

فلسفہ تشریحی اسلام

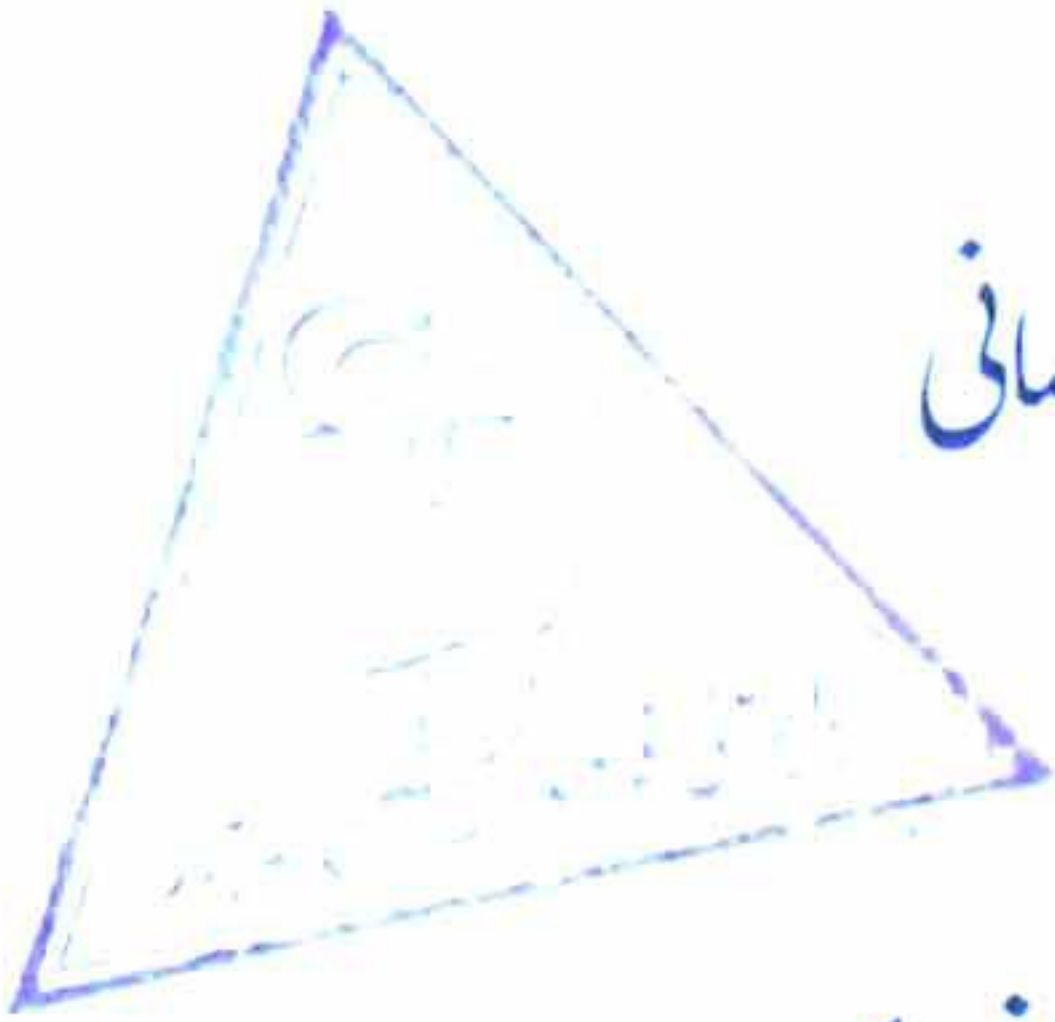
تالیف

ڈاکٹر صبحی محمصانی

ترجمہ: مولوی محمد احمد رضوی

مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور

فلسفہ تشریحی اسلام



تالیف

ڈاکٹر نعیمی محمد مصافی

ترجمہ

مولوی محمد احمد رضوی

نگران

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ



مجلس ترقی ادب

کلب روڈ - لاہور

2-13-13

جملہ حقوق محفوظ

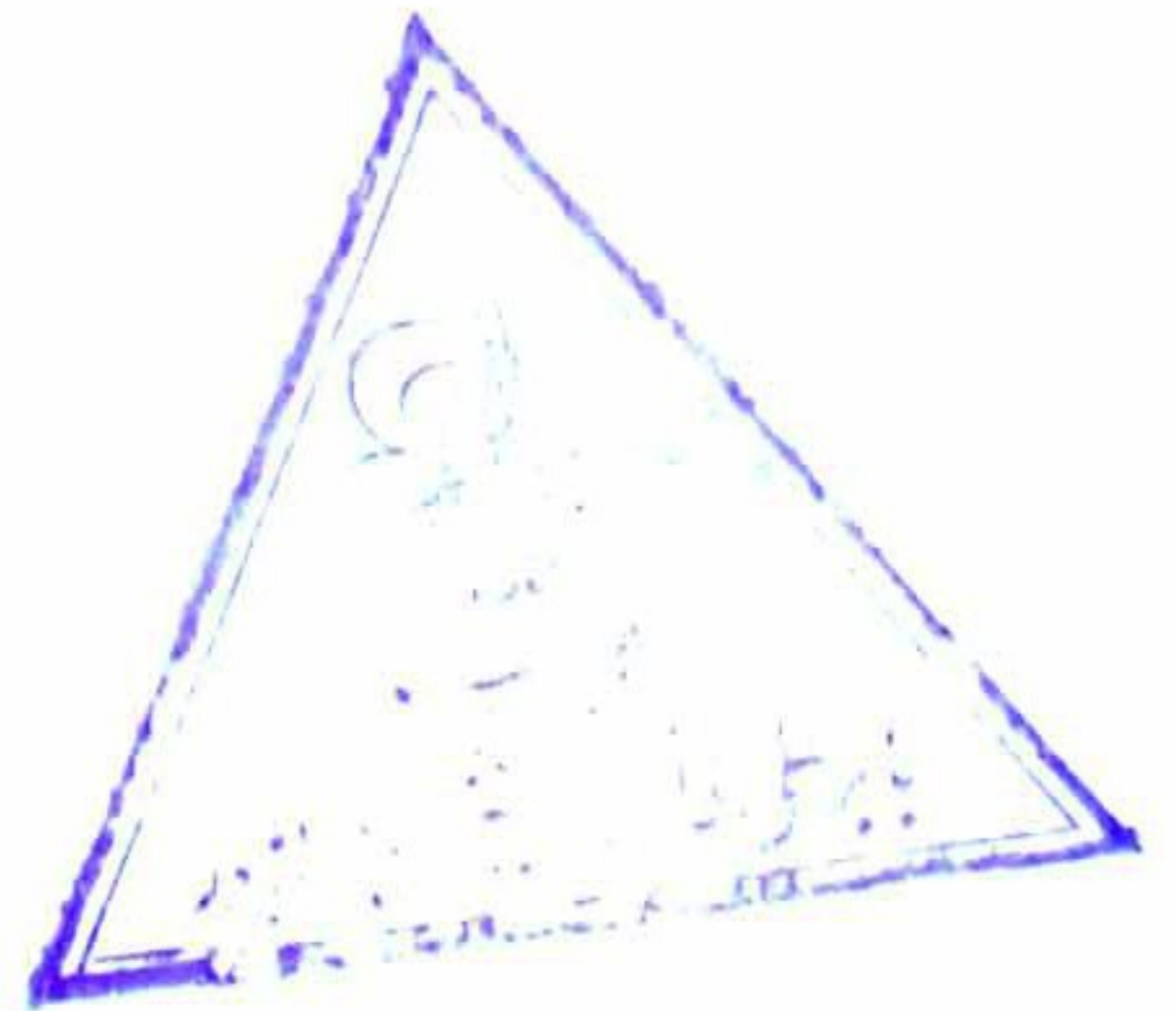
طبع نمبر : نومبر ۱۹۹۴ء

تعداد : ۱۱۰۰

۲۱۱-۱۱۱

۳۸۲۵۵

ناشر : احمد ندیم قاسمی
ناظم مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور
طابع : توفیق الرحمن
مطبع : سعادت آرٹ پریس
۱۹-اے ایٹ روڈ لاہور
قیمت : ۱۱۵ روپے



۲ فہرست

۱۱	پیش لفظ
۱۲	مقدمہ طبع اول
۱۹	باب اول: علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں
۲۱	انسان مدنی الطبع ہے
۲۲	قانون کے معنی
۲۵	علم اصول اور حکم شرعی
۲۸	علم فقہ کی تعریف
۲۸	تعریف کی مزید تشریح
۳۰	فقہ اسلامی دین و معاملات دونوں پر مشتمل ہے
۳۱	علم فقہ کی تقسیم
۳۱	قوانین جدیدہ کی تقسیم
۳۵	حواشی باب اول
۳۹	باب دوم: قانون سازی کی اجمالی تاریخ
۴۱	فصل اول: مذاہب اسلامیہ
۴۱	قانون سازی کے مختلف ادوار
۴۱	فقہ اسلامی کا طریق
۴۱	فصل دوم: مذہب حنفی
۴۱	امام اعظم
۴۳	صحاب ابوحنیفہ اور کتب طائفة الروایہ
۴۵	تلامذہ اور متاخرین کی تالیفات
۴۸	مذہب حنفی کی اشاعت

پیش لفظ

۵۹	فصل سوم: مذہب مالکی
۵۹	امام مدینہ
۶۱	امام مالک کے شاگرد اور مقلدین
۶۲	فصل چہارم: مذہب شافعی
۶۲	امام شافعی
۶۲	امام شافعی کی تالیفات
۶۵	امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین
۶۷	فصل پنجم: مذہب حنبلی
۶۷	امام احمد بن حنبل اور ان کے شاگرد
۶۹	اشاعت مذہب حنبلی اور تحریک دہابیت
۷۱	فصل ششم: اہل سنت کے متروک مذاہب
۷۱	مذہب اوزاعی
۷۲	مذہب ظاہری
۷۳	مذہب طبری
۷۵	فصل ہفتم: مذاہب شیعہ
۷۵	اہل شیعہ
۷۶	شیعہ امامیہ
۷۸	شیعہ زیدیہ
۷۹	شیعہ اسماعیلیہ
۸۱	فصل ہشتم: حکومت عثمانیہ کے قوانین اور مجلہ الاحکام العالیہ
۸۱	سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال
۸۲	ابن المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی مساعی

۸۴ فتاویٰ ہندیہ
۸۵ قوانین عثمانیہ (ترکیہ)
۸۶ مجلۃ الادکام العدلیہ
۸۷ مضامین مجلۃ
۹۱ مجلۃ کی شرحیں

فصل نہم: مشرقی ممالک میں قانون سازی کی تحریکیں

۹۳ موجودہ زمانے میں مجلۃ کی حیثیت
۹۵ پاکستان و ہند
۹۸ مصر
۱۰۳ ترکیہ
۱۰۶ جمہوریہ لبنان
۱۱۳ سوویا

فصل دہم: قوانینِ یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

۱۱۵ رومی قانون (رومن لاء)
۱۱۷ نپولین کا قانون
۱۱۸ سوئٹزر لینڈ اور جرمنی
۱۱۹ برطانیہ و امریکہ
۱۲۱ حواشی باب دوم

باب سوم: قوانینِ اسلامی کے مأخذ

۱۳۵ فصل اول: دلائلِ شرعیہ
۱۳۵ تمہید

۱۳۵ علمائے اصول
۱۳۷ قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث
۱۴۰ فصل دوم: کتاب اللہ
۱۴۰ قرآن کریم کا نزول
۱۴۱ قرآن کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر
۱۴۳ قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ
۱۴۶ فصل سوم: سنت
۱۴۶ حدیث کی کتابت
۱۴۷ مسانید و مصنفات
۱۴۸ حدیث کی تحقیق
۱۵۰ راویان حدیث
۱۵۲ احادیث موضوعہ
۱۵۲ احادیث موضوعہ کی مثالیں
۱۵۵ فصل چہارم: اجماع
۱۵۵ دلائل اجماع
۱۵۷ اجماع کے معنی اور شرائط
۱۵۹ فصل پنجم: قیاس
۱۵۹ قیاس کے معنی
۱۶۰ دلائل قیاس
۱۶۳ قیاس کے ارکان اور شرائط
۱۶۶ فصل ششم: دوسرے دلائل شرعیہ
۱۶۶ انصاف اور خیر مطلق

۱۶۸ اتحسان

۱۷۱ مصالح مرسلہ

۱۷۳ استدلال و استصحاب حال

۱۷۷ اسلام سے پہلے کی شریعتیں

۱۷۹ فصل ہفتم: اجتہاد

۱۷۹ اجتہاد اور تقلید

۱۸۱ مجتہدین

۱۸۲ وجوب اجتہاد کی دلیلیں

۱۸۶ تقلید کب جائز ہے؟

۱۸۸ قول صحابی

۱۸۹ آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد

۱۹۰ مجتہد میں نوعیت اجتہاد

۱۹۲ اہل رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت

۱۹۳ حواشی باب سوم

باب چہارم: قانون سازی کے خارجی مأخذ

۲۰۷ فصل اول: احکام کی تبدیلی

۲۰۹ خارجی مأخذ

۲۰۹ شریعت کے مقاصد

۲۱۱ تبدیلی احکام کے اصول

۲۱۳ احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں

۲۱۳ احکام نصوص کی تبدیلی

۲۱۷ اولیات عمر ابن خطابؓ

۲۲۲ بعض خلفاء کی اولیات

- ۲۲۳ امام ابو یوسف حنفیہ
- ۲۲۴ امام قرانی مالکی
- ۲۲۵ امام طوفی حنبلی
- ۲۲۷ خلاصہ

فصل دوم: قانونی حیلے

- ۲۳۱ تاریخ بر ایک نظر
- ۲۳۲ شرع اسلامی
- ۲۳۳ شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں
- ۲۳۵ دیگر مذاہب اسلامیہ
- ۲۳۸ خلاصہ

فصل سوم: براہ راست قانون سازی

- ۲۳۱ بادشاہ وقت کی قانون سازی کا جواز
- ۲۳۲ براہ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں
- ۲۳۳ خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود

فصل چہارم: رسم و رواج

- ۲۳۷ عادت یعنی رواج عام
- ۲۳۹ اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر
- ۲۵۰ اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر
- ۲۵۲ رواج کی شرطیں
- ۲۵۳ رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں

۲۵۷ فصل پنجم: شرعِ اسلامی کا رومی قانون سے تعلق

۲۵۷ اختلافِ آراء

۲۵۹ شرعِ اسلامی اور قانونِ رومانی میں مقدارِ مشابہت

۲۶۱ مشابہت کا ذاتی مفہوم

۲۶۵ قانونِ رومانی کے بارے میں مسلمان فقہاء کا موقف

۲۶۶ اسلامی شریعت کا شریعتِ یہودیہ سے تعلق

۲۶۷ مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجِ رومانی کے اثرات

۲۶۹ خلاصہ

۲۷۱ حواشی باب چہارم

۲۸۳ باب پنجم: بعض قواعدِ کلیہ

۲۸۵ فصل اول: معلوماتِ عامہ

۲۸۵ قواعدِ کلیہ کی تعریف

۲۸۶ اشباہ و نظائر

۲۸۸ قواعدِ کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ

۲۹۱ فصل دوم: ضرورت و حاجت کا حکم

۲۹۱ تکلیف آسانی چاہتی ہے

۲۹۳ ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں

۲۹۳ قاعدے کے شرائط

۲۹۶ تاوان کا مسئلہ

۲۹۷ تعارضِ مصالح کے وقت ایک دوسرے پر ترجیح

فصل سوم: کاموں میں ارادہ ۳۰۰

۳۰۰ کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں

۳۰۱ نیت اور ظاہر

۳۰۲ حقیقت اور مجاز

۳۰۵ تصریح اور دلالت

۳۰۷ مطلق اور مقید

۳۰۸ ربط کلام

۳۰۹ انداز بیان

فصل چہارم: گواہی کے عام اصول و قواعد ۳۱۲

۳۱۲ بند اول: لوازمات ثبوت

۳۱۲ اہمیت ثبوت

۳۱۳ بار ثبوت

۳۱۷ ترجیح ثبوت

بند دوم: اقرار ۳۱۹

۳۱۹ اقرار کا اثر

۳۲۱ لیا اقرار قابل تجزیہ ہے

بند سوم: زبانی گواہی ۳۲۲

۳۲۳ زبانی گواہی قبول کرنے کے شرائط

۳۲۳ گواہی کے درجے

- ۳۲۷ عورتوں کی گواہی
- ۳۳۰ ایک مرد کی گواہی
- ۳۳۲ شرائط و بیانت و عدالت
- ۳۳۵ گواہ سے قسم لینا
- ۳۳۶ تواتر
- ۳۳۷ گواہی کا جانچنا
- ۳۳۰ متضاد گواہی
- ۳۳۱ بند چہارم : قسم
- ۳۳۱ قسم لینا
- ۳۳۲ مدعا علیہ کی قسم
- ۳۳۳ مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جانے کی
- ۳۳۶ قسم کا استعمال
- ۳۳۷ حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک
- ۳۵۰ بند پنجم : شہادت کے دیگر مسائل
- ۳۵۰ تحریری گواہی
- ۳۵۲ یقینی قرینہ
- ۳۵۳ تناقض
- ۳۵۳ تناقض کی پہلی صورت — تناقض گواہان
- آخری ریمارک
- ۳۵۵ تناقض کی دوسری صورت — تناقض مدعی
- ۳۵۷ فصل پنجم : عام متفرق قواعد
- ۳۵۷ تابع تابع ہی رہے گا

- محلے میں دی ہوئی مثالیں.....
- ۳۵۷ ابتداء اور بقا
- ۳۵۹ نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں
- ۳۶۱ ممنوع چیز کا اثر
- ۳۶۲ مانع اور مقتضی کا تعارض
- ۳۶۳ سبب ملکیت کی تبدیلی
- ۳۶۴ کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش
- ۳۶۵ دیگر قواعد
- ۳۶۷ حواشی باب پنجم
- ۳۸۳ اہم عربی مأخذ
- ۳۹۵ غیر عربی مأخذ

۱۳ پیش لفظ

کتاب ہذا "فلسفۃ الشریع فی الاسلام" کا اردو ترجمہ ہے جسے ڈاکٹر سبھی مہمسانی نے عربی زبان میں تالیف کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۳۶ء میں بیروت سے شائع ہوا تھا اور دوسرا ایڈیشن ترمیم اور اضافے کے ساتھ ۱۹۵۲ء میں طبع ہوا۔

مصنفِ علام کا شمار زمانہ حال کے نامور ماہرینِ قانون میں ہوتا ہے۔ آپ نے قانون کی تحصیل فرانس میں کی اور اس کے بعد لندن یونیورسٹی سے بھی قانون کی اعلیٰ سند حاصل کی۔ آپ پہلے بیروت میں مسلمانوں کی عدالتِ مرافعہ میں سرکاری وکیل تھے۔ پھر وہاں کی امریکن یونیورسٹی میں عثمانیہ ضابطہ قانون اور رومی قانون کے پروفیسر رہے۔ آج کل آپ بیروت میں عدالتِ مرافعہ کے صدر ہیں اور قانون کے متعلق متعدد کتابیں فرانسیسی اور عربی زبان میں تالیف کر چکے ہیں۔ فاضل مصنف نے مشرق اور مغرب کے قدیم اور جدید قانونی ضابطوں کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور اسلامی فقہ ان کا خاص موضوع بحث ہے، اس لیے وہ پیش نظر کتاب کی تالیف کے لیے غیر معمولی صلاحیت اور اہلیت رکھتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس تالیف میں اسلامی فقہ کے ارتقاء پر نہ صرف تاریخی لحاظ سے نگاہ ڈالی ہے بلکہ اکثر امور کے اسباب و مہل کی تلاش کی ہے اور ان پر فلسفیانہ انداز سے تبصرہ کیا ہے۔

کتاب ہذا جن اغراض کے تحت لکھی گئی ہے اور اس کی تالیف میں جن اصولوں کی پیروی کی گئی ہے، فاضل مصنف نے انہیں خود ہی اپنے مقدمے میں وضاحت سے بیان کر دیا ہے لہذا انہیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔

فاضل مصنف نے کتاب کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے اور ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں:

باب اول میں قانون کی تعریف اور اس کے اصولوں کا بیان ہے۔ پھر اسلامی فقہ اور اس کے مختلف مسائل اور مباحث کا ذکر ہے۔

باب دوم میں اسلامی فقہ کے مختلف مذاہب کی مختصر تاریخ ہے اور ان کے باہمی

فروعی اختلافات کا بیان ہے۔ نیز اسلامی ملکوں کے مروجہ قوانین کے متعلق ضروری معلومات ہیں۔

باب سوم میں اسلامی شریعت کے ماخذ و مصادر یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور دیگر اولیٰ شرعیہ مثل استحسان و استصحاب کا بیان ہے، نیز اجتهاد اور تقلید پر بحث ہے۔

باب چہارم میں احکام کی ان تبدیلیوں کا بیان ہے جو زمانے کے اقتضا سے پیدا ہوتی ہیں یا رسم و رواج کے اثر سے معرض وجود میں آتی ہیں۔ نیز اس بات کی تحقیق کی گئی ہے کہ آیا اسلامی فقہ پر رومی قانون اثر انداز ہوا ہے یا نہیں۔

باب پنجم میں بعض قواعد کلیہ کا بیان ہے۔ مثلاً "قصد و ارادہ، اثبات، اقرار، شہادت وغیرہ۔"

ترتیب کا کام جناب مولوی محمد احمد صاحب رضوی نے سرانجام دیا ہے جو پاکستان کی مجلس دستور ساز میں مترجم ہیں اور اس پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی ہے۔ مولانا موصوف نے اپنی کونوں مصروفیتوں کے باوجود یہ گراں قدر علمی خدمت جس محنت اور قابلیت سے انجام دی ہے اس کا نتیجہ ناظرین کرام کے سامنے ہے۔

بعض اہل ذہن حلقوں سے یہ آواز بار بار بلند کی گئی ہے کہ اسلامی فقہ کو موجودہ زمانے کے تقاضوں کی روشنی میں از سر نو ترتیب دیا جائے۔ اس کے علاوہ پاکستان میں آج کل اسلامی نظام حکومت کے اجزا کا مسئلہ بھی درپیش ہے لہذا امید واثق ہے کہ اندریں حالات پیش نظر کتاب خاص دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

عنایت اللہ

صدر شعبہ عربی و اسلامیات

تیم محرم ۱۳۷۵ھ

مقدمہ طبع اول

گو مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ قوموں کی زندگیاں روپوش ہوتی چلی گئیں مگر صفحات تاریخ پر کاروانِ رفت کے نشان یا معاشرہ انسانی کا ایسا لازوال سرمایہ اور بنی نوع انسان کی اقتصادی اور معاشرتی زندگی کا ایسا آئینہ ہے جس میں حوادثِ بعیدہ کی تصاویر و صندلی نظر آتی ہیں اور حوادثِ قریبہ کی بالکل صاف اور واضح۔ اس فطری احساس کے سبب واقعات پارینہ کچھ بے روح اور نامانوس سے معلوم ہوتے ہیں لیکن تازہ گزرے ہوئے واقعات میں کچھ ایسے آثارِ تازگی پائے جاتے ہیں گویا وہ ہمارے ہی مشاہدات اور کرد و پیش کے حالات ہیں۔ باوجود اس امر کے تمام تاریخی واقعات میں ایک ایسا رشتہ موجود ہے جو ان کو ایک دوسرے سے مربوط رکھتا ہے اور اسی رشتے کے سمارے حوادثِ زمانے کی تاریخی منزلیں ملے جاتے ہیں۔ پنانچہ یہ رشتہ زمانے کی سطح پر ایک اون کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو ماضی کو حال سے اور قدیم کو جدید سے ملا دیتا ہے۔ ان لیے یہ ممکن نہیں کہ واقعاتِ قدیمہ اور ان کے تغیرات کے اسباب کو انہیں نہیں یہ بغیر ہم واقعاتِ جدیدہ کا تجزیہ کر سکیں۔ اسی طرح واقعاتِ جدیدہ کا تجزیہ کرنے کے لیے حالاتِ جدیدہ کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنا اور ان کے اسباب و علل کا جان ضروری ہے۔

یہ تاریخ کی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اجتماعی زندگی کے حالات زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں اور چونکہ آئین و قوانین بھی اجتماعی زندگی کے مظاہر ہیں اس لیے ثابت ہوا کہ قوانین انسانی بھی اختلافِ زمان و مکان سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ قوانین کا قالب قوم کے اخلاق و عادات اور روایات و رہنمائی کی منی سے بنتا ہے اور قومی زندگی کی مشغولیوں کے تقاضے قوانین کے آئینے میں بالکل صاف نظر آتے ہیں۔

اس کے باوجود جو قوانین ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں، اپنے اسباب و

مطل اور وجودی اعتبار سے ایک ہی رشتے میں منسلک ہیں اور جب ہم انہیں اتحاد و اختلاف کے متضاد معیار سے جانچتے ہیں تو باوجود مغایرت کے ان میں مماثلت اور مشابہت بھی پاتے ہیں۔

قدیم اور جدید قوانین کی یہی مغایرت و مماثلت راقم کے لیے تالیف کتاب کا سب سے پہلا محرک بنی۔ یہ صرف مختصر سا دریاچہ ہے جو اسلامی قانون سازی کی تحقیق کی غرض سے مختلف مذاہب اور قوانینِ جدیدہ کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔

میں نے کتاب ہذا کی تالیف میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ صحیح اور قابلِ اعتماد ماخذوں پر بھروسہ کروں اور ان میں سے سب سے زیادہ مستند ماخذ کو دلیلِ راہ بناؤں۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ ایسی خوبیاں رکھنے والی کتابیں سب نہیں تو اکثر ایسے اوراقِ پارینہ کا مجموعہ ہیں جو ارزاں قسم کے زرد کاغذ پر چھپی ہوئی ہیں۔ ان کی پہچانی اس قدر ناقص اور بے سلیقہ ہے کہ بہ سہولت پڑھی بھی نہیں جاسکتیں۔ مزید برآں ان کے حواشی بھی بہت الجھے ہوئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض لوگوں نے وقتِ مطالعہ کی وجہ سے ان کی حقیقی خوبیوں کو نظر انداز کر دیا اور ظاہری ہیئتِ کذائی سے اتنا لران کو پڑھنا چھوڑ دیا۔

مقام لوگوں کے برعکس مجھے ان زرد رنگ کے کاغذ کی کتابوں سے گویا عشق تھا جس نے مجھے ناز ہے کیونکہ ان میں فکرِ بلیغ کا بے انداز خزانہ پوشیدہ ہے اور ایسی نادر اور نرال قدر تحقیقاتِ علمی کا ذخیرہ موجود ہے جو ہمارے اسلاف نے بڑی کدو و کاوش و عرقِ ریزی کے بعد جمع کیا تھا۔

کتاب ہذا کی تالیف کا پہلا مقصد یہ ہے کہ میں زرد کاغذ کی ان کتابوں کے اران بہا علمی خزانوں کو تحریر میں لاؤں اور انہیں آرائے جدیدہ و افکارِ نو کے بالمقابل رکھ کر ان کی باہمی موافقت اور مخالفت کے پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں اور دونوں زاویہ ہائے نگاہ کے دلائل و براہین بھی پیش کر دوں۔ میں نے زیادہ تر یہ

کوشش کی ہے کہ ان سے میں جو مواد فراہم کروں اسے بلا کسی مذہب کی طرف داری کے اور بلا کسی رائے کو ترجیح دیئے بے کم و کاست بحسن و بکمال پیش کردوں اور اس کا فیصلہ قارئین کرام یا دوسرے محققین پر چھوڑ دوں۔

مجھے توقع ہے کہ اس طرح میں دستور سازی کا اسلامی نظریہ غیر مسلم حضرات اور ان کے ارباب فکر کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ پیش کر سکوں گا اور بہ قدر امکان ان لغزشوں کا ازالہ بھی کر سکوں گا جو بعض لوگوں سے سرزد ہوئی ہیں۔ انہی میں سے مستشرقین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے حضرات ہیں جنہوں نے ایسے مضامین پر قلم اٹھایا کہ اول تو وہ ان مضامین کی زبان ہی سے ملاحظہ واقف نہ تھے، دوسرے وہ اس فن کے اصل ماخذ سے بھی بیگانہ تھے۔ تحقیق علمی کی دنیا میں فکر و اور آگ کی لغزشیں ناقابلِ غصہ تصور کی جاتی ہیں، خواہ وہ سوا ہوں یا عجلت میں سرزد ہوں، خواہ ان کا سبب کوئی غلطی ہو یا تنہی تھی دستی اور خواہ وہ ذاتی اغراض کی وجہ سے ہوں۔

نیز مجھے امید ہے کہ کتب عدالت سے اربعے میں اسلامی قانون دان حضرات کو، بالخصوص ”مجاہد اکام عدلیہ“ سے باخبر لوگوں کو مغربی قانون سازی کے طریقوں اور دونوں طریقوں کے قدر مشترک اور ماہر امتیاز سے روشناس کرانے میں بہ قدر استطاعت کامیاب ہو جاؤں گا۔

کتاب ہذا کی تالیف سے یہی میرا مقصد ہے۔ اگر میں اس مقصد میں جزوی طور پر بھی کامیاب ہو گیا تو اسے اپنی خوش نصیبی سمجھوں گا ”وما اوتیتم من العلم الا قليلا۔“

دوسرے مولفین کا دستور ہے کہ اپنی تالیف پیش کرتے وقت صرف ازراہ کسر نفسی قارئین سے اپنی غلطی یا سہو کی معذرت چاہتے ہیں لیکن میں اپنی اس کتاب میں ازراہ کسر نفسی نہیں بلکہ اپنی بے بضاعتی کے پیش نظر معترف ہوں کہ میرے لیے

خطا و نسیان کے سلسلے میں معذرت چاہنا بہ نسبت ان کے زیادہ ضروری ہے۔
 آخر میں یہ مرض کر دینا بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب صرف مقدمہ ہے
 ایک دوسری تالیف کا جو اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ ہدیہ ناظرین کروں گا جس میں
 "قانون معاصرات و موجبات کے عام اسلامی نظریات" پر مختلف مذاہب کے زاویہ ہائے
 نگاہ کی روشنی میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے، خصوصاً "مذہب حنفی اور دوسرے آئمہ
 مجتہدین کے مذاہب اور معاشرہ جدیدہ کے قوانین نو کی روشنی میں جن میں لبنان،
 انگلستان اور فرانس کے قوانین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ "واللہ ولی التوفیق فی
 البدایة والنہایة"۔

صبحی محمد صافی

بیروت، یکم نومبر، ۱۹۳۵ء

باب اول

علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں



علمِ فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

انسان مدنی الطبع ہے

ہمارے لیے ممکن نہیں کہ اس موقع پر اُن مختلف نظریوں کو بیان کریں جن میں معاشرے کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ نہ روسو اور اس جیسے فلسفیوں کے اس قول کی نامعقولیت بیان کرنے کا یہ موقع ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں فطرتاً (۱) تنہائی کی زندگی بسر کرتا تھا اور معاشرہ افرادِ انسانی کے مل جل کر رہنے سے پیدا ہوا (۲)۔ بلکہ یہاں ہم صرف وہی رائے بیان کریں گے جو آج کل کے علمائے تمدن کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ انسان فطرتاً "مدنی الطبع ہے اور اجتماعی زندگی اس کے لیے ناگزیر ہے۔"

مذکورہ بالا حقیقت کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ قوانین اور شرائع معاشرہ انسانی میں معرض وجود میں آئیں تاکہ افراد کے باہمی معاملات کا ان کے مطابق فیصلہ ہو سکے، کیونکہ اجتماعی زندگی میں باہمی معاملات اذمی ہو جاتے ہیں جن سے لوگوں کے درمیان مختلف قسم کے توتتات پیدا ہوتے ہیں اور ان تعلقات سے نزاعات اور مناتشتات بھی پیدا ہوتے ہیں لہذا ایسے قوانین ضروری ہو گئے جن کے ذریعے سے ہر فرد کے حقوق کا تعین ہو جائے اور اس سے باہمی نزاع اور مخالفت کی روک تھام ہو سکے۔

"مجلد الاحکام العدلیہ" میں بھی اسی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ قارئین کرام یہاں اور دوسری جگہ ملاحظہ کریں گے کہ "مجلد" میں ایسے نظریے اور ایسی رائیں بیان کی گئی ہیں جو قوانین کی کتب جدیدہ میں مشکل ہی سے مل سکتی ہیں۔ مجلے کی پہلی دفعہ میں یہ عبارت مذکور ہے کہ "انسان چونکہ مدنی الطبع ہے اس لیے دوسرے حیوانات کی طرح وہ تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا بلکہ وہ فطرتاً عمرانی زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور شرکت کے لیے مجبور ہے۔ اور چونکہ ہر انسان سازگار ماحول چاہتا ہے

اس لیے بنی نوع انسان میں صحیح قسم کا عدل و انصاف اور نظام قائم رکھنے کی غرض سے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جن کو شریعت کی تائید حاصل ہو۔"

جیسا کہ خود اس دفعہ کی تفسیر سے ظاہر ہے، مدنی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی زندگی تنها بسر کرے۔ اور لفظ "مدنی" کا اطلاق صرف شہری ہی پر نہیں ہوتا بلکہ جس طرح اس کا اطلاق ایک شہری پر ہوتا ہے اسی طرح ایک دیہاتی پر بھی ہوتا ہے کیونکہ دونوں قسم کے انسان مدنی الطبع ہیں جو دوسروں کے ساتھ مل کر رہتے ہیں اور زندگی کے کاروبار میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں (۳)۔

ابن خلدون نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے: "ان الاجتماع الانسانی ضروری" (یعنی انسان کے لیے اجتماعی زندگی ضروری ہے)۔ اور حکمانہ تمدن کی تعبیر ان لفظوں میں کی ہے: "الانسان مدنی بالطبع" (یعنی انسان مدنی الطبع ہے) یعنی اس کے لئے اجتماعی زندگی ناگزیر ہے جسے حکما کی اصطلاح میں مدنیہ کہتے ہیں اور جس کا دوسرا نام عمران ہے۔ نیز یہ کہ انسان اپنی زندگی کی تمام ضروریات تنہا خود مہیا نہیں کر سکتا بلکہ نوع انسانی کی زندگی و بقا بہ لحاظ غذا و دیگر ضروریات زندگی کے سوسائٹی اور تعاون باہمی کے بغیر ممکن نہیں۔ اور جب مل جل کر زندگی گزارنی جائے تو اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ آپس میں لین دین کیا جائے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لیے ایک دوسرے سے مدد لی جائے۔ چونکہ انسان کے جذبات حیوانی کا تقاضا یہ ہے کہ ایک دوسرے کی طرف دستہ تظلم دراز کرتا ہے اور دوسرا اس کی مدافعت کرتا ہے اور اس صورت میں خون ریز جنگ تک نوبت پہنچ جاتی ہے لہذا ایسی صورت میں ایک بااختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹا کر عدل قائم کر سکے، دنیا میں نوع انسانی کی بقا ناممکن ہے (۴)۔

قرونِ اولیٰ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان قوانین کو (جن کا نصب العین عدل و انصاف کی تائید ہے) قبائل کی ان عادات و خصائل کے ساتھ مخلوط

پائیں گے جو متواتر چلی آتی ہیں اور محسوس کریں گے کہ یہ قوانین مذہبی آئین اور انسانی و معاشی ضابطوں سے الگ نہیں ہیں۔

انسانی قوانین اقوام عالم کی ترمیم پرانی عادات و رسوم کا ایک مخلوط مجموعہ ہیں۔ یہ ایک ایسی تاریخی صداقت ہے جو محققین تاریخ قوانین کے نزدیک معتبر ہے جیسے ماں انگریز (۵) اور ڈی کولانج فرانسیسی (۶)۔ ان محققین نے اسی تاریخی صداقت سے بحث کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان واقعات کو پیش کیا ہے جو ہند، یونان اور روم وغیرہ قدیم اقوام عالم کی تاریخ سے ماخوذ ہیں اور اس تاریخی صداقت کو ایسے قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن سے انگریز مصنف ڈائمنڈ (۷) جیسے مخالفین کی رائے کی پوری طرح تردید ہو جاتی ہے۔

ابتدائی دور میں چونکہ انسانوں کی تمام اجتماعی زندگی بالکل سادہ تھی اس لیے ان کے عادات و رسوم بھی سادہ تھے۔ اس زمانے میں قوانین کا نفاذ قبیلے کی رائے عامہ اور اس کے سردار کے اقتدار پر موقوف تھا اور کبھی بہ مصداق "جس کی لائٹھی اس کی بھینس" انفرادی اقتدار پر تھی۔

جب تمدن انسانی نے ترقی کی تو اس سے معاشرے کے حالات بھی بدلے اور انسانوں میں مختلف قسم کے تعلقات و روابط پیدا ہو گئے اور ان میں پیچیدگیاں اور دشواریاں پیش آنے لگیں۔ حقوق انسانی کی حفاظت کے لیے وضع قوانین کی ضرورت پیش آئی۔ پھر یہ قوانین دوسری عادات و رسوم سے الگ ہونے لگے۔ سردار قبیلہ کی جگہ حکومت نے لے لی اور حکومت ہی اپنے محکموں اور اجتماعی طاقت کے ذریعے تنقید قوانین کا کام انجام دینے لگی۔

قانون کے معنی

لفظ قانون اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی لفظ ہے (۸) جو سریانی (۹) کے ذریعے

عربی زبان میں آیا۔ یہ لفظ دراصل مسطرة (لائسنس کھینچنے کا رولر) کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ اس کے بعد قاعدہ کے معنوں میں مستعمل ہوا اور آج کل یہ لفظ یورپ کی زبانوں میں . معنی قانون کیسا استعمال ہوتا ہے (۱۰)۔

عربی زبان میں یہ لفظ "مقیاس کل شیء" (۱۱) (یعنی ہر چیز کے اندازہ کرنے کا آلہ) کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہیں سے اس لفظ کے وہ عام معنی پیدا ہوئے کہ یہ لفظ ہر جامع اور ضروری قاعدے کے لیے بولا جانے لگا۔ چنانچہ "قانونِ صحت" اور "قوانینِ فطرت" وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں (۱۲)۔

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون شاید ہی استعمال کرتے ہیں بلکہ اس کی بجائے 'شرع'، 'شریعت' اور حکم شرعی وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔ آج کل لفظ قانون کے تین معنی ہیں :

لفظ قانون کے پہلے معنی جو سب سے زیادہ عام ہیں، یہ ہیں کہ ان سے خاص احکام شرعیہ کا مجموعہ مراد ہے (۱۳) چنانچہ "قانون الجزاء العثمانی" (یعنی سلطنت عثمانیہ کا قانونِ جزا) اور "قانون الموجبات و العقود اللبنانی" (یعنی حکومت لبنان کے عہود و مواثیق کا قانون) وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں۔

قانون کے دوسرے وہ عام معنی ہیں جن سے آئین و ضوابط مراد ہیں (۱۴) جیسے ہم قانون انگریزی یا قانون کا سبق وغیرہ کلمات استعمال کرتے ہیں۔ شرع و شریعت کا لفظ عربی زبان میں لفظ "شارع" سے لیا گیا ہے اور شارع کے معنی اللہ (عزوجل) کے ہیں جو اسلامی شریعت کا سب سے پہلا ماخذ ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

اور آخری معنی یہ ہیں کہ لفظ قانون ایک خاص صورت میں ہر اس قاعدے کے لیے بولا جاتا ہے جو معاملاتِ عامہ کے قواعد میں سے ہو (۱۵)۔ مثلاً "کما جاتا ہے کہ مجلس نواب نے غلہ روکنے کی ممانعت کا قانون بنایا۔ اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ جب قانون کا لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کی کئی خصوصیات ہیں :

اول یہ کہ اس کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہوتا ہے، عبادات سے نہیں۔ برخلاف قواعد فقہ اسلامی کے کہ جس میں دین اور قضا دونوں سے بیک وقت بحث ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ایسے قانون کا نفاذ حکومت پر موقوف ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ حج کے فیصلے طرح کسی خاص معاملے یا شخص کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ بغیر کسی تفریق و خصوصیت کے تمام انسانوں یا انسانوں کے کسی طبقے کے لیے وضع کیا جاتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں لفظ قانون اکثر اُن سرکاری احکام کے لیے استعمال ہوتا تھا جنہیں حکومت جاری کرتی تھی تاکہ یہ احکام شرع حنیف کے ان احکام سے علیحدہ سمجھے جائیں جو شرع کے معروف دلائل پر مبنی ہیں۔ یہ فرق بالخصوص اس مسئلے میں بالکل واضح ہو جاتا ہے جس کے متعلق حکومت کا قانون شریعت کے احکام سے متصاوم ہو۔ جیسے سود شرعاً حرام ہے لیکن قانوناً جائز ہے۔

لفظ شریعت بھی قانون کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ”شرائع الاسلام“ (۱۶) ”قوانین اسلام“ کے معنوں میں آتا ہے۔ اسی طرح مسلمان علمائے اصول نے لفظ حکم کو قانون شرعی کے معنوں میں اور لفظ حاکم کو شارع کے لیے استعمال کیا ہے (۱۷) اب ہم ان لفظوں کی تفسیر اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں، نیز علم اصول اور علم فقہ کی تعریف بھی بیان کرتے ہیں۔

علم اصول اور حکم شرعی

علم اصول وہ علم ہے جس میں دلائل شرع سے استنباط احکام کے طریقوں میں بحث ہوتی ہے، اس لیے اس علم کا موضوع بھی یہی احکام و دلائل ہیں۔

اسلامی قانون سازی کے اصول اور مآخذ بھی دلائل شروع کہلاتے ہیں اور ان میں سے جن پر سب علماء کا اتفاق ہے، چار ہیں: قرآن کریم، سنت نبوی، اجماع امت، قیاس۔ ان کا بیان اگلے باب میں آئے گا۔

حکم شرع شارع (اللہ تعالیٰ) کا وہ حکم ہے جس میں شرعی نقطہ نگاہ سے کوئی مصلحت ہو۔ دوسرے لفظوں میں علمائے اصول کے نزدیک حکم شرع وہ حکم ہے جو شارع (۱۸) یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کو دیا ہو، خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا اعمال انسانی کے آداب اور طریقے ہوں۔ جیسا کہ آپ سمجھتے ہوں گے، یہ ایسی تعریف ہے جو قانون کے اس خاص معنی سے مختلف نہیں جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں اسی لیے اس قاعدہ کلیہ کے بارے میں جو کتاب "جامع الحقائق" میں ہے، کہا گیا ہے کہ "حکم کا نصب العین اجتماعی ہوتا ہے نہ کہ انفرادی۔" (۱۹) یعنی وہ قانون کی طرح عام ہوتا ہے جو کسی خاص فرد یا خاص حالت کے لیے مخصوص نہیں ہوتا۔

حکم شرعی کے لیے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے: حاکم، محکوم فیہ اور محکوم علیہ: چنانچہ حاکم، معنی شارع ہے جو اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ شرع اسلامی میں سب سے پہلا احکام صادر کرنے والا ہے اور محکوم فیہ وہ عمل ہے جس کے لیے وہ حکم شرعی دیا گیا ہو اور محکوم علیہ انسان ہے جو حکم شرعی کا مکلف ہے۔ مگر فرضیت احکام کے لیے یہ شرط ہے کہ انسان عاقل و ذی ہوش ہو جو احکام کا مکلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو کیونکہ بعض عوارض اس صلاحیت پر اثر انداز ہوتے ہیں، خواہ وہ آسمانی ہوں جو انسان کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں، جیسے صغرتی، دیوانگی، مرق، نیند، مرض، موت اور بھول، خواہ ان کا تعلق انسان کے اپنے عمل سے ہو جیسے نشہ، بیہودگی، مسخرہ پن، حماقت، فضول خرچی، غلطی، لاعلمی، سفر اور جبر و اکراہ۔

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی۔ حکم تکلیفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو۔ اس لحاظ سے اعمال انسانی پانچ قسم کے ہوئے: پہلا واجب، دوسرا مندوب، تیسرا مباح، چوتھا مکروہ اور پانچواں حرام۔ واجب وہ عمل ہے جس کا کرنا از

روئے شرع ضروری ہو اور ترک کرنا قابلِ مذمت ہو۔ حرام وہ عمل ہے جس کا ترک کرنا از روئے شرع ضروری ہو اور کرنا مذموم ہو۔ مندوب (یا مستحب) وہ عمل ہے جس کا کرنا از روئے شرع مطلوب ہو اور نہ کرنا قطعاً مذموم نہ ہو۔ مکروہ وہ عمل ہے جس کا چھوڑنا از روئے شرع مطلوب ہو اور کرنا گناہ نہ ہو۔ اور آخری حکم مباح ہے جسے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار ہو یعنی نہ تو اسے کرنے میں کوئی ثواب یا بہتری ہو اور نہ اسے ترک کرنے میں کوئی گناہ یا برائی ہو (۲۰)۔ مثلاً "آیت کریمہ "واحل اللہ البیع و حرم الربا" یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مباح اور سود کو حرام کیا۔ اس آیت میں خرید و فروخت حکمِ تکلیفی مباح کی مثال ہے اور سود (ربا) حکمِ تکلیفی حرام کی مثال ہے۔ اسی طرح اور بہت سی مثالیں ہیں۔

حکم وضعی وہ حکم ہے جو بذات خود کوئی حکم نہ ہو بلکہ کسی سبب یا شرط یا کسی امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو جو افعالِ انسانی کا نتیجہ ہو، جیسے کسی امر کا صحیح یا باطل ہونا یا کسی امر کی رخصت یعنی بحالتِ مجبوری حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت ہونا یا عزیمت یعنی کسی چیز کا اصالتاً "مباح ہونا۔ وضاحت کے لیے ان مثالوں پر غور کیجئے :

سبب : جیسے قتل قصاص کا سبب ہے۔ پس اس مثال میں قصاص ایک حکم وضعی ہے جو قتل کی وجہ سے ہے، کیونکہ قتل اس کا سبب ہے۔

شرط : اس طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کا قبضہ تکمیلِ بیع کی شرط ہے۔ پس اس مثال میں تکمیلِ بیع ایک حکم وضعی ہے جو مشروط بالقبضہ ہے کیونکہ بیع بلا قبضہ مکمل نہیں ہوتی۔

مانع : جیسے خیار عیب کہ اسے جملہ میں انعقادِ بیع کا مانع قرار دیا گیا ہے۔ یعنی اگر فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا عیب نکل آئے جس سے اس کی قیمت کم ہو جائے تو اس سے خریدار کو فسخِ بیع کا اختیار باقی رہے گا، لہذا بیع نافذ نہ ہوگی۔ اس میں بیع فسخ کرنے کا

اختیار ایک حکم وضعی ہے، جو امر مانع یعنی عیب کی وجہ سے دیا گیا۔

صحت: جیسے عاقل و ذی ہوش کی بیع صحیح ہے۔

بطلان: جیسے دیوانے اور پاگل کی بیع باطل ہے۔ ان دونوں مثالوں میں صحت و بطلان حکم وضعی ہیں۔

رخصت: جیسے کسی مجبوری کی حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

عزیمت: جیسے وہ احکام جو اصالتاً "مباح ہوں جیسے معاملات تجارت وغیرہ۔

علم فقہ کی تعریف

فقہ کے لغوی معنی "سمجھ" کے ہیں اور اس کے یہی معنی آیت قرآنی میں استعمال کیے گئے ہیں "و طبع علی قلوبہم فہم لا یفقیہون" (۲۲) یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے اس لیے وہ نہیں سمجھتے۔ لیکن اصطلاح شرع میں فقہ کا لفظ علم دین کے لیے مخصوص ہے اس لیے علم فقہ کا عالم فقیہ (۲۳) کہلاتا ہے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی پہلی دفعہ میں فقہ کی یہ تعریف کی گئی ہے:

"الفقہ علم بالمسائل الشرعیۃ" یعنی اعمال شرعیہ کے مسائل کا علم "فقہ" کہلاتا ہے۔ لیکن فقہ کی جو تعریف علمائے فقہ نے کی ہے وہ اُس تعریف سے زیادہ جامع ہے۔ ان کے نزدیک فقہ "اُن فروعی احکام شرعیہ کا علم ہے جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو۔"

تعریف کی مزید تشریح

پہلی تعریف کے مطابق فقہ ایک علم ہے۔ البتہ فقہانے کبھی علم کو فہم یعنی سمجھ بوجھ کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ فقہانے فقہ کا

مطالعہ اس طور کیا ہے کہ اس کا خاص موضوع ہے اور خاص اصول ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے فقہ کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے جو آج کل ہم سمجھتے ہیں اور یہی معنی زمانہء حال کی مروجہ اور مقبول رائے کے موافق ہیں (۲۴) گو بعض علمائے قانون کو اس معنی کے تسلیم کرنے میں پس و پیش ہے (۲۵) اور وہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم فقہ کا موضوع اجتماعی نظریوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اور انسانی زندگی کے مظاہر اور ماحول سے متاثر ہوتا ہے اس لیے بعض متقدمین نے فقہ کو ایک فن قرار دیا ہے۔ اسی طرح سلسوس رومانی نے فقہ کی تعریف بالفاظ ”فن العدل والانصاف“ کی ہے یعنی فقہ عدل و انصاف کا فن ہے۔ (۲۶)

دوسری تعریف: ”فقہ احکام شرعیہ کا علم ہے“۔ حکم شرعی کی تعریف اور تشریح پہلے بیان ہو چکی ہے۔ لفظ الفرعیہ سے یہ مراد ہے کہ احکام فقہیہ ان عملی مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جو ذمہ دار لوگوں کے معاملات سے پیدا ہوتے ہیں اور ایسے مسائل کے احکام اس لیے فروع کہلاتے ہیں تاکہ ان میں اور ان کے اصولوں میں فرق ہو سکے اور یہی اصول وہ دلائل شرعیہ ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں اور جس کی صراحت پہلے کی جا چکی ہے۔

تیسری تعریف: فقہا نے علم فقہ کی اس تعریف میں جو مجلہ میں مذکور ہے، یہ الفاظ زیادہ کیے ہیں: ”مکتسب من ادلة الاحکام التفصیلیة“ یعنی فقہ وہ علم ہے، احکام تفصیلاً کے دلائل سے مستنبط ہو کیونکہ فقہ کا فرض ہے کہ اپنے فکر و تامل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے دلائل میں اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے: چنانچہ انہیں اصول کلیہ کے متعلق ”المجاسع“ میں کہا گیا ہے کہ ”الاسباب مطلوبہ الاحکام“ یعنی احکام کے لیے اسباب کا جاننا ضروری ہے۔ (۲۷)

فقہ اسلامی دین و معاملات دونوں پر مشتمل ہے

مسلمانوں کے نزدیک شریعت یا شرع اس مذہب کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے نازل فرمایا اور لفظ شرع کے اسی معنی کا استعمال ان آیات کریمہ میں موجود ہے "شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ" (مسلمانو! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے وہ دین مقرر کیا جس کا نوح علیہ السلام کو حکم دیا اور وہی حکم ہم نے بذریعہ وحی آپ کو بھیجا اور اسی دین کا حکم ہم نے ابراہیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا) "ولکن جعلنا منکم شریعتا و منهاجا" (اور تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے راہ مستقیم مقرر کی) "ثم جعلناک علی شریعت من الامر فاتبعها ولا تتبع امواء الذین لا یعلمون" (پھر (اے محمد!) ہم نے تمہیں دین کے سیدھے راستے پر قائم کر دیا۔ پس تم اسی راستے پر چلو اور جاہل لوگوں کی پیروی نہ کرو (۲۸)۔

پس شارع حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے جس نے شریعت اسلامی کے ذریعے دین دینا دونوں کے احکام نازل فرمائے۔ اس لیے قدرتی طور پر علم فقہ میں عبادات اور معاملات دونوں سے بحث کی جاتی ہے اور علمائے اصول علم فقہ کو علوم دینیہ میں شمار کرتے ہیں۔ نیز معاملات کا اپنے اصول و مآخذ، احکام تفسیر، اجتہاد، طریقہ ہائے فکر و تفکر اور استدلال کے اعتبار سے دین کے رشتے میں منسلک ہونا بھی ایک قدرتی امر ہوا (۲۹)۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قدیم اقوام کے نزدیک معاملات کے احکام، دیگر مراسم دینی و رسومات دنیوی کے ساتھ مخلوط تھے لیکن قوانین ملکی مسائل دینی سے آہستہ آہستہ غربی ممالک میں الگ ہوتے گئے یہاں تک کہ یہ تفریق اس زمانے میں بائبل مکمل ہو گئی جب رومی سلطنت کا آفتاب ترقی کے نصف النہار پر تھا۔ اور آج قانون

ہا اطلاق صرف شہری امور پر ہوتا ہے اور علم قانون معاملات دنیاوی کے لیے وضع کردہ حقوق کے ساتھ مخصوص ہو کر رہ گیا (۳۰)۔

الغرض شریعت اسلامی اپنے مآخذ اور بنیادی احکام کے لحاظ سے خدائی شریعت ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات تک محدود ہے جس کے احکام حکومت صادر کرتی ہے اور حکومت ہی مصالحِ ملکی کے لحاظ سے قانون وضع کرتی ہے، ان میں ترمیم کرتی ہے اور انہیں منسوخ کرتی ہے۔

علم فقہ کی تقسیم

چونکہ علم فقہ کا اطلاق دین اور دنیا دونوں پر بیک وقت ہوتا ہے اس لیے ہمیں معلوم ہو گیا کہ مسائل فقہ کو دو بڑی قسموں میں کیوں تقسیم کیا گیا ہے: ایک عبادات جو امور آخرت سے متعلق ہیں جیسے نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ یہ قسم ہماری اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے۔ دوسری قسم دنیاوی امور سے متعلق ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں: عقوبات (تعزیرات)، مناکحات (احکام نکاح) اور دیگر معاملات۔

عقوبات میں جرائم سے بحث کی جاتی ہے جیسے قتل و زنا کاری، شراب خواری اور جھوٹی تہمت لگانا وغیرہ۔ اور ان جرائم کی سزاؤں سے بحث کی جاتی ہے جیسے قصاص، تعزیرات اور خون بہا۔

مناکحات میں طلاق، نکاح اور ان کے فروعی احکام شامل ہیں جیسے عدت، نسب، نان و نفقہ، پرورش اولاد، حق ولایت، وصیت اور وراثت وغیرہ کے احکام۔ اسی قسم کو آج کل شخصی یا کنبے کا قانون کہا جاتا ہے۔

آخری قسم معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقون اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے جیسے بیع و شراء، ٹھیکہ، حب، عاریت، دینا، امانت، ضمانت، ہبندی، شرکت، مصالحت، ناجائز قبضہ، اتلاف مال اور اس طرح کے دیگر معاملات (۳۱)۔

اس قسم کی تقسیم مجلہ کی دفعہ اول میں اس طرح کی گئی ہے:

”مسائل فقہ یا تو آخرت کے متعلق ہیں جو عبادات کہلاتے ہیں، یا دنیاوی امور کے متعلق ہیں جن کی قسمیں یہ ہیں: مناکحات، معاملات اور عقوبات۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم آب و گل کو ایک معین مدت کے لیے پیدا کیا ہے اور نظام عالم کی بقائی نوع انسان کی بقا سے وابستہ ہے اور نوع انسانی کی بقایا شادی، اولاد اور افزائش نسل پر موقوف ہے۔ پھر نوع انسانی کی بقا اس پر بھی منحصر ہے کہ افراد انسانی کہیں مٹ نہ جائیں، لہذا انسان اپنی اعتدال پسند فطرت کے مطابق اپنی بقا کے لیے غذا، لباس اور رہنے کی جگہ کا محتاج ہے اور ان کی تحصیل کے لیے افراد کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل کی ضرورت ہے۔ اس لیے معاشرے میں قرار واقعی عدل و انضباط قائم رکھنے کے لیے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو تعلقات زن و شو کو استوار رکھیں۔ ایسے قوانین علم فقہ میں مناکحات کے نام سے موسوم ہیں۔ اور جو معاشرتی اور اقتصادی قوانین تعاون باہمی اور اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں، وہ اصطلاح فقہ میں معاملات کہلاتے ہیں۔ اور تمدن و معاشرت کو برقرار رکھنے کے لیے قوانین تعزیرات لازمی ہیں جو اصطلاح فقہ میں عقوبات کہلاتے ہیں۔“

کتب فقہ اسلامی کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان کے اسلوب بیان اور ترتیب ابواب میں عام طور پر یکسانیت پائیں گے کیونکہ وہ تمام کتابیں عبادات سے شروع ہوتی ہیں، اس کے بعد عقوبات، مناکحات اور معاملات کے باب آتے ہیں۔ اس ترتیب میں بعض مؤلفین نے کچھ جزئی تبدیلی ضرور کی ہے لیکن ابواب ثلاثہ کی شیرازہ بندی میں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا۔

ان اقسام کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں دوسرے اقسام بھی ملتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم مخاصمات، ریز اور احکام سلطانیہ ہیں۔ چنانچہ پہلی قسم میں عدالتی مسائل، دعوے اور شہادت شامل ہیں جو آج کل قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ میں داخل ہیں۔

سیر میں جو سیرۃ کی جمع ہے، احکامِ جہاد، ملِ نغیمت، امان، ذمیوں کے عمد و پیمان، اختلافِ مذہب، دارالسلام اور دارالخراب سے بحث ہوتی ہے، یعنی صلح اور جنگ کے احکام اور اختلافِ قومیت جو آج کل بین الاقوامی قانون میں شامل ہیں۔ احکامِ سلطانیہ میں خلافت، عام حکومتوں، وزارت، عمال، فوج اور مختلف قسم کے محاصل مثلاً، جزیہ، عشر اور خراج سے بحث ہوتی ہے، اور یہ تمام مسائل آج کل دستوری، اداری اور مالی قانون سازی میں داخل ہیں۔

قوانین جدیدہ کی تقسیم

انتظامی امور کے لیے جو قوانین بنائے جاتے ہیں، وہ قوانین وضعیہ کہلاتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں:

(الف) قوانینِ دولیہ قوانینِ امورِ خارجہ۔

(ب) قوانینِ داخلیہ قوانینِ امورِ داخلہ۔

قوانینِ دولیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قانونِ دولی عام: اس کا تعلق حکومتوں کے ایسے امور سے ہوتا ہے جو صلح و جنگ سے متعلق ہوں۔

(۲) قانونِ دولی خاص: اس کا تعلق قومیت اور غیرملکیوں پر مختلف قوانین کے نفاذ سے ہے۔

قوانینِ داخلیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) قانونِ داخلیہ عام: اس قانون کا تعلق حکومت اور عوام کے ساتھ اس کے باہمی تعلقات سے ہے جس میں قوانین ذیل شامل ہیں۔

(الف) قانونِ اساسی یا دستوری: اس کا تعلق حکومت کی بنیادی تنظیم اور

استحکام سے ہے۔

(ب) قانونِ اداری : اس کا تعلق حکومت کے ان تفصیلی فرائض سے ہے جو عوام پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قانونِ تعزیرات سے جس کے ذریعے ان مجرموں کے لیے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں جو عوام کے آرام اور امن میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ قانونِ جزا و سزا کو قانونِ عام میں اس لیے رکھا گیا ہے کہ سزا کا تعلق حکومت اور عوام دونوں سے ہے۔ اور یہی فرانس کے تمام علمائے قانون کا متفقہ فیصلہ ہے اور انگلستان کے اکثر علما کی بھی یہی رائے ہے۔ (۳۲)۔

(۲) قانونِ داخلیہ خاص : یہ قانونِ عوام کے باہمی تعلقات سے بحث کرتا ہے اور اس کی حسبِ ذیل قسمیں ہیں :

(الف) شہری قانون : اس میں معاملاتِ شخصی، امورِ مالیہ اور ذاتی حقوق شامل ہیں۔

(ب) قانونِ تجارت : یہ قانونِ تجارت پیشہ لوگوں اور تجارتی امور سے متعلق ہے۔

(ج) قانونِ عدالت : اس قانون کے ذریعے تنظیمِ عدالت، دعویٰ دائر کرنے، اپیل دائر کرنے، عدالتی فیصلوں اور ان کے نفاذ کے طریقوں کی وضاحت کی جاتی ہے۔

قوانین مذکورہ بالا کے سوا اور بھی قوانین ہیں جیسے قانونِ مزدور اور قانونِ زراعت وغیرہ۔

قوانین جدیدہ میں بھی تقریباً یہی تقسیم پائی جاتی ہے جو بحیثیتِ مجموعی عملی طور پر مفید ہے اور بعض لحاظ سے فقہِ اسلامی کی تقسیم کے مشابہ ہے۔

حواشی باب اول

- ۱- Al'etat nature
- ۲- Social contract
- ۳- یہ اس رائے کے خلاف ہے جو استاد محاسنی کی شرح مجلہ میں مذکور ہے (جلد ۱، صفحہ ۲۴) کہ لفظ مدنی سے وہ مخصوص مراد ہے جو بدوی نہ ہو۔
- ۴- "مقدمہ ابن خلدون" - مطبع بیہ، مصر، صفحہ ۳۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۳۱۴۔
- ۵- اپنی کتاب "القانون اقدیم" (Henry Sumner Maine: Ancient Law) میں۔
- ۶- اپنی کتاب "المدینۃ القدیمة" (La Cite Antique de Fustel de Coulanques) میں۔
- ۷- دیکھو اس کی کتاب "قانون العصور الاولی" (Law Diamond's Primitive) مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ء۔ اس پر 1935 p.15 Annual Survey of English Law میں تنقید کی گئی۔
- ۸- دیکھو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، لفظ Kanun کے ضمن میں۔
- ۹- تاج العروس، جلد ۹، صفحہ ۳۱۵ میں مذکور ہے کہ لفظ قانون رومی (یونانی) یا فارسی لفظ ہے اور محیط المہیط میں اس لفظ کو سریانی قرار دیا گیا ہے۔ درحقیقت یہ لفظ یونانی ہی ہے۔ دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی یونانی سے بذریعہ سریانی عربی زبان میں آیا ہے۔
- ۱۰- Canon Law Droit Canonique
- ۱۱- "لسان العرب" مصنفہ ابن منظور (جلد ۷، صفحہ ۲۲۹) اور "قاموس المہیط" مصنفہ فیروز آبادی (جلد ۲، صفحہ ۲۶۹) میں لکھا ہے کہ یہ لفظ مشرقی آلات مزامیر کے لیے بولا جاتا ہے۔
- ۱۲- امام غزالی نے علم راصوں کی کتاب "مستصفی" (مصر ۱۹۳۷ء، جلد ۱، صفحہ ۸) میں قوانین حدود سے یہی معنی مراد لیے ہیں۔
- ۱۳- Codex ' Code
- ۱۴- Jus, Law, Droit, Recht
- ۱۵- (Lex, a Law, Loi Gesetz) قانون کے یہی معنی کتاب "قوانین مقبیہ فی تملیص المذہب المالکیہ" مطبوعہ فاس سنہ ۱۹۳۵ء میں امام ابوالقاسم بن جزی نے استعمال کیے ہیں جو غرناطہ کے رہنے والے تھے اور انھوں نے صدی ہجری کے شروع میں

(۱۹۳-۱۹۴۱ھ) یعنی چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں زندہ تھے۔

۱۶- فقہ ہنفری کی مشہور کتاب۔

۱۷- آن کل لفظ حاکم کے اور بھی کئی معنی ہیں۔ چنانچہ لفظ حاکم امور انتظامی کے افسر اعلیٰ یا گورنر وغیرہ کے لیے بولا جاتا ہے، جیسے عالم لبنان۔ اور جج کے لیے بھی، چنانچہ حاکم السلسلے بولتے ہیں۔ اور لفظ حاکم ہی سے حکم اور محکمہ مستعمل ہوئے ہیں۔

۱۸- آمدی کی کتاب "الادکام فی اصول الادکام" (جلد ۱، صفحہ ۴۹)

۱۹- ابو سعید الخدابی کی تصنیف "مجامع الحقائق" اور اس کی شرح "منافع الدقائق" مصنفہ مصطفیٰ بن محمود الکوزحساری، مطبوعہ استنبول ۱۳۰۸ھ، صفحہ ۳۱۹۔

۲۰- آمدی کی کتاب "الادکام فی اصول الادکام" جلد اول، صفحہ ۵۰-۶۳۔

۲۱- سورہ بقرہ (۲) ۲۷۵۔

۲۲- سورہ توبہ (۹) ۸۷۔

۲۳- "بحر الرائق" شرح، کنز الدقائق، مصنفہ اب بکیم جلد ۱، صفحہ ۳ صحاح اور نسیاء العلوم سے ماخوذ۔

۲۴- بلانیول "القانون المدنی" (مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۲ء جلد ۱، نمبر ۳) اور اوسٹن کی تصنیف "Jurisprudence, Students edition" مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۲۰ء، صفحہ

۷۵ اور کیتون کی کتاب "The Elementary Principles of Jurisprudence" مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۳۰ء صفحہ ۱ اور اس کے بعد۔

۲۵- ایکھو آقریر ارڈ رائٹ کی جو انہوں نے لندن یونیورسٹی میں بتاریخ ۲۴- اکتوبر

۱۹۳۸ء کی (Law Quarterly Review 1938, p. 187)

۲۶- فقہ کی یہ تعریف بروایت سلسوس رومانی یوستینیانوس نے مجموعہ اللہ بھستا کے شروع میں بیان کی ہے۔

"Est autem a Justitia appellatum nam, ut

eleganter Celsus definit, Jus est are boni et aequi

۲۷- آمدی (جلد ۱ صفحہ ۴) اور "المجامع" نیز اس کی شرح "المنافع" (صفحہ ۳۱۱)

۲۸- سورہ شوریٰ (۲۲) ۱۳، سورہ مائدہ (۵) ۴۸، سورہ جاثیہ (۴۵) ۱۸۔

۲۹- المستنصری، مصنفہ امام غزالی، جلد اول، صفحہ ۳۔

۳۰- جو تعریف یوستینیانوس کی کتاب "الادکام" کے شروع میں درج ہے کہ علم حقوق

سے دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے ادکام مراد ہیں، وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

*Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum
notitia (Institutes 1.1)*

- ۳۱۔ بعض محققین نے مسائل فقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے : عبادات، عقوبات اور معاملات۔ پھر معاملات کی مندرجہ ذیل اقسام کی ہیں : مسائل نکاح، مالی دستاویزات، امانت، باہمی جنگ و جدل۔ دیکھو حاشیہ الفتاویٰ الفقرویہ، بولاق ۱۲۳۱ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۔
- ۳۲۔ انگریزوں کے بعض علمائے قانون نے اس رائے کی مخالفت کی ہے اور انہوں نے قانون جزا و سزا کو قانون خاص کے ضمن میں رکھا ہے جیسے اوسٹن نے اپنی کتاب (پس لی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے، صفحہ ۳۶۷) میں اور سالموند نے اپنی کتاب علم الحقوق (Jurisprudence) مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ء (صفحہ ۵۴۴) میں۔

باب دوم

قانون سازی کی اجمالی تاریخ



مذہبِ اسلامیہ

قانون سازی کے مختلف ادوار:

اسلامی قانون سازی مختلف دوروں سے گزری ہے جن کو ہم سہولتِ بحث کے لیے پانچ ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں یعنی (۱) عہدِ نبوت (۲) خلافتِ راشدہ (۳) دولتِ بنی امیہ (۴) عہدِ عباسی کا دورِ اقبال، انحطاط اور تقلید کا زمانہ (۵) بیداری کا موجودہ دور۔

ایامِ جاہلیت: ایامِ جاہلیت میں یعنی اسلام سے پہلے لوگ اپنے ملک اور اس کے گرد و نواح میں ایسی سادہ زندگی بسر کرتے تھے جو فطرت سے بہت قریب تھی اور جس کا نظام ان کے رسم و رواج پر مبنی تھا۔ ان کا معاشرہ متفرق قبائل کا مجموعہ تھا جس میں کسی مرکزی حکومت کی شیرازہ بندی نہ تھی بلکہ ان کی اجتماعی زندگی کی بنیاد قبیلے اور قبائلی عصبیت پر تھی۔ ہر ایک فرد اپنے قبیلے سے وابستہ تھا خواہ قرابت داری کے ذریعے ہو یا باہمی عہد و پیمان کے واسطے سے۔ چنانچہ وہ اپنے قبیلے کی جنبہ داری کرتا تھا اور بیرونی دشمن کے مقابلے میں اس کی حمایت کرتا تھا۔ قبائل کے درمیان جنگ و جدل عام تھا۔ اس کے ساتھ ہی لوٹ مار، مردوں اور عورتوں کو قید کرنے اور لونڈی غلام بنانے کا رواج بھی تھا۔

زمانہِ جاہلیت کے عربوں کا اقتصادی نظام سادہ تھا۔ ان کے ہاں کام کاج کو ذلیل سمجھا جاتا تھا اسی لیے غلامی کا عام رواج تھا۔ زندگی کے بقی شعبوں کی طرح ان کے معاملات کی حیثیت روایتی تھی یعنی قدیم رسوم و عادات پر مبنی تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر

رواج عام نے تبادلہ اشیاء، بیع و شراء، مزارعت اور ربا کی اجازت دے رکھی تھی۔ بعض معاملات اختلافی تھے۔ مثلاً "بیع الملامہ" بیع المنابذہ اور بیع الحصاة جو معین الفاظ، چھونے (مس) یا کپڑے یا کنکری کے پھینکنے سے طے پاتے تھے (۱)۔

خاندان کا نظام منتشر اور پر آئندہ تھا، کیونکہ عورتوں کو ذلیل سمجھا جاتا تھا۔ عاری یا فقر و فاقہ کے خوف سے لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے، کثرت ازدواج کے باعث بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی، متعہ یا نکاح موقت کا بھی رواج تھا۔ شوہر بلا کسی پابندی اور شرط کے طلاق دینے کا مجاز تھا اور عورتیں اور بچے حق وراثت سے محروم تھے (۲)۔

عمد نبوت: اسلامی قانون سازی کا یہ پہلا دور ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدا رسالت یعنی ۶۱۰ء سے شروع ہوا اور آپ کی رحلت یعنی ۶۳۲ء پر ختم ہوا۔ اس دور میں کتاب اللہ یعنی قرآن کریم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام لوگوں کی ہدایت کے لیے بطور وحی کے نازل ہوا تھا، قانون سازی کا بنیادی اور اصل سرچشمہ تھا۔ قرآن حکیم کے نزول کی مدت بائیس سال سے کچھ اوپر ہے۔ اس میں سے تقریباً بارہ سال تو مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے گزرے اور باقی مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد۔ رسول اکرم کی رحلت کے بعد جو صحابہ کرام فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے، وہ معاملات اور مقدمات میں کتاب و سنت کے مطابق حکم دیتے تھے اور ان کے بارے میں باہم مشورہ کرتے تھے۔ اور جب قرآن اور سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا تو اجماع یا قیاس سے کام لیتے۔ یہیں سے قانون سازی میں کتاب اور سنت کے ساتھ اجماع اور قیاس بطور دلائل شرعیہ کے پیدا ہوئے اور شریعت کے چار بڑے ماخذ بن گئے، جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے۔

فتویٰ دینے اور مقدمات فیصل کرنے کا کام سب سے پہلے خلفائے راشدین یعنی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان

بن عفان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے شروع کیا۔ ان میں سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو رسوم اکرم کے بعد دولت اسلامیہ کی بنیاد رکھنے والوں میں سب سے بڑے ہیں۔ انہوں نے شریعت اسلامی کی حقیقی روح کو سمجھا اور اسے قوت و استقلال اور عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کیا اور زمانے کی ضروریات کے مطابق سلطنت اور اس کے اداروں کی تنظیم کی۔

صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ان میں سے بعض مختلف اسلامی ملکوں میں پھیل گئے۔ ان میں بہت سے صحابہ نے بڑی شہرت حاصل کی۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے مکہ میں، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفہ میں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر میں۔ ہر ایک شہر میں ان صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کا رواج ہوا جو وہاں آباد ہو گئے تھے۔

اسی زمانے میں اہل سنت اور شیعہ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا۔ اول الذکر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور پھر حضرت عثمان بھی عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے قائل ہوئے مگر اہل تشیع کا یہ قول تھا کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ان تینوں حضرات سے زیادہ خلافت کے حق دار تھے۔ اسی لیے ان پر شیعہ یعنی شیعہ علی رضی اللہ عنہ کا اطلاق ہوا۔ لہذا ان کے اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف رائے ہے، وہ بیشتر سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان تمام مذاہب کی تفصیل آئندہ ابواب میں آئے گی۔

اسی دور میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حکم سے قرآن کریم جمع کیا۔ پھر ۶۵۰ء میں حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک مصحف میں ایک قرات کے مطابق جمع کیا گیا۔ جہاں تک

سنتِ رسول کا تعلق ہے اس کی روایت بغیر تدوین کے ہوتی رہی۔ اسلامی تشریح کا یہ دور ادر دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ختم ہو گیا۔

دولت عباسیہ کا زریں زمانہ : یہ دور دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں شروع ہوا اور چوتھی صدی ہجری (یعنی دسویں صدی عیسوی) کے وسط میں ختم ہو گیا۔ اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی بلکہ ہر لحاظ سے پھولی پھلی۔ چنانچہ علم فقہ نے بھی خوب ترقی کی اور متعدد فقہی مذاہب پیدا ہوئے۔ ان میں سے بعض اپنے اتباع کرنے والوں کے زوال کے ساتھ ہی انحطاط پذیر ہو گئے لیکن بعض باقی رہے۔ جو بہ تدریج پھیلتے گئے۔ اہل سنت کے چار مذاہب یعنی حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی نے خوب شہرت پائی۔

اسی دور میں احادیث نبوی جمع ہوئیں اور ان کے مشہور مجموعے مرتب ہوئے۔ قرآن کریم کی تفسیریں لکھی گئیں اور فقہ کے اصول اور فروع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں، چنانچہ فقہ کا علمی طریق پر مطالعہ ہوا جس سے متعدد علوم معرض وجود میں آئے۔ مثلاً "علم مصطلحات حدیث"، علم اصول اور علم فروع جیسا کہ ہم آئندہ چل کر وضاحت کریں گے۔

اہل سنت کے ہاں فقہاء کے دو بڑے گروہ بن گئے۔ ایک اہل الرائے کی جماعت میں جو عراق میں امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کی قیادت میں قائم ہوئی۔ اور دوسری اہل حدیث کی جماعت جو حجاز میں امام مالک بن انس کی سرکردگی میں پیدا ہوئی۔

اہل حدیث سنت نبوی کی پیروی کرنے اور رائے اور اجتہاد سے احتراز کرنے میں مشہور تھے اور اس کا سبب یہ تھا کہ حجاز کا ملک سنت کا گہوارہ اور صحابہ کا وطن تھا اس لیے وہاں کے فقہاء دوسروں کی نسبت سنت کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ مزید برآں اہل حجاز کی زندگی سادہ اور بدات سے زیادہ قریب تھی، لہذا ان کے فتاویٰ جو نصوص شرعیہ اور اجتماع فقہاء پر مبنی تھے، ان کے باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کے لیے کافی تھے اور انہیں

اجتہاد اور استدلال کی ضرورت ہی پیش نہ آتی تھی۔

عراق کے حالات اس کے برعکس تھے۔ وہاں کے لوگ شہری زندگی کے عادی ہو چکے تھے جس میں بہت سی مشکلات اور مسائل کی نئی نئی صورتیں پیدا ہو چکی تھیں۔ وہاں کے فقہاء چند احادیث لیتے تھے کیونکہ وہ حدیث کے اصلی وطن سے دور تھے اور اس دوری کی وجہ سے روایت حدیث میں جھوٹ کی آمیزش کا احتمال تھا، لہذا اکثر فقہی مسائل میں وہ عقل اور رائے، اجتہاد بالقیاس اور استحسان کے اصول سے کام لیتے تھے اور ان اصول کے استعمال میں وہ اس حد تک بڑھ گئے کہ بالکل فرضی مسائل سے تعرض کرنے لگے۔ ان کی مثالیں عنقریب آئیں گی۔

انحطاط اور تقلید کا دور : دولتِ عباسیہ کے اواخر میں علم فقہ کی ترقی رک گئی۔ فقہانے تدوین مذاہب پر اکتفا کی اور ان کا اجتہاد مسائل فرعیہ تک محدود ہو گیا۔ سقوط بغداد کے بعد ساتویں صدی ہجری (مطابق تیرھویں صدی عیسوی) کے وسط میں تمام سنی فقہاء اس بات پر متفق ہو گئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے اور چار مشہور مذاہب کافی ہیں۔

پھر عربی تمدن کو تدریجاً ادبار آ گیا اور ہر طرف جمود چھا گیا۔ اس سے تقلید پھیل گئی اور فقہی اجتہاد رک گیا۔ فقہانے شرعی کتابوں کا اختصار کرنے ان مختصرات کی شرح لکھنے اور کتب فتاویٰ کی تدوین کرنے پر اکتفا کیا، خصوصاً "مذہب حنفی میں جیسا کہ ہم عنقریب وضاحت کریں گے۔ مگر باوجود ان تمام امور کے متاخرین نے بعض قیمتی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں اور آئمہ متقدمین کی علمی میراث کی حفاظت کی ہے۔

بیداری کا دور : تقلید کے اس دور میں، جو ہم پر گزر چکا ہے، بدعات اور خرافات کثرت سے پھیلے جن کی بنیاد وہم اور جہالت پر تھی۔ لوگوں نے ان کی تکفیر میں تساہل کیا کیونکہ وہ شریعت کی اصلی روح کو نظر انداز کر کے بعض متقدمین کے اجتہاد کے پابند

ہو گئے تھے۔

چنانچہ مسلمان فقہاء میں بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے تقلید کو قبول نہیں کیا بلکہ علی الاعلان کہا کہ اجتہاد لازم ہے اور شریعت کے اصلی مصادر یعنی قرآن اور سنت کی طرف رجوع ضروری ہے۔ ان کا مسلک سلف صالح کا مذہب کہلایا۔

تقی الدین ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کا شمار اسی قسم کے مجددین میں ہوتا ہے۔ وہ دونوں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کے حنبلی فقہاء میں سے تھے۔ بارہویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب جو بلاد عرب میں وہابی تحریک کے بانی ہوئے ہیں، انہی کے نقش قدم پر چلے۔ اور پھر اخیر میں انیسویں صدی عیسوی میں سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبده اور ان کے تلامذہ اٹھے اور انہوں نے لوگوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ تقلید کو چھوڑیں اور مذاہب فقہ میں وحدت پیدا کریں، شریعت کے اصلی مصادر کی طرف رجوع کریں اور بدعات اور خرافات سے دوری اختیار کریں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی کا مطالبہ نصوص اصلہ اور زمانہ حال کی جدید تمدنی ضروریات کی روشنی میں شروع ہوا۔

فقہ اسلامی کا طریق:

اسلامی قانون سازی کے ان مختلف ادوار کے مختصر تذکرے کے بعد ضروری ہے کہ چند کلمات اس اسلوب اور طریقے کے بارے میں لکھے جائیں جسے فقہاء نے شریعت کے مطالعے میں اختیار کیا۔

اس لحاظ سے اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں میں ایک بین اختلاف ہے، جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں، اور ایک مثال اس اختلاف کی نوعیت کو اور واضح کرے گی جس کا تعلق حدیث کی تفسیر سے ہے۔ حدیث میں آیا ہے: "لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحہ" یعنی پھل کو اُس وقت تک نہ پیچو جب تک کہ اس کی

درستی (صلاح) ظاہر نہ ہو جائے۔ اہل حدیث کا قول ہے کہ یہاں ”صلاح“ میں رے سے مراد پھل کی پختگی اور شیرینی کا ظہور ہے، لہذا بیع اُس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ پھل پختہ نہ ہو جائے۔ مگر اہل الرائے کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک ”صلاح“ سے مراد یہ ہے کہ درخت کیڑے اور خرابی سے محفوظ ہو۔

اگر ہم مذاہب فقہ کو قیاس اور رائے کے استعمال کے لحاظ سے ترتیب دیں تو حنفی مذہب کو سب سے اول اور ظاہری مذہب کو سب سے اخیر رکھنا پڑے گا۔ پھر اہل سنت کے باقی مذاہب کی ترتیب یوں ہوگی: شافعی، مالکی اور حنبلی۔ مگر یہ ترتیب محض اجمالی ہے، ورنہ بعض اوقات یہ ترتیب معکوس ہے یا بعض مسائل میں مختلف۔ مثلاً ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں مذہب حنبلی نے مذہب حنفی کی نسبت زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے۔

مختلف مذاہب کے اماموں کا یہ اختلاف ان کے شاگردوں میں قائم نہیں رہا، کیونکہ ایک امام کے بہت سے شاگردوں نے دوسرے شہروں کا سفر کیا اور دوسرے اماموں اور ان کے شاگردوں سے مل کر ایک دوسرے سے بہت بچھ سیکھا۔ ان کے درمیان مسائل بھی ہوئے (۳)۔

مذکورہ بالا حالات سے ایک جدید میلان پیدا ہوا جس کی غرض و غایت یہ ہے کہ مختلف نظریوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے اور اہل حدیث کے طریقے کو اہل رائے کے طریقے سے ملا دیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں میں اعتدال پسند اماموں اور ان کے شاگردوں نے ظہور کیا جیسا کہ ہم جدید شافعی مذہب اور امام ابو یوسف اور طحاوی کے فتاویٰ میں دیکھتے ہیں حتیٰ کہ احناف کی کتابوں میں متعدد ایسی حدیثیں ملتی ہیں جن کو اہل حدیث نے قبول نہیں کیا، اور دوسری طرف اہل حدیث کے مذہب میں اجتہاد کے بارے میں بین طور پر وسعت نظر پائی جاتی ہے۔ مثلاً مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ کی دلیل (یعنی کسی مصلحت کو دلیل قرار دے کر کوئی

حکم استنباط کرنا) اور حنبلی مذہب کے مجددین مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کے نزدیک قیاس عقلی۔

مختلف مذاہب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک نصوص کا تعلق ہے، فقہاء اپنے اجتہاد اور استدلال میں تحلیلی طریقے کو کام میں لاتے تھے اور جہاں نص نہ ہو وہاں استقرائی طریقہ اختیار کرتے تھے، یعنی وہ نص کو ایک قاعدے کے طور پر لیتے تھے، پھر اس کی تفسیر اور تحلیل کرتے تھے اور اس سے نتائج اور فروع نکالتے تھے۔ لیکن اگر کسی مسئلے کے بارے میں نص موجود نہ ہوتی تو اس صورت میں انتہائی احتیاط برتتے تھے اور کوئی کلیہ قاعدہ نہیں بناتے تھے، مبادا کہ نصوص مقدمہ کے ساتھ تصادم ہو جائے۔ لہذا وہ اس قصبے پر خوب غور کرتے تھے جو ان کے سامنے پیش ہوتا تھا اور قیاس، اجماع یا دیگر اولہ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا اجتہاد استقرا اور تجربے پر مبنی ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فقہانے بالعموم جرائم اور عقود کے ابواب میں نظریہ جرم اور نظریہ عقد کا مطالعہ کیا ہے مگر یہ امر متاخرین کو بنیادی حقوق کے قواعد وضع کرنے اور ان کا گہرا علمی مطالعہ کرنے سے مانع نہیں ہوا۔

اجمالی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا باہمی اختلاف اصولی اور بنیادی تعلیمات میں نہیں تھا بلکہ بالعموم فروع میں تھا کہ اصولی قواعد کو عملی قضایا پر کیسے منطبق کیا جائے۔ لہذا مذاہب کا اختلاف آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف کے مشابہ ہے جو ان کے ہاں بعض نصوص اور قواعد کی تشریح میں پایا جاتا ہے۔ ہم اس اختلاف کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کسی چیز کے غاصب پر اس چیز کا بعینہ واپس کرنا لازم ہے۔ اگر غاصب سے وہ چیز تلف یا ضائع ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ حتی الامکان اس کی مثل دے ورنہ اس کی قیمت ادا کرے۔ لیکن چونکہ اشیاء کی قیمتیں زمانے اور مقام کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں اس لیے وقت اور مقام کی تحدید واجب ہوئی جن کے اعتبار سے غضب شدہ چیز کی قیمت مقرر ہوتی ہے۔ احناف

کا قول ہے کہ اس بارے میں اُس وقت اور مقام کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ چیز نصب ہوئی اور منہلی اُس مقام اور وقت کا اعتبار کرتے ہیں جب وہ چیز تلف ہوئی۔ مگر شافعی مذہب کے مطابق غاصب اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ مغبوب لہ کو غصب شدہ چیز کی وہ قیمت ادا کرے جو وقت غصب سے لے کر تلف ہونے تک سب سے بڑھ کر تھی۔ اختلاف مذاہب کی اس مثال سے ظاہر ہے کہ تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ غاصب پر غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کی مثل کا ادا کرنا لازم ہے لیکن وہ ان تفصیلات کے بارے میں مختلف رائے ہیں جن کا تعلق اس چیز کی قیمت کا اندازہ کرنے سے ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا اختلاف بالعموم اصول و قواعد کے عملی قضایا پر منطبق کرنے میں ہے اور آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف سے مشابہ ہے جو ان کے اجتماعی فیصلوں میں پایا جاتا ہے۔ ہم نے "بالعموم" قصداً کہا ہے کہ کیونکہ بعض استثنائی حالتوں میں یہ اختلاف اصول اور قواعد میں بھی پایا جاتا ہے۔

اختلاف مذاہب کے متعلق اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ سنی مذاہب کے بارے میں ہے، وہ سنی اور شیعہ مذاہب کے درمیان جو اختلاف ہے، وہ دراصل سیاسی نوعیت کا ہے۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مذاہب اسلامیہ کا اتحاد و اتفاق جو مذہب سلسلہ کا نصب العین ہے، شریعت اسلامی کی روح کے عین مطابق ہے کیونکہ اسلام اتحاد، اخوت اور رواداری کا مذہب ہے اور لوگوں کی باہمی تفرقہ بازی اور فرقہ سازی کو روا نہیں رکھتا جس کی قرآن حکیم نے اس آیت میں ممانعت کی ہے: "ان الذین فرقوا دینہم وکانوا ماعدا لست منہم فی شئ" (سورۃ الانعام) یعنی "بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقے بنائے ہیں اور جدا جدا گروہ بن گئے ہیں، اے نبی! تو ان کی کسی بات میں شریک نہیں۔" (۴)

اس عمومی بیان کے بعد اب ہم اہل سنت کے مذاہب اربعہ کا ذکر کرتے ہیں اس کے بعد ہم ان کے ان مذاہب کا ذکر کریں گے جو مٹ گئے۔ ان کے بعد اہل شیعہ کے

مذہب سے اور اخیر میں عثمانی عہد اور زمانہ حال کی تشریحی تحریکوں سے بحث کریں گے۔

مذہبِ حنفی

امام اعظم:

کوفہ ملک عراق میں بہت سے فقہاء کا مرکز تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں حضرت عمر بن خطاب نے عبداللہ ابن مسعود (متوفی سنہ ۳۲ھ) کو معلم اور قاضی بنا کر کوفہ بھیجا۔ آپ صحابی بھی تھے اور محدث و فقیہ بھی۔ آپ کے بعد آپ کے شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد مشہور ہو گئے، جیسے طلحہ نعمی، مسروق ہمدانی، قاضی شریح، ابراہیم نعمی، عامر شعبی اور حماد بن ابی سلیمان۔

مذہب حنفی بھی کوفہ میں پیدا ہوا جس کے بانی امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت ہیں جو امام اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ فارسی الاصل تھے اور سنہ ۸۰ھ (مطابق ۶۹۹ء) میں شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی علمی زندگی کی ابتدا علم کلام کے مطالعے سے ہوئی۔ پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان (متوفی سنہ ۱۳۰ھ) سے پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑوں کے تاجر تھے۔ علم کلام اور پیشہ تجارت نے آپ میں عقل و رائے سے استصواب کرنے، احکام شرعیہ کو عملی زندگی میں جاری کرنے اور مسائل جدیدہ میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی صلاحیت نامہ پیدا کر دی تھی اسی لیے آپ کے مذہب کا نام مذہب اہل الرائے مشہور ہو گیا۔

آپ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”ہمارا یہ علم رائے ہے اور یہی میرے نزدیک سب سے بہتر ہے۔ پس جو شخص اس کے سوا کسی اور رائے کو بہتر سمجھے تو اس کے لیے اس کی رائے اور ہمارے لیے ہماری رائے“ (۵)۔ اور فرمایا ”جب کوئی مسئلہ نہ کتاب اللہ میں ملے نہ سنت رسول میں تو میں اقوال صحابہ پر غور کرتا ہوں اور اقوال

صحابہ کے سامنے کسی قول کو قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ (ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، عطا اور سعید بن جبیر نے بھی اپنے زمانے میں اجتہاد کیا۔ پس جس طرح ان حضرات نے اجتہاد کیا، میں بھی کرتا ہوں۔" (۶)

تجرح علمی کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کا لقب امام اعظم ہو گیا۔ آپ کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ "علم فقہ سکھنے والا ابو حنیفہ کا محتاج ہے" امام ابو یوسف نے فرمایا کہ "جب کسی مسئلے میں ہمارا باہمی اختلاف ہوتا تھا تو ہم اسے امام ابو حنیفہ کے سامنے پیش کرتے تھے۔ آپ اتنی جلدی جواب دیتے تھے جیسے اسے اپنی آستین سے نکالا ہو۔" (۷)

(خلافت بنی امیہ کے آخری دور میں حاکم عراق ابن حنیفہ نے جب امام ابو حنیفہ کو منصب قضا (چیف جسٹس کا عہدہ) پیش کیا تو آپ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اس بات پر آپ کو زد و کوب کیا گیا۔ اسی طرح عباسیوں کے عہد میں جب ابو جعفر نے آپ کو بغداد میں بلایا اور قاضی بنانا چاہا تو آپ نے اسے بھی منظور نہ فرمایا۔ اس انکار پر آپ کو جس دوام کی سزا دی گئی اور وہیں آپ نے سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ء) میں وفات پائی (۸)۔ بعض مورخین نے سزا کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ ان کے بارے میں یہ بات مشہور تھی کہ آپ اپنے زمانے کے ارباب حکومت کی حکمرانی سے خوش نہ تھے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سزا کا سبب ان کا یہ اعتقاد تھا، جیسا کہ اور لوگوں کا بھی اعتقاد تھا، کہ حکومت کے عہدے اختیار کرنا موجب ہلاکت ہے اور اس میں دین اور خودداری کے لیے زبردست خطرہ ہے۔

امام ابو حنیفہ انتخاب احادیث میں بہت محتاط تھے اور صرف وہی احادیث قبول کرتے تھے جو باوثوق اسناد سے ثابت ہوں۔ باوجود اس کے آپ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے پندرہ مسانید (یعنی ایسی احادیث کے پندرہ مجموعے جن کے راویوں کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے) آپ سے روایت کی ہیں (۹)۔ ان سب کو قاضی

القضاة ابوالموید محمد بن محمود خوارزمی (متوفی ۶۵۵ھ) نے ایک جلد میں جس کا نام "جامع المسانید" (۱۰) ہے، جمع کیا ہے۔ اسی وجہ سے ابن خلدون نے بعض لوگوں کے حوالے سے جو یہ بیان کیا ہے کہ ابوحنیفہ سے صرف تقریباً "سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں" اسے ہم قرین صحت اور قابل پذیرائی نہیں سمجھتے (۱۱)۔

اصحاب ابوحنیفہ اور کتب ظاہرۃ الروایۃ:

امام ابوحنیفہ کے اقوال فقہیہ آپ کے شاگردوں کے ذریعے منقول ہو کر ہم تک پہنچے (۱۲)۔ آپ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ مشہور چار ہیں: ابو یوسف، زفر بن ہزیر بن قیس، محمد بن حسن بن فرقد شیبانی اور حسن بن زیاد لؤلؤی۔ انہی چاروں کے ذریعے حنفی مذہب دنیا میں پھیلا۔ خصوصاً ابو یوسف اور محمد کے ذریعے سے جو امامین اور صائین (۱۳) کے نام سے مشہور ہیں۔ پس امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے اپنے استاد الاساتذہ عبداللہ بن مسعود کی وصیت پر پورے طور سے عمل کیا۔ آپ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ "تم لوگ علم کے سرچشمے اور رات کے چراغ بنو" (۱۳)۔

امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری (۱۱۳ -- ۱۸۲ھ) بغداد میں منصب قضا پر مقرر ہوئے۔ پھر آپ ہارون رشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاة بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کا تقرر اور معزولی بھی آپ کے سپرد ہوئی۔ اسی لیے آپ کو امام اعظم کے مذہب کی عملی طور پر اشاعت کرنے کا پورا پورا موقع ملا۔ علاوہ بریں آپ نے ان فتوؤں کا اضافہ کیا جو عدالتی پیچیدگیوں کے سبب سے ضروری ہو گئے تھے اور ان احکام کا بھی اضافہ کیا جو آپ کے نزدیک ایسی احادیث صحیحہ سے ماخوذ تھے جنہیں آپ نے رجال حدیث سے مل کر حاصل کیا تھا۔ ابو یوسف ان ہی وجوہات سے متعدد جگہ اپنے استاد امام ابوحنیفہ کی مخالفت پر مجبور ہوئے۔

امام ابو یوسف کے وہ اقوال مشہور ہیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں اور امام شافعی کی "کتاب الام" کے آخری حصے میں مذکور ہیں (۱۵)۔ ہمیں امام ابو یوسف کی ایک کتاب "مسائل خراج پر ملی ہے۔ وہ ایک گراں قدر رسالہ ہے جسے آپ نے ہارون رشید کو لکھ کر بھیجا تھا اور جس میں محصولات اور حکومت کے امور مالیات پر ایسی سیر حاصل بحث کی گئی ہے (۱۶) جو ان کے وسیع تجرب اور عمیق تحقیق پر دلالت کرتی ہے۔

(لیکن مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۹) کا ہے۔ انہوں نے بھی عراق کے مدرسے سے علوم حاصل کیے تھے۔ پھر آپ مدینے گئے اور علمائے اہل حدیث سے ملے اور وہیں امام مالک سے علم پڑھا۔ آپ مذہب حنفی کی معتبر کتابوں کی تدوین اور استخراج مسائل میں مشہور ہیں۔ خصوصاً "مسائل وراثت و فرائض میں۔ نیز آپ حقیقی مسائل کا تجزیہ کرنے اور بذریعہ قیاس و استقراء فرضی مسائل کے استخراج کرنے میں بھی مشہور ہیں۔)

جن کتابوں کی تدوین امام محمد نے کی ہے، ان کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمد سے روایت کیا ہے اور ان کا نام "کتب ظاہر الروایہ" یا مسائل اصول ہے۔ قسم دوم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں۔ ان کا نام کتب یا مسائل النوادر ہے۔

کتب ظاہر الروایہ چھ ہیں: المبسوط، الجامع الکبیر (۱۷)، الجامع الصغیر (۱۸)، کتاب السیر الکبیر، کتاب السیر الصغیر اور زیادات۔ یہ چھ کتابیں ابو الفضل مروزی نے جن کا لقب حاکم الشہید ہے، (متوفی سنہ ۳۴۴ھ) اپنی تصنیف کتاب الکافی (۱۹) میں جمع کر دی ہیں۔ (شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی جنہوں نے پانچویں صدی ہجری کے اخیر میں وفات پائی) نے کتاب المبسوط میں تیس اجزا میں "کافی" کی شرح لکھی ہے اور "مجلد الاحکام العدلیہ" کی تدوین کرنے والوں نے اکثر مسائل "کتب ظاہر الروایہ" ہی سے اخذ کیے ہیں۔

”کتب النوادر“ جو امام محمد سے روایت کی گئی ہیں، یہ ہیں: ”کتاب امالی محمد“ فقہ
 میں یا ”کیسانیات“ جسے شعیب کیسانی نے روایت کیا ہے، ”کتاب الرقیات“ جس میں وہ
 مسائل درج ہیں جو امام محمد کو اُس وقت پیش آئے جب انہیں ہارون رشید نے شہر رقہ
 کا قاضی مقرر کیا تھا۔ ہارونیات، جرجانیات، کتاب المخارج فی الخیل، زیادة الزیادات اور
 کتاب نوادر محمد بروایت ابن رستم۔

مسائل نوادر میں وہ کتابیں بھی شمار کی جاتی ہیں جو اس مذہب کے آئمہ سے
 روایت کی گئی ہیں (جیسے امام ابو حنیفہ کی ”کتاب الجرد“ جس کی روایت آپ کے شاگرد
 امام حسن بن زیاد لؤلوی نے کی۔ ”کتاب الرد علی اہل المدینہ“ (۲۰) اور ”کتاب الآثار“
 (۲۱) محمد بن حسن کی تصنیف ہیں۔

تلامذہ اور متاخرین کی تالیفات

”کتب ظاہر الروایہ“ اور ”النوادر“ کے بعد فتاویٰ اور مسائل کی وہ کتابیں ہیں جن
 میں متاخرین مجتہدین نے جب اسلاف کی روایت نہ پائی تو خود اجتہاد کیا جسے ”کتاب
 النوازل“ (۲۲) مولفہ ابوللیث نصر سمرقندی (متوفی ۳۷۳ھ) وغیرہ۔

امام ابو حنیفہ کے اور بھی شاگرد تھے جن میں مشہور یہ ہیں: ہلال الرائی (متوفی
 ۲۳۳ھ) احمد بن میر جو خفاف کے نام سے مشہور ہیں (متوفی ۲۶۱ھ) یہ کتاب الخیل
 اور کتاب الوقف وغیرہ کے مولف ہیں اور ابو جعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) جنہوں نے
 کتاب ”الجامع الکبیر فی الشروط“ لکھی۔

(آئمہ مذکورین کے بعد فقہاء کا ایک طبقہ آیا جو مذہب حنفی کے مقلد اور مؤید تھے۔
 ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں: ابوالحسن کرخی (متوفی ۳۳۰ھ) ابو عبد اللہ جرجانی
 (متوفی ۳۹۸ھ) مولف ”خزانة الاكمل“ شمس الائمہ سرخسی مولف ”المبسوط“ علی بن
 محمد بزروی (متوفی ۳۸۲ھ) مولف ”کتاب الاصول“ ابوبکر کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) مولف

”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ اور برہان الدین علی مرغینانی (متوفی ۵۹۳ھ) مولف
 ”کتاب الہدایہ“ شرح ہدایہ المبتدی وغیرہم۔

(ہدایہ کی چار جلدیں ہیں۔ یہ مذہب حنفی کی کتب معتبرہ میں سب سے زیادہ مشہور
 کتاب ہے۔ اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں :
 ”الغایہ“ سروہی کی، ”کفایہ“ کرلانی کی، ”وقایہ“ تاج الشریعت کی، ”وقایہ“ کا خلاصہ
 ”نقایہ“ صدر الشریعت کا، ”نہایہ“ سفغانی کی، خلاصہ ”نہایہ“ حاشیہ ”ہدایہ“ قونوی کا،
 ”معراج الدرایہ“ قوام الدین کاکلی کی، ”عنایہ“ بابرٹی کی، ”بنایہ“ عینی کی اور ”فتح القدر“
 کمال الدین بن ہمام کی۔

(اس کے بعد تقلید کا زمانہ آیا۔ اس وقت ایسے فقہا پیدا ہوئے جنہوں نے اجتہاد
 موقوف کر کے تقلید پر اکتفا کی۔ انہوں نے مختصر متن لکھے، پھر ان متنوں کی شرحیں
 لکھی گئیں اور پھر ان شرحوں کی اور شرحیں تیار ہوئیں۔ نیز شرحوں پر حواشی اور ضمیمے
 لکھے گئے، فتاویٰ جمع کیے گئے۔ غرض کہ تالیفات کی وہ کثرت ہوئی کہ حد شمار سے باہر۔
 فقہانے متنوں کے مضامین کو ان شرحوں کے مسائل سے مقدم سمجھا ہے اور اسی
 طرح شرحوں کے مسائل کو فتاویٰ سے زیادہ معتبر جاتا ہے۔

کتب مذکورہ میں سے متاخرین کے نزدیک حسب ذیل کتابیں زیادہ معتبر ہیں :

”کتاب المختصر“ مؤلفہ احمد بن محمد قدوری (متوفی ۴۲۸ھ)۔ (چار کتابیں جو چار متون
 کہلاتے ہیں اور وہ یہ ہیں : ”وقایہ مختصر الہدایہ“ مؤلفہ تاج الشریعت محمود محبوبی، ”مختار“
 اور اس کی شرح، ”اختیار“ مؤلفہ عبداللہ موصلی (متوفی ۶۸۳ھ)، ”مجمع البحرین“ مؤلفہ
 ابن السعاتی (متوفی ۶۹۳ھ)، ”کنز“ یا ”کنز الدقائق“ مؤلفہ حافظ الدین نسفی (متوفی
 ۷۷۰ھ)۔

(کنز الدقائق تمام متنوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے اور اس کی شرحیں اور
 حواشی بھی بہت ہیں جن میں سے زیادہ اہم یہ ہیں : تبیین الحقائق، مؤلفہ زبلی،

رمز الحقائق، مؤلف یعنی بحر الرائق مؤلف زین العابدین بن نجیم (۲۳)، تکرار الرائق، مؤلف طوری، سرالقائق، مؤلف عمر بن نجیم، منحة الخالق، مؤلف امین بن عابدین اور کشف الحقائق، مؤلف افغانی وغیرہا۔

فتاویٰ کی کتابوں میں حسب ذیل مشہور ہیں: "فتاویٰ ولوالجیہ" مؤلف عبدالرشید ولوالجی (متوفی ۵۳۰ھ کے بعد)، "فتاویٰ خانیہ" مؤلف قاضی خان حسن بن منصور (متوفی ۵۹۲ھ) "فتاویٰ ظہیریہ" مؤلف ظہیر الدین محمد بخاری (متوفی ۶۱۹ھ) "فتاویٰ طرسوسیہ" معروف بہ "انفع الوسائل الی تحریر المسائل" مؤلف ابراہیم بن علی طرسوسی (متوفی ۷۵۸ھ) "فتاویٰ تارخانہ" مؤلف ابن علاء الدین (متوفی تقریباً ۸۰۰ھ) "فتاویٰ بزازیہ" مؤلف حفظ الدین محمد عرف ابن بزاز (متوفی ۸۲۷ھ) "فتاویٰ خیریہ" مؤلف خیر الدین منیف فاروقی رملی (متوفی ۱۰۸۱ھ) "فتاویٰ انقرویہ" مؤلف محمد آفندی انقروی (متوفی ۱۰۹۸ھ) (۲۳) "فتاویٰ ہندیہ" (۲۵) اور "فتاویٰ حامدیہ" مؤلف حامد آفندی بن علی عمادی (۲۶)۔ اس کا خلاصہ "تنقیح الحامدیہ" مؤلف محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ) اور "فتاویٰ ہندیہ فی الوقائع مصریہ" مؤلف شیخ محمد عباسی ہندی مفتی مصر (۲۷)۔

(کتاب مذکورہ بالا کے علاوہ متاخرین علمائے حنفیہ کی حسب ذیل کتب بھی مشہور ہیں "جامع الفصولین" مؤلف ابن قاضی سلوۃ (متوفی ۸۱۸ھ یا ۸۲۳ھ) "درر الاحکام شرح غرر الاحکام" مؤلف ابن منلا خسرو (متوفی ۸۸۵ھ) اس کا حاشیہ "غنیۃ زوی الاحکام" مؤلف شریبلانی (متوفی ۱۰۶۹ھ) "ملتقى البحر" مؤلف حلبی (متوفی ۹۵۶ھ) اس کی شرح "مجمع الانسر" مؤلف داماد آفندی (متوفی ۱۰۷۸ھ) اس کی دوسری شرح "مجمع الانسر" مؤلف داماد آفندی (متوفی ۱۰۶۹ھ) اس کی دوسری شرح "الدر المنقح" مؤلف محمد علاء الدین حصکفی (متوفی ۱۰۸۸ھ) "تنویر الابصار" مؤلف ترمناشی اور اس کی شرح "الدر المختار" مؤلف حصکفی، رد المختار علی الدر المختار، مؤلف محمد امین بن عابدین اور اس کا تکرار "قرۃ عیون الاخیار" جو اس کے بیٹے محمد علاء الدین کی تالیف ہے۔

مذہب حنفی کی اشاعت

اب تک علمائے احناف اور ان کی تالیفات کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب حنفی کی اشاعت سب سے زیادہ کیوں ہوئی۔ حنفی مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں اس لیے سب سے زیادہ پھیلا کہ خلفائے عباسیہ نے محکمہ عدل و قضا کے لیے یہی مذہب منتخب کیا تھا اور اہل عراق عموماً اسی مذہب کے مقلد تھے۔ اس کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب بھی یہی تھا اور اسی مذہب کی روشنی میں ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ کی تدوین ہوئی۔

جو ملک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے ہیں جیسے مصر، سوريا اور لبنان، ان کا مذہب بھی محکمہ عدل و قضا میں حنفی چلا آتا ہے۔ حکومت یونس کا مذہب بھی یہی ہے۔ ترکی اور اس کے زیر اثر ممالک مثلاً شام و البانیہ کے باشندوں کا مذہب بھی مسائل عبادات میں یہی ہے اور مسلمانان بلقان و قفقاز بھی مسائل عبادات میں اسی مذہب کے مقلد ہیں۔ اسی طرح اہل افغانستان و ترکستان اور مسلمانان ہند و چین کے ہاں بھی یہی مذہب غالب ہے اور اس مذہب کے پیرو دوسرے ملکوں میں بھی بہ کثرت پائے جاتے ہیں جو روئے زمین کے تمام مسلمانوں کا دو تہائی ہیں۔

مذہب مالکی

امام مدینہ

ملک حجاز نزول وحی کا مقام اور اہل سنت کا گوارہ تھا۔ وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہوا جو مدرسہ اہل حجاز یا مدرسہ اہل مدینہ کے نام سے مشہور تھا۔ اس کی بنیاد عمر بن خطابؓ ان کے صاحب زادے عبداللہؓ زید بن ثابتؓ عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ زوجہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پڑی۔ پھر اس مدرسے میں صحابہ مذکور رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جانشین فقہا ہوئے جن میں زیادہ مشہور حسب ذیل ہیں: سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمان، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید اور عبید اللہ بن عبداللہ۔

اس طبقہ فقہاء کے بعد مدینہ منورہ جہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت فرما کر تشریف لائے تھے، اہل حدیث کی مرکزی درس گاہ بن گیا۔ اور ۹۵ھ (مطابق ۷۱۳ھ) (۲۸) میں امام مالک بن انسؒ اصبحی عربی مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے اپنی پوری زندگی وہیں گزارائی۔ صرف ایک دفعہ مدینہ چھوڑ کر حج کرنے مکہ گئے۔ اور مدینہ منورہ ہی میں آپ نے ۶۷ھ (مطابق ۷۹۵ھ) میں وفات پائی۔

آپ کے مناصب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مدینہ کے عالم، امام، فقیہ اور محدث تھے۔ حتیٰ کہ یہ کہا جاتا تھا کہ ”مدینہ میں امام مالک کے موجود ہوتے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے؟“ آپ امام شافعی کے استاد تھے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ ”تابعین کے بعد امام مالک بندوں کے لیے اللہ کی سب سے بڑی حجت (نشانی) ہیں۔ امام مالک میرے استاد ہیں۔ جب کوئی حدیث مالک کی روایت سے تم کو پہنچے تو اسے مضبوطی سے پکڑو

کیونکہ وہ علم حدیث کا ایک درخشاں ستارہ ہیں۔" (۲۹)

امام مالک ایسے عالی ہمت، صاحبِ جرات، راسخ العقیدہ اور قوی الایمان عالم تھے کہ اپنی رائے کے اظہار میں نہ کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوتے تھے اور نہ مذہبی امور میں کسی تمہید و ترصیب سے خوف زدہ ہوتے تھے بلکہ اپنے ایمان و عقیدے کی خاطر مصائبِ زمانہ اور ستم ہائے روزگار کو بڑے صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے تھے۔ آپ کی اسی راسخ الاعتقادی کا نتیجہ تھا کہ ایک دفعہ حاکم مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لیے آپ کو کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبریہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا۔ (۳۰)۔

امام مالک نے ربیعہ بن عبدالرحمن عرف ربیعہ رائی سے علم فقہ پڑھا اور بہت سے علمائے حدیث مثلاً "نافع ابن عمر کے غلام زہری، ابوالزناد اور یحییٰ بن سعید انصاری سے علم حدیث حاصل کیا۔ امام مالک نے اپنے اساتذہ مذکورین کے سوا تابعین اور تبع تابعین سے بھی احادیث روایت کی ہیں۔ آپ روایتِ احادیث میں بہت مستند اور فقہ میں حجت تسلیم کیے گئے ہیں۔

امام مالک نے علم حدیث میں اپنی کتاب "موطا" تصنیف کی ہے اور اس میں فقہ کی طرز پر ترتیب اور ابواب قائم کیے ہیں۔ موطا کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ "کتاب اللہ کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی دوسری کتاب روئے زمین پر موجود نہیں۔"

کہا گیا ہے کہ موطا امام مالک کئی طریقوں سے روایت کی گئی ہے لیکن ہم تک صرف دو طریقوں سے پہنچی ہے: ایک بروایت امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہ، مطبوعہ ہند اور دوسری بروایت یحییٰ لیشی (متوفی ۲۳۳ھ) مطبوعہ مصر۔ زرقانی اور سیوطی وغیرہ نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔

امام مالک اپنے اجتہاد میں صرف قرآن کریم اور حدیث پر اعتماد کرتے تھے اور جس

حدیث کی سند صحیح سمجھتے تھے، اسی سے استخراج مسائل کرتے تھے، خواہ وہ ایسی حدیث کیوں نہ ہو جسے صرف ایک راوی نے روایت کیا ہو۔ امام مالک اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کو قابلِ سند سمجھتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے قیاس یا ایک نئی دلیل یعنی 'صالحہ مرسلہ' کے ذریعے اجتہاد کرتے تھے جو خاص امام مالک کی ہے، جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا۔ اس کا بیان اگلے باب میں آئے گا۔

امام مالک کے شاگرد اور مقلدین

امام محمد بن حسن شیبانی حنفی اور امام شافعی صاحبِ مذہب شافعی، امام مالک کے شاگرد تھے اور حسبِ ذیل علماء آپ کے مقلد ہیں: یحییٰ لیثی اندلسی راوی موطا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ اسد بن الفرات التوسی (متوفی ۲۱۳ھ) اور عبدالسلام التنوخی عرف سحنون قیروانی (متوفی ۲۳۰ھ)۔

مصر میں آپ کے حسبِ ذیل شاگرد و مقلدین مشہور تھے: عبدالرحمان بن قاسم (متوفی ۱۹۱ھ) عبداللہ بن وہب (متوفی ۱۹۷ھ) اشرب بن عبدالعزیز قسسی، عبداللہ بن عبدالحکم (متوفی ۲۱۳ھ) اور ان کے بیٹے محمد وغیرہم۔

مذکورہ بالا علماء کے بعد مشاہیر فقہاء کا ایک اور طبقہ آیا جس میں ہم صرف مندرجہ ذیل کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہیں: ابوالولید باجی، ابوالحسن لغمی، ابن رشد الکبیر، ابن رشد الحفید اور ابن عربی جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے علماء ہیں۔ ابوالقاسم بن جزئی (متوفی ۷۴۱ھ) مولف "القوانين الفقيه في تلخيص مذهب المالكية" سید خلیل (متوفی ۷۶۷ھ) جو مشہور کتاب "المختصر" کے مصنف ہیں اور خرشی (متوفی ۱۱۰۱ھ) اور عدوی (متوفی ۱۱۸۹ھ) وغیرہم۔

آج کل امام مالک کے مقلدین کا علمی سرمایہ کتاب "المدونہ" ہے جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے۔ پھر اسے سحنون نے مرتب کر کے "مدونہ کبریٰ"

کے نام سے سماع کیا۔

(مالکی مذہب مدینے میں پیدا ہوا اور تمام ملک حجاز میں پھیل گیا لیکن بعد میں صرف مغرب اقصیٰ اور اندلس میں محدود ہو کر رہ گیا۔ ابن خلدون نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ ان ملکوں کے فقہاء کا مستہائے سفر حجاز رہا اور وہ اس سے آگے نہ بڑھے۔ اس زمانے میں چونکہ مدینہ ہی علمی مرکز تھا اور عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے انہیں جو کچھ سیکھنا تھا، وہ علمائے مدینہ ہی سے سیکھا۔ دوسرے یہ کہ مغرب اقصیٰ اور اندلس کے باشندے بدوی معاشرت کے دلدادہ تھے اور اہل عراق کے تمدن سے سروکار نہیں رکھتے تھے لہذا معاشرے کی یکسانی کے سبب سے ان کا میلان طبع اہل حجاز کی طرف زیادہ تھا (۳۱)۔

مغرب اقصیٰ، الجزائر، تیونس اور طرابلس الغرب کے باشندوں کا عام طور پر یہی مذہب رہا ہے۔ اس طرح مذہب مالکی بالائی مصر، سوڈان، بحرین اور کویت میں بھی پھیلا۔ اس کے علاوہ مذہب مالکی کے مقلد دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی مجموعی تعداد دنیا میں تقریباً "ساڑھے چار کروڑ ہے" (۳۲)۔

مذہبِ شافعی

امام شافعی

(امام محمد بن ادریس شافعی قریشی ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ء) میں بمقام غزہ پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۳ھ (مطابق ۸۱۹ء) میں مصر میں وفات پائی۔) آپ نے بہت سفر کئے۔ حجاز جا کر امام مالک بن انس سے علم پڑھا، عراق پہنچ کر امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد شیبانی سے استفادہ کیا۔ صحرائے عرب، یمن، مصر اور عراق میں بارہا مقیم رہے (۳۱)۔

امام شافعی شروع میں امام مالک کے مقلد اور اہل حدیث تھے لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متاثر ہو کر اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی آپ کا عراقی یا قدیم مذہب تھا کیونکہ بعد میں جب آپ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے شاگردوں کو اپنے نئے مصری مذہب کی تلقین کی۔

(امام شافعی فنِ لغت، فقہ اور حدیث کے تبحر نام تھے اور اس کے علاوہ عملی تجربہ بھی رکھتے تھے۔ آپ بہت دقیق فکر اور فصیح البیان تھے۔ استنباط مسائل اور بحث و تمحیص کی مہارت تامہ رکھتے تھے۔ انہی خصوصیات کے سبب آپ میں اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی۔) چنانچہ آپ کا مذہب حنفی اور مالکی مذاہب کے بین بین تھا۔ آپ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں مصلوہ سے استنباط مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے، مگر آپ حنفیوں کے استحسان اور مالکیوں کے مصالحِ مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

امام شافعی کی تالیفات

امام شافعی سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اصول احکام مرتب کیے اور اصول فقہ کو علمی حیثیت سے اپنے مشہور رسالے میں لکھا (۳۴) جس میں ذیل کے مضامین سے بحث کی ہے۔ (آیات قرآنی اور احادیث نبوی، ناسخ و منسوخ، جمل الفرائض، احادیث کے علل، خبر واحد کو قبول کرنے کے شرائط، اجماع، اجتهاد، استحسان اور قیاس۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ہمیں آپ کی "کتاب الام" کے ذریعے ملا۔ اس کتاب کے سات اجزا ہیں۔ اس کتاب کو امام شافعی کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے بہ نظر تنقید روایت کیا اور امام شافعی کی زندگی میں کسی شخص نے اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی۔ بعض لوگوں نے مثلاً ابوطالب مکی (۳۵) نے اپنی کتاب "قوت القلب" میں اور امام غزالی نے اپنی کتاب "ایاء علوم الدین" (۳۶) میں کہا ہے کہ "کتاب الام" امام شافعی کے شاگرد ابو یعقوب بوعلی نے تصنیف کی تھی۔ پھر ربیع بن سلیمان نے اس پر اضافہ کیا اور قدرے تصرف کے ساتھ اسے شائع کیا۔ ڈاکٹر زکی مبارک نے اپنے خاص رسالے میں اس رائے کی تائید کی۔ (۳۷) گر شیخ حسین دین - اس پر ایک نواں اعتراض کیا ہے اور رسالہ "نور الاسلام" اور روزنامہ "ابلاغ" میں اس کا رد لکھا ہے اور اس رائے کی تائید کی ہے کہ "الام" امام شافعی کی تصنیف ہے۔

بہر حال ہم ڈاکٹر علی حسن عبد نقادر (۳۸) کی رائے سے اس بارے میں متفق ہیں کہ اس مسئلے کی تحقیق کے لیے صرف اس ایک نسخے کی اطلاع کافی نہیں جو سراج الدین بلقینی کے مخطوطے سے منقول ہے اور جس کا صرف ایک نسخہ ہمارے پاس موجود ہے۔ بلکہ دوسرے نسخوں کا تنقیدی مطالعہ بھی ضروری ہے تاکہ ان سب کو سامنے رکھ کر ہم صحیح نتیجے پر پہنچ سکیں۔

۱) "کتاب الام" میں علم فقہ کے مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے جیسے

عبادات، معاملات، عقوبات (تعزیرات) منکحات (مسائل نکاح)۔ ساتویں جزو میں دیگر مختلف امور سے بحث ہے جیسے "اختلافات علی و ابن مسعود" اور "اختلافات شافعی و مالک"۔ اور اس میں اصول فقہ سے بھی بحث کی گئی ہے جیسے ان لوگوں کا رد جو تمام احادیث کو قبول نہیں کرتے اور ان لوگوں کا تذکرہ جو مخصوص احادیث کو تسلیم نہیں کرتے اور اصول استحسان کا ابطال۔ عنوانات مذکورہ کے علاوہ اس جزو میں ذیل کے عنوانات بھی شامل ہیں: کتاب الرد علی اہل مدینہ از محمد بن حسن شیبانی، کتاب اختلافات ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور "کتاب سیر الاوزاعی" از ابو یوسف (۳۹)۔

امام شافعی کی دیگر تصنیفات بھی ہیں جیسے "کتاب اختلاف الحدیث" جسے ان کے شاگرد ربیع نے روایت کیا۔ "مسند امام شافعی" اس میں وہی احادیث ہیں جو "کتاب الام" میں مذکور ہیں (۴۰)۔

امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین

جن اشخاص نے امام شافعی سے عراق میں پڑھا، ان میں کئی صاحب مذہب اور امام مجتہد تھے جیسے احمد بن حنبل، داؤد ظاہری، ابو ثور بغدادی اور ابو نعیم ابن حریطہ۔ ان کا مفصل بیان آگے آئے گا۔

(امام شافعی کے مصری شاگردوں میں سے مشہور یہ ہیں (۴۱) : ابو یعقوب بوہشی (متوفی ۲۳۱ھ)، اناہیل مزنی (متوفی ۲۶۳ھ) مولف کتاب "المختصر" جو معروف ہے (۴۲) ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی ۲۷۰ھ) جو کتب شافعی کے راوی ہیں اور ربیع بن سلیمان جیری (متوفی ۲۵۶ھ)

اصحاب مذکورین کے بعد اید اور طبقہ فقہانے شافعی مذہب پھیلا یا جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں : ابو اسحاق فیروز آبادی (متوفی ۳۷۶ھ) مصنف کتاب "مہذب" جو مشہور ہے، حجة الاسلام ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) جو علم اصول، فقہ و فلسفہ کی مشہور کتابوں

کے مصنف ہیں۔ (مثلاً "المصطفیٰ" "الوجیز" "احیاء علوم الدین" وغیرہ۔ ابوالقاسم رافعی (متوفی ۶۲۳ھ) مولف کتاب "فتح العزیز شرح الوجیز" قاضی عزیز الدین بن عبدالسلام (متوفی ۶۶۰ھ) مولف "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" محی الدین نووی

مصنف "الکتاب الکبیر" "المجموع" "شرح مہذب" "شرح صحیح مسلم" کتاب "منہاج الطالبین" وغیرہا۔ قاضی ابن دقیق العید (متوفی ۷۰۲ھ) تقی الدین علی سبکی (بخم سین و سکون با، متوفی ۷۵۶ھ) مولف "تکملة المجموع للنووی" "شرح منہاج الیضاوی" و "فتاوی سبکی" اور ان کے بیٹے تاج الدین عبدالوہاب سبکی (متوفی ۷۷۷ھ) مصنف "تبع الجوامع" "شرح تہ منہاج الیضاوی" "طبقات الشافعیۃ الکبریٰ" وغیرہا جلال الدین سیوطی مولف کتب کثیرہ (۳۳)۔ علمائے مذکورین کے سوا امام شافعی کے اور بھی بہت سے شاگرد ہیں۔

مسر بلاشک شافعی مذہب کا مرکز تھا کیونکہ امام شافعی نے یہیں اپنے مذہب کو رواج دیا اور آپ کے اکثر شاگرد اور ناشرین مذہب بھی یہیں گزرے ہیں اور آپ کے پیرو وہاں بکثرت موجود ہیں، بالخصوص ریف کے علاقے میں۔ (حکومت ایوبیہ کے عہد میں حکومت کا یہی مذہب تھا اور مدت دراز تک جامعۃ الازہر کے شیخ کا منصب شافعی علما کے لیے مخصوص رہا۔

(فلسطین اور اردن کے لوگوں میں بھی آج کل مذہب شافعی زیادہ مروج ہے۔ اس مذہب کے مقلدین سوریا اور لبنان میں بھی بکثرت ہیں، خصوصاً بیروت کے شہر میں۔ اور عراق، حجاز، پاکستان، ہند، ہند چینی، جاوا، ایران اور یمن کے اہل سنت کے ہاں۔ بتول پروفیسر ماسینیون امام شافعی کے مقلدین کی کل تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ہے۔)

مذہب حنبلی

امام اور ان کے شاگرد

امام ابو عبد اللہ بن حنبلی (۳۴) مذہب اہل سنت میں سے چوتھے مذہب کے بانی ہیں۔ آپ ۱۶۳ھ (مطابق ۷۷۸ء) میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور وہیں ۲۴۱ھ (مطابق ۸۵۵ء) میں وفات پائی۔ آپ اپنے وقت کے بڑے امام تھے اور آپ نے طلب علم میں بڑی سیاحت کی اور چنانچہ آپ نے تحصیل علم اور حدیث کی غرض سے شام، حجاز، یمن، کوفہ اور بصرے کا سفر کیا۔ آپ نے بہت سی احادیث "مسند امام احمد" میں جمع کیں جس کی چھ جلدیں ہیں اور جس میں چالیس ہزار سے زیادہ احادیث ہیں۔

امام احمد بن حنبلی اجتہاد بالرأی سے احتراز کرنے اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علما نے آپ کو زمرہ مجتہدین سے زیادہ زمرہ محدثین میں شمار کیا ہے۔ مثلاً "ندیم نے فقہاء حدیث کے باب میں (۳۵) ابن حنبلی کو امام بخاری، مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے۔ اور ابن عبد البر نے اپنی کتاب "الانقاء فی فضائل الائمة الفصحاء" میں "طبری نے اپنی کتاب "اختلاف الفقہاء" میں اور ابن قتیبہ نے اپنی تصنیف "کتاب المعارف" (۳۶) میں امام ابن حنبلی کا اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔

قول مذکورہ یقیناً قابل تسلیم نہیں کیونکہ مذہب حنبلی اہل سنت کے بنیادی مذاہب فقہ میں شمار ہوتا ہے جس کا اپنا ایک مستقل اسلوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اس کے اپنے خاص اصول ہیں۔ (ابن حنبلی امام شافعی کے شاگردوں میں سب سے زیادہ تھے۔ بعد میں آپ نے اپنے لیے ایک علیحدہ مذہب پسند کیا جو ان پانچ اصولوں پر

جی ہے : (آیات قرآنی اور احادیث نبوی - ۲) صحابہ کے فتاویٰ بشرطیکہ ان کے خلاف " سرے اقوال نہ ہوں - ۳) بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ قرآن و حدیث کے مطابق ہو - ۴) مرسل اور ضعیف احادیث اور آخری اصول - ۵) ضرورت کے وقت قیاس ہے (۳۷)۔

چونکہ ابن حنبل اپنے مذہب اور عقیدے کے بڑے پکے تھے اس لیے جب خلیفہ واثق باللہ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف صاف انکار کر دیا جس کی پاداش میں آپ پر بڑی سختیاں کی گئیں اور قید و ضرب کی سزائیں دی گئیں۔

حکومت کے اس جبر و استبداد کا شکار صرف آپ ہی نہیں ہوئے بلکہ تاریخ ایسے صد ہا ستم آفریں واقعات سے بھری پڑی ہے جو مذہبی لوگوں پر گزرے۔ چنانچہ امام شافعی کے شاگرد ابو یعلیٰ کو بھی امام حنبل کی طرح اسی عقیدے کی بنا پر جس دوام کا حکم ملا تھا اور بغداد کے قید خانے ہی میں آپ نے وفات پائی۔ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ حکومت وقت نے سیاسی اسباب کی بنا پر کس طرح امام ابو حنیفہ کو قید و بند کی سزا دی اور امام مالک کو زود کوب کیا (نیز روایت ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب "مبسوط" قید خانے ہی میں لکھنی شروع کی تھی۔ اسی طرح ابن قیم الجوزیہ اور ان کے استاد تقی الدین ابن تیمیہ دمشق کے قلعے میں قید کیے گئے اور ثانی الذکر نے قلعے ہی میں یہ حالت قید وفات پائی۔)

زمانہ قدیم میں حکومت روما کے شہنشاہ کراکا نے بائبلیانوس سوری کو جو تمام رومی فقہاء کے پیش رو تھے، محض اس لیے پھانسی کا حکم دیا تھا کہ انہوں نے شہنشاہ کے حقیقی بھائی جیتا کے جواز قتل کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا (۳۹)۔ جبر و استبداد کی اس قسم کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی پالیسی اور قوی ایمان کو دنیاوی طاقت اور جبروت کے سامنے کبھی ہینش نہیں ہوتی خواہ انہیں اس کی پاداش میں کتنی ہی بڑی

قیابی دینی پڑی ہو۔

امام احمد بن حنبل کے مندرجہ ذیل مقلدین ان کے مذہب کی روایت کرنے میں مشہور ہیں: ابو بلربن حنالی عرف اثرم مولف کتاب "السنن فی الفقہ" ابو القاسم خرقی (متوفی ۳۲۳ھ) "مصنف" المختصر "عبد العزیز بن بعفر" (متوفی ۳۶۳ھ) "موفق الدین بن قدامہ" (متوفی ۴۲۰ھ) مصنف کتاب "المغنی" جو فقہ اسلامی کی جلیں القدر کتابوں میں سے ہے (۵۰) "شمس الدین قدامہ مقدسی" (متوفی ۶۸۲ھ) مولف کتاب "الشرح الکبیر علی متن المقنن" (۵۱) "تقی الدین احمد بن تیمیہ" (۶۶۱-۷۲۸ھ) مصنف "فتاویٰ مشہورہ" و "مجموعہ الرسائل اللبری" و "منہاج السنہ" و رسالہ "معارض الاصول" وغیرہا اور ابو عبد اللہ بن بکر زرعی دمشقی عرف ابن القیم الجوزیہ (متوفی ۷۵۱ھ) مولف "اعلام المؤمنین عن رب العالمین" "الطرق الحکمیہ فی السیاسة الشرعیہ" اور "زاد المعاد فی حدیث خیر العباد" وغیرہا۔

اشاعتِ مذہبِ حنبلی اور تحریکِ وہابیت

اہل سنت کے مذاہب میں حنبلی مذہب سب سے کم پھیلا۔ اس مذہب کا روان ابتدا میں بغداد میں ہوا۔ اس کے بعد چوتھی صدی ہجری میں عراق کے بیرونی علاقے میں اور سب کے بعد چھٹی صدی ہجری میں مصر میں پھیلا۔

(اس مذہب کی نشاۃ ثانیہ اور تجدید آئمہ مجتہدین ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ کے ذریعے ہوئی۔ اس کے بعد بارہویں صدی ہجری مطابق اٹھارویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبد الوہاب نے اپنی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اس مذہب کی تجدید و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا۔ پنانچہ جدید مذہب حنبلی وہابیوں کی پشت پناہی میں خوب پھیلا۔ خصوصاً "جلالتہ الملک عبد العزیز آل سعود کے عہدِ حکومت میں اس مذہب کو بہت فروغ حاصل ہوا۔

(آج کل مملکت عربیہ سعودیہ کا یہی مذہب ہے اور جزیرۃ العرب کے دیگر علاقوں میں بھی اس مذہب کے پیروکار پائے جاتے ہیں اور فلسطین، شام اور عراق وغیرہ میں بھی۔ ان کی مجموعی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زائد ہے۔)

(شیخ محمد بن عبدالوہاب ۱۱۱۵ھ میں شہر عینہ (نجد) میں پیدا ہوئے اور ۱۲۰۶ھ میں وفات پائی۔ انہوں نے اس مذہب کی اشاعت بہت سے رسائل کے ذریعے سے کی جو آسان عبارت میں مرقوم تھے۔ جیسے ”رسالة القواعد الاربع“ ”کتاب کشف الثبہات“ اور ”کتاب مسائل الجاحلیہ“۔ ان کی تمام زندگی اس صبر آزما جدوجہد اور ایثار و قربانی سے لبریز ہے جو انہوں نے اس مذہب کے بنیادی اصول کی اشاعت کے لیے کی۔

(ابن تیمیہ اور ابن القیم کے بعد محمد بن عبدالوہاب نے مذہب حنبلی کی تجدید کی۔ وہ سلف کی اس تعلیم کے قائل تھے جس کا سرمایہ استدلال صرف قرآن اور احادیث صحیحہ تھا۔ انہوں نے اندھی تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ اس تقلید نے امت اسلامیہ کے ذہنوں سے تنقیدی نظرو فکر کو فنا کر دیا۔ اس کی روح آزادی کو مٹا دیا اور اس کے جوش عمل کے شعلے کو بجھا دیا ہے۔ انہوں نے مبلغین کی اس تقلید کے خلاف جہاد کیا جو اس کے وجوب کے لیے اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں ”انا وجدنا ابائنا کفارا یفعلون“ (ہم نے اپنے آبا و اجداد کو ایسا کرتے پایا) بلکہ انہوں نے تقلید سے یہاں تک احتراز کیا کہ جن شروح و متون، آراء اور خیالات پر تقلید کے اثرات پائے انہیں بھی ترک کر دیا۔ انہوں نے مزارات کا احترام کیا، قبر پرستی اور چنگ و رباب جیسی بدعتوں کو بھی یک قلم موقوف کر دیا جن کی وجہ سے مذہب اسلام ایک کھیل بن کر رہ گیا تھا اور ایسے ارباب نشاط اس آیت کا مصداق تھے ”الذین اتخذوا آیات اللہ ہزوا“ (جنہوں نے شعائر اسلامی کو ہنسی کھیل بنا لیا)۔ اس کے علاوہ انہوں نے ان تمام امور کو بھی سختی سے روکا جو اسلام کی حقیقی روح کے منافی اور ایام جاہلیت کی بت پرستی کے مشابہ تھے (۵۲)۔

اہل سنت کے متروک مذاہب

اہل سنت کے کئی فقہی مذاہب تھے جن کی تعداد دس سے تجاوز کر گئی تھی، مگر ان کی تعداد آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی یہاں تک کہ صرف چار مذاہب باقی رہ گئے جن کا بیان اوپر گزر چکا ہے۔ متروک مذاہب کے بانی حسب ذیل ہیں: عبداللہ بن شبرمہ (متوفی ۱۳۳ھ)، محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ قاضی کوفہ (متوفی ۱۳۸ھ)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ھ)، یسٹ بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ)، شریک النخعی (متوفی ۱۷۷ھ)، سفیان بن عیینہ (متوفی ۱۹۸ھ)، اسحاق بن راہویہ (متوفی ۲۳۸ھ) اور ابراہیم بن خالد بغدادی عرف ابو ثور (متوفی ۲۳۶ھ)۔

انہی میں اوزاعی، داؤد ظاہری اور طبری وغیرہ بھی ہیں۔ آئندہ ہم صرف انہی تین مذاہب کا مختصر ذکر کریں گے۔

مذہب اوزاعی

اوزاعی کا نام امام ابو عمر عبدالرحمن بن عمرو ہے۔ اوزاع کی نسبت سے اوزاعی کہلاتے ہیں۔ اوزاع یمن کا ایک قبیلہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ دمشق کا ایک گاؤں ہے۔ آپ ۸۸ھ میں بمقام بعلبک پیدا ہوئے۔ آپ بیروت میں رہتے تھے اور وہیں ۱۵۷ھ میں وفات پائی اور بیروت کے جنوبی حصے میں اُس جگہ مدفون ہیں جو آج کل محلہ اوزاعی کے نام سے مشہور ہے۔

آپ فقیہ، پرہیزگار، عالی ہمت، عالم حدیث اور اہل شام کے امام تھے، وہاں کے لوگ انہی کے مقلد تھے۔ پھر آپ کا مذہب شام سے اندلس منتقل ہو گیا مگر دوسری

صدی ہجری کے بعد جب شام میں مذہب شافعی اور اندلس میں مذہب مالکی ظاہر ہوا تو مذہب اوزاعی ختم ہو گیا۔

امام اوزاعی کا مذہب مذاہب اہل حدیث میں شمار ہوتا ہے (۵۴) جو رائے اور قیاس سے احتراز کرتے ہیں۔ یہ مذہب ناپید ہے کیونکہ اس کے بارے میں آج کل ہم صرف اس قدر جانتے ہیں کہ کتب فقہ میں مذاہب کے تذکرے میں مذہب اوزاعی کا ذکر آتا ہے (۵۵)۔ سنا گیا ہے کہ فقہ اوزاعی کی ایک قلمی کتاب مغربِ اقصیٰ کے دارالخلافہ فاس کے کتب خانے "کلمۃ القرون" میں موجود ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو امید ہے کہ وہاں کی حکومت اس نفیس قلمی کتاب کو طبع کرا کر شائع کرنے کا اہتمام کرے گی اور اس طرح سے تاریخ اور اسلامی شرعی علوم کو زندہ کرنے کی قابل ستائش خدمت انجام دے گی۔

مذہبِ ظاہری

داؤد بن علی اصفہانی عرف ابو سلیمان ظاہری ۸۱۷ء مطابق ۲۰۲ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔ آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وہیں ۲۷۰ھ میں وفات پائی۔ داؤد پہلے مذہب شافعی کے مقلد تھے، پھر آپ نے اپنا ایک خاص مذہب الگ قائم کیا (۵۶)۔

ان کا مذہب اس لیے ظاہری کہلاتا ہے کہ اس میں قرآن و حدیث کے ظاہری معنی پر عمل ہوتا ہے۔ نیز اس مذہب میں اجماع بھی اس وقت تک قابل استدلال نہیں جب تک اس پر تمام علمائے امت کا اتفاق نہ ہو۔ اور نہ وہ قیاس کے قائل ہیں جب تک اس کی بنیاد کسی نصِ قطعی پر نہ ہو۔ وہ مذکورہ قسم کے اجماع و قیاس کے سوا رائے، اتقان اور تقلید وغیرہ کسی کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ اپنی تائید میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: "فان تنازعتم فی شئی فردوه الی اللہ والرسول" (۱) اے مسلمانو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس

کے رسول کی طرف رجوع کرو۔ اس آیت کے دائرہ اطلاق میں تمام مسلمانوں کے مختلف فیہ مسائل آجاتے ہیں (۵۸)۔

بہت سے لوگ ان کے مذہب کے مقلد ہوئے جن میں مشہور یہ ہیں: آپ کے بیٹے محمد بن داؤد (متوفی ۲۹۷ھ) اور ابن مفلح (متوفی ۳۲۳ھ)۔ یہ مذہب خاص طور پر اندلس میں زیادہ پھیلا جہاں پانچویں صدی ہجری تک باقی رہا، پھر کمزور ہوتے ہوتے آٹھویں صدی ہجری میں بالکل ختم ہو گیا۔

اس مذہب کے مقلدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم اندلسی (متوفی ۴۶۵ھ) گزرے ہیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی کتاب سی تالیفات ہیں جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں: "کتاب الاحکام لاصول الاحکام" آٹھ حصوں میں، "کتاب المحلی فی فروع الفقہ" گیارہ حصوں میں اور "کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل" وغیرہا۔ ابن حزم ایک عالم اور قوی الاستدلال مولف تھے لیکن اپنے مخالفین کے لیے بہت سخت الفاظ استعمال کرتے تھے حتیٰ کہ دل فگار الفاظ سے بھی احتراز نہ کرتے تھے۔ مثلاً "انہوں نے امام ابو حنیفہ اور ان کے مقلدین کے لیے کذب، احمقانہ کلام وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔"

باوجودیکہ یہ مذہب ظاہر نص سے استدلال کرتا ہے اور رائے و قیاس سے بدرجہ غایت احتراز کرتا ہے تاہم اس کے بعض نظریے بالکل جدا نوعیت کے ہیں جو اگرچہ دیگر مذاہب اسلامیہ کے نظریوں سے مختلف ہیں، لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں۔ مثلاً "تک دست شوہر کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں متمول بیوی پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے (۵۹)۔"

مذہب طبری

ابو جعفر بن جریر طبری ۲۲۲ھ میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے اور ۳۱۰ھ

میں بمقام بغداد وفات پائی۔ وہ بہت سے علوم کے عالم، مشہور ”تاریخ طبری“ کے مولف ہیں۔ نیز قرآن کریم کی ”تفسیر کبیر“ کے مصنف ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی۔

طبری فقیہ تھے جنہوں نے طلب علم میں بہت سفر کیا۔ پہلے وہ شافعی اور مالک اور اہل الرائے کے مسائل فقہیہ پر عمل کرتے تھے، پھر اپنا خاص مذہب اختیار کر لیا جو بغداد میں پھیلا۔ ان کے مقلدین میں سب ابوالفرج العافا نسروانی وغیرہ ہوئے ہیں (۶۰)۔

ان کی تالیفات علم فقہ میں بھی ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں: ”کتاب اللطیف“، ”کتاب المحفیف“، ”کتاب البسیط“، ”کتاب الآثار“، ”کتاب اختلافات الفقہاء“۔ آخر الذکر کتاب ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعے فقہ اسلامی کے تمام مذاہب کو قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے (۶۱)۔ مذہب طبری پانچویں صدی ہجری کے وسط میں ختم ہو گیا اور اب اس کا ذکر صرف تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔

مذہبِ شیعہ

اہلِ شیعہ

جن مذاہب کا ہم نے اوپر ذکر کیا، وہ اہل سنت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے سنی مذاہب کہلاتے ہیں۔ سنی حضرات رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بالترتیب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے قائل ہیں۔

ایک جماعت نے سنیوں کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ تینوں مذکورہ بالا خلفائے راشدین کے مقابلے میں حضرت علیؓ اس لیے خلافت کے زیادہ حق دار تھے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عم زاد بھائی ہیں، آپؐ کی صاحبزادی حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کے شوہر ہیں، مردوں میں سب سے پہلے اسلام لائے اور ان کے قول کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؓ کے لیے خلافت کی وصیت فرمائی تھی۔ چونکہ ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت اور پیروی کی اس لیے شیعان علی رضی اللہ عنہ کہلائے۔ اہل شیعہ تمام دنیا میں مسلمان آبادی کا دسواں حصہ ہیں۔ (۶۲)

حقیقت میں سنی شیعہ کا یہ اختلاف سیاسی بنا پر تھا جو تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور سے باقی چلا آ رہا ہے کیونکہ اہل شیعہ نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور عثمانؓ، خلفائے بنی امیہ اور خلفائے بنی عباس سے اہل بیت کا حق واپس دلائیں مگر اس قسم کا اختلاف اس زمانے میں کسی طرح بھی قرین عقل

نہیں ہو سکتا۔

سنی اور شیعہ میں اور بھی کئی جہتوں سے اختلاف ہے جیسے مسئلہ امامت، مسئلہ اجتماع، شرعی دلائل، مذہبی اصول و فروع، عبادات اور معاملات وغیرہ میں۔ ان میں سے بعض مسائل کا حال ہم آئندہ ان کے موقع پر بیان کریں گے۔

مسئلہ امامت میں اہل شیعہ کے بھی کئی فرقے ہو گئے ہیں جن میں زیادہ اہم یہ ہیں (امامیہ، زیدیہ اور اسماعیلیہ)۔ یہ تینوں فرقے اس بات پر متفق ہیں کہ امامت صرف اہل بیت کا حق ہے۔ وہ پہلے چار اماموں کے بارے میں بھی متفق الرائے ہیں کیونکہ ان سب کے نزدیک حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ، حضرت حسن رضی اللہ عنہ، حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور حضرت زین العابدین رضی اللہ عنہ چاروں امام برحق ہیں۔ البتہ دیگر اصول میں ان کا اختلاف ہے۔ فرقہ زیدیہ، زید بن علی رضی اللہ عنہ کی امامت کا قائل ہے اور باقی فرقے ابو جعفر رضی اللہ عنہ، محمد باقر اور ان کے بعد جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں۔ پھر یہ لوگ بھی دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے: ایک فرقہ اسماعیلیہ تو اس بات کا قائل ہے کہ ساتویں امام اسماعیل بن جعفر صادق رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور دوسرا امامیہ یا اثنا عشریہ علی الترتیب آئمہ ذیل کی امامت کا قائل ہے:

موسیٰ کاظم رضی اللہ عنہ، علی رضا رضی اللہ عنہ، محمد جواد رضی اللہ عنہ، علی ہادی رضی اللہ عنہ اور حسن عسکری رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد بارہویں امام محمد مہدی منتظر (جن کا انتظار ہے)۔ اس موقع پر ان تمام فرقوں کا مختصر حال لکھنا مناسب ہو گا۔ (۶۱)

شیعہ امامیہ

یہ فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے اس لیے کہ یہ بارہ آئمہ مذکورین کے برحق ہونے کا

قابل ہے اور اس فرقے کا نام امامیہ اس لیے ہوا کہ یہ مسئلہ امامت کو سب سے زیادہ
اہمیت دیتا ہے۔ اماموں کے معصوم ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے اور امام مہدی منتظر کا قابل
ہے۔ (۶۰)

اہل شیعہ کے نزدیک شریعت کے دلائل یعنی قانون کے ماخذ کتاب، سنت اور
اجماع ہیں۔ قرآن کریم کی تحریف میں ان کے آئمہ کا اختلاف ہے مگر فیصلہ کن قول
یہی ہے کہ تحریف نہیں ہوئی۔ (۶۱) اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث مقبول
ہیں جن کی روایت اہل بیت سے کی گئی ہو، ایسی احادیث کو وہ اخبار کہتے ہیں۔

اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کا مفہوم صرف یہ نہیں کہ ان کے علما کسی قول پر
متفق ہو جائیں بلکہ یہ ہے کہ ان کے علما امام معصوم کے کسی قول پر متفق ہوں۔ (۶۲)
ربا قیاس تو وہ ان کے اخبار تین یعنی محدثین کے نزدیک تو حرام مطلق ہے لیکن ان
کے علمائے اصول کے نزدیک قابل قبول ہے (۶۳)۔

شیعہ کا یہ اختلاف اصول فقہ کے لحاظ سے ہے لیکن فروع کے اعتبار سے مذہب
امامیہ مذہب شافعی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے (حتیٰ کہ بعض علما نے تو مذہب امامیہ
کو اہل سنت سے چار مذاہب کے بعد پانچواں مذہب قرار دیا ہے) (فروع میں اختلافی
مسائل متعدی یعنی نکاح موقت کا جواز اور مسائل وراثت وغیرہ ہیں۔

(شیعہ امامیہ کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ
(سنہ ۸۰ یا ۸۳-۱۳۸ھ) ہیں۔ آپ اکابر مجتہدین میں سے تھے اور حق گوئی، رہی اور
فضیلت علمی آپ کا طرہ امتیاز تھا۔ فرقہ امامیہ کی فقہ کو احمیاناً "آپ ہی کی طرف منسوب
کرتے ہیں اور اسے مذہب جعفری کہتے ہیں۔ فرقہ امامیہ میں زرارہ بن اعین (متوفی سنہ
۱۵۰ھ) اور آپ کے دو صاحبزادے حسین و حسن اور دوسرے بہت سے لوگوں نے
شہرت حاصل کی۔ (۶۶)

(فرقہ امامیہ یقیناً شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے بڑا ہے اس فرقے کے

معتقدین ایران میں تقریباً "ستراسی لاکھ" ہند میں پچاس لاکھ، عراق میں پندرہ لاکھ، لبنان میں ایک لاکھ چھپن ہزار سے کچھ زیادہ (۶۹) اور شام میں تقریباً "گیارہ ہزار ہیں (۷۰)۔
 حکومت ایران کا مذہب خاندانِ صفویہ (منسوب بہ اسماعیل صفوی ۹۰۷ھ مطابق ۱۵۰۱ء) کے عہد سے امامیہ چلا آتا ہے اٹھارویں صدی عیسوی میں ایران میں سنی و شیعہ کو متحد کرنے کی غرض سے بہت سی کوششیں ہوئیں لیکن ناکام رہیں (۷۱)۔

شام اور لبنان میں فرقہ امامیہ کے معتقدین کو متوالی کہا جاتا ہے یعنی پیروان علی بن ابی طالب اور ان کے لیے لبنان میں خاص شرعی عدالتیں ہیں جن میں اس فرقے کے لوگوں کے شخصی معاملات پر غور کیا جاتا ہے اور وہ عدالتیں "محاکمہ جعفریہ" کے نام سے موسوم ہیں۔

شیعہ زیدیہ

شیعہ کا یہ فرقہ پانچویں امام زید بن علی کی امامت اور ان کے بعد اولادِ فاطمہ رضی اللہ عنہ بنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کا قائل ہے۔ امام زید ۱۲۲ھ میں بنی امیہ کے خلیفہ حشام بن عبد الملک کے آدمیوں کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ اسی طرح تین سال بعد ان کے بیٹے یحییٰ خلیفہ ولید بن یزید کے خلاف جنگ میں شہید ہوئے۔

(زیدی مجتہدین میں یہ مشہور ہیں: حسن بن صالح بن حمی (متوفی سنہ ۱۶۸ھ) 'حسن بن زید بن محمد جن کا لقب "الامام الداعی الی الحق" تھا اور جو ۲۵۰ھ سے اپنے سنہ وفات (۲۷۰ھ) تک طبرستان کے بادشاہ رہے، قاسم بن ابراہیم علوی، ان کے پوتے ہادی یحییٰ اور ابو جعفر مرادی وغیرہم۔ (۷۲)

شیعہ زیدیہ کی سب سے زیادہ قدیم کتاب "المجموع" ۷۳۳ھ ہے جو ان احادیث فقہانی پر مشتمل ہے جو امام زید بن علی سے روایت کیے گئے ہیں اور بن کی ترتیب

مضامین کے لحاظ سے ہے۔ آج کل ان کے علم فقہ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب "الروض النضر شرح مجموع الفقہ الکبیر" ہے جو شرف الدین حسین بن علی احمد حیمی (متوفی سنہ ۱۲۲۱ھ) کی تالیف ہے۔ (۷۴)

شیعہ زیدیہ، حضرت علیؑ سے پہلے خلفائے راشدین پر حکم لگانے میں اعتدال پسندی سے کام لیتے ہیں۔ اسی واسطے منہرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے۔ (۷۵) شیعہ کا یہ فرقہ اہل سنت کے مذاہب سے زیادہ قریب ہے اور آج کل شیعہ زیدیہ کا مرکز یمن ہے، جہاں ان کی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زیادہ ہے۔

شیعہ اسماعیلیہ

شیعہ کا یہ چھوٹا سا فرقہ موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل نہیں بلکہ وہ ان کے بڑے بھائی اسماعیل کی امامت کے قائل ہیں۔ یہ مذہب مصر میں ظاہر ہوا اور خلفائے فاطمیہ بھی جن کی خلافت مصر میں ۹۰۹ء سے ۱۱۶۱ء تک رہی، اسی مذہب کے پیرو تھے۔ آج کل شیعہ اسماعیلیہ کے دو فرقے ہیں: ایک اسماعیلیہ شرقیہ اور دوسرا اسماعیلیہ غربیہ۔ اسماعیلیہ شرقیہ کا مرکز ہندوستان ہے اور اس کے پیرو ایران اور وسط ایشیا میں بھی ہیں۔ اس فرقے کے قائد سلطان محمد شاہ عرف آغا خاں ہیں جو ان کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اڑتالیسویں امام ہیں۔ اس فرقے کے لوگ اپنے مال کا عشر یعنی دسواں حصہ انہی کو دیتے ہیں۔ ان کی تعداد برطانوی ہند میں تقریباً "دس لاکھ" ہے۔ (۷۶)۔

اسماعیلیہ غربیہ جنوبی عرب کے علاقے میں، خلیج فارس کے قرب و جوار میں اور شام میں، حماة اور لاذقیہ کے پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں۔ شام میں اسماعیلیوں اور علویوں کی تعداد تقریباً "ساڑھے بیس ہزار" ہے۔ (۷۷)۔

فقہ اسماعیلیہ مشہور نہیں۔ فقہی مسائل میں اسماعیلی لوگ "دعائم الاسلام" پر اعتماد کرتے ہیں جس کے مولف قاضی نعمان بن محمد تمیمی مغربی (متوفی ۳۶۳ھ) ہیں۔ اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں مگر پوری کتاب تاحال شائع نہیں ہوئی۔ اس میں سے "کتاب الوصیہ" "کتاب الجہاد" اور "المقدمات" کو جناب آصف بن علی اصغر فیضی نے سنہ ۱۹۵۱ء میں مصر میں چھپوا کر شائع کیا (۷۸)۔

حکومت عثمانیہ کے قوانین اور مجلۃ الاحکام العدلیہ

سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال

گزشتہ فصول میں ہم نے اسلامی فرقوں اور ان کے اصولی اور فروعی اختلافات کو بیان کیا ہے۔ ہم نے قانون سازی کا حال اس جمود کے زمانے میں دیکھ لیا جو مسلمانوں کے عہدِ زریں کے بعد آیا۔ ہم نے اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ کس طرح اجتہاد موقوف ہوا اور تقلید کا عام رواج ہو گیا اور کیونکر مختصر متنوں کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں، حواشی اور ضمیمے، فتاویٰ کے مجموعے اور ان پر تنقیحی مضامین وغیرہ اتنی کثرت سے تالیف ہوئے کہ فقہ کے موضوع پر غور و خوض کرنا ایک دشوار کام ہو گیا۔

سب سے زیادہ دشواری یہ تھی کہ احکامِ شرعیہ کی تدوین مسائل و معاملات میں سرکاری طور پر عمل میں نہ آئی تھی البتہ قرآنِ کریم میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰ء) میں ایک قرات کے مطابق جمع ہو گیا تھا لیکن احادیث اس در و بست کے ساتھ جمع نہیں کی گئی تھیں کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے کو اس لیے ناپسند فرمایا کہ مبادا لوگ احادیث میں منہمک ہو کر قرآنِ کریم کو چھوڑ دیں۔

خلیفہ اموی عمر بن عبدالعزیز نے دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں احادیث جمع کرنے کا ارادہ کیا، چنانچہ آپ نے علم اور ارباب

علم کے ختم ہو جانے کے خوف سے ابو بکر بن حزم کو احادیث تلاش کر کے ضبط تحریر میں لانے کا حکم دیا مگر وہ اپنے مقصد میں اس لیے کامیاب نہ ہو سکے کہ احادیث جمع کرنے کا کام ختم ہونے سے پہلے آپ کی وفات ہو گئی۔ (۷۹) اسی طرح مسائل متعلقہ معاملات بھی قانونی شکل میں جمع نہ ہو سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اختلاف آراء اور اجتہاد کے باعث مختلف فتوے دیئے جانے لگے۔

ابن المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی مساعی

عبداللہ ابن مقفع (متوفی ۱۳۳ھ) فارسی النسل تھے۔ وہ ایک اچھے صاحب قلم تھے جو اپنے علم و فضل اور بلاغت بیان کے سبب سے مشہور تھے۔ انہوں نے فارسی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کر کے بھی بڑی شہرت حاصل کی (۸۰)۔

ابن مقفع نے جب عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مذہبی مسائل میں لوگوں کی پریشان خیالی دیکھی تو خلیفہ ابو جعفر منصور کو ”رسالة الصحابة“ کے عنوان سے ایک تقریر لکھ بھیجی جس میں اجتہاد کی بے ضابطگی اور فتاویٰ کے اختلافات کے نقصانات واضح کیے اور تمام ممالک محروسہ کے لیے ایک ایسے ضابطہ قانون کی تشکیل کے فوائد بیان کیے جو قرآن و سنت کے مطابق ہو۔ انہوں نے یہ بھی لکھا کہ جس مسئلے کا خاطر خواہ جواب قرآن و سنت میں نہ مل سکے، اس میں اجتہاد بالرائے سے کام لیا جائے اور عدل و انصاف اور فلاح عامہ کا قرار واقعی لحاظ رکھا جائے۔

اس رسالے میں ابن مقفع کا اسی طرح کا انداز خیال ملاحظہ ہو: ”امیر المومنین کو ان دونوں شہروں اور ان کے علاوہ مملکت کے دیگر اطراف و اکناف کی حالت پر خاص توجہ کرنی چاہئے کہ وہاں متضاد احکام کی بے ضابطگی نے کس قدر خطرناک صورت اختیار کر لی ہے۔ پس اگر امیر المومنین ان مختلف احکام اور فتاویٰ کے بارے میں حکم صادر کرنا مناسب خیال کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ وہ تمام ضبط تحریر میں لا کر

خلیفہ کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے ساتھ ہی سنت یا قیاس کے وہ دلائل بھی پیش کیے جائیں جن سے ہر فرقے نے استدلال کیا ہو۔ پھر امیر المومنین ان پر خود غور فرما کر اپنی رائے سے فیصلہ صادر کریں اور اس فیصلے کے خلاف باقی فیصلوں کو ممنوع قرار دیں۔ اس طرح فتاویٰ کی ایک مکمل کتاب تیار ہو جائے گی۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان مختلف فتوؤں کو ایک صحیح فیصلے کی صورت دے! اور ہمیں امید ہے کہ دستور العمل میں یکسانی پیدا کرنے کی غرض سے مختلف احکام و فتاویٰ جمع کرنے کا کام امیر المومنین کی رائے اور فرمان کے ذریعے پورا ہوگا“ (۸۱)۔

ابن المقفع کی یہ تجویز تھی جو اس لیے بروئے کار نہ آسکی کہ اس میں فقہاء اور ارباب حکومت کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں وہ شریعت اسلامی کے مسائل میں اجتہاد بالرائے کرتے وقت کسی غلطی کے مرتکب نہ ہو جائیں۔ دوسرے وہ یہ بات بھی پسند نہ کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کر کے ان کے اعمال کی تمام ذمہ داری اپنے اوپر لیں۔ (۸۲)۔

اس امر کی تائید خلیفہ ابو جعفر منصور کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے ۳۸ھ (مطابق ۶۶۵ء) میں حج کیا تو امام مالک بن انس سے فرمائش کی کہ وہ لوگوں کو اپنے مذہب کی تقلید پر آمادہ کریں لیکن امام مالک نے یہ فرماتے ہوئے انکار کر دیا کہ ”ہر فرقے کے پیش رو اور ائمہ ہیں“ اس لیے اگر امیر المومنین (اللہ ان کی مدد کرے!) لوگوں کو اپنے حل پر چھوڑ دیں تو بہتر ہو۔“

پھر ابو جعفر نے ۶۳ھ (مطابق ۶۷۷ء) میں حج کے دن امام مالک کے سامنے اپنی تجویز دوبارہ پیش کرتے ہوئے کہا: ”اے ابو عبد اللہ! آپ کتب فقہ کی اس طرح تدوین کیجئے کہ اس میں نہ تو عبد اللہ بن عمر جیسی سختی ہو، نہ عبد اللہ بن عباس جیسی نرمی اور نہ ابن مسعود جیسی ندرت پسندی، بلکہ ہر مسئلے میں ایسی راہ اعتدال اختیار کیجئے جس پر امت اور صحابہ سب متفق ہوں۔ ہم انشاء اللہ لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں کی

ترغیب دیں گے۔ تمام شہروں میں ان کی اشاعت کریں گے اور لوگوں سے وعدہ لیں گے کہ وہ ان کے خلاف نہ چلیں۔ ۸۳۱) چنانچہ امام مالک نے ”موطا“ لکھی جس کا ذکر اوپر گزر چکا۔ لیکن آپ نے اپنے مذہب کی ترغیب دینے کو پسند نہ فرمایا اور خلیفہ ہارون رشید کے زمانے میں بھی آپ کا یہی مسلک رہا۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا، صورت حل یہی رہی کہ عہد عثمانی تک سرکاری طور پر قوانین فقہ کی تدوین نہ ہوئی۔ جو شخص کسی مسئلے کے بارے میں حکم شرعی معلوم کرنا چاہتا وہ یا تو فقہ کی کتابوں اور ان کی شروح و حواشی میں اسے تلاش کرتا تھا یا فتاویٰ کی مختلف کتابوں میں۔

فتاویٰ ہندیہ

گیارہویں صدی ہجری (مطابق سترہویں صدی عیسوی) میں ہندوستان کے بادشاہ اورنگ زیب بہادر عالمگیر نے فتاویٰ جمع کرنے کا اہتمام کیا۔ ۸۴۱) اس مقصد کے لیے اس نے شیخ نظام کی زیر قیادت ہندوستان کے مشاہیر علما کی ایک کمیٹی بنائی تاکہ وہ ”ایک ایسی جامع کتاب تالیف کریں جس میں ظاہر روایات کے وہ تمام مسائل آجائیں جن پر تمام علمائے فقہ متفق ہیں اور جن کی رو سے بڑے بڑے علما فتاویٰ دیتے ہیں۔ نیز اس میں ایسے نادر فیصلہ جات جمع کریں جنہیں تمام علما کا حسن قبول حاصل ہو۔“ چنانچہ انہوں نے اس قسم کے تمام مسائل فقہیہ ایک کتاب میں جمع کر دیئے جو ”فتاویٰ ہندیہ“ یا ”فتاویٰ عالمگیریہ“ کے نام سے مشہور ہے اور جن کی نسبت بادشاہ مذکور کی طرف ہے۔

”فتاویٰ عالمگیریہ“ ایک جامع کتاب ہے جس کی چھ ضخیم جلدیں ہیں اور اس کی ترتیب مرغینانی کی کتاب ”حدایہ“ کے مطابق ہے۔ اس میں فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کی طرح عبادات اور معاملات دونوں قسم کے مسائل ہیں۔ یہ کتاب ہمیشہ فقہ حنفی کا

مشہور ماخذ رہی ہے۔ فلولی کا یہ مجموعہ نیم سرکاری حیثیت رکھتا ہے۔ یہ نہ تو قوانین جدیدہ کی طرح واجب العمل ہے اور نہ اسلوب و ترتیب میں ان کے مشابہ ہے بلکہ یہ صرف فقہ کے مسائل کثیرہ کا مجموعہ ہے۔ اس میں بعض مسائل حقیقی اور صریح ہیں اور بعض فرضی اور قیاسی، البتہ اس میں ہر مسئلے کے متعلق علما کے اختیار کردہ اور مفتی بہ اقوال درج ہیں۔

قوانین عثمانیہ (ترکیہ)

انیسویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے قوانین جدیدہ کی تدوین ہوئی تو حکومت عثمانیہ نے بھی ایسے قوانین کی تنفیذ ضروری سمجھی جو دور جدید کے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

چنانچہ ۱۸۵۰ء میں فرانسیسی قانون کے مطابق قانون تجارت نافذ کیا گیا اور ۱۸۵۸ء میں قانون اراضی نافذ ہوا۔ اس کے بعد فرانسیسی قانون کے نمونے پر قانون فوجداری وضع کیا گیا لیکن بعد میں اس میں اطالوی قانون کے مطابق بہت سی ترمیمیں کر دی گئیں۔ پھر ۱۸۶۱ء میں تجارتی عدالتوں کا قانون اساسی نافذ ہوا۔ ۱۸۶۳ء میں تجارت بحری کا قانون، ۱۸۸۰ء میں عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی بنایا گیا اور ۱۹۰۶ء میں قانون اجراء جاری ہوا اور ۱۹۱۱ء میں اس کا تکرار وضع ہوا۔ ان کے علاوہ اور کئی خاص قانون وضع کیے گئے جیسے یتیموں کے مال کی تنظیم، حکام صلح کا قانون اور شرعی عدالتوں کا قانون اساسی وغیرہ۔

حکومت عثمانیہ کی قانونی کتابیں غیر ملکی قوانین سے متاثر ہیں۔ چنانچہ ان کا اکثر حصہ ترتیب ابواب کے لحاظ سے بھی اور الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے بھی غیر ملکی قوانین سے ماخوذ ہے۔ تجارتی ضروریات کے سبب سے اور معاشرہ انسانی کے بدلتے ہوئے حالات کے باعث حکومت عثمانیہ کو یہ راہ اختیار کرنی پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ

حکومت عثمانیہ کی بعض قانونی کتابیں تو شریعت اسلامی کے موافق ہیں اور بعض مخالف۔

مثلاً "حکومت عثمانیہ کے قانون تعزیرات نے شریعت اسلامی کی بعض سزاؤں (جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا اور کوڑے لگانا وغیرہ) کو برقرار رکھا۔ اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۱۱۲ کی رو سے حرمتِ سود (ربا) کے برخلاف وہ فائدہ جو مروجہ تجارتی لین دین میں قانون سود کے مطابق فریقین طے کر لیں جائز ہے۔ (۸۵۰) یہاں اس موضوع پر مزید بحث کی گنجائش نہیں کیونکہ ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے۔

مجلتہ الاحکام العدلیہ

دول یورپ کی طرح حکومت عثمانیہ نے بھی قانون مدنی وضع کرنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ اس نے علمائے قانون کی ایک مجلس زیر قیادت احمد جودت پاشا، ناظم محکمہ احکام عدلیہ قائم کی جس کے ممبر شروع میں سات تھے: جناب احمد خلوصی، احمد حلی ممبر محکمہ احکام عدلیہ، محمد امین جندی، جناب سیف الدین ممبر مجلس محوری، جناب سید خلیل ناظر اوقاف اور شیخ محمد عطاء الدین بن عبدین۔ (۸۶) دوران کار میں مجلس میں کچھ تبدیلیاں بھی ہوئیں، کچھ ممبر بدلے گئے اور کچھ ممبروں کا اضافہ ہوا۔

مجلس کا مقصد یہ تھا کہ فقہی معاملات کے بارے میں ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو باضابطہ ہو، سہل المآخذ ہو، اختلاف سے پاک ہو، مفتی بہ اقوال پر مشتمل ہو اور ہر ایک کے لیے اس کا مطالعہ آسان ہو۔

مجلس نے اپنی اس رپورٹ میں جو اس نے محرم ۱۲۸۶ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) کو صدر اعظم علی پاشا کی خدمت میں پیش کی تھی، مجلہ کی تدوین کی غرض و غایت یوں بیان کی کہ "علم فقہ ایک ناپیدا کنار سمندر ہے۔ اس کی باریکیاں سمجھنے اور پیچیدگیاں حل

کرنے کے لیے تجربہ علمی اور مہارت تامہ کی ضرورت ہے۔ خصوصاً مذہب حنفی کے بارے میں کیونکہ حنفی مذہب میں مختلف طبقے اور درجے کے بہت سے مجتہد ہوئے ہیں جن میں باہمی اختلافات کی کثرت ہے۔ اس کے علاوہ فقہ حنفی کے مسائل کی ایسی تنقیح نہیں ہوئی جیسی فقہ شافعی میں ہوئی ہے۔ بلکہ اس کے مسائل ایسے متفرق اور منتشر ہیں کہ ان مسائل اور مختلف اقوال میں سے قول صحیح کا پہچانا اور ان پر مختلف حالات کا چسپاں کرنا بہت دشوار کام ہے۔ مزید برآں زمانہ بدلنے سے معاشرے کے مسائل بھی بدل جاتے ہیں جن کی بنیاد رسم و رواج پر ہوتی ہے۔“

مجلس سنہ ۱۲۸۵ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) میں سال بھر قانون سازی کے کام میں مصروف رہی۔ اس کے بعد مقدمہ اور مجلہ کا باب اول مرتب کر کے شیخ الاسلام اور حکومت کے ارباب حل و عقد کے سامنے پیش کیا۔ اس میں ضروری اصلاحات و ترمیمات بھی کی گئیں۔ پھر مجلس کے ممبروں نے آپس میں کام اس طرح تقسیم کر لیا کہ ”مجلہ“ کا الگ الگ حصہ ان کے سپرد ہو گیا مگر صدر مجلس تمام ابواب کی تدوین میں شریک رہا۔ مجلہ کی تالیف سنہ ۱۲۹۳ھ (مطابق ۱۸۷۶ء) میں مکمل ہو گئی۔ چنانچہ اس طرح حکومت عثمانیہ کے قانون مدنی کی تدوین ہوئی جو سلطان ترکی کے حکم سے ”مجلہ العدلیہ“ کے نام سے شائع ہوا۔ (۸۷)

مضامین مجلہ

”مجلہ الاحکام العدلیہ“ ۱۸۸۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ اس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ ابواب ہیں۔ مقدمے میں ۱۰۰ دفعات ہیں۔ پہلی دفعہ میں عام فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں اور باقی دفعات میں عام قواعد کلیہ کا بیان ہے۔

مجلہ کے ابواب حسب ذیل ہیں : ۱۔ کتاب الیسوع (خرید و فروخت) ۲۔ کتاب الاجارات (ٹھیکہ وغیرہ) ۳۔ کتاب الکفالہ (ضمانت) ۴۔ کتاب الحوالہ (حوالگی ہنڈی و

چیک وغیرہ) ۵۔ کتاب الرهن ۶۔ کتاب الامانات ۷۔ کتاب الحب ۸۔ کتاب الغصب والاطلاف ۹۔ کتاب الحجر والشفعہ ۱۰۔ کتاب الشركات (کمپنی ہا) ۱۱۔ کتاب الوکلاء ۱۲۔ کتاب الصلح والابراء (مصالحات و واجبات کی معافی) ۱۳۔ کتاب الاقرار ۱۴۔ کتاب الدعوی ۱۵۔ کتاب السنات و التحلیف (ثبوت دعوی اور حلف) ۱۶۔ کتاب القضاء۔

”مجلد“ کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایت کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلے میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے وہاں ”مجلد“ میں وہ مسلک اختیار کیا گیا ہے جو زمانے کے تقاضوں اور مصلحت عامہ کے لحاظ سے زیادہ منفعت بخش ہے۔ مثلاً بیوقوف کی بیع کے مسئلے میں ”مجلد“ نے امام اعظم کی رائے ترک کر کے صاحبین کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وہ بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح ان چیزوں کی بیع جن کے تیار کرنے کی فرمائش کارکانے کو دی جائے کہ ایسی بیع کو ”مجلد“ میں صاحبین کے مسلک کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے، وعلی ہذا القیاس۔

مجلد میں صرف چند مسائل میں ظاہر الروایت کو چھوڑ کر دوسری روایتوں کو اختیار کیا گیا ہے، جیسے غصب کردہ چیز کے منافع کی ادائیگی کے واجب ہونے میں ”مجلد“ میں حنفی مذہب کے فقہائے متاخرین کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے جو مذہب شافعی سے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح ابواللیث سمرقندی مولف ”النوازل“ کے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے کہ مال منقولہ میں بیع الوفاء جائز ہے جو کہ ظاہر الروایت کے خلاف ہے۔

”مجلد“ نے حنفی فقہاء کے بعض ایسے اقوال کو چھوڑ دیا ہے جن کا تعلق غیر اہم مسائل سے ہے مگر بعض اوقات اس بارے میں خطا کی ہے۔ مثلاً ”غبن فاحش کی تعریف میں ”مجلد“ (صفحہ ۱۶۵) نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ غبن مال و اسباب میں نصف عشر حیوانات میں عشر اور جائداد غیر منقولہ میں خمس محسوب ہوگا، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ نسیر بن یحییٰ بلخی کی رائے کے مطابق ہے جنہوں نے غبن فاحش کا اعتبار اس پر کیا ہے جو مقدار مذکور سے زائد ہے نہ کہ اس کے مساوی پر۔

○ فتوائے عالمگیریہ اور فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف ”مجلد“ میں عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل بیان نہیں کیے گئے بلکہ اس میں صرف ان مسائل فقہ کا ذکر ہے جن کا تعلق تمدنی زندگی کے معاملات سے ہے۔

”مجلد“ میں یورپ کے سول قانون کے مقابلے میں کچھ خامیاں اور فروگزاشیں ہیں جن میں سے قائل ذکر یہ ہیں :

اول یہ ہے کہ ”مجلد“ میں مسائلِ شخصی بیان نہیں کیے گئے، جیسے نکاح، طلاق، تن و نفقہ، بیٹا ہونا، نسب، ولایت، تبالغ کی سرپرستی اور پرورش اولاد وغیرہ۔ صرف حجر (ممانعتِ بیع) کا ذکر بابِ نہم میں کیا گیا ہے۔ اسی طرح ”مجلد“ میں مسائلِ وراثت، وصیت، گم شدہ شے اور اوقاف کا ذکر نہیں کیا گیا۔ نیز ”مجلد“ میں بعض ایسے مسائل بھی بیان نہیں کیے گئے جو جدید سول قانون میں موجود ہیں۔ ”مجلد“ میں ایسے مسائل کو ترک کرنے کے چند اسباب ہیں : اول یہ کہ بعض مسائل میں اختلافات بڑی کثرت سے ہیں۔ دوسرے یہ کہ مملکتِ عثمانیہ میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اس وقت حکومت کی پالیسی غیر مسلموں کے ساتھ روادار نہ تھی اور حکومت نے انہیں مذہبی اور شخصی معاملات میں پوری آزادی دے رکھی تھی۔ ایک مدت تک یہی کیفیت رہی یہاں تک کہ سنہ ۱۹۱۷ء میں حکومت نے قانون نکاح و طلاق وضع کیا جو قانونِ عائکہ (Family Law) کے نام سے ۸ محرم سنہ ۱۳۳۶ھ (۱۳۳۳ء) کو جاری ہوا۔ اگرچہ یہ قانون دراصل حکومت کے مذہبِ حنفی کے مطابق ہے تاہم اس کے بہت سے مسائل دیگر مذاہبِ اسلامی سے لیے گئے ہیں جیسے نکاح بالجبر کا عدم جواز اور طلاق بحالتِ نشہ و طلاق بالجبر کا باطل ہونا اور نا اتفاق کی صورت میں میاں بیوی کی تفریق وغیرہ۔ (۸۷)

دوم یہ کہ ”مجلد“ میں عہد و موثیق کا عام نظریہ اختیار نہیں کیا گیا۔ مثلاً ”ایجاب و قبول کے قواعد کو“ جن کا تعلق ہر قسم کے معاہدات سے ہے، بیع و شراء کے باب میں

لکھا ہے اور اکثر قانون فوجداری متفرق طور پر ان دفعات میں پائے جاتے ہیں جو کسی کا مال غصب کرنے یا تلف کرنے سے متعلق ہیں۔

سوم "مجلہ" میں ناجائز بیع و شراء کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے اور بعض معاہدات (مقنود) کی صحت کے لیے ایسی شرطیں مقرر کی گئی ہیں جن سے باہمی معاہدے کی آزادی سلب ہو جاتی ہے۔ اور نہ اس بارے میں ایسی سہولتیں اختیار کی گئی ہیں جو دوسرے مذاہب میں ہیں۔ مثلاً "مجلہ" کی عبارت ہے کہ "ادائیگی قیمت کو نامعلوم میعاد تک جیسے بارش کی آمد تک ملتوی کر دینے سے بیع باطل ہو جائے گی۔" نیز مجلہ میں مذہب شافعی کے برخلاف منافع کو مستقل مال قرار نہیں دیا گیا، چنانچہ مجلہ کی دفعہ ۵۹۶ کی رو سے غاصب پر سوائے بعض صورتوں کے غصب کی ہوئی چیز کا منافع دینے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

لیکن اس نقص کو حکومت عثمانیہ کی عدالت دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۶۳ نے دور کر دیا ہے جس میں ۱۵ جمادی الثانی ۱۳۳۲ھ (مطابق ۲۸ نیساں ۱۳۳۰ء) کے منظور شدہ قانون کی رو سے ترمیم کی گئی ہے۔ پس دفعہ ۶۳ کی رو سے قانون عثمانی میں کسی معاہدے کی بنیادی آزادی قائم رکھی گئی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے وہ تمام معاہدات و معاملات جائز قرار دیے گئے ہیں جو دنیا کے رسوم و آداب اور اس کے عمومی نظام میں خلل انداز نہ ہوں۔ ان معاملات کی تکمیل کے لیے معاملہ داروں کا حقیقی شرائط پر رضامند ہو جانا کافی ہوگا۔ خواہ معاملے کی تفصیلی شرائط کا ذکر نہ بھی کیا جائے۔ نیز دفعہ ۶۳ کی رو سے ان اشیاء کی بیع و شراء جائز قرار پائی ہے جو خریدار کے قبضے میں فی الحال نہ ہوں بلکہ آئندہ آنے والی ہوں اور ان تمام اشیاء، منافع اور حقوق کو بھی مال کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جن کا لین دین عام طور پر مروج ہے۔

مجلد کی شرحیں

"مجلد احکام عدلیہ" نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پر کر دیا تھا جو دنیائے قضاء اور معاملات شرعیہ میں پایا جاتا تھا، کیونکہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ابک ہی مسئلے کے متعلق متعدد اقوال و فتاویٰ پائے جاتے تھے، وہ سب واضح اور صریح احکام کی صورت میں اس خوبی سے منضبط ہو گئے کہ قانون دان حضرات کو ان کے سمجھنے اور پیش نظر معاملات میں ان سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آتی تھی۔

اس وقت تک جو علمائے فقہ مختصر متنوں اور مستند کتب فقہ کی شرحیں اور حواشی لکھنے میں مصروف تھے، ان سب کی توجہات کا مرکز صرف "مجلد" کے مسائل کی تفسیر اور ان کے ماخذ و دلائل کی تشریح بن گیا۔

"مجلد" کی قدیم شرحیں جو ترکی زبان میں لکھی گئیں، ان میں سے عاطف بیگ، رشید پاشا اور جودت پاشا کی شرحیں شامل ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ پرانی شرح عربی زبان میں "مرآة مجلہ احکام عدلیہ" ہے جو مسعود آفندی، سابق شاہی مفتی، کی تصنیف ہے اور آستانے میں ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ء) میں طبع ہوئی۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ہے جس میں مسائل "مجلد" کے ماخذ صحیح طور پر بیان کیے گئے ہیں اور ساتھ ہی مختصر طور پر ان مسائل کی تشریح بھی کی گئی ہے۔

شرح مذکور کے بعد سلیم رستم باز لبنانی مرحوم سابق رکن مجلس شوریٰ حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ہوئی۔ ان کی شرح ۱۸۸۸ء میں طبع ہوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی۔ (۸۹) یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی عبارت آسان اور مختصر ہے اور جس میں اصل ماخذوں کے نام بھی درج ہیں۔ عرب ممالک کے قانون دان طبقے میں اس شرح نے بہت شہرت پائی اور ان کے ہاں بہت مستعمل رہی۔ باوجود اس مقبولیت کے اس میں احکام مجلہ کے دلائل شرعیہ بیان نہیں کیے گئے۔ اسی طرح جناب یوسف

آئندی نے ایک شرح ”مرآة الجلد“ کے نام سے لکھی ہے جس کے دو حصے ہیں (۹۰)۔
 مجلہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم اور شاندار شرح ”دارالحکام
 شرح مجلۃ الاحکام“ ہے جس کے مولف علی حیدر ہیں جو عثمانیہ ہائی کورٹ کے پہلے
 صدر، محکمہ فتویٰ کے امین، وزیر عدل اور استنبول کے لاء کالج میں ”مجلہ“ کے پروفیسر
 تھے۔ اس شرح کے سولہ حصے ہیں جن میں ”مجلہ“ کی طرز پر ابواب کی تقسیم کی گئی
 ہے۔ ان میں کوئی باب بڑا ہے کوئی چھوٹا۔ یہ رستم باز کی شرح سے زیادہ مفصل ہے
 اور اس میں ”مجلہ“ کے تمام احکام کی شرعی دلیلیں مع کتب حوالہ بیان کی گئی ہیں۔
 الغرض یہ ایک مکمل تفسیر ہے جو مصنف کے تبحر علمی اور وسعت معلومات کی دلیل
 ہے۔ بعض متاخر شارحین نے اس سے مضامین نقل کیے ہیں اور پروفیسر مختصر فہمی
 حسینی، بیرسٹریٹ لاء نے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا (۹۱)۔

مجلہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح ”الکتاب الادلۃ الاصلیۃ الاصولیہ شرح
 مجلۃ الاحکام الدلیہ فی قسم الحقوق المدنیہ“ ہے۔ اسے پروفیسر محمد سعید مراد الغزالی، پروفیسر
 لاء کالج دمشق نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا۔ اس مختصر شرح کے چھوٹے چھوٹے تین حصے
 ہیں۔ اس شرح میں کئی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ہیں (۹۲)۔

اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں پروفیسر محمد سعید محاسنی، پروفیسر مجلہ لاء کالج دمشق کے قلم
 سے ایک اور شرح شائع ہوئی۔ یہ ایک درسی کتاب ہے جس کے تین حصے ہیں اور علی
 حیدر کی شرح کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس میں حوالہ جات حذف کر دیئے گئے ہیں اور
 قوانین جدیدہ سے مقابلے کا مزید اضافہ کیا گیا ہے (۹۳)۔

مجلہ کی ایک اور شرح ہے جسے محمد خالد اتاسی مرحوم، حمص کے سابق مفتی نے
 تصنیف کیا اور ان کے بیٹے ساجد محمد طاہر اتاسی، سابق مفتی نے مکمل کر کے شائع کیا۔ یہ
 ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں۔ اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات
 مندرج ہیں۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی جو سید منیرج

پر نسل لاء کالج بغداد کی تصنیف ہے۔ اس کے پانچ حصے ہیں اور ابواب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے 'نہ کہ دفعات کے نمبروں کے لحاظ سے۔ (۹۳)

ان کے علاوہ مجلہ کی اور بھی شرحیں ہیں جن میں سے اکثر میں مجلہ کی چند دفعات کی تشریح کرنے پر اکتفا کی گئی ہے خصوصاً "ابتدا کی سو دفعات۔ ہم طوالت کلام کی وجہ سے یہاں ان کے بیان کے لیے گنجائش نہیں دیکھتے۔

مشرقی ممالک میں قانون سازی کی تحریک

موجودہ زمانے میں مجلہ کی حیثیت

جب عرب ممالک میں قانون سازی کی عام تحریک شروع ہو گئی تو ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ ترکیہ اور ان ممالک میں جو حکومت عثمانی کے زیر اثر تھے، پہلی جنگ عظیم کے بعد تک بحیثیت دستور العمل قائم رہا۔ اس کے بعد ترکیہ میں بالکل منسوخ ہو گیا۔ پھر ماسوا چند مسائل کے لبنان میں بھی آہستہ آہستہ منسوخ ہو گیا اور آج کل ترمیم شدہ صورت میں صرف فلسطین، عراق، سوریہ اور شرق اردن میں باقی ہے۔ (۹۵)

اس موقع پر عراق کے ”جدید مسودہ قانون مدنی“ کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ۱۹۳۶ء میں بغداد میں ایک مجلس قائم ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ اس مسودہ قانون کو فقہ اسلامی کے اصولوں کے مطابق کچھ ڈھالا جائے اور اس میں حالات جدیدہ کے تقاضوں کے لحاظ سے زمانہ حاضرہ کے کچھ نئے قوانین بھی شامل کیے جائیں۔ چنانچہ مجلس نے مصر کے مشاہیر علمائے فقہ میں سے ڈاکٹر سنوری کو جدید قانون کا ایک حصہ وضع کرنے کے لیے مقرر کیا۔ جب انہوں نے جدید قانون کا ایک حصہ وضع کر لیا تو کچھ عرصہ توقف کیا۔ پھر ۱۹۳۲ء میں کام شروع کر کے قانون سازی کا کام مکمل کر لیا۔ آج کل وہ مسودہ قانون ڈاکٹر سنوری کی قیادت اور ماہرین قانون کی نگرانی میں مجلس کے زیر غور ہے۔ جب مجلس اپنی بحث و تمحیص مکمل کرے گی تو اسے منظوری کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے گا (۹۶)۔

اب ہم بڑے بڑے اسلامی اور عربی ملکوں کی قانون سازی کا کچھ مختصر سا حال بیان کرتے ہیں۔

پاکستان و ہند

برطانوی ہند میں تقسیم ملک سے پہلے ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق چالیس کروڑ کی کل آبادی میں سے تقریباً ساڑھے نو کروڑ مسلمان تھے۔ (۹۷) بنگال، پنجاب اور کشمیر کے صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اکثر حنفی المذہب ہیں۔ اس کے بعد سلفی، پھر شیعہ (۹۸) پھر شافعی۔

برطانیہ کی پالیسی ابتدا سے یہ رہی کہ اہل ہند کی قومی رسومات اور مذہبی قوانین میں کبھی دخل نہیں دیا، چنانچہ اس نے ۱۷۷۲ء میں ایک قانون بنا کر اعلان کیا کہ مسلمانوں کا دستور العمل تمام معاملات وراثت، بیاہ شادی، رسومات قومی اور فرقہ وارانہ مسائل میں قرآنی شریعت کے مطابق رہے گا۔

اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ تمام حج اور وکلاء مسلمانوں کے مقدمات میں شریعت اسلامی اور فقہ کی عربی کتابوں کی طرف رجوع کرنے لگے۔ چنانچہ ان کے ہاں فقہ حنفی کی کتاب "الہدایہ" نے بڑی شہرت پائی۔ پھر "فتاوائے عالمگیریہ" اور "سراجیہ" (۹۹) وغیرہ نے۔ اسی طرح فقہ جعفری میں کتاب "شرائع الاسلام" مشہور ہوئی۔

کتب مذکورہ میں سے بعض کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا گیا ہے۔ ہاملتون (Hamilton) نے ۱۷۹۱ء (۱۰۰۱) میں "ہدایہ" کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور سر ولیم جونز (Sir William Jones) نے ۱۷۹۲ء میں "سراجیہ" کا ترجمہ کیا اور بیلی (Baillie) نے "فتاوائے عالمگیری" کے بعض ابواب کا اور "شرائع الاسلام" کے اشرحے کا ترجمہ کیا (۱۰۱)۔

انیسویں صدی کے نصف تک یہی کیفیت رہی۔ اسی صدی میں حکومت برطانیہ نے قانون سازی کا کام شروع کیا اور چند قوانین بنائے جیسے ۱۸۳۳ء میں تینسنگ غلامی کا قانون اور قانون فوجداری اور قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری۔ یہ قانون ۱۸۶۲ء

کے آغاز میں جاری ہوئے۔ قانون گواہان ہندی (۱۴) ۱۸۷۲ء میں 'قانون اوقاف ۱۹۱۳ء (۱۰۲) میں اور مسلمانوں کا قانون شریعت ۱۹۳۷ء (۱۰۳) میں بنائے گئے وغیرہ۔

الغرض ہندوستان میں قانون سازی کی حالت تھی جو اوپر بیان کی گئی۔ ان قانونی ترمیموں کے سوا، جو حکومت نے کیں، مسلمانوں پر ہمیشہ اسلامی قانون نافذ رہا۔ ان کے مخصوص حالات میں تو قانون شرعی لیکن حق شفعہ وغیرہ معاملات میں قانون عینی اور رسمی کا نفاذ رہا۔ مگر تمام صورتوں میں حج و مجسٹریٹ شرعی قوانین نافذ کرتے وقت فقہاء کے اقوال اور ان کے فتویٰ کی پابندی نہیں کرتے بلکہ وہ انگریزی قانون اور معاشرہ جدیدہ کے بدلتے ہوئے حالات سے متاثر ہو کر شرعی احکام کی تشریح میں اپنے مفید مطب گنجائش پیدا کر لیتے ہیں۔ (۱۰۵)

آخر میں ہم سرسید احمد خان بہادر (۱۸۱۷ء — ۱۸۹۸ء) کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جنہوں نے مسلمان ہند کی اصلاح و تجدید کا بیڑا اٹھلایا۔ انہوں نے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی جس نے بعد ازاں ۱۹۲۰ء میں جامعہ اسلامیہ کی صورت اختیار کی۔ ان کے بعد اسلامی ہند میں ذہنی بیداری پیدا کرنے والوں میں سے مشہور حج سید امیر علی بھی ہیں جن کا زمانہ حیات ۱۸۳۹ء سے لے کر ۱۹۲۸ء تک ہے۔ انہوں نے انگریزی زبان میں متعدد کتابیں لکھیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور "سپرٹ آف اسلام" (۱۰۶) اور "محمدن لاء" (۱۰۷) ہیں۔ انہی مفکرین میں سے مشہور شاعر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶ء — ۱۹۳۸ء) ہیں جو گزشتہ اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے بانی مبنی ہیں۔ ان تمام لوگوں نے اجتماعی اصلاح کی آواز بلند کی، اندھی تقلید کی مخالفت کی اور مسلمانوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ شریعت کی اصلی روح اور اس کے جمہوری اصول کی طرف رجوع کریں۔ (۱۰۸)

مذکورہ بالا علمی اور اصلاحی تحریک اُس تحریک سے بالکل الگ ہے جسے مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹ء — ۱۹۰۸ء) نے چلایا۔ مرزا صاحب موصوف نے اپنی زندگی ایک

مصلح اور ہادی کی حیثیت سے شروع کی ۱۸۸۹ء میں انہوں نے مہدی مختصر اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کیا جس کی عالم اسلامی نے مخالفت کی (۱۰۹)۔ ان کی وفات کے بعد ان کی جماعت دو حصوں میں منقسم ہو گئی۔ پہلا فرقہ قادیانی کہلاتا ہے جو ان کی نبوت کا قائل ہے اور ان کے حلیف کو قبول کرتا ہے۔ دوسرا فرقہ لاہوری ہے جو آج کل احمدیہ انجمن اشاعت اسلام کے نام سے معروف ہے۔ اس دوسری جماعت میں آزاد خیال عناصر شامل ہیں جو فرزا صاحب کی نبوت کے قائل نہیں۔ آج کل اس جماعت کے امیر محمد علی صاحب ہیں۔ بلاد مغرب میں اشاعت اسلام کے لیے ان کے متعدد مرکز ہیں (۱۱۰)۔

اس امر میں کچھ شک نہیں کہ اس علمی اور اصلاحی بیداری سے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، اس سیاسی تحریک کو بڑی امداد ملی جسے قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم نے ایک مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کے لیے جاری کیا۔ اس تحریک سے وہ انقلاب پیدا ہوا جس سے ہندوستان دو سلطنتوں میں تقسیم ہو گیا۔ پہلی سلطنت میں جس کا نام بھارت یا ہندوستان یا ہند ہے، ہندوؤں کی اکثریت ہے، دوسری سلطنت پاکستان ہے جس میں آٹھ کروڑ بیس لاکھ سے کچھ زیادہ لوگ بستے ہیں اور ان میں سے اکثر مسلمان ہیں۔ پاکستان کے دو حصے ہیں: مغربی اور مشرقی، مغربی حصے میں سندھ، بلوچستان، پنجاب، شمالی مغربی سرحدی صوبہ اور ریاست بہاولپور وغیرہ شامل ہیں۔ مشرقی پاکستان مشرقی بنگال پر مشتمل ہے۔ ان دونوں حصوں کے درمیان ہندوستان کا وسیع ملک واقع ہے۔ کشمیر کا ملک تاحال ان دونوں مملکتوں کے درمیان متنازعہ فیہ ہے (۱۱۱)۔

۱۳۔ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان ایک مستقل سلطنت کی حیثیت سے معرض وجود میں آیا اور اگلے دن اس بات کا اعلان ہوا کہ وہ ایک Dominion ہے اور برٹش کامن ویلتھ کا ایک حصہ ہے۔ پاکستان کے دستور اور نظام حکومت کی تشکیل کے لیے ایک Constituent Assembly قائم ہے۔ اس اسمبلی نے فروری ۱۹۴۹ء میں ایک

قرارداد کے ذریعے دستور کے اغراض و مقاصد کو بیان کیا اور جمہوری اصول یعنی حریت، مساوات، رواداری اور اجتماعی عدالت کو بطور دستور العمل کے تسلیم کیا۔

پاکستان کی آزادی کی مناسبت سے ضروری معلوم ہوا کہ ڈچ ایسٹ انڈیز کے جرنلز کی طرف بھی اشارہ کیا جائے جن میں سب سے زیادہ اہم جاوا سماٹرا ہیں۔ ان جزائر کے اہالی نے بتاریخ ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء جمہوریہ انڈونیشیا کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کیا اور پھر بتاریخ ۲ دسمبر ۱۹۴۹ء بیگ کانفرنس نے جمہوریہ ولایات متحدہ انڈونیشیا کے نام سے ان کی آزادی کو تسلیم لیا۔ اس جمہوریہ کے باشندوں کی تعداد ساڑھے سات کروڑ کے قریب ہے جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور شافعی مذہب کے پیرو ہیں۔ مقامی رسم و رواج کے ساتھ ساتھ یہاں شریعت اسلامی کے بعض احکام نافذ ہیں، خصوصاً "مخفیہ" ذاتی معاملات میں۔

مصر

مصر کی آبادی تقریباً دو کروڑ ہے جو اکثر مسلمان ہیں اور جن میں اکثریت شافعی مذہب والوں کی ہے۔ اور یہ ایک قدرتی امر ہے کہ امام شافعی نے اپنے نئے مذہب کی اشاعت یمن کی تھی۔

حکومت اسماعیلیہ (فاطمیہ) کے عہد تک محکمہ عدالت کا مذہب بھی شافعی رہا۔ پھر حکومت اسماعیلیہ کے زوال کے بعد حکومت ایوبیہ کا مذہب بھی شافعی رہا مگر ظاہر شافعی رہا۔ شافعی نے چار بیج مقرر کیے: شافعی، مالکی، حنفی اور حنبلی۔ ان میں سے شافعی قاضی کو امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ فتح عثمانی کے بعد تک یہی کیفیت رہی مگر بعد میں محکمہ عدالت کا مذہب حنفی ہو گیا اور مصری عدالتوں میں آج تک رائج چلا آتا ہے۔

عثمانی دور کے آغاز میں مصر کا انتظام عدالتوں کی تشکیل ہوئی اور شرعی فیصلوں کا

دائرہ محدود ہو گیا۔ اس موقع پر حکومت مصر نے سیاسی اسباب کی بنا پر "مجلس الادکام العدلیہ" کو ملک کا دستور العمل نہ بنایا۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں فرمانِ خدیو کے مطابق جو ۱۲ جمادی الاول ۱۲۹۱ھ (مطابق ۱۸۷۳ء) کو صادر ہوا، عدالتی اور انتظامی ملکی کے لحاظ سے مصر پورے طور پر آزاد ہو گیا۔

اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں غیر ملکیوں کے مقدماتوں پر غور کرنے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لئے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵ء میں جاری ہوا۔ ۱۸۸۳ء میں عدالت ہائے ملکی کی دوبارہ تنظیم ہوئی اور ملکی قانون مدنی جاری ہوا۔ اس کے بعد مخلوط قوانین اور قوانین و ضوابط جاری ہوئے، نیز شرعی عدالتوں کو ترتیب دینے اور انہیں مخصوص حالات کے ساتھ مخصوص کرنے کے لیے کئی قواعد و ضوابط جاری ہوئے (۱۱۳)۔

اس کے علاوہ حکومت مصر نے حنفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام کی تدوین کا کام محمد قدری پاشا مرحوم کے سپرد کیا، چنانچہ انہوں نے ۶۳۷ دفعات کی ایک کتاب مرتب کی، جس میں نکاح، طلاق، اولاد، نابالغ کی سرپرستی، حیرانہ (جہاد) وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دیگر اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں سند کتاب قرار پائی۔

پہلے مصر میں ضابطہ تنظیم عدالت ہائے شرعیہ بحریہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کی رد سے امام ابو حنیفہ کے مفتی بہ اقوال پر عمل درآمد ہوتا تھا مگر بعد میں قانون نمبر ۲۵ بحریہ ۱۹۲۰ء کی رو سے دفعہ مذکور میں ترمیم کردی گئی اور نان و نفقہ، عدت اور گم شدہ جیسے خاص مسائل میں امام مالک و امام شافعی، نیز حاکم کے مذہب کے مطابق عمل درآمد کرنے کا فیصلہ ہوا۔ یہاں مصر کے قانون میراث بحریہ ۶۔ اگر ت ۱۹۲۳ء کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے (۱۱۳)۔

مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی جو "تحریک سلفیہ" یا مذہب سلف

الصالح“ کی تحریک کہلاتی ہے۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۸۳۹ء—۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاد امام شیخ محمد عبدہ (۱۸۳۹ء—۱۹۰۵ء) (۱۱۳) مفتی مصر نے جاری کی تھی اور اس تحریک کے مبادیات اور اصول کی اشاعت کتابوں، لیکچروں اور مقالوں کے ذریعے کی گئی۔ ان میں سب سے اہم سید محمد رشید رضا کا وہ رسالہ ہے جو قاہرہ سے ۱۸۹۷ء میں جاری ہوا۔

مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور مخالف دین بدعتوں اور ہر اندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے۔ وہ استدلال کرتے ہیں کہ قوم کے اُن مقلدین کے ذریعے جو غیر کے طریقوں کو اپنالیتے ہیں، قوم کے دشمنوں کو قوم کی تخریب و بربادی کا راستہ مل جاتا ہے اور مقلدین کی عقل و فراست و سوس اور توہمات کی آمج گاہ بن کر رہ جاتی ہے، یہاں تک کہ مقلدین اپنے ائمہ کی تعظیم و تکریم اور غیر مقلدین سے نفرت کے باعث اپنے اپنے قوم کے لیے ایک مصیبت بن جاتے ہیں کیونکہ عقیدہ تقلید کی وجہ سے وہ ان کے مذہب اور ان کے ہر نقل و حرکت کو بہ نگاہِ حقارت دیکھتے ہیں (۱۱۵)۔

یہی وجہ ہے کہ آپ مذہب سلفیہ کو وہابی اور جدید حنبلی مذہب سے زیادہ قریب پائیں گے، اس لیے کہ ہر دو مذہب اس حقیقی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو قرآن کریم اور احادیث صحیحہ پر مبنی ہے اور اسی اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنیاد اس اساس پر ہو۔ وہ جمود پسند فقہائے مقلدین کی رائے کی پابندی کو بالکل پسند نہیں کرتے۔

انہی اصول کی بنا پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کر سکتا اور نہ وہ اپنے امور خانگی اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا۔ (۱۱۶) وہ کہتے ہیں

کہ صرف اسی طرح شریعت اسلامی عصر جدید کے دوش بہ دوش چل سکتی ہے۔ چنانچہ وہ بہت سے معاملات تجارت میں عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق جواز کا فتویٰ دیتے ہیں کیونکہ ”جب عقل اور نقل کا اختلاف ہو جائے تو عقلی فیصلے پر عمل کیا جائے گا۔“ یہ اصول ابن تیمیہ کے اس اصول کے مطابق ہے کہ شریعت اسلامی کی صحیح روایت ہمیشہ عقلی فیصلے کے مطابق ہوتی ہے (۱۱۷)۔

اسی مبارک تحریک کا اثر تھا کہ فضیلت مآب شیخ الازھر محمد مصطفیٰ الراجھی مرحوم (متوفی ۱۹۳۵ء) نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کیا تھا جس کے پسندیدہ اثرات قانون سازی، درس و تدریس اور صحافت کی دنیا میں نمایاں نظر آتے ہیں۔ شیخ الازھر نے علماء کی ایک جماعت کو نمائندہ بنا کر اس بین الاقوامی کانفرنس میں بھیجا جو قانون مقارن (Comparative Law) یعنی قانون کے تقابلی مطالعے و تحقیق کے لیے اگست ۱۹۳۷ء میں بمقام لاہائی (The Hague) منعقد ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نمائندہ جماعت نے کانفرنس میں انسانی مسؤلیت کی تشریح شریعت اسلامی کے مطابق کی۔ نیز ثابت کیا کہ شریعت اسلامی ایک مستقل قانون ہے جو رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا اور جو عصر جدید کے بدلتے ہوئے حالات کے لیے بھی مناسب ہے۔ کانفرنس نے ان کے ساتھ اس اعتبار سے موافقت کی کہ قانون اسلامی اپنے اندر تغیر و تبدل کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس میں اتنی وسعت موجود ہے جو عصر جدید کی زندگی کے تقاضوں کو کماحقہ پورا کر سکے۔ نیز کانفرنس نے یہ قرارداد پاس کی کہ آئندہ جلسوں میں شریعت اسلامی کے مسائل پر بحث کرتے وقت دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان استعمال کرنے کی بھی اجازت ہوگی۔

اسی طرح ایک اور مجلس شیخ الراجھی کی زیر قیادت قائم ہوئی جس کے ممبر فضیلت مآب شیخ عبدالجید سلیم مفتی، مصر اور شیخ فتح اللہ سلیمان چیف جسٹس مصر بھی تھے۔ اس مجلس کا نصب العین یہ تھا کہ رفتار زمانہ کے مطابق تمام مذاہب اسلامی کا لحاظ رکھتے

ہوئے شخصیات کی ایسی آئین بندی کی جائے جو صرف ایک مذہب کی تقلید کی قید و بند سے بالکل آزاد ہو (۱۱۸)۔

آخر میں تحریک وطنی شرعی کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ تحریک اس لیے اٹھی تھی کہ حکومت نے شریعت اسلامی کو مصر کی جدید قانون سازی کے تمام شعبوں میں بنیادی حیثیت سے قائم نہیں رکھا تھا بلکہ اس میں یورپ کے قوانین کا عنصر شامل کر دیا تھا۔ واقعہ یہ ہوا کہ جب خدیو مصر اسماعیل پاشا نے ترکوں سے آزادی حاصل کرنے کے شغف میں "مجلیۃ الاحکام العدلیہ" کو ترک کر دیا تو شیخ مخلوف بنیادی کو حکم دیا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذہب امام مالک کے سانچے میں ڈھالیں۔ باوجودیکہ یہ ضخیم کتاب علامہ مذکور نے تمام لوازمات شریعہ کا لحاظ رکھتے ہوئے تالیف کی تھی مگر جب اس کا قانون مدنی مصری، جو پنولین کے وضع کردہ قانون سے ماخوذ تھا، جاری ہوا تو قدامت پسند حلقوں میں ہیجان و اضطراب پھیل گیا اور بعض لوگوں نے تو تجربے سے ثابت کر دیا کہ اس قانون کی ضرورت نہیں، چنانچہ قدری پاشا مرحوم نے قانون کی ایک کتاب "مرشد المیران الی معرفۃ احوال الانسان" مرتب کی جو مذہب ابو حنیفہ سے ماخوذ تھی اور قانون عصر جدید کے مطابق تھی۔^{۱۱۹}

جب حکومت مصر نے قوانین ملک پر نظر ثانی کرنے اور ان میں ترمیم کی غرض سے کمیٹیاں بنائیں تو تحریک وطنی پھر شروع ہو گئی۔ علما (۲۰) کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ قانون سازی کی بنیاد شریعت اسلامی پر رکھی جائے اور نئے قانون پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ وہ ملک کے لیے اجنبی ہے۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ شریعت اسلامی کو دوبارہ جاری کیا جائے جو تیرہ صدی تک ملک میں نافذ رہی ہے اور جس میں عزت و وطن، عربی زبان، مذہب اور دینی روایات کو برقرار رکھنے کی پوری ضمانت موجود ہے اور جس میں ایسے گراں مایہ خزانے موجود ہیں جو ہر لحاظ سے معاشرہ جدید اور قومی ترقی کے لیے مناسب حال ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شرعی قانون کی بدولت مغرب کی غلامی سے

آزادی میسر آئے لی اور مصر اس قاب میں ہو سکے گا کہ مشرقی ممالک کے لیے نمونہ بن سکے۔ نیز صرف یہی قانون عوام کے رجحانات طبع اور ارباب حکومت کے درمیان ایسا رشتہ یگانگت پیدا کر سکتا ہے جو ہر قانون سازی کی کامیابی کے لیے ضروری ہے۔

احکام شریعت کی تدوین کے لیے حکومت مصر نے مرحوم محمد قدری پاشا کو یہ خدمت تفویض کی تھی کہ وہ شخصی معاملات کے متعلق شرعی احکام کو مذہب حنفی کے مطابق مدون کریں، چنانچہ انہوں نے ان کو ۶۳ دفعات میں مدون کیا جن میں شادی، طلاق، اولاد، حب، وصیت اور میراث وغیرہ سے بحث ہے۔ مصر اور دیگر اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں اسی قانون پر عمل درآمد ہونے لگا۔ مرحوم شیخ محمد زید بک ابیانی نے اس قانون پر ایک معتبر شرح لکھی ہے جو تین جلدوں میں ہے۔

شرعی عدالتوں کے دستور العمل مجریہ ۱۹۱۱ء کی دفعہ ۲۸۰ کے مطابق اہل مصر کا تعامل حنفی مذہب کے مقبول ترین اقوال کا موید تھا مگر قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ء نے اس میں ترمیم کی اور حکم دیا کہ بعض خاص مسائل مثلاً "نان و نفقہ، عدت اور گم شدہ شخص کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کے مذہب پر عمل کیا جائے۔"

مصر کا ملک احکام شرعی کی جدید تدوین میں ہمیشہ حنفی مذہب کا پابند نہیں رہا، بلکہ اس اصلاحی تحریک سے متاثر ہوا ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ میراث کا جدید قانون مجریہ ۶- اگست ۱۹۳۳ء اگرچہ قدری پاشا کی کتاب پر مبنی ہے مگر بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے۔ مثلاً "جدید قانون نے اس مسئلے میں شافعی مذہب کی موافقت کی ہے کہ اختلافِ وطن حتیٰ کہ غیر مسلموں کے درمیان بھی میراث کا مانع نہیں (۱۲۱۱)۔" اسی طرح ۱۹۳۶ء کا جدید قانون وقف بھی حنفی مذہب سے منحرف اور مختلف ہے۔ مثلاً واقف کو اپنے وقف سے رجوع کرنے اور وقف کو موقوف بنانے کا حق دیا گیا ہے، نیز غیر وارث کے لیے وقف کے نصاب کو ایک ثلث تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح جدید قانون وصیت مجریہ ۱۹۳۶ء میں وصیت کو وارث کے لیے جائز قرار

دیا گیا ہے اور اس وصیت کو بھی معتبر سمجھا گیا ہے جو ایسے بیٹے کی اولاد کے حق میں ہو جو وصیت کرنے والے کے ساتھ ہی یا اس کی زندگی میں فوت ہو جائے۔

مصر کے مدنی (سول) قانون کی تنقیح کے لیے پہلی کمیٹی ۱۹۳۶ء میں، دوسری کمیٹی ۱۹۳۸ء میں اور تیسری کمیٹی ۱۹۳۸ء کے آخر میں زیر قیادت ڈاکٹر عبدالرزاق سنوری بیک بنائی گئی۔ آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے عرصے میں اپنا کام مکمل کر لیا اور اس کے بعد تو ضیحی اور ٹھوس یادداشتیں قلم بند کیں۔

جدید مسودہ قانون میں ۱۱۳۹ دفعات ہیں اور وہ تین ماخذوں سے لیا گیا ہے: قانون مقارن، اجتمالی القضاء المصری اور شریعت اسلامیہ۔ ذیل کے مسائل شریعت اسلامیہ سے لیے گئے ہیں: حقوق کے بے جا استعمال کا نظریہ، عدم امتیاز کی ذمہ داری، قرضے کی حوالگی، عارضی واقعات کے مبادی، مرض الموت کے احکام، غبن، مدت کہنگی، حق شفیعہ اور جبہ وغیرہ کے تفصیلی احکام۔ اسی طرح مسودہ قانون کی پہلی دفعہ میں منظور کیا گیا ہے کہ کسی مسئلے کے بارے میں اگر شرعی یا رواجی حکم موجود نہ ہو تو قاضی قیاس کے ذریعے استنباط احکام کا مجاز ہے (۱۲۲)۔

اسی طرح مصر کا ملک اپنے قوانین میں آزاد ہو گیا ہے جس طرح کہ وہ ۱۸۴۹ء سے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر کے اپنے عدالتی معاملات میں آزاد ہو گیا تھا۔

ترکیہ

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حکومت عثمانی نے مغربی قوانین میں سے کیا کچھ لیا اور کس طرح ”مجلتہ الاحکام العدلیہ“ کی تدوین ہوئی۔ اب ہم مختصراً یہ بتائیں گے کہ اس کے بعد ترکی قانون میں کیا کیا ترمیمات ہوئیں۔

سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں ترکیہ کی تحریک ارتقاء نے ۱۹۰۸ء میں سیاسی حکومت کے خلاف وہ بغاوت شروع کر دی، جس کے نتیجے میں، دستور، اصلاحات منظور

ہوئیں۔ اس کا قدرتی اثر یہ ہوا کہ ترک عوام کا میلان طبع جدت پسندی اور موروثی روایات ترک کرنے کی طرف ہو گیا۔ چنانچہ بہت سے لوگوں نے تو چلا چلا کر اصلاحات کا مطالبہ شروع کر دیا اور بعض (جیسے محمد عبید اللہ آفندی) نے یہ تجویز پیش کی کہ احساس قومی بیدار رکھنے کے لیے قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا جائے۔

جب تحریک وطنی ترک قوم کو نئی زندگی بخشنے والے مصطفیٰ کمال پاشا یا مصطفیٰ اتاترک کے زیر قیادت کامیاب ہو گئی تو قومی اور مذہبی آزادی کے جدید روپ میں اصلاحات ظاہر ہوئیں جن کا مقصد خلافت اسلامی کو ختم کرنا اور غیر ترکیوں کے خلاف جہاد کرنا تھا۔ کیونکہ جوں ہی ترک معاہدہ لوزان ۱۹۲۳ء میں کامیاب ہو کر واپس لوٹے تو انہوں نے اسی سال ۲۹- اکتوبر کو جمہوریہ ترکیہ کا اعلان کر دیا لیکن سلطان عبدالحمید آفندی کی خلافت ابھی برقرار رکھی۔

دوسرا سلسلہ شروع ہوتے ہی خلافت منسوخ کر دی گئی، خاندان عثمانی کے تمام افراد کو جلا وطن کر دیا گیا، شیخ الاسلام کا منصب اور تمام شرعی عدالتیں موقوف ہو گئیں، تمام رجعت پسندانہ تحریکوں مثلاً ”مولویہ“ اور ”بیگتاشیہ“ طریقوں کو ختم کر دیا گیا اور انگریزی ٹوپی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا۔ اس کے بعد قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کرایا گیا۔ عربی رسم الخط کے بجائے لاطینی رسم الخط کو اختیار کیا گیا اور ترکی زبان میں سے بقدر امکان عربی وغیرہ کے تمام غیر ترکی الفاظ نکال دیئے گئے۔

اس سے دنیائے قانون سازی میں ایک بہت بڑا انقلاب آ گیا کیونکہ ترکوں نے اس وقت کے وزیر عدلیہ محمود اسعد بیگ (۱۲۲) کی تصریح کے مطابق تضحی اوقات اور درد سری سے بچنے کے لیے یورپ کے کسی جدید قانون کو منتخب کرنے کا ارادہ کر لیا۔ چنانچہ اس جدید قانون کا ترجمہ کیا گیا اور بغیر رد و قدح کے کابینہ کے اتفاق رائے سے اسے منظور کرایا گیا جیسے پولین نے اپنا قانون بغیر تفصیلی بحث مباحث کے منظور کرایا تھا۔ یوں ترکوں کو ایک مفصل قانون مع اپنی شروح کے تیار مل گیا اور گزشتہ زمانے کا

اجتہاد بالرائے کا سلسلہ ختم ہوا۔ ترکیہ نے ۱۹۲۶ء میں سوشل رلینڈ کا قانون فوجداری اور پھر وہاں کا قانون دیوانی (۱۳۳) بغیر کسی قابل ذکر ترمیم کے اختیار کر لیا۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ترکیہ کا قانون دیوانی تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ بالکل سوشل رلینڈ ہی کا قانون ہے۔ ترمیم کی مثال یہ ہے کہ سن بلوغ کی معادہ ترکیہ میں (دفعہ ۱۱ کی رو سے) پورے اٹھارہ سال ہے اور سوشل رلینڈ میں (دفعہ ۱۳ کی رو سے) پورے بیس سال۔

اس نئے قانون کے ذریعے ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ اور تمام شرعی قوانین منسوخ ہو گئے۔ چنانچہ ترکوں نے مرد اور عورت کے حصہ وراثت میں، اور خاص اسباب کی بنا پر عدالتی طلاق طلب کرنے میں، مرد اور عورت کے درمیان مساوات قائم کر دی اور ایک سے زیادہ نکاح ممنوع قرار دیا اور مختلف المذاہب میاں بیوی کا نکاح جائز قرار دے دیا وغیرہ۔

اس جدید صورت گری کے باوجود ترکوں نے حکومت کا مذہب اسلام ہی رکھا لیکن اسے قانون سے الگ کر دیا۔ چنانچہ مذہب کا تعلق صرف عقیدے سے رہ گیا اور قانون کا تعلق حکومت سے۔ مذہب اور مذہبی علما سے قانون کا کوئی واسطہ نہ رہا۔

جمہوریہ لبنانیہ

زمانہ قدیم میں لبنان ملک شام (سوریا) کے ایک پہاڑ کا نام تھا۔ یہ علاقہ عہد عثمانیہ میں ۱۸۶۳ء کے بروٹوکول کے وقت سے داخلی امور میں آزاد تھا۔ لبنان ہمیشہ سے عرب کے ان مردم خیز علاقوں میں شمار ہوا ہے جہاں کے ارباب علم نے ادب عربی کی بڑی خدمت کی ہے اور جنہوں نے اپنی ثقافت اور اپنے علم سے اپنے وطن کو سر بلند کیا ہے۔ اسی طرح اہل لبنان غیرت قومی میں مشہور ہیں اور انہوں نے عربی قومیت کی بیداری میں بھی حصہ لیا ہے۔ چنانچہ وہاں کے مشہور شاعر ابراہیم یازجی نے اپنے

قصیدے کی ابتدا یوں کی ہے: تنبھوا واستغنیقوا ایہا العرب۔

جب پہلی جنگ عظیم ختم ہوئی تو لبنان حکومت فرانس کے زیر اثر آگیا اور اس نے ۱۹۲۰ء میں لبنان کبیر کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا اور اس میں کچھ ساحلی اور اندرونی علاقے بھی شامل ہو گئے۔ پھر ۱۹۲۶ء میں جمہوریہ لبنانیہ کا اعلان کیا گیا اور فرانس کے زیر اثر ایک لبنانی رئیس جمہوریہ مقرر ہوا۔

آخر کار فرانسیسی اقتدار ختم ہوا اور ایک خون ریز بغاوت کے بعد ۹ نومبر ۱۹۴۳ء کے قانون کی رو سے ملک کے دستور اساسی میں ترمیم کر دی گئی اور دنیا کی تمام بڑی بڑی حکومتوں نے لبنان کی مکمل آزادی تسلیم کر لی۔ اس کے بعد تمام اختیارات فرمانروائی مع خارجی نمائندگی کے ملکی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیے۔

چنانچہ آزاد لبنان نے ایک مستقل حکومت کی حیثیت سے سان فرانسکو کانفرنس میں حصہ لیا اور میثاق اقوام متحدہ تیار ہوا (۱۴۵)۔ میثاق مذکور کی دفعہ ۸ اور دفعہ ۷ کی رو سے لبنان جمعیت الاقوام کا ممبر قرار پایا اور وہ تمام ایسی بندشوں سے آزاد قرار دیا گیا جو اس کی سیادت اور آزادی پر اثر انداز ہو سکتی تھیں۔ چنانچہ لبنان کی حکومت نے سیادت کے تمام حقوق سنبھال لئے اور اسے حق دفاع کے علاوہ یہ حق بھی حاصل ہو گیا کہ وہ بیرونی ملکوں میں اپنے نمائندے بھیج سکے۔ پھر ۲۱ دسمبر ۱۹۴۶ء کو تمام غیر ملکی فوجیں لبنان کی سرزمین سے نکل گئیں اور مجلس نیابت نے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر دیا۔

لبنان کا قانونی دستور العمل دولت عثمانیہ کا ”مجلتہ الاحکام العدلیہ“ تھا مگر فرانس نے حکومت بلادست نے اپنے انتداب کے وقت سے کبھی صرف اپنی رائے سے اور کبھی مقامی حکومت کے مشورے سے متعدد معاملات ملکی کے لیے آہستہ آہستہ آئین و قوانین بنانے شروع کر دیئے۔

در حقیقت بہت سے آئین و قوانین جاری ہو چکے ہیں۔ ان میں سے بعض عام

ہیں اور بعض خاص۔ ہم یہاں مختصر طور پر ان میں سے صرف چند اہم قوانین کا ذکر کرتے ہیں: قانون شہریت، قانون معاہدات، عدالات ہائے دیوانی کا قانون اساسی، قانون تجارت، قانون فوجداری اور شرعی عدالتوں کے نظم و نسق کا قانون۔

پہلا قانون (قانون شہریت) فرانس کے ایوانِ بلا نے بذریعہ قرارداد نمبر ۳۳۳۹، بتاریخ ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو صادر کیا (جس کا اعلان سرکاری طور پر ۳۱ جنوری ۱۹۳۱ء کو کیا گیا) اس قانون میں ۲۷۰ دفعات ہیں اور اس میں اراضی، حقوقِ شخص جسے ملکیت و نفع اندوزی، شراکت و بیمہ وغیرہ اور ان حقوق کا حاصل کرنا یا ان کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا یا ان کا ساقط ہونا وغیرہ معاملات سے بحث کی گئی ہے۔

اسی قانون کے ذریعے مع سابقہ فیصلوں کے جو پابندی، آزادی اور اراضی (۱۳۶) کے رجسٹر سے متعلق ہیں، اور مع اس کی ترمیماتِ مابعد کے، آج کل کے اس قانون ملکیت کی تشکیل عمل میں آئی جو ان مشرقی ملکوں میں رائج ہے جو فرانس کے ماتحت رہے ہیں، جیسے سوریا و لبنان۔ اس قانون سے وہ تمام احکام سابقہ منسوخ ہو گئے جو قانون جدید کے احکام کے خلاف ہیں، مثلاً مجلے کا وہ قانون منسوخ ہو گیا جو مسائلِ حقِ شفیعہ اور دیگر حقوقِ شخص وغیرہ سے متعلق ہے۔

۱۹۲۵ء میں حکومت نے فرانسیسی جج جناب روپرس (Ropers) کو قانونِ عہد و موافقت وضع کرنے کا حکم دیا۔ پھر اس کا مسودہ پروفیسر لویس جو سران کے سامنے پیش کیا گیا جو لیون یونیورسٹی میں لاء کالج کے افسرِ اعلیٰ ہیں۔ وہ فرانسیسی ہائی کورٹ میں مشیرِ قانونی بھی رہ چکے ہیں اور فرانس کی قانونی دنیا میں بہت سی مشہور و معروف کتابوں اور مقالات کے مصنف ہیں (۱۲۷)۔ انہوں نے اس میں بنیادی تبدیلیاں کر کے اسے از سر نو لکھا اور آخری مسودہ قانون تیار کیا۔ پھر یہ مسودہ قانون لبنان کی ”مجلس مشاورت قانونی“ میں پیش ہوا۔ مجلس نے ضروری ترمیمات کے بعد اسے لبنانی پارلیمنٹ میں پیش کر دیا۔ پارلیمنٹ نے اسے منظور کرنے کے بعد سرکاری اخبار میں شہر کیا کہ یہ

قانون تاریخ مشتری سے تین ماہ بعد نافذ ہوگا۔ چنانچہ یہ قانون ۱۱۔ اپریل ۱۹۳۲ء کو
مشترک کیا گیا اور ۱۱۔ اکتوبر ۱۹۳۳ء سے اس پر عمل درآمد شروع ہو گیا۔

لبنان کے قانون معاہدات میں ۱۱۰۷ دفعات ہیں اور اس کے دو حصے ہیں: ایک وہ
جس میں موجبات سے عام بحث کی جاتی ہے، یعنی موجبات کی اقسام، ان کے ماخذ اور
سبب، اس کی منتقلی اور منسوخی وغیرہ عام حالات۔ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں خاص
معاملات سے بحث کی جائے جیسے خرید و فروخت، تہلولہ، حب، ٹھیکہ، امانت، قرض، عاریتاً،
رنا، وکالت، شراکت، دھوکا اور غیر یقینی معاملات (بیمہ، قمار بازی، رہن، مدت العمر کی
پنشن)، مصالحت اور کفالت۔

قانون معاہدات کے ساتھ قرارداد نمبر ۳۶۔ ل مورخہ ۲۔ اکتوبر ۱۹۳۲ء کا الحاق کیا
گیا جس میں جائداد منقولہ رہن اور اس کے حقوق سے بحث ہے۔

اسی طرح اس قانون کی بعض دفعات میں الحاقی قوانین کے ذریعے ترمیم کی گئی
ہے جن میں سے اہم یہ ہیں: آرڈیننس نمبر ۵۱ ل مجریہ ۵ نومبر ۱۹۳۲ء بذریعہ ترمیم دفعہ
۱۳۱ متعلقہ حفاظت مال وزیر اور قانون مجریہ ۲۷ مئی ۱۹۳۷ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۶۵۲ و
۶۵۶ بابت مزدوری مزدوران۔

قانون مذکور کی دفعہ ۱۱۰۶ میں اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اس قانون کی
رو سے مجلے کے تمام احکام اور وہ احکام شرعیہ جو اس قانون کے خلاف ہیں یا موافق
نہیں، منسوخ کیے گئے۔ چنانچہ قانون مذکور کی مدد سے مجلے کے تمام احکام کے مع ان
احکام کے جو قوانین سابقہ سے منسوخ ہو چکے تھے، منسوخ قرار پائے، سوائے چند قابل
ذکر احکام کے جیسے نابلغ، دیوانے، محبوظ الحواس اور بیوقوف کی بیع کا صحیح نہ ہونا بروئے
دفعہ ۹۳۱ اور اس کے بعد اس میں بھی ان ترمیمات کا لحاظ رکھا گیا ہے جو قانون موجبات
کی دفعہ ۲۱۵-۲۱۸ کی رو سے اس میں کی گئی ہیں اور جیسے زراعت، آب رسانی اور شجر
کاری کے مسائل (۱۳۸) اور جیسے اُس مریض کے تصرفات جو مرض الموت میں مبتلا ہو،

خصوصاً" جب ایسے مریض کے تصرفات مسلمانوں کے نزدیک وصیت کے حکم میں شمار ہوتے ہیں۔ نیز دیگر احکام جو شکار، بجز زمین اور افتادہ اراضی سے متعلق ہیں، وغیرہ۔

جس روز قانون معاہدات نافذ ہونے والا تھا اس روز بروے آرڈیننس نمبر ۷۲۔ ل بحریہ یکم فروری ۱۹۳۳ء لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون جاری کیا گیا۔ اس قانون میں لبنان کی تشریحی کمیٹی نے بہت سی تنقیحات نکالیں۔ یہ قانون جناب پارو (Perroud) پروفیسر لیون کالج کا وضع کیا ہوا ہے۔

اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے وہ تمام قوانین منسوخ کر دیئے گئے جو اس کے خلاف تھے یا موافق نہ تھے جیسے حکام صلح کا قانون اور حکومت عثمانی کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی اور اس کا ضمیمہ اور قانون اجرا (۱۲۹)۔ قانون جدید میں یہ چند اہم ترمیمات کی گئی ہیں: ترمیم عدالتی قانون، اختصاص و صلاحیت اور قرض دار کو مزائے قید دینے کے ضابطے۔

اسی طرح حکومت نے لبنان کے لیے قانون تجارت بنانے کا کام پروفیسر کوھندی اور پروفیسر گونو کے سپرد کیا۔ یہ دونوں حضرات لیون کالج میں قانون تجارت کے پروفیسر ہیں۔ چنانچہ ان دونوں نے سوودہ قانون بنایا جس میں قانونی مشاورتی کمیٹی نے ترمیم کی (۱۳۰) اور فابیا پروفیسر فرانسیسی لاء کالج بیروت نے اس میں تنقیحات نکالیں۔ اس کے بعد یہ قانون سرکاری اخبار میں بتاریخ ۷۔ اپریل ۱۹۳۳ء (۱۳۱) شتہر کیا گیا، اس وضاحت کے ساتھ کہ تاریخ اشاعت سے چھ ماہ بعد نافذ ہوگا۔ اس میں چند ایسے امور کی ترمیم کی گئی ہیں جو پہلے قانون میں نہ تھے جیسے شراکت مجہول کے احکام (الانونیم)، تاجروں، سرکاری رجسٹر میں اندراج اور صلح احتیاطی وغیرہ۔ اسی طرح اس قانون کی دفعہ ۱۱ (دہرہ سے شہاد) شہرہ عورت اپنے خاوند کی مصراحتاً "یا کنائیا" اجازت کے بغیر تجارت کی مجاز نہیں۔ یہ حکم اس عام قانون کے خلاف ہے جس پر ان ملکوں میں عمل درآمد ہوتا ہے۔

حکومت لبنان نے جدید قانون فوجداری جاری کرنے کا بھی ارادہ کیا ہے۔ چنانچہ اس نے عدالتِ اپیل کے بڑے بڑے ججوں کی ایک کمیٹی کو قانون مرتب کرنے کا حکم دیا (۱۳۲)۔ کمیٹی نے اپنا کلام شروع کیا اور اسے مکمل کر کے اس جدید قانون کا مسودہ پیش کر دیا۔ اس کا ترجمہ کرانے کے بعد حکومت نے بذریعہ آرڈیننس (۱۳۲) اسے منظور کر لیا اور سرکاری اخبار میں بتاریخ ۲۷ اکتوبر ۱۹۴۳ء اسے شائع کیا کہ یہ قانون یکم اکتوبر ۱۹۴۳ء سے نافذ العمل ہوگا۔ یہ قانون لبنان کے واضعاً قانون اور ججوں کی پختہ کاری کی دلیل ہے اور اس بات کا بھی ثبوت ہے کہ اہل لبنان بحیثیت قانون سازی اور بلحاظ عام حالات کے آزادی کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

مزید برآں قانون فوجداری کو لبنان کے قوانین سابقہ کے برعکس جرح و تنقید کے لیے مجلس قانون سازی میں پیش نہیں لیا گیا اس لیے ہم قدرتی طور پر اس قانون میں موضوع کی زبان کی اور اصطلاحات کی کچھ فرسگوشائیں پاتے ہیں۔

لبنان کے جدید قوانین میں سے چند اہم قوانین یہ ہیں: قانون عقوبات عسکری، قانون عمل، قانون تجارت، بحری، قانون عدالت، قانون جنگلات اور قانون فوج۔
تخصریہ کہ لبنان کے قوانین، جدید یورپ کے بہترین قوانین سے ماخوذ ہیں اور ان جدید آراء اور قانونی نکتہ سنجیوں سے مالا مال ہیں جو فرانس، جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین میں پائی جاتی ہیں۔

تاثر میرا ہم عدالت ہائے جدیدہ شرعیہ کے اس قانون کے تحت سے کسی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں جو بروے آرڈیننس نمبر ۲۳۱، مورخہ ۳۰ مئی ۱۹۴۳ء جاری ہوا اور جس کے ذریعے ان سنی اور جعفری عدالت ہائے مذہبی کی فرار واقعہ تنظیم ہوگئی جو شخصی معاملات کی نگران ہیں۔ پس اس قانون کی رو سے ہائی کورٹ کو منسوخ کر دیا گیا اور اس کی بجائے شرعی عدالتِ اپیل قائم ہوئی جس میں شرعی قاضی ہیں۔ ان کے ساتھ عدالت کا ایک جج بھی رہتا ہے جس کا کلام یہ ہے کہ عام دعووں کو عدالت

شرعی تک پہنچائے۔ سنی عدالتوں کا دستور العمل حکومت عثمانی کا فیملی قانون اور مذہب امام ابو حنیفہ کی قائل ترجیح آرا پر مشتمل ہے۔ جعفری عدالتوں میں مذہب اور خاندانی قانون کے اس حصے پر عمل درآمد ہوتا ہے جس مذہب ہمسفریہ سے موافقت رکھتا ہے (دفعہ ۱۱۱)۔

اس کے علاوہ حکومت لبنان نے اپنی سیاسی آزادی کے بعد یا تو بہت سے خاص قوانین جاری کیے یا قوانین سابقہ میں ترمیم کی تاکہ قومی رجحانات کے تقاضوں اور آزادی سے پیدا شدہ صورت حالات کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کی جاسکے۔

سوریا

سوریا یعنی شام کا ملک بھی اپنے ہمسائے اور بھائی ملک لبنان کی طرح اسی قسم کے تاریخی ادوار میں سے گزرا ہے۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کا ایک حصہ تھا۔ جنگ ختم ہونے پر وہ اس سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے فرانسیسی انتداب کے تحت رکھ دیا گیا۔ اس دورِ انتداب میں فرانسیسیوں اور وطن پرستوں کے درمیان برابر کشمکش جاری رہی۔ ۱۹۳۰ء میں اہل فرانس نے ایک دستور جاری کیا مگر اسے کئی بار معلق کر دیا۔ اس دستور کے مطابق ملک کی حکومت جمہوری پارلیمنٹری قرار پائی۔

پھر دوسری جنگ عظیم ہوئی اور برطانیہ اور فرانس کی فوجیں ۱۹۴۱ء میں شام میں داخل ہو گئیں اور اسی سال جنرل کاترون نے انتداب کے ماتے کا اعلان کر دیا۔ پھر ۱۹۴۳ء میں دستور دوبارہ جاری ہوا اور اس کی دفعہ ۱۱۶ کے مطابق سوریا کی پارلیمنٹ میں قرار پایا کہ اہل سوریا کی عدم موافقت کی وجہ سے فرانسیسی انتداب نافذ نہیں ہو سکتا۔ آخر کار ۱۹۴۶ء میں تمام غیر ملکی فوجیں شام سے نکل گئیں اور تمام مخلوط عدالتیں منسوخ کر دی گئیں۔

۱۹۴۹ء کے دوران فلسطین کے حوادث کے بعد سوریا کی فوجوں نے حسنی الزعم

اور سماں دناوی کے ذریعے سے حکومت کا تختہ دو مرتبہ الٹ دیا۔ پھر اسی سال ادیب شیکسل نے تیسری مرتبہ انقلاب برپا کیا اور دستوری حکومت کو از سر نو قائم کیا۔ پھر ایک خاص تاریخی جمعیت نے سواریا کے لیے ایک جدید دستور وضع کیا جس کی بتاریخ ۵۔ ستمبر ۱۹۵۰ء توثیق ہوئی۔ اس دستور کی رو سے ملک کا نظام حکومت جمہوری پارلیمنٹری نمبر اور شخصی آزادی، بنیادی حقوق اور جمہوری اصول وضاحت سے بیان ہوئے۔ اس دستور نے یہ امر بھی واضح کیا کہ سلطنت کے رئیس کا دین اسلام ہوگا اور شریعت اسلامی قانون سازی کا اولین سرچشمہ ہوگی۔

سواریا کی جمہوریت میں آج کل تقریباً "پینتیس لاکھ لوگ بستے ہیں جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور ذاتی معاملات میں حنفی مذہب کی پیروی کرتے ہیں۔

سول قانون کے لحاظ سے شام بھی لبنان کی طرح عثمانی قانون اور "مجانہ الاموال" کے تابع تھا لیکن لبنان کے برعکس یہاں عہد انتداب میں بھی یہ قوانین جاری رہے، سوائے قانونِ ملکیہ کے جسے فرانس نے ۱۹۳۰ء میں صادر کیا اور سواریا اور لبنان میں نافذ کر دیا۔

قانون سازی کی تحریک آزادی کے زمانے ہی میں شروع ہوئی، چنانچہ سب سے پہلا قانون جو بتاریخ ۱۰ جون ۱۹۳۸ء جاری ہوا، قانون شہادت تھا۔

اس سیاسی انقلاب کے ساتھ ساتھ، جو ۱۹۳۹ء میں حسی الزعم کے زمانے میں برپا ہوا، ایک تشریحی انقلاب بھی پیدا ہوا۔ چنانچہ وزیر عدالت استاد اسعد کورانی کی وزارت میں ایک کمیٹی بنائی گئی اور تین بڑے اہم قوانین صادر کیے گئے: قانون مدنی، قانون تجارت اور قانون تعزیرات۔ یہ تمام جزوی ترمیم کے ساتھ مصری، لبنانی اور عراقی قوانین سے منقول ہیں۔ ان کے متعلق چند الفاظ بے محل نہ ہوں گے۔

قانون مدنی میں، جو ۱۹۳۹ء میں جاری ہوا، ۱۱۳۰ دفعات ہیں اور اس کا اکثر حصہ مصر کے سول قانون سے ماخوذ ہے۔ البتہ کچھ حصہ لبنان کے قانون سے بھی منقول ہے۔ پھر

اسی سال قانون تعزیرات اور قانون تجارت صادر ہوئے۔ قانون تجارت ۱۹۷۳ء دفعات پر مشتمل ہے اور تجارتی اسناد کے بارے میں وہ اس ضابطے سے ماخوذ ہے جسے عرب لیگ کی قانونی کمیٹی نے بنایا ہے۔ اور جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے وہ لبنان، عراق اور مصر کے تجارتی قوانین سے ماخوذ ہیں۔ لبنانی قانون کے برعکس اس میں لمیٹڈ کمپنیاں بنانے کی اجازت دی گئی ہے۔

سوریا کا قانون تعزیرات ۱۹۵۶ء دفعات پر مشتمل ہے اور اس کے اصول اور اکثر دفعات لبنانی قانون سے ماخوذ ہیں۔

قوانینِ یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

رومی قانون (رومن لاء)

چونکہ مشرقی ممالک کے قوانینِ جدیدہ قوانینِ یورپ کا عکس ہیں اس لیے ہم ان قوانین کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا مفید سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم قدیم رومی قانون سے ابتدا کرتے ہیں جو یورپ کے تمام قوانین کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ ہم آٹھویں صدی قبل مسیح کی طرف لوٹتے ہیں، خصوصاً "ان ایام کی طرف جب رومی حکومت کے پایہ تخت شہر رومہ (ابدی شہر) کی بنیاد پڑی تھی۔ رومی حکومت وہ حکومت تھی جس کی سیاسی اور ثقافتی فتوحات کو یہاں تک وسعت حاصل ہوئی کہ اس کی عظمت و جبروت کے آثار مغرب کی معاشرت میں چودہ صدیوں تک موجود رہے اور ان پر چھٹی صدی عیسوی میں یونینسٹانوس کی وفات کے بعد زوال آیا۔

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون فقط رسم و رواج پر موقوف تھا لیکن قوانین مرتب کرنے کا خیال بھی ان میں قدیم زمانے سے موجود تھا۔ چنانچہ انہوں نے پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں وہ قوانین جمع کیے جو بارہ تختیوں (۱۳۴) پر لکھے ہوئے تھے اور درحقیقت اہل رومہ کا قومی قانون انہی نقوش کے برگ و بار ہیں جو تانبے کی ان تختیوں پر کندہ تھے۔

اس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہوتا رہا۔ بعض صورتوں میں بلاواسطہ اور بعض میں بالواسطہ۔ پہلی قسم کے قوانین ان طاقتوں کے ذریعے معرض وجود میں آئے جو تاریخِ رومہ کے مختلف ادوار میں برسرِ اقتدار آتی رہیں، جیسے بادشاہوں کے قوانین، دارالامراء کے قوانین اور عوام کی مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور

دساتیر یا فرامین شاہی (۱۳۵)۔ دوسری قسم کے یا بالواسطہ قوانین وہ کہلاتے ہیں جو ججوں کے فیصلوں اور ان کے منشوروں کا نتیجہ ہیں اور یا وہ علمائے قانون (۱۳۶) مثلاً بائینانوس، اولبیانوس (سوریا کے رہنے والے) غایوس، بولس اور مودستینوس وغیرہم کے فتاویٰ ہیں (۱۳۷)۔

رومی قوم کا چھوڑا ہوا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ قوانین کے وہ چھ مجموعے (۱۳۸) ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں شہنشاہ یونینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور جو ان کی شریعت کے تمام ماخذ سے حاصل کیے گئے تھے۔ مثلاً وہ قوانین، فیصلے اور فتاویٰ جو "مجموعہ قوانین مدنی" (۱۳۹) کے نام سے مشہور ہیں۔

جب رومی سلطنت کمزور ہو گئی تو رومی قانون کے بعض احکام ان حملہ آوروں کے ساتھ گھل مل گئے اور ان کی رسومات قدیمہ کے ساتھ خط مطہ ہو گئے جنہوں نے یورپ کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ پھر رومی قانون بالکل نظر انداز ہو گیا اور اس کے مطالعے کی تجدید اس وقت ہوئی جب قرون وسطیٰ میں علمی ترقی کا دوبارہ دور آیا۔

یورپ کے اکثر قوانین جدیدہ عام طور پر رومی قانون سے متاثر ہیں اور اسی پر ان کی بنیاد رکھی گئی ہے، سوائے ان تبدیلیوں کے جو قومی انقلاب اور امتدادِ زمانہ اور خاص حالات کے تقاضے سے پیدا ہوئیں۔ اور شاید سب سے زیادہ قیمتی ورثہ، جو اہل یورپ کو اپنے اسلاف اہل روم سے ملا، اقتصادیات اور معاشیات کے یہی قوانین اور ضابطے ہیں جنہیں ہم رومی حکومت کے آخری دور میں ان اصولوں سے قریب تر پاتے ہیں جن پر اکثر قوانین جدیدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

ہمارا آخری ریمارک یہ ہے کہ اہل روم کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر، اور تمام قوانین جدیدہ، انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں جو حکومت نے نافذ کیے۔ ان کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں، برخلاف شریعت اسلامی کے (۱۴۰) (کہ اس کے قوانین خدا کے بنائے ہوئے ہیں)۔

نیپولین کا قانون

قرون وسطیٰ کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور بد امنی کا شکار ہو رہا تھا۔ جو اس وقت یورپ پر مسلط تھی اور فرانس کے صوبے نظام اقتصادی اور رسومات و روایات قومی کے لحاظ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے اور قانونی حیثیت سے بھی ملک کا شیرازہ منتشر ہو رہا تھا۔ سارا ملک دو بڑے حصوں میں منقسم تھا۔ ایک شمالی حصہ جس کا نام ”رواجی (۱۳۱) قانون کا ملک“ تھا اور دوسرا جنوبی حصہ جو ”منضبط قانون (۱۳۲) کا ملک“ کہلاتا تھا کیونکہ وہ رومی قوانین کا پابند تھا۔

جب فرانس کی مرکزی حکومت طاقت ور ہو گئی اور ملک کے امور داخلہ کی تنظیم مکمل ہو گئی تو اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ منتشر آئین و قوانین کی شیرازہ بندی کی جائے۔ اس مشقت طلب کام کو نیپولین نے اپنے ہاتھ میں لیا۔ چنانچہ اس نے اس مقصد کے لیے اپنی زیر نگرانی ایک کمیٹی بنائی۔ اس کمیٹی نے قانون نیپولین یا فرانس کا قانون دیوانی کے نام سے ایک قانون مرتب کیا جو ۱۸۰۴ء میں مشہور کیا گیا۔ یہ جدید یورپ میں سب سے پہلی سرکاری اور ہمہ گیر قانون سازی تھی اور قانون کے دور جدید کا افتتاح اسی سے ہوا۔ ۱۸۰۳

نیپولین کا قانون آج تک مملکت فرانس کا دستور العمل چلا آتا ہے، سوائے ان چند ترمیمات کے جو معاشرہ انسانی کی تبدیلیوں اور عصر جدید کی ضروریات کے پیش نظر اس میں کی گئی ہیں۔ نیپولین کے قانون میں ۲۲۸۱ دفعات ہیں اور وہ تطبیق قوانین اور ان کی مشتری سے متعلق ایک مقدمے اور تین ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں افراد انسانی سے بحث کی گئی ہے، دوسرے میں امور مالی اور حقوق شخص سے اور تیسرے میں اسباب ملکیت سے بحث کی گئی ہے جیسے وراثت، حبیہ، وصیت، اجمالی عمدہ و مواثیق، خاص معاہدات، اجازت نامے، رہن، بیمہ اور بیع بالوفاء۔

اس کے بعد قانون اساسی عدالت ہائے دیوانی و قانون تجارت ۱۸۰۷ء میں اور

قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری ۱۸۰۸ء میں وضع کیے گئے۔ ان میں بار بار ترمیم اور تبدیلی ہوئی، خصوصاً موجودہ صدی میں اور دوسری جنگ عظیم کے دوران میں۔ اکثر یورپ کی حکومتوں نے اپنے اپنے قوانین مرتب کرنے میں فرانسیسی قوانین کا، خصوصاً فرانس کے قانون دیوانی کا، اتباع کیا ہے۔ بعض تو پورے کے پورے اسی سے منقول ہیں، جیسے بلجیم کا قانون۔ بعض حسب ضرورت کچھ ترمیم کے ساتھ جیسے جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کا قانون۔

سوئٹزرلینڈ اور جرمنی

سوئٹزرلینڈ اور جرمنی کے قوانین بیشتر قانون پولین سے ماخوذ ہیں، اس کے باوجود ان ملکوں کے قوانین میں اسلوب اور مفہوم کے لحاظ سے ملکی خصوصیات کے آثار پائے جاتے ہیں۔ ان کی ترتیب و تدوین میں زیادہ حصہ پروفیسروں کا ہے۔ اسی وجہ سے ان میں ایک علمی رنگ پایا جاتا ہے اور وہ یورپ کے دیگر قوانین میں ممتاز ہیں اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں۔

۱۸۸۱ء میں سوئٹزرلینڈ کا "قانون میثاق متحدہ" (۱۳۴) جاری ہوا اور اس کے نفاذ کی ابتداء ۱۸۸۳ء کے اوائل میں ہوئی۔ اس کے بعد سوئٹزرلینڈ کے لیے قانون دیوانی وضع کرنے کا کام جناب اوئے گن ہوبر (Eugen Huber) پروفیسر برلن یونیورسٹی کے سپرد کیا گیا۔ چنانچہ انہوں نے قانون وضع کیا جسے ایوان اعلیٰ نے ۱۹۰۷ء میں منظور کیا اور وہ اوائل ۱۹۱۲ء میں نفاذ پذیر ہوا۔ یہ قانون عملی اور علمی ہر دور حیثیت سے قوانین جدیدہ میں سب سے بہتر ثابت ہوا۔ یہی دونوں قوانین کمال پاشا کی حکومت نے بھی ۱۹۲۶ء میں اختیار کیے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

جرمنی میں قیصر کا قانون مدنی (۱۳۵) ۱۸۹۶ء میں صادر ہوا اور وہ سب سے پہلے اوائل ۱۹۰۰ء میں نافذ ہوا۔ اس میں ۲۳۸۵ دفعات ہیں جو پانچ ابواب میں منقسم ہیں۔

اس میں مسائلِ عمد و موثیق، شخصی حقوق، حقوقِ خاندان اور مسائلِ وراثت سے بحث کی گئی ہے۔

جرمنی میں نازی پارٹی (۱۳۶) کے برسرِ اقتدار آجانے کے بعد ۱۹۳۵ء میں حکومت نے اس غرض سے مجلسِ قانون ساز بنائی کہ وہ قانونی ترمیموں کی ضروری تجاویز پیش کرے تاکہ جرمنی کا قانون اپنی اصل و فرع کے لحاظ سے نازی پارٹی کے اصولِ اساسی کے مطابق چلایا جائے (۱۳۷)۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ قانونی تحریک دوسری جنگِ عظیم کے بعد نازی جرمنی کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔

برطانیہ و امریکہ

انیسویں صدی میں قانون سازی کی عام تحریک میں برطانیہ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ شامل نہیں ہوئے بلکہ وہ اس تحریک سے دور رہے اور انہوں نے اپنے اس قانون کو برقرار رکھا جو رسومات اور روایاتِ قومی پر مبنی ہے اور "عرف عام" (Law Common) کے نام سے مشہور ہے۔

اسی وجہ سے بعض غیر ملکی مبصرین نے خیال کیا ہے کہ چونکہ "عرف عام" (کامن لاء) کا مفہوم متعین نہیں لہذا امریکی یا برطانوی جج اپنی مرضی کے مطابق جو فیصلہ چاہے کر سکتا ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے کیونکہ اگرچہ ان ملکوں میں ایک ایسا مجموعہ قوانین غیر موجود ہے جس کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہو تاہم ان کے ججوں پر سابقہ فیصلوں یا "نظیروں" (Precedents) کی پابندی لازم ہے۔ اسی طرح چھوٹی عدالتوں کے لیے بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابندی ضروری ہے۔ چنانچہ یہ نظیریں فیصلے کے لیے اصولِ اساسی کی حیثیت رکھتی ہیں، جنہیں جج آسانی سے تبدیل نہیں کر سکتے۔ پس یہی نظیریں ججوں کے فیصلوں کے دائرہ اختیار کو محدود کر دیتی ہیں۔

بلیک سٹون (Blackstone) اور اٹھارویں صدی کے دیگر مصنفوں نے اس

اصول کو انگلستان میں بے نقاب کر دیا تھا۔ چنانچہ ان متعدد ضابطوں کے بعد جو دارالامرا نے انگریزی قانون کے مرجع اعلیٰ کی حیثیت سے جاری کیے تھے، وہی اصول وہاں انیسویں صدی میں واجب العمل دستور قرار پایا (۱۳۸)۔

درحقیقت انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں انگریزوں کے "کامن لاء" کے اکثر ضابطوں پر عمل درآمد ہوتا رہا اور یہی "کامن لاء" نظائر کے ساتھ شیر و شکر ہو کر عدالتی فیصلوں کے لیے ایک مجموعہ قوانین بن گیا۔ اس طرح قانون عرفی نے ایک خاص صورت اختیار کر لی اور وہ عدالتی قانون (Case Law) میں تبدیل ہو گیا۔

اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں کے پاس ان کی تاریخ قانون سازی کے آغاز سے بعض ایسے قوانین (Statutes) بھی تھے جو حکومت کے وضع کردہ تھے، مگر وہ تھوڑے سے خاص قوانین تھے جو متناقض اور منتشر شکل میں تھے۔ ان کا ایک حصہ اٹھارویں صدی میں جمع کیا گیا خصوصاً ۱۸۶۱ء کے اوائل میں (۱۳۹)۔

اسی طرح انگلستان میں فوجداری اور تجارت کے چھ ضابطے بھی بنائے گئے جسے قانون اجازت نامہ ہائے تجارتی ۱۸۸۲ء میں، قانون کمپنی ۱۸۹۰ء میں، قانون بیع ۱۸۹۳ء میں، قانون بحری بیمہ ۱۹۰۶ء میں، قانون سرقہ ۱۹۱۶ء میں۔ اور ایسے دیگر قوانین ان ملکوں کے لیے وضع کیے گئے جو برطانیہ کے ماتحت ہیں جیسے قوانین ہند جن کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں۔

اگر ہم تدوین قوانین کے فوائد سے بحث کریں یا اس بحث و مباحثے کا ذکر کریں جو اس سلسلے (۱۵۰) میں ہوا تو مضمون طویل ہو جائے گا اس لیے ہم صرف اشارتاً یہ بتائیں گے کہ چند انگریز انگلستان میں اٹھے اور انہوں نے مطالبہ کیا کہ قوانین کی تدوین سرکاری طور پر کی جائے جیسا کہ ہم ویسٹ بری (۱۵۱) کی قرارداد ۱۸۷۰ء میں دیکھتے ہیں۔ لیکن ان کی سعی مشکور نہ ہوئی۔

ان کی ناکامی کے اسباب میں سے ایک سبب تو انگریزوں کا اپنی روایات قومی کو

برقرار رکھنے کا وہ جذبہ تھا جس میں وہ مشہور ہیں۔ دوسرے یہ کہ حکومت برطانیہ کی آبادی میں سیاسی پارٹیاں اور مذہبی فرقے بکثرت ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قوانین اور رسم و رواج کی مختلف راہیں پیدا ہو گئیں۔

اختلافات مذکورہ کے ثبوت کے لیے یہ مثالیں ملاحظہ کیجئے کہ سکاٹ لینڈ کا قانون انگلستان کے قانون کے برخلاف رومی قانون سے زیادہ متاثر ہے۔ جنوبی افریقہ کی نوآبادی کا قانون ہالینڈ کے قانون کے تابع ہے اور مملکت کینیڈا کا صوبہ کیوبک اور جزیرہ موریس قانون رومین کے پابند ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا دستور العمل شخصی معاملات میں اسلامی قانون ہے۔ یہی حال امریکہ کا ہے۔ کیونکہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ہر ریاست کا قانون دوسری ریاست کے قانون سے مختلف ہے۔ مگر انگریزوں کا "کامن لاء" ان سب پر غالب ہے، سوائے بعض ریاستوں کے جن میں قانون کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہے، جیسے ریاست لوزیانا کہ وہاں کے قانون میں زیادہ حصہ فرانسیسی قانون کا ہے، اور بعض دیگر ریاستیں کہ ان کا ضابطہ قوانین عری قانون (کامن لاء) سے مختلف ہے (۱۵۲)۔

مختصر یہ کہ امریکہ کا قانون انگریزی دیگر قوانین یورپ کی طرح رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا البتہ قرون وسطیٰ میں قانون کلیسا کی بدولت اور بریکٹن اور شلٹن (۱۵۲) وغیرہ جیسے بعض مؤلفین قانون کے ذریعے امریکی قانون میں رومی قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہو گیا ہے۔

حواشی باب دوم

۱- دیکھو مؤلف کی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والاعتقاد فی الشریعت الاسلامیۃ" مطبوعہ بیروت ۱۹۳۸ء (صفحہ ۲۶-۲۷)۔

۲- عورتوں کو ورثہ نہیں ملتا تھا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر امام فخرالدین الرازی (جلد سوم، صفحہ ۱۵۳) اور تفسیر زعشای (جلد اول، صفحہ ۲۳۹)۔ استاد

- کندی نے اپنے ایک مقالے میں اس رائے کی مخالفت کی ہے (ملاحظہ ہو مجلہ المجمع العلمی ۱۹۳۷ء صفحہ ۲۶۱--۲۶۷)۔
- ۳- "نہی الاسلام" طبع اول ۱۹۳۵ء، جلد ثانی، صفحہ ۱۶۵--۱۷۰۔
- ۴- یہاں لفظ شیعہ سے مراد شیعہ علی نہیں بلکہ وہ جماعتیں ہیں جنہوں نے فرقہ سازی کر کے اپنے دین کو پارہ پارہ کر دیا۔
- ۵- دیکھو عامر شہرستانی کی کتاب "الملل و النحل" (برہانہ ۲، صفحہ ۳۹ ابن حزم) جلد ۲، صفحہ ۳۹۔
- ۶- ابن عبد البر کی کتاب "انتقا" مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۵۰ھ صفحہ ۱۴۳۔
- ۷- "انتقا" صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۸۔
- ۸- "تاریخ القضاء فی الاسلام" مصنف سید محمود عنوس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۳ء، صفحہ ۷۲ اور اس کے بعد) اور "تاریخ بغداد" مصنف احمد بن علی خطیب (جلد ۱۳، صفحہ ۳۲۶ اور اس کے بعد)۔
- ۹- ان مسانید کے لئے "تاریخ الفتنہ الاسلامی" مصنف ڈاکٹر عبدالقادر، جلد ۱، صفحہ ۲۲۲ دیکھئے۔
- ۱۰- یہ کتاب دوسری بار (۱۳۲۶ھ) مصر میں طبع ہوئی۔ اس کے تقریباً ۸۰۰ صفحات ہیں۔
- ۱۱- مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۳۸۸۔
- ۱۲- ابو حنیفہ کی کتاب "الفتنہ الاکبر" جو عقائد کا ایک مختصر رسالہ چند صفحات کا ہے۔ ملام علی قاری (متوفی سنہ ۱۰۰۱ھ) نے اس رسالے کی شرح لکھی ہے۔ یہ رسالہ مع شرح کے مصر کے مطبع تقدم میں سنہ ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا۔
- ۱۳- ابو حنیفہ و ابو یوسف کو شیخین اور ابو حنیفہ و محمد کو طرفین کہا جاتا ہے ("الفوائد البیہ" مصنف محمد لکھنوی ہندی، مطبوعہ مصر ۱۳۲۳ھ صفحہ ۲۲۸)۔
- ۱۴- میدان کی "مجمع الامثال" مطبوعہ بیہ، جلد ۲، صفحہ ۳۷۳۔
- ۱۵- ساتواں جز، مطبوعہ بولاق، ۱۳۲۵ھ، زیر عنوان "جس کتاب میں ابو حنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے ابی یوسف سے اختلاف کیا ہے" (صفحہ ۸۷-۱۰۰) اور زیر عنوان "کتاب سیر الوزاعی" صفحہ ۳۰۳-۳۲۶)۔
- ۱۶- مطبوعہ بولاق، سنہ ۱۳۰۲ھ۔
- ۱۷- اسے حال ہی میں ادارہ "احیاء المعارف نعمانیہ" نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا

- ہے۔
- ۱۸- کتاب الخراج کے حاشیے پر بولاق میں مچھی۔
- ۱۹- کتاب الکافی قلمی لکھ ہوئی مصر کی لائبریری میں موجود ہے۔
- ۲۰- اسے امام شافعی نے "کتاب الام" (جلد ۷، صفحہ ۲۷۷-۳۰۳) میں "کتاب الرد علی محمد بن حسن" کے عنوان کے تحت روایت کیا ہے۔
- ۲۱- اسے بھی "ادارہ احیاء المعارف نعمانیہ" نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا۔
- ۲۲- مصر کے کتب خانے میں قلمی نسخہ نمبر ۵۶۵ موجود ہے۔
- ۲۳- اس کا ترجمہ آگے آئے گا۔
- ۲۴- شیخ الاسلام سلطان محمد چہارم عثمانی کے عہد میں تھے۔ دیکھو "قاموس الاعلام" جلد ۱، صفحہ ۲۳۹۔
- ۲۵- اس کی تحقیق آگے آئے گی۔
- ۲۶- مفتی، دمشق، سنہ ۱۱۳۷ھ-۱۱۵۵ھ
- ۲۷- سنہ ۱۳۰۴ھ میں جمع کئے گئے۔
- ۲۸- بعض مورخین نے سنہ ولادت ۹۳ یا ۹۷ ہجری لکھا ہے۔
- ۲۹- دیکھو شافعی کا ترجمہ جو شنیسی کی کتاب "کوثر المعانی" سے علامہ سیوطی کی تصنیف "نور الموالک شرح مؤطا امام مالک" میں منقول ہے۔ مطبوعہ مصر، ۱۳۳۸ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۰-۱۱) اور ابن عبدالبر کی کتاب "الانقاع" (صفحہ ۹ اور اس کے بعد) اور ابن فرحون کی کتاب "الدباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب" مطبوعہ مصر، ۱۳۵۱ھ، اور اس کا حاشیہ "نیل الاجتاج" نسبکنی کا لکھا ہوا۔
- ۳۰- فرست ابن ندیم (مطبوعہ مطبع رمانیہ مصر، ۱۳۳۸ھ، صفحہ ۲۸۰) اور ابن قتیبہ کی کتاب "الامامۃ و السیاسة" (مطبوعہ مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۶)۔
- ۳۱- مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۳۹۲۔
- ۳۲- بقول پروفیسر مایسون۔
- ۳۳- دیکھو امام فخر الدین رازی کی کتاب "مناقب امام شافعی" (مطبوعہ مصر، ۱۳۷۹ھ) اور عبدالبر کی کتاب "انقاع" (صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔
- ۳۴- مطبوعہ مطبع علمیہ مصر، سنہ ۱۳۱۲ھ مشتمل بر صفحات ۱۶۰۔
- ۳۵- محمد بن علی بن عطیہ حارثی، متوفی سنہ ۵۳۸۶ھ۔
- ۳۶- مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر، ۱۹۳۳ع، جلد ۲، صفحہ ۶۶۔

- ۳۷- مطبوعہ مصر ۱۹۳۴ء۔
- ۳۸- اپنی کتاب "نظرة عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی" مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۲ء، جلد ۱، صفحہ ۶۱۔
- ۳۹- جلد ۷، صفحہ ۱۵۱، ۱۷۷، ۲۵۰، ۲۷۷، ۲۸۷، ۳۰۳۔
- ۴۰- دو کتابیں جو کتاب الام کے حاشیے پر طبع ہوئیں۔
- ۴۱- "طبقات شافعیہ" تصنیف شیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ) اور "طبقات الشافعیہ الکبریٰ" تصنیف تاج الدین بکلی (مصر ۱۳۲۳ھ چھ جز) اور "وفیات الاعیان" تصنیف ابن خلدون اور ابن ندیم کی فہرست وغیرہ۔
- ۴۲- "کتاب الام" کے حاشیے پر طبع کی گئی ہے۔
- ۴۳- ان کے حالات زندگی کا بیان آگے آئے گا۔
- ۴۴- دیکھو ابن جوزی کی کتاب "مناقب امام احمد بن حنبل" (مطبوعہ مطبع سعادہ، مصر ۱۳۴۹ھ) اور دیکھو شطی کی "مختصر طبقات الخنابلہ" (مطبوعہ دمشق ۱۳۳۹ھ)۔
- ۴۵- الفہرست، صفحہ ۱۳۴ و ۳۲۰۔
- ۴۶- مطبوعہ مطبع اسلامیہ، مصر ۱۹۳۳ء صفحہ ۳۱۶ اور اس کے بعد۔
- ۴۷- دیکھو ابن القسیم الجوزی کی کتاب "اعلام الموقعین عن رب العالمین" صفحہ ۲۳ و ۲۶۔
- ۴۸- دیکھو سید احمد امین کی کتاب "نسخی الاسلام" جلد ۲، صفحہ ۱۳۵ اور جلد ۳ صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔
- ۴۹- جیرار "قانون رومانی" مطبوعہ پیرس، سنہ ۱۹۲۳ء، صفحہ ۶۷۔
- ۵۰- المغنی کے طبع ہونے سے پہلے رسالہ "النار" کے پروپرائیٹرنے (رسالہ منار کی جلد ۲۶ سنہ ۱۳۴۴ھ، صفحہ ۲۷۸ میں) اس کے متعلق کہا تھا کہ "جب اللہ تعالیٰ کتاب "المغنی" چھپوانے والا پیدا کرے گا تو میں اس خطرے سے مطمئن ہو کر مروں گا کہ فقہ اسلامی مٹ جائے گی۔" اس کے بعد مطبع "منار" نے اس کتاب کو بارہ جزو میں بہترین طریقے پر طبع کیا۔ یہ کتاب مطبوعات ملک حجاز و نجد جلالت مآب عبدالعزیز آل سعود میں سے ایک ہے۔
- ۵۱- اسے بھی "مطبع منار" نے کتاب "المغنی" کی ذیل میں طبع کیا۔
- ۵۲- رسالہ "اثر الدعوة الوہابیہ" مصنفہ محمد حامد فتی، مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ۔
- ۵۳- بحوالہ کتاب ابن خلدون صفحہ ۲۷۵۔ ابن ندیم نے آپ کا سنہ وفات ۱۵۹ھ لکھا

- ہے 'فہرست صفحہ ۳۱۸۔
- ۵۴۔ ابن قتیبہ نے اسمیں غلطی سے اہل الرائے میں شمار کیا ہے۔ دیکھو کتاب "المعارف" صفحہ ۲۱۷۔
- ۵۵۔ دیکھو کتاب "سیر الاوزامی" تصنیف ابو یوسف جو "کتاب الام" کے ساتوں جواز میں شامل ہے اور دیکھو کتاب "مخائن المسائی فی مناقب الامام ابی عمرو الاوزامی" (یہ کتاب خلیفہ ارسلان نے شائع کی اور مطبعہ نلسی مصر میں طبع ہوئی۔ یہ اس کتاب سے بالکل مختلف ہے اس کا نسخہ زین الدین خطیب کے قلم کا لکھا ہوا برائن الہیری میں پایا گیا)۔
- ۵۶۔ ابن حنبلہ 'جلد ۱' صفحہ ۱۷۵۔
- ۵۷۔ سورہ نساء (۴) ۵۹۔
- ۵۸۔ "الادکام لاصول الادکام" مصنف ابن حزم 'جلد ۱' صفحہ ۵ و جلد ۵ 'صفحہ ۱۹۰' جلد ۵ 'صفحہ ۵۶-۵۵۔
- ۵۹۔ "المحل" مولفہ ابن حزم 'جلد ۱۰' رقم ۱۹۳۰۔
- ۶۰۔ ان کے باقی مقلدین اور شاگردوں کے نام "فہرست" مصنفہ ابن ندیم میں دیکھو۔ صفحہ ۳۲۷-۳۲۹۔
- ۶۱۔ اس کا کچھ قلمی حصہ مصر کے کتب خانے میں موجود ہے جو سنہ ۱۳۲۵ء میں قلم بردار طبع ہوا۔
- ۶۲۔ کتاب ماسینون (Annuaire du monde Musulman) 'مطبوعہ بیروت ۱۹۵۰ء' صفحہ ۲۳ و ۳۸۔
- ۶۳۔ "نہج الاسلام" جلد ۳ 'صفحہ ۲۰۸' اور اس کے بعد۔
- ۶۴۔ دیکھو "الملل والنحل" تصنیف شہرستانی (برحاشیہ الفصل فی الملل والادیان والنہج) مولفہ ابن حزم 'مطبوعہ مصر' ۱۳۴۷ھ جلد ۲ 'صفحہ ۲' اور اس کے بعد) نیز "نہج الاسلام" (جلد ۳ 'صفحہ ۲۱۵ و ۲۲۶ تا ۲۳۹) ہمدی منظر کے متعلق ذکر ہے کہ وہ اپنے دشمنوں کو شکست دیں گے اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کریں گے۔ اہل شیعہ کے عمل تقیہ کے متعلق بھی ذکر موجود ہے جس سے مراد ہے اپنے مخفی نظام کا اس وقت تک جاری رکھنا جب تک کہ منصوبہ بندی پوری نہ ہو۔
- ۶۵۔ "وسیلۃ الوسائل فی شرح الرسائل فی علم الاصول" مصنفہ سید محمد باقر طبع سمرقانی ۱۳۶۰ھ 'صفحہ ۱۱'۔
- ۶۶۔ "میل العقول" تصنیف محمد باقر مرثیہ طباطبائی۔ وسیلۃ الوسائل سے

ساتھ طبع ہوئی، صفحہ ۳۴۔

۶۷۔ "تذکرہ الفقہاء" محل کی (جلد ۱) صفحہ ۱) اور وسیلہ الوسائل (صفحہ ۷) اور "حل العقول" (صفحہ ۵۳)۔

۶۸۔ "فہرست ابن ندیم" صفحہ ۲۰۷-۲۱۳ و ۲۷۵-۲۷۹۔ ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں :
 "کتاب شرائع الاسلام" تصنیف جعفر بن حسن حلّی عرف محقق (متوفی ۵۶۷ھ یا ۶۷۷ھ)
 اور اس کی شرح "جواہر الکلام" تصنیف محمد حسن نجفی (متوفی وسط تیرھویں صدی ہجری)
 اور "تذکرہ الفقہاء" تصنیف محسن بن یوسف علی دو جزوں میں اور کتاب "مفتاح الکرامہ
 شرح قواعد العلامہ" تصنیف محمد جواد بن محمد حسینی عالمی (متوفی ۱۲۲۶ھ) اور کتاب "وسائل
 الشیعۃ الی مسائل الشریعۃ" تصنیف محمد بن حسن بن علی حر عالمی (متوفی ۱۱۰۳ھ) اور کتب
 احادیث جن کا بیان آگے آئے گا۔

۶۹۔ ۸۳۲، ۱۵۶ (سنہ ۱۹۳۲ء کی گنتی کے مطابق)۔

۷۰۔ ۱۰، ۹۷۴۔ اس تقریر میں جو جامعۃ الامم نے سنہ ۱۹۳۴ء میں پیش کی۔

۷۱۔ تقاریر گولڈرزجر. Le Dogme et La Loide L. Islam. صفحہ ۲۳، ۲۳۹۔

۷۲۔ "فہرست ابن ندیم" صفحہ ۲۷۳۔

۷۳۔ گر۔ لینی (Griffini) نے میلانو سے ۱۹۱۹ء میں طبع کرایا۔

۷۴۔ عباس ابن احمد حسینی یمنی کے تترہ کے پانچ اجزاء کے ساتھ طبع ہوئی۔ مطبع سعادہ
 مصر، ۱۳۳۷-۱۳۳۹ھ۔

۷۵۔ "الملل والنزل" تصنیف شہرستانی (ابن حزم کی کتاب کے حاشیے پر) جلد ۱، صفحہ

۱۶۰۔

۷۶۔ کتاب ماسینون Annuaire dy monde-Musulman مطبوعہ پیرس

۱۹۲۳ء، صفحہ ۲۹۱۔

۷۷۔ جو اعداد و شمار بمعیت الاقوام کے سامنے ۱۹۳۴ء میں پیش کئے گئے۔

۷۸۔ کتاب "المقدمۃ لدرس الشرع الاسلامی" تالیف فیض (انگریزی میں)۔ مطبوعہ

آکسفورڈ، ۱۹۳۱ء، صفحہ ۳۲-۳۳۔ کتب اسماعیلیہ کے مصنفین کے نام فہرست ابن ندیم میں

دیکھیے۔ صفحہ ۲۶۷ اور اس کے بعد۔

۷۹۔ "تویر الجوامک" شرح مؤلفہ امام مالک، جلد اول، صفحہ ۴۔

۸۰۔ ابن مقفع نے فارسی کی مشہور کتاب "کلیلہ دمنہ" کا عربی میں ترجمہ کیا۔

۸۱۔ "تاریخ القضاء فی الاسلام" تصنیف جناب عنوس، صفحہ ۸۳-۸۵۔

- ۸۲- بعد میں ہم آئمہ کے ان اقوال کا ذکر کریں گے جو تقلید کی مذمت میں ہیں۔
- ۸۳- "الامانة السیارة" تصنیف ابن قتیبہ (جلد ۲، صفحہ ۱۵۰-۱۵۹) اور "الاتقاء" تصنیف ابن عبد البر (صفحہ ۴۱)۔
- ۸۴- شہنشاہ عالمگیر کا سنہ پیدائش ۱۰۲۸ھ (مطابق ۱۶۱۸ء) ہے اور سنہ وفات ۱۱۱۸ھ (مطابق ۱۷۰۶ء) حالات زندگی کے لئے ملاحظہ ہو "قاموس الامام" از سائی بیگ (مطبوعہ استنبول ۱۳۰۶ھ، جلد چہارم، صفحہ ۳۰۳۹) اور "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" مطبوعہ یورپ بذیل قلم۔ " اورنگ زیب "۔
- ۸۵- دیکھو سود کے نئے قانون کی دفعہ اول میں جو ۱۸۸۷ء کو نافذ ہوا۔
- ۸۶- شیخ محمد طاء الدین بن عابدین "عیون الاخیار تکملة رد المختار" کے موافق ہیں۔ وہ محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ، مطابق ۱۸۳۶ء) کے بیٹے ہیں جو کتاب "العقود الدریہ فی تفسیح فتاویٰ الخلدیہ" اور کتاب "رد المختار علی رد المختار شرح تنویر الابصار" جو حاشیہ ابن عابدین وغیرہ کے نام سے مشہور ہے، کے مصنف ہیں۔ شیخ محمد طاء الدین نے اپنے تلمذ کے شروع میں (صفحہ ۴ پر) ذکر کیا ہے کہ وہ تقریباً تین سال کے بعد اس لئے مجلس تہذیب سے استعفا دے کر اپنے وطن دمشق (شام) چلے گئے تھے کہ ان کے دل پر وطن، اہل و عیال اور احباب پھوڑنے کا بہت صدمہ تھا۔
- ۸۷- مجلہ کے لغوی معنی ایسے صحیفہ کے ہیں جس میں عقل و دانائی کی باتیں ہوں، یا عربی زبان میں کتاب کو مجلہ کہہ دیتے ہیں (لسان العرب، جلد ۱۲، صفحہ ۱۳۷)۔
- ۸۸- دیکھو اس قانون کے تفصیلی اسباب۔
- ۸۹- یہ شرح تیسری بار مطبع ادبیہ بیروت میں ۱۹۲۳ء میں طبع ہوئی۔ رستم باز کی اور بھی مشہور قانونی شرحیں ہیں جیسے "شرح قانون اصول المحاکمات الحقویہ" "شرح قانون اصول المحاکمات الجزائیہ" اور "شرح قانون الجزاء و مرقاۃ الحقوق"۔
- ۹۰- مصر میں طبع ہوئی (۱۸۹۳ء)۔
- ۹۱- اس شرح کے متفرق حصے ۱۹۲۵ء و ۱۹۳۶ء کے درمیان مطابع حیفہ، یافا، غزہ اور قاہرہ میں طبع ہوئے اور ترکی زبان کی اصل کتاب "آستانہ" میں ۱۳۳۰ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ علی حیدر کی ایک کتاب "کتاب الاحکام الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ" بھی ہے جسے انہوں نے شروع رجب ۱۳۳۳ھ (مطابق ۱۹۱۵ء) میں مرتب کیا اور "مجانۃ القضاہ" نے (۱۹۲۳ء --- ۱۹۲۴ء مطبع صادر بیروت) اس کا عربی میں ترجمہ کر کے اپنی تیسری اور چوتھی جلد میں شائع کیا۔

- ۹۲- مطبع بطریقیہ میں ۱۳۳۸ھ میں طبع ہوئی۔
- ۹۳- اس مؤلف کی دیگر کئی موضوع پر ایک اور کتاب بھی ہے وہ اگرچہ مختصر ہے لیکن اس کی ترتیب ابواب عالمانہ ہے۔ یہ تالیف موجز فی القانون المدنی کے عنوان سے طبع ہوئی۔
- ۹۴- یہ شرح ۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۲ء کے درمیان بغداد کے دو مجتہدین معارف اور تفسیر احمید میں طبع ہوئی۔
- ۹۵- مثلاً شرقی اردن میں "بیم" شروع سے اب تک دستور العمل چلا آتا ہے مع قانون اخراجات التوقیہ کی دفعہ ۶۴ کے اور دوسری ترمیمات کے نیچے مسودہ قانون ترمیم تو اہل ۱۹۲۸ء جس کی را سے ایک نیا نیا کی چیمین بین کرنے اور اس کی قرار واقعی نیشیت معلوم کرنے کا مجاز ہے۔ (مطبوعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱ مورخہ ۹ مارچ ۱۹۲۸ء کے آغاز میں)۔
- ۹۶- ان معدومات کے لئے ہم ذرا سوری سک کے ممنون ہیں۔
- ۹۷- ولقد سمعت صاحب کی کتاب Modern Islam in India مطبوعہ لندن ۱۹۳۶ء صفحہ ۱۵۸۔
- ۹۸- شیعہ اول پاکستان اور ہندوستان کی کل مسلمان آبادی کا تیرہواں حصہ ہیں۔
- ۹۹- "سرابیہ" سران محمد سجانندی کی تالیف ہے جو چھٹی صدی ہجری کے علمائے فقہ میں سے ہیں۔ یہ کتاب فرائض اور میراث کے مسائل میں مشہور ہے۔ اسی طرح اس کی شرح "شرعیہ" تالیف سید شریف جرجانی مشہور ہے۔
- ۱۰۰- لندن میں چار حصوں میں طبع ہوئی پھر ۱۸۷۰ء میں دوبارہ طبع ہوئی۔
- ۱۰۱- Bailie, Digest of Mohammadan Law
- ۱۰۲- Indian Evidence Act
- ۱۰۳- ویلسون، جامع الشریعۃ الحمدیہ (الانگلندیہ) (Digest of Anglo) Mohammadan Law (مطبوعہ کلکتہ ۱۹۲۱ء، صفحہ ۳ و ۲۱-۲۸)
- ۱۰۴- Shariat Act, 1937۔ کتاب "مبادی الشریعۃ الحمدیہ" تالیف ملا
- (Principles of Mohammadan Law) کلکتہ ۱۹۳۸ء، صفحہ ۳ اور اس کے بعد۔
- ۱۰۵- محمد الرئیم Mohammadan Jurisprudence مطبوعہ مدراس ۱۹۱۱ء، صفحہ

- ۱۰۶- The Spirit of Islam (1891)
- ۱۰۷- Mohammadan Law، حصوں میں پہلی بار ۱۸۹۲ء-۱۸۹۳ء میں کلکتے میں طبع ہوئی، پھر دوبارہ طبع ہوئی اور ۱۹۰۹ء میں پانچویں بار طبع ہوا۔
- ۱۰۸- دفتر: مسند کی کتاب مذکور، صفحہ ۱۵، ۳۸، ۹۸، The Making of Pakistan, by R. Simonds London 1949
- ۱۰۹- ملاحظہ ہو رسالہ "النار" (۱۳۳۴ء صفحہ ۵۵ اور ۱۳۳۵ء صفحہ ۵۳۳) اور سید محمد امین حسین کا رسالہ "مطبوعہ القاہرہ ۱۳۵۱ء۔"
- ۱۱۰- مسند صاحب کی کتاب مذکور، صفحہ ۲۹۸ اور پروفیسر سب کی کتاب Mohammadanism (2nd ed, Oxford 1953)
- ۱۱۱- مشرقی پاکستان کا رقبہ کل پاکستان کے رقبے کا پندرہ فیصد ہے مگر وہاں کی آبادی پاکستان کی کل آبادی کا ۵۷ فی صد ہے۔
- ۱۱۲- کتاب غوثی Goodby's Introduction to the Study of Law، مطبوعہ لندن ۱۹۶۱ء، صفحہ ۱۶۲ (اور اس کے بعد) اور دیکھو "تاریخ القضا فی الاسلام" تالیف جناب عربوس صفحہ ۱۰۳-۱۱ اور صفحہ ۱۹ اور اس کے بعد)۔
- ۱۱۳- یہ قانون نمبر ۷۷ ہے۔ سرکاری اخبار نمبر ۹۲، مورخہ ۱۲- اکت ۱۹۴۳ء میں اعلان کیا گیا تھا کہ یہ قانون مشتمل کرنے کی تاریخ سے چار ماہ بعد نافذ ہو گا۔ اس قانون میں ۴۸ دفعات ہیں۔
- ۱۱۴- "تاریخ استاد امام شیخ محمد عبده" تالیف سید محمد رشید رضا، مطبوعہ مطبع النار ۱۹۳۱ء۔
- ۱۱۵- "العروة الوثقی" مطبوعہ مجموعہ مطبع البیہ، بیروت ۱۹۳۳ء صفحہ ۶۶۔ یہ ایک ہفتہ وار رسالہ ہے جسے امام افغانی اور عبده نے ۱۸۸۴ء میں پیرس سے شائع کیا تھا اور آٹھ ماہ کے عرصے میں اس کے اٹھارہ نمبر شائع ہوئے تھے۔
- ۱۱۶- اسی سال کا "النار" صفحہ ۱۵۸۔
- ۱۱۷- کتاب "الاسلام والنصرانیہ مع العلم و المدنیہ" تالیف شیخ محمد عبده، مطبوعہ مطبع النار ۱۳۵۰ھ، صفحہ ۵۶۔
- ۱۱۸- "تاریخ التشریح الاسلامی" تالیف سبکی اور اس کے ساتھی، (مطبوعہ القاہرہ ۱۹۳۹ء، صفحہ ۳۵۱ اور اس کے بعد)۔ دیکھو فضیلت مآب استاد مراغی کی وہ تقریر جس کے ذریعے انہوں نے مجلس کے جلسے کا افتتاح کیا تھا۔ کتاب "القضاء فی الاسلام" میں جو جناب عطیہ مصطفیٰ کی تالیف ہے، (مطبوعہ مصر، ۱۹۳۹ء، صفحہ ۸۷-۸۰) اور دیکھو "النشرة الفصلية

الجمعية التشريعية المقارن" ۱۹۳۷ء، صفحہ ۳۵۲-۳۵۷۔

Bulletin trimestrield De La Societe de Legislation Comparee

۱۳۹۔ اس میں ۱۹۳۵ء، صفحات ہیں۔ قدری پاشا کی تالیف "قانون الاصول المسحوصة" اور "بہ ہنس کا ہم ذکر لپٹے ہیں اور ان ہی کی تصنیف "قانون العدل والانصاف" کے متعلق مشکلات اور قاف "بہ۔ اس میں ۱۹۳۶ء، صفحات ہیں۔

۱۴۰۔ ہم فضیلت ماب شیخ محمد سلیمان "ناب سلیزئی عدالت عالیہ شریعہ کی کتاب "بابی شریعہ ملک" (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۳۶ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں اور فضیلت ماب شیخ احمد شہابی کی کتاب "الشرع والعدو" (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۳۴ء) کا بھی خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔

۱۴۱۔ اس خاص مسئلے میں فلسطین، لبنان اور سوریہ کے ملکوں نے بھی شافعی مذہب کی پیروی کی ہے۔

۱۴۲۔ ایلیہ ان مسودہ قانون پر ڈاکٹر سنوری کی تقریر جو انہوں نے مصر کی جغرافیائی مینٹ میں ۳۴۔ اپریل ۱۹۳۲ء کو کی تھی اور جو "مجلہ القانون والاقتصاد" کے بارہویں سال نمبر میں شائع ہوئی تھی (صفحہ ۵۵۱-۵۷۰)۔

۱۴۳۔ اس کی تشریح "اللغات اوستو روغ المدون" نے اپنے رسالے "اصلاح النثر" (The Angora Reform) لندن ۱۹۳۷ء، صفحہ ۸۶-۸۷ میں کی ہے۔

۱۴۴۔ یہ خالد شایندر بغدادی نے اس کا ترجمہ عربی میں لیا۔

۱۴۵۔ بنانی کلین نے ۴ ستمبر ۱۹۳۵ء کے اجلاس میں بحوالہ قانون ۲۵ ستمبر ۱۹۳۵ء پیشق پر مہتمم تصدیق ثبت کی۔

۱۴۶۔ فیصلہ بات نمبر ۱۸۹، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۸۶، ۱۵۔ اپریل ۱۹۳۶ء اور ان کی ترمیمات۔

۱۴۷۔ ان میں اہم یہ ہیں "کتاب دروس القانون المدنی الوثنی" تین حصوں میں اور "کتاب نظر یہ سو استعمال الحقوق"۔

(Cours de droit Civil Positif francais, De, L'esprit

des droits et de leur relative, theorie dite de, L'abus des

droits.)

۱۴۸۔ مجلہ کی دفعہ ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۸ نیز قانون موہبات کی دفعہ ۶۳۲ اور نظام آب رسائی کا

ریزیولوشن نمبر ۱۲۔ ل۔ ر۔ بحریہ ۱۶، جنوری ۱۹۳۴ء

۱۴۹۔ سوائے ان معاملات نفاذ کے جن کا اجراء ایسی اراضی پر کیا گیا ہو جس کی خسرہ بندی

نہیں ہوئی (قانون جدید کی دفعہ ۸۵۶)۔

- ۱۳۰۔ دو جلدوں پر مشتمل تاریخ ۱۹۲۹ء کی تالیف کی تھیں۔
- ۱۳۱۔ بروکس کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۳۲۔ بروکس کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۳۳۔ بروکس کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۳۴۔ Dondocum Tabularae کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۳۵۔ Leges regiae, senatus consulta, Leges, Plebiscita, Constitutions
- ۱۳۶۔ Edicta Magistratum et Responsa prudentium
- ۱۳۷۔ Papinianus, Ulpianus, Gaius, Paulus et Modestinus
- ۱۳۸۔ Codex Digesta, (Pandectae), Institutes Quinquaginta decisiones,
- ۱۳۹۔ Codex repetitae Praelectionis Novellae Constitutions
- ۱۴۰۔ Corpus Juris Civilis کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۴۱۔ Antiquite romaine کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۴۲۔ et moyen ages کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۴۳۔ اس کے بعد ہم مشرق وسطیٰ کے لیے شریعت اسلامیہ کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۴۴۔ Pays de droit coutumier
- ۱۴۵۔ Pays de droit écrit
- ۱۴۶۔ Cours elementaire d'histoire du droit Francais کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۴۷۔ Code Federal des obligations
- ۱۴۸۔ Burgerliches Gesetzbuch
- ۱۴۹۔ Nazionalsozialist یا نازی یا ناسی۔
- ۱۵۰۔ Die Lehre von den Leistungss torungen کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۵۱۔ Le National Socialism allemand کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔
- ۱۵۲۔ H.L.C. کی تالیف ۱۹۲۰ء کی ہے۔

(Beamish v. Beamish) کے فیصلے میں جاری ہوا۔ کتاب بولوگ
A First Book of Jurisprudence مطبوعہ لنڈن ۱۸۱۸ء، صفحہ ۳۳۳ اور اس
سے آگے۔

- Statute Law Revision Acts. -۱۴۹

-۱۵۰ اس موضوع کے لئے اوسٹن کی کتاب دیکھو (صفحہ ۳۳۱ اور اس کے بعد) اور کتاب
سالونڈ (صفحہ ۱۷۶ اور اس کے بعد)۔

- Westburys Digest -۱۵۱

- Consolidations. -۱۵۲

- Bracton Littleton -۱۵۳

باب سوم

قوانین اسلامی کے ماخذ

دلائل شرعیہ

اسلامی قانون سازی کا پہلا ماخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ سنی اور شیعہ متفق ہیں، البتہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ قرآن کریم کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ حدیث شریف اور سنت نبوی ہے۔ اور حدیث دراصل قرآن ہی کا ترجمہ اور اس کی تفسیر ہے۔ مذاہب اسلامی کا اختلاف حدیث کے بارے میں اس کی تحقیق کے طریقوں اور شرائط قبول کے لحاظ سے ہے۔

اسلامی قانون سازی کے دو اور ماخذ اجماع اور قیاس بھی دراصل قرآن و حدیث ہی کی شاخیں ہیں۔ یہ دونوں اصول جمہور فقہاء کے نزدیک تو قابل قبول ہیں لیکن بعض فقہاء انہیں تسلیم نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو بہت حزم و احتیاط کے ساتھ۔ ان چار مشہور دلائل شرعیہ کے علاوہ بعض مذاہب میں دوسری دلیلیں بھی ہیں جیسے حنفیوں کے نزدیک استحسان اور مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ وغیرہ۔ ہم ان سب کو اپنے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

فقہاء نے ان تمام دلائل شرعیہ اور ماخذوں میں سے ایک خاص علم میں بحث کی ہے جسے علم اصول کہتے ہیں۔ یہ وہ علم ہے جس میں مسائل شرعیہ کے دلائل اور ان سے استنباط احکام کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے۔

علمائے اصول

دولت عباسیہ کے اوائل میں علم اصول نے بہت ترقی کی۔ سب سے پہلے امام

شافعی نے اپنے مشہور رسالے میں، جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اس موضوع پر علمی طریق سے بحث کی ہے۔

امام شافعی کے بعد مشہور علماء حسب ذیل ہیں : ابو حامد غزالی مصنف "مستعفی" (۱) ، ابو عبد اللہ محمد بن عمر فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) مصنف کتاب "المحصل فی الاصول" ، سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) ، مصنف کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" ، قاضی عبد اللہ عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ) مولف کتاب "منہاج الوصول الی علم الاصول" (۲) ، جمال الدین اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) ، مولف کتاب "نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول" ، تاج الدین سبکی ، مولف کتاب "جمع الجوامع" انہوں نے "الابہاج شرح منہاج" کی تکمیل کی جسے ان کے والد تقی الدین (۳) نے شروع کیا تھا۔ حنفی علمائے اصول مندرجہ ذیل مشہور ہیں : بزدوی (۴) مصنف "کتاب الاصول" جس کی نسفی نے "المنار" میں شرح لکھی ہے اور اس شرح کی شرح ابن ملک نے کتاب "منار الانوار" میں کی ہے اور اس شرح کی شرح ابن عینی نے بھی کی ہے۔ حنفی علمائے اصول میں ذیل کے علماء نے بھی شہرت حاصل کی ہے : صدر الشریعت عبید اللہ بن مسعود (متوفی ۷۳۷ھ) ، مصنف "تنقیح الاصول" (۵) کمال الدین محمد بن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) مصنف "کتاب التحریر" (۶) اور محب اللہ بن عبد الشکور بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ) مصنف کتاب "مسلم الثبوت"۔ آخر الذکر دونوں کتابیں حنفی اور شافعی دونوں مذاہب کے مطابق ہیں۔

مالکی علمائے اصول میں یہ مشہور ہیں : جمال الدین عثمان بن حاجب (متوفی ۶۳۶ھ) مولف "فتی السؤل والامل" خلاصہ "کتاب الاحکام" تالیف آمدی اور ابو اسحاق ابراہیم شاطبی غرناطی (متوفی ۷۹۰ھ) مولف مشہور کتاب "الموفقات" و "کتاب الاعتصام" (۷) خبیلوں میں ابن تیمیہ اور ابن القیم الجوزیہ مشہور علمائے اصول ہیں اور مذہب اہل ظاہر میں ابن حزم (۸) ہیں۔

قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث

علم اصول میں نسخ کا یہ مطلب ہے کہ کسی آیت یا حدیث کا حکم آیت یا حدیث مابعد سے منسوخ ہو جائے۔ نسخ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو آسانی بہم پہنچائی جائے، قوانین اسلامی کو بتدریج نافذ کیا جائے اور زمانے کے تغیرات کے لحاظ سے مسائل و معاملات میں بقدر ضرورت تبدیلی کی جائے۔ نسخ کے تین طریقے ہیں: ایک یہ کہ ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو۔ دوسرے یہ کہ ایک حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہو۔ اور تیسرے یہ کہ کوئی آیت کسی حدیث سے منسوخ ہو مسئلہ نسخ تفصیل طلب بھی ہے اور اختلافی بھی۔

قرآن کا قرآن سے منسوخ ہونا جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے اور اس میں سوائے ابو مسلم بحرانی (۹) کے کسی کو اختلاف نہیں۔ نسخ عام طور پر ان تفصیلی معاملات میں پایا جاتا ہے جن کے متعلق احکام مدنی آیات میں نازل ہوئے، برخلاف ان ہمہ گیر اور کلی احکام کے جو کئی آیات میں نازل ہوئے کہ ان میں نسخ بہت کم ہے۔ علامہ سیوطی نے بتایا ہے کہ نسخ تمام قرآن میں صرف بیس جگہ واقع ہوا ہے (۱۰)۔

حدیث کا حدیث سے منسوخ ہونا بہت سے مسائل میں موجود ہے جیسے حدیث: **كُنْتَ نَهَيْتَكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا فَرُورًا فَانْهَاتِرُقِ الْقَلْبُ وَ تَلْمَعُ الْعَيْنُ وَ تَنْكُرُ الْآخِرَةَ وَلَا تَقُولُوا هَجْرًا** یعنی میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا مگر تم ان کی زیارت کرو کیونکہ اس سے دل نرم ہوتا ہے، آنکھیں پر نم ہو جاتی ہیں اور آخرت یاد آتی ہے اور وہاں بیہودہ باتیں نہ کرو۔

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن سنت سے منسوخ ہو جائے۔ البتہ اس حدیث کے واجب العمل ہونے میں سب امام متفق ہیں جو قرآن کے موافق ہو یا ایسے حکم کے بارے میں ہو جس کے لیے کوئی نص نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں حدیث قرآن کے معنی اور اس کے مجمل احکام کی تفسیر سمجھی جائے گی۔ مگر ایسی حدیث کے

جائز العمل ہونے میں علما کا اختلاف ہے جو قرآن کے مخالف ہو (۱۲)۔

امام مالک، اصحاب ابو حنیفہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک (۱۳) حدیث سے آیت قرآنی کا منسوخ ہونا جائز ہے، کیونکہ دونوں وحی الہی ہیں لہذا یہ نسخ عقلاً جائز ہے اور اس کا عملی ثبوت یہ آیت وصیت ہے: **کتب علیکم افا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین (۱۴)** (یعنی تم میں سے جب کوئی قریب المرگ ہو اور مال و متاع چھوڑے تو اس پر والدین اور عزیزوں کے حق میں اچھی وصیت فرض کی گئی ہے۔ یہ حق ہے پرہیزگاروں پر)۔ پس اس آیت کا حکم فقہائے مذکورین کے نزدیک اس حدیث نے منسوخ کر دیا لا وصیۃ لوارث (۱۵) (یعنی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں)۔

لیکن امام شافعی اپنے مشہور رسالے میں اور ان کے اکثر شاگرد نیز امام احمد بن حنبل حدیث سے آیت قرآنی کے منسوخ ہونے کو جائز نہیں سمجھتے اس کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں:

(۱) قرآن اصل ہے اور اس کے الفاظ معجزہ ہیں، دراصل حایکہ حدیث قرآن کی فرع ہے اور اس کی طرح معجزہ نہیں۔

(۲) آیت قرآنی "قل ما یكون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی انی اخاف عصیت ربی عذاب یوم عظیم (۱۶) (یعنی اے محمد! آپ کہہ دیجئے کہ میں قرآن کو اپنی خواہش سے نہیں بدل سکتا۔ میں تو صرف وحی الہی کا تابع ہوں۔ اگر میں خدا کی نافرمانی کروں تو قیامت کے عذاب سے ڈرتا ہوں)۔ اس آیت کا روئے سخن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے کہ آپ احکام قرآن اپنی مرضی سے نہیں بدل سکتے۔

(۳) آیت قرآنی "ما ننسخ من آیة او ننسها فات بخیر منها او مثلها (۱۷) (یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم جس آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلاتے ہیں تو اس

کی بجائے اس سے بہتر یا اس جیسی دوسری آیت نازل فرمادیتے ہیں۔

(۴) حدیث "ما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فانا قلة وما خلفه فلم اقله" (۱۸) (یعنی جو کچھ میں کہوں اسے معیار قرآن پر جانچو۔ پس جو قرآن کے موافق ہو، میں نے کہا اور جو قرآن کے موافق نہیں وہ میرا قول نہیں)۔ اس کے علاوہ ایک صریح حدیث بھی ہے۔ "کلامی لا ینسخ کلام اللہ و کلام اللہ ینسخ بعضہا بعضاً" (۱۹) (یعنی میرا قول کلام اللہ کو منسوخ نہیں کر سکتا اور کلام اللہ میرے قول کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اور کلام اللہ کی بعض آیات اس کی بعض آیات کو منسوخ کر سکتی ہیں)۔

(۵) آیت وصیت کے بارے میں امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ یہ آیت "ضمننا" اس آیت میراث سے منسوخ ہو گئی ہے جو اس کے بعد ہے اور جس نے تمام ورثاء کے شرعی حصے مقرر کر دیئے ہیں اور حدیث لا وصیة لوارث آیت میراث کی تائید ہے اور حدیث قرآن کے تابع ہے (۲۰)۔

خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا قول اس مسئلے میں اس قاعدہ جدیدہ سے قریب تر ہے کہ "حق الغاء القانون يعود الى السلطة التي اصدرته" (یعنی قانون منسوخ کرنے کا حق اسی طاقت کو پہنچتا ہے جس نے اسے جاری کیا ہے) (۲۱)۔

کتاب اللہ

قرآن کریم کا نزول

اسلامی قانون کی سب سے پہلی دلیل اور ماخذِ اساسی قرآن کریم ہے جو خدا کا کلام ہے کیونکہ قرآن کریم میں یہ آیت موجود ہے: "تنزیل الكتاب لاریب فیہ من رب العالمین" (یعنی یہ کتاب یقیناً خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہے) "انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتعکم بین الناس بما اراک اللہ ولاتکن للضعافین خصیماً" (یعنی اے محمد! بیشک ہم نے آپ پر یہ کتاب نازل فرمائی ساتھ حق کے، تاکہ آپ خدا کے حکم کے مطابق لوگوں کو حکم دیں، اور آپ خیانت کرنے والوں کی طرف سے جھگڑا کرنے والے نہ ہوں)۔ "وما ینطق عن الہوی ان هو الا وحی یوحی" (یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مرضی سے کچھ نہیں فرماتے بلکہ صرف وہی بیان کرتے ہیں جو آپ پر بذریعہ وحی نازل ہوتا ہے) (۲۲)۔ قرآن کی آیات اسلامی معاشرے کے حالات کے تقاضوں کے مطابق وقتاً فوقتاً نازل ہوئیں اسی لیے یہ حالات اسباب نزول کہلاتے ہیں۔ قرآن کریم کے نزول کی مجموعی مدت بائیس سال سے کچھ زیادہ ہے جس میں سے بارہ سال پانچ مہینے اور تیرہ روز مکے میں ہجرت سے پہلے نازل ہوا اور باقی مدت دارالہجرۃ یعنی مدینے میں نازل ہوا۔ کئی آیات عموماً "چھوٹی ہیں اور ان میں دین، عبادت اور توحید کے مجمل احکام بیان کیے گئے ہیں۔ آیاتِ مدنی لہی ہیں اور ان میں زیادہ تر شریعت کے تفصیلی احکام ہیں۔

قرآن کے قوانین حالات کے اقتضا کے مطابق تدریجاً اس بات کا لحاظ رکھ کر نازل ہوئے کہ عرب لوگ قدیم عادات کو ترک کرنے اور نئے احکام پر عمل پیرا ہونے

کے لیے کہاں تک تیار ہیں۔ جیسا کہ ہم تحریم شراب اور جوئے کے سلسلے میں دیکھتے ہیں کہ پہلے بطور نصیحت انہیں دونوں عداوتِ قبیحہ سے نفرت دلائی گئی: "یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما" (یعنی اے محمد! لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ فرمادیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کا فائدہ بھی، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے)۔ پھر نئے کو نماز کے وقت اس آیت سے حرام کیا: "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکران حتی تعلموا ماتقولون۔" (یعنی اے مومنو! نئے کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ تاوقتیکہ تمہیں اتنا ہوش نہ آجائے کہ تم کیا کہہ رہے ہو)۔ اور آخر کار اس آیت کے ذریعے دونوں کو حرام مطلق قرار دے دیا: "یا ایہا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون۔ انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ و عن الصلوٰۃ فہن انتم منتہون" (۲۳) (یعنی اے مومنو! بے شک شراب، جو، بت اور جوئے کے تیر گناہ اور کارِ شیطان ہے، لہذا اس سے بچو تاکہ تم فلاح پاسکو۔ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تم میں عداوت اور دشمنی پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے۔ پس کیا تم باز ہو گے؟)۔

قرآنِ کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر

خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کو ایک کتاب میں اس لیے جمع نہ فرمایا کہ آپؐ اُمّی (اُن پڑھ) تھے اور لکھنا نہیں جانتے تھے، البتہ آپؐ کے کاتب آیات کو متفرق اوراق پر لکھتے رہتے تھے اور قاری انہیں حفظ کر لیتے تھے۔

نبی کریم صلعم کی وفات کے بعد ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حکم سے زید بن

ثابت نے قرآن مجید جمع کیا۔ اس کے بعد عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ۳۰ ہجری (مطابق ۷۵۰ء) میں وہ ایک قرات اور ایک کتاب میں جمع کیا گیا اور اس کا ایک ایک نسخہ مختلف علاقوں میں بھیجا گیا (۲۴)۔

قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ آنحضرت صلعم کے صحابہ کرام، جو ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے، وہ قرآن کے مواقع نزول دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ ان میں سے دس مشہور ہیں: چار خلفائے راشدین: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔ ان کے علاوہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، ابی بن کعب رضی اللہ عنہ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ (۲۵)۔ ان دس حضرات میں سے حضرت علی ابن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار تھے اور عبداللہ بن مسعود خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور زیادہ مشہور ہیں۔

عہد عباسیہ کے اوائل میں علم تفسیر بھی وجود میں آگیا اور بہت سی تفاسیر لکھی گئیں جن میں مشہور یہ ہیں، "تفسیر الکبیر" المسمی بہ "جامع البیان فی تفسیر القرآن" تالیف امام طبری (۲۶) "تفسیر کتاف" تالیف قاسم محمود بن عمر خوارزمی زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) چار جزوں میں، "مفاح الغیب" جو "تفسیر کبیر" کے نام سے مشہور ہے، تصنیف فخر الدین رازی آٹھ جزوں میں، "تفسیر بیضاوی" "تفسیر جلالین" تصنیف جلال الدین محلی (۲۷) و جلال الدین سیوطی۔ ان تفاسیر کے علاوہ اور کئی تفاسیر بھی ہیں۔ اہل شیعہ کی تفاسیر میں "مجمع البیان" اور "جامع الجوامع" تصنیف ابو علی فضل بن حسن طبری (متوفی ۵۳۸ھ) (۲۸) مشہور تفسیریں ہیں۔

قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ

قرآن کریم (بلسانِ عربیِ منین) فصیحِ عربی زبان میں نازل کیا گیا۔ "انا انزلنا قرآنا عربیاً لعلکم تعلمون" (۲۹) (یعنی ہم نے عربی زبان میں قرآن نازل کیا تاکہ تم سمجھو)۔ دوسری زبانوں میں قرآن کریم کا ترجمہ کرنے یا اس کے معانی کی وضاحت کرنے کے سلسلے میں بڑے بڑے مباحثے ہوئے ہیں۔ ابھی حال ہی میں مصر کی وزارتِ مصریہ کی ایک قرارداد پر ۱۹۳۶ء میں بڑا زبردست ہنگامہ برپا ہوا تھا کہ "قرآن مجید کا سرکاری طور پر غیر زبانوں میں ترجمہ کیا جائے اور یہ کام جامع ازہر کے شیوخ وزارت المعارف کی مدد سے سرانجام دیں۔" قرار داد کا مقصد یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی کی اشاعت کی جائے اور ان ضرر رساں اثرات کا قلع قمع کیا جائے جو غلط ترجموں کے سبب سے پیدا ہو گئے ہیں (۳۰)۔

یہ قرارداد فضیلتِ ناب شیخ الجامع الازہر نے پیش کی تھی اور بڑے بڑے مفتیانِ شرع اور اہل کالج کے پروفیسروں کے فتاویٰ نے اس کی تائید بھی کی تھی لیکن بعض لوگوں نے جن میں دکائے شرع کی ایک جماعت بھی شامل تھی اس قرارداد کی مخالفت کی اور اس کے بعد موافقین و مخالفین میں زبردست بحث مباحثہ شروع ہو گئے۔ ہر فریق نے اپنی تائید میں بڑے بڑے دلائل پیش کیے اور اس سلسلے میں مختلف رسائل و مقالات بھی شائع کئے (۳۱)۔

مذہبیین قرارداد کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی زبان اسلام اور اہل اسلام کا خاص شعار ہے (۳۲) اور قرآن کریم الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ پس اس کا ترجمہ کرنے کی صورت میں یہ تعریف باقی نہیں رہتی (۳۳) دوسرے قرآن کریم کا ترجمہ اس لیے جائز نہیں کہ ترجمہ کرنے سے دین، زبان اور وطن پر مضرت رساں اثرات پڑتے ہیں (۳۴)۔ نیز یہ کہ قرآن کریم میں جو روحانیت اور نور ہے اس کا ترجمہ ممکن ہی نہیں بلکہ ترجمہ ان محاسن کو زائل کر دیتا ہے (۳۵)۔

مویدین قرارداد کے دلائل یہ ہیں :

پہلی دلیل: روایت ہے کہ اہل فارس نے حضرت سلمان فارسی کو لکھا کہ وہ ان کے لیے سورہ فاتحہ فارسی میں لکھ کر بھیج دیں۔ چنانچہ وہ لوگ اسے نماز میں پڑھتے تھے (۳۶) اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع نہ فرمایا (۳۷)۔

دوسری دلیل: امام ابوحنیفہ نے فارسی اور ہر دوسری زبان میں نماز جائز قرار دی ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے غیر زبان میں نماز صرف ان لوگوں کے لیے جائز قرار دی ہے جو عربی زبان سے واقف نہ ہوں۔ ایک روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے بھی اپنے سابقہ قول سے رجوع کرتے ہوئے عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں صرف اس شخص کے لیے نماز جائز قرار دی ہے کہ جو عربی زبان سے بے بہرہ ہو جیسا کہ صاحبین (۳۸) کا مسلک ہے۔

تیسری دلیل: مذہب اسلام کی دعوت صرف عرب کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ دنیا کی تمام اقوام کے لیے ہے جس کی تائید ان آیات سے ہوتی ہے: "تبارک الذی نزل الفرقان علی عبہ لیكون للعالمین نذیراً" (یعنی برکت والا ہے وہ خدا جس نے اپنے بندے پر قرآن نازل فرمایا تاکہ وہ تمام دنیا کے انسانوں کے لیے ڈرانے والا ہو جائے۔) "قل اللہ شہید بینی و بینکم و اوحی الی ہذا القرآن لاندکم بہ" (۳۹) (یعنی اے محمد! کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ گواہ ہے۔ مجھ پر قرآن بذریعہ وحی اس لیے نازل کیا گیا تاکہ میں اس کے ذریعے تمہیں (اللہ سے) ڈاروں)۔

جواز ترجمہ کی تائید مندرجہ ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے: "بعثت الی الناس

عامہ" (۴۰) (یعنی میں سب انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں)۔ قرآن کریم عربی زبان میں صرف سہولتِ تبلیغ کی خاطر نازل ہوا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی قوم دونوں عرب تھے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے: فانما یسرنا بلسانک لعلہم

یتنکرون - ولو نزلناہ علی بعض الاعجمین فقرأہ علیہم ما کانوا بہ مومنین" (۴۱)

(یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! ہم نے قرآن آپ کی زبان میں اس لیے نازل کیا تاکہ آپ کی قوم اس سے نصیحت حاصل کرے۔ اگر ہم قرآن کو کسی غیر عربی پیغمبر پر نازل کرتے اور وہ لوگوں کو قرآن پڑھ کر سنا تا تو اس پر وہ ایمان نہ لاتے)۔

اور آج کل مقبول رائے یہ ہے کہ قرآن مجید کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں دشوار بھی ہے اور ممنوع بھی، لیکن معنوی ترجمہ، جس کے ساتھ دوسری زبان میں ضروری تفسیر بھی ہو، جائز ہے، البتہ اس میں حتی المقدور مصالح شرعیہ کا لحاظ ضروری ہے (۳۲)۔

بہر حال قرآن کریم کا ترجمہ اکثر دوسری بڑی بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے جیسے لاطینی (۳۳)، انگریزی (۳۴)، فرانسیسی (۳۵)، ترکی (۳۶) وغیرہ۔ ان زبانوں میں آج کل ایک ایک ترجمہ بھی ہے اور کئی ترجمے بھی۔

سنت

حدیث کی کتابت

سنت کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر اس قول پر جو آپ نے فرمایا ہو اور ہر اس فعل پر جو آپ نے کیا ہو اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جس کی آپ نے اجازت دی ہو۔ اس طرح سنت کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم سنتِ قولی یا حدیث شریف ہے جس کا ماخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور احادیث ہیں۔ دوسری قسم سنتِ فعلی ہے جس کا ماخذ آپ کے افعال ہیں اور تیسری سنتِ تقریریہ یعنی وہ افعال جن کا علم ہو جانے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت کو ضبطِ تحریر میں لانے کا حکم نہیں فرمایا جیسا کہ قرآن کریم کو لکھنے کا حکم فرمایا تھا، بلکہ اس کے برعکس آپ نے سنت کو تحریر میں لانے سے منع فرمایا۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے "لا تکتبوا عنی و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه و حدثوا عنی و لا حرج (یعنی میری باتیں نہ لکھو، اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری دو سری باتیں لکھی ہوں تو وہ انہیں مٹا دے۔ ہاں اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں) (۴۷)۔"

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ کہیں لوگ قبولیتِ احادیث کے انہماک میں قرآن کو نہ ترک کر دیں۔ نیز ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں احادیث جمع کرنے کی کوشش کی گئی لیکن احادیث کی مکمل تدوین عہدِ عباسی تک نہ

ہوسکی۔ عمد عباسی میں تدوین احادیث کی ابتداء ہوئی اور احادیث معتبرہ کے مجموعے وجود میں آئے۔

مسانید و مصنفات

حدیث کے مجموعوں کی دو قسمیں ہیں: مسانید اور مصنفات۔ مسانید حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث ترتیب اسناد کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں، یعنی بلا لحاظ موضوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے راوی کی حدیثیں ایک ہی جگہ بیان کر دی جائیں، جیسے حضرت ابو ہریرہ کی سب حدیثیں ایک جگہ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تمام حدیثیں ایک جگہ۔ مسانید میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبل کی "مسند" ہے جس کا بیان ہم پہلے کرچکے ہیں۔ "مصنفات" حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث کو موضوعات فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کیا گیا ہو۔ قدیم مصنفات میں سے اہم "موطائے امام مالک" ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا۔

تیسری صدی ہجری میں مصنفات احادیث کی چھ مشہور کتابیں لکھی گئیں: صحیحین اور احادیث کی چار دیگر کتابیں۔ اس موقع پر ہر ایک کا کچھ مختصر تذکرہ ہے جانے ہوگا۔ "صحیحین" یعنی "صحیح بخاری" اور "صحیح مسلم": "صحیح بخاری" ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۳-۲۵۶ھ) کی تالیف ہے جب کہ "صحیح مسلم" ابوالحسن مسلم نیشاپوری (۲۰۶-۲۶۱ھ) کی تالیف ہے۔ ان دونوں محدثین نے احادیث جمع کرنے کے لیے بہت سے شہروں کا سفر کیا اور احادیث روایت کرنے میں اور تحقیق اسناد میں اس قدر چھان بین کی کہ یہ دونوں کتابیں سب سے زیادہ معتبر اور مستند تسلیم کی جاتی ہیں۔ بعض مورخین نے کہا ہے کہ امام بخاری نے اپنی کتاب کی ترتیب میں سولہ برس صرف کیے ہیں۔

اہل سنت "صحیح بخاری" کو قرآن کریم کے بعد بزرگ ترین کتاب شمار کرتے

ہیں (۳۸)۔ اس میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے زیادہ حدیثیں ہیں۔ لیکن مکرر احادیث کے بغیر تقریباً چار ہزار حدیثیں ہیں۔ ”صحیح بخاری“ کی اہم شرحیں یہ ہیں: ”فتح الباری“ تصنیف حافظ ابوالفضل احمد بن حجر عسقلانی شافعی (۷۷۳-۸۵۲ھ) ’ ”عمدة القاری“ پچیس جزوں میں ہے، تصنیف بدرالدین محمود عینی حنفی (۷۶-۸۵۵ھ)۔

جمہور علما کے نزدیک ”صحیح بخاری“ کے بعد ”صحیح مسلم“ کا درجہ ہے لیکن مغرب اقصیٰ کے علما ”صحیح مسلم“ کو ”صحیح بخاری“ پر فضیلت (۳۹) دیتے ہیں۔ ”صحیح مسلم“ میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے کچھ زیادہ احادیث ہیں۔ اس کی سب سے زیادہ اہم شرح نوووی شافعی نے لکھی ہے جس کے اٹھارہ جزو ہیں۔

بخاری اور مسلم کے بعد حدیث کی چار کتابیں اور ہیں جنہیں علی الترتیب ابن ماجہ (متوفی ۲۷۳ھ) ’ ابوداؤد بحستانی (متوفی ۲۷۵ھ) ’ ترمذی (متوفی ۲۷۹ یا ۲۷۵ھ) اور نسائی (متوفی ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ) نے جمع کیا ہے۔ ان کتب مذکورہ کے بعد مصنف ابوالحسن دارقطنی (متوفی ۳۸۵ھ) اور ”مصباح السنہ“ تصنیف ابو محمد بغوی (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱۶ھ) ہیں۔ (۵۰)

اہل شیعہ کے نزدیک احادیث یا اخبار کی کتابوں میں سے اہم ترین کتابیں یہ چار ہیں: ”الکافی“ تصنیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹ھ) ”من لایحضرہ الفقیہ“ تصنیف ابن بابویہ (متوفی ۳۸۱ھ) ”الاستبصار فیما اختلف من الاخبار“ اور ”تمذیب الادکام“۔ یہ دونوں کتابیں جعفر محمد طوسی (متوفی ۳۱۱ھ) کی تصنیف ہیں (۵۱)۔

حدیث کی تحقیق

تدوین حدیث کے بعد محققین نے علم حدیث کی فنی تحقیق و تنقید ایک خاص علم کے ذریعے شروع کی جسے ”علم مصطلح الحدیث“ کہتے ہیں اور اس علم کے محققین ”رجال

الجرح و التعديل" (نقد و تبصرہ کرنے والے) کہلائے۔ ان محققین نے حدیث کی تحقیق کے قواعد بنائے اور معتبر ہونے کے لحاظ سے حدیث کی کئی قسمیں مقرر کیں جیسے صحیح، حسن، غریب وغیرہ (۵۲)۔

قرآن کے بعد سنت اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ شمار ہوتی ہے۔ گویا وہ قرآن کریم کی تفسیر ہے اور اس کی مجمل آیات کی تشریح کرتی ہے۔ نیز قرآن کے قواعد کلیہ کا مفہوم بھی واضح کرتی ہے۔ سنت تمام مذاہب اسلامی (۵۳) کے نزدیک واجب العمل ہے جس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیات ہیں: "وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" (یعنی اے مومنو! رسول تمہیں جو حکم دیں اس کی تعمیل کرو اور جس کام سے منع کریں اس سے باز رہو)۔ "واطيعوا اللہ واطيعوا الرسول" (یعنی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو)۔ "من يطع الرسول فقد اطاع اللہ" (۵۴) (جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی)۔ اسی قسم کی کئی اور آیات بھی ہیں جو لفظاً یا معناً حدیث کے واجب العمل ہونے کی تائید کرتی ہیں۔

احادیث کے بارے میں مذاہب اسلامی کا اختلاف ہے۔ اس میں پہلا اختلاف تو اہل سنت اور اہل شیعہ کا ہے۔ اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث قابل قبول ہیں جنہیں اہل بیت نے روایت کیا ہو۔ اور وہ احادیث کو اخبار کہتے ہیں۔ محدثین اہل شیعہ کا قول ہے کہ جس حدیث کی روایت اہل بیت (علیہم السلام) سے نہ ہو وہ مصنوعی ہے (۵۵)۔

پھر حدیث کے بارے میں اہل سنت کے بھی دو فرقے ہیں: ایک اہل الرائے کا فرقہ عراق میں اور دوسرا اہل حدیث کا فرقہ حجاز میں ہے۔ ایک فرقہ دوسرے فرقے کی حدیث کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی قسم کا اختلاف مصطلحات حدیث میں اور ان کے شرائط قبول میں ہے۔

روایت کے لحاظ سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: متواتر، مشہور اور احاد۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ہے جس کا یقینی ہونا بالکل ظاہر ہو یعنی اسے اتنے کثیر التعداد راویوں نے روایت کیا ہو جن کا کسی جموئی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہ ہو۔ مشہور حدیث ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانے میں تو ایک یا دو نے ہی روایت کیا ہو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں۔ خبر واحد ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے جو متواتر اور مشہور سے کم درجے کی ہو۔

خبر واحد کے قبول کرنے میں بہت اختلاف ہے۔ یعنی ایسی حدیث جس کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک کے بعد ایک راوی کرتا چلا آیا ہو۔ بعض علماء ایک آدمی کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر واحد کو قابل قبول نہیں سمجھتے لیکن بعض علماء بغیر تائید قرآن سے اسے قابل قبول سمجھتے ہیں جیسے مذہب ظاہری میں، اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت میں۔ ان کی یہ دلیل ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی مسئلے کے متعلق کوئی فتویٰ صادر فرماتے تھے تو تمام اہل مدینہ کو جمع نہیں فرماتے تھے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ایک آدمی کی بیان کردہ حدیث، جب کہ وہ عادل بھی ہو، قابل یقین ہے، اور جب اس کی تائید قرآن سے ہوتی ہو تو وہ بھی قبول کی جائے گی (۵۶)۔

خبر واحد کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کا راوی مسلمان ہو، عاقل بالغ ہو، ثقہ ہو اور اپنی قوت حافظہ کے لیے مشہور ہو۔ ان شرائط کے پیش نظر عورت، غلام اور نابینا کی روایت تو قابل قبول ہوگی لیکن نابالغ، دیوانے، کافر اور فاسق کی روایت قابل قبول نہ ہوگی۔ روایت حدیث میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ثقافت اور اور اصابت رائے پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے۔ صدق حدیث کے معاملے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ،

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت معاذ بن جبل، سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالک، نیز ان جیسے اور صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) خاص طور پر مشہور ہیں۔

حدیث میں راویوں کے سلسلے کو لفظ "حدیثنا" (بیان کیا ہم نے) یا اس کے مرادف الفاظ "اخبارنا" و "انباتنا" (۵۷) کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے۔ جس حدیث میں سلسلہ روایت جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے تو وہ حدیث متصل کہلاتی ہے اور جس کے سلسلہ روایت میں سے کوئی راوی چھوٹ جائے تو اسے حدیث مرسل کہتے ہیں۔ جس حدیث مرسل کو کسی صحابی نے روایت کیا ہو، وہ بالاتفاق مقبول ہے اور جو حدیث مرسل اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت کی ہو وہ امام شافعی کے سوا اور سب کے نزدیک مقبول ہے۔ امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کسی اور دلیل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہو۔ اور جو حدیث مرسل کسی صحابی یا اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت نہ کی ہو، اس کے مقبول ہونے میں اختلاف ہے (۵۸)۔

فقہا کا آخری اختلاف اس حدیث کے صحیح ہونے میں ہے جو بلحاظ معنی روایت کی گئی ہو اور روایت باللفظ نہ ہو۔ ایسی حدیث کے متعلق مختار رائے یہ ہے کہ اس شخص کی روایت بالمعنی مقبول ہوگی جو الفاظ کا مفہوم اور ان کا محل استعمال سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو۔ نیز مطلب بیان کرنے میں کوئی کمی بیشی نہ کرے (۵۹)۔

اصطلاح حدیث کے اسی اختلاف کی وجہ سے کئی مذہب بن گئے کیونکہ کسی مسئلے میں ایک کے نزدیک ایک حدیث صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ فتوے بھی مختلف ہو گئے۔

احادیث موضوعہ

حدیث کو سب سے بڑا خطرہ یہ پیش آیا کہ بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑی گئیں۔ تاریخ اسلامی کے بعض دور ایسے گزرے ہیں جن میں بہت سی مصنوعی حدیثیں مروج ہو گئیں۔ یا تو سیاسی جماعت بندی کی بنا پر یا قصہ خوانوں کے لیے مواد فراہم کرنے کی غرض سے یا ان کے علاوہ دوسری ضرورتوں کی وجہ سے (۶۰)۔ جو احادیث صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اکابر تابعین کے زمانے میں مروج تھیں ان کے مقابلے میں بے شمار نئی حدیثیں ان کے بعد بنالی گئیں، بلکہ ایسی ضعیف اور بے اصل حدیثیں بیان کی جانے لگیں جنہیں عقل سلیم کبھی باور نہیں کر سکتی۔ انہیں دیکھتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیش گوئی کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ سیکون فی آخر امتی اناس بعد ثونکم مالم تسمعوا انتم والا اباؤکم فایاکم وایاہم (۶۱) (یعنی میری امت کے آخری زمانے میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی نہ تمہارے آباؤ اجداد نے، پس ایسے لوگوں سے بچنا)۔

احادیث موضوعہ کی مثالیں

"اللیک صدیقی و حبیبی" (یعنی سفید مرغ میرا دوست ہے)۔ الفارة انہا یهودیة" (پوہیا پہلے یہودن تھی)۔ الضب کان یهودیا عاقا فمسخ (گوہ پہلے نافرمان یہودی تھی پھر اس کی صورت مسخ کر دی گئی)۔ "السنور عطسة الاسد" (بلی شیر کی چھینک سے پیدا ہوئی)۔ "الخنزیر عطسة الفیل" (سنور ہاتھی کی چھینک سے پیدا ہوا)۔ "اکل السمک ینهب الجسد" (مچھلی کھانے سے جسم دبلا ہوتا ہے)۔ "قلب المؤمن حلوی یحب العلاوة" (مسلمان کا دل میٹھا ہوتا ہے اور مٹھاس کو پسند کرتا ہے)۔ "لوکان الارز رجلا لکان حلیمًا" (اگر چاول آدمی ہوتے تو بہت رحم دل ہوتے)۔ "البانفجان شفاء من کک داء" (بینگن ہر مرض کی دوا ہے)۔

"العازب فراشه من النار" (مجرد مرد کا بست آگ کا ہوگا)۔ "مسکین رجل بلا امرأة
و مسکینہ امرأة بلا رجل" (بغیر عورت کے مرد مسکین ہے اور بغیر مرد کے عورت
مسکین ہے)۔ "اکرموا عمتکم النعلة" (۶۳) (اپنی چھو پھی کھجور کا احترام کرو)۔
"البحر هو من جهنم" (سمندر جہنم کا ٹکڑا ہے)۔ "شر الحمير الاسود القصير" (۶۴)
(سب سے زیادہ شریر گدھا وہ ہوتا ہے جو چھوٹا اور سیاہ ہو)۔

اگر جھوٹی حدیثیں بنانے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے
سبقت حاصل کرتے: "من یقر علی مالہ اقل فلیتبا مقعہ من النار" (یعنی جو
شخص میری طرف ایسا قول منسوب کرے جو میں نے نہیں کہا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم
بنالے)۔ اگر وہ لوگ حضرت عمر بن خطاب، حضرت زبیر، حضرت عبداللہ بن مسعود اور
سعد بن ابی وقاص جیسے صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے نقش قدم پر چلتے جو
حدیث بیان کرنے اور اس کی تدوین سے اس لیے ڈرتے تھے کہ کہیں حدیث میں کچھ
رد و بدل یا کمی بیشی نہ ہو جائے، اور اگر وہ ایسا کرتے تو شریعت اسلامی کو بہت سی جھوٹی
باتوں اور گمراہ کن اقوال سے بچالیتے۔ ایسی جھوٹی حدیثیں بہت سی ہیں جن کو بعض
جاہلوں نے الہ کار بنایا تاکہ وہ شریعت میں ایسی باتیں داخل کر کے، جو اس میں نہیں
تھیں، اس کے اصلی خدوخال کو بدل سکیں۔

لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کذب و افترا کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہر حدیث کو
موضوع تصور کیا جائے تو قتیقہ اس کے صحیح ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو، جیسا کہ
مستشرقین کا خیال ہے۔ البتہ جس چیز کا تجزیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح حدیث
کے علماء نے ایسی احادیث کو اختیار نہیں کیا جن میں ضعف ہو بلکہ انہوں نے تو راویوں
کے پرکھنے اور ان کا سلسلہ روایت، حافظہ اور ثقاہت معلوم کرنے کے لیے ایسا صحیح اور
علمی معیار قائم کر دیا ہے جو قابل وثوق طریقے سے ان کے اصلی حالات معلوم کرنے
میں بالکل صحیح راہنمائی کرتا ہے (۶۵)۔ یہی وجہ ہے کہ ہم آج کل نئے مذہب سلفیہ

کے آئمہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور اپنے اجتہاد سے مسائل شرع کا تجزیہ کرتے ہیں حتیٰ کہ وہ صحیحین کی تمام احادیث کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں کہ خود امام بخاری اور ان کی احادیث کے راوی بھی معصوم عن الخطا نہیں (۶۶)۔

اجماع

دلائل اجماع

جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب و سنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے۔ اور کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔

فقہاء نے اجماع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لیے قرآن و سنت کے دلائل اور براہین عقیدہ سے استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

پہلی دلیل قرآنی :- آیت کریمہ : "ومن یشاق الرسول من بعد ماتبین له الہدیٰ و یتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولیٰ و نصلہ جہنم وساعت مصیرا" (۶۷) (یعنی جو شخص سیدھا راستہ ظاہر ہونے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی راہ اختیار کرے جو مسلمانوں کی نہیں تو ہم اسے متوجہ رکھیں گے اسی طرف جس طرف وہ متوجہ ہوا ہے اور داخل کریں گے اسے جہنم میں جو بہت برا ٹھکانا ہے)۔ پس اجماع ہی مسلمانوں کا راستہ ہے اور واجب الاتبات ہے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ اجماع دلیل شرعی ہے۔

آیت کریمہ : "یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ الرسول" (۱) (یعنی اے مومنو! اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم وقت کی اطاعت کرو، اور اگر کسی مسئلے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو)۔ اس آیت سے ضمناً یہ بھی

ثابت ہوا کہ اختلاف کی صورت میں اجماع امت دلیل شرعی کی حیثیت سے قابل قبول ہے۔

آیات قرآنی: "واعتصوا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا" (یعنی سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑ لو اور منتشر نہ ہو)۔ "کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنہون عن المنکر" (یعنی تم لوگوں میں سب سے بہتر امت پیدا کیے گئے ہو کیونکہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو)۔ "وکنالک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شہداء علی الناس" (یعنی اور اسی طرح ہم نے تمہیں بیچ کی امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو)۔ یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ و کونوا مع الصادقین (یعنی) اے مومنو! ڈرو اللہ سے اور ہو جاؤ سچے لوگوں کے ساتھ)۔

دوسری دلیل متعدد احادیث: "امتی لا تجمع علی الخطاء او علی الضلالة" (۷۰) (یعنی میری امت غلط بات پر یا گمراہی پر جمع نہ ہوگی)۔ "یداللہ مع الجماعة" (۷۱) (یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے)۔

تیسری دلیل ابن مسعودؓ کا قول: "ما راہ المسلمون حسناً فهو عند اللہ حسن وما راہ المومنون قبیحاً فهو عند اللہ قبیح" (۷۲) (یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے)۔

چوتھی اور آخری دلیل عقلی: چونکہ دلیل یہ ہے کہ کسی زمانے کے تمام علمائے مجتہدین کا کسی غلط فیصلے پر اس طرح جمع ہو جانا عادتاً اور عملاً ناممکن ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی غلطی کا احساس نہ ہو۔

اجماع کے معنی اور شرائط

جنور علما کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ کسی زمانے میں تمام مسلمان مجتہدین کسی فیصلے پر متفق ہو جائیں۔ اسی لیے ان کے نزدیک صرف مدینے کے مجتہدین کا اجماع معتبر نہیں برخلاف امام مالک کے۔ انہوں نے فرمایا کہ مدینہ دارالہجرۃ اور صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا مرکز ہے اور اہل مدینہ وحی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات دوسروں سے زیادہ جانتے تھے۔ ان خصوصیات کے پیش نظر صرف مدینے کے علماء کا اجماع معتبر ہونا چاہیے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے: "انما المدینة کالکیر تنفی خبثها وینصع طیبها... وہی المدینة تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحديد" (یعنی بے شک مدینہ بھٹی کی مانند ہے کہ جس کا میل پچیل صاف ہو جاتا ہے اور وہ خالص رہ جاتا ہے۔ مدینہ برے لوگوں کو اس طرح نکل دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل پچیل کو)۔

اسی طرح مذہب مختار میں یہ شرط نہیں ہے کہ اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) ہی کا ہو بلکہ صحابہ کے علاوہ بھی مقبول ہے۔ اس مسئلے میں امام احمد بن حنبل اور داؤد ظاہری کی رائے علمائے جمہور کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک خاص صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع ہی معتبر ہے اور کسی کا نہیں (۷۳)۔

آخری مختار رائے یہ ہے کہ صرف چار خلفائے راشدین کا کسی مسئلے پر متفق ہو جانا اجماع نہیں کہلائے گا تاوقتیکہ ان کی مخالفت کسی صحابی نے نہ کی ہو، بخلاف قاضی ابو حازم حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک خلفائے راشدین کا متفق ہو جانا اجماع ہے۔ اور وہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: "علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين" (یعنی اے مسلمانو! تم پر میری اور خلفائے راشدین کی پیروی لازم ہے)۔

اجماع کی دو صورتیں ہیں: یا تو صراحتاً "اظہار رائے ہو یا بذریعہ سکوت۔ اجماع

سکوتی کی صورت یہ ہے کہ کسی مجتہد نے کسی مسئلے میں فتویٰ دیا ہو اور وہ فتویٰ اس زمانے کے تمام مجتہدین کے علم میں بھی آگیا ہو لیکن کسی نے اس کی تردید نہ کی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کے اکثر شاگردوں نے اجماع سکوتی کو حجت قرار دیا ہے لیکن امام شافعیؒ اجماع سکوتی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی نے اس معاملے میں درمیانی رائے اختیار کی ہے اور وہ یہ کہ اجماع سکوتی ظنی ہے۔ ایسا اجماع ظنی حجت تو بن سکتا ہے مگر قطعی حجت قرار نہیں دیا جاسکتا (۷۶)۔

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ مسئلہ اجماع کے متعلق مذاہب اہل سنت کی آراء کا خلاصہ ہے۔ لیکن اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہے جو یا تو اہل بیت (علیہم السلام) کے اتفاق رائے سے حاصل ہوا ہو یا آئمہ مجتہدین کے اتفاق میں کوئی امام معصوم بھی شریک ہو۔ چنانچہ اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ آئمہ مجتہدین کے متفقہ فیصلے کی تائید امام معصوم کے قول سے بھی ہوتی ہو۔ نہ یہ کہ صرف مجتہدین کسی رائے پر متفق ہو جائیں (۷۷)۔

آخری ریمارک

جن مسائل کے متعلق قرآن و سنت میں یا تو سرے سے کوئی حکم موجود نہ ہو یا نہ تو صریح حکم نہ ہو، ایسے مسائل میں تغیرات زمانہ اور فقہائے مجتہدین کی آراء کے زیر اثر اجماع اسلامی قانون سازی کا ذریعہ بن جاتا ہے

قیاس

قیاس کے معنی

جب فتوحاتِ اسلامی دور دراز ملکوں تک پہنچیں، مملکتِ اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا اور یہ سلسلہ صدیوں تک اسی طرح جاری رہا تو ایسے نئے نئے مسائل پیش آنے لگے جن کے متعلق نہ تو قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود تھا اور نہ ان کے بارے میں اجماعِ امت تھا۔ چنانچہ ان کا حل تلاش کرنے کے لیے فقہاء عقل کو حکم بنانے اور رائے کو کام میں لانے پر مجبور ہوئے۔ لیکن وہ اس بارے میں بالکل آزاد نہ تھے بلکہ وہ ان قواعد و ضوابط کے پابند تھے جنہیں انہوں نے ایک نئے باب یعنی باب القیاس میں درج کیا اور اس کو اسلامی قانون کی چوتھی دلیل قرار دیا۔

قیاس کو دلیلِ شرعی قرار دینے میں فقہاء نے قاعدہ شرعی کے اس اصول سے استدلال کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مخصوص اغراض و مصالح پر مبنی ہیں اور اغراض و مصالح ہی ان احکام کی علتِ غائی اور ان کے وجود کا سبب ہیں، اس لیے فقہاء احکام کے علل و اسباب دریافت کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی مسئلے کے متعلق ایسے حکم کی علتِ غائی دریافت کر لیتے جو نص کی رو سے دیا گیا ہو تو ان کے لیے یہ ممکن ہو جاتا کہ کسی دوسرے مسئلے کو اسی پر قیاس کر سکیں اور اس کو بھی ویسا ہی حکم دے سکیں جیسا پہلے مسئلے کو دیا گیا تھا، بشرطیکہ دونوں کی علتِ غائی ایک ہو۔

جیسے شرابِ آیتِ قرآنی کی رو سے حرام ہے اور اس کی حرمت کا سبب نشہ ہے۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ نبیذ (کھجور وغیرہ کی شراب) آیتِ قرآنی کی رو سے حرام نہیں (۷۸) تو چونکہ اس میں بھی نشہ ہوتا ہے لہذا شراب پر قیاس کر کے اس پر بھی

حرمت کا حکم لگانا ممکن ہو گیا۔ اسی لیے جب ان میں نشہ باقی نہیں رہتا تو دونوں پر سے حرمت کا حکم اٹھ جاتا ہے (۷۹)۔

اسی طرح فقہانے قیاسِ معکوس بھی استعمال کیا ہے۔ یعنی اگر کسی چیز میں وہ سبب موجود نہ ہو جو آیتِ قرآنی کی رو سے کسی دوسری چیز میں حرام ہونے کا باعث ہوا تو اس پر حرام ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔

اس لحاظ سے اصطلاحاً "قیاس کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: ایک قیاسِ طرد اور دوسری قیاسِ عکس۔ قیاسِ طرد کا مطلب یہ ہے کہ فرع اور اصل دونوں میں یکساں طور پر وہ علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہو (۸۰)۔ قیاسِ عکس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے متناقض ہو اور وہ اس لیے کہ دونوں حکموں کی علتیں مختلف (۸۱) ہیں۔ جیسے ہم کہیں کہ دودھ اس لیے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں۔ جب قیاس کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو عام طور پر قیاسِ طرد مراد ہوتا ہے اور قیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنی اندازہ اور مساوات کے بھی پائے جاتے ہیں۔

دلائلِ قیاس

مذہبِ اسلامی کے اختلاف کا ایک سبب قیاس بھی ہے۔ شیعہ امامیہ (۸۲) داؤد ظاہری اور ان کے متقدمین (۸۳) نے تو قیاس کو تسلیم ہی نہیں کیا، البتہ جمہور فقہاء اور شیعہ زیدیہ (۸۴) کے نزدیک قیاس قابلِ قبول ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ قیاس کس حد تک قابلِ اعتماد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اہل الرائے یا عراقی اسکول نے تو اس میں بڑی وسعت رکھی ہے لیکن اہل حدیث یا حجازی اسکول نے اس میں بڑی سختی برتی ہے۔ بعض احناف نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ قیاس کے معاملے میں دو چیزوں کی مماثلت ہی کافی ہے اور

ملت مشترکہ کی بھی ضرورت نہیں۔ ادھر احمد بن حنبل نے حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ قیاس کو تو اشد ضرورت کے وقت ہی استعمال کرنا چاہیے (۸۵)۔

قیاس کے مسئلے نے اپنے مخالفین و موافقین میں بڑا ہنگامہ پیدا کر دیا تھا۔ ہر فریق نے اپنے اثبات دعویٰ کے لیے دلائل شرعیہ پیش کیے ہیں۔ ہم ان میں سے اہم دلائل کو اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

مخالفین قیاس کا خیال ہے کہ قیاس کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ قرآن مجید نے اس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی۔ چنانچہ آیات میں مذکور ہے : "ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لک شئی" (یعنی اسے رسول! ہم نے تجھ پر ایک ایسی کتاب نازل کر دی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے)۔ "ما فرطنا فی الکتاب من شئی" (یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس کا ذکر ہم نے قرآن میں نہ کر دیا ہو)۔ "وما اختلفتم فیہ من شئی فحکمہ الی اللہ" (یعنی جس مسئلے میں تمہارا اختلاف ہو، اس کے فیصلے کے لیے اللہ کی طرف رجوع کرو)۔

مخالفین نے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ قیاس ایک ایسی ظنی چیز ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ "وان الظن لا یغنی من الحق شیئاً" (یعنی ظن اثبات حق کے لیے مفید نہیں ہو سکتا)۔ نیز انہوں نے مزید ثبوت کے لیے یہ حدیث پیش کی ہے "اے ظمہا فتنہ علی امتی قوم یقیسون الامور براہم فیحلون الحرام و یحرمون الحلال" (یعنی میری امت کے لیے سب سے بڑا فتنہ وہ لوگ ثابت ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے اور قیاس سے کریں گے۔ پس وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیں گے)۔ اور وہ ثبوت میں بعض صحابہ کا وہ قول بھی پیش کرتے ہیں جو قیاس کی مذمت میں آیا ہے۔ تمام دلائل عقلی و نقلی پیش کرنے کے بعد مخالفین قیاس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قیاس ہی کی وجہ سے رائے اور مذاہب کی مختلف راہیں پیدا ہوتی ہیں۔

پہلی دلیل قرآن میں ہے : **وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون** (یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں (کے غور و غوض) کے لیے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہل علم ہی سمجھتے ہیں)۔ **فاعتبروا يا اولى الابصار** (۸۹) (یعنی پس عبرت حاصل کرو اے آنکھوں والو) اور یہ ظاہر ہے کہ مثالوں کا سمجھنا اور واقعات سے عبرت حاصل کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ ایک چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیزوں کے سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث سے ہے : **انا افضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى** (منصور سرور عالم فرماتے ہیں کہ جن معاملات کے لیے وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنے رائے سے کرتا ہوں)۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا : **اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك** (یعنی جب تم قرآن و سنت میں کوئی حکم پاؤ تو اس کے مطابق فتویٰ دو اور جب کوئی حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو)۔ اسی قسم کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعریٰ سے اُس وقت فرمائے تھے جب آپ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجا تھا (۹۰)۔

نیز روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا : **میری ماں نے حج کی منّت مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے اس کی وفات ہو گئی۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں۔** آپ نے فرمایا : **ہاں اس کی طرف سے حج کر۔ ذرا سوچ تو سہی اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتی؟ پس اللہ کا قرضہ بھی ادا کر کیونکہ اللہ کے قرضے کی ادائیگی سب سے مقدم (۹۱) ہے۔** پس اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج کو

اور ایک قرض کے فریضے پر قیاس فرمایا۔

تیسری دلیل: قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے: "حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا "اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندک" (یعنی امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو) پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔ اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک اور روایت ہے کہ آپ نے شرابی کی سزا کے متعلق صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ طلب کیا تو حضرت علی بن ابی طالب نے فرمایا: "تطبق علیہ حد المفتری ای ثمانین جلدۃ لانه اذا شرب سکر و اذا سکر ہنی و انا ہنی افتری" (۹۳) (شرابی کو تہمت لگانے والے کی سزا دیجئے یعنی ۸۰ کوڑے، کیونکہ جب اس نے شراب پی تو اس کو نشہ ہوا اور جب نشہ ہوا تو بیہودہ بکا، جب بیہودہ بکا تو تہمت لگائی)۔ پس اس مثال میں شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا گیا ہے۔

چوتھی دلیل: مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کیے ہیں، ان کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ہوائے نفسانی پر مبنی ہو۔ ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد شمار ہوگی۔ لیکن وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو، وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے، کیونکہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے (۹۳)۔

قیاس کے ارکان اور شرائط

قیاس سے چار ارکان ہیں: (۱) اصل، متیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) (۲)

فرع، مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے) (۳) حکم، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے، (۳) علت یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔ پس گزشتہ مثال میں شراب اصل ہے، نبیذ فرع ہے، نشہ علت مشترک ہے اور حرام ہونا حکم شرعی ہے۔)

مذہب مختار کے نزدیک صحت قیاس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

اول: علت ایسا وصف ہو جو شرعاً "معتبر ہو اور وہ بالکل صریح اور معین ہو، مخفی اور غیر معین نہ ہو (۹۵)۔

دوم: مقس و مقیس علیہ میں ایک ہی علت (وصف) موجود ہو، کیونکہ وہ مختلف اوصاف قیاس کے لیے کافی نہیں جو آپس میں مماثلت اور مشابہت رکھتے ہوں، کیونکہ ایک چیز دوسری کے ساتھ اسی وقت مل سکتی ہے جب دونوں میں کلی مماثلت ہو (۹۶)۔

سوم: اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہو۔ اسی لیے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا جو کسی خاص واقعے کے ساتھ مخصوص ہو۔ "قواعد المجامع" میں یہ عبارت مذکور ہے: "النص علی خلاف القیاس یقتصر علی موردہ" (یعنی حدیث کا جو حکم خلاف قیاس ہوگا وہ خاص واقعے کے ساتھ مخصوص رہے گا۔) قواعد مجامع میں ایک وہ قاعدہ کلیہ بھی ہے جو "مجلد" کی دفعہ ۱۵ میں مذکور ہے کہ "ما ثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لا یقاس علیہ" (یعنی جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کر سکتے۔) یہ اصول آج کل کے اس مشہور قاعدے کے مطابق ہے کہ مستثنیات اپنی جگہ محدود رہتے ہیں (۹۸)۔

جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے کہ "مجلد" میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں (۹۹) ہے لیکن ایک روایت ہے کہ نبی کریم صلعم نے خزیمہ بن ثابت انصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر تصور فرمایا۔ (۱۰۰)۔ یعنی خلاف قیاس

تینا خزیمرہ کی گواہی فیصلے کے لیے کافی سمجھی گئی۔ پس یہ استثنا خزیمرہ ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا اور بہرہ فقہانے اس حکم پر دوسرے حکم کو کبھی قیاس نہیں کیا (۱۰۱) اور نہ اس واقعے کے علاوہ کہیں اور کسی ایک مرد کی گواہی کافی سمجھی گئی ہے۔

حاصل کام یہ کہ قیاس اس وقت تک صحیح شمار نہ ہوگا اور نہ دلیل شرعی قرار دیا جاسکتا ہے جب تک اس میں تمام مقررہ شرائط موجود نہ ہوں۔ اور ایسا قیاس چونکہ منطقی ضابطوں پر مبنی ہوتا ہے اس لیے اس رائے سے مختلف ہوگا جو محض ہوائے نفسانی پر قائم کی گئی ہو۔

دوسرے دلائل شرعیہ

انصاف اور خیر مطلق

بمبصر فقہائے متعلق دلائل شرعیہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ قانون اسلامی کا پہلا ماخذ نص ہے اور پھر رائے۔ نص خواہ قرآن کی ہو یا سنت کی، دیگر دلائل شرعیہ سے مقدم ہے اور اس امر میں کسی مذہب اسلامی کا اختلاف نہیں۔ البتہ نص نہ ہونے کی صورت میں رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ نیز آراء میں وہ رائے سب سے مقدم سمجھی جائے گی جو کسی زمانے کے علمائے مجتہدین کی متفقہ رائے ہو، یعنی اجماع۔ اس کے بعد اس رائے کا درجہ ہے جو ان تمام شرائط و ضوابط کے ساتھ قیاس کی گئی ہو جن کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

ہم گزشتہ فصل میں یہ بھی بتا چکے ہیں کہ احادیث قبول کرنے کی شرائط اور اجماع و قیاس کے شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف کیسے شروع ہوا۔ لیکن ان کا اختلاف ان مسائل میں اور بھی شدید تھا جن کے لیے چاروں دلائل شرعیہ مذکورہ میں سے کوئی دلیل بھی کارآمد نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بعض فقہاء نے ایسی نئی دلیلیں اختیار کیں جنہیں دوسرے فقہاء نے تسلیم کیا جیسے استحسان، مصالح مرسلہ اور انتصاحب۔ ان تمام دلائل جدیدہ کا مقصد یہ ہے کہ رائے، فکر و نظر اور اقدام شرعیہ کے اسباب و علل کی تحقیق کی جائے، نیز یہ کہ معاشرہ انسانی کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو کماحقہ پورا کیا جائے، نیز اس کی بہتری کے لیے انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کیے جائیں (۱۰۲) جن میں عدل عمرانی اور حقیقی انصاف کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو۔

اگر بامعان نظر دیکھا جائے تو اسلام میں قانون سازی کی بنیاد حقیقی عدل و انصاف ہی پر قائم کی گئی ہے کیونکہ یہ قانون الہی ہے اور اس میں دین و اخلاق اور اقتضائیات کے تمام ضابطے موجود ہیں اور وہ قدرتی طور پر اپنے ضبط و انضباط کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ نیز یہ بھی طبعی امر تھا کہ احکام الہی سے تمام اصول و دلائل اور ان کے فروعی علوم اور تعلیمات میں یسائیت اور ہم تنہلی موجود ہو تاکہ وہ احکام ایسے دل نشین ہو جائیں کہ ان احکام کے احترام سے نقوش صفا دل سے بھی نہ مٹ سکیں۔ مزید برآں ان احکام میں عملی زاویہ نگاہ سے بھی رضائے الہی اور بندوں کی خوشنودی کی پوری پوری ضمانت موجود ہو۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عدل اور احسان دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے: "ان الله يامر بالعدل والاحسان" (۱۰۳) (یعنی خدا انصاف اور بھلائی کرتے ہے حکم دیتا ہے)۔ عدل و احسان دونوں عموماً ایک ساتھ ہی استعمال ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک دوسرے کے مترادف بن گئے ہیں۔ عدل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کو نقصان نہ پہنچائے اور اپنے بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔ نیز باہمی معاملات میں خلوص و صداقت کو اپنا فرض منضبط تصور کرے۔ حقوق معاشرہ کی ادائیگی کے ضمن میں بھلائی کرنا، چشم پوشی اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آجاتے ہیں (۱۰۳)۔

ان فرائض کے ادا کرنے ہی سے یہ نتیجہ ہے کہ فقہانے اپنے اجتہاد میں ہمیشہ روح شریعت کا خیال رکھا اور ان کی مساعی اسی اعلیٰ نصب العین یعنی عدل حقیقی میں کار فرما رہیں۔ انسانی قوانین عدل حقیقی تک نہیں پہنچ سکے بلکہ انسان کے وضع کردہ قانون تمام مدارج ارتقا طے کرنے سے بعد بھی اس بلند معیار تک نہیں پہنچ سکیں گے جو شریعت الہی کا طرہ امتیاز ہے۔

قدیم زمانے میں رومانی اور انگریزی قانون میں معدلت گسٹری (۱۰۵) کے تصور نے

بڑا اہم حصہ لیا ہے۔ چنانچہ رومیوں کا چیف جسٹس پریئر (۱۰۶) اور انگریزوں کی مقامی عدالتوں کے جج (۱۰۷) پرانے قانون میں نئی نئی ترمیمیں کرنے اور اس کے نقائص (۱۰۸) دور کرنے میں مسلسل مصروف رہے ہیں تاکہ قانون کو حیات انسانی کی ضروریات اور سچائی کے اصولوں کے مطابق چلائیں۔

اس کے بعد ہم مختصر طور پر فقہائے مسلمین کے بقیہ اصولی دلائل کی وضاحت کریں گے اور اگلے باب میں ان قواعد پر روشنی ڈالیں گے جن کی رو سے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور ان اختلافات سے بھی بحث کریں گے جو بظاہر اجتہاد اور نصوص (قرآن و سنت) میں معلوم ہوتے ہیں۔

استحسان

امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے مقلدین نے اجتہاد بالرائے میں زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے قیاس استعمال کرنے اور اس کے ذریعے سے استنباط احکام میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ تمام احکام شرع کے لیے قیاس کو معیار بنادیا، خواہ وہ احکام قرآن و سنت سے ماخوذ ہوں یا نہ ہوں۔

جب کسی مسئلے میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو یعنی قرآن یا سنت کی نص یا اجماع تو فقہانے صریح قیاس ترک کر کے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ اور یہی استحسان کا مفہوم ہے۔

استحسان کی توضیح کی مثال :

یہ ایک قیاسی ضابطہ ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو بیع کے وقت موجود نہ ہو، جائز نہیں (۱۰۹) اور ایسی چیز کا منافع (۱۱۰) بھی چونکہ بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا اس لیے احناف کے نزدیک حقیقی مال شمار نہ ہوگا۔ پس ٹھیکے میں چونکہ معدوم چیز کی بیع ہوتی ہے اور

اس کا منافع بھی حقیقی مال نہیں لہذا وہ قیاس کی رو سے ناجائز ہونا چاہیے۔ مگر چونکہ ٹھیکہ قرآن، حدیث اور اجماع تینوں دلائل شرعیہ کی رو سے جائز ہے اور یہ تینوں دلائل قیاس سے زیادہ قوی ہیں اس لیے اس مسئلے میں فقہانے قیاس کو انفر انداز کر کے ٹھیکے کو ایک امر مستحسن سمجھ کر جائز قرار دیا۔

یہی حل استصناع کا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کسی چیز کے بنانے کی فرمائش کرے جیسے کشتی وغیرہ۔ پس اس صورت میں بھی چونکہ وہ چیز موجود نہیں جس کا بنانا مطلوب ہے لہذا یہ معدوم چیز کی بیع ہوئی جو قیاسی ضابطے کی رو سے ناجائز ہونی چاہئے۔ مگر چونکہ ایسی بیع سنت فعلی اور لوگوں کے تعامل یعنی اجماع کی رو سے جائز ہے لہذا اس مسئلے میں بھی فقہانے قیاس ترک کر کے ایسی بیع کو مستحسن سمجھا ہے اور اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

اس قسم کے طریقہ استدلال کو، یعنی دلیل قوی کے سامنے قیاس ترک کر دینا، اکثر فقہانے تو تسلیم کر لیا ہے لیکن بعض (۱۱۱) علما نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام دلائل شرعیہ میں سے صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں نہ جائے۔ اور بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی دلیل استحسان کا قائم کرنا بالکل بے محل ہے، کیونکہ شریعت اسلامی میں کوئی مسئلہ خلاف قیاس نہیں۔ اور جو مسئلہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو سرے سے قیاس ہی غلط ہوگا یا وہ حکم شرعی قرآن اور حدیث سے ثابت (۱۱۲) نہ ہوگا۔

بہر صورت اگر استحسان کے یہی مخصوص معنی مراد لیے جائیں تو کوئی نفس الامری اختلاف باقی نہیں رہتا اور اس مفہوم کے لحاظ سے استحسان کے اصلی لغوی معنی بھی محفوظ رہتے ہیں، کیونکہ یہ کلیہ یعنی استحسان مصدر ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ تمام فقہانے قرآن اور قوی دلیلوں کو دوسرے دلائل پر مقدم سمجھا ہے۔

اصل مسئلے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احناف استحسان کو قیاس خفی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ یہ قیاس جلی مذکور سے مختلف ہے۔ وہ قیاس خفی کی یہ تعریف کرتے ہیں: "دلیل ینقدح فی نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا یقد علی ابرازہ و اظہارہ" (یعنی قیاس خفی ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ اسے لفظوں میں ظاہر نہیں کر سکتا) اور یہ کہ "ترک القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس" (۱۱۳) قیاس کو ایسی صورت میں ترک یا اختیار کرنا جو لوگوں کے لیے زیادہ منفعت بخش ہو۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ رواج یا مصلحت یا ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے جیسے بیع بالوفاء لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے (۱۱۴)۔ اسی طرح ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے بہت سے مسائل میں قیاس خفی کی رو سے فتویٰ دیا گیا ہے جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔

بعض ماکیہ نے بھی اس قسم کا استحسان اختیار کیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے: "الالتفات الی المصلحۃ والعمل" (۱۱۵) (یعنی مصلحت عامہ اور انصاف کا لحاظ رہنا)۔ امام احمد بن حنبل (۱۱۶) کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے استحسان کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا: "من استحسن فقد شرع" (۱۱۷) (یعنی جس نے دلیل استحسان سے کام لیا اس نے شریعت میں نیا قانون بنایا)۔

امام شافعیؒ نے دلیل استحسان میں یہ قباحت بیان کی ہے کہ "جب کوئی حاکم اور مفتی کہے کہ چونکہ اس مسئلے کے بارے میں کوئی حدیث نہیں اور نہ قیاس کام دیتا ہے، لہذا میں استحسان کی رو سے فتویٰ دیتا ہوں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دوسرا مفتی اور شہر کا ہر حاکم اپنے اپنے استحسان کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی مسئلے میں بہت سے مختلف فتوے جاری ہو جائیں گے۔ اور مفتیان شرع جو کچھ چاہیں گے فتویٰ دیں گے۔ اور اگر استحسان کی راہ مسدود کر دی جائے تو فتاویٰ کا یہ

اختلاف و الفتاح ائمہ ہو جائے گا۔ اگر وہ مفتی ہو، قیاس تک کر کے استحسان اختیار کرتا ہے، یہ کہے کہ لوگوں پر میرے فتوے کا اتنا لازم ہے۔ تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ تمہاری اطاعت کا اس نے حکم دیا ہے، ہو لوگوں پر تمہاری پیروی فرض ہوئی؟ اگر یہ تو بتاؤ کہ اگر تمہاری طرف کوئی دوسرا ائمہ سے بھی کہے تو کیا تم اس کی اطاعت کرو گے یا یہ کہو گے کہ میں تو اسی کی اطاعت کروں گا جس کی اطاعت پر مامور ہوں؟ پس اسی طرف تمہاری اطاعت بھی کسی پر لازم نہیں البتہ اطاعت تو اسی کی لازم ہے کہ جس کی اطاعت خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے اور اسی کو حق اطاعت پہنچتا ہے۔ لہذا وہ حکم صراحتاً "ایا کیا ہو یا ایسے دلائل موجود ہوں جن سے ایسا حکم ثابت ہو (۱۱۸)۔"

ہو استحسان کو مانتے ہیں وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں :

یہ آریہ : "الذین یستمعون القول فیتدعون احسنہ (۱۱۹) (یعنی جو لوگ بات غور سے سنتے ہیں پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں)۔ حدیث حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ : "ما راہ المسلمون حسنا فهو عند اللہ حسن (۱۲۰) (یعنی جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے)۔ مگر مخالفین استحسان اس سے یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں استحسان کی کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں اجتماع کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔"

آخری ریمارک : استحسان کے تیسرے معنی یہ بھی ہیں : "جسے مجتہد اپنی عقل و رائے سے بہتر سمجھے اور اس کی طرف جھکے۔" مگر یہ معنی صحیح نہیں کیونکہ اس کی بنیاد رجحان طبع اور خواہش نفس پر ہے اور یہ صورت احناف اور امام مالک دونوں کے نزدیک مقبول نہیں (۱۲۱)۔"

مصالح مرسلہ

مذہب اسلامی کے تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات شرعیہ کی حقیقت

تعمیل احکام ہے اور مسائل عبادات دلائل شرعیہ سے بالکل عیاں ہیں۔ بہر حال یہ موضوع ہماری بحث سے خارج ہے۔ اسی طرح سوائے داؤد ظاہری (۱۲۲) کے تمام آئمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائل و معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ مصالح اور رفاہ عامہ پر مبنی ہیں (۱۲۳)۔

جب شرع ان مصالح کا جواز یا عدم جواز نص یا قیاس کے ذریعے سے واضح کر دے تو اس کی تعمیل ضروری ہے لیکن جب شرع مصالح کے بارے میں خاموش رہے یعنی جب دلائل شرعیہ کسی امر کی مصلحت کو واضح نہ کریں تو ہم اس میں مصالح عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔

امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے، یعنی ان کے نزدیک مصلحت بھی ایک دلیل شرعی ہے۔ انہوں نے اس جدید دلیل کا نام مصالح مرسلہ (۱۲۴) اس لیے رکھا ہے کہ جب مصالح عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اسی کو دلیل فرض کر کے فتویٰ دے دیا جاتا ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم کو ایسے ضابطہ معنوی سے منسلک کر دیا جائے جو مصلحت عامہ اور منشاء شریعت دونوں کے موافق ہو، یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں رفاہ عامہ اور منشاء شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم اگایا جائے۔

اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی اموری دنیاوی سے تعلق رکھتا ہو تاکہ اس میں نظر و فکر کے ذریعے مصلحت کا تعین کیا جاسکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح شریعت کے موافق ہو تاکہ دلائل شرعیہ کے مخالف نہ ہو۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی یا حاجیات (امور عامہ) سے ہو نہ کہ کمالات (نعیشتات) سے۔ ضروریات زندگی سے یہ مراد ہے کہ ان سے مذہب، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہو۔ حاجیات سے مراد وہ امور عامہ ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے

ضروری ہیں اور کمالات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق مسلمان تہذیب اور آرائش سے ہے۔

ہم چند مثالیں ایسی پیش کرتے ہیں جو مصالحِ مرسلہ سے متعلق ہیں:

(۱) فوجی اخراجات اور ملک کی حفاظت کے لیے مال داروں پر ٹیکس لگانا۔

(۲) مجرم سے مال واپس لینا خواہ اس نے وہی مال چرایا ہو جو واپس لیا جائے یا دوسرا۔

(۳) جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنالیں یعنی جسے وقت انہیں اپنے آگے رکھیں تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لیے اور تمام مسلمانوں کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے، بشرطیکہ اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(۴) امام مالک نے اس شخص کی سزا، جس پر چوری کا الزام ہو، قید تجویز کی ہے اور آپ کے شاگردوں نے کوڑے لگانا بھی تجویز کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوڑوں کی سزا میں دو فائدے ہیں۔ ایک یہ کہ اس طرح مال مسروقہ کا پتہ لگ جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ سزا سببِ عبرت اور باعثِ تہدید ہوتی ہے۔ لیکن مار پیٹ کی حالت میں اقرارِ جرم کوئی اہمیت نہیں رکھتا (۱۲۵)۔ یہ سزا ویسی ہی ہے جیسی رومیوں میں چوری کے ملزم کی سزا مار پیٹ تھی، اور قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں اور چین کے پرانے قانون میں بھی چوری کے مستم کی سزا یہی تھی (۱۲۶)۔

مذہب مالکیہ میں مصالحِ مرسلہ کا خلاصہ یہی ہے جو بیان کیا گیا لیکن باقی آئمہ نے اس دلیل کو تسلیم نہیں کیا، سوائے بعض کے، جیسے امام طوفی حنبلی، جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ امام غزالی شافعی استصلاح کے قائل تو ہیں مگر پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے نہیں۔ اور جائز بھی صرف اسی صورت میں سمجھتے ہیں جب مصلحت اشد ضروری اور بالکل قطعی و یقینی ہو۔

پنانچہ امام غزالی نے "صحت ہی کی بنا پر" جب کفار مسلمانوں کو دُجال بنائیں تو مسلمانوں کے قتل کو جائز قرار دیا ہے، لیکن وہ پوری کے متم کو مارپیٹ کی سزا دینا جائز نہیں سمجھتے۔ یہاں باز پرس کی مصلحت کے مقابلے میں دوسری مصلحت مشروب کی بھی موجود ہے کہ شاید وہ بے قصور ہی ہو اور "مجرم کو نہ مارنا بے قصور کے مارنے سے بہتر ہے" (۱۲۷)۔

پوری کے مزم کو مارنے کے بارے میں آپ امام غزالی رحمۃ علیہ کی رائے زمانہ حال کے نظریوں، مذہبِ حنفی کی رائے مختار (۱۲۸) اور اس حدیث شریف کے موافق پائیں گے "فان الامام لان یغطی فی المفو خیر من ان یغطی فی عقوبتہ" (۱۲۹) (یعنی امام غلطی سے کسی مجرم کو معاف کر دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے کسی کے نہ کو سزا دے دے)۔

استدلال و استحبابِ حال

استدلال مصدر ہے "استدل" سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے دلیل تلاش کی اور حاصل کر لی۔ اسی معنی میں ہم نے یہ لفظ اکثر استعمال کیا ہے اور اسی معنی میں اکثر علمائے اصول اور فقہانے اپنے اختلاف کے باوجود اسے استعمال کیا ہے۔ لیکن معنی مذکور کے علاوہ یہ لفظ علمی اصطلاح میں خاص دلیل عقلی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے: "هو دلیل لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس" (یعنی استدلال ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نہ نص ہو، نہ اجماع اور نہ قیاس ہو) (۱۳۰)۔ اس مجمل اور مبہم تعریف میں استدلال کے بہت سے معانی اور قسمیں داخل ہیں جن میں سے ہم صرف اہم قسمیں بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں: "استدلال بالقیاس المنطقی" اور "استدلال باستصحاب الحال"۔

"استدلال بالقیاس المنطقی" کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو چند ایسے

ہملوں سے مرتب ہو جنہیں تسلیم کر لینے کے بعد دوسرے قول یعنی اس کے نتیجے کا تسلیم کرنا بھی ضروری ہو جائے جیسے "بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملہ ہمزوا عظیم رضامندی ہے" ان دونوں ہملوں کی صداقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے نتیجے کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ "بیع کا جزو اعظم رضامندی ہے" چونکہ اس بحث کا تعلق علم منطقی سے ہے لہذا یہاں مزید بحث کرنا ضروری نہیں (۱۳۱)۔

رہا "استصحاب یا استدلال باصحاب الحال" تو اس کی تعریف یہ ہے کہ استصحاب ایسی دلیل عقلی ہے جو اس وقت کام آتی ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو۔ استصحاب کے لغوی معنی باقی رکھنے کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم وجود کو ہر حالت میں باقی رکھا جائے، یہاں تک کہ تبدیلی حالات ثابت نہ ہو جائے۔ امام شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ (۱۳۲) خاص صورت میں ایسے استدلال کے قائل ہیں لہذا ہم اس طریقہ استدلال کی بعض مثالوں سے وضاحت کرتے ہیں:

(۱) "استصحاب البراءة الاصلیة" (بری الذمہ: ذمہ کی اصلیت کو باقی رکھنا)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ از روئے عقل اصلیت میں کوئی ذمہ داری نہیں ہوا کرتی تا وقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ یہی اصول "کتاب الاشباہ والنظائر" (۱۳۳) کے قاعدہ کلیہ میں "مجھے" کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے "الاصل براءة الذمہ" یعنی اصلیت میں کوئی واجبات کسی پر نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ اس قاعدے کے لحاظ سے کوئی شخص اس وقت تک کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے۔

(۲) استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص (یعنی عمومیت باقی رکھنا جب تک کوئی وجہ تخصیص نہ ہو)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عام نص کا حکم بھی عام رکھا جائے تا وقتیکہ دوسری نص

کے ذریعے بعض افراد کی تخصیص نہ کر دی جائے، چنانچہ ایک عام حکم میں بلا کسی خاص دلیل کے استثناء نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) "استصحاب النص الی ان یرد النسخ" (یعنی نص کا حکم اُس وقت تک باقی رہے گا جب تک دوسری نص سے منسوخ نہ ہو جائے)۔

(۴) "استصحاب الوصف الثابت شرعاً" حتی یثبت خلافہ او استصحاب العاضی بالفعال" (یعنی جو کیفیت شرعاً ثابت ہے اسے باقی رکھنا جب تک کہ کیفیت کی تبدیلی ثابت نہ ہو، یا ماضی کا حکم حال میں باقی رکھنا)۔

اس کا یہ مطلب ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ ماضی میں ثابت ہو، وہی حکم زمانہ حال میں باقی رکھنا تا وقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو۔ اور یہ اصول اس قاعدہ کلیہ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشبہ میں اور مجتلے کی دفعہ ۵ میں مذکور ہے کہ "الاصل بقاء ما کان علی ما کان" یعنی اصل اصول یہ ہے کہ چیز کو اسی کیفیت پر باقی رکھا جائے جس پر وہ پہلے تھی۔ بالفاظ دیگر جیسا کہ "مجامع" (۱۳۵) میں اور مجتلے کی دفعہ ۱۰ میں بھی مذکور ہے کہ "ما ثبت بزمان یحکم ببقائه مالم یوجد دلیل علی خلافہ فاذا ثبت فی زمان ملک شئی لاحد یحکم ببقاء الملک مالم یوجد ما یزیلہ" (۱۳۱) (یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے تا وقتیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی وقت کسی چیز کی ملکیت کسی شخص کے لیے ثابت ہو تو اس کی ملکیت برقرار رکھی جائے گی تا وقتیکہ ازالہ ملکیت ثابت نہ ہو جائے)۔

استصحاب کی اسی قسم کی تشریح میں مذہب شافعی اور مذہب حنفی کا اختلاف ہے۔ مذہب شافعی میں تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا ہی حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل ہے، اور مذہب حنفی میں صرف تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا حالت سابقہ باقی رہنے کی دلیل نہیں بلکہ اس سے تو تبدیلی کے دعوے کی نفی ہوتی ہے (۱۳۷)۔ دراصل یہ اختلاف

نظری ہے یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور ماں ایک ہی ہے۔

(۵) استصحاب المقلوب و استصحاب الحال فی الماضی (یعنی برقراری

معلوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ حال میں ثابت ہو، اسے

زمانہ ماضی میں بھی برقرار رکھنا۔ جیسے جب فقہاء کا اختلاف ہو جائے کہ آیا وہ دستوری

ضابطے یا پیمانے جو ان کے زمانے میں مروج ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

زمانے میں تھے یا نہیں تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہو گا تا وقتیکہ اس

کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔ مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جاسکتا (۱۳۸)۔

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

قوانین کے اساسی ماخذ کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ایک ایسی آخری دلیل کا ذکر

کرتے ہیں جس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ "شرع من

قبلنا شرع لنا" (یعنی پچھلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی قابل عمل ہیں)۔ اس

دلیل کے متعلق ہم یہ سواں سرتے ہیں کہ آیا شریعت اسلامی نے پچھلی شریعتوں کو

منسوخ کیا ہے یا نہیں؟

ایک فرقے نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ پچھلی شریعتیں شریعت اسلامی سے

منسوخ ہو چکی ہیں سوائے ان احکام کے جنہیں شریعت اسلامی نے برقرار رکھا ہے۔

علمائے اصول کے نزدیک یہی قول مختار ہے (۱۳۹)۔

دوسرے فرقے نے کہا کہ "شریعة من قبلنا شریعة لنا" یعنی ہم سے پہلی

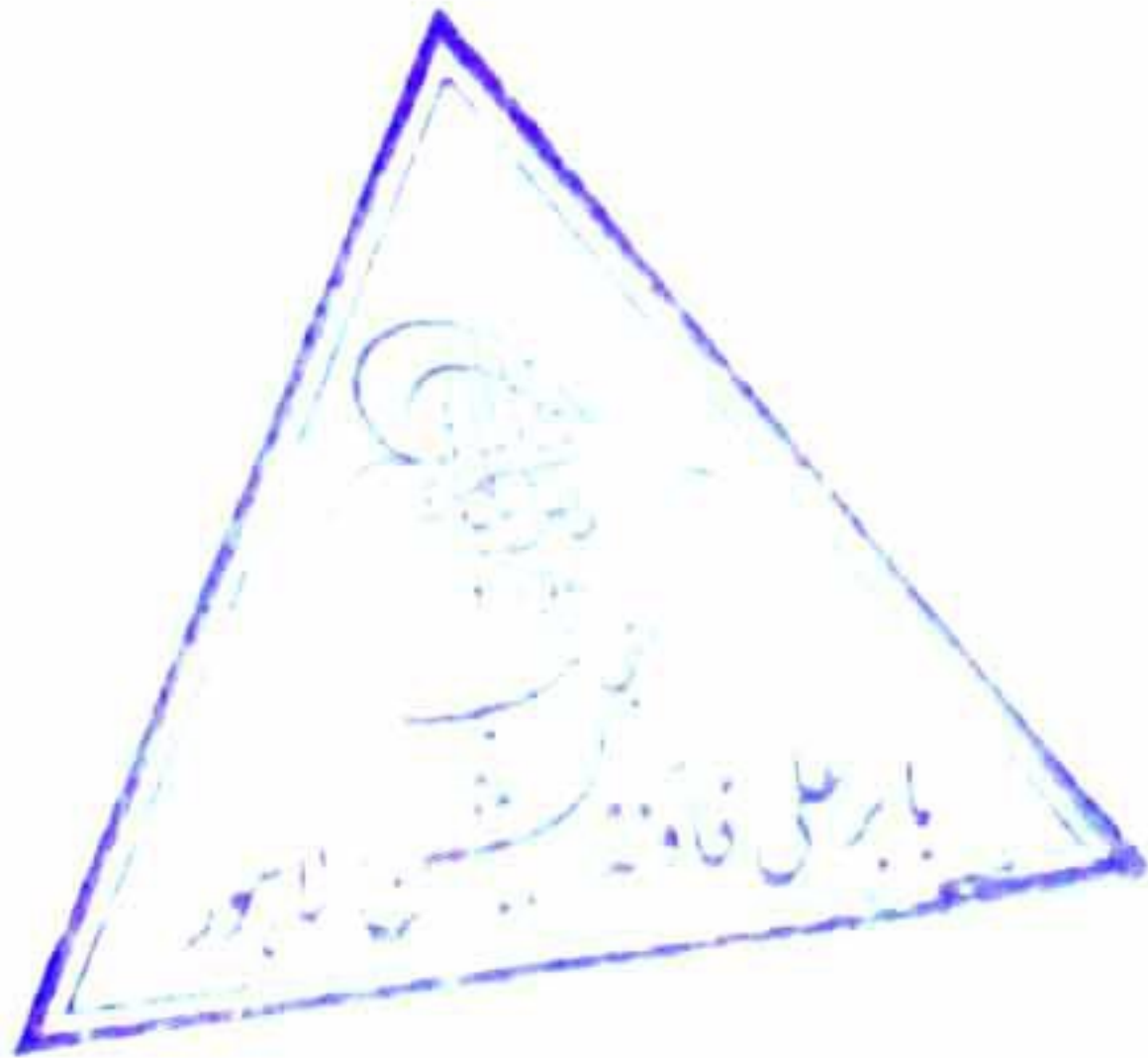
امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی واجب العمل ہیں۔ بایں معنی کہ پہلی شریعتوں کے وہ

احکام جو شریعت اسلامی سے منسوخ نہیں ہوئے واجب العمل ہیں، اس قاعدے کی رو

سے کہ "القلیم یتروک علی قلمہ" یہی "مجامع" (۱۳۰) اور "مجتلے" کی دفعہ ۶ میں

ہے۔

بحیثیت مجموعی ہمیں اس دلیل میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا، کیونکہ اس کا تعلق خاص عبادات سے ہے۔ باقی رہے معاملات تو ہم اگلے باب میں دیکھیں گے کہ اسلامی شریعت آئین قدیمہ سے کہاں تک متاثر ہوئی ہے۔



اجتہاد

اجتہاد اور تقلید

اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو دلائل شرعیہ کے ذریعے استنباط احکام کے لیے کی جائے۔ بالفاظ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃ الصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ہے یا جس طرح آمدی (۱۳۱) نے تقلید کی تعریف کی ہے کہ ”بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا“۔

چونکہ شرع اسلامی شریعت الہیہ ہے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ہے خواہ وہ اصول منقولہ ہوں جیسے کتاب اللہ اور سنت نبوی یا عقلی ہوں جیسے اجماع، قیاس اور استحسان وغیرہ۔ پس انہی دلائل شرعیہ سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ہے، اور اجتہاد ہی کے ذریعے معاملات روزمرہ اور معاشرہ انسانی کے تقاضوں کو کماحقہ پورا کیا جاسکتا ہے۔ بسا جہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے۔

شرع اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و سنت کے احکام پاتے تھے، ان پر عمل کرتے تھے اور جب کسی مسئلے میں قرآن و حدیث کا کوئی حکم نہ ہوتا تھا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ پس وہ کبھی تو مسائل حاضرہ کو امثلہ و نظائر پر قیاس کرتے تھے اور کبھی استحسان و مصالح مرسلہ یا شفعاب و استدلال کے ذریعے استنباط احکام کرتے تھے۔

اجتہاد کے ذریعے استخراج احکام کا طریقہ ایک نہ تھا بلکہ مختلف طریقوں سے اجتہاد کیا جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلوب اجتہاد اور مذاہب میں اختلاف رونما ہو گیا خصوصاً "دولت عباسیہ کے عہد زریں میں۔ اسی دور میں اہل سنت کے چاروں مذاہب پیدا ہوئے اور علم فقہ و علم اصول نے ترقی کی۔

چنانچہ فقہاء میں مباحثے اور مناظرے شروع ہو گئے۔ نیز تبادلہ خیالات اور تبادلہ عقائد بھی ہوتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آئمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باہمی اختلاف بہ نسبت خود آئمہ کے باہمی اختلاف کے بہت کم رہ گیا اور ان کے مختلف نظریے بھی ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے۔

یہاں تک کہ دولت عباسیہ کے آخری دور میں اجتہاد کا یہ جوش و خروش کم ہو گیا حتیٰ کہ تیرہویں صدی عیسوی میں ہلاکو خان کے ہاتھوں سقوط بغداد کے بعد علمائے اہل سنت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے بائفاق رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد عربی ثقافت آہستہ آہستہ زوال پذیر ہونے لگی اور اس کے تمام گوشوں پر جمود طاری ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقلید کا رواج عام ہو گیا، فقہی اجتہاد ختم ہو گیا اور اوہام پرستی و بے بنیاد معتقدات کا زور ہو گیا جو مسلمانوں کے انحطاط و زوال کا مظہر بن کر عرصہ دراز تک باقی رہا۔

بسا اوقات جاہل مقلدوں نے ایسے بے بنیاد مسائل اختیار کر لیے جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ اور بہت سے غیر ملکوں یا مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پسماندہ قانون ہے، اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ یہاں تک کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ہو گئیں اور سلف صالح کے مذہب کی نشاۃ ثانیہ کا ظہور ہوا۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ جیسے بہت سے آئمہ تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے، اور انہوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو

اپنے مرکز پر لانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ نیز فیصلہ کیا کہ اصول شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انہی کو چراغ راہ بنایا جائے۔

مجتہدین

اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا لازمی ہے جو مجتہد کو اس قابل بنادیں کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو مکمل انجام دے سکے۔ لہذا مجتہد کے لیے شرط ہے کہ وہ صاحب الرائے ہو، صاحب فراست ہو، انصاف پسند ہو، پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو، احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو، یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اس کے ساتھ زبان پر پورا پورا عبور رہتا ہو۔ تفسیر قرآن، اسباب نزول، راویوں کے حالات، جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناخ و منسوخ کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہو۔ شاطبی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو۔

تمام شرائط مذکورہ اس مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہیں جس کا نصب العین تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا ہو۔ لیکن یہ تمام شرائط دوسری قسم کے مجتہدین کے لیے ضروری نہیں۔ چنانچہ کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کرنے والے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ اس خاص مسئلے کے دلائل اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو۔

مجتہدین کے کئی درجے ہیں: مجتہد فی الشرع، مجتہد فی المذہب، مجتہد فی المسائل اور مجتہد مقید۔

پہلی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی الشرع وہ ہے جو کسی خاص مذہب کا بانی ہو جیسے مذاہب اہل سنت کے چار آئمہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد بن حنبل۔ یا مردہ

مذہب کے بانی جیسے اوزاعی، داؤد ظاہری اور طبری۔ یا جیسے امام جعفر صادق اہل شیعہ کے نزدیک۔ یا ان حضرات کے علاوہ اس درجے کے دیگر آئمہ۔

دوسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المذہب وہ ہے جو کسی مذہب کا بانی نہ ہو البتہ آئمہ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو لیکن بہت سے اصولی یا فروعی مسائل میں اپنے پیش رو امام سے اختلاف رکھتا ہو اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کرتا ہو۔ نیز زندگی کے عملی مسائل کو شرعی اصول و مبادی کے مطابق ڈھال سکتا ہو۔ جیسے مذہب حنفی میں صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی اور مذہب شافعی میں امام شافعی کے شاگرد امام مزنی (۱۳۲) وغیرہ۔

تیسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المسائل وہ ہے جو مذہب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے جیسے مذہب حنفی میں طحاوی، سرفسی وغیرہ اور مذہب شافعی میں غزالی وغیرہ۔

چوتھی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد مقید وہ ہے جو آراء سلف کا پابند ہو اور انہی کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو لیکن احکام کی حقیقت اور ان کے منشا کو اچھی طرح سمجھتا ہو۔ ایسے مجتہدوں کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق مختلف آراء میں ایسے کو دوسری پہ ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ قوی و ضعیف، ظاہر الروایہ اور نادر روایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں جیسے مذہب حنفی میں کرشی، قدوری، صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متنوں کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ان حضرات کے بعد ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جو بغیر حجت ملزمہ کے اپنے پیش رو آئمہ کے مسلک پر چلتے ہیں (۱۳۳)۔

وجوب اجتہاد کی دلیلیں

کتاب و سنت، اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) اور آئمہ اربعہ (۱۳۴) کے

اقوال میں بہت سی ایسی شرعی دلیلیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر اس شخص پر اجتہاد کرنا واجب ہے جس میں مجتہد کی صفات موجود ہوں۔ دلائل کا خلاصہ ملاحظہ ہو :

اول کتاب اللہ : قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و غور و غور و غور اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ آیت "فاعتبروا یا اولی الابصار" (اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو) "فان تنازعتم فی شئی فردوه الی اللہ والرسول" (۱۳۵) (یعنی اے مومنو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف رجوع کرو)۔

دوم سنت : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا : "اجتهدوا فکرمیسر لما خلق لہ" (۱۳۶) (یعنی اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کر دیتا ہے)۔ "اذا حکم العاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران و اذا حکم اجتهد ثم اخطا فله اجر" (۱۳۷) (یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے) "طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة" (۱۳۸) (یعنی علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے)۔ "العلماء امناء امتی" (۱۳۹) (یعنی علماء میری امت کے امین ہیں)۔ "العلماء مصابیح الارض و خلفاء الانبیاء و ورثتی و ورثة الانبیاء" (۱۵۰) (یعنی علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیاء کے جانشین، نیز میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں)۔ ان تمام احادیث میں جو جمعہ 'طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

سوم اجماع صحابہ : فرمایا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "اقول فی الکلالہ" (۱۵۱) برائی فان یکن صوابا فمن اللہ وان یکن خطا فمنی و من الشیطان واللہ و

رسولہ منہ برینان" (یعنی میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث نہ چھوڑے اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں۔ پس اگر میری رائے صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے جس سے اللہ اور اس کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) بری ہیں)۔

اور فرمایا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے "ان عمر لایدری انه اصاب الحق و لکنہ لم یال جہدا" (یعنی عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پایا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی)۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں میں تقریر کرتے ہوئے اس عورت کے جواب میں جس نے زیادہ مہر مقرر کرنے کی ممانعت کی تردید کی تھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حق بات سے آگاہ کیا تھا (عمر رضی اللہ عنہ نے) فرمایا تھا: اصابت امرأۃ و اخطا عمر" (۱۵۲) یعنی عورت کی رائے صحیح ہے اور عمر کی غلط ہے)۔

چہارم آئمہ اربعہ کے اقوال: (۱۵۳) ابن قیم نے امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لا یعر لاحد ان یقول بقولنا حتی یعلم من این قلنا۔" (کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بنا پر کہا)۔

معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے امام مالک کو یہ کہتے سنا: "ی انما انا بشر اخطی و اصاب انظروا فی رائی کلما وافق الکتاب والسنة فخذوا بہ وما لم یوافق الکتاب والسنة فاترکوم۔" (یعنی بے شک میں انسان ہوں۔ غلط فیصلہ بھی دے سکتا ہوں اور صحیح بھی۔ میری رائے پر غور کرو۔ پس جو رائے کتاب و سنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو)۔ اسی بنا پر امام مالک نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں۔

اسی طرح امام شافعی نے فرمایا: "ما قلت وکان النبی صلعم قد قال بخلاف قولی فماصح عن النبی صلعم اولی ولا تقلدونی و اذ اصح خبر یخالف منہبی فاتبعوه و اعلموا انہ منہبی۔" (یعنی اگر نبی کریم صلعم کا فرمان میرے قول کے خلاف ہو تو حضور کا فرمان واجب التعمیل ہے، اُس وقت میری تقلید نہ کرو۔ اگر کوئی حدیث میرے مسلک کے خلاف ہو تو حدیث کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے۔)

آخر میں امام احمد بن حنبل نے، جو سنت پر عمل کرنے اور رائے سے نفرت کرنے میں تمام آئمہ سے زیادہ مشہور ہیں، بالکل یہی مضمون بیان فرمایا ہے: "لا تقلدونی ولا مالکا ولا الشافعی ولا الثوری وخذ من حیث اخذوا (یعنی نہ میری تقلید کرو، نہ مالک کی، نہ شافعی کی، نہ ثوری کی بلکہ انہی ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے، یعنی قرآن و حدیث)۔"

مذکورہ بالا تمام دلائل سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ شرع میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اُس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو۔ ان دلائل سے ایک اور مسئلے پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہو سکتی ہے اور صحیح بھی۔ یہی مختار رائے ہے، بخلاف بعض معتزلہ (۱۵۳) کے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد عقلی مسائل میں صائب رائے رکھتا ہے، حالانکہ ان کا یہ کہنا تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسے کام کا حکم دینا جو بس میں نہ ہو) اور وہ اس آیت کی رو سے جائز نہیں: **"لا یكلف اللہ نفسا الا وسعاً"** (۱۵۵) یعنی خدا کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلے میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلے کی پابندی لازم نہیں۔ چنانچہ اسی مضمون کا ایک خط عمر

بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعریٰ کو تحریر فرمایا تھا: "ولا یمنعک قضاء قضیت فیہ الیوم" فرامعت فیہ رائک فہدیت فیہ لرشک ان تراجع فی الحق فان الحق قدیم لا یبطلہ شئی و مراجعۃ الحق خیر من التماوی فی الباطل" (۱۵۶) (یعنی جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس فیصلے سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صاحب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابق فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مناسکتی۔ اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصے تک قائم رہنے سے بہتر ہے)۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد میں بہ نسبت اہل سنت کے زیادہ وسعت ہے کیونکہ ان کے نزدیک جس طرح اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اسی طرح آج بھی کھلا ہوا ہے۔ شیعہ امامیہ اجتہاد کو اجماع اور قیاس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اور امام ان کے نزدیک سب سے بڑا مجتہد ہوتا ہے جس سے وہ علمی فیض حاصل کرتے ہیں اور وہ خطا و نسیان سے معصوم ہوتا ہے۔ لیکن اہل سنت کے عقیدے میں خلیفہ کی یہ حیثیت نہیں ہوتی جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔

تقلید کب جائز ہے؟

تقلید بہ معنی مذکور یعنی بے چون و چرا دوسرے کی رائے کی پیروی کرنا اس شخص کے لیے جائز نہیں جو اجتہاد پر قدرت رکھتا ہو بلکہ صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اجتہاد سے قاصر ہو جیسے عوام جنہا یا وہ طالب علم جس میں ہنوز اجتہاد کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی ہو۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق قواعد عامہ میں کہا گیا ہے: "الفتویٰ فی حق الجاہل کالاجتہاد فی حق المجتہد" (۱۵۷) (یعنی فتویٰ ان پڑھ کے لیے ایسا ہے جیسے اجتہاد مجتہد کے لئے۔ یا "فتاویٰ المجتہدین بالنسبۃ الی العوام کالادلۃ

لشرعية بالنسبة الى المجتہدین (۱۵۸) (یعنی موم کے لیے مجتہدین کے فتوؤں کی وہی حیثیت ہے جو شریعہ دلائل کی مجتہدین کے نزدیک)۔

موم کے لیے تقلید کا جائز ہونا ایک معقول بات ہے، کیونکہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ بعض لوگ صنعت و حرفت کے مختلف پیشوں میں مشغول ہوں۔ پس اجتہاد کے مواقع اسی شخص کو حاصل ہیں جو علم فقہ اور اصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتا ہو لیکن جس کو یہ مہارت حاصل نہ ہو اس پر آئمہ مجتہدین کی تقلید واجب ہے اس آیت پر عمل کرتے ہوئے: "فاسئلوا ابن الذکر ان کنتم لا تعلمون" (۱۵۹) (یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے تو اہل علم سے پوچھو)۔

اس میں شک نہیں کہ مذاہب مختلفہ منضبط ہو جانے کے بعد بہ نسبت پہلے کے اجتہاد کی گنجائش بہت کم رہ گئی ہے کیونکہ ہر قسم کے مسائل و مقدمات سابق مجتہدین کے سامنے پیش کیے گئے۔ پس انہوں نے ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اجتہاد کیا، اپنی آراء کی تائید میں دلائل و براہین پیش کیے اور اپنے مذاہب کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دیا۔ بعد ازاں بہت کم فقہا ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے آزادانہ اجتہاد کیا، بلکہ اکثر مجتہدین مذاہب اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے مقلد بن گئے اور اسی کے مسلک پر چلنے لگے، نیز اسی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلسلہ اجتہاد بالکل بند ہو گیا مگر جدید اصلاحی تحریکات جیسے وہابیہ اور سننئیہ نے اس جمود کو دور کیا۔ علاوہ ازیں اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا روح شریعت، قرآن و حدیث، نیز مذکورہ بالا دلائل مقلد کے بھی خلاف ہے۔

تقلید کے بارے میں بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں: مثلاً "کیا اہل سنت کے نزدیک چار مذاہب کے علاوہ کسی اور مسلک کی تقلید جائز ہے؟ کیا یہ جائز ہے کہ ایک امام کا مسلک ترک کر کے دوسرے امام کا مسلک اختیار کر لیا جائے؟"

پہلے سوال کا جواب ابن صلاح (۱۶۰) نے یہ دیا ہے کہ مقلد پر صرف آئمہ اربعہ

میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے، دوسرے کسی کی نہیں، اس لیے کہ ان کے مذاہب تمام دنیا میں پھیل چکے ہیں اور ان مذاہب کے تمام مسائل بحث و تمحیص کے بعد منضبط ہو چکے ہیں اور ان کی فروعات شائع و ذائع ہو چکی ہیں۔ اور یہ جواب اس لیے معقول ہے کہ مقلد تفصیلی حالات سے ناواقف ہوتا ہے اس لیے حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ انہی (چار) مذاہب مشہورہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے۔

البتہ دوسرے سوال کے جواب میں رائے مختار یہ ہے کہ اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی ایک مذہب کا اتباع کرے تو وہ دوسرے مسئلے میں دوسرے مذہب کو اختیار کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ مسئلہ پہلے مسئلے سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی مجتہد کے فتوے پر عمل کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مسئلے میں کسی دوسرے مفتی کے فتوے پر عمل کرے۔ البتہ جب وہ کسی فتوے پر عمل کرے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذہب کے فتوے پر عمل کرنا جائز نہیں (۱۶۱)۔

قول صحابی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے قابل عمل ہونے میں علمائے اہل سنت میں سے کسی کو اختلاف نہیں البتہ کسی ایک صحابی کے فتوے کا واجب الاتباع ہونا اور اسے قیاس یا دوسرے فتووں پر ترجیح دینا مختلف فیہ (۱۶۲) ہے۔

اس مسئلے میں بعض احناف کا یہ مسلک ہے کہ صحابی کا قول بھی ایک دلیل شرعی ہے اور اسی لحاظ سے وہ واجب الاتباع ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ دوسرے لوگوں کی نسبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ قریب ہیں اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، آپ کے حالات، نزول قرآن کے اسباب، نصوص کا منشا اور

مفہوم دیگر لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے: "اصحابی كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم" (یعنی میرے صحابی ستاروں کے مانند ہیں۔ تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کرو گے ہدایت پالو گے)۔

لیکن باقی مذاہب اور امام کرخی حنفی کے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ صحابی کا قول نہ دلیل شرعی قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ واجب التقلید ہے، حتیٰ کہ امام غزالی نے اسے اصول موہومہ میں شمار کیا ہے (۱۶۳)۔ پھر یہ کہ مخالفین کی وہ حدیث جسے انہوں نے بطور دلیل پیش کیا ہے، اس سے کسی صحابی کے قول کا واجب التقلید ہونا ثابت نہیں ہوتا، علاوہ ازیں اس حدیث کی اسناد اس قدر ضعیف ہیں کہ روایت کے درجے سے گری ہوئی ہیں (۱۶۳)۔

آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد

آج کل چونکہ اکثر قوانین حکومت کے وضع کردہ ہیں اور ان کی ترتیب و تدوین معین و صریح عبارتوں میں ہو چکی ہے اس لیے اجتہاد، اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے اوپر بیان کئے، اب اجتہاد کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ اور عصر حاضر میں اجتہاد کا لفظ خاص اس طریق کار کے لیے بولا جاتا ہے جو جج اپنے فیصلے کرتے وقت اختیار کرتے ہیں، خواہ اس کے ذریعے قانونی عبارتوں کی وضاحت مقصود ہو یا نص صریح نہ ہونے کی صورت میں یا نص کے صراحت طلب ہونے کی صورت میں ضروری حل تلاش کرنے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔

چونکہ "مجلدہ احکام عدلیہ" میں مسائل شرعیہ کے عام احکام موجود نہ تھے اس لیے حکومت عثمانیہ کی وزارت عدلیہ نے ایک اعلان جاری کیا جس کی رو سے ان مسائل کے بارے میں جن کے لیے "مجلدہ" میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو، کتب فقہ کی طرف

رہنوع کرنا ضروری قرار پایا (۱۶۵)۔

ہماری عدالتوں اور فرانس جیسے بہت سے ملکوں کی عدالتوں کے لیے نہ تو اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے اور نہ ان پر ہائی کورٹ کے فیصلوں کی پابندی لازم ہے۔ دراصل حال کہ وہ نمٹا ان فیصلوں کی پابند ہیں، خصوصاً ہائی کورٹ کے فیصلوں کی (۱۶۶)۔ اس پر مثل درآمد کا نتیجہ یہ ہوا کہ قانون سازی میں آہستہ آہستہ غیر محسوس طریق پر ترقی ہونے لگی جس سے بہت بڑی کمی پوری ہو رہی ہے۔ چنانچہ اس کی گراں قدر افادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ لبنان کے قانون مجریہ ۱۳ اکتوبر ۱۹۳۳ء (دفعہ ۷) نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو اسے محکمہ استئناف یعنی "کورٹ آف اپیل" میں پیش کیا جائے گا جو ایک صدر اور آٹھ بڑے جموں پر مشتمل ہو اور یہ عدالت اس قانونی مسئلے کے بارے میں فیصلہ صادر کرے جو دیگر تمام عدالتوں پر لازم ہوگا۔

امریکہ اور انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ ان ملکوں کے قوانین کا اکثر حصہ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، ایک جامع قانون کی شکل میں مرتب نہیں۔ لہذا وہاں کی عدالتیں بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابند ہیں اور بڑی عدالتیں اپنے طریقہ کار میں اپنے سابقہ فیصلوں کی پابند ہیں۔ اسی لیے وہاں نظائر اور مثالیں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں اور وہ "عرف عام" (Common Law) کی جگہ سمجھی جاتی ہیں جو بلاشبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہے۔

محلے میں نوعیتِ اجتہاد

ان قواعد کلیہ میں جو "محلے" کے مقدمے میں مذکور ہیں، دو دفعاتِ اجتہاد کے متعلق موجود ہیں جن کی وضاحت ہم اس موقع پر مفید سمجھتے ہیں۔

"محلے" میں مذکور ہے کہ "لا مساع لاجتہاد فی مورد النص" (نص صریح کے

ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش نہیں دفعہ ۱۳۔ یہ قاعدہ "الجماع" (۱۶۷) سے ماخوذ ہے اور اس آیت پر مبنی ہے: "ان الفتن لا یفنی عن العق شیئا (۱۶۸)" (یعنی گمانِ اصابتِ حق کے لیے کچھ مفید نہیں ہو سکتا)۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ حج یا مجلسِ نصِ شرعی کے موجود ہوتے ہوئے اس کے حکم کے پابند ہیں اور انہیں اپنی رائے استعمال کرنے اور نص کے خلاف فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں۔

بلاشبہ یہ اصول بہت ہی قرینِ عقل ہے کیونکہ اجتہاد کے معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور جب نص میں صریح حکم موجود ہو تو اجتہاد کی کیا ضرورت۔ بتی رہ جاتی ہے۔ مثلاً "جب آیت قرآنی "حل اللہ البیع (۱۶۹)" کی رو سے خرید و فروخت جائز ہے تو اس نص کی موجودگی میں اجتہاد کے ذریعے بیع کو ناجائز قرار دینے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

نیز "مجھے" میں مذکور ہے "الاجتہاد ینقض بمثلہ" (دفعہ ۱۶) (یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلے سے منسوخ نہیں ہو سکتا)۔ یہ قاعدہ "الکتاب الاشباہ والنظائر (۱۷۰)" سے ماخوذ ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے "الاجتہاد لا ینقض بالاجتہاد" اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی حج کسی مقدمے میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے، پھر وہ اپنے فیصلے کو غلط سمجھ کر دوسرا فیصلہ کر لے تو دوسرا فیصلہ اس کے پہلے اجتہادی فیصلے کو نہیں توڑ سکتا۔

اس قاعدے کا مقصد یہ ہے کہ احکام کو تشتت و انتشار سے بچایا جائے اور یہ قاعدہ اجماعِ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر مبنی ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے چند مقدمات کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف کیا۔ پس جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا (۱۷۱)۔

علاوہ ازیں آج کل قاعدہ مذکورہ کی پابندی ابتدائی عدالتوں کے لیے تو ضروری ہے

لیکن عدالت ہائے اپیل اور ہائی کورٹ اس بات کی مجاز ہیں کہ مخصوص قانونی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ابتدائی عدالتوں کے فیصلوں کو منسوخ کر دیں۔

اہلِ رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت

اس موقع پر بحث کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس باہمی مشابہت کو بھی بیان کر دیں جو رومی لوگوں کے اجتہاد اور فقہائے اسلام کے اجتہاد میں پائی جاتی ہے۔

قدیم رومہ میں علمِ قانون ایک سرستہ راز تھا جس کی حفظ و بقا کے فرائض سب سے بڑے کاہن (۱۷۲) کے ساتھ مخصوص تھے۔ پھر یہ علمِ علمائے قانون کے اس طبقے کی طرف منتقل ہو گیا جو طبقہ شیوخ (۱۷۳) کہلاتا تھا۔ لیکن قانون کا قرار واقعی نشو و ارتقاء شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں شروع ہوا۔ اس شہنشاہ کے عہد میں پروکولوس (۱۷۴) 'سابینوس (۱۷۵) کے دو مشہور مذاہب پیدا ہوئے۔ اس کے بعد دوسری صدی عیسوی میں عہد زریں آیا جس میں بہت سے علمائے قانون پیدا ہوئے جن میں یہ مشہور ہیں: 'غایوس' 'بابیانوس' 'اولبیانوس' 'بولس اور مودستینوس۔ ان علمائے اور ان جیسے دیگر علمائے نے بہت سی آلائشات مرتب کیں جو شہنشاہ بوسنیانوس کے قانون کا ماخذ ہیں اور جن کے 'نہ مٹنے والے نقوش مغربی قانون سازی میں ہمیشہ باقی رہیں گے۔

رومی حکومت کے ابتدائی دور میں رومہ کے علمائے قانون (۱۷۶) کے فتاویٰ ان کے جوابات پر مشتمل تھے جو طالب علموں یا ضرورت مند اشخاص کو دیئے جاتے تھے۔ کبھی وہ جوابات ججوں کو دیئے جاتے تھے جن کی پابندی ججوں کے لیے ضروری نہ تھی۔ لیکن شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں ان فتوؤں کی حیثیت بدل گئی۔ چونکہ آگسٹس نے اربابِ قانون کی ایک جماعت کو قانونی مشورہ دینے کا حق دیا اور یہ فرمان جاری کیا کہ یہ مشورہ جج کے لیے اس مقدمے میں واجب العمل ہو گا جس کے لیے وہ دیا گیا ہو تا وقتیکہ اس

جماعت میں کوئی دوسرا عالم قانون اس کے خلاف مشورہ نہ دے۔

آخر کار ۳۲۶ عیسوی میں ایک قانون جاری ہوا جس کی رو سے ججوں کے لیے مذکورہ بالا پانچ علمائے قانون کی رائے کی پابندی لازمی قرار دی گئی۔ نیز طے ہوا کہ ان کی تصنیفات کو عدالتی فیصلوں میں بطور دلیل و حجت پیش کیا جائے۔ اختلافِ آراء کے وقت ان کی کثرتِ رائے کو ترجیح دی جائے اور اتفاقِ آراء کی صورت میں ان کے سب سے مشہور عالم قانون بائینانوس کے قول کو ترجیح دی جائے۔ البتہ جس مسئلے میں طرفین کی آراء برابر ہوں اور حکیم بائینانوس کی رائے بھی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں جج کو اختیار ہوگا کہ مختلف آراء میں سے جسے چاہے ترجیح دے۔

یہ علمائے قانون کے اجتہاد کی کیفیت تھی۔ رہے جج تو قانون سازی کے معاملے میں ان کی رائے بھی کچھ کم اہمیت نہ رکھتی تھی کیونکہ رومہ کے چیف جسٹس پریٹور (۱۷۷) اور دیگر بڑے بڑے منصب داروں کو بھی بالواسطہ قانون سازی کا حق حاصل ہوتا تھا جس کی تشکیل ان کے جاری کردہ منشوروں (۱۷۸) کے ان عام احکام کے ذریعے ہوتی تھی جن کی وہ پابندی کرتے تھے۔ نیز ان ضابطوں کے ذریعے ہوتی تھی جو عمدہ ججی کے زمانے میں ان کا دستور العمل ہوتے تھے۔ انہیں مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرنے (۱۷۹) اور منشور (۱۸۰) جاری کرنے کا حق ہوتا تھا۔ اور یہ دونوں ایسے اسباب ہیں جو رومی قانون کے نشو و ارتقاء اور معاشرے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی تبدیلی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔

اس پورے قانون کو بوستینانوس نے اپنے مشہور مجموعہ قوانین میں "قوانینِ اباطرا" کے ساتھ ساتھ جمع کیا اور یہ مجموعہ قوانین ان تمام قانونی ماخذوں پر مشتمل ہے جن کے ذریعے رومہ کے مشہور قوانین معرض وجود میں آئے۔ چنانچہ اس مجموعہ قوانین (۱۸۱) کے ساتھ ساتھ ایک کتاب الاحکام (۱۸۲) ہے جو غایوس کی کتاب غایوس سے ماخوذ ہے اور دوسری کتاب مدینہ الاجتہاد (۱۸۳) ہے جو علمائے قانون کے فتوؤں اور ججوں کے فرامین سے منقول ہے۔

حواشی باب سوم

- ۱- اس کا ذکر گذشتہ باب کی فصل چہارم میں گزر چکا ہے۔
- ۲- وہ ارموی کی کتاب "الحاصل" کا مختصر ہے اور "الحاصل" امام رازی کی کتاب "المحصل" کا مختصر ہے۔
- ۳- ان دونوں کا ذکر گذشتہ باب کی فصل چہارم میں گزرا۔ جلال الدین محلی نے "جمع الجوامع" کی شرح لکھی ہے اور بنانی نے اس شرح پر حاشیہ لکھا ہے۔
- ۴- ان کا ذکر گذشتہ باب کی فصل دوم میں گزر چکا ہے۔
- ۵- پہلے گزر چکا ہے کہ یہ صاحب کتاب "النقایہ مختصر الوقایہ" کے مولف ہیں۔
- ۶- ان کا ذکر بھی ضمناً "گذر چکا ہے کہ یہ "بدایہ" کی شرح "فتح القدر" کے مولف ہیں۔
- ۷- ان کے حالات کے لیے دیکھو کتاب "نیل الایمان بتطریز الدیباج" تالیف تنگبستی جو ابن فرعون کی کتاب "الدیباج" کے حاشیے پر ہے۔ صفحہ ۶۴۔
- ۸- ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کا ذکر گذشتہ باب میں ہو چکا ہے۔
- ۹- تفسیر امام رازی جلد ۱ صفحہ ۴۳۵۔
- ۱۰- "الاتقان فی علوم القرآن" جلد ۲ صفحہ ۲۲-۲۳۔
- ۱۱- علامہ سیوطی نے اسے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے۔ (نمبر ۶۴۳۱) منقول از مستدرک الحاکم۔
- ۱۲- "الاحکام للامدی" (جلد ۲ صفحہ ۱۸۵) "التقریر والتحریر" لابن امیر الحاج شرح "التحریر" لابن الہمام مطبع بوالاق (جلد ۳ صفحہ ۶۴)۔
- ۱۳- "الاحکام لاصول الاحکام" لابن حزم (جلد ۴ صفحہ ۱۱۳-۱۱۴)۔
- ۱۴- سورہ بقرہ (۲) ۱۸۰۔
- ۱۵- یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے: "ان اللہ قد اعطى كل حق حقه ولا وصية لوارث" یعنی خدا نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا، لہذا وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ (ملاحظہ ہو "صحیح البخاری" بشرح العینی، جلد ۱۳ صفحہ ۷۳ اور نیل الاوطار از شوکانی)۔
- ۱۶- سورہ یونس (۱۰) ۱۵۔
- ۱۷- سورہ بقرہ (۲) ۱۰۶۔

- ۱۸ - رسالہ "الشافعی" صفحہ ۳۶۔
- ۱۹ - اس حدیث کو دار قطنی اور ابن عدی نے روایت کیا ہے۔ عامر سیوطی نے اس حدیث کو ضعیف احادیث میں شمار لیا ہے۔ "الجامع الصغیر" نمبر ۶۳۳۔
- ۲۰ - رسالہ "الشافعی" صفحہ ۶۱۔ نیز رسالہ "معارف الاصول" لابن تیمیہ، مطبوعہ مصر، ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۲۴۔
- ۲۱ - Cuius est condere Legem eius est abrogare
- ۲۲ - سورۃ بقرہ (۲۳) ۲ - سورۃ النساء (۴) ۱۰۵ - سورۃ النجم (۵۳) ۳۰۳۔
- ۲۳ - آیات سورۃ بقرہ (۲) ۲۱۹، سورۃ نساء (۴) ۳۳، سورۃ مائدہ (۵) ۹۰-۹۱ میں ہیں۔ "میر" کے معنی قمار بازی، "انصاب" کے معنی بتوں اور "ازلام" کے معنی قسمت کے تھوں کے ہیں (تفسیر جلالین)۔ دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۲، نمبر ۳۶۷۰) اور کتاب "انباغ وامنسوخ" تالیف ابو القاسم ابو نصر (واحدی کی کتاب "اسباب النزول" کا حاشیہ صفحہ ۷۲-۸۲)۔
- ۲۴ - دیکھیے قرآن کریم کی مکی اور مدنی سورتوں کی ترتیب مختلف صحیفوں میں، کتاب "تاریخ القرآن" میں تالیف ابو عبد اللہ زنجانی (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵ء، صفحہ ۷۱-۷۷) اور "تاریخ القرآن" تالیف نولڈک (Noldeke Gesichte des Qorans) مطبوعہ نوٹسٹون ۱۸۶۰ء، صفحہ ۳۵ اور اس کے بعد۔
- ۲۵ - "الاتقان فی علوم القرآن" تالیف سیوطی، جلد ۲، صفحہ ۱۸۷۔
- ۲۶ - وہ مراد مذاہب میں سے ایک مذہب کے بانی تھے، جیسا کہ اوپر گذرا۔
- ۲۷ - دیکھیے وہ کتابیں جو قرآن کریم اور اس کی تفسیر کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ فہرست ابن ندیم، میں صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔
- ۲۸ - کتاب "احسن الوبوع فی تراجم مشاہیر الشیوخ" تالیف محمد ممدی کاظمی، مطبوعہ بغداد، ۱۳۳۸ھ، جلد ۲، صفحہ ۲۰۳۔
- ۲۹ - سورۃ الشعراء (۲۶) ۱۹۵ و سورۃ یوسف (۱۲) ۲۔
- ۳۰ - مجلہ "النار" کا وہ مضمون جو اس گمراہ کن انگریزی ترجمے کے متعلق ہے جو فرقہ احمدیہ نے ہندوستان میں شائع کیا ہے۔ ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۲۵۵۔
- ۳۱ - کتاب "حدث الاحداث فی الاسلام" الاقدام علی ترجمہ القرآن" تالیف شیخ محمد سلیمان (مطبوعہ مطبع سلفیہ مصر، ۱۳۵۵ھ) اور کتاب "الاولیۃ العلمیہ" علی جواز ترجمہ معانی القرآن الی اللغات الاجسیۃ" تالیف محمد فرید وجدی (مطبوعہ مصر ۱۹۳۶ء)۔

- ۳۲ - ابن تیمیہ کی کتاب "اقتضاء العراط المستقیم فی لفظ اصحاب الحیم" شیخ محمد سلیمان نے کتاب "حدث الاحداث" میں اس کو روایت کیا (صفحہ ۳۰)۔
- ۳۳ - کتاب "النار" از نفسی اور اس کی شرح "دارالعادة" تالیف ابن ملک ۱۳۱۳ھ، صفحہ ۹۔
- ۳۴ - فتویٰ وکلا شرعی '۱۲' ۱۹۳۶ء۔
- ۳۵ - "حدث الاحداث" صفحہ ۶۲۔
- ۳۶ - المبسوط 'تالیف ابن نسی' جلد ۱، صفحہ ۳۷۔
- ۳۷ - رسالہ "النفعة القلسیة فی احکام قراءة القرآن و کتابته بالفارسیة" تالیف شربلانی، مطبوعہ مصر ۱۳۵۵ھ، صفحہ ۱۵۔
- ۳۸ - "تبیین الحقائق" شرح "کنز الدقائق" تالیف زبلی (جلد ۱ صفحہ ۱۱۱-۱۱۹) اور "المجموع" شرح "المذنب" للذہبی (جلد ۳، صفحہ ۳۸۰) اور شرح "الفقہ الاکبر" تالیف ملا علی قاری (مصر ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) اور امام ابو حنیفہ نے اس کے جواز کے لیے اس آیت سے استدلال کیا ہے: **وانه لفي زير الاولين (سورة شعراء ۱۹۶)** اور اس آیت سے **وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب (سورة مائده ۳۸)**۔ "فتاویٰ حلیہ" لابن حجر (مطبع تقدم، صفحہ ۱۲۹)۔
- ۳۹ - سورة فرقان (۲۵)۔ اور سورة انعام (۶) ۱۹۔
- ۴۰ - اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ شرح بخاری، مولفہ یعنی (جلد ۳، صفحہ ۷) اور "الاحکام" مولفہ ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۳۴)۔
- ۴۱ - سورة دخان (۲۴) ۵۸، سورة شعراء (۲۶) ۱۹۸-۱۹۹۔
- ۴۲ - مجلہ "النار" ۱۳۴۴ھ، صفحہ ۴۹۲۔
- ۴۳ - لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ روبرٹ کنٹ (Robert Kennett) نے کیا ہے۔ (۱۱۴۳ء میں)۔ اس کے بعد اور ترجمے کیے گئے جن میں سے مراکی (Maracci) کا ترجمہ بعنوان *Alcorani Taxtus Universus* زیادہ مشہور ہے۔ دیکھو "تاریخ القرآن" از زنجانی، صفحہ ۶۹ اور "تاریخ العرب المسطول" مولفہ پروفیسر حتی (مطبوعہ بیروت ۱۹۴۹ء)۔
- ۴۴ - انگریزی تراجم میں M. Ali Roawell Palmer اور M. Pickthall کے تراجم زیادہ مشہور ہیں۔
- ۴۵ - فرانسیسی زبان میں کئی ترجمے ہیں: مثلاً "Savary" 'Pesle Kasimirsky' مع احمد تاجانی (رباط، مراکش) اور R. Blachere کے تراجم۔
- ۴۶ - اس کا ذکر ہم پہلے کرچکے ہیں۔ جدید ترین ترکی ترجمہ عمر رضا طغرل کا ہے، (مطبوعہ

(ستمبر ۱۹۳۸ء)

- ۴۷ - اس حدیث کو مسلم نے اپنی کتاب "صحیح مسلم" میں روایت کیا
(۸ صفحہ ۲۲۱) وغیرہ۔
- ۴۸ - ابن تیمیہ کہتے ہیں "کتاب اللہ کے بعد صحیح بخاری اور مسلم صحیح ترین کتابیں
ہیں" (فتاویٰ ابن تیمیہ، مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، جلد ۲، صفحہ ۱۹۴)۔
- ۴۹ - مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۳۸۷۔
- ۵۰ - ان محدثین کے حالات کے لیے دیکھیے "وفیات الامیاء" تالیف ابن حدرکان۔
- ۵۱ - انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، کلمہ "شیعہ"۔
- ۵۲ - "مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث" مطبوعہ بمبئی (بند) ۱۹۳۸ء، صفحہ ۷، ۱۵ و
۲۰۔
- ۵۳ - مگر ایک چھوٹے سے فرقے نے کہا ہے کہ کوئی حدیث قابل عمل نہیں ہے
("الام" جلد ۷، صفحہ ۲۵۰)۔
- ۵۴ - سورۃ حشر (۵۹) ۷، سورۃ مائدہ (۵) ۹۲ اور سورۃ نساء (۴) ۸۰۔
- ۵۵ - علم اصول کی کتاب "وسیلۃ الوسائل فی شرح الرسائل" صفحہ ۷۔
- ۵۶ - دیکھو موضوع میں "رسالہ الشافعی" (صفحہ ۹۸ اور اس کے بعد) اور "الادکام"
تالیف ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) اور "مسلم اثبات" (جلد ۲، صفحہ
۸۸)۔
- ۵۷ - بخاری کی عبارت، دیکھو شرح بخاری از مینی (جلد ۲، صفحہ ۱۱)۔
- ۵۸ - "شرح السنار" تالیف ابن ملک، صفحہ ۲۰۷ اور اس کے بعد۔
- ۵۹ - "الادکام" للامدی (صفحہ ۱۱۳) اور رسالہ "الشافعی" (صفحہ ۷۵)۔
- ۶۰ - دیکھو احادیث موضوعہ کے راویوں کی تقسیم جو ابن جوزی نے کی ہے "کتاب اللالی
المسنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ" (ج ۲، صفحہ ۳۶۷-۳۷۳)۔
- ۶۱ - صحیح مسلم (جلد ۱، صفحہ ۹) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱، صفحہ ۷۸)۔
- ۶۲ - اس حدیث کو قرآنی نے اپنی کتاب "الفروق" میں صحیح قرار دیا ہے۔ (جلد ۳، صفحہ
۸۵)۔
- ۶۳ - دیکھیے کتاب "تأویل مختلف الحدیث فی الر علی اعداء اهل الحدیث" ابن قتیبہ
(صفحہ ۹-۱۰) اور رسالہ "المغنی عن احادیث والکتاب" تالیف موصلی (مطبوعہ مصر ۱۳۴۲ھ،
صفحہ ۱۱ و ۲۱) مع انتقادہا لمحاسن الدین القدسی (مطبع الرقی، دمشق، ۱۹۲۵ء) اور "فتاویٰ ابن

- تیمیہ" (جلد ۲، صفحہ ۱۹۵-۱۹۸) اور کتاب "تذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعہ" (مصر ۱۹۰۳ء، صفحہ ۶۳ اور اس کے بعد) اور کتاب "اللہالی الموضوعہ" (جلد ۲، صفحہ ۲۲۳ و ۲۲۸)۔
- ۱۴ - افاری مع شرح معنی، جلد ۲، صفحہ ۱۵۳۔
- ۱۵ - دیکھو اس کے لیے لائحہ کتاب اور منخطوطات مدیدہ جن کا ذکر ڈاکٹر عبدالقادر نے اپنی کتاب "تاریخ الفقہ الاسلامی" میں لیا ہے (ج ۱، صفحہ ۳۰۳-۳۰۴)۔
- ۱۶ - مجلہ "انوار" ۱۳۳۸ھ کا صفحہ ۵۰۷-۵۱۶۔ نیز کتاب "سیر الاسلام و اصول الشریعہ العام" تالیف محمد رشید رضا (مصر ۱۹۲۸ء)۔
- ۱۷ - سورۃ نساء (۴) ۱۱۵۔
- ۱۸ - سورۃ نساء (۴) ۵۹۔
- ۱۹ - سورۃ آل عمران (۳) ۱۰۳ و ۱۱۰، سورۃ بقرہ (۲) ۱۳۳، سورۃ توبہ (۹) ۱۱۹۔
- ۲۰ - ابن حزم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ و اسناد صحیح نہیں۔ "الاکام" (جلد ۴، صفحہ ۱۳۳)۔ یہ حدیث مناوی نے بھی "کنوز الحقائق" میں بروایت ابن حاتم بیان کی ہے (صفحہ ۱۳۹)۔
- ۱ - یہ حدیث عامہ سیوطی نے ترمذی سے "جامع الصغیر" میں نقل کی ہے، نمبر ۱۰۰۴۔
- ۲ - بعض محدثین کے نزدیک یہ حدیث شریف ہے جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب "الاکام" میں بیان لیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۱۲)۔ بلین یہ غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ سخاوی نے "مقاصد حسنہ" میں اور طائلی وغیرہ نے تصدیق کی ہے اور احمد نے اسے "کتاب السنن" میں روایت کیا ہے۔ دیکھو "شرح نموی ملی الاشباہ" جلد ۱، صفحہ ۱۲۷ اور "شرح الجامع" (صفحہ ۳۰۸)۔
- ۳ - مولانا اور اس کی شرح "تویر الموالک" (جلد ۱، صفحہ ۲۰۱-۲۰۲) نیز "بخاری" اور اس کی شرح "معنی" (جلد ۱۰، صفحہ ۲۳۵) اور دیکھو "مسلم" اور اس کی شرح "نوی" (جلد ۹، صفحہ ۱۵۳)۔
- ۴ - "امام المؤمنین" (جلد ۱، صفحہ ۲۳) اور "الاکام" لابن حزم (جلد ۴، صفحہ ۱۳۷)۔
- ۵ - یہ ایک حدیث کا لفظ ہے جسے احمد، ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔
- ۶ - "الاکام" جلد ۱، صفحہ ۱۳۰۔
- ۷ - "طل العقول لعتد النہول" تالیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی (مطبع تبریزی ۱۲۹۱ھ) اور کتاب "مناوین اصول" تالیف شیخ محمد مہدی اکاظمی (بغداد ۱۳۳۲ھ، جلد ۲، صفحہ ۷) اور

کتاب "اشترک برہان" (جلد ۳، صفحہ ۹۸)۔

۷۸۔ بیہ اور تمام شے اور چیزیں اس حدیث کی رو سے بھی حرام ہیں: "کل مسکر حرام، کل مسکر حرام" یعنی ہر شے اور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے ("صحیح مسلم" جلد ۶، صفحہ ۱۰۱)۔

۷۹۔ "الفرق" (جلد ۲، صفحہ ۳۵)۔

۸۰۔ "تعریف الندی فی الاکام" جلد ۳، صفحہ ۶۔ اور قیام طمس کی تعریف ابن عازب نے یہ کی ہے: "مسألة فرع الاصل فی علتہ" یعنی اصل کے حکم میں فرع کی برابری۔ اور یسادی نے "نہمان" میں قیاس طرازی کی یہ تعریف کی ہے: "اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر الاشارة الی ما فی علتہ حکم عند امثلیت" یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز کا قانونوں میں علت حکم کے اثرات کے سبب۔ "تحایات السنن" (جلد ۳، صفحہ ۲)۔

۸۱۔ "تعریف الندی فی الاکام" جلد ۳، صفحہ ۴۔

۸۲۔ "حل الاعتقال" ص ۵۳۔

۸۳۔ "الاکام" ابن حزم، جلد ۷، صفحہ ۵۳-۵۶۔

۸۴۔ "تحایات السنن" (جلد ۳، صفحہ ۸)۔

۸۵۔ "الاکام المو تعین" جلد ۱، صفحہ ۲۵-۲۶۔

۸۶۔ سوره نحل (۱۶) ۸۹۔ سوره النعام (۶) ۳۸۔ سوره شوری (۲۴) ۱۰۔

۸۷۔ سوره نجم (۵۳) ۲۸۔

۸۸۔ "الاکام المو تعین" جلد ۱، صفحہ ۷۱ اور اس کے بعد۔

۸۹۔ سوره مطہرات (۲۹) ۴۳۔ سوره شہ (۵۹) ۲۔

۹۰۔ "الاکام" (جلد ۳، صفحہ ۷۷) اور اس کے بعد۔ حدیث معاذ مرسل ہے نہ احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے روایت لیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے جس وقت معاذ کو یمن کا قاضی مقرر کیا تو ان سے پوچھا "تم کس کی رو سے فیصلہ کرو گے؟" تو انہوں نے جواب دیا کہ "قرآن کی رو سے" پھر آنحضرتؐ نے پوچھا "اگر قرآن میں وہ حکم نہ پاؤ تو؟" انہوں نے جواب دیا کہ "اس وقت سنت کی رو سے فیصلہ کروں گا۔" پھر آنحضرتؐ نے پوچھا کہ "اگر سنت میں وہ حکم نہ پاؤ؟" انہوں نے جواب دیا کہ "اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔" چنانچہ آنحضرتؐ نے اس کی اجازت دے دی۔ یہ شک بعض علمائے اس حدیث میں لیا ہے اس کے لیے "تاریخ الفتنہ الاسلامیہ" تألیف: الخ

عبد القادر دیکھیے (جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۲۱۰)۔

۹۱ - اسی مفہوم کی ایک روایت جاریہ نشیمیہ کے متعلق بھی ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے بوزھے باپ کی طرف سے حج کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ دیکھو شرح بخاری "یعنی" جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۲ و ۲۱۳۔

۹۲ - حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس خط کے اختلاف عبارت اور اس کے ماخذ کے بارے میں مفصل بحث باب الاجتہاد میں آئے گی۔

۹۳ - اس اثر کو حضرت امام مالک نے "موطأ" میں روایت کیا ہے۔ دیکھو شرح "موطأ" "تویر الموالک" (جلد ۲، صفحہ ۱۷۸)۔ دوسروں نے بھی لفظی اختلاف کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے۔

۹۴ - "اعلام المؤمنین" جلد ۲، صفحہ ۲۳۔

۹۵ - "الاکام" للامدی جلد ۳، صفحہ ۱۲ اور اس کے بعد۔

۹۶ - ایک عام قاعدہ ہے جو "جامع المقائق" میں مذکور ہے۔ دیکھو اس کے شرح "منافع المقائق" صفحہ ۳۲۲۔

۹۷ - دیکھو "الجامع" اور اس کی شرح "المنافع" صفحہ ۳۳۲ و ۳۳۱۔

۹۸ - Exceptions strictissimae interpretantur

۹۹ - آئندہ فقہاء ہم اس کی توضیح کریں گے۔

۱۰۰ - اس واقعے کو امام بخاری نے روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح "یعنی" جلد ۱۳ صفحہ ۱۰۴) اور یہ حدیث "مسند امام احمد بن حنبل" میں بھی روایت کی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "من شهد له خزيمة او عليه فحسبه" (یعنی جس کے موافق یا خلاف خزیہ۔ گو اسی دن وہ کافی ہے)۔ دیکھو "تویر المقائق فی حدیث خیر الخائق" تالیف امام مناوی، مصر، ۱۳۰۵ھ، صفحہ ۱۱۸۔

۱۰۱ - سلف میں سے قاضیوں کا ایک فرقہ اس طرف گیا ہے کہ ایک ایسے بچے کو واہ کی گواہی پر بغیر حلف لے فیصلہ کیا جاسکتا ہے جس کی سچائی مشہور ہو۔ ان کا یہ نظریہ حدیث خزیہ پر قیاس کرتے ہوئے ہے: "الطلاق التحلیۃ فی السیاسة الشرعیۃ" تالیف ابن التیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر، ۱۳۱۷ھ، صفحہ ۷۵)۔ ہم اس کتاب کے باب ایسناات میں اس مسئلے کی تشریح کریں گے۔

۱۰۲ - "تجۃ اللہ البالغہ" تصنیف احمد عبدالرحیم عرف شاہ ولی اللہ، مطبوعہ منیرہ

۱۳۵۲ھ، جلد ۱، صفحہ ۷۱۔

- ۱۰۳ - سورة نحل (۱۶) ۹۰۔
- ۱۰۴ - "ادبایہ علوم الدین" للذوالی، مطبع عثمانیہ مصر، ۱۳۶۲ھ، جلد ۲، صفحہ ۶۶-۷۵۔
- ۱۰۵ - Aequitas Equity.
- ۱۰۶ - Praetor.
- ۱۰۷ - Chancery Courts.
- ۱۰۸ - Aequitas Correctio Legis generaliter latae qua Parte deficit.
- ۱۰۹ - مجلہ کی دفعہ ۲۰۵۔
- ۱۱۰ - بخلاف امام شافعی کے کہ وہ منافع کو حقیقی مال شمار کرتے ہیں ("مبسوط" جلد ۱۱، صفحہ ۷۸)۔
- ۱۱۱ - امام غزالی نے "مستسفی" میں یہ اعتراض کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۳۹)۔
- ۱۱۲ - "اعلام المؤمنین" (جلد ۱، صفحہ ۳۳۵)، "مجموعہ الرسائل المبدی" لابن تیمیہ (مصر ۱۳۲۳ھ، جلد ۲، صفحہ ۲۱۸)۔
- ۱۱۳ - "المبسوط" لکھنؤ (جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۵)۔
- ۱۱۴ - "جامع التفسیرین" (جلد ۱، صفحہ ۲۳۶)۔
- ۱۱۵ - "الاعتصام" تألیف شاطبی (جلد ۲، صفحہ ۶۱۱-۹۲۱) اور "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲، صفحہ ۲۵۱)۔
- ۱۱۶ - جیسا کہ آمدی کی کتاب "الاحکام" میں مذکور ہے (جلد ۳، صفحہ ۱۳۵)۔ یہ اس سے مخالف ہے جو سبکی کی کتاب "جمع الجوامع" میں مذکور ہے۔ (دیکھو اس کی شرح تصنیف "مل مع حاشیہ بنانی" جلد ۲، صفحہ ۳۶۹)۔
- ۱۱۷ - "المستسفی" (جلد ۱، صفحہ ۱۳۷)۔
- ۱۱۸ - "کتاب الام" باب ابطال الاستحسان (جلد ۷، صفحہ ۲۷۳-۲۷۴)۔
- ۱۱۹ - سورة زمر (۳۹) ۱۸۔
- ۱۲۰ - اس کی تخریج پہلے کزر چلی ہے۔
- ۱۲۱ - دیکھو "الاعتصام" میں یہ موقع اور شرح "النار" لابن ملک، صفحہ ۲۸۵۔
- ۱۲۲ - ظاہر یہ کے نزدیک معاملات بھی عبادات کی طرح تعدی ہیں، خواہ قتل میں نہ ہیں یا نہ آئیں۔
- ۱۲۳ - جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

- ۱۲۴ - یہ مسئلہ کتاب "الاعتصام" میں دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۹۵-۱۱۶) اور "المستغنی (ج ۱) صفحہ ۱۳۹-۱۴۴) اور تبصرة الاحکام" (جلد ۲، صفحہ ۱۱۷)۔
- ۱۲۵ - مگر امام حنن کے نزدیک ایسے اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ دیکھو "الاعتصام"۔
- ۱۲۶ - یقون کی کتاب "المبادی الاولیہ فی علم الحقوق" صفحہ ۲۶۹۔
- ۱۲۷ - "المستغنی" کا مقام مذکور۔
- ۱۲۸ - "بسوط" (جلد ۲۳، صفحہ ۷۰)۔
- ۱۲۹ - اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی، بیہقی، حاکم اور ابن شیبہ سے روایت کرتے ہوئے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۱۳)۔
- ۱۳۰ - "تبع الجوامع" مع اس کی شرح اور حاشیے کے (جلد ۲، صفحہ ۳۵۸) اور "الاحکام" (جلد ۳، صفحہ ۱۱۹ اور اس کے بعد) اور "المستغنی" (جلد ۱، صفحہ ۱۲۷) اور "اعلام الموقوعین" (جلد ۱، صفحہ ۲۹۴)۔
- ۱۳۱ - "الموضوع" شرح قاضی عضد الدین، جو ابن حلاب کی کتاب "مختصر المنتهی" پر ہے، ۱۳۰ھ (جلد ۱، صفحہ ۷۱-۵۳)۔
- ۱۳۲ - کتاب "العناوین الاصول" جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے (جلد ۲، صفحہ ۲۸) اور اس کے بعد۔
- ۱۳۳ - "کتاب الاشباہ" للسیوطی (صفحہ ۳۹) اور "کتاب الاشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔
- ۱۳۴ - "کتاب الاشباہ" للسیوطی (صفحہ ۳۷) و لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔
- ۱۳۵ - "الجامع" اور اس کی شرح "المنافع" (صفحہ ۳۳۰)۔
- ۱۳۶ - نیز دیکھو "تجلیہ" کی دفعہ ۱۶۸۳۔
- ۱۳۷ - "اعلام الموقوعین" میں یہی مضمون اور شرح "الجامع" (صفحہ ۳۱۱)۔
- ۱۳۸ - "الاجتہاد" شرح "المنہاج" للسیوطی (مطبوعہ مع شرح السنوی) جلد ۳، صفحہ ۱۱۲-۱۱۳۔
- ۱۳۹ - "المستغنی" (جلد ۱، صفحہ ۱۳۲) اور "الاحکام" آمدی کی (جلد ۳، صفحہ ۱۲۹)۔
- ۱۴۰ - شرح "الجامع" (صفحہ ۲۱۱ و ۳۲۶)۔
- ۱۴۱ - "الاحکام" (جلد ۳، صفحہ ۱۶۶)۔
- ۱۴۲ - "طبقات الشافعیہ الکبریٰ" لابن السبکی میں مذکور ہے (ج ۱، صفحہ ۲۲۳) کہ مزنی امام شافعی سے اصولی اختلاف نہیں رکھتے البتہ فروعی مسائل کے استخراج میں اختلاف ہے۔
- ۱۴۳ - دیکھو ابن عابدین کی تصنیف "شرح المنظومہ" مسمیٰ "عقود رسم المنہتی" مطبع معارف سورہ ۱۳۰۱ھ (صفحہ ۲-۵)۔

۱۳۴ - رسالہ "القول امین فی البتہ الاجتہاد، والتقلید" لکھنؤ (۱۳۴۸ھ) اور "الاکلام"
للعمدی (جلد ۳ صفحہ ۱۳۹ اور اس کے بعد)۔ "الامام المومنین" (جلد ۲ صفحہ ۱۲۸ اور
اس کے بعد)۔

۱۳۵ - سورۃ نساء (۵۹) ۲ - سورۃ نساء (۴) ۵۹۔

۱۳۶ - "الاکلام" للعمدی (جلد ۳ صفحہ ۱۷۰)۔

۱۳۷ - یہ حدیث "مشکوٰۃ" میں روایت کی گئی ہے "مسلم" (جلد ۵ صفحہ ۱۳۱)۔ "بخاری
"مع شرح بیہقی (جلد ۲۵ صفحہ ۶۷)۔

۱۳۸ - یہ حدیث سیوطی نے "جامع الصغیر" (نمبر ۵۲۶۴) میں "بخاری" طبرانی، خطیب اور ابن
عمدی سے روایت کی ہے۔ نووی نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اگرچہ معنی کے لحاظ
سے صحیح ہے۔ "فتاویٰ النووی" المعروف بہ "المسائل المنثورہ" صفحہ ۱۱۸۔

۱۳۹ - "جامع الصغیر" (نمبر ۵۷۰۴) روایت، سلمیٰ۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۱۴۰ - "جامع الصغیر" (نمبر ۵۷۰۴) روایت ابن عمدی۔ یہ بھی ضعیف ہے۔

۱۴۱ - مینی کمالہ کی میراث میں جس کا نام باپ ہونا مینا ہو۔

۱۴۲ - عمدی کی "الاکلام" (جلد ۳ صفحہ ۱۵۰) اور "ایضاً علوم الدین" "لغزالی" جلد ۱
صفحہ ۳۹)۔

۱۴۳ - "القول امین" (صفحہ ۱۵-۲۷)

۱۴۴ - دیکھو "الاکلام" للعمدی (جلد ۳ صفحہ ۱۳۶-۱۳۷)۔

۱۴۵ - سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۶۔

۱۴۶ - اس مشہور خط کے حوالے کے لیے مع اختلاف عبارات کتب ذیل دیکھیے :

"الاکلام السنائیہ" للعمادری (صفحہ ۶۸) "الامام المومنین" (جلد ۱ صفحہ ۷۲) "المبسوط"

" (جلد ۱۶ صفحہ ۶۰ اور اس کے بعد) "العتد الفرید" (جلد ۱ صفحہ ۴۸) "عیون الاخبار"

لابن تیبہ (جلد ۱ صفحہ ۶۶) "مقدمہ ابن خلدون" (صفحہ ۱۹۲) "تممۃ رسائل العرب"

(نئے جناب احمد ذکی صفوت نے نقل کیا ہے ۱۹۳۷ء، جلد ۱ صفحہ ۲۵۲) "الاکلام" للعمدی

(جلد ۳ صفحہ ۸۱) وغیرہ۔ اس خط کو بہت سے ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے البتہ اس کی

صحیحیت میں بعض ناقدین نے شک کیا ہے جیسے ابن حزم جس نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ پہلی

ہے۔ دیکھو "ابنہ فی اصول الفقہ الناہری" (صفحہ ۵۱) اور "المحل" (جلد ۱ صفحہ ۹۹) حاشیے

میں اس کی تردید کے ساتھ) اور کتاب "تاریخ الفقہ الاسلامی" مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر (صفحہ

۷۰)۔

- ۱۵۷ - "الجماع" اور اس کی شرح (صفحہ ۳۲۶)۔
- ۱۵۸ - "المواثقات" جلد ۳، صفحہ ۲۹۲۔
- ۱۵۹ - سورہ نفل (۱۶) ۳۳۔
- ۱۶۰ - شرح "المنہاج" مصنف اسنوی (جلد ۳، صفحہ ۱۹۱)۔
- ۱۶۱ - "الادکام" للامدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۳)۔
- ۱۶۲ - شرح "النار" لابن ملک (صفحہ ۲۵۲) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۳، صفحہ ۱۰۴ اور اس کے بعد)۔
- ۱۶۳ - "المستغنی" جلد ۱، (صفحہ ۱۳۵)۔
- ۱۶۴ - "الادکام" لابن حزم (جلد ۶، صفحہ ۸۲) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۲، صفحہ ۱۷۳) اور "التشریح او التعمیر" (جلد ۳، صفحہ ۹۹)۔
- ۱۶۵ - جریدہ "محکم" (ترکی) شمارہ ۱۰۷، شائع شدہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۸ھ (مطابق ۱۳ نومبر ۱۲۹۷ء)۔ صفحہ ۸۵۳-۸۵۴۔
- ۱۶۶ - لبنان کی ہالی کورٹ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں بروئے دفعہ ۲ قرارداد ۳۳۹۔ ل. ر بحریہ ۱۶ ستمبر ۱۹۳۹ء معطل کر دی گئی۔
- ۱۶۷ - شرح الجماع" صفحہ ۳۲۹۔
- ۱۶۸ - سورہ یونس (۱۰) ۳۶۔
- ۱۶۹ - سورہ بقرہ (۲) ۲۷۵۔
- ۱۷۰ - مصنف سیوطی (صفحہ ۷۱) اور مصنف ابن نجیم (صفحہ ۴۱)۔
- ۱۷۱ - "الاشباہ و النفاذ" للسیوطی 'مذکورہ مقام۔
- ۱۷۲ - Pontifex Maximus۔
- ۱۷۳ - Veteres۔
- ۱۷۴ - Proculus 'یہ مذہب لایو (Labeo) کے بانی کا شاگرد ہے۔
- ۱۷۵ - Sabinus 'یہ کاپیٹو (Capito) کا شاگرد ہے۔
- ۱۷۶ - Responsa Prudentium۔
- ۱۷۷ - علی اور غیر ملکی جج Praetor Peregrinus et Praetor Urbanus۔
- ۱۷۸ - Edicta Magistratum۔
- ۱۷۹ - Us Jurisdicendi۔
- ۱۸۰ - Jus Edicendi۔

۲۰۵

-Codex -۱۸۱
-Institutes -۱۸۲
-Digesta Pandectae -۱۸۳

باب چہارم

قانون سازی کے خارجی مآخذ

احکام کی تبدیلی

خارجی مأخذ

شریعتِ اسلامیہ اپنے مبادی اور اصولِ اساسی کے لحاظ سے شریعتِ الہی ہے، اور چونکہ وہ شریعتِ الہیہ ہے اس لیے زمان و مکان اور ضروریاتِ زندگی کے مطابق اس کے احکام کی تبدیلی کا مسئلہ نہایت غور طلب ہے۔

شریعتِ اسلامی کے مأخذ اور مصادر کو علمائے اصول نے مشہور دلائلِ شرعیہ میں جمع کر دیا ہے جن سے ہم گزشتہ باب میں مفصل بحث کر چکے ہیں۔

یہاں دوسرے مأخذوں کی تحقیق و وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جو علمائے اصول کے اصطلاحی مأخذ میں داخل نہیں۔ اس سے وہ قانون سازی مراد ہے جو براہِ راست حکومت وقت کی طرف سے نمل میں آئی یا رسم و رواج اور شرعی جموں کے ذریعے کی گئی۔ ہم نے ان مأخذ کا نام خارجی مأخذ اس لیے رکھا ہے تاکہ ان میں اور ان اساسی مأخذ میں فرق ہو جائے جو اولہ شرعیہ کے نام سے موسوم ہیں۔

ہم اس باب میں اس بات کی وضاحت کریں گے کہ تغیر احکام کے بارے میں مسلمان فقہاء کی کیا روش رہی ہے اور اسلامی قانون سازی میں کون سے خارجی اثرات کار فرما رہے ہیں۔ اس کے بعد علمائے اصول کے اس اسلوب کی وضاحت کریں گے جو انہوں نے بیرونی اثرات اور اولہ شرعیہ میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا۔

شریعت کے مقاصد

بہت سے مسلمان فقہاء ایسے ہیں (مثلاً "عز بن عبد السلام شافعی، ابن القیم الجوزی

ضبلی اور ابو اسحاق شاطبی مالکی (۱) وغیرہ) جنہوں نے شریعت اسلامی کے طریقوں اور اس کے مقاصد اور ان مصالح و اسباب کے بارے میں جن پر وہ مقاصد مبنی ہیں، بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور انہوں نے اس نقطہ نگاہ سے احکام شرع کی دو قسمیں قرار دی ہیں :

ایک عبادات اور دوسری معاملات دنیاوی۔

پہلی قسم میں مسائل عبادت سے بحث کی جاتی ہے جسے شرع کہتے ہیں۔ یہاں ہم اس سے بحث نہیں کریں گے۔ دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیاوی فلاح و بہبود ہے یا عز بن عبد السلام کے الفاظ میں : ”تمام احکام شرع کا مقصد بندوں کی دنیاوی بہتری اور آخرت کی بھلائی ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کی عبادت سے بے نیاز ہے۔ نہ اسے فرماں برداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے“ (۲)۔

معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معقول ہیں کیونکہ وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انہیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں۔ بالفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصانات دینے والی ممنوع۔ (۳) اکثر فقہانے یہ اصول تسلیم کیا ہے سوائے چند علما کے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ کہ انہوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی، بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبذی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی (۴)۔

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن القیم کا قول سب سے بہتر ہے : ”شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے۔ سراسر رحمت اور حکمت ہے۔ پس جس مسئلے میں انصاف کی بجائے ظلم ہو، رحمت کی بجائے زحمت ہو، فائدے کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے

بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں چاہے اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی

رحمت ہے۔۔۔ اسی سے زندگی ہے، غذا ہے اور دوا ہے، نور ہے، شفا ہے اور حفاظت ہے۔ زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترک شریعت ہے۔۔۔ چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائی ہے، وہ عالم کا ستون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرقع ہے۔ (۵)۔

تبدیلی احکام کا اصول

ابن خلدون نے کہا ہے: "دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں۔ دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے۔ اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد، ساعت اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں۔ خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے۔" (۶)

اس میں شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پذیری کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرہ انسانی کا معیار بدلنے سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں اور چونکہ بندوں کی بہتری ہی ہر قانون کی بنیاد ہے، لہذا عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ زمانے اور معاشرے کی تبدیلیوں کے ساتھ احکام شرع میں بھی مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ نیز وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی حالات سے بھی متاثر ہوتے رہیں۔

ابن القیم جوزیہ نے اس اصول کے اثبات میں کیا خوب کہا ہے: "احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان و مکان، احوال و نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔" انہوں نے اسی واضح حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرہ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعتِ اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ

جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں" (۷)۔

ہمیں یہ بات ہرگز نہ بھولنی چاہیے کہ جس حقیقت کو مون تسکیو (۸) وغیرہ مغربی علمائے قانون نے اب واضح کیا ہے اسے ان سے تقریباً "چار سو پہلے ہی ابن القیم جوزیہ نے اور ابن خلدون وغیرہ علمائے عرب نے چودھویں صدی عیسوی (مطابق آٹھویں صدی ہجری) میں بے نقاب کر دیا تھا (۹)۔

تقریباً یہی مضمون قواعد الجامع (۱۰) کی عبارت کا ہے جسے "مجلة الاحکام العدلیہ" کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا گیا ہے کہ "لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان" (یعنی یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں)۔ اسی قاعدے کی تکمیل کے لیے یہ الفاظ اور اضافہ کر دینا چاہئیں "وبتغیر الامکنہ و الاحوال" (یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں) جیسے کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے۔

قاعدہ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کا تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اور چونکہ مصالح عامہ ہی احکام شرع کی بنیاد ہیں تو اس دلیل سے یہ دعویٰ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب وہ بنیاد باقی نہ رہے یا بدل جائے تو وہ احکام بھی بدلنے چاہئیں جو اس پر مبنی تھے۔ لہذا قواعد اساسی میں کہا گیا ہے "ان الحكم الشرعی المبنی علی علة یدور مع علتہ وجودا و عدما" (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہو وہ اس سبب کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے)۔ مولانا علائی نے کہا ہے: "ان الحكم الشرعی مبنی علی علتہ فبانتهانہا ینتہی" (۱۱) (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہوتا ہے وہ اس سبب کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتا ہے)۔

احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہمارے بیان کردہ اصول کے اثرات پہلے تبدیلی آرا اور اختلاف مذاہب کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ پھر فتاویٰ اور احکام کی تبدیل شدہ صورت میں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ امام شافعی نے مختلف ملکوں کی معاشرت سے متاثر ہو کر کیونکر اپنا قدیم عراقی مذہب ترک کر کے جدید مصری مذہب اختیار کیا؟ اسی طرح کیا امام ابو یوسفؒ کے عمد (۱۳) میں تبدیلی ملک اور تغیر حالات کی وجہ سے خراج اس مقدار سے کم نہ ہو گیا جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عمد میں مقرر تھا؟

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ ان میں سے متاخر فقہائے حنفیہ کا یہ نظریہ ہے کہ آئمہ مذہب نے بہت سے مسائل فقہیہ میں اپنے زمانے کے رسم و رواج کو پیش نظر رکھ کر اجتہاد کیا ہے۔ اگر ان کے زمانے کا رواج مختلف ہوتا تو اپنے فتوے سے مختلف فتویٰ دیتے۔

چنانچہ علمائے متاخرین نے رواج بدل جانے کی صورت میں باقتضائے ضرورت مسائل فرعیہ میں ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے چند مثالیں جو رسالہ ”نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف“ تالیف ابن عابدین (۱۳) نیز دیگر کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں۔

عمدِ اسلامی کے دور اول میں اساتذہ کے بڑے بڑے وظائف مقرر تھے، اس بنا پر امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے قرآن اور اس عیسوی دینی کتابیں پڑھانے کی اجرت لینے کو ممنوع قرار دیا تھا مگر جب اساتذہ کے وظائف موقوف ہو گئے تو متاخرین میں سے بڑے بڑے علمائے مذہب نے رواج بدل جانے کے سبب اس قسم کی اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا۔

اسی طرح علمائے متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ یتیم کی جائیداد اور وقف شدہ جائیداد کے غصب کرنے والے پر اُس منافع کا بھی تاوان لازم ہوگا جو جائیدادِ مغضوبہ سے

حاصل ہوا ہے۔ حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اس قاعدے کے خلاف ہے کہ منافع کا تعاون واجب الادا نہیں۔ نیز متاخرین نے فتویٰ دیا کہ وقف شدہ اور یتیم کی سکنی جائیداد کو ایک سال سے زیادہ اور غیر سکنی جائیداد کو تین سال سے زیادہ عرصے کے لیے کرائے پر دینا جائز نہیں، حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اصل قاعدے کے خلاف ہے۔ پس یہ فتویٰ اسی اصول کی بناء پر دیا گیا کہ زمانہ بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

دیگر مثال : قدیم زمانے میں مکانات کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنائے جاتے تھے اس لیے یہ طریقہ مروج تھا کہ جب خریدار مکان کے ایک کمرے کو دیکھ لیتا تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے پورا مکان دیکھ لیا اور خیاباً رویت جو خریدار کو مذہب حنفی کی رو سے حاصل ہوتا تھا، وہ بھی باقی نہ رہتا تھا یعنی وہ بیع کو فسخ نہ کر سکتا تھا۔ لیکن علمائے متاخرین کے زمانے میں معماروں کا طرز تعمیر پہلے سے بدل گیا تھا اور وہ ایک مکان کے مختلف حصے مختلف نمونے کے بناتے تھے، لہذا متاخرین علمائے فتویٰ دیا کہ خریدار کے لیے مکان کا ہر حصہ دیکھنا ضروری ہے۔ ہاں اگر مکان کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنے ہوئے ہوں تو مکان کے تمام حصے دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہی فیصلہ ”بجاء الاحکام العدلیہ“ کی دفعہ ۳۲۶ میں مذکور ہے۔

احکام نصوص کی تبدیلی

تبدیلی احکام کا اصول ہم نے اوپر بیان کیا۔ وہ قوانین قدیمہ و جدیدہ دونوں کی تاریخ سے ثابت ہے بلکہ وہ قوانین عصریہ میں تو پوری آزادی کے ساتھ مروج ہے۔ چونکہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں لہذا جس طرح وضع کیے جاتے ہیں تبدیل بھی کر دیئے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک صریح حکم دوسرے صریح حکم سے منسوخ ہو جاتا ہے۔

رہا اہل اسلام کا معاملہ تو جمہور فقہائے مجتہدین نے تبدیلی احکام کے اصول کو تو

تسلیم کر لیا ہے لیکن تبدیل احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے جب کسی مسئلے کے متعلق قرآن و سنت کی نص قطعی موجود ہو۔ یہ دشواری اس لیے پیش آتی ہے کہ اسلامی قانون اور اس کے ماخذ شریعت الہیہ ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل نسخ پایا جاتا ہے اور نسخ کا مفہوم اس کے اسباب و علل اور شرائط ہم پچھلے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ نسخ جائز ہے کیونکہ ایسا واقعے میں ہو چکا ہے اور یہ عمل ایک نص سے دوسری نص کی ترمیم شمار ہوتا ہے۔ مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد، انسانی قانون سازی، رواج یا اور کسی طریقے سے ترمیم جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے۔ پس اگر قرآن اور سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان (یعنی قیامت تک) کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیل، نیز ازلی و ابدی ہیں۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی (۱۳) ہے۔ اور چونکہ دین ہر تنفس اور ہر اس شخص کے لیے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو، قیامت تک کے لیے ضروری ہے، لہذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے وہ ہر زمانے میں، ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا (۱۵)۔

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے متعلق ہو، اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشا و مفہوم اور اس کے اسباب و علل سمجھنے چاہئیں جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے فلسفے کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ یہاں تک تو جمہور فقہاء آپس میں متفق ہیں مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں۔ پس بعض تو اسے قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے

نزدیک بعض صورتوں میں تبدیلی جائز ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں جمہور فقہاء کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوئی شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جاسکتا ہے۔ بلکہ انہوں نے مخالف نص فتویٰ قبول کرنے اور دقت و مشقت کو رفع کرنے کی صرف انہی مسائل میں اجازت دی ہے جن کے متعلق قرآن و حدیث کا صریح حکم موجود نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام شافعی اور داؤد ظاہری وغیرہ (۱۶) کا یہی مذہب ہے اور اسی مذہب کی تائید امام شافعی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ: "اذا رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثاً ولم اخذ به فاعلموا ان عقلی قد ذهب" (۱۷) (یعنی جب مجھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث پہنچے اور میں اس پر عمل نہ کروں تو سمجھ لینا کہ میری عقل جاتی رہی ہے)۔ ابن حزم ظاہری نے بھی نص کا حکم بدلنے کو اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے: "بغیر نص اوجب النقل عنه..... لتبطل حال من احواله او لتبطل زمانه او مکانه فهنا هو الباطل" (۱۸) (یعنی اگر کسی نص کا حکم بلا دوسری نص کے حالات یا زمانے یا جگہ کی تبدیلی کے باعث بدلا جائے تو جائز نہیں)۔

باوجود اقوال مذکورہ کے بعض خلفاء، آئمہ اور فقہائے اسلام ایسے گزرے ہیں جنہوں نے سبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے۔ چند تائیدی مثالیں ملاحظہ ہوں جو مجھے فقہ کی کتابوں میں ملی ہیں اور جنہیں میں بیان کرتا ہوں۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔ انہیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرہ کے بلا کسی مذہب کی طرف داری کیے مختصراً بیان کروں گا۔

اولیاتِ عمر بن خطابؓ

خلیفہ حضرت عمر فاروق بن خطاب رضی اللہ عنہ بلاشبہ حکومت اسلامیہ کے بانی تھے اور اپنی عالمانہ اور جرات مندانہ حکومت کے لیے مشہور تھے۔ آپ کے عہد خلافت میں حکومت اسلامی بہت قوی الاقتدار تھی جس میں رعایا کے حقوق اور مصالح کا بدرجہ اتم خیال رکھا جاتا تھا۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا پورا عہد خلافت عظیم الشان فتوحات اور نمایاں تغیرات سے مملو تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئی نئی ضروریات پیدا ہو گئیں اور اپنے رسم و رواج بدل گئے۔ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلیفہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بعض احکام، تقاضائے ضروریات و حسب رواج تبدیل کرنا پڑے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس معاملے میں اس قدر مستعد اور اتنے اولوالعزم انسان تھے کہ سیاست ملکی اور رفاہیہ عامہ کے پیش نظر مخالفتِ نصوص سے بھی دریغ نہ کرتے تھے۔ ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

پہلی مثال ----- المولفۃ قلوبہم: (جن کی تالیف قلوب کی گئی ہو)۔

سب جانتے ہیں کہ قرآن کریم نے صدقہ و خیرات کا مصرف اس آیتِ کریمہ (۱۹) میں معین کر دیا ہے: "انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیہا و المولفۃ قلوبہم و فی الرقاب و الفارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل فریضة من اللہ" (۲۰) (یعنی صدقات تو حق ہے صرف غریبوں کا، محتاجوں کا صدقہ وصول کرنے والوں کا، ان نو مسلموں کا جن کی دل جوئی منظور ہے، غلاموں کے آزاد کرانے میں، اخراجات جہاد میں اور مسافروں کی مدد کرنے میں۔ یہ حق اللہ کی طرف سے مقرر ہے)۔ مولفۃ قلوبہم (۲۱) وہ لوگ تھے جنہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے خیرات

عطا فرمایا کرتے تھے تاکہ دل جوئی کر کے انہیں اسلام پر قائم رکھیں۔ دل جوئی خواہ ان کے ضعف ایمان کے سبب سے ہو یا ان کا شر رفع کرنے کی غرض سے یا ان کے قبیلے میں ان کے مرتبے کے پیش نظر (۲۲)۔

باوجود اس صریح نص قرآنی کے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ”مؤلفہ قلوبہم“ کا حصہ موقوف کر دیا اور ان سے فرمایا کہ یہ وظیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں اس لیے عطا فرماتے تھے کہ تمہاری دل جوئی کر کے تمہیں اسلام پر قائم رکھیں لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو طاقت ور بنا دیا ہے اور تم سے بے نیاز کر دیا ہے۔ پس اگر تم اسلام پر قائم رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے ورنہ ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی (۲۳)۔ ہم اسلام کے معاوضے میں تمہیں کچھ نہ دیں گے، لہذا جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر ہو جائے (۲۳)۔

پس اُس زمانے میں آیت مذکورہ کا حکم اشاعتِ اسلام اور اسے مدد پہنچانے کی مصلحت پر مبنی تھا۔ جب اسلام طاقت ور ہو گیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی، چنانچہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس حکم کو منسوخ کر دیا جو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے دیا گیا تھا۔

دوسری مثال --- طلاق : جب شوہر اپنی بیوی کو ایک ہی نشست میں تین بار طلاق دے دے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اوائل میں وہ ایک ہی طلاق شمار ہوتی تھی اور اُس وقت یہی طریقہ رائج تھا (۲۵) اور بعد میں اسی پر اجماع ہو گیا تھا۔

باوجود اس کے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایسی طلاق کو طلاق بائن قرار دیا۔ گویا مرد کے لفظوں کے مطابق تین طلاقیں۔ وجہ یہ تھی کہ جب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک کھیل بنا لیا ہے

اور ایسی طلاقیں بکثرت دی جانے لگی ہیں تو آپ نے انہیں سزا دینے اور اس بری عادت سے روکنے کی غرض سے یہ تبدیلی کر دی۔

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے کے حالات کے لحاظ سے جس رائے کو بہتر سمجھا تھا، اسے بعض فقہانے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے بہتر نہ سمجھا اور انہوں نے تغیر احکام کے اصول کے مطابق سنت نبوی کی طرف رجوع کرنا مناسب خیال کیا (۲۶)۔

معاصرین میں سے ایک بڑے فاضل (۲۷) نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس عمل پر تبصرہ کیا ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فعل ایک ہنگامی حکم کی حیثیت رکھتا ہے جو امام وقت (عمر رضی اللہ عنہ) نے بضرورتِ سیاست دیا تھا۔ فاضل مذکور نے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے: "جو احکام قرآن یا سنت کی نص صریح سے ثابت ہیں، انہیں نہ کسی کو تبدیل کرنے کا حق ہے اور نہ کوئی ان احکام کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنے کا مجاز ہے، خواہ ایک شخص ہو یا پوری جماعت۔"

تیسری مثال ----- اُمّات الاولاد کو فروخت کرنا: اُمّات الاولاد وہ اونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہو جائے۔ ایسی اونڈیوں کی بیع نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جائز تھی۔ لیکن عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ "خالططہ دماننا دمانہن" (یعنی ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہو گئے ہیں)۔

یہ بہت گراں قدر رائے ہے، جیسا کہ ابن رشد الحفید کا مقولہ ہے: "یہ بات اخلاقِ کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کر دے، دریاں حایکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "بعثت لاتمم مکارم الاخلاق" (یعنی میں تمہارے پاکیزہ اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں) (۲۸)۔

چوتھی مثال ----- چوری: شرع اسلامی میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے بروئے

آیت: "والسارق و السارقة فاقطعوا ايديهما"^{۲۹} (یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو) بہ دلیل سنت نبوی قولی و فعلی۔ لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے قحط کے سال لوگوں کی ضرورت اور ان کی بقا کے پیش نظر اس سزا کو موقوف کر دیا اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے (۳۰)۔

پانچویں مثال ----- زنا: غیر شادی شدہ زانی کی سزا جمہور فقہاء کے نزدیک سو کوڑے اور پورے ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ اور شہر بدر کرنا حدیث مشہور سے ثابت ہے (۳۱) لیکن باوجود صریح نص کے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شہر بدر کیا تو وہ رومیوں سے جا ملا۔ اس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لا اغرب بعلھا احدا" (۳۲) (یعنی اس کے بعد میں کبھی کسی کو شہر بدر نہ کروں گا)۔ آپ کا یہ فیصلہ اس غرض سے تھا کہ مسلمان دشمنوں سے نہ جا ملیں حالانکہ یہ فیصلہ نص صریح کے بالکل خلاف ہے۔

چھٹی مثال ----- تعزیر: تعزیر کے شرعی معنی اس سزا کے ہیں جو حاکم وقت تادیباً کسی ایسے جرم کے لیے تجویز کرتا ہے جس کے لیے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ حدیث میں وارد ہے: "لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ" (۳۳) (یعنی کسی جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے، سوا ان سزاؤں کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہیں)۔ اس نص صریح کے باوجود حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے متعلق روایت ہے کہ آپ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی تھی جس نے بیت المال کی جعلی مہربنالی تھی۔

بعض فقہاء نے حدیث مذکور کو منسوخ قرار دیا ہے لیکن حضرت امام مالک کے اصحاب نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے لہذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہو سکتی (۳۴)۔

آئمہ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ساتویں مثال --- عاقلۃ الدیہ : (خون بہا کے ذمہ دار لوگ) : سب جانتے ہیں کہ بعض اوقات خون بہا کی ادائیگی ایک خاص جماعت پر شرعاً واجب ہوتی ہے اور یہ خاص جماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں قاتل کا قبیلہ ہوا کرتی تھی۔ چنانچہ مدرسہ حجاز کے فقہاء کا بھی یہی دستور رہا۔

لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ طریقہ بدل گیا کیونکہ جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فوج اور دیوان کی تنظیم کی اور تمام جنگی طاقت قبائل سے منتقل ہو کر محکمہ فوج کے ہاتھ آگئی تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عہد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے خلاف مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیوان کے ذمے ڈال دیا۔ چنانچہ آپ ہی کی رائے کو عراق کے فقہانے بھی اختیار کیا۔

امام سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے : "اگر کہا جائے کہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے متعلق یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کا اجماع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف ہوا تھا، تو ہم جواب دیں گے کہ ان (صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا، کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے کے ذمے اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ اس زمانے میں آدمی کی قوت و نصرت کا انحصار قبیلے پر ہی تھا۔ لیکن جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے باقاعدہ فوجی محکمہ قائم کر دیا تو لوگوں کی طاقت اور مدد کا مرکز فوجی محکمہ بن گیا حتیٰ کہ بعض اوقات لوگ دیوان یعنی محکمہ فوج کی طرف سے اپنے قبیلے سے جنگ کرتے تھے۔" مگر اس توجیہ کو امام شافعی نے تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ چونکہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خوں بہا کا ذمہ دار قاتل کا قبیلہ ہوا کرتا تھا اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتا (۲۵)۔

بعض خلفاء کی اولیات

تبدیلی سنت کی مثالوں میں سے ایک بخاری کی روایت خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے متعلق بیان کی ہے کہ آپ (حضرت عمر بن عبدالعزیز) نے فرمایا "كانت الهدية في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم رشوة" (یعنی ہدیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہدیہ تھا لیکن آج کل وہ رشوت کے حکم میں ہے۔) واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ لوگوں کا تحفہ قبول فرماتے تھے مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول نہ کیا اور اسے ایک قسم کی رشوت سمجھ کر اس کا لینا برا سمجھا (۳۶)۔

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خوں بہا بھی ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذمی کا خوں بہا مسلمان کے خوں بہا کے برابر ہے۔ امام مالک اور امام حنبلی کے نزدیک ذمی کا خوں بہا مسلمان کے خوں بہا سے نصف ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک تہائی ہے۔ اس مسئلے کے متعلق بیہقی نے زہری سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عیسائی اور یہودی کا خوں بہا مسلمانوں کے خوں بہا کے برابر ہوا کرتا تھا۔ معاویہ نے خوں بہا کا نصف بیت المال کے لیے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثا کے لیے۔ عمر بن عبدالعزیز نے بھی خوں بہا کا نصف تو ورثائے مقتول کے لیے مقرر کیا تھا اور نصف جو بیت المال کا حصہ تھا، اسے معاف کر دیا تھا (۳۷)۔

پس ان واقعات سے معلوم ہوا کہ دو خلفا کا عمل سنت اور عمل صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) سے مختلف تھا اور یہ تبدیلی اس وقت کی سیاست کا تقاضا تھی۔

امام ابو یوسف حنفی

جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے؟ یا یہ الفاظ دیگر کیا اس حکم شرعی کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا یا نئے رسم و رواج کا اتباع ضروری ہے؟ مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک حکم شرعی کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاة ابو یوسف کی رائے ان کے خلاف ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً حکم شرعی ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے۔ ”کیونکہ حکم شرعی کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا۔“ (۳۸) مجلہ احکام عدلیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے: ”استعمال الناس حجة يجب العمل بها ولا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان“ (۳۹) (یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ زمانے بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے)۔ نیز اس قرارداد کی رو سے جو ”مجلہ“ مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی، یعنی ”انه يتبدل الاعصار تتبدل المسائل التي يلزم بناءها على العرف والعادة“ (یعنی زمانہ بدلنے سے وہ احکام بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں)۔

توضیحی مثال: سب جانتے ہیں کہ جو اور گیہوں کیلی (ماپنے کی) چیزیں ہیں اس حدیث کی رو سے: ”البر بالبر کیلا“ بکیں والشعیر بالشعیر کیلا“ بکیں“ (۴۰) (یعنی جو اور گیہوں پیمانوں سے ماپ کر ہی فروخت کیے جائیں)۔ چنانچہ پہلے جو اور

گیسوں ماپ کر ہی فروخت کیے جاتے تھے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہی رواج تھا۔

لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب یہ طریقہ بدل گیا تو اکثر شہروں میں جو اور گیسوں وزن کر کے فروخت ہونے لگے اور آج کل بھی وزن ہی کا رواج ہے (۳۱)۔ تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا؟ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طریقہ ضرور قابل قبول ہوگا اور اس کی وجہ شاید وہ عملی تجربات ہیں جو انہیں منصب قضاء کے دوران میں حاصل ہوئے تھے۔

بلاشبہ حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک معقول ہے اور نئی ضرورتوں اور جدید نظریوں (۳۲) کے مطابق ہے۔ نیز اس قاعدہ کلیہ کے بھی موافق ہے کہ کسی چیز کا وجود اس کے اسباب و علل کے تابع ہوتا ہے۔

اسی قاعدے کی بنا پر بعض فقہانے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عربی مہینوں خصوصاً "ماہ رمضان کی ابتدا شمسی حساب سے کی جائے۔ انہوں نے اپنی رائے کی توضیح اس طرح کی ہے کہ جس حدیث کی رو سے ماہ رمضان میں صرف رؤیت ہلال کا اعتبار کیا گیا ہے اس کا سبب دوسری حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ "قوم ان پڑھ ہے۔ نہ لکھنا جانتی ہے نہ حساب کرنا۔" لیکن جب مسلمانوں کی جمالت دور ہو گئی اور وہ لکھنا پڑھنا اور حساب کرنا سیکھ کر اس قابل ہو گئے کہ بحساب شمسی آغاز ماہ کا بالکل صحیح تعین کر سکیں تو اب ان کے لیے جائز ہے کہ رؤیت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رؤیت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعے سے علم نہ ہو سکے (۳۳)۔

امام قرانی مالکیؒ

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن اورلیسؒ (متوفی ۶۸۴ھ) جو قرانی مصری کے نام

سے مشہور ہیں، اپنے زمانے میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے (۳۳)۔ انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں مشہور یہ ہیں: "کتاب الفروق" چار جزوں میں "کتاب الاحکام فی تفسیر الفتاویٰ عن الاحکام تصرفات القاضی والامام"۔

جیسا کہ "کتاب الاحکام" (۳۵) میں مذکور ہے کہ ایک دفعہ جناب امام قرانی سے سوال کیا گیا کہ جب معاشرے کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں، بے کار ہو جائیں گے اور جدید تقاضوں کے مطابق فتوے دیئے جائیں گے؟ یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد ہیں اور اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ہمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتویٰ دے سکیں لہذا ہم وہی فتویٰ دیں گے جو آئمہ مجتہدین سے منقول ہے؟

قرانی کا جواب یہ تھا: "چونکہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ہیں اس لیے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گا کہ اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علمائے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے۔ چنانچہ ہم بھی انہی کا اتباع کرتے ہیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے۔"

اس جواب کا تعلق بلاشبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغیر نصوص سے، لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہوا ہے جس کی عبارت یہ ہے:

"جميع ابواب الفقه المعمولة على العوائد انا تغيرت العادة تغيرت الاحكام في تلك الابواب" (یعنی فقہ کے وہ تمام مباحث جو اسباب و علل پر مبنی ہیں، ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے)۔ اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثناء تمام احکام داخل ہوں گے اور اسی لحاظ سے یہ عبارت امام ابو یوسفؒ کے اس قول کے مطابق ہے جو ابھی گزرا۔

امام طوفی حنبلیؒ

امام نجم الدین ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی طوفی (متوفی ۷۲۱ھ) مذہب حنبلی کے

مشہور علما میں سے ہیں (۳۶)۔ نیز وہ ان آئمہ میں سے ہیں جنہوں نے علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے۔

امام مذکور نے حدیث "لا ضرر ولا ضرار" (۳۷) (یعنی شریعت اسلامی کا مطمح نظر نقصان پہنچانا نہیں ہے) کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص و اجماع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص و اجماع پر ترجیح دی جائے گی اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

امام طوفی کا اصول مذکور امام مالک کے مصالح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص اور اجماع پر موقوف ہیں لیکن معاملات دنیاوی مصالح عامہ سے وابستہ ہیں کیونکہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور استصواب عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلے کا حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصلحت عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں (۳۸)۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم الدین طوفی نے رسالہ "المصالح المرسلہ" میں حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو (۳۹)۔

آخری کلمات: زمان و مکان اور حالات بدلنے کے سبب سے احکام بدلنے کی صحیح مثال امام ابن القیم جوزیہ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے اپنے شیخ ابن تیمیہ کو یہ واقعہ بیان کرتے سنا: "میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے زمانے میں ان کے ایسے گروہ کے پاس سے گزرا جو شراب پی رہے تھے۔ میرے ساتھیوں پر یہ بہت ناگوار گزرا۔ میں نے ان سے کہا "اللہ تعالیٰ نے شراب صرف اس لیے حرام کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے۔ اور ان لوگوں کو شراب قتل و غارت گری، لوگوں کو قید کرنے اور ان کا مال، اسباب لوٹنے سے روکے ہوئے ہے۔ لہذا انہیں ان کے

حال پر چھوڑ دو (۵۰)۔ یہ مثال 'جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں' اس قاعدے کی جزوی مثال ہے کہ "یختار اھون الشرین" (دو برائیوں سے کم درجے کی برائی اختیار کرنی چاہیے)۔ اس قاعدے کی مزید وضاحت ہم "باب الضرورت" میں کریں گے۔

خلاصہ

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان آراء کا خلاصہ ہے جو اس بارے میں کہ شرعی احکام لوگوں اور ان کے حالات کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں۔ یہاں ان اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے سلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

اول: اختلاف صرف چند مسائل میں ہے 'کیونکہ وہ نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں' بہ نسبت ان نصوص کے جو عبارات کے متعلق ہیں 'بہت قلیل ہیں۔

دوم: جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں۔ ایسے قواعد کلیہ نہیں ہیں جو اصلاً حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانے میں دستور العمل قرار دیئے جاسکیں۔

سوم: فقہاء کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے کیونکہ ضرورت ممنوعہ چیر کو بھی مباح کہہ دیتی ہے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے۔

چہارم: بہت سی نصوص جو سنت کی طرف منسوب ہیں 'سنت نہیں جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں وضع حدیث کے بیان میں واضح کر چکے ہیں۔

پنجم: جو احادیث دنیاوی معاملات سے متعلق ہیں اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی ہائے سے تعلق رکھتی ہیں وہ واجب العمل نہیں۔ اس کی دلیل "صحیح

مسلم" کی یہ روایت ہے: "ان النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم یابرون النخل" (۵۱) (یعنی ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے گروہ کے پاس سے گزرے جو زکھجور کا گودا مادہ کھجور میں ڈال رہے تھے)۔ یہ دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا: "ماذا یصنع هؤلاء؟" (یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟) لوگوں نے عرض کیا کہ زکھجور کا گودا مادہ میں ڈال رہے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا "لو لم یفعلوا الصلح" (اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ہوتا)۔ چنانچہ جب ان لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی خبر دی گئی تو انہوں نے یہ عمل موقوف کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کھجوریں اچھی نہ ہوئیں۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوا تو آپ نے فرمایا: "انما انا بشر انا امرتکم بشئ من دینکم فخذوا به و انا امرتکم بشئ من رأی فانما انا بشر۔ انتم اعلم بامر دنیاکم" (۵۲) (یعنی میں بھی انسان ہوں۔ جب میں تمہیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو تم اس پر عمل کرو اور جب میں (دنیاوی معاملے میں) اپنی رائے سے کوئی حکم دوں تو میں بھی انسان ہوں، اور تم اپنے دنیاوی معاملے کو مجھ سے بہتر سمجھتے ہو)۔

نیز یہ کہ امثال مذکورہ میں احکام منصوص کی تبدیلی بنفسہ شرع اسلام کی اس روح کے خلاف نہیں جس کا نصب العین لوگوں کے لیے سہولت پیدا کرنا اور رفاہیت عامہ ہو۔

آیہ کریمہ میں مذکور ہے: یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۵۳) (یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے، مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا)۔ نیز حدیث شریف میں آیا ہے: "یسروا ولا تعسروا و بشروا لا تنفروا" (۵۴) (یعنی سہولت پیدا کرو، دشواری پیدا نہ کرو اور مانوس بناؤ، وحشت نہ دلاؤ)۔ "خذوا من العمل ما تطیقون" (۵۵) (یعنی وہ کام کرو جو تمہارے مقدور میں ہو)۔ "مانہیتکم عنہ فاجتنبوه و ما امرتکم بہ فافعلوا منہ ما استطعتم" (۵۶) (یعنی جس کام سے میں

تمہیں منع کروں، اسے چھوڑ دو اور مجھ کرنے کا حکم دوں، اسے حتی المقدور کرو۔
 احکام کی تبدیلی سے مراد خدا نخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیونکہ نصوص مقدسہ
 کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں بلکہ تغیرات احکام سے مقصود ان نصوص کی
 مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا علل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے۔
 وہ تمام دلائل و اقوال وغیرہ جو شرع اسلامی کے مستند ماخذوں، قدیم روایات اور
 مختلف مذاہب کے علما کی آراء پر مبنی ہیں اس قاعدہ کلیہ کے جزئیات ہیں جن کا ذکر اس
 باب میں کیا گیا ہے۔ سب کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معقول
 علل و اسباب پر مبنی ہیں اور سب کا مطمح نظر لوگوں کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و
 رواج کی تکمیل ہے۔ دنیاوی مسائل اپنے وجود و عدم وجود (۵۷) کے اعتبار سے انہی
 اسباب پر گردش کرتے رہتے ہیں اور رفاہیہ عامہ و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رہتے
 ہیں۔ نیز اختلاف ماحول، تغیراتِ عصریہ اور متباہلی رسم و رواج سے بھی متاثر ہوتے ہیں۔

بیان مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرہ
 انسانی کے نشو و ارتقاء کے لیے کبھی سدا راہ نہیں ہوئی بلکہ وہ ہر ملک اور ہر زمانے کی
 معاشی اور اقتصادی زندگی کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی ہے۔ شرع اسلامی کو قائم رکھنے
 کے لیے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور ابو یوسف جیسے باہمت اور عزم صمیم
 رکھنے والے لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں جنہوں نے شرع اسلامی کے منشا کو سمجھا اور اس
 کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانے میں اسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود
 طاری نہ تھا بلکہ ہر فن کے صاحب نظر اور ماہر موجود تھے۔

شرع اسلامی کا مطمح نظر ہمیشہ مصالح عامہ، رفاہیہ عامہ اور عوام کی سہولت پر مبنی
 رہا ہے۔

ممکن ہے ہمارا بیان بعض مغربی مصنفوں کی بے اصل تحریروں اور غلط اندیشوں کی
 تردید کر سکے جس کے ذریعے انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شرع

اسلامی ایک "جلد قانون" (۵۸) ہے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں۔ ان کے غلط خیالات کا اصلی سبب ان کی تنقیدی درماندگی اور شرع اسلامی کے ماخذوں سے لاعلمی ہے۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشاء سمجھنے سے بھی قاصر رہتے ہیں۔ "ان فی ذالک لعبرة لاولی الابصار" (۵۹) (بے شک اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے)۔

قانونی حیلے

تاریخ پر ایک نظر

تاریخ تمدن سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تغیر و انقلاب کے لحاظ سے معاشرہ اور رائے عامہ قوانین کے مقابلے میں زیادہ تیزی سے بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ قومیں اپنے پرانے قوانین کی بڑی حفاظت کرتی ہیں، حالانکہ اجتماعی زندگی کی ضروریات ایسی ترمیمات چاہتی ہیں جو حیات انسانی کے مناسب ہوں اور نظریات کو عملی زندگی سے قریب تر لائیں۔

اس قسم کی ترمیم کے معروف وسائل یہ ہیں: حکومت کی طرف سے براہ راست قانون سازی، عدالتوں کی صواب اندیشی اور قانونی حیلے (۶۰)۔

روم کے قدیم قانون کی تاریخ میں قانونی حیلہ گری کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ہم چند بیان کرتے ہیں۔

پہلی مثال: بارہ تختیوں والے قانون کی چوتھی تختی کی دفعہ ۲ میں مذکور ہے (۶۱) کہ جب باپ اپنے بیٹے کو تین بار فروخت کرے تو لڑکا اپنے باپ کے تمام اختیارات سے آزاد ہو جاتا ہے (۶۲) اور اس پر باپ کا کوئی حق نہیں رہتا۔ اہل روم نے اسی اصول کو قانونی حیلہ بنا کر مستثنیٰ کرنے کو بھی قانونی حق قرار دیا ہے۔

دوسری مثال: روم کے قومی قانون کی رو سے کسی شخص کا حق ملکیت (۶۳) بہت کڑی شرائط و قیود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن ایک زمانے میں چیف جسٹس پریٹور نے ملکیت سے ملتا جلتا ایک طریقہ ایجاد کیا جو ملکیت پر پریٹور (۶۳) کہلاتا تھا۔ اسی

طریقے کو بروئے کار لانے کے لیے بو بلیسیوس حج نے ایک قسم کا دعویٰ ایجاد کیا جس کا نام دعویٰ بو بلیسیوسیہ (۶۵) تھا۔ اس دعوے کی ترکیب یہ تھی کہ حج قانونی حیلہ اختیار کرتے ہوئے خلاف واقعہ یہ کہتا تھا کہ مدعی نے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے جو اس کے ہاتھ میں اتنا عرصہ رہی ہے جو ثبوت ملکیت کے لیے کافی ہے (۶۶)۔

اس طرح کے قانونی حیلوں کی مثالیں رومی قانون کے علمائے قانون کے فتووں میں اور انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کی قانونی حیلہ سازیوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح ان کا یہ نمائشی دعویٰ قائم رہے کہ ہمارا پرانا قانون بدستور باقی ہے، درآں حالیکہ اس میں بکثرت تغیر و تبدل عمل میں آچکا ہے۔

شرع اسلامی

اس تاریخی تمہید کے بعد ہم شرع اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں تاکہ ہم اس کے فیصلوں میں شرعی حیلوں کی نوعیت کا مشاہدہ کر سکیں۔ شرعی حیلوں کی دو قسمیں ہیں: ایک جائز شرعی حیلے، دوسرے وہ شرعی حیلے جن میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جائز حیلہ شرعی کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شرعی ضابطے کو جو مخصوص موقع کے لیے وضع کیا گیا ہو، بدل کر دوسرے موقع پر کیا جائے اور یہ عمل صرف اثبات حق یا دفع ظلم یا ضروری سہولت بہم پہنچانے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔ چونکہ اس قسم کی حیلہ گری شرع کے منشاء کو نقصان نہیں پہنچاتی اس لیے یہ تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے جائز ہے۔

اس کی مثال: جیسے اہل بخارا میں یہ رواج ہے کہ باغات کو طویل مدت کے لیے ٹھیکے پر دیتے ہیں لیکن چونکہ احناف کے نزدیک درختوں میں اس قسم کا ٹھیکہ جائز نہیں اس لیے اہالیان بخارا کو مجبوراً "یہ حیلہ اختیار کرنا پڑا کہ باغات کو ٹھیکے پر دینے کی بجائے انگوروں (۶۷) کی بیج بالوفاء کرنے لگے۔ پس یہاں بیع بالوفاء ایک حیلہ شرعی ہے

جو لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ درختوں کے طویل ٹھیکے کی ممانعت کے قاعدے کی پابندی سے پھنکارا جائے۔

حیلہ شرعی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شرعی قاعدے کو بدلنے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو بظاہر تو صحیح معلوم ہو لیکن دراصل (۶۸) غلط ہو۔ ایسے حیلے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ آئندہ ہم مختصر طور پر اسی کی وضاحت کریں گے۔

شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں

حضرت امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ کسی شرعی حکم کو علانیہ طور پر باطل قرار دینا قطعی ممنوع ہے۔ اللہ ضمنی طور پر بدل دینا ممنوع نہیں (۶۹)۔ فقہائے حنفیہ اور بعض فقہائے شافعیہ نے دوسری قسم کا شرعی حیلہ اختیار کرنے میں رواداری سے کام لیا ہے اور اس کی مثالیں کتب فقہ کے اکثر ابواب میں مذکور ہیں: یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کریں گے۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال اول: شرع اسلامی کا ایک مشہور اصولی قاعدہ ہے کہ مرنے والے کو کسی ایک وارث کے حق میں دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کوئی وصیت کرنی جائز نہیں۔ اس قاعدے کی رو سے مذہب حنفی میں مرنے والے کا کوئی ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا جو اس نے اپنے مرض الموت میں کسی وارث کے قرضے کے متعلق دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہو، کیونکہ یہ اقرار وصیت شمار ہوگا۔ یہاں یہ شرعی حیلہ (۷۰) اختیار کیا جاسکتا ہے کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضے کا اقرار کر لے، پھر اجنبی متوفی کے ترکے میں سے قرضہ وصول کر کے وارث کو دے دے۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال دوم: مذہب حنفی میں اس شخص کو جو فروخت شدہ جائیداد کی ملکیت میں یا اس کے دیگر حقوق میں شریک ہو، نیز پڑوسی کو حق شفعہ پہنچتا

ہے۔ فقہانے حق شفعہ سے بچنے کے لیے مختلف حیلے نکالے ہیں جن میں سے چند اصناف نے بیان کیے ہیں:

(۱) اگر زید ایک ایسے مکان کا مالک ہے جو عمرو کے مکان سے بالکل ملحق ہو اور زید نے اسے غیر کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو عمرو کو پڑوسی ہونے کی حیثیت سے اس مکان کا حق شفعہ حاصل ہوگا بشرطیکہ عمرو مکان کی وہی قیمت ادا کرنے کو تیار ہو جو اجنبی خریدار نے ادا کی ہو۔ اس صورت میں حق شفعہ ختم کرنے کی یہ ترکیب ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرے کہ مکان اجنبی کی ملکیت ہے اور اس پر شہادتیں بھی گزار دے۔ پھر اجنبی مکان کی قیمت جب کے طریقے پر زید کو ادا کر دے (۷۱)۔ پس یہ معاملہ دراصل تو بیع ہوگا مگر بظاہر جب کے ساتھ ملکیت کا اقرار ہے۔ یہ شرعی حیلہ شفعہ کے حق شفعہ کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) زید اپنا مکان اجنبی خریدار کے نام جب کر دے اور جب کے عوض میں خریدار زید کو ملے شدہ رقم ادا کر دے۔ اس ترکیب سے عمرو کو مکان مذکورہ کا حق شفعہ (۷۲) حاصل نہ ہوگا کیونکہ جب کی صورت میں حق شفعہ جاری نہیں ہو سکتا۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال سوم: قرضے کے عوض منافع لینا جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے جو شرعاً حرام ہے۔ اس صورت کو جائز کرنے کے لیے حیلہ شرعی یہ ہے کہ قرض دار کوئی چیز قرض خواہ کے ہاتھ اصل قیمت سے کم میں فروخت کر دے یا قرض دار کوئی چیز قرض خواہ سے اصل قیمت سے زیادہ قیمت دے کر خرید لے یا قرض دار قرض خواہ کو کوئی ایسی چیز بطور ہدیہ (۷۳) دے جس کی قیمت قرضے کے منافع کے برابر ہو۔

ایسے حیلوں کو فقہائے حنفیہ اور بعض فقہائے شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ کتب اصناف میں ایک کتاب "کتاب المخارج فی الخیل" ہے جو امام محمد بن حسن شاگرد امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب (۷۴) ہے، مگر یہ نسبت مشکوک ہے۔ کیونکہ امام محمد سے

روایت ہے کہ وہ ایسے جیلوں کو بہت برا سمجھتے تھے جن کا مقصد کسی کو اس کے حق سے محروم کرنا ہو (۷۵)۔

شرعی جیلوں کے موضوع پر احناف کی دوسری کتاب "کتاب الحیل" تالیف احمد ابوبکر خصاف ہے۔ نیز فقہ حنفی کی کتابوں میں مختلف فصلیں ہیں جن میں شرعی جیلوں کا ذکر ہے۔ لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کی وہ کتاب جس کا ذکر خطیب نے تاریخ بغداد (۷۶) میں کیا ہے، نیز امام ابو یوسف کی "کتاب الحیل" ہم تک نہیں پہنچیں (۷۷)۔

شافعیوں میں سے جنہوں نے حیل شرعی کے موضوع پر تالیفات کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں: ابوبکر محمد بن عبداللہ الصیرنی (متوفی ۳۳۰ھ) 'ابوالحسن محمد بن یحییٰ بن سراقہ عامری (متوفی ۳۱۶ھ) اور ابو حاتم محمد بن حسین قزوینی (متوفی ۳۳۰ھ) (۷۸)۔

دیگر مذاہب اسلامیہ

امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ وہ حیل شرعی کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور جو شخص امام شافعیؒ کے اخلاق و فضیلت علمی سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ امام شافعیؒ نے نہ تو خود شرعی حیلے اختیار کیے اور نہ دوسروں کو اختیار کرنے کی رائے دی۔ متاخرین نے بہت سے شرعی حیلے جو امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیے ہیں، وہ ان کا ذاتی تصرف ہے جنہیں احناف کے مشرقی علما سے حاصل کر کے انہوں نے مذہب شافعی میں داخل کر دیا (۷۹)۔

اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نیز ان کے مقلدین نے اس قسم کے تمام شرعی جیلوں کو حرام قرار دیا ہے جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ ابن القیمؒ نے حیل شرعی کے موضوع پر طویل فصلیں لکھی ہیں جن میں انہوں نے حیل شرعی کے ناجائز ہونے کے دلائل بیان کیے ہیں اور ان لوگوں کے دلائل کو رد کیا ہے جو شرعی جیلوں کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد ابن القیمؒ نے جائز حیل شرعی اور ناجائز حیل شرعی میں

فرق بیان کیا ہے اور ان کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں (۸۰)۔

جن فقہاء کے نزدیک حیلے جائز نہیں وہ بطور دلیل شریعت کا ایک اصولی قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ احکام شرع کا مقصد رفاہیت عامہ ہے لہذا ان ذرائع کا سدباب کرنا واجب ہے جن سے یہ مقصد فوت ہو جائے۔ پس اگر شریعت کے کسی حکم کا نصب العین فلاح عام ہو اور اسی کے اطلاق سے بچنے کے لیے حیلے تراشے جائیں تو یہ ایک قسم کا تناقض ہوگا جو جائز نہیں۔ لہذا جو لوگ شرعی منشا کے خلاف عمل کرتے ہیں ان کی حیلہ گری شریعت کی روح کو نظر انداز کر کے اس کے حقیقی مقصد کو چھوڑ دینے کے مترادف ہوگی اور یہ ایک ایسا ناموزوں فعل ہے جو شارع کو ہرگز پسند نہیں بلکہ وہ تو دنیاوی بادشاہوں کی سیاست کے لیے بھی قابل پذیرائی نہیں کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا اپنی رعایا یا اپنے اہل و عیال کو کسی کام سے منع کرے، پھر انہیں اس کام کی راہیں پیدا کرنے کی اجازت دے دے تو یہ ایک متناقض عمل شمار ہوگا اور اس کی رعایا و فوج سے ایسا کام سرزد ہوگا جو بادشاہ کے نصب العین کے بالکل مخالف ہوگا۔ اسی طرح اطباء چونکہ مرض کا ازالہ چاہتے ہیں اس لیے مریض کو ایسے تمام کاموں سے روکتے ہیں جن سے مرض کو تقویت پہنچے ورنہ مریض کی صحت یابی کا مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس اس شریعت کاملہ کے بارے میں کیا رائے ہونی چاہیے جس میں فلاح انسانی اور کمالات انسانی کا قرار واقعی مسلمان موجود ہو۔

مثلاً "حق شفعہ صاحب شفعہ کو نقصان سے بچانے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ پس اگر حق شفعہ ختم کرنے کے لیے حیلے نکالے جائیں تو یہ عمل مقصد شرع کے بالکل خلاف ہوگا کیونکہ جس نقصان سے بچانے کے لیے حق شفعہ قائم کیا گیا ہے۔ وہی نقصان صاحب شفعہ کو پہنچ جائے گا (۸۱)۔"

حیل شرعی کے ناجائز ہونے کی مذکورہ دلیل عقلی کے علاوہ ہم ایسی چند شرعی دلیلیں بیان کرتے ہیں جن کی رو سے حیل شرعی حرام ہیں اور ہم صرف اتنی ہی دلیلیں

بیان کریں گے جو مضمون کی وضاحت کے لیے کافی ہیں۔

پہلی دلیل: احکامِ شرع سے اعمالِ شرعیہ بنفسہا مقصود نہیں بلکہ ان کا مقصد اصلی فلاح انسانی ہے اس لیے تمام احکامِ شرعیہ کی ظاہری تعمیل کافی نہیں بلکہ ان کی حقیقی روح کی تفسیر و تشریح ضروری ہے۔ لہذا وہ حیلے ممنوع ہیں جن کی تہ میں عمل حرام پوشیدہ ہے۔

جیسے آیہ کریمہ: "وَلَا تَسُبُّوا النَّبِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (۸۲) (یعنی اے مسلمانو! گالی نہ دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر پرستش کرتے ہیں ورنہ وہ اپنی انتہائی جہالت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اللہ کی شان میں گستاخانہ الفاظ استعمال کریں گے)۔ اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ مسلمانوں کو بتوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے تاکہ یہ اس بات کا سبب نہ بن جائے کہ بت پرست اللہ کو برا کہنے لگیں۔

اور اسی مفہوم کی ایک حدیث بخاری میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ان من اکبر الکبائر ان یلعن الرجل والدیہ" قیل یا رسول اللہ! وکیف یلعن الرجل والدیہ؟ قال یسب الرجل ابا رجل فیسب اباہ وامہ" (یعنی سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین پر لعنت کرے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اے خدا کے رسول! کوئی شخص اپنے والدین پر کیوں کر لعنت کر سکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ جب ایک آدمی کسی کے باپ کو گالی دے گا تو دوسرا آدمی اس کے باپ اور ماں دونوں کو گالی دے گا (۸۳)۔

دوسری دلیل: شرعی حیلہ گری قانون کو دھوکا دینا ہے اور دھوکا دینا قرآن و سنت ہر دو کی رو سے حرام ہے۔ آیہ کریمہ میں وارد ہے: "وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا" (۸۳) (یعنی نہ بناؤ اللہ کی نشانیوں کو کھیل)۔ اور حدیث شریف میں مذکور ہے: "لا تعول الخلیعة المسلم" (۸۴) (یعنی کسی مسلمان کے لیے دھوکا دینا جائز نہیں)۔

تیسری دلیل: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جن کی رو سے حیل شرعی ناجائز قرار پاتے تھے۔ مثلاً "حدیث شریف میں ہے: "اذا اقرض احدکم اخاه قرضاً فاهلئ الیہ طبقاً فلا یقبلہ" او حملہ علی دابة فلا یرکبها الا ان یکون جرى بینہ و بینہ قبل فالک" (۸۶) (یعنی جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور قرض دار اسے کوئی تحفہ پیش کرے تو قرض خواہ کو وہ تحفہ قبول نہ کرنا چاہیے، یا اگر قرض دار قرض خواہ کو سواری کے لیے کوئی جانور پیش کرے تو قرض خواہ کو اس پر سوار نہ ہونا چاہیے مگر جب کہ ان دونوں میں اس قسم کی راہ و رسم پہلے سے موجود ہو)۔

نیز ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ دونوں سے روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کرنے کی خاطر یہ فتویٰ دیا کہ قرض خواہ کے لیے جائز نہیں کہ قرضہ کی ادائیگی سے پہلے قرض دار کا کوئی ہدیہ قبول کرے، کیونکہ ایسا ہدیہ اُس وقت دیا جاتا ہے جب ادائیگی قرضہ میں تاخیر کی نیت ہو۔ اور اس طریقے سے سود کی راہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام فقہاء و تابعین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے محدثین (۸۸) جیسے امام بخاری (۸۸) وغیرہ، تمام حضرات اس مسئلے پر متفق ہیں کہ احکام شرع میں حیلہ سازیاں ممنوع ہیں اور ان کا ترک واجب ہے۔

خلاصہ

مذکورہ بالا بیان مختلف مذاہب کے ان اختلافات کا خلاصہ ہے جو حیل شرعی کے متعلق ہیں۔ لیکن جملہ احکام بدلیہ میں حیل شرعی کے لیے کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے بلکہ اس قسم کے مسائل کے لیے "حیل" کے شارحین اور ارباب عدل و قضا فقہ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کی کوششیں مسائل شفعہ وغیرہ میں حیل شرعی اختیار کرنے کے لیے مسلسل جاری ہیں باوجود ان دو قواعد کلیہ کے کہ

معاملات کو ان کے اغراض و مقاصد کے لحاظ سے جانچنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ معاملات میں اغراض و مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ اور ظاہری عبارت کا (۸۹)۔

ایک مشہور خلافِ قانون حیلہ یہ ہے کہ مورث اپنے وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کرے کہ اس کا مال دوسرے کی ملکیت ہے۔ اس قسم کے اقرار کی تنقید مورث کے حق میں تو اس کی زندگی میں ہوگی اور وارثوں کے حق میں اس کے مرنے کے بعد۔ نیز ”محلے“ کی رو سے ورثاء مورث کے اقرار کی تردید کرنے کے لیے کوئی عدالتی کارروائی نہیں کر سکتے (۹۰)۔

لیکن لبنان میں قوانین جدیدہ کے اجراء کے بعد یہ قانون بدل گیا ہے۔ چنانچہ اگر یہ قانونی حیلہ گری محض وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اختیار کی جائے تو وارث کو حق ہوگا کہ متوفی کے اقرار کے خلاف اپنا حق وراثت ثابت کرنے کے لیے عدالتی کارروائی کرے (۹۱)۔

یہ قانونی اصلاح ان مسلمان نقباء کے مذہب کے مطابق ہے جو حیل شرعی کی حرمت کے قابل ہیں۔ چنانچہ ابن تیم نے ایسے حیلے کو حرام قرار دیا ہے جس کے ذریعے وارث کو اس کے حق سے محروم کرنے کی تدبیر کی جائے، اور اس قسم کے ناجائز حیلوں کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ ایک یہ کہ مورث وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنے مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ مال دوسرے کی ملکیت ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ متوفی اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کے لیے یہ کہے کہ ”میرے مرنے سے ایک کھنڈ پہلے تجھے تین طلاق۔“

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہائے حنفیہ اور بعض متاخرین شوافع کے نزدیک شرعی حیلے جائز ہیں محمد بن حسن شاکر ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ اور امام شافعی، امام مالک، امام حنبلی اور ان کے مقلدین کے نزدیک حرام ہیں۔

مذکورہ حالات میں اگر ہم بلا تفصیل مذاہب مجمل طور پر یہ کہہ دیں کہ اسلام کی

رُو سے خلاف شرع حیلہ گری جائز ہے تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرعی حیلے اگر مذاہبِ اسلامی میں سے ایک یا دو کے نزدیک جائز ہیں تو باقی مذاہبِ اسلامیہ میں ممنوع ہیں۔ اور ان مذاہبِ اسلامیہ نے شرعی حیلوں کی حرمت ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائل شرعیہ، نیز اسلاف کی مستند اور عملی مثالیں پیش کی ہیں (۹۳)۔

براہِ راست قانون سازی

بادشاہِ وقت کی قانون سازی کا جواز

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شرعِ اسلامی عبادات اور معاملات دونوں پر مشتمل ہے اور سب سے پہلا قانون ساز اللہ تعالیٰ ہے جس نے قرآن کریم میں یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر قانون نازل فرمایا۔ اور یہ کہ شرعِ اسلامی بنیادی اعتبار سے قانون الہی ہے۔ یہ قانون الہی ان مغربی قوانین اور جدید قوانین سے مختلف ہے جو حکومتوں کے وضع کردہ ہیں۔

باوجودیکہ شرعِ اسلامی قانون الہی ہے پھر بھی اسلامی حکومتوں کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ رفاہیت عامہ کے پیش نظر خلفا یا مسلمان بادشاہوں نے براہِ راست قانون سازی یا بذریعہ اجتماع قانون سازی میں کبھی تامل نہیں کیا۔

اس قسم کی قانون سازی کا جواز اور عوام کے لیے اس کا واجب العمل ہونا کتاب، سنت اور اجماع تینوں اہلیوں سے ثابت ہے۔

دلیل قرآنی --- آیہ کریمہ: "اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم" (۹۳) (یعنی اطاعت کرو اللہ و اللہ کے رسول کی اور مسلمان حاکم وقت کی)۔ یہاں طبعی طور پر "اولی الامر" سے مراد خلفا و سلاطین اسلام ہیں۔
سنت میں یہ صحیح حدیث مذکور ہے:

"من اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن عصانی فقد عصی اللہ ومن یطع الامیر فقد اطاعنی ومن یعص الامیر فقد عصانی۔ اسمعوا واطیعوا و ان استعمل علیکم عبد حبشی کان رأسه زبیبۃ من کره من امیرہ شیئا فلیصبر علیہ فانہ لیس احد

من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه الامات ميتة جاهلية الا من ولي عليه وال فراہ ياتى شيئا من معصية الله فليكره ما ياتى من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة" (۹۵)۔

(یعنی جس نے میری اطاعت کی، اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس نے حاکم وقت کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے حاکم وقت کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ سنو اور اطاعت کرو، اگرچہ تم پر کوئی حبشی غلام ہی حاکم کیوں نہ بنا دیا جائے جس کا سر منقہ کی طرح سیاہ ہو۔ جس شخص کو حاکم وقت کی کوئی برائی معلوم ہو تو صبر سے کام لے کیونکہ جس شخص نے سلطان کی ذرا سی بھی نافرمانی کی اور وہ مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ یاد رکھو جس پر کوئی حاکم مقرر ہو اور وہ حاکم وقت کو خدا کی نافرمانی کرتے دیکھے تو اسے دل سے برا سمجھے لیکن اپنا ہاتھ اس کی اطاعت سے نہ کھینچے)۔

لذا حاکم وقت کی براہ راست قانون سازی بلاجماع جائز ہے، کیونکہ مسلمان خلفا نے ایسے بہت سے مسائل میں اجتہاد کیا جو انہیں وقتی ضروریات کے لحاظ سے پیش آئے۔ اور چونکہ ان کا اجتہاد اجماع کے ذریعے قبول کر لیا گیا اس لیے وہ شرع اسلامی کا جزو بن گیا۔

براہ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں

بادشاہ وقت کی طرف سے قانون سازی کا زیادہ تر یہ سبب ہوا کہ جب انہیں معاشرے کے مسائل عصریہ حل کرنے کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی حکم نہ ملتا تھا تو حسب ضرورت قانون وضع کر لیتے تھے، خصوصاً مملکت کے امور انتظامی کے لیے۔ جیسے مختلف محکمت کا قائم کرنا، محصولات کی تشخیص، خراج کی وصولی، جیل خانوں کی تنظیم وغیرہ، ایسے امور انتظامی جن کی ضرورت پیش آتی تھی اور وہ پہلے مروج نہ تھے۔

اس قسم کے قانون کی ایک قسم وہ ہے جو ”سیاست شرعیہ“ (قانون تعزیرات) کے نام سے مشہور ہے جس میں محتسب کے فرائض بھی شامل ہیں۔ ان قوانین کو بادشاہ، امام وقت اور صوبوں کے گورنر مصلحت عامہ کے خیال سے وضع کرتے تھے۔ ان کے ذریعے سے لوگوں کے معاملات کا بندوبست کرتے تھے، رعایا کو پر امن رکھنے کی تدبیر کرتے تھے اور مجرموں کی اصلاح و تربیت کے لیے انہیں قید، جلاوطنی اور قتل کی مختلف سزائیں دیتے تھے (۹۶)۔

اس کے علاوہ خلفا سیاست شرعی اور مصلحت عامہ کے پیش نظر قرآن و حدیث کے بعض احکام تبدیل کرنے میں بھی پس و پیش نہ کرتے تھے۔ ان تبدیلیوں کی مثالیں ہم سابقات حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً ”قحط کے زمانے میں چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا کو موقوف کر دینا“ صدقات میں سے مولفۃ القلوب کا حصہ موقوف کر دینا، حالانکہ وہ قرآن کی رو سے مقرر تھا۔ نیز آپ نے زنا کی سزا میں سے جلاوطنی کو اس لیے منسوخ کر دیا کہ اسی قسم کا ایک سزا یافتہ مجرم رومیوں سے جا ملا تھا اور عیسائی ہو گیا تھا۔

شرع اسلامی خلیفہ وقت کے مذہب اور عقائد سے بھی متاثر ہوتی رہتی ہے کیونکہ خلیفہ کسی ایک مذہب کی تقلید کرنے یا ایک طریقہ اجتہاد اختیار کرنے کا حکم صادر کر دیتا تھا۔ اسلامی تاریخ میں ایسے واقعات کی مثالیں بہ لثرت موجود ہیں۔ چنانچہ خلفائے بنی امیہ اور بنی عباس ہمیشہ ان مذاہب کی مخالفت کرتے رہتے تھے جو ان کے ذاتی عقائد اور سیاست ملکی کے خلاف ہوتے تھے۔ اگر امام مالک ”منع نہ فرمادیتے تو خلیفہ ابو منصور اور خلیفہ ہارون الرشید نے یہ ارادہ کر ہی لیا تھا کہ لوگوں کو مذہب امام مالک کی تقلید پر آمادہ کریں۔ اسی طرح فاطمیوں نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ، ابویوں نے مذہب شافعی، ایرانیوں نے مذہب شیعہ امامیہ، ممینیوں نے مذہب شیعہ زیدیہ، وہابیوں نے مذہب حنبلی اور عثمانیوں نے مذہب حنفی پھیلانے کی کوشش کی۔

ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ عثمانی خلیفہ نے وہ قوانین کیسے بنالیے ہیں جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کرچکے ہیں۔ ان میں سے بعض قوانین تو مذہب حنفی کے مطابق بنائے گئے جیسے ”مجلد الاحکام العدلیہ“ اور بعض قوانین یورپ کے قوانین سے ماخوذ ہیں جیسے قانون جزا و سزا، قانون تجارت اور عدالتوں کا قانون اساسی۔

ان حالات نے حکومت کو مجبور کر دیا کہ وہ فتووں اور مجتہدین کی عملی طور پر نگرانی کرے۔ چنانچہ مجلے میں مذکور ہے کہ اگر حکومت کسی مسئلے میں ایک مجتہد کی رائے کے مطابق یہ سمجھ کر حکم صادر کرے کہ وہ مصلحت وقت اور رفاہ عامہ ہر دو کے لحاظ سے بہتر ہے تو پھر حکومت کو کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق حکم جاری کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو پہلے مجتہد کی رائے کے خلاف ہو۔ اور اگر وہ حکم جاری کرے تو قابل نفاذ نہ ہوگا (۹۷)۔

اسی مضمون پر مجلے کی کمیٹی نے اپنی اس قرار داد کو ختم کیا ہے جو اس نے صدر اعظم کی وساطت سے خلیفہ عثمانی کے سامنے پیش کی۔ اس کی عبارت یہ ہے: جب امام المسلمین اجتہادی مسائل میں کسی مسئلے پر عمل کرنے کا حکم دے دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور جب یہ قرار داد خلیفہ کی منظوری حاصل کر لے تو مجلے کی پیشانی کو خلیفہ ہمایونی کے دستخط سے مزین کیا جائے گا۔ اور حکم تو حاکم ہی کو سزاوار ہے۔“

خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود

دور جدید کی حکومتوں میں مخصوص مجالس قانون ساز ہوتی ہیں جیسے پارلیمنٹ وغیرہ جن کا کام صرف قانون سازی ہوتا ہے، اور رئیس مملکت کو صرف انہیں شائع کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لیکن اسلامی حکومتوں میں اس کے برعکس عمل در آمد تھا۔ ان میں ہر قسم کا اقتدار اعلیٰ صرف بادشاہ ہی کو حاصل تھا۔ چنانچہ اصلاحات مابعد سے پہلے خلیفہ عثمانی محض اپنے ارادے سے قوانین جاری کرتا تھا۔

باوجود ان غیر محدود اختیارات کے خلیفہ عام قوانین کا اجرا اپنی ذاتی رائے سے نہیں کرتا تھا بلکہ وہ احکام شرعی اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہوتا تھا۔ اور جن مسائل کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی قطعی حکم نہ ملتا تھا، ان میں وہ فقہاء اور علماء سے مشورہ کرتا تھا۔

شرع اسلامی میں حاکم وقت کی اطاعت کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شریعت اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہو۔ اور اس شرط کے ضروری ہونے کی حدیث شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ جیسے: "انما الطاعة في المعروف" (یعنی بے شک حاکم وقت کی اطاعت صرف نیک کاموں ہی میں کرنی چاہیے)۔ "السمع والطاعة حق مالم يؤمر بالمعصية فانا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (۹۸) (یعنی حاکم کے ان نیک کاموں کی اطاعت ضروری ہے، جو "معصیت" کے لیے نہ لایا گیا ہو۔ اور جب کوئی نیک کام "معصیت" کے لیے لایا گیا ہو، تو اس کی تعمیل ضروری نہیں)۔ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" (۹۹) (یعنی بندے پر ایسے حکم کی تعمیل فرض نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہوتی ہو)۔

یہاں ہم سینوں کے خلیفہ اور شیعوں کے امام کا فرق بتاتے ہیں۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام زمین پر خدا کا جانشین ہوتا ہے (۱۰۰) اور خلیفہ سینوں کے نزدیک امت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین ہوتا ہے (۱۰۱)۔ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے (۱۰۲) لیکن سینوں کے نزدیک خلیفہ معصوم نہیں ہوتا اور اس کی اطاعت صرف نیک کاموں میں ضروری ہے۔ معصیت کے کاموں میں نہیں (۱۰۳)۔

سلطان وقت کے شرعی اختیارات کے مقررہ حدود اور شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ انتظامی امور میں اہل بصیرت سے مشورہ لے، اس آیت کی رو سے: "و شاورهم في الامر فانا عزمنا فتوكل على الله" (یعنی اے رسول! معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ لیتے رہا کیجئے۔ پھر جب آپ عزم بالجزم کر لیں تو اللہ پر بھروسہ

رکھیں)۔ "و امرهم شورى بينهم" (۱۰۴) (یعنی مسلمانوں کا معاملہ باہمی مشورے سے طے ہونا چاہیے۔) حضرت امام بخاری نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض معاملات میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ فرمایا کرتے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آئمہ مجتہدین ایسے جائز معاملات میں جن کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم نہ ملتا تھا جسے اساس قرار دے سکیں، تو وہ دیانت دار اہل علم سے مشورہ لیتے تھے (۱۰۵)۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے بارے میں خاص طور پر مذکور ہے کہ وہ ان لوگوں میں سب سے زیادہ مشہور تھے جو احکام و اجتہاد میں دوسروں سے استصواب رائے کرتے تھے (۱۰۶)۔

رسم و رواج

عادت یعنی رواج عام

جو طریقہ تمام لوگوں میں یا ایک فرقے میں مروج ہو وہ عادت یا رواج کہلاتا ہے۔ اقوام عالم کے نشو و ارتقا کی تاریخ میں اور ان کی اجتماعی زندگی اور تمدن کے تمام گوشوں میں رسم و رواج کا نمایاں حصہ رہا ہے۔ اس بارے میں دو چیزیں سب سے زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں۔ ایک ملکی آب و ہوا اور دوسری قومی خصوصیات (۱۰۷)۔ قومی عادات اور رسم و رواج تقلید کے ذریعے سے قوت پکڑتی اور پھیلتی ہیں۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ تقلید (۱۰۸) ہی تمدن و معاشرت کو قوموں میں نسلاً بعد نسل باقی رکھتی ہے۔ رسم و رواج کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض وہ جو عملی زندگی اور حقوق انسانی سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض وہ جو اخلاق و آداب سے تعلق رکھتے ہیں، بعض وہ جو لباس اور طرز زندگی کو ممتاز کرتے ہیں، اور بعض وہ جن کا مطلب سوائے تسلی اور تسکین کے اور کچھ نہیں ہوتا (۱۰۹)۔

رسم و رواج بھی دیگر حالات معاشرہ کی طرح ملک و زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ ہر زمانے اور ہر جگہ رسم و رواج کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ جیسا کہ شاطبی نے اپنے زمانے میں ننگے سر کے بارے میں کہا ہے کہ ننگے سر کا رواج دراصل ملک کے لحاظ سے مختلف ہے۔ چنانچہ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا اہل شرافت کے نزدیک معیوب ہے اور مغربی ممالک میں معیوب نہیں۔ گویا ننگے سر رہنا اہل مشرق کے نزدیک ثقاہت کے منافی ہے اور اہل مغرب کی نظر میں ثقاہت کے خلاف نہیں (۱۱۰)۔

اسی طرح آج کل بعض ملکوں میں منگنی کی انگوٹھی کے بارے میں رواج یہ ہے کہ نکاح سے پہلے دائیں ہاتھ میں پہنتے ہیں اور نکاح کے بعد بائیں ہاتھ میں، مگر بعض ملکوں میں اس کے برعکس رواج ہے۔ نیز فرانس کے مزدور طبقے کے نزدیک مخاندہ یعنی خفیہ دوستی (۱۱۱)۔ وصی کو حق وصیت سے اس لیے محروم نہیں کرتی کہ وہ ان کے نزدیک اخلاقِ ذمہ میں شمار نہیں کی جاتی، جبکہ دیگر لوگوں کے نزدیک اس کے برعکس ہے۔

ارتقاءِ قومی کے اوائل میں رسم و رواج ہی کے ذریعے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہو گئیں اور یہی رسم و رواج مذہب، اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد تھے۔ جب عدالتیں قائم ہو گئیں اور قوانین کی تدوین مکمل ہو چکی تو رسم و رواج کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی حتیٰ کہ دور حاضر کے معاشرے میں تو ان کا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے۔

روی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصلی ماخذ رسم و رواج ہی تھا۔ سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں میں لکھا گیا اور یو سنینانوس کے عہد تک وہی قانون جاری رہا۔ اس کا مقولہ تھا کہ قانون غیر مدون رسوم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام (۱۱۳) پسندیدگی کی مہر ثبت کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، فرانس کے شمالی صوبوں میں رسم و رواج ہی ملک کا قانون تھا، لہذا ان صوبوں کو "شریعتِ عرفیہ" ممالک کہتے تھے۔ مگر اس کی اہمیت قانونِ نیولین اور دیگر قوانین کی تدوین کے بعد کم ہوتی گئی اور اب رواج کا اثر صرف چند تجارتی قوانین میں باقی رہ گیا ہے (۱۱۴)۔ اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علمائے قانون شریعتِ عرفیہ پر قلم اٹھاتے ہیں (۱۱۵)۔ لیکن انگلستان اور امریکہ میں، جیسا کہ ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں، عرفِ عام (۱۱۶) بھی قانون سازی کے اصول اساسی میں شمار ہوتا ہے، البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیتِ نظائر و امثال نظر

انداز نہیں کیا جاتا۔

حاصل کلام یہ کہ اقوام عالم کے قوانین کی تاریخ میں رسم و رواج کا بڑا حصہ ہے۔ اگرچہ پہلے کی نسبت دور جدید کے قانون میں رسم و رواج کی اہمیت بہت کم ہے، پھر بھی قوانین جدیدہ میں انہیں کسی حالت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ جو رسم و رواج قوانین کی تدوین سے پہلے دستور العمل تھے، جدید قوانین بھی دراصل انہی کا نقش ثانی ہیں اور اسی ترمیم کی مختلف صورتیں ہیں جو رسم و رواج میں اب تک ہوتی رہی ہیں، اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا یہاں تک کہ ماضی و حال اور حال و مستقبل کو ایک ہی شیرازے میں منسلک کر دے گا۔

اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر

اسلام سے پہلے قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تہان اور معاشرت کی بنیاد تھے، کیا بلحاظ دیانت داری و اخلاق اور کیا بلحاظ معاشیات و تجارت اور دیگر معاملات دنیاوی۔ لیکن یہ بات اب تک معلوم نہ ہو سکی کہ انہوں نے اپنے رسم و رواج کو مدون کیا تھا یا نہیں۔

جب اسلام ظاہر ہوا تو قرآن و حدیث کے احکام ہی پر قانون سازی کی بنیاد رکھی گئی اور رسم و رواج کی اہمیت بہ نسبت پہلے کے کم ہو گئی۔ بہر صورت علمائے اصول کے نزدیک رسم و رواج کسی دلیل شرعی کی حیثیت تو نہیں رکھتے تاہم مختلف راستوں سے اسلامی قانون سازی میں داخل ضرور ہو گئے۔ مثلاً:

(۱) بعض نصوص، خصوصاً "بعض احادیث رواج پر مبنی ہیں جیسے گیہوں اور جو کہ یہ دونوں اناج پہلے ناپ کر فروخت کیے جاتے تھے۔ اور یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب احکام عرف عام پر مبنی ہوں تو وہ اپنے مفہوم اور معنی کے اعتبار سے بھی عرف عام کے تابع رہتے ہیں۔ جیسے کہ مسائل دیت (خون بہا) و قسامت (قسم لینا) ہیں۔

(۲) سنتِ تقریریہ نے عربوں کے بہت سے روایات کو برقرار رکھا ہے، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض پسندیدہ عادات پر اپنی خاموشی کے ذریعے رضامندی کا اظہار فرمایا، چنانچہ وہ رسوم و عادات مسنون رواجات کا جزو بن گئی ہیں۔

(۳) پہلے ضمناً "گزر چکا ہے کہ امام مالک" نے نص صریح نہ ہونے کی صورت میں اہل مدینہ کے عمل کو اجماع اور دلیل شرعی شمار کیا ہے۔ اہل مدینہ کا دستور العمل وہی پرانے اور نئے رواجات تھے جو اس تجارتی شہر کے لوگوں میں مروج تھے۔

(۴) جب بمقتضائے ضرورت نئے رسم و رواج پیدا ہوئے یا جب عرب اپنی فتوحات کے دوران میں ان رواجات سے روشناس ہوئے جن سے پہلے واقف نہ تھے اور قرآن و حدیث کا کوئی حکم بھی ان کے خلاف نہ پاتے تھے تو انہیں اختیار کر لیتے تھے۔ پھر وہی رواجات یا تو اجماع مجتہدین کے ذریعے یا دوسرے دلائل شرعی مثلاً "استحسان اور استصلاح کے ذریعے اسلامی قانون میں داخل ہو گئے۔ ان کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔ نیز تغیر احکام کے اصول، تبدیلی نص کے بارے میں مختلف اقوال اور ان میں رواجات کی اہمیت کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر

عرف و عادت دونوں لفظ ہم معنی ہیں۔ عادت یا رواج کی تعریف اُس تعریف کے مطابق ہے جو ابن نجیم نے ہندی سے روایت کرتے ہوئے شرح "معنی" میں کی ہے جو یہ ہے: "عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة" (۱۱۷) (یعنی رواج سے مراد روزمرہ کے وہ معاملات ہیں جو ذوق سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہوں اور دل میں گھر کر جائیں) خواہ وہ معاملات عام ہوں اور تمام ملکوں کے باشندوں کا دستور العمل ہوں، یا خاص ہوں اور کسی خاص ملک یا خاص فرقے کا دستور العمل ہوں۔ دونوں قسم کے رواجات شرع اسلامی میں معتبر ہیں۔

اسی اصول کے مطابق قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ: "العادة محكمة" (یعنی رواج فیصلہ کن چیز ہے)۔ یہ قاعدہ انہی چار قواعدوں میں سے ایک ہے جو قاضی حسین (۱۱۸) کے قول کے مطابق فقہ کی بنیاد ہیں (۱۱۹)۔ اسی قاعدے کو "مجتلے" میں نقل کرتے ہوئے یوں وضاحت کی گئی ہے: "العادة محكمة یعنی ان العادة عامة كانت اور خاصة تجعل حکما لاثبات حکم شرعی۔" (یعنی رواج خواہ عام ہو یا خاص کسی حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے فیصلہ کن ضابطہ ہے) (دفعہ ۳۶)۔

فقہاء کا اس امر کی دلیل ہے کہ امور شرعیہ میں رواج معتبر ہے اور یہ اجتماع اسلام کے سابقہ فضلوں پر مبنی ہے جیسے صحابہ کا قول: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" (۱۲۰) (یعنی جو بات عام مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے، وہ خدا کے نزدیک اچھی ہے)۔ اسی طرح بخاری سے روایت ہے کہ قاضی شریح نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد میں سوت کاتنے والوں سے فرمایا: "سنتکم بینکم" (۱۲۱) (یعنی تمہارا دستور و رواج تم میں باقی رکھا جائے گا)۔

فقہ کی کتابوں میں رواج کو ضابطہ شرعی قرار دینے کے بارے میں دیگر قواعد کلیہ بھی موجود ہیں جن کو "مجتلے" میں مختصراً اور فصیح و بلیغ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور جو مندرجہ ذیل ہیں:

(اول) "استعمال الناس حجة يجب العمل بها۔" (یعنی لوگوں کا دستور حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے) (دفعہ ۳۷)۔

یہی قاعدہ "المجامع" میں "تکوین" سے نقل کیا گیا ہے (۱۲۲)۔

(دوم) "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" (یعنی جس طرح مشروط میں شرائط کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح دستور میں رواج عام کی پابندی ضروری ہے) (دفعہ ۳۳)۔

یہ قاعدہ "فتویٰ ظہیریہ" سے ماخوذ ہے اور بالفاظ دیگر بھی بیان کیا گیا ہے، جیسے

"بزازیہ" میں یوں مذکور ہے: "المشروط عرفاً" کا المشروط شرعاً" (یعنی رواجی پابندی شرعی پابندی کی مانند ہے)۔ "مجامع" میں یہ الفاظ ہیں: "العادة المطردة تنزل منزل الشرط" (۱۲۳) (یعنی عام رواج شرط کی مثل تصور کیا جائے گا)۔

(سوم) "المعروف بين التجار كالمشروط بينهم" (یعنی تاجروں کے درمیان دستور عام کو وہی حیثیت حاصل ہے جو ان کے عمد و پیمان کو حاصل ہے)

(دفعہ ۳۴)۔

یا بالفاظِ تینہ "المتعارف بين التجار كالمشروط" (۱۲۴) (یعنی تاجروں کا عام رواج قانونی حیثیت رکھتا ہے)۔

(چہارم) "التعین بالعرف كالتعین بالنص" (یعنی عرف عام کا فیصلہ نص کے فیصلے کے مانند ہے) (دفعہ ۳۵)۔

اور "مبسوط" میں یہ عبارت ہے: "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" (۱۲۵) (یعنی جو چیز رواج سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسے نص سے ثابت ہوئی)۔

رواج کی شرطیں

رواج کو معیار شرعی قرار دینے کے لیے چند شرائط ضروری ہیں:

(اول) جیسا کہ رواج کی تعریف میں بتایا گیا ہے، یہ ضروری ہے کہ رواج طبائع سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہو، یعنی وہ قرین عقل ہو اور ذوق سلیم یا رائے عامہ اس کی تائید کرتی ہو۔

(دوم) وہ رواج عام ہو اور دائر و سائر ہو۔ کتاب "الاشباه والنظائر" (۱۲۶) کے قاعدہ کلیہ اور "مجتلے" میں مذکور ہے: "انما تعتبر العادة اذا اضطردت او غلبت"۔ (یعنی وہی رواج معتبر ہوگا جو مسلسل دستور العمل رہا ہو اور عام ہو چکا ہو) (دفعہ ۳۱)۔ اس کی تشریح "مجتلے" کی اس عبارت کے مطابق جو "مجامع" (۱۲۷) سے منقول ہے یہ ہے:

العبرة للغالب الشائع لاللساند" (یعنی وہ رواج معتبر ہوگا جو عام ہو چکا ہو اور نادر نہ ہو) (دفعہ ۴۲)۔ مثلاً "جب خرید و فروخت میں کسی چیز کی قیمت مقرر نہ کی جائے تو اس چیز کی وہی قیمت ادا کرنا پڑے گی جو ملک کے عام مروجہ سکنے (۱۴۸) کے مطابق ہو اور اس کے سوا کوئی خاص قیمت واجب الادا نہ ہوگی۔

(سوم) وہ رواج جو پہلے سے مستند چلا آتا ہو یا معاملات کے وقت موجود ہو، معتبر سمجھا جائے گا اور وہ رواج معتبر نہ ہوگا جو معاملات کے بعد جاری ہو (۱۴۹)۔ پنانچہ اگر کسی چیز کی قیمت درہم یا دینار میں مقرر ہو ایسے شہر میں جہاں مختلف سکنے رائج ہوں تو قیمت انہی سکنوں کی صورت میں واجب الادا ہوگی جو بیع کے وقت سب سے زیادہ رائج ہوں نہ وہ سکنے جن کا رواج بیع کے بعد ہو۔

(چہارم) اگر فریقین میں سے کوئی ایسی شرط مقرر کرے جو رواج کے خلاف ہو تو رواج معتبر نہ ہوگا کیونکہ رواج ایک ضمنی شرط ہے اس لیے وہ صریح شرط کے موجود ہوتے ہوئے معتبر نہ ہوگا۔

(پنجم) "جامع" میں مذکور ہے: "العرف انما یدکون حجة اذا لم یخالف نص الفقہاء" (یعنی عام رواج اُس وقت حجت بن سکتا ہے جب وہ فقہاء کے صریح حکم کے خلاف نہ ہو)۔ اس قاعدے کی بنا پر مذہب مختار یہ ہے کہ رواج اس وقت معتبر نہ ہوگا جب اس کے خلاف نص شرعی موجود ہو کیونکہ نص شرعی رواج سے زیادہ قوی دلیل ہے۔ لیکن جب نص شرعی رواج عام پر مبنی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رواج ہی معتبر ہوگا۔ اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، امام ابو یوسفؒ ہی کی رائے "مجتہ" میں اختیار کی گئی ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

بہر حال جو رواج کہ ہمارے پیش نظر ہے اور جو شرع اسلامی میں خارجی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے، اس سے مراد وہی رواج ہے جو اصولی ہو اور معتبر دلیل شرعی کے موافق ہو۔ لیکن جو رواج دلیل شرعی کے خلاف ہو، یا شرع اسلامی کی روح، اس کی

مصلحت اور اس کے صریح حکم کے خلاف ہو، وہ قابل قبول نہیں اور اس سے شریعت محمدی کا کوئی واسطہ نہیں۔ ناجائز اور مذموم رواج کی مثالیں یہ ہیں: دیہات میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنے کا رواج (۱۳۱) حای میں حلف بالطلاق (۱۳۲) کا رواج اور ان لوگوں کے نزدیک حیلہ شرعی کا رواج جو حیلہ شرعی کو جائز نہیں سمجھتے، وغیرہ۔

رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں

رواجی فیصلے کی مثالیں "مجلت" اور کتب فقہ میں بہ کثرت موجود ہیں، ہم یہاں وضاحت کی غرض سے صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں۔

(مثلاً) اگر درزی سے کوئی کپڑا اجرت پر سلوایا جائے تو سوئی دھاگا رواج کی رو سے اسی کے ذمے ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی شخص اپنا لڑکا صنعت سکھانے کے لیے کسی استاد کے سپرد کرے اور فریقین ایک دوسرے کے ساتھ اجرت مقرر نہ کریں تو جب لڑکا صنعت سیکھ چکے اور ایک فریق دوسرے سے اجرت طلب کرے تو ملک کے رواج کے مطابق عمل کیا جائے گا: چنانچہ اگر استاد کو فیس دینے کا رواج ہوگا تو جتنی فیس کا رواج ہوگا وہ استاد کو دلائی جائے گی اور اگر رواج یہ ہو کہ شاگرد کو معاوضہ دلایا جائے تو رواج کے مطابق استاد سے معاوضہ دلایا جائے گا (دفعہ ۵۶۹ و ۵۷۴)۔

اسی طرح رواج کی رو سے بیع بالوفا جائز ہے یعنی ایسی بیع جس میں یہ شرط ہو کہ جب فروخت کرنے والا خریدار کو فروخت شدہ چیز کی قیمت واپس کرے (دفعہ ۱۱۸)۔

اسی طرح رواج کی رو سے وہ معاملہ جائز قرار پائے گا جو ابن نجیم کے زمانے میں قاہرہ کے بازاروں میں خلوالحوانیت (دکانوں کا انخلاء) کے نام سے مروج تھا، جس کی رو سے مالک کو یہ اختیار نہ تھا کہ دکان ایک کرایہ دار سے خالی کرا کے دوسرے شخص کو کرائے پر دے (۱۳۳)۔ نیز بخارا کے مشائخ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ کوئی شخص کپڑا بننے کی مشین جو لاپے کو اس شرط پر دے کہ وہ آدھا نفع اسے دے گا۔ اسی

طرح فقہائے حنفیہ نے رواج ہی کی بنا پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ دودھ پلانے والی کو روٹی کپڑے پر ملازم رکھا جائے، حالانکہ دونوں صورتوں میں اجرت کی صحیح مقدار معلوم نہیں۔ فقہانے بیان کیا ہے کہ جو چیزیں فروخت شدہ چیز کی بیع میں ضمناً داخل ہوتی ہیں وہ بھی رواج ہی پر موثف ہیں، پنانچہ جو سیڑھی مکان سے علیحدہ ہو وہ اہل کوفہ کے رواج کے مطابق تو مکان کی بیع میں داخل نہ ہوگی لیکن اہل قاہرہ کے مطابق داخل ہوگی۔

اگر کسی تاجر نے کوئی چیز بغیر یہ بات طے کیے کسی کے ہاتھ فروخت کی کہ قیمت بیع کے وقت ادا کرنی ہے یا بعد میں، اور تاجروں میں یہ رواج ہو کہ قیمت ہفتہ وار قسط کے حساب سے لی جائے تو خرید و فروخت کا معاملہ اسی رواج کے مطابق قرار پائے گا۔ (۱۳۴)۔

ایک اور مثال: اگر کسی نے مزدوری پیشہ لوگوں جیسے دلال، جمال یا بوھٹی میں سے کسی کو مزدوری طے کیے بغیر کام پر لگادیا تو مزدور مروجہ مزدوری کا مستحق ہوگا۔ (۱۳۵)۔

بعض افعال کے معنی بھی رواج کے مطابق لیے جاتے ہیں۔ جیسے مندرجہ ذیل دو قاعدے جو "مجامع" سے نقل کر کے "مجتے" میں ذکر کیے گئے ہیں (۱۳۶)۔

قاعدہ اول: "الممتنع عادة كالممتنع حقيقة" (یعنی جو چیز عرفاً محال ہو وہ گویا حقیقتاً بھی محال ہے) (دفعہ ۳۸) کا مطلوب یہ ہے کہ محال عرفی کا حکم وہی ہے جو محال حقیقی کا۔ محال حقیقی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا بتائے اور محال عرفی کی مثال یہ ہے کہ مفلس شخص یہ دعویٰ کرے کہ بادشاہ نے اس سے ایک بڑی رقم قرض لی ہے۔ اس مثال میں چونکہ عرفاً یہ دعویٰ غلط معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ محال حقیقی کے مثل تصور کیا جائے گا (۱۳۷)۔

دوسرا قاعدہ: "الحقیقة تترك بدلالة العادة" (یعنی عرف عام کے ساتھ

حقیقت ترک کر دی جاتی ہے) (دفعہ ۴۰)۔ یعنی اگر کسی لفظ کے حقیقی معنی کی بجائے اس کے دوسرے معنی مشہور ہو جائیں تو مشہور معنی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حقیقی معنی کا۔ اسی پر ایک مثل ہے: "غلط مشہور خیر من صحیح مہجور" (۱۳۸) (یعنی جو غلط بات مشہور ہو جائے وہ اُس صحیح بات سے بہتر ہے جو ترک کر دی گئی ہو)۔

شرعِ اسلامی کا رومی قانون سے تعلق

اختلافِ آراء

یہ موضوع کہ شرعِ اسلامی اور رومی قانون میں ایک رابطہ پایا جاتا ہے بہت دقیق ہے اور اس میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض علما کا خیال ہے کہ شرعِ اسلامی رومی قانون سے متاثر ہوئی ہے، بعض لوگوں نے اس کی تردید کی ہے اور بعض نے اس بارے میں راہِ اعتدلال اختیار کی ہے۔

فریقِ اول میں زیادہ تر مستشرقین اور علمائے مغرب داخل ہیں۔ مثلاً "گولڈ زیبر" نے اپنی کتاب "محاضرات عن الاسلام" (۱۳۹) میں اور فون کریم نے اپنی کتاب "تاریخ الثقافة الشرقية في أيام الخلفاء" (۱۴۰) میں اور آیموس نے اپنی کتاب "القانون المدني الروماني" (۱۴۱) میں اور امیلوبوسی نے اپنی کتاب "الابحاث في العلاقات بين بيزنطيه والاسلام" (۱۴۲) میں اس پر بحث کی ہے۔

دوسرے فریق میں سے استاد فائز الخوری نے اپنی کتاب "الحقوق الروماني" (۱۴۳) میں اور استاد عارف الکندی نے اپنے رسالے "القضاء في الاسلام" (۱۴۴) میں اور فضیلت ماب شیخ محمد سلیمان نے اپنے رسالے "بای شرع حکم" (۱۴۵) میں اپنی اپنی رائے بیان کی ہے۔

تیسرے فریق میں سے جناب محمد حافظ صبری نے "کتاب المقارنات والمقابلات" (۱۴۶) میں اور جناب احمد امین نے اپنی کتاب "فجر الاسلام" (۱۴۷) اور "نسخی الاسلام" (۱۴۸) میں اور جناب عطیہ مصطفیٰ مشرف نے اپنی کتاب "القضاء في الاسلام بوجه عام" (۱۴۹) میں اور ڈاکٹر شفیق شحاح نے اپنی کتاب "النظرية العامة للالتزام في

الشرع الاسلامی" (۱۵۰) میں اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے۔ علمائے مذکورین کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اپنی اپنی تصنیفات میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

یہاں آپ دیکھتے ہیں کہ فریق دوم و سوم کے تمام حضرات مشرقی علماء و فقہاء میں شامل ہیں۔ ان علماء نے عام طور پر فریق اول کی نسبت زیادہ دقیقہ سنجی اور دقت نظری کے ساتھ اس مسئلے کی تحقیق کی ہے۔ ان میں بعض نے تو خوب داد تحقیق دی ہے اور بعض کسی حد تک شعور قومی سے متاثر ہوئے ہیں۔

فریق اول کے علماء سب مغربی ہیں۔ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنہوں نے فقہ اسلامی کا مطالعہ نہیں کیا۔ ان کا مطالعہ اس قدر سطحی ہے جسے علمی نقطہ نگاہ سے کافی نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کی مثال "ایموس" کا یہ قول ہے کہ "شرع محمدی محض مشرقی رومی حکومت کا رومن لاء ہے جس میں مملکت عربیہ کی سیاسیات کے لحاظ سے ترمیمیں کروی گئی ہیں۔" (۱۵۱) یہ رائے اس لیے غیر واقع ہے کہ اول تو اس میں انتہائی مبالغہ ہے، دوسرے اس کی تائید ایسے علمی دلائل سے نہیں ہوتی جو ایسے امور میں تاریخی بحث کے لیے ضروری ہیں۔

جو لوگ شرع اسلامی کے رومی قانون سے متاثر ہونے کے قائل ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ کہ شرع اسلامی میں عبرانی شریعت اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قانون کا بھی بہت کافي عنصر شامل ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان دلائل کو قابل سند بنانے کے لیے تنقیحات ذیل پیدا ہوتی ہیں:

(۱) آیا مزعومہ مشابہت اتنی مقدار میں ہے کہ جس کو اہمیت دی جاسکے، یا بہت

قلیل ہے جو قابل ذکر نہیں؟

(۲) آیا صرف مشابہت اس امر کی کافی دلیل قرار دی جاسکتی ہے کہ شرع اسلامی

"رومن لاء" سے ماخوذ ہے؟

(۳) مسلمان فقہاء کا رومی قانون کے متعلق کیا موقف رہا ہے؟

(۳) دونوں قوانین میں اتصال کے پہلو کیا ہیں؟ مفتوحہ علاقوں میں یہودی قانون اور رومانی رواج کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟

شرع اسلامی اور قانون رومانی میں مقدارِ مشابہت

فون کریم (۱۵۲) نے کہا ہے کہ دونوں شریعتوں کے متعدد مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں: "البینۃ علی المدعی" (یعنی بارِ ثبوت مدعی کے ذمے ہے) بالغ ہونے کی عمر اور تجارتی معاملات کے بعض احکام جیسے 'نھیکہ' بیع اور مقایضہ (تبادلہ اشیا) میں فرق۔ ایسی مشابہت کی اصلیت آپ خود سمجھ سکتے ہیں۔

اب ہم اس مشابہت کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ وہ قاعدہ جس کی رو سے عدالت کے نزدیک بارِ ثبوت مدعی پر ہے 'شرع اسلامی میں اس حدیث سے لیا گیا ہے: "البینۃ علی المدعی والیمن علی من لکر" (۱۵۳) (یعنی مدعی پر بارِ ثبوت ہے اور الکر کے واسطے یہ قسم ہے) اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس حدیث کا زمانہ ان ملکوں میں اسلامی حکومت سے پہلے نہ تھا۔ پس رومی قانون مسئلہ تھا؟ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حدیث مذکورہ رومی قانون سے ماخوذ ہو؟

اس کے بعد ہم اس مشابہت کی وضاحت کرتے ہیں جو شرع اسلامی اور قانون رومانی کی رو سے بیع اور مقایضہ کی باہمی تفریق میں بھی آئی ہے۔ ہم ثابت کریں گے کہ یہ مشابہت بالکل خیالی ہے۔ چنانچہ بیع یعنی روپ سے کوئی چیز خریدنا اور مقایضہ یعنی چیز کے بدلے چیز لینا ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع (۱۵۴) ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف فریقین کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے لیکن مقایضہ (۱۵۵) ایک غیر طے شدہ معاملہ ہے جس کے مکمل ہونے کے لیے صرف فریقین کی رضامندی کافی نہیں بلکہ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ دونوں میں سے کوئی (۱۵۶) اس بیع کو نافذ کرے۔ جن اشخاص نے قانون رومانی کا مطالعہ کیا ہے وہ اس مسئلے کی اہمیت اور تفصیلات اچھی

طرح سمجھیں گے۔ لیکن شرع اسلامی اس ظاہری فرق کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتی بلکہ اس کی رو سے مقایضہ بھی بیع بالرضا کی ایک خاص قسم ہے (۱۵۷)۔

یہی کیفیت بیع اور ٹھیکے کی ہے۔ اگرچہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے بعض اقدام میں صرف اس لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہے کہ وہ اقتصادیات اور تجارت کے ایسے اساسی ضابطوں پر مبنی ہیں جو ان کے لیے ناگزیر ہیں لیکن ان دونوں کے دوسرے تفصیلی اقدام میں فرق ہے، جیسے خیار رویت وغیرہ بعض معاملات میں۔

آخر میں ہم یہ واضح کرتے ہیں کہ سن بلوغ کے مسئلے میں دونوں قانونوں میں کوئی خاص مشابہت نہیں ہے، کیونکہ قانون رومانی کی رو سے لڑکی پورے بارہ سال کی بالغ ہوتی ہے اور لڑکا چودہ برس کا (۱۵۸) لیکن شرع اسلامی کی رو سے لڑکا اور لڑکی دونوں کے لیے سن بلوغت کی آخری حد پندرہ برس ہے۔

اول تو دونوں قانونوں میں مشابہت کی ایشلہ مذکورہ میں کچھ مبالغہ ہے، دوسرے یہ کہ کوئی مثال اس امر کی قطعی دلیل قرار نہیں دی جاسکتی کہ مسلمان رومانی قانون سے متاثر ہوئے۔ اگر ایشلہ مذکورہ کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اتنی قلیل ہیں جو قابلِ ذکر نہیں، خصوصاً جب کہ ہم دونوں کے قوانین میں بہت سے اختلافات پاتے ہیں، کیونکہ مشابہت کی صرف چند مثالوں کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ اختلافی مثالوں کے مقابلے میں یہ کتنی ہیں۔ دونوں قوانین میں بنیادی اختلافات اتنی کثرت سے ہیں جنہیں بالتفصیل بیان کرنا موجب طوالت ہوگا۔ بطور نمونہ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

(۱) رومی قانون کی رو سے رومہ کی عورتیں ساری عمر اپنے وارث کی سرپرستی میں رہتی ہیں (۱۵۹) اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کر سکتیں، لیکن شرع اسلامی عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا اختیار دیتی ہے۔

(۲) قانون رومانی کی رو سے مہر شوہر کا حق ہے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمے واجب الادا ہوتا ہے جبکہ شرع اسلامی میں مہر بیوی کا حق ہے جو شوہر ادا کرتا ہے (۱۶۰)۔

(۳) شرع اسلامی مستثنیٰ کرنے کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی (۱۶۱) جب کہ قانون رومانی کی رو سے اس کا رواج عام ہے (۱۶۲)۔

(۴) اہل روم کے معاملات میں دوران لی عدالتوں کے قواعد اسلامی میں عام طور پر ظاہری الفاظ کا اعتبار کیا جاتا تھا جب کہ شرع اسلامی میں اس کے برعکس یہ قاعدہ ہے کہ معاملات میں نیت اور راہ ممبر ہے نہ کہ ظاہری الفاظ اور درحقیقت نیت ہی معتبر ہونی چاہیے۔ اس مسئلے کی مزید ضمانت اپنے موقع پر کی جائے گی۔

(۵) قرضے کی ضمانت قانون رومانی میں جائز نہیں حالانکہ وہ تمام مذاہب اسلامی میں بلا اختلاف جائز ہے۔

(۶) دونوں کے قانون میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ہیں۔ مثلاً شریعت اسلامیہ میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں لیکن "رومن لاء" میں وارث مقررہ کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

(۷) شفعہ اور وقف کے احکام شرع اسلامی میں عام ہیں جبکہ "رومن لاء" میں ان کی کوئی مثل نہیں ملتی۔

مشابہت کا ذاتی مفہوم

جو مشابہت دونوں قوانین میں پائی جاتی ہے اس کی ذاتی حیثیت کیا ہے؟ آیا بعض قوانین میں مشابہت اس بات کی قطعی دلیل بن سکتی ہے کہ ایک دوسرے سے مانوذا

ہے؟

اس میں شک نہیں کہ صرف مشابہت مانوہ کی قطعی دلیل نہیں بن سکتی۔ اس اہمال کی تفصیل کے لیے ضروری ہے کہ قواعد کلیہ اور احکام جزئیہ میں تفریق کی جائے جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مشابہت بعض قوانین میں بغیر اقتباس کے بھی ہو سکتی ہے۔

قواعد کلیہ جیسے ناحق قتل، چوری، زنا اور ان جیسے جرائم کا حرام ہونا عدل و انصاف کے بنیادی اصول پر مبنی ہے، اور جرائم مذکورہ کا حرام ہونا ہر ملک کے قانون میں ہمیشہ سے چلا آتا ہے۔ لہذا معاشرہ انسانی نے مختلف حالات اور مختلف ممالک اور قبائل میں قواعد مذکورہ کا متحد اور مشابہ ہونا ایک فطری امر ہے، خواہ ان میں باہمی تعلقات ہوں یا نہ ہوں۔

لیکن فردی احکام میں ہمیشہ مشابہت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ اختلاف زمان و مکان اور معاشرے کے مخصوص حالات کی وجہ سے اکثر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر بھی ان میں مشابہت ممکن ہے۔

پس جب جزوی احکام میں مشابہت پائی جائے تو ہو سکتا کہ وہ تقلید و اقتباس کی وجہ سے نہ اور ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر بھی ہو۔

اس اہمال کی تفصیل یہ ہے کہ احکام عطل وہ اسباب پر مبنی ہوتے ہیں لہذا جب دونوں عطلوں میں اسباب و عطل یکساں ہوں گے تو وہ احکام بھی آپس میں ملتے جلتے ہوں گے جو ان پر مبنی ہیں، اس قاعدے کی رو سے کہ مشابہ اسباب کے نتائج بھی مشابہ ہوتے ہیں۔ یہ قاعدہ صرف احکام شرع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے دائرہ اطلاق میں معاشرے کے تمام معاملات داخل ہیں، جس طرز کے ہم مختلف معاشروں میں نمایاں مشابہت دیکھتے ہیں۔

ایسی مشابہت کی بین مثال تمہنی ہے، یعنی غیر لڑکے کو حقیقی بیٹے کے حقوق دے

دینا۔ یہ طریقہ زمانہ قدیم کے ہندوؤں اور اہل رومہ میں مروج تھا۔ اس قانون کے مروج ہونے کا سبب یہ خوف تھا کہ کہیں خاندان کا سرپرست بلا وارث مر جائے اور خاندان کی ذمے داریوں کو نبھانے اور بزرگوں کے مقدس ذکر کو باقی رکھنے والا کوئی نہ رہے (۱۶۳)۔ پس آیا اس مثال میں دو مختلف اور ایک دوسری سے کئی ہونی قوموں کے قانون کی مشابہت اس امر کی دلیل بن سکتی ہے کہ قانون تمہنی ایک نے دوسری سے لیا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس دعوے کے صحیح ہونے کی دلیل کیا ہے؟

اس میں شک نہیں کہ ایسی مشابہت کی مثالیں بے شمار ہیں۔ جیسے قانون اسلامی اور قانون انگریزی کے مابین مسئلہ فضولی (یعنی غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا) میں مشابہت پائی جاتی ہے یا جیسے حقوق کے بجا استعمال کے قانون میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ تو کیا اس کھلی مشابہت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک قانون دوسرے سے مانوذا ہے اور اس حایکہ واقعات سے اس کی تردید ہوتی ہے؟ پس کیا اس موقع پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ شرع اسلامی قانون انگریزی سے مانوذا ہے؟ حالانکہ یہ بالکل خلاف عقل ہے کیونکہ شرع اسلامی کو انگریزی قانون سے تقدم زمانی حاصل ہے اور شرع اسلامی اس وقت دنیا میں تلی ہے جب انگریزی قانون کا تیس نام و نشان موجود نہ تھا۔ اور کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ قانون انگریزی شرع اسلامی سے مانوذا ہے؟ یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے بلکہ تاریخی دلیل اس کے برعکس ہے کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ قانون انگریزی یورپ کے ان دیگر قوانین سے بھی مانوذا نہیں ہو اس سے قریب تر ہیں۔ پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ شرع اسلامی سے مانوذا ہو جو اس سے بہت دور ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دنیاں مختلف معاشرتمیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فروعی ادکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے اسباب و مصالح پر مبنی ہوں۔ لہذا صرف مشابہت مانوذا ہونے کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی۔

یوں تو مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت کا پایا جانا ایک قدرتی امر ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے قواعد کلیہ اور احکام جزئیہ میں مشابہت پائی جاتی ہے، ان اسباب و علل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کیے۔ ہمارے اس بیان سے اس نمایاں مشابہت کی وضاحت ہو جائے گی جو فقہ اسلامی کے قواعد کلیہ اور اس کے مقابل قانون الاطینی کے مابین پائی جاتی ہے۔ ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

بہر حال الاطینی قانون میں بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں جو رومی قانون میں پہلے نہ تھیں اور یورپ کے علمی ارتقاء کے زمانے میں ان شارحین اور مفسرین کے ذریعے ان کا اضافہ ہوا جو اطالیہ کے مدرسہ بولونیا اور یورپ کے دیگر مدارس سے فارغ التحصیل ہو کر نکلے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اہل یورپ عربی ثقافت سے متاثر ہوئے جو اندلس وغیرہ کے ذریعے ان تک پہنچی، جس طرح کہ وہ عربوں کی تجارت اور صنعت سے متاثر ہوتے رہے جو بحر متوسط کے قرب و ہوار کے ممالک سے ان تک پہنچی تھی۔ ذرا یورپ کے ان کتب خانوں کو دیکھیے جو عربی کی مکتوبہ اور قلمی کتابوں سے بھرے پڑے ہیں۔ اس کے علاوہ یورپ کی زبانوں میں عربی کے بہت سے الفاظ بہ کثرت موجود ہیں۔

ہمارے مذکورہ بیان کی تائید کے لیے ایک مثال کافی ہے۔ قانون تجارت کی تاریخ سے ثابت ہے کہ بارہویں صدی عیسوی سے پہلے اہل یورپ سفیجہ اور حوالہ (یعنی ہنڈی اور چیک) سے بالکل واقف نہ تھے درآں حالیکہ یہ دونوں لفظ فقہ اسلامی کی ان تمام کتابوں میں موجود ہیں جن کی تالیف آٹھویں صدی عیسوی میں ہوئی تھی، خصوصاً "ذنیوں کی کتابوں میں۔" "گراسوف" کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ چار سو سال کے بعد یورپ میں آئے، یا تو جنگ ہائے صلیبی کے دوران میں اٹلی کے راستے سے یا اندلس کے ذریعے جو اس وقت ثقافت کے لحاظ سے عربی ملک تھا۔ جیسا کہ کہا گیا

ہے کہ فرانسیسی لفظ "آفل" (۱۶۳) جو ٹالٹ کے دستخطوں سے . معنی ہنڈی یا چیک استعمال ہوتا ہے' وہ عربی کے لفظ حوانہ سے مشتق ہے۔ دوسری مثال فرانسیسی لفظ "آفاری" (۱۶۵) کی ہے جو تجارت بحری کے قانون میں . معنی "بحری نقصانات" استعمال ہوتا ہے' وہ بھی عربی لفظ "عوار" (۱۶۶) سے ماخوذ ہے۔

اگر ہم بعض مورخین یورپ کی طرف سے تاریخی حقائق کا انکار نہ پاتے اور اگر ہم یہ دعویٰ بلا دلیل نہ دیکھتے کہ عرب اور مسلمانوں کے تمام قوانین قانون رومانی سے ماخوذ ہیں تو ہم یورپ کے مورخین کا ثبوت پیش نہ رکھتے۔ اور اگر اہل رومہ ' سفیجہ اور حوالہ سے واقف ہوتے تو اس صورت میں بعض مصنف یہ دعویٰ کرنے سے نہ رکتے کہ یہ چیزیں بھی انہی سے ماخوذ ہیں۔

اگر ہم ثبوت دعویٰ کے نظریے پر غور کریں جسے قرون وسطیٰ کے علماء نے بالخصوص سپین میں مدون کیا تو ہم دیکھیں گے کہ اسے اسلامی نظریے کے ساتھ بڑی مشابہت ہے حتیٰ کہ ان کی بعض مثالیں اسلامی فقہ کی کتابوں سے منقول معلوم ہوتی ہیں۔

قانون رومانی کے بارے میں مسلمان فقہاء کا موقف

یہ ایک یقینی امر ہے کہ مسلمان رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے کیونکہ انہوں نے نہ تو کسی ایسی کتاب کا ترجمہ کیا اور نہ کسی کتاب کا ذکر کیا۔ اگر وہ ایسا کرتے تو اپنی کتابوں میں اس کا اعتراف ضرور کرتے اور اس کا اثر ان کی کتابوں میں باقی ہوتا جیسا کہ انہوں نے دیگر علوم مثلاً "ادب و فلسفہ کے بارے میں اعتراف کیا ہے کہ یونانی اور فرانسیسی کتابوں کا ترجمہ ہے جس کے آثار ان کی تصنیفات' ان کے تراجم اور غیر عربی الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔

مسلمان فقہاء کا رومی قانون کی طرف توجہ نہ کرنے کا سبب ان کا یہ عقیدہ تھا کہ

شریعت اسلامیہ خدائی شریعت ہے جو اپنے اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن کریم پر مبنی ہے اور یہ کہ وہ کامل ترین قانون ہے۔ یہی سبب تھا کہ مسلمان فقہا غیر مسلموں کا کوئی قانون اختیار نہ کرتے تھے، بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے۔ فون کریم (۱۶۷) نے باوجود یہ دعویٰ کرنے کے کہ فقہ اسلامی قانون رومانی سے متاثر ہے خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر فقہائے اسلام قانون رومانی کی کتابوں سے واقف ہوتے تو عام عہد و مواثیق کا وہ نظریہ ان سے ضرور نقل کرتے جو قانونی دنیا میں اہل رومہ کا چھوڑا ہوا بہترین سرمایہ شمار ہوتا ہے اور فقہ اسلامی کی کتابیں اس نظریے سے خالی نظر نہ آتیں۔

اسلامی شریعت کا شریعت یہودیہ سے تعلق

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے کیسے متاثر ہوئی اور اس کے اثرات شرع اسلامی تک کس طریق سے پہنچے؟ اس سوال کا جواب فون کریم نے یہ دیا ہے کہ یہ اثرات یہودی اور مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک کے رواجات کے ذریعے شرع اسلام میں آئے۔ اس کے بعد اس نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے اس بیان میں شک کی گنجائش ہے (۱۶۸)۔

شریعت یہودیہ سے متاثر ہونے کا جواب تو آسانی سے یہ دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان علمائے اصول کی رائے مختار کے مطابق، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اس قاعدے کا اعتبار کہ "شرع من قبلنا شرع لنا" (ہم سے پہلی شریعت ہمارے لیے قابل عمل ہے) ایک خیالی دلیل ہے، کیونکہ شریعت یہودی کا کوئی حکم اس وقت تک جائز العمل نہیں جب تک کہ نص یا اجماع کی کسی دلیل سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو۔

البتہ بعض ناقدین نے مثلاً "ابراہام گانگر نے اپنی کتاب "ماذا اخذ محمد عن

اليهوديه" (۱۶۹) میں دونوں شریعتوں کے بعض مسائل مثلاً عدت اور مدت رضاعت میں مشابہت کا ذکر کیا ہے۔ مگر ان چند مسائل کی باہمی مشابہت کی حقیقت دیگر مسائل میں اختلاف کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں (۱۷۰)۔

مثلاً شریعت یہودیہ میں تیسرے درجے کے رشتہ داروں میں نکاح جائز تھا جیسے ماہوں بھانجی (۱۷۱) کا نکاح مگر شرع اسلامی میں یہ حرام ہے اس آیت کریمہ کی رو سے: "حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت" (۱۷۲) (یعنی اے مسلمانو! تم پر تمہاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں، چچو، پھیل، خالائیں، بھتیجیاں اور بھابھیاں حرام ہیں۔)

دوسرے یہ کہ شرع اسلامی میں رضاعت بھی دواہ پلانے سے بھی یہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں بخلاف شریعت یہودیہ کے (۱۷۳)۔

آخری مثال: قانون رومانی، شریعت یہودیہ اور بعض لاطینی قوانین مثلاً "فرانس کے قانون اقتصادیات کی رو سے متونی کا وہ قرضہ جو اس کے ترکے سے زیادہ ہو" وارث پر واجب الادا ہے لیکن شرع اسلامی اور بعض قوانین جدیدہ مثلاً "جرمن اور انگریزی قانون کی رو سے ایسے شخص کو میت کے ادائے قرض پر مجبور نہیں کیا جاتا" (۱۷۴)۔

مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجاتِ رومانی کے اثرات

شرع اسلامی پر رواجاتِ رومانی کا اثر قابلِ غور ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شرع اسلامی کا ماخذ صرف کتاب اور سنت ہے اور یہ دونوں ماخذ نبی کریم کے ذریعے وحی الہی کی شکل میں تشریحِ اسلامی کے دورِ اول میں مسلمانوں تک پہنچے۔ اور یہی وہ زمانہ تھا جب اسلامی زندگی نہ تو جزیرہٴ عرب سے آگے بڑھی تھی اور نہ رومی ثقافت سے اس کا اتصال ہوا تھا۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ جزیرہٴ عرب پر اہل روم کے حملے ہمیشہ ناکام

رہے ہیں۔

لیکن جب فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوا اور رومی سلطنت کے بعض مقبوضات مسلمانوں کے زیر نگیں آگئے جیسے مصر و شام تو مسلمان فقہاء اور ججوں نے ان ملکوں کے رواجات کو شرع اسلامی کے معیار پر جانچا۔ پس جو رواجات اس کے احکام اور اس کے منشا، حکمت کے مطابق نکلے انہیں اجماع یا استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ تفصیلی دلائل شریعہ کے ذریعے قبول کیا اور جو رواجات شرع اسلامی کے خلاف تھے انہیں ترک کر دیا اور ان کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ ان میں قدیم اقوام کے تجارتی رواجات بھی شامل تھے، خصوصاً "قبائل بحر ابیض متوسط کے۔ اہل روم۔ خود ان رواجات سے متاثر ہوئے اور انہیں قانون قبائل (۱۷۵) کے نام سے اپنے قانون میں شامل کیا۔ نیا نام اس لیے رکھا تاکہ ان میں اور روم کے اصلی قانون یعنی قانون مدنی میں فرق رہے (۱۷۶)۔

بہر صورت فقہ اسلامی نے صرف ان تجارتی رواجات ہی کو قبول نہیں کیا بلکہ اس طرح کے ان تمام ملکوں کے رواجات کو بھی برقرار رکھا جو حکومت اسلامیہ کے تابع تھے۔ ان مفتوحہ ممالک میں سے بعض ایسے بھی تھے جو رومی حکومت کے ماتحت نہ تھے جیسے عراق و فارس اور ترکستان وغیرہ۔ ہم عنقریب دیکھیں گے کہ اہل بلخ اور اہل بخارا کا رواج مسلمان فقہاء حنفیہ کے نزدیک کیسے بیع بالوفا کے جواز کا سبب بن گیا۔

مختصر یہ کہ قوموں کی زندگی افراد کی طرح انفرادی نہیں ہوتی بلکہ وہ انسانی برادری کا ایک حصہ ہوتے ہیں جو باہمی لین دین اور مختلف معاملات میں ایک دوسرے کے شریک کار ہوتے ہیں۔ چنانچہ جس طرح ان میں ساز و سامان اور صنعت و حرفت کا باہمی تبادلہ ہوتا ہے اسی طرح تمدن و معاشرت اور علوم و رواجات کا بھی تبادلہ ہوتا ہے اور افراد کی تقلید کی طرح قبائل کی تقلید ہی ان کی اقتصادی اور اجتماعی زندگی کا سنگِ

بنیاد ہوتی ہے اور تاریخی واقعات بھی تمدن کی تبدیلی اور ترقی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ چنانچہ فتوحات اسلامی بھی اس عالم گیر نظام سے خارج نہیں۔ ثقافت اسلامی کا ان قدیم ثقافتوں کے ساتھ امتزاج ہوا جو ممالک مفتوحہ میں پھیلی ہوئی تھیں اور اس باہمی اتصال کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ثقافتیں ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔

خلاصہ

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات اب بالکل واضح ہو گئی ہے کہ شرع اسلامی اور رومی قانون کی مشابہت بہ نسبت ان دونوں کے باہمی اختلاف کے بہت ہی قلیل ہے۔ اور یہ بات بھی واضح ہوئی کہ صرف اتنی سی مشابہت اس امر کی دلیل نہیں بن سکتی کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متاثر ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہ مسلمان فقہاء کی روش شریعت اسلامیہ کی روح اور اس کے ماخذ الہی کے پیش نظر قانون رومانی اختیار کرنے کے منافی تھی، کیونکہ فقہانے رومی حکومت کے ماتحت ممالک کے صرف انہی رواجات کو اختیار کیا اور وہی رواجات شرع اسلامی میں داخل ہونے پائے جن کے خلاف قرآن و حدیث یا اسلام کے اصول اساسی میں کوئی حکم موجود نہ تھا۔

بہر صورت وہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ یہ وہ تجارتی رواجات تھے جو عرب اور بحر متوسط کی دیگر قوموں میں بھی پائے جاتے تھے اور جن سے اہل رومہ خود اس قدر متاثر ہو چکے تھے کہ انہوں نے مسلمانوں سے پہلے ہی ان رواجات کو اپنے قانون میں شامل کر لیا تھا۔ شرع اسلامی جس طرح چند غیر ملکی رواجات سے متاثر ہوئی، اسی طرح اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔

یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ سوائے قلیل تاثر کے شریعت اسلامی ایک ایسا مستقل قانون ہے جو کسی سے ماخوذ نہیں۔ اس کے اپنے مخصوص ضابطے اور اپنی

شاندار تاریخ ہے۔ اسی امر کی تاکید جامع از سہر شریف کے مندوبین نے بھی اپنے بیان میں کی ہے جو انہوں نے تقابلی قانون کی بین الاقوامی کانفرنس منعقدہ بیگ ۷۱۹۳ء میں دیا ہے (۱۷۷)۔

حواشی باب چہارم

- ۱۔ ان کا تذکرہ پہلے گذر چکا ہے۔ دیکھو "قواعد الامام" ابن عبد السلام (جلد ۱ صفحہ ۱ اور اس کے بعد) اور "الموافقات" لشاطبی (جلد ۲ صفحہ ۵ اور اس کے بعد)۔
- ۲۔ "قواعد الامام" (جلد ۲ صفحہ ۷۰)۔
- ۳۔ استوی کی "شرح المسمان" (جلد ۳ صفحہ ۱۰۸)۔
- ۴۔ شاطبی کی تصنیف "الاتسام" (جلد ۲ صفحہ ۱۱۳)۔
- ۵۔ "اعلام المؤمنین" (جلد ۵ صفحہ ۱)۔
- ۶۔ "مقدمہ ابن خلدون" صفحہ ۲۴۔
- ۷۔ "اعلام المؤمنین" میں بحث مذکور۔
- ۸۔ اس کی کتاب "روح الشائع" (De l'Esprit des Lois) جلد ۱ باب ۷۔ ۱۹۔
- ۹۔ دیکھو ہماری کتاب "آراء ابن خلدون الاقصادیہ" (تراجمی نیاں میں) مطبع یوں ۱۹۳۲ء صفحہ ۹۹ء۔
- ۱۰۔ "مجامع" اور اس کی شرح "منافع" (صفحہ ۳۳۸)۔
- ۱۱۔ "المنافع شرح المجامع" صفحہ ۳۱۹۔ اسی طرح کا مضمون "امثال اللہ تینہ" میں مذکور ہے۔ (Ratione Legis C.S. Sanle Cessate Lex)
- ۱۲۔ "کتاب الخراج" لابی یوسف مطبوعہ بولاق ۱۳۰۲ھ صفحہ ۴۸۔
- ۱۳۔ مطبوعہ مطبع معارف 'سوریا' ۱۳۰۱ھ صفحہ ۷ اور اس کے بعد۔
- ۱۴۔ "الموافقات" (جلد ۲ صفحہ ۳۰۰ اور اس کے بعد)۔
- ۱۵۔ "الامام" لابن حزم جلد ۵ صفحہ ۵۔
- ۱۶۔ "کتاب الام" (جلد ۷ صفحہ ۵۷) اور "مستغنی" (جلد ۱ صفحہ ۱۳۹) اور "اعلام المؤمنین" (جلد ۲ صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد) اور "اشاہد ابی" "لابن کثیر" (صفحہ ۳۳)۔
- ۱۷۔ "اعلام المؤمنین" (جلد ۲ صفحہ ۲۰)۔
- ۱۸۔ "الامام اصول الامام" (جلد ۵ صفحہ ۴)۔
- ۱۹۔ سورۃ توبہ (۹) ۶۰۔
- ۲۰۔ "فقراء و مساکین" سے مراد محتاج لوگ ہیں۔ "عالمین" سے مراد صدقہ وصول کرنے

والے۔ "فی الرقاب" سے مراد غلاموں کی آزادی۔ "فی سبیل اللہ" سے مراد مجاہدین اسلام اور "ابن سبیل" سے مراد جو سفر میں تنہا رہ گیا ہو۔ دیکھو امام فخر الدین رازی کی تفسیر (جلد ۳، صفحہ ۳۶۰-۳۶۳ اور تفسیر جلالین (جلد ۱ صفحہ ۲۲۲)۔

- ۲۱۔ ان کے نام ابن تیبہ کی کتاب "العارف" میں دیکھیے (صفحہ ۱۳۹)۔
- ۲۲۔ اس کی تفصیل مع اختلاف مذاہب "فتح القدر" میں دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۱۳-۱۵) اور "شرح الکتب" (جلد ۲، صفحہ ۶۹۶ اور اس کے بعد) اور "المجموع شرح المہذب" (جلد ۶، صفحہ ۱۹۷ اور اس کے بعد)۔
- ۲۳۔ "فتح القدر" مذکورہ مقام۔
- ۲۴۔ اس اثر کو ذہبی نے روایت کیا "المجموع" میں یہی بیان دیکھیے۔
- ۲۵۔ حدیث ابن عباس صحیح مسلم شرح نووی میں دیکھیے (جلد ۱۰، صفحہ ۷۰)۔
- ۲۶۔ "اعلام المؤمنین" (جلد ۳، صفحہ ۲۳-۲۴) اور "قانون مصری" نمبر ۲۵، ۱۹۲۹ء۔
- ۲۷۔ فضیلت باب شیخ احمد محمد شاکر نے اپنی کتاب "نظام الطلاق فی الاسلام" میں لکھا ہے۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۳ھ، نمبر ۹۰۔
- ۲۸۔ "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲، صفحہ ۳۲۶)۔
- ۲۹۔ سورۃ مائدہ ۳۸۔
- ۳۰۔ "اعلام المؤمنین" (جلد ۳، صفحہ ۷-۹)۔
- ۳۱۔ دیکھو "نیل الاوطار" (جلد ۷، صفحہ ۷۳ اور اس کے بعد)۔
- ۳۲۔ دیکھو "تفسیر فخر الدین رازی" (جلد ۶، صفحہ ۲۱۷)۔
- ۳۳۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم، احمد اور حدیث کی چار کتابوں کے مولفین نے مع لفظی اختلاف کے روایت کیا ہے۔ دیکھو صحیح بخاری بشرح یعنی (جلد ۲۳، صفحہ ۲۳) اور صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۱۲۶) سنن ابو داؤد، (جلد ۳، نمبر ۴۴۹۱) "جامع الصغیر" للسیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۹۵۱)۔
- ۳۴۔ "صحیح مسلم" کی شرح "نووی" (۱) دیکھیے جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۱-۲۲۲)۔
- ۳۵۔ "المبسوط" (جلد ۷، صفحہ ۱۲۵-۱۲۶)۔
- ۳۶۔ "صحیح بخاری" بشرح یعنی جلد ۱۳، صفحہ ۱۵۳)۔
- ۳۷۔ دیکھو "نیل الاوطار" جلد ۷، صفحہ ۵۵۔
- ۳۸۔ "المصنف" (صفحہ ۳۰۹، ۳۲۴) اور "فتح القدر" اور اس کا حاشیہ "العنایہ" (جلد ۵، صفحہ ۲۸۳) اور "الموافقات" جلد ۲، صفحہ ۲۸۳)۔

- ۳۹۔ دیکھو، افعات ۳۹، ۳۔ لغو ۳، علی بن ابی ہاشم کی شرح، دیکھیے۔
- ۴۰۔ کتاب "الفنی" لابن قدامہ (جلد ۳، صفحہ ۱۳۶)۔
- ۴۱۔ دیکھو "فتح القدر" میں یہی موقع اور دیکھو رسالہ "نشر العرف" ابن عبدین (صفحہ ۸)۔
- ۴۲۔ دیکھو، الوار کی تصنیف "قانون الاستقامت العام" جلد ۳۰۔ لفظ قانون کے ضمن میں
نمبر ۵۴۵ (Rep. de Jurisprudence vol. I on)
- ۴۳۔ فضیلت باب امیر محمد شام نے اپنے رسالے میں بیان کیا ہے اس کا نام "اوامل
الشعور العربیہ" ہے "مطبوعہ مصر ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۳۔
- ۴۴۔ "حسن الخصالہ فی اخبار مصر، التاج" سید علی جلد ۱، صفحہ ۷۲۔
- ۴۵۔ مطبع انوار، مصر، ۱۹۳۸ء، صفحہ ۶-۶۸۔
- ۴۶۔ ان کے حالات "مختصر طبقات اہلباہلہ" میں دیکھیے (صفحہ ۵۲)۔
- ۴۷۔ یہ حدیث "جماع الاحکام عدیہ" کی لغو ۱۹ میں نقل کی گئی ہے۔ یہ حدیث حسن ہے
نہ امام احمد بن حنبل نے اپنی "مسند" میں امام مالک نے اپنی "موطأ" میں اور امام نے
اپنی "مستدرک" میں بیان کیا ہے۔ نیز حنفی ابن ماجہ اور اربطس نے بھی بیان کیا ہے۔
دیکھو "جامع الصغیر" تالیف سیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۸۹۹) اور "ابحان" شرح "منہاج" تالیف
سبکی (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸)۔ نیز "الاشیاء و الخفا" تالیف سیوطی (صفحہ ۵۹-۶۰)۔
- ۴۸۔ کتاب "بیر الاسلام و اصول الشریع العام" تالیف سید محمد رشید رضا (صفحہ ۷۲-۷۳)
اور دیکھو جلد "النار" کی جلد نم (صفحہ ۷۵-۷۷)۔
- ۴۹۔ یہ علامہ شیخ مصطفیٰ غلامی کی تعلیق ہے جو انہوں نے کام طوفانی پر لکھی ہے۔ دیکھو
علامہ غلامی کی کتاب "الاسلام رون المدینہ" (مطبوعہ بیروت، پوتما ایڈیشن ۱۹۳۵ء، صفحہ
۳۰)۔
- ۵۰۔ "اعلام المؤمنین" (جلد ۳، صفحہ ۳)۔
- ۵۱۔ یا "یوبرون" یعنی بیج ڈالتے تھے یا گودا ڈالتے تھے۔
- ۵۲۔ "صحیح مسلم" (جلد ۷، صفحہ ۹۵) اور اس کی شرح "نووی" (جلد ۱۵، صفحہ ۱۱۶-۱۱۸)۔
- ۵۳۔ سورۃ بقرہ (۲) ۱۸۵۔
- ۵۴۔ دیکھو "بخاری" اور اس کی شرح "یعنی" (جلد ۲، صفحہ ۴۵) نیز یہی حدیث کچھ لفظی
تغیر کے ساتھ "صحیح مسلم" میں بھی آئی ہے (جلد ۵، صفحہ ۱۴۱)۔

- ۵۵ - دیکھو "بخاری" اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۱، صفحہ ۸۵)۔
- ۵۶ - دیکھو "صحیح مسلم" (جلد ۷، صفحہ ۹۱)۔ یہ حدیث باختلاف الفاظ "صحیح بخاری" میں بھی موجود ہے۔ دیکھو شرح "عینی" (جلد ۲۵، صفحہ ۳۱)۔
- ۵۷ - "قواعد الاحکام" تالیف مز بن عبد السلام (جلد ۲، صفحہ ۴)۔
- ۵۸ - دیکھو کتاب "مبہدات الشریعۃ الاسلامیۃ الجزائری" تالیف زائس، مطبوعہ الجزائر (جلد ۱، صفحہ ۹)۔ Zeys Traite elementarire de droit musulman.
- ۵۹ - سورہ آل عمران (۳)۔
- ۶۰ - Fictio Juris، دیکھو کتاب "قانون قدیم" تالیف مائن مذکور (صفحہ ۱۳ اور اس کے بعد) اور "تعلیقات بولوک" اسی کتاب پر (Introduction and Notes to Maine's Ancient Law) مطبوعہ لندن ۱۹۱۴ (صفحہ ۸ - ۹)۔
- ۶۱ - دیکھو "مجموعہ قوانین روم" تالیف بزار (Textes de droit romain) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳، (صفحہ ۱۳)۔
- ۶۲ - Si pater Filium ter venum duit, Filius a Pater Liber esto.
- ۶۳ - Dominium ex Jure Quiritium
- ۶۴ - In bonis habere.
- ۶۵ - Actio Publiciana.
- ۶۶ - Item Usucapio Fingitur in ea actione quae Publiciana Vocatur
- ۶۷ - "الاشیاء والنفاذ" ابن نجیم، صفحہ ۴۱۔
- ۶۸ - "المواثقات" جلد ۲، صفحہ ۳۸۰۔
- ۶۹ - "المواثقات" جلد ۴، صفحہ ۲۰۲۔
- ۷۰ - جیسا کہ مصنف نے "کتاب الخلیل" میں لکھا ہے۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ، صفحہ ۹۰۔
- ۷۱ - "کتاب الخلیل" للمصنف، صفحہ ۸۰۔
- ۷۲ - اسے بخاری نے خلیل شریعی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جو لوگوں میں مروج تھیں۔ یہاں لوگوں سے مراد احناف ہیں۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴، صفحہ ۱۲۳)۔
- ۷۳ - "المغنی" (جلد ۴، صفحہ ۱۷۹) اور "فتاویٰ نووی" مسی "المسائل المنشورۃ" (درمشق ۱۳۴۸، صفحہ ۵۷)۔
- ۷۴ - قاہرہ کے اب خانے میں ایک قلمی کتاب تھی جسے استاد یوسف ثنیت نے ۱۹۳۰ء میں

شائع کیا۔

۵۷۔ بخاری کی شرح میں (جلد ۲۴، صفحہ ۱۰۹) اور "امیرین" تالیف شمرانی (جلد ۲، صفحہ ۹۸-۹۹)۔

۱۔ جلد ۱۳، صفحہ ۴۰۳۔

۷۷۔ "نظرة عامة في تاريخ السنة الإسلامية" تالیف: الطاهر القادر، صفحہ ۲۳۲۔

۷۸۔ ابن کثیر نے "طبقات شافعیہ" تالیف ابو بلتریشی (توفی ۱۰۱۲ھ) میں، لکھیے، "طبقات" جلد ۱، ۳۵۶، صفحہ ۱۸ و ۲۳، ۴۹۔

۷۹۔ "الامام ابو تمیم" (جلد ۳، صفحہ ۲۴)۔

۸۰۔ "الامام ابو تمیم" (جلد ۳، صفحہ ۱۱۹-۱۲۲) اور جلد چہارم میں "خاص طور پر" اور ۱۲۰، لکھیے)۔

۸۱۔ "الامام ابو تمیم" جلد ۳، صفحہ ۱۲۰، ۲۶۰۔

۸۲۔ سورة العام (۶) ۱۰۸۔

۸۳۔ "بخاری" کی شرح میں جلد ۲۲، صفحہ ۸۳۔

۸۴۔ سورة بقرہ، (۲) ۲۳۱۔

۸۵۔ "الامام ابو تمیم" (جلد ۳، صفحہ ۲۶)۔

۸۶۔ اس حدیث کو بیہوشی نے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے (نمبر ۴۶)۔ وہ ابن ماجہ، بیہوشی اور منصور سے نقل کرتے ہیں۔

۸۷۔ "الامام ابو تمیم" جلد ۳، صفحہ ۱۲۹-۱۵۲۔

۸۸۔ تصحیح بخاری "کتاب ایمل" دیکھو شرح میں (جلد ۲۲، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

۸۹۔ دفعہ ۲ و ۳۔ ان دفعات کی تصحیح منقذیب آئی۔

۹۰۔ دفعہ ۱۵۹۳ اور اسی طرح دفعہ ۱۹۵۲ میں وارث اور مورث دونوں متکلم واحد کے حکم میں شمار کیے گئے ہیں۔

۹۱۔ یہ قانون "اصول المحاکمات الدنیہ" کی دفعہ ۵۵۳ پر قیاس کرتے ہوئے ہے۔ دیکھو لبنان کے محکمات ایمل سے فیصلے کی دو قراردادیں، نمبر ۱۳ بحریہ ۶ فروری ۱۹۴۰ء اور قرارداد نمبر ۳ بحریہ ۲۴ فروری ۱۹۴۱ء۔

۹۲۔ "الامام ابو تمیم" (جلد ۳، صفحہ ۱۵۳ و ۲۵۸)۔

۹۳۔ ایمل شریفی کی حرمت سے، ایمل شریفیہ اور مستند نظارہ، ہمارے رفیق ہار پروفیسر جلال باز اطروہ نے فرانسیسی زبانوں میں ایمل یونیورسٹی سے، اسلامی قانون کی ڈگری حاصل کرنے

نے لکھا اور Essai Sur La fraude La Loi en Droitt Musulman کے عنوان سے تصنیف کیا ہے۔ گویا وہ شرع اسلامی میں قانونی حیلے کے مضمون پر ایک رسالہ ہے (جو پیرس 'سیرای' ۱۹۳۸ء میں طبع ہوا)۔ یہ رسالہ حیلہ سازی کے موضوع پر مختلف غیر ملکی قوانین کی قیمتی تحقیقات پر مشتمل ہے اور اس میں مذاہب اسلامیہ میں سے صرف مذہب حنفی کی تحقیق و تشریح کی گئی ہے۔ فاضل موصوف نے اپنے رسالہ مذکورہ کے صفحہ ۳۹۶ میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ خلاف شرع حیلہ کری جو فقہائے اسلام نے جائز قرار دی ہے ان ممالک کے لیے غور طلب ہے جو ہمیشہ شرع اسلامی پر عمل پیرا رہے ہیں اور آں حالیکہ وہ ممالک قانونی پہلو سے فرانسیسی ثقافت اور معاشرت سے بھی بہت متاثر ہیں۔ ہمارے خیال میں اگر فاضل موصوف کا یہ بیان صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی حیل شرعی کی اجازت صرف مذہب حنفی کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ باقی مذاہب اسلامیہ نے پیشتر اس کے کہ وہ کسی غیر اسلامی ثقافت سے متاثر ہوئے ہوں ہمیشہ حیل شرعی کو ناجائز ہی قرار دیا ہے۔

۹۴۔ سورہ نسا (۴) ۵۹۔

۹۵۔ یہ "بخاری" اور "مسلم" کی حدیث ہے۔ ان دونوں کتابوں میں تبدیلی الفاظ کے ساتھ اسی مضمون کی دوسری احادیث بھی ہیں۔ دیکھو "صحیح بخاری" مع شرح یعنی (جلد ۱۳، صفحہ ۲۲۲، جلد ۲۳، صفحہ ۲۲۳، ۲۷۸) اور "صحیح مسلم" (جلد ۶، صفحہ ۱۳-۲۳)۔

۹۶۔ مقدمہ ابن خلدون" (صفحہ ۱۹۶) اور "المبسوط" (جلد ۲۶، صفحہ ۱۲۳)۔

۹۷۔ دفعہ ۱۸۰۱ کا آخری فقرہ۔

۹۸۔ یہ تمام حدیثیں یا ان کی ہم معنی حدیثیں باختلاف الفاظ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہیں۔ دیکھو "صحیح بخاری" اور اس کی شرح یعنی (جلد ۱۷، صفحہ ۳۱۳ اور جلد ۱۳، صفحہ ۲۲۱) اور "صحیح مسلم" (جلد ۶، صفحہ ۱۵)۔

۹۹۔ یہ حدیث سیوطی نے اپنی کتاب "جامع الصغیر" میں روایت کی ہے (نمبر ۹۹۰۳) امام احمد بن حنبل کی مسند اور حاکم کی مستدرک سے نقل کرتے ہوئے۔

۱۰۰۔ "اصول الکافی" تالیف کلینی صفحہ ۶۹۔

۱۰۱۔ "مقدمہ ابن خلدون" صفحہ ۱۶۶۔

۱۰۲۔ "الملل والنسل" تالیف شہرستانی مع حاشیہ ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۵۱)۔

۱۰۳۔ "الجامع" اور اس کی شرح "النافع" صفحہ ۳۳۰۔

۱۰۴۔ سورۃ آل عمران (۳) ۱۵۹، سورۃ شوریٰ (۲۲) ۳۸۔

۱۰۵۔ دیکھو شرح یعنی "بخاری" پر (جلد ۲۵، صفحہ ۷۸، ۷۹ اور "صحیح مسلم" (جلد ۵، ۱۵۷)۔

- ۱۰۶۔ "اعلام المؤمنین" (جلد ۱ صفحہ ۷۰)۔
- ۱۰۷۔ اس مضمون پر نوٹس کی کتاب "روح الشائع" دیکھیے (جزء اول، جلد ۱۴) اور کتاب Cursus der Institutionen, 1893 Leipzig (مقدمہ میں) تالیف ہونٹا (Puchta) اور دیکھو کتاب سائیمنی Savigny system des heutigen romischen Rechts.
- ۱۰۸۔ دیکھو کتاب Les Lois de l'imitation تالیف تارڈ (Tarde)۔
- ۱۰۹۔ جیسے امریکہ کے بعض صوبوں میں ملکی رواج۔
- ۱۱۰۔ "المواقفات" (جلد ۲ صفحہ ۲۸۴)۔
- ۱۱۱۔ ایشیہ کے ساتھ رہنا۔
- ۱۱۲۔ اسی اجتہاد کے مطابق مغل اہل نے اپنی دویہ (Doum) میں فیصلہ لیا ہے کہ اہل اہل ۱۹۳۸ء کو جاری ہوا۔ دیکھو "نہجہ یہ ای" ۱۹۳۸ء، "قسم دوم" (صفحہ ۲۱۵-۲۱۶)۔
- ۱۱۳۔ مانو، از "کتاب الاکام" تالیف یوستینانوس
- Stitutes I, 2, 9 Ex non scripto Jus venit quod usus comprahavit
- ۱۱۴۔ جیسے حطوان (رائٹن یا ٹیکسٹس Pourchoire) ملازمین کو ٹیکسٹس دینے کا رواج اور اختیار کی رواج کیلین اب وہ واجب العمل ہے۔
- ۱۱۵۔ دیکھو فرانسوا جنی، Francois Geny۔
- Common Law ۱۱۶
- ۱۱۷۔ "الاشباہ والنظائر" صفحہ ۷۳۔
- ۱۱۸۔ ان کا پورا نام ابو علی حسین بن محمد بن احمد مروزی ہے (متوفی ۴۶۲ھ)۔ روایت از "وفیات الامیاء" ابن نکلان (جلد ۱ صفحہ ۱۳۵)۔
- ۱۱۹۔ جیسا کہ تاج الدین بکی نے "تبع البواع" میں ذکر کیا ہے۔ دیکھو اس کی شرح تالیف محل مع حاشیہ بنانی (جلد ۲ صفحہ ۳۷۳)۔
- ۱۲۰۔ اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔ یہ حدیث نہیں جیسا کہ بعض حنفیوں نے کہا ہے۔
- ۱۲۱۔ "بخاری" مع شرح عینی (جلد ۱۲ صفحہ ۱۶)۔
- ۱۲۲۔ "المنافع" صفحہ ۳۰۸۔
- ۱۲۳۔ "المنافع" صفحہ ۳۴۴۔
- ۱۲۴۔ جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالے "نشر العرف" میں ذکر کیا ہے، صفحہ ۱۵۔

- ۱۲۵۔ "المبسوط" صفحہ ۳۔
- ۱۲۶۔ "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم، صفحہ ۷۷۔
- ۱۲۷۔ "منافع" شرح "مجامع" صفحہ ۳۲۵ اور "المثل افلاینی"
- (Ad eaquae frequentius accidunt Jura a daptantur)
- ۱۲۸۔ "ہدایہ" (جلد ۳، صفحہ ۱۸)۔
- ۱۲۹۔ "الاشباہ والنظائر" مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۸) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۴۰)۔
- ۱۳۰۔ "منافع" (صفحہ ۳۲۲)۔
- ۱۳۱۔ کتاب "القضاء بین البدو لعارف العارف" (مطبع بیت المقدس ۱۹۳۳ء صفحہ ۱۲۵) اور کتاب "العدل البدوی" (Bedouin Justice) تألیف کیست (Kennet) (مطبوعہ کیمن ۱۹۵۲ء، صفحہ ۹۹)۔
- ۱۳۲۔ دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، جلد ۳، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو "جملہ المنار" (۱۳۲۳ھ، صفحہ ۷۳-۷۴)۔
- ۱۳۳۔ دیکھو "اشباہ" کی شرح نموی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۶-۱۳۸) نیز اس سلسلے میں محمد بن بلال دہلی، مفتی ابوسعود اور ناصر الدین لقانی مالکی وغیرہم کے فتاویٰ دیکھیے۔
- ۱۳۴۔ جیسے ہفتے کے روز قیمت ادا کرنے کا رواج شہر بیروت کے تاجروں میں عام ہے۔
- ۱۳۵۔ دیکھو ان مثالوں کے لیے "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم (صفحہ ۳۸-۴۱) اور رسالہ "نشر العرف" ابن عابدین (صفحہ ۲۷) اور "قواعد الاحکام" للعلامة ابن عبد السلام (جلد ۲، صفحہ ۱۳۶) اور "تبصرة الكلام" لابن فروخ (جلد ۲، صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔
- ۱۳۶۔ دیکھو "منافع" شرح "مجامع" صفحہ ۳۱۹ و ۳۲۲۔
- ۱۳۷۔ دیکھو "جملہ" کی دفعہ ۱۶۹۔
- ۱۳۸۔ ایسی مثل لاطینی زبان میں بھی ہے (Via trita via tuta Communis) (error Fecit Jus)
- ۱۳۹۔ Goldziher Vorlesungen uber den Islam دیکھو اس کا ترجمہ بزبان فرانسیسی Le Dogmeet a loi de L Islam مطبوعہ پیرس ۱۹۲۰ء، صفحہ ۳۹۔
- ۱۴۰۔ Von Kremer, Culturgeschichte des orientis unter den chalifen ویا تا ۱۸۷۵ء، جلد ۱، صفحہ ۵۳۲ اور اس کے بعد۔
- ۱۴۱۔ Amos Roman Civil Law صفحہ ۴۰۶-۴۱۵۔
- ۱۴۲۔ Emilio Russi, Ricerche intorno alle relazioni Fra retratto

Byzantium et musulmano میلانو ۱۹۳۳ء۔

۱۳۳۔ دمشق ۱۹۲۳ء، صفحہ ۹ - ۱۲۔

۱۳۴۔ دمشق ۱۹۲۲ء، صفحہ ۳۔

۱۳۵۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء، نمبر ۳۰۔

۱۳۶۔ مطبوعہ مصر ۱۹۰۲ء، صفحہ ۵ و ۱۸۶۔

۱۳۷۔ طبع ۱۹۳۳ء، صفحہ ۲۹۰۔

۱۳۸۔ جلد ۱ (۱۹۳۳ء، صفحہ ۲۷۸) و جلد ۲ (۱۹۳۵ء، صفحہ ۱۰۴)۔

۱۳۹۔ مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ء، صفحہ ۷ اور اس کے بعد۔

۱۴۰۔ فرانسیسی زبان میں، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۸۰۔

۱۴۱۔ اتے استا، لی نے اپنی کتاب "تاریخ الشرائع" میں بیان کیا ہے۔ (مطبوعہ لندن ۱۹۱۱ء،

صفحہ ۳۲۲)۔ ایبوس کی کتاب سے نقل کرتے ہوئے، صفحہ (۴۱۵) اصل الفاظ یہ ہیں:

Mohammadan Law is nothing but the Roman Law of the
Eastern Empire adapted to the political conditions of the Arab

Dominions (Lee, Historical Jurisprudence).

۱۴۲۔ اپنی مذکورہ کتاب میں بیان کیا ہے، صفحہ ۵۲۳ - ۵۲۶ - ۵۲۷۔

۱۴۳۔ اس حدیث کو سیوطی نے "جامع الصغیر" میں ترمذی اور بیہقی سے نقل کرتے ہوئے

روایت لیا ہے۔ (نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶)۔

۱۴۴۔ Emptio Venditio

۱۴۵۔ Permutatio

۱۴۶۔ Do ut Des دیکھو، "قانون رومانی" آئیٹل جیرار، صفحہ ۶۳ اور دیکھو مجموعہ، جستا

۱۹۱۳ - D

۱۴۷۔ دیکھو دفعہ ۱۳۲ و ۳۷۹ "تجارت" مہام عدلیہ۔

۱۴۸۔ دیکھو "تجارت" کی دفعہ ۹۸۶۔

۱۴۹۔ Tutela Perpetua mulierum

۱۵۰۔ صحیح حدیث میں: "التمس ولو خاتماً من حلید" (یعنی مرد دو اگرچہ اوتے کا

ایک چھٹا ہی ہو)۔ یہ حدیث "تجارت" "مسند احمد بن حنبل" اور "سنن ابوالوداع" میں

روایت کی گئی ہے۔ (جامع الصغیر "سیوطی نمبر ۱۵۶۳)۔

۱۵۱۔ اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہوئے: "وما جص ادعیاء کم ابناء کم

ادعواہم لا بانہم۔" (یعنی خدا نے منہ بولے بیٹوں کو بیٹا نہیں بنایا..... انہیں ان کے باپوں کے نام سے پکارو) سورہ احزاب (۳۳) ۴ و ۵ دیکھو شریعت اسلامیہ میں احکام متبنی اسی کتاب کے مولف کے مقالے میں۔ شائع کردہ اشاعت قضائیہ لبنانیہ سال اول (جلد ۱) صفحہ ۶)۔

۱۱۲ - Adoptio adrogatio "15"

۱۱۳ - دیکھو کتاب مانن "القانون القديم" (صفحہ ۱۱۳) اور ڈی کولانج کی کتاب (صفحہ ۵۵-۵۶)

Aval - ۱۱۴

Avaries - ۱۱۵

۱۱۶ - دیکھو وہ عبارت جو پال ہووین (Paul Huvelin) نے گراسوف (Grosshoff) کے اس مقالے سے نقل کی ہے جو مجلہ Annales de Droit Commercial میں ۱۹۰۱ء میں پیرس سے شائع ہوا تھا۔ صفحہ ۱ تا ۳۰ بالخصوص صفحہ ۲۲-۲۶۔

۱۱۷ - کتاب "تاریخ الشافعیہ الشریعہ" صفحہ ۵۲۳-۵۲۴۔

۱۱۸ - Zweifelhaft کتاب مذکور صفحہ ۵۳۷۔

۱۱۹ - Was hat Mohammed aus den Judenthume aufegnommen

اس کا ترجمہ دیکھیے جو یونگ نے بعنوان Judaism and Islam کیا ہے۔ مطبوعہ مدراس ۱۸۹۸ء صفحہ ۶۹-۷۰۔

۱۲۰ - دونوں شریعتوں کا فرق کتاب "المقارنات و المقابلات" میں ملاحظہ ہو۔

۱۲۱ - لفظ رواج کی تحقیق موسومہ یہودیہ The Jewish Encyclopedia میں دیکھیے

اور ہسٹنگ کی کتاب "قاموس التوراة" (Hasting's Dictionarty of the)

Bible) میں۔ نیز دیکھو عثمانی فیملی لاء کی دفعہ ۲۲ بحریہ ۲۵ اکتوبر ۱۳۳۳ھ اور "کتاب الاحکام

القرآن الاجتماعیہ" تالیف روبرٹس (Robert's Social Law of the Quran) مطبوعہ

لندن ۱۹۲۵ء صفحہ ۱۴ اور دیکھو "عمد قدیم" کتاب مقدس سے سفر اللواو سلین میں ۸

(۷-۱۷) اور ۲۰ (۱۱-۲۱) اور دیکھو سفر التثنیہ ۲۲ (۳۰) اور ۲۷ (۲۰ و ۲۲ و ۲۳) جہاں ان

رشتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہے علاوہ بھانجی اور بھتیجی کے۔

۱۲۲ - سورہ نساء (۴) ۲۳۔

۱۲۳ - دیکھو "فیملی لاء" مذکورہ دفعہ ۱۸ و ۲۶۔

۱۲۴ - ڈی کولانج کی کتاب "المدینہ القدیمہ" (صفحہ ۷۷) اور دیکھو کتاب "المقابلات و

المقارنات" (دفعہ ۳۳۱) اور "فتاویٰ خیریہ" (جلد ۲ صفحہ ۲۳ و ۷۳)۔

۱۷۵۔ Jus Gentium، ٹیکھو بولوں کا مقدمہ مذکورہ مائن کی کتاب پر، صفحہ ۱۲۔

۱۷۶۔ Jus Civile

۱۷۷۔ ٹیکھو "نشرۃ الفیہ" میں جانب مجلس قانون مقارن ۱۹۳۷ء، صفحہ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔

باب پنجم
بعض قواعد کلیہ



معلوماتِ عامہ

قواعدِ کلیہ کی تعریف

ہم پہلے باب میں تشریح کر چکے ہیں کہ احکامِ شرع کس طرح علل و اسباب اور مصالحِ عامہ پر مبنی ہیں۔ تغیرِ زمان و مکان سے وہ کیسے بدلتے ہیں اور اس تغیر کا قرآن اور حدیث سے کیا علاقہ ہے؟ اور ہم اس کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ شرعِ اسلامی کے تبدیل ہونے والے احکام زیادہ تر ایسے ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسری طرف شرعِ اسلامی میں معاملات کے ایسے مکمل ضابطے بھی موجود ہیں جو زمانے، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے۔

شریعتوں کے قواعدِ کلیہ کی مثالیں یہ ہیں: ناحق قتل کا حرام ہونا، ناجائز طریق پر لوگوں کا مال ہضم کرنے کا حرام ہونا اور زنا وغیرہ کا حرام ہونا۔ یہ قواعدِ کلیہ بقول شاطبی کے ایسے ابدی قواعد ہیں جن پر دنیا پیدا کی گئی ہے اور جن پر لوگوں کی صلاح موقوف ہے۔ انہی کے مطابق شرعِ اسلامی کے احکام آئے ہیں۔ پس یہ ایسے قواعدِ کلیہ ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے۔ (۱)

اس قسم کے احکامِ کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو ازلی اور ابدی ہیں اور عدلِ واقعی اور خیرِ حقیقی کی بنیاد ہیں۔ انہی قواعدِ کلیہ کا نام متقدمین نے قانونِ الہی یا فطری قانون یا ابدی قانون رکھا ہے (۲)۔ انہی قواعدِ کلیہ پر مسلمانوں سے پہلے ارسطو، شیخون، غایوس اور یوستینانوس (۳) وغیرہ نے لکھا ہے۔ انہی پر حکمائے مذکورین کے بعد فرانسیسی، انگریزی اور جرمن علماء نے کتابیں لکھی ہیں۔ تمام علماء اس فیصلے پر متفق ہیں کہ یہ قوانینِ عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اصول اساسی ہیں (۴)۔ نیز وہ تمام ممالک

میں 'تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں (۵)۔

قواعد کلیہ کی اس ہمہ گیر اور ابدی صفت سے ایک دوسری صفت بھی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ احکام دنیا کے تمام قوانین میں یکساں طور پر مشابہ اور مشترک ہیں۔ چنانچہ وہ قدیم و جدید قوانین 'رومی قانون' شرع اسلامی اور یورپ کے قوانین جدیدہ میں یا تو بالکل یکساں ہیں یا قدرے تفاوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔

جن قواعد کلیہ کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ قدیم اور جدید قوانین میں یکساں ہیں 'ان سے میری مراد ان اقوام کے قوانین میں سے ہے جو تمدن کے اس اعلیٰ مقام پر پہنچ چکے ہیں جو انہیں فطری حالت سے ممتاز کرتا ہے۔

مختلف قوموں کے قواعد کلیہ میں باہمی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے 'خواہ ان میں روابط و تعلقات ہوں یا نہ ہوں' کیونکہ اصول عدل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو قرین عقل ہے۔ لہذا اگر مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ بات بذات خود اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ یہ قوانین ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں۔ ہم اس نکتے کی وضاحت شرع اسلامی اور رومی قانون کے باہمی تعلق کی بحث میں کر چکے ہیں۔

اشباہ و نظائر

چونکہ فروعی احکام کے علل و اسباب ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں لہذا ان کے لیے ایک ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہیے جس کا دائرہ اطلاق تمام فروعی احکام کو محیط ہو۔ بعض مسلمان فقہاء اس بات سے آگاہ تھے اور انہوں نے "الاشباہ والنظائر" کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے۔

الفاظ "الاشباہ والنظائر" کا اشارہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس خط کی طرف ہے جو آپ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا اور جس کے الفاظ یہ ہیں: "اعرف

الامثال والاشباه و قس الامور بنظرها (۶) (یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے معاملات کو قیاس کرو)۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔ انہوں نے ۵۲ یا ۴۲ ہجری میں وفات پائی۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں قرآن مجید کی تعلیم دینے کے لیے یمن بھیجا تھا پھر وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بصرہ کے قاضی اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں کوفہ کے قاضی مقرر ہوئے۔ (۷)

قواعد کلیہ یا اشباہ و نظائر کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبلی شافعی ہونے ہیں پھر ان کی سیوطی اور ابن نجیم نے پیروی کی ہے۔ سبلی اور ان کی مشہور تصنیفات کا ذکر تو پہلے گزرا سیوطی اور ابن نجیم کا مختصر حال حسب ذیل ہے :

جمال الدین سیوطی یا سیوطی کا نام عبدالرحمان بن کمال بن محمد ہے۔ آپ مولد سیوط ہے۔ آپ کا سنہ پیدائش ۸۳۹ھ اور سنہ وفات ۹۱۱ھ ہے۔ آپ شافعی مذہب کے فاضل اہل علم تھے۔ آپ کی تصنیفات علم تفسیر و قرأت، علم حدیث و متعلقات حدیث، علم فقہ و اصول فقہ، علم لغت عربیہ اور تاریخ و ادب و تصوف میں بکثرت ہیں۔ آپ کی مشہور تصنیفات یہ ہیں : "الاتقان فی علوم القرآن" "باب النقول فی اسباب النزول" "تملک تفسیر جلالین" جسے جمال الدین محلی نے شروع کیا تھا "توہید الحوائک" شرح موطا امام مالک، "اسعاف المبطا برجال الموطا" "حاشیہ تفسیر بیضاوی" "التوشیح علی الجامع الصحیح" "الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج" "مرقاۃ العصور الی سنن ابی داؤد" "الدلالی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ" "شرح سنن انسائی و سنن ابن ماجہ" "مختصر السبب" "مختصر الروضہ" "الجامع فی الفرائض" "مختصر احیاء علوم الدین" "حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاہرہ" "جمع الجوامع" یا "الجامع البلیہ" اور "جامع الصغیر" وغیرہا (۸)۔

اس باب میں ہمارے لیے زیادہ اہمیت سیوطی کی کتاب "الاشباہ و النظائر" کو حاصل

ہے جس میں اکثر قواعد کلیہ کا ذکر ہے۔

سیوطی کے بعد زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم حنفی معروف بن ابن نجیم ہیں۔ آپ کی وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی۔ آپ نے فقہ حنفی میں مستند کتابیں تالیف کیں جن میں سے اہم کتاب "بحر الرائق" شرح "کنز الدقائق" اور کتاب "الاشباہ والنظائر" ہیں۔ یہ آخری کتاب ہے جو ترتیب اور اکثر مضامین کے لحاظ سے سیوطی کی کتاب سے منقول ہے سوائے ان تنقیحات کے جو حنفی نقطہ نگاہ سے آپ نے اس میں کی ہیں۔ اس کتاب کی شرح احمد بن محمد حموی نے بعنوان "غز عیون البصائر" (۹) کی ہے جو گیارہویں صدی ہجری کے فقہاء میں سے ہیں۔

ان کے بعد ابو سعید الخادمی نے اپنی کتاب "مجامع الحقائق" (المختصر فی علم الاصول) کے خاتمے پر بہت سے قواعد کلیہ جمع کیے ہیں۔ اس کتاب کی شرح مصطفیٰ محمد الکوز لمصاری نے اپنی کتاب "منافع الدقائق" میں کی ہے۔

قواعد کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ

فقہاء نے قاعدہ کلیہ کی یہ تعریف کی ہے: "حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ" (۱۰) (یعنی ایسا حکم کلی جو اپنے تمام جزئیات پر حاوی ہو) نیز قاعدہ مختلف النوع قوانین کا جامع ہوتا ہے اور وہ اس لحاظ سے ضابطے سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ضابطہ وہ ہے جو صرف ایک ہی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ہو۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۲ تا ۱۰۰ میں ۹۹ قواعد کلیہ ہیں جن میں سے اکثر تو ابن نجیم کی کتاب "الاشباہ والنظائر" سے ماخوذ ہیں اور بعض کتاب "المجامع" میں اور فقہ حنفی کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔

"مجلتے" کی دفعہ اول کے آخری فقرے میں تمام قواعد کلیہ کا سبب اور ان کا فائدہ بیان کیا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ محققین فقہاء نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے

تحت جمع کر دیا ہے۔ ہر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ قواعد کلیہ مسلم ہیں اور کتب فقہ میں معتبر اور فروعی مسائل ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل استعمال کیے جاتے ہیں۔ شروع میں انہیں ذہن نشین کر لینے سے مسائل فرعیہ مانوس ہو جاتے ہیں اور اچھی طرح سمجھ میں آجاتے ہیں۔ اسی لیے فقہ کے ۹۹ قاعدے منضبط کیے گئے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں انفرادی حیثیت سے کچھ مستثنیات بھی ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کلیت میں اس لیے فرق نہیں آتا کہ وہ ایک دوسرے کی تخصیص اور حد بندی کرتے ہیں۔

بالفاظ دیگر قواعد کلیہ ایسے عام اصول ہوتے ہیں جن کے تحت اکثر جزئیات آجاتے ہیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ہوتی ہے اس لیے بعض میں مستثنیات اور حد بندیاں ہوتی ہیں جیسا کہ ہم اپنے موقع پر دیکھیں گے، لیکن ان مستثنیات اور حد بندیوں سے قواعد کی عمومیت اور کلیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

محلے میں قواعد کلیہ کا جو فائدہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعے مسائل و مبادی سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے، تو یہ فائدہ قواعد کو دلیل قطعی کی حیثیت نہیں دے سکتا لہذا قاضی کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان قواعد کی بنا پر کوئی فیصلہ کرے تا وقتیکہ اس کی تائید حدیث میں نص صریح سے نہ ہوتی ہو، جیسے قاعدہ "البینة علی الملصی والیمین علی من انکر" یعنی بار شہوت، غی کے ذمے ہے اور قسم انکار کرنے والے پر۔ یا جب تک کہ وہ قاعدہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو۔ یہی مضمون مجلس مجلہ کی اس قرار داد کا ہے جو صدر اعظم کے سامنے پیش کی گئی تھی کہ شرعی مجسٹریٹ جب تک کسی نص صریح سے واقف نہ ہوں، صرف کسی ایک قاعدے کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتے۔

مجموعی حیثیت سے ان قواعد عامہ کی عبارت بالعلوم بلغ ہے اور جملوں کی ترکیب عمدہ ہے جو اپنی اساس اور مفہوم کے اعتبار سے ان قانونی امثال کے مشابہ ہے جو اہل

مغرب کے نزدیک مشہور ہیں۔ ہم ہر قاعدے کی وضاحت کے وقت افادے کی غرض سے حسب موقع قانونی نظائر کا ذکر کریں گے اور مشابہت مذکورہ اکثر قواعد میں ان اسباب کے سبب لازمی طور پر پائی جاتی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

قواعد مذکورہ میں بعض کا ذکر تو ہم قیاس، اجتہاد اور تغیر احکام کی بحث میں کر چکے ہیں اور بعض کا ذکر اس باب میں کریں گے، اس طریق پر کہ جو قواعد کلیہ باہم مرتبط ہوں گے یا اپنے علل و اسباب کے لحاظ سے متحد ہوں گے، انہیں ایک فصل میں جمع کریں گے اور باقی کو کتاب کے مضامین کے اعتبار سے بعد میں بیان کریں گے۔

بطریق مذکورہ قواعد عامہ کا مفہوم اور ان کے شرائط و مستثنیات کا مطلب سمجھنا سہل ہو جائے گا اور انہیں بار بار ذکر کرنا بھی نہ پڑے گا جو اس صورت میں ضروری ہوتا جب ہم قواعد مذکورہ کی ہر دفعہ کی تشریح علیحدہ کرتے۔

ضرورت و حاجت کا حکم

تکلیف آسانی چاہتی ہے

ادکام شرع میں عام طور پر مفاد شخصی اور انفرادی حالت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی حالات اور رفاہیہ عامہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

لیکن کبھی رفاہیہ عامہ کی صفت نفاذِ ادکام کے وقت بعض لوگوں کی تنگی و پریشانی کا باعث بھی ہو جاتی ہے۔ اور قانون کے نفاذ میں سختی کرنے سے بعض اوقات ظلم و تعدی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ یا جیسا کہ امام غزالیؒ نے فرمایا ہے: "کلما تجاوز حدہ انعکس الی ضدہ" (۱۱) (یعنی جو چیز حد سے گزر جاتی ہے اس کا رد عمل اس کے خلاف ہوتا ہے)۔ لہذا لوگوں کی سہولت کے پیش نظر خاص خاص استثنائی حالتوں میں ادکام عامہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا تاکہ نہ تو کسی کا نقصان ہو اور نہ دشواری پیدا ہو۔

سہولت عامہ کے پیش نظر حنفیوں نے استحسان کو اور ماکیہ نے مصالح مرسلہ کو مستند قرار دیا ہے۔ بعض علمائے اصول نے اس قسم کی مصلحت طلبی یا بالفاظ امام غزالیؒ اسصلاح یعنی فلاح طلبی پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ایسی دلیلیں قابل قبول ہیں جس کے لیے وہ قرآن اور سنت اور اولیات عمر رضی اللہ عنہ کی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ہم پچھلی فصلوں میں ان میں سے بہت سی دلیلیں بیان کر چکے ہیں (۱۲) لہذا یہاں ان کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ اب ہم اس قسم کے دوسرے دلائل بیان کرتے ہیں۔

سہولت کا لحاظ رکھنے کی مثال قرآن مجید میں یہ ہے: "وما جعل علیکم فی

الدین من حرج۔" "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان اللہ غفور الرحیم۔" (۱۳)

(یعنی خدا نے مذہب کے معاملے میں تنگی نہیں رکھی۔ پس جو شخص (حرام چیز پر) مجبور ہو جائے اور حد سے نہ بڑھے تو اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا ہے۔ اور حدیث شریف میں وارد ہے: "الدین یسر احب اللین عند اللہ العنيفة السمعة" (۱۴) (یعنی دین آسان ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو)۔ اگرچہ اس حدیث میں صرف دین کا لفظ ہے لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں یہ لفظ عام ہے کیونکہ فقہ اسلامی مسائل دینی و دنیاوی دونوں پر بیک وقت مشتمل ہے۔

اسی طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جنگ کے موقع پر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے منع فرمایا۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے: "لا تقطع الایدی فی السفر" (۱۵) (یعنی فوجوں کی نقل و حرکت کے زمانے میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں)۔ اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے آئمہ مجتہدین نے فتویٰ دیا ہے کہ دشمن کے ملک میں چور کا ہاتھ ہرگز نہ کاٹا جائے، ایسا نہ ہو کہ وہ دشمنوں سے جا ملے۔

سہولت ہی کے اصول پر فقہانے یہ قاعدہ کلیہ بنایا ہے کہ "المشقة تجلب التیسیر" (یعنی تنگی فراخی چاہتی ہے)۔ یہ قاعدہ ان چار قاعدوں میں سے ایک ہے جنہیں قاضی حسین نے فقہ کی بنیاد قرار دیا ہے (۱۶)۔ "تیسیر" جس کے معنی رخصت کے ہیں یا جس کے معنی تنگی کے موقع پر شرعی آسانی پیدا کرنے کے ہیں، قاعدہ کلیہ کا ایک استثناء ہے۔ مشقت کے مفہوم میں مجبوری اور ضرورت دونوں داخل ہیں مگر عیشت داخل نہیں۔

اضطراری حالت اور ضرورت سے مراد وہ حالت ہے جب انسان اپنے مذہب یا مال یا عقل یا نسل کو تباہی سے بچانے کے لیے مجبور ہو جائے۔ حاجت سے مراد وہ چیز ہے جو زندگی برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہو۔ کمالات و تعیشت ایسی چیزیں ہیں جو آرائش و زیبائش کے لیے استعمال کی جائیں۔

اسی قاعدے کو "مجلتہ الاداکام عدلیہ" میں اختیار کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس میں مذکور

ہے کہ: "المشقة تجلب التيسير" (یعنی سختی سہولت کا سبب بنتی ہے اور تنگی کے وقت فراخی ضروری ہے)۔ اس اصل سے بہت سے احکام فقہ نکلتے ہیں جیسے قرض، ہنڈی اور حجر (محروم کرانا) وغیرہ۔ فقہانے جو رخصت اور سہولت دی ہے وہ اسی قاعدے کی رو سے ہے (دفعہ ۱۷)۔

اسی طرح "محلّے" میں اسی مضمون کا ایک فقرہ ہے: "الامر اذا ضاق اتسع" یعنی جب تنگی ہوتی ہے تو فراخی ہو جاتی ہے (دفعہ ۱۸)۔ اس دفعہ کا ماخذ امام شافعیؒ کا یہ قول ہے: "اذا ضاق الامر اتسع"۔ بعض فقہانے اس کو پلٹ کر یوں کہا ہے: "اذا اتسع الامر ضاق" (۱۹) یعنی زیادہ فراخی میں تنگی ہو جاتی ہے۔

ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں

امام غزالیؒ نے فرمایا ہے: "جميع المحرمات تباح بالضرورة" (۱۸) یعنی تمام حرام چیزیں بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہیں۔ جو قواعد کلیہ "الاشباه والنظائر" سے محلّے کی دفعہ ۲۱ میں نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے: الضروریات تبیح المحظورات۔ "یہی مضمون لاطینی کی قانونی مثال میں ہے کہ: "الضرورة لا قانون لها" (۲۰) یعنی ضرورت کسی قانون کی پابند نہیں۔

(۱) قاعدہ مذکورہ کی عملی مثالیں کئی ہیں۔

وہ معذوریات جو قانونی ذمہ داریوں کو ساقط کر دیتی ہیں، مثلاً "کم سنی، دیوانگی، مرض، جبر، بھول اور ناواقفیت۔ مسلمان فقہانے اصول فقہ کی کتابوں میں ان عذروں کو خاص ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ہم اپنی کتاب "النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية" کے باب "البيء التعاقد" میں عذر کے بعض احکام کی وضاحت کریں گے۔

(۲) تنگی کے وقت آسانی پیدا کرنا۔ مثلاً جب ثابت ہو جائے کہ قرضدار یکمشت

قرضہ ادا نہیں کر سکتا تو قسط مقرر کر دینا جائز ہے اس آیت پر عمل کرتے ہوئے ”وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة (۲۱) (اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک)۔ قسط مقرر کرنا اور مہلت دینا لبنان کے قانونِ عمد و موثیق میں ”الاجل الممنوح“ (۲۲) بخشی ہوئی مہلت کہلاتا ہے۔ اسی طرح ”مجلتے“ میں ہے کہ کسی نے وقت مقررہ کے لیے کشتی کرائے پر لی۔ ہنوز کشتی سمندر ہی میں تھی کہ وقت مقررہ ختم ہو گیا تو ضرورت کے باعث کرائے کا یہ معاہدہ اُس وقت تک باقی رہے گا جب تک کشتی ساحل تک نہ پہنچ جائے۔ اور کشتی کرائے پر لینے والے کو ساحل پر پہنچنے سے پہلے کشتی چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا (دفعہ ۳۸۰)۔

(۲) بعض ایسے معاملات کو جائز قرار دینا جن کی ضرورت لوگوں کو اپنی اقتصادی زندگی میں پیش آتی ہے جیسے ”مجلتے“ میں ”الاشباه والنظائر“ (۲۳) سے نقل کرتے ہوئے یہ مذکور ہے کہ حاجت ضرورت کے بجائے شمار کی جائے ہے خواہ وہ ضرورت عام ہو یا خاص۔ جیسے بیع بالوفا کا جواز کہ جب اہل بخارا پر قرضے کا بار زیادہ ہو گیا تو اس کی ضرورت پیش آئی اور انہیں قرض کی زحمت سے بچانے کے لیے بیع بالوفا کو جائز قرار دیا گیا (دفعہ ۳۲)۔ اور ہم جانتے ہیں کہ حرمت ربا (سود) سے بچنے کے لیے یہ شرعی حیلہ اختیار کیا گیا۔

قاعدے کے شرائط

بلاشبہ اس ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں مگر یہ قاعدہ عام نہیں بلکہ اس کے لیے متعدد شرائط ہیں جن میں سے نص یا مقدار یا زمانے کی شرائط بھی ہیں۔ اب ہم یہ شرائط ان سے متعلقہ دفعات اور ایسی تشریحی مثالیں بیان کریں گے جو مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری ہیں۔

(۱) نص کی شرط

ابن کثیر نے کہا ہے کہ: "تنگی اور مجبوری کا لحاظ وہاں کیا جائے گا جہاں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو (۲۳)۔ یہی مسلک امام ابو حنیفہ اور محمد بن حسن کا ہے۔ اس کا مفصل بیان مع اختلاف ابو یوسف کے پہلے گزر چکا ہے (۲۵)۔"

(۲) مقدار کی شرائط

"مجھے" (دفعہ ۲۲) میں تشریح کی گئی ہے کہ: "الضرورات یقدر بقدرها" (یعنی ضرورت کے وقت ممنوع چیز کے مباح ہونے کی مقدار معین ہے)۔ جو تشریح الاشباہ (۲۶) میں مذکور ہے وہ سب سے زیادہ صحیح ہے۔ یعنی: "ما ابیح للضرورت یقدر بقدرها" (یعنی جو چیز ضرورۃً مباح ہوتی ہے اس کی مقدار معین ہے) کیونکہ مقدار ضرورت کی مقرر نہیں کی جاتی بلکہ اس چیز کی کی جاتی ہے جو اس ضرورت کی وجہ سے مباح کی گئی ہو۔ اور "مجھے" میں بھی اسی مطلب کی صراحت کی گئی ہے کہ: "الضرورۃ ینفع بقدر الامکان" (یعنی ضرورت امکانی حد تک ہی پوری کی جائے گی) (۲۷) (دفعہ ۳۱)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت ایک اتفاقیہ چیز ہے جو قاعدہ کلیہ سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور جو چیز مستثنیٰ ہو وہ محدود رہتی ہے۔ جواز ضرورت کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ وہ علی الاطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسی مقدار تک محدود رہتا ہے جس سے ضرورت رفع ہو سکے۔ مثلاً اگر بھوکے کو روٹی چرانا مباح ہو جاتا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ کئی من آنا چرالے۔

(۳) وقت کی شرط

اجازت بوقت مجبوری یا وہ استثنائی حکم جو خلاف قاعدہ ہو، صرف اس وقت تک

جاری رہتا ہے جب تک کہ عذر یا مجبوری باقی رہے اور جب وہ مجبوری کی حالت ختم ہو جائے تو وہ رخصت یا حکم استثنائی بھی باقی نہ رہے گا اور اصل قاعدے کا عام حکم لوٹ آئے گا۔

اسی قسم کی عبارت "الاشباه والنظائر" اور "مجامع" (۲۸) اور "مجتے" میں موجود ہے : "ما جاز العند بطل بزواله و اذال المانع عاد الممنوع" (یعنی جو چیز کسی عذر کے سبب جائز ہوتی ہے، عذر کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے کیونکہ جب عذر باقی نہ رہے گا تو اصل حکم لوٹ آئے گا) دفعات (۲۳ و ۲۴) اور یہ مسئلہ اس علمی قاعدے کے مطابق ہے کہ : "النتیجۃ تقف بوقوف علتھا" (۲۹) (یعنی نتیجہ اپنے سبب پر موقوف ہوتا ہے) مثلاً "اگر کسی پاگل کو دیوانگی کے سبب ہر قسم کے تصرفات سے محروم کر دیا جاتا ہے تو دیوانگی رفع ہونے کے ساتھ ہی اسے جملہ تصرفات کا حق حاصل ہو جائے گا۔"

تاوان کا مسئلہ

اگر مجبوری کے وقت رخصت دی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ غیر کا حق غصب کرنا بھی جائز ہو گیا۔ پس اگر بحالت مجبوری بھوک رفع کرنے کے لیے غیر کا مال کھانے کی اجازت ہو جاتی ہے تو کیا اس صورت میں کھانے والے کو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی یا نہیں؟

مذہب حنفی اور دیگر مذاہب کے نزدیک کھانے والے پر اس کا تاوان لازم ہو گا اس قاعدہ کلیہ کی رو سے جو "مجامع" (۳۰) اور "مجتے" میں مذکور ہے کہ : "مجبوری کی وجہ سے کسی کا حق زائل نہیں ہوتا۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مجبور ہو کر دوسرے کا کھانا کھالے تو کھانے کی قیمت ادا کرنی پڑے گی" (دفعہ ۲۳)۔ حضرت امام مالک بن انس اور احمد بن حنبل کے ایک قول میں اس کے برخلاف

روایت کی گئی ہے، کیونکہ ان دونوں کے نزدیک بھوک کی حالت میں غیر کامل کھانے والے پر تلون لازم نہیں آتا کیونکہ بقدر امکان مساوات قائم رکھنا اور زندگی باقی رکھنا ضروری ہے (۳۱)۔

اسی طرح "مجتے" میں مذکور ہے کہ اگر محلے میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص اپنے گھر کو آگ سے بچانے کے لیے اپنے پڑوسی کا گھر گرا دے تو اس پر پڑوسی کے مکان کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی مگر جب حاکم وقت کے حکم سے ایسا کیا جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا (دفعہ ۹۱۹)۔

البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو اپنی جان بچانے کے لیے کسی اونٹ یا دوسرے حملہ آور جانور کو ہلاک کر دے۔ چنانچہ حنفیوں کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی لیکن دیگر آئمہ مذہب کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ موخر الذکر حضرات کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کی تصریح ابن رجب نے کی ہے کہ: "من اتلف شیئا لدفع اذاه له لم یضمنه" و ان اتلفه لدفع اذاه به ضمنه" (۳۲) (یعنی اگر کسی شخص سے کوئی چیز اس وجہ سے ضائع ہوگئی کہ وہ اپنے نقصان سے اسے بچانا چاہتا تھا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا)۔ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس میں عدل و حکمت کی باریکیاں ہیں (۳۳)۔

تعارض مصلح کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح

کیا بحالتِ مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا اُس وقت بھی جائز ہے جب وہ دوسری مصلحت سے متصادم ہو؟ اس سوال کا جواب مجامع (۳۳) اور "مجتے" کی دفعہ ۲۹ میں یہ ہے: "یختار اھون الشرین" (یعنی کم درجے کی برائی اختیار کی جائے گی)۔ اس بنیادی قاعدے سے بہت سے مسائل اور نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں اہم یہ ہیں: عام نقصان کا انسداد، مفاسد کا روکنا، کم نقصان کو ترجیح دینا۔ ان کی تشریح حسب ذیل ہے:

اول - مضرت عامہ کا انسداد: قاضی خان نے کہا ہے: "یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام۔" (یعنی عام نقصان سے بچنے کے لیے مخصوص نقصان برداشت کیا جائے گا)۔ انہی کا قول "الاشباہ والنظائر" اور "مجلتے" کی دفعہ ۲۶ میں منقول ہے۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس قاعدہ کلیہ سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی امر مصلحت عامہ سے تعلق رکھتا ہو تو حکومت انفرادی زندگی میں مداخلت کر سکتی ہے جیسے جاہل طبیب کو مطب کرنے سے روک دینا اور کسی کے مکان کو اس خوف سے مسمار کر دینا کہ کہیں دوسرے مکان آگ کی لپیٹ میں نہ آجائیں۔ اور جب ضروری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کی جا رہی ہو تو چیزوں کا نرخ مقرر کر دینا اور بوقت ضرورت ذخیرہ اندوزوں کو غلہ فروخت کرنے پر مجبور کرنا وغیرہ (۳۶)۔

دوم - برائیوں کا انسداد: جب ایک طرف رفع شر مقصود ہو اور دوسری طرف جلب منفعت اور دونوں میں تصادم واقع ہو جائے تو رفع شر کو ترجیح دی جائے گی۔ یہی صراحت مجلتے میں موجود ہے: "درء المفسد اولی من جلب المنافع" (دفعہ ۳۰) (یعنی برائیوں کا رفع کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے)۔ یا جیسی کہ "اشباہ" کی عبارت ہے: "اولی من جلب المصالح" (۳۷)۔

مذہب حنفی نے حقوق کے غلط استعمال کے نظریے کی بنیاد اسی قاعدے پر رکھی ہے اور انسان کو اپنے حق کے استعمال سے روکا ہے اگر اس سے کسی دوسرے کو صریح نقصان پہنچے۔ ہم اس نظریے کی وضاحت کسی دوسری جگہ کریں گے اور اس بارے میں جو اختلاف مذاہب ہے (۳۸) اس کو بھی بیان کریں گے۔

سوم - خفیف نقصان کو ترجیح دینا: "الاشباہ" اور "الجماع" سے نقل کرتے ہوئے "مجلتے" میں مذکور ہے (۳۹): "اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمها ضررا بارتكاب اخفهما والضرر الاشد یزال بالضرر الاخف" (دفعہ ۲۷ و ۲۸) (یعنی جب

دو نقصان سامنے آجائیں تو ان میں سے ہلکے نقصان کو اختیار کیا جائے گا اور ہلکا نقصان برداشت کر کے بھاری نقصان کو رفع کیا جائے گا۔ اس لیے جو اپنی مدافعت میں کسی کو قتل کرے تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔

جان بچانے کے لیے حیوان یا مال کے نقصان کی پرواہ نہ کی جائے گی۔ جیسا کہ جسور فقہانے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ڈوبنے کا خطرہ لاحق ہو تو آدمیوں کو بچانے کے لیے مال اور جانوروں کو کشتی سے باہر پھینک دینا جائز ہے۔ کیونکہ مال کا نقصان انسانی نفوس کے تلف ہونے کے مقابلے میں خفیف ہے۔ البتہ ایسے موقع پر سب آدمیوں کو بچانے کی خاطر ایک آدمی کو سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں، کیونکہ جان بچانے کے لحاظ سے سب آدمی برابر ہیں۔ اور چونکہ ہر ایک کی جان کا نقصان مساوی حیثیت رکھتا ہے لہذا ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں (۳۰)۔

اسی قسم کا ایک عجیب و غریب مقدمہ انگریزی عدالت میں ۱۸۸۳ء میں دائر کیا گیا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کشتی میں کچھ ملاح بیٹھے تھے کہ ہواؤں اور موجوں کے طوفان نے اسے سمندر میں بہت دور پھینک دیا اور کشتی بہت عرصے تک کنارے پر نہ آسکی، یہاں تک کہ وہ بھوک کی وجہ سے قریب المرگ ہو گئے۔ انہوں نے اپنی جانیں بچانے کے لیے سب سے کم عمر ملاح کو جس کی عمر اٹھارہ سال تھی، مار کر کھالیا اور اس مصیبت سے نجات پائی۔ عدالت میں ان پر قتل کا مقدمہ چلایا گیا اور عدالت نے انہیں اس لحاظ سے مجرم قرار دیا کہ بھوک سے مرنے کا خطرہ قتل کے جرم کو جائز نہیں کر سکتا (۳۱)۔ امریکہ کی عدالتیں بھی اس قسم کے مقدمات میں اسی قسم کے فیصلے پر عمل کرتی ہیں (۳۲)۔

اسی طرح دفع مضرت کے قاعدہ مذکورہ پر عمل کرتے ہوئے شرع اسلامی کی رو سے یہ بات جائز ہے کہ کوئی شخص انسان یا حرام حیوان کے زخم میں ٹانکے لگانے کے لیے کسی سے دھاگا چھین لے مگر کپڑا وغیرہ سینے کے لیے دھاگا چھیننا جائز نہیں (۳۳)۔

کاموں میں ارادہ

کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں

انسان کے ہر عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادے اور اختیار سے صادر ہو۔ اور جس غرض سے قوت ارادی عمل کی طرف متوجہ ہو اسے قصد یا نیت کہتے ہیں۔ گویا قصد یا نیت اس چیز کا نام ہے جو ارادے کو مصروف عمل کر دے، یا بالفاظ دیگر ارادے کو کام کی طرف متوجہ کر دینے کا نام قصد ہے۔ مثلاً "ایک شخص نے دوسرے پر اس لیے گولی چلائی کہ وہ اسے جاگے اور اسے لگی تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ گولی چلانے والے نے گولی چلانے کا ارادہ کیا تھا کہ گولی اس کے لگے۔

علم النفس کی رو سے کسی کام کی تیاری اور اس کے لیے عملی قدم اٹھانے کا ارادہ کرنے سے پہلے خیال کے کئی درجے ہیں۔ یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں، لہذا ہم صرف قصد کے درجے بیان کرتے ہیں جیسا کہ علامہ سبکی (۴۴) نے قصد معصیت کے پانچ درجے بیان کیے ہیں: "ہاجس" خاطر، "حدیث النفس" ہم اور عزم۔

جو سب سے پہلا خیال نفس انسانی میں پیدا ہو وہ "ہاجس" ہے۔ اس کے بعد "خاطر" کا درجہ ہے یعنی دل میں ارادے کا جاری ہونا۔ پھر "حدیث النفس" یعنی وہ کش مکش جو کام کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں پیدا ہو۔ پھر "ہم" کا درجہ ہے، یعنی کام کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا، اور آخری درجہ "عزم" کا ہے یعنی کسی بات کا پکا ارادہ کر لینا اور اس پر قائم رہنا۔

چونکہ "ہاجس" و "خاطر" انسان کے اختیار میں نہیں لہذا ان کا مواخذہ بھی نہیں۔ اسی طرح "حدیث النفس" میں بھی مواخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے:

"عفی عن امتی ما حدثت به نفوسها" (۳۵) (یعنی خدا نے میری امت کے وہ خیالات معاف کر دیئے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں)۔ اسی طرح "ہم" کے درجے میں بھی انسان کا مواخذہ نہیں، حدیث ذیل کی رو سے: "ان الہم بالحسنة یکتب حسنة والہم بالسینة لا یکتب سینة" (۳۶) (یعنی نیک خیال کے بدلے ایک نیکی لکھی جاتی ہے اور برے خیال کے بدلے گناہ نہیں لکھا جاتا)۔ "عزم" میں بہت سے اختلافات ہیں جن کا یہ موقع نہیں۔

یہ تفصیل اس قصد کی ہے جو گناہوں کے بارے میں کیا جائے۔ باقی رہے معاملات ان کا محض قصد اس لیے قابل گرفت نہیں کہ اس کا علم نہیں ہوتا۔ دوسرے اس لیے کہ ارادہ کرنے والا اپنا ارادہ فسخ بھی کر دیتا ہے۔ پس ارادہ جب تک عملی صورت میں ظاہر نہ ہو جائے کسی درجے میں قابل گرفت نہیں (۳۷)۔

چونکہ ہر چیز کا مدار نیت پر ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے: "انما الاعمال بالنیات" اور "انما لکس امرء ما نوى" (۳۸) (یعنی ہر شخص کے عمل کا مدار نیت پر ہے)۔ اس لیے اعمال انسانی کو ارادے سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ "مجآء الاحکام العدلیہ" کی دفعہ ۲ میں ضابطہ موجود ہے کہ: "الامور بمقاصدھا" (۳۹) (یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیت سے اٹھالے کہ اسے مالک کے حوالے کر دے گا تو جائز ہے اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلائے گا (دفعہ ۷۶۹)۔ دونوں صورتوں میں پڑی ہوئی چیز اٹھانے کا فعل تو یکساں ہے لیکن نیت کے لحاظ سے حکم مختلف ہو جائے گا۔

نیت اور ظاہر

اسی قاعدے (الامور بمقاصدھا) کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کام کی نیت اور ظاہر

میں اختلاف ہو تو نیت کا حل معلوم ہو جانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہوگا۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ الزام کا۔ چنانچہ ”مجلیٰ“ نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ ”العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للفاظ و المبانی“ (دفعہ ۳) (یعنی معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کا)۔

ظاہر ہے کہ جب کسی چیز سے نفع یا فائدہ حاصل کرنے کے بارے میں معاہدہ کیا جائے تو وہ اجارہ یعنی ٹھیکہ کہلاتا ہے۔ اور جس میں کوئی معاوضہ یا اجرت نہ ہو اسے عاریت کہتے ہیں۔ پس اگر دو شخصوں نے کوئی معاملہ لفظ عاریت سے طے کیا اور اس میں مستعار دینے والے کو مقررہ معاوضہ نہ دینے کی شرط بھی لگادی تو یہ معاملہ اپنی غرض و نیت کے اعتبار سے ”ٹھیکہ“ کہلائے گا اور اسے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا (۵۰)۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ظاہری الفاظ سے غیر کا حق تعلق نہ رکھتا ہو، ورنہ ظاہری الفاظ پر عمل درآمد ہوگا تاکہ لوگوں کا نقصان نہ ہو۔ چنانچہ جب بولنے کے الفاظ اور نیت میں اختلاف ہو اور ظاہری الفاظ سے غیر کا حق بھی متعلق ہو تو ظاہری الفاظ کے مطابق حکم دیا جائے گا۔

مثلاً اگر فریقین مقدمہ میں سے ایک نے قاضی کے روبرو دوسرے سے قسم لی تو اس کے وہی ظاہری الفاظ مراد ہوں گے جو قاضی اور قسم لینے والے کی نیت کے مطابق ہوں گے اور ان میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ فتویٰ اس حدیث کے مطابق ہے کہ ”اليمين على نية المستحلف“ (۵۱) (یعنی قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا) لہذا قسم میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہوگی یعنی یہ کہ قسم کھانے والا ایسی نیت کو اپنے دل میں پوشیدہ رکھے جو الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہو۔ اور بعض کے نزدیک بحالت مجبوری جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو، اس

قسم کی تلویل جائز ہے (۵۲)۔

چونکہ کام میں نیت کا اظہار ضروری ہے اس لیے جب نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو اور نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ یہی مضمون اس حدیث شریف میں ہے: "نحن نحکم بالظاہر واللہ یتولی السرائر (۵۳) (یعنی ہم ظاہر پر فیصلہ کرتے ہیں اور نیتوں کا حال اللہ جانتا ہے)۔" "المجامع (۵۳)" اور "مجتے" میں یہ عبارت ہے: "دلیل الشنی فی الامور الباطنة یقوم مقامہ یعنی انہ یحکم فی الظاہر فیما یتعسر الاطلاع علی حقیقۃ۔" (یعنی جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہر پر عمل ہوگا)۔

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب نیت اور ظاہری الفاظ میں اختلاف ہو تو نیت پر عمل کیا جائے گا۔ مگر جب ظاہر سے غیر کا حق متعلق ہو یا نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو اس صورت میں مجبواً بطور استثنا ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ نیت کا حال معلوم کرنا بڑی اہم چیز ہے کیونکہ حقیقی فیصلہ اسی پر موقوف ہے۔ اور ظاہر پر عمل کرنا اسی وقت ضروری ہوگا جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے۔ اسی لیے ہم فقہ کی کتابوں اور "مجتے" میں ایسے قواعد پاتے ہیں جن کا تعلق قانونی کاروبار کے الفاظ و معانی سے ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں الفاظ کا اعتبار نہیں کیا گیا، جیسا کہ بعض نے خیال کیا ہے، بلکہ معاملات کے مقاصد حقیقی کا اعتبار ہے۔

حقیقت اور مجاز

کلام کی تین قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز اور مہمل۔ حقیقت: جب لفظ اپنے لغوی یا اصطلاحی معنوں میں استعمال ہو جیسے لفظ "شیر" مشہور حیوان کے لیے استعمال کیا جائے، یا جیسے "قیاس" جو علمائے اصول کی اصطلاح میں دلیل شرعی کے لیے مستعمل ہے۔

مجاز: جب لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال نہ ہو، جیسے اہل عرب شیر کا لفظ بہادر آدمی کے لیے بولتے ہیں۔ مہمل: وہ لفظ ہے جو بے معنی اور غیر مستعمل ہو۔

”محلّے“ کی دفعہ ۱۲ کی رو سے: ”الاصول فی الکلام الحقیقۃ“ (یعنی کلام کا اصل الاصول یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں)۔ اس اصول کے مطابق اگر ایسے شخص نے جس کے پوتے بھی تھے، اپنا مکان وقف علی الاولاد کیا تو اس کے مرنے کے بعد پوتوں کو کوئی حصہ نہ پہنچے گا کیونکہ لفظ اولاد کے حقیقی مصداق میں پوتے داخل نہیں۔

مگر ”جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز پر عمل کیا جائے گا“ (دفعہ ۶۱)۔ پس اوپر کی مثال میں اگر وقف کرنے والا ”وقف علی الاولاد“ کر کے مر گیا اور اس کے لڑکے نہ ہوں بلکہ پوتے ہوں تو یہاں چونکہ حقیقی معنی پر عمل ممکن نہیں لہذا اولاد کا اطلاق پوتوں پر ہوگا اور وہی جائیداد کے حق دار ہوں گے۔

یہ دراصل وقف کرنے والے کی نیت کی تفسیر ہے۔ اور ”محلّے“ ہی کے اس قاعدے کا اتباع ہے کہ کسی کلام کے معنی پر عمل کرنا بیکار چھوڑ دینے سے بہتر ہے۔ یعنی جب تک کلام کے کسی معنی کے لحاظ سے عمل ممکن ہوگا، اسے مہمل نہ چھوڑا جائے گا (۵۵) (دفعہ ۶۰)۔

محلّے کی آخری عبارت یہ: ”جب کلام کے کسی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ یعنی جب کلام کے نہ تو حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو اور نہ مجازی معنی پر تو اسے نظر انداز کر دیا جائے گا“ (دفعہ ۶۲)۔ کلام کو مہمل چھوڑنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کی نسبت یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے (دفعہ ۱۶۲۹)۔

وہ تمام دفعات جو ”محلّے“ کے قواعد کلیہ میں بیان کی گئی ہیں، ”الاشباہ والنظائر“ اور ”مجموع اصول“ (۵۶) کی دیگر کتابیں سے ماخوذ ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے

پہلے کام کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے گا۔ پھر مجازی معنی میں اور جب وہ دونوں معنوں میں سے کسی میں استعمال نہ ہو سکے تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

آخری نوٹ: جب حقیقی اور مجازی دونوں معنی متصادم ہو جائیں اور پہلا معنی متروک ہو تو دوسرا معنی اختیار کیا جائے گا۔ لیکن اگر مجازی معنی کا استعمال زیادہ عام ہو چکا ہو تو کسے ترجیح دی جائے گی؟ اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت کو ہی ترجیح دی جائے گی اور صاحبسنن و امام غزالیؒ وغیرہ کے نزدیک اگر بہت عرصے سے معنی مجازی استعمال ہو رہے ہیں تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی۔ ”مجلتے“ میں موخر الذکر رائے کو اختیار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ چنانچہ ”مجلتے“ کی عبارت یہ ہے: ”الحقیقة تترك بدلالة العادة“ (دفعہ ۴۰) (یعنی رواج عام کے ہوتے ہوئے حقیقت ترک کر دی جائے گی)۔ میری رائے میں عربی یا روایتی معنی اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے نیت کی تائید حاصل ہو۔ علمائے علم اصول کی رائے بھی یہی ہے جسے ”فتاویٰ ہندیہ“ میں امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (۵۷)۔

تصریح اور دلالت

حنفی علمائے اصول نے دلالت کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم کرتے ہوئے تصریح اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ تصریح وہ لفظ ہے جس کے معنی بالکل ظاہر ہوں اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مبہم ہوں کہ جنہیں سمجھنے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو اور اس کا مطلب عبارة النص یا اشارة النص یا دلالة النص یا اقتضاء النص سے سمجھ میں آئے۔

شافعیوں کے نزدیک الفاظ کی دو قسمیں ہیں: ایک دلالة المنطوق یا دلالة لفظیہ، دوسری دلالة المفہوم یا دلالة المعنویہ۔ ہمارے خیال میں پوری تفصیل کا یہ موقع نہیں اس لیے دلچسپی رکھنے والے حضرات علم اصول کی کتابوں (۵۸) کی طرف رجوع کریں۔

اسی طرح دوسری حیثیت سے صریح کا مقابلہ دلالتِ حال یا بیانِ ضرورت بھی ہے یعنی وہ معنی ہو سکوت اور قرائن یا رواجِ عام سے سمجھے جائیں۔ مثلاً "اگر مذاہبِ اسلامیہ میں بیعِ تعاطلی جائز ہے۔ یعنی ایسی خرید و فروخت جس میں قوی ایجاب و قبول نہ ہو بلکہ عملی ہو" اس طرح کہ خریدار دکان دار کو قیمت دے کر چیز لے لے اور زبان سے دونوں کچھ نہ کہیں۔ پس اس صورت میں دلالتِ حال قوی ایجاب و قبول کی بجائے سمجھی جائے گی۔

دوسری مثال: "محلے" کی رو سے نابالغ کا سرپرست اس بات کا مجاز ہے کہ نابالغ کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے۔ "محلے" کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اجازت بہ لفظ صریح ہو سکتی ہے اسی طرح دلالت بھی ہو سکتی ہے جیسے کسی ہوشیار نابالغ کا سرپرست اسے کاروبار کرتے دیکھے اور اسے منع نہ کرے بلکہ خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت دینے کی دلیل ہے (دفعہ ۹۷۱)۔

مگر اجازت کے لیے صرف خاموشی ہی کافی نہیں تاوقتیکہ قرائنِ حال سے بھی اس کی تائید نہ ہو۔ اسی بنا پر قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ: "لا ینسب الی ساکت قول" لکن السکوت فی معرض العاجۃ بیان۔" (دفعہ ۶۷) (یعنی خاموش آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہ کیا جائے گا لیکن خاموشی بوقتِ ضرورت اظہارِ شمار ہوگی)۔ ہم اس قاعدے کو "باب العقود" کی فصل ایجاب و قبول میں مفصل بیان کریں گے (۵۹)۔

اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ کلامِ صریح اصل ہے اور دلالتِ کلام سے قوی تر ہے۔ یہی مطلب "مجامع" (۶۰) اور "محلے" کے اس قاعدہ کلیہ کا ہے کہ: "لا عبرة بالدلالة فی مقابلة التصریح" (یعنی صراحت کے مقابلے میں دلالت کا اعتبار نہیں)۔

مثلاً "اگر کسی شخص نے اپنا مال کسی دکان میں رکھ دیا اور دکان دار اسے دیکھ کر خاموش ہو جائے اور وہ شخص مال وہیں چھوڑ کر چلا جائے تو وہ دکان دار کے پاس امانت شمار ہوگا۔ کیونکہ یہاں دلالتِ حال سے ثابت ہو گیا کہ دکان دار نے امانت رکھنی قبول

کرلی۔ اور اگر دکان دار یہ کہہ کر امانت واپس کرے کہ میں نہیں رکھتا، لہٰذا صورت میں مال امانت نہ ہوگا (دفعہ ۷۷۳) اور صریح انکار دلالت حال کو ختم کر دے گا۔ جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اس قسم کی مثال وہ مغالطہ ہے جو کبھی کبھی وقف کرنے والے کے شرائط میں ہو جایا کرتا ہے جن کی وضاحت اس نے وقف نامہ میں کی ہو جیسے درجات بعدیہ کی شرط اور اس کی مشہور عبارت کہ: "موقوف علیہم میں سے اگر کوئی منافع وقف کا مستحق ہونے سے پہلے مر جائے تو اس کے وہ تمام حقوق جو زندہ رہنے کی صورت میں اسے حاصل ہوتے، اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔" شروط مذکورہ کی تشریح میں سب سے پہلے صریح الفاظ کا لحاظ کیا جائے گا کہ دلالت لفظ کا، کیونکہ اس نیت کا جو لفظوں سے معلوم نہ ہو سکے، اعتبار نہیں (۶۱)۔

مطلق اور مقید

کوئی کلام مطلق ہوتا ہے کوئی مقید۔ جس کلام کے معنی معین اور مشہور ہوں اور بلا قیود و تعینات کے سمجھ میں آجائیں وہ مطلق ہے اور جس کلام کے معنی کا تعین قیود اور اوصاف کے ذریعے ہو، وہ مقید ہے۔

جیسے وکالت دو قسم کی ہے: مطلق اور مقید۔ وکالت مطلق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو اپنا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے اور قیمت مقرر نہ کرے۔ وکالت مقید کی یہ صورت ہے کہ موکل اپنی چیز کی قیمت مقرر کر دے یا اپنے وکیل کے فعل پر کوئی پابندی لگا دے یا عرف عام میں کوئی شرط مروج ہو۔

مطلق و مقید کی تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کلام کو کسی قید و شرط سے مقید نہ کیا جائے وہ مطلق رہے گا۔ یا بالفاظ دیگر کلام دراصل مطلق ہی ہوتا ہے جب تک اس میں کوئی قید صراحہً "یا دلالتاً موجود نہ ہو۔ اور یہی مفہوم اس قاعدے کا ہے

جو "الجماع" (۶۳) اور "محلّے" میں مذکور ہے: "المطلق یجری علی اطلاقہ اذا لم یقم دلیل التقیید نھا او دلالة" (دفعہ ۶۳)۔

خود "محلّے" میں اس قاعدے کی مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً "جس وکیل کو غیر مشروط طور پر مال فروخت کرنے کا اختیار دیا جائے تو وہ اپنے موکل کے مال کو کم و بیش مناسب قیمت پر فروخت کر سکتا ہے (دفعہ ۱۳۹۳)۔ لیکن جب موکل اپنی طرف سے قیمت مقرر کر دے تو وکیل مال کو اس سے کم قیمت پر فروخت نہیں کر سکتا (دفعہ ۱۳۹۵)۔ مثال مذکورہ میں تو مقررہ قیمت کی شرط صراحتاً "یا لفظاً" موجود ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ شرط دلالت نص سے پائی جائے۔ مثلاً "ایک شخص دوسرے شخص کو ایسی چیز فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے جو خاص موسم میں پیدا ہوتی ہے تو اس کی وکالت اس موسم کے لیے مخصوص ہو جائے گی (دفعہ ۱۳۸۳)۔"

رابطہ کلام

اگر ایک مقدمے میں کسی فریق کا کلام طویل ہو جائے تو پورے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ کلام کا ہر حصہ دوسرے کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ پس جو شخص کلام کا حقیقی مفہوم سمجھنا چاہے تو اس کے لیے کلام کا ایک حصہ کافی نہیں بلکہ پورے کلام کو اول سے آخر تک سنا اور سمجھنا ضروری ہے (۶۳)۔

اس عام اصول کی ایک خاص صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سوال کے جواب میں کسی معاملے کا اقرار کرے تو اقرار کا پورا مفہوم سمجھنے کے لیے سوال و جواب دونوں کا سمجھنا ضروری ہے، "الاشباہ" (۶۳) و "محلّے" کی دفعہ ۶۶ کے مطابق کہ: "سوال جواب میں لوٹایا جائے گا۔ کیونکہ جواب کا مطلب یہ ہوگا کہ مقرر نے اپنے جواب میں اس مضمون کا بھی اقرار کر لیا ہے جو تصدیق کی غرض سے سوال کی صورت میں پیش کیا گیا تھا، لہذا سوال بھی مقرر کے جواب کا ایک حصہ قرار پائے گا۔"

قاعدہ مذکورہ کی مثل: اگر مدعا علیہ سے کسی اقرار نامے کی بابت سوال کیا جائے کہ تم اس اقرار نامے کی تصدیق کرتے ہو؟ پس اس نے جواب دیا "ہاں" تو اس جواب میں سوال بھی شامل سمجھا جائے گا اور اقرار نامے کا مضمون بھی۔ گویا اس نے سوال کی عبارت بھی دہرائی اور اقرار نامے کے مضمون کا بھی اقرار کیا۔ مگر شرط یہ ہے کہ سوال جواب سے نہ بڑھ جائے ورنہ اقرار نامہ نامکمل ہوگا۔ اور اگر مدعا علیہ سے سوال کیا گیا کہ: "کیا تم اقرار نامے کی تحریر اور دستخط کا اقرار کرتے ہو؟" اور اس نے جواب دیا کہ "میں صرف عبارت کا اقرار کرتا ہوں" تو اس صورت میں اقرار نامہ نامکمل رہے گا۔ اور چونکہ جواب میں پورا سوال نہیں آیا اس لیے ہمارے قاعدہ مذکورہ کے مطابق نہ ہوا۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کلام کے حقیقی مفہوم اور اس کی غرض و غایت سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی معاملے کے متعلق جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، ان سب کے ارتباط باہمی کو سمجھا جائے تاکہ صحیح مفہوم سمجھ میں آسکے۔ یہی اصول قانون موجدات لسانی میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک اقرار نامے کے فقروں میں ارتباط باہمی ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کی وضاحت کرتے ہوئے پورا مفہوم ادا کرتے ہیں (دفعہ ۳۶۸)۔

انداز بیان

کلام کا مفہوم سمجھنے میں اسلوب بیان کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ بعض الفاظ اور صفات کی ایک موقع پر کوئی اہمیت نہیں ہوتی لیکن دوسری جگہ انہی میں بڑا وزن پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی مثل وہ دو کلی قاعدے ہیں جو "مجلے" میں مذکور ہیں یعنی:

قاعدہ اول: "مجلے" میں "مجامع (۶۵)" سے لیا ہوا یہ قاعدہ موجود ہے کہ موجود

چیز کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا۔ اگر کوئی شخص اپنا سبز گھوڑا جو موجود ہے یہ کہہ کر

فروخت کرے کہ میں یہ سیاہ گھوڑا فروخت کرتا ہوں اور خریدار اسے خرید لے تو اس گھوڑے کی بیع صحیح ہوگی اور لفظ "سیاہ" بے اثر رہے گا۔ لیکن اگر وہ اپنا سیاہ گھوڑا جو موقع پر موجود نہیں، سبز کہہ کر فروخت کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی (دفعہ ۶۵)۔

امثلہ مذکور میں سے دوسری مثال میں یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مکمل بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں "محلّے" کی رو سے بیع ناقص ہوگی بایں معنی کہ خریدار کو بیع نافذ کرنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسے خیار وقف کہا جاتا ہے (۶۶)۔

چونکہ موجود چیز میں تمام صفات ظاہر ہوتی ہیں جنہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں، لہذا غلط وصف بیان کرنا بے اثر ہوگا۔

لیکن غیر موجود چیز کا حسن و قبح بغیر ظاہر کیے معلوم نہیں ہو سکتا لہذا اگر کوئی شخص اس میں ایسی خوبیاں بیان کرے فروخت کر دے جو اس میں نہیں تو "محلّے" کی رو سے بیع کامل نہ ہوگی اور خریدار کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہے گا (دفعہ ۳۱۰)۔

ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ اوصاف اور کلام کے معنی حالات اور موقع محل کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔

قاعدہ دوم: "فکر بعض مالا يتجزا کنکر کلہ" (دفعہ ۶۳) (یعنی ایسی چیز کے کسی حصے کا ذکر جس کا تجزیہ نہ ہو سکے ایسا ہے جسے کل کا ذکر)۔ اس قاعدے کو صاحب "ہدایہ" نے بیان کیا ہے اور ابن نجیم نے "الاشباہ والنظائر" میں بیان کیا ہے۔ سیوطی کا قول بھی قاعدہ مذکورہ کے قریب قریب ہے کہ: "مالا يقبل التجزیه فاختیار بعضہ کا اختیار کلہ و اسقاط بعضہ کا اسقاط کلہ" (۶۷) (یعنی جو چیز قابل تجزیہ نہ ہو اس کے ایک حصے کو منظور کر لینا پوری چیز کو منظور کر لینے کے برابر ہے۔ اور اس کے ایک حصے کو نامنظور کرنا ایسا ہے جیسے کل کو نامنظور کیا)۔

قاعدہ مذکورہ کی ایک مثال حق شفعہ ہے جو قابل تجزیہ نہیں۔ اسی بناء پر "محلّے" میں مذکور ہے: "لیس للمشفیع حق فی اشتراء مقدار من العقار المشفوع و

ترک باقیمہ" (دفعہ ۱۰۳۱) (یعنی شفع کو یہ حق نہیں کہ اس جائیداد کا کوئی حصہ خریدے اور کوئی چھوڑ دے جس کا حق شفعہ اسے حاصل ہے)۔

دوسری فرضی مثال فقہانے باب العلق میں بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا ایک جزو یا آدمی طلاق دے تو پوری طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ طلاق قابل تجزیہ نہیں، اس لیے جزو طلاق کے معنی یہ ہوں گے کہ پوری طلاق دی (۶۸)۔ فیصلہ مذکور پر سوائے داؤد ظاہری کے سب متفق ہیں کیونکہ وہ صورت مذکور میں طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں (۶۹)۔ یہ ظاہر ہے کہ طلاق کی صورت مذکور محض فرضی ہے ورنہ ایسی طلاق کوئی ذی عقل نہیں دیا کرتا۔

گواہی کے عام اصول و قواعد

بند اول: لوازماتِ ثبوت

اہمیت ثبوت

بعض معاملات بناہۃً ثابت ہوتے ہیں اور بعض کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دونوں طریقے مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ یا جیسا کہ فقہانے کہا ہے (۷۰)۔ اور "مَجَلَّے" میں موجود ہے۔ : "الثابت بالبرهان كالثابت بالعیان" (دفعہ ۷۵)۔ (یعنی جو چیز دلیل سے ثابت ہو، وہ ایسی ہی ہے جیسی بناہۃً ثابت ہوئی)۔

قاضیوں کے ہاں اثبات دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے : **"لویعطی الناس بدعواہم لادعی الناس دعاء رجال واموالہم"** (۷۱)..... (یعنی اگر لوگوں کے دعوے یوں ہی تسلیم کر لیے جائیں تو عدالتوں میں خون کے اور مال کے بہت سے دعوے دائر ہو جائیں)۔ پس ثبوت کو ضروری قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو بے بنیاد اور جھوٹے دعوے دائر کرنے کی جرأت نہ ہو۔

یہی قاعدہ عام طور پر مروج ہے گو اس میں یہ خطرہ ہے کہ ایک سچا مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے لیکن قانونی نقطہ نظر سے صرف وہی دعوے معتبر ہیں جو ثابت ہو جائیں خواہ درحقیقت وہ جعلی دلائل سے ثابت ہوں۔ جھوٹے مدعی کے بارے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید موجود ہے کہ : **"انکم تختصمون الی و لعل بعضکم العن بعجتہ من بعض فمن قضیت له بحق اخیه شیئا بقولہ فانما اقطع**

لہ قطعۃ من النار فلا یاخذھا" (۷۲) (یعنی اے مسلمانو! تم میرے پاس اپنے مقدمات لے کر آتے ہو۔ ممکن ہے تم میں سے کوئی شخص دلیل پیش کرنے میں زیادہ ہوشیار ہو، اس لیے اگر میں اس کی بات کو سن کر اس کے بھائی کا حق اسے دلا دوں تو وہ اس کے حق میں ایک آگ کا ٹکڑا ہوگا، پس اسے نہ لینا چاہیے)۔

اثبات دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے اسے حد یقین تک پہنچا دیا جائے۔ اور یقین عقلی دلائل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یقین یقین ہی سے زائل بھی ہو سکتا ہے۔ یقین کے بعد تردد کا درجہ ہے جس کی تین قسمیں ہیں: ظن، شک اور وہم۔

ظن ایسے تردد کو کہتے ہیں جس میں صحیح پہلو راجح ہو۔ ظن کے بارے میں یقین کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں کی جاسکتی جیسا کہ آیہ کریمہ میں ہے: "ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً" (۷۳)۔ "مجھے" میں ہے: "لا عبرة للظن البین خطاؤہ" (دفعہ ۷۲) (یعنی ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی ظاہر ہو)۔

لیکن جب ظن غالب ہو تو یقین حاصل نہ ہو سکنے کی صورت میں وہی یقین کا قائم مقام ہو جائے گا، جیسے اگر کسی کشتی کا غرق ہونا ثابت ہو جائے تو ظن کے غالب کے مطابق یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ جو لوگ اس میں سوار تھے سب ہلاک ہو گئے ہوں گے۔

اور شک کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے میں ایسا تردد ہو جس میں صحت یا عدم صحت دونوں پہلو برابر ہوں اور کوئی راجح نہ ہو۔ یہ بھی یقین کے سامنے معتبر نہ ہوگا۔ یہی قاضی حسین نے اپنے ان چار قواعد میں کہا ہے جو فقہ کی بنیاد ہیں: "الیقین لا یرفع بالشک" (۷۵) (یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔

اشباہ (۷۶) اور "مجھے" کی عبارت یہ ہے: "الیقین لا یزول بالشک" (دفعہ ۴) وہم اس تردد کا نام ہے جس میں غلطی کا پہلو غالب ہو۔ اس کا بھی اعتبار نہیں،

جیسا کہ "مجلّے" میں ہے : لا عبرة للتوهم (۷۷) (دفعہ ۷۳) اسی طرح ہر احتمال غیر معتبر ہے۔

الغرض اصولی طور پر وہی ثبوت مفید یقین ہو سکتا ہے جو دلیل کے ساتھ ہو ورنہ نہیں۔ چنانچہ "المجامع" (۷۸) اور "مجلّے" میں یہ قاعدہ کلیہ بصراحت موجود ہے : "ایسی چیز حجت نہیں بن سکتی جس میں واقعی احتمال موجود ہو۔ مثلاً اگر کسی مرنے والے نے مرض الموت میں اپنے کسی وارث کے قرضے کا اقرار کیا تو جب تک باقی ورثاء اس کی تصدیق نہ کریں، وہ اقرار معتبر نہ ہوگا کیونکہ یہاں مرض الموت اس شک کی دلیل ہے کہ متوفی نے دیگر ورثاء کو محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کیا ہو۔ البتہ اگر کوئی شخص بحالت صحت اس قسم کا اقرار کرے تو وہ درست تسلیم کیا جائے گا اور باقی ورثاء کو محروم کرنے کا احتمال بے بنیاد ہونے کے باعث وہ اقرار معتبر ہوگا (دفعہ ۷۳) (۷۹)۔"

بار ثبوت

ہر مقدمے میں کم از کم دو فریقین ہوتے ہیں : ایک مدعی دو سرا مدعا علیہ۔ مدعی خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور مدعا علیہ اس سے انکار کرتا ہے (۸۰)۔

چونکہ عدالتی نقطہ نظر سے ثبوت کی بڑی اہمیت ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بار ثبوت کس کے ذمے ہوتا ہے؟ مدعی کے یا مدعا علیہ کے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے (۸۱)۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے معاملات ایسے ہی سمجھتے جاتے ہیں جیسے بظاہر عام طور پر ہوتے ہیں پس جو شخص ظاہر کے خلاف دعویٰ کرتا ہے اسے اپنا دعویٰ ثابت کرنا ضروری ہے۔

"مجامع" (۸۲) کے قواعد کلیہ اور "مجلّے" میں مذکور ہے : "البینة لاثبات خلاف الظاہر والیمین لابقاء الاصل" (دفعہ ۷۷) (یعنی گواہی خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور قسم اصلیت کو باقی رکھنے کے لیے۔ نیز قواعد "مجلّہ" میں ہے کہ :

"البينة على المدعى واليمين على من انكر۔" (دفعہ ۷۶) (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے اور قسم مدعا علیہ پر)۔ قاعدہ مذکورہ کی دلیل شرعی یہ حدیث شریف ہے:

"البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه او على من انكر۔" (۸۳)

بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمے ہوگا کیونکہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعا علیہ بری الذمہ سمجھا جائے گا۔ اور یہی "محلّے" میں ہے کہ اصل بری الذمہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کرے اور مال کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مال زیادہ تھا، بار ثبوت صاحب مال کے ذمے ہوگا (۸۳)۔ یہ قاعدہ کلیہ ان قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علمائے اصول نے استحبابِ حل میں استدلال کیا ہے اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں اسی قاعدے جیسے کئی قاعدے اس پر مبنی کیے ہیں۔ جیسے: "الاصل بقاء ما كان على ما كان وما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه" (۸۵) (یعنی اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنی پچھلی حالت پر باقی رکھی جائے اور جو چیز عرصے تک رہی ہو اسے باقی رکھا جائے تا وقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو)۔

اور قاعدہ: "الاصل براءة النمة" کا مال کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو دعویٰ خارج کر دیا جائے اور وہی مستقل حالت برقرار رکھی جائے جو دعویٰ سے پہلے تھی، یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی، اور قواعد "مجامع" (۸۶) اور "محلّے" کی دفعہ ۶ کی عبارت بھی یہی ہے۔ نیز یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے: "الاصل ان ما كان قديما يترك على حاله ولا يغير الا بجهة" (یعنی اصول یہ ہے کہ قدیم حالت بدستور باقی رکھی جائے گی اور بلا دلیل تبدیل نہ کی جائے گی)۔ مگر شرط یہ ہے کہ قدیم حالت ضرر رساں نہ ہو، کیونکہ "محلّے" میں ہے: "الضرر لا يكون قديما" (دفعہ ۷) (یعنی نقصان قدیم نہیں ہو سکتا)۔

صفات کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور عارضی۔ اصلی صفات وہ ہیں جو اپنے موصوف کے ساتھ شروع سے ہوں جیسے جوان آدمی صاحب عقل ہوتا ہے۔ پس یہاں عقل کی صفت جوان آدمی کے ساتھ عموماً ہوتی ہے۔ صفت عارضی وہ ہیں جو اپنے موصوف میں شروع سے موجود نہ ہوں جیسے جنون اور نشہ۔ پس عام طور پر عارضی صفات کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جو شخص ان کے ہونے کا مدعی ہو، اس پر ان کا ثابت کرنا لازم ہے۔ جو قاعدہ اصول مذکورہ سے پیدا ہوتا ہے اور ”الاشباہ والنظائر“ (۸۸) میں مذکور ہے، یہ ہے کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی صفات معدوم۔ اور یہی ”محلّے“ میں ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے عارضی صفات معدوم ہوتی ہیں۔ مثلاً جب تجارت مضاربت کے دو شریکوں کا نفع ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے تو کام کرنے والے شریک کا اعتبار کیا جائے گا اور نفع ہونے کا بار ثبوت روپے والے شریک پر ہوگا۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ”محلّے“ کی رو سے قاعدہ: ”البینۃ علی الملعی“ میں استثناء بھی ہے۔ چنانچہ اس میں آیا ہے: ”الامین مصلق بیمینہ“ (دفعہ ۱۷۷۳)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امانت رکھنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے امانت رکھوانے والے کو واپس کردی ہے اور رکھوانے والا امانت وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلیہ قول کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی جب وہ اپنے بری الذمہ ہونے کا حلف اٹھائے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، باوجودیکہ یہ قاعدہ مذکورہ کے خلاف ہے کیونکہ وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ امانت واپس کردینے کے دعوے کا بار ثبوت اس کے ذمے ہو۔

اس استثناء کو سوائے مالک کے تمام جمہور فقہانے تسلیم کیا ہے اور مالک کے صرف اسی صورت میں استثنائے مذکورہ کو تسلیم کرتے ہیں جب امانت رکھوانے والے نے امانت بغیر گواہوں کے رکھوائی ہو۔ مگر جب امانت گواہوں کی موجودگی میں رکھوائی گئی

ہو، پھر امانت رکھنے والے نے امانت لوٹا دینے کا دعویٰ کیا ہو تو اس کے ذمے بار ثبوت ہوگا (۸۹)۔ یہ رائے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں، عصر جدید کی ان آراء سے زیادہ قریب ہے جو اس مسئلے میں پائی جاتی ہیں۔

اسی طرح لبنان کے قانون وقف علی الاولاد بحریہ ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس بات کو بوضاحت بیان کر دیا ہے کہ چونکہ متولی مال وقف کا امین ہے اس لیے وقف کے معاملات میں یا حق داروں کے برخلاف اس کا قول بغیر سند کے مقبول نہ ہوگا۔ (دفعہ ۳۱)۔

ترجیح ثبوت

چونکہ اصلیت کے لحاظ سے مدعا علیہ بری الذمہ ہوتا ہے اور عام حالت کے خلاف دعویٰ کرنے کی صورت میں بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے، لہذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مدعی کون ہوتا ہے اور مدعا علیہ کون، اور بار ثبوت کس کے ذمے ہے اور تعارض کے وقت کس کے ثبوت کو ترجیح دی جائے گی؟ اسی بحث کا نام ”ترجیح السنات“ ہے۔ ”مجلة الادکام العدلیہ“ میں اس موضوع پر بہت سی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ ہم وضاحت کی غرض سے ان میں سے صرف ایک مثال بیان کریں گے۔

مثال: اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ جو چیز دوسرے کے قبضے میں ہے وہ میری ملکیت ہے اور دوسرے شخص نے اس کے دعوے کی مخالفت کی تو اس بات کا بار ثبوت کس کے ذمے ہوگا کہ وہ مالک ہے؟ ”مجلة“ میں مذکور ہے: ”بینة الخارج اولی فی دعوی الملک المطلق۔“ (دفعہ ۱۷۷)۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضے میں چیز نہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے۔ کیونکہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضے میں ہے وہی اس کا مالک ہے اور بار ثبوت اس کے ذمے ہوگا جو عام حالت کے خلاف دعویٰ کرے۔ یہ اصول مذہب حنفی اور امام احمد بن حنبل

کی ایک روایت کی رو سے ہے۔ لیکن ان کی دوسری روایت میں اور امام مالک و امام شافعی کے نزدیک قبضہ ہر حالت میں سب سے بڑا ثبوت ہے (۹۰)۔

ان قواعد کلیہ سے جو "مجلتے" میں ابن نجیم (۹۱) سے لیے گئے ہیں ایک قاعدہ وہ ہے جو ترجیح ثبوت سے متعلق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کسی مسئلے کی نسبت قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی، یعنی اگر سبب اور کسی مسئلے کے معرض وجود میں آنے کے بارے میں اختلاف ہو تو اس مسئلے کی نسبت زمانہ حال سے قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی تا وقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانہ بعید سے ثابت نہ کر دیا جائے (دفعہ ۱۱)۔ اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالتِ صحت اور ثبوت بحالتِ مرض الموت میں مقابلہ ہو جائے تو ثبوت بحالتِ صحت طلب کیا جائے گا۔ مثلاً "جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام پر جب کر کے مر گیا، اس وقت دیگر ورثاء نے تو یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے اپنے مرض الموت میں جب کیا تھا اور موہوب لہ نے یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے بحالتِ صحت جب کیا تھا۔ اس صورت میں موہوب لہ سے ثبوت طلب کیا جائے گا (دفعہ ۱۷۶۶) یعنی بار ثبوت موہوب لہ پر ہوگا۔ اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو یہ سمجھا جائے گا کہ جب مرض الموت میں ہوا تھا، یعنی قریب تر زمانے میں، اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا کہ جب اسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثاء اس کی تصدیق کر دیں (دفعہ ۸۷۹)۔"

(۹۲)۔

قدرتی طور پر مذکورہ بالا حکم ان مسائل کا ہے جن میں پہلے ثبوت طلب کرنے کا سبب معین ہو اور جب وہ معین نہ ہو اور دونوں فریق کے ثبوت متعارض ہوں تو احوال اور مذاہب کے لحاظ سے یا تو دونوں پر عمل کیا جائے گا یا دونوں کو ترک کر دیا جائے گا اور یا قرعہ اندازی (۹۳) سے فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں اس مسئلے کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو "مجلتے" اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں، ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع یعنی "عام اصول" سے ہٹ جائیں

اگر ہم فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ قاعدہ عامہ: "البینة علی المدعی" سے ماخوذ ہے اور فقہانے اس قاعدے پر اتنے بڑے بڑے مباحث تحریر کیے ہیں اور اتنی مثالیں بیان کی ہیں کہ ان سے قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا ہے جنہیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انہی کو "مجلة الادکام العدلیہ" نے اختیار کیا ہے۔ یہ مذکورہ بالا علمی تحقیقات ہی کا نتیجہ ہے کہ ایسے قواعد و ضوابط مدون ہو گئے جن کی رو سے مقدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ اگر قاضی سوائے حدیث "البینہ علی المدعی" کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو آئمہ مجتہدین کی رائے پر مبنی ہیں اور اگر حدیث مذکور کو عملی زندگی میں بروئے کار لانے کا معاملہ قاضی کی عقل و فراست پر چھوڑ دیا جاتا تو روح حدیث سے قریب تر ہوتا اور قاضی کو عدل و انصاف کرنے میں زیادہ سہولت ہو جاتی۔

اثبات دعویٰ کے طریقے یا دلائل شرعیہ تین ہیں: اقرار، گواہی اور قسم۔ آئندہ ہم مختصراً انہی طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر "مجلة" کی چند مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے پر اکتفا کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے (۹۳)۔

بند دوم: اقرار

اقرار کا اثر

دلائل شرعیہ میں اثبات دعویٰ کے لیے سب سے زیادہ قوی دلیل مدعا علیہ کا اقرار ہے۔ یعنی یہ کہ مدعا علیہ اس بات کو تسلیم کر لے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے، یا بالفاظ دیگر

اپنے خلاف گواہی دے۔

مقرر اپنے اقرار سے پابند ہو جاتا ہے اسی لیے ”مجامع“ (۹۵) اور ”مجلے“ (دفعہ ۷۹) میں مذکور ہے کہ: ”المرء مواخذ باقراره“ (یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے)۔ اس قاعدے کی دلیل شرعی یہ آیت کریمہ ہے: ”کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم“ (یعنی قائم رہو انصاف پر، گواہی دو اللہ کے لیے اگرچہ تمہارے اپنے خلاف ہو)۔ اور یہ حدیث شریف: ”قل الحق ولو على نفسك“ (۹۷) (یعنی حق کو، اگرچہ تمہارے خلاف ہو)۔

صحتِ اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل بالغ ہو اور اس پر کسی قسم کا جبر نہ کیا جائے۔ چنانچہ ایسے مقرر کا اقرار معتبر نہ ہو گا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو۔ نہ نابالغ، پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہو گا۔ جب مدعا علیہ اقرار کر لے تو وہ حقوق العباد میں اپنے اقرار سے نہیں پھر سکتا، یعنی ان معاملات میں جن سے کسی بندے کا حق وابستہ ہو۔ بخلاف حقوق اللہ کے، یعنی وہ جرائم جن کی سزائیں اللہ کی طرف سے مقرر ہیں اور ان سے کوئی انسانی حق وابستہ نہیں جیسے زانی اور شراب خوار کی سزائیں۔

پس حقوق اللہ میں جمہور فقہاء کے نزدیک مقرر کا اپنے اقرار سے پھر جانا جائز ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے: ”ادرو الحدود بالشبهات“ (۹۸) (یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے درگزر کرو)۔ لیکن بعض فقہاء جن میں مذہب ظاہری کے مقدمین بھی ہیں، اس مسلک کے خلاف حقوق اللہ میں بھی اقرار سے پھر جانا جائز نہیں سمجھتے، اور انہوں نے حدیث مذکور کو یہ کہتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ صرف حضرت ابن مسعود اور حضرت عمر کا قول ہے (۹۹)۔

پھر قواعد ”المجامع“ میں یہ قاعدہ موجود ہے: ”الاقرار على الغير ليس بجائز“ (یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اقرار کا اثر صرف مقرر

تک محدود ہے۔ بخلاف گواہی کے وہ غیر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ ”الاشباہ (۱۰۰) اور ”مخے“ کے قواعد میں موجود ہے: ”البينة حجة متعمية والاقرار حجة قاصرة۔“ (دفعہ ۷۸) (یعنی گواہی ایسی حجت ہے جو غیر پر اثر انداز ہوتی ہے اور اقرار ایسی حجت ہے جس کا اثر مقرر تک محدود ہے)۔ جیسے اگر قرض کا دعویٰ ایک سے زیادہ اشخاص پر کیا گیا، ان میں سے بعض نے تو قرضے کا اقرار کر لیا اور بعض نے اقرار نہ کیا، اس صورت میں اقرار صرف مقرہ ہی پر اثر انداز ہوگا کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ لیکن اگر مدعی اپنا دعویٰ گواہوں کے ذریعے ثابت کر دے تو اس کا اثر سب پر ہوگا۔

کیا اقرار قابل تجزیہ ہے؟

اقرار کبھی تو بے کم و کاست دعوے کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ہوتا ہے۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ دعوے کا اقرار کرنے کے بعد ایسے لفاظ بھی اضافہ کر دے جن سے نتیجہ تبدیل ہو جائے۔ مثلاً ”وہ کہہ دے کہ قرضہ تو ہے مگر فی الفور واجب الادا نہیں بلکہ میعادى ہے۔ اور اقرار مرکب کی صورت یہ ہے کہ مقر اپنے اقرار میں اصلی دعوے کے ساتھ کوئی ایسی بات اضافہ کر دے جو اس سے وابستہ ہو۔ مثلاً ”قرضہ تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہہ دے کہ ”اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے یا مدعی نے قرضہ معاف کر دیا ہے۔“

اس قسم کی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ مقرر کے پورے قول کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کے اقرار کا یوں تجزیہ کیا جائے گا کہ قرضے کا اقرار تو تسلیم کر لیا جائے اور مزید الفاظ کا ثبوت طلب کیا جائے؟

مسئلہ مذکورہ کے جواب میں دو نظریے ہیں: ایک مذہب حنفی اور مالکی (۱۰۱) کا نظریہ جس کی رو سے اقرار کا تجزیہ کیا جائے گا۔ پس قرضے کی حد تک تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور باقی کا ثبوت طلب کیا جائے گا۔ مثلاً ”جب مدعا علیہ نے قرضے کا اقرار

کر لیا پھر اس کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ کیا، اس صورت میں قرضہ تو اقرار کی وجہ سے اس کے ذمے لازم ہوگا اور قرضے کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ اسے ثابت کرنا پڑے گا۔

دوسرے نظریے کی رو سے اقرار کا تجزیہ جائز نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اقرار ایک کلام ہے، لہذا اس کے ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے۔ مثلاً "جب مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بقول ابن القیم الجوزیہ کے اس نے میعادی قرضے کا اقرار کیا ہے، اس لیے فی الفور ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائے گا جو اس کے اقرار میں داخل نہیں۔"

اسی قسم کی روایت حماد بن سلمہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا مگر اس کے پاس ثبوت نہ تھا۔ دونوں فریق عبد الملک بن علی قاضی بصرہ کی عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے۔ مدعا علیہ نے اقرار ~~کو~~ ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے۔ اُس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کر دیا اور باقی کلام کو چھوڑ دیا۔ اس پر قاضی عبد الملک نے کہا کہ یا تو مدعا علیہ کے پورے کلام کو مانو یا پورے کلام کو نہ مانو۔ مذہب حنبلی کا قول مختار اور مذہب ظاہری (۱۰۲) اسی نظریے کے مطابق ہے کہ اقرار قابل تجزیہ نہیں۔ اور اکثر قوانین جدیدہ بھی اسی کے مطابق ہیں جیسے لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اساسی قانون (دفعہ ۲۲۶-۲۲۷) اور لبنان کی عدالت ہائے شرعیہ کی تنظیم کا قانون (دفعہ ۴۳)۔

آپ دیکھتے ہیں کہ یہی نظریہ سب سے بہتر ہے اور اسی میں عدل و انصاف کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ ایک قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرضے کا دعویٰ دائر کر دیا ہو، درآں حالیکہ نہ تو قرض خواہ کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ دیا تھا اور نہ قرض دار کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے۔ پس اس صورت میں اگر قرض دار نے

اقرار قرض کے ساتھ یہ کما کہ وہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو اس کے پورے کام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ اگر قرض دار کے اقرار کا تجزیہ کر دیا جائے تو قرضے کی ادائیگی ثابت نہ کر سکنے کے باعث اسے دوبارہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا۔ اور اگر وہ جھوٹ بولتے ہوئے سرے سے قرضے ہی سے انکار کر دے گا تو عدم ثبوت کی بنا پر دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ ایسی صورتوں میں اگر اقرار کا تجزیہ جائز قرار دیا جائے تو اس سے جھوٹے لوگوں کی حوصلہ افزائی ہوگی اور سچے لوگ سزا پائیں گے۔

اس مسئلے میں مذہب شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔ امام غزالی نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعا علیہ میعاد قرضے کا اقرار کرے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضے کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے (۱۰۳)۔

بند سوم: زبانی گواہی

زبانی گواہی قبول کرنے کے شرائط

لفظ "بينة" لغت کے لحاظ سے بین کی مونث ہے یعنی واضح، صریح اور غیر مبہم، اور اصطلاح میں حجت قویہ کو کہتے ہیں، کیونکہ وہ حق کو واضح اور غالب کر دیتی ہے۔ آج کل بہ لحاظ معنی اصطلاحی گواہی کی دو قسمیں ہیں: ایک تحریری گواہی اور دوسری زبانی گواہی۔ مگر فقہ اسلامی کی کتابوں میں بينة کا لفظ عام طور پر دوسری قسم کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے یعنی زبانی گواہی۔

قوانین کی رو سے زبانی گواہی بغیر کئی بار دینے اور بغیر مختلف شرائط کے قبول نہیں ہو سکتی، اس خوف سے کہ کہیں گواہ بھول نہ جائیں یا چھپانہ لیں یا جذبہ طرف داری یا کسی کے بہکانے سے متاثر ہو کر یا رشوت کے لالچ میں آکر جھوٹی گواہی نہ دے دیں۔

اسی وجہ سے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں۔ چنانچہ بعض قوانین شہادت کی رو سے چند خاص مقامات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی قابل قبول نہیں کی جاتی۔ اور کچھ قوانین ایسے ہیں جن کی رو سے زبانی گواہی ہر حال میں مقبول ہے۔ البتہ مقدمے کی نوعیت کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے۔

اکثر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیونکہ ان کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوجداری مقدمات میں بلا قید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں۔ چنانچہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے تحریری دستاویز کے مضمون کے خلاف ثابت کرنے کے لیے زبانی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ ان مالی مقدمات میں قبول کی جائے گی جو بچپن لبنانی لیرہ (۱۰۵) سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے (۱۰۶)۔

شرع اسلامی میں جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے زبانی گواہی تمام حالات میں قبول کی جائے گی۔ البتہ باختلاف مذاہب اور نوعیت مقدمہ کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے۔

اس کے باوجود فقہانے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تعبذی ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد (۱۰۷)۔ یہاں ہم اہم مسائل کے متعلق گواہی کے درجوں کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں۔

گواہی کے درجے

اول --- چار شخصوں کی گواہی : اسلام کے تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار شخصوں کی گواہی ضروری ہے بہ دلیل قرآن : **وَالذِّنِّینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُنَّ ثَمَانِینَ جَلْدَةً** (یعنی جو

لوگ باعصمت بیبیوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو ان کو اسی کوڑے مارے جائیں۔ "لولا جاء واعلیہ باربعۃ شہداء فاذا لم یاتوا بالشہداء فاؤلنک عند اللہ ہم الکافیون۔" (یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں)۔ "واللاتی یاتین الفاحشۃ من نساءکم فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم۔" (۱۰۸) (یعنی تمہاری بیبیوں میں سے جو بے حیائی کی مرتکب ہوں، ان کے خلاف چار مسلمان گواہ پیش کرو)۔

مسئلہ زنا میں اتنی سختی احتیاط اور پردہ پوشی کی غرض سے رکھی گئی ہے۔ اس معاملے میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں، سوائے عطا اور حماد کی روایت کے کہ ان دونوں نے تین مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ اور سوائے مذہب ظاہری کے کہ اس میں ہر مرد کی بجائے دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی، اس لیے صرف آٹھ عورتوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی (۱۰۹)۔ یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلے میں ہیں۔ اور حسن بصریؒ نے قتل کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا (۱۱۰)۔

دوم --- تین شخصوں کی گواہی: امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفلس ہونے کا دعویٰ کرے جس کا تمول مشہور ہو تو اسے ثابت کرنے کے لیے بھی تین گواہوں کی ضرورت ہوگی اور اس بارے میں قیسہ بن مخارق کی حدیث (۱۱۱) سے سند لی ہے۔

سوم --- دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو: باقی معاملات میں تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے اثبات کے لیے دو گواہ کافی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں اوصاف شرعیہ موجود ہوں جس کی دلیل قرآن و حدیث ہے۔

قرآن کریم میں جو دو آیات وصیت اور طلاق کے بارے میں موجود ہیں وہ یہ ہیں:

”شهادة بینکم انا حضر احدکم الموت اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیر کم۔“ (یعنی اے ایمان والو! جب تم میں سے کسی کو موت آئے تو وصیت کے وقت دو دیانت دار گواہ ضروری ہیں خواہ تمہارے خاندان کے ہوں یا غیر)۔ ”فانما بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشهادة لله“ (۱۱۲) (یعنی جب مطلقہ عورتیں عدت گزرنے کے قریب پہنچ جائیں تو تمہیں اختیار ہے کہ یا تو انہیں قاعدے کے موافق اپنے نکاح میں رہنے دو یا باقاعدہ انہیں چھوڑ دو اور اپنوں میں سے دو معتبر گواہ بنا لو)۔ یہی مضمون حدیث شریف میں آیا ہے: ”شاهداک او یمینہ“ (۱۱۳) (یعنی اے مدعی! تیرے دو گواہ یا مدعا علیہ کی قسم ہے)۔

سوائے زنا کے باقی تمام جرائم میں دو دیانت دار مردوں کی گواہی ضروری ہے۔ اور امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک بھی دو مردوں کی گواہی ضروری ہے جیسے نکاح و طلاق وغیرہ معاملات میں۔ عطاء اور حماد نیز مذہب ظاہری کے نزدیک معاملات مذکورہ میں سے کسی میں بھی عورتوں کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا (۱۱۳)۔

چہارم --- دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی: (گواہوں کی) یہ شرعی تعداد ہے جسے قرآن کریم نے میعادی قرضے کی دستاویز لکھے جانے کے لیے اس آیت کریمہ میں بیان کیا ہے: ”واستشهدوا شہیلین من رجالکم فان لکم یکونا رجلین فرجل وامراتان (۱۱۵) (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو۔ پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں)۔“

تمام مذاہب اسلامیہ اس مسئلے میں متفق ہیں کہ اس قسم کی گواہی مقدمات مال میں قابل قبول ہے جیسے خرید و فروخت، قرضہ، غصب اور دیگر واجبات۔ احناف کے نزدیک ایسی شہادت تمام دیوانی معاملات میں قابل قبول ہے، خواہ وہ مالی ہوں یا غیر مالی

جیسے نکاح و طلاق۔ مگر ایسی گواہی حقوق اللہ میں مقبول نہیں یعنی ان جرائم میں جن کی سزائیں منجانب اللہ مقرر ہیں۔ اسی رائے کو "بجائز الاحکام العدلیہ" نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۲۸۵)۔

مذہب اہل ظاہر کی رو سے اس قسم کی گواہی تمام حقوق العباد میں۔ سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں قابل قبول ہے (۱۱۶)۔

پنجم۔۔۔ ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم: اس قسم کی گواہی مذہب حنفی امام اوزاعی اور یسٹ شاگرد امام مالک کے نزدیک قابل قبول نہیں لیکن باقی آئمہ مجتہدین کے نزدیک ایسی گواہی صرف مقدمات مال میں قبول کی جاسکتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر اس طرح فیصلہ فرمایا کہ گواہی کو منسوخ فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی (۱۱۷)۔ اسی کے مطابق حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے بھی فیصلہ کیا ہے۔

ایک مرد کی گواہی قبول کرنے والے آئمہ حدیث مذکور کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صراحت موجود ہے۔ اور جس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا، وہ خبر احاد ہے جو نص قرآنی کو منسوخ نہیں کر سکتی۔

عورتوں کی گواہی

یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عورت کو عملی زندگی کا تجربہ مرد سے کم ہوتا ہے اور زمانہ قدیم سے عورت کا یہی حال رہا ہے۔ حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے تو عورت کی گواہی بالکل ہی مقبول نہیں جیسے یہودی شریعت میں (۱۱۸) یا صرف تائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے۔ اور تائید گواہی کی مثال سوئٹزر لینڈ کے بعض حلقوں کے

اس قانون میں ملتی ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک وہاں رائج تھا، جس میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر شمار ہوتی تھی۔ اسی طرح فرانس کے پرانے قانون میں عورت کی گواہی مرد کے برابر نہ تھی (۱۱۹)۔ بلکہ خود نیپولین کے قانون کی رو سے اس ترمیم سے پہلے جو انھارویں صدی میں ہوئی وصیت اور بعض شخصی معاملات میں صرف مردوں کی گواہی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں (۱۲۰)۔

چونکہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کے باعث عربی عورت کو عملی زندگی کا تجربہ کم ہوتا تھا، شریعت اسلامی نے اسی کا لحاظ رکھتے ہوئے ان معاملات میں عورت کی گواہی جائز کر دی ہے جو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں۔ اور چونکہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہذا عورت کی گواہی مرد کی ادھی گواہی کے برابر شمار ہوگی۔ چنانچہ ذیل کی آیہ کریمہ میں معادی قرضے کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ہے: **فان لم یکونا رجلین فرجل وامراء تان ممن ترضون من الشهداء ان تض احلاما فتنکر احلام الاخری** (۱۲۱) (یعنی اگر (گواہی کے لیے) دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں جنہیں تم پسند کرو، تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے)۔

عورت کی جو حیثیت اسلام نے قائم کی ہے وہ اس حیثیت سے بدرجہا بہتر ہے جو زمانہ جاہلیت (قبل از اسلام) میں تھی کیونکہ اس زمانے میں بعض لوگ لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے اور عورت معاشرہ انسانی کے بہت سے حقوق سے محروم تھی جیسے حق وراثت وغیرہ۔

مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے بارے میں مذاہب اسلامیہ کا اختلاف تو ہمیں معلوم ہو گیا، اب ہم یہ بتائیں گے کہ تنہا عورتوں کی گواہی کن حالات میں مقبول ہوگی۔

حدیث شریف میں وارد ہے: **”شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال**

النظر الیہ" (۱۲۲) یعنی تنہا عورتوں کی گواہی صرف ان چیزوں میں جائز ہے جنہیں مرد نہیں دیکھ سکتے۔ تمام مذاہب اسلامیہ نے بالاتفاق اس گواہی کو قبول کیا ہے۔ چنانچہ "مجتہ" میں موجود ہے کہ معاملات مال میں ان چیزوں کے متعلق جنہیں مرد معلوم نہیں کر سکتے، تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱۲۸۵)۔ مثلاً "بچہ پیدا ہونے کا حل اور نسوانی عیوب وغیرہ۔ اور احناف کے سوا دیگر فقہائے جمہور کے نزدیک دودھ پانا۔

ان مواقع پر عورتوں کی گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور حنبلیوں کے نزدیک صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ اس کی دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بچے کی پیدائش (۱۲۳) میں صرف دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ نیز اس دلیل سے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور جناب قاضی شریح وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلے کیے۔ لیکن باقی آئمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ہے جس طرح دو مردوں کی، سوائے بعض مخصوص حالات (۱۲۴) کے۔ اور عثمان البتی کے نزدیک تین ہونی چاہئیں اور امام شافعی کے نزدیک چار۔ اس سلسلے میں امام شافعی نے اپنی مسند میں عطا سے یہ حدیث روایت کی ہے:

قال فی شہادۃ النساء علی الشئ من امر النساء لا یجوز فیہ اقل من اربع" (۱۲۵)

(یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے بارے میں فرمایا کہ چار عورتوں سے کم گواہی جائز نہیں)۔

ان حالات کے سوا جن سے مرد واقف نہیں ہو سکتے، آیا دیگر حالات میں تنہا عورتوں کی گواہی جائز ہے؟ امام مالک کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے۔ امام احمد بن حنبل کا ایک مسلک یہ بھی ہے۔ حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی بن ابی طالب (رضی اللہ عنہما)

اور قاضی شرح سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور مہر جیسے معاملات میں تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول کی تھی۔ اور اہل ظاہر کے نزدیک جیسا کہ ہم نے دیکھا، تمام معاملات میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی، اس اصول سے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر سمجھی جائے گی (۱۳۶)۔

ایک مرد کی گواہی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض آئمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی قبول ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید مدعی کی قسم سے بھی ہو جائے، لیکن جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے ایک مرد کی گواہی باوجود قسم مدعی کے بھی قبول نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزرا۔ یہاں عدم قبولیت کا سبب یہ ہے کہ کہیں گواہ جھوٹا نہ ہو کہ لوگوں کو اپنے حقوق اور مال سے محروم ہونا پڑے۔

قوانین قدیمہ جیسے قانون رومہ (۱۳۷) 'قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے (۱۳۸) قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی جب تک کہ اسی کی تائید مزید نہ ہو۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متاثر ہیں۔ کیونکہ ان کی رو سے معاملات دیوانی میں سوائے مخصوص حالتوں کے ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ یا اہم مقدمات میں متعدد گواہوں کی شرط موجود ہے جیسا کہ انگریزی قانون میں کسی بڑی خیانت (۱۳۹) کا جرم ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے۔ اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں۔

باوجود تحقیق مذکور کے مذاہب حنفی وغیرہ نے مخصوص حالات میں ایک مرد کی گواہی کو قبول کیا ہے۔ جیسے بچہ پیدا ہونے کے معاملے میں جب کہ تنہا ایک عورت کی گواہی مقبول ہے، جیسا کہ اوپر گذرا، تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولیٰ مقبول ہوگی۔ اسی طرح لڑکوں کے معاملے میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے۔ اور نقصان ثابت کرنے کے

لے ایک واقف کار مرد کی گواہی کافی ہے۔ اسی طرح گواہوں کے ایمان دار اور بے ایمان ہونے، وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینے اور فروخت شدہ چیز میں عیب بتانے جیسے معاملات میں بھی ایک مرد کی گواہی کافی ہے۔^{۱۲}

یہی حال ترجمان کے قول کا ہے جس سے قاضی فریقین یا گواہوں میں سے اس شخص کی گفتگو سمجھنے میں مدد لیتا ہے جو سرکاری زبان نہیں جانتا۔ چنانچہ "الاشباہ والنظائر" اور "مجلے" میں ہے کہ: "يقبل قول المترجم مطلقاً" (دفعہ ۱۷) (یعنی ترجمان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے گا)۔ اور ایک دیانت دار ترجمان کافی ہے۔ یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف) اور امام مالک کا ہے، لیکن محمد بن حسن اور دیگر آئمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہذا ایک ترجمان مقبول نہ ہوگا۔^{۱۳}

مزید براں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں، ان میں فقہائے حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبدی (امثال امر) ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں کیونکہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ تعداد، یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا۔ اسی لیے علمائے مذکور کے نزدیک ترجیح گواہوں کے مسئلے میں کثرتِ تعداد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ بہت سے مسائل میں مقدمات کے عام قرائن کو دیکھ کر ان کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے۔

آخر میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان فقہانے ایک سچے اور دیانت دار شخص کی گواہی قبول کی ہے۔ ان میں سے ایک ابن القیم الجوزیہ ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ درست رائے یہ ہے کہ جو چیز حق بات کو ثابت کر دے وہی گواہی ہے۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی طریقے سے بھی حق ظاہر ہو جانے کے بعد ہرگز کسی کی حق تلفی نہیں کی بلکہ اس خدا نے جس کے سوا کسی کو مجال حکم

نہیں اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ جب کسی نہ کسی طریقے سے حق ظاہر ہو جائے تو اس کی تنفیذ اور تائید ضروری ہے اور حق تلفی کرنا قطعی حرام ہے (۱۳۶)۔

اسی بناء پر ابن القیم نے کہا ہے کہ اگر حاکم کو خدا کی مقرر کردہ سزاؤں کے علاوہ اور مقدمات کے موقع پر گواہی کی سچائی معلوم ہو جائے تو وہ ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے کیونکہ خدا نے حکام پر یہ لازم قرار نہیں دیا کہ وہ بغیر دو گواہوں کے بالکل فیصلہ ہی نہ کریں البتہ حق دار کا حق محفوظ رہنا ضروری ہے۔ خواہ دو گواہوں کے ذریعے ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کے ذریعے۔ مگر اس حد بندی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حاکم ایک گواہی پر فیصلہ ہی نہیں کر سکتا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے (۱۳۷)۔ یا بالفاظ دیگر یوں سمجھیے کہ جو ذرائع حاکم فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ ان ذرائع سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں جنہیں حق دار اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے دل میں سوچتا ہے (۱۳۸)۔

اس سلسلے میں ابن القیم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا یہ قول بھی بطور سند پیش کیا ہے کہ قرآن کریم میں دو مرد اور ایک مرد اور دو عورتوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ فیصلہ کرنے والے اس تعداد کے پابند ہیں۔ بلکہ صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ اتنے گواہوں سے حق دار کا حق محفوظ رہتا ہے (۱۳۹)۔

ابن القیم نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت ہلال کے موقع پر صرف ایک اعرابی کی گواہی قبول فرمائی اور مال غنیمت کے معاملے میں بھی ایک مرد کی گواہی قبول فرمائی، جیسا کہ ابو قتادہ نے روایت کیا ہے۔ اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی معاملات میں ایک ثقہ عورت کی گواہی قبول فرمائی اور خزیمہ کی

گواہی کو یہ فرماتے ہوئے دو گواہوں کے برابر قرار دیا کہ : "من شهد له خزيمه فحسبه" (۱۳۰) (یعنی جس کی گواہی خزیمہ دے دے تو کافی ہے)۔

اس آخری حدیث کو احناف نے اپنے اس قول کی تائید میں پیش کیا ہے : "جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کی جاسکتی۔" مگر ابن القیم نے اسے اس بات کی دلیل قرار دیا ہے کہ ایک گواہ پر فیصلہ کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ خزیمہ کے لیے مخصوص ہے اور خزیمہ سے بہتر یا خزیمہ کے ہم رتبہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ پس اگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولیٰ فیصلہ ہوگا۔ بالفاظ دیگر ابن القیم فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں تنہا خزیمہ کی گواہی قبول کرنے کی اصل وجہ خزیمہ کی سچائی ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ہر اس شخص کی تنہا گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے جس کی سچائی پایہ ثبوت کو پہنچ جائے۔ نیز یہ کہ حدیث مذکور کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ دیگر احادیث کی طرح اس کے موافق ہے۔ اور جیسا کہ آئمہ نے بیان کیا ہے : "يفسره و يبين مراد الله منه و يقيد مطلقه" (یعنی حدیث دراصل کلام اللہ کی تفسیر ہے جو اس کے حقیقی مقصد کی وضاحت کرتی ہے اور غیر معین مفہوم کو معین کرتی ہے)۔

علاوہ ازیں یہی مسلک ان قضاة مسلمین کا ہے جو تاریخ میں مشہور ہیں جیسے شرح اور زرارہ بن ابی اوفی وغیرہ، کیونکہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کر لیتے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے۔ یہی قول ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے : باب اس حاکم کے بیان میں جب اسے ایک گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے (۱۳۱)۔ اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۲ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے تنہا

عبدالعزیز بن صہیب کی گواہی جائز قرار دی (۱۳۲)۔

شُرَاطِ دِیَانَتِ وَعَدَالَتِ

علاوہ گواہوں کی تعداد کے جس کا بیان ہم اوپر کر چکے ہیں، گواہ کا دیانت دار ہونا بھی شرط ہے۔ چنانچہ اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو جھوٹا اور بدکردار مشہور ہو۔ بعض مذاہب اسلامیہ کے نزدیک جن میں ”مجلد“ بھی شامل ہے، گواہوں کا ایمان دار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے (۱۳۳)۔

اسی طرح کسی شخص کے خلاف ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جو اس سے دنیاوی عداوت رکھتا ہو اور نہ کسی شخص کے حق میں ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو اس سے ایسا تعلق رکھتا ہو جس کی بنا پر یہ خیال کیا جاسکے کہ گواہ اسے قرضے سے بچانے یا نفع پہنچانے کے لیے گواہی دے رہا ہے۔ مثلاً ”گواہ اس کا رشتہ دار ہو یا ملازم ہو یا شریک ہو یا ضامن ہو یا اور کچھ اسی قسم کا تعلق رکھتا ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہ ہوگی مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی۔ اسی طرح بیویوں اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں، بخلاف امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے (۱۳۴)۔

البتہ ایمان داری کی شرائط بستا دیکھی جائے گی، یعنی یہ کہ گواہ کے دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا۔ اسی بناء پر مذہب مالکی کے بعض آئمہ نے چھوٹے چھوٹے معاملات میں ایسی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو کسی غیر دیانت دار گواہ نے یا ایسے گواہ نے دی ہو جس کی دیانت داری معلوم نہ ہو (۱۳۵)۔

بہر حال مباحث مذکورہ تفصیل طلب ہیں۔ مثلاً "ٹامینا اور لڑکے کی گواہی قبول کرنے میں اختلافات وغیرہ۔ مگر ہم ان کی تفصیل میں نہ جائیں گے ورنہ ہم اپنے اصل موضوع سے 'جو قواعد عامہ سے متعلق ہے' دور ہٹ جائیں گے (۱۳۶)۔

گواہ سے قسم لینا

گواہ سے قسم لینے میں شرع اسلامی کے دو قول ہیں: ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیونکہ گواہی میں قسم کا مفہوم ضمناً شامل ہے۔ یہی احناف کے نزدیک ظاہر الروایہ ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ہے۔ چونکہ دور حاضر میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ہوتا لہذا اس کی گواہی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسلاف قضاة کا یہی قول ہے اور ابن نجیم حنفی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور مشہور حنبلی امام ابن القیم الجوزیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے: "جب حاکم کو گواہوں کی دیانت داری کے بارے میں شک ہو تو ان سے قسم لینا بہتر ہے۔" اسی طرح مذہب مالکی میں ہے کہ جب قاضی کو گواہ پر شکر ہو تو اس سے حلف لے (۱۳۷)۔

"مجلۃ الادکام العدلیہ" نے اسی دوسرے قول کو اختیار کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ جب وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی جائے، فیصلے سے پیشتر حاکم پر زور دے کہ وہ گواہوں سے یہ قسم لے کہ انہوں نے جھوٹی گواہی نہیں دی اور قسم کے ذریعے گواہی کو تقویت بھی پہنچے تو حاکم کو لازم ہے کہ گواہوں سے قسم لے اور ان سے کہے: اگر تم قسم کھاؤ گے تو تمہاری گواہی قبول کروں گا ورنہ نہیں (دفعہ ۱۷۲)۔

قوانین جدیدہ میں بہر صورت یہ ضروری ہے کہ گواہی سے قبل گواہ سے قسم لی جائے۔ اسی اصول کی بنا پر لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں مذکور ہے

کہ گواہی دینے سے پہلے گواہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ سچی گواہی دینے کی قسم کھائے
(دفعہ ۲۷۲) (۱۳۸)۔

تواتر

جب دو گواہیاں متضاد ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی (۱۳۹)۔ اسی بنا پر ”مجتے“ میں مذکور ہے ”گواہوں کی کثرت کا اعتبار نہیں، یعنی کسی فریق کے گواہوں کو دوسرے فریق کے گواہوں پر کثرت تعداد کی وجہ سے ترجیح دینا لازم نہیں تاوقتیکہ ان کی کثرت حد تواتر کو نہ پہنچ جائے۔“ (دفعہ ۱۷۳۲)۔ تواتر کے لغوی معنی ہی چیزوں کا یکے بعد دیگرے مسلسل آنا، اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ اتنے کثیر التعداد لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے (۱۵۰)۔ اور ”مجتے“ میں تواتر کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: ”کوئی خبر اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ بولنا از روئے عقل محال ہو“ (دفعہ ۱۶۷۷)۔ یہ تعریف دراصل خبر متواتر کی ہے نہ کہ تواتر کی کیونکہ بقول آمدی تواتر خبر کو نہیں کہتے بلکہ خبر کے مسلسل بیان کرنے کو کہتے ہیں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تواتر سب سے زیادہ قوی ہے (۱۵۱)۔ ”مجتے“ میں مذکور ہے کہ تواتر کے ذریعے ایسا یقین حاصل ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی گواہی معتبر نہیں (دفعہ ۱۷۳۳)۔ تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ عقلاً اور بناہدہ دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہو جائے۔

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن ”مجتے“ نے رائے مختار اختیار کرتے ہوئے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی، بلکہ صرف یہ ضروری سمجھا ہے کہ خبر متواتر میں بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ کسی جھوٹ بات پر ان کا متفق ہو جانا عقلاً محال ہو (دفعہ ۱۷۳۵) اس لیے تعداد مقرر کرنے کا معاملہ قاضی کی

فراست پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ لیکن اس اصول کے لحاظ سے تعداد کے بارے میں مختلف آراء ہیں چنانچہ "دائرة الفتوى للمشيخة الاسلامية العثمانية" نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے (۱۵۲)۔ اسی طرح عثمانیہ ہائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم پچیس مقرر کی ہے (۱۵۳)۔

"مجلة الاحكام العدلية" میں تواتر کے بارے میں وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا لیکن اب عملی طور پر یہ حکم پسندیدہ نہیں رہا۔ چنانچہ شام اور لبنان میں بروئے قرار داد سفارت فرانسیسی ۱۹۲۶ء میں اسے بالکل ترک کر دیا گیا ہے (۱۵۴)۔ اور تواتر بمعنی مذکور قوانین جدیدہ میں تو بالکل ہی غیر معروف ہے یعنی کسی چیز کو اتنے لوگوں کا مسلسل بیان کرنا کہ درجہ یقین تک پہنچ جائے۔

البتہ قوانین جدیدہ میں ایسا مفہوم ضرور موجود ہے جو تواتر کے قریب ہے یعنی ایسی گواہی جو عام شہرت پر مبنی ہو (۱۵۵) مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملے میں سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں (۱۵۶)۔ جیسا کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں موجود ہے کہ سنی ہوئی گواہی مقبول نہیں، سوائے اس خاص صورت کے جس میں اسے قبول کرنے کی قانونی صراحت موجود ہے جیسے مہلت دینے اور بد نیتی کی سزا (دفعہ ۲۲۵)۔ اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہوئی گواہی صرف معدودے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو، صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں (۱۵۷)۔

گواہی کا جانچنا

گواہیاں سننے کے بعد آیا قاضی کو انہیں جانچنے کا حق ہے یا وہ ان گواہیوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے؟ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں:

پہلے قول کی رو سے گواہوں کی گواہیاں سننے کے بعد قاضی کے لیے ان کے

مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے اور اسے گواہوں کو جانچنے اور اپنی رائے سے کام لینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور یہی اصول قوانین قدیمہ میں اختیار کیا گیا ہے، جیسے کہ فرانس کا قانون جو اٹھارویں صدی میں رائج تھا، اور جیسے آسٹریا کی عدالت ہائے دیوانی کا پرانا قانون (۱۵۸)۔ ان سب قوانین میں جو تعداد گواہان از روئے قانون مقرر ہے، وہ اثبات مدعا کے لیے کافی ہے اور جج اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

دوسرے قول کی رو سے گواہی صرف اثبات دعویٰ اور انکشاف حقیقت کا ایک ذریعہ ہے اس لیے جج کو اپنی فکر و رائے سے یہ جانچنے کا حق حاصل ہے کہ گواہی کہاں تک صحیح ہے اور جب وہ صحت گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے۔ اور اگر جج گواہی سے مطمئن نہ ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ گواہی قبول نہ کرے۔ اکثر قوانین جدیدہ میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے۔ لیکن کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثل یہ بیان کی گئی ہے کہ جو عدالت مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے وہ گواہی کو جانچ بھی سکتی ہے، اور گواہی کی جانچ اور پڑتل میں مراجعت کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸) (۱۵۹)۔

لیکن شرع اسلامی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے پہلی رائے کی مانند شہادت لینے کے بعد جج کو اس کے مطابق ضرور فیصلہ کر دینا چاہیے حتیٰ کہ گواہی ختم ہو جانے کے بعد فیصلہ کرنے میں تاخیر جائز نہیں البتہ اگر تاخیر بہ امید مصالحت یا مدعی کے مہلت مانگنے پر کی جائے تو جائز ہے۔ مگر جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو شرع اسلامی نے بنظر احتیاط قبول شہادت کے لیے چند سخت شرائط ضروری قرار دی ہیں جن میں سے ایک گواہوں کا ایمان دار ہونا بھی ہے۔

دیانت دار ہونے کی شرط کے پیش نظر قاضیوں کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریں جن کا چال چلن اچھا نہ ہو اور ان کا قول قابل

اعتقاد نہ ہو۔ اسی لیے اکثر مذاہب نے قاضی کے لیے یہ شرط مقرر کر دی ہے کہ وہ لوگوں کی نیک چلنی کے بارے میں پوشیدہ اور علانیہ تحقیق کرے جیسا کہ ”مجتلے“ میں وارد ہے کہ: ”گواہوں کے چال چلن کی تصدیق اس طبقے سے کی جائے گی جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں یعنی اگر گواہ طالب علم ہوں تو ان کے چلن کی تصدیق ان کے مدرسے کے کسی مدرس اور وہاں کے دیگر معتبر لوگوں سے کی جائے گی اور اگر وہ تجارت پیشہ ہوں تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں سے کی جائے گی“ (دفعہ ۱۷۱-۱)۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ (۱۶۰) کے مفتیوں نے حکم دیا ہے کہ اگر ججوں کو گواہی کی صداقت میں شک ہو تو انہیں لازم ہے کہ بذات خود ان کے حالات کی تفتیش کریں اور سرٹیفکیٹ کا اعتبار نہ کریں۔

بعض مسلمان فقہانے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔ چنانچہ بعض فقہانے تسلیم کیا ہے کہ چونکہ گواہی پر فیصلہ کر دینے کی پابندی خلاف قیاس ہے لہذا یہ مناسب نہیں کہ گواہی کو فیصلہ کرنے کے لیے لازمی حجت قرار دیا جائے کیونکہ گواہی بھی ایک خبر ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے۔ اور بعض فقہا جیسے ابن القیم الجوزیہ کے نزدیک قاضی کا فرض ہے کہ کسی نہ کسی طریقے سے معاملے کی اصلیت معلوم کرے خواہ وہ ایک سچے گواہ کے ذریعے ہی سے ہو۔ ان کی رائے میں گواہی تو حق و انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ اور حق کی حفاظت اور اسے بروئے کار لانا ضروری ہے۔ اسی بنا پر ابن نجیم نے بھی کتاب ”الاشباہ“ میں کہا ہے کہ اگر قاضی کو کسی معاملے میں شک ہو جائے تو وہ فیصلے میں تاخیر کر سکتا ہے (۱۳۱)۔ اور یہ اصول جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ایک انصاف پسند قاضی کے لیے بڑا دانش مندانہ طریق کار ہے جس کے ذریعے وہ بذات خود گواہی کو جانچ سکتا ہے۔ جب وہ گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور اگر اسے گواہی میں شک و شبہ باقی رہے تو قبول نہ کرے تاکہ وہ اس بارے میں مطمئن

ہوسکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کر دیا جو شرع اسلامی نے اس پر آیا کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا: "و اذا حکمتم بین الناس ان تعکموا بالعدل" (۱۲۲) (یعنی اے مسلمانو!) جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیا کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو۔

متضاد گواہی

یہاں آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ کو جائز ہے کہ مدعی کی گواہی کے مقابلے میں شہادت نقیض پیش کرے؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے۔ پس اگر مدعا علیہ کے پاس اپنے بری الذمہ ہونے کا ایسا ثبوت موجود ہے جس کے ذریعے وہ مدعی کے دعوے کی تردید کر سکتا ہے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کر سکتا ہے (۱۲۳)۔ لیکن اگر مدعا علیہ کے پاس اس قسم کا ثبوت موجود نہ ہو تو بھی اسے گواہوں کی دیانت پر تنقید کرتے ہوئے ایسی گواہی پیش کرنے کا حق حاصل ہوگا جو مدعی کی گواہی کو کمزور کرے (۱۲۴)۔

اکثر قوانین جدیدہ اصول مذکور سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں چنانچہ ان کی رو سے مدعا علیہ ہر حالت میں مدعی کی گواہی کے خلاف ثبوت پیش کر سکتا ہے۔ جیسے لبنان کی عدالتوں کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ: "یہ ضروری نہیں کہ حج کے فیصلے میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصرحہ دی گئی ہو کہ مدعا علیہ مدعی کے خلاف گواہان نقیض پیش کر سکتا ہے کیونکہ ہر تحقیق کے بعد تحقیق نقیض کا جواز یقیناً باقی رہتا ہے" (دفعہ ۲۵۵)۔

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکیٹ طلب کیا جائے۔ چونکہ "مجلت" کی دفعہ ۱۷۱ کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۲۹ء کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق حج کی رائے پر موقوف ہے خواہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے یا نہ کرے۔ حتیٰ کہ لبنان کی

عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں تو تصدیق نیک چلنی کے طریقے ہی کو ترک کر دیا گیا ہے اور جج کو اس بات سے بالکل روک دیا گیا ہے کہ وہ اس کے لیے اقدام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ)۔

بند چہارم: قسم

قسم لینا

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دلائل شرعیہ تین ہیں: اقرار، گواہی اور قسم۔ اگر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ دوسرے پر کیا اور مدعا علیہ نے دعویٰ تسلیم نہ کیا، اس صورت میں اگر مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو اسے چاہیے کہ مدعا علیہ سے قسم لے ورنہ اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ نے مدعی سے فرمایا کہ "الک بینة" (کیا تیرے پاس گواہ ہے؟) مدعی نے عرض کیا کہ نہیں۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لک الیمین" (تجھے قسم لینے کا حق ہے)۔ اس نے عرض کیا کہ وہ بے دھڑک قسم کھالے گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لیس لک الا ہذا شاہداک او یمینہ" (۱۱۵) (یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعا علیہ قسم لے)۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل: "من کان حالفاً فلا یحلف الا باللہ" (۱۲۶) (یعنی جو شخص قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے)۔ قسم صرف مقدمات مال میں رکھی گئی ہے، فوجداری مقدمات کے لیے نہیں ہے۔ ان دونوں قسم کے مقدمات کے علاوہ دیگر قسم کے مقدمات میں اختلاف ہے کہ ان میں قسم جائز ہے یا نہیں۔

جب مدعا علیہ سے قسم لی جائے تو تین حل سے خلل نہیں: یا تو وہ قسم کھالے گا یا قسم سے انکار کرے گا اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا۔ اب ہم مختصر طور پر انہی کی وضاحت کریں گے (۱۷۷)۔

مدعا علیہ کی قسم

اگر مدعا علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھالے کہ وہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں مگر ہاں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے کے بعد گواہی قبول ہوگی یا نہیں۔ یعنی جب مدعی مدعا علیہ سے قسم لے چکے پھر اپنے دعوے پر گواہی پیش کرے تو وہ گواہی قبول ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے میں تین قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ قسم کمزور دلیل ہے جس سے کسی مقدمے کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا لہذا اس کے بعد بھی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ گواہی اصل ہے اور قسم اسکی قائم مقام۔ پس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعے فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی اصول حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اختیار کیا تھا چنانچہ آپ نے فرمایا کہ: **اليمين الفاجرة احق ان تردد من البينة العادلة**۔ (یعنی سچی گواہی کی موجودگی میں جھوٹی قسم رد کر دینے کے لائق ہے)۔ اور قضاة سلف میں سے ایک گروہ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چنانچہ حضرت امام بخاریؒ نے طلاؤسؒ اور ابراہیمؒ اور شریحؒ کی روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قائل قبول ہے۔“ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لیکن ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ میں اس مسئلے کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں بلکہ اس نے بھی اس مسئلے میں کتب حنفیہ کی طرف رجوع کیا ہے۔ یعنی قول اول کی طرف جیسا کہ آپ اس کی مستند شروح میں پائیں گے (۱۷۸)۔

مگر مسئلہ ہذا دو وجہ سے عملًا تلور الوجود ہے: اول اس لیے کہ حضرت امام اعظمؒ کی رائے مختار کی رو سے یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جب مدعی گواہی پیش کرنے سے قاصر ہو (۱۳۹)۔ دوسرے اس لیے کہ ”مجتبے“ میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر مدعی کہہ دے کہ اس کے پاس کوئی گواہ نہیں اور پھر گواہ پیش کرنا چاہے، یا کہے کہ اس کے پاس صرف ایک گواہ ہے، پھر کہے کہ دوسرا گواہ بھی ہے، اس صورت میں اس کا قول قاتل قبول نہ ہوگا (۱۷۰)۔

دوسرا قول امام مالکؒ کا ہے کیونکہ انہوں نے مدعی کے لیے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ مدعا علیہ سے قسم لینے کے بعد اپنے دعوے کی صداقت کے لیے گواہ پیش کرے مگر شرط یہ ہے کہ قسم لینے سے پہلے مدعی کو گواہ کا علم نہ ہو۔ لیکن اگر وہ گواہ کا علم رکھتے ہوئے پہلے مدعا علیہ سے قسم لے، پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے جیسے امام غزالیؒ وغیرہ۔

تیسرے قول کی رو سے متنازع فیہ معاملے کے لیے قسم فیصلہ کن چیز ہوگی اور اس کے بعد مدعی کی گواہی کی سماعت جائز نہ ہوگی۔ ایک تو اس لیے کہ مدعی کا قسم لینا اس کے باقی حق کو ختم کر دے گا، پس گواہی کا حق ختم ہو جانے کے بعد گواہی قاتل قبول نہ ہوگی۔ دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا جاسکتا ہے اور انکار کرنے والے کی قسم نظر انداز کر دی جاتی ہے، اسی طرح قسم کھانے کے بعد مدعا علیہ کو سچا سمجھا جائے گا اور مدعی کی طرف سے گواہی معتبر نہ ہوگی۔ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ اور ابو عبید وغیرہم بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔

یہی آخری نظریہ قوانین جدیدہ میں اختیار کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرانس کے قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۶۳ میں موجود ہے کہ قسم اس لیے فیصلہ کن چیز شمار ہوتی ہے کہ تنازعات ختم ہوں اور مقدمات کے لیے کوئی حد مقرر ہو جائے کہ وہ زیادہ طولانی نہ

ہو جائیں۔ فرانس کے اکثر اربابِ عدالت اور ماہرینِ قانون نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قسم ایک قسم کا عدالتی معاہدہ ہے جو مصالحت کے مشابہ ہے اور دونوں فریق اس سے اور اس کے نتیجے سے وابستہ ہیں (۱۷۱)۔

اور اسی طرح لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی (دفعہ ۲۳۴) میں مذکور ہے کہ جب مدعا علیہ قسم کھالے تو مدعی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مدعا علیہ کی قسم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کرے۔ علاوہ بریں حسبِ قرارداد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو گھانے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے (۱۷۲)۔

مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے کہ جب مدعا علیہ قسم کھالے۔ جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کرے تو آیا اس کے محض انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا یا مدعی سے قسم لی جائے گی؟ اس مسئلے میں بھی مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب حنفیہ اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے مطابق قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ہے۔ پس اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کرے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا کیونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو قسم سے انکار نہ کرتا۔ اور انکار دونوں طرح ہو سکتا ہے: صراحتاً ہو یا خاموشی کے ذریعے جو انکار کی دلیل ہے۔

قول اول کی رو سے مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ یعنی مدعی سے اپنے دعوے میں سچا ہونے پر نہ تو مدعا علیہ کی خواہش پر قسم لی جائے گی اور نہ خواہش کے بغیر۔ یہی اصول ”مجامع“ کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ہے (۱۷۳) کہ ”قسم ہمیشہ انکار پر لازم آتی ہے۔“ اور اس کی دلیل یہ حدیث شریف ہے: ”البینة علی المدعی والیمین

علی من انکر" جیسا کہ پہلے گزرا۔ پس یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ مدعی سے قسم لی جائے گی۔ یہی حکم "مجلد الاحکام العدلیہ" نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۲۰)۔

مگر بقی آئمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبل کی دوسری روایت کی رو سے مدعا علیہ کا قسم کھانے سے صرف انکار کر دینا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے کیونکہ یہ ایک کمزور دلیل ہے لہذا اس کی تقویت کے لیے مدعا علیہ کے بلا طلب مدعی سے اس بات پر قسم لینا ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے۔ پس اگر وہ قسم کھالے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس مسئلے کا استدلال یہ ہے کہ جو حدیث ہم نے بیان کی (۱- لیمین علی المدعی علیہ) اور اس میں مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدعی سے قسم لینے کا فیصلہ فرمایا (۱۷۴)۔ امام مالک نے اس قول کو مقدمات مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعی نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے۔ مگر امام شافعی کے بعض مقلدین مثلاً "امام غزالی" نے مدعی سے قسم لینے کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے جب وہ بادشاہ ہو (۱۷۵)۔ شیعہ امامیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے (۱۷۶)۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار کی صورت میں بالکل کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا اور نہ سوائے بعض صورتوں کے مدعی سے قسم لی جائے گی۔ ان حضرات کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اسے قسم کھانے پر مجبور کیا جائے گا، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے۔ بالفاظ دیگر مدعا علیہ کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یا اس کی تردید کرتے ہوئے اپنے بری الذمہ ہونے پر قسم کھائے۔

اکثر قوانین جدیدہ نے (جنہوں نے قسم جائز قرار دی ہے) درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ ادھر تو ان کے نزدیک مذہب حنفی کی طرح مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور ادھر بقی مذہب اسلامیہ کی طرح مدعا علیہ کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مدعی سے قسم لے۔ چنانچہ اس درمیانی زاویہ نگاہ سے اگر مدعی مطلوبہ قسم کھالے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ یہی مفہوم لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں بیان کیا گیا ہے کہ ”فریقین میں سے جس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے، اگر وہ خود قسم کھانے یا اپنے فریق مخالف سے قسم لینے سے انکار کرے یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبے پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا۔“ (صفحہ ۲۳۲)۔

قسم کا استعمال

قسم، مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثباتِ حق کا سب سے پرانا طریقہ ہے جس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ قسم کھانے والے کے لیے ایک مذہبی تنبیہ ہے جس کے ذریعے اسے خدا یاد دلایا جاتا ہے جس نے سیدھے راستے پر چلنے کا حکم دیا ہے۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا خدا سے ڈر کر سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے۔

بلوجود اس کے عدالتی تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم ایک کمزور دلیل ہے اور اس سے صرف مجبوری کے وقت ہی کام لیا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ جس سے قسم لی جائے وہ بلا تامل فوراً ”قسم کھالیتا ہے۔ اللہ اشاء اللہ۔ انسان کے بنائے ہوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں۔ اگرچہ اکثر بلادِ لاطینیہ میں قسم کا رواج ہے مگر وہ ایسی فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھی جاتی جیسی کہ ہم نے دوسرے قوانین میں بیان کی ہے، جیسے

انگریزی قانون اور اس جیسے دیگر قوانین۔

قسم کا استعمال آن ملکوں میں بھی 'جہاں وہ بحیثیت حجت تسلیم کی جاتی ہے' پہلے کی نسبت بہت کم ہو گیا ہے۔ جیسے حکومت عثمانیہ کی عدالتوں کے قانون اساسی میں یہ اصول تھا کہ جو شخص اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس سے دریافت کیا جاتا تھا کہ آیا وہ اپنے فریق مخالف سے قسم لینا چاہتا ہے۔ یعنی قاضی کا فرض تھا کہ جب وہ مدعی کو اثبات دعویٰ سے قاصر پائے تو اسے آگہ کر دے کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۴۳) لیکن آج کل لندن کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو اس کے حق سے آگہ کرنا قاضی پر واجب نہیں۔

حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک

اب تک اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ مدعی 'مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس امر کی وضاحت نہیں ہوئی کہ آیا حاکم کمزور فریق سے از خود قسم لینے کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے۔

بعض قوانین جدیدہ نے قسم کو تو تسلیم کیا ہے مگر وہ اسے قسم تکمیلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں تاکہ اس قسم اور قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) میں فرق رہے جس کا ذکر ابھی گزرا۔ چنانچہ جدید قوانین کی رو سے حج خود اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے، اسے قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے جبکہ مدعی یا مدعا علیہ کا بیان نہ تو پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت ہی ہو (۱۷۷)۔ بالفاظ دیگر جس فریق کا قول پوری طرح ثابت نہ ہو سکے تو حج کو یہ حق حاصل ہو گا کہ تکمیل کے لیے اسے قسم لے

یہ قسم دہی ہی ہے جیسی شرع اسلامی میں مدعی سے اس وقت لی جاتی ہے جب اس کے دعوے پر صرف ایک گواہ ہو۔ اور ان مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ایک گواہ کی

موجودگی میں مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ مگر مذہب حنفی اور ”مجتلے“ کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں۔

”مجتلے“ کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریقِ مخالف کے مطالبے پر لی جاتی ہے، لیکن چار صورتوں میں حاکم خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے: ایک اُس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کرے تو حاکم اس سے حسبِ ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکے میں خود یا کسی سے نہ تو حاصل کیا ہے، نہ اسے معاف کیا ہے نہ کسی کی تحویل میں دیا ہے، نہ کسی کے واجبات ادا کرنے میں صرف کیا ہے اور نہ یہ حق متوفی کی طرف سے کہیں رہن رکھا ہوا ہے۔ اس قسم کو یمن السنظہار کہتے ہیں۔ دوسری جب کوئی شخص مال کا حق دار ہو اور اپنا حق ثابت بھی کرے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے اور نہ کسی کو جب کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکی سے خارج کیا ہے۔ تیسری جب خریدار خریدی ہوئی چیز کو عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنے قول سے اس عیب پر اپنی نارضامندی کا اظہار کر دیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کر کے عملاً اپنی نارضامندی کا اظہار کیا تھا۔ چوتھی جب حاکم حق شفعہ کا فیصلہ کرے تو وہ صاحب حق شفعہ سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق شفعہ کسی طریقے سے بھی ختم نہیں کیا ہے (دفعہ ۱۷۳۶)۔

پہلی یعنی قسم السنظہار کی صورت میں تمام آئمہ حنفیہ متفق ہیں، اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسف قائل ہیں لیکن طرفین (امام اعظم و محمد بن حسن) قائل نہیں۔ امام ابو یوسف نے ان میں ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے۔ وہ یہ کہ جب عورت اپنے گم شدہ شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کرے تو اس سے اس بات کی قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ چھوڑا ہے اور نہ نان نفقہ دیا ہے۔ (۱۷۸)۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ "مختلے" میں ایسی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جن میں حاکم دونوں فریقوں سے قسم لیتا ہے۔ ان صورتوں کو "احوال التحالف" کہتے ہیں مگر یہاں ان کی تشریح کی گنجائش نہیں (۱۷۹)۔

بند پنجم: شہادت کے دیگر مسائل

تحریری گواہی

موجودہ زمانے میں تحریری گواہی جو دستاویزات وغیرہ میں ہوتی ہے، اثبات دعویٰ کے اہم اور قوی تر دلائل میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم کی نسبت آج کل لکھنا بہت عام اور سہل ہو گیا ہے، حتیٰ کہ قوانین جدیدہ مثلاً "قانون عثمانی اور قانون لبنانی کی رو سے اہم مقدمات دیوانی میں تحریری ثبوت ضروری ہے اور ایسے مقدمات میں سوائے مخصوص حالات کے زبانی گواہی بالکل قبول نہیں کی جاتی۔

مگر زمانہ قدیم میں یہ حل نہ تھا۔ چنانچہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود ہے کہ زبانی گواہی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر ہے (۱۸۰)۔ اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواہی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اُس زمانے میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے، سوائے معاوی قرضے کے جس کا حکم اس آیت کریمہ میں دیا گیا ہے: "اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل" (۱۸۱) (یعنی اے مسلمانو! جب تم مقرر معاوی کے لیے قرضے کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے)۔ جمہور فقہانے کہا ہے کہ اس آیت کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب" (۱۸۲)۔

اسی بنا پر فقہ اسلامی کی کتابوں میں تحریری گواہی کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ زبانی گواہی کو حاصل ہے۔ اس کے علاوہ تحریری گواہی کے شرائط قبولیت میں بہت اختلاف ہے۔ بہر حال فقہانے کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی بلکہ اس کا ذکر یا تو "باب اقرار بالکتابۃ" کے ضمن میں کیا گیا ہے یا "باب شہادۃ علی خط المقر" کے ضمن میں ہے (۱۸۳)۔

چونکہ یہاں اس مسئلے کے اختلافات کو بوضاحت بیان کرنے کی گنجائش نہیں اس لیے ہم اس کے متعلق مختصر طور پر صرف وہ مضمون بیان کریں گے جو ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ میں ہے۔

مذہب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چونکہ خط ایک دوسرے سے مشابہ ہوتا ہے لہذا نہ تو اس پر اکتفا کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ یا جیسا کہ ”فتاویٰ خیریہ“ کے مولف نے کہا ہے: ”خط شرعی حیثیت سے حجت نہیں بن سکتا“ اور حجت شرعی صرف تین ہیں: زبانی گواہی، اقرار اور انکار۔ شرع اسلامی جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں۔ شرع اسلامی کلتذی نقوش نہیں خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کیونکہ اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو، نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہوا ہے تو فتنیکہ شارع نے خود اس کی صراحت نہ کر دی ہو۔ تحریر کا کسی فاضل امام نے اعتبار نہیں کیا تو فتنیکہ اس کے لیے نص قطعی کی سند موجود نہ ہو (۱۸۳)۔

لیکن جب کاروبار دستاویزات کے ذریعے ہونے لگا اور لوگ ان پر اعتماد کرنے کے عادی ہو گئے تو علمائے متاخرین نے بطور استحسن تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعے معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا (۱۸۵)۔ اسی اصول کو ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ نے اختیار کرتے ہوئے قرضے اور تجارتی کاروبار کی دستاویزات کے ذریعے اثبات دعویٰ کو جائز قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ ان کے جعلی ہونے کا شبہ نہ ہو۔ نیز تحریری دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا کہ ”تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسے زبانی اقرار۔“ اسی طرح سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا بشرطیکہ وہ جعل اور فریب سے محفوظ ہوں جیسے شاہی اجازت نامے، تمسکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ (۱۸۲)۔

یعنی قرینہ

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ دلائل شرعیہ کے یعنی اقرار، گواہی اور قسم کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، قرینہ قاطعہ بھی فیصلہ کرنے کا ایک ذریعہ ہے اور ”مجتلے“ نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ قرینے کی یہ تعریف کی ہے کہ ایسی علامت جس کے ذریعے کسی معاملے کا یقین حاصل ہو جائے۔ مثلاً ”جب کوئی شخص سہا ہوا سا کسی خالی گھر سے اس حالت میں نکلے کہ اس کے ہاتھ میں خون آلود چھری ہو اور اس گھر کے اندر ایک شخص تازہ مرا ہوا پایا جائے تو یہ باور کیا جائے گا کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے اور ایسے بے بنیاد اور وہی شبہات کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خود کشی کی ہو (دفعہ ۱۷۳۰ و ۱۷۳۱)۔

مثلاً مذکور جسے علامہ ابو الیسر محمد بن الغرس نے ”الفواکہ البدریہ“ میں بیان کیا ہے اسی وقت کام دے سکتی ہے جب جج کو اور ذرائع سے بھی معلوم ہو جائے کہ دراصل واقعہ یہی ہے جس کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور اس کا ثبوت یقیناً ”مقدمے کے تفصیلی حالات پر منحصر ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ خوف زدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ہو جو مقتول کی چیخ سن کر قتل کے بعد فوراً ”مقتول کے پاس آگیا ہو اور چھری زمین سے اٹھا کر فریاد کرنے نکلا ہو، یا وہ قاتل کو تلاش کر رہا ہو تاکہ اسی چھری سے اس سے انتقام لے، یا کسی دیگر معقول وجہ سے اس نے ایسا کیا ہو۔ پس اس حالت میں بغیر شک کیے اس شخص کو قاتل سمجھنا صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح فقہائے حنفیہ نے آثار و قرائن کے ذریعے فیصلہ کرنے کو بہت سے مقامات پر بیان کیا ہے۔ مثلاً ”جب ایسی کشتی کی ملکیت کے بارے میں دو شخصوں کا اختلاف ہو جس میں آٹا بھرا ہوا ہو اور ان میں سے ایک تاجر ہو اور دوسرا ملاح اور گواہ دونوں میں سے ایک کے پاس بھی نہ ہوں۔ اس صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ آٹا تاجر کی ملکیت قرار پائے گا اور کشتی ملاح کی ملکیت قرار پائے گی۔

اس قسم کے آثار و قرائن کا انحصار جج کے اندازے، واقعات حال اور عرف عام پر

ہے۔ اسی وجہ سے ان آثار کا نام "قرائن الاحوال العرفیہ" (یعنی حالات کے عام قرائن) رکھا گیا ہے۔ ایسے قرائن آج کل فوجداری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ہیں کہ وہ جج کی طمانیتِ خاطر اور اس کی وجدانی قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ ہیں لیکن مقدمات دیوانی میں ایسے قرائن اس وقت تک مقبول نہیں جب تک کہ ان کا تعین نہ ہو جائے۔ چنانچہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے ایسے قرائن غیر قانونی قرار دیئے گئے ہیں اور ان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ قرائن ان علامات کو کہتے ہیں جنہیں جج کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے اور ان سے جج کی عقل و فراست کو جلا حاصل ہوتی ہے۔ اس قسم کے قرائن صرف انہی حالات میں قابل قبول ہوتے ہیں جن میں قانون کی رو سے زبانی گواہی کی اجازت ہو۔ نیز قرائن اہم و صریح ہوں اور آپس میں ایک دوسرے کے موافق ہوں (دفعہ ۳۰۲ و ۳۱۰)۔

دوسری قسم قانونی قرائن کی ہے۔ وہ ایسے علامات کہلاتے ہیں جنہیں شارع کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے۔ قانون لبنان میں ایسے قرائن کی مثال جائیداد منقولہ کا قبضہ ہے جبکہ نیک نیتی اور ایمان داری کے ساتھ ہو اور اعلانیہ ہو جس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ایسا قبضہ ملکیت کی علامت شمار ہوگا اور اس قرینے کے خلاف کوئی گواہی قبول نہ ہوگی (۱۸۷)۔

فقہ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے بعض استصحابِ حال کے بیان میں گزر چکی ہیں۔ نیز قانونی قرینے کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث "الولد للفراش" پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے ساتھ بچہ شوہر کا ہوگا (۱۸۸)۔

تناقض

قواعد کلیہ میں ایک ایسا قانون بھی ہے جس کا تعلق ثبوت بہم پہنچانے کے اس

مرحلے سے ہے جو دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ہو جائے۔ اور اختلاف کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو اور دوسری یہ کہ مدعی کے بیان میں اختلاف ہو۔ ہم ان میں سے ہر ایک کو مختصر طور پر بیان کریں گے۔

تناقض کی پہلی صورت — تناقض گواہاں

اس قسم کا اختلاف اُس وقت ہوتا ہے جب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں۔ اس اختلاف کے متعلق ”مجلت“ میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں گواہی حجت نہیں ہو سکتی لیکن اس سے حاکم کے فیصلے میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ مثلاً ”اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی آئندہ بحیثیت حجت شرعی باقی نہ رہے گی۔ لیکن اگر جج ان گواہوں کی سابقہ گواہی پر فیصلہ کر چکا ہے تو وہ بدستور باقی رہے گا اور گواہ اس فیصلے کے تاوان کے ذمہ دار نہیں گے (دفعہ ۸۰)۔“

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب گواہ گواہی دینے کے بعد فیصلے سے پہلے جج کے روبرو اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی کالعدم سمجھی جائے گی اور انہیں سزا ملے گی (دفعہ ۱۷۲۸)۔ اس صورت میں تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے لیکن جب گواہ جج کے روبرو اپنی گواہی سے اُس وقت پھریں جب وہ فیصلہ کر چکا ہو تو جج کا فیصلہ باقی رہے گا اور گواہوں کو فیصلے کا ہرجانہ ادا کرنا پڑے گا (دفعہ ۱۷۲۹)۔

اسی سلسلے میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے سامنے دو شخصوں نے کسی کے خلاف چوری کی گواہی دی جس پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ اس کے بعد انہوں نے اس چوری کا الزام دوسرے شخص پر لگاتے ہوئے گواہی دی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”میں دوسرے شخص کے بارے میں تمہاری گواہی قبول نہیں کرتا اور پہلے شخص کے ہاتھ کاٹنے کا تاوان ڈالتا ہوں۔ اور اگر مجھے یہ علم ہو جائے کہ تم نے قصداً ایسا کیا ہے تو تمہارے ہاتھ کاٹ دوں۔“

اس مسئلے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو بیعت کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا۔ اس کا سبب بالفاظِ شہاب الدین قرانی یہ ہے کہ جب فیصلہ شریعت کے مطابق دیانت دار گواہوں کی گواہی پر کر دیا گیا تو اس کے بعد جو خلاف گواہی دی گئی وہ گواہوں کی طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق کے قول سے فیصلہ نہیں ٹوٹ سکتا لہذا پہلا فیصلہ باقی رہے گا (۱۸۹)۔

لیکن بعض فقہاء اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف رکھتے ہیں جیسے امام اوزاعی، سعید بن مسیب اور اہل ظاہر کہ ان کے نزدیک گواہوں کے پھر جانے سے ہر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ فیصلہ گواہی پر قائم تھا۔ پس جب گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو جو فیصلہ گواہی پر مبنی تھا وہ بھی قائم نہ رہے گا۔ جیسے بعض فقہاء کے نزدیک مسائل حدود و قصاص میں اگر گواہ حکم نافذ ہونے سے پہلے اپنی گواہی سے پھر جائیں تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ حدود (سزائیں) شے کی بنا پر موقوف کر دی جاتی ہیں (۱۹۰)۔

آخری ریمارک

اکثر قوانین جدیدہ کی رو سے جب گواہی کا بھوٹ ہونا ثابت ہو جائے جس پر فیصلہ مبنی تھا، تو وہ لوگ جن کے خلاف گواہی دی گئی تھی بشرائطِ معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کر سکتے ہیں، جیسا کہ "قانون اصول المحاکمات الجزائیہ عثمانیہ" کی دفعہ ۳۳۹ اور "قانون المحاکمات المدنیۃ اللبنانیہ" کی دفعہ ۵۳ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے۔

تناقض کی دوسری صورت -- تناقضِ مدعی

"مجتبے" میں تناقضِ مدعی کی تعریف یہ کی گئی ہے: "اس سے مدعی کا وہ بیان مراد ہے جو اس کے دعوے کے خلاف ہو، یعنی ایسا بیان جس سے اس کا دعویٰ باطل

ہو جائے" (دفعہ ۱۲۱۵)۔ اس کی کئی مثالیں ہیں (۱۹۱)۔ بعض مثالیں ملاحظہ کیجئے :

جب کسی شخص نے پہلے یہ اقرار کیا کہ یہ مال غیر کا ہے، پھر دعویٰ کیا کہ مال میرا ہے۔ پس اس کا ادعا جو اس کے اقرار کے خلاف ہے، اس کے دعوے کو باطل کر دے گا (دفعہ ۱۲۳۸)۔ کیونکہ جب ایک شخص دوسرے کو ہر قسم کے مطالبے سے بری الذمہ قرار دے دے تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس پر اپنے مال کا دعویٰ کرے (دفعہ ۱۲۳۹)۔

اسی طرح "الاشباہ" (۱۹۲) اور "مجتے" کے قواعد کلیہ میں ہے کہ جس چیز کو ترک کر دیا جائے وہ دوبارہ بحال نہیں ہو سکتی، جس طرح معدوم چیز دوبارہ نہیں آتی۔ (دفعہ ۵۱)۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے حق سے دستبردار ہو جائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ دستبرداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ دستبردار ہونے والے ہی کا حق ہو اور دست برداری کے روز موجود بھی ہو۔ ان شرائط کی بنا پر اگر کوئی اپنے حق وراثت سے مورث کی موت سے پہلے دست بردار ہو جائے تو یہ دست برداری درست نہ ہوگی لیکن اگر یہ دست برداری مورث کی موت کے بعد ہو تو صحیح ہوگی۔

یہ قاعدہ ایک دوسرے عام قاعدے سے لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص ایسی چیز کو توڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہو چکی ہو تو اس کی کوشش بار آور نہ ہوگی (دفعہ ۱۰۰) (۱۹۳)۔ جیسے اگر کسی چیز کے فروخت کرنے والے کا وکیل یہ دعویٰ کرے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے تو اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ معاہدہ وکالت سے متصادم ہے۔

عام متفرق قواعد

تابع تابع ہی رہے گا

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ فرع اپنے وجود میں 'اپنی بقا میں اور اپنے معدوم ہونے میں اپنی اصل کے تابع ہے (۱۹۳)۔ یا جیسا کہ "مجامع" کے مصنف نے کہا ہے کہ: "ہر چیز کی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ہے" (۱۹۵)۔ اسی مضمون کی کئی دفعات "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کے قواعد کلیہ میں موجود ہیں جن میں سے اکثر "الاشباہ والنظائر" (۱۹۶) سے ماخوذ ہیں۔ ذیل میں ہم انہی کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔

دفعہ اول: تابع تابع ہی رہے گا۔ اس قاعدے کے مطابق اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا جائے جس کے پیٹ میں بچہ ہو تو تابع ہونے کی حیثیت سے بچہ بھی فروخت میں داخل ہوگا (دفعہ ۳۸)۔ پس اس مثال میں چونکہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ہے لہذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رہے گا۔

محلے میں دی ہوئی دیگر مثالیں: مسائل بیع میں یہ مذکور ہے کہ ایسی چیز صراحت کیے بغیر بیع میں داخل رہے گی جو فروخت شدہ چیز کے تابع ہو خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے، جیسے مینوں سے جڑے ہوئے قفل مکان کی بیع میں داخل رہیں گے، یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کا جزو سمجھی جاتی ہے، جیسے کنجی قفل کی بیع میں داخل رہے گی، یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے راستے کا حق، پینے کے پانی کا حق اور آبیاری کے پانی کا حق۔ یہ تمام حقوق

اس مکان کی بیع میں داخل رہیں گے جسے بہ جمع حقوق فروخت کیا گیا ہو۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی مثالیں ہیں (۱۹۷)۔

دفعہ دوم: "تابع کا حکم علیحدہ نہیں لہذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علیحدہ فروخت نہیں کیا جاسکتا" (دفعہ ۳۸)۔ اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جاسکتا ہے (۱۹۸)۔

دفعہ سوم: جو شخص کسی چیز کا مالک ہے وہ اس کے لوازمات کا بھی مالک ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے راستے کا بھی مالک ہوگا" (دفعہ ۳۹)۔ یہ قاعدہ کتاب "مجامع الحقائق" سے ماخوذ ہے (۱۹۹)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی ملکیت کے لیے فرع کی ملکیت لازم ہے بشرطیکہ وہ اس کے لیے ضروری ہو جیسے کسی نے مکان خریدا تو وہ اس کے اوپر اور نیچے (چھت اور زمین) سب کا مالک ہوگا۔ اور جس شخص نے دودھ کی غرض سے دودھ والی گائے خریدی تو اس کا دودھ پیتا بچہ بھی بلاصراحت کیے مقصد فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا (۲۰۰)۔

دفعہ چہارم: "جب اصل ختم ہو جاتی ہے تو فرع بھی ختم ہو جاتی ہے۔" (دفعہ ۵۰) یعنی جو چیز کسی کے تابع ہوتی ہے وہ اس کے ختم ہوجانے سے ختم ہو جاتی ہے (۲۰۱)۔ جیسے جب اصل شخص بری ہو جائے تو ضامن بھی بری ہو جائے گی (دفعہ ۶۶۲)۔ لیکن ایک دوسرا قاعدہ جو "الاشباہ" سے ماخوذ ہے، اصول مذکور کی حد بندی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی فرع باقی رہتی ہے باوجودیکہ اصل باقی نہیں رہتی۔ مثلاً جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرضہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں تو اگر اصل قرض دار کے انکار پر قرض خواہ قرضے کا دعویٰ ضامن پر کرے تو وہ قرضہ ضامن پر واجب الادا ہوگا (دفعہ ۸۱)۔ یہاں ضامن کی 'جو فرع ہے' ذمہ داری باقی رہ

گئی۔ حالانکہ قرض دار کی ذمہ داری 'جو اصل ہے' باقی نہیں رہی (۲۰۲)۔ اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ دعووں میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے روبرو ثابت ہو جائے۔

دفعہ پنجم: جب اصل چیز ختم ہو جائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہو جائے گی (دفعہ ۵۲) مثلاً اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معاف کر دیئے، اس کے بعد بیع فسخ ہو گئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہو جائیں گی کیونکہ بیع ختم ہو جانے سے 'جو اصل تھی' وہ مراعات بھی ختم ہو جائیں گی جو ضمناً دی گئی تھیں، اس لیے کہ "العینی علی الفاسد فاسد" (یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو، وہ بھی بگڑ جاتی ہے) (۲۰۳)۔

دفعہ ششم: "مجامع" میں اس مضمون کا یہ قاعدہ درج ہے کہ جو فرع کسی اصل کے ساتھ مخصوص ہو، اس کا وجود اپنی اصل کے وجود کی دلیل ہے (۲۰۴)۔ یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود، جو کسی اصل پر مبنی ہو، اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی اصل موجود ہے، جیسے ضمانت چونکہ اس قرضے کی فرع ہے جس کی ضمانت دی گئی ہو، لہذا ضمانت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرضہ موجود ہے۔

ابتدا اور بقا

شرع اسلامی میں بعض ایسے احکام ہیں جن کی رو سے بعض معاملات اور تصرفات ممنوع قرار پاتے ہیں جب کہ وہ مقصود بالذات ہوں اور اپنے بغیر پر موقوف نہ ہوں۔ یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود اصلہ ہو، جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصے کا جب کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترکہ اور قابل تقسیم ہو (۲۰۵)۔

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمناً عمل میں آجائیں تو صحیح قرار دیئے جائیں گے۔ یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائیداد حصہ کی، پھر ایک اجنبی شخص نے جائیداد کی نصف حصے کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصے میں جب قائم رہے گا حالانکہ وہ غیر معین ہے جس کا پہلے جب جائز نہ تھا لیکن جب کل کے حصے میں اس حصے کا حصہ بھی ہو گیا تھا تو وہ جب برقرار رکھا جائے گا۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو "الاشباہ" (۲۰۶) اور "مجتے" میں آئے ہیں کہ: "کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے ابتدا کرنے سے زیادہ آسان ہے" (دفعہ ۵۶) کیونکہ کسی عمل کو برقرار رکھنے میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جو اس عمل کو شروع کرنے میں نظر انداز نہیں کی جاسکتیں (۲۰۷) جیسے غیر تقسیم شدہ حصے کا جب جائز نہیں لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائیداد حصہ کی اور وہ اس جائیداد کے غیر معین حصے کا مالک ہو گیا تو باقی حصے کا جب بدستور باقی رہے گا حالانکہ بقیہ حصہ اس شخص کے غیر معین حصے کا مالک ہو جانے کے بعد بھی غیر معین ہی رہے گا (دفعہ ۵۵)۔

تقریباً یہی مفہوم اس عبارت کا ہے جو "مجتے" میں "الاشباہ" (۲۰۸) سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کیے جاسکتے۔ چنانچہ اگر خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے دکان دار کو وکیل بنائے تو جائز نہیں لیکن اگر خریدار نے دکان دار کو ایک تھیلہ دیا کہ وہ فروخت شدہ غلے کو ماپنے کے بعد اس میں رکھ لے اور دکان دار نے ایسا کیا تو یہ خریدار کی طرف سے قبضہ شمار ہوگا (دفعہ ۵۴)۔ یہ مثال مع دیگر مثالوں کے "جامع الفصولین" کی فصل "ما یثبت ضمناً و حکماً ولا یثبت قصداً" (۲۰۹) میں بیان کی گئی ہے۔

مثال دیگر: احناف کی رائے مختار کی رو سے مال منقولہ میں وقف جائز نہیں،

جیسے تنہا گائے کہ ایسے وقف کا لوگوں میں رواج نہیں، لیکن ایسے مال کو اُس جائیداد کے ضمن میں وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو جیسے کسی جاگیر کا مع گائے کے وقف کر دینا (۲۱۰)۔

مذکورہ قاعدے کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے: "المنع اسهل من الرفع" (یعنی روکنا ختم کرنے سے زیادہ سہل ہے) جیسے اسلام غلامی سے پہلے غلامی کو روکتا ہے مگر غلامی کے بعد اسے ختم نہیں کر سکتا (۲۱۱)۔ (یعنی مسلمان کو غلام بنالینا جائز نہیں بلکہ اگر کوئی غلام اسلام لے آئے تو اس کی غلامی ختم نہ ہوگی)۔

نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں

عدل و انصاف کے بنیادی اصولوں سے "مجتلے" میں ایک یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ نفع و نقصان ساتھ ساتھ ہیں، یعنی جو شخص کسی چیز کا فائدہ حاصل کرے تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا چاہیے (دفعہ ۸۷)۔ یہ قاعدہ "مجامع" (۲۱۲) سے ماخوذ ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں۔

"مجتلے" میں ہے کہ کسی مشترکہ جائیداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیونکہ شرکا میں سے کسی کو اُس وقت تک نفع لینا جائز نہ ہوگا جب تک وہ بقدر حصہ نقصان برداشت کرنے کے لیے بھی تیار نہ ہو۔ اسی طرح شرع اسلامی کی رو سے وارث پر فرض ہے کہ وہ ترکے میں سے بقدر حصہ متوفی کا قرضہ ادا کرے۔ اور کبھی اہل قرابت کے بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے۔ (۲۱۳)

نیز اس قاعدے کا عکس یعنی الٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ "مجتلے" میں ہے (۲۱۴): "النعمۃ بقدر النعمۃ والنعمۃ بقدر النعمۃ" (یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت) (دفعہ ۸۸)۔ اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے: "الخروج

بالضمان" (نفع و نقصان دوش بہ دوش ہیں)۔ یہاں خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ضمان سے مراد اخراجات اور نقصان۔

یہ قاعدہ ایک حدیث (۲۱۵) پر مبنی ہے جو "مجتلے" میں بیان کی گئی ہے اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ جو شخص کسی چیز کے نقصان کا ذمے دار ہے تو اس کا نفع ذمہ داری کا معاوضہ شمار ہوگا۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کر دیا درانحالیکہ وہ اسے عرصے تک استعمال بھی کرتا رہا تو اسے اس جانور کا کرایہ ادا نہ کرنا پڑے گا کیونکہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مرجاتا تو وہ اسی کا نقصان شمار ہوتا (دفعہ ۸۵)۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی جانور خریدا پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ عیب دار ہے اور اس نے وہ جانور عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اس صورت میں اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فروخت کرنے والے کو اس عرصے کا کرایہ ادا کرے جتنا عرصہ جانور اس کے قبضے میں رہا، کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا۔ اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنا عرصہ اس کا خرچ اٹھایا ہے۔ پس یہ خرچہ اس ذمے داری کا معاوضہ شمار کیا جائے گا جو اتنے عرصے اس پر رہی۔

ممنوع چیز کا اثر

اس مسئلے کے دو قاعدے ہیں جنہیں "مجتلے" نے کتاب "الاشباہ والنظائر" (۲۱۶) سے لیا ہے۔ وہ یہ ہیں:

قاعدہ اول: جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔" (دفعہ ۳۳) جیسے رشوت اور ربا (سود) کہ ان دونوں کا لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔ فقہانے اس قاعدے سے حالتہ مجبوری کو مستثنیٰ کیا ہے۔ مثلاً اگر ولی (سرپرست) کو یہ خوف ہو

کہ کوئی غاصب نابالغ کے مال پر قبضہ کر لے گا تو ولی کو جائز ہے کہ اسے کچھ رشوت دے کر پیچھا چھڑالے۔

قاعدہ دوم: "حرام فعل کی جستجو بھی حرام ہے۔" (دفعہ ۳۵) جیسے چوری اور جھوٹی گواہی۔ پس جس طرح یہ فعل حرام ہیں اسی طرح دوسرے شخص سے ارتکاب کرانا بھی حرام ہے۔

مانع اور مقتضی کا تعارض

مقتضی سے مراد محرک ہے اور مانع سے مراد روکنے کا سبب ہے۔ اگر یہ دونوں متضاد سبب ایک مسئلے میں جمع ہو جائیں تو کسے ترجیح دی جائے گی؟ کتاب الاشباہ (۲۱۷) اور "مجتلے" نے اپنے قواعد کلیہ میں کہا ہے کہ جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہو جائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائے گی لہذا راہن رہن کردہ چیز کو اُس وقت تک فروخت نہیں کر سکتا جب تک وہ راہن رکھنے والے کے قبضے میں ہو (دفعہ ۳۶)۔

پس رہن شدہ چیز میں دونوں سبب جمع ہیں۔ ایک مقتضی جو ملکیت ہے جس کی رو سے مالک کو اس کے بیع وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ دوسرا مانع جو رہن شدہ چیز کا مرتبہ کے قبضے میں ہونا ہے جس کے سبب راہن جو مالک ہے، اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا (۲۱۸)۔

در اصل قاعدہ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرم غالب اجائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاعدہ مذکورہ کی سند یہ حدیث ہے: "ما اجتمع الحلال والحرام لا غلب الحرام الحلال" (۲۱۹) (یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ہو جائیں تو حرام حلال پر غالب رہے گا)۔

سبب ملکیت کی تبدیلی

”محلّے“ میں مذکور ہے: ”تبدل سبب الملک قائم مقام تبدل الذات“ (یعنی سبب ملکیت کی تبدیلی اصل چیز کی تبدیلی کی بجائے ہے) (دفعہ ۹۸)۔ یہی قاعدہ ”مجامع“ میں بالفاظ مذکورہ بھی بیان کیا گیا ہے اور ان الفاظ میں بھی ”اختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعیان“ (۲۲۰) (یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ہے جیسے ذات کی تبدیلی)۔ ہم اس قاعدے کی وضاحت ایک مثل کے ذریعے کرتے ہیں:

مذہب حنفی اور ”محلّے“ کی رو سے بعض صورتوں میں جب کرنے والا اپنا جب واپس لے سکتا ہے لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر جب کی واپسی جائز نہیں۔ ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو جب کی گئی ہو، اس کی نوعیت بدل جائے۔ جیسے اگر وہ گیہوں تھے تو ان کا آٹا پسا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹)۔ اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی جب کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی جیسے موہوب لہ (جسے جب کیا گیا ہو) جب کردہ چیز کو فروخت کر دے یا دوسرے کو دے کر اپنی ملکیت سے خارج کر دے (دفعہ ۸۷۰)۔

مثال مذکورہ میں پہلی صورت ایسے مانع جب کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت اسے مانع جب کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے۔ مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیونکہ ملکیت کی تبدیلی اور ذات کی تبدیلی دونوں کا حکم ایک ہے۔

کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش

تمام چیزوں کے لیے وقت مقرر ہے حتیٰ کہ مسائل شرعیہ میں بھی۔ ”محلّے“ میں لکھا گیا ہے کہ جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش کرے وہ اس جرم کی پاداش میں اس چیز سے محروم کر دیا جائے گا (دفعہ ۹۹) (۲۲۱)۔ مثلاً ”اگر وارث

اپنی میراث جلد حاصل کرنے کی غرض سے مورث کو قتل کر دے تو وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا کیونکہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے۔

مگر سیوہلی کے تبصرے کے لحاظ سے قاعدہ مذکورہ کی ظاہری صورتیں اس کی داخلی صورتوں سے زیادہ ہیں اور یہ مثال مستثنیات میں سے ہے کہ اگر میعاد قرضہ دینے والا قرض دار کو قتل کر دے تو وہ قرضے کی ادائیگی سے محروم نہ ہوگا بلکہ میعاد گزرنے کا انتظار کیے بغیر فوراً قرضہ ادا کیا جائے گا۔

بعض فقہاء مثلاً ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ قاتل اپنی تعجیل کی وجہ سے حق میراث سے محروم نہیں ہو سکتا اسی طرح فقہاء کی ایک جماعت مثلاً زہری اور سعید بن جبیر وغیرہ نے قاتلِ عمد کے حق میں میراث کو قائم رکھا ہے۔

دیگر قواعد

”الاشباہ والنظائر“ وغیرہ کتابوں میں اور ”مجلة الاحکام العدلیہ“ میں دوسرے عام قواعد بھی ہیں جنہیں ہم نے اپنی کتاب ”النظریة العامة للعقود والموجبات فی الشریعة الاسلامیة“ کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کیے جائیں گے جو ناجائز ہیں یعنی وہ قولی اور فعلی تصرفات جو قانوناً لغو اور ناجائز ہیں۔

اس بحث کو سب سے آخر میں لانے کا سبب یہ ہے کہ موضوع کتاب کی نوعیت اور اس کی ترتیب علمی کا تقاضا یہی تھا۔ علاوہ بریں اس طرح مسائل سمجھنے میں بھی سہولت ہوگئی اور ایک مسئلے کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا۔

یہ قواعد مذکورہ ”مجلتے“ کی دفعات ذیل میں موجود ہیں :

دفعہ ۳ : معاملات میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہے، نہ کہ الفاظ و عبارات کا۔

- دفعہ ۱۹ : نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زیان۔
- دفعہ ۲۰ : نقصان کی تلافی کی جائے گی۔
- دفعہ ۲۵ : نقصان کی تلافی نقصان سے نہ کی جائے گی۔
- دفعہ ۵۳ : اگر اصلی چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت لی جائے گی۔
- دفعہ ۵۷ : جب تک خیرات کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے، مکمل نہیں ہوتی۔
- دفعہ ۵۸ : عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے۔
- دفعہ ۵۹ : خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہے۔
- دفعہ ۶۷ : خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہ ہوگی مگر ضرورت کے موقع پر اس کی خاموشی ہی بیان شمار ہوگی۔
- دفعہ ۶۹ : تحریر اور تقریر کا حکم برابر ہے۔
- دفعہ ۷۰ : گونگے آدمی کے مخصوص اشارے زبانی اظہار کے مانند ہیں۔
- دفعہ ۷۲ : ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی بالکل آشکار ہو۔
- دفعہ ۸۲ : جو چیز کسی شرط پر موقوف ہو، اس کا وجود شرط کے ساتھ ضروری ہے۔
- دفعہ ۸۳ : بقدر امکان شرط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔
- دفعہ ۸۴ : مشروط وعدے بھی واجب الایفاء ہیں۔
- دفعہ ۸۶ : مزدوری اور ذمہ داری جمع نہیں ہو سکتے۔
- دفعہ ۸۹ : عمل مرتکب کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے کی طرف تا وقتیکہ اس سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو۔
- دفعہ ۹۰ : جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک دونوں موجود ہوں تو فرد جرم

مرتب پر لگے گی۔

دفعہ ۹۱: قانونی اجازت کے وقت ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔
دفعہ ۹۲: کسی فعل کا مرتب اس فعل کا ذمہ دار ہوگا، خواہ وہ فعل ارادی نہ ہو۔

دفعہ ۹۳: کسی فعل کا محرک اس فعل کا ذمہ دار نہ ہوگا تاوقتیکہ اس کا ارادہ نہ پایا جائے۔

دفعہ ۹۴: جانوروں کی تقصیر معاف ہے۔

دفعہ ۹۵: غیر کی ملکیت میں کسی تصرف کا حکم دینا باطل ہے۔

دفعہ ۹۶: غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کسی کو جائز نہیں۔

دفعہ ۹۷: غیر قانونی طریقے سے کسی کامل لینا کسی کو جائز نہیں۔

حواشی باب پنجم

۱۔ دیکھو "موافقات" جلد ۲، صفحہ ۲۹۸۔

۲۔ Lex aeterna, jus natruale jus divinum۔

۳۔ "کتاب الاحکام" کتاب اول میں:

Sed naturalia quidam Jura, quae apud omnes gentes peraeque
servantur, divina quaedam providentia constituta Semper
firma atque immutabilia permanet (Institutes 1,2,11.)

۴۔ Leges legum۔

۵۔ It is dinding over all the globe in all countries and at all

times یہ قول بلاک سٹون کا ہے جو اس نے اس کی شرح (Commentaries 1,40) میں
درج کیا ہے۔

۶۔ یہی مضمون "مقدمہ ابن خلدون" میں ہے، صفحہ ۱۹۳۔ اور یہی مضمون دوسری جگہ اور

مختلف عبارتوں میں آیا ہے جن میں مشہور یہ ہے: اعرف الامثال والاشباه، ثم قسم الامور عندك فاعمد الى احبها الى الله و اشبهها بالحق فيما ترى۔" اس خط کی پوری عبارت مع اس کی متعدد عبارتوں کے ان ماخذوں میں دیکھیے جو اجتہاد کی فصل میں ابھی بیان ہو چکے ہیں (تیسرے باب کی ساتویں فصل)۔

۷۔ "ابن حنکال" (جلد ۱ صفحہ ۲۳۳) اور "طبقات الفقہاء للشیخ رازی (بغداد ۱۳۵۶ھ صفحہ ۱۲)۔

۸۔ سیوطی کے حالاتِ زندگی اور ان کی دیگر تصنیفات کا ذکر ان کی اپنی کتاب "حسن المحاضرہ" میں دیکھیے (جلد ۱ صفحہ ۱۳۰ اور اس کے بعد)۔

۹۔ مطبع دارالنبیۃ العامرة میں سنہ ۱۲۹۰ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوئی۔

۱۰۔ دیکھو "الاشباہ" سیوطی کی (صفحہ ۵) اور "المنافع" شرح "الجماع" (صفحہ ۳۰۵)۔

۱۱۔ جیسا کہ سیوطی نے کتاب "الاشباہ" کے صفحہ ۵۹ پر نقل کیا ہے۔ لاطینی کی اس مثل کا

مفہوم بھی یہی ہے: Summum Jus summa injuria یعنی بعض اوقات انتہائی

عدل انتہائی ظلم کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

۱۲۔ اتحسان، مصالحِ مرسلہ اور تغیر احکام کے بیان میں۔

۱۳۔ سورۃ حج (۲۲) ۷۸، سورۃ نحل (۱۶) ۱۱۵۔

۱۴۔ "صحیح بخاری" اور اس کی شرح "یعنی" جلد ۱ صفحہ ۲۳۳-۲۳۵۔

۱۵۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ (کتاب الحدود جلد ۴ صفحہ ۱۳۲)۔

۱۶۔ "جمع الجوامع" مع اس کی شرح "محل" اور حاشیہ بنانی کے (جلد ۲ صفحہ ۳۷۳)۔

۱۷۔ دیکھو "اشباہ" سیوطی کی (صفحہ ۵۹)۔

۱۸۔ دیکھو "الوہبیت" (جلد ۴ صفحہ ۲۱۶)۔

۱۹۔ سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴)۔

۲۰۔ Necessitas non habet legem

۲۱۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۰۔ اس آیت میں "کان" تامہ ہے جس کے معنی ہیں "ہو"۔ بعض

مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں "کان" ناقصہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے، یعنی "ان کان ذو

عسرۃ غیر یما کلم" تفسیر فخر الدین رازی (جلد ۲ صفحہ ۳۶۰)

۲۲۔ دفعہ ۱۱۵ و تعبیرات فرانسیسی سے منقول ہے۔ Term de grace۔

۲۳۔ مصنف سیوطی (صفحہ ۶۲) اور مصنف ابن نجیم (صفحہ ۳۶)۔

- ۲۴۔ "اشباہ و انخار" (صفحہ ۲۲)۔
- ۲۵۔ "تعمیر الاموال و النہوس" کی فصل میں۔
- ۲۶۔ "اشباہ" سیوطی ص (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۳)۔ اور دیکھو شرح الجامع (صفحہ ۳۳۱) اور یہی دفعہ "منافع" میں بھی بائیں عبارت مذکور ہے: "الثابت بالضرورة یقدر بقدرها" منافع (صفحہ ۳۱۸)۔
- ۲۷۔ یہ قاعدہ "منافع" میں موجود ہے۔ دیکھو "منافع" (صفحہ ۳۲۳) جس کے الفاظ یہ ہیں: "الضرر مدفوع بقدر الامکان"۔
- ۲۸۔ "اشباہ و انخار" سیوطی کی (صفحہ ۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۳) اور "منافع" (صفحہ ۳۱۱)۔
- ۲۹۔ لاطینی مثل میں *Cassante causa cessat effectus*۔
- ۳۰۔ "المنافع" (صفحہ ۳۱۲)۔
- ۳۱۔ "امام المومنین" (جلد ۳، صفحہ ۸) اور "الغروی" مصنفہ عراقی (جلد ۳، صفحہ ۹)۔
- ۳۲۔ "القواعد" ابن رجب (قاعدہ ۲۶، صفحہ ۳۶) اور "مفتی" (جلد ۱۰، صفحہ ۳۵۰ - ۳۵۱)۔
- ۳۳۔ ان مسائل کی شرح سنہ ہمارے کتاب "النظرية العامة للموجبات والعقود فی الشريعة الاسلامیة" میں آئی۔
- ۳۴۔ "المنافع" (صفحہ ۳۱۱)۔
- ۳۵۔ "فتاویٰ خانہ" میں کتاب اثرب کی فصل الزما دیکھیے (مع اس کے حاشیہ بندی سے) جلد ۳، صفحہ ۲۳۳) اور دیکھیے "اشباہ" ابن نجیم کی (صفحہ ۳۵)۔ اور اسی کے مترادف قانون لاطینی میں ہے *ex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum*۔
- ۳۶۔ مجلے کی دفعہ ۹۶۳ و ۹۱۹ اور "موافقات" مصنفہ شامی (جلد ۲، صفحہ ۳۵۰) اور "فتاویٰ ہندیہ" (جلد ۳، صفحہ ۲۷۷) اور ابن قیم کی کتاب "الایق الحیمیة فی السیاسة الشرعیة" (صفحہ ۲۲۳، ۲۲۳ اور اس کے بعد)۔
- ۳۷۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۲) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۳۶)۔
- ۳۸۔ دیکھیے ہماری کتاب "النظرية العامة للموجبات والعقود فی الشريعة الاسلامیة"۔
- ۳۹۔ دیکھو سیوطی کی "اشباہ" (صفحہ ۶۲) اور ابن نجیم کی "اشباہ" (صفحہ ۳۵) اور "منافع" (صفحہ ۳۲۳)۔ نیز اسی مضمون کی عبارت "قواعد ابن رجب" میں دیکھیے (قاعدہ ۱۱۲)۔

صفحہ ۲۳۶)۔

۴۰۔ "قواعد الاحکام" مصنفہ ۶۰ بن عبدالسلام (جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۹۱) اور "قواعد الاحکام" امام شافعی کی (جلد ۶، صفحہ ۲۶) اور "مستعفی" (جلد ۱، صفحہ ۱۳۱) اور "قوانین قنیہ" مصنفہ ابن جزئی (صفحہ ۳۳۲) اور "الفروق" مصنفہ قرانی (جلد ۳، صفحہ ۹)۔

۴۱۔ Regina v. Dudley and Stephens L.R. 14 Q.B. D. 273

۴۲۔ U.S (v) Holmes (I Wallace Junior I)

۴۳۔ "الوہبہ للفظی" (جلد ۱، صفحہ ۲۱۳) اور اس کی شرح "فتح العزیز" للرافعی (مع مجموع کے جلد ۱۱، صفحہ ۳۲۷)۔

۴۴۔ "بلیات" میں جیسا کہ سیوٹلی نے بھی "الاشباہ والنظائر" میں نقل کیا ہے۔ (صفحہ ۲۵)۔

۴۵۔ امام غزالی نے "انبیاء علوم الدین" میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے (جلد ۳، صفحہ ۳۶)۔ اسی مضمون کی حدیث "بخاری" میں آئی ہے۔ (دیکھو شرح یعنی جلد ۲۳، صفحہ ۱۸۸) "ان اللہ تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت به نفسها ما لم تعمل او تکلم۔" (یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرمادیئے جب تک کہ عمل نہ کریں یا زبان سے نہ لیں)۔

۴۶۔ اس حدیث کو سیوٹلی نے "اشباہ" میں مقام مذکور پر ذکر کیا ہے۔

۴۷۔ آج کل قانون فوجداری بھی یہ ہے کہ صرف نیسٹو جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم۔

۴۸۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے اور "بخاری" کی سب سے پہلی حدیث ہے۔ پوری حدیث اس طرح ہے: "فمن كانت ہجرته الی اللہ ینکحها فہجرته الی ما ہاجر الیہ۔" (یعنی جس کی نیت ہجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی اس کے عوض میں اسے اپنی نیت کے مطابق پھل ملے گا) اور یہ حدیث بالفاظ دیگر یوں بھی روایت کی گئی ہے: "انما الاعمال بالنیۃ و انما لکن امرایمانوی فمن كانت ہجرته الی اللہ و رسولہ فہجرته الی اللہ و رسولہ ومن ہاجر للنیۃ ینکحها فہجرته الی ما ہاجر الیہ۔"

۴۹۔ یہ وہی قاعدہ ہے جسے سبکی نے "جمع الجوامع" میں ان چار قاعدوں پر ایزاد کیا ہے جن کے بارے میں قاضی حسین نے لکھا ہے کہ وہ فقہ کی بنیاد ہیں۔ دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳)۔

۵۰۔ اس قاعدے کی وضاحت ہم اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والاعتقاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ" کے باب الاعتقاد میں کریں گے۔

۵۱۔ "صحیح مسلم" (جلد ۵، صفحہ ۸۷) اور اس کی شرح "نووی" (جلد ۱۱، صفحہ ۱۱۷)۔

۵۲۔ یہ قول ابن نجیم نے خلاصہ سے "اشباہ" کے صفحہ ۲۱ پر نقل کیا ہے۔ اور شیخ امامیہ کی کتاب "مفتاح الکرامۃ" کی جلد ۵، صفحہ ۱۸ میں آیا ہے کہ تک دست قرض وار کو اپنی قسم میں تاویل کرنا جائز ہے۔

۵۳۔ اس حدیث کو آمدی نے "الادکام" میں بیان کیا ہے (جلد ۳، صفحہ ۹۱) اور اسی حدیث کو بعض حنفیوں نے بیان کیا ہے جیسے موصلی نے (اختیار، شرح مختار میں جلد ۱، صفحہ ۲۵۹) 'مذہب میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "احکم بالظاہر واللہ عزوجل یتولی السرائر" (جلد ۲، صفحہ ۸۶)۔

۵۴۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۲۰ اور یہی مضمون مثل لاطینی میں بھی ہے:

Acta exteriora indicant interiora secreta

۵۵۔ یہی مضمون "قانون الموجبات اللسانی" کی دفعہ ۳۶۷ کے آخری فقرے میں ہے کہ کام کے معنی مستعمل کو اختیار کیا جائے گا اور غیر مستعمل کو ترک کر دیا جائے گا۔ یہی مثل لاطینی میں ہے۔

Interpretatio fienda est ut res magis valeat quam pereat.

۵۶۔ "اشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۲۸ و ۵۳) و لیسوٹی (صفحہ ۳۵ و ۸۹) اور "شرح منار" ابن ملک (صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

۵۷۔ دیکھو "منہاج" للیضاوی اور اس کی شرح "نمایۃ السوال" للآسنوی اور اس کی شرح "ابحان" للسیکی (جلد ۱، صفحہ ۲۰۵) اور "اشباہ" للیسوٹی (صفحہ ۶۶)۔

۵۸۔ "شرح منار" لابن ملک (صفحہ ۱۶۳ اور اس کے بعد) اور شرح "منہاج" للآسنوی (جلد ۱، صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد)۔

۵۹۔ اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والاعتقاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ" میں۔

۶۰۔ نیز "مجامع" میں مذکور ہے کہ جو چیز دالت نص سے ثابت ہو وہ اسی وقت معتبر ہوگی جب اس کے خلاف صراحت نہ ہو۔ دیکھو "منافع" شرح "مجامع" (صفحہ ۳۱۷، ۳۲۸)۔

۶۱۔ دیکھو "فتاویٰ تفتی الدین سبکی مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ (صفحہ ۱۳۶ و ۱۶۹)۔

۶۲۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۳۱۔

۶۳۔ دیکھو امام شاطبی کا قول آیات قرآن کی تفسیر میں "المواقفات" (جلد ۳، صفحہ ۲۱۳)۔

- ۶۴ - "اشباہ و انقار" للیہ طلی (صفحہ ۹۷) اور ابن نجیم (صفحہ ۶۱)۔
- ۶۵ - دیکھو "المنافع" (صفحہ ۳۳۳)۔
- ۶۶ - دیکھو "مبج" کی دفعہ ۳۱۰ اور شرح علی حیدر علی کی دفعہ ۶۵۔
- ۶۷ - "ہدایہ" (جلد ۱ صفحہ ۱۸۳) اور "اشباہ" ابن نجیم (صفحہ ۶۳) اور دیکھو "اشباہ" للیہ طلی (صفحہ ۱۰۸) اور "قواعد" لعز بن عبدالسلام (جلد ۲ صفحہ ۸۶)۔
- ۶۸ - دیکھو "ہدایہ" اور قواعد لعز بن عبدالسلام مقام مذکور۔
- ۶۹ - "امیران" للثقلانی (جلد ۲ صفحہ ۱۲۶)۔
- ۷۰ - یہ قاعدہ "الجماع" میں موجود ہے۔ (دیکھو "المنافع" صفحہ ۳۱۷) اور یہی قاعدہ "ہدایہ" کی جلد ۳ صفحہ ۱۳۱ میں یوں آتا ہے: "الثابت بالشہادۃ کالثابت بمعاینۃ"۔
- ۷۱ - اس کا ترجمہ یہ ہے: "ولکن الیمین علی الملعی علیہ" روایت کیا مسلم نے اپنی تصحیح میں (جلد ۵ صفحہ ۱۲۸)۔
- ۷۲ - اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ دیکھو "شرح معنی" (جلد ۱۳ صفحہ ۲۵۷)۔
- ۷۳ - سورۃ یونس (۱۰) ۳۶۔
- ۷۴ - مصنف سیوطی (صفحہ ۱۰۶) مصنف ابن نجیم (صفحہ ۶۳)۔
- ۷۵ - جیسا کہ تاج الدین سبکی نے "تبع الجماع" میں ذکر کیا ہے۔ دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲ صفحہ ۳۷۳)۔
- ۷۶ - مصنف سیوطی (صفحہ ۳۷ و ۵۴) اور مصنف ابن نجیم (صفحہ ۲۲ و ۲۹)۔
- ۷۷ - یہ قاعدہ "تبع الفتاویٰ" میں موجود ہے۔ دیکھو تشریح دفعہ ۷۴ "مرآۃ الجملۃ الاحکام العدلیہ" میں۔
- ۷۸ - دیکھو "المنافع" شرح "الجماع" (صفحہ ۳۲۹)۔
- ۷۹ - یہ مثال مذہب حنفی میں تو مقبول ہے لیکن بعض دیگر مذاہب اس سے اختلاف رکھتے ہیں جیسا کہ ہم "النظریۃ العامۃ للمذہبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیہ" میں مرض الموت کی بحث میں مفصل بیان کریں گے۔
- ۸۰ - "ہدایہ" (جلد ۳ کے صفحہ ۱۲۵) میں یہ عبارت درج ہے: "الملعی من لایجبر الخصومۃ اذا ترکھا والملعی علیہ من یجبر علی الخصومۃ" (یعنی اگر مدعی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائے تو اسے مقدمہ جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، لیکن مدعا علیہ بیروی کا پابند ہے)۔
- ۸۱ - امثال ایشیہ میں ہے: incumbit probatio Ei incumbit proba.

- ۸۲ - "جامع" میں آیا ہے : "البینة شرعت لاثبات خلاف الظاهر واليمين لابقاء الاصل۔" (میں کوئی شے کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلاف ظاہر بات کو ثابت لیا جائے اور قسم عام حالت میں باقی رکھنے کے لیے ہے)۔ دیکھو "المنافع" شرح "جامع" (صفحہ ۳۱۵)۔
- ۸۳ - اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی اور بیہقی سے "جامع الصغیر" میں نقل لیا ہے۔ جہاں
-۳۲۲۶، ۳۲۲۵

- ۸۴ - دفعہ ۸ اور یہ "اشباہ" کے قواعد میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔
- ۸۵ - "مجتلے" کی دفعہ ۵ و ۱۰ جن کی تشریح گزر چکی ہے۔
- ۸۶ - دیکھو "منافع" صفحہ ۳۲۶۔ اس قاعدے کی عملی مثالیں دیگر ابواب میں ہیں، نیت تمام وغیرہ۔

- ۸۷ - دیکھو "فتاویٰ خانہ" پر حاشیہ ہندیہ (جلد ۳ صفحہ ۲۲۲)۔
- ۸۸ - دیکھو "الاشباہ والانتفاخ" لابن نجیم (صفحہ ۲۵)۔
- ۸۹ - "بدایۃ المجتہد" لابن رشد (جلد ۲ صفحہ ۵۷)۔
- ۹۰ - دیکھو کتاب "رد المحتار فی المنتافیٰ" مؤلفہ شیخ محمد عبدالرحمن دمشقی (بر حاشیہ میزان اللبری)۔ جلد ۲ صفحہ ۲۰۵)۔

- ۹۱ - دیکھو "الاشباہ والانتفاخ" صفحہ ۲۵-۲۶۔ اور یہ قاعدہ سیوطی کی "اشباہ" میں جمع ہے۔ (صفحہ ۴۳) جس کی مہارت یہ ہے : الاصل فی کس حادث تقلیرہ باقرب زمن۔"
- ۹۲ - مذہب حنفی میں اس قاعدے کے سلسلے میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے لے لے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لے کر زید کو دیئے تھے ہو تمہارے ذمے واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے آپ نے روپے وصول کرنے میں بے انصافی کی تھی تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا، حالانکہ یہ بات نئی پیدا ہوئی ہے اور اس کی نسبت زمانہ قریب کی طرف ہونی چاہیے تھی جو معزول کا وقت ہے۔ یہی بعض فقہانے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے (اشباہ کے موضع مذکور سے)۔

۹۳ - کتاب قواعد "لابن رجب" مطبع الصدق الخیریت، مصر ۱۹۳۳ء (صفحہ ۳۲۳-۳۶۳)۔

۹۴ - دیکھو "مجتلے" کے دو باب ۱۳ و ۱۵۔

۹۵ - دیکھو "منافع" صفحہ ۳۳۱۔

۹۶ - سورة نساء (۴) ۱۳۵۔

۹۷ - پوری حدیث یہ ہے : **صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق ولو علی نفسک** اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے۔ نمبر ۵۰۰۴۔

۹۸ - اس حدیث کو سیوطی نے "کامل" مصنف ابن عدی سے نقل کیا ہے۔ ان کی کتاب "الاشباہ والنظائر" صفحہ ۸۴ دیکھیے۔

۹۹ - "المحل" لابن حزم، جلد ۸، صفحہ ۲۵۲-۲۵۳۔

۱۰۰ - "الاشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۱۰۱)۔

۱۰۱ - "الاختیار" شرح "المختار" للامام صلی (جلد ۲، صفحہ ۲۵) اور "البدائع" (جلد ۲، صفحہ ۲۰۸) اور "شرح مختصر سیدی خلیل" لعبد اللہ الخرش (جلد ۴، صفحہ ۳۰۷ و ۳۰۹)۔

۱۰۲ - "المغنی" لابن قدامہ (جلد ۵، صفحہ ۲۸۵) اور "المحل" لابن حزم (جلد ۸، صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲) اور "اطام الموعظین" (جلد ۳، صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۳)۔

۱۰۳ - دیکھیے کتاب "الوہبہ" کی شرح "فتح القدر" للرافعی جو "شرح منہب" کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱، صفحہ ۱۶۴)۔

۱۰۴ - یہی تعریف "مجتبے" کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے۔

۱۰۵ - دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱۔ اور "قانون اصول المحاکمات المحقوقہ العثمانی" کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم اس عثمانی پونڈ ہے۔ نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱۔

۱۰۶ - دیکھو دفعہ ۲۴۲۔ اس دفعہ کی رو سے تجارتی معاملات میں اور تحریری گواہی کے ناقابل اعتبار ہونے کی صورت میں اور تحریری گواہی نہ ہونے کی صورت میں زبانی گواہی قابل قبول ہوگی۔

۱۰۷ - "شرح الکنز" تصنیف زینبعلی (جلد ۴، صفحہ ۲۱۲)

۱۰۸ - سورۃ نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اور سورۃ نساء (۴) ۱۵۔

۱۰۹ - "مغنی" (جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۵) اور "محل" (جلد ۹، صفحہ ۳۹۵)۔

۱۱۰ - "مغنی" (جلد ۱۲، صفحہ ۶ اور اس کے بعد)۔

۱۱۱ - "الطلاق الکلمیۃ فی السیاسة الشرعیۃ" لابن القیم الجوزی (مطبوعہ مصر ۱۳۱۸ھ، صفحہ ۱۳۴)۔

۱۱۲ - سورۃ مائدہ (۵) ۱۰۶ سورۃ طلاق (۶۵) ۲۔

۱۱۳ - اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ دیکھو "شرح معنی" (جلد ۱۳، صفحہ ۴۳ و ۲۴۸)۔

۱۱۳ - دیکھیے "بدایۃ المجتہد" لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۵) اور "محل" لابن حزم اور "مغنی" (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور "شرائع الاسلام" (مطبوعہ تہذیبی ۱۳۲۴ھ) صفحہ ۳۲۴۔

۱۱۵ - سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲۔

۱۱۶ - اس مسئلے میں ان ماخذوں کو دیکھیے جو ہم نے اوپر بیان کیے۔

۱۱۷ - اس حدیث کو امام مالک نے "موطا" میں روایت کیا ہے۔ (دیکھو اس کی شرح "تہذیب الموائد" جلد ۲، صفحہ ۱۰۸) اور امام شافعی نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے ("کتاب الام" کے حاشیے پر جلد ۶، صفحہ ۱۵۶) اور مسلم نے "صحیح مسلم" میں روایت کیا ہے۔ (دیکھو جلد ۵، صفحہ ۱۲۸)۔ نیز اس حدیث کو احمد بن حنبل، سنن اربعہ کے مؤلفین اور دار قطنی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے: "نیل الاوطار" (جلد ۸، صفحہ ۲۵۵) اور شرح بخاری "مغنی" (جلد ۱۳، صفحہ ۲۴۴ اور بعد کے صفحات) اور "شرح مسلم نووی" (جلد ۱۲، صفحہ ۴)۔

۱۱۸ - کتاب "المقارنات والمقابلات" للسیّد محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱)

۱۱۹ - دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف "البینۃ الشخصیۃ فی القانون العثماني" میں - مطبوعہ لندن ۱۹۲۷ء، صفحہ ۲۹ و ۳۱ (La preuve testimoniale en droit ottoman.)

۱۲۰ - دفعہ ۳۷ و ۹۸۰ قبل ترمیم، جو قانون ۷ دسمبر ۱۸۹۷ء کے ذریعے ہوئی تھی۔

۱۲۱ - سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲۔

۱۲۲ - اس حدیث کو امام شافعی نے "شرح کنز" میں ذکر کیا ہے (جلد ۳، صفحہ ۲۰۹)۔

۱۲۳ - اس حدیث کو بھی زیلعی نے "شرح کنز" (جلد ۳، صفحہ ۲۰۹) میں بیان کیا ہے۔

۱۲۴ - اس کی تفصیل "تبصرۃ الاحکام" میں دیکھیے (جلد ۱، صفحہ ۲۴۰)۔

۱۲۵ - "مسند امام شافعی" "کتاب الام" کے حاشیے پر (جلد ۶، صفحہ ۲۵۳)۔

۱۲۶ - "قوانین قضیہ" (صفحہ ۳۱۰) اور "المحل" (جلد ۹، صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور "مغنی" (جلد ۱۲، صفحہ ۱۵) اور "الطرق الکلیہ" (صفحہ ۱۳ و ۱۴)۔

۱۲۷ - دیکھو بگستا (D. Liv. XX II, tit. 5, fr. 12) اور کوڈکس (C. IV tit. 20, l. 9.)

Ut Unius Testimonium nemo Judicium in quaecum-que
causa facile patiaturs admitti.

نیز دیکھو لاطینی مثل بھی ہے۔ "Tasis unus testis nullus"

۱۲۸ - اس بارے میں بلانیول کی کتاب "القانون المدنی الفرائسی" (جلد ۲، صفحہ ۱۱۰۵) اور

ذاتر ثابت کی اطرد۔" (صفحہ ۱۱۰) اور "کتاب الموجبات" تصنیف بوتیہ (Pothier obilg)

E. Bonnier Traite des preuves کی بونیہ "کتاب السنات" (No. 783) اور

مطبوعہ پیرس ۱۸۸۸ء (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد)۔

۱۲۹ - ہارلیس (Harris) کی کتاب "قانون فوجداری" (Principles and practice)

of the Criminal Law صفحہ ۳۶۔

۱۳۰ - "زیلعی" میں مقام مذکورہ دیکھیے۔

۱۳۱ - "درمختار" (جلد ۲، صفحہ ۲۳۳ منقول از قہستانی اور برہندی)۔

۱۳۲ - ابن دھبان نے اپنی تصنیف "منظوم الوصبانیہ" میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی

ہیں۔ (جو مجتہد کے حاشیے صفحہ ۶۱ پر موجود ہیں۔ یہ کتاب ۱۳۹۶ھ میں چھپی)۔ ابن نجیم نے

ایک مثال کا اور اضافہ کیا ہے (اشباہ، صفحہ ۸۸)۔ حیدر علی نے ("مجلت" کی دفعہ ۱۸۲۵ کی

تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں۔ نیز منکیہ کی بعض مثالیں

"تیسرے الاحکام" میں دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد)۔

۱۳۳ - "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم (صفحہ ۵۱)۔

۱۳۴ - اس کی تفصیل خانیہ میں دیکھیے (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیے پر جلد ۲، صفحہ ۳۷۸)۔ نیز

شرح بخاری "یعنی" (جلد ۲، صفحہ ۲۶۶) اور "نیل الاوطار" (جلد ۸، صفحہ ۲۳۳) اور

"تیسرے الاحکام" (جلد ۱، صفحہ ۲۳)۔

۱۳۵ - "زیلعی" (جلد ۴، صفحہ ۲۱۲)۔

۱۳۶ - "اعلام الموعظین" (جلد ۱، صفحہ ۱۹۲-۱۹۳)

۱۳۷ - "الطلاق الحکمیہ" (صفحہ ۶۶-۶۷)۔

۱۳۸ - "اعلام الموعظین" (جلد ۱، صفحہ ۸۱)۔

۱۳۹ - "الطلاق الحکمیہ" (صفحہ ۷۰)۔

۱۴۰ - اس حدیث کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

۱۴۱ - دیکھو ان سب کے بارے میں "الطرق الحکمیہ" (صفحہ ۷۲ و ۷۵ و ۷۸) اور سنن

"ابوداؤد" سہستانی (مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، جلد ۳، صفحہ ۳۰۸، نمبر ۳۶۰)۔

۱۴۲ - "العارف ابن قتیبہ" (صفحہ ۲۰۷) اور "ابن نلکان" (جلد ۱، صفحہ ۸۱-۸۲)۔

۱۴۳ - دفعہ ۱۷۱۶ اور اس کے بعد کی دفعات۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہوں کی ایمان

داری ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں وہ ان کی ایمان

داری کا اعتراف کرے۔

- ۱۳۴۔ "منہاج اٹالسین" صفحہ ۱۳۵۔
- ۱۳۵۔ "تہذیب الامم" لابن فرحان (جلد ۲، صفحہ ۲۱)۔
- ۱۳۶۔ اس کی تفصیل "مجلے" میں دیکھیے۔ (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۰۵) اور "گنز" کی شرح
۱۔ یعنی "میں" (جلد ۲، صفحہ ۲۷ اور اس کے بعد) اور "بدایۃ البتہ" (جلد ۲، صفحہ ۳۸۳ اور
اس کے بعد)۔
- ۱۳۷۔ "الطرق الحکمیۃ فی السیاسة الشریعۃ" (صفحہ ۱۲۵) اور شرح الخرش علی سید خلیل (جلد
۵، صفحہ ۱۸۷)۔
- ۱۳۸۔ نیز دیکھو اس کی مرادف نظام المحاکم الشریعہ کی دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آء دینس نمبر ۲۳۱
نورثہ ۳ نومبر ۱۹۳۲ء کو نافذ العمل قرار دی گئی۔
- ۱۳۹۔ اسی طرح ترجیح محض دیانت داروں کی شہرت سے بھی حاصل نہ ہوگی بخلاف امام مالک۔
دیکھیے "رحمت الامت فی اختلاف الائمہ" (حاشیہ "میزان الشعرانی" جلد ۲، صفحہ ۳۰۶) اور
کیتے "قوانین قییدہ" (صفحہ ۳۰۲) اور "شرح الذمیر" لابن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور "منہاج
اطالسین" صفحہ ۱۲۹ اور "مغنی" (جلد ۱۳، صفحہ ۱۷۶) اور "ابحوت فی شرح التلخیص" (جلد ۱
ص ۱۳۵)۔
- ۱۵۰۔ "الامم للامدی" (جلد ۱، صفحہ ۱۵۱)۔
- ۱۵۱۔ "الطرق الحکمیۃ" (صفحہ ۱۸۰)۔
- ۱۵۲۔ جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح کرتے ہوئے اس کا ذکر لیا ہے۔
- ۱۵۳۔ دیکھو قرارداد بحریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مایہ 'جریدہ عدالت ہائے ترکیہ' نمبر ۷۵۳، صفحہ ۷۷۲۔
- میں۔
- ۱۵۴۔ بذریعہ قرارداد نمبر ۸۲، بحریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۶ء جو لبنان کے سرکاری جریدہ نمبر ۱۹۵۲ء
شائع کردہ ۵ مارچ ۱۹۲۶ء میں مشترک کی گئی۔
- ۱۵۵۔ Commune renommee hearsay۔
- ۱۵۶۔ جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۱۵ و ۱۳۲۲ و ۱۵۰۴ میں مذکور ہے۔ نیز دیکھو
کتاب "السنات" از بونیہ مذکور (صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد)۔
- ۱۵۷۔ "شرح الخرش" سید خلیل (جلد ۵، صفحہ ۲۱۲)۔
- ۱۵۸۔ بونیہ کی مذکورہ کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد)۔
- ۱۵۹۔ اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواہان نے جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱
بحریہ ۶ دسمبر ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا اختیار کیا ہے۔

۱۶۰ - یہ حکم ۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۲ھ مطابق ۹ اپریل ۱۳۳۰ء کو جاری ہوا اور ۱۹۱۳ء کو جاری ہوا اور جریدہ "علمیہ" شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر شہر کیا گیا۔

۱۶۱ - اس تمام بحث کے لیے "جامع الفصولین" دیکھیے (جلد ۱، صفحہ ۱۶) اور "درر الحکام" شرح "غزr الاحکام" (جلد ۲، صفحہ ۳۷۱) اور "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم (صفحہ ۸۹)۔

۱۶۲ - سورة نساء (۴) ۵۸۔

۱۶۳ - یہ فیصلہ قرضے یا کسی چیز کو فروخت کرنے کے دعوے کی اختلافی صورت میں ہے۔ لیکن اگر یہ اختلاف استحقاق حق کے بارے میں ہو تو اس میں بہ اختلاف مذاہب کچھ تفصیل ہے۔ دیکھو "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲، صفحہ ۳۹۱) اور کتاب "التاج والاکلیل" برائے مختصر سیدی ظلیل للمواق (بر حاشیہ "المطاب" جلد ۶، صفحہ ۲۱۳)۔

۱۶۴ - دیکھو "مجتے" کی دفعہ ۱۷۲۴ اور "الخرشی" کی شرح "عدوی" کا حاشیہ (جلد ۵، صفحہ ۱۵۹ کے حاشیے پر)۔

۱۶۵ - "مبسوط" جلد ۱، صفحہ ۳۰۔ اس حدیث کو حضرت امام بخاری نے روایت کیا ہے۔ دیکھو بخاری کی شرح "یعنی" (جلد ۱۳، صفحہ ۲۲۳ و ۲۲۸)۔

۱۶۶ - اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے "جامع الصغیر" میں نقل کیا ہے۔ نمبر ۸۹۶۶۔

۱۶۷ - اس مسئلے کے سلسلے میں دیکھئے "مبسوط" سرخی کی جلد ۱۶، صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱، صفحہ ۲۹۔ اور "بدائع" (جلد ۶، صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب "الام" (جلد ۷، صفحہ ۳۴ اور اس کے بعد، نیز صفحہ ۱۳۰) اور "مدونۃ الکبریٰ" (جلد ۱۳، صفحہ ۲۴) اور "الحلی" (جلد ۹، صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد) اور "شرح بخاری یعنی" (جلد ۱۳، صفحہ ۲۵۷) اور "الوجیزۃ" للفرغلی (جلد ۲، صفحہ ۲۶۵) اور "مغنی" (جلد ۱۲، صفحہ ۱۴۴ اور اس کے بعد) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۳، صفحہ ۳۴۴) اور "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲، صفحہ ۳۸۶ اور اس کے بعد) اور "الطرق الحکمیۃ" (صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد)۔

۱۶۸ - دیکھو شرح علی حیدر ضمن دفعہ ۱۸۴۲۔

۱۶۹ - یہی ہالی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے (نمبر ۶۶۶، مجریہ ۱۳ مئی ۱۹۱۰ء)۔ دیکھو ترکی کا "جریدہ عدلیہ" شمارہ ۱۳، صفحہ ۵۲۹۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اس کے خلاف ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مدعی گواہ رکھتے ہوئے مدعا علیہ سے قسم لے سکتا ہے۔ لیکن حضرت امام محمدؒ کی روایت کے بارے میں خصاف کی روایت تو یہ ہے کہ وہ ابو یوسفؒ کی رائے سے متفق ہیں اور طحاوی کی روایت کے مطابق وہ امام اعظمؒ کی رائے سے متفق ہیں۔ اس تحقیق کے لئے دیکھو "نتائج الافکار" تملک شرح فتح القدر "حدایہ" پر (جلد ۶، صفحہ ۱۵۳-۱۵۵)۔

۱۷۰۔ دفعہ ۱۷۵۳۔ یہ اصول امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے اور امام اعظمؒ کی رائے کے خلاف ہے جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں علی میدر نے فتاویٰ الولوالجیہ " وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ اسی طرح حکومت عثمانیہ کی عدالت ہائے حقوق کے قانون اساسی کی دفعہ ۸۳ و ۸۵ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مدعی اپنے گواہوں کے نام بتائے اور انہیں حاضر کرے۔

۱۷۱۔ بعض ناقدین نے اس تفسیر پر تنقید کی ہے۔ دیکھو کتاب "اصول المحاکمات المدنیہ" (The theorique et pratique de procedure civile) تألیف گاسون، تیسرے اور موریل، طبع سوم، جلد ۲، نمبر ۶۹۶ اور جلد ۳، نمبر ۷۳۶۔

۱۷۲۔ یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلے کے خلاف ہے کیوں کہ اس کی رو سے گھانے میں رہنے والا ہائے کا دعویٰ دائر نہیں کر سکتا۔ دیکھو فیصلہ عدالت Rethel بحریہ ۲۵ جنوری ۱۹۰۵ء (D. ۱۹۰۵، ۲، ۳۰۹)۔

۱۷۳۔ "مناہج" صفحہ ۳۳۵۔

۱۷۴۔ اس حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ دیکھو "مغنی" جلد ۱۳، صفحہ ۱۲۳۔

۱۷۵۔ "الوجہ" جلد ۲، صفحہ ۲۶۶۔

۱۷۶۔ "شرائع الاسلام" للخلی صفحہ ۳۰۱۔

۱۷۷۔ دیکھو لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی۔ دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷ اور ان کے بعد۔

۱۷۸۔ دیکھو "فتاویٰ بزازیہ" یا "جامع الوجہ" لابن بزاز بر حاشیہ "ہندیہ" جلد ۵، صفحہ ۱۶۸-۱۶۹۔

۱۷۹۔ "مجتے" کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد۔

۱۸۰۔ دیکھیے کولان و کابیان کی کتاب "فرانس کا قانون دیوانی" مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء (جلد ۲، صفحہ ۲۲۱)۔

۱۸۱۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲۔

۱۸۲۔ "تفسیر فخرالدین رازی" میں آیہ مذکورہ کی تفسیر دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۳۶۳)۔

۱۸۳۔ دیکھو "المبسوط" (جلد ۱۸، صفحہ ۱۷۲ اور اس کے بعد) اور سیدی ظلیل کی شرح "مواہب الجلیل" للخطاب، (جلد ۶، صفحہ ۱۸۷ اور اس کے بعد) اور "تبصرة الاحکام" لابن فرحون (جلد ۱، صفحہ ۲۹۳)۔

۱۸۴۔ "فتاویٰ خیریہ" مطبوعہ دارالسعادة ۱۳۱۱ھ (جلد ۲، صفحہ ۶۷)۔

۱۸۵۔ "مبسوط" مقام مذکور اور "اشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۸۶) اور رسالہ "نشر العرف" لابن

عابدین (صفحہ ۳۱-۳۲) اور "منافع" (صفحہ ۳۲۹)۔

۱۸۶۔ اس کی تفصیل دفعات ۱۶۰۶-۱۲، ۱۷۳۶-۱۷۳۹ میں دیکھیے۔

۱۸۷۔ دیکھو "قانون اصول المحاکمات المدنیہ" دفعہ ۳۰۷۔ اور ایسا ہی فرانس کا یہ مشہور قانون ہے کہ جائیداد منقولہ پہ قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ہے۔ (fait de meubles)۔
- (Possession vaut titre en

۱۸۸۔ بقیہ حدیث یہ ہے: **واللعاہر الحجر** (زانی کے لیے پتھر ہے)۔ یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ہے۔ دیکھو "صحیح بخاری" کی "شرح معنی" (جلد ۲۲، صفحہ ۲۴۹) اور دیکھو "صحیح مسلم" (جلد ۴، صفحہ ۱۷۱)۔

۱۸۹۔ الاحکام فی تفسیر الفتاویٰ عن الاحکام و تصرفات العاقدین والامام، صفحہ ۴۹۔

۱۹۰۔ ان تمام مسائل کے لیے دیکھو "مبسوط" (جلد ۱۶، صفحہ ۱۷۸) اور "شرح کبیر" (مع "معنی" جلد ۱۲، صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور "المحل" (جلد ۹، صفحہ ۴۲۹) اور "منہاج الطالبین" (صفحہ ۱۳۸) نیز اسی کتاب میں گواہی سے پھر جانے کی صورت میں گواہوں پر فیصلے کے تاوان کا مسئلہ اور اس میں مختلف حالات اور مذاہب کے لحاظ سے اختلافات دیکھیے۔

۱۹۱۔ دیکھو دفعہ ۱۶۴-۱۶۵۹۔

۱۹۲۔ مصنف ابن نجیم، صفحہ ۱۲۷۔

۱۹۳۔ دیکھو تلمذہ حاشیہ ابن عابدین " (جلد ۱، صفحہ ۱۵) اور "فتاویٰ البرہانیہ" (جلد ۱ بر حاشیہ "ہندیہ" جلد ۴، صفحہ ۵۲۲) اور اسی قسم کا مضمون امثال لاطینیہ میں ہے:

(Nemo contra factum suum venire potest.)

۱۹۴۔ امثال لاطینیہ میں ہے: **Accessorium sequitur principale** (یعنی فرع اصل کے تابع ہے)۔

۱۹۵۔ "المنافع" صفحہ ۳۱۱۔

۱۹۶۔ لابن نجیم (صفحہ ۷۴ اور اس کے بعد) و للیسوطی (صفحہ ۸ اور اس کے بعد)۔

۱۹۷۔ دیکھو دفعات ۲۳۱، ۲۳۲ و ۲۳۵۔

۱۹۸۔ "اختیار" شرح "مختار" للموسلی (جلد ۱، صفحہ ۱۸۰) راستہ اور پانی پینے کے حق کو علاحدہ علاحدہ فروخت کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل دوسری جگہ عنقریب آئے گی۔ "مجامع" میں مذکور ہے کہ حقوق کی بیع چیز سے علاحدہ جائز نہیں۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۱۲۔

۱۹۹۔ دیکھو شرح اس کی "منافع الدقائق" صفحہ ۳۲۲۔

۲۰۰۔ دیکھو "مجلتے" کی دفعہ ۱۹۴ و ۲۳۱۔

۲۰۱ - یہ قاعدہ کتاب "الاشباہ" سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ قاعدہ بھی ہے کہ "اصل سے شتم ہونے سے فرع شتم ہو جاتی ہے۔" دیکھو "اشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۴۸) اور سیوطی (صفحہ ۸۱-۸۲)۔ اور "جامع" میں بھی مذکور ہے کہ اصل شتم ہونے سے فرع شتم ہو جاتی ہے۔ دیکھو "منافع" (صفحہ ۳۳۳)۔

۲۰۲ - ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو افہ مذکورہ میں قاعدہ کی دشمنانہت کے لیے بیان کی گئی ہے۔ اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں۔

۲۰۳ - یہ دونوں قاعدہ "الاشباہ" لابن نجیم سے ماخوذ ہیں (صفحہ ۱۵۷ - ۱۵۸) اور مثال بھی ان سے لی گئی ہے جو "مخلف" کی افہ ۱۵۱۶ میں بھی مذکور ہے۔ ۲۰۴ - "منافع" صفحہ ۳۲۶۔

۲۰۵ - یہی مضمون محکمہ عدالت کے نوٹس میں دیکھیے جو جریدہ "محاکم" میں مشتمل کیا گیا۔ (صفحہ ۸۵۳)۔

۲۰۶ - مصنف ابن نجیم صفحہ ۸۹۔

۲۰۷ - یہ افہ "الاشباہ" مصنف ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے۔ (صفحہ ۴۹) اور شریعت "جامع" میں مذکور ہے (صفحہ ۲۳۳)۔

۲۰۸ - مصنف سیوطی (صفحہ ۸۳) اور مصنف ابن نجیم (صفحہ ۸۷)۔ اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ "نمنا" ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو اصالتاً "جائز نہیں ہوتیں۔" ۲۰۹ - جلد ۲ صفحہ ۳۲۱۔

۲۱۰ - "اختیار" شرح "مختار" جلد ۲ صفحہ ۱۰۶۔

۲۱۱ - "قواعد" لابن رجب قاعدہ ۱۳۳ صفحہ ۳۰۰-۳۰۱۔

۲۱۲ - "منافع" (صفحہ ۳۲۶) اور مثل لاطینی میں مذکور ہے: (Ubi-emolumentum) : (ibi onus)۔

۲۱۳ - ہم نے "بکھی" اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلا لحاظ حق و ارث کے لازم ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی مفلس شخص کا ایک ماموں ہو اور اس کے سگے چچا یا چچیرے چچا کا لڑکا ہو تو مذہب حنفی کی رو سے خرچہ پہلے پر واجب ہو گا نہ کہ دوسرے پر حالانکہ حقیقی وارث چچا یا بھائی ہے نہ کہ ماموں۔

۲۱۴ - مثل لاطینی میں ہے: Qui sentit commercium sentire potest at : nus-e-contra

۲۱۵ - اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے "سنن اربعہ" اور "مسند احمد" اور

"مستدرک حاکم" سے "جامع الصغیر" میں، نمبر ۳۱۳۰۔

۲۱۶۔ لابن نجیم (صفحہ ۶۳) و للیوطی (صفحہ ۱۰۲)۔

۲۱۷۔ لابن نجیم (صفحہ ۷۷) و للیوطی (صفحہ ۸۰)۔

۲۱۸۔ یہ مسئلہ "مختار" کی دفعہ ۷۷ میں بیان کیا گیا ہے اور یہی قانون لبنانی میں ہے کہ

رهن کردہ جائداد منقولہ کو راہن صرف اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اچھی قیمت مل

سکے اور حج کی اجازت حاصل ہو جائے۔ (آرڈیننس ۴۶ ل بحریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ء دیکھو اس

کی دفعہ ۱۳) لیکن جائداد غیر منقولہ کو راہن بحالت رهن فروخت کر سکتا ہے (دیکھو قرارداد

ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۳۶ و ۱۳۷)۔

۲۱۹۔ اس حدیث کو امام زبیلی نے شرح "کنز الدقائق" میں ذکر کیا ہے (جلد ۹، صفحہ ۵۳)

اور سیوطی نے "الاشباہ" (صفحہ ۴۸) میں کہا ہے کہ یہی حدیث کو ضعیف قرار دیا

ہے۔ اور عبدالرزاق نے اپنی تصنیف میں ابن مسعود پر موقوف کرتے ہوئے اس حدیث کا

اخراج کیا ہے۔ اور حافظ عراقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بے بنیاد ہے۔ اسی طرح جناب محمد

بشیر ازہری نے اس حدیث کو اپنی کتاب "تحذیر المسلمین" کے صفحہ ۸۱ پر احادیث موضوعہ

میں ذکر کیا ہے۔

۲۲۰۔ "منافع" صفحہ ۳۱۰ و ۳۱۵۔

۲۲۱۔ یہ قاعدہ ابن نجیم کی "الاشباہ والنظائر" سے ماخوذ ہے (صفحہ ۶۳)۔ نیز سیوطی کی

"اشباہ" (صفحہ ۱۰۳) سے اور قواعد ابن رجب سے (قاعدہ ۱۰۲، صفحہ ۲۳۰)۔

اہم عربی ماخذ

مع اسمائے مؤلفین بہ ترتیب حروفِ تہجی

(علاوہ دیگر ماخذ کے، خصوصاً "قوائین" رسائل اور قراردادیں جن کے حوالے اس کتاب کے حواشی میں موجود ہیں)۔

۱۔ قرآن کریم

- ۱۔ ابونصر (ہبة اللہ بن سلامة) : "الناسخ والمنسوخ" بر حاشیہ اسباب نزول۔
- ۲۔ الرازی (فخر الدین محمد) : "مفاتیح الغیب المشتمل على کثیر" مطبع عامرة مصر، ۱۳۲۲ھ آٹھ اجزا۔
- ۳۔ الزمخشری (محمود) : "تفسیر الکشاف" مطبع مصطفیٰ محمد مصر، ۱۳۵۳ھ چار اجزا۔
- ۴۔ الزنجانی (ابو عبداللہ) : "تاریخ القرآن" قاہرہ، ۱۹۳۵ء۔
- ۵۔ سلیمان (شیخ محمد) : "حدث الاحداث لاقدام على ترجمة القرآن" مصر، ۱۳۵۵ھ۔
- ۶۔ السیوطی (جلال الدین) : "الاتقان فی علوم القرآن" مطبع معاهد مصر، ۱۹۳۵ء، دو اجزا۔
- ۷۔ الشرنبلانی : "رسالة النفعة القلبية فی احکام قراءة القرآن و کتابته بالفارسية" مصر، ۱۳۵۵ھ۔
- ۸۔ الطبری (محمد بن جریر) : "جامع البیان فی تفسیر القرآن" مصر، ۱۳۲۱ھ تیس اجزا۔
- ۹۔ المعلى (جلال الدین) و سیوطی : "تفسیر الجلالین" مطبع حلبی مصر، ۱۳۵۲ھ، دو اجزا۔ (تمام آیات کریمہ اسی ایڈیشن کے حوالے سے درج کی گئی ہیں)۔

۱۰۔ الواحلی نیسابوری (ابوالحسن علی بن احمد) : "اسباب النزول" مطبعة
بنديه مصر ۱۳۱۵ھ۔

۱۱۔ الوجلی (محمد فرید) : "الادلة العلمية علی جواز ترجمة معانی
القرآن الی اللغات الاجنبية" مصر ۱۹۳۶ء۔

۲۔ سنت

۱۲۔ ابن حنبل (احمد) : "مسندہ" مطبع میمنیہ ۱۳۱۳ھ چہ اجزا۔

۱۳۔ ابی قطیبہ : "تاویل مختلف الحديث" مصر ۱۳۲۶ھ۔

۱۴۔ ابی داؤد (السجستانی) : "السنن" مطبع مصطفى محمد چار اجزا۔

۱۵۔ ازہری (محمد بشیر) : "تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعه"
مصر ۱۹۰۳ء۔

۱۶۔ البخاری : "الجامع الصحیح" مطبع حلبی مصر نواجزا۔

۱۷۔ المفوی (حسین بن مسعود) : "مصابیح السنة" مطبع صبیح مصر دو
اجزا۔

۱۸۔ الترمذی : "السنن" مطبع حلبی مصر۔

۱۹۔ الزرقانی : "شرح الموطا" مطبع مصطفى محمد مصر ۱۹۳۶ء چار
اجزاء۔

۲۰۔ السیرطوری : "تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک" مصر ۱۳۲۸ھ
دو اجزا۔

۲۱۔ الشیخ زلی : "الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر" مطبع
مصطفى محمد ۱۳۵۲ھ دو اجزا۔

۲۲۔ السیوطی : "الفتح الکبیر فی صم الزیادة الی الجامع الصغیر" جمع
النبهانی ۱۳۵۰ھ تین اجزا۔

۲۳۔ السیوطی : "اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه" مطبع
حسینیہ مصریہ ۱۳۵۲ھ دو اجزاء۔

۲۴۔ الشافعی : "اختلاف الحديث" اور "مسند الشافعی" (کتاب الام کے

حاشیہ پر

- ۲۵ - "شوقان محمد بن علی : نیر الاوطار شرح مستقر الاسرار" مطبعہ حسن مصر ۱۹۶۲ء تین اجزاء۔
- ۲۶ - "عین بنیر الدین" عمدہ القاری شرح صحیح البخاری مطبعہ مصریہ مصر ۱۹۶۱ء۔
- ۲۷ - "شمس حمام الدین" الرد علی رسالۃ المعنی دمشق ۱۹۶۱ء۔
- ۲۸ - "مسلم" صحیح الامام مسلم مطبعہ صحیح مصر ۱۹۶۲ء تین اجزاء۔
- ۲۹ - "الساوی" مشرور العفائق فی حدیث خیر الخلائق مصر ۱۹۶۲ء۔
- ۳۰ - "النسائی" السنن شرح السيوطي" مطبعہ مصریہ مصر ۱۹۶۲ء تین اجزاء۔
- ۳۱ - "الموصلی" رسالۃ المعنی عن العرفد الکتاب" مصر ۱۹۶۱ء۔
- ۳۲ - "النووی" معنی الدین : شرح صحیح مسلم" مطبعہ حجازی قاہرہ ۱۹۶۱ء تین اجزاء۔
- ۳ - علم الاصول
- ۳۳ - "امدی سیّد الدین" الاحکام فی اصول الاحکام" مطبعہ صحیح مصر ۱۹۶۱ء تین اجزاء۔
- ۳۴ - "ابن امیر الحاج" : "التقریر والتعبیر" شرح "التحریر" بولاق ۱۹۶۱ء تین اجزاء۔
- ۳۵ - "ابن حزم" : "الاحکام لاصول الاحکام" مطبعۃ السعادة" مصر ۱۹۶۱ء تین اجزاء۔
- ۳۶ - "ابن حزم" : "رسالۃ النبذ فی الفقہ الظاہری" مطبعۃ الانوار مصر ۱۹۶۱ء۔
- ۳۷ - "ابن عبدالسلام (عز الدین) : "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" مکتبہ حسینیہ مصر ۱۹۶۳ء دو اجزاء۔
- ۳۸ - "ابن ملک" : "شرح المنار" الاستانہ ۱۹۶۲ء۔

- ۳۹ - ابن تیمیہ: "رسالہ معارج الاصول" 'مصر' ۱۳۲۳ھ -
- ۴۰ - الاسنوی: "نہایۃ السؤل" شرح "منہاج الوصول" (منہاج البيضاوی کے ساتھ طبع ہوئی)۔
- ۴۱ - بہاری (محب اللہ بن عبدالشکور): "مسآلم الثبوت" 'مصر' ۱۳۲۶ھ دو اجزا۔
- ۴۲ - البيضاوی: "منہاج الوصول الى علم الاصول" 'مطبعة التوفيق' 'مصر' تین اجزا۔
- ۴۳ - الخضرى (شيخ محمد): "اصول الفقه" طبع دوم 'مصر' ۱۹۳۳ء۔
- ۴۴ - رضا (محمد رشيد): "رسالة يبر الاسلام و اصول التشريع العام" 'مصر' ۱۹۳۸ء۔
- ۴۵ - السبكي: (تقى الدين و تاج الدين) "الابہاج" شرح "المنہاج" (شرح اسنوی کے ساتھ طبع ہوئی)۔
- ۴۶ - السبكي (تاج الدين): "جمع الجوامع" اور اس کی شرح تصنيف معلی مع حاشیہ البنانی 'مصر' ۱۳۵۳ھ دو اجزا۔
- ۴۷ - الشاطبي (ابو اسحاق): "الاعتصام" 'مطبع مصطفى محمد' 'مصر' ۱۳۳۲ھ دو اجزا۔
- ۴۸ - الشاطبي: "الموافقات في اصول الشريعة" 'مطبع رحمانیہ' 'مصر' چار اجزا۔
- ۴۹ - الشافعي: "الرسالة في علم الاصول" 'المطبعة العلمیہ' 'مصر' ۱۳۱۲ھ۔
- ۵۰ - الشوكاني: رسالة القول المفيد في ادلة الاجتهاد والتقليد' ۱۹۲۹ء۔
- ۵۱ - عضدالدين (قاضی): ان کی شرح ابن حاجب کی کتاب "مختصر المنتهى" پر' ۱۳۰۷ھ دو اجزا۔
- ۵۲ - الفزالي (ابوحامد): "المستصفي من علم الاصول" 'مصر' ۱۹۳۷ء دو اجزا۔
- ۵۳ - الكوز لحصاری (مصطفى): "منافع اللقائق" شرح "مجامع

العقائق" لابی سعید الخادمی 'أستانہ' ۱۳۰۱ھ -

فقہ حنفی

- ۵۴ - ابن البرزازی : "فتاویٰ بزازیہ" یا "الجامع الوجیز" (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیہ پر طبع ہوا)۔
- ۵۵ - ابن الہمام (کمال الدین) : "فتح القدیر" شرح "الہدایۃ" اس کے حاشیہ پر "العنایہ" ہے۔ بولاق '۱۳۱۵ - ۱۳۱۸ھ' آٹھ اجزا۔
- ۵۶ - ابن عابدین (محمد امین) : حاشیہ موسوم بہ "رد المختار" جو "در مختار" پر ہے۔ دارالسعادة "۱۳۲۴ھ" پانچ اجزا اور تکملہ دو جزوں میں۔
- ۵۷ - ابن عابدین : شرح منظومہ "عقود رسم المفتی" پر مطبع معارف 'شام' ۱۳۰۱ھ۔
- ۵۸ - ابن عابدین : "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف"۔ مطبع معارف شام '۱۳۰۱ھ'۔
- ۵۹ - ابن قاضی سماوۃ یا سماونۃ (شیخ محمود بن اسماعیل) : "جامع الفصولین" المطبعہ الازہریہ 'مصر' ۱۳۰۰ھ 'دو اجزا'۔
- ۶۰ - ابن نجیم (زین العابدین) : "البحر الرائق" شرح "کنز الدقائق" اور اس کے حاشیہ پر ابن عابدین کی تالیف "منحة الخالق" چھپی ہے۔ مطبع دارالکتب العربیہ الكبرى 'مصر' ۱۳۲۴ھ 'آٹھ اجزا'۔
- ۶۱ - ابن نجیم : "الاشباه والنظائر" مطبع حسینیہ 'مصریہ' ۱۳۲۲ھ۔
- ۶۲ - ابن وہبان : "منظومۃ الوہبانیہ" جو "المحبیۃ" کے حاشیہ پر طبع ہوئی '۱۲۹۶ھ'۔
- ۶۳ - انحصکفی (محمد علاء الدین) : "الدر المختار" شرح "تنویر الابصار" مطبع الواعظ 'مصر' دو اجزا۔
- ۶۴ - الحموی (احمد بن محمد) : "غمز عیون البصائر" شرح "الاشباه والنظائر" دارالطباعة العامرة '۱۲۹۰ھ' دو اجزا۔
- ۶۵ - الخصاف : "کتاب الحیل" 'قاہرہ' ۱۳۱۳ھ۔

۱۱ - داماد آفتی (محمد بن سلیمان) : "مجمع الانهر" شرح "ملتقى
الابعر" اور اس کے حاشیے پر "الدالملتقى" چھپی ہے۔ دارالطباعة
العامة ۱۳۲۸ھ دو اجزا۔

۱۲ - الرملى (خير الدين المنيف) : "الفتاوى الخيرية" دارالسعادة ۱۳۱۱ھ

۱۳ - الزيلعى (عثمان بن على) : "تبيين الحقائق" شرح "كنز الدقائق"
بولاق ۱۳۱۳ھ - ۱۳۱۵ھ چھ اجزا۔

۱۴ - السرخسى (شمس الدين) : "المبسوط" شرح "الكافى" مطبع
السعادة مصر ۱۳۱۳ھ ۳۰ اجزا۔

۱۵ - الشيبانى (محمد بن حسن) : "الجامع الصغير" (كتاب الخراج کے
حاشیے پر طبع ہوئی مطبع بولاق)۔

۱۶ - الشيبانى : "الجامع الكبير" مطبعة الاستقامة ۱۳۵۵ھ۔

۱۷ - عالمگیر : "الفتاوى الهندية" مطبع ميمنيه مصر ۱۳۲۲ھ۔

۱۸ - قارى (ملا على) : "شرح الفقه الاكبر" مصر ۱۳۲۲ھ۔

۱۹ - قاضى خاں (محمود اوزجندى) : فتاوى خانیه" (فتاوى ہندیہ کے
حاشیے پر)۔

۲۰ - الكاسانى (علاء الدين) : "بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع" مصر
۱۳۲۷ - ۱۳۲۸ھ سات اجزا۔

۲۱ - المرغينانى (برهان الدين) : "الهدايه" شرح "بداية المبتدى" مطبع
خيريه ۱۳۲۱ - ۱۳۲۷ھ چار اجزا۔

۲۲ - الموصلى (عبدالله) : "المختار" اور اس کی شرح "الاختيار"
مطبع حجازى مصر دو اجزا۔

۵ - فقہ مالکی

۲۳ - ابن جزى : "القوانين الفقهية فى تلخيص منہب المالکيه" فاس

- ۸۹ - ابن عاصم : "تحفة الاحکام" مطبع مصطفى محمد مصر ۱۳۵۵ھ
دو اجزا۔
- ۹۰ - ابن فرعون (ابراہیم بن محمد) : "تبصرة الاحکام" مصر ۱۳۰۲ھ دو
اجزا۔
- ۹۱ - التمولی (ابوالحسن) : "البهجة فی شرح التحفة" مع "التحفة"۔
- ۹۲ - الخطاب (ابوعبدالله) : "مواهب الجلیل شرح سیدی خلیل" مطبع
سعادة مصر ۱۳۲۰ - ۱۳۲۹ھ چھ اجزا۔
- ۹۳ - الخرشی (عبدالله) : "شرح مختصر سیدی خلیل" مطبع عامرة
مصر ۱۳۱۶ - ۱۳۱۷ھ پانچ اجزا۔
- ۹۴ - العلوی : ان کا حاشیہ "شرح الخرشی" پر (الخرشی حاشیہ پر
چھپا ہے)۔
- ۹۵ - القرافی : "الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام" مطبع انوار
۱۹۳۸ء۔
- ۹۶ - مالک (الامام) : "المدونة الكبرى" بروایت سحنون مطبع
السعادة مصر ۱۳۲۳ھ سولہ اجزا۔
- ۹۷ - المواق : "التاج والاکلیل لمختصر خلیل" (خطاب کے حاشیہ پر
طبع ہوئی)۔
- ۶ - فقہ شافعی
- ۸۸ - ابن حجر : "الفتاویٰ الحدیثیہ" مطبع التقدم۔
- ۸۹ - بصیر (ابوالفضل ولی الدین) : "النهاية شرح الفایہ والتقريب"
لابی شجاع مصر مطبع حجازی تین اجزا۔
- ۹۰ - الرافعی : "فتح العزیز شرح الوجیز" (کتاب المجموع کے ذیل میں
چھپی)۔
- ۹۱ - السبکی (تقی الدین) : "الفتاویٰ" مصر ۱۳۵۵ - ۱۳۵۶ھ دو اجزا۔
- ۹۲ - السيوطی : "الاشباه والنظائر" مطبع مصطفى محمد ۱۹۳۶ء۔

- ۹۳ - الشافعی: "کتاب الام" بولاق ۱۳۲۵ھ سات اجزا۔
- ۹۴ - الشیرازی (ابواسحاق): "المہذب" مطبع حلبی مصر ۱۳۲۳ھ دو اجزا۔
- ۹۵ - الفزالی: "الوجیز" مطبع الموید والاداب مصر ۱۳۱۷ھ دو اجزا۔
- ۹۶ - المزنی: "المختصر" (الام کے حاشیے پر چھپی ہے)۔
- ۹۷ - النووی: "المجموع" شرح "المہذب" اور اس کا تکملہ تقی الدین السبکی کا لکھا ہوا ۱۳۲۲-۱۳۲۳ھ اب تک، بارہ اجزا طبع ہو چکے ہیں۔
- ۹۸ - النووی: "منہاج الطالبین" مطبع خیریہ مصر ۱۳۱۹ھ۔
- ۹۹ - النووی: فتاویٰ معروف بہ "المسائل المنثورة" دمشق ۱۳۲۸ھ۔

۷۔ فقہ حنبلی

- ۱۰۰ - ابن القیم الجوزیہ: "اعلام الموقعین عن رب العالمین" مطبع منیریہ چار اجزا۔
- ۱۰۱ - ابن القیم الجوزیہ: "الطرق الحکمیہ فی السیاسة الشرعیہ" مصر ۱۳۱۷ھ۔
- ۱۰۲ - ابن تیمیہ: "مجموعۃ الرسائل الکبریٰ" مصر ۱۳۲۳ھ۔
- ۱۰۳ - ابن تیمیہ: "الفتاویٰ" مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ پانچ اجزا۔
- ۱۰۴ - ابن رجب (ابوالفرج عبدالرحمان): "القواعد فی الفقہ الاسلامی" مطبعة المصلح الخیریہ مصر ۱۹۳۱ء۔
- ۱۰۵ - ابن قدامہ (موافق الدین): "کتاب المغنی" مطبع المنار طبع دوم بارہ اجزا۔
- ۱۰۶ - ابن قدامہ المقدسی (شمس الدین): "الشرح الکبیر" (مغنی کے فیل میں چھپی ہے)۔

۸۔ مقارنات و دیگر مذاہب سنیہ

- ۱۰۷ - ابن حزم: "المحلی" مطبع النهضہ مصر ۱۳۲۷ھ - ۱۳۵۲ھ گیارہ

اجزا۔

۱۰۸۔ ابن رشد (الحفید) : "بداية المجتهد و نهاية المقتصد" مطبع

صبيح مصر طبع اول دو اجزا۔

۱۰۹۔ الممشقى : "رحمة الامه في اختلاف الائمة" (الميزان الكبرى) كے

حاشیے پر چھپی۔

۱۱۰۔ الشعرانی (عبدالوہاب) : "كتاب الميزان الكبرى" مطبع ازہریہ

۱۹۳۲ء دو اجزا۔

۱۱۱۔ صبری (محمد حافظ) : "المقارنات والمقابلات" مصر ۱۹۰۲ء۔

۱۱۲۔ القزافی (شہاب الدین) : "الفروق" مصر طبع اول ۱۳۴۴-۱۳۴۶ھ چار

اجزا۔

۹۔ کتب شیعہ در علم فقہ و اصول فقہ

۱۱۳۔ باقر (الحاج سید محمد) : "وسيلة الوسائل في شرح الرسائل" علم

اصول میں مطبع تبریزی ۱۲۹۰ھ۔

۱۱۴۔ باقر (محمد) : "حل العقول لعقد الفحول" (وسيلة الوسائل کے

ساتھ چھپی ہے)۔

۱۱۵۔ الحر العاملی (محمد بن الحسن بن علی) : "وسائل الشيعة الى

مسائل الشرعية" طهران ۱۳۸۸ھ چھ اجزا۔

۱۱۶۔ الحسيني العاملي (محمد الجواد بن محمد) : "مفتاح الكرامة شرح

قواعد العلامة" مطبع الشوری ۱۳۲۳-۱۳۲۶ھ طباعت پوری نہیں ہوئی۔

۱۱۷۔ العلی المحقق (جعفر بن الحسن) : "شرائع الاسلام" مطبع تبریزی

۱۳۲۰ھ۔

۱۱۸۔ العیسی : "الروضة النضیر" شرح "المجموع" (فقہ زیلی) مع تتمہ

للحسني اليمني مطبع السعادة مصر ۱۳۳۷-۱۳۳۹ھ پانچ اجزا۔

۱۱۹۔ الكاظمی (محمد مہدی) : "احسن الودیعة في تراجم مشاهیر

الشيعة" بغداد ۱۳۳۸ھ دو اجزا۔

- ۱۲۰ - الكاظمی (محمد مہدی): "عناوین الاصول" بغداد ۱۳۲۲ھ -
- ۱۲۱ - الكلینی: "اصول الکافی" ۱۳۰۵ھ -
- ۱۰ - تاریخ فقہ اور طبقات فقہا
- ۱۲۲ - ابن الجوزی: "مناقب الامام احمد بن حنبل" مطبع سعاده مصر ۱۳۲۹ھ -
- ۱۲۳ - ابن فرحون: "الديباج المنهوب في معرفة اعيان علماء المنهوب" مصر ۱۳۲۱ھ -
- ۱۲۴ - ابن النديم: "الفهرست" مطبع رحمانیہ مصر ۱۳۲۸ھ -
- ۱۲۵ - ابن خلکان: "وفیات الاعيان و انباء ابناء الزمان" مطبع ميمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ دو اجزا -
- ۱۲۶ - ابن عبدالبر: "الانتقاء في فضائل الثلاثة الائمة الفقہا" قاہرہ ۱۳۵۰ھ -
- ۱۲۷ - ابن قتیبہ: "الامامة والسياسة" مطبع مصطفى محمد مصر دو اجزا -
- ۱۲۸ - ابن قتیبہ: "المعارف مطبع اسلامیہ مصر ۱۹۳۲ھ -
- ۱۲۹ - امین احمد: "فجر الاسلام" مصر طبع دوم ۱۹۳۲ھ -
- ۱۳۰ - امین احمد: "ضحی الاسلام" مصر ۱۹۳۵-۱۹۳۶: تین اجزا -
- ۱۳۱ - التنبکتی: (سیدی احمد بابا): "تیل الابتهاج بتطریز الדיباج" بر حاشیہ "الديباج المنهوب" تصنیف ابن فرحون -
- ۱۳۲ - تیمور باشا احمد: "نظرة تاريخية في حدوث المناهب و انتشارها" مطبع سلفیہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ -
- ۱۳۳ - الحسيني (ابوبكر بن بداية الله): "طبقات الشافعية" بغداد ۱۳۵۱ھ -
- ۱۳۴ - الخضری: "تاریخ التشريع الاسلامی" مصر طبع دوم ۱۹۲۱ھ -
- ۱۳۵ - الخضری: "محاضرات تاريخ الدولة العباسية" طبع چهارم مصر ۱۳۵۲ھ -

- ۱۳۱ - الخطیب احمد بن علی: "تاریخ بغداد" مصر ۱۹۳۱ء ۲ اجزا۔
- ۱۳۲ - الرازی فخر الدین: مناقب الامام شافعی "مصر ۱۹۲۹ء۔
- ۱۳۳ - رضا محمد رشید: "تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ" مطبع المنار ۱۹۳۱ء۔
- ۱۳۴ - سامی بک: "قاموس الاعلام" استانبول ۱۳۰۶ھ۔
- ۱۳۵ - السبکی (تاج الدین): "طبقات الشافعیة الكبرى" مصر ۱۳۲۰ھ چھ اجزا۔
- ۱۳۶ - السبکی و السائس والبربری: "تاریخ التشريع الاسلامی" مصر طبع دوم ۱۹۳۵ء۔
- ۱۳۷ - السيوطی: "حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة" مطبع مصطفى محمد مصر دو اجزا۔
- ۱۳۸ - الشطی اجمیل: "مختصر طبقات الحنابلة" دمشق ۱۳۳۹ھ۔
- ۱۳۹ - السیرازی: "طبقات الفقها" بغداد ۱۳۵۱ھ۔
- ۱۴۰ - طاشکبری (محمد بن مصطفی): "الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية" (بر حاشیہ ابن خلیکان)۔
- ۱۴۱ - عبدالقادر (فاکٹر علی حسن): "نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامی" جزو اول قاہرہ ۱۹۶۲ء۔
- ۱۴۲ - عربوس محمود: "تاریخ القضاء في الاسلام" قاہرہ ۱۹۳۰ء۔
- ۱۴۳ - الفقی (محمد حامد): "اثر الدعوة الوهابية" مصر ۱۳۵۶ھ۔
- ۱۴۴ - الکنوی الہندی (محمد): "الفوائد البهية في تراجم الحنفية مع التعليقات السنية" مصر ۱۳۳۵ھ۔
- ۱۴۵ - مبارک (فاکٹر زکی): "کتاب الام" پر اس کا رسالہ مصر ۱۹۳۲ء۔
- ۱۴۶ - مشرفہ (عطیہ مصطفی): "القضاء في الاسلام" مصر ۱۹۳۹ء۔

۱۱۔ دیگر کتب عربی

- ۱۵۲۔ ابن حزم : "الفصل فی الملل والامواء والنحل" 'مصر' طبع اول
۱۳۴۷-۱۳۴۸ھ پانچ اجزا۔
- ۱۵۳۔ ابن خلدون : "المقدمہ" 'مطبع بھیلہ' مصر۔
- ۱۵۴۔ ابن عبد ربہ : "العقد الفريد" 'مطبع مصطفى محمد' مصر '۱۹۳۵ء'
چار اجزا۔
- ۱۵۵۔ ابن قتیبہ : "عیون الاخبار" 'مطبع دارالکتب المصریہ' قاہرہ۔
- ۱۵۶۔ ابن منظور : "قاموس لسان العرب"۔
- ۱۵۷۔ ابو یوسف : "کتاب الخراج" 'بولاق' ۱۳۰۲ھ الجریڈہ الرسمیہ
اللبنانیہ۔
- ۱۵۸۔ الافغانی (جمال الدین) و عبده (شیخ محمد) : "المروۃ الوثقی" 'مطبع اہلیہ' بیروت ۱۹۳۳ء۔
- ۱۵۹۔ سلیمان (شیخ محمد) : اس کا رسالہ "بای شرع ن حکم" 'قاہرہ'
۱۹۳۶ء۔
- ۱۶۰۔ شاکر (احمد محمد) : "الشرع واللغة" 'قاہرہ' ۱۹۳۳ء۔
- ۱۶۱۔ الشهرستانی : "الملل والنحل" (بر حاشیہ ابن حزم)۔
- ۱۶۲۔ العارف (عارف) : "القضاء بین البدو" 'مطبع بیت المقدس' ۱۹۳۳ء۔
- ۱۶۳۔ شاہ ولی اللہ دہلوی : "حجة الله البالغہ" 'مطبع منیریہ' ۱۳۵۲ھ۔
- ۱۶۴۔ عبده (شیخ محمد) : "الاسلام والنصرانیة مع العلم و المدینہ" 'مطبع المنار' مصر '۱۳۵۰'۔
- ۱۶۵۔ الفزالی : "احیاء علوم الدین" 'مطبع عثمانیہ مصریہ' ۱۹۳۳ء 'چار
اجزا۔
- ۱۶۶۔ "قانون اصول المعاکمات المدنیة" و "قانون الموجبات اللبنانی"۔
- ۱۶۷۔ الماوردی "الاحکام السطانیہ والولايات الدینیہ" 'مطبع محمودیہ
تجاریہ' مصر۔
- ۱۶۸۔ "مجلة الاحکام المدلیہ" اور اس کی شروح جو مسعود آفندی
علی حیدر 'باز' غزی 'محاسنی اور اتاشی وغیرہ کی لکھی ہوئی ہیں۔

١٦٥ - "مجموعة القوانين" مطبع صادر بيروت -

١٦٠ - "النشرة القضائية اللبنانية" -

غیر عربی ماخذ

1. ABDURRAHIM : Muhammadan Jurisprudence London and Madras, 1911.
2. AGHNIDES : Muhammadan Theories of Finance. New York, 1916.
3. ALI, Dr. ZAKI : Islam in the World. Lahore, 1947.
4. ALLEN : Law in the Making. Oxford, 1930.
5. AMEER ALI : The Spirit of Islam. London, 1949.
6. AUSTIN : Jurisprudence. Student's edition. London, 1920.
7. BONNIER : Traite des preuves. Paris, 1888.
8. COLN ET CAPITANT : Cours elementaire de droit civil francais. Paris, 1923-25, 3 Vols.
9. COULANGES, F. : de-La cite antique. Paris, 1923.
10. DIAMOND : Primitive Law. London, 1935.
11. THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM : Leiden and London, 1908-1938.
12. ESMEIN : Cours elementaire d'histoire du droit francais. Paris, 1921.
13. GEIGER : Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.
14. GIBB : Mohammedanism. Oxford, 1949.
15. GIRARD : Manuel elementaire de droit romain. Paris, 1924.
16. GIRARD : Textes de droit romain. Paris, 1923.
17. GLASSON, TISSIER ET MOREL : Traite the orique et pratique de procedure civile. Paris, 1925-36, 5 Vols.
18. GOADBY : Introduction to the Study of Law. London, 1921.
19. GOLDZIHHER : Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.

20. HARRIS : Principles and Practice of the Criminal Law. London, 1926.
21. MUHAMMAD IQBAL . Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1930.
22. ISLAMIC REVIEW : Working, Surrey, England, 1949-1951.
23. THE JEWISH ENCYCLOPEDIA : Revised edition. New York, 1925.
24. KENNETT : Bedouin Justice. Cambridge, 1925.
25. KREMER (von) : Culrurgeschichte des Orients under den Chalifen. Wien, 1875.
26. LAOUST, H. : Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya. Beyrouth, 1948.
27. LAOUST, H. : Le Precis de droit d'Ibn Qudama. Beyrouth, 1950.
28. LEE : Historical Jurisprudence. London, 1911.
29. MAHMASSANI. SOBHI : Les Idees economiques d'Khaldoun, Lyon 1932.
30. MAINE (H.S) Ancient Law. London, 1927.
31. MASSIGNON, LOUIS : Situation de l'Islam. Paris, 1939.
32. MASSIGNON : Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 and 1954.
33. MULLA : Principles of Muhammadan Law. Calcutta, 1938.
34. MONTESQUIEU : De l'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 Vols.
35. NOELDEKE : Geschichte des Qorans, Goettingen, 1860.
36. OSTROG : The Angora Reform. London, 1927.
37. PLANIOL : Traite elementaire de droit civil. Paris, 9me ed., 3 vol.
38. POLLOCK : A first Book of Jurisprudence. London, 1918.
39. POLLOCK : Introduction and notes to Maine's Ancient Law. London, 1914.
40. SALMOND : Jurisprudence. London, 1924.
41. SCHACHT, T. : The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.

فلسفہ تشریحیت اسلام

تالیف

ڈاکٹر صبحی محمصانی

ترجمہ: مولوی محمد احمد رضوی

مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور