

صَدِّ اسْلَامِ مِیْنِ اِجْتِهَادِ

رَأْیِ، قِیَاسِ اَوْ اسْتِحْسَانِ

○ ————— احمد حسن ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

صدر اسلام میں قانون کا بنیادی ماخذ قرآن کریم تھا۔ اس کو عملی شکل سنت کی تعبیر، توضیح اور تشریحات کے ساتھ دی جاتی تھی۔ متاخر دور کی روایات اور اصول فقہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اور سنت دو علیحدہ علیحدہ ماخذ ہیں، اور ان میں اولیت و ثانویت پائی جاتی ہے، گویا قرآن کی حیثیت متن کی ہے، اور سنت اس کی شرح ہے۔ اصول طور پر قرآن مجید کو بنیادی و اولین ماخذ ضرور سمجھا گیا، لیکن عمل طور پر اس کے ساتھ قدر سے بے اعتنائی برتی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ احادیث سے کثرت استدلال کو دیکھ کر بعض مستشرقین کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ فقہ اسلامی میں قرآن کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن و سنت دونوں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ان کی حیثیت ایک ”کُل“ کی سی ہے۔ جس کے اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان میں اولیت اور ثانویت کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب قرآن کو بغیر سنت کی مدد کے سمجھا جاتا ہے۔ السنۃ قاضیۃ علی الکتاب“ ہمارے خیال کی تائید میں ہے (۱)۔

قرآن کریم جس معاشرہ میں نازل ہوا، اسے طبعی طور پر اسلام کی وسعت کے ساتھ ساتھ ترقی کرنا تھا۔ فتوحات اسلام کے بعد مسلمانوں کا اختلاط مختلف مذاہب کے ماننے والوں اور نئی نئی تہذیبوں سے ہوا۔ خود اسلام میں دوسرے مذاہب کے لوگ داخل ہوئے۔ اس اختلاط سے جو نیا معاشرہ وجود میں آیا، اس

زیر نظر مقالہ مصنف کی کتاب — JURISPRUDENCE IN THE EARLY PHASE —

OF ISLAM — صدر اسلام میں اصول فقہ کے ایک باب کا ترجمہ ہے۔ یہ کتاب کراچی

یونیورسٹی میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کی غرض سے پیش کی گئی ہے۔

کے مسائل اس معاشرہ کے مسائل سے مختلف تھے جو قرآن کریم کے نزول کے وقت عرب میں موجود تھا۔ ان نئے مسائل کا مسلمانوں کو بہر حال کوئی حل تلاش کرنا تھا۔ اسلامی قانون جو کتب فقہ کے ذخیرہ میں بکھرا ہوا ہے۔ دراصل انہی نئے نئے مسائل کا حل ہے جو انہیں اپنے دور میں اس وقت کے معاشرہ میں پیش آئے مختلف اوقات میں منکرین نے اس فقہی مواد پر جو ان سے پہلے وجود میں آچکا تھا، بار بار غور کیا۔ اپنے معاصرین و پیش روؤں سے کہیں اتفاق کیا اور کہیں اختلاف۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر ہمارے دور تک فقہی مسائل پر بار بار سوچا گیا۔ بار بار ان کی نئی تعبیرات کی گئیں، گویا ہر بار فقہ اسلامی کی نئی تخلیق ہوئی۔ فقہی مسائل پر آزادی کے ساتھ بار بار سوچنے، نئی نئی تعبیر پیش کرنے اور اس تخلیق نو کے مسلسل عمل کا نام اجتہاد ہے۔

صدر اسلام میں اجتہاد کا بنیادی طریقہ شخصی رائے تھا۔ رائے ایک جامع اصطلاح تھی، اور قیاس اور استحسان کے ذریعہ جو مسائل بعد میں حل کئے گئے، وہ ابتداء میں رائے کے ذریعہ ہی حل کئے جاتے تھے۔ اگرچہ بعد میں قیاس نے رائے کی جگہ لے لی، تاہم فقہاء کا ایک گروہ رائے کو قیاس کی جگہ استعمال کرتا رہا۔ صدر اسلام میں اجتہاد کی اصطلاح نہایت محدود اور متعین مفہوم میں مستعمل تھی۔ اس کے معنی میں وہ وسعت نہیں تھی جو ہمیں امام شافعی اور متاخرین کے دور میں ملتی ہے، اس سے مراد آزادانہ شخصی فیصلہ یا ماہرین کا مشورہ سمجھا جاتا تھا۔ صحابہ کرام کے دور میں اس لفظ کا استعمال اسی مفہوم میں ہی ملتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ رمضان کے مہینے میں غروب آفتاب کے بعد روزہ افطار کرنے کا حکم دے دیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا، اس پر انہوں نے فرمایا کہ الامر یسریتہ اجتہادنا۔ بات آسان ہے، ہم نے اپنی رائے سے ایسا کیا تھا (۲)۔ مؤطا مالک میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں کثرت سے مستعمل ہے۔ خصوصاً دیات کے سلسلہ میں امام مالک نے اس کو بار بار استعمال کیا ہے۔ اس کی چند مثالیں ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:-

قال یحییٰ: وسئل مالک عن ستر العین وحجاج العین، فقال لیس فی ذلک إلا الاجتہاد الا ان ینقص بصر العین فیکون له بقدر ما نقص من بصر العین. قال یحییٰ. قال مالک. الامر عندنا فی العین القائمۃ العوراء اذا طفقت فی الید الشلام اذا طفعت انه لیس فی ذلک إلا الاجتہاد، ولیس فی ذلک عقل مسمی (۳)۔

(ترجمہ)۔ یعنی کہتے ہیں کہ امام مالک سے آنکھ کے پردہ اور ابرو کی ہڈی پر زخم کی دیت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی متعین دیت نہیں ہے۔ صرف اجتہاد (شخصی رائے یا اندازہ) سے کام لیا جائے گا۔ الایہ کہ اگر آنکھ کی بینائی کم ہو جائے تو اس کی دیت اس کے بقدر ہوگی جتنی آنکھ کی بینائی کم ہوئی ہے پھر یہی کہتے ہیں کہ امام مالک نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک اس پر اتفاق ہے کہ کافی آنکھ اگر اپنی جگہ قائم رہے اور چوٹ سے دب جائے اور شلول ہاتھ کاٹ دیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں بھی کوئی دیت کی مقدار متعین نہیں ہے، اجتہاد (اندازہ) سے کام لینا ہوگا۔

یہ لفظ امام مالک عموماً ان مسائل میں استعمال کرتے ہیں جہاں دیت کی مقدار متعین نہیں اور امام کو اس کی مقدار اپنی رائے سے متعین کرنا چاہیے (۴)۔

ایک دوسری مثال ملاحظہ ہو:-

وَسئَلُ مَالِكَ عَنِ النَّعْلِ هَلْ يَكُونُ فِي أَوَّلِ مَغْنَمٍ؟ قَالَ: ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الْاجْتِهَادِ مِنَ الْإِمَامِ وَلَيْسَ عِنْدَنَا فِي ذَلِكَ أَمْرٌ مَعْرُوفٌ مَوْثُوقٌ بِالْاجْتِهَادِ السَّلْطَانِ وَلَمْ يَلْفِظِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفَلَ فِي مَغَازِيهِ كُلِّهَا، وَقَدْ بَلَّغْتِي أَنَّهُ نَفَلَ فِي بَعْضِهَا يَوْمَ حُنَيْنٍ، وَأَمَّا ذَلِكَ عَلَى الْاجْتِهَادِ مِنَ الْإِمَامِ فِي أَوَّلِ مَغْنَمٍ فِيمَا بَعْدَ (۵)۔

(ترجمہ) ”امام مالک سے یہ دریافت کیا گیا کہ انعام تقسیم غنیمت سے پہلے دینا چاہیے یا بعد میں؟ امام مالک نے جواب دیا کہ یہ امام کے اجتہاد پر موقوف ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں سوائے حاکم کے اجتہاد کے کوئی چیز معروف و قابل اعتبار نہیں ہے۔ نیز مجھے ایسی کوئی روایت نہیں پہنچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تمام جگہوں میں انعام تقسیم کیا ہو، مجھے صرف یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ نے جنگِ حنین میں انعام تقسیم کیا ہے، یہ امام کے اجتہاد پر ہے خواہ شروع میں انعام دے دے یا تقسیم غنیمت کے بعد میں۔“

اس مثال سے بھی لفظ اجتہاد کے محدود معنی معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مسائل میں جہاں امام مالک لفظ اجتہاد (اندازہ) استعمال کرتے ہیں، وہاں اہل عراق حکومت عدلِ برابر کا فیصلہ استعمال کرتے ہیں (۶)۔ لفظ اجتہاد اہل عراق کے یہاں اس مفہوم میں بہت کم مستعمل ہے۔ البتہ ابن الدیم نے امام محمد کی طرف ایک کتاب منسوب کی ہے جس کا نام کتاب اجتہاد الراہی ہے (۷)۔

یا سنت میں کوئی واضح حکم موجود نہ ہو۔ اس لئے اختلاف صرف ان مسائل میں ہونا چاہیے جن کے بارے میں کوئی نصوص موجود نہیں۔ امام شافعی کے دور میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث رہا ہے۔ ان کے مخالف کا نظریہ یہ تھا کہ اختلاف صرف ان مسائل میں ہوا ہے جن کا حکم کتاب و سنت میں موجود نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی نے اس کو یہ بتلایا کہ اختلاف ان مسائل میں بھی ہوا ہے، جن کے بارے میں کتاب و سنت میں حکم موجود ہے۔ اپنے اس خیال کی تائید میں وہ قرآن و حدیث سے متعدد مثالیں پیش کرتے ہیں (۱۳)؛ یہ اختلاف ان کے نزدیک صحابہ و تابعین کے درمیان محض تعبیر کی بنا پر پیش آیا۔

صحابہ کرام و خصوصاً حضرت عمرؓ کے اجتہاد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسائل کے بارے میں قرآن و سنت میں حکم موجود ہوتے ہوئے بھی انھوں نے رائے سے کام لیا۔ واقعہ یہ تھا کہ کسی مسئلہ میں ایک صحابی قرآن کریم کی جس آیت یا جس حدیث سے استدلال کرتے، دوسرے صحابی اس مسئلہ میں دوسری آیت یا دوسری حدیث سے استدلال کرتے۔ اور یقیناً یہ استدلال وہ اپنی رائے (قانونی و فقہی بصیرت) سے کرتے تھے۔ ذیل میں ہم حضرت عمرؓ کے اجتہاد کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں؛ خصوصاً ان مسائل میں جن کے بارے میں قرآن یا سنت میں حکم موجود تھا۔

یہ سب ہی جانتے ہیں کہ قرآن مجید نے زکوٰۃ میں جو موصفہ القلوب کا حصہ مقرر کیا تھا، اُس کو حضرت عمرؓ نے ساقط کر دیا تھا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں یہ حصہ ان کو دیا گیا ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں عینہ بن حصین اور اترع بن حابس کو کچھ زمین دینے کا ایک فرمان لکھا تھا۔ حضرت عمرؓ نے جب اس کو دیکھا تو یہ کہہ کر اس کو مٹا دیا کہ:-

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یتألفکما ولاسلام یومئذ قلیل وان اللہ قد اغنی

الاسلام اذہباً فاجهد اجد کما لا یرعی اللہ علیکما ان رعیتما (۱۴)

(ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری اس زمانہ میں اس لئے دل جوئی کرتے تھے کہ مسلمان کم تھے۔ اب خدا نے اسلام کو بے نیاز کر دیا ہے، جاؤ اور دلکش کرو۔ اگر تم دونوں کے ساتھ رعایت کی جائے گی تو پھر خدا تمہاری رعایت نہیں کرے گا۔

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ بظاہر قرآن مجید کے حکم کے خلاف ہے۔ لیکن انہوں نے حکم کے صرف لفظوں کو نہیں دیکھا۔ رُوح حکم کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ

میں بھی ایسے ہی حالات ہوتے جو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تھے، تو آپ اس کو ساقط فرمادیتے ہیں حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ ہمیشہ کے لئے ساقط ہو گیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ اپنے زمانہ خلافت میں تالیفِ قلوب کے لئے لوگوں کو مال دیا کرتے تھے اور اغلب یہ ہے کہ وہ مال زکوٰۃ میں سے ہی دیتے ہوں گے۔ ایک بطریق درمی جنرل انہوں نے ایک ہزار دینار اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے دیئے تھے (۱۵)۔ ان دونوں مثالوں سے یہ بات نکلتی ہے کہ ایک بار قانون کو اپنی رائے سے یہ فیصلہ کرنا ہو گا کہ کسی مسئلہ میں قرآن کا حکم موجود ہوتے ہوئے اس کا اطلاق کن صورتوں میں ہو گا اور کن میں نہیں۔

شام و عراق کی فتوحات کے بعد حضرت عمرؓ کے سامنے وہاں کی زمینوں کی تقسیم کا مسئلہ پیش ہوا۔ مسلمان جن میں حضرت بلالؓ پیش پیش تھے، اس بات پر مصر تھے کہ دوسرے مالِ غنیمت کی طرح زمینوں کو بھی فوج کے درمیان تقسیم کیا جائے۔ کئی دن کی مسلسل بحث و تمحیص کے بعد حضرت عمرؓ اس نتیجہ پر پہنچے کہ زمینوں کو مسلمانوں کے درمیان مالِ غنیمت کے طور پر تقسیم نہیں کرنا چاہیے۔ ان کے پیش نظر اس کے جہاں اور مصالح تھے اُن میں ایک مصلحت انہوں نے یہ بھی بتلائی کہ اگر زمینوں کو اس طرح تقسیم کیا جاتا رہا تو سرحدوں کی حفاظت کے لئے فوج کے اخراجات، اور مفتوحہ علاقوں کے انتظام کے خرچ کے لئے رقم کہاں سے آئے گی؟۔ صحابہ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور سب

متفق اللفظ ہو کر یہ بولے کہ السواہی رأیہ۔ رائے تو آپ ہی کی صحیح ہے۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے اپنے خیال کی تائید میں سورہ حشر کی آخری پانچ آیات پیش کیں۔ اور اُن سے انہوں نے یہ بات اخذ کی کہ مالِ غنیمت میں صرف مہاجرین و انصار ہی کا حصہ نہیں ہے بلکہ آنے والی نسلیں بھی اس میں شریک ہیں (۱۶)۔ اس لئے زمینوں کو اس طرح اگلی نسوں کے لئے محفوظ کر دیا گیا۔ یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ قرآن کریم تقسیمِ غنیمت کے سلسلہ میں زمین کا استثناء نہیں کرتا۔ صحابہ کا تقسیمِ زمین کے لئے مطالبہ انہیں آیات کی بنیاد پر تھا جس میں فوج کے درمیان غنیمت تقسیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ باوی النظر میں حضرت عمرؓ نے ان نصوص کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو انہوں نے قرآن کے منشاء اور روح پر عمل کیا، جس کے اشارے انہیں سورہ حشر کی آیات میں بعد کو مل گئے۔ اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے درحقیقت اجتماعی مفاد کو انفرادی فائدہ پر ترجیح دی۔ کیونکہ سماجی مصلحت

کالتعاہہ ہی تھا۔ حضرت عمرؓ کا یہ طرز استدلال صد اسلام میں اصول استحسان کی بہترین مثال ہے۔ حضرت عمرؓ کے سامنے چند غلام پیش کئے گئے انہوں نے ایک ادنیٰ چیز کو اس کو ذبح کر ڈالا تھا۔ پہلے تو حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کے حکم کے مطابق غلاموں کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ لیکن بعد میں مالک کو بلا کر یہ کہا کہ میرا خیال ہے کہ تم نے ان کو بھوکا رکھا ہو گا۔ اس لئے انہوں نے مالک کو اس ادنیٰ کی دومی قیمت ادا کرنے کا حکم دیا، اور ہاتھ کاٹنے کا حکم واپس لے لیا (۱۷)۔

اسی طرح ایک واقعہ اور بیان کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے بیت المال سے چوری کر لی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے اس کا ہاتھ نہیں کٹوایا (۱۸)۔ باوجودیکہ قرآن مجید میں چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم موجود ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹنے سے گریز کیا۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ قرآن کریم چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ضرور دیتا ہے لیکن تفصیلات کے بارے میں خاموش ہے۔ یہ تفصیلات یا ہمیں سنت سے ملیں گی، یا پھر رائے سے فیصلہ کرنا ہو گا کہ کہاں ہاتھ کاٹنا جائے اور کہاں نہیں۔

حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں ام ولد بچے والی باندی کو فروخت کرنے، تحفہ میں دینے اور میراث میں تقسیم کرنے پر پابندی لگا دی تھی۔ اور مالک کے مرنے کے بعد اسے آزاد کر دیا جاتا تھا (۱۹)۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں بچے والی باندیوں کی خرید و فروخت عام تھی۔ حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جو سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں قائم تھی، انہوں نے اپنی رائے سے اس کو بدل دیا اور ایک نئی سنت قائم کی۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں فتوحات کی کثرت سے غلام اور باندیوں کی بہتات ہو گئی تھی، لوگ باندیاں رکھتے، کچھ روزانہ سے فائدہ اٹھاتے، جب ان کے بچے ہو جاتے تو ان کو فروخت کر دیتے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ باندی کسی ایک مالک کے پاس مستقل نہ رہ سکتی تھی، اس وجہ سے کوئی شخص بھی اس کے بچوں کی کفالت کا ذمہ دار نہ ہوتا۔ اس سماجی برائی کو روکنے کے لئے حضرت عمرؓ کو یہ قدم اٹھانا پڑا، یہ سماجی حالات جو حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تھے، اگر ان کے پیش روؤں کے دور میں بھی ہوتے تو وہ بھی یقیناً یہی کرتے جو حضرت عمرؓ نے کیا۔ کن حالات میں حضرت عمرؓ نے اس حکم کو نافذ فرمایا، اس کا اندازہ ذیل کے الفاظ سے کیا جاسکتا ہے:-

ان عربن الخطاب قتال : مآبال رجال يطوون ولا شدم ، ثم يدعون من يجرح
لاتايف وليدة يعترف سيدها أن قد ألم بها إلا القدر الحقت به ولدها . فارسلوهن بعد أو امسوهن (۲۶)

(ترجمہ) حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اپنی لونڈیوں سے متنع کرتے ہیں پھر انہیں چٹا پھرنے دیتے ہیں، آئندہ اگر کوئی لونڈی میرے پاس آئی، اور اس کے مالک نے یہ اعتراض کیا کہ اس نے اس کے ساتھ صحبت کی ہے، تو میں اس کے بچہ کو اسی مالک کے ساتھ کر دوں گا۔ اس لئے یا تو تم ان لونڈیوں کو چھوڑ دو یا ان کو اپنے پاس روکے رکھو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بچے والی باندیوں کا مسئلہ نزاکت اختیار کر گیا تھا، اس لئے ان کو یہ قانون بنانا پڑا۔

مذکورہ بالا مثالوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حضرت عمرؓ نے بعض مسائل میں حکم موجود ہونے کے باوجود اپنی رائے و بصیرت سے کام لے کر اس حکم یا مسلمانوں کے عمل کے خلاف قانون نافذ کیا۔ انہوں نے ان مسائل میں قرآن کی ان آیات یا سنت کی خلاف ورزی نہیں کی، بلکہ ان کی روح اور منشا پر عمل کیا۔

رائے اور نص کو عام طور پر دو متضاد اصطلاحیں سمجھا جاتا ہے جس مسئلہ میں نص موجود ہو، وہاں رائے سے استدلال نہیں کیا جاتا۔ ہمارے خیال میں نص کی موجودگی و عدم موجودگی دونوں صورتوں میں رائے ناگزیر ہے۔ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ ہر موقع کے لئے ہمیں نص کی تعبیر کرنا ہوگا، اور تعبیر میں رائے کی بنیاد پر اختلاف لازمی ہے۔ نص لغت میں گردن اٹھا کر دیکھنے کو کہتے ہیں۔ ایک حماسی شاعر کہتا ہے اسے

لَهَا نَزْحَانِ قَدْتَرِ كَأَبْوَكِرِ نَعَشَهَا تَصْفَقَهُ الرِّيَاحُ

(ترجمہ) اس قطارِ بیز تیرے کے دو بچے گھونسلے میں رہ گئے تھے۔ ہوائیں ان کے گھونسلے کو ہلا رہی تھیں۔

اذا سمع اهبوب الریح نصّاً وقد اودى به القدر المتاح (۲۷)

(ترجمہ) جب وہ ہوا چلنے کی آواز سنتے تھے تو گردن اٹھا کر دیکھتے تھے، حالانکہ ان میں ہر ایک کو تقدیر کا لکھا ہوا تھا۔

اسی سے بندی و ظاہر کلام وغیرہ مفہوم لیا گیا ہے۔ اصطلاح میں قرآن و حدیث کے الفاظ سے ظاہری و واضح طور پر جو مفہوم نکلتا ہو، جس کی کوئی دوسری تادیل نہ ہو سکے، اس کو نص کہتے ہیں۔ متاخر دور کے علمائے اصول نے نص کی مختلف تعریفیں کی ہیں۔ امام الحرمین الجونی جو نسبتاً متقدم ہیں، اپنی کتاب الورقات میں نص کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:-
والنص ما لا یحتمل الا معنی واحدا، وقیل ماتا ویکلہ تنزیلہ ۲۲

(ترجمہ) نص وہ ہے جس کے صرف ایک ہی معنی ہو سکتے ہوں (دوسرے معنی کی گنجائش ہی نہ ہو) یا بعض نے کہا ہے کہ نص وہ ہے جس کی تادیل ہی وہ الفاظ ہوں جن کے ساتھ وہ حکم دیا گیا ہے۔ نص کی مزید تعریفات، اس کی قسمیں اور اس میں اختلافات متاخر دور کی چیزیں ہیں۔ زیر نظر مقالہ میں ہمیں صرف امام شافعی کے دور تک اجتہاد کے طریقے دکھانا مقصود ہے، اس لئے نص پر مزید تفصیلات بیان کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے (۲۳)۔ نص کی مذکورہ بالا تعریف کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں بہت کم ایسے احکام ملیں گے جن کو کسی مسئلہ میں نص کہا جاسکے۔ کیوں کہ ایسی آیات یا ایسی احادیث بہت کم ہیں جن کا صرف ایک ہی مفہوم ہو، اور دوسری تادیل ممکن نہ ہو، نص کا یہ مفہوم اُس سے بہت مختلف ہے جو دوسری صدی میں سمجھا جاتا تھا۔ امام محمد بن الحسن نے اپنی کتاب السیر الکبیر میں جس طرح اس کو استعمال کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں نص کے اتنے محدود معنی نہ تھے، جتنے بعد میں سمجھے گئے۔ جس آیت یا حدیث کو نص کہا جاتا تھا، اُس کی مختلف تاویلیں ہو سکتی تھیں، اس کے باوجود وہ نص ہی کہلاتی تھی۔ ذیل میں ہم اس کی ایک مثال نقل کرتے ہیں:-

قال: ثم أمان الرجل المسلم جائز على أهل الإسلام كلهم عدلاً كان أوقاسقاً، لقوله عليه السلام للمسلمون تنكأ فداؤهم، وهم يد على من سواهم، یعنی بذنوبهم اذناهم۔ والمراد بالذمة العهد مؤقتاً كان أو موبداً۔ وذلك الأمان وعقد الذمة فإن كان اللفظ مشتقاً من الإدنى الذي هو الأقل كما قال الله تعالى: ولا أدنى من ذلك ولا أكثر، فهو تنصيص على صحة أمان الواحد۔ وإن كان مشتقاً من الدنو، وهو القرب، كما قال الله تعالى: فكان قاب قوسين أو أدنى، فهو دليل على صحة أمان المسلم الذي فيكون قريبا من العدو، وإن كان مشتقاً من الدناءة فهو تنصيص على صحة أمان

الفاسق لان صفة الدناة آية تليق من المسلمين ۲۳

ترجمہ) اگر کوئی مسلمان، خواہ وہ عادل بھی فاسق، کسی کو امان دیتا ہے تو یہ سارے مسلمانوں کی طرف سے نافذ ہوگی۔ کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں کا خون پابرجا ہے۔ اپنے سے علاوہ دوسروں (غیر مسلموں) کے مقابلہ میں وہ دستِ واحد کی طرح ہیں، ان میں سے ایک ادنیٰ شخص بھی عہد و پیمان کر سکتا ہے۔ یہاں ذمہ سے مراد معاہدہ تھا، خواہ وقتی ہو، یا ہمیشہ کے لئے، امان اور ذمہ معاہدہ ہی ہیں۔ اگر لفظ ادنیٰ سے مراد تیل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا ادنیٰ من ذلك ولا اکثر۔ تو یہ حدیث اس بارے میں نص ہے کہ ایک شخص بھی امان دے سکتا ہے۔ اگر یہ ذمہ (جس کے معنی قریب کے ہیں) سے مشتق ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فان قتالہ قوسین او ادنیٰ، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دشمن کے قریب سرحد پر رہنے والا مسلمان بھی امان دے سکتا ہے۔ اگر یہ دناة سے مشتق ہے تو اس بات کے لئے نص ہے کہ ایک فاسق بھی امان دے سکتا ہے کیوں کہ صفت دناة مسلمان میں بھی ہو سکتی ہے۔

اس مثال میں امام محمد لفظ ادنیٰ کو نص کہتے ہیں اور اس کی تین مختلف طریقے سے تادلین کرتے ہیں۔ اگر نص کا مفہوم اس دور میں بھی وہی ہوتا جو متاخر علماء اصول نے سمجھا ہے تو امام محمد اس لفظ کی مختلف تادلین نہ کرتے۔ بلکہ ایک معنی ہی متعین کر کے اس پر مہر ثبت کر دیتے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ نص کے مفہوم میں تدریجاً تبدیلی آتی رہی ہے۔

جہاں تک ہمیں معلوم ہے سب سے پہلے امام محمد نے اپنی آخری کتاب السیر الجعیر میں اس لفظ (نص) کو استعمال کیا ہے۔ ان کی دوسری کتابوں میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔ ان سے پہلے فقہاء کے یہاں یہ لفظ نہیں ملتا۔ ان کی تصانیف میں نص کی جگہ کتاب و سنت، یا کتاب اللہ الناطق اور السنۃ المعروفہ وغیرہ الفاظ ملتے ہیں۔ امام شافعی ضرور اس لفظ کو رائے کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں۔ چونکہ وہ آزادانہ شخصی رائے کے شدید مخالف ہیں اس لئے وہ نص پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے یہاں نص کا تصور درحقیقت رائے کی مخالفت کا رد عمل معلوم ہوتا ہے۔ رائے کا استعمال جب سے مذموم سمجھا جانے لگا، اور قیاس نے اس کی جگہ لے لی، نیز خود شخصی اجتہاد کا دائرہ بھی تنگ ہو گیا، اس وقت سے نص کا تصور غالب آتا گیا، اور تقلیدی ذہن کے ساتھ اس کے

استعمال میں وسعت ہوتی گئی۔ اسی لئے متاخر دور میں نص کی نئی نئی تعریفات، اس کی مختلف قسمیں، اور اس کی مزید تفصیلات پر بہت کچھ لکھا گیا۔

امام شافعی جن چیزوں کو نص کہتے ہیں، ان میں عقل و رائے کا استعمال درست نہیں سمجھتے۔ وہ اپنے مخالف کو مندرجہ ذیل الفاظ میں نص اور جملہ کی تعریف سمجھاتے ہیں (جو اس بات کی دلیل ہے کہ نص کا تصور ان کے دور میں عام طور پر معروف نہیں تھا، اس لئے ان کو اس کی وضاحت کرنی پڑی):

”جس کسی کو کوئی نئی بات پیش آتی ہے تو قرآن مجید اس بارے میں دو طرح حکم بتلاتا ہے۔ تفصیل (نص) اور اجمالی (جملہ) اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ نص اور جملہ سے آپ کی کیا مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نص تو وہ ہے جس کو خدا نے واضح طور پر (نصاً) حلال یا حرام کیا ہے، مثلاً اُس نے ماؤں سے، دادیوں سے، چھوہیوں سے، خالادوں سے اور مزید ان رشتہ داروں سے جن کا اس کے ساتھ ذکر ہے نکاح حرام کیا ہے۔ اور ان کے سوا دوسرے رشتہ داروں سے نکاح کی اجازت دی ہے۔ ایسے ہی خدا نے مردار، خون، خنزیر کا گوشت، اور ظاہرِ باطن بے حیائی کی باتوں کو حرام کیا ہے۔ اسی طرح خدا نے وضو کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کی تفصیل بتلائی کہ اپنے چہروں اور ہاتھوں کو دھوؤ۔ ان سب امور میں نیز ان کی مشابہ چیزوں میں صرف قرآن مجید پر اتکا کیا جائے گا۔ کسی اور طرح استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر مجمل کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجمل وہ فرائض ہیں جن کی تفصیل قرآن نے نہیں بتلائی، مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ اور حج۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہ بتایا کہ صلوٰۃ کیا ہے، اس کی تعداد کتنی ہے۔ اس کا وقت کیا ہے، اور اس کو کیسے ادا کرنا چاہیے۔ اسی طرح زکوٰۃ کی حقیقت کو بتلایا، اس کی تفصیل بتلائی کہ کس مال میں زکوٰۃ واجب ہے، وہ کب دینی چاہیے اور اس کی کتنی مقدار ہے۔ ایسے ہی حج کا طریقہ آپ نے بتایا، اور جو چیزیں اس میں داخل، اور اس سے خارج ہیں۔ ان کی تفصیل بتائی۔ الخ۔ (۲۵)

اس اقتباس سے پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی صرف مجمل احکام میں استدلال کے قائل ہیں، اور مضمون میں

نہیں، حالانکہ جن چیزوں کو انہوں نے نص کے تحت داخل کیا ہے، ان کے بارے میں بھی قرآن کی تفصیلات کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مزید تشریحات ثابت ہیں۔ نیز فقہار نے قیاس و استدلال سے کام لے کر اس پر بہت کچھ اضافے کئے ہیں۔ اسی طرح مجمل کے تحت جن امور کو وہ بیان کر رہے ہیں، خود قرآن نے بھی ان کی کچھ تفصیلات بتائی ہیں، مثلاً نماز کے اوقات کی طرف قرآن اشارہ کرتا ہے۔ اس کے بعض ارکان کی بھی وہ نشان دہی کرتا ہے۔ زکوٰۃ کے وہ ہمیں مصارف بتلاتا ہے۔ حج کی تفصیل تو قرآن مجید میں دوسرے ارکان کی نسبت سب سے زیادہ ہے۔ امام شافعی کے نزدیک چوں کہ یہ امور مجمل ہیں، اس لئے ان میں استدلال درست ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن یا حدیث کے کسی حکم کو منصوص اور کسی کو مجمل کہنا محض انسانی عقل و رائے پر منحصر ہے۔ اگر بات یہی ہے تو ایک مجتہد جس آیت کو نص مانتا ہے دوسرا اس کو مجمل کہہ سکتا ہے۔ علمائے اصول کے درمیان ایسے اختلافات آپ کو کثرت سے ملیں گے۔ اس لئے امام شافعی کا یہ فرمانا کہ منصوص امور میں صرف تنزیل پر اکتفا کیا جائے گا، اور استدلال سے کام نہیں لیا جاسکتا، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

امام شافعی "رسالہ" میں نص کے لفظ کو متعدد مقامات پر مختلف شکلوں میں استعمال کرتے ہیں۔ کہیں نص کتاب کہتے ہیں۔ کہیں نص حکم کہتے ہیں، اور بعض جگہوں پر نص الکتاب و السنۃ کہا ہے (۲۶)۔ ان سب مقامات میں امام شافعی نے لفظ نص کو قرآن یا حدیث کے واضح و ظاہری الفاظ کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ امام شافعی نے رسالہ میں باب الفرائض المنصوصۃ السنۃ سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معھا کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے۔ اس باب میں دھوسے متعلق آیات نقل کی ہیں اور پھر یہ بتلایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی کیا تفصیلات بتلائی ہیں۔ اس کے بعد دوسرا باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے ماجار فی الفرض المنصوص الذی دلت السنۃ انما ادرید بہ الخاص۔ اس باب میں انہوں نے میراث، قتل، ربا سے متعلق قرآن مجید کی آیات اور احادیث بیان کی ہیں۔ اس میں وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن کے بعض منصوص احکام اس کے الفاظ سے عام معلوم ہوتے ہیں لیکن سنت یہ بتلاتی ہے کہ ان کا مصداق خاص ہے (۲۷)۔ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ نص بھی تعبیر تشریح اور توضیح کی محتاج ہے۔ یہ تعبیر کہیں روایت سے ہوگی اور کہیں رائے سے۔ اس لئے اس میں اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ربا، قتل اور میراث کے مسائل میں جن کو امام

شافعی منصوص کہتے ہیں، فقہاء کے درمیان اختلافات موجود ہیں۔ نص پر امام شافعی نے جو متعدد مقامات پر تفصیل سے روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ اُس وقت کے مکاتبِ فقہ کے لئے نیا تھا، اور عام طور پر اس کے مالہ و ما علیہ سے اہل علم واقف نہ تھے۔ تصورِ نص کا درحقیقت یہ ابتدائی دور تھا، اور تیسری صدی کے بعد اس پر مزید سوچا گیا، جس کی تفصیلات ہمیں متاخر دور کی اصولِ فقہ کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ تقلیدی دور میں نص کی اصطلاح کسی فقہی مسئلہ میں ایک شخص یا ایک مکتبِ فکر کے نظریات کو ثابت کرنے بلکہ منوانے کا بہترین ذریعہ ثابت ہوئی۔ نص کے تصور نے آزادانہ شخصی رائے کو اجتہاد سے ختم کر دیا، اس کی جگہ یا تو قیاس نے لے لی، جو قریباً نص کے ہی مترادف ہے، یا پھر اہل ظاہر کی ظاہریت نے۔ نص کا استعمال ہمیں ظاہری مکتبِ فکر میں کثرت سے ملتا ہے، کیوں کہ اس مکتبِ فکر کی بنیاد ہی نصوص پر قائم ہے۔

متاخر دور میں اہل الحدیث اور اہل الرائے کے نام سے دو فقہی مکتبِ فکر وجود میں آئے اور ان کے درمیان شدید نزاع اور اختلاف رہا۔ یہاں ہمیں یہ دکھانا ہے کہ آیا پہلی اور دوسری صدی میں یہ دونوں مکتب خیال موجود تھے۔ نیز یہ کہ رائے اور حدیث اس دور میں بھی دو متضاد اصطلاحیں سمجھی جاتی تھیں۔ ہمارا خیال ہے کہ اس ابتدائی دور میں حدیث درائے دونوں ملی جلی اصطلاحیں تھیں، محمدین کے لئے حدیث کے ساتھ ساتھ رائے کے بغیر چارہ نہ تھا، اور مجتہدین رائے اور حدیث دونوں سے استدلال کرتے تھے۔

امام شافعی کی تصانیف میں ہمیں اہل الکلام، اہل الحدیث اور اہل القیاس کی اصطلاحیں ملتی ہیں۔ اہل الحدیث کی اصطلاح عام طور پر وہ ان مقامات پر استعمال کرتے ہیں جہاں انہیں کسی حدیث کی قوت و صحت کو بتلانا ہوتا ہے، یہاں اہل الحدیث سے ان کی مراد جیسا کہ سیاق بتلاتا ہے، ماہرین اسناد و روایت اور حفاظ حدیث سے ہوتی ہے (۲۸)۔ اس سے یہ سمجھنا درست نہ ہو گا کہ ان کے زمانہ میں کوئی ایسا مستقل گروہ موجود تھا، جو رائے و قیاس کا شدید مخالف تھا، اور وہ صرف حدیث و روایت سے استدلال کرنا جزو سمجھتا تھا۔ اہل حجاز یا اہل مدینہ کو عام طور پر اہل الحدیث سمجھا جاتا ہے، اور اہل عراق کو اہل الرائے۔ ایسے رجحانات جیسا کہ ہم بعد میں چل کر بتائیں گے، اس دور میں ضرور پائے جاتے تھے، لیکن ایسے دو مد مقابل مکتبِ خیال ابھی تک وجود بھی نہیں آئے

تھے۔ اس کے برخلاف فقہ کو حدیث اور رائے دونوں سے غذا مل رہی تھی۔ صرف حدیث۔ یا صرف رائے ابھی تک کسی کامسک نہ تھا۔ امام شافعی کے اپنے مخالفین سے مناظرے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدیث کے بہت بڑے حامی اور آزادانہ رائے کے شدید مخالف تھے۔ اس کے باوجود اپنے دلائل میں وہ رائے سے نہ بچ سکے۔ اس دور میں ہمیں بعض مشہور محدثین کے نام ملتے ہیں مثلاً ابن شہاب زہری متوفی ۱۲۴ھ۔ سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ۔ سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ اور دکیع بن جراح متوفی ۱۹۷ھ وغیرہم۔ لیکن ان کے بارے میں کہنا مبالغہ سے خالی نہ ہوگا کہ ان کا سارا استدلال حدیث سے تھا، اور رائے کی ان کے یہاں قطعاً گنجائش نہ تھی۔ امام شافعی کی فقیہہ کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ رائے کی نسبت حدیث کا زیادہ متبع ہو، اور ان کے مخالف کا خیال یہ ہے کہ اہل الحدیث بھی جس شخص کی فتاہت کی شہادت دیتے ہوں (۲۹)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محدثین اور فقہاء دونوں رائے و حدیث سے استدلال کرتے تھے، جبکہ اس کے محدثین کے یہاں روایت کو اہمیت حاصل تھی، اور فقہاء رائے کو اہم سمجھتے تھے۔

امام مالک باوجود محدث ہونے کے موٹا میں کثرت سے رائے سے کام لیتے ہیں۔ متعدد مسائل میں وہ مرفوع احادیث چھوڑ کر اپنے اجتہاد (رائے) یا اجماع اہل مدینہ پر اعتماد کرتے ہیں (۳۰)۔ اسی طرح اہل عراق جن کو شافعی اہل القیاس کہتے ہیں، رائے و قیاس کے ساتھ کثرت سے احادیث لاتے ہیں۔ اس دور کے فقہائے عراق کی فقہی تصانیف دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث اہل مدینہ سے ان کے یہاں کسی طرح کم نہ تھی۔ اہل عراق آج تک تلب حدیث کے لئے بدنام ہیں جو مناظر دور میں مکاتب فقہ کے درمیان نزاع و عصبیت کا نتیجہ ہے۔ اس موضوع پر عصر حاضر کے محققین خصوصاً ڈاکٹر شخت (J. SEHACHT) نے یہ ثابت کیا ہے کہ اہل عراق کے یہاں حدیث اس دور کے تمام مکاتب فقہ کی نسبت سب سے زیادہ تھی اور یہ الزام غلط ہے کہ ان کے یہاں حدیث کم ہے اور وہ محض رائے و قیاس سے ہی کام لیتے ہیں (۲۱)۔ بہر حال اہل حجاز و اہل عراق دونوں کے یہاں حدیث و رائے کا استعمال برابر تھا، اسی لئے امام شافعی متعدد مقامات پر بعض مسائل میں دونوں کو مرفوع احادیث سے اعراض و رائے پر عمل کرنے کا الزام دیتے ہیں (۳۲)۔ اس کے علاوہ ہمیں اس سلسلہ میں بعض اشارے اور بھی ملتے ہیں، جن سے ہمارے خیال کی تائید

ہوتی ہے۔ ابن شہاب زہری جو عام طور پر محدث کی حیثیت سے مشہور ہیں، لیکن فقیہ و مجتہد کے نام سے انہیں بہت کم جانتے ہیں۔ امام محمد بن الحسن ان کو اپنے دور کا سب سے بڑا فقیہ و محدث بتلاتے ہیں، ایک جگہ فرماتے ہیں:-

وكان (ابن شہاب الزہری) من أفقر أهل المدينة وأعلمهم بالرواية ۳۳

(ترجمہ) ابن شہاب زہری اہل مدینہ میں سب سے بڑے فقیہ اور روایت کے سب سے بڑے عالم تھے، _____ ایک دوسرے مقام پر لکھا ہے:-

وروي ذلك أقدم وأعلمهم في زمانه وأعلمهم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن شہاب الزہری

(ترجمہ) اس کو اپنے زمانہ کے سب سے بڑے فقیہ، سب سے بڑے عالم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے سب سے زیادہ جاننے والے ابن شہاب زہری نے روایت کیا ہے (۳۴)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل الحدیث و اہل الرائے کے دو مختلف مکتب خیال اس وقت علیحدہ علیحدہ موجود نہ تھے۔ خود امام شافعی کی تصانیف میں ہمیں اہل العلم بالحدیث و الرائے کی اصطلاح ملتی ہے، جو رائے و حدیث کے امتزاج کو بتلاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رائے و حدیث کا یہ شدید تناؤ امام شافعی کے بعد پیدا ہوا۔ یہ وہ دور ہے جب فقہی مذاہب وجود میں آچکے تھے، اور ہر امام مجتہد کے مقلدین و متبعین اپنے مذہب کی بالادستی و برتری ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ شخصی تقلیدی عصبیت زور پکڑ رہی تھی۔ اس دور میں اپنے مذہب کی فوقیت کو ثابت کرنے کے لئے اور مخالف مذہب کو گرانے کے لئے کیا کچھ نہیں کیا گیا۔ جھوٹی روایتیں گڑھی گئیں، اپنے امام کے مناقب بنائے گئے، مخالفین کے لئے طرح طرح کے قصے وضع کئے گئے، حتیٰ کہ مناظرے تک اپنے امام کی طرف منسوب کئے گئے جن میں مخالفین کی ہزیمت کو دکھلایا گیا ہے۔ ہمارے اس خیال کی تائید ائمہ کے مناقب کی کتابوں، اور خصوصیت سے امام ابو حنیفہ کے موافق و مخالف جو کچھ لکھا گیا ہے، اس سے ہوتی ہے۔ بہر حال یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ رائے و حدیث میں خفیف سی تفریق کی بنیاد امام شافعی کے دور میں پڑ چکی تھی، اور بعد میں اسی چیز نے شدت اختیار کر لی۔ اہل مدینہ کو

اہل الحدیث کا لقب دے دیا گیا کیوں کہ خود امام شافعی مدینہ کو دارالہجرت والسنۃ کے نام سے یاد کرتے ہیں اور اسی دور میں اہل عراق کو اہل القیاس کہا جاتا تھا۔ یہی چیز بعد میں ان کے اہل الرائے کے لقب کا سبب بنی۔

تیسری صدی ہجری میں تدوین حدیث کی تحریک شروع ہونے سے حدیث کے ضخیم مجموعے وجود میں آئے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا طبقہ بھی رونما ہوا جس کا رجحان صرف حدیث کی طرف تھا اور رائے کو وہ مذموم سمجھتا تھا۔ ہر مسئلہ کو وہ حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کرتا تھا اسی رجحان کی انتہا پسندی نے ظاہری مکتب خیال کو جنم دیا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ رائے کی مذمت میں احادیث بیان کی جاتیں اور اس کی تردید و ابطال میں صحابہ و تابعین کے آثار و روایت کئے جاتے، یہاں تک کہ خود حدیث کی کتابوں میں رائے و قیاس کی مذمت پر ابواب قائم کئے گئے۔ اس دور میں رائے و حدیث میں تفریق کھل کر سامنے آچکی تھی، اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا دونوں کے درمیان تناؤ بڑھتا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی دور میں بعض تابعین مثلاً امام شعبی متوفی ۳۱ھ کی طرف رائے کی مذمت میں روایات منسوب کی گئیں (۳۵)۔ ہمیں بعض وجوہ کی بنا پر یہ روایتیں مشکوک معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ امام شعبی جس دور سے تعلق رکھتے ہیں، ہمارے نزدیک اس دور میں حدیث و رائے کے دو مخالف مکاتب خیال کا وجود نہ تھا۔ نیز اجتہاد کا جو طریقہ اس دور میں کارفرما تھا۔ اس کے پیش نظر شعبی کا اس شدت سے رائے کی مخالفت کرنا کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود شعبی سے بعض ایسے فقہی مسائل مروی ہیں جن کی بنیاد ہی رائے پر ہے (۳۶)۔ تعجب ہے کہ شعبی ایک طرف رائے پریشاب کرنے کو تیار ہیں (جیسا کہ روایات بتلاتی ہیں) اور دوسری طرف رائے پر مبنی مسائل کو نقل کر رہے ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کے دور خلافت میں امام شعبی قاضی مقرر ہو گئے تھے (۳۷)۔ کیا کوئی قاضی رائے کے بغیر بھی فیصلے کر سکتا ہے؟ بہر حال امام شعبی کی جو تصویر ان کی طرف منسوب روایات سے سامنے آتی ہے، ہمارے نزدیک تاریخی طور پر دو صحیح نہیں ہے۔ کچھ اسی طرح کے وجوہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمن کے لقب ربیعۃ الراعی کے بھی معلوم ہوتے ہیں۔ غالباً یہ لقب بھی ان کو امام شافعی کے بعد کے دور میں ہی دیا گیا ہوگا۔ امام مالک

موظا میں کہیں بھی ان سے اس لقب کے ساتھ روایت نہیں کرتے۔ لیکن اس پر ابھی مزید تحقیق کی گنجائش ہے (۳۸)۔

امام شافعی اہل الکلام سے عام طور پر معتزلہ مراد لیتے ہیں۔ اور غالباً خوارج بھی ان میں داخل ہیں۔ ان کے ساتھ امام شافعی کے مناظرے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انکار حدیث کے لحاظ سے ان کے تین گروہ تھے۔ ایک گروہ صرف قرآن کو حجت مانتا تھا اور حدیث کا قطعاً منکر تھا۔ دوسرا گروہ صرف ان احادیث کو حجت سمجھتا تھا جو قرآن کے موافق ہوتیں، بقیہ کو رد کرتا تھا۔ تیسرا گروہ صرف اخبار احاد کا منکر تھا، اور مشہور احادیث کو حجت تسلیم کرتا تھا۔ امام شافعی نے ان تینوں گروہوں کے دلائل اور ان کی تردید اختصار کے ساتھ جماع العلم میں بیان کی ہے (۳۹)۔ اہل الکلام چونکہ عقل سے استدلال زیادہ کرتے تھے اس لئے امام شافعی کہیں کہیں ان کو اہل العقول بھی کہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ان مجتہدین کی نسبت جن کے پاس قرآن و سنت جیسے اصول موجود تھے، پھر بھی وہ رائے و استحسان سے کام لیتے تھے، اہل العقول اجتہاد کے زیادہ مستحق تھے، کیوں کہ ان کے پاس سرے سے کوئی اصول ہی نہیں تھے (۴۰)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کو رائے و استحسان کے بارے میں کچھ غلط فہمی تھی، اس لئے وہ ان کی شدید مذمت کرتے ہیں۔ کہیں رائے کو ہوائے نفس کہتے ہیں (۴۱)۔ اور کہیں استحسان کو نئی شریعت بنانے کے مترادف سمجھتے ہیں (۴۲)۔ اور کہیں تلذذ سے تعبیر کرتے ہیں (۴۳)۔ آگے چل کر ہم یہ دکھائیں گے کہ حقیقت اس کے خلاف تھی۔

صدر اسلام میں تین مقامات اجتہاد کے مرکز تھے۔ عراق۔ شام اور حجاز۔ مصر کا اجتہاد تخلیقی سے زیادہ تقلیدی تھا، اگرچہ وہاں بھی لیث بن سعد جیسے تخلیقی رجحان رکھنے والے مجتہد موجود تھے۔ امام محمد بن الحسن صرف انہی تین مراکز کا نام لیتے ہیں (۴۴)، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں مصر کو اجتہاد کے میدان میں ممتاز مقام حاصل نہ تھا۔ ان فقہی مکاتب کا میلان مسائل کے حل کرنے میں زیادہ تر رائے کی طرف تھا۔ ہر مکتب کے فقہاء کے درمیان جو اختلافات تھے، نیز مختلف مکاتب کے درمیان جو مختلف مسائل میں نزاع تھا، اس کی بنیاد رائے پر تھی۔ ابن المقفع متوفی ۱۲۰ھ نے اس دور کے فقہاء اور مکاتب فکر کے درمیان اختلاف رائے کی

تصویر ذیل کے الفاظ میں کھینچی ہے :-

” کوفہ، بصرہ اور ان کے اطراف میں قتل (ومار)، نکاح (فروج) اور مال (اموال) کے متناقض احکام میں اختلاف انتہائی شدت اختیار کر چکا ہے۔ ایک شخص کے خون اور شرم گاہ کو حیرہ میں حلال سمجھا جاتا ہے، لیکن کوفہ میں وہ حرام ہیں۔ خود کوفہ کے اندر یہ اختلاف موجود ہے۔ اس کے ایک محلہ میں جو چیز حلال ہے، دوسرے میں وہ حرام ہے۔ اہل عراق و اہل حجاز میں سے ہر فریق اپنے فقہی نظریات کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور دوسرے کا استخفاف کرتا ہے“

” ان میں سے جو لوگ پیروی سنت کے دعویدار ہیں، وہ اس چیز کو بھی سنت بنا دیتے ہیں جو حقیقت میں سنت نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے اس زعم میں کہ وہ سنت ہے بلا کسی ثبوت و حجت کے وہ خون بہاتے ہیں۔ جب ان سے یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ اس طرح کا خون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بہایا گیا یا خلفائے راشدین (آئمۃ الہدی) کے زمانہ میں؟ تو اس کا جواب دینے سے وہ قاصر رہتے ہیں۔ جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ تہساری اس مرسومہ سنت کے مطابق کون سا خون بہایا گیا تھا، تو جواب میں کہتے ہیں کہ عبدالملک بن مروان نے ایسا ہی کیا تھا، یا کسی امیر (حاکم) نے۔ انتہائی نازک و اہم مسائل میں وہ اپنی رائے سے کام لیتے ہیں جس سے مسلمانوں میں سے کسی کا قول بھی متفق نہیں ہے۔ اپنی اس شخصی رائے اور چہرہ دستی پر انہیں ذرا بھی وحشت نہیں ہوتی۔ بلکہ صاف اقرار کرتے ہیں کہ یہ ان کی ذاتی رائے ہے“

اس میں وہ کتاب اور سنت سے استدلال نہیں کرتے“ (۲۵)

بعینہ یہی تصویر امام شافعی کی تصانیف میں ان کے مخالفین کے ساتھ مناظرے پڑھنے والے کے سامنے آتی ہے۔ ذیل میں ہم چند فقہی مسائل کا تجزیہ کر کے یہ بتلائیں گے کہ اس دور کے مجتہدین مختلف اجتہاد کے مراکز میں کس طرح آزادی کے ساتھ مسائل کے حل میں رائے سے

کام لیتے تھے۔

امام مالک نے سعید بن المسیب کی روایت سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ڈاڑھ کی دیت ایک اونٹ مقرر کی تھی۔ اس کے برخلاف حضرت معاویہؓ نے پانچ اونٹ مقرر کئے تھے۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے سعید بن المسیب فرماتے ہیں:-

قال سعید بن المسیب: فالدية تنقص في قضاء عمر بن الخطاب، وتزيد في قضاء معاوية. فلو كنت أنا لمجملت في الاضراس بعيرين بعيرين، فملك الدية سواء، وكل مجتهد ماجوس۔ (۴۷)

(ترجمہ) حضرت عمرؓ کے فیصلہ میں دیت کم ہے، اور حضرت معاویہ کے فیصلہ میں زیادہ۔ اگر ڈاڑھ کی دیت کام میں فیصلہ کرتا تو دو دو اونٹ مقرر کرتا۔ اس طرح دیت برابر ہو جاتی۔ اور ہر مجتہد اجر پانے والا ہے۔

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ سعید بن المسیب اس مسئلہ میں نہ حضرت عمر کی بات مانتے ہیں اور نہ حضرت معاویہ کے فیصلہ پر عمل کرتے ہیں، نیز ان کی رائے اہل مدینہ کے خلاف ہے جن کا عمل حضرت معاویہ کے فیصلہ پر ہے۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دانت کی دیت پانچ اونٹ مقرر کی ہے۔ اور ڈاڑھ بھی چوں کہ دانت ہے اس لئے اس کی دیت بھی پانچ اونٹ ہونا چاہیے۔ اس طرح ڈاڑھ کے مسئلہ میں ان کا عمل قیاس پر ہے (۴۷)۔ اس مثال سے ہمیں اس دور میں آزادی رائے کا پتہ چلتا ہے۔ ڈاڑھ کی دیت میں اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث مروی نہیں ہے، لیکن حضرت عمر و معاویہ کے فیصلے اس مسئلہ میں موجود تھے۔ اس کے باوجود سعید بن المسیب دیت کے فیصلہ میں رائے زنی کا حق رکھتے ہیں اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہر مجتہد کو اجر ملے گا۔ غالباً اس سے وہ اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے بھی اپنی رائے سے ہی فیصلے کئے تھے۔ امام مالک بھی بجائے کسی ایک صحابی کے قول پر عمل کرنے کے رائے سے کام لیتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پر قیاس کرتے ہیں۔ تاہم ان کے قیاس کی تائید حضرت معاویہ کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔ سعید بن المسیب اگرچہ فقہائے سبعہ مدینہ میں سے تھے، اس کے باوجود امام مالک ان کی رائے پر عمل نہیں کرتے۔ کیوں کہ اجتہاد میں آزادی رائے اس دور کا امتیازی وصف تھا۔

اب ایک دوسری مثال لیجئے۔ پسل یا ہنسل (دکی ہڈی) کی دیت حضرت عمر نے (روایات کے مطابق) ایک اونٹ مقرر کی تھی۔ اہل مدینہ ان کے اس فیصلہ پر عمل نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ پسل یا ہنسل کی دیت کے لئے کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ اندازہ سے (حکومتہً باجہاد) سے کیا جا سکتا ہے (۴۸)۔ امام شافعی اس آزادی رائے پر ان کی سخت گرفت کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایات کی تعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے ذریعہ فرمائی تھی۔ حضرت عمرؓ چونکہ خلیفہ ہونے کی حیثیت سے آپ کے جانشین تھے، اس لئے آپ کا فیصلہ بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اہل مدینہ کو وہ حضرت عمر اور سعید بن المسیب کے فیصلے چھوڑ کر اپنی رائے پر عمل کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں اہل مدینہ کے علم کا ماخذ شخصی رائے تھا (۴۹)۔ ہمیں یہاں اس سے بحث نہیں کہ اہل مدینہ کا نقطہ نظر صحیح ہے، یا امام شافعی حق پر ہیں، ان دونوں مثالوں سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ اجتہاد میں آزادی رائے کس درجہ کار فرما تھی۔

دیات ہی سے متعلق ایک اور مسئلہ لیجئے۔ اہل مدینہ کے نزدیک عورت کے اعضاء کی دیت مرد کے اعضاء کی دیت کا نصف ہے۔ اگر اس کی مقدار کل دیت (سوانٹ) یا اس کے برابر رقم کی ایک ثلث (یا اس سے زائد) ہو، لیکن اگر ثلث سے کم ہو تو مرد کے اعضاء کی دیت کے برابر ہے۔ اس اصول کی بنیاد پر سعید بن المسیب کی رائے ہے کہ عورت کی تین انگلیوں کی دیت دس اونٹ ہیں، کیوں کہ اس کی تعداد ثلث سے کم ہے ۱۰ اور چار انگلیوں کی دیت بیس اونٹ ہیں (کیوں کہ اس کی مقدار ایک ثلث سے زائد ہے)۔ ان سے جب دریافت کیا گیا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ انگلیوں کی تعداد میں اضافہ کی صورت میں دیت اور کم ہو گئی۔ انہوں نے جواب دیا کہ یہی سنت ہے (۵۰) (یعنی اہل مدینہ کا اس پر اجماع ہے)۔ اس مسئلہ میں سعید بن المسیب اپنی رائے سے فیصلہ نہیں کرتے بلکہ اجماع اہل مدینہ سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ جس اصول سے استدلال کرتے ہیں اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ زید بن ثابت کا قول ہے۔ اہل مدینہ کا اسی پر عمل ہے۔ اہل عراق کا اس بارے میں اہل مدینہ سے اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے، مقدار کچھ بھی ہو۔ ان کا مذہب حضرت عمر اور حضرت علی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (۵۱)۔

امام شافعی ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اور دونوں کو شخصی رائے بتلاتے ہیں۔ حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت کے اقوال کو رائے کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ سعید بن المسیب جس سنت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اُس کے بارے میں اُن کا خیال ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بھی ہو سکتی ہے، صحابہ کی سنت بھی ہو سکتی ہے اور اس کی بنا رائے بھی ہو سکتی ہے (۵۲)۔ اس مثال سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں مختلف فقہاء کس آزادی سے سوچتے تھے۔ صحابہ کے درمیان، اور آئمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف و حقیقت رائے کی بنیاد پر ہی تھا۔ اسی لئے ہمارے نزدیک اس دور میں اجتہاد کا سب سے بنیادی اصول رائے تھا۔

اہلِ مدینہ کے یہاں حدیث پر عمل اور اس کے جانچنے کا طریقہ محض اسناد ہی نہ تھا۔ یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام مالک متعدد احادیث خود روایت کرتے ہیں، لیکن ان کا عمل ان کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہو گی کہ محدث و حافظ حدیث کی حیثیت سے جو احادیث اُن تک پہنچی تھیں، ان کا روایت کرنا ضروری تھا، لیکن ان پر عمل وہ ایک فقہ و مجتہد کی حیثیت سے کرتے تھے۔ اہلِ مدینہ حدیث پر غور و فکر اور عقل و رائے کی روشنی میں عمل کرتے تھے۔ بعض اوقات حدیث کا مفہوم بھی محض رائے (مجتہدانہ بعیرت) سے متعین کیا جاتا۔ ذیل کی مثالوں سے ہمارے اس خیال پر روشنی پڑتی ہے:

امام مالک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل روایت کرتے ہیں کہ آپ ظہر، عصر، اور مغرب و عشاء کی نمازیں بلا کسی خوف و بارش کے ملا کر پڑھتے تھے۔ اس کے بعد اس کی توجیہ یوں فرماتے ہیں: قال مالك: اری ذلك كان في مطر (۵۳)

(ترجمہ) میرا خیال ہے کہ آپ نے ایسا بارش میں کیا ہو گا۔

حالانکہ روایت میں خود بلا خوف و بارش کی صراحت موجود ہے، اس کے باوجود وہ اپنی رائے و فقہی فہم و بعیرت سے اس کی توجیہ کرتے ہیں۔

اہلِ مدینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و خلفائے راشدین کا یہ عمل روایت کرتے ہیں کہ وہ فجر کی نماز میں طویل سورتیں پڑھتے تھے۔ لیکن ان کا عمل اس کے خلاف ہے۔ امام شافعی

جب ان کو ترک حدیث کا الزام دیتے ہیں تو اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں :
 نقلت للشافعی انا نختلف هذا، لقول: یقرأنی یاقل من هذا، لأن هذا اثقیلٌ علی الناس (۵۳)

(ترجمہ) ہم اس کے قائل ہیں کہ فجر کی نماز میں ان سے مختصر سور میں پڑھی جائیں، کیوں کہ یہ
 (طویل سو میں پڑھنا) لوگوں پر گراں گزرتا ہے۔

امام شافعی جب اہل مدینہ کو نماز میں رکوع سے قبل اور رکوع کے بعد رفع یدین (جو
 صحیح احادیث سے ثابت ہے) ترک کرنے پر حدیث پر عمل نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں تو
 اس پر وہ ان سے پوچھتے ہیں، ہننا معنی رفع الیدین عند الركوع ؟
 (ترجمہ) رکوع کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانے کا کیا مطلب ہے ؟

اس کے جواب میں امام شافعی رفع یدین کی عقلی توجیہ کرتے ہوئے اس کا مقصد واضح
 کرتے ہیں (۵۵)۔ نماز کے سارے ارکان تعبدی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جیسے
 اس کی شکل بتلا دی ہے اس میں جوں دچرا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن اُس دور میں عقل
 و رائے کو اتنی وسعت و غلبہ حاصل تھا کہ تعبدی چیزوں کی بھی مصلحتیں پوچھی جاتیں، اور ان کا
 فرائد حل سے جواب بھی دیا جاتا تھا۔

مذکورہ بالا مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ جو دارالجمہ و السنۃ کہلاتا تھا، رائے سے آزاد
 نہیں تھا۔ بلکہ رائے و عقل کے استعمال میں بعض مسائل میں اہل مدینہ اس درجہ بڑھے ہوئے تھے
 کہ اہل عراق بھی ان کو حدیث پر عمل نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں (۵۶)۔ امام شافعی اہل مدینہ کی
 رائے کو من گھڑت اور ہوائے نفس پر مبنی سمجھتے ہیں۔ اور متعدد مقامات پر ان کی رائے کی شدت
 سے تردید کرتے ہیں۔ ہمیں ان کا یہ الزام صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اُس دور کے مراکز اجتہاد کا
 اگر آپ جائزہ میں تو معلوم ہوگا ہر مرکز کے فقہاء اپنے مقامی ماحول، علاقائی روایات، سلسل عمل،
 اور رسم و رواج اور سماجی حالات سے متاثر ہو کر اجتہاد کر رہے تھے۔ رائے میں شخصی
 تقلید سے آزادی ضرور تھی، لیکن ہر مجتہد کے اجتہاد میں مقامی روایات سے وابستگی پائی
 جاتی تھی۔ یہ بات الگ ہے کہ کہیں روایت پر زور تھا، جیسے عراق۔ کہیں مقامی عمل یا اجماع
 کو مستند سمجھا جاتا تھا، جیسے مدینہ اور کہیں سلف اور عام مسلمانوں کے عمل سے استدلال

کیا جاتا تھا جیسے شام۔ آگے چل کر شخصی تقلید نے اس مقامی و علاقائی رحمان کی جگہ لے لی ، اہل مدینہ مالکی اور اہل عراق حنفی کہلانے لگے۔ فقہائے مدینہ کی رائے و حقیقت عوام کے مسلسل عمل، مقامی صحابہ و تابعین فقہاء کے اجتہادات ، علاقائی روایات اور مدینہ کے سرکاری قوانین کے مجموعہ کا نام تھا۔ موٹا کو غور سے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک اجماع مدینہ کے سلسلے میں تین چیزوں سے استناد کرتے ہیں۔ اول عوام الناس کے عمل سے ، دوم علماء مدینہ کے اجماع سے ، سوم مدینہ کے بعض سیاسی حکام کے قوانین سے۔ بہر حال امام شافعی کا اہل مدینہ پر یہ الزام کہ ان کی رائے من گھڑت تھی درست نہیں ہے۔

اجتہاد میں عقل و رائے سے کام لینے میں اہل عراق، اہل مدینہ سے کچھ پیچھے نہیں ہیں۔ ان کے یہاں فقہی مسائل میں عقل و قیاس کی کثرت کے سبب امام شافعی ان کو اہل القیاس کہتے ہیں بعض اوقات احادیث کو بھی وہ عقل کی روشنی میں جانچتے ہیں، حدیث مصراۃ پر بلفظ عمل نہ کرنا اور اس کی عقل تو جیہہ کر کے اس پر عمل پیرا ہونا ان کی عقل دوستی کا بین ثبوت ہے۔ حالانکہ امام شافعی اس حدیث کو قطعاً خلاف قیاس نہیں سمجھتے، بلکہ جو حدیث ان کے نزدیک صحیح سند سے ثابت ہو جائے اس میں چوں و چرا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے وہ حدیث مصراۃ پر لفظاً عمل کرتے ہیں اور اہل عراق کی عقل پرستی (ان کی نظر میں) کی شدت مذمت کرتے ہیں (۵۷)۔

مال غنیمت میں سے سوار کو گھوڑے کے دو حصے دینا اور پیدل کو ایک حصہ دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقلاً درست نہیں ہے۔ حالانکہ یہ صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ ان کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ یہ عقل و قیاس کے خلاف ہے کہ انسان کے مقابلہ میں جانور کو دوہرا حصہ دیا جائے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر کے دور خلافت میں شام کے گورنر نے گھوڑے کو ایک ہر حصہ دیا تھا، یہ گویا جانور کو انسان پر فوقیت دینا ہے، اور حضرت عمر نے اس کی منظوری دے دی تھی۔ نیز اس سلسلہ میں جو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، وہ ان کے نزدیک قابل استناد نہیں (۵۸)۔

اس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد، امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہیں۔

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ گھوڑے کو دوہرا حصہ دینے کے بارے میں جو احادیث و آثار مروی ہیں ان کی تعداد زیادہ ہے اور وہ زیادہ قوی و مستند ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے عقلی اعتراض کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ بالفرض گھوڑے کو بھی اکہرا حصہ دیا جائے تو خود امام صاحب کی رائے کے مطابق انسان اور جانور مساوی ہو جاتے ہیں۔ گھوڑے کو دوہرا حصہ دینے کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ لوگوں کو اس سے جہاد کے لئے گھوڑے پالنے کی ترغیب ہوگی، اور اس طرح وہ ان کے اخراجات پورے کر سکیں گے۔ نیز ان کا استدلال یہ ہے کہ گھوڑے کا حصہ بھی مالک کو ہی ملتا ہے، اس لئے جانور کو انسان پر فوقیت کا کوئی سوال پیدا نہیں (۱۵۹)۔ امام محمد ان کے عقلی اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں فوقیت جانور کو انسان پر نہیں ہے، بلکہ سوار کو پیدل لڑنے والے پر ہے۔ نیز گھوڑے کا حصہ بھی چوں کہ سوار ہی کو دیا جاتا ہے، اس لئے انسان اور جانور کا کوئی مقابلہ نہیں ہے۔ اس کے بعد سوار کو جو تین حصے دیئے جاتے ہیں، اس کی عقلی وجہ بتاتے ہیں۔ ان کے خیال میں ایک حصہ اس کو گھوڑے کے اخراجات کے لئے ملتا ہے، دوسرا گھوڑے پر سوار ہو کر لڑنے کی وجہ سے، اور تیسرا خود اپنے جسم و جان سے لڑنے کے سبب سے (۶۰)۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اہل عراق احادیث کو عقل کی روشنی میں جانچتے تھے۔ اور عقلی تعبیر کی بنیاد پر ان سے استدلال کرتے یا ان کو رد کرتے تھے۔

اہل عراق کے یہاں ہمیں بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں وہ عقل و قیاس کے خلاف حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مثلاً سہول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جانا چاہیے۔ ان کی دلیل وہ احادیث و آثار ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سہول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ امام ابو حنیفہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ اس مسئلہ میں اگر احادیث نہ ہوئیں تو میں اس کے بدلہ میں ایک روزہ رکھنے کا حکم دیتا۔ لیکن اہل مدینہ ان احادیث کو تسلیم نہیں کرتے، ان کا خیال ہے کہ کھانے پینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کے بدلے دوسرا روزہ رکھنا چاہیے۔ اس کا جواب امام محمد ان کو یہ دیتے ہیں کہ اس قسم کے مسائل کا فیصلہ رائے و قیاس سے نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ یہ ایسی احادیث سے ثابت ہے جن کو ہم رد نہیں کر سکتے۔ نیز اس مسئلہ میں وہ فقہائے عراق کے اجماع

کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں (۶۱)۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ مقامی و علاقائی اجماع کا جس کو امام شافعی اجماع الخاصہ کہتے ہیں، نزاعی مسائل کو طے کرنے میں بہت دخل تھا۔ بعض علاقوں میں جن میں مدینہ سے ممتاز ہے، مقامی اجماع کے مقابلہ میں مرفوع احادیث تک کو ترک کر دیا جاتا تھا۔ زیر بحث مسئلہ میں بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ اپنے علاقائی اجماع پر عمل پیرا ہیں، اہل عراق اگرچہ اس مسئلہ میں حدیث پر عمل کر رہے ہیں، لیکن اپنا استدلال وہ بھی علاقائی اجماع پر ختم کرتے ہیں۔

امام محمد کا مؤطا میں اپنے دلائل کے ختم پر علیہ عامۃ فقہائنا، لکھنا، اور ابو یوسف کا کتاب الخراج میں وعلیہ اصحابنا، یا علیہ فقہاونا یا علیہ جماعۃ اہل العلم وغیرہ لکھنا اہل عراق کے محدود علاقائی رجحان کو بتلاتا ہے۔ یہ صرف اہل عراق کے ساتھ ہی خاص نہ تھا بلکہ اس دور کے ہر مکتب فقہ میں علاقائی اجماع فقہی مسائل میں فیصلہ کن عامل کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس علاقائی اجماع کی بنیاد پر مختلف مکاتب فقہ کے درمیان اختلافات پائے جاتے تھے۔ جن مسائل میں علاقائی اجماع ہر مکتب فقہ میں سمجھا جاتا تھا وہ صرف اکثریت کی رائے ہوتی تھی یا اس کو اس علاقہ میں قبول عام حاصل ہو جاتا تھا، ورنہ خود اس اجماعی مسئلہ میں اسی علاقہ کے بعض اہل علم کو اختلاف ہوتا تھا، اور وہ اپنے نقطہ نظر پر قائم رہتے تھے۔ اس صورت کو دیکھ کر امام شافعی نے اجماع الخاصہ پر شدید حملے کئے ہیں، اور اس کا رد عمل یہ ہوا کہ انہوں نے علاقائی اجماع کا سرے سے انکار ہی کر دیا۔ آخر میں وہ صرف فرائض میں اجماع کے قائل رہ گئے تھے (۶۲)۔

احادیث کی طرح صحابہ و تابعین کے اقوال اور فیصلوں کو بھی اہل عراق سوچ سمجھ کر قبول کرتے تھے، ہر رائے اور روایت کو آٹھیں بند کر کے ماننا اس دور کا خاصہ نہ تھا۔ امام محمد بعض احادیث کی روشنی میں ایک مسئلہ سے متعلق حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی رائے پر عقل تنقید کرتے ہیں اور اس پر عمل کرنے سے انکار کرتے ہیں (۶۳)۔ ایک دوسرے مسئلہ میں امام شافعی، سعید بن المسیب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی کی رائے اپنے خیال کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ اس پر امام محمد جواب دیتے ہیں :-

لیں یلزمی قول واحد من هؤلاء ولا یلزمک

ترجمہ، ان میں سے ایک کی بات کا بھی نہ میں پابند ہوں نہ آپ پابند۔

امام شافعی جب ان پر اعتراض کرتے ہیں کہ کبار تابعین کے اقوال موجود ہوتے ہوئے آپ سنت پر قیاس کیوں کر رہے ہیں۔ اس کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ صرف سنت پر ہی قیاس نہیں، بلکہ عقل کے بھی موافق ہے۔

اننا نزعہم وتولنا هو القیاس علی السنۃ والمعقول (۶۴)

اس دور کے مکاتب فقہ کا عقل و رائے کی طرف رجحان کتنا تھا، اور حریت فکر کو کتنی وسعت حاصل تھی، اس کا کچھ اندازہ مذکورہ بالا مثالوں سے لگایا جاسکتا ہے۔

اجتہاد میں آزادی رائے اور عقل و قیاس کی روشنی میں غور و فکر نے مختلف فقہی مسائل میں انتشار کی کیفیت پیدا کر دی تھی، اس کا سبب ایک حد تک علاقائی اجماع کے ذریعہ کیا گیا۔ جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ اس انتشار و فوضویت سے تنگ آکر ابن المقفع یہ رائے دیتا ہے کہ ہر شخص اپنی رائے خلیفہ کے سامنے پیش کرے، اور صرف خلیفہ کو یہ اختیار ہے کہ ان میں سے جسے چاہے نافذ کرے۔ قانون میں شخصی رائے کو وہ محدود کرنا ضرور چاہتا ہے، لیکن بالکل ختم کرنے کا وہ قائل نہیں ہے (۶۵)۔ اس بارے میں امام ابو یوسف کا نقطہ نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ میں مختلف رایوں میں سے خلیفہ جس رائے کو دینی مصالح و مصالح عامہ کے قریب سمجھتا ہو، اس کو اختیار کرے (۶۶) حریت فکر، نقطہ نظر کے اختلاف اور آزادی رائے کو وہ بھی بند کرنا نہیں چاہتے، بلکہ اس کی مضرتوں کو روکنا چاہتے ہیں۔

حواشی و حوالجات

۱۔ اس موضوع پر تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ہماری کتاب JURISPRUDENCE IN THE

EARLY PHASE OF ISLAM — کا باب سوم "فقہ اسلامی کے ماتخذ" (مخطوطہ)

۲۔ مؤطا مالک۔ مطبوعہ قاہرہ۔ ۱۹۵۱ء، ج ۱ ص ۲۰۲۔

۳۔ ایضاً ج ۲ ص ۸۵۸۔

۴ - دیات کے سلسلہ میں اس لفظ کی مزید مثالوں کے لئے دیکھئے مؤطا مالک ج ۲ -
ص ۸۵۲ اور ۸۵۹ -

۵ - مؤطا مالک ج ۲ - ص ۲۵۵ - ۲۵۶

۶ - محمود الحسن الشیبانی - المؤطا - مطبوعہ دیوبند - (سنہ طباعت مذکورہ نہیں) ص ۲۹۴ -

۷ - ابن النیم - الفہرست مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۸ھ ص ۲۸۸

۸ - ابن منظور - لسان العرب - مادہ رائی اور فسند

۹ - ایضاً - یقال فلان من اهل الراى - اى يقول رأى الخوارج ويقول بذهبهم - حضرت عمرؓ

کے بارے میں ابن سعد نے نقل کیا ہے کان عکرمۃ یرى رأى الخوارج - طبقات ابن

سعد - مطبوعہ بیروت - ۱۹۵۷ء - ج ۵ - ص ۲۹۲ - ۲۹۳

۱۰ - سورہ صود: ۲۷ - ۱۱ - سورہ محمد: ۲۴ وغیرہ آیات ملاحظہ ہوں

۱۲ - ابن ہشام - سیرۃ النبی - مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ - ج ۲ - ص ۲۱۰ - ۲۱۱

۱۳ - "قال الشافعی: فقال: وقد علمت انهم اختلفوا فی الراى الذى لا متقدم فيه كتاب ولا سنة

أینوجد فیما اختلفوا فيه كتاب وسنة؟ قلت نعم - قال: واين؟ قلت: قال الله عزوجل:

المطلقت يتولين بانفسهن ثلثة قروء" الخ

امام شافعی: کتاب الام - مطبوعہ قاہرہ - ۱۳۲۲ھ - ج ۷ ص ۲۴۵

۱۴ - ابو یزید جصاص - احکام القرآن - قسطنطنیہ - ۱۳۳۵ھ - ج ۳ - ص ۱۲۴

۱۵ - ابن سعد - الطبقات الکبریٰ - مطبوعہ لیڈن - ۱۳۲۱ھ - ج ۵ - ص ۲۵۸ -

۱۶ - ابو یوسف - کتاب الخراج - مطبوعہ قاہرہ ۱۳۰۲ھ ص ۱۳ - ۱۵

۱۷ - مؤطا مالک - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۴۸

۱۸ - ابو یوسف - کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۱۰۴

۱۹ - مؤطا مالک - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ ص ۷۷

۲۰ - ایضاً ص ۷۲ - ۷۳

۲۱ - دیوان حماسہ - شرح تبریزی - مطبوعہ قاہرہ ۱۲۹۶ھ - ج ۳ - ص ۱۵۱

۲۲- اورقات فی اصول الفقہ و مجموعہ متون اصولیہ کے ساتھ شائع ہوئی ہے، مطبوعہ دمشق -
تاریخ طباعت درج نہیں۔ ص ۲۲-

۲۳- "نص اور رائے" نہایت وسیع اور نازک موضوع ہے، اس کے سارے گوشوں پر
تفصیل سے گفتگو کرنے کے لئے مستقل مقالہ درکار ہے۔ اپنی زیر تجویز کتاب

DEVELOPMENT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE IN THE -

"POST SHAFII PERIOD" - امام شافعی کے مابعد دور میں اصول فقہ کا ارتقاء
میں انشاء اللہ ہم اس موضوع پر سیر حاصل بحث کریں گے۔

۲۴- محمد بن الحسن الشیبانی - السیر الجعیر (مع شرح الرخسی) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء ج ۱ ص ۲۵۲-۲۵۳

۲۵- امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۷۱

۲۶- امام شافعی - کتاب الرسالہ، مطبوعہ قاہرہ - ۱۲۲۱ھ ص ۵-۷-۱۶-۵۰ اور ۶۶

۲۷- ایضاً ص ۲۲-۲۳

۲۸- امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۱۰۲-۱۳۷-۲۱۱-۳۳۸

۲۹- ایضاً ص ۲۵۶ - قال الشافعی: وافقه الناس عندنا وعند اکثرهم اتباعهم

للمحدث، وذلك اجہلهم، لأن الجہل عندك قبول خبر الانفراد. وكذلك اکثر ما يجتاجون
منه الى الفقهاء ويفضلونهم به مع أن الذي يصفتم غير موجود في الدنيا. قال هو وبعض
من حضوره: فاني اقول: انما النظر في هذا الى من يشهد له أهل الحديث بالفقہ۔

۳۰- اس کی تفصیل کے لئے کتاب الام ج ۷ میں اختلاف مالک و الشافعی، اور ابن حزم کی

الاحکام فی اصول الاحکام میں اجماع کی بحث ملاحظہ ہو۔

۳۱- یوسف شخت - مبادی فقہ اسلامی - مطبوعہ لندن ۱۹۵۹ء - ص ۲۷

J. SCHACHT, THE ORIGINS OF MUHAMMADAN

JURISPRUDENCE, LONDON, 1959, P. 27

۳۲- امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۱۸۷-۲۲۱-۲۳۱-۲۴۰-۲۴۲

نیز امام شافعی، اختلاف الحدیث (کتاب الام ج ۷ کے حاشیہ پر) ص ۱۱۵ -

۳۲- محمد بن الحسن - الموطا - مطبوعہ دیوبند - تاریخ طباعت درج نہیں - ص ۳۱۹ -

۳۴- امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۹۱ -

۳۵- ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد ترجمہ امام شعبی - نیز سنن الدارمی، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۹ھ

ج ۱ - ص ۲۶ - ۶۷ وغیرہ -

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ابن حزم ایک طرف ایسی روایات نقل کرتے ہیں جن سے امام شعبی رائے کے مخالف معلوم ہوتے ہیں، دوسری طرف وہ امام شعبی کی اسناد سے ہی رائے کی موافقت میں روایتیں بیان کرتے ہیں۔ اسی تضاد کے پیش نظر اس قسم کی روایات ہمیں مشکوک معلوم ہوتی ہیں۔

ابن حزم - الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۷ھ ج ۶ ص ۲۹ وغیرہ

۳۶- امام ابو یوسف - کتاب الخراج - محولہ بالا ایڈیشن ص ۲۵ - نیز امام شافعی - کتاب الام -

محولہ بالا ایڈیشن ج ۷ ص ۱۶۲ - ۱۷۰

۳۷- ابن سعد - الطبقات الکبریٰ - مطبوعہ بیروت ۱۹۵۷ھ ج ۶ ص ۲۵۲

۳۸- پہلی صدی ہجری کے ادا خرد اور دوسری صدی کے اوائل میں نقہار کے یہاں اجتہاد میں جو

حدیث درائے کا امتزاج تھا، اس کی بنیاد پر ہم رائے کی "حایت میں روایات" اور "رائے کی مخالفت میں روایات" کو مشکوک سمجھتے ہیں۔ اور ربیعۃ الائے کے لقب کی وجہ

بھی متاخر دور میں حدیث درائے کا تناؤ معلوم ہوتا ہے۔ اسی حد تک ہم ڈاکٹر شخت سے اتفاق کرتے ہیں۔ لیکن انہوں نے جو اپنی کتاب میں نقہار تابعین کو جن میں امام شعبی اور

ربیعۃ الائے بھی شامل ہیں، انہیں روایات کی بنا پر محض خرافاتی دے بنیاد ثابت کیا ہے، ہمیں ان سے اس بات میں قطعاً اتفاق نہیں۔ کتاب الآثار اور موطا میں ان سے جو بعض

اہم فقہی مسائل مردی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کوفہ اور مدینہ میں فقہ کے ارتقار میں ان

کا زبردست حصہ تھا۔ شخت - مبادی فقہ اسلامی - ص ۲۴ - ۱۲۳۰

۳۹- امام شافعی - جامع العلم - مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۰ھ ص ۱۳ - ۲۸ - ۲۶ - ۲۷ -

۴۰- امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۷۳ -

- ۳۱ - ایضاً - ج ۶ - ص ۲۰۳، اور ج ۷ ص ۲۷۲ وغیرہ
- ۳۲ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۶ - ص ۲۰۷
- و یحرم علیہ ان یعمل بغير هذا من قوله استحسنت لانه اذا أجاز لنفسه استحسن أن یشرع
فی الدین
- ۳۳ - امام شافعی - الرسالہ - محولہ بالا ایڈیشن - ص ۷۰
- ۳۴ - محمد بن الحسن - السیر البخیر (مع شرح الخسی) - مطبوعہ قاہرہ - ۱۹۵۶ء - ج ۱ - ص ۲۳۰
- ۳۵ - ابن المقفع، رسالہ فی الصحابہ (مشمول رسائل البلقار) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء - ص ۱۲۶
- ۳۶ - مؤطا مالک، محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۸۶۱ - ۸۶۲
- ۳۷ - ایضاً - نیز امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ ص ۲۱۸
- ۳۸ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۲۱۸
- ۳۹ - ایضاً -
- وان اولی علم الناس بعد الصلوٰۃ ان یتکون علیہ اجماع بالمدینۃ الادیات، لأن ابن طاووس
قال عن أبیه: ما قضی به النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عقل وصدقات قائما نزل به الوحی - وعمر من
الاسلام بموتج الذی ہویہ من الناس - فتح الفمورہ فی الادیات - وخالفتم ابن المسیب بعدة دینہا -
..... ولا أرى دعواکم الموروث (كذا) کبا اذ عیتم وما اراکم قبلتم عن عمر هذا
وما اجدکم تقبلون العلم الا عن انفسکم -
- ۵۰ - مؤطا مالک، محولہ بالا ایڈیشن - ج ۲ - ص ۸۵۴ - ۸۶۰
- ۵۱ - محمد بن الحسن - کتاب الآثار - مطبوعہ کراچی سعیدی پریس - ص ۲۵۷ - ۲۵۸ - نیز امام شافعی
کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷ - ص ۲۸۲
- ۵۲ - ایضاً ص ۲۸۲
- ۵۳ - مؤطا مالک - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۱ - ص ۱۴۴
- ۵۴ - امام شافعی - کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۱۹۲
- ۵۵ - ایضاً - ص ۱۸۶ - ۲۳۳ -
- ۵۶ - ملاحظہ ہو امام محمد بن الحسن الشیبانی کی کتاب الحج، جس میں متعدد مسائل میں وہ اہل

مدینہ کو حدیث پر عمل نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔

- ۵۷۔ امام شافعی۔ اختلاف الحدیث (برجاشیہ کتاب الام ج ۷)۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۲۲/۲۳۴۔
- ۵۸۔ امام ابو یوسف۔ کتاب الخراج۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۱۱۔ نیز ابو یوسف۔ الرد علی سیر اللادزاعی۔ مطبوعہ قاہرہ۔ سنہ طباعت درج نہیں۔ ص ۲۱۔
- ۵۹۔ ایضاً

۶۰۔ امام محمد بن الحسن۔ السیر الکبیر (مع شرح السننی) مطبوعہ حیدرآباد دکن۔ ۱۳۳۵ھ۔

ج ۲۔ ص ۱۷۶۔

۶۱۔ امام محمد بن الحسن۔ کتاب الحج (مخطوطہ) ص ۱۰۴۔

۶۲۔ اس موضوع پر ہم نے اپنی کتاب JURISPRUDENCE IN THE EARLY PHASE

OF ISLAM "صدر اسلام میں اصول فقہ" کے مختلف ابواب میں تفصیل سے

بحث کی ہے۔ خصوصیت سے ملاحظہ ہو، باب ہفتم، دہ شتم۔

۶۳۔ امام محمد بن الحسن۔ السیر الکبیر (مع شرح السننی)۔ مطبوعہ حیدرآباد دکن۔ ۱۳۳۵ھ۔

ج ۲۔ ص ۲۶۰۔

عن ابی الدرداء رضی اللہ عنہ: لا یاس بما أصاب السریة من الطعام أن یرجعوا بہ الی أهلہم

فیاکلون ویهدون ما یتبعوا۔ تکانہ جعل الاهد آمن جملة الحاجہ کالاکل ولساناخذ بذلک

۶۴۔ امام شافعی، کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۸۳۔

۶۵۔ ابن المقفع۔ رسالہ فی الصحابہ۔ محولہ بالا ایڈیشن ص ۱۲۱-۱۲۲-۱۲۵-۱۲۷۔

۶۶۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۱۱-۳۱-۳۲-۲۹-۵۴۔

"... فخذ یا امیر المؤمنین بای القولین رأیت، واعمل بما تری أنه أفضل وأخیر للمسلمین، فان ذلک

موسع عليك ان شاء الله تعالیٰ۔"

"... فخذ فی ذلک بما رأیت أنه أصلح للرعیة وأوفر علی بیت المال وبای القولین احببت۔"

"فخذ فی ای القولین احببت، واعمل بما تری أنه أصلح للمسلمین وأعم نفعاً لخاصتہم وعامتہم۔"

"وکذلک الامام یمضی علی ما رأی من ذلک بعد أن یحتاط للمسلمین والذین"