باب ۵

دین بنام فقہ

وحی ربانی فقہی موشگافیوں کے حصار میں

﴿اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾

دین کا فقہ میں تبدیل ہوجانا بڑی حد تک غایت دین کی نفی سے عبارت ہے۔ یہودی ربائیوں اور فریسیوں پر حضرت مسیح کی یہ تنقید کہ وہ مچھر چھانتے اور اونٹ نگل جاتے ہیں دراصل اسی فنی اور فقہی دین کا برملا انکار ہے جس نے دین کے حوالے سے غایت دین کو شکست دے رکھا تھا[1]۔ گو کہ اہل یہود کے سخت فقہی نظام جبر سے حضرت مسیح کو حواریوں کی ایک قلیل تعداد ہی میسر آسکی مگر ان منتخبہ نفوس میں آپ نے جس انداز سے روحانی زندگی کا صور پھونکا اسے جامد فقہی معاشرے میں گویا معجزہ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ مُردوں کو نئی زندگی عطا کرنا، بے جان منجمد تقلیدی ذہنوں کو حیات بخش رویے سے آشنا کرنا، اور برص زدہ دل و دماغ کی شفایابی ایک ایسے کارِ پیغمبری کا طالب تھا جس کے لئے اللہ نے حضرت مسیح کو منتخب کیا۔ حضرت مسیح نے عبودیت کو ایک ایسے راستے سے آشنا کیا جہاں آنے والے دنوں میں احکام و فرامین کے بغیر، احبار و رہبان کی فقہی بندشوں سے ماوراء عبودیت کا سرچشمہ فرد کے اندرون سے بہ سکے۔ ادیان کی تاریخ میں حضرت مسیح کی حیثیت فقہ اور ماورائے فقہ کے مابین ایک عبوری پیغمبر کی ہے۔ گو کہ ہمارا یہ مقام نہیں کہ ہم کسی پیغمبر کے کارناموں پر تبصرہ کرسکیں البتہ فقہ سے غایت فقہ کے سفر کو سمجھنے اور رسوم سے بے رسوم سپردگی کے ارتقائی سفر کی تفہیم کے لئے فقہی دین پر حضرت مسیح کے تبصرے کی حیثیت ایک ناگزیر حوالے کی ہوجاتی ہے۔ قرآن مجید جسے آداب عبودیت کے آخری دستاویز کی حیثیت حاصل ہے اور جو بنیادی طور پر ایک غیر فقہی سپردگی کا طالب ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ ایک ایسے نبی کی حیثیت سے کرتا ہے جس کی بعثت کے مقاصد میں ایک اہم مقصد بندوں کو احبار و رہبان کے اغلال فقہی سے نجات دلانا

ہے: ﴿ویضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم﴾ (اعراف:۱۵۷) قرآن مجید میں سارا زور اور غیر مشروط عبودیت اور کامل سپردگی پر ہے۔ یہاں فقہی اندازِ نظر کی سختی سے بیخ کنی کی گئی ہے: ﴿لیس البرأن تولوا وجوهكم﴾ (البقرۃ:۷۷) اور ﴿لن ينال الله لحومها......﴾ (الحج:۳۷) جیسی آیات اس امر پر دال ہیں۔ اللہ کو جو کچھ مطلوب ہے وہ دراصل تقویٰ شعاری اور خود سپردگی ہے، فقیہ شہر کی لغت ہائے حجازی یا متبعین کا بے جان تکنیکی عمل نہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ قرآن ایک غیر فقہی ربانی معاشرے کا داعی ہے۔ غیر مشروط عبودیت اور willing submission کی علامت ہی یہ ہے کہ فرد تعمیل بندگی میں کسی logical essence کی تلاش کے بجائے فی الفور کر گزرنے کے جذبے سے سرشار ہو۔ اس کے برعکس فقہی ذہن علت (ratio legis) کی تلاش کے سبب محض روح عبودیت کا قائل نہیں ہوتا بلکہ خود اہل ایمان کے لیے ایک آسان امر ربی کو انتہائی مشکل اور پیچیدہ فنی عمل میں تبدیل کر دیتا ہے۔ قرآن مجید میں قوم یہود اور حضرت موسیٰ کے مابین بیان کیا جانے والا مکالمہ اس قبیل کی بہترین مثال ہے جہاں ﴿إن الله يامركم ان تذبحوا البقر﴾ (البقرۃ:۶۷) کی فی الفور تعمیل کے بجائے اہل یہود کی فقہی جرح وتنقید نے نہ صرف یہ کہ ایک آسان عمل کو مشکل بنا کر رکھ دیا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ فقہی موشگافیوں کے اس نا مطلوب عمل نے روح عبودیت کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور اہل یہود کے مکالمے میں اسی حقیقت کی عقدہ کشائی کی گئی ہے کہ دین جہاں غیر مشروط عبودیت کا طالب ہوتا ہے فقہ اپنی فنی موشگافیوں سے اس عمل میں رخنہ ڈال دیتی ہے۔ قرآن مجید میں جا بجا ایک ایسے ذہن کی سرکوبی کی گئی ہے جو دین کو فقہی تفصیلات میں جلوہ گر دیکھنے کا طالب ہوتا ہے: ﴿لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها......﴾ (المائدۃ:۱۰۱) کہا جاتا ہے کہ جب آیت ﴿لله علىٰ الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا......﴾ نازل ہوئی تو کسی نے رسول اللہ ﷺ سے یہ فقہی سوال دریافت کرنے کی کوشش کی: آیا حج کا یہ فریضہ سال بہ سال اہل ایمان کے لئے لازم کیا گیا ہے؟ راوی کہتا ہے کہ ابتداً تو آپؐ نے اس سوال پر خاموشی اختیار کی البتہ بار بار پوچھے جانے پر کسی قدر خفگی کے ساتھ فرمایا: ”لو قلتُ نعم، فوجبت“[۲] اس جواب سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ رسولؐ امر ربی میں اپنے تئیں کسی اضافے کا حق رکھتا ہے کہ ایسا سوچنا قرآنی paradigm سے متصادم ہوگا۔[۳] اس تنبیہی جواب کے ذریعے دراصل ایک غیر مشروط اور قیل قال سے ماوراء بندگی کی تعلیم مقصود ہے۔

فقہ اپنی فطرت میں دین کی نفی (destruction) کے خاصے امکانات رکھتا ہے۔ دین اگر وحی سے راست رابطے اور اسکے نتیجے میں پیدا ہونے والے divine sparks کے ناقابل بیان phenomenon کا نام ہے تو فقہ کا سارا زور عبودیت کی انسانی تعبیر وتفہیم اور متعلقات ومظاہر پر ہوتا ہے۔ دین اگر وحی کو ہر لحہ ایک نئی آب وتاب اور نئی تجلی کا مظہر سمجھتا ہے تو فقہ تشریحی اور تعبیری ادب کو مقدس اور خود مکتفی باور کراتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات وہ انسانی تشریح وتعبیر کو اضافی یا کم از کم استنباطی وحی کا درجہ دینے پر بھی مصر ہوجاتی ہے۔ وحی سے ماوراء، تعبیرات پر مشتمل، خود مکتفی فقہی ادب کے وجود میں آجانے سے وحی سے انسانوں کا تعلق بس واجبی سا رہ جاتا ہے۔

فقہ چونکہ احکام وفرامین کی تلاش سے عبارت ہے اس لئے فقہی ذہن وحی کے مجموعی چوکھٹے سے باہر اپنی توجہ صرف ان آیات پر مرکوز کردیتی ہے جس سے احکام فقہ برآمد کئے جاسکتے ہوں۔ پھر عملاً ہوتا یہ ہے کہ آیات احکام سے فقہ کے استنباط اور مسائل کے استخراج کے بعد فقہی ملسمانوں کے لئے وحی کی حیثیت ایک ایسے بے رس اور بدمزہ پھل کی ہوجاتی ہے جس کا سارا مفید حصہ اور ضروری عرق کشید کرلیا گیا ہو۔ جو لوگ فقہ کو وحی کا مستند اور مستخرج ذخیرہ قرار دیتے ہیں ان کے لئے وحی ربانی کے سلسلے میں اس قسم کی غلط فہمی میں مبتلا ہوجانا کچھ عجب نہیں۔ وحی کے گرد استخراجی اور استنباطی فقہ کے جنگل اُگ آنے سے عملاً وظیفۂ وحی معطل ہوکر رہ جاتا ہے، قوموں کی زندگی میں جب ایک بار وحی کا چراغ گل ہونے لگے تو پھر اس کے زوال کو روکنا ممکن نہیں ہوتا منصب سیادت سے اہل یہود کی معطّلی ہو یا خیر امت کے منصب سے مسلمانوں کا انخلاء، اس کا بنیادی سبب وحی کے گرد آراء الرجال کا پیدا ہونے والا وہی رطب و یابس سرمایہ ہے۔ اگر اہل یہود اپنے زوال کے عہد میں تورات کے بجائے فقہائے یہود کی تلمودی تحریروں کو کتاب مقدس کا ہم پلہ قرار دینے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے ہیں اور اگر ان کے یہاں یہ خیال عام ہے کہ (diaspora) اور فکری انتشار کے عہد میں تلمود کی باہم مختلف اور متضاد تحریروں نے ان کی مذہبی زندگی کو محفوظ رکھنے میں مدد کی ہے، اور اگر اس مفروضہ مذہبی زندگی جینے کے باوجود ان پر ہزاروں سال سے فکری اور روحانی صبح کے طلوع کے کوئی آثار نہیں دکھتے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ جس مذہبی زندگی کو انہوں نے زوال سے نکلنے کا راستہ سمجھ رکھا ہے، اور جن غیر سماوی مآخذ کو انہوں نے کتاب انقلاب کی حیثیت دے رکھی ہے، دراصل یہی ان کے زوال کا بنیادی سبب ہے۔ غیر سماوی مآخذ اور فقہائے یہود کی تحریریں عہد زوال کو طول تو دے سکتی ہیں اس vicious circle کو توڑ نہیں سکتیں۔ مسلمانوں نے جب اپنے فکری اور

روحانی زوال پر بند باندھنے کے لئے اپنی ہی کے پیدا کردہ غلط فہمیوں پر روک لگانے کی کوشش کی اور جب انہیں یہ محسوس ہونے لگا کہ وحی کے گرد استنباطی فقہ کے جنگل نے اب مآخذ وحی پر حجابات وارد کرنے شروع کردیئے ہیں تو اس صورت حال کے ازالے کے لئے مزید فقہی تاویلات کا دروازہ بند کئے جانے کا اعلان کردیا۔ اس عمل سے اتنا تو ضرور ہوا کہ نئے مدارس فکر کی آمد کا راستہ کسی حد تک بند ہوگیا۔ البتہ پرانی فقہ کو اس عمل نے دائمی اعتبار و استناد عطا کردیا۔ بہت جلد عہد زوال کی فقہ کو ایک دائمی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس طرح جس راستے ہمارے فکر ونظر میں زوال در آیا تھا اسی راستے سے تلافیٔ زوال کی کوشش کی جانے لگی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عہد زوال طویل تر ہوتا گیا۔ آگے چل کر سبب زوال کو ازالۂ زوال کے لئے استعمال کرنے کی ہماری کوششوں نے نئی صبح کے امکانات یکسر ختم کردئے۔ ائمہ اربعہ کو دین میں مستقل اضافی مأخذ کی حیثیت سے قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن سے باہر فقہائے اربعہ اور ان کے شاگردوں کی تصنیفات کی شکل میں بہت سی کتب ہدایت وجود میں آگئی۔ ہر فقہ ایک دوسرے سے متصادم تھی اور خود ایک ہی فقیہ سے کئی مختلف اور متضاد اقوال منسوب کئے جاتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جمہور مسلمانوں کا وحی سے صرف تعلق ہی منقطع نہیں ہوا بلکہ استنباطی اور استخراجی وحی کے نام پر انہیں سخت ذہنی تشتت اور فکری کنفیوژن سے دوچار ہونا پڑا۔ اب چونکہ مذہبی زندگی کے تمام تر حوالے فقہی مسالک کے نام لکھے جاچکے تھے اور مذہبی زندگی جینے کے لئے اہل سنت میں ائمہ اربعہ اور اہل تشیع کے یہاں فقہ جعفری سے رجوع کو لازم اور کافی سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے اب کسی کو یہ خیال بھی نہ آتا تھا کہ وحی کی موجودگی کے باوجود ان استنباطی وحی کو لازوال حوالے کی حیثیت کیوں حاصل ہوگئی ہے۔ تخریج در تخریج کی یہ لے یہاں تک بڑھی کہ اکابر فقہاء اور ان کے مستنبط مسالک کی بنیاد پر قیاس در قیاس کا سلسلہ بھی چل نکلا۔ اگر کسی بارے میں ائمہ فقہاء کا کوئی قول موجود ہوتا تو اس کی بنیاد پر اس جیسے مسائل حل کرنے کی کوشش کی جاتی۔ بلکہ مسئلہ میں علت دریافت کی جاتی اور علت پر مدار حکم قائم کرکے نئے پیش آنے والے مسائل کا حل دریافت کرلیا جاتا۔ تخریج کرنے والوں نے صرف اپنے ائمہ کے قول وفعل سے ہی تخریج نہیں کی بلکہ ان کی خاموشی سے بھی استدلال قائم کیا۔ اگلے اگر مجتہد فی الدین تھے اور انہوں نے تفقہ فی الدین یا تفقہ فی القرآن والسنۃ کو اپنی زندگی کا محور بنایا تھا تو بعد کے لوگوں نے مجتہد فی المذہب ہونا ہی کافی سمجھا۔ مسلم معاشرے میں وحی ربانی کا عمل دخل اس حد تک کم ہوگیا کہ مجتہد وقت کے لئے کتاب وسنت کے راست علم کے بجائے فقہ کی بعض کتابوں کو ازبر کرلینا ہی کافی سمجھا گیا۔ بقول شاہ ولی اللہ محدث دہلوی: ’’من حفظ المبسوط کان مجتهداً اي و

ان لم تکن له علم بروایة اصلا و لا بحدیث واحد''[۴]

جس طرح ابتدائی محدثین اس غلط فہمی کے شکار ہوگئے تھے کہ کسی شخص کو تین یا پانچ لاکھ روایتوں کا علم اسے امور دینی میں فتویٰ کا جواز فراہم کرتا ہے اسی طرح فقہاء کے حلقے میں یہ خیال عام ہوا کہ دینی زندگی میں رہنمائی کے لئے محض فقہ کا مطالعہ کافی ہے۔ بعض متقدمین علماء نے فقہ کو کتاب اللہ کا ہم پلہ قرار دیا[۵] اور بعضوں نے کہا کہ فقہ کی تعلیم یا آیات فقہی کی تعلیم پورے قرآن کی تعلیم کے مقابلے میں بھی افضل ہے۔ فقہی ادب کو غیر معمولی اعتبار بلکہ کتاب ہدایت کے متبادل کی حیثیت حاصل ہوجانے سے ہوا یہ کہ **اولاً**: قرآن جیسی کتاب ہدایت سے جمہور مسلمانوں کا تعلق یکسر منقطع ہوگیا۔ **ثانیاً**: وحی سے ماوراء متبادل کتاب ہدایت کی ترتیب و تدوین کا ایک لامتناہی سلسلہ وجود میں آ گیا۔ **ثالثاً**: تفقہ اور تدبر کے حوالے سے فقہ کی جو مجلسیں قائم ہوئی تھیں اور جسے آگے چل کر ائمہ اربعہ کی اصطلاح نے تقدیسی حیثیت عطا کردی تھی۔ اس نے وحی سے راست اکتساب کی راہ میں ایسی ناقابل عبور چٹانیں کھڑی کر دیں، جن کو ہٹانے کے لئے بڑے بڑے مجتہدین اٹھے، بڑی بڑی دانشورانہ بغاوتیں عمل میں آئیں لیکن یہ تمام حضرات غلط فہمیوں کی چٹانوں سے اپنا سر ٹکرا کر رہ گئے۔ سچ تو یہ ہے کہ ان چٹانوں کو پاش پاش کیا جانا ابھی باقی ہے۔ ائمہ اربعہ کی تقدیسی حیثیت کو چیلنج کرنے کے لئے خود انہی خیموں سے ابن تیمیہ، ابن حزم، محمد بن عبدالوہاب، امام غزالی، شاہ ولی اللہ اور محمد اقبال جیسی جلیل القدر ہستیاں میدان عمل میں آئیں لیکن کچھ تو ان کے تنقیدی آلات کی خامیاں اور کچھ تقدیسی تاریخ کا غیر معمولی جبر کہ آنے والے دنوں میں ان بغاوتوں کو محض مصلحانہ یا مجتہدانہ کاروائی پر محمول کیا جانے لگا۔ ائمہ اربعہ کے حوالے سے قائم دانشورانہ دہشت گردی کا ماحول جوں کا توں قائم رہا۔ ان حضرات نے اگر بہت کچھ کہا تو صرف اسی قدر کہ اب امت کو نئے ابوحنیفہ اور نئے شافعی کی ضرورت ہے۔ اس قسم کے بیانات سے ائمہ اربعہ کی تقدیسی حیثیت کے انکار سے کہیں زیادہ اثبات کا تأثر قائم ہوتا تھا۔ حالانکہ جو لوگ فقہ کے راستے در آنے والے انحراف فکری سے واقف ہیں اور جن پر یہ حقیقت منکشف ہوتی رہی ہے کہ امت اسلامیہ کے زوال کا سبب فریضۂ وحی کی معطّلی اور انسانی وثیقوں کو متبادل کتاب ہدایت کی حیثیت حاصل ہوجانا ہے اور جنہیں اس حقیقت کا ادراک ہوتا رہا ہے کہ ہمارے فکری زوال کا بنیادی سبب ماورائے وحی دیگر مآخذ کو اعتبار مل جانا ہے، وہ اس حقیقت سے کیسے بے خبر رہ سکتے ہیں کہ اس امت کو مزید کسی ابوحنیفہ یا کسی شافعی کی ضرورت نہیں جو وحی کے بالمقابل دائمی، تقدیسی حیثیت حاصل کرلے۔ ہاں اگر ضرورت ہے تو امام اوزاعی یا سفیان ثوری جیسے دماغوں کی، حماد اور نخعی جیسے نفوس کی جو

اپنے اپنے عہد میں فہم دین کا بنیادی فریضہ تو ضرور انجام دیں البتہ اگلوں کے لئے بت بن کر نہ بیٹھ جائیں۔ ورنہ ہوگا یہ کہ ائمہ اربعہ کے خیموں سے اٹھنے والی بغاوت کی تمام آوازیں خود انہی مکاتب فکر کا توسیعہ بن جائیں گی اور ان باغیوں اور ناقدوں کو ان کی وقیع علمی تنقید اور بغاوت کے باوجود انہی روایتی مکتبہ فکر کے وابستگین کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہے گا۔

اسلام مُنَزّل بنام اسلام مُفَصّل

گزشتہ ابواب میں ہم اس بات کی نشاندہی کر چکے ہیں کہ تاریخ کو وحی کی ناگزیر کلید قرار دینے کے باعث کس طرح وحی کی تعبیر اور ماہیت التباسات کی زد میں آ گئی۔ وحی غیر متلو یا اضافی وحی کے تصور کو جب ایک بار سند مل گئی تو پھر اس کی بنیاد پر پیدا ہونے والی تعبیرات کو مستقل حیثیت مل جانا بھی فطری تھا۔ آنے والے دنوں میں یہ خیال عام ہوا کہ دین بس اتنا ہی کچھ نہیں ہے جو قرآن مجید کے صفحات میں موجود ہے بلکہ آثار و روایات کے تاریخی مآخذ کے علاوہ علمائے اسلام کی تعبیرات اور ان کے استنباط کو بھی دین کے اضافی مآخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا جانا چاہیے۔ لہٰذا اجماع اور قیاس کے نام سے فقہ کے دو اضافی مآخذ کو قبولیت عطا کر دی گئی۔ قرآن کے بارے میں اس قسم کے التباسات چونکہ اب عام ہو چکے تھے کہ یہاں دینی زندگی کی تمام تفصیلات کا بیان نہیں پایا جاتا اور یہ کہ آثار و روایات کی کتابوں میں محدثین نے اسلامی زندگی کے جو نقوش محفوظ کئے ہیں یہ سب حفاظت دین کے من جانب اللہ انتظام کی کڑی ہیں۔ پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ ان روایات کی بنیاد پر تعبیرات کا جو اختلاف پیدا ہوا تھا اسے بھی من جانب اللہ قرار دینے میں تکلف سے کام لیا جاتا۔ کسی نے کہا کہ قرآن میں ﴿فسئلوا اهل الذكر﴾ کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے اس سے مراد یہی ائمہ اربعہ ہیں۔ یقیناً بعض لوگوں نے اس غلو فکری پر اعتراضات بھی وارد کئے لیکن ائمہ اربعہ کے تقدیسی حوالے کو مسلم فکر سے یکسر علیحدہ کیا جانا ممکن نہ ہو سکا۔ کسی نے یہ پوچھنے کی زحمت گوارہ نہ کی کہ اگر ﴿فسئلوا اهل الذكر﴾ سے یہی ائمہ اربعہ مراد ہیں تو پھر ان حضرات کے ظہور سے پہلے ابتدائی عہد کے مسلمان اپنے استفسارات کس کی خدمت میں پیش کیا کرتے تھے اور یہ کہ ان کی دینی زندگی کس حوالے سے ترتیب پاتی تھی؟

مُنزّل دین جیسا کہ وہ قرآن کے صفحات میں بیان ہوا ہے اس کی تکمیل رسول اللہ ﷺ کی حیات

مبارکہ میں خود آپؐ کے ہاتھوں انجام پا چکی تھی۔ ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾ یعنی تکمیل دین کی قرآنی بشارت اس بات پر دال ہے کہ خلفائے اربعہ ہوں یا ابتدائی عہد کے مسلمانوں کی علمی اور سماجی تاریخ، فقہائے محدثین کی تالیفات ہوں یا ائمہ اربعہ کی فقہی مجلسیں، یہ سب کچھ ایک ایسی تاریخ کا حصہ ہیں جس میں تعبیر وتشریح کے حوالے سے یقیناً استفادے کا خاصہ سامان ہے البتہ ان کا یہ مقام نہیں کہ انہیں عقیدے کا حصہ بنایا جائے یا اسے اسلامی تصور حیات کے ناگزیر توسیعہ extension کی حیثیت سے دیکھا جائے۔

لیکن جیسا کہ ہم نے بتایا مسلمانوں کی پہلی نسل کے بعد ہمارے یہاں جس طرح تاریخ کو تقدیسی ایام کی خوشگوار یادوں کے طور پر دیکھا جانے لگا اوراس کی تحفیظ وتدوین پر غیر معمولی توجہ صرف ہونے لگی اس نے ہمارے تصورِ تاریخ کو خاصہ متاثر کیا۔ وحی اور تاریخ کے مابین خطِ تنسیخ کے دھندلے پڑ جانے سے خود تاریخ کو وحی کے توسیعہ کی حیثیت سے دیکھنے کی گنجائش نکل آئی چنانچہ حقیقی اسلام کے مقابل میں، جس کی بنیاد وحی پر تھی ایک تاریخی اسلام کا ہیولہ بھی ترتیب پانے لگا جو اپنی جزئیات اور تفصیلات کی وجہ سے کہیں زیادہ مفصل دین کا تصور پیش کرتا تھا، ایک ایسا دین جو وحی اور مہبط وحی کے علاوہ صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کو مرحلہ وار تقدیسی ماڈل کے طور پر دیکھتا تھا، اور جس نے ''الصحابة كالنجوم''[۶] یا ''اختلاف امتي رحمة''[۷] جیسی انتہائی ضعیف حدیثوں کے حوالے سے فکر ونظر کے اختلاف کو دینی بنیاد فراہم کردیا تھا۔ رسول اللہ ﷺ کو role-model کے طور پر برتنے کے بجائے، جس کی تاکید قرآن میں موجود تھی، اسوہ کے تصور کو وسعت دے کر اسوۂ صحابہ کو بھی یکساں معتبر قرار دے دیا گیا۔ گو کہ اس تصور کی دین میں کوئی گنجائش نہ تھی کہ جس حدیث پر اس خیال کی بنیاد رکھی گئی تھی تاریخی حوالوں سے اسے شکوک و شبہات سے بالاتر نہیں کہا جاسکتا تھا۔ فقہاء جن کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی استنباطی فقہ تمام ہی امور کا احاطہ کرتی ہے ان کے لئے تصور تاریخ میں تبدیلی کے بغیر کتب فقہ کی ضخیم جلدوں کی تدوین ممکن نہ تھی۔

شارحین اسلام نے ایک دوسری گڑبڑی یہ کی کہ جس کسی نے رسوال اللہ ﷺ کی ایک جھلک بھی دیکھی تھی اسے صحابیت کے منصبِ جلیل پر فائز کردیا۔[۸] اس میں شبہ نہیں کہ ایک ایسے عہد میں جب اصحاب رسولؐ دنیا سے رفتہ رفتہ اٹھتے جاتے ہوں، جن آنکھوں نے رسول اللہ کو دیکھا ہو ان کے تذکرے بھی Legend بنتے جاتے ہوں، یقیناً ان لوگوں کو بھی تفوق اور برتری حاصل ہوجاتی ہے جنہوں نے محض کسی عوامی مجمع میں ذاتِ رسولؐ کی ایک جھلک دیکھی تھی۔ البتہ تاریخی طور پر ایک ایسی مبارک جھلک کی تمام تر اہمیت کے باوجود صرف اس بنیاد پر ان لوگوں کو اس منصب جلیل پر فائز نہیں کیا جاسکتا جو آپ ﷺ کے تقرب اور

تربیت سے عبارت ہے۔

مُنزّل اسلام پر تاریخی اسلام کو سبقت مل جانے سے وحی کے مقابلے میں تاریخ کی اہمیت دو چند ہوگئی۔ صدر اوّل کی تاریخ کو possible یا applied model کی حیثیت سے دیکھنے کے بجائے اسے only authentic ماڈل کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ یہ بات نگاہوں سے اوجھل ہوگئی کہ خود خلفائے راشدین کے عہد میں ماڈل زندگی مسلسل تبدیلی کی زد میں تھی۔ عہد نبوی کا تتبع pattern عہد صدیقی میں لائق ترمیم وتبدیل سمجھا جاتا۔ خلفائے راشدین نے اپنے پیشروؤں کے بہت سے اقدامات کو نئے بدلتے حالات کے سبب ترمیم و تنسیخ کرنے میں کسی تکلف سے کام نہ لیا تھا۔ پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ ہم ابتدائی عہد کے تغیر پذیر معاشرے اور اس کے بدلتے response کو مستقل اور واحد مستند تعبیر کی حیثیت دے دیں۔ تاریخ کے سلسلے میں اس غلوئے فکری نے آنے والے دنوں میں ائمہ اربعہ کے cononization کے لئے راہ ہموار کردی۔ قرآن مجید پر آثار وایام کے حوالے سے تاریخ نے جو حجابات وارد کردیئے تھے فقہی ادب کی ترتیب وتدوین اس راہ کی ایک لازمی منزل تھی۔

حیرت ہے کہ جو دین احبار و رہبان کے ادارے کے خاتمے کے لئے آیا تھا اور جس کی دعوتِ انقلاب بندوں اور خدا کے مابین راست رابطے سے عبارت تھی اسی دین کے ماننے والوں نے تعبیر دین کے حوالے سے ائمہ اربعہ کا ایک ایسا بت تراشا جسے دین میں ایک ناگزیر حوالے کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ ایسا بھی نہیں کہ امت میں گذشتہ گیارہ بارہ صدیوں میں ایسے بالغ نظر پیدا نہ ہوئے ہوں جنھیں کتاب و سنت کا براہ راست شعور ہو اور جو غایت دین کا گہرا ادراک رکھتے ہوں لیکن یہ تمام جلیل القدر علماء و دانشور بھی اگر فقہ کے حوالے سے ان ہی بوسیدہ فقہی خیموں میں پناہ لینے پر خود کو مجبور پاتے رہے ہیں تو اس کی وجہ یہی بت گری ہے۔ گو کہ وقتاً فوقتاً ائمہ اربعہ کے تصور کو شرک فی النبوۃ سے تعبیر کیا جاتا رہا ہے۔ بعض لوگ ائمہ کے اقوال پر غیر معمولی اعتماد اور ان کے کمزور اور بے دلیل قول کو بلا چوں چرا تسلیم کر لینے کے شاکی رہے ہیں[9] کہ ایسا کرنا ان کے نزدیک مجتہد کو رسالت کے مرتبے پر فائز کر دینا ہے۔ لیکن ان تنقیدی خیالات کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ آج جمہور مسلمانوں میں ائمہ اربعہ کو ذیلی پیغمبر (mini-prophet) کی حیثیت حاصل ہے۔ مذہبی زندگی کی ترتیب و تنظیم فقہی حوالوں کے بغیر اب ممکن نہیں سمجھی جاتی۔ ان چھوٹے پیغمبروں کی تقدیس کا عالم یہ ہے کہ ان کے شاگردوں کی کتابیں بھی دین کے لازوال مأخذ کی حیثیت سے دیکھی جاتی ہیں مثال کے طور پر احناف کے نزدیک اگر کسی بارے میں صاحبین (یوسف، محمد) اور ابوحنیفہ

کے اقوال باہم مختلف ہوں تو فتویٰ ابو حنیفہ کے قول پر دیا جاتا ہے اگر چہ دوسرے کی دلیل قوی ہو، اس کے بعد ابو یوسف کے قول پر پھر محمد کے قول پر اور پھر حسن بن زیاد کے قول پر۔[۱۰]

دین میں غیر سماوی جھوٹے پیغمبروں کے ظہور کی یہی وہ کڑی ہے جس نے فقہاء کو تقدیس کے مرتبے پر فائز کر دیا ہے اور جس کا تسلسل مختلف تصنیفات اور فتووں کی شکل میں ہمارے لئے ایک ایسا حجاب بن گیا ہے جس نے وحی سے راست اکتساب کے سارے امکانات ختم کر دیئے ہیں۔ جو لوگ اسلام جیسے دین حنیف کو ائمہ اربعہ کا فقہی دین بن جانے پر اپنے اندر اضطراب پاتے ہوں اور جنہیں یہ احساس ستائے دیتا ہو کہ ان کی مذہبی زندگی وحی کے بجائے خود اپنے ہی جیسے انسانوں کی اتباع کا علامیہ بن گئی ہے اور جن کی روحیں فقہ کے گنبد میں ہزار سالہ قید سے آزادی چاہتی ہوں انہیں چاہئیے کہ وہ اس انحراف فکری اور زوالِ فکر و نظر کا ٹھنڈے دل و دماغ سے جائزہ لیں۔ ہمیں خود سے یہ پوچھنا ہوگا کہ ہمارے درمیان قرآن مجید کی موجودگی کے باوجود آخر کس چیز نے ہمیں انسانوں کی تصنیفات اور ان کے فتاویٰ کو دینی زندگی کا حوالہ بنائے رکھنے پر مجبور کر رکھا ہے۔ ہمیں یہ کب زیب دیتا ہے کہ اپنے ہی جیسے انسانوں کے فہم کو اس حد تک تقدیس عطا کر دیں کہ اس پر استنباطی وحی کا گمان ہونے لگے۔ جو قرآن یہودیت اور نصرانیت کی شناخت کا ناقد ہو، جو آخری رسول کی امت کو فرقہ محمدیہ بنانے کے بجائے "**حنیفا مسلما**" کی آفاقی شناخت عطا کرتا ہو[۱۱] آخر اسی قرآن کے متبعین نے حنفی، مالکی، شافعی، اور حنبلی جیسی انسانی شناختوں کو کیوں انگیز کر رکھا ہے۔؟ تقدیسی تاریخ کا یہ کیسا جبر ہے جس نے گذشتہ ہزار سال کے دوران ہونے والی تقریباً تمام ہی دانشورانہ بغاوتوں کو یکسر دبا رکھا ہے۔ ہمیں اس سوال کا جواب بھی تلاش کرنا ہوگا کہ آج جو لوگ ائمہ اربعہ یا فقہائے خمسہ کی تقلید کے بغیر تعمیل دین کو ممکن نہیں سمجھتے یا جن کی تمام تر اجتہادی قوتیں ان ہی بوسیدہ خیموں کی مرمت پر صرف ہوتی ہیں آخر ان کے اس التباس فکری کا بنیادی سبب کیا ہے؟ فکر و نظر کے اتنے بڑے زوال کا مطالعہ ان تاریخی بیانات کے بغیر بھی مکمل نہیں ہوسکتا جن کا ائمہ اربعہ کو مقام تقدیس عطا کرنے میں کلیدی رول رہا ہے۔

فسئلوا اہل الذکر

جو لوگ مسلم فکر میں فقہا کے مستقل ادارے کے قیام کے حامی ہیں وہ اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں آیت قرآنی کے اس ٹکڑے کو پیش کرتے ہیں: ﴿**فسئلوا اهل الذكر إن كنتم لاتعلمون**﴾ اس آیت

سے بظاہر یہ تأثر قائم ہوتا ہے کہ قرآن اہل الذکر کے ایک گروہ کو تعبیر دین کے منصب پر فائز کرنا چاہتا ہے تاکہ عام مسلمان دینی زندگی کی ترتیب و تدوین میں ان کی روحانی پیشوائی سے مستفید ہوں۔ اس آیت سے مختلف مسالک فقہ کے جواز پر دلیل لانا دراصل خود فقہ کے تعبیری طریقۂ کار پر ایک بہترین تبصرہ ہے۔ ''**یحرفون الکلم عن مواضعہ**'' کی اس سے بہترین مثال اور کیا ہوسکتی ہے کہ جو آیت اپنے اصل سیاق میں صرف اس امر کی وضاحت کررہی ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ سے پہلے جو لوگ منصب نبوت پر سرفراز کئے گئے ہیں وہ بھی انسانوں میں سے ہی تھے۔ کوئی وجہ نہیں کہ اس سیاق سے ہٹا کر اس آیت میں اہل الذکر کے مستقل ادارے کا جواز دیکھا جائے۔ اس آیت کو اگر اپنے اصل سیاق میں پڑھا جائے تو وہ مفہوم برآمد نہیں ہوتا جو صرف ﴿**فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون**﴾ کے علیحدہ پڑھنے سے ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں جہاں علماء کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ مسلمانوں میں تعبیر وحی کے حوالے سے بعض لوگوں کو روحانی پیشوائیت کے منصب پر فائز کیا جانا مقصود ہے۔ ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين لينذروا قومهم**﴾ میں بھی ایک ایسے طائفہ کا بیان ہے جو تفقہ اور تدبر، حلم اور بردباری کے حوالے سے امتیاز رکھتا ہو۔ لیکن ان کا فریضہ تعبیر دین نہیں بلکہ ﴿**لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم**﴾ قرار دیا گیا ہے جو ایک خالصتاً تعلیمی ضرورت کی طرف اشارہ ہے۔ یقیناً مسلم معاشرے میں علمی اعتبار سے ممتاز اصحاب کی ایک جماعت ابتدائی عہد میں بھی تھی اور ہر زمانے میں رہے گی۔ reason یعنی مشاہداتی علم اور revelation یعنی تفقہ فی الدین کے بغیر مسلم معاشرے کا ارتقائی سفر ممکن نہ ہوگا۔ البتہ خطرات کی سرحد وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں مشاہداتی علم کے سلسلے میں تو یہ خیال باقی رہتا ہے کہ اس کا ارتقاء ہر لمحہ جاری ہے، نئے مشاہدات پرانے مشاہدات کی توثیق یا تکذیب کے ذریعے امکانات کے نئے دروازے کھولتے ہیں۔ البتہ تفقہ فی الدین کے حوالے سے یہ سمجھا جانے لگتا ہے کہ قدماء اپنے زمانی قرب کی وجہ سے جو کہہ گئے اب ان پر اضافہ ممکن نہیں۔ اس طرح تفقہ فی الدین کا canonization فی نفسہ تفقہ کی نفی پر منتج ہوجاتا ہے۔

قرآن مجید میں علماء کا ذکر یا تو علمائے اہل یہود کے حوالے سے آیا ہے (شعراء:۱۹۸) یا پھر علماء سے مراد وہ اہل علم ہیں جن پر مشاہدۂ کائنات کے نتیجے میں ایک طرح کی خشیت، جلال اور ہیبت طاری رہتی ہے۔ گویا اللہ سے خشیت کا صحیح حق ادا کرنے کے لئے لازم ہے کہ آدمی آیات اللہ میں مسلسل غور وفکر کرتا رہے کہ علم وہ بنیادی جوہر ہے جو اس کے اندر صحیح تقویٰ شعاری پیدا کرسکتا ہے: ﴿**انما يخشى الله من**

عبادہ العلماء﴾ (فاطر:۲۸) ان قرآنی بیانات سے علماء کے مستقل ادارے کے لئے دلیل لانا دراصل دور کی کوڑی لانا ہے۔ لیکن جو لوگ اسلام میں ایک مذہبی پیشوائیت کے قیام پر مصر تھے انہوں نے علم کے حوالے سے اولاً علماء کو نائب رسول قرار دیا۔ اس قبیل کی روایتیں سامنے لائی گئیں جن میں علماء کو وارث انبیاء بتایا گیا تھا لیکن صرف وارث انبیاء یا نائب رسول بنانے سے بھی مذہبی پیشوائیت کا باقاعدہ عہدہ قائم نہیں ہوسکتا تھا کہ نائب رسول کی حیثیت سے علماء زیادہ سے زیادہ درس وارشاد کا فریضہ انجام دے سکتے تھے۔ ایسی صورت میں مأثور تشریحات سے آگے قدم بڑھانا ان کے لئے ممکن نہ ہوتا۔ اس مشکل کا حل یہ نکالا گیا کہ رسول کو شارح کے بجائے شارع کے منصب پر فائز بتایا گیا۔ شارع علیہ السلام کی اصطلاح ہمارے مذہبی ادب میں اتنی عام ہوگئی کہ بہت کم ذہنوں میں یہ خیال باقی رہا کہ رسول خود احکام الٰہی کی اتباع کا پابند ہے۔ اس کی حیثیت شریعت کی تشریح وتوضیح کرنے والے کی ہے، شریعت بنانے والے کی نہیں۔ گو کہ گاہے بہ گاہے اس غلوفکری کے خلاف آوازیں بھی اٹھتی رہیں۔ لیکن جو لوگ علمائے اسلام کو مثل انبیائے بنی اسرائیل قرار دینے پر مصر تھے[۱۲] اور جو تاریخ کے سلسلے میں تقدیس جیسی غلط فہمیوں کا شکار ہو چکے تھے ان کے لئے اس انحراف فکری کا ادراک ممکن نہ تھا۔ تاریخ کے بدلتے تصورات نے جلد ہی فقہاء و محدثین کی مجلسوں میں تقدیسی لب ولہجہ پیدا کردیا۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ علمائے اسلام کو انبیائے بنی اسرائیل کا ہم پلہ قرار دینے کے لئے وضعی حدیثیں عام معلومات کا حصہ بن گئیں۔ جب مذہبی پیشوائی کو اس قدر اعتبار حاصل ہوجائے کہ اس پر ہر لحہ نئی نبوت کا گمان ہو تو پھر استحسان اور مصالح مرسلہ کے نام پر شریعت میں انسانی مداخلت کے لئے گنجائش پیدا ہوجانا فطری تھا۔ کسی نے کہا کہ ﴿**اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و أولي الأمر منکم**﴾ جیسی آیت میں اللہ اور اس کے رسول کے بعد جس کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد دراصل طبقۂ علماء ہی ہے۔ جابر حکمراں اولو الامر کے منصب پر بزور قوت قابض ہو چکے تھے اس صورت حال کے خلاف خروج کے بجائے علماء نے اسی میں عافیت سمجھی کہ آیت قرآنی کی نئی تاویل کے ذریعے پیشوائی کا یہ حق وہ اپنے لئے مخصوص کرلیں۔ سیاسی قیادت کے مقابلے میں چونکہ علماء کی ذات ایک طرح کی تقدیس لئے ہوئی تھی، وارثِ انبیاء کی حیثیت سے اب یہ ایک ایسے رسول کے نائب تھے جسے یہ حضرات بزعم خود شارع قرار دیتے تھے، پھر ان کا بذات خود أمنا الشارع کے منصب جلیل پر فائز ہوجانا کچھ عجب نہ تھا۔ علماء وفقہاء کی یہ نئی حیثیت انہیں استصلاح، استحسان، مصالح مرسلہ کے حوالے سے مصالحِ امت کے تعین کا کلی اختیار دیتی تھی۔ آنے والے دنوں میں اس عقیدے نے ایک مسلمہ

حیثیت اختیار کرلی کہ ''إن العلماء وضعوا الاحکام حیث شاؤا بالإجتهاد بحکم الإرث لرسول الله ﷺ'' یعنی یہ کہ علماء کو اجتہاد کے ذریعے احکام وضع کرنے کا حق ہے جو بطور وراثت رسول ان کو پہنچا ہے۔[۱۳]

امناء الشارع کی اس نئی حیثیت نے علماء کو مذہبی پیشوائی کے ایک ایسے مقام پر فائز کردیا کہ نہ صرف یہ کہ غیر منصوص امور میں انہیں تشریح وتعبیر کا مکمل اختیار مل گیا بلکہ خود قرآن مجید بھی ان کی جولانیٔ فکر کی زد سے محفوظ نہ رہ سکا۔ مسلم فکر میں مذہبی پیشوائی کے اس نئے ادارے نے بہت جلد ایک ایسی صورت حال کو جنم دیا کہ علماء کے اجتہادی فیصلوں نے بنیادی اور مستقل حیثیت اختیار کرلی۔ قرآن و حدیث کی حیثیت ثانوی ہوکر رہ گئی۔ فقہائے حنفیہ کے ایک معروف امام ابوالحسن عبیداللہ الکرخی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ''ہر وہ آیت جو اس طریقے کے مخالف ہو جس پر ہمارے اصحاب ہیں وہ یا تو مؤول ہے یا منسوخ۔ اور اسی طرح وہ حدیث جو اس قسم کی ہو وہ بھی مؤول ہے یا منسوخ۔''[۱۴]

امناء الشارع کو کتاب وسنت کے مقابلے میں فوقیت حاصل کر لینا دراصل دین اسلام میں ایک قسم کی یہودیت کی پیدائش تھی۔ اہل یہود جن کے یہاں فقہی تعبیرات نے حلل اور شمّائی کے دو مختلف اور متحارب مدرسۂ فکر کو جنم دیا تھا جب اپنی مذہبی تاریخ میں ایک ایسے مقام پر جا پہنچے کہ وحی اور آراء الرجال کا راست ٹکراؤ ہونے لگا تو اس صورت حال نے انہیں اصلاح احوال پر آمادہ کیا۔ حلل کے فقہی قواعد جو اپنے سات اصولوں سے نمو پا کر ربائی اسماعیل کے ہاں تیرہ اصولوں میں مرتب ہوئے تھے اور جسے بعد کے فقہاء نے ۳۲ اصولوں میں مرتب کیا، استنباط کی ایک ایسی تکنیک بن گیا تھا جو بآسانی غایت وحی کو شکست دے سکتا تھا۔ baba mezia میں اس صورت حال پر ایک عبرت انگیز تبصرہ موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فقہائے یہود کے مابین جب کسی مسئلے پر سخت اختلاف پیدا ہوگیا تو بالآخر اکثریت کے فیصلے کو بحث ومباحثے کے بعد اختیار کرلیا گیا۔ لیکن اس مجلس میں ایک خدا ترس ربائی جس پر فقہی طریقۂ استنباط کی خامی واضح تھی اور جس کا یہ احساس تھا کہ فقیہوں کی موشگافیوں کے نتیجے میں غایت وحی معطل ہوکر رہ گئی ہے اس نے اس اکثریتی فیصلے کو چیلنج کردیا۔ تب اس تنہا ربائی کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی راہ نہ تھی کہ وہ خدا سے راست مداخلت کا طالب ہو اور صرف اسی سے اپنے نقطۂ نظر کی حمایت چاہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس خدا ترس ربائی کی گریہ وزاری رنگ لائی اور آسمان سے پے در پے اس کی حمایت میں معجزات کا ظہور ہونے لگا۔ یہاں تک کہ ایک آواز غیبی نے اس کے نقطۂ نظر کی باقاعدہ توثیق وتصدیق کردی۔ لیکن اس آسمانی مداخلت کے باوجود

فقہائے یہود کی مجلس نے اپنے اجتماعی فیصلے پر نظر ثانی سے انکار کر دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ خدا نے جب ایک بار تورات انسانوں کے حوالے کر دی تو اب یہ انسانوں کا perogative ہے کہ وہ اپنی صوابدید اور بصیرت کے مطابق تورات کی تشریح و تعبیر کریں۔ فقہائے یہود کے ذہنوں پر تقدیسی تاریخ کا کچھ ایسا جبر تھا کہ وہ تورات کے مقابلے میں بھی اقوال بزرگاں اور قدیم فقہائے یہود کے اقوال سے دست بردار ہونے کو تیار نہ تھے۔ بدقسمتی سے امناء الشارع کے حوالے سے مسلم مذہبی فکر میں بھی یہی صورت حال پیدا ہوگئی۔

مشائخیت کے اس ادارے کو اعتبار بخشنے میں ان فقہی اصطلاحات نے اہم رول ادا کیا جنہیں بظاہر تو ترسیل معانی کے لئے وضع کیا گیا تھا البتہ اس کے مضمرات کا صحیح اندازہ اس وقت نہ لگایا جا سکا۔ قرآن مؤمنین کو تفقہ و تدبر کی عام دعوت دیتا تھا اور آیات اللہ فی الکون کو معرفت کی کلید کے طور پر پیش کرتا تھا۔ لیکن فقہائے عظام کی اصطلاحوں میں علم کا تصور، دین اور دنیا کے دو مستقل خانوں میں بٹ گیا تھا۔ پھر اس سطح کا علم دین بھی جو طالب علم کو اپنے دل و دماغ کے استعمال کی صلاحیت عطا کرتا ہو، جو فقہاء کی اصطلاح میں مجتہد بناتا ہو، فرض کفایہ قرار پایا تھا اور اب یہ خیال عام تھا کہ امت میں مجتہدین کا وجود قیام اور بقائے شریعت سے عبارت ہے۔ علماء کی ایک بڑی اکثریت جلد ہی اس مغالطے کا شکار ہوگئی کہ علم سے مراد مخصوص کتابوں کی تعلیم اور فقہاء و محدثین کی مخصوص مجلسوں سے اکتساب فیض ہے اور بس۔ علم دین کے حوالے سے جو مسلم فکر میں بڑی حد تک ایک اجنبی اصطلاح تھی مجتہدین کے ایک ایسے طبقے کا جواز فراہم کیا گیا جو مخصوص امور دینی میں لوگوں کی رہنمائی کر سکے۔[۱۵] اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینے اور مجتہد کو دینی زندگی کا ناگزیر حوالہ قرار دینے سے یہودی ربائیوں اور عیسائی پوپ کی طرح مسلم مولویوں کا بھی ایک باقاعدہ طبقہ وجود میں آ گیا۔ تعلیم و تعلّم کے حوالے سے قرآن مجید میں اصحاب علم کے جس دبستان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا ابتدائے اسلام میں قراء کے نام سے جو لوگ مختلف قبائل میں اسلام کی تبلیغ کے لئے بھیجے جاتے رہے ہیں فرض کفایہ کے نتیجے میں قائم ہونے والا مذہبی پیشوائی کا یہ نیا منصب ان سے کوئی مطابقت نہ رکھتا تھا۔ کہ اس تصور کے مطابق ''اجتہاد کرنا فرض کفایہ تھا فرض عین نہیں حتیٰ کہ اگر ایک شخص بھی اس کام کو انجام دے دے تو سمجھا جاتا تھا کہ تمام لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر تمام اہل زمانہ کوتاہی کریں گے تو سب گنہگار ہوں گے۔'' اس کے مطابق ''اجتہادی احکام و مسائل (حوادث)'' اجتہاد پر مرتب ہوتے ہیں جیسا کہ سبب پر سبب مرتب ہوتا ہے۔ اگر سبب (اجتہاد) نہ پایا جائے تو سارے احکام معطل ہو کر رہ جائیں۔ اس لئے مجتہد کا وجود ضروری ہے''۔[۱۶] قراء یا تفقہ فی الدین کے حامل اصحاب جو کبھی مسلم معاشرے

کی تعلیمی ضرورت پورا کرتے تھے مشائخیت کے اس نئے ادارے کے قیام کے باعث اور اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینے کے سبب اب ان کی حیثیت ایک ایسے ناگزیر دینی حوالے کی ہوگئی جس کے بغیر کسی اسلامی معاشرے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ بقول علامہ شاطبی: اگر کوئی عہد مفتی مجتہد سے خالی ہوجائے تو تکلیف کا مدار ہی ساقط ہوجائے گا اور یہ زمانہ فطرت کے مشابہ ہوگا جس میں احکام شرعیہ معطل ہوجاتے ہیں۔[۱۷]

فقیہ کو دینی زندگی کا ناگزیر حوالہ قرار دینے سے یہ احساس عام ہوا کہ کتاب وسنت اپنی تمام تر لازوال حیثیت کے باوجود ہماری راہوں کو اس وقت تک منور نہیں کرسکتے جب تک علماء وفقہاء ہماری داد رسی کے لئے سامنے نہ آئیں کہ تعبیر وتشریح کا تمام تر حق اب ان کے نام محفوظ تھا۔ وہی شریعت کے رموز سے واقف سمجھے جاتے تھے۔ انہیں اس قدر اہمیت حاصل ہوگئی تھی کہ ان کے غیاب سے شریعت کے معطل ہونے کا گمان ہوتا تھا۔ دین اسلام میں اس نئی مذہبی پیشوائیت کے خلاف گاہے بہ گاہے جو آوازیں بلند ہوتی رہیں اس نے اس خیال کی بہر طور وضاحت کی کہ کسی فقیہ پر ایمان لانا جزوِ ایمان نہیں اور یہ کہ فقہاء پر ان کی فقاہت بطور وحی نازل نہیں کی گئی ہیں کہ ہم خود کو ان کی اطاعت کا پابند سمجھیں یا ان کے تفقہ کو لغزشوں سے معصوم جانیں۔ لیکن اس قسم کی صحت مند تنقید کو اس لئے بھی رواج حاصل نہ ہوسکا کہ جو لوگ اس نقطۂ نظر کا اظہار کرتے تھے وہ خود اس مغالطۂ فکری کا شکار تھے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے شارح کی حیثیت سے دوسروں کے لئے ان کی پیروی ناگزیر ہے۔[۱۸]

قرآن نے اطیعوا الرسول کو اطیعوا اللہ کا توسیعہ بتایا تھا۔ دین کی فقہی تعبیر نے اسے وسعت دے کر اس دائرہ کار میں طبقۂ علماء کو بھی شامل کرلیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم معاشرے پر دین کی گرفت ڈھیلی اور فقہ کی گرفت سخت تر ہوتی چلی گئی۔

عہد رسول میں تعبیر وتفہیم دین کے حوالے سے خود پیغمبر کی شخصیت موجود تھی۔ انسانی تاریخ کے لئے یہ آخری موقع تھا جب وہ کسی بارے میں رسول کے توسط سے براہ راست خدائی جواب حاصل کرسکتا تھا۔ لیکن تاریخ کے ایک ایسے غیر معمولی لمحے میں نہ تو کسی فقہی مجلس کا تذکرہ ملتا ہے اور نہ ہی کسی کو اس بات کا خیال آتا ہے کہ وہ اس غیر معمولی صورتحال کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اصحاب علم کی آراء کو فتووں کی شکل میں مرتب کردے۔ حالانکہ عہد صحابہ میں بعض اصحاب علمی اور فکری طور پر ممتاز حیثیت کے حامل تھے۔ تاریخ کی کتابوں میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر بن خطابؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ کے نام خاص طور پر فہم دین اور معاملہ فہمی کے لئے مشہور ہیں۔ خلفاء راشدین کے عہد میں خلیفہ وقت اور اکابر

صحابہ کی موجودگی میں مسجد نبوی میں نہ جانے کتنی مشاورت عمل میں آئی۔ کتنے امور پر باہم غور وفکر کیا گیا۔ ان میں سے بعض کا تذکرہ تاریخ کی کتابوں میں مختلف انداز سے محفوظ ہے۔ یہ بات بھی نظرانداز نہیں کی جانی چاہئے کہ خلیفہ وقت کے وہ فیصلے جو کبار صحابہ کی مشاورت کے نتیجے میں عمل میں آئے ہوں مسلم معاشرے اور اسلامی فکر میں فقہی نظیر کی حیثیت رکھتے تھے، لیکن اس کے باوجود نہ تو ان فیصلوں کو محفوظ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور نہ ہی اصحاب نبی کے غور وفکر نے کسی مدرسۂ فکر کے قیام کی راہ ہموار کی۔ حالانکہ اگر فہم دین کے حوالے سے مکاتب فقہی کے کے قیام کا کوئی سب سے زیادہ سزاوار ہوسکتا تھا تو وہ نبی کے تربیت یافتہ ان کے قریبی اصحاب تھے۔ لیکن ہمیں عہد صحابہ میں کسی مذہب صدیقی، عمری، عثمانی یا علوی کا سراغ نہیں ملتا۔ اور نہ ہی عبداللہ بن مسعود جیسے جلیل القدر صحابی کے حوالے سے فقہ مسعودی کی ترتیب و اشاعت کا کوئی تذکرہ ملتا ہے[۱۹] پھر جب عہد تابعین میں خلافت اسلامی کی پھیلتی سرحدوں اور بڑھتے امن و امان کی وجہ سے علمی مجالس کے سلسلے وسیع ہوتے گئے، تقریباً تمام ہی بلاد و امصار میں علماء وفقہاء کی مجلسوں کا سلسلہ وسیع ہوتا گیا، جب مسلم معاشرے میں علم کے حوالے سے سماجی حیثیت کا تعین ہونے لگا، موالی اور غلام، نومسلموں اور اجنبی ثقافت کے پروردہ لوگوں نے اس علمی تحریک میں خاطرخواہ حصہ لینا شروع کیا اس وقت بھی کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ آج کی یہ علمی مجلسیں کبھی دائمی حیثیت اختیار کرلیں گی یا یہ کہ آنے والے دنوں میں انہی علمی مجلسوں کے حوالے سے ائمہ اربعہ کی اصطلاح کو تقدیسی حیثیت حاصل ہوجائے گی۔

صحابہ کرام کے دنیا سے اٹھتے اٹھتے ان کے شاگردوں کی بے شمار مجلسیں مختلف شہروں میں آباد ہوچکی تھیں۔ ان میں سے ہر شخص صاحب رائے تھا اور اپنی عقل وفہم کے مطابق کتاب وسنت کے فہم کو عام کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانتا تھا۔ ان اصحاب علم کی واقعی تعداد تو تاریخ کے صفحات میں محفوظ نہیں۔ البتہ جن لوگوں کے تذکرے مختلف وجوہ سے تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہوگئے ہیں اس کی بنیاد پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ابتدائی صدیوں میں مسلم دنیا میں ابوحنیفہ اور شافعی کے مرتبے کے کم از کم پچاس اہل علم پائے جاتے تھے۔ اقبال نے اپنے خطبہ میں صرف پہلی صدی کے وسط تک منظر عام پر آنے والے اصحاب رائے فقہاء کی تعداد ۱۹ بتائی ہے[۲۰] بعض مؤرخین نے دس ایسے اصحاب فن کی تفصیل سے نشاندہی کی ہے۔ جو کبھی اپنے اپنے زمانے میں وقت کے امام اور مرجع خاص و عام تھے[۲۱] عمر بن عبدالعزیز (م ۱۰۱ھ)، امام شعبی (م ۱۰۳ھ)، امام عطا بن ابی رباح (م ۱۱۵ھ)، امام الاعمش (م ۱۴۷ھ)، اسحاق بن یعقوب (م ۱۳۸ھ)، امام جعفر

الصادق، امام اوزاعی (م۱۵۷ھ)، عبداللہ بن شبرمہ (م۱۴۴ھ)، محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ (م۱۴۸ھ)، سفیان ثوری (م۱۶۱ھ)، لیث بن سعد (م ۱۷۵ھ)، شریک النخعی (م۱۷۷ھ)، سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ)، اسحاق بن راہویہ (م۲۳۸ھ)، ابراہیم بن خالد عرف ابوثور (م۲۴۶ھ)، داؤد ظاہری (م۲۷۰ھ)اور ابن جریر طبری (م۳۱۰ھ) جیسے حضرات ان لوگوں میں شمار کئے جاتے ہیں جن کی فقہی کاوشیں گو کہ ہم تک نہیں پہنچی البتہ اپنے عہد میں ان کی حیثیت کسی ابوحنیفہ اور شافعی سے کم نہ تھی۔ اس کے علاوہ ایسے فقہاء ومحدثین جو ان حضرات کے عہد میں ان سے اتفاق یا اختلاف رکھتے تھے اور جس کا تذکرہ علمی مناقشوں اور مناظروں کے ضمن میں تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہے، ان کی صحیح تعداد کا احاطہ ممکن نہیں۔ اور یہ سب یقیناً وہ لوگ ہیں جو اپنی مناظرانہ مجلسوں اور علمی مناقشوں میں علمی طور پر ان حضرات سے کم تر نظر نہیں آتے۔ لیکن ان بے شمار اصحاب فن کی تحریریں یا فتاوے نہ تو ہم تک پہنچ سکے ہیں اور نہ ہی ہم اس کے زیاں کو فکر اسلامی کے زیاں سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ جب امام اوزاعی، داؤد ظاہری یا طبری جیسے اصحاب جن کی تحریروں کے بغیر ہم اپنے دین کو مکمل سمجھتے ہوں تو یہی خیال ابوحنیفہ، امام مالک، شافعی اور ابن حنبل جیسے اصحاب کے سلسلے میں ظاہر کرنے میں کسی تکلفِ بے جا کی ضرورت محسوس کریں اور ہمیں یہ خیال ستانے لگے کہ ان حضرات کے سرمایۂ علمی کے بغیر ہمارا دین ناقص رہ جائے گا۔

ائمہ اربعہ: فقہ بمقابل وحی

ائمہ اربعہ کا عقیدہ خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے۔ ایک ایسی جبری تاریخ جو بجا طور پر مسلمانوں کے عہد زوال سے عبارت ہے۔ فقہ کو استنباطی وحی یا functional revelation کی حیثیت حاصل ہوجانے کے بعد عام مسلمانوں کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ اپنی دینی زندگی کی ترتیب و تدوین میں کسی فقیہ وقت کا سہارا لیں۔ پھر آنے والے دنوں میں جب بعض مسالک اپنے شاگردوں یا سیاسی مؤیدین کے سہارے قبولیت عام اختیار کرنے لگے تو باہمی چشمک اور مختلف مسالک کے حامیوں کے مابین رقابتوں کا سلسلہ بھی چل نکلا۔ جلد ہی ان رقابتوں نے علمی مناقشوں اور عوامی مناظروں کی صورت اختیار کرلی۔ فقہاء کو اپنے موقف کی برتری کے لئے صرف علم کا سہارا کافی نہ رہا، سیاسی نظام کی حمایت اور عوامی پروپیگنڈے کو بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک مسلک کے علماء دوسرے مسالک پر باقاعدہ حملے کرنے لگے۔ کسی شہر میں اگر باہر کے فقیہ وقت کی آمد ہوگئی تو مقامی فقہاء نے اس کی ایک نہ چلنے دی۔

ایسے دسیوں فرضی سوالات کی بوچھار کر دی جن کا مقصد دراصل مخاطب کو نیچا دکھانا تھا۔ علماء کی اس باہمی کشمکش کے ماحول میں ان کے متبعین کا باہم دست و گریباں ہو جانا فطری تھا۔[۲۲]

فقہی گروہ بندیوں نے مسلم معاشرے کو باہم برسرِ پیکار کر دیا۔ ایک مکتبہ فقہ دوسرے کو کافر کی سند عطا کرنا عین فریضہ دینی سمجھتا۔ مساجد کے منبروں سے علی الاعلان ایک دوسرے کی تکفیر کی جاتی۔[۲۳] یہاں تک کہ علماء کی گرمیٔ گفتار کی وجہ سے آپس میں سخت خونریز لڑائیاں ہوتیں اور بہت سے لوگ مارے جاتے۔ صورت حال کی نزاکت کا اس بات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ محمد بن احمد جو ائمہ معتزلہ میں سے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے معروف تھے، وہ محض اختلاف عقائد کی وجہ سے پچاس سال تک اپنے گھر سے باہر نہ نکل سکے۔[۲۴]

چھٹی صدی ہجری کے بغداد اور دمشق نے بین المسالک فسادات کے حوالے سے خاصی شہرت حاصل کر لی تھی۔ حنفیوں، شافعیوں اور حنبلیوں کے مابین آئے دن فسادات کا بازار گرم رہتا۔ علماء کے نزدیک دین اب فقہی موشگافیوں کا نام تھا جس سے دستبردار ہونے کے لئے وہ تیار نہ تھے۔ اس صورتِ حال نے آگے چل کر مہم جو دشمنوں کو مملکت اسلامیہ کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے کی دعوت دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آخری رسول ﷺ کی امت جو نظری طور پر ایک خدا، ایک رسول، ایک کتاب کی دعویدار تھی فقہی بنیادوں پر بے شمار ائمہ کے خیموں میں بٹ جانے کے سبب خود اپنے ہی زوال و انتشار کا سبب بن گئی۔ لیکن اس سنگین صورتِ حال کے صحیح ادراک کے بجائے ہر گروہ کو اپنے اس دعوے پر اصرار رہا کہ فہم دین کی اصل کلید صرف اسی کے ہاتھوں میں ہے اور صرف اسی کا مسلک برحق ہے۔

مسالک کی ترویج و اشاعت کے لئے اب یہ بھی ضروری تھا کہ نظامِ وقت کسی مخصوص مسلک کو اپنی سرکاری فقہ کے طور پر قبول کر لے۔ مالکی اور حنفی مذہب کی ترویج و اشاعت بڑی حد تک اسی سیاسی سرپرستی کی مرہونِ منت ہے۔[۲۵] کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شہر اور ایک ہی وقت میں مختلف ائمہ کے متبعین فروعی مسائل اور hair splitting میں باہم اس طرح مصروف رہنے لگے کہ ہر لحہ مذہب کے حوالے سے ایک خانہ جنگی کا خطرہ پایا جاتا۔[۲۶] ۶۶۵ھ میں مصر کے حکمراں ملک الظاہر بیبرس بندوق داری نے روز روز کی اس چپقلش سے تنگ آکر بیک وقت چار مختلف مسالک کے قاضی اس خیال سے مقرر کر دیئے کہ ان چاروں فقہاء کے متبعین اپنے مذہبی مسالک کے مطابق متعلقہ امور فیصل کر سکیں۔ شاہ بے برس نے جو قدم محض رفع فتنہ کی خاطر اٹھایا تھا آگے چل کر یہی عمل ان چار مسالک کی مستقل شناخت کا سبب بن گیا۔ سرکاری طور پر مختلف

فقہی مسالک میں سے چار کو مستقل شناخت عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے نسبتاً کم معروف مسالک رفتہ رفتہ پردۂ خفا میں چلے گئے۔

شاہ بے برس کا یہ فیصلہ نہ تو خلافت وقت کا مرکزی فیصلہ تھا اور نہ ہی ان چار مسالک کا انتخاب کسی علمی بنیاد پر کیا گیا تھا، اس لئے خاصے عرصے تک چار فقہاء کا یہ تصور ایک ڈھیلا ڈھالا تصور سمجھا جاتا تھا۔ بلاد اسلامیہ کے مختلف شہروں میں چار سے زیادہ مسالک پر عمل جاری رہا۔ آٹھویں صدی ہجری کے دمشق میں ابن بطوطہ نے ایک ہی مسجد میں تیرہ تیرہ اماموں کی اقتداء میں نمازوں کے قیام کا حال لکھا ہے۔[۲۷] البتہ ائمہ اربعہ کے تصور کو باضابطہ سند اس وقت ملی جب سلطان فرح بن برقوق نے نویں صدی ہجری کی ابتداء میں حرم کعبہ کے اندر چار مسالک کے علیحدہ علیحدہ مصلے قائم کردیئے۔ حرم کعبہ میں ائمہ اربعہ کے علیحدہ علیحدہ مصلوں کے قیام نے گویا ان چار مسلکوں کو دین اسلام میں ایک دائمی حیثیت عطا کردی۔

چاہے بے برس ہوں یا سلطان برقوق دینی اعتبار سے یہ دونوں شخصیتیں عام مسلمانوں میں احترام کی حامل نہ تھیں۔ بالخصوص سلطان برقوق کو تو بعض مورخین نے اشر الملوک تک قرار دیا ہے۔[۲۸] لیکن ان حضرات کی مشتبہ دینی حیثیت کے باوجود آنے والے دنوں میں ان کے اقدام نے فقہائے اربعہ کے canonization میں بنیادی رول ادا کیا۔ شاید اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ مسالک کی باہمی خانہ جنگی نے مسلم معاشرے کو جس طرح پارہ پارہ کردیا تھا اور دین کے نام پر ﴿**کل حزب بما لديهم فرحون**﴾ کی جو عمومی صورتِ حال پیدا ہوچکی تھی، اس کے پیش نظر اب عافیت اسی میں تھی کہ رفع فتنہ کی خاطر کسی پانچویں فقہ کے قیام کا راستہ باقاعدہ روک دیا جائے۔ نویں اور دسویں صدی ہجری میں ہمیں علمی افق پر ''باب اجتہاد بند ہے'' کی جو صلائے عام سنائی دیتی ہے، اسے اسی پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے۔ حتیٰ کہ جو لوگ خود کو ان چار فقہاء کے خیموں سے باہر محسوس کرتے تھے ان کے لئے بھی ان ہی چاروں میں سے کسی ایک خیمے میں پناہ لینا مجبوری قرار پایا۔ علمائے متاخرین کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ سیاسی نظام کے پیدا کردہ ان فقہی حصار میں دانشوری کی بے بس موت پر خاموش تماشائی بنے رہیں۔ ابوزرعہ کہتے ہیں کہ:

> ''ایک دن میں نے اپنے شیخ بلقینی سے پوچھا کہ شیخ تقی الدین سبکی کو اجتہاد سے کیا بات روکتی ہے...... پہلے تو انھوں نے کچھ جواب سے احتراز کیا۔ میں نے کہا کہ میں تو اس کا سبب صرف یہی سمجھتا ہوں کہ یہ ان سرکاری عہدوں کے لئے ہے جو فقہاء مذاہب اربعہ کے لئے مقرر ہیں۔

اگر کوئی دائرہ تقلید سے قدم باہر نکالے گا تو اسے کچھ بھی نہ ملے گا۔ وہ عدالتی عہدوں سے محروم ہوجائے گا۔ عوام ان سے فتویٰ لینا چھوڑ دیں گے اور وہ لوگ اسے بدعتی کہیں گے۔ (ابوزرعہ کہتے ہیں کہ) امام بلقینی یہ سن کر متبسم ہوئے اور مجھ سے اتفاق کیا۔''[۲۹]

اہل ایمان کی باہمی خانہ جنگی اور فکری تشتت کے ازالے کے لئے تقلید کا جو فارمولہ اختیار کیا گیا تھا، آگے چل کر وہ خود ایک نئے فتنے کا سبب بن گیا۔ مرض کی تشخیص خواہ کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہو اگر اس کے علاج میں صحیح antidote استعمال نہ کیا جائے تو مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوسکتے۔ گو کہ نظری طور پر تقلید کو معتبر قرار دینے کے سبب فوری طور پر فقہی اختلافات میں اضافے کا کسی حد تک سدباب ہوگیا اور اس طرح پانچویں اور چھٹے امام کے ظہور کا امکان بھی بڑی حد تک جاتا رہا۔ البتہ چار ائمہ اور ان کے شاگردوں کی فقہی موشگافیوں اور فروعی تنازعات کو سند اور دوام حاصل ہوگیا۔ آنے والے دنوں میں ان فروعات پر طولانی بحثوں کا جو سلسلہ چلا وہ صدیاں گزرنے کے بعد آج بھی کسی حتمی گفتگو کی محتاج ہیں۔ رفتہ رفتہ فقہی موشگافیاں اسلام کے فکری اور نظری چوکھٹے کا حصہ سمجھی جانے لگیں اور اس پر عین تفقہ فی الدین کا گمان ہونے لگا۔ ایسی صورت میں اگر کسی ذہن رسا نے فقیہہ کی پیدا کردہ فتنہ سامانیوں سے پریشان ہوکر احتجاج بھی کرنا چاہا تو اسے صرف یہ کہنے پر اکتفا کرنا پڑا کہ امت کے اتحادِ فکری کے لئے یہ مناسب نہیں کہ فروعی مسائل پر اختلافی بحثوں کو جاری رکھا جائے۔ بعض بالغ نظر علماء نے فقہی مسائل میں معتدل رویہ اختیار کرنے کی ترغیب میں باضابطہ رسالے لکھے۔ اور بعض مضطرب روحوں نے ان چار فقہ میں ایک طرح کی ہم آہنگی (synthesis) پیدا کرنے کی کوشش بھی کی۔[۳۰] البتہ اس قبیل کی تمام کوششیں اس لئے کامیاب نہیں ہوسکیں کہ وہ انحرافِ فکری کے ازالے کا تمام تر سامان اسی انحرافِ فکری کے ذریعے کرنا چاہتی تھیں۔ ان کے لاشعور میں فقہائے اربعہ کی شخصیت کچھ ایسی تقدیس حاصل کرچکی تھی کہ فقہی بحثوں کے تباہ کن نتائج کے باوجود وہ اس فقہی فریم ورک سے باہر آکر سوچنے کے لئے تیار نہ تھے۔ وہ زیادہ سے زیادہ فروعی نزاعات کی مذمت کرسکتے تھے، لیکن اسے فی نفسہٖ دینی فکر میں غیرضروری اضافے یا ایک فکری بدعت کے طور پر دیکھنے کے لئے تیار نہ تھے۔ ان کے لاشعور میں ائمہ اربعہ کا عقیدہ اس قدر راسخ ہوچکا تھا کہ وہ اسے خاص منجانب اللہ بتاتے تھے۔[۳۱] نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں فریبی فتنہ سازی سے نکلنے کی ہر خواہش اور تقلیدی بیڑیوں کو کاٹ ڈالنے کی ہر کوشش صرف اس لئے ناکام ہوتی چلی گئی کہ اب قیدی خود اپنی زنجیروں کی محبت میں مبتلا ہوچکا تھا۔

آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں ائمہ اربعہ کے نو تراشیدہ عقیدے پر اصرار اس لئے بھی بڑھتا جاتا تھا کہ اب حکمرانی پر جو لوگ فائز تھے ان کے ذہنوں میں اسلام کا کوئی واضح تصور نہ تھا۔ دینی اور دنیوی امور دو علاحدہ علاحدہ خانوں میں بٹ چکے تھے۔ حکمراں طبقہ امور دینی میں علماء کے اقتدار کو تسلیم کرتا تھا اور اس طرح سیاسی اور مذہبی اقتدار کے باہمی تعاون سے معاشرے پر فقہی اسلام کا تسلط باقی رکھا جاتا تھا۔ حکومتی سطح پر چار فقہاء کو تسلیم کیا جانا اور نویں صدی کی ابتداء میں، جیسا کہ ہم نے تذکرہ کیا ہے، حرم کعبہ میں چاروں فقہاء کے الگ الگ مصلوں کا قیام دراصل اسی امر کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس اقدام نے آنے والے دنوں میں ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے چھوٹے چھوٹے فقہی خیموں کو تاریخ کی زینت بنا دیا، لیکن دوسری طرف اس وقتی مصالحانہ حل نے آنے والے دنوں میں فکر اسلامی کی گویا شکل ہی بدل ڈالی۔ گویا جو قدم رفع فتنہ کی خاطر اٹھایا گیا تھا وہ خود باعث فتنہ بن کر رہ گیا۔

فقہائے ائمہ اربعہ کو سرکاری سرپرستی اور recognition حاصل ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں ائمہ اربعہ کی اصطلاح کو عقیدے کی سی اہمیت حاصل ہوگئی، حالانکہ فقہ اپنے ابتدائی مرحلے میں، جب وہ صرف تعلیم و تعلّم کا حوالہ تھی اور جب وہ پوری طرح دین کی گرفت سے آزاد نہ ہوئی تھی، اس کی حیثیت محض نظری اور علمی تھی۔ دین کے مختلف مظاہر کو اسلام کے بنیادی فریم ورک سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش ایک ایسے معاشرے کا خلاقانہ اظہار سمجھا جاتا تھا جہاں امن و امان اور خوش حالی کے سبب تعلیم و تعلّم کی مجلسیں آباد ہو رہی ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ پہلی اور دوسری صدی میں نہ تو کسی فقیہ کا قول حجت میں پیش کیا جاتا تھا اور نہ ہی کسی مخصوص مذہب کے فکری چوکھٹے کے اندر فتویٰ دینا ضروری سمجھا جاتا تھا کہ تب فقہ دین کے چوکھٹے کے اندر operate کرتی تھی۔ شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق چوتھی صدی سے پہلے لوگ کسی خاص ایک مذہب پر متفق نہ تھے[۳۲] کہ تب بڑے سے بڑے فقیہ کو بھی اپنی فقہ کے بارے میں یہ غلط فہمی نہ تھی کہ اس کی استنباطی کوششوں کے نتیجے میں جو کچھ مرتب ہوا ہے اس کی حیثیت کتاب و سنت کے عرق کشید کئے لینے کی ہے۔ تب کتب فقہ کو عملی قرآن (functional revelation) کی حیثیت حاصل نہ تھی، یہی وجہ تھی کہ امام مالک نے خلیفہ وقت کی اس پیش کش کو سختی سے ٹھکرا دیا تھا کہ فقہی اختلافات کے سدّ باب کے لئے ان کی تالیف مؤطا کو ریاستی فقہ کی حیثیت سے قبول کرلیا جائے۔ تب فقہ کی حیثیت تفہیم دین کے حوالے سے ایک انفرادی کاوش کی تھی، جس کا بنیادی مقصد تعلیمی تھا، تعبیری نہیں۔ اسے ایک ذاتی نتیجہ فکر کی حیثیت تو حاصل تھی، مکتبہ فکر کی نہیں۔ تب فقہاء کی مجلسیں درس گاہوں کی حیثیت رکھتی تھیں جہاں سے ہر

شخص اپنی توفیق کے مطابق اکتساب فیض کرسکتا تھا۔ اس مجلس میں شریک ہونے یا اس مدرسے میں داخلے کے لئے باقاعدہ کسی مخصوص مذہبی فکر کو قبول کرنے کی ضرورت نہ تھی۔[۳۳] حنفی، شافعی، مالکی، ثوری، اوزاعی جیسے لاحقوں کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا کہ شخص مذکور نے ان اساتذہ یا ان کے جید شاگردوں سے اکتساب فیض کیا ہے اور بس۔ جس طرح آج ازہری، مدنی، قاسمی یا ندوی جیسے لاحقے درس گاہوں کی تبدیلی کے ساتھ طالب علم کے ناموں کا حصہ بنتے رہتے ہیں اسی طرح کل ایک ہی شخص کے لئے بیک وقت حنفی، شافعی اور مالکی ہونا ممکن تھا۔ خود امام شافعی اس خیال کی ایک بہترین توثیق ہیں جو بیک وقت حنفی بھی ہیں اور مالکی بھی۔ البتہ فقہائے اربعہ کی اصطلاح کے عام ہوجانے سے یہ لاحقے علمی وابستگی سے کہیں زیادہ مسلکی شناخت کا حصہ سمجھے جانے لگے اور اسے فکر اسلامی میں عقیدے کی سی حیثیت حاصل ہوگئی۔[۳۴] حتی کہ بعد کے عہد میں فقہائے اربعہ کا یہ عقیدہ اتنا مستحکم ہوگیا کہ علمی اعتبار سے کسی شخص کے لئے ایک سے زیادہ فقیہ سے استفادہ ممکن نہ رہا۔ فقہی شناخت نے اس قدر اہمیت حاصل کرلی کہ فقہ کی کتابوں میں کسی حنفی کو شافعی مسلک اختیار کرلینے پر تعزیر کا مستحق قرار دیا جانے لگا۔[۳۵] اور بعض فقہاء نے حنفی سے شافعی بن جانے والوں کو اس قدر ساقط الایمان قرار دیا کہ وہ عدالتوں میں گواہی کے لائق بھی نہ رہے۔[۳۶] بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ **لوکان لی أمر فوضعت علی الحنابلہ جزیہ**۔[۳۷]

ائمہ اربعہ کو عقیدۂ دین بنادینے کے بعد اب اس بات کی بھی ضرورت تھی کہ ان کے فقہی اختلافات کو بھی فکر اسلامی کا مستند اظہار قرار دیا جائے۔ ائمہ فقہ اور ان کے شاگردوں کے مابین مختلف مسائل پر لامتناہی تنازعات کا جو سلسلہ جاری تھا وہ بنیادی طور پر تاریخ کے راستے داخل ہوا تھا۔ ان امور پر تحکیم اور رہنمائی کے لئے اگر وحی کو استعمال کیا جاتا تو یقیناً اختلافات کے اس بھنور سے نجات ممکن تھی، لیکن جن لوگوں نے ائمہ اربعہ کی فقہ کو عقیدے کا حصہ بنالیا ہو ان کے لئے کسی ایسی تحکیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ وہ مخصوص فقہی چوکھٹے سے باہر سوچنے کو گویا دائرۂ اسلام سے خارج ہوجانا سمجھتے تھے۔ اپنی ہی پیدا کردہ غلط فہمیوں کے اسیر برملا اس بات کا اظہار کرتے کہ اصول میں اجتہادات ممکن نہیں۔ اور بعض علماء کے بقول اجتہاد فی الاصول برسوں پہلے ختم ہوگیا۔ موجودہ دماغ اب اس کا متحمل نہیں۔[۳۸] علماء کی ایک جماعت جس میں ابن حجر عسقلانی، جلال الدین سیوطی، محی الدین ابن عربی اور ملا علی قاری جیسے اساتذہ فن شامل ہیں۔ مجتہد مطلق کے ظہور کے لئے باقاعدہ مسیح کی آمد اور ظہور مہدی کی شرط لگاتے۔[۳۹] حتیٰ کہ وہ حضرات بھی جو غیاب

مجتہد کا شکوہ کرتے وہ بھی فقہ کے ان مسلّم چوکھٹوں کو توڑنا ناجائز قرار دیتے، بڑے بڑے دماغوں پر قرون ثلاثہ کی تقدیس کا کچھ ایسا جادو پڑ گیا تھا کہ ابن تیمیہ جیسے باغی ذہن کا دامن بھی تقلیدِ اسلاف کی دعوت سے پاک نہ رہا۔[40] انسانی فکر کی پیدا کردہ غلط فہمیوں نے جب عقیدے کا اعتبار حاصل کرلیا تو پھر نہ صرف یہ کہ فقہائے اربعہ کے کسی تنقیدی مطالعے کا امکان یکسر ختم ہوگیا، بلکہ انسانی تخریج واستنباط اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تنازعات کو بھی تقدیس کا حامل بتایا جانے لگا۔ معتدل اور صلح جو قسم کے لوگوں نے اس خیال کی بھی وکالت شروع کردی کہ ائمہ اربعہ کی متضاد اور متحارب آراء یکساں معتبر ہیں اور یہ کہ اس تضادِ فکری کو کتاب وسنت کی باقاعدہ سند حاصل ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ یہ تمام آراء چونکہ مختلف آثار وروایات کی بنیاد پر قائم کی گئی ہیں اس لئے اس تضادِ فکری کا سلسلہ صحابۂ کرام تک جا پہنچتا ہے۔[41] **"ألصحابة كلهم عدول"** یا **"ألصحابة كالنجوم"** جیسی حدیثوں کے سہارے فقہی اختلافات کو سند عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔[42] اس طرح ائمہ اربعہ کے عقیدے نے اپنے جواز اور استناد کے لئے صحابۂ کرام پر بھی اختلاف فکر و عمل کی دبیز دھندلی چادر ڈال دی۔ آنے والے دنوں میں فقہائے اربعہ کے مسالک میں جو نامور علماء پیدا ہوئے ان میں سے بیشتر نے اپنے مسلک کا تنقیدی جائزہ لینے کے بجائے آثار وروایات کی نئی تنقیح وتاویل اور جمع وتدوین کے ذریعے اپنے مسلک کی حقانیت واضح کی۔ احادیث کے دفاتر اور قرآن مجید کے صفحات کا اس انداز سے جائزہ لیا جانے لگا کہ علماء اپنے فقہی مسلک کو زیادہ احق اور دوسروں کے مسالک کو کمزور تر ثابت کرسکیں۔ فقہاء کے اختلاف کو جواز بخشنے کے لئے جب روایتوں کے دفتر میں صحابہ کرام کے اقوال کی تلاش کا سلسلہ چل نکلا تو نہ صرف یہ کہ نماز جیسی متواتر عبادت مختلف فیہ ہوگئی بلکہ قرآن جیسا بنیادی وثیقہ بھی اختلاف کی زد سے نہ بچ سکا۔ روایت سازوں نے عبداللہ بن مسعود جیسے جلیل القدر صحابی پر یہ الزام وارد کردیا کہ وہ معوذتین کو قرآن کی سورتیں تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اور یہ کہ آج ان سورتوں کا قرآن میں موجود ہونا دراصل اجماع صحابہ کا مرہون منت ہے۔ اس قسم کی غیر مستند روایتوں سے چونکہ اجماع بطور اصول فقہ ثابت ہوتا تھا اس لئے اس بات کی طرف کم ہی توجہ گئی کہ اس مفروضہ اصول اور مفروضہ مثال کی زد میں خود قرآن جیسا وثیقہ بھی آنے سے نہ رہا، جس کے بغیر دین اسلام کی بنیاد ہی مشکوک ہوجاتی ہے۔ ائمہ اربعہ کے canonization اور فقہائے اربعہ کے تنازعات کو دینی سند عطا کردینے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ دینی فکر میں تاریخ کے حوالے سے ابتدائی عہد کے مسلمانوں کے سلسلے میں جو التباسات شامل ہوگئے تھے خود تاریخی بنیادوں پر ان کا انکار ممکن نہ رہا۔

رفتہ رفتہ ائمہ اربعہ کی اصطلاح نے فکر اسلامی میں ایک مستقل حیثیت اختیار کر لی۔ بعض کبار فقہاء نے ائمہ اربعہ کے خیموں سے باہر رہ جانے والے اہل ایمان کو اہل بدعت اور اہل نار قرار دیا۔[۴۳] فقہائے اربعہ جو زیادہ سے زیادہ ہماری فکری تاریخ کے علامیہ کہے جاسکتے تھے، انھیں وحی کے ناگزیر توسیعہ کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ تاریخ کو جو لوگ باقاعدہ دین باور کرانا چاہتے تھے اور جو آراء الرجال کو وحی کا توسیعہ بتانے پر مصر تھے، انھوں نے اس مقصد کی خاطر ان تمام ہتھکنڈوں کو استعمال کرنا ضروری سمجھا جو تاریخ کو تقدیس کا اعتبار دینے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ رسول اللہ سے منسوب ایسی فرضی روایتیں بھی تراشی گئیں جو فقہائے اسلام کے ظہور کو سند بخشتیں اور ان کی فقہ کو سلامتیٔ فکر سے تعبیر کرتیں۔ جب مختلف مسالک کے متبعین اپنے اپنے مکتبہ فکر کو دین کا واحد مستند فہم بتائیں اور دوسرے مسالک کی تضعیف کو اپنا دینی فریضہ گردانیں تو ایسی صورت میں فرضی احادیث اور تقدیسی خواب کے بیانات کی ضرورت بھی محسوس ہوتی ہے۔ کہنے والوں نے رسول اللہ سے یہ روایت منسوب کی "سيكون في امتي رجل ابو حنيفة هو سراج امتي"۔[۴۴] اس قبیل کی احادیث سے جہاں ابوحنیفہ دین کے ناگزیر حوالے کی حیثیت سے سامنے آتے تھے وہیں اس خیال کو بھی تقویت ملتی تھی کہ ائمہ اربعہ کا ظہور اللہ تعالیٰ کی ایک سوچی سمجھی اسکیم کا حصہ ہے، جس کے بغیر دین کا سمجھنا یا اس پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ ایسے خواب بھی بیان کئے گئے جس میں اللہ تعالیٰ کے یہاں ابوحنیفہ کا مرتبہ سب سے بلند، اس کے بعد ابو یوسف، اس کے بعد امام احمد کا درجہ بتایا گیا۔[۴۵] ائمہ فقہ کے سلسلے میں ایسی محیر العقول اور غلوآمیز روایتیں بیان کی گئیں جن کا مقصد انھیں ایسی صلاحیتوں کا حامل بتانا تھا جو کسی مامور من اللہ شخص میں ہی ہوسکتی ہیں۔[۴۶] فقہاء کے استنباط فکری کو براہِ راست رسول اللہ اور ان کے صحابہ کرام کا توسیعہ بتانے کی کوشش بھی کی گئی۔ کہا گیا کہ ابوحنیفہ اپنے استاد حماد بواسطہ علقمہ بواسطہ عبداللہ بن مسعود اپنی فقہی کاوشوں میں راست رسول اللہ سے اکتساب کرتے ہیں۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ فقہ حنفی محض کسی ایک شخص کی کاوشوں کا نتیجہ نہیں بلکہ خیر القرون کی اہم شخصیات اس کی ترتیب و تدوین میں شامل رہی ہیں، اس لئے ایک ایسی اجتماعی کوشش کو متاخرین کے لئے ایک ابدی حوالے کی حیثیت حاصل ہونی چاہئے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ جن لوگوں نے ابوحنیفہ کو مجلس الفقہاء کے سربراہ کی حیثیت سے دکھانے کی کوشش کی خود ان کے ذہنوں پر اہل یہود کی فقہی تاریخ اور ان کی مجلس علماء کی تفصیلات کا سایہ کس قدر پڑا تھا۔ اس طرح کی تفصیلات سے عملاً تو یہی ہوا کہ مجلس بزرگان کے حوالے سے فقہ یہود یعنی تلمود کو جو تقدیسی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، کچھ یہی صورت حال عام مسلم ذہنوں میں فقہاء اربعہ کے سلسلے میں پیدا

ہوگئی۔ گوکہ ابوحنیفہ کی مفروضہ مجلس الفقہاء کے سلسلے میں واقعات کی سطح پر تاریخی تناقص موجود تھے[۴۷] لیکن جو لوگ متقدمین کو مامور من اللہ ہستی تسلیم کرنے پر آمادہ ہوں بھلا ان کے لئے تاریخ کی تنقید کا سوال ہی کب پیدا ہوتا تھا۔ چنانچہ فرضی احادیث، تفضیلی تاریخ اورالہامی خوابوں کے ذریعہ فقہائے اربعہ کو تقدیس عطا کرنے کی کوشش باریاب ہوگئی۔ ائمہ اربعہ کے حوالے سے متاخر فقہاء کے لئے بھی اس بات کی گنجائش نکل آئی کہ وہ بندے اور خدا کے مابین تعبیر دین کے حوالے سے *laison* کا منصب سنبھال لیں۔ کسے پتہ تھا شاہ بے برس کا ایک وقتی فیصلہ اور رفع فتنہ کی ایک مقامی کوشش آنے والے دنوں میں فکر اسلامی کے لئے دائمی اور ناگزیر حوالے کی حیثیت اختیار کرلے گی۔ اور جو دین احبار و رہبان کے منصب کے خاتمے کے لئے دنیا میں آیا تھا، خود اس کے اندر فقہائے اربعہ کی روحانی پیشوائی کی راہ ہموار ہوجائے گی۔ فکر اسلامی میں فقہاء اربعہ کے اجنبی پودے نے ایک بار پھر اصر واغلال کے لئے راہ ہموار کردی۔

اصول اربعہ اور تنسیخ وحی

عہد رسول میں شرع کا واحد ماخذ صرف اور صرف قرآن مجید تھا۔ یہی وہ کتاب تھی جو مسلمانوں کی تمام تر انفرادی اور اجتماعی زندگی کی سمت متعین کرتی تھی۔ خود رسول ﷺ پر اس کی اتباع لازم تھی۔ آپ ﷺ کی حیثیت شارح کی تھی شارع کی نہیں[۴۸]۔ گوکہ رسول کی ذات قرآن سے باہر علیحدہ وجود کی حامل دکھائی دیتی تھی لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ جتنی زیادہ باہر دکھائی دیتی تھی، اس سے کہیں زیادہ خود قرآن کے اندر موجود تھی۔ بالفاظ دگر اہدافِ قرآنی کے حصول کے لئے رسول اللہ کی تمام تر کاوشیں اسی وثیقۂ وحی سے رہنمائی حاصل کرتیں۔ حتیٰ کہ رسول اللہ کے وصال کے بعد بھی جب تک مسلم ذہنوں میں تاریخ کا صحت مند تصور باقی رہا، اسوۂ رسول کی تلاش میں اس کتاب کو مرکزی حیثیت حاصل رہی، البتہ آنے والے دنوں میں تقدیسی تاریخ کے زیر اثر جب آثار واخبار کو سنت کا مماثل سمجھا جانے لگا تو قرآن سے باہر نئے ماخذ شرع کے وجود میں آنے کی راہ ہموار ہوگئی۔

گذشتہ صفحات میں ہم اس جانب اشارہ کرچکے ہیں کہ کس طرح بالکل ابتدائی صدیوں میں مسلم اہل فکر کے مابین سنت کی تشریعی حیثیت کے حوالے سے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے دوگروہ پیدا ہوچکے تھے۔ یہی وہ عہد تھا جب پورا مسلم معاشرہ ایک طرح کی زبردست علمی تحریک کی زد میں تھا۔ اگر ایک طرف فقہاء ومحدثین کی مجلسیں آباد ہوتی جاتی تھیں۔ آثار واخبار کی تحفیظ کا غلغلہ برپا تھا تو دوسری طرف اجنبی

فلسفے اور بیرونی ذہن کے اثرات بھی مسلم فکر پر پڑ رہے تھے۔ بنیادی طور پر یہ بیرونی فکری مداخلت کا کرشمہ تھا جس نے آنے والے دنوں میں سنت کی تشریعی بحث کو وسعت دے کر اس میں اجماع اور قیاس کو بھی شامل کرلیا۔ اس طرح جو امت عہد رسول میں صرف قرآن مجید کو اپنی ہدایت کے لئے کافی و شافی خیال کرتی تھی اور جس کے کبار خلفاء ''**حسبنا کتاب الله**'' کہہ کر وحی کی مرکزی حیثیت کی توثیق کیا کرتے تھے اب اسی امت میں فی نفسہٖ ماخذ شرع باعث نزاع بن گیا۔

مسلم فکر میں اصولِ اربعہ کے اجنبی خیال کی نشو ونما کا سہرا ایک ایسے شخص کے سر ہے جو ہماری ثقافت کا پروردہ تو ضرور ہے البتہ فکری رجحان کے اعتبار سے وہ قرآنی تصور حیات سے کہیں زیادہ یونانی تعقل پسندی کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے اور جسے علمائے اسلام اپنی فقہی اصطلاح میں عالم دین بھی تصور کرتے۔ واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ھ) جسے بجا طور پر مسلمانوں میں علم کلام کا مؤسس سمجھا جاتا ہے، نے پہلی بار ثبوت حق کے لئے چار اصول قائم کئے۔ اس نے کہا کہ حق کے ثبوت کے چار طریقے ہیں: قرآن ناطق، حدیث متفق علیہ، اجماع امت اور عقل و حجت (بمعنی قیاس) معرفت حق کے اس کلامی طریقہ کار نے آنے والے دنوں میں مسلم فکر پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ ایسا اس لئے بھی کہ ابتدا میں فقہاء، محدثین اور علمائے کلام کی علیحدہ علیحدہ شناخت قائم نہ ہوئی تھی۔ بسا اوقات مختلف رجحانات ایک شخص کے ہاں overlap کرتے نظر آتے، ایک طریقۂ تاویل وتعبیر دوسرے کو متاثر کرتا۔ خود فقہ کی تدوین میں اصطلاحوں کے تعین، علت کی دریافت، نظائر کی تلاش، خاص و عام کے تعین میں کلامی ذہن کی کارفرمائی کو کلیدی اہمیت حاصل تھی۔ پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کلامی مباحث سے فقہی ذہن متاثر نہ ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ آیات قرآنی میں عام اور خاص کی بحث بھی سب سے پہلے واصل نے ہی ایجاد کی۔[۴۹]

کلامی طریقۂ تاویل وتعبیر، جسے آگے چل کر ایک مدرسۂ فکر کی حیثیت حاصل ہوگئی اور جسے عرصہ ہائے دراز تک تحریک اعتزال کے نام سے مطعون کیا جاتا رہا، نے بالکل ابتدائی ایام میں اسلامی فکر پر گہرے اور دور رس اثرات مرتب کئے۔ مبالغہ نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ اسلام میں فقہی ذہن کی پیدائش ا بڑی حد تک ان ہی کلامی اثرات کی مرہون منت ہے۔ گو کہ ابتداء سے ہی ہمارے یہاں کلامیوں کی سلامتیٔ فکر متنازعہ رہی ہے۔ فقہاء ومحدثین اسے انحراف فکری پر محمول بتاتے رہے ہیں بلکہ بعض کبار فقہاء نے اس علم کو حاصل کرنا ممنوع قرار دیا[۵۰] اور بعضوں نے کلامیوں کی برسرِ عام تذلیل کے سلسلے میں فتاوے جاری کئے،[۵۱] لیکن اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ علم کلام نے عرصہ ہائے دراز تک مسلم فکر پر بالواسطہ یا

بلاواسطہ اپنی گرفت برقرار رکھی۔ کلامیوں کے انحرافِ فکری کو شکست دینے کے لئے ان کے مخالفین نے اس طریقۂ تاویل کا گہرائی سے مطالعہ کیا اور اپنی مدافعت میں ان کے طریقۂ بحث سے مدد لی۔ امام ابوحنیفہ سے امام غزالی تک ایسے علمائے اسلام کی ایک طویل فہرست ہے جنھوں نے اولاً تو علم کلام میں دلچسپی لی، اس طریقۂ تاویل سے بہت کچھ سیکھا، اس سے متاثر ہوئے اور پھر جب اس طریقۂ تاویل کی مضرّت رسانی اور اس کے inconclusive ہونے کا احساس ان کے ذہنوں پر واضح ہوتا گیا تو اس سے نہ صرف تائب ہوئے بلکہ اس کے حصول کو انحراف فکری پر محمول کیا۔ لیکن تحریک اعتزال کے ان تمام تر انکار اور استراد کے باوجود وہ اپنے دل و دماغ کو اس کلامی طریقۂ فکر سے یکسر علیحدہ نہ رکھ پائے۔ فقہ کی تدوین و ارتقاء میں اس اجنبی ذہن کی کارفرمائی جابجا محسوس کی جاسکتی ہے۔ فقیہ جب نص قرآنی میں **إقتضاء النص**، **اشارة النص** اور **دلالة النص** کی تلاش میں سرگرداں نظر آتا ہے یا جب قرآن کے متعین کردہ محرمات میں اپنی متعین کردہ مکروہات کا اضافہ ضروری سمجھتا ہے یا جب وہ فرض اور واجب کی اصطلاحوں میں کلام کررہا ہوتا ہے یا پھر امورِ عبادات کو فرض، واجب، سنت اور نفل کی تقسیم کے ذریعے سمجھنا، سمجھانا چاہتا ہے تو وہ دراصل غیر شعوری طور پر انہی کلامی اثرات کے زیر اثر ہوتا ہے جس کے حاملین کے خلاف اس کے فتویٰ کے دہانے کھلے ہوتے ہیں اور جنھیں وہ فقہی فریم ورک میں قابل اعتبار مسلمان بھی تسلیم نہیں کرتا۔

واصل کا اصولِ اربعہ جو بنیادی طور پر قرآن مجید اور سنتِ ثابتہ کو قبول عام کے معیار پر مستند قرار دینے اور عقل و حجت کے حوالوں سے اسے مزین کرنے کی کوششوں سے عبارت ہے، بظاہر کسی بڑے انحرافِ فکری کا علامیہ نہیں معلوم ہوتا۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ان اصولِ اربعہ میں قرآن مجید کی مرکزی اور بنیادی حیثیت برقرار رکھی جاتی تو شرع کے ضمنی مآخذ کے وجود میں آنے کا امکان کم ہی ہوتا لیکن ہوا یہ کہ اصولی طور پر قرآن کی بنیادی حیثیت تسلیم کئے جانے کے باوجود وحی غیر متلو کے حوالے سے حدیث کی تشریعی حیثیت مستحکم ہوتی گئی۔ پھر حدیث معاذ کے حوالے سے کتاب اللہ اور سنت ثابتہ کے علاوہ قیاس کو باقاعدہ ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا۔ اس طرح جب یکے بعد دیگرے قرآن مجید سے باہر تشریعی ماخذ وجود میں آنے لگے تو پھر ان اصولِ اربعہ کو شافعی کے الرسالہ نے باقاعدہ اصول فقہ کی حیثیت عطا کردی۔ گو کہ علماء کا ایک حلقہ ابتداء ہی سے حدیث کو محض قرآن کے توسیعہ کی حیثیت سے دیکھتا رہا ہے۔ (شاطبی نے الموافقات میں اس مکتبۂ فکر کی بھرپور وکالت کی ہے) اور بعض علماء حدیثِ معاذ سے برآمد ہونے والے جواز اجتہاد کو بنیادی طور پر کتاب وسنت کے توسیعہ کی حیثیت سے دیکھتے رہے ہیں کہ یہاں قیاس و

اجتہاد قرآنی paradigm کے اندرون میں operate کرتا ہے اس سے باہر نہیں۔ لیکن ان تمام حزم واحتیاط کے باوجود شافعی کے عہد تک ان اصولِ اربعہ نے کچھ ایسی مقبولیت حاصل کی کہ اسے ثبوتِ حق کے لئے مسلمہ کلیہ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ جب ایک بار قرآن سے باہر تشریعی مآخذ کے تعین کا سلسلہ چل نکلا تو پھر سنت کے علاوہ اجماعِ امت اور **الراسخون في العلم** کے قیاسات کو بھی تقدیسی اہمیت حاصل ہوگئی۔ تاریخ کو سنت کے مستند ماخذ قرار دیئے جانے سے **اولاً** متضاد اور متخالف تعبیروں کی گنجائش پیدا ہوئی۔ **ثانیاً** اجماع اور قیاس کو سند بخشنے کے لئے تاریخی حوالوں کی پہلے سے کہیں زیادہ ضرورت محسوس ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی میں ماخذ کے تعین میں قرآن مجید کی وہ کلیدی حیثیت برقرار نہ رہ سکی۔ آثار و اقوال، اجماعِ امت اور قیاس و اجتہاد کے علاوہ استحسان، استصلاح، مصالح مرسلہ، عرف و عادات اور نہ جانے کتنے ذیلی، ضمنی اور خودساختہ مآخذِ شرع وجود میں آگئے۔ کسے پتہ تھا کہ واصل کا اصولِ اربعہ جو اپنے عہد میں محض ایک فلسفیانہ موشگافی اور عقلی رویے کی حیثیت سے دیکھا جاتا تھا۔ آنے والے دنوں میں شافعی کے توسط سے باقاعدہ تفقہ فی الدین کی کلید بن جائے گا اور اس کے بغیر تلاشِ حق کی کوئی کوشش مستند اور بامراد نہ سمجھی جائے گی۔

اسلامی فکر میں اصولِ اربعہ کے راستے انحرافاتِ فکری کے صحیح ادراک کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان اصولوں کے اسرار و عواقب کو صحیح تناظر میں دیکھ سکیں۔ آج اگر ان اصولِ اربعہ کو فقہ کے لازوال اصول کی حیثیت حاصل ہے اور آج اگر اجتہادِ فکری کے جدید داعیان بھی اس کی مسلمہ حیثیت کو چیلنج کرنے کا یارا نہیں رکھتے، یا اس کی ضرورت نہیں سمجھتے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان حضرات کو اس کے اسرار و عواقب کا صحیح اندازہ نہیں ہے۔

۱-قرآن مجید— فقہ اسلامی کے ماخذ میں ان اصولِ اربعہ کے مطابق قرآن مجید کو پہلے نمبر پر رکھا گیا ہے، جس سے بظاہر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ قرآن مجید ہمارے فقہی سرمایے کی پہلی ناگزیر منزل ہے لیکن فقہائے کرام کے نزدیک قرآن مجید کی تشریح و تاویل کا جو طریقۂ کار مروج ہے اس سے اس خیال کی قلعی کھل جاتی ہے، بقول شمس الائمہ السرخسی:

> **''اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله ﷺ المكتوب في دفات المصاحف، المنقول الينا على الاحرف السبعة نقلا متواترا''.**[۵۲]

''جاننا چاہئے کہ 'الکتاب' وہ قرآن ہے جو رسول اللہ پر نازل کیا گیا، جو مصاحف کے دفتین میں

لکھا ہوا ہے جو سات حرفوں پر بذریعہ تواتر ہم تک منتقل ہوا ہے''۔

گویا فقہاء کے نزدیک الکتاب سے مراد وحیٔ ربانی کا وہ لازوال مصحف نہیں جو دفتین میں موجود ہر خاص و عام کی دسترس میں آج بھی پایا جاتا ہے بلکہ اس کے برعکس فقہاء کا قرآنِ مجید سبع احرف پر نازل کیا جانے والا ایک ایسا قرآن ہے جس کی مختلف قرأتیں یا آیات میں لفظ و معانی کے اختلافات، آثار و روایات کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ سرخسی کے اس دعوے کو ہم محض ایک شخص کے التباسِ فکری پر محمول کرتے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب فقہ میں ان مفروضہ قرأتوں اور خودساختہ اختلافی آیات سے استنباط اور اکتساب کا سلسلہ عام ہے اور اسے تفقہ کی کلید کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، لہٰذا ہم سرخسی کے اس بیان کو محض ایک معتبر عالم دین کے التباسِ فکری پر محمول نہیں کر سکتے۔ ابوحنیفہ نے اپنی فقہ میں بارہا قرأت شاذّہ مثلاً عبداللہ بن مسعود کی قرأت کو لائق اعتناء سمجھا ہے۔ فقہی مسائل کے استنباط میں وضاحت و بیان اور خبر کی حیثیت سے اسے مفید علم ظنی تسلیم کیا گیا ہے۔ سرخسی بڑی وضاحت کے ساتھ ان مفروضہ قرآنی نسخوں کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ:

> **نحن ما اثبتنا بقرأة ابن مسعود کون تلک زیادہ قرآنا، وانا جعلنا ذلک بمنزله خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ما قرأ الا سماعا من رسول الله وخبره مقبول في وجوب العمل به.**[۵۳]
>
> ''عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں جو زائد کلمات ہیں ہم انھیں قرآن نہیں قرار دیتے بلکہ ان کو اپنے اخبار کا درجہ دیتے ہیں جن کی روایت وہ حضور سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمیں معلوم ہے کہ انھوں نے خود حضور سے راست ان زائد کلمات کو پڑھا ہے اور حضور کی خبر وجوب عمل کے باب میں مقبول ہے۔''

فرضی قرآنی نسخوں اور قرأت شاذ سے استنباط فقہی میں احناف تنہا نہیں ہیں۔ شافعی جنہیں اصول فقہ کے مؤسس کی حیثیت حاصل ہے وہ بھی الکتاب کے سلسلے میں اس التباسِ فکری کا شکار نظر آتے ہیں اور ان کے یہاں بھی استنباط فقہ میں مفروضہ قرآنی آیتوں کے استعمال کا عمل دخل ملتا ہے۔ مثال کے طور پر رضاعت کے سلسلے میں فقہ شافعی اس خیال کی حامل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رضاعی بہنوں کی حرمت کے سلسلے میں کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا۔ فقہ شافعی میں پانچ گھونٹ کی تخصیص حضرت عائشہؓ سے منسوب اس خبر پر ہے جس کے مطابق خمس رضعات کبھی قرآن مجید کا حصہ تھا۔ شافعی ہوں یا ابوحنیفہ دونوں کے یہاں

رضاعت کے لئے پانچ گھونٹ کی تخصیص دراصل اسی فرضی قرآن کی اس فرضی آیت سے ماخوذ ہے جس کا اتہام حضرت عائشہؓ کے سر رکھا گیا ہے۔ اسی طرح چور کے دائیں ہاتھ کاٹنے کے سلسلے میں عبداللہ بن مسعودؓ سے منسوب مفروضہ قرأت ''فقطعوا ایمانهما'' سے ان دونوں مکاتب فقہ نے روشنی حاصل کی ہے۔[۵۴] اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جو اس امر پر دال ہیں کہ فقہاء نے اپنے تفقہ فی الدین میں الکتاب سے قرآن مجید مراد لینے اور اسے اپنے فکری چوکھٹے میں کلیدی اہمیت دینے کے بجائے آثار و اقوال کے دفتروں میں پائے جانے والے مفروضہ قرآن کو کہیں زیادہ اہمیت کا حامل سمجھا ہے۔ مثلاً آیت قرآنی ﴿اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم﴾ (طلاق:۶) میں مطلقہ کے لئے صرف مسکن کا حکم آیا ہے۔ ابوحنیفہ قرأۃ عبداللہ بن مسعود'وأنفقوا علیهن من وجدتکم'' کی رعایت سے مسکن کے ساتھ ساتھ نفقہ کے وجوب کے بھی قائل ہیں۔ اسی طرح کفارۂ یمین میں تین روزہ کے مسلسل رکھنے کی قید عبداللہ بن مسعود کی قرأۃ 'فصیام ثلاثة ایام متتابعات' کی مرہون منت بتائی جاتی ہے۔ اس طرح کی دیگر مثالیں ہم تیسرے باب میں بھی پیش کر چکے ہیں۔ یہاں ان چند مثالوں کے پیش کرنے سے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ فقہاء کے یہاں الکتاب سے صرف قرآن مجید مراد نہیں ہوتا بلکہ وہ مفروضہ قرآنی آیتیں اور قرأتیں بھی الکتاب کا حصہ سمجھی جاتی ہیں جو سراسر دشمنانِ اسلام کے بیمار ذہن کی پیداوار ہیں اور جنہیں رسول اللہ پر نازل ہونے والی وحی سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ رہا وحیٔ ربانی کا وہ لازوال اور غیر محرف ماخذ جسے ہم قرآن مجید کے نام سے جانتے ہیں اور جس کا ایک ایک حرف کسی قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہے تو واقعہ یہ ہے کہ فقہ نے اس کتاب ہدایت سے روشنی حاصل کرنے کے بجائے اسے خاص و عام، مجمل ومفصل، ناسخ ومنسوخ، امر ونہی اور حقیقی ومجازی کی بحثوں کے ذریعے عملاً معطل کر رکھا ہے۔

۲- سنت ـــ سنت بمعنی حدیث ایک تشریحی اور تعبیری اہمیت کا حامل تھا۔ احادیث وآثار کو اگر قرآن مجید کے تشریحی ماخذ کی حیثیت سے دیکھا جاتا تو یقیناً آثار کے بین السطور میں فہم قرآنی کے لئے خاصہ مواد موجود تھا، لیکن ہوا یہ کہ سنت، حدیث، اسوہ جو الگ الگ اہمیت کی حامل تھیں، انہیں باہم ایک دوسرے سے خلط ملط کردیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سنت کے حوالے سے آثار و روایات کی تعبیری اہمیت سے کہیں زیادہ تشریعی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس طرح قرآن سے باہر تاریخ کے صفحات میں شرعِ اسلامی کے اس دوسرے ماخذ کی تلاش کا کام شروع ہوگیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ آپؐ کا ہر اسوہ دین میں حجت کی حیثیت رکھتا ہے اور ان معنوں میں یقیناً سنت کو تشریعی اہمیت حاصل ہے البتہ روایات کے دفتروں میں رسول اللہ

سے منسوب اقوال کو سنت کا لازوال اظہار قرار دینا خطرناک اور دوررس نتائج کا باعث ہوا۔ رسول اللہ ﷺ کے ہر عمل کے سلسلے میں مختلف اور متضاد روایتوں نے ایک ایسے تضاد فکری کو جنم دیا جسے اگر فقہ کی بیساکھی نہ ملی ہوتی تو یہ متضاد روایتیں تاریخ کے trash can میں کب کی معدوم ہوجاتیں۔ روایات کے ذریعے سنت کے سلسلے میں جو التباسات مسلم فکر میں داخل ہورہے تھے، فقہ نے اسے باضابطہ تشریعی حیثیت دے دی اور اس طرح اس کے canonization سے اس انحراف فکری کو دوام مل گیا۔ سنت بمعنی روایات کی تشریعی حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے اس قسم کے خیالات بھی سامنے لائے گئے کہ جس طرح رسول اللہ پر قرآن مجید نازل ہوا کرتا تھا، اسی طرح بواسطہ جبرئیل سنت بھی نازل کی جاتی تھی۔ اوّل الذکر کی حیثیت اگر وحیٔ جلی کی ہے تو ثانی الذکر وحی خفی سے کم نہیں۔ اوّل الذکر اگر وحیٔ متلو ہے تو ثانی الذکر وحی غیر متلو۔ اور چونکہ یہ دونوں مُنزّل من اللہ ہیں، دونوں کا منبع و ماخذ اگر ایک ہی ہے تو دونوں وحی ایک دوسرے کی ناسخ و منسوخ ہوسکتی ہیں۔ سنت کی اس تفہیم نے جس کا تفصیلی تذکرہ ہم پچھلے باب میں کرچکے ہیں، فقہ کی تدوین میں اسے قرآن کے مقابلے میں کہیں زیادہ محورِ اکتساب و استنباط بنائے رکھا۔ فقہاء کے یہاں ایک مسئلہ پر جو مختلف اور متضاد آراء پائی جاتی ہیں اس کی بنیادی وجہ ان حضرات کا روایتوں پر غیر معمولی انحصار ہے۔

خلفائے راشدین کے عہد میں آثار و اخبار کو تشریعی اہمیت حاصل نہ تھی۔ ''حسبنا کتاب اللہ'' کہنے والی نسل اگر بعض معاملات میں عہد رسول ﷺ کی معلومات سے مستفید ہونا ضروری جانتی اور اگر بعض مواقع پر ہمیں خلفائے راشدین کا برسرِ مجلس بعض مسئلہ پر عہد رسول ﷺ کے موقف کی تلاش کا عمل ملتا ہے تو اس کی حیثیت سابقہ نظائر کی تھی اور بس، ورنہ خلفائے راشدین کا ہر دور، بدلتے حالات میں نئے اصولوں کی ترتیب کو ضروری سمجھتا تھا۔ حضرت عمر نے عہد رسول ﷺ اور عہد ابوبکر صدیق کے مقابلے میں بہت سی ایسی اصلاحیں نافذ کی تھیں جسے وہ دین مبین کے اہداف کی طرف ایک فطری سفر پر محمول کرتے تھے۔ خلفائے راشدین کے عہد میں سنت نظامِ عدل کا ایک نمو پذیر عمل تھا، جس کی شکل وصورت تو بدلتی جاتی تھی، البتہ اس میں پنہاں غایت دین کی روح بدرجہ اتم برقرار رہتی۔ اس سلسلے میں مزید گفتگو آگے آتی ہے۔

آثار و اقوال کو تشریعی ماخذ قرار دیئے جانے سے اوّلاً وحی سے باہر ایک ایسا ماخذ شرع وجود میں آگیا جس کی کوئی معین اور متعین حیثیت نہ تھی، جس کا سلسلہ روز بروز دراز ہوتا جاتا تھا اور جہاں ایک ہی مسئلہ پر رسول ﷺ سے کئی متضاد اقوال و افعال منسوب کئے جاتے تھے۔ ان روایات کا کوئی مرتب اور مصدقہ مجموعہ موجود تھا اور نہ ہی کسی ایسے مجموعے پر امت کا اتفاق ممکن تھا۔ پھر چونکہ یہ خیال بھی عام تھا کہ

حدیث کے اس لامتناہی سمندر کا احاطہ کسی فقیہ کے بس کی بات نہیں۔ کسی کو ایک حدیث پہنچی تو دوسری اسے معلوم نہ ہوسکی۔ ایسی صورت میں احادیث کو تشریعی ماخذ عطا کرنے سے فکری انارکی، ذہنی تشتت اور نظری بحران کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن سے باہر اس نئے تشریعی ماخذ کے وجود میں آجانے سے امت ایک بڑے فکری بحران کی زد میں آگئی۔

جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا ہے، ابتدائی عہد میں حدیث سے مراد محض اقوال رسول ﷺ نہ تھے بلکہ اس اصطلاح پر ایام و آثار کا اطلاق بھی ہوتا تھا۔ سنت رسول ﷺ، اسوۂ رسول ﷺ کے معنوں میں لیا جاتا تھا جس کا اوّلین ماخذ قرآن مجید تھا اور دوسرا اہم ماخذ وہ سنت ثابتہ مکشوفہ جس پر ایک نسل نے دوسری نسل کو گواہی دی تھی۔ اور جو ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوا تھا اور جس کے بارے میں کسی تحریری ثبوت یا مجموعہ احادیث سے ثبوت لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کی ابتدائی کتابوں میں ہمیں آثار و ایام کی تحفیظ کا سراغ ملتا ہے۔ مؤطا امام مالک بظاہر حدیث کا مستند ترین مجموعہ ہے لیکن یہاں حدیث اپنے تاریخی معنوں میں جلوہ گر ہے جہاں صحابہ اور تابعین کے اقوال حدیث رسولؐ کے ساتھ خلط ملط ہوگئے ہیں، البتہ جب احادیث کی تشریعی حیثیت پر زور بڑھتا گیا اور اس التباسِ فکری نے مسلمانوں کے ذہن میں جگہ بنالی کہ قرآن سے باہر سنت کے انسانی وثیقوں کو تشریعی حیثیت حاصل ہے تو پھر باقاعدہ اقوالِ رسول ﷺ کی دریافت کا سلسلہ چل نکلا۔ مسانید کی ترتیب نے اہمیت اختیار کرلی۔ البتہ آثار و اقوال کو باضابطہ فقیہوں کی نگاہوں سے دیکھنے کا سہرا تیسری صدی کے ائمہ محدثین کے سر ہے جن میں صحاح ستہ کے مصنّفین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بخاری نے آثار کی مدد سے فقہ اسلامی کی تشکیل میں قرآن مجید کی متعلقہ آیات کو بھی اپنے ابواب میں جگہ دی لیکن ان کے شاگرد مسلم نے اقوال رسول ﷺ کی مدد سے ایک ایسا صحیفہ مرتب کرنے کی کوشش کی جس میں ازراہ احتیاط اس خیال سے کہ یہاں کوئی لفظ زائد از قول رسول ﷺ نہ ہو، تراجم ابواب کو بھی حذف کردیا۔ اس کے بعد اس دور کے دوسرے محدثین نے جس میں ابن ماجہ، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی وغیرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، نے اپنے اپنے مجموعوں میں آثار و ایام کی بنیاد پر ایسی کامل فقہ تیار کردی جس میں کتاب اللہ سے نصوص کی برآمدگی کا وہ سلسلہ بھی جاتا رہا جسے بخاری نے اپنی صحیح میں ابتدائیے کی حیثیت سے استعمال کرنا لازم خیال کیا تھا۔

سنت بمعنی حدیث کو فی نفسہٖ تشریعی ماخذ قرار دینے سے اتباع قرآن سے کہیں زیادہ تنسیخ قرآن کی راہ ہموار ہوئی۔ فقہ کے ابتدائی ایام میں بھی ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو احادیث کو صرف اسی وقت قبول

کرنے کے قائل تھے جب وہ قرآن کی تعبیر وتشریح کرتی ہوئی معلوم ہو۔ لیکن اس خیال کو علمائے حدیث کے غلغلے میں زیادہ وقعت نہ مل سکی۔ شافعی نے کتاب الام میں اس گروہ کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے جس نے بقول ان کے تمام حدیثوں کو یکسر رد کر دیا تھا۔ اس گروہ کا موقف یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو فرض کر دیا اس کی بابت کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ یہ کہے کہ یہ فرض عام ہے یا خاص، یا یہ کہ اس امر میں فرضیت ہے یا استحباب ہے یا اس قسم کا کوئی اور فرق۔ قرآن مجید میں اس قسم کی فقہی موشگافیاں روایات کے سہارے ہی ممکن ہوئی تھیں۔ شافعی، جن کے یہاں آراء اور کلام کے مقابلے میں روایات پر غلو کی حد تک اصرار ہے، انھوں نے احادیث کے سلسلے میں میں کسی بھی ذہنی تحفظ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے بقول جو شخص یہ کہتا ہے کہ صرف قرآن مجید میں موجود امور کی نسبت ہی حدیث قبول کی جائے گی وہ بھی دراصل ایک طرح کے انکار حدیث میں مبتلا ہے حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو خاص و عام اور ناسخ ومنسوخ کو تسلیم نہیں کرتے وہ بھی شافعی کے نزدیک غلطی پر ہیں۔[۵۵] حدیث بمعنی آثار و روایات کی تشریعی حیثیت پر بالکل ابتداء سے ہی علمائے اسلام کے مابین اختلاف رہا ہے۔ یہاں تک کہ تصور تاریخ کی بنیاد پر مسلم فکر میں مختلف علیٰحدہ علیٰحدہ حلقوں کا قیام دیکھنے کو ملتا ہے۔ اہل الرائے، اہل کلام اور اہل حدیث گو کہ ابتدائی ایام میں یہ تینوں فکری دھارے ایک ہی شخصیت میں overlap کرتے نظر آتے ہیں لیکن ان کے الگ الگ cross current کو بآسانی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اگر اہل حدیث کو احادیث کی قبولیت میں غلو اور اس کی علیٰحدہ (independent) تشریعی حیثیت پر اصرار ہے تو اہل الرائے کسی کمزور روایت کا جرم اپنے سر لینے کے بجائے اپنے فہم دینی کی بنیاد پر امور فیصل کرنا زیادہ مناسب سمجھتے ہیں اور اہل کلام کے نزدیک احادیث ہو یا رائے اسے اسلام کے بنیادی چوکھٹے میں عقلی طور پر فٹ بیٹھنا بھی ضروری ہے۔

احادیث کی تاریخی اور تشریحی حیثیت تو کسی گروہ کے یہاں یکسر لائق استرداد نہ تھی، سارا مسئلہ اس کی تشریعی حیثیت کو تسلیم کئے جانے کا تھا۔ جو لوگ اس سلسلے میں غلو کا شکار تھے اور جو یہ سمجھتے تھے کہ احادیث کے بغیر فرض نمازوں کی رکعت کا تعین بھی نہیں کیا جاسکتا وہ دراصل حدیث اور سنت متواترہ میں خلط مبحث کا شکار ہوگئے تھے۔ شافعی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے سنت متواترہ اور احادیث کے خلط مبحث سے احاطہ کی اصطلاح ایجاد کی جس سے ان کی مراد ایک ایسا علم ہے جس پر قرآن، حدیث متفق علیہ اور اجماع کے ذریعہ گواہی دی جاسکے۔ مثال کے طور پر ظہر کی چار رکعتوں کو وہ اسی اصول کی بنیاد پر امت میں متفق علیہ بتاتے ہیں کہ یہاں قرآن اور روایتوں کے ساتھ ساتھ امت کا اتفاق اور اجماع بھی شامل ہے۔[۵۶]

احادیث و روایات پر اس غیر معمولی اصرار کی وجہ سے اس بات کی بھی ضرورت محسوس کی گئی کہ مختلف روایتوں کی جرح و تعدیل کی جائے، چنانچہ فن حدیث میں نئی نئی اصطلاحیں وجود میں آئیں۔ محدثین نے اپنی بصیرت اور صوابدید کے مطابق بعض حدیث کو صحیح، بعض کو حسن اور بعض کو ضعیف قرار دیا۔ اہل الرائے اور اہل حدیث کی حدیثیں ایک دوسرے کے لئے ناقابل قبول قرار پائیں۔ اہل تشیع نے صرف ائمہ معصومین سے آنے والی حدیثوں کو قابل اعتبار سمجھا اور خوارج نے صرف انعقادِ فتنہ سے پہلے کی حدیثوں کو لائق اعتناء گردانا، جبکہ اہل حدیث اس بات پر مصر رہے کہ عادل راویوں سے آنے والی ہر روایت خواہ خبر آحاد ہی کیوں نہ ہو، اسے مآخذ شرع قرار دیا جانا چاہئے۔ فقہاء کے ایک حلقے نے یہ اعتراض وارد کیا کہ احادیث چونکہ روایت بالمعنی ہیں اس لیے احکامِ شرعی میں صرف ان ہی راویوں سے روایتیں قبول کی جانی چاہئے جن کے اندر الفاظ کا مفہوم اور محل سمجھنے کی استعداد پائی جاتی ہو، بالفاظ دیگر جو خود بھی فقیہانہ ذہن رکھتے ہوں[۵۷] احادیث کے سلسلے میں اس اختلافِ فکر و نظر نے مختلف فقہی آراء کو جنم دیا۔ کسی حدیث کی شہرت کی بنا پر اگر اصحابِ ابوحنیفہ نے اسے لائق عمل سمجھا اور اس کی بنا پر اپنا فقہی مسلک وضع کیا تو اسی حدیث کی سند میں پوشیدہ ضعف نے شوافع کو اس کے ترک پر آمادہ کر دیا اور موالک نے اسے اس لئے قابل اعتناء نہ سمجھا کہ اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کے راستے سے روایات کے اختلاف نے باقاعدہ دینی حیثیت حاصل کر لی اور اس طرح سنت کے حوالے سے ہم تاریخ کی ان وادیوں میں آ نکلے جہاں ایک قرآن کی حامل امت مختلف فقہی خیموں میں منقسم ہو گئی۔

۳- اجماع — ''الکتاب'' اور ''سنت'' کی طرح فقہاء کے مابین اجماع بھی ایک متنازع فیہ اصطلاح ہے[۵۸] اجماع کو دلیل شرع ماننے یا ماخذ فقہ قرار دینے کے لئے قرآن مجید کی اس آیت کا سہارا لیا گیا ہے جس میں ''**سبيل المؤمنين**'' کے الفاظ وارد ہوئے ہیں[۵۹] اور اسی حوالے سے حامیانِ اجماع کا مطالبہ ہے کہ مسلمان mainstream thinking یعنی ''**سبيل المؤمنين**'' سے خود کو وابستہ رکھیں۔ فقہاء کے نزدیک اجماع اسی سبیل المومنین کا باقاعدہ اظہار ہے۔ سبیل المومنین سے وابستگی پر بھلا کسے انکار ہو سکتا ہے، البتہ یہ سبیل المومنین ہے کیا، اس کا تعین بھی خود قرآن کے اندر سے ہونا چاہئے اور اگر اس کی وضاحت قرآن کے اندر موجود ہے تو پھر کسی اجماع کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

''**لاتجمع امتي على الضلالة**''[۶۰]، ''**يد الله على الجماعة**''[۶۱] اور ''**رفع عن امتي الخطا والنسيان**''[۶۲] جیسی روایتوں سے امر ربی کی تلاش میں اکثریت کی رائے قبول کرنے کے لئے راہ ہموار کی گئی۔

کسی نے ابن مسعودؓ کے حوالے سے یہ کلیہ پیش کیا کہ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جسے برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے،[۶۳] حالانکہ اصولی طور پر امر ربی جیسا کہ وہ ہے اس کی صداقت کے لئے کسی شعور جمہور کی حمایت یا علماء کے اجماع کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے تھی۔ پھر فقہاء کے یہاں اس بارے میں بھی نزاع برقرار رہی کہ اجماع سے مراد پوری امت کا اجماع ہے یا محض علماء و مجتہدین کا متفقہ فیصلہ اور یہ کہ ایک شہر کے اہل علم کا اجماع دوسرے شہروں کے لئے بھی یکساں قابل قبول ہوگا یا نہیں۔ کسی نے کہا کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا لائق حجت ہے کہ یہ دارالہجرت ہے اور اس شہر کی ثقافت پر ذاتِ رسول ﷺ کی گہری چھاپ ہے[۶۴] تو کسی نے کہا کہ صحابہ کے علاوہ کسی اور عہد کا اجماع دین میں حجت نہیں بن سکتا۔[۶۵] بعض اہل علم نے اجماع کو دلیل شرع ماننے سے یکسر انکار کردیا۔ ان کا خیال تھا کہ کسی بارے میں ان اجماع کے انعقاد کا دعویٰ ایک لغو خیال ہے[۶۶] کہ تاریخ میں ایسا کبھی نہیں ہوا اور نہ ہی ایسے وسائل ہماری دسترس میں تھے کہ ہم معلوم کر پاتے کہ کسی مخصوص مسئلہ پر مختلف بلاد و امصار کے اہل علم کسی امر مذکور پر باہم متفق ہیں یا نہیں۔ کسی نے اس پیچیدہ صورت حال سے نکلنے کے لئے اجماع کو قولی اور سکوتی حصوں میں منقسم کردیا اور اس خیال کی تبلیغ شروع کردی کہ کسی بارے میں اگر اہل علم اپنا اختلاف واضح نہ کریں تو اسے اجماع سکوتی پر محمول کیا جانا چاہئے۔ لیکن اجماع کو دلیل شرع قرار دینے کے سلسلے پھر بھی کوئی اتفاق رائے قائم نہ ہوسکا۔[۶۷] بعض علمائے اصول نے اجماع کو محض توفیق الٰہی کا نتیجہ قرار دیا اور یہ دلیل دی کہ کیا عجب اس حوالے سے کسی دلیل کے بغیر اللہ تعالیٰ جمہور امت کو صحیح راہ کی طرف متوجہ کردے۔[۶۸] اہل تشیع نے یہ اعتراض وارد کیا کہ اجماع کو جب تک کسی امام معصوم کی حمایت حاصل نہ ہو، اسے معتبر قرار نہیں دیا جاسکتا۔[۶۹] اس طرح قرآن سے باہر فقہاء کے شعور جمہور کی بنیاد پر دلیل شرعی کے قیام کا منصوبہ بظاہر تو نزاع کا شکار ہوگیا اور اس کی متنازع فیہ حیثیت کبھی بھی فیصل نہ ہوسکی۔ لیکن عملی طور پر فقہاء نے اپنی بات میں وزن پیدا کرنے کے لئے اجماع کا خوب خوب سہارا لیا۔[۷۰]

شافعی جو اجماع کو دلیل شرع کے طور پر پیش کرنے میں بڑے پرجوش نظر آتے ہیں۔ جب انھوں نے اجماع کا یہی ہتھیار اپنے مخالفین کے ہاتھوں میں دیکھا تو وہ اس کے منکر ہوگئے اور انھیں یہ کہنا پڑا کہ نماز، زکوٰۃ اور محرمات کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں جس پر اجماع کا دعویٰ کیا جاسکے۔ رہی یہ بات کہ کسی مسئلہ پر مختلف شہر کے فقہاء نے کوئی متفقہ موقف اختیار کر رکھا ہے تو اسے دلیل شرع کے طور پر نہیں پیش کیا جاسکتا کہ بقول شافعی ان کے عہد میں اکثر شہروں میں رشد و ہدایت کی مسندوں پر اہل کلام قابض تھے۔[۷۱]

شافعی نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انھوں نے سلف کے ایسے اقوال کو جس کے بارے میں اس وقت کے علماء کا اختلاف واضح نہ ہوا سے انھوں نے اجماع کا ہم معنی سمجھا اور اسے دین میں حجت قرار دے دیا۔ عہد شافعی سے ہمارے عہد تک اجماع، علماء کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے۔ جس کسی نے اپنے مخالفین کا منھ بند کرنا چاہا، اس نے اجماع امت کے حوالے سے اپنے مخالفین کو سبیل المومنین سے دور اور دائرہ امت سے خارج قرار دیا۔ اس طرح جن امور پر کتاب اور سنت سے دلیل نہ لائی جاسکتی تھی وہاں اجماع کے فرضی دعووں نے فقہائے کرام کی خوب خوب دست گیری کی۔

اجماع کو دلیل شرع کے طور پر پیش کرنے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ امت میں مختلف ادوار میں جن التباسات فکری کو داخلہ مل گیا تھا اور جن اجنبی افکار کے سلسلے میں رفتہ رفتہ مانوسیت کا احساس پیدا ہوچلا تھا، ان کے بارے میں تنقیدی اور تحقیقی نقطۂ نظر پیدا نہ ہوسکا۔ مثال کے طور پر فہم قرآنی کے سلسلے میں وہ تمام التباسات جو روایتوں کے ذریعے مفسرین کے قرآنی حاشیوں میں جگہ پانے میں کامیاب ہوگئے تھے اس کے بوجھ سے امت اب تک نجات نہ حاصل کرسکی، بلکہ ہر آنے والا نیا دن اس مفروضہ اجماع اور قبول پر ایک دن طویل کرتا جاتا تھا اور اس طرح اجماع کی ہیبت ہمارے تقلیدی ذہن پر گہری ہوتی جاتی تھی۔ فقہ میں ایسی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جہاں اجماع کے نام پر کسی مخصوص عہد کے التباس فکری کو ہی اصل دین سمجھ لیا گیا ہے، حالانکہ فقہاء کو اس بات کا احساس ہے کہ ان کی یہ تفہیم دین کی مجموعی غایت اور قرآن کے فکری چوکھٹے سے میل نہیں کھاتی۔ لیکن صدیوں پر مشتمل اجماع امت کا خوف انھیں ازسرنو غور وفکر سے روکے رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ زانی محصن کے لئے رجم کی سزا پر علمائے امت کا اجماع ہوچکا ہے۔ اس سلسلے میں جو قرآنی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں وہ انتہائی لغو اور قرآن کو ساقط الاعتبار قرار دینے والی ہیں۔[۲] لیکن فقہاء کا اصرار ہے کہ قرآن شک کے دائرے میں آتا ہے تو آئے لیکن اس اجماع پر ازسرنو کوئی تحقیقی اور تنقیدی گفتگو نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح ''لاوصیة لوارث'' کی روایت جو قرآن کی آیت وصیت کی منسوخی پر منتج ہے فقہاء کے مابین اجماعِ عام کا درجہ رکھتی ہے۔ فقہ میں سارے فیصلے اسی مقولے کی بنیاد پر کئے جاتے ہیں، آیت قرآنی کی بنیاد پر نہیں۔[۳] کچھ یہی معاملہ آیت کلالہ کا ہے جہاں تمام ہی فقہاء ومفسرین ''ولهٗ اخ او اخت'' سے اخیافی بھائی بہن مراد لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں امت کا اجماع ہوچکا ہے۔ اجماع کی بنیاد حضرت ابی بن کعب کے اس فرضی مصحف کو بنایا گیا ہے جہاں بقول راوی ''اخ او اخت'' کے بعد ''من ام'' کا اضافہ موجود تھا، جو اب ہمارے موجودہ قرآن میں

نہیں پایا جاتا۔[4] اجماع کے حوالے سے التباس فکری کے استناد کی ایک دلچسپ مثال مسلمانوں میں تین طلاق کا مروّجہ تصور ہے جو قرآن مجید کی واضح تصریح ﴿الطلاق مرّتٰن﴾ سے متصادم ہے۔لیکن کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں بھی علماء کا اجماع ہو چکا ہے۔مصنوعی روایتوں اور فرضی تواتر نے نہ صرف یہ کہ حضرت عمرؓ پر تین طلاقوں کے رواج کا الزام دے رکھا ہے بلکہ فقہاء نے طلاق کی مختلف قسموں کے ذریعے معاملے کو جس قدر پیچیدہ بنادیا ہے اب اس کی گتھی سلجھائے نہیں سلجھتی۔لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اجماع امت کے خوف سے ہم اس مسئلہ پر خالص قرآنی دائرۂ فکر میں غور وفکر کی جرأت نہیں پاتے۔

قیاس— شرع اسلامی کے ایک ذیلی ماخذ کی حیثیت سے قیاس کی قبولیت اور اس کی تعریف کے تعین میں فقہاء کے مابین سخت نزاع برپا رہا ہے۔مسلمانوں میں اختلاف فقہی کو ہوا دینے اور التباسات فکری کو تقدس عطا کرنے میں قیاس کا اہم رول ہے۔[5] شیعہ امامیہ اور داؤد ظاہری[6] اسے دلیل شرعی ماننے سے یکسر انکار کرتے ہیں۔احمد بن حنبل حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔[7] مالک اس کے استعمال میں انتہائی حزم و احتیاط برتتے ہیں جب کہ شافعی کے نزدیک قیاس ایک طرح کے اجتہاد سے عبارت ہے، جس کی جڑیں کتاب، سنت اور اجماع میں پیوست ہیں اور غالباً اسی لئے وہ کسی ایسی رائے کو جو فکر اسلامی کے مرکزی فریم ورک سے آزاد ہو کر محض قیاس کی راہ پر چل نکلے، اسے صحیح نہیں سمجھتے۔بعض فقہاء کے نزدیک رائے قیاس ہی کا دوسرا نام ہے، لیکن اصحاب الرائے چونکہ اسلام کے بنیادی فکری فریم ورک کے اندر ہی غور وفکر کرتے ہیں، اس لئے استحسان کے مقابلے میں شافعی نے رائے کو کہیں زیادہ قابل اعتناء سمجھا۔کتاب الأم میں استحسان کے رد میں شافعی نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے یہ بات عیاں ہے کہ قیاس، رائے یا اجتہاد فکری فریم ورک کے اندر operate کرتا ہے جب کہ استحسان اپنے لئے کسی ایسی پابندی کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔شافعی نے امام محمد کے اس قول کی سخت گرفت کی ہے کہ میں استحسان کرتا ہوں اور قیاس کو چھوڑتا ہوں اور یہ کہ ابوحنیفہ نے قیاس کیا ہے اور استحسان کو چھوڑ دیا ہے۔گو کہ بعد کے دنوں میں استحسان کو قیاس ہی کے ایک ذیل کے طور پر دیکھا گیا۔البتہ شافعی نے جس طرح استحسان پر تنقید کی ہے اور قیاس کے حق میں دلائل دیئے ہیں، اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ شافعی کے عہد میں قیاس، رائے یا اجتہاد تقریباً یکساں اصطلاحیں تھیں جو مبادئ دین کے بنیادی فریم ورک میں غور وفکر کی ہم معنی سمجھی جاتی تھیں۔البتہ بعد کے عہد میں جب فقہاء نے آیات احکام کو اپنی خصوصی توجہ کا مرکز بنایا اور قرآن کی دوسری آیات ان کے محور فکر سے اوجھل ہوتی گئیں تب نہ تو وہ بنیادی فریم ورک رہا اور نہ ہی غور وفکر کے وہ سابقہ آلات۔ پھر

قیاس کا مطلب مشابہہ اور نظائر کی تلاش قرار پایا، اسے اسباب وعلت کی دریافت کے ہم معنی سمجھ لیا گیا۔

نصوص میں علت کی دریافت دراصل text میں context سے کہیں زیادہ خود اپنے ذہنی رجحانات کو پڑھنے سے عبارت تھی۔ اصولی طور پر یہ بات چونکہ تسلیم کر لی گئی تھی کہ احکام محض متن سے ہی نہیں بلکہ انداز بیان سے بھی مترشح ہوتے ہیں اور یہ کہ نصوص کے صحیح appreciation کے لئے زبان کا ذوق، اس کی نزاکت و بلاغت سے واقفیت بھی ضروری ہے، اس لئے علماء نے اپنی اپنی صوابدید کے مطابق اپنے ذہنی رویے کو نصوص میں پڑھنے کی بھرپور کوشش کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی متن سے مختلف معانی برآمد ہوگئے۔ ایک آیت احکام سے مختلف ذیلی احکامات نکل آئے جن کے باہمی تطابق اور ہم آہنگی کی ہر کوشش مزید نکتہ آفرینی اور اختلافات پر منتج ہوتی گئی۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی ﴿لا تقل لهما اف......﴾ کو لیجئے جسے فقہاء نے اسلوب بیان کی مختلف سطحوں پر دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ کسی نے کہا کہ یہ محض انداز بیان ہے جس سے مراد والدین کو ہر قسم کی ایذا رسانی سے محفوظ رکھنا ہے۔ فقہاء کے مابین اس مسئلے پر طویل بحثوں کا سلسلہ چل نکلا۔ والدین کو جسمانی اذیت دینا یا سیاسی وجوہ سے ان کا قتل کرنا قبل اس کے کہ ان کے منھ سے کلمہ اُف ادا ہو ﴿لا تقل لهما اف......﴾ کی خلاف ورزی ہوگی یا نہیں۔؟ فقہاء نے جب کتاب ہدایت کو کتاب قانون کی حیثیت سے پڑھنا شروع کیا تو اس طرح کی قانونی موشگافیوں کا پیدا ہونا فطری تھا[۸]۔ قیاس چونکہ قرآن کو کتاب قانون کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کر رہا تھا اور اس کی تمام تر توجہ آیات احکام میں علت کی تلاش کے ذریعے مشابہہ امور کے لئے احکام برآمد کرنا تھے، اسی لئے تشریح وتوضیح کے اس طریقۂ کار کو فقہی فریم ورک میں بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔

ابتداء میں قیاس کا دائرۂ کار اصل کی بنیادوں پر فرع (شاخ)، کی تلاش تک محدود تھا۔ فرع جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے، اسی وقت وجود میں آسکتی تھی جب کہ اصل (درخت) کا وجود بھی پایا جاتا ہو[۹]۔ یہی وجہ ہے کہ شافعی جو آثار وایام کے تاریخی فریم ورک سے باہر غور وفکر کو جائز قرار نہیں دیتے اور جنہوں نے استحسان کی اسی بنیاد پر سخت مخالفت کی تھی، اس اجتہادی رویے کے قائل تھے جو امور غیر منصوص میں منصوص کی مثل کی تلاش سے عبارت تھا۔ شافعی نے بظاہر قیاس کو اسلامی دائرۂ فکر کے اندر محصور رکھنے کے لئے جو پیش بندی کی تھی، اسے کتاب، سنت اور اجماع کا جس طرح پابند بتایا تھا، انہی بندشوں نے آگے چل کر قیاس کی راہ گم کردی۔ اوّلاً سنت بمعنی حدیث کو ماخذ شریعت قرار دینے سے روایات کے راستے داخل ہونے والے التباسات فکری نے فقہی ذہن کو وحی کے بنیادی فریم ورک سے دور کر دیا۔ دوسری طرف فقہاء

اس احساس کے حامل بھی رہے کہ ان کے قیاس در قیاس کی جڑیں قرآن میں نہ سہی، سنت میں ضرور موجود ہیں۔ ثانیاً اجماع جو ایک ذیلی دلیل شرعی کے طور پر متعارف ہوا تھا، اسے بھی قیاس کی بنیاد کے طور پر قبول کرلیا گیا۔ ان دو نکات کو ہم مزید مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ سے ایک روایت منسوب کی گئی ہے جس کے مطابق آپ نے سونے کے بدلے سونے، چاندی کے بدلے چاندی، کھجور کے بدلے کھجور اور جو کے بدلے جو کی خرید وفروخت میں زیادہ ادائیگی سے منع کیا ہے جو اس روایت کے مطابق سود سے تعبیر کیا جائے گا۔ شافعی مسلک نے اس روایت میں دو علتوں کو دریافت کیا۔ اوّلاً اشیائے خورد کا ہونا۔ ثانیاً ایسی چیز کا ہونا جسے ناپا یا تولا جاسکے۔ اور ان دونوں علتوں کی بنیاد پر شوافع نے یہ قیاس کیا کہ کھانے کی چیزوں میں غیر مساوی لین دین نہیں ہوسکتا کہ ایسا کرنا ربوٰ کی تعریف میں آئے گا۔[۸۰] روایت مذکور میں علت کی دریافت سے قطع نظر فقہاء نے یہ غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ ایک جنس کے بدلے اسی جنس کا مساوی تبادلہ آخر کیسی تجارت ہے اور یہ کہ کسی ایسے کار لایعنی سے تاجر یا مشتری میں سے کون فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ فی نفسہٖ اس روایت کی نوعیت اور اس کے مضمرات (implications) پر غور کرنے کے بجائے ہم نے اپنے قیاس کی بنیاد پر مزید ناقابل فہم قسم کے مسائل کھڑے کرلئے۔ گویا قیاس جو عقل اور اجتہاد سے عبارت تھا، روایات کی اندھی گلی میں اس کی راہ گم ہوگئی۔ کچھ یہی صورت حال اجماع کو قیاس کی بنیاد بنانے کے نتیجے میں پیدا ہوئی۔ اجماع جو کہ فی نفسہٖ ایک طرح کی دانش انسانی سے عبارت ہے اور جسے زیادہ سے زیادہ کتاب وسنت پر اجتماعی غور وفکر کا شاخسانہ قرار دیا جاسکتا ہے، اپنی تمام تر اہمیت کے باوجود اس کا یہ مقام نہیں کہ وہ قیاس کی بنیاد بنے یا اسے اقوال بزرگاں کی حیثیت سے تقدیسی حیثیت کا حامل سمجھا جائے۔ قیاس کو اجماع کی نگرانی میں دینے سے غالباً شافعی کی مراد یہ تھی کہ نئی تعبیری اور فکری کوششوں کو فکر اسلامی کے محور سے مربوط رکھا جائے۔ لیکن ہوا یہ کہ فقہاء نے جب قیاس کی وادیوں میں کتاب اور سنت سے رہنمائی نہ پائی تو انہوں نے سابقین کے خیالات کو اپنی رہنمائی کے لئے کافی قرار دیا۔ رہا اجماع تو ہم یہ پہلے ہی واضح کرچکے ہیں کہ بقول شافعی یہ نماز، روزہ اور محرمات کے علاوہ کسی دوسرے مسئلے پر اب تک واقع نہیں ہوا ہے اور نہ ہی اجماع اپنی تعریف کے مطابق منعقد ہوسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اسے ایک نظری اور نفسیاتی حیثیت کا حامل سمجھا جانا چاہئے اور بس۔ البتہ سابقین کے اقوال اور قدیم فقہاء کے استنباط کو اجماع کا ہم معنی قرار دینے سے ایک پیچیدگی یہ پیدا ہوگئی کہ قیاس کے راستے نہ صرف یہ کہ امکانات کے نئے دروازے وَا نہیں ہوئے بلکہ پرانے خیالات نے اس راستے پر پہرہ بٹھادیا۔ مثال کے طور پر والد کی

غیر موجدگی میں لڑکی کے بھائی کو اس کے نکاح کا اختیار دینا اور اسے ولی قرار دینے کا مسئلہ (باستثناء حنفی مدرسہ فکر) کسی قرآنی نص یا روایات سے برآمد کردہ نہیں بلکہ متقدمین کے خیالات سابقہ سے برآمد کردہ ایک اجتہاد ہے جسے سابقہ نظائر پر قیاس کیا گیا ہے۔[۸۱] اس قیاس کو اجماع کی پشت پناہی مل جانے سے اجتہادی رائے سے کہیں زیادہ ایک مستحکم شرعی فیصلے کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس طرح قیاس کے ذریعے اسے ایک اجتہادِ فکری کے جو نئے دروازے کھلنے کی توقع تھی اس نے روایات اور اجماع کے حصار میں دم توڑ دیا۔

علت کی تلاش قرآنی فریم ورک میں ایک اجنبی خیال تھا۔ بندے کا یہ مقام نہیں کہ وہ احکامِ ربی میں اسباب وعلل تلاش کرے کہ ایسا کرنا اوّلاً تو ممکن نہیں کہ انسانی ذہن کی تمام تر کوششوں کے باوجود کسی برآمد کردہ علت کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خدا کو بھی فی الواقع یہی کچھ مطلوب ہے۔ ثانیاً اس مفروضہ علت کو اپنے اپنے طور پر انجام بجالانے کی کوشش بسا اوقات امر ربی کی تنسیخ پر بھی منتج ہوسکتی ہے۔ پھر ایسی خاردار وادیوں میں بھٹکنے کی ضرورت ہی کیا تھی جہاں ہر لمحے دل و دامن کے الجھنے کا اندیشہ ہو۔ لیکن فقہ جو تعبدی امور میں ذہن انسانی کی کارفرمائی سے عبارت ہے، ایک ایسی دنیا تشکیل دیتی ہے جہاں بسا اوقات امر ربی کی بجا آوری کے نام پر انسان امر ربی اور اس کے اہداف کو شکست دے دیتا ہے۔ علمائے یہود کی ان فقہی کاوشوں سے ہم واقف ہیں جس کے نتیجے میں ''سبت'' کے دن پورے لباس میں چلنا پھرنا، بیمار کو طبی مدد پہنچانا یا مہمان کی ضیافت کے لئے فریج کھولنا بھی سبت کی حرمت کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔[۸۲] علت کی دریافت کے اس عمل نے مسلم فقہ میں بھی اسی طرح کی غیر ضروری موشگافیوں کو جنم دیا۔ عبودیت کے حوالے سے ہم روح عبودیت سے دور ہوگئے۔

قیاس جب تک محض علت کی تلاش سے عبارت تھا اپنی تمام تر فکری خامیوں کے باوجود اس کی جڑیں کسی حد تک متن (text) یا سیاق (context) میں موجود تھیں، لیکن رفتہ رفتہ جب اس کی تلاش علت نے معانی اور پس منظر کی مختلف سطحوں پر ظہور کیا، فقہاء کے مابین طرد اور عکس کے مسائل زیر بحث آئے، علت کے اندر تاثیر اور خاص و عام کے مسائل نے اہمیت اختیار کرلی، تو گویا جدالِ فقہی کا ایک بازار گرم ہوگیا۔ ابتداء میں فقہاء کم از کم خود کو اس بات کا پابند سمجھتے تھے کہ امور غیر منصوص میں امور منصوص کی خاصیت، مشابہت اور اس سے برآمد کردہ علت کا بیان کریں۔ ایسی صورت میں ان کا یہ فیصلہ مخالفین کے نقد وتبصرہ کی راست گرفت میں تھا، البتہ جب فقہاء نے اپنے برآمد کردہ نتائج کو صحیح ثابت کرنے کے لئے

ناسخ ومنسوخ کا سہارا لیا، خاص و عام کی بحث پیدا کی، تو پھر مخالفین کے لئے جرح وتنقید کی تمام تر گنجائش ختم ہوگئی اور قیاس بڑی حد تک اس فکری چوکھٹے سے باہر آ گیا جہاں اسے ابتداءً محصور رکھنے کی کوشش کی گئی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آگے چل کر علت کی دریافت فقہی مسئلے سے کہیں زیادہ منطقی مسئلہ بن گیا اور تب مالکی فقیہ علامہ باجی کے لئے جانوروں کے بال کے سلسلے میں صرف اس منطقی استدلال کا سہارا لینا ممکن ہوا، کہ چونکہ جانوروں کا بال زندہ اعضا کی فہرست میں نہیں اس لئے اسے اس کے جسم سے جدا کیا جاسکتا ہے اور استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔[۸۳] غزالی نے اسی عقلی بنیاد پر ایلاء کو طلاق کا مثل قرار دینے کی نفی کی کہ ایلاء میں صریحاً یا کنایۃً طلاق کا عندیہ نہیں پایا جاتا۔ یہاں صرف جنسی تعلقات سے دور رہنے کا حلف لیا جاتا ہے۔ اس لئے اس پر نیت طلاق کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔[۸۴] فقہ میں اس خالص عقلی رویے کے در آنے سے فقہاء بڑی حد تک اس دینی فریم ورک سے باہر آ گئے جہاں ہر مسئلے کو فرع سمجھ کر اس کی اصل کتاب وسنت میں تلاش کرنے کا رجحان عام تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فقہاء ایک ایسی صورت حال سے دوچار ہوگئے جہاں عدل اجتماعی اور مساوات جیسے بنیادی اصولوں کی پاسداری بھی ممکن نہ ہوسکی۔ مثال کے طور پر مالکی فقہاء نے باکرہ عورت کے نکاح کے لئے اس کی ذاتی مرضی کو صرف اس لئے غیرضروری سمجھا کہ مسلک مالکی میں اس کی اجازت نہ تھی۔ انھوں نے کہا کہ اس کی علت صرف خدا کو معلوم ہے۔ ہم پر صرف اتنا لازم ہے کہ ہم اس کی مرضی کے بغیر اس کی جہاں چاہیں شادی کردیں۔[۸۵] بعض فقہاء نے محض عقلی بنیادوں پر غلام اور جانور کو ایک ہی قبیل کی شئ قرار دیا۔ ان کی دلیل تھی کہ جس طرح شرابِ انگور اور وھسکی میں تفریق نہیں کی جاسکتی کہ دونوں کی تاثیر ایک ہے اسی طرح غلاموں کو ملکیت کا حق نہیں دیا جاسکتا۔ انہیں عام انسانوں کے حقوق اس لئے نہیں مل سکتے ہیں کہ وہ بھی جانوروں کی طرح خریدے اور بیچے جاتے ہیں۔[۸۶]

جب ایک بار علت غائی کی تلاش کو مستند فقہی رویے کی حیثیت حاصل ہوگئی تو آگے چل کر ہر شخص کے لئے اپنی بساط بھر علت کی دریافت ایک فطری عمل قرار پایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عبودیت کے بجائے اپنی دریافت شدہ روح عبودیت پر زور بڑھتا گیا۔ بڑے بڑے متکلمینِ اسلام اور دانشورانِ وقت نے اسلام کے فکری فریم ورک سے باہر اپنی ذاتی آرزوؤں کا اسلام تشکیل دے ڈالا۔ اب سارا زور چونکہ علت غائی (ratio legis) پر تھا اس لئے نہ تو نماز روزے کی کوئی اہمیت رہ گئی اور نہ ہی فسق و فجور کے خلاف وہ پہلے سی نفرت باقی رہی۔ ابن سینا اور فارابی جیسے اہل دانش نے شراب نوشی کے لئے باقاعدہ جواز تلاش کرلیا کہ بقول ان حضرات کے، ان کے لئے شراب نوشی، لہو ولعب کے بجائے تسکین قلب اور رنج والم سے نجات کا

ذریعہ تھی۔ چونکہ یہ حکماء اشیاء کے حقائق اور شرع کی علت غائی سے خود کو واقف سمجھتے تھے اس لیے ان کے لئے ممکن ہوسکا کہ وہ ''شراب کو اس طرح استعمال کرسکیں جس سے فتنہ وفساد سے محفوظ رہنا ممکن ہو''۔[۸۷] خلفاء و امراء اور بعض دانشورانِ اسلام کی ذاتی زندگی میں ایک طرح کی permissiveness کے لئے اسی علت غائی نے جواز فراہم کیا۔

ہمیں یہ حقیقت بھی نظرانداز نہیں کرنی چاہئے کہ فقہ کی methodology پر منطق اور کلام کے گہرے اثرات پڑے ہیں۔ امر ربی میں علت غائی کی تلاش اسی کلامی ذہن کے اثرات کا نتیجہ تھی جو رفتہ رفتہ پوری طرح اسلامی فکری چوکھٹے سے باہر نکل آئی۔ یہ بات نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ اہل کلام کی تمام تر مخالفتوں کے باوجود علمائے اسلام ان کی خدمات کے بھی قائل رہے ہیں۔ ان کے رد کے لئے ہی سہی، فقہاء ومحدثین نے کلامی مباحث کا باقاعدہ گہرائی سے مطالعہ کیا۔ منطق دینی مدارس کے نصاب میں ایک لازمی سبق کے طور پر پڑھائی جاتی رہی ہے۔ شافعی کا ''**الرسالة**'' ہو یا غزالی کا ''**المصطسفی**''، ان دونوں تحریروں میں اہل کلام سے برأت کے باوجود ان کے طرز مباحث کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ فقہ جو ابتداء میں امرِ ربی کی دریافت سے عبارت تھی آگے چل کر ان کلامی اثرات کے زیراثر دانشِ انسانی کا حجاب بن گئی۔ قیاس جو کبھی رائے اور اجتہاد کا دوسرا نام تھا، رفتہ رفتہ اسلامی فریم ورک سے پوری طرح باہر آ گیا، یہاں تک کہ بعض علماء علی الاعلان ان خیالات کی تبلیغ کرنے لگے کہ مصلحت کو نص اور اجماع پر ترجیح دی جانی چاہئے۔[۸۸] استحسان اور مصالح مرسلہ جیسے حوالے فقیہ کی شناخت بن گئے۔ صورت حال اتنی خراب ہوگئی کہ مسلسل بڑھتے ہوئے جدال فقہی کے پیش نظر productive قیاس یعنی اجتہاد کو بھی بند کردینا پڑا۔ فتنہ کی اس صورت حال نے مقاصد شرع پر کسی مثبت گفتگو یا انحرافِ فقہی پر کسی تنقیدی بحث کا امکان یکسر ختم کردیا۔ فقہاء اگر ایک طرف اپنے ہی بنائے ہوئے نفسیاتی حصار میں محبوس ہوگئے تو اہل فکر کے ایک بڑے حلقے نے اس فقہی اور نظری confusion سے تنگ آ کر تصوف کے نام سے ایک نئے دین کی داغ بیل ڈالی۔ اس بارے میں ہم اگلے باب میں گفتگو کریں گے۔

'أمة واحدة' سے 'فرقوا دينهم و كانوا شيعا' تک کا سفر

فقہ کے قرآنی paradigm سے پوری طرح باہر آجانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم فکر بڑی حد تک ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ کی صورت حال سے دوچار ہوگئی۔ فقہ کو اب تعبیر

دین کا مستند اظہار سمجھا جاتا تھا، جہاں کتاب وسنت سے مستخرج مسائل عام مسلمانوں کے لئے عملی رہنمائی فراہم کرتے تھے۔ وحی ربانی کے مقابلے میں کتب فقہ کو عملی قرآن کی حیثیت حاصل ہوچکی تھی لہٰذا رفتہ رفتہ فقہی التباسات اور اختلافات کو بھی تقدیسی حیثیت حاصل ہوتی گئی۔ فقہی اختلافات بنیادی طور دو سطحوں پر operate کر رہے تھے۔ اولاً آثار و روایات کے حوالے سے جو مختلف اور متضاد فہم دین ہمارے فکر میں داخل ہورہا تھا، فقہاء کے یہاں اس کی تنقید کا کوئی صحت مند رجحان نہ تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابتدائی فقہاء محدث بھی تھے لیکن چونکہ ان کے یہاں تصور تاریخ بڑی حد تک مسخ ہو چکا تھا وہ راویوں کے جرح وتعدیل کے علاوہ روایات کی تنقید کے کسی اور طریقے سے واقف نہ تھے۔ پھر چونکہ طریقۂ روایت ہی بڑی حد تک تاریخ کا اسیر ہو چکا تھا اور تاریخ نے تقدیسی حوالوں سے اپنی حیثیت مستحکم کر لی تھی۔ ایسی صورت میں فقہاء کے لئے متضاد روایتوں کو بیک وقت معتبر قرار دینے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا۔ زیادہ سے زیادہ وہ کسی ایک قول کو راجح قرار دے کر اپنے ذہنی جھکاؤ کا عندیہ دے سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی مسئلہ پر مختلف اور متضاد فقہی نظریات پیدا ہوگئے حتیٰ کہ نماز جیسی متوارث اور مکشوف عبادت بھی اختلافات کی زد سے نہ بچ سکی۔[89] وضو،[90] غسل[91] اور تیمّم جیسے معمول کے وظائف سخت جدال فقہی کی آماجگاہ بن گئے۔ فقہاء کے تصور تاریخ نے جب تراشیدہ دینی اصطلاحوں اور فقہی لب ولہجہ کا قالب اختیار کیا تو پھر آثار و روایات نے باقاعدہ دینی اختلاف کی بنیاد ڈال دی۔

فقہی اختلاف کی ایک دوسری سطح ان روایتوں کے تخریجی فہم سے متعلق تھی جو بڑی حد تک وحی کے بجائے دانش انسانی کی مرہون منت تھی۔ تخریج در تخریج کے عمل نے جہاں ایک طرف فقہ کا آیت ربانی سے سلسلہ منقطع کر دیا، وہیں روایات بھی اس تخریجی عمل میں پیچھے رہ گئیں۔ ایسی صورت میں فقہاء کے مابین دانش انسانی کے مختلف اور متضاد مظاہر منطقی لازمے تھے۔ مثال کے طور پر شوافع اور احناف کے مابین اگر اس مسئلہ پر دو مختلف رائے پائی جاتی تھی کہ حاملہ عورت کے فوت ہوجانے کی صورت میں اس کے پیٹ میں موجود زندہ بچے کو چیر کر نکالا جائے یا نہیں، تو یہ اختلاف بنیادی طور پر طبی سہولتوں کی مناسبت سے دانشِ انسانی کا پیدا کردہ تھا[92] اسے نص یا اشارۃ النص سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ اسی طرح یہ استفسار کہ اگر مینڈک سرکہ میں گر جائے تو ایسی صورت میں سرکہ پاک رہتا ہے یا ناپاک ہوجاتا ہے، امام محمد نے اس مسئلہ کو نص یا روایات کے بجائے خالصتاً دانش انسانی کی سطح پر حل کرنا کافی سمجھا جس پر بڑی حد تک دانش یونانی کے اثرات موجود ہیں۔ آپ نے یہ دلیل دی کہ مینڈک اپنے معدن میں مرے تو پانی پاک رہتا ہے سو اگر اس

پانی کو سرکہ میں ڈال دیا جائے تو سرکہ بھی پاک ہوجائے گا۔[۹۳] کنویں میں کتا گر جائے اس طرح کہ اس کا منہ نہ ڈوبے تو ایسی صورت میں پانی کو پاک بتایا گیا۔[۹۴] البتہ اگر چوہے کی دم کٹ کر گر پڑے تو عرض ہوتا ہے کہ سارا پانی کنویں سے نکالنا ہوگا۔[۹۵] زوجۂ مفقود الخبر کے لئے نوے برس کا انتظار بھی فقہ میں دانش انسانی کی مداخلت ہے جسے ابوحنیفہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک جب مفقود کی عمر ۱۲۰ برس اور ابو یوسف کے نزدیک ۱۰۰ برس گزر جائے تو مرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔[۹۶] ثبوت نسب کے لئے حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ دو سال قرار دیئے جانے کا مسئلہ بھی ایک مخصوص عہد کے فقہاء کی طبی معلومات کا نتیجہ استنباط ہے۔[۹۷] اس کی نہ صرف یہ کہ کوئی قرآنی اساس نہیں بلکہ جدید طبی تحقیق بھی اسے معتبر قرار نہیں دیتی۔ رضاعت کے سلسلے میں ابوحنیفہ کا اصرار کہ اس کی مدت ڈھائی برس ہے یا امام زفر کا تین برس باور کرانا یہ دونوں آراء وحی کے بجائے ان حضرات کی شخصی دانش کی مرہون منت ہیں۔[۹۸] ان پر نص سے دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ نماز جسے قرآنی دائرۂ فکر (paradigm) میں معراج مومن کی حیثیت حاصل تھی، جب ایک ٹیکنکل ورشپ کی حیثیت سے دیکھی جانے لگی تو اس بحث نے بھی اہمیت اختیار کرلی کہ اس میں کیا کچھ لازمی (essential) ہے اور کیا کچھ اضافی۔ یہ بھی کہا گیا کہ اختتام صلوٰۃ کے طریقۂ ماثور کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم، البتہ فقہ اگر یہ متعین کر سکے کہ صلوٰۃ انجام کو پہنچ چکی ہے تو پھر اس سے نکلنے کا مختلف فقہی طریقہ بھی یقیناً ہوسکتا ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء نے نماز سے نکلنے کے لئے سلام کے بجائے دوسرے امکانی راستوں کا پتہ لگایا۔ جیسا کہ فقہائے احناف کے نزدیک سلام کے بجائے اگر کوئی شخص قصداً حدث کرے تو نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ اس کو سلام کا متبادل سمجھا جائے گا۔[۹۹] فقہاء کے مابین اس امر پر نزاع قائم ہوگیا کہ دوران نماز کون کون سا عمل نماز کو فاسد کرسکتا ہے۔ کوئی ایسا کام جو عمل مسلسل ہو اور جس سے یہ شبہ پیدا ہو کہ بندہ نماز کے بجائے کسی اور عمل میں مبتلا ہے نماز کو باطل کرسکتا ہے، اس مسئلہ کا فقہی حل یہ نکالا گیا کہ بقول ایک حنفی فقیہ، اگر کوئی شخص نماز میں ٹھہر ٹھہر کر، ایک ایک رکن کے بعد، ایک ایک جوں مارے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔[۱۰۰] فقہائے احناف کا یہ خیال کہ عورت کے لئے نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا لازم ہے[۱۰۱] اسی دانش انسانی کی پیداوار ہے جس کے لئے کوئی دلیل کتاب یا سنت سے نہیں لائی جاسکتی۔ البتہ ایک بار کسی مسلک کی کتب فقہ میں اس قسم کے خیالات درج ہوجانے سے نسلاً بعد نسل مسلک مذکور کی کتابوں میں اسے داخلہ مل گیا۔[۱۰۲] فقہ حنفی کی معتبر کتابوں میں جب ہم کسی کپڑے کی نجاست کو پاک کرنے کے سلسلہ میں یہ مشورہ پاتے ہیں کہ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوگیا ہو اور یاد نہ ہو کہ کون سا کنارہ تھا تو کسی بھی کنارے کو دھو

ڈالنے سے کپڑا پاک ہوجائے گا[۱۰۳] طہارت کا یہ اصول دراصل کتاب وسنت کے بجائے فقیہ کے دل و دماغ کی پیداوار ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس مشورے میں بعض لوگوں کے لئے نفسیاتی الجھن کا مداوا ہوسکتا ہے البتہ اسے شرع کے حوالے سے تقدیس عطا کرنا خطرناک اور دوررس مضمرات کا حامل تھا۔

فقہ کے قرآنی فریم ورک سے باہر آجانے اور دانش انسانی پر غیر معمولی انحصار نے اگر ایک طرف وحی ربانی سے اس کا رشتہ بڑی حد تک منقطع کردیا تو دوسری طرف مقامی روایات وتوہمات کے لئے بھی داخلے کی راہ ہموار ہوگئی۔ مثلاً یہ بتایا گیا کہ مسواک جیسی شئی کو مٹھی بھر پکڑنے سے بواسیر کا خطرہ ہوتا ہے اور یہ کہ اس کے چوسنے سے آدمی اپنی بینائی کھو دیتا ہے اور اگر مسواک کرکے اسے دھویا نہ جائے تو شیطان مسواک کرتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ کسی نے اگر ایک بالشت سے لمبی مسواک رکھی تو اس پر شیطان سوار ہوجاتا ہے۔[۱۰۴] ہمیں نہیں معلوم کہ ان خیالات کی دینی بنیاد کیا ہے البتہ جو لوگ دینی زندگی کی ترتیب وتدوین کو قرآن کے بجائے کتب فقہ کے حوالے سے انجام دینا چاہتے ہوں ان کے لئے ایک ایسے مرحلے سے دوچار ہونا فطری تھا جب آداب زندگی سکھانے کے لئے خشیت الٰہی کے بجائے دھمکیوں یا توہمات کا سہارا لینے کی ضرورت محسوس ہونے لگے۔ فقہاء نے مقامی اوہام وخرافات کا اسلامی ایڈیشن تیار کرنے میں بعض ایسے نکات بھی بیان کئے جس سے وظیفہ وحی یکسر تبدیل ہوکر رہ گیا۔ دیکھا جائے تو یہ سب کچھ بڑی حد تک جاہلی اوہام کو اسلامی عنوان سے از سر نو زندہ کرنے کا عمل تھا۔ مثلاً یہ بتایا گیا کہ خون سے پیشانی پر ایسی حالت میں سورہ فاتحہ یا سورہ اخلاص لکھنا جائز ہوگا جب اس بات کا یقین ہو کہ ایسا کرنے سے خون بند ہوجائے گا۔[۱۰۵] یہ فتویٰ بھی سامنے آیا کہ اگر کسی کی نکسیر بند نہ ہوتی ہو تو ایسی صورت میں آیت قرآنی کو پیشانی پر لکھنا جائز ہوگا۔[۱۰۶] جاہلی معاشرے میں بعض گمراہ فرقے حصولِ صحت کے لئے نابالغ بچے کی قربانی اور اس جیسے مختلف قبیح امور کو جائز سمجھتے تھے۔ اسلام جو اس طرح کے اوہام وخرافات کی نفی کے لئے آیا تھا افسوس کہ فقہائے کرام، مقامی اوہام وخرافات کے زیر اثر، اس قسم کے خیال کی حمایت کرنے لگے کہ حصولِ صحت کے لئے پیشاب اور خون کا پینا یا مردار کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ حکیم حاذق ایسا کہے۔[۱۰۷]

فقہ میں دانش انسانی کی مداخلت کی ایک اور دلچسپ مثال آداب طہارت سے متعلق ہے جہاں طاہر اور نجس کا فیصلہ فقیہ کے اپنے ذاتی رجحان اور مقامی حالات وذوق کی مرہون منت ہے۔ اسے شریعت کا مستند اظہار سمجھنا طباع شخصی کو تقدیس عطا کرنے کے مترادف ہوگا۔ مثال کے طور پر فقہائے احناف کا یہ کہنا ۱۰x۱۰ گز کے حوض میں پیشاب یا نجاست گرنے کے باوجود پانی پاک رہتا ہے[۱۰۸] اور یہ کہ اسی سائز کے

حوض میں اگر شیرۂ انگور بھرا ہو اور اگر اس میں پیشاب پڑ جائے تو اسے پاک سمجھا جائے گا۔[۱۰۹] ہمیں نہیں معلوم کہ ایسا کہنا کن شرعی بنیادوں پر روا رکھا گیا ہے۔ اسی طرح بعض فقہاء کا یہ کہنا کہ کسی بڑے حوض میں کتا مردہ پڑا ہو تو اس کی دوسری جانب سے وضو کیا جا سکتا ہے[۱۱۰] یا یہ کہ مردہ کتا اگر حوض کی تہہ میں بیٹھ جائے تو اس پانی سے وضو جائز ہے[۱۱۱] یا یہ قول کہ حوض میں جس جگہ نجاست گرے اسی جگہ سے وضو جائز ہے[۱۱۲] یا یہ کہنا کہ نہر میں جہاں نجاست پڑی ہو اس کے قریب سے پانی لیا جائے تو وہ پاک ہے[۱۱۳] یا یہ قول کہ زخم کا گوشت یا کیڑا زخم سے نکل کر پانی میں جا گرے تو اس پانی کو پاک تصور کیا جائے گا[۱۱۴] یا یہ قول کہ جس پانی سے نجاست دور کی گئی اسے پاک سمجھا جائے گا[۱۱۵]، یہ اور اس جیسے دوسرے فتاوے جو خالصتاً شخصی طباع کے آئینہ دار تھے انہیں شریعت کا مستند اظہار قرار دینے کے نتیجے میں ہماری فقہ بڑی حد تک شخصی رجحانات کا آئینہ دار بن گئی۔

ایسا بھی نہیں کہ ان فقہاء نے آدابِ طہارت کے حوالے سے نظافت کا کوئی اعلیٰ معیار قائم کیا ہو، جسے کسی قدسی معاشرے کا واقعی اظہار کہا جا سکتا ہو۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ شخصی طباع اور مقامی ماحول کے زیر اثر نظافت کے انتہائی پست معیار کو تقدیسی حیثیت حاصل ہو گئی۔ آنے والے دنوں میں اس کمتر معیار نے فکر اسلامی میں مستند حوالے کی حیثیت اختیار کر لی۔ مثال کے طور پر امام محمد کا یہ خیال کہ حلال جانوروں کے پیشاب میں کل کپڑا اتر ہو جائے تب بھی پاک ہے[۱۱۶] یا یہ کہ جانوروں کے پیشاب کا پینا بلا عذر جائز ہے[۱۱۷] یا یہ کہنا کہ چمگادڑ اور چوہے کے پیشاب کے پاک ہونے پر فقہائے احناف کی سند موجود ہے[۱۱۸]، ایسے خیالات ہیں جنہیں کسی مخصوص عہد کے مخصوص فقہاء کے طباع شخصی کے حوالے سے خواہ کتنا ہی مستند کیوں نہ قرار دے لیا جائے اسے اسلام جیسے آفاقی دین کی لازمی فقہ کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ احناف کے یہاں ایک مثقال پاخانے کی نجاست کو قابل معافی سمجھنا[۱۱۹] خود اہل اسلام کے دوسرے فقہی گروہوں کے نزدیک نظافت کا کوئی اعلیٰ معیار نہیں سمجھا جاتا۔ اسی طرح بعض فقہاء کا یہ کہنا کہ مغلظ نجاست یعنی پاخانہ، منی، مذی بقدر ساڑھے تین ماشہ کپڑے میں لگ جائے تو کپڑا پاک ہے[۱۲۰] یا یہ قول کہ پتھر سے بڑا استنجا کرنے کے بعد اگر مقعد سے پسینہ کپڑے پر لگے تو کپڑے کی پاکی متاثر نہ ہوگی[۱۲۱] یا یہ کہ پتھر سے بڑا استنجاء کر کے کوئی نہ دھوئے تو یہ مکروہ نہیں[۱۲۲]، ہتھیلی کی گہرائی برابر پتلی نجاست کو قابل معافی سمجھنا[۱۲۳] اسی قبیل کے خیالات ہیں جنہیں ہم نے شخصی طباع کے اظہار سے تعبیر کیا ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ احناف کی کتابوں میں چمگادڑ کے پاخانے کے پاک ہونے کی شرعی دلیل کیا ہے۔[۱۲۴] رہے وہ لوگ جو چوہے کی مینگنی گیہوں کے ساتھ پس جانے

کے بعد جب تک آٹے کا مزہ نہ بدل جائے اسے ناپاک قرار نہیں دیتے، تو ان کا ایسا کرنا شرعی حوالے سے کہیں زیادہ اپنی پسند و ناپسند اور ذاتی طباع کو سند عطا کرنے کی ایک ناکام کوشش ہے، اسے شرع محمدی سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مختلف امور میں فقہ کی باریک بینی اور فقہاء کی رہنمائی ہمیں اگر حاصل نہ ہو اور عام مسلمان کے لئے اگر چھوٹے سے چھوٹے عمل میں ہر قسم کی تفصیلات درج نہ ہوں تو اس کی زندگی فکری اور عملی انتشار کا شکار ہوجائے گی۔ اس خیال کے مطابق فقہ گویا مسلم معاشرے کو باہم جوڑے رکھنے کی ایک عملی اساس فراہم کرتی ہے۔ لیکن جو لوگ فقہی موشگافیوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے دور رس مضمرات سے واقف ہیں اور جن کی نظریں امت کی ہزار سالہ جدال فقہی پر ہیں اور جو اس حقیقت سے واقف ہیں کہ کس طرح فقہی اختلافات نے سقوطِ بغداد سے لے کر تمام ہی چھوٹے بڑے فکری اور سیاسی سقوط میں کلیدی رول انجام دیا ہے، وہ یقیناً انسانوں کے تعمیر کردہ اس فقہی حصار سے آزادی اور نجات کے منتظر ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مسالکِ فقہی کا قیام انفرادی اور اجتماعی ہر سطح پر اتحاد اور اتفاق کی فضا کو ختم کرنے کا باعث ہوئی حتیٰ کہ عبادتی امور میں بھی خود ایک ہی مسلک کے مختلف فقہاء باہم متفق نہ رہ سکے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ بعض انتشار فکر و عمل خالصتاً فقہ کے راستے ہماری مذہبی کتابوں میں داخل ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر احناف کی بعض معتبر کتابوں میں بے ترتیب وضو کو جائز قرار دینا[125] یا تیمّم کے لئے ترتیب کی شرط غیر ضروری قرار دینا[126] یا یہ کہنا کہ جو تیمّم کی نیت سے غبار میں چہرہ گھسائے تو ایسی صورت میں یہ جائز ہے۔[127] یا یہ کہ کسی شخص کا تیمّم کے ارادے سے زمین پر لوٹنے اور اس عمل میں ہاتھوں، ہتھیلیوں اور منھ میں مٹی لگ جانے کو معتبر تیمّم بتانا،[128] ہوسکتا ہے ان بیانات کا مقصد مظاہر پر غیر ضروری اصرار کو discourage کرنا مقصود ہو البتہ اس طرح کے تکنیکی بیانات سے ان غیر ضروری بحثوں کے لئے بنیاد فراہم ہوگئی کہ وضو یا تیمّم جیسا کہ وہ ہے اس کی ادائیگی میں ترتیب ضروری ہے یا نیت اور یہ کہ کتنے ارکان کم از کم کس طرح ادا ہوجائیں تو ان کو مستند وضو یا تیمّم شمار کیا جائے گا۔ فقہائے احناف کا یہ کہنا کہ جسم پر بارش کا پانی گرنے یا بہتی نہر میں داخل ہوجانے سے وضو ہوجاتا ہے[129] یا یہ کہ سر کو منھ کے ساتھ دھولینے سے مسح سر کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔[130] ہوسکتا ہے اس قسم کے بیانات سے غایت عمل پر زور دینا مقصود ہو البتہ عملاً ہوا یہ کہ اس طرح کے فقہی مباحث نے عبادتی امور میں فقہی طریقۂ تحلیل و تجزیے کی بنیاد ڈال دی۔ پھر فقہاء کے لئے یہ کہنا بھی ممکن ہوگیا کہ سلام کے وقت عمداً قہقہہ لگانے سے نماز نہیں ٹوٹتی[131] یا یہ کہ مقتدی تشہد پڑھ کے امام سے بول پڑے تو نماز درست

ہوگی[۱۳۲] یا یہ کہ سوّر یا کتّے کے پیٹھ پر موجود غبار سے تیمّم جائز ہوگا[۱۳۳] یا یہ کہ بیت الخلاء میں اگر حرف توڑ توڑ کر پڑھے تو قرآن پڑھ سکتا ہے۔[۱۳۴] ان فتاوؤں کے لب ولہجہ میں شریعت کی تعبیر کے بجائے اہل ایمان کے لئے فقہ کی دستگیری کا لب ولہجہ کہیں نمایاں ہے۔ صاحب ہدایہ نے تو نفسیاتی دستگیری کی ایک عجیب وغریب مثال قائم کی، انہوں نے کہا کہ وضو میں اگر کوئی عضو دھونا بھول جائے تو بایاں پیر دھولے وضو درست ہوجائے گا۔[۱۳۵]

مسائل کو دین کے اساسی فریم ورک میں دیکھنے کے بجائے جب فقہاء نے مختلف امور پر خالصتاً تکنیکی انداز سے نگاہ ڈالی تو وہ ممنوعات اور محرمات کی وادیوں میں جانکلے۔ فقہ کی کتابیں جابجا مذموم امکانات کا حوالہ بن گئیں اور اس راستے ہماری مذہبی فکر میں اباحیت کو داخلہ مل گیا۔[۱۳۶] تلذذ پرستی میں ڈوبے ہوئے فرضی اور امکانی استفسارات نے سنجیدہ فقہی مسئلے کی حیثیت اختیار کرلی۔ مثال کے طور پر جب ہمارے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ زندہ یا مردہ جانور یا کم عمر لڑکی سے جماع کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا[۱۳۷] یا یہ کہ اپنے ذکر یا دوسرے کے ذکر کو پکڑنے سے وضو کی صحت متاثر نہیں ہوتی،[۱۳۸] تو ہمیں نہیں معلوم کہ فی نفسہ ان استفسارات میں وضو کی صحت کا بیان ہوتا ہے یا بین السطور میں ایک طرح کی permissiveness تلذذ پرستی کو جواز فراہم کیا جا رہا ہوتا ہے۔ صاحب درمختار کا یہ کہنا کہ جانور یا مردہ یا کم عمر لڑکی سے جماع کرنے اور انزال نہ ہونے کی صورت میں غسل فرض نہیں ہوتا[۱۳۹] یا ان کا یہ کہنا کہ دس برس کا لڑکا بالغہ عورت سے جماع کرے تو لڑکے پر غسل واجب نہیں[۱۴۰] یا یہ قول کہ کم عمر لڑکی سے جماع کے بعد ذکر دھونا ضروری نہیں،[۱۴۱] ہمیں نہیں معلوم کہ اس قسم کے جوابات واقعی آداب طہارت کی تعلیم کے خیال سے زیر بحث آئے ہیں۔ ہمارے خیال میں ایسا اسی صورت میں ممکن ہوسکا ہے جب ہم ان مسائل پر تقویٰ شعاری اور عبودیت کے بنیادی فریم ورک میں غور کرنے کے بجائے انہیں ان کے اصل تناظر سے ہٹا کر محض تکنیکی مسائل کی حیثیت سے دیکھنے کے قائل ہوگئے ہیں۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ خشیت الٰہی کی بنیاد پر قائم ہونے والے معاشرے میں کسی ایسی فقہ کی ضرورت پیش آئے جو یہ بتاتی ہو کہ چوپائے کے فرج یا ران میں وطی کرنے سے انزال نہ ہونے کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا۔[۱۴۲] یا یہ کہ اپنی دُبر میں حشفہ داخل کرنے پر بھی غسل لازم نہیں آتا۔[۱۴۳] کسی متقی معاشرے میں اس کی گنجائش ہی کب پائی جاتی ہے کہ وہاں کوئی اہل ایمان فعل قبیح میں مبتلا ہو، ممنوعات اور محرمات کی تمام حدود کو پامال کرے اور پھر بھی اسے طہارت کے حوالے سے یہ خیال ستاتا رہے ایا خنثی مشکل کی قُبُل یا دُبُر میں حشفہ داخل کرنے سے غسل لازم آئے گا یا نہیں۔[۱۴۴] یا یہ سوال پوچھے ایا مصنوعی ذکر کے دخول سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں۔[۱۴۵] کتب فقہ میں اس قسم کے جوابات دراصل مچھر

چھاننے اور اونٹ نگلنے سے عبارت ہیں۔ سخت حیرت ہوتی ہے کہ فقہ کے یہ مسائل آخر کس ایمانی معاشرے کی ضرورت کے پیش نظر ترتیب دیے گئے ہیں۔ فقہاء کے لئے ممنوعات کی وادیوں میں جا نکلنا اسی وقت ممکن ہو سکا جب ان کا رشتہ وحی ربانی کے اس اساسی فریم ورک سے ٹوٹ گیا۔ تفقہ کا یہ تمام کاروبار جب اسلامی فکری چوکھٹے سے باہر انجام پانے لگا تو ایسی صورت میں فقہ اسلامی کے لئے حلل اور شمائی کے راستوں پر جا نکلنا فطری تھا۔[۱۴۶]

مسلمانوں میں تاریخ کے بدلتے تصور اور کلامی اثرات نے بہت جلد فقہ کو آراء الرجال کی آماجگاہ بنادیا۔ شریعت جو کہ اصولی تعریف کے مطابق احکامِ الٰہی سے عبارت تھی اور جس سے ہمارے فقہاء خطاب الشارح مراد لیتے تھے[۱۴۷] اصولی طور پر تو فقہ اسی حوالے سے اپنی اتباع کی دعوت دیتی تھی[۱۴۸] لیکن اس اصولی تعریف کے برعکس فقہ کی کتابیں خطاب الشارح کے بجائے اب آراء الرجال کے اختلافات سے عبارت تھیں جہاں قال ابوحنیفہ، قال ابو یوسف، قال محمد، قال زفر، قال سرخسی اور قال الحلوائی کی تکرار میں قال اللہ یا قال الشارع تعالیٰ کی لے اس قدر مدھم ہوگئی کہ رفتہ رفتہ اس راست حوالے سے اہل فکر کے کان نا آشنا ہوتے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جو چیز ایک امام کے یہاں جائز اور حلال ٹھہری وہی دوسرے ائمہ کے یہاں ناجائز اور حرام بتائی گئی۔ مثلاً شوافع اور احناف کے یہاں ماکولات اور استعمال کے برتنوں میں جائز اور ناجائز، حرام اور حلال کے سلسلے میں سخت اختلافات واقع ہوگئے۔[۱۴۹] ماکولات میں فقہ شافعی کی وسعت اور دوسرے معاملات میں فقہ حنفی کے لبرل رویے نے ان دونوں دھڑوں کو یہ کہنے کا موقع دیا کہ ہماری فقہ زمانے کا ساتھ دینے کی زیادہ صلاحیت رکھتی ہے۔ البتہ اس سوال پر لوگوں کی توجہ کم ہی گئی کہ مختلف متبادل شریعتوں میں سے اپنی پسند کی کسی ایک شریعت کو منتخب کرنے کا اختیار اہل ایمان کو کس نے دیا ہے۔ اور کہ مسالک فقہی میں سے کسی ایک کے انتخاب کا بنیادی محرک مطالبِ وحی کے اتباع سے تعبیر کیا جائے گا یا اس سے فرار پر محمول کیا جائے گا۔

فقہ کو آراء الرجال بنائے دینے کی ایک دلچسپ مثال حرمت بالزنا کا مسئلہ ہے جس پر احناف اور شوافع کی کتابوں میں بڑی تفصیلی بحثیں موجود ہیں۔ مسلکِ شافعی زنا کے نتیجے میں حرمت کو مؤثر قرار نہیں دیتا۔ اس خیال کے مطابق اگر باپ نے کسی عورت سے زنا کیا ہو تو بیٹے کا نکاح اس عورت سے شرعی اعتبار سے جائز ہوگا۔ فقہ شافعی نے تو اس مسئلہ کو یہاں تک وسعت دی ہے کہ کوئی شخص خود اپنے زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی لڑکی سے بھی نکاح کرسکتا ہے۔ فقہی نقطۂ نظر سے زنا چونکہ ایک حرام اور غیر قانونی فعل ہے

اس لئے وہ حلال کو حرام کرنے کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس خیال کے برعکس ابوحنیفہ جو اس بارے میں سماجی اور نفسیاتی اسرار وعواقب پر کہیں زیادہ زور دیتے ہیں اپنے ہی زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی لڑکی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیتے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا خواہ نص کے خلاف نہ ہو فطرت کے اصولوں کے خلاف ضرور ہے۔ فقہاء کی اپنی ذاتی فہم کو مسئلہ شریعت باور کرانے کی ایک اور دلچسپ مثال طلاق اور عتق جیسے معاملات میں عورتوں کی گواہی سے متعلق ہے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح، طلاق اور عتق جیسے معاملات میں عورتوں کی شہادت مردوں ہی کی طرح معتبر ہے جب کہ دوسرے ائمہ ان معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار نہیں دیتے۔ بعض معاملات میں جہاں عورت کی شہادت قابل قبول بھی ہے وہاں دو کی شرط لگائی گئی ہے بلکہ شافعی تو اس تعداد کو چار تک پہنچا دیتے ہیں۔ ابوحنیفہ کی بصیرت عورت کو منصب قضاء کا متحمل بتاتی ہے جب کہ دوسرے ائمہ اس بات کی اجازت نہیں دیتے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے بہت سارے اختلافات جو فقہاء کی اپنی ذاتی بصیرت اور دین کے ذاتی فہم کی پیداوار ہیں اور جن کی حیثیت ایک شخصی رائے سے زیادہ نہیں۔ انہیں دین کا مستند اظہار اور شریعت کی صحیح تعبیر قرار دے کر ہم نے آراء الرجال کو وحی کی سی تقدیس عطا کر دی۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحی ربانی سے استفادے اور اکتساب کی سطح ہر شخص کے یہاں اپنی ذاتی بصیرت، علم، ورع، تقوی، اور اس کے قلب کے responsive ہونے کی حیثیت سے مختلف ہوا کرتی ہے۔ اور یہ کہ انسانوں کے مابین تعبیر و تفہیم کا اختلاف فطری ہے لیکن فقہاء نے ان اختلافات کو اپنی ذاتی فہم کے بجائے جب ادلۂ شرعیہ کا نتیجہ بتایا تو ان شخصی آراء کو لازوال تقدیسی اہمیت کا حامل سمجھا جانے لگا۔ شخصی آراء کے canonisation اور تقدیس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی فقہ میں ہمیشہ ہمیش کے لئے اختلافاتِ فکر و عمل کو مذہبی سند مل گئی۔ زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا گوشہ ہو جو فقہاء کے باہمی اختلافات کی زد سے بچا رہ گیا ہو۔ کہنے کو مسلمان ایک قرآن، ایک رسول اور ایک شریعت کی حامل امت ہیں لیکن فقہ کی کتابوں کی ورق گردانی کرتے ہوئے ایک عامی مسلمان سخت حیرانی میں مبتلا ہوجاتا ہے کہ وہ متضاد اور متحارب آراء میں کسے شریعت کا مستند اظہار گردانے اور کسے مسترد کردے۔ کتاب الطہارۃ سے آخری صفحات تک الٹتے جایئے شاید ہی کوئی صفحہ ہو جو اختلاف فقہی کی زد سے بچا رہ گیا ہو۔ مثال کے طور پر اگر امام مالک کے نزدیک سور کا صرف گوشت ناپاک ہے دوسری چیزیں نہیں تو دوسرے ائمہ سور کے تمام اجزاء کو حرام قرار دیتے ہیں۔[150] احناف کے نزدیک کتے کا صرف لعاب ناپاک ہے اس کا جسم نہیں جب کہ مالک اور عکرمہ کے

نزدیک لعاب بھی ناپاک نہیں۔[۱۵۱] شافعی، احمد، سفیان ثوری کے نزدیک منی پاک ہے جب کہ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک ناپاک۔[۱۵۲] حنابلہ کے نزدیک پاؤں دھونے کے مقابلے میں موزوں پر مسح افضل ہے۔[۱۵۳] مالک کے نزدیک صرف چمڑوں کے موزوں پر مسح کرنا جائز ہے، جرابوں پر نہیں۔ شافعی صرف جوتوں کے ساتھ جرابوں پر مسح کو جائز قرار دیتے ہیں اور احناف کے ہاں صرف سوتی جرابوں پر مسح جائز ہے۔[۱۵۴] شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر موزوں یا جرابوں میں سوراخ ہوں تو اس پر مسح جائز نہیں جبکہ مالکیہ کے نزدیک جائز ہے۔[۱۵۵] بخاری، طبری، ظاہری کے نزدیک حالت جنابت میں قرآن پڑھنا جائز ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ ایسی صورت میں آیات قرآن کی تلاوت کو جائز قرار نہیں دیتے۔[۱۵۶] شافعی اور احمد کے نزدیک حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہوسکتی ہے لیکن گزر سکتی ہے (جیسا کہ جنابت کی حالت میں مسجد سے گزرنا جائز ہے) جب کہ ظاہریہ کے نزدیک وہ مسجد میں داخل بھی ہوسکتی ہے اور ٹھہر بھی سکتی ہے (اگر مسجد کے گندہ ہونے کا اندیشہ نہ ہو)۔[۱۵۷] ابوحنیفہ کے نزدیک عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں خطبہ دینا جائز ہے۔ جبکہ ابو یوسف اور محمد صرف عربی زبان میں خطبہ کے قائل ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک بھی خطبہ عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں نہیں ہوسکتا حتیٰ کہ اگر عربی زبان میں خطیب میسر نہ ہو تو خطبہ ساقط ہوجائے گا۔[۱۵۸] امام مالک، امام احمد کے ہاں جمعہ کی نماز سے پہلے کوئی سنت نہیں جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں ظہر کی طرح جمعہ کے پہلے بھی سنتیں ہیں۔[۱۵۹] حنفیہ کے ہاں سفر میں قصر واجب ہے جب کہ مالکیہ کے ہاں قصر کو نماز باجماعت پر ترجیح ہے حتیٰ کہ اگر مسافر امام نہ ملے تو وہ تنہا قصر پڑھے گا۔[۱۶۰] مالک اور شافعی کے نزدیک شوہر کے لئے اپنی وفات شدہ بیوی کو غسل دینا جائز ہے جب کہ ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کے نزدیک جائز نہیں۔[۱۶۱] شافعی اور ابن حنبل نماز جنازہ میں نہ صرف یہ کہ سورۃ فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں بلکہ وہ اسے سنت قرار دیتے ہیں جب کہ ابوحنیفہ، مالک اور سفیان ثوری سورۃ فاتحہ کے قائل نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی۔[۱۶۲] شافعی اور حنبلی غائبانہ نماز جنازہ کے قائل ہیں جب کہ مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک ایسا جائز نہیں۔[۱۶۳] مالک اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ صرف اسی پیداوار پر فرض ہے جسے غلہ کے طور پر ذخیرہ کیا جاتا ہو، پھلوں میں سوائے کھجور اور کشمش کے اور کسی پھل پر زکوٰۃ فرض نہیں، سبزیاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں، لیکن امام احمد، یوسف، محمد کے نزدیک تمام خشک میوں پر زکوٰۃ فرض ہے البتہ سبزیاں ان کے ہاں بھی زکوۃ سے مستثنیٰ ہیں جبکہ ابوحنیفہ سبزیوں پر بھی زکوٰۃ فرض قرار دیتے ہیں۔[۱۶۴]

ابوحنیفہ زمین کی پیداوار میں زکوٰۃ کے لئے کسی مقدار کے قائل نہیں ان کے نزدیک ہر مقدار پر

زکوٰۃ فرض ہے جبکہ دوسرے فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ وغیرہ پانچ وسق سے کم پر زکوٰۃ کے قائل نہیں۔[۱۶۵] خرص یعنی درختوں پر لگے پھلوں میں انداز سے زکوٰۃ کی وصولی کو امام مالک واجب قرار دیتے ہیں، امام احمد اور شافعی کے نزدیک ایسا کرنا سنت ہے جب کہ ابوحنیفہ، ابو یوسف اور محمد اسے ناجائز بتاتے ہیں۔[۱۶۶] ابوحنیفہ کے نزدیک شہد پر زکوٰۃ کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عشری زمین سے ہو اس کے لئے کوئی نصاب نہیں اس کے برعکس امام احمد کے نزدیک عشری زمین کا ہونا شرط نہیں اور نصاب ضروری ہے۔ امام احمد کے نزدیک شہد کا نصاب ۱۶۰ رطل (تقریباً ۲ من)، ابو یوسف کے نزدیک ۱۰ رطل امام محمد کے نزدیک ۱۸۰ رطل ہے۔[۱۶۷] حنفیہ کے نزدیک سونا، چاندی، پیتل، تانبہ، لوہا اور ایسی تمام دھاتوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ جب کہ شافعیہ اور مالکیہ سونے چاندی کے علاوہ کسی دوسری دھات کو لائق زکوٰۃ نہیں سمجھتے۔ حنبلیہ کے نزدیک تمام معدنیات خواہ وہ رقیق ہوں یا ٹھوس ان پر زکاۃ واجب ہے۔[۱۶۸] ابوحنیفہ کے نزدیک اب زکوٰۃ کی رقم مولفۃ القلوب کی مد میں صرف کرنا ناجائز ہے شافعی اور بعض مالکی زکوٰۃ کی مد سے مسلمانوں کو تالیف قلب کے لئے دینا جائز سمجھتے ہیں البتہ کفار کو نہیں جب کہ ابن حنبل کفار اور مسلمان دونوں کے لئے اسے جائز قرار دیتے ہیں۔[۱۶۹] مالک، شافعی اور ابن حنبل کے نزدیک صدقۂ فطر ایک صاع گندم ہے جب کہ حنفیہ کے یہاں نصف صاع ہے[۱۷۰] ابوحنیفہ کے نزدیک صدقہ فطر میں نقد پیسے بھی دئے جاسکتے ہیں بلکہ نقد کا دینا افضل ہے شافعی اور حنبلی کے نزدیک نقد دینا جائز نہیں اسے مکروہ بتاتے ہیں۔[۱۷۱]

ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک رویت ہلال کے لئے ایک آدمی کی گواہی کافی ہے جب کہ مالک کم از کم دو قابل اعتبار گواہوں کی شرط لازم قرار دیتے ہیں۔[۱۷۲] حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک بچہ کو سات سال کی عمر میں روزہ کا حکم دینا اور دس سال کی عمر میں روزہ نہ رکھنے پر مارنا مستحب ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک حکم دینا اور مارنا مستحب نہیں۔[۱۷۳] امام مالک کے نزدیک کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا، ابن حنبل نذر مانے ہوئے روزوں کی قضا کے قائل ہیں، امام ابوثور اور دوسرے محدثین میت کی طرف سے اس کے ولی کے ذریعہ ادائیگی صوم کو جائز خیال کرتے ہیں۔[۱۷۴] ابن حزم کے نزدیک جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ نہیں بلکہ حرام ہے جب کہ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک جمعہ کا روزہ مکروہ نہیں بلکہ جائز ہے۔[۱۷۵] ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک شوال کے چھ روزے مکروہ ہیں جبکہ متاخرین حنفی اور مالکی فقہاء اسے جائز قرار دیتے ہیں۔[۱۷۶] ہر ماہ ۱۳/۱۴/اور ۱۵ تاریخوں کو نفلی روزہ رکھنا دوہرے استحباب کا باعث ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ کے لئے تاریخوں کی تخصیص مکروہ ہے۔[۱۷۷] حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک

حالتِ صوم میں بیوی کا بوسہ لینا اور لپٹنا جائز ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک روزے کی حالت میں ایسا کرنا مطلقاً مکروہ ہے، ظاہریہ کے نزدیک بوسہ لینا اور لپٹنا مطلقاً جائز ہے، بلکہ ان کے نزدیک اگر ایسا کرنے سے انزال ہوجائے جب بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔[۱۷۸] ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک جان بوجھ کر کھانے سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں جبکہ شافعی، ابن حنبل اور ظاہریہ کے نزدیک صرف قضا واجب ہوتی ہے کفارہ نہیں۔[۱۷۹] ابوحنیفہ اور امام احمد سفرِ حج میں عورت کے لئے محرم کی شرط عائد کرتے ہیں مالک اور شافعی کے نزدیک سفرِ حج میں شوہر یا محرم کی رفاقت شرط نہیں، راستے کا امن و امان ہی کافی ہے۔[۱۸۰] حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک اہل مکہ کے احرام باندھنے کے لئے سب سے افضل جگہ تنعیم ہے جب کہ شافعیہ اور مالکیہ جعرانہ کو افضل قرار دیتے ہیں۔[۱۸۱] ابوحنیفہ، شافعی، احمد اور داؤد ظاہری کے نزدیک احرام سے پہلے خوشبو لگانا نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ سنت ہے جب کہ مالک اور محمد کے نزدیک جائز نہیں۔ بعض کے نزدیک حرام ہے اور بعض کے نزدیک مکروہ۔[۱۸۲] یہ تو صرف چند مثالیں ہیں ورنہ ان اختلافاتِ فقہی کا احاطہ ممکن نہیں۔

فقہ کے اس اختلافی دنگل میں اہل ایمان کے لئے دین کی بازیافت کچھ آسان نہ رہی۔ فقہائے اربعہ کو دین کا مستند اظہار قرار دینے کے باوجود فقہی اختلافات کا کوئی واقعی حل نہ نکل سکا۔ یہ سوال بہر حال برقرار رہا کہ ائمہ اربعہ کے باہمی اختلاف میں جہاں حلال وحرام، جائز و ناجائز اور مکروہ وثواب تک بات جا پہنچتی ہے، صحیح دینی رویہ کون سا ہے۔ بالخصوص کسی ایسے مسئلہ میں جہاں چار ائمہ چار مختلف رائے رکھتے ہوں، دین کی واقعی صحیح تعبیر کیا ہے۔ اس انتشارِ فکری اور تضادِ ذہنی کا قلع قمع کرنے کے بجائے علماء نے اس مسئلہ کا ایک حل یہ نکالا کہ ان تمام مکاتبِ فکر کو بیک وقت یکساں معتبر قرار دے دیا جائے۔ بعض علماء نے تو باقاعدہ اس خیال کی حمایت کی کہ امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک، احمد بن حنبل اور سفیان ثوری ائمہ برحق ہیں اور یہ کہ ان کا باہمی اختلاف رحمت ہے، بعضوں نے کہا کہ اگر برابر کے دو مجتہدوں کے جواب مختلف ہوں تو مقلد کے لئے جائز ہے کہ ان دو قولوں میں سے جسے چاہے اپنے لئے منتخب کرلے۔[۱۸۳] محی الدین ابن عربی نے تو ان چار فقہاء کو منزل من اللہ کا درجہ عطا کردیا۔ بقول ان کے جس طرح شریعت منزل من السماء ہے اسی طرح مجتہد کے دلائل و براہین بھی من جانب اللہ ہوتے ہیں:

''لکل جعلناشرعة ومنهاجا و کذلک لکل مجتهد جعل له شرعة من دلیله و منهاجاً وهو عین دلیله في اثبات الحکم و یحرم علیه العدل عند وقررالشرع الالٰهي ذلک کله فحرم الشافعي عین ما احله الحنفي و اجاز ابو حنیفة عین ما

منعه احمد بن حنبل فاجاز هذا مالم يحرم هذا و التقوا في اشياء واختلفوا في اشياء والكل في هذا الامة شرع مقرر لنا من عندالله مع علمنا عن متبتهم دون مرتبه الرسل الموحي اليهم من عند الله"[۱۸۴]

مجتہد کے دلائل کو منزل من اللہ قرار دینے اور ائمہ اربعہ کی فقہ کو آسمانی مداخلت کا نتیجہ بتانے سے فقہی انحراف کی اصلاح کے تمام امکانات جاتے رہے۔ اس صورتحال نے ائمہ اربعہ کو عملاً mini پیغمبر کے منصب پر فائز کردیا اور دین کی تفہیم و تعبیر ان تراشیدہ سماوی حوالوں کے بغیر ناممکن ہوگئی۔ البتہ یہ سوال برقرار رہا کہ فقہی تشتت اور تضادِ فکر و نظر کے جنگل میں خدا کو واقعی مطلوب ہے کیا؟

ائمہ اربعہ کو یکساں برحق قرار دینے کا خیال دراصل ایک طرح کے مصالحتی فارمولے (compromise formula) سے عبارت تھا۔ آگے چل کر جب ان چاروں متضاد خیالات کو یکساں اعتبار مل گیا تو پھر فقہاء کے مابین ایک عجیب و غریب نظریہ 'مراعاۃ الخلاف' کے نام سے سامنے آیا۔ دین کی تعبیریں چونکہ پوری طرح انسانی ذہن کے تابع ہوچکی تھی، فقہ آراء الرجال کا دفتر بن چکا تھا جس نے دین کے حوالے سے اہل ایمان کی زندگیوں پر غیر ضروری جبر کی حکمرانی قائم کر رکھی تھی۔ ایسی صورت میں نظریہ 'مراعاۃ الخلاف' ایک way out (مخرج) کی حیثیت سے سامنے آیا۔ انسانوں کی اپنی ہی پیدا کی ہوئی غلط فہمیوں اور اغلال فقہی سے نکلنے کے لئے اس سے بہتر ترکیب تو اہل یہود کے فقہاء کو بھی نہ سوجھی تھی۔ فقہائے اہل یہود کا بھی یہی کہنا تھا کہ توراۃ کے سخت گیر قوانین میں تلمودی شارحین کی اختلافِ فقہی نے آسانیاں پیدا کردی ہیں۔ اہل یہود ربائیوں کے اختلافات کا فائدہ اٹھاتے ہوئے جس عمل کو بھی اپنے لئے منتخب کریں گے اسے توراۃ پر ہی عمل کا ہم معنیٰ سمجھا جائے گا۔ نظریہ مراعاۃ الخلاف' نے بھی اہلِ ایمان کے لئے کچھ ایسی ہی سہولتوں کا مژدہ سنایا۔

علامہ شاطبی نے اپنی معروف زمانہ تالیف الموافقات میں ایسی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جہاں نظریۂ مراعاۃ الخلاف کے سہارے اہل ایمان کے لئے سہولتوں کی گنجائش نکالی گئی ہے۔[۱۸۵] کہا جاتا ہے کہ کوئی عورت جو مالکی فقہ کی رو سے مہر یا شوہر کی میراث سے محروم ہو رہی تھی اسے اس کا حق دلانے کے لئے فقہ حنفی کا سہارا لیا گیا کیونکہ احناف اور مالکیہ کے مابین یہ مسئلہ اختلافی نوعیت کا ہے اس لئے انصاف کے تقاضوں کا خیال رکھتے ہوئے اسے فقہ حنفی کی رو سے اس کا حق دلایا گیا۔ ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ مالکیہ اگر اپنے موقف کو تقاضۂ انصاف کے خلاف سمجھتے تھے تو اس پر از سرِ نو غور و فکر کرتے لیکن جہاں فقہاء منزل من

السماء سمجھے جاتے ہوں وہاں کسی ایسی تنقید یا نظر ثانی کا امکان ہی کب رہ جاتا ہے۔ فتاویٰ کے مجموعوں میں ایسی مثالوں کی کمی نہیں جہاں ایک مسلک فقہ کی سختی سے نکالنے کے لئے مفتی بلاتکلف دوسری فقہ کو اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ فقہ حنفی کے فتاوؤں سے ایسی بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جب مفتی نے فقہ حنفی کی سختی سے بچنے کے لئے احناف کو وقتی طور پر مسلک شافعیہ کے ذریعہ اپنے مسائل حل کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ خاص طور پر مسئلہ مفقود الخبر اور طلاق ثلاثہ جیسی خود ساختہ اغلال فقہی سے نجات کے لئے احناف کا موالک، شوافع اور اہل حدیث سے رجوع معمول کی بات سمجھی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص دباؤ میں آ کر یکبارگی تین طلاق دے ڈالے اور پھر اسے جلد ہی اپنی اس حرکت پر ندامت ہو، وہ بیوی سے رجوع کا خواہاں ہو اور حلالہ کے عمل سے بچنا بھی چاہتا ہو تو ایسی صورت میں حنفی فقہاء کا مشورہ ہوگا کہ اس شخص کو کسی ایسے عالم سے فتویٰ حاصل کرنا چاہئے جو اس طرح کی طلاق کو مؤثر نہ سمجھتا ہو، پھر وہ بآسانی حلالہ کے بغیر اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے۔[۱۸٦] حیرت ہے کہ دبستانِ فقہی کی نظری کمزوریوں کے واضح ہوجانے کے باوجود ہمارے فقہاء ان اغلال فقہی سے بچنے کے لئے دوسرے مسلک سے رجوع کا مشورہ تو دیتے ہیں لیکن خود اس کمزور مسلک پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے یہاں آراء الرجال سے آزادی حاصل کرنے کا کوئی داعیہ پیدا ہوتا ہے۔

فقہ کی کتابیں اس طرح کے تضادات سے بھری پڑی ہیں جہاں بین المسالک اختلاف ہی نہیں بلکہ ایک ہی فقیہ کے دو متضاد اقوال بھی پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ تلافیٔ مافات کے لئے شاید یہ بات کہی جاسکتی ہو کہ یہ دو اقوال دو مختلف اوقات میں سامنے آئے ہوں گے اور ان میں سے کسی ایک قول سے فقیہ نے رجوع کرلیا ہوگا۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اب یہ دونوں اقوال دین کے حوالے سے فقہاء کے لئے سند کا درجہ حاصل کر چکے ہیں۔ فقہی ادب غیر معمولی طور پر جسیم وضخیم ہے۔ کسی بڑے سے بڑے فقیہ کے لئے بھی یہ ممکن نہیں کہ وہ صدیوں پر مشتمل کبار فقہاء، ان کے متبعین اور دیگر مجتہدین کی تالیفات، فتاوے اور علمی مجالس کے گوشواروں کا احاطہ کرسکے۔ یا ان جملہ دفاتر فقہی کی بنیاد پر کوئی منضبط نظامِ فقہی (weltanschauung) تشکیل دے سکے۔ اس فقہی جنگل سے فقیہ جو کچھ چاہے برآمد کرسکتا ہے۔[۱۸۷] واقعہ یہ ہے کہ انسانوں کے تراشیدہ فقہی مسائل سے نجات کے لئے نظریہ مراعاۃ الخلاف کا سہارا لینا کچھ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص غلط فہمیوں سے غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش کرے۔ اس لاحاصل کوشش کا نتیجہ یہ ہے کہ آج وحی ربانی سے فقہ کا تعلق بڑی حد تک ٹوٹ چکا ہے لیکن افسوس کہ اس سنگین صورت حال کا ادراک کرنے کے بجائے ہمارے علماء اس

فکری کنفیوژن کو فقہی اختلاف کی برکتوں سے تعبیر کرتے ہیں جو ان کے بقول ''مسلمانوں کو ان مسائل کے اختلاف سے برابر پہونچتی رہی ہے۔ کتنے نمازیوں کی نمازیں اور کتنے روزے داروں کے روزے آئے دن اسی قاعدے کے تحت درست ہوتے رہتے ہیں''۔[۱۸۸]

اغلال فقہی سے نجات کی طلب نے فقہاء کو محض مراعاۃ الخلاف یا تتبع رُخص تک ہی محدود نہ رکھا کہ بہت سے مسائل ایسے تھے جہاں ان تراشیدہ فقہی فارمولوں میں بھی دادرسائی کا وافر سامان نہ پایا جاتا تھا پھر چونکہ فقہ، روح شریعت سے کہیں زیادہ قانونی داؤ پیچ کا نام ہوگیا تھا اس لئے فطری طور پر فقہاء کی قیل و قال میں اب وکیلوں اور قانون دانوں کا سا انداز پیدا ہو چکا تھا۔ اب میدان فقہ کا شہسوار اُسے سمجھا جاتا تھا جو اپنی ذہانت و فطانت سے قانون سے بچ نکلنے کا راستہ بتا سکے۔ فقہائے احناف کی کتابوں میں کبار فقہاء بلکہ خود ابو حنیفہ کی ذات گرامی سے ایسے واقعات منسوب کئے گئے ہیں جس سے اس بات کا بآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس عہد میں فقیہ اور قانون داں کی شخصیات ایک دوسرے میں مدغم ہوگئی تھیں۔[۱۸۹] فقہ تفقہ فی الدین کے بجائے قانون دانی کے اظہار کا اکھاڑا بن گئی جہاں ذہین فقہاء اپنی بذلہ سنجی، حاضر جوابی، کلامی طرزِ گفتگو اور لفظی موشگافیوں سے فقہی implications کو یکسر بدل دینے کا یارا رکھتے تھے۔ فقہ کے ایک تکنیکی قانونی عمل میں بدل جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود اپنے ہی تراشیدہ اغلال سے نجات کے لئے قانونی حیلوں کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ اگر علمائے اسلام کے ذہنوں میں یہ بات واضح ہوتی کہ شریعت روح عبودیت سے عبارت ہے جو بندوں سے ممکنہ حد تک اتباع کی طالب ہے اور یہ کہ خود بندوں کی دنیاوی واخروی نجات اسی اتباع میں مضمر ہے تو یقیناً کسی حیلۂ شرعی کا خیال پیدا نہ ہوتا۔ اپنے تراشیدہ فقہی اغلال کی حقیقت سے علماء سے زیادہ بھلا کون واقف ہوسکتا تھا۔ حیل کی تلاش کا عمل دراصل انسانی تعبیرات سے پیدا کردہ غلطیوں سے نجات کی ایک کوشش تھی ورنہ علمائے اسلام تو کجا ہم کسی عامی مسلمان کے بارے میں بھی یہ تصور نہیں کرسکتے کہ وہ حیلۂ شرعی کی تلاش کے ذریعے تنسیخ شریعت کے جرم کی جسارت کرسکتا ہے۔

یہ بات وثوق سے نہیں کہی جاسکتی کہ حیل شرعی کو ایک باضابطہ way-out کی حیثیت سے پیش کرنے میں پہل کس نے کی۔ ابو حنیفہ کی طرف منسوب رسالۂ حیل یا بعد کے دنوں میں شہرہ پانے والی کتاب الحیل کے اصل مصنف کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔ البتہ حیل کو ایک فقہی طریقۂ کار کے طور پر برتنے کا رواج ہمارے فقہی سرمائے میں خاصا معروف عمل ہے حتی کہ حیلۂ شرعی کے سخت مخالفین بھی نہ صرف یہ کہ جائز امور میں حیلہ کے قائل ہیں بلکہ وہ اسے فقہ کی سختیوں سے بچنے کی ایک

جائز سبیل قرار دیتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ حیلۂ شرعی کتنے ہی تقدس مآب لوگوں کے لئے جھوٹ بولنے، کفارے سے بچنے، خود ساختہ تصور طلاق سے بچ نکلنے اور سود جیسی محرمات کو جائز قرار دینے کے لئے دلیل شرعی فراہم کرتا ہے۔ فقہاء کے فتاوے اور ان کی بتائے ہوئے شرعی حیلوں کو دیکھ کر بظاہر تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حیلہ کے بغیر اہل تقویٰ کے لئے آسان دینی زندگی کا تصور مشکل ہے لیکن بہ نظر غائر دیکھا جائے تو یہ خیال ایک مغالطے سے کم نہیں کہ ہم نے جن اغلال فقہی سے نجات کے لئے حیلۂ شرعی کی مدد لی ہے وہ دراصل ہماری اپنی تعمیر کردہ اغلال فقہی ہیں اللہ کی آسان شریعت میں ان اغلال فقہی کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا جن سے نجات کے لئے اہل ایمان کو حیلہ کا سہارا لینا پڑے۔ مثال کے طور پر سود سے متعلق حیلۂ شرعی کو لیجئے ''**الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل**'' اور اس جیسی دوسری روایتوں کی پیدا کردہ یہ تفہیم کے سونے کے بدلے سونا، چاندی کے بدلے چاندی اور کوئی جنس اسی کے بدلے برابر برابر لی جاسکتی ہے اس میں کم و بیش کا حصول سود کی تعریف میں آئے گا، فقہاء کی اپنی پیدا کردہ غلط فہمی ہے، جو ان روایتوں کے ذریعے ان کے فقہی چوکھٹے میں در آئی ہے۔ آج تک ان روایتوں کی نہ تو صحیح تنقیح ہوسکی اور نہ ہی کسی نے اس بات پر غور کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ ایک جنس کے بدلے اُسی جنس کو خریدنے کی تجارت آخر دنیا میں کہاں ہوتی ہے۔[190] قرآن نے ربا کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے یہ بات کہی تھی کہ اگر تم نے کسی کو کچھ دیا ہو تو تم اس سے صرف اپنا اصل زر واپس لے سکتے ہو اس سے زائد کچھ نہیں (البقرہ:۲۷۹) کہ زائد ربا کی تعریف میں آئے گا لیکن فقہاء نے، جن کا روایتوں کے معاملے میں تمام تر انحصار محدثین پر تھا اس روایت کی عقلی تاویل کی جتنی کوشش کی معاملہ اسی قدر الجھتا گیا۔ لہٰذا سود سے بچنے کے لئے اس شرعی حیلے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرض کو بیع کے معاملے میں بدل دیا جائے اس طرح ﴿**أحل الله البيع وحرم الربوا**﴾ کی پاسداری بھی ہوگئی اور فقہ کی تنگی سے نجات کا سامان بھی ہوگیا۔[191] طلاق کے غیر قرآنی تصور سے جنم لینے والے مسائل کے حل کے لئے اگر ایک طرف فقہی اختلاف کا سہارا لیا گیا تو دوسری طرف ایسے محیر العقول حیلے بتائے گئے جو اہل یہود کے فریسیوں کو بھی ششدر کردیں۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ایک ایسے شخص کا ذکر ہوا ہے جس نے یہ قسم کھائی تھی کہ میں اپنی اس بیوی کو کبھی طلاق نہ دوں گا کہ اگر میں ایسا کروں تو سبھی بیویوں پر طلاق ہوجائے۔ فقہ نے اس مشکل سے نجات یعنی قسم سے بچنے اور اس بیوی سے نجات کی ترکیب یہ بتائی کہ مرد کسی دودھ پیتی بچی سے نکاح کرلے پھر اپنی بیوی کی بہن یا ماں سے کہے وہ اس بچی کی ماں سے کہے کہ وہ اس بچی کی ماں کا دودھ پی لے اس طرح رشتۂ

رضاعت کے حوالے دو بہنوں کا اجتماع ساقط الاعتبار قرار پائے گا اور اسے نجات مل جائے گی۔[۱۹۲]

دوسرے نکاح کی قسم سے بچنے کے لئے نکاحِ فضولی[۱۹۳] کا حیلہ ہو یا باغات کو ٹھیکہ پر دینے کے بجائے انگوروں کی بیع بالوفا کی جائے۔[۱۹۴] یہ سب دراصل اسی فقہی تنگی کو دور کرنے کی کوشش ہے جو خالصتاً انسانی فقہ سازی کی پیداوار ہے۔ اسی طرح قرآن کی تاکید وصیت اور اس کے قوانین کی موجودگی میں فقہاء کے ''لا وصیة لوارث'' پر اصرار نے انہیں حیلۂ شرعی اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ ایک جائز امر کو اولاً ناجائز قرار دیا گیا اور پھر اس کی تنسیخ کے لئے فقہاء نے یہ ترکیب برآمد کی کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضے کا اقرار کرلے پھر اجنبی متوفی کے ترکے میں سے قرضہ وصول کر کے وارث کو دے دے۔[۱۹۵] اسی طرح زکوٰۃ کے مد کو مساجد کی تعمیر یا مدارس کی ترویج واشاعت کے لئے فقۂ حنفی میں جو تنگی پائی جاتی تھی اسے دور کرنے کے لئے فقہاء نے حیلۂ تملیک کا سہارا لیا۔ پڑوسی کو حق شفعہ سے محروم کرنے کے لئے مختلف حیلے دریافت کئے گئے۔[۱۹۶] فقہ کی کتابوں میں حیلۂ شرعی کی ترکیبوں اور اس کے بیان کو پڑھتے وقت قاری یہ تاثر قائم کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ہمارے فقہائے عظام اور مفتیان کرام کی نگاہوں میں شریعت عام دنیاوی قوانین سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ معمولی سا ایمان رکھنے والا شخص بھی امر ربی میں قیل وقال کی ضرورت محسوس کرے یا اسے اپنی خلاقانہ ترکیبوں سے معطل کرنے کی جسارت کر سکے۔

ابتداءً حیلۂ شرعی کو فقہ میں وسعت کی تلاش کے لئے استعمال کیا گیا۔ یہ تاثر عام رہا کہ ان حیلوں کے سہارے فقہ کی تنگیوں سے نکلنے کی ترکیب کچھ اس طرح دریافت کی جاتی ہے جس سے غایت شرع متاثر نہیں ہوتا۔ لیکن جب ایک بار شرع پر امر ربی کے بجائے قانونی انداز سے نگاہیں پڑنے لگیں اور اس میں گنجائشوں کی تلاش کو سند مل گئی تو پھر حیلۂ شرعی کے ذریعے غایت شرع کو شکست دینا ممکن ہوگیا۔ امام غزالی نے شیخ شعبی کے حوالے سے لکھا ہے کہ انہیں جب کوئی بلاتا تو وہ لونڈی کو فرماتے کہ دروازہ میں دائرہ کھینچ کر اس کے بیچ میں انگلی رکھو اور کہہ دو کہ میں یہاں نہیں ہوں یا آنے والے کو یہ کہہ دو کہ وہ مجھے مسجد میں تلاش کرے۔[۱۹۷] جھوٹ بولنے کے اس حیلۂ شرعی سے فقہ کی نظر میں اس جھوٹ کی نوعیت بدل گئی اسے اصطلاح میں معاریض سے تعبیر کیا گیا۔ حیل شرعی کے نتیجے میں شرع اصطلاحات کا گورکھ دھندہ بن کر رہ گیا۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص اپنے باپ کے قضا روزوں کا فدیہ نہ دینا چاہے اور یہ بھی چاہے کہ وہ فدیہ طعام مسکین کے قرآنی حکم سے سرتابی کا الزام اپنے سر نہ لے تو اس کا حیلہ یہ بتایا گیا کہ وہ دو سیر گیہوں فقیر کو دے پھر اس سے بطور ہبہ مانگ لے۔ روزانہ ایسا کرے جب تک کہ سب روزوں کا فدیہ نہ ہو جائے۔[۱۹۸]

کسی شخص کے لئے والد کی قضا نمازوں کے لئے بھی یہی حیلۂ شرعی کارگر بتایا گیا۔[۱۹۹] کہا گیا کہ اگر میت نے اس قدر مال نہ چھوڑا ہو کہ کفارہ کے لئے کافی ہو تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ وارث یہ تدبیر کرے کہ آدھا صاع گیہوں قرض لے اور فقیر کو دے دے پھر فقیر اس کو واپس ہبہ کرے، غرض اسی طرح الٹ پھیر کرتا رہے یہاں تک کہ کفارہ تمام ہو جائے۔[۲۰۰] اگر کوئی شخص زکوٰۃ سے بچنا چاہے تو اب اسے حیلۂ شرعی کے ذریعے یہ سہولت بھی موجود تھی۔ کہا گیا کہ جو صاحب نصاب ہو اور وہ فریضۂ زکوٰۃ سے بچنا بھی چاہے تو اسے چاہئے کہ اتنے درہم اپنی اولاد کو ہبہ کردے تاکہ مال نصاب سے کم ہو جائے اس طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[۲۰۱] اور اگر کوئی شخص اپنی نکالی ہوئی زکوٰۃ کو اپنے قرضہ میں وصول کرنا چاہے تو اس کی ترکیب یہ بتائی گئی کہ وہ اپنے قرضدار محتاج کو زکوٰۃ حوالے کرے پھر اس کو واپس اپنے قرضہ میں وصول کر لے۔ اور اگر وہ نہ دے تو چھین لے۔[۲۰۲] اس طرح زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی اور قرض خواہ سے مال کی وصولی کی سبیل بھی نکل آئی۔ زکوٰۃ کی رقم کو کفن میں استعمال کا حیلہ یہ بتایا گیا کہ اولاً زکوٰۃ محتاج کو سونپ دی جائے پھر محتاج کفن کا انتظام کردے۔[۲۰۳] قرض کو بیع کی شکل میں بدلنے کے لئے ایسے حیلے دریافت کئے گئے جس کے ذریعے ایک شخص کے لئے دس روپے کا نوٹ مخصوص مدت کے وعدے پر بارہ روپے میں بیچنا ممکن ہوگیا۔ اس طرح سود سے جان بھی چھوٹی اور منافع بھی ہاتھ سے نہ گیا۔[۲۰۴] ہمارے عہد میں اسلامی بنکاری کے نام سے غیر اسلامی نظام معیشت میں کاروبار کے جو مختلف حلال طریقے منظر عام پر لائے گئے ہیں وہ بڑی حد تک کسی نہ کسی درجے میں اسی قسم کے حیلۂ شرعی سے غذا حاصل کرتے ہیں۔

فقہ میں حیلۂ شرعی کو اعتبار مل جانے سے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اس سے نہ صرف یہ کہ شریعت کے بارے میں منزل من اللہ ہونے کا تصور پھیکا پڑتا گیا بلکہ خود فقہی طریقۂ تعبیر کے سلسلے میں عام ذہنوں میں شبہات پیدا ہوگئے۔ چونکہ ابتداء سے ہی فقہ اپنی علاحدہ حیثیت کے لئے یہ جواز پیش کرتی رہی ہے کہ یہاں قرآنی تصور حیات کے عین اندر عام لوگوں کے لئے علمی رہنمائی کا سامان فراہم کیا جاتا ہے۔ گویا جو لوگ راست کتاب ہدایت سے اکتساب کا ملکہ نہیں رکھتے ان کے لئے فقہ کی کتابیں رہنمائی فراہم کرتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ کتب فقہ کو اپنی تمام تر انسانی اور تعبیری لب و لہجے کے باوجود مسلم معاشرے میں فی الواقع عملی قرآن کی حیثیت سے برتا جاتا رہا ہے۔ لیکن جیسے جیسے فقہ مختلف، متضاد اور متحارب آراء کی آماجگاہ بنتی گئی اور اس صورت حال کے ازالے کے لئے فقہاء نے حیلہ جیسے طریقۂ کار کا سہارا لیا، فقہ کا شریعت سے راست ٹکراؤ ناگزیر ہوگیا۔ اس صورت حال نے مسلم فکر میں ایک عمومی اضطراب کو جنم دیا۔

ابن حزم ظاہری (۳۸۴۔۴۵۶ھ) اور ابن تیمیہ حنبلی (۶۶۱۔۷۲۸ھ) گوکہ ان باغیوں کے سرخیل کہے جاسکتے ہیں جنہوں نے شرع کو تعبیر انسانی کے اسیر بنائے جانے پر سخت اضطراب کا اظہار کیا۔ البتہ ایسے لوگ جنہوں نے وقتاً فوقتاً فکر اسلامی کے زوال اور شرع کو فقہ بنائے دینے پر سخت اضطراب اور ذہنی تشنج کا اظہار کیا ہے، ان کی تعداد بھی کم نہیں ہے۔ ان قدماء کی کتابوں میں ایسے حوالوں اور اقوال کی کمی نہیں جن کا تذکیری اور تزکیائی لہجہ ہمیں بار بار یہ ذہن نشین کراتا ہے کہ مسلمان ہونے کے لئے حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی ہونا قطعی ضروری نہیں۔[۴۵] ایک فقیہ کے بعد دوسرے فقیہ کا ظہور خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ روز اول سے ہمارے فقہاء طریقۂ کار کے سلسلے میں کہیں کچھ گرفت میں آنے سے رہ جانے کا احساس رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سابقہ فقہی نظائر اور طریقۂ تعبیر کی طرف سے ایک تشنگی کا احساس ہر نئے فقیہ کو ایک نئے طریقۂ کار پر اکساتا رہا ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ شرع کو فقہ کی سطح پر اتارلانے میں ہمارے فقہائے عظام روز اول سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے شکار رہے ہیں یا ان کے قلوب طمانیت سے خالی رہے ہیں، تو شاید ایسا کہنا بے جا نہ ہو۔ اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں درجنوں فقہی مسالک کا ظہور مذہبی فکر میں اسی عمومی اضطراب اور ذہنی تشنج پر دال ہے۔ ان چار صدیوں کے دانشوری پر وہ تناؤ (tension) بآسانی دیکھا جاسکتا ہے جو ملکوتی اشارات کو زمینی حقائق کی سطح سے ہم آہنگ کرنے میں ہوسکتا ہے۔ اول الذکر شرع ربانی سے عبارت ہے اور آخر الذکر انسانی تفہیم وتخریج کا وہ مرحلہ ہے جسے فقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مروجہ فقہ کے سلسلے میں اس تناؤ اور تشنگی کا احساس سب سے زیادہ شافعی کے یہاں دیکھنے کو ملتا ہے جو بیک وقت مالکی اور حنفی روایات کے امین تھے لیکن اس کے باوجود صورت حال کے ادراک نے انہیں اپنے استاد امام مالک اور امام محمد الشیبانی کے خلاف بولنے اور لکھنے پر مجبور کیا۔ شافعی اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اگر ایک طرف ان کے استاد امام مالک سنت اہل مدینہ کو غیر معمولی تقدیس عطا کرنے کے مرتکب ہوئے ہیں تو دوسری طرف امام محمد کا استحسان پر غیر معمولی انحصار فقہ کو قرآنی فریم ورک سے بڑی حد تک باہر لے جانے کا موجب ہوا ہے۔ شافعی اس صورت حال کو ''سدی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔[۴۶] مروجہ فقہ پر شافعی کی یہ بصیرت افروز تنقید انحراف فکری کا سد باب کرسکتی تھی اور شاید وقتی طور پر ایسا کچھ ہوا بھی۔ البتہ آنے والے دنوں میں ان تنقیدی مباحث کو فی نفسہ لازوال طریقۂ تعبیر کی حیثیت دئے جانے سے اصلاح احوال کے تمام راستے یکسر بند ہوگئے۔ مروجہ فقہ پر تنقید کرتے ہوئے شافعی نے جن اصول ومبادی کا سہارا لیا تھا وہ اس وقت تک یقیناً حیات بخش تھے جب تک کہ اسے ایک مخصوص زمانی اور مکانی پس منظر کا اظہار سمجھا جاتا

تھا۔ البتہ آگے چل کر جب ''الرسالہ'' کو اصول فقہ کی لازوال کتاب کی حیثیت سے پڑھا جانے لگا اور ان تنقیدی اصولوں کو اصول فقہ کا منتہیٰ اور معراج قرار دے دیا گیا، تو شافعی ایک مضطرب اور باغی ذہن کے بجائے فقہ کی دنیا میں اگلوں کے لئے ایک ناقابل شکن بت کی حیثیت اختیار کر گئے۔ جب کوئی زوراثر دوا بھی اپنی مدت انتہا کو پہنچ جاتی ہے تو اس کا استعمال خطرناک ہوجاتا ہے، شافعی کے اصول فقہ کے ساتھ بھی کچھ یہی ہوا[۲۷]۔ جو مکتبۂ فقہ آراء الرجال کی تقدیس کے خلاف قائم کیا گیا تھا اور جو علمی تنقید ایک عہد میں انحراف فکری کے سد باب کا موجب ہوئی تھی آنے والے دنوں میں اپنی تقدیس اور canonization کے نتیجے میں وہ فی نفسہ دانشورانہ قید گاہ میں تبدیل ہوگئی۔

مسلک شافعی کے برخلاف ظاہری اور حنبلی مدرسۂ فکر ابتداء سے ہی اپنی وسعت نظری کے لئے معروف رہا ہے اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ابن حنبل ان معنوں میں فقہ کے بانی نہیں سمجھے جاتے اور کچھ یہی تاثر فقہ ظاہری کے سلسلے میں بھی عام ہے جو اپنے اندر تقدیسی فقہ سے بغاوت کا خاصا سامان رکھتی ہے۔ البتہ فکر اسلامی میں ایک نئی جوت جگانے کی تمام تر کوششوں کے باوجود اگر ابن حزم اور ابن تیمیہ روایتی فکر کو کوئی نیا قالب نہ دے سکے تو اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ان حضرات نے ایک نئی متوازن فقہ اور اس کے اصول ومبادی کی تلاش میں اپنی تمام تر توجہ تقدیسی تاریخ پر ہی مرکوز رکھی جسے اصطلاح میں روایت و آثار کہا جاتا ہے۔ ثانیاً یہ حضرات پرانے فکری ڈھانچے سے برگشتہ تو ضرور نظر آتے ہیں لیکن یہ کسی بھی قیمت پر روایتی فکری چوکھٹے سے باہر آنے کے لئے تیار نہیں۔ کچھ یہی حادثہ محمد بن عبدالوہاب کے ساتھ بھی پیش آیا، جو اسلامِ خالص کی طرف واپسی کی اپنی تمام تر مخلصانہ خواہش کے باوجود اس کے علاوہ اور کچھ نہ کر سکے کہ تقدیسی تاریخ کے اسیروں کا ایک نیا گروہ تیار کر دیں۔ نظام وقت کی طرف سے چار فقہ کو اعتبار بخشنے کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ ظاہری اور اس جیسے دوسرے مکاتب فکر پردۂ عدم میں جا چھپے، رہے حنبلی جنہوں نے آگے چل کر خود کو سلفی کہلانا پسند کیا تو ان کے لئے بھی وحی خالص کی طرف واپسی ایک نعرۂ شوق سے زیادہ اہمیت نہ حاصل کر سکی۔ سلف صالح کی طرف ان کے معتقدانہ رویے نے اس کا موقع ہی نہ دیا کہ وہ مذہبی اور فکری انحراف کا تنقیدی مطالعہ کر سکیں۔ جب تاریخ وحی کا سا تقدس اختیار کر لے یا اس پر وحی کی تجلیوں کا گمان ہونے لگے تو پھر نہ تو کوئی تنقیدی بصیرت پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ہی کسی نئی تازہ فکر کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔

canonization کے باوجود گاہے بہ گاہے یہ تاثر بہرحال ابھرتا تھا کہ فقہی موشگافیوں کا سلسلہ

ابھی اپنے اختتام کو نہیں پہنچا ہے۔ ابن تیمیہ کی بغاوت نے بھی مسلم فکر میں اتھل پتھل کی جو صورت حال پیدا کردی تھی اس کا اثر مدتوں محسوس کیا جاتا رہا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ دنیائے فقہ میں اضطراب اور بغاوت کا جو سلسلہ ابتدائی صدیوں میں شروع ہوا تھا وہ اب تک پوری طرح تھمنے کو نہیں آیا ہے۔ البتہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ابن تیمیہ کی طرح شاید ہی ہماری مذہبی اور فقہی فکر کو کسی اور نے متاثر کیا ہو۔ شاید اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ مسلم فکر میں ابن تیمیہ کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے جس نے مسلم ذہن کو یونانی فلسفہ کے اثرات سے آزاد کیا اور چونکہ فقہ کی ترویج واشاعت میں تحریک اعتزال کے رول کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اس لئے ابن تیمیہ کے اثرات آنے والی مسلم دانشوری پر دور رس ثابت ہوئے۔ شاہ ولی اللہ ہوں یا افغانی، عبدہ ہوں یا رشید رضا یا فلسفی شاعر محمد اقبال، واقعہ یہ ہے کہ ان سبھوں کی فکری اٹھان میں ابن تیمیہ کی جھلک بآسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ شیعہ دنیا میں فکر اسلامی کے بحران نے اسماعیلی اور بابی تحریکوں کو جنم دیا جنھوں نے آگے چل کر مسلمانوں کے سواد اعظم سے اپنا رشتہ منقطع کرلیا۔

سلفی تحریک ہو یا حنفی خیموں سے اٹھنے والی صدائے احتجاج، واقعہ یہ ہے کہ تمام تر کاوشیں کسی اجتہادی فکر کو پروان چڑھانے میں ناکام رہی ہیں۔ اصولی طور پر تو سلفیوں کے لئے ائمہ اربعہ کو ناقابل اعتناء قرار دینا کچھ مشکل نہ تھا البتہ عملی طور پر اس تقدیسی تصور سے باہر قدم رکھنا ایک مشکل، صبر آزما اور خطرات سے پُر مرحلہ تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ ائمہ اربعہ اور ان کے شاگردوں کے پیدا کردہ 'آراء الرجال' سے بچنے میں کامیاب ہوگئے البتہ آثار و روایات پر کلی انحصار نے انہیں اس حقیقت سے غافل کردیا کہ روایات کی کتابوں میں ایامِ رسول کے جو بیانات موجود ہیں انہیں ایام و آثار کی انسانی تخلیق سے زیادہ مقام نہیں دیا جاسکتا۔ ائمہ اربعہ کے انکار میں وہ کچھ اتنے پر جوش ہوئے کہ متبادل کی تلاش میں اتنی دقت نظر اور احتیاط کو بھی ملحوظ نہ رکھا جو متقدمین فقہاء کا وطیرہ تھا۔ لہٰذا یہ بات دانستاً نظر انداز کردی گئی کہ روایات کی کتابوں میں جو کچھ بھی ہے وہ سب کا سب شک وشبے سے بالاتر نہیں اس لئے کہ خود محدثین کو یہ دعویٰ نہیں کہ ان منسوب اِلی الرسول اقوال میں کوئی قول ایسا بھی ہے جسے واقعی حرف بہ حرف قول رسول قرار دیا جاسکے یا کسی روایت کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہو کہ اس نے اپنے بیان میں ان پیغمبرانہ لمحات اور اس کے ابعاد کو پوری طرح متصور اور محفوظ کرلیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنبلی خیمے سے اٹھنے والی بغاوت اپنی تمام تر بلند آہنگی کے باوجود ایک نئے قسم کی تقلید پر منتج ہوگئی البتہ یہ تقلید فقہائے اربعہ کی نہیں بلکہ محدثین ستہ یا تسعہ کی تھی۔

رہے حنفی مفکرین تو واقعہ یہ ہے کہ یہاں جو لوگ فقہ کی صورت حال پر اپنی تشویش کا اظہار خیال

کر رہے تھے اور جو اجتہادِ فکری کے پرزور حامی تھے، خود انہیں بھی کسی مجوزہ اجتہاد کے اسرار و عواقب کا پوری طرح ادراک نہیں تھا اور نہ ہی انہیں اس بات اندازہ تھا کہ وہ اس راہ میں کس حد تک آگے جا سکتے ہیں۔ انہوں نے مروجہ منجمد فقہ کے سلسلے میں اپنے اعتراضات تو ضرور وارد کردیئے تھے اور ان کی تنقید ان روایتی فقہاء کی طرف خاصی غضبناک ہوجاتی تھی جو ہر مسئلہ کا حل فقہ کی قدیم کتابوں سے تلاش کرنے میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ البتہ اجتہاد کے یہ نئے داعی اس سے زیادہ کچھ کر گزرنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔ ان کے ہاں اجتہاد کا مطلب پرانے بتوں کو ہٹا کر نئے بتوں کی تشکیل کرنا تھی بالفاظ دیگر وہ یہ چاہتے تھے کہ مسلم فکر کسی نئے ابوحنیفہ یا نئے شافعی کے لئے راستہ ہموار کردے۔ اجتہاد کے ان داعیوں نے شاید ہی کبھی ان فقہی طریقۂ کار کے بارے میں شبہات وارد کئے ہوں جو ائمہ اربعہ کے canonization اور انہیں مقامِ ربوبیت پر فائز کردینے کا باعث ہوئی تھیں۔ وہ اس بات کے ادراک سے قاصر رہے کہ نئے ابوحنیفہ یا نئے شافعی کی آمد مسلم فکر کو ایک نئے بحران سے دوچار کردے گی۔ جو بالآخر آگے چل کر ایک نئی تقدیسی فقہ کے قیام پر منتج ہوگی۔ ہمارے انحرافِ فکری اور زوالِ فقہی کی بنیادیں انفرادی فقہاء یا ان کی شخصیات میں نہیں بلکہ فقہی طریقۂ کار میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اجتہاد کے پرزور مبلغوں نے اپنے بلند آہنگ نعروں میں اس عقدہ کشائی کی ضرورت محسوس نہ کی۔ دیکھا جائے تو اجتہاد کے یہ تمام مبلغین جو عہد جدید میں نئے ائمہ کے قیام کی راہ ہموار کرنا چاہتے ہیں اور جن کی نگاہیں فقہی طریقۂ کار کی خامیوں کے ادراک سے قاصر ہیں، وہ دراصل گھوم پھر کر اسی پرانی فقہ کو نئے قالب میں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان میں اور داعیانِ تقلید میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے جو اس خیال کے حامل ہیں کہ اب انسانی ذہن اجتہادِ مطلق کے قابل نہیں رہا، اب زیادہ سے زیادہ استخراجی یا فروعی اجتہاد ہوسکتا ہے اور بس۔[۲۰۸] محمد اقبال جنہوں نے حنفی فقہ سے اپنی بے اطمینانی کو کبھی پوشیدہ نہیں رکھا اور جو طلاق، خلع کے مسئلے پر فقہائے احناف کو نظرثانی کی دعوت دیتے ہوئے ان مجبور مسلم عورتوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں جو حصولِ خلع کے لئے ارتداد کا راستہ اختیار کرتی ہیں،[۲۰۹] وہ بھی اپنے مشہور زمانہ خطبۂ اجتہاد میں مروجہ فقہ اور اس کے اصولِ اربعہ کا دامن ہاتھ سے چھوڑنے پر آمادہ نظر نہیں آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قیاس اور اجماع کو اگر جمہوری اصولوں کی روشنی میں برتا جائے اور انفرادی فقیہ کے بجائے اگر اجماع کا حق منتخب اسمبلی کو منتقل ہوجائے تو اس سے منجمد فقہی دنیا میں ایک نیا انقلاب آجائے گا۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال زندگی بھر ان مسائل سے الجھتے رہے کہ قیاس اور اجماع کی آخری سرحد کہاں ہے۔ اس بارے میں مزید گفتگو ہم آگے کریں گے۔ اجتہاد کے

اپنے تمام تر دعووں کے باوجود اقبال نہ صرف یہ کہ مروجہ فقہ کے اصول اربعہ کو جوں کا توں قبول کر لیتے ہیں، اس پر تنقیدی محاکمے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے بلکہ شاطبی کے فرائض خمسہ کو بھی وہ ایک لازوال مسلمہ اصول کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ شاطبی کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ فقہ کا بنیادی کام پانچ چیزوں کی حفاظت ہے: دین، نفس، عقل، مال اور نسل۔[۲۱۰] مروجہ فقہی دبستان اور اس کے فکری آلات کی طرف اقبال کا معتقدانہ رویہ ان کے اندر کسی paradigm کی تبدیلی کے امکان کو ختم کر دیتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی طرح جو تقدیسی فقہ کے خلاف اپنی سخت ترین تنقید کے باوجود اہل ایمان کو انہی میں سے کسی ایک سے چمٹے رہنے کی دعوت دیتے رہے اور یہ بتاتے رہے کہ چار دبستان فقہ کا قیام دراصل ایک الٰہی فیصلہ ہے جس سے مَفَر نہیں۔ اقبال بھی مسلم دانشورانہ روایت کے سلسلے میں انہی تقدیسی احساسات کا شکار رہے۔ ان کے لئے ماضی نہ صرف یہ کہ مقدس ہے بلکہ اس کی حیثیت ایک نازک آبگینے کی بھی ہے۔ ان کے یہاں ماضی پر اعتراضات قائم کرنے کا مطلب صرف علمی طریقۂ کار پر شبہات وارد کرنا نہیں بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر خود ان بنیادوں پر حملہ کرنا ہے جس پر ان کے مطابق ہمارے علمی ورثے کی اساس قائم ہے۔ ایسا اس لئے کہ اقبال اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ اگر ماضی کے اجماع کو از سر نو محاکمے کا موضوع بنایا گیا تو اس سے نہ صرف یہ کہ فقہ کی بنیادیں متزلزل ہو جائیں گی بلکہ خود بنیادی وثیقہ قرآن مجید بھی خطرے کی زد میں آ جائے گا۔ اجماع کی غیر معمولی حیثیت باور کرانے کے لئے اقبال اس خیال کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ قرآن مجید کی آخری دو سورتیں اگر آج اس میں شامل ہیں تو یہ اجماع کی بدولت ہی ہے۔[۲۱۱] قرآن مجید کے سلسلے میں اقبال کا یہ دعویٰ تنقیدی تاریخ کی اصولوں پر پورا نہیں اترتا۔ یہ مغالطہ بھی دراصل تاریخ کو تقدیس کی سطح پڑھنے کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ ماضی کے سلسلے میں یہی وہ تقدیسی رویہ ہے جس نے اولاً تو ہمارے لئے ماضی کو صفحات عبرت کے بجائے نازک آبگینے میں تبدیل کر دیا ہے۔ اور پھر ہم تاریخ کی تقدیسی تفہیم میں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہمارا فقہی انتشار، چار یا اس سے زیادہ خیموں میں ہمارا بٹ جانا در اصل ملأ اعلیٰ کا فیصلہ ہے۔ جب ذہنوں پر مفروضہ تاریخ نے ایسے حجابات وارد کر دیئے ہوں تو بھلا اجتہاد کی سعی بلیغ کا آغاز کیسے ہو سکتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ تحریک اجتہاد کے علمبرداروں نے اصول فقہ کے سلسلے میں بعض ایسے بنیادی سوالات کی نشاندہی کر لی تھی جن پر اگر غیر جانبدارانہ اور آزادانہ غور و فکر کی شروعات ہو جاتی تو یقیناً جامد مسلم فکر کو ایک نئی زندگی مل سکتی تھی۔ اقبال پہلے مسلم مفکر نہیں تھے جنہوں نے خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کے فقہی

اختیارات واستحقاق کو اپنے حیطۂ ادراک میں لانے کی کوشش کی ہو۔ ہاں وہ ان معنوں میں پہلے شخص ضرور ہیں جنہوں نے فقہ عمر سے متعلق بعض 'خطرناک' اور پریشان کن سولات کو اپنے اجتہاد کی بنیاد بنانے کی کوشش کی۔ انہوں نے کہا کہ جب قرآن ایک مکمل کتاب ہے اور وہ اپنے اندر کامل رہنمائی کا سامان رکھتی ہے تو ہم پر لازم ہے کہ ہم غیر مسلم اقوام کی زندگیوں کا جائزہ خالص قرآنی نقطۂ نظر سے لیں۔ البتہ اس کے لئے کیا مناسب طریقۂ کار اختیار کیا جانا چاہئے اس مسئلے کو اقبال نے سنجیدہ غور وفکر کے لئے منتخب کیا۔ انہوں نے یہ سوال بھی اٹھایا کہ کیا اجماع کے ذریعے نص قرآنی کالعدم یا معطل قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض حنفی علماء اور چند معتزلیوں کا ماننا ہے۔ مثال کے طور پر کیا یہ ممکن ہے کہ موجودہ پس منظر میں احکام وصیت میں تبدیلی لائی جائے۔ یا یہ کہ قرآنی مدت رضاعت جو دوسال بیان ہوئی ہے اس میں کمی یا زیادتی کی جاسکے۔ ان کا یہ سوال اٹھایا کہ فقہاء جب بعض قرآنی آیات کی تخصیص یا تعمیم کا حکم برآمد کرتے ہیں اور اس کے لئے اجماع سے دلیل لاتے ہیں تو ایسا کرنے کا استحقاق انہیں کن بنیادوں پر ہوتا ہے۔ یہ حق صرف صحابہ کرام کے لئے خاص ہے یا عام فقہاء کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا۔ اقبال نے اس مسئلے پر بھی غور کی ضرورت محسوس کی کہ اگر کسی صحابی کا عمل نص قرآنی سے راست متصادم ہو تو کیا یہ سمجھا جانا حق بہ جانب ہے کہ قرآن کی مذکورہ آیت منسوخ ہوگئی ہے جس کا علم اس صحابی مذکور کو تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کے استفسارات کے جواب میں جو کچھ کہا خواہ یہ وحی قرآنی پر مبنی ہو جو اب قرآن میں ہمارے لئے محفوظ ہے یا ایسی باتیں جو آپ نے اپنی فہم وبصیرت کی بنیاد پر کہی ہوں، کیا یہ دونوں ہمارے لئے یکساں حکم کا درجہ رکھتی ہیں۔ ایسی صورت میں اقبال یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ ہم وحی اور حدیث کے درمیان کس طرح خط امتیاز قائم کرسکیں گے۔ نفسیاتی اعتبار سے وحی غیر متلو کی تعریف کیا ہوگی۔ کیا عہد رسول ﷺ میں وحی متلو و غیر متلو کی یہ تقسیم موجود تھی یا یہ بعد کی پیداوار ہے۔ رسول اللہ ﷺ بیک وقت نبوت اور امامت کے حامل تھے۔ نبی کی حیثیت سے انہیں راست وحی آتی تھی البتہ امام کی حیثیت سے بسااوقات وہ اپنے اجتہاد اور بصیرت سے فیصلے کیا کرتے تھے۔ آپ ﷺ کی شخصیت میں امامت کا پہلو بھی کیا وحی کی طرح ماخذ ہدایت سمجھا جائے گا۔ منصب امامت پر صرف ایک شخص کو ہی فائز کیا جاسکتا ہے یا افراد کا ایک گروپ بھی مشترکہ طور پر اس ذمہ داری کو انجام دیسکتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے امیر کو یہ اختیار ہے کہ وہ حدود قرآنی مثلاً چور کے لئے قطع ید کی سزا کو وقتی طور پر معطل کردے اگر ایسا ہوسکتا ہے تو اس کی قرآنی بنیاد کیا ہے۔ اقبال نے اپنے محور سوالات میں یہ مسئلہ بھی رکھا کہ حضرت عمر کا طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں اقدام کس حد تک مناسب تھا

اور اس کی شرعی بنیاد کیا تھی۔ بالفاظ دیگر اقبال یہ پوچھنا چاہتے تھے کہ کیا موجودہ اسلامی ریاست کا دستور اپنے خلیفہ کو اس طرح کے وسیع اختیارات دے سکتا ہے۔ حنفی فقہ میں ثبوت نسب کے لئے بچے کی پیدائش کی مدت دو سال تک روا رکھی گئی ہے۔ اس خیال کی شرعی بنیاد کیا ہے؟ اور یہ سوال کہ کیا اسلامی ریاست کے امیر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ عارضی طور پر بعض فرائض کو معطل کردے؟ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حضرت عمر کے زمام اقتدار سنبھالنے سے پہلے متعہ کا رواج تھا تو کیا موجودہ دور کے امیر المسلمین کو یہ اختیار دیا جاسکتا ہے کہ وہ اس قسم کے بہت سے مسائل جو آج مسلم معاشرے کو درپیش ہیں، اس بارے میں وہ اپنی صوابدید سے کوئی قطعی فیصلہ لے سکے اور کیا ہم ایسے مسائل کی ایک فہرست بنا سکتے ہیں جس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہو کہ ان امور پر امیر کو اپنی صوابدید سے فیصلہ لینے کا حق حاصل ہے۔ مروجہ فقہی گروہ بندیوں پر سوالیہ نشان لگاتے ہوئے اقبال نے یہ بھی پوچھا کہ مالکی، حنفی، اور شیعوں کے مابین نماز جیسی متوارث عبادت میں آخر اس قدر اختلاف فقہی کا سبب کیا ہے؟[۲۱۲]

ان سوالات میں یقیناً وہ حرارت موجود ہے جسے اگر مفکرین کے حلقوں میں سنجیدہ غور وفکر کا موضوع بنایا جاتا تو ایک نئے دبستان فکری کے امکانات وا ہوسکتے تھے۔ لیکن اقبال صرف brain-storming کے ماہر تھے۔ انہیں پریشان کن سوالات کے کناروں کو تیز کرنا تو ضرور آتا تھا البتہ وہ ان سوالات کا جواب تلاش کرنے میں اس اعتماد سے خالی تھے جو کتب فقہ کی ضخیم مجلدات سے ڈرنے والوں کی نفسیات سے عبارت ہے۔ انہیں اس بات کا احساس تو ضرور تھا کہ ہماری مذہبی اور فقہی فکر ایک نئی زندگی چاہتی ہے لیکن وہ بذات خود روایتی فقہی سرمائے، اس کے مآخذات اور متعلقات سے راست واقفیت نہیں رکھتے تھے اور نہ ہی کبھی انہوں نے اس بات کی منصوبہ بند کوشش کی کہ وہ ان سوالات کی تلاش میں ضخیم مجلدات کے بحر بے کنار میں خود غوطہ زن ہوں۔ اس کے بجائے انہوں نے علماء پر انحصار کرنے میں ہی عافیت سمجھی جو نہ تو ان کے ساتھ پوری علمی معلومات share کرنا چاہتے تھے[۲۱۳] اور نہ ہی انہیں شاعر مشرق اور مفکر اسلام کہنے کے باوجود اجتہاد کا حق دینے کے لئے تیار تھے۔ سید سلیمان ندوی جن سے اقبال کی طویل خط وکتابت رہی اور جن کو لکھے گئے مکاتیب میں اس قسم کے سوالات کی بہتات ہے انہیں تو یہ بھی گوارا نہ تھا کہ اقبال کے انگریزی خطبات جو ان کے اجتہادی غور وفکر کا نچوڑ ہیں، انہیں شائع کیا جاتا[۲۱۴]۔ عبدالماجد دریابادی نے بھی ان کے خطبۂ اجتہاد کا برا منایا تھا[۲۱۵]۔ اجتہاد کو وقت کی ضرورت قرار دینے کے باوجود روایتی علماء اقبال کی مجتہدانہ کوششوں سے خوش نہ تھے۔ اس کی ایک وجہ تو شاید یہ تھی کہ وہ اپنے اکثر استفسارات اپنے مطالعۂ

مستشرقیات کے حوالے سے پیش کرتے جس سے خواہ مخواہ یہ تأثر پیدا ہوتا کہ شاید ان سوالات کی جڑیں اسلام کی دانشورانہ ثقافت سے باہر ہیں۔ ثانیاً عہد جدید میں اجماع کے طریقۂ کار کو برتنے کے لئے اقبال نے منتخبہ اسمبلی کا جو خاکہ پیش کیا تھا اس میں اجتہاد کا حق انفرادی علماء کے ہاتھوں سے نکل کر منتخبہ اسمبلی کو منتقل ہوجاتا تھا۔ یہ ایک ایسا خیال تھا جسے علماء بجا طور پر اپنے روایتی رول کی نفی پر محمول کرتے تھے اور جس سے انہیں اپنا اقتدار چھنتا محسوس ہوتا تھا۔

ابن حزم سے ہمارے عہد تک تحریک اجتہاد نے مختلف مراحل طے کئے ہیں۔ منجمد فقہی روایت کے انکار سے لے کر آج یہ سفر ایک نئی تدوین فقہ کی دعوت سے عبارت ہے۔ البتہ اب تک ہمارے علماء اس خیال کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں کہ فقہ کی ایک نئی تدوین اسی وقت ممکن ہوسکتی ہے جب ہم قدیم فقہی رویے سے لازماً دست کش ہونے کے لئے تیار ہوں۔ گویا مروجہ فقہی فکر کا de-construction اس راہ کی پہلی منزل ہے، یہ فی نفسہ ایک paradigm شفٹ کا طالب ہے۔ جب تک وحی پر فقہی چوکھٹے سے باہر آ کر غور وفکر کی بنیاد نہیں ڈالی جاتی ایک نئی ابتدا مشکل ہی نہیں امر محال ہے۔ افسوس کہ ہمارے مجتہدین جو شعوری طور پر اجتہاد کی پرزور وکالت کرتے ہیں، جذباتی طور پر کسی ایسے عمل کی ابتداء کے لئے اقدام سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تحریک اجتہاد اپنی تمام تر کاوشوں کے باوجود فقہی فکر میں ایک اصلاحی تحریک بن کر رہ گئی۔

یہ بات کہ مذہبی فکر کسی واقعی بحران کا شکار ہے اور یہ کہ فقہ کو نئی آب وتاب فراہم کرنے کی ضرورت ہے، بیسویں صدی کی ابتداء میں ہمارے ان مصلحین کے دل ودماغ پر چھائی نظر آتی ہے جنہوں نے تحریک اجتہاد یا تحریک اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا۔ ایک ایسے وقت میں جب امت مسلمہ پر سخت افسردگی کا ماحول طاری تھا، استعمار کے ہاتھوں مسلسل پسپا ہوتی ہوئی امت ادارۂ خلافت کے خاتمے کے بعد بجا طور پر یہ سمجھتی تھی کہ اسلام کے فکری انحرافات کی درستگی کا وقت اب آ پہنچا ہے۔ مذہبی فکر جس نے مسلکی انتشار کا قالب اختیار کر رکھا تھا، تاریخ کے ہر نازک لمحے میں منفی اور تباہ کن مضمرات پر منتج ہوتی رہی تھی۔ سقوط بغداد اور غرناطہ ہو یا دہلی کی تباہی اور خلافت عثمانیہ کے انہدام کا حادثہ خونچکاں، ان تمام بحرانی لمحات میں اس امر کے واضح اشارے ملتے رہے ہیں کہ ہمارے فقہی طریقۂ تفکر نے ہمیشہ زوال پر بندھ باندھنے کے بجائے اسے مہمیز کرنے کا کام کیا ہے۔ بلکہ بعض لوگ تو بجا طور پر اس خیال کا اظہار کرتے رہے ہیں کہ ہمارے ان اجتماعی نظاموں کا سقوط، شہروں کی تباہی، سلطنتوں کی تاراجی اور امت واحدہ کا منتشر اور متحارب گروہ میں

بدل جانے کا عمل اسی وقت ممکن ہو سکا ہے جب ہماری دینی فکر سخت انتشار اور جدال فقہی سے دو چار ہوگئی۔[۲۱۶]
چنانچہ اب نئے مصلحین نے اس بات کی ہر ممکن کوشش کی کہ مختلف فقہی مسالک کے درمیان کوئی مصالحتی فارمولہ دریافت کیا جائے۔ بیسویں صدی کی ابتداء میں جن لوگوں نے اجتہاد کا نعرہ بلند کیا اور جن کی کاوشوں نے اصلاحی عمل کا قالب اختیار کرلیا۔ خواہ یہ کوششیں مصر میں ہوئی ہوں یا تیونس میں، عراق اور برطانوی ہند اس کا مرکز ومحور رہا ہو یا اسلام کے نام پر بننے والا نوزائیدہ ملک پاکستان، ان تمام ہی ملکوں میں اٹھنے والی تحریک اصلاح کا ایک مشترکہ وصف یہ ہے کہ وہ چاروں مکاتب فقہی سے یکساں استفادے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کرتی۔ اس وسیع القلبی کی اس کے علاوہ اور کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ یہ مصلحین فقہ کو امر ربی کی انسانی تفہیم وتعبیر سمجھتے تھے اور اس لئے انہیں یہ جرأت بھی ہوئی کہ وہ انسانی تعبیر کے ان ڈھانچوں کو مزید موثر، بہتر اور عہد جدید سے ہم آہنگ بنانے کے لئے غور وفکر کا راستہ کھلا رکھیں۔ مصر جو فقہ حنفی کا ایک روایتی حلقۂ اثر رہا ہے، وہاں ۱۹۲۰ء میں ایک ایسا قانون وضع کیا گیا جس کے مطابق عدالتوں کو یہ اختیار مل گیا کہ وہ نان ونفقہ، عدت اور مفقود الخبر جیسے مسائل میں مالکی اور شافعی فقہ کے مطابق فیصلہ کریں۔[۲۱۷] شام میں ۱۳۳۶ھ کے نئے شرعی قوانین نے بعض مخصوص امور میں چاروں مکاتب فقہی سے استفادے کی راہ نکالی۔ مثال کے طور پر تنگیٔ نفقہ اور شوہر کے مرض کہنہ مثلاً جنون، جذام اور سل وغیرہ کے لاحق ہوجانے پر عورت کو طلب تفریق کا اختیار دیا گیا۔ عام حالات میں مفقود الخبر کے لئے چار سال تک اور زمانہ جنگ میں ایک سال کی مدت مقرر کی گئی، جس کے بعد عورت طلب تفریق کا اختیار رکھتی تھی۔ ۱۹۵۳ء کے شادی قوانین جسے "قانون الاحوال الشخصية" کا نام دیا گیا، میں نکاح کی عمر کا تعین بھی کر دیا گیا جو لڑکی کے لئے ۱۷ اور لڑکے کے لئے ۱۸ سال تھی۔ نئے قوانین کے مطابق اب نکاحِ ثانی محض مرد کے شوق پر منحصر نہیں تھا بلکہ اس بارے میں کسی حتمی رائے کا اختیار عدالت کو دیا گیا۔ طلاق بحالت نشہ، طلاق بالکنایہ اور طلاق رجعی کے معاملات مصری قوانین کے طرز پر ترتیب دیئے گئے۔ ایک وقت میں تین طلاق کو ایک ہی تصور کیا گیا اور نفقے کی عدم ادائیگی کی صورت میں عورت کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ طلب تفریق کرسکتی ہے۔ حنفی فقہ کے برخلاف جہاں نسب اولاد کے لئے حمل کی مدت دو سال ہوسکتی ہے، یہاں مذہب مالکی کے مطابق مدت حمل کو ایک سال شمسی بطور حد مقرر کیا گیا۔ اسی طرح میراث کے قوانین میں بھی بعض اہم تبدیلیاں لائی گئیں۔ ظاہری اور حنبلی فقہ سے استفادہ کرتے ہوئے اولاد محروم یعنی مجوب الارث کے لئے وصیت کرنا واجب قرار دیا گیا، کچھ اسی قسم کی اصلاحی کاوشیں تیونس کے شخصی قانون مجریہ ۱۹۵۷ء میں دیکھنے کو ملتی ہیں جو بڑی حد تک بہت

سے معاملات میں حنفی اور مالکی فقہ کا امتزاج ہے۔ یہاں مصلحین نے تعدّد ازدواج کو قطعی ممنوع قرار دیا اور ساتھ ہی عدالت سے باہر منعقد ہونے والی طلاق کو بھی ساقط الاعتبار قرار دیا گیا۔ مفقود الخبر کی صورت میں عورت کے لئے عدت انتظار بزمانۂ جنگ دوسال مقرر کی گئی البتہ عام حالات میں اس کا فیصلہ جج کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ برطانوی ہند میں جہاں فقہ حنفی کی جامد اتباع میں مفقود الخبر شوہروں کے لئے عورت کو ایک ناقابل بیان نفسیاتی جہنم میں رہنا پڑتا تھا، وہاں بھی مالکی فقہ کے ذریعہ ہی صورت حال کے تدارک کی کوشش کی گئی۔[۲۱۸] ۱۹۳۹ء میں مسلمانوں کے مطالبے پر انفساخ ازدواج کا قانون دراصل فقہ مالکی کے ذریعہ فقہ حنفی کی تنسیخ کا ایک عمل تھا۔ پاکستان میں ۱۹۶۱ء کے عائلی قوانین میں بھی مختلف مسالک سے خوشہ چینی کو روا رکھا گیا جہاں طلاق کو طلاق رجعی کے حکم میں داخل کیا گیا اور محجوب ارث پوتے کو اپنے باپ کے حصے کے بقدر وارث قرار دیا گیا۔[۲۱۹]

تحریک اصلاح کی ان کوششوں سے وقتی طور پر بعض اغلال فقہی سے نجات کی راہ نکل آئی۔ اس تأثر میں بھی کمی آئی کہ دینی زندگی جینے کے لئے صرف ایک ہی مکتبۂ فقہ کی حرف بہ حرف جامد تقلید ضروری ہے۔ البتہ یہ تحریک اصلاح مروجہ فقہی ڈھانچوں اور ان کے طریقۂ کار پر از سرِ نو کسی تنقیدی غور و فکر کی بنیاد نہ ڈال سکی۔ یہ اصلاحی اقدامات جو اجتہاد کے نام سے شروع ہوئے تھے اور جنھوں نے بوجوہ اصلاح کا قالب اختیار کر لیا تھا، بنیادی طور پر فقہ کے مروجہ دانشورانہ ڈھانچے کے اسیر ہو کر رہ گئے تھے، جو مجتہدِ مطلق کے بجائے مجتہدِ فروع ہی پیدا کر سکتے تھے۔ ایسی صورت میں فقہ کے راستے جو التباسات فکری ہماری مذہبی فکر میں داخل ہو گئے تھے ان کا تدارک ممکن نہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی فکر پر جو جمود طاری تھا اور جسے مستحکم کرنے میں مروجہ فقہی طریقۂ کار نے اہم رول ادا کیا تھا، وہ جوں کا توں برقرار رہا۔ تحریکِ اجتہاد نے نئے مسائل پر غور و فکر کی دعوت تو ضروردی البتہ ان کے جوابات انہی سکہ بند فقہی طریقۂ کار کے ذریعے برآمد کرنے کی کوشش جاری رکھی۔ لہٰذا ہماری دینی فکر نہ صرف یہ کہ بڑی حد تک قدیم فقہی worldview کی اسیر رہی بلکہ ہم ان آراء الرجال کے جال سے بھی باہر نہ آسکے جنہیں قدیم فقہ میں نص کا درجہ حاصل ہو چکا تھا۔

جیسا کہ ہم نے بتایا اصول فقہ پر فنی اور فکری اعتراض وارد کرنے کے بجائے مجتہدین کی تمام تر کاوشیں فروعی معاملات کو نمٹانے پر صرف ہوتی رہیں۔ لہٰذا نئے مسائل کو پرانے طریقۂ تاویل کے ذریعے حل کرنے سے بسا اوقات ہمارے فقہی ادب میں مضحکہ خیز صورت حال پیدا ہوگئی۔ مثال کے طور پر زندگی

کی بدلتی ضرورتوں نے جب عین مسجدوں کے اندر آلات جدیدہ کو ہماری زندگی کا جزء بنا دیا تو فقہاء کے درمیان لاؤڈ اسپیکر کے استعمال پر سخت معرکہ آرائی برپا ہوگئی۔[۲۲۰] یہ مسئلہ معرض بحث آیا کہ مائیکروفون سے نکلنے والی آواز اصل آواز ہے یا اس کا عکس یا پرانی آواز کی محفوظ شدہ شکل۔ قدیم کتابوں میں مسائل پر انہی اصطلاحات میں بحث کا رواج عام تھا۔ اسی طرح مریض کے جسم میں باہر سے خون داخل کرنے کے مسئلے پر فقہاء نے یہ اعتراض وارد کیا کہ اگر فقہی اعتبار سے خون ایک قسم کی نجاست ہے تو اسے جسم مومن میں داخل کیا جانا کس حد تک مناسب ہوسکتا ہے۔[۲۲۱] حِلّت کی گنجائش صرف اسی شکل میں بتائی گئی جب کہ ایسا نہ کرنے سے جان کو خطرہ ہو کہ حالت اضطرار میں جان بچانے کے لئے خنزیر کے گوشت کے حلال ہونے کی مثال یہاں موجود تھی۔ روزے کی حالت میں انجکشن کے مسئلے پر بھی فقہاء نے قدیم کتب فقہ میں موجود از کار رفتہ فقہی مفروضات کی بنیاد پر غور وفکر کرنا ضروری جانا جس کے مطابق اولاً انسانی جسم کو جوفِ بدن، جوفِ دماغ اور جوفِ بطن کی اصطلاحوں میں تقسیم کیا گیا پھر یہ بتایا گیا کہ انجکشن چونکہ جوفِ بطن میں نہیں بلکہ بدن پر اثر انداز ہوتا ہے اس لئے اس کے جائز ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہوسکتا۔ دلیل یہ بھی دی گئی کہ جس طرح مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاقِ ائمۂ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح انجکشن پر بھی اس حکم کا اطلاق ہوگا: 'کما شرح به الشامي حیث قال و أفاد انه لو القیٰ في قصبة الذکر لایفسد اتفاقاً و لا شک في ذلک شامي'. یہ بھی کہا گیا کہ دوا اگر مثانہ تک پہنچ جائے جب بھی مفسد صوم نہیں، جیسا کہ ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔ رہی یہ بات کہ ابو یوسف مثانہ میں دوا پہنچ جانے پر اسے مفسد صوم قرار دیتے ہیں تو اس کی وجہ ان کی وہ معلومات ہے جس کے مطابق مثانہ اور معدہ کے درمیان منفذ ہے جس سے دوا مثانہ میں پہنچ جاتی ہیے۔ فقہ چونکہ اپنے قدیم فریم ورک میں گردش کرتی رہی اس لئے اسے قدیم فقہاء کی طبی معلومات کا لازماً دست نگر ہونا تھا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ کان بھی ایک جوف ہے جس میں پانی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسا کہ صاحب درالمختار کا کہنا ہے یا جیسا کہ عالمگیری میں لکھا ہے "وفي دواء الجائفة والأمة أکثر المشائخ علی أن العبرة للوصول اِلی الجوف الدماغ" انسانی جسم کی اس قدیم تفہیم کے مطابق فقہاء اس نتیجے پر پہنچے کہ روزہ کو باطل کرنے کے لئے باہر سے جو چیز داخل کی جائے اس کا اولاً جوف معدہ یا دماغ میں پہنچنا ضروری ہے۔ ثانیاً اس کا یہ پہنچنا بھی مخارق اصلیہ کے راستے سے ہو۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے مصنوعی طریقے سے جوف معدہ یا دماغ میں پہنچنے والی شئ روزے کو باطل نہیں کرسکتی۔ انسانی جسم کی اس تفہیم کے مطابق گلوکوز کے انجکشن سے روزے

کی شدت کو کم کرنا بھی ویسا ہی قرار پایا جیسے شدید گرمی میں کوئی شخص ٹھنڈے پانی سے غسل کر کے پیاس کی شدت کو کم کرتا ہے۔[۲۲۲]

مسئلہ، نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کا ہو یا گراموفون سے تلاوتِ قرآن کی سماعت کا، فوٹو گرافی کے بارے میں کسی اہل ایمان کا استفسار ہو یا فلم بینی کے شرعی جواز پر دلائل لانا ہو، بذریعہ ٹیلی فون رویت ہلال کی تصدیق ہو یا بینک نوٹ کے ذریعے زکاۃ کی ادائیگی کی بات، تمام نئے مسائل پر غور و فکر کے لئے فقہاء نے قدیم کتب سے برآمد ہونے والے فکری ڈھانچوں کا سہارا لینا ضروری سمجھا۔ پھر چونکہ ادِلّہ شرعیہ کی ترتیب و تخریج کے طریقۂ کار میں علت و معلول کا وہی قدیم طریقہ رائج تھا، لہٰذا بسا اوقات ناقص سائنسی معلومات اور اس سے برآمد کردہ مفروضات نے شریعت کو بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا۔ مثلاً لاؤڈ اسپیکر کو پہلے تو مفسد نماز میں داخل کیا گیا اور اس سے نکلنے والی آواز کو صدائے بازگشت پر محمول کیا گیا۔ البتہ جب اس مفروضے کی حقیقت بے نقاب ہوگئی تو پھر اس کے جواز کا فتویٰ دے دیا گیا البتہ اکابرین دیوبند کے نزدیک اس کے استعمال میں کراہت کا عنصر باقی رہا۔[۲۲۳] اسی طرح اولاً فونو گرام یا ریڈیو پر تلاوت بکراہت قبول کی گئی۔ ٹیلیفون کی آواز کے اعتبار کے سلسلے میں بھی شبہات باقی رہے۔ لیکن رفتہ رفتہ جب یہ تمام چیزیں انسانی زندگی کا جزوِ لاینفک بن گئیں تو ہماری فقہ بھی انہیں مباحات کے دائرے میں لے آئی۔ غور و فکر تو یقیناً نئے مسائل پر ہوتا رہا البتہ ان تمام تحقیقی مراحل میں فقہاء کے ذہنوں پر وہی قدیم طریقۂ کار غالب رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نئے مسائل پر غور و فکر کے درمیان بھی ہم قدیم فکری ڈھانچے سے باہر آنے کے لئے کسی طرح آمادہ نہ ہوئے۔ ایسا محسوس ہوا جیسے ہماری مذہبی فکر ہر نئی چیز سے اباء کرتی ہو، ہر نئی ایجاد ہمارے فقہی ڈھانچے پر استفسار کی ایک کاری ضرب لگاتی ہو۔ گویا دین اسلام اور اس کے ماننے والے ایک قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہوں جن پر دن بہ دن نئی ایجادو اختراعات زندگی کے شکنجے کستی جاتی ہو۔

فقہ چونکہ مذہبی فکر کا مستند اظہار سمجھی جاتی تھی اس لئے فقہی تصور حیات نے ہماری عام مذہبی فکر کو بھی بڑی حد تک اسی قدیم دنیا کا اسیر بنائے رکھا۔ ایک ایسی دنیا جہاں ابھی یہی طے ہونا باقی تھا کہ قوموں کے عروج و زوال میں علم و معرفت، غور و فکر، تدبر و تعقل کو جو کلیدی اہمیت حاصل ہے اس کا اطلاق کس قسم کے علم پر ہوتا ہے کہ فقہی تصور حیات میں علم کی باقاعدہ تقسیم عمل میں آ چکی تھی۔ دینی علم جس کی معراج و منتہا فقہ کو قرار دیا گیا تھا، وہاں امورِ دنیا سے ناواقفیت کے نتیجے میں بسا اوقات مضحکہ خیز فتاوے صادر ہوتے رہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ جب اہلِ فتویٰ کو آلات جدیدہ کی ماہیت کا پوری طرح علم نہ ہو تو وہ ان پر حکم لگانے

میں بڑی حد تک ثانوی معلومات کے محتاج ہوں گے۔ لیکن علم دین کے اس فقہی تصور کے واضح نقص کے باوجود اس پر نظر ثانی کی ضرورت کم ہی سمجھی گئی۔ اہل یہود جو کبھی اپنے زوال کے دو قرنوں میں اس خیال کے قائل اور اس پر بڑی حد تک عامل رہے کہ علم کی معراج صرف اور صرف تورات کا علم حاصل کرنا ہے اور جن کے یہاں زندگی کا وظیفہ تورات پر عمل کرنا یا اس کا علم حاصل کرنا یا اس کی کسی طرح خدمت کرنا قرار پایا تھا، اپنی اس جامد اور محدود تفہیم کے نتیجے میں تسخیر کائنات کے عمل سے جب یکسر دور ہوگئے تو کارگاہ حیات میں ان کا رول صفر ہو کر رہ گیا۔ اہل یہود کی طرح علم کی فقہی تاویل نے امت مسلمہ کو بھی حصولِ علم کے راستے سے دور کر دیا۔ دینی تعلیم کے نام پر طرفہ تو یہ ہے کہ کتاب ہدایت کے مطالعے کو بھی بنیادی اہمیت نہ رہی بلکہ اس حوالے سے چند مسئلے مسائل کو ازبر کرنا کافی سمجھا گیا۔ تعبیر دین پر چونکہ وحی کے بجائے آراء الرجال کی عمل داری قائم ہو چکی تھی اس لئے اجتماعی زندگی کے بنیادی خد و خال بڑی حد تک فقہاء کی ذاتی پسند یا ان کی اپنی تاویل و تفہیم کے اسیر ہو گئے۔ مثال کے طور پر احناف کے بعض فقہاء (ملا علی قاری) نے عورتوں کو کتابت سکھانے کے خلاف با قاعدہ رسائل لکھے جس کی اتباع میں بعد کے فقہاء نے عورتوں کے لئے کتابت کو ناجائز قرار دے دیا۔ فقہ کی کتابوں میں ایسے عناوین قائم کئے گئے جن کا مقصد عورتوں کو اجتماعی زندگی سے بے دخل کرنا تھا۔ مسجدوں میں ان کے داخلے پر پابندیاں عائد کی گئیں، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ فقہاء نے کتابِ ہدایت سے راست اکتساب کے لئے مفروضہ علوم کی ایک طویل فہرست تیار کر دی جس میں مہارت تامّہ کے بغیر قرآن مجید سے راست استفادے کو نامناسب بتایا گیا۔ جوں جوں فقہ اپنے ارتقائی سفر طے کرتی رہی آنے والے فقہاء اس فہرست میں اضافہ کرتے رہے۔ جلال الدین سیوطی کے عہد تک، جیسا کہ انہوں نے ''اتقان'' میں لکھا ہے، کتاب ہدایت سے راست استفادے کے لئے پچیس علوم میں مہارت تامہ کا ہونا ضروری سمجھا جانے لگا جن کے حصول کے بغیر قرآن مجید کا سمجھنا ممکن نہیں تھا۔[۲۲۳] اس طرح کی تمام پیش بندی دراصل کسی نئے غور و فکر کے امکانات پر بند باندھنے کے لئے کی گئی تھی جس کا منطقی اور اطلاقی پہلو یہی تھا کہ قدیم فقہ اپنا تفوق برقرار رکھ سکے۔ فقہ کے اندر ہونے والی تمام تر بغاوتیں اگر گھوم پھر کر انہی مروجہ افکار کا توسیعہ بن گئیں تو اس کا بنیادی سبب یہی تھا کہ فقہ نے مجتہد مطلق کے لئے ایک ایسا معیار قائم کیا تھا جس سے بظاہر تو نئے مجتہد کے استقبال کا غلغلہ بلند ہوتا تھا لیکن عملاً کسی مجتہد کی پیدائش پر آخری مہر لگا دی گئی تھی۔

فقہ جسے مذہبی فکر کے واحد مستند اعلامیے کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، اب مسلم فکر کی تمام تر حرارت اور زندگی اس کے احیاء پر موقوف تھی۔ احیاء کا عمل وحی کی راست مداخلت کے بغیر ممکن نہ تھا جس پر بدقسمتی

سے فقہاء نے پچیس علوم کا ایک ایسا ناقابل شکن قفل لگا رکھا تھا جس کا توڑنا عام انسان تو کجا عبقریات کے بس کی بات بھی نہ تھی کہ خود مسلمانوں کی فکری تاریخ میں کسی ایسے شخص کا تذکرہ نہیں ملتا جو ان پچیس مفروضہ علوم میں بیک وقت ید طولیٰ رکھتا ہو۔ رہے کبار فقہاء یا قدیم مفسرین تو واقعہ یہ ہے کہ ان کے عہد تک ان میں سے بہت سے علوم وجود میں بھی نہ آئے تھے۔ قرآن مجید کی طرف ہمارے خالص فقہی اور غیر عقلی رویے نے اسے عملاً معطل کردیا۔ امور زندگی کے تمام معاملات اب کتب فقہ کی روشنی میں حل کئے جاتے تھے اور انہیں دینی زندگی کی ترتیب و تدوین کے لئے کافی سے زیادہ خیال کیا جاتا تھا۔ قرآن مجید، اپنی موجودگی کے باوجود، کتاب ہدایت کی حیثیت سے اہل ایمان کے قلب و نگاہ سے مستور ہو چکا تھا کہ اب اس کی حیثیت صرف کتابِ برکت کی تھی۔ ایسی صورت میں قرآن مجید کو ازسرنو کتابِ ہدایت کی حیثیت سے برتنے اور دل و نگاہ میں کتاب عظیم کے اس فریضۂ منصبی کو پھر سے تازہ کرنے کے لئے اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ ان مروجہ مفروضہ عملی قرآنوں کی بساط لپیٹ دی جائے۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ کسی ایسے اجتہادی عمل پر فقہ کا پہرہ بہت سخت تھا۔ فضل الرحمٰن نے صحیح لکھا ہے کہ روایتی علماء اپنے قدیم طریقۂ تعلیم اور فقہی تصور اسلام کی وجہ سے اس پوزیشن میں نہ تھے کہ عہد جدید کے نئے مسائل کا ادراک کرسکیں۔ اور دوسری طرف غیر علماء قسم کے مسلمان دانشور خود کو اس پوزیشن میں نہ پاتے تھے کہ وہ پورے اعتماد کے ساتھ ایک نئی فقہ کی بنیاد رکھ سکیں۔[۲۲۵] فضل الرحمٰن کے اس خیال میں جزوی صداقت ضرور موجود ہے۔ البتہ یہ خیال کہ مذہبی فکر کی ازسرنو آبیاری کے لئے غیر عالم مسلم مفکرین کو بھی ایک نئی فقہ کے قیام کا ڈول ڈالنا چاہئے تھا، ہمارے نزدیک ایک بحث طلب امر ہے۔ عہد جدید میں جن لوگوں نے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا علم بلند کیا ان کے ذہنوں پر بھی چونکہ فقہی تصورات کا ہجوم تھا اس لئے وہ فقہ سے الگ دینی فکر کے کسی independent فکری ڈھانچے کی بات سوچنے سے عاجز رہے۔ مثال کے طور پر اقبال نے عام مجتہدین کی طرح تعدّدِ ازدواج کے خلاف اس دلیل پر تکیہ کیا کہ قرآنی آیت میں ﴿ان تعدلوا......﴾ کا منشا در اصل یک زوجگی کو فروغ دینا ہے کہ عملی زندگی میں ایک سے زیادہ بیویوں کے مابین عدل کے اس قرآنی تصور کو بروئے کار لانا ممکن نہیں۔ دیکھا جائے تو ہمارے متجددین بھی جو قدیم فقہی فریم ورک سے نالاں ہیں اور جسے وہ کتاب ہدایت کی تفہیم میں حارج خیال کرتے ہیں، وہ خود بھی قرآن مجید کو فقہی لب و لہجے سے بلند ہو کر پڑھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے حالانکہ ضرورت نئی فقہ کی نہیں بلکہ کتاب ہدایت کے ایک نئے مطالعے (re-reading) کی ہے۔ ایک ایسا مطالعہ جو ہمیں مروجہ فقہی فریم ورک سے باہر آکر

راست اکتساب کی راہ دکھا سکے۔ مثال کے طور پر آیت کریمہ ﴿**الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم**......﴾ (النساء:۳۴) میں کسی دائمی فقہی کلیّے کا بیان نہیں ہوا ہے جس کے مطابق بیویوں پر شوہروں کی یک گونہ امتیاز یا برتری قائم رہے بلکہ یہ ایک ایسے معاشی پس منظر سے مشروط ہے جس میں عورتیں مالی امور میں پوری طرح مردوں کے دست نگر تھیں۔ البتہ اگر حالات بدل جائیں، نئی سماجی صورت حال عورت کو مالی طور پر خود مکتفی بنادے یا کسی وجہ سے شوہر بیوی کے مالیات پر انحصار کے لئے مجبور ہو تو ایسی صورت میں وہ یقیناً اس فضیلت کا حق دار نہیں قرار دیا جا سکے گا۔ غیر فقہی فریم ورک میں قرآنی آیات کا مطالعہ ہمیں نہ صرف یہ کہ اس کتاب کی لازوال معنویت اور تازگی کا پتہ دیتا ہے بلکہ وحی ربانی کے صفحات میں قاری کو ایک ایسی روشنی کا احساس ہوتا ہے جو اپنے اندر ہر لمحہ تاریک راہوں کو منور کرنے کا سامان رکھتی ہے۔ اس کے برعکس کتابِ ہدایت کا فقہی مطالعہ مکی اور مدنی آیات کو ایک دوسرے کی ضد اور باہم متحارب بنا کر پیش کرتا ہے جس کی تطبیق کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی شکل نظر نہیں آتی کہ مکی آیات کو منسوخ اور مدنی آیات کو ان کا ناسخ قرار دے لیا جائے۔ اس طرح ہم کتاب ہدایت میں آیات کریمہ کی موجودگی کے باوجود اس کی منسوخی کے قائل ہو کر نفسیاتی طور پر اس سے بڑی حد تک لاتعلق ہوجاتے ہیں۔ حالانکہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ ان آیات کا غیر فقہی دل و دماغ سے مطالعہ کیا جاتا کہ اگر ایسا ہوتا تو مکی آیات کو مکی paradigm میں اور مدنی آیات کو مدنی paradigm میں سمجھنا کچھ مشکل نہ ہوتا۔ قاری کو نہ ہی کسی تضاد بیانی کا احساس ہوتا اور نہ ہی وہ اس خام خیالی کا شکار ہوتا کہ کتاب ہدایت کی بہت سی آیات خدانخواستہ اب منسوخ ہوچکی ہیں جن پر عمل کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ مثال کے طور پر مکی سورتوں میں جہاں صبر و تحمل، غیر معمولی اصرار اور اشتعال کے جواب میں ﴿**کفوا ایدیکم**﴾ کی تلقین ہے اسے ایک ایسی صورت حال کے لئے مشعل راہ سمجھنا چاہئے جب اہل ایمان کمزور ہوں اور جب راست تصادم سے خود ان کے حق میں بہتر نتائج کی توقع نہ ہو۔ لیکن جب حالات بدل جائیں، اہل ایمان کا گروہ مسلح تصادم کے ذریعے دشمنوں کا زور توڑنے کی پوزیشن میں ہو تو پھر ان آیات سے روشنی لینے کی ضرورت ہے جو اہل ایمان کو راست مبارزت کی دعوت دیتی ہیں۔ (التوبہ:۵) قرآن جب مکمل کتاب ہدایت ٹھہری تو اس میں تمام ہی صورت حال کے لئے رہنما اصولوں کا بیان ہونا چاہئے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ مختلف آیات میں لب و لہجے کے فرق یا احکام کے اختلاف کو ماحولیاتی پیراڈائم میں دیکھنے کے بجائے اسے ناسخ و منسوخ پر محمول کیا جائے اور پھر منسوخ آیات کا پتہ لگانے کے لئے متخصصین کا ایک گروہ کتاب ہدایت پر اپنی اجارہ

داری قائم کرلے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ قرآن کو فقہی بیان کے بجائے ہدایت اور روشنی کی حیثیت سے دیکھا جائے کہ جب تک محض اس کے فقہی مطالعے پر اصرار باقی رہے گا غایتِ قرآن کو حاصل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ مثلاً قرآن ایک ایسے پُر عدل معاشرے کے قیام کا طالب ہے جس میں انسانوں کا استحصال ختم ہوجائے، کمزوروں کی دادرسی ہو اور ایک منصفانہ سماجی نظام قائم ہو، جہاں کوئی غلام ہو اور نہ ہی غلام بنانے والا ذہن۔ ''**كلمة الله هي العيا.....**'' کے منظرنامے میں کسی ایسی فقہ کی گنجائش نہیں جہاں غلام اور باندیوں کے مستقل ادارہ کے لئے باضابطہ قوانین مرتب ہوتے ہوں کہ مسلم معاشرہ جب اپنی منزل مقصود کو پہنچے گا تو اس طرح کی سماجی اور نفسیاتی ناہمواریاں تاریخ کے صفحات کی زینت بن جائیں گی۔ قرآن کو کتابِ فقہ کی حیثیت سے پڑھنے والوں کو یقیناً حیرت ہوگی کہ اگر یہ ادارے قائم نہ رہے تو ان مذکورہ قرآنی احکام کا اطلاق کہاں ہوگا۔ بعض مسلم مفکرین جن میں فضل الرحمٰن سرفہرست ہیں، اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ غایت قرآنی کی تلاش میں قرآن مجید کی آیات کا ترتیب نزولی کی روشنی میں ازسرنو مطالعہ کیا جانا چاہیئے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسا کرنے سے اسلامی تحریک کے basic impulse کا پتہ لگایا جاسکے گا جس کے نتیجے میں ہم *Quranic legal dicta* اور اس کے غایات و اہداف میں امتیاز کرسکیں گے۔[۲۲۶] اس میں شبہہ نہیں کہ غایتِ قرآنی کا ادراک ہمارے لئے عہد حاضر میں قرآنی وحی سے اکتساب اور روشنی کا راست دروازہ کھول دے گا۔ البتہ مفروضہ chronological order کی تلاش میں ایک بار پھر اسی تاریخ کے اسیر ہوجانے کا خطرہ ہے جس سے وحی ربانی کو آزاد کرانے کی ضرورت آج پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ غایتِ قرآنی تاریخ کی روشنی میں نہیں بلکہ خود قرآنی paradigm کے اندر سے برآمد ہونی چاہیئے۔ اسی طریقۂ کار میں وہ قوت ہے جو امت کے تمام ہی مکاتب فکر کا یکساں اعتبار حاصل کرسکے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ کتاب ہدایت پر پڑا مفروضہ علوم کا قفل غیر فقہی طریقۂ کار سے ہی کھولا جاسکتا ہے اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں کہ کتاب ہدایت سے راست اکتساب کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ ہم فقہاء و مفسرین کے صدیوں پر مشتمل فکری اور علمی سرمائے کو عبور کرتے ہوئے اس عہد میں جب تک نہیں جاتے جب قرآنی تجلیاں پہلی نسل کے مسلمانوں کی راہوں کو راست منور کرتی تھیں، تب تک ایک نئی مذہبی فکر کی بنیاد رکھا جانا ممکن نہیں۔ البتہ اس عمل میں ہر لمحہ یہ خیال رہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم فقہی لب و لہجے اور اصطلاحات سے دست کش ہونے یا اس کی یکسر نفی کے رد عمل میں ایک نئے فقہی تخیل کے بنیاد نہ رکھ دیں۔ ورنہ ہماری کاوشیں بھی ایک فقہی معاشرے کے قیام پر منتج ہوں گی، جو غایت قرآنی کی راہ کا ایک پتھر تو ہے، اس کی منزل نہیں۔

کیا فقہ مطلوب ہے؟

یہ بات ہماری نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ اسلام بندوں کو عبودیت کلی کے جس اعلیٰ معیار پر لے جانا چاہتا ہے وہ ایک ایسی دنیا کا منظر نامہ ہے جہاں فقہی تصورِ عبودیت سے ماورا فرد ایک الوہی معاشرے کو جنم دیتا ہے۔ خوابوں کا یہ معاشرہ نہ تو موجودہ تاریخی انسان کے ذریعے برپا کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی فقہی دین میں ایک ایسی sublime سوسائٹی کے قیام کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ فقہ اور اس کے قوانین، حدود اور تعزیر کی دنیا، عبادات کے مظاہر اور رسوم ایک ایسی دنیا کو جنم نہیں دے سکتے، جو بنیادی طور پر فقہی عبودیت کی نفی اور اس سے ماوراء قائم ہوتی ہو۔ اسلام دراصل نام ہے اپنے آپ کی مکمل سپردگی کا۔ غیر مشروط سپردگی (submission) کا یہ عمل فرد کے لئے ایک بڑا چیلنج ہے۔ انسان کے لئے اپنے ہی اندر کے تاریخی انسان سے لڑنا اور اس پر فتح حاصل کرنا رسوم عبودیت سے کہیں زیادہ غایتِ عبودیت کا طالب ہے۔ ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بأن لهم الجنة**﴾ میں اسی کیفیت کا بیان پایا جاتا ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب فرد کے اندرون میں تاریخی انسان دم توڑ دے، اور اس کے بطن سے ایک ایسے مسلم کامل کا ظہور ہو جو قرآن کا مطلوب مؤمن ہے۔

مذاہب قدیم ہوں یا جدید، آپؐ کے ذریعہ آنے والی آخری وحی ہو یا دوسرے انبیائے سابقین کی دعوت، ان کا ہدف انسانوں کو اسی تاریخی انسان کے خول (shell) سے آزاد کرانا تھا۔ البتہ عبودیت کے مظاہر کے سلسلے میں جب انسانوں نے غیر معمولی غلو کا اظہار کیا تو ان کی نگاہیں مظاہر پرستی میں الجھ گئیں اور عبودیت کی روح حقیقی ان سے دور ہوتی چلی گئی۔ دوسری طرف مظاہر کی یکسر نکیر نے مذہب کے نام پر ایک مخالف مذہبی رویے کو جنم دیا۔ جسے اصحاب طریقت یا اہل تصوف نے سماوی دین کے مقابلے میں ایک full-fledged متبادل دین کی حیثیت سے پیش کیا۔ (اس بارے میں تفصیلی گفتگو انشاء اللہ اگلے باب میں آئے گی) مذہب کے حوالے سے فقہی موشگافیوں کے طفیل خود دین کو کالعدم قرار دیئے جانے اور مقاصد دین کو شکست دینے کا عمل مذہبی تاریخ میں ایک معروف عمل ہے۔ قرآن جس غیر فقہی ربانی معاشرے کا داعی ہے اس میں اس نے بلاشبہ ابتدائی اور عبوری مراحل میں ان احکام وفرامین کا سہارا لیا ہے جو تاریخی انسان کے لئے اس دشوار ترین سفر میں کم از کم ابتدائی مرحلے میں مہمیز کا کام کرسکے۔ البتہ جو لوگ قرآن کے عطا کردہ مجموعی تصور زندگی کا شعور رکھتے ہیں یا جو لوگ قرآن کو جیسا کہ وہ ہے اسی انداز سے

سمجھنا اور برتنا چاہتے ہیں، ان کے لئے اس امر کی بازیافت کچھ زیادہ مشکل نہیں کہ احکام وفرامین یا نظام حکومت پر زور تو کجا قرآن کے صفحات میں تو کسی ایسی جبری دینی بادشاہت یا قدسیوں کی حکمرانی کا تاثر بھی نہیں پایا جاتا، جہاں نظام وقت کے لئے قرآن کو مروجہ معنوں میں دستور اساسی یا مجموعۂ فرامین کی حیثیت سے نافذ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ وحی کا جادو خود سر چڑھ کر بولتا ہے۔ وحی ایک ایسی sublime شئے ہے جو خود بخود receptive انسانوں کو جذب یا ingulf کرتی چلی جاتی ہے۔ اسے اس بات کی حاجت نہیں کہ کوئی خارجی قوت بزور بازو اس کے نفاذ کی کوشش کرے۔

مدینے کا اسلامی معاشرہ جہاں مستقبل کے عالمی انقلاب کی بنیاد رکھی گئی وہاں اجتماعی نظام پر حکمرانی کے بجائے نبوی مزاج کی کارفرمائی رہی۔ آپؐ کے وصال کے بعد سلطنت کی غیر معمولی وسعت وقوت کے باوجود خلفائے راشدین نے اگر حکمراں ہوتے ہوئے بھی غیر حکمرانوں کا سا انداز برقرار رکھا۔ اور اپنے مصاحبین (officials) میں انداز حکمرانی کو پنپنے سے روکے رکھا بلکہ اس کی نفی پر آمادہ رہے، تو اس کی وجہ یہی تھی کہ اسلام کسی مذہبی empire کے قیام کے لئے نہیں آیا ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی سوسائٹی کے قیام کی دعوت دیتا ہے جہاں حاکم ومحکوم کی تمیز مٹ جاتی ہو، جہاں distinction کی بنیاد ﴿ان اکرمکم عند اللّٰہ أتقاکم﴾ ہو، اور جہاں فرد کی گردنیں ہر انسانی حکمرانی سے آزاد ہو کر راست خدائے واحد کی تابعداری میں جھک جاتی ہوں۔ قانون اور ریاست سے ماوراء اور ان تمام خارجی عوامل کے بغیر جو آج کے معاشرے میں مروج cohesive force کی حیثیت سے جانی جاتی ہیں، صالح معاشرے کے قیام کا منصوبہ مستقبل کا ایک ایسا منظر نامہ ہے جسے ابھی تک چشم فلک نے نہیں دیکھا ہے۔ البتہ یہی وہ منتہیٰ ومقصود ہے جہاں عبودیت اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہوگی اور جہاں قرآن انسانی معاشرے کو لے جانا چاہتا ہے۔ تاریخی انسان کے sublime soul میں بدل جانے کا عمل ایک ایسی صورت حال کو جنم دے گا جب بار الٰہا اپنے لقاء کے وعدے کو پورا کرے گا۔ اور یہی وہ کلامیکس (climax) ہوگا جب space اور time کی سرحدیں اٹھالی جائیں گی۔ تب نظام شمسی کے قیدیوں کے لئے اس نظام سے باہر ابدیت (eternity) کی تفہیم ممکن ہوجائے گی۔ پھر ہم یہ دیکھیں گے کہ اب تک جو کچھ دیکھا گئے تھے وہ اس نظام شمسی کا پیدا کردہ دھوکہ تھا ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ جیسی آیات دراصل انہی کیفیات کا بیان ہیں۔

تاریخی انسان کی موت اور ایک ایسے غیر فقہی اور بدون قانونی معاشرے کے قیام کو آج اگر کسی چیز نے روک رکھا ہے یا آج اگر ہم ایک ایسے صالح معاشرے کے وژن (vision) سے دور ہوگئے ہیں تو اس

کی وجہ مقاصد وحی کے سلسلے میں ہماری اپنی وضع کردہ غلط فہمیاں ہیں۔ علمائے یہود کے گمراہ کن تجربات کے پیش نظر ہم نے مظاہرعبودیت کی تلاش میں جس حزم واحتیاط کا مظاہرہ کیا اس کے پیچھے یہی نکتہ تھا کہ غایت دین کہیں مظاہر دین میں نہ بدل جائے۔ اور اس کے لئے ضروری تھا کہ غایت دین کوملحوظ رکھتے ہوئے انسانی عقل وشعور کے تمام دروازے کھلے رکھے جائیں۔ تاکہ کسی بھی مرحلے پر دین کے سلسلے میں ایک closed اور suffocating system ہونے کا احساس نہ ہو۔ خلفائے راشدین کے عہد میں جب روحِ عبودیت باقی تھی کسی کو اس بات کا خیال بھی نہ آیا کہ وہ نماز جیسی بنیادی عبادت کے لازمی (essential) ارکان کے تعین کا کام انجام دے یا اس کے فرائض، سنن اور مستحبات کے سلسلے میں کوئی گفتگو کرے۔ باہمی لین دین، انفرادی اور اجتماعی معاملات جب تک وحی کی راست نگرانی میں تھے دین کو ایک codified law کی حیثیت سے دیکھنے کی ضرورت پیش نہ آئی۔ البتہ جب مظاہر کے سلسلے میں غیر معمولی غلو نے ہمیں ایک ایک عمل کی چھان بین پر آمادہ کیا تو پھر واقعی اور فرضی ہر قسم کے مسائل کے لئے فقہیں مستنبط ہونے لگیں۔ خیال تو یہ تھا کہ اس طرح مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی شیرازہ بندی میں سہولت ہوگی، عام انسانوں کے لئے دین پر چلنا آسان رہے گا۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ اولاً فقہ سازی کے دروازے سے وحی کی ایک خاص تعبیر اور دین کا ایک قانونی اور جبری نظام ہمارے فکری سرمائے کا مستقل حصہ بن گیا۔ وحی نے عمل صالح کے لئے جو چشمہ اندرون سے جاری کرنے کی کوشش کی تھی، فقہ کی خارجی مداخلت نے اس پر روک لگادی۔ ثانیاً: اسلام جو اغلال فقہی سے آزادی کا دین تھا اور جس نے خارجی احکام وفرامین اور حدود وقوانین کو عبوری مرحلہ کی حیثیت سے استعمال کیا تھا ان عبوری احکام نے انسانی اضافوں کے ساتھ مختلف مذاہب فقہ کے نام سے مستقل حیثیت حاصل کرلی۔ گویا جو دین اغلال فقہی سے نجات دلانے کے لئے آیا تھا وہ خود اپنے متبعین کی پیدا کردہ اغلال فقہی کا اسیر ہوگیا۔ صورت حال اتنی خراب ہوگئی کہ آگے چل کر ان مکانی اور زمانی فقہاء کو تعبیر دین کے مستقل مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اور ان کے توسط کے بغیر اہل ایمان کی غالب اکثریت کے لئے امور دین کی پابندی ممکن نہ رہی۔ فکر ونظر کا یہ زوال اتنا شدید تھا کہ اس سنگین صورت حال پر بڑے بڑے مجتہدین اور مفکرین نے بھی لب کشائی کی جرأت یا ضرورت محسوس نہیں کی۔ آخری رسول کی امت جو ایک آفاقی اقدار کی حامل تھی اور جسے مستقبل میں تمام نسلی، سیاسی، تہذیبی اور لسانی شناخت سے ماوراء قدسیوں کا ایک آفاقی معاشرہ تشکیل دینا تھا اس نے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی جیسی لغو شناخت کو گوارا کرلیا۔

شرع اور غایت شرع:

قرآن مجید میں انسانی معاشرے کی تطہیر واصلاح کے لئے جن اصول وقوانین کا بیان ہوا ہے یا جن حدود کے نفوذ کا حکم دیا گیا ہے وہ فی نفسہ مقصود نہیں بلکہ ان کا ہدف ایک ایسا ربانی معاشرہ قائم کرنا ہے جس میں فرد کا روحانی بلوغ اسے بالآخر ایک ایسے مرحلے میں داخل کردے گا جب بندگیِ رب کے لئے کسی خارجی احکام یا قوانین کی ضرورت باقی نہیں رہ جائے گی۔ گویا حدودِ قرآنی کا نفاذ فی نفسہ مقصود نہیں بلکہ ان کی حیثیت دراصل ربانی معاشرے کے قیام میں عبوری مرحلہ اور مہمیز (catalyst) کی ہے، جس کو عبور کئے بغیر وہ خواب آسا مثالی معاشرہ قائم نہیں ہوسکتا۔ البتہ اگر اس عبوری مرحلے کو مطلوبِ دین قرار دے لیا جائے تو پھر مستقبل کے اس معاشرے کا خواب پورا نہیں ہوسکتا جو تاریخ کی انتہا بھی ہے اور اس کی معراج بھی۔ انتہا اس لئے کہ آخری رسول کی سرپرستی میں جس ربانی معاشرے کے قیام کا آغاز کیا گیا تھا ابھی اس کی تکمیل کا کام باقی ہے اور انتہا کو معراج اس لئے کہا جائے گا کہ تاریخ linear direction میں سفر نہیں کرتی۔ اس اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو منتہا ہے وہ دراصل محض ایک phase کے ختم ہونے کا نام ہے جس کے بعد Time اور Space کی حدبندیوں کے ختم ہونے اور ﴿خالدين فيها ابدا﴾ کا مرحلہ ہے جس کی بشارت سے ہمارے کان ناآشنا نہیں۔ گویا اس انتہائی نقطے پر ہمارے فہم کے مطابق تاریخ کا سفر ختم نہیں ہوتا بلکہ مکانی اور زمانی پابندیوں کے اٹھنے سے لامکاں کا وہ سفر شروع ہوجاتا ہے، جس کی صحیح تفہیم زماں و مکاں کے قیود کے اندر نہیں کی جاسکتی کہ ایسا کرنا خود اس لامکانیت کے گوں ناگوں ابعاد (dimension) کو مجروح کرنے کے مترادف ہوگا۔

یہ خیال کہ حدودِ قرآنی فی نفسہ منزل نہیں بلکہ اس راہ کے سنگ میل ہیں۔ وحی ربانی کے ایک عام قاری کے دل و دماغ پر پہلے اور آخری تاثر (impression) کے طور پر مرتسم ہوتے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس بات سے کسے انکار ہوسکتا ہے کہ قرآن ایک ایسے معاشرے کو باقی رکھنا نہیں چاہتا جہاں ضرورت مندوں، محتاجوں اور سائلوں کی بھرمار ہو۔ انسانی سماج کے اس کمزور طبقے کو تا ابد کمزور رکھنا قرآن ہی کا نہیں کسی بھی صحت مند معاشرے کا ہدف نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا قرآن میں محتاجوں اور سائلوں کے سلسلے میں جو ہدایات وقتاً فوقتاً دی گئی ہیں اور اہل ثروت کو جس طرح معاشی ناہمواری کو ختم کرنے کے لئے اپنے مال کے فراخدلانہ انفاق کی ترغیب دی گئی ہے اس کا منطقی ہدف اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ بالآخر محتاجوں اور

غریبوں کا یہ طبقہ معاشرے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہوجائے۔ البتہ اگر ان احکام کے نفاذ کو ہی ہدف قرار دے لیا جائے تو پھر اسلامی معاشرے کے لئے لازم آئے گا کہ وہ زکوٰۃ وصدقات کے قرآنی حکم کی تکمیل کے لئے محتاجوں اور غریبوں کا ایک مستقل طبقہ بھی برقرار رکھے۔ گویا قرآنی احکام کو فی نفسہ ہدف سمجھنے کے نتیجے میں ان اداروں (institutions) کو برقرار رکھنا لازم آتا ہے جس کے خاتمے کی قرآن شدومد کے ساتھ دعوت دیتا ہے۔ اسی طرح غلاموں اور لونڈیوں سے متعلق احکام یا جنگی قیدیوں سے متعلق قوانین سے کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ قرآن جنگ کا داعی یا غلامی کے ادارے کی تصویب کرتا ہے۔ اس کے برعکس ان مذکورہ قرآنی احکام کا ہدف یہ ہے کہ ایک فطری ارتقائی عمل کے ذریعہ مستقبل کے معاشرے سے ان لعنتوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم کردیا جائے۔ حدود کے نفاذ کا بھی بنیادی مقصد یہی ہے کہ ان سزاؤں کے ذریعے ایک پاکیزہ، جرائم سے خالی معاشرہ وجود میں آئے۔ کچھ یہی بات انسانی زندگی کی قدر و قیمت سے متعلق ہے۔ انسانی خون کی حرمت کے باوجود اگر قتال کی اجازت دی گئی ہے یا مشرکین وکفار کے مقابلے میں تیار رہنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس کا ہدف بھی بالآخر ایک ایسے معاشرے کا قیام ہے جہاں غلبۂ حق اور قیامِ عدل کے بعد جنگ وقتال کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ البتہ اگر ان امور کو جو ایک طرح کی عبوری کیفیت کے حامل ہیں کوئی شخص فی نفسہ مقصود سمجھ لے تو یہ اسلام کے ان بنیادی مطالب کی غلط تفہیم ہوگی جن کی بنیادوں پر روحانیوں کے ایک مثالی معاشرے کی تشکیل ہونی ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جہاں قوانین کے بغیر فرد کے اندرون سے عبودیت کے سرچشمے پھوٹتے ہوں بالآخر ایک ایسی صورت حال کو جنم دے گا جب زمان ومکان کے پردے اٹھ جائیں گے اور لقائے ربی کا وہ وعدہ پورا ہوگا، جسے قرآنی تصورحیات انسانی انبساط کی آخری منزل قرار دیتا ہے۔

☆ ☆ ☆

تعلیقات وحواشی

۱؎ حضرت مسیح کا کہنا تھا کہ علمائے یہود کو نہ تو نبوت کے عہدے پر فائز کیا گیا ہے اور نہ ہی انہیں تورات کی من مانی تاویل کا حق حاصل ہے۔ رہے وہ لوگ جو ان علمائے یہود کی اندھی تقلید میں مبتلا ہیں تو ان کا انجام بھی **ضلوا و اضلوا** سے مختلف نہیں ہوسکتا۔

"Woe to you pharisees! For how you love the seats of honor in the synagogues and the respectful greetings from everyone as you walk through the markets! Yes, awesome judgment is awaiting you. For you are like hidden graves in a field. Men go by you with no knowledge of the corruption they are passing."(Luke 11:43,44)

"I have a question for you. Is it right to do good on the Sabbath day, or to do harm? To save life, or to destroy it." (Luke 6:9)

"What good is it for one blind man to lead another? He will fall into a ditch and pull the other down with him." (Luke 6:39)

"A tree from good stock doesn't produce scrub fruit nor do tree from poor stock produce choice fruit. A tree is identified by the kind of fruit it produces. Figs never grow on thorns, or grapes on bramble bushes."
(Luke 6:43,44)

متی ۲۳ آیت:۴ میں اس بات کی مزید صراحت کی گئی ہے کہ علمائے یہود نے کس طرح ایک آسان دین کو اپنی فقہی موشگافیوں کے ذریعے مشکل تر بنا دیا تھا بقول مسیح: خدا تو یہ کہتا ہے کہ "My yoke is easy

"and my burden is light" لیکن علمائے یہود نے روایات و آثار کے حوالے سے فی نفسہ غایت دین کو شکست دے رکھا ہے جیسا کہ متّیٰ ۱۶ آیت: ۶، ۱۱ میں ارشاد ہے:

"Watch out!" "beware of the yeast of the pharisees and Sadducees." (Matthew 16:6)

"How could you even think I was talking about food? But again I say, 'Beware of the yeast of the Pharisees and Sadducees." (Matthew 16:11)

اسی طرح متّیٰ ۲۳ آیات: ۱۳، ۱۴ میں دین کو فقہ بنائے جانے کے رویئے پر سخت تنقید ملتی ہے:

"Woe to you, pharisees, and you other religious leaders. Hypocrites! For you wont't let others enter the Kingdom of Heaven, and won't go in yourselves. And you pretend to be holy, with all your long, public prayers in the streets, while you are evicting widows from their homes. Hypocrites!" (Matthew 23 :13-15)

حضرت مسیح دین کو فقہ بنائے جانے پر سخت برہمی کا اظہار کرتے ہیں وہ فقہاء اور فریسیوں کے تعمیر کردہ دین کو غایتِ دین سے متصادم بتاتے ہیں جس سے نہ تو دنیا کی بھلائی مل سکتی ہے اور نہ ہی آخرت کی' لہٰذا وہ متّیٰ ۱۶ آیت: ۱۱ میں دینِ فقہاء سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

۲ بحوالہ صحیح مسلم

۳ اشارہ ہے ان آیات قرآنی کی طرف ﴿ان هو الا وحي يوحىٰ﴾ اور ﴿ ولو تقوّل علينا بعض الأقاويلo لأخذنا منه باليمينo ثم لقطعنا منه الوتينo﴾

۴ یعنی جس شخص نے مبسوط یاد کرلی وہ گویا مجتہد ہوگیا خواہ اسے روایت کا کوئی علم ہو اور نہ ہی اسے کسی حدیث سے واقفیت ہو۔

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ، حققہ وراجعہ السید السابق (دار الکتب الحدیثہ، قاہرہ) ج ۱ ص: ۳۲۱

۵ شارح الانتباہات المفیدہ عن الشتباہات جدیدہ نے لکھا ہے:

''قیاس اور حدیث کا سلسلہ تو کتاب اللہ سے صرف دو ایک واسطہ سے ملا ہوا ہے۔ تو ان کے احکامات کو کتاب اللہ کے احکامات کہنے میں کیا تعجب کی گنجائش ہے۔ بلا تردد سب کو کتاب اللہ

کے احکامات کہہ سکتے ہیں۔ علمائے اسلام نے ان سب احکامات کو جمع کر دیا ہے اور اس کا نام علم فقہ رکھا ہے،......حدیث اور اجماع اور قیاس سب اس لحاظ سے کہ قرآن سے اس کا اصول دین ہونا ثابت ہے شامل قرآن ہی کہے جا سکتے ہیں۔''

اسلام اور عقلیات، شرح الانتباہات المفیدہ عن الشتباہات جدیدہ، تالیف اشرف علی تھانوی، شرح محمد مصطفیٰ ارشد، ص ۱۹، ص ۳۰، لاہور۔

۶۔ ''**اختلاف امتی رحمة**'' جیسی موضوع احادیث نے صدیوں سے ہمارے باہمی اختلاف کو دینی بنیاد فراہم کر رکھی ہے۔ اولاً یہ خیال کہ امت کا اختلاف باعث رحمت ہے، قرآن مجید کی صریح ہدایات سے ٹکراتا ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم**﴾ (الانفال:۴۵) یعنی اگر اہل ایمان نے آپس میں اختلاف کیا تو یہ ایک بڑی بھول ہوگی اور ایسا کرنے سے ان کی ہوا اکھڑ جائے گی۔ دوسری جگہ اہل ایمان کو حکم دیا گیا کہ وہ سب حبل اللہ کو مضبوطی سے پکڑ لیں اور آپس میں ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو جائیں ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ (آل عمران:۱۰۳) قرآن مجید کی ان صریح تعلیمات کے خلاف اگر کوئی شخص رسول اللہ سے کوئی قول منسوب کرتا ہے تو اسے مسترد کرنے میں کسی تکلف کا مظاہرہ نہیں ہونا چاہئے اور نہ ہی ایسا کرنے کے لئے کسی علمی تحقیق کی ضرورت ہے۔ البتہ جو لوگ اس قول کو صرف اس غلو میں رسول اللہ سے منسوب کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ قول انھیں بزرگوں کے توسط سے پہنچا ہے ان کے اطمینانِ قلب کے لئے ہم یہ عرض کرنا چاہیں گے کہ اکثر ائمہ حدیث نے بھی اس روایت کو بے اصل بتایا ہے۔ پانچویں صدی سے پہلے اس روایت کی بنیاد تلاش کرنا مشکل ہے۔ مُلّا علی قاری نے موضوعات کبیر میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ قرطبی نے چونکہ **غریب الحدیث** میں اس روایت کا ذکر کیا ہے اس لئے بعض اہل علم کو یہ التباس ہوا کہ شاید اس روایت کی کوئی اصل ہو۔ جلال الدین سیوطی نے اس روایت کو نصر المقدسی کی ''**الحجة**'' اور بیہقی کے ''**الرسالة الاشعرية**'' کا حوالہ دیا ہے جہاں یہ روایت بلا سند نقل کی گئی ہے۔ یہ سب کے سب پانچویں صدی کے لوگ ہیں جو ایک ایسے عہد میں اس روایت کی زد میں آئے ہیں جب فقہی اختلافات نے امت کو انتشار سے دوچار کر رکھا تھا۔ فقہاء دین کی تعبیر کا لازوال حوالہ بن گئے تھے۔ باہمی فقہی اختلافات میں عام مسلمانوں کے لئے یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا تھا کہ حق کس کے ساتھ ہے۔ ایسی صورت میں معتدل فکر مسلمانوں کو اس قسم کی روایت میں فی الفور پناہ کا امکان نظر آیا۔ پانچویں صدی میں اہل فکر کی کتابوں میں ایک بے اصل روایت کے راہ پا جانے کو اسی مخصوص سماجی پس منظر میں دیکھنا چاہئے۔

۸۔ قرآن مجید میں ﴿والذین معه﴾ کے حوالے سے جن اصحاب نبیؐ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ ابتدائی صحابہ کرام پر مشتمل سرفروشوں اور جانبازوں کا ایک ایسا گروہ ہے جو رسول سے اس قدر identify ہوگیا ہے کہ اب اس کی شناخت کے لئے ﴿والذین معه﴾ کا بیان کافی سے زیادہ ہے۔ البتہ اس دور کے تمام ہی مسلمانوں کو نہ تو ان مقربین میں شامل کیا جاسکتا ہے اور نہ تمام ہی صحابہ ''کالنجوم'' کی یکساں حیثیت رکھتے ہیں کہ ایسا سوچنا قرآنی فکری چوکھٹے سے انحراف کے بغیر ممکن نہیں: ﴿لایستوي منکم من أنفق من قبل الفتح و قاتلط أولئک أعظم درجة من الذین أنفقوا من بعد وقاتلوا و کُلّاً وعد الله الحسنیٰ والله تعملون خبیر﴾

۹۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ اپنی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں شیخ عزالدین عبدالسلام کے اس موقف کے پرجوش حامی نظر آتے ہیں کہ مسالک اربعہ کی بے سوچے سمجھے پیروی جہل اور باطل کا راستہ ہے۔ بقول شیخ عزالدین عبدالسلام: ''لوگ ہمیشہ سے جس عالم دین کو پاجاتے اسی سے فتویٰ پوچھ لیا کرتے تھے، بغیر اس تحقیق اور تجسس کے کہ یہ عالم کس خیال اور مسلک کا پیرو ہے اور نہ ہی پوچھنے والوں کو ٹھکرانے کا رواج تھا۔ تا آنکہ مروجہ مذاہب اور ان کے متعصب مقلدین کا ظہور ہوا اور وہ ہدایت کے اصل مرکز سے بالکل بے پرواہ ہوکر صرف ائمہ کے اقوال پر اعتماد کرنے لگے خواہ ان کا کوئی قول کتنا ہی کمزور اور بے دلیل و حجت ہو۔ گویا مجتہد نہ ہو نبیٔ مرسل ہو اور اس کی ہر بات وحی الٰہی ہو۔ یہ حق کا راستہ نہیں ہے، لایرضی به احد من اولی الالباب''

(شاہ ولی اللہ، حجة الله البالغه، راجعہ السید السابق، مطبوعہ مصر، ج۱ص:۳۲۷)

۱۰۔ ملاحظہ ہو درمختار ص:۲۹، ۱۶۹، ومقدمہ عالمگیری ج:۱ص:۱۱۶، ومقدمہ ہدایہ ج:۱: ۹۵، ۱۰۳

(بحوالہ حقیقت الفقہ)

۱۱۔ اشارہ ہے ان آیات قرآنی کی طرف: ﴿وقالوا کونوا هودا او نصاری تهتدواط قل بل ملة ابراهیم حنیفاًط وما کان من المشرکین﴾ (البقرۃ:۱۳۵) اور ﴿ماکان ابراهیم یهودیا ولا نصرانیا ولکن کان حنیفا مسلما﴾ (آل عمران:۶۷)

۱۲۔ رسول اللہ سے منسوب ایک روایت امت اسلامیہ کے علماء کو انبیاء بنی اسرائیل کے مثل بتاتی ہے۔ فنی اعتبار سے یہ انتہائی ساقط الاعتبار روایت ہے۔ بقول امام احمد یہ روایت ''حدیث السوق'' یعنی بازاری گپ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ملا علی قاری کے مطابق دمیری، زرکشی نے اس روایت کو بے بنیاد بتایا ہے۔ سیوطی نے اس بارے میں سکوت اختیار کرنے میں ہی عافیت سمجھی ہے۔ موضوعات کبیر میں حافظ سخاوی نے لکھا ہے کہ ہمارے شیخ ابن حجر کے نزدیک بھی یہ روایت بے بنیاد ہے۔ اور یہ کہ بعض حضرات نے یہاں تک لکھا ہے

کہ اس روایت کا کسی معتبر کتاب میں کوئی وجود نہیں۔
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مذہبی داستانیں اوران کی حقیقت، علامہ حبیب الرحمان کاندھلوی، ج ۲ ص:۲۳۰)

۱۳ **كتاب الميزان ج: ا ' فصل قال المحققون ص: ۷۰،**
(محولہ تقی امینی احکام شریعہ میں حالات و زمانہ کی رعایت ص:۲۵۱ دہلی، ۱۹۷۰)

۱۴ بحوالہ: تاریخ فقہ اسلامی ص:۴۲۱، محولہ سلیم ج:۳ص:۴۰۵

۱۵ بدرالدین زرکشی بھی امت میں ایک ایسے طبقے کے قائل ہیں
(ملاحظہ ہو **كتاب القواعد في الفقه**، زرکشی ص:۴۳)

۱۶ (**الملل و النحل** ص:۲۰۵، ج:۱)

۱۷ **الموافقات للشاطبي** ص:۳ ج:۴، **اذاا خلاالزمان عن مجتهد صار كزمان الفترة**، ملاحظہ ہو **البرهان لامام الحرمين** ص:۲۵۱ تا ج:ا، **الرد على من أخلد للسيوطي** ص:۸۹، (محولہ اجتہاد ص: ۳۸ آئی او ایس)

۱۸ شاہ ولی اللہ جو فقہ کو مأخذ دین بنائے جانے کی صورت حال پر سخت اضطراب کا اظہار کرتے ہیں اور جو برملا اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ کسی فقیہ پر ایمان لانا جزء ایمان نہیں۔ وہ بھی اس ادارۂ مشیخیت سے فرار کی راہ بند پاتے ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ "**لم نؤمن بفقيه أيّا كان انه اوحي الله اليه الفقه، و فرض علينا طاعته، و انه معصوم، فان اقتدينا بواحد منهم فذلك لعلمنا بأنه عالم بكتاب الله و سنة رسوله**". (شاہ ولی اللہ **حجة الله البالغة**، مطبوعہ مصر، ج ا ص:۳۲۸)

شاہ صاحب جو مذہبی فکر میں اجتہاد کے حوالے سے خاصی شہرت رکھتے ہیں اور جو نظری طور پر اپنی تحریروں میں شدت سے اس خیال کی وکالت کرتے ہیں کہ شریعت کے اصل مآخذ صرف قرآن اور حدیث ہیں۔ ان کے لئے بھی اگر ادارۂ فقہاء کو یکسر رد کرنا ممکن نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہی ہے کہ شاہ صاحب ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جب مسلمان اپنے زوال فکری کے سبب دینی زندگی جینے کے بجائے فقہی زندگی جینے پر مجبور تھے، ایسی صورت میں قرآن ان کی داد رسی نہیں کر سکتا تھا کتب فقہ کی مدد کے بغیر مذہبی زندگی جینے کا خیال عبث تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ شاہ صاحب کی تحریروں میں فکر اسلامی کے زوال پر خاصا اضطراب پایا جاتا ہے۔ وہ دین کو فقہ میں محصور کئے جانے پر خاصے فکر مند دکھائی دیتے ہیں لیکن اپنے تمام تر ذہنی توسّع کے باوجود ان کے

لاشعور میں ائمہ اربعہ کا عقیدہ کچھ اس طرح پیوست ہے کہ وہ فقہاء اربعہ کے تمام تر انکار کے باوجود زیادہ سے زیادہ ان کے توسیعہ کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں اور بس۔ انہوں نے ایک جگہ لکھا ہے: ''اگر ایک عامی انسان علاقۂ ہندوستان اور ماوراء النہر میں رہنے والا ہو، جہاں کوئی شافعی، مالکی اور حنبلی عالم موجود نہ ہو اور نہ ہی ان کی کتب مذہبیہ میسر نہ آسکتی ہوں تو اُس پر واجب ہے کہ وہ صرف امام ابوحنیفہ کے مذہب کی تقلید کرے۔ ان کے مذہب سے باہر قدم نکالنا اُس کے لئے حرام ہوگا۔ کیونکہ وہ اس وقت شریعت کی رسی ہی اپنی گردن سے اُتار کر مہمل بیکار رہ جائے گا بخلاف اس صورت کے کہ حرمین میں ہو، جہاں کے لئے تمام اس مذہبوں کا پہچاننا ممکن ہے''۔ محولہ: شاہ ولی اللہ، **الانصاف فی سبب الاختلاف، راجعہ عبدالفتاح ابو غدۃ، ۱۹۷۷ص:۷۹**

ائمہ اربعہ کے اجنبی عقیدے کو اپنی گردن سے اتار پھینکنا اگر شاہ ولی اللہ جیسے مجتہد عصر کے لئے بھی ممکن نہ ہو سکے تو اسے تقدیسی تاریخ کے غیر معمولی جبر کے علاوہ اور کہا کیا جا سکتا ہے۔

۱۹ تاریخ کی کتابیں اس ذکر سے خالی ہیں کہ صحابہ کرام کے عہد میں تفقہ کی بنیاد پر اہل فکر مسلمانوں کا کوئی گروہ وجود میں آیا ہو۔ حضرت عمر کی غیر معمولی ذہانت، حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود جیسے اصحاب نبی کی معاملہ فہمی گوکہ خود عہد صحابہ میں معروف تھی۔ جب محدثین کی مجلسوں میں احادیث کے مختلف perceptions کی بنیاد پر رائے کے اختلافات وجود میں آنے لگے اور ان بنیادوں پر سنت کی صحیح تعبیر کے سلسلے میں اختلافات واقع ہوگئے جب بھی مسلمانوں کا کوئی گروہ علماء کے کسی اسکول یا شخصی حوالے سے نہیں جانا جاتا تھا۔ گوکہ آثار و احادیث کے سلسلے میں ایک گروہ سخت حزم و احتیاط کا قائل تھا جب کہ دوسرا اسے ایک اضافی مأخذ کی حیثیت سے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا تھا۔ لیکن ابتدائی عہد میں مسلمانوں کے نظری اختلافات نے کبھی ایسی صورت حال پیدا نہیں کی کہ فہم دین کی بنیاد پر اجتماعی شناخت سے علاحدہ چھوٹی چھوٹی شناختوں کے دائرے قائم ہو جائیں۔ ابن مسعود کی شاگردی کے حوالے سے علقمہ اور اسود کو خصوصی اہمیت حاصل تھی۔ نخعی اور حماد آنے والے دنوں میں prominent scholar کی حیثیت سے سامنے آئے تھے۔ ایک ہی عہد میں اور بسا اوقات ایک ہی شہر میں مختلف علماء کی مجلسیں علم دین کے حوالے سے قائم تھیں، جہاں آثار رسول کی تحفیظ کے ساتھ مسائل کے استنباط و استخراج کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ لیکن ابتدائی عہد میں فقہاء کی مسندوں سے امت میں علاحدہ چھوٹی شناخت کے امکانات کم ہی دکھائی دیتے تھے۔ کہ اگر ایسا ہوتا تو کوئی وجہ نہیں کہ حنفی فقہ تو دوتہائی مسلمانوں کے لئے مستند اسلامی فکر کا حوالہ بن جائے لیکن خود ابوحنیفہ کے سلسلۂ شیوخ میں حماد، نخعی، علقمہ اور اسود جیسے اصحاب فن کو علاحدہ مدرسۂ فکر کی حیثیت حاصل نہ ہو۔ نہ تو ابوحنیفہ کو اور نہ ہی ان کے محترم اساتذہ کو کبھی اس بات کا خیال آیا

کہ وہ اپنے ناموں سے علقمی، اسودی، مسعودی اور حمادی مکاتب فکر کی داغ بیل ڈالیں۔ تب ان ائمہ فقہ کی موجودگی محض اساتذۂ فن کی حیثیت سے تسلیم کی جاتی تھی۔ انہیں اسلامی فکر اور عقیدے کی تشریح وتعبیر کا حتمی حق حاصل نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہارون رشید نے امام مالک سے ان کی مشہور زمانہ فقہی احادیث کے مجموعہ مؤطا کو خلافت کا دستور بنانے کی پیش کش کی تو وہ اس مسئولیت کے احساس سے ہی کانپ اٹھے اور انہوں نے خلیفۂ وقت کو اس خیال سے باز رکھا۔ تب لوگوں کے لئے یہ ممکن تھا کہ ایک ہی وقت میں کسی مخصوص مسئلے پر مختلف اہل علم کی رائے سے اکتساب فیض کر سکیں۔ جیسا کہ ابو طالب مکی نے قوۃ القلوب میں لکھا ہے: ''پہلی اور دوسری صدی میں لوگوں کے اقوال حجت نہیں ہوا کرتے تھے اور نہ ہی کسی معین مذہب کے مطابق فتویٰ دینے کا رواج تھا۔ نہ کسی شخص خاص سے دلیل لائی جاتی اور نہ ہی اسے جملہ امور میں فیصل سمجھتے کہ اسی کی رایوں سے استدلال کیا جائے اور ہر معاملے میں اسی کا قول تلاشا اور جانچا جائے، حتیٰ کہ صرف اسی کے مذہب پر تفقہ اور استنباط مسائل کی بنیاد رکھی جائے'' (بحوالہ شاہ ولی اللہ، **حجۃ اللہ البالغۃ**، مطبوعہ مصر، ج ا، ص: ۳۲۱)

حقیقت تو یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ اسی پائے کے نہ جانے کتنے مجتہد مطلق قسم کے فقہائے عظام مختلف زمانوں میں پیدا ہوتے رہے ہیں۔ خود ابتدائی صدیوں میں جسے فقہ کے canonization کا دور کہا جاسکتا ہے۔ ابوحنیفہ اور شافعی کے مثل کم از کم ۳۵ سے ۴۰ کبار فقہاء کا تذکرہ ملتا ہے جن کی تصانیف ہم تک نہیں پہنچ سکیں۔ متاخرین فقہاء میں ابو ثور بغدادی اور داؤد ظاہری جیسے نام جو تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں اس قول کے صداقت کے لئے کافی ہیں کہ فقہی مدرسۂ فقہ کی اشاعت کے لئے محض مجتہد مطلق کی صلاحیت ہی کافی نہ تھی بلکہ اس کے علاوہ بہت سے سیاسی و سماجی عوامل بھی بنیادی اہمیت رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ محمد بن اسمٰعیل بخاری جو اپنی الجامع الصحیح کے لئے مسلم فکر میں ایک ناگزیر حوالہ بن چکے ہیں اور جنہیں فقہ الحدیث کے بانی کی حیثیت سے بنیادی اہمیت حاصل ہے خود ان کا مجتہد مطلق ہونا بھی انہیں ائمہ اربعہ کا سا اعتبار نہ دلا سکا۔ جس عہد میں مسلکی اور فقہی اختلاف سے تنگ آکر نظامِ وقت نے چار نسبتاً معروف مدرسۂ فکر کو ریاستی منظوری دی۔ اس عہد میں بوجوہ اسمٰعیل بخاری فقیہ کی حیثیت سے مصر میں اپنے متبعین کا اس قدر حلقہ نہ رکھتے تھے۔ مصر کے مخصوص حالات میں چار مدرسۂ فقہاء کی منظوری نے آگے چل کر ان ائمہ اربعہ کے canonization میں اہم رول ادا کیا۔ حتیٰ کہ بعد میں جو لوگ فقہ اور تدبر کے حوالے سے مستقل حیثیت کے حامل تھے انہیں بھی پانچویں یا چھٹے امام کی حیثیت حاصل نہ ہوسکی۔ آنے والے دنوں میں فقہائے اسلام کو ان ہی چار میں سے کسی ایک خیمے میں پناہ لینے پر مجبور ہونا پڑا۔ گو کہ آگے چل کر امام احمد بن حنبل کے متبعین نے تقلید کا قلابہ گلے سے اتارنے کی بھرپور کوشش کی لیکن یہ بغاوت بھی روایتی فکر

کا توسیعہ extension بن کر رہ گئی۔

۲۰ دیکھئے محمد اقبال *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited & Annotated by M.Saeed Sheikh Lahore 1989

۲۱ دیکھئے صبحی محمصانی فلسفۂ شریعتِ اسلام، ترجمہ مولوی محمد احمد رضوی، ص: ۷۴۔۷۱، لاہور، ۱۹۹۴ء

۲۲ دین کی فقہی تعبیر سے اسلام کے مختلف versions وجود میں آ گئے تھے۔ علماء کے مابین علم دین کے نام پر برپا اس مجادلے میں بہت کم لوگوں کے دامن محفوظ رہ گئے تھے۔ حتیٰ کہ آج ہم جنہیں تقدیسی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں اور جنہیں امام جیسے القاب سے یاد کرتے ہیں، وہ بھی اس تنگ نظری اور خانہ جنگی سے محفوظ نہ تھے۔ اہل الرائے اہل الحدیث سے سخت کدر رکھتے اور اہل الحدیث متکلمین پر گمرہی کی پھبتی کسا کرتے۔ علمائے دین کی زبانیں ایک دوسرے کے خلاف جس بے باکی سے چلتی تھیں اس کا اندازہ شافعی کے ایک اقتباس سے لگایا جاسکتا ہے:

> ''اصحاب کلام کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ ان لوگوں کو خوب پیٹا جائے اور ہاتھ پاؤں باندھ کر اونٹ پر ڈال دیا جائے، پھر انہیں عشائر و قبائل میں گھمایا جائے اور کہا جائے کہ یہ اس شخص کا انجام ہے جو کتاب وسنت کو ترک کر کے علم کلام سے اشتغال رکھتا ہے۔''

حالانکہ ایسا بھی نہیں کہ اس عہد میں متکلم، اہل الرائے یا اہل الحدیث کی الگ الگ درس گاہیں ہوں۔ ہر شخص بیک وقت علم کی مختلف قسموں سے نہ صرف یہ کہ واقف تھا بلکہ مروّجہ علوم سے حتی الامکان اکتساب کرنا ضروری سمجھتا تھا۔ البتہ اپنے مخالف کے لئے علم کلام کی پھبتی کسنا یا کسی شخص کو آثار سے بے بہرہ بتانے کے لئے اسے اہل الرائے کا خطاب دینا محض اپنے مخالفین کو سماجی طور پر ساقط الاعتبار قرار دینے کی کوشش تھی۔

فقہی اسلام نے امت میں باہمی افتراق کو اس حد تک ہوا دی کہ کبار محدثین اور فقہاء بھی ایک دوسرے کے نزدیک ناقابل اعتبار ٹھہرے۔ ایک گروہ دوسرے گروہ پر مختلف قسم کے لیبل (Lables) لگا کر بدنام کرنا عین خدمت دین قرار دیتا تھا۔ ابوحنیفہ کو مرجیّہ کہا گیا۔ اور صرف ان پر ہی کیا موقوف ابراہیم تیمی، عمرو بن مرہ، طلق الحبیب، عبدالعزیز بن ابی داؤد، یحیٰ بن زکریا، مسعر بن کدام، حماد بن سلیمان اور ان جیسے نہ جانے کتنے علماء مرجیّہ کے حوالے سے مطعون کئے گئے اور ان کے عقائد کو عامۃ المسلمین کے لئے مضر بتایا گیا۔ حالانکہ یہ وہ نام ہیں جن کا شمار صحیحین کے رواۃ میں ہوتا ہے۔
(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے ابن قتیبہ کی کتاب کتاب المعارف)

فقہی پیمانوں سے ایمان کی ناپ تول اور فقہی انداز سے ایمان کی تفہیم نے ان غیرضروری مباحث کو بھی جنم

دیا جن کا عہد رسول میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔ مثلاً ابوحنیفہ کی طرف اس عقیدے کومنسوب کرنا کہ میرا اور ابوبکر صدیق کا ایمان برابر ہے۔ دراصل انہی کلامی بحثوں کی پیداوار ہے۔ جو مسلمان کو مسلمان قرار دینے کے لئے کم سے کم فقہی شرائط کے تعین کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی۔ ابوحنیفہ کے حامیوں نے اس خیال کی حمایت میں کہ ایمان وعمل دو الگ الگ چیزیں ہیں، بات کو یہاں تک آگے بڑھا دیا کہ انہیں اپنے ایمان کا مقابلہ ابوبکر صدیق سے کرنے میں بھی باک نہ رہا۔ منطقی طور پر خواہ یہ بات کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہو، اس سے مخالف کے لئے جوابی حملوں کا امکان پیدا ہوتا تھا۔ صرف ایمان کی بنیاد پر کسی شخص کو مسلمان تسلیم کیا جائے گا یا نہیں اور یہ کہ اگر عمل کی شرط لگائی جائے تو کم از کم وہ کون کون سے عمل ہوں گے جو اہل ایمان کو فتوئ کفر کی زد سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ پھر یہ کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا احناف کا یہ موقف صحیح ہے کہ "الایمان لا یزید ولا ینقص"۔ ابوحنیفہ اور ان کے حامی اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں حضرت ابراہیم کے اس مکالمے کو پیش کرتے جس میں انہوں نے خدا سے مردوں کو زندہ کرنے کی بابت دریافت کیا تھا۔ ارشاد ہوا: ﴿اولم تؤمن﴾ ابراہیم کا جواب تھا ﴿لیطمئن قلبي﴾ گویا ایمان تو موجود تھا اس میں کسی اضافے کے لئے نہیں بلکہ اسے صرف ثبات عطا کرنے کے لئے ابراہیم نے یہ گذارش کی تھی۔ دوسری طرف مخالفین ﴿زادتهم ایمانا﴾ جیسی آیتوں سے ایمان کے گھٹنے اور بڑھنے پر دلیل لاتے تھے۔ ان فقہی موشگافیوں نے ایمان کو ایک اندرونی کیفیت یا حسی تجربے کے بجائے مظاہر کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ دین کی طرف خالص فقہی رویئے کے پیدا ہو جانے سے مسلمانوں کو مسلمان بنائے رکھنے کے امکانات تو کم ہوتے گئے البتہ انہیں کافر، فاسق اور مشرک قرار دینے کے امکانات وسیع تر ہوتے گئے۔ فقہ اپنی تعریف کے مطابق اختلاف فکر ونظر کو محض آراء کے اختلاف کی حیثیت سے نہیں دیکھ سکتی بلکہ اس پر اپنا فیصلہ سنانے کو ضروری خیال کرتی ہے اس لئے خود مسلمانوں میں ان اضافی اور مفروضہ عقائد پر بحث چل نکلی جن کا ماننا بعض کے نزدیک عین جزو ایمان قرار پایا۔ اختلاف آراء سے اسلامی فکر کو اس قدر نقصان نہیں پہنچا جتنا کہ ان اختلافات پر فقہی تحکیم سے ہوا۔ مثال کے طور پر ابتدائے عہد میں حضرت عائشہ کا قلیب بدر یا سماع موتی کی حدیثوں کی تصحیح کرنا اس عہد میں مختلف نقطۂ نظر کو تو جنم دے سکتے تھے لیکن ان بنیادوں پر کبھی کسی کے ایمان کی تضعیف کا کسی کو خیال بھی نہیں آیا۔ گو کہ خوارج کی شدت پسندی نے کفر اور ایمان جیسی سیاہی اور سفیدی کے انداز میں چیزوں کو دیکھنے کی ابتداء کر دی تھی۔ لیکن اس وقت جب عبداللہ بن عمر سے کسی نے پوچھا کہ کچھ لوگ قرآن کی غلط تعبیر کرتے اور ہمیں کافر قرار دیتے ہیں تو خود وہ کافر ہیں یا نہیں، تو ان کا جواب تھا کہ جب تک کوئی شخص خدا کو دو نہ کہے اسے کافر نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ جب فکر ونظر کے ان اختلافات نے فقہ کا قالب اختیار کر لیا اور ان اختلافات کی تفہیم وتشریح اور ان کی درجہ بندی کے لئے فقہی اختلافات وجود میں آنے لگے تو پھر فقہاء کے لئے خود اہل ایمان کے مختلف

گروہوں پر تحکیم کی جسارت ممکن ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ آگے چل کر ان کے متبعین ان اصطلاحات کے قیدی بن کر رہ گئے۔

کلامی بحثوں، فقہی مباحث اور سیاسی تنازعات نے بہت جلد مسلم معاشرے کو ایک تنگ نظر اور متعصب معاشرہ بنادیا۔ جب ایک بار لوگوں کے ایمان کی پیائش فقہی اصطلاحوں اور خود ساختہ پیانوں سے کی جانے لگی تو پھر اہل ایمان بنے رہنے کے لئے صرف "لا الہ الا اللہ" کا قائل ہونا کافی نہ رہا۔ رجال کی کتابوں میں کسی شخص کے ثقہ ہونے کے لئے اس دلیل کا پیش کیا جانا کہ وہ حدوث قرآن کو کفر سمجھتا تھا، اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہئے۔ گو کہ یہ نیا خود ساختہ عقیدہ جسے استناد ایمان کی بنیاد سمجھا جا رہا تھا، اس کی اہمیت ایک لفظی مناقشے سے زیادہ نہ تھی کہ جو لوگ قرآن کو حادث کہتے تھے ان کے نزدیک اس سے مراد الفاظ و اصوات تھے، جس کا ظہور عام مسلمانوں کی زبان سے ہوتا تھا۔ البتہ جو لوگ قرآن کو قدیم مانتے تھے وہ اس سے مراد کلام نفسی لیتے تھے، جس کی جڑیں صفات خداوندی میں راست پیوست تھیں۔ اس قسم کی غیر ضروری بحثوں نے نہ صرف یہ کہ غیر ضروری عقائد کو جنم دیا بلکہ اس بنیاد پر کسی کو کافر اور کسی کو مسلمان قرار دینے کی گنجائش بھی پیدا ہوگئی۔ ان فقہی موشگافیوں اور کلامی بحثوں کے نتیجے میں فقہاء اور محدثین کے مابین تعبیر دین میں سخت اختلاف واقع ہوگیا۔ اس قسم کے نئے عقائد جنہیں لوگوں کی اسلامیت کی پیائش کے لئے استعمال کیا جارہا تھا، تعبیر دین کی بنیادوں پر مختلف مدارس فکر کی مستقل بنیاد ڈال دی۔ آج ہم جنہیں کبار ائمۂ فقہاء کی حیثیت سے جانتے ہیں وہ اپنے عہد میں ان کلامی مباحث کے طفیل، ایک کی دوسرے کے لئے ناقابل قبول اور متنازع قرار دئے جاتے تھے۔ امام شافعی جنہیں فن حدیث میں ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے اور جنہیں بڑے بڑے ائمہ محدثین مثلاً ابن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابوزرعہ الرازی، ابوثور اور ابو حاتم وغیرہ نے فن حدیث کا امام تسلیم کیا ہے، اگر ان کے حوالہ سے صحیحین میں کوئی حدیث نظر نہیں آتی، جس کی طرف ہم نے قدرے تفصیلی اشارہ گذشتہ باب میں کیا ہے، تو اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ امام بخاری کے نزدیک اہل ایمان کی ثقاہت کے لئے وہ خصوصی پیانے بھی اہمیت رکھتے تھے جسے اس دور میں اہل علم کے مابین گروہی شناخت کے حوالے سے اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ امام بخاری کہا کرتے تھے کہ میں نے کسی ایسے شخص سے حدیث نہیں لکھی جس کا یہ قول نہ ہو کہ "**الایمان قول و عمل**" (دیکھئے مقدمہ فتح الباری لحافظ ابن حجر عسقلانی) دین میں کلامی مباحث کی ابتدا نے نئے اضافی عقائد کی بنیاد ڈالی اور فقہ ان عقائد کی تصویب و تائید کا ذریعہ بن گئی۔ ان اضافی عقائد پر سوچا سمجھا موقف رکھنا اہل علم کے لئے ضروری قرار پایا۔ ایسی صورت میں اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ بعض کلامی اور فقہی حلقۂ فکر کے نزدیک جو شخص صاحب ایمان قرار پائے مخالفین کے نزدیک اس کے ایمان کو ساقط الاعتبار سمجھا جائے۔

فقہاء کے باہمی اختلاف کی شدت اور حدت کا کسی قدر اندازہ خطیب بغدادی کے اس بیان سے کیا جاسکتا ہے:

''ابوحنیفہ کے بارے میں مالک بن انس سے یہ قول منسوب کیا ہے کہ جب ابوحنیفہ کا ذکر آیا تو انہوں نے برملا کہا: **کاد الدین، کاد الدین**۔ ان سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ **ان اباحنیفة کاد الدین ومن کاد الدین فلیس له دین** اور یہ قول بھی : **الداء العضال الهلاک فی الدین، و ابوحنیفة من الداء العضال**۔ ان ہی امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے: **ماولد فی الاسلام مولود أشام من ابی حنیفة**۔ امام شافعی نے ان کے کلام کو ''**شر کثیر**''قرار دیا۔ خطیب نے محمد بن حماد کا ایک خواب بھی نقل کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ میں نے خواب میں رسول اللہ کو دیکھا۔ پوچھا ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا ان کی باتوں پر عمل کرنا چاہئے؟ آپ نے تین مرتبہ فرمایا نہیں نہیں نہیں۔ عبداللہ بن مبارک کا یہ قول بھی پیش نظر رہے وہ کہتے ہیں جس کے پاس ابوحنیفہ کی تصنیف '**کتاب الحیل**' ہو اور وہ اسے استعمال کرے یا اس کے مطابق فتویٰ دے تو اس کی حجت باطل ہے۔ ابن مبارک تو یہاں تک کہتے ہیں: **الذي وضع كتاب الحيل اشر من شيطان**۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ان میں اس کے علاوہ اور کوئی خوبی نہ تھی کہ وہ اچھے مناظرہ باز تھے۔ **ناظر ابوحنيفة رجلا فكان يرفع صوته في مناظرته اياه**۔ سفیان ثوری نے انہیں **ضال مضل** قرار دیا۔ ان کے نزدیک وہ **غیر ثقة ولا مامون** تھے۔ عبداللہ بن ادریس کے بقول ابوحنیفہ **ضال مضل** ہیں اور ابویوسف **فاسق من الفساق**۔ بقول امام شافعی: ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی کتابوں میں ۱۳۰ صفحات کا مطالعہ کروگے تو ان میں اَسّی صفحات کو خلاف کتاب وسنت پاؤ گے۔ کہا جاتا ہے کہ ابن مبارک کی ایک مجلس میں جب انہیں یہ بتایا گیا کہ اہل کوفہ ابوحنیفہ کو علومِ نبوی کا وارث سمجھتے ہیں تو اس حادثہ پر وہ نمناک ہوگئے یہاں تک کہ ان کی داڑھی روتے روتے تر ہوگئی۔ کہنے لگے لوگوں نے ایک کافر کو امام بنالیا ہے۔ سفیان الثوری کے بارے میں منقول ہے کہ ابوحنیفہ کی موت پر انہوں نے اللہ کا شکر ادا کیا کہ امت کو ایک ابتلاء سے نجات مل گئی بقول سفیان ثوری: **أن فتان هذه الامة قد مات**''

ملاحظہ ہو: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد مطبوعہ مصر ۱۹۳۱ء ص: ۴۰۰ تا ۴۲۴

تحریک نظام مصطفیٰ ۱۹۷۷ء کے دوران مولانا مودودی کے بارے میں مفتی محمود کا فتویٰ اسی فقہی اسلام کا ایک تسلسل ہے۔ بقول مفتی محمود:

> ''مودودی صاحب کو فتویٰ دینے کا حق حاصل نہیں۔ فتویٰ دینے کا حق مجھے ہے۔ میں اب تک پندرہ ہزار فتوے دے چکا ہوں جو مجلد کتابوں میں موجود ہیں۔ میں آج اِس پریس کانفرنس میں

فتویٰ دیتا ہوں کہ مودودی گمراہ، کافر اور خارج از اسلام ہے اس سے اور اس کی جماعت سے تعلق رکھنے والے کسی مولوی کے پیچھے نماز پڑھنا ناجائز اور حرام ہے۔ اس کی جماعت سے تعلق رکھنا کفر اور ذلالت ہے وہ امریکہ کا اور سرمایہ داروں کا ایجنٹ ہے۔ اب وہ موت کے آخری کنارے پر پہنچ چکا ہے اور اب اسے کوئی طاقت نہیں بچاسکتی۔ اس کا جنازہ نکل کر رہے گا''۔

(بحوالہ ہفت روزہ 'زندگی' لاہور مورخہ ۱۰ رنومبر ۱۹۶۹ء)

اور اسی فقہی تفہیم دین کا شاہکار ہے احمد شاہ نورانی' صدر جمیعہ العلمائے پاکستان کا یہ فتویٰ:

''بحکم شریعت، مسٹر جینا اپنے ان عقائد کفریہ، قطعیہ، یقینیہ کی بنا پر قطعاً مرتد اور خارج از اسلام ہے اور جو شخص اس کے کفروں پر مطلع ہونے کے بعد اس کو مسلمان جانے یا اسے کافر نہ مانے یا اس کے کافر و مرتد ہونے میں شک رکھے یا اس کو کافر کہنے میں توقف کرے وہ بھی کافر، مرتد، ہے اور بے توبہ مرا تو مستحق لعنت عزیز علام''۔

(بحوالہ تجانب اھل سنة عن اھل الفتنة ص:۱۲۲)

۲۳ ابن اثیر نے لکھا ہے کہ ۴۷۵ھ میں جب شریف ابوالقاسم بغداد میں نظام الملک کی طرف سے مدرسہ نظامیہ کا خطیب مقرر ہوکر آیا تو اس نے منبر سے اس بات کا اعلان کرنا ضروری سمجھا کہ امام احمد بن حنبل گو کہ خود کافر نہ تھے، البتہ ان کے تمام پیروکار کافر ہیں۔ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج:۱۰ص ۱۲۴، بیروت ۱۹۷۹ء

۲۴ محولہ عبدالوحید خاں، ص:۲۹۹

۲۵ فقہائے اربعہ کا Canonization خالصتاً سیاسی سرپرستی کی پیداوار ہے۔ جس فقہ کو جس علاقے میں حکومت کے مسند قضا کی بیساکھی مل گئی اسے سیکھنے کے لئے لوگوں کی دلچسپی بڑھنے لگی۔ مثلاً افریقہ میں ۴۰۵ھ تک فقہ حنفی تمام دوسرے مسالک کے مقابلے میں نمایاں تھی، لیکن جب معاذ بن بادیس نے ۴۰۶ھ میں حکومت کی باگ ڈور سنبھالی تو اس نے مالکی فقہ کو رواج دے دیا۔ افریقہ کے ان علاقوں میں فقہ مالکی کی مقبولیت کا سبب یہی اتفاقی سیاسی تبدیلی تھی۔ اسی طرح خلافت عباسی میں قاضی ابو یوسف کے مسند قضا سے وابستہ ہوجانے کی وجہ سے حنفی مدرسہ فکر کو پھلنے پھولنے کے غیر معمولی مواقع میسر آ گئے۔ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے مشترکہ شاگرد امام محمد نے سیاسی نظام کے سہارے اپنے مسلک کی ترویج و اشاعت کے لئے بڑی پرجوش کوشش کی، آج اگر دنیا کی دو تہائی مسلم آبادی فقہ حنفی کو اپنا دستور شرعی سمجھتی ہے تو اس کی وجہ کسی علمی تحلیل و تجزیے کے نتیجے میں اس فقہ کو اختیار کرنا نہیں بلکہ تاریخی اور سیاسی محرک کے سبب ایسا ہوا ہے۔ بقول ابن حزم: ''دو مذہبوں نے سلطنت کے زور سے ابتداء میں ہی رواج حاصل کیا۔ ایک ابوحنیفہ کا

مذہب، کیونکہ قاضی ابو یوسف کو جب قاضی القضاۃ کا منصب ملا تو انہوں نے حنفی لوگوں کو ہی عہدۂ قضا پر مقرر کیا، دوسرا اندلس میں امام مالک کا مذہب کیونکہ امام مالک کے شاگرد یحییٰ صمودی خلیفہ اندلس کے نہایت مقرب تھے اور کوئی شخص بغیر ان کے مشورہ کے عہدۂ قضا پر مقرر نہیں ہوسکتا تھا۔ اور وہ صرف اپنے ہم مذہبوں کو مقرر کراتے تھے۔''

(محولہ سیرۃ النعمان، ص ۱۴۹)

نہ جانے کتنے ابو حنیفہ اور کتنے شافعی جو اپنے اپنے وقتوں میں امام کہے جاتے تھے تاریخ کے صفحات میں بھلا دئے گئے۔ امام اوزاعی جو اپنی زندگی میں، بلکہ اس کے بہت بعد تک، ممالک الشام کے امام مطلق تسلیم کئے جاتے تھے اور ان ممالک میں لوگ انہی کو مرجع سمجھتے تھے، رفتہ رفتہ ان کے اثرات اس حد تک معدوم ہوگئے کہ اب انہیں ایک مستقل مذہب کی حیثیت سے بھی نہیں جانا جاتا۔

۲۶۔ ابن اثیر نے چوتھی صدی ہجری کے واقعات کے ذیل میں لکھا ہے کہ بغداد میں جب حنابلہ کا اثر و رسوخ بڑھا تو حنبلی عوام کے غول کے غول بغداد کے بازاروں میں گشت لگاتے۔ جہاں نبیذ دیکھتے اسے وہاں الٹ دیتے۔ کہیں مغنیہ کو تشدد کا نشانہ بناتے تو کہیں آلات موسیقی کو نقصان پہونچاتے بیع و شرع کے معاملے میں مداخلت کرنا اپنی دینی ذمہ داری سمجھتے۔ کسی عورت مرد کو ساتھ جاتے دیکھتے تو ان سے باز پرس کرتے۔ (ابن اثیر، الکامل في التاریخ بیروت ۱۹۷۹ء ج ۸ ص: ۳۰۷)

۲۷۔ ابن بطوطہ نے لکھا ہے: ''اس مسجد میں تیرہ امام ہیں۔ ان کا پہلا امام الشافعیہ ہے۔ میں جس زمانے میں گیا تھا وہاں اس منصب پر قاضی القضاۃ جلال الدین محمد بن عبدالرحمٰن القرینی فائز تھے...... شافعیوں کا امام سب سے پہلے نماز پڑھتا تھا۔ جب یہ سلام پھیر چکتا تھا تو مشہد علیؑ والا امام نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہوتا۔ اس کے سلام پھیرنے کے بعد مشہد حسینؑ والا امام نماز شروع کرتا، بعد ازاں امام الکلاسہ پھر مشہد آبی بکرؓ والا، اور پھر مشہد عثمان والا نماز پڑھاتا، پھر مالکی امام۔ میں جس زمانے میں گیا تھا وہاں اس وقت امام المالکیہ فقیہ ابو عمرؓ تھے۔ امامتِ حنفیہ کے منصب پر میرے جانے کے زمانے میں فقیہ عماد الدین فائز تھے...... اور امام حنابلہ شیخ عبداللہ الکفیف تھے، منجملہ دمشق کے شیوخ قرأۃ کے تھے۔ ائمہ مذکورہ کے ماسوا قضاء نوائبت کے لئے پانچ امام اور رہتے تھے۔ یہاں اول روز سے ثلث لیل تک برابر اذانیں ہوتی رہتی تھیں۔'' **وهذا من مفاخر؟؟ الجامع المبارک۔**

رحلہ ابن بطوطہ، بیروت ۱۹۶۴ ص: ۹۳

خود مسجد حرم مکی کا حال بھی کچھ مختلف نہ تھا۔ جیسا کہ ابن بطوطہ نے لکھا ہے: ''ان کی عادت میں سے یہ ہے

کہ اماموں میں سے پہلے امام شافعیہ نماز پڑھتا ہے اور اولی الامر کی جانب سے یہی مقدم ہے۔ اس کی نماز المقام الکریم مقام ابراہیم خلیل علیہ السلام کے پیچھے ایک حطیم یا کٹھرے میں ہوتی ہے۔ مکہ کے اکثر لوگ اسی مذہب پر ہیں...... جب امام الشافعیہ نماز سے فارغ ہوجاتا ہے تو امام المالکیہ اس محراب میں نماز پڑھتا ہے جو الرکن الیمانی کے سامنے ہے۔ اور اسی وقت امام الحنبلیۃ بھی الحجر الاسود اور الرکن الیمانی کے سامنے نماز پڑھتا ہے۔ پھر امام الحنفیہ المیزاب المکرّم کے سامنے اُس حطیم کے نیچے نماز پڑھتا ہے جو اُس کے لئے بنا ہے۔ ان اماموں کی محرابوں کے سامنے ان کی شمع رکھی جاتی ہے۔ یہ تو ان کی چار نمازوں کی ترتیب رہی۔ البتہ مغرب کی نماز ہر امام اپنے مقتدیوں کے ساتھ ایک ہی وقت میں پڑھتا ہے، اس وجہ سے مقتدیوں میں سہو اور تخلیط واقع ہوجاتی ہے۔ یعنی اکثر مالکی شافعی مقتدیوں کے ساتھ رکوع میں چلے جاتے ہیں اور حنفی، حنبلیوں کے ساتھ سجدے میں چلے جاتے ہیں گو کہ ہر گروہ مؤذن کی رات دن آواز سنتا رہتا ہے اس لئے پوری طرح آشنا ہوتا ہے۔ پھر بھی سہو واقع ہوجاتا ہے۔''

رحلہ ابن بطوطہ، بیروت ۱۹۶۴ء ص:۱۶۰

۲۸ امام شوکانی نے سلطان برقوق کے اس اقدام پر سخت الفاظ میں گرفت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: **عمارة المقامات بمكة المكرمة برعة باجماع المسلمين احدثهآ اشرّ الملوک الجراکس فرح بن برقوق فى اوائل المائة التاسعة من الهجرة وانكر ذالک اهل العلم فى ذالک العصر وضعو فيه مولفات.**

(الارشاد السائل الى دليل المسائل، ص ۵۸، محولہ حقيقة الفقه، ص ۸۰)

ترجمہ: کعبہ میں یہ چار مصلے بدعت ہیں تمام مسلمانوں کے نزدیک۔ اوائل نویں صدی میں اس بدعت کو جاری کیا بدترین بادشاہ چراکسہ نے جس کا نام فرح بن برقوق تھا۔ اس زمانے کے اہل علم نے اس کی مخالفت میں کتابیں لکھیں۔ راجعہ عبدالفتاح ابوغدہ، دار النفاس، ۱۹۷۷ء، ص:۷۳

۲۹ محولہ شاہ ولی اللہ، الانصاف فی بیان اسباب اختلاف ص:۷۳

۳۰ ائمہ اربعہ کے canonization سے دین کے نام پر عین دین کے اندر اختلافات کی جو دائمی بنا پڑ گئی تھی اس کے ازالے کے لئے ہر عہد میں اہل فکر مسلمانوں نے اپنے طور پر کوشش کی۔ لیکن یہ تمام کوشش چونکہ ائمہ اربعہ کو ایک مسلمہ عقیدہ مان کر بروئے کار لائی گئی تھیں اس لئے ان کوششوں کے خاطر خواہ نتائج برآمد نہ ہوئے۔ شاہ ولی اللہ جنہوں نے امت مسلمہ کے فکری زوال کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا اور جن کی تحریروں میں ایک بت شکن باغی خودساختہ عقائد پر تیشہ چلاتا نظر آتا ہے، وہ بھی ائمہ اربعہ کے اس اجنبی عقیدے کو اپنی گردن سے پوری طرح اتارنے میں ناکام رہے۔ شاہ صاحب اکثر و بیشتر اپنی تحریروں میں مخصوص

الہامی لہجے میں گفتگو تو ضرور کرتے ہیں جس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ شاید انہیں اسلام کو اس کے موجودہ زوال سے نکالنے کے لئے من جانب اللہ کسی بڑے کام پر مأمور کیا گیا ہے۔ لیکن اپنی اس غیر معمولی فکری حیثیت کو جس پر وہ خود کو فائز کرتے ہیں اگر اس سے کوئی بڑا کام لینے میں ناکام ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ روایتی فکر کی خامیوں کو اسی روایتی طریقۂ فکر سے دور کرنا چاہتے ہیں۔ قیدی اگر اپنی زنجیروں سے محبت کرنے لگے تو آزادی کی اس کی تمام تر خواہش اسے زنجیروں کے کاٹنے اور اسے خیر باد کہنے پر آمادہ نہیں کر سکتی۔ تفہیمات سے شاہ صاحب کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

''میرے دل میں ایک خیال ڈالا گیا ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابوحنیفہ اور شافعی کے مذہب امت میں سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ سب سے زیادہ پیرو بھی انھیں دونوں کے پائے جاتے ہیں اور تصنیفات بھی انہی مذاہب کی زیادہ ہیں۔ فقہاء، محدثین، مفسرین، متکلمین، اور صوفیہ زیادہ تر شافعی کے پیرو ہیں اور حکومتیں اور عوام زیادہ تر مذہب حنفی کے متبع ہیں۔ اس وقت جو امر حق ملا اعلیٰ کے علوم سے مطابقت رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کو ایک مذہب کی طرح کر دیا جائے۔ دونوں کے مسائل کو حدیث نبی ﷺ کے مجموعوں سے مقابلہ کر کے دیکھا جائے جو کچھ ان کے موافق ہو وہ باقی رکھا جائے اور جس کی کوئی اصل نہ ملے اُسے ساقط کر دیا جائے، پھر جو چیزیں تنقید کے بعد ثابت نکلیں، اگر وہ دونوں مذہبوں میں متفق علیہ ہوں تو وہ اس لائق ہیں کہ دونوں کو دانتوں سے پکڑ لیا جائے اور اگر ان میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو تو مسئلے میں دونوں قول تسلیم کئے جائیں اور دونوں پر عمل کرنے کو صحیح قرار دیا جائے۔ یا تو ان کی حیثیت ایسی ہوگی جیسی قرآن میں اختلاف قرأت کی حیثیت ہے، یا رخصت وعزیمت کا فرق ہوگا۔ یا کسی مخمصے سے نکلنے کے دو راستوں کی سی نوعیت ہوگی جیسے تعدّدِ کفارات۔ یا دو برابر کے مباح طریقوں کا سا حال ہوگا۔ ان چار پہلوؤں کے باہر کوئی پہلو انشاء اللہ تعالیٰ نہ پایا جائے گا۔''

(عبدالوحید خاں ص: ۲۸۶، ۲۸۷)

۳۱۔ شاہ ولی اللہ نے الانصاف فی سبب الاختلاف میں لکھا ہے کہ ''عوام الناس کا ان مذاہب کو اختیار کرنا اور ان پر اجماع ہو جانا یہ خاص من جانب اللہ ہے خواہ یہ بات محسوس کریں یا نہ کریں''

الانصاف، حوالہ مذکور ص: ۳۷

۳۲۔ حجة الله البالغه، مطبوعہ مصر ج ۱، ص: ۳۲۱

۳۳۔ ابتدائی عہد میں مجالس فقہاء کی حیثیت محض دانش گاہوں کی تھی۔ بعض اوقات بغیر کسی سبب اختلاف کبار اصحاب کو بھی اپنے مخصوص شیخ یا اس کی مجلس کو خیر باد کہنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ شافعی نے جو محمد بن الحکم المصری کو عزیز رکھتے تھے جب اپنی وصیت میں ابویعقوب بویطی کے حق میں فیصلہ دے دیا تو

یہ بات محمد کو سخت ناگوار گزری۔ شافعی کی موت کے بعد نہ صرف یہ کہ انھوں نے ان کے مدرسے کو خیر باد کہہ دیا، بلکہ وہ شافعی فقہ کو ترک کر کے دوبارہ مذہب مالکی میں واپس آ گئے اور پھر مالکی فقہ میں ایسا غیر معمولی عبور حاصل کیا کہ ان کا شمار کبار اصحاب مالک میں ہونے لگا۔ بقول مصنف قوت القلوب: ''بویطی زہد اور ورع کے لحاظ سے محمد بن الحکم پر افضلیت رکھتے تھے۔ شافعی نے انہیں خدا اور مسلمان کے لئے نصیحت کی اور اس معاملے میں ذرا بھی مداہنت سے کام نہیں لیا۔ رضائے الٰہی کے مقابلے میں رضائے خلق کی ذرا پروانہیں کی۔ چنانچہ شافعی کی وفات کے بعد وہ اپنے والد کے مذہب پر واپس آ گئے اور امام مالک کی کتابوں کا درس دینے لگے۔'' (الاحیاء ج۲، ص۱۶۶، محولہ آثار شافعی، ص: ۳۲۰)

۳۴ ابتدائی عہد میں مکاتب فقہ کی گروہی شناخت قائم نہیں ہوئی تھی، یہی وجہ ہے کہ ابوحنیفہ کے حامی شافعی اور مالکی ائمہ کے پیچھے بلاتکلف نماز پڑھتے۔ اگرچہ وہ سراً و جہراً بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابویوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز پڑھی گو کہ اس نے پچھنا لگایا تھا۔ مالکی فقہ کے مطابق ایسی صورت میں وضو لازم نہیں سمجھا جاتا، البتہ احناف اس موقف کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ امام احمد سے جب کسی نے پوچھا کہ کیا آپ کسی ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتے ہیں جسے پچھنے کی وجہ سے خون نکلا ہو اور پھر وہ وضو نہ کرے۔ انھوں نے برجستہ کہا کہ بھلا میں امام مالک اور سعید بن المسیب کے پیچھے کیسے نہیں نماز پڑھوں گا۔

حجۃ اللہ البالغہ، مطبوعہ مصر ج۱، ص:۳۳۵

۳۵ حنفی شافعی ہو جائے تو تعزیر دی جاوے گی۔ (درمختار ج۲، ص۴۴۳، عالمگیر ج۲، ص۲۰۷، محولہ ح ف، ص۱۶۴)

۳۶ جو حنفی سے شافعی ہو جائے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ (درمختار، ج۳، ص ۲۹۷)

۳۷ ابو حامد الطّوسی سے یہ قول منسوب ہے، چھٹی صدی میں دمشق کے قاضی محمد بن موسیٰ حنفی سے بھی اسی قسم کا ایک قول منسوب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر میرے بس میں ہو تو شوافع پر جزیہ لگا دوں۔
(محولہ سید حسین محمد جعفری، اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید، ص ۱۲۵)

۳۸ روایتی علماء نے اصول میں اجتہاد کو ممنوع قرار دیا کہ ان کے نزدیک ''قرآن و حدیث سے اصول مستنبط کرنا اب نہیں ہو سکتا۔ یہ خاص اجتہاد فی الاصول چار سو برس کے بعد ختم ہو گیا۔ کیونکہ اوّل تو جس قدر اصول و قواعد شریعت کے تھے وہ سب ائمہ مجتہدین بیان کر چکے انھوں نے کوئی قاعدہ چھوڑ نہیں دیا۔ دوسرے ان کے بعد اگر کسی نے اصول مستنبط کئے بھی تو وہ مستحکم نہیں، کہیں نہ کہیں ضرور ٹوٹتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد فی الاصول کے اب دماغ قابل نہیں رہے۔ یہ حضرات مجتہدین ہی کا خاص حصہ تھا کہ انھوں نے نصوص سے اس خوبی سے اصول مستنبط کئے جو کہیں نہیں ٹوٹ سکتے۔''

اشرف الجواب، ص۳۱۲، ج۲

۳۹ علماء کی ایک جماعت جس میں ابن حجر عسقلانی، جلال الدین سیوطی، محی الدین ابن عربی اور ملا علی قاری جیسے اساتذۂ فن شامل ہیں۔ اس خیال کے حامل ہیں کہ اب مجتہد مطلق کا ظہور بھی حضرت عیسیٰ اور مہدی کے ظہور کے بعد ہوگا۔ (مقدمہ الفوائد البہیۃ ص:۵)

۴۰ ابن تیمیہ نے اپنے ایک فتوے میں قرونِ ثلاثہ کے سلسلے میں تقدیسی رویہ اختیار کرنے کی توثیق کی ہے۔ ان کا موقف ہے کہ ''داعی یا تو مجتہد ہوگا، یہ مقلد اگر مجتہد ہے تو اسے چاہئے کہ قرون ثلاثہ میں سے متقدمین کی تصانیف میں غور کرے اور اگر مقلد ہے تو اسے چاہئے کہ اسلاف کی تقلید کرے۔ کیونکہ گذشتہ صدی کے اسلاف بعد کے لوگوں سے افضل ہیں۔'' (فتاویٰ ابن تیمیہ، اصول الفقہ الجزء الثانی، ص ۲۲۸)

۴۱ ائمہ اربعہ کے canonization کو برحق بتانے اور ان کے باہمی اختلافات کو دینی سند عطا کرنے کے لئے متاخرین نے عبادتی امور میں اختلافات کا سلسلہ صحابہ کرام سے جا ملایا، بالعموم یہ باور کیا جاتا ہے کہ فقہاء کا باہمی اختلاف جو دراصل مختلف روایتوں کی مختلف تفہیم پر مبنی ہے۔ اس کا سلسلہ براہ راست عہد صحابہ سے جاملتا ہے۔ حالانکہ جن لوگوں کی آثار وحدیث کے لٹریچر پر نظر ہے اور وہ فرضی تاریخ اور روایتوں کے استعمال سے واقف ہیں۔ انہیں اس حقیقت سے کہیں زیادہ آگاہ ہونا چاہئے تھا کہ عبادتی امور میں صحابہ کے بارے میں جن باہمی اختلافات کی نشاندہی کی جاتی ہے وہ ایک ایسی تاریخ کی پیداوار ہے جو اس قبیل کی دوسری روایات کی طرح بہت بعد میں آئی ہے اور جسے معتبر نہیں قرار دیا جاسکتا کہ انہی فرضی روایتوں کے بقول اگر حج کے موقع پر ظہر اور عصر کی نماز قصر کو ختم کردینے پر عہد عثمان میں ایک بڑا ہنگامہ برپا ہوسکتا ہے، اور انہی رپورٹوں کے مطابق اگر اس بارے میں عام بحث وتمحیص کا سلسلہ شروع ہوسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ نماز جیسے متواتر امر میں صحابہ کرام کی باہمی نمازیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور پھر تاریخ کے صفحات ان اختلافی امور پر کسی بحث سے خالی ملیں۔ مسجد نبوی میں آپ کے وصال کے بعد خلفائے راشدین کی قیادت میں جو نمازیں ادا کی جاتی رہیں اگر ان کی شکل وصورت اور ارکان میں معمولی سا بھی اختلاف ہوتا تو تاریخ کے صفحات اسے ضرور رقم کرتے۔ ابوبکر جنہیں ایام رسول کے آخری چند دن خود آپ کی حیات مبارکہ میں نماز پڑھانے کا موقع ملا، اگر نماز کی شکل میں کوئی معمولی سی تبدیلی بھی کرتے تو یہ بات مقتدی صحابہ کرام کے نوٹس میں ضرور آتی اور اس کی تصحیح کے لئے آپ سے رجوع بھی کیا جاتا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے مابین تعبدّی امور میں سرے سے کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا تھا۔ ہاں اسٹریجک امور میں رائے کا اختلاف ایک فطری بات تھی۔ جس کے لئے امرھم شوریٰ بینھم کی قرآنی

ہدایت موجود تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم عہد صحابہ میں تو اسٹریٹجک امور پر شوریٰ کے انعقاد کا تذکرہ جا بہ جا پاتے ہیں، البتہ تعبدّی امور میں باہم صلاح مشورے، اظہار اختلاف یا انعقاد شوریٰ کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ لہٰذا اس قبیل کی تمام روایتیں جس میں صحابہ کے باہمی اختلافات کے فرضی تذکروں کے ذریعہ متاخرین کے اختلافات کا جواز تلاش کیا جاتا ہے، یا اسے دینی سند فراہم کی جاتی ہے، ان کا امر واقعہ سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ سب ہمارے متأخر مؤرخین کے ذہن کے پیداوار ہیں یا پھر ان راویوں کی ذہنی اُپج جنہوں نے مسلمانوں میں غیر ضروری فروعی مباحث کو فروغ دینے کے لئے روایتوں کے fabrication میں غیر معمولی زرخیز ذہن کا ثبوت دیا ہے۔ اور جن کے پیدا کردہ مغالطوں میں بڑے بڑے ائمہ محدثین بھی گرفتار نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ ہی کو لیجئے۔ وہ اس خیال کے حامل ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین بعض لوگ نماز میں بسم اللہ بالجہر پڑھتے تھے، بعض نہیں۔ بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے بعض نہیں۔ بعض قے اور رعاف سے وضو کرتے تھے اور بعض نہیں۔ بعض مس ذکر اور عورت کو چھونے سے وضو کرتے تھے، بعض نہیں۔ بعض مامست النار اور اونٹ کے گوشت سے وضو کرتے تھے بعض نہیں۔

(شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، مطبوعہ مصر ج ا ص ص:۳۳۴ تا ۳۳۵

ہمارے خیال میں اس قسم کی تمام روایتیں جو صحابہ کے باہمی اختلافات کو پیش کرتی ہیں درایت ہی نہیں بلکہ روایت کی بنیاد پر بھی مستند قرار نہیں دی جاسکتیں۔ پھر یہ کہ ان تمام روایات کی حیثیت اپنی تمام تر ثقاہت کے باوجود خبر واحد کی ہے۔ قرآن جن اصحاب محمد کی تعریف میں رطب اللسان ہو، ان پر ان اختلافات کا الزام عاید کرنے سے کہیں بہتر ہوگا کہ ہم ان راویوں پر اور ان کے فہم پر شبہات وارد کریں۔

۴۲؎ یہ حدیث اسلام کے اس فکری چوکھٹے سے میل نہیں کھاتی جس میں اختلاف وتفرقے کو دامن توحید اور حبل اللہ ہاتھ سے چھوٹ جانے کا نتیجہ بتایا گیا ہے: ﴿واعتصوا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ (آل عمران:۱۰۳) ﴿من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون﴾ (الروم:۳۲)

ابو بکر البزار کے حوالے سے محمد بن ایوب الرقی کہتے ہیں کہ یہ حدیث رسول اللہ سے ثابت نہیں۔ اس حدیث کا راوی عبدالرحیم بن زید العمی محدثین کے نزدیک متروک ہے۔

محولہ العلم والعلماء اردو ترجمہ جامع بيان العلم و فضله، ابن عبدالبر، دہلی ۱۹۵۳ء، ص:۱۷۹

فقہاء کے باہمی اختلاف کی بنیادیں عہد صحابہ میں دریافت کرنے کے عمل سے ہماری فقہی تاریخ کے صفحات پر ہیں۔ مظاہر وضو کا اختلاف ہو یا نماز اور تیمّم کی شکل وصورت میں فرق، اس کی سند اس تاریخ کے سر ہے جو صحابہ کرام کو اختلاف فقہی کا منبع و ماخذ بتاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسامہ بن زید نے ایک بار

قاسم بن محمد بن ابوبکر سے پوچھا کہ غیر جہری نماز میں امام کے پیچھے قرأت کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں، فرمایا قرأت کرو جب بھی تمہارے لئے اصحابِ رسول ﷺ میں اسوہ ہے اور نہ کرو جب بھی۔ عمر بن عبدالعزیز کا یہ قول کہ اگر صحابہ آپس میں اختلاف نہ کرتے تو یہ بات مجھے شاق گزرتی، ہم پچھلے صفحات میں پیش کر چکے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ صحابہ کے اختلافِ عمل نے ہمارے لئے بڑی گنجائش پیدا کردی ہے۔ عمر بن عبدالعزیز سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ ہر صحابی اپنی جگہ امام ہے اور ہر صحابی کی پیروی اپنی جگہ درست ہے۔ آج اگر کسی فقیہ کے لئے روایات کے دفتر سے اپنی پسند کا فتویٰ برآمد کرلینا ممکن ہے تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ روایتوں میں اسوۂ صحابہ کے حوالے سے مختلف، متضاد اور متحارب اعمال کا بیان ملتا ہے۔ چونکہ ہر صحابی اپنی جگہ پر امام ہے اس لیے فقیہ کے لئے اپنی پسند کا عمل منتخب کرنا کچھ مشکل نہیں ہوتا۔ بعض علماء نے اسے اختلاف کے بجائے توسّع پر محمول کرنا مناسب سمجھا ہے۔ جس کی طرف ہم پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔ محمد بن عبدالرحمٰن اصیرفی کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے پوچھا کہ اگر کسی بارے میں صحابہ کا اختلاف ہو تو کیا تنقید وتحیص کرنا چاہئے تا کہ جس کے یہاں حق نظر آئے اس کی پیروی کی جائے۔ جواب تھا نہیں۔ پوچھا پھر کیا کریں؟ فرمایا "**تقلد ايه احببت**" یعنی جس کی چاہو اتباع کرو۔ (**جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبدالبر کی تصنیف کا اردو ترجمہ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی، باب اختلاف صحابہ وائمہ، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۷۵-۱۷۰)

۴۳ طحاوی نے حاشیۂ درمختار میں لکھا ہے کہ "**من كان خارجاً عن هذه الاربعة فهو اهل البدعة و النار**" (محولہ: نظام الفتاویٰ ص:۳۳، دہلی ۱۹۹۷)

۴۴ "**سيكون في امتي رجل يقال له ابوحنيفه النعمان هو سراج امتي**" شافعیہ کی مذمت میں یہ حدیث وضع کی گئی: **سيكون في امتي رجل يقال له محمد بن ادريس هو أضر على امتي من ابليس**" کہنے والوں نے بعض اصحاب کشف کے حوالے سے یہ بھی کہا کہ دنیا فقہ حنفی کے توسیع اور غلبے پر ختم ہو جائے گی۔

بقول الشعرانی: "**قال بعض اهل الكشف قد اختار الله تعالىٰ اماما لدينه و عباده ولم تنزل اتباعه في زياده في كل عصر الىٰ يوم القيامة**" (میزان ج:۱ص:۶۹) بعض اصحاب کشف نے کہا ہے اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ کو اپنے دین کی پیشوائی کے لئے چن لیا، انھیں اپنے بندوں کا امام بنایا۔ ان کے ماننے والے ہر زمانے میں بڑھتے چلے جائیں گے قیامت کے دن تک۔

بقول شعرانی ان کے استاد شیخ علی الخواص کہا کرتے تھے: "**مدارك الامام ابي حنيفه لا يكاد يطلع عليه الا اهل الكشف من كبار اولياء الله**" یعنی ابوحنیفہ جہاں سے اپنے مسائل ومجتہدات کو مستنبط

کرتے ہیں وہ اتنے دقیق ہیں کہ ان سے بجز کبار اولیاء اللہ اور صاحب کشف کے دوسرا مشکل سے مطلع ہوسکتا ہے۔ (میزان الکبریٰ ج:۱ص:۵۲)

بھلا اس نکتے کو اصحاب کشف کے علاوہ کون جان سکتا ہے کہ حضرت مسیح کے متبعین کی طرح ابوحنیفہ کے پیرو کاروں پر بھی نجات اور بخشش لازم کردی گئی ہے۔

صاحب کشف المحجوب علی الہجویری نے ابوحنیفہ کے سلسلے میں ایک خواب بیان کیا ہے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ایک شخص بزرگ کو گود میں لئے ہوئے باب بنی شیبہ سے حرم مکی میں داخل ہورہے ہیں، علی ہجویری کہتے ہیں کہ میں نے آگے بڑھ کر قدم چومے حیران تھا کہ یہ بوڑھا شخص کون ہے۔ آپ نے فرمایا یہ تیرا اور تیرے دیار والوں کا امام ہے۔''اس خواب سے مجھ پر ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ کو جسمانی طور پر فانی ہو چکے ہیں مگر احکام شرعی کے لئے باقی اور قائم ہیں اور ان کے حامل پیغمبرﷺ ہیں''۔

(کشف المحجوب، ذکر امام ابوحنیفہ، بحولہ صباح الدین عبدالرحمٰن، بزم صوفیہ، ص ۸، اعظم گڑھ ۱۹۷۱ء)

کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے آخری سفر حج میں ایک رات کعبے میں داخلے کی اجازت لی تو کھڑے ہوئے نماز میں بیت اللہ کے دوستون کے درمیان داہنے پاؤں پر اور بایاں پاؤں داہنے کی پشت پر رکھا۔ یہاں تک کہ آدھا قرآن ختم کیا پھر رکوع اور سجدہ کیا پھر کھڑے ہوئے بائیں پاؤں پر اور داہنا پاؤں اس کی پشت پر رکھا یہاں تک کہ قرآن کو ختم کیا۔ پھر جب سلام پھیرا تو روئے اور مناجات کی اپنے رب سے اور کہا الٰہی تیرے اس بندۂ ضعیف نے عبادت نہیں کی جیسی کہ تجھ کو لائق ہے۔ لیکن تجھ کو جانا جیسے کہ تجھ کو جاننے کا حق ہے۔ تو اس کی خدمت کے نقصان کو اس کے کمال معرفت کے سبب سے بخش دے۔ یعنی کمال عرفان کو نقصان خدمت کا کفارہ کر! تو بیت اللہ کے ایک جانب سے آواز غیبی آئی کہ اے ابوحنیفہ تو نے ہم کو جانا جیسا کہ حق معرفت تھا اور تو نے ہماری خدمت کی تو خوب ہی خدمت کی اور یقیناً ہم نے تجھ کو بخشا۔ اور اس کو بخشا جو تیرا تابع ہوا ان لوگوں میں سے جو تیرے مذہب پر ہیں قیامت تک۔

(درمختار ج:۱ص:۲۱)

۴۵؎ کسی نے امام محمد کو وصال کے بعد خواب میں دیکھا، پوچھا آپ کا کیا حال ہے. امام محمد نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا کہ اگر تجھے عذاب دینے کا ارادہ ہوتا تو تجھے یہ علم عطا نہ کرتا۔ خواب ہی میں راوی کو آپ نے یہ بھی بتایا کہ یہاں ابویوسف کا مرتبہ مجھ سے بلند اور ابوحنیفہ ہم سبھوں سے بلند مرتبے پر فائز ہیں۔
(بحولہ حافظ ابوبکر خطیب بغدادی، متوفی ۴۶۳ھ تاریخ بغداد، ج۲، ص ۱۷۱، بحولہ تذکرۃ المحدثین، ص ۱۵۲)۔

اسی نوعیت کا ایک خواب حشیش بن ورد سے مروی ہے۔ کہتے ہیں کہ انھیں خواب میں رسول اللہ کی زیارت ہوئی تو انھوں نے آپ سے امام احمد بن حنبل کا حال پوچھا، فرمایا عنقریب موسیٰ آتے ہیں ان سے

پوچھنا۔ موسیٰ کی تشریف آوری پر راوی نے دوبارہ یہی سوال ان سے کیا، موسیٰ کا جواب تھا کہ احمد بن حنبل نے چونکہ ہر قسم کی آزمائشات میں خود کو صدیق ثابت کر دیا تھا لہٰذا ان کو یہاں صدیقین میں شامل کیا گیا ہے۔

حافظ ابونعیم الاصفہانی، متوفی ۴۳۰ھ حلیة الاولیاء، مطبوعہ بیروت ج۹، ص ۱۸۹

امام احمد کے سلسلے میں مروزی کا ایک خواب یوں نقل ہوا ہے: کیا دیکھتے ہیں کہ آپ نے سبز رنگ کے دو حلے زیب تن کر رکھے ہیں۔ پیروں میں سونے کے چمکتے ہوئے جوتے جن کے تسمے زمرد کے ہیں اور سر پر جواہر سے مرصع ایک تاج ہے۔ بڑے فخر سے چل رہے ہیں۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے جب ان سے پوچھا کہ اے ابی عبداللہ چلنے کا یہ بھی کیا انداز ہے۔ فرمایا یہ جنت کے خدام کی چال ہے، مجھے اللہ نے اپنی جنت میں داخل کیا۔ میرے سر پر تاج رکھا گیا، اللہ نے اپنا دیدار مجھ پر مباح کر دیا ہے۔

(حافظ ابونعیم الاصفہانی، متوفی ۴۳۰ھ، حلیة الاولیاء، مطبوعہ بیروت ج۹، ص ۱۸۹

ان خوابوں کے بیانات سے نہ صرف یہ کہ فقہاء کو مامور من اللہ بتایا گیا بلکہ ان کی فقہ کو بھی آسمانی سند مل گئی۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمد بن محمد حاکم متوفی ۳۳۴ھ نے امام محمد کی چند تصنیفات مثلاً مبسوط، جامع صغیر اور جامع کبیر کی مدد سے عام قارئین کے لئے فقہ کا ایک Handy ایڈیشن ترتیب دیا جس کا نام "الكافي في فروع الحنفيه" رکھا۔ راوی کہتا ہے کہ مؤلف کو خواب میں امام محمد کی زیارت ہوئی، آپ جلال میں تھے۔ کہتے تھے کہ جس طرح تم نے میری کتابوں میں کاٹ چھانٹ کی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ تمہاری بھی کاٹ چھانٹ کر دے گا۔ راوی کہتا ہے کہ امام محمد کی تنبیہ حرف بحرف پوری ہوئی۔ مؤلف مرو کے لشکر کے ہاتھوں قتل ہوئے اور آپ کے جسم کے دو ٹکڑے درخت پر لٹکائے گئے۔ (حدائق حنفیہ، ص ۱۱۰، بحوالہ تذکرۃ المحدثین، ص ۱۵۱) اس طرح کے خواب اور خواب آمیز بیانات سے اس تاثر کو سند ملی کہ فقہ کے نام پر جو اختلافی ذخیرہ امت کو سونپا گیا ہے یہ فی نفسہ ایک خدائی انتظام کے ماتحت ہے۔ اسے جوں کا توں قبول کیا جانا چاہئے۔ جب اس کی Editing عبرت ناک انجام کا باعث بتائی جاتی ہو تو بھلا ان اختلافات فقہی کی تنقید کا حوصلہ کیسے پیدا ہوسکتا تھا۔

۴۶؎ مثلاً مناقب کردری میں امام شافعی کے حوالے سے ایک واقعہ یوں نقل ہوا ہے:

امام محمد رات کے تین حصے کرتے، ایک میں عبادت، ایک میں مطالعہ اور ایک حصہ آرام کے لئے رکھتے۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ ایک رات جب وہ امام محمد کے پاس ٹھہرے ہوئے تھے، ساری رات نفلیں پڑھتے رہے اور امام محمد چارپائی پر لیٹے رہے، جب صبح ہوئی تو امام محمد نے بغیر وضو کے نماز پڑھی۔ شافعی نے جب وضو کی بابت استفسار کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم نے ساری رات اپنے نفس کے لئے نوافل پڑھی

جب کہ میں ساری رات، امت کی خاطر، کتاب اللہ سے مسائل کا استخراج کرتا رہا اور اس رات میں نے ہزار سے زیادہ مسائل کا استخراج کیا۔ (مناقب کردری ج۲،ص ۱۵۹) ایک رات میں ایک ہزار مسائل کا استخراج ایک ایسا مبالغہ ہے جس کی صحت پر صرف اہل غلو ہی ایمان لا سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ کے لئے اگر ایک منٹ کا بھی شمار کیا جائے تو ایک ہزار منٹ سولہ سترہ گھنٹے پر شمار ہوتے ہیں، اور پھر یہ کون سے مسائل تھے جن کا استخراج امام موصوف اتنی سرعت سے فرما رہے تھے۔

۴۷ متاخرین نے اپنے مدرسۂ فکر کو معتبر قرار دینے اور اپنے استاد کو larger-than-life-size انداز سے پروجیکٹ (project) کرنے کے لئے خوابوں کے علاوہ ایسی تاریخ کا بھی سہارا لیا جو تاریخ کم البتہ ان کی حیثیت انہی خوابوں اور خواہشات کے extension کی تھی۔ کہا گیا کہ حماد کے جس مسند ارشاد کو ابوحنیفہ نے ان کے انتقال کے بعد ۱۲۰ھ میں رونق بخشا اور جس پر وہ اپنی وفات (۱۵۰ھ) تک متمکن رہے، اس کا سلسلہ ابراہیم نخعی، علقمہ واسود اور عبداللہ بن مسعود کے حوالے سے رسول اللہ سے جاملتا ہے۔ اس اعتبار سے فقہ کا مسند دراصل مسند رسول تھا جس پر ابوحنیفہ کو متمکن ہونے کا موقع ملا۔ یہ بات بھی کہی گئی کہ ابوحنیفہ نے اپنے متقدمین سے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے اس مجلس کو کبار فقہائے وقت کی ایک مجلس میں تبدیل کر دیا۔ طحاوی نے اسد بن فرات سے روایت کیا ہے کہ ابوحنیفہ کے جن تلامذہ نے فقہ کی تدوین میں اس مجلس بزرگان میں حصہ لیا، ان کی تعداد چالیس تھی، جن میں ابو یوسف، زمر، داؤد طائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد التیمی اور یحیٰی ابن ابی زائدہ کے نام قدرے نمایاں ہیں۔ طحاوی نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ لکھنے کی خدمت یحیٰی کے سپرد کی گئی تھی اور یہ کہ وہ تیس برس تک اس خدمت کو انجام دیتے رہے تھے۔ یہ بھی کہا گیا کہ مجلس فقہ میں علماء کا انتخاب مختلف فنون میں ان کی مہارت کی بنیاد پر کیا گیا تھا۔ مثال کے طور پر امام زفر، قوت استنباط کے لئے مشہور تھے تو مندل حدیث وآثار میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔ قاسم بن معین اور امام احمد ادب اور عربیت کے حوالے سے جانے جاتے تھے۔ گویا اس طرح ابوحنیفہ کی یہ فقہی مجلس جسے مستقبل کے لئے تقریباً دو تہائی مسلمانوں کے لئے فقہ مرتب کرنا تھی، انتہائی حزم واحتیاط کے ساتھ ترتیب پانے والی ایک ایسی مجلس تھی جسے من جانب اللہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ہمارے خیال میں مجلس ابوحنیفہ کی یہ فرضی تصویر خود انہی تاریخی شواہد سے متصادم ہے جن میں اس مجلس کے حوالے سے فقہ حنفی کے مناقب بیان ہوئے ہیں۔ اس سماں بندی کو ساقط الاعتبار قرار دینے کے لئے صرف یہی ایک مثال کافی ہے کہ یحیٰی بن ابی زائدہ جنہیں کاتب کی حیثیت سے اس مجلس علمی میں کلیدی حیثیت کا حامل بتایا جاتا ہے اور جن کے ذمہ تیس سال تک فریضۂ کتابت کی بات کہی گئی ہے، خود ان کی پیدائش ۱۲۰ھ میں ہوئی جو کہ حماد کی وفات اور ابوحنیفہ کے مسند ارشاد پر متمکن ہونے کا سال ہے۔ ابوحنیفہ کی

وفات ۱۵۰ھ میں بتائی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے یحییٰ کو اس مجلس کا کاتب باور کرانا اور وہ بھی تیس سالوں تک، تاریخی بنیادوں پر معتبر نہیں قرار دیا جاسکتا۔

رہے وہ لوگ جو فقہ حنفی کی ترتیب کو من جانب اللہ قرار دینے پر مصر ہیں، انہیں یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ اگر قدرت کو واقعی ابوحنیفہ کے ذریعہ مستقبل کے مسلمانوں کے لئے فقہ مرتب کرانا مقصود ہوتا تو پھر ان مجالس علمی کی روئیداد اور ان کی مرتب کردہ فقہ کی حفاظت کا بھی من جانب اللہ کوئی انتظام ضرور ہوتا۔ اپنے عہد کے بیشتر علماء کی طرح ابوحنیفہ کی مجلسوں کا بھی کوئی مستند ریکارڈ یا ان کی کوئی تصنیف ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوحنیفہ نے جس قدر مسائل مدوّن کئے ان کی تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار سے کہیں زیادہ ہے۔ (دیکھئے قلائدحقود العقیان) بعضوں نے ان مسائل کی تعداد چھ لاکھ بتائی ہے۔ (شمس الائمہ کردری) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ابوحنیفہ کی زندگی ہی میں فقہ کے تمام ابواب اپنے تمام کمال کے ساتھ مرتب ہوگئے تھے، لیکن یہی تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ ابوحنیفہ کی مجلس بزرگان کی یہ تیس سالہ محنت ہم تک نہیں پہنچ پائی ہے۔ امام رازی (م ۶۰۶ھ) نے مناقب الشافعی میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ابوحنیفہ کی کوئی تصنیف اب باقی نہیں رہی۔ اتنے بڑے فقہی ذخیرے کے زیاں کو یقیناً وہ لوگ دین کے ایک بڑے حصے کے زیاں سے تعبیر کریں گے، جو اس فقہی فہم کو دین کا واحد معتبر ذریعہ گردانتے ہیں، یا جو فقہ حنفی کے ظہور کو من جانب اللہ سمجھنے کی غلطی میں مبتلا ہیں۔ البتہ جو لوگ ابوحنیفہ کو انسانی گوشت پوست کا ایک جلیل القدر فقیہ اور اپنے عہد کا ایک غیر معمولی عالم سمجھتے ہیں، ان کے لئے اس قسم کے کسی ذخیرے کے زیاں سے دین میں کوئی نقص واقع نہیں ہوسکتا۔ ابوحنیفہ پر ہی موقوف نہیں، اس عہد کے نہ جانے کتنے ائمہ فن مثلاً امام اوزاعی، ابن جریج، ابن عروبہ، حماد بن ابی معمر کی کتابیں ان کے شاگردوں نے اسی عہد میں مرتب کیں، لیکن اب ان فتاویٰ علمیہ سے دنیا واقف نہیں۔

۴۸ قرآنی تصور حیات میں وضع شرع کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہے: ﴿**شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذي اوحينا اليک**﴾ (شوریٰ:۱۳) Law-giving اور Law-making میں فرق کیا جانا چاہئے۔ Law-making ایک طرح کی تبعین کا عمل ہے جو ہر عہد میں امام المسلمین، اہدافِ قرآنی کے حصول کے لئے انجام دیتا رہے گا۔ البتہ تشریح وتوضیح کے اس عمل سے کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ اسے وضع شریعت کا حق حاصل ہوگیا ہے۔ سیرت ابن ہشام میں رسولؐ کی آخری ساعت کے حوالے سے یہ الفاظ نقل ہوئے ہیں جو اس خیال کی مزید توثیق کرتے ہیں۔ **اني ما أحل الا ما أحل القرآن ولم احرم الا ما حرم القرآن.** (سیرت ابن ہشام ۴/۶۵۴)

جو لوگ بلاتکلف رسول اللہ کے لئے شارع علیہ السلام کے الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ اس باریک اور

نازک فرق کونظرانداز کردیتے ہیں کہ تبعین وحی پر مامور پیغمبر کا یہ مقام نہیں کہ وہ وحی کو، جیسی کہ وہ ہے، اس سے کم یا زیادہ بتائے۔ بقول امام شاطبی سنت دراصل قرآن ہی کی تبعین ہے۔ (موافقات ۴/۹)۔ جیسا کہ آیت میں مذکور ہے: **وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیهم.** (نحل:۴۴) گویا سنت جو کچھ بھی ہے وہ قرآن ہی کی تشریح وتعبیر ہے، قرآن سے باہر اس کا کوئی علیحدہ وجود نہیں، جیسا کہ بعض علماء اسے وحی خفی کی حیثیت سے تشریعی مقام عطا کرنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔

عہد جدید کے ایک سکہ بند عالم مولانا سید سلیمان ندوی نے اس باریک فرق کا بڑی خوبصورتی سے ادارک کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''اسلام میں شرع اور وضع قانون کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لئے تسلیم کیا گیا ہے کہ وہی اصل شارع ہے۔ اب اگر رسول کے لئے بھی وحی کتابی سے الگ شرع بنانے کا حق تسلیم کیا جائے تو خدا کے سوا ایک اور شارع تسلیم کرنا ہوگا''۔ (سیرت النبی جلد۴، ص ۱۹۵، اعظم گڈھ، ۱۹۷۳ء)

۴۹ دیکھئے ابوہلال العسکری، کتاب الاوائل محولہ شبلی نعمانی، سیرت النعمان، ص ۱۵۵

۵۰ ابوحنیفہ نے علمِ کلام کے پڑھنے کو ممنوع قرار دیا۔ مثلاً امام ابوحنیفہ جنھوں نے اپنے عہد کے مروجہ فیشن کے مطابق خود علمِ کلام کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی تھی، اس نتیجہ پر پہونچے کہ طالبینِ حق کے لئے علمِ کلام کی تعلیم مناسب نہیں۔ اس بارے میں ان کا ایک فتویٰ بھی معروف ہے۔

شرح فقہ اکبر کے دیباچہ میں متکلمین سے متعلق قاضی ابو یوسف کا قول اس طرح نقل کیا گیا ہے: **لایجوز الصلوٰۃ خلف المتکلم و ان تکلّم بحق لانہ مبتدع۔** یعنی متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں خواہ وہ حق کی حمایت میں ہی بحث کیوں نہ کرتا ہو اس لئے کہ وہ ایک بدعت کا مرتکب ہوا ہے۔ ائمہ سلف و اہلِ سنت علمِ کلام کے پڑھنے پڑھانے کو مکروہ جانتے ہیں اور اس بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال معروف و مشہور ہیں۔

۵۱ دیکھئے اہل الکلام سے متعلق شافعی کا فتویٰ، ذیل حوالہ ۲۲

۵۲ اصول السرخسی، ۱/۲۷۹

۵۳ اصول السرخسی، ۱/۲۸۱

۵۴ علامہ ابن ہمام نے تحریر الاصول میں لکھا ہے:

(لا جرم أن) القول (المحر) اي المستقيم المروي (عنه) اي شافعي (كقولنا بصريح لفظه) قال: ذكر الله الاخوات من الرضاع بلاتوقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن فهو وإن لم يكن قرآنا يقرأ فأقل حالاته ان يكون عن رسول الله، فهذا عين

قولنا، وعليه جمهورا صحابنا كما نقله الأسنوي وغيره حتى احتجوا بقرأة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على قطع اليمنىٰ.

(تیسیر التحریر لمحمد امین المعروف بامیر بادشاہ علی کتاب التحریر، ج۳،ص۱۰-۹)

اس میں شک نہیں کہ شافعی سے مروی صحیح قول وہی ہے جو ہم لوگوں کا ہے جس پر خود ان کی صریح عبارت دلیل ہے۔ امام شافعی مسئلہ رضاعت کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے رضاعی بہنوں کی حرمت بیان فرمائی ہے لیکن حرمت کے ساتھ کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا۔ حضرت عائشہ نے اس مقدمہ کو یہ کہہ کر واضح کیا کہ وہ پانچ گھونٹ ہے۔ حضرت عائشہ نے خبر دی کہ یہ خمس رضعات قرآن کا حصہ ہے۔ پس یہ اضافہ اگرچہ قرآن میں نہیں لیکن کم سے کم اتنی بات تو ہے کہ رسول اللہ سے مروی ہے۔ امام شافعی کا یہ قول بعینہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اسی پر ہمارے جمہور اصحاب ہیں جیسا کہ اسنوی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ یہاں تک کہ ان حضرات نے عبداللہ بن مسعود کی قرأت **فاقطعوا ايمانهما** سے چوری کی سزا میں داہنے ہاتھ کے کاٹنے پر استدلال کیا ہے۔

۵۵ دیکھئے: **باب حكاية قول الطائفة التى ردت الاخبار كلها، كتاب جماع العلم، "الام"**، ج۷، ص: ۲۷۳ تا ۲۷۸، محمد بن ادریس شافعی، طبع بیروت دار المعرفۃ

۵۶ محولہ ایضاً

۵۷ "**الاحكام**"، لآمدی، ج۲ ص: ۱۱۳، اور رسالہ الشافعی، ص ۷۵، محولہ صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ترجمہ مولوی محمد احمد رضوی، ص ۱۵۶، لاہور، ۱۹۹۴ء

۵۸ فقہاء کے نزدیک اجماع کی تعریف کے سلسلے میں خاصا کنفیوژن پایا جاتا ہے۔ خود ایک فقیہ بھی اسے مختلف سیاق میں مختلف معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ کبھی اس سے مراد کتاب وسنت کا وہ حکم ہے جس کے مظاہر میں کوئی اختلاف نہ پایا جاتا ہو اور جس پر تمام ہی لوگوں کا اجماع ہو۔ (ملاحظہ ہو: شافعی الرسالہ) کبھی اجماع کا مفہوم کتاب وسنت کی صریح نص کی غیر موجودگی میں علمائے وقت کا متفقہ فیصلہ سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ شافعی الرسالہ، باب ابطال الاستحسان میں لکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اجماع کا ایک تیسرا مفہوم جسے تقریباً تمام ہی فقہاء کثرت سے استعمال کرتے ہیں، کسی مسئلے پر تاریخی عمل کے نتیجے میں قائم ہوجانے والی نظیر ہے، خواہ اس کی بنیاد راست کتاب وسنت میں ہو یا علمائے متقدمین کی نسلاً بعد نسل فقہی تفہیم وتعبیر کے نتیجے میں ایسا ہوا ہو۔ اجماع کی ان مختلف قسموں میں نوعیت کے اعتبار سے خاصا فرق ہے، البتہ چونکہ فقہاء نے ان تمام صورت حال کو اجماع سے تعبیر کیا ہے، اس لئے خالصتاً عقلی تفہیم وتعبیر پر بھی بسا اوقات نص شرعی کا گمان ہوتا ہے۔ ان تمام ہی قسم کے اجماع کو دین میں حجت ماننے سے نہ صرف یہ کہ کسی خاص عہد

کے تعبیر دین کو مستقل حیثیت مل گئی، بلکہ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ غیر منصوص معاملات میں مختلف عہد کے فقہاء نے جو وقتی حالات کے پیش نظر مسائل مستنبط کئے تھے انہیں بھی دین میں دائمی حیثیت کا حامل سمجھا جانے لگا۔

اجماع خواہ صحابہ کرام سے ہی منسوب کیوں نہ ہو، اگر اس کی بنیاد براہ راست نصوص میں نہ ہو تو اسے ایک مخصوص عہد کا اجتماعی فیصلہ سمجھا جانا چاہئے۔ اسے بعد والوں کے لئے نظیری حیثیت تو حاصل ہوسکتی ہے تقدیسی نہیں۔ ثانیاً کسی بارے میں صحابہ کے اجماع یا ان کے مشاورتی امور کو محض شرع کی روشنی میں نہیں بلکہ غایت شرع کی روشنی میں بھی دیکھا جانا چاہئے، اس لئے کہ اگر صحابہ کا اجماع یا عہد رسول کی نظیریں دائمی اور تقدیسی حیثیت کی حامل ہوتیں تو کوئی وجہ نہیں کہ خود صحابہ کے ذریعے صحابہ کے اجماع کو کالعدم قرار دینے کی روایت پائی جاتی۔ ہم اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کرچکے ہیں جہاں خلفائے راشدین نے اپنے سابقین سے نہ صرف یہ کہ رائے کا اختلاف کیا ہے بلکہ پرانی مروّجہ اور متفقہ رائے کے مقابلے میں حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ایک بالکل ہی نئی رائے قائم کرلی ہے۔ اجماع خواہ کسی دور کے علماء کا ہو اور خواہ اس پر عہد صحابہ کی مہر ہی کیوں نہ لگی ہو اسے دائمی حیثیت دینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم انسانی معاشرے کو غیر مبتدل اور منجمد سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے ہیں۔ جب صحابہ کا اجماع خلفائے راشدین کے عہد میں منسوخ ہوسکتا ہے، جب عہد رسول کی قانونی نظیریں حضرت عمر کے عہد میں modify کی جاسکتی ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ متقدمین کا اجماع معاشرے کے ارتقاء کا راستہ روک کر بیٹھ جائے۔ پھر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ جب ہم دین میں صحابہ کے فہم یا ان کے اجماع کی بات کرتے ہیں یا جب ہم صحابہ سے منسوب کسی بات کو حجت قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں تو بالعموم یہ بات نظر انداز کردی جاتی ہے کہ صحبت رسول کے حوالے سے قدسیوں کے اس گروہ کو جو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے، اس میں تمام ہی صحابہ یکساں نہیں ہوسکتے اور نہ ہی ہر اس شخص پر اصحاب رسول کا اطلاق ہوسکتا ہے جس نے رسول اللہ ﷺ کو محض ایک بار دیکھا ہو۔ کہ وہ لوگ جو راست آپ کی تربیت میں برسوں رہے ہوں اور قرآن جسے ﴿والذین معه﴾ سے خطاب کرتا ہو، دراصل یہی وہ لوگ ہیں جو اس غیر معمولی خطاب کے صحیح حقدار ہیں۔ جو لوگ اجماع کو دین میں ایک نص یا حجت کے طور پر باور کرانا چاہتے ہیں انہیں یہ حقیقت بھی نہیں بھلانی چاہئے کہ جب صحابہ کرام کا اجماع غیر مبتدل نہیں ہے اور خود عہد صحابہ میں اسے نص کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا گیا تو غیر صحابہ علماء وفقہاء کے اجماع کی دین میں کیا حیثیت ہوسکتی ہے۔

۵۹ امام شافعی نے اجماع کو دلیل شرع قرار دینے کے لئے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ''ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین وساء ت مسیرا۔'' (النساء ۵ ۱ ۱)

۶۰ اس حدیث کے الفاظ و اسناد پر محدثین کو اعتبار نہیں، البتہ بعض علماء مثلاً ابن حزم کا خیال ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو: 'الاحکام'، ج ۴،ص ۱۳۳،محولہ صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام،ص ۱۹۸۔

۶۱ سیوطی نے ترمذی کے حوالے سے ''الجامع الصغیر'' میں یہ حدیث نقل کی ہے۔محولہ صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام، ص :۱۵۶

۶۲ ملاحظہ ہو المغنی ج ۷،ص ۱۱۸ ، والحدیث رواہ ابن ماجہ فی سننہ ج اص ۶۵۹ ،محولہ المفصل فی احکام المرأۃ ، عبدالکریم زیدان ج ۷،ص ۳۷۵

۶۳ اشارہ ہے ابن مسعودؓ سے منسوب اس قول کی طرف ''**ما رأہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن وما رأہ المومنون قبیحاً فھو عند اللہ قبیح**'' (یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے) بعض محدثین نے اس قول کو حدیث رسول ﷺ پر قیاس کیا ہے (جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب ''الاحکام'' میں ج ا،ص ۱۱۲۔) لیکن سخاوی نے ''مقاصد حسنیٰ'' میں اسے عبداللہ بن مسعود کا قول بتایا ہے۔ مزید دیکھئے شرح حموی علی الاشباہ، ج ا،ص ۱۲۷،محولہ صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام،ص ۱۵۶۔

۶۴ امام مالک کے نزدیک صرف اہل مدینہ کا اجماع قابل قبول ہے۔ اپنے اس خیال کے لئے وہ اس حدیث کو دلیل بناتے ہیں: ''**انما المدینہ کالکیر تنفی خبثھا وینفع طیبھا...... وھی المدینۃ تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید.**''

ملاحظہ ہو: مؤطا اور اس کی شرح تنویر الحوالک، ج ا،ص ۲۰۲-۲۰۱،محولہ صبحی محمصانی،ص ۱۵۷، فلسفہ شریعت اسلام۔

۶۵ داؤد ظاہری صحابہ کے علاوہ کسی اور اجماع کو حجت نہیں مانتے۔

۶۶ امام احمد سے مروی ہے کہ جس نے اجماع کا دعویٰ کیا وہ جھوٹا ہے۔

محولہ تاریخ فقہ اسلامی، ص ۲۹۱،محمد الخضری

۶۷ احناف کے ہاں اجماع سکوتی قابل حجت ہے لیکن شافعی اجماع سکوتی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی کے نزدیک اجماع سکوتی سے زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہوسکتا ہے یقین نہیں۔

ملاحظہ ہو:**الاحکام فی اصول الاحکام، سیف الدین ابی الحسن الآمدی، مطبوعہ ١٩١٤ بمصر** ج:ا ص:۱۳۰

۶۸ آمدی اور دیگر علمائے اصول نے اس خیال کی وکالت کی ہے۔

بحوالہ حسن احمد خطیب، فقہ الاسلام، ص ۲۲۳ (اردو)، کراچی، ۱۹۶۱ء

۶۹ ملاحظہ ہو: شیخ محمد مہدی الکاظمی، عناوین الاصول بغداد، ۱۳۴۲ھ، ج ۲، ص ۷، بحوالہ صبحی محمصانی، ص ۱۵۸

۷۰ فقہائے اصول نے بالعموم مشاورت اور اجماع میں خلط مبحث کیا ہے۔ جو لوگ اجماع کو حجت شرعی قرار دیتے ہیں وہ اپنے موقف کی حمایت میں عہد ابوبکر اور عمر سے وہ نظیریں پیش کرتے ہیں جب ان حضرات نے مختلف مواقع پر مسلمانوں کے اہل الرائے حضرات کو اہم اجتماعی امور میں مشاورت کے لئے مدعو کیا اور پھر بحث وتمحیص کے بعد ان کے متفقہ فیصلوں پر عملدرآمد کی اجازت دی۔ حضرت علی کی ایک روایت بواسطہ سعید بن المسیب یوں منقول ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: یا رسول اللہ! بعض دفعہ ہمارے سامنے ایسا معاملہ آجاتا ہے جس کا کتاب وسنت میں کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ آپ نے فرمایا: ایسی صورت میں اہل علم اور عابد مسلمانوں کو مشاورت کے لئے جمع کرو اور کسی ایک کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔ ہمارے خیال میں یہ تمام نظائر شوریٰ پر دال ہیں کسی اجماع پر نہیں۔

۷۱ تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب الأم مطبوعہ بیروت ج ۷، باب حکایة قول من رد خبر الخاصة۔ ص: ۲۷۸ تا ۲۸۶

۷۲ فرضی آیت رجم الاتقان ج: ۲ ص: ۶۴ میں ہے اس سلسلے کی تفصیلی بحث باب ۳ میں پر دیکھی جا سکتی ہے۔

۷۳ تفصیل کے لئے دیکھئے باب چہارم حاشیہ نمبر ۶۱

۷۴ تفصیل کے لئے دیکھیں باب ۴ ص: ۲۱۰

۷۵ ملاحظہ ہو حل العقول ص: ۵۳، بحوالہ صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام ص: ۱۶۰

۷۶ الأحکام فی اصول الأحکام لابن حزم ج: ۷ ص: تحقیق احمد محمد شاکر مطبوعہ مصر ۱۳۴۷ھ ص ص: ۵۱-۵۵

۷۷ اعلام الموقعین ج: ۱ ص: ۲۵، ۲۶ بحوالہ صبحی ص: ۱۶۱

۷۸ کہا جاتا ہے کہ الفاظ میں صرف وہ کچھ نہیں ہوتا جو بظاہر نظر آتا ہے بلکہ بہت کچھ قاری کے اپنے ذہنی رجحان پر منحصر کرتا ہے کہ وہ ان الفاظ میں کیا کچھ پڑھنا چاہتا ہے۔ قرآن مجید کو کتاب قانون کی حیثیت سے پڑھنے والوں کے لئے یہ دشواری پیش آنا لازمی تھی کہ وہاں نہ تو قانون کی متعین زبان تھی اور نہ ہی قانونی موشگافیوں کو مات دینے کا اسلوب۔ یہاں ساری کوشش انسان کے اندرون میں تقویٰ شعاری کی جوت جگانے پر مرکوز تھی۔ مثال کے طور پر والدین سے حسن سلوک کی تلقین کرتے ہوئے صرف اس تنبیہی اسلوب بیان کو کافی سمجھا گیا کہ ان کے لئے کلمہ اُف زبان سے نہ نکالا جائے۔ رہے وہ لوگ جو اس اسلوب بیان پر

ایک قانونی زبان کا اطلاق کر رہے تھے ان کے لئے اس آیت سے احکام برآمد کرنے کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اپنے قیاس سے اس بیان کی قانونی حد بندیوں کا تعین کریں۔

علماء کے مابین یہ امر متنازع فیہ ہوگیا۔ آیا یہ اسلوب بیان کسی قیاس کا متحمل ہے بھی یا نہیں یا اسے ادبی اسلوب کی سطح پر سمجھا جانا چاہئے۔ بعض لوگوں نے اسے قانونی انداز سے دیکھنے کی کوشش کی تو بعض کو یہ اصرار رہا کہ یہ محض ادبی اسلوب بیان کا معاملہ ہے جہاں کسی قیاس کو دخل دیئے بغیر احکامات برآمد کئے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر حنفی فقیہ علامہ سرخسی (م ۴۹۰ھ) نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ اس ادبی اسلوب سے خود بخود والدین کو ایذارسانی سے بچائے رکھنے کے احکام برآمد ہوتے ہیں اور یہ کہ جو لوگ زبان و بیان کا معمولی ذوق رکھتے ہیں انہیں غایت قرآنی کو سمجھنے میں کسی قیاس کی قطعی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن سرخسی کا یہ نقطہ نظر شافعی فقہاء کے نزدیک اعتبار نہ پاسکا جن کا کہنا تھا کہ قرآن کا یہ اندازِ بیان قانون کی متعین زبان نہیں ہے اس لئے یہاں احکام برآمد کرنے کے لئے لازماً قیاس کا سہارا لینا پڑے گا۔ شیرازی جنہیں ایک اہم شافعی فقیہ کی حیثیت حاصل ہے، ان کا کہنا تھا کہ یہاں ''اُف'' سے مراد والدین کو ہر طرح کی جسمانی ایذارسانی سے محفوظ رکھنا بھی ہے جو یقیناً قیاس کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ ایک دوسرے شافعی فقیہ ماوردی (م ۴۵۰ھ) نے اس آیت کو قیاس جلی کی ایک مثال قرار دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ کلمہ ''اُف'' میں فی نفسہٖ جسمانی ایذارسانی، نفسیاتی تکلیف کا مفہوم شامل نہیں ہے، یہ سب کچھ قیاس کی بنیادوں پر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ کسی بادشاہ یا امیر کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے باپ کے قتل کا اس طرح حکم دے کہ اس کی زبان سے کلمہ اُف نکلنے سے پہلے ہی جان سلب کرلی جائے۔ لہٰذا اگر قیاس کی مدد سے اس آیت کی تشریح نہ کی جائے تو اس کے مقاصد واضح نہیں ہوتے۔ غزالی نے اس جدال فقہی میں بین بین کا راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر الفاظ سے براہِ راست جسمانی ایذارسانی نہ پہنچانے کا مفہوم برآمد ہوتا ہے تو اسے یقیناً قیاس پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر جسمانی ایذارسانی کو کلمہ ''اُف'' کے معنی میں عقلی بنیادوں پر داخل کیا جاتا ہے تو اسے قیاس ہی کی ایک قبیل کہا جائے گا۔ غزالی نے اس خیال کو ماننے سے انکار کردیا کہ اس آیت سے محض ادبی اسلوب بیان کی سطح پر احکامات مرتب کئے جاسکتے ہیں کہ ایسا ان کے خیال میں قیاس کے بغیر ممکن نہیں۔ شوکانی (م ۱۲۵۵) جن کی نظریں یقیناً اس سلسلے میں برپا ہونے والے تمام سابقہ جدال فقہی پر تھی وہ ارشاد الفحول میں اس نتیجے پر پہنچے کہ اس آیت کو قیاس کی سطح پر ہی سمجھنا مناسب ہے۔ ہمارے پیش نظر یہ مسئلہ سردست زیر بحث نہیں کہ قرآن مجید ایک ادبی شہ پارہ ہے یا اسے کتاب قانون کی حیثیت سے دیکھا جانا چاہئے۔ ہم نے فقہاء کے مابین کلمہ اُف پر ہونے والی جدال فقہی کی تلخیص صرف اس لئے پیش کی ہے تاکہ کسی قدر اس بات کا اندازہ لگایا جاسکے کہ قرآن جیسا کہ وہ ہے اس کو اس انداز سے اسی سطح پر پڑھنے اور اس سے اپنی گم کردہ راہوں کو منور

کرنے، اندرون میں تقویٰ کی جوت جگانے کے بجائے جب فقہاء نے اسے کتاب قانون کی حیثیت سے دیکھنا شروع کیا تو ہر شخص کو معانی کے پیچھے تعبیرات کا اتنا دبیز حجاب نظر آیا جس کا چاک کیا جانا فقہی ذہن کے بس کا کام نہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ﴿ورتل القرآن ترتیلا﴾ کی sublime music ہمارے قلوب کے مضراب میں روحانیت کا کوئی نغمہ پرکیف نہ چھیڑ سکی۔

۷۹ غزالی المستصفیٰ، ج ۱، ص ۷-۹

۸۰ ملاحظہ ہو شیرازی، شرح اللمع، ج ۲، ص ۶-۸۰۴
بخاری میں اس موضوع کی احادیث درج ذیل ہیں:

(۱) حدثنا ابوالوليد حدثنا الليث عن ابن شهاب عن ابن مالک بن اوس سمع عمرؓ عن النبي ﷺ قال البر بالبر رباً إلا هآء وهآء والشعير بالشعير ربا إلا هآء وهآء والتمر بالتمر رباً إلا هآء وهآء.

(۲) حدثنا اسماعيل حدثنا مالک عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ ...... نهىٰ عن المزابنة والمزابنة بيع التمر بالتمر وبيع الزبيب بالكرم كيلا.

(۳) حدثنا ابوالنعمان حدثنا حماد بن زيد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهىٰ عن المزابنة قال و المزابنة أن تبيع التمر بكيل إن زاد فلي وإن نقص فعلى قال وحدثنى زيد بن ثابت أن النبي ﷺ رخص في العرايا يخرصها.

(۴) حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالک عن ابن شهاب عن مالک بن اوس أخبره أنه التمس صرفاً بمأة دينار فدعاني طلحة بن عبيد الله فترا وصناحتي اصطرف مني فأخذ الذهب يقليها في يده ثم قال حتى يأتي خازني من الغابه وعمر يسمع ذلک فقال والله لا تفارقه حتى تأخذ منه قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب رباً إلا هآء وهآء والتمر بالتمر رباً إلا هآء وهآء.

(صحیح بخاری، مکتبہ رحمانیہ لاہور، ج ۱، ص ۸۵۸-۸۵۹، حدیث نمبر ۱۳۵۰-۱۳۵۲، اردو ترجمہ)

ترجمہ (۱) ہم سے ابوالولید نے بیان کیا، کہا ہم سے لیث نے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے مالک بن اوس سے، انہوں نے حضرت عمرؓ سے سنا، انہوں نے آنحضرت ﷺ سے، آپ نے فرمایا: گیہوں گیہوں کے بدلے بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ اور جو کو جو کے بدلے بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ اور کھجور کھجور کے بدلے بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ۔

(۲) ہم سے اسماعیل نے بیان کیا، کہا ہم سے امام مالک نے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ آنحضرت ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا ہے۔ اور مزابنہ یہ ہے کہ درخت پر کی کھجور خشک کھجور کے بدلے ماپ کر اس طرح بیچی جائے، جس طرح بیل پر کے انگور کو منقی کے بدل بیچنا۔

(۳) ہم سے ابوالنعمان نے بیان کیا، کہا ہم سے حماد بن زید نے، انہوں نے ایوب سختیانی سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے ابن عمر سے، کہ آنحضرت ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا۔ ابن عمر نے کہا کہ مزابنہ یہ ہے کہ کوئی شخص درخت پر کا میوہ سوکھے میوے کے بدل ناپ یا تول کر بیچے اور خریدار سے کہے، اگر درخت کا میوہ اس سوکھے میوے سے زیادہ نکلے تو وہ اس کا ہے اور کم نکلے تو وہ پھر دے گا۔ ابن عمر نے کہا کہ مجھ سے زید بن ثابت نے بیان کیا کہ آنحضرت ﷺ نے عرایا کی اجازت دی اندازہ کر کے۔

(۴) ہم سے عبداللہ بن یوسف نے بیان کیا، کہا ہم کو امام مالک نے خبر دی، انہوں نے ابن شہاب سے کہ مالک بن اوس نے سو اشرفیاں بھنانا چاہیں، ان کو طلحہ بن عبیداللہ نے بلا بھیجا، مالک کہتے ہیں کہ ہمارے اور طلحہ کے در میں تکرار ہوگئی، آخر وہ راضی ہوگئے اور اشرفیاں ہاتھ میں لے کر پھرانے لگے، پھر انہوں نے کہا تمامہ سے میرے خزانچی کو آنے دو اور حضرت عمرؓ یہ بات سن رہے تھے، انہوں نے مجھ سے کہا خدا کی قسم طلحہ سے جدا نہ ہونا جب تک روپیہ لے لینا، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا سونے کا سونا یا چاندی کے بدل بیچنا منع ہے مگر ہاتھ ہاتھ، اور جو کا جو کے بدل بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ اور کھجور کا کھجور کے بدل بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ۔

۸۱ شیرازی، شرح اللمع، ج۲، ص۸۵۶-۸۵۷

۸۸ فی زمانہ علمائے یہود کے مابین یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ سبت کے دن فریج کھولنا جائز ہے یا نہیں؟ ایسا اس لئے کہ فریج کے کھولنے سے اس بات کا خدشہ ہے کہ خودکار موٹر یا اس کے اندر خودکار لگا ہوا بلب کا جل اٹھنا دنیاوی کام میں شمار ہوسکتا ہے جس سے سبت کی حرمت برقرار نہ رہ سکے گی۔ اس مشکل سے نجات کے لئے بعض علمائے یہود نے یہ راستہ نکالا ہے کہ فریج میں time-clock لگا دیا جائے اور اسی وقت اس کا دروازہ کھولا جائے جب موٹر چلنے کا وقت نہ ہو اور یہ کہ خودکار بلب کو یا تو اس دن نکال دیا جائے یا کوئی ایسی ترکیب کردی جائے کہ اس کے جل اٹھنے کا خطرہ باقی نہ رہے اور یہ کہ اگر غلطی سے فریج ایسی حالت میں کھل جائے کہ اس کا بلب آن آف ہونے کا الزام کھولنے والے کے سر آجائے تو ایسی صورت میں حرمتِ سبت کی پامالی سے بچنے کے لئے لازم ہے کہ دروازہ کھلا چھوڑ دیا جائے اور اسے کسی غیر یہودی سے بند کروا لیا جائے۔ البتہ صراحتاً کسی غیر یہودی کو ایسا کرنے کا حکم دینا مناسب نہیں، اشاروں اشاروں میں یہ کام لیا جاسکتا ہے یا بعض علماء کے نزدیک اہل یہود کے نابالغ بچوں سے بھی یہ کام لیا جانا

مناسب ہے۔ (ملاحظہ ہو Deyunei Halacha)

۸۳ ملاحظہ ہو: الباجی، احکام، ص۶۶۳

۸۴ غزالی، شفاء، ص۴۵۲

۸۵ ملاحظہ ہو: شیرازی، شرح اللمع، ج۲، ص۸۰۶، باجی احکام، ص۶۲۹

۸۶ ملاحظہ ہو: شیرازی، شرح اللمع، ج۲، ص۸۱۴-۸۱۲

۸۷ علامہ غزالی نے اپنی خودنوشت المنقذ من الظلال میں ایسے دانشورانِ اسلام کی سخت گرفت کی ہے جنہوں نے علّت غائی کے حوالے سے محرمات کو اپنے لئے مباح کررکھا تھا۔ ابن سینا اور فارابی جیسے بےعمل دانشورانِ اسلام کی کبھی بھی کمی نہیں رہی ہے۔
ملاحظہ ہو: غزالی، روشنی کی طرف (اردو ترجمہ المنقذ من الظلال) ص ۸-۹۷، لاہور (حامد اینڈ کمپنی)

۸۷ امام نجم الدین عبدالقوی طوفی (متوفی ۷۱۶ھ) جو فقہ حنبلی کے مسلمہ امام ہیں لاضررَ ولاضِرارَ کی تعبیر میں اس حد تک آگے گئے ہیں کہ ان کے نزدیک نصوص واجماع بھی مصالح کے تابع ہوگئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عبادات اور اعتقادات میں نصوص اور اجماع لائق حجت ہیں، البتہ معاشرتی زندگی کی بدلتی صورتِ حال اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے مصالح کے حوالے سے حل کیا جائے۔ ایسی صورت میں بقول علامہ طوفی نص اور اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جانا چاہئے۔
محولہ مصطفیٰ غلایینی، 'الاسلام روح المدینۃ' بیروت، ۱۹۳۵، ص۳۰ (محولہ صبحی، ص۲۲۶)

۸۹ عہد رسول میں نماز بندگی کی علامت تھی۔ لوگوں کی ساری توجہ حضوریٔ قلب پر مرکوز تھی البتہ جب نماز جیسے متفقہ، متواتر اور متوارث عمل پر فقہاء کی نگاہیں پڑنے لگیں تو ارکان نماز کا اس اعتبار سے جائزہ لیا جانے لگا کہ نماز کے کس رکن کی کتنی اہمیت ہے۔ فقہاء نے ارکانِ نماز کے مختلف مراتب متعین کئے اور ان کے جدا جدا نام رکھے۔ عقلی بنیادوں پر عبادتی امور میں درجہ بندی کا نتیجہ یہ ہوا کہ نماز جیسی بنیادی عبادت میں فقہاء کے مابین سخت اختلافات واقع ہوگئے۔ البتہ ہر گروہ کو اس بات پر اصرار رہا کہ اس کی متعین کردہ نماز ہی روحِ عبودیت کی بہترین عکاسی کرتی ہے۔ ابوحنیفہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ تکبیر تحریمہ 'اللہ اکبر' کے علاوہ اس جیسے متبادل الفاظ سے بھی ادا کیا جاسکتا ہے مثلاً کوئی شخص 'اللہ اعظم' یا 'اللہ اجل' کہے تو اس سے نماز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوگا۔ شافعی نے اس خیال کی سختی سے تردید کی اور کہا کہ ایسی صورت میں نماز باطل ہوجائے گی۔ جہاں ابوحنیفہ غیر عربی زبانوں میں تکبیر کے قائل ہیں وہیں شافعی کسی قیمت پر اس کی اجازت نہیں دیتے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن کی کسی آیت کے پڑھ لینے سے قرأت کا فریضہ ادا ہو

جاتا ہے لیکن امام شافعی سورہ فاتحہ کے بغیر نماز کی صحت کے قائل نہیں۔ ابوحنیفہ تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ غیر عرب قومیں نماز میں ترجمۂ قرآن پڑھ سکتی ہیں جبکہ شافعی کے نزدیک ایسے کسی عمل کے لئے کوئی گنجائش نہیں۔

احناف نے نماز کی سنتوں کو چالیس تک شمار کیا ہے جبکہ موالک کے یہاں نماز کی سنتیں چودہ ہیں۔ شوافع سنن نماز کو ہیأت اور ابعاض میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کی یہاں ہیأت کی تعداد کا تعین تو نہیں البتہ ایسی سنتیں جو ابعاض سے تعلق رکھتی ہیں بیس ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک نماز کی سنتیں اڑسٹھ (۶۸) ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں قولیہ اور فعلیہ۔ یہ ہے نماز کی وہ اختلافی تصویر جس نے مختلف مسالک کے مابین نماز جیسی بنیادی اور مشہور عبادت کو باعث نزاع بنا رکھا ہے۔

۹۰ احناف کے نزدیک فرائض وضو چار ہیں۔ چہرے کا دھونا، دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، دونوں پیروں کا پنڈلیوں تک دھونا اور ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا۔ مالکیہ کے نزدیک فرائضِ وضو سات ہیں۔ نیت، چہرے کا دھونا، ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، پورے سر کا مسح کرنا، دونوں پیروں کا دونوں ٹخنوں سمیت دھونا، موالاۃ یعنی تمام اعضاء فوراً فوراً اس طرح دھونا کہ دوسرے اعضاء سوکھ نہ جائیں اور دلک الاعضاء مثلاً بالوں کا خلال کرنا یا انگلیوں کا خلال کرنا۔ شوافع کے نزدیک فرائض وضو چھ ہیں، نیت، چہرے کا دھونا، دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، سر کے بعض حصوں کا مسح کرنا، پیروں کا ٹخنوں سمیت دھونا اور اخیراً یہ کہ وضو اسی ترتیب میں ہو۔ اگر ایک کو دوسرے پر مقدم کر دیا تو وضو باطل ہو جائے گا۔ ترتیب کے سلسلے میں حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے البتہ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک ترتیب فرض نہیں۔ حنابلہ کے نزدیک بھی فرائض وضو چھ ہیں۔ جن میں چہرے کا دھونا، دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، سر کا مسح جس میں کان بھی شامل ہے، دونوں پیروں کا پنڈلیوں سمیت دھونا، ترتیب کو ملحوظ رکھنا اور موالاۃ یعنی جلدی جلدی اعضاء کو دھونا قبل اس کے کہ پہلے دھوئے گئے اعضاء سوکھ جائیں۔ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک موالاۃ سنت ہے، فرض نہیں۔ البتہ مالکیہ کے یہاں فرض ہے۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے متعلقہ باب **الفقه علی مذاهب الاربعة**.

۹۱ دوسرے مسائل کی طرح غسل کے سلسلے میں بھی ائمہ اربعہ کے مابین سخت اختلاف ہے۔ حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک غسل کے لئے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض میں داخل ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کا خیال ہے کہ غسل میں صرف ظاہری حصے کا دھونا ہی فرض ہے۔ کلی کرنے یا ناک میں پانی ڈالنے کو وضو اور غسل دونوں میں فرض قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس بارے میں تو بظاہر اتفاق نظر آتا ہے کہ بدن کے تمام ہی حصوں پر پانی پہنچایا جائے حتیٰ کہ ناف کے اندر یا آپریشن یا دوسرے حادثوں کی وجہ سے بھی جہاں جسم میں سوراخ ہوگئے ہوں۔ البتہ شافعیہ کے نزدیک کان کے سوراخ میں جہاں بالیاں پہنی جاتی ہیں وہاں پانی کا پہنچانا

ضروری نہیں گرچہ ایسا ممکن ہو۔ اگر بال گھنے ہوں تو مالکیہ کے نزدیک تخلیل وتحریک واجب ہے یہاں تک کہ پانی جلد تک پہنچ جائے البتہ دیگر تینوں ائمہ کے نزدیک واجب صرف اسی قدر ہے کہ پانی بالوں کی جڑ تک پہنچ جائے۔ جوڑے کے بالوں کے سلسلے میں بھی اختلاف ہے۔ حنفیہ کے بقول اس کا کھولنا واجب نہیں البتہ اس عورت کو رخصت نہیں جس کے سر پر ایسی خوشبو ہو جو پانی کو اندر پہنچنے سے روکتی ہو۔ اس بارے میں حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ تو متفق ہیں البتہ مالکیہ کا موقف ہے کہ نئی نویلی دلہن کے لئے خوشبو اور زینت کے حوالے سے یہ رخصت دی جاسکتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نیت غسل فرض ہے۔ مالکیہ بھی اس کے قائل ہیں البتہ حنفیہ اسے سنت قرار دیتے ہیں اور حنابلہ کا موقف ہے کہ نیت شرط ہے فرض نہیں۔

۹۳ امام شافعی اس بات کے قائل نہیں کہ اگر کوئی حاملہ عورت فوت ہوجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو اسے چیر کر نکالا جائے، اس کے برخلاف ابوحنیفہ عورت کا پیٹ چیر کر بچہ نکالنے کے قائل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ امام طحاوی جو کبھی شافعی المسلک تھے اور جنہیں فوت شدہ ماں کے پیٹ سے چیر کر نکالا گیا تھا جب اپنے مطالعہ میں شافعیہ کی اس رائے سے واقف ہوئے تو آپ نے یہ کہہ کر اپنے حنفی المسلک ہونے کا اعلان کر دیا کہ میں اس شخص کے مسلک پر نہیں جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ (حدائق حنفیہ ص:۱۶۵)

۹۳ بحولہ شیخ ابن بزاز کردری، مناقب کردری ج:۲ ص:۱۵۸، بحولہ تذکرۃ المحدثین غلام رسول سعید ص:۱۴۲ لاہور ۱۹۷۷ء

۹۴ درمختار ج:۱ ص:۱۰۵، ہدایۃ ج:۱ ص:۱۱۲

۹۵ بہشتی زیور حصہ اول ص:۸۱

۹۶ عالمگیری ج:۲ ص:۸۸۲، ہدایۃ ج:۲ ص:۶۲۱، شرح وقایہ ص:۳۵۹، کنز ص:۲۲۰، بہشتی زیور ج۴ ص:۵۷، بحولہ حقیقت الفقہ ص:۱۶۵

۹۷ مجموعہ قوانین اسلامی مرتبہ مسلم پرسنل لا بورڈ میں ثبوت نسب کے لئے کم سے کم چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ دو سال کی مدت مقرر کی گئی ہے جو دراصل قدیم کتب فقہ سے مستعار ایک خیال ہے۔ ملاحظہ ہو "الدر المختار علی ھامش ردالمختار" فصل فی ثبوت النسب ص:۸۵۷ ج:۲،

(بحولہ مجموعہ قوانین اسلامی، مرتبہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ، دہلی ۲۰۰۱ ص:۲۲۱)

۹۸ شرح وقایہ ص:۲۶۱، درمختار ج۲ ص:۸۱، بحولہ حقیقت الفقہ

۹۹ درمختار ج:۱ ص:۲۴۵، ہدایہ ج:۱ ص:۲۴۵، ہدایہ ج:۱ ص:۴۰۵/۴۸۰، شرح وقایہ ص:۱۱۵، کنز ص:۴۴،

قدوری ص:۲۸، منیۃ المصلی ص:۸۱، مالا بدمنہ ص:۳۰

۱۰۰؎ منیۃ المصلی ص:۱۰۰،محولہ حقیقۃ الفقہ ص:۱۵۴

۱۰۱؎ درمختار ج:اص:۲۲۶، عالمگیری ج:اص:۹۹، ہدایۃ ج:اص:۳۵۱،شرح وقایۃ ص:۹۳، کنزالعمال ص:۳۵، منیۃ المصلی ص:۸۲، مالا بدمنہ ص:۲۵،بہشتی زیور ج:۲ص:۳۴۔

۱۰۲؎ مثال کے طور پر مسئلہ مذکورنماز میں عورت کے لئے سینے پر ہاتھ باندھنے کاحکم بغیرکسی دلیل شرعی کے فقہ کی ایک کتاب سے دوسری کتاب میں منتقل ہوتا ہواہدایہ سے بہشتی زیور کے عہدتک آپہونچا۔

۱۰۳؎ درمختار ج:اص:۱۵۰،۱۵۱' عالمگیری ج:اص:۵۸، ہدایہ ج:اص:۲۱۳، شرح وقایہ ص:۵۷، محولہ حقیقت الفقہ ص:۱۴۵

۱۰۴؎ درمختار ج:اص:۵۳

۱۰۵؎ درمختار ج:اص:۱۰۷

۱۰۶؎ فتاویٰ عالمگیری ج:۴ص:۳۸۶،محولہ حقیقت الفقہ ص:۱۴۵

۱۰۷؎ درمختار ج:۴ص:۲۲۴،شرح وقایہ ص:۴۰۶،محولہ حقیقت الفقہ ص:۱۴۳

۱۰۸؎ درمختار ج:اص:۹۵،بہشتی زیور ج:اص:۶۷

۱۰۹؎ ہدایہ ج:اص:۱۱۵

۱۱۰؎ بہشتی زیور ج:اص:۶۷

۱۱۱؎ درمختار ج:اص:۹۹

۱۱۲؎ فتاویٰ عالمگیری ج:اص:۲۳

۱۱۳؎ فتاویٰ عالمگیری ج:اص:۲۲

۱۱۴؎ ہدایہ ج:اص:۵۵

۱۱۵؎ ہدایۃ ج:اص:۱۰۵

۱۱۶؎ قدوری ص:۱۷

۱۱۷؎ درمختار ج:اص:۱۰۶، ہدایہ ج:اص:۱۱۹،شرح وقایہ ص:۵۱

۱۱۸ درمختار ج:اص:۱۵۳، فتاویٰ عالمگیری ج:اص:۱۱۷

۱۱۹ عبدالرحمٰن الجزیری **الفقه علی المذاهب الاربعة بیروت۱۹۹۰ج:ا:اص:۲۰**

۱۲۰ فتاوی عالمگیری ج:اص:۶۵

۱۲۱ فتاوی عالمگیری ج:اص:۶۵

۱۲۲ فتاوی عالمگیری ج:اص:۶۵

۱۲۳ مذاہب اربعہ ص:۲۰، درمختار ج اص:۱۶۲، فتاوی عالمگیری ج اص:۶۱، ہدایہ ج اص:۲۲۶، **مالابد منہ** ص:۱۶

۱۲۴ درمختار ج:اص:۱۵۳، فتاوی عالمگیری ج:اص:۳۱، ہدایہ ج:اص:۱۱۷

۱۲۵ ہدایہ ج:اص:۲۸، بہشتی زیور ج:اص:۵۷

۱۲۶ شرح وقایہ ص:۵۷

۱۲۷ ہدایہ ج:اص:۱۴۳

۱۲۸ فتاوی عالمگیری ج:اص:۳۴

۱۲۹ فتاوی عالمگیری ج:اص:۵، ہدایہ ج:اص:۶، بہشتی زیور ج:اص:۵۷

۱۳۰ فتاوی عالمگیری ج:اص:۶

۱۳۱ ہدایہ ج:اص:۵۳

۱۳۲ درمختار ج:اص:۲۴۵

۱۳۳ ہدایہ ج:اص:۱۴۷

۱۳۴ فتاوی عالمگیری ج:۴ص:۲۶۴

۱۳۵ ہدایہ ج:اص:۵۵، بہشتی زیور گوہر ص:۱۷

۱۳۶ مثال کے طور پر حیلۂ طلاق میں اباحیت کی کارفرمائی ملاحظہ ہو۔ بظاہر تو مسئلہ طلاق زیر بحث ہے لیکن ساری توجہ اس سوال پر مرکوز ہوگئی ہے کہ جمالیاتی حس مرد یا عورت کی شرم گاہ میں کسے زیادہ خوبصورت قرار دے سکتی ہے۔ شوہر بیوی کو یہ کہے کہ اگر میری شرم گاہ تمہاری شرم گاہ کے مقابلے میں خوبصورت نہ ہو تو تم پر طلاق اور یہی کچھ بیوی بھی کہے تو امام محمد کے نزدیک اگر اس مکالمے کے دوران دونوں کھڑے ہوں تو

بیوی کو سبقت حاصل رہے گی البتہ اگر دونوں بیٹھے ہوں تو ایسی حالت میں بیوی کو شکست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس تفہیم کے مطابق عورت کی شرم گاہ قیام کی حالت میں مرد سے بہت خوبصورت دکھتی ہے البتہ بیٹھی ہوئی حالت میں معاملہ الٹا ہے کہ تب عورت کی شرمگاہ بدصورت معلوم ہوتی ہے۔ ہاں اگر ان میں سے ایک حالت قیام میں اور دوسرا قعود میں ہو تو قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہوگا۔ ایسی حالت میں دونوں کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ (فتاویٰ قاضی خان، ج:۲ص:۱۶۸،۱۶۷)

۱۳۷ درمختار ج:۱ص:۸۲ (محولہ حقیقت الفقہ)

۱۳۸ عالمگیری ج:۱ص:۱۶

۱۳۹ درمختار ج:۱ص:۸۰

۱۴۰ درمختار ج:۱ص:۸۰

۱۴۱ درمختار ج:۱ص:۸۳

۱۴۲ ہدایۃ ج:۱ص:۷۳

۱۴۳ درمختار ج:۱ص:۸۰

۱۴۴ درمختار ج:۱ص:۸۰

۱۴۵ درمختار ج:۱ص:۸۳

۱۴۶ فقہ اپنے دینی فریم ورک سے باہر آجانے کے بعد اسی فریسی فتنہ سازی کا شاہکار بن گئی جو بقول مسیح علیہ السلام مچھر چھاننے اور اونٹ نگل جانے سے عبارت تھی۔ حلل اور شمائی نے جن فقہی نظریہ سازی کی ابتداء کی تھی آنے والے دنوں میں فقہائے تلمود نے اس پر ایسے پیچیدہ اضافے کئے جس نے پوری طرح اس کا راستہ تورات سے منقطع کر دیا۔ اہل یہود کے فقہی انحراف کی بہترین تنقید حضرت مسیح کی زبان سے ان کے اس خطبے میں ملتی ہے جسے پہاڑی کے وعظ کے نام سے جانا جاتا ہے اور جس کی طرف ہم ابتداء میں اشارہ کر چکے ہیں۔ ہمارے یہاں جب فقہ تفقہ فی الدین کے بجائے دانش انسانی کے حجابات میں گرفتار ہو گئی تو یہاں بھی فقہاء کو غسل کے وجوب اور طہارت کے لزوم کی تعلیم میں ان امور کا خیال جاتا رہا جس کا مرتکب شخص اجابات فقہی کے بجائے دراصل سخت ترین سزا کا مستحق تھا۔ عالمگیری، درمختار، ہدایہ جیسی کتابوں میں ایسے فرضی اور تلذذ میں ڈوبے ہوئے مسائل کی کمی نہیں جو وضو اور غسل کے حوالے سے سائل کو امکانات کی ان وادیوں میں لے جاتے ہیں جہاں اہل ایمان کے لئے خیالات کی سطح پر بھی داخلے کی اجازت نہیں۔

ملاحظہ ہو درمختار ج:اص:۸۰تا۸۳، عالمگیری :اص:۱۶تا۱۹، ہدایہ ج:اص:۴۳،۴۷

۱۴۷ شریعت اپنی اصولی تعریف کے مطابق خطاب شارع ہے (جیسا کہ توضیح وتلویح مطبوعہ مصر ص:۱۶ میں ہے)
"الشریعۃ مالا تدرک لو لا کتاب الشارع"

ترجمہ: شریعت خطاب شارع کا ہے اور بس۔

۱۴۸ **"والاولیٰ ان یکون الشرع اسمًا للدین فلا یحتاج الی التاویل"**

ترجمہ: شرع نام ہے دین کا جو تاویل کا محتاج نہیں۔ (نورالانوار مطبوعہ مجتبائی دہلی ص:۶)

۱۴۹ مثلاً اگر شوافع کے یہاں گوبر کی آگ سے گرم کئے جانے والے پانی سے غسل اور وضو کو ناجائز بتایا گیا یا ان برتنوں میں جو گوبر کی آگ سے پکائے گئے ہوں، کھانا پکانا جائز نہیں قرار پایا، یا قیمتی دھات، شیشے، عقیق کے برتنوں کے استعمال کو روا نہیں رکھا گیا، یا ان برتنوں کے استعمال کو ناجائز سمجھا گیا جن پر چاندی کا کام کیا گیا ہو تو دوسری طرف یہ تمام چیزیں مسلک حنفی میں بصراحت جائز بتائی گئیں۔

۱۵۰ فقہ السنۃ ص:۲۲

۱۵۱ فقہ السنۃ ص:۲۲

۱۵۲ فقہ السنۃ ص:۲۳

۱۵۳ الفقہ ج:اص:۱۳۵، فقہ السنۃ ص:۴۶

۱۵۴ فقہ السنۃ ص:۴۶

۱۵۵ الفقہ ج:اص:۱۲۸

۱۵۶ الفقہ ج:اص:۱۲۱

۱۵۷ فقہ السنۃ ص:۵۸

۱۵۸ مذاہب ج:ا:۲۳۹، فقہ السنۃ ص:۱۶۰

۱۵۹ فقہ السنۃ ص:۱۶۱

۱۶۰ فقہ السنۃ ص:۱۸۸

۱۶۱ فقہ السنۃ ص:۲۲۷

۱۶۲۔ فقہ السنۃ ص:۲۴۳

۱۶۳۔ فقہ السنۃ ص:۲۵۳

۱۶۴۔ فقہ السنۃ ص:۲۸۷

۱۶۵۔ فقہ السنۃ ص:۲۸۸

۱۶۶۔ فقہ السنۃ ص:۲۹۰

۱۶۷۔ فقہ السنۃ ص:۲۹۳، المغنی ج:۲ص:۵۷۷

۱۶۸۔ فقہ السنۃ ص:۲۹۹

۱۶۹۔ فقہ السنۃ ص:۳۰۶

۱۷۰۔ فقہ السنۃ ص:۳۱۹

۱۷۱۔ فقہ السنۃ ص:۳۲۰

۱۷۲۔ فقہ السنۃ ص:۳۲۹

۱۷۳۔ الفقہ ج:۱ص:۵۰۹،۵۱۳‘ فقہ السنۃ ص:۳۳۳

۱۷۴۔ فقہ السنۃ ص:۳۳۹

۱۷۵۔ فقہ السنۃ ص:۳۴۳

۱۷۶۔ فقہ السنۃ ص:۳۴۶

۱۷۷۔ فقہ السنۃ ص:۳۵۰

۱۷۸۔ فقہ السنۃ ص:۳۵۸

۱۷۹۔ فقہ السنۃ ص:۳۶۲

۱۸۰۔ فقہ السنۃ ص:۳۷۸

۱۸۱۔ فقہ السنۃ ص:۳۹۶

۱۸۲۔ فقہ السنۃ ص:۳۹۹

۱۸۳۔ شاہ ولی اللہ، عقد الجید، مطبوعہ دہلی مع اردو ترجمہ ص:۷۶تا۸۰

۱۸۴ محولہ فتوحات مکیہ باب ۱۵۵، محولہ حقیت الفقہ ج۲ ص:۱۱۲-۱۱۱، محمد انوار اللہ، حیدرآباد ۱۳۳۳ھ

۱۸۵ دیکھئے الموافقات الشاطبی ج:۴ ص:۲۰۲

فقہاء کے بعض اقوال سے بالعموم یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک تتبع رخص ممنوع ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس بارے میں بھی دوسرے مسائل کی طرح سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نبیذ کے مسئلے میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ کے مسئلے میں اہل مکہ کے قول پر اور سماع موتی کے مسئلے پر اہلِ مدینہ کے قول پر عمل کرے تو وہ فاسق ہوجائے گا۔ ابو اسحاق مروزی کا کہنا ہے کہ اگر مقلد ہر مذہب کے آسان قول کو اختیار کرے تو اسے فاسق قرار دیا جائے گا جب کہ ابن ابی ہریرہ کسی ایسے شخص کے فسق کا فتویٰ نہیں دیتے۔ ابن عبدالسلام کا خیال ہے کہ اس کے فعل کو دیکھا جائے گا اگر اس نے ایسا کام کیا جس کا فی نفسہ شریعت میں حرام ہونا مشہور ہے تو وہ گناہ گار ہوگا ورنہ نہیں۔

(ملاحظہ ہو فتح القدیر لابن ہمام ج:۶ ص:۳۶۰، ۳۶۱ مطبوعہ مصر)

جہاں شاطبی جیسے اہل علم تتبع رخص کے سخت مخالف ہیں (دیکھئے موافقات ج:۴ ص:۱۴۵) وہیں ابن ہمام اس نظریہ کی پرجوش حمایت کرتے ہیں (دیکھئے حوالہ مذکور فتح القدیر ج:۶ ص:۳۶۰، ۳۶۱)

۱۸۶ ملاحظہ کیجئے کفایة المفتی (مفتی کفایة اللہ کے فتاوے، ج:۶ ص:۲۳۶، ۲۳۷)

۱۸۷ یہاں ہم اس تضاد فکری کی چند مثالیں فقہی ادب کی سب سے معروف اور ابتدائی تالیف سے پیش کرتے ہیں جو کسی اور کی نہیں بلکہ امام شافعی کی مشہور زمانہ تصنیف کتاب الام ہے:

(۱) مثال کے طور پر لزوم بیع کے بارے میں پہلا شافعی نقطۂ نظر کچھ اس طرح ہے: ’’اس صورت میں فریقین میں سے ہر دو پر بیع لازم ہوجائے گی اب اس بیع کا رد صرف خیار کی صورت میں یا کسی عیب کی صورت میں یا خیار رؤیت کی صورت میں یا پہلے سے کی گئی کسی شرط کی صورت میں ہوسکتا ہے‘‘ البتہ اس عبارت کے معاً بعد یہ بتایا جاتا ہے کہ ’’ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے خیار رؤیت سے رجوع کرلیا تھا۔

(الأم، ج۳ ص:۳، مطبوعہ بیروت)

(۲) اب بیع صرف کا معاملہ لیجئے ’’اگر تلوار میں اتنا سونا لگا ہوا ہو جو چاندی کی قیمت کے برابر ہو یا اس میں سونا اور چاندی ہو تو اسے سونے اور چاندی کے بدلے میں نہیں خریدا جاسکتا ہے بلکہ عرضاً خریدنا ہوگا‘‘ البتہ آگے چل کر اس خیال کی نفی کردی جاتی ہے ’’ربیع کا قول ہے کہ شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کا خریدنا جائز نہیں جس میں چاندی ہو یا کوئی ایسی چیز ہو جو سونے سے مشابہ ہو مثلاً ورق طلاء کیونکہ خریدنے

والا نہیں جانتا کہ اس میں بیع صرف کا کتنا حصہ ہے۔ (الأم ج ۳،ص:۳۳،مطبوعہ دارالمعرفۃ، بیروت)

(۳) اب ایک مسئلہ ایسے شخص کی بابت ملاحظہ کیجئے جس پر اتنا ہی قرض ہے جتنا کہ اس کے پاس مال ہے۔ اس کے اوپر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ بقول شافعی: ''اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں اور اتنا ہی اس پر قرض بھی ہے تو زکوٰۃ واجب نہیں۔'' لیکن اس کے بعد ہم پڑھتے ہیں ''ربیع کا قول کہ اس باب میں شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں اور اتنی ہی رقم کا وہ مقروض بھی ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے ربیع کہتے ہیں جو کچھ اس کے پاس ہے یا مال ہے اگر وہ تلف ہوجائے تو بھی اسی کا ہے اگر وہ چاہے تو مقروض ہونے کے باوجود جسے چاہے بخش سکتا ہے'' (الأم، ج:۷،ص:۱۴۳)

(۴) الأم میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اگر شوہر بیوی سے اپنا نسب غلط بیان کرے اور شادی کے بعد اصل صورت حال معلوم ہو تو شوہر مستحق تعزیر ہوگا۔ اس بارے میں شافعی کے دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ عورت کو خیار کا حق حاصل ہے اگر چاہے تو نکاح قائم رکھے اور چاہے تو نہ رکھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح باطل قرار دیا جائے گا۔ پہلے قول کے مطابق عورت کو حق خیار حاصل ہے دوسرے قول کے مطابق نکاح فسخ ہوجائے گا (الام ج:۵،ص:۸۳) اس قسم کی تضادات فکری کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں ہم نے یہاں صرف چند پر اکتفا کیا ہے۔

۱۸۸ بحوالہ مقدمہ تدوین فقہ، مناظر احسن گیلانی، ص:۱۵۸

کہا جاتا ہے کہ اختلاف کے توسط سے اہل ایمان کے لئے آسانیاں پیدا ہوگئیں۔ عجیب پوچ دلیل ہے۔ احبار و رہبان کو خدا ٹھہرانے کے مترادف ہے کہ آپ مزید دس بیس فقہا کو تقدیس عطا کر دیجئے وہ مزید سہولتوں کا موجب ہوں گے:

اہل یہود نے انہی فقہی اختلاف کے سہارے اپنی دینی زندگی کی آسانیاں فراہم کیں۔ مثلاً مسئلہ طلاق کو لیجئے، اہلِ سنت کے مسالک فقہی کی طرح یہاں بھی مراعاۃ اختلاف کی سہولت موجود ہے۔

If a man wows he will not have intercourse with his wife, the school of Shammai allows him two weeks, the school of Hillel one week' (Keth v.6) and if by the end of that period he does not annal his vow and resume cohabitation, he is compelled to divorce her. (p.169, *Everyman's Talmud*)

اسی طرح تعلیم نسواں کے مسئلہ پر فقہی اختلاف ملاحظہ کیجئے۔ جو چیز ایک مسلک کے نزدیک نہ صرف جائز بلکہ فرائض میں داخل ہے وہی دوسرے مکتب فکر کے نزدیک ممنوع بلکہ مذموم ہے:

"One teacher declared: 'A man is obliged to have his daughter taught Torah' but this statement is immediately followed by the opposing view; whoever teaches his daughter Torah is as though he taught her obsenity' (Sot.III,4).... One Rabbi asserted, 'let the words of the Torah rather be detroyed by fire than imparted to women' (p.Sot.19a); and we are informed that when a woman put a question to a Rabbi in connection with the Golden Calf, he told her, 'A woman has no learning except in the sue of spindle' (Joma 66 b). Quoted from *Everyman's Talmud* p.179

۱۸۹۔ تاریخ کے صفحات میں ابوحنیفہ کی تصویر ایک ایسے عالم کی حیثیت سے ابھرتی ہے جو اپنی غیر معمولی ذہانت، حاضر جوابی، نکتہ سنجی اور قوت بیان سے اہل مجلس پر اپنے علم کا سکہ بٹھا دیتا ہے۔ عیون الحدائق کے مصنف نے شابی، طاؤس اور عطا سے ان کے مناظروں کا ذکر کیا ہے۔ یہ حضرات ابوحنیفہ کے اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں۔ خطیب نے بھی تاریخ بغداد میں ابوحنیفہ کے بعض مناظروں کا تذکرہ کیا ہے۔ معاصر علماء سے آپ کے مناظروں اور علمی مباحثے کی ایک مثال امام اوزائی کے ساتھ ہونے والا مکہ مکرمہ کا وہ مکالمہ ہے جو رفع یدین کی بحث سے متعلق ہے۔ امام اوزائی کا یہ موقف تھا کہ رفع یدین کی حمایت میں وہ حدیث جو زہری سے سالم اور سالم سے عبداللہ بن عمر کے ذریعے رسول ﷺ سے رفع یدین کو منسوب کرتی ہے، فقہاء عراق کے اطمینان کے لئے بھی کافی ہونی چاہئے تھی۔ ابوحنیفہ نے اس کے رد میں ایک دوسری حدیث حماد سے ابراہیم نخعی اور ان سے علقمہ اور ان سے عبداللہ بن مسعود کے سلسلے سے یہ حدیث روایت کی کہ آپؐ رفع یدین نہیں فرماتے تھے۔ امام اوزائی کا کہنا تھا کہ سبحان اللہ کہ میں تو زہری، سالم اور عبداللہ کے ذریعے حدیث بیان کرتا ہوں اور آپ اس کے بدلے میں حماد، نخعی اور علقمہ کا نام لیتے ہیں۔ ابوحنیفہ کا فوری جواب تھا کہ آپ ہی کے متعین کردہ معیار کے مطابق میرے رواۃ آپ کے رواۃ سے زیادہ فقیہ ہیں کہ عبداللہ بن مسعود کی فقاہت عبداللہ بن عمر کے مقابلے میں واضح ہے ثانی الذکر عہد رسول ﷺ میں نوعمر تھے جب کہ عبداللہ بن مسعود شعورِ کامل کو پہنچ چکے تھے۔

امام ابوحنیفہ کی بذلہ سنجی اور حاضر جوابی کا ایک اور واقعہ قرأت خلف الامام کے سلسلے میں بتایا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن بہت سے لوگ اس بارے میں ان سے گفتگو کے لئے حاضر ہوئے۔ ابوحنیفہ نے کہا: میں تنہا اتنے آدمیوں سے کیسے گفتگو کرسکتا ہوں۔ بہتر ہوگا کہ آپ لوگ مجمع میں سے کسی ایک کو منتخب کرلیں جو آپ کے نقطۂ نظر کی بھرپور نمائندگی کا اہل ہو۔ لوگوں نے یہ تجویز منظور کرلی۔ ابوحنیفہ کہنے لگے

کہ جب آپ نے یہ تجویز منظور کر لی تو بحث کا بھی خاتمہ ہوگیا کہ جس طرح ایک شخص اتنے بہت سے لوگوں کی طرف سے نمائندگی کا اختیار حاصل کر سکتا ہے تو نماز میں امام بھی تو اسی اصول پر عمل پیرا ہوتا ہے۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ ضحاک خارجی کے ساتھ آپ کی گفتگو کا مختلف مؤرخین نے نقل کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بنوامیہ کے عہد میں جب ضحاک اپنے حامیوں کے ساتھ شہر کوفہ پر قابض ہوگیا تو ابوحنیفہ بھی اپنی سماجی اہمیت کے پیش نظر اس کے نشانے پر آ گئے۔ ضحاک امام صاحب کے پاس آیا اور ان سے تلوار کی نوک پر یہ مطالبہ کیا کہ وہ اپنے عقیدے سے تائب ہو جائیں کہ علی نے معاویہ کے جھگڑے میں ثالثی مان لی تھی، اس امر کے باوجود کہ وہ حق پر تھے۔ ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر تم میرے قتل ہی کے درپے ہو تو اور بات ہے ورنہ اگر حمایت حق کی خاطر ایسا کر رہے ہو تو مجھے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی اجازت دو۔ ضحاک نے یہ تجویز منظور کر لی۔ امام صاحب نے پوچھا کہ اگر مباحثے کے بعد ہم کسی ایک نتیجے پر نہ پہنچ سکے تو کیا کیا جائے۔ ضحاک اس بات پر آمادہ ہوگیا کہ وہ اس علمی مناقشے کے تصفیہ کے لئے ایک تیسرے شخص کو ثالث مان لے۔ ضحاک ہی کے ساتھیوں میں سے ایک شخص کا نام اسی کام کے لئے منتخب کیا گیا۔ تب ابوحنیفہ نے کہا کہ حضرت علی نے بھی تو یہی کیا تھا۔ جو تم نے کیا ہے، کہ اپنے موقف کی صداقت کے باوجود ثالثی پر آمادہ ہوگئے۔

کہا جاتا ہے کہ امام صاحب کی اس غیر معمولی ذہانت سے ضحاک ششدر رہ گیا۔ اور اس نے خاموشی سے محفل سے نکل جانے میں ہی عافیت سمجھی۔

ایک ایسے عہد میں جب فقہاء و محدثین کی سماجی اہمیت مسلسل بڑھتی جاتی ہو، جب سلطنت کی وسعت امن اور خوشحالی کی وجہ سے علمی مذاکروں کے لئے خوش گوار ماحول پیدا ہوگیا ہو اور جب سیاسی قوت کے علاوہ سماجی سطح پر علم کے حوالے سے مختلف جزیرے وجود میں آنے لگے ہوں، عام لوگوں کے لئے سماجی برتری کے حصول کا راستہ انہی علمی مذاکروں اور مناظروں کی راہ سے ہوکر گزرتا تھا۔ خلقت جس کے حق میں اپنی رائے دے دے یا جسے عوامی مجلسوں میں مخالف کو زیر کرنے اور اس پر اپنی علمی لیاقت کا سکہ جمانے کا فن آتا ہو اس کے لئے شہرت اور ناموری کے وافر امکانات موجود تھے۔ اس عہد کے علمی ماحول میں جہاں تصنیف و تالیف کی سرگرمیاں ابھی ابتدائی مراحل میں تھیں، فقیہ وقت یا محدث وقت کی تمام شہرت کا دارومدار عوامی نوعیت کے مناظروں پر تھا جس میں عالم کی کامیابی اس کا علمی مرتبہ متعین کرتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ قتادہ بصری جب کوفہ میں آئے تو انہوں نے عام منادی کرائی کہ وہ اہل کوفہ کو مسائل فقہ میں ہر سوال کا جواب دیں گے۔ جسے جو کچھ پوچھنا ہو وہ پوچھ لے۔ یہ گویا اس بات کا اشتہار تھا کہ قتادہ کی اس سماجی حیثیت کو تسلیم کرنے میں اگر اہل کوفہ کو کوئی تکلف ہو تو اس مجمع عام میں وہ اپنے شبہات دور کر سکتے ہیں۔

مؤرخین نے لکھا ہے کہ قتادہ کی شہرت اور ان کی غیر معمولی سماجی حیثیت کے پیش نظر مجمع عظیم جمع ہوگیا۔ ابوحنیفہ بھی مجمع میں موجود تھے جنھوں نے مشکل سوالات کی بوچھاڑ سے فقیہ وقت کی ناک میں دم کردیا۔ انہوں نے ایک فقہی مسئلہ یوں دریافت کیا: ایک شخص سفر میں گیا چند برسوں بعد اس کے مرنے کی خبر آ گئی اس کے بعد اس کی بیوی نے دوسرا نکاح کرلیا اور اس سے اولاد بھی ہوگئی۔ کچھ دنوں بعد پہلا شوہر واپس آ گیا، اب اولاد کے بارے میں اس کو انکار ہے کہ وہ میری صلب سے نہیں، جب کہ زوج ثانی دعویٰ کرتا ہے کہ میری ہے۔ تو ایسی صورت میں کیا یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں شوہر اس عورت پر زنا کا الزام لگاتے ہیں یا صرف وہ شخص جو ولدیت سے انکار کرتا ہے۔ قتادہ اس عجیب وغریب سوال سے پریشان ہوگئے۔ انہوں نے پوچھا کہ یہ صورت حال پیش بھی آئی ہے۔ ابوحنیفہ کا جواب تھا کہ پیش تو نہیں آئی لیکن علماء کو کسی ایسی ممکنہ صورتِ حال کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ فقہی مسائل میں قتادہ کی شکست نے انہیں تفسیر کے میدان میں راہ فرار پر مجبور کیا۔ لیکن یہاں بھی ابوحنیفہ نے ایک ایسا مسئلہ ان کے سامنے رکھ دیا جس کا وہ شافی جواب نہ دے پائے۔ آیت: "قال الذی عندہ علم من الکتاب أنا أتیک به قبل أن یرتد طرفک......" کی تفسیر میں قتادہ نے وہی روایتی قصہ بیان کیا جس کے مطابق حضرت سلیمان کے ایک وزیر نے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اسم اعظم جانتے تھے چشم زدن میں بلقیس کے تخت لانے کی پیشکش کی تھی۔ ابوحنیفہ نے پوچھا کہ کیا حضرت سلیمان خود بھی اسم اعظم جانتے تھے یا نہیں؟ قتادہ نے کہا: نہیں۔ ابوحنیفہ نے اس جواب پر سخت گرفت کی اور پوچھا کہ کیا نبی کے عہد میں کوئی ایسا شخص بھی ہوسکتا ہے جو نبی سے زیادہ علم رکھتا ہو۔ قتادہ اس بات سے سخت حزبز ہوئے۔ اور ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔ کہنے لگے ان قصوں کو چھوڑو اور عقائد کے متعلق گفتگو کرو۔ ابوحنیفہ نے پوچھا کیا آپ مؤمن ہیں؟ جواب تھا انشاء اللہ، ابوحنیفہ نے پوچھا یہاں انشاء اللہ کہنے کا کیا محل ہے کہ جب ابراہیم سے یہی سوال کیا گیا کہ "أولم تومن" تو انہوں نے جواب میں کہا تھا "بلی" قتادہ اس طرح کے تابڑ توڑ حملوں سے تنگ آ کر مجلس سے اٹھ کھڑے ہوئے۔

اس قسم کے مناظروں کا حال خطیب نے تاریخ بغداد میں اور حافظ ابوالمحاسن نے عقود الجمان میں قدرے تفصیل سے کیا ہے جس سے اس بات کا اندازہ لگانا کچھ مشکل نہیں کہ اس عہد میں دینی علوم بالخصوص فقہ کے حوالے سے کس طرح کی مناظرہ بازی نے اہل علم کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا۔ ایک شخص اپنے آپ کو امام وقت باور کرانا چاہتا ہے اس کے انصار واعوان دل وجان سے اس کی حمایت میں پروپیگنڈہ کرتے ہیں۔ شاگردوں کا وسیع حلقہ اپنے استاد کی عظمت کو ہر خاص و عام کے دل پر نقش کرنا فریضہ جانتا ہے۔ اساتذہ کی مجلس کی بھیڑ بھاڑ شاگردوں کا علمی قد متعین کرتی ہے۔ فریق مخالف اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے ایسے مفروضہ سوالات کا سہارا لیتا ہے جس کا ماحول سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ کچھ یہی صورت حال

یحییٰ بن سعید الانصاری اور ابوحنیفہ کی ذاتی چشمک کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یحییٰ جن کا منصور عباسی کے دربار میں بڑا جاہ و اعتبار تھا اور جو کوفہ کے قاضی تھے، اہل کوفہ میں ابوحنیفہ کا سا مقام حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے تھے۔ ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد، یحییٰ کی علمی برتری اور ان کی سماجی اور سیاسی اہمیت کے انکاری تھے۔ ابوحنیفہ نے ایک دن اپنے چند ممتاز شاگردوں جن میں ابویوسف اور زفر کا نام خاص طور سے مؤرخین نے نقل کیا ہے، کو قاضی یحییٰ سے مناظرے کے لئے بھیجا۔ مسئلہ زیر بحث یہ تھا کہ اگر ایک غلام دو شخصوں کی مشترکہ ملکیت ہو اور اسے صرف ایک شخص آزاد کرنا چاہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے یا نہیں؟ قاضی یحییٰ کا موقف تھا کہ وہ لاضرر ولا ضرار کے مطابق ایسا نہیں کرسکتا۔ اور چونکہ اس مخصوص صورت حال میں دوسرے شریک کا ضرر ہے اس لئے کسی ایک فریق کو ایسے کام کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔ ابو یوسف نے پوچھا اگر دوسرا شریک آزاد کرے تو یحییٰ نے کہا کہ تب جائز ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ یحییٰ کے اس جواب سے گویا ابویوسف نے مناظرے کا میدان جیت لیا۔ انہوں نے کہا کہ آپ نے خود اپنے قول کی مخالفت کی کہ جب پہلے فریق کے آزاد کرنے سے وہ آزاد نہیں ہوسکتا تو پھر دوسرے فریق کے آزاد کرنے سے وہ کیوں کر آزاد ہوسکتا ہے؟ اس طرح آپ پہلے فریق کے عمل کو غیر مؤثر قرار دیتے ہیں۔ ابویوسف کی اس باریک بینی اور منطقی حملے نے یقیناً قاضی یحییٰ کو ششدر کر دیا ہوگا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اس مقابلے کے بعد ان دونوں فقہاء کی معاصرانہ چشمک کو مزید ہوا ملی اور یہ کہ اس قسم کے واقعات سے اس وقت کی سوسائٹی پر کیا اثرات مرتب ہوئے۔ البتہ اس قسم کے مناظروں سے یہ اندازہ تو ضرور ہوتا ہے کہ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں دین کے نام پر کس قسم کی غیر ضروری بحثوں نے علماء اور اہل فن کو اپنا اسیر کر لیا تھا۔ بعض استفتاء تو اس قدر غیر ضروری اور فرضی نوعیت کے تھے کہ ان پر وقت کا کوئی بہتر استعمال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن ایک مجلس میں سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک اور ابوحنیفہ جیسے ارباب فن جمع تھے۔ مسئلہ زیر بحث تھا کہ اگر چند آدمی ایک جگہ جمع ہوں دفعتاً کوئی سانپ نکلے اور ایک شخص کے بدن پر چڑھنے لگے اور وہ گھبرا کر اسے اس طرح پھینکے کہ دوسرے شخص پر جا گرے اور وہ بھی گھبرا کر کچھ اسی طرح کرے یہاں تک کہ مختلف لوگ ایک دوسرے کے جسم پر سانپ پھینکتے رہیں اور آخر میں جس شخص کے جسم پر سانپ گرے وہ سانپ کے ڈس لینے سے مر جائے تو ایسی صورت میں دیت کس پر لازم آئے گی؟ کسی نے کہا کہ سب کو دیت دینی ہوگی اور کسی نے صرف پہلے شخص کو ذمہ دار قرار دیا۔ کبار فقہاء کی اس مجلس میں لوگ مختلف الرائے پائے گئے۔ ابوحنیفہ جواب تک خاموش تھے اور مسکراتے جاتے تھے انہوں نے کہا کہ جب پہلے شخص نے دوسرے پر پھینکا اور وہ محفوظ رہا تو وہ بری الذمہ ہوگیا اسی طرح دوسرا اور تیسرا شخص بھی بری الذمہ ہے اب مسئلہ صرف اس آخری شخص کا ہے جس نے سب سے آخر میں پھینکا اب اس میں بھی دو مسئلہ ہے اگر اس کے پھینکتے ہی سانپ ڈس لیا تو دیت

لازم آئے گی اور اگر کچھ وقفہ ہوا تو یہ بھی بری الذمہ ہوا۔ کہ ایسی صورت میں سانپ کا کاٹنا اس کی اپنی غفلت کی وجہ سے ہے۔ کہ اس نے اپنی حفاظت میں دوسروں کی طرح تیز دستی کیوں نہ کی۔

اسی قسم کا ایک مفروضہ مسئلہ اس شخص کی قسم سے متعلق ہے جو اگر یہ کہے کہ آج اگر میں غسل جنابت کروں تو میری بیوی کو تین طلاق ہے۔ وہی شخص تھوڑی دیر بعد کہے کہ آج کی اگر کوئی نماز قضا ہو تو میری زوجہ مطلقہ ہے اور پھر یہ کہے کہ اگر آج میں اپنی بیوی کے ساتھ صحبت نہ کروں تو اس کو طلاق ہے۔ کسی ایسے شخص کے لئے جس نے ازدواجی تعلقات کو مذاق بنا رکھا ہو جسے رشتۂ ازدواج کی حرمت کا کچھ بھی خیال نہ ہو اور جو معمولی باتوں کے لئے قسم پر قسم کھائے چلا جاتا ہو اسے اپنی ہی پیدا کردہ پیچیدگیوں پر سزا دینے یا اس کی سرزنش کرنے کے بجائے فقیہ وقت کی ذہانت اسے ان تمام معاصی سے صاف بچ نکلنے کی ترکیب بتاتی ہے۔ گویا فقہ کا بنیادی وظیفہ جو لوگوں کو وحی کی ہدایت اور اس کی نگرانی میں امور زندگی کی ترتیب کے حوالے سے وجود میں آئی تھی، دین کو کھیل بنانے پر منتج ہو جاتی ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ یہ اس عہد کے لوگوں پر یہ ایک الزام ہے یا ابوحنیفہ کی غیر معمولی نکتہ سنجی کو مطعون کرنے کے لئے ان کے مخالفین نے اس قسم کے واقعات تاریخ کی کتابوں میں درج کر دیئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب لوگوں نے ابوحنیفہ سے اس مسئلے پر رائے لینی چاہی تو انہوں نے چشم زدن میں اس قسم در قسم کی گتھی کو کچھ اس طرح سلجھا دیا کہ سائل ان کی ذہانت کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکا۔ انہوں نے کہا کہ نماز عصر پڑھ کر بیوی سے مباشرت کرے اور غسل کر کے فوراً مغرب کی نماز پڑھ لے۔ اس طرح ساری شرطیں یا قسمیں پوری ہو جائیں گی۔ یعنی بیوی سے صحبت کرنا، نماز قضا نہ کرنا اور دن گذرنے کے بعد غسل جنابت کرنا۔

اسی قسم کا ایک واقعہ ایک ایسے تند مزاج شوہر اور بیوی سے متعلق بیان کیا جاتا ہے جس نے یہ قسم کھائی تھی کہ جب تک وہ مجھ سے نہیں بولے گا میں اس سے نہیں بولوں گی۔ بعینہٖ یہی قسم شوہر نے بھی بیوی کے سامنے کھائی تھی شوہر گھبرایا ہوا سفیان ثوری کے پاس گیا سفیان کا جواب تھا کہ قسم کا کفارہ دینا ہوگا۔ لیکن وہی شخص جب ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ کفارہ سے نجات کی کوئی ترکیب بتایئے تو ابوحنیفہ نے کہا کہ جاؤ شوق سے باتیں کرو کسی پر کفارہ نہیں۔ ابوحنیفہ کی دلیل تھی کہ جب عورت نے شوہر کو مخاطب کر کے یہ بات کہی کہ میں اس وقت تک تم سے نہیں بولوں گی جب تک کہ تم نہیں بولو گے تو گویا وہ بولنے کی ابتدا کر چکی تھی۔ پھر گفتگو کی ابتدا کے لئے کفارے کی ضرورت ہی کب رہ جاتی ہے۔

ابوحنیفہ کی ذہانت کے حوالے سے اس قسم کے واقعات تواتر اور کثرت سے بیان ہوئے ہیں۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، سیرت النعمان، اعظم گڑھ

۱۹۰ فقہاء نے اس صورت حال کا حل یہ نکالا کہ چاندی مثل چاندی کے خریدنے میں جہاں زائد چاندی کے

سکے دینے ضروری ہوں وہیں اس میں دوسری جنس بھی ملالی جائے: ''اگر بوجہ تفاوت نرخ کے کم وبیش لینے کی ضرورت ہوتو کم حبائب میں کچھ پیسے ملا لیے جائیں'' مثلاً اگر بایع کو دس روپے کی چاندی کے زیورات خریدنے ہوں تو وہ نو روپے تو چاندی کے سکے کی شکل میں دے بقیہ تانبے کے پیسے یا ریزگاری کے ذریعہ ادا کرے اس طرح زائد مال کی ادائیگی ربوا بالفضل کی تعریف میں نہیں آئے گی۔

(ملاحظہ ہو: رسالہ صفائی معاملات، اشرف علی تھانوی ص:۱۸' محولہ جواز سود مع فتاویٰ سید طفیل احمد منگلوری ص:۳۳، ۱۹۳۵ نظامی پریس بدایوں)

اسی طرح فقہاء نے بینک سے سود لینے کا حیلہ یہ بتایا کہ بینک میں روپیہ نقد یا اشرفی رکھی جائے اور لیتے وقت بصورت نوٹ لیاجائے اس طرح جنس بدل جائےگی اور زائد مال پر سود کا اطلاق نہ ہوگا۔(محولہ ایضاً ص:۳۲)

۱۹۱۔ فقہاء کے مابین اس قسم کی بیع کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی تو ضرور باعث نزاع رہی ہے البتہ فی نفسہ اس بیع کے جائز ہونے پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ فقہ حنفی کی معروف کتابوں مثلاً فتاویٰ قاضی خاں، بحر الرائق، درمختار اور عالمگیری وغیرہ میں اس قسم کی مثالیں بآسانی دیکھی جاسکتی ہیں۔

۱۹۲۔ فتاویٰ قاضی خاں ج:۲ ص:۱۱۷، محولہ شوری ص:۳۴۵

۱۹۳۔ فقہاء کی اصطلاح میں نکاح فضولی اس نکاح کو کہتے ہیں جس میں مرد سے باضابطہ اجازت حاصل نہ کی گئی ہو۔ البتہ مرد اپنی ایما براہ راست واضح کرسکتا ہے خواہ ایسا مہر کی ادائیگی کے ذریعے ہو، یا عورت سے صحبت کے ذریعہ یا کسی شخص کے ذریعہ نکاح کی مبارکباد قبول کرکے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں کسی اور عورت سے شادی کروں تو اس پر تین طلاق۔ اب اگر وہ شخص کسی سے شادی کرنے کا خواہاں ہو تو ہمارے فقہاء اس صورت حال سے نکلنے کی تدبیر یہ بتاتے ہیں کہ اس شخص کو نکاح فضولی کرنا چاہئے۔ یعنی مرد باضابطہ علی الاعلان نکاح کے بجائے نکاح فضولی کا راستہ اختیار کرے۔ بعد میں یا تو مہر بھیج کر، یا صحبت کے ذریعہ اس نکاح کا اظہار کردے۔ اس طرح اس پر قسم لازم نہیں آئے گی۔

ملاحظہ ہو مفتی کفایت اللہ کے فتاوے، ج:۶ ص:۳۰۹' فتاویٰ رضویہ ج:۵ ص:۸۰۴، ۸۰۵، شوری ص:۳۵۲

۱۹۴۔ احناف کے نزدیک باغات کو پٹے پر دینا جائز نہیں سمجھا جاتا۔ اس صورت حال سے بچنے کے لئے باغات کے بجائے پھلوں کی بیع بالوفاء کا راستہ نکالا گیا۔

ملاحظہ ہو الاشتباہ والنظائر لابن نجیم، ص:۴۱' محولہ صبحی عمہانی ص:۲۳۲۔

۱۹۵ ملاحظہ ہو خصّاف کتاب الحیل قاہرہ ۱۳۱۴ھ ص:۹۰، محولہ صبحی ص:۲۳۳۔

۱۹۶ پڑوسی کو حق شفعہ سے محروم کرنے کے لئے خصّاف نے یہ حیلہ بتایا ہے کہ اولاً مکان کو اجنبی کے نام ہبہ کر دیا جائے اور پھر ہبہ کے عوض اجنبی اسے پوری قیمت دیدے۔ اس طرح ہبہ پر پڑوسی کے لئے حق شفعہ کے احکام نافذ نہ ہوں گے۔ ملاحظہ ہو: کتاب الحیل للخصاف ص:۸۰ (صبحی ص:۲۳۴)

۱۹۷ ملاحظہ ہو غزالی کیمائے سعادت (مترجم محمد سعید الرحمان علوی) لاہور ص:۴۶۰

۱۹۸ عالمگیری ج:۴ص:۱۰۴۴، ہدایہ ج:۴ص:۸۵۹ (حقیقت الفقہ ص:۱۵۸)

۱۹۹ ایضاً

۲۰۰ درمختار ج:۱ص:۳۳۶

۲۰۱ درمختار ج:۱ص:۴۵۵، عالمگیری ج:۴ص:۱۰۴۱، ہدایہ ج:۴ص:۸۵۷

۲۰۲ درمختار ج:۱ص:۴۳۶، ہدایہ ج:۴ص:۸۵۸

۲۰۳ عالمگیری ج:۴ص:۱۰۴۳، ہدایہ ج:۴ص:۸۵۸

۲۰۴ علامہ احمد رضا خاں بریلوی سال کے وعدے پر دس روپے کے نوٹ کی بارہ روپے میں بیع کے جواز میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے جب کہ دونوں فریق بیع کا ارادہ کریں نہ کہ قرض کا۔ اس لئے کہ اصل مال میں زیادتی اور مدت کا تعین دونوں جائز ہیں۔ (**الفقہ المفاھم** ص:۱۱۱-۱۱۲)

فتاویٰ عالمگیری میں امام ابو یوسف کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ اس طرح سود سے بچنے کے لئے اہل ایمان منافع کے علاوہ ثواب کے بھی مستحق ہیں۔ (عالمگیری ج:۲ص:۲۷۹، ۲۸۰)

کتب فقہ کو خود مکتفی ماننے کے سلسلے میں تاریخ کے مختلف دور میں بالغ نظر علماء اپنا اعتراض وارد کرتے رہے ہیں بقول شاہ ولی اللہ: ''**لم نومن بفقية ايا كان انه اوحىٰ الله اليه الفقه و فرض علينا طاعته و اِنه معصوم فان اقتدينا بواحد منهم فذلک لعلمنا بانه عالم بكتاب الله و سنة رسوله**'' (شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ مطبوعہ صدیقی ص:۱۶۱، محولہ حقیقت الفقہ، یوسف جئے پوری، دہلی، ص:۱۱۹)

ترجمہ: کوئی بھی فقیہ ہو، ہم کسی پر ایمان نہیں لائے کہ اللہ نے اس پر فقہ وحی کے طور پر نازل کی اور ہم پر اس کی اطاعت فرض کردی اور وہ (خطا سے) معصوم ہے پس اگر ہم ان میں سے کسی کی پیروی کریں تو یہ اس وجہ سے ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کا عالم ہے۔ غرض کتب شریعت قرآن و حدیث ہی ہیں

اور بس۔

بقول ملا علی قاری: یہ تو معلوم ہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو یہ تکلیف نہیں دی کہ وہ حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی بنے بلکہ اسے مکلّف بنایا ہے کہ وہ سنت کے مطابق عمل کرے (**و من المعلوم ان اللہ سبحانہ و تعالیٰ ما کلّف احداً ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا بل کلفھم ان یعملوا بالسنۃ**) شرح عین العلم استنبول ص:۳۲۶

۲۰۶ ملاحظہ ہو کتاب الام، للشافعی، کتاب ابطال الاستحسان ج ۷

۲۰۷ فقہ کو ایک پیچیدہ فن بنانے کا سہرا بڑی حد تک شافعی کے سر ہے۔ قرآن مجید پر غور وفکر کے سلسلے میں آثار و روایات کا جو عمل دخل مسلسل بڑھتا جاتا تھا انھوں نے اسے نہ صرف یہ کہ اعتبار بخشا بلکہ ان بنیادوں پر ایک پیچیدہ اصول فقہ وضع کرنے کی کوشش کی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو وحی کو روایات کے تابع لانے اور تعبیر دین کو ایک پیچیدہ فقہی فن بنا دینے میں شافعی نے ایک کلیدی رول انجام دیا ہے۔ گو کہ وہ بنیادی طور پر ابوحنیفہ کے غیر رسمی مدرسۂ فقہ کے پروردہ تھے۔ انہوں نے محمد بن حسن الشیبانی سے اس فقہی روایت کو اخذ کیا تھا۔ مالک ان کے راست اساتذہ میں تھے۔ لیکن اس وقت تک فقہ کا مطلب وحی ربانی اور اسوۂ رسول ﷺ سے استنباط سمجھا جاتا تھا۔ ہر شخص اپنے علم اور فہم کی بنیاد پر اس عمل کا خود کو سزاوار سمجھتا اور امور دینی میں غور وفکر کی عمومی کیفیت مسلم معاشرے میں پائی جاتی تھی۔ نہ تو کسی عالم کو تقدیسی رتبہ حاصل ہوا تھا اور نہ ہی مشہور اساتذہ کی مسند ارشاد کو ایک عالم کی درس گاہ سے زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ پھر چونکہ اس سطح کے مختلف اہل علم مختلف شہروں میں موجود تھے اس لئے کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ ان کی تعلیم گاہیں کبھی تعبیر دین کے ایسے اصول مرتب کردیں گی جنہیں آنے والے دنوں میں لازوال سمجھ لیا جائے گا۔ البتہ شافعی نے جب فقہ کو ایک فن کی حیثیت سے برتنے کی کوشش کی اور جب انہوں نے اپنی زبردست مناظرانہ صلاحیتوں سے علمائے عراق اور علمائے حجاز دونوں کے انداز تفقہ کو ناقص اور ساقط الاعتبار بتایا اور پرانی غیر رسمی فقہی مجلسوں کے مقابلے میں علم فقہ کے ایک رسمی علم کی بنیاد ڈالی اور اس کے اصول وقوانین مرتب کئے تو پہلی بار فقہ نے ایک ایسے پیچیدہ علم کی حیثیت اختیار کی جسے متخصصین کا ایک گروہ ہی انجام دے سکتا تھا۔ عام لوگوں کا اس تکنیکی عمل سے دور ہونا فطری تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کل تک جو غیر رسمی علم فہم وحی کے حوالے سے عام مسلمانوں کی توجہ کا مرکز تھا اب اس پر پوری طرح علمائے فن کی اجارہ داری قائم ہوگئی۔ کرابیسی کہتے ہیں کہ فقہی اصطلاحات کو پہلی مرتبہ شافعی نے متعارف کرایا۔ اس سے پہلے عام لوگ فقہ کی اصطلاح میں کتاب، سنت اور اجماع کے معنی سے واقف نہ تھے۔ نئی اصطلاحات کے انتخابات اور ان کے معانی کے تعین اور اصولوں کی ترتیب کے بعد جب شافعی نے مروجہ فقہ کا جائزہ لیا تو وہ سب کے سب ان فنی

بنیادوں پر ساقط الاعتبار قرار پائے۔ ابوحنیفہ ہوں یا ان ابی لیلیٰ، واقدی ہوں یا اوزاعی، ان نئے اصول فقہ کی تدوین نے ان کی علمی اور فنی حیثیت کو اگر ایک طرف ساقط الاعتبار قرار دیا تھا تو دوسری طرف ان بنیادوں پر تاریخی اعتبار سے ان کی قدر و قیمت بھی متعین ہوتی تھی۔ ان اصولوں کی ترتیب سے شافعی نے غیر رسمی تفقہ کے ماحول کو institutionalise کرنے کی گویا پہلی اینٹ رکھ دی تھی۔ جس نے آنے والے دنوں میں تعبیر دین کے ناگزیر حوالے کی حیثیت حاصل کر لی۔

شافعی کے ادلۂ شرعی نے، جنہیں وہ مسلمہ اصول فقہ سے تعبیر کرتے ہیں دین میں علماء یا شارحین کے ایک ایسے ادارے کے قیام کی نظری بنیاد فراہم کر دی جس کے بغیر آنے والے دنوں میں تعبیر دین کے دوسرے مراکز نسبتاً غیر مستند اور غیر معتبر ہو گئے۔ شافعی نے جن ادلۂ خمسہ کو احکام استنباط کے لئے لازم قرار دیا ان میں **اولاً:** کتاب وسنت (جہاں سنت، کتاب کے پہلو بہ پہلو ہے) **ثانیاً:** اجماع، **ثالثاً:** آرائے صحابہ، **رابعاً:** صحابی کی وہ رائے جو کتاب وسنت سے اقرب ہو اور **خامساً:** ایک ایسا قیاس جو کتاب وسنت اور اجماع یا قول صحابی میں اپنی بنیاد رکھتا ہو۔ ان تمام ادلۂ خمسہ کی جن فقہی انداز سے تعبیر کی گئی اس نے اسلام میں ایک ایسے گروہ کے لئے تعبیر دین کا حق محفوظ کر دیا جسے علماء یا فقہاء کے نام سے جانا جائے اور جو شافعی کے بقول ''فرض کفایہ'' کی حیثیت سے امت کی طرف سے تعبیر دین کے لئے خود کو مختص کر لے۔ اولاً کتاب و سنت کی تشریح میں چونکہ کتاب کو آثار و اخبار کے تابع کر دیا گیا اس لئے شارح دین کے لئے یہ ضروری قرار پایا کہ وہ مؤرّخ اور محدث بھی ہو، اسے متضاد روایتوں میں تطابق کا فن آتا ہو۔ رہے وہ مسائل جن میں کتاب وسنت کا کوئی حکم نہ ہو تو اسے ایسے اجماع سے طے کیا جائے جس پر علم خاصہ رکھنے والے علماء و فقہاء کا اجماع ہو۔ رہی اصحاب نبی کی رائے تو اس کی قبولیت کے لئے یہ لازم ٹھہرا کہ دوسرے اصحاب نبی کی رائے اس کی مخالفت میں نہ جاتی ہو۔ اور اگر کسی بارے میں اصحاب نبی کے مابین اختلاف پایا جائے تو ایسی صورت میں کتاب وسنت سے اقرب رائے کو ترجیح دی جائے۔ بظاہر یہ اصول خمسہ ایک محتاط معیار کے ضامن نظر آتے ہیں اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان پیش بندیوں سے شافعی ایک سخت معیار قائم کرنا چاہتے ہیں۔ البتہ عملی طور پر ان ادلۂ خمسہ میں اسی ہدف کی نفی کا وافر سامان پایا جاتا ہے۔ یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ اصحاب نبی کی رائے کو اپنی رائے پر اہمیت نہ دیتے ہوں وہ یہ طے کرنے بیٹھ جائیں کہ اختلاف صحابہ کی صورت میں کون سی رائے کتاب وسنت سے زیادہ قریب ہے۔ صحابہ پر تحکیم کا عمل تو اسی وقت ہوسکتا ہے جب ہم بنیادی طور پر اپنے قیاس یا اجتہاد کو ان سے بہتر سمجھتے ہوں یا خود کو زمانی طور پر تعبیر دین کے حوالے سے بہتر پوزیشن میں محسوس کرتے ہوں۔ پھر یہ کہ اصحاب نبی ﷺ کی رائے کو باہمی اختلاف کی صورت میں تو تنقید و تحلیل کا ہدف بنایا جائے البتہ اس کے برعکس علم خاصہ رکھنے والے فقہاء کے اجماع کو بلا چوں و چراں مستند قرار دیا جائے اور اس اجماع کو، جو خالصتاً انسانی

ذہن کا پروردہ ہے اسے نص کی حیثیت حاصل ہوجائے۔ ان فقہی بنیادوں پر مستنبط مسائل کی صحت کی ضمانت تو نہیں دی جاسکتی ہاں یہ ضرور ہوسکتا ہے کہ استنباط کا تمام تر حق عام باشعور اور مخلص طالبان دین کے ہاتھوں سے نکل کر ایک ایسے مخصوص گروہ کو حاصل ہوجائے جس نے تعبیر دین کو فقہی اصطلاحوں کے بل بوتے پر ایک پیچیدہ فن بنا رکھا ہے۔

شافعی نے اصول فقہ کی ترتیب و تدوین کے بعد فقہ کو جس پیچیدہ اور فنی علم میں تبدیل کردیا تھا اس کا تقاضا تھا کہ اس کام کے لئے متخصصین کا ایک ایسا گروہ وجود میں آئے جو نہ صرف یہ کہ عام لوگوں سے ممتاز ہو بلکہ تعبیر دین کے حوالے سے جمہور مسلمانوں کے لئے انہیں ایک طرح کی مذہبی اتھارٹی کی حیثیت بھی حاصل ہو۔ اس خیال کی توثیق کے لئے شافعی نے علم کی دو قسمیں بتائیں: علم عامہ اور علم خاصہ۔ علم عامہ میں ان فرائض و حدود کا ذکر کیا گیا جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے اور جن کے بارے میں امت میں کوئی اختلاف نہیں۔ نہ اس میں خبر کی کوئی غلطی ہے اور نہ تاویل کی۔ لہٰذا اس سے تو تمام مسلمانوں کو واقف ہونا چاہیئے۔ رہا علم خاصہ تو یہ وہ علم ہے جو بطور نص کتاب و سنت میں موجود نہیں اور جس میں قیاس اور تاویل کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ علم خاصّہ کے لئے کچھ لوگوں کا اپنے آپ کو فارغ کرنا پوری امت کو اس فرض کی ادائیگی سے کفایت کرے گا۔ اس طرح علم خاصہ کے حوالے سے دین میں رسمی طور پر ایک specialized agency کا قیام شافعی کی ان تعبیرات کے بعد ناگزیر ہوگئی جسے انہوں نے اصول فقہ کے پیچیدہ فن کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔

۲۰۸ وحیِ ربانی کے گرد فقہاء کی تعبیرات نے ایک ایسا حصار قائم کر رکھا ہے جسے عبور کرنا کم از کم مروجہ روایتی مسلم فکر میں اب ممکن نہیں۔ حتیٰ کہ جو لوگ اجتہاد کا کے قائل ہیں اور جو مسلم فکر کی صدیوں پر مشتمل طویل تاریخ میں گاہے بگاہے علم اجتہاد بلند کرتے نظر آتے ہیں وہ بھی اجتہاد سے دراصل اجتہاد بالفروع مراد لیتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ ان کے نزدیک ائمہ اربعہ کے اصول فقہ کے اندر ہی استنباط مسائل کی گنجائش ہے۔ گویا یہ حضرات ابو یوسف اور محمد جیسے مجتہد مقلدین کے امکان کے تو قائل ہیں البتہ کسی ابو حنیفہ یا شافعی کے ظہور کے تمام امکانی دروازوں کو بند رکھنا مناسب خیال کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اجتہاد فی الاصول یا مجتہد مطلق کی ضرورت اب باقی نہیں رہی۔ (حافظ ابن حجر نے ابن صلاح کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے، ملاحظہ ہو النافع الکبیر ۱۴، عبدالحئی لکھنوی، محولہ اجتہاد اور مسائل اجتہاد، ص:۳۲) جلال الدین سیوطی بھی اسی غیابِ مجتہدِ مستقل کا گلہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر مصیبت یہ ہے کہ وہ اس غیاب کو ایک مستحسن امر خیال کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اب کسی ایسے شخص کی ضرورت نہیں اور اگر کسی نے اس بات کی کوشش کی تو ان کا خیال ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ (الرد علی من اخلد ، للسیوطی ص:۹۶)

بعض اہل علم تو اصول فقہ میں از سرِ نو غور فکر کو صرف اس لئے جائز نہیں سمجھتے کہ ان کے نزدیک یہ اصول اسلاف سے منقول ہیں لہٰذا ان اصولوں کے خلاف کسی زمانے میں نئے اصول مقرر کرنا جائز نہیں۔

بقول اشرف علی تھانوی: ''جن جزیات کو فقہاء متقدمین متخرج کر چکے ہیں ان کا استخراج اب جائز نہیں کیوں کہ حضرات سلف علم میں، فراست میں، تقویٰ میں، زہد میں، جہد فی الدین میں، غرض سب باتوں میں ہم سے بڑھے ہوئے تھے تو تعارض کے وقت ان کا اجتہاد مقدم ہوگا'' (دعوات عبدیت ص:۱۰۴ ج:۱۴)

بلکہ ایک دوسری جگہ تو وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ متقدمین کے اصول وقواعد اور اس حد تک کافی وشافی ہیں کہ قیامت تک کوئی ایسا مسئلہ پیش نہیں آسکتا جس کا جواز یا عدم جواز حتیٰ کہ جزیات میں بھی ان اصولوں سے نہ نکل سکتا ہو۔ (اشرف الجواب، اشرف علی تھانوی، ج:۲ص:۳۱۲)

بلکہ بعض لوگ تو اس سلسلے میں یہاں تک کہتے ہیں کہ اب نئی صورت حال میں جب کہ مسلمانوں میں فکری انتشار عروج پر ہے، اجتہاد کا دروازہ کھولنا نئے فتنوں کو جنم دینا ہے۔ اس لئے عہد زوال کے لئے مروجہ مذاہب اربعہ کو اختیار کئے رکھنا ہی مناسب ہے۔ کاش کہ ہم اس نکتے کو سمجھ پاتے کہ ہمارے زوال کے بنیادی اسباب میں مذاہب اربعہ کا ظہور اور ان کی تقدیس ہے اور یہ کہ دور زوال سے نکلنے کا راستہ یا اس صورت حال کو بدل ڈالنے کی کوئی اسکیم اس تقدیسی فقہ کے اندر سے برآمد نہیں ہوسکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ جو چیز ہماری بیماری کا سبب ہے ہم اسے ہی اس کا علاج سمجھے بیٹھے ہیں۔

۲۰۹ محمد اقبال، *Reconstruction of Religious Thought in Islam* Edited & Annotated by M. Saeed Shaikh, Lahore, 1986 ص:۱۳۴ باب ۶

۲۱۰ محمد اقبال، *Reconstruction* ص:۱۳۴، مزید دیکھئے، شاطبی، الموافقات، ج۴ص

۲۱۱ محمد اقبال، *Reconstruction* ص:۱۳۴

۲۱۲ جاوید اقبال، زندہ رود ج:۳ص: بحوالہ سید محمد حسین جعفری، اقبال فکر اسلامی کی تشکیل جدید ص:

۲۱۳ خطبہ اجتہاد کی ترتیب کے وقت اقبال کے پیش نظر امریکی مصنف N.P.Aghnides کی تالیف *Mohammadan Theories of Finance* (مطبوعہ نیویارک ۱۹۱۶ء) تھی جس میں فاضل مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ اجماع کے ذریعہ نص قطعی منسوخ ہوسکتا ہے جیسا کہ بعض معتزلی اور حنفی علماء کی رائے ہے۔ اقبال نے اس خیال کی تصدیق کے لئے سید سلیمان ندوی کو خط لکھا آیا ہمارے سرمائے میں اس قسم کی باتیں پائی جاتی ہیں۔ سید سلیمان ندوی نے لکھا کہ ایسا سوچنا غلط ہے امریکی مصنف کا خیال درست

نہیں البتہ آمدی نے احکام میں لکھا ہے کہ چند معتزلہ کے برعکس عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ اجماع نص کو منسوخ نہیں کرسکتا، یہ چند معتزلہ علماء کا خیال ہے جو قابل قبول نہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ سلیمان ندوی نے آمدی کا مکمل اقتباس کیوں نقل نہیں کیا کہ آمدی نے لکھا ہے کہ بعض معتزلہ اور عیسیٰ بن عبان اس بات کے قائل ہے کہ نص اجماع کے ذریعہ منسوخ ہوسکتا ہے۔ واضح رہے کہ عیسیٰ بن عبان (م ۲۲۱ھ) معروف حنفی قاضی ہیں جو فقہ حنفی میں اپنی تصانیف کے لئے معتبر گردانے جاتے ہیں۔ عبدالعزیز بخاری نے بھی کشف الاسرار میں یہ لکھا ہے کہ عیسیٰ بن عبان اس خیال کے قائل ہیں کہ اجماع قرآن وحدیث دونوں کا ناسخ ہوسکتا ہے۔

ملاحظہ ہو: عبد العزیز البخاری، کشف الاسرار (قسطنطنیہ ۱۳۰۷ھ) ج:۳ ص:۸۹۵،۸۹۶، محولہ:
M.Khalid Masood, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* pp. 188-9

۲۱۴ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اپنے استاد سلمان ندوی کے حوالے سے یہ خیال نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو نقوش اقبال ص:۴۰، کراچی:۱۹۷۳ء۔

۲۱۵ عبدالماجد دریابادی ''اقبال'' اقبالیاتِ ماجد (اقبال اکیڈمی ۱۹۷۹ء حیدرآباد) ص:۹۔

۲۱۶ مثال کے طور پر مولانا آزاد کا یہ مبنی بر صداقت تاریخی بیان ملاحظہ ہو: ''اسلام کا مورخ کبھی اس واقعہ کے ماتم سے فارغ نہیں ہوسکتا کہ تاتاریوں کی ابتدائی تاخت اور آخری تاخت، دونوں کا باعث خود مسلمانوں کی فرقہ بندی اور اس کی جاہلی عصبیت ہوئی۔ یعنی بربادی کا پہلا دروازہ حنفیوں اور شافعیوں کے باہمی جدال سے کھلا، اور بربادی کی آخری تکمیل یعنی بغداد کا قتل عام سنیوں اور شیعوں کے اختلاف کا نتیجہ تھا۔ چنگیز خاں نے وسط ایشیا کا بالائی علاقہ خوارزم تک (یعنی جنیوا تک) فتح کرلیا تھا لیکن اس سے آگے قدم نہیں بڑھا سکا تھا۔ بعد کو جب اُس کے پوتوں میں سلطنت تقسیم ہوئی تو وسط ایشیاء اور اُس کے ملحقات ہلاکوں خاں کے زیر حکومت آ گئے۔ لیکن اسے بھی آگے بڑھنے کی جراءت نہیں ہوئی۔ کیوں کہ اسلامی مملکتوں کی شش صد سالہ عظمت کا رعب ابھی تک دلوں سے محو نہیں ہوا تھا۔ مگر اس اثناء میں اچانک ایک واقعہ ایسا پیش آ گیا جس نے خود بخود ہلاکو کے آگے فتح وتسخیر کی راہیں کھول دیں۔ خراساں میں حنفیوں اور شافعیوں میں باہمی جنگ وجدال کا بازار گرم تھا۔ اس لئے حنفیوں نے شافعیوں کی ضد میں آکر ہلاکو کو حملہ کی دعوت دی اور شہر کے دروازے کھول دیئے، پھر جب تاتاریوں کی تلوار چمک گئی تو اُس نے نہ حنفیوں کو چھوڑا نہ شافعیوں کو، دونوں کا خاتمہ کردیا۔'' (محولہ عبدالوحید خاں، ص:۳۰۱)

۲۱۷ مثلاً حنفی فقہ کی رو سے عورت کے لئے شوہر سے زمانہ گذشتہ کے نفقے کا مطالبہ ممکن نہ تھا البتہ نئے قانون میں فقہ شافعی کی اتباع میں زوجہ کے نفقہ کو ایک قرض قرار دیا گیا۔ اسی طرح مرد اگر نفقہ کی ادائیگی میں کسی

وجہ سے عاجز ہوتو عورت کو طلب تفریق کا اختیار دیا گیا۔ مزید یہ کہ اگر مرد کسی طویل بیماری میں مبتلا ہوتو فقہ مالکی کی اتباع میں اسے طلب تفریق کا حق دیا گیا۔ مفقود الخبر کے لئے مدت انتظار کو چار سال تک محدود کیا گیا جس کے بعد عورت کو نکاح کی اجازت دی گئی۔

(محولہ تنزیل الرحمٰن، مجموعہ قوانین اسلام، مقدمہ ج:ا ص:۹، ۱۰)

۲۱۸؎ تنزیل الرحمٰن، مجموعہ قوانین اسلام، ج:ا مقدمہ ص:۱۵

۲۱۹؎ ایضاً ص:۱۷

۲۲۰؎ علماء کے مابین اس مسئلے پر طویل معرکہ آرائی کی کسی قدر تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے، مولانا مفتی محمد شفیع کی تالیف جواہر الفقہ ج:۵ ص:۱۲۷ تا ۲۱۶

۲۲۲؎ ایضاً ج:۵ ص:۲۷۵ تا ۲۷۸

۲۲۲؎ حالت صوم میں انجکشن کے جواز کا یہ فتویٰ جس میں گلوکوز وغیرہ کے انجکشن کا خاص طور پر ذکر موجود ہے راسخ العقیدہ مذہبی فکر کے امین دارالعلوم دیوبند کے مولانا محمد شفیع صاحب نے تحریر کیا ہے جس پر اس وقت کے اکابر مثلاً اشرف علی تھانوی، حسین احمد مدنی اور محمد اعزاز علی کی تائیدی سندیں موجود ہیں۔
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو جواہر الفقہ ج:۵ ص:۲۴۹-- ۲۵۳، دیوبند ۱۹۹۱ء)

۲۲۳؎ محولہ جواہر الفقہ ج:۵ ص:۲۰۵

۲۲۴؎ اتقان ج:ا ص:

۲۲۵؎ فضل الرحمٰن، اسلام ص:۲۲۱

۲۲۶؎ فضل الرحمٰن، *Islamic Modernism* ص:۳۲۹