خطبات اقبال میں اجتہاد کی تعریف

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

خالد مسعود

مسئلہ اجتہاد پر ماضی قریب میں اتنا کچھ لکھا گیا ہے کہ یہ اصطلاح اجنبی نہیں رہی لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس اصطلاح کے مفہوم میں بہت سی تبدیلیاں بھی آئی ہیں جس کی وجہ سے اجتہاد کے مسئلے میں ابہام پیدا ہوگیا ہے۔ اقبال کے نظریہ اجتہاد پر لکھنے سے قبل اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ مسئلہ اجتہاد کیا ہے ؟ اس طرح ہم صحیح اندازہ کر سکیں گے کہ اقبال نے اس مسئلے کی تحقیق میں اور اسے ایک نئے زاویے سے پیش کرنے میں کیا خدمت سر انجام دی ہے۔

آج اجتہاد جن معانی میں استعمال ہوتا ہے ان سب سے یہاں بحث تو ممکن نہیں، البتہ چند اہم مفاہیم پر گفتگو ہو سکتی ہے۔

۱۔ اجتہاد اور رائے :

تاریخ فقہ اسلامی کے آغاز میں اجتہاد ''رائے،، کے معنوں میں ابھرا۔ ''رائے،، کے مقابل ''علم،، کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی جس کے معنی حدیث کا علم تھا۔ اس سیاق و سباق میں اجتہاد کا مفہوم یہ تھا کہ حدیث کے نہ ملنے پر یا اس کا علم نہ ہونے پر ایک شخص کسی مسئلہ پر اپنی آزادانہ رائے کا اظہار کرتا تھا تو اسے ''اجتہاد،، کہا جاتا تھا۔ اس میں انکار حدیث یا ترک حدیث کا سوال نہیں تھا بلکہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ ایک عالم کسی

مسئلہ پر قرآن اور سنت سے ملنےوالی واضح دلیل کی عدم موجودگی میں اپنی ''سوچی سمجھی رائے'' دیتا تھا۔ یہ ''رائے'' اس عالم کی دانست میں قرآن و سنت کے مقاصد کے مطابق ہوتی تھی اگرچہ وہ اس کے اثبات میں کوئی مخصوص آیت یا حدیث پیش نہیں کرسکتا تھا۔ اجتہاد کے اس مفہوم کی تائید حضرت معاذ بن جبل رض کی مشہور حدیث سے ہوتی ہے:

عن عمر بن الحارث ابن اخی المغیرة بن شعبه عن ناس من اهل حمص من اصحاب معاذ عن معاذ ان النبی صلی الله علیه وسلم لما بعثه الی الیمن قال ارأیت ان عرض لك قضاء کیف تقضی ؟ قال اقضی بکتاب الله قال فان لم یکن فی کتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله۔ قال فان لم یکن فی سنة رسول الله قال : اجتهد رای ولا آلو۔
قال فضرب صدره ثم قال الحمد لله الذی و فق رسول رسول الله لما یرضاه رسول الله(۱)

'' جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (معاذ بن جبل رض) کو یمن بھیجا تو ان سے یہ سوال کیا کہ تم کیسے فیصلے دوگے ؟ انھوں نے کہا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلے دوں گا آپ‌ص نے پوچھا کہ اگر وہ (مسئلہ) کتاب اللہ میں موجود نہ ہو، انھوں نے کہا کہ (پھر) سنت رسول اللہ کے مطابق، فرمایا کہ اگر سنت رسول اللہ میں بھی موجود نہ ہو، تو انھوں نے کہا کہ میں اپنی ''رائے سے اجتہاد'' کروں گا اور اس میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کا شکر ہے کہ جس نے اپنے رسول کے رسول کو اس بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسول کی مرضی کے مطابق ہے''

۲ ۔ اجتہاد اور قیاس :

اجتہاد میں ''رائے'' کا مفہوم بعد میں اپنے حقیقی معنی کھو بیٹھا اور

اسے خواهش پرستی اور من مانی کا اظہار سمجھا جانے لگا ۔ چنانچہ امام شافعیرح نے اس کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا ۔(۲) ان کے نزدیک کسی قضیے کا فیصلہ کرنے کے لئے قرآن اور حدیث کی طرف رجوع لازمی تھا اور اگر ان میں فیصلہ صراحت سے موجود نہ ہو تب بھی استدلال کے لئے بنیاد انہی کو بنایا جائے، وہ اس طرح کہ احکام قرآن و سنت میں وہ علت یا نشانی تلاش کی جائے جو مسئلہ زیربحث میں مشترک ہو یا ملتی جلتی ہو پھر اس کی بنیاد پر فیصلہ دیا جائے ۔ استدلال کا یہ طریقہ ''قیاس'' کہلاتا ہے ۔ چنانچہ اس طرح اجتہاد کا دوسرا مفہوم سامنے آیا جس میں اجتہاد، جس کے بنیادی معنوں میں طریق استدلال کے سوال پر بے حد وسعت تھی، اب ایک مخصوص طریقے میں محدود کردیا گیا ۔

امام شافعیرح کے ہاں ''اجتہاد'' اور ''قیاس'' مترادف معنوں میں استعمال ہوئے ہیں ۔ چنانچہ اسی وجہ سے ایسے طریقے جو '' قیاس '' سے ذرا بھی مختلف تھے وہ مذموم کہلائے ۔ امام شافعی نے حنفی طرز استدلال استحسان کی مذمت کرتے ہوئے اسے ''تلذذ'' قرار دیا ۔(۳) یا دوسرے الفاظ میں ''استحسان'' کا مطلب قانون الٰہی کے مقابلے میں اپنی خواہشات کی پیروی کرنا ہے ۔ امام غزالی نے استحسان کے ساتھ مالکی طرز استدلال ''استصلاح'' کو بھی قانون سازی میں شمار کیا ۔(۴)

اپنے ابتدائی دور میں ''قیاس'' عقلی طرز استدلال کا نام تھا اور اس کا تعلق یونانی منطق کے اس طریقے سے تھا جس میں صغری کبری مقدمات سے نتیجہ اخذ کیا جاتا تھا ۔ لیکن امام غزالیرح نے مقاصد الفلاسفہ میں بڑی تفصیل سے تشریح کی کہ جن معنوں میں قیاس یقینی ہوتا ہے اس کے مقدمات بھی یقینی ہوتے ہیں وہ بدیہی ہوتے ہیں یا ضروری ۔ لیکن فقہ میں مقدمات یقینی نہیں بلکہ ظنی ہوتے ہیں ۔ اس لئے فقہی ''قیاس'' دراصل ''تمثیل'' کے معنوں میں ہے ۔(۵) ابن تیمیہ اس سے اتفاق نہیں کرتے ان کے نزدیک فقہی ''قیاس''

منطقی ''قیاس،، سے قطعاً مختلف نہیں۔ (٦) امام شاطبی نے بھی تفصیلی دلائل سے اس کی تردید کی ھے کہ فقہ کے مقدسات ظنی ہوتے ھیں۔ انھوں نے ثابت کیا ھے کہ فقہ کے مقدسات یقینی ھیں۔(٧) اس لئے فقہی استدلال کے نتائج بھی ظنی نہیں یقینی ہوتے ھیں۔ اس طرح اجتہاد کا ایک تیسرا مفہوم سامنے آتا ھے۔ یعنی اکثر فقہا کے نزدیک طرز استدلال کے اعتبار سے اجتہاد غیر قطعی اور ظنی ھے۔ اس میں غلطی کا اور مزید یہ کہ آئندہ تبدیلی کا امکان موجود ھے جبکہ قرآن و سنت کے احکام قطعی اور یقینی ھیں۔

۳۔ اجتہاد اور عقلیت پسندی:

دور جدید میں مذکورہ بالا مفاہیم کی بگڑی ہوئی شکلیں مختلف معنوں میں ابھریں۔ چنانچہ پہلے مفہوم کے ضمن میں ''اجتہاد،، مطلق آزادی رائے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا اور بعض نے اجتہاد کی تعریف کرتے ہوئے اسے ''خود مختارانہ رائے کا استعمال،، قرار دیا۔ دوسرے مفہوم میں ''اجتہاد،، ''عقلیت پسندی،، کے معنوں میں بولا جانے لگا۔ گویا ''اجتہاد،، کے معنی ''عقل کا استعمال،، اور اس کی مخالفت ''عقل دشمنی،، کے مترادف ٹھہری۔

اجتہاد کے اس جدید مفہوم کو خاصی اشاعت ملی حتی کہ ڈپٹی نذیر احمد نے اپنی ایک کتاب کا نام ھی ''اجتہاد،، رکھا۔(٨) کیونکہ اس میں اسلامی عقائد و اعمال کی عقلی توجیہ پیش کی گئی اور کتاب کا فقہی اجتہاد سے قطعی کوئی تعلق نہ تھا۔ اگرچہ بظاہر یہ خاصا ترقی پسندانہ مفہوم نظر آتا ھے لیکن اس میں جو چند بنیادی ابہام ھیں، اس کی وجہ سے اجتہاد کا مفہوم واضح ہونے کی بجائے مزید پیچیدگی کا شکار ہوا اور اجتہاد کے عمل میں رکاوٹ کا باعث ہوا۔ مسئلے کی وضاحت کے لئے اس ابہام کا تجزیہ نہایت ضروری ھے۔

دور اول میں ''اجتہاد،، ''عقلیت پسندی،، کے معنوں میں معتزلہ کی

تحریک کے دوران مستعمل ہوا۔ اور دور جدید میں قدامت پسندی اور جدت پسندی کے ٹکراؤ میں سامنے آیا۔ ان دونوں ادوار میں ''عقل،، مختلف معانی میں استعمال ہوئی ہے۔ معتزلہ کے ہاں عام طور پر ''عقل،، ''نظر،، کے معنوں میں بولا گیا ہے جس سے مراد مقدمات کی ترتیب سے نتائج حاصل کرنے کو کہا گیا ہے۔(۹) گویا ''عقل،، یونانی منطق کی بنیاد پر استدلال کو کہا جاتا ہے چنانچہ ''اجتہاد،، میں عقلیت پسندی کا مفہوم انہی معنوں میں ہے۔ دور جدید میں ''عقل،، ''سند،، کے مقابلے میں استعمال ہوا اور اس طرح جدید و قدیم کے درمیان فرق اور امتیاز کا معیار ٹھہرا۔(۱۰) یہاں ''عقل،، کا مفہوم یہ قرار پایا کہ کسی بات کو ماننے یا منوانے کے لئے کسی روایت یا شخص کی ''سند،، کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں جیسا کہ قرون وسطی میں ضروری تھا بلکہ اس کو عقلی بنیادوں پر دیکھا جائے گا۔ یہ عقلی بنیادیں کیا ہیں ؟ ان سے عام طور پر سائنسی بنیادیں مراد لی جاتی تھیں، یعنی کوئی بات تبھی قابل قبول ہوگی جب اس کی اساس مشاہدے پر ہو اور اس کی تصدیق و توثیق ممکن ہو اور اس نتیجے پر استقرائی انداز سے پہنچا گیا ہو۔ اگر یہ ساری شرائط پوری نہ ہوتی ہوں تو ایسی بات عقلی طور پر قابل قبول نہ ہوگی۔ دوسری صورت میں ''سند،، استدلال کے طریقے میں کسی مسئلے پر ''سند،، پیش کردی جائے وہ عقلی طور پر قابل قبول نہ بھی ہو تو اسے ماننا پڑے گا۔

مندرجہ بالا تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ''عقل،، ''طریق استدلال،، کے معنوں میں بولا جاتا ہے لیکن خلط مبحث اس وقت ہوتا ہے جب اسے ''ماخذ،، اور ''اساس،، سمجھ لیا جاتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں اجتہاد کے عمل میں عقل کو ''مرجع،، اور ''بنیاد،، تصور کیا جاتا ہے۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ صحیح نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو مقدمات طے کئے گئے ہیں یا جن بنیادوں یا اصولوں سے نتیجہ اخذ کیا جا رہا ہے وہ ''عقل،، کے

لئے قابل قبول ھیں لیکن ان بنیادوں کو خود ''عقل،، نہیں کہا جاسکتا ۔ قانون میں اور اسی طور پر فقه میں ''مرجع،، ''بنیاد،، ''اصول،، اور ''ماخذ،، دراصل معاشرہ کے عادات ھوتے ھیں ۔ البته اسلامی فقه میں قانون کے بیشتر حصه کا ماخذ وحی الٰہی اور اس کی نبوی تفسیرات ھیں، تاھم یہاں بھی عبادات کے علاوہ باقی امور کے سلسلے میں ''عادات،، ھی اصل ھیں -(۱۱) ایک مسلمان جس کی ذھنی پرورش ان اقدار میں ھوتی ھے جن کی بنیاد وحی الٰہی اور سنت نبوی پر ھے، اور اس کا معاشرتی زندگی کا تجربه معاشرے کی عادات پر استوار ھوتا ھے تو اس سے ایک ''معاشرتی شعور،، اور ''وجدان،، پیدا ھوتا ھے ۔ یہی ''شعور،، اور ''وجدان،، اجتہاد کی بنیاد ٹھہرتا ھے۔ چونکه اس عمل میں کوئی ''سند،، پیش نہیں کی جاتی اس لئے اکثر اس عمل کو عقل محض سے منسوب کر دیا جاتا ھے ۔

اجتہاد کے ''عقلیت پسندی،، کے مفہوم کی تشکیل کا ایک پہلو اور بھی ھے وہ یه ھے که ''اجتہاد،، اور ''تقلید،، کی اصطلاحیں باھم متضاد مفاھیم کے طور پر سامنے آئیں ۔ تضاد کے عمل میں ''تقلید،، کے جتنے مفہوم بھی متشکل ھوتے رھے ان کے مخالف مفاھیم اجتہاد کے معنوں میں مستعمل ھوتے گئے ۔ انہی میں سے ایک ''اندھی تقلید،، کا مفہوم تھا جس کے معنی تھے که ''کسی دلیل کے بغیر اور بغیر کسی عقلی توجیه کے کسی بات کو ماننا،، چنانچه اس کے مقابلے میں ''اجتہاد،، کے معنی یه ٹھہرے که ''دلیل کے ساتھ اور عقلی توجیه کے ساتھ کسی بات کو تسلیم کرنا،، اور اسی طرح اجتہاد ''عقلیت پسندی،، کے مفہوم میں استعمال ھوا ۔

اجتہاد بمقابله تقلید:

مندرجه بالا تین مفاھیم ماخذ فقه یا ماخذ استدلال کے سیاق میں تھے لیکن اجتہاد کے اکثر دیگر مفاھیم تقلید کے متوازی مفاھیم کے طور پر سامنے

آئے۔ اس لئے ضروری ہے کہ تقلید کے مفہوم کا تفصیلی جائزہ لیا جائے ۔ خوش قسمتی سے حال ہی میں تقلید کے مسئلے پر ایک علمی اور تحقیقی کتاب سامنے آئی ہے ۔ (۱۲) اس میں ''تقلید،، کے جو مختلف مفہوم سامنے آتے ہیں ان میں سے مندرجہ ذیل قابل توجہ ہیں :

۱ ۔ علم نہ رکھنے والوں کا اہل علم کی طرف رجوع کرنا ۔(۱۳)

۲ ۔ لوگوں کا علماء سے شرعی مسائل پوچھنا، ان کا حکم بتانا اور لوگوں کا اس پر عمل کرنا۔ (۱۴)

۳ ۔ قرآن و سنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے اہل علم کی طرف رجوع کرنا ۔(۱۵)

۴ ۔ اپنے فہم پر اعتماد کرنے کی بجائے قرآن و سنت کے کسی حکم کی تعبیر جو اسلاف میں سے کسی عالم نے کی ہو اس کو اختیار کرنا ۔(۱۶)

۵ ۔ کسی عالم کے قیاس و اجتہاد پر اور علم و فہم پر بلا دلیل پوچھے اعتماد کرنا ۔(۱۷)

۶ ۔ جس کا قول ماخذ شریعت میں سے نہ ہو اس کے قول پر دلیل کا مطالبہ کئے بغیر عمل کرنا ۔(۱۸)

ان میں سے پہلے تین مفاہیم ہمارے موضوع بحث سے متعلق نہیں کیونکہ ان تینوں میں ''تقلید،، اصطلاحی معنوں میں استعمال نہیں ہوئی بلکہ اپنے عمومی معنوں میں استعمال ہوئی ہے جو اسی فطری اور سادہ رویے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کسی چیز کا علم نہ ہونے پر اس کے جاننے والے سے پوچھا جاتا ہے اور اس کی رائے پر عمل کیا جاتا ہے ۔ اگلے تین مفاہیم اصطلاحی معنوں کی طرف لے جاتے ہیں ان میں سے آخری دو مفہوم میں زمانے کا تعین نہیں ہے، لیکن چوتھے میں زمانے کا تعین بھی مفہوم میں شامل ہے ۔ اس کے لئے ''اسلاف،، کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے اس سے مراد کون ہیں ؟ صحابہ،

آئمہ مذاھب فقہ یا ''اسلاف دیوبند،، ؟ عام طور پر یہ سب بیک وقت بھی مراد لئے جاتے ھیں لیکن اس کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا تعین آئمہ مذاھب فقہ پر ھوتا ھے۔ صحابہ کے اقوال اور آراء سے فقہی مذاھب کے اماموں نے جن کو اختیار کیا اور اپنے فقہی نظام میں سمولیا محض انھی کی پابندی ھوگی، باقی اقوال یا ضعیف اور ناقابل استناد ھوں گے یا ان کی تاویل کی جائے گی۔ الغرض ''فقہی مذھب کی پابندی،، لازمی ھوگی۔ آئمہ کے بعد کے ادوار کے ''اسلاف،، کی ''تقلید،، بھی اسی دائرہ میں ھوگی۔ ''فقہی مذاھب،، کے حوالے سے ''تقلید،، کی تعریف کا ارتقاء بے حد اھم ھے ھم اس پر آگے چل کر بحث کریں گے۔ فی‌الحال مذکورہ بالا پانچویں اور چھٹے مفھوم کی تشریح کرلی جائے۔

پانچویں اور چھٹے مفھوم میں زمانے کا تعین نھیں ھے لیکن خالص اصطلاحی معانی میں ان دونوں مفھوموں میں سائل کے نقطہ نظر سے بات سامنے آتی ھے۔ جواب دینے والے عالم کے نقطہ نظر سے نھیں۔ ایک طرف تو ان دونوں مفاھیم میں سائل پہلے تین مفاھیم کی طرح غیر عالم نھیں بلکہ اسے اس بات کا علم ھے کہ جواب دھندہ کا قول اس کے اپنے قیاس و اجتھاد پر مبنی ھے اور ماخذ شریعت پر اس کی بنیاد نھیں ھے۔ پہلی صورت میں وہ اپنے قیاس و اجتھاد سے جواب دے رھا ھے۔ جس کی بنیاد ماخذ شریعت پر ھونا لازمی ھے۔ دوسری صورت میں وہ اس پابندی سے بھی آزاد ھے لیکن دوسری صورت میں اس بات کا امکان ھے کہ وہ کسی اور عالم کے ''قیاس و اجتھاد،، کی بنیاد پر رائے دے رھا ھو۔ ان مفاھیم میں ''تقلید،، کی تعریف کا ان دونوں پہلوؤں سے تعلق نھیں البتہ جو بات اصطلاحی طور پر قابل توجہ ھے وہ ھے ''دلیل کا مطالبہ کئے بغیر عمل کرنا،، گویا یہ معلوم ھوتے ھوئے کہ ان علماء کی رائے کی بنیاد ماخذ شریعت پر نھیں۔ ان سے دلیل مانگے بغیر ان کی پابندی کرنا تقلید ھے۔ اگر ایسا فعل غیر عالم سے منسوب ھوتو جیسا کہ ھم اوپر کھہ آئے ھیں، وہ اصطلاحی مفھوم میں داخل نھیں لیکن

اگر یہ فعل عالم سے منسوب ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اپنے ''اجتہاد،، کی بنا پر ایسا کہہ رہا ہے یا ''فقہی مذاہب،، کی تقلید میں یہ رائے دے رہا ہے۔ پہلی صورت میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ اجتہاد محض نہ ہو بلکہ اپنے فقہی مذہب کی پابندی ترک کرکے کسی اور فقہی مسلک کی بنیاد پر ایسا کہہ رہا ہو۔ چونکہ فقہی مذاہب کے ظہور کے بعد ''اجتہاد،، کے مفہوم کی وسعت محدود ہوتی چلی گئی ہے اس لئے مذکورہ بالا تعریفات میں ''اجتہاد،، وسیع تر مفہوم میں نہیں بلکہ محدود معانی میں استعمال ہوا ہے۔ الغرض یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''تقلید،، کےمندرجہ بالا مفاہیم کو ''فقہی مذاہب'' کی تقلید اور پابندی،، کے حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ تقلید کی اس تعریف کے بعد منطقی طور پر ''اجتہاد،، کا یہ مفہوم ٹھہرا: فقہی مذاہب کی پابندی نہ کرنا، ''فقہی مذاہب کا ترک،، فقہی مذاہب سے ہٹ کر رائے دینا،، ، ''فقہی مذاہب سے بالاتر ہوکر قرآن و سنت سے براہ راست استنباط کرنا،، وغیرہ۔ اس کے علاوہ چونکہ ''تقلید،، کے مفہوم میں ''فقہی مذاہب میں سے کسی ایک کی پابندی،، ضروری ہے اور مختلف فقہی مذاہب میں سے کبھی ایک کبھی دوسرے کو اختیار کرنا مذموم سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے ایک مخصوص فقہی مذہب کو چھوڑ کر کسی مسئلے میں دوسرے مذہب کو اختیار کرنا بھی بالواسطہ اجتہاد کے مفہوم میں داخل ہوگیا۔

فقہی مذاہب کے ظہور کے بعد مختلف اسباب کی بنا پر ان مذاہب میں سے ایک کی پابندی لازمی سمجھی جانے لگی، اکثر و بیشتر تمام فقہی مسائل پر مستند آراء مدون صورت میں موجود تھیں۔ مفتی اور قاضی کے لئے یہ آسان تھا کہ وہ ماخذ شریعت کو دوبارہ کھنگالنے کی بجائے اس تیار مواد سے استفادہ کرے۔ آخر وہ وجوہات کیا تھیں جن کے تحت فقہی مذاہب کی پابندی کا رجحان شدت پکڑتا گیا اس وقت ان سے بحث مقصود نہیں۔ اس وقت یہ واضح

کرنا ہے کہ ''اجتہاد،، کا مفہوم کس طرح تاریخی طور پر ارتقا پذیر ہوا۔ پہلے دور میں ''اجتہاد،، اپنے عمومی مفہوم سے نکل کر ''قیاس،، کے مخصوص مفہوم سے وابستہ ہوا اور اس طرح یہ ماخذ فقہ کے نظریے کا لازمی حصہ بن کر رہ گیا ۔ دوسرے دور میں یہ ''فقہی مذاہب،، سے وابستہ ہوکر محدود تر ہوتا چلا گیا چنانچہ بعد کے ادوار میں اجتہاد کو مختلف مدارج میں تقسیم کردیا گیا جس کی بنیاد مجتہد کے فقہی مذہب سے تعلق پر رکھی گئی۔ اس تقسیم کو سمجھنے کے لئے قدرے تفصیل ضروری ہے۔

ابن الکمال الوزیر (م۔ ۹۴۰) نے طبقات الفقہا میں فقہا کو سات طبقات میں تقسیم کیا ہے ۔(۱۹)

۱ ۔مجتہد فی الشرع (جو ماخذ شریعت کی بنیاد پر اجتہاد کرے)

۲ ۔ مجتہد فی المذہب (جو ایک مخصوص فقہی مذہب کی بنیاد پر اجتہاد کرے)

۳ ۔ مجتہد فی المسائل (جو ایک مخصوص مذہب کے چند مسائل میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو۔)

۴ ۔ اصحاب تخریج (جو کسی مسئلہ میں اپنے فقہی مذہب کے اصول کے مطابق سند لاسکے)

۵ ۔ اصحاب ترجیح (جو دو یا زیادہ مختلف روایات میں اپنے فقہی مذہب کے مطابق ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی اہلیت رکھتا ہو)

۶ ۔ اصحاب تمیز (جو اپنے مذہب کی قوی اور ضعیف اور مسلم یا ظاہر اور نادر روایت میں تمیز کر سکتے ہوں)

۷ ۔ مقلدین ۔

ابن الکمال نے پہلے تین کو مجتہدین میں شمار کیا اور باقی چار کو مقلدین میں ۔ احناف میں یہی تقسیم مشہور ہے ۔ البتہ شوافع کے ہاں یہ تقسیم

مختلف ہے - ابن حجر نے مجتہدین کی تین اقسام کی ہیں - (۱) مجتہد مستقل (۲) مجتہد منتسب (۳) مجتہد فی المذہب -(۲۰)

ابن الکمال کا ''مجتہد فی الشرع،، اور رافعی کا ''مجتہد مستقل،، اور احناف کے ہاں ''مجتہد مطلق،، ایک ہی معنوں میں استعمال ہوا ہے اور اس کا اطلاق عموماً فقہی مذاہب کے بانی اماموں پر ہوتا ہے - رافعی کا ''مجتہد منتسب،، اور ابن الکمال کا ''مجتہد فی المذہب،، کا ایک ہی مفہوم ہے اور اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ ''وہ اصول میں اپنے امام کا مقلد ہو لیکن تمام فروع میں اجتہاد کرے،، -

ابن الکمال کے ''مجتہد فی المسائل،، اور ''اصحاب تخریج،، دونوں رافعی کے ''مجتہد فی المذہب،، کے زمرے میں آتے ہیں - اس کے علاوہ باقی تین طبقات ''مقلدین،، کے زمرے میں آتے ہیں - ابن حجر اور ابن الکمال نے صرف پہلے تین کو مجتہدین میں شمار کیا ہے -

غور کیا جائے تو یہاں اجتہاد کے مفہوم میں دو بنیادی باتیں سامنے آتی ہیں - ایک یہ کہ جوں جوں اجتہاد کے عمل میں فقہی مذہب کی پابندی کا دائرہ بڑھتا چلا جاتا ہے یہ تقلید کے مفہوم میں تبدیل ہوتا چلا جاتا ہے - دوسرے فقہ کے مراجع کو دو حصوں میں تقسیم کرکے مطلق اجتہاد کو اجتہاد کے دوسرے مدارج سے الگ کردیا گیا ہے - مراجع میں ایک حصہ اصول ہیں اور دوسرے فروع - جب اصول اور فروع دونوں میں فقیہ کسی کا پابند نہ ہو تو اس کا اجتہاد مطلق کہلاتا ہے - لیکن اگر اصول میں وہ کسی کی تقلید کرتا ہے اور فروع میں آزاد ہے تو اس کا یہ عمل بھی اجتہاد کہلاتا ہے اگرچہ محدود صورت میں - اس تجزیہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اپنے بنیادی مفہوم میں اجتہاد کسی فقیہ کی جانب سے ایسی کوشش کو کہا جاتا ہے

جو کسی مسئلہ میں شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے کی جائے۔ اس ضمن میں اصول میں یا فروع میں کسی امام یا دوسرے فقیہ کی آراء کی پابندی کرنا یا نہ کرنا شرط نہیں۔ لیکن فقہی مذہب کے حوالے سے اس میں تفریق کی گئی اور اجتہاد کو پابند کر دیا گیا۔ اور عملاً مجتہد مطلق کے سوا سب کے لئے کسی نہ کسی فقہی مذہب کی پابندی لازمی قراردی گئی اور آئمہ مذاہب کے بعد کسی کو اجتہاد مطلق کے اہل نہیں سمجھا گیا۔ نیز یہ کہ اجتہاد کی یہ تقسیم جو اولاً طریق استدلال اور دائرہ کار کی رعایت سے کی گئی تھی، بعد میں ''طبقات،، کی اصطلاح کے ساتھ تاریخی اور میکانکی انداز میں فقہائے مذاہب کے درجات متعین کرنے کے لئے استعمال ہوئی۔ اس طرز فکر کا نتیجہ یہ ہوا بتدریج محدود اجتہاد کا حق بھی ختم ہوتا گیا۔ ہر درجہ اجتہاد کے لئے ایک طبقہ فقہا مخصوص ہوتا گیا یہاں تک کہ بعد میں آنے والوں کے حصے میں تقلید محض آئی۔

دور جدید میں بہت سے نئے مسائل پیش آئے جن کے بارے میں نہ صرف یہ کہ قرآن و سنت میں احکامات موجود نہیں تھے بلکہ فقہی کتب سے بھی براہ راست رہنمائی نہیں ملتی تھی۔ یا ایسے مسائل تھے جن میں فقہی احکام بدلتے ہوئے حالات میں تبدیلی اور ترمیم چاہتے تھے، تاکہ شریعت کا مقصود اصلی فوت نہ ہونے پائے۔ یہ مسائل اپنی نوعیت کے اعتبار سے ''مجتہد فیہ ،، تھے یعنی اجتہاد کے متقاضی تھے لیکن فقہا نے ان میں بھی اجتہاد کی مخالفت کی۔ اجتہاد کی ضرورت سے انکار کیا اور تقلید پر زور دیا۔ چنانچہ نئے مسائل کے حل میں اگر فتوی دینا بھی پڑا اور قیاس کی ضرورت پیش آئی تو براہ راست قرآن و سنت کی بجائے، آئمہ مذاہب بلکہ متاخرین فقہا کے اقوال میں قیاس کی بنیادیں تلاش کرنے پر زور دیا گیا۔ اس طرح فقہی مذاہب کی تقلید پر بڑی شدت سے زور دیا گیا۔ اس کے رد عمل میں تقلید کی مخالفت نے

زور پکڑا ۔ اس سیاق و سباق میں ''تقلید،، کے مفہوم میں وہ سارے رویے داخل کئے جاتے رہے جو تقلید کے حامیوں کی شدت کے نتیجے کے طور پر ظاہر ہوئے تھے ۔

تقلید کی مخالفت دو مرحلوں میں ہمارے سامنے آگئی ۔ ایک تو اسلامی فکر کی نشاۃ ثانیہ کے دور میں، یعنی اس بات کا احساس کہ تقلید پر اصرار مسلمانوں کو قرآن و سنت کی اصل تعلیمات سے دور لے جا رہا ھے ۔ چنانچہ یہ احساس رکھنے والے علماء نے لوگوں کو قرآن اور سنت سے براہ راست استفادے اور استدلال کی دعوت دی اور تقلید پر اصرار کو گمراھی قرار دیا ۔ قرون وسطی میں یہ تحریک ابن تیمیہ اور ان کے حامیوں کی کوششوں سے ابھری ۔ دور جدید میں محمد بن عبدالوھاب نے نجد میں، شاہ ولی اللہ اور شاہ اسماعیل شہید نے برصغیر میں تقلید کے خلاف علم بلند کیا ۔ تقلید کی اس مخالفت کا لازمی نتیجہ ''اجتہاد،، کا فروغ نہیں تھا ۔ اس مخالفت کے نتیجہ میں استدلال کے کئی طریقے سامنے آئے ۔ ان میں دو رجحان واضح تھے ۔ ایک تو فقہی مذاھب کی پابندی ترک کرکے براہ راست احادیث نبوی سے استدلال تھا ۔ چونکہ حنبلی فقہ میں احادیث زیادہ مدون شکل میں موجود تھیں ۔ اس لئے بڑی آسانی سے یہ تحریک حنبلی مذھب کی تقلید کی صورت اختیار کرتی گئی ۔ دوسرا رجحان فقہی مذاھب کی پابندی سے آزادی کے اس مفہوم کے ساتھ ابھرا کہ ضرورت کے وقت ایک خاص مذھب کی پابندی چھوڑ کر کسی بھی فقہی مذھب کے قول کو اختیار کرلیا جائے اس میں قرآن و سنت سے براہ راست استدلال کی پابندی نہیں تھی ۔ تقلید سے آزادی ''تخییر،، (مختلف اقوال میں سے ایک کو اختیار کرنا) ''تلفیق،، (مختلف مذاھب کے مختلف اقوال کو یکجا کرکے نئی ترتیب دینا) ''رخصت،، وغیرہ کی اصطلاحوں کے ساتھ سامنے آئی لیکن ان سب میں کسی نہ کسی صورت میں فقہی مذاھب کی پابندی کا اصول برابر کارفرما رہا ۔ چنانچہ اس

سیاق و سباق میں جب ''اجتہاد،، کی اصطلاح استعمال ہوئی تو اس کا مفہوم ''کسی ایک مخصوص فقہی مذہب کی پابندی سے آزادی،، ٹھہرا۔ اگرچہ اپنے بنیادی مفہوم میں پھر بھی ''اجتہاد،، کی تعریف اس پر صادر آتی تھی لیکن ''تقلید،، کی مقابل اصطلاح کے طور پر یہ اجتہاد کے مفہوم سے خارج ھی سمجھی گئی۔

تقلید کی مخالفت کا دوسرا مرحلہ دنیائے اسلام میں جدت پسندی کے رجحانات کے ساتھ شروع ھوا۔ جب کہ پہلے مرحلہ میں مخالفت کرنے والے قدیم علوم خصوصاً فقہ میں پوری دسترس رکھتے تھے۔ دوسرے مرحلہ کے مخالفین کا یہ پہلو کمزور تھا البتہ وہ جدید علوم کے ماہر تھے۔ چنانچہ ان کے ھاں تقلید کی مخالفت کا انداز قدماء سے قدرے مختلف تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے نہ صرف اپنے آپ کو متقدمین کے تسلسل میں پیش کیا بلکہ ان کے دلائل اور آراء سے بھی استفادہ کیا لیکن ان کے فکری حوالے مختلف تھے.. پہلوں کے نزدیک تقلید قرآن و سنت سے دور لے جاتی تھی اور گمراھی، بدعت اور شرک کے مترادف تھی، متجد دین کے نزدیک ''تقلید،، دور جدید کی عقلیت پسندی اور ترقی کی راہ میں رکاوٹ تھی۔ عصری تقاضوں کے مطابق زندگی بسر کرنے سے روکتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں پہلوں کے نزدیک تقلید کی مخالفت میں معیار ماضی تھا اور نئے مخالفین کا معیار مستقبل تھا۔

نئے دور میں ''تقلید،، کے جو مفہوم ابھرے ان میں ''جمود،، ''عقل دشمنی،، ، ''قدامت پسندی،، ''رجعت پسندی،، ، آزادی فکر کی مذمت،، وغیرہ تھے۔ چنانچہ اس حوالے سے ''اجتہاد،، کے معنی ''حرکت،، ، ''عقلیت پسندی،، ، ''ترقی پسندی،، ، ''آزادی فکر،، ''اصلاح مذھب،، ''تجدید،، وغیرہ متعین ھونے لگے۔ لیکن ان سب مفاہیم کو ''اجتہاد کا دروازہ کھولنے اور کھلا

رکھنے،، کے سوال کے ساتھ وابستہ کرکے نئے دور میں بھی اجتہاد کے مفہوم کو ''فقہی مذہب کی پابندی،، کے مسئلہ سے متعلق کر دیا گیا ۔ کیونکہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے سے عام طور پر یہ مراد لی جاتی ہے کہ نئے فقہی مذاہب کے قیام کا دروازہ بند ہے اور اب اجتہاد کا دروازہ کھولنے کا مطلب کسی نئے فقہی مذہب کی بنیاد رکھنا ہے ۔ ایک مخصوص فقہی مذہب کی تقلید کے دائرہ کار میں اجتہاد کا دروازہ تو کبھی بند نہیں ہوا ۔ چنانچہ اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا تاریخی طور پر جو مفہوم سامنے آتا ہے وہ تو یہی ہے کہ ایک خاص زمانے کے بعد کوئی نیا فقہی مذہب قائم نہیں ہوا ۔

اجتہاد کے ان مختلف مفاہیم کے تجزیہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اجتہاد کا بنیادی مفہوم ''کسی مسئلہ میں شرعی حکم تلاش کرنے کی کوشش تھا ۔ لیکن بعد میں اس کے ساتھ کئی اضافی مفہوم شامل ہوتے گئے جن میں سے دو کے اثرات بےحد گہرے پڑے ۔ ایک تو اس اصطلاح کی ''ماخذ یا ادلہ،، سے وابستگی تھی ۔ یہ ادلہ یا ماخذ چار تھے : قرآن، سنت، قیاس اور اجماع ۔ اس وابستگی سے اجتہاد کے مراجع کا دائرہ تنگ ہوگیا ۔ چنانچہ ایسے تمام اصول و مراجع جو اگرچہ مقاصد شریعہ سے ہم آہنگ تھے لیکن ان چار دلائل میں شمار نہ ہونے کی وجہ سے نظری طور پر اجتہاد کے مراجع سے نکال دئے گئے ۔ ان میں ''استحسان،،، استصلاح،، اور ''عرف،، وغیرہ شامل تھے ۔ اگرچہ عملی طور پر فقہی استنباط کی بنیاد زیادہ تر ایسے ہی اصولوں پر ہوئی جو بتدریج ''اجماع،، کے اصول کے تحت فقہ میں داخل ہوتے گئے اور پھر تمام فقہی مذاہب نے شوافع کی اس تجدید کو نظری طور پر بھی تسلیم نہیں کیا ۔ تاہم اجتہاد کی وابستگی ''ماخذ یاادلہ،، کے اس نظریے سے گہری ہوتی چلی گئی ۔ اس سے اجتہاد کا عمل میکانکی ہوکر رہ گیا ۔

دوسرا اثر ''فقہی مذاہب کے حوالے سے اجتہاد کی تعریف،، تھی۔ اس سے اجتہاد کا دائرہ اور بھی محدود ہوگیا۔

ان دونوں پابندیوں کے اثرات دور جدید میں بہت واضح طور پر سامنے آئے۔ ایک تو تقلید کے اصول سے نئے مسائل حل کرنے میں فقہا کامیاب نہ ہو سکے دوسرے ان پابندیوں کے ساتھ ''اجتہاد،، بھی نئے مسائل کو حل نہ کرسکا۔ اس کی ایک وجہ دور جدید کی تبدیلیوں سے علماء کا صحیح معنی میں آگاہ نہ ہونا بھی تھا۔(۲۱) انہیں یہ تسلیم کرنے میں بھی تامل تھا کہ یہ مسائل نئے ہیں یا مسلم معاشرہ تبدیلیوں سے دوچار ہے۔ ان کے نزدیک اگر تبدیلیاں ایسی ہیں جن کی براہ راست قرآن و سنت سے تائید نہیں ملتی تو ان کو نظر انداز کرنا چاہئے نہ کہ ان کے حل کی تلاش میں جدوجہد کی جائے۔ ان تبدیلیوں کا احساس صرف ان علماء و فقہا کو ہوا جن کا عملی طور پر ان تبدیلیوں سے سابقہ پڑا۔

''اجتہاد،، کے ضمن میں ایک بنیادی تبدیلی جدید ریاست کا تصور تھا۔ اس میں قانون سازی، اس کا نفاذ اور اس کی تعبیر کا حق محض ریاست یا ریاستی اداروں کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ افراد کو اظہار رائے کا حق ہوتا ہے لیکن وہ قانون تبھی بن سکتا ہے جب وہ قانون ساز اداروں کے واسطے سے گذر کر سامنے آتا ہے۔ اس صورت حال میں ''فقہ اسلامی،، اور فقہاء کے اجتہادات کی حیثیت کیا ہوگی؟ قانون سازی کا حق کسے ہوگا؟ قانون سازی کا طریق کار کیا ہوگا؟ عدلیہ کی حیثیت کیا ہوگی؟ یہ اور اس قسم کے کئی بنیادی مسائل بھی سامنے آئے۔ نئے نظام میں باقاعدہ مدون اور مرتب قانون کی ضرورت تھی تا کہ دور جدید کے آئین اور قانون کے تصورات کے تقاضے پورے ہو سکیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں پہلی ضرورت فقہ اسلامی کے ذخیرہ کو نئی ترتیب سے تدوین کی تھی۔ دوسری ضرورت اس امر کی تھی کہ جہاں

فقه اسلامی میں نئی ترتیب کے اعتبار سے خلا ہے اسے پر کیا جائے تیسری ضرورت یہ تھی کہ حالات و زمانہ کی رعایت سے جہاں عصری تقاضے تبدیلیوں کے متقاضی تھے وہاں فقہ اسلامی میں تبدیلی کی جائے۔ یہ سارے مفاہیم ''اجتہاد،، کے مفہوم میں شامل ہوتے گئے۔ چنانچہ نئے تقاضوں کے تحت خود بخود ''اجتہاد،، اپنے بنیادی مفہوم کی طرف لوٹتا گیا اور ان دو پابندیوں کا جن کاہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اثر بتدریج کم ہوتا چلا گیا۔ ان پابندیوں سے قرون وسطی میں اجتہاد کے مفہوم میں جو میکانکیت آگئی تھی۔ نئے مفہوم میں یہ اصطلاح اس سے آزاد ہوتی چلی گئی۔

یہاں اجتہاد کے ضمن میں ایک وضاحت نہایت ضروری ہے۔ متجددین جن کے ہاں ''اجتہاد،، ''عقل کے استعمال،، کے مترادف ہے، اجتہاد کو غالباً ریاضی یا الجبرے کا مسئلہ سمجھتے ہیں جس میں معلوم سے نامعلوم کی طرف جاتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ نئے مسائل میں حل سرے سے نامعلوم ہے اور بعض عقلی فارمولوں کی مدد سے اسے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ صحیح صورت یہ نہیں ہے بلکہ قانون میں سوال نامعلوم کی دریافت نہیں بلکہ ایک معلوم اور معمول بہ امر کے بارے میں یہ دریافت کرنا ہے کہ قانون اس کی اجازت دیتا ہے یا نہیں یا پھر کئی معلوم اور معمول بہ صورتیں موجود ہوتی ہیں، قانون سے یہ سوال ہوتا ہے کہ ان میں سے کونسی جائز یا کونسی ناجائز ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مخصوص واقعہ یا قضیہ میں ''قانون،، کیا ہے۔ چنانچہ ہر دو صورتوں میں ایک مخصوص واقعہ کے ضمن میں قانون کی تعبیر کیا ہے جو اس واقعہ کی ممکنہ صورتوں میں سے کسی ایک کے جواز کی توجیہ پیش کر سکے۔ اس تعبیر یا توجیہ کا معیار کیا ہوگا؟ اس کا بغور تجزیہ کریں تو یہ عمل معروضی کم اور موضوعی زیادہ ہے۔ اس میں منطق کے ساتھ معاشرتی شعور اور انفرادی نفسیات کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک مخصوص واقعہ پر

رائے دینے والے کا پہلا رد عمل انفرادی ہوتا ہے پھر وہ اس کی توجیہات پیش کرتا ہے جن میں اس کے اپنے نظریات اور رویوں کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ ''اجتہاد،، کے ضمن میں اسی اندیشے کے تحت اس کو ''قیاس،، یا استخراجی طریقے کا پابند کیا گیا لیکن اس کا تدارک اس طریقے سے بھی پوری طرح نہیں ہو جاتا کیونکہ ایسی آیات اور احادیث کی دریافت جو ایک مخصوص نقطۂ نظر کو ثابت کر سکیں مشکل نہیں۔ اس کے تدارک کی بہتر صورت یہ ہے کہ قرآن و احادیث کی حد تک استقرائی طریقے کو اپنایا جائے۔ اور استقرائی طریقے کی مؤثر صورت جماعتی اجتہاد کی ہے۔

عمل اجتہاد کے تجزیہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ زیر بحث معلوم صورت حال کے دو پہلوؤں میں سے ایک کو اختیار کرنے اور اس کی قانونی توجیہ پیش کرنے کا نام ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے اجتہاد کے مسئلے میں جہاں اجتہاد کی ضرورت، اس کی حجیت اور اس کے مفہوم کا تعین کے مسائل پیدا ہوتے ہیں وہاں اس کے بارے میں دو مزید زاویوں سے غور کرنا بھی ضروری ہے ایک اجتہاد کرنے والے کے حوالے سے اور دوسرے اجتہاد طلب مسئلہ کے حوالے سے۔

اجتہاد کرنے والے کو مجتہد کہتے ہیں۔ اس کے بارے میں مندرجہ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں اجتہاد کون کر سکتا ہے؟ مجتہد کے لئے کن چیزوں علم ضروری ہے؟ مجتہد صرف افراد ہو سکتے ہیں یا اداروں کو بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے؟ یا دوسرے الفاظ میں اجتہاد صرف انفرادی ہوتا ہے یا اجتماعی اجتہادکی بھی اجازت ہے؟ مجتہد کے لئے کیا شرائط ہیں؟ اجتہاد طلب مسائل کو اصطلاحی طور پر ''مجتہد فیہ،، کہتے ہیں۔ اس ضمن میں غور طلب سوالات یہ ہیں:-

''مجتہد فیہ،، مسائل کونسے ہیں ؟ کیا ایسے مسائل جن پر فقہاء کے فیصلے موجود ہیں ''مجتہد فیہ،، کی تعریف میں آ سکتے ہیں؟ کیا جن مسائل پرگزشتہ ادوار میں اجماع کی صورت میں فیصلے ہو چکے ہیں ۔ وہ ''مجتہد فیہ،، قرار دئے جا سکتے ہیں ؟ کیا جن مسائل پر فقہاء میں اختلاف موجود ہے وہ ''مجتہد فیہ،، ہیں ؟ کیا ایسے مسائل جن پر فیصلے تو موجود ہیں لیکن حالات کی تبدیلی سے ان کی نوعیت بدل چکی ہے ''مجتہد فیہ،، کے دائرے میں آتےھیں ؟ کیا ایسے مسائل جو محض دور جدید کی پیداوار ہیں ''مجتہد فیہ،، کہلاتے ہیں ؟

یہ سارے سوالات ایسے ہیں جو جواب کے متقاضی ہیں ۔ اقبال نے ان میں سے بیشتر سوالات کی طرف امت کی توجہ مبذول کرائی ۔ انھوں نے بعض کے جوابات کی نشاندھی کی کوشش بھی کی لیکن ظاھر ہے وہ ان مسائل پر کوئی قطعی رائے پیش کرنے کی بجائے یہ چاھتے تھے کہ امت کا اھل علم طبقہ ان پر غور کرے ۔

تاھم ان کا اصل کارنامہ اجتہاد کے مفہوم کو ایک نئے زاویے سے پیش کرنا تھا جو عصری تقاضوں کے مطابق بھی تھا اور اجتہاد کے بنیادی مفہوم سے ہم آھنگ بھی تھا ۔ مذکورہ بالا سوالات میں سے اکثر کے جوابات اس نئے زاویے کی روشنی میں زیادہ با معنی صورت میں سامنے آتے ہیں ۔

یہ نیا زاویہ کیا ہے ؟ اور اس کی اھمیت کیا ہے ؟ یہ سوالات ھمارے آئندہ ابواب کا موضوع ہیں ۔ ہم آئندہ باب میں پہلے ان چند اھم رجحانات کا جائزہ لیں گے جو برصغیر میں اجتہاد کے ضمن میں ابھرے ۔ (جاری ہے)

حواشی و حوالہ جات

١ - سنن الدارمی (دمشق، ط ـ اعتدال، ١٣٤٩ھ) جلد اول ص ٦٠ مولانا ـ یوسف بنوری نے اپنے مقالہ ''الاجتہاد،، (غیر مطبوعہ مقالہ برائے موتمر الفقہ الاسلامی مورخہ ١٦ اکتوبر ١٩٧٦) میں اس حدیث کی اسناد پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے :

یہ حدیث دارمی، ابوداؤد اور ترمذی نے متعدد طریقوں سے روایت کی ہے ـ حارث بن عمروالثقفی نے یہ حدیث معاذ کے بعض اصحاب سے روایت کی ہے (ان اصحاب کے ناموں کا تعین نہیں کیا گیا) حارث ایسے راوی ھیں جو نہ مجہول العین ھیں نہ مجہول الوصف، ان کا شمار کبار تابعین میں ھوتا ہے ـ ابو عون الثقفی کے طبقہ شیوخ میں سے ھیں ـ ان پر کوئی جرح ثابت نہیں ـ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے ـ حارث سے روایت اکیلے ابوعون ثقفی نے کی ہے ـ اس روایت میں ان کا اکیلا ھونا روایت کو کمزور نہیں کرتا ـ ابوعون سے روایت کرنے والوں میں ابو اسحاق، شعبہ، ثوری اور ابو حنیفہ جیسے لوگ ھیں جن کی ثقاھت و دیانت پر اھل نقد کے ھاں اجماع پایا جاتا ہے ـ ابوعون سے یہ حدیث ابو اسحاق شیبانی اور شعبہ بن حجاج نے روایت کی ہے ـ ابو اسحاق سے ابو معاویہ الضریر نے اور شعبہ سے یحیی بن سعید القطان، عثمان بن عمر العبدی، علی بن محمد، محمد بن جعفر، عبدالرحمن بن مہدی اور ابو داؤد الطیاسی نے روایت کی اور ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے حتی کہ فقہائے تابعین نے اس حدیث کو مقبول قرار دیا ـ

بعض معترضین نے اس حدیث کو کمزور ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ معاذ کے حمص میں رھنے والے ایسے اصحاب سے روایت ہے جن کے نام مذکور نہیں ـ مولانا بنوری نے اس اعتراض کو رد کرتے ھوئے چار دلائل پیش کئے ھیں :

١ - معاذ کے ساتھی اپنے تدین اور ثقاھت کی بنا پر معروف ھیں ـ ان میں سے کسی پر بالخصوص جرح ثابت نہیں ـ خطیب بغدادی نے اپنی کتاب میں اس کے برعکس اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حارث بن عمرو کا معاذ کے اصحاب سے بلاتعین روایت کرنا دراصل اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے اور اس کے راوی کثرت سے ھیں ـ حضرت معاذ کا علم و فضل اور زھد مسلم ہے اس لئے ان کے اصحاب میں بھی ان صفات کا پایا جانا ظاھر بات ہے ـ

٢ - روایت کے اعتبار سے اصحاب معاذ کا بلاتعین ذکر اس حدیث کی شہرت کی دلیل ہے ـ قاضی ابوبکر بن العربی نے اس کی تائید کی ہے ـ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں عروۃ البارقی کی ایک حدیث روایت کی جس کے بارے میں ان کے الفاظ ھیں ''میں نے یہ حدیث ایک گروہ سے سنی جو اسے عروہ سے روایت کرتے ھیں،، اور اس کے باوجود یہ روایت صحیح کے پایہ سے نہیں گری ـ

٣ - ابن ابی خیثمه کی تاریخ میں لفظ شعبه کے تحت درج ہے که میں نے مغیرہ بن شعبه کے بھتیجے حارث بن عمرو سے سنا جو اصحاب رسول الله سے روایت کرتے تھے جو معاذ بن جبل سے روایت کرتے تھے - ابن عبد البر کے ہاں بھی اس کی تائید ہوتی ہے - اور پھر یه که معاذ کے اصحاب اصحاب رسول الله ہیں جو عدول ہیں -

٤ - خطیب بغدادی نے اسی حدیث کو ایک اور طریق سے بھی روایت کیا ہے - جس کے مطابق عباده بن نسی نے عبدالرحمن بن غنم سے اور انھوں نے معاذ سے اسے روایت کیا ہے - یه سند متصل ہے اور اس کے راوی سب کے سب ثقه ہیں -

٢ - الشافعی، کتاب الام، الجزء السادس، مطبعه امیریه، قاهره ١٣٢٢ھ، اس رائے کا اظہار امام شافعی نے مختلف انداز سے کیا ہے :

ان لاجتهاد لیس بعین قائمة وانما هو شیٔ یحدثه من قبل نفسه فاذا کان هکذا فکتاب الله والسنة والاجماع اولی من رأی نفسه . . . و من قال الاجتهاد اولی خاف الکتب والنسة برأیه (ص ٢٠٣)

(اجتهاد کوئی مستقل بالذات شے نہیں بلکه یه مجتهد کے ذہن (نفس) سے پیدا ہوتی ہے - اگر ایسا ہے تو کتاب الله ، سنت اور اجماع اس کے نفس کی رائے سے اولی ہیں . . . . . جس نے کہا که اجتهاد اولی ہے اس نے اپنی رائے سے کتاب و سنت کی مخالفت کی) -

و من اجتهد علی غیر الکتاب و السنة کان مخطأ (ص ٢٠٤)

(جس نے کتاب و سنت کے علاوہ کسی بنیاد پر اجتهاد کیا وہ غلطی پر ہے)

مزید وضاحت کے لئے دیکھئے امام شافعی کا الرساله (تحقیق احمد محمد شاکر) ط - مصطفی، قاهره ،١٩٤٠) - صفحه ٤٠ (جہاں رائے کی مخالفت کی ہے) اور صفحات ٥٠٣، ٥٠٥ (جہاں ''قیاس،، کی ضرورت پر زور دیا ہے)

ص ٥٠٥ پر فرماتے ہیں :

فالاجتهاد ابداً لا یکون الا علی طلب شیٔ و طلب الشیئی لایکون الا بدلائل والدلائل هی القیاس .

٣ - الشافعی : الرساله محوله بالا، ص ٥٠٧ پر فرماتے ہیں ''وانما الاستحسان تلذذ،،

٤ - غزالی، المستصفی، جلد اول (بغداد، مثنی، ١٩٧٠) ص ٣١٥

غزالی کہتے ہیں : من استصلح فقد شرع کما ان من استحسن فقد شرع (جس نے مصلحه کی بنیاد پر استدلال کیا اس نے قانون سازی کی جس طرح استحسان کرنے والے نے قانون سازی کی)

٥ - غزالی، مقاصد الفلاسفه (تحقیق، سلیمان دنیا)، (قاهره، دارالمعارف، ١٩٦١) ص ١٠٢ پر انہوں نے مقدمات کی تیرہ قسمیں بیان کی ہیں جن میں عقل محض پر مبنی مقدمات کو ''اولیات،، کہا گیا ہے - صفحه ١١١ پر وضاحت کرتے ہیں که خطابی اور فقہی قیاس اور ہر ایسے قیاس کے لئے جس میں یقین مطلوب نه ہو اس کے لئے مقدمات کی وہ اقسام جو مشہورات یا مظنونات شمار ہوتی ہیں، استعمال ہوتی ہیں - ص ٩٠ پر ''تمثیل،، سے بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''تمثیل وہ ہے جسے فقہاء اور متکلمین قیاس کہتے ہیں جو اصل میں ایک جزئی سے دوسری جزئی میں حکم منتقل کرنے کو کہتے ہیں کیونکه ان میں مماثلت پائی جاتی ہے،، -

٦ - ابن تیمیہ، القیاس فی الشرع الاسلامی (قاهره، مطبعه سلفیه، ١٣٧٥ھ) ص ٦ پر فرماتے هیں :
فالقیاس الصحیح هو الذی وردت به الشریعة وهو الجمع بین التماثلین و الفرق المختلفین الاول قیاس الفرد والثانی قیاس العکس .
آگے چل کر فرماتے هیں :
فالقیاس الصحیح مثل ان تکون العلة التی علق بها الحکم فی الاصل موجودة فی الفرع من غیر معارض فی الفرع یمنع حکمها .

٧ - شاطبی، الموافقات، ج ١، (تیونس مطبعه دولیته، ١٣٠٢ھ) ص ١١ پر فرماتے هیں : ان المقدمات المستعملة فی هذا العلم (اصول الفقه) . . لاتکون الا قطعیة ۔

٨ - نذیر احمد، اجتهاد، دهلی، (افضل المطابع، ١٣٢٥ھ) ۔

٩ - ابو الحسن البصری، المعتمد فی اصول الفقه : (دمشق ١٩٦٣) جلد اول ص ١٠ واما النظر الصحیح فهو ترتیب للعلوم أو للظنون بحسب العقل لیوصل بها الی علم او ظن .
اس سے قبل فرماتے هیں : النظر فهو فکر ولك ان تقول هو الاستدلال
آگے چل کر لکھتے هیں : فان قیل فما ذا عنیتم بقولکم کیفیة الاستدلال هاهنا، قیل الشروط والمقدمات وترتیبها .

١٠ - وضاحت کے لئے دیکھئے مندرجه ذیل مقاله کی تمهید : ۔

Mazheruddin Siddiqi, "General Characteristics of Muslim Modernism," Islamic Studies, vol IX (1970), p - 33-68

١١ - شاطبی، الموافقات، جلد دوم (تیونس ١٣٠٢ھ) ص ١٩٠ ۔

١٢ - محمد تقی عثمانی، تقلید کی شرعی حیثیت (کراچی، مکتبه دارالعلوم، ت ۔ ن) ۔

١٣ - ایضاً ص ٢٥

١٤ - ایضاً ص ٢٨

١٥ - ایضاً ص ٣٠

١٦ - ایضاً ص ١٠

١٧ - ایضاً ص ٣٥ - ٣٦

١٨ - ایضاً ص ١٣

١٩ - بحواله زاهد الکوثری، حسن التقاضی فی سیرة الامام ابی یوسف القاضی (قاهره، دارالانوار ١٩٤٨) حاشیه ص ٢٥ ۔

٢٠ - ایضاً ص ٢٣

٢١ - فتاوی کے مختلف مجموعوں کا مطالعه کیا جائے تو اس کی بے شمار مثالیں ملیں گی هم محض ایک واقعه پیش کریں گے جو معارف اعظم گڑھ (مارچ ١٩٦٣، جلد ١١، شماره ٣) کے ایک شذره سے نقل ہے ۔

"ابھی چند هی مهینوں کا واقعه ہے که بمبئی کے چند مولویوں نے اسپرٹ جس سے لکڑیوں اور عمارتوں پر نقش و نگار بنانے میں کام لیا جاتا ہے اس کی نجاست اور مسجدوں میں اس کے

عدم جواز استعمال کا فتوی دیا اور اسی پر بس نہ کیا بلکہ عربی میں اس فتوی کو لکھ کر سید رشید رضا اڈیٹر المنار کے پاس شاید دادطلبی کے لئے بھیجا۔ سید موصوف نے المنار میں اس فتوی کی خوب دھجیاں اڑائیں اور علمائے ہند کی عقل و خرد کا اس کو معیار بتایا اور اس لہجہ میں لکھا کہ بے چارے ہندوستان کے علماء فہم و اجتہاد میں حد درجہ ناکارہ اور پست ھیں، حالانکہ آج سے بارہ برس پہلے الندوہ کے ایک ضمنی مضمون میں شراب کے عدم نجاست پر راقم نے کچھ لکھا ہے اور اسپرٹ تو شراب بھی نہیں یعنی مسکر نہیں،، ص ۱۶۸)

جہاں تک علمائے ہند کے بارے میں سید رشید رضا کی عمومی رائے کا تعلق ہے وہ غالباً ان کے ہندوستان آنے اور دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلوم کے دورہ سے قبل کی ہے۔ اس کے بعد یقیناً ان کی رائے بدل گئی تھی۔ تاھم اس واقعہ میں جو مسئلہ مذکورہ ہے وہ فتاوی کی کتابوں میں بھی اسی صورت میں آتا ہے۔ اس میں غور طلب بات یہ ہے کہ اسپرٹ کا مسئلہ قطعی طور پر نیا تھا اور فقہ میں اس کے بارے میں حکم موجود نہیں تھا۔ اس کا حکم تلاش کرنے کے لئے کسی فقہی حکم پر قیاس کرنے کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اسے شراب پر قیاس کر کے فتویٰ دیا گیا۔ یہ واقعہ جہاں " قیاس ،، کے اصول کے نا کافی ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے وھاں اس کی غمازی بھی کرتا ہے کہ دور جدید میں اجتہاد کے لئے فقہی علم کافی نہیں بلکہ جدید اشیاء و حالات سے آگاھی بھی ضروری ہے۔

ٹیلیفون دفتر:

۳۱۱۰۵

نظام ادارت:- نعیم صدیقی (صدر مجلس ادارت) فضل من اللہ (مدیر انتظامی)

پروفیسر فروغ احمد (مدیر مسئول) حفیظ الرحمن احسن، طاھر شادانی

سعاون اراکین ادارہ

سہ ماھی اشاعت خاص نمبر ۶ جنوری، فروری ۱۹۷۸ء

سیارہ اقبال نمبر

اقبال کی فکری و فنی شخصیت کی بازیافت کی ایک کوشش

اقبال کے جہان معنی کے آفاق و اعماق کا ایک مطالعہ!

یک صد سے زیادہ اہل نظر کی کاوشوں کے ذریعے

مقالات۔نظمیں۔انٹرویوز۔مذاکرات۔تمثیل وغیرہ۔رنگین ٹائیٹل۔
ابواب کے مزین سرورق — ضخامت ۴۰۰ قیمت ۱۵ روپے
چندہ سالانہ (مع خرچ رجسٹری) ۳۸ روپے ششماھی ۲۰ روپے
سہ ماھی اشاعت خاص ۱۱ روپے۔

دفتر ماھنامہ سیارہ - ۸ اے ذیلدار پارک - اچھرہ - لاھور -