امام شافعیؒ

امام شافعیؒ کے عہد، مجتہدات اور ذات و صفات
کا مکمل جائزہ

JAF & CO.
Plot # 434 Q-2, Block-6,
PECHS Near Jubilee Park
Karachi

کر لی کہ بہت جلد وقت کے اعاظم رجال میں ان کا شمار ہونے لگا اور وہ فقہ میں ایک خاص مکتبِ فکر کے بانی اور مؤسس قرار پائے اور بلادِ اسلامیہ کا ایک خاص بڑا طبقہ ان کے حلقہ بگوشوں میں شامل ہو گیا۔ اور تاریخ فقہ میں انہوں نے وہ نام پیدا کیا اور وہ منزلت حاصل کی جو ہمیشہ ہمیشہ ان کے نام کو زندہ رکھے گی۔

کی اولاد، اور ہم بنو مطلب ہیں۔ بس عباسی جو اولاد عباس رضی اللہ عنہ ہیں ہمیں اپنا بھائی سمجھتے ہیں اور علوی ہمیں اپنا غلام خیال کرتے ہیں۔"

اور امام محمد کی شہادت یہ تھی کہ علم، اہلِ علم کے مابین قرابت پیدا کر دیتا ہے۔ چنانچہ اس اتہام کے موقعہ پر شافعی کو محمد سے آس پیدا ہوئی۔ چنانچہ اس کارروائی کے بعد خلیفہ نے جب ان سے شافعی کے بارے استفسار کیا تو کہا:

"شافعی کو علم سے حصہ وافر عطا ہوا ہے اور وہ ایسے نہیں ہیں جیسا کہا جا رہا ہے۔"

ہارون رشید نے کہا:

"یہ بات ہے تو فی الحال اس شخص کو اپنے پاس رکھیے۔ پھر اس کے بارے میں کوئی آخری فیصلہ کروں گا۔"

امام محمد کے زیرِ سایۂ عاطفت شافعی بغداد میں آکر جس ابتلا اور محن سے دوچار ہوئے یہ ۱۸۴ھ کا واقعہ ہے۔ اس وقت ان کی عمر چونتیس ۳۴ سال کی تھی۔

لیکن یہ دورِ محن و ابتلا درحقیقت شافعی کے لیے پیامِ رحمت ثابت ہوا اور ان کی قسمت کھل گئی۔ اب وہ اور زیادہ جوش و خروش کے ساتھ حصولِ علم اور حصولِ فقہ میں مصروف و منہمک ہو گئے ایسے مصروف ہوئے کہ دنیا و مافیہا کی خبر نہ رہی۔

چنانچہ اس واقعہ کے بعد انہوں نے پھر پڑھنے اور پڑھانے، نیز ذکر اور مذاکرے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ و تخریج میں انہوں نے وہ رتبۂ بلند حاصل کر لیا کہ مکہ یا یمن کے قیام کی صورت میں جس کا حاصل کرنا اور جس تک پہنچنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

ہارون رشید کی تلوار سے نجات پا کر وہ امام محمد کے زیرِ سایہ آ گئے۔ یہاں آنے سے پہلے ہی ان کے کان میں امام محمد کا نام نامی پڑ چکا تھا اور وہ ان کے مرتبہ اجتہاد و تفقہ سے پورے طور پر واقف ہو چکے تھے کیونکہ امام محمد فقہ عراق کے حامل اور ناشر تھے۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ بغداد آنے سے پہلے ہی وہ اس خصوصیت اور جوہر سے آشنا ہو چکے تھے۔

یہیں سے شافعی کی زندگی نے پلٹا کھایا اور وہ از سرِ نو حصولِ علم میں مصروف ہوئے اور بالآخر انہوں نے ایسی وسعتِ نظر، گہرائی، فراستِ دین اور تفقہ کی دولت حاصل

اِنتساب

اپنے مخدوم اور استاذ

ڈاکٹر ذاکر حسین خاں ایم۔اے۔پی۔ایچ ڈی

کے نام

وہ جس کی یاد دل سے بھلائی نہ جائے گی

●

پیش لفظ

استاذ ابوزہرہ کی کئی کتابوں کا ترجمہ کرنے کی مجھے عزت اور سعادت حاصل ہو چکی ہے۔ آج ان کی ایک اور بہت اہم اور معرکہ آرا کتاب "الشافعی" کے ترجمہ سے فارغ ہوا ہوں۔

دوسرے عرب مصنفین کی طرح ابوزہرہ کا اندازِ تالیف بھی تکرار اور اعادے سے خالی نہیں۔ میں نے ایک ہی بات باسلوب دیگر ایک سے ایک بار کہنے سے حتی الامکان گریز کیا ہے۔ ناشرین عام طور پر ٹھوس کتابیں چھاپتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ اس لیے کہ ان میں سرمایہ پورا لگ جاتا ہے مگر ان کی اشاعت تدریجی ہوتی ہے۔ پھر کاغذ کی گرانی مستزاد اس لیے طویل اور ضخیم کتابوں کی اشاعت موجودہ دور میں کسی کے لیے آسان نہیں ہے۔ میں نے تعاون کا ایک درمیانی راستہ نکالا کہ کتاب کا ترجمہ تو پورا کر دیا لیکن غیر ضروری حاشیے نظر انداز کر دیے۔ یا اگر کسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لیے دس مثالیں دی گئی ہیں۔ تو میں نے پانچ پر اکتفا کیا ہے اس طرح ضخامت زیادہ بڑھنے نہیں پائی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں، الشافعی، ابوزہرہ کی معرکہ آرا کتابوں میں ہے۔ یہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں نہ صرف امام شافعیؒ کی سیرت، کردار اور شخصیت کا جلوہ صد رنگ پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتا ہے بلکہ اس عہد کی ایک نہایت مکمل تصویر بھی نظر کے سامنے آجاتی ہے۔

مجھے امید ہے کہ اشائقین علم اس کتاب کو اس کی معنویت اور افادیت کے لحاظ سے پسند فرمائیں گے۔

اُردو زبان میں مشاہیر اور اعاظم رجال کے احوال و سوانح سے متعلق بیسیوں
تابیں لکھی گئی ہیں، اور لکھنے والے بھی معمولی نہیں چوٹی کے بزرگ ہیں، لیکن ابوزہرہ
ی انفرادیت اپنی مثال آپ ہے۔ موضوع زیرِ بحث سے متعلق جتنا مکمل اور مستند
واد ابوزہرہ دے دیتے ہیں یہ بات کسی اور کے ہاں نہیں ملتی ——————
عالم میں تم سے لاکھ سہی تم مگر کہاں ؟

رئیس احمد جعفری

فہرس

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مقدمہ	۲۶
۱	میں نے یہ کتاب کیوں اور کس طرح لکھی؟	〃
	تمہید	۲۹
۲	دراست مجتہد کے اصول و عناصر کیا ہیں؟	〃
۳	کسی علم کے مراحل تکوین و نمو	〃
	تعارف: الشافعی	۳۸
۴	شافعیؒ کا احسان فقہ پر	〃
	حصہ اول:	۴۰
۵	امام شافعی کے حالات و سوانح اور ان کا عہد	۴۰
۶	سرگذشت: حیاتِ شافعی	۴۱
۷	مولد اور نسب	〃
۸	اللہ کی دین	〃
۹	اختلاف و تعصب	۴۳
۱۰	والدہ غیر قریشی تھیں	۴۴
۱۱	خود شافعی کی روایت	۴۵
۱۲	جمع و تطبیق کی صورت	〃
۱۳	خدا کا عظیم احسان	۴۶

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۴	شافعی کی تربیت	۴۷
۱۵	حفظ احادیث و حفظ کتاب اللہ	۴۸
۱۶	اشعار و اخبار میں کمال	〃
۱۷	حرص علم: طلب علم کا دور	۴۹
۱۸	مکہ سے طلب علم کا آغاز	〃
۱۹	مکہ سے یثرب کی طرف	〃
۲۰	امام مالکؒ کے انتقال کے بعد تلاش معاش:	〃
۲۱	جہد حیات کے میدان میں	۵۳
۲۲	حجاز سے یمن کی طرف	〃
۲۳	نصیحت و ملامت	〃
۲۴	تملق اور خوشامد سے بے نیاز	〃
۲۵	عدل کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوڑا	۵۴
۲۶	یمن سے بغداد: دورِ ابتلا و محن	〃
۲۷	والیٔ یمن سے ان بن	۵۸
۲۸	علویوں کی حمایت کا الزام	〃
۲۹	امام محمدؒ کے زیر سایۂ عاطفت	۶۰
	اکتساب فیض:	۶۳

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۰	امام محمد کے حلقۂ درس میں شافعی کی شرکت	۶۳
۳۱	فقہ حجاز و عراق کا جامع	〃
۳۲	امام محمد کی شاگردی پر فخر	۶۴
۳۳	امام محمد کی نظر میں شافعی کی منزلت	۶۴
۳۴	فقہ حجاز سے غیر معمولی تأثر	۶۵
۳۵	مسئلہ شاہد و یمین پر مناظرہ	〃
	بغداد سے پھر مکہ کی طرف	۶۶
۳۶	رحلتِ علمی : مکہ میں ورود ،	۶۷
	بغداد کا سفر، مصر میں داخلہ	〃
۳۷	شافعی کی فقہ جدید	〃
۳۸	شافعی معتزلہ کے غلبہ سے متنفر تھے	۷۲
۳۹	شافعی کے حسرت آگیں اشعار :	〃
	قسمت کا جواب	〃
	تاریخ حیات کا ایک پہلو :	
۴۰	شافعی کا طریقۂ جدید	۷۴
۴۱	ہر مسئلہ میں مالک سے متفق نہ تھے	〃
۴۲	مالک کا غیر شرعی تقدس	〃
	اظہار اختلاف کا سبب بنا	
۴۳	مالک کے خلاف شافعی کی کتاب	۷۵
۴۴	ابن حنبل کا خراج تحسین	۷۷
	علمی جائزہ :	
۴۵	علم شافعی اور اس کے مصادر	۸۰
۴۶	فقہ شافعی کی بنیاد و اساس	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۸	مالک کی رائے شافعی کی نسبت	۸۰
۴۹	شافعی ابن مہدی کی نظر میں	۸۱
۵۰	محمد بن عبداللہ کا اعتراف	〃
۵۱	احمد بن حنبل کیا کہتے ہیں	〃
۵۲	داؤد ظاہری کا قول	〃
۵۳	بہترین اور ناقابل تردید شہادت	〃
۵۴	شافعی کے کمالاتِ گوناگوں	۸۲
۵۵	شافعی کی تقسیم طبقات علوم مختلفہ کے لیے	۸۳
۵۶	تکوین شخصیت کے عناصر اربعہ	〃
	عناصر تکوین (۱)	
۵۷	مواہب شخصی	۸۵
۵۸	دراساتِ کلیات و نظریات عامہ	〃
۵۹	شافعی کی آواز میں جادو تھا	〃
۶۰	بصیرت و فراست اور مردم شناسی	۸۶
۶۱	فکرِ مستقیم، تعبیر سلیم	۸۷
۶۲	شافعی پر رفض و ناصبیت کا الزام	۸۸
۶۳	اساتذہ سے اختلاف	۸۹
۶۴	حدیث رسولؐ کی اہمیت شافعی کی نظر میں	〃
۶۵	خود پسندی اور جذبۂ برتری سے نفور	۹۱
	عناصر تکوین : (۲)	
۶۵	شافعی کے شیوخ و اساتذہ	۹۲
۶۶	مختلف المناہج اساتذہ	〃
۶۷	فخر رازی کی مرتب کردہ فہرست	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۶۹	فقہ عصری سے شافعی کا استفادہ	۹۳
۷۰	فقہ کے دو مکاتبِ فکر	۹۴
۷۱	ایک تیسرا مدرسۂ فکر	۹۵
۷۲	حضرت عمرؓ وغیرہ اور فقہاء سبعہ، مدینہ بھی صاحب الرائے تھے	۹۶
۷۳	ابن عباسؓ: ترجمان القرآنؐ	〃
۷۴	شافعی اور ابن عباس میں مماثلت	۹۷
۷۵	ابن عباسؓ کے نقشِ قدم پر	〃
	عناصرِ تکوین (۳)	
۷۶	تجارب، دوراساتِ خاصہ	۱۰۰
۷۷	زندگی کا سفر صعب	〃
۷۸	ثمراتِ عقل بارآور ہوسکتے ہیں	〃
۷۹	شافعی کی جہاں گشتی علم وتجربہ کے لیے	〃
۸۰	سفر سے ذہنی تربیت پختہ ہوتی ہے	۱۰۱
۸۱	مذاہبِ معروفہ پر بے لاگ تنقید	۱۰۲
۸۲	شیعی علماء کے کمالِ فن کا اعتراف	۱۰۳
۸۳	کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟	۱۰۴
۸۴	ایک جھوٹی کہانی	〃
۸۵	ابن حجر کے نزدیک یہ حکایت دروغ ہے	۱۰۵
۸۶	یہ روایت قطعاً ناقابلِ قبول ہے	۱۰۶
	عناصرِ تکوین: (۴)	
۸۷	عصرِ شافعی	۱۰۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۸۹	فقہی توسیع اور ضوابطِ عامہ کی تشکیل	۱۰۷
۹۰	عہدِ نقل وتراجمِ علوم	۱۰۸
۹۱	قدیم وجدید کی کشمکش	〃
۹۲	معتزلہ نے یہ طوفان بلا روک لیا	۱۰۹
۹۳	معتزلہ اور فقہاء ومحدثین کا اختلاف	〃
۹۴	فقہاء اور محدثین پر خلفاء کا تشدد	۱۱۰
۹۵	عصرِ جدل واحتجاج	۱۱۱
۹۶	شیعہ فقہ کا ایک مخطوطہ جو میلانو کے آثارِ قدیمہ سے برآمد ہوا	〃
۹۷	دورِ تدوینِ علوم	۱۱۲
۹۸	شافعی کی اثر پذیری عناصرِ مختلفہ سے	۱۱۵
۹۹	بنو عباس اور بنو امیہ کا بنیادی فرق	〃
۱۰۰	شہر شہر، گلی گلی اور گھر گھر مناظروں کی گرم بازاری	۱۱۶
۱۰۱	مالک اور لیث میں تحریری بحث	۱۱۷
۱۰۲	مالک کے نام لیث کا معرکہ آرا خط	〃
۱۰۳	جمع بین الصلاتین پر اختلافِ اسلاف	۱۱۹
۱۰۴	شہادتِ واحد اور یمینِ مدعی پر اسلاف کا اختلاف	۱۲۰
۱۰۵	مہرِ مؤخر کا مسئلہ اور اہلِ مدینہ	〃
۱۰۶	مسئلہ ایلاء پر اختلافِ اکابر	۱۲۱
۱۰۷	تملیک طلاق پر اکابر کا اختلاف	〃
۱۰۸	نمازِ استسقاء میں مالک	۱۲۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۰۹	مالک کا فیصلہ قضاء عمرؓ کے خلاف	۱۲۲
۱۱۰	مکتوب لیث کے مضمرات واضحہ	۱۲۳
۱۱۱	عصرِ مناظرات فقہیہ ثمرہ	〃
	مصادرِ فقہ اسلامی :	
۱۱۲	سنّت اور رائے	۱۲۵
۱۱۳	رائے اور روایت	〃
۱۱۴	نص محدود ہے	〃
	وقائع لامحدود ہیں	
۱۱۵	فرمانِ عمرؓ ابوموسیٰ اشعری کے نام	۱۲۶
۱۱۶	روایت حدیث میں ابنِ مسعود کی احتیاط	〃
۱۱۷	حضرت عمرؓ بھی رائے سے فتوے دیتے تھے	۱۲۸
۱۱۸	مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں بٹنے لگے	۱۲۹
۱۱۹	الگ الگ منہاج و طریق	۱۳۰
۱۲۰	اہل الرائے اور اہل حدیث کا اختلاف منہاج	
۱۲۱	تبع تابعین کے دور میں منہاج قدیم بدلنے لگا	۱۳۱
۱۲۲	وضاعین حدیث اور کذابین کی جماعت	۱۳۲
۱۲۳	فقہائے رائے کے بارے میں	۱۳۴
۱۲۴	اہل الرائے اور اہل حدیث کا فرق	۱۳۶
۱۲۵	اہل قرآن اور شافعی کا مناظرہ	۱۳۸
۱۲۶	قول شافعی پر مزید روشنی	۱۴۰
۱۲۷	پیکار فکر و نظر کا طوفانی دور	۱۴۱
۱۲۸	ابو یوسف اور محمد کی توجہ حدیث کی طرف	۱۴۲
۱۲۹	شافعی نے ہر دو فریق سے استفادہ کیا	〃
۱۳۰	رائے سے مراد کیا ہے ؟	۱۴۳
۱۳۱	رائے میں قیاس کے علاوہ بھی کئی چیزیں شامل ہیں	〃
	مصادر فقہ : (۲)	
۱۳۲	فتوائے صحابی و تابعی و عمل اہل مدینہ	۱۴۷
۱۳۳	ابوحنیفہ اور قول صحابہ	〃
۱۳۴	آراء صحابہ اور اقوال ابوحنیفہ و شافعی	۱۴۸
۱۳۵	مذہب تابعی اور قیاس	۱۴۸
۱۳۶	عمل اہل مدینہ کے بارے میں خود مالک کا مسلک کیا تھا ؟	۱۴۹
۱۳۷	شافعی اہل مدینہ کا احترام کرتے تھے	۱۵۱
۱۳۸	عملِ اہل مدینہ مخالفِ حدیث ہو تو قابلِ رد ہے۔	〃
۱۳۹	**مصادرِ فقہ اسلامی : (۳)**	
۱۴۰	اجماع ایک اختلافی	۱۵۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۴۱	اجماع کی اصل قرآن کریم ہے	۱۵۵
۱۴۲	ثبوت اجماع کے لیے مقاییس وموازین	〃
۱۴۳	اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے	۱۵۶
۱۴۴	شافعی بعض امور میں اجماع کامل کے قائل تھے	〃
	مصادر فقہ اسلامی: (۴)	
۱۴۵	عبارات نصوص	۱۵۸
۱۴۶	فقہاء کا اختلاف فکر ونظر	〃
۱۴۷	محتمل المعانی الفاظ کے مفہوم کی تعیین	〃
۱۴۸	امر ونہی کا مفہوم حقیقی کیونکر متعین ہو؟	۱۵۹
۱۴۹	شرط منہی عنہ کا ارتکاب صرف گناہ ہے یا قابلِ فسخ؟	۱۶۰
۱۵۰	صحابہؓ بھی بعض الفاظ کی تعیین معنی میں مختلف الرائے تھے	۱۶۰
	ایک جائزہ	
۱۵۱	حضارات قدیمہ کا امتزاج	۱۶۲
۱۵۲	تدوین سنت اور تدوین فقہ	۱۶۳
۱۵۳	شافعی کے مواہب اور قوت علم ومطالعہ	۱۶۴
	شیعہ	۱۶۶
۱۵۴	اسلام کا سب سے قدیم فرقہ	۱۶۶
۱۵۵	مذہب شیعہ کا بنیادی اصول	〃
۱۵۶	تفضیل علی کا عقیدہ	۱۶۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۵۷	بعض سابقین صحابہ اور بعض نومسلم بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے۔	۱۶۷
۱۵۸	شیعوں کے مختلف درجات	〃
۱۵۹	شیعوں کا غالی طبقہ	۱۶۹
۱۶۰	شیعوں کے مختلف گروہ اور ان کے عقائد	〃
	شیعیت کی اصل یہودیت ہے یا فارسیت؟	۱۷۰
۱۶۱	دوسرے مذاہب کے عقائد بھی شیعوں نے داخل کر لیے	۱۷۱
۱۶۲	بعض عقائد میں شیعوں اور صوفیوں کا اشتراک	۱۷۲
۱۶۳	شیعہ عقائد میں قدیم ملتوں کے افکار کا امتزاج	〃
	شیعہ فرقے: (۱)	۱۷۴
۱۶۴	فرقہ سبیعہ یا سبائیہ	〃
۱۶۵	عبداللہ بن سبا	〃
۱۶۶	عبداللہ بن سبا کے فساد انگیز افکار	〃
۱۶۷	ابن سبا کا ایک اور عجیب وغریب دعویٰ	۱۷۵
	شیعہ فرقے: (۲)	۱۷۸
۱۶۸	فرقہ کیسانیہ	〃
۱۶۹	مختار بن عبید الثقفی	〃
۱۷۰	خونِ حسینؓ کا بدلہ لینے کا اعلان	۱۷۹
۱۷۱	مختار کی لن ترانیاں	〃
۱۷۲	قاتلانِ حسینؓ کی ہلاکت مختار کے ہاتھوں	۱۸۰
۱۷۳	عقیدہ کیسانیہ کی بنیاد	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۱۳	[illegible] کی کفر سازی کے اسباب و دلائل	۲۰۸
۲۱۴	علی کا جواب باصواب خوارج کو	۲۰۹
۲۱۴	خوارج میں کس طرح امویوں نے اختلاف پیدا کر دیا؟	۲۱۰
۲۱۵	مہلب کی حکمت عملی	۲۱۳
	خارجی فرقے (۱) :	۲۱۵
۲۱۶	فرقہ ازارقہ	″
۲۱۷	نافع بن الازرق	″
۲۱۸	قطری کا زوال آفریں عہد	″
۲۱۹	خوارج کے عقائد میں اضافہ	″
	خارجی فرقے (۲) :	۲۱۷
۲۲۰	فرقہ نجدات	″
۲۲۱	اس فرقہ کے مخصوص معتقدات	″
۲۲۲	کئی مقامات پر قبضہ و تسلط	″
۲۲۳	نجدہ سے اہل جماعت کا شدید اختلاف	۲۱۸
۲۲۴	خطاکاروں کے ساتھ رعایت پر غصہ	″
۲۲۵	عدم مساوات کی شکایت	″
۲۲۶	افتراق — نجد کا قتل	″
۲۲۷	عبدالملک بن مروان نے اس فرقہ کو نابود کر دیا	۲۱۹
	خارجی فرقے (۳) :	۲۲۱
۲۲۸	فرقہ صفریہ	″
۲۲۹	زیاد بن الاصفر	″
۲۳۰	بلال کے قتل کے بعد عمران کی امامت	″

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	خارجی فرقے (۴) :	۲۲۳
۲۳۱	فرقہ عجاردہ	″
۲۳۲	عبدالکریم بن عجرد	″
۲۳۳	فرقہ آرائی	″
۲۳۴	معمولی باتوں پر اختلاف	″
۲۳۵	عبدالکریم کا مبہم جواب	۲۲۴
۲۳۶	ایک اور نیا فرقہ : ثعالبہ	″
	خارجی فرقے (۵) :	۲۲۷
۲۳۷	فرقہ اباضیہ	″
۲۳۸	عبداللہ بن اباض	″
۲۳۹	فرقہ اباضیہ کے افکار و آراء	″
۲۴۰	اباضیہ اعتدال پسند تھے	۲۲۸
	علی خوارج کو اموں سے بہتر سمجھتے تھے	″
۲۴۱	غلو پسند خارجی	″
	خارجی فرقے (۶) :	۲۳۱
۲۴۲	فرقہ یزیدیہ	″
۲۴۳	یزید ابن ابی انیسہ	″
	خارجی فرقے (۷) :	۲۳۳
۲۴۴	فرقہ میمونیہ	″
۲۴۵	میمون العجردی	″
۲۴۶	فتوائے کفر	″
۲۴۷	مخصوص عقائد و افکار	″
۲۴۸	سورۃ یوسف قرآن کی سورۃ نہیں	″
	عہد شافعی کے فرق اسلامیہ	۲۳۵
	معتزلہ	″

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۷۴	محمد بن الحنفیہ کے بارے میں کیسانی عقیدہ	۱۸۰
۱۷۵	خدا کا علم متغیر ہوتا رہتا ہے	۱۸۱
۱۷۶	تناسخ ارواح کا عقیدہ	〃
۱۷۷	کیسانیوں کا ایک گمراہ کن عقیدہ	〃
	شیعہ فرقے : (۳)	۱۸۴
۱۷۸	فرقہ زیدیہ	〃
۱۷۹	جماعت اسلامیہ سے قریب تر شیعی فرقہ	〃
۱۸۰	شرط خروج پر اختلاف	〃
۱۸۱	ابوبکرؓ و عمرؓ کے لیے کلمہ خیر کہنے پر زیدیہ کا اصرار	۱۸۵
	شیعہ فرقے (۴) :	۱۸۸
۱۸۲	فرقہ امامیہ	〃
۱۸۳	امامت علیؓ کے لیے نص رسولؐ	〃
۱۸۴	تعیین امام سے بڑھ کر کوئی مسئلہ ضروری نہیں	〃
۱۸۵	علیؓ کے حق میں نص کا ثبوت آثار سے	۱۸۹
۱۸۶	علیؓ کے حق میں نص کا ثبوت استنباط سے	〃
	فرقہ امامیہ میں اختلاف	۱۹۰
	شیعہ فرقے (۵) :	۱۹۲
۱۸۷	فرقہ اثنا عشریہ	〃
۱۸۸	بارہ امام	〃
۱۸۹	امام غائب	〃
	شیعہ فرقے (۶) :	۱۹۴
۱۹۰	اسماعیل بن جعفر کی طرف نسبت	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۹۱	عبداللہ المہدی	۱۹۴
۱۹۲	اہل فارس سے اختلاطِ فکر	۱۹۵
۱۹۳	یمن سے دعوت کا سلسلہ	〃
۱۹۴	مغرب اقصیٰ میں دعوت کا آغاز	〃
	عہد شافعی کے فرق اسلامیہ (۲)	۱۹۸
۱۹۵	خوارج	〃
۱۹۶	خوارج کا نعرہ	〃
۱۹۷	اس نعرے کا جواب علیؓ کی طرف سے	〃
۱۹۸	ابن زبیرؓ اور خوارج	〃
۱۹۹	خوارج اور ابن عبدالعزیز	۱۹۹
۲۰۰	خوارج اور فرانس کے انقلاب پرست	〃
۲۰۱	خوارج اور اندلس کے فدائی عیسائی	۲۰۰
۲۰۲	بے انتہا دیندار لیکن بے انتہا گمراہ	۲۰۱
۲۰۳	مسلمان کا قتل ثواب، ذمی کا قتل گناہ	〃
۲۰۴	خوارج تشدد پسند کیوں تھے؟	۲۰۳
۲۰۵	ایک خارجی "اصلاح" نعیم دنیا سے	〃
۲۰۶	خارجی قبائلی عصبیت سے بھی متاثر تھے	〃
۲۰۷	خوارج موالیوں کو حقیر سمجھتے تھے	۲۰۵
۲۰۸	خوارج پر موالی کا اور موالی پر مجوس فارس کا اثر	〃
۲۰۹	خوارج کے جمہوری عقائد	۲۰۶
۲۱۰	مسلمان خوارج سے دور کیوں رہے؟	۲۰۷
۲۱۱	امام کی سرے سے ضرورت ہی نہیں	〃
۲۱۲	مطلق طور پر تکفیر اہل ذنوب	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۸۸	[illegible] علم کلام سے خوب واقف تھے	۲۶۵
	قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر شافعی کے دلائل	۲۶۷
۲۹۰	مسئلہ قرشیت اور شافعی	〃
۲۹۱	مسئلہ امامت اور شافعی	۲۶۹
۲۹۲	علی رضؓ سے شافعی کی بے پناہ عقیدت	۲۷۰
	تفقہ و اجتہاد :	۲۷۳
۲۹۳	فقہ شافعی	〃
۲۹۴	ناصر الحدیث	〃
۲۹۵	تکفیر جدید	〃
۲۹۶	قیام مکہ کی برکتیں	۲۷۴
۲۹۷	شافعی کی عملی زندگی کا شاداب دور	〃
۲۹۸	مصر میں شافعی کا طویل قیام	۲۷۶
	فقہ شافعی (۱) :	۲۷۹
۲۹۹	فقہ شافعی کی نقل و تسوید	〃
۳۰۰	کتب شافعی کے مصادر	〃
۳۰۱	شافعی کے تلامیذ	〃
۳۰۲	شاگردانِ مکہ	〃
۳۰۳	تلامیذ بغداد	۲۸۰
۳۰۴	اصحاب مصر	۲۸۲
۳۰۵	دوستی پر سچائی مقدم ہے	۲۸۴
	فقہ شافعی (۲) :	۲۸۸
۳۰۶	کتب شافعی	〃
۳۰۷	تدوین فقہ و آثار	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۰۸	شافعی کی سب سے پہلی تالیف	۲۸۹
۳۰۹	شافعی کا اصول تالیف و تصنیف	〃
۳۱۰	شافعی نے زیادہ کتابیں بغداد میں لکھیں	〃
۳۱۱	شافعی نے چار سال میں کتنا تصنیفی کام کیا؟	۲۹۰
	بویطی، ربیع اور مزنی کی کتابیں	۲۹۱
۳۱۲	شافعی کی قدیم و جدید کتب	۲۹۲
۳۱۳	تحقیق و تمحیص شافعی کی عادت تھی	〃
۳۱۴	کتب شافعی کی دو قسمیں	۲۹۳
۳۱۵	شافعی کا طریقۂ فکر و تالیف	〃
	فقہ شافعی (۳) :	۲۹۸
۳۱۶	کتاب الام کی نوعیت	〃
۳۱۷	کتاب الام بویطی کی لکھی ہوئی ہے	〃
۳۱۸	ابوطالب مکی کا الام کے بارے میں خیال	۳۰۱
۳۱۹	کتب متصوفہ کی بے اصل حدیثیں	〃
۳۲۰	قرشی کی روایت ناقابل روایت ہے	〃
۳۲۱	ربیع کو بویطی پر ترجیح ہے	۳۰۲
۳۲۲	ربیع کی وضع احتیاط	۳۰۳
۳۲۳	کتاب الام شافعی ہی کی ہے	۳۰۴
	فقہ شافعی (۴) :	۳۰۶
۳۲۴	المجموعۃ الفقہیہ	〃
۳۲۵	ایک اہم علمی بحث	〃
۳۲۶	کتاب الام کس کی تصنیف ہے؟	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۴۹	معتزلہ: کب اور کیسے؟	۲۳۵
۲۵۰	کیا یہ اصحاب علیؓ تھے؟	۲۳۶
۲۵۱	واصل کا حسن بصری سے "اعتزال"	〃
۲۵۲	مستشرقین کا نظریہ	۲۳۷
۲۵۳	مذہب معتزلہ کے اصول خمسہ	〃
۲۵۴	توحید	۲۳۸
۲۵۵	عدل	۲۳۹
۲۵۶	وعد اور وعید	۲۴۰
۲۵۷	المنزلۃ بین المنزلتین	۲۴۱
۲۵۸	امر بالمعروف اور نہی المنکر	〃
۲۵۹	معتزلہ کا طریق استدلال	۲۴۲
۲۶۰	وجوب اصلاح و اصلح	〃
۲۶۱	دفاع اسلام معتزلہ کی طرف سے	۲۴۳
۲۶۲	خلفاء کی طرف سے معتزلہ کی سرپرستی	۲۴۴
۲۶۳	معتزلہ کی حمایت میں فقہا اور محدثین پر جبر	۲۴۵
۲۶۴	معاصرین کی نظر میں معتزلہ کا مقام	〃
۲۶۵	اساس بحث و نظر: عقل	۲۴۶
۲۶۶	زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ	۲۴۷
۲۶۷	معرفت عقائد میں عقلی انداز	〃
۲۶۸	مخالفین کے لیے سخت لب و لہجہ	۲۴۸
۲۶۹	خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں	۲۴۹
۲۷۰	معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی شامل ہو گئے	〃
۲۷۱	معتزلہ پر فقہاء و محدثین کا اتہام	۲۴۹
۲۷۲	معتزلہ خیر کثیر کے حامل تھے	۲۵۰
۲۷۳	معتزلی زاہد، عابد اور متقی بھی تھے	۲۵۱
۲۷۴	مناظرات معتزلہ و علم کلام	۲۵۲
۲۷۵	احترام آراء کا نہ کہ اسماء کا	〃
۲۷۶	معتزلہ حدیث سے حجت نہیں لاتے تھے	۲۵۳
۲۷۷	علوم غیر سے استفادہ	〃
۲۷۸	زبان آوری، فصاحت بیاں، زورِ کلام	۲۵۴
۲۷۹	خصوم معتزلہ	〃
۲۸۰	معتزلہ کے مناظرے کا ایک نمونہ	۲۵۵
۲۸۱	معتزلہ کا مجادلہ فقہاء و محدثین کے ساتھ	۲۵۶
۲۸۱	فقہا اور معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت	〃
۲۸۲	دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتا تھا	۲۵۷
۲۸۳	مجادلاتِ معتزلہ	〃
	فقہ اور اصول فقہ:	۲۶۳
۲۸۴	آراء شافعی	〃
۲۸۵	فقہ شافعی	〃
۲۸۶	علم کلام سے شافعی کی نسبت	〃
	امام رازی کیا کہتے ہیں؟	۲۶۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۶۴	حقیقتِ تخصیص کا بیان	۳۴۶
	دافع اور اخاف کا نقطۂ اختلاف	〃
	الکتاب (۳) :	۳۴۹
۳۶۶	بیان کتاب اور مقامِ سنّت	〃
۳۶۷	شریعت اسلامیہ کا مصدر المصادر	〃
۳۶۸	کلّی شریعت	〃
۳۶۹	بیان قرآن کی دو قسمیں	۳۵۰
۳۷۰	امثال و شواہد اور ان کے احکام	〃
۳۷۱	لعان کا واقعہ عہدِ نبوی میں	۳۵۱
۳۷۲	آیاتِ صوم کے اجمال کی تفصیل	۳۵۲
۳۷۳	اقسامِ ثلثہ میں سے پہلی قسم	۳۵۳
۳۷۴	احتمال و تعارض کی صورت میں	۳۵۴
	اجمالِ قرآن کی تفصیل سنت سے	۳۵۵
۳۷۵	خاص و عام کا بیان	〃
۳۷۶	بیانِ قرآن اور مقامِ سنّت	〃
	سے متعلق شافعی کا مسلک	
	ادلۂ احکام (۲)	۳۵۷
۳۷۷	**السنّت**	〃
۳۷۸	انکارِ سنّت	〃
۳۷۹	منکرینِ حدیث	〃
۳۸۰	سوال و جواب	۳۵۸
۳۸۱	امرِ عظیم	۳۵۹
۳۸۲	خبرِ آحاد	۳۶۰
۳۸۳	منکرینِ حدیث کی قسمیں	۳۶۱
۳۸۴	ایمان بالرّسول صلی اللہ علیہ وسلم	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۸۵	کتاب و حکمت	۳۶۲
۳۸۶	طاعتِ رسولؐ	۳۶۳
۳۸۷	حجت لازم	۳۶۴
۳۸۸	رسولؐ کا فیصلہ خدا کا فیصلہ ہے	۳۶۵
۳۸۹	تبلیغِ رسالت کا حکم	〃
۳۹۰	قرآن سے تائید	۳۶۷
۳۹۱	اخبار آحاد کی حیثیت	۳۶۸
۳۹۲	قیاس بھی ایک دلیل ہے	〃
۳۹۳	ایک اور دلیل	۳۶۹
۳۹۴	صحابہ اور اخبار آحاد	〃
۳۹۵	ایک اہم نکتہ	۳۷۱
۳۹۶	حجیت خبر آحاد	۳۷۲
۳۹۷	حضرت عمرؓ کا مسلک	۳۷۳
۳۹۸	قرآن اور خبر آحاد	۳۷۴
۳۹۹	اہم شرط	۳۷۵
۴۰۰	حدیث مرسل	〃
۴۰۱	سنّت مخالفِ قرآن نہیں ہو سکتی	۳۷۷
۴۰۲	ناسخ اور منسوخ حدیث	۳۷۸
۴۰۳	**مقامِ سنّت**	۳۸۰
۴۰۴	قرآن کا بیان سنّت سے	۳۸۲
۴۰۵	قرآن کے مقابلے میں سنّت کا مقام	۳۸۳
۴۰۶	کتاب پر سنّت کا اضافہ	۳۸۸
۴۰۷	**نسخ**	۳۹۰
۴۰۸	نسخ کیوں ؟	۳۹۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۲۷	"الرسالۃ الجدیدۃ" اور "الام"	۳۰۷
۳۲۸	تین خاص مفروضات	۳۰۸
	فقہ شافعی (۵):	۳۱۲
۳۲۹	فقہ شافعی کی دراست	〃
۳۳۰	اصولِ تخریج	〃
۳۳۱	ایک اہم تنبیہ	〃
۳۳۲	نقصِ اجتہاد	۳۱۵
۳۳۳	امام صاحب کے اقوالِ مختلفہ	۳۱۶
۳۳۴	تلاشِ حق	۳۱۸
	فقہ شافعی (۶):	۳۲۱
۳۳۵	اصولِ شافعی	〃
۳۳۶	استنباطِ فروع	〃
۳۳۷	علم اصولِ فقہ کی وضع وتدوین	〃
۳۳۸	شافعی اور ارسطو کی مثال	۳۲۲
۳۳۹	اصول میں شافعی کا سب سے پہلا رسالہ	〃
	فقہ شافعی (۷)	۳۲۵
۳۴۰	علم شریعت	〃
۳۴۱	علم عامہ اور علم خاصہ	〃
۳۴۲	علم عامہ اور علم خاصہ کے مابین تفریق	〃
۳۴۳	علم عامہ اور خاصہ کے مابین حدِ فاصل	۳۲۶
۳۴۴	علم خاصہ صرف خواص کے لیے	۳۲۷
	طبقاتِ علم	۳۲۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۴۵	شافعی کے ادلۂ احکام؟	۳۲۹
۳۴۶	علم کے مراتب خمسہ	〃
۳۴۷	طبقاتِ علم کی تفصیل	۳۳۰
	ادلۂ احکام:	۳۳۱
۳۴۸	الکتاب	〃
۳۴۹	مصدر اوّل	〃
۳۵۰	کتاب اور سنّت پہلو بہ پہلو کیوں؟	〃
۳۵۱	ایک عورت کا عبداللہ بن مسعود پر اعتراض	۳۳۲
۳۵۲	شافعی سنّت سے کیا مراد لیتے ہیں؟	〃
۳۵۳	ایک ضروری تنبیہ	۳۳۴
	الکتاب (۱) قرآن عربی	۳۳۵
	قرآن میں عجمی کلمات	〃
۳۵۴	شافعی کے دلائل	۳۳۶
۳۵۵	قرآن کے عجمی الاصل الفاظ	۳۳۷
۳۵۶	قرآن خود کیا کہتا ہے؟	〃
۳۵۷	ہر مسلمان کے لیے عربی سیکھنا واجب ہے	۳۳۸
۳۵۸	اسالیب عربی سے واقفیت لازمی ہے	۳۴۰
	الکتاب (۲) قرآن میں خاص وعام	۳۴۱
۳۵۹	عام اور خاص کی تعریف	〃
۳۶۰	عام کی تین قسمیں	〃
۳۶۱	چند قرآنی مثالیں	۳۴۲
۳۶۲	تین بے حد اہم مسئلے	۳۴۴
	عام کی تخصیص پر غزالی کی رائے	〃
۳۶۳	خبر واحد سے تخصیص پر شافعی اور حنفیہ کا مسلک	۳۴۵

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	احناف اور استحسان	۴۳۹
۴۴۹	سب سے جامع تعریف	۴۴۰
۴۵۰	حنفیہ کے نزدیک استحسان کے اقسام	〃
۴۵۱	استحسان کی مثالیں	〃
۴۵۲	درندہ طیور کے جھوٹے کا حکم	〃
۴۵۳	مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت	۴۴۲
	ادلۂ احکام (۷)	۴۴۴
۴۵۴	مصالح مرسلہ	〃
۴۵۵	مصالح مرسلہ کی چند مثالیں	〃
۴۵۶	مصلحت مرسلہ کی اساس وغایت	۴۴۵
۴۵۷	فقہا کے تین گروہ	۴۴۷
۴۵۸	مصالح مرسلہ کی حجیت	۴۴۸
	ادلۂ احکام (۸)	۴۵۰
۴۵۹	اقوالِ صحابہ	〃
۴۶۰	اقوالِ صحابہ کی حجیت	〃
۴۶۱	اقوالِ صحابہ کو حجت سمجھتے تھے	۴۵۱
۴۶۲	مسلکِ شافعی	۴۵۲
۴۶۳	ایک بنیادی سوال	۴۵۳
۴۶۴	ثلاثۃ قروء کی تفسیر	۴۵۴
۴۶۵	ردِ حصص میں اختلاف	۴۵۵
۴۶۶	سگے اور علاتی بہن بھائیوں کے ساتھ دادا کی وراثت کا مسئلہ	۴۵۶

نمبر شمار		
	ادلۂ احکام (۹):	۴۶۰
۴۶۷	فتوائے تابعی	〃
	شریعت ظاہر اور شریعت باطن	۴۶۲
۴۶۸	مسلک شافعی	〃
۴۶۹	نتائج استقرار	〃
۴۷۰	نفاذ شریعت ظاہر پہ	۴۶۴
۴۷۱	لعان سے استنباط	۴۶۵
۴۷۲	احکام قضاء کا نفاذ	۴۶۸
۴۷۳	امام شافعی ظاہر کو دیکھتے ہیں نتائج کو نہیں	۴۶۹
۴۷۴	عام فقہاء اور شافعی میں فرق	۴۷۰
	اصول فقہ میں امام شافعی اور علماء مابعد کا حصہ	۴۷۳
۴۷۵	فقہ اور اصول فقہ	〃
۴۷۶	علوم فقہیہ کے اتصال	〃
۴۷۷	فہم قرآن کے قواعد	۴۷۵
۴۷۸	کتاب اللہ کے مقابلے میں سنت کا مقام	〃
۴۷۹	تدوین اصول فقہ	۴۷۶
۴۸۰	نظری بھی اور عملی بھی	〃
۴۸۱	قیاس اور نص	۴۷۸
۴۸۲	اصولِ استنباط میں اختلاف	۴۸۰
۴۸۳	اصول میں اختلاف	۴۸۲
۴۸۴	مستشرقین کا رویہ	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۰۹	نسخ دائمی احکام میں نہیں ہوتا	۳۹۲
۴۱۰	نسخ کے حدود و قیود	۳۹۴
۴۱۱	کتاب کا نسخ کتاب سے	〃
	سنّت کا سنّت سے	
۴۱۲	ناسخ اور منسوخ کا علم	۳۹۵
	سنّت سے ہوتا ہے	
	نسخ سنّت سے	۳۹۸
۴۱۳	قرآن سے سنّت منسوخ نہیں ہو سکتی	۳۹۹
	قرآن سنّت کا ناسخ ہو سکتا ہے	〃
	ادلّۂ احکام (۴) اجماع	۴۰۲
۴۱۴	اجماع کی حجیت	〃
۴۱۵	اجماع قیاس پر مقدم ہے	〃
۴۱۶	حجیت اجماع کے دلائل	۴۰۳
۴۱۷	اجماع کن مسائل میں ہے؟	۴۰۵
۴۱۸	بطلان کے دو پہلو	۴۰۷
۴۱۹	اجماع اہل مدینہ	۴۰۸
۴۲۰	امام شافعی اور تعامل اہل مدینہ	۴۱۰
۴۲۱	اجماع سکوتی	۴۱۱
۴۲۲	اجماع کی حیثیت	۴۱۲
۴۲۳	حدود و قیاس کی وضاحت	۴۱۳
۴۲۴	قیاس کی تعریف	۴۱۴
۴۲۵	پہلا مقدمہ	〃
۴۲۶	دوسرا مقدمہ	۴۱۵
۴۲۷	قیاس سے کیسا علم حاصل ہوتا ہے؟	۴۱۶

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۲۸	قیاس نص کا تابع ہوتا ہے	۴۱۸
۴۲۹	چند مثالیں	۴۲۱
۴۳۰	قولِ شافعی	۴۲۳
۴۳۱	ایک ابہام	〃
۴۳۲	مجتہد کے شرائط	۴۲۵
۴۳۳	اختلاف جائز ہے	۴۲۷
۴۳۴	قیاس میں اختلاف	〃
۴۳۵	اختلاف غیر مذموم	〃
۴۳۶	کیفیتِ اختلاف	۴۲۸
۴۳۷	حقیقتِ قیاس	〃
۴۳۸	شریعتِ اسلامیہ کا انحصار	۴۲۹
	کتاب و سنّت پر ہے	〃
	ادلّۂ احکام (۵)	۴۳۱
۴۳۹	ابطال الاستحسان	〃
۴۴۰	استحسان کیا ہے؟	〃
۴۴۱	استحسان کے ابطال کے دلائل	〃
۴۴۲	قیاس اور استحسان میں فرق	۴۳۵
۴۴۳	ایک اعتراض اور اس کا جواب	〃
۴۴۴	امام شافعی کے جواب پر تنقید	〃
۴۴۵	فہم شخصی غیر معتبر ہے	۴۳۷
	ادلّۂ احکام (۶)	۴۳۹
۴۴۶	استحسان اصطلاحی اور مصالح مرسلہ کے مابین موازنہ	〃
۴۴۷	امام شافعی کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے	〃

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۸۵	اجتہاد کا تعلق اصول سے	۴۸۴
۴۸۶	اصول کی نشو و نما	۴۸۵
۴۸۷	معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ	〃
۴۸۸	کتبِ اصول فقہ	۴۸۷
	علمِ اصولِ فقہ کا دورِ ثانی	۴۸۹
۴۸۹	قواعد اصول کی دراست	〃
۴۹۰	فروع کے لیے قواعد خادمہ	۴۹۰
۴۹۱	طریقہ حنفیہ	〃
۴۹۲	کتب جامع	۴۹۱
۴۹۳	مقاصد عامہ سے تغافل	۴۹۲
	فروع سے متعلق	۴۹۴
	فقہ شافعی کے مختلف ادوار	
۴۹۴	مجتہد منتسب	〃
۴۹۵	مذہب شافعی کے عوامل	۴۹۵
	اقوالِ شافعی کی کثرت اور اس	۴۹۶
	کا اثر مذہب شافعی پر	
۴۹۶	اقوالِ متعددہ مختلفہ	〃
۴۹۷	قدیم و جدید میں معارضہ	۴۹۷
۴۹۸	تنقیح کا وسیع باب	۴۹۹
	مذہبِ شافعی میں تخریج و اختیار	۵۰۰
۴۹۹	عواملِ تخریج	۵۰۰
۵۰۰	تخریجات کا انتساب	۵۰۱
۵۰۱	امام نووی کا قول	۵۰۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۵۰۲	تخریج میں اختلاف	۵۰۲
	شافعی مذہب کے ائمہ مجتہدین	۵۰۴
۵۰۳	مشرق و مغرب کا مقامِ اتصال	〃
۵۰۴	چار طبقات	۵۰۵
۵۰۵	پہلا طبقہ	〃
۵۰۶	قسم دوم	۵۰۶
۵۰۷	تیسری قسم	۵۰۷
۵۰۸	چوتھی قسم	〃
۵۰۹	باب تخریج کب بند ہوا؟	۵۰۸
۵۱۰	فقہی سرمایہ کی حفاظت	〃
۵۱۱	علماء پر جمود	۵۰۹
	مذہب شافعی کا	۵۱۱
	انتشار و شیوع	
۵۱۲	ابن خلدون کے تاثرات	〃
۵۱۳	آزادانہ اجتہاد کا دور	۵۱۲
۵۱۴	مصر کا تعلق شافعیت سے	۵۱۳
۵۱۵	مذہبِ اوزاعی	۵۱۴
۵۱۶	عراق میں شافعیت کی شکست	〃
۵۱۷	شافعی مذہب فارس میں	〃
۵۱۸	باہمی رزم و پیکار	۵۱۵
۵۱۹	مغرب اقصیٰ اور	〃
	اندلس میں ناکامی	〃

"شافعیؒ عصرِ عباسی میں پیدا ہوئے۔ اس میں انہوں نے زندگی بسر کی۔ زندگی کی ساری سرگرمیاں اسی دور میں بسر ہوئیں۔ یہ زمانہ دولت عباسیہ کے استقرار کا زمانہ تھا۔ اس کی سطوت و شوکت فن دونی رات چوگنی بڑھ رہی تھی۔ حیاتِ اسلامیہ پھل پھول لا رہی تھی۔ یہ عصر متعدد اعتبارات سے امتیازات کا حامل ہے۔ احیاءِ علوم پر اس کی اثر اندازی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بہضت فکرِ اسلامی اس دور کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہی زمانہ ہے جب علماءِ اسلام فلسفۂ یونان، آدابِ فارس اور علومِ ہند سے واقف ہو رہے تھے۔"

"امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان چند لوگوں میں تھے جن میں نہ خود پسندی تھی، نہ برتری کا جذبہ، جدال کے موقع پر اُنہیں کبھی غصّہ نہیں آتا تھا۔ نہ ان کی حدّتِ لسان کسی موقع پر دوسروں کی دل شکنی کا سبب بنتی تھی۔ کیونکہ جدل سے ان کا مقصد احقاقِ حق تھا نہ کہ اظہارِ برتری و خود پسندی۔

طلبِ حق کے سلسلہ میں شافعیؒ کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ وہ چاہتے تھے لوگ ان کے علم سے منتفع ہوں بلا سے یہ انتساب ان کی طرف نہ ہو۔ اس کی انہیں کوئی پروا نہ تھی

وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

"میں چاہتا ہوں لوگ یہ علم حاصل کر لیں، مجھے نہ مدح کی پروا ہے، نہ کسی اور طرح کی آرزو!"

"اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے شافعیؒ کو مواہب کا وہ حصہ وافر ملا تھا، جس نے انہیں فکر کا منصب قیادت سونپا اور رائے کا سالارِ کارواں بنا دیا۔

شافعیؒ کی شخصیت قوی المدارک تھی، ان کے قوائے عقلی و ذہنی ہر اعتبار سے قوی اور مضبوط تھے۔ برجستہ کلامی ان کا طرۂ امتیاز تھا۔ جب ضرورت ہوتی تو معانی کا سیلاب امنڈ پڑتا۔ وہ حبس فکر کے مریض نہیں تھے، معاملات و مسائل کے فہم و ادراک کا دروازہ ان پر کبھی بند نہیں ہوا۔ اپنی تفکیر کی روشنی میں وہ آگے بڑھتے رہتے۔ حقائق ان کے سامنے ہمہ وقت موجود رہتے۔ ان کی منطق کو درجۂ استقامت حاصل تھا۔ ان کی فکر عمیق تھی۔ ہر مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرتے۔ وہ صرف معاملات و مسائل کے ظاہری پہلو پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہنچتے۔ ان کی تحقیق و تجسّس کا دور اس وقت تک ختم نہ ہوتا جب تک حق کی چہرہ کشائی پورے طور پر نہ ہو جاتی۔"

تھے لیکن اخذِ علم کے سلسلہ میں انہوں نے اس کی بھی پروا نہ کی اور معتزلہ سے بھی علم حاصل کیا۔ حضراتِ شیعہ کے سیاسی مسلک سے وہ کبھی ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ نہ ان کے راستے پر چل سکے لیکن علم حاصل کرنے کے [illegible] استاذہ کی بارگاہ میں بھی پہنچے اور بلا تامل پہنچے۔ ان تمام امور پر ہم نے حسبِ موقع [illegible] تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

امام صاحب کے حالات و سوانح، خصائص اور ممیزات وغیرہ بیان کرنے کے بعد میں نے ان کے افکار و آراء بھی بیان کئے ہیں۔ اور اختصار لیکن جامعیت کے ساتھ ان کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔ میں نے بتایا ہے کہ ان کے عقیدہ کے گرد کون سے افکار و آرا گردش کرتے تھے؟ اور یہ کہ حکومت اسلامیہ کے سلسلہ میں ان کے خیالات و آرا کیا تھے؟ نیز یہ کہ خلافت کے بارے میں وہ کیا رائے رکھتے تھے؟

ان تمام امور پر گفتگو کرنے کے بعد میں نے ان کے ہمیشہ رہنے والے کارنامے ——— فقہ ——— کو لیا ہے اور بتایا ہے کہ اس سلسلہ میں انہوں نے جو کچھ کیا ہے وہ کتنا عظیم اور وقیع کارنامہ ہے۔

پہلے میں نے کتب شافعیؒ کی روایت پر گفتگو کی ہے اور اس سلسلہ میں علماء اور مؤرخین کا جو اختلاف ہے اس کا جائزہ لیا ہے اور اس ضمن میں معاملہ جدل و پیکار تک جو پہنچا ہے اس پر ایک نظر ڈالی ہے۔ پھر جو کچھ مجھے حق اور صواب نظر آیا، میں نے اسے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کے بعد میں نے دو امور پر خصوصی توجہ کی ہے:

۱۔ اصول فقہیہ کا استخراج اور ان کا بیان۔ کیونکہ انہی قواعد پر علم اصول کی تدوین شافعی نے کی ہے۔ اس علم کے واضع درحقیقت شافعی ہی تھے۔ لہٰذا حق کا تقاضا یہ ہے کہ ہم شافعی کی اس منزلت کو تسلیم کریں اور وہ قواعد و استنباط ہی دراصل ان کے فقہی مذہب کا اصل اصول ہیں۔ لہٰذا ان کا علم سچ پوچھئے تو مذہب شافعی کی درایت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان نواحی کو ہم نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اجمال سے گریز کیا ہے۔ کیونکہ ان مباحث میں اگر اجمال سے کام لیا جاتا تو پھر ہم اپنے موضوع کے ساتھ ناانصافی کے مرتکب ہوتے۔

۲۔ شافعی کے بعد مذہب شافعی کے احوال و کیفیات یعنی یہ کہ یہ فقہی مذہب کس

مقدّمہ

میں نے یہ کتاب کیوں اور کس طرح لکھی؟

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِیِّیْنَ، وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ

امّا بعد ـــــ میری یہ کتاب دراصل امام شافعی رضی اللہ عنہ پر مشتمل ہے۔ یہ میرے ان لیکچروں پر مبنی ہے جو فقہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے والے طلبہ کے سامنے میں نے گذشتہ سال دیئے تھے۔ امام صاحبؒ کے حالات و سوانح اور عناصرِ تکوین بیان کرنے کے بعد میں نے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ پہلے پہل وہ کس ماحول سے آشنا ہوئے؟ حالات کے دَور سے کس طرح گزرے؟ تاثیر و تاثر کی کیا کیفیت رہی؟ اور بارگاہ الٰہی سے انہیں کس طرح کے مواہب عطا ہوئے تھے۔ کن خصوصیات و امتیازات کے وہ حامل تھے؟ ان کا زمانہ کیا تھا؟ اس زمانہ میں عالمِ اسلام کی کیا کیفیت تھی؟ کس فضا میں ان کی نشو و نما ہوئی؟ حصولِ علم کے سلسلہ میں انہوں نے کیسی کیسی کٹھنائیاں برداشت کیں؟ فقہ کے سرچشموں سے کس کس طور پر وہ سیراب ہوئے؟ میں نے بتایا ہے کہ امام صاحب کو جہاں کہیں بھی فقہ کی مجلسِ درس کا پتہ چلا وہاں پہنچے۔ جہاں کہیں بھی کسی فقیہِ اجل کی شہرت سُنی اس کے آستانۂ فضل و کمال پر سر کے بل پہنچے۔ کسی فقیہہ اجل کی خدمت میں کسی سبب سے باریاب نہ ہوسکے تو اس کے تلامیذ و اصحاب سے کسبِ فیض کیا۔ اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ اس کے افکار و خیالات سے بہرطور واقفیت پیدا کی۔ حصولِ علم میں کوئی دشواری بھی امام صاحب کی عناں گیر نہ ہوسکی، کسی تکلیف اور مصیبت کو وہ خیال میں نہ لائے۔ فقر و فاقہ تنگدستی اور افلاس، دشواری راہ و قطع منازل، ان میں سے کوئی چیز بھی ان کے راستے میں مزاحم نہ ہوسکی۔

امام صاحب اگرچہ معتزلہ کے کلامی افکار و خیالات سے سخت و شدید اختلاف رکھتے

طرح اشاعت پذیر ہوا؟ کہاں کہاں پھیلا؟ کن کن اقالیم میں اس نے ڈیرے ڈالے؟
اور پھر بعد میں آنے والے علماء مذہب شافعی کے مابین اختلافِ فکر و نظر کی
صورت کیا تھی؟ اور اس کی بنیاد کیا تھی؟

محمد ابوزہرہ
مصر

"امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی ذات گوناگوں ملکات و محاسن کا مجموعہ تھی۔ انہوں نے اپنے علمِ بے کراں سے خود بھی فائدہ اٹھایا، معاصرین کو بھی اخذ و استفادے کا موقع دیا، اور ملتِ اسلامیہ کا دامن بھی گراں بہا ذخائرِ علمی سے مالا مال کر دیا۔

امام صاحبؒ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ باہمہ فضل و کمال، زندگی کی آخری سانس تک وہ طالب علم ہی رہے۔ علم سے جو رشتہ انہوں نے قائم کر لیا تھا، وہ اتنا محکم اور مستحکم تھا کہ کبھی کمزور نہیں پڑا، بلکہ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ اس کی پختگی اور استحکام میں اضافہ ہوتا گیا۔

امام شافعیؒ کی ذات گرامی ہر اس شخص کے لیے جو علم کا جویا ہے ایک موعظہ حسنہ ہے، ایسی روشنی کہ خود بخود اندھیرا دُور ہو جاتا، راستہ واضح ہو جاتا اور منزلِ مقصود نظر کے سامنے آجاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب زندگی بھر اس شمع کی مانند فروزاں رہے جو خود جل جاتی ہے مگر دوسروں کو اپنی روشنی سے مستنیر کر جاتی ہے۔"

معلومات ہیں۔ اس موقع پر دارس ان اصحاب نظریات پر زیادہ توجہ نہیں کرتا صرف نظریات پر ایک نظر ڈالتا ہے۔ پھر ان ہیئات کی معرفت بھی ضروری ہوتی ہے جنہوں نے ان نظریات کے قیام و تشکیل میں حصہ لیا ہے۔ نیز یہ کہ نظام اجتماعی ان سے کہاں تک متاثر ہوا؟ عمل اور کردار پر انہوں نے کتنا اثر ڈالا؟

۴۔ نظریات علمی کے اصحاب و اکابر کی دراست تحلیل و تفصیل کے ساتھ۔

اس پہلو کا مطالعہ کرتے وقت دارس یہ معلوم کرتا ہے کہ کس عالم یا امام نے جس علم میں تخصص حاصل کیا ہے اس کے دعائم کی اقامت میں اس کے محاولات و اثرات شخصی کس حد تک کام کرتے رہے ہیں؟ اس علم کے سلسلہ میں اس نے جو اثر چھوڑا ہے، اس کی مقدار کیا ہے؟ وہ مناہج اور غایات کیا ہیں جن پر وہ چلا اور جنہیں اس نے پیش نظر رکھا؟ نیز یہ کہ اس کی مقدار کامیابی کیا ہے؟ جن نتائج تک وہ پہنچا وہ کیا ہیں؟ وہ کتنے ہیں؟ اور کیسے ہیں؟ لوگوں نے اسے کس طرح قبول کیا؟ کس نظر سے دیکھا؟ اخلاف تک وہ اثمار کیونکر پہنچے جن کی اس نے داغ بیل ڈالی تھی؟ جنہیں سیراب و شاداب کیا تھا؟ پھر ان اخلاف کا عمل اس سلسلہ میں کیا رہا؟ عوام کی کیا روش رہی؟ ہیئات مختلفہ نے اسے کس انداز میں قبول کیا؟ اور بعد کے زمانوں کی کیا کیفیت رہی؟

پس یوں سمجھنا چاہیئے کہ دراست علم کے ان مذکورہ دونوں پہلوؤں میں سے پہلے کا تعلق صرف ادوار علم اور نظریات علمی کے سلسلہ میں حضانت عصر کے بیان سے ہوتا ہے۔ ان نظریات کی تکوین میں علماء کے محاولات پر زیادہ توجہ نہیں کی جاتی۔ اور دوسرا پہلو ان نظریات کی تکوین و تقویم کے سلسلہ میں علماء کے عمل سے بحث کرتا ہے۔ پھر یہ بتاتا ہے کہ وقت کے مؤثرات نے اسے کس طرح محفوظ رکھا اور اخلاف تک کیونکر یہ امانت پہنچائی۔

لطائف افکار، احاسیس اور مشاعر

فقہ اسلامی پر جو شخص عبور حاصل کرنا چاہتا ہو، اس کے لیے ضروری اور لازمی ہے کہ وہ مجتہدین فقہ کی دراست تحلیلیہ کا رمز آشنا ہو۔ بغیر اس کے بلوغ غایت ناممکن ہے کیونکہ اسی دراست کے باعث تکوین مذاہب فقہی کا علم منحصر ہے کیونکہ مذاہب اسلامیہ فقہیہ انہی ائمہ اور مجتہدین سے منسوب ہیں جو اس کی تکوین و تقویم کا اصل سبب ہیں۔ پس کسی صاحب مذہب اور تکوین مذہب میں اس کے محاولات کی دراست اس کی تاصیل اصول اور تفریع فروع ہی

تمہید

دراست مجتہد کے اصول وعناصر کیا ہیں ؟

کسی علم کے مراحل تکوین ونمو

کسی علم کی دراست تاریخ درحقیقت اس علم کی دراست ہے تاریخ کے مطالعہ سے زیر تحقیق وگفتگو علم کے ادوار تدریجی اس کی نشو ونکوین کے مراحل، اس کی مزاجت روئی اور تکامل نمو کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔ تاریخ ہی سے ہمیں کسی علم کے مقام ومنزلت، اس کی اہمیت و افادیت اور اس کے خصوصیات ممیزات کا سراغ ملتا ہے اور بلاشبہ یہ تاریخی تعلقات ہی اس علم کی صحیح دراست کا کام دیتے ہیں۔

پھر اس تاریخی مطالعہ اور جائزے سے ایک بات اور بھی معلوم ہوتی ہے۔ یہ کہ اس علم کے فروغ وتکمیل میں کیسی کیسی کوششیں بروئے کار لائی گئیں؟ اس راستے میں کس کس طرح کی دشواریوں کا مقابلہ کرنا پڑا؟ ان مناہیج کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو وصول غایات میں ممد ومعاون ہوئے۔ اس طرح اس علم کا طالب بلاشبہ اس کے مبادی اور نتائج سے پورے طور پر باخبر ہو جاتا ہے۔

پس جب ہم تاریخ فلسفہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو گویا فلسفہ کی دراست کا یہ اہم ترین جزو ہوتا ہے۔ تاریخ قانون کی دراست درحقیقت دراست قانون کا ایک حصہ ہے۔ لہٰذا جب ہم دراست تاریخ فقہ اسلامی پر متوجہ ہوتے ہیں تو گویا اس کے غایات ومرامی اور اصول وفروع کا مطالعہ کرتے ہیں۔

اطوار ونظریات کی معرفت

کسی علم کی دراست تاریخ کے دو پہلو ہوتے ہیں :

۱- ان اطوار کی دراست جن پر اس علم کے نظریات قائم ہیں اور جو بجائے خود اس علم کا صحیح

مذہب کے نفس میں ابھرتا ہے اور اس کی زبان پر جاری رہتا ہے یا اس کے قلم سے ٹپکتا ہے انہی چیزوں سے اس مذہب کے اسباب نمو ہمارے سامنے آتے ہیں اور یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں کہاں تک وسعت اور تنگی ہے؟ اس پہ جمود غالب ہے یا اس میں حرکت کی صلاحیت ہے؟

چنانچہ جو شخص مذہب حنفی کے اصول سے واقف ہے اور یہ جانتا ہے کہ احناف کے ہاں یہ اصول ہے کہ اگر کسی مسئلہ کے بارے میں نص موجود نہ ہو تو عرف کو تسلیم کیا جاتا ہے یا نص محتمل ہو تو بھی ایسا کیا جاتا ہے تو وہ یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ یہ اصول آفاقِ مجتہد کی وسعت کا سبب بن سکتا ہے کیونکہ وہ بہر حال حوادث کو مقتضائے عرف کا تابع رکھے گا اور نص کی عدم موجودگی میں یہ اصول حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

اسی طرح جو شخص یہ جانتا ہے کہ مذہب مالکی کا اصول مصالح مرسلہ پہ اعتماد ہے اور یہ وہ مصالح ہیں شرعی اعتبار سے جن کی اباحت یا خطر پہ کوئی شاہد موجود نہیں ہے۔ وہ یہ رائے قائم کرنے پہ مجبور ہے کہ وسعت اور کشادگی ہر صورت مسئلہ اور ہر احداث سے متعلق اس میں موجود نہیں ہے۔

اختلاف انظار و تباین افکار

دراست مجتہد سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اپنے مذہب کے قیام اور فروغ و خروج کے سلسلہ میں اس نے جو سعی و کوشش کی ہے، جس سرگرمی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس کا ایک پورا نقشہ نظر کے سامنے آجاتا ہے۔ نیز یہ کہ اس نے اپنے بعد کے لیے تدوین افکار و اصول کا جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ بھی پیش نظر ہو جاتا ہے۔ اپنے اصحاب کو اس نے جو چیزیں املا کرائی ہیں یا اپنے اصحاب یا تلامذہ کے ساتھ جو مذاکرے کئے ہیں ان کا علم بھی ہو جاتا ہے۔ اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اس مذہب فقہی کی مقدار قوت سند کا بھی پورا پورا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس کے اصحاب کی نقل اور صحت نقل کے بارے میں بھی پورے پورے معلومات حاصل ہو جاتے ہیں اور یہ بھی کہ اس نقل کی سند اور صحت کا کیا عالم ہے؟ اس طرح پورے طور پر اس مذہب سے اور اس کے متعلقات سے واقفیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر یہ کہ سلف سے خلف تک کس طرح یہ پہنچا؟ تاریخ نے اپنے صفحات میں کس حد تک اسے محفوظ رکھا؟

دراست مجتہد ہی کے سلسلہ میں ہمارے علم میں یہ حقیقت بھی آجاتی ہے کہ صاحب مذہب کے آثار صحیحہ کیا ہیں؟ نیز یہ کہ آیا جب اس کا انتقال ہوا تو ان آثار پہ وہ قائم تھا

دراصل وہ چشمۂ صافی ہے جس سے اس کا مذہب سیراب ہُوا ہے۔ اسی سے اس کی روح کا تعارف اور ادوارِ حیات کی متابعت ممکن ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی گٹھلی کسی شاداب زمین میں ڈالی جائے۔ پھر وہ پروان چڑھے اور نشوونما حاصل کرے۔ پھر زندگی کے مختلف مراحل سے آشنا ہو۔ یہاں تک کہ ایک برگ و بار والا درخت بن جائے جس کی ٹہنیاں سایہ دار ہوں اور جس کی چھاؤں تلے لوگ آرام پاتے ہوں۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ کسی صاحب مذہب کے کلام اور تفکیر و توجیہہ کے مطالعہ سے انسان کا علم ان لطائف افکار، احاسیس اور مشاعر پر حاوی ہو جاتا ہے جن کے ماتحت مجتہد کوئی بات منہ سے نکالتا ہے۔ ان پہلوؤں کو نظر میں رکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مجتہد کے افکار و کردار پر صحیح حکم لگایا جا سکتا ہے اور اساسِ مستقیم پر اس کا مقابلہ دوسرے سے کیا جا سکتا ہے۔ قاضیٔ عادل وہی ہے جو ان تمام باتوں پر عبور رکھتا ہو، اور ان کے اسرار و رموز سے بخوبی واقف ہو۔ وہ اچھی طرح جان لیتا ہے کہ کسی قول میں سلامتی کتنی ہے اور کجی کتنی؟ غرض ایک عالم، ایک دارس، ایک محقق اور ایک جویائے حق کے لیے بسا ضروری اور لازمی ہے کہ وہ ان تمام پہلوؤں پر نظر رکھے جو مجتہد کے نفس و شعور، فکر و نظر، اور قول و کلام کو متاثر کرتے رہے ہیں

مقائیس اور اصول کی دراست :

کسی مجتہد کو پرکھنے پہچاننے اور اس کی معرفت حاصل کرنے کیلئے ضروری اور لابدی ہے کہ ہم اس کے ان اصولوں کو بھی اچھی طرح جان لیں جو اس نے قائم کئے ہیں اور ان مقائیس سے آشنا ہو جائیں جن پر اس نے اپنے قیاس کی بنیاد رکھی ہے کہ بغیر اس کے ہم صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتے۔

اسی معرفت کے باعث اجتہاد فی المذہب کی معرفت بھی آسان ہو جاتی ہے اور تفریع فروع کا سمجھنا بھی مشکل نہیں رہتا۔ اور اس کے اصول کے مطابق تخریج حوادث بھی آسان ہو جاتی ہے چنانچہ ہم بڑی آسانی سے خطا و صواب کو پہچان لیتے ہیں۔ نیز تجانف عن المذہب استقامت اصول کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں

کسی مذہب کے مقائیس اور اصول دراست سے اس شعور کا سراغ تک مل جاتا ہے جو صاحب

یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سے اختلاف افکار اور تباین افکار کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ایک ہی مذہب کے مجتہد اپنے آراء و افکار میں مختلف اور جدا ہو جاتے ہیں۔ ہر ایک اپنی جداگانہ رائے رکھتا ہے اور بلاشبہ یہیں سے کسی مذہب میں نمو اور توسیع آفاق کے عناصر پیدا ہوتے ہیں عام اس سے کہ یہ بعد میں آنے والے مجتہدین اپنے افکار و آرا میں صاحب مذہب سے قریب رہتے ہیں یا دور ہو جاتے ہیں۔

بیئات یعنی ماحول اور زمانہ بھی ایک بہت بڑا عنصر ہے کیونکہ کوئی فقہی مذہب بھی ان چیزوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔

توالی احداث یعنی نئے حالات اور واقعات و مسائل کا ظہور، احکام صالحہ کے استنباط کے سلسلہ میں علماء مذہب کو اجتہاد کی طرف راغب اور مجبور کرتا ہے۔ عام طور پر یہ اجتہاد ان قواعد و احکام مبنی ہوتا ہے جو بالعموم اس مذہب میں معروف تسلیم کئے جاتے ہیں اور وہ بیئات[1] ہی ہیں جو مجتہد کو نوع معین کا حکم لگانے اور اجتہاد کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔

چنانچہ مذاہب فقہیہ میں اکثر یہ چیز نظر آتی ہے کہ متاخرین اپنے اجتہاد اور فکر و نظر میں متقدمین سے مختلف نظر آتے ہیں۔ کیوں؟ آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کا سبب اور علت کیا ہے؟ یہ کہ بدلے ہوئے زمانہ میں مسائل بھی بدل جاتے ہیں۔ بدلے ہوئے ماحول میں معاملات بھی دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اکثر فقہاء علماء مجتہدین ایک ہی مسئلہ پر ایک اقلیم میں ایک حکم لگاتے ہیں اور دوسری اقلیم کے فقہاء و علماء مجتہدین ایسے ہی مسئلہ پر بالکل الگ اور جداگانہ نوعیت کا حکم صادر کرتے ہیں۔

اس کا سبب کیا ہے؟

جواب میں صرف اختلاف بیئات ہی کا نام لیا جا سکتا ہے۔

گویا بیئت وہ اہم ترین عنصر ہے جو مجتہد کے اجتہاد پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس کا عمل

۱۔ بیئات، اس کا واحد بیئت ہے۔ وسعت معنی کے لحاظ سے یہ لفظ اتنا جامع ہے کہ اردو زبان میں کوئی ایک ہی لفظ اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔ یہ لفظ محیط ہے ماحول، عصر اور سماج کے مفہوم پر یعنی اس ایک لفظ میں یہ تینوں مفہوم شامل ہیں۔ (رئیس احمد جعفری)

یا ان سے رجوع کر چکا تھا؟ اور ان کی جگہ دوسرے افکار و آرا نے لے لی تھی؟ کیونکہ ممکن ہے، بلکہ عین ہے کہ ایک رائے قائم کرتے وقت جو دلائل اس کے سامنے ہوں، بعد میں اس سے رجوع کرتے وقت یا اس کے بجائے دوسری رائے قائم کرتے وقت کچھ اور دلائل جو اب تک اس کے لیے لامعلوم اور غیر منکشف تھے سامنے آگئے ہوں، یا کوئی ایسی سنت معلوم ہو گئی ہو جو پہلے معلوم نہ تھی یا کسی ایسے عمل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا سراغ لگ گیا ہو جو اب علم میں آیا ہو۔ چنانچہ قولِ رسولؐ یا سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں اس نے اپنے قول یا رائے سے رجوع کر لیا ہو، اور نیا مسلک وضع کر لیا ہو، یا اس مسلک میں بہ حد مناسب تبدیلی کر لی ہو۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب شافعی کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو ان سے ان کے مذہب قدیم کی نقل و روایت کرتا ہے۔ اس گروہ کے سربراہ زیادہ تر عراقی ہیں، اور دوسرا گروہ ہے جو ان سے مذہب جدید کی نقل و روایت کرتا ہے اس کے اکابر زیادہ تر مصر سے تعلق رکھتے ہیں، اور مذہب شافعی کی باقاعدہ تدوین و تکمیل کتابوں کی صورت میں ان اصحاب شافعی کے بعد ہوئی جو مذہب قدیم و جدید کے جامع تھے۔ چنانچہ ان کتابوں میں کہیں قدیم کی تائید ہے، کہیں جدید کی۔ کہیں دونوں کی، کہیں دونوں میں سے کسی کی بھی نہیں۔ بعض ایسے مسائل حکایت کیے گئے ہیں جن میں دو روایتیں بیان کر دی گئی ہیں لیکن تبیین قدیم و جدید کے بغیر۔

ایک ہی مسئلہ مختلف اقالیم میں بدل جاتا ہے،

دراست مجتہدین ہمیں یہی کرنا نہیں ہوتا کہ صرف ان معلومات پر اکتفا کریں جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں کر آئے ہیں بلکہ یہ بھی کرنا ہوتا ہے کہ دیکھا جائے اس مذہب کے پیروؤں کا عمل کیا تھا؟ اصول تخریج کیا تھا؟ اصول اجتہاد کیا تھا؟ اور ان سب اصولوں پر عمل درآمد کی کیا صورت تھی؟ کیونکہ جب تک یہ معلوم نہ ہو اور کسی مذہب میں یہ خصوصیتیں نہ ہوں کسی نئی صورتحال اور صورت مسئلہ پر نہ وہ کوئی حکم لگا سکتا ہے نہ فیصلہ کر سکتا ہے نہ ایسے مسائل پر قیاس کر سکتا ہے جن کے بارے میں کوئی حکم وارد نہ ہوا ہو۔ اور جب تک یہ نہ ہو آفاق تفریع بہ وسعت ممکن نہیں۔ صرف اسی طرح ایسے احکام وجود میں آسکتے ہیں جو گو مذہب کے عہد میں موجود نہ تھے لیکن ایسے احکام موجود تھے جن پر قیاس کر کے یہ نئے احکام بروئے کار لائے جا سکتے ہیں یا ایسے احکام موجود تھے جو اگرچہ صاحب مذہب کے نہ تھے لیکن اس کے اصحاب کے تھے اور اسی پر قیاس کر کے احداث یعنی کسی نئی صورت حال کے سلسلہ میں نئے احکام پیدا کیے گئے، یا ایسے احکام جو نہ صاحب مذہب کے تھے نہ اس کے اصحاب کے لیکن اس مذہب کے اصول و قواعد کے مطابق جنہیں صادر کیا گیا۔

بہت نمایاں ہوتا ہے کیونکہ اقالیم کے ساتھ عرف[1] بھی بدل جاتا ہے۔ صورتِ مسئلہ بھی اور نوعیت احداث بھی۔ لہٰذا نئے اجتہاد، نئے علاج اور نئی دوا کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ کام اجتہاد جدید ہی سے ممکن ہے۔

اصول استنباط کا سراغ و جستجو: بہرحال کسی امام فقہ، کسی مجتہد اور کسی فقیہ اعظم کی دراست، حالات و سوانح، مجتہدات و ادلیات کے سلسلہ میں بسا ضروری اور لابدی ہے کہ مذکورہ بالا تمام پہلوؤں پر غائر نظر ڈالی جائے، صرف اسی طرح زیر بحث مذہب سے پوری واقفیت بہم پہنچ سکتی ہے اور صرف اسی طرح یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صاحبِ مذہب کا اصول استنباط کیا تھا؟ اور خود ان اصولوں کا مبنیٰ کیا تھا؟ اور یہ کہ صاحب مذہب کے بعد آنے والے اخلاف نے اسے کس طرح نباہا اور کیونکر بروئے کار لائے؟ نیز اس سند کا بھی وقوف ہو جاتا ہے جو معاصرین کو صاحب مذہب سے مربوط رکھتی ہے اور اس قوت روایت سے بھی ہم آشنا ہو جاتے ہیں جو اس مجتہد کے مذہب کی ہم تک پہنچی ہے۔ پھر اس مذہب مجتہد، نمو مذہب اور عمل بیئاتِ مختلفہ تک رسائی بہت آسان ہو جاتی ہے۔

۱۔ عرف سے مراد ہیں سوسائٹی اور سماج کے وہ تعاملات جو ایک عرصہ سے چلے آرہے ہیں اور معاملات کے وقت ان کی حیثیت، خواہ ان کا ذکر نہ کیا جائے تو بھی تسلیم شدہ ہوتی ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

"امام شافعیؒ متعدد اعتبارات سے دوسرے ائمہ فقہ کے مقابلے میں امتیازات خاصہ کے حامل ہیں۔

ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ عربی ان کی مادری زبان ہے فہم قرآن اور فہم حدیث میں اس چیز نے انہیں بہت مدد دی اور وہ اپنی انفرادیت قائم رکھتے ہوئے ایک نیا لیکن ہموار راستہ نکالنے میں کامیاب ہو گئے۔

امام صاحب نے جو کتابیں لکھی ہیں ان کے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ جس طرح وہ ایک بلند آہنگ خطیب تھے۔ اسی طرح ایک بلند پایہ اہل قلم بھی تھے، اور یہ دونوں خصوصیتیں کسی ایک آدمی میں کم جمع ہوتی ہیں"۔

بھی پہنچتے ہیں۔

اور ان تمام باتوں سے قطع نظر امام شافعیؒ ہی وہ شخص ہیں جس نے اصول فقہ وضع کرنے پر توجہ کی یعنی آپ نے فقہ کے اصول عامہ وضع کئے۔ لہٰذا ان کے افکار و خیالات کا مطالعہ دوسرے الفاظ میں اصول فقہ کا مطالعہ ہے۔ انہوں نے اپنے لیے جو مقام محدود کر لیا تھا وہ اصول سے متعلق تھا اس کا تعلق دراستِ فروع سے بہت کم تھا۔ انہوں نے اپنی توجہ زیادہ تر ضوابط عامہ تک محدود رکھی اور یہی چیز بار آور ہوئی۔ اور فقہ اسلامی کے لیے ثمر پیش رس ثابت ہوئی اس لیے کہ دراست تاریخ اس علم سے ایک بالکل الگ اور جداگانہ علم ہے جو فروع اور احکام فروع سے تعلق رکھتا ہے۔

اصولِ مذہب سے متعلق امام شافعی نے کئی جامع و مانع کتابیں مدوّن کیں۔ بعض املا کرائیں، اور مناحی اجتہاد استوار کئے۔ انہیں یہ اولیت حاصل ہے کہ انہوں نے راستہ بنایا، اسے استوار کیا، ہر قسم کی رکاوٹیں دُور کیں، اسے اتنا روشن اور واضح کر دیا کہ دوسرے لوگوں کے لیے اس پہ گام فرسائی آسان اور سہل ہو گئی۔ اب جو شخص بھی چاہے وہ بغیر کسی دشواری کے طریق شافعی کی معرفت حاصل کر سکتا ہے۔

اس کتاب میں سب سے پہلے ہم امام صاحب کے مراحل نشو و نما، ان کے شیوخ و تلامذہ، اور حالات و سوانح پہ روشنی ڈالیں گے۔ پھر ہم ان کے عہد و عصر پہ ایک نظر ڈالیں گے۔ بعد ازاں ان کی فقہ کے مختلف پہلوؤں پہ گفتگو کریں گے۔ استنباط کے لیے انہوں نے جو اصول عامہ وضع کئے ہیں انہیں زیر بحث لائیں گے۔ نیز اپنے مذہب میں استنباط کا جو اصول انہوں نے مرعی رکھا ہے اسے بھی پیشِ نظر رکھیں گے۔ سب سے آخر میں مذہب شافعی کی اشاعت اور عوامل نمو پہ گفتگو ہو گی۔!

تعارف

الشافعی

شافعی کا احسان فقہ پر

امام شافعی کو ہم نے اپنا موضوع سخن اس لیے بنایا ہے کہ امام شافعی وہ تنہا شخص ہیں جن کی فقہ پورے طور پر فقہ اسلامی کی آئینہ گری کرتی ہے جو درحقیقت اس کا عصر کمال و نمو تھا۔ انہی کی شخصیت ہے جو مقادیر معتدلہ کے ساتھ فقہ اہل رائے اور فقہ اہل حدیث کی جامع ہے۔ وہی ایک ایسے فقیہ اجل ہیں جس نے رائے کو ضبط کیا اور موازین قیاس وضع کیے۔ وہ پہلے شخص ہیں جس نے ضبط سنت کی سعی کی۔ جس نے ضبط سنت کے سلسلہ میں سانچے اور پیمانے وضع کیے۔ جس نے قیاس کے اصولوں کو قائم کیا جس نے فہم کتاب وسنت کے طریقوں کو واضح کیا۔ ناسخ و منسوخ پر روشنی ڈالی۔

ضبط و تدوین اصول و سنت کی یہی کوششیں تھیں جو فقہ کے ایسے اصولوں کی تشکیل پر منتج ہوئے جنہوں نے صناعت استنباط کے لیے مبادی ثابتہ کا پہلو اختیار کیا۔ اور تخریج کے ضابطے اور قاعدے قائم کیے۔ پس جو شخص امام شافعی کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے طریق استنباط سے واقفیت حاصل کرتا ہے وہ درحقیقت فقہ اسلامی اور اس کے تکامل نمو کا مطالعہ کر لیتا ہے۔ پھر اس کے سامنے فقہ اسلامی کے معالم واضح ہو جاتے ہیں اور اس کی استقامت مناہج روشن تر نظر آنے لگتی ہے۔

جو شخص امام شافعی کا اور ان کی فقہ کا مطالعہ کرتا ہے دراصل وہ فقہ اہل حجاز اور ان کے مناہج بحث کا مطالعہ کرتا ہے کیونکہ اس کی تخریج مبنی ہے۔ مالک، امام دار الہجرۃ اور شیخ حجاز پر ساتھ ہی ساتھ فقہ اہل عراق سے بھی واقفیت تامہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ شافعی نے فقہ اہل عراق کی کتابوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا تھا اور امام محمد بن الحسن شیبانی کی بارگاہ علم سے باقاعدہ کسب فیض کیا تھا۔ پھر یہی نہیں بلکہ انہوں نے فقہاء عراق سے علمی جنگ بھی لڑی تھی۔ اور قاعدہ ہے کہ مجادل اپنے حریف کے مسلک طریقے اور تفکیر سے اسی طرح آشنا اور واقف ہوتا ہے جس طرح ایک سپہ گر اپنے حریف کے انداز جنگ اور داؤ پیچ سے واقف ہوتا ہے۔

افکار و خیالات کی حیثیت متعدی ہوتی ہے وہ جس طرح دوستوں سے پہنچتے ہیں، مفہوم سے

حصّۂ اوّل

امام شافعیؒ کے حالات و سوانح اور ان کا عہد

سرگزشت

حیاتِ شافعی

مولد اور نسب: راویوں کا ایک بڑا گروہ اس کا قائل ہے کہ شافعی کی ولادت غزہ (شام کا ایک مقام) میں ہوئی، جمہور مؤرخین فقہ بھی اس روایت سے متفق نظر آتے ہیں۔ طبقات کے کاتبوں کا فیصلہ بھی یہی ہے لیکن کثرتِ روایت کے اس ہجوم میں ایک دوسری روایت بھی ملتی ہے:

"شافعی کی ولادت عسقلان میں ہوئی جو غزہ سے تین فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے"۔

ایک روایت اور بھی ہے جو شام کی سرحد پار کرتی ہوئی یمن تک جا پہنچتی ہے۔

"شافعی کی ولادت دراصل یمن میں ہوئی (نہ کہ غزہ شام) میں، یا عسقلان میں (۱)"

بعض حضرات نے ان روایات میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ولادتِ یمن کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ وہ پیدا تو اجیاء یمن میں ہوئے، نشو و نما کے مراحل غزہ اور عسقلان میں طے کئے اور عسقلان میں تمام تر یمنی قبائل ہی آباد ہیں۔ چنانچہ یاقوت کا قول ہے:

"روایاتِ بالا اگر صحیح ہیں تو میرے نزدیک یہ تاویل احسن ترین ہے"۔

اللہ کی دین: تمام راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ امام صاحبؒ کا سال ولادت ۱۵۰ھ ہے۔ اسی سال امام ابوحنیفہؒ کا انتقال ہوا تھا۔

---

(۱) مذکورہ روایاتِ ثلاثہ خود امام شافعی سے مروی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ امام صاحب نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: "۱۵۰ھ میں میری ولادت غزہ میں ہوئی۔ وہاں سے میں مکہ لایا گیا جب کہ میری عمر دو سال کی تھی"۔ دوسری روایت یہ ہے کہ امام صاحب نے فرمایا: "میری ولادت عسقلان میں ہوئی تھی"۔ یاقوت کا قول ہے: "عسقلان غزہ سے تین فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے۔ غزہ اور عسقلان دونوں فلسطین میں واقع ہیں"۔ تیسری روایت جو امام صاحب سے مروی ہے یہ ہے: "میری ولادت یمن ہوئی۔ والدہ کو میرے ضائع ہو جانے کا اندیشہ پیدا ہوا وہ مجھے لے کر مکہ آ گئیں"۔

گویا یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس روز ایک امام اعظمؒ نے وفات پائی۔ اسی دن ایک دوسرا امام اجل عالمِ وجود میں آگیا۔ یہ بھی اللہ کی دین ہے۔

مورخین فقہا کی اکثریت کا فیصلہ یہ ہے کہ امام صاحب ایک قرشی مطلبی باپ کے بیٹے تھے۔ چنانچہ ان کا سلسلہ نسب یہ بیان کیا جاتا ہے۔

محمد بن ادریس (شافعی) ابن العباس، بن عثمان ابن شافع، بن السائب، بن عبید بن عبد یزید بن ہاشم، بن عبد المطلب، بن عبد مناف۔

گویا عبد مناف پر آکر شافعی کا سلسلہ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے اور یہ مطلب بن مناف کے چار بیٹوں میں سے ایک تھے۔ یعنی مطلب اور ہاشم اور عبد شمس جو امویوں کے جدِ بزرگوار تھے۔ اور نوفل جو جبیر بن مطعم کے جدِ اعلیٰ تھے اور یہ مطلب وہی ہیں جنہوں نے اپنے بھائی ہاشم کے بیٹے عبد المطلب کی پرورش اور پرداخت کی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جد والا تبار تھے۔ بنو مطلب اور بنو ہاشم، حزب واحد کی صورت میں رہے لیکن بنو عبد شمس قبولِ اسلام سے پہلے تک برابر ان سے رشک اور چشمک کا اظہار اور معاملات میں مقاومت برتتے رہے۔ اس صورتِ احوال کا اثر اسلام میں دو طرح سے ظاہر ہوا۔

ایک تو یہ کہ قریش نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقاطعہ کیا تو اہلِ بیت میں سے جس گروہ نے آپؐ کی نصرت میں سرگرمی دکھائی۔ وہ بنو مطلب تھے عام سے کہ وہ کفر کے عقیدے پر استوار ہوں یا اسلام قبول کر چکے ہوں اور ان سب نے چاہے وہ کافر ہوں یا مسلم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعانت اور دستگیری کے سلسلہ میں مصائب بھی برداشت کیے۔

دوسرے یہ کہ جب یہ آیۂ کریمہ نازل ہوئی:

الخمس للہ الخ (یعنی مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ، رسولؐ، ذوی القربیٰ، یتامیٰ، مساکین اور مسافروں کے لیے ہے) تو گویا ذوی القربیٰ کا حصہ منصوص ہو گیا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عمل کیا۔ لیکن بنو عبد شمس اور بنو نوفل کو حصہ نہیں دیا۔

روایت ہے کہ جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مالِ غنیمت کا حصہ بنو ہاشم اور بنو مطلب کو دیا تو میں اور عثمانؓ بن عفان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، میں نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا۔

جاسکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں آپ ہی میں شامل کر رکھا ہے مگر آپؐ نے بنو عبدالمطلب کو تو حصہ دے دیا۔ مگر ہمیں چھوڑ دیا، حالانکہ ہم اور وہ (خاندانی اعتبار سے) ایک ہی ہیں"۔

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"انہوں نے ہمارا ساتھ نہ جاہلیت (حالتِ کفر) میں چھوڑا، نہ اسلام میں، بلاشبہ بنو ہاشم اور بنو مطلب ایک ہی ہیں"۔

یہ کہہ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک دستِ مبارک دوسرے میں ڈال کر انگلیاں پیوست کر لیں(۱)۔

اختلاف و تعصّب

غرض یہ ہے امام شافعیؒ کا نسب جس پر جمہور کا اتفاق ہے لیکن بعض مالکیہ اور حنفیہ نے ضد اور تعصب کے باعث جو کبھی کبھی درجۂ تنافر تک ان مذاہب کے مقلدوں میں پہنچ جاتا تھا یہاں تک دعویٰ کر دیا کہ شافعی از روئے نسب قرشی نہیں تھے بلکہ از روئے ولا قرشی تھے کیونکہ ان کے جدّ شافع ابولہب کے مولیٰ (۲) تھے۔ چنانچہ عمرؓ نے انہیں موالی قریش میں شامل نہیں کیا تھا، البتہ بعد میں، یعنی عمر رضی اللہ عنہ کے بعد عثمان رضی اللہ عنہ نے شامل کر لیا۔

لیکن یہ دعویٰ سراسر بے بنیاد ہے۔ یہ اس مشہور روایت کے خلاف ہے جس کے راوی خود شافعیؒ ہیں جس میں انہوں نے اپنا نسب قرشی بیان کیا ہے اور جس کی تردید یا مخالفت ان کے معاصرین میں سے خواہ وہ موافق ہوں یا نکتہ چیں کسی نے نہیں کی بلکہ ثقاۃ رواۃ نے شافعی کی اس خود بیان کردہ روایت کو نقل کیا ہے۔ کتب اخبار میں درج کیا ہے، بلکہ اسے روایت مستفیض میں شمار کیا ہے اور یہ اصول ہے کہ روایت مشہور مستفیض سے اختلاف کرنے کا حق اسی کو ہے جو اپنے مخالفانہ دعویٰ کی تائید اور ثبوت میں کوئی حجت یا سند صحیح رکھتا ہو اور ان مخالفین کے پاس نہ کوئی حجت ہے نہ سند صحیح (۳)

---

(۱) اسی بنا پر شافعی نے سہم ذوی القربیٰ میں اپنا حصہ طلب کیا تھا جو دیا گیا۔ (۲) آزاد کردہ غلام (رئیس احمد جعفری)

(۳) امام فخر الدین رازی نے متعصبین مالکیہ و حنفیہ کا قول تین وجوہ سے رد کیا ہے:

۱۔ شافعی کے زمانہ میں جو مالکیہ اور حنفیہ تھے انہوں نے شافعی سے مجادلہ بھی کیا۔ مخالفت بھی کی بلکہ بعض تو وہ تھے جو ان سے حسد تک کرتے تھے اگر شافعی قرشی نہ ہوتے تو ممکن نہ تھا کہ یہ معاصر مخالفین ان کے نسب میں (باقی اگلے صفحہ پر)

والدہ غیر قرشی تھیں

باقی رہیں امام صاحب کی والدہ تو بے شک وہ قرشی نہیں تھیں بلکہ قبیلہ ازد سے تعلق رکھتی تھیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ بھی قرشیہ علویہ تھیں لیکن صحیح یہی ہے کہ وہ قرشیہ نہیں بلکہ ازدیہ تھیں۔

فخر رازیؒ کہتے ہیں کہ یہ روایت کہ امام صاحب کی والدہ قرشیہ تھیں شاذ ہے اور مخالف اجماع ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"ماں کی طرف سے شافعی کے نسب میں دو قول ہیں۔ ایک تو وہ جو شاذ ہے اور جسے الحاکم ابوعبداللہ الحافظ نے روایت کیا ہے یعنی یہ کہ ام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نام فاطمہ تھا جن کا سلسلۂ نسب یہ تھا:

فاطمہ بنت عبداللہ بن الحسین بن الحسن، ابن علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہٗ! اور دوسری روایت ہے کہ امام صاحب کی والدہ قبیلۂ ازد سے تعلق رکھتی تھیں قرشی نہیں تھیں"

وہ تمام روایتیں جو اپنے نسب کے بارے میں خود شافعی سے مروی ہیں اسی کی تائید کرتی ہیں

(گذشتہ صفحہ کے حاشیے کا بقیہ)

طعن نہ کرتے اور اگر طعن کرتے تو وہ چھپا نہ رہتا مشہور انام ہو جاتا۔ حالانکہ صورت حال یہ ہے کہ معاصر مجادلین شافعی سے ایسا کوئی قول قطعاً منسوب نہیں ہے۔

۲۔ شافعی نے اپنے نسب (قرشی ہونے کا) دعویٰ خلیفہ ہارون الرشید کے سامنے کیا جب ان پر علویہ کا ساتھ دینے کا اتہام لگایا گیا تھا۔ اگر وہ موالی ہوتے تو خلیفہ کے سامنے یہ دعویٰ نہ کرتے کہ وہ خلیفہ کے ابن عم ہیں حالانکہ صورت حال یہ تھی کہ وہ خلیفہ کے سامنے اس حال میں لائے گئے تھے کہ پاؤں میں بیڑیاں پڑی تھیں اور اس کا پورا اندیشہ تھا کہ گردن اڑا دینے کا حکم صادر کیا جائے گا اگر ان کا نسب سورج کی طرح روشن اور شک و شبہ سے بالا نہ ہوتا تو خلیفہ کے سامنے ایسے نازک مرحلے پر اتنا بڑا دعویٰ کر کے اپنے لیے مزید مشکلات و مصائب پیدا کرنے کا ان جیسا عقیل و فہیم آدمی خود ہی سبب نہ بنتا۔

۳۔ اکابر علماء نے شافعی کو قرشی النسب تسلیم کیا ہے۔ امام بخاری نے اپنی "تاریخ کبیر" میں جہاں شافعی کا ذکر کیا ہے لکھا ہے۔

"محمد بن ادریس الشافعی القرشی" مسلم بن حجاج کا قول ہے "عبداللہ بن السائب والی مکہ، شافعی بن السائب جد محمد بن ادریس (امام شافعی) کے بھائی تھے۔

اور بغیر کسی نزاع کے یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ عبداللہ بن السائب قرشی تھے۔ الخ

ملخصاً من مناقب الشافعی، ص ۸۷

کہ ان کی والدہ ازدیہ تھیں اور اسی قول پر اجماع ہے۔ اپنے نسب کے سلسلہ میں وہ کبھی کبھی ایک گیت بھی گنگنایا کرتے تھے جس کا مفہوم یہ تھا کہ میری والدہ کی نسبت قرشیت واقعہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔

خود شافعی کی روایت

مذکورہ سیاق سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہوگئی کہ شافعی قرشی تھے انہوں نے ایسے خاندان میں آنکھیں کھولیں جو افلاس و غربت کا شکار تھا جس کی بود و باش جوارِ فلسطین میں تھی اور جو وہاں کے یمنی قبائل میں سے ایک سے متعلق اور وابستہ تھا۔

شافعی سے متعدد روایات مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ابھی وہ صغیر سن تھے کہ والد کا انتقال ہوگیا اور والدہ انہیں مکہ لے گئیں کیونکہ انہیں اندیشہ تھا کہ یہاں کے ماحول میں لڑکا اپنے نسب شریف کو ضائع کر دے گا۔

چنانچہ معجم یاقوت کے روایات میں سے ایک روایت خود شافعی سے یہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے فرمایا:

"۱۵۰ھ میں بہ مقام غزہ میری ولادت ہوئی۔ میں دو سال کا تھا کہ والدہ مجھے لے کر مکہ چلی گئیں۔"

ایک اور روایت یہ ہے کہ مکہ جاتے وقت ان کا سن دس سال کا تھا۔ تاریخ بغداد میں خطیب نے سند متصل کے ساتھ شافعی سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے تھے:

"میری ولادت یمن میں ہوئی۔ پھر والدہ کو میرے بگڑنے کا اندیشہ پیدا ہوا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا، اگر تو یہاں رہا تو انہی لوگوں کا سا ہو جائے گا جن میں تو پل بڑھ رہا ہے مجھے ڈر ہے کہیں تیری نسبی شرافت اس طرح خاک میں نہ مل جائے۔ چنانچہ وہ مجھے لے کر مکہ پہنچیں۔ مکہ کی سرزمین پر جب میں نے قدم رکھا تو میری عمر دس سال کے لگ بھگ تھی۔ پھر میں یہیں رہ پڑا۔ اور اپنے ایک رشتہ دار کے ساتھ حصولِ علم میں مصروف ہوگیا۔"

جمع و تطبیق کی صورت

بلاشبہ مذکورہ دونوں روایتوں میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں جمع و تطبیق بایں طور ممکن ہے کہ شافعی کئی مرتبہ فلسطین کے یمنی قبیلہ کی جائے اقامت سے مکہ آئے گئے۔ پہلی مرتبہ جب گئے تو دو سال کے تھے کہ انہیں وہاں کے عزیز اور رشتہ دار دیکھ لیں۔ پہچان لیں۔ دوبارہ جب گئے تو دس سال کے تھے تاکہ

اور کوائف سے واقفیت پیدا کیا کرتے تھے اور ان کے اس عمل کی بنیاد صرف یہ تھی کہ وہ ایسے مسائل سے جو شیوۂ عوام سے متعلق ہوں واقف ہو جائیں۔ ان کے عادات اور ان عادات کے محرکات سے آشنا ہو جائیں کہ ان میں کوئی بات شرع کے احکام و اصول سے مخالف تو نہیں ہے۔

چنانچہ قدرت نے شافعی کو ایک غریب خاندان میں پیدا کر کے یہ موقع فراہم کیا کہ تہذیب کامل سے بہرہ ور ہوں۔ معاملاتِ عامہ سے واقف نہ ہوتے تو ہمیشہ ان سے دور رہتے، اور چونکہ ان کے حالات و مسائل سے آشنا نہ ہوتے لہٰذا ان کی نظروں میں سبک ہو جاتے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں دونوں نعمتوں سے سرفراز کیا۔ اچھا نسب جس نے ان کی توقیر میں اضافہ کیا۔ فقر جس نے انہیں نکھار دیا اور ان دونوں کے اجتماع نے ان کی شخصیت کو اتنا گراں مایہ بنا دیا اور ان کی زندگی اس نقطۂ عروج پر پہنچ گئی کہ وزرائے مملکت ان کی خدمت میں ہدایا بھیجنے پر نازاں ہوتے تھے۔ لیکن کامل بے نیازی سے وہ انہیں واپس کر دیتے تھے اس لیے کہ ایسے ہدایا کا قبول کرنا ان کے مجد کے منافی تھا۔ خلیفہ وقت ان کی خدمت میں عطیے پیش کرتا ہے اور وہ پوری شانِ استغنا کے ساتھ راستہ چلتے چلتے اسے تقسیم کر دیتے تھے۔ پھر بھی کچھ باقی رہ جاتا تو محتاجوں اور رشتہ داروں کو بخش دیا کرتے۔

شافعی کی تربیت

شافعی کی نشوونما ایک غریب گھرانے میں ہوئی۔ باپ کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا تھا۔ ماں کی آرزو یہ تھی کہ بچہ اپنے خاندان والا تبار کے خصوصیات ضائع نہ کر دے۔

روایات صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کی تربیت ایسی عمدہ ہوئی کہ بچپن ہی سے انہیں علم کا شوق پیدا ہو گیا۔ ذکاوت و ذہانت قدرت کا عطیہ تھی۔ سب سے پہلے انہوں نے حفظِ قرآن کریم شروع کیا۔ یہیں سے ان کی ذکاء شدید اور سرعت حافظہ کی خصوصیت کا اظہار ہوا۔ چنانچہ بہت جلد وہ حافظ قرآن ہو گئے۔ حفظ قرآن کریم کے بعد وہ حفظ حدیث پر متوجہ ہوئے بھول حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا شوق انہیں بے تاب رکھتا تھا۔ حالت یہ تھی کہ کوئی حدیث سنی اور ازبر ہو گئی۔ پھر کبھی اسے کپڑے پر لکھ لیتے۔ کبھی کھال پر، کبھی کوئی بیاض تیار کر لیتے اور اس کے اوراق پر جو کچھ یاد کرتے قلمبند کر لیتے (۱) تمام روایات ان کی عادت کی تائید میں ہیں۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ علم سے ان

(۱) اس سلسلہ میں متعدد روایتیں خود امام شافعی سے مروی ہیں۔ فخر رازی کی "مناقب الشافعی" میں اور معجم الادبا میں سے اور اسی طرح دوسرے اصحاب طبقات و اخبار سے بہت سی روایتیں ملتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کو بدو شعور سے علم اور حدیث سے غیر معمولی تعلق خاطر تھا۔

اب باقاعدہ وہاں رہ پڑیں۔ ان کی ثقافت کے رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیں۔ انہی کے ڈھب سیکھیں اور انہی کے طور طریقے اختیار کر لیں۔

یہ بات پایۂ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ یہاں انہوں نے ایک یتیم اور مفلس کی حیثیت سے زندگی بسر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خاندانی اور نسبی اعتبار سے ان کے شرف و رفعت کا پایہ بہت بلند تھا۔ وہ اپنے زمانہ کے اشرف الانساب تھے اور ہمیشہ یہ اعزاز و افتخار ان کی ذات گرامی سے وابستہ رہا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کی زندگی غربت و فلاکت اور فقر و فاقہ میں بسر ہوئی، اور جب تک سن تمیز کو پہنچ کر وہ اپنے پاؤں پر نہ کھڑے ہو گئے یہی کیفیت رہی۔

خدا کا عظیم احسان اور سچی بات تو یہ ہے کہ رفعتِ نسب کے ساتھ غربت و فلاکت خدا کا ایک احسان ہے جو خلق قویم اور مسلکِ کریم پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نسب کے شرف و رفعت سے انسان ہوش سنبھالتے ہی معالی امور کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور پستی و دناءت سے دور رہتا ہے، اور فقر و غربت کے باعث وہ ان برائیوں سے محفوظ رہتا ہے جو امیروں کا طغرائے امتیاز ہوتی ہیں۔ پکی پکائی کھانے کا عادی نہیں ہوتا۔ نہ مال مفت کو گلچھڑوں میں اڑانے کا موقعہ ملتا ہے۔ اسے خود ہاتھ پاؤں ہلانے پڑتے ہیں۔ خود روزی کمانے کی جد و جہد کرنا پڑتی ہے۔ خود مصائب اور تکالیف کے دور سے گزر کر اپنے حالات ساز گار کرنا پڑتے ہیں۔ وہ ہمت اور حوصلہ سے کام لیتا ہے تاکہ حاجت کی ذلت اور فقر کی خساست کو دور کر دے۔

پھر اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ جو شخص نسب کی بلندی کے ساتھ غربت کی گود میں آنکھیں کھولے وہ عوام کے احساس کو بہت اچھی طرح محسوس کر لینے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے۔ متوسط الحال لوگوں کے احوال و کوائف سے واقفیت پیدا کر لیتا ہے ان کی سوسائٹی سے آشنا ہو جاتا ہے اور ان کے مشاغل کا بخوبی شعور حاصل کرتا ہے اور ان تمام مراحل سے گزرنا ہر ایسے شخص کے لیے ضروری ہے کہ جس کی عملی زندگی سوسائٹی کے حالات و کوائف سے متعلق ہو۔ معاملات اور تنظیم احوال سے جن کا تعلق ہو۔ توثیق علائق اور تفسیر شریعت کی جہاں ضرورت پیدا ہوتی رہتی ہو، استخراج حقائق اور کشفِ موازین و مقائیس جہاں کے عام ضروریات ہوں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد جو امام ابو حنیفہ کے دستِ راست اور ارشد تلامذہ میں سے تھے اکثر بنگر نواح کے بازار پہنچ جایا کرتے تھے اور وہاں جا کر ان کے حالات، معاملات، مسائل، ضروریات

کی شیفتگی حد سے بڑھی ہوئی تھی اور حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو انہیں والہانہ شیفتگی تھی۔

استحفاظِ احادیث وحفظِ کتاب اللہ

استحفاظ احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حفظ کتاب اللہ تعالیٰ کے ذوق وشوق کے ساتھ شافعی کو زبان دانی اور فصاحت وبلاغت سے بھی غیر معمولی لگاؤ تھا کہ ان کی عربیت انہیں عجمیت سے دور رکھ سکے۔ چنانچہ اس مقصد کے پیشِ نظر کہ اختلاطِ اعاجم ان کی عربیت پر اثر انداز نہ ہو سکے وہ بادیہ میں پہنچے اور قبیلہ ہذیل سے وابستہ ہو گئے۔ چنانچہ وہ خود ارشاد فرماتے ہیں:

"میں مکہ سے نکلا اور بادیہ قبیلہ ہذیل سے وابستہ ہو گیا۔ میں نے ان کا طرزِ کلام سیکھا۔ ان کے مزاج وعادات سے واقفیت حاصل کی۔ یہ قبیلہ اپنی زبان دانی کے اعتبار سے افصح العرب تھا۔ میں اس قبیلہ کے ساتھ ساتھ کوچ کرتا۔ جہاں وہ منزل کرتا میں بھی اتر پڑتا۔ پھر جب میں مکہ واپس آیا تو نشید اشعار میں کامل ہو چکا تھا آداب واخبار سے پورا وقوف حاصل کر چکا تھا۔"

اشعار واخبار میں کمال

امام صاحب نے ہذیل میں رہ کر اشعار واخبار میں اتنا کمال حاصل کر لیا کہ اصمعی جیسا یگانہ جو ادب ولغت میں یکتا تھا اور جس مقامِ بلند پر فائز تھا۔ اہلِ علم اس سے بخوبی واقف ہیں۔ شافعی کے بارے میں وہ کہتا ہے:

"ہذیل کے اشعار کی تصحیح اور ان کے اخبار کی تصحیح میں قریش کے ایک نوجوان سے کر لیا کرتا ہوں جس کا نام محمد بن ادریس ہے۔"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شافعی نے بادیہ میں کافی مدت بسر کی۔ ابن کثیر کے روایات میں سے ایک روایت ہے کہ شافعی نے اہلِ بادیہ کے وہ تمام عادات اختیار کر لیے تھے جو بہتر تھے چنانچہ انہوں نے تیر اندازی کے فن میں کمال حاصل کر لیا تھا۔ ان کا نشانہ اتنا صاف تھا کہ کیا مجال ہے چوک جائے۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے:

"مجھے دو چیزوں کا بڑا شوق ہے۔ ایک تیر اندازی۔ دوسرے علم۔ تیر اندازی میں تو واقعی میں نے کمال حاصل کر لیا۔ باقی رہا علم ——"

پھر وہ خاموش ہو گئے۔ حاضرین میں سے بعض نے کہا

"خدا کی قسم آپ کا علم تیر اندازی کے فن سے بھی زیادہ کامل ہے۔"

یہ تھی شافعی کی تربیت اولیٰ جسے ہر اعتبار سے مثالی کہا جا سکتا ہے۔ کس قدر جلد انہوں نے قرآن حفظ کر لیا حدیثیں

طلبِ علم کا دَور

مکّہ سے طلبِ علم کا آغاز

شافعی کے طلب علم کا آغاز مکّہ سے ہُوا۔ یہاں جو سربرآوردہ فقہا اور محدثین تھے۔ ان سے استفادے میں وہ مصروف و منہمک ہو گئے اور اس شان کے ساتھ تفقہ حاصل کیا اور ایسی منزلت حاصل کر لی کہ مسلم بن خالد زنگی نے انہیں فتویٰ دینے کی اجازت دے دی اور کہا،

"اے ابو عبداللہ تم فتوی دے سکتے ہو۔ یہ ذمہ داری تمہیں سجتی ہے"۔

بلاشبہ شافعی نے فقہ و حدیث میں کمال حاصل کر لیا اور اس مرتبے پر پہنچ گئے کہ مسند افتاء پر بھی متمکن ہو گئے لیکن ان کی ہمت عالی اس حد پر قانع نہ ہو سکی۔ کیونکہ سچ پوچھئے تو علم حدود و اقطار سے ماورا رہے۔ چنانچہ ان کے کانوں میں امام مدینہ مالک رضی اللہ عنہ کا نام پڑا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ مالک رضی اللہ عنہ کا شہرہ چار سُو پھیلا ہُوا تھا۔ دُور دُور سے قطع منازل کرتے ہوئے لوگ ان کی خدمت میں آتے تھے اور کسبِ فیض کرتے تھے۔

مکہ سے یثرب کی طرف

آخر کار شافعی نے کمر ہمت کسی اور مکہ سے یثرب روانہ ہو گئے۔ شافعی کی یہ ہجرت علم کے لیے تھی لیکن مکہ چھوڑنے سے پہلے ان کی طبیعت نے یہ گوارا نہ کیا کہ یثرب (مدینہ) اس حالت میں پہنچیں کہ علم مالک سے تہی دامن ہوں۔ چنانچہ ایک شخص سے مؤطا کا نسخہ انہوں نے مستعار لیا اور اس کا مطالعہ کیا بلکہ روایات سے ثابت ہے کہ انہوں نے مؤطا امام مالک حفظ کر ڈالی۔

بلکہ ہمارا خیال تو یہ ہے کہ مؤطا کے مطالعہ اور حفظ ہی کا یہ نتیجہ ہُوا کہ شافعی امام دار الہجرت مالک سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے اور ان سے استفادہ کرنے کے لیے اپنے آپ کو بے قرار پانے لگے۔ فقہ مالک اور روایات احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا شوق کشاں کشاں انہیں مکہ سے مدینے لے گیا۔

اور یہ ہجرت شافعی کے لیے بڑی نتیجہ خیز ثابت ہوئی۔ انہوں نے پوری توجہ حصول فقہ پر صرف کر دی۔
مالک نے جب انہیں دیکھا تو کہا

"اے محمد، خدا سے ڈرتے رہنا، گناہوں سے بچنا۔ تم کسی دن مرتبہ بلند پر پہنچو گے اللہ تعالیٰ نے تمہارے قلب پر نور کا القا کیا ہے، ایسا نہ ہو یہ نور ارتکاب معاصی سے بجھ جائے"۔

پھر فرمایا:

"کل آنا اور اپنے ساتھ ایک شخص بھی لیتے آنا جو تمہارے لیے قرأت کرے"۔

دوسرے دن میں پہنچا۔ کتاب میرے ہاتھ میں تھی اور میں نے خود ہی قرأت شروع کر دی۔ امام کی ہیبت سے مرعوب ہو کر جب میں ارادہ کرتا کہ اب قرأت کا سلسلہ منقطع کر دوں تو وہ میری حسن قرأت و اعراب پر پسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے،

"صاحبزادے اور۔ اور"۔

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) کہ امام مالک باہزاروں شان وقار و تمکین جلوہ فرما ہوئے۔ کشیدہ قامت، داڑھی مسنون طور پر رکھے ہوئے۔ وہ کرسی پہ بیٹھ گئے۔ ایک عبا زیب بر تھی۔

والی مدینہ نے والی مکہ کا خط ان کی خدمت میں پیش کیا۔ امام صاحب خط پڑھتے پڑھتے جب اس پر پہنچے کہ:

"اس شائق علم سے گفتگو کر لیجئے۔ اس سے حسن سلوک کا برتاؤ کیجئے۔ اس کی آرزو پوری کیجئے....."

تو وہ خط ہاتھ سے پھینک دیا اور فرمایا:

"سبحان اللہ کیا اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم وسائل سے حاصل کیا جایا کرے گا؟"

میں نے دیکھا والی مدینہ کے منہ سے دہشت کے باعث آواز نہیں نکل رہی تھی آخر میں آگے بڑھا اور میں نے عرض کیا: "میں ایک مطلبی ہاشمی شخص ہوں۔ میرا یہ حال ہے اور یہ کیفیت۔ . .". مالک نے میری گفتگو سن کر ایک نظر مجھ پہ ڈالی اور پوچھا "تمہارا نام کیا ہے؟"

میں نے عرض کیا

"میرا نام محمد ہے"۔

یہ سن کر امام صاحب نے فرمایا:

"اے محمد خدا سے ڈرو، گناہ سے بچو، تم مرتبہ رفیع پر ضرور ایک دن پہنچو گے"۔

مالک کے حضور میں باریاب ہونے کا جذبہ لے کر شافعی مکے سے روانہ ہوئے۔ والی مکہ کے نام ایک تعارفی اور سفارشی خط بھی ساتھ تھا۔(۱)

---

(۱) "معجم یاقوت" میں آبری سے اور "مناقب الشافعی" میں رانی سے شافعی کا وہ کلام منقول ہے جو ان کے سفر مدینہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ بیان ہم ذیل میں درج کرتے ہیں تاکہ پڑھنے والے اندازہ کر سکیں کہ اس زمانہ میں رجال علم کے رتبے اور منزلت کا کیا عالم تھا؟ امام شافعی فرماتے ہیں :

"میں والی مکہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس سے والی مدینہ کے نام ایک تعارفی اور سفارشی خط لے لیا۔ نیز ایک خط مالک بن انس کے نام بھی۔ پھر میں مدینے پہنچا اور میں نے والی مکہ کا خط والی مدینہ کی خدمت میں پیش کر دیا۔ جب اس نے خط پڑھ لیا تو گویا ہوا :

"صاحبزادے میرے لیے مدینے سے مکے تک پا پیادہ گھسٹتے ہوئے جانا کہیں آسان ہے۔ بہ نسبت مالک بن انس رضؓ کے دروازے پر حاضر ہونے کے۔ جب تک میں ان کے دروازے پر رہتا ہوں نوازش و کرم سے محروم ہی رہتا ہوں۔

میں نے جواب میں عرض کیا۔

"خدا امیر کا بھلا کرے، اگر مناسب سمجھئے تو ذرا چلیے چلیے وہاں تک"۔

والی میری بات سن کر آمادہ ہو گیا۔ ہم امام صاحب کے درِ دولت پر پہنچے۔ والی مکہ نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ ایک سیاہ فام جاریہ برآمد ہوئی۔ امیر مدینہ نے اس سے کہا

"اپنے آقا سے کہہ دو میں دروازے پر موجود ہوں"۔

یہ سن کر وہ چلی گئی اور کافی دیر کے بعد برآمد ہوئی۔ اس نے کہا

"میرے آقا نے آپ کو سلام کہا ہے اور فرمایا ہے :

" اگر کوئی مسئلہ پوچھنا ہے تو رقعہ پر لکھ دیجئے۔ اس کا جواب مل جائے گا۔ اگر کسی حدیث کے بارے میں کچھ پوچھ گچھ کرنی ہے تو آپ کو مجلس حدیث کا دن یاد ہی ہے لہٰذا تشریف لے جائیے۔

والی مدینہ نے جاریہ سے کہا

"جا کر عرض کرو کہ والی مکہ کا ایک نہایت اہم خط لے کر میں حاضر ہوا ہوں"۔

یہ سن کر وہ پھر چلی گئی۔ ذرا سی دیر میں ایک کرسی لے کر برآمد ہوئی۔ کھٹکھٹانے پر وہ کرسی رکھ ہی چکی تھی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تلاشِ معاش

جہدِ حیات کے میدان میں

حجاز سے یمن کی طرف

مالک رضی اللہ عنہ کا جب انتقال ہُوا تو شافعی نے محسوس کیا کہ گو علم کی پونجی ان کے پاس کافی ہے لیکن معاش حیات کے وسائل سے دامن خالی ہے۔ چنانچہ سوچا اب کوئی ایسا کام کرنا چاہیئے جس سے آزوقہ میسّر ہو سکے اور زندگی کے ضروریات پورے کئے جا سکیں۔

اتفاق کی بات اسی زمانہ میں والی یمن حجاز میں آیا۔ بعض قریشیوں نے اس سے شافعی کی سفارش کی۔ چنانچہ وہ انہیں اپنے ساتھ لے گیا۔ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں:

"اس وقت میری ماں کے پاس اتنے روپے بھی نہیں تھے کہ میں سروسامانِ سفر بہم پہنچا سکتا آخر بیچاری نے گھر رہن کیا تب کام چلا جب میں یمن پہنچا تو میں نے باقاعدہ کام شروع کر دیا اور والی کی طرف سے امور سرانجام دینے لگا۔"

شافعی کے اس عمل نے ان کے مواہب اور اختبارات، ذکاوت و فراست، علم اور وسعت نظر اور عالی ہمتی کو اور زیادہ اجاگر کر دیا۔

نصیحت و ملامت

چنانچہ بہت جلد ایک عادل اور دانا شخص کی حیثیت سے ان کی شہرت کا ستارہ چمکنے لگا۔ ان کے نام کا چرچا یمن سے نکل کر مکے کی گھاٹیوں تک پہنچ گیا لیکن جب ان فقہاء اور محدثین کو جو ان سے کسبِ فیض کر چکے تھے یا جن سے شافعی نے استفادہ کیا تھا، یہ خبر پہنچی تو انہوں نے ایک بالکل دوسرا طرزِ عمل اختیار کیا۔ یہ لوگ شافعی کے اس اقدام سے اختلاف کرنے لگے۔ ان میں سے بعض وہ تھے جو شافعی کو اس

یہاں تک کہ چند ہی روز میں مؤطا میں نے ختم کر ڈالی۔

امام مالک کے انتقال کے بعد

مالک سے مؤطا کی روایت کرنے کے بعد بھی حصول فقہ کے لیے شافعی ان کے دامن سے وابستہ رہے اور وہ مسائل حاصل کرتے رہے جن کے بارے میں اس امام جلیل نے فتاوے جاری کئے تھے۔ یہاں تک کہ ۱۷۹ھ میں مالک کا انتقال ہوگیا۔ یہ زمانہ شافعی کے عنفوان شباب کا تھا مالک سے پورا پورا استفادہ کر چکنے کے بعد بھی انہوں نے حصول علم کے لیے بلادِ اسلامیہ کا سلسلۂ سفر جاری رکھا۔ اس سفر سے انہوں نے بہت کچھ حاصل کیا۔ لوگوں کے احوال و اخبار اور شئون اجتماعی سے واقفیت پیدا کی۔ پھر ماں سے ملنے مکّے گئے۔ ان سے نصیحتوں کی دولت حاصل کی۔ وہ بڑی عقیل و فہیم بی بی تھیں۔ ادب سے بھی ذوق رکھتی تھیں۔

بہرحال مالک سے کسبِ فیض، شافعی کے لیے کسی درجہ میں بھی طلبِ علم کے لیے مزید سفر اور اختیار و تجارب میں مانع نہیں ہوا۔

ایک ایسا منہ زور اور سرکش گھوڑا ہے کہ اس پر صرف اولوالعزم لوگوں ہی کی ران جم سکتی ہے۔ وہ زمانہ کی خشونت سے مرعوب اور متاثر ہوتے ہیں نہ اذیتوں اور تکلیفوں کو اس راہ میں کوئی اہمیت دیتے ہیں۔ بلاشبہ شافعی انہی لوگوں میں تھے۔

لیے سزاوارِ ملامت قرار دیتے تھے کہ انہوں نے یہ ذمہ داری کا منصب کیوں قبول کیا؟ اور بعض نصیحت کی کہ یہ کام وہ ترک کر دیں۔

تملّق اور خوشامد سے بے نیاز

لیکن شافعی ملامت اور نصیحت سے متاثر ہوئے بغیر اپنے کام میں لگے رہے۔ وہ نجران کے عامل بنا دیئے گئے۔ یہاں پہنچ کر انہوں نے عدل و نصفت کے جھنڈے گاڑ دیئے۔

نجران میں بھی جیسا کہ ہر زمانہ میں ہر ملک کے لوگوں کا دستور ہوتا ہے۔ وہ لوگ تھے جو والیوں اور عاملوں اور قاضیوں کی خوشامد اور چاپلوسی میں لگے رہتے تھے تاکہ ان سے اپنے لیے رعایتیں حاصل کر سکیں اور ان کے مزاج میں درخور پیدا کر سکیں۔

لیکن انہوں نے شافعی کو ایسا آدمی پایا جس پر نہ خوشامد کا اثر ہوتا تھا نہ تملّق کا۔ جس کے مزاج میں درخور حاصل کرنے کی کوئی سبیل نہیں تھی۔ وہ عدل و نصفت کے معاملہ میں نہ کسی رعایت پر آمادہ ہوتے تھے۔ نہ کسی کی سفارش قبول کرتے تھے چنانچہ وہ خود ہی اپنے اس دور کے متعلق فرماتے ہیں:

"میری ولایت نجران کے زمانہ میں بنو حارث بن عبدالمدان اور موالی ثقیف، جیسا کہ گذشتہ والیوں کے ساتھ ان کا دستور اور معمول تھا کہ خوشامد اور چاپلوسی کیا کرتے تھے۔ میرے پاس بھی اسی نیت سے پہنچے لیکن بے چارے ناکام رہے مجھے پر چانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

عدل کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوڑا

شافعی نے اپنے بے لوث اسلوبِ کار سے اس کی کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑی کہ انہیں خوشامد اور تملّق سے پرچایا جا سکے۔ یہ دروازہ انہوں نے بالکل بند کر رکھا تھا۔ یہ وہ دروازہ تھا جس میں داخل ہو کر چھوٹے لوگ بڑے لوگوں کے پاس پہنچتے تھے تاکہ انہیں عدل اور حق کے راستہ سے ہٹا سکیں۔ شافعی نے جب یہ دروازہ بند کیا تو اپنے نفس کو اس طرح قلعہ بند کر لیا کہ ہر شر اور ظلم سے بالکل محفوظ ہو گئے۔

اس لیے کہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ کبار نفوس اگر مصانعت اور تملّق سے متاثر ہوتے ہیں تو پھر عدل کا قائم رکھنا ان کے لیے مشکل ہو جاتا ہے حالانکہ ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ عدل کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے لیکن عدل

"عالم کا مقام بہت بلند ہے۔ وہ دوسروں کی رہنمائی کرتا ہے۔ بھٹکے ہوؤں کو راہ دکھاتا ہے۔ خلط کاروں کو ٹوکتا ہے۔ سرکشوں اور باغیوں کے سامنے سر جھکا کر نہیں، سینہ تان کر اور گردن اونچی کر کے پہنچتا ہے ——— یہ اس کا فرض ہے۔

بلاشبہ ہر عہد میں ایسے علماء بھی پیدا ہوتے رہے جن کو "علماء سوء" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ مال و زر کے بھوکے تھے، جاہ و منصب کے طالب تھے اور مال و زر اور جاہ و منصب بغیر حاکم وقت کی غیر مشروط اطاعت کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا، لہٰذا یہ اپنے مقام بلند سے اترے اور اہل دنیا کے سے ہو گئے۔

لیکن ایک جماعت علمائے حق کی ایسی بھی رہی جس کے پائے ثبات لغزش سے ہمیشہ ناآشنا رہے۔ جس نے سچ بولنے اور حق بات کے کہنے میں کسی خطرے کی پروا نہ کی۔ ہر خطرے کا مقابلہ کیا ——— امام شافعی بھی انہی اصحاب عزیمت میں تھے۔

دورِ ابتلا و محن

والی یمن سے ان بن

یمن کا قیام شافعی کے لیے دورِ ابتلا و محن ثابت ہوا۔ وہ نجران کے عامل تھے جو یمن کا ایک علاقہ تھا اور یمن کا والی حد درجہ سفاک اور ظالم تھا۔ شافعی اس کا دستِ تظلم روکنے کی کوشش کرتے اور کم از کم لوگوں کو اس کے مظالم سے بچانے کی جدوجہد میں لگے رہتے جو ان کے حلقہ میں تھے۔

شافعی کی طرف سے اس والی کی خدمت وہی تمغہ ملا کرتا تھا جو علمائے حق کی طرف سے جابروں کو ملتا ہے یعنی سیف زباں کی برّش یعنی رو در رو اور کھلے بندوں نکتہ چینی اور اعلاء کلمۃ الحق۔ چنانچہ ایک طرف تو شافعی جہاں تک بن پڑتا۔ اس والی کی دراز دستیوں میں آڑے آتے اور جب موقع ہوتا تو پھر بے رو رعایت کلمۂ حق بھی ان کی زبان پر آجاتا اور بے درنگ وہ صاف اور کھری باتیں سنانے میں تامل نہ کرتے۔

اس طرزِ عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ والی یمن ان سے کھٹک رکھنے لگا۔ ان کے خلاف وہ سازشوں، حیلہ جوئیوں اور فریب کاریوں میں مشغول رہنے لگا۔

علویوں کی حمایت کا الزام

عباسی خلفا اپنا نسب سے قوی دشمن علویوں کو سمجھتے تھے۔ اس لیے ان کی سطوت و اقتدار کی بنیاد نسب پر یعنی قرابت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر تھی۔ چنانچہ حسب نسب کی بنیاد پر حکومت قائم ہوگئی تو یہ ان لوگوں کو نیست و نابود کرنے پر تل گئی، جو نسب میں یعنی قرابتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے اس سے بالا تھے۔ چنانچہ جیسے ہی عباسیوں نے دیکھا کہ علوی تحریک سر اٹھا رہی ہے۔ اس

ہارون رشید کے عتاب سے کس طرح بچے؟

اس سلسلہ میں روایت یہ ہے کہ وہ نو کے نو آدمی ہارون رشید کے حکم سے قتل کر دیئے گئے لیکن شافعی اپنی قوت حجت اور امام محمد بن انس کی سفارش سے بچ گئے۔

رشید کے حکم سے جب قتل کے لیے شافعی نطع (چمڑے کے فرش) پر بٹھائے گئے اور تلوار سامنے لائی گئی تو انہوں نے کہا:

"یا امیر المومنین ان دو آدمیوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں کہ ان میں سے ایک مجھے اپنا بھائی سمجھتا ہے اور دوسرا مجھے اپنا غلام تصور کرتا ہے۔ ان دونوں میں سے میرے نزدیک کسے محبوب ہونا چاہیئے؟"

ہارون رشید نے جواب دیا۔

"وہ شخص جو تمہیں اپنا بھائی تصور کرتا ہے۔"

شافعی نے کہا،

"یہ بات آپ نے فرمائی ہے یا امیر المومنین۔ آپ عباس رضی اللہ عنہ کی اولاد ہیں اور علوی علیؓ

(گذشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس زمانہ میں وہ یمن ہی میں تھے اور یمن ہی سے رشید کے دربار میں بغداد بھیجے گئے۔ لیکن ابن عبدالبر نے "الانتقاء" میں لکھا ہے کہ یہ تہمت اس وقت لگائی گئی تھی جب شافعی مکہ میں تھے۔ چنانچہ خود امام شافعی سے یہ روایت درج ہے:

"ہارون تک یہ بات پہنچائی گئی کہ مکہ میں قریش کے کچھ لوگ ایسے ہیں جنہوں نے یمن سے ایک علوی شخص کو بلایا ہے۔ چنانچہ وہ آگیا۔ چنانچہ اس کے پاس قریش کی ایک جماعت پہنچی کہ اس کے ہاتھ پر بیعت کرلیں اور اسے قیام دعوت پر آمادہ کریں۔ یہ سن کر رشید نے یحییٰ ابن خالد برمک کو حکم دیا کہ وہ عامل مکہ کو لکھے کہ تین سو رجال قریش اس حالت میں یہاں بھیج دیئے جائیں کہ ان کے ہاتھ گردن سے بندھے ہوئے ہوں"

ایک اور روایت یہ ہے کہ:

"حجاز سے جو نو قریشی بھیجے گئے ان میں شافعی بھی تھے اور یہ دسویں تھے۔"

بظاہر یہ روایات متناقض ہیں لیکن ان کی جمع صورت یہ ہے کہ شافعی یمن سے مکہ میں جب اپنی ماں سے ملنے آئے تب ان پر یہ تہمت لگائی گئی اور یہ تہمت لگانے والا والیٔ یمن تھا جو ان کے خلاف سازش اور بدگوئی میں مصروف تھا۔ اور اختلاف تعداد کی صورت یہ ہے کہ نو آدمی تو سربرآوردہ تھے۔ باقی ان کی پکار پر لبیک کہنے والے۔"

کے کچل دینے کے لیے کیل کانٹے سے لیس ہو گئے۔ یہ لوگوں کی گردنیں دھڑا دھڑ محض شبہ پر، نہ کہ جزم و یقین کی بنیاد پر کاٹنے لگے۔

والی یمن کو اس سے اچھا موقع اور کون سا مل سکتا تھا۔ اس نے شافعی کو موردِ الزام ٹھہرایا کہ وہ علویوں کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ اس نے خلیفہ ہارون رشید کو لکھا:

"یہاں علوی تحریک کے نوسر برآوردہ لوگ ہیں"۔

پھر آگے چل کر اس نے لکھا۔

"مجھے اندیشہ ہے کہ یہ لوگ ضرور خروج کریں گے۔ انہی میں شافع مطلبی کا لڑکا (امام شافعی) بھی ہے جو نہ میرا حکم مانتا ہے نہ میری پابندیوں کو خاطر میں لاتا ہے"۔

ایک اور روایت کے مطابق اس نے اپنے اسی مکتوب میں یہ بھی لکھا کہ:

"یہ شخص اپنی زبان سے وہ کام کر رہا ہے جو ایک جنگ جو سپاہی تلوار سے بھی نہیں کر سکتا"۔

یہ مکتوب پاکر ہارون رشید نے والی یمن کو فرمان بھیجا کہ:

"وہ نو کے نو آدمی مع شافعی کے فوراً بغداد بھیج دیئے جائیں"(۱)

---

(۱) اس جگہ ہم دو امور کی طرف اشارہ کر دینا بسا ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ واقعی شافعی کے بارے میں یہ شہرہ عام تھا کہ وہ اولادِ علی رضی اللہ عنہ سے والہانہ محبت رکھتے ہیں جیسا کہ آگے چل کر ہم تفصیل سے بتائیں گے۔ اولاد علی رضی اللہ عنہ سے ان کی محبت کا اندازہ "الانتقا" میں ابن عبدالبر وغیرہ کی اس روایت سے ہو سکتا ہے جس میں امام شافعی کا یہ شعر درج کیا گیا ہے:

ان کان رفضا حب آلِ محمد

فلیشهد الثقلان انی رافضی

یعنی: اگر اہل بیتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت رافضیت ہے تو فرشتوں کو چاہیئے کہ گواہی دیں میں رافضی ہوں۔

۲۔ تمام راوی اس پر متفق ہیں کہ شافعی علویت سے متہم کئے گئے تھے اور رشید نے اسی وجہ سے انہیں موردِ آفات و مصائب بنایا اور اپنے حضور میں طلب کر کے انہیں ہدفِ ستم بنایا۔

البتہ اختلاف اس باب میں ضرور ہے کہ جب یہ تہمت شافعی پر لگی تو وہ مکہ میں تھے یا یمن میں؟ ابن حجر کی "توالی التاسیس" میں رازی کی "مناقب الشافعی" میں اور آبری کی روایت مندرجہ "معجم الادبا" (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

امام محمدؒ کے حلقہ میں شافعیؒ کی شرکت

فقہ حجاز و عراق کا جامع

اب شافعی پوری یکسوئی، تندہی اور ذوق و شوق کے ساتھ فقہائے عراق کی فقہ حاصل کرنے میں لگ گئے۔ سب سے پہلے انہوں نے امام محمد کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ پھر باقاعدہ ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔ اس طرح تھوڑے ہی دنوں میں شافعی فقہ حجاز و عراق کے جامع بن گئے۔ ان کے پاس وہ فقہ بھی جس پہ نقل(۱) کا غلبہ ہے، اور وہ فقہ بھی جس پہ عقل کا غلبہ ہے۔ ان دونوں کو سامنے رکھ کر اور ان سے پورا پورا استفادہ کر کے انہوں نے اپنے دور اور عہد کے تقاضے کے مطابق تخریج مسائل کی طرف توجہ شروع کر دی۔

چنانچہ ابن حجر فرماتے ہیں:

"ریاست فقہ مدینہ میں مالک بن انس کو حاصل تھی۔ چنانچہ شافعی ان کی خدمت میں پہنچے۔ ان کے دامن سے وابستہ ہو گئے اور جو کچھ ان سے حاصل کر سکتے تھے حاصل کیا۔ عراق میں فقہ کی ریاست ابو حنیفہ پر ختم تھی۔ چنانچہ امام محمد سے جو اصحاب ابو حنیفہ میں سے تھے، شافعی نے فقہ عراق کو تمام و کمال حاصل کر لیا، ساتھ ہی ساتھ علم اہل الرائے اور علم اہل الحدیث میں بھی پورا پورا درخور حاصل کیا، اور ان سب چیزوں کو اتنا کھنگالا کہ اس قابل ہو گئے کہ اصول فقہ مرتب کریں اور قواعد فقہیہ ترتیب

---

(۱) نقل سے مراد یہ ہے کہ صرف کتاب و سنت اور آثار و اخبار اور روایات پیش نظر رکھے جائیں اپنی رائے کو دخل نہ دیا جائے۔ (رئیس احمد جعفری)

"امام محمد، امام ابوحنیفہ کے دستِ راست، اجتہاد کے منصبِ عالی پر فائز، اور گراں مایہ علمی اور شخصی کمالات کے جامع تھے۔

امام محمد نہ صرف امام شافعی کے استاد تھے بلکہ ان کی ذہنی، فکری، عقلی اور علمی تربیت میں بھی ان کا بڑا حصہ تھا، اس لیے کہ ان دونوں کے مابین جو قرابت تھی اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔

گو فقہ و اجتہاد میں امام شافعی اور امام محمد کے مسلک میں اختلاف و تفاوت ہے، لیکن ایک ژرف بین اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ امام شافعی کی فکر و حیات پر امام محمد کے بڑے گہرے نقوش مرتسم ہیں۔ جو صاف اور نمایاں نظر آتے ہیں۔ اہل علم و نظر کے لیے ان کی معرفت دشوار نہیں۔"

سے اتر پڑے، اور خادم سے کہا:
"جا میری طرف سے معذرت کر اور شافعی کو بلا لا"
شافعی نے کہا،
"میں پھر کسی وقت حاضر ہو جاؤں گا"
امام محمد نے فرمایا:
"واہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟"
پھر دونوں ایک دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے گھر میں داخل ہو گئے۔

فقہ حجاز سے غیر معمولی تاثر

شافعی امام محمد کے حلقۂ فیض میں پابندی اور باقاعدگی سے شرکت کرتے اور مستفید ہوتے تھے لیکن با ایں ہمہ اپنے آپ کو وہ اصحاب مالک میں شمار کرتے تھے اور مذہب مالکی کے فقہاء میں شامل کرتے تھے۔ موطا امام مالک کے وہ حد درجہ ثنا خواں تھے۔ اس کی تحسین و حمایت میں وہ گرم تقریر رہا کرتے تھے۔ فقہ اہل مدینہ کی ان کی نظر میں بڑی اہمیت تھی۔ وہ برابر اس کی مدافعت میں لگے رہتے اور اس کے پایۂ بلند کی تحسین و توقیر کا اعتراف فرمایا کرتے۔

یہی وجہ تھی کہ جب امام محمد اپنی مجلس سے اٹھ جاتے تو شافعی ان کے اصحاب سے مناظرہ کیا کرتے اور فقہ حجاز کی مدافعت زور و شور سے کرتے اور اس کے طریق تفقہ میں رطب اللسان رہتے۔ البتہ خود امام محمد سے اس معاملہ میں انہوں نے کبھی مناظرہ نہیں کیا۔ اس لیے کہ استاذ معظم کی جلالت شان اور عزت و منزلت بہر حال مدِ نظر تھی۔

مسئلہ شاہد و یمین پر مناظرہ

لیکن جب امام محمد کو یہ خبر ملی کہ وہ ان کے اصحاب سے ان کی عدم موجودگی میں مناظرہ کیا کرتے ہیں تو ایک روز انہیں بلایا اور مناظرہ کی دعوت دی لیکن شافعی کے لیے اس دعوت کا قبول کرنا مشکل تھا۔ انہیں استاد سے مناظرہ کرتے شرم آتی۔ لہٰذا انکار کر دیا۔ لیکن امام محمد برابر اصرار کرتے رہے کہ مسائل میں بحث و گفتگو اور تبادلۂ خیال میں حرج ہی کیا ہے۔ آخر بڑی ناگواری کے ساتھ انہوں نے بحث چھیڑی۔

دیں۔ اس خصوصیت نے بہت جلد شافعی کو ممدوح انام بنا دیا۔ اور موافق و مخالف سب ان کے گن گانے لگے۔ ان کی شہرت چار سو پھیل گئی۔ ان کا چرچا ہر جگہ عزت اور احترام کے ساتھ ہونے لگا۔ یہاں تک کہ وہ جس مرتبۂ رفیع پر بالآخر پہنچے اسے کون نہیں جانتا؟

امام محمد کی شاگردی پر فخر

شافعی نے امام محمد کی بارگاہ فیض سے پورا پورا استفادہ کیا۔ ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ان کے نکات علمی نقل کیے اور پھر باقاعدہ انہیں مرتب کر ڈالا۔ چنانچہ جہاں تک ان کی ذات گرامی کا تعلق ہے وہ خود بھی ممنونیت کے ساتھ اس کا اعتراف کرتے ہیں:

"میں نے امام محمد سے جو کچھ پڑھا، سنا، نقل کیا اور لیا۔ اس علم کی مقدار ایک بار شتر کے برابر ہے"۔

یہی وجہ تھی کہ وہ امام محمد کا انتہائی احترام و اجلال ملحوظ رکھتے تھے اور انہیں اپنا استاد تسلیم کرتے تھے۔ ان کی تعریف میں رطب اللسان رہتے تھے اور ان کے یگانۂ علم و فضل ہونے کی تحسین و ستائش برملا کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ اس سلسلہ میں انہوں نے فرمایا:

"جب بھی کوئی پیچیدہ یا نازک مسئلہ میں نے کسی فقیہہ سے دریافت کیا تو اس کے چہرے پر ناگواری کے اثرات دیکھے۔ البتہ امام محمد کی ذات گرامی ایسی نہ تھی"۔

امام محمد کی نظر میں شافعی کی منزلت

شافعی نے امام محمد سے صرف فقہ و رائے ہی نہیں حاصل کی بلکہ ان سے حدیث کی روایت بھی کی۔ چنانچہ اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الام" میں لکھتے ہیں:

"ہم سے (امام) محمد بن الحسن نے ان سے یعقوب بن ابراہیم نے ان سے عبداللہ بن دینار نے ان سے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے"۔

"ولا ایسا ہی خونی رشتہ ہے جیسا نسب، نہ اسے فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے"!

خود امام محمد کا بھی یہ حال تھا کہ وہ شافعی کا زیادہ سے زیادہ لحاظ و خیال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ مجلس سلطان پر مجلس شافعی کو ترجیح دیتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد سواری پر دارالامر کی طرف جا رہے تھے کہ راستہ میں شافعی نظر آ گئے۔ جو انہی کے پاس آ رہے تھے۔ انہیں دیکھتے ہی امام محمد سواری

مکہ میں ورود، بغداد کا سفر، مصر میں داخلہ

شافعی کی فقہ جدید

بغداد سے شافعی مکہ آگئے اور حرم مکہ میں بیٹھ کر درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ موسم حج میں وقت کے اکابر علماء ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ ان کا طریق درس دیکھتے۔ ان کے ارشادات سنتے اور ان کے علم و فضل کو خراج تحسین پیش کرتے۔

اسی زمانہ میں احمد بن حنبل ان سے ملے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ شافعی کی شخصیت، فقہ جدید کے بانی کی حیثیت سے نمایاں سے نمایاں تر ہوتی جا رہی تھی۔ شافعی کی فقہ، نہ تمام تر، فقہ اہل مدینہ تھی۔ نہ تمام تر فقہ اہل عراق، وہ ان دونوں کا ممزوجہ تھی۔ اس فقہ میں علم کتاب و سنت، علم عربیت، اخبار الناس اور قیاس و رائے سموئے ہوئے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وقت کے علماء میں سے جو بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوتا۔ اور ان کے علم کی معرفت حاصل کرتا۔ وہ یہ محسوس کئے بغیر نہ رہتا کہ یہ ایک ایسا عالم ہے جو یکتا اور بے ہمتا ہے(۱)

---

(۱) معجم یاقوت میں آبری سے روایت ہے کہ

"اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں۔ ہم سفیان بن عیینہ سے عمرو بن دینار کی حدیثیں لکھا کرتے تھے۔ ایک روز ہمارے پاس احمد بن حنبل آئے۔ کہنے لگے:

"ابو یعقوب اٹھو، تمہیں ایسے شخص سے ملائیں کہ ایسا تمہاری نظروں میں کوئی اور نہ گزرا ہوگا۔ میں اٹھ کھڑا ہوا۔ احمد بن حنبل مجھے لے کر زمزم کے احاطہ میں پہنچے جہاں ایک سفید پوش شخص بیٹھا ہوا تھا۔ گندم گوں، خوب رو، بشرہ سے ذہانت و فراست آشکار۔ احمد نے مجھے اس کے پہلو میں بٹھا دیا اور کہا:

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ مسئلہ تھا "شاہد و یمین" کا(۱) اس معاملہ میں شافعی کا مسلک اور نقطۂ نظر امام محمد سے مختلف تھا۔ شافعی راویوں کا بیان ہے کہ غلبہ شافعی کو حاصل ہُوا

بغداد سے پھر مکہ کی طرف

امام محمد کے شاگرد کی حیثیت سے شافعی بغداد میں مقیم رہے۔ اصحاب امام محمد سے ان کے مناظرے بھی اس حیثیت سے جاری رہے کہ وہ بہرحال اپنے آپ کو مدنی فقیہ اور یکے از اصحاب مالک خیال کرتے تھے۔

بغداد سے وہ پھر مکہ گئے۔ فقہاء عراق کی ایک بارشتر کتابیں ان کے ساتھ تھیں۔ اکثر رواۃ نے یہ نہیں بتایا ہے کہ بغداد میں شافعی کا قیام کتنی مدت تک رہا؟ لیکن ظاہر ہے یہ مدتِ اقامت کافی ہی ہونی چاہیئے کیونکہ چند ہفتوں یا مہینوں میں تو فقہ اہل رائے نہیں حاصل کی جاسکتی تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ مدت کم از کم دو سال تھی۔

---

(۱) مسئلہ شاہد و یمین حنفیہ اور شافعیہ کے مابین مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مدعی کو ثبوت دعویٰ پیش کرنا کافی ہے اور مدعا علیہ اگر انکاری ہو تو اسے قسم کھانا چاہیئے۔ مدعی کو حلف نہیں دیا جائے گا۔ اگر مدعی کے پاس قابل قبول ثبوت موجود ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا ورنہ مدعا علیہ کو حلف دیا جائے گا اگر اس نے حلف نہ لیا تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا لیکن مدعی سے کسی حالت میں بھی حلف نہیں لیا جائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر مدعی کا صرف ایک گواہ ہو تو اس کے حلف پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس کا یہ حلف دوسرا گواہ قرار دیا جائے گا لیکن یہ اصول صرف مالی معاملات تک ہے۔ غیر مالی معاملات میں مدعی سے یمین کی ضرورت نہیں جیسا کہ نفس میں وارد ہُوا ہے۔ اس مناظرہ کا واقعہ تفصیل سے "الام" جزو سابع میں درج ہے۔

پیش نظر رکھیں۔

کتاب اللہ کے بعد ان کی فکر و توجہ کا مرکز سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم تھی کہ معلوم کریں علم شریعت کے سلسلہ میں اس کا مقام کیا ہے؟ صحیح اور سقیم کا عرفان کس طرح ہو سکتا ہے؟ سنت سے استدلال کے طریقے کیا ہونے چاہئیں؟ قرآن کریم سے مقام سنت پر کیا روشنی پڑتی ہے؟

پھر انہوں نے اپنی توجہ اس طرف مبذول کی کہ اگر کوئی حکم نہ کتاب میں ہو۔ نہ سنت میں تو کیا کیا جائے؟ ایسے موقعہ پر ضوابط اجتہاد کیا ہونے چاہئیں؟ اور ایک مجتہد کے لیے کس طرح کی پابندیاں لازم ہیں کہ اجتہاد غلط روی سے محفوظ رہے؟

یہی وہ مسائل تھے جنہوں نے شافعی کو اتنی طویل مدت تک مکہ میں روکے رکھا۔ حالانکہ تلاش علم میں سفر اختیار کرنا ان کی مرغوب عادت تھی۔ بہرحال اس طویل مدت میں جو انہوں نے مکہ میں گزاری وہ ایک نتیجہ پر پہنچ گئے اور اصول استنباط وضع کرنے کا اصول انہوں نے متعین کر لیا۔ مکہ سے باہر نکلے تو یہ ضابطہ اجتہاد و استنباط ان کے ہاتھ میں تھا۔

فقہ کا علم کلی اور قواعد عامہ

لیکن شافعی نے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں جو اصول وضع کئے تھے اور جو ضوابط تیار کئے تھے، ضروری تھا کہ انہیں جمہور فقہاء کے سامنے رکھا جائے تاکہ انہیں زیادہ سے زیادہ چھان پھٹک کے بعد ایک معیار کا درجہ دیا جا سکے۔ وفات مالک کے بعد مدینہ میں اب فقہ اور فقہا کی وہ گرم بازاری نہ رہی تھی۔ عراق ہی اب علمی اور ذہنی مرکز تھا۔ یہیں ہر مکتب خیال کے فقہا موجود تھے۔ یہاں اہل رائے بھی تھے اور اہل حدیث بھی۔ چنانچہ وہ مکہ سے نکل کر سیدھے بغداد پہنچے۔

شافعی دوسری مرتبہ ۱۹۵ھ میں بغداد پہنچے۔ اب اس طرح آئے کہ انہوں نے فقہا کی رہبری کے لیے ایک راستہ پیدا کر لیا تھا جو اب تک لوگوں کی نظروں میں پنہاں تھا جس پر اب تک کسی نے رہبری نہیں کی تھی۔ اس مرتبہ وہ آئے لیکن اس طرح کہ ان فروع پر توجہ نہیں کی جن سے احکام کی تفصیل مرتب کی جا سکے۔ نہ ان جزئی مسائل پر متوجہ ہوئے جن کے لیے صرف فتویٰ دے دینا کافی سمجھا جائے۔ اس مرتبہ وہ اس طرح آئے کہ ان کی جیب میں قواعد کلیہ موجود تھے۔ اصول کی اصل موجود تھی، جن کی روشنی میں انہوں نے مسائل جزئیہ منضبط کیے تھے۔ اس مرتبہ وہ اپنے ساتھ فقہ کا علم کلی لے کر آئے تھے۔ نہ کہ فروعی اور جزئی۔ اس مرتبہ ان کے پاس قواعد عامہ تھے نہ کہ فتاوے اور خاص خاص قضیے۔ بغداد نے یہ نعمت غیر مترقبہ جو دیکھی تو ٹوٹ پڑا۔ علماء اور طالبانِ فقہ، محدثین اور اہل الرائے

ضابطۂ اجتہاد و استنباط

اس مرتبہ تقریباً نو سال تک شافعی مکہ میں مقیم رہے جیسا کہ اخبار رواۃ سے مستنبط ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں، شافعی نے جب دونوں فقہوں کا اختلاف دیکھا، مختلف لوگوں سے مناظرہ اور مجادلہ کیا، تشعب آراء اختلاف، انتظار اور تباین مشارب کا مشاہدہ کیا تو محسوس کیا کہ باطل سے حق کو پرکھنے کے لیے کچھ پیمانے ہونے چاہئیں۔ یا کم از کم یہ کہ حق کی معرفت بڑی حد تک آسان ہو جائے۔

یہ کوئی معقول طرزِ عمل نہ ہوتا کہ وہ فقہ حجاز یا عراق کے اختلاف کو دیکھ کر ان اصحاب فقہ کے اجلال و احترام کو نظر انداز کر کے کسی ایک کے بطلان کا فیصلہ کر دیتے اور یہ فیصلہ کسی اصول، کسی ضابطہ اور مقیاس کا پابند نہ ہوتا۔

چنانچہ انہوں نے قواعد استنباط کا استخراج کرنے کے لیے غور و فکر شروع کیا۔ چنانچہ انہوں نے مکہ کے طویل دوران قیام میں اپنے آپ کو عراق کے آہنگ اور اختلاف آراء سے الگ رکھا تاکہ ان چیزوں سے ہٹ کر پورے غور و فکر کے ساتھ استخراج قواعد استنباط کر سکیں۔

اس سلسلہ میں انہوں نے اپنی تمام تر توجہ کتاب اللہ پر مرکوز کر دی کہ اس کے طرق دلالت کی معرفت حاصل کریں۔ اس کے احکام کو پہچانیں۔ ناسخ منسوخ کا عرفان حاصل کریں۔ نیز جملہ خصائص ضروری

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) "اے ابو عبداللہ، یہ اسحاق بن راہویہ حنظلی ہیں"!

اس شخص نے مجھے مرحبا کہا اور میرا پرتپاک خیر مقدم کیا۔ پھر ہم دونوں باتیں کرنے لگے۔ دوران گفتگو میں مجھے اندازہ ہو گیا کہ اس شخص کا علم کتنا وسیع اور گہرا ہے اور اس کی قوتِ حفظ کا کیا عالم ہے جب کافی دیر گذر گئی تو میں نے احمد سے کہا:

"ابو عبداللہ ہمیں اس شخص کے پاس تو لے چلو جس کا ذکر کر رہے تھے"۔

احمد نے جواب دیا "یہی تو وہ شخص ہیں"۔

میں نے کہا "یہ بھی ایک رہی تم مجھے اس شخص کے پاس سے اٹھا لائے جو زہری سے روایت کرتا تھا۔ میں نے سوچا تھا جس شخص سے تم ملاؤ گے۔ وہ زہری جیسا یا ان کے لگ بھگ ہو گا۔ تم تو اس نوجوان کے پاس لے آئے!"

احمد نے یہ سن کر کہا

"ابو یعقوب اس شخص سے کچھ حاصل کر لو۔ اس جیسا صاحبِ کمال میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔

اس قصہ سے ثابت ہوتا ہے کہ احمد بن حنبل شافعی سے مکہ میں ملے تھے لیکن کیا یہ پہلی ملاقات تھی اس امر پر کوئی روشنی نہیں پڑتی؟"

عراق کے دورانِ قیام میں شافعی اپنے طریقہ جدیدہ کی نشر و تلقین میں مصروف رہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ مجادلے کرتے رہے۔ اور اسی اصول پر مسائل علم پر تنقید کرتے رہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی کتابیں لکھیں اور متعدد رسالے قلمبند کئے جن سے رجالِ فقہ نے استفادہ بھی کیا اور مجادلہ بھی۔

اس دوسرے سفر میں شافعی دو سال تک بغداد میں مقیم رہے۔ پھر ۱۹۸ھ میں تیسری مرتبہ واپس آئے لیکن اس بار صرف ایک مہینہ ٹھہرے۔ اس کے بعد سفرِ مصر کا عزم کیا اور سر و سامانِ سفر بہم پہنچا کر ۱۹۹ھ میں مصر پہنچ گئے۔

شافعی نے بغداد کیوں چھوڑا؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بغداد کے تیسرے سفر میں شافعی صرف ایک ہی مہینہ تک کیوں ٹھہرے اور مدتِ قیام کو طول کیوں نہیں دیا جب کہ بغداد علماء کا مرکز تھا اور یہاں ان کے شاگردوں اور مستفیدوں کی تعداد بھی کافی تھی۔ یہاں بیٹھ کر اگر وہ اپنے علم کا چرچا کرتے تو بڑی آسانی سے سارے آفاق میں وہ شائع و ذائع ہو جاتا کیونکہ مصر اس زمانہ میں علمی اعتبار سے نہ بغداد کا ہم پایہ تھا۔ نہ اس کے لگ بھگ تھا؟

یہ ایسا سوال ہے جو دل میں ایک خلش سی پیدا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ۱۹۸ھ میں مسندِ خلافت پر مامون رشید متمکن ہو چکا تھا اور عہدِ مامون میں حالات کچھ ایسے تھے کہ شافعی کا اندازِ حیات اور منہج، علمی، خوشگواری کے ساتھ اس ماحول اور دور سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کی دو وجہیں تھیں،

شافعی اہلِ فارس کے غلبہ سے بیزار تھے

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مامون کے عہد میں فارسی عنصر نے غلبہ حاصل کر لیا تھا کیونکہ ہارون رشید کے دونوں بیٹوں امین اور مامون میں جو جنگِ مسند نشینی ہوئی تھی وہ درحقیقت عرب اور فارس کی جنگ تھی۔ امین کے ساتھ عرب سپاہی اور سالار تھے۔ مامون کے ساتھ فارسی سپاہ اور سپہسالار تھے۔

اس جنگ میں امین کو شکست ہوئی وہ مارا گیا۔ مامون نے فتح حاصل کی اور وہ مسندِ آرائے خلافت ہو گیا۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیئے کہ عربوں نے شکست کھائی اور اہلِ فارس جیت گئے۔ اس صورت میں ظاہر ہے ان کا نفوذ اور غلبہ بڑھ گیا اور یہ مردِ قرشی اسے گوارا نہیں کر سکتا تھا کہ ایسی جگہ بود و باش رکھے جہاں اہلِ فارس کے ہاتھ میں عنانِ اقتدار و اختیار ہو۔

سب ہی نے انہیں اپنے گھیرے میں لے لیا۔

اصول فقہ میں شافعی کی پہلی کتاب "الرسالہ"

اس سلسلہ میں شافعی نے جو پہلی کتاب لکھی وہ "الرسالہ" ہے جس میں اصول فقہ کے بنیادی مہمات وضع کیے گئے ہیں۔

امام رازی "مناقب الشافعی" میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن مہدی نے شافعی سے استدعا کی جب کہ ابھی وہ نوجوان ہی تھے کہ ان کے لیے ایک ایسی کتاب لکھ دیں جس میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کے شرائط درج ہوں۔ نیز ناسخ اور منسوخ کا بیان بھی ہو۔ عموم و خصوص کے مراتب بھی ذکر کیے گئے ہوں۔ چنانچہ شافعی رضی اللہ عنہ نے ایک کتاب تحریر کی جس کا نام "الرسالہ" رکھا اور اسے عبدالرحمٰن کے پاس بھیج دیا۔ جب عبدالرحمٰن نے اسے پڑھا تو کہا:

"میں اس کا وہم و گمان بھی نہیں کر سکتا تھا کہ خدائے عزوجل نے ایسا بے ہمتا شخص بھی پیدا کیا ہے۔"

اس کے بعد رازی اس سلسلہ میں کہتے ہیں:

"جاننا چاہیئے کہ شافعی رضی اللہ عنہ نے اپنی کتاب "الرسالہ" بغداد میں تصنیف کی تھی۔ پھر جب وہ مصر تشریف لائے تو انہوں نے اس تصنیف کو پھر سے لکھا کتاب کے یہ دونوں نسخے علم کثیر پر مشتمل ہیں۔"

اس سیاق کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعی نے اپنی کتاب "الرسالہ" بغداد میں لکھی خطیب نے تاریخ بغداد میں بھی یہی لکھا ہے، لیکن جیسا کہ خود رازی ہی کا بیان ہے کہ شافعی ابھی نوجوان تھے کہ ابن مہدی نے ان سے اس طرح کی کتاب لکھنے کی فرمائش کی حالانکہ شافعی جب بغداد آئے تو جوان نہیں تھے بلکہ ان کی عمر ۴۵ سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس عمر کو بھی جوانی کا زمانہ سمجھ لیا جائے جیسا کہ بعض لوگ کہتے بھی ہیں۔ ورنہ میرے خیال میں تو بات یوں ہے کہ شافعی نے ابن مہدی کی درخواست پر یہ کتاب مکہ میں لکھی اور اسے عراق میں ان کے پاس بھیج دیا۔ یہیں سے اس کی شہرت پھیلنی شروع ہوئی۔

یا جبری [illegible]
قسمت نے ان دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں دیا۔ مصر میں انہیں دولت بھی ملی کیونکہ اپنے نسب شریف کے باعث وہ ذوی القربیٰ کا حصہ پاتے تھے۔ کامیابی اس طرح حاصل ہوئی کہ ان کے علم، رائے اور فقہ نے قبولِ عام حاصل کیا۔ پھر موت بھی وہیں آئی اور قبر بھی وہیں بنی۔ رجب ۲۰۴ھ کی آخری رات کو ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ اس وقت ان کی عمر صرف ۵۴ سال کی تھی۔

۱؎ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کی زندگی اپنے اندر عبرت و موعظت کے بہت سے پہلو رکھتی ہے ان کی ساری زندگی عبادت ہے جہدِ مسلسل سے۔ انہیں نہ سیم و زر کی آرزو تھی نہ مال و منال سے دلچسپی، انہیں قرآن سے اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عشق تھا۔ زندگی بھر اس جادۂ مستقیم سے وہ سرِ مو منحرف نہیں ہوئے۔ جب تک زندہ رہے۔ اسی کی دعوت دیتے رہے۔ انہوں نے سنّت (حدیث نبویؐ اور آثار نبویؐ) کی جو گراں بہا خدمت کی ہے اس میں کوئی ان کا ہم پلّہ نہیں۔ یہ ایسا مسئلہ تھا جس میں وہ مفاہمت کے قائل نہیں تھے۔ ان کے ذخیرۂ تحریر پر ایک غائر نظر ڈالیے تو قدم قدم پر ان کی یہ خصوصیت نمایاں اور ممتاز طور پر نظر آتی ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

شافعی معتزلہ کے غلبہ سے متنفر تھے

دوسری وجہ یہ ہے کہ مامون فلسفہ و متکلمین میں سے تھا۔ چنانچہ بہت جلد معتزلہ نے اس کا قرب حاصل کر لیا۔ چنانچہ مامون کے کاتب (سیکرٹری) حاجب تقریباً سبھی معتزلی تھے۔ یہ لوگ زیادہ سے زیادہ تقرب حاصل کرتے گئے اور اہلِ علم پر اپنی سلطانی کا سکہ چلانے کے عادی ہو گئے۔

اور شافعی کا یہ حال تھا کہ وہ معتزلہ سے اور ان کے مناہج بحث سے سخت نفرت کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص سزاوارِ تعزیر تھا جو معتزلہ کا انداز فکر رکھتا ہو۔ اور عقائد میں ان کی بولی بولتا اور ان کے طریقے پر چلتا ہو۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں شافعی کس طرح بغداد میں ٹک سکتے تھے؟ اور ایسے خلیفہ کے زیرِ سایہ کس طرح زندگی بسر کر سکتے تھے جو خود بھی معتزلی تھا اور معتزلہ کو جس نے مقربِ بارگاہ بھی بنا رکھا تھا؟ چنانچہ کچھ ہی عرصہ کے بعد ان معتزلہ کے ہاتھوں "فتنۂ خلقِ قرآن" برپا ہوا جس کی قربان گاہ پر بڑے فقہاء اور محدثین بھینٹ چڑھا دیئے گئے۔

مامون نے منصب قضا پیش کیا لیکن شافعی نے قبول نہیں کیا

ایک روایت یہ بھی ہے کہ مامون نے شافعی کو منصبِ قضا پیش کیا لیکن انہوں نے معذرت کر دی اور شافعی کے اسلوب حیات اور اندازِ فکر کو دیکھتے ہوئے یہ بات بالکل قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔

شافعی کو بغداد کا قیام پسند نہ آیا۔ پس ضروری ہوا کہ یہاں سے وہ کوچ کریں۔ مصر کے سوا کوئی دوسری موزوں جگہ نظر نہ آئی۔ کیونکہ یہاں کا والی قرشی ہاشمی اور عباسی تھا۔ یاقوت نے اپنی معجم میں لکھا ہے:

"مصر میں شافعی کے قدم رنجہ فرمانے کا سبب یہ ہوا کہ انہیں عباس بن عبداللہ بن موسیٰ بن عبداللہ ابن عباس نے دعوتِ قیام دی تھی اور یہ شخص مصر میں مامون کا خلیفہ تھا۔"

شافعی کے حسرت آگیں اشعار: قسمت کا جواب

بغداد سے مصر روانہ ہوتے وقت شافعی نے دو شعر کہے تھے:

میں مصر جا رہا ہوں،
میدانوں اور گھاٹیوں کو طے کرتا ہوا،
خدا کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ وہ فوز و کامرانی ہے۔

شافعی کا طریقۂ جدیدہ

ہر مسئلہ میں مالک سے متفق نہ تھے

ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ شافعی کی حیات و تاریخ سے جو علمی تعلق ہے تھوڑا سا اشارہ اس کی طرف بھی کر دیں۔ ۱۹۵ھ میں بغداد آنے کے بعد بلکہ اس سے بھی قبل دراصل مکہ کے زمانہ میں وہ فقہ میں طریقہ جدیدہ کے موجد کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ وہ ایسے آثار جدیدہ کے حامل تھے جن سے معلوم ہوتا تھا کہ ہر مسئلہ میں وہ آثار مالک سے متفق نہیں تھے لیکن آثار مالک پر نقد و جرح سے اجتناب کرتے تھے بلکہ آثار مالک پر نقد کیے بغیر عام اس سے کہ خود ان کے آثار موافق ہوں یا مخالف صرف اپنے آثار کے بیان پر اکتفا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا شمار برابر اصحاب مالک میں ہوتا رہا۔ یہ بالکل ایسی ہی بات تھی جیسے متعدد دوسرے اصحاب مالک اپنے استاذ کی رائے سے کم و بیش اختلاف کرتے رہتے تھے۔ یا اصحاب ابی حنیفہ اپنے شیخ کے افکار و آثار کی مخالفت میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

مالک کا غیر شرعی تقدس اظہار اختلاف کا سبب بنا

لیکن ایک واقعہ ایسا ہوا جس نے شافعی کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے شیخ مالک کے آثار و افکار پر نقد و جرح علی الاعلان شروع کر دیں۔ وہ واقعہ یہ تھا کہ بعض بلاد اسلامیہ میں آثار اور قیاس تک کو تقدس کا درجہ حاصل ہو گیا اور مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی نمودار ہونے لگے جو مالک کے آثار و اخبار کو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیال کرنے لگے۔ چنانچہ مالک کا قول حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے معارض ہونے لگا۔ اس موقع پر شافعی خاموش نہ رہ سکے۔ ان کے نفس نے بغاوت کی۔ اس لیے کہ انہوں

نے دیکھا کہ مالک بہرحال ایک مجتہد تھے جو احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جستجو میں لگے رہتے تھے لیکن لوگوں نے ایک انتہائی خطرناک طرزِ عمل اختیار کیا کہ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا معارضہ، لوگوں کے اقوال سے کرنے لگے۔ حالانکہ ان سے غلطی و صواب دونوں کا امکان تھا اور کسی شخص کا یہ منصب نہ تھا کہ حدیث کے مقابلہ میں اس کی رائے کچھ حیثیت رکھے۔

یہی نصرت حدیث کا سرگرم اور فعال جذبہ تھا جس نے شافعی کو "ناصر الحدیث" کے لقب سے ملقب کر دیا۔ اور ان کے ابنار زمانہ اسی خطاب سے انہیں یاد کرنے لگے۔ یہی وہ وقت تھا جب شافعی نے اپنی رہبری کے لیے ایک خاص راستہ متعین کر لیا اور آراء مالک پر بے دریغ تنقید کرنے لگے تاکہ لوگ جان لیں کہ مالک بہرحال بشر تھے۔ ان سے صواب کا صدور بھی ہو سکتا تھا اور غلطی کا ارتکاب بھی اور یہ کہ حدیث کے مقابلہ میں نہ ان کی کوئی رائے تھی نہ اس کا کوئی درجہ تھا۔ چنانچہ اسی مقصد سے انہوں نے ایک کتاب لکھی جس کا نام رکھا "خلاف مالک" لیکن استاذ کا اجلال و احترام اور پاسِ وفا اس کتاب کے نشان و اعلان میں انہیں متردد کئے ہوئے تھا۔ وہ شخص جو ساری زندگی انہیں اپنا استاد تسلیم کرتا رہا تھا، اس کے لیے یہ بہت دشوار تھا کہ لوگوں کے سامنے اس استاذ کی غلطیاں اور کوتاہیاں گنوانے بیٹھ جائے لیکن ساتھ ہی ساتھ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیس بھی اپنا ایک مطالبہ اور تقاضا رکھتی تھی، اور یہ چیز استاذ کے اجلال و احترام اور پاس وفا کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم تھی۔ شافعی کی یہ کتاب تقریباً ایک سال تک یوں ہی پڑی رہی۔ یہ مدت تردد اور تامل میں گزری۔ پھر انہوں نے اللہ سے استخارہ کیا اور بالآخر منظر عام پر لے آئے۔

مالک کے خلاف شافعی کی کتاب

امام فخر الدین رازی اس سلسلۂ بیان میں ارشاد فرماتے ہیں:

"شافعی نے مالک پر جو کتاب لکھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں معلوم ہوا اندلس میں مالک کی ایک ٹوپی تھی جس سے لوگ برکت حاصل کیا کرتے تھے، اور یہ کہ جب لوگ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پیش کرتے اور کہتے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے" تو یہ عقیدت مند لوگ یہ کہتے "مالک نے یہ کہا ہے"۔ شافعی نے سوچا مالک بہرحال آدمی تھے۔ ان سے غلطی کا ارتکاب بھی ہو سکتا تھا اور غلط روی کا بھی۔ چنانچہ انہوں نے انہی تاثرات کے ماتحت یہ کتاب تصنیف کی۔ وہ اکثر کہا کرتے تھے یہ کام

اور اس سے عرض گزار ہوئے کہ شافعی کو مصر سے خارج کر دیا جائے!

ابن حنبل کا خراجِ تحسین

شافعی نے صرف آراء مالک ہی پر تنقید نہیں کی بلکہ فقہاء، عراق یعنی ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب پر بھی تنقید کی۔ عراق کے دوسرے اجل فقہا اور کبار علماء کو بھی نہیں چھوڑا۔ ان سے اختلاف کیا۔ ان کے افکار پر جرح کی۔ ان کے آراء کو تنقید کی کسوٹی پر کسا۔ انہوں نے اوزاعی کے خلاف لکھا اور ان کے آراء پر "السیر" میں تنقید کی۔

ان اصحاب فقہ کے اصحاب و معتقدین نے شافعی کو معاف نہیں کیا۔ یہ سب شافعی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ انہوں نے طرح سے شافعی کو زچ کرنے کی کوشش کی۔ شافعی کے خلاف جدل و مناظرہ کا ایک سیلِ رواں چل پڑا لیکن وہ بھی پیچھے ہٹنے والے نہ تھے۔ انہوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا نہ مجادلہ سے گریز کیا نہ مناظرہ سے راہِ فرار اختیار کی۔ وہ اس شان سے برسرِ پیکار رہے جو ایک مجادل کی شان ہونی چاہیئے۔ ان کا تمسک نہ صرف حجت سے تھا وہ کسی صاحب رائے کے لیے برُے الفاظ استعمال نہیں کرتے تھے۔ ان کے پیکار فقہی کا انداز خاص فلسفیانہ تھا۔ چنانچہ احمد بن حنبل کہتے ہیں:

"شافعی چار چیزوں میں خالص فلسفی تھے۔ ایک تو لغت میں، دوسرے لوگوں سے اختلاف کرنے میں، تیسرے فن معانی میں، اور چوتھے فقہ میں"!

شافعی آداب جدل و پیکار کے ماہر تھے۔

جدل و پیکار میں جس کے اسالیب سے وہ بہت اچھی طرح واقف تھے، شافعی کے پیش نظر صرف نصرت حدیث کا جذبہ کارفرما رہتا تھا، یا پھر رجال حدیث کی مدافعت۔ ۱۸۴ھ میں جب بغداد میں اہل الرائے سے ان کی مڈبھیڑ ہوئی تو ان کی باتیں سُن کر وہ ششدر رہ گئے۔ رازی کہتے ہیں:

"عہد شافعی سے قبل دو فریق تھے۔ اصحاب حدیث اور اصحاب رائے۔ اصحاب حدیث کا عالم یہ تھا کہ وہ اخبار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حافظ تو تھے لیکن نظر و جدل کے فن سے بالکل ناواقف تھے۔ جب کبھی ان کے سامنے کوئی اہل رائے کوئی سوال یا اشکال پیش کرتا تو وہ عاجز و درماندہ، متحیر و سرگشتہ نظر آنے لگتے اور اصحاب رائے کا یہ حال تھا کہ یہ آثار و سنن سے تہی دامن تھے۔ اس کے برعکس شافعی رضی اللہ عنہ ایک طرف تو عارف سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور اس کے قوانین سے پورے طور پر مسلح۔ دوسری طرف آداب جدل و نظر سے بھی اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی فصاحت کلام اپنی

میں نے بہت مجبور ہو کر کیا ہے۔ سال بھر تک خدا سے استخارہ کرتا رہا ہوں، تب یہ جرأت کی ہے میں نے۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں نے شافعی رضی اللہ عنہ کو کہتے ہوئے سُنا ہے کہ:

"میں مصر آیا اور مجھے نہیں معلوم تھا کہ وہ اپنی، احادیثوں کے خلاف جاتے ہیں، میں نے غور کیا تو وجہ یہ معلوم ہوئی کہ کہیں تو وہ اصل کو لے لیتے ہیں اور فرع کو چھوڑ دیتے ہیں اور کہیں فرع کو لے لیتے ہیں اور اصل کو ترک کر دیتے ہیں"!

آگے چل کر فخر رازی نے اپنے استاذ شافعی کی برأت ثابت کرتے ہوئے مثال میں بتایا ہے کہ جس طرح ارسطو نے اپنے استاذ افلاطون پر نقد کیا تھا، اسی طرح شافعی نے اپنے استاذ مالک پر کیا۔ فرماتے ہیں:

"میں کہتا ہوں کہ ارسطاطالیس حکیم نے حکمت و فلسفہ کا درس افلاطوں سے لیا تھا لیکن بعض مسائل میں اس سے اختلاف بھی کیا۔ ایک مرتبہ اس سے کہا گیا:

"آپ اپنے استاذ سے اظہار اختلاف کرتے ہیں؟"

ارسطو نے جواب دیا،

"میرا استاذ میرا دوست ہے، اور سچائی سے بھی میری دوستی ہے۔ جب ان دونوں میں تنازعہ ہوتا ہے تو سچائی سے دوستی کو ترجیح دیتا ہوں"۔

بالکل یہی اصول تھا جس کی بنیاد پر شافعی نے اپنے استاذ مالک کے افکار و آرا سے اختلاف کیا۔

صرف رضاءِ الٰہی کے لیے

بلاشبہ شافعی نے مالک کے خلاف کہا لیکن ان کا یہ فعل اللہ کے لیے تھا۔ یہ بات ان پر گراں تھی کہ مالک پر تنقید کریں۔ وہ ہمیشہ انہیں اپنا استاذ کہتے اور مانتے رہے اور اس حق گوئی کے باعث وہ متاعب و مصائب کا نشانہ بھی بنے کیونکہ مصر میں پہلے پہل مالک کو وہ مقام حاصل تھا جو مجتہدین میں سے کسی کو بھی نہ حاصل تھا۔ شافعی نے جیسے ہی اظہار اختلاف کیا۔ مالکی اصحاب نقد و جرح کے اسلحے لے کر ان پر ٹوٹ پڑے اور انہیں ہدف طعن بنا لیا۔ یہاں تک کہ مالکیوں کا ایک بہت بڑا گروہ والی کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس سے مطالبہ کیا کہ شافعی کو مصر سے نکال دیا جائے۔ چنانچہ رازی بیان کرتے ہیں کہ:

"جب شافعی نے مالک کے خلاف کتاب لکھی تو مالکی سلطان کی خدمت میں حاضر ہوئے

مثال آپ تھی۔ حریف کے دلائل کو توڑنے اور اپنے دلائل کے شکنجہ میں کسنے کے فن کے وہ ماہر تھے۔ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت ہی ان کے نطق و کلام کا جوہر تھی جب کبھی کوئی ان کے سامنے کوئی سوال یا اشکال پیش کرتا تو وہ کافی و شافی جواب دے کر خاموش کر دیتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ اصحاب حدیث پر اصحاب رائے کا استیلا ختم ہو گیا۔"

فقہاء حجاز سے مقابلہ

شافعی نے جب اصول کا سانچہ بنا لیا اور قواعد وضع کر لیے تو دیکھا کہ بعض فقہاء حجاز اس اصول کی پیروی نہیں کرتے۔ نہ ان قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ ان فقہاء میں خود ان کے شیخ یعنی مالک بھی تھے۔ انہوں نے دیکھا کہ مالک کبھی تو اصل کو لے لیتے ہیں اور فرع کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور کبھی فرع کو لے لیتے ہیں اور اصل کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔ اب شافعی نے اہل حجاز سے بھی مقابلہ کی ٹھان لی۔

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ شافعی کی حیات گرامی کا بڑا حصہ ان حضرات سے جدل و پیکار میں گزرا۔ لیکن اصول کے معاملہ میں وہ کسی مفاہمت پر آمادہ نہ ہوتے۔ اپنے اصول پر پوری سختی اور استقامت کے ساتھ قائم رہے۔ خواہ مقابلہ کسی سے آ پڑے۔ خواہ حریف بن کر کوئی بھی سامنے آ جائے۔

شافعی کے اس جدل و پیکار کا مقصد صرف ایک ہی تھا۔ فقہ شریعت اسلامیہ کا مجد اور وقار، اور تحفظ، اور اس راستہ کی ستھرائی اور درستی، یا پھر حق کی حمایت[1] اور راہ حق میں

---

(۱) معجم یاقوت میں ہے:

"اصحاب مالک بن انس میں سے ایک شخص مصعب تھا جسے لوگ "جوان" کہہ کر پکارا کرتے تھے۔ یہ بڑا غصہ ور اور تیز مزاج تھا۔ یہ اکثر شافعی سے مناظرہ کیا کرتا اور لوگ جمع ہو کر مناظرہ سے لطف اندوز ہُوا کرتے ایک روز ان دنوں میں بیع حر پر مناظرہ شروع ہُوا اقوال کے کافی رد و بدل کے بعد اس شخص نے شافعی کو بڑی بیہودہ گالی دی لیکن شافعی برانگیختہ نہیں ہوئے۔ انہوں نے پوری سنجیدگی کے ساتھ سلسلہ کلام جاری رکھا۔ یہ بات کسی طرح والی شہر تک پہنچ گئی۔ اس نے شافعی کو بلایا اور کیفیت دریافت کی۔ شافعی نے پورا واقعہ بیان کر دیا۔ دوسرے لوگوں سے پوچھا۔ انہوں نے بھی ٹھیک ٹھیک گواہی دے دی۔ والی نے یہ گواہیاں سن کر کہا:

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہر طرح کی کٹھنائیوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا۔ چنانچہ مورخین کا ایک طبقہ کہتا ہے کہ شافعی کی موت راہِ حق میں ہوئی اور بلاشبہ وہ اپنے وقت کے امام شریعت تھے (۱)

(گذشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) اگر شافعی کے سے کسی اور آدمی نے بھی یہ گواہی دی ہوتی تو میں اس شخص کا سر اڑا دینے کا حکم صادر کر دیتا!" پھر اس والی نے حکم دیا کہ اس آدمی کے کوڑے مارے جائیں، اور اونٹ پر بٹھا کر سارے شہر میں اس کی تشہیر کی جائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ تشہیر کے وقت منادی پکار پکار کر کہہ رہا تھا:

"یہ اس شخص کی سزا ہے جو آلِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دے"

اس واقعہ نے اس شخص کے حامیوں میں غیظ و غضب اور اشتعال کی کیفیت پیدا کر دی۔ چنانچہ ان لوگوں نے شافعی پر حملہ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ایک مرتبہ یہ لوگ شافعی کے حلقہ میں جا کر بیٹھ گئے۔ جب اصحاب شافعی کچھ دیر بعد رخصت ہو گئے اور وہ تنہا رہ گئے تو ان لوگوں نے یکایک ان پر حملہ کر دیا اور بری طرح انہیں زدوکوب کیا۔ آخر شافعی اپنے مکان پر پہنچائے گئے اور بستر علالت پر دراز ہو گئے۔ اور بالآخر بستر علالت ان کا بستر مرگ ثابت ہوا۔"

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کی موت ضربِ شدید کے باعث ہوئی۔

لیکن یہ حملہ اور ضرب شدید کا قصہ جو اوپر مذکور ہوا صحیح ہو یا غلط، اس لیے کہ زیادہ صحت اور استناد کے ساتھ اس کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرنا آسان نہیں لیکن شافعی کی موت کے سلسلہ میں جو روایات مذکور ہیں انہیں اگر کھنگالا جائے تو ان کا بیشتر حصہ اس بات کی تائید میں ہے کہ شافعی کا سبب موت، مرض بواسیر تھا۔ اس مرض کے باعث بہت زیادہ جریانِ خون ہوا اور اسی سبب سے ان کا رشتہ جسم و جان منقطع ہو گیا۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ

علم کسی کے آگے سر نہیں جھکاتا، صداقت کسی کی فرمانروائی تسلیم نہیں کرتی۔ دینی غیرت اور دینی حمیت بڑی سے بڑی طاقت کو خاطر میں نہیں لاتی۔

اسلام کی تاریخ میں اس طرح کے روح پرور واقعات سے بھری ہوئی ہے۔ اگر یہ حق کے علمبردار، دین کے داعی اور کتاب و سنت کے نقیب وقت کی طاقت کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے تو حق کا جنازہ نکل جاتا۔ علم دفن ہو جاتا دینی غیرت و حمیت کا کہیں نام و نشان بھی سننے میں نہ آتا۔ ان ائمہ حق نے اس طرح کے ناسازگار ماحول اور نامساعد حالات میں سچائی کی شمع روشن رکھی۔ گو یہ کوڑوں سے مارے گئے، زخمی ہوئے، قید کئے گئے اور ہلاک تک کر دیے گئے۔ امام شافعی کا شمار بھی انہی اصحاب حق میں ہوتا ہے اور کوئی شبہ نہیں ہر طرح کی اذیتیں برداشت کرتے رہے مگر ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔

(رئیس احمد جعفری)

علمی جائزہ

علمِ شافعی اور اس کے مصادر

فقہ شافعی کی بنیاد و اساس

گذشتہ صفحات میں ہم ذرا تفصیل کے ساتھ شافعی کے حالات و سوانح، ادوارِ حیات، نقلِ مکانی، اور سفر و سیاحت کے واقعات بیان کر چکے ہیں۔ لیکن ان کی زندگی کے علمی پہلو پر گفتگو تشنہ ہی رہی کہ ان کے مناہج حیات اور اطوار پر اچھی طرح روشنی پڑ سکتی۔ لیکن علم شافعی کے مصدر کا ذکر یوں ہی سرسری طور پر نہیں کیا جا سکتا۔ ضرورت ہے کہ اس پر نسبتاً تفصیل کے ساتھ اور ایک مستقل باب کے ماتحت گفتگو کی جائے تاکہ وہ بنیاد روشنی میں آسکے جس پر ان کی فقہ کی بنیاد قائم ہے اور ان کی فقہ ہی وہ اصل موضوع ہے جو ہماری اس کتاب کا واحد اہم ترین مقصد ہے۔

شافعی کے فضل و کمال کا اعتراف

شافعی نے اپنے علم و عقل سے کام لینا بغداد میں شروع کیا اور اہل الرائے سے منازعت کی۔ اسی طرح جب وہ مکہ پہنچے تو یہاں بھی انہوں نے یہ کام جاری رکھا۔ انہوں نے آغاز کار اپنی فقہ جدید سے کیا جس میں جزئیات کے بجائے اصل زور کلیات پر دیا جاتا تھا اور فروع کے مقابلہ میں اصول کو اہمیت دی جاتی تھی پھر وہ خلافات فقہاء پر متوجہ ہوئے اور ان کی کنہ تک پہنچنے کی کوشش کی۔ ساتھ ہی ساتھ خلافات صحابہ کا بھی امعان نظر سے مطالعہ کیا کہ وہ کون سے اصول تھے جو ان اختلافات کا سبب بنے۔

مالک کی رائے شافعی کی نسبت

شافعی کے تمام شیوخ، معاصرین اور تلامذہ کا اس امر پر اجتماع ہے کہ ان کا علم دوسرے علماء کے مقابلہ میں ایک جداگانہ اور ممتاز خصوصیت کا حامل تھا۔ اس طرح کی شہادتیں، تاریخ کے علاوہ بھی قدم قدم پر ملتی ہیں۔ مالک شافعی کے تھے۔ انہوں نے اپنے شاگرد کی فراست و ذہانت کو اس وقت بھانپ لیا تھا جب کہ ابھی ان کا نشو و نما مکمل نہیں ہوا تھا، اور انہوں نے صرف ایوان شباب کی

منزل میں قدم میں رکھا تھا۔

شافعی ابن مہدی کی نظر میں

عبدالرحمٰن بن مہدی نے جب فن اصول پر شافعی کا رسالہ پڑھا جو انہی کی فرمائش پر لکھا گیا تھا تو دنگ رہ گئے اور بے اختیار کہہ اٹھے۔

"بے شک یہ کلام ایک جوان دانا کا ہے۔"

محمد بن عبداللہ کا اعتراف

مصر میں محمد بن عبداللہ بن الحکم کا شمار اجل تلامیذ شافعی میں ہوتا تھا۔ وہ کہتے ہیں:

"اگر شافعی نہ ہوتے تو میں یہ نہ جان سکتا، کسی کا رد کس طرح کرنا چاہیئے؟ انہی کی ذات تھی جس سے مجھے سب کچھ آیا۔ خدا ان پر رحم کرے۔ قیاس کا مسئلہ انہی نے مجھے سمجھایا۔ وہ صاحب سنت و اثر، اور صاحب فضل و خیر تھے۔ لسانِ فصیح اور عقلِ صحیح کے حامل!

احمد بن حنبلؒ کیا کہتے ہیں؟

شافعی کے بارے میں احمد بن حنبلؒ ارشاد فرماتے ہیں:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ خدائے عزوجل ہر صدی کے آغاز میں اس امت کے لیے ایسا شخص مبعوث کرے گا جو امر دین قائم کرنے والا ہوگا۔ اس طرح کے پہلے شخص عمر بن عبدالعزیز تھے، اور دوسرے شافعی۔"

داؤد ظاہری کا قول

داؤد ظاہری کا شافعی کے بارے میں قول ہے:

"شافعی کی ذات ایسے فضائل گوناگوں کا مجموعہ تھی جو کسی دوسرے شخص کو میسر نہ تھے شرفِ نسب، صحت دین و اعتقاد، سخاوتِ نفس، حدیث صحیح و سقیم، اور ناسخ و منسوخ کی معرفت، حفظ کتاب و سنت و سیرہ خلفاء اور حسن تصنیف ان کی جلوہ سامانیوں کے مختلف پہلو تھے۔"

بہترین اور ناقابلِ تردید شہادت

ان شہادات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اپنے زمانہ میں شافعی کا پایۂ علم کیا تھا؟ مزید تفصیل درکار ہو تو ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے جو شافعی کے احوال و مناقب پر لکھی گئی ہیں۔

اور قیاس میں بھی یکتا تھے۔ قیاس کے ضوابط انہی نے وضع کیے اور صحیح و سقیم کی معرفت کے پیمانے انہی نے بنائے۔ وہ فرمایا کرتے تھے:

"جس نے قرآن کا علم حاصل کیا۔ اس نے اپنی قیمت بڑھالی جس نے کتب حدیث کا مطالعہ کر لیا اس کی حجت قوی ہو گئی۔ جس نے فقہ کو جان لیا۔ اس کی قدر میں اضافہ ہو گیا جو لغت سے آشنا ہوا، وہ رقتِ طبع کا حامل ہو گیا جس نے حساب سیکھ لیا وہ رائے جزیل کا مالک ہو گیا۔ اور جس نے اپنے نفس کی حفاظت نہ کی اس کا علم اس کے لیے سودمند نہ رہا۔"

شافعی کی تقسیم اوقات علوم مختلفہ کے لیے

شافعی کی مجلس درس کسی ایک علم یا فن کے لیے مخصوص نہ تھی۔ یہ مجلس ایک ایسا علم کدہ تھی جس میں علوم مختلفہ و متفرقہ کا درس دیا جاتا تھا۔

ربیع بن سلیمان کا قول ہے:

"شافعی رحمۃ اللہ نماز فجر پڑھ کر اپنے حلقہ میں بیٹھ جاتے اور فوراً ہی طالبانِ علم قرآن حاضر ہو جاتے۔ طلوعِ آفتاب کے وقت یہ لوگ اٹھ جاتے۔ پھر طالبانِ علم حدیث کا گروہ پہنچ جاتا۔ یہ لوگ حدیث کے معنی اور تفسیر کے سلسلہ میں سوالات کرتے رہتے جب دھوپ چمک اٹھتی تو یہ گروہ بھی اٹھ جاتا۔ پھر حلقہ مناظرہ و نظر قائم ہو جاتا۔ دوپہر سے پہلے تک یہ جمگھٹ قائم رہتا۔ اس کے بعد عربیت، عروض، شعر اور نحو کے تشنہ کام آتے اور دوپہر تک وہ کسبِ فیض کرتے رہتے۔"

تکوین شخصیت کے عناصر اربعہ

سوال یہ ہے کہ شافعی کو یہ معرفت کہاں سے حاصل

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) دیتا۔ اس سے شگون لیتا۔ یہ پرندا گر اس کے داہنے طرف سے اڑتا ہوا نکل جاتا تو وہ اسے مبارک شگون قرار دیتا اور اپنے کام پر چلا جاتا اور یقین کر لیتا کہ ضرور کامیاب ہو گا۔ لیکن اگر پرند اس کے بائیں طرف سے اڑتا ہوا گزرتا اور اس کے بعد داہنے طرف سے تو وہ کہتا یہ بُرا شگون ہے واپس آ جاتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "واقروا الطیر علی مکناتھا" سے اسی طرف ارشاد فرمایا ہے۔ مطلب یہ کہ شگون کے لیے پرند نہ اڑاؤ۔ اس سے شگون لینا بیکار ہے کیونکہ وہ کچھ نہیں کر سکتا جو کچھ تم کرنا چاہتے ہو، اس کی کامیابی یا ناکامی کا انحصار صرف خدا کی مرضی پر ہے لہٰذا پرندوں کو اپنے گھونسلوں میں بیٹھا رہنے دو۔ انہیں مت چھیڑو۔

شافعی کی مدح و ثنا کرنے والوں کو بعض حلقوں میں تعصب سے متہم کیا جاتا ہے حالانکہ سچ پوچھیے تو متعصب وہ لوگ ہیں۔ جو ان حقائق کا انکار کرتے ہیں۔

تھوڑی دیر کے لیے ان تمام شہادتوں کو ایک طرف رکھ دیا جائے تو بھی سب سے بڑی ناقابلِ تردید اور مضبوط شہادت خود شافعی کے آثار ہیں جو اقوال ماثورہ، فتاوائے ماثورہ، رسائلِ کتب، املا کردہ کتابوں، یا تدوین شدہ خلافات و مناظرات کی صورت میں موجود ہیں۔

ان میں سے ہر چیز شافعی کے مقدارِ علم، مقدارِ مواہب، اتساع فقہ، فصاحت بیان، قوت جنان، نکتہ رسی اور کمال ادب و انشا پر دال ہے۔

شافعی کے کمالاتِ گوناگوں

شافعی رضی اللہ عنہ کو علم عربیت میں کمال حاصل تھا۔ انہیں علم کتاب اللہ بخشا گیا تھا۔ انہوں نے غائر مطالعہ اور تحقیق سے کام لے کر قرآن کے معانی اور اس کے اسرار و مرامی پر عبور حاصل کر لیا تھا۔ اپنے حلقۂ درس میں بیٹھ کر جب لب کشائی کرتے تو یہ اسرار و رموز ابلنے اور بہنے لگتے۔

امام شافعی کے ایک شاگرد کا قول ہے:

"شافعی جب قرآن کی تفسیر بیان کرنے لگتے تو ایسا معلوم ہوتا جیسے قرآن کریم کو نازل ہوتے انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ علم حدیث میں بھی وہ یکتا تھے۔ مؤطا مالک انہیں حفظ تھی۔ انہی نے سنت کے قواعد منضبط کیے۔ اس کے اسرار و رموز سمجھے اور ان سے استشہاد کیا[1]۔ ناسخ اور منسوخ کے وہ بہت بڑے عارف تھے۔ فقہ لیے

---

(۱) علم عربیت اور اخبار عرب پر شافعی کو جو عبور حاصل تھا۔ اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خود ان کے شیوخ تک بعض دفعہ ان سے بعض تلمیحات کے معنی دریافت کیا کرتے تھے چنانچہ معجم یاقوت میں اس طرح کا ایک واقعہ درج ہے جو اس دعویٰ کا بہترین ثبوت ہے۔

حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلۂ درس جاری تھا کہ "اقود الطیر علی مکنا تھا" کا جملہ آیا۔ اس شافعی ابن عُیینہ کے پہلو میں بیٹھے تھے۔ وہ ان کی طرف ملتفت تھے۔

"ابو عبداللہ بتاؤ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب کیا ہے"؟

شافعی نے جواب دیا۔

"عرب پرندوں سے فشگون لینے کے عادی تھے جب کوئی شخص کہیں باہر جانا چاہتا تو سب سے پہلے جو پرند دکھائی

ہوئی ؟ وہ کون سی چیز تھی جس نے انہیں علم کے اس مرتبہ پر پہنچا دیا ؟ وہ کیا عنصر تھا جس نے یہ تاثیر پیدا کر دی کہ وہ ایک محور بن گئے، اور خلقت ان کے گرد گردش کرنے لگی ؟ جسے دیکھو وہ ان کی طرف بڑھتا، لپکتا، کھنچا چلا جا رہا ہے ؟

میرے خیال میں کسی انسان کو اس مرتبۂ عالی پر پہنچانے کے لیے ذیل کے چار عناصر ہی بنیاد و اساس کا کام دیتے ہیں :

۱۔ کسی شخص کے مخصوص مواہب، استعداد اور اہلیت کہ اس ستون پر شخصیت کی عمارت کی تعمیر ہوتی ہے۔

۲۔ وہ شیوخ و اساتذ، جن سے وہ شخص مستفید و مستفیض ہوا۔ ان کے مناہج اور سبلِ معرفت۔

۳۔ اس شخص کے حالات و سوانح اختبار و ابتلا، تجربے اور دراسات شخصیہ۔

۴۔ وہ عصر، وہ ہیئت فکریہ، وہ سوسائٹی، وہ ماحول جس میں اس شخص نے آنکھیں کھولیں، زندگی بسر کی، جس نے اس کے لیے غذائے ذہن و دماغ کا سروسامان بہم پہنچایا۔

اب ان میں سے ہر ایک پر ہم الگ الگ نسبتاً وضاحت کے ساتھ بحث و گفتگو کریں گے (۱)

---

(۱) امام شافعی کی سیرت اس حقیقت کی شاہد ہے کہ انہوں نے تحصیل علم میں کیسی کیسی جان کاہیاں برداشت کی ہیں اور کیسے اکابر و اعاظم کے در پر حصولِ علم کے لیے دستک دی ہے۔ علم کا شوق کشاں کشاں انہیں ہر در و آستانے پر لے گیا۔ بے زری، مفلسی اور حالات کی نامساعدت کے باوجود انہوں نے کوئی معروف و مستند آستانہ علم ایسا نہیں تھا جسے چھوڑ دیا ہو۔ ان کے علم کی پختگی اور اصابت رائے کا راز بھی ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

مواہبِ شخصی

دراسات کلّیات و نظریاتِ عامہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے شافعی کو مواہب کا وہ حصۂ وافر ملا تھا جس نے انہیں فکر کا منصبِ قیادت سونپا اور رائے کا سالارِ کارواں بنا دیا۔

شافعی کی شخصیت قوی المدارک تھی۔ ان کے قوائے عقلی و ذہنی ہر اعتبار سے قوی اور مضبوط تھے۔ برجستہ کلامی ان کا طرۂ امتیاز تھا۔ جب ضرورت ہوتی تو معانی کا سیلاب امنڈ پڑتا۔ وہ حبسِ فکر کے مریض نہیں تھے۔ معاملات و مسائل کے فہم و ادراک کا دروازہ ان پر کبھی بند نہیں ہوا۔ اپنی تفکیر کی روشنی میں وہ آگے بڑھتے رہتے۔ حقائق ان کے سامنے ہمہ وقت موجود رہتے۔ ان کی منطق کو درجۂ استقامت حاصل تھا۔ ان کی فکر عمیق تھی۔ ہر مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرتے۔ وہ صرف معاملات و مسائل کے ظاہری پہلو پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہنچتے۔ ان کی تحقیق و تجسّس کا دور اس وقت تک ختم نہ ہوتا جب تک حق کی چہرہ کشائی پورے طور پر نہ ہو جاتی۔ حوادث و احکام کے سلسلہ میں انہوں نے ضوابط عامہ وضع کر لیے تھے۔ ان کی تحقیق کا مدار طلب کلیات و نظریات عامہ پر تھا، نہ کہ دراست جزئیہ پر، اور بلاشبہ دراست کلیہ کے لیے عقل قوی، فکر نافذ اور بصیرت ثاقبہ لابدی اور لازمی ہے۔ البتہ دراست جزئیہ کے لیے ان خصائص کی چنداں ضرورت نہیں۔ جزئیات کو چھوڑ کر کلیات کی طرف متوجہ ہونے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ انہوں نے اصول فقہ کا علم وضع کر لیا۔

شافعی کی آواز میں جادو تھا جب کبھی کسی موضوع پر شافعی لب کشائی کرتے تو سننے والا محسوس کرتا کہ ان کا بیان قوی اور تعبیر واضح ہے۔ فصاحت لسان، بلاغت بیان اور قوت جنان ان کی خصوصیت ہے۔ ان کی آواز میں وہ تاثیر کہ جو سنتا

وہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا۔

شافعی مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مالک کا ارادہ تھا کہ اپنے بعض اصحاب کے سامنے موطا کی خود قرأت کریں۔ شافعی نے کہا،

"مجھے ایک صفحہ پڑھنے کی اجازت دیجئے!"

مشکل سے ایک صفحہ شافعی نے تمام کیا ہوگا کہ مالک کا شوق سماع رغبت کی صورت اختیار کر گیا یہاں تک کہ آخر تک شافعی قرأت کرتے رہے اور مالک سنتے رہے۔

یہ کرشمہ تھا شافعی کی اثر انگیز آواز کا ——— پھر اس پر مستزاد حسن ادا اور فصاحت نطق، جب کبھی وہ قرآن کریم کی قرأت کرتے تو اپنے سامعین کو رلا دیتے۔

تاریخ بغداد میں شافعی کے ایک معاصر کا بیان ہے:

"جب ہم رونا چاہتے تو اپنے کسی ساتھی سے کہتے، آؤ اس مطلبی نوجوان کی طرف چلیں اور اس سے قرآن سنیں۔ جب ہم ان کے پاس آتے تو وہ قرآن شروع کر دیتے۔ پھر تو یہ عالم ہوتا کہ لوگ سب کام چھوڑ چھاڑ ان کے سامنے جمع ہو جاتے اور شور گریہ بپا ہو جاتا۔ یہ دیکھ کر وہ قرأت سے باز آجاتے!"

تاریخ بغداد میں یہ واقعہ بھی درج ہے کہ ابن ابی الجارود شافعی کی نسبت کہتے ہیں:

"میری نظر سے ایسا کوئی شخص نہیں گزرا کہ اس کی کتابیں اس کے مشاہدہ سے زیادہ اثر انگیز ہوں، سوا شافعی کے کہ ان کا بیان ان کی کتابوں سے زیادہ رتبہ رکھتا تھا۔"

اور ہونا بھی یہی چاہیئے تھا جس شخص کی کتابیں جودت تعبیر اور حسن تفکیر کا اتنا دل آویز نمونہ ہوں تو پھر اس کی گفتار سحر کار کا کیا کچھ عالم نہ ہوگا جس میں صرف لفظ ہی ہوتے، عبارت کی روانی ہوتی ہے۔ نطق و کلام کے ساتھ ساتھ چشم و ابرو کے اشارے ہوتے ہیں۔ لب و لہجہ کا اتار چڑھاؤ ہوتا ہے۔ چنانچہ ابن راہویہ تو انہیں خطیب العلماء کہا کرتے تھے۔

بصیرت و فراست اور مردم شناسی

شافعی کی بصیرت اتنی نافذ تھی کہ دلوں تک جا پہنچتی تھی۔ اپنے استاذ مالک کی طرح ان کی ذہانت بھی بڑی زبردست تھی۔ احوال رجال کی معرفت ان کے لیے بہت آسان تھی اور ایک کامیاب

مناظر کے لیے اس کا شمار صفت لازمہ میں ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے حریف پر غالب نہیں آ سکتا۔ اسی طرح ایک استاذ کے لیے بھی یہ صفت لابدی ہے بغیر اس کے وہ اپنے شاگردوں میں حصول معرفت کی صلاحیت نہیں پیدا کر سکتا۔ شافعی میں یہ بصیرت قوت بیان کے ساتھ موجود تھی۔ یہی سبب تھا کہ ان کے اصحاب و تلامیذ کی تعداد بہت زیادہ تھی۔

روایت ہے کہ جب شافعی بغداد میں وارد ہوئے تو ان کے صحاب جو ساتھ تھے صرف چھ تھے لیکن جب وہ مسجد جامع میں داخل ہوئے تو ان کا حلقۂ درس اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ پھر مسجد میں ان کے سوا کسی اور کا حلقہ باقی نہیں رہ گیا اور ان حلقوں کی تعداد پچاس سے متجاوز تھی [1]

شافعی کی خبرت نفوس یعنی مردم شناسی کی کیفیت یہ تھی کہ اپنے سامعین کو اتنے ہی علم کی تلقین کرتے تھے جس سے وہ مالوف ہوں یا ہو سکیں، طاقت سے زیادہ بار ڈالنے کے وہ قائل نہیں تھے۔ معجم یاقوت میں آیا ہے:

"ایک مرتبہ شافعی اور ان کا ایک معاصر ساتھ بیٹھے ہذیل کے اشعار پڑھ رہے تھے۔ شافعی اس مقابلہ میں غالب رہے۔ پھر انہوں نے اپنے معاصر سے کہا،

"اہل حدیث میں کوئی اور ایسا نہ پاؤ گے۔ یہ لوگ ان چیزوں سے کچھ زیادہ تعلق نہیں رکھتے۔"

فکرِ مستقیم، تعبیرِ سلیم

دنیا کے شوائب و ادران یعنی میل کچیل سے شافعی کا نفس صاف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ طلب حق و معرفت میں وہ مخلص تھے۔ استجاہ حقائق میں صادق النظر تھے علم کی طلب صرف خدا کے لیے کرتے تھے اور اس طلب میں طریقِ مستقیم پر گامزن تھے اور حکمتِ مشرقیہ کی رو سے طلبِ حقائق میں پرخلوص انہماک قلب میں معرفت کا نور پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نفس صافی ہو جاتا ہے جس سے حقائق واضح تر ہو جاتے ہیں اور عقل کا ادراک بڑھ جاتا ہے فکرِ مستقیم حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر وہ شخص معانی صحیحہ تعبیر صادقات کے ساتھ کرتا ہے۔ اس کی رائے قویم اور تعبیر سلیم ہو جاتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں طلب علم کے ہر دور میں، طلب حقائق انہوں نے پورے اخلاص کے ساتھ

۱۔ تاریخ بغداد (خطیب)

یا جس بات کو حق سمجھیں اسے کسی کے خوف یا دہشت یا مصلحت کے باعث
زبان پر لاتے ہوئے ہچکچائیں)

اساتذہ سے اختلاف

اسی طرح جب کبھی ان کا اخلاص حقائق شیوخ و اساتذہ کی فکر و رائے سے ٹکرایا تو بھی بے جھجک انہوں نے اس کا اظہار کر دیا۔ اپنے استاذ مالک سے اظہار اختلاف پر کوئی چیز نہ روک سکی حالانکہ مالک سے ان کا خلوص شک و شبہ سے بالا تھا۔ اسی طرح اپنے ایک دوسرے استاذ محمد بن الحسن سے بھی اخلاص رکھنے کے باوجود وہ مناظرہ تک کر گزرے۔

غرض طلب علم کی زندگی تمام تر اسی اخلاص حقائق کے نور سے مستنیر نظر آتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اکثر اپنے حریفوں پر غالب رہتے تھے۔

حدیثِ رسولؐ کی اہمیت شافعی کی نظر میں

شافعی کا عقیدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ کی اساس کتاب اللہ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ وہ اپنے اصحاب کو طلب حدیث پر اکسایا کرتے تھے، اور کہا کرتے تھے کہ اگر ان کی رائے حدیث کے مطابق ہو تو مانیں ورنہ رد کریں، اور حدیث ہی پر عمل کریں۔

معجم یاقوت میں ربیع بن سلیمان کی ایک روایت درج ہے جو اس دعویٰ کا بہترین ثبوت ہے۔ ربیع کہتے ہیں :

"ایک شخص شافعی سے ایک مسئلہ دریافت کر رہا تھا۔ اثنا گفتگو میں اس نے کہا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا ایسا مروی ہے لیکن اے ابو عبداللہ آپ یہ کہہ رہے ہیں"! یہ سنتے ہی شافعی کانپنے لگے۔ ان کا رنگِ رخ زرد پڑ گیا۔ حالت متغیر ہو گئی۔ انہوں نے کہا، "کون زمین مجھے پناہ دے گی اور کون آسمان مجھے اپنے زیرِ سایہ رکھے گا کہ اگر میرے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان کی جائے اور میں یہ نہ کہوں کہ "ہاں بے شک! بہ سر و چشم"!

آگے چل کر یہی ربیع بیان کرتے ہیں :

"میں نے شافعی کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ قول وہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے اور میرا قول بھی وہی ہے ـــــ بار بار شافعی یہی الفاظ دوہراتے رہے!"

کی۔ ان کا اخلاص جب کبھی لوگوں کے مانوس افکار و آراء سے ٹکرایا۔ انہوں نے پوری جرأت و قوت کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کیا۔

شافعی پر رفض و ناصبیت کا الزام

شافعی نے تاریخ اور اخبار صحابہ کی روشنی میں علی رضی اللہ عنہ کا مقام و مرتبہ جو سمجھا بے دھڑک اس کا اعلان کر دیا۔ ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ رافضی ہیں[1]! ابوبکر رضی اللہ عنہ کے فضل کے بھی وہ معترف تھے۔ اس بنا پر انہیں ناصبی ہونے کا طعنہ دیا گیا ـــــ ناصبی یعنی اہل بیت نبویؐ کا دشمن ـــــ لیکن نہ پہلے الزام کو انہوں نے کوئی اہمیت دی نہ دوسرے طعن کی کوئی پروا کی بلکہ مخالفین کو حسبِ ذیل اشعار میں یوں جواب دیا:

یا راکبا قف بالمحصب من منی
واهتف بقاعد خیفها والناهضی
سحرا اذا فاض الحجیج الی منی
فیضا کملتطم الفرات الفائض
ان کان رافضا حب آل محمد
فلیشهد الثقلان انی رافضی
وفضل ابی بکر اذا ما ذکرته
رمیت بنصب عند ذکری للفضل
فلازلت ذا رفض و نصب کلاهما
ادین به حتی اوسد فی الرمس

(ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بے دھڑک اپنے خیالات و افکار کا اعلان و اظہار کر دیا کرتے تھے۔ اور نہ لومۃ لائم کی پروا کرتے تھے۔ نہ کسی سے مرعوب و متاثر ہوتے کہ اہلِ علم کی یہ سرشت اور وضع ہی نہیں ہے کہ دل کی بات زبان پر نہ لائیں،

۱۔ شافعی کے یہ اشعار جری اس سلسلہ میں خاص طور پر ملاحظہ طلب ہیں، ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حب آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں سرشار تھے آخری شعر کے تیور دیکھئے فرماتے ہیں: اگر حبِ آلِ محمدؐ رفض ہے تو فرشتوں کو چاہیئے کہ میرے رافضی ہونے کی گواہی دیں۔
(رئیس احمد جعفری)

خود پسندی اور جذبۂ برتری سے نفور

اخلاص کی یہ نعمت ایسی ہے جو صرف اللہ کے برگزیدہ بندوں ہی کو عطا ہوتی ہے جن کی ذات لوگوں کے لیے مایۂ فخر اور باعثِ تقلید ہوتی ہے۔ ان کی فکر وہی ہوتی ہے جو ایک مومن کامل کی ہونی چاہیئے۔ اخلاص کے اس بامِ رفیع تک پہنچنا بہت مشکل ہے ـــــ بہت مشکل!

جن لوگوں کو قوتِ بیان حاصل ہوتی ہے۔ جو دلیل اور حجت کے اسلحہ سے مسلح ہوتے ہیں، شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ ان میں خود پسندی اور برتری کا جذبہ نہ پیدا ہو جائے۔

لیکن شافعی ان چند لوگوں میں تھے جن میں نہ خود پسندی تھی، نہ برتری کا جذبہ۔ جدال کے موقع پر انہیں کبھی غصہ نہیں آتا تھا۔ یہ ان کی حدتِ لسان کسی موقع پر دوسروں کی دل شکنی کا سبب بنتی تھی۔ کیونکہ جدل سے ان کا مقصد احقاقِ حق تھا، نہ کہ اظہارِ برتری و خود پسندی۔

طلبِ حق کے سلسلہ میں شافعی کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ وہ چاہتے تھے۔ لوگ ان کے علم سے تنفع ہوں بلا سے یہ انتساب ان کی طرف نہ ہو، اس کی انہیں کوئی پروا نہ تھی۔

وہ حد درجہ بے نیاز تھے

وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

"میں چاہتا ہوں لوگ یہ علم حاصل کر لیں۔ مجھے نہ مدح کی پروا ہے نہ کسی اور طرح کی آرزو!"

یحییٰ ابن معین شافعی کا وصف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اگر شافعی کے لیے جھوٹ بولنا جائز ہوتا تو بھی ان کی مروت انہیں جھوٹ نہ بولنے دیتی۔" (۱)

۱۔ تاریخ ابن کثیر

"ہم عصری بہت بڑا فتنہ ہے۔ ایک آدمی مرچکا ہو تو اس کے فضل و کمال اور علم و دانش کے اعتراف میں آدمی کو تامل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ زندہ ہو تو کچھ انسانی فطرت ایسی ہے کہ دوسرے کے اعترافِ کمال میں وہ حسد زیادہ بخیل ہو جاتا ہے۔

امام شافعی کے فضائل و کمالات کا ایک بہت بڑا، اور ناقابلِ فراموش ثبوت یہ ہے کہ ان کے معاصرین اور ان میں وہ معاصرین اکابر و اعاظم بھی شامل ہیں۔ جن کے سامنے انہوں نے زانوئے شاگردی تہ کیا تھا، ان کے فضل و کمال اور تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہیں۔ یہی حال ان کے ان معاصرینِ کرام کا بھی ہے جو گو ان کے استاذ نہیں تھے لیکن برابری کا دعویٰ رکھتے تھے، وہ بھی ان کے اعتراف، فضل و کمال میں رطب اللسان ہیں۔"

شافعی کے شیوخ و اساتذہ

مختلف المناہج اساتذہ | شافعی نے فقہ و حدیث جن شیوخ و اساتذہ سے حاصل کی وہ دور دراز مقامات پر اپنے حلقے قائم کئے ہوئے تھے۔ ان کے مناہج بھی مختلف تھے۔ حتیٰ کہ بعض ان میں معتزلی بھی تھے، اور علمِ کلام سے زیادہ شغف رکھتے تھے حالانکہ شافعی اعتزال کے سخت مخالف تھے لیکن خیر انہیں کہیں بھی ملتا لے لیتے تھے جو واجب الاخذ ہوتا اسے قبول کر لیتے جو واجب الرد ہوتا اُسے ترک کر دیتے۔

شافعی کے اساتذہ میں شیوخِ مکہ، شیوخِ مدینہ، شیوخِ یمن، شیوخ عراق وغیرہ سب شامل ہیں۔

فخر رازی کی مرتب کردہ فہرست | فخر الدین رازی نے شافعی کے اساتذہ اور شیوخ کی جو فہرست دی ہے اسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

فخر رازی کہتے ہیں:

"جاننا چاہیئے کہ جن مشائخ سے شافعی نے روایت کی ہے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے لیکن ہم صرف مشہور شیوخ کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

ان اساتذہ اور شیوخ میں جو لوگ اصحابِ فقہ و فتویٰ تھے ان کی تعداد ۱۹ ہے ۵ مکی، ۶ مدنی، ۴ یمنی اور ۴ عراقی۔

مکی شیوخ میں سفیان بن عیینہ اور مسلم بن خالد زنجی اور سعید بن سالم القداح اور داؤد بن عبدالرحمٰن العطار اور عبدالحمید ابن عبدالعزیز بن ابی زواد قابلِ ذکر ہیں۔

مدنی اساتذہ میں مالک بن انس اور ابراہیم ابن سعد الانصاری اور عبد العزیز بن محمد الدراوردی اور ابراہیم بن ابی یحییٰ[1] الاسامی اور محمد بن سعید بن ابی فدیک اور عبداللہ بن نافع الصائغ صاحب ابن ابی ذویب شاں تھے۔

شیوخ یمن میں مطرف بن مازن اور ہشام بن یوسف قاضی صنعاء اور عمر بن ابی سلمہ، صاحب اوزاعی اور یحییٰ بن حسان صاحب لیث بن سعد کا ذکر ضروری ہے۔

شیوخ عراق میں وکیع بن الجراح اور ابواسامہ حماد بن اسامہ اور اسماعیل بن علیہ اور عبدالوہاب بن عبدالمجید شریک تھے۔ ان میں سے اوّل الذکر دونوں اصحاب کوفہ کے تھے اور آخر الذکر دونوں بزرگ بصرہ کے۔

محمد بن الحسن سے رازی کا تعصب

فخر رازی نے شافعی کے شیوخ اور اساتذہ کی جو فہرست پیش کی ہے اس میں محمد بن الحسن کا ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ شافعی نے کتب محمد کی خود ان سے سماعت کی ہے اور ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔ فقہ اہل عراق انہی سے حاصل کی ہے۔ لہٰذا اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ محمد بن الحسن بھی شافعی کے استاذ تھے۔ فخر رازی نے محض از راہِ تعصب اس حقیقت سے انکار کیا ہے حالانکہ علم اس طرح کے تعصب سے کہیں ماورا ہے۔

فقہ عصری سے شافعی کا استفادہ

تصریحات بالا سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ شافعی نے ایسے متعدد شیوخ سے کسب فیض کیا جو صاحب مذاہب و نزعات مختلفہ تھے۔ چنانچہ اس روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے زمانہ میں جو فقہی مذاہب رائج تھے ان سب کا انہوں نے مطالعہ کیا اور معرفت حاصل کی۔ فقہ مالک خود مالک سے حاصل کی جو ان کے شیوخ میں نجم لامع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فقہ اوزاعی، عمرو بن ابی سلمہ سے حاصل کی، جو اصحاب اوزاعی میں سے تھے۔ فقہ لیث بن سعد فقیہ مصر یحییٰ بن حسان سے کی جو لیث کے اجل تلمیذ تھے۔ ابوحنیفہ اور اصحاب ابوحنیفہ کی فقہ محمد بن الحسن سے حاصل کی۔

---

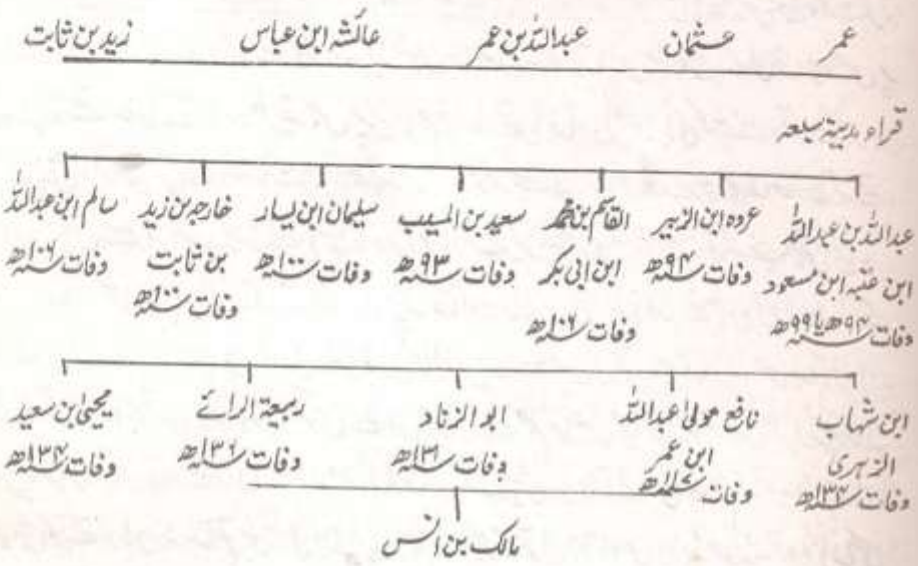
(۱) رازی کہتے ہیں:

"اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ابراہیم بن ابی یحییٰ معتزلی تھے لیکن اس سے شافعی کو کچھ گزند نہیں پہنچا کیوں ان سے فقہ و حدیث پڑھتے تھے نہ کہ اصول دین"!

ایک تیسرا مدرسۂ فکر

ان دونوں مکاتب کے ساتھ ہمیں ایک تیسرے مدرسہ کا بھی اضافہ کرنا چاہیئے۔ یعنی تفسیر قرآن کا مدرسہ

(گذشتہ صفحے کے حاشیہ کا بقیہ) مدرسۂ مالک کا جو نقشہ احمد امین نے مرتب کیا ہے یہ ہے:



اس کے بعد احمد امین نے کہا ہے کہ درایت شافعی کا جہاں تک تعلق ہے انہوں نے ان دونوں مدرسوں سے فیض حاصل کیا ہے۔ لہٰذا ان کا سلسلہ ان دونوں سلسلوں پر مشتمل ہے۔

ہمیں اگرچہ استاذ کبیر احمد امین کے اس پیش کردہ نقشہ سے پورا پورا اتفاق ہے لیکن ہم دو امور کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ عبداللہ بن مسعود اتجاہ عمر کے مخالف نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ میں شیخ اہل الرائے، تمام محققین کی نظر میں عمر رضی اللہ عنہ تھے جیسا کہ مسائل کثیرہ میں ان کے مسلک سے نمایاں ہوتا ہے پس واقعیوں ہے کہ کوفہ کا مدرسہ فقہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے عمر رضی اللہ عنہ پر ختم ہوتا ہے۔

۲۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سیاست سے کنارہ کش ہو کر مکہ میں مقیم ہو گئے اور درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا ان کا مخصوص مدرسۂ تفسیر قرآن کا مدرسہ تھا، اور متاخرین میں شافعی نے اس مدرسہ سے استفادہ کیا جیسا کہ وہ تلامیذ اوزاعی اور تلامیذ لیث سے استفادہ کر چکے تھے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ شافعی اپنے دراسات فقہیہ سے وابستہ رہے تھے۔

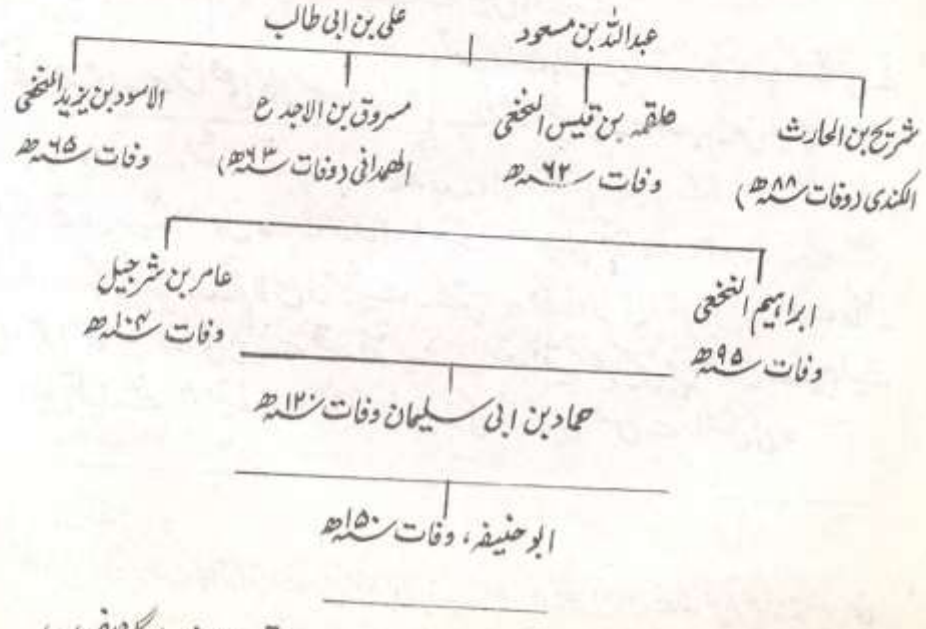
اس طرح شافعی کی ذات فقہ مکہ و مدینہ، شام و مصر اور عراق کی جامع بن گئی۔ شافعی نے ان لوگوں سے بھی فقہ حاصل کی جو بربنائے اعتزال شہرت رکھتے تھے اور جو اصول اعتقاد میں مسلک اہل حدیث و فقہ سے بالکل گریزاں تھے۔ ان جملہ مکاتب فقہی کے اثرات شافعی کی ذات میں بڑے دل آویز طور پر ممزوج ہو گئے ـــــ اعتدال کے ساتھ، اور یہی وجہ تھی کہ لوگوں کے سامنے بیان رائع اور قول محکم پیش کر سکے۔

فقہ کے دو مکاتب فکر

ہمارے لیے یہ تو ممکن نہیں کہ شافعی کے ہر استاذ اور مدرسۂ تربیت کا ذکر کر سکیں، البتہ بعض محققین فقہ نے دو خاص مکاتب فقہ[1] کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک مخصوص اور معین منہج کا حامل تھا اور عام طور پر فقہا انہی دونوں میں سے کسی ایک مدرسۂ فکر کے پابند تھے۔ ان میں سے ایک مدرسۂ فکر تو وہ تھا جو مدینہ میں تھا، اور جسے مدرسۂ حدیث کہا جا سکتا ہے، اور دوسرا مدرسۂ فکر وہ ہے جو عراق میں تھا اور جسے عام طور پر مدرسۂ رائے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے[2]۔

---

(۱) شافعی کے عہد میں یہ دونوں مکاتب فقہ اوج کمال پر پہنچے ہوئے تھے (۲) استاذ کبیر احمد امین کو اپنی کتاب "ضحی الاسلام" میں مدرسۂ ابو حنیفہ اور صحابہ و تابعین میں سے اس کے شیوخ کا یہ نقشہ مرتب کیا ہے:



(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جہاں اسباب نزول اور روایت تفسیر ماثور کی تعلیم دی جاتی تھی اور اسی روشنی میں قرآن کو سمجھنے کی سعی کی جاتی تھی۔ ساتھ ہی ساتھ لغت عرب اور عادات عرب کی معرفت بھی بہم پہنچائی جاتی تھی۔ یہ مدرسہ مکہ میں تھا اور اس کے شیخ اکمل ابن عباس تھے۔

حضرت عمرؓ و مغیرہؓ اور فقہاء سبعہ مدینہ بھی صاحب الرائے تھے

میرے نزدیک ان مدارس فقہ و فکر کو رائے اور حدیث کے لحاظ سے اتنا امتیاز نہیں حاصل ہے جتنا اس منہاج کے لحاظ سے جس پر یہ چلتے تھے، یا رائے کا وہ طریقہ جس پر یہ گام فرسا تھے یا فتاویٰ صحابہ کی کثرت و قلت جو ان کے پیش نظر رہتی تھی، اور یہ بات ثابت ہے کہ فقہاء سبعہ جو فقہ حجاز کے اساتذہ میں سے تھے خود بھی صاحب رائے تھے، اور ان میں سے ہر استاذ سے (خواہ وہ اہل رائے کیوں نہ ہو) شافعی نے کسب فیض کیا۔

مدرسۂ حجاز اپنے شیخ مالک کے طرز پر چلتا تھا اور مالک رضی اللہ عنہ نے جس تبع تابعین کے گروہ سے استفادہ کیا تھا انہوں نے فقہ ان تابعین سے حاصل کی تھی، جو فتاویٰ صحابہ، آثار اور رائے کے علم میں مشہور تھے اور انہوں نے ان صحابہ سے علم حاصل کیا تھا جو منہاج عمر و زید و ابن عمرؓ پر رہبری کرتے تھے۔ ان کے سامنے اگر کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تو اس کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرتے وہاں نہ ملتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو منقول ہوتا اس میں ڈھونڈتے وہاں بھی کچھ نہ ملتا تو صلاح ناس یعنی بہبود عوام کے پیش نظر فتویٰ دیتے۔

مدرسۂ عراق کے شیوخ ابوحنیفہؒ کے بعد ان کے اصحاب تھے۔ ابوحنیفہؒ نے علم تبع تابعین سے حاصل کیا، جنہوں نے تابعین سے یہ علم لیا تھا جو فقہ معاذؓ سے متاثر تھے، جو سنت کے بعد رائے کو درجہ دیتے تھے اور ان لوگوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے علم حاصل کیا تھا، جو طریقہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ پر عامل تھے۔

ابن عباسؓ: "ترجمان القرآن"

فقہ، قرآن اور تفسیر کا مدرسہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مدرسہ تھا جو مکہ میں قائم تھا، تفسیر کی ایک کتاب بھی ان سے منسوب ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ انہیں "ترجمان القرآن" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ایک مرتبہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کسی آیت کے معنی پوچھے گئے۔ انہوں نے سائل سے کہا،

"ابن عباس کے پاس جاؤ اور ان سے پوچھو، خدا کی قسم محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کچھ نازل ہوا تھا وہ اس کے سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔"

عطاء کا قول ہے:

"مجلس ابن عباس سے زیادہ برگزیدہ مجلس میں نے کوئی نہیں دیکھی، وہاں فقہ بھی تھی اور خشیت الٰہی بھی۔ ان کے حضور میں اصحابِ فقہ بھی حاضر رہتے تھے اور اصحابِ قرآن بھی اور اصحابِ شعر بھی۔

اعمش کا بیان ہے:

"حج کے موسم میں ایک مرتبہ ابن عباسؓ نے خطبہ دیا۔ وہ قرآن پڑھنے اور اس کی تفسیر بیان کرنے لگے۔ میرے دل سے صدا بلند ہوئی۔ یہ باتیں اگر اہلِ روم و فارس سن لیں تو فوراً اسلام قبول کر لیں۔"

شافعی اور ابنِ عباس میں مماثلت

شافعی کی نشو و نما مکہ میں ہوئی جہاں کے علما عبداللہ ابن عباسؓ کے طریقۂ فہمِ دین سے متاثر تھے گویا مکہ ہی وہ گہوارہ ہے جہاں شافعی کی ذہنی تربیت ہوئی۔ یہیں انہوں نے تحصیلِ علم کا آغاز کیا۔ وہ اس نقشِ قدم پر چلے جو پہلے سے وہاں موجود تھا یعنی ابن عباسؓ کا نقش تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ابنِ عباس کے مزایا زبان زدِ خاص و عام تھے۔ علماء کی زبانوں پر ان کا چرچا اور مؤرخین کی تحریروں میں ان کا ذکر رہتا تھا۔

پھر ان دونوں میں مماثلت بھی کافی تھی۔ ابن عباس کی طرح خود شافعی بھی فصیح البیان تھے۔ علم قرآن سے بھی انہی کی طرح غیر معمولی شغف رکھتے تھے جس طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ادب و شعر سے غیر معمولی لگاؤ تھا اسی طرح شافعی کو بھی اس فن سے بہت زیادہ دلچسپی تھی۔

شافعیؒ کی مجلسِ درس میں بھی ابن عباسؓ کی مجلسِ درس کی طرح ہر طبقۂ خیال کے لوگ حاضر ہوا کرتے تھے۔ طالبانِ حدیث بھی، طالبانِ فقہ بھی، راویانِ شعر و عربیت بھی۔

ابن عباسؓ کے نقشِ قدم پر

چنانچہ یہ بات بے اندیشۂ تردید کہی جا سکتی ہے کہ شافعی نے اپنے سامنے جو نمونۂ کامل رکھا تھا وہ ابن عباسؓ کا تھا۔ انہی کے نقشِ قدم پر وہ رہروی کرتے رہے۔ انہی کے راستے پر وہ گامزن رہے۔ یہ مفروضہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس کے وقوع ہونے میں شبہ نہیں کہ شافعی نے دراصل مکہ کے دوران

"علم میں تخصیص کوئی بُری چیز نہیں، اچھی چیز ہے لیکن اگر تخصیص سے مراد یہ لیا جائے ـــــ اور عہدِ حاضر میں یہی مراد لیا جاتا ہے ـــــ کہ صرف کسی ایک علم میں تخصیص حاصل کر لینا، اور دوسرے علوم سے یکسر غافل رہ جانا فضل و کمال ہے تو اس معیار پر ماضی کے اکابر اور ائمہ پورے نہیں اتر سکتے۔

علمائے ماضی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ جامع علوم ہوتے تھے۔ جامع معقول و منقول ہوتے تھے۔ صرف کسی ایک علم میں عبور کامل رکھنا اور دوسرے علوم کو یکسر نظر انداز کر دینا ان کے لیے باعثِ توہین، باعثِ ننگ تھا، اس ننگ اور توہین کو وہ کبھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

امام صاحبؒ بھی اپنے وقت کے عام تقاضے کے مطابق جامع علوم، اور جامع معقول و منقول تھے۔"

میں دراستِ قرآن سے جو واسطہ رکھا اور قرآن کا جو علم حاصل کیا، یہ چیز نہ انہیں عراق میں ملی، نہ مدینہ میں، ظاہر ہے یہ نتیجہ تھا ابنِ عباس کے علمِ قرآن سے لگاؤ اور شیفتگی کا۔ چنانچہ علم قرآن پر وہ اس درجہ حاوی تھے کہ اس کے مفصل اور مجمل، مطلق اور مقید، خاص اور عام تمام پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے تھے۔ چنانچہ فقہاء عصر کے لیے اس موضوع پہ انہوں نے بڑا قیمتی سرمایہ چھوڑا۔ گو یہ مواد بہ مقدار وافر پہلے سے موجود تھا۔ ضرورت صرف اس کی تجدید و احیا کی تھی!

تجارب و دراساتِ خاصہ

زندگی کا سفرِ صعب

کوئی عالم بھی صرف اپنے علم و مواہب اور شیوخ سے مستفید ہو کر بڑا عالم نہیں بن سکتا۔ ضروری ہے کہ وہ دراساتِ خاصہ کا حامل ہو۔ علم کا ہر دروازہ کھٹکھٹائے۔ حصولِ علم کے لیے دور دراز مقامات کے سفر کرے۔ کٹھنائیاں برداشت کرے۔ ابتلا و آزمائش کے دور سے گزرے۔ اسی طرح اس کی ثقافت، عظمت کی مالک ہو سکتی ہے۔ اور اس کے انتاج دُور رس ہو سکتے ہیں اور اس کے ثمرات عقلی بار آور ہو سکتے ہیں۔

شافعی کے حالات و سوانح پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ مکہ اور مدینہ میں وقت کے لائق ترین اور بہترین اساتذہ کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کرنے ہی پر انہوں نے اکتفا نہیں کیا بلکہ سفر دور دراز کے مصائب بھی خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کیے۔ نوعمری ہی کے زمانہ میں قبیلۂ ہذیل جا پہنچے، اور وہاں رہ کر فصاحتِ زبان کا جوہر حاصل کیا۔ اس قبیلہ کے ساتھ وہ بھی سفر پر نکل کھڑے ہوتے جہاں وہ پڑاؤ کرتے یہ بھی کمر کھول دیتے۔ جب وہ خیمے اٹھاتے یہ بھی چل پڑتے۔ اس طرح زندگی کے دس سال بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ کی مدت بسر کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ جہاں ایک طرف بلادِ عرب سے متعلق ان کے معلومات وسیع ہوئے۔ وہاں دوسری طرف طبائع و عادات عرب سے بھی ان کی واقفیت بڑھ گئی۔ یہی لوگ ہیں جن کے مابین قرآن اترا۔ انہیں کے عادات ہیں جنہیں سامنے رکھ کر بعض لوگ قرآن کی تفسیر کرتے ہیں۔

شافعیؒ کی جہاں گشتی علم و تجربہ کے لیے

اس کے بعد شافعیؒ نے طلب حدیث و فقہ کے سلسلہ میں سفر کی دشواریاں سہیں۔ مالک کے پاس کوچ کرتے ہوئے پہنچے اور ان کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ پھر مالک سے اتصال کے باوجود جزیرۂ عربیہ

کے اطراف میں علم کی تلاش کرتے ہوئے پہنچے۔ مالک کے انتقال کے بعد یمن گئے اور وہاں کی ایک ولایت کے عامل بن گئے اور نجران میں مقیم ہوگئے۔ یہاں رہ کر اس تعلق کا علم حاصل کیا جو حاکم اور محکوم کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ پھر انہوں نے عراق کا سفر اختیار کیا۔ وہاں سے مصر گئے۔ اور کوئی شعبہ نہیں۔ یہ سفر رائیگاں نہیں گئے۔ ان سے انہیں تجربے حاصل ہوئے۔ نئے نئے حالات معلوم ہوئے۔ معاملات عوام کا علم ہوا۔ لوگوں کے عادات اور عرف سے واقفیت بہم پہنچی اور یہ تمام چیزیں عدل کے بارے میں ان کی توجیہ رائے پر اثر انداز ہوتیں۔ انہی تجارب اور مشاہدات نے ان میں وضع مقائیس کی صلاحیت پیدا کی۔ استنباطِ مسائل کا ملکہ پیدا کیا۔ سفر کے بیش قرار فوائد کے وہ خود بھی معترف تھے (۱) چنانچہ فرماتے ہیں:

ساضرب فی طول البلاد وعرضها اذال مرادی رد اموات غریبًا

یعنی:

میں بلاد و امصار کے طول و عرض کا سفر کروں گا،
یا اپنی مراد کو پہنچوں گا، یا غریب الوطنی میں جان دے دوں گا،

سفر سے ذہنی تربیت پختہ ہوتی ہے | بلاشبہ ایک عالم یا فقیہ کے لیے اسفار ناگزیر ہیں۔ سفر

---

(۱) فوائد سفر سے متعلق شافعی نے کافی اشعار اثر انگیز پیرائے میں کہے ہیں مثلاً سفر کی ترغیب دلاتے ہوئے کہتے ہیں:

انی رأیت وتسون الماء یفسدہٗ
ان ساح طاب وان لم یجر لم یطب
الاسد لولا فراق الغاب ما افترست
والسہم لولا فراق القوس لم تصب

یعنی:

میں دیکھتا ہوں رکا ہوا پانی فاسد ہو جاتا ہے۔
اگر رواں رہے تو پاکیزہ رہتا ہے ورنہ سمندر ہو تو بھی پاکیزہ نہیں رہتا۔
شیر اگر جھاڑی کی جدائی نہ برداشت کرے تو شکار نہیں کر سکتا۔
تیر اگر کمان سے باہر نہ نکلے تو نشانہ پر نہیں بیٹھ سکتا۔

ہی سے اس کے ذہن میں جلا پیدا ہوتی ہے۔ مدارک نشوونما پاتے ہیں۔ احساس میں نزاکت پیدا ہوتی ہے فکر میں وہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ اس کا تصوّر وسیع ہوسکے۔ مفروضاتِ عقلیہ اور مسائلِ واقعیہ کے سلسلہ میں وہ صحیح جادہ استوار کرتا ہے پس ہر وہ مفکر جو حوادثِ جزئیہ کے لیے قواعدِ کلیہ وضع کرنا چاہتا ہو، ان مراحل سے گزرنا لازمی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اکثر فلاسفہ عقلِ انسانی کے نشوونما اور ارتقاء کے لیے جہاں گشتی لازمی قرار دیتے ہیں۔

مذاہبِ معروفہ پر بے لاگ تنقید

شافعی نے جتنے سفر بھی کئے علمی تھے۔ وہ وقت کے شیوخ کی خدمت میں پہنچے۔ علماء کی بارگاہ میں حاضر ہوتے ان سے اخذ بھی کرتے انہیں عطا بھی کرتے۔ سفر و حضر ہر جگہ مذاہبِ مختلفہ کے درس و علم کا سلسلہ جاری رہتا۔ کبھی خود سماعت کرتے کبھی کتبِ متعلقہ کا مطالعہ کرتے۔

مذہبِ اوزاعی کا شافعی نے گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس مطالعہ کا اثر ان کی تحریروں میں موجود ہے۔ شافعی نے متعدد مواقع پر اوزاعی سے اتفاق کیا ہے، لیکن اختلاف بھی کیا ہے۔

مذہبِ لیث بن سعد کا بھی شافعی نے امعانِ نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ یہاں تک کہ فقہ میں وہ لیث کو امام مالک پر ترجیح دیتے تھے۔ ان کا قول تھا:

"لیث، مالک سے بڑے فقیہ ہیں، لیکن ان کے اصحاب میں وہ بات نہ تھی۔"

شافعیؒ کے منہ سے ہرگز یہ جملہ نہیں نکل سکتا تھا اگر انہوں نے افکارِ لیث کو خوب اچھی طرح نہ کھنگالا ہوتا، اور ان آراء کی قوت کو محسوس نہ کیا ہوتا۔ یہ اسی دراستِ عمیقہ کا نتیجہ تھا کہ اصحابِ لیث پر نکتہ چینی سے وہ باز نہ رہ سکے۔ کیونکہ انہوں نے لیث کی فقہ کو ضائع کر دیا تھا اس کے نشر و اشاعت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی تھی۔ نہ اس سے استمساک رکھا۔

اس تعمق کے ساتھ شافعی نے فقہِ عراق کا بھی مطالعہ کیا۔ انہوں نے کتبِ امام محمدؒ کی سماعت خود انہی سے کی۔ پھر فقہاءِ عراق کی جو کتابیں باہمی اختلافِ فکر و نظر پر مبنی تھیں۔ ان کا مطالعہ کیا۔ جو مجموعۂ فقہیہ ہمارے سامنے ہے ان میں ان اختلافات کی جھلک نظر آتی ہے۔ چنانچہ "کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ" میں جسے ابو یوسف نے تصنیف کیا ہے، کئی مسائل ایسے ہیں جہاں شافعی نے آراءِ ابی حنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کے آراء سے بھی اظہارِ اختلاف کیا ہے۔ نیز ابو یوسف کے افکار سے بھی اختلاف کیا ہے اور اس اظہارِ اختلاف کے بعد وہ رائے قبول کر لی ہے جو حق سے قریب تر تھی۔

غرض اپنے عہد کے مذاہبِ معروفہ کا شافعی نے ایک بے لاگ نقاد کی حیثیت سے مطالعہ

کیا نہ کہ عیب چین کی حیثیت سے نہ کہ ایک مقلد کی حیثیت سے جو صرف اسماء و رجال کی اتباع کرتا ہے۔

شیعی علماء کے کمال فن کا اعتراف

شافعی کے رحلاتِ علمیہ صرف ان فقہاء کی دراست تک محدود نہیں تھے، جو خلافتِ اسلامیہ کو تسلیم کرتے تھے بلکہ انہوں نے اسی شوق اور تحقیق سے آثارِ شیعہ وغیرہ کا بھی مطالعہ کیا۔ اس مطالعہ کا اثر اس مدح وثنا کی صورت میں ہمیں نظر آتا ہے جو انہوں نے اس طرح کے بعض علماء کی بیان کی ہے چنانچہ ایک موقع پر ارشاد فرماتے ہیں:

"جو فقہ حاصل کرنا چاہے وہ عیال ابی حنیفہ بننے پر مجبور ہے جو علم سیر حاصل کرنا چاہے وہ علی محمد بن اسحاق کا عیال ہے جسے حدیث کی طلب ہو وہ عیال مالک ہے، اور جو تفسیر کا جویا ہو وہ عیال مقاتل بن سلیمان ہے(۱)"

اور یہ مقاتل بن سلیمان جنہیں شافعی امام تفسیر قرار دے رہے ہیں، زیدی شیعہ تھے:

"مقاتل بن سلیمان زیدی شیعہ تھے۔ ان کا شمار محدثین اور قراء میں ہوتا ہے۔ انہوں نے کئی کتابیں لکھی ہیں جن میں "کتاب التفسیر الکبیر"، "کتاب الناسخ والمنسوخ"، "کتاب القراءات" "کتاب متشابہ للقرآن" خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں(۲)"

گویا مقاتل کے شیعہ ہونے کے باوجود شافعی نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ان کے افکار سے مستفید ہوئے، اور انہیں اس فن کا امام تسلیم کر لیا۔

بلاشبہ یہ واقعہ اس بات کا ثبوت ہے کہ فقہ سے متعلق ہر علم اور مکتب فکر سے انہوں نے پورا پورا استفادہ کیا، اور اس سلسلہ میں فرقہ بندی اور تحزب سے ذرا بھی متاثر نہ ہوئے اور اس طرح کی کوئی پابندی قبول نہیں کی(۳)

---

(۱) تاریخ ابن کثیر (۲) الفہرس، لابن الندیم۔

(۳) ابن قیم نے اس روایت کا رد کیا ہے۔ مفتاح السعادت میں اس پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یونانی زبان سے واقف ہونے کا شافعی کے لیے دعویٰ کرنا تمام تر کذب وافترا ہے جس کی ذمہ داری محمد بن عبداللہ

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟ اس بارے میں صحت، استناد اور قطعیت کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جا سکتی، کیونکہ منفی یا مثبت کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں ہے۔ اگرچہ ہم نفی کی طرف مائل ہیں کیونکہ کہیں بھی یونانی زبان سیکھنے کا ذکر نہیں ملتا۔ جو لوگ شافعی سے عقیدت و محبت میں غلو رکھتے ہیں۔ انہوں نے انہیں اعلیٰ درجات علمیہ تک پہنچانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا ہے لیکن وہ بھی اس باب میں خاموش ہیں یا کم از کم زیادہ سرگرم نہیں ہیں۔

ایک جھوٹی کہانی شافعی کے بعض عقیدت مندوں کا خیال ہے کہ وہ یونانی زبان جانتے تھے۔ اس خیال کی بنیاد فخر رازی کی وہ روایت ہے کہ ملزم کی حیثیت سے جب شافعی رشید کے سامنے پیش کئے گئے تو رشید نے پوچھا:

"طب کا علم بھی جانتے ہو؟"

شافعی نے جواب دیا،

"ہاں میں جانتا ہوں، ارسطو، بقراط، جالینوس، قرقوریوس اور ابوقلیس نے اپنی زبان میں کیا کچھ کہا ہے؟ اور اطبائے عرب، فلاسفۂ ہند اور علمار فارس نے کیا کیا نقل کیا، کیا کیا کہا، اور کیا کیا لکھا ہے؟"

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعی رومی یعنی یونانی زبان جانتے تھے لیکن یہ پوری حکایت

(گذشتہ صفحہ کے بقیہ کا حاشیہ) الیلوی پر ہے۔ یہ شخص کذاب اور ضائم تھا یہی وہ شخص ہے جس نے شافعی کی رحلتِ بغداد کا جھوٹا فسانہ تراشتے ہوئے ہارون رشید کی موجودگی میں ابو یوسف سے ان کے مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ شافعی نے ابو یوسف کو دیکھا تک نہ تھا نہ کبھی ان دونوں میں ملاقات ہوئی تھی۔ بغداد میں شافعی نے اس وقت قدم رکھا جب ابو یوسف کی وفات ہو چکی تھی۔ پھر اس حکایت کا سیاق ایسا ہے کہ جس میں ذرا بھی عقل کا مادہ ہے وہ اسے کذب صریح ماننے پر مجبور ہے۔ شافعی یونانی زبان سے بالکل واقف نہیں تھے۔ اسی حکایت میں یہ بھی ہے کہ امام محمد نے رشید کو شافعی کے قتل پر اکسایا، حالانکہ ہر اہل علم جانتا ہے کہ محمد، شافعی سے کتنی محبت اور ان کا کتنا لحاظ کرتے تھے اور اکثر جب ذکر آتا تو وہ شافعی کا ذکر مدح و ثنا کے الفاظ میں کرتے۔ اس جھوٹ کے خلاف یہی سب سے بڑی دلیل ہے۔"

مفتاح السعادت، ۵۲۵

غلط اور ناقابلِ اعتبار ہے۔ ابو یوسف کی وفات ۱۸۳ھ میں ہوئی۔ شافعی متہم اور ملزم بن کر ہارون رشید کے حضور میں ۱۸۴ھ میں آئے۔ پھر دونوں کی ملاقات یا ابو یوسف کی دراندازی کے کیا معنی؟ نیز یہ بھی سوچنا چاہیئے کہ امام محمد اور ابو یوسف کے بارے میں جو کہا گیا ہے کہ انہوں نے شافعی کے قتل پر ہارون رشید کو اکسایا، کیا ایسے عقل مانتی ہے؟ کیا اہل علم کا اخلاق ایسا ہوتا ہے؟ یہ دونوں امام (محمدؒ و ابو یوسفؒ) جس مرتبہ بلند پر اخلاق و علوِ ظرف کے فائز تھے کیا ان سے ایسی حرکت کا صدور ہو سکتا تھا؟

ابن حجر کے نزدیک یہ حکایت دروغ ہے

پھر یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ اس موقع پر شافعی جب بغداد آئے تو امام محمدؒ کے دامنِ علم سے وابستہ ہو گئے۔ ان کتابوں کا سبق بہ طریقِ سماع انہی سے لیا۔

نیز اس قصہ میں جن مناقشاتِ فقہیہ کا ذکر ہے جن کا شافعی نے جواب دیا، وہ جواب مذہبِ شافعی سے بالکل مطابق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن کثیر اور ابن حجر نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں:

"شافعی کی طرف بغداد کا جو سفر حسبِ روایت محمد عبداللہ البلوی منسوب ہے، اس کی تخریج آبری اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے اسی سے رازی نے مناقب الشافعی میں سند کی تحقیق کئے بغیر محض ان دونوں پر اعتماد کرتے ہوئے لے لیا حالانکہ یہ ساری کہانی من گھڑت ہے۔ اور اس کا بڑا حصہ موضوع ہے اور یہ واقعہ کہ ابو یوسف اور محمد بن الحسن نے رشید کو شافعی کے قتل پر اکسایا بالکل جھوٹ ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں۔"

ایک تو یہ کہ شافعی جب بغداد میں داخل ہوئے تو ابو یوسف کی وفات ہو چکی تھی، اس طرح دونوں میں کبھی ملاقات کی نوبت ہی نہیں آئی۔

دوسرے یہ کہ ابو یوسف اور محمد بن الحسن دونوں متقی اور پرہیزگار لوگ تھے۔ ایک مردِ مسلم کے قتل کی درپردہ یا علانیہ وہ کس طرح سازش یا کوشش کر سکتے تھے؟ شافعی نے ان دونوں کا کیا بگاڑا تھا؟ اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں شافعی کی شہرت اور علم سے حسد کرتے تھے تو یہ بات بھی باور نہیں کی جا سکتی کیونکہ ان دونوں کا منصب عالی اور جلال و شخصیت اس سے ماورا ہے۔ ان دونوں کی دینداری خود ہی اس جھوٹ

عصرِ شافعیؒ

احیاء العلوم اور نہضتِ فکرِ اسلامی کا دور

شافعی عصرِ عباس میں پیدا ہوئے۔ اس میں انہوں نے زندگی بسر کی۔ زندگی کی ساری سرگرمیاں اسی دور میں بسر ہوئیں۔ یہ زمانہ دولتِ عباسیہ کے استقرار کا زمانہ تھا۔ اس کی سطوت و شوکت دن دونی رات چوگنی بڑھ رہی تھی۔ حیاتِ اسلامیہ پھل پھولے لا رہی تھی۔ یہ عصر متعدد اعتبارات سے امتیازات کا حامل ہے۔ احیاء العلوم پر اس کی اثر اندازی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نہضتِ فکرِ اسلامی اس دور کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہی زمانہ ہے جب علماء اسلام، فلسفۂ یونان، آداب فارس اور علومِ ہند سے واقف ہو رہے تھے۔ یہ موضوع بڑے پھیلاؤ کا ہے لیکن ہم نے اس جگہ اختصار سے کام لیا ہے(۱)!

فقہی توسع اور ضوابطِ عامہ کی تشکیل

مدنِ اسلامیہ میں اہلِ فارس، روم، ہند اور یونان کے عناصر مختلفہ ممزوج ہو رہے تھے۔ بغداد ملتِ اسلامیہ کا سیاسی اور علمی اور ذہنی مرکز تھا۔ یہاں اور زیادہ کثرت کے ساتھ عناصر مختلفہ اور اجناس متبائنہ کی لہریں اٹھتی رہتی تھیں۔ عالم اسلامی کے ہر گوشہ سے وفود کی آمد و رفت کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ ہر دور اپنے ساتھ اپنے ماحول اور جنس کی حضارت و ثقافت بھی لاتا تھا۔ اس طرح جو سوسائٹی تشکیل پذیر ہوتی تھی۔ اس مظاہرِ مختلفہ کے باعث احداثِ اجتماعیہ پیدا ہوتے رہتے تھے جو خواص جنسیہ کے تفاعل کا نتیجہ تھے۔ ہر حادثہ کے لیے حکمِ شرعی مطلوب تھا کیونکہ شریعت اسلامیہ درحقیقت

---

(۱) اس موضوع پر اگر تفصیل مطلوب ہو تو مصنف کی کتاب "تاریخ الجدل" از ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۲ ملاحظہ فرمائی جائے۔

کا جواب ہے"!

یہ روایت قطعاً ناقابلِ قبول ہے

پس جب صورتِ احوال یہ ہے کہ محققین اس روایت کی تغلیط کرتے ہیں اور اسے باطل قرار دیتے ہیں اور اس کا راوی صادق اور راستباز راویوں میں نہیں ہے تو تحقیق علمی کا تقاضا یہ تھا کہ اس سے اس وقت تک تمسک نہ کیا جاتا جب تک کسی دوسری دلیل سے اس کی توثیق نہ ہو جاتی یعنی اس کی تائید کسی ایسی روایت سے ہوتی جس کا راوی صادق ہوتا اور کیفیت یہ ہے کہ اس روایت کے علاوہ کسی اور روایت سے شافعی کے بارے میں اس کی توثیق نہیں ہوتی کہ وہ یونانی زبان جانتے تھے۔ پس ہم اس روایت کو نہیں قبول کر سکتے۔ اس باب میں ہمارا وہی رویہ ہے جو علمی بحث میں ہونا چاہیئے کیونکہ مسائل تاریخ سے اس وقت استناد و اخذ جائز ہے۔ جب ان کے صدق و راستی کے وجوہ ترجیح موجود ہوں اور راوی اور روایت میں کذب کا احتمال نہ ہو۔

شافعی اپنے وقت کے امام تھے۔ ان کے مناہج بحث، مصادر علم اور وسائل استنباط واضح ہیں۔ اگر وہ یونانی زبان جانتے تھے تو ان کے مذہب فقہی میں نہ کوئی اضافہ ہوتا ہے نہ کمی!

شریعت عامہ ہے۔ ہر حادثہ اور واقعہ پر، یا وہ اباحت کا فیصلہ کرے گی یا منع کا۔ ان احداث کی دراست اور واقفیت کا لازمی نتیجہ عقل فقہی کا توسع ہے کہ ذہن استخراج مسائل کر سکے اور اس لیے جہاں فرض و تصور کے گوشوں میں توسع لابدی ہے وہاں فروع متبائنہ کے لیے ضوابط عامہ کی وضع و تشکیل بھی لازمی ہے۔

عہد نقل و تراجم علوم اس عہد کو ہم عہد تراجم بھی کہہ سکتے ہیں۔ خلفاء عباسیہ نے نقل و توسیع علوم کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ حوصلہ افزائی کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی زبان یونانی افکار سے مالا مال ہو گئی۔ یہ یونانی افکار متعدد راستوں سے بغداد پہنچے تھے۔ کچھ فارس کے راستے آئے جو یونان سے کافی متاثر تھا۔ کچھ سریان کے ذریعہ پہنچے جو فلسفۂ یونان کا سب سے بڑا خوشہ چین تھا اور کچھ براہِ راست یونان سے قطع منازل کرتے ہوئے بغداد پہنچ گئے۔ کیونکہ بعض موالی ایسے تھے جو عربی اور یونانی زبان میں یکساں مہارت رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے طرائف افکار براہِ راست یونانی سے عربی میں منتقل کر لیے۔ لہٰذا اب یوں سمجھنا چاہیئے کہ فلسفۂ یونان کا ایک حصہ تو خالص صورت میں منتقل ہوا۔ کچھ حصہ فارسی کا لباس پہن کر آیا۔ سریان سے جو کچھ آیا وہ یہودیت اور عیسائیت کے توسط سے آیا۔

قدیم و جدید کی کش مکش اس صورتِ حال کا اثر فکر اسلامی پر پڑنا ہی تھا۔ چنانچہ پڑا۔ عقل و دین کی قوت کے لحاظ سے یہ تاثیر مختلف الانواع تھی جس کی عقل قوی اور مستقیم تھی اور ایمان صادق، وہ اپنی قوت عقل اور قوتِ ایمان کے بل پر غالب آ گئے۔ نماء تفکیر و مدارک اور ریاضتِ عقل کے سلسلہ میں مستفید ہوئے لیکن جو چیز ان کے افکارِ صحیح سے ٹکرائی اس کے پرخچے اڑا دیئے۔ ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے نفس کو اس فکری یورش سے نہ بچا سکے۔ چنانچہ افکارِ یونان کی بادِ تند انہیں ثابت قدم نہ رکھ سکی۔ یہ اضطراب عقل و فکر میں گرفتار ہو گئے۔ قدیم و جدید کی کش مکش نے انہیں حواس باختہ کر دیا۔ یہ فکری انارکی میں مبتلا ہو گئے جسے نہ قرار تھا نہ قیام۔ اس گروہ میں شاعر بھی تھے اور انشا پرداز بھی۔ وہ لوگ بھی جو اہل علم سمجھے جاتے تھے۔ یہ افکارِ جدید جب برسرِ پیکار ہوئے تو ان کی عقل نہ ان سے بچ سکی، نہ ہضم کر سکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ افکارِ قدیمہ صالحہ سے یہ ترک تعلق پر مجبور ہو گئے۔ اضطراب کے عالم میں حیران و سرگشتہ رہ گئے۔

انہی گروہوں کے جوار میں ایک اور گروہ بھی تھا۔ یہ زنادقہ کی جماعت تھی۔ جماعت اسلامیہ میں آراءِ مفسدہ کا اعلان ان کا مشغلہ تھا۔ ان کی سرگرمیاں ان امور پر مرکوز تھیں جو ستون اسلام

کو منہدم کرنے والے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ ایک جماعت ایسی بھی تھی جو حکومت اسلامیہ کی شکست و ریخت کے درپے تھی اور فارس کے نظام قدیم کا احیاء اس کا منتہائے نظر تھا جیسا کہ المقنع خراسانی کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے جس نے خلیفہ مہدی عباسی کے زمانہ میں دولتِ عباسیہ کے خلاف خروج کیا تھا۔

معتزلہ نے یہ طوفان بلا روک لیا عباسی خلفاء کی تلوار ان زنادقہ کے مقابلہ میں بے نیام ہوگئی جو شورش اور بغاوت اور سازش میں مصروف تھے۔ عباسی خلفاء کے کوڑے ان لوگوں کی پیٹھ پہ برسنے لگے جو جماعتِ اسلامیہ میں فتنہ و فساد برپا کرنا چاہتے تھے۔ جو اباحیت[1] کا زہر مسلمانوں میں پھیلا رہے تھے۔ جو احکام شرع کے خلاف بغاوت کر رہے تھے جو دین کے حلقہ کو توڑ دینا چاہتے تھے جو بودی دلیلوں سے سادہ لوح اور کم سواد مسلمانوں کے حصار عقائد میں، عقائد فاسدہ داخل کر رہے تھے ——— ان فتنہ طرازوں کے مقابلہ میں علماء کی جو جماعت اٹھی، تاریخ فکر اسلامی میں معتزلہ[2] کے نام سے وہ یاد کی جاتی ہے۔

یہ معتزلی علماء پوری جرأت و استقلال کے ساتھ میدان میں اترے۔ انہوں نے اس طوفان کو روک لیا۔ ان کے دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ نے دشمن کے چھکے چھڑا دیے۔ ان کا یہ کارنامہ دیکھ کر خلفاء نے انہیں مقرب بارگاہ اور معتمد خصوص بنا لیا۔ اپنی مجالس میں باریاب کیا اور قصرِ خلافت کے دروازے ان کیلئے کھول دیے۔ عہد منصور اور عہد مہدی میں، پھر عہد مامون، عہد معتصم اور عہد واثق میں یہی ہوا۔ ان آخری تینوں خلفاء کے دور میں معتزلہ کو غیر معمولی عروج حاصل ہوگیا۔ وزارت، حجابت اور کتابت کے مناصب ان کے لیے وقف ہوگئے بلکہ مامون تو خود بھی اپنے آپ کو اس گروہ کا ایک فرد سمجھتا تھا۔

معتزلہ اور فقہا و محدثین کا اختلاف یہ معتزلی علماء زنادقہ اور مجوس کے مقابلہ میں اسلام کے اسلحہ سے مسلح ہو کر میدانِ رزم میں آئے۔ عقائد اسلامی کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں ان کا طرزِ استدلال وہی تھا جو حریف کا تھا یعنی تمام تر جدید جس کا نشان سلف صالح یعنی صحابہ و تابعین کے ہاں نہیں ملتا تھا۔ چونکہ حریف کو اسی کے

---

(۱) یعنی یہ لوگ ہر حرام، مکروہ اور ناجائز کو حلال، پسندیدہ اور جائز قرار دیتے تھے۔ کسی طرح کی اخلاقی پابندی کے قائل نہ تھے۔ رداء

(۲) معتزلہ پر آگے چل کر ہم ذرا بسط و تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ (رئیس احمد جعفری)

داؤں و پیچ سے زیر کرنا تھا، اس لیے انہوں نے فلسفہ کا علم حاصل کیا۔ اسی طرح وہی اسلحہ ان کے پاس بھی آگئے جو حریف کے پاس تھے۔ ہجوم و دفاع دونوں صورتوں میں ان اسلحہ سے یہ کام لینے لگے۔

اس سلسلہ میں انہیں ایسے مسائل پر بھی غور کرنا پڑا جنہیں کمزور سمجھ کر دشمن حملہ کرتا تھا، اور جن کا دفاع یہ فلسفہ کی تلوار سے کرتے تھے۔ لیکن علماء اسلام نے کبھی اس وادی میں قدم نہیں رکھا تھا، نہ صحابہؓ نے، نہ تابعین نے۔

معتزلہ جن مسائل پر گفتگو اور بحث کرتے تھے ان میں یہ مسئلہ بھی تھا کہ انسان اپنے فعل اور ارادہ میں کہاں تک مختار ہے اور انسانی فعل و ارادہ پر خدا کا کتنا غلبہ ہے؟ اللہ سبحانہٗ وتعالےٰ کے صفات پر بھی یہ بحث و گفتگو کرتے تھے۔ آیا یہ صفات غیر ذات ہیں یا ذات خداوندی میں شامل؟ ان مسائل پر بحث و گفتگو کو فقہاء اور علماء نے سخت ناپسند کیا، کیونکہ ان کے نزدیک عقائد کے باب میں استدلال کا یہ طریقہ، طریق سلف صالح، اور طریق فقہاء و محدثین سے بالکل مخالف تھا۔

اور یہ بات کچھ فطری سی تھی کہ معتزلہ اور فقہاء کے گروہ، خدمتِ اسلامی کا جذبہ رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کے رمز آشنا نہ ہو سکیں۔ اس لیے یہ اختلاف عقلیت کا اختلاف تھا، منطق تفکیر کا اختلاف تھا۔

فقہاء اور محدثین دین کی معرفت کتاب و سنت سے حاصل کرتے تھے۔ ان کا عمل عقلی، فہم نصوص کتاب کریم، اور سنت نبویہ پر مبنی تھا، یہ استنباط احکام کتاب و سنت کی عبارت و اشارت سے کرتے تھے یا اگر نص نہ ہو تو پھر اجتہاد بالرائے سے کام لیتے تھے۔ یہ اجتہاد بالرائے وہ بعید ترین منزل تھی جہاں تک یہ جا سکتے تھے۔ اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد عقلیہ سے کرتے تھے اور اس طرح منطق اور فلسفہ کو اپنا خادم بنا کر ان سے کام لیتے تھے۔

فقہاء اور محدثین پر خلفاء کا تشدد

ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ معتزلہ اور فقہاء و محدثین، دونوں اپنی اپنی راہ چلتے اور دشمن سے نبرد آزما و پیکار کے موقع پر ایک دوسرے کے معاون و مددگار بن کر غلبہ و انتصار حاصل کرتے لیکن خلفاء بنی عباس نے کوشش کی کہ علماء معتزلہ کے بعض آراء کو قبول کر لیں۔ یہ ایک جوہری مسئلہ تھا جو تاریخ اسلام

میں مسئلہ خلق قرآن کے نام سے یاد کیا جاتا ہے[1]! مامون، معتصم اور واثق کی خواہش یہ تھی کہ فقہاء محدثین اس مسئلہ میں وہی کہیں جو معتزلہ کہتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان خلفاء نے جو طریقہ اختیار کیا وہ تشدد اور اذیت رسانی کا تھا نہ کہ رفق و ملاطفت کا۔ اس طرح معتزلہ اور فقہاء محدثین دو حریف اور دشمن گروہ بن گئے۔

عصرِ جدل و احتجاج

شافعی کے زمانہ میں علم کلام، معتزلہ کی تعلیم و اسلوب پر قائم تھا شافعی اس سے نالاں اور بیزار تھے۔ انہوں نے اس سے اشتغال بھی پسند نہیں کیا۔ اس لیے کہ اس علم کو وہ اس روشنی میں دیکھتے تھے جو معتزلہ کی صورت میں جلوہ گر تھا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ شافعی پر معتزلہ کا اثر فی الجملہ سلبی تھا۔ البتہ ایک پہلو سے ایجابی بھی تھا۔ وہ یوں کہ جدل فقہی اور قوتِ احتجاج میں وہ اسی مسلک پر گامزن تھے۔ چنانچہ فقہاء رائے سے جو معتزلہ کے مسلک سے ہم آہنگ تھے۔ مثلاً بشر المریسی شافعی کا طریق جدل یہی تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شافعی نے معتزلہ کے طریقۂ جدل و پیکار سے واقفیت بہم پہنچائی تھی یعنی یہ کہ حریف جب سامنے آئے تو اس سے کس طرح مقابلہ کیا جائے۔ خود اسی کے اقوال سے اس کے خلاف دلیل کیونکر قائم کی جائے؟ اس اعتبار سے شافعی نے کافی شہرت حاصل کر لی تھی۔ ان کی کتابوں میں بھی اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ بہرحال ہر اعتبار سے یہ زمانہ، عصر جدل و احتجاج تھا۔

شیعہ فقہ کا ایک مخطوطہ جو میلانو کے آثار قدیمہ سے برآمد ہوا

جن فرق اسلامیہ نے امویوں کی حکومت کرنے کے لیے تلوار سونتی تھی۔ یہ شیعہ اور خوارج تھے لیکن عباسیوں کے دور میں ان کی تلوار کند ہو گئی۔ ان کی شوکت کا آفتاب گہنا گیا۔ ہنگامہ آرائی کا دور ختم ہو گیا تو ان فرقوں نے بھی انداز جنگ بدل دیا۔ تلوار میان

---

(۱) بنو عباس کے تین خلفاء مامون، معتصم اور واثق کے دور میں اس مسئلہ نے فکرِ اسلامی کو الجھائے رکھا۔ اس کا لب لباب یہ تھا کہ آیا قرآن مخلوق ہے؟ معتزلہ کا قول یہی تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے خلق کیا اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ اس کے برعکس محدثین و فقہا کا قول یہ تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس لیے کہ وہ اللہ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام، اللہ کی طرح غیر مخلوق ہے۔ بعض فقہاء اور محدثین نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا۔

اس سلسلہ میں فقہاء اور محدثین پر بڑی بڑی مصیبتیں خلفاء کی طرف سے نازل ہوئیں۔

(ملاحظہ ہو مصنف کی کتاب "تاریخ الجدول" ص ۳۹۵)

عصر اموی ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس عہد میں فقہاء مدینہ نے عبداللہ بن عمرؓ، عائشہ صدیقہؓ ابن عباسؓ اور مدینہ کے کبار تابعین کے فتاوے جمع کئے۔ اسی مجموعہ کو پیش نظر رکھ کر استنباط و تفریع مسائل کرتے تھے۔ اسی طرح عراقیوں نے فتاوائے عبداللہ بن مسعودؓ اور قضایا و فتاوائے علیؓ، و قضایا و شرع وغیرہ جمع کئے، اور ان سے استخراج و استنباط کا کام لینے لگے (۱)

پھر عہد عباسی کے نمودار ہوتے ہی فن حدیث کے آفاق میں مزید وسعت پیدا ہوئی اور ترتیب فقہی کے ساتھ یہ کام سرانجام پانے لگا۔

یہ کام صرف محدثین ہی تک محدود نہ رہا جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ فقہاء شیعہ نے بھی تدوین آراء کی طرف سرگرمی سے توجہ کی۔ نیز ابو یوسف نے "کتاب الخراج"۔ "کتاب الخلاف بین ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ" لکھی۔ محمد بن الحسن نے ابوحنیفہ اور اصحاب ابی حنیفہ کی فقہ مرتب کر ڈالی۔ ابن ندیم نے اپنی "الفہرس" میں ایسی بہت سی کتابوں کا ذکر کیا ہے جو ابوحنیفہ اور اصحاب ابی حنیفہ کی طرف منسوب ہیں۔

تو جب صورت حال یہ تھی کہ شافعی کے زمانہ میں فقہ مدون ہو چکی تھی تو انہوں نے اپنے پیش رو فقہاء کی فقہ مرتب صورت میں پائی۔ نیز اپنے معاصرین کی فقہ بھی مرتب اور مہذب صورت میں پائی بعض کی کتابیں پڑھیں، بعض کی سماعت خود صاحبِ کتاب سے کی۔ گویا فقہ کا مواد خام اور پختہ صورت میں وافر طور پر ان کے سامنے موجود تھا۔ اس سارے مواد سے انہوں نے پورا فائدہ اٹھایا۔ اسے ہضم کیا۔ اور اس قابل ہو گئے کہ اس سارے مواد کو سامنے رکھ کر کوئی جدید چیز پیش کر سکیں جو ان کے مواہب اور ثقافت سے بالکل مطابق ہو۔

تہذیب اسلامی، حضارات مختلفہ کا خلاصہ بن گئی

یہ وہ زمانہ تھا کہ دولتِ اسلامیہ کے حدود مملکت وسیع تر ہو چکے تھے۔ مغرب میں اندلس سے لے کر، مشرق میں ممالک اقصائے چین تک اس کا پرچم لہرا رہا تھا۔

اس دور توسیع و ترقی میں مملکتِ اسلامیہ کے امصار و مدائن اپنی اپنی جگہ علم کے فروغ و ارتقاء میں غیر معمولی حصہ لے رہے تھے۔ عہدِ قدیم میں اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان مدائن میں بکھر گئے تھے۔ ہر صحابی کے ساتھ اس کے تلامیذ کا بھی ایک جتھہ تھا۔ اور آراء فقیہ کا سرمایہ بھی جو ہر

---

(۱) ضحی الاسلام، ج ۱: ص: ۱۷۶

میں رکھی اور قلم سے تلوار کا کام لینے لگے۔ انہوں نے اپنے افکار و آراء کو منظم کیا۔ اپنے دلائل و براہین کو مدون کیا۔ مخالفوں کا رد اور اپنے افکار و خیالات و عقائد کا دفاع دلیل و برہان سے کرنے لگے۔ اس طرح مذاہبِ شیعہ نے تکوین کی صورت اختیار کر لی۔ انہی میں امامیہ اثنا عشریہ تھے جو فقہ کے حامل تھے۔ انہی میں امامیہ اسماعیلیہ تھے جو صاحبِ فلسفہ و اجتماعات و دعایات تھے۔ انہی میں زیدیہ تھے۔ جن کی فقہ عظیم اس دور میں ایک خاص پایہ رکھتی تھی۔

مثلاً[1] یمن میں جو آثار قدیمہ کھود کر نکالے گئے ہیں ان میں ایک مخطوطہ بھی دستیاب ہوا ہے جو امام زید المتوفی سنہ ۱۲۲ھ سے منسوب ہے۔ یہ فقہ میں ہے۔ عام اس سے کہ اس مخطوطہ کی نسبت امام زید کی طرف صحیح ہو یا نہ ہو، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عصر شافعی میں فقہ شیعہ کا چلن عام تھا اور جیسا کہ ہم گذشتہ صفحات میں کہیں بتا چکے ہیں کہ شافعی آثار مقاتل بن سلیمان سے مستفید ہوئے تھے، جو زیدی شیعہ تھے۔ یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ شافعی اس فرقہ کے علم سے یا کم از کم فقہ سے اچھی طرح واقف تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اپنی کتابوں میں اس کا ذکر خاص طور پر نہیں کیا ہے۔ انہوں نے مجادلات کثیرہ کا اپنی کتب میں ذکر کیا ہے لیکن اصحاب مجادلات کا نام نہیں لیا ہے۔

دورِ تدوین علوم لوگوں کی رغبت اور دلچسپی جب معلوم مختلفہ سے بڑھنے لگی تو علماء تدوین علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ عصر عباسی اس اعتبار سے یعنی تدوین علوم کے اعتبار سے امتیاز خصوصی رکھتا ہے۔

عصر اموی میں بھی اتجاہ علمی پایا جاتا تھا لیکن اس کی بنیاد صرف استماع پر تھی۔ بالخصوص علوم دینیہ میں۔ لیکن عصر عباسی میں تدوین علوم کی طرف باقاعدہ اور سرگرمی کے ساتھ توجہ کی گئی۔ اس دور میں الگ الگ علوم کے فن کار علماء ملتے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے علوم کے قواعد و ضوابط وضع کئے اور تدوین کا فرض ادا کیا۔ چنانچہ خلیل بن احمد نے علم عروض وضع کر کے بحور شعر منضبط کئے۔ اسی طرح علمائے لغت، علمِ صرف اور علم نحو اور دوسرے متعلقہ علوم و فنون کی تدوین سے عہدہ برآ ہوئے۔ اسی طرح دوسرے بھی مرتب اور مدون کیے گئے۔

فقہ و حدیث کی طرف فقہا اور محدثین نے توجہ کی۔ ہاں تو ان دونوں علوم کی تدوین کی طرف توجہ

---

(۱) اٹلی کا ایک مقام، اٹلی کے ایک پورے خطہ سسلی (صقلیہ) کو عربوں نے فتح کیا اور ایک عرصہ دراز تک یہاں حکمران رہے۔ (رئیس احمد جعفری)

ب کے ضروریات و مصالح سے ہم آہنگ تھا۔ ان مدائن میں سے ہر شہر اپنے مخصوص اجتماعی تجارتی
ور علمی مظاہر رکھتا تھا۔ چنانچہ کثرت علماء و فقہا سے ہر شہر معمورۂ علم و فضل بن گیا تھا۔

استاذ خضری بک نے، خدا ان کی مغفرت کرے، عصرِ عباسی میں مدن اسلامیہ کے احوال پر
نظر ڈالتے ہوئے کہا ہے:

"مملکتِ اسلامیہ مغرب میں حدودِ اندلس کو اپنے آغوش میں لے چکی تھی۔ اس زمانہ
میں قرطبہ، بغداد کا ہمسر بن گیا تھا۔ یہ اندلس میں اموی حکومت کے بانی عبدالرحمٰن کی
علمی سرپرستی کا نتیجہ تھا۔ افریقہ میں شہر قیروان کو رومانی عظمت ورثہ میں ملی تھی اور
یہ علوم اسلامیہ کا بھی مرکز بنتا جا رہا تھا۔ مصر کا ایک شہر فسطاط علم کا معمورہ بنا ہوا تھا۔
یہاں کی مسجدوں میں وقت کے جلیل القدر عالموں اور فقیہوں کے حلقے قائم تھے۔ اجتہاد
و استنباط کی دنیا میں جن کے آثار اب تک باقی ہیں یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے کافۂ ناس
کے لیے ائمہ مجتہدین کی فقہ کو اختلاف مذاہب کے ہوتے ہوئے پورے طور پر قائم رکھا۔
اس شہر نے تہذیبی، علمی، صنعتی اور تجارتی حیثیت سے جو مقام حاصل کر لیا تھا وہ مدینہ
بغداد سے کسی طرح کم نہ تھا۔ دمشق کا عروج بے شک دم توڑ چکا تھا لیکن اب تک
وہ اس عظمت کا امین تھا جو بنو امیہ نے اسے دی تھی۔ اسی طرح کوفہ اور بصرہ بھی علم و
حکمت اور علماء و حکما کا مرجع بنے ہوئے تھے۔ اگرچہ بغداد یہاں سے بہت قریب تھا
لیکن اپنی ساری تابانیوں کے باوجود وہ کوفہ اور بصرہ کے آفتاب کو گہنا نہ سکا۔
کیونکہ بصرہ ہند سے کاروبار اور تجارت کے لیے بہت بڑی چوکی بنا ہوا تھا اور
کوفہ عربی عنصر کا زبردست مرکز تھا۔ پھر اگر مشرق پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا
مرو اور نیشاپور وغیرہ بہت بڑے علمی مرکز کی حیثیت سے مشہور انام تھے۔ اس
تہذیبی عروج نے تجارت، زراعت اور صناعت کا حلقہ زیادہ سے زیادہ وسیع
کر دیا۔ اب گویا صورت حالات یہ تھی کہ مملکتِ اسلامیہ تمام سابقہ تہذیبوں کو
اپنی تہذیب کے دامن میں سمیٹ چکی تھی۔ اس لیے کہ درحقیقت یہ حضاراتِ مختلفہ
کا خلاصہ تھی۔"

اور کوئی شبہ نہیں۔ ان حالات کا فقہ اسلامی پر بہت گہرا اثر پڑا۔ اس
لیے کہ اب اس کے لیے ممکن اور ضروری ہو گیا کہ مسائل مختلفہ کا جواب مستنبط کرنے

کے اصول وضع کرے (۱)

شافعی کی اثر پذیری عناصر مختلفہ سے

کوئی شبہ نہیں ان تمام موثرات اور حالات سے شافعی کی ثقافت متاثر ہوئی۔ خاص طور پر اس لیے کہ ان مدائن کی فقہ مدون ہو کر بلادِ اسلام میں پھیل چکی تھی اور وقت کے علماء اپنے مناظروں میں اس پر فقہ تمحیص کے فرض سے عہدہ برآ ہو رہے تھے اور شافعی خود ان اقالیم میں سے متعدد اور مختلف اقلیموں کی سیاحت و سفر علمی ذوق کے ماتحت کرتے رہے تھے۔ چنانچہ وہ جزیرۂ عرب سے نکل کر صحراؤں کو پھلانگتے ہوئے یمن پہنچے جہاں ایک عالم کی حیثیت سے چندے مقیم رہے۔ پھر کوفہ اور بصرہ پہنچے۔ یہاں علماء وقت سے انہوں نے حاصل بھی کیا اور مقابلہ بھی کیا۔ شافعی کی کتاب "الام" کے صفحات اس کے شاہد ہیں کہ حجیت حدیث کے مسئلہ پر انہوں نے علمائے بصرہ سے کافی علمی جنگیں لڑیں۔ وہ مکہ اور بغداد بھی آئے گئے۔ اس آمد و رفت کا مقصد علمی تحقیق اور علماء وقت کے علوم مدونہ سے استفادہ کے سوا کچھ نہ تھا۔ آخر میں وہ مصر آئے اور یہیں رہ پڑے۔ اور یہاں آکر انہوں نے اپنے سارے ثمراتِ دراست اور نتائج تجارب وقفِ عام کر دیئے۔

بنو عباس اور بنو امیہ کا بنیادی فرق

اس موقع پر یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ خلفاء دولتِ عباسیہ کو دین کی طرف کافی رغبت تھی۔ اگرچہ ان کی زندگی میں نمود و نمائش، جاہ و تنعم اور لہو و لعب کے عناصر شامل تھے یہاں تک کہ بعض دفعہ وہ محرمات تک کو نظر انداز کر جاتے تھے۔ اور حلال و حرام کے مابین جو مشتبہات ہیں ان میں غلو کرنے لگتے تھے ——— یہ وہ زیادہ سے زیادہ ہے جو ان کے خلاف کہا جا سکتا ہے۔ بہرحال اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حرکتوں کے باوجود عباسی خلفاء میں دینی رجحان کیوں زیادہ تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دولتِ عباسیہ جس بنیاد پر قائم تھی وہ تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت و قرابت۔ یہ اسی بنیاد پر قائم تھی جو صاحبِ شرع علیہ السلام نے قائم کی تھی۔ کیونکہ ان سے شرف و نسب کے دعویٰ کے بعد اس حقیقت سے روگردانی ممکن نہ تھی لیکن دولتِ امویہ کا دامن اس طرح کے دعوے سے خالی تھا۔ اس لیے کہ اس حکومت کے بانی نے اس شخص سے جھگڑا

---

(۱) تاریخ التشریع الاسلامی للخضری

جو از روئے نسب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے زیادہ قریب تھا۔ وہ از روئے
ن اس کا مقام اور رتبہ سب پر بھاری تھا اور ظاہر ہے نبی علیہ السلام والصلوٰۃ کے بعد یہ
صوصیت علی اور اولادِ علی رضی اللہ عنہم ہی کو حاصل تھی۔ پھر خلفاء عباسیہ کے اس دینی رجحان
ے علماء کو ان کے گرد جمع کر دیا۔ انہوں نے بھی ان کے درجات بڑھائے اور اجر و عطیہ سے نوازا اور
رائق علم کے سلسلہ میں ہر طرح کی سہولتیں اور آسانیاں انہیں بہم پہنچائیں۔

مہدی، ہادی، مامون، معتصم اور واثق کے عہد میں جو علماء مقرب بارگاہ رہے۔ وہ معتزلی
تھے تاکہ ان کے ذریعہ زنادقہ کا توڑ کیا جائے۔ نیز ان غیر مسلموں کو دندان شکن جواب دیا جائے
جو مبادی اسلامیہ کے خلاف برسرِ پیکار تھے۔

البتہ رشید کے زمانہ میں کیفیت دوسری تھی۔ وہ علماء فقہا اور وعاظ کو مقرب بارگاہ بناتا تھا
روایت ہے کہ اس نے معتزلہ کو محبوس کر رکھا تھا اور علم کلام سے اشتغال کی ممانعت کر دی تھی
شاید یہی وجہ تھی کہ عہد رشید میں شافعی کے لیے اقامت بغداد مرغوب تھی لیکن جب مامون کا دور
آیا تو صورت حالات یکسر بدل گئی۔ رشید کے دور میں علماء و فقہاء کو غیر معمولی اقتدار حاصل تھا۔ رشید
ان کے پند و نصیحت کو گوش و ہوش سے سنتا۔ ان کے کڑوے کسیلے الفاظ بھی خاموشی سے برداشت
کر لیتا۔ وہی تھا جو رسائل مالک کو بڑی عقیدت سے سنتا کرتا اور دوسرے ائمہ وقت کے ارشادات
کان لگا کر سنتا۔

یہی وجہ ہے کہ عہدِ رشید میں علماء و فقہا کو ایک خاص منزلت حاصل تھی۔ انہیں سر آنکھوں
پر بٹھایا جاتا۔ ان کی عزت کی جاتی۔ انہیں منصب بلند عطا کیا جاتا۔ یہ رنگ دیکھ کر فقہ کی طرف
لوگوں کی توجہ بڑھی اور ذہین و فہیم لوگ اس کے حصول میں لگ گئے۔ امین کے مختصر عرصہ میں بھی یہ
صورت قائم رہی۔ اگرچہ اپنے باپ رشید کی سی بات اس میں نہ تھی۔ پھر جب مامون کا عہد آیا تو اس
کا پہلا اور درمیانی حصہ تو خیریت سے گزر گیا لیکن اپنی زندگی کے دور آخر میں اس نے فتنۂ خلق قرآن
کو ہوا دی اور اس سلسلہ میں وقت کے علماء، محدثین اور فقہاء پر جو مصیبتیں اور اذیتیں نازل ہوئیں
وہ تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں۔

غرض شافعی نے جس زمانہ میں آنکھیں کھولیں اس زمانہ میں حدیث و فقہ کو ایک مرتبۂ خاص حاصل
تھا اور فقہاء و محدثین کی پوچھ تھی۔ بڑے بڑے مناصب ان کے لیے وقف رہتے تھے۔

شہر شہر، گلی گلی، اور گھر گھر مناظروں کی گرم بازاری | فکری جدل و پیکار کا سلسلہ عہد عباسی

میں عروج پر پہنچ گیا تھا۔ خلفاء کی حوصلہ افزائی نے مناظروں کی گرم بازاری پیدا کردی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ مناظرہ کی مجلسیں قصرِ خلافت میں اور ایوانِ امراء میں برپا ہونے لگیں۔ سب سے زیادہ مناظرہ بازی کا چسکا مامون کو تھا۔ وہ خود بھی فلسفی اور عالم تھا۔

فکری پیکار کے جلو میں سربلندی اور رفعت کا جذبہ بھی کارفرما تھا۔ محدثین و فقہا اور معتزلہ کے درمیان جنگ کا سلسلہ جاری رہتا۔ خود فقہا آپس میں رزم آرائی کرتے۔ حج کے موسم میں بیت الحرام میں، حرم نبوی میں، فقہا کی ٹولیاں فن مناظرہ کا کمال دکھاتیں۔ مدائن اسلام میں بغداد، بصرہ، کوفہ دمشق اور فسطاس کے اندر مناظرے کے اکھاڑے رہتے۔ کوئی فقیہ جدھر سے گزر جاتا کوئی نہ کوئی مناظرہ کرنے والا بہم پہنچ جاتا۔

یہ مناظرے صرف نطق و کلام تک محدود نہ تھے بلکہ مکاتبات و رسائل تک تجاوز کر گئے۔

مالک اور لیث میں تحریری بحث

مالک کو جب یہ معلوم ہوا کہ مصر میں لیث جو فتویٰ دیتے ہیں وہ اہل مدینہ کے مسلک کے خلاف ہوتا ہے، جہاں قرآن نازل ہوا اور جو مرکزِ ہجرت تھا، تو انہوں نے لیث کو ایک معترضانہ خط لکھا۔ اس کا جواب لیث نے بھی دیا جس سے ان کا اخلاص فن، اور فہم فقہ میں نفاذ فکر اور تتبع اثر ظاہر ہوتا ہے۔

مالک کے نام لیث کا معرکہ آرا خط

ذیل میں ہم لیث[1] کا جوابی رسالہ درج کرتے ہیں جس سے اس زمانہ کے اتجاہ فقہی کا اندازہ ہوگا۔ یہ رسالہ فقہ رائے اور حدیث کا نہایت تناسب کے ساتھ جامع ہے۔ بہرحال وہ یہ ہے:

"سلام علیک ——— میں اللہ کی حمد کرتا ہوں کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ خدا سے دعا ہے کہ وہ ہمیں اور آپ کو عافیت میں رکھے اور دنیا و آخرت میں ہمارے ساتھ اچھا سلوک کرے۔"

آپ کو معلوم ہوا ہے کہ میرے فتوے آپ کی جماعت، (اہل مدینہ) کے خلاف ہوتے ہیں۔ کون ہے جو اہلِ مدینہ کا پیرو نہیں ہے۔ مدینہ دار الہجرۃ ہے، وہیں قرآن نازل

---

(۱) لیث بن سعد ۱۷۵ھ میں بہ مقام مصر ان کا انتقال ہوا۔ یعنی شافعی کے مصر پہنچنے سے دو سال پہلے۔ لیکن شاید مالک کی مجلس میں شافعی لیث سے مل چکے تھے۔

گروہ مسلمین میں کوئی امر ایسا رائج نہیں ہوا جس پر اسلاف یعنی صحابہ کرامؓ و تابعین کا عمل نہ ہو۔

سلف صالح بھی باہم مختلف الآراء تھے

اس میں شک نہیں کہ بہت سے امور میں یہ باہم مختلف تھے۔ اگر میں یہ جانتا کہ یہ حقائق آپ کے علم میں نہیں ہیں تو ان کی تفصیل بھی لکھتا۔ پھر صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین بھی بہت سی چیزوں میں مختلف الآراء تھے۔ سعید بن المسیب اور ان کے معاصرین میں شدید اختلاف رائے تھا۔ بعد میں آنے والے لوگوں کے مابین بھی یہ اختلاف موجود رہا۔ پھر میں مدینہ میں آیا جہاں ابن شہاب اور ربیعہ بن عبدالرحمٰن کا طوطی بول رہا تھا۔ ربیعہ کے خلاف ایک محاذ سا قائم تھا۔ ان کے بارے میں آپ اور مدینہ کے اصحاب رائے یحییٰ ابن سعید، عبیداللہ بن عمر، کثیر بن فرقد اور دوسرے بہت سے لوگ تھے۔ یہاں تک کہ آپ نے ان کی مجلس میں جانا چھوڑ دیا۔ میں آپ کو یاد دلاتا ہوں کہ وہ آپ اور عبدالعزیز بن عبداللہ تھے۔ جو ربیعہ پر اعتراض اور نکتہ چینی کرتے تھے لیکن اس کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں ربیعہ خیر کثیر، عقل اصیل، لسان بلیغ، فضل متبین اور طریقہ حسنہ کے قائل تھے۔ وہ لوگوں سے عام طور پر اور ہم سے خاص طور پر مودت صادقہ رکھتے تھے۔ خدا ان پر رحم کرے، ان کی مغفرت کرے، اور ان کے اچھے کاموں کا اجر دے۔

جمع بین الصلاتین پر اختلاف اسلاف

ابن شہاب سے بھی جب ہم ملے تو سخت اختلاف کی حالت میں۔ مجھے ان سے شب باراں میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں پوچھنا تھا۔ شام میں مدینہ سے زیادہ بارش ہوتی ہے لیکن وہاں کی شب باراں میں کسی امام نے دو وقت کی نمازیں ایک وقت میں جمع کر کے نہیں پڑھیں اور یہ امام کون تھے؟ ابوعبیدہ بن الجراحؓ خالد بن ولید، یزید بن ابی سفیان، عمرو بن العاص، اور معاذ بن جبل ـــــ معاذ بن جبل کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"تم میں سب سے زیادہ حرام و حلال کے جاننے والے معاذ بن جبل ہیں"!

معاذ کے علاوہ شرجیل بن حسنہ، ابوالدرداء، بلال بن رباح، وغیرہ بھی وہاں

ہوا۔ میں کسی ایسے اہلِ علم کو نہیں جانتا جو علمار مدینہ کی فضیلت کا قائل نہ ہو۔ اور یہ جو آپ نے فرمایا ہے کہ مدینہ وہ مقام ہے جہاں میرے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قیام فرما تھے۔ جہاں قرآن نازل ہوا، اور صحابۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نازل ہوتے دیکھا۔ بے شک لوگ ان کے تابع ہیں،

آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

والسّابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار والّذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم و رضوا عنه واعدلهم جنّاتٍ تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدًا۔ ذٰلك الفوز العظيم۔

مہاجرین و انصار میں پہلے پہلے اسلام لانے والے، اور وہ لوگ جنہوں نے اچھی طرح ان کی پیروی کی، اللہ ان سے خوشنود ہوا، اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔ اللہ نے ان کے لیے جنت مہیا کی ہے جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ یہ لوگ ہمیشہ ہمیشہ وہاں رہیں گے اور یہ بہت بڑی کامرانی ہے، تو بلاشبہ ان سابقین اوّلین کی بہت بڑی تعداد اور رضائے الٰہی کی تلاش میں جہاد کے لیے نکلی۔ لوگ ان کی طرف بڑھے اور لپکے۔ انہوں نے کتاب اللہ اور سنت نبی اللہ کو بیان کیا اور کوئی چیز جو انہیں معلوم تھی نہیں چھپائی۔ ہر لشکر کے ساتھ ان نفوس قدسیہ کا ایک گروہ ہوتا تھا۔ یہ کتاب اللہ کی تعلیم دیتے تھے۔ سنت نبوی سے آگاہ کرتے تھے جو مسئلہ قرآن و سنت میں نہیں ملتا تھا اس میں اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ ان کو اس کارِ خیر کے لیے باہر جانے پر آمادہ کرنے والے ابوبکر عمر و عثمان صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ جنہیں مسلمانوں نے اپنا خلیفہ بنایا تھا اور یہ تینوں ہرگز ان سے غافل نہیں رہتے تھے بلکہ اقامتِ دین کے سلسلہ میں امرِ یسیر کے لیے انہیں لکھتے رہتے تھے اور کتاب و سنت سے اختلاف پر ڈرایا کرتے تھے۔ چنانچہ ان نفوس قدسیہ نے کوئی امر ایسا نہیں چھوڑا جس کی تفسیر قرآن کرتا ہو یا جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا ہو۔ اور انہوں نے اسے بتا نہ دیا ہو۔ چنانچہ مصر، شام اور عراق میں وہی امور آئے، جن پر عہد ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عمل تھا اور جس پر وہ قائم تھے اور جب تک اس دنیا سے رخصت نہ ہو گئے قائم رہے۔ انہوں نے کوئی حکم ایسا نہیں دیا جو اس کے مطابق نہ ہو چنانچہ

فیصلہ کیا وہ یہ تھا کہ مہر مؤخر کوئی عورت اس وقت تک نہیں لے سکتی جب تک موت دونوں میں تفرقہ نہ کر دے یا طلاق واقع نہ ہو جائے۔

مسئلہ ایلا پر اختلاف اکابر

اسی طرح ایلا کا مسئلہ ہے۔ اہل مدینہ کے نزدیک اگرچہ چار مہینے کیوں نہ گزر جائیں پھر بھی توقیف کے بغیر طلاق نہیں ہوگی۔ ایک اور روایت چار ماہ گزرنے کے بعد توقیف کی ہے مجھ سے نافع نے، انہوں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام الٰہی میں ایلا کا جو ذکر کیا ہے۔ اس کی رو سے مولیٰ کے لیے ضروری ہے کہ وقت آنے کے بعد یا تو رجعت کرے، اور اگر رجعت نہیں کرتا تو پھر طلاق کا فیصلہ کرے۔

اور آپ لوگ کہتے ہیں کہ حسب کتاب الٰہی چار مہینے گزرنے کے بعد اگر شوہر ٹھہرا رہے اور توقیف نہ کرے تو اس پر طلاق نہ ہوگی، حالانکہ عثمان بن عفان، زید بن ثابت قبیصہ بن ذوئب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ اگر چار مہینے گزر جائیں تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور سعید بن المسیب رضی، ابوبکر بن عبدالرحمٰن رضی بن ہشام اور ابن شہاب کا قول ہے کہ چار مہینے گزرنے کے بعد ایک طلاق پڑے گی اور شوہر زنانہ عدت میں رجعت کر سکتا ہے۔

تملیک طلاق پر اکابر کا اختلاف

اسی طرح زید بن ثابت کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا حق دے دے اور وہ عورت اس حق کو استعمال کرے تو ایک طلاق ہوگی۔ اگرچہ عورت نے تین طلاقیں کیوں نہ دے لی ہوں۔ عبدالملک بن مروان اسی اصول پر فیصلہ کیا کرتا تھا کیونکہ ربیعہ ابن عبدالرحمٰن نے اسے یہی بتایا تھا حالانکہ عام اجماع یہ ہے کہ اگر بیوی شوہر کے دیئے ہوئے حق کے مطابق اپنے آپ کو ایک طلاق دے، یا دو، تو شوہر کو رجعت کا حق باقی رہتا ہے لیکن اگر تین طلاقیں اپنے آپ کو دے لے تو پھر بائن ہو جائے گی اور شوہر کے لیے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کرے اور وہ شخص فرائض شوہری ادا کرنے کے بعد مر جائے یا طلاق دے دے پھر البتہ پہلے شوہر سے نکاح دوبارہ ہو سکتا ہے اور اگر شوہر بیوی کو ایک ہی طلاق کا حق دے تو

تھے اور ان کا مسلک بھی یہی تھا۔ مصر میں ابوذر، زبیر بن عوام اور سعد بن وقاص تھے۔ حمص میں ستر اہلِ بدر تھے۔ عراق میں ابن مسعود، حذیفہ بن الیمان اور عمران بن حصین تھے۔ یہیں امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ دو سال تک مقیم رہے تھے اور ان کے ساتھ اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک بڑی جماعت تھی لیکن ان حضرات نے کبھی بھی مغرب و عشاء کی نماز جمع کر کے نہیں پڑھی۔

شہادت واحد اور یمین مدعی پر اسلاف کا اختلاف

اسی طرح شہادت واحد اور یمین صاحبِ حق (مدعی) کا معاملہ ہے۔ آپ کو معلوم ہے مدینہ میں ہمیشہ اسی پر فیصلہ کیا جاتا رہا، لیکن شام حمص، مصر اور عراق میں اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس طرح فیصلہ نہیں کیا، نہ انہیں خلفائے راشدین، ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم نے اس طرح فیصلہ کرنے کا فرمان بھیجا۔

پھر عمر بن عبدالعزیزؒ کا دور شروع ہوا تو آپ سے یہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ احیاءِ سنن کا کیسا ولولہ اور اقامتِ دین کا کیسا جوش رکھتے تھے۔ کتنے صائب الرائے بھی تھے۔ ساتھ ہی ساتھ احوالِ گزشتہ کے بھی وہ عالم تھے۔ انہی عمر بن عبدالعزیز کو زریق بن الحکم نے لکھا کہ آپ جب مدینہ میں تھے تو شہادت واحد اور یمین صاحبِ حق کو قبول کر لیا کرتے تھے۔ عمر بن عبدالعزیز نے انہیں جواب دیا۔

"ہاں بے شک ہم مدینہ میں اسی طرح فیصلہ کرتے تھے لیکن ہم نے دیکھا کہ اہلِ شام کا اس پر عمل نہیں ہے۔ چنانچہ جب تک دو عادل گواہ، یا ایک مرد اور دو عورتیں بطور شاہد نہ موجود ہوں، عمر بن عبدالعزیز فیصلہ نہیں کرتے، نہ کبھی شبِ باراں میں مغرب و عشاء کی نمازیں جمع کر کے پڑھیں گو گھر سے مسجد تک بھیگتے ہوئے شرابور ہی کیوں نہ آئیں۔

مہر مؤخر کا مسئلہ اور اہلِ مدینہ

اسی طرح مہر مؤخر کا مسئلہ ہے اہلِ مدینہ کا مسلک یہ تھا کہ عورت اپنے مہر مؤخر کا جب مطالبہ کرے ادا کر دیا جائے۔ لیکن اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین نے ہمیشہ جو

خیریت اور اپنے حالات سے اطلاع دیجئے۔ اپنے صاحبزادے اور اہل خانہ کا حال بھی لکھئے۔ میرے لائق کوئی خدمت ہو تو ضرور لکھئے یا آپ کے متوسلین میں سے کسی کی خدمت مجھ سے بن آئے تو بڑی خوشی ہوگی۔

میں نے آپ کو یہ خط لکھا ہے لیکن خلوص نیت کے ساتھ ـــــ والسلام علیک ورحمۃ اللہ۔

مکتوب لیث کے مضمرات واضحہ

مالک کے نام لیث کے اس خط میں دو امور پر روشنی پڑتی ہے۔

ایک یہ کہ جملہ مسائل فقہ متشعبہ میں فقہاء کے مابین جدل فکر و نظر کا سلسلہ جاری تھا۔ لیکن اس جدل کا مقصد طلب حق تھا۔ نہ کہ تعصب رائے۔ یہی وجہ ہے کہ نزاہت قول، سکون طبع اور رفق خطاب کی وضع قائم رہتی تھی کیونکہ خود رائی، غضب، حدت مزاج، اور جفاء قول کے باعث رائے دراصل میں امتزاج پیدا ہو جاتا ہے اور حقائق پنہاں رہ جاتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ لیث نے جہاں جہاں مالک رضی اللہ عنہ کی رائے سے اختلاف کیا ہے ساتھ ساتھ صحابہ و تابعین کے آراء مختلفہ بھی بیان کر دیے ہیں۔ پھر ان آراء میں سے اس رائے کو اختیار کر لیا ہے جس پر ان کے نزدیک اکثریت کا عمل تھا۔ لہٰذا ان کے مسلک کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ شاذ رائے پر عمل کیا کرتے تھے

اس سے ایک بات یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ اس عہد میں دراست فقہ، صحابہ، تابعین اور فقہاء امصار کی دراست پر مشتمل ہوتی تھی اور تحقیق پسند طبائع کو پورا موقع تھا کہ ان سب آراء کو سامنے رکھ کر موازنہ کریں اور اسے اختیار کریں جو لوگوں کے لیے مفید تر ہو۔

شافعی رضی اللہ عنہ اپنے سے پہلے کے اور اپنے زمانہ کے آراء فقہا سے پورے طور پر واقف تھے۔ انہوں نے ان سب کو روایت اور درایت کی روشنی میں پرکھا تھا۔ پھر اسے اختیار کر لیا تھا جسے ان کی نزعت اور رجحان سے مطابقت ہوتی تھی بشرطیکہ احادیث صحیحہ سے اختلاف نہ ہو۔

عصر مناظرات فقہیہ مثمرہ

عصر شافعی کو اگر عصر مناظرات فقہیہ مثمرہ سے تعبیر کیا جائے تو ایسا کیا جا سکتا ہے۔ اسی زمانہ میں وہ مسائل پیدا ہوئے جو موضوع نظر اور مدار بحث کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ ایسا طور تھا جس کے گرد فقہاء کے انجاہات

استخلاف کے بعد میاں بیوی میں جدائی کرادی جائے گی۔
عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول تھا کہ اگر کوئی شخص کسی لونڈی سے شادی کرے، پھر اسے خریدے، تو یہ خرید لینا تطلیقات ثلاثہ کو واقع کرنے کے لیے کافی ہے۔ ربیعہ کا قول تھا، اسی طرح اگر کوئی آزاد عورت کسی غلام سے شادی کرے اور پھر اسے خریدے تو یہی صورت ہوگی۔

نماز استسقاء میں مالک کا مسلک غلط ہے

خود مجھے بھی آپ کے بعض فتووں کے بارے میں معلوم ہوا ہے جو میرے نزدیک ناپسندیدہ ہیں۔ ان میں سے بعض کے بارے میں آپ کو خط لکھ بھی چکا ہوں۔ لیکن آپ نے میرے خط کا جواب نہیں دیا۔ مجھے خیال ہوا شاید آپ کو میری بات گراں گزری ہے۔ پھر میں نے آپ کو اس طرح کی باتیں لکھنا چھوڑ دیا۔ نہ ان اعتراضات کا ذکر کیا جو آپ کی فقہی رائے کے بارے میں مجھے تھے۔ مثلاً آپ نے جیسا کہ مجھے معلوم ہوا ہے زفر ابن عاصم الہلالی کو جبکہ وہ نماز استسقاء پڑھانے جا رہے تھے حکم دیا کہ خطبہ نماز کے بعد دیں۔ یہ بات مجھے بڑی عجیب نظر آئی اس لیے کہ نماز استسقاء میں خطبہ اسی طرح دیا جاتا ہے جیسا نماز جمعہ میں یعنی نماز سے پہلے۔ پھر خطبہ سے فارغ ہو کر امام اپنے گرد چادر لپیٹ کر دعا کرتا ہے پھر منبر سے اتر آتا ہے اور نماز پڑھاتا ہے۔ عمر بن عبدالعزیز، ابوبکر بن عمرو بن حزم وغیرہما سب کے سب نماز استسقاء سے پیشتر خطبہ اور دعا پر عامل تھے۔ چنانچہ لوگوں نے زفر کے اس عمل کو سخت ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔

مالک کا فیصلہ قضاء عمرؓ کے خلاف

آپ کہتے ہیں کہ جس مال میں دو آدمی شریک ہوں، ان پر زکات نہیں ہے بجز اس صورت کے کہ ان میں سے ہر ایک پر واجب ہو۔ حالانکہ عمر بن الخطاب نے دونوں شرکاء پر وجوب زکات کا فرمان واجب کیا تھا۔ عمر بن عبدالعزیزؒ کے عہد گورنری میں بھی اسی اصول پر عمل رہا۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔

میں اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں دے سکتا ہوں لیکن قصداً چھوڑ رہا ہوں۔ میری آرزو ہے کہ خدا آپ کو توفیق نیک دے۔ آپ کا سایہ قائم رکھے۔ میری نظر میں آپ کی بہت زیادہ منزلت اور عظمت ہے۔ یقین کیجئے میں آپ کے بارے میں بہت اونچی رائے رکھتا ہوں۔ براہ کرم خط و کتابت کا سلسلہ جاری رکھئے۔ اپنی

سنت اور رائے

رائے اور روایت

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے لے کر عصر شافعی تک فقہاء کی جماعت دو گروہوں میں بٹی رہی۔ ایک گروہ تو وہ تھا جو صاحب رائے ہونے کی حیثیت سے مشہور تھا۔ ایک جماعت وہ تھی جو حامل روایت ہونے کی حیثیت سے شہرت رکھتی تھی۔

فقہاء اصحاب میں اصحاب رائے بھی تھے اور اصحاب روایت بھی۔ اسی طرح تابعین میں بھی یہ دونوں گروہ ملتے ہیں یعنی اہل الرائے بھی اور اہل الحدیث بھی۔ اسی طرح تابعین بھی دو جماعتوں میں منقسم نظر آتے ہیں۔ کچھ وہ جو رائے پر عامل تھے۔ کچھ وہ جو حدیث پر عامل تھے۔ پھر تبع تابعین کا دور آیا۔ یہ تقسیم اس دور میں بھی قائم رہی۔ یعنی ان میں بھی صاحب رائے اور صاحب حدیث دونوں طرح کے لوگ موجود تھے۔

صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے بعد ائمہ مجتہدین کا زمانہ آیا۔ یعنی ابو حنیفہ، مالک اور فقہاء امصار کا دور۔ یہ بھی دو جماعتوں میں تقسیم تھے۔ ایک جماعت وہ تھی جس کی شہرت "رائے" کی وجہ سے ہوئی۔ دوسری وہ تھی جس نے حدیث کے باعث شہرت حاصل کی۔

اب ہم مختصر طور پر اس مسئلہ کے معین پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

نص محدود ہے وقائع لامحدود ہیں

شہرستانی نے اس مسئلہ پر دلچسپ بحث کی ہے۔ کہتے ہیں:

"عبادات اور تصرفات میں حوادث اور وقائع کا نہ حصر کیا جا سکتا ہے نہ تعداد

مختلفہ گردش کر رہے تھے۔ مناظرات سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ اولہ فقہیہ زیادہ واضح اور نمایاں ہو گئے۔ وہ اصول بھی زیادہ واضح اور نمایاں ہو گئے جن سے فروع کے بارے میں استنباط آرائے متعین ہو گیا۔ کیونکہ فقہا جب اپنی فقہی کتاب مدون کرتے تھے تو چند کے سوا اکثر ایسے تھے جو تدوین فروع و احکام تو کرتے تھے لیکن فقہی آراء کے تصادم نے جب مناظروں کی صورت اختیار کی تو ہر مناظر مجبور تھا کہ اپنے دلائل پیش کرے۔ اپنا مسلک واضح کرے گویا مناظرے اصول مذہبی کے قیام و استحکام کا سبب بن گئے۔

شافعی نے اس تمام مواد سے پورا فائدہ اٹھایا

شافعی نے ان مناظروں میں حصہ لے کر اور آراء مختلفہ کا موازنہ کر کے وضع اصول فقہ کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا۔ اور ان اشتاتِ متبائنہ ہی سے انہوں نے استنباط کے قواعد عامہ وضع کئے۔

عہدِ شافعی میں فکری مناقشات ایسے مسائل کثیرہ کے گرد گردش کر رہے تھے جو فقہ اسلامی کے لیے سرچشمہ اور مصدر کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان میں سے ہم چند مسائل کا اور ان سے متعلق عہدِ شافعی کے اختلاف کا ذکر کریں گے تاکہ اندازہ ہو سکے کہ شافعی اپنے سابقین سے کتنے متاثر ہوئے اور اپنے لاحقین کو کیسے ثمرات اجتہاد عطا کیے۔[1]

---

(۱) ائمہ فقہ میں یوں تو سب ہی کو بحث و مباحثہ سے دوچار ہونا پڑا۔ لیکن شاید امام شافعی پہلے شخص ہیں جنہوں نے باقاعدہ مناظروں میں حصہ لیا اور نہایت تندہی سے حریفوں کو للکارا۔ کتاب الام، اور دوسری کتابوں میں ان کے مناظروں کی بہت دلچسپ تفاصیل موجود ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ فن بھی — رونما ہوا تھا کوکبۂ شہریار کا۔

متاخرین کے دور میں فن مناظرہ، ایک لایعنی فن بن کر رہ گیا تھا۔ جہاں لفظی گورکھ دھندے اور استعارے کے داؤ پیچ کے سوا کچھ نہ تھا لیکن متقدمین کے ہاں یہ ایک مرتب، منظم اور مہذب فن تھا، جس سے انہوں نے بڑے کام لیے، اور اس فہرست میں امام شافعی کا نام بہت ممتاز اور نمایاں نظر آتا ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

مقرر کی جا سکتی ہے۔ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ ہر واقعہ اور حادثہ کے لیے نص موجود نہیں ہے۔ نہ اس کا تصور ہی کیا جا سکتا ہے اس لیے نصوص کی بہر حال ایک حد و انتہا ہے اور وقائع غیر متناہی ہیں اور لامحدود کا محدود سے احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اجتہاد و قیاس کو واجب الاعتبار ماننا پڑے گا اور ہر نئے حادثہ پر اجتہاد سے کام لیا جائے گا۔[1]

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ جب لامتناہی اختلافات سے دوچار ہوتے تو ان کا معمول یہ تھا کہ سب سے پہلے وہ قرآن کی طرف متوجہ ہوتے تھے اگر اس میں کوئی حکم صریح مل گیا تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے تھے۔ لیکن اگر قرآن میں کوئی واضح حکم نہ ملا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال ماثورہ تلاش کرتے تھے اور صحابۂ کرام کے ذاکرات کی جستجو کرتے تھے۔ اگر کوئی حدیث بھی نہ ملتی تو پھر اجتہاد و رائے سے کام لیتے تھے۔ ان کی مثال اس جج کی سی تھی جو ضابطہ تعزیرات و قوانین کا پابند ہوتا ہے لیکن اگر مجموعۂ قوانین میں اسے کوئی دفعہ ایسی نہیں ملتی جو زیر تجویز مقدمہ میں کام دے سکے تو پھر جو کچھ اس کے نزدیک عدل و انصاف کا تقاضا ہوتا ہے اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہے۔

فرمان عمرؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام

غرض عام اور معمول بہ طریقہ یہی تھا کہ قضیۂ زیر غور کے لیے سب سے پہلے کتاب میں حکم تلاش کیا جاتا وہاں نہ ملتا تو سنت میں۔ وہاں بھی کامیابی نہ ہوتی تو رائے اور اجتہاد سے کام لیا جاتا۔ ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام حضرت عمرؓ کا فرمان:

"فہم، فہم، دیکھنا اگر کوئی بات تمہیں کتاب و سنت میں نہ ملے تو اشباہ و امثال تلاش کرنا، اور اس کے بعد جو مسئلہ تمہارے سامنے درپیش ہو، قیاس کر کے اس کا فیصلہ کرنا۔"

روایت حدیث میں ابن مسعود کی احتیاط

بہر حال یہ تو واقعہ ہے کہ صحابہ رائے کا استعمال کرتے تھے۔ اختلاف جو کچھ تھا وہ مقدار اخذ میں تھا۔ ایک فریق زیادتی کے ساتھ اس پر عامل تھا۔ دوسرا کمی کے ساتھ۔ اگر اسے کتاب یا سنت سے نص نہ ملتی تو زیادہ تر توقف سے کام لیتا۔

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی۔

بلاشبہ صحابۂ کرام کتاب اور سنت معروفہ پر اعتماد کرنے میں متفق تھے۔ بشرطیکہ وہ مل جائے بصورت دیگر وہ رائے سے کام لیتے تھے۔ بعض صحابہ ایسے تھے جو حدیث اور فتوائے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اپنی یادداشت پر بھروسا نہیں کرتے تھے لہٰذا ترجیح اسے دیتے تھے کہ حدیث نہ بیان کریں اور اس ڈر سے کہ ایسا کرنے کے باعث نادانستہ طور پر وہ رسول اللہ صلواۃ وسلامہ علیہ پر کذب کی نسبت نہ کر جائیں، اپنی رائے سے فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ عمرانؓ بن حصین کہا کرتے تھے:

"خدا کی قسم میں اگر چاہوں تو مسلسل دو دن تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت حدیث کر سکتا ہوں، لیکن جو چیز میرے اندر جھجک پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ گو اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے وہی سنا جو میں نے سنا تھا، وہی دیکھا، جو میں نے دیکھا تھا لیکن وہ ایسی حدیثیں روایت کرتے ہیں جو ویسی ہی نہیں ہیں جیسی وہ بیان کرتے ہیں۔ مجھے اندیشہ ہوتا ہے کہیں میں بھی انہی کی طرح نہ ہو جاؤں"۔

ابو عمرو الشیبانی کا قول ہے:

"کامل ایک سال تک میں ابن مسعود کی مجلس میں حاضر ہوتا رہا۔ جب وہ یہ کہتے تھے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" تو کانپنے لگتے، اور کہتے "آپ نے یہ کہا، یا اس طرح کہا، یا اس کے قریب قریب کہا"۔

اور یہ ابن مسعود وہ بزرگ ہیں جو غلطی کی ذمہ داری اپنے سر لینے کے لیے "رائے" سے فتویٰ دیا کرتے تھے، کہ ایسا نہ ہو روایت حدیث کی صورت میں نادانستہ طور پر کوئی ایسا لفظ منہ سے نکل جائے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمایا ہو۔ چنانچہ جب کسی مسئلہ پر فتویٰ دیتے تو فرما دیا کرتے:

"یہ فیصلہ میری رائے پر مبنی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو خدا کی جانب سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری اور شیطان کی جانب سے ہے"۔

اور ایک مرتبہ تو وہ وفورِ مسرت سے بے تاب ہو گئے۔ جب ان کی رائے بعض صحابہ کی

بعد میں اگر معلوم ہو جاتا کہ کوئی حدیث صحیح موجود ہے تو اپنی رائے سے حدیث کی طرف رجوع کر لیتے۔ اس طرح کے متعدد واقعات صحابہ کرامؓ کے بارے میں مروی ہیں خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ذات گرامی کا شمار بھی انہی بزرگوں میں تھا۔

مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں بٹنے لگے

صحابہ کرام کے بعد ان کے شاگردوں یعنی تابعین کا دور آیا۔ اس زمانہ میں دو امر قابلِ ذکر واقع ہوئے :

ایک تو یہ کہ مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اختلاف کی آندھی تندہی اور شدت کے ساتھ چلنے لگی۔ چنانچہ کفر، فسق اور عصیان کے فتوے ایک دوسرے کے خلاف جاری ہونے لگے۔ موت کے تیر چلنے لگے۔ تلوار بے نیام ہونے لگی۔ امتِ اسلامیہ خوارج، شیعہ اور امویہ گروہوں میں بٹ گئی۔ ایک جماعت وہ بھی تھی جو اس دورِ ابتلاء کو برداشت کر رہی تھی اور فتنہ سے دور رہنے کی کوشش کرتی تھی۔ اس کے احوال و مقامات پر سنجیدگی سے غور نہیں کرتی تھی۔ خوارج کا فرقہ سب سے الگ تھا اور یہ خود کئی ذیلی فرقوں میں بٹا ہوا تھا۔ مثلاً ازارقہ، اباضیہ اور نجدات وغیرہ۔ شیعہ فرقے بھی متبائن تھے۔ ان میں سے بعض وہ غیر عرب لوگ بھی تھے جو اسلام اس لیے لائے تھے کہ مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا کریں۔ یہ ستون دین کو مضبوط کرنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس کی بنیاد منہدم کر دینے پر تلے ہوئے تھے تاکہ ملت قدیمہ کی قوت و عظمتِ رفتہ کو بحال کریں کم یں یا کم از کم ان لوگوں کو ہدف انتقام بنا سکیں جنہوں نے ان کی شان و شوکت کے پرچم سرنگوں کر دیئے تھے یا مسلمانوں کو فتنوں کی ایسی تاریکی میں دھکیل دیں کہ خدا کا نور بجھ جائے۔

اس صورت حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ کثرت سے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب منسوب کر کے جھوٹی حدیثیں گھڑی جانے لگیں۔ اس فتنہ کو روکنے کے لیے عمر بن عبدالعزیز نے تدوین سنتِ صحیحہ کی طرف توجہ کی تاکہ احادیث مرویہ کو صحیح طور پر جانچا جا سکے۔

فکرِ فقہی کی رنگا رنگی کے اسباب

دوسرا امر جو اس سلسلہ میں قابلِ ذکر ہے یہ ہے کہ اس دور میں مدینہ نے اپنی علمی منزلت کھو دی تھی۔ عہد صحابہ خصوصاً عہدِ عمر رضی اللہ عنہ بجا طور پر اجتہادِ فقہی کا دورِ زریں کہلا سکتا ہے۔ اس زمانہ میں صحابہ کا گروہ علماء و فقہا موجود تھا۔ یہ لوگ مدینہ سے باہر نہیں جاتے تھے۔ وہیں اپنے علمی کام میں لگے ہوئے تھے اور جو مسائل رونما ہوتے تھے ان سے نپٹتے رہتے تھے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

حدیث سے ہم آہنگ ہو گئی۔ ایک مقدمہ میں عورت کے لیے انہوں نے "مہر مثل"(۱) کا فتویٰ دے دیا تھا۔ بعض صحابہ نے گواہی دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا تو وہ خوشی سے اچھل پڑے۔

حضرت عمرؓ بھی رائے سے فتویٰ دیتے تھے

صحابہ کا دوسرا گروہ ان حضرات پر مشتمل تھا جو اصحاب رائے کے بارے میں یہ خیال رکھتے تھے کہ اللہ کے دین میں یہ لوگ کتاب و سنت سے کوئی دلیل لائے بغیر فتویٰ دے دیا کرتے ہیں۔

حقیقت امر یہ ہے کہ صحابہ اس طرح کے دو راستوں پر کھڑے تھے جو گو تنگ تھا، لیکن جذبہ دین ہی نے انہیں اس جگہ لا کھڑا کیا تھا۔

ایک جذبہ تو یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ سے زیادہ حدیث بیان کی جائے تاکہ ان نئے واقعات کے احکام معلوم ہو سکیں جو روز بروز پیش آتے رہتے تھے لیکن کثرتِ تحدیث میں یہ اندیشہ بھی لگا ہوا تھا کہیں کوئی ایسی بات منہ سے نہ نکل جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہ فرمائی ہو۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں:

"انصار کی ایک جماعت کو، کوفہ روانہ کرتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا"

"تم کوفہ جا رہے ہو۔ تم ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو قرآن سے آراستہ ہے وہ لوگ تمہارے پاس آئیں اور تم سے حدیث پوچھیں تو کم سے کم روایت کرنا!"

دوسری بات یہ تھی کہ صحابہ اپنی جس رائے کے ماتحت فتوی دیتے تھے اس کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا کوئی اثر مشہور و معروف نہیں تھا۔ چنانچہ تحلیل و تحریم کے سلسلہ میں اختلاف رائے ناگزیر تھا۔ بعض ان میں وہ تھے جو حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کرتے تھے اور اثرِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی منزل سے آگے نہیں بڑھتے تھے اور بعض وہ تھے جو اثرِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موجود یا معلوم نہ ہونے کے باعث رائے سے کام لیتے تھے البتہ

---

(۱) "مہر مثل" فقہ کی اصطلاح ہے یعنی اگر شادی کے وقت مہر کی رقم متعین نہ ہو لیکن عدم ثبوت کی بنا پر اس کی تعیین میں اختلاف ہو تو قاضی کا فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ عورت کو وہ مہر دلایا جائے جو اس کے خاندان میں عام طور پر رائج ہو۔ یہی مہر مثل ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

کا اصول یہ تھا کہ وہ صحابہ کو سرزمین حجاز ہی میں مجتمع رکھنا چاہتے تھے: کبار مہاجرین و انصار میں سے کوئی ان کی بلا اجازت کسی دوسرے شہر میں نہیں جاتا تھا۔ اس کی وہ بڑی سختی سے نگرانی کرتے رہتے تھے۔

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد صحابہ اقالیم اسلامیہ میں پہنچنے لگے۔ ہر گروہ صحابہ کے ساتھ گویا ایک مدرسہ فقہیہ بھی موجود تھا۔ پھر عصرِ تابعین آیا۔ یہ ان صحابہ کے شاگرد تھے جو مدینہ میں باقی رہ گئے تھے یا وہاں سے باہر چلے گئے تھے۔ ہر شہر میں یہ فقہا موجود تھے۔ امصار کے اختلاف و تباعد کے باعث، نظار بھی بدلتے گئے۔ اس لیے ہر اقلیم میں جو عرف (۱) تھا وہ دوسرے سے الگ تھا اسی طرح ہر جگہ کے مسائل بھی دوسرے مقام کے مسائل سے جُداگانہ تھے۔ ہر اقلیم میں جو صحابہ پہنچے وہاں ان کی مروی حدیثیں رائج ہوگئیں اور لوگوں میں پھیل گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ فکر فقہی میں ہم کو رنگا رنگی نظر آتی ہے۔

الگ الگ منہاج و طریق

عصرِ صحابہؓ پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ ان حضرات کے منہاج دو طرح کے تھے:

۱۔ رائے کی کثرت، روایت کی قلت۔ لیکن اگر روایت صحیحہ بعد میں مل جائے تو رائے سے حدیث کی طرف رجوع۔

۲۔ صرف روایت پر انحصار اور اس سے سرمو تجاوز سے بھی گریز۔ اور اگر روایت نہ ہو، تو فتویٰ دینے میں سکوت اور توقف۔

عہد تابعین میں ان دونوں مناہج نے بہ نسبت سابق کے زیادہ وسعت اختیار کر لی۔ جو لوگ رائے پر عامل نہیں تھے۔ وہ اپنے طریق کے استمساک میں اور زیادہ آگے بڑھ گئے۔ ان کے نزدیک فتنوں کا طوفان صرف اسی طرح روکا جا سکتا تھا جو روز بروز نازک اور شدید صورت اختیار کرتا جا رہا تھا۔ کیونکہ جب تک سنت کا دامن مضبوطی سے نہ پکڑ لیا جائے فتنوں سے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں۔

دوسرا گروہ تابعین پہلے گروہ کے برعکس رائے رکھتا تھا۔ یہ احداث کے مقابلہ میں حکم لگانا

---

(۱) عرف بھی ایک فقہی اصطلاح ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس ملک یا شہر میں جو معمولات بلا اختلاف بڑھتے جاتے ہوں وہ اگر خلافِ شرع نہ ہوں تو نافذ رہتے ہیں۔ (جعفری)

ضروری سمجھتا تھا تاکہ ان افکارِ جدیدہ سے عہدہ برآ ہو سکے جو مسلمانوں کے نو مفتوح علاقوں میں پائے جاتے تھے۔ یہ بھی نہ بھولنا چاہیئے کہ تابعین کی اکثریت موالی تھی۔ یہ مدینۂ قدیم حاملین کے وارث تھے۔ لہٰذا ان دونوں طریقوں کے مابین پہلے زیادہ فاصلہ پیدا ہو گیا، اور اس سے قبل ان دونوں میں جو قرب تھا وہ اس طرح ناپید ہُوا کہ تمیز دشوار ہو گئی۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا اختلاف منہاج

اختلاف کی بنیاد سنت سے احتجاج نہ تھی بلکہ "رائے" کا مسلک اختیار کرنے میں تھی اور رائے کے ماتحت تفریع مسائل میں اختلاف تھا چنانچہ اہلِ اثر صرف اضطرار کی صورت میں رائے کو اختیار کرتے تھے جیسے ایک مسلمان اضطرار کی صورت میں سور کا گوشت کھاتا چنانچہ یہ اہلِ اثر نہ تفریع مسائل کرتے تھے نہ ان مسائل کے لیے استخراج احکام جو درحقیقت واقع نہ ہوئے ہوں بلکہ ان کا یہ طے شدہ اصول تھا کہ صرف انہی وقائع پر فتویٰ دیتے تھے جو واقع ہو چکے ہوں مسائل واقعہ کو امورِ مفروضہ کی حیثیت سے انہوں نے کبھی نہیں دیکھا۔

اس کے برعکس اہل الرائے کا اصول یہ تھا کہ وہ کثرت سے رائے کی بنیاد پر فتویٰ دینے کے عادی تھے جب تک زیرِ غور مسئلہ پر حدیث صحیح ان کے علم میں نہ آجائے۔ یہ صرف مسائل واقعہ کے سلسلہ میں استخراج احکام کی دراست پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان مسائل پر جو واقعہ نہ ہوئے ہوں ایک مفروضہ کی حیثیت سے غور کر کے اپنی رائے سے احکام وضع کر لیتے تھے۔

حجاز میں اہل الحدیث کی کثرت تھی۔ اگرچہ ان کے ہاں بھی فقہ رائے کا چلن کچھ کم نہ تھا۔ اس لیے کہ یہ مقام صحابۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا وطن اور مکان وحی تھا۔ یہاں ایسے تابعی موجود تھے جو ان صحابہ سے تخریج مسائل کرتے تھے جو رائے سے بہت کم کام لیتے تھے اور ایسے تابعین بھی تھے جو ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے شاگرد تھے جو مسائل فقہ میں رائے سے زیادہ کام لیتے تھے۔ اور ان کی رائے ان تابعین کے نزدیک معمول بہ تھی۔ اہل رائے تابعین کی اکثریت عراق میں مقیم تھی کیونکہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ سے تخریج مسائل کرتے تھے، اور یہ وہ بزرگ تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے اس اندیشہ سے خائف رہتے تھے کہ کہیں کوئی غلط لفظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب نہ ہو جائے لہٰذا رائے سے اجتہاد کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ البتہ اگر کسی مجتہد فیہ موضوع پر اجتہاد رائے کرنے کے بعد کوئی حدیث صحیح مل جاتی تو اس پر عمل کرتے اور رائے سے رجوع کر لیتے۔ اس لیے کہ رواۃ

یث کی کثرت حجاز میں تھی، عراق میں فلسفہ تھا اور علوم گوناگوں۔ یہاں کے مدارس بھی قدیم
ے چلے آرہے تھے۔ ان کے نزدیک اجتہاد رائے اس لیے بھی آسان تھا کہ وافر طور پر اسباب
ایت ان کے پاس نہ تھے۔

ع تابعین کے دور میں منہاج قدیم بدلنے لگا

عصرِ تابعین میں فقہاء رائے اور فقہاء حدیث کے مابین اختلاف کی خلیج اور
یادہ وسیع ہوگئی تھی جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ہم نے واضح کیا ہے پھر جب تبع تابعین کا
ور آیا اور اصحاب مذاہب مجتہدین کا دور شروع ہوا تو یہ خلیج اور زیادہ وسیع ہوگئی۔ اختلاف
صحاب مذاہب مجتہدین کے آغاز عہد میں اور زیادہ شدت اختیار کر گیا لیکن جلد ہی یہ کیفیت
وگئی کہ دونوں ایک دوسرے سے لین دین کا برتاؤ کرنے لگے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ سے کچھ کچھ ہٹے۔
اہل الحدیث نے توقف کا رویہ ترک کیا اور اخذ بالرائے کا اصول بعض احوال میں بروئے عمل
انے لگے اور اہل الرائے نے تدوین سنت پر توجہ کی اور تدوین آثار میں لگ گئے۔ تدوین
کے ساتھ ساتھ تمحیص کا سلسلہ بھی جاری رکھا اور اپنی رائے کی حدیث سے تائید لانے لگے اور
حدیث کی موجودگی میں رائے سے گریز کرنے لگے اور اگر رائے سے کام لے چکے تھے تو بھی حدیث
صحیح دیکھ کر اس سے رجوع کر لیا۔

اس مسئلہ کو ہم اختصار سے ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے
جب شافعی زندگی کے میدان میں داخل ہوئے اور شیوخِ وقت اور ان کی کتابوں سے
استفادہ شروع کیا۔

وضاعین حدیث اور کذابین کی جماعت

اس زمانہ میں رسول صلوات اللہ وسلامہ علیہ
کی ذات گرامی کی طرف غلط حدیثوں کے
انتساب کا رجحان کچھ اور بڑھ گیا کیونکہ بعض فرقے اپنے مسلک کے دفاع میں زبان و قلم سے
کام لے کر حدیث کا حوالہ دینے لگے۔ اس طرح بہت سی چلائی ہوئی حدیثیں جمہور مسلمین میں
منتشر ہوگئیں۔

قاضی عیاض نے اس طرح کے بعض کاذبین اور ان کے اسباب کذب علی الرسول صلی اللہ
علیہ وسلم کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"یہ مختلف قسم کے لوگ تھے۔ یہ ایسی حدیثیں وضع کرتے تھے جن کا انتساب آپؐ کی

طرف بالکل غلط تھا۔ جیسے زنادقہ اور ان کے اشباہ ان کی بیان کردہ غلط حدیثوں کا مقصد ترانع یا استخفاف ہوتا تھا، یا وہ جاہل قسم کے عبادت گزار جنہوں نے فضائل و رغائب کے سلسلہ میں حدیثیں وضع کرنا شروع کر دی تھیں۔ یا وہ فساق محدثین جنہوں نے اغراب و شہرت کے لیے حدیثیں ڈھالی تھیں۔ یا وہ دعاۃ متبدعہ اور متعصبین مذاہب جنہوں نے تعصب اور احتجاج کے جذبہ سے حدیثیں گھڑنا شروع کر دی تھیں۔ یا وہ بندگانِ اغراض و مفاد جو اہل دنیا، اور اربابِ جاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے، اور ان کی برائیوں کو ڈھانکنے کے لیے از راہ ہوا و ہوس حدیثیں بنالیا کرتے تھے۔

ان طبقات میں سے ہر طبقہ کو اہل صنعت اور علم الرجال کے ماہرین نے اچھی طرح ٹٹول لیا تھا۔

ان میں وہ لوگ بھی تھے جو متن ضعیف کے لیے اسناد صحیح و مشہور پیدا کر لیا کرتے تھے۔ وہ بھی تھے جو اسناد کو الٹ پلٹ دیا کرتے تھے۔ یا حسبِ دل خواہ اسناد میں زیادتی کر لیا کرتے تھے۔

ان میں وہ لوگ بھی تھے جو بالکل صاف و صریح دروغ سے کام لیتے تھے۔ یہ اس راوی سے سماع کا دعویٰ کرتے تھے جس سے ایک لفظ بھی انہوں نے کبھی نہیں سنا تھا۔ اس راوی سے ملاقات کا ڈھنڈورہ پیٹتے تھے جس سے زندگی بھر کبھی ان کی مڈبھیڑ نہیں تھی لیکن با ایں ہمہ احادیث صحیحہ کی ان سے بے دھڑک روایت کرنے لگتے تھے۔ انہی لوگوں میں وہ بھی تھے جو کلام صحابہ کو، اکابر عرب کے اقوال اور حکمار دوسرے لوگوں کے مقولوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بے جھجک منسوب کر دیا کرتے تھے (۱)

پھر اجتہاد اور انشار مذاہب کے دور میں اس دروغ و کذب کو پیش نظر رکھتے تھے دو امور پر خاص طور پر غور کرنا چاہیئے۔

۱۔ محدثین نے اس فتنہ کو روکنے کی پوری کوشش کی۔ روایت صادقہ کی تمحیص پر وہ بکمر متوجہ

---

(۱) ملاحظہ ہو تاریخ التشریع الاسلامی" از مرحوم محمد بک الخضری، ص: ۸۳

ہو گئے تاکہ طیب اور خبیث میں تمیز آسان ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے رواۃ احادیث کے احوال کی جانچ پڑتال شروع کی، اور صادق و غیر صادق کی معرفت حاصل کر لی۔ پھر انہوں نے صدق کے بھی کئی مراتب قائم کئے۔ پھر انہوں نے احادیث کو پرکھا، جانچا، ان کا موازنہ کیا کہ دین کی معروف باتوں سے ان کا تصادم تو نہیں ہوتا۔ یا احادیث مشہورہ مستفیضہ سے تو ان کی ٹکر نہیں ہوتی جن کا صدق شک و شبہ سے بالا ہے یا قرآن کریم میں اور ان میں کسی طرح کا تناقض تو نہیں ہے؟ اگر ایسی حدیثیں ملیں تو بے تامل انہیں رد کر دیا۔

پھر اسی پر اکتفا نہیں ہوا بلکہ بعض ائمہ وقت نے احادیث صحیحہ کی تدوین کو اپنا مدار عمل بنا لیا۔ چنانچہ مالک نے موطا مرتب کی۔ سفیان بن عُیَینہ نے "کتاب الجوامع فی السنن والآداب" لکھی۔ سفیان ثوری نے تفقہ و احادیث میں "جامع الکبیر" تالیف کی۔ اسی طرح اور دوسرے اکابر نے کئی کتابیں ان موضوعات پر قلمبند کر ڈالیں۔

۲۔ فقہاء اور اہل الرائے نے کثرت سے جو رائے کا استعمال کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو واقع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو۔

فقہاء رائے کے بارے میں شاہ ولی اللہ کی رائے

تبع تابعین کے زمانہ میں بھی حسب سابق عراق فقہ رائے کا مرکز بنا رہا۔ اس لیے کہ وہاں کے فقہا تخریج احکام و مسائل میں ان تابعین اور تبع تابعین کے شاگرد تھے جو رائے پر عمل میں مشہور اور اسی بنیاد پر فتویٰ دینے میں معروف تھے۔ اہل الحدیث کا ذکر کرنے کے بعد شاہ ولی اللہ دہلویؒ اپنی کتاب میں تحریر فرماتے ہیں:

"عصر مالک و سفیان میں ان فقہاء و اہل الحدیث کے مقابلہ میں ایک گروہ ایسے علماء و فقہاء کا بھی تھا جو نہ نئے مسائل کا مقابلہ کرنے سے خائف تھے، نہ فتویٰ دینے میں کوئی اندیشہ محسوس کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ دین کی بنا فقہ پر ہے۔ پس اس کی نشر و اشاعت میں خوب خوب حصہ لینا چاہیئے۔ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے اور کسی قول کو ان کی طرف منسوب کرتے ہوئے ہیبت محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ شعبی کا قول تھا:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لائے بغیر علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرنا ہمارے

نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔"

ابراہیم کا قول تھا:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا" اس کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ "عبداللہ بن عمرؓ نے کہا؟ یا "علقمہ نے کہا" میرے نزدیک زیادہ گوارا ہے۔"

ان فقہائے رائے کے پاس وہ روایات و آثار بھی نہیں تھے کہ یہ اہل الحدیث کے اصول پر استنباطِ فقہ و مسائل کر سکتے۔ نہ دوسروں شہروں کے علماء کے اقوال پر توجہ کرتے تھے۔ اپنے ائمہ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ تحقیق کے بلند درجہ پر فائز ہیں۔ چنانچہ علقمہ کا قول تھا

"کیا عبداللہ ابن مسعودؓ سے بھی بڑھ کر کوئی اثبت ہے؟

ابو حنیفہؒ کہا کرتے تھے:

"ابراہیم، سالم سے زیادہ فقیہ تھے اور اگر شرفِ صحبت کا احترام مانع نہ ہوتا تو میں کہتا، علقمہ عبداللہ بن عمرؓ سے افقہ تھے۔"

کوئی شبہ نہیں ان فقہاء پر ذہانت اور دانائی ختم تھی۔ ایک شے سے دوسری شے کی طرف بڑی تیزی سے ان کا ذہن منتقل ہو جاتا تھا جس کی بنیاد پر اپنے اصحاب کے اقوال پر تخریج احکام و مسائل ان کے لیے بہت آسان ہو گئی تھی۔ چنانچہ انہوں نے فقہ کو قاعدۂ تخریج پر تیار کر لیا[1]

شاہ ولی اللہؒ کی مندرجہ بالا تحریر سے جو بات اخذ ہوتی ہے، یہ ہے:

- اہلِ عراق اخذ بالرائے پر بکثرت عمل پیرا رہتے تھے۔
- ان کا اعتقاد تھا کہ نئے مسائل سے ہیبت نہ کھانا چاہیئے اور جو مسائل درپیش ہوں۔ ان کے بارے میں توقف سے کام نہ لینا چاہیئے بلکہ فتویٰ دینا چاہیئے، اس لیے کہ یہ واجب ہے۔
- فقہاء عراق کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ فقہ اساس دینِ متین ہے۔

۱۔ حجۃ اللہ البالغہ ملخصاً

چنانچہ ابن قیمؒ اس مسئلہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

مالک حدیث مرسل اور حدیث منقطع کو، اور بلاغات کو اور قول صحابی کو قیاس پر مقدم

(گذشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) سے معارض ہیں یا اس اصل سے معارض ہیں کہ جس پر احکام شریعت مبنی ہیں۔

شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" میں ایک پوری فصل اسی عنوان پر باندھی ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ عائشہؓ، ابن عباسؓ اور عمرؓ بن الخطاب نے بعض احادیث کے قبول کرنے سے اس لیے انکار کر دیا تھا کہ وہ بعض اصول اسلامیہ مثلاً قاعدۂ رفع حرج سے متصادم تھیں۔

شاطبی نے یہ بھی بتایا ہے کہ خود مالک بھی اس اصل پر اعتماد کرتے تھے۔ چنانچہ جو حدیث قرآن یا حدیث قطعی کی مخالف ہوتی تھی اسے رد کر دیتے تھے یا جو حدیث اصل عام سے متصادم ہوتی تھی اسے بھی قبول نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ شاطبی کہتے ہیں :

کیا تم نہیں دیکھتے کہ مالک اس حدیث کے بارے میں جس میں وارد ہوا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھو لینا چاہیئے" کہتے ہیں کہ

جب کتے کا کیا ہوا شکار کھایا جا سکتا ہے تو پھر اس کے لعاب کو مکروہ کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟

اس کے بعد مالک کہتے ہیں :

ہاں یہ حدیث تو ہے لیکن میں نہیں جانتا اس کی حقیقت کیا ہے؟

اسی طرح مالک اس حدیث کو قابلِ قبول نہیں سمجھتے :

"جو شخص اس حالت میں مر جائے کہ اس پر فرض روزے باقی ہوں تو اس کے بیٹے کو چاہیئے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے"۔ اس حدیث کا رد کرتے ہوئے مالک کہتے ہیں کہ :

"اس سے قرآن کی ایک اصل کلی کی نفی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی ۔ کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

یا :

اِنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی ۔ انسان کو اس کی کوشش ہی کا پھل ملتا ہے۔

پھر آگے چل کر شاطبی نے کہا ہے :

"مالک اس حدیث کا انکار کرتے ہیں جس کی رو سے مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اونٹ اور دوسرے جانوروں

- یہ لوگ تحدیث عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خائف رہتے تھے اور حتی الامکان اس سے گریز کرتے تھے۔
- بلدان غیر کے علماء کے اقوال کو اختیار نہیں کرتے تھے۔
- اپنے مشائخ کو تحقیق کے بلند ترین درجہ پر فائز سمجھتے تھے، اور انہی کے اقوال پر تخریج مسائل کیا کرتے تھے۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا بنیادی فرق

اس موقع پر ایک سلسلہ میں ایک بات ضرور پیش نظر رکھنی چاہیئے۔ وہ یہ کہ فقہاء رائے اور فقہاء اہل الحدیث اس بارے میں پورے طور پر متفق تھے کہ کتاب اور سنت صحیحہ سے اخذ واجب ہے۔ اختلاف یہاں سے شروع ہوتا تھا کہ اہل الحدیث رائے سے تو ہیبت کھاتے تھے لیکن روایت عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خائف نہیں تھے۔ یہ اگر رائے اختیار کرتے تھے تو صرف حالت اضطرار میں جب کہ مسئلہ زیر غور میں کوئی حدیث بالکل نہ ملتی۔ لیکن اہل الرائے تحدیث سے خائف رہتے تھے۔ مگر افتا سے ذرا بھی اندیشہ نہ کرتے تھے۔ البتہ بعد میں اگر کوئی حدیث صحیح مل جاتی تو اپنے فتوے سے بے تامل رجوع کر لیتے۔ چنانچہ تلاش و تفحص سے کام لیا جائے تو اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا فرق

اہل الرائے اور اہل الحدیث میں ایک اور فرق بھی تھا۔ اہل الرائے کسی حالت میں بھی حدیث ضعیف کو قبول نہیں کرتے تھے اور اسے رد کر دیتے تھے لیکن اہل الحدیث کا مسلک یہ تھا کہ اگر کسی حدیث کے ضعف پر کوئی دلیل نہ ہو[1] تو اسے قبول کر لیتے تھے۔

امام مالک جو اپنے وقت کے امام اہل مدینہ تھے، حدیث منقطع و مرسل قبول کر لیا کرتے تھے۔ اسی طرح حدیث موقوف بھی قبول کر لیا کرتے تھے اور عمل اہل مدینہ کو ہر حال میں پیش نہاد خاطر رکھتے تھے[2]۔

۱۔ اگرچہ وہ معروف اصولوں کے اعتبار سے ناقابل قبول ہو۔ (۲) اس جگہ یہ بات ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ امام مالک اور فقہاء حجاز بھی کثرت سے رائے پر عمل پیرا رہتے تھے۔ اگرچہ اہل عراق سے کم۔ یہ علماء حجاز جیسا کہ شاطبی وغیرہ نے کہا ہے بعض حدیثوں کو اس وجہ سے رد کر دیتے تھے کہ وہ قرآن سے یا کسی دوسری حدیث

بقیہ اگلے صفحہ پر

رکھتے ہیں (۱)

اہل قرآن اور شافعی کا مناظرہ اس دور میں کہ یہ جدل و خلاف کا دور تھا، ایک جماعت ایسے لوگوں کی بھی تھی جو سنت اور اخبار منسوبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے احتجاج کی منکر تھی۔ شافعی نے اپنی کتاب "الام" میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس سے جو

گزشتہ صفحہ کے بقیہ کا حاشیہ) کا پکانا، اور اگر ان کا گوشت پک رہا ہو تو چولھے پر سے ہانڈیاں الٹ دینا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک اصل جو ہے وہ رفع حرج ہے لہٰذا یہ مسئلہ مصالح مرسلہ کے ذیل میں آتا ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ مالِ غنیمت کی تقسیم سے پہلے بھی اگر کوئی ضرورت مند ہو تو ان جانوروں کو ذبح کر کے کھا پکا سکتا ہے جیسا کہ ابن عربی نے ارشاد فرمایا ہے :

اسی طرح اگرچہ از روئے حدیث شوال کے صیام ستہ ثابت ہیں لیکن مالک سد ذرائع کے اصول پر یہ روزے رکھنے سے منع کرتے ہیں"۔ غرض مالک کے ہاں اس طرح کی مثالیں بہت کافی مل سکتی ہیں جہاں وہ اصول عامہ کی مخالفت کے باعث حدیث قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور شاطبی اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ :

"اصول قطعی ہیں اور جزو احد ظنی ہیں

یہ سوال کہ جب جزو واحد اصول سے معارض ہو تو وہ قبول کی جائے گی یا نہیں؟ شاطبی نے اس سلسلہ میں اختلافِ ائمہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے :

"ابن عربی کا قول ہے کہ اگر جزو واحد قواعد شرع سے معارض ہو، تو اس پر عمل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ شافعیؒ کا قول ہے کہ اس پر عمل کرنا بالکل جائز ہے۔ مالکؒ اس مسئلہ میں متردد ہیں لیکن بہرحال اس سلسلہ میں مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر حدیث کسی دوسرے قاعدۂ شرع کو محکم کرتی ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ ورنہ اسے ترک کر دیا جائے گا"۔ (ملاحظہ ہو "الموافقات" ج ۴ ص ۱۰)

ابن عربی کی ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء حجاز اصل کا مخالف دیکھ کر بعض حدیثوں کو رد کر دیتے تھے یا ان کی تضعیف کرتے تھے حتیٰ کہ امام مالکؒ تک جو احادیث مرسلہ اور آثارِ منقطعہ تک لینے میں حرج نہیں سمجھتے اس حدیث کے مخالف جانے میں جو کتاب و سنت کے قاعدۂ معلومہ سے معارض ہو

(۱) امام الموقعین، ج ۱ ص : ۲۶

حدیث مرسل وہ حدیث ہے جسے کوئی تابعی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرے لیکن جس صحابی سے اس نے روایت کی ہے اس کا نام نہ لے اور منقطع وہ حدیث ہے جس میں نہ تابعی کا ذکر ہو، نہ راوی کا" (جعفری)

مناظرے کیے تھے ان کا بھی ذکر کیا ہے چنانچہ اس جماعت کے ایک فرد کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"اس جماعت کے ایک اہل علم نے مجھ سے کہا۔ آپ عربی ہیں۔ قرآن اس زبان میں نازل ہوا ہے جو آپ کی زبان ہے۔ آپ اسے اچھی طرح یاد رکھ سکتے ہیں قرآن میں وہ فرائض ہیں جو خدا نے نازل کئے ہیں۔ ان میں اگر کوئی شخص شک کرے یا ایک حرف میں بھی تلبیس سے کام لے تو آپ اس سے توبہ کرائیں گے۔ اگر اس نے توبہ کر لی تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے بارے میں فرمایا ہے "اس میں ہر چیز کا بیان موجود ہے"۔ پھر آپ کے لیے یا کسی دوسرے شخص کے لیے یہ کیونکر جائز ہے کہ قرآن نے کوئی بات فرض کی ہو۔ اور اس کے بارے میں بھی یہ کہا جائے کہ یہ فرض از روئے اصطلاح عام ہے اور یہ فرض از روئے اصطلاح خاص ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں کہ قرآن کے احکام میں (اس طرح کی تخصیص کر کے) فرق پیدا کر دیا جاتا ہے۔ آپ لوگوں کی طرف سے۔ کیونکہ آپ کے پاس حدیث ہے جس کی روایت ایک آدمی دوسرے آدمی سے کرتا ہے۔ یہاں تک کہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر مل جاتا ہے۔ حالانکہ میں جانتا ہوں کہ آپ، اور آپ کے مذہب پر چلنے والے لوگ اکثر راویوں کے بارے میں کہہ دیتے ہیں کہ :

"فلاں شخص نے فلاں حدیث کی روایت میں غلطی کی اور فلاں آدمی سے فلاں حدیث کے بیان میں چوک ہوئی"۔

میں نے آپ لوگوں کو یہ کہتے ہوئے بھی سنا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث پیش کرے تو اس کے مطابق آپ حلال و حرام کا فتویٰ دیتے ہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا ہے۔ آپ لوگوں سے اگر کوئی حدیث بیان کرتا کرتا ہے تو اس کی غلط گوئی کو مان لیتے ہیں، کوئی حدیث بیان کرتا ہے تو اسے جھوٹا قرار دے دیتے ہیں لیکن اس سے توبہ نہیں کراتے۔ صرف اتنا کہنے پر اکتفا کرتے ہیں :

"اس نے یہ بڑی بری بات کہی"۔

پس کیا اس صورت میں یہ جائز اور مناسب ہے کہ آپ قرآن کے احکام اور خبر

نہیں ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ قرآن میں جو کچھ ہے اس کی تائید میں اگر کوئی حدیث ہو تو وہ قبول کر لی جائے گی لیکن یہ دونوں مسلک واضح طور پر گمراہی اور اضلال پر مبنی ہیں۔ میں ان میں سے ایک کے قول کو بھی درست نہیں سمجھتا۔"[1]

پیکارِ فکر و نظر کا طوفانی دَور

تصادم افکار کے اس دور میں پیکار اور چپقلش کے یہ حالات تھے جو ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس زمانہ میں افکار متنازعہ کی کثرت تھی اور اختلاف کا یہ حلقہ بڑھتا ہی جاتا تھا۔

ایک جماعت تو وہ تھی جو حدیث سے استدلال کی اس لیے قائل نہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت شک سے خالی نہیں تھی۔ ایک دوسرا گروہ تھا جو فہم قرآن میں اس سے مدد لیتا تھا لیکن احکام قرآن پر حدیث سے زیادتی اور اضافہ کا قائل نہیں تھا لیکن تاریخ کی لہر نے ان دونوں طائفوں کو ڈھانپ لیا اور دو اور گروہ ان کی جگہ پیدا ہو گئے۔ یہ گروہ بکثرت رائے کا استعمال کرتے تھے اور صرف وہ حدیثیں قبول کرتے تھے جو ضعف سے خالی ہوں اور جن کی سند شک و شبہ سے ماوراء ہو۔ یہ حدیث ضعیف کو کسی طرح قبول نہیں کرتے تھے اگرچہ اس کے کذب پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ یہ وہ لوگ تھے جو بکثرت روایت پر عمل کرتے تھے۔ رائے پر عمل ان کا شعار تھا۔ شافعی کے نمودار ہونے سے پہلے ان دونوں جماعتوں کے مابین فصل اور فرق بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے ایک دوسرے سے قریب ہونے لگے

لیکن خود شافعی کے دور میں ان دونوں طائفوں کا کیا حال تھا؟

شافعی کے دور میں ان دونوں گروہوں کا فرق و فصل کم ہو گیا تھا۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے قریب آنے لگے تھے کیونکہ جدل و مناظرہ اور مدارسہ و مذاکرہ کے باعث یہ دونوں باہم مجتمع ہونے لگے تھے۔ ان میں سے اکثر کا مقصد و منتہا یہ تھا کہ شریعت کا پرچم بلند ہو۔ اس کے بعد اور وقار میں اضافہ ہو۔ چنانچہ جب تدوینی کا دور شروع ہوا تو فریقین میں سے ہر ایک نے دوسرے کا علم پڑھا۔

۱۔ الام، ج ۶، ص ۲۵۰ - ۲۵۲

کے احکام میں فرق کریں یا اس خبر میں جس میں آپ بھول چوک اور دروغ کو بھی مانتے ہیں؟ آپ لوگوں کے روایات کو، کتاب اللہ کا درجہ دیتے ہیں۔ انہی روایات کی بنا پر اجازت دیتے ہیں اور منع کرتے ہیں۔"

قول شافعی پر مزید روشنی

شافعی نے ایک مخالف حدیث کا یہ قول بیان کر کے اس کا رد بھی کیا ہے۔ اس موقع پر ہم شافعی کے رد میں کچھ کہنا نہیں چاہتے۔ اس موضوع پر ہم اس وقت گفتگو کریں گے جب شافعی کی فقہ پر بحث لائیں گے۔ اس جگہ صرف اتنا اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ قول مخالف کا ماحصل یہ ہے کہ احکام قرآن کو خود قرآن کی عبارت سے سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیئے۔ اور اخبار و احادیث کو تخصیص قرآن کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ بہر حال راوی کے صدق اور حفظ و ضبط میں بکثرت شک کے مواقع پائے جاتے ہیں اس لیے حدیث کو قرآن کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قرآن میں کوئی مسلمان شک کرے تو وہ کافر قرار دیا جائے گا اور اس سے توبہ کرائی جائے گی اور اگر توبہ کرے گا تو معاف کر دیا جائے گا ورنہ سزائے قتل پائے گا لیکن اخبار خاصہ یعنی اخبار آحاد کو جھٹلانے والا نہ تو بہ پر مجبور کیا جائے گا۔ نہ قتل کیا جائے گا نہ وہ شخص مستحق تعزیر گردانا جائے گا جو اُن لوگوں کے نقش قدم پہ نہ چلتا ہو جو از روئے احادیث حرام و حلال کا فتویٰ دیتے ہیں۔

ظاہر کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ یہ لوگ سنت سے استدلال کا انکار نہیں کرتے تھے بشرطیکہ حدیث صحیح ہو۔ اور دلیل قاطع۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت پر قائم ہو جائے۔ یہ صرف ان اخبار و احادیث کا انکار کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف جن کی نسبت میں شبہ ہو سکتا ہے۔ اگر شک رفع ہو جائے تو سبب منع بھی زائل ہو جائے گا اور اس سے اخذ واجب قرار دیا جائے گا۔

لیکن شافعی ان لوگوں کو جو اخبار کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"حدیث کے معاملہ میں لوگ دو مسلکوں پر عامل ہیں۔

ایک فریق تو وہ ہے جو حدیث و خبر کو کسی طرح قبول نہیں کرتا۔ ہر بات کے لیے وہ قرآن کے بیان کو کافی سمجھتا ہے اور کہتا ہے جو کچھ قرآن میں نہیں ہے وہ فرض بھی

ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوا کہ چونکہ وقائع اور حوادث روز افزوں ترقی پر تھے۔ لہٰذا ان کے لاانتہا ہونے کے باعث اہل الحدیث نے رائے کے مسئلہ پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا شروع کیا اور تدوینِ صحاح، تمیز حدیث اور سہولت علم کے مسائل میں خوض کرنے لگے۔ اسی طرح اہل الرائے ان روایتوں سے بکثرت واقف ہو گئے جو صحابہ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کی تھیں اور بلدان مختلفہ کے لوگوں نے احادیث و آثار کے نشر و اشاعت میں جو حصہ لیا تھا ان کی اطلاع عام ہو گئی۔ اس صورت میں احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ اہل الرائے کے سامنے آگیا اور یہ لوگ اہل الحدیث سے قریب ہو گئے۔

ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی توجہ حدیث کی طرف چنانچہ ہم دیکھتے ہیں ابو یوسف جو اصحاب ابو حنیفہ میں سے ہیں اور جن کا شمار فقہاء اہل الرائے میں ہوتا ہے۔ آثار و اخبار کی دراست اور ان کے حفظ پر پوری سرگرمی سے متوجہ ہو گئے اور ان سے استشہاد کرنے لگے۔ اگر انہیں کوئی ایسی رائے نظر آتی جو مخالف سنت تھی تو اس سے گریزاں ہو کر حدیث سے متفق ہو گئے۔ ان کے بارے میں ابن جریر الطبری کا قول ہے کہ:

"ابو یوسفؒ حفظِ حدیث میں مشہور تھے۔ وہ محدثوں کے حلقہ میں حاضر ہوتے اور ایک مجلس میں پچاس ساٹھ حدیثیں یاد کر لیتے۔ پھر وہاں سے اٹھتے اور اپنی سُنی ہوئی حدیثیں لوگوں کو املا کرا دیتے۔"

اسی طرح امام محمدؒ کا حال بھی تھا۔ یہ بھی ابو حنیفہؒ کے اجل اصحاب اور مشہور فقہاء اہل الرائے میں سے تھے۔ انہیں بھی طلبِ حدیث کا بڑا شوق تھا۔ انہوں نے حدیث ثوری سے حاصل کی تھی۔ پھر تین سال تک مسلسل مالک رضی اللہ عنہ کے دامنِ علم سے وابستہ رہے اور ان سے تکمیلِ حدیث کرتے رہے۔

اہلِ عراق و حجاز کے درمیان جو خلیج پیدا ہو چکی تھی اس طرح وہ سمٹنے لگی۔ اور یہ دونوں فریق ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے۔

شافعی نے ہر دو فریق سے استفادہ کیا یہ دور شافعی کا اہل شباب تھا۔ چنانچہ وہ فقہ اہل الرائے اور فقہ اہل الحدیث کے دوراہے کے بالکل بیچ میں کھڑے ہو گئے۔ نہ مسلک اہل حدیث پر وہ اس طرح عامل تھے کہ ہر

حدیث (ضعیف) قبول کرلیں۔ اگر اس کے کذب پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور نہ وہ مسلک اہل الرائے سے توسیع نطاق رائے پر پورے طور سے متفق تھے بلکہ اس سلسلہ میں انہوں نے قواعد منضبط کیے اور اصول مقرر کیے جن کی تفصیل ہم فقہ شافعی پر گفتگو کرتے ہوئے بیان کریں گے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی اس سلسلۂ بیان میں فرماتے ہیں :

"شافعی دونوں مذہبوں (مذہب ابوحنیفہ و مذہب مالک) کے اوائل ظہور اور دور ترتیب اصول و فروع میں منظر عام پر آئے۔ انہوں نے اوائل پر پورا پورا غور کیا لیکن اس میں ایسی چیزیں نظر آئیں جنہوں نے ان کو ان دونوں کے طریقہ پر (آنکھ بند کرکے) چلنے سے روک دیا"

اس جگہ اتنا کافی ہے۔ اس موضوع پر گفتگو کا بہترین موقع وہ ہوگا جب ہم فقہ شافعی پر بحث کریں گے۔

رائے سے مراد کیا ہے؟

مختصر طور پر فقہاء رائے اور فقہاء سنت کے اختلاف کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ رائے سے مراد کیا ہے؟ جس رائے کا اب تک بار بار ذکر آیا ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا وہ قیاس فقہی ہے۔ یعنی ایک امر غیر منصوص کا حکمت کے ساتھ ایک امر منصوص سے الحاق جب کہ دونوں کی علت حکم مشترک ہو؟ یا وہ اس سے بھی عام تر کوئی چیز ہے؟ کیونکہ عصر صحابہ و تابعین میں رائے کے معنی عام تھے۔ وہ صرف قیاس کے ساتھ مختص نہ تھا بلکہ اس لفظ میں قیاس بھی شامل تھا اور قیاس سے ماسوا بھی کچھ چیزیں شامل تھیں۔

پھر جب تکوین مذاہب کے دور آغاز پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو محسوس کرتے ہیں کہ یہاں بھی یہی عموم ہمیں نظر آتا ہے۔ پھر جب ہم عصر مذاہب کو دیکھتے ہیں تو ہر مذہب تفسیر رائے میں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتا ہے۔

رائے میں قیاس کے علاوہ بھی کئی چیزیں شامل ہیں

ابن قیم نے "رائے" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

"صحابہ اور تابعین کے عہد میں رائے کا مطلب یہ لیا جاتا تھا کہ فکر و تامل اور صواب کی طلب معرفت کے بعد کسی مسئلہ میں جب امارات متعارض نظر آئیں تو قلب کسی

احناف اور مالکیہ کا اختلاف قیاس کے بارے میں

ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب قیاس استحسان اور عرف پر عمل کرتے تھے

مالک کے نزدیک صرف استحسان اور مصالح مرسلہ اور عرف سے اخذ کرتے ہیں۔ اور مصالح مرسلہ کو تو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ مذہب مالکی میں مصالح مرسلہ کو غیر معمولی مقام حاصل ہے۔ چنانچہ اسی کے باعث اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ عصور مختلفہ میں لوگوں کے حالات و شئون سے ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے، لیکن قیاس کو وہ نہیں مانتا جیسا ابو حنیفہؒ اور اس کے اصحاب مانتے ہیں۔

اسی طرح استحسان کا دائرہ بھی مذہب مالکی میں آکر کچھ اور زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ چنانچہ مالک اسے علم کے دس میں نو حصے کے برابر مانتے ہیں۔

لیکن استحسان اور مصالح مرسلہ پر عمل اسی وقت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جب:

- ——— کوئی نص موجود نہ ہو۔
- ——— نہ صحابی کا فتویٰ موجود ہو۔
- ——— نہ عمل اہل مدینہ ملتا ہو۔

شافعی کا حنفیہ پر تفوق

اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دیکھا جائے شافعی ان امور و مسائل

گذشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ

مالکیہ کی نظر میں استحسان اور مصالح مرسلہ معنوی اعتبار سے قریب قریب ایک ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ کا اختیار کرنا ان کے نزدیک استحسان ہے۔

پس گویا استحسان کے معنی:

"مالکیہ کے نزدیک وہی ہیں جو مصالح مرسلہ کے ہیں"

اس سلسلہ میں مالک سے جو مروی ہے وہ یہ ہے کہ:

"استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصوں پر مشتمل ہے جس میں مصالح مرسلہ بھی داخل ہیں"

خلاصہ کلام یہ کہ مالکیہ کے ہاں استحسان اور مصالح مرسلہ تقریباً ایک ہیں لیکن حنفیہ کے ہاں یہ دونوں الگ اور جداگانہ حیثیت کے مالک ہیں۔ ایک کو وہ قبول کرتے ہیں اور دوسرے کو رد کر دیتے لیکن مالکی حضرات دونوں کو (یعنی استحسان اور مصالح مرسلہ کو) ایک ہی سمجھتے ہیں۔

اس فرق پر ہم حسب موقع تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

ایک پہلو پر مطمئن ہو جائے۔"

چنانچہ صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا مفہوم یہ تھا کہ اگر فقیہ کسی مسئلہ میں نص نہ پائے تو اپنی صوابدید پر فتویٰ دے دے لیکن فتویٰ دیتے وقت دین کی روحِ عام کو ملحوظ خاطر رکھے اور اس کا فتویٰ شرع کے احکام عامہ سے متفق ہو۔ یا کسی امر منصوص سے مشابہ ہو۔ اس صورت میں رائے میں قیاس و استحسان، صالح مرسلہ اور عرف سب چیزیں شامل تھیں (۱)

---

(۱) ابوالحسن کرخی فقہاء حنفیہ میں درجۂ امتیاز پر فائز ہیں۔ استحسان کی جو تعریف کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس خفی کا دوسرا نام استحسان ہے بعض دوسرے فقہاء کا قول بھی یہی ہے۔ مذہب مالکی میں استحسان سے مراد یہ ہے کہ دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ اختیار کر لی جائے۔ مطلق مصلحت استحسان نہیں ہے بلکہ وہ مصلحت استحسان ہے جو دلیل کی کسی جانب کو زیادہ قوی کر دیتی ہو۔ ابن العربی نے احکام القرآن میں جو تعریف کی ہے وہ بھی اس سے ملتی جلتی ہے، یعنی:

"استحسان دو دلیلوں میں سے قوی دلیل اختیار کر لینے کا نام ہے۔"

مالکیہ کے نزدیک استحسان کی جو تعریف ہے (اور جو محل نظر ہے) وہ حنفیہ کے قریب قریب ہے شاطبی نے "الموافقات" میں کہا ہے:

"استحسان کا مقتضا یہ ہے کہ قیاس پر استدلال مرسل کو مقدم رکھا جائے! پس جو شخص استحسان سے کام لیتا ہے وہ صرف اپنے ذوق سے کام نہیں لے سکتا بلکہ اس امر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا کہ یہ بھی جاننے کی کوشش کرے کہ اس طرح کے دوسرے مسائل میں شارع نے کیا ملحوظ رکھا ہے؟ اور یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ یہ امر کسی دوسری جہت سے مصلحت کو فوت کرنے کا موجب بنتا ہے یا کوئی مفسدہ پیدا کرنے کا سبب؟

اور مصالح مرسلہ سے مراد یہ ہے کہ ایسے امور جنہیں عقل بآسانی قبول کرے اور ان کو ترک کر دینے یا قبول کر لینے کے سلسلہ میں شریعت کی کوئی اصل خاص موجود نہ ہو کیونکہ جس امر کے لیے یہ ثابت ہو کہ شریعت اسے ترک کر دینے کا حکم دیتی ہے اسے ترک کر دینا بالاتفاق واجب ہے اور جس امر کے لیے یہ ثابت ہو کہ شریعت اس کا اعتبار کرتی ہے تو بالاتفاق اسے اوصاف مناسبہ کے باعث قبول کر لیا جائے گا۔ لہٰذا مصالح مرسلہ بھی درحقیقت قیاس ہی کی ایک قسم میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں ؟

مالکیہ کے برعکس، شافعی، قیاس کو اس کا مقام دیتے ہیں اور اس کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ شریعت میں قیاس کی بنیاد و اساس موجود ہے۔ بایں طور کہ حکمت کے ساتھ کوئی امر غیر منصوص ایک دوسرے امرِ منصوص کے ساتھ ملحق کر دیا جائے، اس صورت میں رائے نص پر محمول کی جائے گی۔ اور اسے شرع میں ایک بدعت کی حیثیت نہیں دی جائے گی۔

شافعی کے نزدیک احکام کے سلسلہ میں تعلیل مطلق اور استدلال مطلق جس کی بنیاد کسی ایسی علت پر نہ ہو جو کسی حکم منصوص سے مطابق ہو، ضرور بدعت ہے۔ چنانچہ شافعیؒ کا قول ہے جو استحسان سے کام لیتا ہے وہ شرع کے مطابق کام کرتا ہے۔

شافعی وہ پہلے شخص ہیں جس نے قیاس کے ضوابط اور موازین وضع کیے۔ ان کا دفاع کیا اور انہیں مدون کیا۔ چنانچہ جہاں تک تحریر و اثبات کا تعلق ہے اس بابِ خاص میں وہ حنفیہ سے بازی لے گئے۔ رازی نے سچ ہی کہا ہے :

"کتنی عجیب بات ہے ابو حنیفہ قیاس کی تعویل کرتے تھے اور ان کے کثرت قیاس کے باعث ان کی مذمت کرتے تھے لیکن نہ ابو حنیفہ نے، نہ ان کے اصحاب نے ایک ورق بھی اثبات قیاس میں لکھنے کی زحمت گوارا کی۔ سب سے پہلے اس مسئلہ پر جس نے لب کشائی کی اور دلائل کا انبار جمع کر دیا وہ امام شافعیؒ تھے۔"

فتوائے صحابی و تابعی و عملِ اہلِ مدینہ

ابو حنیفہ اور قولِ صحابہ

ایسے متعدد مسائل تھے جن کے گرد اختلافاتِ فکر و نظر گردش کرتے رہتے تھے لیکن ایک بات متفق علیہ تھی یعنی کسی صحابی کا فتویٰ موجود ہو تو اہل الرائے اور اہل الحدیث یکساں طور پر اسے قبول کر لیتے تھے۔ کیونکہ اتباع بہرحال ابتداع سے اولیٰ ہے اور اس لیے کہ یہ صحابہ وہ تھے جنہوں نے بہ چشمِ خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار کیا تھا۔ لہٰذا کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کی رائے کو موضع صواب میں نہ رکھا جاتا۔ یا فہم دین میں ان کے مکان اور مقام کا اعتراف نہ کیا جاتا۔ یہ ایسے ائمہ تھے جن کی اقتدا ہر مسلمان کرتا تھا۔ ان کے آثار سے اکثر فقہا بھی متاثر تھے۔ چنانچہ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے :

"اگر کوئی مسئلہ مجھے کتاب اللہ میں نہیں ملتا ہے تو پھر صحابہ میں سے جس صحابی کا قول میں چاہتا ہوں اختیار کر لیتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں رد کر دیتا ہوں لیکن کسی صورت میں قول صحابی کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتا لیکن جب معاملہ ابراہیم اور شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن المسیب تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر میں اجتہاد کرتا ہوں جیسے خود یہ لوگ اجتہاد کیا کرتے تھے۔"

صحابہ کے اقوال و آثار کے بارے میں امام اہل عراق ابو حنیفہ کا جب یہ قول ہے تو ظاہر ہے دوسرے مکاتبِ فکر کے فقہاء کا فتاوائے صحابہ سے اور زیادہ متاثر ہونا بالکل قدرتی چیز ہے۔

اقوال و آثار صحابہ چراغِ ہدایت تھے

زیرِ بحث زمانہ میں صحابہ کے فتوے ماثور و منقول ہو کر کثرت سے پھیل چکے تھے اور فقہاء کی فکر و نظر

وہ فرماتے ہیں :

"صحابہ کی رائے خود ہماری اپنی رائے سے کہیں بہتر اور برتر ہے۔"(۱)

شافعی نے اپنے "الرسالۃ القدیمۃ" میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے :

"علم و اجتہاد کی رو سے، ورع و عقل کے اعتبار سے اور رسائی فہم کے لحاظ سے بہرحال صحابہ ہم پر فوقیت رکھتے ہیں۔ ان کے آراء ہمارے لیے بہتر اور برتر ہیں اور ہماری رائے سے اولیٰ ہیں۔"(۲)

مذہب تابعی اور قیاس

ابنِ قیم نے شافعی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے :

"علم کے کئی درجے ہیں۔ جن کی ترتیب اس طرح قائم کی جاسکتی ہے :

۱۔ کتاب و سنت

۲۔ کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں اجماع

۳۔ قول صحابی بشرطیکہ اس کی مخالفت میں کوئی ٹھوس چیز نہ ہو۔

۴۔ اختلافِ صحابہ

۵۔ (قیاس) — وغیرہ

صحابہ کے بعد تابعین کا نمبر آتا ہے۔ فقہاء حدیث مذہب تابعی کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔ اور فقہاء رائے کا مسلک شیخ اہل عراق ابوحنیفہ کے الفاظ میں یہ تھا کہ جس طرح وہ اجتہاد کرتے تھے ہم بھی کرتے ہیں۔

شافعی کا شمار مسلک ثانی کے اصحاب میں ہوتا ہے جن کی تائید واضح اور جلی طور پر ان کے اصول سے ہوتی ہے جس پر آگے چل کر گفتگو آئے گی۔

عمل اہل مدینہ کے بارے میں خود مالک کا مسلک کیا تھا؟

اب ہم ایک دوسرے بہت اہم اور نازک مسئلہ کو لیتے ہیں جس پر مالک رضی اللہ عنہ بڑی شدت اور سختی سے قائم تھے۔ وہ مسئلہ ہے عمل اہلِ مدینہ۔

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۱۴۳ (۲) اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۱۹۱

کا مرکز بنے ہوئے تھے۔ صحابہ کے فتوے ان کے لیے چراغِ ہدایت کا کام دیتے تھے جن کی روشنی میں وہ اجتہاد کرتے اور ان کے نقشِ قدم پر چلتے تھے۔ ان کے اقوال و آرار سے وہ متاثر تھے۔ اور ان کا زیادہ سے زیادہ احترام کرتے تھے۔ کتاب و سنت میں جب کوئی چیز نہ ملتی تو ان کا مدار اعتماد صحابی کا فتویٰ ہی تھا۔ اگر کسی بات پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا تو بعد کو آنے والے فقہاء و مجتہدین اس کے التزام پر مجبور تھے۔ اگر کسی صحابی سے کوئی ایسا قول سُنا گیا جس کی مخالفت کتاب اور اخبار و آثار سے نہ ہوتی ہو تو اکثر فقہاء اسے بے چون و چرا اختیار کر لیتے تھے اور اگر کسی مسئلہ میں خود صحابہ مختلف الآراء ہوتے تھے تو پھر اکثر مجتہدین کی روش یہ ہوتی کہ وہ اس صحابی کا قول اختیار کرتے جو ان کے نزعات و میلانات سے مطابقت رکھتا۔ لیکن کسی حالت میں بھی اس دائرہ سے باہر قدم نہ نکالتے۔

عصرِ تابعین و مجتہدین میں بھی فقہاء کا یہی رویہ قائم رہا۔ اس سلسلہ میں اگرچہ انہوں نے کوئی قائم بالذات اصل اور دین کے اصول و احکام سے حاصل کیا ہو کوئی قاعدہ فقہیہ وضع نہیں کیا تھا لیکن عمل اسی مسلک پر تھا۔

اور اس عمل کی وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ جانتے تھے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ہستی وہ ہے جو از روئے شہود و عیان نزول قرآن سے واقف ہے۔ پس ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ صحابہ کرام کے جملہ آرار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خوشہ چینی کا نتیجہ ہیں اور جب کوئی امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہو تو پھر اجتہاد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ صحابہ کے آرار مجرد اجتہاد فقہی نہیں تھے بلکہ وہ سنت سے قریب تر تھے۔

پھر تابعین کا دور آیا۔ معلمین اوّلین کی حیثیت سے انہوں نے آفاق میں فقہ اسلامی کا چرچا کیا۔ یہ ایسے ستارے تھے جن کی ضوفشانی سے آفاق میں نورِ اسلام جگمگا رہا تھا۔

آرارِ صحابہ اور اقوال ابو حنیفہؒ و شافعیؒ

شافعی اس زمانہ میں نمودار ہوئے۔ انہوں نے شیوخِ حجاز کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔ پھر مالک کے حلقہ میں تلمیذ کی حیثیت سے بیٹھے۔ جن کے نزدیک آرارِ صحابہ کے سامنے سر جھکا دینا منجملہ واجبات تھا۔ یہی نہیں کبار تابعین کو بھی وہ یہی درجہ دیتے تھے یعنی ان کے اقوال کو رائے پر مقدم رکھتے تھے بلکہ عمل اہل مدینہ تک کو رائے پر ترجیح دیتے تھے یہ بات بالکل طبیعی تھی کہ شافعی ان خیالات سے متاثر ہوں چنانچہ ابو حنیفہ جو امام القائسین تھے خود بھی اس تاثر سے خالی نہ تھے اور اپنی رائے پر قولِ صحابی کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ آرارِ صحابہ کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

کہ اس پر امت کا اجماع ہے اور اس کے خلاف چلنا روا نہیں"۔

البتہ انہوں نے مذکورہ انواع میں سے نوعِ اوّل کے لیے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح پر مقدم ہے اور نوعِ ثانی خبرِ واحد پر مقدم ہے اور ان کا تعلق امورِ نقلیہ سے ہے یعنی ایسے امور سے جن میں اجتہاد کا کوئی سوال نہیں۔

شافعی اہل مدینہ کا احترام کرتے تھے

حیات شافعی سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے کہ وہ امام مالک کے شاگردِ رشید تھے۔ انہوں نے اپنی تعلیمی زندگی کا بڑا حصہ انہی کے دامانِ عاطفت میں بسر کیا۔ ۱۷۹ھ میں جب پہلے پہل بغداد گئے تو ان کا شمار اصحابِ مالک میں ہوتا تھا وہ فقہ اہل مدینہ کے حامل تھے۔

امام مالک کی شاگردی اور فقہ اہل مدینہ سے وابستگی کا یہ عالم تھا کہ شافعی نے اس سلسلہ میں بہت سے مناظرے کیے۔ اپنے استاد بھائیوں یعنی امام محمدؒ کے شاگردوں کے ساتھ بھی۔ اور خود اپنے استاد امام محمد سے بھی۔ یہ تمام باتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ وہ اپنے شیخ امام مالک سے کس درجہ متاثر تھے اور ان کے افکار و آرا کو کتنی اہمیت اور وقعت کا حامل سمجھتے تھے۔ چنانچہ شافعی سے ایسے متعدد اقوال منقول ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اہل مدینہ کا احترام بہت زیادہ کرتے تھے اور ان کی عظمت اور برتری میں رطب اللسان رہتے تھے۔

عمل اہل مدینہ مخالفِ حدیث ہو تو قابلِ رد ہے

بیہقی نے شافعی کے مناقب میں جو کتاب لکھی ہے اس میں یونس بن عبدالاعلیٰ سے روایت ہے کہ:

"کسی مسئلہ میں ایک مرتبہ شافعی رضی اللہ عنہ مناظرہ کر رہے تھے۔ دورانِ مناظرہ میں انہوں نے فرمایا:

"خدا کی قسم سچائی کے ساتھ میں تمہیں ایک نصیحت کرتا ہوں۔ اگر کسی معاملہ میں تم اہلِ مدینہ کا عمل دیکھو لیکن (شرعی حیثیت سے) اس کی کوئی اصل نہ پاؤ، یا (روایت در روایت کی حیثیت سے) وہ ضعیف ہو تو اس کی ذرا بھی پروا نہ کرو، اور بالکل اس کی طرف التفات نہ کرو"۔

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۲، ص: ۲۹۷

مالک عملِ اہل مدینہ کے اخذ پر بہت زیادہ زور دیتے تھے اس لیے کہ لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں کیونکہ یہی وہ مقام ہے جو مرکز ہجرت تھا۔ یہیں قرآن نازل ہوا۔ یہ بحث اس خط میں آچکی ہے جو مالک نے لیث کو لکھا تھا اور جس کا معرکہ آرا جواب لیث نے مالک کو دیا تھا۔

بہرحال یہ مسئلہ اس زمانہ کے فقہا کے مابین رزمگاہ جدل و پیکار بن گیا تھا۔ اس مسئلہ پر ابن قیم نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مالک رضی اللہ عنہ عمل اہل مدینہ کا اخذ ضروری سمجھتے تھے تو یہ مسلک دوسرے اہل امصار پر لازم نہیں آتا۔ نہ یہ مسئلہ دین میں حجت کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کی مخالفت کسی حال میں بھی روا نہ ہو بلکہ یہ ایک اختیاری چیز ہے۔ ابن قیم کے الفاظ یہ ہیں۔

"خود مالک رضی اللہ عنہ نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے منع کیا کہ لوگوں کو عملِ اہل مدینہ اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے۔ حالانکہ اس نے یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ ایسا کر کے رہے گا۔"

آگے چل کر ابن قیم نے لکھا ہے:

"صحابہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم مختلف شہروں میں متفرق اور منتشر ہو گئے۔ صحابہ کے ہر طائفہ کے پاس وہ علم تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عمل اہل مدینہ ساری امت کے لیے ان کے نزدیک حجت لازمہ نہ تھا۔ یہ صرف ایک اختیاری مسئلہ تھا کہ وہ عمل اہل مدینہ پر عمل کیا کرتے تھے اور خود اپنی موطا میں اور کسی دوسرے مقام پر انہوں نے کبھی یہ نہیں کہا ہے کہ عمل اہل مدینہ پر عمل نہ کرنا ایک ناجائز فعل ہے۔ وہ صرف اخبار مجرد کے طرز پر بتا دیتے ہیں کہ یہ ان کے شہر (مدینہ) کا معمول ہے۔ مالک رضی اللہ عنہ نے خدا انہیں اسلام کی طرف سے جزائے خیر دے، اجماع اہل مدینہ کا دعویٰ صرف چالیس سے کچھ زیادہ مسئلوں میں کیا ہے باقی مسائل تین انواع پر مشتمل ہیں:

۱۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ نے دوسروں سے اختلاف نہیں کیا۔

۲۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ نے دوسروں سے اختلاف کیا۔

۳۔ وہ مسائل جو خود اہل مدینہ کے مابین مختلف فیہ ہیں۔

اور یہ مالک رضی اللہ عنہ کے ورع و تقویٰ کی انتہا تھی کہ انہوں نے کبھی یہ نہیں فرمایا

شافعی کے ان الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ گو وہ عمل اہل مدینہ کو اختیار کرتے تھے اور اس پر عامل رہتے تھے لیکن اگر وہ عمل کسی حدیث سے متصادم ہو تو اس سے عدم التفات واجب قرار دیتے تھے۔

اس جگہ اس بات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ شافعی کا یہ قول اس وقت کا ہے جب ابھی انہوں نے اجتہاد و استنباط کے قواعد نہیں وضع کیے تھے۔ اس کے بعد تو جس مسلک پر سختی سے وہ عامل تھے یہ تھا کہ حدیث پر کتاب اللہ کے سوا کسی چیز کو تقدیم نہیں حاصل ہے۔

آگے چل کر اس موضوع پر پھر گفتگو آئے گی۔

"عمل اہلِ مدینہ کی اہمیت اور حیثیت سے نہ کسی فقیہ کو کبھی انکار رہا ہے، نہ مجتہد کو، نہ عامی کو۔

لیکن امام مالکؒ نے عمل اہل مدینہ کو یکے از ادلۂ احکام و مصادرِ فقہیہ بنا دیا، یا کم از کم اپنی حد تک بنائے رکھا۔ لیکن دوسرے ائمہ فقہا نے ان کے مسلک کی تائید نہیں کی۔ ان کے نزدیک اصل چیز کتاب و سنت ہے۔ اگر عملِ اہلِ مدینہ اس کی تائید و توثیق میں ہے تو سبحان اللہ، اور اگر نہیں ہے تو پھر قابلِ ردّ ہے۔

امام مالک کے دوسرے فقہا، اور خاص طور پر امام شافعی یہی مسلک رکھتے ہیں۔ اس مسئلہ نے کسی حد تک نزاعی صورت اختیار کر لی ہے لیکن ائمہ اور فقہا کی اکثریت اسی اصول پر عامل اور اسی اصول کی حامل ہے۔

امام شافعی نے یہ وضاحت اس مسئلے پر جب بھی اظہارِ خیال کیا ہے یہی فرمایا ہے۔"

عام اس سے کہ یہ فقہاء خلوص کے حامی ہوں یا میانہ روی کے۔ یہ وہ لوگ تھے جو اپنے جدال میں اجماع پر جھگڑتے رہتے تھے۔ چنانچہ یہ موضوع بھی ایک جدلی موضوع بن گیا اور پھر بحث و نظر کے دائرہ میں مستقل طور پر داخل ہو گیا۔

اجماع کی اصل قرآن کریم ہے

شافعی نے اجماع کا مبدا تلاش کر لیا۔ اس سے پہلے لوگ کتاب الٰہی سے اس کی اصل معرفت پر متوجہ ہوئے بغیر صرف حدیث نبویؐ کے پیش نظر اس نام پر شیفتہ ہو گئے تھے۔

لیکن شافعی نے جب اس مسئلہ پر غور کیا تو اس کی اصل کتاب الٰہی سے ڈھونڈنا شروع کی اور ذیل کی آیت میں انہوں نے اپنا مقصود پا لیا:

وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

یعنی:

ہدایت کے واضح ہونے کے بعد جس نے رسولؐ سے جھگڑا کیا اور مومنین کے راستے کے علاوہ کسی دوسرے راستہ پر ہو لیا اسے ہم جہنم میں جھونک دیں گے اور وہ بڑی بری جگہ ہے۔ (۱)

اثبات اجماع کے لیے مقاییس و موازین

حقائق شرعیہ کی روشنی میں شافعی اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ اجماع حجت ہے۔ جب دیکھا کہ اس کے اعتراف کے بغیر چارہ نہیں تو انہوں نے اس کے لیے بھی مقاییس اور موازین وضع کیے تاکہ بغیر برہان کے اگر کوئی اجماع کا دعویٰ کرے تو اس کا بطلان کیا جا سکے۔

کیونکہ شافعی نے یہ بھی محسوس کیا تھا کہ مجادلات میں دعوائے اجماع کے زیر سایہ اس کی کوئی علمی اساس قائم نہیں ہوتی ہے اور اگر مجادلین اور محاورین کو یوں ہی چھوڑ دیا گیا تو اس سے علمی انارکی پیدا ہو جائے گی اور استدلال فقہی ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا اجماع کا مرتبہ کتاب و سنت کے بعد قرار دیا۔ کیونکہ کتاب و سنت سے انکار کسی مسلمان کے لیے بھی ممکن نہیں۔

---

(۱) یہ استدلال محل نظر ہے جس پر بعد میں گفتگو ہو گی

مصادرِ فقہ اسلامی (۳)

اجماع

اجماع: ایک اختلافی اور جدلی مسئلہ گزشتہ صفحات میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جمہور فقہاء صحابہ کی مجمع علیہ رائے پر عمل کرتے تھے بشرطیکہ وہ مخالف کتاب و سنت نہ ہو۔ اس معاملہ میں فقہا کے مابین کسی طرح کا اختلاف نہیں تھا۔ خواہ وہ فقہاء رائے ہوں یا فقہائے حدیث۔

یہ بھی معلوم ہو چکا کہ مالک رضی اللہ عنہ اہل مدینہ کی مجمع علیہ رائے پر عمل کرتے تھے اور اسے حدیث صحیح پر تقدیم دیتے تھے۔ کیونکہ اگر کوئی حدیث مخالفِ اجماع ہو تو وہ سزاوارِ قدح ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ — میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔

اس سے اور اس طرح کی اور حدیثوں سے وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اجماع کی حیثیت دین میں حجت کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ اپنے مجادلات میں اجماع کو دلیل کے طور پہ ذکر کیا کرتے تھے لیکن صورت یہ ہوتی تھی کہ جدل کرنے والوں میں ایک اجماع کا دعوے کرتا تھا۔ دوسرا اس کے دعوے کو قبول کرنے سے انکار کرتا تھا۔ اعتراض نفسِ اجماع پر نہیں تھا، اس کے وجود کے تحقق پر تھا۔

اس طرح عناصرِ جدل کا ایک عنصر اجماع بھی بن گیا تھا جس پر معین قضایا میں طرفین سلباً یا ایجاباً تنازعہ کرتے تھے۔ مناظروں میں یہ تنازعہ اور بڑھا۔ بعض غلو پسند طبائع نے اسے دلیل بنا لیا اور حجت قرار دے لیا۔

شافعی مناظرین فقہا کے مختلف مذہبی فرقوں سے اور ان کے انداز سے خوب واقف تھے۔

(گذشتہ صفحہ کے بقیہ کا حاشیہ)

امام شافعی نے اس مسئلہ پر زیادہ گہرائی کے ساتھ غور و خوض کیا ہے اور ایک حد تک اسے واضح کرنے کی کوشش کی ہے لیکن امرِ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ ہے اب تک گنجلک، اور مبہم سا ہے اس کے بہت سے گوشے اب تک صاف نہیں ہو سکے لیکن سچ پوچھئے تو یہ صرف لفظی بحث ہے۔ اسلام کا کوئی اصول ایسا نہیں ہے جو کتاب و سنت سے طے نہ ہو چکا ہو، اور اجماع کا محتاج ہو۔

(رئیس احمد جعفری)

اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے

لیکن اجماع کی عملی حیثیت کے بارے میں یعنی اس کے تحقق وجود کے بارے میں شافعی کی رائے کچھ اور تھی۔ ایک علمی مناقشہ کے موقع پہ انہوں نے فرمایا:

"اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے"۔

ایک اور مناظرہ میں اپنے حریف سے انہوں نے کہا:

"جب تم یہ کہتے ہو یہ اجماع ہے، تو ایک دوسرا اہل علم کہتا ہے۔ یہ اجماع کیسے ہو سکتا ہے بلکہ تمہارے دعویٰ کی رو سے تو یہ اجماع ہر جہت سے اجماع اختلاف ہے[1]"۔

شافعی بعض امور میں اجماع کامل کے قائل تھے

شافعی بعض امور میں اجماع کے قائل تھے۔ ہر جہت سے وجود اجماع کے منکر نہیں تھے۔ ایک مناظرہ کے دوران میں حریف نے پوچھا:

"کیا اجماع آج تک ہوا بھی ہے؟ میں نے کہا الحمد للہ بہت سے مواقع پر۔ مثلاً جملہ فرائض میں اتنا کامل اجماع ہے کہ کوئی بھی اس سے لاعلمی کا اظہار نہیں کر سکتا[2]"۔

اس جگہ ہم اسی حد تک اکتفا کرتے ہیں۔ پھر جب اصولِ شافعی پر گفتگو آئے گی تو اس مسئلہ پر زیادہ تفصیل سے بحث کر سکیں گے[3]۔

---

(۱) الام، ج ۶، ص: ۱۵۸

(۲) الام، ج ۶، ص: ۱۵۷

(۳) فقہ اسلامی میں اجماع ایک متفق علیہ اور اجتماعی مسئلہ ہے یعنی جہاں تک اجماع کی اہمیت اور حیثیت کا تعلق ہے کسی کو بھی اس کی بالادستی سے انکار نہیں ہے سب اسے فیصلہ کن تسلیم کرتے ہیں لیکن جب اس کے حدود و نفاذ کا سوال سامنے آتا ہے تو معاً اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اور ناقابل مفاہمت بن جاتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص اجماع کو ایک خاص پیمانے سے ناپتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو محتمل ہوتا ہے اور معنی کی تعیین یا قرینۂ لفظی سے کی جا سکتی ہے یا کسی اثر سے یا تفسیر نبوی سے یا قرینۂ مقام و حال سے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

یعنی:

جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو۔

"شکار کرو" یہ حکم یعنی امر کا صیغہ ہے۔ یہ لفظ اباحت، ارشاد و نصیحت اور طلب کے معنی پر مشتمل ہے۔ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں؟ یہ لفظ جب سے ملایا جائے گا تو قرینۂ لفظی سے ثابت ہو جائے گا کہ چونکہ احرام حج باندھنے کے بعد شکار کرنا حرام تھا، لہٰذا اب اسے کھول دینے کے بعد جائز ہو گیا۔ لہٰذا معلوم ہو گیا کہ اس جگہ مراد اباحت ہے۔ اسی طرح ہر صیغۂ امر کا اندازہ کیا جا سکتا ہے اور معلوم کر لیا جا سکتا ہے کہ اس سے درحقیقت کیا مراد ہے؟

امر و نہی کا مفہوم حقیقی کیونکر متعین ہو؟

لیکن یہ اصول بھی اختلاف سے خالی نہیں۔ ایک اختلاف تو قرائن اور ان کے مدلول کی قوت میں پیدا ہوتا ہے جس قرینہ کو ایک آدمی تسلی بخش سمجھتا اور مطمئن ہو جاتا ہے۔ دوسرا اسے ناقابلِ قبول سمجھتا ہے اور نہیں مطمئن ہوتا۔ یہ اختلاف فہم نص جزئی میں ہوتا ہے۔

دوسرا اختلاف صیغۂ امر کے تعیین معنیٰ میں قاعدۂ عامہ کے سلسلہ میں ہوتا ہے جس میں اصل، طلب لازم ہوتی ہے۔ جب تک کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو، اصل اباحت و ارشاد ہوتی ہے جب تک کہ طلب لازم یا غیر لازم کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

اسی طرح "نہی" کا معاملہ ہے۔ لفظ نہی تحریم کراہت اور ارشاد تین معنوں پر محتمل ہوتا ہے۔ اصل مراد صیغۂ نہی سے کیا ہے۔ اس کا تعیین قرائن ہی سے کیا جا سکتا ہے کیونکہ نصوص جزئیہ میں علماء کا یہ اختلاف اس بات پر ہوتا ہے کہ آیا یہ نہی تحریمی ہے یا اس کے خلاف بھی کوئی دلیل موجود ہے؟

عباراتِ نصوص

فقہا کا اختلافِ فکر و نظر

فقہاء کا اختلاف فکر و نظر صرف ادلّہ کے انواع و مراتب اور ان کی قوت و شدت تک ہی محدود نہیں تھا بلکہ بہت زیادہ گہرا، اور سنگین اختلاف نصوص فقہیہ کے دلالات میں تھا۔ اس مناقشہ نے پیکار لفظی کی صورت اختیار کر لی تھی۔

مناظروں میں جب الفاظ اور ان کے مدلولات پر اختلاف شروع ہوتا تھا تو اختلاف کا دائرہ بہت زیادہ وسعت اختیار کر لیتا تھا، اور اس کے اطراف و جہات متنوع ہوتے تھے۔ یہ مناظرے بہت زیادہ برہمی اور اشتعال کا رنگ اختیار کر لیتے تھے۔ جب عربی کے بعض صیغوں کے تعیین معنی پر اختلاف شروع ہوتا تھا جو قرائن پر مبنی ہوتا تھا، اور جس کے مفہوم و معنی کی تعیین سنت یا عرف عرب سے کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔

محتمل المعانی الفاظ کے مفہوم کی تعیین

مثلاً فعل امر میں کئی معنی مشترک ہیں۔ اس لفظ سے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں وہ اباحت اور جواز پر بھی مشتمل ہیں۔ ارشاد و نصیحت پر بھی۔ اور روئے استحسان و فضیلت کسی چیز کی طلب کے بھی۔ اور قسم و لزوم کے ساتھ کسی چیز کے طلب کے بھی۔

چنانچہ نص قرآنی یا نبوی میں جب یہ لفظ استعمال ہوتا ہے تو ان سارے معانی

اصول استنباط کی طرف متوجہ ہوئے تو اس زمانہ میں یہ اختلافی مسائل غیر معمولی اہمیت کے حامل تھے۔ لیکن ان کی عربی دانی اور اسالیب عرب سے واقفیت نے یہ مشکل آسان کر دی۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم واضح طور پر بتائیں گے۔

اختلاف صرف دلالات

شرط منہی عنہ کا ارتکاب صرف گناہ ہے یا قابل فسخ؟

نہی تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ زیادہ گہرا ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی عقد (نکاح) کسی خاص وصف منہی عنہ کے ساتھ باندھا جائے تو اسے قائم رکھا جائے گا یا باطل قرار دیا جائے گا؟ آیا یہ شرط اس کا وجود باقی رکھے گی یا عقد قائم رکھے گا مگر شرط ساقط کر دے گی؟ یا شرط منہی عنہ کے باعث عقد ہی فسخ ہو جائے گا؟ اور اگر عقد کرنے والوں نے اسے فسخ نہ کیا تو گناہ گار ہوں گے؟

حنفیہ کہتے ہیں عقد تو ہو جائے گا لیکن اس کا فسخ کر دینا واجب ہے۔ دوسرے مذاہب فقہی کے نزدیک عقد منعقد نہیں ہوگا۔

اسی طرح شارع نے ایک نصوص حال میں طلاق سے منع کیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس حال میں طلاق دے دیتا ہے تو اس فعل کے گناہ ہونے کے باوجود سوال یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ کیونکہ شارع کی طرف سے جب نہی وارد ہوئی ہے تو یہ طلاق کیوں نہ باطل قرار دی جائے؟ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ طلاق تو واقع ہو جائے گی مگر طلاق دینے والا گناہ گار ہوگا۔ لیکن شیعہ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ مورد نہی ہونے کے باعث طلاق واقع نہیں ہوگی۔

دلالات الفاظ

صحابہ بھی بعض الفاظ کی تعیین معنی میں مختلف الرائے تھے

مشترکہ کی تعیین

میں بھی ایسا ہی ایسا ہی اختلاف ہے۔ جیسا کہ صحابہ پھر تابعین، پھر مجتہدین اس لفظ "قروء" کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ قرآن میں وارد ہوا ہے۔

وَالمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاث قروء

یعنی:

طلاق یافتہ عورتیں تین قروء تک انتظار کریں۔

بعض صحابہ "قروء" کے معنی "طہر" کے لیتے ہیں۔ بعض "حیض" کے۔ اختلاف صحابہ کے بعد تابعین اور مجتہدین بھی اس باب میں مختلف الرائے ہیں۔ ان موضوعات پر شافعی فقہاء سے برابر مجادلہ کرتے رہے۔ جب وہ تدوین

شافعی کا اختلاط ان تمام فرقوں سے تھا۔ وہ ہر ایک سے بحث کرتے، مناقشہ کرتے مناظرہ کرتے اور دلائل فقہی کو استوار کرتے اور ادلۂ مذہبی کو واضح کرتے۔ علمار وقت کے پاس جو کچھ تھا اسے پرکھتے اور ہر صالح چیز قبول کر لیتے۔ جہاں حجت نظر آتی اسے لے لیتے۔

گروہ فقہا و محدثین کے یہ علمار ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل ہوتے تھے۔ طلب حدیث کے لیے دور دراز مقامات کا سفر کرتے۔ حصول فقہ کے لیے نزدیک و دُور کی پروا نہ کرتے۔ ہر جگہ پہنچتے۔ طلب قرآن کے لیے ہر در پر دستک دیتے۔ ہر بارگاہ علم کا دروازہ کھٹکھٹاتے۔ شافعی ان سے ملتے رہتے تھے۔ خصوصاً بیت الحرام میں جو ایک طرح کی علمی کانفرنس کی حیثیت رکھتا تھا اور جہاں دور و نزدیک ہر جگہ کے علمار آتے رہتے تھے۔ یہ ملاقات زیادہ نتیجہ بخش ثابت ہوتی۔ یہاں تبادلۂ فکر و خیال کے زیادہ بہتر مواقع میسّر تھے۔ انظار علمیہ مختلفہ سے شناسائی کی جملہ سہولتیں حاصل تھیں۔ صحیح اور تسلیم آرار کو پرکھنے کے لیے مناظرے بھی ہوتے۔ نشاۃ اولیٰ کے دور میں حرم مکیّ شافعی کا مرکز تھا۔

تدوین سنت اور تدوین فقہ

یہاں فقہار رائے اور فقہار حدیث کا جمگھٹ بھی ہوتا۔ طلبِ حقیقت کے لیے ان کے باہم مناظرے ہوتے۔ اور بظاہر جن کے ملنے کا کوئی امکان نہ تھا وہ یہاں آکر اس طرح گھل مل جاتے کہ فقہار حدیث رائے کو استعمال کرنے لگتے۔ اور فقہار رائے اپنی رائے کو حدیث کے معیار سے پرکھنے لگتے۔ اور پھر تلاش و جستجو کے بعد اپنی رائے کو حدیثِ صحیح سے ہم آہنگ کر لیتے یا اپنے بعض آرار سے حدیث کا علم ہو جانے کے بعد رجوع کر لیتے۔

خلفائے راشدین کے دور میں جو صحابہ مختلف دیار و امصار میں منتشر ہو گئے تھے۔ ان کا علم بھی مختلف شہروں میں ان کے ساتھ ساتھ پہنچا۔ اور پھیلا۔ اور پس فقہار بلدان انہی صحابہ کے علم کے وارث تھے۔ ہر فقیہ اپنی نزعت اور میلان کے مطابق ان افکار و آرار کو قبول کرتا یا جو امر زیادہ مدلّل نظر آتا اسے اختیار کر لیتا۔ یا جو بات عصر و ماحول سے زیادہ مطابق ہوتی اسے تسلیم کر لیتا۔

پھر تدوین سنت کے بعد تدوین فقہ کا مرحلہ شروع ہوا۔ اور اس کی تعلیم و تدریس اور نقد و تمحیص کی باری آئی۔ وہ بات فوراً قبول کر لی جاتی جو کتاب و سنت سے زیادہ

خلاصۂ کلام

ایک جائزہ

حضاراتِ قدیمہ کا امتزاج | یہ تھا شافعی رضی اللہ عنہ کا زمانہ!

وہ زمانہ جس میں دینِ جدید ـــــ اسلام ـــــ کے زیرِ سایہ حضارات قدیمہ، ہند، فارس اور یونان کی تہذیبیں باہم روشناس ہوئیں اور ان حضارات متباینہ میں امتزاج پیدا ہوا۔

عقلی اور فکری اعتبار سے یہ عہد حد درجہ شادابی اور کامگاری کا زمانہ تھا۔ محدثین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث و اخبار کا صدق جانچنے کے اصول وضع کیے اور قاعدے مقرر کیے۔ وہ ضوابط اور مقاییس بنائے جن سے ثقاتِ رجال کی معرفت آسان ہوگئی۔ مرویات میں سے شاذ روایتیں الگ چھانٹ دیں۔ اس بات کی وضاحت کر دی کہ کون سی حدیثیں دین میں حجت صحیح کی حیثیت رکھتی ہیں اور کون سی نہیں رکھتیں۔ پھر ان حدیثوں کی جو معیار کے لحاظ سے صحیح تھیں۔ اور مقتضائے مقاییس کے مطابق ان کے صدق کو مرجح قرار دیا۔

بیت الحرام مؤتمر علمی کی حیثیت سے | ان فرق مختلفہ میں سے ہر فرقہ اپنی رعایت کے لیے اور اپنے افکار و آراء کی نشر و اشاعت کے لیے راستہ بنا رہا تھا۔ ہر فرقہ اپنا ایک فقہی مذہب رکھتا تھا جس کے لیے مناظرے بھی ہوتے تھے اور جدال بھی اور کتاب و سنت سے دلیلیں لائی جاتی تھیں

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ کا بقیہ)

کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے عہد کی اصطلاحات بعد کے عہد کی اصطلاحات سے ہم لفظی کے باوجود معناً مختلف اور کہیں کہیں متضاد اور متبائن ہیں۔

لیکن امام شافعیؒ کو ایک سہولت یہ حاصل تھی کہ ان کے عہد میں یہ مرحلہ سر ہو چکا تھا اور فنونِ علمی بڑی حد تک مرتب، منظم اور مدوّن ہو چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام صاحب جن اصطلاحات کو اپنے بیان و کلام میں لاتے ہیں وہ حقیقی معنوں میں وہ اصطلاحیں ہیں جو مروّج ہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

قریب ہوتی۔

شافعی کے مواہب اور قوت علم و مطالعہ اس عصر میں مناظروں کی بھی بہت کثرت رہی۔ حقیقی اور مفروضہ مسائل پر فتوے مرتب ہوئے۔ وہ اصول عالم وجود میں آئے جن کی روشنی میں احکام فرعیہ کی تفریع ممکن ہو گئی۔ اس راستہ کی تشکیل آسان ہو گئی جو واجب الاتباع ہو۔ مناظرات ہی کے باعث اصول استنباط اور استدلال فقہی کے مقاییس اور موازین بن گئے۔ پھر یہ بحثیں بھی چلیں کہ کس طرح کی حدیثیں واجب الاخذ ہیں؟ کیا حدیث متصل کے ساتھ حدیث مرسل بھی قبول کی جا سکتی ہے؟ یا حدیث مرسل ناقابل قبول اور صرف حدیث متصل قابل قبول ہے؟ پھر یہ کہ کتاب کے مقابلہ میں سنت کا مقام کیا ہے؟ آیا سنت سے صرف تبیین قرآن کا کام لیا جا سکتا ہے۔ یا قرآن کے احکام پر اس سے زیادتی ہو سکتی ہے؟ اور یہ کہ سنت بعض احکام قرآنی کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ پھر نسخ پر بحث و مناقشہ کا بازار گرم ہوا کہ نسخ کب، کس طرح اور کیونکر ممکن ہے؟

یہ تھے وہ مسائل اور مباحث جن پر جدل و مباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا۔

شافعی اسی عہد میں نمودار ہوئے۔ انہوں نے مناظروں میں بھی حصہ لیا۔ اور اس طرح جو ثروتِ علمیہ عظیمہ پیدا ہو گئی تھی اس سے بھی فائدہ اٹھایا۔ کیونکہ ان کی قوتِ علم و مطالعہ اور مواہب نے ان میں غیر معمولی صلاحیت پیدا کر دی تھی۔ غرض ان اسلحہ سے مسلح ہو کر ایک ہاتھ میں اپنے افکار، اور ایک ہاتھ میں اپنا مذہب فقہی لے کر وہ وہ میدان میں اترے (۱)

---

(۱) امام شافعیؒ سے پہلے جو ائمہ ـــــ مثلاً امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک وغیرہ ـــــ گزرے، ان کے عہد میں بہت سے غیر فقہی اور فقہی فنون عالم تکوین میں تھے یعنی بن رہے، ایک باضابطہ، منظم اور مرتب صورت ابھی انہوں نے نہیں اختیار

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شیعہ

اسلام کا سب سے قدیم فرقہ

اسلامی فرقوں میں سب سے قدیم فرقہ شیعہ ہے۔ عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد آخر میں اس سیاسی مذہب کا ظہور ہوا۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں یہ پھولا پھلا۔ اور نشوونما حاصل کی۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب لوگوں سے مختلط ہوئے تو ان کے مواہب اور قوتِ دینی وعلمی نے لوگوں کو مسحور کر لیا۔ عوام کی اس بے پناہ عقیدت نے غلو پسند طبائع کو موقع فراہم کیا اور انہوں نے عوام میں اپنے فرقہ کو پھیلانا شروع کر دیا۔

پھر جب امویوں کا دور شروع ہوا اور وہ علویوں پر مظالم ڈھانے لگے تو طرح طرح کے مصائب کا تواتر اور نزول اثر کئے بغیر نہیں رہا۔ عوام کے دلوں میں اس خاندان سے جو محبت اور عقیدت تھی وہ بھڑک اٹھی اور لوگ علی رضی اللہ عنہ اور ان کی اولاد کو شہید ستم سمجھنے لگے۔ اس طرح نطاق مذہب شیعی میں وسعت پیدا ہوئی اور ان کے حامیوں اور انصار کی تعداد یوماً فیوماً بڑھنے لگی۔

مذہب شیعہ کا بنیادی اصول

شیعہ مذہب کا اساسی اور بنیادی اصول یہ ہے:

"امامت کا تعلق مصالح امت سے نہیں ہے کہ وہ امت کی صوابدید پر قائم کی جائے اور امام امت کے افراد کی رائے کے مطابق منتخب ہو، بلکہ امامت ایک دینی رکن ہے۔ قاعدۂ اسلام ہے۔ کوئی نبیؐ اس سے اغفال نہیں برت سکتا

نہ اسے امت کو تفویض کر سکتا ہے بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ امت کے
لیے ایک امام متعین کر جائے۔ اور وہ امام کبائر و صغائر سے معصوم ہو(۱)

تفضیل علیؓ کا عقیدہ اس اصول کی روشنی میں علی رضی اللہ عنہ ابن ابی طالب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خلیفہ مختار تھے وہ صحابۂ کرام رضوان اللہ تبارک و تعالیٰ علیہم میں سب سے افضل تھے۔

بعض سابقین صحابہ اور بعض بنو امیہ بھی عقیدہ رکھتے تھے یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ جملہ صحابہ پر تفضیل علی رضی اللہ عنہ کے صرف شیعہ ہی نہیں قائل تھے بلکہ بعض سابقین صحابہ کی رائے بھی یہی تھی۔ مثلاً عمار بن یاسرؓ، مقداد بن الاسودؓ، ابوذر غفاریؓ، سلمان الفارسیؓ، ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بریدہؓ، ابو ایوبؓ، سہل بن حنیفؓ، عثمان بن حنیفؓ، ابوالہیثمؓ خزیمہ بن ثابتؓ، ابوالطفیلؓ عامر بن واثلہؓ، عباس بن عبدالمطلبؓ اور ان کے صاحبزادگان اور جملہ بنو ہاشم شروع شروع میں زبیرؓ بھی اس کے قائل تھے۔ بعد میں ان کا خیال بدل گیا۔ خود بنی امیہ میں کئی ایسے لوگ تھے جو دوسرے صحابہ پر تفضیل علیؓ کے قائل تھے۔ مثلاً خالد بن سعید بن العاصؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ۔

شیعوں کے مختلف درجات اپنے عقیدہ کے لحاظ سے شیعہ مختلف درجات رکھتے تھے۔ بعض ان میں علیؓ اور ابنائے علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں غیر معمولی طور پر غلو پسند تھے۔ بعض ان میں میانہ رو اور اعتدال پسند تھے۔ جو لوگ اعتدال پسند تھے جو بقیہ صحابہؓ پر تفضیل علی رضی اللہ عنہ کے تو قائل تھے لیکن کسی کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ ابن ابی الحدید نے گروہ معتدلین کے بارے میں کہا ہے(۲):

"اس مسئلہ میں اصحاب نجاۃ و فلاح و فوز تو وہ لوگ تھے جنہوں نے
میانہ روی کو اختیار کیا۔ لیکن ان لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ علیؓ آخرت میں
افضل الخلق منزلت کے اعتبار سے جنت میں سب سے اعلیٰ اور دنیا میں
افضل الخلق تھے۔ وہ غیر معمولی اور گوناگوں خصائص مزایا مناقب کے حامل تھے

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون (۲) شرح نہج البلاغہ لابن الحدید

گمراہی کا حکم لگایا تو ہم نے بھی ان کے ضلال کا حکم لگایا۔ حاصل کلام یہ کہ ہم علی رضی اللہ عنہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رتبۂ نبوت کا امتیاز مانتے ہیں اور اس کے علاوہ ہر فضل میں دونوں کو برابر کا شریک گردانتے ہیں۔ ان اکابر صحابہ پر ہم بالکل طعن نہیں کرتے جن کے بارے میں طعن علیؓ کی روایت ہمارے نزدیک نادرست ہے۔ ہم ان کے ساتھ وہی رویہ رکھتے ہیں جو علی علیہ السلام نے ان کے ساتھ رکھا تھا۔[1]

شیعوں کا غالی طبقہ

لیکن شیعوں کا غالی اور انتہا پسند طبقہ وہ ہے جو علیؓ کو مرتبۂ نبوت سے بھی اونچا درجہ دیتا ہے۔ چنانچہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ درحقیقت نبوت علی رضی اللہ عنہ کے لیے تھی لیکن جبریل علیہ السلام سے غلطی سرزد ہوئی۔ اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دپروانۂ نبوت لے کر پہنچ گئے۔[2] بعض نے علیؓ کو مرتبۂ الوہیت تک پہنچا دیا۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ خدا نے علیؓ اور ابنائے علیؓ میں حلول کر لیا تھا۔ یہ قول بالکل ویسا ہی ہے جیسا نصاریٰ کا قول عیسےٰ علیہ السلام کے لیے۔ بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ ہر امام میں خدا حلول کرتا ہے اور پھر یہ الوہیت ایک امام سے دوسرے میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔

شیعوں کے مختلف گروہ اور ان کے عقائد

شیعوں کی بڑی جماعت اس کی قائل ہے کہ امام آخر مرے نہیں زندہ ہیں جب وہ واپس آئیں گے تو زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جو ظلم و جور سے بھر چکی ہوگی۔

ایک گروہ شیعہ کا یہ خیال ہے کہ علیؓ بن ابی طالب زندہ ہیں۔ ان کا انتقال نہیں ہوا۔ ——— یہ گروہ سبئیہ کہلاتا ہے۔

ایک دوسرا گروہ ہے جو کہتا ہے کہ محمد ابن الحنفیہ زندہ ہیں اور مقام رضوی میں ہیں جہاں ان کے پاس شہد اور پانی ہے۔

ایک اور گروہ ہے جو کہتا ہے کہ یحییٰ بن زید کو پھانسی نہیں دی گئی نہ وہ قتل کیے گئے بلکہ وہ زندہ ہیں۔

---

(۱) شرح نہج البلاغۃ (۲) اس فرقہ کو غرابیہ کہتے ہیں

جس شخص نے ان سے دشمنی کی یا جنگ کی یا بغض رکھا وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا دشمن ہے اور کفار و منافقین کے ساتھ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ البتہ توبہ کرے اور حُب اور ولائے علی رضی اللہ عنہ پر مرے تو دوسری بات ہے۔

باقی رہے وہ افاضل مہاجرین و انصار جنہوں نے علیؓ سے پہلے مسندِ خلافت پر تمکین اختیار کی تو اگر علیؓ نے ان کی امامت کا انکار کیا ہوتا، یا ان کے خلاف برہمی اور غضب کا اظہار کیا ہوتا۔ یا ان کے کسی فعل سے اظہار ناراضی کیا ہوتا۔ خواہ تلوار بے نیام کر کے یا اپنی طرف دعوت دے کر تو بے شک ہم کہتے کہ وہ ہلاک ہوئے کیونکہ غضب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مورد بنے۔ کیونکہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اللّٰھم وال من والاہ وعاد من عاداہ۔

اے اللہ جو علی سے محبت رکھے تو اس سے محبت کر جو علی سے عداوت کرے تو اسے دشمن رکھ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علیؓ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ:

حربک حربی وسلمک سلمی۔

تم جس سے جنگ کرو اس سے میری جنگ ہے تم جس سے صلح کرو اس سے میری صلح ہے۔

علیؓ سے یہ بھی ارشاد رسولؐ ہے کہ:

لا یحبک الا مومن ولا یبغضک الا منافق

تجھ سے محبت کرنے والا مومن اور بغض رکھنے والا منافق ہے۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ اپنے سے پہلے کے خلفاء سے راضی رہے ان کی امامت قبول کی۔ ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ان کے پیچھے نماز پڑھی۔ ان سے رشتہ و پیوند کے تعلقات قائم کئے، پھر ہم کس طرح ان (خلفاء ثلاثہ) کے خلاف لب کشائی کر سکتے اور ان پر اعتراض و طعن کر سکتے ہیں؟ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب علیؓ نے معاویہؓ سے برأت اختیار کی تو ہم نے بھی ان سے برأت اختیار کر لی۔ جب انہوں نے لعنت کی۔ ہم نے بھی لعنت کی۔ جب انہوں نے اہل شام کے ضلال اور وہاں کے موجود صحابہ مثلاً عمرو بن العاص اور عبداللہ، ان کے بیٹے وغیرہ کے خلاف

اثنا عشریہ کا قول ہے کہ بارہویں امام محمد بن الحسن العسکری تھے۔ یہی مہدی ہیں۔ وہ اپنے گھر کے تہ خانہ میں داخل ہوئے اور وہیں سے غائب ہو گئے۔ آخری زمانہ میں برآمد ہوں گے اور دنیا کو عدل سے بھر دیں گے۔ چنانچہ یہ لوگ ان کی آمد کا انتظار کر رہے ہیں۔ بعض لوگ بعد نمازِ مغرب تہ خانے کے دروازے پر گھوڑا لے کر پہنچتے ہیں اور ان کا نام لے کر ان کو پکارتے ہیں اور دعوتِ خروج دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ تارے جھلملانے لگتے ہیں۔ پھر یہ واپس آتے ہیں اور دوسرے روز پھر یہی کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض کا قول ہے کہ امام آخر کا انتقال تو ہو گیا لیکن وہ از سرِ نو زندہ ہو جائیں گے اور اس دعوے کا استشہاد قرآن کریم کے قصۂ اصحاب کہف سے کرتے ہیں (۱)

شیعوں کا ایک طائفہ مذکورہ بالا آثار کے ساتھ ساتھ ایسے آثار کا بھی حامل ہے جو دین کے لیے اور پوری نسل کے لیے ایک مفسدہ اور اجتماعی خطرہ ہے۔ انہوں نے شراب، مردار اور نکاح محارم کو جائز کر رکھا ہے۔ تاویل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوْٓا اِذَا مَا اتَّقَوْا وَّاٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ۔

یعنی:

"جو لوگ ایمان لے آئے اور جنہوں نے نیک اعمال کیے ان پر جو کچھ وہ کھاتے ہیں کوئی حرج نہیں جب کہ وہ متقی، مومن اور صالح رہیں"۔

ان کا یہ خیال بھی ہے کہ قرآن میں مردار، خون اور لحم خنزیر کی جو تحریم وارد ہوئی ہے وہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے بغض رکھنا لازم ہے۔ مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور معاویہؓ اور قرآن میں جو فرائض کے احکام ہیں وہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے محبت اور موالات لازم ہے۔ مثلاً علیؓ، حسنؓ، حسینؓ اور ان کی اولاد (۲)

شیعیت کی اصل یہودیت ہے یا فارسیت؟

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ شیعوں کے ہاں آثار مختلفہ کا امتزاج بکثرت ہے اور افکارِ غیر ان کے ہاں وافر طور پر ملتے ہیں۔ ان کے ہاں اوہام کثیرہ اور خواطر باطلہ بہت

---

(۱) مقدمۂ ابن خلدون، مصرف (۲) الملل والنحل للشہرستانی والخطط، للمقریزی

زیادہ ہیں جو ملل قدیمہ سے ماخوذ ہیں جنہیں انہوں نے اسلام کا لباس پہنا دیا ہے۔ حد یہ ہے کہ عقیدۂ توحید تک جو اسلام کا نہایت صاف اور واضح عقیدہ ہے ان کے ہاں تنگ سے تنگ تر دائرہ میں مقید ہو گیا ہے۔

بعض دانشوران یورپ کے خیال میں شیعیت کی اصل میں مختلف الآراء ہیں۔ کیونکہ ان کے بعض مبادی اسلام میں دخیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پروفیسر ولہوسن کا خیال ہے کہ شیعی یہودیت سے نکلا ہے (۱) دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس فرقہ کا بانی اور موسس عبداللہ بن سبلہ یہودی تھا۔

پروفیسر ڈوزن کے نزدیک شیعیت کی اصل فارسی ہے، عرب آزادی و حریت کے خوگر تھے۔ فارسی بادشاہت کے خلیفہ کا انتخاب ان کی نگاہ میں کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا تھا۔ ان کے نزدیک سیدھی سی بات یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا۔ ان کے کوئی لڑکا نہیں تھا۔ لہٰذا اس مسند کے سب سے زیادہ سزاوار ان کے ابن عم علیؓ بن ابی طالب تھے۔ پس جس نے ان کے مقابلہ میں خلافت حاصل کی، مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور بنو امیہ یہ سب غاصب تھے جنہوں نے مستحق سے اس کا حق چھینا۔

فارسی لوگ بادشاہ کو ایک طرح کا درجۂ الوہیت دینے کا عادی تھے۔ چنانچہ یہی بات وہ علیؓ اور ان کی ذریت کے لیے بھی کہنے لگے۔ ان کا قول ہے کہ اطاعت امام واجب ہے اور اس کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے (۲)

وان کا کلوئن کا قول ہے کہ مذاہب شیعہ قدیم ایشیائی عقائد سے ماخوذ ہیں مثلاً بودھ مت اور مانویت وغیرہ سے (۳)

دوسرے مذاہب کے عقائد بھی شیعوں نے داخل کر لیے

بہرحال یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ آل بیت کی تقدیس میں انتہا تک پہنچ جانے کے باوجود ایشیا کے متعدد مذاہب کے افکار و خیالات کو شیعہ فرقہ نے اپنا لیا ہے۔

---

(۱) یہ رائے شعبی کی بھی ہے جیسا کہ عقد الفرید میں ہے۔

(۲) فجر الاسلام، للاستاذ احمد امین بک (۳) السیادۃ العربیہ

چنانچہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ تناسخ کا مسئلہ اس فرقہ نے مذاہب ہندیہ سے لیا ہے جن میں یہ ہے کہ ایک انسان کی روح دوسرے انسان میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ یہی شیعہ اپنے ائمہ کے بارے میں کہتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ امام کی روح بعد کے آنے والے امام میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ مسیحیت اور برہمنیت قدیمہ سے انہوں نے حلول کا مسئلہ بھی لیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ جسم انسانی میں حلول کر لیتا ہے۔

اسی طرح تحقیق و تمحیص سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہودی مذہب کی بہت سی چیزیں شیعہ فرقہ نے اپنالی ہیں۔

بعض عقائد میں شیعوں اور صوفیوں کا اشتراک

ابن حزم نے اس مسئلہ پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شیعوں کا یہ عقیدہ رجوع ائمہ درحقیقت یہودیت سے لیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"یہ عقیدہ شیعوں نے دراصل یہود سے لیا ہے۔ یہود کا عقیدہ ہے کہ الیاس علیہ السلام اور فنحاس بن العازار بن ہارون علیہ السلام زندہ ہیں اور اب بھی موجود ہیں۔ یہی مسلک بعض صوفیہ نے بھی اختیار کر لیا ہے ان کا خیال ہے کہ خضر اور الیاس علیہما السلام اب تک زندہ ہیں۔ ان کا یہ خیال بھی ہے کہ الیاس علیہ السلام قلوات میں اور خضر علیہ السلام روح ویاحین میں ہیں اور جب ان کا ذکر کیا جائے فوراً آموجود ہوتے ہیں"۔

شیعہ عقائد میں قدیم ملتوں کے افکار کا امتزاج

تصریحات و تحریرات بالا سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شیعہ فرقہ میں بہت سی قدیم ملتوں، دینوں اور فکروں کا امتزاج ہوگیا، جنہوں نے حلقۂ اسلام میں اس لیے شرکت کی تھی کہ اس میں فساد پیدا کریں اور اس کے عقائد صافی میں ایسی چیزیں شامل کر دیں جو اس کی روح اور اساس سے نہ ہم آہنگ ہیں، نہ مطابقت رکھتی ہیں، یا اس کی توجیہہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گو انہوں نے اخلاص سے اسلام قبول کیا، لیکن جس ماحول میں ان کی تربیت اور نشو و نما ہوئی تھی اسلام میں داخل ہونے اور اسے قبول

کرنے کے بعد بھی اس قدیم نزعت اور میلان سے رستگاری نہ ہو سکی ——— اسلام قبول کرنے کے بعد بھی نہیں۔

گذشتہ صفحات میں مختصر طور پر ہم نے احوال شیعہ بیان کر دیے ہیں۔ اب ہم شیعوں کے بعض مشہور فرقوں کی تاریخ، نشوو ارتقاء پر گفتگو کریں گے تاکہ اس فرقہ کے تمام ادوار نظر کے سامنے آجائیں۔

فرقۂ سبیہ یا سبائیہ

عبداللہ بن سبا

یہ لوگ عبداللہ بن سبا کے متبعین میں سے ہیں۔ عبداللہ بن سباحیرہ کا رہنے والا اور یہودی تھا۔ اس کی ماں حبشن تھی۔ اسی لیے اسے "ابن السوداء" بھی کہتے ہیں۔ عثمانؓ کے خلاف پروپیگنڈا کرنے والوں اور محاذ قائم کرنے والوں میں سب سے پیش پیش تھا۔ اس نے مسلمانوں میں اپنے فتنہ انگیز اور فساد انگیز احکام پھیلانے کی بڑی کوشش کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے عقیدت کے پردے میں اس نے بڑے گمراہ کن خیالات کی نشر واشاعت کی۔

عبداللہ بن سبا کے فساد انگیز افکار

اس نے سب سے پہلے مسلمانوں کے دل میں یہ خیال راسخ کرنے کی کوشش کی کہ میں نے تورات میں پڑھا ہے کہ ہر نبیؑ کا ایک وصی ہوتا ہے لہٰذا علی رضی اللہ عنہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وصی تھے اور اوصیاء میں سب سے بہتر اور برتر وہی تھے جس طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم عام انبیاءؑ میں سب سے بہتر تھے۔

پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم بہت جلد دنیا میں واپس آئیں گے اور استدلال میں قرآن شریف کی یہ آیت پیش کی:

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ۔

یعنی: جس نے تم پر قرآن فرض کیا ہے وہی تمہیں معاد تک کھینچ کر لے جائے گا۔

پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ علی رضی اللہ عنہ مقام الوہیت پر فائز تھے۔

عبداللہ بن سبا[1] کے اس عقیدے کی اطلاع جب علی رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو انہوں نے اسے قتل کر دینے کا ارادہ کیا۔ لیکن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے منع کیا اور کہا:

"اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو آپ کے ساتھی آپ کے خلاف بھڑک اٹھیں گے اور آپ اہل شام سے پھر مقاتلہ کرنے کے لیے پابہ رکاب ہیں"۔

چنانچہ اس مشورہ کے بعد علیؓ نے عبداللہ بن سبا کو ساباط مدائن میں جلاوطن کر دیا۔[2]

ابن سبا کا ایک اور عجیب و غریب دعویٰ

پھر جب حضرت علی رضی اللہ عنہ قتل ہوئے تو عبداللہ بن سبا نے ایسے خیالات پھیلانا شروع کیے جو اور زیادہ فساد انگیز تھے۔ مثلاً:

علیؓ مقتول نہیں ہوئے بلکہ لوگوں کو دکھانے کے لیے شیطان ان کی صورت پر آ گیا۔ علی رضی اللہ عنہ آسمان پر چڑھ گئے۔ جس طرح عیسیٰ بن مریم علیہ السلام آسمان پر چڑھ گئے تھے جس طرح یہود و نصاریٰ قتلِ عیسیٰ علیہ السلام کے دعویٰ میں جھوٹے تھے، اسی طرح خوارج قتل علی کے دعویٰ میں جھوٹے ہیں۔ یہود و نصاریٰ نے جس

---

(۱) ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنی کتاب "الفتنۃ الکبریٰ" میں جو تمام تر تاریخ کی روشنی میں لکھی گئی ہے۔ عبداللہ بن سبا کے وجود سے انکار کیا ہے (رئیس احمد جعفری) (۲) حضرت علیؓ نے دین و مذہب اور حق و صداقت کے معاملہ میں کبھی مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی پر عمل نہیں کیا۔ مسند خلافت پر جب وہ فائز ہوئے اور امیر معاویہؓ کو معزول کرنے کا فیصلہ کیا تو ان کے مشیروں نے مشورہ دیا کہ اس نازک مرحلہ پر امیر معاویہ کا معزول کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ ان کے پاس قوت ہے اور وہ حجاز سے دور شام میں بیٹھے اپنے تمام انتظامات مستحکم کر چکے ہیں۔ اگر انہیں ان کے عہدے پر بحال رکھا جائے تو بے تامل وہ بیعت کر لیں گے اور پھر ان کی طرف سے کوئی خطرہ باقی نہیں رہے گا۔ لیکن حضرت علیؓ نے اس مشورہ کو تسلیم نہیں کیا اور عزل معاویہؓ کا اعلان کر دیا۔ عبداللہ بن سبا کا جرم تو امیر معاویہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ سنگین اور ناقابل معافی تھا جب حضرت علیؓ نے امیر معاویہ کے ساتھ مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی اختیار نہیں کی جن کے منہ سے کبھی کوئی کلمہ کفر نہیں نکلا تھا تو پھر وہ ایسے شخص کے ساتھ کیونکر مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی اختیار کر سکتے تھے جو علی الاعلان کفر جلی کا ارتکاب کر رہا تھا اس کی سزا قتل کے سوا (بصورت عدم توبہ) کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اگر حضرت علیؓ کے علم میں عبداللہ بن سبا کا یہ مبینہ عقیدۂ کفر آتا تو وہ اسے فوراً قتل کر دیتے۔ جلاوطنی کا سوال ہی نہیں تھا۔ حضرت ابن عباس جیسے "حبر الامت" کے بارے میں بھی یہ یقین کرنا دشوار ہے کہ وہ ایسے مشورہ دے سکتے تھے۔

(رئیس احمد جعفری)

"فرقِ اسلامی کی تاریخ، جہاں اپنے اندر عبرت و موعظت کی بہت سی داستانیں پوشیدہ رکھتی ہے، وہاں ایک عجیب بات یہ ہے کہ گو، بہت سے بزرگوں نے یہ تاریخ لکھنے کی کوشش کی، اور بہتوں نے پوری عرق ریزی اور جانکاہی کے ساتھ لکھی تھی، لیکن کوئی ایسی تاریخ آج تک مرتب نہیں کی جاسکی جو بے لاگ، غیر جانبدارانہ اور تحزب سے بری ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر فرقہ کے ساتھ کچھ مخصوص جذبات تائید یا مخالفت محبت یا نفرت، بے گانگی یا یگانگت کے نسلی اور موروثی طور پر، بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں غیر شعوری اور غیر محسوس طور پر چلے آرہے ہیں۔ ہر تحریر میں کسی نہ کسی حد تک یہ اپنی جھلک دکھاتے ضرور ہیں۔

ضرورت اس کی ہے کہ فرقِ اسلامیہ کی تاریخ اس طرح مرتب کی جائے کہ جو فرقے موجود اور باقی ہیں وہ خود دیانتداری کے ساتھ اس موضوع پر، مناظرانہ رنگ سے الگ رہتے ہوئے قلم اٹھائیں۔"

(رئیس احمد جعفری)

طرح ایک شخص کو جو عیسیٰؑ سے مشابہ تھا مصلوب دیکھا۔ اسی طرح قتل کا دعویٰ کرنے والوں کو قتیل بصورت علیؓ نظر آیا۔ اور انہوں نے گمان کر لیا کہ یہ علیؓ ہیں حالانکہ وہ آسمان پر صعود کر گئے۔ بادل کی گرج علیؓ کی آواز ہے اور بجلی کی چمک علیؓ کا تبسم"۔ چنانچہ سبائیوں میں سے جب کوئی بادل کی گرج سنتا تو کہہ اٹھتا۔

"السلام علیک یا امیر المومنین"!

"عمر بن شرجیل کہتے ہیں کہ جب ابن سبا سے کہا گیا کہ علیؓ قتل ہو گئے تو اس نے کہا۔ اگر کسی تھیلی میں رکھ کر تم ان کا دماغ ہمارے پاس لے آؤ، تب بھی ہم ان کی موت کی تصدیق نہیں کریں گے جب تک وہ آسمان سے نازل نہ ہوں کس طرح مر سکتے ہیں[1]"۔

---

(۱) الفرق بین الفرق، لعبدالقاہر البغدادی

کو قتل کروں گا جتنے یحییٰ بن زکریا کے قتل کے سلسلہ میں مارے گئے تھے۔"

خونِ حسینؓ کا بدلہ لینے کا اعلان

مکہ میں جانے کے بعد مختار، ابن زبیرؓ کے ساتھ شامل ہوگیا اور ان کے ہاتھ پہ بیعت کر لی۔ ان کے ساتھ مل کر اہل شام سے لڑا۔ پھر یزید کی موت کے بعد کوفہ واپس آگیا، اور لوگوں سے مخاطب ہوکر فرمایا:

"وصی کے بیٹے، مہدی وقت نے مجھے تمہارے پاس اپنا امین اور وزیر بنا کر بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ ملحدین کو قتل کردوں اور اہل بیت رسول صلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خون کا بدلہ لوں اور ضعیفوں اور کمزوروں کی پاسبانی اور امداد و اعانت کرتا رہوں۔"

مختار کی لن ترانیاں

کہا جاتا ہے کہ مختار کو محمد ابن الحنفیہ نے بھیجا تھا جو خون حسین رضی اللہ عنہ کے ولی تھے۔ چونکہ محمد رضی اللہ عنہ لوگوں کے دلوں میں غیر معمولی عزت اور منزلت رکھتے تھے اور عوام کو ان سے بے پناہ عقیدت تھی کیونکہ جیسا کہ شہرستانی کا قول ہے علمی اعتبار سے بھی ان کا پایہ بہت اونچا تھا اور معرفت کے وہ منزل شناس تھے۔ ساتھ ہی ساتھ مفکر تھے۔ دور رس عواقب تک ان کی نظر فوراً پہنچ جاتی تھی۔ ان کے والد امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ نے انہیں ملاحم کی۔ یعنی بعد میں رونما ہونے والے واقعات و حوادث کی خبر دے دی تھی۔ لہٰذا محمد بن الحنفیہ نے گروہِ امت کے سامنے مختار سے برأت کا اظہار کیا۔ چونکہ اب وہ اس کے اوہام و اکاذیب سے واقف ہو گئے تھے اور اس کی بدنفسی ان کے علم میں آگئی تھی۔ لہٰذا عوام کے روبرو انہوں نے اس کے افعال و اقوال سے اپنی بے تعلقی کا اظہار و اعلان کر دیا۔

لیکن محمد بن الحنفیہ کی اس برأت اور بے تعلقی کے باوجود بعض شیعہ مختار کی پیروی کرتے رہے اور وہ نہایت اطمینان سے ایک کاہن کی طرح آنے والے واقعات کی طرف اشارے کرتا رہا۔ چنانچہ اس نے کہا:

"اس خدا کی قسم جو بحر و بر کا، نخیل و اشجار کا، ویرانوں اور صحراؤں کا اور ملائکہ ابرار کا پروردگار ہے۔ میں ہر جور پیشہ کو قتل کر کے رہوں گا۔ یہاں تک کہ دین کا ستون پھر سے قائم ہو جائے اور مسلمانوں کے دلوں کی بیماریاں دور کر دوں۔"

فرقہ کیسانیہ (۱)

مختار بن عبید الثقفی اس فرقہ کے لوگ مختار بن عبید الثقفی کے پیرو ہیں۔ پہلے یہ شخص خارجی تھا۔ پھر علی رضی اللہ عنہ کا شیعہ بن گیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت آیا جب حسین رضی اللہ عنہ سے پہلے مسلم بن عقیل یہاں تشریف لائے تھے تاکہ یہاں کے حالات و کوائف سے آشنا ہوں اور اپنے عم کو ان کی اطلاع دیں۔ اس موقع پر عبید اللہ بن زیاد ثقفی نے اسے گرفتار کیا۔ مارا پیٹا۔ اور قتلِ حسین رضی اللہ عنہ کے واقعہ تک اسے محبوس رکھا۔ پھر اس کے بہنوئی عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے سفارش کی تو رہا کر دیا لیکن شرط یہ عائد کی کہ فوراً کوفہ سے چلا جائے۔ چنانچہ کوفہ سے نکل کر یہ حجاز روانہ ہوا۔ راستہ میں اس نے کہا:

"وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میں شہید مظلوم و مقتولِ جفا، سید المسلمین اور ابن بنتِ سید المرسلینؐ، حسین بن علی رضی اللہ عنہما کے خونِ ناحق کا بدلہ لوں گا خدا کی قسم قتل حسین رضی اللہ عنہ کی پاداش میں ان سے بہت زیادہ تعداد میں لوگوں

---

(۱) اس فرقہ کی نسبت "کیسان" کی طرف ہے۔ یہ علی رضی اللہ عنہ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ محمد بن الحنفیہ کا شاگرد تھا۔ بعض کے نزدیک یہ جبلہ کا آزاد کردہ غلام ابو عمرہ تھا۔ جبلہ مختار ثقفی کا محافظ تھا۔ روایت ہے کہ محمد بن الحنفیہ نے اس شخص کے لیے "مختار" کا خطاب و لقب مرحمت کیا تھا۔ شہرستانی نے "الملل والنحل" میں اتباع مختار کو فرقہ غیر کیسانیہ قرار دیا ہے لیکن کہا ہے کہ مختار بعد میں کیسانی شیعہ بن گیا تھا کیونکہ اس نے یہ مسلک قبول کر لیا تھا۔

ان کا تفرقہ ختم کر دوں"۔

قاتلانِ حسین کی ہلاکت مختار کے ہاتھوں

اس کے بعد مختار اعدار علویین سے حرب و پیکار کے لیے میدان میں اتر پڑا۔ اس نے دشمنوں کو بڑی بے دردی سے اور برق رفتاری کے ساتھ قتل کرنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ قتل حسین علیہ السلام میں جس شخص نے بھی کوئی حصہ لیا تھا وہ ہلاک ہونے سے نہ بچ سکا۔ جہاں بھی ملا مختار نے اسے قتل کر ڈالا۔

مختار کے ان کارناموں نے شیعوں کے دل میں اس کی عظمت و محبت پیدا کر دی۔ وہ لوگ جوق در جوق اس کے گرد جمع ہونے لگے۔ اس کے اشاروں پر چلنے لگے، اور اس کے ساتھ مل کر مقاتلہ کرنے لگے۔ لیکن مصعب ابن الزبیر سے معرکہ آرائی میں اسے شکست ہوئی اور جیش مصعب نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

عقیدۂ کیسانیہ کی بنیاد

عقیدۂ کیسانیہ الوہیت ائمہ پر نہیں قائم ہے جیسا کہ سبائیوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان میں حلول کر پاتا ہے۔ بلکہ اس فرقہ (کیسانیہ) کی بنیاد اس عقیدہ پر قائم ہے کہ امام ایک مقدس ہستی ہے جس کی طاعت کرنی چاہیئے۔ اور اس کے علم پر بے چون و چرا بھروسا کرنا چاہیئے کیوں کہ وہ معصوم عن الخطاء اور علم الٰہی کا رمز شناس ہوتا ہے۔

محمد بن الحنفیہ کے بارے میں کیسانی عقیدہ

البتہ کیسانیوں اور سبائیوں میں ایک عقیدہ مشترک ہے اور وہ ہے رجعت امام کا عقیدہ۔ ان کا عقیدہ ہے کہ علی، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے بعد محمد بن الحنفیہ امام وقت تھے۔ اگرچہ ان کا انتقال ہو چکا ہے لیکن وہ پھر واپس آئیں گے۔ ان میں سے بعض دوسرے لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ سرے سے انتقال ہی نہیں ہوا، بلکہ وہ کوہِ رضوی پر موجود ہیں جہاں ان کے پاس شہد اور پانی ہے۔

چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:

خبردار، ائمہ قریش میں سے ہیں۔

اور وہ چار ہیں۔

علی رضی اللہ عنہ اور ان کے تینوں بیٹے۔

یہی تینوں اسباط ہیں۔
ان میں سے ایک حامل ایمان وخیر ہے۔
ایک سبط کہ بلا میں کام آگیا۔
اور ایک سبط وہ ہے کہ جو اس وقت تک ذائقہ مرگ سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ جب تک حق کا پرچم لے کر ایک مرتبہ پھر وہ میدان میں نہ اُترے۔
اس وقت تک وہ نگاہِ مردم سے پوشیدہ ہے۔
مقام رضوی میں جہاں شہد ہے اور پانی ہے۔

خدا کا علم متغیر ہوتا رہتا ہے

کیسانی "بداء" پر بھی عقیدہ رکھتے ہیں جو یہ ہے کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اپنے تغیر علم کے ماتحت اپنے نوشتوں اور فیصلوں کو متغیر کر سکتا ہے۔ وہ جب چاہے کسی بات کا حکم دے۔ جب چاہے یہ حکم واپس لے اور اس کے خلاف حکم دے دے۔

شہرستانی کہتے ہیں:

"مختار نے 'بداء' کا قول اختیار کر لیا تھا اور اس عقیدے پر قائم تھا۔ اس لیے کہ وہ ایسے علم کا مدعی تھا جو احوال کا پردہ کشا تھا۔ خواہ اس وحی کے ذریعہ جو اس پر آئی تھی۔ خواہ امام غائب کی طرف سے پیام کی صورت میں۔ وہ جب اپنے اصحاب سے کسی بات کے ہو جانے کا وعدہ کرتا تھا یا کسی پیش آنے والے حادثہ کی خبر دیتا تھا۔ پس اگر واقعی وہ بات ہو جاتی تو کہتا یہ دلیل ہے میرے دعویٰ کی، اگر نہ ہوتی تو کہتا خدا نے اپنا ارادہ بدل دیا۔"

تناسخ ارواح کا عقیدہ

کیسانی تناسخ ارواح پر بھی عقیدہ رکھتے تھے۔ یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں داخل ہو جانا، اور یہ بات ہر اہلِ علم جانتا ہے کہ یہ عقیدۂ تناسخ ہندوستان کے قدیم فلسفیوں کا مشہور و معروف عقیدہ ہے۔

کیسانیوں کا ایک گمراہ کن عقیدہ

کیسانیوں کے عقائد اور مزعومات میں بہت سی چیزیں داخل تھیں۔ جن کا اسلام کے احکام و تعلیمات سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ نہ صرف تعلق نہیں

کہ ان کے افکار و عقائد روحِ اسلام کے منافی تھے۔ انہوں نے ائمہ کو مرتبۂ نبوت دے دیا تھا۔ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت آپ کی وفات سے ختم نہیں ہوئی بلکہ آپؐ کے بعد بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خاندان میں باقی رہی۔

بلکہ یہ کیسانی عقیدے اور کیسانی افکار، تعلیماتِ اسلامی کی ضد تھے۔ اس کی بنیاد و اساس سے مختلف تھے۔

شہرستانی نے بسط و تفصیل سے ان عقائد و افکار پر روشنی ڈالی اور ان کا جائزہ لیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں بتایا ہے کہ:

"کیسانیوں کا ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ ہر چیز کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری، ایک باطنی۔ ہر شخص صاحب روح ہوتا ہے۔ آسمان سے اتری ہوئی ہر تعلیم و ہدایت کی ایک تاویل ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی مثال اس عالمِ حقیقت میں موجود ملتی ہے اور جو حکم و اسرار اس آفاق میں بکھرے ہوئے ہیں وہ انسان میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔

"یہ وہ علم ہے جو علی علیہ السلام نے اپنے فرزند دلبند محمد بن الحنفیہ کو بتایا اور جس شخص کی ذات میں یہ علم (اسرار و حکم) جمع ہو جائے۔ بلاشبہ وہ امام برحق ہے۔ اور اس کی امامت قبول کئے بغیر چارہ نہیں (۱)"

اوپر کیسانیوں کے جو عقائد پیش کئے گئے ہیں ان سے یہ بات روشن ہو گئی

---

(۱) فرق اسلامیہ کی تاریخ کی ترتیب و تدوین میں ایک اور سنگِ گراں جو حائل ہے، وہ ہے ان فرقوں کے اندرونی فرقے۔ اس طرح یہ تاریخ بہت زیادہ گنجلک، بہت زیادہ پیچیدہ اور بہت زیادہ عسیر الفہم ہو گئی ہے۔

کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو خود ہی اپنا آغاز و انجام ہو۔ ہر فرقہ کے اندر شاخیں ہیں اور یہ شاخیں دُور دُور تک پھیلتی چلی گئی ہیں اور ان شاخوں میں بھی وحدتِ مسلک کے باوجود اتنے سنگین اور ناقابلِ مفاہمت اختلافات ہیں کہ یہ ایک دوسرے کی تکفیر سے گریز نہیں کرتے۔

حقیقت یہ ہے کہ فرق اسلامیہ کی تاریخ، ایک ایسا ٹیڑھا مسئلہ ہے جس سے عہدہ برآ ہونا کبھی بھی آسان نہیں رہا ہے۔ اور اب تو اور زیادہ دشوار ہوتا جا رہا ہے کیوں کہ تخریب جتنا اب ہے پہلے کبھی نہ تھا۔

(رئیس احمد جعفری)

شیعہ فرقے (۳)

فرقہ زیدیہ

جماعت اسلامیہ سے قریب تر شیعی فرقہ

شیعی فرقوں میں جماعت اسلامیہ سے قریب تر جو فرقہ ہے وہ زیدیہ ہے۔ یہ لوگ اپنے معتقدات میں غلو کا اظہار نہیں کرتے۔ نہ صحابۂ اولین میں سے کسی کی تکفیر کرتے ہیں۔ نہ ائمہ کو الوہیت کا درجہ دیتے ہیں نہ مقام نبوت پر فائز کرتے ہیں۔

اس فرقہ کے امام زید بن علی بن حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔ انہوں نے ہشام بن عبدالملک پر کوفہ میں چڑھائی کی تھی۔ لیکن اس جنگ میں قتل ہوئے۔ پھر ان کی نعش لٹکا دی گئی۔

اس مذہب کے بعض بنیادی مسائل یہ ہیں:

شرط خروج پر اختلاف

امام بے شک منصوص علیہ ہے۔ لیکن وصف کے ساتھ نہ کہ نام کے ساتھ۔ اوصاف امام میں ایک وصف لازمی اس کا بنی فاطمہ ہونا ہے۔ بغیر اس کے بیعت نہیں کی جاسکتی۔ ساتھ ہی ساتھ اسے متورع، عالم اور دریا دل ہونا چاہیئے۔ لوگوں کو اپنی طرف دعوت دینے کے لیئے حکومت تسلط کے خلاف اسے خروج بھی کرنا چاہیئے۔

اکثر شیعوں نے شرط خروج کی مخالفت کی۔ اس کے بھائی محمد الباقر نے بھی اس باب میں ان سے مناقشہ کیا اور کہا:

"آپ کے اس مسلک کی رو سے آپ کے والد امام نہیں تھے کیونکہ انہوں نے کبھی خروج نہیں کیا۔"

ابوبکرؓ و عمرؓ کے لیے کلمۂ خیر کہنے پر زید کا اصرار

زیدیوں کے نزدیک امامت مفضول جائز ہے یعنی زیادہ فضیلت رکھنے والے شخص کے مقابلہ میں حالات و مصالح کے پیش نظر نسبتاً کم فضیلت رکھنے والا شخص امام بنایا جا سکتا ہے بشرطیکہ امت کے ارباب حل و عقد نے اسے امام بنایا ہو۔ اس صورت میں اگر بعض صفاتِ امامت اس شخص مفضول میں نہ ہوں تو بھی اس کی امامت جائز اور برحق ہے۔ اس کی بیعت کر لی جائے گی۔ اس کی امامت صحیح ہوگی اور اس کی بیعت لازم ہوگی۔

اس اصول کے ماتحت زیدی امامت شیخین یعنی ابوبکرؓ و عمرؓ کی امامت کو صحیح اور جائز سمجھتے ہیں اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کی بیعت کی ان کی تکفیر نہیں کرتے کیونکہ زید کا کہنا تھا:

"بلاشبہ علیؓ بن ابی طالب صحابہ میں سب سے افضل تھے لیکن مصلحت وقت کے پیش نظر خلافت ابوبکرؓ کو تفویض کی گئی اور قاعدۂ دینیہ اس کا مقتضی تھا کہ فتنہ دب جائے اور قلوب عامہ پُرسکون ہو جائیں۔ کیونکہ ایام نبوت میں جو جنگیں برپا ہوئیں اور امیر المومنین علی السلام کی شمشیر خارا شگاف نے جس طرح مشرکین کا خون بہایا، وہ خون اب تک خشک نہیں ہوا تھا، اور بہت سے لوگوں کے دلوں میں آتش انتقام بھڑک رہی تھی۔ اس صورت میں اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی جاتی تو قلوب عامہ پورے طور پر ان کی طرف ملتفت نہ ہوتے۔ نہ سب لوگ صدق دل سے ان کی اطاعت و انقیاد کا ثبوت دیتے۔ پس حالات اور مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ ایسا شخص خلیفہ بنایا جائے جسے لوگ اس حیثیت سے جانتے ہوں کہ وہ نرم خو ہے، مشفق ہے اور عمر رسیدہ ہے۔ ساتھ ہی ساتھ سبقت فی الاسلام کے شرف سے بھی بہرہ ور ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرب بارگاہ رہ چکا ہے[1]۔"

زید کے ان خیالات کے باعث بہت سے شیعوں نے ان سے اختلاف کیا اور ان کا

---

(۱) الملل والنحل للشہرستانی

ساتھ چھوڑ دیا۔ بغدادی نے اپنی کتاب میں کہا ہے:

"جب زید اور یوسف بن عمرو ثقفی کے مابین مقاتلہ شروع ہوا تو شیعوں نے کہا:

"ہم آپ کا ساتھ صرف اس صورت میں دے سکتے ہیں کہ آپ ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں اپنی رائے بدل لیں جنہوں نے آپ کے جدِ امجد علیؓ ابن ابی طالب پر ظلم روا رکھا تھا۔"

زید نے جواب دیا:

"میں ان دونوں کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتا۔ میں نے بنو امیہ کے خلاف اس لیے خروج کیا ہے کہ یہ میرے دادا حسین علیہ السلام کے قاتل ہیں جنہوں نے حرّہ کی جنگ میں مدینہ پر غارت گری کی۔ یہی ہیں جنہوں نے بیت اللہ پر منجنیق سے پتھر پھینکے اور آگ برسائی۔

یہ سن کر شیعوں نے زید کا ساتھ چھوڑ دیا اور الگ ہو گئے۔

الگ الگ اقالیم میں الگ الگ امام ہو سکتے ہیں

زیدیہ کے نزدیک دو مختلف ملکوں بیک وقت دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر امام اپنے مقام پر جائز اور برحق امام مانا جائے گا۔ بشرطیکہ ان اوصاف سے متصف ہو، جو شرطِ امامت ہیں۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک ملک میں بیک وقت دو اماموں کا وجود زیدیہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں لوگ ایک ہی ملک میں بیک وقت دو اماموں سے بیعت کرنے پر مجبور ہوں گے اور از روئے اثر صریح یہ بات منہی عنہ ہے۔

زید، معتزلی تھے

زیدیوں کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، بجز اس صورت کے کہ توبۂ نصوح کر لے۔ یہ عقیدہ زیدیوں میں اور معتزلہ میں مشترک ہے۔ وہ بھی گناہ کبیرہ کے مرتکب کو ہمیشہ کے لیے جہنمی سمجھتے ہیں۔ اس اشتراک کا عقیدہ کا سبب یہ ہے کہ خود زید رحمۃ اللہ معتزلی تھے۔ کیونکہ شیخ معتزلہ واصل بن عطا سے ان کی قرابت تھی۔ چنانچہ انہوں نے اس فرقہ کے کئی آثار قبول کر لیے تھے۔

ایک اور روایت یہ ہے کہ شیعوں کو حضرت زید رضی اللہ عنہ سے جو بغض ہے اس کا ایک بڑا

سبب واصل بن عطا سے بعض مسائل میں ہم آہنگی بھی ہے کیونکہ واصل کا عقیدہ تھا:

"حضرت علی بن ابی طالب اور اصحاب جمل، و اصحاب شام کے مابین جنگیں برپا ہوئیں ان کے بارے میں تیقّن کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی راہِ راست پر تھے۔ نہ کسی دوسرے فریق کے متعلق اذعان و یقین کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے اور وہ بہرحال برسرِ غلط تھا[1]"

یہ ایسی بات تھی جسے شیعہ کسی طرح برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

بعد میں زیدیہ اپنے مؤقف سے ہٹ گئے | زید کے قتل کے بعد زیدیوں نے ان کے بیٹے یحییٰ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ پھر جب وہ بھی قتل ہو گئے تو محمد الامام، اور ابراہیم الامام کی بیعت کی گئی۔ ابو جعفر منصور خلیفہ عباسی نے ان دونوں کو بھی قتل کر دیا تو زیدیوں کی تنظیم کمزور پڑ گئی اور رفتہ رفتہ امامت مفضول کے عقیدے سے یہ دستبردار ہو گئے اور دوسرے شیعوں کی طرح صحابہ پر طعن کرنے لگے اور ان کے وہ پہلے خصائص رخصت ہو گئے۔

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی ـــــ لیکن یہ روایت محلِ نظر ہے کیونکہ تاریخ معتزلہ شاہد ہے کہ یہ لوگ معتدل قسم کے شیعہ تھے اور اکثر شیعہ عقائد میں مذہب معتزلہ پر عامل ہیں۔

علی کے حق میں نص کا ثبوت آثار سے

اس اصول کی بنا پہ امامیہ کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے حق میں نص کر دی ہے اور اس نص کی صحت و صداقت کے ثبوت میں آپ سے مروی متعدد آثار بھی موجود ہیں۔

مثلاً ایک اثر تو اس نص کے ثبوت میں یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے لیے ارشاد فرمایا:

من کنت مولاہ فعلی مولاہ — یعنی جس کا میں مولا (دوست) ہوں علیؓ بھی اس کے مولا ہیں۔

اسی طرح ایک اور موقع پہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے بارے میں فرمایا:

اللّٰھم وال من والاہ وعاد من عاداہ: یعنی اے خدا جو علیؓ سے محبت رکھے تو بھی اس محبت کر، اور جو علیؓ سے دشمنی کرے تو بھی اسے دشمن رکھ۔

ایک اور موقع پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت علیؓ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

اقضاکم علیؓ — یعنی تم میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علیؓ ہیں۔

علی کے حق میں نص کا ثبوت استنباط سے

مذکورہ آثار کے علاوہ بھی حضرات امامیہ استدلال میں ایسے استنباطات پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض خاص امور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو ان کی بجائے دوری پر مکلف کیا اور دوسرے لوگوں سے دوسرے کام لیے۔

مثلاً امامیہ کا ایک استنباط یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ برأۃ کی قرأت حضرت ابوبکرؓ کی بجائے حضرت علیؓ سے کرائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ خلافت کے لیے اولیٰ وہی تھے۔

ایک اور استنباط امامیہ کا یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکرؓ و عمرؓ کو اسامہؓ کا ماتحت بنا کر فوج کے ساتھ باہر جانے کا حکم دیا۔ اس کے برعکس علیؓ پہ انہوں نے کسی کو امیر نہیں بنایا۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان دونوں کے مقابلہ میں علیؓ زیادہ سزاوار خلافت تھے۔

غرض امامیہ کے پاس اس طرح کے بہت سے استدلالات و استنباطات ہیں جن سے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔

فرقہ امامیہ

امامت علیؓ کے لیے نص رسولؐ

اس فرقہ کے لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نص ظاہر امامت علیؓ کے لیے موجود ہے اور وہ ہر طرح کے شک وشبہ سے بالا ہے۔ وہ بالکل یقینی اور صادق ہے۔ اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں۔

جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے از روے نص علیؓ کو امام بنایا تھا اسی طرح علیؓ نے اپنی نص کے ذریعہ اپنے بعد امام نامزد کیا۔ اسی طرح ہر امام کرتا رہا۔

تعیین امام سے بڑھ کر کوئی مسئلہ ضروری نہیں

امامیہ فرقہ کے لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ دین میں تعیین امام سے بڑھ کر اہم مسئلہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو نظر انداز کرنے کے معنی یہ ہیں کہ امر امت سے عقلت برتی گئی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر شخص اپنی رائے پر عمل کر سکتا ہے، اور اپنے مسلک پر چل سکتا ہے اور ہر ایک کی رائے اور مسلک میں دوسرے سے تفاوت ہوگا۔ اس طرح امت میں تفرقہ پیدا ہو جائے گا۔ اور وہ منقسم ہو جائے گی۔ لہٰذا نبی پر واجب ہے کہ وہ اپنے پسندیدہ کسی شخص کو امام اور خلیفہ کی حیثیت سے نامزد کر جائے۔ اور نص امامت وخلافت ایسے شخص کے حق میں کرے جس پر اسے اعتماد ہو۔ اور جو اس کے خاندان میں سے ہو۔(۱)

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی

کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو فرقوں سے خالی ہو۔ ایک دین اسلام ایسا تھا جس میں کسی طرح کے تحزب کی گنجائش نہ تھی۔ یہ سیدھا سادا مذہب اپنی سادگی کی بنا پر ایک ایسا سرچشمہ تھا جس سے عالم و عامی، سب ہی سیراب ہو سکتے تھے۔ اس میں نہ نسل کی تمیز تھی نہ رنگ کا امتیاز، نہ نسب کا فخر، نہ خاندان کی برتری، اس کے ہاں معیارِ سربلندی صرف "تقویٰ" تھا۔ اس کا دینی اصول صرف خدائے واحد کی پرستش اور نبیِ آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیقِ رسالت اور چند نہایت سادہ سے اعمال اور مکارم اخلاق پر مبنی تھا۔ لیکن تحزب پسند طبیعتوں نے اس میں فرقے پیدا کر دیئے اور یہ فرقے شاخ در شاخ بڑھتے بڑھتے، پھیلتے پھیلتے خود ایک مذہب بن گئے۔

ان فرقوں کے وجود نے پیامِ وحدت و اخوت و مساوات کو زیادہ سے زیادہ مجروح کرنے کی کوشش کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے۔"

فرقہ امامیہ میں اختلاف

امامیہ کا اس امر پہ اتفاق ہے کہ علیؓ کے بعد حسنؓ خلیفہ ہوئے۔ پھر حسینؓ۔ اس کے بعد استحقاق امامت کے سلسلہ میں یہ مختلف الآراء ہوگئے، اور ان میں متعدد فرقے ہوگئے۔ جن کی تعداد ستر سے زیادہ بتائی جاتی ہے۔ لیکن ان میں دو فرقے بہت بڑے ہیں۔ اثنا عشریہ واسماعیلیہ۔

میں تھا۔ وہ تہ خانے میں داخل ہوئے۔ ماں انتظار کرتی رہی لیکن وہ واپس نہ آئے۔

بارہویں امام کی عمر میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ چار سال کے تھے۔ دوسرا قول ہے کہ آٹھ سال کے تھے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سن میں بھی وہ ان تمام باتوں کے عالم تھے جن کا جاننا ایک امام کے لیے ضروری ہے لہٰذا ان کی اطاعت واجب ہے۔

بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے عہدِ بلوغ تک علماء کا حکم نافذ ہے اور بعد از بلوغ ان کی طاعت واجب ہے۔

شیعہ فرقے (۵)

فرقۂ اثنا عشریہ

بارہ امام

یہ فرقہ بارہ اماموں کو مانتا ہے جو علی الترتیب ہیں :

۱- علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ
۲- حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ
۳- حسین بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ
۴- علی زین العابدین بن حسین بن علیؓ
۵- محمد الباقر بن زین العابدین بن حسینؓ
۶- جعفر الصادق بن الباقر بن زین العابدین بن حسینؓ
۷- موسیٰ الکاظم بن جعفر صادق بن محمد الباقر، بن زین العابدین بن حسینؓ
۸- علی الرضاؓ
۹- محمد الجواد
۱۰- علی الہادی
۱۱- حسن العسکری
۱۲ محمد بن حسن العسکری ——— یہی بارہویں امام مانے جاتے ہیں۔

امام غائب : بارہویں امام کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے والد کے گھر میں جو سرمن رائے

اہلِ فارس سے اختلاطِ فکر: شروع شروع میں اس فرقہ کو غیر معمولی سختیاں اور مصیبتیں سہنا پڑیں۔ یہاں تک کہ یہ لوگ راہِ فرار اختیار کر کے فارس پہنچ گئے۔ یہاں آنے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ فارس قدیم کے افکار و آثار کسی نہ کسی حد تک اس اسلامی فرقہ میں بھی داخل ہو گئے اور ایسے لوگ اس میں نمایاں ہوئے جو ذو اہوار تھے یعنی خیالاتِ فاسدہ رکھتے تھے۔

یہ لوگ اپنے احتیاجاتِ دین کے نام پر پورے کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ اس فرقہ کی قیادت انہی لوگوں کے ہاتھ میں آگئی اور یہ اس کے قائد اور رہنما بن گئے۔

دعوت کا پوشیدہ اہتمام اس فرقہ کی دعوت کا پرچار کرنے والا پہلا شخص جو تھا وہ دیصان کے نام سے مشہور تھا۔ اس نے داعی کا منصب عبداللہ القداح سے حاصل کیا تھا اور بلادِ فارس میں اس فرقہ کی دعوت و تنظیم میں جوش اور انہماک کے ساتھ مصروف ہو گیا۔

پھر یہ فیصلہ ہوا کہ اسے دولتِ اسلامیہ کے مرکز میں اپنی سرگرمیاں شروع کرنی چاہئیں چنانچہ یہ بصرہ آگیا اور یہاں آکر پوشیدہ طور پر دعوت کا سلسلہ شروع کر دیا۔ یہیں یمن کے ایک سربرآوردہ شخص کو یہ اپنی طرف کھینچ لینے میں کامیاب ہو گیا جو مقابرِ اہلِ بیت کی زیارت کے لیے آیا تھا۔

یمن سے دعوت کا سلسلہ چنانچہ اس یمنی شخص کو اپنا ہمنوا بنا کر فیصلہ کیا کہ اب دعوتِ اہلِ بیت کا سلسلہ یمن میں بھی شروع ہو جانا چاہیئے۔ چنانچہ دونوں نے یہ پروگرام طے کیا اور فوراً ہی اس پر عمل درآمد بھی شروع کر دیا۔

مغرب اقصیٰ میں دعوت کا آغاز معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوا بلکہ القداح نے دو آدمیوں کو مغرب اقصیٰ کی طرف بھیج دیا تاکہ وہاں بھی وسعت اور سرگرمی کے ساتھ یہ سلسلہ پھیلایا جائے۔ قداح نے ان سے کہا:

"کھیت کو اچھی طرح جوتو یہاں تک کہ بیج ڈالنے والا آجائے!"

فرقہ اسماعیلیہ

اسماعیل بن جعفر کی طرف نسبت | یہ فرقہ بھی شیعۂ امامیہ کا ایک گروہ ہے اس کی نسبت اسماعیل بن جعفر کی طرف ہے۔ اس کو فرقہ باطنیہ بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ امام باطن کا قائل ہے۔

نص کی رو سے باپ کے بعد امامت باقی رہی | اس فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امام جعفر الصادق کے بعد ان کی نص کے مطابق ان کے بیٹے اسماعیل منصب امامت پر فائز ہوئے۔ اور گو اپنے والد (امام جعفر) کی موجودگی میں ان کا انتقال ہو گیا تھا، لیکن نص کی رو سے باپ کے بعد ان کی امامت باقی رہی۔ اسماعیل سے یہ امامت محمد المکتوم کی طرف منتقل ہوئی جو ائمہ مستورین میں سب سے پہلے امام ہیں اور محمد المکتوم کے بعد امامت ان کے بیٹے جعفر المصدق کو پہنچی۔ ان کے بعد امامت کا منصب ان کے بیٹے محمد الحبیب کو ملا ـــــ یہ ائمہ مستورین میں سب سے آخری امام ہیں۔

عبداللہ المہدی | محمد الحبیب کے بعد امامت ان کے بیٹے عبداللہ المہدی کے ہاتھ میں آئی جنہوں نے مغرب (افریقہ) پر اپنا پرچم لہرایا۔ پھر ان کے بعد ان کے بیٹوں نے مصر پر بھی قبضہ کر لیا۔ یہی فاطمی خلفاء کے نام سے مشہور ہوئے (۱)

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون

"اسلام میں جو نئے نئے فرقے ابھرے انہوں نے صرف اختلاف فکر و نظر پر اکتفا نہ کیا بلکہ اس اختلاف نے نزاع اور پیکارِ باہمی کا بھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا جس سے دشمنوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔

نزاع اور پیکارِ باہمی کا یہ کرشمہ تھا کہ مسلمانوں کے بڑے بڑے شہر خاک کا ڈھیر ہو گئے۔ مسجدیں ویران ہو گئیں، خانقاہیں سونی پڑ گئیں، خانقاہیں قتل گاہ بن گئیں۔ اللہ کے بندے اللہ کا نام لے لے کر ایک دوسرے کی گردنیں کاٹنے لگے۔

ہلاکو بغداد کو ہرگز نیست و نابود نہیں کر سکتا تھا، اگر مسلمان آپس میں دست و گریبان نہ ہوتے لیکن باہمی اختلافات نے اس سب سے بڑے دشمنِ اسلام کو دعوت دی۔ وہ آیا، قہرِ خدا کا نمونہ بن کر آیا، اور آنے کے بعد پھر اس نے کسی کو نہ چھوڑا۔ ان لوگوں تک کو بھی نہیں چھوڑا جو اس کے بلانے میں پیش پیش، اور اس کی پیشوائی کے لیے آگے آگے تھے۔"

چنانچہ مغرب اقصیٰ میں شیعیت کا سیلِ رواں ابل پڑا۔ یہاں تک کہ بنو فاطمہ نے افریقیہ میں بادشاہان اغالبہ سے حکومت چھین لی۔ پھر مصر پہنچے اور وہاں سے خلیفہ عباسی کو بے دخل کر دیا۔ یہ تاریخ کے مشہور واقعات ہیں جن سے سب واقف ہیں۔

خوارج

خوارج کا نعرہ: فرق اسلامیہ میں خارجی فرقہ اپنی فکر و اعتقاد کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں غیر معمولی شجاعت و دلیری کا مظہر بنا رہا ہے۔ یہ لوگ ظاہر الفظ کو پکڑ لیتے تھے اور ان پر جان کی بازی لگا دیتے۔ ان کا ایک نعرہ یہ تھا:

اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ یعنی فرماں روائی صرف خدا کی ہے۔

اس کو تو انہوں نے اپنا دین و اصول بنا لیا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔

اس نعرہ کا جواب علیؓ کی طرف سے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب بار بار ان کا یہ نعرہ سُنا تو فرمایا:

"یہ سچی بات کہتے ہیں لیکن ان کی مراد حق نہیں باطل ہے۔ بے شک خدا کے سوا کسی کی فرماں روائی نہیں لیکن یہ لوگ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی سربراہِ عوام بھی نہیں۔ حالانکہ ضروری ہے کہ لوگوں کا کوئی سربراہ ہو جس کی حکومت میں نیکوکار اور بدکار سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔ مومن بھی رہتے ہیں اور کافر بھی۔ یہ امیر دشمن سے لڑتا ہے۔ مالِ غنیمت جمع کرتا ہے۔ راستوں کو محفوظ بناتا ہے۔ امن قائم کرتا ہے۔ قوی کو ضعیف پر دست درازی نہیں کرنے دیتا۔ نیکوکار اس کی حکومت میں راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے نجات ملتی ہے۔"

ابن زبیرؓ اور خوارج: عثمان، علی رضی اللہ عنہما اور حکام ظالمین سے برأت ان کا شیوہ تھا۔

یہ چیز ان کے فہم و ادراک پر بری طرح چھائی ہوئی تھی۔ جو شخص عثمان و علی، طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہم اور ظالمین بنی امیہ سے برأت کا اظہار کرے، اسے یہ اپنی جماعت میں شریک کر لیتے تھے۔ اور بعض دوسرے مبادی میں اس کے ساتھ تسامح برتتے تھے لیکن ایسا نہ کرنے والے کے ساتھ یہ کسی قسم کی نرمی برتنے کو تیار نہیں تھے امویوں کے خلاف جب ابن زبیرؓ نے خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی۔ ان کی نصرت پر قائم رہنے کا وعدہ کیا۔ ان کی صف میں شریک ہو کر آمادۂ قتال ہونے پر آمادگی ظاہر کی لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اپنے والد زبیرؓ طلحہؓ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرنے کو تیار نہیں ہیں تو ان کا ساتھ چھوڑ دیا اور انہیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔

خوارج اور عمر بن عبدالعزیز

خوارج اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے بلکہ اس کے مقر تھے کہ عمر بن عبدالعزیز اپنے اہل خاندان سے اختلاف رکھتے تھے۔ ان کے ظلم و ستم کے خلاف تھے اور اسے روکنے کی مسلسل کوشش کرتے رہے تھے۔ لیکن خوارج پر جوش برأت اتنا طاری تھا کہ ان سے بھی وہ برسرِ پرخاش رہتے تھے اس لیے کہ انہوں نے اظہارِ برأت نہیں کیا تھا۔ ان سے اور خارجی سے جو بحث ہوئی تھی وہ اسی لیے نتیجہ خیز نہ ہوئی۔ اور یہی چیز خارجیوں کو جماعتِ اسلامیہ میں شامل ہونے سے روکتی رہی۔

خوارج اور فرانس کے انقلاب پرست

اپنے چلن میں خوارج ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جنہوں نے انقلاب فرانس کے زمانہ میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ ان کا نعرہ تھا حریت، مساوات، اخوت۔ انہی دل فریب الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے بے گناہوں کو قتل کیا۔ خونِ ناحق بہایا۔ خوارج کا نعرہ تھا "افعالِ ظالمین سے برأت" ان الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے مسلمانوں کا خون بہایا اور بلادِ اسلامیہ کو خونِ مسلمین سے تر بتر کر دیا۔ ہر جگہ انہوں نے غارت گری کی۔ خوارج میں، اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت، دلیری اور بہادری مشترک ہے۔ اسی طرح ان دونوں میں قتل و غارت کا بے پناہ جذبہ بھی مشترک ہے۔ گستاف لوبوں نے اپنی کتاب "انقلاب فرانس" میں یعقوبیوں کی جو سرشت و جبلت، بہادری اور نافہمی، شجاعت اور تنگ نظری، دلیری اور ظاہر پرستی کے جو واقعات لکھے ہیں بڑی حد تک وہ خوارج پر بھی

آخر علیؓ کو ان سے مقاتلہ کرنا پڑا جس میں ان کی کمر ٹوٹ گئی لیکن بقیۃ السیف لوگ ایک لمحہ کے لیے بھی اپنے طریقہ سے روگرداں نہ ہوئے۔ پوری دلیری اور شجاعت کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے غور سے دیکھیے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عیسائیوں میں کتنی زیادہ مشابہت ہے؟

بے انتہا دیندار لیکن بے انتہا گمراہ

جہاں تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں یہ جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ روایت ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ کو ان کے پاس بحث وگفتگو کے لیے بھیجا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما جب خوارج کے پاس پہنچے تو انہوں نے بڑی آؤ بھگت کی۔ عزت وتکریم سے پیش آئے۔ ابن عباس نے دیکھا کہ ان کے ماتھوں پر طول سجود کے باعث گھٹے پڑے ہوئے اور ہاتھ اونٹ کے کھر کی طرح سخت ہیں اور پیراہن پسینے سے شرابور[1]۔ غرض ان کا دینی اخلاص شک وشبہ سے بالا ہے لیکن فہم ودین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے۔ یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے لیکن ایک ذمی کی حفاظت جان کے لیے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

مسلمان کا قتل ثواب، ذمی کا گناہ

ابوالعباس المبرد نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

"خوارج کے دلچسپ واقعات میں سے ایک واقعہ یہ ہے کہ ان کی گرفت میں اگر کوئی مسلمان یا نصرانی آجاتا تو یہ مسلمان کو قتل کر دیتے اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیتے"۔

عبداللہ بن خباب کی جب ان سے مڈبھیڑ ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا۔ ان کے ساتھ ان کی بیوی بھی تھیں جو حاملہ تھیں۔ خارجیوں نے ان سے کہا:

"جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ

---

(۱) الکامل، للمبرد، ج ۲ ص ۱۴۳

صادق آتے ہیں۔ آگے چل کر جو مناقشات و حوادث ہم پیش کریں گے۔ وہ اس دعویٰ کا ثبوت ہوں گے۔

خوارج اور اندلس کے فدائی عیسائی

خوارج کی صرف یہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے۔ یا صرف الفاظ کا ظاہری پہلو دیکھنے کے خوگر تھے۔ ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدائیت کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے۔ بغیر کسی قوی سبب کے بھی بڑے سے بڑے خطرے میں کود پڑنے کے لیے تیار رہتے تھے۔ اپنے مذہبی عقائد کے لیے ہمہ وقت مرنے مارنے کو آمادہ رہتے تھے۔ اس معاملہ میں خوارج عیسائیوں کے اس فدائی گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کی ماتحتی سے آزاد ہونے کے لیے محض فکرِ فاسد سے متاثر ہو کر بغیر کسی معقول سبب کے موت کو دعوت دیتا رہتا تھا۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاسٹری نے عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے بارے میں جو واقعات لکھے ہیں وہ خوارج پر منطبق کیے جائیں تو بالکل صادق آتے ہیں۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاسٹری نے اس سلسلہ میں لکھا ہے۔

"عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے افرادِ محکمۂ قضا تک اس لیے جاتے تھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں یہ لوگ جوق در جوق آتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو گالیاں دیتے رہتے۔ یہاں تک کہ دربان انہیں پسپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانوں کو بہرہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے۔ مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔

یہی حال خوارج کا تھا۔ یہ بے محابا علیؓ کو اپنے خطبوں میں بلکہ نماز تک میں بُرا بھلا کہتے تھے ان کا خیال تھا یہ طرزِ عمل قربِ الٰہی کا ذریعہ ہے۔ ان لوگوں نے جب عبداللہ بن خباب بن الارت کو قتل کیا اور ان کی جاریہ کا پیٹ پھاڑ ڈالا تو علی رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا:

"خباب کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔"

خوارج نے جواب دیا۔

"خباب کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔"

لے لو ہم سے"۔
نصرانی نے کہا
"کیسی عجیب بات ہے تم نے عبداللہ بن خباب جیسے آدمی کو قتل کر دیا اور ہم سے چند کھجوریں نہیں لے سکتے (۱)"

خوارج تشدد پسند کیوں تھے؟

خوارج کی اس ذہنیت کا سبب کیا تھا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت بادیہ کی رہنے والی تھی۔ شہر کے رہنے والے بہت کم لوگ تھے۔ یہ لوگ فقر و فلاکت کی زندگی بسر کرتے رہے تھے۔ اسلام سے پہلے انہوں نے بہت تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ پھر جب اسلام آیا تو بھی ان کی مادی حالت کچھ بہت زیادہ بہتر نہیں ہوئی۔ کیونکہ ان کی اکثریت نے بادیہ کی زندگی حسب سابق جاری رکھی۔ یہ زندگی سخت کوشی اور صعوبت حیات پر مشتمل تھی۔ انہوں نے اسلام قبول کیا۔ اس کی سادگی فکر انہیں بھا گئی۔ لیکن ان کے تصور کا دائرہ تنگ ہی رہا۔ علوم سے بھی انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ لہٰذا ان کا ایمان گو خالص تھا لیکن ضیق تصور نے انہیں متعصب بنا دیا تھا۔ عقل ان کی کوتاہ تھی۔

انسان کے دل میں جب ایمان گھر کر جاتا ہے تو وہ دنیا کی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے زندگی کی لذتیں اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں اور حیاتِ اخریٰ ہی کی طرف اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے۔ نعیم جنت ہی اس کا منتہائے نظر بن جاتی ہے۔ اور ان چیزوں سے نفرت ہو جاتی ہے جو دوزخ اور بدبختی کی طرف لے جانے والی ہوں۔ خوارج کی معیشت میں تھی۔ خشونت، قساوت اور تشدد پر۔ اگر انہوں نے اطمینان اور سکون کی زندگی بسر کی ہوتی اور کسی درجہ میں بھی نعیم دنیا سے بہرہ ور ہوتے تو ان کی اس صلابت میں لچک پیدا ہو جاتی اور ان کی خشکی میں تری کی جھلک نظر آنے لگتی اور ان کی حدت نرم پڑ جاتی۔

ایک خارجی کی "اصلاح" نعیم دنیا سے

روایت ہے کہ زیاد ابن ابیہ کو اطلاع ملی کہ:
"ایک شخص ہے جس کی کنیت ابوالخیر ہے۔ بڑا بہادر اور دلیر ہے لیکن اب وہ

---

(۱) الکامل، للمبرد

ہم تمہیں قتل کر ڈالیں"۔

"پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خباب سے پوچھا،

"ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں کیا کہتے ہو"؟

عبداللہ نے جواب دیا۔

"ان کے بارے میں کلمۂ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں"؟

خوارج نے پھر سوال کیا،

"تحکیم سے پہلے علی رضی اللہ عنہ اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمان رضی اللہ عنہ کیسے تھے؟

عبداللہ نے کہا،

"بہت اچھے"!

خوارج پوچھا،

"تحکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے"؟

عبداللہ نے جواب دیا:

"میری رائے یہ ہے کہ علی رضی اللہ عنہ تم سے زیادہ کتاب الٰہی کو جانتے تھے۔ تم سے زیادہ وہ نیکوکار، دین کے حامی اور نگہبان اور صاحبِ بصیرت و فراست تھے"۔

خوارج نے کہا

"تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے۔ لوگوں کے بھاری بھرکم ناموں کی پیروی کرتے ہو"۔

یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو پکڑ کر نہر کے کنارے لے گئے اور انہیں ذبح کر دیا۔

یہاں اپنے کھجور کے ایک درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا۔ اس نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا:

"یہ قبول کر لیجیے"!

خوارج نے کہا،

"خدا کی قسم ہم انہیں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ان کی قیمت

طلب دین بالکل خالص اور ہر طرح کے شائبہ سے قطعاً بری تھا۔ اس جذبہ میں کوئی اور چیز ہرگز شامل نہیں تھی۔ یہی چیز تھی جس نے انہیں خروج پر آمادہ کیا تھا ویسے دل کے ڈھکے چھپے احوال خدا ہی خوب جانتا ہے۔

خوارج موالیوں کو حقیر سمجھتے تھے

ایک اور بات بھی خارجیوں کے سلسلہ میں پیش نظر رکھنے کی ہے۔ خوارج کی اکثریت عربوں پر مشتمل تھی۔ موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں بہت کم تھے۔ حالانکہ استحقاق خلافت کے بارے میں ان کی جو رائے تھی اس کے ماتحت موالیوں کو بھی پوری مساوات کے ساتھ یہ حق پہنچتا تھا کہ خلافت کے منصب پر فائز ہو جائیں بشرطیکہ شروطِ خلافت ان میں پائے جائیں کیونکہ خوارج کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے (مثلاً قریش وغیرہ) نہ کسی خاص قبیلہ کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں ہے نہ کسی خاص فریق کے لیے اسے خاص کر دیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیئے تھا کہ موالی خارجیوں کے ساتھ بیش از بیش تعداد میں شریک ہوئے۔ لیکن ایسا نہیں تھا۔

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ خارجی موالیوں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ انہیں حقیر سمجھتے تھے ان کے خلاف ایک طرح کا جذبہ رکھتے تھے۔

ابن ابی الحدید روایت کرتے ہیں کہ:

"ایک موالی نے کسی خارجی عورت سے نکاح کر لیا۔ یہ واقعہ معلوم کر کے خوارج بے ساختہ کہہ اٹھے۔

"اس واقعہ نے تو ہمیں رسوا کر دیا"

خوارج پر موالی کا اور موالی پر مجوس فارس کا اثر

باوجود اس کے کہ خارجی جماعت میں موالیوں کی تعداد بہت کم تھی۔ بعض خارجی فرقوں میں ان کا اثر غالب تھا۔ چنانچہ "یزیدیہ"[1] کا عقیدہ تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ایک رسول صلی اللہ علیہ وسلم اہل عجم میں بھیجے گا جس پر کتاب نازل کرے گا جو شریعت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منسوخ کر دے گی اور شریعت میمونیہ[2] کو بھی باطل

(۱) یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے پیرو تھے (۲) یہ لوگ میمون العجردی کے متبع تھے یہ لوگ جب نجدات سے الگ ہوئے تو سجستان میں آکر ٹھہرے۔ چنانچہ فارسی رافضی کا دور [illegible]

خارجی ہوگیا ہے۔ زیاد نے اسے بلایا اور اسے ایک جگہ کا والی بنادیا اور چار ہزار درہم ماہوار تنخواہ مقرر کر دی۔ پھر ایک لاکھ سالانہ مقرر کر دیا۔ اس کے بعد ابوالخیر کہا کرتا تھا:

"لزوم طاعت سے بہتر کوئی چیز میں نے نہیں دیکھی۔"(۱)

اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالات کی تبدیلی نے اس شخص کی عادت اور طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔

خارجی قبائلی عصبیّت سے بھی متاثر تھے

ہم بتا چکے ہیں کہ خوارج نے علیؓ اور ان کے بعد بنو امیہ کے خلاف جو خروج کیا تھا وہ زیادہ تر اخلاص دینی پر مبنی تھا لیکن اس سے انکار کرنا بھی ممکن نہیں کہ اس خروج کے اسباب و محرکات میں جذبۂ دینی کے سوا کچھ دوسرے جذبات بھی کارفرما تھے اور اگر انہیں سب سے بڑا سبب قرار دیا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا۔

خوارج کو قریش سے ایک طرح کا حسد تھا کیونکہ خلافت انہی کے قبضہ میں آگئی تھی اور دوسرے لوگ اس حق سے بالکل محروم کر دیے گئے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت قبائل ربیعہ سے تعلق رکھتی تھی۔ ان قبائل کے اور قبائل مضر کے مابین عداوت اور دشمنی ایک عرصۂ دراز سے چلی آرہی تھی۔ اسلام نے آکر اس حدّت کو کم کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا۔ اس کے آثار دلوں کے نہاں خانہ میں مستور رہ گئے بجو رہ رہ کر ہیجان پیدا کیا کرتے تھے اور غیر محسوس طور پر ابھرتے رہا کرتے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خوارج کی بہت بڑی تعداد ——— جو ربیعی تھی ——— نے جب یہ دیکھا کہ خلافت مضر کا حصہ بن کر رہ گئی ہے تو یہ ان کی بالادستی اور اقتدار سے بیزار ہوگئے۔ اس بیزاری کی تہ میں جو جذبہ ——— قبائلی عصبیت ——— کارفرما تھا وہ اتنا غیر شعوری تھا کہ اسے یہ خود نہ محسوس کر سکے اور اسی غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں محض دین اور کامل یقین ہیں۔ ان کا محرک اخلاص دینی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یا پھر رضائے الٰہی جس کے لیے سر دھڑ کی بازی یہ لگا رہے تھے۔

ساتھ ہی ساتھ ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ یہ کیفیت سب کی نہ تھی۔ ایسے بھی تھے جن کا جذبہ

نہ خاندانی جذبہ روک بن سکے گا۔ غیر قریشی خلیفہ کو سایہ الٰہی کے سوا کوئی اور سایہ پناہ نہیں دے سکے گا۔

- اسی نقطہ نظر کے ماتحت شروع میں خارجیوں نے اپنا امیر عبداللہ بن وہب الراسبی کو بنایا اور اسے امیر المومنین کہنے لگے۔ یہ شخص قرشی نہیں تھا۔

مسلمان خوارج سے کیوں دُور رہے؟ خارجیوں کے یہ افکار و عقائد اتنے سحر انگیز تھے کہ ہونا یہ چاہیئے تھا کہ جمہور مسلمین اس جماعت میں شامل ہو جاتے اور اس مذہب کو قبول کر لیتے لیکن اس راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ثابت ہوئی کہ:

- خوارج موالیوں کو حقیر اور ذلیل سمجھتے تھے۔
- مسلمان کا قتل جائز سمجھتے تھے۔
- مسلمان عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے کے بعد غلام بنا لیتے تھے۔
- ایمان علیؓ میں طعن کرتے تھے۔
- آل بیت نبویؐ کے اکثر افراد کے ایمان پر یہ طعن کیا کرتے تھے

یہ چیز تھی جو ان کے اور قلوب عوام کے راستہ میں آڑ بن گئی اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف راغب نہ ہو سکے۔

امام کی سرے سے ضرورت ہی نہیں خوارج کا ایک اور فرقہ جو نجدات کے نام سے مشہور ہے یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ کسی امام یا خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے۔

خود ایسے معاشرہ کی تشکیل کرنی چاہیئے کہ لوگ آپس ہی میں اپنے معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ نپٹا لیا کریں لیکن اگر ایسا نہ ہو اور امام کے بغیر کام نہ چلے تو کسی کو امام منتخب کر لینے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔

اپنے اس خیال پر یہ سختی کے ساتھ قائم تھے کہ:

- از روئے شرع اقامت امام واجب نہیں ہے۔
- لیکن حالات اور مصالح اگر داعی ہوں تو کسی شخص کو امام یا خلیفہ منتخب کیا جا سکتا ہے۔

نہ پہلی چیز واجب ہے نہ دوسری چیز ناجائز۔

مطلق طور پر تکفیر اہل ذنوب: خوارج کا مسلمہ مسلک تکفیر اہل ذنوب تھا۔

کر دے گی۔ ان لوگوں کے نزدیک بنات اولاد سے نکاح جائز تھا[1]۔ بھائیوں اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کر لینا مباح تھا[2]۔

یہ عقائد جہاں سراسر کفریہ ہیں وہ تفکیر فارس سے اثر قبول کرنے کی بھی غمازی کرتے ہیں۔ کیونکہ مجوس فارس اس کے منتظر تھے کہ ایک نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) خاک عجم سے بہت جلد ظہور پذیر ہوگا اور مذکورۂ بالا قسم کی لڑکیوں سے یہ نکاح جائز سمجھتے تھے۔

خوارج کے جمہوری عقائد کلام سابق سے خوارج کی عقلیت اور نفسیت واضح ہوگئی جس سے یہ بات ثابت ہے کہ ان لوگوں کے افکار و نظریات سطحی سے تھے۔ قریش سے یہ نفرت کرتے تھے۔ قبائل مضر سے بالخصوص چڑتے تھے۔ اور خود بھی قبائلی عصبیت میں مبتلا تھے۔

اب ہم ان کے چند مخصوص معتقدات و افکار پر روشنی ڈالیں گے۔

ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ :

- خلیفہ کا تقرر آزادانہ اور منصفانہ انتخاب سے ہونا چاہیے جس میں تمام مسلمان حصہ لیں۔
- خلیفہ اس وقت تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک وہ عدل کو قائم رکھے، شریعت کے احکام نافذ کرے۔ خطا اور زیغ سے دور رہے۔ اگر ان چیزوں کو یا ان میں سے کسی چیز کو چھوڑ دے تو اس کو معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا واجب ہے۔
- خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔
- نہ قریش کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔
- بلکہ بہتر یہ ہے کہ قریش میں سے کسی کو خلیفہ منتخب ہی نہ کیا جائے۔
- یہ بھی غلط ہے کہ عجمی خلیفہ نہیں ہو سکتا، صرف عرب ہی اس منصب پر فائز ہو سکتا ہے۔ ہر مسلمان یکساں حق رکھتا ہے خلیفہ منتخب ہونے کا۔
- بلکہ افضل یہ ہے کہ خلیفہ کسی غیر قریش کو بنایا جائے تاکہ اگر وہ راہِ حق سے منحرف ہو، یا خلاف شرع حرکات کا ارتکاب کرے تو اسے معزول کرنا یا قتل کر دینا آسان ہو۔
- کیونکہ غیر قریشی خلیفہ کو معزول یا قتل کر دینے کے باعث قبائلی عصبیت آڑے نہیں آئے گی

---

(۱) الفرق بین الفرق (بغدادی) (۲) الفرق بین الفرق (للبغدادی)

وہ ہر گناہگار کو کافر سمجھتے تھے، خواہ یہ گناہ غلطی سے ہُوا ہو یا غلط فہمی سے یا خطاء اجتہادی سے۔ یا گناہ کی نیت سے۔ یہی وجہ تھی کہ تحکیم کے معاملہ میں انہوں نے کفر علیؓ کا فیصلہ کر دیا تھا حالانکہ علیؓ نے تحکیم کے لیے یہ شرط لگا دی تھی کہ اگر وہ کتاب الٰہی کے مطابق ہو گی تو قبول کریں گے ورنہ نہیں لیکن یہ مجتہد کو یہ حق دینے کے لیے تیار نہیں کہ اس سے غلطی بھی ہو سکتی ہے چونکہ یہ تحکیم کو صحیح نہیں سمجھتے تھے لہٰذا بے تامل انہوں نے علی رضی اللہ عنہ کی تکفیر کر دی۔ انہیں دین سے خارج اور فاسد الیقین قرار دے دیا۔

بالکل اسی طرح انہوں نے طلحہؓ، زبیرؓ اور عثمانؓ اور دوسرے صحابہ کے معاملہ میں کیا کہ یہ لوگ جزئیات میں خوارج سے مختلف الفکر تھے، پھر بھی ان کی نظر میں کافر قرار پائے خطاء اجتہادی بھی ان کے نزدیک موجب کفر تھی۔

ابن ابی الحدید نے اس طرح کی بہت سی مثالیں دے کر ان کا رد کیا ہے لیکن مسئلہ اتنا صاف اور واضح ہے کہ ہم رد کی ضرورت نہیں سمجھتے صرف خوارج کے دلائل کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ ان کے وجہات کی معرفت حاصل ہو جائے اور یہ پتہ چل جائے کہ ان کا اندازِ فکر کیا تھا؟ جس سے ظاہر ہو جائے گا کہ ان کی تفکیر کتنی سطحی تھی۔ کسی مسئلہ کی گہرائی تک جانے کی یہ ضرورت اس لیے محسوس نہیں کرتے تھے کہ موضوع زیر بحث کے مختلف اطراف کو قابل توجہ سمجھتے تھے۔

خارجیوں کی کفر سازی کے اسباب و دلائل

مثلاً اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتا ہے:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ۔

یعنی: اللہ تعالیٰ کی طرف سے حج فرض ہے بشرطیکہ استطاعت ہو اور جس نے کفر کیا تو بے شک اللہ تعالیٰ سارے جہان سے مستغنی ہے۔

اس آیت کی روشنی میں خوارج نے یہ فیصلہ کیا کہ تارکِ حج کافر ہے کیونکہ ترکِ حج گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا ہر مرتکب ان کے نزدیک کافر ہے۔

اس طرح آیت قرآنی ہے۔

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ: یعنی جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے فرمان کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔

اس آیت کی روشنی میں خارجی اس فیصلہ تک پہنچے کہ ہر وہ شخص جو خدائی فیصلہ

کے خلاف فیصلہ کرے وہ کافر ہے۔

اسی طرح قرآن میں آیا ہے:

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ۔

یعنی۔ (قیامت کے دن) کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے کچھ کے سیاہ۔ جن کے سیاہ ہوں گے (ان سے پوچھا جائے گا) کیا تم ہی لوگ ہو جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا۔ اب وعذاب چکھو جس کا تم انکار کیا کرتے تھے۔

اس سے خوارج نے یہ نتیجہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ تو سفید نہیں ہو سکتا لہٰذا سیاہ ہوگا پس وہ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ کے مطابق کافر ہوا۔

اسی طرح آیت قرآنی ہے:

وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ : یعنی اللہ تعالیٰ کی آیات سے یہ ظالم جھگڑتے ہیں۔

لہٰذا خارجیوں کے نزدیک ثابت ہوا کہ ظالم جاحد ہے اور جحود صفتِ کافر ہے۔ لہٰذا ظالم کافر ہوا۔

علیؓ کا جواب باصواب خوارج کو

خوارج کے یہ تمام دلائل اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ ظواہر نصوص پر ان کی نظر کتنی سطحی تھی۔ اور نصوص کے اسرار و حکم کے ادراک سے یہ اس درجہ محروم تھے کہ بات کی تہ تک پہنچنا جانتے ہی نہیں تھے۔

علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ہم عصر خوارج کی مزعومات کی تردید پر زور اور ناقابل تردید دلائل سے کی ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ خوارج کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

"اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ میں خطاوار ہوں اور گمراہ ہوں تو میری گمراہی اور غلطی کی سزا امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں دیتے ہو؟ میری خطا پر انہیں کیوں پکڑتے ہو؟ میرے گناہ پر انہیں کیوں کافر قرار دیتے ہو؟

---

(۱) ملخص من شرح نہج البلاغۃ، لابن ابی الحدید، المجلد الثانی، ص: ۲۰۷، ۲۰۸

تم نے اپنے کندھوں پر تلواریں لٹکا رکھی ہیں اور مواضع پر بے دھڑک انہیں بے نیام کر لیتے ہو۔ تم یہ نہیں دیکھتے، گناہ گار کون ہے اور بے گناہ کون؟ دونوں کو تم نے ایک ساتھ ملا رکھا ہے۔

تم اچھی طرح جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا۔ پھر اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی۔ اس کے اہل خانہ کو اس کا وارث بھی تسلیم کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو جرم قتل میں قتل کیا لیکن اس کے اہل کو اس کی میراث سے محروم نہیں کیا۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کے ہاتھ کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو دُرّے مارے لیکن دونوں کو فے (مال غنیمت) میں سے حصہ بھی دیا۔ آپ نے گناہگاروں کے مابین اللہ تعالیٰ کا حکم قائم کیا۔ لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا اس سے ان گناہگاروں کو محروم نہیں کیا۔ نہ ان کا نام دائرہ اسلام سے خارج کیا۔

علی رضی اللہ عنہ کے اس کلام قیم اور رد مفحم سے خوارج نے کوئی نصیحت نہیں قبول کی علی رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر کتاب الٰہی سے دلیل لانے کے بجائے عمل رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دلیل پیش کی کیونکہ کتاب کی تاویل ہو سکتی ہے عمل کی تاویل نہیں ہو سکتی لیکن پھر بھی خوارج اپنی ہٹ سے ذرا بھی نہ ہلے۔ ان کی سطحی نظر وسیع نہ ہو سکی وہ صرف اتجاہ جزئی پر قائم رہے اور فہم عبارات و اسالیب میں اتجاہ جزئی سے صرف گمراہی حاصل ہو سکتی ہے۔ تہ تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ صرف نظر کلی ہی ہر بہت سے ادراک حق کی موجب ہو سکتی ہے اور اس سے یہ محروم تھے۔

خوارج میں امویوں نے کس طرح اختلاف پیدا کر دیا؟

خوارج آپس میں بھی متحد نہ رہ سکے بہت جلد ان میں باہمی اختلاف بھی پھوٹ پڑا وہ بھی چھوٹی چھوٹی باتوں پر۔ ان کے انہزامات اور شکستوں کا ایک راز یہ بھی ہے۔

عہد اموی نبوی میں مہلب بن ابی صفرہ نے جماعت اسلامیہ کو خوارج کے شر سے بچانے کے لیے ان میں باہمی اختلاف پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ اس طرح ان کی قوت پارہ پارہ

ہو جائے اور ان کی ثروت کم ہو جائے جب اسے کوئی ایسی تدبیر نظر نہیں آئی جس سے یہ باہمی اختلاف میں مبتلا ہوتے تو وہ ایک نئی چال چلا۔ ابن الحدید اس حکایت کو یوں بیان کرتے ہیں :

"خارجیوں کے فرقہ ازارقہ میں سے ایک آہن گر تھا جو زہر آلود پیکان تیار کیا کرتا تھا۔ خوارج ان تیروں کی بارش اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے۔ یہ معاملہ جب مہلب کے سامنے پیش کیا گیا، اس نے کہا :

"میں اس کا تدارک کرتا ہوں"۔

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ایک ہزار درہم دیے اور اسے قطری بن الفجاءۃ کے لشکر کی طرف جانے کی ہدایت کی اور کہا،

"یہ خط اور یہ درہم چپکے سے دشمن کے لشکر میں پھینک آؤ۔ اور وہاں اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا"۔

وہ آدمی تعمیل ارشاد کے لیے روانہ ہو گیا۔

اس خط کی عبارت یہ تھی :

"امّا بعد!

آپ کے پیکان مجھے مل گئے۔ میں ایک ہزار درہم بھیج رہا ہوں۔ یہ رقم قبول کیجیے۔ اور جتنے زیادہ مسموم پیکاں آپ بنا سکیں، بنا کر مجھے بھیج دیجیے"۔

یہ خط لشکر کے ایک آدمی کو ملا۔ اس نے قطری کی خدمت میں دونوں چیزیں پیش کر دیں۔ قطری نے آہن گر کو بلایا اور اس سے پوچھا،

"یہ خط کیسا ہے؟"

اس نے جواب دیا،

"میں کیا جانوں؟"

قطری نے سوال کیا،

"یہ درہم کیسے ہیں؟"

اس نے کہا

"مجھے کیا معلوم،

کیا ضرر پہنچ سکتا ہے؟"

یہ سن کر وہ خارجی اٹھا اور اس نے اس نصرانی کو قتل کر دیا۔"

یہ بات قطری کو ناگوار گزری۔ اور قطری کی یہ ناگواری بہت سے خوارج کو ناپسند ہوئی۔

اس طرح خوارج میں اختلاف رونما ہوا، اور بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ قطری حدود اصطخر میں پہنچ گیا۔[1]

مہلب کی حکمتِ عملی اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلب پہلے سپہدار عظیم نے کس طرح حکمتِ عملی سے کام لے کر خوارج میں اختلاف کی آگ، ان کی سادہ لوحی اور ضعفِ عقل سے فائدہ اٹھا کر بھڑکائی اور کس طرح آسانی سے ان کے ضعفِ مدارک کے باعث انہیں آپس میں برسرِ پیکار کر دیا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی قوت کمزور پڑ گئی اور وہ اپنے دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی سکت سے محروم ہو گئے۔

اس صورت احوال کا نتیجہ یہ ہوا کہ خوارج مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے، اور ان میں کئی فرقے پیدا ہو گئے۔ اب ہم خوارج کے چند خاص خاص فرقوں اور ان کے سرداروں کا تذکرہ ایجاز و اختصار کے ساتھ کرتے ہیں۔

---

(۱) شرح نہج البلاغۃ، المجلد الاول، ص: ۴۰

قطری نے حکم دیا۔

"اس کی گردن مار دو!

فوراً وہ قتل کر دیا گیا۔

یہ خبر سُن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک شخص عبداللہ آیا۔ اس نے قطری سے کہا

"تم نے ایک شخص کو بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے قتل کر دیا۔ یہ کیا کیا؟

قطری نے جواب دیا۔

"مفادِ عام کے لیے کسی شخص کا قتل کر دینا معیوب نہیں ہے اور امام کو یہ حق ہے کہ جو مناسب سمجھے کرے اور رعیت کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس پر معترض ہو۔"

عبداللہ کو یہ بات بہت گراں گزری لیکن جماعت سے علیحدگی نہیں اختیار کی۔ یہ بات جب مہلّب کو معلوم ہوئی تو اس نے خوارج کے پاس ایک نصرانی بھیجا اور اس طرح ایک نئی چال چلا، نصرانی سے کہا،

"جب تم قطری کے پاس پہنچو تو سجدے میں گر پڑو۔ وہ منع کرے تو کہنا، میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔"

نصرانی نے ایسا ہی کیا۔ قطری نے اسے سربسجود دیکھ کر کہا،

"سجدہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے زیبا ہے۔"

نصرانی نے کہا،

"میں تو آپ کو سجدہ کرتا ہوں"

ایک خارجی نے قطری سے کہا،

"یہ خدا کو چھوڑ کر آپ کی پوجا کرتا ہے۔"

پھر اس نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی،

انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جھنم۔ انتم لھا واردون۔

قطری نے کہا،

"عیسائی عیسیٰ ابن مریم علیہما السلام کو پوجتے ہیں لیکن اس سے عیسیٰؑ کو

"تاریخ اسلام میں خوارج کا وجود ایک تہلکہ ہے۔
مسلمانوں کے کسی فرقہ نے بھی مسلمانوں کا خون اس بے دردی، اس سفاکی اور اس شقاوت سے نہیں بہایا جتنا خوارج نے۔ اور کتنی عجیب بات ہے یہ مسلمانوں کا خون اس زعمِ باطل میں بہاتے رہے کہ یہ ان کا مذہبی فریضہ ہے۔ اس کارنامے کے انجام دینے پہ انہیں اجر ملے گا۔ جنت عطا ہوگی۔ خدا کی خوشنودگی حاصل ہوگی۔
یہ جماعت اپنی فعالیت کے اعتبار سے یکتا تھی۔ اگر یہ نقص اس میں نہ ہوتا تو واقعی اس نے اسلام کے گراں بہا خدمات انجام دے کہ اجرِ عظیم حاصل کیا ہوتا۔ اور جنت حاصل کر لی ہوتی، خدا کی خوشنودی یقیناً اس کے حصے میں آتی۔
لیکن اس جماعت نے اپنی قوت رائیگاں کر دی، خود تباہ ہوگئی۔ نہ اسلام کو فائدہ پہنچا سکی نہ ملتِ اسلامیہ کو۔"

فرقۂ ازارقہ

نافع بن الازرق

خارجی فرقوں میں یہ فرقہ سب سے بڑا تھا۔ کثرتِ تعداد کے اعتبار سے بھی اور جذبہ و جوش کے لحاظ سے بھی۔ یہ لوگ نافع بن الازرق حنفی کے پیرو تھے جو قبائل ربعیہ کے ایک خاندان بنو حنیفہ کا فرد تھا۔

نافع کی سرکردگی میں ازارقہ نے امویوں اور ابن زبیرؓ سے کامل انیس سال تک نہایت پامردی اور استقلال کے ساتھ جنگ جاری رکھی۔

میدانِ جنگ میں لڑتے ہوئے جب نافع قتل ہوگیا تو عنانِ قیادت، نافع بن عبداللہ کے ہاتھ میں آئی۔ اس کے بعد قطری بن فجاءۃ نے اس فرقہ کی سرداری سنبھال لی۔

قطری کا زوال آفریں عہد

قطری کے عہد میں یہ فرقہ آشنا بہ زوال ہوا کیونکہ اب عوام خوارج کی خونریزی اور سنگدلی کے باعث ان سے سخت نفرت کرنے لگے تھے اور مسلمانوں میں ان کے خلاف جذبۂ انتقام و عناد پیدا ہوگیا تھا۔ اور باہمی طور پر بھی یہ خوارج برسرِ پیکار رہنے لگے تھے۔ چنانچہ اب ہر معرکہ میں انہیں شکست فاش سے دوچار ہونا پڑا اور قطری کے بعد تو سمجھنا چاہیئے۔ مسلسل شکستوں کے باعث اس فرقہ کا خاتمہ ہی ہوگیا۔

خوارج کے عقائد میں اضافہ

اس فرقہ کے عقائد بھی وہی تھے جو عام طور پر خوارج کے تھے۔ لیکن چند اضافوں کے ساتھ مثلاً:

- مخالف خوارج عامۃ المسلمین مشرک ہیں۔

خارجی فرقے (۲)

فرقۂ نجدات

اس فرقہ کے مخصوص معتقدات | یہ لوگ نجدہ بن عویمر الحنفی کے پیرو تھے۔ متعدد مسائل میں ان کا مسلک ازارقہ سے مختلف تھا۔ چند موٹی موٹی باتیں جو ان کے مسلک میں شامل تھیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

- جنگ سے جی چرانے والا خارجی کافر نہیں قرار دیا جائے گا۔
- قتل اطفال مسلمین ناجائز۔
- اقامت امام واجب نہیں۔
- تقیہ جائز ہے، نافع (ازارقہ) کے ہاں ناجائز۔
- ذمی اور معاہد (جس کافر سے عہد صلح ہو) کا قتل جائز۔

کئی مقامات پر قبضہ و تسلط | اس فرقہ کے لوگ یمن میں زیادہ تھے۔ پہلے اس جماعت کا سربراہ اور قائد ایک شخص ابوطالوت الخارجی تھا۔ پھر ان لوگوں نے نجدہ کے ہاتھ پہ بیعت کر لی۔ یہ واقعہ ۷۷ھ کا ہے۔ نجدہ کے ہاتھ پہ بیعت کرنے کے بعد اس فرقہ نے خاص عروج و فروغ حاصل کیا اور پیہم کامیابیاں حاصل کیں۔ چنانچہ بہت جلد یہ لوگ بحرین، عمان، حضرموت، یمن اور طائف پر قابض ہو گئے اور ان کا پرچم کشور کشائی لہرانے لگا۔

- خوارج سے اختلاف رکھنے والے لوگ مشرک ہیں۔
- جنگ سے جی چرانے والے خارجی بھی مشرک ہیں۔
- مخالفوں کے بچے بھی مشرک ہیں اور ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔
- مسلمان مخالفوں کے شہر دارالحرب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاخت وتاراج کے وقت ان مسلمان بچوں اور عورتوں کا قتل کرنا یا انہیں باندی اور غلام بنالینا جائز ہے۔
- زانی کو سنگسار کرنے کا حکم ساقط۔ اس لیے قرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے۔
- پاکدامن مردوں پر تہمت لگانے والوں کی حد ساقط۔ البتہ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد واجب۔
- گناہ صغیرہ یا کبیرہ کا ارتکاب انبیاءؑ سے بھی ہو سکتا ہے۔"

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی۔

نہ سمجھا بلکہ درگزر اور ملاطفت کا اس سے برتاؤ کیا۔

عبدالملک بن مروان نے اس فرقہ کو نابود کر دیا نجدہ کے بعد اس گروہ کی سرداری ابوفدیک کے ہاتھ میں آئی۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک لشکر اس جماعت کی سرکوبی کے لیے بھیجا جس نے اسے تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ ابوفدیک کا سر کاٹ کر عبدالملک بن مروان کی خدمت میں بھیج دیا اور اس طرح یہ طائفہ ہمیشہ کے لیے نابود ہو گیا۔

نجدہ سے اہل جماعت کا شدید اختلاف لیکن یہ کامیابی ان لوگوں کو کچھ زیادہ راس نہ آئی۔ کیونکہ بعض امور میں قائد جماعت نجدہ سے اہل فرقہ کا اختلاف ہوا۔ اور اس اختلاف نے شدید سنگین صورت اختیار کرلی۔ سردار سے یعنی نجدہ سے ایک وجہ شکایت یہ بھی تھی کہ اس نے ایک جیش کا سردار بنا کر اپنے بیٹے کو بھیجا۔ اس جیش نے مسلمان عورتوں کو گرفتار کر لیا اور باندی بنالیا۔ نیز تقسیم سے پہلے مال غنیمت کا استعمال شروع کر دیا لیکن نجدہ نے بجائے اس کے ان لوگوں کی سرزنش کی ہوتی۔ یا انہیں کوئی سزا دی ہوتی۔ کوئی باز پرس نہ کی معاف کر دیا۔

خطا کاروں کے ساتھ رعایت پر غصّہ دوسری وجہ شکایت اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے یہ تھی کہ اس نے اپنے ایسے اصحاب کو جن پر حد واجب تھی نوازا اور مناصب دیے اور کہا،

"مجھے امید ہے خدا انہیں معاف کر دے گا۔ اور اگر سزا دی بھی تو داخل جہنم نہ کرے گا کوئی ہلکی پھلکی سی سزا دے کر داخل جنت کرے گا"

عدم مساوات کی شکایت اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے ایک اور سنگین شکایت یہ تھی کہ ایک مرتبہ اس نے دو جیش بھیجے۔ ایک بری مہم دوسری بحری مہم، لیکن اس نے دونوں کے ساتھ یکساں سلوک نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو جو بری مہم میں شریک تھے۔ بحری مہم کے لوگوں سے زیادہ انعام واکرام دیا۔

افتراق ـــــ نجدہ کا قتل ان اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فرقہ تین ٹکڑوں میں تقسیم ہوگیا۔

ایک گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی سرکردگی میں بجستان چلا گیا اور وہیں اقامت اختیار کرلی۔

دوسرا گروہ کیل کانٹے سے لیس ہوکر نجدہ کے مقابلہ میں آیا گھمسان کا رن پڑا اور اس جنگ میں بالآخر نجدہ قتل ہوگیا۔

تیسرا گروہ جو تھا، اس نے نجدہ کی کوتاہیوں سے چشم پوشی کی اور اسے مستحق انتقام وعقوبت

فرقۂ صفریہ

زیاد بن الاصفر : اس فرقہ کے لوگ زیاد بن الاصفر کے پیرو تھے۔ ازارقہ کے مقابلہ میں اس کے افکار و آراء زیادہ سخت اور متشددانہ قسم کے نہ تھے۔ متعدد عقائد میں ان کا ازارقہ سے اختلاف تھا۔ اور یہ اختلاف بڑی حد تک اساسی اور بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔

ازارقہ سے عقائد میں اختلاف | فرقۂ اصفریہ اور فرقۂ ازارقہ کے مابین فکر و نظر کے اختلاف کا اندازہ بآسانی عقائد ذیل سے ہو جائے گا جو ازارقہ کے برعکس صفریہ میں پائے جاتے تھے :

- گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں ہے۔
- مرتکب گناہ کبیرہ کو مشرک نہیں قرار دیا جا سکتا۔
- جن گناہوں کے بارے میں خدا نے قرآن میں حد (سزا) مقرر کر دی ہے ان کا مرتکب صرف آثم ہے جیسا کہ خود اللہ نے اسے یہ نام دیا ہے۔ مثلاً سارق اور زانی وغیرہ
- جن گناہوں کی قرآن میں خدا نے حد مقرر نہیں کی ہے ان کا مرتکب بیشک کافر ہے۔
- بعض صفریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ مرتکب گناہ پر اگر والی حد جاری کر دے تو پھر اس کے خلاف فتوائے کفر نہیں دیا جا سکتا۔

بلال کے قتل کے بعد عمران کی امامت | اس فرقہ کے لوگوں میں بلال مرد اس مرد زاہد و صالح

"خارجی فرقہ کوئی بڑا فرقہ نہیں تھا۔ چھوٹا سا فرقہ تھا لیکن چونکہ اپنے افکار و عقائد میں کسی طرح کی لچک نہیں رکھتا تھا۔ اپنے مزعومات میں چٹان کی طرح مستحکم تھا۔ اپنے تصورات کو قطعاً ناقابلِ تردید سمجھتا تھا، اس لیے بہت جلد وہ بہت سے فرقوں میں تقسیم ہو گیا۔

متعدد فرقوں میں تقسیم اس لیے ہُوا کہ انسانی افکار و خیالات میں، حالات ماحول، فکر، نظر اور دوسرے مؤثرات کے ماتحت کچھ نہ کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اگر کسی سوسائٹی میں اسے قبول کرنے، اس سے ہم آہنگ ہونے، اور اس سے مطابقت پیدا کرنے کی گنجائش نہیں ہے تو وہ ایسے جدید الخیال لوگوں کو اپنے دائرہ سے خارج کر دیتی ہے اور یہ جدید الخیال لوگ اپنا ایک الگ گروہ بنا لیتے ہیں۔

اس طرح ایک نیا فرقہ عالمِ وجود میں آجاتا ہے۔"

۱۔ یزید بن معاویہ کے عہد میں بصرہ کے قریب اس نے خروج کیا لیکن عوام کو نہیں چھیڑا۔ کہیں کامیابی ہو جاتی تو صرف مال سلطان پر قبضہ کر لینے پر اکتفا کرتا جنگ میں بھی پہل کرنے سے گریز کرتا۔

عبید اللہ بن زیاد نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک جیش بھیجا جو اس پر غالب آگیا اور بالآخر یہ لڑتے ہوئے مارا گیا۔

صفریہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا۔ یہ شاعر بھی تھا اور زاہد بھی۔ اپنے گروہ سے بھاگ کر بلادِ اسلامیہ کے چکر عرصہ تک کاٹتا رہا۔ ابی بلال کے بعد صفریہ نے اسی کو اپنا قائد اور امام بنا لیا۔

فرقۂ عجاردہ

عبدالکریم بن عجرد | اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کے پیرو تھے جو عطیہ بن الاسود الحنفی کے اتباع میں تھا۔ اپنی فرقہ آرائی کے لحاظ سے یہ لوگ نجدات سے بہت زیادہ قریب تھے۔ ان کے افکار و آراء بھی ان سے ملتے جلتے تھے۔ ان کے نزدیک :

- جنگ سے جی چرانے والے **خارجی** اگر دیانت دار ہوں تو انہیں مناصب تفویض کئے جا سکتے تھے۔
- ہجرت فرض نہیں صرف کارِ فضیلت ہے۔
- مخالف کا مال اس وقت تک فے (مالِ غنیمت) نہیں سمجھا جائے گا جب تک وہ مخالف زندہ ہے اور قتل نہیں کر دیا جاتا۔

فرقہ آرائی | لیکن عجاردہ کی تنظیم بہت جلد فرقہ آرائیوں کی نذر ہو گئی۔ ذرا ذرا سی باتوں پر کوئی آدمی الگ ہو جاتا۔ اور اپنا ایک جداگانہ فرقہ بنا لیتا۔ یہ اختلافی مسائل زیادہ تر جزئی تھے۔ لیکن یہی عجاردہ میں نئے نئے فرقوں کا سبب بن گئے۔

معمولی باتوں پر اختلاف | اس سلسلہ میں چند دلچسپ مثالوں کا پیش کرنا مناسب ہوگا۔

- اس فرقہ کا ایک آدمی جس کا نام شعیب تھا۔ ایک دوسرے شخص کا جس کا نام میمون تھا مقروض تھا۔ ایک روز میمون نے اس سے تقاضا کیا۔

کی رقم کتنی رکھی جاتی ہے۔"

ماں نے شوہر کو جواب دیا،

"لڑکی مسلمان ہے۔ یہ شادی کیسے ہو سکتی ہے۔ اس سے کچھ بحث نہیں کہ بالغ ہے یا نہیں؟"

ثعلبہ نے یہ جواب عبدالکریم کے سامنے پیش کیا۔ اس نے برآۃ اطفال کا فیصلہ کیا۔ ثعلبہ نے اس کی مخالفت کی۔ چنانچہ عجاردہ میں ایک نیا فرقہ پیدا ہو گیا ——— ثعالبہ

"قرضہ کی رقم اب واپس کر دو۔"

شعیب نے جواب میں کہا،

"خدا نے چاہا تو بہت جلد واپس کر دوں گا۔"

میمون نے یہ سن کر کہا،

"خدا یہ چاہتا ہے کہ اسی وقت کر دو ـــــ لاؤ۔"

شعیب نے یہ بات سُن کر کہا،

"اگر واقعی خدا چاہتا ہو تو کیونکر ممکن تھا کہ میں اس وقت نہ ادا کر دیتا؟"

میمون نے شعیب سے کہا،

"اللہ نے قرض ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور خدا جس امر کا حکم دیتا ہے اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ ایسا کیا جائے۔ اور جس بات کے بارے میں وہ نہیں چاہتا کہ وقوع پذیر ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا۔"

بس اس بات پر عجاردہ میں دو نئے فرقے بن گئے۔ ایک کا نام "شعیبیہ" قرار پایا۔ دوسرے کا نام "میمونیہ"۔

عبدالکریم کا مبہم جواب

ان دونوں نئے فرقوں کے سربراہوں نے یعنی شعیب اور میمون نے اپنی اپنی باتیں امام جماعت عبدالکریم کو لکھ بھیجیں۔ اس نے جواب دیا۔

"ہم وہی بول بولتے ہیں جو خدا کی مرضی ہوتی ہے جو کچھ خدا نہیں چاہتا اس کا وقوع بھی نہیں ہوتا۔ پس اللہ جس سے ہم وابستہ ہیں۔"

اس جواب سے شعیب اور میمون میں سے اپنی اپنی جگہ ہر ایک نے یہ نتیجہ نکالا کہ عبدالکریم نے اس کی تائید کی ہے۔

ایک اور نیا فرقہ: ثعالبہ

ایک روایت یہ ہے کہ ایک عجردی نے جس کا نام ثعلبہ تھا اپنی لڑکی کی نسبت ایک قریبی اور عزیز عجردی سے جس سے نکاح جائز نہ تھا کر دی۔ لڑکی کی ماں سے کہلایا،

"کیا لڑکی بالغ ہو گئی؟ اگر بالغ ہو گئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عجاردہ کے ہاں معتبر ہے تو پھر اسے یہ شادی کر لینی چاہیئے اور اس کا خیال نہیں کرنا چاہیئے مہر

"خوارج کا اور ان کے فرقوں کا ذکر متعدد تاریخوں میں جستہ جستہ ملتا ہے، اس لیے کہ اپنے وقت کی وہ ایسی قوت تھے جسے کسی حالت میں نظر انداز ہی نہیں کیا جا سکتا لیکن اب تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی تھی جو خوارج کے افکار و عقائد تصورات و خیالات، اصول اور تعلیمات، نظریے اور فلسفے، نیز ان کی اہم شخصیتوں کے حالات و سوانح، کردار و سیرت، اور خصوصیات و ممیزات، ساتھ ہی ساتھ ان کی معرکہ آرائیوں اور رزم و پیکار کے حالات اور واقعات پر مشتمل ہوتی۔

کچھ عرصہ ہوا عمر ابوالنصر (بیروت) نے الخوارج فی الاسلام، کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں یہ ساری باتیں اختصار، لیکن جامعیت کے ساتھ آگئی ہیں۔"

خارجی فرقے (۵)

فرقۂ اباضیہ

عبداللہ بن اباض

یہ لوگ عبداللہ بن اباض کے اتباع تھے۔

خوارج میں سب سے زیادہ معتدل فرقہ یہی تھا۔ فکر و رائے کے اعتبار سے کوئی خارجی فرقہ بھی جماعتِ اسلامیہ سے اتنا قریب نہیں تھا جتنا فرقۂ اباضیہ۔ یہ لوگ غلو اور انتہا پسندی سے بالکل الگ تھے۔ میانہ روی اور اعتدال و توسط ان کا شعار تھا۔

فرقۂ اباضیہ کے افکار و آراء

فرقۂ اباضیہ کے افکار و آراء کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:

- غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن۔ البتہ انہیں اس اعتبار سے کافر کہا جائے گا کہ یہ کفرانِ نعمت کے مرتکب ہیں۔
- غیر خارجی مسلمان کا دھوکے دہڑی یا چوری چھپے خون بہانا حرام ہے۔ ہاں علانیہ انہیں قتل کیا جا سکتا ہے۔
- دار المسلمین کو دار توحید تسلیم کیا جائے گا۔ البتہ معسکر سلطانی دار الحرب سمجھا جائے گا۔
- غیر خارجی مسلمان پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے سلاح جنگ، گھوڑوں اور جانوروں کو، نیز ہر قسم کے سامان آذوقہ اور رسد کو، ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو، مالِ غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ البتہ سونا، چاندی، زیورات وغیرہ مالِ غنیمت

کے بعد بھی اس مسلک کو کتاب الٰہی سے ہم آہنگ نہیں ثابت کیا جا سکتا۔(۱)

---

(۱) اگر خوارج کتاب و سنت سے اپنے معتقدات کو ثابت کر سکتے تو کون تھا جو ان کی مخالفت کرتا۔ مشکل تو یہی تھی کہ انہوں نے کتاب و سنت تک کو نظر انداز کر لیا تھا اور ایسے ایسے اصول تراش لیے تھے اور ایسے ایسے فکری گورکھ دھندے قائم کر لیے تھے کہ خود بھی نہ ان پر صحیح طور پر عمل کر پاتے تھے، نہ انہیں سمجھا سکتے تھے۔

حقیقتِ واقعہ تو یہ ہے کہ اسلامی فرقوں میں سے کسی فرقہ نے بھی کتاب و سنت کو اس طرح بازیچۂ اطفال نہیں بنایا تھا جس طرح خوارج نے بنا لیا تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کی تعداد بھی کم رہی۔ امتِ مسلمہ کی اکثریت نے کبھی انہیں اور ان کے افکار و خیالات کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا اور یہ اپنا وجود قائم نہ رکھ سکے، مٹ گئے۔ نہ ان کی غیر معمولی بہادری کام آئی نہ سرفروشی!

(رئیس احمد جعفری)

میں نہیں شمار ہوں گے یہ مالکوں کو واپس کر دیے جائیں گے۔

- غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قبول کی جا سکتی ہے۔
- غیر خارجی مسلمانوں سے مناکحت اور شادی بیاہ کا سلسلہ قائم کیا جا سکتا ہے۔
- غیر خارجی مسلمانوں کی وراثت لی جا سکتی ہے اور دی جا سکتی ہے۔

اباضیہ اعتدال پسند تھے اباضیہ کے ان افکار و آراء سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے اور اپنے مخالفوں کے ساتھ نسبتاً رواداری اور انصاف کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض جہات میں یہ اب تک موجود ہیں۔

علی خوارج کو امویوں سے بہتر سمجھتے تھے خارجی مذہب کی بنیاد تشدد اور غلو پر ہے دین کے معاملہ میں اور فہم دین کے معاملہ میں یہ لوگ بہت زیادہ غلو پسند اور متشدد تھے۔ اس چیز نے انہیں گمراہی کے راستے پر لا ڈالا تھا اور عامۂ مسلمین کو بھی گمراہ کرنے کے یہ درپے رہتے تھے۔ اخلاص کے ساتھ ان کی گمراہی کے باعث ہی شاید علی رضی اللہ عنہ نے اپنے اصحاب کو وصیت کر دی تھی کہ:

"میرے بعد کسی خارجی سے مقاتلہ نہ کیا جائے کیونکہ جو حق کی تلاش میں نکلا اور ٹھوکر کھائی وہ اس شخص کی طرح بہرحال نہیں ہے جو باطل کی جستجو میں نکلا اور اسے پالیا"

اس سے ثابت ہوا کہ علی رضی اللہ عنہ امویوں کو باطل کا طلب گار اور ان کے مقابلہ میں خارجیوں کو حق کا جویا خیال کرتے تھے۔ انہوں نے حق کی طلب میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پالیا۔

غلو پسند خارجی لیکن خوارج میں ایسے فرقے بھی تھے اور وہی زیادہ تھے، جن کا مسلک وہ تھا جس کی تائید کسی درجہ میں بھی کتاب اللہ سے نہیں ہوتی۔ بلکہ تاویل

خارجی فرقے (۶)

فرقہ یزیدیہ

یزید ابن ابی انیسہ: یہ لوگ یزید ابن ابی انیسہ کے متبع تھے۔
یزید بن ابی انیسہ پہلے اباضی فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔ بعد میں اس فرقہ سے کٹ گیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا۔ اور اس کی عنانِ امامت اپنے ہاتھ میں لے لی۔

مخصوص عقائد و افکار

اس فرقہ کے مخصوص عقائد و افکار یہ ہیں:

- وہ وقت جلدی آنے والا ہے جب ایک عجمی رسولِ خدا کی طرف سے آئے گا۔
- یہ عجمی رسولؐ شریعتِ محمدی کو منسوخ کر دے گا۔

خارج از اسلام

عبدالقاہر بغدادی نے اپنی کتاب میں اس فرقہ کو خارج از اسلام قرار دیا ہے(۱)

---

(۱) الفرق بین الفرق

"خوارج کی انتہا پسندی کے عجیب عجیب واقعات کتب تاریخ میں ملتے ہیں۔ مسلمانوں کے ساتھ تو ان کے تشدّد کا یہ عالم تھا کہ ہر مسلمان کا خون حلال سمجھتے تھے۔ ہر مسلمان کو کافر خیال کرتے تھے ہر مسلمان کو لوٹ لینا جائز سمجھتے تھے۔ ہر مسلمان آبادی کو برباد کر دینا شعائرِ اسلام میں سے سمجھتے تھے۔

لیکن غیر مسلموں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرتے تھے اور خاص طور پر ذمیوں کے ساتھ تو ان کی رواداری غلو کی حد تک پہنچی ہوئی تھی کیونکہ اسلام کا حکم یہی ہے۔

اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک کا جو فرمان نافذ کیا ہے اسے تو انہوں نے حفظ کر لیا تھا لیکن رُحَمَآءُ بَیۡنَہُمۡ کا جو ارشاد تھا اسے یکسر نظر انداز کر دیا تھا اور اسی کو وہ اپنا سب سے بڑا دینی اور مذہبی کارنامہ سمجھتے تھے"۔

خارجی فرقے (۷)

فرقۂ میمونیہ

میمون العجردی

یہ لوگ میمون العجردی کے اتباع و پیرو تھے۔
قرض کے معاملہ میں اس نے اپنے امام عبدالکریم سے اختلاف کیا ——— جس کا ذکر گذشتہ صفحات میں آچکا ہے ——— اور ایک نئے فرقہ کی طرح ڈال دی جو میمونیہ کے نام سے مشہور ہوا۔

مخصوص عقائد و افکار

اس فرقہ کے مخصوص افکار و عقائد عجیب و غریب تھے۔ اور وہ اسلام کے احکام و تعلیمات سے کوئی نسبت نہیں رکھتے تھے۔ مثلاً:

- بنات اولاد سے نکاح مباح ہے۔
- بھائیوں کی لڑکیاں بیوی بنائی جا سکتی ہیں۔
- بہنوں کی لڑکیوں سے شادی روا ہے۔

ان افکار و عقائد کی تائید میں یہ کہا کرتا تھا کہ قرآن نے ان لڑکیوں کا محرمات میں ذکر نہیں کیا ہے۔

سورۃ یوسف قرآن کی سورۃ نہیں:

میمونیہ کے فرقہ کے لوگ سورۃ یوسف کو قرآن پاک کی سورۃ ماننے سے انکار کرتے تھے

"حالتِ جنگ میں ایک شخص ایک صحابی کی زد میں آ گیا۔ اس نے کہہ لا الٰہ الا اللہ لیکن صحابی نے اس کی گردن قلم کر دی۔

بات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی۔ آپؐ نے سوال کیا:

"تم نے ایسا کیوں کیا؟

صحابی نے جواب دیا: "وہ شخص دل سے ایسا ایمان نہیں لایا تھا۔ موت کے ڈر سے اس نے کلمہ پڑھ لیا تھا۔"

سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ھل شققت قلبہ؟ کیا تم نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا؟

پھر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھائے اور فرمایا:

"اے اللہ! میں اس قتل سے بری ہوں، اے اللہ! میں اس قتل سے بری ہوں۔"

اس سے اسلام کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی کلمہ گو کا دل چیر کر نہیں دیکھتا، اس کے اعلان پر اعتماد کرتا ہے۔

لیکن خارجی بے تامل اکابر صحابہ تک پر کفر کا فتویٰ عائد کر دیا کرتے تھے۔"

عہد شافعی کے فرقِ اسلامیہ (۳)

معتزلہ

معتزلہ: کب اور کیسے؟

اس فرقہ کی نشوونما عہد اموی میں ہوئی۔ لیکن عروج وفروغ اس نے عہد عباسی میں حاصل کیا اور ایک عرصۂ دراز تک فکرِ اسلامی پر حاوی رہا۔

عہدِ خلافتِ راشدین اور عہدِ اموی میں عراق متعدد فرقوں کا گہوارہ اور مرکز رہا تھا جن کے سلسلے مختلف تھے۔ ان میں سے بعض قدیم عراقی، یعنی کلدانی افکار کے حامل تھے۔ بعض خیالاتِ فارس سے متاثر تھے۔ بعض عیسائی تھے بعض یہودی، بعض عرب۔ یہ سب مسلمان ہوگئے۔ ان سے اکثر نے اسلام قبول کرنے کے باوجود اسلام کو اس روشنی میں دیکھا جو نسلہا نسل کے توارث سے ان کے پاس موجود چلی آرہی تھی۔ اور اسی رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیا۔ اپنے جدید عقیدے کی تکوین بھی اسی انداز سے کی۔

ان میں بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام کے چشمۂ صافی وشیریں میں کسی طرح کا امتزاج نہیں کیا۔ لیکن ایک گروہ ان کے ساتھ ایسا بھی تھا جس کا شعور وفکر بہرحال خالص اسلامی نہ تھا بلکہ قدیم آراء وافکار کی طرف محسوس یا غیر محسوس، شعوری یا غیر شعوری طور پر میلان موجود تھا چنانچہ غیر ارادی طور پر قدیم آراء وافکار سے متاثر ہو ہی جاتے تھے۔ عہدِ جدید کی اصطلاح میں اگر اس غیر ارادی تاثر کو اصطلاح میں بیان کرنا چاہیں تو "عقل باطن" کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔

چنانچہ امیر المومنین علی رضؓ ابن ابی طالب کے عہد میں جب عراق کی سرزمین کے اندر قدیم اور

کہتے تھے۔ یہ سورۃ قرآن کی کس طرح ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس میں تو داستانِ محبت بیان کی گئی ہے۔ لہٰذا اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اسے قرآن کا حصہ مانا جائے۔

فتویٰ کفر

اسی سوء اعتقاد کا نتیجہ تھا کہ خدا نے اس فرقہ کو بھی غارت کر دیا۔ اب اس کا کہیں وجود نہیں ہے۔ بغدادی نے اس فرقہ کو بھی خارج از اسلام قرار دیا ہے(۱)

---

(۱) الفرق بین الفرق

میں ایک جداگانہ حلقہ قائم کرکے بیٹھ گئے۔

مستشرقین کا نظریہ

تصریحات بالا سے معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا نام کیوں اور کس طرح پڑا؟

لیکن ایک اور جماعت بھی ہے جو ایک دوسرا نظریہ رکھتی ہے۔ مستشرقین کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ان لوگوں کا نام معتزلہ اس لیے پڑا کہ یہ بہت زیادہ مذہبی، متقی اور لوگوں سے، لذاتِ دنیاوی سے، زندگی کی نعمتوں سے دُور دُور رہتے تھے۔ خود لفظ "معتزلہ" سے اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ جن لوگوں کو یہ نام دیا گیا وہ زاہد و عابد قسم کے لوگ تھے۔

لیکن مستشرقین کے استدلال کا یہ آخری حصہ کچھ زیادہ درست نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے کہ اس جماعت میں ہر طرح کے لوگ تھے۔ نیکوکار بھی اور عصیاں شعار بھی۔ ابرار بھی اور فجار بھی۔

مذہب معتزلہ کے اصول خمسہ

ابوالحسن الخیاط نے اپنی کتاب میں معتزلہ کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

"کوئی شخص جب تک ذیل کے اصولِ خمسہ سے پورے طور پر متفق نہ ہو معتزلی کہلانے کا سزاوار نہیں ہو سکتا۔"

۱۔ توحید کامل

۲۔ وعدہ اور وعید پر مکمل یقین و اعتقاد۔

۳۔ کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا اعتراف و اقرار۔

۴۔ عدل۔

۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

پس جس شخص میں یہ خصال خمسہ مکمل طور پر موجود ہوں گے وہ معتزلی کہلائے جانے کا مستحق ہو گا۔"(۱)

سطور بالا میں معتزلہ کے اصول جامہ پنجگانہ بیان کر دیے گئے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان اصولوں کو نہیں مانتا یا ان میں سے کسی کو تسلیم نہیں کرتا وہ معتزلی نہیں سمجھا جائے گا۔

اب ہم ایجاز و اختصار کے ساتھ مذکورہ اصول پنجگانہ پر گفتگو کریں گے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک اصول کا مفہوم و مدعا معتزلہ کے نزدیک کیا ہے؟

۱۔ الانتصار۔

مرے ہوئے خیالات قبروں سے نکلنے لگے۔ ان میں پھر سے زندگی کی ہلچل پیدا ہوئی اور بغیر کسی آڑ کے وہ برافگندہ نقاب ہوئے تو خوارج اور شیعہ بھی نمودار ہوئے اور اضطراب آرا کے اس ہجوم میں ایک فرقہ بھی ابھرا جو معتزلہ کے نام سے معروف ہے۔

کیا یہ اصحاب علیؓ تھے؟ اس فرقہ کے وقت ظہور میں علماء کا اختلاف ہے۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب حسنؓ سے معاویہ کے حق میں خلافت سے دستبرداری اختیار کی تو اصحاب علیؓ کی ایک جماعت سیاست سے بالکل کنارہ کش ہوگئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔

چنانچہ ابوالحسین الطرائفی اپنی کتاب میں ارشاد فرماتے ہیں:

ان لوگوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا۔ یہ نام رکھنے کا سبب یہ تھا کہ جب حسنؓ بن علی علیہما السلام نے معاویہ کی بیعت کی اور امر خلافت انہیں تفویض کر دیا، تو ان لوگوں نے حسنؓ اور معاویہ دونوں سے کنارہ کشی کر لی[1]! بلکہ سب سے کٹ گئے۔ یہ لوگ صحاب علی رضی اللہ عنہ تھے۔ اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور یا گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے:

"ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے"۔

واصل کا حسن بصریؒ سے "اعتزال" علماء کا ایک دوسرا بڑا گروہ ان لوگوں کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ راس المعتزلہ واصل بن عطا تھے یہ حسن بصری کی بارگاہِ علم میں پابندی سے حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور شور سے اٹھا اور اس نے وقت کے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ آیا "گناہِ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں؟" اس سوال پر حسن بصری کے مسلک سے واصل نے اختلاف کیا اور کہا:

"میرا خیال یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے بلکہ وہ کفر و ایمان کی درمیانی منزل میں ہے"۔

اس اختلاف کے بعد واصل نے حسن بصریؒ کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی اور اسی مسجد

---

(۱) اعتزال کے لغوی معنی ہیں الگ ہو جانے، چھوڑ دینے کے۔ (رئیس احمد جعفری)

ہے۔ حی ہے۔ نہ اسے آنکھ دیکھ سکتی ہے۔ نہ بینائی اس کا ادراک کر سکتی ہے اوہام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ سماعت اسے سن نہیں سکتی۔ وہ دوسری مخلوقات کی طرح عالم، قادر، حی نہیں ہے۔ نہ وہ علماء کی طرح ہے جیسے وہ قادر ہوتے ہیں اور زندہ ہوتے ہیں۔ صرف وہ قدیم ہے۔ اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں ہے۔ صرف وہ معبود ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ نہ کوئی اس کا شریک اقتدار ہے۔ نہ کوئی اس کا وزیر مختار ہے۔ اس کی مرضی کی تکمیل و تکوین میں کوئی اس کا معین و مددگار نہیں۔ اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز (مثال دیکھ کر) پیدا نہیں کی۔ کسی چیز کا پیدا کرنا نہ اس کے لیے آسان ہے نہ دشوار۔ نہ اسے کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان۔ سرور و لذات سے وہ بیگانہ ہے۔ اذیت و آلام سے وہ ناآشنا ہے۔ نہ وہ ذی غایت ہے کہ اس کی انتہا ہو۔ اس پر فنا بھی طاری نہیں ہو سکتی۔ نہ اس میں کسی طرح کی کوتاہی یا کمی ہے۔ نہ مجبوری اور نہ بے چارگی۔ ملامسۂ نسا سے وہ مقدس ہے۔ نہ اس کی بیوی ہے نہ لڑکا۔ نہ لڑکی (۱)"

مذکورہ بالا اصل پر معتزلہ کا خیال یہ بھی تھا کہ :

- قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ مستحیل ہے کیونکہ وہی چیز دیکھی جا سکتی ہے جو جسم رکھتی ہو۔ اور جہت رکھتی ہو۔
- اور صفات شے غیر ذات نہیں ہیں۔ ورنہ پھر تعدد قدماء لازم آ جائے گا۔
- قرآن مخلوق ہے۔ کیونکہ صفت کلام خدا کی صفت نہیں۔

۲۔ عدل :

معتزلہ کے دوسرے اصول "عدل" کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے :

"اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا فساد کو پسند نہیں کرتا۔ نہ افعال عباد کو خلق کرتا ہے۔ لوگ جو کچھ کرتے اور جو کچھ نہیں کرتے، یہ اس قدرت کے باعث ہے جو

---

(۱) مقالات الاسلامیین، الاشعری،

۱۔ **توحید**: توحید فرقۂ معتزلہ کا جوہر، خلاصہ اور روح ہے۔

ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب میں توحید سے متعلق معتزلہ کا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"اللہ ایک ہے اس جیسا کوئی دوسرا نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے لیکن نہ جسم رکھتا ہے نہ قابل رویا ہے۔ نہ اس کا جثہ ہے نہ صورت۔ خون بھی نہیں۔ گوشت بھی نہیں۔ نہ جوہر ہے نہ عرض۔ نہ اس کا کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ۔ خوشبو بھی نہیں۔ اسے چھوا بھی نہیں جاسکتا۔ نہ اس میں حرارت ہے نہ برودت۔ نہ رطوبت ہے نہ یبوست طول بھی نہیں۔ عرض بھی نہیں۔ عمق بھی نہیں۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق۔ نہ وہ حرکت کرتا ہے نہ ساکن ہے۔ نہ اس کے الگ اجزا ہیں۔ نہ وہ ذی العاض و اجزا ہے۔ وہ جوارح اور اعضاء بھی نہیں رکھتا۔ وہ ذی جہات بھی نہیں۔ نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں۔ نہ آگا ہے نہ پیچھا۔ اوپر بھی نہیں۔ نیچے بھی نہیں۔ کوئی مکان اس کا احاطہ نہیں کرسکتا ہے۔ زمانہ اس پر حاوی نہیں ہوسکتا۔ وہ جدا بھی نہیں ہے اور واصل بھی نہیں۔ نہ اماکن میں وہ حلول کرتا ہے۔ وہ کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کیا جاسکتا جو خلق میں پائے جاتے ہوں اور حادث و فانی ہوں نہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا کہ وہ متناہی ہے۔ اسے ناپا بھی نہیں جاسکتا۔ نہ ذہاب فی الجہات کا دعویٰ اس کے لیے کیا جاسکتا ہے۔ وہ محدود بھی نہیں ہے نہ وہ کسی کا باپ ہے نہ کسی کا بیٹا۔ اقدار اس کا احاطہ نہیں کرسکتے۔ پردے اسے ڈھانک نہیں سکتے۔ حواس اس کا ادراک نہیں کرسکتے۔ لوگ اس کا قیاس نہیں کرسکتے۔ کسی طرح بھی وہ مخلوق سے کسی بات میں مشابہ نہیں ہے۔ نہ اس پر آفات کا نزول ہوسکتا ہے نہ مصیبتیں اسے گھیر سکتی ہیں۔ ہر وہ بات جو تصور میں آسکتی ہے۔ ہر وہ تصور جو وہم میں آسکتا ہے اس کی مشابہت سے وہ ماورا ہے وہ اوّل ہے۔ وہ سابق ہے۔ متقدم ہے مخلوقات سے پہلے سے موجود ہے۔ وہ عالم

---

(۱) الاختصار

حاصل ہے کہ جو بندہ نیکی اور بھلائی کرے اس پر احسان کرے۔ اسے اچھی جزا دے۔ جو بدی کا مرتکب ہو برائی کرے اسے ویسا ہی بدلہ دے، سزا دے اور یہ کہ کبیرہ گناہ جن سے سرزد ہوتا ہے جب تک وہ توبہ نہ کرلیں ان کی مغفرت نہیں ہوسکتی ہے۔

۴۔ المنزلۃ بین المنزلتین معتزلہ کے اس قول یا اصول کی توجیہ کرتے ہوئے شہرستانی نے کہا ہے:

"واصل بن عطا کا قول تھا کہ ایمان عبارت ہے خصالِ خیر سے۔ جب یہ کسی شخص میں موجود ہو تو وہ مومن ہے کہ یہ ایک اسم مدح ہے۔ فاسق میں خصال خیر کبھی مجتمع نہیں ہوتے۔ لہٰذا وہ رسم مدح کا مستحق نہیں۔ پس اسے مومن بھی نہیں کہا جائے گا لیکن اسے مطلق طور پر کافر بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ کلمۂ شہادت کا قائل ہے اور دوسرے اعمال خیر بھی اس کے اندر موجود ہیں۔ جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو۔ اور توبہ نہ کی ہو تو وہ اہل نار میں ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ اور کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے۔ ایک فریق جنت میں ہوگا۔ دوسرا جہنم میں۔ البتہ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائے گی کہ عذاب کچھ کم کر دیا جائے گا اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا (۱)"

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف یعنی اچھی باتوں کا حکم دینا اور ان کی ہدایت کرنا اور نہی عن المنکر یعنی بری باتوں

---

(۱) اگرچہ معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مطلق طور پر مومن نہیں ہے لیکن اگر ذمیوں اور کافروں سے تمیز کرنے کے لیے اسے مسلم کہا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے ابن ابی الحدید جو شیوخ معتزلہ میں سے ہیں فرماتے ہیں:
گو ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ صاحب مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ مسلم۔ لیکن ہم اسے جائز خیال کرتے ہیں کہ یہ لفظ اس کے لیے استعمال کیا جائے تاکہ اہل ذمہ (وہ کافر جو مسلمان کی پناہ میں ہوں اور بت پرستوں سے اسے ممتاز کیا جا سکے لہٰذا یہ لفظ مرتکب گناہ کبیرہ کے لیے استعمال تو کیا جائے گا لیکن اس سے مقصود اس کی تعظیم و ثنا اور مدح ہرگز نہیں ہوگی۔" (شرح نہج البلاغۃ لابن ابی الحدید)

اللہ نے انہیں عطا کی ہے۔ خدا وہی حکم دیتا ہے جس کا ارادہ کرتا ہے اور اسی بات سے منع کرتا ہے جسے ناپسند کرتا ہے۔ ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے۔ اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ہر وہ برائی بڑی بری ہے جس سے اس نے روکا ہے۔ وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ نہ ان سے وہ کام لینا چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔ کوئی شخص بھی قبض و بسط کی قدرت نہیں رکھتا بجز اس قدرت کے جو اللہ نے اپنے بندوں کو مرحمت کی ہے۔ وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے جو چاہتا ہے لے لیتا ہے۔ وہ اگر چاہتا تو مخلوق کو اپنی طاعت پر مجبور کر سکتا تھا۔ اس کی اگر مرضی ہوتی تو لوگ کبھی کسی معصیت کے پاس نہ پھٹکتے۔ بے شک وہ اس پر قادر تھا (۱) لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ اگر ایسا کرتا تو پھر بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی (۲)"

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ معتزلہ جہمیہ کے اس عقیدے سے اختلاف رکھتے ہیں کہ بندہ اپنے فعل میں غیر مختار ہے لہٰذا اس کو ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے۔ اس لیے کہ اگر کوئی شخص کوئی غیر مرغوب کام کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اسے کیسے الزام دیا جا سکتا ہے؟ یا اگر کسی کام کے نہ کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو کس طرح اسے نافرمان قرار دیا جا سکتا ہے؟

اس بنیاد پر معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ خدا نہیں ہے۔ لیکن اس میں ایک وسوسہ کی یہ نظر آئی کہ عجز سے اللہ کی تنزیہ محسوس ہوئی لہٰذا انہوں نے کہا کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے بندوں کو ودیعت کی اور ان کے لیے خلق کی ہے وہ عطا کرنے والا ہے اور دینے والا ہے اور اسے یہ قدرت تامہ حاصل ہے کہ جو کچھ اس نے عطا کیا اور دیا ہے اسے سلب کرے۔ چھین لے۔

۳۔ **وعد اور وعید:** وعد اور وعید کا مطلب یہ کہ خدائے بزرگ و برتر کو یہ اختیار

---

(۱) مسعودی کی عبارت میں معتزلہ سے یہ عقیدہ جو منسوب ہے کہ ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے اس کے نزدیک پسندیدہ ہے" اس عقیدہ کی دلیل اس آیت قرآنی سے لاتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ..... "تمہیں جو بھلائی پہنچتی ہے وہ خدا کی جانب سے ہے اور جو برائی پہنچتی ہے وہ تمہاری اپنی طرف سے ہے"۔ (۲) مروج الذہب، المسعودی

سے روکنا اور منع کرنا ان مومنین پر واجب ہے جو دعوتِ اسلام، ہدایت ضالین اور ارشاد غاوین و گمراہ میں مصروف ہیں ـــــ جس طرح بھی ممکن ہو صاحبِ بیان ہو۔ وہ تقریر و پند سے یہ فریضہ انجام دیں جو صاحبِ سیف ہوں وہ شمشیرِ بے نیام سے یہ واجب ادا کریں۔

معتزلہ کا طریقِ استدلال | بیان و عقائد میں معتزلہ عقلی قضایا پر سب سے زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آثارِ نقلیہ سے زیادہ کام نہیں لیتے تھے اور امرِ شرح کے ماسوا تمام مسائل کو وہ عقل کی کسوٹی پر پرکھا کرتے تھے جو امر عقلی اعتبار سے قابلِ قبول ہوتا اسے لے لیتے جو ناقابلِ قبول ہوتا اسے رد کر دیتے۔

اگر غور کیا جائے تو اس اندازِ فکر کے محرکات یہ تھے:

الف ـــــ : یہ لوگ زیادہ عراق اور فارس میں بود و باش رکھتے تھے اور یہ دونوں مقامات حضارت (تہذیب و تمدن) قدیمہ کا مسکن تھے۔

ب ـــــ : اس جماعت میں غیر عربی عنصر بہت زیادہ شریک تھا۔ مثلاً موالی (آزاد کردہ غلام) وغیرہ

ج ـــــ : مخالفین کا رد نقل کے مقابلہ میں عقل سے زیادہ بہتر طور پر کیا جا سکتا ہے (ایک غیر مسلم سے مذہبی بحث یا مناظرہ کے دوران میں قرآن و حدیث سے استدلال کرنا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا۔ صرف عقل ایک ایسا معیار ہے جسے حریف قبول کرنے پر مجبور ہے۔

د ـــــ : فلاسفۂ قدیمہ کے افکار و آرار سے بھی معتزلہ کافی متاثر تھے کیونکہ ان کا اختلاط یہود و نصاریٰ سے کافی تھا اور اسے ان یہود و نصاریٰ فلسفیانہ افکار بڑی حد تک عربی زبان میں منتقل کر دیے تھے۔

وجوب صلاح و اصلح | آثارِ عقلی پر اعتماد کا نتیجہ یہ تھا کہ معتزلہ کسی چیز کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ از روئے عقل کیا کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ:

"تمام اچھی چیزیں از روئے عقل واضح ہیں اور اس طرح قابلِ قبول ہیں جیسے کوئی امر واجب۔ مثلاً عقلی طور پر یہ بات واجبات میں سے ہے کہ محسن (منعم) کا شکر ادا کیا جائے۔ قبل اس کے کہ یہ سنا جائے کہ اس کا شکریہ ادا کرنا چاہیئے۔ حسن اور قبیح، حسین اور قبیح کی دو ذاتی صفتیں ہیں[1]"۔

---

(1) الملل والنحل، للشہرستانی

جمہور معتزلہ کا خیال ہے کہ وجوب صلاح واصلح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے ہے کیونکہ خدا سے وہی بات سرزد ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پہلو رکھتی ہو۔ لہٰذا صلاح اس کے لیے واجب ٹھہری کیونکہ وہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صالح ہے۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے یہ امر مستحیل (ناممکن) ہے کہ اس سے کوئی غیر صالح فعل سرزد ہو۔

دفاع اسلام معتزلہ کی طرف سے

اسلام کے حلقہ میں بہت سے غیر مذاہب کے لوگ داخل ہوتے۔ ان میں مجوس، یہود، صابی نصاریٰ سب ہی تھے۔ ان مذاہب کے جو لوگ داخل اسلام ہوتے۔ ان کے سربراہ اور رہنما ان تعلیمات سے بھرپور تھے جو ان کے ادیان سابقہ کی تھیں۔ یہ تعلیمات اس طرح ان میں رواں دواں تھیں جیسے رگوں میں خون۔ اسلام قبول کرنے کے بعد بھی یہ لوگ اپنے سابقہ مذاہب کی مدح وثنا میں رطب اللسان رہتے تھے۔ انہوں نے اسلام کو اسی روشنی میں دیکھا اور سمجھا تھا۔ سلطان وقت کے ڈر سے علی الاعلان تو اسلام کا اظہار کرتے تھے، لیکن غیر اسلامی خیالات ومعتقدات کو سینہ میں چھپائے ہوئے تھے۔ یہ مسلمانوں میں اپنے مخصوص خیالات ومعتقدات کی نشر وتبلیغ نہایت چالاکی کے ساتھ کرتے رہتے تھے اور ان کے معتقدات میں شک اور ریب کے عناصر داخل کرتے رہتے تھے۔ اور ان کے اسلامی افکار و آراء کو متزلزل کرنے کی سعی بے پناہ کرتے رہتے تھے۔

رفتہ رفتہ ان کی باتوں نے جڑ پکڑ لی اور ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو اگرچہ اسلام کا لیبل لگائے ہوئے تھے لیکن درحقیقت بنیاد اسلام کو منہدم کرنے کے درپے تھے مثلاً مجسمہ مشبہہ اور زنادقہ وغیرہ

معتزلہ ان فرق باطلہ کے مقابلہ میں عقل ودانش کی سپر لے کر نمودار ہوئے۔ ان کے وہ اصول پنجگانہ جن کا گذشتہ صفحات میں ہم تذکرہ کر چکے ہیں، سچ پوچھئے تو انہی فرقوں کی تردید کے لیے تھے۔

ان کا عقیدۂ توحید جس کا ذکر ہو چکا ہے درحقیقت مجسمہ اور مشبہہ کی تردید تھا جو خدا کے لیے جسم اور شباہت کے قائل تھے۔

عدل کے بارے میں معتزلہ کا جو اصول تھا وہ جہمیہ کا رد تھا۔ یعنی مسئلہ جبر واختیار کے بارے میں ایک واضح موقف۔

معتزلہ کی حمایت میں فقہا و محدثین پر جبر

پھر جب دولت عباسیہ کا ظہور ہوا اور زندقہ والحاد کا طوفان پوری شدت کے ساتھ ابھرا توحلفائے عباسیہ نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ ان کے سوا کوئی نہیں کرسکتا۔ یہ زندیقوں کے مقابلہ میں شمشیر بے نیام اور الحاد کے سر پر قضائے مبرم ثابت ہوتے۔ یہاں تک کہ مامون کا دور آیا۔ اس نے ان کی پذیرائی کی۔ انہیں مقرب بارگاہ بنایا۔ پھر جب اس نے فقہاء اور معتزلہ کے مابین اختلافات دیکھے تو فریقین کے درمیان مناظرے کرائے تاکہ فیصلہ کن طور پر ایک رائے قائم کی جاسکے۔ لیکن ہوا یہ کہ وہ معتزلہ سے اتنا متاثر ہوچکا تھا کہ اس نے فقہاء و محدثین کو خلق قرآن کے مسئلہ میں معتزلہ کا ہم نوا بنانے پر پورا شاہی دبدبہ ختم کردیا۔

لیکن کوئی قوت بھی کسی رائے یا مسلک کی کتنی ہی پشت پناہ کیوں نہ ہو لوگوں کو کسی عقیدہ کا جبراً پابند نہیں بناسکتی۔ پھر جب کہ اسلام اکراہ فی الدین کو حرام قرار دیتا ہے تو اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کس طرح جائز ہوسکتا تھا کہ لوگوں پر ایسا عقیدہ تھوپا جائے جس کی مخالفت بہر حال کفر نہ تھی۔

مامون نے فقہاء سے خلق قرآن کا قول تسلیم کرانے کی پوری کوشش کی۔ بعض نے ڈر کر یا رغبت سے متاثر ہوکر یا تقیہ کرکے تسلیم کرلیا۔ لیکن ظاہر ہے یہ تسلیم ایمان و اعتقاد کے ساتھ نہ تھی۔ لیکن دوسرے لوگوں نے کسی قیمت پر بھی وہ بات کہنے پر آمادگی ظاہر نہ کی جو ان کے اعتقاد کے خلاف تھی۔ اس سلسلہ میں قید و بند اور دار و رسن کے مصائب استقامت کے ساتھ انہوں نے برداشت کئے۔

یہ فتنہ مامون کے دور میں شروع ہوا تھا۔ باپ کی وصیت کے مطابق معتصم بھی اسی مسلک پر قائم رہا۔ اور جور و تشدد کا بازار گرم رکھا۔ پھر واثق باللہ کا دور آیا اس کی روش بھی یہی رہی بلکہ اس نے ایک اور مسئلہ یعنی نفی رؤیت باری پر جبر و اکراہ کا سلسلہ شروع کردیا۔ جو معتزلہ کا پیدا کردہ تھا

پھر جب متوکل باللہ مسند نشین خلافت ہوا تو اس نے جور و تشدد کا یہ سلسلہ ختم کردیا۔ اور لوگوں کو فکر و عقیدہ کی پوری آزادی دے دی۔

معاصرین کی نظر میں معتزلہ کا مقام

فقہاء و محدثین نے معتزلہ کے خلاف میدان کارزار گرم کردیا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ معتزلہ دو دشمنوں میں گھرے ہوئے تھے۔ اور دونوں قوی اور توانا تھے۔ ایک طرف سے زنادقہ اور ان کے ساتھی حملہ آور تھے۔ دوسری طرف سے محدثین اور فقہاء میدان جنگ میں ڈٹے ہوئے تھے۔

مرجئہ کی تردید ان کا "وعد اور وعید" والا اصول کرتا تھا جس کی رو سے نیکی کی جزا اور برائی کی سزا مقرر ہے۔

خوارج مرتکب گناہ صغیرہ تک کو کافر قرار دیتے تھے۔ ان کا رد "منزلہ بین المنزلتین" سے معتزلہ نے کیا۔

خلیفہ مہدی کے دور حکومت میں ایک شخص المقنع خراسانی نمودار ہوا۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔ بہت سے مسلمانوں کو برگشتہ کر کے اس نے اپنے جھنڈے تلے جمع کر لیا تھا۔ مقنع ماوراء النہر میں رہتا تھا۔ مہدی نے اس کا دم خم توڑنا چاہا۔ اور اس سلسلہ میں بڑی اذیتیں اور دشواریاں برداشت کیں۔ حد ہو گئی کہ مقنع کا زور توڑنے کے لئے وہ زنادقہ تک سے ایک طرح کی مفاہمت پر تیار ہو گیا تاکہ یہ لوگ کسی طرح اس کا قصہ پاک کر دیں۔ لیکن تلوار رائے کو نہیں قتل کر سکتی نہ کسی مذہب کو فنا کے گھاٹ اتار سکتی ہے۔

وہ معتزلہ تھے جو خم ٹھونک کر اس فساد انگیز فرقہ کے مقابلہ میں مرد میدان بن کر نمودار ہوئے۔ دلائل عقلی کے اسلحہ سے انہوں نے دشمن کا مقابلہ کیا۔ اور شک وشبہ کے پردے چاک کر دیے۔ ان کی گمراہی روز روشن کی طرح واضح کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج نہ اس مذہب کا پتہ ہے۔ نہ اس رائے کا۔

خلفاء کی طرف سے معتزلہ کی سرپرستی

معتزلہ کا ظہور عصر اموی میں ہوا لیکن امویوں سے کسی خاص معارضہ یا مناقشہ کی نوبت نہیں آئی۔ امویوں کے عہد تک یہ ایسا گروہ تھا جسے عمل سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کی ساری سرگرمیاں فکر تک محدود تھیں۔ حجت کو حجت سے توڑنا۔ دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا۔ قیاس صحیح سے کام لے کر امور و مسائل کا موازنہ کرنا۔ یہ ان کا کام تھا۔ سیاست سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اگر تھا بھی تو بہت محدود۔ ان کی دلیل و حجت کی دنیا بیان تک محدود تھی۔ تیغ و سنان کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ ان کے اسلحہ دلائل تھے نہ کہ شمشیر براں۔

ہر حلقہ میں ان کے ماننے والے پیدا ہو رہے تھے۔ بنو امیہ کا خاندان شاہی بھی اس سے محفوظ نہ تھا۔ روایت ہے کہ یزید بن عبدالملک معتزلی عقائد رکھتا تھا۔ اور معتزلہ کے اصول خمسہ کو تسلیم کرتا تھا۔[1]

---

(۱) مروج الذہب، للمسعودی

تجیر کیا جا سکے۔"

۲۔ زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ زنادقہ اور ثنویہ وغیرہ کے مقابلہ میں معتزلہ ڈٹ کر کھڑے ہو گئے۔ زنادقہ اور مجاریہ کا ہر پیچ انہوں نے استعمال کیا۔ حریف کا مقابلہ وہ اسی کے ہتھیاروں سے کرتے تھے۔ اسی کے داؤں اس کے خلاف استعمال کرنے میں انہیں ملکہ حاصل تھا جس طرح اکھاڑے میں ایک پہلوان دوسرے کا مقابلہ اسی کے داؤں پیچ سے کرتا ہے اور حریف کو زچ کرنے کے لئے اس کے آزمائے ہوئے پینتروں اور چالوں کو اختیار کر کے اسے بے بس کر دیتا ہے۔

چنانچہ زنادقہ اور ثنویہ کو زچ کرنے کے لئے معتزلہ نے ان کے علوم سیکھے۔ ان کا انداز استدلال اختیار کیا۔ ان کا منہج بحث برتا۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

"جو شخص کسی دشمن سے چوکھی جنگ کرتا ہے وہ ہر طرح ہوشیار رہتے ہوئے بھی اس سے مربوط رہتا ہے اور شروط قتال پر عامل رہتا ہے۔ دشمن کے حرکات، سکنات، اٹھنا، بیٹھنا سب کچھ اس کی نظر میں رہتا ہے۔ اس ربط و الحاق کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی نہ کسی درجہ میں دشمن کی چالیں اور اس کے حربے اپنا لیتا ہے۔ بالکل یہی حال معرکۂ افکار کا ہے۔ یہاں بھی حلیف اور حریف سے نبرد آزما ہوتے کے باوجود ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے۔ کچھ لیتے ہیں کچھ دیتے ہیں۔"

چنانچہ بعض حنابلہ کو شکایت ہے کہ بعض جنبلی ملحدوں کا رد کرنے کے لئے ان سے نبرد آزما ہوئے۔ لیکن وہ خود بھی حریف سے اتنے متاثر ہوئے کہ الحاد کے بعض پہلوؤں سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ پھر کیا تعجب ہے۔ اگر بعض آراء معتزلہ میں مجادلہ باہمی کے باعث زنادقہ اور ثنویہ کے بعض آراء کسی حد تک ممزوج ہو گئے ہوں؟

۳۔ معرفت عقائد میں عقلی انداز معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ بجز اس صورت کے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو۔ یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ باقی امور و مسائل میں ان کی سپر عقل ہی تھی۔ لہٰذا زیادہ تر ان کا دار و مدار اسی پر تھا۔ ابوالہذیل نے جن کا شمار ائمہ معتزلہ میں ہوتا ہے فرمایا ہے

"اہل جنت (فرشتے وغیرہ) غیر مختار ہیں۔ کیونکہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا نے انہیں مکلف بھی کیا ہوتا۔ پس آخرت دار جزا ہے نہ کہ دار تکلیف اور یہ بات عقلی

فقہاء کے مجادلات و محاورات کا مطالعہ کرنے سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ پر ان کی تشنیع کتنی سخت تھی؟ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل وغیرہ علم کلام کی مذمت کرتے ہوئے اور متکلمین کا ذکر کرتے ہوئے بہت دور تک نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح معتزلہ بھی کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے۔

سوال پیدا ہوتا ہے جب کہ گروہ فقہاء و محدثین اور جماعت معتزلہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا یعنی نصرت دین، پھر کیا وجہ تھی کہ فقہاء اور محدثین معتزلہ کو اس درجہ ناپسند کرتے تھے؟ اور ان کا وجود برداشت کرنے کے لئے نہیں تیار تھے؟ میرے خیال میں اس کے متعدد وجوہ ہیں جن میں سے چند کا ذکر ذیل میں کرتا ہوں۔

۱۔ اساس بحث و نظر: عقل معتزلہ دین حنیف کے فہم عقائد میں طریقۂ سلف صالح سے الگ راستہ اختیار کرتے تھے۔ سلف صالح کے نزدیک تنہا قرآن ہی سے صفات الٰہی کے تعارف اور تعریف سے متعلق معلومات حاصل ہو سکتے تھے اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پر از روئے عقیدہ ایمان واجب ہے؟ قرآن کے علاوہ اس باب میں وہ کسی اور مصدر و ماخذ کے نہ قائل تھے نہ اس سے مطمئن ہو سکتے تھے۔ فہم عقائد کے لئے وہ صرف آیات قرآن پر اکتفا کرتے تھے۔ جہاں تک آیات بینات کا تعلق تھا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ باقی رہے آیات متشابہات، انہیں اسالیب لغت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی، تو وقف سے کام لیتے۔ فتنہ سے دور رہتے ہوئے سکوت اختیار کرتے۔ راہ کج کی طرف راغب نہ ہوتے اور حق قویم کے راستہ سے انحراف نہ کرتے۔

عرب کے لئے یہی طریقہ مناسب اور کافی تھا۔ اس لئے کہ یہ ایک امی قوم تھی نہ اسے علم سے تعلق تھا، نہ منطق سے نہ فلسفہ سے۔

لیکن معتزلہ نے اس نہج سے اختلاف کیا۔ ہر معاملہ میں عقل کی رہنمائی تسلیم کی اور اسی کو اساس بحث بنایا۔ یہ چیز فقہا کے لئے ناقابل برداشت تھی۔ نہ وہ اس سے مانوس تھے نہ ہو سکتے تھے۔ چنانچہ شمشیر زبان بے نیام کر کے میدان میں اتر آئے اور نہایت درشت اور ناسزا الفاظ استعمال کرنے لگے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی سزاوار نہ تھی۔ جیسا کہ یورپ کے ایک فاضل نے کہا ہے۔

"ہماری سماعت میں معتزلہ کی کوئی ایسی آواز نہیں آئی جسے دین کی مخالفت سے

خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں خلفائے بنو عباس معتزلہ کے بڑے سرپرست اور قدردان تھے انہوں نے صرف قدردانی اور سرپرستی ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس درجہ پاسداری کی کہ لوگوں کو معتزلی بنانے کے درپے ہوگئے اور اس سلسلہ میں فقہا اور محدثین کو نشانۂ ستم بنانے تک سے نہ چوکے۔ ان پر طرح طرح کی مصیبتیں نازل کیں۔ ان پر ابتلا کا ایسا دور طاری کیا کہ دیکھنے والے کانپ اٹھے اور ان کی ہمدردیاں اسی گروہ سے وابستہ ہوگئیں۔ وہ ان لوگوں (معتزلہ) سے سخت بیزار اور متنفر ہوگئے جو محدثین اور فقہا کے اس ابتلا کا اصل سبب تھے۔ محن و ابتلا اور جور و جبر کا یہ دور معتزلہ ہی کی تائید اور تدبیر سے شروع ہوا تھا۔ گو معتزلہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان ستم رانیوں اور دراز دستیوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے اور فقہا و محدثین جس دورِ ابتلا و محن سے گزر رہے تھے اس پر کڑھتے تھے۔ چنانچہ جاحظ کہتا ہے:

"ہم کسی ایسے شخص کی تکفیر نہیں کرتے جس تک ہم اپنی حجت نہ پہنچالیں۔ صرف انہی لوگوں کو موردِ امتحان بنانا پسند کرتے ہیں جو اہل تہمت ہوں لیکن کسی متہم کا ہم تجسس نہیں کرتے۔ نہ کسی کو کھوج لگا کر امتحان گاہ میں لانا پسند کرتے ہیں۔ نہ مشکوک لوگوں کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں۔ اگر سب کی پردہ دری شروع ہو جائے تو سب سے زیادہ بدنامی جس کے حصہ میں آئے گی وہ خود قاضی (حاکم) ہوگا۔"[1]

بہر حال خلفاء کی نصرت و حمایت نے لوگوں کو معتزلہ سے برگشتہ کر دیا۔ کیونکہ لوگوں کا خیال تھا۔ (اور بجا خیال تھا) کہ اگر دلیل اور برہان میں قوت ہو تو نصرت سلطان کی کیا ضرورت ہے؟

معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی شامل ہوگئے بہت سے ملحد بھی اعتزال کا لبادہ اوڑھ کر اس جماعت میں شریک ہوگئے تھے، اور اپنے مفاسد و آراء کی نشر و تبلیغ میں لگ گئے تھے، اور اسلام و مسلمین کی بنیاد ڈھانے کی سعی کر رہے تھے۔ لیکن جب ایسے لوگ نمایاں ہوئے تو معتزلہ نے انہیں اپنے سے دور ہٹا دیا۔ ابن الراوندی کا شمار انہی لوگوں میں ہے۔ نیز ابو عیسیٰ الوراق، احمد بن حائط، اور فضل بن حدثی بھی اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے ان سب لوگوں نے اسلام میں نئی چیزیں پھیلائیں اور منکرات کی اشاعت کی۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو یہود سے روپیہ لے کر افسادِ عقیدۂ مسلمین کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے۔ معتزلہ کو جب بھی اس طرح کے عناصر کا پتہ چلتا، وہ ان سے علیحدگی اختیار کر لیتے اور ان کے شنائع سے بیزاری ظاہر کرتے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اتہام براءت سے زیادہ تیز رفتار ہوتا ہے۔

معتزلہ پر فقہاء و محدثین کا اتہام محدثین اور فقہاء نے معتزلہ پر اس شدت سے حملہ[2] کیا کہ ہر جہت سے وہ متہم اور مذموم، معتوب اور مردود قرار دیے گئے

---

[1] العقول المختارہ من کتب الجاحظ للامام عبید اللہ بن حسان

[2] اس حملہ کی شدت کو بلا تشبیہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ جیسے بدھ مت کی عظمت و شوکت کو شنکر اچاریہ نے غارت کر کے رکھ دیا تھا اسی طرح فقہا و محدثین نے متفقہ حملہ سے معتزلہ کی قوت پارہ پارہ کر دی (رئیس گورکھپوری)

طور پر ثابت ہے۔ کیونکہ اختیار تکلیف کو مستلزم نہیں ہے۔"

خیاط کہتے ہیں کہ ابوالہذیل نے بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔(۱)

غرض اس طرح کے شذوذ فکری بے شک معتزلہ میں پائے جاتے ہیں جن سے مشتعل اور برانگیختہ ہو کر انہوں نے مطلق طور پر معتزلہ کے بارے میں ناسزا اور ناگوار الفاظ استعمال کرنا شروع کر دئے۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ صرف قابل گرفت باتوں کا رد کرتے اور ایسے فتنہ سے دامن بچاتے جو انہیں ظالم اور زیادتی کرنے والا ٹھہراتا۔

۴۔ مخالفین کے لئے سخت لب ولہجہ | معتزلہ نے جن لوگوں سے مناقشہ اور محاربہ کیا وہ امت میں منزلت کبیر پر فائز تھے۔ اور ان کا ذکر جب کیا تو الفاظ بھی درشت استعمال کئے۔ چنانچہ رجال حدیث وفقہ کے بارے میں جاحظ کا قول ہے۔

"اصحاب حدیث اور عوام سرتاسر مقلد ہیں۔ حجت عقل کے مقابلہ میں تقلید انہیں زیادہ مرغوب ہے حالانکہ از روئے قرآن وہ منہی عنہ ہے۔ باقی رہا ان حضرات کا یہ قول کہ ہمیں ہیں جن میں عبادت گزار، اور زاہد و متقی لوگ پائے جاتے ہیں تو جہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے صرف ایک فرقہ خوارج کے عبادت گزار ان حضرات کی پوری جماعت سے تعداد میں زیادہ ہیں حالانکہ خوارج کا فرقہ بہت زیادہ قلیل التعداد ہے۔" ص۱

یہ اور اسی طرح کی دوسری طعن آمیز باتیں ہیں جنہوں نے امت کو معتزلہ سے متنفر کر دیا ص۲

---

(۱) ۔ الانتصار فی الرد علی ابن الراوندی ص۱ العقول المختارہ من کتب الجاحظ، الامام عبیداللہ بن حسان

ص۲ ۔ فاضل مصنف نے جو عبارت مثال میں پیش کی ہے اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے بہت زیادہ ہر زمانہ کے شاعر، ادیب اور واعظ کہہ چکے ہیں

دوسرے یہ کہ معتزلہ پر بحث کرتے ہوئے جاحظ کے کسی قول کو سند بنا کر خیالات وافکار معتزلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ کر دینا زیادتی ہے فاضل مصنف سے زیادہ کون اس حقیقت کا شناسا ہو سکتا ہے کہ جاحظ کا علمی مرتبہ گو بہت اونچا تھا۔ لیکن اپنی فکر وطبیعت کے اعتبار سے اگر عہد جدید میں ہم اس کا کوئی نمونہ تلاش کرنا چاہیں تو کسی حد تک وہ برنرڈ شا میں مل سکتا ہے شا صرف ایک فنی آدمی تھا یعنی ادیب اور ڈرامہ نویس لیکن اپنے فن میں اس نے طنزیات کو اس خوبی سے سمویا تھا کہ وہ خود مجسم طنز بن کر رہ گیا تھا۔ اس کے برعکس جاحظ ہمہ دان تھا۔ ہر علم وفن پر کامل دسترس رکھتا تھا لیکن اس کے بے پناہ حملوں سے نہ زندہ محفوظ تھے، نہ زاویہ نشین۔ اس کے طنز میں سنجیدگی بھی ہوتی تھی۔ لیکن سنجیدگی سے زیادہ جودت ہوتی تھی جس زور شور سے وہ کسی کی تردید کرتا تھا۔ اسی زور شور سے جب چاہتا حمایت کرنے لگتا اور اپنی کی ہوئی تردید کو بھی اڑا دیتا۔ لہٰذا ایسے سنجیدہ مبحث پر ائمہ معتزلہ کا کلام پیش کرنا تھا نہ کہ جاحظ کا (رئیس احمد جعفری)

امام محمد بن الحسن شیبانی نے (جو امام ابوحنیفہ کے اجل اصحاب میں سے تھے) فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص کسی معتزلی کے پیچھے نماز پڑھ لے تو اسے اپنی نماز دوہرانی چاہیئے۔

ابو یوسف، امام ابوحنیفہ کے دست راست اور فقہ حنفی کے سرتاج تھے۔ انہوں نے فتویٰ دیا کہ معتزلہ زندیق ہیں۔

امام مالک جو اپنے وقت کے بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے کسی معتزلی کی گواہی قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔

معتزلہ کے خلاف ——— جیسا کبھی وہ خود بھی کسی نہ کسی حد تک کیا کرتے تھے فضا ایسی خلاف ہوئی کہ انہیں فاسق و فاجر قرار دے دیا گیا۔

لیکن بات یہ ہے کہ خصومت اور عناد جب پیدا ہو جائے تو پھر سلامت روی مشکل ہو جاتی ہے۔ پھر دشمن کا مقابلہ حق سے بھی کیا جاتا ہے اور باطل سے بھی۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اکثر معتزلہ کے ساتھ انصاف روا نہیں رکھا گیا اور اس کا باعث صرف وہ تعصب تھا جو ان کے خلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ مسامع ادراک کو ہر ناحیہ سے اور ہر گوشہ سے بند کر دیتا ہے۔

معتزلہ خیر کثیر کے حامل تھے

گو معتزلہ پر اثم و معصیت اور شر و فساد کے الزامات لگائے جاتے ہیں۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ وہ خیر کثیر کے حامل تھے۔ دفاعِ اسلام کے لئے سب سے پہلے میدان میں اترنے والی جماعت یہی تھی۔ واصل کے اتباع اقطار اسلامیہ میں پھیل گئے اور اہل اہواء کے مقابلہ میں سدِ سکندری کی طرح ڈٹ گئے۔

عمرو بن عبید کو زنادقہ سے بڑی کٹھن اور صبر آزما لڑائیاں لڑنا پڑیں۔ لیکن ایک لمحہ کے لئے ان کے پائے استقامت میں لغزش پیدا نہ ہو سکی۔ وہ پوری قوت اور شوکت کے ساتھ زنادقہ سے برسرپیکار رہے۔ عمرو بن عبید اور بشار بن برد میں بڑی گہری دوستی تھی۔ لیکن جب عمرو کو یہ معلوم ہوا کہ بشار میں زنادقہ کے عناصر پائے جاتے ہیں تو انہوں نے بشار کو بغداد سے جلا وطن کرا کے دم لیا۔ اور جب تک عمرو کا انتقال نہیں ہو گیا بشار کو بغداد کی صورت دیکھنا نصیب نہ ہوئی۔

عمرو بن عبید صرف دین کے ایک سپاہی نہ تھے بلکہ یکتا عابد و زاہد بھی تھے۔ جاحظ ان کے بارے میں کہتا ہے۔

"عامۂ فقہا و محدثین کے مقابلہ میں صرف عمرو بن عبید کی عبادت گزاری کافی ہے"

معتزلی زاہد، عابد، اور متقی بھی تھے

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی داؤد سے ارشاد فرمایا۔

"تم دوسروں کو منصب قضا دیتے ہو، لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے۔

احمد بن ابی داؤد نے جواب دیا۔

"یا امیر المومنین آپ کے اصحاب (معتزلہ) کب اسے پسند کرتے ہیں؟ یہ جعفر بن مبشر ہیں، میں نے ان کے پاس دس ہزار درہم بھیجے، لیکن قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود حاضر خدمت ہوا۔ اجازت طلب کی۔ مگر اذن باریابی عطا کرنے سے انکار کر دیا۔ آخر بلا اجازت میں حاضر خدمت ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی تلوار سونت کر کھڑے ہو گئے اور کہا۔

"اب تیرا قتل میرے لئے جائز ہو گیا۔"

ف۱ عمرو بن عبید کا جب انتقال ہوا تو سب سے زیادہ زوردار اور اثر انگیز مرثیہ خلیفہ منصور کا تھا۔

اے مران میں قبر عمرو کی زیارت کو جانے والے، خدائے بزرگ و برتر تجھ پر مہربان ہو۔

وہاں ایسے شخص کی قبر ہے جو صاحب ایمان تھا، خدا ترس تھا۔ خدا کا بندہ اور قرآن کا شیفتہ۔

اور جب شبہ میں مبتلا ہو، لوگ (کسی امر دین) میں جھگڑنے لگتے تھے۔

تو وہ عمرو تھا کہ حجت و بیان کی رو سے جس کا قول، قول فیصل ثابت ہوتا۔

اور اگر یہ دنیائے ناپائیدار کسی مرد صالح کو ہمیشہ باقی رکھ سکتی ہے۔

تو بے شک وہ ہمارے لئے ابو عثمان عمرو کو باقی رکھے گی

عمرو کے زہد و عبادت کا اعتراف ان کے اکثر معاصرین کو ہے۔ وہ ان کی خدا ترسی، دینداری اور جوش دینی کے نہ صرف معترف ہیں۔ بلکہ مداح و ثنا خواں ہیں۔

آخر میں لوٹ آیا۔ بھلا ایسے آدمی کو منصب قضا کس طرح سونپ سکتا ہوں ؟"

اور انہی جعفر کے پاس ان کے بعض اصحاب نے دو درہم بھیجے تو انہوں نے بغیر کسی پس و پیش کے قبول کر لئے۔ کہا گیا:

" آپ نے دس ہزار درہم لوٹا دیے اور دو درہم قبول کر لئے۔ یہ کتنی عجیب بات ہے ؟"

جعفر نے جواب دیا۔

"جن لوگوں نے یہ دس ہزار درہم میرے پاس بھیجے تھے وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے محتاج تھے۔ میرے لئے تو بس یہ دو درہم کافی ہیں۔ اللہ تعالےٰ نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت مجھ تک پہنچا دی اور ان دو درہموں کی برکت دیکھو کہ انہوں نے مجھے اس رقم سے بے نیاز کر دیا جو شبہ اور حرام کے لوث سے پاک نہ تھی۔"

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ واقعی زاہد و عابد تھے۔ میانہ روی کی چال چلتے تھے۔ ان میں بہت کم ایسے تھے جو افعال بد کے مرتکب ہوتے ہوں۔

مناظرات معتزلہ و علم کلام حریف و خصوم سے مناظروں میں معتزلہ نے جو انداز و اسلوب اختیار کئے اور جو دلائل پیش کئے وہی علم کلام بن گیا۔ مقابلہ میں خواہ مجوس ہوں یا ثنویہ یا رافضہ یا اہل اہواء یا رجال فقہ و حدیث وغیرہ۔ تقریباً تین صدیوں تک امت اسلامی مجادلات و مناظرات کے اس محور کے گرد گھومتی رہی۔ امراء کی مجلسوں میں، وزراء کے محلوں میں، علماء کے زاویوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلاف فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہب، فرقے اور مسلک عالم وجود میں آتے رہے۔ اور فکر اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ فارسیت، یونانیت اور ہندیت کے مظاہر بھی نظر آتے رہے۔

معتزلہ کا اسلوب جدل و پیکار چند مخصوص امتیازات کا حامل تھا۔ اگرچہ وہ اپنا ایک منفرد رنگ رکھتا تھا لیکن داعیات دین سے متغائر نہ تھا۔ اگرچہ ان کا طریق استنباط جماہیر امت اسلامیہ کے مقدمات استنباطیہ سے متبائن تھا۔ ان کے چند ممیزات یہ ہیں۔

۱۔ احترام آراء کا نہ کہ اسماء کا یہ لوگ بغیر بحث و تنقیب اور وزن ادلہ کے اتباع غیر اور تقلید کے قائل نہیں تھے۔ یہ آراء کا احترام کرتے تھے نہ کہ

اسماء کا۔ بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں نہ کہ قائل کا۔ یہی وجہ تھی کہ یہ آپس میں بھی تقلید سے گریزاں رہتے ہیں۔ ان کے ہر شخص اصول دین میں اجتہاد کر سکتا تھا اور شاید یہی سبب تھا کہ یہ جماعت بہت سے فرقوں میں بٹ گئی۔

معتزلہ میں جو فرقے پیدا ہوئے یوں تو وہ کافی ہیں۔ لیکن ذیل میں چند کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) واصلیہ[۱]، (۲) ہذیلیہ[۲]، (۳) نظامیہ[۳]، (۴) حائطیہ[۴]، (۵) بشریہ[۵]، (۶) معمریہ[۶]، (۷) مذواریہ[۷]، (۸) ثمامیہ[۸]، (۹) ہشامیہ[۹]، (۱۰) جاحظیہ[۱۰]، (۱۱) خیاطیہ[۱۱]، (۱۲) جبائیہ[۱۲]۔

۲۔ معتزلہ حدیث سے حجت نہیں لاتے تھے اثبات عقائد میں یہ لوگ عقل پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آیات قرآنی سے جہاں تک ممکن تھا پورا پورا استفادہ کرتے تھے اور اس جادۂ مستقیم سے حتی الامکان نہیں ہٹتے تھے۔ لیکن معرفت حدیث میں ان کا درجہ کم تھا۔ اس لئے کہ نہ یہ حدیث سے حجت لاتے تھے نہ عقائد میں اس سے استدلال کرتے تھے۔

۳۔ علوم غیر سے استفادہ ان کے زمانہ میں جن علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا ان سے بھی استفادہ اور اشتغال جاری رکھا۔ بلکہ خود بھی ان علوم میں حصہ لیا۔ دشمن کو پچھاڑنے اور دلیل کو محکم کرنے کے لئے جو کچھ ان علوم سے حاصل ہو سکتا تھا وہ لیا۔ اور کلام کے میدان میں حریفوں سے لڑے اور انہیں چت کر دیا۔ اور ہر وہ مسلمان ان کے جھنڈے کے نیچے آ گیا جس نے کسی اجنبی ثقافت کو عقل عربی سے ہم آہنگ پا کر قبول کر لیا تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک معتزلہ کے افکار و آراء روح دینی، تنزیہ فکری، نظر فلسفی اور حاجت عقلی کے جامع تھے۔ کیونکہ معتزلہ میں ایسے بہت سے لوگ تھے۔ جو رفیع المرتبت، اشاپرواز، بلند پایہ عالم، ماہر فلسفہ اور صاحب فہم وادراک تھے۔

---

(۱) یہ لوگ واصل بن عطا کے پیرو تھے (۲) اس فرقہ کے لوگوں کا شمار ابوہذیل علاف کے اتباع میں ہوتا ہے (۳) اصحاب نظام (۴) احمد بن حائط کے مقلد (۵) بشر بن معتمر سے یہ لوگ ارادت رکھتے تھے (۶) معمر بن عباد سلمی کے حلقہ بگوشوں میں یہ شامل تھے (۷) عیسی بن صبیح المکنی بابی موسیٰ الملقب بالمزدار کے پیرو (۸) ثمامہ بن اشرس نمیری کے اصحاب میں یہ لوگ شامل تھے (۹) ہشام بن عمر الفوطی کے متبعین میں لوگ داخل تھے۔ (۱۰) جاحظ مشہور متکلم، فلسفی، ادیب و شاعر کے حلقہ بگوشوں میں اس فرقہ کے لوگ داخل تھے (۱۱) ابوالحسین الخیاط کے اتباع (۱۲) اصحاب

۴۔ زباں آوری، فصاحت بیان، زور کلام

زباں آوری، فصاحت بیان اور زور کلام معتزلہ کا حصہ تھا۔ ان میں ایسے لوگ تھے جو بلند آہنگ خطیب تھے، جدل و پیکار کے فن سے واقف تھے۔ حریف کو زک دینے کے تمام پہلوؤں سے باخبر تھے۔ دشمن کو پچھاڑ دینا ان کے معمولات میں داخل تھا۔

مثلاً واصل بن عطا گروہ معتزلہ کے ایک نمایاں شخص تھے۔ یہ بڑے پایہ کے خطیب تھے۔ ان کی خطابت دل کے گوشوں تک پہنچتی اور اپنا اثر کرتی تھی۔ حاضر جوابی اور برجستہ گوئی میں اپنا کوئی جواب نہیں رکھتے تھے

نظام بھی معتزلہ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ یہ شیوخ معتزلہ میں سے تھے نہایت ذہین اور نکتہ رس تھے۔ ان کی زبان میں وہ تیزی تھی جو تلوار کو مات کرتی تھی۔ بہت بڑے ادیب اور شاعر بھی تھے۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ عجیب و غریب اور گوناگوں صفات و ملکات کا شخص تھا۔ اس کے بارے میں ایک صابئی ثابت بن قرہ کہتا ہے۔

"ابو عثمان جاحظ کیا کچھ نہ تھا؟ وہ خطیب المسلمین تھا، شیخ المتکلمین تھا اور سید المتقدمین والمتاخرین تھا۔ جب گفتگو کرتا تو بلاغت میں سحبان کو پیچھے چھوڑ دیتا۔ جب مناظرہ پر تیار ہوتا تو میدان جدل میں نظام کو پچھاڑ دیتا۔ وہ شیخ الادب تھا۔ لسان العرب تھا۔ اس کے قلم سے جو حروف نکلے وہ گلستان ادب کے گل بوٹے بن گئے اگر کوئی اس کے مقابلہ میں آیا تو رسوا ہوا کسی نے اس سے تعرض کیا سلامت نہ رہ سکا"

خصوم معتزلہ

معتزلہ کو جن فرقوں سے برسر پیکار رہنا پڑا ان میں روافض، ثنویہ، جہمیہ اور جملہ اہل بدعت تھے۔ نیز فقہا و محدثین سے بھی انہیں مسلسل لڑائی لڑنا پڑی۔ لیکن کفار، زنادقہ اور جہمیہ وغیرہ سے ان کی معرکہ آرائیوں کی داستان ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

کفار اور اہل اہواء سے معتزلہ کا مجادلہ

آخر عہد اموی اور صدر دور عباسی میں زنادقہ اور دوسرے اہل اہواء بہت زیادہ بڑھ گئے۔ کبھی بہ نقاب ہوتے اور کبھی برانگیختہ نقاب۔ ایسا بھی ہوتا کہ اسلام کا لباس پہن کر اور پیرایہ اسلام میں ملبوس ہو کر پوشیدگی کے ساتھ اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ ملت اسلامیہ کے جسم میں زہر داخل کر رہے تھے۔ لیکن اس چابکدستی کے ساتھ کہ محسوس نہ ہوتا تھا۔ معتزلہ سینہ سپر ہو کر ان

کے مقابلہ میں آئے اور ہر میدان میں انہیں شکست فاش دی۔ واصل نے اپنے ساتھیوں کا ساتھ چھوڑا اور زنادقہ سے جدل و پیکار کے لئے شہر شہر گھوما۔ اس نے مانویت کے رد میں ایک کتاب بھی تالیف کی۔ اس کے بعد اس کے جانشینوں نے بھی یہ کام جاری رکھا۔ ان لوگوں کا انداز جدل دلیل پر مبنی تھا کثرت مطالعہ نے ان میں طلاقت زبان اور فصاحت بیان اور مخاطب کو قائل کر دینے کی قدرت پیدا کر دی تھی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ یہ خصوم و اعدائے اسلام مقابلہ کے میدان میں کسی معتزلی کو دیکھتے ہی تلوار میان میں رکھ لیتے اور سپر افگندہ ہو جاتے۔ ایسے خصوم و اعداء کی تعداد بھی کم نہ تھی جو میدان میں ڈٹ کر مقابلہ کرتے پھر شکست یاب ہو کر گھٹنے ٹیک دیتے۔ صرف ابو ہذیل علاف کے ہاتھ پر تین ہزار سے زیادہ مجوس اور ثنویہ مشرف بہ اسلام ہوئے محض مناظروں میں ہذیل کی قوت استدلال و بحث دیکھ کر

معتزلہ کے مناظرہ کا ایک نمونہ معتزلہ کی قوت استدلال اور اسلوب بحث و مناظرہ دکھانے کے لئے ہم ایک واقعہ ذیل میں درج کرتے ہیں۔

"مانی مذہب کے پرستاروں کا خیال تھا کہ صدق و کذب دو چیزیں ہیں۔ صدق خیر ہے اور اسے نور نے پیدا کیا ہے۔ کذب شر ہے اور وہ ظلمت کی مخلوق ہے۔ ایک مناظرہ کے موقع پر ابراہیم نظام نے کہا۔

"یہ بتاؤ کہ کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟"

مانویہ نے کہا،

"ظلمت ——"

نظام نے پوچھا:

"لیکن اگر وہ شخص ارتکاب کذب کے بعد نادم ہو اور کہے کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ یہ لفظ کہ میں نے جھوٹ بولا کہنے والا کون ہے؟"

اس بات پر مانویوں نے ادھر اُدھر کی باتیں کرنا شروع کر دیں اور کوئی معقول جواب نہ دے سکے۔ آخر نظام نے کہا۔

"اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ وہ نور ہے جس نے کہا میں نے جھوٹ بولا اور بُرا کیا، تو یہ کذب ہے۔ حالانکہ نور سے صدور کذب نہیں ہوتا کیونکہ کذب شر ہے لہٰذا نور سے صدور شر ثابت ہوگا اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جاتا ہے اور

اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ تو اس نے کہا اور صدق خیر ہے۔ لہذا ظلمت بیک وقت حامل صدق وکذب ہوئی۔ اور یہ دونوں تمہارے نزدیک الگ الگ چیزیں ہیں۔ خیر الگ اور شر الگ[1]، پھر؟"

مذکورہ بالا واقعہ سے معتزلہ کا طریقہ جدل وپیکار بہت اچھی طرح معلوم ہوجاتا ہے ہر فرقہ سے اسی کے اصولوں پر وہ مناظرہ کیا کرتے تھے۔ خواہ وہ روافض ہوں یا دوسرے فرقے۔ لیکن اس جگہ یہ بات ہم واضح کردینا چاہتے ہیں کہ اس مناقشہ حادّہ کے باوجود جوان میں دور معتزلہ کے درمیان برپا رہتا تھا۔ یہ لوگ آپس میں جب ملتے تو اچھا برتاؤ کرتے تھے۔ اور علماء کا اخلاق ہونا بھی ایسا ہی چاہیئے۔ ان کی فراخ دلی مخالفین دین تک کے ساتھ مودت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں راہ ہدایت دکھا دیتا ہے۔"

معتزلہ کا مجادلہ فقہاء ومحدثین کے ساتھ

ماہرین علم النفس کا خیال ہے کہ اگر دو مختلف لوگوں یا جماعتوں میں قرب عقائد کے بعد اختلاف رونما ہو تو یہ بہت زیادہ سنگین اور شدید ہوتا ہے[2] معتزلہ اور فقہا کے مابین جو اختلاف تھا۔ وہ اسی نوع کا تھا اور شاید اسی لیے کافی سنگین اور شدید تھا۔ گو یہ دونوں ایک دوسرے کو کافر نہیں قرار دیتے تھے۔ لیکن بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے درمیان پیکار ونزاع کا جو سلسلہ جاری تھا وہ نہایت شدید وعنیف تھا۔

فقہاء اور معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت

فقہا اور معتزلہ کا اختلاف عقلی اور منطقی تھا۔ دین قویم اسلام کے طرائق تفکیر میں یہ دونوں الگ الگ سروں پر تھے۔

فقہاء اور محدثین قرآن وسنت سے دین کو سمجھنے کے عادی تھے۔ کتاب کریم اور ماثور عن الرسول کے فہم نصوص اور معرفت صحیح وسقیم میں ان کا عمل یہی تھا۔ اس کے علاوہ دوسری طرح سے طلب ومعرفت دین کو وہ کجی وگمراہی سمجھتے تھے۔

---

(۱) الانتصار (۲) ملاحظہ ہو گستاف لوبون کی کتاب۔ "آلاء والمعتقدات"

اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد میں اقیسۂ عقلیہ کو اگر واجب نہیں تو جائز اور ضروری سمجھتے تھے بشرطیکہ وہ کسی دینی نص کے مخالف نہ ہو، بلکہ اس کی تائید میں ہو۔ لہٰذا یہ لوگ منطق اور فلسفہ سے پورا پورا کام لیتے تھے۔ اور اثبات عقائد اسلام کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ فقہا نص کی منزل سے آگے بڑھنے کی جرأت نہیں کرتے تھے، کیونکہ اس سے آگے بڑھنا گمراہی کا موجب تھا۔ اس لئے کہ عقل فریب کار ہے۔ وہ دھوکا دیتی ہے اور گمراہ کر دیتی ہے۔

دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتا تھا

بہت سے جزئیات تھے جن میں معتزلہ اور فقہا و محدثین کے مابین اختلاف فکر و نظر موجود تھا۔ لیکن یہ بات ضرور تھی کہ نہ معتزلہ فقہا و محدثین کو کافر قرار دیتے تھے نہ فقہا و محدثین معتزلہ کی تکفیر کرتے تھے۔ البتہ انہیں بدعتی ضرور قرار دیتے تھے۔

گذشتہ سطروں میں فقہا و محدثین کی عقلیت کے اختلاف کا جو ذکر ہم نے کیا ہے۔ وہی درحقیقت ان کے جدال و پیکار باہمی کا سبب تھی۔ خلق قرآن کے سلسلہ میں ان حضرات کے مجادلات کا مطالعہ کیجیے۔ آپ دیکھیں گے کہ معتزلی آنکھ بند کر کے اقیسۂ عقلیہ کے پیچھے کسی پابندی کو خاطر میں لائے بغیر دوڑا چلا جا رہا ہے۔ بس ایک دھن ہے، تنزیہ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کی۔ اور اسی میں لگا ہوا ہے۔ لیکن فقیہہ اور محدث کو آپ دیکھیں گے کہ وہ متوقف ہے۔ احتیاط کے ساتھ قدم آگے بڑھاتا ہے۔ جو بات کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہوتی اسے نہیں مانتا

ان مجادلات سے یہ بات بھی آپ نے جان لی ہوگی کہ کش مکش فکر و خیال کے اس دور میں جمہور امت نے فقہا و محدثین کا ساتھ دیا۔ اور ان کی پشت پناہی کی۔

مجادلات معتزلہ

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، عصر عباسی حقیقی معنی میں مناظروں کا عہد تھا۔ زور بیان، جو ہر فصاحت و بلاغت اور زبان آوری کے جوہر نے اس دور میں دیکھنے میں آئے۔ ان کی مثال ملنا مشکل ہے اور کوئی شبہ نہیں مناظرات عقائد میں معتزلہ ہی مرد میدان ثابت ہوئے

مناظروں کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ امراء کے درباروں میں، مساجد میں اور ہر اس میدان میں جو جدل و پیکار کے لئے موزوں ہو مناظرہ کی مجلس قائم ہو جاتی تھی۔

لیکن جس کثرت سے یہ مناظرے ہوئے اس تناسب سے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ متوکل باللہ کے دور میں یہ خود مبتلائے مصیبت ہوئے۔ اور جماہیر اسلامیہ ان کے خلاف تھے ہی لہٰذا کثرت سے آثار معتزلہ ضائع ہو گئے۔ اور ان کے

مناظرات کی تفصیلی بہت تھوڑی سی تاریخ کے اوراق میں باقی رہ گئی۔ لیکن اس سے بہر حال ان کی قوتِ جدل کا اندازہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ واقعی بڑے جنگجو لوگ تھے یہ۔

"مناظرے گو احقاقِ حق کے لئے نہ ہوتے ہوں، اور اگرچہ وہ مکابرے کی بلکہ رزم و پیکار کی حد تک پہنچ جاتے ہوں، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے جو فنون مدوّن اور مرتب کئے ہیں ان میں فنِ مناظرہ بھی ایک اہم فن ہے۔

یہ مناظرے علمی اعتبار سے بہت گراں مایہ ہوتے تھے۔ ان سے کئی فائدے ہوتے تھے۔ جو شخص حسنِ بیان، زورِ کلام، برجستہ گوئی، حاضر جوابی، اور نقد و اجتہاد کے فن پر وسیع نظر نہ رکھتا ہو، وہ مناظرے کے میدان میں ایک لمحے کے لئے بھی نہیں ٹک سکتا تھا۔ اور ان فنون میں پوری دسترس حاصل کرنے کے بعد جو شخص میدان میں آتا تھا، اس کا حریف بننا آسان نہیں تھا۔

مسلمانوں کے ایجاد کئے ہوئے بہت سے علوم و فنون جس طرح مائل بہ زوال ہو گئے، یہی حشر فنِ مناظرہ کا بھی ہوا۔"

آثارِ امام شافعی

حصّۂ دوم

امام شافعی کی فقہ اور ان کے افکار و آراء

آراءِ شافعی

فقہ شافعی اس موقع پر تفسیر اور لغت سے متعلق شافعی کے آراء پر بحث و گفتگو مقصود نہیں بلکہ ان کی فقہ، مذہب اور اصول پر ایک نظر ڈالنی ہے۔ گو اس میں شک نہیں دوسرے علوم میں بھی وہ یکتائی کا درجہ رکھتے تھے۔

علم کلام سے شافعی کی کد علم کلام سے اپنے زمانہ کے دوسرے فقہا و محدثین کی طرح شافعی کو بھی کد سی تھی۔ کیونکہ وہ بھی بہر حال فقیہ اور محدث تھے۔ اور خود اس علم کا رویہ بھی ان حضرات کے ساتھ مصالحانہ نہیں تھا کیونکہ اس کی بنیاد رکھنے والے اور عمارت تعمیر کرنے والے معتزلہ تھے جن کا دین کریم کے فہم عقائد میں سلف صالح سے بالکل مختلف تھا اور یہ چیز شافعی کی نزعت اور رجحان سے مطابقت نہیں رکھتی تھی۔

علم کلام اور متکلمین سے متعلق شافعی کے خیالات کا اندازہ ذیل کی عبارت سے ہوگا فرماتے ہیں۔

"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 اعشائر و قبائل میں گھمایا جائے اور کہا جائے یہ اس شخص کا انجام ہے جو کتاب و سنت کو ترک کر کے علم کلام سے اشتغال رکھتا ہے۔"

علم کلام اور متکلمین ہی سے متعلق امام شافعی فرمایا کرتے تھے۔

"خبردار! علم کلام کی طرف متوجہ مت ہونا۔ کیونکہ اگر کسی شخص سے کوئی فقہی مسئلہ

لوخاصی اور عامی قرار دیا۔"

لیکن علم کلام سے اس درجہ برہم ہونے کے باوجود کیا واقعی شافعی علم کلام سے ناواقف تھے؟ خود فخر الدین رازی نے اعتراف کیا ہے کہ وہ اس فن کو جانتے تھے اور جو اخبار منقولہ ان تک پہنچے ہیں وہ بھی اس بات پر دال ہیں کہ اس فن سے وہ ناواقف نہ تھے۔ مزنی روایت کرتے ہیں۔

"ہم لوگ شافعی رحمہ اللہ کے گھر پر موجود تھے اور علم کلام کے بارے میں ایک دوسرے سے مناظرہ کر رہے تھے۔ اتنے میں شافعی نکلے اور ہماری بعض باتیں سن لیں۔ پھر وہ واپس چلے گئے لیکن فوراً ہی واپس آئے اور کہا میں اس لئے واپس چلا گیا تھا کہ میں نے سنا کہ تم لوگ علم کلام کے بارے میں مناظرہ کر رہے ہو۔ کیا تم لوگ یہ گمان نہیں کرتے کہ میں اسے ناپسند کرتا ہوں لیکن میں اس سے ناواقف نہیں ہوں۔ میں اسے بہت اچھی طرح حاصل کر چکا ہوں اور اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس علم کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ جس چیز میں بھی مناظرہ کرو اس میں دوسرے کے بارے میں یہ تو کہہ سکتے ہو کہ تم نے غلطی کی نہ یہ کہ تم نے کفر کیا۔"

بلاشبہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی اس علم سے اور مسائل کلامی سے بہت اچھی طرح واقف تھے۔ لیکن اسے ناپسند اس لئے کرتے تھے کہ مرد مومن اس میں الجھنے کے بعد ایک دوسرے کی غلطی کا نہیں بلکہ کفر کا اعلان کرنے لگتا تھا۔

یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ شافعی علم کلام سے واقف تھے۔ اس لئے کہ طلب معرفت کے لئے ہر دروازہ کھٹکھٹانا ان کی عادت میں داخل تھا اور شہر شہر گھومے اور جو شخص اہل فرق و مذاہب سے مناظرہ و مناقشہ کرتا ہو اس کے لئے لازمی ہے کہ علم کا کوئی دروازہ نہ چھوڑے اور شافعی جیسے مرد دانشمند سے یہ بات بعید تھی کہ وہ کسی ایسے امر سے منع کریں جس کے موضوع اور حقیقت سے واقف نہ ہوں۔ کیونکہ کسی شے پر جب حکم لگایا جاتا ہے تو اسی وقت جب اس کا کوئی تصور حاصل ہو۔ اور یہ بات کس طرح مانی جا سکتی ہے کہ شافعی ایک علم سے لوگوں کو منع کریں حالانکہ اس کے تصور اور معرفت سے انہیں کوئی سروکار نہ ہو۔

شافعی علم کلام سے خوب واقف تھے | اس کے باوجود کہ شافعی علم کلام کو پسند نہیں کرتے

دریافت کیا جائے۔ مثلاً پوچھا جائے کہ ایک آدمی نے کسی آدمی کو قتل کر دیا اور وہ فتویٰ دے کہ اس کی دیت صرف ایک انڈا ہے۔ تو اس غلط جواب پر زیادہ سے زیادہ اس کی ہنسی اڑائی جائے گی۔ لیکن اگر کسی متکلم سے کوئی بات پوچھی جائے اور وہ غلط جواب دے تو یہ بدعت ہوگی۔"

اسی طرح امام شافعی نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا:

"میں جانتا ہوں کہ اہل کلام ایک دوسرے کی تکفیر کرتے ہیں اور اہل حدیث ایک دوسرے کی غلطیاں پکڑتے ہیں۔ ظاہر ہے۔ غلطیاں پکڑنا کافر بنانے کے مقابلہ میں ہلکا جرم ہے۔"

طریقہ علمائے کلام سے شافعی کی کدکا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ متکلمین کو علماء صف میں وہ شامل نہیں کرتے تھے۔ ربیع روایت کرتے ہیں کہ شافعی نے ایک مرتبہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنی کتابوں کی وصیت کر جائے اور ان کتابوں میں کلامی کتابیں بھی ہوں تو کتب کلام اس وصیت سے خارج ہوں گی۔[1]

امام رازی کیا کہتے ہیں؟

رازی نے علم کلام سے شافعی کے بُغض و کد کی جو توجیہ کی ہے وہ یہ ہے کہ چونکہ علماء کی اذیت رسانی پر خلفاء کو آمادہ کرنے والے معتزلہ تھے اور یہی متکلم بھی تھے۔ اس وجہ سے وہ دونوں سے بیزار ہو گئے تھے۔ چنانچہ فخر الدین رازی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں۔

"مسئلہ خلق قرآن پر اس زمانہ میں جو تلخی پیدا ہوئی اور جس نے ایک فتنۂ عظیم کی صورت اختیار کر لی وہ اہل بدعت کی پیدا کی ہوئی تھی جنہیں سلطان وقت کی پشت پناہی حاصل تھی جنہوں نے اپنے زعم قوت میں اہل حق کو کچلا اور دلائل محققین کی طرف ذرا بھی ملتفت نہیں ہوئے۔ یہ حکایات و واقعات اتنے مشہور ہیں کہ ہر شخص جانتا ہے۔ شافعی نے محسوس کر لیا کہ ان کے زمانہ میں اس علم کا مقصد نہ طلب حق ہے نہ خدا کی رضا جوئی۔ بلکہ صرف دنیا اور ہوس اقتدار چنانچہ انہوں نے اسے ترک کر دیا۔ اس سے گریزاں ہو گئے اور اس سے اشتغال رکھنے والوں

---

[1] یہ تمام واقعات رازی کی کتاب مناقب الشافعی سے ماخوذ ہیں۔

تھے۔ نہ لوگوں کا اشتغال اس فن سے انہیں مرغوب تھا۔ وہ خود اس فن کے متعلقات سے نہ صرف اچھی طرح واقف تھے بلکہ انہیں برتتے بھی تھے۔ اس لئے کہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہے اور یہ بات مستحیل ہے کہ شافعی جیسا شخص عقیدہ کے معاملہ میں کوئی بات نہ کہے۔ اس سلسلہ میں ان کے بہت سے آراء ہیں جو جماعت اسلامیہ کے آراء سے پوری مطابقت رکھتے ہیں اور ان میں آراء فلاسفہ وغیرہ کی آمیزش نہیں ہے۔ دوران مناظرہ میں وہ اپنے حریف سے سوال کیا کرتے تھے توحید اور نبوت کے دلائل کیا ہیں؟

ایک مرتبہ بشر مریسی نے ان سے سوال کیا۔

"اس بات کی کیا دلیل ہے کہ محمدؐ خدا کے رسولؐ ہیں؟"

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا۔

"نبوتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل قرآن منزل اور اجماع[1] ہے اور وہ آیتیں ہیں کہ جن میں سے ایک کا جواب بھی کوئی نہیں دے سکا۔"

امام شافعی کے بعض فتاویٰ میں صفات الٰہی سے متعلق جو آراء ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ صفات کو ذات سے مغائر کوئی چیز نہیں سمجھتے۔ چنانچہ روایت ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس نے علم الٰہی یا حق اللہ کا حلف لیا اور علم اور حق سے مراد علم معلوم اور بندوں پر جو واجبات ہیں وہ لیے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ حلف بغیر اللہ ہے اور اگر اس نے حلف سے صفات مراد لئے تو کفارہ واجب ہوگا۔

فخر الدین رازی ان فتووں پر تعلیق کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

"اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کے صفات اس کی ذات سے مغائر نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی شخص حلف بغیر اللہ لیتا ہے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور حلف باللہ لیتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شافعی کا اعتقاد تھا کہ اللہ عزوجل کے صفات اس کی ذات سے مغائر نہیں ہیں۔[2]"

---

(۱) امام فخر الدین رازی نے یہ بات ثابت کی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے لیکر اثر شافعی تک تواتر قرآن پر اجماع چلا آیا ہے۔

(۲) اکثر معتزلہ کی بھی رائے یہی ہے اور ہر شخص جانتا ہے کہ رازی مائل باعتزال تھے۔

قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر شافعی کے دلائل

فقہا و محدثین کی طرح شافعی کا قول بھی یہ تھا کہ قرآن کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وکلم اللہ موسیٰ تکلیما۔

شافعی قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کا اعتقاد بھی رکھتے تھے اور قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے تھے کلا انھم عن ربھم یومئذ لمحجوبون فرمایا کرتے تھے:

"جب غصہ اور برہمی کے باعث اللہ تعالیٰ اور کفار کے درمیان حجاب ہوگا تو خوشنودی اور رضامندی کے باعث نیک بندے اس کا دیدار کر سکیں گے۔"

"شافعی قضا و قدر پر بھی اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ خیر و شر خدا ہی کی جانب سے ہے۔ رازی نے شافعی کے ایک اصولی رسالہ سے استنباط کرتے ہوئے کہا ہے کہ شافعی کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے افعال انسان کی تخلیق کرتا ہے اور اسی کے مطابق انسان عمل کرتا ہے۔ ربیع شافعی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ کہا کرتے تھے لوگ اپنے اعمال کے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ وہ خدا ہی ہے جس نے ان کے اعمال کی تخلیق کی ہے۔

شافعی حقیقت ایمان کے بارے میں یہ رائے رکھتے تھے کہ ایمان تصدیق و عمل کا نام ہے اپنی اس رائے پر وہ دلیلیں بھی پیش کیا کرتے تھے اور اس کی تبلیغ بھی کیا کرتے تھے وہ کہا کرتے تھے کہ جب ایمان تصدیق و عمل کا نام ہے تو اس میں عمل کی زیادتی اور کمی سے زیادتی اور کمی بھی ہو سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں امام شافعی نے کئی دلیلیں بھی پیش کی ہیں جو آیات قرآنی پر مشتمل ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جب بیت المقدس کے بجائے کعبہ کو قبلہ قرار دیا تو بعض لوگوں نے کہا۔

"اب تک بیت المقدس کی طرف منہ کر کے ہم جو نمازیں پڑھا کرتے تھے ان کا کیا ہوگا؟"

اس پر یہ آیت اتری وما کان اللہ لیضیع ایمانکم گویا اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کو ایمان قرار دیا۔

مسئلہ قرشیت اور شافعی

اب ہم وہ مسئلہ زیر بحث لاتے ہیں جس پر علمائے کلام نے کافی بحثیں کی ہیں اور جو بعض اعتبارات سے فقہی نواحی کا حامل ہے۔

شافعی کا اعتقاد تھا کہ امامت ضروری اور لابدی چیز ہے۔

"امامت کے زیر سایہ مومن آرام پاتا اور کافر شکم کی زندگی بسر کرتا ہے اسی کی سربراہی میں دشمن سے مقابلہ کیا جاتا امن و امان قائم رکھا جاتا اور راستوں کو محفوظ رکھا جاتا ہے۔ وہ امامت

ہی ہے جو ضعیف کو قوی سے چھین کر اس کا حق دلاتی ہے۔ یہاں تک کہ نیکوکار راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے لوگ مامون ہو جاتے ہیں۔"

جیسا کہ علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے فرمایا۔

امام شافعی کی رائے یہ بھی تھی کہ امامت قریش کا حق ہے۔ جمہور مسلمین بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ شافعی کے نزدیک امامت بغیر بیعت کے بھی منعقد ہو جاتی ہے بشرطیکہ ضرورت لاحق ہو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شافعی کے نزدیک شرط امامت قرشیت تھی ہاشمیت نہیں۔ امامیہ کی طرح ان کا یہ عقیدہ نہیں تھا کہ غیر ہاشمی کی امامت مطلق طور پر باطل ہے دلیل میں وہ یہ کہتے تھے کہ خلفائے راشدین پانچ ہیں۔ چار سابقین اور ایک عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ اگر ہاشمیت کی شرط لازم ہوتی تو عمر بن عبدالعزیز کی خلافت معتبر نہ ہوتی۔ کیونکہ وہ اموی تھے ہاشمی نہیں تھے۔ بلکہ حضرت علیؓ کے سوا کسی کی امامت بھی معتبر نہ ہوتی۔ خلافت کے بارے میں شافعی کی مشہور رائے یہ ہے کہ وہ ابوبکرؓ کو علی رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں ذیل کی دو حدیثوں کے باعث اولیٰ سمجھتے تھے۔

پہلی حدیث یہ ہے کہ ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی۔ اس نے کوئی مسئلہ پوچھا آپ نے فرمایا۔ پھر آنا وہ کہنے لگی۔ یا رسول اللہ! اگر میں نے آپ کو نہ پایا؟ مطلب اس کا یہ تھا کہ اگر آپؐ کا انتقال ہو گیا؟ تو آپؐ نے فرمایا۔ پھر ابوبکرؓ کے پاس جانا۔ یہ اشارہ نبوی تھا کہ ابوبکرؓ ہی آپؐ کے بعد خلیفہ ہونگے

دوسری حدیث بھی شافعی نے سند کے ساتھ بیان کی ہے۔ جو یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے بعد ابوبکرؓ و عمرؓ کی اقتدا کرنا۔

شافعی کا یہ خیال بھی تھا کہ خلفائے راشدین کی فضیلت ترتیب زمانی کے اعتبار سے ہے یعنی پہلے ابوبکرؓ، پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ، پھر علیؓ۔

شافعی کا مسلک علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ بن ابی سفیان کے اختلاف سے متعلق یہ تھا کہ وہ معاویہ اور ان کے ساتھیوں کو باغی جماعت قرار دیتے تھے۔ جیسا کہ انہوں نے کتاب الیسر میں لکھا بھی ہے۔

---

(۱) لیکن اس رائے کے باوجود اختلاف علی و معاویہ کے بارے میں زیادہ غور و خوض کو وہ پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ عمر بن عبدالعزیز کا یہ قول جو اہل صفین کے بارے میں تھا دہرایا کرتے تھے۔

"جس خون سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھ آلودہ ہونے دیے۔ اب میں نہیں چاہتا کہ اس سے اپنی زبان رنگ لوں۔"

مسئلہ امامت اور شافعی گذشتہ سطروں میں ہم تفصیل کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ امام شافعی کا مسلک ان مسائل میں کیا تھا جو مشاجرات اور اختلافات صحابہ سے تعلق رکھتے تھے اور اس سلسلہ میں مختلف مواضع پر انہوں نے کتاب الٰہی سے جو استدلال کیا ہے اور خود اپنی سوچی سمجھی رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس کے مختلف پہلو بھی قارئین کتاب کے سامنے ہم پیش کر چکے ہیں۔

اجمال کے ساتھ لیکن واضح طور پر شافعی کے افکار و آراء کی روشنی میں ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ ایک بہت مہتم بالشان مسئلہ امامت کے بارے میں ان کا خیال کیا ہے۔[1] لیکن ان افکار و آراء کے باوجود ہر متقی مسلمان کی طرح شافعی بھی آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی آل طاہرہ مبارکہ سے والہانہ محبت رکھتے تھے۔ اور یہ وہ نزعت مخلصہ ہے جو ہر قلب مسلم کا حصہ ہے۔ اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس محبت میں شافعی کے جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ وہ اس کی پروا بھی نہیں کرتے تھے کہ انہیں رفض کا طعنہ دیا جائے۔ کیونکہ آل محمدؐ سے محبت رکھنے والا ہر شخص اس طعنہ کو قبول کرنے پر تیار ہے جیسا کہ کہتے ہیں

ان کان رفضا حب آل محمد فلیشهد الثقلان انی رافضی

---

(۱) الام میں شافعی نے امامت الصلوٰۃ سے متعلق ایک فصل قائم کی ہے جس میں انہوں نے امامت عامہ کی ابتدا پہلے فضائل قریش سے۔ پھر فضل ائمہ سے کی۔ ذیل میں ان کی بیان کردہ ترتیب ہم درج کرتے ہیں۔

۱۔ شافعی ابن ابی فدیک سے اور وہ ابن ابی ذؤیب سے اور وہ ابن شہاب سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"قریش کو آگے رکھو، ان سے آگے مت بڑھو، ان سے سیکھو، انہیں مت سکھاؤ۔"

۲۔ شافعی ابن ابی فدیک سے، وہ ابن ذؤیب سے، وہ حکیم ابن ابی حکیم سے روایت کرتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز اور ابن شہاب کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "جس نے قریش کی توہین کی اس نے اللہ کی توہین کی۔"

۳۔ شافعی ابن ابی فدیک سے، وہ ابن ابی ذویب سے وہ حارث بن عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش سے فرمایا کہ اس امر (امامت) میں تم سب لوگوں سے زیادہ اولیٰ ہو جب تک حق پر استوار ہو اور اگر اس راہ سے ہٹ گئے تو کھجور کی اس ٹہنی کی طرح چھیل دیئے جاؤ گے ـــــ آپؐ نے کھجور کی اس ٹہنی کی طرف اشارہ فرمایا جو آپؐ کے ہاتھ میں تھی۔

اسی طرح شافعی نے الام میں انصار اور ائمہ کے فضائل سے متعلق حدیثیں بھی نقل کی ہیں۔

باغیوں کے معاملہ میں حضرت علیؓ کا جو کردار رہا تھا اس پر بھی کتاب الام میں اپنے اصول مذہب کی روشنی میں کافی بحث کی ہے۔

اس سلسلہ میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ بیان کر دینا نامناسب نہ ہوگا مناقب الشافعی میں آبری سے روایت ہے۔

"احمد بن حنبل سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ یحییٰ بن معین شافعی کو شیعہ قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ احمد نے یحییٰ بن معین سے پوچھا،

"تم نے کیسے جانا کہ شافعی شیعہ ہیں؟"

یحییٰ نے جواب دیا۔

"میں نے ان کی تصنیف میں قتال اہل البغیٰ کا ذکر پڑھا ہے اور اس میں میں نے دیکھا کہ شافعی نے از اول تا آخر علیؓ بن ابی طالب کی حمایت کی ہے اور انہیں برصواب قرار دیا ہے۔

احمد بن حنبل نے کہا،

"کتنی عجیب بات ہے کہ تم قتال اہل البغیٰ کے سلسلہ میں شافعی کے احتجاج پر معترض ہو۔ کیا تم نہیں جانتے کہ اس امت میں اہل البغیٰ سے قتال پر جو شخص سب سے پہلے ابتلا سے دوچار ہوا وہ علیؓ بن ابی طالب کی ذات تھی۔"

یہ سن کر یحییٰ بن معین شرمندہ ہو گئے۔

اس باب میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے اندازہ ہوگا کہ شافعی رضی اللہ عنہ ہمیشہ افکار و آراء میں اقتصاد و اعتدال کو پیش نظر رکھتے تھے۔ حضرت علیؓ سے انہیں بے پناہ محبت تھی۔ اور وہ انہیں بہت پسند کرتے تھے۔ جن لوگوں نے ان سے جنگ کی انہیں وہ باغی قرار دیتے تھے اور انہوں نے ان لوگوں کے ساتھ جو طرز عمل اختیار کیا تھا۔ اسے صحیح اور درست سمجھتے تھے لیکن حضرت علیؓ سے بے پناہ محبت کے باوجود وہ ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی تقدیم کے بھی قائل تھے۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا کہ آپ علیؓ پر اصحاب ثلاثہ کی تقدیم کے کیوں قائل ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا۔

"ہماری چاہی ہوئی ہر بات تو پوری نہیں ہوتی۔"

یعنی آل محمدؐ سے محبت کرنا اگر رفض ہے تو فرشتوں کو چاہیے گواہی دیں کہ میں رافضی ہوں،

علیؓ سے شافعی کی بے پناہ عقیدت

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ شافعی پر ایک الزام یہ بھی لگایا گیا تھا کہ وہ ان علویین کے ساتھ شریک ہیں۔ جنہوں نے رشید کے خلاف خروج کیا تھا۔ بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ انہوں نے علوی امام کے ہاتھ پر بیعت بھی کر لی تھی اور اسے اپنا امام تسلیم کر لیا تھا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ آخری قول صرف شبہ ہے یا واقعہ۔ بہر حال کوئی صورت بھی ہو اس سلسلہ میں ان کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے اس میں سچ ہے کچھ جھوٹ ہے جس طرح ان پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ کی محبت سے بے بس ہو کر وہ شریک خروج ہو گئے تھے اسی طرح ان پہ حب علیؓ کے سبب رفض کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔

جہاں تک حب علیؓ کا تعلق ہے بہت زیادہ اقوال و روایات ان سے اور ان کے بارے میں مشہور ہیں۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ اپنی مجلس میں علیؓ بن ابی طالب کا ذکر کر رہے تھے کہ ایک شخص نے کہا،

"وہ لوگوں نے علیؓ کا ساتھ اس لئے چھوڑا کہ وہ کسی کی پروا نہیں کرتے تھے۔"

شافعی نے جواب میں کہا۔

"علیؓ میں چار خصلتیں ایسی تھیں کہ ان میں سے اگر ایک بھی کسی شخص میں پائی جائے کہ وہ دنیا میں کسی کی پروا نہیں کر سکتا۔

۱۔ وہ زاہد تھے اور زاہد دنیا اور اہل دنیا کی پروا نہیں کرتا۔

۲۔ وہ عالم تھے اور عالم بھی کسی کی پروا نہیں کرتا۔

۳۔ وہ شجاع تھے اور شجاع بھی کسی کو خاطر میں نہیں لاتے۔

۴۔ وہ شریف تھے اور شریف بھی کسی کی پروا نہیں کرتا۔

علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شافعی کا قول ہے۔

"علی کرم اللہ وجہہ علم قرآن اور علم فقہ میں مخصوص امتیاز کے حامل تھے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان دونوں چیزوں کی طرف راغب کیا تھا۔ آنحضرتؐ نے انہیں حکم دیا تھا کہ وہ لوگوں کے فیصلے چکایا کریں۔ قضایائے علیؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کئے جاتے اور آپؐ ان پر مہر تصدیق ثبت کر دیتے۔

فقہ شافعیؒ

ناصر الحدیث

۱۸۴ھ تک شافعی کا شمار اصحاب مالک میں ہوتا تھا۔ ان کے افکار و آرا کی تائید و حمایت میں وہ دوسروں سے جھگڑا کرتے تھے اور اہل رائے سے فقہ اہل مدینہ کے بارے میں مناظرے کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا نام ہی ناصر الحدیث پڑ گیا تھا۔ پھر اس کے بعد پہلی مرتبہ جب وہ بغداد گئے تب ایک مستقل فقہی مذہب کی تکوین پر وہ متوجہ ہوئے اور اس سلسلہ میں ان کی سرگرمیوں نے متعین صورت اختیار کی۔

تفکیر جدید

بغداد کے ایک طویل قیام کے دوران میں شافعی ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے ایک شاگرد رشید اور ساتھی محمد بن الحسن شیبانی سے ان کی کتب پڑھیں اور یہیں اہل الرائے سے مجادلہ اور مناظرہ کی صورت پیدا ہوئی جس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ فقہ اہل عراق اور فقہ اہل مدینہ کے امتزاج سے ایک نئی فقہ کی تخلیق کریں۔ چنانچہ اب پہلی مرتبہ دراست مالک پر انہوں نے ایک عقیدت مند کی حیثیت سے نہیں، نقاد اور نکتہ چیں کی حیثیت سے غور کرنا شروع کیا۔ جس میں جانبداری کا شائبہ نہ تھا۔ صرف تحقیق حق مقصود تھی جس کا عملی نتیجہ یہ ظاہر ہوا کہ فقہ مالک کی بعض کوتاہیاں بھی انہوں نے اسی طرح محسوس کیں جس طرح اہل عراق کی کوتاہیاں محسوس کرتے تھے۔ یہیں سے فکر جدید اور اتجاہِ جدید کا آغاز ہوا۔ پھر جب فروع میں مناقشات کی نوبت آئی تو وہ اصول و ضوابط کی طرف متوجہ ہوئے۔ مقاییس کے پیمانے مقرر کئے۔ بغداد سے نکل کھڑے ہوئے اور ایک نئے راستے

"انتہا پسندوں کی یہ عادت ہے کہ وہ اپنے سوا ہر شخص کو باطل پر سمجھتے ہیں اس کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اختلافِ فکر و نظر دیانت کے ساتھ بھی ممکن ہے۔ ہر وہ چیز جو منصوص نہیں ہے، جس کے بارے میں خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم موجود نہیں ہے۔ پوری راست بازی اور دیانت داری کے ساتھ اس کے بارے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں لیکن انتہا پسند اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ ایک ہی بات پر اڑے رہتے ہیں۔ ہماری بات مانو، ورنہ ملزم بننے کے لیے تیار ہو جاؤ۔

یہی دشواری امام صاحب کے ساتھ بھی پیش آئی۔ وہ اہل بیت اطہار کے ساتھ غیر معمولی ارادت رکھتے تھے اور ظاہر ہے یہ کوئی جرم نہیں ہے مگر مخالفین نے اسے جرم بنا لیا تھا اور طرح طرح کی تہمت تراشیاں شروع کر دی تھیں۔

لیکن جو لوگ سوچ سمجھ کر کوئی مسلک اختیار کرتے ہیں، وہ پھانسی کے تختے پر بھی اپنے عقیدے کا اعلان کرتے رہتے ہیں۔ یہی حال امام صاحبؒ کا بھی تھا۔"

کی طرح ڈال دی۔

قیام مکہ کی برکتیں بغداد سے رخصت ہو کر مکہ آئے اور مسجد حرام میں ایک حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔ یوں مذہب شافعی عالم وجود میں آ گیا۔ تکوین و اعلان آرا کے سلسلے میں عمل شافعی کو ہم تین ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ وہ دور جس کا تعلق مکہ سے تھا۔

۲۔ وہ دور جو بغداد میں دوسری مرتبہ آنے سے شروع ہوا۔

۳۔ وہ دور جو مصر پہنچنے اور وہاں قیام کرنے کے بعد شروع ہوا۔

ان ہر سہ ادوار میں سے کوئی دور بھی لے لیجئے۔ شاگردوں کا گروہ انہیں گھیرے ہوئے نظر آئے گا۔ جو ان سے پڑھ رہا ہے اور مذاکرے کر رہا ہے اور جو کچھ اس بارگاہ سے حاصل کرتا ہے اس کے نشر میں بھی لگا ہوا ہے۔

ہمارے سامنے کوئی ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کی روشنی میں کسی خاص دور سے متعلق بطریق ظن یا بطریق یقین کوئی حد بندی کر سکیں۔ کیونکہ ہر دور اپنے ثمرات رکھتا ہے۔ البتہ یہ ثمرات اپنی نافعیت اور افادیت کے اعتبار سے دور ماقبل یا مابعد سے کچھ نہ کچھ امتیاز و خصوصیت بھی رکھتے ہیں۔

شافعی کی علمی زندگی کا شاداب دور بغداد سے پہلی مرتبہ رخصت ہونے کے بعد شافعی جب مکہ آئے تو تقریباً نو سال تک مقیم رہے۔ یہ دور ان کی علمی زندگی کا سب سے زیادہ زرخیز اور شاداب دور ہے کیونکہ اب وہ منزل العین سے گزر چکے تھے۔ اپنے عہد کے علماء کے افکار و آرا کا انہوں نے اس دور میں دقت نظر کے ساتھ مطالعہ کیا۔ ان کی کتابیں پڑھیں جو کچھ حاصل کر سکتے تھے حاصل کیا۔ ان علماء نے اپنے رحالات کثیرہ کے بعد ہر شہر سے حدیث کا جو ذخیرہ جمع کیا تھا شافعی نے اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ جب اور جہاں کہیں تعارض نظر آیا تو بعض کو بعض پر عمل کے اعتبار سے ترجیح دی۔ یا ناحیۂ سند سے مرجح قرار دیا۔ یا ایک کو دوسرے کا ناسخ قرار دیا۔ اس کے بعد اپنے استنباط کو اساس ثابت و محکم پر مبنی کیا۔ اس کے بعد ادلۂ قرآن کے پہلو بہ پہلو ادلۂ سنت کی تدریس و تعلیم شروع کر دی۔ غرض یہاں رہ کر قرآن اور سنت دونوں کا علم مکمل طور پر حاصل کر لیا۔

بے خوف تردید ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ اس دور میں ان کی تکفیر کا رجحان زیادہ نمایاں ہو کر وہ فروع کے مقابلہ میں کلیات کو زیادہ اہمیت دینے لگے۔ اور شاید یہ اسی وراثت کلیہ کا نتیجہ تھا کہ امام احمد بن حنبلؒ ابن عیینہ کا حلقۂ درس ترک کر کے امام شافعیؒ کے حلقہ میں آکر بیٹھ گئے۔ چنانچہ زہری کی روایت ہے کہ اس بات پر جب کسی شخص نے احمد بن حنبل کو ملامت کی تو انہوں نے جواب دیا:

"خاموش ——— اگر کوئی حدیث تجھ تک نہ پہنچ سکی تو اس سے اتنا زیادہ نقصان تجھے نہیں پہنچے گا جتنا اس سے کہ تو اس نوجوان کی عقل فکر انگیز سے محروم رہ جائے۔ اسے کھو دینے کے بعد قیامت تک نہیں پا سکے گا۔ اس قرشی نوجوان سے زیادہ کتاب اللہ کا فقیہ میری نظر سے آج تک نہیں گزرا"

اور شاید فروع کے مقابلہ میں کلیات پر زیادہ متوجہ ہونے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ شافعی کے بارے میں احمد بن حنبل کے منہ سے بے ساختہ ایک مرتبہ یہ الفاظ نکل گئے۔

"فقہ کا قفل بے کلید لوگوں پر جس شخص نے کھولا وہ شافعی ہی تو تھے"

شافعی کے قیام مکہ کے اس دور شباب کے ثمرات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے اپنا مشہور رسالہ عبدالرحمٰن بن مہدی کی فرمائش پر قلمبند کیا جو فقہ کی دنیا میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ شافعی ابھی نوجوان ہی تھے کہ:

"انہوں نے معانی قرآن پر ایک کتاب لکھ ڈالی اور اس میں فنون اخبار جمع کر دیے اور حجۃ اجماع پر سیر حاصل بحث کی۔ اور قرآن و سنت کے ناسخ و منسوخ پر روشنی ڈالی"

گو اس باب میں اختلاف ہے کہ عہد شباب کی یہ کتاب کہاں لکھی گئی؟ ہماری رائے تو یہ ہے کہ مکہ میں لکھی گئی۔ بعض روایات میں زور دیا گیا ہے کہ بغداد میں لکھی گئی ——— دوسری مرتبہ بغداد جانے کے بعد ——— بہرحال مکہ میں لکھی گئی ہو یا بغداد میں۔ یہ حقیقت اٹل ہے کہ وہ ثمرہ ہے بیت الحرام کی وراثت کا۔

شافعی نے اصول قائم کر دیے

شافعی دوسری مرتبہ بغداد آئے۔ یہاں اپنے افکار و آرا کی نشر و اشاعت علمی حلقوں میں شروع کر دی جو لوگوں کی نظر میں ایک نئی چیز تھی۔ کرابیسی کہتے ہیں:

کرتے رہتے تھے بجا طور پر شافعی کے اس دور کو دور تمحیص کہا جا سکتا ہے۔ جو قول بھی ان کے سامنے آیا نقد و تمحیص کی کسوٹی پر کسے پرکھے بغیر اسے نہیں چھوڑا۔

اسی زمانہ میں انہوں نے کئی رسالے اور بہت سے مسائل قلمبند کئے۔ کافی مسائل املا بھی کرائے۔ ان کے اصحاب سے جو آراء مروی ہیں یا فقہا سے ان کے جو خلافات بیان کئے جاتے ہیں۔ وہ زیادہ تر اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ سب کچھ کر کے اور اس منزل گرانمایہ تک پہنچ کر مصر میں شافعی نے موت کو لبیک کہا اور فقہ و استنباط کے شائقین و طلاب کے لیے نہایت قیمتی اور گراں بہا ترکہ چھوڑا جو ہمیشہ ہمیشہ ان کے نام کو اور کام کو زندہ اور باقی رکھے گا۔

"ہمیں نہیں معلوم تھا کتاب کیا ہے؟ نہ سنت اور اجماع سے ہم واقف تھے"
یہاں تک کہ شافعی کو ہم نے کہتے ہوئے سنا۔ یہ کتاب ہے۔ یہ سنت ہے۔ یہ اجماع۔"(۱)

۱۹۵ھ میں شافعی بغداد آئے اور تقریباً تین سال تک مقیم رہے۔ یہ ان کے ادوار اجتہاد کا دوسرا دور ہے۔ اس دور میں وہ ہمعصر فقہاء اور ان کے متبعین کے افکار و آراء بلکہ آراء صحابہؓ و تابعین تک کو اصول کی کسوٹی پر پرکھنے لگے تھے اور اس اصول سے جو بات مطابق ہوتی تھی اس کو ترجیح دیتے تھے۔ اس سلسلے میں بعض صحابہ کے مسلک کے خلاف بھی وہ گئے ہیں۔ نیز ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کے خلاف بھی۔ علاوہ ازیں واقدی اور اوزاعی کے خلاف بھی۔ وہ آراء مختلفہ کو سامنے رکھ کر اس اصول سے مطابق کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو رائے اس اصول سے قریب تر ہوتی ہے اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ اور اگر کسی کی رائے بھی اس اصول پر مطبق نہیں ہوتی تو سب کو ترک کر دیتے ہیں اور نئی رائے قائم کرتے ہیں۔

مصر میں شافعی کا طویل قیام

۱۹۹ھ میں شافعی مصر پہنچے۔ یہاں تقریباً چار سال تک ہے۔ یہ سرزمین انہیں کچھ ایسی بھائی کہ یہیں سپردِ خاک ہوئے یہیں کے دوران قیام میں ان کا فکری نمو مکمل ہوا۔ اور آراء فقہیہ نے پختگی حاصل کی جس پر انہوں نے عمل کو آزمایا اور یہ اختیار فکر جدید کی صورت میں منتج ہوا۔ مصر میں وہ چیزیں ان کی نظر سے گزریں جو اس سے پہلے ان کی نظر سے نہیں گزری تھیں۔ یہاں انہوں نے عرف دیکھا۔ حضارت دیکھی۔ آثار تابعین دیکھے۔ اپنے سابقہ افکار و آراء کو اپنے تجربہ، پختگی سن اور نئے شہر (مصر) کی حاصل کردہ چیزوں کی روشنی میں پھر سے پرکھا۔ فن اصول میں انہوں نے جو رسالہ لکھا تھا۔ سے دوبارہ قلمبند کیا۔ کچھ گھٹایا۔ کچھ بڑھایا۔ فروع کے سلسلہ میں ان کے جو آراء تھے ان کا بھی جائزہ لیا۔ بعض سے رجوع کر لیا اور بعض نئے آراء قائم کر لیے۔ قدیم و جدید کے درمیان وہ اہم حدِ

---

(۱) ابو ثور کہتے ہیں کہ جب شافعی بغداد آئے تو ہم ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ فرما رہے تھے:
"اللہ تعالیٰ کبھی عام کا ذکر کرتا ہے اور مراد خاص لیتا ہے کبھی خاص کا ذکر تا ہے اور مراد عام لیتا ہے"۔
یہ بات ہماری سمجھ میں نہ آئی ہم نے کہا ذرا وضاحت کیجئے۔ انہوں نے کہا:
اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایک جگہ ناس سے مراد ابوسفیان ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔
یہ خاص ہے لیکن مراد عام ہے ـــــ شافعی سے پہلے اصولی کا یہ مسئلہ علماء کے علم میں نہیں تھا

"ائمۂ فقہ میں امام شافعی اس اعتبار سے بھی ممتاز و یگانہ ہیں کہ انہوں نے زبان و قلم دونوں سے کام لیا۔ انہوں نے تقریریں بھی کیں اور کتابیں بھی لکھیں۔ انہوں نے مناظرے بھی کئے اور فکر و نظر کی دنیا میں انقلاب بھی برپا کیا۔ انہوں نے دوسروں کے افکار اور مزعومات پر بے جھجک تنقید بھی کی اور نہایت صفائی سے اپنے خیالات و افکار بھی بازار علم میں نقد و نظر کے لیے پیش کر دیے۔

انہیں طویل زندگی نہیں ملی، ۵۴ سال کی عمر ہی کیا ہوتی ہے لیکن اس مختصر سی زندگی میں بھی انہوں نے عربی زبان کا دامن علمی اور ادبی جواہر ریزوں سے بھر دیا۔ ساتھ ہی مجلس علم و فکر میں بھی انہوں نے اپنی دھاک بٹھا دی۔ اس دھاک کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو گا کہ بہت جلد مرجع انام بن گئے۔ جہاں گئے خلقت ٹوٹ پڑی اور عقیدت کے مظاہرے ہونے لگے۔ لیکن وہ عقیدت ہو یا بیزاری، کبھی اور کسی حالت میں اپنے مسلک کی تبلیغ سے باز نہ آئے۔

فقہ شافعی کی نقل و تسوید

کتب شافعی کے مصادر: فقہ شافعی کی نقل و تسوید کا کام دو طریقوں سے انجام پایا۔ ایک ان کے تلامیذ کے ذریعہ۔ دوسرے ان کتابوں کے ذریعے جو انہوں نے خود لکھیں یا املا کرائیں۔

ان دونوں مصادر پر ہم ایجاز کے ساتھ اب گفتگو کریں گے۔ اس کے بعد ان کی دراستِ آرار فقہیہ پر توجہ کریں گے۔ اس باب میں تلامیذ پر گفتگو مقصود ہے۔

شافعی کے تلامیذ گذشتہ صفحوں میں شافعی کے علم و اجتہاد کے ہم نے تین دور قائم کئے ہیں ان ہر سہ ادوار میں ان کے شاگرد، نقل فقہ شافعی کا کام سرانجام دیتے رہے۔ تلامیذ شافعی کا ایک گروہ تو وہ ہے جس نے ان سے مکہ معظمہ میں کسب فیض کیا۔ دوسرے گروہ نے بغداد میں جب دوسری مرتبہ وہ آئے تب استفادہ کیا۔ اور تیسرے گروہ نے مصر میں قدوم شافعی کے بعد ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کیا اور یہی ان کی حیاتِ گرامی کا آخری دور ہے۔

شاگردان مکہ مکہ معظمہ میں جو لوگ شافعی کے فیض صحبت سے مستفیض ہوئے۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

۱۔ ابوبکر الحمیدی ـــــ بہت بڑے فقیہ اور محدث تھے۔ حافظ حدیث تھے۔ ثقہ تھے۔ ۲۱۹ھ میں مکہ میں ہی میں انتقال ہوا۔ شافعی کے ساتھ یہ بھی مصر آئے تھے اور یہیں رہ پڑے تھے۔ پھر جب شافعی کا انتقال ہو گیا تو یہ مکہ لوٹ گئے اور باقی زندگی وہیں گزاری

فرماتے ہیں :

"جب شافعی کے سامنے میں الرسالہ کی قرأت کی تو انہوں نے مجھ سے سوال کیا :

"تو عرب کے کس خاندان یا قبیلہ سے تعلق رکھتا ہے ؟ میں نے جواب میں عرض کیا"

"سرے سے میں عرب ہی نہیں ہوں ۔ میں تو ایک معمولی سے قریہ کا رہنے والا ہوں جسے زعفرانیہ کہتے ہیں "!

شافعی نے کہا :

"بے شک تو وہاں کا سردار اجل ہے"!

یہی ابو علی ہیں جنہوں نے شافعی کے سامنے ان کی مشہور کتاب "القدیم" کی قرأت کی اور جو کچھ وہ بولتے تھے ۔ یہ املا کرتے تھے ۔ نیز ان سے متعدد مسائل بھی انہوں نے قلمبند کیے ہیں "الانتقا" میں ان کا ذکر اس طرح آیا ہے

بغداد میں لوگوں کے سامنے زعفرانی کتب شافعی پڑھا کرتے تھے ۔ شافعی کے سامنے ان کے سوا قرأت کی جسارت کسی اور کو نہیں ہوتی تھی ۔ سنہ ۲۶۰ھ میں انہوں نے سفرِ آخرت اختیار کیا ۔

۲ - ابو علی الحسین بن علی الکرابیسی ——— یہ بہت بڑے عالم ، مصنف اور پرہیزگار شخص تھے ۔ سلطان کی رائے انہی کے گرد گھومتی رہتی تھی ۔ حریفوں سے مقابلہ بھی خوب خم ٹھونک کر کیا کرتے تھے ۔ یہ مذہب اہلِ عراق پر عامل تھے ۔ پھر جب شافعی بغداد آئے تو انہوں نے انہیں کے ساتھ مجالست اختیار کر لی ۔ اور زعفرانی سے ان کی کتابیں پڑھنے لگے ۔ خود کرابیسی اس ذکر پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :

"جب شافعی بغداد آئے تو میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ میں نے عرض کیا ،

"کیا آپ اجازت دیں گے کہ آپ کے سامنے قرأت کتب کروں ؟"

شافعی نے انکار کر دیا اور کہا ،

"یہ کام زعفرانی کے سامنے کرو ۔ اس کی اجازت دیتا ہوں"(۱) کرابیسی کی وفات سنہ ۲۵۶ھ میں ہوئی ۔

۳ - ابو ثور الکلبی ——— یہ مذہب اہل عراق پر عامل تھے ۔ پھر شافعی کی صحبت اختیار کی اور ان سے حصول علم کیا ۔ اور ان کی کتابوں کی انہی سے سماعت کی ۔ چنانچہ شافعی کی طرف ان کا میلان زیادہ ہو گیا ۔ سنہ ۲۴۰ھ میں ان کا انتقال ہوا ۔

---

(۱) طبقات ابن السبکی

۲- ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن العباسی بن عثمان بن شافع المطلبی ——— ان کا شمار بھی حفاظ حدیث میں ہوتا تھا اور ثقہ مانے جاتے تھے۔ لیکن فقہ میں ان سے کوئی چیز منقول نہیں ہے۔ مکہ ہی میں انہوں نے نشو ونما کے مدارج طے کئے اور یہیں ۲۳۷ھ میں وفات پائی۔

۳- ابوبکر محمد بن ادریس ——— ان کے بارے میں ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ اصحاب شافعی میں تھے لیکن کس سال وفات ہوئی یہ نہیں معلوم۔ مکہ میں جن لوگوں نے شافعی سے علم اخذ کیا یہ انہی میں سے ہیں۔

۴- ابوالولید موسیٰ بن ابی الجارود ——— اصحاب شافعی میں سے تھے۔ استاذ کی کئی کتابیں لکھیں۔ فقہ کا علم ان سے حاصل کیا۔ ان کے بغداد جانے سے پہلے تک برابر ان کے دامن علم سے وابستہ رہے۔

مکہ کے شاگردوں اور تلامیذ کا ذکر تمام ہوا۔ اب ہم دوسرے شاگردوں کا تذکرہ کریں گے۔

تلامیذ بغداد

بغداد میں جن لوگوں نے شافعی سے علم حاصل کیا اور ان کے فیض صحبت سے فائدہ اٹھایا۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

۱- ابوعلی الحسن الصباح الزعفرانی ——— شافعی کے شاگردوں میں ان سے زیادہ فصیح اللسان اور جادو بیان کوئی شخص نہ تھا۔ لغت عربیہ اور قرآۃ کے فن پر جیسا عبور انہیں حاصل تھا۔ اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ خطیب بغدادی ان سے روایت کرتے ہیں:

"ہم شافعی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہیں گھیر کر بیٹھ گئے۔ انہوں نے فرمایا:

"تم میں سے کون قرآۃ کرے گا؟"

حاضر الوقت شاگردوں میں میرے سوا کسی کی یہ جرأت نہ ہوئی کہ قرأت پر آمادہ ہوتا۔ حالانکہ ان سب سے، سب سے کم عمر میں ہی تھا۔ ابھی میری مسیں بھی نہیں بھیگی تھیں۔ اب مجھے حیرت ہوتی ہے کہ شافعی کے سامنے اتنی بڑی جرأت کا اظہار کس طرح کر گزرا۔"

انہی ابوعلی کی ایک اور روایت بھی ہے۔ وہ بھی قابل ملاحظہ ہے۔

میں یہ ربیع سے منفرد ہیں۔"
سنہ ۲۶۶ھ میں بہ مقام مصر ان کا انتقال ہوا۔ شافعی کے اصحاب اجل میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

۲- ابو یعقوب یوسف بن یحییٰ البویطی ——— ان کے مقام و منزلت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ شافعی نے اپنے حلقہ میں انہیں اپنا جانشین بنا رکھا تھا اور انہیں محمد بن عبداللہ بن الحکم پر، ابن حکم سے غیر معمولی محبت کے باوجود ترجیح دیتے تھے۔ بویطی بہت بڑے عالم، فقیہ، زاہد اور متقی شخص تھے۔ خلق قرآن کے مسئلہ میں انہوں نے معتزلہ کی تائید نہیں کی۔ چنانچہ قید کر لیے گئے، اور اسی حالتِ اسیری میں انہوں نے سنہ ۲۳۱ھ میں وفات پائی۔

ابن سبکی نے اپنی "طبقات" میں ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"خدا ابو یعقوب پر رحم کرے۔ وہ مقام صدیقین پر فائز تھے۔ داروغہ زندان کا ان کے بارے میں بیان ہے کہ ہر جمعہ کو پابندی کے ساتھ غسل کیا کرتے تھے۔ خوشبو لگاتے تھے۔ اپنے کپڑے خود دھوتے تھے۔ پھر جیل کے دروازہ پر جا کر اذان کی آواز سنتے ہی کھڑے ہو جاتے۔ یہ دیکھ کر داروغہ زندان ان سے گویا ہوتا: خدا آپ پر رحم کرے۔ لوٹ جائیے۔"

بویطی کہتے:

"یا اللہ! میں تیرے داعی (مؤذن) کی پکار پر لبیک کہتا ہوں۔ مگر یہ لوگ مانع آتے ہیں۔"

۳- ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ المزنی ——— یہ بھی بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ حسنِ بیان ان کی خصوصیت تھی۔ میدان جدل میں حریف کو کامیاب نہ ہونے دیتے۔ مذہب شافعی سے متعلق یہ کتب کثیرہ کے مصنف ہیں۔ جن میں "المختصر الکبیر" اور "المختصر الصغیر" جسے "المختصر الکبیر المبسوط" بھی کہتے ہیں۔ بہت مشہور ہیں۔

ابن حجر ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ انہوں نے علم سے متعلق دو کتابیں "المبسوط" اور "المختصر" لکھیں۔

حجت اور مناظرہ کے فن میں اپنی مثال آپ تھے۔ عابد، عالم اور متواضع تھے۔ نکتہ سنجی

۴۔ ابو عبدالرحمٰن احمد بن محمد بن یحییٰ الاشعری البصری ——— انہوں نے بغداد میں شافعی کا فیض صحبت اٹھایا تھا۔ اس مذہب کی تائید و حمایت میں مناظرے بھی کیا کرتے تھے۔ بہت بڑے عالم اور متکلم تھے۔ اجماع و اختلاف کے عارف تھے۔ حکومت کی نظر میں مقام رفیع پر فائز تھے۔ صاحب اقتدار تھے۔ نظر و جدل کے فن سے خوب واقف تھے۔ علم بہت وسیع رکھتے تھے۔ یہ عراق کے پہلے شخص ہیں جنہوں نے شافعی کی متابعت کی اور ان کی تائید و حمایت اور نصرت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ متعدد مصنفات جلیلہ ان کی یادگار ہیں۔ بغداد ہی میں ان کی وفات ہوئی۔

علاوہ ازیں جن لوگوں نے شافعی سے کسب فیض کیا لیکن ان کے مذہب کی پیروی نہیں کی ان میں امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ خاص طور پہ قابل ذکر ہیں جن کے بارے میں ابن عبدالبر نے الانتقاء میں لکھا ہے:

"یہ بہت بڑے عالم تھے۔ حدیث پہ ان کی گہری نظر تھی۔ حافظ حدیث تھے۔ نبیل القدر تھے۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ فقہ ان کا خاص موضوع تھا۔ یہ ابو ثور کی طرح صاحب اختیار تھے۔ فرق یہ تھا کہ معانی حدیث اور اتباع سلف سے انہیں گہرا شغف تھا۔ ۲۷۷ھ میں بہ مقام نیشاپور ان کی وفات ہوئی۔"

اصحاب مصر: مصر میں جن لوگوں نے امام شافعیؒ سے کسب فیض کیا۔ ان کی تعداد بھی خاصی ہے۔ چند یہ ہیں:

۱۔ حرملہ بن یحییٰ بن حرملہ ——— یہ بلند پایہ شخصیت کے حامل تھے۔ بہت بڑے عالم تھے۔ کہا جاتا ہے۔ شافعی مصر میں انہی کے پاس ٹھہرے تھے۔ ابن عبدالبر ان کے بارے میں کہتے ہیں:

"انہوں نے شافعی سے وہ کتابیں روایت کی ہیں جن کی روایت ربیع بھی نہیں کر سکے۔ مثلاً کتاب الشروط جو تین جزء پر مشتمل ہے۔ نیز کتاب السنن جس کے دس جزء ہیں۔ علاوہ ازیں "کتاب الوان الابل والغنم وصفاتہا واسنانہا" اور "کتاب النکاح" مذکورہ کتابوں کے علاوہ اور بھی کئی کتابیں جن کی روایت

۵- ربیع بن سلیمان بن داؤد الجیزی ابو محمد ـــــــ جو ازدوے ولاازدی تھے۔
سبکی نے ان کے بارے میں کہا:
"ربیع اجل فقیہ وصالح تھے۔ انہوں نے شافعی سے اور ان کے علاوہ عبداللہ بن وہب، اسحاق بن وہب اور عبداللہ بن یوسف وغیرہم سے روایت کی ہے اور ربیع سے داؤد، نسائی، ابوبکر بن ابی داؤد، ابوجعفر الطحاوی وغیرہ نے روایت کی ہے۔
۲۵۶ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ ایک قول ۲۵۷ھ کا ہے۔
یہی ہیں جنہوں نے شافعی سے روایت کی ہے کہ الحان کے ساتھ قرآن کی قرأت کرنا مکروہ ہے اور یہ روایت بھی کہ میت کے بال بھی جسم کی طرح ہیں۔ یعنی دباغت کے بعد پاک۔
ابن سبکی نے اپنی طبقات میں یہ بھی لکھا ہے کہ ربیع نے شافعی سے حدیث کی روایت بھی کی ہے اور فقہ میں بھی چند مسئلے روایت کئے ہیں۔
لیکن ان ربیع کے بارے میں صحبت شافعی سے مستفید ہونا مشکوک ہے کیونکہ انہوں نے کتب شافعی کی روایت ان سے نہیں کی ہے بلکہ کتب شافعی کی جس ربیع نے روایت کی ہے وہ ربیع بن سلیمان المرادی ہیں جو فسطاط کی جامع اکبر میں اذان دیا کرتے تھے۔ ان کے بارے میں ابن عبدالبر نے لکھا ہے کہ:
"ربیع مرادی عرصۂ دراز تک صحبت شافعی سے بہرہ اندوز ہوئے۔ ان سے بہت کچھ حاصل کیا اور عرصۂ دراز تک ان کی خدمت کی"۔
یاقوت نے معجم میں لکھا ہے:
"ربیع مرادی اصحاب شافعی میں تھے، ۲۷۰ھ میں وفات پائی"۔
بیہقی نے اپنی کتاب "مناقب الشافعی" میں لکھا ہے:
"ربیع بن سلیمان المرادی شافعی کی کتب جدیدہ کے راویوں میں سے ہیں۔ صاحب صدق واتقان تھے۔ سماع کتب شافعی کے لیے لمبے لمبے سفر کئے"۔
ربیع مرادی اور ربیع ازدی میں اکثر لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ نووی کہتے ہیں:

میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ ان کی "المختصر" کی شرح کئی لوگوں نے لکھی ہے جن میں ابو اسحاق المروزی اور ابو العباس بن شریح خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

۴۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم ——— ابن حجر نے توالی التاسیس میں ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ابو عمرو الصرفی کا کہنا ہے کہ اہل مصر ان کے مقابلہ میں سب کو ہیچ سمجھتے تھے۔"

مزنی کا قول ہے کہ:

"شافعی نے جب انہیں دیکھا تو پہلی مرتبہ اتنے متاثر ہوئے کہ فرمایا:

"مجھے حسرت ہے کہ کاش ایسا ہی لڑکا میرا ہوتا"

ابو اسحاق الشیرازی کہتے ہیں:

"مصر کی ریاست علم ان پر ختم ہو گئی۔"

ذی قعدہ ۲۶۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

دوستی پر سچائی مقدم ہے کتب مختلفہ کے روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے اور شافعی کے مابین مواخاۃ صادقہ اور مواخاۃ صافیہ تھی۔ انہیں قربِ موت کا احساس ہو گیا تھا۔ چنانچہ اپنے اصحاب کو طلب کیا اور سوال پیدا ہوا کہ بعد میں ان کا حلقہ کون چلائے گا جانشین کی حیثیت سے؟ انہوں نے بویطی کی طرف اشارہ کیا۔ اور ابن عبدالحکم کو نظر انداز کر دیا حالانکہ وہ اپنے آپ کو اس منصب کا اہل خیال کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ وہی اس کام کے لیے موزوں ہیں۔

چنانچہ اس بات پر ابن عبدالحکم شافعی سے خفا ہو گئے اور وفات شافعی کے بعد ان کا مذہب ترک کر کے مذہب مالکی اختیار کر لیا۔ اور شافعی پر اعتراض کرنے لگے۔

شافعی کے بعد شافعی اور مذہب شافعی کے بارے میں ان کا رویہ کچھ بھی رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے شافعی سے ان کی کتب کی سماعت کی تھی۔ بعض کا خیال ہے کہ "احکام القرآن" کی سماعت بھی کی تھی۔ نیز کتاب الرد علی محمد بن الحسن" کی بھی۔ شافعی سے انہوں نے "کتاب الوصایا" کی روایت کی ہے۔ اور یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ ربیع نے شافعی سے کتاب الوصایا کی روایت نہیں کی تھی بلکہ انہی ابن عبدالحکم سے کتاب الوصایا کی روایت کی تھی۔

"کتب مذہب میں ربیع کا نام جب مطلق طور پر لیا جائے تو مراد ربیع مرادی ہوتے ہیں۔ اور اگر ربیع جیزی مراد ہوں تو جیزی کی قید لگا دی جاتی ہے۔ نیز ربیع مرادی کو "راویۂ شافعی" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے(۱)۔

---

(۱) امام صاحب کی متعدد کتابیں جو فقہ و حدیث کے موضوع پر ہیں۔ ان کی ژرف نگاہی اور قوتِ اجتہاد کا ثبوت ہیں لیکن یہ ساری کتابیں ان کے قلم سے نہیں نکلی ہیں۔ انہوں نے خود بھی لکھا، املا بھی کرایا اور بعد میں راوی کی حیثیت سے ان کے شاگردوں نے بھی اسے مرتب اور مہذب کیا۔

(رئیس احمد جعفری)

"علمِ شافعی ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے۔ جو چیز جتنی زیادہ بڑی ہوگی، اتنی ہی اس کی پہنائی اور وسعت بھی زیادہ ہوگی اور پھر جب اس کی تعبیر و تشریح اور بیان و روایت میں کئی لوگ شریک ہوں اور اپنی انفرادیت کے بقا و تحفظ کے ساتھ اپنی تبیین پر مُصر ہوں تو کچھ نہ کچھ اور کسی نہ کسی حد تک اختلاف کا پیدا ہو جانا لابدی ہے۔

یہی کیفیت امام شافعی کے علم کی بھی ہے۔

امام صاحب نے زیادہ عمر نہیں پائی لیکن کام اتنا کیا جو سو برس کی عمر پانے والا بھی بہ مشکل کر سکتا ہے۔ اس سارے کام کو وہ مرنے سے پہلے سمیٹ نہ سکے۔ یہ کام ان کے شاگردوں اور ان سے استفادہ کرنے والوں نے کیا، پوری محنت اور دیانتداری کے ساتھ لیکن بیان و کلام میں تفاوت ناگزیر تھا۔"

فقہ شافعی (۲)

کتب شافعی

تدوین فقہ و آراء: عصر صحابہ و تابعین میں مجتہدین کرام اپنے اجتہادات و فتاوے کی تدوین کو پسند نہیں کرتے تھے بلکہ سرے سے تدوین سنت تک کو ناپسند کرتے تھے تاکہ صرف کتاب (قرآن) کے اصول مدونہ محفوظ رہ سکیں کہ یہی شریعت کا ستون اور نور مبین ہے۔ جسے روز قیامت تک خدائے بزرگ و برتر قائم اور باقی رکھے گا لیکن بعد میں علماء تدوین سنت اور تدوین فقہ و فتاوی پر مجبور ہو گئے۔

مسلمانوں میں مختلف فرقے پیدا ہوئے جنہوں نے اپنے اپنے نقطہ نگاہ کے مطابق تدوین اقوال کی طرف توجہ کی شیعہ آئے۔ انہوں نے اپنے ائمہ کے افکار و آراء مدون کر ڈالے معتزلہ آئے۔ انہوں نے اپنے علماء کے خیالات کی تدوین کی۔ محدثین نے تدوین صحیح پر اپنی توجہ مرکوز کر دی تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کلام مکذوب کی تمیز ممکن ہو جائے۔

بعد میں فقہاء نے اپنے افکار و نظریات کی تدوین پر زور دیا۔ چنانچہ ابو حنیفہ نے اس سلسلہ میں کئی کتابیں قلمبند کیں۔ ابو یوسف نے کتاب الخراج خلیفہ ہارون رشید کے لیے لکھی۔ اس کے علاوہ بھی متعدد کتابیں ان کے قلم سے نکلیں۔ محمد بن الحسن نے آراء عراق کی تدوین کی اور ان آراء کو اپنی تصانیف سے محکم کیا۔ پھر شافعی کا دور آیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب علماء اپنے آراء کی تدوین کا سلسلہ شروع کر چکے تھے اور اپنے شیوخ کے آراء

[illegible] نے بھی اس طرف پوری توجہ کی۔

شافعی کی سب سے پہلی تالیف

بعض رواۃ کا بیان ہے کہ شافعی نے سب سے پہلے جو تالیف کی اس کا موضوع فقہائے رائے کی تردید تھا۔

بویطی کہتے ہیں :

"شافعی کا بیان ہے کہ میرے پاس اصحابِ حدیث کی ایک جماعت آئی انہوں نے مجھ سے فرمائش کی کہ کتاب ابی حنیفہ کا رد لکھوں۔ میں نے ان سے کہا مجھے ان لوگوں کے اقوال کا پتہ نہیں۔ جب تک میں ان کی کتابوں کا مطالعہ نہ کرلوں کیا کہہ سکتا ہوں؟ آخر میرے لیے کتب امام محمد بن الحسن نقل کی گئیں میں نے کامل ایک سال تک ان کا مطالعہ کیا۔ یہاں تک کہ انہیں حفظ کر ڈالا۔ پھر میں نے وہ رسالہ لکھا جو بغدادی کے نام سے موسوم ہے(۱)۔"

یہ روایت اگر صحیح ہے تو گویا شافعی نے سب سے پہلے جس موضوع پر قلم اٹھایا وہ ردّ و مناظرہ تھا جس میں انہوں نے اہل عراق کا رد کرتے ہوئے فقہ حدیث کا یا دوسرے الفاظ میں فقہ اہل مدینہ کا یا زیادہ واضح الفاظ میں فقہ مالک کا دفاع کیا تھا۔ اور کوئی شبہ نہیں یہ واقعہ شافعی کے پہلے سفر بغداد ۱۹۵ھ کے موقع کا ہے یعنی جب کہ انہوں نے ابھی اجتہاد کے کوچہ میں قدم نہیں رکھا تھا اور طریق مالک رضی اللہ عنہ کی پیروی کر رہے تھے۔

شافعی کا اصول تالیف و تصنیف

مذکورہ کتاب کے بارے میں کچھ بھی کہا جائے یہ واقعہ ہے کہ شافعی نے جب طریق اجتہاد و بحث و فتیا میں کمال حاصل کر لیا تو تالیف کتب کا باقاعدہ سلسلہ شروع کر دیا۔ پہلے ان ان مبادی کا ذکر کرتے جو انہوں نے بسلسلۂ استنباط وضع کئے تھے۔ پھر مسائل مختلف فیہا کا تذکرہ کرتے پھر سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اختلافاتِ صحابہ کو زیرِ بحث لاتے۔ اور یہ سب کچھ کرنے کے بعد ان آراء میں سے جس رائے کو صحیح خیال کرتے اسے مرجح قرار دیتے۔

شافعی نے زیادہ کتابیں بغداد میں لکھیں

مکہ کے دورانِ قیام میں شافعی نے باقاعدہ سلسلۂ تصنیف نہیں شروع کیا تھا۔ وہاں

---

(۱) توالی التاسیس لابن حجر، ص: ۷۶

انہوں نے صرف وہ رسالہ لکھا تھا جو عبدالرحمٰن مہدی کے لیے تھا۔ پھر ۱۹۵ھ میں دوبارہ آنے کے بعد انہوں نے بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں۔

اور اگر دورانِ قیام مکہ میں شافعی نے کچھ کتابیں لکھیں تو لوگوں سے ان کی روایت نہیں کی اور انہیں چھپائے رکھا۔ پھر بغداد آنے کے بعد کثرتِ دراست و مراجعت اور تفحص و تمحیص کے بعد انہیں اپنے تلامیذ کے سامنے پیش کیا اور اپنے اصحاب سے روشناس کرایا جس کے بعد وہ سارے آفاق میں منتشر ہوگئیں۔ مصر آنے کے بعد اپنی کتابوں پر دوبارہ انہوں نے نظر ڈالی۔ تغیر و تبدل کیا۔ کچھ بڑھایا۔ کچھ گھٹایا۔ تاکہ تصنیف ہر جہت سے مکمل ہو جائے۔

الحجۃ، المبسوط، القدیم اور الام ایک ہیں

بغداد میں شافعی نے اپنی کتابوں کا چرچا کیا۔ اور اپنے تلامیذ سے ان کی قرأت کرائی۔ ان کے راویوں میں زعفرانی اور کرابیسی خاص طور پر مشہور ہیں۔ عراق میں فقہ و فروع پر شافعی نے ایک کتاب "الحجۃ" بھی لکھی۔ ملا کاتب چلپی نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

"یہ ایک بہت بڑی اور ضخیم کتاب تھی جو شافعی نے عراق میں لکھی اور جب ان کے مذہب کے سلسلہ میں مطلق طور پر "القدیم" کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد بھی الحجۃ ہوتی ہے"۔

ابن ندیم نے شافعی کی ایک اور کتاب "المبسوط" کا ذکر بھی کیا ہے جو زعفرانی سے مروی ہے سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا "الحجۃ" اور "المبسوط" ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں؟ تمحیص و تحقیق کے بعد ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں یہ ہے کہ کتاب "الحجۃ" جسے ملا کاتب چلپی "القدیم" قرار دیتے ہیں اور جسے ابن ندیم نے اپنی الفہرس میں "المبسوط" قرار دیا ہے۔ یہ درحقیقت وہ کتاب ہے جو "الام" کے نام سے اب معروف ہے۔ قیام مصر کے زمانہ میں شافعی نے کافی تغیر و تبدل اور اضافہ و حذف کے بعد از سر نو مرتب کیا اور پھر یہ "الام" کے نام سے معروف ہوئی ——— آگے چل کر ہم اس دعوے پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

شافعی نے چار سال میں کتنا تصنیفی کام کیا

مصر میں آنے کے بعد شافعی نے سب سے زیادہ جس کام پر توجہ کی وہ اپنی کتابوں

پر نظر ثانی کرنا۔ ان میں تغیر و تبدل کرنا، اور حذف و اضافہ کرتا تھا۔ اور اس طرح ان کتابوں نے بالکل نیا چولا پہن لیا یہاں آکر انہوں نے کئی کتابیں بھی لکھیں۔ مسائل کثیرہ املا کرائے۔ بالکل اصحاب شافعی نے بہت سے مسائل ان سے روایت کئے۔ یہیں کتاب الام تکمیل کو پہنچی۔ یہیں کتاب السنن کی تکمیل ہوئی۔ سیوطی کا قول ہے:

"مصر میں شافعی نے بہت سی نئی کتابیں لکھیں۔ مثلاً الام، الامالی الکبرا، الاملاء الصغیر[1]"

ابن حجر کہتا ہے:

"ربیع کی روایت ہے کہ شافعی نے مصر میں چار سال تک قیام کیا اور ڈیڑھ ہزار ورق (تین ہزار صفحے) املا کرائے۔ مصنفات میں کتاب الام دو ہزار ورق کی تھی۔ اس کے علاوہ کتاب السنن نیز اور بہت سی کتابیں۔ یہ سارا تصنیفی کام چار برس میں انجام پایا[2]"

بویطی، ربیع اور مزنی کی کتابیں شافعی کے قیام مصر کے زمانہ میں بویطی نے ان سے جو کچھ سنا تھا اسے ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر لیا جس کا نام "المختصر" رکھا۔ اسی طرح مزنی نے اپنے سماعات کو مرتب کیا۔ اس کا نام بھی "المختصر" ہے۔ ان دونوں کتابوں سے فقہ شافعی پر روشنی پڑتی ہے اور وہ افکار روشنی میں آتے ہیں جو آخری تھے اور جن پر ان کا انتقال ہوا۔

ربیع بن سلیمان المرادی سے شافعی نے جو کچھ مصر میں لکھایا املا کرایا تھا۔ روایت کیا ہے۔ اس مقصد کے لیے ربیع نے بڑے بڑے سفر کئے اور قیام مصر کی ساری مدت تک شافعی کے دامن سے وابستہ رہے بلکہ ایک روایت تو یہ بھی ہے کہ شافعی کے مصر پہنچنے سے پہلے بھی وہ عرصۂ دراز تک ان کے ساتھ رہے[3]۔ ربیع کے مرقومات کو ابن ندیم نے المبسوط کا نام دیا ہے۔ جیسے زعفرانی کے مرویات المبسوط کے نام سے مشہور ہیں۔ بغداد میں کتب شافعی کے ناقل زعفرانی تھے اور مصر میں ربیع مرادی۔

---

(۱) حسن المحاضرہ (۲) توالی التاسیس

(۳) توالی التاسیس

شافعی کی قدیم وجدید کتب

بیہقی نے مناقب الشافعی میں، اور ابن حجر نے توالی التاسیس میں کتب شافعی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے امور ذیل مستفاد ہوتے ہیں:

- شافعی جدید کتب کی تصنیف کے وقت اپنی قدیم کتب کو سامنے رکھتے تھے۔
- جس رائے میں کوئی تغیر نہیں ہوتا تھا اسے علیٰ حالہٖ باقی رکھتے تھے اور قدیم نسخے جوں کے توں قائم رہتے تھے۔
- لیکن جن مسائل میں رائے بدل گئی ہوتی۔ ان کتابوں کو حذف و اضافہ اور تغیر و تبدل کے بعد از سر نو لکھتے اور قدیم کتابوں کو ضائع کر دیتے۔

تحقیق وتمحیص شافعی کی عادت تھی

واقعہ یہ ہے کہ شافعی کی کتب جدید اور کتب قدیمہ میں فرق صرف اتنا ہے کہ وہ تحقیق و تمحیص برابر کرتے رہتے تھے اور کتب قدیمہ کو نئے قالب میں ڈھالتے رہتے تھے چنانچہ شافعی کا رسالہ جدیدہ درحقیقت رسالۂ قدیمہ کا خلاصہ ہے لیکن تحقیق و تمحیص مزید، اور جدید حذف و اضافہ کے ساتھ یہی حال دوسری تمام کتابوں کا ہے۔

شافعی ایک بہت بڑے مناظر بھی تھے۔ لہٰذا افکار و آراء کو برابر پرکھا کرتے اور ان پر نظر ثانی کا سلسلہ جاری رکھتے تھے۔ وہ ہمیشہ طلب حق کے لیے مناقشہ کرتے رہتے تھے اور ظاہر ہے اس کا مقصد طلب غلبہ نہیں تھا جس طرح دوسروں کے افکار و آراء کو وہ برابر تولتے۔ پرکھتے اور جانچتے رہتے تھے۔ اسی طرح اپنے آراء و افکار کے ساتھ بھی کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں متباعدہ یا متقاربہ میں ایک ہی مسئلہ پر ان کی مختلف رائیں موجود ملتی ہیں وہ ایک رائے قائم کرتے تھے۔ پھر تحقیق مزید کی روشنی میں اس سے رجوع کر لیتے تھے یا کسی حدیث کے باعث جس تک رسائی ہو گئی تھی یا کسی قیاس کے سبب جس نے انہیں نئی روشنی دی یا کسی فتوائے صحابی کی وجہ سے جس کا اب تک علم نہیں تھا۔ اور ایک متلاشی حق کو ایسا ہی ہونا چاہیئے۔ اپنی مدت اجتہاد کے سارے طویل زمانہ میں وہ اسی اصول پر عامل رہے۔ بویطی نے روایت کی ہے کہ وہ ارشاد فرمایا کرتے تھے:

"میری ان کتابوں میں مخالف کتاب و سنت تم کوئی بات نہ پاؤ گے۔ کیونکہ ایسی تمام باتوں

سے میں رجوع کر چکا ہوں۔"

کتب شافعی کی دو قسمیں

تدوین کتب شافعی پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے ایک اور بے حد مسئلہ کی طرف ہم اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس کی باحثین کی نظر میں بڑی اہمیت ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ صحاب شافعی نے اپنے استاذ کی جن کتابوں کو روایت کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو وہ ہے جسے مورخوں اور راویوں نے براہ راست شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "الام" اور "الرسالہ" اور اختلاف العراقیین اور "اختلافِ مالک اور" اختلاف علیؓ و عبداللہ" وغیرہ کتابیں خود شافعی کی لکھی ہوئی ہیں۔

دوسری قسم میں وہ کتب شافعی شامل ہیں جو ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہیں اور جو درحقیقت شافعی کے اقوال کی تلخیص ہیں۔ چنانچہ راویوں اور مورخوں کا بیان ہے کہ "مختصر البویطی" "مختصر المزنی" وغیرہ اصحاب شافعی کی تالیف ہیں اور اقوال شافعی کی تلخیص پر مبنی ہیں اور اس طرح کی جو کتابیں ہیں وہ تعداد میں کسی طرح قسم اوّل سے کم نہیں ہیں۔ فرق جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ پہلی قسم کی کتابیں لفظ و معنی ہر اعتبار سے شافعی کی ہیں اور دوسری قسم کی کتابیں صرف معنوی اعتبار سے شافعی کی ہیں ورنہ تالیف عبارت اور شان الفاظ کا جہاں تک تعلق ہے یہ محنت اصحاب شافعی کی ہے۔

یہ دوسری قسم کی کتابیں اسی طرح کی ہیں۔ جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابیں مذہب حنفی کی جانب منسوب ہیں ورنہ قسم اول کا جہاں تک تعلق ہے وہ بلا نزاع و اختلاف شافعی کی ہیں۔ ان میں نزاع کرنا تاریخ مسلسل کا انکار کرنا ہے۔

شافعی کا طریقۂ فکر و تالیف

جو کتابیں خود شافعی کی قلمبند کی ہوئی ہیں ان کے بارے میں رواۃ کا بیان ہے کہ بعض تو انہوں نے خود لکھی ہیں اور بعض املا کرائی ہیں۔ تالیف کتب کے سلسلہ میں شافعی کا معمول اور اصول کیا تھا؟ اسے ربیع نے یوں بیان کیا ہے:

"شافعی کے ورودِ مصر سے پہلے ایک مدت تک ان کی خدمت میں حاضر رہا۔ ان کی ایک سیہ فام باندی تھی۔ جب وہ کچھ لکھنا چاہتے

تصنیف شروع کر دیتے۔ جب وہ لکھ چکتے تو ابن ہرم اس کی نقل شروع کر دیتے۔ بویطی انہیں شافعی کا لکھا ہوا سناتے، اور تمام حاضرین ابن ہرم کا لکھا ہوا سنتے رہتے۔ اور اس کے بعد اس کی نقل کر لیتے۔ ربیع ان کاموں میں شافعی کے کام سے کبھی کبھی اٹھ جایا کرتے۔ جاتے وقت بتا جاتے جب واپس آتے تو جو حصہ چھٹ جاتا تو اس کی شافعی کے سامنے قرأت کر لیتے(۱)"

تصریحات بالا سے اندازہ ہوتا ہے کہ شافعی رضی اللہ عنہ کس طرح تصنیف کیا کرتے تھے؟ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا طریقہ کتابت کیا تھا۔ پھر ان کے لکھے ہوئے کو شاگرد کس طرح نقل کیا کرتے تھے؟ اور پھر سماعت کس طرح کرتے تھے؟

شافعی کبھی کبھی املا بھی کرایا کرتے تھے۔ چنانچہ "الام" کے دوران مطالعہ میں خود بخود یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ کافی عبارتیں ایسی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ یہ بات شافعی نے یوں لکھوائی مثلاً:

۱۔ "صلح" کے باب میں ـــــ ربیع بن سلیمان کہتے ہیں کہ شافعی نے ہمیں املا کرایا۔
۲۔ "حوالہ" کے باب میں ـــــ ربیع بن سلیمان کا قول ہے کہ شافعی نے ہمیں یہ لکھایا۔
۳۔ "وکالت" کے باب میں ـــــ ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے املا کرایا۔
۴۔ وثیقہ حبس کے بیان میں ـــــ ربیع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے املا کراتے ہوئے ہمیں بتایا۔
۵۔ "تغییر" کے بیان میں ـــــ ربیع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے املا کراتے ہوئے ہمیں باخبر کیا۔
۶۔ "وسیمہ" کے باب میں ـــــ ربیع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے املا کراتے ہوئے ہمیں بتایا۔
۷۔ "نکاح" کے بیان میں ـــــ ربیع نے ہمیں بتایا کہ شافعی نے املا کرایا ہے...

---

(۱) توالی التاسیس

جاریہ سے کہتے :

"اے جاریہ اٹھ اور چراغ جلا دے"۔

وہ اٹھتی اور چراغ جلا دیتی۔ پھر جو کچھ اور جب تک جی چاہتا وہ بیٹھے لکھتے رہتے۔ ہمیشہ اسی طرح کرتے۔ کام ختم کرنے کے بعد خود ہی چراغ بجھا دیتے۔

میں نے ایک مرتبہ پوچھا،

"ایسا آپ کیوں کرتے ہیں"؟

شافعی نے جواب دیا،

چراغ کی روشنی میں خیالات یکسو نہیں رہتے"۔

رات کی تاریکی میں شافعی چراغ بجھا کر زیادہ تر غور و فکر کرتے۔ ان کا خیال تھا کہ چراغ کی روشنی فکر عمیق میں حارج ہوتی ہے۔ چنانچہ چراغ بجھا دیتے۔

شافعی کا انداز تصنیف کیا تھا؟ تصنیف و تالیف کا کام شافعی مسجد میں بیٹھ کر بھی کیا کرتے تھے۔ حرملہ سے روایت ہے کہ :

"شاہی مسجد میں ایک ستون سے ٹیک لگا کر بیٹھ جاتے۔ یہاں ان کے لیے ایک گدیلا بچھا دیا جاتا اور تصنیف کا کام اسی پر متمکن ہو کر شروع کر دیتے"۔

تصنیف کتب کے وقت شافعی دوسروں کی کتابوں سے بھی مدد لیتے تاکہ معلوم ہو سکے کہ موضوع زیر تصنیف سے متعلق احادیث اور آثار فقہیہ کیا ہیں؟ پھر اس مواد کو وہ پرکھتے اور اچھی طرح مطمئن ہونے کے بعد اس سے استفادہ کرتے۔ اس سلسلہ کی ایک روایت ہے :

"شافعی مصر آئے اور یہاں چار سال تک مقیم رہے۔ اسی زمانہ میں انہوں نے بہت سی کتابیں تالیف و تصنیف کیں۔ اپنے ساتھ حجاز سے وہ کتب ابن عیینہ بھی لائے تھے۔ یہ کتابیں وہ اپنے سامنے رکھ لیتے اور

"امام صاحب کے افکار و خیالات میں کہیں کچھ تفاوت یا اختلاف نظر آتا ہے وہ اس لیے کہ ان کے ارشادات ——— جب وہ خود نہ لکھ سکے ——— شاگردوں نے املا کیے، یا نقل کر لیے۔ اس املا اور نقل میں ہی تفاوت یا اختلاف ہے ورنہ جہاں تک امام صاحب کے نظریات، خیالات اور معتقدات کا تعلق ہے ان میں نہ کسی طرح کا تفاوت ہے نہ اختلاف۔

جو لوگ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا جن کی نظر ان حقائق پر نہیں جاتی وہ براہِ راست امام صاحب کو موردِ طعن بنانے لگتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات تحقیق کے بھی خلاف ہے اور دیانت کے بھی۔"

۸۔ "اقرار وارث" کے بیان میں ـــــــ ربیع نے ہمیں خبر دی کہ شافعی نے املا کراتے ہوئے بتایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شافعی کبھی خود لکھتے تھے۔ کبھی لکھاتے تھے اور شافعی جو کچھ لکھتے یا املا کراتے ان کے تلامیذ اسے نقل کر لیا کرتے تھے۔

فقہ شافعی (۳)

کتاب "الام"

کتاب الام کی نوعیت: یہ کتاب "الام" جو شافعی سے منسوب ہے۔ اس کی نوعیت کیا ہے؟

کیا یہ کتاب شافعی نے خود اپنے قلم سے لکھی؟

یا اپنے شاگردوں کو املا کرائی؟

کیا ایسا تو نہیں ہے کہ یہ کتاب اقوال شافعی کی حکایت ہو؟

کتاب الام بویطی کی لکھی ہوئی ہے عام طور پر تو یہی گمان کیا جاتا ہے کہ یہ کتاب شافعی کی ہے جسے یا انہوں نے خود لکھا ہے یا املا کرایا ہے۔ یہی بات تواتر و تسلسل کے ساتھ کتابوں میں نقل در نقل ہوتی چلی آ رہی ہے اور سلف سے خلف تک بغیر کسی کے علمار اسے مانتے چلے آئے ہیں۔ کسی کو بھی اس سے اختلاف نہیں ہے۔

لیکن تصوّف کی ایک کتاب "قوت القلوب" میں جو باب "اخوت" کے متعلق ہے۔ اس سے اس خیال عام کی نفی ہوتی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کے اصل مصنف بویطی ہیں۔ جنہوں نے یہ ربیع کے حوالہ کر دی۔ اس سلسلہ میں اصل کتاب کی عبارت یہ ہے جو ابو طالب نے "قوت القلوب" میں لکھی ہے:

"شافعی علیہ السلام نے محمد بن الحکم المصری کو اپنا بھائی بنا لیا تھا جنہیں وہ بہت پیار کرتے اور جن سے غیر معمولی محبت کرتے تھے۔ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

"مصر میں محمد بن الحکم کی وجہ سے میں ٹھہرا ہوا ہوں"

ایک مرتبہ محمد بیمار پڑے تو شافعی ان کی عیادت کے لیے گئے۔ مجھ سے قرشی نے اور ان سے ربیع نے بیان کیا کہ شافعی جب محمد کی عیادت کے لیے گئے تو یہ اشعار ان کی زبان پر تھے:

(ترجمہ) "میرا حبیب بیمار پڑ گیا۔ میں اس کی عیادت کے لیے گیا۔
اس کی بیماری کی تشویش اور صدمہ نے خود مجھے بیمار ڈال دیا۔
پھر میرا حبیب میری عیادت کے لیے میرے پاس آیا۔
اور جیسے ہی میں نے اسے دیکھا فوراً تندرست ہو گیا۔

باشندگان مصر کو یقین کامل تھا کہ شافعی اپنا جانشین محمد ہی کو بنائیں گے۔ اور لوگوں کو ہدایت کریں گے کہ انہی سے رجوع کیا کریں۔ یہاں تک کہ دوران علالت میں شافعی سے سوال کیا گیا،

"اے عبداللہ! آپ کی وفات کے بعد ہم کس کے حضور میں حاضر ہوا کریں؟ کون صاحبِ حلقہ ہو گا؟"

سوال کرنے والوں کا خیال تھا کہ شافعی محمدؒ کا نام لیں گے اور انہی کے بارے میں ہدایت کریں گے۔ اس موقع پر محمد شافعی کے سرہانے بیٹھے ہوئے تھے۔ شافعی نے جواب میں کہا:

"سبحان اللہ! یہ بھی کوئی پوچھنے کی بات ہے؟ میرا جانشین ابو یعقوب بویطی کے سوا کون ہو سکتا ہے؟"

یہ بات محمدؒ کو گراں گذری اور اسے انہوں نے دل میں لے لیا۔ اس گفتگو کے بعد اصحابِ شافعیؒ بویطی کی طرف راغب ہو گئے۔ حالانکہ محمد علم شافعی اور فقہ شافعی کے عامل تھے اور اسی لیے مذہب مالک انہوں نے ترک کر دیا تھا۔

بویطی زاہد اور متقی شخص تھے۔ شافعی نے انہیں دین اور مسلمین کے لیے نصیحت کی اور اس معاملہ میں کسی مداہنت سے کام نہیں لیا۔

شافعی رضی اللہ عنہ کے انتقال کے بعد محمد بن الحکم نے مذہب شافعی ترک کر دیا اور اصحابِ شافعی سے رسم و راہ چھوڑ دی اور مذہب مالک پر واپس آ گئے۔ اور

اپنے والد کی کتابوں کی مالک سے روایت کرنے لگے اور فقہ مالک میں غیر معمولی عبور حاصل کرلیا یہاں تک کہ کبار اصحاب مالک رضی اللہ عنہ میں شمار ہونے لگے۔

بویطی رحمۃ اللہ علیہ کا دل کچھ ایسا بجھا کہ وہ بویطہ میں جو مصر کا ایک مقام ہے خانہ نشین ہوگئے اور یہیں بیٹھ کر انہوں نے کتاب الام تصنیف کی جواب ربیع بن سلیمان کی طرف منسوب ہے حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب کے جامع بویطی ہیں لیکن انہوں نے اس کا چرچا نہیں کیا۔ اور اپنی یہ محنت ربیع کے حوالہ کردی جس میں انہوں نے کافی اضافہ کیا۔ لوگوں نے ان سے اس کی سماعت کی۔

پھر بویطی کا دورِ ابتلا شروع ہوا۔ وہ سلطان کے سامنے پیش کئے گئے۔ اور مسئلہ خلق قرآن کے سلسلہ میں وہ تادیر زندان کردیے گئے۔

ربیع کہتے ہیں کہ جیل سے بویطی مجھے خط لکھا کرتے تھے اور انعقاد مجالس پر اکسایا کرتے تھے اور علم پر مواظبت کی تاکید کرتے رہتے تھے اور متعلمین کے ساتھ نیک اور اچھے برتاؤ کی ہدایت کیا کرتے تھے کہ ان سے حسن سلوک کے ساتھ پیش آیا جائے۔ ان کے سوالات کا جواب خندہ پیشانی سے دیا جائے[1]۔"

---

(۱) قوت القلوب، ج ۴ ص: ۱۳۵

غزالی نے اپنی کتاب "الاحیا" میں یہ نص نقل کی ہے لیکن مصدر کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ قوت القلوب ان دو کتابوں میں سے دوسری ہے جن کو سامنے رکھ "الاحیا" مرتب کی گئی ہے۔ پہلی کتاب قشیری کا رسالہ ہے۔ غزالی نے قوت القلوب کی مذکورہ عبارت کے مصدر کا حوالہ دیے بغیر یہ پوری عبارت نقل کردی ہے اس کے بعد بھی تقریباً وہی لکھا ہے جو قوت القلوب میں ہے:

"بویطی زہد اور ورع کے لحاظ سے محمد بن الحکم پر افضلیت رکھتے تھے۔ شافعی نے انہیں خدا اور مسلمان کے لیے نصیحت کی اور اس معاملہ میں ذرا بھی مداہنت سے کام نہیں لیا۔ رضائے الٰہی کے مقابلہ میں انہوں نے رضائے مخلق کی ذرا پروا نہیں کی۔ چنانچہ شافعی کی وفات کے بعد محمد اپنے والد کے مذہب (مالکی) پر واپس گئے اور امام مالک کی کتابوں کا درس دینے لگے۔ بویطی پر زہد و خمول کا اثر غالب تھا۔ جمع و جلوس اور حلقہ بنا کر بیٹھنے سے انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت میں صرف کرتے کتاب الام

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ابوطالب مکّی کا الام کے بارے میں خیال ابوطالب مکّی کی عبارت جو سطور بالا میں نقل ہوئی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی سے دوستی اور ربط ضبط کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ دین کی محبت پر غالب آجائے۔ پھر ابوطالب نے بویطی کے زہد و خمول کا ذکر کیا ہے جو نزاعاتِ تصوف کی ایک کڑی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابوطالب مکّی کے کلام سے ہم یہ نتیجہ اخذ کریں کہ ابوطالب طریق ربیع سے کتاب الام کی شافعی کی طرف نسبت میں طعن کرتے ہیں؟ اور یہ کہ ان کا طعن دوسرے کی توثیق سے مقدم ہے؟ کیونکہ علما کا عام خیال یہی ہے کہ کتاب شافعی کی ہے۔

کتب متصوفہ کی بے اصل حدیثیں ابوطالب نے یہ قصہ اس لیے بیان کیا ہے کہ اس سے زہد کی ترغیب اور انسانی محبت پر خدا کی الفت کا تفوق ثابت ہوتا ہے لیکن صوفی اور واعظ عام طور پر ترغیب و ترہیب کے سلسلہ میں ایسے اخبار و آثار بیان کر جاتے ہیں جو ضعیف ہوتے ہیں۔ یہی حال ابوطالبؒ کی کتاب "قوت القلوب"[1] اور غزالیؒ کی "احیاء العلوم" کا ہے۔ آخر الذکر کتاب میں بھی ضعیف حدیثیں بلکہ موضوع حدیثیں تک موجود ہیں تو جب حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ حال ہے تو پھر دوسرے اخبار کے ساتھ ـــــ جن کا مرتبہ حدیث سے بہرحال کم ہے ـــــ کیا عالم ہوگا؟ جنہیں نہ کوئی دینی منزلت حاصل ہے نہ کسی طرح کا تقدس۔

اور جب کتب متصوفہ کے اخبار و احادیث کا یہ حال ہے تو قصۂ بویطی و ربیع پر زیادہ ملتفت ہونے کی ضرورت نہیں۔

قرشی کی روایت ناقابلِ قبول ہے : اور اگر ہم ایسا کلام قبول کریں تو ضروری ہے کہ قبول کرنے

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) انہی کی تصنیف ہے جو اب ربیع بن سلیمان کے نام سے منسوب ہے" (الاحیاء: ج ۲، ص: ۱۶۶)

(۱) کتاب "قوت القلوب" میں اس طرح کی ضعیف حدیثیں بکثرت موجود ہیں۔ تاریخ ابن کثیر: ج ۱۱، ص: ۳۱۹) میں ابوطالب اور "قوت القلوب" کے بارے میں یہ الفاظ ملتے ہیں: عتیقی کا قول ہے کہ ابوطالب ایک مرد صالح تھے عبادت گزار اور شب بیدار، انہوں نے ایک کتاب "قوت القلوب" تصنیف کی تھی لیکن اس میں ایسی حدیثیں درج کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں"

پھر اس کتاب کو دوسرے مورخین کی کتابوں پر کس طرح ترجیح دی جا سکتی ہے؟

سے پہلے اسے اس میزان پہ اچھی طرح پرکھ لیں جو قبولِ اخبار کے لیے معین ہے۔

جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "الام" شافعی کی تصنیف ہے۔ وہ ایسی سند کے ساتھ دعویٰ پیش کرتے ہیں جو شافعی تک پہنچتی ہے لیکن قوت القلوب میں جو خبر ہے وہ سند سے خالی ہے۔ یعنی کسی کی طرف اس کی نسبت نہیں ہے نہ قرشی کی طرف سے اس کی نسبت صحیح ہے۔ کیونکہ قرشی کی سند جو ربیع تک پہنچتی ہے۔ وہ صرف دو اشعار سے متعلق ہے لیکن آگے چل کر جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سند سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ اس کی رو سے نہ بویطی اور کتب بویطی پہ ربیع کے ادعا کے راوی خود ربیع ٹھہرتے ہیں حالانکہ انہوں نے نہ اس کا اعلان کیا نہ بویطی نے اخفا سے کام لیا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اپنے بارے میں اخفا سے کام لیا اور بویطی نے اعلان کیا اور یہ بات کلام مدعی اور سیاقِ کلام دونوں سے متناقص ہے۔

لیکن اگر ہم ایک درجہ نیچے اتریں اور اس سند کو درست مان لیں تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ سند، ان اسناد کے مقابلہ میں صحیح مانی جا سکتی ہے جن کی نسبت زیادہ اصح ہے اور جنہیں لوگوں نے صحیح اور درست تسلیم کر لیا ہے؟ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ قرشی کون شخص ہے کہ اس کی سند ہم بے چون و چرا تسلیم کر لیں؟ وہ ایک مجہول شخص ہے اور اس کی سند سرے سے سند کا درجہ ہی نہیں رکھتی کیونکہ کسی روایت کے قبول کرنے کی بنیاد یہ ہوا کرتی ہے کہ اس کے راوی کا حال ـــــ صدق و کذب ـــــ اچھی طرح معلوم ہو۔ لیکن اس قرشی کے بارے میں تو کچھ بھی نہیں معلوم۔

لہٰذا یہ روایت قابلِ رد ہے۔ قابلِ قبول نہیں۔ خاص طور پہ اس لیے کہ یہ ثقات کی روایات کے خلاف ہے اور علماء جس پہ قائم ہیں اس کے خلاف جاتی ہے۔

ربیع کو بویطی پہ ترجیح ہے

ابو طالب مکی کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کتاب "الام" کے مصنف نہیں ہیں۔ اس کے اصلی مصنف بویطی ہیں مگر ربیع نے اسے شافعی کی طرف منسوب کر کے پھیلا دیا۔ لیکن یہ بات خلاف اجماع ہے اور اہلِ علم کے مسلک کے بھی خلاف ہے۔ لیکن اگر اس روایت کا مفاد یہ ہے کہ شافعی نے جو کچھ لکھایا املا کرایا تھا بویطی نے اسے جمع کر کے ربیع کے حوالے کر دیا۔ ربیع نے اس میں اضافے کیے اور مشہور کر دیا کہ یہ ان کے روایات کا مجموعہ ہے۔ تصنیف سے مراد جمع و ترتیب ہے تو پہلی روایت کے مقابلہ میں یہ روایت حق سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جو چیزیں ایسی ہیں جو اس کی تردید

کرتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اقامت مصر کی ساری مدت میں ربیع شافعی کے دامن سے وابستہ رہے اور اگر وہ شافعی کے کسی کام سے حلقۂ درس سے باہر رہنے پر مجبور ہوتے تو واپس آکر فوت شدہ درس کی پھر سے شافعی کے سامنے قرأت کر لیتے۔ اس صورت میں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ بویطی کے پاس شافعی کی وہ چیزیں تھیں جن سے ربیع محروم تھے۔ بلاشبہ فقہ میں بویطی کا مقام ربیع سے اونچا ہے۔ لیکن سوال نسخ اور روایت کا ہے نہ کہ علم و درایت کا۔

دوسری یہ کہ علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کتب شافعی کے راوی ربیع ہیں۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے دور دراز مقامات کے سفر کیے۔ وہ ایک ثقہ آدمی تھے۔ کذب کی ان کی طرف کبھی نسبت نہیں کی گئی۔ علماء حدیث نے ان پر کبھی طعن نہیں کیا بلکہ ان کی روایت ہمیشہ قبول کی۔ البتہ یہ بات کذب قرار دی جا سکتی ہے کہ کتب شافعی کسی دوسرے سے لے کر انہوں نے نقل کر لی ہوں اور انہیں اپنی ذات سے منسوب کر دیا ہو۔ بعض متقدمین کا بھی خیال یہی ہے چنانچہ:

ابوالحسین الرازی لکھتے ہیں کہ میں نے علی بن محمد بن ابی حسان الزیادی سے حمص میں سنا کہ ابویزید القراطیسی کہا کرتے تھے کہ شافعی سے ربیع بن سلیمان کی سماعت ثابت نہیں ہے۔ واقعہ امر یہ ہے کہ بویطی کے انتقال کے بعد انہوں نے آل بویطی سے شافعی کی اکثر کتابیں حاصل کر لیں۔ ابوحسین الرازی کہتے ہیں ابویزید کی یہ روایت قابلِ قبول نہیں ہے کیونکہ خود بویطی کا قول ہے کہ ربیع میرے مقابلہ میں شافعی سے زیادہ بہرہ ور ہوئے ہیں۔ ابوزرعہ الرازی نے شافعی کی تمام کتابوں کی ربیع بن سلیمان سے سماعت کی ہے اور یہ واقعہ ربیع کی موت سے چار سال پہلے کا ہے"۔[1]

ربیع کی وضع احتیاط

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ربیع نے شافعی سے ان کی تمام اہم کتابوں کی سماعت کی تھی۔ یاقوت نے اپنی معجم میں ان چند کتابوں کی فہرست دی ہے جن کی سماعت ربیع نے شافعی سے نہیں کی تھی۔ ان میں الام کا کہیں نام نہیں ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ربیع شافعی سے نقل و روایت میں حد درجہ احتیاط ملحوظ رکھتے تھے۔

---

(۱) تہذیب التہذیب، لابن حجر۔

اگر کہیں شافعی کی عبارت میں نقل کی کوئی غلطی نظر آتی ہے تو اسے بھی وہ صاف کر دیتے ہیں جو قول انہوں نے شافعی سے سُنا اس کے بارے میں صاف طور پر کہہ دیتے ہیں:

"یہ بات میں نے شافعی سے نہیں سُنی"۔

کبھی کبھی وہ ایسا بھی کرتے ہیں کہ بعض اقوال شافعی کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ:

"اس مسئلہ میں شافعی کا قول آخر جو میں نے سُنا ہے۔ یہ ہے جسے انہوں نے مدوّن نہیں کیا تھا"۔

کبھی وہ یوں کہہ دیتے ہیں کہ:

شافعی نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا"۔

اور ہم ابن حجر کے حوالہ سے پہلے یہ بات بتا چکے ہیں کہ تدوین کتب کے بعد شافعی نے اپنے اقوال سے رجوع کر لیا تھا لیکن وہ مدوّن کے مدوّن رہ گئے کیونکہ رجوع تدوین کے بعد عمل میں آیا تھا۔ چونکہ ربیع نے کتب مدوّنہ کی سماعت شافعی سے کی تھی اور ان کے رجوع اقوال سے بھی واقف تھے۔ لہٰذا بتا دیا کرتے تھے کہ اس قول سے بعد میں شافعی نے رجوع کر لیا تھا یا یہ کہ اس مسئلہ میں ان کا آخری قول یہ تھا۔

کتاب الام، شافعی ہی کی ہے لیکن ان تمام باتوں کے باوجود "الام" کا پڑھنے والا، اگر ذوق ادب سے محروم نہیں ہے تو اس کی بلیغ عبارت دیکھ کر کہہ اٹھے گا کہ یہ بیان دل نشین، یہ فصیح و بلیغ عبارت شافعی کے سوا کسی کی نہیں ہو سکتی۔

اس کے علاوہ الام کی عبارتوں کا اگر ان کتابوں سے موازنہ کیا جائے جو اجماعی طور پر شافعی کی ہیں تو معلوم ہوگا کہ ان کا اور الام کا اسلوب تحریر اور انداز نگارش بالکل یکساں ہے اور وہ معمولی سا اختلاف جو کہیں کہیں قوتِ بیان کے سلسلہ میں نظر آتا ہے وہ اختلاف موضوع کے سبب ہے۔ دوسرے یہ کہ صاحب قلم اصحاب کے طرزِ نگارش میں قوت و ضعف کے لحاظ سے اختلاف اسلوب

ہُوا ہی کرتا ہے. اگرچہ روح واحد ہوتی ہے۔ اور یہ اختلاف اسلوب پر مبنی ہوتا ہے. لکھنے والے کی ذہنی کیفیت ـــــ راحت و تعب، قوت و ضعف اور صحت و علالت ـــــ پر۔

بہرحال یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ ربیع ہی شافعی کی کتب جدیدہ کے راوی ہیں۔

سے میں نے حاصل کئے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :

"الام کے کئی نسخے ہمارے پیش نظر ہیں۔ ان میں بعض اجزا تو اتنے پرانے ہیں کہ ابن نقیب کے نقل کیے ہوئے ہیں جو سراج الدین البلقینی کے لکھے ہوئے نسخہ سے منقول ہیں۔ میں نے جو اضافے کیے ہیں وہ منفرد حیثیت رکھتے ہیں اور جو امام شافعی کے بعض مؤلفات مثلاً کتاب اختلاف الحدیث، و کتاب اختلاف مالک وغیرہ سے لیے گئے ہیں۔ ان اضافوں میں بعض جگہ مکررات بھی ملیں گے لیکن وہ بھی فوائد سے خالی نہیں ہیں جن سے امام رحمۃ اللہ کے فروع و توجیہات کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے ان زیادات کو اس مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر جہاں تک ممکن ہو سکا درج کر دیا ہے ورنہ ان زیادات کو الام کی عبارت سے منفصل کر کے اندرونِ کتاب میں درج کیا ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ اندرون کتاب میں جو مواد ہے وہ سارا کا سارا "الام" سے نہیں لیا گیا ہے بلکہ "الام" ان زیادات سے الگ اور جدا ہے اور اس انفصال کی حسب موقع نشاندہی بھی کر دی گئی ہے۔ یہ زیادات درحقیقت وہ تعلیقات ہیں جو سراج البلقینی نے کتب شافعی سے اقتباس کی ہیں۔

لہٰذا اس مجموعہ میں الام ممتاز اور جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔

"الرسالۃ الجدیدۃ" اور "الام"

لیکن اس نسخہ میں کئی مقامات پر اس طرح کی عبارتیں ملتی ہیں :

- میں نے شافعی سے اس مسئلہ میں یہ پوچھا اور انہوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا . . . .
- شافعی سے یہ سوال کیا گیا اور انہوں نے اس کا یہ جواب دیا . . . .
- شافعی نے املا کراتے ہوئے ہمیں یہ بات اس طرح بتائی . . . .
- شافعی نے ہمیں یہ عبارت املا کرائی۔
- ربیع بن سلیمان نے ہم سے کہا کہ میں نے شافعی سے یہ کہا . . . پھر ان کے بعض ایسے اقوال کا ذکر ہے جن سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا یا دوسرے اقوال کی حکایت بیان کی گئی ہے جو بعض احوال میں انہوں نے ارشاد فرمائے تھے۔

المجموعۃ الفقہیہ

ایک اہم علمی بحث: یہ مجموعہ فقہیہ جو مصر سے شائع ہوا ہے۔ فقہ شافعی کا حامل ہے۔ اس کے حاشیہ پر شافعی کے شاگرد رشید مزنی کی "مختصر" ہے۔ کیا کتاب الام اور یہ مجموعہ فقہیہ ایک ہی ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حاشیہ پر جو عبارت ہے۔ اس کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ وہ "الام" ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں وہ ہے بھی نہیں کیونکہ اس میں مسند شافعی بھی ہے۔ یعنی شافعی کی روایت کردہ مختلف حدیثیں۔ اور اندرون کتاب میں جو کچھ ہے وہ بھی "الام" نہیں ہے کیونکہ اس میں "الرسالۃ الجدیدہ" بھی شامل ہے سوا اس صورت کے کہ ہم یہ مان لیں جو کچھ ربیع نے روایت کیا ہے وہ "الام" ہی سے ہے جیسا کہ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ جو کچھ ربیع نے کہا ہے وہ "مبسوط" ہے گویا "المبسوط" اور "الام" دو مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ ربیع نے شافعی سے مصر میں جو کچھ روایت کیا اس سے "الرسالۃ الجدیدہ" معرض وجود میں آیا لیکن اکثر علماء کی رائے ہے کہ "الرسالۃ الجدیدہ" "الام" سے بالکل جداگانہ چیز ہے کیونکہ "الرسالہ" کا موضوع اصول فقہ ہے اور الام کا صرف فقہ اور شافعی نے "الرسالہ" کا جو خاص نام رکھا تھا وہ "الکتاب" تھا۔

کتاب الام کس کی تصنیف ہے؟ بہرحال "الرسالہ" کی حیثیت کچھ بھی ہو کتاب الام کا مصحح اسے کتاب الام کا حصہ نہیں تسلیم کرتا۔ اس لیے کہ جن نسخوں سے یہ نسخہ مطبوعہ نقل کیا گیا ہے۔ اس میں بھی اس بات کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے کہ مصحح کا کہنا ہے کہ اندرونِ کتاب جو مواد ہے اس میں وہ اضافے بھی ہیں جو الام کے علاوہ دوسری کتابوں

پس اگر "الرسالہ" کا اور "الام" کا موازنہ کیا جائے تو الرسالہ کو ایسی تمام باتوں سے ہم خالی پائیں گے۔ سوا اس کے کہ سند پوری موجود ہے۔

تین خاص مفروضات

پس اگر یہ مان لیا جائے کہ "الام" میں یہ تمام زیادات بھی شامل ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا شافعی نے اس کتاب کو لکھایا املا کرایا اور تبویب کی؟ اور اسی سے اس ترتیب و تبویب کے ساتھ یہ نقل ہوئی؟

اس مسئلہ کے سلسلہ میں تین مفروضات ہیں؟

و ایک تو یہ کہ شافعی نے خود ہی یہ کتاب لکھی یا املا کرائی اور جو سوالات ان سے کیے جاتے تھے، ان کی تدوین ان کی حسب ہدایت کر لی جاتی تھی۔ پھر جو ان کا جواب ہوتا تھا اسے املا کرا دیتے تھے۔ اور سوال جواب کی صورت میں ہر تدوین شدہ چیز انہیں پڑھ کر سنا دی جاتی تھی۔ اس صورت میں اس کتاب کی تالیف یا تصنیف کا انتساب شافعی کی طرف کسی وجہ سے بھی مانع نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان کی زندگی ہی میں یہ کتاب ان کے نام سے موسوم ہو گئی تھی اور جن بعض اقوال سے بعد میں انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ ربیع نے اپنی تعلیق میں ان کا ذکر کر دیا ہے۔

و دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ شافعی نے مسائل مختلفہ اپنے قلم سے خود مدوّن کیے بعض کی عبارت املا کرائی۔ پھر ان کے انتقال کے بعد ربیع نے شافعی کی لکھی ہوئی اور املا کرائی ہوئی عبارتیں جمع کر لیں اور اس مجموعۂ واحدہ کو "الام" کا نام دیا۔ اس مجموعہ میں جو انہوں نے خود سنا تھا وہ اور جو خود نہیں سنا تھا، کسی اور نے سنا تھا، وہ مدوّن کر لیا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ اشارہ بھی کرتے چلے گئے کہ فلاں قول بہ گوش خود میرا سنا ہوا نہیں ہے۔ جیسا کہ کتاب پڑھنے سے خود ہی اندازہ ہو جاتا ہے اس مفروضہ اور پہلے مفروضہ میں یہ بات مشترک ہے کہ کتاب الام میں جو کچھ ہے وہ شافعی کا مدوّن کیا ہوا یا املا کرایا ہوا ہے۔ البتہ دونوں مفروضوں میں جہاں تک جمع و تبویب اور ترتیب کا تعلق ہے اختلاف ہے۔ چنانچہ پہلے مفروضہ کی صورت میں سارا کارنامہ شافعی کا ہے اور دوسرے مفروضہ کی صورت میں سارا کارنامہ ربیع کا ہے۔

و تیسرا مفروضہ یہ ہے کہ کتاب الام شافعی کی تالیف نہیں ہے بلکہ یہ ان کے اقوال مدوّنہ کا

مجموعہ ہے۔ خواہ خود قلمبند کئے ہوں یا املا کرائے ہوں۔ نیز اس میں وہ آراء بھی شامل ہیں جو ان مسائل علمیہ سے متعلق ہیں جنہیں ان کے شاگردوں نے ان سے سُنا یا روایت کی۔ جمع و تبویب کا یہ کام شافعی کی وفات کے بعد ہُوا۔ لہٰذا شافعی کی طرف اس کی نسبت ویسی ہی ہے جیسی کتب امام محمد کی فقہائے عراق کی طرف۔ اس لیے کہ ان کتابوں میں فقہائے عراق کے اقوال کی حکایت بیان کی گئی ہے۔ یہ کتب ان کی تالیف کردہ ہیں۔

ان تمام امور کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ آخری مجموعہ از روئے اجماع علماء مردود قرار پاتا ہے۔ کیونکہ وہ اس پر متفق ہیں کہ الام کی نسبت شافعی کی طرف بالکل صحیح اور درست ہے۔

اب اس کے بعد وہ عبارات سامنے آتی ہیں جن کی وجہ سے اس کتاب کی شافعی کی طرف نسبت مشکوک قرار پاتی ہے۔ اخبرنا الربیع بن سلیمان۔ قَالَ اَخْبَرَنَا لَہ الشافعی من ادریس اس طرح کے جملوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر یہ عبارت شافعی کی وفات کے بعد بھی لکھی گئی ہے تو بھی اس کا ماخذ یا ان کی کوئی نص ہے۔ یا کوئی تحریر یا املا کرائی ہوئی عبارت۔

آخری چیز ہے اسلوب شافعی۔

اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ساری کتاب ایک ہی انداز سے لکھی گئی ہے الفاظ کا حسن و جمال، اختصار و ایجاز، عمق معنی و احکام، سب اس امر کے غمّاز ہیں کہ بلاشبہ یہ اسلوب صرف شافعی ہی کا ہو سکتا ہے۔ تحریری اعتبار سے بھی اور تعبیری لحاظ سے بھی چنانچہ جزم و یقین کے ساتھ یہ بات کی جاسکتی ہے کہ الام کی عبارت شافعی ہی کی ہے۔ خواہ انہوں نے خود لکھی ہو یا املا کرائی ہو۔

باقی رہے پہلے دونوں مفروضے،

تو ہمارے سامنے کوئی ایسی شہادت یا ایسا مواد نہیں ہے جس کے پیش نظر ہر دو میں سے کسی ایک کو ہم ترجیح دے سکیں۔ اگرچہ ہمارا رجحان دوسرے مفروضہ کی طرف زیادہ ہے۔

بہرحال دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی تسلیم کی جائے اور کسی مفروضہ کو بھی درست اور بجا مانا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ کتاب ساری کی ساری شافعی ہی کی ہے۔ کسی شخص نے بھی اس میں کسی طرح کی زیادتی نہیں کی ہے۔ باقی رہے ربیع کے تعلیقات و تنبیہات تو ان سے شافعی کی طرف اس کتاب کی نسبت اور زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ اس کی نفی کسی طور سے بھی نہیں ہوتی۔

بغیر کسی نزاع کے علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کتاب الام میں جو آراء درج ہیں وہ شافعی کے ہیں اور مذہب شافعی میں اس کتاب کو حجتِ اولیٰ کی حیثیت حاصل ہے۔

"یوں تو امام صاحب نے بہت کچھ لکھا ہے، کتابوں کی صورت میں بھی، اور رسالوں کی صورت میں بھی، اور جو کچھ بھی تحریر فرمایا، وہ اپنی افادیت، اہمیت اور بلوغ فکر و نظر کے اعتبار سے اتنا گراں مایہ ہے کہ اسے فقہ کا کوئی طالب خواہ وہ کسی مکتبِ فکر سے تعلق رکھتا ہو نظر انداز نہیں کر سکتا بلکہ ایک اہم مصدر کی حیثیت سے مجبور ہے کہ اس سے فائدہ اٹھائے اور اسے سامنے رکھ کر اپنے افکار و خیالات کے لیے وہ غذا فراہم کرے جو ذہن و دماغ میں بالیدگی اور ابھار پیدا کرتی ہے۔

لیکن ان سب تحریروں میں بے انتہا اہم، بے انتہا معرکہ آرا اور بے انتہا نفع بخش چیز ان کی کتاب "الام" ہے۔ بغیر اسے پیش نظر رکھے امام صاحب کی فقہ، ان کے مجتہدات، ان کے افکار و خیالات اور معتقدات نیز اصول و اساسِ فقہ پر گفتگو نہیں کی جا سکتی۔ اور اگر کی جائے گی نامکمل ہو گی۔"

فقہ شافعی کی دراست

اصولِ تخریج: اس باب میں ہم فقہ شافعی کا مطالعہ کریں گے۔ اس مطالعہ سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ معلوم کریں اس فقہ میں اصول استنباط کیا ہیں؟ ان اصولوں کا فروع سے کیا رابطہ ہے؟

بلاشبہ یہ باب مختلف گوشوں کا حامل ہے۔ اتنا وسیع ہے کہ یہ فصل اس کے لیے کافی نہیں ہو سکتی لیکن پھر بھی بحث و گفتگو سے یہ اندازہ ہو ہی جائے گا کہ اس مذہب کا اصول تخریج کیا ہے؟ اس کے قواعد کیا ہیں؟ اور صاحب مذہب کا منہاج کیا ہے؟

ایک اہم تنبیہ قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں۔ ایک تنبیہ ضروری سمجھتے ہیں وہ کہ شافعی سے ان کے اصحاب نے ایک ہی مسئلہ کے سلسلہ میں کئی کئی اقوال نقل کئے ہیں۔ ظاہر ہے ان اقوال میں جو قول قائم رہا ہوگا ایک ہی ہوگا۔ باقی سے انہوں نے رجوع کر لیا ہوگا۔ یہ بات کہیں ثابت ہے کہیں ثابت نہیں ہے۔ آخری صورت میں شافعی کے دو قول پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ کتاب الام میں جو دراصل فقہ شافعی ہے دونوں اقوال کی نسبت ان کی طرف ہے۔ اور گویا یہ دونوں ثابت ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ آخری ادوار اجتہاد میں جس چیز پر وہ قائم تھے اور جس چیز پر ان کا اجتہاد منتہی ہوا وہ یہی "الام" ہے۔ چنانچہ بعض مسائل میں ان کے متعدد اقوال ہیں۔ "الام" میں ایک قول کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ربیع نے اپنی تعلیق میں دوسرے قول کی طرف متنبہ کیا ہے یا "الام" میں دو اقوال کی نسبت شافعی کی طرف کی گئی ہے اور ربیع نے اپنی تعلیق میں تیسرے قول کی طرف متوجہ کیا ہے۔ ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں:

۱- لزوم بیع کے بیان میں ہمیں یہ عبارت نظر آتی ہے:

"اس صورت میں فریقین میں سے ہر دو پر بیع لازم ہو جائے گی۔ اب اس بیع کا رد، صرف خیار کی صورت میں، یا کسی عیب کی صورت یا خیار رویت کی صورت میں، یا پہلے سے کی گئی شرط کی صورت میں ہو سکتا ہے۔"

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی خیار رویت کو معتبر قرار دیتے ہیں لیکن اس کے معاً بعد دوسری نص ملتی ہے جو یہ ہے:

"ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے خیار رویت سے رجوع کر لیا تھا۔"

۲- اسی طرح بیع صرف کا معاملہ ہے۔ شافعی کے نزدیک ایسی تلوار کی بیع جائز ہے جس میں سونا اور چاندی آمیز ہو۔ یا اتنی چاندی ہو جو سونے کی قیمت کے برابر ہو۔ چنانچہ کہتے ہیں:

"اگر تلوار میں اتنا سونا لگا ہوا ہو جو چاندی کی قیمت کے برابر ہو، یا اس میں سونا اور چاندی تو ہو، اسے سونے اور چاندی کے بدلے میں نہیں خریدا جا سکتا بلکہ عرضاً خریدنا ہو گا۔"

یہ تھی اس بارے میں شافعی کی نص، لیکن آگے چل کر یہ عبارت ہے:

"ربیع کا قول ہے کہ شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کا خریدنا جائز نہیں ہے جس میں چاندی ہو، یا کوئی ایسی چیز ہو جو سونے سے مشابہ ہو۔ مثلاً ورق طلا۔ کیونکہ خریدنے والا نہیں جانتا کہ اس میں بیع صرف کا کتنا حصہ ہے[1]؟"

۳- اسی طرح ایسے شخص کے لیے وجوب زکوٰۃ کا معاملہ ہے جس پر اتنا ہی قرض ہو جتنا اس کے پاس مال ہے۔ الام کی نص یہ ہے:

"اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں۔ اور اتنا ہی اس پر قرض ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔"

لیکن اس کے معاً بعد یہ عبارت نظر کے سامنے آتی ہے:

"ربیع کہتے ہیں 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 زکات واجب ہے۔

---

(۱) الام، ج ۲، ص: ۲۹

ربیع کہتے ہیں، جو کچھ اس کے پاس ہے یہ اس کا مال ہے۔ اگر یہ تلف ہو جائے تو بھی اسی کا ہے۔ اگر وہ چاہے تو مقروض ہونے کے باوجود جسے چاہے بخش سکتا ہے۔ صدقہ کر سکتا ہے تو جب تمام صورتوں میں یہ مال اس کا ہے تو اسے زکات دینی ہی پڑے گی، جیسا کہ خدائے سبحانہ، تعالیٰ فرماتا ہے:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

یعنی اے نبیؐ ان لوگوں کے مال سے زکات وصول کرو[1]"

۴۔ اب غصب کے معاملہ کو لیجیے۔

شافعیؒ کہتے ہیں اگر کوئی شخص کھانے پینے کی چیز غصب کرلے اور پھر اس میں سے اس شخص کو بھی کھلائے جس کا یہ سامانِ طعام اس نے غصب کیا ہے، اور جو شخص لاعلمی کی حالت میں کھالے کہ دراصل یہ کھانا اسی کا ہے، تو غاصب پر ضمان (ہرجانہ) ثابت ہے اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ یہ میرا ہے، پھر بھی کھالے تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

کتاب الام کی نص یہ ہے:

"اگر کسی شخص نے کسی کا طعام غصب کر لیا اور پھر اس میں سے اسے کھلایا بھی اور مغصوب اس حقیقت سے لاعلم ہے تو غاصب پر ضمان واجب ہے اور اگر مغصوب کے علم میں یہ بات ہے کہ یہ کھانا جو میں کھا رہا ہوں میرا ہی ہے تو پھر غاصب پر ضمان نہیں ہے۔

لیکن آگے چل کر اس سلسلہ میں ربیع کہتے ہیں:

"شافعی کا آخری قول اس باب میں یہ ہے کہ اگر مغصوب نے کھالیا، خواہ اس سے لاعلم ہو کہ یہ کھانا دراصل اسی کا تھا، یا واقف ہو، تو اس کی چیز اس تک پہنچ گئی اور اب غاصب پر کوئی ضمان نہیں ہے بجز اس صورت کے کہ اس نے اس میں کسی طرح کا نقص پیدا کر دیا ہو۔ ایسی صورت میں اسی تناسب سے اسے ہرجانہ دینا پڑے گا[2]"

۵۔ الام میں وارد ہوا ہے کہ اگر شوہر بیوی سے اپنا نسب غلط بیان کرے اور وہ اس

---

(۱) الام ج ۷، ص: ۱۳۱ (۲) الام، ج ۳، ص ۲۲۷

کا بیان صحیح تسلیم کر کے شادی کر لے۔ بعد میں معلوم ہو کہ شوہر نے اپنا نسب بیان کرنے میں غلط گوئی سے کام لیا تھا، تو خواہ شوہر کا نسب اس کے بیان کردہ نسب سے کمتر ہو، یا برتر، ہر صورت میں وہ مستحق تعزیر ہوگا۔

اس مسئلہ میں شافعی کے دو قول ہیں اور دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی گئی ہے۔

پہلا قول یہ ہے کہ عورت (بیوی) کو خیار کا حق حاصل ہے۔ اگر وہ چاہے تو نکاح قائم رکھے، نہ چاہے نہ باقی رکھے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح باطل قرار دیا جائے گا۔

الام کی نص یہ ہے:

"شوہر نے بیوی سے اپنا ایک نسب بتایا۔ بعد میں اسے معلوم ہوا کہ شوہر نے اپنا جو نسب بتایا تھا وہ صحیح نہ تھا۔ تو اب یہ ثابت شدہ نسب خواہ بیان کردہ نسب سے کمتر ہو، یا برتر، اس صورت میں شافعی کے دو قول ہیں"۔

پہلا قول یہ ہے کہ عورت کو حق خیار حاصل ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے جس شخص سے نکاح کیا تھا وہ تو بدستور موجود ہے۔ فرق جو کچھ پڑا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی بات معلوم ہوئی جس کا تعلق اس کے وجود سے نہیں ہے۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس شخص سے نکاح پر رضامندی ظاہر کی تھی یہ وہ شخص نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے جس سے شادی پر اس نے رضامندی کا اظہار نہیں کیا تھا۔ مثالاً یوں سمجھنا چاہیئے کہ عورت نے کہا:

"میں اجازت دیتی ہوں کہ میرا نکاح عبداللہ بن محمد بن فلاں سے کر دیا جائے"

لیکن جس شخص سے نکاح کیا گیا وہ عبداللہ بن محمد بن غیر فلاں ہے۔ اس صورت میں اس کا نکاح اس شخص سے ہو گیا جس کی اس نے اجازت اور رضامندی نہیں دی تھی۔[1]

نقصِ اجتہاد

مذکورہ بالا سطور میں المجموعۃ الفقہیہ سے لے کر چند مثالیں شافعی کے اقوال مختلفہ کی پیش کی ہیں۔

---

(۱) الام، ج ۲، ص: ۷۴

ان مثالوں سے بعض لوگ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسئلہ واحد میں اضطراب قول، نقص اجتہاد کی دلیل ہے اور عدم جزم، نقص علم کی دلیل ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ تعارض رقیہ اور تصادم ادلّہ ہرگز نقص کی دلیل نہیں ہے بلکہ کمالِ عقل کی دلیل ہے۔ کمال قصد کی دلیل ہے۔

امام صاحب کے اقوالِ مختلفہ

امام فخر الدین رازیؒ نے اپنی کتاب "مناقب الشافعی" میں اقوال شافعی کے اختلاف و تعدّد سے متعلق ایک مستقل باب قائم کیا ہے جس میں ان اقوال شافعی سے بحث کی ہے جو ان کی طرف منسوب ہیں۔ عام اس سے کہ وہ ان کی زبان پر جاری ہوئے ہوں یا ان کے قلم سے نکلے ہوں، یا شافعیہ نے یہ اقوال مذہب شافعی کی طرف منسوب کیے ہوں۔

رازی نے اپنے قائم کردہ باب میں ان اقوال مختلفہ و متعددہ کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا ہے ان اقسام پنجگانہ کو الگ الگ زیر نظر رکھنا چاہیئے۔

۱۔ وہ مسائل جن میں شافعی کے دو قول نقل و تخریج کے طور پر ذکر ہوئے ہیں جن کی صورت یہ ہے کہ شافعی نے دو متشابہہ مسئلوں کو دو بابوں میں ذکر کیا ہے۔ پھر ان دونوں کا جواب دیتے ہوئے ایک کی نفی کر دی ہے اور دوسرے کا اثبات، اور اصحاب نقل نے ہر دو مسائل کا جواب دوسرے کے ساتھ ذکر کر دیا ہے اور کہہ دیا ہے کہ اس مسئلہ میں ان کے دو قول ہیں جو نقل و تخریج سے ثابت ہیں لیکن درحقیقت یہ بات شافعی کی طرف سے نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کی ذمہ داری اصحاب شافعی پر عائد ہوتی ہے اور ان اصحاب میں سے محققین نے اپنے موقع پر ہر دو اقوال بیان کرنے کی زحمت نہیں گوارا فرمائی ہے۔

۲۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جہاں شافعی کے دو قول پائے جائیں ان میں ایک قدیم ہو جسے انہوں نے بغداد کے دوران قیام میں لکھا ہوگا۔ دوسرا جو جدید ہوگا وہ مصر کے عہد تصنیف سے تعلق رکھتا ہوگا۔ اس طرح جدید ناسخ اور قدیم منسوخ قول قرار پائے گا۔

بیہقی کا قول ہے کہ میں نے زکریا بن یحییٰ الساجی کی کتاب میں اسناد کے ساتھ بویطی کا یہ قول دیکھا ہے کہ میں نے شافعی کو کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص میری کسی بغدادی کتاب سے روایت کرتا ہے اسے میں درست نہیں سمجھتا۔

رازی کے نزدیک شافعی کا یہ قول بالکل بجا اور درست ہے اور مبنی برحق ہے۔ استدلال

میں وہ کہتے ہیں کہ مجتہد کی شان یہی ہے کہ جب حق اس پر ظاہر ہو جائے تو اپنی رائے سے رجوع کرلے۔ چنانچہ صحابہ تک کا یہی معمول تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ :

"میری اور عمر رضی اللہ عنہما کی رائے یہ تھی کہ امہات اولاد کی بیع ناجائز ہے لیکن اب میں ان کی بیع کو درست قرار دیتا ہوں"۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک صرف نسیہ ہی میں ربا (سود) ہوتا ہے۔ فضل میں نہیں۔ لیکن بعد میں اس قول سے انہوں نے رجوع کر لیا اور فضل میں بھی ربا کو ماننے لگے۔

عمر بن الخطاب نے آداب قضا سے متعلق جو خط عبداللہ بن قیس کو لکھا تھا اس میں تحریر فرمایا تھا :

"کل تم نے کوئی فیصلہ کیا ہو۔ پھر عقل و ہدایت کی روشنی میں اس سے رجوع کر کے حق کی طرف آجاؤ تو کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ رجوع الی الحق تمادی فی الباطل سے کہیں بہتر ہے"۔

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ جد کے ساتھ بھائیوں اور بہنوں کو حصہ نہیں لاتے تھے۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول پر انہوں نے رجوع کر لیا اور انہیں بھی حصہ دلانے لگے۔

۳۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنی کتب جدیدہ میں شافعی نے دو قول دیئے ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کو اصح اور احسن قرار دیا ہو۔ یا ان ہر دو اقوال میں سے ایک پر ترجیح کی ہو، اور دوسرے پر نہ کی ہو۔ یا ایک کے لیے دلیل دی ہو اور دوسرے کے لیے نہ دی ہو۔

ہر دو اقوال میں سے ایک کے اختیار سے متعلق رازی نے جو کچھ لکھا تھا وہ میں نے اوپر درج کر دیا ہے لیکن میری رائے ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ اپنے دو قولوں میں سے کسی ایک کی جانب شافعی میل رکھتے ہوں لیکن اس کے اختیار کرانے میں تورط سے کام نہ لیتے ہوں یا اسے لازمی طور پر ترجیح نہ دیتے ہوں، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک توضیح کا محتاج ہو۔ اور توضیح کا کام انہوں نے تفریع سے لیا ہو۔

۴۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شافعی نے اپنے ہر دو اقوال کے اطراف نفی و اثبات بیان کر دیے ہوں اور پھر توقف اختیار کر لیا ہو۔ اس قسم کے بارے میں رازی کہتے ہیں،

اصحاب شافعی کا بیان ہے کہ شافعی کے اس طرح کے اقوال سترہ مسئلوں سے زیادہ میں نہیں پائے جاتے، اور ایسے موقعوں پر انہوں نے جو توقف اختیار کیا ہے۔ وہ ان کی غایت دیانت اور

جا چکی ہے۔ اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو یقیناً یہ رائے قائم کرنا پڑے گی کہ اگر کسی ایک مسئلہ میں شافعی کے اقوال مختلف اور آراء متعدد موجود ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقاد کی رو سے شریعت میں حق کی تلاش برابر جاری رکھتے تھے اور ایک طالب صادق ہرگز جمودِ فکر کا شکار نہیں ہو سکتا۔ ان کا مقصد معیّن تھا یعنی اللہ کے لیے طلب علم۔ اسی چیز نے انہیں خود اپنا نقاد بنا دیا تھا۔ وہ اپنے افکار و آرار کو برابر پرکھتے رہتے تھے۔ اور ان سب باتوں سے بالا یہ بات ہے کہ شافعی فکرِ زندہ کے حامل تھے جو ہر آن متحرک رہتی تھی۔ وہ طلب غایاتِ علمیہ میں برابر آگے بڑھتے اور اونچے چڑھتے رہتے تھے۔ جب وہ ایک غایت پر پہنچ جاتے تو پھر دوسری منزل کی انہیں تلاش ہوتی۔ یہی باعث ہے کہ ان کی رائے میں کبھی جمود نہیں پیدا ہو سکا۔

شافعی کی ایک اور گراں بہا خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہمیشہ حدیث صحیح کی طلب و جستجو میں رہتے تھے۔ انہوں نے بار بار اس کی تصریح کی ہے کہ اگر ان کی کوئی رائے مخالفِ حدیث ہو، تو یہ حدیث سے لاعلمی کی بنا پر ہو سکتا ہے ورنہ حدیث کے علم میں آجانے کے بعد، لامحالہ وہ اسی کی بنیاد پر رائے قائم کریں گے۔ انہوں نے اپنے اصحاب سے بھی مطالبہ کیا ہے کہ اگر ان کی کوئی رائے حدیث کے خلاف پائیں تو اسے ترک کر دیں اور حدیث پر عمل کریں۔ اور حدیث کے مقابلہ میں ان کی رائے کو کبھی اہمیت نہ دیں۔

علماء کے ہر طائفہ کے سامنے احادیث کا جو ذخیرہ تھا وہ دوسرے سے کسی نہ کسی حد تک مختلف تھا، اور ہر طائفہ فتویٰ اسی ذخیرہ کے مطابق دیتا تھا جو اس کے پاس تھا۔ یہی صورت شافعی کے ساتھ بھی تھی لیکن انہیں اگر کسی دوسرے طائفہ کی ——— جس سے وہ نہ ملے ہوں ——— احادیث کا علم ہو پاتا تو لامحالہ ان کی بھی رائے بدل جاتی اور وہ حدیث کی روشنی میں رائے قائم کرتے کیونکہ انہوں نے اپنا جو مسلک اور مذہب اس سلسلہ میں بنایا تھا، وہ یہ تھا،

اِنَّ اَصَحَّ الْحَدِیْثَ فَھُوَ مَذْھَبِیْ

یعنی میرا مذہب حدیث صحیح ہے۔

طلب حدیث ہی کے لیے شافعی نے دور و دراز مقامات کے سفر کیے۔ مصائب برداشت کئے مختلف اقالیم میں اقامت اختیار کی، وہاں کا عرف جاننے کی کوشش کی۔ وہاں کے رسم و رواج

ورع کی دلیل ہے۔ استاذ ابو المنصور بغدادی کا قول ہے:

"شافعی (خاکم بدہن) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑے نہیں تھے۔ ایک مرتبہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی پر بدچلنی کی تہمت لگائی تھی، سوال کیا گیا تو آپؐ نے توقف فرمایا۔ یہاں تک کہ آیۂ لعان نازل ہوئی۔ چنانچہ روایت ہے کہ اَلْمُؤْمِنُ وَقَّافٌ وَالْمُنَافِقُ وَثَّابٌ یعنی ایسے احتیاطی مواقع پر مومن تو تامل اور توقف سے کام لیتا ہے اور منافق توقف نہیں کرتا دوڑنے لگتا ہے۔"

رازیؒ کے نزدیک ہر دو اقوال میں سے کسی ایک کی دلیل کا ذکر کر دینا، اسے اختیار کر لینے کی دلیل ہے۔ حالانکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس قول کی دلیل انہوں نے نہیں دی۔ اس کی دلیل اتنی ظاہر اس میں قیاس اتنا واضح ہو کہ دلیل ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہ محسوس کی۔

۵۔ کسی ایک مسئلہ میں اگر شافعی کے دو قول ہیں تو ان میں ایک قیاس پر مبنی ہے، دوسرا خبر اور سنّت پر، جو قول سنّت اور حدیث پر مبنی ہے وہی مختار ہے۔

لیکن میرے نزدیک رازی کی یہ توجیہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ شافعی کے نزدیک شریعت میں قیاس آخری دلیل ہے۔ پھر کتاب و سنّت سے موضع نص کے پہلو بہ پہلو وہ اسے کس طرح ذکر کر سکتے ہیں؟ البتہ اس سے یہ مقصود ضرور ہو سکتا ہے کہ جوازِ قیاس میں سنّت کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ قیاسی قول کو بالکل ترک کر دینا چاہیئے۔

سطورِ بالا میں رازی کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ دوسرے متعصب شافعیہ کی طرح رازی بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ کثرتِ آراء شافعی کی شان کے خلاف ہے۔ لہٰذا بڑے جوش و خروش سے وہ مدافعت کا فریضہ انجام دیتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان مسائل کی تعداد کم سے کم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن میں شافعی کے متعدد آراء و اقوال موجود ہیں۔ کیونکہ کثرتِ آراء ان کے نزدیک ایک طرح کی منقصت ہے اور عدمِ وصول الی الحق کی دلیل ہے اور گویا نقصِ علم کی دلیل بھی ہے: حالانکہ یہ زعم، زعمِ باطل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ علم کی شان ہی یہ ہے کہ عالم ہر گوشہ کو ٹٹولے۔ چنانچہ جو تلاش دلیل پر مبنی ہو، وہ علم ہے اور جو یقین دلیل مبنی نہ ہو وہ جہل ہے۔

تلاشِ حق: امام شافعی کی سیرت اور حیاتِ علمیہ پر گذشتہ صفحات میں کافی روشنی ڈالی

سے واقفیت پیدا کی۔ اس طرح وہ بیئات مختلفہ اور اعراف متبائنہ کے شناسا ہو گئے۔ ہر جماعت کے خاص حوادث و ضروریات ہوتے ہیں۔ ہر سوسائٹی کے مخصوص عادات ہوتے ہیں اور قوانین کو لامحالہ عرف کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔ چنانچہ شافعی نے بغداد میں جو رائے قائم کی وہ وہاں کے حالات کے لحاظ سے تھی اور مصر میں جو رائے اختیار کی وہ یہاں کے حالات کے ماحول سے تعلق رکھتی تھی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ شافعی کی کثرت آراء ان کے منہج اجتہاد سے بالکل مطابق تھی۔ ان کی حیاتِ فکری سے بھی بالکل ہم آہنگ تھی اور یہ کوئی نقص نہ تھا بلکہ ثبوت تھا کہ وہ طالبِ حق ہیں اور طالبِ حق کبھی نقص کا حامل نہیں ہوتا۔

اصولِ شافعی

استنباط فروع: فقہ شافعی پر گفتگو کرتے ہوئے ہم نے پہلے ہی یہ عرض کر دیا تھا کہ زیادہ تر اصول شافعی پر گفتگو کریں گے لیکن اس کے یہ معنی نہ تھے کہ فروع کو یکسر نظر انداز کر دیں گے کیونکہ شافعی نے اپنے اصولوں میں جن مناہج کو پیشِ نظر رکھا ہے اسی سے استنباطِ فروع ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قواعد استنباط کی وضاحت بھی ساتھ ساتھ کر دیتے ہیں اور بعد میں جو فرع مستنبط ہوتی ہے۔ اس کا ذکر بھی کر دیتے ہیں اور استخراج فروع کے سلسلہ میں اپنا مسلک بھی واضح کر دیتے ہیں۔ پس اصول کا مطالعہ درحقیقت اصولِ مذہبِ شافعی کا مطالعہ ہے اور اس طرح فروع کا استنباط درحقیقت اصول فروع کا مطالعہ ہے۔ کسی عالم کی دراست کا اندازہ درحقیقت اس مخصوص علم و فن کا اندازہ ہے جس میں وہ عالم درجۂ اختصاص رکھتا ہے اور شافعی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اپنے معاصرین میں وہ پہلے شخص ہیں جس نے اصول استنباط کی تحدید کی، اور اس سلسلہ میں عام اور کلی قاعدے وضع کیے۔ لہٰذا ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ دراست اصول شافعی کا مطلب ہے۔ اس گوشۂ فکر کا مطالعہ جس میں شافعی امتیاز خاص کے حامل تھے۔

علم اصول فقہ کی وضع و تدوین شافعی ہی وہ شخص ہیں جس نے علم اصول فقہ کی بنیاد ڈالی۔ ان سے پہلے کے فقہاء اپنے سامنے استنباط کے حدود مرسومہ نہیں رکھتے تھے۔ اور معانی شریعت، مرامیٔ احکام، غایات نصوص اور مقاصد تشریع اور ان کے مواد و مصادر کے سلسلہ میں وہ صرف اپنی فہم پر بھروسہ رکھتے تھے۔ کوئی لگا بندھا اصول ان کے سامنے نہ تھا۔ ان کی مثال ایسی ہی تھی جیسے کوئی شخص منطق سے ناواقف ہونے کے

انہوں نے تحریر فرمایا تھا پھر مصر آکر اسے از سرِ نو لکھا اور اب اس میں شافعی کے بہت سے اصول آ گئے لیکن سب نہیں۔ البتہ متعدد مباحث متعلقہ کو انہوں نے اصول کے قالب میں ڈھال دیا۔ مثلاً کتاب، ابطال الاستحسان" اور کتاب "جماع العلم"۔

جو شخص "الام" کا مطالعہ کرے گا وہ اسے ضرور محسوس کرے گا کہ اس میں مسائل کلیہ کے لیے احکام فرعیہ بھی موجود ہیں اور یہ اکثر قواعد وہ ہیں جو مناظروں کے دوران میں سے گفتگو کرتے ہوئے ان کی زبان پہ جاری ہوئے۔

باوجود دلائل و براہین کو درستی کے ساتھ پرکھنے کا دعویٰ کرے۔ یہی حال ان فقہا کا تھا۔ یہ حضرات دراستِ شریعت اور اس کے فہم اغراض و مقاصد کے بارے میں کوئی مدون اصول نہ رکھتے تھے صرف اپنے ملکات اور دلائل پر اعتماد کرتے تھے۔

علماء سے میل جول اور فقہاء سے مناظرے کرنے کے بعد شافعی منظرِ عام پر آئے اور انہوں نے حدود و رسوم کے اصول وضع کیے۔ قواعد اور موازین منضبط کیے۔ فخر الدین رازی شافعی کے فضائل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

شافعی اور ارسطو کی مثال

"علم اصولِ فقہ کی نسبت شافعی کی طرف ایسی ہی ہے جیسی منطق کی ارسطو کی طرف یا خلیل کی عروض کی طرف، کیونکہ ارسطو سے قبل استدلال و اعتراض کا مدار صرف طبعِ سلیم پر تھا۔ کوئی ایسا قانون موجود نہ تھا جو حدود و براہین کی کیفیت ترتیب کو واضح کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیالات و کلمات مضطرب نظر آتے تھے۔ کیونکہ اگر کوئی قانون کلی مددگار نہ ہو تو مجرد طباعی فلاح یاب نہیں کر سکتی۔ ارسطو نے یہ کیفیت دیکھی تو ایک عرصۂ دراز تک لوگوں سے الگ گوشۂ سکون میں جا بیٹھا اور پھر علم منطق کا تحفہ لے کر نمودار ہوا اور دنیا کے لیے ایک قانون کلی بنا دیا جس کے بعد ترتیب حدود و براہین کی معرفت آسان ہو گئی۔ اسی طرح خلیل سے پہلے شعراء شعر تو کہتے تھے لیکن صرف اپنی طباعی پر بھروسا کرتے تھے۔ خلیل نے یہ دیکھ کر علمِ عروض کی بنا ڈالی۔ اس طرح شعر کے مصالح اور مفاسد کے لیے ایک قانون کلی عالمِ وجود میں آ گیا۔ اسی طرح شافعی سے پہلے اصولِ فقہ پر علماء و فقہاء گفتگو تو کرتے تھے۔ استدلال و اعتراض سے بھی کام لیتے تھے۔ لیکن دلائل شرعی کی معرفت کے لیے ان کے پاس کوئی ایسا قانون کلی نہیں تھا جس سے بروقتِ ضرورت رجوع کیا جا سکے۔ اور معارضات و ترجیحات کی کیفیت کا اندازہ کیا جا سکے۔ چنانچہ شافعی نے علم اصولِ فقہ وضع کیا اور دنیا کے سامنے ایسا قانون کلی رکھ دیا کہ ادلۂ شرع کے مراتب کی معرفت آسان تر ہو گئی۔ پس جس طرح دنیا یہ مانتی ہے کہ استخراجِ منطق اتنا بڑا کارنامہ ہے جس میں ارسطو کا کوئی حریف نہیں۔ اس طرح دنیا کو یہ بھی ماننا چاہیے کہ شافعی رضی اللہ عنہ نے علم اصول فقہ وضع کر کے اسے رفعت و جلالت کی انتہا پر پہنچا دیا اور اس لیے وہ جملہ مجتہدین سے ممتاز ہو گئے۔"

اصول میں شافعی کا سب سے پہلا رسالہ

اصول میں شافعی نے سب سے پہلے "الرسالہ" لکھا جو مصر آنے سے پہلے عبدالرحمن بن مہدی کے لیے

علمِ شریعت

علم عامہ اور علم خاصہ : شافعی نے علم شریعت کی دو قسمیں کی ہیں ، اور وہ دونوں قسمیں یہ ہیں :

۱ : علمِ عامہ ـــــ یہ وہ علم شریعت ہے جس سے ہر مسلمان کا واقف ہونا ضروری اور لابدی ہے۔ ایک مسلمان کی حیثیت سے کوئی بھی اس سے ناواقف نہیں ہو سکتا اور جب تک ایک مسلمان کے ہوش و حواس جواب نہ دے جائیں اس علم سے ناواقفیت جرم ہے کیونکہ شریعت نے اسے فرض اور ضروری قرار دیا ہے۔ مثلاً نماز پنجگانہ، صوم رمضان، حج بیت اللہ ـــــ بشرطیکہ استطاعت ہو ـــــ وجوب زکوٰۃ ـــــ بشرطیکہ وہ شخص صاحب نصاب ہو۔ زنا، چوری، قتل اور شراب خوری کا حرام ہونا، علم کی یہ صنف قرآن میں بطور نص کے اور سنت متواترہ میں منجانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم موجود ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہیں۔

۲ - دوسرا علم شریعت ان فروع شرعیہ پر مشتمل ہے جس کے بارے میں کتاب اللہ کی کوئی نص موجود نہیں ہے۔ کوئی ایسی نص بھی موجود نہیں ہے جو محتمل التاویل ہو۔ رسول اللہ صلوٰت اللہ وسلامہ علیہ سے بھی کوئی نص متواتر موجود نہیں ہے۔ نہ کوئی خبر احاد ہے، نہ خبر متواتر۔ یا اگر اس بارے میں کچھ نصوص ہیں تو وہ قابلِ تحویل ہیں ـــــ یہ علم، علم خاصہ کے نام سے موسوم ہے۔

علم عامہ اور علم خاصہ کے مابین تفریق | پھر شافعی ان دونوں علموں ـــــ علم عامہ اور علم خاصہ ـــــ میں ایک تفریق اور کرتے

"امام صاحب کو امامِ وقت تھے، مجتہدِ عصر تھے، بہت بڑے فقیہ تھے۔ جامع معقول و منقول تھے، قرآن کے مفسر اور حدیث کے شارح تھے۔ فقہ اسلامی میں ایک نئے مکتبِ فکر کے بانی تھے۔ بہت بڑے خطیب اور بہت بڑے مصنف تھے اور دنیا کا یہ حال تھا کہ وفورِ عقیدت سے ٹوٹی پڑ رہی تھی ان پر۔ ان کے منہ سے نکلا ہوا ہر قول اور قلم سے ٹپکا ہوا ہر بول، ایک سند کی حیثیت اور اہمیت رکھتا تھا۔

مگر بایں ہمہ انہوں نے اپنے قول کو کبھی حرفِ آخر نہیں سمجھا۔ وہ برابر غور و فکر کرتے رہتے تھے، اور ——— اپنی تحریروں میں، تحقیق، جستجو اور اجتہاد کے مطابق حذف و اضافہ کرتے رہتے تھے۔

یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ اپنی تحقیق کو، الہام کا درجہ نہیں دیتے تھے۔

علم خاصہ صرف خواص کے لیے

پھر علم خاصہ کا ذکر کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں :

علم کا یہ وہ درجہ ہے جس کا حصول عامہ کے لیے ضروری نہیں ہے نہ سب خواص کے لیے اس کا حاصل کرنا لازمی اور لابدی ہے۔ اس کے حصول کی مثال جہاد، اور نماز جنازہ کی طرح ہے کہ اگر کوئی اس فرض کو نہ ادا کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔ اور اگر کوئی ادا کرے تو سب کے سر سے گناہ ٹل جائے گا۔

ہیں وہ ہے تحصیل و تکلیف کا فرق۔

علم عامہ وہ ہے جس کے حصول پر ہر مسلمان مکلف ہے۔ کسی مسلمان کے لیے بھی اس علم سے جہل قابل معافی نہیں۔ اس لیے کہ یہ سب سے ضروری اور اہم علم دین ہے۔

باقی رہا علم خاصہ تو اس کی طلب و تحصیل ہر شخص کے لیے ضروری اور لابدی نہیں ہے بلکہ یہ ہے بھی خواص کے لیے۔ یہ فرض کفایہ کی طرح ہے۔ فرض کفایہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی بھی اسے ادا نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے لیکن اگر کوئی ادا کر دے تو باقی نہ ادا کرنے والے گنہگار نہیں ہوں گے البتہ اسے درجۂ فضیلت حاصل ہوگا جو اسے ادا کرے گا۔ پہلا علم ہر عاقل و بالغ کے لیے ضروری ہے۔ اس کے ادراک و معرفت کے لیے کوئی شرط نہیں ہے لیکن دوسرے علم کی طرف صرف وہی لوگ بڑھ سکتے ہیں جو کتاب و سنت سے اچھی طرح واقف ہوں۔ اخبار صحابہ اور اختلاف ناس کے رمز آشنا ہوں۔ صرف یہی استنباط کا حق رکھتے ہیں اور ایسے ہی لوگوں پر یہ علم واجب ہے۔

علم عامہ اور خاصہ کے مابین حد فاصل

علم عامہ اور علم خاصہ کے مابین شافعی نے حدِ فاصل بھی کھینچ دی ہے۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"علم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علم عامہ اور ایک علم خاصہ۔ علم عامہ سے ہر مسلمان کا واقف ہونا ضروری ہے بشرطیکہ وہ اپنے ہوش و حواس نہ کھو چکا ہو۔ مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نیز زنا، قتل، سرقہ اور خمر کا حرام ہونا۔ علم کی یہ صنف پوری کی پوری کتاب اللہ میں بطور نص کے موجود ہے۔ اس کے وجوب و حکایت میں نہ کوئی تنازعہ ہے نہ اختلاف۔ نہ اس میں خبر کی کوئی غلطی ہے نہ تاویل کی۔ لہٰذا اس میں تنازعہ کرنا جائز نہیں ہے ..... اس کے برعکس علم خاصہ بطور نص کتاب و سنت ثابت نہیں ہے۔ گنجائش اور قیاس کا امکان ہے۔ اس علم میں اگر اخبار ہیں تو اخبار خاصہ نہ کہ اخبار عامہ۔ اور وہ تاویل کے بھی متحمل ہیں اور ان کا استدراک قیاس ہی سے ہو سکتا ہے[1]۔"

---

(۱) اس عبارت میں: اخبار خاصہ سے مراد، اخبار احاد یعنی غیر التواتر احادیث ہیں۔ اخبار عامہ سے مراد احادیث متواترہ ہیں۔ استدراک قیاس سے مراد یہ ہے کہ اس علم کا ادراک بطریق قیاس و رائے ہی ممکن ہے۔

"علم کی کوئی حد نہیں۔ علم کا کوئی کنارہ نہیں۔ علم کہیں مقید نہیں۔ علم اپنی وسعت اور پہنائی میں بجا طور پر انسانی دسترس سے باہر ہے۔

لیکن اس وسیع علم کو، اس بے حد و نہایت علم کو، اگر مرتب اور منظم کر لیا جائے۔ اگر اس کی تہذیب کر دی جائے۔ اگر اسے اس طرح مدّون کیا جائے کہ اس کے تمام گوشے نظر کے سامنے آجائیں تو پھر یہی بحرِ ناپیدا کنار، انسانی گرفت میں آنے کے بعد "دریا بہ حباب اندر" کا مصداق بن جاتا ہے۔

امام صاحب نے علم کے مختلف طبقات قائم کر کے، اور علم کو مدّون اور مرتب کر کے یہی کارنامہ انجام دیا ہے اور بلاشبہ یہ کارنامہ اتنا وقیع ہے جو تاقیامِ قیامت ان کے نام نامی کو زندہ رکھے گا۔"

طبقاتِ علم

شافعی کے ادلّۂ احکام

علم کے مراتب خمسہ : شافعی کے نزدیک علم کے پانچ انواع ہیں جو پانچ مراتب سے مرتب ہیں ان مراتب میں سے ہر مرتبہ اپنے مابعد سے مقدم ہے۔ یہ پانچ مراتب حسب ذیل ہیں :

۱۔ کتاب وسنت ـــــ سنت وہ جو ثابت شدہ ہو ـــــ کتاب کے ساتھ سنت کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ دونوں کا مرتبہ عملاً ایک ہی ہے کیونکہ اکثر احوال میں سنت، کتاب کی وضاحت کرتے والی ہے لہٰذا حدیث اگر صحیح ہو تو وہ قرآن کے پہلو بہ پہلو رکھی جائے گی۔ اگرچہ اخبار احاد قوت میں قرآن کے برابر نہیں ہیں کیونکہ وہ قرآن کی طرح متواتر نہیں ہیں۔ سنت قرآن کی معارض نہیں ہو سکتی۔

۲۔ جس مسئلہ میں قرآن وسنت کا کوئی واضح حکم موجود نہ ہو، اور اسے اجماع سے طے کیا گیا ہو، اجماع سے مراد ان فقہا کا اجماع ہے جو علم خاصہ سے بہرہ ور ہوں۔

۳۔ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کی رائے، بشرطیکہ کسی دوسرے صحابی کی رائے اس سے مخالف نہ ہو۔ صحابی کی رائے کو یہ منزلت اس لیے حاصل ہے کہ ہماری آرا ان کے مقابلہ میں آرا صحابہ بہرحال زیادہ وزنی اور وقیع ہیں۔

۴۔ کسی مسئلہ میں اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اختلاف، اس صورت میں صحابی کا وہ قول قبول کیا جائے گا جو کتاب وسنت سے اقرب ہو، یا ازروئے قیاس جسے ترجیح حاصل ہو۔

۵۔ قیاس ـــــ جس مسئلہ کا کوئی حکم علی الترتیب کتاب، سنت اور اجماع میں سے کسی ایک پر ازروئے قیاس مبنی ہو، یا کسی صحابی کے غیر مختلف فیہ قول پر قیاس کیا گیا ہو،

یا صحابی کے مختلف فیہ قول پر قیاس سے کام لیا گیا ہو۔[1]"

طبقات علم کی تفصیل

"الام" میں شافعی نے طبقات العلم پر گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے:

"علم کے مختلف طبقے ہیں۔ سب سے پہلے کتاب وسنت صحیحہ، پھر قرآن میں حکم مطلوبہ نہ پانے کی صورت میں سنت اور اگر حکم مطلوبہ کتاب میں ہو نہ سنت میں تو پھر اجماع۔ اور اس کے بعد قول صحابہ بشرطیکہ غیر مختلف فیہ ہو، پھر اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال مختلف فیہا اور آخر میں مذکورہ طبقات علم میں سے کسی ایک پر قیاس[2]۔"

اب ہم مذکورہ طبقات علم پر الگ الگ گفتگو کریں گے۔ سب سے پہلے کتاب الٰہی سے آغازِ کلام کرتے ہیں۔

---

(۱) شافعی کا قول ہے کہ علم کی دو صورتیں ہیں ایک اتباع دوسرے استنباط، اتباع پہلے کتاب الٰہی کی، پھر سنت کی، پھر عامہ سلف کے اقوال کی جو غیر مختلف فیہ ہوں، پھر قیاس کی جو کتاب الٰہی پر، پھر سنت پر، پھر سلف کے اقوال غیر مختلف فیہ پر قیاس کرنا چاہیئے اور یہ اقوال اگر مختلف فیہ ہوں تو پھر اپنے اجتہاد سے کام لینا چاہیے اور اپنے اجتہاد سے آدمی اگر کسی نتیجہ تک پہنچ جائے تو پھر کسی دوسرے کے اجتہاد کا اتباع کرنا ضروری نہیں۔

شافعی کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حکم پہلے کتاب الٰہی میں تلاش کرنا چاہیئے، وہاں نہ ملے، یا ملے مگر مجمل غیر مفصل ہو یا محتاج بیان و وضاحت ہو تو پھر سنت میں جستجو کرنی چاہیئے۔ اس کی وجہ یہ ہے اور طریق سے بھی ثابت ہے کہ سنت بڑی حد تک مرتبۂ قرآن میں ہے اس لیے وہی اس کی تبیین و تفصیل کرتی ہے۔ چنانچہ شاطبی کہتے ہیں:

"سنت اس اعتبار سے قرآن پر حاکم ہے کہ بیان قرآن کے لیے آدمی اسی کا محتاج ہے۔"

(۲) الام، ج ۷ ص: ۲۴۶

ادلّہِ احکام

الکتاب

مصدرِ اوّل: شافعی کتاب و سنت کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں کہ علم شریعت کا مصدر اوّل یہی دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔ استدلال کے دوسرے چشمے یہیں سے پھوٹتے ہیں اور دونوں کی روح سے مقتبس ہیں، گو براہِ راست ان کی نص سے ماخوذ نہ ہوں۔ پس مصادر استدلال خواہ تعدد اور تنوع کے اعتبار سے کتنے ہوں بہرحال اصل واحد ہی کی طرف راجع ہوں گے اور یہ اصل کتاب و سنت پر مشتمل ہے۔

کتاب اور سنت پہلو بہ پہلو کیوں؟ لیکن ہم دیکھتے ہیں فن اصول فقہ پر شافعی کے بعد جو کتابیں لکھی گئیں، بلکہ ان فقہا کے ہاں بھی جو شافعی سے پہلے گزرے ہیں، بلکہ خود شافعی تک نے اپنی بعض کتابوں میں سنت کو مرتبۂ کتاب میں نہیں رکھا ہے بلکہ اس کے قریب قریب رکھا ہے جو بہرحال اس سے جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ وہی شافعی ان دونوں (کتاب و سنت) کو ایک بھی قرار دیتے ہیں اور ہر دو میں کوئی فرق نہیں کرتے۔

شافعی اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"کتاب و سنت دونوں خدا کی طرف سے ہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے۔ جو کچھ کہتے وہ وحی ہے (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوحٰى) لہٰذا ثابت ہوا کہ کتاب اور سنت دونوں من جانب اللہ ہیں۔

اگرچہ دونوں کے اسباب وطرق جدا جدا ہیں(۱)۔"

ایک عورت کا عبداللہ بن مسعودؓ پر اعتراض

ہم دیکھتے ہیں۔ اکثر صحابہ کا مسلک بھی وہ تھا جو شافعی کا تھا۔

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو عورتیں گودنا کرتی ہیں یا کراتی ہیں، جو عورتیں چہرے کے بال اکھاڑنے کا کام کرتی ہیں یا خود اکھڑواتی ہیں اور دانتوں کے درمیان دراڑ پیدا کر کے اس زیبائی میں تغیر پیدا کرتی ہیں جو اللہ نے پیدا کی ہے ان پر خدا لعنت بھیجتا ہے۔ یہ حدیث بنو اسد کی عورت نے سُنی جو قرآن کا پڑھا جانتی تھی۔ اس نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سوال کیا۔

"تمہاری جو حدیث مجھ تک پہنچی ہے اس سے معلوم ہوا کہ فلاں فلاں قسم کی عورتوں پر تم لعنت کرتے ہو؟"

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ سوال سن کر جواب دیا،

"میں اس پر کیسے لعنت نہ کروں جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے اور جو کتاب میں موجود ہے"۔

عورت نے جواب دیا،

"میں نے بھی قرآن پڑھا ہے لیکن مجھے تو اس میں ایسی کوئی بات نظر نہیں آئی"۔

عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا،

اگر تم نے غور سے پڑھا ہوتا تو ضرور نظر آتی۔ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے کہ جو کچھ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تمہیں دے لو۔ جس سے روکے باز آجاؤ۔ وَمَا اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔

شافعی سنّت سے کیا مراد لیتے ہیں؟

کہیں ایسا نہ ہو ہم اپنے اصل موضوع سے دُور جا پڑیں یا شافعی کے کلام کو غیر محل پر محمول کرنا شروع کر دیں۔ ضروری ہے کہ تین امور پیش نظر رہیں:

۱۔ قرآن کے مرتبہ میں شافعی جس سنت کو رکھتے ہیں وہ مجموعہ سنت ہے۔ ہر وہ حدیث جو رسول اللہ

---

(۱) ملاحظہ ہو "الرسالہ" ص: ۳۳، طبع حلبی

صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو۔ خواہ کسی طریق سے کیوں نہ ہو۔ آیات متواترہ کے مقابلہ میں نہیں رکھی جا سکتی جو قطعی الثبوت ہیں مثلاً احادیث آحاد، اپنے درجہ میں احادیث متواترہ اور مستفیضہ مشہورہ کے برابر نہیں ہیں حالانکہ آیاتِ قرآنی قطعی الثبوت ہیں۔ شافعی نے اس چیز پر متنبہ کیا ہے کیونکہ مرتبۂ قرآن میں جس سنت کو رکھا ہے وہ سنتِ ثابتہ ہے جیسا کہ فرما چکے ہیں کہ ادلۂ احکام میں پہلا درجہ کتاب اور سنتِ ثابتہ کا ہے گویا شافعی نے جو حکم لگایا ہے یہ ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ کا از روئے علم درجہ ایک ہے لیکن اس تفاوت کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے جو جزئیات استدلال کی تفصیل میں ہے کیونکہ جہاں تک کتاب الٰہی کا تعلق ہے اسناد کی حیثیت سے بے بنیاد ہے۔ اس کے برعکس سنت میں اسناد کے کئی مراتب ہیں۔ لہٰذا اس سے جو استدلال کیا جائے گا وہ بھی ان مراتب کا حامل ہوگا اور کتاب و سنت کے دلالات جو مراتب رکھتے ہیں ان میں سے ہر ایک استدلال میں اپنا ایک خاص مقام رکھتا ہے جو دوسرے کو حاصل نہیں۔

۲۔ شافعی نے علم سنت کو مرتبہ کتاب میں استنباط احکام فروعی کے سلسلہ میں رکھا ہے نہ کہ اثباتِ عقائد میں اسے وہی حیثیت دی ہے کیونکہ جو شخص سنت کی کسی چیز کا انکار کرتا ہے وہ ویسا منکر نہیں ہے جو صریح احکام قرآنی کا انکار کرتا ہو جو تاویل سے ماورا ہیں۔ کیونکہ جو قرآن کی لائی ہوئی کسی چیز کا انکار ہے وہ مرتد ہے۔ خارج از اسلام ہے لیکن سنت کی احادیث آحاد کی کسی چیز سے منکر ہے وہ خارج از اسلام نہیں ہے کیونکہ عقائد کو اپنے ثبوت میں قطعی الثبوت والدلالت ہونا چاہیئے اور اخبار آحاد قطعی السند نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کا منکر خارج از اسلام نہیں قرار دیا جا سکتا۔

۳۔ شافعی نے علم سنت کو مرتبۂ قرآن میں استخراج احکام فروع کے سلسلہ میں رکھا ہے اور یہ بات قرآن کے اصل دین، عمود دین، حجتِ دین اور معجزۂ نبی ہونے کی منافی نہیں ہے۔ سنت فرع ہے قرآن اصل۔ لہٰذا وہ اس سے قوت حاصل کرتی ہے۔ وہ قرآن کے مقابلہ میں صرف اس وقت رکھی جا سکتی ہے جب، احکام فروعی کے استنباط کا مسئلہ درپیش ہو۔ اس لیے کہ قرآن میں جو احکام آتے ہیں ان کی تبیین کا حق سنت کو حاصل ہے۔ شرع کریم کے سلسلہ میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کا تعاضد سنت ہی سے ہوتا ہے اور یہی وہ احکام ہیں جن سے لوگ اپنی معاش اور معاد کو سنوارتے ہیں۔ انہی سے ان کا معاشرہ

انضباط حاصل کرتا، اور ان کی راہِ صواب متعین ہوتی ہے۔

ایک ضروری تنبیہ | لیکن اس جگہ ایک امر خاص کی طرف متوجہ اور متنبہ کر دینا ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر سنت کتاب الٰہی سے کسی موقع پر معارض نظر آئے تو پھر قرآن پر عمل کیا جائے گا۔ سنت پر نہیں۔

قرآن عربی

قرآن میں عجمی کلمات : شافعی نے جس زمانہ میں آنکھیں کھولیں وہ اضطراب اقوال کا عہد تھا۔ اس زمانہ میں بہت سے فرقے پیدا ہو چکے تھے اور ان فرقوں میں زبردست پیکار کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ پھر ہمیں دیکھ کر ذرا حیرت نہیں ہوتی کہ شافعی کے زمانہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو قرآن میں معین عربی الفاظ دیکھ کر کہنے لگے تھے کہ قرآن کی زبان عربی خالص نہیں ہے۔

شافعی اس مہمل خیال کی تردید کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور قرآن کریم کی عربیت خالص ثابت کرنے کے لیے میدان میں اتر آئے اور اسی شان جدل سے جو ان کا امتیاز خاص تھا۔ وہ کہتے ہیں :

"علمی مسائل میں وہ لوگ بھی لب کشائی کرتے ہیں جن کے لیے سکوت ہی بہتر تھا اور یہی طرز عمل سلامتی سے قریب تر تھا۔"

ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ قرآن میں عربی اور عجمی دونوں طرح کے الفاظ ہیں حالانکہ قرآن ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اللہ میں جو کچھ ہے وہ لسان عرب میں ہے۔ مگر جو یہ کہتا ہے کہ قرآن میں غیر لسان عرب بھی کچھ ہے یا جو اس قول کو تسلیم کرتا ہے اس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ قرآن میں ایسے الفاظ بھی ہیں جن سے بعض عرب ناواقف ہیں[۱]۔"

---

(۱) الرسالہ، ص : ۴۲

قرآن کے عجمی الاصل الفاظ

گو شافعی اس کے معترف ہیں کہ قرآن میں چند الفاظ ایسے ہیں جو عجمی الاصل ہیں لیکن یہ الفاظ جب عربی زبان میں داخل ہو گئے۔ عرب انہیں بولنے لگے تو یہ بھی عربی ہو گئے کیونکہ ان کے مخارج نے مخارج حروف عربیہ کی صورت اختیار کر لی۔ تعریب کے عمل سے گزر کر اور صیقل پا گئے۔ یہ الفاظ عجمی الاصل ہونے کے باوجود عربی ہو گئے۔

شاطبی نے شافعیؒ کی تائید کی ہے۔ اس سلسلۂ بحث میں وہ کہتے ہیں :

قرآن میں اگر کچھ عجمی الفاظ ہیں تو، اور نہیں ہیں تو، اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ جن الفاظ کو عرب بولتے ہوں، جو اُن کی زبان پر جاری ہوں، جن کے معنی اور مفہوم سے وہ آشنا ہوں تو یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ الفاظ عربی نہیں ہیں؟ — ہیں[1]۔"

قرآن خود کیا کہتا ہے

اس سلسلۂ بحث میں آگے چل کر شافعی نے بعض آیاتِ قرآنی استدلال میں پیش کی ہیں کہ قرآن کی زبان عربی ہے اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ مثلاً خدائے تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے :

وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ۔

یعنی اسے (قرآن کو) اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اور روح الامین نے صاف عربی زبان میں تیرے قلب پر نازل کیا ہے تاکہ تو لوگوں کو خدا سے ڈرائے۔

یا ایک دوسری آیت میں ہے،

وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنٰهُ عَرَبِيًّا۔

یعنی قرآن کو ہم نے عربی زبان میں اتارا ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے،

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ۔

---

(۱) الموافقات للشاطبی، ج ۲، ص: ۴۳

شافعی کے دلائل : اپنے دعویٰ کی دلیل میں شافعی نے جو دلیلیں پیش کی ہیں اس جگہ ان کا تذکرہ ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ کہ :

"قرآن کی زبان کے بعض الفاظ سے اگر بعض عرب ناآشنا ہیں تو یہ اس کے عجمی ہونے کی دلیل نہیں بلکہ اگر دلیل ہے تو اس بات کی کہ بعض لوگ لغاتِ عرب سے واقف نہیں ہیں اور کوئی شخص بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ زبان عربی کے تمام الفاظ کا وہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ یہ زبان حد درجہ وسیع اور بے انتہا ذخیرۂ الفاظ کی حامل ہے اور اس کے تمام الفاظ کا احاطہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سوا کسی شخص کے بس کا روگ نہیں ہے پس گو علم لسان عربی انفرادی طور پر متعذر ہے لیکن مجموع کے لیے بہر حال ثابت ہے یعنی مجموعی طور پر سارے عرب پوری لسان عربی سے واقف ہیں۔ گو انفرادی طور پر ہر شخص نہ ہو، اس کی مثال ایسی ہے جیسے علم سنت کی۔ کوئی ایک صحابیؓ بھی اس کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جملہ سنت کا وہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ البتہ مجموع صحابہ کے بارے میں یہ دعویٰ صحیح ہے۔ اسی طرح ان کے بعد تابعین کے بارے میں پھر ان کے بعد آنے والے خلائف کے بارے میں بھی صحیح ہے۔ اگر جمیع اہل علم کا علم جمع کیا جائے تو تمام سنت کا احاطہ صحیح ہے لیکن ہر عالم کو اگر اس کے علم سے جانچا جائے تو کسی نہ کسی سے کوئی نہ کوئی سنت رہ جائے گی۔ جو سنت کسی ایک عالم کے علم میں نہیں ہے وہ کسی دوسرے عالم کے علم میں ضرور ہے۔

بالکل یہی کیفیت لسان عربی کی ہے۔ ہر شخص اس زبان کے بہت سے الفاظ جانتا ہے لیکن سب نہیں۔

نیز یہ کہ :

یہ بھی ممکن ہے کہ عربی کے کچھ الفاظ بعض اعاجم نے سیکھ لیے ہوں اور وہ رفتہ رفتہ ان کی زبان میں داخل ہو گئے ہوں اور قرآن کے بعض کلمات قلیلہ ان الفاظ سے موافق ہوں۔ جس طرح یہ ممکن ہے کہ لسان عجم میں سے کسی زبان کے کچھ الفاظ لسان عرب سے موافق ہو گئے ہوں۔"

وقت تک فہم قرآن پورے طور پر ممکن ہی نہیں۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے بہت سی باتیں کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

قرآن لسان عرب پر نازل ہوا ہے جس کا مقصد نصیحت للمسلمین ہے اور نصیحت ایسی ہے جس کا ترک جائز نہیں اور نصیحت کے ساتھ ایضاح حق بھی وہ کرتا ہے اور قیام بالحق و نصیحت المسلمین طاعت الٰہی ہے، اور طاعتِ الٰہی جامع خیر ہے۔ جریر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ:

"میں نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہر مسلمان کو نصیحت کرنے پر بیعت کی"۔ تمیم داری سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"دین نصیحت ہے، دین نصیحت ہے، دین نصیحت ہے اللہ کے لیے اس کی کتاب کے لیے، اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے، ائمہ مسلمین کے لیے اور عامہ مسلمین کے لیے"۔

قرآن میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ آغاز کلام ایسے لفظ سے ہوتا ہے جس کی تبیین آخر لفظ سے ہوتی ہے یا اس کے برعکس۔ یعنی آخر لفظ کی وضاحت اوّل لفظ سے ہوتی ہے۔ یا وہ ایسی چیز کا ذکر کرتا ہے جو لفظی وضاحت کے بدون صرف معنی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس کے سمجھنے کے لیے صرف ذرا سا اشارہ کافی ہوتا ہے اور یہ انداز و اسلوب اس کے نزدیک بہت اعلیٰ ہے جس سے صرف اہل علم ہی بہرہ ور ہو سکتے ہیں نہ کہ جاہل۔ وہ کبھی ایک ہی چیز کو اسماء الکثیرہ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ ایک ہی اسم کو معانی کثیرہ کا حامل بنا دیتا ہے[1]"۔

---

(۱) باقلانی کہتے ہیں کہ: "قرآن میں جو لفظ بھی استعمال ہوا ہے وہ عربی ہے"۔ غزالی قاضی سے نقل کرتے ہیں کہ: "قرآن کا ہر وہ لفظ جو دوسری زبان میں پایا جائے اس کی اصل عربی ہی ہے عجمی زبان میں جاکر وہ متغیر ہو گیا جیسے للالہ کو عبرانیوں نے متغیر کو کے لاہوت اور للناس کو ناسوت بنا دیا"۔

ہم نے جو نبی بھیجے ہیں (اور انہیں جو کتاب دی ہے) وہ ان کی قوم کی زبان میں ہے

اس کے بعد شافعی کہتے ہیں :

اگر کوئی یہ کہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیا علیہم السلام آئے وہ صرف اپنی قوم کے لیے آئے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کافۂ ناس کے لیے ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ بات محتمل ہے کہ آپؐ صرف اپنی قوم ہی کے لیے نبی بنا کر بھیجے گئے ہوں۔ کیونکہ کافۂ ناس کے لیے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سیکھنا طاقت سے باہر ہے لیکن یہ بات بھی تو پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ زبانیں مختلف ہیں۔ ایک قوم دوسری قوم کی زبان نہیں سمجھتی۔ پس ضروری ہُوا کہ بعض دوسرے کی متابعت کریں اور فضیلت و افضلیت اسی زبان کو حاصل ہوگی جو تابع کی نہیں بلکہ متبع کی ہے۔ لہٰذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان دوسری زبانوں پر فائق ہوئی اور ہر دوسری زبان لسان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تابع ہو۔"

ہر مسلمان کے لیے عربی سیکھنا واجب ہے

شافعی مخالفین و معترضین کے صرف ان دلائل کے اوپر ہی اکتفا نہیں کرتے اور ان کی باتوں کو زعمِ باطل ہی کہہ کر خاموش نہیں ہو جاتے بلکہ کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ کا استنباط عربی زبان ہی پر مبنی ہے، اور چونکہ قرآن عربی زبان میں نازل ہُوا ہے۔ لہٰذا شافعی کے نزدیک ہر مسلمان کے لیے عربی زبان کا سیکھنا واجب ہے اور اس سے روگردانی نہیں کی جا سکتی (۱)

بلکہ ایک روایت تو یہ ہے کہ شافعی کے نزدیک عقد زواج بھی عربی کے بغیر جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس پر قدرت ہو۔

اسی طرح شافعی کا یہ خیال بھی ہے کہ چونکہ قرآن کی زبان عربی ہے۔ لہٰذا جو شخص اس سے احکام و مسائل کا استنباط کرنا چاہتا ہے اس کے لیے واجب ہے کہ لسان عربی کا خوب ماہر ہو۔ اس لیے جب تک اسالیب عربیہ کے مقتضا سے واقفیت تامہ نہ ہو اس

---

(۱) الرسالہ، ص: ۴۹

قرآن میں عام وخاص

عام اور خاص کی تعریف: مناطقہ اور علماء اصول کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے کہ یہ اسم ایسی اشیاء پر جو عدد میں متغائر ہوں لیکن معنی میں متحد ہوں دلالت کرتا ہے جیسے انسان کہ مرد و عورت، اسود و ابیض، زید و بکر اور خالد و عمرو سب پر دلالت کرتا ہے۔ حالانکہ ان میں سے ہر ایک اپنے عدد میں اور اپنی شخصیت میں متغائر ہے لیکن انسانیت سب میں مشترک ہے۔ مرد ہو یا عورت، سیہ رو یا زرد فام۔ زید ہو یا بکر سب کے لیے انسان کا لفظ بولا جائے گا۔

اس کے برعکس خاص وہ ہے جو مفہوم عام کے کسی حصہ پر بولا جاتا ہے۔ جیسے انسان سے ابیض کی نسبت اور خاص کبھی عام بھی ہوتا ہے۔ مثلاً مرد گو انسان ہے لیکن ہر انسان کے لیے یہ لفظ نہیں بولا جائے گا۔

عام کی تین قسمیں اس مقدمہ کے بعد ہم دیکھیں گے کہ شافعی ان الفاظ عامہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں؟ انہوں نے عام کی تین قسمیں کی ہیں:

۱۔ عام ظاہر ـــــ جس سے مراد عام ظاہر ہے۔ یعنی از روے سباق۔ اس عام میں جو کچھ بھی شامل ہو سکتا ہے وہ سب مراد ہے۔

۲۔ عام ظاہر ـــــ جس سے مراد تو عام ہوتا ہے لیکن اس میں خاص بھی شامل ہو جاتا ہے جس کی تفصیل آگے گی۔

۳۔ عام ظاہر ـــــ جس سے مراد خاص ہی ہوتا ہے۔

اسالیب عربی سے واقفیت لازمی ہے

غرض شافعی صرف یہی ثابت نہیں کرتے کہ قرآن کی زبان عربی ہے۔ اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ فہم قرآن کے لیے اسالیب عربی سے واقفیت بھی ضروری ہے کیونکہ قرآن اسی منہاج پر نازل ہوا ہے۔

اس آیت کریمہ کے سیاق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "ناس" سے مراد بعض ناس ہیں اور یہ محال ہے کہ یہاں ناس (لوگ) کہہ کر سارے لوگوں کو مراد لیا گیا ہو۔ اور جن لوگوں کے جمع ہونے کا ذکر ہے وہ بھی سارے لوگ نہیں چند ہی تھے۔ لہٰذا عقل خود اس طرف رہنمائی کرتی ہے کہ "نہ سب لوگ جمع ہوئے، نہ سب لوگوں کو خبر ہوئی اور نہ یہ لوگ جمیع ناس تھے"۔

اور وہ عام جس کی تخصیص دوسری آیت سے ہوتی ہو، یہ ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ۔

یعنی زناکار مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو اور اللہ کے دین کے معاملہ میں رحم و رافت سے متاثر نہ ہو۔

عموم آیت اور سیاق آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زناکار عورت کی حد (سزا) سو درّے ہے خواہ وہ آزاد ہو، یا باندی۔ لیکن باندیوں کے ذکر میں خدا نے کہا ہے: فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان کی سزا نصف ہے پس یہ ایسا عام ہے جس کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

اور قرآن کا وہ عام جسے سنّت نے خاص کیا ہے، آیہ مواریث ہے۔ وراثت کے سلسلہ میں جو آیات کریمہ وارد ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وارثوں میں باپ، ماں، اولاد یا دوسرے سب حصہ پائیں گے خواہ ان کا دین و مذہب متحد ہو یا مختلف۔ یا ان میں سے کوئی قاتل ہو، یا نہ ہو لیکن وہ سنت ہے جو بتاتی ہے کہ مسلمان غیر مسلم کا وارث نہیں ہو سکتا اور غیر مسلم مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ قاتل کو میراث میں کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔

آیات وراثت کے عموم سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جب تک مرنے والے کا قرضہ نہ بیباق ہو جائے اور وصیّت نہ نافذ ہو جائے اس وقت تک ورثا کو کچھ نہیں ملے گا۔ گویا عموم آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ وصیّت میراث پر مقدم ہے۔ خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو۔ لیکن سنت اس عموم میں تخصیص پیدا کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ جو وصیّت میراث پر تقدم رکھتی ہے وہ ایک ثلث سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ آیات کا لفظ عام ہے لیکن سنت نے اسے بالکل خاص کر دیا۔

وہ عام جس سے خاص مراد ہے قرآن کی یہ آیت ہے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا۔

چند قرآنی مثالیں

اس سلسلہ میں شافعی نے جو مثالیں دی ہیں ان میں سے چند کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ وہ عام جس سے مراد عام ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس طرح کے اقوال ہیں۔

اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ اللہ ہر چیز کا خالق ہے، یا خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ (اللہ نے زمین و آسمان کو پیدا کیا) یا وَمَا مِنْ دَآبَّۃٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ رِزْقُھَا۔ (زمین پر جو جاندار بھی موجود ہے اللہ اس کے رزق کا ذمہ دار ہے۔)

مذکورہ مثالیں پیش کر کے شافعی کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے وہی معنی ہیں جو ظاہری طور پر سمجھ میں آتے ہیں یعنی زمین و آسمان، شجر و حجر، انسان و حیوان سب کچھ اللہ نے پیدا کیا ہے۔ زمین پر جو ذی روح موجود ہے۔ اس کا رزق خدا کے ذمہ ہے اور اس کے مستقر و مستودع کا علم خدا کو ہے۔

اس عام کی جس میں خاص داخل ہو شافعی نے کئی مثالیں دی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول، حَتّٰٓی اِذَآ اَتَیَآ اَھْلَ قَرْیَۃِ ۨ اسْتَطْعَمَآ اَھْلَھَا فَاَبَوْا اَنْ یُّضَیِّفُوْھُمَا۔ یعنی جب (موسیٰؑ و خضرؑ) ایک قریہ میں پہنچے تو وہاں کے لوگوں سے کھانا مانگا لیکن اہلِ قریہ نے انہیں اپنا مہمان بنانے سے انکار کر دیا۔ اس آیت میں ذکر عام اہل قریہ کا ہے لیکن خضر و موسیٰ علیہما السلام نے کھانا بھی سب کے بجائے چند ہی سے مانگا تھا اور انکار بھی سب نے نہیں کیا تھا۔ لہٰذا سزاوارِ ملامت وہی ہیں جنہوں نے انکار کیا تھا نہ کہ سارے اہلِ قریہ۔ پس یہاں عموم معتبر ہے اور خصوص مقصود۔

وہ عام جس سے مراد خاص ہوتا ہے یعنی معنی عام ہوتے ہیں لیکن مقصود تخصیص ہوتی ہے۔ لفظ کا مفہوم مراد نہیں ہوتا بلکہ یہ عام لفظ موضع خاص کے لیے بولا جاتا ہے۔

اس طرح لفظ عام کی تخصیص یا تو خود آیاتِ قرآنی سے ظاہر ہوگی خواہ آیات متصلہ سے یا دوسری آیات سے۔ یا یہ تخصیص سنّت سے ظاہر ہوگی یا پھر آثارِ صحیحہ سے جن سے یہ بات واضح ہوگی کہ لفظ گو عام ہے مگر مراد عام نہیں خاص ہے۔

وہ عام جس سے خاص مراد ہے اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

اَلَّذِیْنَ قَالَ لَھُمُ النَّاسُ قَدْ جَمَعُوْا لَکُمْ فَاخْشَوْھُمْ فَزَادَھُمْ اِیْمَانًا وَّقَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰہُ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ

یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ قطع کردو۔

شافعی کہتے ہیں اس عام کو سنت نے خاص کر دیا ہے کیونکہ عموم آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص نے کوئی سی بھی چیز چرائی ہو اس کی سزا قطع ید ہے خواہ وہ چیز کم ہو یا زیادہ۔ اور خواہ اس کی نوعیت کچھ ہی ہو۔ لیکن سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ ہے کہ.... چرانے والے کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی۔ نہ چار دینار کی چوری پہ ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

تین بے حد اہم مسئلے قرآن کے عام کے مسئلہ پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے ہم تین امور کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو علماء اصول زیرِ بحث لائے ہیں۔ پھر ان مسائل پر جو رائے شافعی کی ہے اس کا ذکر بھی کریں گے۔ یہ مسائل چونکہ اہم ہیں۔ لہٰذا مناسب ہے کہ ان پر الگ الگ گفتگو کی جائے۔

۱۔ عام کی تخصیص پر غزالیؒ کی رائے شافعی عام پر بغیر کسی توقف کے عمل کرتے ہیں بشرطیکہ اس کی تخصیص نہ ثابت ہو۔ غزالی اس سلسلۂ بحث میں کہتے ہیں:

> "صرف لغتِ عرب ہی میں نہیں تمام زبانوں میں عام کے مقتضا پر اس وقت تک عمل کیا جاتا ہے جب تک اس کی تخصیص نہ ثابت ہو۔ مثلاً کوئی آقا اپنے غلام سے کہتا ہے کہ جو شخص میرے ہاں آئے اسے ایک درہم یا ایک روٹی دے دیا کرو۔ غلام اس فرمان پر عمل کرتا ہے تو آقا کے لیے اس پر اعتراض کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے لیکن ان داخل ہونے والوں میں سے کسی کو درہم یا روٹی دے دینے کے باعث وہ غلام پر اعتراض کرے کہ اس شخص کو تو نے کیوں دیا یہ تو ٹھگنا ہے حالانکہ میں نے لمبے آدمیوں کو دینے کے لیے کہا تھا۔ یا یہ کالا ہے اور میں نے سفید فام لوگوں کو دینے کے لیے کہا تھا، تو غلام کہہ سکتا ہے کہ آپ نے کشیدہ قامت اور سفید فام کی کوئی تخصیص نہیں کی تھی بلکہ یہ کہا تھا جو بھی آئے اسے دے دینا۔ میں نے ایسا ہی کیا۔ اب جو عقلمند بھی ان دونوں کی گفتگو سنے گا۔ وہ غلام کا عذر معقول قرار دے گا اور آقا

کی بات کو ساقط قرار دے گا۔

لیکن اگر غلام ہر داخل ہونے والے کو درہم یا روٹی دیتے دیتے کسی ایک کو نہ دے، اور اب آقا خفا ہو، اور دریافت کرے تو نے اسے کیوں نہیں دیا، اور وہ جواب دے کہ چونکہ یہ لمبے قد کا تھا، یا گورے رنگ کا تھا اور میں یہ سمجھا کہ آپ کی مراد ٹھگنے اور سیہ فام لوگوں سے ہے تو غلام مستوجب تادیب ہوگا۔ کیونکہ اس نے بغیر کسی وجہ کے عام ہدایت کی خلاف ورزی کی۔

اس طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میں نے اپنے تمام غلاموں اور باندیوں کو آزاد کیا۔ اور یہ کہنے کے بعد اس کا انتقال ہوگیا تو اب جو عورت چاہے اس کے کسی غلام سے شادی کر سکتی ہے، اور جو مرد چاہے اس کی کسی باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ اب یہ غلام نہیں رہے آزاد ہوگئے۔ ورثا کی رضامندی ضروری نہیں رہی"

شافعی کا مسلک بھی ایسا ہی ہے۔ ان کے نزدیک اگر عام سے مراد خاص ہے تو وہ تخصیص یا تو نص قرآن سے ہونی چاہیئے یا اثر حدیث سے۔ اکثر علماء اصول شافعی کے اس مسلک سے متفق ہیں۔ انہی میں حنفیہ بھی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ احناف عام کی قوت کو شافعی کے مقابلہ میں اور زیادہ شدت سے تسلیم کرتے ہیں۔

شافعی کے برعکس حنفیہ کا قول ہے کہ لفظ عام کی عموم پہ دلالت، دلالت قطعیہ ہے۔ لہٰذا اس کی تخصیص خبر آحاد سے نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور اس کا عام قطعی الدلالت ہے اور خبر احاد ظنی الثبوت ہے اور قطعی کی تخصیص کسی طرح بھی ظنی سے جائز نہیں ہے۔

۲۔ خبر واحد سے تخصیص پر شافعی اور حنفیہ کا مسلک

ہر حالت میں خبر واحد سے قرآن عام کی تخصیص شافعی کے نزدیک جائز اور درست ہے جیسا کہ وہ اپنے "الرسالہ" میں احادیث آحاد سے تخصیص قرآن کا دعویٰ کر چکے ہیں۔ مثلاً قرآن نے زانی اور زانیہ کے لیے سو کوڑوں کی سزا کا حکم دیا ہے اور حدیث سے ثابت ہے کہ یہ سزا انہیں ملے گی جن کی شادی نہ ہوئی ہو۔ شادی شدہ زانی اور زانیہ کو سنگسار کیا جائے گا

ہیں متقدم کا ناسخ ہوگا، اگرچہ متاخر عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور حنفیہ کے اس مسلک کی بنیاد یہ ہے کہ وہ عام کو قطعی الدلالت خیال کرتے ہیں۔

اس موضوع پر شافعی کے خیالات ہم نے پیش کر دیے۔ علماء اصول کے ضروری اقوال بھی زیر بحث لے آئے۔ اب ہم ایک دوسرے نکتہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

اور یہ حدیث رجم، حدیث آحاد ہے۔

لیکن حنفیہ قرآن کے عام کی تخصیص کسی حدیث سے بھی جائز نہیں سمجھتے بجز اس صورت کے کہ عام تخصیص آخر سے مخصوص ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ عام کی عموم پر دلالت قطعی ہے۔ اس کی ظنی سے روا نہیں۔

۳۔ **حقیقت تخصیص کا بیان**: تیسرا مسئلہ ہے بیان حقیقت تخصیص کا۔

کتب اصول عام اس سے کہ وہ شوافع کی ہوں یا احناف کی اس بات پر متفق ہیں کہ نص مخصص کو ارادہ خصوص پر مبنی ہونا چاہیئے۔ چنانچہ المستصفی میں ہے کہ:

"ادلہ مخصصہ کا قسمیہ جائز ہے۔ دلیل، ارادہ متکلم کا عرفان ہے۔ وہ خود لفظ موضوع عموم سے خاص معنی مراد لیتا ہے اور تخصیص، ایک صیغہ کا عموم سے نکل، خصوص کی حدود میں داخل ہونے کا نام ہے۔ یعنی لفظ حقیقت سے نکل کر مجاز میں داخل ہو گیا۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمہور فقہا کی مراد تخصیص سے یہ ہے کہ لفظ عام سے مقصود خاص مراد لیا جائے۔ نسخ اور تخصیص میں فرق یہ ہے کہ نسخ سے احکام ثابتہ بدل جاتے ہیں۔ اس کے برعکس تخصیص سے یہ ہوتا ہے کہ مخصوص عموم صیغہ میں داخل ہو جاتا ہے۔

شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں اسی مسلک کو اپنایا ہے۔

شوافع اور احناف کا نقطۂ اختلاف

بہرحال تخصیص کی کیفیت یہ ہے کہ خواہ عام کو خاص کرنے والی دلیل، مخصوص مقارن ہو، یا اس سے متاخر ہو، یا اس سے سابق ہو وہ تخصیص ہے۔ شافعی کا مسلک یہی ہے۔

لیکن حنفیہ کا مسلک اس سے ذرا مختلف ہے۔ وہ تخصیص کی دلیل کے لیے یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ اسے عام سے مقارن ہونا چاہیئے۔ یعنی ایسا قرینہ موجود ہونا چاہیئے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ لفظ عام سے خاص مراد ہے۔ اور اس صورت میں وحدت زمانی کا بھی، دونوں میں کوئی لحاظ ضروری نہیں ہے کیونکہ متاخر تعارض باہمی کی صورت

"فقہ صرف وہ علم نہیں ہے جو یہ بتائے کہ وضو کس طرح کرنا چاہیئے؟ نماز کی کیا صورت ہونی چاہیئے؟ کفارۂ گناہ کی کیا کیا صورتیں لازم آتی ہیں یا کس نماز میں کتنی رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ سونے کی، چاندی کی اور دوسری چیزوں کی زکوٰۃ کتنی دینی چاہیئے۔ جب کوئی مر جائے تو اس کے ورثا میں ترکہ کس طرح اور کس تناسب سے تقسیم کرنا چاہیئے؟

بلکہ فقہ ایک اتھاہ علم ہے۔ اس پہ اس وقت تک دسترس نہیں ہو سکتی جب تک علوم قرآن اور علوم حدیث ـــــ اور یہ بہت سی شاخیں رکھنے والے علوم ہیں ـــــ پر وسیع نظر ہو۔

امام صاحبؒ نہ صرف ان علوم کے امام تھے بلکہ انہوں نے ان کے مدارج بھی قائم کئے۔"

الکتاب (۳)

بیان کتاب اور مقامِ سُنّت

شریعتِ اسلامیہ کا مصدر المصادر: شریعتِ اسلامیہ کا مصدر المصادر قرآن کریم ہے۔ یعنی وہ سرچشمہ ہے جس سے مصادر کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ یہی وہ ماخذ ہے جس سے شریعت کے جملہ اصول و فروع مشتق ہوتے ہیں۔ قوتِ استدلال کو محکم کرنے کے لیے یہیں سے دلیلیں حاصل کی جاتی ہیں۔ اس اعتبار سے جامع احکام یہی چیز ہے۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں، فقہ کے جملہ ابواب میں کوئی باب ایسا نہیں ہے جس کی کتاب و سنت میں اصل موجود نہ ہو۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے قرآن کو ہدایت، شفا اور رحمت سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں جس نے قرآن پڑھ لیا پھر اس سے مافوق کوئی نہیں ہے۔

پس جب قرآن کلّی شریعت ٹھہرا جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے تو ضروری ہُوا کہ وہ مجمل ہو، یعنی محتاج تفصیل، کیونکہ ہر امر کلّی تبیین اور تفصیل کا محتاج ہُوا کرتا ہے لہٰذا قرآن کی تبیین اور تفصیل کے لیے سنت سے استعانت لازمی ہوئی تاکہ استنباط احکام بآسانی ممکن ہو سکے اور استخراج شرائع میں کوئی دشواری نہ پیش آئے۔

کلّی شریعت

کتنے بلیغ انداز میں شافعی کہتے ہیں:

"اللہ عزّ وجلّ نے اپنی کتاب میں جو کچھ فرمایا ہے وہ رحمت و حجّت ہے۔ وہ کلّی شریعت ہے کسی شے سے اس طرح واقف نہیں کہ پہلے اس سے جاہل تھا

نہ اس کا علم کسی چیز میں خام ہے۔ علم کے سلسلہ میں لوگ مختلف طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ علم کی دنیا میں ہر شخص کو وہی مقام حاصل ہے جس کا اپنے علم کے لحاظ سے وہ مستحق ہے۔ طالبانِ علم کے لیے واجب ہے کہ علمِ قرآن حاصل کرنے میں زیادہ سے زیادہ جدوجہد کریں اور ہر اس رکاوٹ کو استقلال و جرأت کے ساتھ دور کر دیں جو اس راہ میں حائل ہو۔ اور استدراک علم قرآن میں خواہ از روئے نص ہو یا از روئے استنباط پورے اخلاص سے کام لیں اور اس معاملہ میں اللہ کی مدد کے متمنی ہوں۔ کیوں کہ جب تک خدا کی مدد شامل حال نہ ہو۔ خیر کا حصول کسی طرح ممکن نہیں، اور جس شخص نے کتاب الٰہی سے نص و استدلال کے ذریعہ علم احکام حاصل کر لیا اور اللہ تعالیٰ نے اس حاصل کردہ علم کے مطابق اسے قول و عمل کی توفیق دی تو وہ دین اور دنیا میں مرتبۂ بلند پر فائز ہو گیا۔ شک و ریب کی دنیا سے باہر نکل آیا۔ حکمت کے نور سے اس کا قلب منوّر ہو گیا اور دین میں مرتبۂ امامت پر فائز ہو گیا۔"

بیان قرآن کی دو قسمیں : جب صورت یہ ٹھہری کہ قرآن بیان کلّی ہے اور سنت حسبِ ضرورت اس کی شارح و مفسّر تو شافعی بیان قرآن کی دو قسمیں کرتے ہیں :

۱۔ وہ بیان قرآن جو نص ہے اور جس کی تشریح و توضیح کے لیے خارج سے کسی امداد کی ضرورت نہیں وہ خود واضح ہے۔

۲۔ وہ بیان قرآن جو اپنی تشریح و توضیح میں سنت کا محتاج ہے، خواہ اپنے اجمال تفصیل میں یا معنیٔ محتمل کی تعیین میں یا عموم کی تخصیص میں۔

امثال و شواہد اور ان کے احکام : شافعی نے ان اقسام میں سے ہر قسم کی مثالیں بھی بیان کی ہیں۔ شواہد بھی پیش کیے ہیں اور ہر شاہد کا حکم بھی بیان کیا ہے۔

چنانچہ ان احکام کا تذکرہ کرتے ہوئے جو قرآن میں واضح طور پر موجود ہیں اور کسی مزید تفصیل و تبیین کے محتاج نہیں ہیں۔ لعان کا ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شہداء

فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
واولئك هم الفاسقون۔

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر (بدکاری) کی تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ پیش کر سکیں انہیں اسّی کوڑے مارو اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ یہ لوگ دراصل فاسق ہیں۔

پھر ارشاد فرمایا:

والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين والخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ويدرؤ عنها العذاب، ان تشهد اربع شهادات بالله انه من الكاذبين والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين۔

یعنی جو لوگ اپنی بیویوں پر (بدکاری) کی تہمت لگائیں اور کوئی گواہ اپنے سوا نہ رکھتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک چار مرتبہ اللہ کو گواہ کر کے کہے کہ وہ سچا ہے۔ اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر وہ جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت۔ اور عورت بھی اسی طرح چار مرتبہ قسم کھائے کہ شوہر جھوٹا ہے اور پھر پانچویں مرتبہ کہے کہ اگر یہ سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب نازل ہو۔ پھر وہ سزا نہیں پائے گی۔

ان دونوں آیات کے احکام میں فرق ہے۔ جرم (بدکاری کی) تہمت ایک ہے لیکن صورت مسئلہ جداگانہ ہے۔ غیر عورت پر تہمت لگانے والے کو اسّی درّے مارے جائیں گے۔ کبھی اس کی گواہی نہیں قبول نہیں کی جائے گی۔ اسے فاسق شمار کیا جائے گا یعنی اگر چار گواہ نہ پیش کر سکے تو اس پر حد جاری ہو گی۔ لیکن جو بیوی پر تہمت لگائے اور چار گواہ نہ پیش کر سکے تو لعان کے اس طریقہ پر عمل کیا جائے گا جو قرآن میں بیان کیا گیا ہے۔

لیکن سنت نے اس میں ایک اور حکم کا اضافہ کیا ہے یعنی لعان کے بعد میاں بیوی میں تفریق کرا دی جائے گی۔

لعان کا واقعہ عہد نبوی میں شافعی نے "الام" میں لعان سے متعلق سنت کا ذکر کیا ہے کہ آیۂ لعان نازل ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عویمر العجلانی اور اس کی بیوی میں تفریق کرا دی اور لڑکا عویمر سے لے کر ماں کے حوالہ کر دیا۔

شافعی حدیث مرسل قبول تو کرتے ہیں لیکن چند دقیق شرطوں کے ساتھ۔ نہ تو وہ حدیث مرسل کو علی الاطلاق تسلیم کر لیتے ہیں جیسا کہ بعض علماء کا مسلک ہے، نہ وہ اسے علی الاطلاق رد کر دیتے ہیں جیسا کہ بعض علماء کا اصول اور طریقہ ہے۔ شافعی کا موقف رد کرنے والوں اور قبول کرنے والوں کے بین بین ہے(۱) وہ ایسے تابعی کے مراسیل قبول نہیں کرتے جس نے بہت سے صحابہؓ کا شرفِ صحبت نہ حاصل کیا ہو۔ وہ صرف انہیں کبار تابعین کے مراسیل قبول کرتے ہیں جنہوں نے بہت سے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسبِ فیض کیا ہو۔ چنانچہ :

جس تابعی کبیر نے ارسال کیا ہو، شافعی دیکھتے ہیں کہ مامون حفاظِ حدیث نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سند کے ساتھ ویسی ہی روایت کی ہے جو اس روایت مرسل سے ملتی جلتی ہو تو وہ اسے قبول کر لیتے ہیں کیونکہ اس طرح حدیث مرسل کی صحت پر دلالت واضح مل گئی۔

امام شافعی یہ بھی کرتے ہیں کہ کسی مرسل حدیث کو دیکھتے ہیں کہ اس کی تائید کسی دوسری مرسل حدیث اہل علم نے دوسری سند کے ساتھ قبول کی ہے یا نہیں؟ کی ہے تو یہ ان کے نزدیک قبول کر لینے کی معقول دلیل ہے لیکن بہرحال اس کی حیثیت حدیث ماقبل کے مقابلہ میں ضعیف ہوگی کیونکہ مرسل سابق دراصل حدیث مسند ہے اور بلاشبہ مرسل سے مسند

---

(۱) حدیث مرسل کے سلسلہ میں علماء حدیث اور فقہا کے تین مذاہب ہیں :

۱- حدیث مرسل ضعیف ہے وہ رد کر دی جائے گی۔ اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس پر عمل درآمد واجب نہیں ہے۔ امام نووی نے التقریب میں لکھا ہے کہ جمہور محدثین کا مسلک یہی ہے۔ نیز فقہا اور اصحاب اصول کی تعداد بھی اسی طرف گئی ہے۔

رد کر دینے کی علت یہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والا کون صحابی ہے اور اس کا پایۂ علم کیا ہے؟ اور یہ اصول ہے کہ روایت کسی مجہول شخص سے کی گئی ہو وہ رد کر دی جائے گی کیونکہ جس اصل راوی کا نام تک نہیں معلوم اس کی روایت سوا اس کے کہ رد کر دی جائے اور کیا کیا جا سکتا ہے؟

۲- دوسرا مذہب یہ ہے کہ حدیث مرسل علی الاطلاق قبول کر لی جائے گی۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہی ہے غزالیؒ کہتے ہیں کہ جمہور کا مذہب یہی ہے۔

۳- تیسرا مذہب شافعی کا ہے جو درمیانی قبول کے بین بین ہے وہ ان مراسیل کو قبول کرتے ہیں جو کبار تابعین پر منتہی ہوتی ہوں۔

زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کا قول اگر مرسل سے موافقت رکھتا ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ مرسل اصل صحیح پر مبنی ہے تو اس مرسل کو مانا جائے گا، لیکن اس کا مرتبہ نسبتاً کم ہوگا۔

اگر اہل علم کی کچھ جماعتیں کسی مرسل کے مطابق فتویٰ دیتی ہوں تو اس مرسل کو تسلیم کر لیا جائے گا، اور یہ قبول مرسل کا آخری درجہ ہوگا۔

اگر کوئی حدیث مرسل، مذکورہ امور اربعہ میں سے کسی ایک کی حد کے اندر آتی ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا، تو نہ وہ کسی عمل میں قبول کی جائے گی نہ اس کا ماننا اور تسلیم کرنا کسی پر لازم ہوگا۔

مذکورہ بحث سے یہ بات روشن ہو جاتی ہے کہ امام شافعی مرسل حدیث کو صرف دو صورتوں میں قبول کرتے ہیں یا تو کبار تابعین میں سے کسی ایسے صحابی نے ارسال کیا ہو جو بہت سے صحابہ سے مل چکا ہو۔ اور یا مذکورہ دلالاتِ اربعہ میں سے کسی ایک کے ذیل میں آتا ہو۔

لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ حدیث مرسل اپنی قبولیت میں مسند کے برابر قوی نہیں ہوتی۔

۱۔ سنت مخالفِ قرآن نہیں ہو سکتی

امام شافعی کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ کوئی حدیث کتاب اللہ کی مخالف ہو یا کسی غیر منسوخ نص محکم سے تناقض رکھتی ہو۔ البتہ سنت میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو ناسخ اور منسوخ کی معرفت جس کا مسئلہ یہ ہے کہ ناسخ پر عمل کیا جائے گا، اور منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کسی دوسری سنت کی ناسخ ہو سکتی ہے۔ مثال میں وہ تحویل قبلہ کا مسئلہ پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے پہلے پہل اپنے رسولؐ پر یہ فرض کیا تھا کہ وہ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کریں۔ پس جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادھر منہ کر کے نماز پڑھتے رہے کسی کے لیے جائز نہ تھا کہ کسی اور طرف رخ کر کے نماز پڑھتا، اور جب اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کی حیثیتِ قبلہ منسوخ کر دی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمان

مقامِ سُنّت

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مقام اور حیثیت پر بھی گفتگو کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ پانچ صورتوں میں اسے کتاب اللہ سے نسبت حاصل ہے۔

۱۔ قرآن کی مجمل کی، سنت تفصیل کرتی ہے۔ مثلاً قرآن میں فرض نمازوں کا ذکر مجمل طور پر آیا ہے۔ سنت ان کی تفصیل بتاتی اور ان کے اوقات کی تعیین کرتی ہے۔

۲۔ سنت اس عام کو بیان کرتی ہے جو از روئے قرآن عام ہے اور اس عام کو بھی بیان کرتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے خاص مراد لیا ہے۔

۳۔ فرائض جو نص قرآنی سے ثابت ہیں لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے از روئے وحی ان میں ضروری احکام کا اضافہ فرمایا ہے۔

۴۔ سنت نبوی سے ایسے احکام بھی ملتے ہیں جن پر قرآن کی کوئی نص نہیں ہے۔ اور یہ صورت نص قرآن پر کسی طرح کی زیادتی نہیں ہے۔

۵۔ ناسخ اور منسوخ پر سنت سے استدلال۔

اب ان میں سے ہر ایک پر ہم الگ الگ گفتگو کریں گے۔

"قرآن کریم رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا۔
رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قرآن کو اپنے عمل سے برت کر دکھا دیا۔ ایک مرتبہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صفاتِ عالیہ اور کردارِ گرامی کے بارے میں ایک شخص نے سوال کیا۔
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا، "کیا تم نے قرآن نہیں پڑھا، آنحضرت کی سیرت اس کے سوا اور کیا تھی؟"
اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کا بیان، اس کی تشریح، اس کی تعبیر صرف سنت ہی سے ممکن ہے۔ اگر کوئی شخص اس اہم مصدر کو سامنے سے ہٹا دیتا ہے، وہ اسلام پر ایک طرح کا پردہ ڈال دیتا ہے۔"

قرآن کا بیان سُنّت ہے

علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم کے احکام و مطالب کے فہم و ادراک میں سنتِ نبوی سے مدد لینا ضروری ہے کیونکہ کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جسے یہ زعم ہو کہ وہ سنتِ شریفۂ نبویہ سے استعانت کے بغیر فہم قرآن اور معرفتِ احکام قرآنی پہ قادر ہے۔

کوئی شبہ نہیں ہمیشہ کچھ ایسے لوگ رہے ہیں جو منکرِ سنت تھے لیکن مسکت جواب بھی ملتے رہے۔ ایک منکرِ سنت نے مطرف بن عبداللہ سے کہا:

"قرآن کے سوا ہم سے کچھ اور نہ بیان کرو"

مطرف نے اس سے کہا،

"ہم قرآن کے سوا کچھ اور نہیں پیش کرتے، البتہ اس کی زبان سے جو ہم سے زیادہ قرآن جانتا ہے"

ایک شخص کا خیال تھا کہ قرآن میں ہر چیز اپنی پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہے، اور اس نے سنت سے بے نیاز کر دیا ہے۔

عمران بن حصین نے اس شخص سے کہا، "تو احمق ہے کیا تو نے قرآن میں پڑھا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہوتی ہیں؟ اور یہ کہ اس میں قرأت جہر سے نہیں کی جاتی؟"

پھر انہوں نے نماز اور زکات کے مسائل بیان کر کے اس شخص سے پوچھا،

"کیا یہ سب چیزیں قرآن میں پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہیں؟"

واقعہ یہ ہے کہ قرآن کا بیان جزئی نہیں کلی ہے، یعنی اجمالی ہے تفصیلی نہیں۔ چنانچہ یہ کام

سنت کا ہے کہ وہ قرآن کے اجمال کی تفصیل بیان کرے۔

قرآن کے مقابلہ میں سنّت کا مقام

چنانچہ امام شافعی بھی اس چیز پر زور دیتے ہیں کہ قرآن کے مقابلہ میں سنت کا مقام یہ ہے کہ وہ اس کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے بتایا ہے کہ بھتیجی اور بھانجی، بھانجی اور خالہ ایک ہی شخص کی بیوی نہیں بن سکتیں۔ یہ بات قرآن سے مجمل طور پر ثابت ہوتی ہے۔

حُرِمت علیکم امھاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ۔ بنات الاخت ـــ! الی قولہ تعالیٰ واحل لکم ما وراء ذالکم!

حرام کر دی گئیں تم پر تمہاری مائیں، تمہاری لڑکیاں، تمہاری بہنیں، تمہاری پھوپھیاں، تمہاری خالائیں اور تمہاری بھتیجیاں اور بھانجیاں ـــ ان کے علاوہ دوسری عورتیں تم پر حلال ہیں۔

امام صاحب فرماتے ہیں:

"یہ آیہ کریمہ دو معنوں کو محتمل ہے۔ ایک یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے جن عورتوں کو محرمات میں شمار کیا ہے وہ مطلق طور پر حرام ہیں، اور جن کے بارے میں سکوت سے کام لیا ہے وہ حلال ہیں جیسا کہ فرمایا ہے کہ" ان محرمات کے علاوہ باقی سب عورتیں حلال ہیں۔ آیت کے ظاہر معنی سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ اس آیت تحریم میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ تحریم جمع (یعنی دو مخصوص رشتہ کی عورتوں کا بیک وقت ایک مرد کی زوجہ بننا) تحریم امہات سے ایک بالکل الگ اور جداگانہ چیز ہے پس جسے حلال کر دیا وہ حلال ہے اور جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے اور جہاں دو بہنوں کو بیک وقت ایک شوہر حبالۂ عقد میں داخل ہونے کی ممانعت ہے وہ ممانعت دوسری کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو بیک وقت ایک شوہر کی زوجیت میں جمع ہونا حرام ہے، ورنہ فرداً فرداً دونوں حلال ہیں۔ اس کے برعکس مائیں بیٹیاں، پھپھیاں، خالائیں، فی الاصل حرام ہیں اور" احل لکم" سے مراد صرف وہ محرمات ہیں جو فی الاصل حرام ہیں یا وہ جو رضاعت کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہیں یعنی جو رشتے خون کی وجہ سے بھی حرام ہیں۔ لہٰذا بیوی کی پھوپھی سے

نکاح کرنا حرام نہ ہوگا، نہ اس کی خالہ سے ہر حال میں نکاح ناجائز ہوگا۔ برعکس ازیں ماں سے ہر حال میں نکاح حرام ہے۔ پس پھپھی اور خالہ کی حرمت مخصوص حالت میں ہوئی۔"

دوسرا احتمال امام شافعی کے نزدیک جو پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ آیت تحریم کے بعد واحل لکم ما وراء ذلکم سے مراد وہ عورتیں ہیں جو بالذات حلال ہیں نہ کہ رضاعی، اور بالنسبۃ الی الغیر، یعنی ان کا حلال ہونا شرط نکاح ہے یہی وجہ ہے کہ چار کے ساتھ پانچویں بیوی کا جمع کرنا بھی حرام ہے۔ اس پانچویں کی ذاتی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن قرآنی شرط نکاح کے خلاف ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ایک وقت میں چار سے زیادہ بیویاں جمع نہ کی جائیں۔ سنت نے مزید یہ بیان کیا کہ بیوی اور اس کی پھپھی، یا بیوی اور اس کی خالہ کو بہ حیثیت زوجہ کے جمع نہ کیا جائے گویا سنت یہاں اس عمومی حلت میں ایک شرط عائد کرتی ہے مگر اس شرط کا اصلی و ذاتی حلت سے کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اس کا تعلق شرط نکاح اور اس کے قاعدوں سے ہے۔

امام شافعی کا یہی موقف اس آیت میں بھی ہے کہ قل لا اجد فیما اوحی الی محرمًا علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃً او دمًا مسفوحًا او لحم خنزیر، فانہ رجس، او فسقًا اھل بہ لغیر اللہ ط

(یعنی اے نبیؐ فرمادیجئے کہ میرے پاس جو وحی آتی ہے اس کی رُو سے میں کسی چیز کو بجز ان چار چیزوں کے حرام نہیں پاتا، یہ کہ وہ مردار ہوں، یا بہتا ہوا خون یا سؤر کا گوشت کہ یہ حرام ہے یا کوئی فسق جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو)

اس آیہ کریمہ کا مضمون یہی ہے کہ ان مذکورہ چار چیزوں (مردار، خون، سؤر کا گوشت اور چرمطہارا) کے سوا کھانے والے پر کوئی اور کھانے والی چیز حرام نہیں ہے۔ اگر اس کے خلاف کوئی اور حکم نہ ہو تو ظاہری طور پر اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں۔

لیکن اس آیت میں ایک احتمال اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ کس سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہو، مطلب یہ کہ یہ کسی مخصوص سوال کا جواب ہو، کیونکہ تبادر یہ ہوتا ہے کہ جن خاص چیزوں کا سوال کیا گیا ہے انہی کا جواب بھی دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان چار چیزوں کے سوا کوئی اور چیز حرام ہی نہیں ہے دوسرے الفاظ میں

مدعا ہے کہ اس آیت میں حرمت یا حلت کا ذکر مطلق طور پر نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق صرف انہی چیزوں سے ہے جن کے بارے میں سوال کیا گیا ہو۔

نیز اس آیت میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اس آیت کے بیان کا تعلق صرف ان چیزوں سے ہے جنہیں عام طور پر وہ کھانے کے عادی تھے، یا کم از کم ان سے مانوس تھے۔ چنانچہ انہی چیزوں کی حلت و حرمت واضح کی گئی لیکن اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ حرام و حلال انہی چار چیزوں میں جمع کر دیا گیا ہے۔ سنت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ مذکورۂ بالا چار چیزوں کے علاوہ اور بھی کچھ چیزیں ہیں جو حرام ہیں۔ چنانچہ یہ آیت مطلق نہیں مقید ہے جیسا کہ ابو ثعلبہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تمام ذی ناب (پنجے والے) درندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔ نیز ابو ہریرہ سے بھی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام ذی ناب درندوں کا کھانا حرام قرار دیا ہے۔"

سنت قرآن کی توضیح کرتی ہے

قرآن میں جو فرائض منصوصہ ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت سے انہیں واضح کیا ہے۔ اگرچہ ان پر کوئی زیادتی نہیں کی ہے بلکہ ان معنی کو نمایاں اور مؤکد کر دیا ہے۔ مثلاً آیۂ طہارت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"یعنی اے مسلمانو جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو، اور کہنیوں تک ہاتھوں کو دھو لیا کرو۔ سروں کا مسح کر لیا کرو، اور پاؤں کو گھٹنوں تک دھو لیا کرو۔"

اس آیت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کو اپنی سنت سے مؤکد کر دیا۔ ایک شخص نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا:

"کیا آپ مجھے (عمل کر کے) دکھا سکتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح وضو کیا کرتے تھے؟"

عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ہاں دکھا سکتا ہوں، یہ کہہ کر انہوں نے وضو کے لیے پانی طلب کیا۔ ہاتھ دھوئے۔ پھر کلی کی، پھر تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا۔ پھر تین مرتبہ چہرہ دھویا۔ پھر کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کو دو مرتبہ دھویا۔ پھر سر کا مسح کیا۔ مقدم راس سے شروع کیا اور گدی تک لے گئے۔ پھر دونوں ہاتھ گدی سے مقدم راس تک لے آئے۔ پھر دونوں

پاؤں دھوئے۔

اس طرح سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی وضاحت کر دی۔ اس کے ظاہر معنی کی تائید کر دی۔ ہر احتمال کو زائل کر دیا۔

غرض سنت قرآن کا بیان ہے۔ اس کے مجمل کی تبیین ہے۔ اس کے ظاہر معنی کی توضیح اور تائید ہے۔ اس کے عام کو خاص کرتی ہے۔ اس کی بہت سی مثالیں شافعی نے بیان کی ہیں۔

"صحیح الفکر اصحاب کے نزدیک سنتِ نبوی کا شمار ادلّۂ احکام میں بھی ہے اور منبعِ شریعت میں بھی۔ لیکن جو لوگ فکرِ صحیح کی نعمت سے محروم ہیں وہ سب سے زیادہ زور اس بات پر لگاتے ہیں کہ سنّت نہ ادلّۂ احکام میں سے ہے نہ اس کا شمار منبعِ شریعت میں کیا جا سکتا ہے۔

اس طرح کے لوگ ہر دور میں موجود رہے۔ امام صاحب کے زمانے میں بھی تھے۔ امام صاحب نے مجاہدانہ شان سے ان لوگوں کا مقابلہ کیا۔ اور ان کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔

امام صاحب نے عقل و نقل دونوں سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ سنّت کو نظر انداز کر دینے کے بعد دین کامل نہیں رہتا۔ اور یہ اتنی بڑی کج رائی ہے جو انسان کے حبطِ اعمال تک کا سبب بن سکتی ہے۔"

کتاب پر سنت کا اضافہ

کتاب کے مقابلے میں مقامِ سنّت

کتاب کے مقابلہ میں سنّت کا کیا مقام ہے؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے امام شافعی نے اس سلسلے میں علماء کے اختلافِ فکر و نظر کا ذکر فرمایا ہے اور بتایا ہے کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ سنّت قرآن حکیم پر، کسی حکم کا اضافہ نہیں کر سکتی کیونکہ شریعتِ اسلام سے متعلق جملہ امور قرآن کریم میں اپنی طرح سے بیان کر دیے گئے ہیں جیسا کہ خود قرآن نے بھی اس امر کی تصریح کی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخری آیت قرآن کی جو نازل کی ہے وہ یہ ہے:

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینًا۔

آج میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا۔ تم پر اپنی نعمت تمام کر دی، اور تمہارے لیے دینِ اسلام پر راضی ہو گیا۔

پس نزولِ قرآن کے ساتھ ہی شریعت بھی مکمل ہو گئی۔ دوسرا قول علماء کا یہ ہے کہ سنّت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کتاب پر اضافہ کر سکے شافعی کہتے ہیں:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنّت سے جو بات واضح فرمائی اور کتاب میں وہ منصوص نہیں ہے تو بعض لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت فرض کی ہے اور اللہ کی رضا سے انہوں نے جو سنّت اپنے علم ماسبق سے قائم کی ہے، گو وہ منصوص نہ ہو لیکن واجب الطاعت ہے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ سنّت انہی امور میں واجب الطاعت ہوتی ہے جن کی اصل کتاب اللہ میں

موجود ہو۔ مثلاً نماز کتاب اللہ میں موجود ہے، تعداد نماز سنّت سے معلوم ہوتی ہے"۔

ان اقوال کا ماحصل یہ ہے کہ بعض کے نزدیک سنّت کتاب میں اضافہ نہیں کر سکتی اور بعض کے نزدیک کر سکتی ہے لیکن ایک اور گروہ بھی ہے اس کا قول ہے کہ سنّت ہر حالت میں قبول کی جائے گی کہ وہ ایک معصوم کی زبان سے ادا ہوتی ہے اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ رضائے الٰہی اس کے لیے حاصل ہے۔ شافعی کا رجحان اس طرف ہے کہ سنّت کتاب پر اضافہ کر سکتی ہے(۱)

امام شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں ایسے کئی احکام بھی ——— تحریم خمر وغیرہ ——— درج کیے ہیں لیکن اس جگہ یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اس رجحان کے باوجود صاف الفاظ میں اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ سنّت کتاب اللہ کی تابع ہے اور اسی کی طرف راجع ہوگی۔

اب مقام سنّت بہ مقابلۂ کتاب کی پانچویں قسم رہ گئی ہے جسے شافعی نے بیان کیا ہے۔ وہ نسخ کا مسئلہ ہے اور اسے ہم ایک الگ باب کی صورت میں پیش کریں گے۔

---

(۱) الموافقات میں شاطبی نے اس رائے کی تائید کی ہے کہ سنت وہی اضافہ کر سکتی ہے جس کی اصل کتاب میں موجود ہو۔ وہ کہتے ہیں: "سنّت اپنے مفہوم و معنی کے لیے کتاب کی طرف راجع ہوگی کہ وہ اس کے مجمل کی تفصیل، اس کے مشکل کا بیان، اس کے مختصر کا بسط ہے" ——— اور دلیل میں قرآن کی یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں:

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم

نسخ

شرع کے کسی سابق حکم کو، نئے حکم سے ہٹا دینا یہی نسخ ہے۔ ناسخ اور منسوخ کے درمیان ایسا نہ زمانہ ہونا چاہیئے کہ جب منسوخ ایک مستقل اور ثابت و محکم چیز رہ چکا ہو یعنی اگر ناسخ وجود میں نہ آتا تو منسوخ پر عمل باقی رہتا اور اس کا حکم قائم رہتا۔

شرائع سماویہ میں نسخ کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ ایک شریعت دوسری شریعت کے احکام برابر منسوخ کرتی رہی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت نے ماسبق شریعت کے احکام منسوخ کیے۔ شریعت عیسیٰ علیہ السلام نے شریعت موسیٰ علیہ السلام کے متعدد احکام مثلاً تحریم یوم سبت وغیرہ منسوخ کیے۔ شریعت اسلام نے موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کی شریعت کے بہت سے احکام منسوخ کر ڈالے۔ لیکن شرائع سماویہ میں گو کتنا ہی اختلاف ہو لیکن مقصد اور منہاج میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔ اللہ سبحانہٗ تعالیٰ کی توحید سب کا نقطۂ اتحاد رہا۔ چنانچہ اسی بنیاد پہ خدائے تعالیٰ نے جمیع شرائع انبیاءؑ کو واحد فرمایا ہے اور ان میں کسی طرح کا تناقض نہیں مانا ہے کیونکہ اپنی اصل کلی یعنی توحید کے اعتبار سے سب ایک ہیں۔ مکارم اخلاق اور فضائل ناس پر بھی سب کا اجماع ہے۔ سب ہی کا یہ مقصد رہا ہے کہ برگزیدہ نفوس کی ایک جماعت تیار کریں البتہ جماعتوں کے طریق علاج میں ضرور ماحول اور زمانے کی مناسبت سے اختلاف رہا ہے۔

پس یہ شرائع سماویہ اگرچہ احکام کی تفصیلات میں مختلف ہیں اور اصلاح جماعات کے انداز بھی الگ الگ ہیں لیکن جہاں تک اصول اور روح کا تعلق ہے کوئی اختلاف نہیں۔ سب متفق ہیں۔ نسخ احکام درحقیقت طریق علاج کے اختلاف پہ مبنی ہے۔ یہی وجہ ہے

کہ جب شریعت اسلامیہ، عقلِ بشری کے پختہ ہونے اور ذہن انسانی کی تکمیل نمو اور نفسِ انسانی کی صیقل کے بعد عالم وجود میں آئی تو اس کی مخاطب ہر نسل تھی خواہ وہ کسی دور، کسی عہد اور کسی زمانے سے تعلق رکھتی ہو کیونکہ کلی اصول میں ذرا بھی اختلاف نہ تھا۔ نہ ادراک عقول میں کوئی منازعت تھی۔ البتہ لوگوں پر اس کی تطبیق مختلف فیہ ہو سکتی ہے۔ سو اصحاب فکر و نظر کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھول دیا۔

نسخ کیوں؟

شریعت اسلامیہ میں بھی ناسخ اور منسوخ کا وجود ہے۔ آنحضرت کے معین دیے ہوئے احکام منسوخ ہوئے۔ اور خود قرآن میں بعض وارد شدہ احکام بھی منسوخ قرار پائے۔ یہ احکام جو منسوخ ہوئے۔ یہ اپنے وقت کے لحاظ سے مناسب تھے لیکن جب ان کا اقتضائے وجود زائل ہو گیا تو احکام محکمہ وارد ہوئے اور انہوں نے وقتی احکام کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے منسوخ کر دیا۔

سوال پیدا ہو سکتا ہے شریعت اسلام میں نسخ کی ضرورت کیا پیش آئی؟

جو شخص شئون جماعات، اور ان کے طریق پر نظر رکھتا ہے۔ اس کے لیے اس سوال کا جواب ذرا بھی دشوار نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی قوم میں مبعوث ہو کر آئے جو کوئی دین نہیں رکھتی تھی؟ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی شریعت کی نہ پابند تھی نہ عامل۔ اس کے پاس کوئی ایسا منہاج قویم بھی نہ تھا جس پر سبک روی کے ساتھ وہ روبہروی کرتی رہی ہو۔ ایسی قوم پر اگر دفعتہً اور بیک وقت پوری شریعت نازل کر دی جاتی تو یہ بات اس کی طاقت سے باہر ہوتی۔ اگر تکلیفات شرعیہ کا ایک ہی وقت میں اسے پابند بنا دیا جاتا تو وہ گھبرا جاتی اور یہ بوجھ اس سے نہ اٹھ سکتا۔ لہٰذا شریعت تھوڑی تھوڑی کر کے نازل ہوئی اور جب یہ قوم اسلام کی لذت سے آشنا ہو گئی۔ اس سے مانوس ہو گئی۔ اس میں کشش محسوس کرنے لگی تو مکمل شریعت سے اسے سرفراز فرمایا گیا۔ اب ایسی کئی چیزیں حرام کر دی گئیں جو پہلے مباح تھیں۔ اب اس قوم کو ایسے امور سے مکلف کیا گیا جن کی پہلے وہ مکلف نہیں تھی۔ اس سلسلے میں دو امور خاص طور پر پیش نظر رکھے گئے:

۱۔ عربوں میں بہ سلسلۂ ازواج عورت اور مرد کے مابین کوئی محکم علاقہ اور محکم تنظیم موجود نہیں تھی کہ ایسے حقوق کی تحدید ہو سکتی جو میاں بیوی کو اس ضابطے سے منسلک رکھتے۔ ان میں طرح طرح کے نکاح رائج تھے۔ اسلام آیا تو اس نے فواحش کو حرام قرار دیا خواہ وہ علانیہ ہوں یا خفیہ،

جماعت اسلامیہ کے ابتدائی دور میں جب کہ تفصیلی اور کلی احکام نازل ہو رہے تھے۔ نسخ کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں نسخ کا سلسلہ مدینہ کی طرف ہجرت کے بعد شروع ہوا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دولتِ اسلامیہ اور مدینۂ فاضلہ کے قیام پر توجہ مبذول فرمائی۔ کیونکہ اب اس کی حیثیت ایک طرح کے علاج کی تھی۔ اسلام اقامتِ دولتِ اسلامیہ کے لیے نظم لازم اور اصولِ اجتماعی کے قوانین اور ضابطے بنا رہا تھا (۱)

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بہت سے امور کے حسن و قبح کے بارے میں اصحابِ فہم و خرد متفق ہیں اس لیے کہ ان امور میں جو خوبی یا برائی ہے وہ سقوط قبول نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اس میں نسخ بھی واقع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنا۔ ماں باپ کے ساتھ حسنِ سلوک سے پیش آنا۔ سچ بولنا، جھوٹ کا حرام ہونا۔ ان میں جو اچھی چیزیں ہیں وہ ہر زمانے میں اچھی رہیں گی۔ جو بری باتیں ہیں وہ ہر دور میں بُری ہی کہی جائیں گی۔ غرض اس طرح کی چیزوں میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا لیکن ساتھ ہی ساتھ علماء کی ایک جماعت ہے جو اس بارے میں مختلف الرائے ہے کہ جو امور از روئے عقل دائمی طور پر مستحسن ہیں ان میں نسخ جائز ہے یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ عقل اشیاء کے حسن و قبح کا ادراک کرتی ہے۔ اور یہ اشیاء ذاتی طور پر خوب یا ناخوب ہوتی ہیں۔ لہٰذا عقلی طور پر جو چیز قبیح یا غیر قبیح ہے وہاں نسخ نہیں واقع ہو سکتا۔ یہ حسن و قبح مستقل ہیں لیکن علماء کی ایک دوسری جماعت ہے جو کہتی ہے کہ کوئی چیز بھی بطورِ خود نہ قبیح ہے نہ غیر قبیح ہے بلکہ اشیاء کا حسن و قبح شارع کی تحسین و تقبیح پر مبنی ہے۔ جس چیز کا حکم دے دیا وہ خوب ہے جس سے منع کر دیا وہ ناخوب ہے اس صورت میں نسخ جائز ہے (۲)

---

(۱) شاطبی نے موافقات میں لکھا ہے کہ نسخ کا عمل زیادہ تر مدینہ میں ہوا کیونکہ مکہ میں قواعد کلیہ نازل ہوتے تھے اور قواعد کلیہ ناقابل نسخ ہوتے ہیں۔ قابل نسخ صرف وہ احکام ہوتے ہیں جو جزئی اور وقتی ہوں۔

(۲) اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے امام شافعی نے ثابت کیا ہے کہ کتاب الٰہی میں جو احکام آئے ہیں ان میں منسوخ بھی ہیں اور محکم بھی۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا۔ یعنی اگر ہم کسی آیت کو منسوخ کر دیں یا فراموش کر دیں تو ویسی ہی یا اس سے بہتر لا سکتے ہیں۔ اس سے نسخ کا ایک ثبوت آیاتِ مواریث سے آیاتِ وصیت کی تنسیخ بھی ہے۔ صاحب اتقان نے اس طرح کی کم و بیش بیس مثالیں پیش کی ہیں (۳) وَاِذَا بَدَّلْنَا اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ ۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اپنے عادات و مزاج کے اعتبار سے وہ لوگ جن چیزوں کو بہ سلسلۂ نکاح و زواج حرام و حلال سمجھتے تھے، اس سلسلے میں اللہ نے فرمان اور دلیل نافذ کی۔ ابھی یہ لوگ عہد جاہلیت (کفر) سے قریب تھے۔ بہ صورتِ جنگ بیویوں کے علاوہ عورت سے انقطاع مطلق کی تحریم کا فرمان ان کے لیے گراں گزرتا۔ چنانچہ ایام جنگ میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ جائز قرار دیا لیکن کچھ عرصہ کے بعد قیامت تک کے لیے اسے حرام قرار دے دیا۔

۲۔ اسلام جب آیا تو عرب شراب کو اپنے مفاخر میں شمار کرتے تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ جب تک روح اسلام سے وہ مانوس نہ ہو جائیں اس معاملے کو چھوڑے رکھا جائے۔ پھر وہ خود ہی شراب کے مآثم سے واقف ہو جائیں گے۔ چنانچہ قرآن نے تحریم شراب کا درجہ بدرجہ انہیں حکم دیا۔ اس تدریج کا نتیجہ یہ ہوا کہ عقلائے عرب خود اس کے مآثم سے واقف ہو کر واضح حکم کا مطالبہ کرنے لگے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسا نگاہ تیز اور فکر روشن رکھنے والا شخص بے ساختہ پکار اٹھا۔ اللھم بیّن لنا فی الخمر بیاناً شافیاً۔ اے اللہ! شراب کے بارے میں کوئی صاف اور واضح حکم ہمارے لیے بیان فرما۔ چنانچہ وہ آیت نازل ہوئی جو شراب کے لیے تحریم قاطع کی حیثیت رکھتی ہے:

یٰاَیُّھا الذین اٰمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون ط

نسخ دائمی احکام میں نہیں ہوتا

پس اگر نسخ کے وہ معنی ہیں جن کی تاریخ اسلام سے بھی ابتدائی دور میں تائید ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ نسخ کبھی کسی ایسے مسئلے میں واقع نہیں ہوا جو دائمی نوعیت کا ہو۔ چنانچہ فقہا اس بات کو مانتے ہیں کہ نسخ کبھی بھی کسی ایسے حکم میں نہیں ہوا جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی ہو، کیونکہ نسخ کا تعلق وقتی احکام سے ہے۔ اور نہ اللہ سبحانہٗ تعالیٰ اپنی کتاب میں ایسی کوئی بات فرما سکتا ہے اور نہ لسان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کہ اسے بھی وحی کا درجہ حاصل ہے کوئی ایسی بات جاری ہو سکتی ہے جو عنقریب منسوخ ہو جانے والی ہو۔(۱)

---

(۱) شریعت کے منسوخ اور محکم احکام کا استقرار کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دائمی نوعیت رکھنے والا کوئی حکم کبھی منسوخ نہیں ہوا۔

نسخ کے حدود و قیود

بہر حال مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیئے کہ شریعت اسلامیہ میں چند مخصوص صورتوں میں نسخ ثابت ہے۔ حدود نسخ ہم بیان کر چکے ہیں۔ امام شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں لکھا ہے:

"اللہ نے اپنی مخلوق پر کتاب اتاری جس میں ہر بات موجود ہے یہ کتاب ہدایت اور رحمت ہے۔ اس میں فرائض کا ذکر ہے جو اس نے فرض کر دیے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جنہیں اپنی مخلوق پر رحم کھا کر منسوخ فرما دیا ہے"۔

کتاب کا نسخ کتاب سے، سنّت کا سنت سے

امام شافعی نے ثابت کیا ہے کہ نسخ کتاب میں بھی ہوا ہے اور سنّت میں بھی، اور یہ کہ کتاب کتاب کو منسوخ کر سکتی ہے اور سنّت، سنّت کو، فرماتے ہیں: سنّت کتاب کی ناسخ نہیں ہو سکتی۔ کتاب کا کتاب سے نسخ ہو سکتا ہے۔ سنت کتاب کی تابع، اس کی مفسّر اور اجمال کی تفصیل کرنے والی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ شافعی، سے تسلیم نہیں کرتے کہ سنت ناسخ کتاب ہو سکتی ہے۔ البتہ قرآن قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

لیکن علماء کی ایک بڑی جماعت اس طرف گئی ہے کہ قرآن کریم ایک شریعت محکم ہے اس میں جو حکم بھی ہے وہ ثابت اور دائم ہے۔

ابو مسلم کی دلیل یہ ہے کہ:

(۱) اگر قرآن میں نسخ مان لیا جائے تو بعض آیات کا ابطال ماننا پڑے گا: ابطال کا مطلب یہ ہوا کہ معاذ اللہ قرآن میں باطل چیزیں بھی ہو سکتی ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ۔ یعنی قرآن میں کسی طرف سے بھی باطل کا گزر ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ قرآن ابدی شریعت ہے جو قیامت تک باقی رہے گی اور یوم قیامت تک لوگوں پر حجت رہے گی۔ لہٰذا قرآن میں نسخ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ احکام قرآن کلی ہیں جزئی نہیں (۲) البتہ سنت کریمہ میں اس طرح کی وسعت ممکن ہے کیونکہ شرائع وقتی منسوخ ہو سکتے ہیں (۳) تائید نسخ میں جو آیت "ما ننسخ تا الخ پیش کی گئی ہے۔ اس سے مراد کتب سابقہ کی آیات ہیں نہ کہ قرآن کی۔ کیونکہ شریعت محمدی نے ان کے بہت سے احکام منسوخ کر دیے ہیں (۴) جن آیتوں کو ناسخ و منسوخ کہا جاتا ہے ان میں تطبیق اور توفیق دی جا سکتی ہے (۵) اور رہی یہ آیت واذا بدلنا الخ اس سے مراد معجزہ ہے۔

یمحوا اللہ ما یشآء و یثبت وعندہ ام الکتٰب ط

یعنی اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے اور اس کے پاس ام الکتاب ہے"

گویا نسخ اگر ہو گا تو صرف خدا کی طرف سے کسی بندے کی طرف سے نہیں۔ اگرچہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نہ ہوں۔

افکار شافعی کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والا محسوس کرے گا کہ ان کا یہ نظریہ کہ قرآن ہی قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے، سنّت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی، دو مقدموں پر مبنی ہے۔ ایک تو یہ کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس طرح معناً نازل ہوا ہے اسی طرح لفظاً بھی نازل ہوا ہے۔ پس وہ اللہ کی حجت ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لیے مخالفین کو چیلنج کرتا ہے کہ ویسی ایک سورت ہی لا سکیں تو لائیں۔ کیونکہ کلام بشر اس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے۔ دوسرے یہ کہ نسخ قرآن اس امر کا موجب ہے کہ اس کی جگہ پر جو چیز آئے وہ اپنے اوصاف میں اس کی مثل اور مماثل ہو۔ ان دونوں مقدموں کا نتیجہ ایک ہی ہے یعنی احکام قرآنیہ صرف آیاتِ قرآنیہ ہی سے منسوخ ہو سکتے ہیں۔

ناسخ اور منسوخ کا علم سنّت سے ہوتا ہے

امام شافعیؒ اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کتاب صرف کتاب ہی سے منسوخ ہو سکتی ہے کیونکہ ضروری ہے کہ ناسخ منسوخ سے مماثل ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "قرآن ہی قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کا مثل اور کوئی نہیں ہے"۔ ساتھ ہی ساتھ امام صاحب یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ سنت کا مقام یہ ہے کہ وہ بتائے کہ قرآن میں منسوخ کیا ہے اور ناسخ کیا؟

پس گو قرآن ہی قرآن کو منسوخ کرتا ہے لیکن یہ بات سنت بتاتی ہے کہ قرآن کا کونسا حصّہ ناسخ ہے اور کونسا منسوخ؟ کیونکہ یہ ایک طرح کی وضاحت ہے اور سنت قرآن کا بیان ہے۔ وہی اس کی وضاحت کرتی ہے اور ناسخ و منسوخ کا بیان کرنا اور اس کی وضاحت کرنا سنّت کا ایسا حق ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کسی حکم کے بارے میں یہ بتانا کہ یہ یوم قیامت تک کے لیے باقی ہے یا نہیں؟ درحقیقت قرآن کی وضاحت اور بیان ہے۔

امام صاحب نے ایسی بہت سی آیتیں پیش کی ہیں جو ان کے نزدیک منسوخ ہیں اور یہ کہ بیان نسخ سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔ انہوں نے

سے زیادہ قوی ہے۔ اہل علم کا بھی اس پر اجماع ہے پس مذکورہ حدیث کی رو سے آیۂ مواریث، آیۂ وصیت کی ناسخ ہے۔

امام شافعی کا یہ خیال بھی ہے کہ اقارب کے لیے وصیت کی فرضیت آیۂ مواریث سے منسوخ ہو گئی ہے لیکن وہ اس کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ طاؤس کا قول ہے اور قول کی تائید تابعین کی ایک جماعت سے بھی ہوتی ہے کہ آیت مواریث سے ورثار کے لیے وصیت کا منسوخ ہونا تو ثابت ہے لیکن غیر وارث اقربا کے لیے حکم وصیت قائم ہے"۔ اور یہ وصیت غیر اقارب کے لیے وصیت کرنے سے زیادہ مقدم اور مرجح ہے۔

جو آیتیں اس ذیل میں پیش کی ہیں ان میں آیۂ وصیت بھی ہے[1] اور آیاتِ وراثت بھی اور ثابت کیا ہے کہ آیاتِ مواریث نے آیۂ وصیت کو منسوخ کر دیا ہے اور اس نسخ کی معرفت سنت ہی سے ممکن ہے جو ہر دیار و امصار میں علماء سے سند قبول حاصل کر چکی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب علم و حفظ اور ارباب فتویٰ و مغازی کا علم رکھنے والے اصحاب قریش وغیرہ اس امر پر متفق ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال ارشاد فرمایا تھا: لا وصیۃ لوارث، یعنی وارث کے لیے وصیت کی (ضرورت) نہیں ہے۔ یہ روایت عوام سے عوام تک پہنچی ہے۔ لہٰذا بعض حیثیات سے یہ حدیث احاد

---

(۱) ابو مسلم اصفہانی اس خیال کے حامی نہیں ہیں کہ آیت وصیت کو، آیاتِ مواریث نے منسوخ کر دیا ہے امام فخر الدین رازیؒ نے اپنی تفسیر کبیر میں آیۂ مذکورہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے "علماء کی ایک جماعت اس آیت کو منسوخ نہیں مانتی۔ ابو مسلم اصفہانی کا قول بھی یہی ہے اپنے قول کی تائید میں جو دلیلیں وہ لاتے ہیں یہ ہیں:

۱۔ آیت وصیت اور آیاتِ مواریث میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ والدین اور دیگر عزیزوں کے جو حصے اللہ تعالیٰ نے مقرر کر دیے ہیں، اگر موصی چاہے تو ان میں اضافہ کر سکتا ہے البتہ خدا کے مقرر کردہ حصوں میں کمی نہیں کر سکتا۔

۲۔ اقربا کے لیے ثبوت میراث اور ثبوت وصیت کے مابین کسی طرح کی منافات نہیں ہے۔ میراث اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے اور وصیت مرنے والے کا عطیہ ہے پس ایک وارث میں دونوں آیتوں (آیۂ وصیت اور آیۂ میراث) کے مطابق وصیت اور میراث جمع ہو سکتی ہے اس میں کسی طرح کی کوئی قباحت نہیں ہے۔

۳۔ اور اگر منافاۃ تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک آیت دوسری کی تخصیص کرتی ہے کیونکہ آیۂ وصیت اقربا کے لیے وصیت کو واجب کرتی ہے پھر آیۂ موریث قریبی وارث کو خارج کر دیتی ہے اور وارث قریب اس آیت کے ماتحت داخل وراثت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ والدین میں بعض تو وارث ہو سکتے ہیں اور بعض اختلاف دین، غلامی اور قتل کے باعث نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اقربا میں بعض اسباب حاجبہ کے ماتحت ساقط نہیں ہوں گے اور بعض ہو جائیں گے۔

بہر حال کوئی صورت بھی ہو۔ وارث کے لیے وصیت جائز نہیں مانی جائے گی۔ البتہ جو وارث نہ ہو اس کے لیے وصیت کی جا سکتی ہے کیونکہ صلۂ رحم کا تقاضا یہی ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے تاکید

قرآن سے سنّت منسوخ نہیں ہو سکتی غرض امام شافعیؒ جس رائے پر قائم ہیں وہ یہ ہے کہ قرآن سے سنّت منسوخ نہیں ہو سکتی۔ نسخ سنّت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی دوسری سنّت اس کے نسخ کو ثابت کرنے والی ہو لیکن بعد کے اصولی علماء نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ قرآن سے نسخِ سنّت عقلی طور پر جائز بھی ہے اور شرعی طور پر واقع بھی ہوا ہے۔

جواز عقلی کا جہاں تک تعلق ہے وہ کوئی اہم چیز نہیں اور خود امام شافعی بھی جوازِ عقلی سے انکار نہیں کرتے۔ اصل سوال وقوع شرعی کا ہے اس کے وہ قائل نہیں پہلے ہم ان کی دلیل پر ایک نظر ڈالیں گے۔ پھر ان کے مخالفین کے افکار و دلائل کا سرسری جائزہ لیں گے۔

امام صاحب کا یہ مسلک کہ قرآن سنّت کا ناسخ نہیں ہو سکتا۔ دو ستونوں پر قائم ہے،

پہلا ستون یہ ہے کہ نسخ بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ اور سنّت قرآن کا بیان ہے اور وہ قرآن ہی ہے جس نے سنت کو یہ مرتبہ عطا کیا ہے۔ نسخ کو بیان کی جو احتیاج ہوتی ہے وہ اس لیے کہ معلوم ہو سکے۔ متقدم کون نص ہے اور متاخر کون؟ اور یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل اور بیان صحابہ رضی اللہ عنہم سے معلوم ہو سکتی ہے اور یہ علم صرف سنّت ہی سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے اکثر منسوخ ایسے ہیں جو امام شافعی کی رائے میں صرف سنّت ہی سے ثابت ہیں۔ جب قرآن کے نسخ کا علم سنت کے سوا کسی اور طرح نہیں ہو سکتا تو نسخ سنت کا علم بھی سنت ہی سے ہو سکتا ہے۔

دوسرا ستون یہ ہے کہ اگر نسخ سنت قرآن سے جائز ہوتا (نہ کہ سنت سے) تو واجب ہوتا کہ ہر وہ سنت اور ہر وہ حدیث جو مخالف قرآن ہوتی مردود قرار دے دی جاتی اور عملی اعتبار سے غیر مقبول مانی جاتی۔ اور اس صورت میں یہ بھی جائز نہیں کہ قرآن کے عموم کی تخصیص سنت سے کی جا سکے۔ نہ اسے بیان قرآن مانا جائے گا بلکہ ضروری ہوگا کہ ہر وہ سنّت جو مخالف قرآن ہو رد کر دی جائے اور یہ چیز شافعی کے نزدیک درست اور صواب نہیں ہے کیونکہ مکہ، مدینہ اور بغداد میں وہ "ناصر السنّت" کی حیثیت سے معروف رہے ہیں۔ ان کا خیال ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو حکم رجم (زانی کی سزائے سنگساری) کو منسوخ ماننا پڑے گا اور چار دینار سے کم چوری پر بھی قطع ید کی سزا دینا پڑے گی۔

قرآن سنت کا ناسخ ہو سکتا ہے: لیکن جو علمائے اصول اس مسلک کے مخالف ہیں ان کا مسلک

نسخ سُنّت سے

وہ احکام جو سنّت سے ثابت ہوتے ہیں بلا اختلاف و نزاع منسوخ ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ سنت میں نسخ واقع ہو سکتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ سنت کو صرف اسی کی جیسی سنّت ہی منسوخ کر سکتی ہے۔ کتاب (قرآن) سے سنت نہیں منسوخ ہو سکتی، جس طرح سنّت سے کتاب منسوخ نہیں ہو سکتی چنانچہ "الرسالہ" میں جو مقام مصر لکھا گیا اور جس کے راوی ربیع بن سلیمان ہیں مرقوم ہے "یہی حال سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہے کہ وہ صرف سنت ہی سے منسوخ ہو سکتی ہے"۔ آگے چل کر اس قول کی تائید میں کئی دلیلیں بھی دی ہیں جن پر آئندہ ہم گفتگو کریں گے۔

لیکن آمدی کی "کتاب الاحکام فی اصول الاحکام" میں مرقوم ہے:

"شافعی رضی اللہ عنہ سے ان کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ منقول ہے کہ سنّت کا نسخ قرآن سے جائز نہیں ہے لیکن جمہور علماء اشاعرہ و معتزلہ و فقہا قرآن سے نسخ سنّت کے قائل ہیں۔ عقلی طور پر بھی اور شرعی طور پر وقوعی اعتبار سے بھی"۔

اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ امام شافعی کی مذکورہ رائے منجملہ ان کے اقوال کے صرف ایک قول ہے۔ ربیع کی روایت کردہ کتب میں جو ہمارے سامنے ہیں امام صاحب کا کوئی ایسا قول نہیں ملتا جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ سنّت کا قرآن سے منسوخ ہونا جائز ہے۔ اگر امام صاحب کی یہ رائے ہے بھی تو یقیناً یہ ان کی قدیم، نہ کہ جدید رائے ہے جو رسالہ عراقیہ میں ہوگی مصریہ میں نہیں ہے۔ ہم نے اوپر ان کی جو رائے لکھی ہے وہ رسالہ مصریہ سے ماخوذ ہے اور امام صاحب کی کتب مرویہ مصر میں اس کے سوا کوئی اور رائے نہیں ہے۔

"ناسخ و منسوخ کا مسئلہ فقہ اسلامی میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آج تک اس نے کوئی فیصلہ کن صورت اختیار نہیں کی ہے۔ ہر گروہ اپنے مسلک پر شدت اور سختی کے ساتھ قائم ہے۔ جو نسخ کا قائل ہے اس کے پاس دلائل کا انبار ہے جو قائل نہیں ہے اس کے پاس بھی وزنی دلیلیں موجود ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ بنیادی مسئلہ ہے بلکہ بنیادی مسائل میں سرفہرست ہے۔ مگر اتنے اہم ترین معاملے میں بھی فکر و نظر کا اختلاف نہ صرف قائم ہے بلکہ سنگین طور پر نمودار ہوتا رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اس پر مفصل اور مطول بحثیں علماء اور فقہا کے مابین ہوتی رہی ہیں۔ اگر کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہ ثابت ہو سکیں۔"

یہ ہے کہ قرآن سنّت کا ناسخ ہو سکتا ہے اور یہ عقلاً بھی جائز ہے اور واقع بھی ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے دلائل بھی دیے ہیں (۱) جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن نے سنت کو منسوخ کیا ہے۔ مثلاً قرآن نے بیت المقدس کی حیثیت کعبہ منسوخ کر دی اور بیت الحرام کو قبلہ قرار دیا لیکن شافعی متنبہ کرتے ہیں کہ یہ بات صرف قرآن ہی سے نہیں ثابت ہوتی سنت سے بھی ہوتی ہے۔

غرض علمائے اصول اور شافعیؒ کے مابین اصل اختلاف یہ نہیں ہے کہ قرآن نے کچھ ایسے احکام بھی دیے ہیں جو سنّت میں نہیں ہیں، بلکہ یہ ہے کہ آیا نسخ سنّت کی معرفت کے لیے قرآن لازمی ہے یا کوئی دوسری سنّت؟ جہاں تک استقرار کا تعلق ہے وہ امام صاحب کی تائید میں ہے۔

---

(۱) آمدی نے "کتاب الاحکام فی اصول الاحکام" میں کئی مثالیں دی ہیں، مثلاً

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر یہ بات مان لی تھی کہ جو مسلمان مکہ سے مدینہ آئے گا وہ مکہ لوٹا دیا جائے گا لیکن ایک عورت جب آئی تو یہ آیہ کریمہ نازل ہوئی۔ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ۔ یعنی مسلمان عورتوں کو کافروں کے پاس مت لوٹاؤ۔ یہاں قرآن نے ایک سنّت کو منسوخ کر دیا۔

۲۔ بیت المقدس کو قبلہ گردان کر اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا ازروئے سنت تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ سنّت منسوخ فرما دی۔ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔

ازروئے سنّت صائم رات کو بھی مجامعت نہیں کر سکتا تھا لیکن قرآن نے رات کو رخصت دے کر یہ سنت منسوخ کر دی۔ فالان باشِرُوهُنَّ۔

۴۔ صوم عاشورہ ازروئے سنّت واجب تھا۔ قرآن نے اس سنّت کو بھی منسوخ کر دیا فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔

۵۔ جنگ و قتال کے موقع پر تاخیر نماز ازروئے سنّت جائز تھی لیکن اللہ نے صلوٰۃِ خوف کا حکم نازل کر کے یہ سنت بھی منسوخ کر دی۔

لیکن میرے خیال میں ان مسائل سے شافعیؒ کی دلیل کا توڑ نہیں ہوتا کیونکہ یہ مسائل ازروئے سنّت بھی ثابت ہیں جن سے ناسخ اور منسوخ کا پتہ چل جاتا ہے۔ لہٰذا شافعی کا دعویٰ اپنی جگہ قائم ہے۔

"ابطال الاستحسان" میں لکھتے ہیں۔ "نہ میں نہ اہل علم میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہو چکا ہے۔ البتہ اس صورت میں کہ اسے تمام علماء مانتے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی اسی طرح نقل کرتے آئے ہوں مثلاً ارکان نماز کی تعداد اور حرمت شراب وغیرہ۔

پہلا اجماع جو امام شافعی کے نزدیک حجت ہے اجماع صحابہ ہے۔ اجماع صحابہ کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہ نہیں ہے انہوں نے کسی حدیث کی بنا پر اجماع کیا ہے بلکہ اسے صحابہ کا اجتہاد قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ صحابۂ کرام اس مسئلہ میں سنت سے غافل نہیں تھے جب اثر اور سنت سے اس بارے میں کوئی نص نہیں ملی تو انہوں نے اجتہاد سے کام لیا۔ مگر اس اجماعی مسئلہ میں اگر وہ کوئی سنت روایت کریں تو اس سنت کو حجت سمجھا جائے گا۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

"جس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو اگر وہ اسے آں حضرتؐ کی طرف منسوب کرتے ہوں تو یہ انتساب صحیح سمجھا جائے گا۔ مگر جسے آں حضرتؐ کی طرف منسوب نہ کرتے ہوں۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آں حضرتؐ سے مروی ہو اور یہ بھی کہ آں حضرتؐ سے ثابت نہ ہو لہٰذا اسے ہم رسولؐ سے روایت کا درجہ نہیں دے سکتے کیونکہ آں حضرتؐ سے تو وہی چیز حکایت کی جا سکتی ہے جو حقیقتہً سنی گئی ہو۔ محض توہم کی بنا پر آپؐ کی طرف کسی چیز کی نسبت صحیح نہیں۔ لہٰذا ہم اس مسئلہ میں جو مسلک اختیار کریں گے۔ وہ صحابۂ کرام کی اتباع میں ہوگا یہ جانتے ہوئے کہ آں حضرتؐ کی احادیث بعض صحابہ سے تو مخفی ہو سکتی ہیں۔ مگر سب سے مخفی نہیں رہ سکتیں اور یہ کہ صحابۂ کرام کسی ایسے امر پر متفق نہیں ہو سکتے جو سنت کے خلاف یا غلط ہو۔"

حجیت اجماع کے دلائل امام شافعی ——— جیسا کہ "الرسالہ" سے معلوم ہوتا ہے ——— اجماع کو حجت تو مانتے ہیں مگر اس کی حجیت کا صرف اس موقعہ پر اعتبار کرتے ہیں جب کہ کتاب و سنت سے کوئی نص ثابت نہ ہو۔ حجیت اجماع کی دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں

۱۔ "الرسالہ" میں سلیمان بن یسار کی روایت منقول ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے ایک مرتبہ جابیہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

"آں حضرتؐ نے اسی مقام پر ہمارے سامنے کھڑے ہو کر فرمایا تھا۔

"میرے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کو احترام کی نظر سے دیکھتے رہنا۔ پھر زمانۂ خیر القرون

ادلۂ احکام (۴)

اجماع

اجماع کی حجیت امام شافعی اجماع کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا مرتبہ کتاب وسنّت کے بعد اور قیاس سے مقدم ہے۔ امام صاحب اپنے "الرسالہ" میں فرماتے ہیں۔

"کتاب وسنّت کا جو حکم از روئے اجماع ثابت ہو وہ ہمارے نزدیک ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے حجّت ہے مگر جو سنّت انفرادی اعتبار سے ثابت ہو نیز اس پر لوگوں کا اجماع نہ ہو وہ صرف ظاہری لحاظ سے حجت ہوگی کیونکہ اس میں غلطی کا امکان ہے۔ قرآن وسنّت کے بعد اجماع اور پھر قیاس کا درجہ ہے اور قیاس سب سے ضعیف ترین دلیل ہے کیونکہ حدیث کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی مثال سفر میں پانی نہ ملنے پر تیمم کی سی ہے۔ جو پانی ملنے پر باطل ہو جاتا ہے۔"

اجماع قیاس پر مقدم ہے امام صاحب کی مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع قیاس پر مقدم ہے اور کتاب وسنّت سے متاخر۔ اور کتاب وسنّت سے نص نہ ملنے کی صورت میں یہ درست ہے مگر ویسے ہی جیسے تیمم پانی نہ ملنے کی صورت میں جائز ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اجماع کے معنی یہ ہیں کہ علمائے عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں۔ پس جس حکم پر اجماع ہو جائے گا اسے حجت قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ امام صاحب "الرسالہ" کے باب

کے بعد کذب بیانی کا دور دورہ ہوگا حتیٰ کہ ایک شخص قسم کھا کر بات کرے گا حالانکہ اس سے حلف طلب نہیں کیا جائے گا اور از خود کسی امر پر شہادت دے گا گو اس سے شہادت نہیں لی جائے گی۔ جسے بہشت پیاری ہو اسے چاہیے کہ اس دور میں جماعت کے ساتھ رہے کیونکہ جماعت سے الگ رہنے والے کے ساتھ شیطان ہوتا ہے اور وہ دو آدمیوں سے دور رہتا ہے کوئی مرد کسی غیر عورت کے ساتھ تنہائی اختیار نہ کرے کیونکہ ان کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ جس آدمی کو نیک کام بھلے معلوم ہوں اور اپنی برائی کو برائی خیال کرے وہ شخص مومن ہے۔"

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آں حضرتؐ نے جماعت کے ساتھ رہنے کی تلقین کی ہے اور جماعت کے ساتھ رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظاہر ان کے ساتھ ہو مگر دل الگ ہو۔ جماعتی وحدت کا مدار تو اس بات پر ہے کہ انسان حلال و حرام اور طاعت میں جماعت کا ساتھ نہ چھوڑے چنانچہ امام شافعی اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اگر مسلمان متفرق شہروں اور علاقوں میں بستے ہوں تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں بدنی معیت ناممکن ہے بلکہ بدنی لحاظ سے تو مسلمانوں اور کفار، اتقیاء اور فاجر و فاسق لوگوں سے مل جل کر رہنا پڑے گا لہٰذا لزوم جماعت والی حدیث سے لزوم بدنی مراد نہیں ہے کیونکہ اولاً تو یہ ویسے بھی ناممکن ہے اور پھر اس سے کچھ حاصل بھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ لازم رہنے کا اس کے سوا کچھ مطلب نہیں ہے کہ تحلیل و تحریم اور اطاعت میں ان کا ساتھ نہ چھوڑے۔ چنانچہ جو شخص ان باتوں میں جماعت کے ساتھ رہے گا تو اس نے جماعت کا ساتھ دیا اور جو شخص ان مذکورہ امور میں جماعت مسلمہ کی مخالفت کرے گا تو اسے مخالف سمجھا جائے گا یہ واقعہ ہے کہ انفرادی حالت میں تو انسان غفلت اور غلطی کا شکار ہو سکتا ہے مگر جماعتی صورت میں کتاب و سنت یا قیاس سے غفلت ناممکن ہے۔"

۲۔۔۔ اجماع کے حجت ہونے پر دوسری دلیل قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیت ہے چنانچہ فرمایا۔

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے خلاف راستہ اختیار کرنے کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی مخالفت کے برابر قرار دیا ہے کیونکہ دونوں کی سزا ایک ہی رکھی ہے اور اللہ تعالیٰ اور اس

کے رسولؐ کی مخالفت حرام ہے لہٰذا کسی امر میں مومنین کی مخالفت بھی حرام ہوگی۔ جب ان کی مخالفت حرام ہے تو اتباع ضروری ہوگی اور تحلیل و تحریم کے مسائل میں ان کی مخالفت، ان کے راستہ کی اتباع کے خلاف ہے بلکہ ان امور میں ان کے راستہ پر چلنے کا نام ہی اتباع ہے[1] چنانچہ علامہ زمخشری اپنی تفسیر میں آیت وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ کی تفسیر میں لکھتے ہیں

"سبیل مومنین سے مراد دین حنیف کا راستہ ہے جس پر وہ قائم ہیں اور یہ آیت اس بات پر دلیل ہے کہ اجماع حجت ہے اور اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ کتاب و سنّت کی مخالفت جائز نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مومنین اور رسولؐ کی مخالفت کو یکجا جمع کیا گیا ہے اور ان دونوں کی مخالفت پر وعید شدید بیان کی ہے لہٰذا ان کی اتباع بھی اسی طرح واجب ہے جیسا کہ آں حضرتؐ سے موالات واجب ہے۔"

اجماع کن مسائل میں ہے؟ یہ ہیں حجیّت اجماع کے دلائل جو امام شافعی کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں مگر سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ کیا صرف اہل فقہ و

---

[1] تفسیر کبیر میں ہے کہ جب امام شافعی سے اجماع کی حجیت پر دلیل طلب کی گئی تو انہوں نے تین سو مرتبہ سارا قرآن پڑھا حتی کہ یہ آیت تلاش کرلی مندرجہ آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ مومنین کے راستے کی مخالفت حرام ہے تو ضروری ہوا کہ ان کے راستہ کی اتباع کی جائے پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسولؐ کی مخالفت اور مسلمانوں کے راستے کی مخالفت پر دوزخ کی وعید بیان کی ہے حالانکہ تنہا رسولؐ کی مخالفت ہی اس وعید کی موجب ہے لہٰذا اگر اتباع غیر سبیل المومنین اس وعید کی موجب نہ ہوتی تو اسے مخالفت رسولؐ کے ساتھ ضم کرنے کی ضرورت نہ تھی جو کہ تنہا ہی اس وعید کی موجب ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ غیر سبیل المومنین کی اتباع حرام ہے۔ جب اس کی حرمت ثابت ہوگئی تو معلوم ہوا کہ ان کی اتباع واجب ہے۔ کیونکہ ان کی عدم اتباع کی صورت میں غیر سبیل المومنین کی اتباع لازم آتی ہے لہٰذا جب اتباع غیر سبیل المومنین حرام ہے تو معلوم ہوا کہ عدم اتباع المومنین بھی حرام ہے اور ان کی عدم اتباع حرام ہونے کی صورت میں ان کی اتباع واجب ہوگی" یہ اس دلیل کی تقریر ہے جسے امام رازی نے بیان کیا ہے۔ علمائے اصول نے اس آیت سے حجیت اجماع کے استدلال پر بہت سے مناقشات اور سوالات و جوابات بیان کئے ہیں۔ امام غزالی "المستصفیٰ" میں ان آیات کو جن سے علماء اصول نے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے لکھتے ہیں۔

"اجماع کے حجت ہونے پر سب سے اقویٰ دلیل آیت ومن یشاقق الرسول الایت ہے کیونکہ یہ سبیل المومنین کی اتباع واجب قرار دیتی ہے امام شافعی نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔"

اجتہاد ہی سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے یا علماء کے دوسرے طبقوں کا بھی اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے امام شافعی اجماع کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"میں اور اہل علم میں سے کوئی شخص جب کسی مسئلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ اس نے پہلے علماء سے اسی طرح سنا ہے اور اسے سب لوگ مانتے چلے آئے ہیں۔ جیسے صلوٰۃ ظہر کی چار رکعتیں یا شراب کی حرمت۔"

اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی صرف اجماعِ علماء کو حجت مانتے ہیں کیونکہ جن احکام کی کتاب و سنت میں تصریح نہیں ہے ان کے حلال یا حرام ہونے کا فیصلہ علماء ہی کر سکتے ہیں۔ پس جب اجماع کی اساس حلال و حرام کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہنچنا ہے تو یہ اجماع مجتہد علماء کی جماعت کے بغیر ناممکن ہے۔ امام شافعی کے اس کلام نے علمائے اصول کے لئے ایک دروازہ کھول دیا ہے جسے بعد کے علماء نے پھیلایا ہے۔ چنانچہ علمائے اصول نے ان علماء کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔ غور کیا ہے کہ کیا ان میں اہل بدعت بھی داخل ہیں یا نہیں ؟ اور اس بارے میں انہوں نے بہت سی غبار انگیزیاں کی ہیں اور لمبے چوڑے اختلافات بیان کئے ہیں۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہوگا جس پر بلاد اسلامیہ کے تمام علماء کا اتفاق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے شیخ امام مالک کی تردید کی ہے کیونکہ امام مالک صرف اہل مدینہ کے اجماع کو معتبر سمجھتے تھے۔ جس کے پیش نظر بہت سی احادیث کو ناقابل قبول قرار دیتے تھے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک اہل مدینہ کے اجماع کو واجب الاتباع قرار دیتے تھے اس بنا پر بعض احادیث کو بھی رد کر دیتے تھے۔ چنانچہ "الرسالہ" میں امام شافعی نے بعض علماء مالکیہ کے ساتھ مناقشہ کے وقت اپنے مقابل کے قول کی حکایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ۔

"کسی امر پر اہل مدینہ کا متحد ہو جانا اخبار آحاد سے قوی ہوتا ہے لہٰذا تم اخبار آحاد کا ہمیں کیوں مکلف بناتے ہو اور مجمع علیہ امر جو اقویٰ اور واجب العمل ہے اسے کیوں ترک کرتے ہو؟ اگر وہ یہ کہے کہ اخبار آحاد تو بہت کم ہیں اور اجماعی مسائل کی اس قدر کثرت ہے کہ بیان کی ضرورت نہیں تو ہم کہیں گے کہ تم بھی کبھی ایسا کرتے ہو اور بعض مسائل کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کر دیتے ہو۔"

پھر امام شافعی اس کی تردید کرتے ہیں کہ

"میرا اور اہل علم میں سے کسی کا بھی یہ دعویٰ نہیں کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہو چکا ہے بجز ان مسائل کے جن کے ہمیشہ سے علماء قائل چلے آئے ہیں۔ ہاں کبھی کوئی مسئلہ اجماعی ہوتا ہے مگر مدینہ کے علماء اس

کے خلاف ہوتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس اہل مدینہ ایک مسئلہ پر اتفاق کرتے ہیں، مگر دیگر امصار کے مخالف نظر آتے ہیں۔"

مذکورہ بالا بیان امام شافعی نے "الرسالہ" میں اہل مدینہ کے بارے میں دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کا تعامل اہل مدینہ کو خبر آحاد پر مقدم رکھتا تھا۔

بطلان کے دو پہلو امام شافعی اس استدلال کو دو طریقوں سے باطل کرتے ہیں۔

۱- اوّل یہ کہ ان کے نزدیک جو اجماع حجت ہے وہ ایک شہر والوں کا اجماع نہیں ہے بلکہ تمام بلادِ اسلامیہ کے علماء کا اجماع ہے۔

۲- دوم یہ کہ جن مسائل کے بارے میں اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ خود مدینہ کے بعض علماء کو ان سے اختلاف ہے اور عام شہروں کے علماء بھی ان کے خلاف رائے رکھتے ہیں امام شافعی اس استدلال کو تیسری طرح بھی رد کر سکتے تھے کہ جس اجماع کو امام حجت مانتے ہیں اس کا مرتبہ کتاب وسنّت کے بعد ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی خبر واحد پر اجماع اہل مدینہ کی تقدیم کا رد نہیں کرتے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام شافعی خود بھی اس نظریہ سے متفق ہیں؟ ان کی تالیفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس نظریہ سے متفق نہیں۔ چنانچہ "کتاب الامّ" میں اس قاعدہ پر مناقشہ پایا جاتا ہے۔

"میں نے امام شافعی سے کہا کہ ہمارے نزدیک صرف اجماع اہل مدینہ معتبر ہے دیگر بلاد اسلامیہ کے اجماع کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ فرمانے لگے "یہی مسلک ان لوگوں کا ہے جو تمام احادیث کو باطل قرار دیتے ہیں اور اجماع کو حجت مانتے ہیں۔ تمہارے اور ان کے مابین صرف اتنا سا فرق پایا جاتا ہے کہ وہ تمام علمائے اسلام کے اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں اور تم اہل مدینہ کے اجماع کا۔ تم دونوں میں چونکہ اصولاً اتحاد پایا جاتا ہے اس لئے جو اعتراض ان پر ہو سکتا ہے وہی اعتراض تم پر بھی وارد ہوتا ہے لہٰذا تمہارے لئے بہتر یہ ہے کہ اس دعویٰ کو چھوڑ دو۔"

میں نے امام شافعی سے کہا۔ یہ کیوں؟

تو امام صاحب نے جواب دیا۔

اس لئے کہ اس دعویٰ کی بنا عدم واقفیت پر ہے۔ کیونکہ جب تم سے اس کے متعلق کچھ تفصیل

اور اس بارے میں وہ اپنے شیخ امام مالک سے اختلاف کرتے ہیں اور اصحاب مالک سے جو لوگ ان سے مجادلہ کرتے ہیں ان کا سختی سے رد کرتے ہیں اور جن مسائل میں وہ اجماع کا دعویٰ کرتے یہ ان میں اہل مدینہ کا اختلاف ثابت کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جن مسائل میں تم اجماع کا دعویٰ کرتے ہو اہل مدینہ کی اکثریت ان کے خلاف ہے۔ پھر جدل کرتے ہوئے ان سے کہتے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ تم اہل مدینہ کے قول کی زیادہ تر دید کرتے ہو تو وہ تمہارے قول کے مطابق اسے ثابت کر سکتا ہے اور تم اس کی مدافعت نہیں کر سکتے اور جو اعتراضات تم دوسروں پر کرتے ہو اس سے زیادہ تم پر وارد ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ تم نے اہل مدینہ کے علم کا دعویٰ کیا ہے اور دوسروں کو چھوڑ کر تم انہیں کی اتباع کرتے ہو پھر تم ان لوگوں سے بھی بڑھ کر اہل مدینہ کی مخالفت کرتے ہو جو ان کے اتباع کا دعویٰ نہیں کرتے جیسا تم کرتے ہو۔ اگر یہ باتیں تم سے مخفی ہیں تو یہ سراسر تمہاری نادانی کا نتیجہ ہے۔[1]

مگر امام شافعی جب مالکیوں سے ان مسائل کے بارے میں جن میں وہ اہل مدینہ کے عمل یا اجماع سے حجت لاتے ہیں،[2] مجادلہ کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ بھی اقرار کرتے ہیں کہ علما نے

---

(۱) کتاب الام، ج ۷، ص ۱۹۳ (۲) ہم اہل عمل مدینہ کے بارے میں امام مالک کی رائے نقل کر چکے ہیں۔ اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع یا عمل کے متعلق ائمہ ثلاثہ کی رائے پر مختصر طور پر روشنی ڈالیں۔ امام مالک نے چالیس سے کچھ زائد مسائل میں بتوالی اہل مدینہ کی بنا پر فتویٰ دیا ہے اور ان پر اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ عمل اہل مدینہ کی تین قسمیں ہیں ــــ (۱) وہ مسائل جن میں اہل مدینہ کے کسی مخالف کا علم نہ ہو (۲) وہ مسائل کہ دوسرے اہل علم نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہو (۳) جن میں اہل مدینہ کے مابین ہی اختلاف ہو ــــ پہلی قسم کے حجت ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے بلکہ امام شافعی تو یہ کہتے ہیں کہ جس امر پر اہل مدینہ متفق ہوں گے وہ جمیع بلاد اسلامیہ کا اجماعی مسئلہ ہوتا ہے اور تیسری قسم بلا اختلاف حجت نہیں ہے کیونکہ وہ علمائے اسلام کا موضع اجماع نہیں ہے تو دوسروں پر کیسے لازم ہو سکتا ہے اب رہی قسم دوم امام شافعی اس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں اور امام مالک اسے حجت مانتے ہیں ان کے علاوہ دوسرے علماء نہ اس سے اخذ کرتے ہیں اور نہ حجت مانتے ہیں اور اجماع اہل مدینہ خواہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو اور دوسرے علماء بھی ان سے متفق ہوں بہر صورت امام شافعی اسے خبر واحد پر مقدم نہیں رکھتے کیونکہ خبر آحاد جب ہر قسم کی جرح سے محفوظ ہو تو اجماع پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے۔

دریافت کی جاتی ہے تو تم اس کا ایسا جواب نہیں دے پاتے جو دوسرے کو قائل کر سکتے کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جب تم سے یہ سوال ہوتا ہے کہ مدینہ میں اجماع کرنے والے کون لوگ ہیں؟ کیا اس بارے میں کوئی حدیث موجود ہے جس پر انہوں نے اجماع کیا ہے؟ یا صحابۂ کرام کے اجماع سے ثابت ہے تو اس سلسلہ میں تم پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں اول یہ کہ اگر وہ مسئلہ اجماعی ہے تو اس کے متعلق جو حدیث تمہیں ملی ہے ضرور ہے کہ خبر آحاد سے ہو جو تمہارے اصول کے مطابق قابل عمل نہیں ہے پھر اگر وہ خبر آحاد ثابت ہے تو جو چیز آں حضرتؐ سے ثابت ہو ظاہر ہے وہی اولیٰ اور واجب ہے۔

دوم یہ کہ:

اگر قول واحد کے سوا اس بارے میں کوئی متفق علیہ چیز نہیں ملی ہے تو پھر اجماع کا دعویٰ کیوں کرتے ہو اور کس طرح کہتے ہو کہ آنحضرتؐ کے صحابہ نے اس پر اجماع کیا ہے حالانکہ تمہارے قول کے مطابق صحابہ کرام اس میں مختلف ہیں اور دیگر اہل علم کے نزدیک بھی وہ اختلاف ثابت ہے[1]

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اجماع بالرای پر خبر آحاد کی تقدیم کے قائل ہیں بشرطیکہ وہ اجماع کسی ایسی حدیث پر مبنی نہ ہو جو متعدد طریق اور متعدد جماعتوں سے مروی ہو ـــــ جسے خبر عامہ کہا جاتا ہے ـــــ کیونکہ ایسی صورت میں تو اجماع خبر آحاد پر مقدم ہوتا ہے اور سنت سے ثابت ہونے کی وجہ سے اسے حجت مانا جاتا ہے نہ کہ اجماع اہل مدینہ یا امت مسلمہ کے اس پر متفق ہونے کی وجہ سے۔

ان کے کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر زیر بحث فقہی مسئلہ میں اہل مدینہ کا اختلاف ثابت کرتے ہیں اور جس مسئلہ میں بھی ان کا مخالف اجماع اہل مدینہ کو بطور دلیل کے پیش کرتا ہے۔ امام شافعی اسی میں اہل مدینہ کا اختلاف پیش کر دیتے ہیں حتیٰ کہ وہ مخالف سے کہتے ہیں۔

"ہم نے تمہارے سامنے یہ بات واضح کر دی ہے کہ اہل مدینہ یا دوسروں کے متعلق اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور جس مسئلہ میں تم نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اسی میں ہم نے اختلاف ثابت کر دیا ہے اور جن مسائل کے متعلق تم نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے ان میں سے بیشتر مختلف فیہ ہیں"[2]

اجماع اہل مدینہ | اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اجماع اہل مدینہ کو حجت نہیں مانتے

---

(۱) کتاب الام ج ۷ ص ۲۴۲ (۲) کتاب الام ص ۲۴۸

اور دوسرے اقوال خواہ کتنے بھی قوی کیوں نہ ہوں اگر ان کی اصل مدینہ سے نہیں ملتی تو وہ اعتبار کے قابل نہیں ہیں۔ امام شافعی کی طرف اس روایت کی نسبت دو باتوں سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی صحت نسبت سے انکار کر دیا جائے اور کہا جائے کہ یہ امام شافعی کے مشہور اور مدوّنہ اصول و اقوال کے خلاف ہے اور امام شافعی کی کتابوں پر اعتماد کرنا زیادہ اولیٰ ہے اور یا یہ کہا جائے کہ یہ امام شافعی کی قدیم رائے تھی جب کہ امام صاحب اصحاب مالک میں شامل تھے اور اجتہاد کے منازل طے رہے تھے۔ مگر مصر میں جا کر جب دوبارہ اپنے مسلک کا جائزہ کیا اور کتب مدون کیں تو اس رائے کو ترک کر دیا کیونکہ امام شافعی ہمیشہ اپنی آراء کی تنقیح میں لگے رہتے تھے اور اصول و فروع کے بارے میں انہیں مہذب کرتے رہتے تھے۔

اجماع سکوتی

قبل اس کے کہ ہم اجماع پر گفتگو ختم کریں دو چیزوں کی طرف اشارہ کر دینا ضروری خیال کرتے ہیں۔

۱۔ ــــ امام شافعی اجماع سکوتی کو معتبر نہیں سمجھتے تھے ــــ جس کے معنی یہ ہیں کہ مجتہد اپنی رائے سے کوئی مسلک اختیار کرے اور وہ مسلک اس زمانہ میں شہرت پذیر ہو جائے مگر کسی سے اس کا انکار منقول نہ ہو ــــ امام شافعی اس اجماع کو اجماع ہی نہیں سمجھتے کیونکہ اجماع کے بارے میں وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ کسی مسئلہ کے متعلق ہر ایک عالم اپنی رائے کا اظہار کرے۔ اور سب کی آراء متفق ہو جائیں۔

۲ ــــ امام شافعی اپنے مناظروں میں اپنے مخالف کے دعویٰ اجماع کو تسلیم ہی نہیں کرتے تھے اور اس پر اس کے اثبات کے تمام راستے بند کر دیتے تھے حتیٰ کہ اس کے اثبات کو محال بنا دیتے تھے۔ چنانچہ کتاب "اجماع العلم" میں وہ اپنے مناظر کو جواب دیتے ہوئے اجماع کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔

وہ اہل علم کون ہیں کہ جب وہ کسی مسئلہ پر اجماع کریں تو ان کا یہ اجماع حجت بن جائے گا۔ اور سوال و جواب کے بعد امام شافعی ایک طویل تقریر میں اس غلطی کو واضح کرتے ہیں۔

ہر شہر میں ایسے علماء کی کمی نہیں ہے۔ جو دوسرے دیار کے علماء کو غیر فقیہ کہتے ہیں یا انہیں مسند افتا کا نااہل قرار دیتے ہیں اور کسی کے لیے یہ جائز نہیں سمجھتے کہ ان کے قول پر عمل کرے۔ میں جانتا ہوں کہ ہر شہر کے علماء باہم مختلف الآراء ہیں اور یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک شہر کے علماء دوسرے دیار کے علماء سے اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم میں یہ بات آچکی ہے کہ اہل مکہ وہ

مدینہ جس امر پر متفق ہوں اس پر تمام علمائے امصار متفق ہوں گے اس بنا پر وہ کتاب "خلاف مالک" میں کہتے ہیں

اجماع کا دعویٰ صرف اسی مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں اہل مدینہ کو اختلاف نہ ہو اور ہم اجماع اسی کا نام رکھتے ہیں جس میں اہل مدینہ بھی متفق ہوں کیونکہ جس مسئلہ میں اہل مدینہ متفق ہوں گے اس میں تمام علمائے اسلام متفق ہوں گے اور علمائے امصار اہل مدینہ کی اسی صورت میں مخالفت کرتے ہیں جو ان کے مابین مختلف فیہ ہو۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ امام شافعی نے یہ قاعدہ کہاں سے اخذ کیا کہ اہل مدینہ صرف اسی مسئلہ پر اتفاق کرتے ہیں جس پر تمام علمائے امصار متفق ہوں کیا انہوں نے استقرار سے یہ معلوم کر لیا ہے کہ اہل مدینہ اسی امر پر متفق ہوتے ہیں۔ جن پر تمام علماء کا اتفاق ہو یا وہ یہ بات باور ہی نہیں کرتے کہ کسی امر مجتہد فیہ میں ان کے مابین اتفاق ہو سکتا ہے سوائے اس صورت کے کہ تمام اہل عقل اسے تسلیم کرتے ہوں اور اہل فہم کے لئے کسی طرح بھی اختلاف کی گنجائش نہ ہو۔ یا امام شافعی یہ سمجھتے ہیں کہ جب اہل مدینہ کسی امر پر متفق ہوں تو دوسرے علماء کے اختلاف کو حرج خیال کرتے ہیں؟ ان تمام احتمالات کی گنجائش ہے۔ امام شافعی نے از خود اس قاعدہ کا ماخذ یا سند بیان نہیں کی۔ اس کی سند سے قطع نظر یہ واقعہ ہے کہ جن مسائل پر اہل مدینہ اور دوسرے علماء متفق ہوں امام شافعی کے نزدیک ان کا دائرہ بہت تنگ ہے جیسا کہ ہم آئندہ وضاحت کریں گے۔

امام شافعی اور تعامل اہل مدینہ مگر اس کے ساتھ ہم یہ بھی ضرور کہیں گے کہ امام شافعی اہل مدینہ کی آراء کو نہایت احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور ان کے اقوال اخذ کرنے کی وصیت کیا کرتے تھے چنانچہ امام رازی اپنی کتاب "مناقب الشافعی" میں لکھتے ہیں۔ امام بیہقی اپنی اسناد کے ساتھ یونس بن عبدالاعلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام شافعی سے کسی مسئلہ میں مباحثہ کیا تو امام شافعی نے فرمایا۔

"بخدا میں تجھے نصیحت کرتا ہوں کہ جب اہل مدینہ کو کسی امر پر متفق پائے تو تجھے اس کے برحق ہونے میں کچھ بھی شبہ نہیں کرنا چاہیئے۔ اگر کوئی بات تجھے دوسرے ذریعہ سے حاصل ہو تو وہ ذریعہ خواہ کتنا ہی معتبر کیوں نہ ہو لیکن اگر اہل مدینہ سے وہ ثابت نہیں ہے تو اس کی طرف التفات بھی نہیں کرنا چاہیے"

یہ روایت امام شافعی سے اسناد کے ساتھ مروی ہے اس سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اہل مدینہ کی رائے سے اخذ کرتے تھے جیسا کہ امام مالک کا مسلک تھا مگر جو کچھ ہم امام شافعی سے

میں داخل ہونا ضروری ہے یا یہ لوگ ان فقہا کی فہرست سے خارج ہیں؟ اس طرح ان لوگوں پر سخت اعتراضات کرنا شروع کر دیتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔

مناظر پوچھتا ہے "پھر اجماع کوئی چیز ہے بھی؟"

امام شافعی جواب دیتے ہیں۔

ہاں ـــــ بحمد اللہ ـــــ فرائض میں بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا جس کے بارے میں تم کہہ سکتے ہو کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کر لیا ہے اور کوئی شخص جو تھوڑا بہت بھی علم رکھتا ہے، یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں، یہ اجماع نہیں ہے۔ پس یہ وہ طریقہ ہے جس سے اس شخص کی تصدیق کی جا سکتی ہے جو ان مسائل اور چند اصولِ علم میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے۔ مگر جس اجماع کے تم مدعی ہو ـــــ باوجودیکہ اس زمانہ کے اختلافات کا تمہیں علم ہے ـــــ اور ہر قرن کے لوگوں سے اسے حکایت کرتے ہو تو تم خود ہی انصاف کرو کہ کیا اسے اجماع کہنا صحیح ہے[1]؟

امام شافعی اس مناظرہ میں اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ اجماع جس میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں ہے وہ کچھ فرائض اور اصول میں پایا جاتا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اجماع انہی چیزوں میں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب "اختلاف" میں اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ آنحضرتؐ کے صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین میں سے کسی شخص نے فرائض کے سوا جن کے سب لوگ مکلف ہیں کسی اور مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔

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

حدودِ قیاس کی وضاحت

سب سے پہلے قیاس کے قواعد و ضوابط مرتب کرنے اور اس کی اساس و بنیاد کو واضح کرنے والی ہستی امام شافعی کی ہے۔ امام صاحب سے پہلے کے، نیز ان کے ہم عصر فقہاء رائے اور قیاس سے کام لیتے تھے مگر اس کے حدود اور اساس کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی تھی یعنی رائے صحیح اور غیر صحیح کے

---

(۱) کتاب اجماع العلم، کتاب الام، ج ۷، ص ۲۵۷

لوگ ہیں جو عطا کے قول کے خلاف نہیں کرتے اور بعض وہ بھی ہیں جو دوسروں کے اقوال ان کے قول کے مقابلہ میں اختیار کر لیتے ہیں۔ پھر زنجی ابن خالد بھی مفتی بنا ہوا ہے ایسے لوگ بھی ہیں جو فقہ میں انہیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور انہی میں سے بعض لوگ سعید بن سالم کے قول کی طرف مائل ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کو ضعیف کر دانتے ہیں اور اس معاملہ میں اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ میں اس بات سے بھی واقف ہوں کہ اہل مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اگرچہ ان کے بعض اقوال کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ پھر ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ ابھرے اور انہوں نے فقہ میں خاص مقام حاصل کر لیا جیسے امام مالک۔ بہت سے لوگ انہیں مقدم سمجھتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر حد سے بڑھ کر زیادتی کرتے ہیں اور ان کے اقوال و فتاویٰ کو ضعیف ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے ابن ابی الزناد کو دیکھا ہے کہ وہ امام مالک کے مذاہب کی تردید میں حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور دراوردی ہیں۔

کوفہ میں ایک جماعت ہے۔ جو ابن ابی لیلیٰ کی طرف مائل ہے اور ابو یوسف کے مذہب کی مذمت کرتی ہے۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جو ابو یوسف کے قول کی طرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کی مذمت کرتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جنہوں نے قاضی ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے۔ انہیں غلط قرار دیتے ہیں۔ کچھ لوگ ثوری کی طرف مائل ہیں۔ دوسرے حسن بن صالح کے قول کو حجت مانتے ہیں۔

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

اجماع کی حیثیت

پھر امام شافعی ان فقہاء کے متعلق بحث شروع کر دیتے ہیں جو "علم کلام" میں غور و خوض کرتے ہیں کہ کیا ان لوگوں کا شمار بھی ان فقہا میں ہے جن کا اجماع

حکم پر شارع نے نص واشارہ یا دلالت کے ذریعہ تنبیہ کی ہو جس سے طالب حکم رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ طریقہ دلالت سے احکام کی معرفت اجتہاد واستنباط اور اشباہ و امثال دوسرے اشباہ و امثال کے ساتھ الحاق کے بغیر نہیں ہو سکتی لہٰذا لامحالہ قیاس کی ضرورت ہوگی۔ اسی مفہوم کے پیش نظر امام شافعی نے فرمایا۔

"جو حادثہ بھی کسی مسلمان پر نازل ہوتا ہے لامحالہ شریعت میں اس کا حکم لازم اور سبیل حق پر دلالت موجود ہوتی ہے۔ یا بعینہٖ اس کی اتباع کا حکم ہوتا ہے۔ اگر بعینہٖ نہ ہو تو اجتہاد سے سبیل حق پر دلالت ہو سکتی ہے اور اسی قسم کے اجتہاد کا نام قیاس ہے۔(۱)"

امام شافعی کے طریقہ کے مطابق شارع کے بیان کی دو قسمیں ہیں

۱۔ دلالت وقرائن کے ذریعہ جو اللہ تعالیٰ عقل و فکر کی رہنمائی کے لئے مقرر کئے ہیں۔ اس قسم کے بیان کو ایک مجتہد ہی پہچان سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک غیر منصوص اور مجمع علیہ احکام میں قیاس کے ذریعہ اجتہاد سے کام لینا پڑتا ہے حتیٰ کہ ان کے نزدیک اجتہاد ہی کا نام قیاس ہے

دوسرا مقدمہ

احکام شریعت کا علم دو طرح ہے۔

۱۔ علم احاطہ یعنی احکام کے ظاہر و باطن کی معرفت حاصل کرنا۔ اس قسم کا عالم شریعت کے ظاہر و باطن کو پہچانتا ہے اور یہ شک و شبہ سے بالا ہوتا ہے۔

۲۔ ظاہری علم۔ یعنی احکام کی حقیقت سے آگاہ نہ ہونا۔ یہ علم ترجیح وظن کے طریق پر حاصل ہوتا ہے(۲)

اب رہا علم ظاہری ـــــ جس میں حقیقت حال پنہاں رہتی ہے ـــــ اخبار آحاد یا بقول امام شافعی اخبار خاصہ ـــــ اجماع اور قیاس کے ذریعہ بھی حاصل ہو سکتا ہے چنانچہ ان سہ گانہ اقسام سے جو علم حاصل ہوگا وہ صرف علم ظاہری ہوگا جس کے نفس الامری یا واقعی ہونے کا کوئی شخص دعویٰ نہیں کر سکتا اور اس پر اس حیثیت سے عمل کیا جائے گا کہ انسانی قدرت میں جس قدر ذرائع ممکنہ تھے ان کے ذریعہ سے یہ علم حاصل ہوا ہے اور جو بات انسان کی قدرت و

---

(۱) الرسالہ، ص ۷۷ ہم ۔ (۲) الرسالہ، ص ۷۲ ہم

مابین کسی نے امتیاز قائم نہیں کیا تھا اور نہ اس کے حدود و قواعد وضع کئے تھے۔ حتیٰ کہ امام شافعی نے استنباط و قیاس صحیح کے قواعد مقرر کئے۔ قیاس کے حدود اور اس کے مراتب کی تعیین کی اور بتایا کہ وہ فقہ جس کا مبنیٰ قیاس ہو، اور وہ فقہ جو نص سے ماخوذ ہو دونوں کے مابین قوت و ضعف کے لحاظ سے کتنا زبردست فرق ہے۔ پھر امام صاحب نے قیاس کے شروط بیان کئے جن کا ایک فقیہ میں پایا جانا ضروری ہے اور انہوں نے قیاس صحیح اور استنباط بالرائے کے دیگر اقسام فاسدہ کے مابین فرق و امتیاز کو واضح کیا ہے۔ اس اعتبار سے امام شافعی کو دوسرے فقہا پر اس باب میں فضیلت و سبقت حاصل ہے کہ انہوں نے اپنے بعد کے فقہاء کے لئے ایک راستہ بنا دیا جس پر انہوں نے رہبری کی۔ امام شافعی نے قیاس کی تعریف حد یا رسم کے ساتھ تو نہیں بیان کی ہے لیکن جو مثالیں پیش کی ہیں اور جو شروط عائد کئے ہیں۔ ان سے علمائے اصول کے نزدیک قیاس مصطلح کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں علوم کے اندر منطقی اسالیب بیان نے رواج نہیں پایا تھا اس بنا پر انہوں نے منطقی طریق پر قیاس کی حد یا رسم بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جس کے ذریعہ بعد میں علوم و فنون میں نظم پیدا ہوا اور ان کی تبویب کی گئی۔

قیاس کی تعریف علماء نے قیاس کی تعریف یہ کی ہے۔

"ایک غیر منصوص امر کا ایک منصوص حکم کے ساتھ، وصف و حکم میں اشتراک کے باعث الحاق کا نام قیاس ہے۔"

امام شافعی نے جو مثالیں بیان کی ہیں اور جو اقسام ذکر کئے ہیں۔ ان سب پر یہ تعریف پورے طور پر منطبق ہوتی ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک جو قیاس تھا وہ وہی قیاس ہے جس کی علمائے اصول نے بعد میں تعریف کی ہے۔

اب ہم قیاس کے متعلق امام شافعی کے نظریات و اقوال کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ امام شافعی نے قیاس پر اپنی گفتگو کو دو تمہیدی مقدموں سے شروع کیا ہے۔

پہلا مقدمہ اس میں شک نہیں کہ جو احداث و نوازل وجود پذیر ہوتے ہیں ان سب کے احکام مذکور ہیں کیونکہ شریعت اسلامیہ ہمہ گیر شریعت ہے۔ جس میں ہر حکم ملتا ہے اور معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم شارع نے برقرار رکھ کر اس پر احکام مرتب کئے ہیں اور کس پر احکام مرتب نہیں کئے تو جب شارع کی طرف سے ہر قضیہ و حادثہ یا نازلہ کے متعلق احکام ملتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس

استطاعت کی حدود سے خارج ہے اس کا انسان مکلف بھی نہیں ہے۔

قضا کے احکام کا مدار اسی قسم کے علم پر ہوتا ہے چنانچہ قاضی بسا اوقات ملزم کو شہادتوں اور قرائن مصدقہ کی بنا پر پھانسی کا حکم دیدیتا ہے۔ خواہ نفس الامر میں وہ گواہ جھوٹے ہی کیوں نہ ہوں لیکن اسے ظاہر کے مطابق فیصلہ کرنا پڑتا ہے اور حقیقت حال خدا کو سونپ دیتا ہے اسی طرح مجتہدین استخراج احکام کے سلسلہ میں اسباب ظاہری کے مطابق عمل کرنے کے مکلف ہیں اور حقیقت حال کے لحاظ سے اگر وہ غلطی پر بھی ہوں تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی عورت کو اپنے لئے حلال سمجھ کر اس سے نکاح کر لیا۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے تو وہ عنداللہ گنہگار نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ حقیقت سے آگاہ نہیں تھا۔ البتہ حقیقت حال کے منکشف ہوتے ہی اس کا عقد نکاح فسخ ہو جائے گا اور ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے ان کے متعلق احکام صادر ہوں گے۔ ظاہر کے اعتبار سے نسب، عدت اور مہر ثابت ہو جائے گا اور چونکہ حقیقتاً وہ عقد باطل تھا۔ اگرچہ عرصۂ دراز کے بعد اس کا علم حاصل ہوا ہے — اس لئے ان کے مابین توارث کا اجرا نہیں ہوگا۔

چنانچہ امام شافعی اس قسم کی مثالیں بیان کرتے چلے جاتے ہیں جن کے اندر ظاہر و باطن کے احکام کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم ان میں سے صرف ایک مثال کا ذکر کرتے ہیں جس سے دوسری مثالوں کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنے مسلمان ہونے کا اعلان کرتا ہے اور ہمارے سامنے ایسے علامات بھی نہیں ہیں جو باطن میں اس کے غیر مسلم ہونے پر دال ہوں تو ہم اس کے ساتھ ظاہری حال کے لحاظ سے معاملہ کریں گے اور اس پر نکاح و وراثت کے احکام جاری کریں گے۔ مگر جس شخص کو اس کا غیر مسلم ہونا معلوم ہوگا اور اس کے سامنے اس کا ثبوت یا قرائن موجود ہوں گے وہ اپنے علم کے مطابق معاملہ کرے گا۔ ایسا شخص نہ اس سے نکاح کر سکتا ہے اور نہ اس کا وارث بن سکتا ہے۔ اس طرح ایک ہی شخص پر دو شخصوں کے لحاظ سے دو مختلف احکام پائے جاتے ہیں اور ہر ایک پر لازم ہے کہ اپنے مقتضائے علم کے لحاظ سے عمل کرے۔

قیاس سے کیسا علم حاصل ہوتا ہے؟

الغرض قیاس سے کسی چیز کا ظاہری علم حاصل ہوتا ہے اور باطن امر تک اس سے رسائی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا شمار علم کے ان طرق سہ گانہ میں ہے جن سے ظاہری علم ہی حاصل ہو سکتا ہے اور باطن پر احاطہ نہیں ہو سکتا اور ہر مجتہد اپنے ظاہری علم کے لحاظ سے فیصلہ کرتا ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا کہ قیاس

سے علم ظاہر حاصل ہوتا ہے نہ کہ "علم احاطہ"، تو ایک ہی مسئلہ میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک کا قیاس دوسرے کے قیاس کے خلاف ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک قاضی ایک شخص کی شہادت اس بنا پر قبول کر لیتا ہے کہ بظاہر وہ اچھا معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں کچھ کوتاہی موجود ہے۔ کیونکہ کوئی شخص گناہ سے پاک نہیں ہے[1] اور دوسرا قاضی اس کی شہادت رد کر دیتا ہے کیونکہ اسے اس شخص کے متعلق ایسی باتوں کا علم ہے۔ جن کی وجہ سے شہادت مردود ہو جاتی ہے۔ تو جب مجتہدوں کا یہ حال ہے تو وہ ایک چیز کے حکم میں مختلف ہوں گے اس کے باوجود قیاس جائز ہی نہیں بلکہ شرعاً مطلوب ہے۔ چنانچہ عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ میں نے آنحضرتؐ سے سنا ہے کہ:۔

> اگر کوئی حاکم اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لئے دوگنا اجر ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی کرے تو اس کے لئے ایک اجر ہے[2]۔

اس حدیث سے قیاس کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک قیاس و اجتہاد ایک ہی چیز ہیں۔ اور باوجودیکہ علم ظاہر کے اعتبار سے کبھی اذکار مختلف ہوتے ہیں۔ مگر پھر بھی وہ شرعاً مطلوب ہیں۔ امام شافعی نے اس حدیث سے اجتہاد یعنی قیاس کے مطلوب ہونے پر اس طرح استنباط کیا ہے کہ۔

مجتہد اپنے اجتہاد میں بہر حال کم و بیش ثواب کا مستحق تو ہو ہی جاتا ہے اور جو چیز شرعاً ممنوع ہو اس پر ثواب حاصل نہیں ہو سکتا۔[3]

اور مقام اجتہاد میں جب خطا پر بھی ثواب حاصل ہوتا ہے تو اس حدیث کی رو سے احتمال خطا کے باوجود اجتہاد مطلوب ہوگا نیز اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مجتہد صرف ظاہری حکم میں اجتہاد کا مکلف ہے۔

قیاس ہمیشہ کسی اصل پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ شریعت میں کتاب و سنت سے حکم مطلوب ہوتا ہے اور کتاب و سنت کے نصوص وہ اصول قائمہ ہیں۔ جن پر حکم مبنی ہوتا ہے۔ اگر کتاب و سنت سے نص میسر نہ ہو تو غیر منصوص کو کسی امر منصوص کے ساتھ تشبیہ دے کر اس کا حکم معلوم کیا جائے گا۔

---

(۱) الرسالہ، ص ۴۷۲

(۲) الرسالہ، ص ۴۹۳ ۔ (۳) الرسالہ، ص ۴۹۶، ۴۹۷۔

بشرطیکہ علت حکم دونوں میں مشترک ہو۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے نص کے معنی معلوم کئے جاتے ہیں اور اس میں علت حکم تلاش کی جاتی ہے۔ پھر اگر غیر منصوص امر میں بھی اسی علت کا پایا جانا ثابت ہو جائے تو اس کے اندر قیاس سے حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی مطلب ہے امام شافعی کے اس قول کا کہ

وَ الخبر من الکتاب وَ السُّنَّۃِ عَیْنٌ یَتَاخّیٰ مَعْنَاھَا المجتھد لِیُصِیْبَہٗ

کتاب وسنت کی خبر ایک عین اور اصل ہوتی ہے جس کے معنی مجتہد معلوم کرتا ہے تاکہ صحیح حکم لگا سکے۔

قیاس نص کا تابع ہوتا ہے

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی جب کسی نص پر حمل کرتے ہوئے قیاس کا اعتبار کرتے ہیں تو اسے نص کا تابع بتاتے ہیں۔ اس لئے انہوں نے کہا ہے۔

"یہ صرف اہل علم کا کام ہے کہ جس بارے میں نص وارد نہیں ہے اس پر قیاس کے ذریعہ کسی نص کے تابع ہونے کا حکم لگائیں۔"

اور جب کتاب وسنت سے کوئی نص مقیس علیہ نہ بنتی ہو تو وہ محض اجتہاد بالرائے کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور کسی نص یا قیاس علی النص کے بغیر حکم لگانے کو ممنوع خیال کرتے ہیں۔ یہی مطلب ہے امام شافعی کے اس قول کا کہ۔

"جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد سے کسی چیز کا حکم دیتے ہیں تو وہ اجتہاد کسی چیز کے طلب پر مبنی ہوتا ہے اور طلب دلائل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ انہیں دلائل کا نام اجتہاد ہے۔ . . . . . میں معلوم ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے شخص کے غلام کو مار ڈالے تو اہل علم اسے اس وقت غلام یا لونڈی کی قیمت مقرر کرنے کا اختیار نہیں دیتے جب تک کہ وہ منڈی کے نرخ سے واقف نہ ہو۔ تاکہ وہ غلام کی ذات اور مثل کے لحاظ سے مقرر کر سکے اور ثمن مثل کی تعیین دوسرے پر قیاس کے بغیر نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر ثمن مثل کا اعتبار کئے بغیر اس کی قیمت لگائے گا تو یہ زیادتی سمجھی جائے گی۔ پھر جب معمولی چیزوں کا یہ حال ہے کہ مثل کا اعتبار کئے بغیر قیمت کی تعیین میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو حلال وحرام میں تو کسی طرح تعسف واستحسان سے فتویٰ جائز نہیں ہوگا۔"[1]

---

(۱) الرسالہ۔ ص ۵۰۶ و ۵۰۷

اس طرح امام شافعی اجتہاد و قیاس میں وہ مسلک اختیار کرتے ہیں جو ایک فقیہ کی شان کے لائق ہے تاکہ کوئی حکم دلالۃ بالنص کے بغیر ثابت نہ ہو۔ وہ شریعت کے معاملہ میں سراسر نص پر اعتماد کرتے ہیں۔ اگر ظاہر نص موجود نہ ہو تو دلالۃ مستنبط سے کام لیتے ہیں یعنی نصوص سے معانی کے استخراج کے بعد جن چیزوں میں علت حکم ثابت ہو جائے ان پر نصوص کی طرح حکم لگاتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم فقہ نصوص قرآنی اور الفاظ نبوی سے ماخوذ ہے یا قیاس کے ذریعہ نص پر حمل کر کے حاصل کیا گیا ہو، لہٰذا جو شخص نص و قیاس کے بغیر کوئی حکم لگاتا ہے وہ گناہ سے قریب تر ہوگا

امام شافعی کے "الرسالہ" اور ان کی دوسری کتب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے نزدیک علت کے واضح اور غیر واضح ہونے کے لحاظ سے قیاس کی تین قسمیں ہیں۔

۱ ـــــ یہ کہ اصل کی بہ نسبت فرع میں اس حکم کا ثبوت اولیٰ ہوتا ہے۔ جیسا کہ آیت کریمہ۔

وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ۔ (ماں باپ سے اف تک نہ کرو)

اس آیت میں اف کی نہی سے ضرب و شتم کی ممانعت خاص طور پر ثابت ہوتی ہے۔

۲ ـــــ یہ کہ اصل و فرع مرتبہ میں باہم مساوی ہوں اور ان میں کمی بیشی نہ پائی جائے مثلاً آیت کریمہ:۔ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔

یعنی اگر کوئی باندی زنا کرے تو اسے دوسری آزاد عورتوں کے مقابلہ میں نصف سزا دی جائے گی۔ یہاں لونڈی کو غلام پر قیاس کیا گیا ہے۔

۳ ـــــ علت حکم میں فرع اصل سے نصف ہو۔

اب ہم ان اقسام سہ گانہ کے متعلق امام شافعی کی عبارات کی تشریح کرتے ہوئے ان پر بحث کرتے ہیں۔

امام شافعی نے قیاس کے مراتب مقرر کئے ہیں اور پہلی قسم کو سب اقسام سے اقویٰ شمار کیا ہے۔ چنانچہ اس قسم کے متعلق لکھتے ہیں۔

"سب سے اقویٰ قیاس یہ ہے کہ کتاب اللہ یا سنت نے کسی چیز کی ادنیٰ مقدار کو حرام قرار دیا ہو تو وہ "فضل الکرۃ علی القلۃ" کے قاعدہ کی رو سے اس چیز کی زیادہ مقدار کی حرمت خود بخود ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر معمولی درجہ کی طاعت کو مستحسن کہا ہے تو اس کی زیادتی خود بخود قابل ستائش ہوگی۔ علی ہذا القیاس اگر کسی چیز کی بڑی مقدار کو مباح قرار دیا ہے تو اس کی تھوڑی مقدار خود بخود

مباح سمجھی جائے گی۔"

امام صاحب نے قیاس کی دوسری قسم کے متعلق اگرچہ "الرسالہ" میں تصریح نہیں کی تاہم اس کی طرف اشارہ ضرور فرمایا ہے۔ مگر امام رازی نے امام صاحب سے اس قسم کو نقل کر کے اس کی مثال نقل کی ہے یعنی ارتکاب حد کی صورت میں غلام کو لونڈی پر قیاس کر کے کہا جائے گا کہ اگر غلام کسی موجب حد جرم کا ارتکاب کرے تو اسے بھی آزاد مرد سے نصف سزا دی جائے گی جیسا کہ قرآن نے لونڈی کے حرہ کے مقابلہ میں نصف سزا بیان کی ہے۔

اب رہی قسم ثالث جس میں فرع اصل سے ضعیف ہوتی ہے۔ فخر الدین رازی نے امام صاحب سے روایت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔

(الف) پہلی قسم یہ ہے کہ محل وفاق میں علت حکم کا استنباط کیا جائے۔ پھر فرع میں اس معنی کے حاصل ہونے سے اصل میں اس کے حصول پر استدلال کیا جائے اسے "قیاس المعنی" کہا جاتا ہے

دوسری صورت یہ ہے کہ معنی کا استنباط نہ ہو بلکہ دو مختلف الحکم صورتوں کے بین بین صورت پر غور کرنے سے معلوم ہو کہ ایک طرف اس کی مشابہت زیادہ اور دوسری طرف کم ہے، جدھر زیادہ ہو اسی سے اسے ملحق کر دیا جائے اسے "قیاس شبہ" کہا جاتا ہے۔[1]

چنانچہ "الرسالہ" میں ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی یہ دونوں صورتیں کتاب القیاس کے شروع میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"قیاس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ کسی چیز میں اصل کا مطلب پایا جائے۔ بایں صورت قیاس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ کسی چیز کے بہت سے اشباہ ہوں۔ اس صورت میں سب سے اولیٰ اور اشبہ کے ساتھ الحاق کیا جائے گا۔ اس صورت میں مجتہدین کا اختلاف ہو سکتا ہے"

مگر امام شافعی جب قسم اول کا تذکرہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس صورت میں اہل قیاس مختلف الرائے نہیں ہوتے لہٰذا ظاہری عبارت میں اقسام ثلاثہ داخل ہوں گی۔ یعنی قیاس اولیٰ تساوی اور قیاس اضعف مگر اول الذکر دو قسموں کا معاملہ واضح اور بین ہے۔ کیونکہ ان میں قیاسیین کا اختلاف نہیں ہوتا اور نہ مجتہدین کے اقوال باہم متعارض ہوتے ہیں۔

اس لئے ہمارا خیال یہ ہے کہ امام رازی کی یہ تقسیم امام شافعی کے اس کلام سے کلیتہً متفق

---

(۱) مناقب الشافعی از رازی۔ ص ۹۹

نہیں ہے جس کی طرف "الرسالہ" میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے کلام میں فی الجملہ ایما پایا جاتا ہے کہ قسم ثالث کے جس میں فرع اصل سے اضعف ہوتی ہے چند اشباہ ہوتے ہیں اور ان میں سے اقرب کے ساتھ اسے ملحق کیا جاتا ہے یہ بات کچھ معقول بھی نظر آتی ہے اس لیے کہ علت حکم میں اصل سے فرع کا ضعف اسی صورت میں متصور ہو سکتا ہے جب اس کے چند اشباہ موجود ہوں اور ہر ایک کے ساتھ فرع کا الحاق ہو سکتا ہو۔

ہمارا میلان یہ ہے کہ امام شافعی صرف قیاس شبہ کو قیاس ضعیف میں شمار کرتے ہیں۔ اور قیاس شبہ وہ ہوتا ہے جس میں فرع اور چند امور منصوصہ کے مابین مشابہت پائی جائے مگر جس کے ساتھ مشابہت زیادہ اقرب ہو اس کے ساتھ اسے ملحق کیا جائے۔

چند مثالیں امام شافعی اس کی متعدد مثالیں بیان کرتے ہیں مگر ہم ان میں صرف بعض کو ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ ــــ آنحضرتؐ کے زمانہ میں ایک غلام دھوکا سے فروخت کر دیا گیا۔ کچھ دنوں کے بعد مشتری کو عیب کا علم ہوا تو آنحضرتؐ نے فیصلہ صادر فرمایا کہ ــــ "مشتری اس عیب کی بناء پر غلام کو واپس کر دے اور جو کچھ غلام نے کمایا ہے وہ اسی کا ہے۔"

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو غلہ مشتری کی ضمانت میں کمایا گیا ہے اور ثمن کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے وہ مشتری کی ملکیت ہے۔ امام شافعی اس زیادتی غیر متولدہ پر ہر متولدہ زیادتی کو قیاس کر کے کہتے ہیں کہ درخت کا پھل، جانور کا دودھ، اون اور بچے الغرض جو چیز بھی قبل از فسخ ظاہر ہوتی ہے وہ مشتری کی سمجھی جائے گی کیونکہ وہ اس کی ضمانت میں ظاہر ہوئی ہے۔

بعض فقہاء نے اس مسئلہ میں امام شافعی کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ زیادت متولدہ کو اس زیادت پر قیاس نہیں کر سکتے جو کسب و خراج کے قبیل سے ہے کیونکہ حدیث میں "الخراج بالضمان" ہے اور زیادت متولدہ چونکہ نفس مبیع سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا اسی کے ساتھ ملحق رہے گی۔ کیونکہ یہ خراج کے قبیل سے نہیں ہے۔ مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر زیادت متولدہ ملحق بالعین ہو تو جو چیز غلام کو ہبہ کی جائے وہ بھی بائع کی ملک ہونی چاہیے کیونکہ وہ بھی خراج نہیں ہے۔ حالانکہ وہ "الخراج بالضمان" کی رو سے ہبہ کو مشتری کی ملک مانتے ہیں(۱)۔"

---

(۱) اس مسئلہ میں علمائے احناف کا مسلک شافعی کے خلاف ہے کیونکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

خلاصہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں دو وجہ شبہ پائی جاتی ہیں جو باہم متنازع ہیں۔ اوّل یہ کہ زیادۂ متولدہ کو کسب کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور یہ چونکہ مشتری کے ملک میں حاصل ہوئی ہے لہٰذا اسی کی ملک ہوگی۔ دوم یہ کہ زیادۂ متولدہ کو عین کے ساتھ ملحق کیا جائے کیونکہ یہ حدیث "الخراج بالضمان" کے تحت نہیں آتی۔ امام شافعی پہلی وجہ شبہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسب کی ملکیت کی علت مشتری کے ملک میں حادث ہونا ہے لہٰذا جو چیز مشتری کے ملک میں حادث ہوگی مشتری کی ملکیت اس پر ثابت ہو جائے گی۔

دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ ہر قسم کی زیادت بلحاظ ملکیت کے حال و مآل میں عین کے تابع ہوتی ہے اور جب عین مبیع بائع کی طرف واپس ہو رہا ہے تو زیادت کا بھی بائع ہی مستحق ہوگا۔

(ب) ــــ آنحضرتؐ نے سونے کی بیع سونے سے، کھجور کی کھجور سے، گندم کی گندم، اور جَو کی جَو کے ساتھ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ بجز اس کے کہ سودا برابر سرابر اور نقد بہ نقد ہو۔

یہ حدیث صحیح ہے مگر اس کی علت تحریم میں فقہاء مختلف ہیں۔ امام شافعی سونے کی سونے کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت تو ثمنیت قرار دیتے ہیں یعنی اس کا مقوّم ہونا اور باقی اصناف کی تحریم کی علت ان کا مطعوم ہونا ہے۔

ج ــــ قرآن میں ہے۔

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ۔

نیز فرمایا:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ۔

اور آنحضرتؐ نے ہند بنت عتبہ کو اجازت دیدی تھی کہ وہ اپنے خاوند ابوسفیان اور اپنی اولاد کے مال سے معروف کے ساتھ (بلا اجازت) لے سکتی ہے۔ لہٰذا کتاب اللہ اور سنّت سے

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) مبیع کا کسب کردہ مال، ہبہ، صدقہ، وغیرہ مشتری کی ملک ہے اور عیب کی بنا پر فسخ بیع بھی جائز ہے مگر زیادہ متولد خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ فسخ سے مانع ہے ایسی صورت میں صرف بائع نقصان کا ذمہ دار ہوگا

ثابت ہوتا ہے کہ والد پر اپنی چھوٹی اولاد کی اجرت رضاعت اور دیگر نفقات واجب ہیں اور اس وجوب کی علت وہ باہمی تعلق ہے جو اولاد اور باپ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ جب اس تعلق کی بنا پر صغر سنی میں باپ پر اولاد کے نفقات واجب ہیں تو بالغ ہونے کے بعد اولاد کا بھی فرض ہے کہ بڑھاپے میں اپنے ماں باپ کی خبر گیری کرتے رہیں۔ والدین کے یہ حقوق اولاد پر عاید ہوتے ہیں، خواہ وہ کئی واسطوں سے والدین بنتے ہوں۔ اسی طرح اولاد کے حقوق والدین پر عاید ہوتے ہیں، خواہ وہ اولاد در اولاد کیوں نہ ہوں[1]۔

قول شافعی امام شافعی قیاس کے یہ اقسام اور ان کے وجوہ ذکر کرنے کے بعد بیان فرماتے ہیں کہ بعض فقہا فرع کو اصل منصوص علیہ سے اقویٰ یا مساوی ہونے کی صورت میں اقسام قیاس میں شمار نہیں کرتے چنانچہ لکھتے ہیں۔

"بعض اہل علم اسے قیاس کہنے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بلا واسطہ ان چیزوں میں داخل ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے حلال یا حرام یا محمود و مذموم قرار دیا ہے نہ کہ کسی پر قیاس کیا گیا ہے اور قیاس صرف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو مختلف معانی سے مشابہت پائی جائے اور اسے ایک پر قیاس کیا جائے اور دیگر اہل علم کا کہنا ہے کہ جو چیز کتاب و سنت میں بطور نص مذکور نہ ہو وہ قیاس ہی ہے[2]۔ واللہ اعلم۔"

ایک ابہام امام شافعی نے یہ دونوں مسلک بیان تو کئے ہیں مگر یہ نہیں بتایا کہ ان میں کونسا مسلک انہیں پسند ہے بظاہر سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب ان ہر اقسام کو قیاس میں داخل مانتے ہیں[3]۔

---

(۱) علمائے احناف کے نزدیک نفقہ کی علت صرف قرابت، ولادت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ قرابت محرمیت بھی ہے جیسا کہ آیت رضاعۃ (وعلی الوارث مثل ذالک) سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا لڑکے پر باپ کا نفقہ واجب ہونے کی علت تو ولادت ہی ہے اور حواشی میں قرابت محرمیت ہے اس لئے اقارب کا نفقہ کل محارم پر تفاوت درجات کے لحاظ سے واجب ہوگا۔ (۲) الرسالہ، ص ۵۱۶۔

(۳) کیونکہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ کبھی قیاس ان وجوہ کا جامع ہوتا ہے اور کبھی متفرق طور پر یہ وجوہ قیاس میں پائے جاتے ہیں اور سب سے اقوای قیاس وہ ہے جس میں فرع اصل سے قوی ہو پھر اس کی چند امثلہ بیان کی ہیں بعدہٗ ان لوگوں کا قول ذکر کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جہاں فرع اصل سے یا اس کے مساوی ہو وہ قیاس میں داخل نہیں ہے اس نے کہا ہے کہ بظاہر امام صاحب ان سب اقسام کو قیاس میں داخل مانتے ہیں۔

سے معلوم ہوتا ہے کہ پاؤں کا دھونا ارکان وضو میں سے ایک رکن ہے مگر جب آں حضرتؐ نے اس حکم عام کے ہوتے ہوئے موزوں پر مسح کیا اور اسے جائز قرار دیا تو یہ اس نص عام سے تخفیف اور استثنا پر محمول ہوگا لہٰذا اس پر دستانے وغیرہ پر مسح کو قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ جو چیز نص عام سے مستثنیٰ ہوتی ہے اس پر قیاس جائز نہیں ہوتا۔

(ب) ناپ تول کے بغیر محض اندازہ کے ساتھ اموال ربویہ کی خرید و فروخت ممنوع ہے اسی بنا پر آں حضرتؐ نے بیع مزابنہ اور محاقلہ سے منع فرمایا ہے[1]۔ یہ نہی عام ہے۔ مگر آں حضرتؐ نے بیع عرایا کی اجازت دی ہے یعنی تر کھجوروں کے بدلے اندازہ سے خشک کھجوروں کی بیع کرنا نہی عام سے مستثنیٰ ہے لہٰذا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

مجتہد کے شرائط امام شافعی ہر شخص کو قیاس کی اجازت نہیں دیتے بلکہ وہ مجتہد کو چند شروط کا پابند کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شروط بمنزلہ "آلۂ قیاس" کے ہیں جن کا ہر مجتہد میں پایا جانا ضروری ہے۔ وہ شروط حسب ذیل ہیں۔

۱۔ عربی زبان کا ماہر ہو کیونکہ شریعت اسلامیہ کا تمام ذخیرہ اسی زبان میں ہے لہٰذا ہر مجتہد کے لئے عربی زبان کا ماہر ہونا ضروری ہے۔

۲۔ احکام قرآنی یعنی قرآن کے فرائض و آداب، ناسخ و منسوخ، عام و خاص اور ارشادات کا عالم ہو

۳۔ سنن، تاویل سلف اور امت کے اجماع و اختلافات کو خوب سمجھتا ہو۔

۴۔ عقل سلیم اور حسن تقدیر کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ باہم مشتبہ احکام میں امتیاز اور تثبت کر سکے۔

ان شروط کے علاوہ امام شافعی مجتہد کی چند طرق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جن کا اسے کاربند رہنا چاہیے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"مجتہد کو چاہیے کہ اپنے مخالف سے بھی استماع کرے کیونکہ استماع کی وجہ سے بعض اوقات انسان اپنی غفلت پر متنبہ ہو جاتا ہے اور جس چیز کو صحیح سمجھتا ہے اس میں زیادہ تثبت حاصل ہو جاتا ہے اور اسے چاہیے کہ اس انتہائی جدوجہد اور

---

(۱) درخت پر کچے پھلوں کی بیع کو خشک پھلوں کے بدلے بیچنے کو مزابنہ اور کھیتی کو گندم کے بدلے فروخت کرنے کو محاقلہ کہا جاتا ہے۔

مگر ہمارے نزدیک جب فرع اصل سے ملحق ہو یا ہو اس کے معنی میں ہو اور اس قدر واضح ہو کہ دلالۃ النص کے بعد استنباط و تخریج اور تنقیح و تخریج علت کی محتاج نہ ہو تو وہ قیاس میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جب علت نص سے معلوم ہوگی تو واضح اور جلی ہونے کی وجہ سے فہم نص کے ساتھ ہی سمجھ میں آجائے گی اور استنباط وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوگی اور امام شافعی کے طریقہ پر ان دونوں میں جوہری فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جو چیز نص قرآنی یا سنت متواترہ سے دلالت النص کے طور پر ثابت ہو وہ ظاہر و باطن کے لحاظ سے احاطہ علم کا فائدہ دیتی ہے۔ لیکن اگر قیاس سے ثابت ہو تو صرف ظاہری علم ثابت ہوتا ہے مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ آیت کریمہ سے۔

ضرب از روئے قیاس ثابت ہوتی ہے تو اس حرمت کا علم صرف ظاہری علم ہوگا اور حرمت اُف کا علم، علم احاطہ ہوگا یعنی ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے علم حاصل ہوگا اور جو شخص بھی عربی زبان کا ذوق رکھتا ہے وہ کبھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ آیت کی عبارت و نص سے معمولی اذیت کی حرمت سے قبل سخت اذیت کی حرمت ثابت ہوتی ہے تو جب یہ معنی مجرد آیت کے سماع سے ذہن میں آجاتا ہے تو اسے صرف علم ظاہر کا درجہ کیسے دے سکتے ہیں؟

امام شافعی فرماتے ہیں کہ جن نصوص سے اصول ثابتہ کے خلاف احکام ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے مواضع نص پر مقصور رہتے ہیں اور ان پر انہی جیسے اوصاف کو قیاس نہیں کر سکتے۔ اسی طرح جن نصوص سے کسی عام اور دائمی حکم کی تخفیف ثابت ہوتی ہے وہ بھی مقیس علیہ نہیں بن سکتے چنانچہ لکھتے ہیں۔

"ہر وہ حکم جو قرآن میں منصوص ہو پھر آنحضرتؐ سے اس فرض سے بعض کی تخفیف ثابت ہو تو اس رخصت پر صرف اسی فرض میں عمل کیا جائے گا دوسرے احکام کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آں حضرتؐ نے کوئی عام حکم دیا ہو پھر دوسری سنت سے اس حکم عام کے خلاف ثابت ہوتا ہو[1] تو اس پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا، پھر امام شافعی نے اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

(الف) آیت کریمہ:۔ وَاِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ط

---

[1] الرسالہ، ص ۵۰۴

ٹھہراتا ہے۔"

اختلاف جائز ہے امام شافعی یہ مانتے ہیں کہ جن مجتہدین میں مذکورۂ بالا شروط پورے طور پر موجود ہوں ان میں بھی کبھی مسئلہ میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے۔ ایک مجتہد کسی معاملہ میں ایک فتویٰ دیتا ہے مگر دوسرے کا فتویٰ اس سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ قیاس سے علم ظاہر حاصل ہوتا ہے اور نص کی عدم موجودگی میں علم ظاہر کے بارے میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے۔ ہر ایک اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ کیونکہ اسے وہ حق سمجھتا ہے اور اسی کا وہ مکلف ہے مگر کسی مجتہد کا اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرنا اور جو علم اجتہاد کے بعد حاصل ہوا اسی کا حق وصواب ہونا، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نظر و فکر کے تعدد سے حق بھی متعدد ہو جاتا ہے۔ نہیں بلکہ حق ایک ہی ہوتا ہے مگر ہم اسی چیز کے مکلف ہیں جو اجتہاد کے بعد صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اصل میں حق تو ایک ہی ہے جس کا علم ذات باری تعالیٰ کو ہے۔ اس لئے امام شافعی اس مقام پر لکھتے ہیں ہمارے خیال میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک سے زائد حق نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ظاہر و باطن کو جانتا ہے اور ہر چیز کے متعلق اللہ تعالیٰ کا علم یکساں ہے۔"[1]

قیاس میں اختلاف چنانچہ امام شافعی ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں جو قیاس میں اختلاف کو مذموم خیال کرتے ہیں اور اس بات کی خوب وضاحت کرتے ہیں کہ جب تک باہم مختلف ہونا مذموم نہیں ہے۔ پھر بیان کرتے ہیں کہ اختلاف کی دو قسمیں ہیں۔ خلاف مذموم اور غیر مذموم۔ اختلاف مذموم یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں نص موجود ہو اور اس کا علم حاصل ہونے کے بعد اختلاف کیا جائے۔ کیونکہ اس قسم کے اختلاف کی اللہ تعالیٰ نے مذمت کی ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی نص صریح یا سنت قائم کی خلاف ورزی کرتا ہے تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے اور کسی امر میں جماعت مسلمہ کی مخالفت بھی مذموم میں داخل ہے۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں۔

"میرے خیال میں جماعت کی مخالفت کسی کے لئے حلال نہیں ہے خواہ ان کے سامنے اس معاملہ میں کتاب و سنت سے کوئی دلیل بھی موجود نہ ہو۔"

اختلاف غیر مذموم اگر یہ اختلاف کسی اجتہادی امر میں ہو تو غیر مذموم ہے۔ کیونکہ ہر مجتہد کو حق پہنچتا ہے کہ اپنے اجتہاد کے مطابق مسلک اختیار کرے لہٰذا یہ مذموم نہیں ہو

---

(۱) ملاحظہ ہو کتاب الام، ج ۷ ص ۲۷۴ (۲) ملاحظہ ہو الام، ج ۷ ص ۲۷۵

انصاف سے کام لے تاکہ اسے معلوم ہو سکے کہ اس کے قول کا ماخذ اور ترک کی وجہ کیا ہے اور اس کے اختیار کردہ مسلک کو متروک پر کیا فضیلت ہے"(۱)

اس کے علاوہ "الام" میں "کتاب ابطال الاستحسان" کے تحت امام شافعی کے مناظرات مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک مناظرہ میں انہوں نے مجتہد کے اوصاف میں نہایت قیمتی باتیں کہی ہیں جن کی جودتِ تعبیر اور تفکیر و تمثیل کے احکام و سداد کی وجہ سے ہم اسے بعینہ نقل کرتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں

"مفتی کے لئے اسی صورت میں فتویٰ دینا جائز ہے جب کہ وہ کتاب و سنّت کا ماہر ہو۔ قرآن کے ناسخ و منسوخ، خاص و عام اور آداب کا عالم ہو۔ اہل علم کے قدیم و جدید اقوال سے واقف کار ہو۔ عربی زبان کا عالم اور صاحب عقل ہو تاکہ مشتبہ صورتوں میں امتیاز کر سکے اور قیاس کی حقیقت کو سمجھ سکے۔ اگر ان اوصاف میں سے کوئی ایک وصف بھی اس کے اندر موجود نہ ہو تو اسے قیاس و اجتہاد سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اصولِ دین کا عالم بھی ہو مگر قیاس کے تقاضوں سے واقف نہ ہو تو ایسے شخص کو مسند افتاء پر بٹھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ قیاس کا عالم ہے مگر اصول کا ضابطہ نہیں ہے تو اسے بھی قیاس و اجتہاد کا مکلف بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس شخص کی مثال اندھے کی سی ہے جسے اپنے دائیں اور بائیں کی بھی خبر نہیں ہے تو آپ اسے دایاں اور بایاں بتا کر کسی راستہ پر چلنے کی تکلیف کس طرح دے سکتے ہیں۔ اگر ایسا شخص کسی راستہ پر چلے گا بھی تو منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکے گا یا اس کی مثال ایسی ہی ہے، جیسے کسی شخص کو جو بازار کے نرخ سے ناواقف ہے، کسی غلام کی قیمت لگانے کے لئے کہا جائے یا آپ معمار کو کسی چیز کی سلائی کا اندازہ لگانے پر مقرر کریں۔ یا درزی کو کسی عمارت کی قیمت لگانے کے لئے کہیں۔ پھر اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ وہ لوگ بھی حکم اور فتویٰ دیتے رہے ہیں جو ان صفات کے حامل اور جامع نہیں تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ میں اسے لوگوں کے احکام اور فتاویٰ کو جانچ چکا ہوں۔ چنانچہ میں نے دیکھا ہے کہ ان کے اندر بہت سا تضاد اور تباین پایا جاتا ہے اور ہر فریق اپنے حکم اور فتویٰ میں دوسرے کو خطاکار

---

(۱) الرسالہ، ص ۵۵۷

ممکن نہیں اور نہ کسی قسم کی رائے قیاس کے بغیر مانی جا سکتی ہے نہ عرف سے فیصلہ ہو سکتا ہے اور نہ استحسان وجہ ترجیح بن سکتا ہے بلکہ اگر اعتبار ہے تو صرف اجتہاد بالرائے کا۔ کیونکہ دین کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے اور حضرت معاذؓ کی حدیث سے اجتہاد بالرائی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور اجتہاد ورائی کا استعمال قیاس کی صورت میں ہی ہو سکتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے ہر حادثہ کا حکم یا تو کتاب وسنت میں بطور نص کے بیان کر دیا ہے اور بطریق دلالت ان سے معلوم ہو سکتا ہے اور وجہ دلالت کی معرفت کا نام قیاس ہے۔

شریعت اسلامیہ کا انحصار کتاب وسنت پر ہے چنانچہ امام شافعی مندرجہ ذیل آیات سے ثابت کرتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ کا انحصار کتاب وسنت پر ہی ہے۔

(۱) اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ۔ اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو

(۲) اِتَّبِعْ مَا اُوْحِیَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ۔ اللہ کی وحی کی پیروی کرو

(۳) مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ۔ جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی اصل کتاب وسنت ہے لہٰذا اجتہاد بالرائے کا ان دونوں سے مشتق ہونا ضروری ہے اور یہ ان دونوں پر قیاس سے ہی ہو سکتا ہے اور جو شخص ایسی بات کہے جس کی اصل کتاب وسنت میں موجود نہ ہو تو اس نے زیادتی اور اتباع نفس سے کام لیا۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں۔

> ”جب کوئی مجتہد اجتہاد کرے اور استحسان سے کام لے تو وہ اجتہاد اصل قائم نہیں ہے بلکہ اس نے اپنی خواہش سے ایک نئی چیز پیدا کی ہے جس کی اتباع سے اسے منع کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر وہ کتاب وسنت کی بنا پر، جن کی اتباع واجب ہے، کوئی نیا طریقہ ایجاد کرتا ہے تو وہ اس چیز سے کہیں بہتر ہے جو وہ اپنی خواہش سے پیدا کرے جس کی پیروی سے اسے منع کیا گیا ہے تو جب کتاب وسنت کی اتباع واجب ہے اور اتباع نفس جائز نہیں ہے تو اجتہاد واستحسان کی اساس بھی اگر کتاب وسنت

سکتا کیونکہ اس میں نہ تو کتاب وسنّت کی مخالفت ہوتی ہے اور نہ جماعتِ مسلمہ سے علیٰحدگی۔ یہ محض ایک قیاسی چیز ہے۔ جس میں ہر مجتہد دوسرے کے خلاف ہو سکتا ہے۔

کیفیتِ اختلاف اس کے بعد امام شافعی اختلاف کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اور اختلاف اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ مجتہدین کے سامنے ایک حادثہ لایا جاتا ہے جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے اور وہ اصول سے مشابہت رکھتا ہے۔ چنانچہ ایک مجتہد ایک اصل کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے اور دوسرا دوسرے اصل کی بنا پر۔ اس لئے ان میں باہم اختلاف ہو جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس اختلاف کے رفع کی بھی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو ہم کہیں گے کیوں نہیں۔ اس کے رفع کی صورت یہ ہے کہ مختلف فیہ واقعہ پر غور کیا جائے اگر ایک اصل کے ساتھ اس کی مشابہت ایک معنی کے لحاظ سے ہے اور دوسرے کے ساتھ دو جہتوں سے تو جس اصل کے ساتھ دو جہتوں سے مشابہت ہے اس پر حمل کیا جائے خصوصاً جب کہ کئی جہتوں سے ایک اصل کے ساتھ مشابہت رکھتا ہو۔"

مثلاً تمام علماء کا متفق علیہ فیصلہ ہے کہ غلام کے خطاءً مقتول ہونے کی صورت میں اس کی دیت قیمت کے لحاظ سے مقرر کی جائے گی مگر جب اس کی قیمت دیت حر کے برابر یعنی دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہو تو کیا وہ بھی واجب الادا ہوگی یا نہیں؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض کہتے کہ اس صورت میں کمی کی جائے گی اور بعض کہتے ہیں کہ پوری قیمت ادا کرنا پڑے گی خواہ وہ کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو۔"

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرع کے دو اصل ہو سکتے ہیں اور دونوں کے ساتھ اس کا الحاق ممکن ہے۔ امام شافعی اس اصل کو اختیار کرتے ہیں جو اشبہ ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جس اصل کے ساتھ فرع کی زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے اس پر حمل کر کے اختلاف رفع ہو سکتا ہے۔

حقیقتِ قیاس یہ ہے قیاس کی حقیقت اور یہ ہیں اس کے قواعد جنہیں امام شافعی نے بیان کیا ہے۔ امام شافعی یہ مانتے ہیں کہ اجتہاد بالرائے قیاس کے بغیر

نہ ہوگی تو وہ نفس کی پیروی سمجھی جائے گی اور اس کا وبال بھی اس پر عاید ہوگا۔[1]"

ان وجوہات کی بنا پر امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ جس استحسان کی بنیاد کتاب وسنّت پر نہ ہو جو اثبات احکام کا شرعی طریق ہے وہ جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس غرض کے لئے امام صاحب "الام" میں "کتاب ابطال الاستحسان" کے نام سے ایک مستقل عنوان قائم کرتے ہیں۔ جو آگے آتا ہے۔

---

(۱) کتاب الام، ج ۶، ص ۲۰۲

ابطال الاستحسان

استحسان کیا ہے؟

امام شافعیؒ "کتاب ابطال الاستحسان" میں لکھتے ہیں:

"جو کچھ میں بیان کر چکا ہوں اور آئندہ بیان کروں گا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ کسی حاکم یا مفتی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کتاب و سنّت، اجماع اور ان میں کسی ایک پر قیاس کے سوا فیصلہ کرے یا فتویٰ دے۔ استحسان سے افتاء صرف اسی صورت میں جائز ہے جب شریعت کے ادلّۂ اربعہ سے کوئی دلیل نہ ملے۔"

امام صاحب کی کتاب ابطال الاستحسان، کتاب اجماع اور "الرسالہ" میں اس قسم کی بہت سی عبارتیں ہیں جن سے دو باتیں ثابت ہیں:

۱- ہر وہ اجتہاد جو کتاب و سنّت، اثر، اجماع یا قیاس پر مبنی نہ ہو استحسان کہلاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں مجتہد کسی دلیل یا دلالۃ النص کی رو سے فیصلہ نہیں کرتا بلکہ جسے مستحسن خیال کرتا ہے اس کے مطابق فتویٰ دے دیتا ہے۔

۲- دوم یہ کہ استحسان اجتہاد باطل کی ایک قسم ہے جس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

استحسان کے ابطال کے دلائل

چنانچہ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ اجتہاد استحسانی باطل ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ اجتہاد جو کتاب و سنت، اجماع یا قیاس پر مبنی نہ ہو وہ استحسان کہلاتا ہے۔

"کتاب الام" اور "الرسالہ" میں امام شافعیؒ کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے استحسان کے بطلان پر مختلف مقامات پر متعدد دلائل ذکر کیے ہیں۔ چنانچہ تتبع کے بعد جو چھ دلیلیں ہمارے علم میں آئی ہیں ان کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ وہ چھ دلائل حسبِ ذیل ہیں:

لہٰذا جو چیز بھی کتاب وسنت میں نص و دلالت، اجمال و تفصیل سے کلی یا جزئی طور پر بیان کی گئی ہے وہی واجب الاتباع ہے۔ قیاس کتاب وسنت کی اتباع سے خارج نہیں ہے کیونکہ کتاب وسنت کے کسی مدلول پر حمل کرنے کا نام قیاس ہے اور اجماع کی حجیت سنتِ نبویہ سے ثابت ہے لہٰذا اس کا اتباع عین سنت کی اتباع ہے مگر استحسان ان میں سے کسی کے ساتھ بھی ملحق نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر عمل کرنا کتاب وسنت پر زیادتی کے مترادف ہے۔(۱)

ج آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں فرماتے تھے اور نہ امورِ شریعت میں سے کسی امر میں استحسان سے فتویٰ دیتے تھے۔ کئی مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوئی معاملہ درپیش ہوتا اور اس کے متعلق قرآن میں کوئی حکم مذکور نہ ہوتا تو وحی الٰہی کا انتظار کرتے اور استحسان سے کبھی فتویٰ نہ دیتے تھے۔

چنانچہ اوس بن صامت کی بیوی نے آستانۂ نبوت پر حاضر ہو کر اپنے خاوند کی شکایت کی۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور اسے کوئی جواب نہ دیا۔ حتیٰ کہ اس کے متعلق مندرجہ ذیل آیات نازل ہوئیں:

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيْ اِلَى اللّٰهِ ۖ وَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ۚ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌۢ بَصِيْرٌ ۝ اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآئِهِمْ مَّا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ ۭ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا اٰلِيْ وَلَدْنَهُمْ ۭ وَاِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا ۭ وَاِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ ۝ وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاۗسَّا ۭ ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ ۭ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ۝ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاۗسَّا ۭ فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ۭ ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ۭ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ الخ

(اے پیغمبرؐ) جو عورت تم سے اپنے شوہر کے بارے میں بحث و جدال کرتی اور خدا سے شکایت (رنج و ملال) کرتی تھی خدا نے اس کی التجا سُن لی اور خدا تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا اور کچھ شک نہیں کہ خدا سنتا دیکھتا ہے جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ

---

(۱) دلیل کتاب الام، ج ۶، ص ۳۰۳، اور ج ۷، ص ۲۷۱ سے ملخص کی گئی ہے

۱- قرآنِ پاک میں ہے:

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى

نیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"جن باتوں کا اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے ان میں سے میں نے کوئی بات نہیں چھوڑی مگر اس کا حکم دے دیا ہے اور جن باتوں سے منع کیا ہے وہ بھی میں نے تمہارے سامنے بیان کردی ہیں اور روح الامین یعنی حضرت جبریل علیہ السلام نے میرے دل میں القا کیا ہے کہ کوئی نفس اس وقت تک نہیں مرے گا جب تک وہ اپنا رزق پورا نہ کرے۔ لہٰذا تمہیں چاہیئے کہ بہتر طریق سے روزی طلب کرو۔"

نیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لزوم جماعت کا حکم دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کے متفقہ فیصلہ سے علیحدگی اختیار نہ کرو۔

پس مذکورۂ بالا آیت اور دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت اسلامیہ کے تمام احکام بیان فرما دیئے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی میں سے کوئی چیز ترک نہیں کی۔ آیت کریمہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جو باتیں اوامر و نواہی سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی بات بھی جس کا تعلق مسلمانوں کے معاشرہ سے ہے ترک نہیں کی۔ ہر چیز اللہ تعالیٰ نے نص یا اشارۃ النص سے بیان فرما دی ہے لہٰذا اجتہاد بھی انہی چیزوں میں ہو سکے گا جو نصوص سے ثابت ہیں یا ان کو نصوص پر قیاس کیا گیا ہے۔ ورنہ بیان کا ناقص ہونا لازم آئے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اجتہاد بالاستحسان باطل ہے۔[1]

۲- قرآن کریم کی متعدد آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ مومن پر صرف کتاب و سنت کی اتباع واجب ہے اور ان کے سوا دوسری چیزوں کی اتباع سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(الف) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ۔

(ب) اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ

(ج) مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ۔

(د) مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا۔

(ہ) وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ۔

---

[1] یہ دلیل کتاب الام، ج ۷، ص ۲۷۱ سے ملخص کی گئی ہے۔

ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے۔ بے شک وہ نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور خدا بڑا معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں، پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو (ان کو) ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضرور) ہے۔ مومنو! اس (حکم) سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے خبردار ہے۔ جس کو غلام نہ ملے وہ مجامعت سے پہلے متواتر دو مہینے کے روزے رکھے۔ جس کو اس کا بھی مقدور نہ ہو (اسے) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (چاہیئے)۔ یہ (حکم) اس لیے (ہے) کہ تم خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانبردار بن جاؤ۔ یہ خدا کی حدیں ہیں اور نہ ماننے والوں کے لیے دردناک عذاب ہے (۲۸، آیت: ۱تا۴)

تو جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استحسان سے فتویٰ نہیں دیا بلکہ وحی کا انتظار کرتے رہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لیے اسوۂ حسنہ ہیں تو ہمارے لیے استحسان سے فتویٰ دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟

اسی طرح جب عویمر عجلانی نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے حضور آ کر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کوئی جواب نہیں دیا۔ حتیٰ کہ آیاتِ لعان نازل ہوئیں[1]!

جو صحابہ کرامؓ آپؐ کے پاس موجود نہ ہوتے اور استحسان سے فتویٰ دیتے تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے پسند کرتے۔ چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی کوئی فوج کا دستہ روانہ کرتے تو اسے اللہ تعالیٰ، اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور امیر کی طاعت کا حکم دیتے بشرطیکہ امیر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانبردار رہے پھر اگر ان سے اس قسم کے افعال بھی سرزد ہوتے جنہیں آپؐ نے ناپسند فرمایا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک آدمی نے اظہارِ اسلام کیا مگر صحابہ کرامؓ نے یہ سمجھ کر اسے قتل کر ڈالا کہ جان بچانا چاہتا ہے[2]۔ پھر جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان واقعات کی اطلاع ہوئی تو آپؐ برہم ہوئے تو اگر نص یا قیاس صحیح پر اعتماد کیے بغیر اجتہاد (بالاستحسان) جائز ہوتا تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسامحت سے کام لیتے اور گمان کرتے کہ یہ ان کی اجتہادی غلطی ہے۔

استحسان کا کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے جس سے حق و باطل میں امتیاز ہو سکے۔ تو اگر ہر حاکم اور مفتی یا مجتہد کو نص نہ ملنے پر استحسان کی اجازت دے دی جائے تو لوگ حدود سے تجاوز کرنے لگیں گے اور ہر واقعہ میں اختلاف رونما ہونے لگے گا اور وجہ صواب اور حق کی معرفت کا کوئی طریق باقی نہیں

---

(۱) کتاب الام، ج ۷، ص: ۲۷۱ (۲) کتاب الام، ج ۶، ص: ۲۰۵

رہے گا۔(۱)

قیاس اور استحسان میں فرق

یہاں امام شافعیؒ پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ قیاس میں بھی تو اختلاف پیدا ہو جاتا ہے پھر آپ اسے جائز کیوں سمجھتے ہیں کیونکہ قیاس میں اگر اختلاف ہوتا ہے تو وہ معمولی نوعیت کا ہوتا ہے۔ نیز قیاس کی بنیاد حکم منصوص اور غیر منصوص کے مابین اوصاف کے تشابہ پر ہے اور وہاں ایسے ضوابط موجود ہیں جن کے تحت فیصلہ ہو سکتا ہے اور اتفاق ممکن ہے مگر استحسان کے متعلق تو کوئی بھی ضابطہ مقرر نہیں ہے جس کی طرف اختلاف کے وقت رجوع ہو سکتا ہو۔ اور اس کے پیش نظر اختلاف ختم ہو سکتا ہو۔

ف۔ اگر استحسان ایک عالم دین کے لیے جائز ہے جو کتاب و سنت اور طرق قیاس کا ماہر ہو تو جن لوگوں کے پاس کتاب و سنت کا علم نہیں ہے اور نہ وہ اجماع و اختلاف اور قیاس کو جانتے ہیں۔ ان کے لیے بھی جائز ہونا چاہیئے کیونکہ استحسان کی بنیاد عقل پر ہے اور عقل میں کتاب و سنت کا عالم اور غیر عالم دونوں برابر ہیں بلکہ بعض لوگ تو علماء پر بھی عقل و فکر میں فوقیت رکھتے ہیں اور ان میں نظر و فکر کی صلاحیتیں علماء سے زیادہ ہوتی ہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اس آخری دلیل پر امام شافعی ایک اعتراض کرتے ہیں کہ کتاب و سنت کی معرفت کے لیے دین کے مبادیات اور اصول سے واقفیت ضروری ہے۔ لہٰذا استحسان سے بھی وہی کام لے سکتا ہے جسے کتاب و سنت کا علم ہو۔ اس کے بعد خود ہی اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصول دین سے واقفیت کا ثمرہ تو یہ ہے کہ ان کے مطابق اجتہاد کیا جائے لیکن جو شخص قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے کام لیتا ہے تو وہ نصوص کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ لہٰذا عالم اور جاہل میں چنداں فرق نہیں ہے بلکہ عالم اس معاملہ میں جاہل سے زیادہ مجرم ہے۔

یہ جواب امام شافعی کے اصول کے مطابق بالکل صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک منصوص علیہ امر پر قیاس کو ترک کرنا نص کی خلاف ورزی کے مترادف ہے۔ اور نص اور قیاس علی النص کو ترک کرنے کے برابر ہے۔

امام شافعی کے جواب پر تنقید

مگر ہمارے نزدیک امام شافعی کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ مورد نص میں استحسان کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا استحسان کے لیے عالم کا ہونا ضروری

---

(۱) کتاب الام، ج ۷، ص: ۲۷۳

ہے تاکہ حکم منصوص علیہ میں استحسان سے کام نہ لے۔ پس استحسان کے معاملہ میں عالم اور جاہل برابر نہیں ہو سکتے۔ اور دونوں میں واضح طور پر فرق پایا جاتا ہے۔ امام شافعی کی دلیل صحیح نہیں ہے۔

یہ ہیں امام شافعی کے دلائل جو کتاب 'الام' میں متفرق مقامات پر انہوں نے بیان کئے ہیں اور امام شافعی نے اپنے مجادلات میں ان دلائل کے بیان کر دینے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ساتھ ساتھ ان لوگوں کے دلائل کی تردید بھی کرتے چلے جاتے ہیں جو استحسان کے قائل ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں امام شافعی نے ایک دلیل جس سے استحسان کا ثبوت مل سکتا ہے یہ پیش کی ہے کہ ایک مرتبہ اثنائے سفر میں صحابہ کرامؓ کو مردہ مچھلی مل گئی اور انہوں نے اسے کھا لیا پھر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل کو برقرار رکھا۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی قریظہ کے معاملہ میں سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم تسلیم کیا۔ چنانچہ سعدؓ نے ان کے قتل کا فیصلہ دیا۔ اگر استحسان جائز نہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ کے فعل کو برقرار نہ رکھتے اور نہ سعد بن معاذؓ کو حکم تسلیم کرتے۔ چنانچہ امام شافعی ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اگر یہ کہا جائے کہ بنی قریظہ کے معاملہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن معاذ کو فیصلہ کرنے کا حکم دیا اور انہوں نے اپنی رائے سے فیصلہ دیا اور یہ فیصلہ کسی اصل پر مبنی نہیں تھا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ نے مردہ مچھلی کھائی اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب انہوں نے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: کیا کچھ گوشت باقی بھی بچا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درست ہونے کی وجہ سے اسے جائز قرار دیا تھا جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب کوئی اظہارِ خیال کرتا اور آپؐ اسے صحیح سمجھتے تو اس کی تصویب فرما دیا کرتے تھے تو اس اجازت کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام برحق ہے اور اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ اس کا اس طرح اظہار رائے کتاب وسنت پر مبنی نہ ہو وہ ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی بلکہ کبھی غلط ہوتی ہے اور کبھی صحیح بھی ہوتی ہے[1]۔"

اس جواب کا منشا یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کے فعل یا حضرت سعدؓ کے فیصلہ کو صحیح قرار دینا اس لیے تھا کہ یہ حق کے مطابق تھا اور اس کے یہ معنی نہیں کہ آپؐ نے کتاب وسنت کے کسی اصل کے بغیر اجتہاد کی اجازت دی ہے مچھلی کے مسئلہ میں تو یہ چیز واضح ہے مگر حضرت سعدؓ کا فیصلہ کچھ بحث طلب ہے کیونکہ

---

(۱) الام، ج ۶، ص: ۲۰۶

بنی قریظہ کے بارے میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام معاملہ سعدؓ کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا کہ اپنی پسند کے مطابق فیصلہ کریں۔ اس میں صرف حضرت سعدؓ کی رائے کی تفویض ہی نہیں ہے بلکہ سعدؓ کے اپنی رائے کا اظہار کرنے سے پیشتر ہی اس پر رضامندی اور تفویض کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ لہٰذا اس کے جواب میں صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تفویض سے قبل حضرت سعدؓ کی رائے کے متعلق یقین ہو گیا تھا کہ وہ یہ فیصلہ کریں گے اور تفویض صرف الزام حکم کے لیے تھی۔

فہم شخصی غیر معتبر ہے

حاصل بحث یہ ہے کہ امام شافعی احکام شرعیہ کے استدلال کے سلسلہ میں صرف انہی امور پر اعتماد کرتے ہیں جن کا استناد کتاب وسنّت کی طرف ہو۔ اور وہ نصوص سے ثابت ہوں۔ اگر کہیں نص صریح یا نص مؤول موجود نہ ہو تو اشیائے منصوصہ سے صفات و معانی کا استخراج کرنے کے بعد غیر منصوص حکم کو ان میں سے اقرب الی الوصف یا جس کے ساتھ اشتراک معنوی ہوگا۔ اس کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ استخراج و اجتہاد لفظی مادی ہے اور ذوق و وجدان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ امام شافعی شریعت میں فہم شخصی کو غیر معتبر سمجھتے ہیں اور موضوعی مادی فہم کا اعتبار کرتے ہیں اور ابطالِ استحسان کے سلسلہ میں امام شافعی کے پیش نظر یہی اصول ہے۔

چنانچہ کتاب ابطال الاستحسان میں بحث کا آغاز بھی اس نقطہ سے کرتے ہیں کہ شرعی احکام کی بنیاد صرف ظواہر پر ہے اور آخر میں ختم بھی اسی نقطہ پر ہی کرتے ہیں۔ ابطال الاستحسان کے شروع میں فرماتے ہیں:

"کہ اللہ عزّ وجلّ نے دنیا میں تمام احکام کی بنا ظاہری دلائل پر رکھی ہے کہ محکوم علیہ کے ظاہر کے مطابق فیصلہ کریں اور اس سے تجاوز نہ کریں"

پھر اسی بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حاکم کے لیے ظن و تخمین سے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے خواہ اس پر کتنے ہی قریبی دلائل اس کے پاس موجود کیوں نہ ہوں فیصلہ صرف اسی شہادت کے مطابق کرنا چاہیئے جو مدعا علیہ پر قائم کی جائے یا وہ خود اس امر کا اقرار کرتا ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کی بنیاد ظواہر پر رکھی ہے۔ اسی طرح قاضی کو بھی اس بات کا حکم دیا ہے کہ وہ ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کرے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے کفر کی وجہ سے خون مباح کیا ہے خواہ زبان سے ہی اس کا اظہار کیوں نہ ہو لہٰذا ظاہری حالت کو چھوڑ کر دلائل کی رو سے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہو سکتا"(۱)

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۲۷۶

استحسانِ اصطلاحی اور مصالح مرسلہ کے مابین موازنہ

امام شافعی کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے؟: بلاشبہ امام شافعیؒ اجتہاد بالاستحسان کو ممنوع سمجھتے تھے اور اسے ادلۂ شرعیہ اور طرق استنباط میں شمار نہیں کرتے تھے مگر انہوں نے اس چیز کی وضاحت نہیں کی کہ وہ کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے۔ اگرچہ ان کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ استدلال کو کتاب وسنت، اجماع اور قیاس میں منحصر مانتے ہیں اور صحابی کی تقلید کو جائز خیال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو بھی طریقِ استدلال ہے وہ ان کے نزدیک استحسان ممنوع اور ان ادلۂ فقہیہ میں داخل ہے جو امور مذکورہ بالا سے خارج ہیں اور بعض فقہاء جن سے امام شافعی نے مناقشے لکھے ہیں وہ استحسان اصطلاحی اور مصالح مرسلہ کو حجت سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ دونوں استحسان کے ذریعہ اجتہاد کرتے تھے اور مصالح مرسلہ کو تو امام مالکؒ نے اپنے اصول استنباط میں ایک اصل اور اساس فقہی قرار دیا ہے۔

مگر یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ استحسان یا مصالح مرسلہ کی حقیقت کیا ہے؟ علمائے احناف نے استحسان کی حقیقت اس کی تقسیم اور قواعد استنباط بیان کرنے میں مالکیہ سے الگ مسلک اختیار کیا ہے۔ اب ہم ان دونوں مسلکوں کا مختصر سا تعارف کراتے ہیں اور پہلے حنفی مسلک کی وضاحت کرتے ہیں۔

احناف اور استحسان حنفی اصولِ فقہ کی کتابوں میں استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ بعض[1] نے کہا ہے کہ "قیاس کو کسی اقوی دلیل کے ساتھ خاص کرنے کا نام استحسان ہے اور بعض کہتے ہیں کہ کسی معاملہ میں موجب قیاس سے اقوی قیاس کی طرف عدول کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے اور استحسان کی تمام اقسام کو شامل نہیں ہوتی جیسا کہ بیانِ اقسام سے ظاہر ہوگا۔ ابوالحسن الکرخی نے استحسان کی تعریف یوں کی ہے:

---

(۱) ان تعریفات کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، ص: ۱۱۲۲

استحسان پر بحث کے آغاز اور اختتام میں امام شافعی کا یہ کہنا کہ شریعت کا مدار ظواہر پر ہے اس سے مترشح ہوتا ہے کہ شریعت کی تفسیر میں امام شافعیؒ مادی اور ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور استحسان کے ذریعہ استخراج احکام کو باطل قرار دیتے ہیں۔ وہ استحسان کو ایک شخصی رائے سے زیادہ حیثیت نہیں دیتے۔ لہٰذا یہ استخراجِ احکام کا مبدأ نہیں بن سکتا اور نہ اس سے اخذ جائز ہے اس لیے استحسان کے متعلق لکھتے ہیں:

إِنَّمَا الْاِسْتِحْسَانُ تَلَذُّذٌ

کہ استحسان تو ایک طرح کی ذہنی لذت ہے[1]

---

(۱) الرسالہ، ص ۴۸۲، ۵۰۷

ہوتا ہے لہٰذا قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ان طیور کا جھوٹا بھی ناپاک ہو مگر یہاں استحسان کی رو سے قیاس خفی پر عمل کرنا انسب ہے اور وہ یہ ہے کہ درندہ بہائم کا جھوٹا اس لیے نجس ہے کہ باقی ماندہ پانی میں اس کا لعاب مل جاتا ہے اس لیے ان کا جھوٹا نجس ہونا چاہیئے۔ مگر درندہ طیور چونچ سے پانی پیتے ہیں جس سے پانی میں ان کا لعاب مخلوط نہیں ہوتا لہٰذا اسے نجس نہیں ہونا چاہیئے۔ ان ہر دو قیاسات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس خفی اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے اور پہلے میں صرف ظاہری وصف ملحوظ ہے اور احتیاط کی خاطر فتویٰ یہ دیا جاتا ہے کہ ان پرندوں کا جھوٹا اگرچہ ناپاک نہیں ہے مگر اس کا استعمال مکروہ ہے۔

۲- استحسان کی دوسری قسم میں اگرچہ قیاس خفی نہیں پایا جاتا مگر وہاں کوئی دوسری دلیل موجود ہوتی ہے جو قیاس سے اقوی ہوتی ہے اور دلیل کے لحاظ سے اسے مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ فقہاء نے اس دوسری نوع کی تین قسمیں قرار دی ہیں :

(۱) استحسان السنۃ : کسی مقیس مسئلہ میں سنّت سے قیاس کے خلاف حکم ثابت ہو۔

(۲) استحسان الاجماع : کسی مسئلہ میں اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے جیسا کہ عقدِ استصناع ہے[1]۔ قیاس کی رو سے یہ عقد باطل ہے کیونکہ بیع معدوم کے قبیل سے ہے مگر ہر زمانہ میں لوگ اسے کرتے چلے آئے ہیں تو گویا اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس اقوی دلیل کی رو سے قیاس کے خلاف اس کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔

(۳) کسی مسئلہ میں کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے کہ مجتہد قیاس کے ترک کرنے پر مجبور ہو جائے۔ مثلاً کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے قیاس کی رو سے اس کی تطہیر ناممکن ہے۔

مگر مجبوری کے تحت فقہاء نے قیاس کے خلاف استحسان سے فتویٰ دیا اور کنوئیں کی تطہیر کے لیے ڈولوں کی ایک خاص تعداد مقرر کر دی جیسا کہ حنفی کتب فقہ میں اس کی تفصیل پائی جاتی ہے۔ نیز یہاں ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کے تحت بھی قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے یعنی یہ کہ لوگوں پر آسانی کرنے کے لیے بعض ممنوع کو از راہِ ضرورت ساقط کر دیا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ حنفیہ جس استحسان کو معتبر سمجھتے ہیں وہ منجملہ ان ادلہ کے ہے جنہیں امام شافعیؒ معتبر خیال کرتے ہیں یعنی کتاب وسنّت، اجماع اور قیاس ـــــ اور ان سے کوئی زائد چیز نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے ابطال استحسان کے جو دلائل بیان کیے وہ اس پر اثر انداز نہیں ہوتے کیونکہ یہ محض لذتِ نفس

۱۔ کسی چیز کے بنوانے پر سودا کرنا۔

هُوَ ان یعدل المجتهد عن ان یحکم فی المسألة بمثل ما حکم به فی نظائرها الی خلافه۔

استحسان یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں نظائر سے عدول کرکے ان کے خلاف فتویٰ دے۔

سب سے جامع تعریف ان تعریفات میں ابوالحسن الکرخی کی تعریف اکمل اور واضح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ استحسان کے تمام اقسام کو شامل ہے اور اس میں استحسان کی روح کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ کسی مسئلہ میں ایسے امر عارض کی بنا پر قاعدہ استطرادیہ کے خلاف حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں جو قاعدہ سے خروج کرنے کو اقرب الی الشریعت بنا دیتا ہے یعنی مسئلہ مفروضہ میں قیاس کے مقابلے میں استحسان زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی مسئلہ جزئیہ میں قاعدہ کلیہ کے خلاف حکم لگانے کو استحسان کہا جاتا ہے۔ استحسان کے ساتھ فتویٰ دینے کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہد اس قاعدہ کلیہ میں غلو کرکے شریعت کی روح اور معنویت سے دُور نہ ہونے پائے۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان کے اقسام علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ استحسان القیاس ـــــ جس کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف موجود ہوں جو متباین قیاسوں کو چاہتے ہوں۔ ایک قیاس ظاہر اور متبادر یعنی قیاس اصطلاحی ہو اور دوسرا خفی ہو جو دوسرے اصل سے اس کے حالات کو مقتضی ہو مگر اس مسئلہ کے ساتھ ایسی چیزوں کا تعلق ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کی موجب بنتی ہوں۔ ایسی صورت میں مجتہد کا اس قیاس اصطلاحی کو چھوڑ کر جس میں علت مطردہ پائی جاتی ہے اس قیاس خفی کے ساتھ اس مسئلہ کو ملحق کرنا استحسان کہا جاتا ہے۔ اس بنا پر شمس الائمہ اس نوع استحسان کے متعلق فرماتے ہیں کہ استحسان درحقیقت دو قیاسوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ ایک طرف قیاس جلی ہے مگر اس کے اثرات کمزور اور دوسری طرف قیاس خفی ہے مگر اس کے اثرات قوی ہیں(۱)

استحسان کی مثالیں: علمائے اصول نے اس قسم کے قیاس کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں جنہیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

۱۔ درندہ طیور کے جھوٹے کا حکم گوشت خور طیور گدِ اور چیل وغیرہ بھی غیر ماکول اللحم درندہ جانوروں کے حکم میں ہیں اور درندہ بہائم کا جھوٹا چونکہ ناپاک

---

(۱) ملاحظہ ہو حوالہ سابق، ص: ۱۱۲۶

اس تمام تر اعتماد مجتہد کے کمال مطالعہ اور شریعت کے کلیات اور جزئیات سے پوری واقفیت پر ہوتا ہے چنانچہ امام مالک اسی قسم کے استحسان کی تفسیر میں فرماتے ہیں :

اِنَّهٗ تِسْعَةُ اَعْشَارِ الْعِلْمِ : کہ یہ علم کے نو حصے ہیں۔

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علمائے مالکیہ فی الجملہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی خاص مسئلہ میں بمقتضائے قیاس کے خلاف مصلحت جزئیہ کو ترجیح کا نام استحسان ہے بشرطیکہ اس کے متعلق کتاب وسنّت کی نص موجود نہ ہو۔ ان کی رائے کے مطابق استحسان اور مصالح مرسلہ باہم متقارب نظر آتے ہیں، علامہ شاطبی ان دونوں کے مابین فرق کرتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اگر کہا جائے کہ یہ باب استحسان سے نہیں ہے بلکہ مصالح مرسلہ کے قبیل سے ہے تو ہم کہیں گے کہ بے شک صحیح ہے مگر استحسان کی حیثیت قواعد کلیہ سے مستثنیات کی ہوتی ہے بخلاف مصالح مرسلہ کے کہ ان کی یہ حیثیت نہیں ہوتی [۱]"

امام شافعی کا مطلب یہ ہے کہ استحسان تو دلیل کلی سے کسی جزئی کے استثناء کو کہتے ہیں بخلاف مصالح مرسلہ کے کہ اس کے بالمقابل دلیل کلی کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

شافعی کا اختلاف علمائے مالکیہ کے اس قسم کے استحسان پر امام شافعی استنکار کرتے ہیں کیونکہ یہ استنباط احکام کے ادلّہ اربعہ یعنی کتاب وسنّت، اجماع اور قیاس سے خارج چیز ہے۔

۱۔ الاعتصام، ج ۲، ص: ۳۲۴

ہے بلکہ بعض ادلہ کو بعض پر ترجیح دینے کی ایک قسم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت

اس کے بعد مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ علمائے مالکیہ سے بھی استحسان کی بہت سی تعریفات منقول ہیں جو ایک دوسری سے ملتی جلتی ہیں۔ ان کی بعض تعریفیں تو حنفی مذہب کے ساتھ بھی مطابقت رکھتی ہیں۔ چنانچہ ابن العربی اپنی، احکام القرآن میں لکھتے ہیں:

"ہمارے اور علمائے احناف کے نزدیک دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل پر عمل کرنے کا نام استحسان ہے"[1]

ابن العربی ایک دوسرے مقام پر اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ کسی دلیل کو عرف کی بنا پر ترک کرنا

۲۔ اجماع کی وجہ سے دلیل کو ترک کرنا

۳۔ کسی مصلحت اور آسانی کی وجہ سے دلیل کو ترک کرنا۔

۴۔ رفع مشقت اور وسعت کی غرض سے ترکِ دلیل کرنا

ان اقسام سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف، مصلحت، رفع حرج یا مشقت کی غرض سے مقتضیٰ دلیل کے خلاف رخصت دینے کو استحسان کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ شاطبی اور ابن الانباری نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ:

"قیاس کلی کے بالمقابل جزوی مصلحت کے استعمال کو استحسان کہتے ہیں"

تقریباً یہی تعریف ابن رشد نے بھی کی ہے۔

بلاشبہ ان آخری تعریفات کا مآل ایک ہی ہے یعنی یہ کہ فقیہ مجتہد جزئیات سے بحث کے وقت قیاس مطرد کے ساتھ منطبق کرنے کا پابند نہیں ہے بلکہ کسی خاص جزئیہ میں مصلحت یا بہتری بسبب قیاس کو ترک بھی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب وسنت کی نصوص کے خلاف نہ ہو۔ اس صورت میں یہ تمام تعریفات اس تعریف کے قریب ہو جاتی ہیں جنہیں بعض مالکیہ ان الفاظ کے ساتھ کرتے ہیں کہ:

"استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر اسے الفاظ سے تعبیر نہیں کر سکتا اور نہ اس کے اظہار پر قدرت رکھتا ہے"

اس کا مطلب یہ ہے کہ استحسان وہی چیز ہے جسے دورِ حاضرہ میں روحِ قانون سے تعبیر کیا جاتا ہے اور

---

[1] الموافقات ج ۴، ص ۲۰۸، والاعتصام، ج ۲، ص ۳۱۹، علامہ باجی نے بھی اسی تعریف کا اعتبار کیا ہے اور بیع عرایا کی مثال پیش کی ہے کہ اس میں قیاس کے مقابلہ میں حدیث کو ترجیح دی گئی ہے۔

کہ اگر خزانہ میں کچھ نہ رہے یا فوجی ضروریات بڑھ جائیں اور ان کو پورا کرنے کی بجٹ میں گنجائش نہ ہو تو خلیفۂ وقت کو، بشرطیکہ عادل ہو، مصلحت کے تحت یہ اختیار حاصل ہے کہ اغنیاء پر حسبِ ضرورت ٹیکس لگائے۔ یہاں تک کہ خزانہ میں مال جمع ہو جائے۔ مگر یہ ٹیکس کھیتی یا کھجور کے موسم میں وصول کیا جائے تاکہ اغنیاء کے دل برگشتہ نہ ہو جائیں کیونکہ اگر امام (خلیفہ) ایسا نہ کرے گا تو حکومت کا رعب ختم ہو جائے گا اور ملک میں فتنہ و فساد بپا ہو جائے گا اور شورش پسند عناصر کو موقع مل جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ ٹیکس کی بجائے ایسے مواقع پر قرضے لیے جائیں چنانچہ اس کے جواب میں علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

"ہنگامی حالات میں قرضہ اس وقت لینا چاہیئے جب آمدنی کی کوئی صورت ہو لیکن اگر آمدنی کے مضبوط ذرائع نہیں ہیں یا اس کی امید نہیں ہے تو پھر ٹیکس کے بغیر چارہ نہیں ہے"(۱)

۳۔ ایک قتل کے جرم میں قاتلین کی جماعت کو قتل کر دیا جائے: حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایک آدمی کے قتل کے جرم میں انہوں نے ایک جماعت کو سزائے قتل دی۔ اس لیے کہ یہ سب اس کے قتل میں شریک تھے۔ یہ سزا مصلحت مرسلہ پر مبنی تھی کیونکہ اس بارے میں کتاب و سنت سے کوئی نص موجود نہیں ہے اور مصلحت یہ تھی کہ ایک بے گناہ جان کو عمداً قتل کر دیا گیا ہے اگر معاملہ رفع دفع کر دیا جائے تو انسانی خون کی قدر و قیمت باقی نہیں رہتی جو قصاص کے مشروع ہونے کی اصل غرض ہے اگر انہیں یہ معلوم ہو گا کہ قصاص نہیں ہے تو اشتراک و تعاون کو خونریزی کا ذریعہ بنا لیا جائے گا۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ایک آدمی کے بدلے کئی آدمیوں کا قتل کرنا غیر قاتل کے قتل کا ارتکاب ہے کیونکہ جماعت میں کوئی بھی مستقل قاتل نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ پوری جماعت من حیث المجموع اس کی قاتل ہے لہٰذا اسے ایک قاتل تصور کیا جائے گا۔ اور پوری جماعت شخص واحد کی صورت میں مانی جائے گی اور اس توجیہ پر مصلحت نے مجبور کیا ہے اس لئے کہ انسانی خون کی حفاظت ہے کہ اسلام کا مالکی امام مضر فقیہ بھی ایک آدمی کے قتل کے جرم میں قاتلین کی جماعت کو قتل کر دینے کے قائل ہیں مگر وہ اپنے فتویٰ کی بنیاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو قرار دیتے ہیں اور نص کی عدم موجودگی میں صحابی کی تقلید کرتے ہیں۔

مصلحتِ مرسلہ کی اساس و غایت

یہ ہے مصلحتِ مرسلہ اور یہ ہیں اس کی مثالیں جو اس کی حقیقت کو واضح کرتی ہیں اور امام مالکؒ اسے دلیل فقہی اور اصولِ استنباط سے مانتے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کے سلسلے میں امام شافعیؒ کی رائے بیان کریں۔

---

(۱) الاعتصام، ص ۳۹۸

مصالح مُرسلہ

مذکورۂ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت کیا ہے اور ان دونوں مذہبوں کے مقابلہ میں امام شافعی کا مؤقف کیا ہے۔ اب ہم مصالح مرسلہ کا ذکر کرتے ہیں جن سے امام مالک رضی اللہ عنہ اخذ کرتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہا جاتا ہے جو فی الجملہ شارع کے مقاصد کے ملائم ہوں مگر الفاء و اعتبار کے ذریعہ سے شریعت کے کسی اصل خاص سے اس کی شہادت نہ ملتی ہو۔ چنانچہ قاضی کے سامنے جب کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس پر قرآن و سنّت اور اجماع سے کوئی دلیل نہ ملتی ہو اور وہ کسی خاص رائے پر عمل کرنے کو شریعت کے مقاصد عامہ کے مطابق مصلحت خیال کرتا ہو اور اس کے اعتبار و الفاء پر اس کے پاس کوئی دلیل خاص بھی نہ ہو تو اسے چاہیئے مصلحت مرسلہ کے مطابق فیصلہ کرے۔

مصالح مُرسلہ کی چند مثالیں: اب ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

۱۔ کاریگر سے تاوان وصول کرنا مصلحتِ عامہ کا تابع ہے۔ اگر کاریگر سے کسی کی چیز ضائع ہو جائے تو اس کو تاوان دینا پڑے گا۔ چنانچہ خلفائے اربعہ نے ان پر ضمانت کا فیصلہ کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ تو فرماتے ہیں:

"اس کے بغیر اصلاح احوال نہیں ہو سکتی (۱)"۔

۲۔ مالداروں پر ٹیکس لگایا جا سکتا ہے: مصلحت مرسلہ کی جو مثالیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے

ہیں گو وہ ان کا نام مصالح مرسلہ نہیں رکھتے۔

مصالح مرسلہ پر عمل کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت سے امور مصلحت پر مبنی تھے اور ان کے سامنے مصلحت کے سوا کوئی شاہد موجود نہیں تھا۔ مثلاً :

۱۔ انہوں نے قرآن کریم کو ایک مصحف میں جمع کیا حالانکہ عہدِ رسالتؐ میں یہ کام سرانجام نہ پایا تھا اور نہ اس بارے میں ان کے سامنے کوئی نظیر تھی۔

۲۔ حضرت عمرؓ نے دواوین حکومت کی بنیاد رکھی اور امور خلافت کو شوریٰ کے سپرد کیا۔

۳۔ اسلامی ممالک میں سکے رائج کئے۔

۴۔ قیدیوں کے لیے جیل خانے بنوائے اور یہ سب کام انہوں نے مصلحت کے تحت سرانجام دیے۔

۵۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ اور

۶۔ مسلمانوں کی ضرورت کے پیشِ نظر حضرت عثمانؓ نے مسجد نبوی کو وسیع کیا۔[1]

الغرض یہ سب ایسے امور ہیں جو صحابہ کرامؓ نے مصلحت کے پیشِ نظر سرانجام دیے تھے اور اس بارے میں ان کے سامنے کتاب وسنت سے کوئی دلیل موجود نہ تھی۔

قرافی کے اس قول کی صحت اس سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ مختلف مذاہب فروع کے لیے احکام کا استنباط کرنے کی خاطر وجوہ مصالح اور مناسباتِ معقولہ کو کام میں لاتے ہیں گو وہ انہیں قیاس فقہی کے ساتھ مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور مجرد مصلحت پر اعتماد نہیں کرتے۔ حالانکہ یہی مصلحت نظر وفکر کا سبب بنی۔

قرافی کی رائے میں امام شافعی بھی دوسرے ائمہ کی طرح مصلحتِ مرسلہ سے کام لیا کرتے تھے۔

فقہاء کے تین گروہ

اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ فقہ کی اکثر کتابوں میں امام شافعی کے متعلق مذکور ہے کہ وہ استنباط مسائل میں مصالح مرسلہ سے کام لیا کرتے تھے۔ چنانچہ مصالح مرسلہ کے بارے میں علماء کا اختلاف نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"مصالح مرسلہ کے بارے میں فقہاء کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ ایک گروہ مصالح مرسلہ کو مطلقاً غیر خیال کرتا ہے۔ ابن الحاجب کہتے ہیں کہ یہی مذہب مختار ہے

۱۔ شرح التحریر، ج ۳، ص: ۳۸۱

ی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اساس و غایت کی وضاحت کر دی جائے۔

مذہب مالکی میں اصولی کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک صرف معاملات میں
ح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ عبادات تو تعبدی امور ہیں جن میں کسی مصلحت یا حکمت کو بنائے تکلیف
یں دیا جا سکتا۔ عبادات کے انواع و اشکال، مگر اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ عبادات کی فرضیت کسی مصلحت
ت سے خالی ہوتی ہے بلکہ ہمارے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ محض عقل سے ان کی حکم و مصالح معین نہیں
سکتیں جب تک کہ ان کے بارے میں نص وارد نہ ہو کیونکہ عبادات مقصود و اتباع ہے نہ کہ ابتداع
زاع۔ چنانچہ عبادات کے بارے میں امام مالک نصوص و آثار کی سخت پابندی کرتے تھے۔

لیکن معاملات کے شروع کرنے میں شارع کے پیش نظر کچھ اغراض و مقاصد ہوتے ہیں۔ ان اغراض
صد کی بنیاد اس مصلحت پر ہوتی ہے جو دنیا یا آخرت میں لوگوں کو حاصل ہوتی ہے۔

دنیوی مصلحت سے وہ مصلحت مراد نہیں ہے جس سے ان کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہو بلکہ وہ مصلحت
جو شارع کے اغراض سے توافق رکھتی ہو۔

نیز منافع ہمیشہ ضرر کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں گو بعض مضرات سے کچھ فوائد بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔

کسی چیز کے مفید یا مضر ہونے کا مدار اکثریت کی مصلحت پر ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں۔
و مصلحت دنیا اور آخرت میں عمود کا کام دیتی ہو نہ کہ نفوس کی خواہشات اور رغبات پر مبنی ہو۔ یہ قید ہم
اس لیے لگائی ہے کہ زمان و مکان اور اشخاص کے اعتبار سے مصالح تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بہت سے
فع اس قسم کے بھی ہوتے ہیں جو ایک قوم کے لیے ضرر رساں، اور دوسری کے لیے فائدہ بخش ثابت ہوتے
یا ایک وقت یا حالت میں وہ مضر ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں مضر نہیں رہتے۔

اس بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شریعت ایک نظام کلی کا نام ہے جو تمام لوگوں کے
ے ہے لہٰذا اس میں اس قسم کی مصلحتیں رکھی گئی ہیں جن میں حتی الامکان اکثریت کا فائدہ ملحوظ ہے جس قدر
وہ سے زیادہ ضرر کو دفع کیا جا سکے اسے رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ
صلحت لوگوں کی خواہشات کی تابع نہیں ہے[1] بلکہ شارع کے اغراض عامہ اور مقاصد کے تابع
ہتی ہے۔

فراخی نے ادعا کیا ہے کہ فروعی مسائل میں تمام کے تمام مذاہب اسلامیہ مصالح مرسلہ کو حجت مانتے

۱۔ ملاحظہ ہو الموافقات۔ ج ۲ ص: ۲۶

تو اس میں ذرا وسعت پاتے ہیں۔ چنانچہ باب القیاس میں لکھتے ہیں :

"قیاس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی چیز اصل کے ہم معنی ہو۔ اس قسم کے قیاس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اصولِ شریعت میں اس کے متعدد اشباہ موجود ہوں اس صورت میں وہ اولیٰ اشبہ کے ساتھ ملحق ہوگا۔"[1]

۱۔ الرسالہ، ص : ۴۷۹

اور آمدی اس مسلک کو فقہاء کا متفقہ مسلک قرار دیتے ہیں۔

ب۔ دوسرا گروہ اسے مطلقاً حجت تسلیم کرتا ہے۔ امام مالک سے بھی یہی مشہور ہے اور امام الحرمین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ابن الحاجب نے کہا ہے کہ امام شافعی سے بھی یہی منقول ہے۔ یہ بات امام الحرمین نے بھی کہی ہے وہ مصالح، مصالح معتبرہ کے مطابق ہوں۔

ج۔ تیسرا مسلک امام غزالیؒ کا ہے اور اسی کو بیضاوی نے اختیار کیا ہے کہ اگر وہ مصلحت ضروری قطعی اور کلی ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ ورنہ غیر معتبر سمجھی جائے گی(۱)"

بقول اسنوی، ابن الحاجب اور امام الحرمین دونوں امام شافعیؒ کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کو تسلیم کرتے تھے مگر امام الحرمین یہ کہتے ہیں بشرطیکہ وہ مصالح شارع کی بیان کردہ مصالح کے ساتھ مشابہت رکھتی ہوں۔

التحریر لابن الہمام اور اس کی شرح میں مصالح مرسلہ کے متعلق لکھا ہے کہ:

"امام شافعیؒ اور امام مالکؒ مصالح کا اعتبار کرتے تھے۔ سبکی نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک مصالح کو اصولی طور پر مانتے تھے۔ مگر امام شافعیؒ اس بارے میں امام مالک کے ہم نوا نہیں ہیں۔ وہ مصالح کے بارے میں افراط و غلو سے کام نہیں لیتے تھے۔ ان کا مسلک یہ تھا کہ جو مصالح شارع کی اعتبار کردہ مصالح کے مشابہ ہوں اور احکام ثابتہ کی طرف مستند ہوں وہ شرعاً معتبر ہیں۔ امام الحرمین نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے(۲)"

علامہ شاطبی بھی امام شافعیؒ سے یہی مسلک نقل کرتے ہیں اور اسے امام ابو حنیفہ کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔

مصالح مرسلہ کی حجیت

مذکورۂ بالا کتب کے حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی "مصالح مرسلہ" کو حجت مانتے تھے۔ مگر ساتھ ہی یہ شرط عائد کرتے تھے کہ وہ مصالح، ان مصالح سے مشابہ ہوں جو نص و اجماع سے ثابت ہیں۔ پھر جب ہم امام شافعی کے "الرسالہ" کی طرف رجوع کرتے ہیں

۱۔ اصول الاسنوی برحاشیہ التحریر، ج ۲ ص: ۱۱۳ (۲) التحریر و شرحہ، ج ۳، ص: ۱۵۰

اقوالِ صحابہؓ

قولِ صحابی کی حجیت: ہم مصادر فقہ اور اصولِ استنباط پر بحث کے شروع میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قولِ صحابہ کا مرتبہ کتاب وسنت اور اجماع سے متاخر اور قیاس پر مقدم ہے۔ اور یہ کہ امام شافعی صحابی کے قول کو حجت سمجھتے ہیں بشرطیکہ دوسرا قول اس کے خلاف نہ ہو اور اختلافِ اقوال کے وقت کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب صحابی کے قول کو حجت سمجھتے تھے اور پہلے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں اس سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ اس کی تفصیل وتبیین سے پہلے ہم اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کتب اصول سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی مذہب قدیم میں اقوالِ صحابہ کو حجت مانتے تھے لیکن ان کا مذہب جدید اس کے خلاف ہے[1]، مگر "الرسالہ" اور "الام" میں بروایت ربیع اس کے خلاف مروی ہے یعنی ان کا مذہب جدید بھی قدیم کے مطابق ہے اور وہ اقوالِ صحابہ کو حجت مانتے ہیں۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ امام شافعی مذہب قدیم اور جدید دونوں میں اقوالِ صحابہ کو حجت مانتے رہے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اعلام الموقعین میں اتباع صحابہ کے وجوب پر لکھتے ہیں:

"امام شافعی سے قدیم و جدید یہی ثابت ہے کہ وہ اقوال صحابہ کو حجت مانتے تھے ——— مذہب قدیم کا تو خود ان کے اصحاب اعتراف کرتے ہیں مگر جدید میں اکثر اصحاب سے یہ حکایت کی گئی ہے کہ اقوالِ صحابہ حجت نہیں ہیں لیکن حکایت محلِ نظر ہے کیونکہ مذہب جدید میں امام شافعی سے ان کی

۱- اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو المستصفی از غزالی و شرح تحریر از کمال الدین بن الہمام و شرح المنہاج للاسنوی والاحکام فی اصول الاحکام للآمدی۔

عدم حجیت کے بارے میں ایک حرف بھی محفوظ نہیں ہے۔

اقوال صحابہ کو حجت سمجھتے تھے

امام شافعی اپنے قدیم و جدید مذہب میں صحابی کے قول کو حجت اور واجب التقلید خیال کرتے تھے۔ نیز اسے قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔ اس بارے میں ہمارے بہت سے شواہد موجود ہیں۔ مثلاً امام صاحب کتاب "الام" میں لکھتے ہیں:

> کتاب و سنت کی موجودگی میں ان کی اتباع سے چارۂ کار نہیں ہے۔ اگر کتاب و سنت میں وہ چیز موجود نہ ہو تو اقوال صحابہ یا کسی ایک صحابی کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اختلاف اقوال کی صورت میں خلفائے راشدینؓ میں سے کسی ایک کے قول کو مقدم رکھا جائے۔ اس کے علاوہ صورت میں اس صحابی کا قول اختیار کیا جائے گا جس کا قول کتاب و سنت سے زیادہ قرب رکھتا ہو۔ کیونکہ لوگ عام طور پر امام (خلیفہ) کے قول کی پیروی کرتے ہیں[1]۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اقوال صحابہؓ کو حجت مانتے تھے اور ان کے باہم اختلاف کے وقت قوت کے لحاظ سے مراتب مقرر کرتے تھے۔ اولاً تو اس قول کو ترجیح دیتے تھے جو کتاب و سنت سے زیادہ قرب رکھتا ہو۔ اگر اس لحاظ سے ان میں تفاوت نظر نہ آتا تو خلفائے راشدینؓ کے قول کو اختیار کرتے کیونکہ ان کے اقوال کی جمہور مسلمان اتباع کرتے تھے اور وہ کسی چند افراد یا گروہ کے پیشوا نہ تھے اور جو قول جمہور میں مشہور ہو وہ دوسروں سے اولیٰ ہوتا ہے۔ نیز خلفاء کی آراء بحث و تمحیص کا محل ہوتی ہیں کیونکہ وہ پہلے کتاب و سنت کا حکم لوگوں سے دریافت کرتے تھے۔ اگر کتاب و سنت سے کوئی نص نہ ملتی تو اجتہاد سے کام لیتے اور لوگوں سے مشورہ کے بعد اپنے فتویٰ کا اعلان کرتے تھے۔ اگر لوگ ان کا فتویٰ سن کر سکوت اختیار کرتے تو سکوت کو اس فتویٰ کی صحت کی دلیل تصور کیا جاتا تھا اور اگر کوئی اس فتویٰ کے خلاف حدیث پیش کر دیتا تو وہ اپنے تقویٰ و فضیلت کے باعث اپنے قول سے رجوع کر لیتے تھے۔ اس طرح ان کی آراء صحیح اور صاف ہو جاتی تھیں اور ان کا اجتماع اس بات کی دلیل ہوتی تھی کہ کوئی سنت اس کے خلاف نہیں ہے۔

اگر کسی مسئلہ میں خلفاءؓ کا قول نہ ملتا تو دوسرے صحابہ کرامؓ کے اقوال کی اتباع کرتے تھے۔ چنانچہ امام بیہقی نے اس مقام کی وضاحت کرتے ہوئے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے:

۱۔ الام، ج ۷، ص: ۲۴۷

مندرجہ بالا تفصیل سے تین باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ اول یہ کہ اقوال صحابہ سے حضرت امام صاحب اس کتاب کو اختیار کرتے تھے جو کتاب وسنت سے زیادہ قرب رکھتا یا قیاس کی رو سے زیادہ صحیح نظر آتا اور ان میں تساوی کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

۲۔ اقوال صحابہ کو محض ان کے اقوال ہونے کی وجہ سے مان لیتے تھے اور اس سلسلہ میں نص (کتاب و سنت) یا اجماع پر اعتماد کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے بلکہ یہ سمجھ کر ان کی اتباع کرتے تھے کہ انہوں نے نزول قرآن کا براہِ راست مشاہدہ کیا ہے لہٰذا دوسروں سے شریعت کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔ دورِ ابتداع سے اتباع بہرحال بہتر ہے۔ اس لیے صحابہ کرام کے بارے میں ان سے منقول ہے کہ:

وَاَیُّھُمْ لَنَا خَیْرٌ مِنْ رَّاْیِنَا لِاَنْفُسِنَا۔ ہماری رائے سے ان کی رائے بہرحال بہتر ہے[1]

گویا امام صاحب صحابہ کے اقوال میں ترجیح کے ساتھ ان کی تقلید کرتے تھے۔

۳۔ کسی صحابی کا ایسا فتویٰ جس کی مخالفت دوسرے صحابی سے منقول ہوتی اس کی اتباع کرتے تھے مگر جس معاملہ میں اجتہاد کی گنجائش نظر آتی وہاں استقرار کی بنا پر یہ بھی کہہ دیتے کہ کسی صحابی سے کوئی ایسا فتویٰ منقول نہیں ہے جس کی مخالفت دوسرے صحابی سے ثابت ہو۔

ایک بنیادی سوال

جب یہ ثابت ہو چکا کہ عدم اختلاف کی صورت میں حضرت امام صاحب صحابی کے قول کی پیروی کرتے تھے اور اختلاف کی صورت میں ارجح قول کو اختیار کرتے تھے تو سوال یہ ہے کہ کیا امام صاحب اسے سنت کی حیثیت دیتے تھے یا محض صحابی کا اجتہاد سمجھ کر قبول کر لیتے تھے؟ امام صاحب اس امر کی تصریح کرتے ہیں کہ وہ سنت اسی چیز کو سمجھتے تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوتی حتیٰ کہ وہ صحابہ کے اجماع کو حجت مانتے تھے مگر اسے کسی سنت پر مبنی قرار نہیں دیتے تھے جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو کہ ان سے اس بارے میں کوئی مستند روایت بھی منقول ہے۔ چنانچہ 'الرسالہ' میں لکھتے ہیں:

۱۔ اعلام الموقعین، ج ۲، ص: ۱۷۳، ۱۹۱

"اگر کسی قول پر کتاب وسنت پر دلیل نہ ہو تو دوسروں کے مقابلہ میں خلفائے راشدینؓ کا قول مجھے زیادہ محبوب ہے۔ ان کے باہم اختلاف کی صورت میں بھی یہ دیکھا جائے گا۔ کہ کتاب وسنت سے کس قول کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کسی قول کی تائید نظر نہ آئے گی تو اکثریت کے قول کی اتباع کی جائے گی۔ اگر دونوں طرف برابر کی تعداد ہو تو ان کے اقوال کو حسن مخرج کے لحاظ سے جانچا جائے گا۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ائمہ (خلفاء) کے اقوال نہ ملنے کی صورت میں امام شافعیؒ مراتب مقرر کرتے ہیں اور اس قول کو ترجیح دیتے ہیں جس کی تائید کتاب وسنت سے ہوتی ہو، اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ کتاب وسنت کی دلالت کے بغیر ان میں اختلاف پیدا ہو۔ پھر اگر کہیں یہ اختلاف بلا دلیل نظر آتا تو اکثریت کے قول کو اختیار کرتے تھے۔ اگر دونوں جانب مساوی تعداد ہوتی تو حسن تخریج کے لحاظ سے ایک قول کو اختیار کر لیتے تھے۔

مسلک شافعی: الغرض اختلافِ صحابہ کی صورت میں اس طرح مراتب کا لحاظ کرتے تھے اور اتفاق کی صورت میں متفق علیہ قول کو اختیار کر لیتے تھے۔ اگر کسی صحابی کے فتویٰ کے خلاف دوسرے صحابی سے کوئی قول منقول نہ ہوتا تو اسے مان لیتے تھے۔

ان قواعد کی تطبیق سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کرام میں جو اختلاف بھی نظر آتا ہے ان میں سے حضرت امام صاحب اس قول کا انتخاب کر لیتے تھے جو کتاب اللہ سے زیادہ قرب رکھتا ہو اور ایسا قول شاذ و نادر ہوتا تھا جس کے بارے میں ان کا اختلاف یا اجماع حضرت امام صاحب کے علم میں نہ ہوتا۔

اسی بنا پر "الرسالہ" میں اقوال صحابہ کے بارے میں ایک مناقشہ میں فرماتے ہیں:

"امام شافعی کے مناظر نے کہا کہ کتاب وسنت کے بعد اجماع و قیاس کے بارے میں تو آپ کی بات سن چکا ہوں اب ارشاد ہو کہ کسی مسئلہ میں اقوال صحابہ کے اختلاف کی صورت میں آپ کی رائے کیا ہے۔ اس پر (امام شافعی) نے کہا ان میں سے ہم اس قول کو اختیار کر لیں گے جو کتاب وسنت یا اجماع کے موافق ہوگا یا قیاس کی رو سے زیادہ صحیح ہوگا۔[1]

۱۔ الرسالہ، ص: ۵۹۷

یہ ہے کہ اَقراء بمعنی حیض ہے لہٰذا مطلقہ عورت جب تک تیسرے حیض سے پاک ہو کر غسل نہ کر آئے وہ حلال نہیں ہوتی۔ امام شافعی یہ دونوں قول ذکر کر کے ہر ایک کے وجوہ بیان کرتے ہیں۔ جو لوگ قرء کے معنی حیض لیتے ہیں ان کے قول کی توجیہہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اَقراء کو یہاں مواقیت قرار دیا ہے اور مواقیت کا اقل حصہ مراد لیا جاتا ہے اور حیض چونکہ طُہر سے اقل ہوتا ہے لہٰذا وہی میقات کے لیے مقرر ہوگا جیسا کہ مہینوں کے لیے ہلال (چاند) مقرر ہے۔

امام شافعی حضرت عائشہؓ اور ابن عمرؓ کا مذہب اختیار کرتے ہوئے اقراء سے طُہر مراد لیتے ہیں اور اسے لغت، سنت اور قرآن سے ترجیح دیتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان سے اس امر کی وضاحت کر دی ہے کہ عدّت طُہر ہے حیض نہیں ہے۔ پھر مخالفین کو ان کے استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈیوں کا ایک حیض سے استبراء کا اس لیے حکم دیا تھا کہ لونڈیوں کا استبراء مقصود تھا اور اس پر سوائے حیض کے کوئی ظاہری چیز دال نہیں ہے کیونکہ طُہر کے بعد جب کسی عورت کو کامل حیض آجاتا ہے تو ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ حاملہ نہیں ہے۔ اس بنا پر ایک کامل حیض کو استبراء کی علامت قرار دیا ہے جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سے قبل طہر میں حاملہ نہیں تھی۔

مگر عورتوں کی عدّت میں استبراء مقصود نہیں ہے۔ استبراء کے علاوہ یہ ایک تعبدی امر بھی ہے۔ اگر مقصود صرف استبراء ہی ہوتا تو ایک حیض ہی کافی سمجھ لیا جاتا لہٰذا اسے استبراء پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

رد حصص میں اختلاف:

(۲) امام شافعی نے اختلافی مثالوں میں ایک مثال رد کی پیش کی ہے[1]۔ زید بن ثابت کہتے ہیں کہ ہر وارث کو اس کا مقررہ حصہ دینے کے بعد اگر کچھ مال بچ جائے اور میت کے عصبہ نہ ہوں تو اسے بیت المال میں جمع کر دیا جائے۔ ورثاء کو ان کے حصص سے زائد کا حق نہیں ہے۔ دوسرے صحابہ کرامؓ کا قول ہے کہ اس زائد مال کو دوبارہ اصحاب الفروض کو واپس لوٹا دیا جائے (اور اسے وہ رد کہتے ہیں)

۱۔ علم وراثت کی اصطلاح میں رد کے معنی یہ ہیں کہ ورثاء کو ان کے حصص دینے کے بعد جو مال باقی بچ جائے اسے دوبارہ

"کسی کہنے والے نے مجھ سے کہا کہ: اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تو ہم نے تمہارے مذہب کو سمجھ لیا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اللہ تعالیٰ کی اتباع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبرؐ کی طاعت کو واجب کیا ہے اور کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم جاننے کے بعد اس کی خلاف ورزی کرے۔ مگر یہ بتاؤ کہ غیر منصوص علیہ امر میں اجماع کے حجت ہونے کی تمہارے پاس کونسی دلیل ہے کہ تم سب کے برعکس یہ کہتے ہو کہ اجماع ہمیشہ سنّت ثابتہ پر ہوتا ہے خواہ وہ سنّت بیان نہ کی گئی ہو۔"

مَیں نے جواب دیا کہ:

"جس چیز پر صحابہ کا اجماع ہو اور وہ اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کریں تو ان کا یہ کہنا صحیح ہوگا مگر جس چیز کو وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہ کریں اس میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی گئی ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ منقول ہو۔"

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کے اختلافات کے وقت امام شافعیؒ راجح قول اختیار کرتے ہیں اور ایک ماہر مجتہد کی طرح ترجیح دیتے ہیں اور ان کے اختلافات پر اس طرح گفتگو شروع کرتے ہیں:

"جس مسئلہ میں بھی صحابہ کرام نے اختلاف کیا ہے ہمیں اس اختلاف کے متعلق کتاب وسنت یا قیاس سے ان دونوں یا ایک قول پر دلیل مل جاتی ہے(۱)"

اس دلالت کے بیان میں ان کا اجتہاد محیط نظر آتا ہے۔ ان کے منہاج کی وضاحت کے لیے چند مثالیں یہاں درج کرتے ہیں جو کہ انہوں نے خود بیان کی ہیں:

ثلاثۃ قروء کی تفسیر: اس آیت کریمہ:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ۔

کے معنی میں صحابہ کرامؓ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ اقراء کے معنی طہر کے ہیں اور یہی قول زیدؓ بن ثابت، ابن عمرؓ وغیرہ کا ہے اور صحابہ کی ایک جماعت کا خیال

۱۔ "الرسالہ" ص: ۵۶۲

ایک شخص کی وراثت اس کی بہن ہی ہے۔ اس صورت میں نصف مال تو اسے اس کے مقررہ حصہ
ملے گا اور اگر عصبہ یا ذوی الفروض میں سے کوئی اور نہ ہو تو باقی نصف کی بھی وہی حقدار سمجھی
ئے گی۔

مندرجہ بالا صورت میں امام شافعی نے زید بن ثابت کی رائے اختیار کی ہے اور اس پہ
ن پاک کی آیت :

اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ۔ وَلَهٗ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا
اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَكَ وَاِنْ كَانُوْا
اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ط

ے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکیلی بہن کا حصہ صرف نصف بیان کیا ہے اور بھائی اکیلے کو کل مال کا
رث قرار دیا ہے اور بہن بھائیوں کا ذکر کر کے بہن کو بھائی سے نصف حصہ کا حقدار قرار دیا ہے جس سے
علوم ہوتا ہے کہ بہن اکیلی ہو یا اس کے ساتھ بھائی ہو ہر صورت میں وہ بھائی سے نصف کی حقدار ہے۔
ب محولا بالا صورت میں اگر بہن کو نصف حصہ اس کا مقررہ حصہ سمجھ کر دے دیا جائے اور باقی نصف "رد"
ے تو اس کا حصہ بھائی کے برابر ہونا لازم آتا ہے حالانکہ قرآن اجتماعی اور انفرادی صورت میں اسے نصف سے زائد
ا حقدار قرار نہیں دیتا۔ پھر اگر آپ یہ کہیں کہ اس کا نصف تو فرض کی رو سے ہے اور باقی نصف "رد" سے ملا
ہے اور عطا کے دو مختلف سبب ہیں تو اس کے جواب میں امام شافعی فرماتے ہیں :

یہ "رد" کیا چیز ہے کیا تم نے اسے استحسان سے ثابت کیا ہے جو اصولِ استدلال
سے نہیں ہے اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے مشروع نہیں کیا اس کے مشروع کا ہمیں کوئی
حق نہیں ہے۔

سگے اور علاتی بھائیوں کے ساتھ دادا کی وراثت کا مسئلہ

ایک اہم مسئلہ سگے اور اخیافی بہن بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کا مسئلہ ہے۔ صحابہ
کرام رضی اللہ عنہم کے مابین دادا کی حقدار میراث ان بہن بھائیوں کا حاجب ہونے میں اختلاف
پایا جاتا ہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضؓ، عائشہ رضؓ اور ابن الزبیر رضؓ، دادا کو باپ کا مرتبہ
دیتے ہیں اور اس کی موجودگی میں بہن بھائیوں کو محروم کر دیتے ہیں اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ
میراث کے اکثر احکام میں دادا کو باپ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ بیٹے اور بیٹی کے ساتھ

باپ کی طرح وارث ہوتا ہے اور باپ کے زندہ نہ ہونے کی صورت میں وہ عصبہ قرار پاتا ہے اور بالاتفاق وہ اولادِ ام کے لیے حاجب بن جاتا ہے تو اخیافی اور علاتی اولاد کے لیے حاجب بننے میں وہ بمنزلہ باپ کے ہے۔

امام شافعی اس رائے کو اختیار کرتے ہیں جس میں سگے اور علاتی بہن بھائیوں کے لیے وہ حاجب نہیں بنتا اور اولادِ ام کے لیے اس کا حاجب ہونا نص سے تسلیم کرتے ہیں اور اس پر دوسروں کو قیاس نہیں کرتے کیونکہ سب اولاد یکساں نہیں ہوتی۔

امام شافعی اپنی رائے پر بایں طور پر بھی استدلال کرتے ہیں کہ سگا اور علاتی بھائی اور بہن رشتہ داری میں باپ کے مساوی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"کیا دادا یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں میت کے باپ کا باپ ہوں اور بھائی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں میت کے باپ کا بیٹا ہوں لہٰذا یہ دونوں بواسطہ باپ کے رشتہ دار ہیں۔"

اسی طرح امام شافعیؒ ان لوگوں کی آرار کو ترجیح دیتے ہیں جو بہن بھائیوں کو دادا کے لیے حاجب نہیں مانتے مگر ان کو باہم ایک دوسرے کا حاجب مانتے ہیں۔ اگرچہ قیاس ان کی تفصیل کو چاہتا ہے مگر دادا پر ان کو فضیلت نہیں دیتے اس لیے اس موقع پر امام شافعی قیاس کو ترک کر دیتے ہیں کیونکہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے۔

امام شافعی نے 'الرسالہ' میں یہ ذکر نہیں کیا کہ وہ اس مسئلے میں زید بن ثابتؓ کی اتباع کرتے ہیں یا عبداللہ بن مسعودؓ یا حضرت علیؓ کی؟ الام میں اس کی تصریح کر دیتے ہیں کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے۔

"جب دادا بھائیوں کے ساتھ وارث ہوگا تو اسے وہ حصہ ملے گا جو تہائی سے بہتر ہوگا۔ اگر تہائی بہتر ہوگی تو اسے تہائی دی جائے گی۔ یہی قول زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے اور فرائض کے اکثر مسائل میں ہم اسی کے متبع ہیں۔"

شافعی کا مسلک

مذکورہ بالا تفصیل سے اقوالِ صحابہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک واضح ہو جاتا ہے کہ صحابہ کے کسی مسئلہ پر متفق ہونے کی صورت میں ان کی اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں۔ اگر

"حدیثِ نبویؐ، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور عمل رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا تمام تر انحصار صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے۔ وہی حدیث قبول کی جاتی ہے جو کسی صحابیؓ سے مروی ہو۔ اسی حدیث کو مدارِ استدلال قرار دیا جاتا ہے جس کا راوی کوئی صحابیؓ ہو۔

جو حدیثیں واضح طور پر صحابہ سے منقول اور مروی ہیں، ان کے بارے میں تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لیکن جہاں صورت یہ ہو کہ حدیث کی روایت تو نہ ہو مگر صحابی کا قول یا عمل موجود ہو، سوال پیدا ہوتا ہے ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟ ——— آیا اسے غیر مروی قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم یا سنت قرار دیا جائے گا؟

یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے، ہر دور میں اس پر بحث و گفتگو ہوتی رہی ہے اور گو فکر و نظر کا اختلاف یہاں بھی ملتا ہے لیکن صحابی کے قول یا عمل کی اہمیت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔" (ج)

کسی مسئلہ میں ایک صحابیؓ کا قول ہو اور دوسرے صحابہؓ سے اس کا کوئی مخالف نہ ہو تو امام شافعی اس کی اتباع کرتے ہیں۔ اور جب کسی مسئلہ میں وہ مختلف ہوں تو جس کا قول کتاب و سنت کے زیادہ قریب یا قیاس کے لحاظ سے زیادہ صحیح سمجھتے ہیں اسے اختیار کر لیتے ہیں مگر ان کے اقوال سے باہر نہیں نکلتے۔ یہاں نظر و اجتہاد کے لیے انہیں ایک وسیع میدان نظر آتا ہے۔

فتوائے تابعی

فتوائے صحابی کے بارے میں ہم نے امام شافعی کا مسلک معلوم کر لیا تو کیا تابعی کے فتوے کی بھی ان کی نظر میں یہی حیثیت ہے؟ امام شافعی اپنے اصول میں اس کے متعلق خاموش نظر آتے ہیں اور اس بارے میں ان سے کسی قسم کا قول منقول نہیں ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی نے اصول استنباط کو کتاب وسنت، اجماع، اقوال صحابہ اور قیاس میں منحصر کیا ہے اور اپنے اصول مذہب میں تابعین کے اقوال کو ذکر نہیں کیا۔ ہاں حافظ ابن القیم کا بیان ہے کہ میرے سامنے امام شافعیؒ کی چند فقہی آراء ایسی بھی ہیں جن میں انہوں نے بعض تابعین کے اقوال کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"امام شافعی نے ایک موقع پر تصریح کی ہے کہ وہ اس معاملہ میں عطاء کی تقلید کرتے ہیں اور یہ ان کے کمال علم وفقہ کی دلیل ہے کہ جب انہیں عطاء کے علاوہ کسی کا قول نہ ملا تو اس مسئلہ میں عطاء کے قول کو اقویٰ خیال کیا اور ایک دوسرے موقع پر انہوں نے کہا ہے کہ یہ قول عطاء کے مفہوم کے مطابق ہو۔"

مگر ہماری رائے میں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تابعی کی تقلید کے قائل ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اپنی رائے کو عطاء کی طرف اس لیے منسوب کر دیا ہو کہ وہ ان کے قیاس کے مطابق ہو یا اس مسئلہ میں عطاء کی رائے سے رہنمائی حاصل کی ہو۔ ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ جب وہ "الرسالہ" میں مصادرِ فقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان میں تابعین کے اقوال کو داخل نہیں کرتے اور نہ انہیں اقوال صحابہ کا درجہ دیتے ہیں کسی مقام پر بھی عبارت یا اشارہ سے ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ تابعین کے اقوال کا اعتبار کرتے ہیں اور ان سے خروج کو جائز قرار نہیں دیتے۔

"صحابی کے بعد تابعی کا دور آتا ہے ——— صحابی وہ ہے جسے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میسر آئی ہو، جس نے بارگاہِ نبوی میں وقت گزارا ہو، جس کی ذہنی اور فکری تربیت میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا شرفِ صحبت شامل ہو، جس نے معاملات و مسائل میں جب کوئی دشواری پیش آئی ہو، براہِ راست رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا ہو۔ اور جواب پالیا ہو اور اسے دوسروں تک پہنچایا ہو۔

جو صورت صحابی کی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھی، بعینہٖ وہی صورت تابعی کی صحابہؓ کے ساتھ تھی۔

یہی وجہ ہے کہ تابعی کے قول اور عمل کو بھی ائمہ فقہ پوری اہمیت دیتے ہیں، اور بہ وقتِ ضرورت اسے مدارِ استدلال بھی قرار دیتے ہیں۔"

استدلال کے سلسلہ میں نصوص کے ظاہر ہی کو معتبر خیال کرتے ہیں اس لئے وہ استحسان کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس کی بنا شریعت کی روح یا فقیہ کے ذوق اور اس کی حذاقت پر ہوتی ہے۔ جو شریعت کے انہماک سے اس کے اندر پیدا ہو جاتا اور شریعت کے اصول و فروع اور مصادر و موارد کو سمجھنے کے بعد اس کے اندر راسخ ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی استحسان کا انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کا مبنیٰ نہ تو عبارۃ النص ہوتی ہے اور نہ اشارہ یا دلالۃ النص۔ اگر ہم تعبیرات قانونی کو تھوڑی دیر کے لئے مستعار لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعی شریعت کی تفسیر میں مادی پہلو کو مدنظر رکھتے ہیں اور اسی چیز کو قبول کرتے ہیں جو نصوص سے ثابت ہو ماسوا کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔

اس لئے وہ استحسان کے ابطال میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ شریعت کے دنیوی احکام کا اجراء اعمال و اقوال کے ظاہر پر ہوگا۔ ضمائر اور نیت کے معاملہ میں ثواب و عقاب کو خدا کے سپرد کیا جائے گا۔ چنانچہ اثنائے بحث اور اس سلسلہ کی آیات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اللہ تعالیٰ نے احکام دنیوی کی بنا ظاہری دلائل پر رکھی ہے کہ محکوم علیہ کی ظاہری حالت کے لحاظ سے حکم لگایا جائے اور ظاہر سے تجاوز نہ کیا جائے۔" اس کے بعد لکھتے ہیں

"حدود اور جملہ حقوق کے بارے میں آں حضرتؐ نے اسی طرح فیصلے کئے اور لوگوں کو بتایا کہ شریعت کے جملہ احکام ظاہر پر مبنی ہیں[1]"

چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں۔

"جو کچھ میں بیان کر چکا ہوں یا بیان کرنے والا ہوں اور بیان کروں گا، دلائل پر اکتفا کر کے سب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی اہلیت رکھنے والے شخص کے لئے حاکم یا مفتی بن کر کتاب و سنت یا اجماع یا ان میں سے کسی ایک پر قیاس کے سوا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور نہ استحسان سے حکم یا فتویٰ دینا جائز ہے۔ کیونکہ استحسان کی اتباع نہ تو واجب ہے اور نہ اصول مذکورہ میں سے کسی معنیٰ میں شامل ہے[2]"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ کا مبنیٰ کتاب و سنت، اجماع، اقوال صحابہ اور نصوص پر قیاس کو قرار دیتے اور ان مصادر سے باہر نکلنا جائز نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے نزدیک شریعت کی

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۲۶۸ (۲) کتاب الام، ج ۷، ص ۲۷۰

شریعتِ ظاہر اور شریعتِ باطن : مسلکِ شافعی

نتائجِ استقراء

واضح ہو چکا ہے کہ امام شافعی نصوص کو ان کے ظاہری الفاظ اور عربی زبان کے لحاظ سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اگر کسی مسئلہ میں نص میسر نہ ہو تو اجماع کا رخ کرتے ہیں ——— اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اجماع کا دائرہ اور اس کے حدود اربعہ بہت تنگ ہیں اور اگر مطلوبہ مسئلہ میں اجماع کا بھی علم نہ ہو تو اقوالِ صحابہؓ پر نظر ڈالتے ہیں اور جو قول کتاب و سنّت سے قریب نظر آتا ہے یا قیاس کی رو سے اصح معلوم ہوتا ہے اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کے استقراء عملی کی یہیں تک رسائی ہے اگرچہ ان کے فرضی نظریات اور بھی ہیں۔ مثلاً وہ فرض کرتے ہیں کہ جب کسی صحابی کے فتوے کے خلاف دوسرے صحابی سے کچھ منقول نہ ہو تو اس کی اتباع کی جائے گی مگر مگر استقراء سے وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اس قسم کی صورت بہت ہی کم پیش آتی ہے۔ پھر وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابۂ کرام مختلف ہوں اور کتاب و سنّت کی رو سے ان میں سے کوئی قول راجح نظر نہ آئے تو خلفائے اربعہ کے اقوال کو ترجیح دی جائے گی مگر ان کا استقراء کہتا ہے کہ ایسی صورت شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے کہ صحابہ کے مابین اختلاف موجود ہو اور کتاب و سنّت سے کسی ایک قول کو اختیار کرنے کی وجہ ترجیح نہ ہو ..... پھر اگر اس مسئلہ میں اقوالِ صحابہ موجود نہ ہوں جن میں سے ایک کو اختیار کیا جائے تو قیاس کو کام میں لایا جائے گا اور قیاس وہ معتبر ہوگا جو نص پر محمول ہوگا۔ الغرض امام شافعی کے نزدیک سب کچھ نصوص ہی ہیں

اپنے ایمان کا مظاہرہ کر رہے ہیں تو یہ محض جان بچانے کی خاطر ہے ورنہ.....

نیز آں حضرتؐ نے فرمایا۔

"لوگوں اب وقت آپہنچا ہے کہ اللہ کے محارم سے مجتنب رہو جس شخص نے ان محارم کا ارتکاب کر کے اپنے دامن کو آلودہ کیا تو اسے چاہیے کہ پردہ پوشی کرے کیونکہ جس شخص کا گناہ ہمارے سامنے ظاہر ہوگیا اس پر کتاب اللہ کے مطابق گرفت کی جائے گی۔"

اس حدیث میں آں حضرتؐ نے بتایا کہ وہ مخفی باتوں کی چھان بین نہیں کریں گے[1]۔

لعان سے استنباط ان دلائل سے یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ احکام شریعت اسباب مخفیہ پر معلق نہیں ہیں اور حدس وتخمین کا غلط یا صحیح ہونا برابر ہے۔

پھر خاوند اور اس کی بیوی کے مابین لعان کے فیصلہ سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ احکام اپنے عموم واضطرار میں ظاہر پر ہی متعلق ہیں اور کسی امر باطن پر ان کا مدار نہیں جو کبھی معلوم ہوسکتا ہے اور کبھی اس کا انکشاف ناممکن ہوتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی بیوی پر تہمت لگائی کہ وہ زنا سے حاملہ ہے۔ ایک معین شخص پر اس نے تہمت لگائی۔ آنحضرتؐ نے اسے دیکھ کر فرمایا۔

"اگر اس کے بہت سرخ رنگ کا ٹھنگنے اونٹ جیسا بچہ پیدا ہوا تو میرا خیال ہے کہ اس نے جھوٹ بولا ہے اور اگر سیاہ چشم بڑے سرینوں والا بچہ پیدا ہوا تو میرا خیال ہے کہ یہ سچا ہے[2]"

پھر جب اس عورت نے بری صفت کا بچہ جنا تو لعان کی آیتیں نازل ہوئیں اور قرآن نے فیصلہ کر دیا۔ وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۙ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۚ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۙ وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَآ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۔

---

(۱) کتاب الام، ج ۵، ص ۱۴۴

(۲) وحرۃ: پست قد اونٹ یا سرخ رنگ ٹھنگنی عورت۔ اسم۔ سیاہ العین: فراخ چشم

بنیاد ظاہر پر ہے اور شریعت کی تفسیر میں نصوص کے دلالات و اشارات سے تجاوز جائز نہیں ہے جو شخص اس مسلک کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے وہ شریعت کی منطقیت (یعنی احکام دینوی میں ظاہر کا اعتبار کرنا) سے انحراف کرتا ہے۔

نفاذِ شریعت ظاہر پر وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ شریعت کا نفاذ صرف ظاہر پر ہوتا ہے لہٰذا اولوالامر کو چاہیئے کہ ظاہر سے تجاوز کر کے باطن پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کریں، حاکم کو چاہیئے کہ لوگوں کی نیات اور نفوس کے مخفی ارادوں کی تفتیش نہ کریں لیکن انہیں چاہیے کہ ظاہر کو پہچاننے کی کوشش کریں اور سوا ہد پہ نظر رکھیں مخفی حالات کی ٹوہ لگانے کی کوشش نہ کریں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

"حکم ظاہر پر لگایا جائے گا غیب خدا کے سپرد ہے جو شخص گمان اور اندیشہ کی بنا پر حکم لگاتا ہے وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری لیتا ہے جس سے اللہ تعالےٰ اور اس کے رسولؐ نے منع کیا ہے۔ کیونکہ امر غائب پر ثواب و عقاب کا کام تو اللہ تعالےٰ نے اپنے ذمے لے رکھا ہے۔ اس لئے امور غیب کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ اس نے اپنے بندوں کو صرف اس پر مکلف کیا ہے کہ وہ لوگوں کے افعال ظاہری پر احتساب کریں اگر باطن کی بنا پر کسی شخص پر حکم لگانا جائز ہوتا تو یہ حق سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاتا۔ یہ جو کچھ میں نے بیان کیا ہے یہی پورا علم ہے۔ پھر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارے پاس باطن امر کے لحاظ سے حکم لگانے پر منع کی کیا دلیل ہے تو میں کہوں گا کتاب الٰہی اور آں حضرتؐ کی سنت۔ چنانچہ منافقین کے بارے میں آنحضرتؐ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔

اِذَا جَآءَكَ الْمُنٰفِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ - وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ -

(اے محمد) جب منافق لوگ تمہارے پاس آتے ہیں تو (ازراہ نفاق) کہتے ہیں کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ آپ بے شک خدا کے پیغمبر ہیں اور خدا جانتا ہے کہ تم درحقیقت اس کے پیغمبر ہو لیکن خدا ظاہر کئے دیتا ہے کہ منافق (دل سے اعتقاد نہ رکھنے کے لحاظ سے) جھوٹے ہیں (۶۳-۱)

اور آں حضرتؐ نے ان کے بارے میں نکاح و توارث کے احکام کو جاری رکھا اور غنیمتوں سے انہیں برابر حصہ دیتے رہے اور دوسرے مسلمانوں کی طرح ان کے ساتھ برتاؤ کرتے رہے حالانکہ اللہ تعالےٰ نے آنحضرتؐ کو ان کے کفر پر مطلع کر دیا تھا اور آں حضرتؐ کو بتا دیا تھا کہ وہ قسمیں کھا کر جو

"آنحضرتؐ رسالت الٰہی یا الہام سے یا اپنے دینی مقام کی وجہ سے کتاب الٰہی کی تفسیر کرتے تھے اس سے چند امور کی وضاحت ہوتی ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کو حکم دیا ہے کہ ظاہر کی بنا پر فیصلے کریں۔[1]"

"جب آنحضرتؐ کے تمام فیصلے ظاہر کے مطابق ہوتے تھے تو خلفاء کو بالاولیٰ ظاہر کا پابند رہنا چاہیئے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے باوجودیکہ متلاعنین کے متعلق کسی ایک کے کاذب ہونے کی تصریح کی تھی اور یہ بھی فرمادیا تھا کہ اس عورت کے ہاں سرخ رنگ کا بچہ پیدا ہوا تو یہ (شوہر) جھوٹا ہے اور اگر سیاہ چشم ہوا تو یہ سچا ہے پھر وہ بچہ صفت مکروہ پر پیدا ہوا تو آں جنابؐ نے فرمایا۔

"اس بچے کا معاملہ واضح ہے اگر اللہ تعالےٰ کا حکم ..... نہ ہوتا۔"

آپؐ نے خاوند کے سچا ہونے کی خبر بھی دیدی مگر اس دلالت کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا بلکہ ظاہر کتاب اللہ کا حکم نافذ کیا۔ نہ اس عورت کو حد لگائی اور نہ اس سے مہر واپس کروایا حالانکہ آپؐ نے فرمادیا تھا کہ "اس کا معاملہ واضح ہے اگر کتاب الٰہی کا فیصلہ اس کے خلاف نہ ہوتا۔[2]"

مذکورہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شارع کے تمام احکام امور ظاہر عامہ پر معلق ہیں امور خفیہ پر ان کا تکیہ نہیں ہے جن میں کبھی عموم ہوتا ہے اور کبھی خصوص پایا جاتا ہے

مگر احکام شریعت کے ظاہر پر معلق ہونے اور ظاہر کے ساتھ اخذ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر ظاہر واجب الاتباع ہے خواہ اس میں اطراد پایا جائے یا نہ پایا جائے بلکہ اس سے مراد وہ امور

غالباً اس عبارت سے امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ کسی امر کو صدق یا کذب کی دلیل اسی وقت بنایا جاسکتا ہے جب کہ وہ اس کے اثبات میں بطور دلیل کے مسلم ہو اگر وہ بعض احوال میں صدق و کذب پر دال ہو اور بعض احوال میں دلالت نہ کرے تو اس سے کسی کے صدق یا کذب کا اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ دلالت مشکوک ہے اور اس پر بحث امور مخفیہ سے بحث کے مترادف ہے۔ الغرض امام شافعی حکام اور مفتیوں کو ظاہر مطرد کا پابند کرنا چاہتے ہیں خفی اور غیر مطرد امور کو قابل اعتناء خیال نہیں کرتے

(۱) الام، ص ۱۱۴

اور جو لوگ اپنی عورتوں پہ بدکاری کی تہمت لگائیں اور خود ان کے سوا ان کے گواہ نہ ہوں تو ہر ایک
شہادت یہ ہے کہ پہلے تو چار بار خدا کی قسم کھائے کہ بے شک وہ سچا ہے اور پانچویں بار یہ (کہے)
اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر خدا کی لعنت، اور عورت سے سزا کو یہ بات ٹال سکتی ہے کہ وہ پہلے چار
بار خدا کی قسم کھائے کہ بے شک یہ جھوٹا ہے اور پانچویں دفعہ یوں (کہے) کہ اگر یہ سچا ہو تو مجھ پہ خدا کا
غضب (نازل ہو)۔ (۲۴ - ۶ تا ۹)

چنانچہ آں حضرتؐ نے ان آیات کے نزول کے بعد قرآن کی رو سے فیصلہ کیا اور ان کے باہم لعان
کا حکم دیا اور مروی ہے کہ آں حضرتؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ کا حکم نہ ہوتا تو اس عورت کا معاملہ واضح
تھا اور لعان کے وقت آں حضرت نے فرمایا: کہ تم میں سے ہر ایک جھوٹ بول رہا ہے۔ اس سے
ثابت ہوا کہ شریعت ظاہر کے لحاظ سے حکم لگاتی ہے جیسا کہ امام شافعی نے استنباط کیا ہے

دراصل یہاں دو جرم تھے۔ جرم زنا، اگر خاوند سچا ہو۔ وہ سچا نہ ہو تو جرم قذف یعنی زنا کی
تہمت کا جرم۔ پھر جب ان دونوں نے حلف اٹھا لئے تو ہر مجرم نے اپنے جرم کے ساتھ جھوٹی قسم
کے جرم کا اضافہ کر لیا لہٰذا لعان جرم ثابت قرار پائے گا۔ اس کے ساتھ ہی آں حضرت کے پاس
ایسے قرائن بھی تھے۔ جن سے سچے جھوٹے میں امتیاز ہو سکتا تھا۔ پھر باوجودیکہ آں حضرتؐ نے یہ
تصریح بھی کر دی تھی کہ تم دونوں میں سے ایک ضرور جھوٹا ہے اور معاملہ بالکل واضح ہے لیکن بایں ہمہ
آپؐ نے کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیا اور پوشیدہ امور کی چھان بین نہیں کی کیونکہ اس میں خطا
و صواب دونوں کا امکان ہے اور کبھی غلطی سے بے گناہ آدمی بھی مارا جاتا ہے۔ فزارۃ سے
ایک شخص آنحضرتؐ کے پاس آیا اور کہنے لگا میری عورت کے ہاں سیاہ رنگ کا بچہ پیدا ہوا ہے
گویا وہ طنز سے زنا کی تہمت لگا رہا تھا۔ اس پر آں حضرتؐ نے دریافت فرمایا۔ بھلا تمہارے
پاس کچھ اونٹ بھی ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا تو آں حضرتؐ نے پوچھا کس رنگ کے ہیں
اس نے عرض کیا حضورؐ، سرخ رنگ کے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا۔ کیا ان میں کوئی مٹیالے رنگ
کا اونٹ بھی ہے اس نے کہا، ہاں۔ تو آپؐ نے دریافت فرمایا۔ وہ کیسے پیدا ہو گیا تو وہ شخص کہنے لگا کہ کسی رگ کا
اثر ہو گا۔ تو آپؐ نے فرمایا۔ یہ بھی کسی رگ ہی کا اثر سمجھ لیجئے[1]۔"

چنانچہ امام شافعی لعان کے مسئلہ شریعت کی ظاہریت پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۲۷۶

پر نافذ کئے جائیں اور باطن کو ترک کیا جائے قاضی پر لازم ہے کہ وہ اسے اپنے فیصلوں کے لئے اساس بنائے اور اثبات دعویٰ کے سلسلہ میں ان وسائل ظاہرہ مطردہ کو کام میں لائے جو اثبات حق کے لئے شارع نے مقرر کئے ہیں۔

یعنی شہادت، اقرار اور حلف کی بنا پر فیصلہ کرے۔ اس مسلک پر امام شافعی آں حضرتؐ کے اس فرمان سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ وَ اِنَّکُمْ تَخْتَصِمُوْنَ اِلَیَّ وَلَعَلَّ بَعْضَکُمْ اَنْ یَکُوْنَ الحق بحجتہٖ من بعض فاقضی لہٗ علی نحوما اسمع ، فمن قضیت لہٗ بشیٔ من حق اخیہ فلا یاخذ منہ شیئًا فانما اقطع لہٗ قطعۃً من نار۔

میں بھی تمہاری طرح کا بشر ہوں۔ تم میرے پاس اپنے نزاعات لے کر آتے ہو۔ بعض اوقات ایک اپنی حجت پیش کرنے میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہوتا ہے اور میں فریقین کے بیانات کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں۔ جس شخص کے لئے اس کے بھائی کے حق سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں اس کو خود ہی چاہیے کہ وہ اس سے کچھ نہ لے کیونکہ میں اسے آگ کا ٹکڑا کاٹ کر دے رہا ہوں۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ قاضی ظاہری بیانات کے مطابق فیصلے کرنے کا مکلف ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا کا نفاذ ظاہر پر ہوتا ہے اگر کسی چیز کا ناحق فیصلہ کر دیا جائے تو باطن الامر میں وہ حلال نہیں ہو جاتی اور حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے کوئی چیز حلال یا حرام نہیں ہوتی۔ اگر ظاہر حال کے لحاظ سے وہ فیصلہ ناحق ہوتا ہے کیونکہ باطن الامر میں حلت و حرمت کا تعلق اللہ تعالےٰ کے ساتھ ہے۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں کہ۔

"حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا کا مدار فریقین کے ظاہری بیانات پر ہے اگرچہ ان کی نیت اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو کیونکہ (حدیث میں) آں حضرتؐ نے فرمایا ہے جس شخص کے حق میں، میں کسی چیز کا ناحق فیصلہ کر دوں تو اسے چاہیے کہ نہ لے..... کیونکہ قضا کا تعلق ظاہری الفاظ پر ہے نیت یا امر غیب ان کے سپرد ہے لہٰذا حاکم کے لئے ضروری ہے کہ ظاہری الفاظ کی بنا پر فیصلہ کرے اور امر غیب جس کا تعلق نیت یا تخمین یا تہمت سے ہے اس کے مطابق کوئی فیصلہ نہ دے۔ کیونکہ آنحضرتؐ کا فرمان ہے: انما اقضی علی نحوما اسمع کہ میں جو کچھ سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں۔

امام شافعی ظاہر کو دیکھتے ہیں نتائج کو نہیں | امام شافعی چونکہ ظاہر الفاظ کو اہمیت دیتے ہیں اسلئے

ہیں جن کے استنباط اور تعرف کے لئے ظن و تخمین کی ضرورت نہ ہو بلکہ وہ ضوابط مطردہ اور مشہورہ
ثیت رکھتے ہوں کہ دوسری ظاہری دلالات ان کے معارض نہ ہوسکتی ہوں۔

چنانچہ حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے اپنی کتاب "القواعد" میں چند ایسے مسائل کا ذکر کیا
ہے جن میں امام شافعی نے اصول مطردہ سے کام لیا ہے اور غیر مطرد اور خصوصی دلالات ان کے معارض
ہیں تو انہیں قابل اعتنا نہیں سمجھا۔ چنانچہ ان میں سے کچھ مسائل ہم یہاں درج کرتے ہیں۔

(ا) اگر ایک پرہیزگار اور نیک شخص جس کے صدق و عدالت پر سب کو اعتماد ہو، کسی فاجر پر، جو لوگوں
کے اموال غصب کرنے میں مشہور ہو، یہ دعوے دائر کرے کہ اس نے میرا ایک درہم غصب کر لیا ہے اور
مدعیٰ علیہ انکار کرے تو اس صورت میں "مدعیٰ علیہ" کا بیان معتبر سمجھا جائے گا باوجودیکہ مدعی کا صادق
ہونا اور مدعیٰ علیہ کا کاذب ہونا ظاہر ہے اور یہ اس لئے ہے کہ شریعت نے اثبات حق کے لئے
"بینہ" یا "یمین" کو مقرر کیا ہے اور یہ دونوں امور ظاہرہ مطردہ سے ہیں۔ یہاں مدعی کی عدالت
اور برو صدق سے انکار نہیں ہے مگر اسے اثبات حق کا ذریعہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اوصاف
اس فیصلہ کی بنیاد رکھی جائے تو بہت سے حقوق کا ضیاع لازم آئے گا۔

(ب) ایک فاجر شخص کسی متقی شخص پر دعویٰ دائر کرتا ہے کہ اس نے میرا کچھ مال غصب کر لیا ہے
اس صورت میں اگرچہ بظاہر دعویٰ جھوٹا ہے مگر ہم متقی سے حلف لیں گے۔

(ج) اگر صدوق آدمی جس کے متعلق یہ مشہور ہو کہ اس نے کذب بیانی نہیں کی، دعویٰ دائر کرے کہ اس
نے قرض ادا کر دیا ہے مگر قرض خواہ ادائیگی کا انکار کرتا ہے تو قرض خواہ، خواہ جھوٹا بدکار کیوں نہ ہو
اس صادق القول کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی، جب تک کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں شہادت پیش
نہ کرے کیونکہ احکام شریعت کا اثبات ظاہر مطرد پر رکھا گیا ہے اور یہاں موجود نہیں۔

(د) شوہر بیوی نے عرصہ بیس سال تک مل کر زندگی بسر کی۔ اتنی مدت کے بعد بیوی نے دعویٰ کر دیا کہ اس
نے مجھے خرچ کے لئے ایک حبہ تک نہیں دیا اور نہ کبھی لباس دیا ہے تو یہاں اگرچہ ظاہر حال اس کی
تکذیب کرتا ہے مگر اس عورت کا دعوے مسموع ہوگا۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک نان ونفقہ نکاح
کے وقت سے لے کر خاوند کے ذمہ بمنزلہ قرض کے ہے اور اس کی ادائیگی واجب ہے تو اگر عورت انکار
کرے تو خاوند کے ذمہ شہادت سے اس کا اثبات ضروری ہے اور اس سلسلہ میں ظاہری میل ملاپ
اور معاشرہ معتبر نہیں ہے۔

احکام قضا کا نفاذ | اگر فقہاء کی طرح امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے کہ احکام قضا ظاہر

شروط کے لحاظ سے کوئی عقد (معاہدہ) صحیح ہوگا تو اس پر صحت کا حکم لگایا جائے گا قطع نظر اس کے کہ وہ حرام کا ذریعہ بنتا ہے۔ یا حلال کا؟ اگر کوئی عقد (معاہدہ) سود کا ذریعہ بنتا ہے اور ظاہر میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے تو اسے صحیح قرار دیا جائے گا نیت کا علم خدا کے سپرد ہوگا۔

اسی اصل کی بنا پر امام شافعی کا ارشاد ہے کہ اگر کسی چیز کو ثمن مؤجل (اُدھار) پر خریدا جائے اور مشتری اس چیز پر قبضہ کرلے تو وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ اپنی خریدی ہوئی قیمت سے کم پر بیچ سکتا ہے اس عقد میں اگرچہ نتیجہ کے لحاظ سے سود کی نیت پائی جاتی ہے کیونکہ دراصل مشتری نے بائع سے قرض لیا ہے کہ وہ اسے اصل سے زائد رقم ادا کرے گا۔ مگر چونکہ اس نے معاہدے کے وقت ایسی کوئی شرط نہیں رکھی ہے۔ اس لئے یہ بیع صحیح ہوگی۔ امام صاحب فرماتے ہیں۔

"مثلاً کسی شخص نے ادھار کھانا خریدا اور اسے اپنے قبضے میں لے لیا۔ اب اگر وہ بائع کے ہاتھ فروخت کردے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے خواہ نقد فروخت کرے۔ یا ادھار[1]۔"

اس طرح امام شافعی ربا کے معین یا غیر معین ہونے پر کسی طرح کا فرق نہیں کرتے اور ہر حال میں بیع مذکور کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ عام اس سے کہ وہ حرام کا ذریعہ بنتی ہو یا نہ بنتی ہو[2]"

اس طرح ہم امام شافعی کو دیکھتے ہیں کہ وہ شریعت کے اصول و فروع اور قضا یا کی تفسیر میں ظاہری مسلک سے سرِ مو تجاوز نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ ظاہر کو چھوڑ کر کوئی دوسرا مسلک اختیار کرنا محض ظن و توہم میں خطا کا پہلو غالب ہے، صواب کا کمزور۔ احکام کی صورت یہ ہے کہ ہمیشہ امور مطردہ پر معلق کئے جاتے ہیں ـــــ اور غیر مطردہ امور یکسر ناقابلِ التفات ہیں۔

---

(۱) الام، ج ۳، ص ۳۳ (۲) حافظ ابن قیم نے عقود پر بحث کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ جس عقد (معاہدے) سے مقصود حرام ہو، وہ بھی حرام ہوگا۔

اس طویل بحث کو حافظ ابن قیم کی کتاب "اعلام الموقعین" کے صفحات ۱۰۶، ۱۰۷، اور ۱۰۸، ج ۳ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

عقود،، میں ان کے صحت و بطلان و ترتیب احکام کا فیصلہ بھی وہ ظاہری حالات پر کرتے ہیں۔ وہ عقود کے اوصاف پر نیت عاقدین کے لحاظ سے حکم نہیں لگاتے اور نہ اغراض کو سامنے رکھتے ہیں جن کا عقد کے موقع پر تذکرہ نہ ہوا ہو۔ اگرچہ عاقدین کے احوال اور عقد کے ملابسات سابقہ و لاحقہ سے اس کے خلاف ہی کیوں نہ ثابت ہو مگر حکم کا مدار الفاظ کے اس ظاہری مفہوم پر ہوگا جو لغت و عرف عاقدین سے متبادر ہوتا ہے۔ اگر عقد کے الفاظ و عبارات اس عقد کی تحریم کے موجب نہیں ہیں تو خواہ قرائن حالیہ سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ اسے حرام کے لئے ذریعہ بنایا گیا ہے پھر بھی اس عقد کی صحت کا حکم لگایا جائے گا اور ذریعہ کو قابل التفات نہیں سمجھا جائے گا۔ اس کی تصریح کرتے ہوئے امام شافعی فرماتے ہیں۔

"بیوع وغیرہ میں ذرائع کے اصول کے تحت ظن غالب یا کسی اندیشہ کی بنا پر ان کے بطلان کا حکم نہیں لگایا جاسکتا بلکہ صحت عقد کا حکم لگایا جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص اس ارادہ کے ساتھ کسی عورت کو حبالۂ عقد میں لانا چاہتا ہے کہ اسے ایک دن یا عشرہ کے بعد اپنی مطلب برآری کر کے چھوڑ دوں گا اور عورت کی بھی یہی نیت ہو لیکن عقد نکاح بغیر کسی شرط کے کیا ہو (تو یہ نکاح صحیح مانا جائے گا)،[1] ظاہر میں بھی صحیح ہوں تو بدرجۂ اولیٰ ان کو غیر عاقد کے توہم کی بنا پر فاسد نہ قرار دینا چاہیئے جب کہ یہ توہم ضعیف بھی ہو۔[2]

عام فقہاء اور شافعی میں فرق

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ فقہاء اسلام کی اکثریت عقود (معاہدے) پر ظاہری اعتبار سے حکم لگاتی ہے۔ لیکن امام شافعی اغراض و نیت کے یکسر منکر ہیں اور انتہائی زور ظاہر پر دیتے ہیں۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ کے جملہ احکام دنیاوی صرف ظاہر معنیٰ ہی پر معلق رکھے گئے ہیں کیونکہ ارادے اور نیت کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہو سکتا لہٰذا نیت اور مقاصد غیر ظاہر سے بحث کرنا اس اصل عام کے خلاف ہے کہ احکام دنیاوی ظاہر پر مبنی ہیں اور خود آں حضرتؐ بھی ظواہر ہی کو سامنے رکھ کر فیصلے فرمایا کرتے تھے حالانکہ آپؐ پر وحی نازل ہوتی تھی۔ تو جب احکام شریعت کا یہ حال ہے تو ظاہر ہے عقود کا مفہوم منطوق اور عبارت کا پابند ہوگا۔ نیت کے ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اگر دلالت لفظی کے لحاظ سے اور

---

(۱) الام، ج ۳، ص ۴۲

اُصولِ فقہ میں امام شافعیؒ اور عُلمائے مابعد کا حصّہ

فقہ اور اصول فقہ

بلاشبہ علم فقہ کو، اصولِ فقہ پر تقدم حاصل ہے اور یہ بات بھی شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ فقہ کی نشوونما رہین منّت ہے استنباط، اجتہاد اور فتوے کی۔

آنحضرتؐ کی حیاتِ گرامی میں بھی اجتہاد کی مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ صحابۂ کرام کے سامنے جب کوئی مسئلہ درپیش ہوتا اور وہ آنحضرتؐ سے دور ہوتے تو بلا تامل اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ اس طرح آپؐ کی رحلت کے بعد بھی اجتہاد کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ حتیٰ کہ خلفائے راشدینؓ کے دور میں اوج کمال کو پہنچ گیا۔ انہوں نے احادیث رسولؐ کے ساتھ نظام مملکت اور معاملات و مسائل سے متعلق قضایا اور فتاوے کا نیز احکام عملیہ کا بہت بڑا ذخیرہ بطور ترکہ مسلمانوں کے لئے چھوڑا۔ پھر تابعین کے دور میں اجتہاد نے اور زیادہ وسعت اختیار کی۔ علماء ان مسائل تک میں اجتہاد کرنے لگے جو واقع نہیں ہوئے تھے بلکہ محتمل تھے، بلکہ فرضی تھے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اصحاب مذاہب اور ائمہ مجتہدین کے دور میں جملہ ممالک محروسہ کے اندر متنوع اور گوناگوں، فتاویٰ، قضایا، اور احکام کا وافر اور گراں بہا ذخیرہ جمع ہو گیا۔

امام مالک نے اپنے فتووں کا مجموعہ تیار کیا۔ محدثین مکہ نے وہاں کے فقہاء کے آثار و فتاوے مرتب کئے۔ اہل عراق نے اپنے رنگ میں اپنے ہاں یہ کام انجام دیا جس کا اکثر حصہ امام محمد کی تحقیق و تفحص کا نتیجہ ہے۔ یوں ان مختلف فقہی مجموعوں سے علم و استنباط کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا۔

ان سب کے بعد امام شافعی نمایاں ہوتے ہیں وہ دیکھتے ہیں کہ علماء کے مابین مختلف موضوعات و مسائل پر مناظرے اور مناقشے ہو رہے ہیں۔ امام صاحب بھی ایک بالغ نظر فرد کی حیثیت سے ان میں شریک ہوتے تھے۔ اسی کا یہ نتیجہ تھا کہ انہوں نے ایسے مقاییس اور موازین پر غور و فکر شروع کیا جو خطا اور صواب کے مابین حد فاصل بن جائیں۔ استنباط و اجتہاد اور بحث و مباحثہ کے لئے

"امام شافعی کامل غور و خوض کے بعد اپنے فکرِ مستقیم
اور عقلِ سلیم کے ساتھ اصولِ فقہ کی تدوین کے میدان
میں اُترے۔ انہوں نے اس فقہی سرمایہ سے پورا فائدہ
اٹھایا جو ان کے پیشرو فقہاء کی فکری اور اجتہادی کاوشوں
کی بنا پر معرضِ وجود میں آچکا تھا، اور اپنی خداداد
فراست سے اس علم کی تدوین کر ڈالی جو آج "اصولِ
فقہ کے نام سے موسوم ہے۔"

فہم قرآن کے قواعد

چنانچہ عربی زبان پر غیر معمولی دستگاہ ہونے کے باعث انہوں نے فہم احکام قرآن کے لئے کچھ قواعد مرتب کئے اور اس سلسلہ میں صحابۂ کرام کے مطالعہ قرآنی اور ان کے فہم سے مدد لی خصوصاً عبداللہ بن عباس رضؓ کی دراست سے استفادہ کیا جو کہ مکہ مکرمہ کے مدرسۂ فکر کے پہلے استاد تھے اور قرآن کی تفسیر، اس کے ناسخ و منسوخ کو تمام صحابہ سے زیادہ جانتے تھے جس کی وجہ سے انہیں ترجمان القرآن کا خطاب ملا تھا اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام شافعی نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ اسی مدرسہ کے زیر سایہ بسر کیا اور اس کے طریق فکر پر غور و فکر کرتے رہے۔

کتاب اللہ کے مقابلہ میں سنت کا مقام

علم حدیث پر احاطہ، مختلف مذاہب کے رجال حدیث کے سامنے حدیث کی قرأت، متفق اور مختلف کی پہچان، ممالک اسلامیہ کے چکر کاٹنے سے آثار صحابہ اور ان کے مرویات کی معرفت۔ ان سب چیزوں کی مدد سے امام شافعی نے کتاب اللہ کے مقابلہ میں سنت کا مقام متعین کیا۔ احادیث کے کتاب اللہ یا باہم متعارض ہونے کی صورت میں ان کے درجات و احوال بیان کئے اور ان سب باتوں کو اپنے اصول میں بیان کر دیا۔

امام شافعی کی کتابیں ـــــ المسند، الرسالہ، الام ـــــ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ انہوں نے ایک ناقد کی حیثیت سے اختلاف صحابہ کا مطالعہ کیا تھا۔ بلاشبہ اس دراست سے انہیں ناسخ و منسوخ کا علم حاصل ہوا اور رائے کا ایک بڑا حصہ ان کے ہاتھ لگ گیا جس سے صحابہ کرام اخذ کرتے تھے شریعت کے مرامی اور مجموعہ احکام کا فہم حاصل ہو گیا۔ غالباً اسی وجہ سے وہ مجتہد کے لئے یہ شرط لگاتے تھے کہ وہ اختلاف صحابہ کا عالم ہو۔ کیونکہ ان کے اختلافات کی دراست نے ہی انہیں بہت سے اصول سمجھا لئے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے تلامذہ آراء صحابہ اور آراء مختلفہ کی دراست عمیقہ کی جلوہ فرمائی ان میں محسوس کرتے تھے حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل نے علم اختلاف میں امت کا فیلسوف شمار کیا ہے۔

امام شافعی نے فقہ "اہل الرائے" سے واقفیت حاصل کی۔ وہ لوگ قیاس پر بہت زور دیتے تھے مگر اس کے قواعد و ضوابط مرتب نہیں کر پائے تھے ـــــ حتیٰ کہ ان فقہاء میں بہت بڑا مقام

اساس اور بنیاد کا کام دیں۔

یہی فکر تھی جس نے انہیں تدوین فقہ کی طرف متوجہ کیا۔

یہ کچھ محل تعجب نہیں کہ اصول فقہ سے علم فقہ متقدم کیوں ہے اصول فقہ کی حیثیت میزان کی ہے اور میزان ہمیشہ موزون بہ کے بعد ہوتی ہے یہی حال تمام علوم ضابطہ کا ہے۔ مثلاً عربی زبان علم نحو پر متقدم ہے اور شعر و شاعری کا زمانہ خلیل کے ایجاد کردہ علم عروض سے پہلے کا ہے۔ اسی طرح بحث و جدل اور فکر و نظر کا وجود ارسطو کی وضع کردہ منطق سے پہلے بھی تھا۔

پھر اگر ارسطو اپنے پیشرو فلاسفہ کے مجادلات اور محاورات کو سامنے رکھ کر علم منطق مدوّن کر سکتا ہے تو کیا امام شافعی سے یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ مختلف فقہی مجموعوں کو سامنے رکھ کر اصول فقہ مرتب کریں جن کے ساتھ تمسک کے بعد آدمی راہ راست پہ قائم رہ سکے اور اس سے بھٹکنے نہ پائے؟

علوم فقہیہ سے اتصال

الغرض امام شافعی اپنے سامنے اقوال و فتاویٰ کا ایک گرانبار ذخیرہ دیکھتے ہیں۔ علوم فقہیہ کے ساتھ اتصال پیدا کرتے ہیں اور ہر نوع کے مسائل سے اتنا کچھ حاصل کر لیتے ہیں کہ ایک جدید مسلک کی بنیاد ڈال سکیں اور متفرق اور بکھرے ہوئے اجزائے فقہیہ سے ایک جامع قانون مرتب کر سکیں تاکہ غلط اور صحیح آراء میں امتیاز ہو سکے۔ انہوں نے اپنے زمانہ کے جملہ علوم فقہیہ پر احاطہ حاصل کر لیا تھا اور عہد صحابہ سے لے کر اپنے دور تک کے علماء کے اختلافات سے پورے طور پہ آگاہ تھے۔ انہیں اس چیز کی حرص تھی کہ صحابہ کرام کے اختلافات اور مسالک سے روشناس ہوں۔ ان کے مابین وجوہ اختلاف کو معلوم کریں۔ دوسری طرف احادیث صحیحہ کے علم اور ان کے مابین تطبیق و توفیق کے جاننے پر اس سے بھی زیادہ حریص تھے اور جدل و مناظرہ میں تو انہوں نے خوب مہارت حاصل کر لی تھی۔ پھر انہوں نے ممالک اسلامیہ کا سفر کر کے "عرف" کے بارے میں خوب واقفیت حاصل کر لی تھی اور ہر شہر کے صحابہ کرام کے آثار کو اچھی طرح سے ضبط کر لیا تھا۔ انہیں یہ بھی تمنا تھی کہ اپنے دور کی مدوّن فقہ پڑھیں چنانچہ امام شافعی نے یہ تمام علوم عقل سلیم کے ساتھ حاصل کئے۔

ان علوم و فنون کی تحصیل سے انہوں نے اس قدر علمی پختگی حاصل کر لی کہ پیش نظر علمی مواد سے اس قسم کے ضوابط و موازین کا استخراج کر سکیں کہ ان کے ذریعہ سابق علماء کی آراء فقہیہ کا موازنہ ہو سکے اور آئندہ کے لئے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں وہ اساس کا کام دیں۔

موجود ہیں۔ وہ براہ راست شریعت کے سرچشموں میں غوطہ زنی کرتے ہیں۔ ان کی تہ تک پہنچ کر کلیات کے موتی نکالتے ہیں۔ حتیٰ کہ قیاس بھی اپنے رسالیب میں نصوص و عبارات کے معانی کا پابند ہو جاتا ہے ہے پھر صرف قاعدہ اور کلیہ کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان کے مصادر اور جن فتاوائے صحابہ اور احادیث ماثورہ سے ان کی تائید ہوتی ہے وہ سامنے رکھ بتاتے ہیں کہ یہ قاعدہ کیسے بنایا گیا اور کہاں سے لیا گیا۔ پھر جب دلائل سے وہ قاعدہ ثابت ہو جاتا ہے تو چند فروع جو اس قاعدہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ بیان کرنا شروع کر دیتے ہیں اس طرح وہ قواعد، قواعد مجردہ یا صور ذہنیہ نہیں رہتے بلکہ زندہ اصول کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کے قواعد میں آپ کو ذہنی صورتیں نظر نہیں آئیں گی۔ مثلاً تکلیف کے لئے قدرت شرط ہے یا نہیں۔ بغیر مقدور کے مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں۔ قبل از عمل نسخ ممکن ہے یا نہیں وغیرہا مباحث سے کوئی بحث بھی ان کے قواعد میں موجود نہیں ہے بلکہ ان کے تمام مباحث واقعات سے مستمد ہیں کیونکہ امام صاحب ہمیشہ امور عملیہ کو سامنے رکھتے تھے۔ خیالی اور فرضی صورتوں کے پیچھے نہیں دوڑتے تھے۔ مثال کے طور پر ہم دو چیزیں پیش کرتے ہیں جن کی طرف پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں۔

۱ــــ جہاں کہیں کتاب و سنت سے کوئی نص موجود ہو وہاں امام شافعی اجماع کو حجت مانتے ہیں کیونکہ ایسے موقع پر اس کی حجیت دلیل سے ثابت ہو چکی ہے مگر وہ اصلی معنی میں اجماع کو متعذر خیال کرتے ہیں اور جب اجماع سے ان پر حجت پیش کی جاتی ہے تو اس کا انکار کر دیتے ہیں اور تصریح کرتے ہیں کہ اجماع کا دعوے بلا دلیل ہے وہ صرف اصول فرائض میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں اور صحابہ کرام کے اجماع کو سماعت پر مبنی قرار نہیں دیتے کیونکہ کسی مفروضہ کی بنا پر آنحضرت ؐ سے روایت کا تسلیم کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے لئے نقل و حکایت کا ہونا ضروری ہے۔

۲ــــ اقوال صحابہ کے مراتب کی تعیین کرتے ہوئے وہ یہ قاعدہ بناتے ہیں کہ جو قول کتاب و سنت سے اقرب ہوگا اسے اختیار کیا جائے گا۔ اگر بلحاظ قرب کے سب مساوی معلوم ہوں تو خلفائے راشدین ؓ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں مگر ہوتا یہ ہے کہ جب بھی مختلف اقوال ان کے سامنے پیش آتے ہیں تو تطبیق کے وقت ایک نہ ایک قول کا ضروری انتخاب کر لیتے ہیں جو کتاب و سنت سے اقرب ہوتا ہے ورنہ اسے دوسرے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خلیفہ کا قول اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً بھائیوں کے مقابلہ میں دادا کی میراث کے مسئلہ میں وہ حضرت ابوبکر ؓ کے قول پر زید بن ثابت کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

قواعد ضابطہ کے استخراج میں وہ اپنے عملی اتجاہ اور تطبیق کی وجہ سے قیاس کی حقیقت واضح کرنے کے لئے صرف امثلہ اور اس کے اقسام کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں اور علل کا استخراج مجتہد پر چھوڑ دیتے ہیں۔

حاصل کر لیا اور وجوہِ قیاس کی بڑی سرعت سے معرفت حاصل کر لی۔ قیاس کے ساتھ انہیں اس قدر تعلق پیدا ہو گیا تھا کہ وہ بے تکلف قیاس کے ساتھ حکم لگاتے تھے گویا وہ ان کی فطرت میں رچ چکا ہے۔

امام شافعی نے ان لوگوں کی فقہ پر بھی عبور حاصل کیا۔ پھر فقہ "اہل الحدیث" سے اس کا موازنہ اور معارنہ کر کے قیاس کے ضابطے مقرر کئے اگرچہ ان ضابطوں سے اہل الرائے "کلی طور پر متفق نہ تھے۔

تدوین اصولِ فقہ

الغرض اس مواد کو لے کر امام شافعی اپنے فکر مستقیم اور عقل سلیم کے ساتھ آگے بڑھے اس فقہی سرمایہ سے فائدہ اٹھایا اور اپنی فراست سے جو امور کی تہ تک پہنچ کر کلیات کا ادراک کرتی ہے اور جزئیات پر اکتفا نہیں کرتی استخراج کیا اور اس علم کی تدوین کر ڈالی جسے آج "اصولِ فقہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

اس علم کی تدوین سے امام شافعی کے پیش نظر دو باتیں تھیں۔ ایک یہ کہ اسے آراء صحیحہ اور غیر صحیحہ کے مابین امتیاز کے لئے میزان قرار دیا جائے۔ چنانچہ امام شافعی نے اس کسوٹی پر امام مالک اور اہل عراق کی آراء کا موازنہ کیا۔ سیر اوزاعی اور دوسرے فقہاء کی آراء کو جانچا دوم یہ کہ اس علم کی حیثیت ایک قانون کلی کی ہے جس کے احکام جدیدہ کے استنباط کے وقت مراعاۃ ضروری ہے۔

چنانچہ امام شافعی نے اپنے آپ کو اس کا پوری طرح پابند بنا لیا اس لئے یہ اصول شافعی مذہب کے اصول قرار پائے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کے اصول ان کے مذہب کے خادم نہ تھے بلکہ ان کی حیثیت ضوابط و قواعد کی تھی۔ یہ قواعد انہوں نے اپنے مذہبی جذبہ سے متاثر ہو کر وضع نہیں کئے تھے بلکہ وہ چاہتے تھے اجتہاد کے اسالیب اور مجتہدین کے حدود و رسوم متعین کر دیے جائیں تاکہ فقیہ اندھیرے میں رہروی نہ کرے، روشنی میں اپنی منزل کی طرف بڑھے۔

نظری بھی اور عملی بھی

امام شافعی کے اصول بیک وقت نظری اور عملی ہیں۔ وہ فرضی صورتوں کے ریگستانوں میں صحرانوردی نہیں کرتے بلکہ امور واقعہ کو ضبط میں لاتے ہیں۔ مثلاً ناسخ و منسوخ کی بحث میں وہ نسخ کے قواعد کو ان مسائل سے ثابت کرتے ہیں، جن میں آں حضرتؐ کی احادیث یا صحابہ کے آثار و فتاوے سے نسخ ثابت ہو چکا ہے اسی طرح عموم و خصوص کے مباحث میں ان آیات اور احادیث سے استفادہ کرتے ہیں جو ان کے سامنے

اور معنی مطلوب دونوں کو مدنظر رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کو اہل ظاہر کہا جاتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ اہل ظاہر قیاس کو ٹھکراتے ہیں اور نصوص کے سوا کسی چیز کو معتبر نہیں سمجھتے جس قیاس کو فقہاء قیاس جلی کہتے ہیں یہ لوگ اسے نص سمجھتے ہیں اور جب علت منصوصہ موجود ہو اس وقت جلالت قیاس کو نہیں مانتے بلکہ حکم کو نص سے اخذ کرتے ہیں اور قیاس سے استنباط نہیں کرتے۔

یہ مسلک ابوسلیمان داؤد بن خلف اصبہانی کا ہے۔

چنانچہ اپنے اس کارنامے سے انہوں نے فقہ کو مکمل کر دیا اور بعد میں آنے والے مجتہدین کے لئے راستہ متعین کر دیا تاکہ وہ اس پر چل کر ان کے کام کی تکمیل کر سکیں۔

امام شافعی کے اصول فقہیہ کو علماء نے اپنی فقہی مسلک کے لحاظ سے مختلف نظروں سے دیکھا۔ بعض نے اجمالی لحاظ سے تو ان کو تسلیم کیا مگر بعض مقامات کی تفصیل میں اختلاف کیا۔ بعض نے ان اصولوں کی مخالفت کی اور انہیں تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

اب ہم ان علماء میں سے ہر گروہ کے متعلق کچھ تفصیل عرض کرتے ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ علمائے احناف کا ہے جو اجمالی طور پر تو ان طرق استنباط کے موافق ہیں جو "الرسالہ" میں مذکور ہیں مگر تفصیلات میں قدرے مختلف ہیں۔ مثلاً یہ کہ عموم کی تخصیص اخبار آحاد سے جائز ہے یا نہیں وغیرہ علمائے مالکیہ کا طریق استنباط بھی امام شافعی کے اصول سے ملتا جلتا تھا۔ مگر علمائے حنفیہ کی بہ نسبت وہ امام شافعی سے زیادہ اختلاف کرتے تھے۔ حتیٰ کہ تفصیلات سے گزر کر وہ بعض اصول عام میں بھی اختلاف کرتے تھے۔ مثلاً علمائے مالکیہ عمل اہل مدینہ کو حجت مانتے تھے مگر امام شافعی اس کے سخت مخالف تھے اور کتاب "الام" میں بہت سے مقامات پر اس کی تردید کر چکے ہیں۔

انہیں علماء میں سے حنابلہ تھے جنہوں نے امام شافعی کے اصول کو مانا لیکن وہ اجماع صحابہ کے سوا دوسرے اجماع کے قائل نہ تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ انہوں نے امام شافعی سے ظاہر اصل میں اختلاف تو کیا لیکن امام شافعی کے نزدیک اس مسئلہ کی جو روح تھی اس سے دور نہیں ہوئے۔ ہم اجماع کی بحث میں بتا چکے ہیں کہ امام شافعی اگرچہ اسے حجت مانتے ہیں لیکن وہ اس کے کسی زمانہ یا کسی مسئلہ میں وجود سے انکار کرتے ہیں۔ جب ان سے ان کا مناظر اجماع سے دلیل پیش کرتا ہے تو وہ اس کے تحقق اور وجود کو متعذر سمجھتے ہیں اور اصول فرائض کے سوا کسی مسئلہ میں اجماع کا اعتراف نہیں کرتے۔ لہٰذا امام شافعی اور امام احمد کے مابین اجماع کی حقیقت میں کوئی بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ اربعہ کے اصول باہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے استنباط

چنانچہ علت کے ضوابط، طرق استخراج، قوت درجات کے عموم وخصوص وغیرہ کے متعلق کچھ بھی ذکر نہیں کرتے کیونکہ یہ امور مجتہد کے اجتہاد سے متعلق ہیں۔ نیز اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی اس اجتہاد کے ضوابط وضع کرتے تھے جو ان کے دور میں رائج تھا۔ علت کے مسلک اور مذکورہ طریق پر اس کی دریافت یہ ایک فلسفیانہ طریقہ بحث ہے۔ جو اس وقت کے فقہاء کے مابین رائج نہیں تھی۔ وہ اوصاف کے قرب وبعد کی معرفت مجتہد پر چھوڑ دیتے تھے اور لطف یہ ہے کہ امام شافعی کے بعد علمائے اصول نے علت کے طرق استخراج اور اس کے ضوابط وضع کرنے میں غور وخوض کیا ہے۔ مگر اس کی تطبیق کے وقت باہم اختلاف کرتے ہیں اور اس کے لئے کوئی ضابطہ وضع نہیں کر پاتے

قیاس کے سلسلہ میں امام شافعی نے اگرچہ زیادہ مفصل بحث نہیں کی تاہم ان کا یہی کارنامہ بہت بڑا ہے کہ انہوں نے قیاس کے ضابطے مقرر کر کے اسے ممتاز کر دیا ہے اور اس کے اقسام کی تحدید کر دی ہے۔ بلاشبہ امام شافعی کے اس کارنامے کو علماء قدر ومنزلت کی نظر سے دیکھتے ہیں کیونکہ امام شافعی اس سلسلہ میں متقدم اور دوسرے علماء ان کے تابع ہیں۔

امام شافعی نے اپنے اس کارنامے (یعنی استنباط کے اصول وضع کرنے) سے علم فقہ کو ایک اصولی اور فنی حیثیت دیدی ہے ورنہ ان سے قبل علم فقہ چند فتاوے، قضایا یا فرضی جزئیات سے زیادہ حیثیت نہ رکھتا تھا۔

قیاس اور نص ان لوگوں کے مقابلہ میں کچھ ایسے فقہاء بھی موجود تھے جو ان اصولوں کے بعض ارکان میں اختلاف کرتے تھے۔ چنانچہ بعض نے قیاس کا انکار کر دیا اور نص کے سوا کسی چیز کو معتبر نہ سمجھا چنانچہ علامہ ماوردی اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں ان لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جو لوگ قیاس کا انکار کرتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک گروہ تو بالکل قیاس کا منکر ہے اور ظاہری نصوص کی پیروی کرتا ہے۔ یہ لوگ اقوال سلف کو اس حد تک مانتے ہیں کہ جب تک وہ نص کے خلاف نہ ہو۔ اجتہاد اور رائے سے کنارہ کش رہتے ہیں قضاء وغیرہ کے مسائل میں ان لوگوں پر اعتماد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ علم فقہ کو کامل طور پر نہیں جانتے

گروہ جو قیاس کا گو منکر ہیں مگر استنباط فقہی میں الفاظ

ان کی صحت فساد کا حکم بیان کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے تمام احکام اپنے نبی خاتم الانبیاءؐ کو القا کر دیے تھے اور آنحضرتؐ نے وحی الٰہی یا افہام کے ذریعہ ان کو پہچان لیا۔ پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حوادث ابتلا کے وقوع اور آثار و اطوار کے تجدّد کے مطابق اکثر احکام لوگوں کے سامنے بیان کر دیے خصوصاً اپنے ان اصحاب کو بتائے جو ہر وقت آپؐ کے گرد رہتے تھے اور ہر روز آپؐ کے حضور حاضری دیتے تھے تاکہ وہ تمام مسلمانوں کو تبلیغ کریں اور قیامت کے دن ان پر گواہ ہوں۔ مگر کچھ احکام ایسے بھی رہ گئے تھے جن کے بیان کا وقت نہیں آیا تھا۔ یا تو اس لئے کہ عہد نبوت میں وہ لوگوں کو پیش نہیں آئے یا ان کا نشر کرنا مصلحت کے خلاف تھا۔ الحاصل حکمت شریعی کا یہ تقاضا تھا کہ کچھ احکام لوگوں کو بتا دیے جائیں اور کچھ محفوظ رکھے جائیں۔ لیکن آں حضرتؐ نے وہ خاص احکام اپنے اوصیاء کے سپرد کر دیے اور ہر وصی سینہ بسینہ دوسرے کو بتاتا چلا آتا ہے تاکہ وقت مناسب پر ان کی نشر و اشاعت ہو سکے۔ ان احکام کا تعلق عموم کی تخصیص یا مطلق کی تقیید یا مجمل کے بیان وغیرہ سے ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات ایک عام حکم بیان کرتے اور کچھ عرصہ کے بعد اس کی تخصیص کا ذکر کرتے تھے اور کبھی تخصیص بالکل نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے وصی کے پاس بطور امانت سپرد کر دیتے تھے"۔

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعہ امامیہ اپنے ائمہ کو سنت کا مقام دیتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن باتوں کا اعلان نہیں کیا وہ ان کے پاس محفوظ ہیں اس لئے اگر یہ ائمہ معصوم قرآن کی مخالفت کریں تو ان کا کلام مخصص سمجھا جائے گا جیسا کہ حدیث سے کتاب اللہ کی تخصیص ہو جاتی ہے۔

یہ امامیہ فرقہ جس طرح قیاس کا منکر ہے اسی طرح صرف ان احادیث کو مانتا ہے جو ان کے ائمہ کے واسطہ سے مروی ہیں۔ چنانچہ شیخ آل الکاشف اس بارے میں لکھتے ہیں۔

"امامیہ قیاس کو نہیں مانتے اور ان کے ائمہ سے تواتر کے ساتھ یہ مروی ہے کہ شریعت میں جب قیاس ہونے لگے گا تو دین مٹ جائے گا اور سنت کے صرف اس حصہ کو مانتے ہیں جو اہل بیت کے واسطہ سے مروی ہے۔ ابوہریرہؓ، سمرہ بن جندبؓ، مروان بن الحکم، عمرو بن العاص اور اس قسم کے دوسرے لوگوں کی روایات کو پرکاہ کی بھی حیثیت نہیں دیتے"

کے سرچشموں میں قرب پایا جاتا ہے اگرچہ بعض اوقات فروع میں بہت زیادہ اختلاف آجاتا ہے مگر یہ اختلاف تطبیق و تفصیلات میں ہے مبادی اولی میں نہیں۔

بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے اصحاب شافعی سے فقہ حاصل کی مگر بعد میں شافعی مذہب کو چھوڑ کر اپنا مستقل مسلک اختیار کر لیا جو کہ صرف نصوص پر مبنی تھا۔ اصول شافعی میں سے قیاس کا انکار کیا۔ ان سے پوچھا گیا کہ تم نے امام شافعی کا مذہب کیوں ترک کر دیا؟ تو فرمانے لگے کہ امام شافعی کی کتاب "ابطال الاستحسان" سے معلوم ہوا کہ جتنے دلائل انہوں نے استحسان کے باطل کرنے میں پیش کئے ہیں ان سے قیاس باطل ہوتا ہے۔

اصول استنباط میں اختلاف

اسی طرح کچھ گروہ ایسے بھی تھے جنہوں نے امام شافعی سے اصول استنباط میں اختلاف کیا۔ مثلاً اباضیہ فقہائے مسلمین کے اجماع سے انکار کرتے ہیں اور اپنے فرقے کے اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جمہور مسلمین ان کی نظر میں گمراہ ہیں اور اہل ضلالت کی رائے معتبر نہیں ہوا کرتی۔ یہ نظریہ دراصل ان کے سیاسی نظریے پر مبنی ہے یا مرتکب کبیرہ کے بارے میں ان کی جو رائے ہے اس پر اس کی بنا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ باوجودیکہ یہ لوگ معنی اجماع میں جمہور مسلمین سے اختلاف رکھتے تھے مگر مبداء قیاس کے قائل تھے۔ کتاب و سنت کو ماننے میں وہ مسلمانوں کے ساتھ ہیں۔ صرف بعض احادیث کے قبول کرنے میں انہیں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی وہی نوعیت ہے جو کہ مذاہب اربعہ کے مابین پائی جاتی ہے۔

اب رہا شیعہ امامیہ کا گروہ تو وہ اگرچہ خلافت کے متعلق بہت سی احادیث کا انکار کرتا ہے مگر کتاب و سنت کو مجموعی حیثیت سے مانتا ہے۔ انہوں نے استنباط فقہی کو اپنے ائمہ کے استنباط کے دائرہ میں محدود کیا ہے اور کتاب و سنت کے بعد ائمہ کے اقوال ان کے نزدیک حجت ہیں۔ بلکہ یہ لوگ اپنے امام وصی کے سوا کسی کی رائے اور اجتہاد کو نہیں مانتے اور نہ ان کے قول کے مقابلہ میں کسی دلیل کی طرف نظر ڈالتے ہیں۔ وہ ادلہ کو صرف اس وقت مانتے ہیں جب امام موجود نہ ہو۔ امام کی موجودگی میں وہ دلیل کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام کی تقلید کو واجب سمجھتے ہیں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ائمہ کو غیر منصوص علم سے بھی حصہ ملا ہے یعنی وہ علم جس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہار نہیں کیا تھا۔

چنانچہ شیخ آل و مکاشف اپنی کتاب "اصل الشیعہ" میں بیان شریعت کے بارے میں ائمہ کا مقام بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"دور قسم کے معاملات خواہ مالی ہوں یا عقد نکاح وغیرہ سے تعلق رکھتے ہوں شریعت نے

کو معتبر اور احادیث کی رو سے حجت سمجھتے تھے انہیں اس وقت تک اس حدیث کا علم نہ تھا جس میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ہوگی۔ عمومی لحاظ سے تو قانون امام مالک سے پہلے ہی اسلامی رنگ میں رنگا جا چکا تھا مگر امام شافعی نے اسے منظم کرنے میں ان تھک کوششوں سے کام لیا اور اس مقصد تک رسائی کے لئے انہیں کسی حد تک "تفکیر فقہی" کے مالوف طریقہ کو چھوڑنا پڑا۔"

یہ ہے ان مستشرقین یا ان میں سے ایک کا خیال جسے انہوں نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں ظاہر کیا۔ اسے سرسری نظر سے دیکھنے کے ساتھ ہی قاری سب سے پہلے یہ محسوس کرتا ہے کہ انہوں نے اپنے مقصد کی تحریر و تبیین میں باریک بینی سے کام نہیں لیا۔ چنانچہ وہ استنباط فقہ اسلامی کو قانون کے اسلامی رنگ میں رنگے جانے کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو ظاہر ہے کہ ایک عمومی اور غیر محدود تعبیر ہے۔ وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ فقہ اسلامی اسلام کے سرچشموں سے ماخوذ ہے بلکہ وہ قانون پہلے بھی موجود تھا۔ مسلمان فقہاء کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے اسے اسلامی رنگ میں پیش کر دیا اور یہ بات واقعات اور ادوار فقہ اسلامی اور اس کے محتویات کے بھی خلاف ہے کیا طلاق زواج، میراث، اوقاف اور عقود کے متعلق اسلامی احکام جیسا کہ فقہ اسلامی میں وارد ہیں اسلام سے پہلے بھی ان کا وجود تھا جس پر مسلمانوں نے صرف اسلامی رنگ چڑھا دیا؟ ہم ان مستشرقین کے متعلق حسن ظن سے کام لے کر صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے تعصب یا حقائق علمیہ کو بگاڑنے کی خاطر یہ نہیں لکھا بلکہ تعبیر میں فکری گہرائی سے کام نہیں لیا۔

دوم یہ کہ انہوں نے ایسی بات کی نفی کی ہے جس کا اثبات متعذر ہے۔ کسی شخص کے متعلق اس کے عدم ذکر کی وجہ سے یہ بدگمانی کرنا کہ اسے فلاں چیز کا علم نہ تھا کسی حیثیت سے بھی صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی نے اگر حدیث سے اجماع کی حجیت پر استدلال نہیں کیا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انہیں اس حدیث کا علم ہی نہ تھا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امام شافعی نے اس بنا پر اس حدیث کو چھوڑ دیا ہو کہ اس سے ان کا مقصد ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ اسباب اجتہاد کی تحری کے بعد رائے میں خطا امام شافعی کے نزدیک ضلالت نہیں ہے کیونکہ اس خطا میں انسان گناہگار نہیں ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہی نہ ہو ان احتمالات کی موجودگی میں صرف "عدم علم" کے احتمال کو کیسے ترجیح ہو سکتی ہے؟

سوم ان کا یہ کہنا کہ امام شافعی نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے کہ "وہ رائے جسے مسلمانوں کی اکثریت معتبر سمجھتی ہو" سراسر غلط ہے۔ ایسی بات وہی شخص کہتا ہے جسے "الرسالہ" اور "کتاب الام" کا علم نہ ہو اور یا وہ جو عمداً تحریف کرنا چاہتا ہو۔ اجماع کی بحث میں "جماع العلم" اور "الرسالہ" سے جو کچھ نقل کیا ہے وہ

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ امامیہ جماعت مسلمہ کی اکثر احادیث کا انکار کرتے ہیں اور صرف اس کے ایک محدود حصہ کو جو اہل بیت سے مروی ہے معتبر سمجھتے ہیں۔ نیز یہ کہ امام کی عدم موجودگی میں وہ اجتہاد سے کام لیتے ہیں اور صرف اپنے علماء کے اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ سے کھلا ہوا ہے اور کھلا رہے گا۔ اپنے اس نظریے پر شیعہ تمام مسلمانوں کے مقابلے میں فخر کرتے ہیں۔

اصول میں اختلاف یہاں تک تو ان لوگوں کا تذکرہ تھا جنہوں نے امام شافعی سے کلی یا جزئی اصول میں مخالفت کی ہے۔ اب ہم شافعی کے متبعین کا ذکر کرتے ہیں۔ یعنی وہ لوگ جو براہ راست امام شافعی کے شاگرد تھے یا پھر ان کے شاگردوں کے شاگرد تھے۔ انہوں نے اجتہاد اور استخراج احکام میں امام شافعی کا منہاج اختیار کیا ہے چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ شوافع میں سے بعض علماء وہ ہیں جنہوں نے اصول شافعی کو پروان چڑھایا۔ اس کی شروح لکھیں۔ کتب طبقات میں مذکور ہے کہ ابو اسحاق ابراہیم بن اسعد مروزی نے "الفصول فی معرفۃ الاصول" اور "الخصوص والعموم" دو کتابیں لکھیں اور یہ بھی مذکور ہے کہ ابوبکر محمد بن عبداللہ صیرفی متوفی نے ۳۳۵ھ میں "دلائل الاعلام علی اصول الاحکام" اور شرح رسالہ شافعی لکھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب تک امام شافعی کے تلامیذ اور اتباع طبقہ در طبقہ باقی رہے وہ امام شافعی کے اصول کی وضاحت کرتے رہے اور اصول اور طرق استنباط میں ان کے متبع رہے۔

مستشرقین کا رویہ قبل اس اس کے کہ ہم اس بحث کو ختم کریں کہ غیر مقلد فقہاء نے فی الجملہ امام شافعی کے اصول کا کس طرح استقبال کیا ایک بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جسے مستشرقین انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (دائرۃ المعارف الاسلامیہ) میں خاص طور پر تحریر کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

> "جب امام شافعی بھی اسی نتیجہ پر پہنچے جس پر اس سے قبل اہل عراق پہنچ چکے تھے کہ سنت فقہ اسلامی کا مصدر ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اجماع کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ اجماع اس رائے کو کہتے ہیں جسے مسلمانوں کی اکثریت نے معتبر سمجھا ہو، اور اسے ان مسائل کی توضیح میں انہوں نے ثانوی حیثیت دی تھی جن کا ثبوت کتاب وسنت سے نہ ہو یہ اجماع

سراسر اس کے خلاف ہے۔ چنانچہ "الرسالہ" میں امام شافعی لکھتے ہیں۔

"میں یا اہل علم میں سے کوئی شخص یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ فلاں مسئلہ اجماعی ہے بجز اس کے کہ جس کے سب علماء قائل ہوں اور اسلاف سے بھی منقول ہو۔ نماز ظہر کی چار رکعتیں یا تحریم خمر وغیرہ۔[1]"

پھر تعجب ہے کہ امام شافعی کی اس تصریح کے باوجود مستشرقین یہ کہتے ہیں کہ وہ اجماع کے بارے میں کثرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ کیا امام شافعی خود اپنی تکذیب کرنے کے خوگر تھے؟

اجتہاد کا تعلق اصول سے

جس دور میں امام شافعی نے اصول فقہ مرتب کئے تھے اس کی حالت یہ تھی کہ بعض مسائل فقہ میں تو اجتہاد کا دروازہ بے شک کھلا تھا۔ لیکن بعض مسائل میں صرف خواص ہی باب اجتہاد کھولنے کے مجاز تھے۔ جملہ علماء مذاہب فقہیہ کے پرچم تلے مجتمع تھے۔ جمہور مسلمین انہی مذاہب میں سے کسی ایک کے پیرو تھے۔ یہی حال خواص کا تھا۔ چنانچہ شوافع سے امام الحرمین اور غزالی، حنفیہ میں کمال الدین ابن الہمام اور حنابلہ میں ابن تیمیہ اور ابن القیم یہ سب علماء ایک مذہب معین کے تابع تھے، اور صرف بعض مسائل میں اجتہاد کرتے تھے اور اپنے اجتہاد کردہ مذہب کے مسائل میں سب سے زیادہ جس چیز کو اہمیت دیتے تھے وہ دلیل تھی۔

بلاشبہ اصول فقہ کا پودا امام شافعی نے لگایا۔ وہ کسی زمانے میں بھی حتیٰ کہ عہد تقلید میں بھی خشک اور کمزور نہیں ہونے پایا بلکہ مرور ایام کے ساتھ اس کی جڑیں مضبوط ہوتی گئیں۔ یہاں تک کہ بڑھ کر تناور درخت بن گیا۔ فقہ میں جدل و مناظرہ کو جسے مقلدین نے فروع میں مقید کر دیا تھا اصول فقہ کی پناہ گاہ میں پہنچ کر اپنے نظریات کی تحقیق، تحریر، وضع قواعد اور تفریع مسائل کا موقع ملا۔ گویا ایک طرف فقہا نے اپنے آپ کو فروع میں مقید کیا تو دوسری طرف اصول میں پوری آزادی دیدی حتیٰ کہ بعض علمائے شافعیہ جو فروعات میں امام شافعی کی آراء پر جمود اختیار کئے ہوئے تھے۔ انہوں نے بھی بعض اصول میں اپنے امام کی مخالفت کی اور رد و نقد سے کام لیا۔

تقلیدی دور میں گو اصول فقہ نے آراء فقہیہ کا دستور ہونے کی حیثیت سے اپنی قدر و قیمت

---

[1] الرسالہ ص ۳۳۹، طبع جدید تحقیق احمد محمد شاکر

کو قائم رکھا مگر استنباط صحیح کی اساس اور اجتہاد کی بنیاد ہونے کی حیثیت سے اپنا وقار کھو دیا تھا۔ کیونکہ اس دور میں اجتہاد ہی باقی نہیں رہا تھا کہ اس کے وسائل سے رہنمائی کی ضرورت پیش آتی۔

اصول کی نشوونما تقلید کے دور میں "اصول" بیشک نشوونما پاتے رہے مگر ان کے نمو کی رفتار فروعات میں تقلید سے یکسر متغائر نہ تھی۔ اس دور میں اس نے دو پہلو اختیار کئے، ایک پہلو خالص نظری قسم کا تھا جس میں نظری مباحث کو غلبہ حاصل رہا۔ دوسرا فروع سے متاثر تھا۔

پہلے رجحان کے لحاظ سے اس کا نام اصول متکلمین یا اصول شافعیہ رکھا گیا اور دوسرے رجحان کے لحاظ سے اسے اصول حنفیہ کے نام سے پکارا گیا کیونکہ علمائے احناف ہی نے سب سے پہلے اپنے مذہب کے دفاع اور ضبط فروع کے لئے اسے اختیار کیا تھا۔ چنانچہ اس طریق سے انہوں نے اپنے مذہب کے لئے اصول جامعہ کا استنباط کیا۔

پہلا رجحان خالص طور پر نظری تھا جس میں کسی مذہبی اعتبار کے بغیر قواعد کی تحقیق و تنقیح پر زور دیا جاتا تھا بلکہ قواعد کی ادلہ سے توثیق کی جاتی تھی، جو قاعدہ بھی دلیل کے لحاظ سے قوی تر ہوتا اسے اختیار کر لیا جاتا۔ چنانچہ بعض علما نے امام شافعی سے اصول میں اختلاف کیا گو فروع میں ان کے متبع رہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی اجماع سکوتی کو حجت نہیں مانتے مگر علامہ آمدی اگرچہ مسلک کے اعتبار سے شافعی ہیں مگر اپنی کتاب احکام میں اس کی حجیت کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"اجماع سکوتی، ظنی ہے"(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی حجیت کو مانتے ہیں گو غیر سکوتی سے اسے کم درجہ پر رکھتے ہیں اور اسے حدیث آحاد کی طرح ظنی خیال کرتے ہیں۔

معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ چنانچہ مباحث کی اس رو میں متکلمین میں سے معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ بھی شامل ہو گئے(۲)

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام لآمدی، ج ۲، ص ۳۶۵ (۲) اشاعرہ اور ماتریدیہ یہ دونوں فرقے چوتھی صدی ہجری کی پیداوار ہیں جو معتزلہ کے ساتھ جدل و پیکار میں مشغول رہے۔ یہ لوگ معتزلہ کی طرح دلائل عقلیہ کے ساتھ فقہا اور محدثین کی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاسکتی کیونکہ معدوم کی طرف خطاب ہی نہیں ہوسکتا اور یہ اتنی بدیہی چیز ہے کہ اس اختلاف کی گنجائش نہیں

اب ہم علامہ آمدی کی کتاب "الاحکام" کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہوسکے گا کہ یہ لوگ کس طرح غور و خوض کیا کرتے تھے۔

"قبل از نبوت انبیا کی عصمت کے متعلق قاضی ابوبکر اور ہمارے اکثر اصحاب اور بہت سے معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ ان سے کسی کبیرہ یا صغیرہ گناہ کا ارتکاب ممتنع نہیں ہے بلکہ عقلاً یہ ممکن ہے کہ ایک شخص کے کفر سے توبہ کرنے اور مسلمان ہونے کے بعد اللہ تعالیٰ اسے نبی بنا کر مبعوث فرمائے۔ روافض معصیت کے ارتکاب کو قبل از نبوت ممتنع سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اگر انبیاء قبل از نبوت کسی گناہ کے مرتکب ہوں تو لوگ انہیں حقارت سے دیکھیں گے اور ان کی اتباع سے نفرت کریں گے اور یہ بات بعثت رسل کی حکمت کے خلاف ہے اکثر معتزلہ بھی روافض کے ہم نوا ہیں مگر وہ صغائر کا ارتکاب جائز سمجھتے ہیں۔ لیکن قاضی کا مذہب برحق ہے کیونکہ ہمارے پاس کوئی سماعی دلیل نہیں ہے جس سے قبل از نبوت عصمت کا ثبوت ملتا ہو[1]"

بلاشبہ اس طریقۂ بحث سے علم اصول کو فی الجملہ فائدہ ہی پہنچا کیونکہ اس میں مذہبی تعصب نہیں ہوتا تھا اس لئے قواعد اصولیہ، فروع مذہبیہ کے اثرات سے محفوظ رہے بلکہ ان قواعد کی اس حیثیت سے دراست کی جاتی تھی کہ یہ فروع پر حاکم فقہ کے ستون اور استنباط کا واضح راستہ ہیں۔ لہٰذا یہ قواعد منقح اور مہذب ہوگئے اور بلاشبہ یہ ایک بہت بڑا علمی فائدہ تھا جس کا علوم اسلامیہ کے متلاشیوں پر بہت دقیق اور محکم اثر ہے۔

مگر اکثر متقدمین نے اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا تھا۔ اس لئے عملی طور پر اس دور سے انہوں نے کچھ فائدہ حاصل نہ کیا۔

کتب اصول فقہ

علاوہ ازیں اس طریق پر اصول فقہ میں کچھ کتابیں بھی تصنیف کی گئیں جو اس علم کے لئے ستون کی حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے اہم تین کتابیں متقدمین کے مابین معروف ہیں اور وہ یہ ہیں۔

۱۔ کتاب المعتمد لابی الحسین محمد بن البصری[2]

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۲۴۲

(۲) یہ شافعی معتزلی تھے متوفی ۴۱۳ھ

انہیں اپنے عقلی نزاعات کے مطابق مواد مل گیا تو ان کی نظر حقائق مجردہ پر تھی اور علم کلام کے رنگ میں
کی تقلید کے بغیر وہ بحث کرتے اور تحقیق سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ ان کے طریقہ کا نام طریقۂ متکلمین پڑ گیا

اس طریقۂ بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ فرضی نظریات کی طرح اصول میں اضافہ ہو گیا اور بہت سے فلسفی
د پیدا ہو گئے اور اس قسم کے مباحث پیدا کر دیے جن کا فقہی لحاظ سے عمل کے ساتھ کچھ تعلق نہ تھا۔
ئی اس پر تو متفق تھے کہ عبادات کے علاوہ تمام احکام معلل ہیں۔ مگر عقلی حسن و قبح میں اختلاف کرنے لگے
لانکہ فقہ اور طریق استنباط کا اس کے ساتھ ذرا تعلق نہ تھا۔ اس طرح بہت سے مسائل نظریہ میں اختلافات
یدا ہو گئے جن کا عمل یا طریق استنباط سے ذرا تعلق نہ تھا مثلاً یہ کہ تکلیف معدوم جائز ہے یا نہیں ؟
نانچہ علامہ آمدی اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"اس مسئلہ سے پردہ اس طرح اٹھ سکتا ہے کہ ہم اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کوئی شخص معدوم
کلف ہو سکتا ہے۔ حال عدم میں مکلف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ طلب ذات خداوندی کے ساتھ
ائم ہے[1]"

ظاہر ہے کہ اس قسم کے مباحث خالص فلسفی مباحث ہیں جن پر کسی طریق استنباط کی بنیاد نہیں ڈالی

طرف سے جواب دیتے تھے ان میں سے پہلا گروہ ابوالحسن الاشعری کی طرف منسوب ہے جو ۳۲۱ھ کے بعد فوت ہوئے۔
اشعری پہلے معتزلی تھے اور ابوعلی الجبائی معتزلی کے شاگرد تھے فصاحت و طلاقت لسانی کی وجہ سے اپنے شیخ کی جانب سے
مجادلہ کیا کرتے تھے مگر بعد میں فقہا و محدثین کا مسلک اختیار کر لیا۔ ایک مدت تک اپنے گھر میں معتکف رہے اور فریقین
کے آراء کے مابین موازنہ کرتے رہے۔ موازنہ کے بعد باہر نکلے اور معتزلہ کے خلاف جہاد لسانی کا اعلان کر دیا۔ یہ
شافعی المسلک تھے ان کی ساری علمی زندگی عراق میں گزری

ماتریدیہ: یہ ابومنصور الماتریدی کے اتباع میں سے ہیں اور سمرقند کے ایک شہر ماترید کی طرف منسوب ہیں
ابومنصور فقہ میں امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے۔ انہوں نے اصول میں کتاب الجدل اور فقہ میں کتاب مآخذ الشریعت لکھی
ہے علم کلام میں بہت بڑی شہرت کے مالک تھے۔ ان کے خیالات اشعری سے ملتے جلتے تھے۔ الاستاذ الشیخ
محمد عبدہ، عقائد عضدیہ کے تعلیقات میں لکھتے ہیں کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین تقریباً تیس مسائل میں اختلاف
پایا جاتا ہے مگر وہ اختلاف لفظی قسم کا ہے۔ ابومنصور ۳۳۳ھ میں فوت ہوئے۔ کتاب الرد علی الکعبی المعتزلی،
کتاب اوہام المعتزلہ وغیرہ کے مصنف ہیں۔

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۲۱۹۔

علمِ اُصولِ فقہ کا دورِ ثانی

قواعد اصول کی دراست

علم اصول کا دوسرا دور وہ ہے جس میں وہ فروع سے متاثر نظر آتا ہے اس دور میں علماء نے قواعد اصول کی دراست اس حیثیت سے شروع کی کہ ان سے فروعی مسائل کی تائید ان کے استنباط کی تصحیح اور ان سے مدافعت کا کام لیا جائے۔ یہ طریقہ دراست حنفی طریقہ کے نام سے مشہور ہوا کیونکہ علمائے احناف ہی نے یہ راستہ اختراع کر کے اس پر رہبری شروع کی۔ چنانچہ بعض اصحاب کا خیال ہے کہ طبقہ اولیٰ کے دور میں استنباط مذہب کے لئے علماء احناف کے پاس فقہی اصول نہ تھے۔ جن کتابوں کے علمائے احناف نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان کے ائمہ کی تالیف ہیں تاریخی لحاظ سے یہ دعوے مستحکم نہیں ہے اصل میں جب ائمہ احناف نے دیکھا کہ امام شافعی اصول استنباط کی تدوین میں مشغول ہیں تو انہوں نے چند اصول بنا لئے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی اپنی کتاب "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" میں لکھتے ہیں کہ۔

"میں نے اکثر علماء کو اس زعم میں مبتلا پایا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مابین اختلاف کی بنیاد ان اصولوں پر ہے جو کتاب البزدوی وغیرہ میں مذکور ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ میں ان میں سے اکثر اصول ایسے ہیں جن کی اقوال ائمہ پر تخریج کی گئی ہے۔ چنانچہ میرا خیال یہ ہے کہ۔

۱۔ خاص بجائے خود اپنا بیان ہوتا ہے۔ محتاج بیان نہیں ہوتا۔

۲۔ کتاب احمد پر زیادتی حکم نسخ میں ہے۔

۳۔ عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالۃ ہوتا ہے۔

۴۔ ترجیح کا مدار کثرۃ رواۃ پر نہیں ہے۔

۵۔ اگر غیر فقیہ کی حدیث سے باب الرائے کا انسداد لازم آئے تو وہ واجب العمل نہیں ہے

ب البرہان للامام الحرمین[1]

تاب المستصفی للغزالی جو اس سلسلہ کی بہت مشہور کتاب ہے۔

ن کے بعد بہت سے علماء نے ان کتابوں کی تلخیص بھی کی ہے پھر تلخیصات سے مختصرات اور سے اور مختصرات کی شروح لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ ان مذکورہ کتب ثلاثہ کو امام فخر الدین رازی نے ے المحصول کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اور ابو الحسین علی المعروف بالآمدی نے ان ابوں کو ایک کتاب کی صورت میں جمع کر کے کچھ زائد مباحث بھی درج کر دیے اور اس کا نام "الاحکام الاحکام" رکھا۔ پھر ان دونوں سے بہت سے علماء نے مختصرات مرتب کئے جن میں بعض تو مبہم اور ئی ہیں۔ پھر ان رموز کو شروع سے حل کیا گیا۔ اس طرح تالیف و تلخیص اور اختصار و شروح کا سلسلہ پھیل گیا۔

---

(۱) ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی شافعی مسلک رکھتے تھے اور غزالی کے چچا تھے۔ ۴۷۸ھ

ں وفات پائی۔

(۲) متوفی ۴۳۶ھ

مذہب حنفی کے ائمہ اور دوسروں کے مابین جو متفقہ یا مختلفہ اصول تھے انہیں بیان کر دیا۔ دبوسی سے قبل ابوالحسن الکرخی[1] نے بھی ایک چھوٹا سا رسالہ اس سلسلہ میں مرتب کیا تھا۔ ان دونوں کتابوں کو بجائے کتب اصول کے فقہ کے نام سے یاد کرنا مناسب ہے کیونکہ ان میں صرف وہی قواعد و ضوابط مرتب کئے گئے ہیں جو فروع کا مرجع بنتے ہیں اور مسالک استنباط کا ذکر بہت کم ملتا ہے۔ ان کے بعد فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی آئے اور انہوں نے اصول بزدوی کے نام سے ایک کتاب لکھی جو بلاشبہ اصول حنفی میں سب سے مفصل کتاب ہے اور ان کے بعد جن علماء نے مطول یا مختصر کتابیں لکھی ہیں سب انہی کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

کتب جامع

غرض یہ دو مسلک تھے جن پر امام شافعی کے بعد علماء نے علم اصول کی داغ بیل ڈالی۔ یہ دونوں طریق ایک دوسرے سے مختلف تھے متکلمین بحث نظری کے طریق پر گامزن رہے۔ جو کسی مذہب سے متقید نہیں تھا اور علمائے احناف اپنے مذہب ۔ طابق اصول استنباط وضع کرتے اور ان سے موافقت میں مصروف رہے

ان ہر دو مسلک کی استقامت کے بعد حنفی اور شافعی مذہب میں بہت سے علماء اس قسم کے ہوئے ہیں جنہوں نے دونوں مسلکوں پر جامع کتابیں مرتب کیں اور طریقہ حنفیہ اور طریق متکلمین کو یکجا جمع کر دیا۔ ان میں سے مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی (المتوفی ۶۹۴ھ) ہیں جنہوں نے ایک کتاب لکھی اور اس کا نام "بدیع النظام الجامع بین کتاب البزدوی و الاحکام" رکھا۔ اس کتاب میں انہوں نے اصول بزدوی اور احکام آمدی کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے بعد صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود البخاری (متوفی ۷۴۷ھ) کا دور آیا اور انہوں نے تنقیح الاصول اور اس کی شرح و توضیح لکھی۔ اس میں انہوں نے اصول بزدوی، المحصول للرازی، اور مختصر ابن حاجب کو جمع کر دیا ہے۔

ان کے بعد دونوں طریقوں پر ممزوج کتابیں لکھی گئیں جو بلاشبہ قیمتی اور بلند پایہ تھیں۔ انہی میں سے کتاب التحریر ہے۔ جو کمال الدین ابن الہمام فقیہ حنفی (متوفی ۸۶۱ھ) کی تصنیف ہے اور ایک کتاب جمع الجوامع ہے جو تاج الدین عبد الوہاب بن علی السبکی الشافعی (متوفی ۷۷۱ھ) کی تصنیف ہے اور

---

(۱) ابو الحسین عبید اللہ بن حسین بن دلہم الکرخی حنفی مذہب کی ریاست ان پر ختم ہو گئی۔ یہ بہت بڑے زاہد تھے۔ ان کو عہدہ قضا کی پیش کش کی گئی مگر انکار کر دیا۔ ان کے اصحاب سے جو شخص عہدہ قضا قبول کر لیتا تھا اس سے قطع تعلق کر لیتے تھے۔ ۲۶۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۴۰ھ میں وفات پائی (۲) علامہ بزدوی نے ۴۸۳ھ میں وفات پائی۔

۶۔ مفہوم شرط اور مفہوم وصف قطعاً معتبر نہیں ہے۔

۷۔ موجب امر وجوب ہی ہے اور اس قسم کے دوسرے اصول ائمہ کے کلام ہی سے تخریج کئے گئے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے ان کی روایت صحیح نہیں ہے اور ان اصول کی محافظت اور ان پر اعتراضات کے جوابات دینا جیسا کہ بزدوی وغیرہ کی عادت ہے بے جا تکلف ہے جو متقدمین کے صنائع استنباط سے خارج ہے۔"

پھر شاہ ولی اللہ صاحب اسی معنی کو اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" میں مقرر بیان کرتے ہیں۔

"قاعدۂ مذکور کی تردید کے لئے محققین کا یہی قول کافی ہے کہ یہ مذہب عیسیٰ بن ابان کا ہے جسے اکثر متاخرین نے اختیار کر لیا ہے۔ علامہ کرخی اور ان کے بالتبع اکثر علمائے حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لئے راوی کے فقیہ ہونے کی قید نہیں لگاتے۔ ان کا قول ہے۔ کہ یہ بات ہمارے علماء سے منقول نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس ان سے منقول یہ ہے کہ خبر واحد (حدیث) قیاس پر مقدم ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ کی حالت میں غلطی سے کھاپی لینے کی صورت میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث پر عمل کرتے ہیں حالانکہ وہ قیاس کے خلاف ہے حتیٰ کہ خود امام صاحب سے یہ منقول ہے کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔"

اس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اصول مذہب حنفی کے نام سے بیان کئے جاتے ہیں وہ ان کے ائمہ کے وضع کردہ نہیں ہیں۔

فروع کے لئے قواعد خادمہ بہر حال علمائے احناف ان اصولوں کی طرف متوجہ ہوئے جو فروع کے لئے قواعد خادمہ بن سکیں یعنی انہوں نے ان قواعد اور اصول کا استنباط کر لیا جن سے ان کے مذہب کی تائید ہوتی تھی اور پھر ان قواعد کو اصول مان کر ان کی حمایت شروع کر دی۔ اور انہیں مدلل کرنا شروع کر دیا۔ یہ طریقہ گو بظاہر عقیم اور بے فائدہ نظر آتا ہے کیونکہ اس میں ایک معین مسلک سے دفاع کے سوا کچھ نہیں ہے مگر تفکیر فقہی پر عموماً اور مذہب حنفی پر خصوصاً اس کے واضح اثرات ظاہر ہوئے اور بہت بڑے فوائد کا موجب ہوئے۔

طریقۂ حنفیہ بہر حال یہ اصول فقہ کے دوسرے پہلو کی تفصیل ہے اور اسے طریق حنفیہ سے اس لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حنفی علماء نے اس طریق پر کتابیں لکھیں۔ اس [illegible] پہلی کتاب دبوسی کی ہے "جو تاسیس النظر" کے نام سے انہوں نے لکھی اور اس

"طبقاتِ شافعیہ اور حاملینِ مذہب میں ایسے لوگ بھی نظر آتے ہیں جو اجتہاد میں حریت سے کام لیتے تھے۔ حتیٰ کہ چوتھی صدی کے بعد گو تقلید کا دور دورہ ہو چکا تھا مگر ساتویں صدی تک مجتہدین کا وجود نظر آتا ہے۔ ممکن ہے اس کے بعد بھی کچھ علماء اس نہج پر چلے ہوں مگر ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ ان لوگوں نے اپنے کارناموں سے مذہب کو نمو اور فروغ بخشا۔ اصول سے مسائل کا استخراج اور فروع کو اصول کی طرف مائل کیا۔ اقوال کی تصحیح اور ان سے انتخاب کیا۔ قواعد کے مطابق مسائل کی تخریج کی اور مشہور اقوال کو جمع کیا۔ اس طرح انہوں نے مذہب کو فروغ اور نمو بخشا، پھر بعد میں حاملینِ مذہب نے اجتہاد و تخریج کو چھوڑ کر صرف نقل پر اکتفا کی۔"

محب اللہ بن عبد الشکور الہندی (متوفی ۱۱۱۹ھ) کی کتاب مسلم الثبوت بھی اسی سلسلہ کی کتاب ہے۔

مقاصد عامہ سے تغافل

اصول فقہ کے ادوار پر بحث ختم کرنے سے قبل ہم بتقاضائے مقام ایک امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی سے لے کر جتنے علمائے اصول گزرے ہیں۔ وہ شریعت کے مقاصد عامہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے اور نہ ان کے اغراض و معانی پر اجمالی و تفصیلی بحث کرتے تھے اگرچہ قیاس کے سلسلہ میں انہوں نے حکم اور اوصاف مناسبہ بیان کئے ہیں۔ مگر وہ نہایت ناکافی ہیں۔ کیونکہ وہ احکام کا مبنی علل کو قرار دیتے تھے۔ اوصاف مناسبہ اور حکم سے کچھ سروکار نہیں رکھتے تھے اس وجہ سے شریعت کے مقاصد عامہ کا ذکر ان کے نزدیک ثانوی حیثیت رکھتا چنانچہ علم اصول میں ایک بہت بڑا نقص باقی رہ گیا کیونکہ یہی مقاصد دراصل فقہ کے اغراض لازمی تھے۔

پھر اسلام کے مختلف ادوار میں علماء نے اس نقص کو محسوس کیا اور تلافی کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ کتب اور رسائے تصنیف کئے۔ حافظ ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ ارشد حافظ ابن القیم کی کتابیں اس سلسلہ میں مساعی صادقہ کی حیثیت رکھتی ہیں خصوصاً "اعلام الموقعین" تو بہت اہم کتاب ہے۔ اسی طرح عز بن عبد السلام نے بھی اپنے القواعد میں اس کا پورا حق ادا کیا ہے اور شارع علیہ السلام کے اغراض و مقاصد کو ایک ضخیم مجلد میں جمع کر دیا ہے اور اس سلسلہ میں انہوں نے وسیع خطوط پر کام کیا ہے۔

مگر جس شخص نے اس بوجھ کو پوری طرح اٹھایا اور اس کا حق پورے طور پر ادا کیا وہ ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی، المالکی (متوفی ۷۹۰ھ) ہیں جنہوں نے اپنی کتاب الموافقات میں اس موضوع کو خوب نبھایا ہے اور مقاصد شریعت کو کامل طور پر بیان کر کے انہیں قواعد اصول کے ساتھ مربوط کر دیا ہے اور شریعت کے مصادر و مقاصد اور غایات پر مفصل بحث کی ہے۔ اس طرح انہوں نے علم اصول میں بحث و فکر کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے۔

فروع سے متعلق فقہ شافعی کے مختلف ادوار

مجتہد منتسب

امام شافعیؒ کے زمانہ سے لے کر تقریباً چوتھی صدی ہجری تک کا زمانہ صحیح معنی میں عصرِ اجتہاد ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے بعد علماء کا ایک گروہ ایسا بھی ملتا ہے کہ ائمہ مجتہدین سے جو انتساب رکھتا تھا۔ یہ لوگ فروع میں اجتہاد کے بارے میں وہ اپنے آپ کو کلی طور پر آزاد سمجھتے تھے اور ان کے رجال میں شمار ہوتے تھے۔ چنانچہ امام شافعی کے اصحاب اور ان اصحاب کے تلامذہ میں سے کچھ علماء جو مذہب شافعی کی طرف منتسب تھے اور ان کے رجال میں شمار ہوتے تھے، مسائل میں اجتہاد مطلق کا درس دیتے تھے۔ اکثر مسائل میں امام شافعی سے موافقت کرتے تھے مگر بعض مسائل میں مخالفت بھی کرتے تھے اور اس قسم کے علماء احناف اور مالکیہ میں موجود تھے۔ چنانچہ یہ سب علماء اس معنی میں مقلد نہیں تھے جو آج کلمۂ تقلید سے سمجھا جاتا ہے گو انہوں نے مذہب کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا اور ان میں سے ہر ایک اپنے امام [illegible] رکھتا تھا۔

اپنے امام کے ساتھ ان کی نسبت کا سبب یہ کہ یہ لوگ باوجودیکہ مجتہد مطلق تھے اور تخریج مسائل میں اپنے مذہب پر اقتصار بھی نہیں کرتے تھے مگر اس مذہب کو دوسروں کے لیے نقل کرتے تھے۔ یہ عام طور پر اپنے اجتہاد میں مسلک کی ہم آہنگی کی وجہ سے اپنے امام کی مخالفت نہیں کرتے تھے اور فی الجملہ اس کے اصول کے پابند رہتے تھے۔ انہی اصولوں پر مسائل کی تخریج کرتے اور ان کو قواعد کے ساتھ ملحق کر دیتے تھے اس طرح اس مذہب کی طرف منتسب رہتے تھے گو اجتہادِ مطلق کے مالک تھے اور فروع میں صاحب مذہب سے الگ بھی تھے۔

غالباً اس سلسلہ کی سب سے واضح مثال ان لوگوں کی ہے جو مذہب شافعی کے پابند تھے۔ چنانچہ طبقہ اولیٰ میں ہم امام شافعی کے اصحاب اور بعد کے لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ مذہب کا درس دیتے ہیں۔ [illegible] کو منتقا کرتے ہیں، اقوال کی تصحیح کرتے ہیں مگر اس کے باوجود اجتہاد

سے بھی کام لیتے ہیں اور اپنے امام سے منفرد اور مستقل آرار رکھتے ہیں۔ المزنی کو لیجیے۔ وہ نہایت دیانتداری کے ساتھ امام شافعی کے مذہب کو نقل کرتے ہیں۔ اس کی روایت پر حریص نظر آتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ استنباط بھی نہایت آزادی سے کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ امام شافعی نے اپنی اور دوسروں کی تقلید سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ اپنی مختصر کے مقدمہ میں لکھتے ہیں :

"میں نے یہ کتاب محمد بن ادریس الشافعی کے علم اور ان کے اقوال کے معانی سے مختصر کی ہے مگر اس کے ساتھ اس بات پر متنبہ کر دیا ہے کہ امام شافعی اپنی اور دوسروں کی تقلید سے منع کیا کرتے تھے۔ وباللہ التوفیق"

چنانچہ طبقات شافعیہ اور حاملین مذہب میں ایسے لوگ بھی نظر آتے ہیں جو اجتہاد میں حریت سے کام لیتے تھے۔ حتیٰ کہ چوتھی صدی کے بعد گو تقلید کا دور دورہ ہو چکا تھا مگر ساتویں صدی تک مجتہدین کا وجود نظر آتا ہے ممکن ہے اس کے بعد بھی کچھ علماء اس نہج پر چلے ہوں مگر ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ ان لوگوں نے اپنے کارناموں سے مذہب کو نمو اور فروغ بخشا۔ اصول سے مسائل کا استخراج اور فروع کو اصول کی طرف مائل کیا۔ اقوال کی تصحیح اور ان سے انتخاب کیا۔ قواعد کے مطابق مسائل کی تخریج کی اور مشہور اقوال کو جمع کیا۔ اس طرح انہوں نے مذہب کو فروغ اور نمو بخشا۔ پھر بعد میں حاملین مذہب نے اجتہاد و تخریج کو چھوڑ کر صرف نقل پر اکتفا کی۔

مذہب شافعی کے عوامل گو مذہب شافعی کے نمو کے عوامل اور اسباب بہت سے ہیں مگر ان کا مرجع تین عوامل ہیں :

۱۔ امام شافعی سے اقوال ماثورہ کی کثرت۔

۲۔ امام کے اصول اور ان پر تخریج۔

۳۔ علمائے مجتہدین کی کثرت اور ان کا سوسائٹی اور رجحان کے لحاظ سے اختلاف۔ یہ ایسی چیز تھی جس کی وجہ سے مختلف پہلوؤں پر تخریج کا رار ہوتی اور ذوق و میلان کے اختلاف سے فروع کے احکام میں بھی اختلاف پیدا ہوتا چلا گیا۔ اب ہم ان عوامل میں سے ہر ایک عامل پر قدرے بحث کرتے ہیں تاکہ مذہب کے نمو میں ان کی کارفرمائیاں واضح ہو سکیں۔

اقوالِ شافعی کی کثرت اور اس کا اثر مذہب شافعیؒ پر

اقوالِ متعددہ مختلفہ

ہم فقہ شافعی پر بحث کے شروع میں بتا چکے ہیں کہ کبھی کبھی ایک ہی مسئلہ میں امام شافعیؒ کے متعدد اقوال روایت ہو جاتے ہیں کیونکہ امام صاحب ایک ہی مسئلہ میں دو قول بیان کر دیتے پھر انہیں بلا ترجیح چھوڑ دیتے تھے اور کبھی ایک کی ترجیح بیان کر دیتے تھے اور ان کے اصحاب اس کے ساتھ ایک تیسرا قول بھی نقل کر دیتے تھے۔ پھر امام شافعی کی ترجیح میں اختلاف ہو جاتا تھا۔ کبھی ایسا ہوتا کہ بعض آثار کو ترجیح دیتے مگر بعد میں اس سے رجوع کر کے دوسری رائے کو ترجیح دینے لگتے۔ فقہ شافعی پر بحث کے شروع میں ہم اس قسم کی مثالیں پیش کی ہیں۔

علاوہ ازیں امام شافعیؒ کے قدیم اور جدید دو مسلک مشہور ہیں۔ عراق میں جس مسلک کے پابند تھے وہ مسلک قدیم کہلاتا ہے اور مصر میں پہنچ کر جو مسلک اختیار کیا وہ مسلک جدید کے نام سے مشہور ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ ان کی مصری کتابوں نے کلیتہً قدیم مسلک کو منسوخ نہیں کیا بلکہ جو کتابیں اپنے تلامذہ کو بغداد میں پڑھا چکے تھے ان کو دوبارہ منقح کیا اور تنقیح کے بعد مصر میں اپنے تلامذہ کو ان کا درس دیا۔ چنانچہ بویطی روایت کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے:

"میں اپنی بغدادی تصنیفات کی روایت کی اجازت نہیں دیتا"

ان کی بغدادی کتابیں مسلک قدیم پر مشتمل ہیں۔ مگر باوجود اس ممانعت کے ان کے اقوال قدیمہ کتب میں مندرج ہیں اور آراء جدیدہ کے ساتھ ساتھ بیان کئے جاتے ہیں اور کتب جن کی روایت زعفرانی، کرابیسی وغیرہما نے بغداد میں کی تھی نشر ہو چکی ہیں لوگ ان سے پوری طرح سے باخبر ہیں۔ متعدد علماء اور فقہاء کو جو بغداد میں امام شافعیؒ کے شاگرد تھے یا ان کے عراقی تلامذہ سے انہیں تلمذ حاصل ہے۔ اس ممانعت کا علم نہ ہو سکا ہو اور انہوں نے وہ اقوال مدوّن کر دیئے

اس بنا پر متقدمین اور متاخرین شافعیہ کی کتابوں میں ابواب فقہ کے متعلق ان کے قدیم اقوال شائع ہو گئے۔

بہرحال امام شافعیؒ کے اقوال کی کثرت نے ترجیح و تخریج اور تصحیح کے مختلف دروازے کھول دیئے اور علماء ان کے مابین موازنہ کرنے میں مصروف ہو گئے۔ انہوں نے صرف ترجیحات اور تصحیحات میں اختلاف کیا بلکہ بعض آثار کو امام شافعیؒ دراست و تفحص کے بعد راجح قرار دے چکے تھے۔ ان کے خلاف حدیث صحیح ملنے کے بعد دوسرے قول کو ترجیح دے دی کیونکہ امام شافعیؒ خود یہ قاعدہ بنا چکے تھے کہ حدیث صحیح ہی میرا مذہب ہے۔ ہم امام شافعیؒ کے اصول تخریج پر بحث کے وقت بتائیں گے کہ انہوں نے کسی حد تک اس قاعدہ پر عمل کیا۔

قدیم و جدید میں معارضہ چنانچہ جو مسائل قدیم و جدید مسلک میں مختلف فیہ تھے ان کے مابین ترجیح پر دراست شروع ہوئی۔ بعض علماء نے قدیم کی تصحیح کی اور جدید کے مقابلہ میں اسے راجح قرار دیا۔

امام نوویؒ کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر روایت حدیث کے ساتھ معارضت کی صورت میں قدیم قول کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ مذہب قدیم کے اختیار کرنے کے متعلق علماء کا اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ سب کچھ اس قدیم کے متعلق ہے جس کی تائید حدیث صحیح سے نہ ہوتی ہو مگر جب اس کی تائید صحیح حدیث سے ملتی ہو تو اسے امام شافعیؒ کا مسلک قرار دیا جائے گا۔ اور ان کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ امام شافعیؒ خود فرماتے ہیں:

وَاِذَا صَحَّ الْحَدِیْث فَھُوَ مَذْھَبِیْ کہ حدیث صحیح ہی میرا مذہب ہے[1]

مگر وہ قدیم جس کی تائید حدیث سے نہ ہوتی ہو اس کے اختیار کرنے میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ایک مجتہد فی المذہب اسے اختیار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق علماء کے دو قول ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اسے اس اساس پر اختیار کرنا جائز ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا غیر منسوخ قول ہے کیونکہ جب کوئی مجتہد اپنے قول کے خلاف تنصیص کرتا ہے تو یہ پہلے قول سے رجوع نہیں سمجھا جاتا بلکہ

۱۔ مقدمہ شرح المجموع۔ ص: ۶۸

تنقیح کا وسیع باب: بلاشبہ امام شافعیؒ کے ان اقوال کی کثرت جو قدیم و جدید کے مابین ہیں اور پھر مسلک جدید میں اس قسم کے اقوال کی کثرت نے مذہب میں تازہ روح ڈال دی ہے کیونکہ ان کے بعد مجتہدین نے ترجیح و اختیار اور تنقیح کا ایک وسیع باب کھول دیا ہے۔

اگر امام شافعیؒ سے ہر مسئلہ کے متعلق ایک ہی قول مروی ہوتا تو ترجیح و اختیار کا یہ دروازہ کبھی نہ کھلتا: اقوال کی کثرت اور پھر ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف انتقال اور بلا ترجیح دو آراء کا اظہار یہ سب چیزیں ایسی ہیں جنھوں نے مجتہدین کو اجتہاد پر جری کر دیا ہے۔

اس مسئلہ میں دو قول قرار پاتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ قدیم کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے یہ قول جمہور علماء کا ہے کیونکہ قدیم اور جدید ان دو متعارض نصوص کی حیثیت رکھتے ہیں جن میں تطبیق متعذر ہوتی ہے۔ لہٰذا متاخر پر عمل کیا جائے گا۔

امام نووی اپنے اس نظریہ کی تائید میں علماء کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"امام الحرمین باب الانیۃ کے آخر میں لکھتے ہیں: میرا عقیدہ یہ ہے کہ اقوال قدیمہ جو بھی ہوں امام شافعیؒ کے اقوال نہیں کہلا سکتے۔ کیونکہ جدید میں انہوں نے جزم کے ساتھ ان کی مخالفت کی ہے لہٰذا جس مسلک سے کوئی رجوع کر چکا ہو وہ رجوع کرنے والے کا مسلک قرار نہیں پا سکتا۔ مگر قدیم اقوال کی اس حالت کے باوجود ہم اپنے اصحاب کو دیکھتے ہیں کہ وہ قدیم کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں تو اس سے امام شافعیؒ کی ان سے نسبت لازم نہیں آتی اور متقدمین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے یا انہوں نے ان مسائل کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ابو عمرو کہتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں مذہب قدیم کا اختیار کرنا ایسا ہے جیسے کسی دوسرے مذہب کو اختیار کر لیا۔ ایسے کسی شخص کو چاہیئے کہ فتویٰ دیکھتے وقت اس کی تصریح کر دے۔[1]

فقہائے شافعیہ میں سے متقدمین نے ایسے متعدد مسائل پر عمل کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔ جو مذہب قدیم سے تعلق رکھتے ہیں انہیں جدید پر ترجیح دی ہے۔ امام نووی نے بھی ان کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان مسائل کی تعداد میں اختلاف ہے بعض نے ان کی تعداد چودہ بیان کی ہے مگر امام نوویؒ کسی خاص تعداد میں حصر کو ممنوع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جن قدیم مسائل کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔ انہیں چودہ میں منحصر کرنا ضعیف ہے کیونکہ بہت سے اور بھی صحیح تر قدیم مسائل ایسے ملتے ہیں جن کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔[2]

۱۔ مقدمۃ المجموع، ص: ۶۷

۲۔ مقدمۃ المجموع، ص: ۶۷

اصول کے پابند تھے اور بہت کم ان سے اختلاف کرتے تھے۔ جن امور کے بارے میں امام شافعیؒ کی رائے منقول تھی ان میں اجتہاد کرتے تھے۔ کبھی اختلاف بھی کرتے تھے اور جس رائے پر پہنچے۔ امام کا مذہب تسلیم کر لی جاتی۔ بشرطیکہ اصول کے مطابق ہو اور امام کی کسی رائے سے ٹکراتی نہ ہو۔

تخریجات کا انتساب | علماء نے مذہب شافعیؒ کے فقہاء کی تخریجات کو مذہب کی طرف انتساب کی حیثیت سے دو قسموں پر تقسیم کر دیا ہے

(۱) وہ آراء جو مذہب سے خارج ہیں۔

(۲) وہ آراء جو مذہب میں شمار ہوتی ہیں گو امام شافعیؒ سے ان کے متعلق کوئی نص منقول نہیں ہے یعنی وہ آراء جن کی تخریج اصول شافعیؒ کے مطابق ہوتی ہے اور ان کی کسی رائے کے خلاف نہیں ہیں۔ بلاشبہ اس قسم کی آراء مذہب میں تو داخل ہیں مگر احتیاط کے پیش نظر علماء انہیں اقوالِ شافعیؒ سے تعبیر نہیں کرتے مگر ان کا شمار مذہب سے ہوگا۔ ان کے علاوہ تخریجات کے چند ابواب ایسے بھی ہیں جن کے بارے میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ قسم اول میں داخل ہیں یا قسم ثانی میں۔

(۱) وہ مسائل جو مجتہد فی المذہب علماء کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں اور انہوں نے امام شافعیؒ کے کسی قول کی مخالفت تو نہیں کی مگر کسی اصل کے ساتھ ملحق بھی نہیں کیا۔ چنانچہ امام نوویؒ انہیں "اوجہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں[1]

بلاشبہ "وجہ" مذہب میں داخل ہیں جو امام شافعی کے کسی اصل کے مطابق اجتہاد پر مبنی نہیں ہیں بشرطیکہ اس میں انہوں نے امام شافعیؒ کے قول یا کسی اصل کی مخالفت نہ کی ہو۔ علامہ ابن السبکی اس قسم کی تخریجات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ تخریجات:

"اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہوں گی تو انہیں مذہب سے شمار کیا جائے گا اور اگر مناسب نہیں ہوں گی تو مذہب سے شمار نہیں ہوں گی"[2]

(۲) کسی مجتہد فی المذہب کا کسی ایسے قول کو اختیار کرنا جس سے امام شافعیؒ رجوع کر چکے ہوں اس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ مذہب میں شمار نہیں ہوگا۔

۱۔ مقدمۃ المجموع، ص: ۵۶ ۲۔ الطبقات، ص: ۲۴۴، ج: ۱

مذہب شافعی میں تخریج و اختیار

عوامل تخریج

اس میں شک نہیں کہ دوسرے مذاہب کی طرح شافعی مذہب بھی تمام پیش آنے والے حوادثات کے احکام بیان نہیں کر سکتا تھا کیونکہ ہر مجتہد صرف انہی حوادثات کا بیان کرتا ہے جن کے بارے اس سے سوال کیا جائے۔ اس بنا پر یہ ممکن نہ تھا کہ فقہ اسلامی کے ائمہ میں سے کسی امام کے مسلک کی آراء تمام حوادث کے احکام پر مشتمل ہوں پھر ہر مذاہب کے متبع علماء اپنے امام کے مسلک کے مطابق فتویٰ اور قضا کا کام سرانجام دیتے تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ ان حوادث کے متعلق وہ کوئی فتویٰ نہ دیتے جن کے بارے میں ائمہ سے کچھ منقول نہیں ہے۔ لہٰذا انہوں نے امام کے اصول و قواعد کے مطابق تخریج کا کام سرانجام دیا اور انہی واقعات کو مقیس علیہ قرار دیا جن میں امام کا فتویٰ موجود تھا۔

ہر مجتہد کے مذہب پر تخریج کے دو عامل ہوتے ہیں:

(۱) امام کے اصول مقررہ ثابتہ یا فروع کے وہ احکام جن کے اسباب نقل سے معلوم ہوں یا استنباط سے ان کی معرفت ہو سکتی ہو۔

(۲) کسی مذہب میں مجتہد فی المذاہب علماء پیدا ہوں جو اپنے امام کے طریقہ پر چلیں اور انہیں استنباط و تخریج پر پوری قدرت حاصل ہو

امام شافعیؒ کے مذہب کو یہ دونوں چیزیں میسر تھیں بلکہ پہلا عامل تو وہ ہے جو اصحاب مذاہب میں سے کسی امام کو میسر نہیں ہے۔ کیونکہ امام شافعی اپنے اصول مدون کر چکے تھے اور انہوں نے ان قواعد کا بھی ذکر کیا تھا جن کی طرف سے استنباط مذہب کے سلسلہ میں رجوع ہو سکتا ہے۔ یہ چیز دوسرے ائمہ سے منقول نہیں ہے کہ انہوں نے امام شافعیؒ کی طرح قواعد بیان کئے ہیں۔ نیز مذہب شافعیؒ کو دوسرا عامل بھی میسر تھا۔ مختلف طبقات میں ایسے مجتہد علماء بکثرت پائے جاتے ہیں جو اپنے اکثر اجتہاد میں امام شافعیؒ کے

(۳) اگر کوئی ایسی حدیث مل جائے جو امام شافعیؒ سے ماثور رائے کے خلاف ہو، اور مجتہد فی المذہب اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کی رائے کو ترک کر کے اس حدیث کے مطابق مسلک اختیار کرے تو اس رائے کے بارے میں جو حدیث کے مطابق اور امام شافعیؒ کے قول منقول کے خلاف ہے۔ علماء کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنیاد امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ کسی صحیح حدیث کے ملنے پر میرا قول ترک کر دو اور حدیث کے مطابق عمل کرو کیونکہ حدیث ہی میرا مذہب ہے۔ علماء کا ایک گروہ تو اس قول کو معتبر سمجھتا ہے اور ہر وہ مسئلہ جس میں امام شافعیؒ کی رائے کے خلاف حدیث صحیح مل جائے اس میں رائے کو ترک کر دیتا ہے اور حدیث کی موافقت کو امام شافعیؒ کا مذہب قرار دیتا ہے، متقدمین شافعیہ سے اکثر علماء کا یہی مسلک ہے۔

مگر بعض شوافع نے اس صورت میں حدیث کے ساتھ استدلال کرنے میں تردد کیا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امام شافعیؒ اس حدیث کو منسوخ یا مؤول سمجھتے ہیں یا کسی اقوی سند کے ساتھ اس کے مقابلہ میں دوسری حدیث ان کی نظر میں ہو۔

اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ اس صورت حدیث پر عمل کرنا واجب ہے اور اسے امام شافعیؒ کا مسلک قرار دیا جائے گا مگر اس کے چند شروط ہیں۔ جنہیں نووی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

امام نووی کا قول: جو مجتہد حدیث سے اخذ کرتا ہے اور امام کے قول کو ترک کرتا ہے وہ اہل اجتہاد سے ہے اور اس کا ظن غالب یہ ہو کہ امام شافعی کو یہ حدیث معلوم نہ تھی چنانچہ امام نوویؒ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے اس قول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو شخص بھی کسی حدیث کو صحیح سمجھے اسے امام شافعیؒ کا مذہب قرار دے دے اور اس کے ظاہر پر عمل کرے کیونکہ یہ حق تو اس شخص کو ہے جو مذہب میں اجتہاد کے مرتبہ پر نافذ ہو چکا ہو۔ بشرطیکہ اس کا خیال یہ ہو کہ امام شافعیؒ اس حدیث سے واقف نہ تھے یا اس کی صحت کے متعلق علم نہ تھا۔ یہ بات دراصل امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کی کتب کا مطالعہ کرنے کے بعد ہی کہی جا سکتی ہے ایسے شرط کا تحقق بہت مشکل ہے کیونکہ اس قسم کے لوگ بہت کم پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ امام شافعیؒ نے بہت سی احادیث کے ظاہر پر عمل کرنا ترک کر دیا ہے جن کے متعلق انہیں معلوم ہو چکا تھا کہ یہ روایت مطعون اور منسوخ ہے[1]۔

تخریج میں اختلاف: فقہائے شافعیہ نے تخریج کے سلسلہ میں بہت سرعت سے کام لیا ہے اور ان کے

---

[1] حاشیۃ الجمری ج: ۱ ص: ۵۳

افکار و خیالات اور گرد و پیش کے لحاظ سے ان کی تخریجات میں بھی اختلاف نظر آتا ہے مگر اس کے باوجود ان سب کے اقوال مذہب میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر امام شافعیؒ فقہاء کے ان اقوال کو "اقوال المذاہب" قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں "اوجہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

چنانچہ نووی اس بنیاد پر اختلافات فی المذہب کو تین حصوں پر تقسیم کرتے ہیں (۱) اقوال (۲) اوجہ (۳) طرق۔

اب ہم ان اقسام کے بارے میں کچھ وضاحت کرتے ہیں کہ امام نووی کی ان سے کیا مراد ہے۔

"اقوال" سے مراد وہ اقوال ہیں جو امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہیں۔

"الاوجہ": ان آراء کو کہا جاتا ہے جو فقہاء شافعیہ کے مستنبط کردہ ہیں۔

"طرق": ان اختلافات کو کہا ہے جو مذہب شافعی کے رواۃ نے حکایت مذہب میں اختیار کئے ہیں۔[1]

---

(۱) مقدمہ المجموع۔ ص ۶۵

شافعیؒ مذہب کے ائمہ مجتہدین

مشرق و مغرب کا مقام اتصال

امام شافعی کے اصحاب عراق، مکہ اور مصر میں پائے جاتے تھے۔ مصر عالم اسلامی کا وسط تھا جہاں مشرق و مغرب باہم متصل ہوتے تھے اور وہاں کے عالم الربیع کے پاس دور دراز سے طالبان علم آکر اپنی تشنگی دور کرتے تھے۔ اس وجہ سے مذہب شافعیؒ حاصل کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہوگئی اور مختلف اقالیم میں پھیل گئے۔ عراق۔ نیشاپور اور خراسانی الغرض ہر اقلیم میں ان کے اصحاب بکثرت پائے جاتے ہیں۔ ان بلاد و امصار میں شوافع کو مختلف حضارتوں اور حکومتوں کے قیام سے واسطہ پڑا جو اپنے دور کی مضبوط ترین سلطنتیں تھیں جیسے آل بویا اور سلاجقہ کی حکومتیں۔

بعض شوافع شام اور یمن میں بھی تھے جہاں انہوں نے زیدی مذہب سے رشتہ قائم کر لیا۔ اور زیدیوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ اسی صورت میں بغیر کسی مانع کے علم خود بخود منتقل ہو جاتا ہے کچھ لوگ فارس میں بھی تھے۔ اس طرح شافعی مذہب کے حاملین دور دور پھیلے ہوئے تھے بعض مجتہد فی المذاہب بھی تھے جو امام کے اصول اور اقوال ماثورہ کے مطابق فروع کی تخریج کرتے تھے اور اپنی تخریجات میں ماحول اور مشرب سے متاثر ہوتے تھے اور حوادث نازلہ کے لیے مختلف طریق علاج تجویز کرتے تھے اس وجہ سے ان کی آراء میں اختلاف کا پیدا ہونا لازمی امر تھا گو یہ سب کے سب ایک ہی چشمہ سے سیراب ہوتے تھے اور ایک ہی اصل کے پابند تھے مگر فکری رجحان اور سماج نیز حوادث نازلہ کے اختلاف کی توجیہہ اور مذہب کی تخریج پر ظاہر ہو کر رہتا تھا۔

اگر ہم یہاں خراسان، نیشاپور اور عراق کے فقہاء کا درس دیں اور مذکورہ بالا اختلافات کی روشنی میں ان کی تحلیل کریں تو سوسائٹی اور رجحان کے اختلاف کے اثرات ہمارے سامنے نمایاں طور پر ظاہر ہوں گے

خراسان، نیشاپور اور فارس کے شوافع کو شیعہ امامیہ سے اتصال پیدا کرنا پڑا۔ جیسا کہ یمن میں شیعہ زیدیہ سے روابط قائم تھے، اور مختلف مذاہب کے اتصال سے اگرچہ بعض مسائل کی قربانی دینی پڑتی ہے مگر فریقین کو ایک دوسرے کے خیالات سمجھنے کا موقعہ مل جاتا ہے اور مادی اور فکری میل ملاپ سے فکری تبادلہ بہرحال ہوتا رہتا ہے۔

چار طبقات: اس مذہب کے فقہاء میں سے بعض تو آزادی سے اجتہاد کرتے تھے گو ان پر شافعی کا طریقہ غالب تھا اور بعض صرف تخریج پر اکتفا کرتے تھے۔ چنانچہ امام نوویؒ نے علماء کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

پہلا طبقہ:

مجتہد منتسب جو امام کو مقلد نہیں ہے بلکہ اصل اور دلیل میں امام شافعیؒ کی بھی تقلید نہیں کرتا اور اجتہاد مطلق سے کام لیتا ہے۔ اس کی نسبت صرف امام شافعیؒ کی طرف اس لیے ہوئی ہے کہ وہ اجتہاد میں ان کے طریق پر چلتا ہے۔"

استاد ابو اسحاق نے اس صفت کا ادعا ہمارے اصحاب کے لیے کیا ہے اور امام مالکؒ امام احمد بن حنبلؒ، داؤد ظاہری کے اصحاب اور اکثر احناف کے متعلق یہ حکایت کی ہے کہ وہ اپنے آئمہ کے مذاہب کے مقلد بن کر رہ گئے مگر صحیح یہ ہے جیسا کہ محققین کا خیال ہے کہ انہوں نے امام شافعیؒ کا طریقہ اختیار کر لیا۔ تقلید کے لیے نہیں بلکہ انہوں نے اجتہاد و قیاس میں ان کے طرق کو زیادہ درست پایا۔

ابو علی السنجی[1] نے بھی تقریباً یہی بات کہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نے دوسرے آئمہ کو چھوڑ کر امام شافعیؒ کی اتباع اس لیے اختیار کی ہے کہ ان کا طریق تمام اقوال سے زیادہ راجح اور صحیح ہے ورنہ

1- ابو علی حسین بن شعیب بن محمد السنجی۔ یہ قریہ سنج کے رہنے والے تھے جو مرو کا بڑا قصبہ ہے۔ ۴۰۳ھ میں فوت ہوئے۔ یہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے فقیہ تھے۔ انہیں فقہ شافعی پر عبور حاصل تھا انہوں نے فقہ شافعی میں اہل عراق کے طریقہ کو جو متقدمین کے اقوال کی نقل و حکایت میں ممتاز ہے اور علمائے خراسان کے طریقہ کو جمع کیا جو بحث تفریع اور تصرف و ترتیب میں ممتاز تھے۔ ابو حامد الفرائینی سے فقہ حاصل کی اور خراسان میں ابو بکر القفال سے کسب فیض کیا جو مرو کے شیخ تھے طبقات ابن السبکی معین ہے۔

اس صفت کے فقہار کو اصحاب وجوہ کہا جاتا ہے، ہمارے اصحاب ائمہ سارے یا اکثر اس صفت کے ساتھ متصف تھے اور اکثر مجتہد فی المذہب علماء نے اپنے آپ کو تخریج کا پابند لیا تھا اور یہ امام شافعی کے اصول اور طریقہ کی مخالفت نہیں کرتے تھے ان اصحاب کے بیان کردہ احکام کی جو شخص تقلید کرے گا اسے امام شافعیؒ کا مقلد تصور کیا جائے گا۔

ان دونوں قسم کے مجتہد علمار سے تخریج و بحث میں مذہب کو فروغ حاصل ہوا اور یہی لوگ مذہب کی تعریف و توجیہ کے متولی رہے اور سوسائٹی اور زمانہ کے تصرفات کے مطابق اسے چلاتے رہے۔

تیسری قسم

قسم ثالث کے علمار وہ ہیں جو اصحاب اجتہاد کے درجہ پر تو فائز نہیں ہیں مگر امام نووی نے کہا ہے کہ وہ لوگ قضیۃ النفس اور مذہب امام کے حافظ ہیں۔ اس کے دلائل کو خوب جانتے ہیں اور ان کی تقریر و ترجیح اور تصویر و تحریر اور تمہید و تزییف میں مشغول رہتے ہیں مگر ان مجتہدین سے ان کا مرتبہ کم ہے کیونکہ یہ لوگ استنباط میں مہارت، یا معرفت اصول میں مجتہدین کے برابر نہیں ہو سکتے۔

چوتھی قسم

چوتھی قسم کے فقہار مذہب کی حفظ و نقل کرتے ہیں اور اس کے واضح اور مشکل مسائل کو خوب سمجھتے ہیں مگر تقریر ادلہ اور تحریر اتیہ کا کام نہیں کر سکتے۔ امام نوویؒ ان کے متعلق لکھتے ہیں:

ان لوگوں کے نقل و فتویٰ پر اعتماد کیا جائے گا، نصوص امام اور مجتہدین فی المذہب کی تخریجات اور تعریفات کے بیان کرنے میں معتمد سمجھے جائیں گے۔ یہ ہیں فقہار کے چار مراتب، جو نقل مذہب کے متولی ہے اور انہوں نے اقوال شافعی کی نقل و حکایت کی۔ اپنے امام کے اصول و اقوال پر تخریج کی، مذہب کو جمع اور مرتب کیا اور اسی طرح نقل ہوتا ہوا ہم تک پہنچا۔

امام نووی لکھتے ہیں کہ مجتہد منتسب اور مخرج کا زمانہ چوتھی صدی ہجری تک کا ہے کیونکہ اس کے بعد مجتہد اور مخرج بہت کم نظر آتے ہیں اور متاخرین صرف ادلہ کی ترتیب و تقریر، حکایت، اقوال اوجہ فی المذہب ہی میں مشغول رہتے تھے چنانچہ نووی قسم ثالث کے متعلق لکھتے ہیں:

"یہ صفت بہت سے متاخرین میں چوتھی صدی ہجری تک پائی جاتی تھی جنہوں نے مذہب کی تحریر و ترتیب کی اور اس سلسلہ میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جو کہ آجکل لوگوں کا مشغلہ بنی ہوئی ہیں۔"

یہ بات نہیں ہے کہ ہم نے ان کی تقلید کی ہے۔ ان کا یہ بیان امام شافعیؒ کے قول اور پھر مزنی کے بیان کے مطابق ہے جو انہوں نے مختصر کر کے شروع میں لکھا ہے۔"

امام نوویؒ نے اس پر تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات محل اجماع نہیں ہے بلکہ بعض علماء نفی تقلید کے دعویٰ کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ غلط ہے۔ پھر اس کے بعد امام نوویؒ لکھتے ہیں:

"ہمارے بعض اصحاب اصول نے حکایت کی ہے کہ عصرِ شافعیؒ کے بعد کوئی مجتہد مستقل نہیں پیدا ہوا مگر یہ زیادتی ہے!"

جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے طبقہ اولیٰ اور ثانیہ کے اصحاب کے متعلق یہ دعویٰ کہ وہ سب کے سب مجتہد مطلق تھے۔ واقعی مبالغہ آمیزی ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ وہ مجتہد منتسب تھے جو طبقہ اولیٰ میں تو بکثرت تھے مگر بعد کے طبقات میں ان کی تعداد بہت کم ہے اور آخری ادوار میں تو کوئی بھی مجتہد منتسب نہیں اور مجتہد مطلق میں سے بعض لوگ تو وہ تھے جن کے مسائل منفردہ مذہب میں شمار نہیں ہوتے جیسے ممدون الاربعہ نہیں، محمد بن جریر ابن نصر، اور ابن خزیمہ اور بعض امام شافعیؒ سے بہت کم اختلاف کرتے ہیں اور بعض بین بین جیسے مزنی وغیرہ۔ ان کے تفردات مذہب میں شمار نہیں ہوں جیسا کہ شرح الوجیز للرافعی میں ہے کہ:

مزنی جب امام شافعیؒ کے اصل کے مطابق تخریج نہ کریں تو وہ تخریج مذہب میں شمار نہیں ہوگی!!)

ابن السبکی نے طبقات میں مزنی کی بجائے امام الحرمین کے متعلق یہ بات نقل کی ہے۔ میرے خیال میں صحیح یہ ہے کہ ان کے تمام مسائل مذہب کے ساتھ ملحق ہونے چاہئیں کیونکہ انہوں نے امام شافعیؒ سے کسی اصل میں اختلاف نہیں کیا ہے تو جب وہ امام صاحب سے اصول میں متفق ہیں تو ان کی تخریجات بھی مذہب سے خارج نہیں ہونی چاہئیں۔ اور اگر کوئی تخریج مذہب کے ساتھ ملحق ہو سکتی ہے تو وہ مزنی کی تشریح ہے۔ کیونکہ یہ بلند مرتبہ عالم تھے اور امام شافعیؒ کے اصول کے ماہر تھے اور جب امام شافعیؒ سے اختلافات کرتے ہیں تو "تشعر" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

قسم دوم: وہ مجتہدین جو مذہب شافعی کی پابندی کرتے تھے۔ ان کے متعلق امام نوویؒ لکھتے ہیں۔

۱۔ فتح العزیز، ص: ۱۴۴ ج: ۱

نووی کے کلام کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چوتھی صدی کے بعد مخرجین کا وجود ختم ہو گیا تھا بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اس صفت کے لوگ بہت کم نظر آتے ہیں۔ ورنہ پانچویں صدی اور بعد کے زمانہ میں بھی ایسے لوگ ملتے ہیں جو تخریج مسائل میں اجتہاد سے کام لیتے تھے بلکہ خود امام شافعی کی مخالفت کرتے تھے[1] اور تخریج مسائل سے تو متاخرین کا دور بھی خالی نظر نہیں آتا، جن میں علماء نے متقدمین کی کتابوں کی دراست، تلخیص و شرح، تبویب اور ان سے استخراج احکام پر اقتصاد کر لیا تھا اور آزاد دراست سے کنارا کشی اختیار کر لی تھی اور کوتاہی کی۔ اس عالم بحران کا اثر صرف علمائے شافعیہ ہی پر نہیں پڑا بلکہ اس نے تمام مذاہب کی فقہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔

جب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو گیا اور باب تخریج بھی تنگ ہو گیا تو مذہب میں تنگی پیدا ہو گئی اور اس کا مدار متقدمین کے اقوال کی دراست، ان کی ترتیب، استدلال اور کتب سے استخراج احکام پر رہ گیا اور دوسرے کسی پہلو کی طرف متوجہ نہ ہوا۔

بابِ تخریج کب بند ہوا؟ حقیقت یہ ہے کہ مذہب شافعی میں تخریج کا باب اس وقت تک بند نہیں ہوا جب تک کہ اس نے مشرق و مغرب میں اپنے بازو نہیں پھیلا لیے اور مختلف سوسائٹیوں، احوال اجتماعی اور ستون مختلفہ اقتصادیہ سے بہت کچھ حاصل نہیں کر لیا جس سے مجتہد علماء تخریج مسائل کے وقت متاثر ہوتے تھے کیونکہ وہ لوگ ملک کے جغرافیائی اجتماعی اور اقتصادی حالات سے متاثر ہوتے تھے اور اگر اس سے مذہب کی دراست کی جائے گی اور اس کی روشنی میں مختلف حالات کو پہچاننے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہو گا کہ اقوال و آراء مختلفہ پر سوسائٹیوں کا اثر پڑنا لازمی تھا جو لوگ فروع کا درس دیتے ہیں بلکہ فروع مختلف کی دراست کرتے ہیں۔ وہ اگر مختلف سوسائٹیوں کے حالات پر نظر ڈالیں تو ان ادوار کی سچی تصویر دیکھ سکتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب شافعی مذہب میں تخریج کا دروازہ اس وقت تک تنگ ہوا جب اس نے مختلف سوسائٹیوں سے سیر حاصل کر لی۔ لہٰذا جو ذخیرہ اس نے جمع کیا وہ ایسا فقہی سرمایہ ہے جو گراں بہا اور حد درجہ نفع بخش ہے۔

فقہی سرمایہ کی حفاظت جب تخریج کا دروازہ بند ہو گیا تو علماء نے اس فقہی سرمایہ کی حفاظت کی طرف توجہ دی جو کہ مجتہدین اور مخرجین سے انہیں ورثہ میں ملا تھا۔

۱۔ ابن سبکی نے بیان کیا کہ ان کے والد سبکی (متوفی ۷۵۶ھ) صاحب اجتہاد تھے اور انہوں نے بعض [illegible]

اور اقوال مختلف اور آراء متنازعہ سے فتاوی و احکام کا استخراج کرنے لگے مفتی کے لیے یہ آزادی نہ تھی کہ جس رائے کو پسند کرے اختیار کرے بلکہ اس کے اختیارات محدود تھے۔

جب مفتی کے سامنے امام شافعی کے دو قول ہوں تو اپنی مرضی سے ایک کو اختیار کرنے کا حق نہیں رکھتا بلکہ اسے ان آراء کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جسے سابقہ تخریج کرنے والے علماء نے ترجیح دیا ہے نووی کہتے ہیں:

> اگر کسی طریق سے بھی ترجیح کا علم حاصل نہ ہو تو توقف اختیار کرو۔ یعنی جب تک سابقہ علماء کی ترجیح پر اطلاع نہ ہو تو توقف اختیار کرے اور فتویٰ دینے سے رُکا رہے، جب تک ترجیحی پہلو معلوم نہ ہو جائے۔"

جب مفتی کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ آجائے جس میں مجتہدین نے بہت سی "اوجہ" بیان کی ہیں یا نقل کی طرف مختلف ہوں تو اسے چاہیئے کہ سابقہ مجتہدین کی طرف رجوع کرے یعنی جس کی اکثر علماء نے تصحیح کی ہو اس کے بعد زیادہ عالم اور زیادہ پرہیزگار کے قول اختیار کرے اگر "اعلم" اور "ع" کے اقوال میں تعارض پیدا ہو جائے تو اعلم کے قول کو مقدم رکھتے اگر کسی سے بھی ترجیح نہ ملے تو دو اقوال یا دو وجوہ نقل کرنے والوں کی صفات پر غور کرے جو روایت بوسطی، ربیع المرادی اور مزنی کے واسطہ سے امام شافعی سے منقول ہوگی اسے دوسروں کی روایت پر مقدم رکھا جائے گا۔

علماء پر جمود

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دور ترجیح گزرنے کے بعد علماء نے جمود اختیار کر لیا۔ ان سے سرمو تجاوز نہ کرتے اور تصرف کو چھوڑ کر کتابیوں کے غلام بن گئے جو بات کتابوں میں مرجح نظر آتی اسے ترجیح دیتے اور جس میں نقص نظر آتا اسے ضعیف قرار دے دیتے کتب کے اندر کسی رائے کے استخراج کی ان میں صلاحیت نہ تھی۔ اس لیے فقہ شافعی اور اس کے وضع کردہ اصول کے درمیان موانع پیدا ہو گئے۔ معاشرہ کے ساتھ اسے کوئی لگاؤ باقی نہ رہا۔ فقیہ وہ کہلایا جو فروع مدونہ کا عالم ہو نہ کہ وہ جو اصول پر ان کی توجیہ کر سکتا ہو اور آزادانہ تخریج کا خوگر ہو۔

خلاصہ بحث یہ کہ فقہ شافعی پر تین مختلف دور آئے۔

۱۔ دورِ نمو۔ جب تک کہ وہ تقید کے ساتھ ساتھ اجتہاد مطلق کے زیر اثر رہی۔

۲۔ دورِ نمو۔ جو تخریج کے زیر سایہ حاصل ہوا۔ ۳۔ دورِ وقوف: جو آخری دور ہے۔

مذہب شافعی کا انتشار و شیوع

ابن خلدون کے تاثرات

مؤرخ ابن خلدون اپنے مقدمۂ تاریخ میں لکھتے ہیں :

"امام شافعی کے مقلدین کی تعداد دوسرے علاقوں کی نسبت مصر میں زیادہ ہے ان کا مذہب عراق و خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں بھی پھیل چکا ہے اور تمام شہروں میں فتویٰ و تدریس میں احناف کے حریف بنے ہوئے ہیں۔ ان کے مابین مناظروں کی محفلیں گرم رہتی ہیں اور کتب خلافیات انواع و اقسام کے استدلات سے بھری پڑی ہیں اور مشرق کے تمام مدارس میں ان کا درس دیا جاتا ہے۔ امام شافعی جب مصر میں بنی الحکم کے پاس وارد ہوتے تو بنی الحکم کے خاندان کی ایک جماعت اور اشہب، ابن القاسم اور ابن المواز وغیرہ نے ان کا مذہب اخذ کیا۔ پھر حارث بن المسکین اور ان کی اولاد نے ان سے استفادہ کیا۔ پھر شیعہ سلطنت کے ظہور سے اہل سنت کی فقہ ختم ہو گئی اور وہاں اہل بیت کی فقہ نے رواج حاصل کر لیا اور دوسرے مذاہب کی فقہ ختم ہو گئی۔ یہ صورت سلطان صلاح الدین ایوبی کے مصر پر قبضہ تک باقی رہی۔ چنانچہ سلطان صلاح الدین کے تسلط حاصل کر لینے کے بعد فقہ شافعی اور ان کے اصحاب عراق و شام سے دوبارہ مصر چلے آئے اور وہی بازار دوبارہ گرم ہو گیا اور ان میں محی الدین النسوی نے شہرت حاصل کی جو کہ شام میں دولت ربوبیہ کے زیر سایہ تربیت حاصل کر چکے تھے۔ نیز عزیز الدین عبد السلام، ابن الرافعۃ، تقی الدین۔ بنی دقیق العید بحران کے بعد تقی الدین سبکی نے شہرت حاصل کی یہاں تک کہ مصر کے شیخ الاسلام معراج الدین بلقینی نے فقہ شافعی کا علم اپنے ہاتھ میں لے لیا جو کہ آج کل شافعیہ کے بہت بڑے فقیہ بلکہ اس دور کے سب سے بڑے

"مصر اور شام شافعیؒ مذہب کا مرکز تھے۔ ان علاقوں میں جب سے شافعی مذہب کا ظہور ہوا، برابر غلبہ حاصل رہا۔ ان شہروں میں ان کے علاوہ قضا اور خطابت کا عہدہ کسی کے سپرد نہ کیا جاتا تھا۔

پھر مذہب شافعیؒ نے مصر سے نکل کر عراق میں عروج حاصل کیا اور بغداد میں ان کے متبعین کی اکثریت ہوگئی اور بہت سے بلاد خراسان، توران شام، یمن پر انہوں نے غلبہ حاصل کیا۔ ماوراءالنہر، فارس، حجاز، اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں جا پہنچا اور ۳۰۰ھ میں شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی اس نے رسوخ حاصل کر لیا۔"

عالم ہیں۔"

یہ ہے ابن خلدون کی رائے جو انہوں نے مذہب شافعی اور اس کے انتشار کے متعلق بیان کی چنانچہ وہ بیان کرتے ہیں کہ اس مذہب کی ابتدا مصر سے ہوئی۔ مشرق میں دوسرے مذاہب کے ساتھ اس نے مقابلہ کیا اور پھر اپنے اصلی وطن کی طرف لوٹ آیا۔

یہ اجمالی تبصرہ ہے جو قدرے تفصیل چاہتا ہے۔

آزادانہ اجتہاد کا دور

امام شافعیؒ نے مکہ مکرمہ میں اجتہاد شروع کیا اور اہلِ عراق کو اپنے مذہب سے روشناس کرایا، مگر اس وقت تک علماء نے اپنی دراسات میں مذہبی رنگ اختیار نہیں کیا تھا بلکہ ہر عالم پیش آمدہ مسائل میں آزادانہ اجتہاد کرتا تھا اور دوسروں کی تحقیق سے بھی استفادہ حاصل کرتا تھا تاکہ اپنے لیے ایک راستہ متعین کر سکے اور جو رائے قائم کرے اس میں وہ دوسرے کے طریق اجتہاد اور رائے کا پابند نہ ہو، اس وقت تک صرف عامی لوگ ان علماء کی تقلید کرتے تھے جن سے وہ فتویٰ دریافت کرتے تھے۔ مذہبی اور شخصی تقلید کا رواج نہ تھا۔ اس لیے امام شافعیؒ کے اجتہاد اور دراست کے باوجود ان بلاد نے شافعیؒ مسلک اختیار نہ کیا۔

پھر بعض مجتہدین نے اجتہاد میں خاص ائمہ کا طریق اختیار کیا تو تقلید کی ہوا چلنے لگی اور ہر اقلیم کے لوگ ایک امام کے مقلد ہو گئے اور اس کا مذہب اختیار کر لیا۔ مذہب شافعیؒ کو مصر میں قرار حاصل ہو گیا اور لوگ ان کے طریق پر چلنے لگے اور اس نے وہاں کے لوگوں کو مذہب مالکی اور مذہب حنفی کی دراست سے روک دیا جو کہ پہلے معروف ہو چکے تھے اس لیے مصر ہی کو شافعیؒ مذہب کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے جہاں سے نکل کر یہ دوسرے ممالک میں پہنچا۔

ابن السبکی الطبقات میں مصر و شام کی حالت مذہبی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ دونوں علاقے شافعی مذہب کا مرکز تھے۔ ان علاقوں میں جب سے شافعی مذہب کا ظہور ہوا برابر غلبہ حاصل رہا۔ ان شہروں میں ان کے علاوہ قضا اور خطابت کا عہدہ کسی سپرد نہ کیا جاتا تھا۔

پھر مذہب شافعی نے مصر سے نکل کر عراق میں عروج حاصل کیا اور بغداد میں ان کے متبعین کی اکثریت ہو گئی اور بہت سے بلاد خراسان، توران، شام، یمن پر انہوں نے غلبہ حاصل کر لیا۔ ماوراء النہر فارس، حجاز اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں جا پہنچا اور ۷۰۰ھ میں شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی اس نے رسوخ حاصل کر لیا جیسا "فوائد البہیہ" میں مذکور ہے۔

مصر کا تعلق شافعیت سے

اب ہم ہر شہر کے متعلق اس کی حالت پر مختصر سا تبصرہ کرتے ہیں۔ مصر تو اس کا پہلا وطن سمجھا جاتا ہے۔ وہاں حنفی اور مالکی مذہب پر غلبہ حاصل کرنے کے بعد اسی کی سیادت رہی اور دولتِ فاطمی کے آنے تک اسے غلبہ حاصل رہا۔ اس کے بعد مصر میں شیعہ امامیہ کی فقہ پنپنے لگی۔ اور اس کے مطابق فیصلے ہونے لگے۔ حتیٰ کہ سلطان صلاح الدین ایوبی نے مصر پر قبضہ کیا اور اس نے مذہب معروف کو دوبارہ بحال کیا۔ مذہب شافعیؒ پر عمل درآمد ختم ہوگیا۔ ایوبی خاندان نے ہمیشہ مذہب کو عزت کی نظر سے دیکھا۔ چنانچہ یہ سب شافعیؒ المسلک تھے بجز عیسیٰ بن العادل ابوبکر کے جو شام کا حاکم تھا اس نے حنفی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ورنہ عیسیٰ کے سوا اس خاندان کا کوئی فرد حنفی نہ تھا پھر ان کی اولاد بھی حنفی مذہب کی پابند رہی۔ چنانچہ حنفیہ اسے اپنے فقہاء میں شمار کرتے ہیں۔ پھر جب سلطنت ایوبی کے بعد دولت ممالیک کا دور آیا تو شافعیؒ مذہب کی وقعت اور عزت میں کمی نہیں آئی۔ کیونکہ ان کے سلاطین بجز سیف الدین بیبرس کے سب شافعی المسلک تھے صرف سیف الدین حنفی مذہب کا پابند تھا، بلکہ سیوطی نے تو حسن المحاضرہ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس خاندان کے تمام افراد شافعی تھے۔

چنانچہ اس سلطنت میں بھی شافعی مذہب کے مطابق فیصلے ہوتے رہے اور عہدۂ قضا شافعی علماء کے ہاتھ میں رہا۔ جہاں تک بیبرس نے یہ تجویز کی ہر مذہب کا الگ قاضی ہونا چاہیئے جو اس مذہب کے مطابق فیصلہ کرے۔ لہٰذا اس وقت سے لے کر قاہرہ اور فسطاط میں ہر مذہب کا الگ قاضی ہوا کیا۔ اور اس نے نواب مقرر کئے اور شہود کا اجلاس بٹھایا مگر شافعی کا مرتبہ دوسرے مذاہب اربعہ پر مرتبہ بلند رکھا۔ کیونکہ بلاد میں اسی کیلئے کو تولیۃ نواب کے اختیارات حاصل تھے۔ اموال یتامیٰ اور اوقاف کے محکمے بھی اس کے سپرد تھے۔ اس لیے اس مذہب کو سلطنت میں اونچا مقام حاصل تھا۔ پھر اس کے بعد مالکی اور پھر حنبلی کا درجہ تھا مگر صبح الاعشیٰ میں مذکور ہے کہ ابن بطوطہ الملک الناصر کے دور میں ترتیب بیان کرتے ہوئے حنفی کو مالکی پر مقدم رکھتے ہیں پھر جب عہدہ قضا زہان الدین بن عبدالحق الحنفی کے ہاتھ آیا تو وزراء نے ملک الناصر کو اشارہ کیا کہ مالکی اس سے اوپر بیٹھا کرے جیسا کہ پہلے سے رواج چلا آتا تھا۔ چنانچہ بادشاہ نے اس کے مطابق عمل کیا۔

پھر چرکسی ممالیک کے دور میں بھی یہی حالت قائم رہی۔ حتیٰ کہ مصر پر عثمانی سلطنت قائم ہوگئی انہوں نے مذاہب اربعہ کے عہدۂ قضاء کو مذہب کے اختصاصات کو ختم کر کے عہدہ حنفی مذہب کے سپرد کر دیا اور آج تک اسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ ہاں احوال شخصیہ وقف توارث اور وصیت کے مسائل

میں یہ مذہب پھیلا۔

مذہب شافعی جس طرح عوام کے لیے جذب و کشش رکھتا تھا اسی طرح خواص کے لیے بھی جادو کا بول تھا۔ ابن اثیر نے اپنی تاریخ "الکامل" میں ۵۹۵ھ کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ غزنہ کا فرماں روا غیاث الدین[1] جو مذہب کرامیہ[2] کا پیرو تھا۔ شافعی ہوگیا تھا۔

باہمی رزم و پیکار

اس مذہب کو دوسرے مذاہب ـــــ شیعہ، حنفی وغیرہ ـــــ سے مصروف پیکار بھی ہونا پڑا۔ اور یہ رزم و پیکار خوں ریزی تک بھی کبھی کبھی منتج ہوئی۔

مقدسی نے احسن التقاسیم میں بتایا ہے کہ متعدد ممالک میں یہ اکثریت کا مذہب تھا۔ مثلاً طوس ہرات، سجستان اور سرخس وغیرہ۔

لیکن سجستان اور سرخس وغیرہ میں فتنے بھی ابھرے اور تعصب کے باعث خوں آشامیوں اور خوں ریزیوں کا بھی سلسلہ شروع ہوگیا۔ اسی طرح دیلم میں فتنوں کی وہ کثرت رہی کہ خدا کی پناہ۔!

مغرب اقصیٰ اور اندلس میں ناکامی

مذہب شافعی مشرق کے دور دراز گوشوں میں پہنچ گیا۔ عراق شام، یمن اور حجاز میں پہلے پھیل چکا تھا مگر مغرب اقصیٰ اور اندلس (سپین) میں شافعی مذہب کے قدم نہ جم سکے۔ بجز اس کے کہ یوسف بن یعقوب بن عبدالمومن فرمانروائے مغرب و اندلس کی وساطت سے کسی حد تک اشاعت پذیر ہوا۔ کیونکہ اس نے ظاہری مذہب اختیار کرنے کے بعد اپنی زندگی کے آخری ایام میں شافعی مسلک اختیار کر لیا تھا اور اپنے ممالک محروسہ کے بعض شہروں پر شافعی مذہب کے قاضی مقرر کر دیئے تھے۔ جیسا کہ ابن اثیر نے "الکامل" میں بیان کیا ہے۔

بلاد مغرب و اندلس میں مالکی مذہب کے غلبہ کی وجہ سے شافعی مسلک کو اثر و رسوخ حاصل نہ ہو سکا۔ چنانچہ مقدسی صاحب احسن التقاسیم میں لکھتے ہیں۔ ان کے زمانہ میں بلاد مغرب کے تمام شہروں میں حدود مصر تک امام شافعیؒ سے کوئی شخص واقف نہ تھا۔ ایک روز کسی نے ان کے سامنے امام شافعی کا قول

---

(۱) مراد ہے سلطان غیاث الدین غوری جو سلطان شہاب الدین غوری کا بڑا بھائی تھا اور غزنی کا فرماں روا تھا۔ (رئیس احمد جعفری) (۲) مذہب کرامیہ کی نسبت محمد بن اکرم سجستانی المتوفی ۲۵۵ھ کی طرف کی جاتی ہے۔ یہ عقائد اور فقہ کا مذہب تھا۔ اس کی رو سے نجس کپڑوں میں نماز جائز تھی اور عبادات میں نیت ضروری نہ تھی۔

میں اس نے دوسرے مذاہب سے بھی استفادہ کیا ہے اور یہی وہ مسائل ہیں جن کے فیصلے شریعت اسلامیہ کے مطابق ہوتے ہیں۔

مذہب اوزاعی

اہل شام اوزاعی کے مذہب پر قائم رہے حتیٰ کہ مصر کی قضا کا عہدہ ابوزرعہ محمد بن عثمان الدمشقی کے سپرد ہوا۔ چنانچہ اس کے متعلق ابن السبکی الطبقات میں لکھتے ہیں:

یہ رئیس آدمی تھا کہا جاتا ہے کہ اس نے شافعی مذہب دمشق میں داخل کیا جو شخص المزنی کی مختصر یاد کر لیتا یہ اسے ایک سو اشرفی انعام دیا کرتا تھا۔

۳۰۲ھ میں دمشق میں فوت ہوا

عراق میں شافعیت کی شکست

عراق پر حنفی مذہب کا پرچم لہرا رہا تھا جیسا کہ یہ سرزمین مذہب شافعی کے مولد کی حیثیت رکھتی تھی چنانچہ یہاں ان کے شاگردوں کی کثیر جماعت موجود تھی اور یہ اپنے کام میں مصروف تھی۔ اثر اور تاثر، فعل و انفعال کا سلسلہ جاری تھا۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ نے منصب قضا پر ایک شافعی عالم کا تقرر کر دیا لیکن عراق کے عوام حنفی مذہب سے والہانہ شغف رکھتے تھے بغاوت پر آمادہ ہو گئے آخر خلیفہ نے مجبور ہو کر شافعی قاضی کو معزول کر دیا یہ چوتھی صدی ہجری کا واقعہ ہے۔

بایں ہمہ عراق میں بھی مذہب شافعی ایک منزلت کا حامل تھا۔ بعض علماء شافعیہ کا خلفائے وقت کا غیر معمولی اعزاز و اکرام کیا کرتا تھا۔!

شافعی مذہب فارس میں

شافعی مذہب فارس میں بھی پہنچا۔ بقول سبکی کے ایک زمانہ تو وہ تھا کہ وہاں سوا مذہب شافعی اور مذہب داؤد ظاہری کے کسی مذہب کے قدم ہی نہیں جم پائے۔ پھر شیعی مذہب وہاں کا عوامی مذہب بن گیا۔

اسی طرح بلاد خراسان، سجستان اور ماوراء النہر وغیرہ میں بھی شافعی مذہب ایک مخصوص منزلت رکھتا تھا۔ یہاں حنفیوں اور شیعوں سے اس مذہب کے متبعین کی جنگیں بھی ہوئیں۔

مذہب شافعیؒ کے شیوع کا ان بلاد و امصار میں سبب اس کے علماء کی نشاطِ فکر تھی محمد بن اسماعیل القفال الکبیر الشاسی (المتوفی ۳۶۵ھ) وہ بزرگ ہیں جنہوں نے ابن سبکی کے بیان کے مطابق رے، ماوراء النہر میں پاؤں جمانے کے مواقع فراہم کیے۔ اسی طرح عبداللہ بن محمد بن عیسیٰ المروزی کے باعث جیسا کہ سخاوی کا قول ہے، مرو میں اور اسفرائنی کے باعث اسفرائن

ذکر کیا تو وہ کہنے لگا کہ شافعی کون شخص ہیں؟ مشرق کے امام ابو حنیفہ اور اہل مغرب کے امام مالک!

علامہ مقدسی یہ بھی لکھتے ہیں:

"میں نے اصحاب مالک کو دیکھا کہ وہ شافعی سے بغض رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام مالک کا شاگرد ہو کر انہوں نے اپنے استاذ کی مخالفت کی"۔

اور اہل قیروان کے متعلق لکھتے ہیں:

"وہاں کے تمام باشندے حنفی یا مالکی مذہب رکھتے ہیں اور ان میں باہم میل ملاپ ہے کوئی کسی کو برا نہیں سمجھتا۔ تعصب اور شور و شغب کا نام تک نہیں ہے"۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل خراسان نے شافعی مسلک آسانی اور تیزی سے اس لیے اختیار کر لیا کہ وہاں بہت سے علماء نہ تھے، اور حکام بھی اس مذہب کے پیرو تھے لیکن مصر کے شافعی علماء اس نشاطِ فکر و ذہن سے محروم تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ مغرب اور اندلس کے فرمانروا مالکی مذہب اختیار کیے ہوئے تھے اور کسی دوسرے مذہب کو اس کا بدل نہیں پاتے تھے۔

بلاشبہ مذہبی تعصب جو شیعہ، حنفیہ اور شافعیہ کے مابین پایا جاتا تھا۔ وہ اس مذہب کے شیوع و توسیع پر اثر انداز ہوا مگر مصر میں چونکہ تعصب نہ تھا۔ نہ شافعیہ اور حنفیہ کے مابین کسی قسم کی چپقلش پائی جاتی تھی اور نہ ان کے اور مالکی مذہب کے مابین کوئی کش مکش تھی۔ اس لیے وہاں مذہبی پروپیگنڈے جوش اور ولولہ پیدا نہیں ہو سکا بلکہ ہر ایک اپنے امام کی تقلید کرتا تھا اور کسی قسم کی عصبیت کا مظاہرہ نہیں کرتا تھا۔ گو شوافع اور دیگر مذاہب کے مابین کبھی کبھی مناظرات کی محفلیں قائم ہوتی تھیں مگر وہ علمی حلقوں کے اندر ہی رہتی تھیں اور عوام میں کسی قسم کی فتنہ انگیزی کا باعث نہیں بنتی تھیں"۔