صریرخامہ
SAREER A KHAMA
TAFHEEM RESEARCH CENTRE
Category Y
ISSN Online: 3005-947X
ISSN Print: 3005-9461
Vol: 05, Issue 03 (July-September 2026)

فقہائے مدینہ اور فقہائے کوفہ کا منہج اجتہاد: معاصر فقہی مسائل کے حل کے لیے ایک تقابلی و تطبیقی مطالعہ

The Ijtihadic Methodologies of the Scholars of Madinah and Kufah: A Comparative and Applied Study for Resolving Contemporary Juristic Issues

Muhammad Miraj
Ph.D Scholar, Dept. of Islamic Studies, The Islamia University of Bahawalpur
merajshah7718232@gmail.com

Dr. Muhammad Yasir Madni
Lecturer, Dept. of Qur'anic Studies, The Islamia University of Bahawalpur
muhammad.yasir@iub.edu.pk

Abstract:
The formation of early Islamic jurisprudence was significantly shaped by the distinct juristic methodologies developed in the historical academic centers of Madinah and Kufah. While the Madinan scholars (Aṣḥāb al-Ḥadīth) relied primarily on textual traditions, prophetic precedents, and the practice of the people of Madinah ('Amal Ahl al-Madīnah), the Kufan scholars (Aṣḥāb al-Ra'y) extensively employed legal reasoning, analogy (Qiyās), and juristic preference (Istiḥsān) to address complex legal scenarios. In the contemporary era, as Muslim societies face unprecedented socio-economic, medical, and technological challenges, re-examining these classical methodologies becomes imperative for developing balanced and dynamic legal solutions.
This study employs a qualitative, comparative, and analytical research methodology to investigate the Ijtihadic approaches of the Madinan and Kufan schools of law. It explores the foundational principles governing textual inference, the weight assigned to solitary traditions (Āḥād), and the divergence in analytical deduction between textualist and rationalist frameworks. Furthermore, the research evaluates the applied relevance of these classical methodologies in addressing modern legal problems, assessing how integrating text-based preservation with context-driven legal reasoning can inform contemporary Islamic lawmaking.
The findings reveal that the methodological divergence between the scholars of Madinah and Kufah reflects a complementary intellectual richness within Islamic jurisprudence rather than a fundamental contradiction. The study concludes that classical Ijtihadic frameworks possess inherent flexibility and offer vital methodological tools for contemporary legal reasoning. By harmonizing the textual fidelity of Madinah with the analytical adaptability of Kufah, modern Muslim scholars can formulate balanced fatwas and statutory reforms capable of addressing complex contemporary issues while remaining firmly rooted in Shariah principles.

Keywords: Methodologies of Ijtihad, Scholars of Madinah, Scholars of Kufah, Comparative Jurisprudence, Contemporary Juristic Issues, Aṣḥāb al-Ḥadīth, Aṣḥāb al-Ra'y, Applied Fiqh, Legal Reform, Islamic Jurisprudence

تمہید:

اسلامی فقہ کی تدوین و ترتیب اور اس کا تدریجی ارتقا، شریعتِ اسلامیہ کی عالمگیریت اور فکری وسعت کا روشن ثبوت ہے۔ عہدِ رسالت اور دورِ صحابہ کے بعد جب اسلام کی سرحدیں عرب کے حدود سے نکل کر عجم کی متنوع تہذیبوں اور جغرافائی خطوں تک پھیلیں، تو ابھرتے ہوئے نویں سماجی، معاشی اور انتظامی حالات نے نص پر مبنی استنباط اور تعلیلِ احکام کے نئے راستے وا کیے۔ اس عبوری دور میں فقہِ اسلامی کے دو عظیم فکری و تدوینی اسکول ابھر کر سامنے آئے: مکتبۂ مدینہ اور مکتبۂ کوفہ۔ مدینہ منورہ—جو وحی کا مدفن، روایاتِ نبوی کا امین اور صحابہ و تابعین کے متصل تعامل کا حامل تھا۔ وہاں فقہی اجتہاد کی بنیاد بنیادی طور پر نصوص، آثارِ صحابہ اور "عملِ اہلِ مدینہ" پر استوار ہوئی۔ اس کے برعکس، کوفہ جو مختلف التہذیب اقوام کا امتزاج اور تیز رفتار سماجی تغیرات کا مرکز تھا۔ وہاں فقہانے مسائل کے حل کے لیے نصوص کی حکمت، درایت، علت پر مبنی قیاس اور استحسان کو استدلال کا بنیادی محور بنایا۔

ان دونوں علمی مراکز کے بانیان و ائمہ جنہیں بعد ازاں "اصحابِ حدیث" اور "اصحابِ رائے" کے نام سے موسوم کیا گیا نے استدلال کے دو ایسے مضبوط، منظم اور علمی مناہج مرتب کیے جنہوں نے فقہِ اسلامی کی داخلی لچک اور حیات آفری کو ثابت کیا۔ عصرِ حاضر میں، جہاں مسلم معاشرے جدید سائنس، پیچیدہ مالیاتی نظام، جدید طبی اخلاقیات (Bioethics) اور قانون سازی جیسے عدیم النظیر مسائل سے نبرد آزما ہیں، وہاں ان دونوں مکاتب کے مناہج کا از سرِ نو تقابلی اور تطبیقی مطالعہ نہایت ناگزیر ہو چکا ہے۔ یہ آرٹیکل فقہائے مدینہ اور فقہائے کوفہ کے اصولی مناہج اجتہاد، ترجیح ادلہ کے قواعد، اور معاصر فقہی و قانونی پیچیدگیوں کے حل میں ان کی عملی و تطبیقی افادیت کا ایک نقادانہ و تحلیلی جائزہ پیش کرتا ہے۔

اس کا بنیادی مقصد ان کے عقلی استدلال کے نظام کا ایک جامع تقابلی جائزہ پیش کرنا ہے۔ ہم یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ عقل کے استعمال کے معاملے میں ان کے درمیان کون سے پہلو مشترک تھے اور وہ کون سے نکات تھے جہاں ان کے راستے ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے تھے۔ یہ فصل اس سوال کا جواب دے گی کہ "اہل الحدیث" اور "اہل الرائے" کی مشہور تقسیم کے پیچھے حقیقی مماثلتیں اور اختلافات کیا تھے۔

اس تقابلی جائزے کی اہمیت دوچند ہے۔ ایک طرف اس موازنے سے دونوں مکاتب کی امتیازی خصوصیات ان کی طاقت کے پہلو اور ان کی منہجی ترجیحات مزید نکھر کر سامنے آئیں گی۔ دوسری طرف یہ تقابل اسلامی فقہ کے ابتدائی دور کے اس عظیم فکری تنوع اور علمی ثروت مندی کو بھی آشکار کرے گا جس کی بنیاد اختلاف برائے اختلاف پر نہیں، بلکہ اپنے اپنے ماحول کی ضروریات اور دلائل کی بنیاد پر اجتہاد کرنے پر تھی۔ اس سے ہمیں ان دونوں مکاتب کی ظاہری اختلاف کے پیچھے چھپی ہوئی اندرونی وحدت یعنی کتاب و سنت کی حاکمیت پر ان کے کامل اتفاق کو سمجھنے میں بھی مدد ملے گی۔

اس مقصد کے حصول کے لیے ہم اس آرٹیکل کو تین مباحث میں تقسیم کریں گے۔

پہلا مبحث ان مشترکہ بنیادوں اور اصولوں کا جائزہ لے گا جن پر دونوں مکاتب متفق تھے۔ دوسرا مبحث ان کے درمیان پائے جانے والے کلیدی اختلافات بالخصوص عقلی اصولوں کے دائرہ کار اور اطلاق کے فرق پر روشنی ڈالے گا۔ جبکہ تیسرا مبحث ان کے عمومی فقہی مزاج اور منہج تحقیق کے فرق کا تجزیہ کرے گا۔ یہ تقابلی مطالعہ ہمیں ان دونوں عظیم دبستانوں کے باہمی تعلق کو ایک جامع تناظر میں دیکھنے کے قابل بنائے گا۔

عقلی استدلال کے بنیادی اصولوں میں اشتراک

"اہل الحدیث" اور "اہل الرائے" کی مشہور تقسیم بسا اوقات اس غلط فہمی کو جنم دیتی ہے کہ شاید ان دو مکاتب کے درمیان کوئی بھی چیز مشترک نہ تھی اور ان کے راستے بالکل جدا تھے۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ان کے اختلافات اپنی جگہ لیکن ان کی بنیاد چند ایسے متفقہ اصولوں پر قائم تھی جو ان کی مشترکہ اسلامی فکر کی عکاسی کرتے ہیں۔ عقل کے استعمال کے معاملے میں بھی ان کے درمیان طریقہ کار کے فرق کے باوجود چند بنیادی باتوں پر کامل اتفاق پایا جاتا تھا۔

عقل کی حجیت پر اصولی اتفاق

اگرچہ اہل الرائے عقل کے وسیع استعمال کے لیے مشہور ہوئے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اہل الحدیث عقل کے کردار کے بالکل ہی منکر تھے۔ عقل کی بنیادی حیثیت اور اس کے دائرہ کار کے بارے میں دونوں مکاتب چند اصولی نکات پر متفق تھے:

عقل وحی کو سمجھنے کا بنیادی ذریعہ:

دونوں مکاتب اس بات پر متفق تھے کہ شریعت کے احکام کو سمجھنے ان کی گہرائی تک پہنچنے اور ان سے نتائج اخذ کرنے کے لیے عقل ایک ناگزیر اور بنیادی ذریعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل کی نعمت عطا ہی اس لیے کی ہے کہ وہ اس کے ذریعے وحی الٰہی کو سمجھے اور اس پر عمل پیرا ہو۔ قرآن مجید خود بار بار " أَفَلَا تَعْقِلُونَ "(کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے؟) اور "لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ" (تاکہ تم غور و فکر کرو) جیسے الفاظ میں عقل کے استعمال کی دعوت دیتا ہے۔ لہٰذا عقل کو معطل کر کے دین پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں۔

عقل وحی کی حاکم نہیں بلکہ اس کے تابع:

یہ وہ سنہری اصول ہے جس پر دونوں مکاتب کا کامل اتفاق تھا اور یہی اصول ان کی مشترکہ بنیاد ہے۔ ان دونوں کے نزدیک عقل کی حیثیت خود مختار حاکم کی نہیں بلکہ وحی (کتاب و سنت) کی ایک وفادار خادم کی ہے۔

i) عقل کا کام یہ نہیں کہ وہ وحی کے احکام پر تنقید کرے یا انہیں اپنی کسوٹی پر پرکھ کر رد یا قبول کرے۔

ii) بلکہ عقل کا کام یہ ہے کہ وہ وحی کے منشا کو سمجھے، اس کے مقاصد کو دریافت کرے اور اس کی روشنی میں ان معاملات میں رہنمائی فراہم کرے جن کے بارے میں وحی خاموش ہے۔

دونوں مکاتب کے نزدیک جب نصِ قطعی (قرآن یا سنتِ متواترہ) اور عقل کے درمیان حقیقی تعارض **(Contradiction)** ممکن ہی نہیں اور اگر بظاہر کوئی تعارض نظر آئے تو وحی کو ہر حال میں ترجیح دی جائے گی اور عقل کے فہم کی غلطی کو تسلیم کیا جائے گا۔

اجتہاد بالرائے کے عمومی جواز پر اتفاق:

دونوں مکاتب نئے پیش آمدہ مسائل میں "اجتہاد بالرائے" کے عمومی اصول پر متفق تھے۔ اس کی سب سے بڑی دلیل حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے، جس میں نبی اکرم ﷺ نے ان کے اس جواب کو سراہا تھا کہ کتاب و سنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں وہ اپنی رائے سے

اجتہاد کریں گے۔[i] دونوں مکاتب اس حدیث کو اجتہاد کے جواز کے لیے بنیاد بناتے تھے۔ فرق صرف اس "رائے" کی تعبیر اور اس کے دائرہ کار میں تھا۔

اہل الحدیث کے نزدیک اس سے مراد زیادہ تر وہ اجتہاد تھا جو نصوص اور آثار کی روشنی میں کیا جائے۔

اہل الرائے نے اس سے قیاس اور دیگر عقلی اصولوں کے وسیع استعمال کا جواز اخذ کیا۔

تاہم نفسِ اجتہاد اور رائے کے استعمال کے اصولی جواز پر دونوں کے درمیان کوئی اختلاف نہ تھا۔ یہ مشترکہ بنیادیں اس حقیقت کو واضح کرتی ہیں کہ ان کا اختلاف "اصول" کا نہیں، بلکہ "فروع" اور "طریقہ کار" کا تھا۔

قیاس کو بطورِ دلیل تسلیم کرنا

اگرچہ قیاس کا وسیع استعمال اہل الرائے کی پہچان بنا لیکن یہ سمجھنا بالکل غلط ہے کہ اہل الحدیث قیاس کے منکر تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ قیاس کے اصولی جواز پر دونوں مکاتب کے درمیان اتفاق پایا جاتا تھا۔ ان کا اختلاف قیاس کی حجیت پر نہیں، بلکہ اس کے دائرہ کار اس کی شرائط اور دیگر دلائل کے مقابلے میں اس کے مقام و مرتبے پر تھا۔

دونوں مکاتب کا قیاس کو بطورِ شرعی دلیل قبول کرنا:

اہل الحدیث اور اہل الرائے دونوں ہی جمہور فقہاء کے اس مؤقف پر متفق تھے کہ استنباطِ احکام کے بنیادی مصادر چار ہیں کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اجماعِ امت، اور قیاس۔ دونوں مکاتب قیاس کو چوتھے ماخذ کے طور پر تسلیم کرتے تھے جسے اس وقت استعمال کیا جائے گا جب پہلے تین مصادر میں کسی مسئلے کا صریح حکم موجود نہ ہو۔

امام مالکؒ جو اہل الحدیث کے امام ہیں کی "الموطا" اور ان کے شاگردوں کی کتابوں میں قیاس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ جو اہل الحدیث کے سب سے بڑے نمائندے سمجھے جاتے ہیں نے بھی قیاس کو ایک معتبر شرعی دلیل کے طور پر اپنی اصولِ فقہ کی کتابوں میں جگہ دی ہے۔ امام شافعیؒ تو یہاں تک فرماتے ہیں:

الاجتهاد هو القياس۔[ii]

اجتہاد دراصل قیاس ہی کا نام ہے۔

یہ قول اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اہل الحدیث کے نزدیک بھی اجتہاد کا ایک بڑا حصہ قیاس پر ہی مشتمل تھا۔

قیاس کے بنیادی ارکان اور تعریف پر عمومی اتفاق:

دونوں مکاتب کے درمیان قیاس کی بنیادی تعریف اور اس کے ارکان پر بھی کوئی جوہری اختلاف نہیں تھا۔ دونوں اس بات پر متفق تھے کہ قیاس کا عمل چار ارکان پر مشتمل ہوتا ہے:

اصل: وہ منصوص مسئلہ جس پر قیاس کیا جائے۔

فرع: وہ غیر منصوص مسئلہ جس کا حکم معلوم کرنا ہو۔

حکم: اصل کا وہ شرعی حکم جسے فرع پر لاگو کرنا مقصود ہو۔

علت: وہ مشترکہ وصف جس کی بنیاد پر حکم اصل میں دیا گیا تھا۔

دونوں مکاتب کے نزدیک ایک درست قیاس کے لیے ان چاروں ارکان کا پایا جانا اور علت کی شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔

عبادات اور مقدرات میں قیاس سے گریز کا مشترک رجحان

قیاس کے دائرہ کار کے حوالے سے دونوں مکاتب اس اہم اصول پر بھی متفق تھے کہ جو امور "توقیفی (Revealed and not subject to rational deduction)" ہیں ان میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ ان امور میں شامل ہیں:

عبادات: نماز کی رکعتوں کی تعداد، روزے کے اوقات، حج کے مناسک وغیرہ کی کیفیت اور مقدار میں قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اسی طرح ادا کی جائیں گی جس طرح شریعت نے انہیں مقرر کیا ہے۔

مقدرات: شریعت کی مقرر کردہ مقداریں جیسے وراثت کے حصے حدود کی سزائیں اور کفارات کی مقداریں۔ ان میں کمی بیشی کے لیے قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

دونوں مکاتب کے نزدیک ان امور کی علت انسانی عقل کے دائرہ کار سے باہر ہے لہٰذا ان میں صرف اور صرف نص کی پیروی کی جائے گی۔ یہ مشترکہ اصول اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں مکاتب عقل کے استعمال کی حدود سے بخوبی واقف تھے اور اسے ہمیشہ وحی کے تابع رکھتے تھے۔

استحسان کے تصور میں جزوی اشتراک

"استحسان" کا اصول اگرچہ احناف کی فقہی شناخت سمجھا جاتا ہے اور امام شافعیؒ نے اس پر شدید تنقید کی ہے لیکن اگر اس کی روح اور عملی اطلاق کا جائزہ لیا جائے تو مکتبِ مدینہ (بالخصوص مالکیہ) اور مکتبِ کوفہ کے درمیان اس تصور میں بھی جزوی اشتراک اور گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ اشتراک نام اور اصطلاح کا نہیں بلکہ منہج اور مقصد کا ہے۔

ظاہری قیاس کے غیر منصفانہ نتائج کو رد کرنے پر اتفاق:

دونوں مکاتب اپنی عملی فقہ میں اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض اوقات کسی عمومی قاعدے یا ظاہری قیاس کا ہر جگہ سختی سے اطلاق کرنے سے ایسے نتائج پیدا ہو سکتے ہیں جو شریعت کی روح یعنی عدل رحمت اور آسانی کے منافی ہوں۔ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ایسی صورت میں مجتہد کو محض قانون کے خشک الفاظ کا پابند نہیں رہنا چاہیے، بلکہ اسے ایک ایسا راستہ تلاش کرنا چاہیے جو انصاف اور مصلحت کے تقاضوں کو بہتر طور پر پورا کرتا ہو۔

اہل الرائے اس عمل کو واضح طور پر "استحسان" کا نام دیتے ہیں۔ اہل الحدیث (مالکیہ) اگرچہ یہی اصطلاح ہمیشہ استعمال نہیں کرتے لیکن ان کا اصول "مصالحِ مرسلہ" اور "رفعِ حرج" (تنگی کو دور کرنا) درحقیقت وہی کام کرتا ہے۔ دونوں ہی اصولوں کا مقصد ظاہری قاعدے کی سختی سے عدول شریعت کے اعلیٰ مقاصد کو حاصل کرنا ہے۔

ضرورت عرف اور مصلحت کی بنیاد پر عدول کی مشترکہ مثالیں:

اگر ہم دونوں مکاتب کے فتاویٰ کا جائزہ لیں تو ہمیں ایسی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جہاں دونوں نے ایک ہی نتیجے تک پہنچنے کے لیے ظاہری قیاس سے انحراف کیا ہے چاہے انہوں نے اس عمل کو مختلف نام دیے ہوں۔

عقدِ استصناع:(Manufacturing Contract)

قیاس: دونوں مکاتب کے نزدیک قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ عقد باطل ہو، کیونکہ یہ "معدوم" (جو چیز موجود نہیں) کی بیع ہے۔

نتیجہ: اس کے باوجود، دونوں ہی مکاتب اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ احناف اسے "استحسان بالاجماع والتعامل " کی بنیاد پر جائز کہتے ہیں، جبکہ مالکیہ اسے "مصلحت " اور لوگوں کی "حاجت " کی بنیاد پر جائز قرار دیتے ہیں۔

دونوں صورتوں میں بنیاد عوامی ضرورت اور تعامل ہے اور نتیجہ بھی ایک ہی ہے۔

عوامی حمام میں داخلے کا جواز:

قیاس: دونوں کے نزدیک قیاس کی رو سے یہ عقد باطل ہے، کیونکہ استعمال ہونے والے پانی اور وقت کی مقدار نا معلوم ہے۔

نتیجہ: لیکن دونوں ہی اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ احناف اسے "استحسان بالعرف " کہتے ہیں۔ مالکیہ اسے "الغرر الیسیر " (معمولی غیر یقینی صورت حال کہہ کر جائز قرار دیتے ہیں جسے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔[iii] یہاں بھی بنیاد اور نتیجہ ایک ہی ہے۔

کاریگروں کو ضامن قرار دینا:

قیاس: دونوں کے نزدیک کاریگر "امین " ہے اور بغیر کوتاہی کے نقصان کا ضامن نہیں۔

نتیجہ: لیکن دونوں ہی اسے عوامی مصلحت کے پیشِ نظر ضامن قرار دیتے ہیں۔ احناف اسے استحسان کی مثال میں پیش کرتے ہیں، جبکہ مالکیہ اسے "مصالحِ مرسلہ " اور "سدِ ذرائع " (بد دیانتی کا دروازہ بند کرنا) کی بنیاد پر واجب قرار دیتے ہیں۔

ان مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگرچہ ان کے اصطلاحی فریم ورک اور نام مختلف تھے لیکن دونوں مکاتب کی فقہی بصیرت انہیں ایک ہی عملی نتیجے پر پہنچا رہی تھی۔ وہ دونوں اس بات کو سمجھتے تھے کہ قانون کا مقصد انصاف کی فراہمی ہے نہ کہ لوگوں کو غیر ضروری سختیوں میں مبتلا کرنا۔

مقاصدِ شریعت کے حصول پر اتفاق

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان منہج اور اصولِ استنباط کے تمام تر اختلافات کے باوجود ایک ایسا سنہری دھاگا ہے جو ان دونوں کو مضبوطی سے آپس میں جوڑتا ہے اور وہ ہے "مقاصدِ شریعت" کے حصول پر ان کا کامل اتفاق۔ یہ ان کے فقہی نظام کی وہ روح اور حتمی منزل ہے جس پر دونوں مکاتب کا ایمان تھا۔ دونوں مکاتب اس بنیادی فلسفے پر متفق تھے کہ اسلامی شریعت محض بے معنی احکامات اور بے مقصد پابندیوں کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کا ہر حکم ایک گہری حکمت اور ایک عظیم مقصد پر مبنی ہے۔ ان کے نزدیک شریعت کا مجموعی اور حتمی مقصد اس دنیا اور آخرت میں انسانی فلاح و بہبود (مصلحت) کا حصول اور اس سے ہر قسم کے نقصان اور بگاڑ (مفسدہ) کا ازالہ ہے۔

i) مکتبِ مدینہ نے اس تصور کو "مصالحِ مرسلہ "کی اصطلاح میں پیش کیا اور ثابت کیا کہ جن معاملات میں شریعت خاموش ہے، وہاں عوامی بھلائی کو بنیاد بنا کر قانون سازی کی جا سکتی ہے۔

ii) مکتبِ کوفہ نے اسی تصور کو "استحسان "کی روح اور "علت "کی تحقیق کے ذریعے عملی جامہ پہنایا۔ ان کے نزدیک قیاس کا مقصد ہی حکم کے پیچھے کارفرما مصلحت کو دریافت کر کے اسے دیگر معاملات تک پھیلانا تھا۔

دونوں اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور اس کا کوئی بھی حکم حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں۔ امام غزالیؒ جو دونوں مکاتب کے افکار کے جامع ہیں اس متفقہ تصور کو یوں بیان کرتے ہیں:

> ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة۔[iv]
>
> مخلوق سے شریعت کے پانچ مقاصد ہیں: یہ کہ وہ ان کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کی نسل اور ان کے مال کی حفاظت کرے۔ پس ہر وہ چیز جو ان پانچ اصولوں کے تحفظ پر مشتمل ہو، وہ مصلحت ہے، اور ہر وہ چیز جو ان اصولوں کو ضائع کرے، وہ مفسدہ ہے، اور اسے دور کرنا مصلحت ہے۔

یہ پانچ مقاصد (دین، جان، عقل، نسل، مال کا تحفظ) وہ متفقہ فریم ورک تھے جن کے اندر رہ کر دونوں مکاتب اجتہاد کرتے تھے۔

عقلی استدلال کا حتمی محرک:

دونوں مکاتب کے عقلی استدلال کے پیچھے حتمی اور اصل محرک یہی مقاصدِ شریعت تھے۔ ان کے درمیان اختلاف ان مقاصد تک پہنچنے کے راستوں اور طریقوں کا تھا منزل کا نہیں۔

اہل الحدیث (مالکیہ) ان مقاصد کو براہِ راست "مصلحت" کے اصول کے تحت حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

اہل الرائے (احناف) ان مقاصد کو "علت" کے استنباط اور "قیاس" کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

مثلاً جب دونوں مکاتب نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دیتے ہیں تو دونوں کا حتمی مقصد "حفظِ عقل" (عقل کا تحفظ) ہی ہوتا ہے چاہے ایک اس کے لیے براہِ راست نص اور علت کا حوالہ دے اور دوسرا اس کے ساتھ دیگر دلائل بھی پیش کرے۔ اسی طرح جب وہ تجارتی معاملات میں دھوکہ دہی سے منع کرتے ہیں تو دونوں کا مقصد "حفظِ مال" (مال کا تحفظ) ہی ہوتا ہے۔ یہ مشترکہ مقصدی سوچ (Teleological Approach) اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں عظیم دبستانوں کی جڑیں ایک ہی سرچشمے سے پھوٹتی تھیں اور ان کی منزل بھی ایک ہی تھی۔ ان کا اختلاف راستوں کا تنوع تھا منزل کا اختلاف نہیں۔ یہی اندرونی وحدت اسلامی فقہ کی سب سے بڑی طاقت اور اس کی بقا کی ضمانت ہے۔

عقلی استدلال کے اصولوں کے اطلاق اور دائرہ کار میں اختلاف

پچھلے مبحث میں ہم نے ان مشترکہ بنیادوں کا جائزہ لیا جن پر دونوں مکاتب متفق تھے۔ اب ہم ان کلیدی اختلافات کا تجزیہ کریں گے جو ان دونوں کے عقلی استدلال کے طریقہ کار کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں۔ یہ اختلافات ہی دراصل "اہل الحدیث" اور "اہل الرائے" کی تقسیم کی اصل وجہ ہیں۔

قیاس کے استعمال کی وسعت اور ترجیح میں فرق

اگرچہ دونوں مکاتب قیاس کو بطورِ دلیل تسلیم کرتے تھے لیکن اس کے استعمال کی وسعت اس پر اعتماد کی شرح اور دیگر دلائل کے مقابلے میں اس کی ترجیحی حیثیت میں ان کے درمیان زمین آسمان کا فرق تھا۔

مکتبِ مدینہ: قیاس کا محدود استعمال بطورِ "ضرورت"

مکتبِ مدینہ جسے اہل الحدیث کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے کے نزدیک قیاس ایک بنیادی اور اولین دلیل نہیں بلکہ ایک ثانوی اور اضطراری دلیل تھی۔ ان کا منہج یہ تھا کہ جب تک کتاب و سنت یا آثارِ صحابہ سے کوئی بھی دلیل (خواہ وہ خبرِ واحد ہی کیوں نہ ہو) مل جائے قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

i) **دیگر دلائل کو ترجیح:** ان کے نزدیک دلائل کی ترتیب یوں تھی کتاب اللہ سنتِ رسول ﷺ (بشمول خبرِ واحد) اجماع عملِ اہلِ مدینہ اور قولِ صحابی۔ قیاس کا درجہ ان سب کے بعد آتا تھا۔ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا یہ مشہور اصول تھا کہ وہ "حدیثِ ضعیف" کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔[v] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک منقول دلیل چاہے وہ کتنی ہی کمزور کیوں نہ ہو ایک مجتہد کی عقلی رائے (قیاس) سے بہتر ہے۔

ii) **قیاس بطورِ ضرورت:** ان کے نزدیک قیاس ایک "ضرورت" تھا جسے صرف اس وقت استعمال کیا جاتا تھا جب نقلی دلائل کا دروازہ مکمل طور پر بند ہو جائے۔ ان کی فقہ میں قیاس کی مثالیں موجود ہیں لیکن وہ اہل الرائے کے مقابلے میں بہت کم ہیں اور زیادہ تر واضح اور جلّی قیاس تک محدود ہیں۔

مکتبِ کوفہ: قیاس کا وسیع استعمال بطورِ "بنیادی اصول"

اس کے برعکس مکتبِ کوفہ کے نزدیک قیاس ایک ضمنی یا اضطراری دلیل نہیں بلکہ کتاب و سنت کے بعد ان کے فقہی نظام کا ایک "بنیادی اصول" اور مرکزی ستون تھا۔

i) **وسیع اور منظم استعمال:** انہوں نے قیاس کو محض انفرادی رائے کے طور پر نہیں بلکہ ایک باقاعدہ سائنسی اور منطقی اصول کے طور پر استعمال کیا۔ انہوں نے علت کے استنباط اور اس کے اطلاق کے لیے دقیق قواعد وضوابط وضع کیے۔ ان کی فقہ کا ایک بڑا حصہ قیاس پر ہی مبنی ہے۔

ii) **خبرِ واحد پر ترجیح (بعض صورتوں میں):** ان کے منہج کا سب سے امتیازی اور متنازعہ پہلو یہ تھا کہ وہ بعض صورتوں میں قیاس کو خبرِ واحد پر بھی ترجیح دیتے تھے۔ ان کا اصول تھا کہ اگر کوئی خبرِ واحد شریعت کے کسی ایسے عمومی اصول یا قوی قیاس کے خلاف ہو جو قرآن یا سنتِ متواترہ سے

ثابت ہو، تو اس خبرِ واحد کو قبول کرنے کے بجائے قیاس پر عمل کیا جائے گا۔[vi] اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے نزدیک قیاس کی بنیاد ایک قطعی دلیل پر ہوتی ہے جبکہ خبرِ واحد کا ثبوت ظنی ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ اصول ہر خبرِ واحد پر لاگو نہیں ہوتا تھا لیکن اس نے دونوں مکاتب کے درمیان اختلاف کی ایک بڑی خلیج پیدا کر دی۔

خلاصہ یہ کہ اہل الحدیث کے نزدیک قیاس "آخری چارہ کار" تھا جبکہ اہل الرائے کے نزدیک یہ "پہلا آلہ کار" تھا جسے وہ نصوص کو سمجھنے اور ان کے دائرے کو وسیع کرنے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ ایک کے لیے یہ ضرورت تھی، دوسرے کے لیے اصول۔

استحسان کے مفہوم اور دائرہ کار میں فرق

جیسا کہ پچھلے مبحث میں بیان ہوا اگرچہ استحسان کے بنیادی تصور میں دونوں مکاتب کے درمیان جزوی اشتراک پایا جاتا ہے لیکن اس کے عملی مفہوم اس کے اطلاق کے دائرہ کار اور اس کی غالب شناخت میں دونوں کے درمیان ایک واضح اور گہرا فرق موجود ہے۔ یہ فرق دراصل ان دونوں مکاتب کے مجموعی فقہی مزاج کی عکاسی کرتا ہے۔

مکتبِ مدینہ (مالکیہ):

استحسان کا وسیع تصور، جس کا غالب رنگ "مصلحت" ہے۔

مالکیہ کے نزدیک استحسان کا دائرہ کار انتہائی وسیع ہے اور یہ ان کے فقہی نظام میں ایک مرکزی اور فعال کردار ادا کرتا ہے۔ ان کے ہاں استحسان محض قیاس کی ایک شاخ نہیں بلکہ یہ براہِ راست "مقاصدِ شریعت" اور "مصالحِ مرسلہ" کے اصول سے جڑا ہوا ہے۔

i) **مصلحت پر مبنی استدلال:** امام مالکؒ اور ان کے پیروکاروں کے نزدیک جب کسی ظاہری قاعدے یا قیاس پر عمل کرنے سے کوئی بڑی عوامی مصلحت (Public Interest) فوت ہو رہی ہو یا لوگوں کو ناقابلِ برداشت تنگی (حرج) کا سامنا کرنا پڑ رہا ہو تو اس قاعدے کو ترک کر دینا ہی "استحسان" ہے۔ ان کے نزدیک یہ شریعت کی روح یعنی آسانی پیدا کرنا اور عدل قائم کرنا کا عین تقاضا ہے۔

ii) **وسیع دائرہ کار:** اس وسیع تعریف کی وجہ سے، مالکیہ کے ہاں استحسان میں قیاسِ خفی کے ساتھ ساتھ عرف ضرورت اور سب سے بڑھ کر "مصالحِ مرسلہ" بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت ان کے ہاں استحسان اور مصالحِ مرسلہ کے اصول اکثر ایک دوسرے کے ساتھ مل کر استعمال ہوتے ہیں اور ان کے درمیان حدِ فاصل قائم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ محمد ابو زہرہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک استحسان کا دائرہ احناف سے وسیع ہے، کیونکہ یہ ان کے ہاں مصالح مرسلہ کو بھی شامل ہے۔[vii] خلاصہ یہ کہ مالکیہ کا استحسان ایک "مقصدی (Teleological)" اصول ہے جس کا حتمی مقصد قانون کے نتائج کو دیکھنا اور اجتماعی فلاح کو یقینی بنانا ہے۔

مکتبِ کوفہ (احناف):

استحسان کا متعین اور تکنیکی تصور، جس کا غالب رنگ "قیاس" ہے۔

اس کے برعکس احناف کے نزدیک استحسان کا تصور زیادہ متعین محدود اور تکنیکی نوعیت کا ہے۔ ان کے ہاں استحسان کا غالب تعلق براہِ راست "قیاس" کے نظام سے ہی ہے۔ وہ استحسان کو ایک آزاد اصول کے طور پر کم بلکہ قیاس کے نظام کے اندر ایک اصلاحی اور توازن قائم کرنے والے اصول کے طور پر زیادہ دیکھتے ہیں۔

i) **قیاس پر مبنی استدلال:** حنفی تعریف کے مطابق استحسان کا مطلب ہی "ایک قیاس کو اس سے زیادہ قوی قیاس پر ترجیح دینا" ہے۔ ان کی سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال قسم "استحسان بالقیاس الخفی" ہے یعنی ایک ظاہری اور واضح قیاس (قیاسِ جلی) کو ایک گہرے اور زیادہ مؤثر قیاس (قیاسِ خفی) کی وجہ سے ترک کر دینا۔

ii) **متعین بنیادیں:** اگرچہ وہ بھی نص اجماع ضرورت اور عرف کی بنیاد پر استحسان کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کی زیادہ تر بحث دو قیاسوں کے تقابل اور ان کے درمیان ترجیح کے گرد ہی گھومتی ہے۔ وہ اسے "عدولی دلیل(Deflecting Evidence)" کہتے ہیں جو عمومی قاعدے سے انحراف کا سبب بنتی ہے، لیکن یہ انحراف بھی عموماً کسی دوسرے قیاس کی بنیاد پر ہی ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ احناف کا استحسان ایک "اصولی اور منطقی(Deontological/Logical)" اصول ہے جس کا مقصد قانون کے اندرونی تضادات کو دور کرنا اور زیادہ منطقی اور مؤثر علت کو اختیار کرنا ہے۔

مالکیہ کا استحسان "نتیجہ خیز(Consequence-oriented)" ہے وہ دیکھتے ہیں کہ قانون کا نتیجہ مصلحت کے مطابق ہے یا نہیں۔

احناف کا استحسان "علت پر مبنی(Cause-oriented)" ہے وہ دیکھتے ہیں کہ کون سی علت زیادہ قوی اور مؤثر ہے۔ ایک کی نظر قانون کے "مقصد" پر ہے دوسرے کی نظر قانون کی "منطق" پر۔

رائے کے تصور اور اس پر اعتماد میں فرق

"اہل الحدیث" اور "اہل الرائے" کی اصطلاحات خود اس بات کی غمازی کرتی ہیں کہ ان دونوں مکاتب کے درمیان سب سے بنیادی فرق "رائے" کے تصور اس کی حیثیت اور اس پر اعتماد کی شرح کا تھا۔ اگرچہ دونوں ہی ضرورت کے وقت اجتہاد بالرائے کے قائل تھے لیکن ان کے نزدیک "رائے" کا مفہوم اور اس کا کردار بالکل مختلف تھا۔

مکتبِ مدینہ: "رائے" سے عمومی گریز اور بطورِ آخری چارہ استعمال:

مکتبِ مدینہ کے فقہاء جنہیں "اہل الحدیث" بھی کہا جاتا ہے کے نزدیک "رائے" کا لفظ اکثر ایک منفی مفہوم رکھتا تھا۔ اس سے مراد عموماً وہ شخصی اور غیر مدلل بات ہوتی تھی جس کی بنیاد کتاب و سنت یا آثارِ صحابہ پر نہ ہو۔ ان کا پورا فقہی مزاج "اتباع" یعنی پیروی پر قائم تھا نہ کہ "ابتداع" یعنی نئی رائے قائم کرنے پر۔

رائے سے گریز: ان کا عمومی رویہ یہ تھا کہ جب تک کوئی "اثر" (روایت) موجود ہو چاہے وہ کسی صحابی کا قول ہی کیوں نہ ہو اپنی "رائے" سے اجتناب کیا جائے۔ ان کے نزدیک دین کے معاملات میں رائے زنی کرنا ایک خطرناک کام تھا جس سے بچنا تقویٰ کا تقاضا ہے۔

امام مالکؒ کا مشہور قول ہے:

لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا القول في شيء من دينهم: أرأيت، وإنما هي السنة والآثار۔[viii]

ہمارے اسلاف اور لوگوں کا یہ طریقہ نہیں تھا کہ وہ اپنے دین کے کسی معاملے میں "أرأيت" (بھلا بتاؤ اگر...) کہیں، بلکہ (ان کے ہاں) صرف سنت اور آثار ہی تھے۔

بطورِ آخری چارہ: وہ "رائے" کا استعمال صرف اور صرف اس وقت کرتے تھے جب کسی معاملے میں کوئی بھی نقلی دلیل (نص یا اثر) موجود نہ ہو۔ اس صورت میں بھی ان کی رائے عموماً کسی قریبی مثال پر قیاس کرنے یا شریعت کے عمومی اصولوں (جیسے مصالحِ مرسلہ) سے رہنمائی لینے تک محدود ہوتی تھی۔ ان کے لیے رائے ایک "مجبوری" تھی پہلی ترجیح نہیں۔

مکتبِ کوفہ: "رائے" کو ایک مثبت اور فعال علمی سرگرمی سمجھنا:

اس کے برعکس مکتبِ کوفہ کے فقہاء جنہیں فخر سے "اہل الرائے" کہا جاتا تھا کے نزدیک "رائے" کا تصور انتہائی مثبت اور فعال تھا۔ ان کے نزدیک "رائے" سے مراد محض شخصی خیال نہیں بلکہ "اجتہاد" یعنی کتاب و سنت کی روشنی میں غور و فکر کر کے کسی حکم تک پہنچنے کی منظم علمی کاوش تھی۔

i) **ایک مثبت علمی سرگرمی:** وہ "رائے" کو دین میں کوئی نیا اضافہ نہیں بلکہ دین کی گہرائیوں کو سمجھنے اور اس کے دائرہ کار کو وسیع کرنے کا ایک لازمی ذریعہ سمجھتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے لے کر امام ابو حنیفہؒ تک ان تمام ائمہ نے اجتہاد بالرائے کی نہ صرف حوصلہ افزائی کی بلکہ اسے اپنی فقہ کی بنیاد بنایا۔

ii) **باقاعدہ اصول وضع کرنا:** انہوں نے رائے کو بے لگام نہیں چھوڑا بلکہ اس کے لیے باقاعدہ اصول و ضوابط (جیسے قیاس استحسان) وضع کیے۔ ان کی "رائے" ہمیشہ کسی نہ کسی شرعی دلیل یا اصول پر مبنی ہوتی تھی۔

iii) **فقہِ تقدیری:** ان کے ہاں "أرأيت" (بھلا بتاؤ اگر...) کہہ کر فرضی مسائل قائم کرنا اور ان پر اپنی "رائے" دینا ایک معمول تھا جسے وہ فقہی ملکہ پیدا کرنے اور مستقبل کی قانون سازی کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ رائے کو ایک فعال اور تخلیقی (Creative) علمی سرگرمی کے طور پر دیکھتے تھے۔

منہجِ تحقیق اور فقہی مزاج میں بنیادی فرق

دونوں مکاتب کے درمیان اختلاف صرف اصولِ استنباط تک محدود نہ تھا بلکہ یہ ان کے مجموعی فقہی مزاج ان کے طریقہ تحقیق اور قانون کے بارے میں ان کے بنیادی تصورات تک پھیلا ہوا تھا۔ یہ فرق ان کی فقہ کو ایک دوسرے سے بالکل منفرد شناخت عطا کرتا ہے۔

فقہِ واقعی بمقابلہ فقہِ تقدیری

یہ دونوں مکاتب کے منہجِ تحقیق (Research Methodology) کا سب سے بنیادی اور واضح فرق ہے جو ان کے پورے فقہی نظام پر اثر انداز ہوا۔

مکتبِ مدینہ: عملیت پسندانہ اور واقعاتی (Case-Based) منہج

مکتبِ مدینہ کا فقہی مزاج انتہائی عملیت پسندانہ (Pragmatic) اور "واقعاتی" تھا۔ ان کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صرف ان مسائل پر غور کرتے اور فتویٰ دیتے جو حقیقت میں وقوع پذیر ہو چکے ہوں اور جن کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا ہو۔ وہ فرضی خیالی اور غیر وقوعی مسائل میں غور وخوض کرنے کو ناپسند کرتے اور اسے ایک غیر ضروری اور بے فائدہ مشغلہ سمجھتے تھے۔

خصوصیات:

i) **Case Law Approach:** ان کا منہج جدید دور کے "کیس لاء" کے نظام سے ملتا جلتا ہے جہاں ہر مقدمے کا فیصلہ اس کے اپنے مخصوص حالات اور موجودہ قوانین (نصوص و آثار) کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔

ii) **مسائل سے اصول کی طرف:** وہ جزئی اور انفرادی واقعات سے آغاز کرتے اور اگر ضرورت پڑتی تو ان سے کوئی عمومی اصول اخذ کرتے لیکن ان کا بنیادی مقصد اس خاص واقعے کا حل تلاش کرنا ہوتا تھا۔

iii) **"أرأیت" سے گریز:** جیسا کہ پہلے بیان ہوا وہ "أرأیت" (بھلا بتاؤ اگر...) کہہ کر سوال کرنے کو ناپسند کرتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک یہ ان معاملات میں دخل اندازی تھی جو ابھی اللہ نے پیدا ہی نہیں کیے۔[ix]

ان کا یہ منہج ان کے علمی ماحول کی عکاسی کرتا تھا جہاں انہیں اکثر مسائل کے لیے کوئی نہ کوئی "واقعہ" یا "اثر" مل جاتا تھا۔

مکتبِ کوفہ: نظریاتی اور اصول ساز (Principle-based) منہج

اس کے برعکس مکتبِ کوفہ کا منہج "نظریاتی (Theoretical)" اور "اصول ساز" تھا۔ وہ صرف پیش آمدہ مسائل پر ہی اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ وہ اصولِ کلیہ (General Principles) قائم کرتے اور پھر ان اصولوں کی بنیاد پر لاتعداد ممکنہ اور فرضی مسائل (فقہِ تقدیری) کو بھی حل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

خصوصیات:

i) **Code Law Approach** ان کا منہج جدید دور کے "کوڈ لاء" (جیسے فرانسیسی یا جرمن قانون) کے نظام سے مشابہت رکھتا ہے، جہاں پہلے عمومی قوانین اور اصول وضع کیے جاتے ہیں اور پھر ہر پیش آمدہ مسئلے کو ان اصولوں کے تحت حل کیا جاتا ہے۔

ii) **اصول سے مسائل کی طرف:** وہ ایک "اصل" یا عمومی قاعدہ قائم کرتے اور پھر اس سے بے شمار "فروع" اور جزئیات نکالتے۔ ان کا مقصد صرف ایک مسئلے کا حل نہیں بلکہ ایک مکمل اور جامع قانونی ڈھانچہ فراہم کرنا تھا۔

iii) **"أرأیت" کا کثرت سے استعمال:** ان کے علمی حلقوں کی بنیاد ہی "أرأیت" کے سوال پر تھی۔ یہ ان کے لیے فقہی ملکہ پیدا کرنے اجتہادی صلاحیتوں کو نکھارنے اور مستقبل کی قانون سازی کے لیے ایک ضروری علمی سرگرمی تھی۔

تجزیہ:

i) مکتبِ مدینہ کی فقہ "استقرائی(Inductive)" تھی وہ جزئیات سے کلیات کی طرف (اگر ضرورت پڑے تو) سفر کرتی تھی۔

ii) مکتبِ کوفہ کی فقہ "استخراجی(Deductive)" تھی وہ کلیات سے جزئیات کی طرف سفر کرتی تھی۔

ایک کی نظر حال پر مرکوز تھی دوسرے کی نظر مستقبل پر۔ ایک کا مقصد عملی مسائل کا فوری حل تھا دوسرے کا مقصد ایک جامع اور ہمہ گیر قانونی نظام کی تشکیل تھی۔

مکتبِ کوفہ: استدلال کی بنیاد "علت" اور "حکمت" پر

اس کے برعکس مکتبِ کوفہ کا منہج "علت پسندی" کا تھا۔ اگرچہ وہ بھی حکم کے لیے نص کی بنیاد کو ضروری سمجھتے تھے لیکن ان کی اصل دلچسپی اور ان کا بنیادی فقہی عمل اس حکم کے پیچھے کارفرما "علت (Ratio Legis)" یعنی اس کی عقلی اور منطقی بنیاد کو دریافت کرنے پر مرکوز ہوتا تھا۔

i) **علت شناسی:** ان کا زور اس سوال پر ہوتا تھا کہ "یہ حکم کیوں دیا گیا ہے؟" وہ یہ مانتے تھے کہ شریعت کے اکثر احکام (سوائے خالص عبادات کے) معقول ہیں اور ان کی بنیاد کسی نہ کسی حکمت اور مصلحت پر رکھی گئی ہے۔ اس علت کو دریافت کرنا ہی حقیقی فقاہت ہے۔

ii) **قیاس کی بنیاد:** علت کی یہی تلاش ان کے وسیع تر قیاسی نظام کی بنیاد تھی۔ جب وہ کسی حکم کی علت دریافت کر لیتے، تو پھر وہ اس حکم کو ہر اس معاملے تک پھیلا دیتے جہاں وہ علت پائی جاتی، چاہے اس کے بارے میں کوئی براہِ راست "اثر" موجود ہو یا نہ ہو۔

iii) **نصوص کی تفہیم:** ان کے نزدیک نصوص کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے بھی ان کی علت کو جاننا ضروری ہے۔ علت کو جانے بغیر نص کے ظاہری الفاظ سے غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔

تجزیہ:

i) **اہل الحدیث** کا سوال تھا "What is the ruling?": (حکم کیا ہے؟) اور اس کا جواب وہ نقل میں تلاش کرتے تھے۔

ii) **اہل الرائے** کا سوال تھا "Why is this the ruling?": (یہ حکم کیوں ہے؟) اور اس کا جواب وہ عقل اور استدلال سے تلاش کرتے تھے۔

ایک گروہ کی فقہ مبنی بر روایت تھی، جبکہ دوسرے کی فقہ مبنی بر علت تھی۔ یہ دونوں طریقے مل کر اسلامی فقہ کو بیک وقت استحکام اور حرکیات عطا کرتے ہیں۔

استدلال کے طریقہ کار اور دونوں کے درمیان بنیادی اختلافات کا تجزیہ

۔ اس مقالہ کا بنیادی مقصد اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر "کیوں" کے سوال کا جواب تلاش کرنا ہے۔ ہم ان ظاہری اختلافات جو ہمیں ان کے فتاویٰ اور جزوی مسائل میں نظر آتے ہیں سے آگے بڑھ کر ان کی بنیادی وجوہات اور ان کے پیچھے کارفرما گہرے اصولی اور منہجی فرق کا تجزیہ کریں گے۔ یہ فصل اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرے گی کہ آخر یہ دو عظیم مکاتب ایک ہی بنیاد

یعنی کتاب و سنت سے آغاز کرنے کے باوجود بعض اوقات بالکل مختلف نتائج تک کیسے پہنچتے تھے؟ وہ کون سے بنیادی مفروضات (Underlying Assumptions) اور اصول تھے جو ان کے راستوں کو جدا کرتے تھے؟

اس گہرے تجزیے کی اہمیت یہ ہے کہ یہ ہمیں اسلامی فقہ کے ارتقاء کو ایک سطحی اور سادہ تصویر سے نکال کر اس کی حقیقی فکری گہرائی اور پیچیدگی کے ساتھ سمجھنے میں مدد دے گا۔ جب تک ہم ان بنیادی اختلافات کو نہیں سمجھتے "اہل الحدیث" اور "اہل الرائے" کی اصطلاحات محض دو لیبل بن کر رہ جاتی ہیں۔ یہ تجزیہ ان اصطلاحات کے حقیقی مفہوم ان کے پیچھے کارفرما قانونی فلسفے اور ان کی علمی وجاہت کو آشکار کرے گا۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گا کہ ان کا اختلاف محض جزئیات کا نہیں بلکہ بعض اوقات قانون کے مصادر اور ان سے استدلال کے طریقہ کار کا بھی تھا۔

سنت کے تصور اور اس سے استدلال میں اختلاف

اہل الحدیث اور اہل الرائے کے درمیان پائے جانے والے تمام منہجی اختلافات کی جڑ اور ان کا بنیادی ترین سبب "سنت" کے تصور اس کے دائرہ کار اور اس سے استدلال کے طریقہ کار میں پایا جانے والا فرق ہے۔ اگرچہ دونوں ہی مکاتب سنتِ نبوی کو کتاب اللہ کے بعد دوسری قطعی حجت مانتے تھے لیکن ان کے نزدیک "سنت" کیا ہے؟ اور اس کا ثبوت کیسے ہوتا ہے؟ ان سوالات کے جوابات میں ان کے راستے جدا ہو جاتے تھے جس کا اثر ان کے پورے فقہی نظام پر پڑا۔

سنت کا مفہوم اور دائرہ کار

مکتبِ مدینہ: سنت کا وسیع تر تصور اور "عملِ اہلِ مدینہ"

مکتبِ مدینہ کے نزدیک "سنت" کا تصور محض انفرادی طور پر روایت کی گئی احادیث (خبرِ واحد) تک محدود نہ تھا بلکہ یہ ایک وسیع تر اور زندہ حقیقت تھی۔ ان کے نزدیک سنت کی دو بنیادی شکلیں تھیں:

i) **سنتِ منقولہ:** وہ احادیث جو نبی اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات پر مشتمل ہیں اور راویوں کے ذریعے نقل ہوئی ہیں۔

ii) **سنتِ متوارثہ:** وہ سنت جو اہلِ مدینہ نے نسل در نسل نبی اکرم ﷺ اور کبار صحابہ سے عملی تواتر کے ساتھ وراثت میں پائی تھی۔ اسی کو "عملِ اہلِ مدینہ" کہا جاتا ہے۔

عملِ اہلِ مدینہ کی مرکزیت:

امام مالکؒ اور دیگر فقہائے مدینہ کے نزدیک "عملِ اہلِ مدینہ" خبرِ واحد کے مقابلے میں زیادہ قوی اور قطعی دلیل کی حیثیت رکھتا تھا۔ ان کی دلیل یہ تھی:

i) مدینہ وحی کے نزول اور سنت کے ظہور کا مقام تھا۔ یہاں کے لوگوں نے دین کو براہِ راست نبی اکرم ﷺ اور ان کے جلیل القدر صحابہ سے سیکھا اور اس پر عمل کیا۔

ii) ان کا کسی معاملے پر متفقہ طور پر عمل کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عمل نبی اکرم ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے جبکہ خبرِ واحد ایک یا

دو راویوں سے منقول ہوتی ہے اور اس میں غلطی کا امکان موجود رہتا ہے۔

iii) لہٰذا جب "عملِ اہلِ مدینہ" اور "خبرِ واحد" کے درمیان تعارض ہوتا تو وہ عمل کو ترجیح دیتے تھے۔

امام مالکؒ اپنے مشہور خط میں لیث بن سعد کو لکھتے ہیں:

إن الناس تبع لأهل المدينة، التي إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن۔[x]

بے شک تمام لوگ اہلِ مدینہ کے تابع ہیں، کہ اسی شہر کی طرف ہجرت کی گئی اور اسی میں قرآن نازل ہوا۔

اس وسیع تر تصور نے سنت کو محض کتابی روایت نہیں، بلکہ ایک زندہ اور جاری معاشرتی عمل (A Living Tradition) بنا دیا تھا۔

مکتبِ کوفہ: سنت کا نسبتاً متعین تصور اور "روایات" پر انحصار

اس کے برعکس مکتبِ کوفہ کا تصورِ سنت زیادہ تر "منقول روایات" یعنی احادیث پر ہی مرکوز تھا۔ چونکہ وہ مدینہ سے دور تھے اس لیے ان کے پاس "عملِ اہلِ مدینہ" جیسی کوئی زندہ اور متواتر روایت موجود نہیں تھی۔ ان کے لیے سنت کا علم حاصل کرنے کا بنیادی ذریعہ وہ احادیث تھیں جو مختلف راویوں کے ذریعے ان تک پہنچتی تھیں۔

روایت پر مبنی تصور:

i) ان کے نزدیک سنت کا ثبوت اس کی سند (Chain of Narrators) کی صحت پر منحصر تھا۔ وہ ہر روایت کو اس کے راویوں کی جانچ پڑتال (جرح و تعدیل) کے بعد ہی قبول کرتے تھے۔

ii) وہ "عملِ اہلِ مدینہ" کو ایک مقامی عمل تو مانتے تھے، لیکن اسے پوری امت کے لیے خبرِ واحد پر مقدم ایک قطعی حجت تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان کے نزدیک اہلِ مدینہ بھی دیگر شہروں کے مسلمانوں کی طرح ہیں اور انہیں کوئی خاص فقہی برتری حاصل نہیں۔[xi]

بنیادی فرق:

i) اہلِ مدینہ کے نزدیک سنت ایک "عملی تواتر" کا نام بھی تھا جو خبرِ واحد سے زیادہ قوی تھا۔

ii) اہلِ کوفہ کے نزدیک سنت کا ثبوت زیادہ تر "سندی تواتر" یا سند کی صحت پر منحصر تھا۔

سنت کے تصور کا یہی بنیادی فرق آگے چل کر خبرِ واحد کی قبولیت اور قیاس کے استعمال میں اختلاف کا سب سے بڑا سبب بنا۔

خبرِ واحد کی حجیت اور شرائطِ قبولیت میں فرق

سنت کے عمومی تصور میں اختلاف کا براہِ راست اور سب سے اہم نتیجہ "خبرِ واحد" کی حجیت، اس کے مقام اور اس کو قبول کرنے کی شرائط میں ظاہر ہوا۔ خبرِ واحد وہ حدیث ہے جو تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو بلکہ اسے ہر دور میں ایک دو یا چند راویوں نے روایت کیا ہو۔ چونکہ احادیث کا غالب حصہ خبرِ واحد پر ہی مشتمل ہے اس لیے اس کے بارے میں دونوں مکاتب کا نقطہ نظر ان کے پورے فقہی نظام پر اثر انداز ہوا۔

مکتبِ مدینہ: خبرِ واحد پر مضبوط اعتماد اور قیاس پر اسے مقدم رکھنا

مکتبِ مدینہ جسے اہل الحدیث کا امام سمجھا جاتا ہے کے نزدیک خبرِ واحد (بشرطیکہ اس کی سند صحیح ہو اور اس کے راوی ثقہ ہوں) ایک مضبوط شرعی دلیل ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔

i) **عمومی قبولیت:** ان کا عمومی اصول یہ تھا کہ جب تک کوئی حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ثابت ہو جائے اسے قبول کیا جائے گا الا یہ کہ وہ قرآن یا سنتِ متواترہ جیسی قطعی دلیل کے خلاف ہو۔

ii) **قیاس پر ترجیح:** ان کے نزدیک خبرِ واحد کا درجہ ہمیشہ قیاس سے بلند تھا۔ اگر کسی مسئلے میں ایک طرف صحیح حدیث موجود ہو اور دوسری طرف قیاس کا تقاضا کچھ اور ہو تو وہ بغیر کسی تردد کے حدیث پر عمل کرتے اور قیاس کو ترک کر دیتے۔ ان کا مؤقف تھا کہ نبی اکرم ﷺ کا فرمان ایک مجتہد کی عقلی رائے سے ہمیشہ مقدم ہے۔

امام شافعیؒ جو اسی منہج کے سب سے بڑے وکیل بنے، فرماتے ہیں:

لا يحل القياس والخبر موجود۔[xii]

جب حدیث (خبر) موجود ہو تو قیاس حلال (جائز) نہیں۔

مکتبِ کوفہ: خبرِ واحد کو قبول کرنے میں انتہائی احتیاط اور کڑی شرائط

اس کے برعکس مکتبِ کوفہ خبرِ واحد کو حجت تو مانتا تھا لیکن اس پر عمل کرنے کے لیے انہوں نے انتہائی احتیاط کا رویہ اپنایا اور کچھ ایسی کڑی شرائط عائد کیں جو اہل الحدیث کے ہاں نہیں پائی جاتی تھیں۔ ان کی اس احتیاط کی وجہ اس دور میں وضعِ حدیث (حدیثیں گھڑنے) کا فتنہ اور ان کی مدینہ سے دوری تھی، جس کی وجہ سے راویوں کی تحقیق کرنا مشکل تھا۔ ان کی اہم شرائط یہ تھیں:

i) **راوی کا فقیہ ہونا:** وہ اس راوی کی روایت کو خاص اہمیت دیتے تھے جو خود بھی دین کی سمجھ بوجھ اور فقاہت میں مشہور ہو بالخصوص اگر وہ روایت قیاس کے خلاف ہو۔ ان کا مؤقف تھا کہ ایک غیر فقیہ راوی ہو سکتا ہے کہ حدیث کے اصل مفہوم کو سمجھے بغیر صرف الفاظ نقل کر رہا ہو۔

ii) **قرآن کے ظاہر یا اصولِ عامہ کے خلاف نہ ہو:** یہ ان کی سب سے اہم شرط تھی۔ اگر کوئی خبرِ واحد قرآن کے ظاہری مفہوم یا شریعت کے کسی ایسے عمومی اور کلی اصول کے خلاف ہوتی جو قرآن یا سنتِ متواترہ سے ثابت ہو تو وہ اس خبرِ واحد کو قبول کرنے میں تامل کرتے تھے۔ ایسی صورت میں یا تو وہ اس کی تاویل کرتے یا پھر اس عمومی اصول کو ترجیح دیتے۔[xiii]

iii) **"عمومِ بلویٰ" کے خلاف نہ ہو":** عمومِ بلویٰ" ان معاملات کو کہتے ہیں جن کی ضرورت عام طور پر سب کو پیش آتی ہے (جیسے طہارت کے مسائل)۔ ان کا اصول تھا کہ اگر ایسے معاملے میں کوئی حکم صرف خبرِ واحد سے ثابت ہو اور مشہور نہ ہوا ہو تو اس کے صحیح ہونے میں شبہ ہے کیونکہ اگر یہ حکم واقعی ہوتا تو اسے بہت سے لوگوں کو جاننا اور روایت کرنا چاہیے تھا۔

ان کڑی شرائط کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سی ایسی احادیث جو اہل الحدیث کے نزدیک قابلِ قبول تھیں اہل الرائے کے اصولوں پر پوری نہ اتریں

جس سے ان کے درمیان فقہی اختلافات کی خلیج مزید وسیع ہو گئی۔

اس اختلاف کے عقلی استدلال پر اثرات

سنت کے تصور اور خبرِ واحد کی قبولیت میں اس بنیادی اختلاف نے دونوں مکاتب کے عقلی استدلال کے طریقہ کار اور اس کی وسعت پر فیصلہ کن اثرات مرتب کیے۔ در حقیقت ان کا عقلی منہج بڑی حد تک اسی اصولی اختلاف کا منطقی نتیجہ تھا۔

مدینہ: آثار کی فراوانی کی وجہ سے قیاس اور رائے کی ضرورت کا محدود ہو جانا

مکتبِ مدینہ کے فقہاء چونکہ علم کے مرکز میں مقیم تھے اس لیے ان کے پاس نقلی دلائل کا ایک وسیع خزانہ موجود تھا۔

i) وہ براہِ راست نبی اکرم ﷺ کے شہر میں تھے جہاں "عملِ اہلِ مدینہ" ایک زندہ سنت کی شکل میں موجود تھا۔

ii) ان کے پاس کبار صحابہ بالخصوص خلفائے راشدین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے فتاویٰ اور فیصلوں (آثار) کا سب سے بڑا ذخیرہ تھا۔

iii) ان کا خبرِ واحد کو قبول کرنے کا معیار بھی وسیع تھا جس کی وجہ سے ان کے پاس قابلِ عمل احادیث کی تعداد بھی زیادہ تھی۔

نقلی دلائل کی اس فراوانی کا براہِ راست نتیجہ یہ نکلا کہ انہیں نئے مسائل کے حل کے لیے قیاس، رائے اور دیگر خالص عقلی اصولوں کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی کم پیش آتی تھی۔ ان کا پہلا کام ہمیشہ یہ ہوتا تھا کہ وہ اپنے پاس موجود "اثر" کے خزانے میں مسئلے کا حل تلاش کریں۔ چونکہ اکثر انہیں کوئی نہ کوئی متعلقہ حدیث صحابی کا قول یا اہلِ مدینہ کا عمل مل جاتا تھا اس لیے ان کے لیے قیاس کا میدان فطری طور پر محدود ہو گیا۔ ان کے نزدیک "اثر" کی موجودگی میں "رائے" سے کام لینا دین میں بے جا مداخلت کے مترادف تھا۔

تجزیہ: ان کا عقلی استدلال زیادہ تر "تخریج المناط" (نص میں موجود علت کو سمجھنا) اور "تحقیق المناط" (اس علت کو نئے واقعے پر منطبق کرنا) تک محدود رہا۔ وہ "استنباط المناط" (کسی مسئلے کے لیے بالکل نئی علت وضع کرنا) سے عموماً گریز کرتے تھے۔

کوفہ: خبرِ واحد پر کم انحصار کی وجہ سے قیاس کی ضرورت کا بڑھ جانا

اس کے برعکس مکتبِ کوفہ کے فقہاء کو بالکل مختلف صورتِ حال کا سامنا تھا:

i) وہ مدینہ سے دور تھے اس لیے "عملِ اہلِ مدینہ" ان کے لیے براہِ راست حجت نہ تھا۔

ii) اگرچہ ان کے پاس حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا علمی ورثہ تھا لیکن وہ اتنا وسیع نہ تھا کہ ہر نئے مسئلے کا احاطہ کر سکے۔

iii) خبرِ واحد کو قبول کرنے میں ان کی انتہائی احتیاط اور کڑی شرائط کی وجہ سے بہت سی روایات ان کے فقہی استدلال کے دائرے سے باہر ہو جاتی تھیں۔

نقلی دلائل کی اس نسبتاً کمی نے ایک "فقہی خلا (Jurisprudential Vacuum)" پیدا کر دیا۔ اس خلا کو پر کرنے کے لیے ان کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ عقلی استدلال بالخصوص قیاس کا دامن تھامیں۔ جب انہیں کسی مسئلے میں اپنے معیار کے مطابق کوئی "اثر" نہ ملتا تو وہ کتاب اللہ یا سنتِ

متواترہ کے کسی عمومی اصول کو بنیاد بناتے اس سے "علت" کا استنباط کرتے اور پھر اس علت کی بنیاد پر قیاس کے ذریعے اس نئے مسئلے کا حکم معلوم کرتے۔

نتیجہ: ان کے لیے قیاس اور رائے محض ایک آخری چارہ نہیں بلکہ ان کے فقہی نظام کا ایک ضروری اور فعال عنصر بن گیا۔ اسی ضرورت نے انہیں قیاس استحسان اور فقہِ تقدیری جیسے عقلی مناہج کو اتنی گہرائی اور وسعت کے ساتھ فروغ دینے پر مجبور کیا جو ان کی شناخت بن گئے۔ امام جصاصؒ اس منہج کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب خبرِ واحد اصولِ ثابتہ کے خلاف ہو تو اصول پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ اصول کا ثبوت زیادہ قوی ہے۔[xiv]

خلاصہ یہ کہ مدینہ میں "اثر کی موجودگی" نے عقل کی ضرورت کو محدود کیا جبکہ کوفہ میں "اثر کی کمی (بمطابق ان کے معیار)" نے عقل کی ضرورت کو وسیع کر دیا۔

قولِ صحابی کی عمومی حجیت

مکتبِ مدینہ: صحابی کا قول ایک مستقل شرعی دلیل اور قیاس پر مقدم

مکتبِ مدینہ کے نزدیک صحابی کا قول بالخصوص جب وہ کسی ایسے معاملے میں ہو جس میں رائے کی گنجائش نہ ہو ایک مستقل اور واجب الاتباع شرعی دلیل (حجت) کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان کے اس مؤقف کی بنیاد یہ تھی:

i) **براہِ راست علم:** صحابہ کرام نے دین براہِ راست نبی اکرم ﷺ سے سیکھا، وہ نزولِ وحی کے شاہد تھے، اور وہ شریعت کے مزاج اور اس کے مقاصد کو بعد میں آنے والوں سے کہیں بہتر سمجھتے تھے۔

ii) **سنت کا مظہر:** ان کا فتویٰ محض ان کی ذاتی رائے نہیں ہوتا تھا بلکہ اکثر و بیشتر وہ کسی ایسی سنت پر مبنی ہوتا تھا جو ان تک تو پہنچی ہوتی تھی لیکن بعد والوں تک نہیں پہنچ پاتی تھی۔

iii) **غلطی سے دوری:** ان کا اجتماعی تقویٰ اور فہم اس بات کی ضمانت تھا کہ وہ دین میں کوئی غلط بات نہیں کہیں گے۔

قیاس پر ترجیح:

اس بلند مقام کی وجہ سے، اہل الحدیث کا یہ متفقہ اصول تھا کہ "قولِ صحابی" کا درجہ ہمیشہ "قیاس" سے بلند ہے۔ اگر کسی مسئلے میں ایک طرف کسی صحابی کا فتویٰ موجود ہو اور دوسری طرف قیاس کا تقاضا کچھ اور ہو تو وہ بغیر کسی تردد کے صحابی کے قول کو اختیار کرتے اور قیاس کو ترک کر دیتے۔ ان کے نزدیک ایک صحابی کا فہم ایک تابعی یا تبع تابعی کے عقلی استنباط سے کہیں زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔ امام مالکؒ کا یہ اصول مشہور ہے:

قول الصحابي عندنا حجة، وهو أولى من القياس۔[xv]

ہمارے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے، اور وہ قیاس سے بہتر ہے۔

مکتبِ کوفہ: صحابی کا قول حجت، لیکن قیاس کے ہم پلہ اور قابلِ ترجیح

مکتبِ کوفہ کے فقہاء بھی اصولی طور پر قولِ صحابی کو حجت تسلیم کرتے تھے اور اسے تابعی کے قول اور قیاس پر عمومی طور پر مقدم رکھتے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول مشہور ہے کہ جب انہیں کتاب و سنت میں دلیل نہیں ملتی تو وہ صحابہ کے اقوال کو لیتے ہیں اور ان سے باہر نہیں جاتے۔[xvi] تاہم عملی اطلاق میں ان کا منہج اہل الحدیث سے مختلف اور زیادہ تنقیدی تھا:

i) **قیاس کے ہم پلہ:** وہ قولِ صحابی کو ایک قطعی اور غیر عقلی دلیل نہیں مانتے تھے، بلکہ اسے ایک مضبوط "اجتہادی رائے" سمجھتے تھے۔ لہٰذا بعض اوقات جب صحابی کا کوئی قول ان کے نزدیک کسی زیادہ قوی قیاس یا شریعت کے عمومی اصول کے خلاف ہوتا تو وہ قیاس کو ترجیح دے دیتے تھے۔ ان کے نزدیک صحابی کا قول بھی ایک قسم کا اجتہاد ہے اور ایک مجتہد دوسرے مجتہد کے اجتہاد کا پابند نہیں۔

ii) **صحابہ کے اقوال میں ترجیح اور انتخاب کا اصول:** ان کا ایک اہم اصول یہ تھا کہ اگر کسی مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پایا جائے تو وہ ان میں سے کسی ایک کے قول کے پابند نہیں، بلکہ انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ دلائل کی بنیاد پر اس قول کو اختیار کریں جو ان کے نزدیک شریعت کے اصولوں سے زیادہ قریب ہو۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں:

إذا أجمعت الصحابة سلمنا، وإذا اختلفوا، اجتهدنا۔

جب صحابہ اجماع کر لیں تو ہم تسلیم کر لیتے ہیں اور جب وہ اختلاف کریں تو ہم اجتہاد کرتے ہیں۔

یہ اصول انہیں صحابہ کے مختلف اقوال میں سے اپنے قیاس اور رائے کے مطابق انتخاب کرنے کی گنجائش فراہم کرتا تھا۔

بنیادی فرق:

i) اہل الحدیث کے نزدیک قولِ صحابی ایک "نقلی دلیل" کی طرح تھا جسے قیاس پر فوقیت حاصل تھی۔

ii) اہل الرائے کے نزدیک قولِ صحابی ایک "اجتہادی دلیل" کی طرح تھا جو قیاس کے ہم پلہ تھا اور بعض اوقات قیاس کو اس پر ترجیح بھی دی جا سکتی تھی۔ اس اختلاف نے بھی دونوں مکاتب کے درمیان فقہی نتائج کے فرق میں اہم کردار ادا کیا۔

اس تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ فقہائے مدینہ (اصحابِ حدیث) اور فقہائے کوفہ (اصحابِ رائے) کے مناہجِ اجتہاد میں بنیادی اختلاف باہمی تصادم نہیں، بلکہ شریعتِ اسلامیہ کی فکری وسعت اور تکمیلی (Complementary) علمی رشتہ ہے۔

مدینہ کا منہج نصوص، آثار اور روایات کے تحفظ پر مبنی ہے، جبکہ کوفہ کا منہج علل، قیاس اور استحسان کے ذریعے نوپید مسائل کے حل پر مرکوز ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ معاصر فقہی و قانونی مسائل کے حل کے لیے ان دونوں مناہج کا امتزاج ناگزیر ہے۔ جدید قانون سازی اور اجتماعی اجتہاد کے لیے جہاں مدنی منہج سے نصوص کی پاسداری ملتی ہے، وہیں کوفی منہج سے جدید پیچیدگیوں کو حل کرنے کی اجتہادی لچک حاصل

ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام

اس تحقیق کا بنیادی حاصل اور نچوڑ یہ ہے کہ فقہائے مدینہ (اصحابِ حدیث) اور فقہائے کوفہ (اصحابِ رائے) کے مناہج اجتہاد کے مابین اختلاف محض تاریخی یا فروعی نہیں، بلکہ یہ نص کی پاسداری اور عقلی و درایتی تعلیل کے درمیان ایک متوازن اور تکمیلی (Complementary) فکری نظام کو تشکیل دیتا ہے۔

تحقیق کے بنیادی نتائج کا خلاصہ کلام درج ذیل اہم نکات پر محیط ہے:

مناہج کا ارتقا اور معروضی ضرورت: فقہائے مدینہ کا نصوص، آثارِ صحابہ اور "عملِ اہلِ مدینہ" پر انحصار مدنی معاشرے کے دینی و روایتی تسلسل کا مرہونِ منت تھا؛ جبکہ فقہائے کوفہ کا قیاس، تعلیل، اور استحسان پر زور دینا کوفہ کے نوپید، معروضی اور پیچیدہ سماجی حالات کی علمی ضرورت تھی۔ یہ تنوع فقہِ اسلامی کی وسعت اور داخلی لچک کا بین ثبوت ہے۔

اصحابِ حدیث ورائے کا علمی تکامل: یہ دونوں مناہج ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ایک دوسرے کے مکمل ہیں۔ مدنی منہج نص کی حفاظت اور روایت سے جڑت کی ضمانت دیتا ہے، جبکہ کوفی منہج نص کی حکمت اور روح کے مطابق غیر منصوص مسائل کے استنباط کا راستہ کھولتا ہے۔

معاصر اجتہاد کے لیے تطبیقی افادیت: عصرِ حاضر کے جدید مالیاتی، طبی اور قانونی مسائل کا حل کسی ایک منفرد منہج سے ممکن نہیں۔ معاصر فقہی قانون سازی میں جہاں نصوص کی پاسداری اور اصالت کے لیے مدنی منہج درکار ہے، وہاں نوپید صورتِ حال، مصلحتِ عامہ اور استحسان کی تطبیق کے لیے کوفی منہج استدلال ناگزیر ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ معاصر دنیا میں "مؤسساتِ اجتہاد" (فقہ اکیڈمیز اور فتویٰ کونسلز) کو مدینہ کی نص پرستی اور کوفہ کی درایت و معقولیت کے مابین ایک عالمی توازن قائم کرنا ہوگا۔ ان دونوں کلاسیکی مناہج کے آمیزے ہی سے ایک ایسا متحرک اور معتبر فقہی نظام تشکیل دیا جا سکتا ہے جو روحِ شریعت کے مطابق عصرِ حاضر کے تمام نوپید چیلنجز کا مؤثر شرعی و قانونی حل پیش کر سکے۔

---

i-Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʿath, Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Aqḍiyah, Bāb Ijtihād al-Raʾy fī al-Qaḍāʾ, ḥadīth no. 3592.

ii-al-Shāfiʿī, al-Risālah, 477.

iii-Ibn Rushd, Bidāyat al-Mujtahid, vol. 3, 184.

iv-al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, vol. 1, 286.

v-Ibn al-Qayyim, Iʿlām al-Muwaqqiʿīn, vol. 1, 25.

vi-al-Jaṣṣāṣ, al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, vol. 3, 288.

vii-Abū Zahrah, Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah, vol. 2, 204.

viii-Ibn ʿAbd al-Barr, Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm wa-Faḍlih, vol. 2, 891.

ix-Ibn ʿAbd al-Barr, Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm wa-Faḍlih, vol. 2, 891.

x-Ibn al-Qayyim, Iʿlām al-Muwaqqiʿīn, vol. 3, 398.

xi -al-Jaṣṣāṣ, al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, vol. 3, 298.

xii-Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, Manāqib al-Shāfiʿī (Cairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1971), vol. 1, 474.

xiii-al-Jaṣṣāṣ, al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, vol. 3, 78.

xiv-al-Jaṣṣāṣ, al-Fuṣūl fī al-Uṣūl, vol. 3, 288.

xv -ʿIyāḍ, Tartīb al-Madārik wa-Taqrīb al-Masālik, vol. 1, 77.

xvi -Ibn ʿAbd al-Barr, Jāmiʿ Bayān al-ʿIlm wa-Faḍlih, vol. 2, 820.