

# مقام القرآن

عذلیہ  
اور اجماع

مؤلف  
مولانا عمر احمد عثمانی

ادارۃ فیکسرس اسلام آباد

کاشانہ حلیفہ ۲۳۰، البیرواں اسٹریٹ، گلبرڈان ایسٹ، کراچی - ۳

طبع اوّل : ستمبر ۱۹۸۸ء

طبع دوم : ستمبر ۱۹۸۸ء / مارچ ۲۰۰۳ء

مطبع : فضلی سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، کراچی

ناشر : ادارہ فکر اسلامی

کاشانہ حفیظ نمبر ۲۴۰

گارڈن ایسٹ، الیرداس 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، لہذا اب یہ کتاب جلد اوّل نہیں سمجھی جائے گی بلکہ اپنے عنوان ”عدلیہ اور اجماع“ کے تحت دستیاب ہوگی۔

ڈاکٹر حبیب الرحمن خان

(صدر ادارہ فکر اسلامی)

## ۳ فہرست مشمولات

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

۱۲۸	اجماع	۱۰۶
۱۲۹	اجماع کا تصور یہودیت میں	۱۰۸
۱۵۲	اجماع کا تصور رومن لار میں	۱۰۰
۱۵۳	اجماع اور فقہائے اسلام	۱۱۲
۱۷۴	کیا ایک اجماع کے بعد دوسرا	۱۱۷
	اجماع ہو سکتا ہے	۱۱۸
۱۷۷	سابق میں مخالف اجماع کا نہ ہو	۱۱۸
۱۸۶	صحابہ کرام میں اجماع کی حقیقت	۱۲۰
۱۸۷	عہد صحابہ کے بعد	۱۲۲
۱۸۹	انما مالک کے نزدیک اجماع کی صورت	۱۲۴
۱۹۱	امام شافعیؒ	۱۲۳
۱۹۳	امام احمد بن حنبلؒ	۱۲۳
۱۹۵	امام ابو حنیفہؒ	۱۲۵
۲۰۱	اجماع سکوتی اور ائمہ ثلاثہ	۱۲۷
۲۱۱	امام احمد بن حنبل اور اجماع	۱۲۷
	امام ابو حنیفہؒ کی فقہ میں اجماع	۱۲۹
۲۱۳	کی حیثیت	۱۳۲
۲۲۳	امام ابو حنیفہ اور ترک سنت	۱۳۳
	جو احادیث رسول اللہ ﷺ کی طرف	۱۳۴
۲۳۱	منسوب کی جاتی ہیں ان کے رد میں	۱۳۶
	قبول میں امام صاحب کارجمان	۱۴۰
۲۳۲	اول متواتر	۱۴۲
۲۳۳	دوم مشہور و مستفیض	۱۴۶

قاضی کا فیصلہ ظاہر باطن میں نافذ ہے
قضا و علی الغائب
باب التثکیم
کتاب المدعوئی
دعوے کی سماعت
کتاب الاقرار
اقرار کے شرائط
مرض الموت کا اقرار
۲ - انکار
مذبحی کا حلف سے انکار
۳ - سکوت
ثبوت کے طریقے
۱- قاضی کا ذاتی علم
۲- دو عادل گواہوں کی شہادت
۳ - حلف
کتاب الوکالت
قصاص و حد و دیس
فرتی مخالف کی رضامندی
معاملات میں وکالت
باب الوکالت فی البیع والشرع
باب الوکالت فی الخصومة والقبض
وکیل کا اقرار
باب عنزل الوکیل

۳۰۷	دوسرا اعتراض	۲۳۷	سوم خبر واحد
۳۰۸	سوانح علامہ شوکانی	۲۳۹	امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تنقید خارجی
	اجماع بحث اول		امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خبر واحد
۳۱۶	اجماع لغوی اور اصطلاحی معنوں میں	۲۴۲	کئی داخلی تنقید کے معیار
۳۱۷	اعتراض		امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک احادیث
۳۱۷	جواب	۲۵۷	کو قبول کرنیکی دوسری شرط
۳۱۸	اجماع کی اصطلاحی تعریف		احادیث کو قبول کرنے کی امام ابوحنیفہؒ
۳۱۹	تعریف میں بعض مزید شرطیں	۲۶۰	کی تیسری شرط
	بحث دوم :-		چوتھی شرط کہ حدیث کسی ایسے معاملہ
۳۲۰	کیا فی نفسہ اجماع ممکن ہے؟	۲۶۱	وارد نہ ہوئی ہو جو عمومی ضرورت کا ہو
۳۲۰	اعتراض و جواب	۲۶۵	امام اعظمؒ اور اجماع
۳۲۰	ایک اور اعتراض		کیا کسی سابق عہد کا اجماع موجودہ
۳۲۱	جواب	۲۷۶	عہد کیلئے واجب التعمیل ہے؟
۳۲۱	تیسرا اعتراض اور جواب	۲۷۹	اجماع کی حقیقی صورت
۳۲۲	مقام دوم		کیا موجودہ عہد میں اجماع کی کوئی
۳۲۳	جمہور کے مسلک پر اعتراض	۲۸۹	صورت ممکن ہے؟
۳۲۵	الجوبی کی تقسیم کی تردید	۲۹۰	اجتماعی اجتہاد
۳۲۶	اصفہانی کی تشریح	۲۹۳	اجماع صحابہ
	مقام سوم - قائلین اجماع	۲۹۴	علماء اور مورث
۳۲۸	تکے اجماع کا انتقال		کیا موجودہ عہد میں مزید اجماع
	مقام چہارم - آیا اجماع حجت	۲۹۵	کا کوئی مقام اور امکان ہے؟
۳۲۸	شرعی ہے؟	۲۹۹	دو اعتراض اور ان کے جواب
۳۲۸	جمہور کا مسلک	۲۹۹	اول

۳۵۴	دفاعت از مترجم	۳۳۸	معتبرہ امامیہ اور خوارج کا مسلک
۳۵۴	خلاصہٴ محبت	۳۳۸	اجماع کی حجیت
۳۵۵	بحث سوم۔ اجماع حجیت قطعی یا ظنی؟	۳۳۸	اکثریت کا موقف
۳۵۵	ایک مسلک	۳۳۹	حجیت اجماع پر قرآن کا استدلال
۳۵۵	رازی اور آمدی کا مسلک	۳۳۹	جواب
۳۵۶	ایک اور مسلک	۳۳۹	صاحب الحصول
۳۵۷	بزدلی اور احناف کا مسلک	۳۳۷	تمام مومنوں کی اتباع یا چند ایک کی
۳۵۷	اجماع کا ثبوت خبر واحد سے ہو گا یا نہیں؟	۳۳۸	اعتراض اور جواب
۳۵۷	جمہور کا مسلک	۳۳۹	آیت اجماع پر دلالت قطعی یا ظنی؟
۳۵۷	ایک جماعت کا مسلک	۳۳۹	ایک اعتراض اور اس کا جواب
۳۵۷	جمہور کا جواب	۳۴۰	فقہاء کی اہلی منطق
۳۵۷	امام رازی کا موقف	۳۴۰	حجیت اجماع پر
۳۵۸	آمدی کا قول	۳۴۳	خلاف عقل
۳۵۸	الجوبینی کا خیال		حجیت اجماع پر نصوص قرآنیہ سے
۳۵۹	بحث چہارم (ذریعہ اجماع)	۳۴۴	مزید استدلال
۳۵۹	ایک رائے	۳۴۵	جواب
۳۵۹	علامہ آمدی کی تصریح	۳۴۶	دوسرا جواب
۳۶۰	الصیرفی کی دلیل	۳۴۷	تبصرہ
۳۶۰	الہام کا دلیل ہونا	۳۴۷	جواب الجواب
۳۶۰	قیاس اجماع کا حوزہ یا عام حوزہ	۳۴۹	ایک اور آیت استدلال اور اس کا جواب
۳۶۲	طبری پر ابن القطان کی تنقید	۳۵۰	جواب
۳۶۱	جواب	۳۵۰	سنت حجیت اجماع پر استدلال
۳۶۲	مذہب سوم	۳۵۳	تبصرہ

۳۶۸	جواب	۳۶۲	مذہب چہارم
۳۷۰	بحث ہشتم	۳۶۲	اختلاف
۳۷۰	اجماع صحابہ میں مجتہد تابعی کی شمولیت		منعقد شدہ اجماع کی دلیل طلب کرنا
۳۷۰	احناف اور دیگر ائمہ کا مسلک	۳۶۲	مجتہد کیلئے ضروری ہے یا نہیں ؟
۳۷۰	قول کی علت اور مثالیں	۳۶۳	استاد ابوالفتح کا موقف
۳۷۱	دوسرا قول	۳۶۳	ابوالحسن اہلبیلی کا مسلک
۳۷۱	ضعیف قول	۳۶۳	بحث تہم - بدعتی مجتہد کے اجماع کی حقیقت
۳۷۲	تفہام کا موقف	۳۶۳	کشتی کا موقف
۳۷۲	آمدی کا مسلک	۳۶۴	الصیغ الہندی کا مسلک
۳۷۳	بحث ہفتم - اجماع صحابہ	۳۶۴	اہل سنت کا موقف
۳۶۳	اجماع صحابہ سے حجیت اجماع	۳۶۵	ابوبکر الصیرفی کا مسلک
۳۷۴	داؤد کا موقف		بدعتیوں اور خوارج کے بارے میں ابن القطان کی رائے
۳۷۴	سوال و جواب	۳۶۵	چند بزرگوں کا موقف
۳۷۵	بحث ہشتم - اجماع اہل وینہ	۳۶۵	تیسرا قول یعنی آمدی اور متاخرین کا موقف
۳۷۵	جمہور کا مسلک		
۳۷۵	امام مالک کی رائے	۳۶۶	چوتھا موقف - بدعتی مجتہد کے داعی ہونے کی صورت میں
۳۷۵	امام مالک کے مسلک کی تشریح	۳۶۶	جمہور کا مسلک
۳۷۶	جمہور کی وضاحت	۳۶۶	امام نووی کا موقف
۳۷۶	امام شافعی کا ایک قول	۳۶۶	صاحب المفہم کا ارشاد
۳۷۶	امام شافعی کی تصریح	۳۶۶	القاضی اور عبدالوہاب کا مسلک
۳۷۶	قاضی عبدالوہاب کی وضاحت	۳۶۸	الجوبینی کا خیال
۳۷۶	اجماع نقلی	۳۶۸	

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

۳۰۰	اول - دوم - سوم	۳۹۴	ایک اور قول
۳۰۱	ایک ضروری شرط	۳۹۴	ایک مسلک
	بحث پانزدہم - دلیل و تاویل		بحث دوازدہم - ایک اجماع کے
۳۰۲	کی مخالفت	۳۹۵	خلاف دوسراجماع
۳۰۲	جمہور کا مسلک	۳۹۵	ایک قول اور وضاحت
۳۰۲	ابن القطان کا مسلک	۳۹۵	جمہور کی دلیل
۳۰۳	ابو الحسین البصری کا قول	۳۹۵	ابو عبد اللہ البصری کی دلیل
۳۰۳	سلیم الرازی کا قول	۳۹۶	صفی ہندی کی تائید
۳۰۳	نئی علت		صحابہ کے اجماع کے خلاف کا بیان
۳۰۳	بحث شانزدہم	۳۹۶	کا اجماع
	اہل اجماع کے علم کے معنی پر بحث	۳۹۶	ایک اور مسلک
	والی دلیل کا وجود	۳۹۷	بحث سیزدہم -
۳۰۴	چند علماء کا مسلک		کسی مسئلہ میں اختلاف رونما
۳۰۴	مطلق جواز و عدم جواز	۳۹۷	ہو جائیکہ بعد اجماع کا واقع ہونا
۳۰۴	رازی کا موقف	۳۹۷	امام رازی کی رائے
۳۰۴	جواب	۳۹۷	اس مسئلہ کی دو صورتیں
۳۰۵	الزرکشی کی تفصیل		اختلاف کرنے والے ایک گروہ
	اہل اجماع میں سے اگر کسی	۳۹۸	کی موت کی صورت میں
۳۰۵	مجتہد کو حدیث یاد آجائے	۳۹۸	امام رازی کی دلیل
۳۰۵	ابن برہان کا موقف	۳۹۹	انقاضی کا مسلک
۳۰۵	ایک جماعت کی رائے	۳۹۹	ابوبکر الرازی کا نزاع مسلک
۳۰۶	بحث ہفتم		بحث چہارم - دو اقوال کے
۳۰۶	اجماع میں عوام کی رائے کی حیثیت	۴۰۰	بعد تیسرا نیا قول

۴۰۶	الصیغی الہندی کی دلیل	۴۰۶	جمہور کا مسلک
۴۰۶	ابن جریر الطبری کا موقف	۴۰۶	بعض متکلمین کا موقف
۴۰۷	استاد ابواسحاق کا تبصرہ	۴۰۷	ابوالحسن کی رائے
۴۰۷	ابن حاجب کا مسلک	۴۰۷	ایک گروہ کی رائے
۴۰۷	اختلاف کرنے والوں کی تعداد	۴۰۷	قاضی عمید الوہاب اور ابن السنی
۴۰۸	الہندی کا موقف	۴۰۸	کی رائے
۴۰۸	الزرکشی کی صراحت	۴۰۸	الرویانی کی تصریح
۴۰۹	ایک اور موقف	۴۰۹	سلیم الرازی کی رائے
۴۰۹	بحث بسبب - اجماع منقول	۴۰۹	الجوبینی کی دلیل
	بیطریق احاد		زمانہ اگر مجتہد سے خالی ہو تو عوام
۴۰۹	جمہور کا مسلک	۴۰۹	کے اجماع کی حقیقت
۴۱۰	رازی کا مسلک	۴۱۰	بحث ہشتم - (ماہرین فن کا اجماع)
۴۱۰	اہل اجماع کی تعداد	۴۱۰	ابن حنی کا اختلاف
۴۱۰	اگر اہل اجماع تو اترے کم ہوں	۴۱۰	علامہ زرکشی کی وضاحت
۴۱۰	اہل علم کی جماعت کا مسلک	۴۱۰	اکثر اصولیوں کی رائے
۴۱۱	کچھ حضرات کی رائے	۴۱۱	الصیرفی کی تصریح
۴۱۱	کچھ دیگر حضرات کا مسلک	۴۱۱	بحث نوازدہم - منقذہ اجماع
۴۱۱	عصر میں صرف ایک مجتہد	۴۱۱	سے ایک مجتہد کو اختلاف کرنا حقیقی
۴۱۲	زرکشی کی تصریح	۴۱۲	جمہور کا مسلک
۴۱۲	علامہ الکلبی کی تصریح	۴۱۲	الصیرفی کا قول
۴۱۲	خاتمہ - "جہاں تک مجھے معلوم	۴۱۲	امام غزالی کا قول
۴۱۳	ہے" سے اجماع	۴۱۳	الجوبینی کی شرط
۴۱۳	الماوردی کی تصریح	۴۱۳	دلیل

11  
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مدیہ تشکر

مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ (ترمذی)

میں صمیم قلب کے ساتھ ادارہ فکر اسلامی کے تمام اراکین اور خصوصاً  
سے ادارہ کے چیئرمین اور صدر جناب محترم ڈاکٹر حبیب الرحمن خاں صاحب  
(ایس ایس۔ ایم ڈی۔ ایف سی پی پی امریکہ) اور ادارہ کے سکریٹری  
جنرل مولانا قاری طاہر الملکی کی خدمت میں مدیہ تشکر و امتنان پیش  
کرتا ہوں کہ اول الذکر موصوف کی مائی جہد و جہد اور ثنائی الذکر کے  
علمی تعاون اور زرین 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 الملکی  
صاحب ہی کے رشحات قلم کا رہین منت ہے۔

فجزاہم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء (آمین)

ناچیز  
عمر احمد عثمانی

## سرفامہ

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا  
فِي أَنفُسِهِمْ حُجْرًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُبُوكَ أَسْلِحَهُمْ ۗ

تو قسم ہے آپ کے رب کی وہ مومن نہیں ہونگے جب تک کہ وہ آپ کو اپنے باہمی تنازعات میں  
حاکم نہ بنالیں پھر اپنے دلوں میں آپ کے فیصلوں کی وجہ کوئی دشمنی محسوس نہ کریں اور پوری  
طرح تسلیم فرم کر دیں)

ایک گدلے بے نوا، اسلام کے قاضی اول مرتبہ کائنات حضور اکرم صلی اللہ علیہ  
وسلم کی بارگاہ عالیہ کے حضور نذرانہ اخلاص و عقیدت پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا  
ہے جسے اسلام کے قیامت تک آنیوالے قاضیوں کیلئے اپنی قیمتی ہدایت اور اسوہ حسنہ  
ایک روشن اور واضح نمونہ اور شاہراہ قائم فرمادی جو ہر زمانہ میں انکی رہنمائی کرتی رہیگی۔ مثلاً  
حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ  
وسلم نے انھیں قاضی بنا کر مین بھیجا یا ہا تو ان سے پوچھا کہ جب کوئی مقدمہ تمھارے سامنے  
پیش ہو تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب میں عرض کیا کہ میں اللہ کی کتاب  
سے فیصلہ کرونگا۔ آپ نے پوچھا کہ اگر اللہ کی کتاب میں تمھیں اسکا فیصلہ نہ ملے تو؟ حضرت معاذ  
نے جواب دیا کہ پھر میں اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کرونگا۔ آپ نے پھر پوچھا  
کہ اگر اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کی سنت میں بھی اسکا فیصلہ نہ ملے تو؟ حضرت معاذ  
نے عرض کیا۔ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔  
تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کا سینہ اپنے دست مبارک سے تھپتھپایا اور فرمایا،  
اس اللہ کی لاکھ لاکھ حمد ثنا اور شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کو فرشتوں کو اس امر کی توفیق عطا فرمائی  
جسے اللہ کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پسند فرماتا ہے۔ سنن ابوداؤد جامع ترمذی  
(سجوالجمع الفوائد حصہ ۲۹۔)

## انتساب

وَمِنْ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا  
اِيَّهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ ذٰلِكَ لَا يَتَذَكَّرُ  
لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ ۝

(۳۱)

اور اللہ کی نشانیوں میں سے (ایک نشانی) یہ بھی ہے کہ اس نے  
خود تمہارے نفسوں سے تمہارے جوڑے پیدا کر دیئے تاکہ تم  
ان کی طرف سکون و اطمینان حاصل کر سکو اور تمہارے درمیان اس  
محبت اور رحمت پیدا کر دی۔ 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 ہو جاتی ہے۔ میری اہلیہ محترمہ طویل ترین  
علاقت کے بعد جو کئی سال کو محیط رہی، جون ۱۹۸۷ء کو راہی ملک بقا ہوئیں۔  
اگرچہ وہ عرصہ دراز سے علیل تھیں لیکن ان کی زندگی میں مجھے جو سکون و اطمینان  
قلب حاصل تھا وہ ان کے چلے جانے کے بعد تہ و بالا ہو گیا۔

کسی تخلیقی 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 تک ہوا۔

میں کیا اور میری تصنیف و تالیف کیا؟ مجھے اس بارہ میں کوئی غلط فہمی نہ  
کبھی تھی نہ اب ہے۔ لیکن بہر حال حق تعالیٰ نے جو تقویٰ بہت علمی خدمت مجھ  
جیسے ناکارہ سے لیلیٰ ہے اس پر اس کا شکر ہی ادا کر سکتا ہوں۔

اس وقت جو کچھ ہدیہ ناظرین کر رہا ہوں وہ درحقیقت میری نسبت سے ایک بضاعت مُزجاًۃ 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 ادل دارالعلوم دیوبند کی پڑپوتی تھیں جو بانی دارالعلوم دیوبند حضرت قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہم زلف اور میرے جد اعلیٰ شیخ نہال احمد دیوبندی مرحوم کے بہنوئی تھے۔ اور مولیٰ محمد جلیل صاحب کا مصلوبی 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 "مخورت کا عالمی مقام" ۱۹۶۷ء میں ہدیہ ناظرین کی جاہلی ہے جس نے توقع سے زیادہ خراج تحسین وصول کیا۔ مرحومہ کا اصل نام بریرہ خاتون تھا لیکن میں انہیں پیار سے "ممتاز جہاں" کہا کرتا تھا اور وہ کتاب اسی نام سے شائع ہوئی تھی۔ یہی اہی کا قلمی نام پڑ گیا تھا تحریک خلافت میں تمام علمائے ہند حتیٰ 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 جمعہ علمائے ہند اسی اتحاد کی حامی تھی البتہ حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ اور میرے والد ماجد مسلم لیگ کے حامی تھے چنانچہ تین تہا یہ دونوں حضرات یعنی میرے والد ماجد اور حضرت

تھانویج دو قومی نظریہ اور مسلمانوں کی تنظیم کیلئے کام کرتے رہے۔ حضرت تھانوی کی انتقال کے بعد حق تعالیٰ نے والد صاحب کو حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی اور چند دیگر علمائے دیوبند کی حمایت اور تائید عطا فرمادی تاکہ مسلمانوں کی اپنی جدگانہ تنظیم کی وہ قیادت اور طوفانوں سے ٹکراتی ہوئی ساحل برادر کو پہنچا کر ہوگی۔ وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ۔

جیسا کہ ظاہر ہے میں ایک درویش صفت باپ کا بیٹا تھا۔ میرے پاس کوئی جائیداد 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 جمیعہ 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 لہذا ہم سب نے یہ فیصلہ کیا کہ ہم پاکستان منتقل ہو جائیں۔ اہلیہ مرحومہ نے میری خاطر اپنی تمام جائیداد پر لات ماری اور ہمارا اس ہجرت میں ساتھ دیا جبکہ اس کا سارا خاندان جمیعہ علمائے ہند کا امیر اور کانگریسی تھا اور کوئی ایک فرد بھی پاکستان نہیں آیا۔ مجھے افسوس ہے کہ میں اس کی اس عظیم قربانی کا اٹکے کوئی صلہ بجز محبت اور مالی و جانی خدمت کے کچھ اور 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 بند و ناچیز کو صبر و شکر کی نعمت سے نوازے (اردو کا صبر و شکر نہیں بلکہ عربی کا صبر و شکر) اور مجھے سکون و الطینان کی دولت عطا فرمائے۔

آمین

ناچیز عمر احمد عثمانی

# ۱۶ عرض ناشر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

ادارہ فکر اسلامی کی ششہ سے یہ روایت رہی ہے کہ وہ ہر سال فقہ القرآن کی اگلی جلد پیش کرتا آرہا ہے چنانچہ اکتوبر ۱۹۷۶ء میں ساتویں جلد مدنیہ ناظرین کیجاگلی ہے۔ لیکن یہیں نہایت افسوس ہے کہ اس مرتبہ وہ روایت لوٹ گئی جسکی وجہ وہ حادثہ فاجعہ تھا جو فقہ القرآن کے مصنف مولانا عمر احمد عثمانی کو جون ۱۹۷۶ء میں پیش آگیا (جس کی کچھ تفصیل انتساب کے عنوان کے ماتحت آپ پڑھ چکے ہیں) بہر حال اب ششہ 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 کتابکی 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 کر دی ہیں۔ کتابت مطابعت اور جلد سازی کے نرخ خصوصاً کاغذ کی قیمتیں آسمان سے باتیں کر رہی ہیں۔ اللہ کا شکر ہے کہ ادارہ کا مطبع نظر تبلیغ اور محض تبلیغ ہی رہا ہے مالی منفعت کا خیال تو کبھی ادارہ کے حاشیہ و خیال میں بھی نہیں آیا۔ ہماری کوشش ہی رہی ہے کہ کم سے کم قیمت میں ہم ادارہ کا لٹریچر اپنے ناظرین تک پہنچا دیں حتیٰ تعالیٰ اس مقصد میں ہمیں استقامت عطا فرمائے کیساتھ ساتھ ہماری اعانت بھی فرمائے۔ والسلامہ  
ڈاکٹر حبیب الرحمن خاں ایس ایس۔ ایم ڈی۔ ایف سی پی امریکہ (صدر ادارہ فکر اسلامی کراچی)

## عرض مؤلف

اللہ تعالیٰ کا فضل عظیم اور احسان عظیم ہے کہ اس نے مجھ جیسے حقیر و ناپا چیز  
بندہ سے فقہ القرآن کی آٹھویں منزل طے کرادی جس پر میں اس کا جس قدر بھی  
شکر ادا کر سکوں، 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 جا رہی ہے۔  
جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلامی قانون میں قاضی کی کیا اہمیت ہے اور قضاء  
کا کیا مقام ہے۔ اس سلسلہ میں کتاب الدعوی، کتاب الاقرار، باب التحکیم،  
کتاب الوکالۃ بھی زیر بحث آگئی ہیں جن کا تعلق کتاب القضاء ہی ساتھ 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 علما  
متاخرین میں سے ہیں اس لئے انہوں نے اپنی کتاب میں وہ سب کچھ  
جمع کر دیا 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 دوسرے (کر مفرمانے) 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 بسیدہ ہوتا چلا گیا۔ حال میں مصری علماء متاخرین کی کچھ کتابیں بھی نظر سے گزریں، میں نے ان سے بھی استفادہ ضروری سمجھا۔ جن کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آئی کہ فقہ حنفی کے قدیم ترین مآخذ اجماع نام کی کسی چیز کی نشاندہی سے سب کے سب خاموش ہیں۔

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

یہ سلسلہ داز سے دوازتر 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 آ رہا ہوں۔ مگر اجماع کا نشہ ہمارے علماء 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 شہیڈ 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۔ لہذا 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 بنایا جائے۔ چنانچہ اس جلد میں یہ تمام اجاث 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 علماء متاخرین 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 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 **لَقَدْ رَأَىٰ اللَّهُ أُمَّةً سَمِعَ مَنَاشِيئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ فَرَأَتْ مَبْلَغَ أَوْعَىٰ مَن سَامِعَ** (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: **بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدَّثُوا عَن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَالْحَوَجُّ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَكَ مِنَ النَّارِ** (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 ارشاد گرامی ہے لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا وَمَنْ كَتَبَ  
غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنِّي (مسلم) مجھ سے کوئی بات نہ لکھا کرو اور  
جس نے قرآن کے سوا کچھ لکھا ہو وہ اسے مٹا دے۔

(بخاری جمع الفوائد ص ۶۵-۶۶)

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 رضی اللہ عنہ 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 چاہئے۔

(صحیح بخاری و صحیح مسلم و ترمذی)

نیز یزید نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ اضافہ بھی نقل کیا  
ہے کہ جو مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے تاکہ اس سے لوگوں کو گمراہ کر سکے  
الْحَمْدُ لِلَّهِ

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مجھے تم سے بہت حدیثیں بیان کر نیے  
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 چاہئے۔

(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 روئے فطری ہے۔ کیونکہ ان کا تعلق حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مکتب 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 حاضر می 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 اگلی طرف دیکھا کہ وہ اپنے کرتے کے بٹن کھولے ہوئے کھڑے ہیں۔ ان کی آنکھیں ڈنڈبالی ہوئی ہیں۔ گھر دن 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)

اسی کا نتیجہ ہے کہ حضرات حنفیہ کے ہاں احادیث کے رد و قبول کی شرائط روایت اور درایت 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 مسلمات اصول میں اہمات المؤمنین 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 عموماً کو مخصوص بھی کر لیتے ہیں۔ حنفیہ کے اصول کے مطابق

اخبار مشہورہ وہ اخبار و احادیث ہوتی ہیں جو حضرات صحابہ کرام کے عہد میں خبر و احد 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 موئد 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 روایت ۶ و درایۃ ان منسوب اقوال کی تشیع و تنقید ضروری ہے ان میں مدینہ منورہ کے مشہور فقہ ابن ابی لیلیٰ اور ریۃ الرائے، کوفہ کے ابراہیم خنقی، 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 مسلک نقل کرتے ہیں تو انہی القاب سے ان کو یاد کرتے ہیں۔ کوفہ بصرہ اور بغداد میں۔ اصحاب الرائے علماء کا غلبہ تھا۔ جسے امام ابو یوسف کے خلافت عباسیہ میں، قاضی القفاط 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 بڑھا اور ضعیف احادیث کو بھی قیاس وغیرہ پر ترجیح دے کر واجب العمل قرار دیدیا۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ 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 ٹکرائے کی جرات 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 بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ضعیف تھا۔ چنانچہ تمام علمائے متاخرین نے عملاً معتزلہ کے موقف ہی کو اپنا لیا ہے۔ اس موضوع پر میں چھٹی جلد میں تفصیل سے بحث کر چکا ہوں اسے دوبارہ دیکھ دیا 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 سے اس لئے وہ عام مسلمانوں کے ہیر و قرار پائے اور عوام کی قوت نے پانسہ بالکل ہی پلٹ دیا اور متوکل علی اللہ کے عہد میں اصحاب الحدیث کو فتح حاصل ہو گئی اور فقہائے حنفیہ جو اب تک اصحاب الراء کے 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 ویرباد 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 تباہ ویرباد کر دیا گیا یا نذر آتش ہو گیا۔ اب ان کی کوئی علمی، فقہی اور مذہبی کتاب ڈھونڈنے سے ہنس ملتی۔ صرف ادبی اور تاریخی کتابیں تلاش کرنے سے مل جاتی ہیں۔

وہ فقہ حنفی کو معذور نہیں کر سکے لیکن حنفیہ نے خود ڈھونڈ کر 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 آگئیں۔ جو احادیث نبویہ حنفی موقف کے خلاف تھیں انہیں دور دراز تاویلات سے اپنے موافق بنانے کی کوششیں فرمائیں۔ اور جہاں بات ہی نہ ہو سکی وہاں انہیں کہنا پڑا کہ چونکہ یہ احادیث ضعیف ہونے کے

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

عوامی دباؤ کے ماتحت وہ اس حقیقت کے اظہار سے قاصر ہے کہ ہم قرآن کریم کو اصل سرچشمہ 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 زریں اصول پر عمل کرتے ہیں۔

اسی بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ فقہ حنفی کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے علمائے متاخرین کی تصانیف کے فقہائے متقدمین کی تصنیفات سے رجوع کرنا چاہئے خصوصاً وہ متقدمین فقہاء جو فتنہ خلق قرآن سے پہلے گذرے ہیں جن میں 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 مستعد ہی کے ساتھ ان کے دو مقتدا 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 ترمیمیں 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 زعفران اور امام حسن بن زیاد وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔

امام محمد بن الحسن کی چھ کتابیں جو اصول ستہ کے لقب سے مشہور ہیں یہ چھ کتابیں زیادہ مستند مانی جاتی ہیں۔ کیونکہ ان کی نسبت امام محمد 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 اتنا 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 خطیب بغدادی نے ان سب کو جمع کر دیا ہے۔ پھر حنفی فقہاء و محدثین نے ان کے جواب میں مدافعتانہ 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 جاسکتا ہے مگر بالکل ہی بے  
 پرکھا کاگ بناتے ہوئے نہیں مٹتا) تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے  
 کہ خود امام صاحب کے عہد میں بھی محدثین کرام کی تنقید میں بہت  
 ہی تلخ و ترش ہوتی تھیں جن کے جواب میں بہت ہی زحج ہو کر امام  
 صاحبؒ کے منہ سے بھی ویسے ہی تند و تیز اقوال نکل گئے جو ان  
 ہونے کے ناتے بشریت کا فطری تقاضا ہو کر تاجے۔ لہذا 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 عاتقہ“ 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 اصولی سہ  
 بھی دیکھ لیں یا نہیں میں نے چونکہ اصول سہ نہیں دیکھی تھیں اس لئے  
 انکار کرنا پڑا۔ انھوں نے زور دے کر فرمایا کہ اصول سہ 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 علمتی۔ میں  
 نے خالد اسحق صاحب گدازش 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 منگوا یا گیا۔ یہ کتاب اس موضوع  
پر قدیم ترین تصنیف ہے کیونکہ ابن ابی عاصم کا انتقال ۲۸۷ھ  
ہجری میں ہوا ہے اور 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 جاسکتا۔ 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 نقطہ 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 ایڈووکیٹ کے حسب ارشاد ”فقہ القرآن“ جلد ہفتم پر چنانچہ 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، بلاشبہ دین اسلام کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ تمام کائنات کے لئے رحمت اس کا وہ عاقلانہ قانون حکمت و قانون عدل ہے جس کی نظیر انسانی تاریخ میں نہیں ملتی ظاہر ہے کہ کہاں عقل انسانی کا کارنہا کہاں حق تعالیٰ جل شانہ کا حکیمانہ نظام۔

۲۔ اس جلد میں نظام عدل اور اجماع پر میرے حاصل بحث کی گئی فاضل مصنف نے یورپی کوشش اور تندہی سے مسلمہ ماخذات سے استفادہ کیا ہے۔ اور ہر مسئلہ کو فقہ کے معروف دستان کے مستند مجموعوں کی روشنی میں حل کرنیکی 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 بہ نظر احتیاط جائزہ لیا ہے۔ تاکہ اختلافی نکتہ ہائے نظر کی تائید یا تردید میں قیوم فکری منہاج سو متعلقہ شواہد سے بھی اعتنا رہو سکے۔ رنگ تحریر مناظرانہ ہمیں 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 منراؤں 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 انصاف ٹکرا رہی ہے کہ

”بخدا اگر فاطمہ بنت محمدؐ چوری کرے تو اس کا ہاتھ بھی

کاٹ دوں گا“

۳۔ اسلام کے عاوانہ نظام میں بنیادی کردار قاضی یعنی منصف کا ہے اور قاضی منصف نے اس کردار پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ جو اس امر کی عکاس ہے کہ قاضی میں کیسے کیسے اوصاف ہونے چاہئیں۔ سنجیدہ و ونازک 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 انسانی ہو مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے کہ

۱۔ قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ باحکمت، سمجھدار، امانتدار

اور متین و سنجیدہ ہو (دفعہ ۹۲ ۱۷)

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

مسائل شرعیہ کے مطابق مقدمات کا تقبیہ کرنے کی قدرت رکھتا

ہو۔ (دفعہ ۱۷۹۳)

۳۔ مردم شناس ہو (دفعہ ۱۷۹۴)

۴۔ لڑاکا، بدتمیز، مغلوب الغضب اندھا، اور بہرانہ 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 آدھی دوڑا کر مجھے واپس بلایا۔ جب میں واپس آ گیا تو فرمایا تمہیں معلوم ہے کہ میں نے تمہیں 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 آئینکا۔ میں نے اس لئے تمہیں بلایا تھا۔ اب جاؤ۔ ایک دوسری حدیث میں آیا ہے کہ الراسی و المرثی فی النار درشوت 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 خداید و ہمتا ہمتیوں 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 القضاہ و اجماع کا جائزہ لیا ہے ان کے صائب رائے اہل نظر کے لئے دعوت 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  
 بغیر استحسان دیکھا جائے گا۔ اسلامی تعلیمات کو قانونی شکل دیکر  
 ان کی بدھتے ہوئے معاشرے پر تطبیق کا کام محض علم و روایت کے  
 بل بوتے پر سہرا انجام نہیں پاسکتا 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 حرج اور تعویل  
 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 فقہ 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  
 مندی کی طرف ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے اور یہ امید نظر آتی  
 ہے کہ تحقیق کے اس نقشِ گران قدر سے مزید غور و فکر اور جستجو اور کاوش  
 کی راہیں ہموار ہوں گی اور مصنف کی مساعی کی کما حقہ قدر ہوگی۔

(عبد القدیر چودھری)

# کتاب القضا

لذت میں قضاء کے معنی انقطاع کے آتے ہیں۔  
 قضی فلان نَحْبَةً کے معنی ہوتے ہیں، اس کا رشتہ حیات  
 منقطع ہو گیا۔ قضی فلان دَیْنَهُ کے معنی ہیں کہ اس نے اپنا  
 قرض ادا کر دیا۔ قضی یَقْضِی بہت سے معنوں میں آتا ہے حق  
 تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا ، فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ  
 فَيَكُونُ  
 (۲/۱۱۵)

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

نیز هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ، ثُمَّ قَضَىٰ  
 أَجَلًا  
 (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 سورہ قصص میں

فَوَكَّلْنَا مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ  
 (۲۸/۱۵)

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

یعنی اسے قتل کر دیا۔ اور

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا (۳۳)

اور جب زید نے ان سے اپنی حاجت پوری کر لی

یعنی زید کا دل ان سے بھر گیا۔ اور

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا  
اللَّهَ عَلَيْهِ، فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ، وَمِنْهُمْ  
مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا

(۳۳)

اور مؤمنوں میں ایسے لوگ بھی ہیں جنہوں نے

اس عہد کو سچ کر دکھایا جو انہوں 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

مرچکے اور کچھ اپنے وقت کے انتظار میں ہیں اور اپنے عہد

پر قائم ہیں اور

وَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ (۳۴)

اور جب تم اپنے ارکانِ حج کو ادا کر چکو۔

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

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِرَ بِكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْآيَاتِ  
وَالَّذِي قَطَرْنَا ، فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا  
تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (۲۲)

اور انہوں نے کہا کہ (اے فرعون!) ہم تجھے ان واضح دلائل پر جو ہمارے پاس آپہلے ہیں اور اس ذات ابھی پر جس نے ہمیں پیدا کیا ہے کسی طرح ترجیح نہیں دے سکتے، لہذا 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 معنی ہی کلمہ ”قضاء“ کے اصطلاحی معنی ہیں یعنی تنازعات میں فیصلہ فیصلہ دینا۔ اگر لفظ قضیٰ کے ان تمام معانی کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو ان سب کا مرجع وہی انقطاع کے معنی ہوتے ہیں۔ کیونکہ فیصلہ، نزاع کو قطع کر دیتا ہے۔ اور ادارہ، 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 دعویٰ اور نزاع ختم ہو سکے۔“ ————— اور جبرجانی نے ”التعريفات“ میں کہا ہے ————— خصومات میں قضاء، اس حقیقت کا اظہار ہے جو ثابت ہو۔“

— اور ابن فرعون نے اپنی کتاب ”تبصرة الحکام“ میں کہا ہے کہ — قضا کی حقیقت بطور الزام کے حکم شرعی کو بتا دینا ہے — ”قَضَى الْقَاضِي“ کے معنی یہ ہیں کہ قاضی نے اہل حق پر حق کو لازم کر دیا۔ اس کی دلیل، حق تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْكَ الْمَوْتَ

( $\frac{۳۴}{۱۴}$ )

تو جب 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 ستون ہے جس پر جمہوری نظام قائم ہوتا ہے۔  
فرانسیسی عالم مونٹیسکیو (MONTESQUIEU) نے جمہوریت کے تین بنیادی ستون قرار دئے ہیں۔ مقننہ،  
منظمہ، 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 ۲۱ ص ۲۱ میں مامون الرشید (باقی صفحہ ۳۷ پر)

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

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ  
(۲۹/۹)

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

اس آیت کریمہ میں قسط کا حکم دیا گیا ہے اور قسط انصاف کرنے ہی کو کہتے ہیں — ارسطو کے عہد سے لے کر ہمارے اس عہد تک ارتقار 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 نقطہ 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 صفحہ ۳۶) کی طرف سے مسٹر کاگورنر تھا۔

کتاب ”ولاء مصر“ محمد بن یوسف کندی ص ۲۰۴

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضَى الْحَقُّ وَهُوَ  
خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (۶/۵۷)

حکومت اللہ ہی کی ہے۔ وہ حق کا فیصلہ کرتا ہے

اور وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

يَقْضَى الْحَقُّ كَمَا مَعْنَى هِيَ كَمَا مَعْنَى هِيَ كَمَا مَعْنَى هِيَ

ہے نیز حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاللَّهُ يَحْكُمُ لِمَعْقِبِ الْحُكْمِ، وَهُوَ  
سَرِيعُ الْحِسَابِ (۱۳۳)

اور اللہ ہی فیصلے کرتا ہے۔ اس کے فیصلوں کو

ٹالنے والا کوئی نہیں ہے اور وہ بہت جلد حساب

لینے والا ہے۔

حق تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی

صفتِ حکم سے نوازا ہے۔ چنانچہ آپ کو مخاطب کر کے ارشاد

آہی ہے۔

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ  
بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ، وَلَا تَكُنْ  
لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا (۲/۱۰۵)

اے پیغمبر اسلام! ہم نے آپ کی طرف حق کے

ساتھ کتاب نازل کی ہے تاکہ اللہ نے جو کچھ آپ کو

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

قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ (۲۶)

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

قضا کا منصب بڑے شرف کا مالک ہے، ایک حدیث

نبوی علی صاجہا الصلوة والسلام میں وارد ہوا ہے کہ —

انصاف کرنے والے حکام اپنے پروردگار کے قریب

قیامت کے دن نور کے ممبروں پر رحمن کے دائیں جانب

براجمان ہوں گے۔ ”مقصداں لوگوں کی غلوئے شان

کا بیان ہے جو اپنے قول اور فعل میں انصاف کر نیو الے

ہوں۔ ایک دوسری حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ

عنه 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

موسلا دھار 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)

قضا کی صفت۔ چونکہ فی الحقیقت حق تعالیٰ 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 ملوکہ اشیاء پر دست درازی نہیں کی۔“

پھر ”سفر خروج“ کی نویں آیت ہے کہ  
 ”ہر جنایت کے دعوے میں جو کسی ہیں، گدھے، بکری، کپڑے یا کسی کم 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 ص ۲۵ مطبوعہ دار الثقافة دمشق

(۲) ”مثل علی من قضاة الاسلام“ للعلامة محمود الباجی

خلاف آہلہ فیصلہ دیدیں اس کے مالک کو اس کا  
دوگنا دلویا جائے گا۔

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

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

اس کا جواب یہی ہے کہ ادارہ قضاہ کا احترام اور اس کے  
گرد عظمت و جلالت 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 انار کی اور ظلم و ستم کا غلبہ ہو جائے گا اور یہ  
کوئی معمولی ضرر اور نقصان نہیں ہے۔

بہت سے لوگ بد عادات کے مجموعہ میں مشلا 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 و ضبط پیدا کر کے نیز

اجتماعیت کو مربوط کر کے 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، لہذا 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 تقدس 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 گھر جائے اور وہ رضامندی اور اطمینان کے ساتھ اس کے سامنے سر جھکا دیں۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ شَوْءًا لَا يَبْجَدُوا وَفِيٰٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝

(۴۵)

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

استاد شکر علی فرداچی نے جو لبنان کے سابق وزیر انصاف

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

ہمارے لئے بڑا دشوار ہے کہ ہم اپنے ہی جیسے ایک انسان کے لئے ایسا امتیاز تسلیم کر لیں جو اسے فوق البشر بنادے 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 ضرورت 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 "قضاة و محامون" کے مقدمہ میں کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ

قاضی، زمین پر انٹر کا سایہ ہے۔ وہ قانون ہے جو انسانی جسم میں مجسم ہو گیا۔ وہی ہے جو قانون کی دقیقہ و غامض نصوص کو ان حقائق میں تبدیل کرتا ہے جن میں زندگی کی رمت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہی ہے جو حقیقت کی روح اور اجتماع کے ارادہ میں نفوذ حاصل کر کے ٹھوس نصوص میں روح حیات پھونکتا ہے کہ یکا یک ان سے حقوق و واجبات، زواج و تہدیت کے سوتے پھوٹتے، اچھلتے اور جاری ہو جاتے ہیں۔

تنہا قاضی ہی تو ہے جو حکومت کی قوتوں اور حاکم کے تسلط کو مسخ 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 دیکے 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 باز پرس کا خوف لاحق نہیں ہوتا اور جس میں اس پر سوائے اپنے ضمیر کی آوازوں اور عدالت و انصاف کی پکار کے جو ارادہ الہی ہی کا نتیجہ ہوتی ہے کسی اور احساس کا غلبہ نہیں ہوتا۔“

چونکہ قاضی کا فیصلہ، ظلم و ستم کو عدل قاضی کا انتخاب | و انصاف میں اور استبداد کو حق اور

انصاف عدل 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 قضا کے احکام سفید کو سیاہ اور مربعات کو دوائر بنا سکتے ہیں، چونکہ قضا 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 تدبیر اور نہایت احتیاط سے کام لیا جائے۔

قاضی کا فیصلہ جس کی تقدس و احترام 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 و تخمین یا بے کیف تصور کی صورت میں ہوتی اور شک اور تردد کے درمیان جھلمل جھلمل کر رہی ہوتی ہے۔ قاضی کا فیصلہ ایک نو مولود حقیقت ہوتی ہے، اس کی مثال اس رشیم کے کیڑے کی طرح ہے جو رشیم کے کوٹے سے نکل کر اس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور کوٹے سے الگ ایک نئے وجود کی صورت اختیار کر لیتا 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 کر لیتا ہے۔ اور یہ فیصلہ عدل و انصاف کی آواز بلکہ مخلوق میں حق تعالیٰ کا ارادہ ہوتا ہے۔

حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا  
شَجَرَ بَيْنَهُمْ. ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ  
حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ ، وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝  
(۴۶)

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

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۔

بلاشبہ، ان حالات میں مملکت کو لازم ہے کہ محکمہ قضا کی  
اہمیت کا احساس کرے اور ملت کے نام پر حق تعالیٰ 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 غلط 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 جلالیت کو ظلم اور شر کی خدمت میں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور عدالت و انصاف کے روشن اور منور چہرے کو ظلم و تعسف کی سیاہی سے بھی لٹیٹھ سکتا ہے۔

قانون، امت 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 مادی منظر ہوتا ہے کیونکہ مقننہ کے ارادے کی تعبیر دینا اور امت 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 انگریزوں نے جس نے کرہ ارض کے آدھے حصے پر حکومت کی ہے قانونی نصوص کو کبھی وہ اہمیت نہیں دی تو اس نے ان نصوص کے تطبیق دینے والے کو دی ہے۔ اگر تم ایک عادل، شریف، پاکباز، عالم اور صالح جج کو مقرر کر دو اور اسے کوئی قانونی دستاویز حوالے نہ کرو۔ اور اس سے کہو کہ تم لوگوں کے درمیان عدل و انصاف 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 کر دو اور اس میں دنیا کے جدید ترین قوانین جمع کر دو اور غیر صالح ہاتھوں میں میں اس قانون کو تمہارو 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 و نظام کے ظلم سے تحفظ حاصل  
ہوتا ہے۔

**قومی ارتقار** | کسی قوم کے متعلق معلوم کرنا ہو کہ وہ تہذیبی  
اعتبار سے کس قدر ترقی یافتہ تھی تو اس قوم  
کے قضائی ارتقار سے اس کا اندازہ کر لو۔ عرب کی قبائلی ابتدائی  
زندگی سے اندازہ لگاؤ جہاں ہر قومی، ضعیف پر غالب تھا جس کی  
لاٹھی اس کی بھیٹس کا قانون نافذ تھا لیکن جوں جوں عرب حضرات  
و تہذیب کے مدارج طے کرتے چلے گئے توں توں ان کے نزدیک  
حق و عدل 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 و تہذیب سے  
کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔ لہذا تہذیب و تمدن اطمینان و استقلال  
ہی کا ثمرہ ہوتا ہے کہ لوگ عدل و انصاف پر قائم ہوں اور  
عدل کا تصور بغیر قضا کے ممکن نہیں ہے۔

ہم اپنے موجودہ زمانہ میں بھی دیکھتے ہیں کہ عدلیہ کی

سیادت اور اس کا تقدس، حضارت و تہذیب کے ارتقاء کے پہلو بہ پہلو چلتا ہے۔ جہاں آپ حضارت و تہذیب کو ترقی یافتہ اور پھلتا پھولتا پائیں گے وہاں آپ عدلیہ کو مقدس و محترم 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 ان کے 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 استاد مصطفیٰ احمد زر قانی 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 اہالیانِ 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 چاہئے تھا۔

تو حضرت عمر بن عبدالعزیز 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 ٹریبیونل قائم کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ عراقی گورنر نے ان کے لئے جمیع بن حاضر باجی کو مقرر کیا جنھوں نے سمرقند جا کر قتیبہ کمانڈر انچیف کے ساتھ ان کی شکایت کی سماعت کی اور مقدمہ کی پوری کارروائی عمل میں لائی اور فیصلہ کیا کہ مسلمان سمرقند سے فوراً نکل جائیں اور اہل سمرقند 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 و جدید میں اس جیسے عدل کی مثال نہیں ملتی کہ ہر خواہش، رجحان اور مصالحت 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 تسلیم خم کر دیا اور مسلمانوں نے شہر سے نکل جانے کی تیاری شروع کر دی۔

جب اہل سمرقند نے دیکھا کہ معاملہ حقیقت کاروپ دھار رہا ہے اور اس جیسا عدل انہوں نے اس سے پہلے کبھی نہ دیکھا

تھانہ 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 صاحب حکام حکومت میں عدل اور حق کی روح کس انتہا تک کار فرما 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 اس پر عمل کیا جاتا تھا۔

بلاشبہ موجودہ دنیا بھی جو حقوق انسانی کے پیر و پیکنڈے اور یونائیٹڈ نیشنز کی ہیئت حاکمہ کے عہد میں سانس لے رہی ہے عدالت و مساوات کی اس منزل تک نہیں پہنچ سکی۔

چنانچہ فتح مندی اور غلبہ کاشفہ، 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 جاسکتا۔ جیسا کہ شہنشاہ جبرمنی فریڈرک دوم نے کیا تھا جب اس نے سیلزیا (

کو فتح کرنا چاہا۔ یہ واقعہ ۱۸۷۱ء کا ہے۔ اس کے کسی کمانڈر نے جب اس سے کہا کہ یہ بھی ضروری ہے کہ ہم جنگی کارروائی کی کوئی وجہ جو از اختراع کر لیں تو فریڈرک جیسے صاحب قوت بادشاہ نے کہا تھا جو آج تک ضرب المثل بنا چلا آ رہا ہے۔

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

خلیفہ عمرؓ بن عبدالعزیز 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 فرمادیتے بلکہ انھوں نے فرمان جاری فرمایا کہ اس معاملہ کے لئے کسی قاضی کا تقرر کیا جائے۔ گویا کہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے اعلان فرمادیا کہ عدلیہ اور منتظمہ کے ادارے دونوں الگ الگ اور ایک کو دوسرے کا تابع نہیں بنایا جا سکتا۔ یعنی حضرت عمرؓ نے مونٹیسکیو (

ایک ہزار سال پہلے دونوں اداروں کی علیحدگی کا نظریہ عملی طور پر پیش کر دیا تھا۔ پھر حضرت عمرؓ 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 الٹا میسٹم دیئے بغیر ہی سمرقند کو فتح کر لیا جبکہ حق تعالیٰ نے اپنی شہادت میں کسی علاقہ پر حملہ آور ہونے سے پہلے الٹا میسٹم دینا ضروری قرار دیا تھا۔

پھر اس قاضی کی عظمت شان بھی قابل غور ہے جسے اظہار حق  
 یکنسی 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 یاسپہ سالار کی رضا کی فکر نہیں کی اسے صرف تنہا حق تعالیٰ کی  
 رضا کی فکر تھی اور یہی بات اسے کافی ہوئی۔

ادھر قتیبہ بن مسلم باہلی، فتھیاب افواج کا عظیم سپہ سالار  
 جس نے ایشیا کے قلعوں کو مسمار کر کے رکھ دیا تھا اور شہنشاہان  
 چین کے پھلے چھڑا دئے تھے اسے اپنی افواج قاہرہ، اپنے  
 اسلحہ اور سپاہیوں کی تعداد کا غرہ قطعاً خارج 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 غزم 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 دکھادی 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۔

مبدأ اقصار | 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۔

يٰۤاٰدُۡۤاَوۡدُ اِنَّا جَعَلٰنَاكَ خَلِيۡفَةً فِى الْاَرْضِ  
فَاَحْكُمۡ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ  
الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيۡلِ اللّٰهِ  
(۳۸/۲۶)

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

بیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہے  
فَاَحْكُمۡ بَيْنَهُمۡ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعِ  
اَهۡوَاءَ هُمۡ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ  
(۵/۳۸)

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

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

بیر سورہ انعام میں ہے۔

أَفَعَيِّرُوا اللَّهَ أَنْ يَنْزِلَ  
إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا

(اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ) کیا میں اللہ کے سوا کسی اور کو منصف بنا لوں؟ 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 سرچشمہ و قضا حق تعالیٰ کی ذات گرامی ہے۔

**فرضیت قضا** حق تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کو، پھر حضرت 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 نیا بننے 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 مجلہ 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 خصوصیتوں 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 ہوگا۔ حق تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کو فرمایا:

فَاَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (۳۶)

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فَاَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ کے الفاظ کے ساتھ شریعت حقہ کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا ہے اور داؤد علیہ السلام کو وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰی کے ساتھ اپنی خواہشات نفس کا اتباع کرنے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ 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 فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

یہاں ایک بحث فیصلہ اگر شریعت کے مطابق نہ ہو | 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 مدعی علیہ کو اس سے اوپر کی عدالت میں اپیل کرنے کا حق ہے۔ وہ اعلیٰ عدالت سے رجوع کر کے فیصلے کو تبدیل کرا لے۔ 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۔ ورنہ 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 سجالا 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 جہاد اور حصول اقتدار کے لئے کرتا ہے تو اس کا یہ عمل اس کے حق میں مکروہ ہوگا۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے

تِلْكَ آيَاتُ الَّذِينَ نَجَعْنَا لِلَّذِينَ لَا

يُرِيدُونَ غُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا

وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝

(۲۸)  
(۱۳۳)

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  
تفصا کا طالب ہو یا باوجود اہل علم ہونے کے فسق و فجور کا مرتکب  
ہو اور اخلاقی طور پر اس منصب کے قابل نہ ہو یا اپنے مفایض  
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 عہدہ تفصا 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 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۔ ایاک والامارۃ یعنی 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 ذر نے آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اے رسول اللہ! مجھے آپ سے  
بنا تے؟ تو آپ نے ان کے کانڈھے پر اپنا دست مبارک  
مارا اور فرمایا۔ اے ابو ذر! تم کمزور آدمی ہو اور یہ کام انت  
ہے اور قیامت کے دن رسوائی اور ندامت ہے مجبزی 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)

نیز مقدم بن معد یکربن سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے دونوں کانڈھوں پر اپنا دست مبارک مارا اور فرمایا اے قدیم (مقدم کی تصنیف ہے) تم فلاح یاب رہے اگر تمہیں اس حال میں موت آئی کہ نہ تم کہیں کے امیر ہو نہ منشی ہو نہ مکھیا ہو (البدوؤد) نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم لوگ امارت کی حرص کرو گے مگر یہ قیامت کے دن ندامت کا باعث ہوگی، تو دردھ پلانے والی بہت اچھی اور دردھ 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 حتیٰ کہ اس انکار پر آپ کو قید کر دیا گیا اور کوڑے لگائے گئے حتیٰ 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 الصلوٰۃ 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 عبادۃ 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 قضا 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 پڑزہ بننا آپ نے پسند نہیں فرمایا۔ حکومت وقت بھی اس بات کو سمجھتی تھی اور اسی بنا پر اس نے آپ پر سختیاں روا رکھیں کیونکہ آپ کے اس انکار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ حکومت وقت کو ناپسند فرماتے تھے۔

قاضی کو تو این شرعیہ  
**قاضی کی اہلیت کے اوصاف** | کا ماہر، عادل و منصف

ہونا ضروری ہے تاکہ وہ غلط فیصلے دے اور نہ اس سے کسی فریق کے ساتھ نا انصافی ہو۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ میں ہے کہ

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

امانت دار اور متین و سنجیدہ ہو (دفعہ ۹۲ ۱۷)

(۲) مسائل قانون اور اصول عدالت کا علم رکھتا ہو اور مسائل شرعیہ کے مطابق مقدمات کا تصفیہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ (دفعہ ۹۳ ۱۷)

(۳) مردم شناس ہو (دفعہ ۹۴ ۱۷)

(۴) لڑکا بد تمیز، مغلوب الغضب، اندھا اور بہرا نہ ہو۔

(دفعہ ۹۴ ۱۷)

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

چنانچہ امام شافعیؒ قاضی کے لئے مجتہد ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واقعات و حادثات لامحدود ہیں اور لخصوص شرعیہ محدود و معدود ہیں۔ قاضی کو ہر واقعہ اور ہر حادثہ کے لئے نفس شرعی کا ملنا ممکن نہیں ہوگا۔ 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 معاذ رضی اللہ عنہ نے اپنے جواب میں یہ بھی فرمایا تھا ”أَجْتَهَدُ بِرَأْيِي“ کہ کتاب و سنت 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 زمانہ 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 ہوگی تو وہ کیسے اجتہاد کرے گا۔ اور نئے نئے 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

فانصحیح ان اہلیۃ الاجتہاد شرط

الاولویۃ -

(ہدایہ ص ۱۳۲)

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

ورنختار میں ہے کہ ”مناسب تو یہی ہے کہ قاضی مجتہد ہو، لیکن اگر یہ ممکن نہ ہو تو کم از کم یہ ضرور ہونا چاہئے 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، نیرفقہ و سنت کے احکام سے باخبر ہو تا کہ 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 و شبہ 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 تقریباً پانچ سو سال سے اجتہاد کا دروازہ بند کیا ہے اس لئے انہیں 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 گزشتہ دور کے مقابلہ میں وسائل و ذرائع زیادہ میسر ہیں۔ تفاسیر اور احادیث و فقہ کے مجموعے ہمیں جس قدر آج میسر ہیں۔ یقیناً 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۔ اور غلط بھی۔ ضروری نہیں ہے کہ کسی مجتہد کا اجتہاد ہمیشہ صحیح ہی ہو۔ مجتہد اپنی سعی اور کوشش کرتا ہے اور اسے اس کا اجر ملے گا۔ صحیح بخاری، صحیح مسلم اور سنن ابو داؤد میں حضرت عمر و 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 آپسے جدید اجتہاد کے مطابق فیصلہ کر دے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے اپنے اجتہاد سے فرمائے جن پر وحی آئی ہے۔ تبنیہ 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 فرمادینا۔ 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 فرمادیا 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 آئی ہے اس فیصلے کی تصحیح فرمادی۔

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 اُتدہ غلط فیصلے کا اعادہ نہ کرے۔

**عورت کی قضا** | امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ 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 جاسکتی ہے ان معاملات میں اس کی قضا بھی صحیح ہے۔ اس قول کا مال 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 نظر ہے کہ قضا کی قدرت بغیر علم کے کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ فقہائے حنفیہ 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 مختار 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 فیصلہ 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 حنفیہ کے مسلمات کے خلاف ہے حنفیہ 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 پوچھ کر فیصلہ کیسے کر سکتا ہے فقہائے حنفیہ نے عام حالات میں شہادت علی الشہادۃ جائز قرار نہیں دیا۔ بعض مجبوری کی صورتوں میں، مثلاً اصل شاہد مرہکے ہوں، وہ کم از کم حاکم عدالت سے تین دن کے قاصط 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۔ ہر ایہ میں ہے۔

الشهادة على الشهادة جائزة في كل حق  
 لا يسقط بالشبهة - وهذا استحسان  
 لشدة الحاجة إليها اذ شاهد  
 الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض  
 العوارض فلو لم يجز الشهادة على  
 الشهادة ادى الى اتواء الحقوق

(ص ۱۷۳)

شہادت علی الشہادت 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 اہل بعض اوقات ادائے شہادت  
 سے بعض عوارض کی وجہ سے عاجز ہو جاتا ہے۔ تو  
 اگر شہادت علی الشہادت جائز نہ ہو تو یہ بیشمار حقوق  
 کے ضائع ہو جانے کا سبب بن جائے گا۔

تعجب ہے کہ شہادت علی الشہادت حدود و قصاص  
 میں جو شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں جائز نہیں سمجھی  
 گئی لیکن امی کی قضا میں ایسا کوئی استثناء بھی نہیں کیا گیا  
 آنحضرت کا امی ہونا | رہا یہ دلیل کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم امی (ان پڑھے) تھے لیکن آپ کو حق تعالیٰ نے لوگوں کے تنازعات میں فیصلے کرنے پر مامور فرمایا تھا۔ لہذا ہر امی قاضی بن سکتا ہے غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو امی 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۔ سورہ نسا میں ہے

وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ  
عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ  
عَلَيْكَ عَظِيمًا ۝

(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 سورہ والنجم ہے۔

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ۚ وَ مَا يَنْطِقُ  
عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ  
عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۚ

(۵۳)

تمہارا رفیق (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) نہ تو بہکا 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 سرچشمہ و ہدایت یعنی ذات باری تعالیٰ سے اور شدید طاقتوں کے مالک جبریل امین سے براہ راست علم حاصل کیا ہو اسے امی اور جاہل سمجھنا خود اپنی جہت و بلاوت کا اعلان ہے۔

اس انتظام تعلیم سے پہلے یعنی منصب نبوت پر فائز ہونے سے پہلے آپ بلاشبہ ان پڑھ اور امی تھے، سورہ عنکبوت میں ہے۔

وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ اَلَا  
تَخْطُّهُ بِيَمِينِكَ اِذَا الْاَسْرُ تَابَ الْمُبْتَلُوْنَ ه  
(۲۹/۳۸)

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 شبہ ضرور ہی کرتے۔

اس آیت کریمہ میں قرآن کریم نے صراحت فرمادی 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 قَبْلِهِ کی صراحت نظر انداز نہیں کی جاسکتی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فصل خصوصیات 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 القضاة مقرر ہونے سے پہلے قاضیوں کا کوئی خاص لباس نہیں ہوتا تھا۔ امام ابو یوسف 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 چغہ (گاؤن) پہنتے تھے جس کی آستینیں چوڑی ہوتی تھیں اور کندھوں کے اوپر سے کھلی ہوئی اور قدموں تک لگنی ہوتی تھیں سر پر ایک عمامہ پہنتے تھے جس کا شملہ دونوں کندھوں کے درمیان لٹکا ہوتا تھا۔ قاضی القضاة عمامہ کے اوپر ایک چادر (سرفراز) اوڑھتا تھا۔

سواری کے لئے قاضی کو خچر ملا کرتا تھا جس کا سارو سامان قیمتی ہوتا تھا۔ زین کے گرد سمور کی ایک تبا ہوتی تھی جو دونوں طرف لٹکی رہتی تھی۔ قاضی القضاة کے خچر پر سمور کے بجائے بانات کا کپڑا ہوتا تھا۔

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

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

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ خلافت عباسی کے قاضی القضاة تھے جو ایرانیوں کے زیر اثر قائم ہوئی تھی۔ لہذا وہ ایرانی تہذیب ہی کی نمائندہ تھی جس میں مصنوعی ذرائع و وسائل سے حکومت کا رعب و داب قائم کرنے کی کوشش کی جاتی تھی ورنہ عربی تہذیب ان تصنیعات سے قطعاً نا آشنا تھی۔ آپ کو یاد ہو گا کہ رومی سلطنت کا سفیر جب حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو وہ پوچھتا پھر تا تھا کہ خلیفہ 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 تنگی 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 ہو گئی۔ وہ انتظار کرتا رہا حتیٰ 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 بورسے پر بیٹھ گئے۔ ہمارے قاضی تو قاضی، ایک عظیم المرتبت خلیفہ کا یہ حال تھا۔

یہی عربی تہذیب تھی۔

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

ان مصنوعی وسائل کی ضرورت اس لئے ہے کہ اسلام میں ادارہ قضا یعنی عدلیہ کا مقام منظمہ اور مقننہ کے خلاف بھی فیصلہ دے سکتی ہے کہ مقننہ نے جو قانون بنایا ہے وہ کتاب و سنت کے خلاف ہے اس لئے قابل رد ہے جو ادارہ اس قدر با اختیار ہوا ہے لامحالہ رعب و داب کا حامل ہونا ہی چاہئے۔

حضور اکرم صلی علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین

## قاضی کی عدالت

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 سرخسی نے

بسوط 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 مخاطب کا طریقہ | کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضیوں

کو مخاطب کرنے کے لئے کوئی خاص الفاظ مخصوص نہیں تھے اِنھَا الْقَاضِي يَا سَيِّدِي يَا مُؤَلَّيْ اِکھ کر ہی عام طور سے خطاب کیا جاتا تھا۔ بہر حال خطاب کرنے کے لئے کوئی ایسا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہیے جو قاضی کی عظمت شان کے خلاف ہو۔ میرا خیال ہے کہ یور آنری مائی لارڈ جیسے الفاظ قابل ترک ہیں۔ یہ الفاظ ہمیں انگریزوں 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 اسی یعنی حکم کرنے اور فیصلہ کرنے کا منظر ہے کیونکہ وہی احکم

الحاکمین ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے  
 اِنَّ الْحُكْمَ اِلَّا لِلّٰهِ يَقْضِ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرٌ

(۵۷)

الفاصلین

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

يَقْضِ الْحَقُّ کے معنی حق کے ساتھ فیصلہ کرنے اور حق کا  
 تتبع کرنے کے ہوتے ہیں۔ عربی کا محاورہ ہے۔ قَضَّ الْأَشْرَ  
 دِ نِشَانِ قَدَمٍ 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 خصوصاً 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 آدابِ 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 ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو تحریر فرمایا تھا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری حضرت عمرؓ کی طرف سے کوفہ کے قاضی تھے جیسا کہ حضرت ابو دردار رضی اللہ عنہ منورہ کے اور حضرت شریح 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 ابو بکر الہذلی ذکر فرمایا ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم - اللہ کے بندے عمر بن الخطاب امیر المؤمنین کی طرف سے عبد اللہ بن قیسؓ کی طرف آپ پر سلام ہو۔ اما بعد قضا ایک فیصلہ کن فریضہ اور ایسا طریقہ ہے جو دین میں تو اترا کیساتھ رائج ہے (فان القضاء فریضة محكمة 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 سنتہ 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 فسر یقین 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 فوراً 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 واقارب کے خلاف ہی فیصلہ کرنا پڑے، لیکن وہ حق و انصاف کے راستے پر کام زن رہیگا تو اللہ تعالیٰ اس کا ہر طرح کفیل ہوگا۔ لیکن جو شخص جادہ 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 تعالیٰ  
اپنے بندوں کو صرف اسی صورت میں ثواب کا حق دار  
مہرٹرائے گا جب وہ اپنے اعمال خلوص نیت کے  
ساتھ سجالائیں 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۔ ۱۔

نیز علامہ محمد شہیر ارسلان اپنی کتاب ”القضائر والقضاء“ 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 نشستہ شرائط صلح، بار ثبوت،  
شرائط شہادت وغیرہ احکام سے ہے جو آداب

(القضاء والقضاة ص ۵۸ مطبوعہ دارالارشاد بیروت)

ہمارے بعض فقہاء نے لکھا ہے  
**قاضی کا سلام و جواب** 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 و ہیبت میں کمی واقع ہونے کا اندیشہ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ہدایت غیر ضروری ہے۔ سلام و جواب سے قاضی کے رعب و داب میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ وہ عدالت میں حاضر ہو تو عام سلام کرے۔ جو تمام حاضرین کے لئے ہو۔ البتہ کسی عدالت پر متمکن ہو جائیکے بعد وہ کسی کو سلام نہ کرے۔ لیکن عدالت میں حاضر ہونیوالے اسے سلام کریں اور وہ ان کو پورا جواب دے۔

قاضی کو اپنے لئے  
**منصب قضا کیلئے درخواست** منصب قضا 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 و ستم کریں گے تو منصب طلب کرنے میں کوئی مضائقہ انہیں 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 شریحؓ نے قضا کی خدمات ادا کی ہیں۔ (دو کفی بھم قبادۃ) سلطان عادل اور سلطان جائز دونوں کی طرف سے قضا قبول کی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر یہ خیال ہو کہ سلطان جائز اس کے قبول قضا سے اپنی سلطنت کے جواز کا پروپیگنڈا کرے گا تو قبول نہ کرنا افضل ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ 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 فرمایا تھا۔

**عدالت جامع مسجد میں** فقہائے حنفیہ نے جامع مسجد دی ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے مسجد نبوی ہی میں فیصلے فرمائے تھے اما شافعی نے اس کی مخالفت فرمائی ہے۔ لیکن آجکل عدالتیں سرکاری عمارتوں میں قائم ہوتی ہیں اس لئے ہم اس پر سبوت 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 دے رہا ہے تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ کیونکہ یہ زیادتی بوجہ عہدہ فقہا کے ہے۔ نیز کسی کی دعوت بھی نہ کرنی چاہے 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 -

بیمار آدمی  
مریض کی عیادت اور جنازہ میں شرکت کی عیادت

اور جنازہ کے جلوس میں شرکت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں  
کیونکہ یہ ایک مسلمان کا حق ہے جو بہر حال ادا کرنا ضروری ہے۔

مدعی و مدعی علیہ میں مساوات  
عدالت میں مدعی اور مدعی

علیہ کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرنا چاہیے۔ کسی ایک فریق کیساتھ  
خصوصی برتاؤ کرنا جائز نہیں۔ امام اسحاق بن راہویہ نے اپنی  
مسند میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا 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 دلیں کے زور سے ثابت کرنے میں خود کو عاجز اور

۸۴  
 درمائد اور مجبور محسوس کر سکتا 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 ایسی حالت میں کرنی چاہئے

جب اس کی طبیعت اعتدال پر ہو۔ چنانچہ غیظ و غضب، غم و اندوہ، تکلیف و مرض، بھوک پیاس، پُر خوری کی حالت میں سماعت نہیں کرنی چاہئے۔ اسے انتظار کرنا چاہئے کہ اسکا مزاج اعتدال پر آجائے تو مقدمات کی سماعت کرے :

اسے اتنی دیر تک کرسی عدالت پر نہ بیٹھنا چاہئے کہ وہ تھک جائے۔ اسے مناسب حد سے زیادہ خوش حلقی اور بد خلقی کا مظاہرہ بھی نہ کرنا چاہئے۔ گواہوں پر ایسی سختی کرنے سے پرہیز کرے جو حق بات کہنے سے مانع ہو جائے۔ دوران شہادت حد سے زیادہ دخل اندازی نہ کرے۔ البتہ اگر کسی ایسے امر کے متعلق شہادت قلم بند کی جا رہی ہو جسے وہ مشتبه 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 موقع پر وہ گواہوں کو زبردستی بیخ بھی کر سکتا 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۔ عیط الخیط 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 فرما دیا ہے۔ چنانچہ سورہ بقرہ میں ہے

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ  
وَتُدْءُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْخُذُوا  
مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(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 کر جاؤ۔

علامہ زرخشیری، شاہ ولی اللہ اور مولانا شبیر احمد عثمانی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ بعض لوگ حکام کے پانے معاملہ کو لیجاتے ہیں اور رشوت دے دلا کر اپنے حق میں فیصلہ کرا لیتے ہیں اس سے حق تعالیٰ نے منع فرمایا ہے نیز ایک جدید مہری عالم ذکی صالح نے اپنی کتاب ”الترتیب

والبیان فی تفسیر آیات القرآن میں آیت کریمہ تَدْلُوْا  
بِهَآءِ اِلَى الْحُكْمِ کے بارے میں تصریح فرمائی ہے کہ هَذَا  
تَحْرِیْمُ الرِّشْوَةِ (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 ابو داؤد نے حضرت ابو  
ہریرہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ ان النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم لعن الراشی والموتشی فی الحکمہ (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 بین کی طرف (قاضی بنا کر) بھیجا۔ جب میں  
چل دیا تو میرے پیچھے پیچھے آدمی دوڑا کر مجھے واپس بلا لیا۔  
جب میں واپس آگیا تو فرمایا: تمہیں معلوم ہے کہ میں نے تمہیں  
کیوں بلا لیا 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 تمہیں  
بلا لیا تھا۔ اب جاؤ۔ ایک دوسری حدیث میں آیا ہے کہ  
اَلرَّاشِیُّ وَالْمُوتَشِیُّ 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 ہو جاتی ہے تو معاملہ کا حسن و قبح چھپ جاتا ہے اور دل کے راستے آنکھوں کی طرف سینکڑوں پردے حائل ہو جاتے 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 ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح یہ برائی پھیل کر ایک متعدی مرض کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے جس کی وجہ سے آج قوم کے ضمیر کو اندر رہی اندر گھن لگتا جا رہا

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 دامت انذار 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 اپنے 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 قبلی 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 صاحب 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 موقع پر اس کوئی منفعت حاصل کر سکے یا کسی مفرت کو دور کر سکے تو یہ ثنوت ہے۔ لیکن ایک قاضی یا صاحب 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 چاہئے۔

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

نیز ابو داؤد اور نسائی میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ سفارش کرو، تمہیں اجر ملیگا۔ (بحوالہ جمع الفوائد ص ۱۲۷)

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

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 جب تک ملزم کو امام کے سامنے پیش نہ کیا گیا ہو سفارش ہو سکتی 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 رضی عنہ سے بھی منقول ہے۔ (موطا امام مالک ج ۱۰ جمع الفوائد ص ۲۴۱)

امام ابو یوسفؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ میں نے اپنے اصحاب میں متعدد حضرات کو حد و د 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 ابوداؤد)

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 انہوں نے مشورہ کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں کون سفارش کر سکتا ہے؟ لوگوں نے کہا کہ اسامہؓ کے سوا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

بڑے چہیتے ہیں اور کون اس کی جرأت 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 اسامہؓ 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 ص ۲۸۹)۔

لیکن اس کے ساتھ ہی سنن ابوداؤد اور سنن نسائی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی یہ روایت بھی موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تعافوا الحد وددینکم فما یلغنی من حد فقد وجب (تم حدود کے معاملات کو اپنے آپس ہی میں درگزر کر لیا کرو کیونکہ جو حد کا معاملہ مجھ تک پہنچ گیا وہ واجب ہو گیا) (بحوالہ جمع الفوائد ص ۲۸۹)۔

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 دلوانا 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

حس کے معنی قید کر دینے کے ہیں۔ قرآن کریم نے جو جرائم کی سزائیں مقرر کی ہیں ان میں صراحت 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 سورہ نسا کی آیت (۱۵) میں فرمایا گیا ہے

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْقَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ  
فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ  
شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى  
يَتَوَفَّيَنَّ الْمَوْتَ أَوْ يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا  
(۱۵)

اور تمہاری عورتوں میں سے جو بیچیاؤں کی مرتکب ہوں  
تو ان پر تم اپنے میں سے چار گواہ بنا لو۔ تو اگر وہ  
گواہی دیدیں تو انہیں گھروں میں بند رکھو حتیٰ کہ  
انہیں 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 جاسکتا ہے۔ دوسری آیت سورہ مائدہ کی ہے جو صحابہ میں یعنی 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 لِذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ  
فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ  
(۳۳)

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 معنی عام مفسرین نے ملک بدر، زمین بدر کر دینے کے لئے ہیں۔ لیکن عربی زبان میں نفی کے معنی 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 معنی کسی چیز کو کسی دوسری چیز سے ہٹا دینے یا دور کر دینے کے ہیں۔ چنانچہ اَلنَّفْيُ اس اُبال کو کہتے ہیں جو ہانڈی باہر پھینک دیتی ہے۔ صاحب محیط المحيط نے نَفْيٌ کے معنی قید کر دینے کے بھی لکھے ہیں۔ اسی آیت کے ذیل میں امام ابو بکر جصاص رازی فرماتے ہیں۔

يُنْفَوْنَ مِنْ اَرْضِهِمْ كَمَا تَوَدُّونَ يَوْمَئِذٍ يَخْلِفُ اُولٰٓئِكَ اٰمَنٌ يَخْشَى اللّٰهَ  
 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 بھیجا یا 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 بھیجا یا جائے گا تو وہ وہاں بھی فتنہ و فساد پھیلا 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۔ لہذا ثابت ہوا کہ يُنْفَوْا مِنَ  
 الْأَرْضِ سے مراد اسے پوری سرزمین ہی سے نکال  
 دینے کے ہیں باستثنایا اس مخصوص جگہ کے جہاں  
 اسے قید کر دیا جائے جہاں وہ کسی فتنہ و فساد کی  
 کاروائی نہ کر سکے۔

واحکام القرآن ج ۵ - ۵۰۱ مطبوعہ مطبعہ بہیمہ مصر یہ ادارہ  
 الملتزم ۱۳۴۷ھ

اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے بعض جرائم (مثلاً زنا وغیرہ) میں جلا وطنی کی سزائیں دی ہیں۔  
 حضرت صدیق اکبر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی بعض مجرموں  
 کو جلا وطن کیا ہے اور ان حضرات نے آؤ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ  
 کے یہی معنی سمجھے ہیں کہ مجرموں کو اگر ان سے فتنہ و فساد کا اندیشہ  
 ہو تو جلا وطن بھی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد  
 خلافت میں جب اس سزا کے نتیجے میں بعض مجرم کفار سے جاملے

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  
 معنی وہی کئے جو ہم نے اوپر ابو بکر جصاص رازی سے نقل  
 کئے ہیں قرآن کے الفاظ **أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ** میں دونوں معنوں کی  
 گنجائش موجود ہے۔ حضور اکرم صلی 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 نتیجے میں مجرموں نے عزم نہ ہونا شروع کر دیا تو حضرت  
 عمرؓ کو **أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ** کے وہ معنی چھوڑ کر اس کے دوسرے  
 معنی 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۔ لہذا 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 تبدیلی 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 تبدیلی حالات سے  
 تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ قرآن کے الفاظ اس پر منطبق ہوں۔  
 قرآن کریم کے الفاظ کے خلاف کوئی تفسیر تبدیلی جائز نہیں  
 ہو سکتی۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ **أَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ** 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 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 رہ جائے۔

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 جب کوئی حق قاضی کے سامنے

ثابت ہو جائے اور صاحب حق قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ مدعی علیہ کو قید کر دے تو قاضی کو قید کا حکم صادر کرنے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے بلکہ وہ مدعی 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 سزائیں مثلاً کیوجہ سے عائد ہوتی ہے۔ محض ثبوت حق کی وجہ سے نہیں۔ مثلاً زید نے عمرو سے قرضہ لیا تھا اور وہ ادا نہیں کیا کوئی چیز اس نے 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۔

لیکن اگر مدعی علیہ  
اگر مدعی علیہ اپنی ناداری ثابت کر دے | اثبات 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 تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ

(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 تنگ دستی 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 طحاوی 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  
حنیفہ 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 قاضی نے مدعی | اگر قید کے بعد بھی مال ظاہر نہ ہو |  
 علیہ کو قید کر دیا اور

جتنی مدت کے لئے اس نے قید کیا تھا وہ مدت بھی گزر گئی اور  
 اس نے مال کو ظاہر نہیں کیا تو قاضی اس کو رہا کر دے۔ کیونکہ  
 اس کی ناداری ثابت ہو گئی۔ 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 مدعی 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 جنہیں حاضر عدالت نہیں کیا جاسکتا یا ان کو حاضر کرنے میں دشواری ہے تو قاضی مدعی کا بیان لے کر اس کا ریکارڈ اس علاقہ کے قاضی کو بھیج دے جہاں مدعی 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، شہدے، مغبوب، امانت اور مفاربت 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 القاضی الی القاضی بغیر دو  
**کتاب کیلئے شرائط** | 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 مشابہہ 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 ٹھہری ہو سکتی ہے اور مہر جعلی بھی ہو سکتی ہے۔

قاضی اس وقت تک یہ تحریر وصول نہ کرے جب تک مدعی علیہ حاضر عدالت نہ ہو جائے۔ جب مدعی علیہ حاضر عدالت ہو جائے 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 پڑھ کر سنایا تھا اور ہمارے سامنے اس پر اپنی مہر لگائی تھی۔ اس کے بعد قاضی لفافے کو کھولے اور مدعی علیہ کے سامنے اسے پڑھے اور مدعی علیہ کو ہدایت کرے کہ وہ اپنا جواب دعویٰ داخل کرے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ قاضی کی کتاب اسی وقت قبول کیجا سکتی ہے جبکہ لکھنے والا قاضی عمدہ قضا پر برقرار ہو، اگر لکھنے والا قاضی، قضا راہی سے فوت ہو چکا 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 ابھی عہدہ قضا پر فائز ہو، اگر وہ مرگیا یا معزوں ہو گیا 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 کر سکتا ہے۔ البتہ اگر قاضی نے مکتوب الیہ قاضی کا کوئی نام نہیں لکھا بلکہ یوں لکھا کہ قضاة 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 گناہ خط کا کوئی اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

حدود و قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی

معتبر نہیں مانی جا سکتی۔ کیونکہ یہ شہادت علی الشہادت کی قسم سے ایک شہادت ہے۔ اور حدود و قصاص میں شہادت علی الشہادة معتبر نہیں مانی جاتی۔ کیونکہ معاملہ کے اصل شاہد تو وہ ہیں جنہوں 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

۱۰۴  
اصل شہادت پر شہادت ہے۔ لہذا 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 عمر کو اپنا وکیل مقرر کیا اور وہ آگے بلکہ 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  
وامامت 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 قضا کے کہ وہ کسی وقت معین کے ساتھ مؤقت  
نہیں کہ اگر وقت پر ادا نہ ہوا تو وہ فوت ہو جائے گا لہذا قضا

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 نیکنے 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 قضاة 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

سہواً اپنی رائے کے خلاف فیصلہ | اگر قاضی کسی 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 فقہار 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 ابو حنیفہؒ 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 گوئی 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 ابو حنیفہؒ 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 فقہار کے مسالک کو غلط نہیں بلکہ مرجوح سمجھتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ یہی صحیح ہے۔

قاضی نے

قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن میں نافذ ہے | 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 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 ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قاضی کے فیصلے کے بعد طلاق بھی واقع ہوگئی اور نکاح بھی منعقد ہو گیا۔ اور قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن دونوں میں نافذ ہو گیا۔

ہم شیخین (امام ابو حنیفہؒ 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 ہوگئی۔ 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 اس کا وہ نکاح بھی کر سکتا

**قضا علی الغائب** اگر مدعی 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 گذرگئی ہو تو حجت قائم ہوگئی اور حق ظاہر ہو گیا 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 جب تک مدعی 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 تکتہ آفرینی یا قانونی موٹوگانگی سے زیادہ نہیں جس کی

ہم تائید نہیں کر سکتے۔ سیدھی بات ہے، مدعی علیہ اگر حاضر عدالت ہوتا تو وہ یا اقرار کرتا یا انکار۔ اگر اقرار کر لیتا تو مدعی کا دعویٰ ثابت تھا اور اگر وہ انکار کرتا تو مدعی سے ثبوت ہی مانگا جاتا اور ثبوت گزرنے 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

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 رہے گا۔ اور اگر قرض لینے والے کے پاس سے ضائع ہو گیا 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 کر سکتا 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 تعالیٰ نے سورہ نسا میں خاندانی حکم بنانے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ ارشادِ الہی ہے۔

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا أَحْكَمًا  
مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا جَإِنْ يَرِيدَا  
إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ مَبْدَأَهُمَا ط (۳۵)

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

لہذا 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 حکم باقاعدہ گواہوں کے بیانات اور تمام تحریری و دستاویزی ثبوت دیکھ سکتے ہیں اور مدعی و مدعی 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 حکم تنہا فیصلہ نہیں دے سکتا۔ ماں باپ، بیوی اور اولاد کے حق میں دونوں حکم کوئی فیصلہ نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ان کے حق میں ان کی شہادت بھی تہمت کی بنا 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 حکم اور حاکم مجاز نے ماں باپ، بیوی اور اولاد کے خلاف فیصلہ دیا ہے تو وہ قابل قبول ہوگا۔ کیونکہ مدعی علیہ کی خلاف 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 رو برو اپنے حق کو طلب کرنا دعویٰ کہلاتا ہے۔  
 حق کو طلب کرنے والا مُدَّعی اور جس سے حق طلب کیا جائے  
 اسے مُدَّعی عَلَیْہِ اور جس حق کو طلب کیا جائے اسے مُدَّعی  
 بہ کہتے ہیں (مجلة الاحکام العدلیہ) مطبوعہ کراچی دفعہ  
 ۱۶۱۳ و ۱۶۱۴

مدعی اور مدعی علیہ دونوں کا عاقل ہونا ضروری ہے۔ کسی  
 پاگل یا نادان بچہ کا دعویٰ صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ ان کی طرف  
 سے ان کے ولی یا سرپرست مدعی یا مدعی علیہ مقدمہ دائر  
 کر سکتے 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 سرقت  
 وغیرہ کے جرائم کہ ان میں اگر قاتل یا چور معلوم نہ ہو تو بھی دعوے  
 قابل سماعت ہوگا۔ نیز مدعی بہ یعنی جس حق کا دعویٰ کیا  
 جائے وہ قابل ثبوت ہو عَقْلًا یا عَادَةً محال نہ ہو۔

ان چیزوں کے بارے میں جن کا نفع عام ہو مثلاً عمارت، راستہ، پبلک اسکول، پبلک کالج یا ہسپتال ان کے متعلق ہر عام آدمی کا دعویٰ 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 دعویٰ کر سکے تو عدالت کو چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے مقدمہ کی پیروی کے لئے ولی یا سرپرست مقرر کر دے جسے جدید قانونی اصطلاح میں (guardian) کہتے ہیں۔

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

جس چیز کا دعویٰ کیا جائے وہ معلوم اور متعین ہونی چاہئے۔ مجہول اور غیر متعین چیز کا دعویٰ 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۔

وَدَاوُدُ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يُحٰكَمٰنِ فِي الْاِحْزٰنِ اِذْ  
نَفْسَتْ فِيْهِ غَنَمَ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحٰكِمِيْهِمْ

شَهِيدِينَ هَفَقَّهُنَّهَا سَلِيمَانَ وَكَلَّامًا اتَيْنَا حَكِيمًا  
وَ عَلِيمًا

(۲۱  
۷۸-۷۹)

اور داؤد اور سلیمان کا واقعہ یاد کیجئے جب وہ اس  
کھیتی کے بارے فیصلہ دے رہے تھے جنہیں ایک قوم  
کی بکریاں رات کو چیر 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 عبدالنثر 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 انثر 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 حتیٰ کہ بلیں 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۔

نَفْسٌ - رات کو چرنے کو کہتے ہیں۔ دن کے وقت چرنے کو ہٹل کہتے ہیں۔ چنانچہ مسند احمد کی ایک حدیث میں ہے کہ حضرت برار 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 پہنچا یا ہے تو اونٹ والے کو باغ کو نقصان کا ضمان دینا ہوگا۔ قاضی شریحؒ کے پاس بھی ایسا ہی مقدمہ آیا تھا تو انہوں نے بھی یہی فیصلہ فرمایا تھا کہ اگر دن کے وقت بکریوں نے نقصان پہنچا یا ہے تو کوئی معاوضہ نہیں۔ لیکن اگر رات کو نقصان پہنچا یا ہے تو بکریوں کے مالک کو نقصان کا ضمان دینا ہوگا دیکھئے تفسیر ابن کثیر پارہ ۱۷ سورہ انبیاء ص ۲۲ مطبوعہ نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی)

ایک دوسرے مقدمہ کی کاروائی سورہ 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 دعویٰ 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 و خصائل سے واقف ہو، ہم ایسے نہیں ہیں کہ زمین میں فساد پھیلاتے پھریں اور چوریاں کریں۔ تمہاری کیا چیز کم ہو گئی ہے۔ شاہی ملازموں نے بتایا کہ بادشاہ کا وہ پیمانہ کم ہو گیا ہے جس سے ناپ کہ غلہ دیا جاتا تھا۔ برادران یوسف 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 ہوگی۔ 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 چھپایا ہے۔ ہماری شریعت کا فیصلہ یہی ہے۔ بہر حال سامان کی تلاشی لی گئی اور وہ پیمانہ حضرت یوسف کے بھائی بن یامین کی خزرجی سے برآمد ہوا۔ اور طے شدہ فیصلے کے مطابق حضرت یوسف نے بن یامین کو روک لیا۔

یہ مقدمہ اگرچہ صحیح نہیں تھا بلکہ بن یا بین کو روک لینے کی ایک تدبیر تھی۔ لیکن اس کی کاروائی بطور ایک مقدمہ کے ہوئی تھی۔ اس میں بھی آپ ملاحظہ فرمائیں کہ مدعی یعنی حضرت یوسف جو حکومت مصر کے نمائندہ تھے اور مدعی علیہ یعنی بن یا بین 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 ص ۷ سورہ یوسف مطبوعہ نور محمد کارخانہ کتب آرام بانج کراچی)۔

دعوے کی سماعت | عدالت ہوں تو مدعی قاضی کے جب مقدمے کے ہر دو فریق حاضر ہو چھنے پر یا از خود اپنا دعویٰ تحریری طور پر پیش کرے اور قاضی مدعی علیہ کو ہدایت کرے کہ وہ جواب دعویٰ داخل کر دے۔ فریقین مقدمہ ایک ساتھ نہ بولیں بلکہ یکے بعد دیگرے اپنا اپنا بیان دیں تاکہ عدالت میں شور و شعوب نہ ہو۔ جب مدعی اپنا بیان ختم کرے تو مدعی علیہ اپنا بیان ریکارڈ کرے۔ مدعی 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 مدعی علیہ کو اس کا حق ادا کرنے کا حکم دے اور اس کا حق اس کو دلوادے۔ لیکن اگر مدعی علیہ 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۔

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ

(۲/۲۸۰)

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

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

اقرار کے شرائط | مقر (اقرار کرنے والے) کا عاقل و بالغ اور اقرار کا اہل ہونا ضروری

ہے لہذا کسی نابالغ، بچہ، اوزبھی، نیر 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 مجبور کہتے ہیں صحیح نہیں ہوگا۔ اقرار کی صحت کے لئے یضوری نہیں کہ مقررہ بھی اسے قبول کر لے۔ 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 مدعی علیہ اپنے اعتراف اور اقرار کے ماتحت بشرطیکہ وہ اقرار

کا اہل ہو ماخوذ ہوتا ہے۔ سورہ آل عمران میں ہے۔

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ  
مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ  
لِمَا مَعَكُمْ لِيَتُوءَ مِنْكُمْ بِهِ وَلِتَنْصُرُنَّهُ قَالَ  
أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا  
أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا فَأَشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ  
الشَّاهِدِينَ ۝ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ  
هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝

(۸۲-۸۳)

اور یاد کرو جب حق تعالیٰ 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 تعالیٰ نے فرمایا کہ کیا تم اس عہد کا اقرار کرتے ہو اور اس پر میری

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

نیز سورہ ملک میں ہے -

فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ

السَّعِيرِ ۝

(۶۶)

تو انہوں نے اپنے گناہ کا اعتراف کر لیا۔ 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۔

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 وراثت 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 کر لیا تھا مگر حق تعالیٰ نے اسے قبول نہیں فرمایا۔ سورہ

یونس میں ہے

حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا الدِّينُ أَمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ  
وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝ آثَمْتُ وَقَدْ عَصَيْتُ  
قَبْلُ وَ كُنْتُ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ۝

(۹۰-۹۱)

حقی کہ جب وہ دُوبنے لگا تو اس نے کہا کہ میں اس  
ہات پر ایمان لے آیا کہ اس کے سوا جس پر نبی 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 سورۃ انعام میں حق تعالیٰ نے اصولی طور پر یہ طے  
فرمادیا ہے کہ

يَوْمَ يَا أَيُّهَا بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا  
إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَّا مِنْ قَبْلُ آدُ  
كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا 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 کر لیا 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 کر سکتا ہے اس لئے مغلطہ تہمت ہونے کی وجہ سے ایسا کوئی اقرار لازم نہیں ہوگا۔ البتہ اگر ورثہ راہی مرضی سے ایسے اقرار کو تسلیم کر لیں 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۔

دعوے کی سماعت کے سلسلہ میں اگر مدعی علیہ،

۲۔ انکار | مدعی کے حق کا انکار کر دے تو قاضی، مدعی سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے دعوے کا ثبوت پیش کرے اور دادری کے مجوزہ قولیہ و ضوابط کے مطابق عمل کرے۔ اگر مدعی ثبوت پیش کر دے، وہ شہادت کی صورت میں ہو یا تحریری دستاویز کی صورت میں تو قاضی اس کے مطابق فیصلہ کر دے۔ اگر مدعی اپنے دعوے کے ثبوت میں کوئی چیز پیش نہ کر سکے تو قاضی مدعی کو بتائے کہ وہ مدعی علیہ سے حلف لے سکتا ہے۔ اگر مدعی اس پر راضی ہو تو حاکم مدعی علیہ کو قسم دے گا۔ یہاں یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ مدعی علیہ کو حلف مدعی کے مطالبہ پر دیا جائے گا۔ قاضی از خود 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

۱۲۳  
 تاکہ ہر فریق اپنا مقدمہ دلیل کے ساتھ ثابت کر سکے۔ لیکن  
 مہلت میں اعتدال ضروری ہے کیونکہ بلاوجہ تاخیر و تعجیل  
 سے مدعی کا نقصان ہے اور مدعی علیہ کا حق دفاع متاثر  
 ہوتا ہے۔

مدعی کا حلف سے انکار | ثبوت پیش نہ کر کے یعنی  
 اگر مدعی اپنے دعوے کا

اس کے پاس کوئی تحریری ثبوت یا شہادت موجود ہی نہ ہو  
 اور وہ مدعی علیہ سے حلف لینے کی درخواست کر دے تو مدعی  
 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 اٹھائے کہ اس کا مجھ پر یہ حق ہے۔ اگر مدعی  
 علیہ نے حلف اٹھایا تو مدعی کا حق ساقط ہو جائے گا اور اگر  
 اس نے خود حلف نہیں اٹھایا بلکہ حلف کو مدعی پر لوٹا دیا اور  
 اس نے حلف کرنے سے انکار کر دیا تو ایسی صورت میں  
 دعویٰ خارج ہو جائے 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 مدعی 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 مدعی 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 معبود اشاروں سے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کر دے۔ 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 التواء میں ڈالنے کی نیت سے ہے تو قاضی اسے سرزنش کرے۔

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

**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) قرآن و شواہد۔

(۴) تحریری دستاویزی ثبوت

(۵) شہرت عام

(۶) حلف وغیرہ

۱۔ قاضی کا ذاتی علم اگر واقعہ کی اصل حقیقت قاضی کو کیس 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 جمہوم 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۔

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

رہے ہیں؟ تو مشرعی 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، اصمغ اور سخون نے بھی ان سے اتفاق کیا ہے۔ ابن التین کا بیان ہے کہ فقہاء کا اسی پر عمل ہے۔

(فتح الباری ج ۱۴، بحوالہ اعلیٰ السنن ص ۱۱۱)

ابو علیٰ کراچی 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 قضا 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۔ (اعلیٰ السنن ص ۱۱۱)

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 کی خلاف

محض اپنے علم کی بنا 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۔  
(الجوهر النقی ص ۲۲۳ بحوالہ اعلام السنن ص ۱۰۳ ج ۱۵)

## ۲۔ دو عادل گواہوں کی شہادت | اس کی تفصیلی بحث کتاب

الشہادت میں گذر چکی ہے۔ نیز (۳) قرآن و شواہد اور (۴) تحریری دستاویزی ثبوت اور (۵) شہرت عام کی بحث بھی کتاب الشہادت میں آچکی ہے۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

ثبوت کا ایک طریقہ حلف دینا بھی ہے  
**۳۔ حلف**  
اور اس کا پہلا لازمی طریقہ یہ ہے کہ وہ یوں کہے اللہ بآلہ یعنی میں اللہ کی قسم کھا کر 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 باجائز عدالت اس کی جائے قیام پر اس کو حلف دیا جاسکتا ہے۔ مدعی یا مدعی 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 چاہئے کہ سختی 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 کھالینے سے نہیں ہوتا۔ اس کا طریقہ صرف اقرار و شہادت ہے۔

# کتاب الوکالة

ہر وہ عقیدہ 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 جو ان لڑکیوں کا نکاح ان کی اجازت سے بطور وکیل کے انجام دے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل

کیا ہے  
 الشَّيْبُ أَخَىٰ يَنْفُسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَابْنُ كَرِي  
 تُسْتَاذِنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا

(رواہ الجماعة للالبخاری)

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

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

چنانچہ متفقہ طور پر فقہار 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 یعنی 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 عاف  
کر دینا بہتر ہے، وہاں یہ الفاظ آئے ہیں۔

فَإِنْ صَفَّ مَا فَرَّضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا  
الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدًا أَلَا النَّكَاحُ وَأَنْ تَعْفُوا  
أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ط

(۲۳۷)

تو جو کچھ تم نے مہر مقرر کیا تھا اس کا نصف ادا کرنا ہوگا  
الّا یہ کہ بیویاں معاف کر دیں یا وہ ولی معاف کرے  
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 وکالتاً 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 اِنِّي اُرِيدُ اَنْ اُنْكِحَكَ اِحْدَى ابْنَتَيْ  
هَتَيْنِ

(۲۸)

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۔ لہذا وکالت کی اجازت اور صحت قرآن کریم سے ثابت ہے۔

چنانچہ امام ابو داؤد 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 بر حاشیہ ہدایہ ص ۱۷۴)

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 حضور نے اس نکاح کو صحیح تسلیم فرمایا اور عمر بن ابی سلمہ نے اپنی ماں کا نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کر دیا۔

(ایضاً بحوالہ مذکورہ)

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

(ایضاً بحوالہ بالا ص ۷۸)

**قصاص و حدود میں** البتہ قصاص و حدود کے مقدمات میں خود موجود نہ رہتے ہوئے کسی کو اپنی طرف

سے وکیل بنا دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ حدود و قصاص کے مقدمات شہادت سے ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے انہیں اصالتاً 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** | 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 ہو  
جسے وہ اصالتاً بھی ادا کر سکتا ہے اور وکالتاً بھی۔ فریق مخالف کو اس  
پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، امام محمد اور امام ابو یوسف  
کا یہی مذہب ہے اور یہی راجح ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے  
کہ اگر موکل مریض، یا سفر میں باہر گیا ہو، یا پر وہ نشین عورت نہیں ہے  
تو موکل کو فریق ثانی کی رضامندی حاصل کرنی چاہئے۔

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 وکیل  
کسی کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا

اسی طرح موکل کا عاقل ہونا، بالغ ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی  
وہ نابالغ بچہ 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 کینیز 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 موکل کی ذمہ داری پر تصرف کرتے  
ہیں اور موکل تصرفات کا اہل ہے -

وکیل جو معاملات سرانجام دیتا ہے  
معاملات وکالت | وہ دو طرح کے ہوتے ہیں - ایک تو وہ

معاملات ہوتے ہیں جنہیں 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 ، 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 وکالت 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 وکالتاً 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 وکالتاً رکھا تھا۔ لہذا مزدوری کا مطالبہ موکل 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 موکل سے جھگڑا کرو، میں ذمہ دار نہیں۔ ان معاملات میں پوری ذمہ داری وکیل ہی کی ہوگی۔

لیکن دوسری قسم کے معاملات ہیں جس کی نسبت وہ موکل کی طرف کرتا ہے ان میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں بلکہ موکل سے ہوگا۔ مثلاً کسی نے وکالتاً کسی مرد کا نکاح کرایا تو مہر کی ادائے گی کی ذمہ داری موکل پر عائد ہوگی وکیل پر نہیں ہوگی۔ یا وکالتاً 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 جاسکتا۔

چنانچہ اگر موکل خریدار سے خرید کر وہ 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۔

## رباب الوکالۃ فی البیع والشراء

خرید و فروخت 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 غلہ کے مفہوم میں گہیوں، جو، چنا، جوار سب شامل ہیں۔ اسے واضح طور پر بتانا چاہئے کہ غلہ کی کونسی جنس خریدے، گہیوں خریدے، جو 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 موکل کی کیا مراد ہے؟ اگر وہاں گہیوں کی

روٹی کھانے کا رواج ہے تو گھیوں 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 ہے۔ 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 موکل کے حوالے کر دینے کے بعد اس کی دکالت ختم ہوگئی۔ اب اسے از سر 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 اسے 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 و فروخت کا معاملہ نہ کرے جس کی شہادت اس کے حق میں جائز نہ ہوتی ہو کیونکہ اس میں تہمت کا اندیشہ ہو سکتا

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 و شغب کا اندیشہ ہے۔ لہذا اس کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا کہ میری بیوی کو طلاق دے دیا 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 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 الوكالة بالخصومة 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 دعویٰ کیا گیا تھا اس پر قبضہ بھی کر سکتا ہے کیونکہ خصومت کے لئے وکالت کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ جس چیز کا دعویٰ 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 ابو حنیفہ، 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۔ فتویٰ 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 خورد 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 ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی دونوں وکیل اجتماعی طور پر قبضہ کر سگے۔ 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 مقرض 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 ابو حنیفہ کا یہی مذہب ہے۔ امام ابو یوسف امام محمد اور امام حسن ابن زیاد کی روایت امام ابو حنیفہ 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 میسری فلاں چیز ہے وہ اس سے وصول کر لائے 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 بنا 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 کاروائی کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے اپنے موکل ہی کے خلاف عدالت

میں کسی بات کا اقرار کر لیا، یا عدالت سے باہر اپنے موکل کے خلاف اقرار کر لیا تو امام شافعیؒ اور امام زفر کے نزدیک وکیل کا یہ اقرار جائز نہیں ہوگا۔ اور اس کا موکل کے مقدمہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ ابتداءً امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی خیال تھا۔ کیونکہ موکل نے اسے عدالتی کاروائی اور اس کے مفاد کی حفاظت کے لئے وکیل بنایا تھا مگر اس نے موکل کے خلاف اقرار کر کے 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

بہر حال صحیح بات کہنی چاہئے خواہ وہ موکل کے حق میں جائے یا خلاف جائے۔ وکالت کی وجہ سے اس کو غلط بات کہنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

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 تناوان کا مستحق ہوا ہے کہ اسے قرض خواہ کو قرض کی رقم دوبارہ ادا کرنی پڑی۔ لہذا 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 این 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 جاسکتا۔

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 بنا لیا کہ فلاں آدمی کے پاس میرا اتنا مال ہے، اسے اس سے وصول کر لو وکیل نے عدالت میں ثبوت بہم پہنچا 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 بنا نا اسکا حق تھا تو اسے اس کے ختم کرنے کا بھی اختیار  
ہونا چاہئے۔

اگر وکیل کو اپنا معزول ہونا 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 دارالہرب 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 یوسف 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 یعنی  
تصرفات سے روک دیا، یاد و 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 آد  
آچکی ہے) تب بھی وکالت ختم ہو جائے گی۔

اگر کسی نے کسی کو ایک کام کے لئے 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 مغزول کرنے کے  
معنی 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 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 دیتے ہیں اور اگر چند فقہاء 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 ہو گیا اور وہ اسے کچھ اس انداز سے پیش کرنے کے عادی ہیں کہ گویا یہ پوری امت کا متفقہ فیصلہ ہو گیا جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ بعض حضرات تو اصرار فرماتے ہیں کہ اجماع کا انکار کفر ہے۔ لہذا اجماع کا منکر کافر، بددین 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 سلسلے میں کسی کو اگر غلط فہمی ہے تو اس کا ازالہ ہو سکے۔ اس کی ابتدا ہم دوسری اقوام میں اجماع کو تصور کرتے ہیں

## اجماع کا تصور یہودیت میں

اجماع کا تصور بڑے ہی قدیم عہد سے چلا آ رہا 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 تو لگایا عملاً اتفاق کر لیں۔ لیکن یہودیت میں تمام علماء و مجتہدین کا اتفاق رائے ضروری نہیں بلکہ اکثریت کا فیصلہ بھی واجب التعمیل ہوتا ہے۔ اکثریت کے فیصلے کو یہودیت میں (Halakha) ہلاخہ یا ہلاکھ کہتے ہیں۔

ہم یہاں مشہور مصنف میناشم الووم کی کتاب انسائیکلو پیڈیا جوڈائیکا کا ایک جو جیرو لیونیورسٹی "یرشلیم سے شائع ہوئی ہے ایک خاص باب پر نیپلز آف جوڈیکیشن لاء کے کچھ اقتباسات پیش کر رہے ہیں۔

اکثریت کی رائے (Halakha) میں خلاص موقعوں پر واجب التعمیل ہوتی ہے (۱) وہ قوانین جو (Halakha) ہلاخا کی رائے کے مطابق واجب العمل ہوں (۲) کورٹ کے ججوں کی اکثریت ہے تنازعات کے جو فیصلے صادر ہوئے ہوں۔ (۳)



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۔ اکثر بھی اکثریت ہی کی رائے  
کو تسلیم کرتا ہے۔ حتیٰ کہ پیغمبروں کے حوالوں سے بھی علماء کے  
اجماعی فیصلے کو بدل نہیں جاسکتا۔“

انبیاء و بشیر و نذیر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی نبی دعویٰ کر لے کہ اسے  
تورات کے خلاف وحی آئی ہے تو وہ جھوٹا نبی مانا جائے گا۔ اگر  
ایک ہزار انبیاء بھی دعویٰ کریں کہ علماء کے اجماعی فیصلے سے 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۔۔۔۔۔ جراثیم کے سلسلہ  
کے قوانین میں معمولی اکثریت کی بنا پر جو قانون بنائے گئے ہیں وہ  
کافی نہیں ہیں۔ ان کے لئے بہت بڑی اکثریت کی ضرورت ہے۔

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا صفحہ ۴۲۸ 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 کا کئی ہے  
 قوانین کی تشریح کے سلسلے میں جو ہدایت 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 کڑ بڑ کی ہے اور اضافے کئے  
 ہیں ہم انھیں نہیں مانتے۔

## اجماع کا تصور رومن لار میں

بعض علماء کا خیال ہے کہ اجماع کا تصور رومن لار میں بھی موجود  
 تھا چنانچہ رومن لار میں اہل حکمت و معرفت کے اتفاق سے جو فیصلے  
 صادر ہوتے تھے وہ قانوناً واجب العمل ہوا کرتے تھے چنانچہ استاد  
 جو ستاف جزوینیا دم (Von Gyunnebaum) (شیکاگو یونیورسٹی کے استاد لغت عربی موثر علمائے بحوث  
 اسلامیہ جو شہر ”SPA“ بلجیکا میں ۱۹۵۳ء میں منعقد ہوئی تھی)  
 نے یہ رائے اپنی کتاب ”حضارة الاسلام“ ص ۱۹۳ میں بیان کی ہے۔ یہ  
 کتاب استاد محمد العزیز توفیق جاوید نے ترجمہ کی اور استاد 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 حیثیت ہرگز نہیں ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی ہے۔ یعنی اجماع کی حیثیت مستقل ماخذ یا دلائل شرعی کی نہیں ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ بات جو اجتماعی 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 و چرا 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 و چرا 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 روایت یا داریت 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 -

أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ  
نِعْمَتِي وَسَرَّضْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا

(۵/۳)

آج میں نے تمہارے لئے تمہارے 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۔ سورہ نحل میں ہے۔

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكُذِبَ هَذَا  
حَلَالٌ وَهَذَا أَحْرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ  
الْكُذِبَ لَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ  
الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ۝

(۱۶/۱)

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

بیز سورہ انعام میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ط  
 وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ  
 مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ  
 الْمُتَارِكِينَ ۝ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ  
 عَدْلًا لَا مَبِيدَ لِكَلِمَاتِهِ ۝ وَهُوَ السَّمِيعُ  
 الْعَلِيمُ ۝

(۱۱۳-۱۱۵)

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 جنہیں ہم نے کتاب دی ہے (یعنی یہو  
 و نصاریٰ) وہ خوب جانتے ہیں کہ قرآن کریم (اے پیغمبر)  
 تیرے پروردگار کی طرف سے حق کے ساتھ نازل کیا  
 گیا ہے۔ لہذا 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۔

لہذا دین یا شریعت ہر طرح مکمل ہو چکی ہے۔ اب اس میں نہ  
 اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی کی جاسکتی ہے۔ فقہائے امت ایک دو  
 نہیں، سارے کے سارے مل کر بھی اس میں کوئی اضافہ نہیں  
 کر سکتے۔ فقہاء 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

جاسکتا۔

سورہ یونس میں ہے۔

قُلْ إِنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّ  
فَبِعَلْمِ اللَّهِ مِنْهُ مُحَرَّمٌ أَمْوَاحٌ خَلْقًا. قُلْ اللَّهُ  
أَعْلَمُ لَكُمْ بِهِ

(۱۰۹)

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

ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ نے تمہیں اس کی اجازت نہیں دی۔ اس آیت  
کریہ میں یہ بات وضاحت سے بتا دی گئی ہے کہ تشریحی اختیارات  
در حلال و حرام قرار دینا، صرف حق تعالیٰ ہی کو حاصل ہیں کسی اور کو حاصل  
نہیں ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے ان لوگوں سے جو اپنی مرضی سے حلال و حرام  
کر لیتے تھے سوال فرما رہے ہیں کہ کیا خدا نے تمہیں اس کی اجازت  
دی ہے کیا خدا کی حکم کی کوئی سند تمہارے 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 تمہیں اختیار ہی حاصل نہیں اس کا اعلان کیوں  
کرتے ہو؟

بہر حال 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۔

جمہور اہل البذاہب علی ان الاجماع لا یدل  
لہ من مستند لان اہل الاجماع لیس لہم  
الاستقلال باثبات الاحکام فوجب ان یکون  
عن مُستند، ولانہ لو انعقد عن غیر  
مستند لاقتضی اثبات نوع، ای احداث  
دلیل بعد النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
وهو باطل

دارشاد الفحول للشوکانی ص ۷۵

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۔ لہذا 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 اکرام اجماع

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

علامہ ابن حزم غلاہری اپنی کتاب الاحکام میں فرماتے ہیں کہ  
ان الاجماع لا یخلو من احد ثلاثہ اوجہ  
لارابع لها بضر ورة العقل، اما ان یجمع الناس  
على ما لا نص فيه وهو باطل — ای لانه  
لا بد للاجماع من مستند كما سبق — واما  
ان یكون اجماع الناس على خلاف النص الوارد  
من غیر نسخ او تخصیص له ورد اقبل موت  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فهذا كفر  
مجرد، او یكون اجماع الناس على شیء  
منصوص، فهذا هو قولنا وهذه قسمة  
ضرورية لانحید عنها اصلا وهو كما ذكرنا،  
فاتباع النص فرض سواء اجمع الناس  
عليه، او اختلفوا فيه لا یزید النص یرتبة  
فی وجوب الاتباع ان یجمع الناس عليه  
ولا یوهن وجوب اتباعه مخالفة الناس  
فيه: بل الحق حق وان اختلف فيه والباطل  
باطل وان كثرت القائلون، ولو لاصحة النص  
عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم بان اُمَّتة لا یزال  
منهم من یقوم بالحق ویقول به فیطل

بذلك ان يجمعوا على باطل، اى على خلاف  
نص، لقلنا، والباطل وان اجمع عليه باطل  
لا سبيل الى الاجماع على باطل۔

(الاحكام لابن حزم ص ۱۴۱)

عقلی طور پر بلائہٗ 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 ہو جو حضور اکرم صلی اللہ ہو 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 مفروض چیز پر  
ہو اور یہی ہمارا سب کا قول ہے۔ یہ بدیہی تقسیم ہے جس سے  
ہم ایک ایسے ادھر سے ادھر 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، بہر حال حق ہے اگرچہ اس میں لوگوں کا اختلاف ہی کیوں نہ ہو اور باطل بہر حال باطل ہے اگرچہ اس کا 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 ہوگی کہ لوگ باطل پر اجماع کر لیں یعنی نص کے خلاف تو ہم ضرور کہہ دیتے کہ باطل بہر حال باطل ہے اگرچہ اس پر اجماع کر لیا گیا ہو۔ لیکن دند کورہ 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 بہر حال 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 بہر حال ضروری ہے۔ لہذا اجماع کی کوئی اہمیت ہی نہیں رہی۔ خارجی مسلک کے علامہ اباضی فرماتے ہیں کہ

من شرط الاجماع ان يكون للجمعيين  
 مستند يستندون اليه من كتاب او سنة  
 او اجتهاد - سواء امكن ذلك المستند قطعياً  
 امرطنياً، فان علمنا مستندهم كان ذلك زيادة  
 لنا في الاطمئنانة وتوسعاً في العلم وان  
 جهلنا مع حصول الاجماع منهم وجب علينا  
 ان نحسن الظن بهم، وانهم لم يجمعوا الا  
 وعندهم مستند من قبل الشارع -

(طلعة الشمس ص ۸۳ - ۸۴)

اور اجماع کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اجماع<sup>۲۵</sup>  
 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 ہوگی 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  
 ہوگا۔

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 اباضیؒ 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 فیہا۔ 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 جاسکتا۔ علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ۔

وحكى عبد الجبار عن قوم انه يجوز ان يكون  
عن غير مستند، ذلك بان يوفقهم الله  
وختيار الصواب من دون مستند، وهذا لرأي  
أقر العلماء ضعفه (۱) واعتبره الامم  
شذوذاً

رموسوعة الفقه الاسلامي (ص ۳۰)

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

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 فرمادے۔ علماء نے اس رائے کو ضعیف ثابت کیا ہے اور علامہ آمدی نے اس قول کو شاذ کہا ہے۔ علامہ شوکانی نے اور علامہ آمدی 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 سنار ہے 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 موسوعۃ الفقہ الاسلامی فرماتے ہیں۔

وَإِذَا عَارَضَ الْأَجْمَاعُ نَصَّ مِنَ الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ  
فَعُلَمَاءُ الْأَصُولِ يَخْتَلِفُونَ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ:  
أَنَّ مِنَ شُرُطِ الْأَجْمَاعِ أَنْ لَا يَكُونَ عَلَى خِلَافِ  
نَصِّ فِي الْكِتَابِ أَوْ فِي السُّنَّةِ، وَمِنْهُمْ لَيُعْتَبِرُونَ  
مِثْلَ هَذَا الْأَجْمَاعِ مَعْتَدَابَهُ لَوْ فَرَضَ أَنَّهُ وَقَعَ،  
وَهُوَ لَدَائِعُهُمُ الْإِبَاضِيَّةُ وَالظَّاهِرِيَّةُ - يَقُولُ  
صَاحِبُ مَطْلَعَةِ الشَّمْسِ: الشَّرْطُ الثَّانِي: ١٢  
يَكُونُ هُنَاكَ نَصٌّ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ يَخَالَفُ مَا  
أَجْمَعُوا عَلَيْهِ، فَإِنَّ الْأَجْمَاعَ عَلَى خِلَافِ نَصِّ الْكِتَابِ  
أَوِ السُّنَّةِ ضَلَالٌ، وَلَا تَجْمَعُ الْأُمَّةُ عَلَى ضَلَالٍ  
(طلعة الشمس ص ٨٥)

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

(المستغنى للغزالي ص ۲۱۵)  
وحاشية كشف الاسرار لعبد العزيز البخاري

(۹۸۵)  
ج ۳

(موسوعة الفقہ الاسلامی ص ۳ ج ۳)

اور جب کتاب یا سنت کی کوئی نص اجماع کے معارض ہو تو  
علمائے اصول اس میں مختلف رائے 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 طلعة 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 خالصتہً گمراہی ہے اور امت گمراہی پر  
جمع نہیں ہو سکتی۔

(طلعة الشمس)

اور اجماع کا ایسا ہونا کہ وہ نص کے خلاف نہ ہو، اتنی بات تو  
جمہور علماء کے نزدیک مسلم ہے۔ یہ صرف ابا ضنیہ 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 ٹی مصلحت کے مطابق مقبر یا غیر مقبر سمجھا  
جائے گا۔ اور اگر کتاب و سنت کے برخلاف ہے تو اس اجماع کئی  
کوئی حیثیت نہیں بلکہ وہ سراسر مگرہی اور فسادت کہلائے گا اجماع کو  
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  
سعید بن المسیب نے حضرت علیؑ سے نقل کیا ہے کہ میں نے رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اگر میں کوئی ایسا معاملہ پیش  
آئے جس میں (نظائر) قرآن کا حکم نازل نہ 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۔ (۱)

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۔

(۳) 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۔ نس

قرآنی صراحت کہہ رہی ہے جس میں کوئی پیچیدگی نہیں کہ

غنائم کا خمس بیت المال میں جمع ہوگا جو ان مصارف میں

خرچ ہوتا ہے جہیں قرآن کریم نے متعین فرمادیا ہے۔

چنانچہ سورہ انفال میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ

وَاللِّرَّسُولِ وَالْيَتَامَىٰ وَالْقُرْبَىٰ وَالسَّبِيلِ

وَالْبَيْنِ السَّبِيلِ

اور خوب جان لو کہ جو کچھ تمہیں غنیمت میں حاصل ہو تو

اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول اور قرابت داروں اور

(۱) الحلقۃ الثانیۃ من علم اصول الفقہ للاستاذ عبد الوہاب خلاف

یقینوں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔  
 رہ گئے باقی چار خمس تو وہ مجاہدین 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۔  
 (۱۴)۔ قرآن و سنت پر عمل کرتے ہوئے غنائین (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 یقیہ کو مجاہدین میں تقسیم کریں۔

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

تو عبد الرحمن 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 عنایت 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 شہ 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 تقسیم اور بیوہ  
 عورتوں کی کفالت کہاں سے ہوگی جو مدینہ منورہ اور عراق  
 اور شام میں پھیلے ہوں گے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہما 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 حصہ 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 عمر رضی اللہ عنہما اس سے زیادہ کچھ نہیں  
 کہہ رہے تھے کہ بھائیو! میری رائے یہی ہے۔  
 لوگوں نے کہا اچھا لوگوں سے مشورہ کر لیجئے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے مہاجرین اور انہیں سے مشورہ کیا تو ان میں بھی اختلاف  
 ہی رہا۔ عبد الرحمن بن عوفؓ کی رائے یہی تھی کہ لوگوں کو ان کے حقوق  
 کے مطابق زمین بھی تقسیم ہونی چاہیے۔ لیکن حضرت عثمان، حضرت  
 علی، حضرت طلحہ، اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی رائے وہی تھی جو حضرت عمر رضی  
 اللہ عنہما کی رائے تھی۔ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کی رائے بھی وہی تھی چنانچہ  
 جو لوگ زمینوں کی تقسیم کا مطالبہ کر رہے تھے ان کی تردید کرتے ہوئے  
 انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہما 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 سجالائیں گے مگر وہ اس کے اعتراف میں کچھ بھی نہیں پاسکیں گے۔ لہذا آپ ایسی صورت نکالنے کے جو مسلمانوں کے اول و آخر کو سب کو برابر فائدہ مند ہو۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دس انصاریوں کو بلایا۔ ان میں سے پانچ اوس کے قبیلے کے تھے اور پانچ خزرج کے۔ سب ان کے سر پر آورڈ اشراف میں سے تھے۔ جب وہ سب آگئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ 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 (بارخلافت) میں شریک ہوں اور آپ کے معاملات کا جو بوجھ مجھ پر آ پڑا 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 عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ نے ان لوگوں کی باتیں سن 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 بد بخت کون ہوگا۔ لیکن میں دیکھ رہا ہوں کہ ہر زمین کسری کے بعد کچھ باقی نہیں رہے گا جسے فتح کیا جائے۔ حق تعالیٰ 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 تمھے میں نے ان کو ان کے حق داروں میں تقسیم کر دیا۔ اور خُس 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 کروں اور ان کی گردنوں پر جزیہ لگا دوں جو وہ مسلمانوں کو بطور فخر 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 سہ حدیں 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 دئے گئے۔

علامہ دو ایلیبی پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

حضرت عمرؓ اسی طرح مشورے کرتے رہے اور سبٹ کرتے رہے۔ لوگ تقسیم کے لئے ظواہرِ نفوس 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 طرزِ عمل میں جو آپ نے ابتداءً اسلام میں خبیہ کی مختصر زمینوں کے متعلق اختیار فرمایا تھا، کیونکہ اس زمانہ میں مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضہ یہی تھا اور سرزمین پائے 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 طرزِ عمل میں کوئی تضاد نہیں سمجھ رہے تھے۔

برابر یہی سبٹ و مباحثہ جاری رہا حتیٰ کہ آخر میں حضرت عمرؓ یہ کہتے ہوئے تشریف لائے کہ مجھے ان لوگوں کے خلاف سورہ حشر کی آخری آیت میں دلیل مل گئی ہے جہاں حق تعالیٰ نے ان لوگوں کو شمار کر دیا ہے جو مالِ غنیمت کے مستحق ہوتے ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ  
وما افاء اللہ علی رسولہ من اهل القرۃ فللہ  
وللرسول، ولذی القریٰ والیثمی، والمسکین،



علامہ محمد معروف دو ایلیبی کی کتاب ”المدخل الی علم اصول الفقہ“ سے ہم نے یہ طویل اقتباسات اس لئے پیش کئے ہیں تاکہ آپ ملاحظہ فرما سکیں 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۔ لہذا اجماع بذاتہ کوئی چیز نہیں نہ اس کی کوئی شرعی حیثیت ہے۔

اس لئے لامحالہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا قیاس سے مستند ہوتا چاہئے۔ لہذا اہمیت کتاب اللہ یا سنت رسول یا قیاس کی ہوئی نہ کہ اجماع کی اسی لئے ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ صرف اسی اجماع کو مانتے ہیں جو فرض اور ضروریات دین میں سے ہو جس پر مدینہ منورہ کے علماء متفق رائے ہوں جو صریح 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 و سنت 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 و احکام 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 و سنت کی کوئی سند اور دلیل ہونا ضروری ہے۔ اگر اجماع قرآن و سنت پر مبنی نہ ہو تو وہ ان کے 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 تبدیلی زمانہ اور تبدیلی حالات سے تبدیل ہو سکتے  
ہیں تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ تبدیلی زمانہ اور تبدیلی حالات سے اجماع  
سے ثابت شدہ مسائل میں تبدیلی نہ لائی جاسکے۔

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

”فخر الاسلام بزودی نے کہا: اور اس سبب 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  
کر لیں 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، درست نہیں ہے۔  
ہم معتقد یہ بیان کریں گے۔ فخر الاسلام کے اس  
قول کی وجہ اپنی کتاب ”کشف الامرار 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 ہو سکتا لیکن جو حکم اجماع سے ثابت ہوا اس کے نسخ کا زمانہ تو حضور کی وفات سے ختم نہیں ہو گیا کیونکہ اجماع کے انعقاد اور پیدائش کا زمانہ باقی ہے۔ لہذا 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 کر لیں۔ 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 کر دے دوبارہ منعقد ہو جائے تو دوسرے اجماع سے یہ بات معلوم ہو جائیگی 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 والتخییر للمحقق ابن امیر الحاج ص ۶۹-۷۰ ج ۳)

نیز علامہ شوکانی فرماتے ہیں کہ  
”کیا کسی ایسے مسئلہ پر اجماع ہو سکتا ہے جس کے خلاف اس سے پہلے اجماع ہو چکا ہے؟“

اسے جہور نے منع کیا ہے کیونکہ اس سے دو اجماعوں میں تضاد لازم آتا ہے۔ لیکن اسے ابو عبد اللہ 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 ابو عبد اللہ البصری نے کہا ہے کہ اس کا یہ تقاضا نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تصور کیا جا سکتا 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 ابو عبد اللہ کا ماخذ قوی ہے۔ (ارشاد الفحول للشوکانی ص ۸۵-۸۶)

اس مسئلہ پر المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیہ جمہوریۃ المصر العربیہ نے اپنی مشہور تالیف ”موسرۃ 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 ہو چکا 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 کر لیا پھر خود انہی کی رائے اس کے خلاف ہو گئی اور وہ اس سے رجوع کرنے پر مجبور ہو گئے اور اب جو رائے انھیں ظاہر ہوئی تھی اس پر انہوں نے پھر اجماع کر لیا 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 گزر 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 کر لینا اور کسی نئی رائے پر اتفاق کر لینا جائز ہے۔ اور جن علماء نے اہل اجماع کا زمانہ ختم ہو جانے کی شرط نہیں لگائی اور سمجھا ہے کہ اجماع اس پہلے لمحہ ہی سے منعقد ہو جاتا ہے جب انہوں نے اتفاق کر لیا تو انہوں نے اجماع کرنے والوں کے لئے رجوع کی اجازت نہیں دی۔ اور ان کے نئے اجماع کو قابل 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 اولاً 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 ہو چکا 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

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)

زید 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)

ادابو عبد اللہ بصری اور امام رازی کی رائے یہ ہے کہ سابق اجماع کے خلاف اجماع کر لینا 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 حنفیہ کے نزدیک مختلف مراتب کا ہوتا ہے۔ لہذا بعض حنفیہ نے ثابت کیا ہے کہ اجماع میں نسخ اسی جیسے اجماع سے جائز ہے چنانچہ شیخ فخر الاسلام ہزدومیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۱) روضۃ النظر ص ۲۲۵۔ (۲) حوالہ سابقہ شرح دیکھئے۔ (۳) شرح الکافل

لابن تھمان الزیدی ص ۷۵۔ (۴) ارشاد الفحول ص ۷۱۔

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۔  
حقیقہً 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 للبزر دوی ص ۹۲)

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 نسخ 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 (تابع تابعین) نے اس کے خلاف پر اجماع کر لیا 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 نفل پہلی نفل 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 ہونیکا انکار کیا ہے (۱)

اس پوری تفصیل سے واضح ہے کہ حنفیہ اور بعض دیگر فقہار 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 لعبد العزیز 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 جاسکتا 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 صراحتاً 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 معنی میں اور جس عمومیت کے ساتھ حنفیہ اجماع کے قائل ہیں اس کو تو ائمہ اربعہ میں سے اور کوئی ماننا ہی نہیں۔ لہذا 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 الحکمیۃ“ میں فرماتے ہیں کہ۔

قال ! ومن ذلك متعه ببيع امهات الاولاد،  
وانما كان رأياً منه رأى للامة والافقد  
بعن في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ومداة خلافة الصديق ولهذا اعترم على

بن ابی طالب علی بیعہن، وقال ”ان عدم  
 البیع کان رأیاً“ اتفق علیہ ہو و عمر“ فقالہ  
 قاضیہ عبیدۃ السلمانی: یا امیر المؤمنین  
 من أیك مع رأی عمر فی الجماعۃ احب  
 الیئامن من أیك وحدك“ قال! اقضوا كما  
 كنتم تقضون فانی أكره الخلاف“

(الطرق الحکمیة ص ۱۸۰)

ابن الیقیم نے کہا! اور اسی سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا  
 امہات الاولاد (وہ بانڈیاں جن سے ان کے مالک کی  
 اولاد پیدا ہو جائے) کو فروخت کرنے سے منع کر دینا  
 بھی ہے۔ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی امت کے لئے اپنی رائے  
 تھی ورنہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات  
 اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہما کے عہد خلافت میں فروخت ہوتی رہی  
 ہیں۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہما 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 عمر رضی  
 اللہ عنہما نے اتفاق کر لیا تھا تو ان کے قاضی عبیدہ سلمانی نے  
 ان سے کہا: اے امیر المؤمنین آپ کی رائے عمر رضی  
 اللہ عنہما کے ساتھ جماعت میں ہمیں آپ کی تنہا رائے سے زیادہ  
 پسندیدہ ہے۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہما نے فرمایا! جس طرح  
 تم فیصلے کرتے رہے ہو اسی طرح فیصلے کرتے رہو میں

(الطریق الحکمیہ ص ۱۷-۱۸)

یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ یہاں مجھے بتانا یہ ہے کہ حضرت عمرؓ صحابہ کرامؓ کی اتفاق رائے سے اپنے عہد خلافت میں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مقابہ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے معمول کے خلاف یہ فیصلہ فرمادیا 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 اولاد 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 چاہئے۔ 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 غذر 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 بُری 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۔

بہر حال سابق اجماع کے خلاف اجماع کیا جاسکتا 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 دفعہ پورنی 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 عادتاً۔ 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 تا آنکہ فقہاء و علماء کا اتفاق رائے ہو جائے۔ آج عالم اسلام ہزار ہا میلوں پر پھیل چکا 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 تبادلہ 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 کسے 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 صحابہ کرام کا دور گذر گیا اور ان کے درمیان ان دونوں کے تشریح کی بنیاد ہونے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ بعینہ یہی حال اجماع کا بھی تھا۔

سعید بن المسیب نے حضرت علی رضی عنہ 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 عبد الوہاب خلاف کی کتاب ”علم اہول الفقہ“ ص ۱۶۷ مطبوعہ مطبعہ نہضت 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 ہونا۔ 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 نظریہٴ 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۔

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

(۱) المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۸۶-۸۷ مطبوعہ مطابع دارالعلم للملایین د

علم اصول الفقہ ص ۲۹ مطبوعہ مصر۔

(۵) البتہ تابعین کے سامنے اجماع کی کوئی بنیاد نہیں تھی جس کی حدود واضح اور طریقے نمایا 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 نہا 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 علما 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

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۔

وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ

الْأَنْصَارِ (۹)

اور مہاجرین و انصار میں سے سابقین اولین الخ اور  
قبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون

احسنہ (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 فرما رہے  
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 و سنت 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 ابو زہرہ کی کتاب "مالک" ص ۳۰۲ مطبوعہ مصر۔

(۲) حوالہ سابق صفحہ ۳۰۲ - ۳۰۳۔

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 شافعی (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 ابو زہرہ کی کتاب "مالک" مطبوعہ مصر۔

(۶) علاوہ ازیں امام شافعیؒ نے صرف حقیقی اجماع کو معتبر مانا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اجماع سکونی کا کوئی اعتبار نہیں۔ اجماع سکونی 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 جاسکتا (۲)

(۷) اس سے ظاہر ہے کہ امام شافعیؒ اجماع کی شرائط میں کافی تشدد 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 قطعاً اعتبار نہیں کرتے جب تک تمام بلاد اسلامیہ کے تمام علماء کا اتفاق قولاً ثابت ہو جائے جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ اور اس میں بڑھی دشواری ہے جس کے ساتھ اجماع کا وقوع ہی مشکل ہے۔

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

(۱) حوالہ بالا ص ۳۔ (۲) استاذ الوزیرہ کی کتاب ”الشافعی“ ص ۲۹۵

اور اصول الاحکام علامہ آمدی ص ۱۲۵ 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 تکلف ہیں کسی نے کسی مسئلہ کے متعلق اجماع کا دعویٰ 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 دعویٰ 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 بنا پر امام شافعیؒ باوجودیکہ اجماع کو اصول شریعت میں سے ایک اصل مانتے ہیں لیکن وہ اجماع کے وقوع کا بجز نہ جملہ فرائض کے انکار ہی کرتے ہیں۔

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

(۱) استاذ ابو زہرہ کی کتاب الشافعی ص ۲۸۵۔

(۲) استاذ ابو زہرہ کی کتاب ”ابن حنبل“ ص ۲۹۳ 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 ہو گئے اور ان سب کا اتفاق کسی ایک اجتہاد پر متعذر ہو گیا 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 (۱) امام احمد بن حنبل کے متعلق تحقیق یہی ہے کہ وہ اجماع کے سلسلہ میں اپنے استاد

**امام احمد بن حنبل**

امام شافعی کے مسلک پر ہیں (۱)

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

(۱۱) جہاں تک فقہائے حنفیہ کا تعلق ہے تو

امام ابو حنیفہ (۲) وہ اس بات میں تو امام شافعی 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

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 ہو گئے کہ اب کچھ بات کرنے کا موقع 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 نوزالانوار 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 عنایت 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 دیئے 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 شامل 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 شافعی کا اختلاف ہے۔ کیونکہ سکوت جیسا کہ موافقت کی بنا پر ہوتا ہے ایسے ہی خوف اور رعب کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے لہذا 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 درے نے روکے رکھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت عمرؓ سخی 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 جاسکتا ہے کہ وہ دینی معاملات میں تقصیر سے کام لیں گے اور ضرورت کے وقت حتیٰ سے سکوت فرمائیں گے حالانکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حتیٰ سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے۔“

(نور الانوار ص ۲۱۹ مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل

کراچی)

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں ملا جیوں رحمۃ اللہ علیہ نے صرف امام شافعیؒ کا اختلاف نقل فرمایا ہے۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ 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 جیوں رحمۃ اللہ علیہ نے ”نفرینت“ سے تعبیر فرمایا ہے۔ وہ اس مجازی، غیر حقیقی یعنی اجماع سکوتی کو کیا مانیں گے۔

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی طرف سے جو اعتراض کیا گیا تھا افسوس ہے کہ اس کا جواب جو حضرت ملا جیوں 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 رضا مندی 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 درے سے ڈر لگا۔

اس کے جواب میں ملا جیوں فرما رہے ہیں کہ حضرت عمرؓ تو خنی بات سن کر اسے فوراً مان لیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ ان 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 عباسؓ 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 بارعب نہ ہو اور لوگ اس سے قطعاً مرعوب نہ ہوں؟

رہ گئی دوسری بات کہ صحابہ کے متعلق یہ کیسے خیال کیا جاسکتا 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 صفار 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 تھی سے خاموش رہے۔ لہذا 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 عربی اور امام احمد 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 اکرم 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 عبدالرحمن 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 مخالفت رہ جاتے ہیں۔

جا رہا ہوں، جب تک تم ان سے تمسک کرتے رہو گے، گمراہ نہیں ہو گے۔ ایک کتاب دوسرے میری عنقریب ..... 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 میں کچھیل اسی طرح دور کرتا ہے جیسا کہ بھٹی لوہے کے میل کچھیل کو دور کرتی ہے۔ اور خطا بھی ایک طرح کا میل کچھیل ہی ہے۔ لہذا وہ اس سے منفی ہو گیا۔“

(نور الانوار ص ۲۲ 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 ہوگا اور اجماع منعقد نہیں ہو سکے گا کیونکہ حضور کے ارشاد لا تجتمع امتی علیٰ الضلالة (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 ص ۲۲)

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۔

(۳) اس اجماع کو امام شافعیؒ **اجماع سکوتی اور ائمہ ثلاثہ** | امام مالکؒ۔ امام احمد بن حنبلؒ 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 فقہائے 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 ہوگا۔ اجماع کے سلسلہ میں استاد ابو زہرہ ابنی 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 مسئلہ 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 آنحضرتؐ کی طرف منسوب کرتے ہوں تو یہ اتساع

صحیح سمجھا جائے گا مگر جسے آنحضرتؐ کی طرف منسوب نہ کرتے ہوں اس

میں یہ بھی احتمال ہے کہ آنحضرتؐ سے مروی ہو اور یہ بھی کہ آنحضرتؐ سے

ثابت نہ ہو۔ لہذا اسے ہم رسولؐ سے روایت کا درجہ نہیں دے سکتے

کیونکہ آنحضرتؐ سے تو وہی چیز حکایت کی جاسکتی ہے جو حقیقۃً سنی

گئی ہو محض تو ہم کی بنا پر آپؐ کی طرف کسی چیز کی نسبت صحیح نہیں۔

لہذا ہم اس مسئلہ میں جو فیصلہ اختیار کریں گے وہ صحابہ کرام کی اتباع

میں ہوگا۔ یہ جانتے ہوئے کہ آنحضرت کی آحادیث بعض صحابہ سے تو مخفی ہو سکتی ہیں مگر سب سے مخفی نہیں رہ سکتیں اور یہ کہ صحابہ 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 و ضوابط تھے ہی نہیں۔ امت کو فقہی اصول و ضوابط سے روشناس کرانے والے پہلے آدمی امام شافعیؒ ہی ہیں اس لئے ان کے ارشادات کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مندرجہ بالا اکتباس کا حاصل یہ ہوا کہ

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک فرائض متعینہ کے سوا جیسے سب لوگ جانتے اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں اور وہ پیشروں سے برابر اسے نقل کرتے چلے آ رہے ہیں۔ مثلاً نماز کے پانچ اوقات۔ نہر 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 صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجتہاد تسلیم کرتے ہیں اسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی طرف منسوب کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ ان کا یہ ارشاد ہے کہ تم 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 الحیال 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 جاسکتا ہے جسے حقیقہً آپ سے سنا گیا ہو۔ محض احتمال کی بناء پر کوئی بات آپ کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی۔ 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 مشدد ہیں اور وہ فرانس و ضروریات دین کے علاوہ جو امت میں متواتر 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 معنی 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 آراء 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 و جواب 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 اچھلی 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۔ اگر چہ 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 مالکؒ۔ بہت سے لوگ انھیں مقدم سمجھتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر حد سے بڑھ کر زیادتی کرتے ہیں اور ان کے اقوال و فتاویٰ کو ضعیف ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے ابن ابی الزناد کو دیکھا ہے کہ وہ امام مالکؒ کے مذہب کی تردید میں جدا اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور دراوردی ہیں۔ کوفہ میں ایک جماعت ہے جو ابن ابی لیلیٰؒ کی طرف مائل ہے اور ابو یوسف کے مذہب کی مذمت کرتی ہے۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جو ابو یوسفؒ کے قول کی طرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کی مذمت کرتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جنہوں نے قاضی ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے۔ انھیں غلط قرار دیتے ہیں۔ کچھ لوگ ثوریؒ کی طرف مائل ہیں۔ دوسرے حسن بن صالح کے قول کو محبت مانتے ہیں۔

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

بلاد کے متعلق بھی اسی قسم کی خبریں موصول ہوتی ہیں۔ اہل مکہ علم میں علماء کو تابعین پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض دوسرے ابراہیم نخعی کو ترجیح دیتے ہیں۔ پھر ہر شہر کے لوگ اپنے عالم کو دوسرے پر مقدم رکھتے ہیں اسراف سے کام لیتے ہیں۔ یہی حال ان علماء کا ہے جنہیں اہل شہر نے فقیہ بنا رکھا ہے۔ پھر جب اہل امصار کے باہم اختلاف پایا جائے تو یہ کیونکر مانا جاسکتا 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 چہرہ کی بنا 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 و فضل 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 الملائکۃ ابی زہرہ مصری ص ۳۳۳ - ۳۳۵)

ہمیں اپنے ماضی کے ساتھ جو جذباتی عقیدت ہے اس کو امام شافعیؒ 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 شافعیؒ نے اپنے عہد یعنی دوسری صدی ہجری میں علماء و فقہاء کی جو صورت حال تھی اس کا صحیح نقشہ کھینچ دیا ہے۔ اس دور میں بھی علماء و فقہاء 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 فقہار 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 کھڑا اچھالنے کے لئے تیار رہتے  
 تھے۔ کوئی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا متبع ہے تو وہ امام ابن ابی لیلیٰ  
 کی پکڑی اچھال رہا ہے۔ امام ثوریؒ پر تنقید کے تیر و نشتر چلا  
 رہا ہے۔ امام حسن بن صالح کی مذمت کر رہا ہے۔ صرف متبعین  
 ہی نہیں۔ فقہار بھی آپس میں دست و گریبان ہیں۔ ایک دوسرے  
 کے فتوؤں پر تنقید کا بازار گرم ہے وہ اس کے فتوے سہینے  
 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 جاسکتی 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 حریف آتا ہے

اسما درجال 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 پر اعتراض کا ٹھپہ لگانے کے بعد ذہلی نے فرما دیا کہ محمد بن اسماعیل بخاری میرے ساتھ منشا پور میں نہیں رہ سکتا۔ غریب اما بخاری کو اپنی جان کا خطرہ ہو گیا اور وہ منشا پور سے ایک بیٹی و دو دگوش بھاگ کھڑے ہوئے۔ ایسی ہزار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ اس سے فقہائے سلف کی جگہ ہنسائی کے علاوہ، عوام کے جذبات عقیدت کو بھی ٹھیس ہی لگے گی۔ لہذا یہی بہتر ہے کہ مجھے لب کشائی پر مجبور نہ کیا جائے۔

اس کے بعد استاذ ابو زہرہؒ مصری فرماتے ہیں کہ —————  
 ”پھر امام شافعیؒ 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۔

منابر پوچھتا ہے: پھر اجماع کوئی چیز ہے بھی؟

امام شافعیؒ جواب دیتے ہیں:

ہاں ————— بحمد اللہ ————— فرائض میں

بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت



امام احمد بن حنبل اور اجماع | امام شافعی اور امام مالک  
بن انس رحمۃ اللہ علیہما کا

مسلك اجماع کے سلسلہ میں بیان کر دینے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل کے مسلك 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۔ استاد ابو زہرہ فرماتے ہیں۔  
حافظ ابن قیم نے فقہ حنبل 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 ایک کر لیں 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 ہو سکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ہیں جن کے بارے میں لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان پر اجماع ہو چکا ہے۔ حالانکہ حقیقت امر یہ نہیں ہے بلکہ ان کے مقابلہ میں دوسرا قول راجح ہے۔“

پھر فرماتے ہیں کہ

”تاہم واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ امام مالک، امام اوزاعیؒ وغیرہ مجتہدین کے زمانے میں ایسے علماء موجود تھے۔ جو دلیل میں جہور 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 اللذاری“ میں دو گھوڑوں کے لئے حصّے 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 حصّہ ملے گا۔ امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ اسے دو گھوڑوں کا حصّہ 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 حصّہ 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 اوزاعیؒ کا یہ قول کہ ”اسی مسلک پر اہل علم

اور ائمہ فقہ عمل پیرا ہیں۔ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کس امام نے اس پر عمل کیا؟ اور کس عالم نے اسے معمول یہ 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 محسوم کہ دیتا ہے؟

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ کا علم 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 ناقابل 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 جاسکے 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 سے قول سے احتجاج کیا جائے؟ یا اس کے سزاوار نہیں ہیں؟ لہذا 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 لابن زبیرہ ص ۳۶۶ - ۳۶۷)

# امام عظیم ابوحنیفہ اور ان کی فقہ میں اجماع کی حیثیت

اجماع کے متعلق متاخرین فقہائے حنفیہ نے لمبی چوڑی بحثیں فرمائی ہیں لیکن متقدمین کے ہاں اس کا نام و نشان بھی نہیں ملتا۔ ڈاکٹر محمد بلناجی استاذ الشرعیۃ بکلیتہ دارالعلوم القاہرہ اور حال استاذ جامعۃ الامام محمد ابن سعود الاسلامیہ نے فقہ حنفی کے قدیم مآخذ سے تلاش و تفحص کے بعد اپنی کتاب منہاج التشریح 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 ماعلیہ سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔ ہم لوگ زیادہ تر اس لئے مسلمان اور سنی العقیدہ و حنفی المسلك 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 کما حقہ سمجھ سکیں اور یہ موقف 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۔

”فقہ حنفی امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہے۔ ان کا نام نامی ابو حنیفہ 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 عمار بن جرزہ الزبیدی متوفی ۷۹ھ کا نام لیا جاتا ہے جن سے امام صاحب 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 سے آئے ہیں وفات ہوئی۔ نیز واثلہ بن الاسقع، عبداللہ بن انیس، عائشہ بنت عجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ کے اسماء گرامی کا بھی تذکرہ کیا جاتا ہے (۲)

امام ابو حنیفہ نے اپنے عہد کے تمام علماء کرام سے ملاقات کی اور ان سے استفادہ کیا۔ ان میں پیش پیش ابو جعفر، باقر، زید بن غلی، رافع مولیٰ ابن عمر، ابن شہاب زہری، ربیعۃ الراعی، جعفر صادق، سفیان ثوری،

(۱) مناقب امام اعظم للعلامة الموفق ص ۳۰-۳۱ و ص ۱۵۵ (۲) مناقب الامام الاعظم ص ۲۶-۲۷ کچھ آیات ایسی بھی ملتی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ 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 - ۳۰)

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 ابو حنیفہ 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 حنفی کے بعد لوگوں کی نگاہیں انہی کی طرف اٹھتی تھیں (۳) امام ابو حنیفہ شاکردی کے زمانہ میں امام حماد سے ایسے وابستہ ہوئے کہ انکے پاس جو کچھ علم کا ذخیرہ تھا وہ سب سمیٹ لیا۔ امام ابو حنیفہ کا خود قول ہے کہ میں امام حماد سے اس طرح چٹنارہا کہ شاید کوئی شاگرد اپنے استاد سے یوں چٹنارہا ہو میں ان سے بہت زیادہ سوالات کیا کرتا تھا۔ بسا اوقات وہ مجھ سے اکتا جاتے اور فرماتے لگنے ابو حنیفہ! میرا سانس پھول گیا اور سینہ تنگ ہو گیا ہے (۴) یعنی تمہارے بہت زیادہ سوالات کرنے کی وجہ سے۔ پھر ایک دن امام حماد نے فرمایا ابو حنیفہ! تم نے تو مجھے بالکل ہی سچوڑ 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 متواتر چلا آ رہا تھا۔ (۶)

(۱) مناقب الامام الاعظم ص ۳۸-۵۲ (۲) مناقب الامام الاعظم ص ۵۳

(۳) مناقب الامام الاعظم ص ۵۲ (۴) ایضاً ص ۵۵ (۵) ایضاً ص ۶۵

(۶) ملاحظہ ہو التہمید - 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 ان دنوں علم کلام اور مناظروں کا مرکز تھا۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ امام صاحب بیئیں 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 صحابہ کرام و تابعین 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 خیر باد 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 فرمادی 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

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

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقلی طریق استلال جو امام ابو حنیفہ کو علوم کلام و مناظرہ میں مشغول رہنے سے حاصل ہو گیا تھا اس کا واضح اثر غیر ارادی اور لا شعوری 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“، ”ترکب کبیرہ کا انجام“۔ ”مسئلہ تقدیر“ وغیرہ (۲) چنانچہ کلامیہ اور اعتقادیہ آراء امام صاحب کی مؤلفات کا بھی موضوع عربی میں مثلاً ”الفقہ الاکبر“ اور ”الفقہ الاوسط“ اور ”العالم والمتعلم“ (۳) ابن النزیم نے بھی اشارہ کیا ہے کہ امام صاحب نے ایک کتاب ”قدریہ فرقہ کے رد میں تصنیف فرمائی تھی۔ (۴) اگرچہ کہ درجی نے بیان کیا ہے کہ معتزلہ نے اس کی سختی سے تردید کی ہے کہ امام ابو حنیفہ کی کوئی تصنیف علم الکلام میں ہے (۵) لیکن اکثر محققین نے مذکورہ بالا کتابوں کی نسبت امام ابو حنیفہ کی طرف صحیح کہا ہے۔

علاوہ ازیں یہ بھی محقق ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فقہ میں کوئی کتاب

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

(۲) ایضاً ص ۷۲-۸۷-۸۶ اور التمهید مجتہد ششم فقرہ ثانیہ التمهید ص ۷۳۔

(۳) الفہرست ص ۲۶ (۵) مناقب الامام الاعظم للذہبی ص ۱۰۸-۱۰۹۔

خود تصنیف نہیں فرمائی۔ (۱)

رہا یہ سوال کہ ہم امام ابو حنیفہؒ کی فقہ کو کہاں سے حاصل کریں؟ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے تراستی ہزار فقہی مسائل میں فتوے دیے 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 ابو حنیفہ نے لاکھوں مسائل کے متعلق جو فقہ و تشریح کے تمام پہلوؤں اور ان کے عہد کے معیشتی اور فکری حالات پر مشتمل تھے قنوائی دئے ہیں۔ اور ان کے اصحاب اور تلامذہ متفرق کتابوں میں ان کی بعض آرا کو مدون اور یاد بھی

(۱) لیکن موفق لکھی نے جو یہ بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وہ پہلے شخص ہیں جس نے شریعت کے اس علم کو مدون فرمایا، مناقب الامام الاعظم ص ۱۳۶، تو یہ بات تاکید سے کہی جاسکتی ہے کہ ان کا مقصد یہ بتانا ہے کہ انھوں نے اسے اپنے شاگردوں کے ذریعہ مدون فرمایا خصوصاً ابو یوسف 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 و 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 ابو زہرہ کی کتاب ”ابو حنیفہ“ بھی ملاحظہ فرمائیے۔ (ص ۱۹۰)

(۲) مناقب الامام الاعظم للموفق ص ۹۶ و ص ۱۳۷  
۲۵

کرتے رہے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی زندگی میں ان مدونین میں سب سے بڑے مدون تو امام ابو یوسفؒ تھے جو ۱۱۳ھ میں پیدا ہوئے اور اپنے استاد کے بعد بیس سال تک زندہ رہے یعنی ۱۸۲ھ میں انتقال فرمایا۔ ان کے علاوہ بھی امام ابو حنیفہ کے اصحاب اور تلامذہ میں ایسے لوگ تھے جو ان کے فتاویٰ اور اقوال کو یاد کر لیتے اور زبانی یا ایک دوسرے سے باہم نقل کرتے تھے تا آنکہ محمد بن الحسن ثیبیؒ جو ان ہوئے اور انھوں نے ان تمام حفظ کردہ اور مدون فتاویٰ کو جمع کر دیا۔

لیکن امام بن الحسن نے امام ابو حنیفہ کا تمام فقہ امام ابو حنیفہؒ سے براہ راست حاصل نہیں کیا۔ کیونکہ جب امام ابو حنیفہؒ کی وفات ۱۵۰ھ 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 ابو حنیفہؒ کا تمام فقہ ان سے براہ راست خود سن سکتے یا مدون کر سکتے (۱)

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

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

استاذ کبیر علی حنیف، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کے متعلق لکھتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ زیادہ تر جو روایتیں ان 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 فقہاء یا حنفیہ کا استنباط ہے جنھوں نے ان فروع اور احکام پر غور کر کے ان کے درمیان موازنہ کیا اور شبہہ کو شبہہ 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 ابو حنیفہ 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 مصاحت 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 تحت الشعور میں بھی موجود نہیں تھے

اور ان کا استنباط کرتے ہوئے وہ ملحوظ خاطر نہیں تھے  
 امام ابو حنیفہ کے فقہی رویے کا پتہ لگانے کی راہ میں یہ بات کوئی  
 سہم نہیں رکھتی کہ اسی علمائے کرام کی ان سہم کا دشمنوں کی طرف رجوع کیا  
 جائے جو وہ ان اصول و قواعد کی نشاندہی میں پیش کیا کرتے ہیں جن سے  
 امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اپنے تقفہ اور فرعی مسائل کے  
 جوابات میں کام لیا کرتے تھے، لیکن میری اس تحقیق و تفتیش میں  
 لامحالہ ہر اس بات کو مان لینا ضروری نہیں ہے جو ان علماء — احناف  
 وغیرہم — نے بیان کیا ہے۔ البتہ اگر امام ابو حنیفہ اور ان کے  
 اصحاب کے مسائل و اقوال پر منطبق کرنے کے بعد ان اصول کی صحت  
 ثابت ہو جائے تو مضائقہ نہیں۔ لہذا علماء کی ان کاوشوں کو قبول کرنے  
 یا ترک کر دینے کے سلسلے میں میرا بنیادی ماخذ و مرجع خود امام ابو حنیفہ  
 کا تشریحی انداز اور رویہ رہا ہے اور جن حاصل کردہ اصول و نتائج کا  
 میں نے اضافہ کیا ہے وہ خود امام ابو حنیفہ کی وہ آراء ہیں جو ان کے  
 بیان کردہ مسائل میں پائی جاتی ہیں۔

اس سلسلے میں میری بڑی آرزو تھی کہ میں امام صاحب کی زیادہ تر آراء  
 کے 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 ارتقا کو خود امام صاحب کے عہد  
 کے بعد کے زمانہ سے وابستہ سمجھتا ہوں۔ (۱)

(۱) "التمہید" کا المبحث الثالث خصوصاً ص ۲۶ و ۲۹ ملاحظہ فرمائیں۔

میری شدید تنہائی تھی کہ جو کچھ میں نے اس مطالعہ اور غور و خوض سے پتہ لگایا ہے وہ صرف قرن ثانی سے تعلق رکھتا ہوا اور جو تغیرات یا ارتقاآت مزہب اور مذاہبیم میں زمانہ کے ساتھ ساتھ لازمی طور پر داخل انداز ہوتے رہتے تھے ان سے صرف نظر کر سکوں۔

حنفی حضرات کے علاوہ دوسرے لوگوں نے جو کچھ امام ابوحنیفہؒ کے فقہی رویہ کے بارے میں لکھا ہے تو میں نے ان کی ہکارشات کی صحت کی تحقیق کے لئے خود ان آرا کی طرف رجوع کیا جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہیں دوسرے لوگوں سے نہیں خصوصاً اس لئے بھی کہ امام اعظم پر شدید تمہتیں لگائی گئی ہیں جن کے جھوٹ اور بناوٹی ہونے کو موضوعی بحث نے ثابت کر دیا ہے (جیسا کہ آگے آ رہا ہے) موضوعی بحث کر نیکیے 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 آرا اور خود انکی عبارات و الفاظ سے پتہ لگایا جائے،

چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ میں نے ”بسوط لامخترسی“ کی طرف رجوع کیا جس نے ان تمام مسائل کو جمع کر لیا ہے جہاں 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 بسبوط زیادات، میر صغیر، میر کبیر، جامع کبیر ہیں جنہیں ”اصول“ یا کتب ظاہر الروایت کیا جاتا ہے کیونکہ یہ سب امام بن الحسن سے ثقہ راویوں

کے ذریعہ مروی ہے۔ اور حاکم شہید ابو الفضل محمد بن احمد المرزوی نے  
 جن کا انتقال ۳۲۴ھ میں ہوا۔ ان چھ کتابوں کو ایک جگہ مکرر باتوں کو  
 حذف کر کے جمع کر دیا تھا۔ پھر امام حسینی کھڑے ہوئے اور جو کچھ امام  
 مرزوی 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 حسینی؟ اور دوسری بہت سی کتابوں کی طرف بھی مجھے جمع  
 کرنا پڑا جن سے میں نے امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کی فقہ کے  
 اصول کا پتہ لگایا ان کے متعلق اپنی نگارشات پیش کیں جو اپنے مقام  
 پر نہ گور 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 انحضری کا یہ فرمانا بالکل سچا 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 رویہ کا پتہ لگانے میں ہر ہر قدم

(۱) یعنی جسے امام مرزوی نے جمع کیا تھا۔ (۲) البسوط ص ۱۴

(۳) اصول التشریح 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 ان کے فقہی انداز اور رویہ سے مطابقت اور مناسبت رکھتا ہے کہ جس کے لحاظ سے ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جاسکے 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 ہوگئی 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 محیں کرتے تھے اور اس بعد ہی کسی قطعی رائے تک پہنچتے یا فیصلہ فرماتے تھے کہ اس مسئلہ پر 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 مدون کرنے والے حضرات اس فقہ کی ترتیب میں "مشنا" کے الباب کی ترتیب سے متاثر ہوئے ہیں جو یہودی "تلمود" کی بنیاد ہے۔ نیز یہ خیال ہی ہے جس کی ہمیں کوئی دلیل نہیں ملی۔ پھر یہ بات کسی طرح بھی امام ابو حنیفہ کی فقہ کی روح اور ان کے استنباط کے انداز

(۱) وہ روایات ملاحظہ فرمائیے جو ابوالمؤید خوارزمی نے اس بارہ میں جامع مسابیل اللہ الاکظم میں (ص ۳۳) پر بیان کی ہیں۔ (۳۶) اس سلسلہ میں "ہذا الباب قسم اول، فصل اول، فقرہ ششم ص ۱۲۸ اور حاشیہ ملاحظہ فرمائیے۔

سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی۔ اور بہاری نظر میں یہاں اسی کی اہمیت ہے“

## امام ابو حنیفہؒ اوزرک سنت

بسا اوقات سنت کا مبحث امام ابو حنیفہؒ 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 موقف نے ان پر طعن و تشنیع کا وسیع میدان مہیا کر دیا ہے۔ ان کے علم اور دین کے بارے میں بھی حتیٰ لحد طعن کرنے والوں کی نظر میں وہ بڑے ہی زندقہ ان کی روایت اور تشریح کے میدان میں ان کے مسلمہ اصول و ضوابط اسلام سے خارج ہیں۔

خطیب بغدادی متوفی ۳۶۳ھ نے ان کی برائیوں پر بھی کئی روایتیں بیان کی ہیں۔ بشرطیکہ وہ واقعہً صحیح ہوں۔ کہ ابو حنیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی حدیثوں کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔ خطیب بغدادی بیان کرتے ہیں کہ ابو حنیفہ کہا کرتے تھے کہ ”اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے اور میں ان کو پالیتا (یعنی ہم دونوں ایک زمانہ میں ہوتے) تو آپ میری بہت سی باتوں کو قبول فرمالتے“ اور وہ بیان کرتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ 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 ”اے خنزیر کی دم سے رگڑو“ یا کہتے ”میں اسے نہیں مانتا“ یا کہتے ”یہ تو ایک رجز ہے“ ”یہ تو ہڈیاں ہے“ ”یہ تو ایک سبب (مقفی عبارت) ہے (۱)

خطیب بغدادی یہ بخار روایت کرتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض حدیثوں کا مذاق اڑاتے تھے اور ان کو رد کرنے کیلئے امثال گھڑ کرتے تھے مثلاً حضور کی اس حدیث پر کہ ”بائع اور مشتق (فروخت کنندہ اور خریدار) جب تک ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں تو انھیں معاملہ کو منسوخ کرنے کا اختیار رہے گا“ یہ حاشیہ آرائی تھی ”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 مشکوں کی مقدار تک پہنچ جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوگا“ اس پر ابو حنیفہ نے یہ بھیجتی کسی کہ ”میرے شاگردوں میں ایسے لوگ موجود ہیں جو دو مشکوں کے برابر پشاب کر دیتے ہیں“ ایسے ہی شروع جاتے وقت ہاتھ اٹھانے (کی حدیث) کے متعلق یہ حاشیہ آرائی فرمائی ”بیچاہ اڑنا چاہتا ہوگا“ — (۱)

حقی کہ بغدادی اپنی سند سے — یوسف بن اسباط سے — ان صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ 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 ابو حنیفہؒ نے فوراً کہا کہ ”قرعہ اندازی تو جو ہے“ جیسا کہ خطیب یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اپنے اس قول کی وجہ کو — اگر حضور اکرم اور میں دونوں ایک زمانہ

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

خطیب بغدادی بیان کرتے ہیں کہ ”کعب نے کہا ہے کہ ہم نے  
 ابوحنیفہؒ کو دو سو حدیثوں کی مخالفت کرتے ہوئے پایا ہے۔“ حماد ابن سلمہ  
 نے کہا کہ ”ابوحنیفہؒ محض اپنی رائے سے حدیثوں کو آگے پیچھے  
 کرتے رہتے ہیں (۲) اسی طرح وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ روایت  
 میں صحابہؓ سے تدریس کرنے کی بھی کوئی پروا نہیں کرتے تھے (۳) نیز یہ کہ امام  
 صاحب سے شہابوں سے 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 مغل  
 کو یہ کہنا پڑا (شعر) اگر تو جھوٹی ہے تو جو کچھ تو نے مجھ سے بیان کیا ہے  
 تیرے اوپر ابوحنیفہؒ اور زفر 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۔۔۔۔۔ ابوحنیفہؒ نے میت کی قبر کھولنے اور اس کا  
 کفن چُور 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 جاسکتی ہے کہ خطیب بغدادی  
 نے مذکورہ روایات کے پہلو بہ پہلو بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔۔۔۔۔

(۱) حوالہ سابقہ ص ۱۰۷ - (۲) تاریخ بغداد (۳) حوالہ سابقہ ص ۱۱۱  
 ج ۱۳

(۴) ایضاً ص ۱۱۲ ج ۱۳  
 (۵) حوالہ سابقہ -



بیان کیا ہے وہ زیادہ قابل توجہ ہے عملی حیثیت سے بھی اور موضوعی نکتہ سبب  
و تعلیم 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 ابو حنیفہ 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 ابو حنیفہ کی فقہ، ان کے اقوال اور ان کی اصولی تدقیقات کو بھی  
پیش نظر رکھیں جو ان اقوال کے پہلو بہ پہلو بیان کئے جا چکے ہیں کہ سنت کی

(بقیہ مضمون ص ۲۳۹) 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، مقطوع، موقوف حدیثیں،  
بیتقول تابعی اور مسئلہ میں تمام اہل علم کے اقوال جمع کر دیئے ہیں۔ اس کتاب کا  
ایک خاص باب ہے جس کا عنوان ہے ”وہ رسول اللہ کی حدیثیں جن کی مخالفت امام  
ابو حنیفہ نے کی ہے“ اس باب میں انہوں نے ایک سو پچیس مسائل میں امام ابو حنیفہ  
کا رد کیا ہے اور ہر مسئلہ میں احادیث نبوی کو نقل کیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ کونری  
”الکتب الطریقہ فی التحدیث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ ص ۳۰-۳۱“ بھی مد نظر  
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 اتباع کرنے سے زیادہ مفید خود امام صاحب کے مذکورہ بالا رجحانات کا مطالعہ ہوگا کہ وہ کن سندرات کو صحیح سمجھتے ہیں، کن کو ضعیف سمجھتے ہیں کن کو موضوع سمجھتے ہیں۔ ایسے کہ ان روایات اور اقوال کی حقیقت کے ضمن میں یقینی مرجع مکمل صورت میں ہمارے لئے امام صاحب کے وہ مسائل و اقوال 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 و قبول 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 شبہ 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 و عداوت اور ان کے متعدد دیکھوں 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 بنا 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 ————— درست ہی کہا ہے کہ —————

اہل اسلام میں سے کسی نے بلکہ عقلا میں سے کسی نے بھی اس بات کی مخالفت نہیں کی کہ خبر متواتر یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے (۲)

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

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

(۱) ملاحظہ فرمائیں کشف الاسرار ص ۶۸۱ - (۲) اصول سرخسی ص ۲۹۱ (۳) ارشاد

الفصول ص ۲۲۲ (۴) کشف الاسرار ص ۶۸۸ ج ۲



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

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

يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة

فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا

بوجوهكم وارجلكم الى الكعبين (سورہ مائدہ ۵)

(۳) اور حتی تعالیٰ کا ارشاد الزانية والزاني فاجلدوا

كل واحد منهما مائة جلدة (۲۴)

اور امام ابو حنیفہ کے متبعین میں سے بعض اصولی اس طرف گئے ہیں  
 کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی مشہور روایت پر عمل کر کے کفارہ تقسیم کر روزوں

(تقیہ مضمون ص ۷۷) کہ انہوں نے ایک کتاب خبر واحد میں اور ایک کتاب قیاس کے  
 سلسلے میں نیز اجتہاد رائے کے سلسلے میں تصنیف فرمائی ان کی وفات ۳۰ھ میں ہوئی

ملاحظہ ہو الفہرست ص ۲۰۵ نیز تاریخ التشریح الاسلامی ص ۲۳۶

(۱) کشف الاسرار ص ۶۸۸ - (۲) مسانید الامام الاعظم ص ۲۸۰-۲۹۲ والمبسوط ص ۹۷-۶۸

پر لگاتار کی شرط لگانے سے ————— جو قرآن کی متواتر قراوت  
پر زیادتی ہے (۱) ————— بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ خیر  
مشہور کو قبول کرتے ہیں کیونکہ اس سے قرآنی 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 مشہور مستقیضہ 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 مخصوص (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 عبدالعزیز بخاری نے فرمایا ہے (۲۳)

اور ہمیں امام ابو حنیفہؒ کے اقوال میں خود ایسی کوئی بات نہیں ملی  
جس کی بنا پر ہم یقین کے ساتھ کہہ سکیں کہ وہ حدیث مشہور کی ساتھ قرآن  
پر زیادتی کو نسخ سمجھتے تھے لیکن ہمیں ابو یوسفؒ کا یہ قول ضرور ملتے  
جیسا کہ ہماری ان سے روایت کرتے ہیں کہ

مسح علی الخفین کی حدیث سے اس کی شہرت کی بنا پر کتاب اللہ کا  
نسخ جائز ہے (۴)

اور ہو سکتا ہے کہ ہم ابو یوسفؒ کے اس قول کو خود ابو حنیفہؒ کے

(۱) قراءات ابو حنیفہ اور اس کا تشریحی اثر کا عنوان ملاحظہ فرمائیں (۲) کشف اللام

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

اور جیسا کہ آگے آرہا ہے امام ابو یوسفؒ اپنے استاد ابوحنیفہؒ کے  
رجحان کی ہر ممکن حد تک پوری پوری پیروی کرتے تھے بجز ان رجحانات اور  
اقوال کے جو خود ابو یوسف کے مخصوص رویہ کی نشاندہی کرتے ہیں جو ہم  
تک نقل ہوئے ہیں جنہیں ہم آگے بیان کریں گے۔

بظاہر احادیث کی شہرت و استفاضہ کا معیار امام ابوحنیفہؒ کے  
نزدیک یہ تھا کہ صحابہ کے طبقہ میں بھی صحابہ کی ایک جماعت اسے نقل  
کرے اگرچہ وہ تو اتر کی حد تک نہ پہنچ سکے۔ — لیکن اس کو  
روایت کرنے والے ایک یاد صحابی نہ ہوں۔ پھر صحابہ کے بعد وہ تواتر  
عام ہو جاتی اور مسلمانوں میں پھیل جاتی ہے۔ بطور مثال کے امام  
ابوحنیفہؒ مسیح علیٰ الخفین کے سلسلہ میں بہت سی حدیثیں روایت کرتے  
ہیں، عمر بن الخطاب سے، علی بن ابی طالب سے، عبداللہ بن مسعودؓ سے،  
عبداللہ بن عمر سے، سعد بن ابی وقاص سے، مغیرہ بن شعبہ سے،  
خزیمہ بن ثابت سے، جریر بن عبداللہ سجلی 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۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ 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؛ خبر واحد

جب ہم ابوحنیفہؒ 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 انہیں 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 سرٹھوپ دیں۔ پوری احتیاط اور باریک بینی سے اس کے مذہب کا بغور مطالعہ کر لیں، یہ اس بنا 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 ابوحنیفہؒ نے وہ باتیں کہیں نہ ان کے مطابق عمل کیا بلکہ وہ باتیں، ان کے مذہب میں بعض اصولی افکار ارتقا 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 حنیفہؒ نے نہیں فرمائیں جیسا کہ اس کی طرف تمہید میں، میں نے اشارہ کیا تھا جہاں میں نے تحقیق کے لئے زمانہ کے اثرات سے سبقت کی تھی۔

اسی وجہ سے حنفی مذہب کے اہل اول 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 حنیفہؒ کے مذہب کی طرف جو کچھ منسوب کیا جاتا ہے مجھے اس سب کا جائزہ لینا ہے۔ میں نے امام ابو حنیفہؒ 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 حنیفہؒ 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 روایت سے ہے اور ”تنقید داخلی“ جس کا تعلق روایت کے مضمون اور اس کے نال سے ہے۔ ہم دونوں پہلوؤں پر تفصیل سے گفتگو کر رہے ہیں۔

## (۱) امام ابوحنیفہ کے نزدیک خبر واحد کی تنقید خارجی

امام ابوحنیفہ 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 زودا  
 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 گزر گیا ہو (۳) اسی وجہ سے  
 مغفل اور لاپرواہی 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 مسخری ص ۲۱ اور کشف الاسرار ص ۱۲ (۲) اصول مسخری

ص ۳۱-۳۲ اور کشف الاسرار ص ۶۱۴-۶۱۵ (۳) ملاحظہ فرمائیے مناقب الامام

الاعظم للموفق ص ۱۹۲-۱۹۳ اور کشف الاسرار ص ۱۱۱ (۴) اصول مسخری ص ۲۵۲-۲۵۳

اور صادق القول ہو، خواہش نفس کا پیرو نہ ہو جو اسے جھوٹ میں دھکیں  
دے، اس لئے ابو حنیفہؒ فاسق، کذاب، خواہش نفس سے شہم، ہمت  
کا سزا یافتہ (محدود فی القذف) جن کے جھوٹے ہونے کا خود حق تعالیٰ  
نے فیصلہ فرما دیا ہے چنانچہ فرما دیا

فاو لئس 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 کا ثقہ میں  
لہذا ان سے حدیثیں لکھو لیکن جو حدیثیں سفیان ثوری نے عن ابی اسحق  
المحارث روایت کی ہیں اور جو احادیث انہوں نے جابر جعفی سے روایت  
کی ہیں وہ نہیں لکھنی چاہئیں۔ اور امام ابو حنیفہ 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 (۲۴۴/۱۳) (۲) مناقب الامام الاعظم للموفق ص ۸۲

و مناقب الکروری ص ۱۴۳ (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 ————— 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 نے اس کی روایات کو ترک کر دیا ہے۔

امام ابو حنیفہ 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 رطب کو تمر کے بدلے ناپ کر برابر برابر بیچنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب رطب (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 بغداد میں آئے تو اس مسئلہ کے متعلق ان سے پوچھا گیا ————— اور یہ مخالفت حدیث کے لئے اُنکے

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 اُس پر عقد (معاملہ) کرنا جائز ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے التمر بئالتمر۔۔۔۔۔ اور اگر تمر نہیں ہے تب بھی جائز ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ



کو جسے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب بھی نہ کریں تشریحی  
 مہرِ حشمہ اور ماخذ سمجھتے ہیں اور اس کی مخالفت نہیں کرتے جیسا کہ ہم آگے  
 بیان کریں گے اسی لئے وہ اس حدیث میں — اور اس سے پہلی  
 حدیث میں بھی — 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 اور  
 پر جو حدیث کی سند میں آ رہا 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 راولیوں 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  
 (مجبور الحال ہے)

امام ابو حنیفہؒ کا رویہ اس بارے میں یہ تھا کہ — قبول  
 روایت کے بارے میں — 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 — تمام مسلمان ایک دوسرے کے  
 لئے عادل ہی ہیں — 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 (مدعی علیہ) نے اس پر کوئی طعن نہ کیا ہو۔ نہ اس لئے کہ مستورات کے بارے میں اتنا ہی کافی ہے کہ بظاہر اسے فاسق نہ کہا جاسکے (۱) اور امام محمد بن الحسن نے اس مسئلہ میں (کتاب الاستحسان) میں مخالفت کی ہے کیونکہ انہوں نے مستولہ الحال کے ساتھ فاسق کا معاملہ کیا ہے چنانچہ انہوں 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 ابو حنیفہ کے نزدیک خبر واحد کی داخلی تنقید کے معیار

امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد کے مضامین میں جنہیں وہ قبول کرتے ہیں مندرجہ ذیل شرائط عائد کرتے ہیں۔

۱۔ خبر واحد کا کوئی مضمون ”ان گذشتہ تشریحی مسأخذ کے مخالف نہ ہو جو خبر واحد پر سبقت رکھتے ہیں، یعنی کتاب اللہ، سنت متواترہ، سنت مشہورہ اور ان تشریحی اصول کے بھی خلاف نہ ہو جو مذکورہ

(۱) ملاحظہ فرمائیے ”اصول الخمس“ ص ۳۷۔ اور کشف الاستار ص ۴۲۔ ۴۳۔

اور الاحکام للامامی ص ۱۱۔ اور ارشاد الفحول ص ۵۵۔ ۵۱۔

ماخذوں کے مجموعہ، نصوص سے ماخوذ ہیں تو اگر خبر واحد کا کوئی مضمون انہیں سے کسی کا بھی مخالف ہو تو ابو حنیفہؒ اس پر عمل نہیں کرتے کیونکہ تعارض کے وقت قوی ترین دلیل کو ترجیح ہوتی ہے اور خبر واحد محبت ہونے کے درجہ میں ان امور سابقہ سے فروتر ہے۔ (۱)

اس معیار کی تطبیق کے مطابق امام ابو حنیفہ نے اخبار آحاد کی ایک بڑی تعداد کو ترک کر دیا ہے جن پر دوسروں نے عمل کیا۔ چنانچہ انہوں نے مَصْرَاةُ والی حدیث (۲) کو ترک کر دیا اور وہ یہ روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے مَصْرَاةُ کو خریدتا تو اسے اختیار ہے۔ اگر وہ چاہے تو ایسے جانور کو واپس کر دے اور اس کے ساتھ ایک صلح 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 اصولوں کے جو اس حدیث سے قوی تر ہیں مخالف ہے۔ تو اس کے ظاہر پر عمل کرنا ممنوع ہوگا۔ اول کتاب اللہ کو لیجئے قرآن کریم کی آیت ہے

(۱) اصول الشریح ص ۳۷۱ و کشف الاستار ص ۴۱۷ (۲) تصدیق یہ ہے کہ

بکری کو فروخت کرنے والا اس کا دودھ بکری کے تھن میں جمع رکھتا ہے تاکہ خریداریہ سمجھے کہ بکری بہت زیادہ دودھ دیتی ہے۔

(۳) خود امام ابو حنیفہ نے اسے قاسم بن حبیب صیرفی سے، انہوں نے محمد بن سیرین سے انہوں نے ابو ہریرہ رضی سے روایت کیا ہے۔ ملاحظہ ہو جامع

مسائید الامام الاعظم ص ۲۵  
ج ۲

فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْرِ  
 مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ  
 ۲  
 ۱۶۴  
 تو جو تم پر زیادتی کرے تم اس پر اتنی ہی زیادتی کرو جو 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 بالضمہان (تاوان ذمہ داری کا ہے) تو دودھ کا تاوان نہیں  
 ہو سکتا کیونکہ مَصْرَاةٌ خَرِيْدَارِ كِي ذِمَّة دَارِي مِيں ہے (اگر مَصْرَاةٌ مَرَّتْ  
 تُو خَرِيْدَارِ كِي مَرَّے كِي۔ فروخت کردنے والے کی نہیں) رہی اصول کی لغت  
 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 مبيع (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 دو ٹوٹتی چیزوں میں سے ہے۔ اگر کسی نے مَصْرَاةٌ كُو كَهْجُوْرُو  
 سے خریدی 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 عوص اور معوص جس کا عوص تجویز کیا جاتا ہے (دو لونوں کو جمع کرنا لازم آرہا 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 مصہراتہ کی حدیث ————— اس کی سند صحیح ہوئے کے باوجود ————— 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 بنا پر بتایا گیا ہے۔ (۱) امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کو بھی رد کر دیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے

(۱) ملاحظہ ”الکتب الطریفہ فی التحدیث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ ص ۹۲-۹۳ متوسط ص ۳۴۔ اور شرحی 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 زیادہ ہو دو لونوں صورتوں میں ایک صاع کھجوریں دلوانی جا رہی ہیں۔ حدیث کی سند صحیح ہوئی وجہ سے امام خمسی حدیث کی تاویل کرتے ہیں مگر خود ہی اعتراض بھی کرتے ہیں کہ یہ تاویل بعید ہے اور بہار خیال ہے کہ وہ تاویل بعید ترین ہے۔ لیکن جس بات نے خمسی کو تاویل کرنے پر مجبور کیا وہ یہ تھی کہ ان بڑے بڑے صحابہ میں سے جو فقہ کیساتھ مشہور رہیں کسی نے بھی اس حدیث کو رد نہیں کیا جیسا کہ خمسی کہتے ہیں نیز ملاحظہ فرمائیے ”ناسخ المنظر ص ۷۷۔ نیز ابن تیمیہ نے بھی اس حدیث میں منافی مذہب کی وجوہات اعتراضی کو رد کر دیا ہے ملاحظہ ہو ”القیاس فی الشرع الاسلامی ص ۵۲-۵۳ نیز ملاحظہ فرمائیے ”الموافقات“ ص ۷۷۔

الْحَدَمَ لَا يُعِيدُ عَامِيًّا وَلَا فَائِزًا أَبَدًا مِ  
 حرم کسی مجرم (گنہگار) اور خون کر کے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا

کیونکہ یہ حدیث حق تعالیٰ کے ارشاد

( $\frac{۳}{۱۷}$ )

وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أَمِنًا

اور جو حرم میں داخل ہو گیا وہ مامون ہو گیا۔

کے عموم کے مخالف ہے۔ اسی طرح امام صاحب نے اس حدیث کو بھی رد کر دیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے۔

لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (۱)

اس کی نماز نماز نہیں ہے جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی ہو

کیونکہ یہ حدیث بھی حق تعالیٰ کے ارشاد

( $\frac{۳}{۲}$ )

فَأَقْرَأْ مَا تَسْبِيحُ مِنَ الْقُرْآنِ

تو قرآن سے جو آسانی سے پڑھ سکو پڑھ لو۔

کے عموم کے مخالف ہے۔ ایسے ہی امام ابو حنیفہ 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 فرمادیا تھا۔ کیونکہ یہ حدیثیں ارشادِ الہی

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ

يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَةٍ فَإِنْ (۲)

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 چاہیے

(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 صاحب کے خیال میں — یہ حدیثیں اس سنت مشہورہ کے بھی خلاف ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ

أَلْبَسْتَهُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينِ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ  
گو اہی کو پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم کھانا انکار کرنے والے (مدعی علیہ) کے ذمہ ہے۔

جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کو بھی رد کر دیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے «سُطْبُ» (تازہ کھجور) تَمَرٌ (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

أَلْتَمَرٌ بِأَلْتَمَرٍ مِثْلٌ بِمِثْلٍ

کھجور کو کھجور کے بدلے میں برابر برابر فروخت کیا جاسکتا ہے اور

(۱) اصول الغنمی ص ۳۴۳-۲۴ اور نکلت الطریفہ ص ۳۵۹-۳۶۱ اور اس کے حوالے خصوصاً کتاب الکنی لابن عبدالبر اور «عقود الجمان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان» محمد بن یوسف الضالحی۔ نیز ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۱۴۱ ج ۶ و ۲۴۵-۲۴۶ و ۴۹ اور الموطا ص ۴۳۱-۴۲۲ اور ارشاد الفحول ص ۵۳ اور المواقفات ص ۹-۱۱ اور کشف

اور یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس روایت میں اس کے راوی زید ابن ابی عیاش میں بھی طعن کیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ 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 (۲) اور درحقیقت اختیار احاد کا وہ بڑا حصہ ہے امام ابو حنیفہؒ نے ترک فرمایا ہے اور ان پر طعن کیا ہے انہوں نے انہیں 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 اسی لئے رد فرمایا ہے کہ وہ تشریحی متفق علیہ اصول کے خلاف ہیں جو معمول بہا ہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ بہت سی ان احادیث کے بارے میں جنہیں انہوں نے رد کیا ہے اپنا موقف تبدیل کر سکتے تھے اگر وہ ————— دوسرے فقہاء کی طرح، جیسا کہ آگے آ رہا ہے — اس نظریہ کو قبول کر لیتے کہ ظاہر کتاب اللہ و سنت متواترہ اور سنت مشہورہ کو خبر واحد سے خاص کیا جاسکتا ہے اور ان پر خبر واحد سے زیادتی بھی کی جاسکتی ہے لیکن انہوں نے اس نظریہ کو بالکل ترک کرنا ضروری سمجھا (۲) انہوں نے اس نظریہ کو قبول کیا کہ قوی ترین دلیل پر عمل کو ترجیح دی جانی چاہیے اور جو دلیل ثبوت

(۱) ملاحظہ ہو التکت الطرفیہ ص ۱۰۵-۱۰۶۔

(۲) ملاحظہ ہو کشف الاسرار ص ۴۲۸-۴۲۹۔

کے درجہ میں اور حجت کے درجہ میں ضعیف تر ہوا سے چھوڑ دینا چاہئے۔  
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 حنیفہؒ  
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 بالکل 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 تیمیہؒ 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 کر نیکے  
لئے اس روایت سے استشہاد کیا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ارشاد فرمایا کہ میرے بعد تمہارے سامنے بہت سی حدیثیں آئیں گی تو  
جب تمہارے 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 جانو میں اس سے بری  
الذمہ ہوں (۲)

(۱) ملاحظہ ہو القیاس فی الشرح الاسلامی ص ۵۲۔ (۲) اصول ختمی ج ۱ ص ۳۶۴۔ ۳۶۶

اور امام ابو یوسف نے اس حدیث کی صراحت سے استشہاد کیا ہے باقی اگلے صفحہ پر

اور میں 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 تمہارا  
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 مَنَعَكُمْ  
مِنْ إِحْدَائِهِ عَنِ الْحَاجِرِينَ ۝

(۶۹)  
(۴۴-۴۳)

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 ص ۳۰۸) جو ابھی بیان کی گئی ہے ملاحظہ ہو ”الرد علی سیرالذراعی میں  
ص ۳۰۸ اور ملاحظہ فرمائیے کشف الاسرار ج ۳ ص ۳۰۸ (۱) سورة المائدة ص ۴۳-۴۴

اور جب امام ابوحنیفہ 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 ابوحنیفہ 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۔

الذَّانِبَةُ وَالذَّانِبِي (۲۷) (۱)

حق تعالیٰ نے دونوں سے ایمان کے نام کی نفی نہیں فرمائی بلکہ حق تعالیٰ نے فرمایا۔

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنكُم مِّنكُم - (۴) (۱۶)

اور جو دو آدمی تم میں سے زنا کا ارتکاب کر لیں۔

تو اس آیت میں حق تعالیٰ مِّنكُم (تم میں سے) فرما رہا ہے اس مِّنكُم سے مراد یہود و نصاریٰ تو نہیں بلکہ اس سے حق تعالیٰ نے مسلمانوں ہی کو مراد لیا ہے پھر امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ وہ بات جسکے متعلق ثابت ہو جائے 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 کی خلاف بناوٹی باتیں حق تعالیٰ کو دینے نہیں لیکن مہبت سے علماء نے اس حدیث کی صحت میں طعن کیا ہے جس میں

(۱) سورہ نور آیت نمبر ۲ (۲) میں نے اس روایت کو بلفظ ازاول تا آخر نقل کر دیا،

کیونکہ اس نظریہ اور روایت کے ثبوت میں اسکی اہمیت ہے۔ کیونکہ یہ خود امام ابوحنیفہ 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 عبد الرحمن 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 کر دو 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)

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

(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 تم نے قرآن میں یہ بھی پایا ہے۔

مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (۳۲)

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 فرمادیا تھا جس میں کہا گیا ہے کہ  
وَلَدُ الرَّسُولِ عَشْرَةَ الثَّلَاثَةِ

ولد الرزاقینوں میں سے بدترین ہے۔

حضرت عائشہ نے فرمایا کہ یہ بات کیسے صحیح ہو سکتی ہے حالانکہ حق

تعالیٰ نے فرمادیا ہے

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (۳۵)

کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا (۲)

اور جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے فرماتے ہیں اس کی بنیاد سلف صالح میں موجود ہے چنانچہ

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے خود اسی بنیاد پر اس حدیث کو بھی

(ارشاد الفول ص ۳۱ (۲) بسوطة ص ۳۱ اور امام ابو حنیفہ نے ولد الرزاق کے

بارے میں اس حدیث کی خصوصی تاویل کی ہے "مناقب الامام الاعظم" لکھنؤ

ص ۱۶۱-۱۶۱ اور مناقب الکروسی ص ۱۰۶-۱۰۸

رد فرمایا تھا جس میں کہا گیا ہے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے  
 رونے سے ضرور غراب ہوتا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ  
 اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اٰخْرٰی وَاَنْ لِّیْسَ لِلْاِنْسَانِ  
 اِلَّا مَا سَعٰی

(۳۵-۳۸  
 ۵۳)

کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا  
 اور انسان کو اپنی سعی اور کوشش کے بغیر کچھ نہیں مل سکتا۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے شب معراج میں آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے اپنے رب کو دیکھنے کی حدیث کو بھی رد کر دیا تھا کیونکہ حق  
 تعالیٰ کا ارشاد ہے

لَا تَدْرٰکُہُ اَبْصَارٌ..... (۱۰۳)

اگرچہ یہ حدیث دوسرے لوگوں کے نزدیک قابل رد نہیں ہے کیونکہ اس کی سند  
 ایک دوہری بنیاد ہے جو اس کی ضد نہیں ہے اور وہ آخرت میں حق تعالیٰ کی رویت کا  
 ثبوت قرآنی اور سننی دلائل سے ہے جو قطعیت کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہیں اور  
 رویت کے صحت میں دنیا اور آخرت کے درمیان میں کوئی فرق نہیں ہے۔  
 غیر 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 دھونا  
 ضروری قرار دیا گیا تھا اور انہوں نے اس قطعی بنیاد سے سند کپڑی 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 مَہْرًا مِّنْ دَا

(۱) مہر اسٹی پتھر کے آئس بڑے برتن کو کہتے ہیں جسے تراش کر دیک کی طرح بنا لیا  
 جائے جس میں پانی بھرا رہے اور اس سے وضو کیا جائے ملاحظہ ہو قاموس المحمل۔

کے متعلق کیا کہا جائے گا۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کو جو نحو موت 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 قطعاً بنیاد کے خلاف ہے جس کا مال یہ ہے کہ **اَلدَّمْرُ مَحْلَةٌ** (اللہ بہر معاملہ اللہ ہی کے اختیار میں ہے) اور جنہوں میں سے کوئی چیز کچھ نہیں کر سکتی اور نہ فال کی کوئی اصل ہے اور نہ چھوٹ کی (یعنی ایک سے دوسرے کو بیماری لگ جانے کی) (۱)

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 (۱)

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“ 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 کرنیکی دوسری شرط

یہ ہے کہ جس صحابی سے کوئی خیر 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 نے حدیث لَا تَبْتَاعُ الْبَدَنِیَّ دُولِی 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 عبدالرحمن کی بیٹی کا بغیر عبدالرحمن 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 علت ہوتی ہے (۱)

اور جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث پر عمل نہیں کیا جس میں برتن کو اگر اس میں گنا منہ ڈالے سات مرتبہ دھوئے اور آخری مرتبہ مٹی سے مانجھنے کا حکم ہے۔ امام صاحب ابو ہریرہ کی سات مرتبہ دھونے کی روایت کو نہیں لیا کیونکہ اس حدیث میں یہی علت ہے کہ خود روایت کرنے والے صحابی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے کیونکہ اس

بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث ان کے نزدیک منسوخ ہے کیونکہ خبر واحد ہمارے نزدیک صحابی کے لئے قطعی اور رواد اور قطعی اللالت 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 جاسکتا۔  
 ۱۔ آئیہ کہ اسکے علم میں ویسی ہی کوئی دوسری دلیل موجود ہو جو اسے حکم کو منسوخ کر دے اور نہ راوی کی عدالت (ثقاہت) ختم ہو جائے گی۔ اور اس کی کوئی بات اور کوئی روایت قابل قبول نہیں رہے گی۔ اور یہاں ابو ہریرہ سے قول بھی اور عملاً بھی یہ بات ثابت ہے کہ تین مرتبہ دھولینا کافی ہے (۱)

اس معیار سے متعلق ابن خلدون فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ 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 شرط میں شمار کیا ہے۔ اور استاد احمد امین نے ابن خلدون کی سابقہ عبارت نقل کر کے یہ حاشیہ لکھا ہے۔  
 یہ عبارت اگرچہ مختصر اور کسی حد تک پچیدہ سی ہے لیکن ہمارے خیال میں یہ اس رویہ پر دلالت کرتی ہے کہ راویوں پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ اسے ذاتی طبائع اور اجتماعی ماحول پر پیش کرنا بھی ضروری ہے (۴) لیکن اس

الذکات الطرف ص ۱۱۷-۱۱۹۔ حالانکہ امام بخاری اور امام مسلم نے سات مرتبہ دھولے کی روایت بیان کی ہے ملاحظہ ہو عقود الجمان از کتاب الذکات الطرف ص ۲۶۳۔  
 (۲) یعنی جس روایت کی سند میں کوئی قابل طعن بات نہ ہو (۴) المقدمہ ص ۲۹۶۔  
 (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۔۔۔۔۔ ابن خلدون یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ خبر واحد کو جب اس کے راوی کا عمل خود ہی اس کے مخالف ہو رد کر دیا کرتے تھے جیسا کہ برنن کو سات مرتبہ دھونے کی روایت اور اس جیسی دوسری روایات۔

## مضامین احادیث کو قبول کرنے کیلئے امام ابو حنیفہؒ کی تیسری شرط

تیسری شرط حدیث کو قبول کرنے کے لئے امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ حدیث کا راوی اپنی روایت کا انکار نہ کرے۔ **حسب ابو حنیفہ** کے متعلق بیان کرتے ہیں۔۔۔۔۔ امام ابو یوسفؒ بھی ان کیساتھ ہیں۔۔۔۔۔ 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 عائشہؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لے اس کا نکاح باطل ہے۔۔۔۔۔ پھر روایت کی ہے کہ ابن جریج نے اس حدیث کے متعلق زہری سے پوچھا تو انہوں نے اسے نہیں پہچانا۔ تو ابو حنیفہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا کیونکہ اس کا ایک راوی۔۔۔۔۔ اور وہ زہری ہیں۔۔۔۔۔ اس کا انکار کر رہے ہیں۔ اور امام زہریؒ اس کیلئے

عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ 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 عمرؓ کو جنابت کے لئے تیمم کی اجازت دی تھی — یہ یاد دہانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تھی۔ مگر حضرت عمرؓ کو یاد نہیں آیا اور اسی وجہ سے انہوں نے اس حدیث کے مطابق عمل نہیں کیا باوجودیکہ عمار رضی اللہ عنہ 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 شافعیؒ نے اس معیار کو قبول نہیں کیا اور امام محمد بن الحسن نے ان کی موافقت کی ہے — 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 ہونی 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 بنا پر چونکہ عادت اسی کی متقاضی ہے اسے عام طور پر نقل کیا جائے

(۱) مذکورہ بالا حوالے اور نیز ملاحظہ فرمائیں ”الاحکام“ للآمدی ۱۵۲-۱۵۳

زیر عنوان ”فی الاستدلال بکل من وجہ 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 تو اترا 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 صراحتاً امام ابوحنیفہؒ کی ذات کی طرف منسوب نہیں کیا گیا بلکہ اسے ابو الحسن کرخؒ فقہیہ اور حنفی اصولیوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے (۲) لیکن اصول کی اکثر کتابوں میں اس معیار کو خود امام ابوحنیفہؒ 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 ابوحنیفہؒ نے نماز میں بسم اللہ بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث کو چھوڑ دیا جو حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے

(۱) عقداً لجان از کتاب النکت الطریفہ، ص ۲۶۲-۲۶۳۔ (۲) مسلا حنفیہ

ثابت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اللہم الرحمن کو زور سے پڑھا کرتے تھے۔ لیکن چونکہ معاملہ شہرت کا تھا (حضور کے ساتھ سائے صحابہ ہی نمازیں پڑھتے تھے لیکن اس بات کو صرف ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں تو امام ابو حنیفہؒ نے اس پر عمل نہیں کیا۔

اور مس ذکر کی حدیث (۱)، جسے بئرہ نے بیان کی ہے وہ بھی شاذ ہے جسے صرف بئرہ 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 بئرہ ہی خاص کیا تھا (۲)۔ اور اس حکم کی دیگر صحابہ کو تعلیم نہیں دی۔ حالانکہ انھیں اس کی سخت ضرورت تھی۔

قرب نامکن ہے (۳) امام ابو حنیفہ نے بئرہ 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 آلہ تناسل کو چھو لیا وضو کو واجب نہیں کیا تو انہوں نے اس دوسری حدیث کو بئرہؓ کی حدیث پر ترجیح دیدی جس پر امام صاحب نے عمل نہیں کیا جیسا کہ انہوں نے دوسری حدیث کو ترجیح دیدی جن میں بئرہؓ نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں

(۱) یعنی وہ حدیث جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آلہ تناسل کو چھولنے سے وضو شرط جاتا ہے (۲) حالانکہ انھیں اس مسئلہ کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ کیونکہ وہ عورت ذات

تھیں۔ (۳) عقود الجمان ص ۲۶۲ و اصول الخسری ص ۳۶۸۔

(۴) ملاحظہ ہو جامع مسانید الامام الاعظم ص ۲۳۹۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بلند آواز سے نہیں پڑھا کرتے تھے۔ (۵)

سرخسی نے روایت کی ہے کہ نکاح میں کفایت (کفو ہونا) چند امور میں معتبر ہے۔ ان میں سے نسب اور مال ہے۔ پھر روایت کی کہ انہی امور میں سے پیشوں میں کفایت 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 ریزہ، حجام، جولہا 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 جولہا ہے اور حجام کے لیکن ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث شاذ ہے اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا 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 گذشتہ ۳۱۸-۳۲۲ ج ۱ (۲) المبسوط ص ۲۵ اور دوسری ج ۵  
احادیث کے سلسلہ میں ملاحظہ فرمائیں المبسوط ص ۵۵-۵۶ و ص ۱۴۲ ج ۲  
اور الاحکام الامدی 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 ابوحنیفہؒ 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 تشریحی مآخذ کی طرح اجماع کو بھی ایک مستقل تشریحی مآخذ 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 ابوحنیفہ 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 نشا بھی نہیں چلا سکے گا جو حنفی اصولیین نے اجماع کے متعلق امام ابوحنیفہ کے عہد کے بعد اٹھائے اور ان کے مذہب کی طرف عمومی طور پر منسوب کر دئے ہیں (۱)

(۱) خود ابوحنیفہؒ کی آراء اور جو کچھ ان کے مذہب کی طرف منسوب کر کے افشاء کیا گیا ہے ان دونوں میں فرق کے لئے تمہید کا تیسرا مبحث ملاحظہ فرمائیے۔

اپنی فقہ کے عام انداز کا بیان کرتے ہوئے ”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 پیر تو محسوس  
کرتے ہیں۔ (۲) وہ ان متفق علیہ احادیث پر — جیسا کہ گذر  
چکا ہے — اسی وقت عمل فرماتے تھے جب وہ یدایتہ دینی معلومات  
سے تعلق رکھتی ہوں۔ درحقیقت وہ سنت متواترہ کی نصوص کو دلیل  
سمجھتے تھے جسے سہل بن مزاعم نے امام ابو حنیفہ کی طرز فکر کی توضیح کرتے  
ہوئے اس حدیث نبوی سے تعبیر کیا ہے جس پر سب کا اتفاق ہو۔ اور  
جسے 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 ابو حنیفہ 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 بدایتہ دین کی معلومات سے الگ چیز ہے۔  
امام ابو حنیفہ اس کی وجہ سے قیاس کو بھی ترک کر دیا کرتے تھے جیسا کہ  
سرخسٹی 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 مجتہد تانی ص ۱۱ (۲) ملاحظہ فرمائیے امام صاحب کے نزدیک ”متواتر“

(۳) مناقب الامام الاعظم للموفق ص ۸۲

جب ان دونوں کا ارتداد ابتداء نکاح کے منافی ہے تو وہ بقائے نکاح کے بھی منافی ہوگا۔ لیکن ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد نے قیاس کو چھوڑ دیا کیونکہ اس پر صحابہ کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کا انکار کر کے جب ابو حنیفہ مرتد ہو گئے تو ابو بکر 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 ابو حنیفہؒ کا کوئی اپنا ایسا قول بھی نہیں ملتا جس میں اجماع سکتی 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 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 انہیں ہمیں امام ابو حنیفہؒ کا ایسا کوئی قول بھی نہیں ملتا کہ مذکورہ بالا مسئلہ یا اس کے مماثل کسی مسئلہ پر صحابہ کے اتفاق کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ وہ اس پر عمل کرنے کا قرار کرتے تھے جسے بعد کے فقہاء حنفیہ نے اجماع سکوئی کا نام دے دیا ہے کیونکہ اسکی 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 ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے علاوہ اور کسی صحابی نے بھی حکم نہیں دیا (۲)

(۲) المبسوط ص ۲۷۹ اور تم آگے دیکھیں گے کہ یہی "استحسان" کا بھی ایک مفہوم ہے جس میں امام ابو حنیفہؒ 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 علمائے 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 آگئے۔ حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ کے بعد خود حنفیہ کے مطابق بھی اسے اجماع نہیں کہا جاسکتا۔ اس کی مثال اس عورت کو وراثت کا حق دینے کا مسئلہ ہے جسے مرض الموت میں طلاق بانہ دی گئی ہو کیونکہ اسے امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے اگر شوہر کی وفات عورت کی عدت کے دوران واقع ہو جائے مطلقہ کو وراثت قرار دیا ہے۔ اور اس طرح انھوں نے قیاس کی مخالفت کی ہے اور امام شافعی 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 عبداللہ بن الزبیر کا اختلاف مشہور ہے (۲) تاہم اس بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کے خیال کے مطابق

(۱) ملاحظہ ہو اصول شافعی ص ۲۰۳ اور تاریخ التشریح الاسلامی

لاخضر ص ۲۰۶۔

(۲) بسوط ص ۵۸ - (۳) ہدایۃ المجتہد ص ۲۶۸

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 حنیفہؒ کا ان احکام پر عمل پیرا ہونا جن کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اتر کے ساتھ احادیث مروی ہوں یا پھر ان مسائل میں بھی جن کے بارے میں صحابہ کرام کے درمیان امام صاحب کو کسی اختلاف کا علم نہ ہو سکا ہو صحابہ کے فیصلے پر عمل پیرا ہونا اجماع کو مستقل مرتبہ قانون تسلیم کرنے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔

کیونکہ پہلی صورت میں تو امام صاحب کی اصل دلیل سنت متواترہ ہو اور دوسری صورت میں امام صاحب کے اس رویہ کے مطابق ہے جس کے مطابق ان کے نزدیک قول صحابی بھی واجب التعمیل ہے جسے ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے

تناہم 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 حنیفہؒ 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 رائے ہوں تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان کے اتفاق کی وجہ سے وہ قیاس کو ترک



عاقلہ (قبیلہ خاندان) پر ڈالا تھا، قتل خطا میں بھی اور شبہ عمدہ میں بھی (۳) لیکن جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور انہوں نے دو ایوان 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۔ جیسا کہ امام محمد بن الحسن نے کتاب المعامل کے شروع ہی میں روایت کر کے کہا ہے اور اسی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے کہا ہے کہ دیت اہل دیوان پر ہوگی لیکن امام شافعیؒ نے اس کا انکار کیا ہے۔ انہوں 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 خسری فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ 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 صحابہ 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 جاسکتا کہ وہ اجماع کر لیں گے۔ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ اجماع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

(۱) المبسوط ص ۲۲۲-۲۲۵ ج ۲ (۲) المبسوط ص ۱۲۵ ج ۲ (۳) نظریۃ اجماع  
سکتی 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 حاصل ہوتی تھی۔ پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دو اہل مدینہ کو فرمادے تو قوت اور نصرت دیوان کے ذریعہ سے ہونے لگی۔ چنانچہ آدمی اپنے دیوان کی طرف 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 (خون بہا) اہل دیوان کے ذمے ہوگی (۱) پھر امام شریعت فرماتے ہیں کہ حکم شرعی کا مقصد اور منشا جب سمجھ میں آجائے تو اس حکم کا مقصد اور منشا جن فروع میں پایا جائے گا وہ حکم ان فروع کی طرف بھی متعاری ہو جائے گا۔ (۲) یہ بات ذہن میں رہے تو آپ سمجھ سکتے ہیں کہ صحابہ کا یہ اتفاق — جس پر امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے عمل کیا ہے — 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) البسوط ص ۱۲۶۔ (۲) حوالہ گذشتہ اسی کے متعلق کمال الدین ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکار نہیں کیا حالانکہ بظاہر اس سے نزاع پھر کئے اور بعض مسلمانوں کے مرتد ہو جانے کا اندیشہ تھا تو ان کے عقائد و نظریات میں اتفاق نہ ہوتا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مخالفت کا مفسدہ متوقع مفسدہ سے زیادہ نہ ہوتا تو وہ ضرور اس کا انکار کرتے۔ فتح القدیر ص ۱۴

اس کے مقصد اور منشا 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 عمرؓ کے فیصلے کو برقرار نہ رکھتے۔ کیونکہ یہ تو بیدہی ہی 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 حنیفہؒ کے نزدیک صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں گذشتہ اختلاف دور نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر قاضی نے ام الولد کے بیع کے جواز کے حق میں فیصلہ کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا فیصلہ نافذ ہو جائیگا۔ کیونکہ قاضی نے مسلمہ میں صحابہ کے قول کا اعتبار کیا اور اسی کو پسند کیا۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ اور رویہ ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تابعین کے اجماع سے کہ ام الولد کی بیع فاسد ہے وہ اختلاف اٹھ گیا جو صحابہ کے دور

(۱) حضرت عمرؓ کی اکثر تشریحات میں جنہیں صحابہ نے برقرار رکھا۔ بطور سکوت ہی کے سہی۔ اسی رجحان کی تائید کرتا ہے کہ نصوص سے ان کا یہی تعلق تھا۔ مثلاً مؤلفہ القلوب کا دور حضرت عمرؓ نے اپنے عبد میں ساقط کر دیا متبع عمر بن الخطاب فی التشریح و ص ۱۶-۱۷۔

(۲) المبسوط ص ۱۳۳ و کشف الاسرار ص ۹۱۸ ج ۳



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 ہر اہل حق و عدل کو معلوم ہوتے ہیں راجع کر سکتا ہے جن کی دلیل حقیقت میں کچھ وہ نصوص ہوتی ہیں جن سے صحابہ کرام واقف تھے اور جن میں انہوں نے نقل بھی کیا ہے یا ان کی دلیل خود حضرات صحابہ کا اس انداز کا اجماع ہوتا تھا جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ رہ گئیں اس کے علاوہ وہ فقہی فروع جن کے بارے میں طبقہ صحابہ کے بعد سچائیں اٹھانی لگیں اور جو مطلق رائے اور اجتہاد پر مبنی ہیں) — 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 ہوں نہ تابعین کے طبقہ میں نہ تبع تابعین کے طبقہ میں یہی وجہ ہے کہ اس بارے میں ہمیں امام ابو حنیفہ 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 شریعیہ 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) صحابہ 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 صحابہ 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 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 صحابہ 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  
۴۳۸-۴۳۹ اس سلسلہ میں یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ بعض علماء کرام اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ کی خلافت اجماع سے منقذ ہوئی تھی۔ (اس سلسلہ میں ڈاکٹر محمد ضیاء الدین ادیس استاذ تاریخ اسلامی کلیہ دارالاسلام کی کتاخانہ نظریات سیاسیتہ الاسلامیہ ص ۱۳۳ مطبوعہ ۱۹۵۷ء ملاحظہ فرمائیں۔

اس موقع پر ہمیں مورخ کبیرہ ابن الاثیر کے بیان کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے جو انہوں نے اپنی کتاب الکامل میں ذکر کیا ہے کہ صحابہ کرام خود حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ کے پاس گئے تھے کہ وہ ان سے خلافت کی بیعت لیں۔ اور حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ شروع میں بیعت لینے سے تیار نہیں تھے لیکن جب انہوں نے اصرار کیا تو حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اچھا، بیعت مسجد میں ہوگی چنانچہ لوگ مسجد نبویؐ میں جمع ہو گئے اور حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ 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 صحابہ 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 کرتی چاہئے کہ ہر مرتبہ کا اجماع صرف ان صحابہ کرام کا اجماع تھا جو مجتہدین صحابہ میں سے اس وقت مدینہ منورہ میں موجود تھے۔

بنیادی نظام الحکم فی الاسلام للڈاکٹر عبدالحمید ستولی  
داستان القانون الدستوری والانتظامیة السیاسیة بکلیة الحقوق  
بجامعة الاسكندریة الطبعة الاولى مطبوعة دار المعارف ، مصر  
متو فی ۱۹۶۳ء۔

(۱) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے خلافت کی بیعت اولاً صرف ان چند لوگوں نے کی تھی جو سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہو گئے تھے پھر اگلے دن مسجد نبوی میں عام لوگوں نے بیعت کی (ملاحظہ ہو الاسلام وادعنا الیاسیة للڈاکٹر عبدالقادر عودہ ص ۱۱۱ مطبوعہ ۱۹۵۱ء)

# اجماع کی حقیقی صورت

قرن اول میں اجماع کی وہ صورت نہیں تھی جو ہمارے علم ر نے بنائی ہے جو ممکن بھی نہیں ہے۔ اجماع کی کیا صورت ہونی چاہئے اور آج اجماع کا ادارہ کس طرح قائم کیا جانا چاہئے اس موضوع پر مصر کے مشہور محقق استاذ عبد الوہاب خلاف نے اپنی کتاب ”مصادر التشريع الاسلامی فیما الاصل فیہ“ میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے جسے ہم یہاں پیش کر رہے ہیں علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ (۱)

اجماع کی حقیقی صورت | تشریح اسلامی میں جو شخص اجماع کو نظریہ مقصد اور غشا پر تحقیقی نظر ڈالے گا اور

دیکھے گا کہ ابتدائی تشریحی 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 تشریحی مآخذ میں نہایت سہرا اور شاداب ماخذ ہے جو تشریحی تجد و کاضامن

(۱) اس وقت ہمارے سامنے اس کتاب کا سیکنڈ ایڈیشن ہے جو دار القلم کویت سے ۱۹۵۴ اور ۱۹۵۵ء 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 و در و مقابلہ کر سکتی ہے اور مختلف زمانوں کے ساتھ ساتھ چل سکتی اور مختلف معاشروں میں مختلف مصالحتوں کا لحاظ رکھ سکتی ہے، اور نظریہٴ 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 مستفید نہ بن جائیں، خواہ یہ کوائف تشریحی ہوں، سیاسی ہوں، اقتصادی ہوں، انتظامی ہوں، غرض کچھ بھی حالات ہوں۔ حق تعالیٰ نے اپنے رسول کو مخاطب کر کے فرمایا تھا۔

تو آپ انھیں معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار فرمائیے

اور معاملات میں ان سے مشورہ کیجئے (۳۳/۱۵۹)  
 اور حق تعالیٰ سبحانہ 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 تعالیٰ سبحانہ خود مسلمانوں کا یہ وصف بیان فرمایا ہے۔  
 اور ان کے معاملات باہمی مشورہ سے طے پاتے

ہیں۔ (۳۲/۳۸)

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 صلوة

کا نظام قائم کیا اور ان کے معاملات مشورہ سے طے

پاتے ہیں۔ (۳۲/۳۸)

تو ان کی اقامتِ صلوات کو جو دین کا ستون ہے اس بات سے متصلاً بیان کیا ہے کہ اور ان کے معاملات یا بھی مشورہ سے طے نہ ہوتے ہیں تاکہ انھیں پتہ چل جائے اور وہ محسوس کریں کہ مشورہ کرنا اقامتِ صلوات 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 غزوہ 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 زرفدیہ ادا کر کے انھیں رہا کرالیں 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 رضی اللہ عنہ نے فدیہ قبول کر لینے کا مشورہ دیا کہ جو چاہے فدیہ دیدے اور ان کے قیدی رہا کر دئے جائیں لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فدیہ قبول نہ کرنے کا اور سب کو قتل کر دینے کا مشورہ دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا 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 مسر و سامان چاہتے اور اللہ آخرت چاہتا ہے (۶۷-۶۸)  
 اور سعید بن المسیب نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ میں نے  
 عرض کیا کہ اے اللہ کے رسولؐ کوئی ایسا معاملہ ہمیں پیش آجائے  
 جس میں قرآن کا کوئی حکم نازل نہ 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 کر لو اور باہمی مشورہ  
 کرو اور ایک آدمی کی رائے پر فیصلہ مت کرو۔

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذفات پاگئے 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  
 ”شورعی“ تھا اور جس راہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلتے تھے  
 جب اس مسئلہ کے بارے میں قرآن نازل نہ ہوا ہو تو وہ ”شورعی“  
 ہی تھا۔ بغوی نے میمون بن مہران سے روایت کی ہے کہ ابو بکر رضی  
 اللہ عنہ کے پاس جب مقدمات آئے تو وہ کتاب اللہ میں غور فرماتے  
 تو اگر قرآن میں انھیں ایسی ہدایت مل جاتی جس کے مطابق فیصلہ کر سکیں  
 تو وہ اس کے مطابق فیصلہ کر دیا 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 کر دیتے 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 و سنت میں اس کا حل انھیں نہ ملتا تو وہ دیکھتے کہ کیا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا ہے؟ اگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا کوئی فیصلہ انھیں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے ورنہ سرداران قوم کو بلا تے اور مشورہ کرتے جب وہ اتفاق رائے سے کسی بات پر جمع ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔

میسوٹ نسیمی میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود فقیر ہونے کے صحابہ سے مشورہ کیا کرتے تھے حتیٰ کہ جب کوئی حادثہ ان کے سامنے آتا تو کہتے ”میرے لئے علیؑ 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 عمر رضی اللہ عنہ 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 تمہیں 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 لئے کوئی نص (قرآن کی آیت یا سنت) موجود نہ ہو اتفاق تھا جن کا جمع ہو جانا ممکن ہوتا جبکہ وہ صحابہ میں ان کے سردار اور ان کے بہترین افراد شمار ہوتے ہوں۔ اور جس چیز نے اس راہ کی پیروی پر آمادہ کیا وہ اس شوری 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 میں 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 میں ان کے بہترین افراد میں 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 تشریح میں اختلاف کا دائرہ وسیع نہیں ہوا اور ایک ہی واقعہ کے حکم میں ایک ہی شہر میں متناقض احکام صادر نہیں ہوئے اور تشریح اسلامی کا دائرہ جدید حوادث کے ساتھ تنگ نہیں ہوا اور اسلامی تشریحات زمانہ کے ساتھ چلنے اور مصالح کا ساتھ دینے میں 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 میں سے)

ایک تشریحی جماعت رہتی جس کے ارکان مسلمانوں کے سردار اور ان کے بہترین افراد ہوتے جن کی طرف نئے نئے حوادث کے فیصلوں میں جن میں 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 کو کھف و ضروریات کے علم پر اعتماد ہونا 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 میں بعض سلاطین و خلفاء کو اس کا احساس ہوا چنانچہ انھوں نے دوسری صدی ہجری میں علما کی ایک مجلس قائم کی تھی تاکہ وہ قانون سازی میں اور بعض علماء نے 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 علما کی ایک جمعیت قائم کی جنہیں مدنی معاملات کے قوانین کے بارے میں تکلیف دی گئی کہ وہ قوانین بنائیں جن کے مطابق مدنی معاملات کا فیصلہ کیا جاسکے جس کا ماخذ اسلامی فقہ ہو خواہ وہ مذاہب معروفہ سے الگ ہی کیوں نہ ہوں تاکہ فیصلہ روح عصر کے ساتھ چل سکے۔ ان علماء نے کرام نے ایک قانون مرتب کیا جس کا نام ”مدونۃ الاحکام العدلیہ تھا“ اور اس کی ابتداء 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 سازوں کی جمعیت منتخب کر لی جاتی جو قانون سازی کا حشریمہ ہوتی اور نہ احکام اجتہاد کا کوئی مجموعہ مرتب کیا گیا جو مسلمانوں کا قانون بن جاتا۔ اسی فرد 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 رسالتاب 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 اللہ سے پیش آمدہ واقعہ میں اپنی رائے کا صراحتہ اظہار نہ کرے اجماع متحقق نہیں ہوگا۔ 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 موقع 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 علیؑ سے فرمایا تھا مسلمانوں میں سے علماء کو جمع کر لو پھر مسئلہ کو علماء کے درمیان شوری میں ڈال دو 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 بین 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 ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ 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 اس 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 عمرؓ نے جب کہا تھا کہ میرے لئے علیؑ 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 مشرکؓ سے فرمایا تھا کہ اہل علم سے مشورہ کر لیا کرو تو مشرکؓ 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 حتیٰ 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 جاسکتا۔ غالباً اجماع کی یہی حقیقی صورت ہے جسے دیکھ کر لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ اسلامی قانون سازی کے مصادرجہود کا شکار ہو چکے ہیں۔

# کیا موجودہ عہد میں اجماع کی کوئی صورت ممکن ہے

اس موضوع پر علامہ اقبال 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 مالک اسلامیہ  
میں یہ تصور ایک مستقل ادارہ کی صورت اختیار کر لیتا۔ شاید اس لئے  
کہ خلیفہ و 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 شرعی  
ادارے کے شکل دینی جاتی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا  
کہ اجتہاد کا حق حیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے  
کہ اس کے لئے ایک مستقل مجلس قائم ہو (قانون ساز اور بااختیار) جو

بہت ممکن ہے، انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی  
 بہر حال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس  
**اجتماعی اجتہاد** وقت دنیا میں جو نئی نئی قوتیں ابھر رہی ہیں  
 کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیش نظر مسلمانوں  
 کے ذہن میں بھی اجتماع کی قدر و قیمت 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 ہو گا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً  
 فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں  
 یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن  
 بھی ہے تو اس وقت اجتماع 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 سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطلع  
 نظر پیدا ہو گا۔ 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 آہلیات اسلامیہ ۲۶۷-۲۶۸)

اس کے بعد یہ بتاتے ہوئے کہ اجتماع کسی وقت بھی، قرآنی  
 احکام کو منسوخ نہیں کر سکتا، اجتماع کے متعلق مزید رقم طراز ہیں کہ  
 لیکن فرض کیجئے، صحابہ کسی امر پر متفق ہیں۔ اندر میں 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 مذہبِ 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 ”امروا قعی“ اور ”امرقانونی“ میں فرق کریں۔ مثلاً اس مسئلہ میں کہ آخری دو صورتیں، معوذتان، قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں۔ جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ صورتیں جزو قرآن ہیں۔ تو ہمارے لئے ان کا اجماع حجت ہے۔ کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس ”امروا قعی“ کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے۔ بصورت دیگر یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ لہذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لئے حجت نہیں کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کا اتفاق اتنی باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے ان میں ہم اسے حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔

لیکن ابھی ایک اور سوال ہے جو اس سلسلہ میں کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ 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۔ لہذا 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 علما 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 نظریہ 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 و سوجیثیت نابین امام ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں، گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلہ امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ دعویٰ کس طرح ثابت کر سکتے ہیں بہر حال ایرانی نظریہ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر۔ ابھیں چاہئے 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 سدّ بابت ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالت موجودہ بلا داسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس منہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے۔ لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی باحتیاط اور سموتح 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 اہتمام

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 خلقائے راشدین کے عہد کے بعد ملکیت میں تبدیل ہو گئی اس لئے اسلام کا یہ اہم ادارہ (مجلس) ترقی نہیں کر سکا لیکن ضرورت ہے کہ اسے اس کا اصل مقام پھر سے واپس دلادیا جائے۔ مگر یہ ان ہی ممالک میں ممکن ہو سکتا ہے جہاں مجالس قانون ساز میں سبکے 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 اجماع صحابہ امور واقعی میں صحابہ کا اجماع حجت شرعی ہونا چاہئے۔ مگر امور مجتہد فیہ دودہ معاملات جنہیں اجتہاد کی گنجائش ہو (یا مدرک بالقیاس) وہ معاملات جن کا فیصلہ قیاس سے کیا جاسکتا ہو) میں صحابہ کا اجماع حجت نہیں ہونا چاہئے۔ 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 یتیمین طلاقوں کا نفاذ اور دوسرے بہت سے وہ مسائل جن کے سلسلہ میں علماء کرام کی طرف سے اکثر یہ غلطی پیش کیا جاتا ہے کہ یہ تو امت کا اجتماعی فیصلہ ہے اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اگر ”امور واقعی“ اور ”امور اجتہادی“ میں فرق کیا جاسکے تو یہ دشواری حل ہو سکتی ہے۔

**علماء ربورڈ** | 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۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نمائندے کوئی ایسا فیصلہ کر بیٹھیں جو قرآن و سنت کے خلاف ہو۔ یہ سوال اعلیٰ طور پر ہر ملک کے سامنے رہا ہے۔ چنانچہ ایک زمانہ میں ”علماء ربورڈ“ کی ایک تجویز زیر غور رہی ہے اور پھر آئین میں اس مضمون کی ایک دفعہ کا اضافہ کہ کوئی قانون قرآن و سنت کے خلاف نہیں بنایا جاسکے گا اسی مقصد کے لئے کیا گیا تھا کہ اگر ایسی کوئی صورت پیش آجائے تو کورٹ میں ایسے قانون کو چیلنج کیا جاسکے۔ اس سلسلہ میں علامہ موصوف کا مشورہ یہ ہے کہ ”علماء ربورڈ“ کی شکل کی کوئی چیز تباہ کن ثابت ہوگی، لہذا ایسی کوئی دخلی نہ کی جائے۔ علامہ موصوف نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا ہے کہ خود مجالس آئین ساز میں فی الحال علماء کو موثر 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 درپیش ہے اور مجالس آئین ساز کو ایسے نمائندے میسر آسکیں جو اسلامی قانون پر بھی بصیرت رکھتے ہوں۔

# کیا موجودہ عہد میں مروجہ جماع کا کوئی مقام اور

## امکان ہے؟

اسی موضوع پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مصری عالم ڈاکٹر عبد الحمید متولی استاذ القانون الدستوری اسکندریہ اپنی کتاب میادى نظام الحكم فى الاسلام رطبى اول دارالمعارف مصر قاہرہ ۱۹۱۳ء رقم طراز میں کہ شریعت اسلامیہ کے مصادر میں عموماً میری رائے یہ ہے کہ موجودہ عہد میں جماع 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 لمام غزالی امور دینہ 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۔

پھر بھی واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود اجماع کا عہد جدید میں کوئی مقام ممکن نہیں خصوصاً 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 مالک اسلامیہ میں رہتے ہوں یا مالک غیر اسلامیہ میں ہوں۔ اور محققین علماء (جیسا کہ استاد اکبر شیخ مراغی کا دعویٰ ہے) ابتدائی پچھری قرون ثلاثہ کے بعد اجماع کے انقضاء اور اس کے نقل کرنے کو محال سمجھتے ہیں کیونکہ علمائے کرام مشارق ارض اور مغارب میں منتشر ہو چکے تھے اور عادتاً 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 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 غزالیؒ کی رائے سے اختلاف کیا ہو۔ البتہ صرف امام آمدی نے اپنی کتاب اصول الاحکام ص ۱۱۱ میں لکھا ہے کہ اجماع کے لئے امام غزالیؒ 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 ص ۲۱۳)

(۲) الاجتہاد فی الاسلام للاستاد شیخ مصطفیٰ مراغی ص ۲۶

(۱) ان علماء میں ہم سب سے پہلے تو استاد اکبر شیخ شلتوت کا نام لیں گے جنہوں نے اپنی کتاب ”الاسلام عقیدہ و شریعتہ ص ۴۴۴ 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 تشریح مستحق ہوئی ہے۔

اسی طرح استاد شیخ خلافت کا نام بھی لیا جاسکتا ہے جن کی رائے میں خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد اجماع کا امکان ہی نہیں رہا چنانچہ انہوں نے اپنی بحث ”مصادر الشریعۃ الاسلامی“ کے زیر عنوان جو مجلہ قانون و اقتصاد 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۔ انہوں نے اجماع کی یہ تعریف فرمائی ہے کہ اجماع امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کے اتفاق کو کہتے ہیں۔

اسی طرح استاد شیخ شلیلی کا نام بھی لیا جاسکتا ہے جنہوں نے فرمایا ہے کہ دونوں خلفاء ابو بکر و عمر 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 و فکیر ہے کہ ان دونوں کے عہد میں بھی صحابہ مجتہدین کی اکثریت ہی حتمہ لیتی تھی۔ تمام مجتہدین حصہ نہیں لیتے تھے جیسا کہ علماء نے اصول نے شرط لگائی ہے۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

بلکہ بعض علماء تو قرون ثلاثہ مروالی 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 عثمان کی شہادت کے بعد جب امت مختلف فرقوں میں بٹ گئی اور بہت بڑی تقسیم واقع ہو گئی خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کی بیعت ہو جانے اور حضرت امیر معاویہ کی ملک 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 سنت 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 حقیف کا یہ ارشاد بھی ذہن میں رہنا چاہیے 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 ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ رفع الملام عن الأئمة الاعلام میں فرمایا ہے کہ اکثر کسی حکم پر اجماع کا دعویٰ کر دیا جاتا ہے مگر وہ محض مخالف رائے سوادا قضیت پر مبنی ہوتا ہے۔

(محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء ص ۲۰۴ و ۳۰۵ مطبوعہ ۱۹۵۶ء)

(۱) علم اصول الفقہ و خلاصۃ تاریخ التشریح الاسلامی ص ۳۰۵ مطبوعہ ۱۹۵۲ء۔

(۲) المدخل لدراسة الفقہ الاسلامی ص ۱۹۱ مطبوعہ ۱۹۶۱ء عم الاستاذ الدكتور محمد یوسف مری

نیز امام احمد بن حنبل 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 منقہ ہی نہیں ہو سکتا چند اعتراض کئے جاتے ہیں جن میں سے دو اعتراض قابل ذکر ہیں۔

**اول** مراد اجماع ضمنی یا اجماع سکوتی کو لے لیں جیسا کہ علماء

(۱) "الاجتهاد فی الاسلام للامام الاکبر الشیخ المرغنی ص ۲۶" و "الاسلام عقیدہ و شریعتہ" ص ۶۶ نیز ملحوظ خاطر رہے کہ استاد شلبی نے اپنی بحث الفقہ الاسلامی بین المثالیۃ والواقعیۃ میں جو مجلہ الحقوق ص ۱۹۵۹ء و ۱۹۶۰ء میں شائع ہوئی ہے۔ اس مشہور عبارت کو کہ "جو اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے" امام حنبل کے بجائے امام شافعی 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 حنبل کی طرف بھی منسوب فرمائی گئی ہے۔ یہیں معلوم نہیں شاید امام شافعی سے بھی کوئی عبارت ایسی ہی منقول ہو۔ چنانچہ استاد شیخ شلبی نے اسی کتاب کے دوسرے مقام پر (المدخل ص ۱۶۸ حاشیہ ۲) میں لکھا ہے کہ اسی طرح امام شافعی 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 جاسکے۔

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 خلاقاً 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 ہو کر رہتا 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 آرہی 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 مجتہدین ہو کر 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 صلہ 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 (۱) جو اجتہاد خفائے 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 ہو کر رہتا 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 و 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 اصحاب

(۱) Millot: Introduction a l'Etude  
du droit Musulmaned Paris

1953 P. 129-130

ملاحظہ ہو المدخل لدراسة 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 (الایہ کہ ہم ان میں سے چند ایک، مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز وغیرہ کا استثناء کریں) مسلمان مجتہدین عالم اسلامی کے اطراف میں منتشر ہو گئے تھے جو بحیرہ عرب سے لے کر چین تک پھیلا ہوا تھا۔ علاوہ ازیں آزادی 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 جاسکتا ہے۔

اب بنا پر یہ بات کوئی عجیب نہیں ہے کہ امام احمد بن حنبل صحابہ کے اجماع کے بعد کسی کے اجماع کو نہیں مانتے تھے اسی طرح امام مالک اہل مدینہ کے علاوہ کسی دوسرے کے اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے (۱)

انجیر میں یہ عرض کرنا بھی نامناسب نہ ہوگا کہ خلفائے راشدین کے

(۱) امام فخر الاسلام ابو الحسین علی بن محمد بن حسین بزودی (علمائے حنفیہ میں سے متوفی ۶۲۸ھ) کی "الاصول" پر عبدالعزیز بخاری کی کشف الاسرار ص ۹۷ مطبوعہ ۱۳۷۴ھ نیز کتاب الاسلام و اصول الحکم ص ۲۲ از استاد علی عبدالرزاق مطبوعہ ۱۹۲۵ء سکندریہ میں 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 رضی اللہ عنہ نے باوجودیکہ وہ عمر رضی اللہ عنہ 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 عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو پیش آئی جب وہ مسائل میراث میں عمول کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی جرأت نہ کر سکے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قائل تھے (۱)

آخر میں ہم اتنا اضافہ اور کریں گے کہ ائمہ و علمائے 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 ص ۱۲۹ اور کتاب الاقلید لادرت الاجتہاد والقلید۔

مولفہ نواب صدیقی حسن خاں رئیس حکومت جموں پال ۲۲ مبطوعہ قسطنطنیہ ۱۲۹۶ م ملاحظہ ہو۔ نواب صاحب نے لکھا ہے کہ بہت سے علماء، اضرار یا اختیار غیر معروف ہوتے ہیں باوجودیکہ وہ معتدین 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 (۲)

## اعتراف

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تشریح 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 و مشکلات کا حل تلاش

(۱) اس رائے کا اظہار استاد ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے اپنی کتاب ”المدخل لدراسة الفقه الاسلامی“ ص ۱۹ اور اپنی دوسری کتاب ”التشریح الاسلامی و اثره فی الفقه الغربی“ ص ۷۴-۷۸ میں کیا ہے جہاں وہ اجماع کے متعلق فرماتے ہیں ”یہ وہ حیاتِ سخن شریعت 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 و تجویز کے بعد ان مسائل و مشکلات میں اجماع صحیح ذریعہ اللہ تعالیٰ کا حکم معلوم کر سکتے ہیں۔“

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ اب وقت آ گیا کہ ہمارے لئے تشریح اسلامی کا مجموعہ بھی لغت عربی کے پہلو پہ 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 و اصول فقہ کے مطابق اس ارتقاء کا عمل قرآن و سنت میں اور خصوصاً اجماع میں نمایاں ہو سکے۔

یہ عظیم حیاتِ سخن 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۔

کھرے اور اس تجدید و ارتقاء 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 و نقل کی کثرت اور سہولت کی وجہ سے تعلقات پہلے تر ہو گئے ہیں، خصوصاً جب کہ اسلامی حکومتیں مسلمان علماء و علما 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 و ارتقاء کا کام لیا جاسکتا ہے لیکن موجودہ حالات میں یہ جماعت بحث و مناظرہ کی آماجگاہ اور پُرانی تشریحات کو دہرانے کا ذریعہ بن جائے گی۔ یہ جماعت جدید تشریح 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 علماء 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 ہوگی خواہ وہ ممالک اسلامیہ میں رہتے ہوں یا ممالک غیر اسلامیہ میں یا امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین پر مشتمل نہیں ہوگی۔

(۱) المدخل لدراسة 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 اجتماع (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 ارتقار 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 والتقليد والتعارض والترجيح“ ص ۲۵ مطبوعہ ۱۹۵۱ء  
از استاد 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  
الاقليد لدلالة الاجتہاد والتقليد ص ۲۲ مولفہ نواب صدیقی حسن خاں صاحب  
عہو پالی بھی ملاحظہ ہو۔

اختلاف رائے کا منظر تمھے 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 کر کے مخالفت اجماع کے گناہ کا بوجھ ان پر لاداجا سکے کیونکہ اجماع قوانین اسلامیہ کا تیسرا حشریمہ (قرآن و سنت کے بعد) تسلیم کیا جا چکا ہے مخالف علماء اپنی اپنی شہرت و عظمت کے پیش نظر ان کی فتنہ انگیزی سے ڈر کر خاموشی اختیار کر لیتے 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)

---

دلا خطہ ہو "حضرة الاسلام" ص ۹۵ مؤلفہ جو ستاف فون حبرد

نیبادم

استاد شیکاگو یونیورسٹی۔ اس کا ترجمہ استاد عبدالعزیز توفیق حباوید مرحوم نے کیا ہے اور استاد 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 مسکی

تیسری صدی ہجری کے ایک شیعہ عالم و مورخ نو بختی نے فریق 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 یہ فرقے شیعہ فرقے ہوئے ان کے حالات اگر کوئی مورخ قلمبند کرنا شروع کرے تو غالباً کئی جلدوں کی ضرورت پیش آجائے گی۔

اس عقلمند زمانے کے سوانح میں لکھنے والے نے ستر کو از پیش خدمت ہے؟

(۱) سب سے قدیم زیدی فرقہ ہے جو حضرت جعفر صادق کے چچا حضرت زید کی نسبت سے مشہور ہے۔ (۱) آپ کو تفعیل اے اے کہا ہے۔ (۲) جعفری، جو حضرت جعفر صادق کی طرف منسوب ہیں اور بارہ اماموں کو مانتے ہیں اس لئے اثناعشری بھی کہلاتے ہیں۔ جعفری اثناعشریوں 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 فقہیہ ملاؤں کے مقلدین۔ (ج) شیخی، شیخ احمد احسائی کے ماننے والے (د) خالصی، جنہیں وہابی شیعہ بھی کہا جاتا ہے۔ یہ تقریباً اسی قسم کی تفریق ہے جیسی سنی 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 سرخینی سید لدار علی مجتہد نے اخباریوں کے خلاف ایک زبردست کتاب اساس الاصول لکھی جو اب تک اپنے موضوع پر حرف آخر سمجھا 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 ملا 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 اشنا 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 ملا طاہر کے صاحبزادے ملا برہان اللہ  
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 فرقے کے 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 بیلوگ حضرت علیؑ کو کھلم کھلا خدا قرار دیتے ہیں اور نہایت  
صراحت سے قرآن کے مسوخ 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 دیدیا کرتے  
تھے۔ جیسا کہ محمد حسین آزاد نے آب حیات میں صراحت کی ہے، خود  
غالب فرماتے ہیں:

منصور فرقہ اسد اللہیاں منم  
آوازہ 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 لاکر سہراہ مملکت بنا، تب سے اسرائیل سے متقابلہ کرنے کے بجائے اس نے شام کی مٹنی اکثریت کا جیناد و بھر کر رکھا ہے۔

(۵) دروزی: یہ بھی نصیریوں سے ملتے جلتے ہیں۔ اسرائیلی فوج میں ان کی خاصی بڑی تعداد متامل ہے۔ اور صابراہ و شتیلہ کے فلسطینی کمپوں پر اسرائیلیوں نے جو لڑہ خیز مظالم کئے تھے اس اسرائیلی فوج میں ان دروزیوں اور شیعوں کی تعداد ساٹھ فیصد تھی دینور فیک 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) بگتاشی علی اللہی۔ یہ بھی نصیریوں کا ترکی ایڈیشن ہے۔ جو ترکی کی ایرانی و شامی سرحدوں پر آباد ہیں گزشتہ سالوں میں ان کی خونریز جنگ آزادیوں 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۔ زمانہ قریب تک شمالی یمن پر ان کے امہ کی حکمرانی تھی۔ ان کے آخری امام البدیر کا تختہ ایک زیدی فوجی عبداللہ السلال نے الٹ دیا تھا جسے مصر کے صدر ناصر کی پشت پناہی حاصل تھی۔ اب بھی شمالی یمن میں سچیس 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 غالبی شیعہ فرقوں کی کتب میں  
 مثلاً "اصول کافی" وغیرہ میں پائے جاتے ہیں۔ ان کے انتہا پسندانہ  
 ہونے ہی کی وجہ سے ان میں کچھ ایسے غیر مقلد علماء بھی پیدا ہوئے  
 جنہوں نے جمہور مسلمانان اہلسنت کے قریب آنے کی کوشش کی  
 انہیں "روض الباسم کے مصنف وزیر میانی۔ بلوغ المرام کی شرح  
 سبیل السلام کے مصنف امیر میانی 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 کتاب میں مقبلی کے حوالے بار بار ملتے ہیں نعمانی  
 صاحب نے دراسات اللیب پر اپنی تعلیقات میں اہم بخاری کے  
 خلاف مقبلی کا تنقید و تبصرہ اپنی تائید کے ساتھ کئی تصنیفات میں دیا ہے  
 جس کا ایک اہم اقتباس فقہ القرآن کی پانچویں جلد (جیم) کے دیباچے میں  
 ہم پیش کر چکے ہیں۔

علامہ شیوکانی 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 اسجد العلوم (ج ۳ ص ۲۰۰ مکتبہ قدوسیہ  
 اردو بازار لاہور) میں اٹھ سطر 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 ۱۲۵۳ھ 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 المسحابہ اس پر شاہد  
 عادل ہے۔

امام شوکانی نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن کی تعداد  
 ۶۵ تک پہنچتی ہے۔ ان میں سے فقہ المحدثین پر ان کی کتاب  
 نبیل الاوطار ایسی ہے جس کی کوئی نظیر نہیں۔ اس میں  
 موصوف نے 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 القدر ہے، گڑھی ہوئی احادیث کے خلاف الفواعل  
 المجموعہ ہے زیدی فقہ کی مشہور کتاب الاثر ہا اس  
 پر کئی جلدوں میں تنقیدی تبصرہ السیل الجوارر المتداق  
 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 و جامعیت کے اعتبار سے بے نظیر ہے۔

(انجیل العلوم)

اسی ارشاد انقول کے اجماع والے باب کا ترجمہ پیش نظر ہے  
تاکہ مؤیدین و مخالفین سب کے دلائل تکمہ کر سائے آجائیں اور  
مطالعہ کرنے والے حضرات علیٰ وجہ البصیرت کسی قیصلہ تک  
پہنچ سکیں۔

اجماع کے متعلق ہم اپنا نقطہ 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 و مخالفین  
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 نظر کا مظاہرہ بھی مقصود ہے جسے  
قرآن کریم نے

فبشرد عباد الذین میرے ان بندوں کو کامیابی  
یساتمعون القول فیتبعون کی بشارت دید و جو سب کی بات  
احسنہ ( ۱۸۰۲/۳۹ ) 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 الحکمہ اضالۃ  
المؤمنین حبث و جلاھا فهو احق بہا 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۔ اللہ تعالیٰ  
ہم سب کو کتاب اللہ، اسوۂ رسولؐ اور اسوۂ صحابہؓ پر چلنے  
کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

طاہر المکیؒ

جامعہ مدنیۃ العلوم - اورنگ آباد۔

ناظم آباد کراچی ۱۵

# اجماع

## بحث اول

### اجماع لغوی اور اصطلاحی معنوں میں

لغوی معنی | محصول میں ہے۔ ”اجماع دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک غزم یعنی پختہ ارادہ کر لینا، ارشاد الہی ہے۔

فاجمعوا امرکم الایۃ (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 معنی، اتفاق کر لینا ہے اجمع القوم علی کذا۔  
لوگ جماعت والے ہو گئے یعنی سب اکٹھے ہو گئے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے۔  
الکبن۔ وہ دودھ والا ہو گیا اور ائسرد وہ کھجور والا ہو گیا۔

**اعتراض** اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اَجْمَع جیب الٹھا ہو جاتے کی معنوں میں آتا ہے تو اس کا صلہ "علی" آتا ہے یعنی وہ حرف علی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مگر جب عزم و ارادہ کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے تو اس کا صلہ علی نہیں آتا یعنی بعد میں حرف علی نہیں ہوتا، لہذا اجماع ان دونوں معنوں یعنی عزم و اتفاق میں مشترک نہ ہوا۔

**جواب** اس کے جواب میں، ابن فارس کی "تقائیس اللغۃ" کی سند پیش کی جا سکتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

اجمعت علی الامراجباغاً واجبعہ  
میں نے معاملہ کا پختہ ارادہ کر لیا اور میں نے اتفاق کر لیا۔

یعنی دونوں معنوں میں علی کے صلہ کے ساتھ اور بغیر علی کے دونوں طرح مستعمل ہے۔ امام غزالی نے بھی اجماع کے دونوں معنوں میں اشتراک کو تسلیم کیا ہے۔ قاضی فرماتے ہیں۔ "عزم میں بھی متفق ہونے کے ہی معنی 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 بربھان اور ابن سمعانی فرماتے ہیں۔ "عزم کا لفظ کثرت زیادہ مشابہ ہے یعنی اس میں لغوی معنوں کی جھلک زیادہ ہے۔ او۔ اتفاق کا لفظ شریعت کے زیادہ مشابہ ہے یعنی اس میں شرعی مفہم کا رنگ غالب ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگرچہ دوسرے معنی یعنی متفق ہونا شرع کے زیادہ

قریب ہیں مگر یہ بات اس کے منافی تو نہیں ہے کہ یہ معنی ابھی لغوی ہوں اور یہ کہ یہ لفظ اتفاق کرنے اور نچتہ ارادہ کرنے دونوں کے لئے مشترک ہو۔ ابوعلی فارسی فرماتے ہیں - "اجمع القوم" اس وقت کہا جاتا ہے جب لوگ جماعت والے ہو جائیں جیسا کہ "ألمین واتم" اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی دودھ والا اور بھورا 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 حضور کے عہد مبارک کا اجماع خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ کسی بھی زمانہ کے قید سے اس دہم کا ابطال ہو گیا کہ اجماع کے لئے امت کے تمام مجتہدوں کا، قیامت تک ہر زمانہ میں کسی مسئلہ پر متفق ہونا ضروری ہے۔ یہ خیال بالکل لغوی ہے۔

اس سے تو اجماع کبھی بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قیامت کے دن سے پہلے تک مزمعہ 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۔ لہذا 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۔

اجماع کے حجت ہونے میں بعض حضرات نے پیش نظر معاملہ پر اتفاق کرنا والے مجتہدوں کا عہد ختم ہو جانے

تعریف میں بعض حضرات کی مزید شرطیں۔

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 کرنا کا 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 تو اتر کی حد تک پہنچنے کی شرط لگا کر اجماع کی تعریف میں نگہار پیدا کیا ہے۔

## بحث دوم

کیا فی نفسہ 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 مختص کلمہ، مگر جب کسی چیز میں دلیل یا ظاہری علامت سے ایک جہت کو ترجیح دی جاسکے 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 نفسہ اجماع ممکن ہے؟ اس پر 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 پہنچا 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 ہونا اس وقت قطعاً مانع نہیں ہوگا 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 بیٹھا رہے رہیں اور تحقیق و جستجو نہ کریں۔

**تیسرا اعتراض** | نطقی 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 جائے 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 معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔ اگر وہ نقل ہو جاتی تو پھر اجماع کی ضرورت نہ رہتی۔ اور نطقی چیز پر اجماع اس لئے محال ہے کہ نطقی بات پر عادتاً اتفاق ہونا محال ہے۔ کیونکہ نطقی چیز کے سلسلہ میں ہمیشہ افہام مختلف اور آزار منبائن 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 نطقی 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 اجماع مختلف ہوتے ہیں اور نہ ہی آراء متضاد ہوتی ہیں۔  
فی نفسہ امکان اجماع کو ممتنع سمجھنے کے متعلق بحث کا یہ پہلا  
مقام تھا۔

**مقام دوم** | خود اجماع کے فی نفسہ 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  
کہ چیزوں کا علم یا تو وجدانی طور پر ہونا ہے یا غیر وجدانی طور پر وجدانی  
تو اس طرح ہے جیسے ہم میں سے کسی کو خود بخود جھوک، پیاس اور لذت  
دالم کا احساس ہونے لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ امت محمدیہ علی  
صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے اتفاق و اجماع 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۔ اس میں  
بالا اتفاق عقل فیصلہ نہیں کر سکتی اور نہ ہی اس میں اس کا کوئی دخل ہے۔  
اس لئے کہ کسی شخص کے کلام کا احساس تب ہی ہو سکتا ہے جب ہم اس  
شخص کو پہچانتے ہوں پھر ہم اس کی آواز کو پہچانیں گے۔ اجماع  
امت 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 کالال 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 اصل نے یہ بات کہی بھی ہے یا نہیں۔ اور یہ تحقیق کرتا پھرے کہ اہل  
 اجتہاد میں سے کونسا گناہ 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  
 و اقالم 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  
 سچا یہ کہ ایک ایک فرد کے بارے میں تفصیلاً معلوم ہونی 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 لے  
 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 انہیں مخالفتیں 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 وہیں 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 کو مجتہدین ایک جگہ پر اکٹھے ہو گئے اور انہوں نے ایک زبان ہو کر ایک فتویٰ 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 فرض صحاح ایسا ہو بھی جائے تو بھی یہ علم مفید اجماع نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اندیشہ موجود ہے کہ کہیں ان میں اس مسئلہ سے اختلاف کرنے والے بھی ہوں مگر وہ بچارے 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 بلیغۃً معلوم ہے۔ تو اگر اتفاق سے مراد ظاہری و باطنی اتفاق ہے تو یہ ایسی چیز ہے جس کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کا علم ممکن ہے اور اگر اتفاق سے مراد محض ظاہری اتفاق ہے تو اس کا دار مدار محض شہرت پر ہے۔ اس قسم کا اتحاد و اتفاق جماع میں معتبر نہیں ہے کیونکہ اجماع میں وہی علم معتبر ہے جس کا ہر مجتہد پیش نظر مسئلہ میں اعتقاد رکھتا ہو۔ اور معام

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 مدعی 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 ٹکی بات کہی ہے ہم پہلے بیان کر گئے ہیں کہ ایسی معرفت ناممکن العمل ہے۔ اللہ تعالیٰ۔ امام احمد بن حنبلؒ پر رحم کرے کہ انہوں نے کہا۔

”من ادعی وجود الاجماع فهو كاذب“

جو شخص اجماع کے موجود ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ

جھوٹا ہے۔

عادتاً وقوع اجماع کے تصور کے انکار پر قاضی ابوبکر کی تنقید حیرتناک ہے منکر وقوع اجماع پر قاضی صاحب کی یہ تنقید بجائے خود نہایت ناپسندیدہ ہے

الجوبینی کی تقسیم کی تردید | الجوبینی نے کلیات دین اور ظنی مسائل میں فرق کیا ہے۔ وہ

کہتے ہیں کہ کلیات و اصول دین پر اجماع ناممکن نہیں ہے اور ظنی مسائل پر عادتاً اجماع کا تصور نہیں کیا جاسکتا حالانکہ اس تفریق کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ سب تو ان مسائل میں ہے جنکی دلیل و حجت اجماع ہے اور اصول و کلیات دین تو کتاب و سنت کے

قطعی دلائل سے معلوم ہو چکے ہیں۔ ان میں اجماع کی ضرورت ہی نہیں  
**اصفہانی کی تشریح** | علامہ اصفہانی نے صحابہ کرام 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 لہذا ان کے اجماع کے متعلق علم حاصل ہونے کی توقع نہیں  
 کی جاسکتی وہ کہتے ہیں کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی قول ہے  
 باوجود اس کے کہ وہ عہد صحابہ 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۔ بہر حال صحابہ کے بعد اب ایسا ہونا ممکن  
 نہیں ہے۔ انتہی

## مقام سوئم۔ قائلین اجماع تک اجماع کا انتقال

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر ہم اجماع کے ثبوت کا امکان اس  
 کے نقل کرنے والوں تک تسلیم کر لیں 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 اول تواتر کا مشرق و مغرب میں پھیلے ہوئے مجتہدوں میں سے ہر ایک کی 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 تا آنکہ 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 ہو گا 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 قطعی 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 مصداقاً 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 حجت سے ہے کہ کوئی منتشر آدھی دلیل قطعی پر دلیل قطعی کو مقدم نہیں کر سکتا۔ 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 شعور سے اس کا صدور ممکن نہیں ہے۔

## مقام چہارم - آیا اجماع حجت شرعی ہے؟

اجماع کے فی نفسہ امکان، اجماع کے متعلق علم حاصل ہو جانے کے امکان اور پھر اس کے بہاری طرف نقل ہونے کے امکان کو بطور فرض اترتسلیم 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

مسلک یہ ہے کہ وہ حجت شرعی نہیں ہے۔ حجت تو قرآن و سنت ہے جس کی سنہ پیر 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 معنی یہ ہوتے کہ ہم اجماع کے لئے کوئی دلیل حاصل نہیں کر سکے، جس سے حجت قائم کی جاسکے 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 کفار کا انکار نبوت پر متفق ہو جاتا 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 خطا وار 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 ہونا، اس لئے جب علماء نے منکر اجماع کو خطا کا ٹھہرایا ہے اور اس پر ان کا اجماع ہو گیا ہے، تو لامحالہ ان کے پاس قرآن و سنت کی کوئی حجت قطعی ہوگی جسکی سند پر انہوں نے اجماع کیا ہے؟ تو ہم اجماع کی بنیاد پر منکر اجماع کو خطا کار 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 خطا کار اس حجت قطعی سے قرار دے رہے ہیں جس کا ثبوت خود اجماع ہی پر موقوف ہے اور اس طرح دَورِ لازم آجاتا ہے اور یہ بھی غلط ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس قسم کی صورت یعنی **جواب** اجماع اور اجماع کی بنیاد پر اس نص کا پتہ چلنا جس کی وجہ سے منکر اجماع کو خطا کار ٹھہرایا گیا ہے۔ اجماع کے حجت ہونے پر موقوف نہیں ہے، لہذا اس سے کوئی دَور لازم نہیں آتا۔ اس جواب میں جو کھلا تکلف ہے، وہ آپ پر محضی نہیں ہے۔ اجماع پر قیاس سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ قیاس تو خود

نظنی ہے اور نظنی سے قطعی پر احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔  
اب اجماع کی حجیت کے ثبوت کے لئے سوائے کتاب و سنت  
کی نقلی دلیل کے اور کوئی دلیل باقی نہیں رہی۔

حجیت اجماع پر قرآن 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 لہ  
الہدای ویتیغ غیلہ سبیل المؤمنین نولہ  
ما تولیٰ ونصلہ جہنم وساعت 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 جہنم چلتا ہے ہم اسے 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 ﷺ  
صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اور سبیل المؤمنین 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 بھی اسے اور  
مخالفت رسول (جس سے بچنے کی تاکید ہے) کو یکجا اور مساوی قرار  
نہ دیتے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مومنوں کی راہ کے علاوہ دوسری راہوں کی

اطاعت کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایسے قول یا فتویٰ کی اتباع کی جائے 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 اللہ و صذین 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، آپ 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۔ لہذا استدلال مکمل نہیں ہوتا

**صاحب المحصول** | رد المحتصول میں فرماتے ہیں

مشاققة (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 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 ہوا اور  
یہ محال ہے۔

پھر فرمایا۔

”ہم تسلیم نہیں کرتے کہ غیر سبیل المؤمنین کی اتباع کا مخالفت  
رسولؐ کے وقت حرام ہونا، اس بات کو بھی مسئلہ م ہے کہ مخالفت رسول  
کے وقت، سبیل المؤمنین کی اتباع واجب ہو جائے کیونکہ  
دونوں صورتوں کے مابین ایک تیسری صورت بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے  
میرے سے کسی راہ کا بھی اتباع نہ کرے۔“

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سبیل المؤمنین کی اتباع مخالفت  
رسولؐ 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 مشق،  
”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 بر بنائے 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 کبھی دوسری باتوں سے بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے زنا رہنا، عیارسواری، قرآن شریف کو غلاطت 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 ہونیکے باوجود آپ کی 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 کی شرط سے نہیں، بلکہ ہدایت کے واضح ہو جانے کی شرط سے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول کی مخالفت کا ذکر کیا اور اس میں ہدایت واضح ہو جانے کی شرط لگائی۔ مگر غیر سبیل المؤمنین کی اتباع کا اس پر عطف کیا۔ لہذا ضروری ہو کہ موہنوں کے راستے کو چھوڑ کر دوسروں کی اتباع کی وعید میں ہدایت کے واضح ہونے کی شرط ہو۔ ”الہدای“ پر الف لام استعراق 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 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 ٹھہرے 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 جداگانہ 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 معنی یہ ہوں گے کہ جس نے "غیر سبیل المؤمنین" کے علاوہ کسی بھی راہ کی اتباع کی تو وہ شخص مستحق سزا ہوگا۔

یہی دوسری صورت یعنی سبیل المؤمنین کی بعض باتوں کی ممانعت 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 ﷺ کی تمکذیب 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 کریں کہ آیت ، مومنوں کی راہ کے علاوہ ہر سبیل کی اتباع کے مطلقاً ممنوع ہونے کا تقاضا کرتی ہو تو یہ بات قابل غور ہے کہ ”سبیل“ درحقیقت اس راستہ کو کہتے ہیں جس پر لوگ چلیں اور یہاں بالاتفاق وہ معنی تو مراد نہیں لہذا لفظ کے ظاہری معنی تو متروک ہوئے ، اس لئے ضروری ٹھہرا کہ ”سبیل“ کے مجازی معنی لئے جائیں ۔ لیکن مجازی معنی اور بھی بہت سے ہو سکتے ہیں اور ان میں کسی ایک مجازی معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ، 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 غراب ہوگی کیونکہ چلنے والے راستہ میں اور امت محمدیہ کے احکام میں سے کسی چیز پر اجماع و اتفاق 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 اُمت پر محمول کر لینا جائز ہے مگر اسی طرح پھر یہ بھی تو جائز ہونا چاہئے کہ لفظ سبیل کے مجازی معنی 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 ہوگیں۔ ایک تو فتویٰ اور دوسری اس فتویٰ کی دلیل مہیا کرنا۔ تو آیت کو فتویٰ پر محمول کرنا، دلیل قائم کرنے سے افضل و اولیٰ کیوں نہ 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 دو میان 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 منزلِ 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 معنی کے دیگر حسین پہلووں 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 و برہان کی راہ اختیار کرنا واجب ٹھہرے جیسا کہ انہوں نے اس حکم پر دلیل و برہان 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 و برہان سے نہیں ہے تو وہ قول جو دلیل کے بغیر ہو، خطا ہے، لہذا 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۔

کریں کہ آیت 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 مومن جو قیامت تک پائے جائیں گے

وہ سب ایک زمانہ میں موجود نہیں ہو سکتے۔ لہذا ایک زمانہ کے مومنوں کا اجماع، تمام مومنوں 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 ”مومنین“ 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 ہوجانے کے بعد تمام زمانوں کے مومنوں کا قول تو نہیں کہلا سکتا۔ لہذا گذشتہ زمانہ کے لوگوں کا اجماع آنے والے زمانہ کے لوگوں پر حجت 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 لہذا 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 حجت ہو۔ لیکن اجماع سے تمسک تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی مفید ہوگا۔ توجب 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 سے متعلق بھی یہ معلوم نہیں ہے بلکہ جو کچھ معلوم ہے وہ اس کے خلاف ہی ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے بہت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی وفات پا گئے تھے لہذا اس آیت سے استدلال ساقط ہو گیا۔

**آیت سے اجماع پر دلالت قطعی یا ظنی** | صاحب محصول پھر کہتے ہیں -

”اگر ہم تسلیم کر لیں کہ آیت اجماع کی حجیت پر دلالت کرتی ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ دلالت یا تو قطعی ہوگی یا ظنی۔ اگر دلالت قطعی مانتی جائے تو وہ قابل تسلیم نہیں اور اگر دلالت ظنی ہو تو وہ ہمیں تسلیم ہے۔ لیکن چونکہ مسئلہ قطعی ہے اس لئے ظنی 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 کے ہی نفی کی ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک حضرات نے اسے قطعی دلیل قرار دیا ہے تو اگر ہم اجماع کو دلیل ظنی ثابت کرتے ہیں تو یہ تمام ائمہ کے خطا کار اور غلط کار قرار دینا ہوگا۔ اور اس سے اجماع میں قصور واقع ہوگا۔

فقہاء کی اٹلی منطبق | 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 عموماً (نصوص کے عمومی احکام) سے  
ثابت ہو تو اسے کافر و ناسق قرار نہیں دیا جاسکتا جب کہ انکار  
کرنے والا کسی تاویل کی بنا پر یہ انکار کر رہا ہو پھر فقہائے کرام یہ  
مجھی کہتے ہیں کہ اجماع سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہے اور اس  
کا مخالف کافر و ناسق ہے۔ اس طرح ان فقہاء حضرات نے  
قرع کو اصل سے قوی بنا ڈالا اور یہ بڑی ہی غفلت و لاپرواہی  
ہے۔

حجیت اجماع پر اس آیت کی دلالت مانی جائے تو وہ کتاب  
سنت اور عقل کے خلاف ہے۔

اگر ہم بالفرض تسلیم کریں کہ یہ آیت اجماع کے حجیت 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 تمہیں کچھ

بھی علم نہیں۔

ولاتا کلو اموالکم بینکم بالباطل

(البقرة - 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 ”ممالعت“ 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 ممالعت فرمادی گئی۔ حالانکہ قرآن کریم نے صحابہ کرام کے متعلق یہی بنایا 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 الساعة الا على شرار امتی

قیامت میری امت کے شریر ترین لوگوں پر قائم ہوگی۔

اسی طرح حضور کا ارشاد گرامی ہے۔

لا ترجعوا بعدی كفارا يضرب بعضكم

ساقاب بعض

میرے بعد کافر نہ ہو جانا کہ تم ایک دوسرے کی گمراہیوں سے  
مارنے لگو۔

ارشاد نبی اکرم ہے -

ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه  
من العباد ولكن يقبض العلم يقبض  
العلماء حتى اذا لم يبق عالماً اتخذ الناس  
روسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا  
وأضلوا -

اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح قبض نہیں کرے گا کہ وہ لوگوں سے  
علم کی مٹی سلب کرے گا بلکہ علماء کو اٹھا کر علم کو ختم کرے گا  
یعنی کہ جب کوئی عالم باقی نہیں رہے گا تو لوگ جاہلوں اور  
سہرا رہیں گے۔ ان سے سوال کئے جائیں گے۔ وہ بغیر علم کے  
فتویٰ دیں گے چنانچہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی  
گمراہ کریں گے "حضور 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 اٹھالیا جائے گا  
اور جہالت غام 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 کر لیں 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۔

۱۔ 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 ہو گا 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 ہو گا۔ اور اس قسم کا واقعہ ایسا ہی ہو سکتا ہے، جس پر کبھی ایسی دلیل قطعی کے نقل کرنے کے ذرائعاً آسان بکثرت ہوں جس کی وجہ سے ایسا واقعہ پیش آیا اور انہوں نے اجماع کر لیا اور اس دلالت کی خوب تشہیر ہوئی چاہے۔ اور جب کوئی ایسی قطعی دلیل موجود ہو، جس کی اس درجہ تشہیر ہو چکی ہو تو اجماع کی ضرورت ہی کیا رہے گی، لہذا تمسک بالاجماع کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر یہ اجماع کسی علامت یا نشانی کی بنا 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 الامارۃ حجتہ۔ علامت بھی حجت ہوتی ہے۔ لہذا ان کا مبنی بر امارت حکم پر (جس کا مدار صرف کسی نشانی یا اشارہ پر ہو) متفق ہو جانا محال ہے۔

اور اگر امارت (علامت اور نشانی) اور دلالت کے بغیر ہی اجماع ہو گیا ہے تو بہ 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 پڑ جاتا ہے، صاحب مخصوٰک اکتب اس ختم ہوا۔

ہم نے صاحب مخصوٰک کے کلام سے صرف وہی حصہ نقل کیا ہے جو سبقت و مباحثہ کے لائق تھا باقی ان کی ضعیف اور پھسی پھسی باتیں ہم نے نظر انداز کر دی ہیں۔

جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس کے بودے اور ضعیف جوابات دئے گئے ہیں جو ہم سے جواب الجواب کا تقاضا کرتے ہیں۔ اگر ایسا کیا جائے تو سبقت بہت طویل ہو جائے گی۔ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس کو اگر آپ نے ٹھیک طرح سے سمجھ لیا ہے تو آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ آیت اس مقصد و مطلوب 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 حضرت  
علماء

نے اجماع پر جن آیات سے استدلال کیا ہے۔ ان میں سے ایک

یہ بھی ہے۔

وَكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء

على الناس (البقرة - ۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تم کو معتدل امت بنایا ہے۔ تاکہ تم لوگوں پر گواہ بنو۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں امت محمدیہ کے وسط (درمیانی یعنی معتدل اور متوازن) ہونے کی خبر دی ہے۔ اور کسی بھی چیز کا وسط اس کا بہترین حصہ 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 ہو گیا کہ وہ ممنوعات کا ارتکاب نہیں کرتے تو ضروری تھا کہ ان کا قول حجت ہو۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آیت کے ظاہر کو ترک کر دیا 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، لہذا یہ بات معلوم ہو گیا کہ اس امت کے افراد غیر عادل یعنی ناقابل اعتبار نہیں ہیں۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ان کے عادل اور معتبر ہونیکا نغین ان امور میں ہوگا جن پر وہ اتفاق کر لیں 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۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں کی عدالت کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ پابندی کے ساتھ اپنے فرائض و واجبات کو

**جواب**

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 وسط بنایا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ وسط بنانا فعل الہی ہے۔

(انسانی فعل نہیں ہے)۔ لہذا، اس کا وسط ہونا (جو فعل الہی ہے)، عدالت سے قطعاً کوئی الگ چیز ہوئی (جو انسانوں کا اپنا فعل ہے) قول الہی اور فعل انسانی ایک چیز نہیں ہو سکتے۔

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۔ وسط کے حقیقی معنی عدالت کے نہیں ہیں۔ اگر عدالت بھی حقیقی معنی 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 حصہ اسکا بہترین حصہ ہوتا ہے تب بھی تم نے یہ کیسے کہہ دیا کہ حق تعالیٰ نے ان کے ”خیر“ ہونے کی جو خبر دی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر طرح کی منوعات سے بچیں۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ گمبیرہ گناہوں سے اجتناب کریں۔ صغیرہ گناہوں سے اجتناب کرنا اس خبر الہی کا تقاضا نہیں ہے۔ جب بات یوں ہوئی تو ہو سکتا ہے کہ جس بات پر لہو نہی اجماع کیا ہو اگرچہ وہ غلط ہو مگر وہ خطائے صغیرہ ہو۔ لہذا گناہ 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 تعالیٰ 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۔

اگر ہم تسلیم کر لیں کہ اس سے مراد ان کا صفائے اور  
**تبصرہ** کبارہ دونوں قسم کے گناہوں سے

اجتناب کرنا ہے۔ مگر اللہ سبحانہ نے واضح فرمادیا 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۔ لہذا 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) دیکھنے 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 اتنی ہی  
 صحابہ کا عادل ہونا ثابت ہوگا جو نزول آیت کے وقت موجود تھے  
 نہ کہ ان کے علاوہ دوسروں کا۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ  
**جواب الجواب** ظاہر و باطن جاننے والے ہیں، لہذا 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 تعالیٰ نے ان کو مطلقاً عادل قرار

دیا ہے تو ضروری ہے 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، لہذا 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 جاسکتا ہے کہ اگر ان کا آخرت میں ہی عادل ہونا ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ یوں فرماتے۔

سنجعلکم امة وسطا۔

ہم عنقریب تمہیں امت وسط بنا دیں گے۔

اور چونکہ آخرت میں تو تمام امتیں ہی عادل ہوں گی لہذا اس آیت میں امتِ 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 نکالیف انہی لوگوں کے لئے مخصوص تھیں جو نزولِ قرآن کے وقت موجود تھے اور ایسا سمجھنا غلط ہے۔

ان جوابات میں جو کمزوری ہے وہ بالکل واضح ہے، بہر حال 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 حجیت شرعی بھی ہو جائے جس کی مکلف قیامت تک کے لئے پوری امت محمدیہ کو قرار دیدیا جائے یہ حتیٰ 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، اُن 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۔

تکالیبن اجماع نے جن آیات سے اجماع کے حجت شرعی ہونے پر استدلال کیا ہے ان میں سے

ایک اور آیت سے استدلال اور اس کا جواب

ایک یہ آیت بھی ہے۔

مکنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون  
بالمعروف وتنهون 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 کراہی ہوگی۔

فماذا بعد الحق الا الضلال (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 صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص کر دینا بھی مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ آیت گذشتہ تمام انبیاء و کئی امتوں کے مقابلہ میں وارد ہوئی ہے اور گذشتہ 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 لہذا امت محمدیہ کے بھی تمام افراد مراد ہوں گے یعنی صحابہ کرام اور تمام بعد میں آنے والے بھی۔

**جواب** اس آیت کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر ظاہری معنی مراد ہوں تو اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ امت محمدیہ میں سے ہر شخص آیت میں مذکورہ اوصاف سے متصف ہو۔ حالانکہ حقیقت اسی کے خلاف ہے۔ اگر ہم 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 تنازعہ فیہ مسئلہ پر قطعی کوئی اشارہ نہیں ہے کیونکہ مؤمنوں 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۔ لہذا کسی چیز کے معروف ہونے اور کسی چیز کے 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 ہو گا 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 حجت 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 عمر رضی عنہما سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ 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 خطا گمراہی ہے۔ لہذا  
امت کا خطا پر اجماع کرنا جائز نہیں ہوگا، لہذا وہ جس بات پر بھی  
اجماع کریں گے وہ حق ہوگی۔

ابوداؤد نے ابومالک اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ حضورؐ نے  
ارشاد فرمایا۔

ان الله اجاركم من ثلاث خلال ان لا يدعونيكم  
فتهلكوا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق  
وان لا تجتمعوا على ضلالة -

بے شک اللہ سبحانہ تعالیٰ نے تمہیں تین باتوں سے محفوظ رکھا  
ہے۔ (۱) تمہارے نبی تمہارے خلاف بددعا نہیں کریں گے  
کہ تم ہلاک ہو جاؤ (۲) اہل باطل، اہل حق پر غالب نہ آسکیں گے  
(۳) اور یہ کہ تم گمراہی پر جمع نہ ہو گے۔

ترمذی نے ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضورؐ انور نے  
ارشاد فرمایا میری امت گمراہی پر اکٹھی نہ ہوگی اور اللہ کا ہاتھ جماعت کے  
ساتھ ہے اور جو جماعت سے الگ ہو وہ سیدھا جہنم میں گیا۔

ابن ابی عاصم نے حضرت انس سے اسی طرح کی مرفوع حدیث آڑا  
کی ہے جس میں "ید اللہ مع الجماعة" کے الفاظ نہیں ہیں۔

بخاری و مسلم نے حضرت مغیرہؓ کی روایت بیان کی ہے کہ آنحضرتؐ

صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا -

لا تزال طائفة من امتی ظاہرین حتی یأتیہم  
میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ ظاہر رہے گا تا آنکہ امر الہی آنکو  
اس حالت میں پہنچ جائے کہ وہ غالب ہی ہوں -

اسی طرح کی حدیث، مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ثوبان رضی  
سے روایت کی ہے -

من فارق الجماعة مشيراً فقد خلع رقبته الاسلام  
من عنقه

جس نے ایک بالشت بھی جماعت سے علیحدگی اختیار کی، اس نے  
اپنی گردن سے اسلام کے قلابہ کو اتار پھینکا -

اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے اور الحاکم نے اپنی  
مستدرک میں حضرت ابوذر رضی سے روایت کیا ہے -

اس حدیث میں تو صرف جماعت سے علیحدہ ہونے کی  
**تبصرہ** ممانعت کی گئی ہے یہاں بحث اس امر پر ہو رہی ہے کہ  
جس مسئلہ پر علماء اسلام جمع ہو جائیں وہ ثابت شدہ شرعی حجت  
ہوگی یا نہیں - مدارِ بحث و نظر سے اس حدیث کا کیا تعلق؟

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پاس دونوں موجود ہیں -  
اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے -  
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ -

(النحل - ۱۹)

اور ہم نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے کہ اس میں ہر چیز کا بیان

(مفصل ہے)

اب تمہیں احکام میں، اس کتاب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔  
نیز ارشاد الہی ہے

فان تنازعتم فی شیء فردّوا الی اللہ و الّرسول

..... الایة (انساء - ۵۹)

اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اس میں خدا اور

اس کے رسولؐ کی طرف رجوع کرو۔

اللہ کی طرف رجوع کرنا، اس کی کتاب کی طرف لوٹانا ہے۔ اور

رسولؐ کی طرف لوٹانا، آنحضرتؐ کی سنت کی طرف لوٹانا ہے۔

مصنف کا مقصود یہ ہے کہ اگر امت محمدیہ

**وضاحت از ترجمہ** | کو کوئی مسئلہ درپیش ہوگا تو وہ کتاب و

سنت کی طرف ہی رجوع کرے گی نہ کہ اجماع علماء اسلام کی طرف۔

ان مقامات پر جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، اگر آپؐ

**خلاصہ بحث** | اسے بنظرِ امعان دیکھا ہے اور اس کے سمجھنے کا حق

ادا کر دیا ہے تو آپؐ پر زور و روشن کی طرح یہ حقیقت بے نقاب ہو چکی

ہو گی کہ وہ حق کیا ہے؟ جو شک و شبہ سے بالاتر ہے۔

معتقدینِ حجیتِ 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 ہوئی

ہے کہ جس بات پر وہ اجماع کریں وہ حق ہو لیکن کسی چیز کے حق ہونے سے

اس کی اتباع واجب نہیں ہو 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۔

آئندہ مباحث اجماع میں، ہم اہل علم کی آرا کو بلا تنقید **نقٹ** | و تبصرہ بیان کریں گے اور جو کچھ ہم لکھ چکے ہیں، اسی پر اکتفا کریں۔

## بحث سوم

**اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی؟** | اجماع کو حجت

سمجھنے والے حضرات نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی؟

ان میں سے ایک جماعت کا خیال ہے کہ اجماع **ایک مسلک** | حجت قطعی ہے۔ صیبری اور ابن بربان کی یہی رائے ہے۔ علماء احناف میں سے دوسری اور شمس الاممہ کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ اصفہانی کہتے ہیں مشہور قول یہی ہے اور یہ کہ اجماع کو تمام ائوہ 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 بے عقی سمجھا جائے گا۔

رازمی اور آمدی کا مسلک | ایک جماعت نے جن میں امام رازی اور امام آمدی بھی شامل ہیں کہتا

کراجماع صرف ظن کا فائدہ دیتا ہے -

ایک اور مسلک | 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 لیے تیار نہیں -

یزدوی اور احناف کا موقف | امام بزروئی 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،  
وہ اجماع جس میں سابقہ دور یعنی صحابہؓ اور تابعین کے دور میں تو  
اختلاف تھا مگر بعد میں کسی وقت اتفاق ہو گیا تو اب ایسا اجماع خبر  
واحد کی طرح ہے

۳۔ اور بعض حضرات کا ان سب اجماعوں کے بارے میں یہ نظریہ  
ہے کہ ہر طرح کا اجماع واجب العمل ہونا 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

واحد یا ظاہری قرآن و شواہد سے ہو سکے گا یا نہیں؟ اس اختلاف کی

بنیاد دراصل مذکورۃ الصدر چار مختلف مؤقفوں پر رکھے ہے۔  
**جمہور کا مسلک** | قرآن و شواہد سے اجماع ثابت نہیں ہوگا اور ظاہری  
 التقرب میں فرماتے ہیں یہی مسلک صحیح ہے۔

**ایک جماعت کا مسلک** | اخبار احاد اور قرآن و شواہد دونوں  
 سے خصوصاً عمل کے لئے ثبوت ہو سکتا 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** | احد 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 عبد الجبار اور امام غزالی نے صحیح قرار دیا ہے۔

**امام رازی کا موقف** | امام رازی نے ”المحصل“ میں کہا ہے  
 ”اکثر لوگوں کے مسلک کے خلاف

وہ اجماع جو بطریق آحاد کے روایت کیا گیا ہو حجت ہے، کیونکہ  
 اس اجماع پر عمل کے واجب ہونے کا ظن حاصل ہے لہذا 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 ذریعے 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 قطعی قائمہ ہوتا ہے پس اس کی تفاسیل کو بھی ظن سے زیادہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

**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۔

**الجونئی کا خیال** الجونئی کے کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ علماء کا باہمی اختلاف اس بنیاد پر ملتی نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف اس قول کے ساتھ بھی کہ اجماع بنیادی طور پر قطعی ہوتا ہے، مسلسل جاری ہے۔ اگر ہم اس کے قائل ہو جائیں کہ سنت کی طرح اجماع کے لئے احاد سنت 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 ہو گا جو کہ عادل راویوں کے نقل کرنے سے حاصل ہوتا ہے؟ ابن الانباری 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 چاہئے، کیونکہ اہل اجماع احکام شرعی کے اثبات میں کسی مستقل حیثیت کے مالک نہیں ہیں، لہذا اجماع کے لئے کسی سند اور ثبوت کا ہونا لازمی ہے اور اگر اجماع یونہی بلا سند و ثبوت منعقد ہو تو اس سے 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 سے 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

جو از میں ہے نہ کہ وقوع میں۔ آمدی کی اس بات کی تردید یہ کہہ کر کر لی گئی ہے، ظاہر ہی اختلاف اجماع کے واقع ہونے ہی میں ہے۔

**التصیر فی دلیل** | التصیر فی کہتے ہیں کہ اجماع کا مکمل اتحاد و اتفاق سے منعقد ہو جانا 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 تو بت جا پہنچی تھی، لہذا ثابت ہو کہ صحابہؓ سے بھی اجماع بلا دلیل کے واقع نہیں ہوتا تھا کجا علماء امت 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 حجت ہے یا نہیں؟ الہام کے ماننے والوں کا اس پر تو اتفاق ہے کہ جب الہام کسی دلالت پر پہنچی ہو تو اس کے لئے نسبی دلیل اور سند کا ہونا ضرورتی ہے۔ ہاں جب اجماع کسی علامت پر پہنچی ہو تو پھر انہوں نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے تو اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے خواہ علامت حلی ہو یا خفی۔

**قیاس سے اجماع کا جواز یا عدم جواز** | امام زرکشی نے البحر 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 حنبلؒ کہتے ہیں کہ ایک معنی کو دوسرے معنی پر قیاس کر کے اجماع کر لینے میں کوئی مخرج نہیں ہے اور اس اجماع کے وقوع کے جواز میں ہمارے اصحاب کے ماہرین

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 ظاہر یہ کا قول ہے۔ محمد بن جریر الطبری نے یہی کہا ہے۔ ظاہر ہے اس کو اس لئے ممنوع قرار دیا ہے کیونکہ وہ قیاس کے منکر ہیں۔ امام ابن جریر الطبری نے کہا کہ قیاس توجہت ہے، مگر جب اجماع، قیاس پر مبنی ہو تو اس کی صحت یقینی نہیں ہو سکتی۔

ابن القطان نے ابن جریر۔  
**طبری پر ابن القطان کی تنقید**

طبری خبر واحد کے ذریعہ معتقد ہونے والے اجماع کے حق میں ہیں حالانکہ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ قیاس کی صورت بھی تو یہی ہے۔ لہذا جب وہ خبر واحد سے ہونے والے اجماع کو تسلیم کر لیتے ہیں تو پھر انہیں قیاس سے ہونے والے اجماع کو بھی تسلیم کرنا چاہئے۔

ابن قطان کے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ  
**جواب** صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خبر واحد کے قبول کرنے پر تو اجماع کیا ہے صحابہ رضی اللہ عنہم نے قیاس کے حجت ہونے پر اجماع نہیں کیا۔

لہذا، ابن جریر الطبریؒ کا یہ موقف کہ قیاس کے برخلاف، خبر واحد سے منعقدہ اجماع کو وہ حجت قطعی سمجھتے ہیں درست ہے۔

**مذہب سوم** | ابن 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 انعقاد اجماع جائز نہیں ہوگا۔

**مذہب چہارم** | اجماع کسی امارت (علامت) سے تو جائز ہوگا اور دلالت سے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ دلالت کی موجودگی میں، اجماع کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔ سمرقندی نے المیزان میں اپنے مشائخ کا یہی موقف بیان کیا ہے۔ یہ مسلک کچھ حضرات کے اس موقف 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، عبد الوہاب اور سلیم الرازی نے اس سے کچھ لوگوں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایسا اجماع حجت 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 ہو چکا ہے، اجماع کی دلیل تلاش کرنا مجتہد کے لئے ضروری ہے یا نہیں؟

**استاد ابوالحسن کا موقف** | منعقدہ اجماع کی دلیل تلاش کرنا، مجتہد کے لئے واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ دلیل اس کے لئے خود ظاہر ہو جائے یا کوئی دوسرا شخص اسے بتا دے، تو یہ اس مسئلہ کے دلائل میں سے ایک دلیل ہوگی۔

**ابوالحسن السہیلی کا مسلک** | ابوالحسن 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 حکم 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۔

**ابوالحسن السہیلی کا مسلک** | ابوالحسن 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 حکم 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 موقف** | 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۔

**الصیغی الھندی کا مسلک** | ابھی بدعتی مجتہد کے کفر پر اسکے

اعتقاد کے سبب 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 اس 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 و عقد میں سے ہے۔ الھندی نے اسے صحیح قرار دیا ہے

**اہل سنت کا موقف** | ایک دوسرا موقف یہ ہے کہ اجماع میں بدعتی مجتہد کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

استاد ابو منصور نے اہل سنت کا یہ موقف نقل کیا ہے کہ اجماع میں قدریہ خوارج اور وافیہ کا اتفاق معتبر نہیں ہے استہب نے امام مالک سے اور العباس بن الولید نے امام اوزاعی سے اور ابو ثور نے امام ابویوسف سے اور ابو ثور نے امام

احادیث سے یہی نقل کیا ہے۔

ابوبکر الصیرفی کے نزدیک۔ اہل علم سے کوئی شخص بھی اجماع سے

ابوبکر الصیرفی کا مسلک

خارج نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ انکے اغراض باہم کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ جیسے کوئی ”قدر“ کا قائل ہو یا کوئی ”ارجار“ کا عقیدہ رکھتا ہو۔ اسی طرح کا اہل کوفہ و بصرہ کا اختلاف آراء جب کہ وہ اہل فقہ میں سے ہوں، باقی رہے خطابیہ اور رواقض 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 القطنی رائے

ابن القطن 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 کے متعلق کہا ہے کہ اجماع و اختلاف میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ ان سے 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۔“

جن حضرات نے بدعتی مجتہد کو

چند بزرگوں کا موقف

اجماع میں ناقابل التفات قرار

دیا ہے، ان میں سے احناف میں ابو بکر رازی ہیں۔ حنابلہ میں قاضی ابو یعلیٰ ہیں۔ قاضی صاحب نے امام احمد بن حنبل 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 ابو یعلیٰ نے فرمایا ہے کہ امام احمد کی مراد جمعی دُخوارہ 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 اُختلافت جائز ہے۔ آمدی 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 ابواسحق نے کہا ہے کہ ہر منکر قیاس کی مخالفت ناقابل

التفات ہوگی۔ استاد ابواسحق 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 نا آشنا 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 کر نیسے 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 نووی نے، مسلم کی شرح میں، باب السواک میں کہا ہے۔

و 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 منغلہ

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 موقف بھی ہے کہ انعقاد اجماع میں عوام کی مخالفت کا بھی اعتبار ہونا چاہئے لیکن حق اس کے خلاف ہی ہے۔

**القاضی اور عبد الوہاب کا مسلک** القاضی اور عبد الوہاب

ہے کہ جس طرح مرسل احادیث کا انکار کرنے والے اور عوام کو ممنوع گرداننے والے اور صیغہ امر کو وجوب پر حمل کرنے والے ہیں کہ ان کا اجماع میں اعتبار کیا جاتا ہے، ایسے ہی منکرین 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 حصہ اجتہاد ہی سے ثابت ہے اور نصوص معتبرہ تو شریعت کے عشر 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 تدبیر سے کام لیتا ہے اور سنت مطہرہ کی واقفیت میں اس کی نظر وسیع ہے، اس کو معلوم ہے کہ نصوص شریعت تو ایک حجر ذخائر ہیں۔ اور علماء ظاہر یعنی منکرین قیاس میں اتنا عیب ہی تو ہے کہ

وہ آزار فاسدہ پر عمل نہیں کرتے۔ جن پر کتاب و سنت یا قابل قبول  
قیاس کی کوئی دلیل یا رہنمائی موجود نہ ہو۔

وَتِلْكَ شِكَاةُ ظَاهِرٍ عَنْكَ فَارْهَأْ

یہ تو وہ شکایت ہے جس کی وجہ سے تمہیں شرمانے کی  
ضرورت نہیں۔

البتہ بعض علماء ظاہر کچھ مسائل میں جمود و تعطل کا شکار ہو گئے  
ہیں جن میں انہیں 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

# ۳۷۰ بحث ششم

## اجماع صحابہ رضی 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 ابوالفتح شیرازی، ابن الصباغ، ابن السمعانی، اور ابوالحسن السہیلی شامل ہیں۔ قاضی عبدالوہاب نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔ اسی نے اکثر احناف سے بھی یہی موقف نقل کیا ہے، نہ سنی کہتے ہیں کہ اس وجہ سے امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ اجماع صحابہ اشعارِ قربانی کے جانور کوچ 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، لہذا ان کے قول کے بغیر ان کا اجماع ثابت نہیں ہوتا ہے۔

قول کی علت 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۔ اسٹاوا ابن جبیر فانہ اعلم بہا

سعید بن جبیر 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۔ انہوں نے یاد رکھا ہم جھلا بیٹھے“

(۳) ابن عباسؓ سے سچ کی شیر خوارگی کے بارے میں دریافت کیا گیا  
 تو انہوں نے مسہوق کی طرف اشارہ کیا اور جب حضرت ابن عباسؓ کو،  
 مسہوق کے جواب سے بارے میں اطلاع ملی تو اس کی پیروی فرمائی۔

دوسرا قول | دوسرا قول یہ ہے کہ صحابہ کرام کے اجماع میں، ان کے  
 ہم عصر مجتہد تابعین کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اسماعیل بن علیہ اور منکرین قیاس کا یہی مسلک بیان کیا گیا ہے۔  
 الباجی نے ابن حوزمندانہ سے بھی یہی نقل کیا ہے، نیز ابن برہان نے  
 الوجیز میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی تابعی، عہد صحابہؓ میں  
 ضعیف قول | مرتبہ اجتہاد پر فائز ہو جائے پھر کوئی حادثہ پیش

آئے اور صحابہ کرامؓ تو ایک رائے پر اجماع کر لیں اور وہ تابعی،  
 صحابہؓ کی مخالفت کرے تو پھر صحابہؓ کا اجماع منفعد نہیں ہوگا۔ اور  
 اگر صحابہ کرامؓ اس کے رتبہ 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 ہو چکی  
 شرط صحت اجماع کیلئے نکاتے ہیں وہ تو تابعی کے اختلاف کو لائق انتقاد  
 سمجھتے ہیں یعنی وہ اس کی مخالفت سے انعقاد 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 کا اجماع منعقد نہیں ہو سکے گا۔

**قفال کا موقف** تابعی جب صحابہ کا ہم عصر تھا تو درجہ اجتهاد پر فائز نہیں تھا لکن 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 ہوگی اور بعض کا خیال ہے کہ معتبر نہیں ہوگی۔ 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 ہوگی۔ 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 کے ختم ہونے کی قید نہیں لگاتے وہ کہتے ہیں کہ اگر تابعی، اجماع صحابہ سے پہلے مجتہد تھا تو پھر اس کے بغیر صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہوگا اور اگر وہ مجتہد نہیں تھا تو اس کی مخالفت تا قبل التفات ہوگی، آمدی کہتے ہیں کہ یہی امام شافعی، اکثر متکلمین اور امام ابو حنیفہ رحمہ 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 مرتبہ اجتہاد پر، صحابہ کے اجماع کے دوران فائز ہو یا انعقاد اجماع کے بعد انہی کے زمانہ میں مرتبہ اجتہاد کو پہنچے، بہر صورت، تابعی کی مخالفت کے ہوتے ہوئے صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

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۔

## بحث ہفتم۔ اجماع صحابہ رضی

اجماع صحابہؓ بلا اختلاف حجت ہے۔ قاضی عبدالوہاب نے مبتدعین کے ایک گروہ کا یہ موقف نقل کیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا اجماع حجت نہیں ہے۔

اجماع صحابہ سے حجیت اجماع | امام داؤد ظاہری نے صرف اجماع صحابہ کو ہی حجت قرار دیا ہے ابن حبان 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 اکرمؐ اور آپ کے صحابہؓ سے جو کچھ بھی آئے اس کی پیروی کی جانی چاہیے۔ تابعین کا بھی یہی پسندیدہ موقف 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۔“

ابوالحسن السہیلی نے ”ادب الجدل“  
داؤد کا موقف 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 صی 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 منعیں) ہوتا ہے اور صحابہؓ ہی تو وہ ہستیاں ہیں جنہوں نے توفیق (وحی) الہی کا مشاہدہ کیا 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 اول یہ کہ نبی اکرمؐ نے اس بارے میں اطلاع دی ہے آپ کا ارشاد اگر صحابہؓ سے ”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 لہذا اس کے اجماع کی بھی شریعت میں کوئی اہمیت نہیں ہوگی) دوم یہ کہ زمین کے اقطار و جوارب کی وسعت اور علماء کی کثرت تعداد کے 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 ننہا 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 کر لیں 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، جبر جاتی کی زبانی

الجبر جاتی 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 بزیر بشرط برائت جائز نہیں ہوتی یعنی دوکان دار یہ کہہ دے کہ میں فروخت کردہ چیز میں اگر کوئی عیب نکل آیا تو ذمہ دار نہیں ہوں گا۔ 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 اہل مدینہ کو حجت سمجھتے ہوتے تو وہ کبھی بھی ان کی مخالفت نہ کرتے۔

**الباجی کی وضاحت** | الباجی کہتے ہیں کہ اجماع 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 تمہ 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 لازمًا ان کا وجود تھا اگر حضور ص 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 موقف** | 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 شافعیؒ 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 شافعیؒ کی تصریح** | یونس بن عبدالاعلیٰ نے بیان کیا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا: ”جب تو متفقہ میں اہل مدینہ کو ایک مسئلہ پر متفق پائے تو اس کے حق ہونے میں تجھے شک نہیں کرنا چاہیے اور جب بھی تیرے پاس، اس کے خلاف کوئی چیز آئے، تو تجھے اس کی جانب مطلقاً توجہ نہیں کرنی چاہئے اور نہ ہی اس کی کچھ پروا کرنی چاہئے۔“

**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 مبداء حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں تین ہیں حضور اکرمؐ کا قول ہے یا فعل ہے یا تقریر ہے 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 آ رہی 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 خلفا اس پر زکوٰۃ نہیں لیتے تھے اہل مدینہ کے اجماع کی یہ قسم حجت ہے۔ ہمارے لئے اس پر عمل کرنا اور اس کو مقابلہ میں اخبار و روایات اور قیاس کو ترک کر دینا لازمی ہے ہمارے اصحاب (فقہاء) کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

**اجماع استدلالی** | اجماع اہل مدینہ جو بطور استدلال ہو، اس میں ہمارے حضرات کی تین رائے ہیں۔

پہلی رائے یہ ہے کہ اہل مدینہ کا استدلالی اجماع، نہ تو اجماع ہے اور نہ ہی قابل ترجیح۔ ابوبکر، ابو یقوب رازی، قاضی ابوبکر، ابن فورک، طیا لسی، ابوالفرج اور ابہری کی یہی رائے ہے۔ قاضی عبدالوہاب 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 القضاة ابوالحسین بن عمر کا یہی موقف ہے۔

**ابوالعباس القرطبی کا تبصرہ** | ابوالعباس القرطبی کہتے ہیں۔

پہلی قسم یعنی اجماع نقلی کا تعلق ہے، اس میں اختلاف نہ کرنا چاہئے کیونکہ اس کا تعلق نقل متواتر سے ہے۔ اور نقل کے اعتبار سے قوی، 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 تعدد و 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 ترین مدینہ  
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 | 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 اجماع اہل مدینہ کی حجیت کے قائل ہیں تو جو اس کے قائل ہیں انہیں اجماع اہل مکہ و مدینہ اور اجماع اہل کوفہ و بصرہ کا بطریق اولیٰ قائل ہونا چاہئے۔

قاضی کا شتر سخی 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 رضی اللہ عنہم 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 عمد صحابہ ہونگے کے اجماع  
کے قائل ہیں، انہوں نے جب صحابہ کے دور کی تخصیص کر دی تو وہ  
ان شہروں میں بعیر کے ادوار میں ہونے والے اجماع کو حجت نہیں سمجھتے۔

**شیخ ابوالسحق 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، قابل  
قبول نہیں ہے۔

## خلفاء اربعہ کا اجماع

**جمہور کا مسلک** جمہور کے نزدیک خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی  
حجت نہیں ہے کیونکہ وہ امت کا حصہ ہیں، اسل  
امت نہیں ہیں۔

**امام احمد کا مسلک** امام احمد سے روایت کی گئی ہے کہ خلفاء  
اربعہ کا اجماع حجت ہے۔

لیکن بعض اہل علم اسے حجت سمجھتے  
کچھ اہل علم کی رائے ہیں اسکی تائید میں انکے دلائل یہ ہیں۔

**دلائل** حضور کا ارشاد گرامی ہے -

عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين -

تم پر میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت کی پیروی واجب ہے۔

نیز آپ کا ارشاد ہے - میرے بعد دو شخصوں کی ابو بکر اور عمرؓ 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 رضی اللہ عنہم، 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  
حضورؐ کی اس حدیث

رضیت لامتی ما رضی لہا ابن ام عبد ،

میں اپنی امت کے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو ام عبد کے

فرزند نے پسند کیا۔

سے حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی حجیت بھی ثابت ہونی چاہئے اور

اس حدیث سے کہ

ان ابا عبیدة بن الجراح امین هذه الامة ،

اس امت کے امین ابو عبیدہ بن الجراح ہیں -

سے حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے قول کا حجت ہونا ثابت ہو جانا چاہیے۔  
 جب کہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ اور اسی طرح اس حدیث سے کہ  
 اصحابی کا لہجہ مہربانہم اقتدا لیم اھتدایتہم  
 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 چاہئے۔

## اصحابی کا لہجہ کی روایت کا فتنی جائزہ۔

اصحابی کا لہجہ کی روایت میں علماء نے کافی بحث کی ہے جو مشہور  
 ہے کیونکہ اس کے راویوں میں ایک عبدالرحیم النعمی ہے جو اپنے  
 باپ سے روایت کرتا ہے، یہ دونوں باپ بیٹے، نہایت ہی  
 ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن معین نے توفر مایا ہے کہ عبدالرحیم کذاب  
 امام بخاری نے اسے متروک کہا ہے اور اسی طرح ابو حامد نے بھی  
 کہا ہے۔ اس روایت کا ایک دوسرا سلسلہ سند بھی ہے جس میں  
 ایک راوی حمزۃ النصیبی آتا ہے، جو نہایت ضعیف ہے۔ امام بخاری  
 نے اسے منکر الحدیث قرار دیا ہے ابن معین نے اس کے متعلق کہا  
 ہے کہ اس کی زیادہ تر حدیثیں موهوع ہیں۔ یہ حدیث جمیل بن زید کے  
 طریقہ سے بھی نقل کی گئی ہے اور وہ مہول ہے۔

## اجماعِ عترتِ رسول (اہل بیت)

جمہور کا مسلک | محض حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت کا

اجماع حجت نہیں ہے۔

ریہ یہ و امامیہ کا مسلک | یہ یہ اور امامیہ اسے حجت قرار  
قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اس

آیت سے استدلال کیا ہے

انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اهل

البیت و یطہرکم تطہیراً۔ (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 جس یعنی گندگی ہے لہذا ضروری ہوا کہ

اہل بیت خطا سے پاک ہوں۔

جواب :- اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت کے سیاق و سباق سے یہی

ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ دلیل صحیح وارد

جواب الجواب | ہو چکی ہے، کہ آیت حضرات علی، فاطمہ حسن اور

حسین رضی اللہ عنہم کے حق میں نازل ہوئی ہے۔

ہم نے اس موضوع پر تفصیل سے اپنی تفسیر

ہماری وضاحت | ”فتح القدر“ میں وضاحت کر دی ہے،

ناظرین کو اس کا مطالعہ کر لینا چاہیے۔ مگر آپ پر یہ بات مخفی نہیں رہنی

چاہئے کہ یہ بات خطا و ”رجس“ گندگی، ہوتی ہے نہ تو کہیں لغت میں

ہے اور نہ شریعت میں۔

لغت میں تو اس کے معنی 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 وغضب

(الاعراف - ۷۱)

ہوڈ۔ نہ کہا کہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تم پر عذاب اور  
غضب (کا نازل ہونا) مقرر ہو چکا ہے۔ نیز ارشاد الہی ہے -

اولئک لہم عذاب من رجز الیم

(سباء ۲۴)

ان کے لئے سخت درد دینے والے عذاب کی سزا ہے۔ اور ترجمہ

رجس ہے۔

ان لوگوں نے اس  
امامیہ اور زیدیہ کی ایک اور دلیل جیسی آیت سے بھی

استدلال کیا ہے۔

قل لا اسئلكم علیہ اجرًا الا اللہودۃ فی القربی

(الشوری - ۲۳)

کہہ دو کہ میں اس کا تم سے صلہ نہیں مانگتا مگر تم کو (قرابت  
کی محبت) تو چاہئے۔

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  
وشرف تو معلوم ہوتا ہے مگر ان سے اہل بیت کے قول کے حجّت  
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 کوٹری لایا ہے اور نہایت بے لگنی بات کہی ہے۔ ہم نے تو آپ کو پوری امت کے اجماع کی حجیت کی بحث میں اچھی طرح بتا دیا ہے کہ ساری امت 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 مکلف کیا جائے گا اور نہ ہی اس اجماع کا کوئی فائدہ ہوگا۔ استاد ابو منصور نے بر عیسیٰ الوارث اور ابو عبدالرحمن انصاریؒ کا اس امر میں اختلاف بیان کیا ہے۔ ان دونوں کے نزدیک یہ 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 جمعیت 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 موقوف** | فقہاء کی ایک جماعت،

جن میں احمد بن حنبل بھی شامل ہیں اور متکلمین کی ایک جماعت، جنہیں استاد ابو بکر 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۔ ابو علی الجبائی کا یہی مسلک بیان کیا گیا ہے۔

**الجوبنی کا مذہب** | الجوبنی 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

مجتہدین حضرات ایک بات کہیں اور اس دوسرے 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 حجت۔ داؤد ظاہری اور ان کے صاحبزادے اور ائمہ تصنیف 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۔ الغزالی۔ رازی اور آمدی کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ اپنے جدید مذہب مسلک میں اس کی تصریح کی ہے۔ امام جوینی کہتے ہیں کہ یہ امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب ہے۔

دوم:- دوسرا مذہب یہ ہے کہ اجماع سکوتی، اجماع بھی ہے اور حجت 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 ابو اسحق 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۔ ابو حامد الاسفرائینی کہتے ہیں۔

”اجماع سکوتی، حجت ہے اور اس کا یقین کیا جاسکتا 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 خبر 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 ہونے کی

علامت ہے ؟

جو حضرات اجماع سکوتی کو تسلیم کرتے ہیں انہوں نے اس کے  
حق میں یہ دلیل دی ہے کہ مجتہد حضرات کا سکوت، اس مسئلہ پر ان کی  
رضا مندی اور متفق ہونے کی دلیل ہے کیونکہ تمام حضرات کا باوجود  
وہ اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہوں، خاموش رہنا عادتاً بعید  
ہے لہذا 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  
موقف 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۔ ابوہاشم 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،

صیغی 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 جاسکتا ہے، جیسا کہ احارینت سے مروی اجماع کے متعلق وہ حضرات فرماتے ہیں جو ایسے اجماع کو اجماع تو مانتے ہیں، مگر حجت نہیں مانتے ہیں، اسی طرح اجماع سکوتی بھی اجماع تو ہے مگر حجت نہیں ہے۔

چہاں۔ اجماع سکوتی، اس شرط کے ساتھ اجماع ہے کہ جس دور میں یہ واقع ہو وہ دور گزر جائے اس لئے کہ ممکن ہے سکوت ”رضا مندی“ سے نہ ہو اور بعد میں کچھ فقہاء اس کے خلاف رائے دیدیں۔ علی الجبائی کا یہی مسلک ہے۔ امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ ابن فورکان اپنی کتاب میں اکثر اصحاب شافعی سے یہی مسلک نقل کیا ہے۔ استاد ابو طاہر بغدادی نے اسے ان (اصحاب شافعی) میں سے ماہرین فقہ سے شافعی سے یہی نقل کیا ہے۔ ابن القطان اور الرویانی نے بھی اسی قول کو اختیار اور پسند کیا ہے۔ الرافعی کہتے ہیں کہ اصحاب شافعی کے نزدیک صحیح ترین مسلک یہی ہے۔ شیخ ابو اسحق شیرازی نے ”اللبغ“ میں کہا ہے کہ درست مذہب یہی ہے۔ باقی رہی مدت ختم ہونے سے پہلے 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 اسحق، ماوردی، الرافعی، ابن سمعان اور ابن حاجب 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 ہو کرے (ہو سکتا ہے کہ اس کی حیثیت فتویٰ کی ہو تو فتویٰ کی صورت میں لوگوں کا سادہ رضا مندی بھی ہو سکتا ہے۔

**ایک اور توجیہ** | 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، رضا مندی، اور متفق ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ ابن السمعی نے ابن ابی ہریرہ کے اس موقف پر ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بسا اوقات ہم امر اور کی مجالس میں موجود ہوتے ہیں وہ ہمارے سامنے ہمارے مذہب کے خلاف فیصلے دیتے ہیں۔ ہم اس پر اٹھیں نہ ٹوکتے 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 اسحق المرزازی کا یہی موقف ہے۔ انہوں نے اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ حاکم کی طرف سے صادر ہونے والا فتویٰ زیادہ تر باہمی مشورے 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 ہو سکتا ہو مثلاً اس کا تعلق خون بہانے اور فرج کے مباح کرنے سے ہو تو اجماع ہوگا۔ (کیونکہ ان معاملات میں خاموشی، علماء و فقہاء 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۔

مستتم۔ اگر سکوت کرنے والوں کی تعداد کم ہو تو اجماع ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ ابو بکر رازی کا قول ہے۔ شمس الاممہ بخاری نے اسے امام شافعی 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** | مادر دی نے "المحاوی" میں اور الرویانی نے "البحر"

میں لکھا ہے کہ اگر اجماع سکوتی، عصر صحابہ میں تھا اور جب صحابہ میں سے کسی ایک نے ایک قول کیا یا اس کے مطابق فیصلہ کیا اور یا تو صحابہ خاموش رہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر ایسے معاملے پر اجماع ہے جس کی تلافی نہ ہو سکے۔ جسے عرفاً 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 استمقا در لکھتے تو ضرور اس کا انکار کر دیتے اور اس کی مخالفت کا برملا اظہار کرتے، اس لئے کہ یہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے شایانِ شان ہی نہیں ہے کہ وہ ایک ناپسندیدہ بات کو ہوتے دکھیں اور پھر چپ چاپ رہیں۔ اور اگر معاملہ کی ایسی نوعیت پر اجماع سکوتی ہو 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 فتویٰ 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 الجونی کا یہی مذہب ہے۔ امام غزالیؒ نے "المختول" 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 دواعیٰ اسباب بکثرت موجود ہوں پھر بھی علماء اس پر سکوت اختیار کئے ہوتے 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 فتویٰ 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 "المستصفیٰ" 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 بھی ہے گویا علماء نے  
 گفتگو اور بات چیت کے ذریعے اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا ہے تو  
 یہ اجماع کی طرح ہو گیا۔

دوازدهم۔ اجماع سکوتی قبل استقرار مذہب (Before  
 Establishment of Thoughts  
 حجت ہوگا، استقرار مذہب کے بعد نہیں۔ اس لئے کہ استقرار مذہب  
 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 فتویٰ دیں گے یا  
 فیصلہ سنائیں گے، دوسرے مذہب والے اس کے خلاف کچھ بھی  
 سمجھتے رہیں، اور وہ ان کے اختلاف سے اعتنا نہیں کریں گے۔  
 تمام مذہب 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 اجراء اور علماء کا اس پر سکوت  
 اگر اہل عمل و عقیدہ ایک عمل پر متفق ہو جائیں مگر ان کی طرف سے کوئی

”قول“ معنی لفت میں صادر نہ ہو حالانکہ اس مسئلہ میں علماء میں اختلاف تھا تو ایک قول یہ ہے کہ یہ فعلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل مبارک کی طرح ہوگا اس لئے کہ شارع کی طرح، اجماع کے بعد ارباب حل و عقد کا فعل بھی معصوم عن الخطا اور برقی ہوتا ہے، لہذا ارباب اختیار کے افعال، آنحضور کے افعال کی طرح ہوں گے۔ شیخ ابواسحق شیرازی وغیرہ نے قطعیت کے ساتھ اسی کو اختیار کیا ہے۔ غزالی نے ”المغول“ میں فرمایا ہے ”مختار اور پسندیدہ یہی ہے“۔

**ایک اور نقطہ نظر** ایک قول یہ ہے کہ اس قسم کا اجماع صحیح نہیں اسے الجوبینی نے القاضی سے نقل کیا ہے کیونکہ اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ایک قوم جو بے شمار افراد پر مشتمل ہو ایک ایسے حل پر متفق ہو جائے جو واجب اور ضروری بھی نہیں ہے۔ لہذا 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 تاکہ اس کے مندوب یا واجب ہونے پر اجماع کے علاوہ کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ الجوبینی کا یہی مسلک ہے۔ القراضی کہتے ہیں یہ تفصیل پسندیدہ ہے۔ ہر وہ فعل جو نیاں یا حکم کے طور پر صادر ہو، **ایک مسلک** اس سے اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ ابن سمرعی 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 پہلی  
حضرات کی طرف سے ہو رہا ہو جو  
پہلا اجماع کرنے والے تھے جیسے ایک شہر والے ایک حکم پر مجتمع ہو جائیں پھر ان کے  
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 عبد اللہ 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 منتہی ہو۔

**ابو عبد اللہ 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۔

صفحہ ہندی کی تائید | صفحہ ہندی لیتے ہیں کہ ابو عبد اللہ کی دلیل قطعی ہے۔

## صحابہ کے اجماع کی خلاف مابعدین کا اجماع

ابوالحسن اسپیلی نے اپنی کتاب ”آداب الحجرات“ میں اس مسئلہ میں بیان کیا ہے، کہ اگر صحابہ کرام سے 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۔

ابوالحسن اسپیلی کہتے ہیں: ”کہا گیا ہے کہ صحابہؓ ایک اور مسلک اور تابعین میں سے ہر ایک کا اجماع اپنی اپنی جگہ تھی و صواب ہوگا۔ یہ قول ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد تھی و صواب پر ہوتا ہے مگر یہ قول اپنی قوت کے

## بحث سیزدہم

کسی مسئلہ میں اختلاف رونما ہونے کے 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 اہل 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 صحابہ کرام کے مابین اختلاف ہوا لیکن مخالفین قتال اپنے خیال پر مستقیم نہیں رہے بلکہ بعد میں ان کا قتال پر اجماع ہو گیا۔ شیخ ابوالفتح شیرازی نے ”اللمع“ میں کہا ہے، ”مسئلہ قتال بلا خلاف اجماعی بن گیا، الجوتہی اور الہندی نے بیان کیا ہے کہ التصیری نے اس میں اختلاف کیا ہے۔“

دوسری صورت یہ ہے کہ دو راویوں میں اختلاف مستقل ہو جائے

اور اس پر ایک مدت گزر جائے۔ قاضی ابوبکر 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 ابواسلمی نے ”اللمع“ میں اس کو یقینی کہا ہے۔ الجوی 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 جاسکتا بلکہ اس میں ذرا سی تفصیل ہے۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ دو سابق میں جو اختلاف تھا اس میں اختلاف کے خلاف یعنی اتفاق کے لئے کوئی عقلی یا نقلی معقول اور قاطع دلیل موجود 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 اکرینی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

## اختلاف کرنے والے ایک گروہ کی موت کی صورت میں

لیکن اگر مسئلہ پر 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 ابواسحاق کہتے ہیں کہ باقی بچے رہنے والوں کا مسلک اجماع ہوگا۔ الرازی اور الھندی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے

امام رازی کی دلیل | امام رازی نے ”المحصل“ 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 مرچکے ہیں ان سے مر جانے سے ان کا قول تو نہیں مر گیا وہ باقی ہے، لہذا مر جانے والوں کا قول باقی رہ جانے والے موجود علماء کے قول ہی کی طرح ہے۔ اور باقی رہنے والے کل ائمتہ نہیں ہیں بلکہ ائمتہ کا صرف ایک حصہ ہیں، لہذا 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 نثر الامسک** | ابو بکر الرازی نے اس

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۔ لہذا 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 ہو گا کیونکہ دونوں جماعتیں اختلاف کی گنجائش سمجھ رہی ہیں۔

## بحث چہارم - (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۔  
**اول**۔ 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۔ استاد 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 الروینی اور اصیر فی 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 بڑھان 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 الجاحب 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 انہیں 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 نہیں 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 فقہاء کے اپن اس صورت میں اختلاف تھا بعینہ 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 آئیوں لے تیسرے قول کی تھی۔

اس سلسلے میں اس بات کی قید لگانا ضروری  
**ایک ضروری شرط** ہے کہ علماء عصر کے مابین اختلاف خواہ دو قولوں پر ہو یا اس سے زیادہ پر مگر یہ ضروری ہے کہ دونوں قول مستقر اور پائیداری اختیار کر لیں البتہ اگر وہ پائیدار ثابت نہ ہوں تو

پھر تیسرا قول پیدا کرنے اور اختیار کرنے کی مخالفت 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 اس کے جواز کی طرف گئے ہیں کیونکہ اجماع **جمہور کا مسلک** 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 اول 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 ہدایت 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 اول 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 دورِ اوّل کے فقہاء نے نصِ حقیقی سے استدلال کیا تھا تو بعد کے فقہاء کو نئی دلیل پیدا کرنا جائز ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ نصِ حقیقی سے پہلے اوّل کے فقہاء پر مشتبہ ہو گئی ہو۔

**ابوالحسین البصری کا قول** 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 علت** ایک عصر کے اہل اجماع اگر ایک حکم کو ایک علت سے معتدل کریں تو کیا ان کے بعد والوں کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اسی حکم کو ایک دوسری علت سے معتدل 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 علت پیدا کر لینا بھی جائز ہے کہ اس حکم کی علت یہی ہے جو ہم بیان کر رہے ہیں اگر یہ دوسری علت، بعض فروع میں پہلی علت کے مخالف ہو تو اس وقت دوسری علت 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 اہل علم اس کے معلوم نہ ہونے میں شریک ہو یعنی وہ دلیل  
 ان میں سے کسی کو بھی معلوم نہ ہو سکے

بعض علماء کا خیال ہے کہ ایسا ہونا ممکن اور  
**چند علماء کا مسلک** | 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 الہندی 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 کئے گئے، جائز ہے کیونکہ کسی چیز کا علم میں نہ آنا  
 اگر وہ درست ہو تو اس سے علماء کے اجماع پر کوئی ناراہ و ابات 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 کہلانے کی  
 (اور سبیل المؤمنین کی مخالفت قرآن کریم کی رو سے ناجائز ہے) کہہ لیں  
 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 حتیٰ کہ ہم اس دلیل کی تفصیل

کو جاننے سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو جائیں گے  
**الزکشی کی تفصیل** | علامہ زکشی نے ”المحجز من کہا ہے یہ دو  
 مسئلے ہیں۔ ایک یہ کہ آیا امت کا اشتراک  
 و اتفاق 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 اس کے  
 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 یہ اجماع حکم کی صحت  
 پر شہادت ملتی ہو۔

**ابن برہان کا موقف** | ابن برہان 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 لہذا 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 ہی ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں توشیح اور تخصیص وغیرہ کے بہت سے اسماءات ہو سکتے ہیں، جب کہ اجماع میں ایسا نہیں ہو سکتا۔

## بحث ہفتادم

### 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 انہیں 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۔ الامدی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور اس قول کو الجوبی

ابن سمعانی اور صفیٰ صدیقی 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 خواہیں و عوام سب کا اتفاق ہو۔ جیسے صلوات  
 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 تفصیل  
 کا علم نہیں ہوتا مگر وہ یہ بات تو جانتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی احکام کی  
 وہ تفصیل جن پر علماء نے اجماع کیا ہو حجت قطعی ہوتے ہیں۔ اجماع  
 میں یہ بات ہی ان کا حصہ اور شرکت ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ تفصیلات  
 سے نا آشنا ہوں گے۔ ہمارے بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ عوام  
 اجماع میں شامل نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ اجماع تو تفصیل و جزئیات  
 میں ان کے جاننے کے بعد ہی متحقق ہو سکتا ہے۔ اگر عوام ان تفصیل  
 کو نہیں جانتے تو ان کا اہل اجماع میں سے ہونا متحقق نہیں ہو سکا۔

**ابوالحسین کی رائے** | ابوالحسین نے، المعتمدین کہا ہے کہ  
 علماء و کرام نے بجا جہادی 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 اس کی پیروی کریں اگر عوام ان کی پیروی نہیں کریں گے تو پھر 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 السمعانی کا یہ مسلک ہے کہ اجماع میں عمومی نوعیت کے مسائل میں عوام کا اعتبار کیا جائے گا خصوصی نوعیت کے مسائل میں نہیں۔

## الروایاتی کی تصریح

الروایاتی نے ”البحر“ میں کہا ہے کہ جن احکام کی معرفت صرف علماء ہی سے مخصوص ہو جیسے 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 نواہی 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۔

بنیٰ صحیح تر رائے یہی ہے کہ (اس قسم کے مسائل میں) عوام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس لئے 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 | اجماع میں عوام کو ملانے کی حاجت  
 ہے، اس میں درزئیں ہیں۔ (اور صحیح تر رائے یہی ہے کہ اجماع میں  
 عوام کی شرکت کی ضرورت نہیں ہے۔)

الجوهینی کی دلیل | الجوهینی کہتے ہیں، مقلد، عام آدمی کے حکم میں ہوتا  
 ہے اس لئے کہ مقلد اور مجتہد کے درمیان میں  
 کوئی تیسرا اگر وہ نہیں ہے۔

ضمنی ہٹو؛۔ 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 الصدقہ صورت میں بھی حجت نہیں سمجھتے، باقی  
 رہے وہ حضرات جو اس بات کے قائل ہیں کہ زمانہ ”قائم بالاجتہاد“  
 سے خالی نہیں ہو سکتا، ان کے نزدیک تو یہ صورت سرے سے  
 واقع ہو ہی نہیں سکتی۔

## بحث ہشتم (ماہرین 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 نحو کے 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 ماہرین فن کو بھی فن کے اجماع میں شامل کیا ہے، اور جن کے نزدیک عوام، اجماع میں شریک نہیں ہو سکتے، انہوں نے غیر ماہرین فن کو بھی فن کے اجماع میں شریک نہیں کیا۔

ابن جنی نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ وہ

**ابن جنی کا اختلاف** "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۔"

زرکشی نے یہ "میں کہا ہے کہ علم کلام علامہ زرکشی کی وضاحت 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 دورا میں ہیں جنہیں الماوردی نے بیان کیا ہے۔ القاضی کی رائے میں اس کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا۔ الجوبہی کہتے ہیں کہ حق یہی ہے۔

**اکثر اصولیوں کی رائے** | لیکن زیادہ تر اصولی جن میں ابوالمحسین بن القطان بھی ہیں کامسک 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 کامسک ہی حق ہے، کیونکہ جس نے صرف دو اصولوں پر بھی کامل دسترس حاصل کر لی تو وہ ان دونوں اصولوں میں مجتہد ہے۔

**الصیرفی کی تصریح** | صیرفی نے "کتاب الدلائل" میں کہا ہے آ علماء کے اجتماع 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 کرامؓ سے علم کو حاصل کیا ہے۔ ان کی آراء میں کتنا ہی اختلاف ہو اگر علم فقہ کو قائم رکھنے والے یہی حضرات ہیں۔

بہر حال جو تکلم صرف علم کلام میں منفرد ہو وہ زمرہ علماء میں داخل نہیں ہے، لہذا ان لوگوں پر جو اس جیسے نہیں ہیں، مثلاً ماہرین فقہ اہل کی مخالفت، مخالفت شمار نہیں ہوگی۔ اگرچہ علم کلام کے دقائق میں کتنے ہی ماہر اور حادثی کیوں نہ ہوں

## بحث نواز دھم

منعقدہ اجماع سے ایک مجتہد کو اختلاف کر نیکاح

جب کوئی ایک مجتہد، ایک اجماع کی مخالفت کئے  
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 جاسکتی ہے۔ حالانکہ اس کو اجماع کا نام ہی اس وقت دیا جائیگا  
جب وہ مجتہدان کے ساتھ شامل ہو، اس کے بعد صیرفی  
فرماتے ہیں۔ 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  
سورت 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۔

آمدنی نے محمد بن جریر الطبری سے یہی نقل کیا ہے اور بغداد کے معتزلی  
ابو الحسنین النخراط کا بھی یہی مسلک منقل کیا گیا ہے۔

**الجوبنی کی شرط** | امام الحرمین کے والد الشیخ ابو محمد الجوبنی 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 تایید میں ہوں۔ ہم تمام کی شرط نہیں لگاتے اور ہم یہ شرط لگا بھی کس طرح سکتے ہیں۔ بسا اوقات رونے زمین پر ایسے مجتہد بھی ہو سکتے ہیں جن کے بارے میں ہم نے سنا بھی نہ ہو۔ سلف صحابین 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 فقیہ ہے۔

فرماتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر صدیق **دلیل** 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 سکتے والوں کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

**الصیغی الھندی کی دلیل** | صیغی 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 قطعی ہے نہ کہ قطعی۔

**ابن جریر الطبری کا موقف** | ابن جریر 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 لغت کی گئی ہے۔ وہ ایسی علیحدگی ہے جس سے مسلمانوں کی اجتماعی وحدت پر زبردستی ہو لیکن اجتہادی احکام میں اختلاف کرنا۔ اس میں شامل نہیں ہے۔

استاد ابوالحسن کا تبصرہ | استاد ابوالحسن کہتے ہیں کہ ابن جریرؒ یہ بات کہہ کر اس مسئلہ میں جماعت علماء سے علیحدگی کے مرتکب ہوئے ہیں۔ لہذا ان کی مخالفت قابل اعتبار نہیں ہے۔

ابن حجب 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 لگانا ہو تو اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کی مخالفت کی وجہ سے اب یہ اجماع قطعی نہیں ہے۔ 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 تو اترا تو پہنچ جائے تو پھر اکثریت والوں کا اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ عدد تو اترا سے کم ہو تو پھر اکثریت والوں کا اجماع، ان کے بغیر بھی منعقد ہو جائے گا لامدی نے اسی طرح

بیان کیا ہے۔ قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ ابن جریر کا صحیح ترین قول بھی یہی ہے۔  
**الھندی کا موقف** | اس کی مخالفت بھی جائز ہے۔ اسے الھندی نے نقل کیا ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایک کی مخالفت سے کچھ  
**الزکشی کی صراحت** | 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 ”زکشی“ نے ”البحر“  
 میں نقل کئے ہیں۔

کہا گیا ہے کہ اگر جماعت مجتہدین، مسئلہ زیر اجماع  
**ایک اور موقف** | 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 امر 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، ابوبکر الرازی اور احناف میں سے ابو عبد اللہ البحر جانی  
 کا یہی مسلک ہے۔ شمس الاممہ رشتی فرماتے ہیں کہ یہی موقف  
 صحیح ہے۔

## بحث ہستم اجماع منقول بطریق آحاد

**ماوردی اور امام الحرمین کا مسلک** | بطریق آحاد منقول اجماع، حجت ہے،

الماوردی اور امام الحرمین اور آمدی کا یہی مذہب ہے۔

**جمہور کا مذہب** | جمہور نے اجماع کے ناقلین کا تواتر کی تک پہنچ جانا ضروری مانا ہے۔ یہ اجماع کی شرط ہے۔

**رازی کا مسلک** | الرازی نے ”المحصل“ میں اکثر علماء سے بیان کیا ہے کہ ایسا اجماع حجت قطعاً نہیں ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ آحاد کے طریقہ پر مروی اجماع لوگوں کے لئے ناطق حجت ہے۔ کیونکہ اس سے وجوب عمل کا ظن تو حاصل ہو جاتا،

لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہو گا تاکہ متوقع ضرر کی تلافی ہو سکے۔ نیز اسلئے بھی کہ اجماع، حجت کی ایک قسم ہے، لہذا اس کے مظنون (جس کی بنیاد

ظن پر ہو) سے اسی طرح تمسک کرنا، جائز ہے، جیسا کہ اس کے معلوم (جس کی بنیاد یقینی علم پر ہو) سے تمسک کرنا روا ہے، یہ بات ہم سنت

پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں، یعنی سنت اگر خبر واحد کے طور پر مروی ہو تو بھی اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ہم بیان

کر چکے ہیں کہ اجماع درحقیقت مفید ظن ہے یعنی ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا اس کی تفصیل میں بھی اس کی حقیقت کو پیش نظر رکھا

جائے گا (انتہی)

**اہل اجماع کی تعداد** | اہل اجماع کی تعداد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد کے حد تو اتر تک پہنچنے کی شرط نہیں ہے۔ القاضی کا موقف اس کے خلاف ہے، ان کے نزدیک اہل اجماع کا تو اتر کی تعداد تک ہونا ضروری ہے۔ ابن برہان نے زیادہ تر علماء سے یہی نقل کیا ہے کہ اہل اجماع کی تعداد کا عدد تو اتر 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 تو اتر سے کم ہو** | اگر اہل اجماع کی

کم ہونا جائز سمجھا جائے تو پھر ان کا اجماع ہو گا یا نہیں؟  
**اہل علم کی جماعت کا مسلک** | اہل علم کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ وہ حجت ہے۔ استدلال ابو اسحق کا یہی قول ہے۔ امام الحرمین الجوزی فرماتے ہیں کہ اجماع جائز ہو گا مگر جب اجماع کرنے والوں کی تعداد تو اتر سے کم ہوگی تو ان کا اجماع حجت نہیں ہو گا 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 تصور تو کیا جاسکتا ہے۔ مگر قطعی بات یہی ہے کہ جس اجماع پر، اہل اجماع کی تعداد، عدد تو اتر سے کم ہوگی سو "سبیل المؤمنین" نہیں

(۱) اصل میں ایسا ہی ہے لیکن عبارت ناقص ہے کچھ الفاظ تحریر میں ساقط ہو گئے ہیں۔ لہذا بات واضح نہیں ہو سکی۔ (مترجم)

ہے۔ (سبیل المؤمنین) توجیب ہوگی کہ اجماع کرنے والوں کا ایمان ثابت ہو جائے۔ وہ اپنے ایمان کا دعویٰ کر رہے ہیں مگر ان کی تعداد حد تو اتنے تک نہیں پہنچتی تو ان کا ایمان بھی قطعی نہیں ہے۔ لہذا 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 ان کے ہیں کہ اگرچہ ان کے ایمان کو قرآن سے معلوم کیا جا سکتا ہے لہذا اجماع میں، ان کے ایمان کا کھوج لگانا کی رت نہ نہیں لگائی جائے گی بلکہ اس میں صرف ظاہری صورت کا لحاظ کیا جائے گا۔ مگر اجماع تو محض اس لئے حجت ہوتا ہے کہ وہ دلیل قطعی کو واضح کر دیتا ہے، جس کے لئے اس کا متواتر ہونا واجب ہے۔ ورنہ وہ حجت قطعی نہ ہوگی، لہذا 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 مقتضی ہے اس کے لئے بھی تواتر سے ثابت ہونا ضروری ہے ورنہ اس کا وجود قطعی نہیں ہوگا

**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، حجت ہوگا اور ایک شخص کو امت کہنا جائز ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اِنَّ بَرٰہِمَ کَانَ اُمَّةٍ - - - - (النمل ۱۲۰)  
 بیشک براہیم ایک امت تھی۔ (صیغہ ہندی نے اکثر علماء سے یہی نقل کیا ہے)

**زرکشی کی تصریح** | زرکشی نے ”البحر“ میں یہی کہا ہے اور ابن سرج

کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ ”اجماع کی حقیقت، حتیٰ 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 ابو بکر صدیقؓ کا عمل ہے۔ جب بنو حنیفہ نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اس کی ادائیگی کا ان سے مطالبہ کیا اور یہ مطالبہ تمام صحابہ کے خیال میں صحیح تھا اور سب نے ہی اسے تسلیم کر لیا۔ اور حضرت ابو بکرؓ کے علاوہ کوئی ایک صحابی بھی اس مطالبہ سے الگ نہیں رہا۔ استاد ابو اسحق فرماتے ہیں کہ یہ امام الحرمین جوینی کی گفتگو ہے اور امام الحرمین کا اس میں اختلاف ادنیٰ ہے۔ اور وہی ظاہر ہے۔ کیونکہ اجماع کم از کم دو یا دو سے زیادہ ہی سے منعقد ہوتا ہے۔ ابن القطان نے اپنی ہریرہ سے اس کا حجت ہونا نقل کیا ہے۔

**علامہ الکلبی کی تشریح** | الکلبی کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ اس تصور پر مبنی ہے کہ زمانہ بھر میں صرف ایک ہی مجتہد ہو۔ ایسا تصور کرنا صحیح ہے۔ جب ہم اس تصور کے قائل ہو جائیں تو اس بات میں کہ محض اس مجتہد فرد واحد کے قولی اجماع ہو گیا نہیں؟ تو اجماع کے منعقد ہونے میں اختلاف ہے۔ استاد ابو اسحق کی یہی رائے ہے کہ اجماع کرنے والوں کی صحیح تعداد نہیں کی جاسکتی 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 معنی ہی نہیں کہ اجماع کے لئے کہ ان حضرات 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 ابواسحاق کے علاوہ جتنے محققین ہیں وہ سب عدد کا اعتبار کرتے ہیں۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ اجماع تو ترکی 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 کی جاتی 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 فرد واحد کے یہ کہدینے 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 جاسکتا۔ 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 القفطان کہتے ہیں کہ اگر ”لا اعلم خلافاً“ (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 جاسکتا۔

**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 الموزنی کا یہی قول ہے۔ اور جہاں تک ہمیں معلوم ہو 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 کامیوں 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 کامیوں کی زکوٰۃ میں ایک پھڑا واجب نہیں ہوتا۔ حالانکہ اس مسئلہ میں مشہور اختلاف ہے چنانچہ اس میں ایک قوم کی رائے یہ بھی ہے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ کی طرح پانچ کامیوں 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 مدعی علیہ سے قسم لی جائیگی اور اگر مدعی 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 مدعی علیہ کے انکار پر مدعی کی طرف قسم لوٹانی 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۔

حالات تک 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 مدعی علیہ کے حلف سے انکار پر فیصلہ فرمایا کرتے تھے اور اسی طرح حضرت ابی عباسؓ اور تابعین میں سے حکم 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 ان کے علاوہ، دوسروں کی کیا حیثیت ہے،

فایہ دیگر اں چه رسد؟

## تبرکات عالیہ

حضرت مولانا اشرف علی صاحب نور اللہ مرقا

گذشتہ سال سرگودھا جاتے ہوئے، راہ میں ساہیوال ضلع سرگودھا میں مولانا عبدالشکور صاحب ترمذی سے شرفِ نیاز حاصل ہوا جو میرے استاذِ ذرا سے اور قبلہ والدِ راجہ کے خلیفہ ہیں۔

لہذا اپنے ہی سلسلہ کے ایک بزرگ ہیں۔ دورانِ گفتگو مولانا نے بتایا کہ بزمِ جمشید میں آپ کا بہت عمدہ تذکرہ ہے۔ حضرت تھانوی نور اللہ ترمذی کے کچھ مخلص محققین حضرت کے ملفوظات کو قلم بند فرمایا کرتے تھے۔ ملفوظات مجموعے کافی ہیں۔ بزمِ جمشید بھی حضرت کے ملفوظات ہی کا مجموعہ ہے جو جناب وصل بلگرامی صاحب مرحوم نے قلم بند فرمایا تھا۔ یہ مجموعہ حضرت کی حیات میں تھا۔ تصحیح سے شائع ہوا تھا جو اب نایاب ہے۔ میں نے مولانا سے خواہش کی کہ اس کا ایک نوٹو اسٹیٹ بنوا کر مجھے بھیجیں۔ اس میں حضرت کے کچھ وصیتیں اور نصیحتیں فرمائی ہیں جو میرے لئے سرمایہٴ سعادت و برکت ہیں۔ اسے محفوظ کر لینے میں مناسب سمجھا کہ اسے جلد ششم میں شامل کروں۔ ظن اس طرف و ناکارہ کیلئے بارگاہِ الہی میں حاضر ہو فرمایا تھی تعالیٰ مجھے حضرت کی آرزوں اور نواہیوں کے مطابق بنائے۔ اس سلسلے میں حضرت کی طرف موجود مجموعہ عطا فرمائی تھی اسکا عکسی نوٹورقہ القرآن جلد اول کے دو سیر ایڈیشن میں شائع ہو چکا ہے۔ اصل کتاب ساہیوال ضلع سرگودھا میں مولانا عبدالشکور صاحب ترمذی کے پاس موجود ہے اور صفحہ ۲۴ سے صفحہ ۳۲ تک مضمون بیان ہوا ہے

**نواب جمشید علی خاں صاحب کے ذوقِ صحیح عقیدت**

اور ان کے دلی جذبات کی بدولت یہ دور عرفان بھی دیکھ لیا۔

میں بھی بھر کمر پی اور ساتی نے دل کھول کر چہ کیا۔ ابھی نشر نہیں اترتا تھا پورا ہوش نہیں آیا تھا کہ یکم ربیع الاول ۱۳۵۵ھ کو ایک نیا منظر سامنے نمودار ہوا۔ مطاعی جناب مولانا مولوی حافظ حاجی ظفر احمد صاحب عثمانی تھانوی امجدیم کے صاحبزادے مولوی عمر احمد صاحب سلمہ نے آکر یہ مشورہ سنایا کہ پور پندرہ کا ٹھیا وارڈ کے ایک ہائی اسکول کے ہتتم 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 چاہیے۔ چنانچہ حضرت والا سے عرض کیا گیا۔ ارشاد ہوا خدا مبارک کرے اس میں کوئی وجہ انکار معلوم نہیں ہوئی۔ پھر عرض کیا گیا کہ مثنوی مولانا روم اور دیوان حافظ سے اس مقصد کیلئے قال بھی نکالی گئی تھی مثنوی میں نکلا کہ

شاہ و لشکر حلقہ درگوشش شدہ ؛ خسروان ہوش بہوشش شدہ  
صد ہزاراں شاہ و ملوکش برق ؛ صد ہزاراں بدر را دادہ پدق  
اور دیوان میں حافظ میں یہ نکلا کہ

رسید مژدہ کہ آمد بہار و سبزہ دید و ظیفہ گریسہ مفرش گل ست و نیند  
صفیر مرغ برآمد بطرب کجاست فغان فتادہ ببل نقاب گل دیند  
فرمایا۔ ماشاء اللہ دونوں قال 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 میں کہاں تو اب 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 تقریر کا مژدہ سنانے لگا اور اس کے ساتھ پر کیف، مور بھی ضبط تحریر میں آ رہے ہیں یہ کیوں؟ صرف اس وجہ سے کہ پہلے دو رکعت باقی تھا دوبارہ مینخانہ تک گذر ہو گیا۔ ساتھی پر نظر پڑ گئی۔ دوسرا دور شروع ہو گیا۔ پھر کیا تھا جام پر جام چلنے لگے۔ ساتھی کے فیوض و برکات کا دریا آمد اور پھر بارش کرم

ہونے لگی۔ نصیحت و وصیت کہئے یا جو چاہے نام رکھئے ارشاداً  
کا بے کراں سمنہ رہیں لینے لگا۔

مولوی عمر صاحب صاحب مخاطب ہوئے اور الفاظ زبان مبارک سے ٹککر  
اس طرح کانوں میں آنے لگے۔ ”تم جس جگہ جا رہے ہو وہاں تم اکیلے  
ہو گے، نہ تمہارے سر پر کوئی بڑا ہوگا، جس کا تم کو خوف ہو، نہ کوئی  
ایسا چھوٹا ہوگا 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  
جادو 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 لینے  
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۔  
وہنچ قطع رفتار۔ گفتار۔ سب ان کے طرز پر ہو۔ آجکل کے نئے طریقوں  
سے بالکل دور رہو۔ عزت اسی میں ہے کہ بزرگوں کے طریقے پر رہو۔  
کیونکہ نئے طریقے میں تم کامل نہیں ہو سکتے۔ ناقص ہی رہو گے جس کا  
نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ ادھر کے رہو گے نہ ادھر کے۔ اور اپنے بزرگوں کے  
طریقے کو اختیار کرنے سے بجز اللہ تم کامل ہو گے۔ کیونکہ ان کا کامل نمونہ  
ابتداء سے اس وقت تک تمہارے سامنے ہے اسی نمونے سے کامل ہو سکتے ہو  
میں جس وقت تک کانپور نہیں گیا تھا میرے خاندانی سب بزرگ بڑے  
پاپیوں کا پاجامہ پہنتے تھے۔ میں بھی اسی طرح کا پہنتا تھا۔ پھر جب میں

کانپور چلا گیا وہاں بھی رٹے پانچوں کا پانچامہ پہنٹا رہا۔ جب  
 وہاں سے واپس آیا اتفاق سے ایک مرتبہ جو میں دیوبند گیا تو صفر  
 ایک میں سب سے الگ بڑے پانچوں 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 پانچوں کا پانچامہ پہنا کر ونگا۔  
 اور اس کے لئے میں نے حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ سے  
 ان کا پانچامہ یہ عرض کر کے مانگا کہ میں حضرت کے پانچامہ کے مطابق اپنا  
 پانچامہ قطع کروں 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 پانچامہ کو غور سے دیکھنا شروع کیا کہ جس کی قطع اچھی ہوگی اس کے  
 موافق قطع کروں گا۔ بالآخر ایک صاحب محلہ خیل کے رہنے والے  
 تھے مجھے ان کے پانچامہ کی قطع پسند آئی۔ اس کے موافق اپنے پانچامے  
 قطع کرائے۔ اسی کے موافق ایک پانچامہ پر دوسرا پانچامہ 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 خان صاحب  
 کا واقعہ ہے جو حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب کے تلامذہ میں سے  
 تھے ان کا چہرہ شاہ صاحب کے چہرے کے مطابق ہو گیا تھا یہ تو سنا ہوا  
 واقعہ ہے جو استاد مولانا فتح محمد صاحب سے سنا اور ایک واقعہ  
 خود میرا دیکھا ہوا ہے۔ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب 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 عوی سرحدی اپنی بیویوں پر سختی بہت کرتے ہیں۔ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب کو یہ خبر پہنچی تو سیدھے میرٹھ پہنچے اور واقعات کی تحقیق کی اور بعد تحقیق مولانا نے جو تہ مکال کہ بھرے مجمع میں ان کو مارنا شروع کیا اور وہ ایسے منقاد تھے کہ بھرے مجمع میں اپنے شاگردوں اور مقتدوں کے سامنے بلا چون و چرا 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 دید و بلکہ یہ فرمایا کہ مجھے طلاق کا وکیل بنا دو یعنی تحقیق مزید کے بعد اگر طلاق کی ضرورت ہوگی تو میں طلاق دیدوں گا 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 کا مل 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 کرایئے تاکہ لوگوں کو دین کا نفع پہنچے اور آپ داخل نواب ہوں۔ نواب صاحب ہمیشہ سے جہالت تک 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 اس وقت 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 ہو گئی 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 محمد یعقوب صاحب سے اس قدر مشابہ کیسے ہو گئے انہوں نے یہ واقعہ میرے ٹھکانے کا یاد دلایا کہ حضرت نے ان کو میرے ٹھکانے 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 شدم من تن شدم تو جان شدم  
تا کس جگویار بعد ازین من دیگرم تو دیگرم

پھر جب بزرگوں سے محبت ہوتی ہے تو ان کی ہر ادا سے محبت ہوتی ہے اول اول یہ شخص بہ تکلف ان کی ادول کو اختیار کرتا ہے پھر اللہ تعالیٰ سبب عجب 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 چاہئے جہاں رہو انہیں کے طرز پر رہو اس سے ایک قدم بھی نہ ہٹو۔ اسی میں دین کی بھی حفاظت ہے اور دنیا کی بھی عزت ہے۔ تمہاری 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 سلمہ کو اپنے خاندان کا فونہال اور اپنا بیچہ سمجھ کر سرفراز فرمایا۔

اس کے بعد مولوی عمر احمد صاحب نے اپنے والد صاحب کے ایما سے درخواست دی حضرت والا بھی اس احقر کو ایک سند عطا فرمادیں۔ حضرت والا نے فرمایا کہ ہاں مجھے کیا انکار ہے جو سندیں تمہارے پاس ہیں وہ مجھے دکھا دو 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 اس پر غور کر کے اپنے مذاق کے موافق سند لکھ دوں گا۔ میری عبارت ظاہر میں زور دار 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 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 لکھو الیتا ہوں کہ مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا مقصد کیا ہے۔ اس سے مجھے مدد ملتی ہو پھر اس کے اندر کمی بیشی کہ کے اپنے طرز کے موافق سند لکھ دیتا ہوں۔ اور ان حدود کی رعایت کی وجہ سے ایسی تحریر مستقل تصنیف کی مشل ہوتی ہے۔ جو لوگ میرے طرز سے واقف ہیں ان پر مبالغہ آمیز سند کا

اثر نہیں ہوتا۔ وہ دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں کہ یہ اس کا لکھا ہوا  
ہمیں ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ بڑا تکاشہ ہوا ایک صاحب نے بھائی  
اکبر علی کے پاس مجھ سے سفارش چاہی۔ میں نے ان سے کہہ دیا کہ  
سفارش کا مسودہ لکھ کر لے آؤ۔ انہوں نے بڑا زور دار مسودہ لکھا۔  
میں نے اس میں کمی پیشی کر کے اپنے طرز پر سفارش کا مضمون لکھ دیا۔  
وہ اس کو دیکھ کر خوش نہ ہوئے کہ یہ تو پھیکا مضمون ہے۔ میں نے کہا  
اچھا لائیے۔ میں آپ ہی کا مضمون لکھ دوں۔ 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۔ تمھاری خاطر سے انہوں نے یہ مضمون اپنی طبیعت کے خلاف  
لکھ دیا 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 زور دار سفارش لکھو اور آجکل کے طرز پر  
اردو لکھنا اور زور دار 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 بھلا کس میں 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 زور داریا مبالغہ آمیز نہ ہو۔ یہی طرز مجھے پسند ہے۔

جب میں ڈھا کہ گیا تھا تو مدرسہ دیوبند اور مدرسہ نظامیہ العلوم کے حضرات نے مجھے فرمایا تھا کہ اگر موقع ملے تو ان مدارس کی نسبت کلمہ خیر کہہ دیا جائے۔ میں نے دل سے عزم کر لیا تھا کہ خود میں کچھ 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 کہہ دیا کہ یہ مدرسے ایسے ہی ہیں جیسا مدارس اسلامیہ کو ہونا چاہیے اس سے زیادہ ایک حرف نہیں کہا۔

مگر نواب صاحب پر اس کا وہ اثر ہوا جو زور دار الفاظ یا طویل تقریر کا ہرگز نہ ہوتا۔ چنانچہ انہوں نے ایک بڑی رقم دونوں مدرسوں کے واسطے یکدمت تجویز کی اور سالانہ چندہ بھی دونوں کے واسطے مقرر کر دیا۔ وہ یکدمت 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 بندھ بھی نہ آئے گی۔ اتنی بڑی رقم کی حفاظت کیوں کروں گا۔ نواب صاحب مجھ کے ہنسر کہنے لگے بہت اچھا۔ میں آپ کو رقم لیجانے کی محبت

دینا نہیں چاہتا۔ مگر ان مدارس کے ہتھیوں کے نام ایک ایک خط تو آپ لکھ دیں گے میں نے اس کو منظور کیا اور دونوں جگہ خطوط لکھ دئے جن کو بیسہ میں رکھ کر انہوں نے بھیج دیا۔ یہ طریقہ تھا ہمارے بزرگوں کا۔ اسی کو میں پسند کرتا ہوں اور جہاں تک ہو سکتا 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 منگو کر ملاحظہ فرمائیں اور وہ مسودہ بھی لکھو 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 خمیر 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 کر دوں 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؟

میں نے ان سندوں کو ملاحظہ کیا ہے وہ مناسب اور درست ہے۔

میں نے ان سندوں کو ملاحظہ کیا ہے وہ مناسب اور درست ہے۔

۲۳۳

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# سِنْدُ الْاِعْزَازِ وَالرِّضَا

مَدْرَسَةُ اَلْمَدِیْنَةِ الْعِلْمِیَّةِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد والصلوة - گزارش ہے کہ حامل قرطاس ہذا مولوی عمر احمد سلمہ کے علم و عمل کی حالت کے مفصل امتحان کا گوجھ کو موقع نہیں ملا لیکن اسانید متعددہ مختلفہ کے معائنہ کے ساتھ ان کے مختصر علمی کارنامے مع انضمام مشاہدہ ذہانت و فطانت خدا داد کی بنا پر یہ شہادتِ قلب مجھ کو یقین ہے کہ وہ انشاء اللہ بہر علمی خدمت مثل درس و تدریس تصنیف و تالیف و شرح اعلیٰ پیمانے پر کر سکتے ہیں اور اس پر اول درجہ کا یقین حاصل ہے اور نیرنگوں کی صحبت اور تربیت اور ان کی انقیاد و اطاعت اور کسی معارض روایت کا افتقار اس کے حسن عمل کے متعلق دوسرے درجہ کا یقین حاصل ہے۔ بہر حال اس پر بلا کسی تردد کے اطمینان ہے کہ میرے نزدیک اپنے معاصرین میں بے نظیر ہیں اور امید ہے کہ مفصل مشاہدہ کر نیوالو تکو اس سے زیادہ درجہ عین یقین کا حاصل ہوگا اب اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کو گمان سے زیادہ علماً و عملاً و خدماتاً للدين و نفعاً للمسلمين ثابت کرے و ذلك على الله يسير۔ قالہ بقرہ امر بقرہ اشرف علی تھانوی

۱۵۰ یہ سرخی مولوی عمر احمد کی لکھی ہوئی ہے عفی عنہ۔ ۳۰ ربیع الثانی ۱۳۵۸ھ

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۔

۳۲ ریح الثانی کو یہ سند لے کر حضرت اقا س کی خدمت گرامی میں حاضر ہوئے تھے۔ یہ خادم ساتھ میں تھا اور جناب مولانا مظفر احمد صاحب بھی ہمراہ تشریف لے گئے تھے۔ حضرت والا اس کو ملاحظہ فرما کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ میں نے جو سندان 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 لکھی 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 ابو حنیفہ رح نے کوئی تصنیف نہیں کی اور اگر کوئی مختصر تصنیف کی ہو تو حضرت صدیق اکبر رضی 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۔ مگر افسوس ہے کہ

اہل عقل بعض اہل علم و عظ کہتے کہ ذلت سمجھتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اگر  
 وعظ کہیں گے تو لوگ یہ سمجھیں گے کہ ان کی علمی استعداد اچھی نہ ہوگی اس  
 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 و اتسنون انفسکم پیش کرتے ہیں  
 حالانکہ یہاں محل انکار اتسنون انفسکم ہے نہ کہ تامرون مطلب  
 یہ ہے کہ اپنے آپ کو اور اپنی اصلاح کو نہ بھولنا چاہیے۔ 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 لہ تقولون ما لا  
 تفعلون۔ کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا لعلنا لا تفعلون سے شبہ  
 ہوا ہے، میں نے اس کا ایک جواب دیا تھا جس کو بعض اہل علم اذکیا م  
 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 دعویٰ 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 دعا 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 ہو 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 و رأیت من اجلا من امتی جاءتہ زبانیۃ العذاب فجاءہ امرہ بالمعروف ونہیہ عن المنکر فاستتقذہ من ذلک (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 پہنچا جس کا وہ عامل تھا اس نے اس کو عذاب سے بچالیا) حضرت والا نے فرمایا۔ لیجئے حدیث 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۔

انتشار 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 طعاً کے انتظام کی وجہ سے شریک نہ ہو سکے انہوں نے تو جوہن 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 کہوں گا۔ 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 آیتوں کے ذمہ لاریب ذمہ 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 تم 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 اشرف علیٰ عہدہ الزکوة کو مصالح پر کیسی نظر تھی۔ پھر رات کو مولانا شیخ محمد صاحب تھانوی کو خواب میں دیکھا۔ مولانا بڑے خوش متحرک 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 بھی وعظ میں سکاوٹ نہیں ہوتی۔ 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 میرے ٹھہ 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 جا کر 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 برنگوں کو تم سے خطاب کرتے تھے۔ غرض دروازہ کھلا اور مولانا تشریف لائے چونکہ آرام کا وقت تھا اس لئے کہ تہ 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 دشمنی ایسے شخص کی ہے جس سے کوئی مقدمہ نہیں پھر آپ نے وہ پان لے لئے۔ واپس نہیں فرمائے۔ ادھر والد صاحب منتظر تھے کہ مولانا قبول فرماتے ہیں یا رد کر دیتے ہیں جب میں نے آکر اطلاع دی کہ

مولانا نے قبول فرمائے 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 اتنگی 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 کیا 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 بلانے 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 تعالیٰ ان کو ان کے مقصد میں کامیاب فرمائے اور حضرت والا کی ذات بابرکات کو ہم خدام و طالبین حق کے سروں پر تادمت مدید قائم رکھے۔ چھوڑ کے فیوض و برکات سے زمانہ کو مستفیض کرے اور

سب کو اتباع سنت اور محبت اولیائے امت کی توفیق عطا  
فرمائے۔ آمین

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین والصلوة  
والسلام علی سیدنا محمد سید المرسلین والہ  
الطیبین واصحابہ الطاہرین واولیاء امتہ اجمعین  
احقر وصل بلگرامی۔ یکشنبہ۔ ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۵۶ھ مطابق  
۲۳ جون ۱۹۳۹ء خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون۔

---۶---

## ضروری اطلاع و معذرت

فقہ القرآن جلد اول ص ۲۸۹، ۶، ۳، ۸، ۳۰ اور ص ۳۱ پر تعبیر کی کوتاہی کے نتیجے میں بات کچھ سے کچھ ہو گئی 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 جاسکتا ہے لیکن سبقت قلم سے ہر جگہ بجائے "مالی حق کی شرح میں اضافہ یا رد و بدل" کے "زکوٰۃ کی شرح میں اضافہ یا رد و بدل" کے الفاظ تحریر ہو گئے ہیں اگرچہ ص ۶۳ کے تحت ۲ پر ہمارے نقطہ 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 ہوئیں تو دوسرے مزید ٹیکس لگانے کو کس نے منع کیا ہے؟ وہ پھر بھی لگائے جاسکتے 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 فرمائیں آئندہ ایڈیشن میں انٹارٹائٹل ہم متن میں بھی تصحیح کر دیں گے۔

**تصحیح شدہ عبارت** ص ۲۸۹ سطر ۱۳ کسی قسم کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ص ۲۸۹ سطر ۱۵ لوگوں کے مشورے سے آنحضرتؐ کے اس ارشاد کی روشنی میں کہ فی المالِ حق سبوا الزکوٰۃ زکوٰۃ کے علاوہ بھی صاحب حیثیت لوگوں پر مناسب شرح کے تعین کے ساتھ مالی ٹیکس لگایا جاسکتا ہے۔

ص ۳۰۶ سطر ۷ ان شرحوں کے علاوہ بھی کسی رفاہی ٹیکس کے اضافہ کی ضرورت واقعی طور پر ہے یا نہیں،

ص ۳۰۶ سطر ۸ اگر واقعی ضرورت ہے تو بلاشبہ اضافہ کیا جاسکتا ہے۔  
 ۹ سطر اور اگر واقعی ضرورت نہیں ہے خواہ مخواہ مالی حق کی ان شرحوں میں اضافہ کرنا بلا وجہ ہوگا۔

ص ۳۰۶ سطر ۱۱ تفصیل جائزہ لیا گیا تو غالباً کسی اضافہ کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

ص ۳۰۸ سطر ۸ کہیں اضافہ کی واقعی ضرورت پیش آتی ہے تو اضافہ کو کس نے منع کیا ہے؟

ص ۳۰۸ سطر ۹ قرآن کریم نے صراحت کے ساتھ مالی حق کی شرحیں اسی لئے مقرر نہیں فرمائیں۔

ص ۳۰۸ سطر ۱۶ مالی حق کی یہ شرحیں حرف آخر نہیں ہیں۔

ص ۳۱ آخری سطر آپ مالی حق کی شرحوں میں جتنا اضافہ چاہیں کر سکتے ہیں۔