متقدمین مکاتب فقہ کا نظریۂ اجماع

ڈاکٹر احمد حسن، ریسرچ فیلو، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

اس مضمون کی پہلی قسط "فکر و نظر" بابت اپریل ۱۹۶۸ء میں چھپی ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ اجماع کی تعریف میں بعض فقہی مکاتب میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔۔۔۔۔۔ صدر اسلام میں تعاملِ اُمت کے مفہوم میں سنّت اور اجماع کی اصطلاحیں ساتھ ساتھ مستعمل تھیں۔ متاخر دور میں یا کسی حد تک متعین طور پر تیسری صدی کے اواخر میں اجماع کی اصطلاح سنّت پر غالب آ گئی اور سنت کی اصطلاح صرف حدیث کے مفہوم میں عام طور پر مستعمل ہونے لگی۔

متقدمین کے ہاں اجماع کا تصور اور تھا، اور متاخرین نے اسے دوسرے معنی پہنائے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے مضمون کی پہلی قسط میں لکھا تھا: "متقدمین کا نظریۂ اجماع اس نظریہ سے جو امام شافعیؒ اور متاخرین کے ہاں ملتا ہے، واضح طور پر مختلف ہے۔ متاخرین نے اجماع کو انتہائی رسمی اور جامد بنا دیا اور اجتہاد و اجماع کی مسلسل حرکت و طریقِ عمل سے اس کا کوئی تعلق نہ رہا۔ اسی وجہ سے متاخرین کے یہاں اس بات پر اتفاق ملتا ہے کہ اجماع منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اور غالباً یہ نظریہ اس لئے قائم ہو گیا کہ اس دور میں اجتہاد کی حرکت رُک چکی تھی۔ اور اب مزید اجماع کا سوال ہی نہ تھا۔ اس کے برخلاف متقدمین کے نزدیک قیاس و اجماع کے باہم مربوط اُصولوں کو کام میں لا کر اجماع کو ایک زندہ متحرک اور جاری اُصول کی حیثیت حاصل تھی، جس کے ذریعہ قانون میں ترمیم اور نئے مسائل کا ہر دور میں حل تلاش کیا جا سکتا تھا۔"

مضمون کی پہلی قسط اجماع کی بحث کو اس نقطے پر پہنچاتی ہے: "عمر بن عبد العزیزؒ نے خمُس کی تقسیم کے معاملے میں صحابہ کے متفق علیہ عمل سے اختلاف کیا۔ اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ دلیل کی بنیاد پر اجماعِ صحابہ سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بھی نتیجہ

اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اجماعِ صحابہؓ وسنت صحابہؓ میں کوئی فرق نہیں تھا۔ یہ بات واضح رہے کہ متقدمین فقہاء مضت السنۃ کی اصطلاح کثرت سے استعمال کرتے ہیں خود امام شافعیؒ نے بھی کہیں کہیں اس کو استعمال کیا ہے، اس سے مراد ہمارے خیال میں دورِ صحابہ کا تعامل ہے۔ یا اس میں سنّتِ صحابہ کا عنصر داخل ہے ——— (مدیر) ———

ان متقدمین مکاتبِ فقہ میں سے اب ہم ہر ایک کے نظریۂ اجماع پر بحث کرتے ہیں۔ اہلِ عراق کے بارے میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اہلِ مدینہ کی طرح ان کا نظریہ اجماع کے متعلق علاقائی نہیں تھا۔ بلکہ کسی مسئلہ میں جب وہ اجماع کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد مختلف علاقوں کے فقہاء کا اتفاق ہوتا ہے، نہ کہ صرف اہلِ عراق کا۔ لیکن داخلی شہادتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بارے میں یہ خیال غلط مشہور ہو گیا ہے۔ فرائض کو چھوڑ کر فروع میں اہلِ عراق کا اجماع بھی ایسا ہی علاقائی ہے جیسا کہ اہلِ مدینہ کا۔

متقدمین فقہائے عراق کی تصانیف میں بعض جملے ایسے ملتے ہیں جن سے اس مسئلہ پر اجماعِ امت کا دھوکا ہوتا ہے۔ مثلاً الامر المجتمع علیہ (ایسا مسئلہ ہے جس پر اتفاق ہے)۔ اور علیہ امر الناس عامۃ (اس مسئلہ پر عام لوگوں کا اتفاق ہے) کو ہی لیجیے۔ بادیٔ النظر میں ان عبارتوں سے ذہن اس طرف جاتا ہے کہ اس امر پر کلّی اتفاق ہے۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جن مسائل کے بارے میں یہ الفاظ کہے گئے ہیں، ان میں فقہائے عراق اور دوسرے علاقوں کے فقہاء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ اس سے علاقائی اجماع مراد ہے نہ کہ اجماعِ اُمت۔ اکثر مسائل میں اہلِ عراق علاقائی فقہاء کی رائے پر اعتماد کرتے ہیں اور دوسروں کے نظریات پر تنقید کرتے ہیں۔ امام اوزاعیؒ بیشتر مقامات پر صاف طور پہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں مسئلہ میں اہلِ علم کا اجماع ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ اس اجماع کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ امام اوزاعیؒ سے یہ پوچھتے ہیں کہ جن علماء کا وہ اتفاق بتلاتے ہیں، وہ معتبر بھی تھے یا نہیں۔ بلکہ بعض اوقات غیر عراقی علماء پر سخت تنقید کرتے ہیں اور ان کے بارے میں دین کی بعض اساسی باتوں سے ناواقفیت کا شبہ ظاہر کرتے ہیں (۱)۔ اس سے اہلِ عراق کا علاقائی اجماع کے رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ اس کے علاوہ فقہائے عراق کی اس دور کی تصانیف میں بعض عبارتیں واضح طور پر ان کے علاقائی اجماع کو بتلاتی ہیں۔ مثلاً فہذا المجتمع علیہ من قول من ادرکنا من علمائنا (یہ ہمارے عراقی علماء کی رائے ہے جن کو ہم نے پایا ہے)، وعلیہ ادرکت فقہاءنا، وھو المجمع علیہ عندنا (میں نے اسی رائے پر اپنے فقہاء عراق کو پایا ہے۔ اور ہمارے یہاں اسی پر اتفاق ہے) (۲)۔ امام محمدؒ اپنی کتاب موطا میں

اکثر ابواب کو ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں:۔ وبہ قال ابو حنیفۃ و عامۃ فقہائنا (یہی ابو حنیفہؒ کی رائے ہے، اور ہمارے عام فقہاء بھی یہی رائے رکھتے ہیں)۔

یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ایک حدیث شام میں معروف ہو اور اس پر وہاں کے اہل علم کا اتفاق ہو، لیکن عراق میں اس کو شاذ سمجھا جاتا ہو اور وہاں کے علماء عام طور پر اس سے واقف نہ ہوں۔ تقسیم غنیمت کے سلسلہ میں امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ خیبر کی جنگ میں جو مسلمان شہید ہو گئے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مالِ غنیمت میں ان کا حصہ بھی لگایا تھا۔ دوسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ اس پر خلفاء راشدین کا عمل تھا (۳)۔ لیکن امام ابو یوسفؒ امام اوزاعیؒ کی یہ دلیل نہیں مانتے، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل کو مستثنیات میں شمار کرتے ہیں۔ صرف یہی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس میں ابو یوسفؒ، امام اوزاعیؒ کی دلیل کو استثناء کہہ کر ردّ کرتے ہوں، بلکہ اس کے علاوہ اور بھی متعدد مسائل میں وہ ایسا کرتے ہیں (۴)۔ اس کے علاوہ امام ابو یوسفؒ بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ صرف اس حدیث کو تسلیم کیا جائے جو عام طور پر معروف ہو، اور شاذ حدیث سے گریز کیا جائے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امام اوزاعیؒ جو حدیث اپنی دلیل میں پیش کر رہے ہیں۔ جس پر وہ خلفاء راشدین کا عمل بتلاتے ہیں اور امام طبریؒ جس پر اہل علم کا اتفاق لکھتے ہیں۔ وہ ابو یوسفؒ کے نزدیک شاذ ہے۔ بعض دوسرے مسائل میں بھی وہ امام اوزاعیؒ کی پیش کردہ حدیث کو اس لئے نہیں مانتے کہ وہ ان کے خیال میں شاذ ہے (۵)۔ وہ جن احادیث کو مشہور کہتے ہیں، ان سے مراد وہ احادیث نہیں ہیں جو تمام اہل علم کے درمیان مشہور ہوں، بلکہ غالباً وہ احادیث مراد ہیں جو فقہاء عراق کے ہاں مشہور و معروف ہوں۔ ورنہ وہ ان احادیث کو ردّ نہ کرتے، جن کو امام اوزاعیؒ اپنی دلیل میں پیش کر رہے ہیں اور ان پر خلفاء راشدین اور شام کے علماء کا اتفاق بھی ہے۔ ان چند مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اہل عراق کا نظریہ اجماع بھی ایسا ہی محدود تھا جیسا اہل مدینہ کا۔

امام محمدؒ حجیتِ اجماع کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نقل کرتے ہیں:۔
ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن، وما راٰہ المومنون قبیحاً فھو عند اللہ قبیح۔
(جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں، پس وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔ اور جس چیز کو مومن قبیح سمجھیں، پس وہ اللہ کے نزدیک بھی قبیح ہے)۔ یہ بات ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ فنی طور پر اجماع کا تصور اور اس کی اصطلاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیدا نہیں ہوئے تھے۔ اس لئے اس حدیث

کچھ اور ہوگی۔ یا کسی خاص موقع و سیاق میں آپ نے یہ بات فرمائی ہوگی، اُصولی وفنی اجماع اس سے مراد نہیں ہے۔ خود محدثین کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی فرمان ہے یا یہ ابنِ مسعودؓ کا قول ہے۔ عام طور پر اس کو ابنِ مسعودؓ کا قول سمجھا جاتا ہے۔ اور علماء اصول اس کو استحسان کی حُجیت کی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ بہرحال اس حدیث سے اہلِ عراق کے نظریۂ اجماع پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ فقہائے عراق کے ذہن میں اجماع کا عالمگیر تصور تھا، لیکن عملی طور پر وہ علاقائی تھا، جیسا کہ ہم اس کو مثالوں سے پہلے ثابت کر چکے ہیں۔ اس کے علاوہ امام شافعیؒ اہلِ عراق پر اجماع کے سلسلہ میں جو اعتراضات کرتے ہیں، ان سے بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ (۷)۔

متقدمین فقہائے مدینہ تعاملِ مدینہ کو ایک ماخذ قانون کی حیثیت دیتے تھے۔ موطا مالکؒ میں الامر المجتمع علیہ عندنا یا السنۃ عندنا وغیرہ عبارتیں اس کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ موطا کو غور سے پڑھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تعاملِ مدینہ میں تین قسم کا اجماع شامل تھا۔ اول عامۃ الناس کا تعامل۔ دوم فقہاء مدینہ کا اتفاق۔ سوم مدینہ کے حکمرانوں کے نافذ کردہ قوانین۔ ذیل میں ہم ان تینوں قسم کے اجماع کی مثالیں پیش کریں گے۔

امام مالکؒ اس زمین میں مساقاۃ کی اجازت دیتے ہیں جس کے دو تہائی حصے میں درخت لگے ہوں اور ایک تہائی خالی ہو۔ اس کے برخلاف کرایہ پر صرف اس زمین کو دینے کے حق میں ہیں جس کا دو تہائی حصہ خالی ہو اور ایک تہائی پر درخت لگے ہوں۔ اپنی اس رائے کی دلیل میں وہ صرف عامۃ الناس کا تعامل (امر الناس) پیش کرتے ہیں کہ مدینہ میں عوام کا ایسا ہی عمل رہا ہے۔ اب ایک دوسرا مسئلہ لیجئے۔ قرآن مجید کے ایسے نسخہ یا تلوار کو جس میں چاندی کی سجاوٹ ہو، صرف درہموں کے بدلہ میں فروخت کرنا جائز قرار دیتے ہیں، اور جس ہار یا انگوٹھی میں سونے کی زیبائش ہو اس کو صرف دیناروں کے بدلہ میں بیچنا جائز سمجھتے ہیں۔ اس کی بنیاد بھی عوام کے تعامل پر ہے۔ امام مالکؒ لکھتے ہیں:۔ ولم تزل ھذہ البیوع جائزۃ یتبایعھا الناس و یتباعونھا۔ ولم یات فی ذلک شیئ موصوف موقوف علیہ۔ اذا ھو بلغہ کان حراما او قصر عنہ کان حلالا۔ والامر فی ذلک عندنا الذی عمل بہ الناس واجازوہ بینھم۔ الخ (۸)

(اس طرح کی خرید و فروخت جائز رہی ہے۔ لوگ ایسے ہی خریدتے اور بیچتے رہے ہیں۔ اس بارے میں کوئی

محدود و معین مقدار نہیں بتلائی گئی جس پر ٹھہرا جا سکے۔ کہ اگر اس تک پہنچ جائے تو حرام ہے یا اس سے کم ہو تو حلال ہے۔ ہمارے نزدیک وہی چیز متفق علیہ ہے جس پر لوگوں کا عمل رہا ہے، اور جس کو انہوں نے آپس میں جائز رکھا ہے۔ اسی طرح مسئلہ قراض میں امام مالکؒ کا سنة المسلمین استعمال کرنا، اور قسامت میں اپنے مذہب کی بنیاد امر الناس (۹) پر رکھنا اسی قسم کے اجماع کی طرف اشارہ ہے۔

بہت سے مسائل میں امام مالکؒ فقہائے مدینہ کے اجماع سے استدلال کرتے ہیں۔ عام طور پر وہ اپنی دلیل کے لئے کسی حدیث یا آثارِ صحابہ کو بنیاد بناتے ہیں۔ اور اس ضمن میں اجماع فقہائے مدینہ کو مزید تاکید کے لئے پیش کرتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات جہاں ان کو اپنے پیشِ نظر مسئلے کے لئے کوئی حدیث یا اثر نہیں ملتا، وہ فقہائے مدینہ کی رائے کو ہی اس کے لئے بنیادی دلیل بناتے ہیں۔ مثلاً شوال کے چھ روزوں کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: قال یحیی وسمعت مالکا یقول فی صیام ستة ایام بعد الفطر من رمضان انه لم یر احداً من اهل العلم والفقه یصومها، ولم یبلغنی ذلك عن احد من السلف، وان اهل العلم یکرهون ذلك ویخافون بدعته۔ (۱۰) یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے امام مالکؒ کو رمضان کے بعد شوال میں چھ روزے رکھنے کے بارے میں یہ کہتے سُنا کہ انہوں نے علماء و فقہاء میں سے کسی کو یہ روزے رکھتے نہیں دیکھا۔ نیز انہوں نے یہ کہا کہ مجھے سلف میں سے کسی سے یہ بات نہیں پہنچی، بلکہ اہلِ علم تو اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں، اور ان روزوں پر انہیں بدعت ہونے کا اندیشہ ہے۔

یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ان روزوں کی کراہت کے بارے میں امام مالکؒ صرف فقہائے مدینہ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ اور اس کے ثبوت میں نہ کوئی حدیث لاتے ہیں اور نہ آثارِ صحابہ۔

شہید کے بارے میں امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ نہ اس کو غسل دیا جائے گا اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ اور اس کو انہیں کپڑوں میں دفن کر دیا جائے گا، جن میں وہ شہید ہوا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے، جب کہ کوئی شخص میدانِ جنگ میں شہید ہوا ہے۔ اور وہاں سے اس کو زندہ نہ لے جایا گیا ہو۔ اس بارے میں اُن کی دلیل یہ ہے کہ اہلِ علم سے انہیں یہ بات پہنچی ہے (۱۱) اس مسئلہ میں اہلِ عراق کا اہلِ مدینہ سے اختلاف ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ایسے شہید کو غسل تو نہیں دیا جائے گا، لیکن اس کی نماز جنازہ ضرور پڑھی جائے گی۔ اپنے مسلک کی تائید میں اہلِ عراق شہداء احد کی مثال پیش کرتے ہیں (۱۲)۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ فقہاء مدینہ کے اس عمل کو کہ نہ تو شہید کو غسل دیا جائے اور نہ اُس کی نماز جنازہ پڑھی جائے، امام مالکؒ سنت سے تعبیر کرتے ہیں۔

ان کے الفاظ ہیں:۔ وتلک السنۃ فیمن قتل فی المعترک۔ لیکن اہلِ عراق کے لیئے یہ سُنت نہیں ہے۔ امام مالکؒ اس مسئلہ میں شہداء احد کے واقعہ سے استدلال نہیں کرتے، حالانکہ وہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیش آیا ہے، بلکہ اس کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف اجماع فقہائے مدینہ کو اپنے استدلال کی بنیاد بناتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے فقہاء کا عمل اور ان کی رائے امام مالکؒ کے نزدیک کتنا وزن رکھتے تھے۔ اس قسم کی مثالوں سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اس وقت مختلف علاقوں میں سنت اور علاقائی اجماع میں امتیاز اُٹھ گیا تھا۔ اور دونوں کو ایک دوسرے کے مترادف سمجھا جاتا تھا۔

اب تیسری قسم کے اجماع کو لیجیئے۔ موطا میں بعض مقامات پر امام مالکؒ مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے اس طرح فرماتے ہیں:۔ والذی اجتمعت علیہ الائمۃ فی القدیم والحدیث (۱۳)۔ یہ وہ بات ہے جس پر ماضی وحال میں آئمہ کا اتفاق رہا ہے۔ یہاں قدیم سے امام مالکؒ کی کیا مراد ہے؟ اس کے بارے میں یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس سے مراد خلفاء راشدین اور صحابہ کا عمل بھی ہوسکتا ہے۔ اور اس سے مراد مدینہ کے حکام کا عمل اور قانون بھی ہوسکتا ہے جو امام مالکؒ سے پہلے گزر چکے ہیں۔ اور جن کے بارے میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ ان حکمرانوں کا عمل قابلِ استناد نہیں ہے (۱۴)۔ بہر حال موطا میں ایسی مثالیں بہت ملتی ہیں جن میں امام مالکؒ سیاسی حکمرانوں کے عمل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ مثلاً طلاق البتۃ کے سلسلہ میں امام مالکؒ مروان بن الحکم کا عمل پیش کرتے ہیں کہ وہ تین کا فیصلہ دیتے تھے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:۔ وھذا احب ما سمعت الی فی ذلک (۱۵)۔ اس بارے میں جو کچھ میں نے سنا ہے مجھے یہ بات اس میں سب سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ ایک اور مسئلہ میں وہ عبدالملک بن مروان کے عمل سے استدلال کرتے ہیں (۱۶)۔ اسی طرح امام مالکؒ، عمر بن عبدالعزیز کے عمل کو اکثر مسائل میں اپنی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ ان مثالوں سے اور امام شافعیؒ نے اہل مدینہ کے تعامل پر بعد میں جو اعتراضات کئے، اُن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تعامل مدینہ میں سیاسی حکمرانوں کے قوانین اور ان کی شخصی آراء بھی شامل تھیں۔ اس لئے تعامل مدینہ کو خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کا عمل نہیں کہا جاسکتا۔

متقدمین فقہاء مدینہ خبر الواحد کے مقابلہ میں تعامل مدینہ کو ترجیح دیتے ہیں (۱۷)۔ اس اصول کی

بنیاد پر وہ بہت سے مسائل میں مرفوع احادیث، آثار صحابہ اور اقوالِ تابعین تک کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے معاصرین فقہاء اس معاملہ میں اتنے شدید تھے کہ امام شافعیؒ ان کو خود فقہاء مدینہ کا، جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں، مخالف اور دشمن بتلاتے ہیں (۱۸)۔ امام مالکؒ کے ان معاصرین فقہاء کا خیال تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت ایسی نہیں ہے جس پر خلفاء راشدین نے عمل نہ کیا ہو (اور مدینہ کا اس پر تعامل نہ ہو) (۱۹)۔ یہی وجہ ہے کہ جن احادیث پر مدینہ میں عمل نہیں تھا، ان سے وہ استدلال نہیں کرتے۔ تعامل مدینہ کی حجیت کے سلسلہ میں وہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ مدینہ میں صحابہ کے مجمع میں فیصلے دیا کرتے تھے۔ اور اکثر مسائل میں ان سے مشورہ کرتے تھے۔ اس لئے حضرت عمرؓ کے فیصلے مدینہ میں عام صحابہ کے اجماع کے مترادف ہیں (۲۰)۔ خلفاء راشدین کے زمانہ میں لوگ ان سے منبر پر، حج کے مجمع میں اور مسجد میں مسائل دریافت کرتے تھے۔ اس طرح جو مسئلہ لوگوں کو معلوم نہیں ہوتا تھا، وہ ہر شخص کو معلوم ہو جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مدینہ میں فقہ کا علم بالکل ظاہر و باہر ہو چکا تھا (۲۱)۔ لیکن ان دلائل سے امام شافعیؒ مطمئن نہیں ہو سکے۔ اور انہوں نے اس مسئلہ پر اہلِ مدینہ پر سخت اعتراضات کئے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ تعاملِ مدینہ کی حجیت کا تصور امام مالکؒ کے زمانہ میں پیدا ہوا ہو گا، ورنہ ہم دیکھتے ہیں کہ اُن سے پہلے فقہاء مدینہ مثلاً سعید بن المسیب، زہری، سالم، عروہ اور ایسے ہی دیگر فقہاء کے درمیان بیشتر مسائل میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ سے پہلے اور خود ان کے زمانہ میں مدینہ میں بھی مختلف مسائل میں ایسے ہی اختلافات تھے جیسے دوسرے علاقوں میں تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ مدینہ میں مشکل سے ہی کوئی ایسی چیز موجود تھی؛ جس کو کلی طور پر اجماع اہلِ مدینہ کہہ سکیں۔ امام شافعیؒ ہمیں بتلاتے ہیں کہ جن مسائل پر مدینہ میں اتفاق تھا، اُن میں دوسرے علاقوں میں بھی اتفاق تھا، اور جن میں مدینہ میں اختلاف تھا، اُنہیں میں دوسرے علاقوں میں بھی اختلاف تھا (۲۲)۔ ان کا خیال ہے کہ ہر دور میں مدینہ میں فقہی مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا۔ اور کبھی بھی اُن میں اجماع نہیں ہوا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ شاید معدودے چند خاص احکام پر اہلِ مدینہ کا اتفاق ہو گا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جن فقہاء نے سکوت اختیار کیا تھا، ان کی طرف کوئی فیصلہ منسوب نہیں کیا جا سکتا، تاوقتیکہ وہ اس کے ساتھ اتفاق نہ کریں (۲۳)۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اہلِ مدینہ متقدمین فقہاء کے سکوتی اجماع کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ لیکن امام شافعیؒ سکوتی اجماع کے قائل نہیں ہیں۔

تعاملِ مدینہ کے سلسلے میں مخالفین مسئلہ یمین مع الشاہد کے بارے میں اہلِ مدینہ پر سخت اعتراضات کرتے ہیں۔

یمین مع الشاہد کی تائید میں امام مالکؒ صرف اہل مدینہ کے تعامل کو پیش کرتے ہیں۔ ان کے مخالفین کہتے ہیں کہ یمین مع الشاہد قرآن مجید کی اس آیت کے مخالف ہے۔ واستشھدوا شھیدین من رجالکم، فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان ممن ترضون من الشھداء (سورہ البقرہ : ۲۸۲)۔ اس کے جواب میں امام مالکؒ ایک الزامی جواب دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے پر مال کا دعویٰ کرے اور اس کے پاس گواہ نہ ہو تو مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ قسم سے انکار کی صورت میں مدعی اس بات کی قسم کھائے گا کہ اس کا دعویٰ درست ہے۔ اور اس طرح اس کا حق مدعیٰ علیہ پر ثابت ہو جائے گا۔ اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے بعد امام مالکؒ مخالفین سے پوچھتے ہیں کہ آخر مدعی سے یہ قسم لینا کہاں سے نکالا ہے؟ قرآن مجید میں یہ بات کہاں موجود ہے؟ اگر انکار کی صورت میں مدعی سے قسم لینا صحیح ہے تو یمین مع الشاہد بھی صحیح ہے۔ اگرچہ اس کا ذکر قرآن مجید میں نہ ہو کیونکہ وانہ لیکفی من ذلک ما مضی من السنۃ۔ اس مسئلہ میں جو عمل (سنت) چلا آرہا ہے وہی کافی ہے (۲۴)۔

یہاں یہ بات تعجب خیز ہے کہ یمین مع الشاہد کے سلسلہ میں مرفوع حدیث موجود ہے۔ اور امام شافعیؒ اپنے مسلک کی تائید میں اس حدیث کو پیش کرتے ہیں، لیکن امام مالکؒ اس حدیث کے بارے میں خاموش ہیں۔ اور صرف ما مضی من السنۃ کو کافی دلیل سمجھتے ہیں۔ اس بات سے بھی اجماع اہل مدینہ کی اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

یمین مع الشاہد پر اعتراض کرتے ہوئے امام محمد بن الحسنؒ فرماتے ہیں کہ یہ بدعت ہے (حالاں کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ سنت ہے)۔ اور اس اصول کی بنیاد پر سب سے پہلے حضرت معاویہ نے فیصلہ کیا۔ اور یہ بات امام زہریؒ نے کہی ہے جو مدینہ کے سب سے بڑے محدث تھے۔ اس کے علاوہ وہ عطاء اور ابن جریج کی سند سے یہ نقل کرتے ہیں، عبدالملک سے پہلے اسلام میں دو گواہوں کے ساتھ فیصلے ہوا کرتے تھے۔ عبدالملک نے سب سے پہلے یمین مع الشاہد کے اصول کو جاری کیا (۲۵)۔ امام شافعیؒ ان اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب زیر بحث مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث موجود ہے، تو پھر زہریؒ اور عطاؒ کے اقوال کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ اس کے علاوہ امام شافعیؒ ایک اور الزامی جواب یہ دیتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ عورتوں کے معاملات میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ حالانکہ قرآن مجید یا حدیث میں ایک عورت کی گواہی مذکور نہیں۔ اس کے جواب میں عراقی مناظر کہتا ہے کہ قرآن و سنت کے مفہوم کو مسلمان زیادہ بہتر سمجھتے ہیں (۲۶)۔

یہاں مسلمان سے مراد غالباً فقہاء عراق ہی ہوں گے، ورنہ دوسرے علاقوں کے فقہاء تو یمین مع الشاہد کے قائل ہیں۔

ہمارے خیال میں امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ کے عمل کو دوسرے علاقوں کے عمل اور روایت پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ مدینہ کے تعامل کو خلفاء راشدین کے زمانہ میں ضرور ترجیح دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت تک بدعات داخل نہیں ہوئی تھیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے آخری ایام مدینہ میں ہی گذارے۔ اور کثیر تعداد میں صحابہ یہاں موجود رہے۔ دوسرے خطوں کو یہ امتیاز حاصل نہ تھا۔ مدینہ کو یہ امتیاز حاصل رہتا اگر خلفاء راشدین کے بعد آنے والے سیاسی حکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے عمل اور خلفاء راشدین کی سنتوں کو بعینہٖ باقی رکھتے اور ان پر سختی سے قائم رہتے، اور ان کے خلاف قوانین جاری نہ کرتے۔ لیکن اموی دور میں حالات بدل چکے تھے اور جو تعامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے زمانہ سے مسلسل چلا آ رہا تھا، اس میں کمزوری آ چکی تھی۔ عوام کو لامحالہ ان احکام پر عمل کرنا ہوتا تھا جو سیاسی حکام کی طرف سے نافذ کیے جاتے۔ اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مدینہ میں خلفاء راشدین کے بعد کا تعامل بھی وہی تھا جو عہد نبویؐ سے چلا آ رہا تھا۔ امام شافعیؒ ہمیں بتاتے ہیں کہ مدینہ کے فقہاء اور حکمرانوں کے درمیان اتفاق نہیں تھا۔ اکثر قوانین وہ اپنی رائے سے نافذ کرتے تھے (۲۷)۔ ان حالات کے پیشِ نظر یہ دعویٰ کرنا بہت مشکل ہے کہ امام مالکؒ کے زمانہ میں بھی مدینہ کا تعامل وہی تھا جو خلفاء راشدین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا، اس لئے اہلِ مدینہ کے ہر عمل سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

افسوس ہے کہ امام اوزاعیؒ کی کوئی تصنیف ہمارے سامنے نہیں ہے جس سے فقہاء شام کے اجماع کے بارے میں کوئی صحیح رائے قائم کی جا سکتی۔ صرف ابو یوسفؒ کی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی سے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ مسلمانوں کے عمل سے دلیل لاتے ہیں۔ اکثر مقامات پر وہ لم یزل المسلمون علی ذلک کے الفاظ لاتے ہیں، جو ان کے خیال میں سنت کے مترادف ہے۔ اسی طرح اُن کے ہاں سیاسی حکمرانوں اور اہلِ علم کے اجماع کی طرف کثرت سے اشارے ملتے ہیں۔ 'عامتہ'، 'جماعتہ' اور 'سلف' کے عمل سے مراد غالباً ان کے ذہن میں اجماع اُمت ہے، جس کو وہ کسی خاص علاقہ کے ساتھ محدود نہیں کرتے۔ لیکن جن مسائل میں دوسرے فقہاء ان سے اختلاف کرتے ہیں، وہاں معلوم ہوتا ہے کہ عامتہ، جماعتہ اور عمل المسلمین سے اُن کی مراد اجماعِ اُمت نہیں بلکہ فقہاء

شام کا اجماع ہے۔ مثال کے طور پر خراجی زمینوں کے بارے میں ابوحنیفہؒ کا خیال ہے کہ مسلمان ان کو خرید کر اپنی مِلک بنا سکتے ہیں، اور یہ ان کے لئے کوئی ذلت کی چیز نہیں ہے۔ لیکن امام اوزاعیؒ خراجی زمینیں خرید نے سے منع کرتے ہیں اور اپنی رائے کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث اور ابن عمرؓ کا ایک اثر پیش کرتے ہیں۔ اور آخر میں یہ کہتے ہیں کہ عام اہلِ علم خراجی زمینیں خریدنے کو بُرا سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں امام ابویوسفؒ اپنے استاذ کی تائید کرتے ہوئے یہ لکھتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اکثر صحابہ کی مِلک میں خراجی زمینیں تھیں (۲۸)۔ اس مثال میں امام اوزاعیؒ عام اہلِ علم کا اتفاق بتلاتے ہیں، حالانکہ اہلِ عراق اس کے مخالف ہیں۔ اس لئے عام اہلِ علم سے فقہائے شام ہی مراد لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن امام اوزاعیؒ خود فقہائے شام کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتے۔ مؤطا مالکؒ اور مؤطا محمدؒ میں بھی اس قسم کی عبارتیں ملتی ہیں، لیکن وہ ہمارے فقہاء یا ہمارے شہر کے اہلِ علم کہتے ہیں، جس سے واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کی مراد علاقائی اجماع سے ہے۔ بعض مقامات پر امام اوزاعیؒ اپنی دلیل میں سنت کا حوالہ دیتے ہیں، لیکن امام ابویوسفؒ اس سے بھی فقہائے شام کی رائے اور ان کا اجماع مراد لیتے ہیں (۲۹)۔

مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صدرِ اسلام میں مختلف علاقوں میں اجماع سے مراد وہاں کے فقہاء کی اکثریت کا اتفاق تھا۔ فروعی مسائل میں ابھی عالمگیر اجماع کا تصور پیدا نہیں ہوا تھا۔ آگے چل کر تقلیدی دور میں یہی اجماع علیحدہ علیحدہ فقہی مذاہب کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہ بات واضح رہے کہ علاقائی اجماع کی صورت میں بھی ہر علاقہ میں فقہاء کی کوئی جماعت نہیں تھی جو اکٹھا ہو کر مشورہ سے کسی مسئلہ پر اتفاق رائے کرتی ـــــــ بلکہ مختلف مسائل کے بارے میں فقہاء کی شخصی و انفرادی رائے سے ایک زمانہ کے بعد خود بخود ایک اجماعی رائے وجود میں آتی جس پر اس علاقہ میں اُمت کا عمل ہوتا، اور اسی کو اجماع کا نام دے دیتے۔ اجماع صحابہ تک اس علاقائی اجماع سے متاثر تھا۔ مثلاً امام ابویوسفؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ فجر کی نماز با جماعت اسفار (روشنی ہونے کے بعد) میں پڑھنا چاہیئے (۳۰)۔ اجماع صحابہ سے مراد غالباً عراق کے صحابہ کا اجماع ہوگا۔ ورنہ تمام صحابہ کے اجماع کی صورت میں امام شافعیؒ اور مالکؒ کو ان کے اس اتفاقی عمل سے ہرگز اختلاف نہ ہوتا، کیونکہ یہ فجر کی نماز جماعت کے ساتھ غلس (اندھیرے) میں پڑھنے کے قائل ہیں۔ اس مسئلہ میں حالانکہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، لیکن ابویوسفؒ اپنے مسلک کو اجماع صحابہ کہتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عراق کے نزدیک فجر کی نماز اسفار میں پڑھنے کا سبب اجماعِ صحابہ نہیں بلکہ لوگوں کی سہولت

ہے۔ امام شافعیؒ کا عراقی مناظر اسفار کے موافق اور مخالف دونوں حدیثیں نقل کرتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے کہ ہم اسفار والی حدیث پر اس لئے عمل کرتے ہیں کہ اس میں لوگوں کے لئے سہولت زیادہ ہے (ارفق بالناس) (۳۱)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عراق اسفار میں نماز اجماعِ صحابہ کی وجہ سے نہیں، بلکہ ایک عملی سہولت کی بنا پر پڑھتے ہیں۔ امام شافعیؒ کا عراقی مناظر ان سے دریافت کرتا ہے کہ وہ غلس والی حدیث پر کیوں عمل کرتے ہیں؟۔ امام شافعیؒ جواب دیتے ہیں :- لان التغليس اولاها بمعنى كتاب الله واثبتها عند أهل الحديث، واشبهها بجمل سنن النبى صلى الله عليه وسلم واعرفها عند أهل العلم (۳۲)۔ کیونکہ غلس والی حدیث کتاب اللہ کے مفہوم سے زیادہ قریب ہے۔ محدثین کے نزدیک زیادہ قوی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عام سنتوں کے زیادہ مشابہ ہے، اور اہل علم کے درمیان بہت مشہور ہے۔ امام شافعیؒ کے اس بیان سے احادیث کے اخذ و اختیار میں متقدمین فقہاء کا طرزِ فکر معلوم ہوتا ہے۔ اور اس سے علاقائی اجماع پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

حواشی و حوالجات

۱ : ابو یوسفؒ، الردّ علی سیر الاوزاعی، مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۱، ۴۱ وغیرہ۔

۲ : ابو یوسفؒ۔ کتاب الخراج، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۰۲ھ، ص ۲۹ - ۴۳ - ۹۲۔

۳ : ابو یوسفؒ، الردّ علی سیر الاوزاعی، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۲۳ - یہ بات واضح رہے کہ ابو یوسفؒ اس کی تائید میں صرف خلفاء راشدین کا عمل نقل کرتے ہیں، لیکن امام طبریؒ اختلاف الفقہاء میں اس پر اہلِ علم کا اتفاق بھی بتلاتے ہیں۔

۴ : ایضاً ص ۲۴ - ۳۴ - ۱۳۴ - ۱۳۵۔ (۵) : ایضاً ص ۴۱

۶ : محمد بن الحسن الشیبانی، موطا، مطبوعہ دیوبند: تاریخ طباعت درج نہیں۔ ص ۱۴۴۔

۷ : امام شافعیؒ۔ کتاب الام، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۴ھ۔ ج ۷، ص ۲۴۴۔

۸ : مالکؒ۔ موطا۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۵۱ء، ج ۲ ص ۷۰۸ - ۷۰۹۔

۹ : ایضاً ص ۶۹۰ - ۶۹۳ - ۸۷۹۔

۱۰ : ایضاً ج ۱ ۔ ص ۱۳۱ ۔
۱۱ : ایضاً ج ۲ ۔ ص ۴۶۳ ۔
۱۲ : محمد بن الحسن الشیبانی ، کتاب الحج ، مطبوعہ حیدر آباد دکن ، سنہ ۱۹۶۵ء ، ج ۱ ص ۳۵۹ ۔
۱۳ : مالکؒ ۔ موطا ، محولہ بالا ایڈیشن ۔ ج ۲ ۔ ص ۸۷۹ ۔
۱۴ : امام شافعیؒ ، کتاب الأم ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۷ ، ص ۲۰۹ ۔
۱۵ : مالکؒ ۔ موطا ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۲ ۔ ص ۵۵۱ ۔
۱۶ : ایضاً ۔ ص ۵۴۰ ۔
۱۷ : امام شافعیؒ ، کتاب الأم ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۷ ۔ ص ۲۴۲ ۔ نیز ملاحظہ ہو رسالہ شافعی ، مطبوعہ قاہرہ ، سنہ ۱۳۲۱ھ ، ص ۳۷ ۔
۱۸ : امام شافعیؒ ، کتاب الأم ، ج ۷ ، ص ۱۹۳ ۔ ۲۴۳ ۔
۱۹ : ایضاً ص ۲۴۳ ۔
۲۰ : ایضاً ص ۲۱۵ ۔
۲۱ : ایضاً ص ۲۴۲ ۔
۲۲ : ایضاً ص ۱۸۸ ۔ ۲۱۸ ۔
۲۳ : امام شافعیؒ ، اختلاف الحدیث ، برحاشیہ کتاب الأم ج ۷ ۔ ص ۱۴۱ ۔ ۱۴۳ ۔ نیز ملاحظہ ہو کتاب الأم ج ۷ ص ۲۴۹ ۔
۲۴ : امام مالکؒ ، موطا ، محولہ بالا ایڈیشن ۔ ج ۲ ۔ ص ۷۲۴ ۔ ۷۲۵ ۔
۲۵ : محمد بن الحسنؒ ، موطا ، مطبوعہ دیوبند ، سنہ طباعت درج نہیں ۔ ص ۳۶۳ ۔
۲۶ : امام شافعیؒ ، کتاب الأم ، محولہ بالا ایڈیشن ، ج ۷ ۔ ص ۱۰ ۔
۲۷ : ایضاً ص ۲۴۰ ۔
۲۸ : ابو یوسفؒ ، الرد علی سیر الاوزاعی ، محولہ بالا ایڈیشن ، ص ۹۱ ۔
۲۹ : ایضاً ص ۲۱ ۔
۳۰ : ابو یوسفؒ ، کتاب الآثار ۔ مطبوعہ قاہرہ ، سنہ ۱۳۵۵ھ ، ص ۲۰ ۔
۳۱ : امام شافعیؒ ، اختلاف الحدیث ، برحاشیہ کتاب الام ، ج ۷ ص ۲۰۸ ۔
۳۲ : ایضاً ص ۲۰۸ ۔