

فلسفہ عربیہ اسلام

تالیف: ڈاکٹر صاحبی محمد مصافی

ترجمہ

مولوی محمد احمد رضوی

نگران: ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ



مجلس ترقی ادب

۲۔ کلب روڈ لاہور

جملہ حقوق محفوظ

طبع سوم : اپریل ۱۹۶۶ ع

تعداد : ۲۱۰۰

ناشر : سید امتیاز علی تاج ستارہ امتیاز

ناظم مجلس ترقی ادب ، لاہور

مطبع : زرین آرٹ پریس ، لاہور

مہتمم : محمد ذوالفقار خان

قیمت : پانچ روپے

DATA ENTERED

151911

93

فہرس

باب اول : علم فقہ کی تعریف اور اُس کی قسمیں ۳

- ۳ - - - - - انسان مدنی الطبع ہے ✓
- ۷ - - - - - قانون کے معنی - - - ✓
- ۱ - - - - - علم اصول اور حکم شرعی ✓
- ۳ - - - - - علم فقہ کی تعریف ✓
- ۱۵ - - - - - تعریف کی مزید تشریح
- ۱۶ - - - - - دوسری تعریف - - -
- ۱۶ - - - - - تیسری تعریف - - -
- فقہ اسلامی دین و معاملات دونوں پر
- ۱۷ - - - - - مشتمل ہے - - -
- ۱۹ - - - - - علم فقہ کی تقسیم - - -
- ۲۱ - - - - - قوانین جدیدہ کی تقسیم - - -

باب دوم : قانون سازی کی اجمالی تاریخ ۲۵

- ۲۷ - - - - - فصل اول : مذاہبِ اسلامیہ - - -
- ۲۷ - - - - - قانون سازی کے مختلف دور - - -
- ۲۷ - - - - - ایامِ جاہلیت - - -
- ۲۹ - - - - - عہدِ نبوت - - -
- ۳۱ - - - - - دولتِ عباسیہ کا زریں زمانہ - - -
- ۳۳ - - - - - انحطاط اور تقلید کا دور - - -

ب

۳۳	-	-	-	-	-	-	-	بیداری کا دور
۳۴	-	-	-	-	-	-	-	فتہ اسلامی کا طریق
۴۰	-	-	-	-	-	-	-	فصل دوم : مذہب حنفی
۴۰	-	-	-	-	-	-	-	امام اعظم
۴۳	-	-	-	-	-	-	-	اصحاب ابوحنیفہ اور کتب ظاہرۃ الروایہ
۴۷	-	-	-	-	-	-	-	تلامذہ اور متاخرین کی تالیفات
۵۰	-	-	-	-	-	-	-	مذہب حنفی کی اشاعت
۵۲	-	-	-	-	-	-	-	فصل سوم : مذہب مالکی
۵۳	-	-	-	-	-	-	-	امام مدینہ
۵۵	-	-	-	-	-	-	-	امام مالک کے شاگرد اور مقلدین
۵۸	-	-	-	-	-	-	-	فصل چہارم : مذہب شافعی
۵۸	-	-	-	-	-	-	-	امام شافعی
۵۹	-	-	-	-	-	-	-	امام شافعی کی تالیفات
۶۱	-	-	-	-	-	-	-	امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین
۶۴	-	-	-	-	-	-	-	فصل پنجم : مذہب حنبلی
۶۴	-	-	-	-	-	-	-	امام احمد بن حنبل اور ان کے شاگرد
۶۸	-	-	-	-	-	-	-	اشاعت مذہب حنبلی اور تحریک وہابیت
۷۰	-	-	-	-	-	-	-	فصل ششم : اہل سنت کے متروک مذاہب
۷۰	-	-	-	-	-	-	-	مذہب اوزاعی
۷۲	-	-	-	-	-	-	-	مذہب ظاہری
۷۴	-	-	-	-	-	-	-	مذہب طبری
۷۶	-	-	-	-	-	-	-	فصل ہفتم : مذاہب شیعہ
۷۶	-	-	-	-	-	-	-	اہل شیعہ
۷۸	-	-	-	-	-	-	-	شیعہ امامیہ

ج

۸۱ - - - - - شیعہ زیدیہ -

۸۲ - - - - - شیعہ اسماعیلیہ -

فصل ہشتم : حکومت عثمانیہ کے قوانین اور

۸۳ - - - - - مجلۃ الاحکام العدلیہ -

سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین

۸۴ - - - - - کا خیال -

بن المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی

۸۵ - - - - - مساعی -

۸۸ - - - - - فتاویٰ ہندیہ -

۸۹ - - - - - قوانین عثمانیہ (ترکیہ) -

۹۱ - - - - - مجلۃ الاحکام العدلیہ -

۹۳ - - - - - مضامین مجلہ -

۹۷ - - - - - مجلہ کی شرحیں -

فصل نہم : مشرقی ممالک میں قانون سازی

۱۰۲ - - - - - کی تحریکیں -

۱۰۲ - - - - - موجودہ زمانے میں مجلہ کی حیثیت -

۱۰۳ - - - - - پاکستان و ہند -

۱۰۹ - - - - - مصر -

۱۱۹ - - - - - ترکیہ -

۱۲۱ - - - - - جمہوریہ لبنانیہ -

۱۲۹ - - - - - سوريا -

فصل دہم : قوانین یورپ کی تاریخ پر ایک نظر -

۱۳۲ - - - - - رومی قانون (رومن لا) -

۱۳۵ - - - - - نپولین کا قانون -

134	-	-	-	-	-	سوئٹزر لینڈ اور جرمنی
138	-	-	-	-	-	برطانیہ و امریکہ
131	-	-	-	-	-	باب سوم : قوانین اسلامی کے ماخذ
135	-	-	-	-	-	فصل اول : دلائل شرعیہ
135	-	-	-	-	-	تمہید
136	-	-	-	-	-	علمائے اصول
138	-	-	-	-	-	قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث
153	-	-	-	-	-	فصل دوم : کتاب اللہ
153	-	-	-	-	-	قرآن کریم کا نزول
156	-	-	-	-	-	قرآن کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر
158	-	-	-	-	-	قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ
160	-	-	-	-	-	پہلی دلیل
160	-	-	-	-	-	دوسری دلیل
161	-	-	-	-	-	تیسری دلیل
163	-	-	-	-	-	فصل سوم : سنت
163	-	-	-	-	-	حدیث کی کتابت
165	-	-	-	-	-	مسانید و مصنفات
164	-	-	-	-	-	حدیث کی تحقیق
169	-	-	-	-	-	راویان حدیث
142	-	-	-	-	-	احادیث موضوعہ
143	-	-	-	-	-	احادیث موضوعہ کی مثالیں
144	-	-	-	-	-	فصل چہارم : اجماع
144	-	-	-	-	-	دلائل اجماع
144	-	-	-	-	-	پہلی دلیل قرآنی

۱۷۹	-	-	-	دوسری دلیل متعدد احادیث
۱۷۹	-	-	-	تیسری دلیل ابن مسعودؓ کا قول
۱۸۰	-	-	-	چوتھی اور آخری دلیل عقلی
۱۸۰	-	-	-	اجماع کے معنی اور شرائط
۱۸۳	-	-	-	فصل پنجم : قیاس
۱۸۳	-	-	-	قیاس کے معنی
۱۸۵	-	-	-	دلائل قیاس
۱۸۷	-	-	-	پہلی دلیل قرآن کریم میں ہے
۱۸۸	-	-	-	دوسری دلیل حدیث سے ہے
۱۸۹	-	-	-	تیسری دلیل
۱۹۰	-	-	-	چوتھی دلیل
۱۹۱	-	-	-	قیاس کے ارکان اور شرائط
۱۹۱	-	-	-	اول
۱۹۱	-	-	-	دوم
۱۹۱	-	-	-	سوم
۱۹۳	-	-	-	فصل ششم : دوسرے دلائل شرعیہ
۱۹۳	-	-	-	انصاف اور خیر مطلق
۱۹۷	-	-	-	استحسان
۱۹۸	-	-	-	استحسان کی توضیح کی مثال
۲۰۲	-	-	-	آخری ریمارک
۲۰۳	-	-	-	مصالح مرسلہ
۲۰۶	-	-	-	استدلال و استصحاب حال
۲۱۱	-	-	-	اسلام سے پہلے کی شریعتیں
۲۱۳	-	-	-	فصل ہفتم : اجتہاد
۲۱۳	-	-	-	اجتہاد اور تقلید

۲۱۵	-	-	-	-	-	-	-	مجتہدین
۲۱۸	-	-	-	-	-	-	-	وجوب اجتہاد کی دلیلیں
۲۱۸	-	-	-	-	-	-	-	اول کتاب اللہ
۲۱۹	-	-	-	-	-	-	-	دوم سنت
۲۲۰	-	-	-	-	-	-	-	سوم اجماع صحابہ ✓
۲۲۱	-	-	-	-	-	-	-	چہارم ائمہ اربعہ کے اقوال
۲۲۳	-	-	-	-	-	-	-	تقلید کب جائز ہے ✓
۲۲۷	-	-	-	-	-	-	-	قول صحابی
۲۲۸	-	-	-	-	-	-	-	آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد
۲۳۰	-	-	-	-	-	-	-	مجلے میں نوعیت اجتہاد
۲۳۲	-	-	-	-	-	-	-	اہل رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت

باب چہارم : قانون سازی کے خارجی ماخذ - ۲۳۸

۲۳۹	-	-	-	-	-	-	-	فصل اول : احکام کی تبدیلی
۲۳۹	-	-	-	-	-	-	-	خارجی ماخذ
۲۴۰	-	-	-	-	-	-	-	شریعت کے مقاصد
۲۴۲	-	-	-	-	-	-	-	تبدیلی احکام کے اصول
۲۴۳	-	-	-	-	-	-	-	احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں
۲۴۶	-	-	-	-	-	-	-	دیگر مثال
۲۴۷	-	-	-	-	-	-	-	احکام نصوص کی تبدیلی
۲۵۰	-	-	-	-	-	-	-	اولیات عمر ابن خطاب رضی ✓
۲۵۱	-	-	-	-	-	-	-	پہلی مثال : المولفۃ قلوبہم
۲۵۳	-	-	-	-	-	-	-	دوسری مثال : طلاق
								تیسری مثال : امہات اولاد کو فروخت
۲۵۴	-	-	-	-	-	-	-	کرنا

۲۵۴	-	-	-	-	-	چوتھی مثال : چوری -
۲۵۵	-	-	-	-	-	پانچویں مثال : زنا -
۲۵۶	-	-	-	-	-	چھٹی مثال : تعزیر -
۲۵۷	-	-	-	-	-	ساتویں مثال : عاقلة الدیة -
۲۵۸	-	-	-	-	-	بعض خلفاء کی اولیات -
۲۵۹	-	-	-	-	-	امام ابو یوسف حنفیؒ -
۲۶۱	-	-	-	-	-	توضیحی مثال -
۲۶۲	-	-	-	-	-	امام قرائی مالکیؒ -
۲۶۳	-	-	-	-	-	امام طوفی حنبلیؒ -
۲۶۶	-	-	-	-	-	خلاصہ -
۲۶۶	-	-	-	-	-	اول -
۲۶۷	-	-	-	-	-	دوم -
۲۶۷	-	-	-	-	-	سوم -
۲۶۷	-	-	-	-	-	چہارم -
۲۶۷	-	-	-	-	-	پنجم -
۲۷۲	-	-	-	-	-	فصل دوم : قانونی حیلے -
۲۷۲	-	-	-	-	-	تاریخ پر ایک نظر -
۲۷۳	-	-	-	-	-	پہلی مثال -
۲۷۳	-	-	-	-	-	دوسری مثال -
۲۷۴	-	-	-	-	-	شرع اسلامی -
						شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں
۲۷۵	-	-	-	-	-	کے نزدیک جائز ہیں -
۲۷۶	-	-	-	-	-	جائز حیلہ شرعی کی مثال اول -
۲۷۶	-	-	-	-	-	جائز حیلہ شرعی کی مثال دوم -
۲۷۷	-	-	-	-	-	جائز حیلہ شرعی کی مثال سوم -

ح

۲۷۹	-	-	-	-	-	-	دیگر مذاہب اسلامیہ
۲۸۱	-	-	-	-	-	-	پہلی دلیل
۲۸۲	-	-	-	-	-	-	دوسری دلیل
۲۸۲	-	-	-	-	-	-	تیسری دلیل
۲۸۳	-	-	-	-	-	-	خلاصہ
۲۸۷	-	-	-	-	-	-	فصل سوم : براہ راست قانون سازی
۲۸۷	-	-	-	-	-	-	بادشاہ وقت کی قانون سازی کا جواز
							براہ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں
۲۸۹	-	-	-	-	-	-	خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود
۲۹۲	-	-	-	-	-	-	
۲۹۵	-	-	-	-	-	-	فصل چہارم : رسم و رواج
۲۹۵	-	-	-	-	-	-	عادت یعنی رواج عام
۲۹۸	-	-	-	-	-	-	اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر
۳۰۰	-	-	-	-	-	-	اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر
۳۰۲	-	-	-	-	-	-	اول
۳۰۲	-	-	-	-	-	-	دوم
۳۰۲	-	-	-	-	-	-	سوم
۳۰۳	-	-	-	-	-	-	چہارم
۳۰۳	-	-	-	-	-	-	رواج کی شرطیں
۳۰۳	-	-	-	-	-	-	اول
۳۰۳	-	-	-	-	-	-	دوم
۳۰۳	-	-	-	-	-	-	سوم
۳۰۳	-	-	-	-	-	-	چہارم
۳۰۳	-	-	-	-	-	-	پنجم

- ۳۰۵ - رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں
 ۳۰۷ - - - - - ایک اور مثال
 ۳۰۸ - - - - - قاعدہ اول
 ۳۰۸ - - - - - قاعدہ دوسرا

فصل پنجم : شرع اسلامی کا روسی قانون سے

- تعلق - - - - - ۳۰۹
 اختلاف آرا - - - - - ۳۰۹
 شرع اسلامی اور قانون رومانی میں مقدار
 مشابہت - - - - - ۳۱۲
 مشابہت کا ذاتی مفہوم - - - - - ۳۱۶
 قانون رومانی کے بارے میں مسلمان فقہا کا
 موقف - - - - - ۳۲۱
 اسلامی شریعت کا شریعت یہودیہ سے تعلق - ۳۲۲
 مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجات رومانی
 کے اثرات - - - - - ۳۲۵
 خلاصہ - - - - - ۳۲۶

باب پنجم : بعض قواعد کلیہ - - - - - ۳۲۹

- فصل اول : معلومات عامہ - - - - - ۳۳۱
 قواعد کلیہ کی تعریف - - - - - ۳۳۱
 اشباہ و نظائر - - - - - ۳۳۳
 قواعد کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ - ۳۳۶

- فصل دوم : ضرورت و حاجت کا حکم - - - - - ۳۳۹
 تکلیف آسانی چاہتی ہے - - - - - ۳۳۹

ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی

۳۴۲	- - - - -	ہیں
۳۴۳	- - - - -	قاعدے کے شرائط
۳۴۴	- - - - -	نص کی شرط
۳۴۵	- - - - -	مقدار کی شرط
۳۴۶	- - - - -	وقت کی شرط
۳۴۶	- - - - -	تاوان کا مسئلہ
		تعارض مصالح کے وقت ایک کو دوسرے
۳۴۸	- - - - -	پر ترجیح
۳۴۹	- - - - -	اول مضرت عامہ کا انسداد
۳۵۰	- - - - -	دوم برائیوں کا انسداد
۳۵۰	- - - - -	سوم خفیف نقصان کو ترجیح دینا
۳۵۳	- - - - -	فصل سوم : کسوں میں ارادہ
۳۵۳	- - - - -	کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں
۳۵۶	- - - - -	نیت اور ظاہر
۳۵۹	- - - - -	حقیقت اور مجاز
۳۶۰	- - - - -	مجلے میں آخری عبارت
۳۶۲	- - - - -	تصریح اور دلالت
۳۶۳	- - - - -	دوسری مثال
۳۶۵	- - - - -	مطلق اور مقید
۳۶۶	- - - - -	ربط کلام
۳۶۷	- - - - -	قاعدہ مذکور کی مثال
۳۶۸	- - - - -	انداز بیان
۳۶۸	- - - - -	قاعدہ اول
۳۶۹	- - - - -	قاعدہ دوم

۳۷۱	-	فصل چہارم : گواہی کے عام اصول و قواعد
۳۷۱	-	بند اول : لوازمات ثبوت
۳۷۱	-	۱ اہمیت ثبوت
۳۷۵	-	بار ثبوت
۳۷۹	-	ترجیح ثبوت
۳۸۰	-	بند دوم : اقرار
۳۸۰	-	اقرار کا اثر
۳۸۶	-	کیا اقرار قابل تجزیہ ہے ؟
۳۹۰	-	بند سوم : زبانی گواہی
۳۹۰	-	زبانی گواہی قبول کرنے کے شرائط
۳۹۲	-	گواہی کے درجے
۳۹۲	-	اول - چار شخصوں کی گواہی
۳۹۳	-	دوم - تین کی گواہی
۳۹۳	-	سوم - دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو
۳۹۵	-	چہارم - دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی
۳۹۵	-	پنجیم - ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم
۳۹۶	-	عورتوں کی گواہی
۴۰۰	-	ایک مرد کی گواہی
۴۰۷	-	شرائط دیانت و عدالت
۴۰۹	-	گواہ سے قسم لینا
۴۱۰	-	تواتر

۴۱۳	-	-	-	-	-	-	گواہی کا جانچنا -
۴۱۶	-	-	-	-	-	-	متضاد گواہی -
۴۱۹	-	-	-	-	-	-	بند چہارم : قسم -
۴۱۹	-	-	-	-	-	-	قسم لینا -
۴۲۰	-	-	-	-	-	-	مدعا علیہ کی قسم -
							مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم
۴۲۳	-	-	-	-	-	-	لی جانے گی -
۴۲۷	-	-	-	-	-	-	قسم کا استعمال -
۴۲۸	-	-	-	-	-	-	حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک -
۴۳۱	-	-	-	-	-	-	بند پنجم : شہادت کے دیگر مسائل -
۴۳۱	-	-	-	-	-	-	تحریری گواہی -
۴۳۳	-	-	-	-	-	-	یقینی قرینہ -
۴۳۷	-	-	-	-	-	-	تناقض -
۴۳۷	-	-	-	-	-	-	تناقض کی پہلی صورت - تناقض گواہاں -
۴۳۹	-	-	-	-	-	-	آخری ریمارک -
۴۴۰	-	-	-	-	-	-	تناقض کی دوسری صورت - تناقض مدعی -
۴۴۲	-	-	-	-	-	-	فصل پنجم : عام متفرق قواعد -
۴۴۲	-	-	-	-	-	-	تابع تابع ہی رہے گا -
۴۴۲	-	-	-	-	-	-	دفعہ اول -
۴۴۳	-	-	-	-	-	-	مجلے میں دی ہوئی دیگر مثالیں -
۴۴۳	-	-	-	-	-	-	دفعہ دوم -
۴۴۳	-	-	-	-	-	-	دفعہ سوم -
۴۴۴	-	-	-	-	-	-	دفعہ چہارم -
۴۴۵	-	-	-	-	-	-	دفعہ پنجم -
۴۴۵	-	-	-	-	-	-	دفعہ ششم -

۴۴۶	-	-	-	-	-	-	-	ابتدا اور بقا -
۴۴۸	-	-	-	-	-	-	-	نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں
۴۵۰	-	-	-	-	-	-	-	ممنوع چیز کا اثر -
۴۵۰	-	-	-	-	-	-	-	قاعدہ اول
۴۵۰	-	-	-	-	-	-	-	قاعدہ دوم
۴۵۱	-	-	-	-	-	-	-	مانع اور مقتضی کا تعارض
۴۵۳	-	-	-	-	-	-	-	سبب ملکیت کی تبدیلی
								کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے
۴۵۳	-	-	-	-	-	-	-	کی کوشش -
۴۵۳	-	-	-	-	-	-	-	دیگر قواعد -

اہم عربی ماخذ

۴۵۸	-	-	-	-	-	-	-	۱- قرآن کریم
۴۵۹	-	-	-	-	-	-	-	۲- سنت
۴۶۱	-	-	-	-	-	-	-	۳- علم الاصول ✓
۴۶۳	-	-	-	-	-	-	-	۴- فقہ حنفی
۴۶۵	-	-	-	-	-	-	-	۵- فقہ مالکی
۴۶۶	-	-	-	-	-	-	-	۶- فقہ شافعی
۴۶۷	-	-	-	-	-	-	-	۷- فقہ حنبلی
۴۶۸	-	-	-	-	-	-	-	۸- مقارنات و دیگر مذاہب سنیہ
۴۶۸	-	-	-	-	-	-	-	۹- کتب شیعہ در علم فقہ و اصول فقہ
۴۶۹	-	-	-	-	-	-	-	۱۰- تاریخ فقہ اور طبقات فقہا
۴۷۲	-	-	-	-	-	-	-	۱۱- دیگر کتب عربی

پیش لفظ

کتاب ہذا 'فلسفۃ الشریع فی الاسلام' کا اردو ترجمہ ہے جسے ڈاکٹر صبحی محمصانی نے عربی زبان میں تالیف کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں بیروت سے شائع ہوا تھا اور دوسرا ایڈیشن ترمیم اور اضافے کے ساتھ ۱۹۵۲ء میں طبع ہوا۔ مصنف علام کا شمار زمانہ حال کے نامور ماہرین 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 عدالت 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 عدالت 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 ارتقا پر نہ صرف تاریخی لحاظ سے نگاہ ڈالی ہے بلکہ اکثر امور کے اسباب و علل 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 فروری 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 ادلہ شرعیہ مثل استیسان

و استصحاب کا بیان ہے ، نیز اجتہاد اور تقلید پر بحث ہے۔

باب چہارم میں احکام کی آن تبدیلیوں کا بیان ہے جو زمانے

کے اقتضا سے پیدا ہوتی ہیں بنا 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۔

ترجمے کا کام جناب مولوی محمد احمد صاحب رضوی نے

سراجم 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 گونا گوں مصروفیتوں کے باوجود یہ گراں قدر علمی

خدمت جس محنت اور قابلیت سے سراجم دی ہے ، اس کا نتیجہ

ناظرین کرام کے سامنے ہے۔

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

عنایت اللہ

صدر شعبہ عربی و اسلامیات

گورنمنٹ کالج، لاہور

یکم محرم، ۱۳۷۵ھ

مطابق ۲۰۔ اگست، ۱۹۵۵ع

مقدمہ طبع ثانی

اس کتاب کی تالیف سے میری غرض و غایت یہ تھی کہ قانون مازی کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت کی جائے اور مختلف مذاہب فقہ اور زمانہ حال کے مروجہ قوانین کی روشنی میں شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا تھا؛ چنانچہ بعض دینی اور قانونی حلقوں نے اس میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا۔ اس سے میں سمجھتا ہوں کہ مؤلف کتاب اپنے مقصد کے حصول میں ایک حد تک کامیاب ہوا ہے۔ یہاں اس امر کی گنجائش نہیں کہ ان تمام علم و فضلا کا ذکر کیا جائے جنہوں نے از راہ کرم تالیف ہذا پر تنقید یا تقریظ فرمائی لیکن میرے لیے ان عمدہ ملاحظیات کی ستائش کرنا ضروری ہے جو انہوں نے اس ضمن میں ارشاد فرمائے۔

چوں کہ پہلا ایڈیشن بہت جلد ختم ہو گیا تھا اس لیے میں نے اس کتاب کو دوبارہ چھاپنے پر کمر ہمت باندھی۔ میرے ارادے کو اس امر سے بھی تقویت پہنچی کہ بعض ملکوں میں اس کتاب کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا خیال پیدا ہوا؛ چنانچہ حکومت پنجاب (پاکستان) نے اس کے اردو ترجمے کی اجازت چاہی اور واشنگٹن (امریکہ) کی ایک علمی مجلس نے اس کے انگریزی ترجمے کی اجازت طلب کر کے میری عزت افزائی کی۔

طبع ثانی میں کتاب کے اصل مضمون کو بہ دستور باقی رکھا گیا ہے مگر ہاں بعض مقامات میں قدرے اضافہ یا ترمیم کردی گئی ہے کیوں کہ پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد ملکوں کے قوانین میں تبدیلی پیدا ہو چکی ہے۔

میں اپنے آپ کو بڑا خوش قسمت سمجھتا ہوں کہ اس طبع ثانی کو ناظرین کی خدمت میں ایک مبارک دن یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے یوم ولادت کے موقع پر پیش کر رہا ہوں۔

صبحی محمصانی

بیروت

۱۲- ربیع الاول، ۱۳۷۱ھ

مطابق ۱۰- دسمبر، ۱۹۵۱ع

مقدمہ طبع اول

گو مرور ایام کے ساتھ ساتھ قوموں کی زندگیوں روپوش ہوتی چلی گئیں مگر صفحات تاریخ پر کروان رفتہ کے نشان یا معاشرہ انسانی کا ایسا لازوال سرمایہ اور بنی نوع انسان کی اقتصادی اور معاشری زندگی کا ایسا آئینہ ہیں جس میں حوادث بعیدہ کی تصاویر دھندلی نظر آتی ہیں اور حوادث 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 آثار زندگی پائے جاتے ہیں گویا وہ ہمارے ہی مشاہدات اور گرد 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 سہارے حوادث، زمانے کی تاریخی منزلیں طے کرتے ہیں؛ چنانچہ یہ رشتہ زمانے کی سطح پر ایک موج کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو ماضی کو حال سے اور قدیم کو جدید سے ملا دیتا ہے۔

اس لیے یہ ممکن نہیں کہ واقعات قدیمہ اور ان کے تغیرات کے اسباب کو ذہن نشین کیے بغیر ہم واقعات جدیدہ کا تجزیہ کر سکیں۔ اسی طرح واقعات قدیمہ کا تجزیہ کرنے کے لیے حالات جدیدہ کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنا اور ان کے اسباب و علل کا جاننا ضروری ہے۔

یہ تاریخ کی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اجتماعی زندگی کے حالات زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں اور چوں کہ آئین و قوانین بھی اجتماعی زندگی کے مظاہر ہیں اس لیے ثابت ہوا کہ قوانین انسانی بھی اختلاف 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 رجحانات کی مٹی سے بنتا ہے اور قومی زندگی کی مشغولیتوں 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 علل 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 دیباچہ ہے جو اسلامی قانون سازی کی تحقیق کی غرض سے مختلف مذاہب اور قوانین جدیدہ کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔

میں نے کتاب ہذا کی تالیف میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ صحیح اور قابل اعتماد ماخذوں پر بھروسہ کروں اور ان میں سے سب سے زیادہ مستند ماخذ کو دلیل راہ بناؤں۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ ایسی خوبیاں رکھنے والی کتابیں سب نہیں تو اکثر ایسے اوراق پارینہ کا مجموعہ ہیں جو ارزاں قسم کے زرد کاغذ پر چھپی ہوئی ہیں جن کی چھپائی اس قدر ناقص اور بے سلیقہ ہے کہ بہ سہولت پڑھی بھی نہیں جا سکتیں۔ مزید برآں ان کے حواشی بھی بہت الجھے ہوئے

ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض لوگوں نے دقت مطالعہ کی وجہ سے ان کی حقیقی خوبیوں کو نظر انداز کر دیا اور ظاہری ہیئت کدائی سے آکتا کر ان کا پڑھنا چھوڑ دیا۔

عام لوگوں کے برعکس مجھے ان زرد رنگ کے کاغذ کی کتابوں سے گویا عشق تھا جس پر مجھے ناز ہے کیوں کہ ان میں فکر بلیغ کا بے انداز خزانہ پوشیدہ ہے اور ایسی نادر اور گراں قدر تحقیقات علمی کا ذخیرہ موجود ہے جو ہمارے اسلاف نے بڑی کد و کاوش اور عرق ریزی کے بعد جمع کیا تھا۔

کتاب ہذا کی تالیف کا پہلا مقصد یہ ہے کہ میں ان زرد کاغذ کی کتابوں کے گراں بہا علمی خزانوں کو ضبط تحریر میں لاؤں اور انہیں آراء جدیدہ و افکار 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 دے کے کم و کاست بجنسہ پیش کر دوں 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۔ انہیں 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 کھاقہ واقف نہ تھے

دوسرے وہ اس فن کے اصل ماخذوں سے بھی بیگانہ تھے۔ تحقیق علمی کی دنیا میں فکر و ادراک کی لغزشیں ناقابل عفو تصور کی جاتی ہیں، خواہ وہ سہواً ہوں یا عجلت میں سرزد ہوں، خواہ ان کا سبب کوتاہی کاوش ہو یا تنقیدی تہی دستی اور خواہ وہ ذاتی اغراض کی وجہ سے ہوں۔

نیز مجھے امید ہے کہ کتاب ہذا کے ذریعے میں اسلامی قانون دان حضرات کو، بالخصوص 'مجلہ احکام عدلیہ' سے باخبر لوگوں کو مغربی قانون سازی کے طریقوں اور دونوں طریقوں کے قدر مشترک اور ما بہ الامتیاز 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 ج-زوی طور پر بھی کامیاب ہو گیا تو اسے اپنی خوش نصیبی سمجھوں گا "وما اوتیتم من العلم الا قليلاً۔" دوسرے مؤلفین کا دستور ہے کہ اپنی تالیف پیش کرتے وقت صرف از راہ کسر نفسی قارئین سے اپنی غلطی یا سہو کی معذرت چاہتے ہیں لیکن میں اپنی اس کتاب میں از راہ کسر نفسی نہیں بلکہ اپنی بے بضاعتی کے پیش نظر معترف ہوں کہ میرے لئے خطا و نسیان کے سلسلے میں معذرت چاہنا بہ نسبت ان کے زیادہ ضروری ہے۔

آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب صرف مقدمہ ہے ایک دوسری تالیف کا جو اس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ ہدیہ ناظرین کروں گا جس میں "قانون معاہدات و موجبات کے عام اسلامی نظریات" پر مختلف مذاہب کے زاویہ ہائے نگاہ کی روشنی میں سیر حاصل بحث کی

کتاب : خصوصاً مذہب حنفی اور دوسرے آئمہ مجتہدین کے
مذہب اور معاشرہ جدیدہ کے قوانین نو کی روشنی میں جن میں
اسان ، الحسین اور قرآن کے قوانین خاص طور پر قابل ذکر
ہیں۔ "اولیٰ السنو فوق فی السداۃ والنسبانیۃ۔"

صبحی محمدصانی

بیروت ، یکم نومبر ، ۱۹۳۵ ع

باب اول

علم فتنہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

انسان مدنی الطبع ہے

ہمارے لیے ممکن نہیں کہ اس موقع پر ان 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 فطرۃ^۱ تنہائی کی زندگی بسر کرتا تھا اور معاشرہ افراد انسانی کے مل جل کر رہنے سے پیدا ہوا^۲۔ بلکہ یہاں ہم صرف وحشی رائے بیان کریں گے جو آج کل کے علمائے تمدن کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ انسان فطرۃً مدنی الطبع ہے اور اجتماعی زندگی اس کے لیے ناگزیر ہے۔

مذکورہ بالا حقیقت کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ قوانین اور شرائع معاشرۃ انسانی میں معرض وجود میں آئیں تاکہ افراد کے باہمی معاملات کا ان کے مطابق فیصلہ ہو سکے، کیوں کہ اجتماعی زندگی میں باہمی معاملات لازمی ہو جاتے ہیں جن سے لوگوں کے درمیان مختلف قسم کے تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور ان

۱ - Al'etat de nature

۲ - Social Contract

تعلقات سے نزاعات اور مناقشات بھی پیدا ہوتے ہیں لہذا ایسے قوانین ضروری ہو گئے جن کے ذریعے سے ہر فرد کے حقوق کی تعیین ہو جائے اور اس سے باہمی نزاع اور مخاصمت کی روک تھام ہو سکے۔

’مجلة الاحكام العدلیة‘ میں بھی اسی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ قارئین کرام یہاں اور دوسری جگہ ملاحظہ کریں گے کہ ’مجلة‘ 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 چون کہ مدنی الطبع ہے اس لیے دوسرے حیوانات کی طرح وہ تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا بلکہ وہ فطرةً عمرانی زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور شرکت کے لیے مجبور ہے۔ اور چون کہ ہر انسان سازگار ماحول چاہتا ہے اور اپنے حریف کے مقابلے میں غضب کا اظہار کرتا ہے اس لیے بنی نوع انسانی 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 تنہا بسر نہ 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 کیوں کہ 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^۱۔

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 حکم نے تمدن کی تعبیر ان لفظوں میں کی ہے "الانسان مدنی بالطبع" (یعنی انسان مدنی بالطبع ہے) یعنی اس کے لیے اجتماعی زندگی ناگزیر ہے جسے حکم 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 یہ 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 دست نظام 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 با اختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹا کر عدل قائم کر سکے، دنیا میں نوع انسانی کی بقا ناممکن ہے^۲۔

قرون اولیٰ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان

۱۔ یہ اس رائے کے خلاف ہے جو استاد محاسنی کی شرح مجلہ میں مذکور ہے (جلد ۱، صفحہ ۲۴) کہ لفظ مدنی سے وہ شخص مراد ہے جو بدوی نہ ہو۔

۲۔ مقدمہ ابن خلدون - مطبع بیہ، مصر، صفحہ ۳۵،

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 اخلاقی و معاشی ضابطوں سے الگ نہیں ہیں۔

انسانی قوانین اقوام عالم کی تمام پرانی عادات و رسوم کا ایک مخلوط مجموعہ ہیں۔ یہ ایک ایسی تاریخی صداقت ہے جو محققین تاریخِ قوانین کے نزدیک معتبر ہے جیسے مائن انگریز^۱ اور ڈی کولانج فرانسیسی^۲۔ 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^۳ جیسے مخالفین کی رائے کی پوری طرح تردید ہو جاتی ہے۔

ابتدائی دور میں چوں کہ 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 لاٹھی اسی کی بھینس' انفرادی اقتدار پر بھی۔

۱۔ اپنی کتاب 'القانون القديم' (Henry-Sumner Maine 'Ancient Law') میں۔

۲۔ اپنی کتاب 'المدينة القديمة' (La Cite Antique de Fustel de Coulanques) میں۔

۳۔ دیکھو اس کی کتاب 'قانون العصور الاولى' (Diamond's 'Primitive Law') مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ ع۔ اس پر Annual Survey of English Law 1935 P. 15 میں تنقید کی گئی ہے۔

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 واضح قوانین کی ضرورت پیش آئی، پھر یہ قوانین دوسری عادات و رسوم سے الگ ہونے لگے۔ سردار قبیلہ کی جگہ حکومت نے لی اور حکومت ہی اپنے محکموں اور اجتماعی طاقت کے ذریعے تنفیذ قوانین کا کام انجام دینے لگی۔

☆ قانون کے معنی

لفظ قانون اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی لفظ ہے^۱ جو سربانی^۲ کے ذریعے عربی زبان میں آیا۔ یہ لفظ دراصل مسطرۃ (لائیں 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 بمعنی قانون کیسا استعمال ہوتا ہے^۳۔

۱- دیکھو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، لفظ Kanun کے ضمن میں۔

۲- تاج العروس جلد ۹، صفحہ ۳۱۵ میں مذکور ہے کہ لفظ قانون روسی (یونانی) یا فارسی لفظ ہے اور محیط المحيط میں اس لفظ کو سربانی قرار دیا گیا ہے۔ درحقیقت یہ لفظ یونانی ہی ہے۔ دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی یونانی سے بذریعہ سربانی عربی زبان میں آیا ہے۔

عربی زبان میں یہ لفظ 'مقیاس کل شی' 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 'قانون صحت' اور 'قوانین فطرت' وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں^۲۔

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون شاید ہی استعمال کرتے ہیں بلکہ اس کے بجائے شرع، شریعت اور حکم شرعی وغیرہ 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 آن سے خاص احکام شرعیہ کا مجموعہ مراد ہے^۳؛ چنانچہ 'قانون الجزاء العثماني' (یعنی سلطنت عثمانیہ کا قانون سزا) اور 'قانون الموجبات و العقود اللبناني' (یعنی حکومت لبنان کے عہود و موثیق کا قانون) وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں۔

۱- 'لسان العرب' مصنفہ ابن منظور (جلد ۷، صفحہ ۲۲۹) اور 'قاموس المحيط' مصنفہ فیروز آبادی (جلد ۲، صفحہ ۲۶۹) میں لکھا ہے کہ یہ لفظ مشرقی آلات مزامیر کے لیے بولا جاتا ہے۔

۲- امام غزالی نے علم اصول کی کتاب 'مستصفی' (مصر ۱۹۳۷ء جلد ۱، صفحہ ۸) میں قوانین حدود سے یہی معنی مراد لیے ہیں۔

قانون کے دوسرے وہ عام معنی ہیں جن سے آئین و ذوابط مراد ہیں^۱ 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 (عز و جل) 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 معاملات عامہ کے قواعد میں سے ہو،^۲ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مجلس نواب نے غلہ روکنے کی ضمانت 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، بر خلاف 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 جج کے فیصلے کی طرح کسی خاص معاملے یا شخص کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ بغیر کسی تفریق و خصوصیت کے تمام انسانوں یا انسانوں کے

۱- Jus, Law, Droit, Recht

۲- (Lex, a Law, Loi Gesetz) قانون کے یہی معنی کتاب

‘قوانین فقہیہ فی تلخیص المذہب المالکیہ‘ مطبوعہ فاس سنہ ۱۹۳۵ع میں امام ابوالقاسم بن جزی نے استعمال کیے ہیں جو غرناطہ کے رہنے والے تھے اور آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں (۶۹۳-۷۳۱ھ) یعنی چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں زندہ تھے۔

کسی طبقے کے لیے وضع کیا جاتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں لفظ قانون اکثر ان 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 متصادم ہو جیسے سود شرعاً حرام ہے لیکن قانوناً جائز ہے۔

لفظ شریعت بھی قانون کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے؛ چنانچہ 'شرائع اسلام'، '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^۲۔ 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

۱۔ فقہ جعفری کی مشہور کتاب۔

۲۔ آج کل لفظ حاکم کے اور بھی کئی معنی ہیں؛ چنانچہ لفظ حاکم امور انتظامی کے افسر اعلیٰ، گورنر وغیرہ کے لیے بولا جاتا ہے جیسے حاکم لبنان، اور جج کے لیے بھی، چنانچہ حاکم الصلح بولتے ہیں۔ اور لفظ حاکم ہی سے حکم اور محکمہ مستعمل ہوئے ہیں۔

موضوع بھی ہیں احکام و دلائل ہیں ۔

اسلامی قانون سازی کے اصول اور ماخذ بنی دلائل شرع کہلاتے ہیں اور ان میں سے جن پر سب علم کا اتفاق ہے ، چار ہیں : قرآن کریم ، سنت نبویؐ ، اجماع امت ، قیاس ۔ ان کا بیان اگلے باب میں آئے گا ۔

حکم شرع شارع (اللہ تعالیٰ) کا وہ حکم ہے جس میں شرعی نکتہ نکتہ سے کوئی مصلحت ہو ؛ دوسرے لفظوں میں علمائے اصول کے نزدیک حکم شرع وہ حکم ہے جو شارع^۱ 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 'مجامع الحقائق' میں ہے ، کہا گیا ہے کہ "حکم کا نصب العین اجتماعی ہوتا ہے نہ کہ انفرادی"^۲ 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 فید اور محکوم علیہ ؛ چنانچہ حاکم بمعنی شارع ہے جو اللہ تعالیٰ ہے کیوں کہ شرع اسلامی میں سب سے پہلا

۱۔ آمدی کی کتاب 'الاحکام فی اصول الاحکام' (جلد ۱) ،

صفحہ ۴۹) ۔

۲۔ ابو سعید الخادمی کی تصنیف 'مجامع الحقائق' اور اس کی

شرح منافع الدقائق مصنفہ مصطفیٰ بن محمد الکوز لِحصاری مطبوعہ

استنبول ۵۱۳۰۸ ، صفحہ ۳۱۹ ۔

احکام صادر کرنے والا وہی 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 کیوں کہ بعض عوارض اس صلاحیت پر اثر انداز ہوتے ہیں؛ خواہ وہ آسانی ہوں جو انسان کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں؛ جیسے صغیر سنی دیوانگی، مراق، نیند، مرض، موت اور بھول، خواہ ان کا تعلق انسان کے اپنے عمل سے ہو جیسے نشہ، بیہودہ گوئی، 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 قابل 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؛ مثلاً آیت کریمہ ”و احل اللہ

۱۔ آمدی کی کتاب ’الاحکام فی اصول الاحکام‘ جلد اول،

البيع و حرم الربا " یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مباح اور سود کو حرام کیا۔ اس آیت میں خرید و فروخت حکم تکلیفی مباح کی مثال ہے اور (ربا) سود حکم 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 افعال انسانی کا نتیجہ ہو، جیسے کسی امر کا صحیح یا باطل ہونا یا کسی امر کی رخصت یعنی بحالت مجبوری حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت ہونا یا عزیمت یعنی کسی چیز کا اصلہً 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 کیوں کہ قتل اس کا سبب ہے۔

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

مانع : جیسے خیار عیب کہ اسے مجلہ میں انعقاد 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 فسخ 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۔

صحۃ: 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۔

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

عزیمۃ: 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 لایفقیہون" یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی 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 کہلاتا ہے۔

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

۱- سورہ توبہ (۹) ۸۷ -

۲- 'بحر الرائق' شرح 'کنز الدقائق' مصنفہ ابن نجیم (جلد ۱،

صفحہ ۳) صحاح اور ضیاء العلوم سے ماخوذ۔

✓ "الفقه علم بالمسائل الشرعية" یعنی اعمال شرعیہ کے مسائل کا علم 'فقہ' کہلاتا ہے لیکن فقہ کی جو تعریف علمائے فقہ نے کی ہے وہ اس تعریف سے زیادہ جامع ہے؛ ان کے نزدیک فقہ "ان 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 فقہا نے کبھی علم کو فہم یعنی سمجھ بوجھ کے معنوں میں استعمال کیا ہے لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ فقہا نے فقہ کا مطالعہ اس طور پر 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 زمانہ حال کی مروجہ اور مقبول رائے کے موافق ہیں^۱، گو بعض علمائے قانون کو اس معنی کے تسلیم کرنے میں پس و پیش ہے^۲ اور وہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم فقہ کا موضوع اجتماعی نظریوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا

۱۔ بلائیول "القانون المدنی" (مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۲ ع جلد ۱، نمبر ۳) اور اوسٹن کی تصنیف "Jurisprudence, Students' edition" مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۲۰ ع صفحہ ۷۵ اور کیتون کی کتاب "The Elementary Principles of Jurisprudence" مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۳۰ ع صفحہ ۱ اور اس کے بعد۔

۲۔ دیکھو تقریر لارڈ رائٹ کی جو انہوں نے لندن یونیورسٹی میں بتاریخ ۲۳ اکتوبر ۱۹۲۸ ع کی (Law Quarterly) میں بتاریخ ۲۳ اکتوبر ۱۹۲۸ ع کی (Review 1938, P. 187)۔

ہے اور انسانی زندگی کے مظاہر اور ماحول سے متاثر ہوتا ہے
اسی لیے بعض متقدمین نے فقہ کو ایک فن قرار دیا ہے۔ اسی
طرح سلسوس رومانی نے فقہ کی تعریف بالفہاظ 'فن العدل
والانصاف' کی ہے یعنی فقہ عدل و انصاف کا فن ہے۔^۱

دوسری تعریف

'فقہ احکام شرعیہ کا علم ہے'۔ حکم شرعی کی تعریف
اور تشریح پہلے بیان ہو چکی ہے، لفظ الفرعیۃ 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 اصول 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 مجملہ میں
مذکور ہے، یہ الفاظ زیادہ کہے ہیں "مکتسب من ادلة
الاحکام التفصیلیۃ" یعنی فقہ وہ علم ہے جو احکام
تفصیلیۃ کے دلائل سے مستنبط ہو کیوں کہ فقیہ کا فرض ہے کہ
اپنے فکر و تامل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے

۱۔ فقہ کی یہ تعریف بروایت سلسوس رومانی یوستینیانوس نے

مجموعۃ الدیجسٹا کے شروع میں بیان کی ہے "Est autem a
justitia appellatum; nam, ut eleganter Celsus definit,
jus est ars boni et aequi."

دلائل میں اس منطقی ارتباط کو سمجھنے جو دونوں میں موجود ہے؛ چنانچہ انہیں اصول کلیہ کے متعلق 'المجامع' میں کہا گیا ہے کہ 'الاسباب مطلوبية الاحکام' یعنی احکام کے لئے اسباب کا جاننا ضروری ہے' (-)

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 وموسیٰ وعیسیٰ"، (مسلمانو! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے 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) "ولکل جعلنا منکم شرعہ ومنہاجا" (اور تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے راہ مستقیم مقرر کی)، "ثم جعلناک علی شریعتہ من الامر فاتبعہا ولا تتبع اہواء الذین لا یعلمون"، (پھر (اے نبی!) ہم نے تمہیں دین کے سیدھے راستے پر قائم کر دیا، پس تم اسی راستے پر چلو اور جاہل لوگوں کی پیروی نہ کرو۔۲)

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

۲- سورہ شوریٰ (۴۲) ۱۳، سورہ مائدہ (۵) ۴۸، سورہ جائیہ (۴۵) ۱۸ -

پس شارع حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے جس نے شریعت اسلامی کے ذریعے دین و دنیا 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 تجسس اور استدلال کے اعتبار سے دین کے رشتے میں منسلک ہونا بھی ایک قدرتی امر ہوا۔

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 مغربی ممالک میں الگ ہوتے گئے یہاں تک کہ یہ تفریق اس زمانے میں بالکل مکمل ہو گئی جب رومی سلطنت کا آفتاب ترقی کے نصف النہار پر تھا۔ اور آج قانون کا اطلاق صرف شہری امور پر ہوتا ہے اور علم قانون معاملات دنیوی کے لیے وضع کردہ حقوق کے ساتھ مخصوص ہو کر رہ گیا۔^۲

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 مصالح ملکی کے لحاظ سے قانون وضع کرتی ہے،

۱- 'المستصفی' مصنفہ امام غزالی جلد اول، صفحہ ۴۴۔

۲- جو تعریف یوستینیانوس کی کتاب 'الاحکام' کے شروع میں

درج ہے کہ علم حقوق سے دینی اور دنیوی دونوں قسم کے احکام مراد ہیں، وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

Jurisprudentia est divinarum atque humanarum
rerum notitia (Institutes, 1, 1)

ان میں ترمیم کرتی ہے اور انہیں منسوخ کرتی ہے۔

علم فقہ کی تقسیم

حوں کہ علم فقہ کا اطلاق دین اور دنیا دونوں پر یک 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 ، زنا کاری ، شراب خواری اور جھوٹی تہمت لگانا وغیرہ۔ اور ان جرائم کی سزاؤں سے بحث کی جاتی ہے جیسے قصاص ، تعزیرات اور خوں 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 کنجے کا قانون کہا جاتا ہے۔

آخری قسم معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقوق اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے جیسے بیع و شراء ، ٹھیکہ ، ہبہ ، عاریتہ دینا ، امانت ، ضمانت ، ہنڈی ، شرکت ، مصالحت ، ناجائز قبضہ ، اتلاف مال اور اس طرح کے دیگر معاملات۔

۱۔ 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 انقرویہ' بولاق

اسی 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۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم آب و گل کو ایک معین مدت کے لیے پیدا کیا ہے اور نظام عالم کی بقا بنی نوع انسان کی بقا سے وابستہ ہے اور نوع انسانی کی بقا بیاہ 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 بقاء 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 معاشری 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 کیوں کہ 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 سیرازہ 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 خاصیات، سیر اور احکام سلطانیہ ہیں: چنداں چہ پہلی قسم میں عدالتی مسائل، دعویٰ اور شہادت شامل ہیں جو آج کل قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ میں داخل ہیں۔ سیر میں جو سیرہ کی جمع ہے، احکام جہاد، مال غنیمت، امان، ذمیوں کے عہد و بیہان، اختلاف مذہب دارالسلام اور دارالحرب سے بحث ہوتی ہے یعنی صلح اور جنگ کے احکام اور اختلاف قومیت جو آج بین الاقوامی قانون میں شامل ہیں۔ احکام سلطانیہ میں خلافت، عام حکومتوں، وزارتات، عہد، 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:

- | | |
|-------------------|--------------------|
| (۱) قوانین دولیہ | قوانین امور خارجہ۔ |
| (ب) قوانین داخلیہ | قوانین امور داخلہ۔ |

قوانین دولیہ کی دو قسمیں ہیں:

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

(۲) قانون دولی خاص

اس کا تعلق قومیت اور
غیر ملکیتوں پر مختلف
قوانین کے نفاذ سے ہے۔

قوانین داخلیہ کی بھی دو قسمیں ہیں :

(۱) قانون داخلیہ عام

اس قانون کا تعلق
حکومت اور عوام کے
ساتھ اس کے باہمی
تعلقات سے ہے جس میں
قوانین ذیل شامل ہیں :

(۱) قانون اساسی یا دستوری اس کا تعلق حکومت کی
بنیادی تنظیم اور استحکام

سے ہے۔

(ب) قانون اداری

اس کا تعلق حکومت کے
ان تفصیلی فرائض سے
ہے جو عوام پر اثر انداز
ہوتے ہیں اور قانون
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۔ قانون
جزا و سزا کو قانون
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 علمائے کی بھی یہی رائے ہے۔

یہ قانون عوام کے باہمی تعلقات سے بحث کرتا ہے اور اس کی حسب ذیل قسمیں ہیں:

اس میں معاملات شخصی، امور مالیہ اور ذاتی حقوق شامل ہیں۔

یہ قانون تجارت پیشہ لوگوں اور تجارتی امور سے متعلق ہے۔

اس قانون کے ذریعے تنظیم عدالت، دعویٰ دائر کرنے، اپیل دائر

(۲) قانون داخلیہ خاص

(۱) شہری قانون

(ب) قانون تجارت

(ج) قانون عدالت

۱۔ 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 جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے (صفحہ ۳۶۷) میں اور سالمونڈ نے اپنی کتاب علم الحقوق (Jurisprudence) مطبوعہ لندن ۱۹۲۳ ع، (صفحہ ۵۴۴) میں۔

کرنے، عدالتی فیصلوں
اور ان کے نفاذ کے
طریقوں کی وضاحت کی
جاتی ہے۔

قوانین مذکورہ بالا کے سوا اور بھی قوانین ہیں جیسے
قانون مزدوراں اور قانون زراعت وغیرہ۔

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

باب دوم

قانون سازی کی اجمالی تاریخ



فصل اول

مذاهبِ اسلامیہ

قانون سازی کے مختلف دور

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

ایام جاہلیت

ایام 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 شیرازی بندی نہ تھی بلکہ ان کی اجتماعی زندگی کی بنیاد قبائل اور قبائلی عصبیت پر تھی۔ ہر ایک فرد اپنے قبیلے سے وابستہ تھا خواہ

قربت داری کے ذریعے سے 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۔

زمانہ 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 باقی 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 اور شراء، مزارعت اور ربا کی اجازت دے رکھی تھی۔ بعض معاملات اختلافی تھے مثلاً بیع الملامسہ، بیع المنابذہ اور بیع الحصاة جو معین الفاظ، چھونے (لمس) یا کپڑے یا کنکری کے پھینکنے سے طے پاتے تھے^۱۔

خاندان کا نظام منتشر اور پراگندہ تھا، کیوں کہ عورتوں کو ذلیل سمجھا جاتا تھا۔ عار یا فقر و فاقہ کے خوف سے لڑکیوں کو زندہ در گور کر دیتے تھے، کثرت ازدواج کے باعث بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی، متعہ یا نکاح مؤقت کا بھی عام رواج تھا۔ شوہر بلا کسی پابندی اور شرط کے طلاق دینے کا مجاز تھا اور عورتیں اور بچے

۱۔ دیکھو مؤلف کی کتاب 'النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية' مطبوعہ بیروت ۱۹۳۸ع (صفحہ ۲۶-۲۷)۔

حق وراثت سے محروم تھے'۔

عہد نبوت

اسلامی قانون سازی کا پہلا دور ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ 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 اور 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 اجہاج یا قیاس سے کام لیتے؛ یہی سے قانون سازی میں کتاب اور سنت کے ساتھ اجہاج اور قیاس بطور دلائل شرعیہ کے پیدا ہونے اور شریعت کے چار بڑے

۱۔ عورتوں کو ورثہ نہیں ملتا تھا؛ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر امام فخرالدین الرازی (جلد سوم، صفحہ ۱۵۳) اور تفسیر زمخشری (جلد اول، صفحہ ۲۳۹)۔ استاد نکدی نے اپنے ایک مقالے میں اس رائے کی مخالفت کی ہے (ملاحظہ ہو مجلۃ المجمع العلمی ۱۹۴۷ء صفحہ

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 ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت عمر بن الخطاب 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 رسول 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 مکے میں، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے مدینے میں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفے 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 بن 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 الصدیق رضی اللہ عنہ کے حکم سے قرآن کریم جمع کیا، پھر ۶۵۰ ع میں حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک مصحف میں ایک قرأت کے مطابق جمع کیا گیا۔ جہاں تک سنت رسول کا تعلق ہے اس کی روایت بغیر تدوین کے ہوتی رہی۔ اسلامی تشریح کا یہ دوسرا دور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ختم ہو گیا۔

دولت عباسیہ کا زرین 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 پہلی پھولی: 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 پزیر 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 جو عراق میں امام ابو حنیفہ نعان 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 منت 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 بداوت 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 کیوں کہ 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

دوات عباسیہ کے اواخر میں عام فقہ کی ترقی رک گئی ؛ فقہا نے 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 فقہا 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۔ فقہا نے شرعی کتابوں کا اختصار کرنے ، ان مختصرات کی شروح 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 ائمہ 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 کیوں کہ وہ شریعت کی اصلی روح کو نظر انداز کر کے بعض متقدمین کے

اجتہاد کے پابند ہو گئے تھے۔

لہذا 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 بن 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 مجدد بن عبدالوہاب جو بلاد عرب میں وہابی تحریک کے بانی ہوئے ہیں، انہیں 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 آٹھویں 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 مطالعہ نصوص اصلیہ 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 نکات اس اسلوب اور طریق 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 کرچکے ہیں ، اور ایک مثال اس اختلاف کی نوعیت کو اور واضح کرے گی جس کا تعلق حدیث شریف کی تفسیر سے ہے ۔ حدیث میں آیا ہے : " لا تبیعوا الشمر حتی یسدو صلاحہ " یعنی پھل کو اس وقت تک نہ بیچو جب تک کہ اس کی درستی (صلاح) ظاہر ہو جائے ۔ اہل حدیث کا قول ہے کہ یہاں 'صلاح' یعنی درستی سے مراد پھل کی پختگی اور شیرینی کا ظہور ہے ، لہذا بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ پھل پختہ نہ ہو جائے مگر اہل الرائے کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیوں کہ 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 اجہالی 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 ، کیوں کہ 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 کچھ سیکھا اور

ان کے درمیان مباحثے اور مناظرے بھی ہوئے۔

مذکورہ بالا حالات سے ایک جدید میلان پیدا ہوا جس کی غرض و غایت یہ تھی 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، فقہا 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

۱۔ 'ضحیٰ الاسلام' طبع اول ۱۹۳۵ ع، جلد ثانی،

صفحہ ۱۶۵-۱۷۰۔

کہ نصوص مقدسہ کے ساتھ تصادم ہو جائے۔ لہذا وہ اس قضیے پر خوب غور کرتے تھے جو ان کے سامنے پیش ہوتا تھا اور قیاس، اجماع یا دیگر ادلہ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرتے تھے؛ چنانچہ ان کا اجتہاد استقراء اور تجربے پر مبنی ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فقہان نے 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۔

اجالی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا باہمی اختلاف اصول اور بنیادی تعلیقات 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۔ فقہا 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 چون کہ 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 غصب شدہ چیز کی قیمت مقرر ہوتی ہے۔ احناف کا قول ہے کہ اس بارے میں اس وقت اور مقام کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ چیز غصب ہوئی اور حنبلی اس 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 مغصوب 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 فقہا 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 الرائے 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 کو عملی قضایا پر منطبق کرنے میں ہے اور آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف سے مشابہ ہے جو ان کے اجتہادی فیصلوں میں پایا جاتا ہے۔ ہم نے 'بالعموم' قصداً کہا ہے کیوں کہ 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، ورنہ 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 سلفیہ کا نصب العین ہے، شریعت اسلامی کی روح کے عین مطابق ہے کیوں کہ 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 شیعاً 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 ا۔“

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 ۔



۱۔ 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 ۔

فصل دوم

مذہبِ حنفی

امامِ اعظم

کوفہ ملک عراق میں بہت سے فقہا کا مرکز تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں حضرت عمر بن خطاب نے عبداللہ ابن مسعود (متوفی سنہ ۵۳۲) کو معلم اور قاضی بنا کر کوفے بھیجا۔ آپ صحابی بھی تھے اور محدث و فقیہ بھی؛ آپ کے بعد آپ کے شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد مشہور ہو گئے جیسے علقمہ نخعی، مسروق ہمدانی، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، عامر شعبی اور حماد بن ابی سلیمان۔

مذہب حنفی بھی کوفے میں پیدا ہوا جس کے بانی امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ہیں جو امام اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ فارسی الاصل تھے اور سنہ ۵۸۰ (مطابق ۶۹۹ عیسوی) 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 ۵۱۲) 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 تامہ 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“ 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 کے قول کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا۔ ابراہیم ، شعبی ، ابن سیرین ، عطاء اور سعید بن جبیر نے بھی اپنے زمانے میں اجتہاد کیا ، پس جس طرح ان حضرات نے اجتہاد کیا ، میں بھی کرتا ہوں۔“

تبحر علمی کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کا لقب امام اعظم ہو گیا۔ آپ کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ ”علم فقہ سیکھنے والا ابوحنیفہ کا محتاج ہے۔“ امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ”جب کسی مسئلے میں ہمارا باہمی اختلاف ہوتا تھا تو ہم اسے امام ابوحنیفہ کے سامنے پیش کرتے تھے ؛ آپ اتنی جلدی جواب دیتے تھے جیسے اسے اپنی آستین سے

-
- ۱۔ دیکھو علامہ شہرستانی کی کتاب ’الملل و النحل‘ (بر حاشیہ ۲ ، صفحہ ۳۹ ابن حزم) جلد ۲ ، صفحہ ۳۹۔
 - ۲۔ ابن عبدالبر کی کتاب ’انتقا‘ مطبوعہ قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ ، صفحہ ۱۳۳۔

نکالا ہوا،

خلافت بنی امیہ کے آخری دور میں حاکم عراق ابن ہبیرہ نے جب امام ابوحنیفہ کو منصب قضا (چیف جسٹس کا عہدہ) پیش کیا تو آپ نے اسے قبول نہ فرمایا، اس بات پر آپ کو زرد و کوب کیا گیا۔ اسی طرح عباسیوں کے عہد میں جب ابو جعفر نے آپ کو بغداد بلایا اور قاضی بنانا چاہا تو اسے بھی آپ نے منظور نہ فرمایا، اس انکار پر آپ کو جس دوام کی سزا دی گئی اور وہیں آپ نے سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۶۷۷ع) میں وفات پائی^۲۔ بعض مؤرخین نے سزا کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ **آن** 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 آپ 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 ابوحنیفہ 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

۱- 'انتقا' صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۸ -

۲- 'تاریخ القضا فی الاسلام' مصنفہ سید محمود عرنوس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۴ع، صفحہ ۷۲ اور اس کے بعد) اور 'تاریخ بغداد' مصنفہ احمد بن علی خطیب (جلد ۱۳، صفحہ ۳۲۶ اور اس کے بعد)۔

راویوں کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے) آپ سے روایت کی ہیں^۱۔ ان سب کو قاضی القضاة ابوالموید محمد بن محمود خوارزمی (متوفی ۶۵۵ھ) نے ایک جلد میں جس کا نام 'جامع المسانید'^۲ 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^۳۔

اصحاب ابوحنیفہ اور کتب ظاہرة الروایہ

امام ابوحنیفہ کے اقوال فقہیہ آپ کے شاگردوں کے ذریعے منقول ہو کر ہم تک پہنچے^۴۔ آپ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ مشہور چار ہیں: ابو یوسف، زفر بن ہزیل بن قیس، محمد بن حسن بن فرقد شیبانی اور حسن بن زیاد لؤلؤی۔ انہیں چاروں کے ذریعے حنفی مذہب دنیا میں پھیلا، خصوصاً

۱۔ ان مسانید کے لیے 'تاریخ الفقہ الاسلامی' مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر جلد ۱، صفحہ ۲۲۲ دیکھئے۔

۲۔ یہ کتاب دوسری بار (۱۳۲۶ھ) مصر میں طبع ہوئی، اس کے تقریباً ۸۰۰ صفحات ہیں۔

۳۔ مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۸۔

۴۔ ابوحنیفہ کی کتاب 'الفقہ الاکبر' جو عقائد کا ایک مختصر رسالہ چند صفحات کا ہے، ملا 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۔

ابو یوسف اور محمد کے ذریعے سے جو امامین اور صاحبین 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۔“

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 مذهب کی عملی طور پر اشاعت کرنے کا پورا پورا موقع ملا۔ علاوہ بریں آپ نے ان فتووں 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 ابو حنیفہ 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

۱۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کو شیخین اور ابو حنیفہ و محمد کو طرفین کہا جاتا ہے (الفوائد البیہ، مصنفہ محمد لکھنوی ہندی، مطبوعہ مصر ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۲۳۸ -)

۲۔ میدانی کی ’مجمع الامثال‘ مطبوعہ مطبع بیہ، جلد ۲ صفحہ ۳۷۴ -

حصے میں مذکور ہیں^۱۔ 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^۲ جو ان کے وسیع تجربے اور عمیق تحقیق پر دلالت کرتی ہے۔

لیکن مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۲۲-۱۸۹) 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 الروایۃ' یا مسائل اصول ہے۔ قسم دوم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں، ان کا نام کتب یا مسائل النوادر ہے۔

۱۔ ساتواں جز، مطبوعہ بولاق، ۱۳۲۵ھ، زیر عنوان "جس کتاب میں ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلی نے ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے" (صفحہ ۸۷-۱۰۰) اور زیر عنوان 'کتاب میرالاوزاعی' (صفحہ ۲۰۳-۲۳۶)۔

۲۔ مطبوعہ بولاق، سنہ ۱۳۰۲ھ۔

کتب ظاہر الروایۃ چھ ہیں : المبسوط ، الجامع الكبير ، الجامع الصغير ۲ ، کتاب السیر الكبير ، کتاب السیر الصغير اور زیادات - یہ چھ کتابیں ابوالفضل مروزی نے جن کا لقب حاکم الشہید ہے ، (متوفی سنہ ۵۳۴ھ) اپنی تصنیف کتاب الکافی ۳ 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 اجزاء میں 'کافی' کی شرح لکھی ہے - اور 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' کی تدوین کرنے والوں نے اکثر مسائل 'کتب ظاہر الروایۃ' 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 اس وقت پیش آئے جب انہیں ہارون رشید نے شہر رقہ کا قاضی مقرر کیا تھا ؛ ہارونیات ، جرجانیات ، کتاب المخارج فی الحیل ، زیادة الزیادات اور کتاب نوادر محمد بروایۃ ابن رستم -

مسائل نوادر میں وہ کتابیں بھی شمار کی جاتی ہیں جو اس مذہب کے ائمہ سے روایت کی گئی ہیں جیسے امام ابو حنیفہ کی 'کتاب المجرد' جس کی روایت آپ کے شاگرد

۱- اسے حال ہی میں ادارہ 'احیاء المعارف نعانیہ' نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا ہے -

۲- کتاب الحجراج کے حاشیے پر بولاق میں چھپی -

۳- کتاب الکافی قلمی لکھی ہوئی مصر کی لائبریری میں

موجود ہے -

امام حسن بن زیاد لؤلؤی نے کی - ' کتاب الرد علی اهل المدینہ ' اور ' کتاب الآثار ' محمد بن حسن کی تصنیف ہیں -

تلامذہ اور متاخرین کی تالیفات

' کتب ظاہر الروایۃ ' 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 جیسے ' کتاب النوازل ' مؤلفہ ابواللیث نصر سمرقندی (متوفی سنہ ۵۳۷۳) وغیرہ -

امام ابوحنیفہ کے اور بھی شاگرد تھے جن میں مشہور یہ ہیں : ہلال الرائی (متوفی سنہ ۵۲۳۴) ، احمد بن مہیر جو خصاف کے نام سے مشہور ہیں (متوفی سنہ ۵۲۶۱) یہ کتاب الحیل اور کتاب الوقف وغیرہ کے مؤلف ہیں اور ابو جعفر طحاوی (متوفی سنہ ۵۳۲۱) جنہوں نے کتاب ' الجامع الکبیر فی الشروط ' لکھی -

ائمہ مذکورین کے بعد فقہا کا ایک طبقہ آیا جو مذہب حنفی کے مقلد اور مؤید تھے ؛ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں : ابوالحسن کرخی (متوفی سنہ ۵۳۴۰) ، ابو عبداللہ جرجانی (متوفی سنہ ۵۳۹۸) مؤلف ' خزائنہ الاکمل ' ، شمس الائمہ

۱- 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 -

۲- اسے بھی ' ادارہ احیاء المعارف نعمانیہ ' نے حیدرآباد دکن میں طبع کرایا -

۳- مصر کے کتب خانے میں قلمی نسخہ نمبر ۵۶۵ موجود ہے -

سرخسی مؤلف 'المبسوط' ، علی بن محمد بزدوی (متوفی سنہ ۴۸۲ھ) مؤلف 'کتاب الاصول' ، ابوبکر کاسانی (متوفی سنہ ۵۸۷ھ) مؤلف 'بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع' اور برہان الدین علی مرغینانی (متوفی سنہ ۵۹۳ھ) مؤلف 'کتاب الہدایۃ' ، 'شرح بدایۃ 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 : 'الغایۃ' ، 'سروجی کی' ، 'کفایۃ' کرلانی کی ، 'وقایۃ' تاج الشریعۃ کی ، 'وقایۃ' کا خلاصہ 'نقایۃ' صدر الشریعۃ کا ، 'نہایۃ' مغناتی کی ، 'خلاصۃ نہایۃ' حاشیہ 'ہدایۃ' قونوی کا ، 'معراج الدراية' قوام الدین کاکی کی ، 'عنایۃ' بابرٹی کی ، 'بنایۃ' عینی کی اور 'فتح القدير' 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 شہار سے باہر ۔ فقہا نے متنوں کے مضامین کو ان کی شرحوں کے مسائل سے مقدم سمجھا ہے اور اسی طرح شرحوں کے مسائل کو فتاویٰ سے زیادہ معتبر جانا ہے ۔

کتب مذکورہ میں سے متاخرین کے نزدیک حسب ذیل کتابیں زیادہ معتبر ہیں : 'کتاب المختصر' مؤلفہ احمد بن

محمد قدوری (متوفی سنہ ۲۸۴ھ) ، چار کتابیں جو چار متون کہلاتے ہیں اور وہ یہ ہیں : 'وقایہ مختصر الہدایۃ' مؤلفہ تاج الشریعت محمود محبوی ، 'بخار' اور اس کی شرح 'اختیار' مؤلفہ عبداللہ موصلی (متوفی سنہ ۶۸۳ھ) ، 'مجمع البحرین' مؤلفہ ابن الساعاتی (متوفی سنہ ۶۹۳ھ) اور 'کنز' یا 'کنزالدقائق' مؤلفہ حافظ الدین نسفی (متوفی سنہ ۷۱۰ھ)۔

کنزالدقائق تمام متون 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 زیلعی ، 'رمز الحقائق' مؤلفہ عینی 'بحر الرائق' مؤلفہ زین العابدین بن نجیم 'تکملہ بحر الرائق' مؤلفہ طوری ، 'نہر الفائق' مؤلفہ عمر بن نجیم ، 'منجۃ الخائف' مؤلفہ امین بن عابدین اور 'کشف الحقائق' مؤلفہ افغانی وغیرہا۔

فتاویٰ کی کتابوں میں حسب ذیل مشہور ہیں :

'فتاویٰ ولوالحیۃ' مؤلفہ عبدالرشید ولوالجی (متوفی سنہ ۵۴۰ھ کے بعد) ، 'فتاویٰ خانیہ' مؤلفہ قاضی خدان حسن بن منصور (متوفی سنہ ۵۹۲ھ) ، 'فتاویٰ ظہیریۃ' مؤلفہ ظہیرالدین محمد بخاری (متوفی سنہ ۶۱۹ھ) ، 'فتاویٰ طرسوسیہ' معروف بہ 'انفع الوسائل الی تحریر المسائل' مؤلفہ ابراہیم بن علی طرسوسی (متوفی سنہ ۷۵۸ھ) ، 'فتاویٰ تثارخانیہ' مؤلفہ ابن علاء الدین (متوفی تقریباً ۸۰۰ھ) ، 'فتاویٰ بزازیہ' مؤلفہ حفظ الدین محمد عرف ابن بزاز (متوفی سنہ ۸۳۷ھ) ، 'فتاویٰ خیریۃ' مؤلفہ خیرالدین منیف فاروقی رملی (متوفی سنہ ۱۰۸۱ھ) ، 'فتاویٰ انقرویہ' مؤلفہ محمد آفندی انقروی (متوفی سنہ

۱۰۹۸ھ) ، 'فتاویٰ ہندیہ' ۲ ، اور 'فتاویٰ حامدیہ' مؤلفہ حامد آفندی بن علی عہادی ۳ ، اس کا خلاصہ 'تنفیح الحامدیہ' مؤلفہ محمد امین بن عابدین (متوفی سنہ ۱۲۵۲ھ) اور 'فتاویٰ مہدیہ فی الوقائع المصریۃ' مؤلفہ شیخ محمد عباس مہدی مفتی۔ مصر ۳۔ کتب مذکورہ بالا کے علاوہ متاخرین علمائے حنفیہ کی حسب ذیل کتب بھی مشہور ہیں : 'جامع الفصولین' مؤلفہ ابن قاضی سہاوی (متوفی سنہ ۸۱۸ھ یا ۸۲۳ھ) ، 'درر الاحکام شرح غرر الاحکام' مؤلفہ منلا خسرو (متوفی سنہ ۸۸۵ھ) ، اس کا حاشیہ 'غنیۃ ذوی الاحکام' مؤلفہ شرنبلالی (متوفی سنہ ۱۰۶۹ھ) ، 'ملتی الابجر' مؤلفہ حلبی (متوفی سنہ ۹۵۶ھ) ، اس کی شرح 'مجمع الانہر' مؤلفہ داماد آفندی (متوفی سنہ ۱۰۷۸ھ) اس کی دوسری شرح 'الدرالمنتقی' مؤلفہ محمد علاء الدین حصکفی (متوفی سنہ ۱۰۸۸ھ) ، 'تسویر الابصار' مؤلفہ تمرتاشی اور اس کی شرح 'الدرالمختار' مؤلفہ حصکفی ، 'ردالمختار علی الدرالمختار' مؤلفہ محمد امین بن عابدین اور اس کا تکملہ '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

- ۱- شیخ الاسلام سلطان محمد چہارم عثمانی کے عہد میں تھے ، دیکھو 'قاموس الاعلام' جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۹۔
- ۲- اس کی تحقیق آگے آنے گی۔
- ۳- مفتی۔ دمشق ، سنہ ۱۱۳۷-۱۱۵۵ھ۔
- ۴- سنہ ۱۳۰۴ھ میں جمع کیے گئے۔

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 'بجد الاحکام العدلیہ' کی تدوین ہوئی۔

جو ملک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے ہیں جیسے مصر، سوریہ اور لبنان، ان کا مذہب بھی محکمہ عدل و قضا میں حنفی چلا آتا ہے۔ حکومت ٹیونس 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۔

سائمنڈ

سائمنڈ

سائمنڈ

سائمنڈ

سائمنڈ

سائمنڈ

فصل سوم

مذہب مالکی

امام مدینہ

ملک حجاز نزول وحی کا مقام اور اہل سنت کا گہوارہ 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 خطاب ، ان کے صاحبزادے عبداللہ ، زید بن ثابت ، عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ زوجہ نبی 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 عبد ، ابوبکر بن عبدالرحمان ، سلیمان بن یسار ، خارجه بن زید اور عبید اللہ بن عبداللہ ۔

اس طبقہ فقہا کے بعد مدینہ منورہ جہاں رسول اکرم صلعم ہجرت فرما کر تشریف لائے تھے ، اہل حدیث کی مرکزی درس گاہ بن گیا ۔ اور سنہ ۵۹۵ (مطابق ۱۳ ع) میں امام مالک بن انس اصبحی عربی مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے ۔ آپ نے اپنی پوری زندگی وہیں گزاری ، صرف ایک دفعہ مدینہ چھوڑ کر

۱۔ بعض مؤرخین نے سنہ ولادت ۹۳ یا ۹۷ ہجری لکھا ہے ۔

حج کرنے مکے گئے اور مدینہ منورہ ہی میں آپ نے سنہ ۵۱۷۹ھ
(مطابق ۹۵ء) میں وفات پائی۔

آپ کے مناقب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مدینے کے
عالم، امام، فقیہ اور محدث تھے۔ حلی کہ یہ کہا جاتا تھا
کہ "مدینے میں امام مالک کے موجود ہوتے ہوئے کون
فتویٰ دے سکتا ہے؟" آپ امام شافعی کے استاد تھے،
امام شافعی نے فرمایا کہ "بابوعین کے بعد امام مالک بندوں
کے لئے 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 کیوں کہ وہ علم حدیث کا
ایک درخشاں ستارہ ہیں۔"

امام مالک ایسے عالی ہمت، صاحب جرات، راسخ العقیدہ
اور قوی الایمان عظیم تھے کہ انہی رائے کے اظہار میں
نہ کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوتے تھے اور نہ مذہبی
امور میں کسی تہدید و ترہیب سے خوف زدہ ہوتے تھے بلکہ
اپنے ایمان و عقیدے کی خاطر مصائب زمانہ اور ستم ہائے روزگار
کو بڑے صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے تھے۔ آپ کی

۱۔ دیکھو شافعی کا ترجمہ جو شنیطی کی کتاب 'کوثر المعانی'
سے علامہ سیوطی کی تصنیف تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک
میں منقول ہے مطبوعہ مصر، ۱۳۴۸ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۔۱۰
اور ابن عبدالبر کی کتاب 'الانتقا' (صفحہ ۹ اور اس کے بعد)
اور ابن فرحون کی کتاب 'الدباج المذهب فی معرفۃ اعیان علماء
المذہب' مطبوعہ مصر، ۱۳۵۱ھ اور اس کا حاشیہ 'نیل الابہاج'
تنبکئی کا لکھا ہوا۔

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۔

امام مالک نے ربیعہ بن عبدالرحمان عرف ربیعہ رانی 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 روایت 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 ابواب قائم کی ہے۔ 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 سنہ ۵۲۳ھ) مطبوعہ مصر۔ زرقانی اور سیوطی وغیرہ نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔

- ۱- فہرست ابن ندیم (مطبوعہ مطبع رحمانیہ مصر، ۱۳۴۸ھ، صفحہ ۲۸۰) اور ابن قتیبہ کی کتاب 'الامامة والسياسة' (مطبوعہ مطبع مصطفائی نجد، مصر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۶-)
- ۲- 'تنوير الحوالک' صفحہ ۶۔

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 قابل سند سمجھتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے قیاس یا ایک نئی دلیل یعنی مصالح 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 یزد بن حسن شیبانی حنفی اور امام شافعی صاحب مذہب شافعی امام مالک کے شاگرد تھے اور حسب ذیل علماء آپ کے مقلد ہیں: یحییٰ لیثی اندلسی راوی موطا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، اسد بن الفرات التونسی (متوفی سنہ ۱۳۲ھ) اور عبدالسلام التنوخی عرف سجنون قیروانی (متوفی سنہ ۲۳۰ھ)۔ مصر میں آپ کے حسب ذیل شاگرد و مقلدین مشہور تھے: عبدالرحمان بن قاسم (متوفی سنہ ۱۹۱ھ)، عبداللہ بن وہب (متوفی سنہ ۱۹۷ھ)، اشہب بن عبدالعزیز قیسسی (متوفی سنہ ۲۰۴ھ)، عبداللہ بن عبدالحکیم (متوفی سنہ ۲۱۳ھ) اور ان کے بیٹے محمد وغیرہم۔

مذکورہ بالا علماء کے بعد مشاہیر فقہا کا ایک اور طبقہ آیا جن میں سے ہم صرف مندرجہ ذیل کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہیں: ابوالولید باجی، ابوالحسن لخمی، ابن رشد الکبیر، ابن رشد الحفید اور ابن عربی جو پانچویں اور

چھٹی صدی ہجری کے علما ہیں ، ابوالقاسم بن جزئی (متوفی سنہ ۱۳۷ھ) مؤلف 'القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية' ، سید خلیل (متوفی سنہ ۲۶۷ھ) جو مشہور کتاب 'المختصر' کے مصنف ہیں اور خرسی (متوفی سنہ ۱۱۰۱ھ) اور عدوی (متوفی سنہ ۱۱۸۹ھ) وغیرہم -

آج کل امام مالک کے مقلدین کا علمی سرمایہ کتاب 'المدونۃ' ہے جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے ، پھر اسے سجنون نے مرتب کر کے 'مدونہ کبریٰ' کے نام سے شائع 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 منتہا سفر حجاز رہا اور وہ اس سے آگے نہ بڑھے - اس زمانے میں چوں کہ مدینہ ہی علمی مرکز تھا اور عراق آن 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 دل دادہ 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 -

مغرب اقصیٰ ، الجزائر ، تونس 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۔

فصل چہارم

مذہبِ شافعی

امامِ شافعی

امام محمد بن ادریس شافعی قریشی سنہ ۵۱۵ (مطابق ۷۶۷ء) میں بمقام غزہ پیدا ہوئے اور سنہ ۵۲۰ (مطابق ۸۱۹ء) میں مصر میں وفات پائی۔ آپ نے بہت سفر کیے؛ 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۔

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 کیوں کہ 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۔ ۱

امام شافعی فن لغت، فقہ اور حدیث کے متبحر عالم تھے اور اس کے علاوہ عملی تجربہ بھی رکھتے تھے۔ آپ

۱۔ دیکھو امام فخرالدین رازی کی کتاب 'مناقب امام شافعی' (مطبوعہ مصر، ۱۲۷۹ھ) اور عبدالبر کی کتاب 'انتقا' (صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔

بہت دقیق الفکر اور فصیح البیان تھے ، استنباط مسائل اور بحث و تمحیص کی مہارت تمامہ رکھتے تھے ۔ انہیں خصوصیات کے سبب آپ میں اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی بوری صلاحیت موجود تھی : چنانچہ آپ کا مذہب حنفی اور مالکی مذاہب کے بین بین تھا ۔ آپ کتاب ، سنت ، اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے ، مگر آپ حنفیوں کے استحسان اور مالکیوں کے مصالح 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 مسہور رسالے میں لکھا 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 ، اجتہاد ، 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 اجزاء 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 ابو طالب مکی نے اپنی کتاب 'قوت انقلوب' میں اور امام غزالی نے اپنی کتاب 'احیاء علوم الدین' ۲ میں کہا ہے کہ 'کتاب الام' امام شافعی کے شاگرد ابو یعتوب بویطی 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 ہے ۳ مگر شیخ حسین والی نے اس پر ایک قوی اعتراض کیا ہے اور رسالہ 'نور الاسلام' اور روزنامہ 'البلاغ' 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 عبدالقادر ۴ کی رائے سے اس بارے میں متفق ہیں کہ اس مسئلے کی تحقیق کے لیے صرف اسی 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۔

'کتاب الام' میں علم فقہ کے مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے جیسے عبادات، معاملات، عقوبات (تعزیرات) مناکحات (مسائل نکاح)؛ ساتویں جزو میں دیگر مختلف امور

۱- محمد بن علی بن عطیہ حارثی، متوفی سنہ ۵۳۸ھ۔

۲- مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر، ۱۹۳۳ع جلد ۲، صفحہ ۶۶۔

۳- مطبوعہ مصر، ۱۹۳۴ع۔

۴- اپنی کتاب 'نظرة عامة فی تاریخ الفقہ الاسلامی' مطبوعہ

قاہرہ، ۱۹۴۲ع، جلد ۱، صفحہ ۶۱۔

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 الحدیث' از محمد بن حسن شیبانی، 'کتاب اختلافات ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی' اور 'کتاب سیر الاوزاعی' از ابو یوسف۔

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۔^۲

امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین

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

امام شافعی کے مصری شاگردوں میں سے مشہور یہ ہیں:^۳

- ۱- جلد ۷، صفحہ ۱۵۱، ۱۷۷، ۲۵۰، ۷۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰،

ابو یعقوب بویطی (متوفی سنہ ۵۲۳۱) ، اسماعیل مزنی (متوفی سنہ ۵۲۶۳) ، مؤلف کتاب 'المختصر' جو معروف ہے ، ربيع بن سلیمان مرادی (متوفی سنہ ۵۲۷۰) جو کتب شافعی کے راوی ہیں اور ربيع بن سلیمان جیزی (متوفی سنہ ۵۲۵۶) -

اصحاب مذکورین کے بعد ایک اور طبقہ فقہا نے شافعی مذہب پھیلا یا جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں : ابو اسحاق فیروزآبادی (متوفی سنہ ۵۳۷۶) مصنف کتاب 'مہذب' جو مشہور ہے ، حجة الاسلام ابو حامد غزالی (متوفی سنہ ۵۰۵) جو علم اصول ، فقہ و فلسفے کی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں مثلاً 'المصطفیٰ' ، 'الوجیز' ، 'احیاء علوم الدین' وغیرہ ، ابوالقاسم رافعی (متوفی ۵۶۲۳) مؤلف کتاب 'فتح العزیز شرح الوجیز' ، قاضی عزیزالدین بن عبدالسلام (متوفی سنہ ۵۶۶۰) مؤلف 'قواعد الاحکام فی مصالح الانام' ، محی الدین نووی (متوفی سنہ ۵۶۷۶) مصنف 'الکتاب الکبیر' ، 'المجموع' ، 'شرح مہذب' ، 'شرح صحیح مسلم' ، کتاب 'منہاج الطالبین' وغیرہا ، قاضی ابن دقیق العید (متوفی سنہ ۵۷۰۲) ، تقی الدین علی سبکی (بضم سین و سکون با ، متوفی سنہ ۵۷۵۶) ، مؤلف 'تکملة المجموع للنووی' ، 'شرح منہاج البيضاوی' و 'فتاویٰ سبکی' اور ان کے بیٹے تاج الدین عبدالوہاب سبکی (متوفی سنہ ۵۷۷۱) مصنف 'جمع الجوامع' ، 'تتمہ شرح منہاج البيضاوی' ، 'طبقات الشافعية الكبرى' وغیرہا ، جلال الدین سیوطی مؤلف کتب کثیرہ^۲۔ علمائے مذکورین کے سوا امام شافعی کے اور بھی بہت سے شاگرد ہیں ۔

۱- 'کتاب الام' کے حاشیے پر طبع کی گئی ہے ۔
۲- ان کے حالات زندگی کا بیان آگے آئے گا ۔

مصر بلا شک شافعی مذہب کا مرکز تھا کیوں کہ امام شافعی نے یہیں اپنے مذہب کو رواج دیا اور اب کے اکثر شاگرد اور ناشرین مذہب بھی یہیں گزرے ہیں اور اب کے بیرو وہاں بکثرت موجود ہیں بالخصوص ریف کے علاقے میں۔ حکومت ابوبیہ 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۔ بقول پروفیسر ماسینیون امام شافعی کے مقلدین کی کل تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ہے۔

فصل پنجم

مذہبِ حنبلی

امام حنبلی اور ان کے شاگرد

امام ابو عبداللہ احمد بن حنبلی^۱ مذہبِ اہل سنت میں سے چوتھے مذہب کے بانی ہیں۔ آپ سنہ ۱۶۴ھ (مطابق ۷۸۰ع) میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور وہیں سنہ ۲۴۱ھ (مطابق ۸۵۵ع) میں وفات پائی۔ آپ اپنے وقت کے بڑے امام تھے اور آپ نے طلب علم میں بڑی سیاحت کی۔ 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 بالرائے سے احتراز کرنے اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علماء نے آپ کو زمرہ مجتہدین سے زیادہ زمرہ محدثین میں شمار کیا ہے۔ مثلاً ندیم نے فقہائے حدیث کے باب

۱۔ دیکھو ابن جوزی کی کتاب 'مناقب امام احمد بن حنبلی' (مطبوعہ مطبع سعادہ، مصر، ۱۳۳۹ھ) اور دیکھو شطی کی 'مختصر طبقات الحنابلہ' (مطبوعہ دمشق ۱۳۳۹ھ)۔

میں ' ابن حنبل کو امام بخاری ، مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے ۔ اور ابن عبدالبر نے اپنی کتاب 'الانتقاء فی فضائل الائمة الفقہاء' میں ، طبری نے اپنی کتاب ' اختلاف الفقہاء ' میں اور ابن قتیبہ نے اپنی تصنیف ' کتاب المعارف ' میں امام ابن حنبل کا اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا ۔

قول مذکورہ یقیناً قابل تسلیم نہیں کیوں کہ مذہب حنبلی اہل سنت کے بنیادی مذاہب فقہ میں شمار ہوتا ہے جس کا اپنا ایک مستقل املوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اس کے اپنے خاص اصول ہیں ۔ ابن حنبل امام شافعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے تھے ؛ بعد میں آپ نے اپنے لیے ایک علیحدہ مذہب پسند کیا جو ان پانچ اصولوں پر مبنی ہے : (۱) آیات قرآنی و احادیث نبوی ، (۲) صحابہ کے فتاویٰ بشرطیکہ ان کے خلاف دوسرے 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 ۔^۳

چوں کہ ابن حنبل اپنے مذہب اور عقیدے کے بڑے پکے تھے اس لیے جب خلیفہ واثق باللہ^۴ نے آپ کو مجبور کرنا

-
- ۱۔ الفہرست ، صفحہ ۱۳۴ و ۳۲۰ ۔
 - ۲۔ مطبوعہ مطبع اسلامیہ ، مصر، ۱۹۳۴ع صفحہ ۲۱۶ اور اس کے بعد ۔
 - ۳۔ دیکھو ابن القیم الجوزی کی کتاب ' اعلام السموقیہ ' عن رب العالمین ، صفحہ ۲۳ و ۲۶ ۔
 - ۴۔ دیکھو سید احمد امین کی کتاب ' ضحی الاسلام ' ، جلد ۲ ، صفحہ ۱۳۵ اور جلد ۳ صفحہ ۲۶ اور اس کے بعد ۔

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 صدہا ستم آفریں واقعات سے بھری پڑی ہے جو مذہبی لوگوں پر گزرے، چنانچہ امام شافعی کے شاگرد بویطی 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 ابوحنیفہ کو قید و بند کی سزا دی اور امام مالک کو زد و کوب کیا۔ نیز روایت ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب 'المبسوط' 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 بہ حالت قید وفات پائی۔

زمانہ قدیم میں حکومت روما کے شہنشاہ کراکلا نے بابنیانوس سوری کو جو تمام رومی فقہا 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۔ جبر و استبداد کی اس قسم کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی پاکیزگی اور قوی ایمان کو دنیاوی طاقت اور جبروت کے سامنے کبھی جنبش نہیں ہوئی خواہ انہیں اس کی پاداش میں کتنی ہی بڑی قربانی دینی پڑی ہو۔

امام احمد بن حنبل کے مندرجہ ذیل مقلدین ان کے مذہب کی روایت کرنے میں مشہور ہیں : ابوبکر بن ہانی عرف اثرم مؤلف کتاب ' السنن فی الفقہ ' ، ابو القاسم خرقی (متوفی سنہ ۵۳۳ھ) مصنف ' المختصر ' ، عبدالعزیز بن جعفر (متوفی سنہ ۵۶۳ھ) ، موفق الدین بن قدامہ (متوفی سنہ ۵۶۲ھ) مصنف کتاب ' المغنی ' جو فقہ اسلامی کی جلیل القدر کتابوں میں سے ہے ، شمس الدین قدامہ مقدسی (متوفی سنہ ۵۶۸۲ھ) مؤلف کتاب ' الشرح الکبیر علی متن المقنع ' ، تقی الدین احمد بن تیمیہ (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) مصنف ' فتاویٰ مشہورہ ' و ' مجموعہ الرسائل الکبریٰ ' و ' منهاج السنہ ' و ' رسالہ معارج الاصول ' وغیرہا اور ابو عبداللہ بن بکر زرعی دمشقی عرف ابن القیم الجوزیہ (متوفی سنہ ۵۷۱ھ) مؤلف ' اعلام الموقعین عن رب العالمین ' ، ' الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیہ ' ، اور ' زاد المعاد فی ہدیٰ خیر العباد ' وغیرہا ۔

۱۔ المغنی کے طبع ہونے سے پہلے رسالہ ' المنار ' کے پروپرائٹر نے (رسالہ منار کی جلد ۲۶ سنہ ۱۳۳۳ھ ، صفحہ ۲۷۸ میں) اس کے متعلق کہا تھا کہ "جب اللہ تعالیٰ کتاب ' المغنی ' چھپوانے والا پیدا کر دے 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 دیا ۔ یہ کتاب مطبوعات ملک حجاز و نجد جلالہ ماتب عبدالعزیز آل سعود میں سے ایک ہے ۔

۲۔ اسے بھی ' مطبع منار ' نے کتاب ' المغنی ' کی ذیل میں طبع کیا ۔

اشاعت مذہب حنبلی اور تحریک وہابیت

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

اس مذہب کی نشاۃ ثانیہ اور تجدید ائمہ مجتہدین ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ کے ذریعے ہوئی۔ اس کے بعد بارہویں صدی ہجری مطابق اٹھارہویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے اپنی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اس مذہب کی تجدید و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا؛ چنانچہ جدید مذہب حنبلی وہابیوں کی پشت پناہی میں خوب پھیلا، خصوصاً جلالة الملك عبدالعزيز آل سعود کے عہد 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 سنہ 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 الشبهات' اور 'کتاب مسائل الجاہلیہ'۔ ان کی تمام زندگی اس صبر آزما جد و جہد اور ایثار و قربانی سے لبریز ہے جو انہوں نے اس مذہب کے بنیادی اصول اور مبادی کی

اشاعت کے لیے کی -

ابن تیمیہ اور ابن القیم کے بعد مجدد 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 نظر و 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 کذالک 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 ، 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 شعار 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 ۱ -

۱ - رسالہ 'اثر الدعوت الوہابیہ' مصنفہ مجدد حامد فقی مطبوعہ

فصل ششم

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:

عبد اللہ بن شبرمہ (متوفی سنہ ۱۳۳ھ)، محمد بن عبدالرحمان بن ابی لیالی قاضی کوفہ (متوفی سنہ ۱۳۸ھ)، سفیان ثوری (متوفی سنہ ۱۶۱ھ)، لیث بن سعد (متوفی سنہ ۱۷۵ھ)، شریک النخعی (متوفی سنہ ۱۷۷ھ)، سفیان بن عیینہ (متوفی سنہ ۱۹۸ھ)، اسحاق بن راہویہ (متوفی سنہ ۲۳۸ھ) اور ابراہیم بن خالد بغدادی عرف ابو ثور (متوفی سنہ ۲۳۶ھ)۔

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

مذہب اوزاعی

اوزاعی کا نام امام ابو عمرو عبدالرحمان 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

۷۔ آپ سنہ ۸۸ھ میں بمقام بعلبک پیدا ہوئے۔ آپ بیروت میں رہتے تھے اور وہیں سنہ ۱۵۷ھ میں وفات پائی اور بیروت کے جنوبی حصے میں اس 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 انہیں کے مقلد تھے۔ پھر آپ کا مذہب شام سے آندلس منتقل ہو گیا مگر دوسری صدی ہجری کے بعد جب شام میں مذہب شافعی اور آندلس میں مذہب مالکی ظاہر ہوا تو مذہب اوزاعی ختم ہو گیا۔

امام اوزاعی کا مذہب مذاہب اہل حدیث میں شمار ہوتا ہے^۲ جو رائے اور قیاس سے احتراز کرتے ہیں۔ یہ مذہب ناپید ہے کیوں کہ 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^۳۔ میں نے سنا ہے کہ فقہ اوزاعی کی ایک قلمی کتاب مغرب اقصیٰ کے

- ۱۔ بحوالہ کتاب ابن خلدکان صفحہ ۲۷۵ - ابن ندیم نے آپ کا سن وفات ۱۵۹ھ لکھا ہے 'فہرست' صفحہ ۳۱۸ -
- ۲۔ ابن قتیبہ نے انہیں غلطی سے اہل الرائے میں شمار کیا ہے۔ دیکھو کتاب 'المعارف'، صفحہ ۲۱۷ -
- ۳۔ دیکھو کتاب 'سیرالاوزاعی' تصنیف ابو یوسف جو 'کتاب الام' کے ساتویں جزو میں شامل ہے اور دیکھو کتاب 'محاسن المساعی فی مناقب الامام ابی عمرو الاوزاعی' (یہ کتاب شکیب ارسلان نے شائع کی اور مطبع حلبی مصر میں طبع ہوئی - یہ اس کتاب سے ماخوذ ہے جس کا نسخہ زین الدین خطیب کے قلم کا لکھا ہوا برلن لائبریری میں پایا گیا -)

دارالخلافت فاس کے کتب خانے 'کلمۃ القرویین' 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 سنہ ۸۱۷ ع مطابق ۵۲۰ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔ آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وہیں سنہ ۵۲۰ھ میں وفات پائی۔ داؤد پہلے مذہب شافعی کے مقلد تھے، پھر آپ نے اپنا ایک خاص مذہب الگ قائم کیا۔

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 نص قطعی پر نہ ہو۔ وہ مذکورہ قسم کے اجماع و قیاس کے سوا رائے، استحسان اور تقلید وغیرہ کسی کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ اپنی تائید میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: "فان تنازعتم فی شیئی فردوه الی اللہ والرسول" (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

۱- ابن خلدون، جلد ۱، صفحہ ۱۷۵ -

۲- سورۃ نساء (۴) ۵۹ -

مسلمانوں کے مختلف فیہ مسائل آجاتے ہیں۔

بہت سے لوگ ان کے مذہب کے مقلد ہوئے جن میں مشہور یہ ہیں : آپ کے بیٹے محمد بن داؤد (متوفی سنہ ۵۲۹ء) اور ابن مغلس (متوفی سنہ ۵۲۲ء)۔ یہ مذہب خاص طور پر آندلس میں زیادہ پھیلا جہاں پانچویں صدی ہجری تک باقی رہا ہے ، پھر کمزور ہوتے ہوئے آٹھویں صدی ہجری میں بالکل ختم ہو گیا۔

اس مذہب کے مقلدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم آندلسی (متوفی سنہ ۵۴۶ء) گزرے ہیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی بہت سی تالیفات ہیں جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں : 'کتاب الاحکام لاصول الاحکام' ، 'کتاب المحلی فی فروع الفقہ' ، گیارہ حصوں میں اور 'کتاب الفصل فی العمل و الاہواء والنجس' وغیرہا۔

ابن حزم ایک عالم اور قوی الاستدلال مؤلف 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 ابوحنیفہ اور ان کے مقلدین کے لیے کذب ، احمقانہ کلام وغیرہ 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

۱۔ 'الاحکام لاصول الاحکام' مصنفہ ابن حزم ، جلد ۱ ، صفحہ ۹ و جلد ۵ صفحہ ۱۶۰ و جلد ۷ صفحہ ۵۵-۵۶۔

دیگر مذاہب اسلامیہ کے نظریوں سے مختلف ہیں لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں۔ مثلاً تنگ دست شوہر کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں متمول بیوی پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے^۱۔

مذہبِ طبری

ابو جعفر محمد بن جریر طبری سنہ ۵۲۲ھ میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے اور سنہ ۵۳۱ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ وہ بہت سے علوم کے عالم، مشہور 'تاریخ طبری' کے مؤلف 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 سے ابو الفرج المعافا نہروانی وغیرہ ہوئے ہیں^۲۔

ان کی تالیفات علم فقہ میں بھی ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں: 'کتاب اللطیف'، 'کتاب الخفیف'، 'کتاب البسیط'، 'کتاب الاثار'، 'کتاب اختلافات الفقہاء'۔ آخر الذکر کتاب ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعے

۱- 'المحلی' مؤلفہ ابن حزم، جلد ۱۰، رقم ۱۹۳۰۔

۲- ان کے باقی مقلدین اور شاگردوں کے نام 'فہرست'

مصنفہ ابن ندیم میں دیکھو۔ صفحہ ۳۲۷-۳۲۹۔

فقہ اسلامی کے تمام مذاہب کو قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ - مذہب طبری پانچویں صدی ہجری کے وسط میں ختم ہو گیا اور اب اس کا ذکر صرف تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ -

۱۔ اس کا کچھ قلمی حصہ مصر کے کتب خانے میں موجود ہے جو سنہ ۱۳۲۰ھ میں قاہرہ میں طبع ہوا۔ -

فصل ہفتم

مذاهبِ 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 علی رضی اللہ عنہ اس لیے خلافت کے زیادہ حق دار تھے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہل بیت میں سے ہیں ، ان حضرات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عم زاد بھائی ہیں ، آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ عنہا کے شوھر ہیں ، مردوں میں سب سے پہلے اسلام لائے اور ان کے قول کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے خلافت کی وصیت فرمائی تھی ۔ چوں کہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی

حجرت اور پیروی کی اس لیے شیعہ علی رضی اللہ عنہ کہلانے -
 اہل شیعہ تمام دنیا میں مسلمان آبادی کا دسواں حصہ ہیں ۱ -

حقیقت میں سنی شیعہ کا یہ اختلاف سیاسی بنا پر تھا جو تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور سے باقی چلا آ رہا ہے کیوں کہ اہل شیعہ نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور عثمان رضی اللہ عنہ ، 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 حیثیتوں سے اختلاف ہے جیسے مسئلہ امامت ، مسئلہ اجتہاد ، 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 کیوں کہ ان سب کے نزدیک حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ، حسن رضی اللہ عنہ ، حسین رضی اللہ عنہ اور 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 ابوجعفر رضی اللہ عنہ ، محمد باقر

۱- کتاب ماسنیون (Annuaire du monde Musulman)

مطبوعہ پیرس ۱۹۲۹ ع ، صفحہ ۲۴ و ۳۸ -

رضی اللہ عنہ 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 ائمہ 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 ہوگا۔

شیعہ اسماعیلیہ

یہ فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے اس لیے کہ یہ بارہ ائمہ مذکورین کے برحق ہونے کا قائل 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 قائل ہے ۲۔

- ۱- 'ضحی الاسلام' جلد ۳، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد۔
- ۲- دیکھو 'الملل والنحل'، تصنیف شہرستانی (بر حاشیہ 'الفصل فی الملل والایواء والنحل' مؤلفہ ابن حزم، مطبوعہ مصر، ۱۳۴۷ھ جلد ۲، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) نیز 'ضحی الاعلام' (جلد ۳، صفحہ ۲۱۵ و ۲۲۶ تا ۲۴۹) مہدی منتظر 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۔

اہل شیعہ کے نزدیک شریعت کے دلائل یعنی قانون کے ماخذ کتاب ، سنت اور اجماع ہیں ۔ قرآن کریم کی تحریف میں ان کے ائمہ کا اختلاف ہے مگر فیصلہ کن قول یہی ہے کہ تحریف نہیں ہوئی ۔^۱ 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 علم کسی قول پر متفق ہو جائیں بلکہ یہ ہے کہ ان کے علم امام معصوم کے کسی قول پر متفق ہوں ۔^۲ رہا قیاس تو وہ ان کے اخباریین یعنی محدثین کے نزدیک تو حرام مطلق ہے لیکن ان کے علمائے اصول کے نزدیک قابل قبول ہے ۔^۳

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 علمائے مذہب امامیہ کو اہل سنت کے چار مذاہب کے بعد پانچواں مذہب قرار دیا ہے ۔ فروع میں اختلافی مسائل متعہ یعنی نکاح مؤقت کا جواز اور مسائل وراثت وغیرہ ہیں ۔

۱۔ 'وسيلة الوسائل و فی شرح الرسائل فی علم الاصول' مصنفہ سید محمد باقر طبع تبریزی ۱۲۹۰ھ ، صفحہ ۶۱ ۔

۲۔ 'حل العقول لعقد الفحول' ، تصنیف محمد باقر مرتضوی طباطبائی ۔ وسیلة الوسائل کے ساتھ طبع ہوئی ۔ صفحہ ۳۳ ۔

۳۔ 'تذکرۃ الفقہاء' محلی کی (جلد ۱ ، صفحہ ۱) اور وسیلة الوسائل (صفحہ ۷) اور 'حل العقول' (صفحہ ۵۳) ۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ (سنہ ۸۰ یا ۸۳-۱۴۸ھ) ہیں۔ آپ اکابر مجتہدین میں سے تھے اور حق گوئی، بزرگی اور فضیلت علمی آپ کا طرہ امتیاز تھا۔ فرقہ امامیہ کی فقہ کو احیاناً 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۔^۱

فرقہ امامیہ یقیناً شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے بڑا ہے۔ اس فرقے کے معتقدین ایران میں تقریباً ستر لاکھ، ہند میں پچاس لاکھ، عراق میں پندرہ لاکھ، لبنان میں ایک لاکھ چھپن ہزار سے کچھ زیادہ^۲ اور شام میں تقریباً گیارہ ہزار ہیں^۳۔

۱- 'فہرست' ابن ندیم، صفحہ ۲۰۷-۲۱۴ و ۲۷۵-۲۷۹ - ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں: "کتاب شرائع الاسلام"، تصنیف جعفر بن حسن حلی عرف محقق (متوفی ۵۶۷ھ یا ۱۲۷۷ع) اور اس کی شرح 'جواہر الکلام'، تصنیف محمد حسن نجفی (متوفی وسط تیرھویں صدی ہجری) اور 'تذکرۃ الفقہاء'، تصنیف محسن بن یوسف علی دو جزوں میں اور کتاب 'مفتاح الکرامۃ شرح قواعد العلامہ'، تصنیف محمد جواد بن محمد حسینی عاملی (متوفی ۱۲۲۶ھ) اور کتاب 'وسائل الشیعہ الی مسائل الشریعہ'، تصنیف محمد بن حسن بن علی حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ھ) اور کتب احادیث جن کا بیان آگے آئے گا۔

۲- ۸۳۲، ۱۵۶، سنہ ۱۹۳۲ع کی گنتی کے مطابق۔

۳- ۹۷۴، ۱۰، اس تقریر میں جو جامعہ الامم نے سنہ ۱۹۳۴ع

میں پیش کی۔

حکومت ایران کا مذہب خاندان صفویہ (منسوب بہ اسماعیل صفوی ۱۵۰۱ء) کے عہد سے امامیہ چلا آتا ہے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایران میں سنی و شیعہ کو متحد کرنے کی غرض سے بہت سی کوششیں ہوئیں لیکن ناکام رہیں۔ 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 'محاکم جعفریہ' کے نام سے موسوم ہیں۔

شیعہ زیدیہ

شیعہ کا یہ فرقہ پانچویں امام زید بن علی کی امامت اور ان کے بعد اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کا قائل ہے۔ امام زید ۱۲۲ھ میں بنی امیہ کے خلیفہ ہشام بن عبدالملک 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 حی (متوفی سنہ ۱۶۸ھ) ، حسن بن زید بن محمد جن کا لقب 'الامام الداعی الی الحق' تھا اور جو ۲۵۰ھ سے اپنے من وفات (۲۷۰ھ) تک طبرستان کے بادشاہ رہے ، قاسم بن ابراہیم علوی ، ان کے پوتے ہادی یحییٰ اور ابو جعفر مرادی وغیرہم۔^۲

۱- تقاریر گولڈزجر. Le Dogme et La Loide L, Islam.

صفحہ ۲۳۷ ، ۲۳۹ -

۲- 'فہرست ابن قدیم' ، صفحہ ۲۷۳ -

شیعہ زیدیہ کی سب سے زیادہ قدیم کتاب 'المجموع' ۱ ہے جو ان احادیث اور فتاویٰ پر مشتمل ہے جو امام زید بن علی سے روایت کیے گئے ہیں اور جن کی ترتیب مضامین کے لحاظ سے ہے۔ آج کل ان کے علم فقہ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب 'الروض النضیر شرح مجموع الفقہ الکبیر' ہے جو شرف الدین حسین بن علی احمد حیمی (متوفی سنہ ۵۱۲۲۱ھ) کی تالیف ہے ۲۔

شیعہ زیدیہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلے خلفائے راشدین پر حکم لگانے میں اعتدال پسندی سے کام لیتے ہیں، اسی واسطے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے ۳۔ 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 ۹۰۹ع سے ۱۱۶۱ع تک رہی، اسی مذہب کے پیرو تھے۔ آج کل شیعہ اسماعیلیہ کے دو فرقے ہیں، ایک اسماعیلیہ شرقیہ اور دوسرا اسماعیلیہ غربیہ۔

- ۱۔ گریفینی (Griffini) نے میلانو سے ۱۹۱۹ع میں طبع کرایا۔
- ۲۔ عباس ابن احمد حسینی یمنی کے تتمہ کے پانچ اجزاء کے ساتھ طبع ہوئی۔ مطبع سعادہ، مصر، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ۔
- ۳۔ 'الملل والنحل'، تصنیف شہرستانی (ابن حزم کی کتاب کے حاشیے پر)، جلد ۱، صفحہ ۱۶۰۔

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 خان ہیں جو ان کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ
و سلم کے بعد اڑنالیسویں امام ہیں۔ اس فرقے کے لوگ اپنے
مال کا عشر یعنی دسواں حصہ انہیں کو دیتے ہیں۔ ان کی
تعداد برطانوی ہند میں تقریباً دس لاکھ ہے۔^۱

اسماعیلیہ غربیہ جنوبی عرب کے علاقے میں، خلیج فارس
کے قرب و جوار میں اور سام میں، حجاز اور لاذقیہ کے پہاڑی
علاقوں میں آباد ہیں۔ سام میں اسماعیلیوں اور علویوں کی
تعداد تقریباً ساڑھے بیس ہزار ہے۔^۲

فقہ اسماعیلیہ مشہور نہیں: فقہی مسائل میں اسماعیلی لوگ
'دعائم الاسلام' پر اعتماد کرتے ہیں جس کے مؤلف قاضی نعمان
بن محمد تمیمی مغربی (متوفی ۶۳۶ھ) ہیں۔ اس کتاب کے متعدد
قلمی نسخے موجود ہیں مگر پوری کتاب تاحال شائع نہیں
ہوئی، اس میں سے 'کتاب الوصیۃ'، 'کتاب الجہاد' اور
'المقدمات' کو جناب آصف بن علی اصغر فیضی نے سنہ ۱۹۵۱ء
میں مصر میں چھپوا کر شائع کیا۔^۳

-
- ۱۔ کتاب ماسنیون (Annuaire du monde-Musulman) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء صفحہ ۲۹۱۔
 - ۲۔ جو اعداد و شمار جمیعۃ الاقوام کے سامنے ۱۹۳۳ء میں پیش کئے گئے۔
 - ۳۔ کتاب 'المقدمة لدرس الشرع الاسلامی' تالیف فیضی (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۔

فصل ہشتم

حکومتِ عثمانیہ کے قوانین اور مجلة الاحکام العدلیة

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 عہد 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 کیوں کر 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 احکام شرعیہ کی تدوین مسائل معاملات میں سرکاری طور پر عمل میں نہ آئی تھی البتہ قرآن کریم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ۵۳۰ (مطابق ۶۵۰ع) میں ایک قرأت کے مطابق جمع ہو گیا تھا لیکن احادیث اس در و بست کے ساتھ جمع نہیں کی گئی تھیں کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے کو

اس لیے ناپسند فرمایا کہ مبادا لوگ احادیث میں منہمک ہو کر قرآن حکیم 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 ابوبکر 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۔^۱ 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 دیے جانے لگے۔

ابن المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی سماعی

عبداللہ ابن مقفع (متوفی ۶۴۷ء) 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۔^۲ 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

۱۔ 'تنویر الحوالک' شرح موطا امام مالک، جلد اول،

صفحہ ۴۔

۲۔ ابن مقفع نے فارسی کی مشہور کتاب 'کلیلہ دمنہ' کا

عربی میں ترجمہ کیا۔

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 المؤمنین کو ان دونوں شہروں اور ان کے علاوہ مملکت کے دیگر اطراف و اکناف کی حالت پر خاص توجہ کرنی چاہیے کہ وہاں متضاد احکام کی بے ضابطگی نے کس قدر خطرناک صورت اختیار کر لی ہے۔ بس اگر امیر المؤمنین ان مختلف احکام اور فتاویٰ کے بارے میں حکم صادر کرنا مناسب خیال کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے 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 المؤمنین 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 فتووں کو ایک صحیح فیصلے کی صورت دے! اور ہمیں آمید ہے کہ دستور العمل میں یکسانی پیدا کرنے کی غرض سے مختلف احکام و فتاویٰ جمع کرنے کا کام

امیر المؤمنین کی رائے اور فرمان کے ذریعے پورا ہوگا۔^۱
 ابن المقفع کی یہ تجویز تھی جو اس لیے بروئے کار
 نہ آسکی کہ اس میں فقہا 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۔^۲

اس امر کی تائید خلیفہ ابو جعفر منصور کی اس روایت
 سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے ۵۱۳۸ (مطابق ۷۶۵ء)
 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 پیشرو اور ائمہ ہیں، اس لیے اگر امیر المؤمنین (اللہ ان
 کی مدد کرنے!) لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں تو
 بہتر ہو۔“

پھر ابو جعفر نے ۵۱۶۳ (مطابق ۷۷۷ء) 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

۱- 'تاریخ القضاء فی الاسلام'، تصنیف جناب عرنوس،

صفحہ ۸۴-۸۵ -

۲- بعد میں ہم ائمہ کے ان اقوال کا ذکر کریں گے جو

تقلید کی مذمت میں ہیں -

جیسی ندرت پسندی ، بلکہ ہر مسئلے میں ایسی راہ اعتدال اختیار کیجیے جس پر ائمہ اور صحابہ سب متفق ہوں۔ ہم ان شاء 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^۱۔“ چنانچہ امام مالک نے 'موطأ' 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 حال یہی رہی کہ عہد عثمانی تک سرکاری طور پر قوانین فقہیہ 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^۲۔ اس مقصد کے لیے اس نے شیخ نظام

-
- ۱- 'الامامة والسياسة' ، تصنیف ابن قتیبہ (جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۰-۱۵۹) اور 'الانتقاء' ، تصنیف ابن عبدالبر (صفحہ ۴۱)۔
 - ۲- شہنشاہ عالمگیر کا سنہ پیدائش ۱۰۲۸ھ (مطابق ۱۶۱۸ع) ہے اور سنہ وفات ۱۱۱۸ھ (مطابق ۱۷۰۶ع)۔ حالات زندگی کے لیے ملاحظہ ہو 'قاموس الاعلام' از سامی بیگ (مطبوعہ استنبول ۱۳۰۶ھ جلد چہارم صفحہ ۳۰۴۹) اور 'انسائیکلو پیڈیا آف اسلام' مطبوعہ یورپ بذیل کامہ 'اورنگ زیب'۔

کی زیر قیادت ہندوستان کے مشاہیر علماء 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 علماء فتاویٰ دیتے ہیں۔ نیز اس میں ایسے نادر فیصلہ جات جمع کریں جنہیں تمام علماء کا حسن قبول حاصل ہو۔" چنانچہ انہوں نے اس قسم کے تمام مسائل فقہیہ ایک کتاب میں جمع کر دیے 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 'ہدایہ' 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۔ فتاویٰ 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 علماء 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۔ ۱۸۶۴ء 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 تکملہ وضع ہوا۔ ان کے علاوہ اور کئی خاص قانون وضع کیے گئے جیسے یتیموں کے مسائل کی تنظیم، حکام صلح کا قانون اور شرعی عدالتوں کا قانون اساسی وغیرہا۔

حکومت عثمانیہ کی قانونی کتابیں غیرملکی قوانین سے متاثر ہیں؛ چنانچہ ان کا اکثر حصہ ترتیب ابواب کے لحاظ سے بھی اور الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے بھی غیرملکی قوانین سے ماخوذ ہے۔ تجارتی ضروریات کے سبب سے اور معاشرۃ 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 نہیں رکھا؛ اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے

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 الہاخذ ہو ، اختلافات 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 ۱۸۶۹ع) 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 تبحر علمی اور مہارت تامہ کی ضرورت ہے ؛ خصوصاً مذہب حنفی کے بارے میں کیوں کہ 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 پہچاننا 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 ۱۸۶۹ع) 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 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' کے نام سے شائع ہوا۔

مضامینِ مجلہ

'مجلۃ الاحکام العدلیہ' ۱۸۸۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ اس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ باب 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 البیوع (خرید و فروخت)، (۲) کتاب الاجارات (ٹھیکہ وغیرہ)، (۳) کتاب الکفالة (ضمانت)، (۴) کتاب الحوالة (حوالگی ہندی و چیک وغیرہ) (۵) کتاب الرهن، (۶) کتاب الامانات، (۷) کتاب الهبة، (۸) کتاب الغصب والاتلاف، (۹) کتاب الحجر والشفعة، (۱۰) کتاب الشركات (کمپنی ہا)، (۱۱) کتاب الوکالة، (۱۲) کتاب الصلح و لبراء (مصالحت و واجبات کی معافی) (۱۳) کتاب الاقرار، (۱۴) کتاب الدعوی، (۱۵) کتاب البينات والتحلیف (ثبوت دعوی اور حلف)، (۱۶)

۱۔ مجلہ کے لغوی معنی ایسے صحیفے کے ہیں جس میں عقل و دانائی کی باتیں ہوں، یا عربی زبان میں کتاب کو مجلہ کہہ دیتے ہیں (لسان العرب جلد ۱۳، صفحہ ۱۲۷-۱۲۸)۔

کتاب القضاء -

’مجلہ‘ کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایۃ کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلے میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے وہاں ’مجلہ‘ 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 ’مجلہ‘ 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 کارخانے کو دی جائے کہ ایسی بیع کو ’مجلہ‘ میں صاحبین کے مسلک کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے، و علیٰ ہذا القیاس۔

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

’مجلہ‘ 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 ’مجلہ‘ (دفعہ 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 نصیر بن نعیمی 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۔

فتاویٰ عالمگیریہ اور فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف 'مجلہ' 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۔

'مجلہ' میں یورپ کے سول قانون کے مقابلے میں کچھ خامیاں اور فروگزاشتیں ہیں جن میں سے قابل ذکر یہ ہیں :

اول یہ ہے کہ 'مجلہ' میں مسائل شخصی بیان نہیں کیے گئے، جیسے نکاح، طلاق، نان نفقہ، بیٹا ہونا، نسب، ولایت، نابالغ کی سرپرستی اور پرورش اولاد وغیرہ، صرف حجر (مانعت بیع) کا ذکر باب نہم میں کیا گیا ہے۔ اسی طرح 'مجلہ' میں مسائل وراثت، وصیت، گم شدہ شے اور اوقاف کا ذکر نہیں کیا گیا۔ نیز 'مجلہ' میں بعض ایسے مسائل بھی بیان نہیں کیے گئے جو جدید سول قانون میں موجود ہیں۔ 'مجلہ' میں ایسے مسائل کو ترک کرنے کے چند اسباب ہیں : اول یہ کہ بعض مسائل میں اختلافات بڑی کثرت سے ہیں۔ دوسرے یہ کہ مملکت 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 روادارانہ 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 قانون عائله

(Family Law) کے نام سے ۸ محرم سنہ ۱۳۳۶ھ (۱۳۳۳ء) کو جاری ہوا۔ اگرچہ یہ قانون دراصل حکومت کے مذہب حنفی کے مطابق ہے تاہم اس کے بہت سے مسائل دیگر مذاہب اسلامی سے لیے گئے ہیں جیسے نکاح بالجبر کا عدم جواز اور طلاق بحالت نشہ و طلاق بالجبر کا باطل ہونا اور نا اتفاق کی صورت میں میاں بیوی کی تفریق وغیرہ۔

دوم یہ کہ 'مجلہ' 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 آن 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 (عقود) 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۔

۱۔ دیکھو اس قانون کے تفصیلی اسباب۔

لیکن اس نقص کو حکومت عثمانیہ کی عدالت دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۶۴ نے دور کر دیا ہے جس میں ۱۵ جہادی الآخر سنہ ۱۳۳۲ھ (مطابق ۲۸ نوسان ۱۳۳۰ مائیدہ و ۱۹۱۳ عیسوی) کے منظور شدہ قانون کی رو سے ترمیم کی گئی ہے۔ پس دفعہ ۶۴ 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 دئے 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 ۶۴ کی رو سے ان اشیاء کی بیع و شرا 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 ہو۔

مجلہ کی شرحیں

’مجلہ احکام عدلیہ‘ نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پر کر دیا تھا جو دنیائے قضا اور معاملات شرعیہ میں پایا جاتا تھا، کیوں کہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ایک 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 'مجلہ' کے مسائل کی تفسیر اور ان کے ماخذ و دلائل کی تشریح بن گیا ۔

'مجلہ' 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 مجلة احکام عدلیہ' ہے جو مسعود آفندی ، سابق شاہی مفتی کی تصنیف ہے اور آستانے میں ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ع) میں طبع ہوئی ۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ہے جس میں مسائل 'مجلہ' 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 شوری حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ہوئی ۔ ان کی شرح ۱۸۸۸ع میں طبع ہوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی ۔ 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 ۔

۱۔ یہ شرح تیسری بار مطبع ادبیہ بیروت میں ۱۹۲۳ع میں طبع ہوئی ۔ رستم باز کی اور بھی مشہور قانونی شرحیں ہیں جیسے 'شرح قانون اصول المحاکمات الحقوقیہ' ، 'شرح قانون اصول المحاکمات الجزائیہ' اور شرح قانون الجزا و مرقاة الحقوق ۔

اسی طرح جناب یوسف آفندی نے ایک شرح 'مرآة المجلة' کے نام سے لکھی ہے جس کے دو حصے ہیں۔^۱

مجلہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم اور شاندار شرح 'دارالحکام شرح مجلة الاحکام' ہے جس کے مؤلف علی حیدر ہیں جو عثمانیہ ہائی کورٹ کے پہلے صدر، محکمہ فتاویٰ کے امین، وزیر عدل اور استنبول کے لاکالج 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، بیرسٹر ایٹ لانے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا۔^۲

مجلہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح 'کتاب الادلة الاصلية الاصولية شرح مجلة الاحکام العدلية فی قسم الحقوق

- ۱- مصر میں طبع ہوئی (۱۸۹۴ ع -)
- ۲- اس شرح کے متفرق حصے ۱۹۲۵ ع و ۱۹۳۶ ع کے درمیان مطابع حیفہ، بافا، غزہ اور قاہرہ میں طبع ہوئے اور ترکی زبان کی اصل کتاب 'آستانہ' میں ۱۳۳۵ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ علی حیدر کی ایک کتاب "کتاب الاحکام الشرعیہ فی الاحوال الشخصية" بھی ہے جسے انہوں نے شروع رجب ۱۳۳۳ھ (مطابق ۱۹۱۵ ع) میں مرتب کیا اور 'مجلة لتضامینہ' نے (۱۹۲۳-۱۹۲۴ ع مطبع صادر بیروت) اس کا عربی میں ترجمہ کر کے اپنی تیسری اور چوتھی جلد میں شائع کیا۔

المدنیة' ہے۔ اسے پروفیسر محمد سعید مراد الغزی ، پروفیسر لاء کالج دمشق نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا۔ اس مختصر شرح کے چھوٹے چھوٹے تین حصے ہیں۔ اس شرح میں کلی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ہیں ۱۔

اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں پروفیسر محمد سعید محاسنی ، پروفیسر مجلہ لاء کالج دمشق کے فلم 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 دیے گئے ہیں اور قوانین جدیدہ سے مقابلے کا مزید اضافہ کیا گیا ہے ۲۔

مجلہ کی ایک اور شرح ہے جسے محمد خالد اتاسی مرحوم ، حمص کے سابق مفتی نے تصنیف کیا اور ان کے بیٹے سباحہ محمد طاہر اتاسی ، سابق مفتی نے مکمل کر کے شائع کیا۔ یہ ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں ۳۔ اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات مندرج ہیں۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی جو سید منیر جج ، پرنسپل لاء کالج بغداد کی تصنیف ہے۔ اس کے پانچ حصے ہیں اور ابواب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے نہ کہ دفعات

۱۔ مطبع بطریز کیہ میں ۱۳۳۸ھ میں طبع ہوئی۔

۲۔ اس مؤلف کی مجلہ کے 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۔

۳۔ یہ کتاب ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۷ء کے درمیان حمص میں طبع ہوئی۔

کے نمبروں کے لحاظ سے ۱ -

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 لئے گنجائش نہیں دیکھتے -

۱- یہ شرح ۱۹۳۶ع اور ۱۹۴۲ع کے درمیان بغداد کے دو مطبعوں معارف اور تفضیل الاہلیہ میں طبع ہوئی -

فصل نہم

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۔

اس موقع پر عراق کے 'جدید مسودہ قانون مدنی' کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ۱۹۳۶ع میں

۱۔ مثلاً شرق اردن میں 'مجلہ' شروع سے اب تک دستور العمل چلا آتا ہے مع قانون المجا کات الحقوقیہ کی دفعہ ۶۴ کے اور دوسری ترمیمات کے جیسے مسودہ قانون ترمیم گواہاں ۱۹۲۸ع جس کی رو سے ایک جج گواہی کی چھان بین کرنے اور اس کی قرار واقعی حیثیت معلوم کرنے کا مجاز ہے (مطبوعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱، مورخہ ۹ مارچ ۱۹۲۸ع کے آغاز 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۔ جنال چہ مجلس نے مصر کے مشائیر علمائے فقہ میں سے ڈاکٹر سنہوری 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 تواف کیا، پھر ۱۹۳۲ء میں کام شروع کر کے قانون سازی کا کام مکمل کر لیا۔ آج کل وہ مسودہ قانون ڈاکٹر سنہوری کی قیادت اور ماہرین قانون کی نگرانی میں مجلس کے زیر غور ہے: جب مجلس اپنی بحث و تمحیص مکمل کر لے گی تو اسے منظوری کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے گا۔

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^۲۔ بنگال، پنجاب اور کشمیر کے صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے؛ اکثر حنفی المذہب

۱۔ ان معلومات کے لیے ہم ڈاکٹر سنہوری بیک کے ممنون

ہیں۔

۲۔ ولفرڈ سمتھ صاحب کی کتاب 'Modern Islam in India'

مطبوعہ لندن ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۵۸۔

ہیں؛ اس کے بعد سلفی، پھر شیعہ^۱، پھر شافعی۔

برطانیہ کی پالیسی ابتداء سے یہ رہی ہے 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 جج 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 'فتاویٰ عالمگیریہ' اور 'سراجیہ'^۲ وغیرہ نے؛ اسی طرح فقہ جعفری میں کتاب 'شرائع الاسلام' مشہور ہوئی۔

کتب مذکورہ میں سے بعض کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا گیا۔ ہاملتون (Hamilton) نے ۱۷۹۱ء^۳ میں 'ہدایہ' کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور سر ویلیم جونز

۱۔ شیعہ لوگ پاکستان اور ہندوستان کی کل مسلمان آبادی کا تیرہواں حصہ ہیں۔

۲۔ 'سراجیہ' سراج محمد سجاوندی کی تالیف ہے جو چھٹی صدی ہجری کے علماء فقہ میں سے ہیں۔ یہ کتاب فرائض اور میراث کے مسائل میں مشہور ہے۔ اسی طرح اس کی شرح 'شریفیہ' تالیف سید شریف جرجانی مشہور ہے۔

۳۔ لندن میں چار حصوں میں طبع ہوئی، پھر ۱۸۷۰ء میں دوبارہ طبع ہوئی۔

(Sir William Jones) نے ۱۷۹۲ء میں 'سراجیہ' کا ترجمہ کیا اور بیلی (Baillie) نے 'فتاویٰ عالمگیری' کے بعض ابواب کا اور 'سراج اسلام' کے اکثر حصے کا ترجمہ کیا۔

اٹھویں صدی کے نصف تک یہی کیفیت رہی۔ اسی صدی میں حکومت برطانیہ نے قانون سازی کا کام شروع کیا اور چند قوانین بنائے جیسے ۱۸۰۳ء میں تسمیح غلامی کا قانون اور قانون فوجداری اور قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری۔ یہ دونوں قانون ۱۸۶۲ء کے آغاز میں جاری ہوئے۔ قانون گواہان ہندی^۲ ۱۸۷۲ء میں، قانون اوقاف^۳ ۱۹۱۳ء میں اور مسلمانوں کا قانون شریعت ۱۹۳۷ء میں بنائے گئے وغیرہا۔

الغرض ہندوستان میں قانون سازی کی یہ 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 شخصی حالات میں تو قانون شرعی اور حق شفعہ وغیرہ معاملات میں قانون عرفی اور رسمی کا نفاذ رہا۔ مگر تمام صورتوں میں جج و مجسٹریٹ شرعی قوانین نافذ کرتے

۱۔ Baillie, Digest of Mohammadan Law

۲۔ Indian Evidence Act

۳۔ ویلسون، 'جامع الشریعہ المجدیہ الانکلیزیہ' (Digest)

(of Anglo Mohammadan Law)، مطبوعہ کلکتہ ۱۹۲۱ء،

صفحہ ۳ و ۲۱-۳۸۔

۴۔ Shariat Act, 1937۔ کتاب 'مبادی' الشریعۃ المحمدیہ،

تالیف مولا (Principles of Mohammadan Law) کلکتہ

۱۹۳۸ء، صفحہ ۳ اور اس کے بعد۔

وقت فقہاء کے اقوال اور ان کے فتاویٰ 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 مطلب گنجائش پیدا کر لیتے ہیں۔^۱

آخر میں ہم سر سید احمد خاں بہادر (۱۸۱۷-۱۸۹۸ع) کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جنہوں نے مسلمانان ہند کی اصلاح و تجدید کا بیڑا اٹھایا۔ انہوں نے ۱۸۷۵ع میں علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی جس نے بعد ازاں ۱۹۲۰ع میں جامعہ اسلامیہ کی صورت اختیار کی۔ ان کے بعد اسلامی ہند میں ذہنی بیداری پیدا کرنے والوں میں سے مشہور جج سید امیر علی بھی ہیں جن کا زمانہ حیات ۱۸۳۹ع سے لے کر ۱۹۲۸ع تک ہے۔ انہوں نے انگریزی زبان میں متعدد کتابیں لکھی ہیں جن میں سے زیادہ مشہور 'اسپرٹ آف اسلام' اور 'محمدن لائو' ہیں۔ انہیں مفکرین میں سے مشہور شاعر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶-۱۹۳۸ع) 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

۱- عبدالرحیم، 'Mohammadan Jurisprudence'، مطبوعہ

مدراس ۱۹۱۱ع - صفحہ ۳۲-۳۳ -

۲- The Spirit of Islam (1891)

۳- 'Mohammadan Law' دو حصوں میں پہلی بار

۱۸۹۲-۱۸۹۳ع میں کلکتے میں طبع ہوئی، پھر دوبارہ طبع ہوئی اور دوسرا حصہ ۱۹۰۹ع میں پانچویں بار طبع ہوا -

رجوع کریں۔^۱

مذکورہ بالا علمی اور اصلاحی تحریک اس تحریک سے بالکل الگ ہے جسے مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹-۱۹۰۸ء) نے جلا یا۔ مرزا صاحب موصوف نے اپنی زندگی ایک مصلح اور ہادی کی حیثیت سے شروع کی مگر ۱۸۸۹ء میں انہوں نے مہدی، منتظر اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کیا جس کی عالم اسلامی نے مخالفت کی^۲۔ 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 خلیفہ 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 مرزا 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^۳۔

اس امر میں کچھ شک نہیں کہ اس علمی اور اصلاحی بیداری سے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، اس

- ۱۔ ولفرڈ سمٹھ کی کتاب مذکور صفحہ ۱۵، ۳۸، ۹۸ اور The Making of Pakistan by R. Simonds, London 1949.
- ۲۔ ملاحظہ ہو رسالہ 'المنار' (۱۳۳۳ع صفحہ ۵۵ اور ۵۱۳۳۷، صفحہ ۵۳۳) اور سید محمد الخضر حسین کا رسالہ، مطبوعہ القاہرہ ۵۱۳۵۱۔
- ۳۔ سمٹھ صاحب کی کتاب مذکور، صفحہ ۲۹۸ اور پروفیسر گب کی کتاب (2nd ed., Oxford, Mohammadanism (1953.)

سیاسی تحریک کو بڑی امداد ملی جسے قائداعظم 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، شمال 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 متنازع فیہ ہے^۱۔

۱۴ 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 کمان 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

۱۔ مشرقی پاکستان کا رقبہ کل پاکستان کے رقبے کا پندرہ فیصد ہے مگر وہاں کی آبادی پاکستان کی کل آبادی کا ۷۵ فی صد ہے۔

دستور العمل کے تسلیم کیا۔

پاکستان کی آزادی کی مناسبت سے ضروری معلوم ہوا کہ ڈچ ایسٹ انڈیز کے جزائر کی طرف بھی اشارہ کیا جائے جن میں سب سے زیادہ اہم جاوا سائرا ہیں۔ ان جزائر کے اہالی نے بتاریخ ۱۷- اگست ۱۹۴۵ء جمہوریہ انڈونیشیا کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کیا اور پھر بتاریخ ۲۷ دسمبر ۱۹۴۹ء ہیگ کانفرنس نے جمہوریہ ولایات متحدہ انڈونیشیا کے نام سے ان کی آزادی کو تسلیم کیا۔ 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 وہاں شریعت اسلامی کے بعض احکام نافذ ہیں، خصوصاً شخصی اور 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 کیوں کہ امام شافعی نے اپنے نئے مذہب کی اشاعت یہیں کی تھی۔

حکومت اسماعیلیہ (فاطمیہ) کے عہد تک محکمہ عدالت کا مذہب بھی شافعی تھا، پھر حکومت اسماعیلیہ کے زوال کے بعد حکومت ایوبیہ کا مذہب بھی بیبرس کے عہد تک شافعی رہا مگر ظاہر بیبرس نے چار جج 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 وہی مصر کی عدالتوں میں آج تک رائج چلا آتا ہے۔

عثمانی دور کے آغاز میں مصر کی انتظامی عدالتوں کی تشکیل ہوئی اور شرعی فیصلوں کا دائرہ محدود ہو گیا۔ اس موقع پر حکومت مصر نے سیامی اسباب کی بنا پر 'مجلة الاحکام العدلیہ' کو ملک کا دستور العمل نہ بنایا۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں فرمان خدیو کے مطابق جو ۱۲ جہادی الاولیٰ ۱۲۹۱ھ (مطابق ۱۸۷۳ع) کو صادر ہوا، عدالتی اور انتظامی ملکی کے لحاظ سے مصر پورے طور پر آزاد ہو گیا۔

اس کے بعد ۱۸۷۵ع میں غیر ملکیتوں کے مقدموں پر غور کرنے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لیے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵ع میں جاری ہوا۔ ۱۸۸۳ع میں عدالت ہائے ملکی کی دوبارہ تنظیم ہوئی اور ملکی قانون مدنی جاری ہوا۔ اس کے بعد مخلوط قوانین اور قوانین وطنیت جاری ہوئے، نیز شرعی عدالتوں کو ترتیب دینے اور انہیں شخصی حالات کے ساتھ مخصوص کرنے کے لیے کئی قواعد و ضوابط جاری ہوئے۔^۱

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 ۶۴۷ دفعات

۱۔ دیکھو کتاب غودی (Goadby's Introduction to the Study of Law) مطبوعہ لندن ۱۹۶۱ع، صفحہ ۱۶۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو "تاریخ القضا فی الاسلام"، تالیف جناب عرنوس (صفحہ ۱۰۳ - ۱۱۱ اور صفحہ ۱۹۶ اور اس کے بعد۔)

کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح ، طلاق ، اولاد ، نابالغ کی سرپرستی ، حجر (روکنا) ، ہبہ ، وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی سرعی عدالتوں میں مستند کتاب قرار پائی ۔

پہلے مصر میں ضابطہ تنظیم عدالت ہائے شرعیہ مجریہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کی رو سے امام ابو حنیفہ کے مفتی بہ افواہ پر عمل درآمد ہونا تھا مگر بعد میں قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ء کی رو سے دفعہ مذکور میں ترمیم کر دی گئی اور نان و نفقہ ، عدت اور گم شدہ جیسے خاص مسائل میں امام مالک و امام شافعی وغیرہما کے مذہب کے مطابق عمل درآمد کرنے کا فیصلہ ہوا ۔ یہاں مصر کے قانون میراث مجریہ ۶- اگست ۱۹۳۳ء کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے ۔

مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی جو 'تحریک سلفیہ' یا 'مذہب مسالہ الصالح' کی تحریک کہلاتی ہے ۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۸۳۹-۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاد امام شیخ محمد عبدہ (۱۸۳۹-۱۹۰۵ء) مفتی مصر نے جاری کی

۱- یہ قانون نمبر ۷۷ ہے ۔ سرکاری اخبار نمبر ۹۲ ، مورخہ ۱۳- اگست ۱۹۳۳ء میں اعلان کیا گیا تھا کہ یہ قانون مشتمل کرنے کی تاریخ سے چار ماہ بعد نافذ ہوگا ۔ اس قانون میں ۳۸ دفعات ہیں ۔

۲- "تاریخ استاد امام شیخ محمد عبدہ" ، تالیف سید محمد رشید رضا مطبوعہ مطبع المنار ۱۹۳۱ء ۔

تھی اور اس تحریک کے مبادیات اور اصول کی اشاعت کتابوں ، لیکچروں اور مقالوں کے ذریعے کی گئی ۔ ان میں سب سے اہم مسید نمبر رشید رضا کا وہ رسالہ ہے جو قاہرہ سے ۱۸۹۷ ع 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 ان مقلدین کے ذریعے جو غیر کے طریقوں کو اپنا لیتے ہیں ، قوم کے دشمنوں کو قوم کی تخریب و بربادی کا راستہ مل جاتا ہے اور مقلدین کی عقل و فراست وساوس اور توہمات کی آماج گاہ بن کر رہ جاتی ہے یہاں تک کہ مقلدین اپنے ائمہ کی تعظیم و تکریم اور غیر مقلدین سے نفرت کے باعث اپنے ابنائے قوم کے لیے ایک مصیبت بن جاتے ہیں کیوں کہ عقیدہ تقلید کی وجہ سے وہ ان کے مذہب اور ان کی ہر نقل و حرکت کو بہ نگاہ حقارت دیکھتے ہیں^۱ ۔

یہی وجہ ہے کہ آپ مذہب سلفیہ کو وہابی اور جدید حنبلی مذہب سے زیادہ قریب پائیں گے^۲ اس لیے کہ ہر دو مذہب اس حقیقی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو

۱۔ 'العروة الوثقی' ، مطبوعہ مجموعہ مطبع اہلیہ ، بیروت ۱۹۳۳ ع ، صفحہ ۶۶ ۔ یہ ایک ہفتہ وار رسالہ ہے جسے امام افغانی اور عبدہ نے ۱۸۸۴ ع میں پیرس سے شائع کیا تھا اور آٹھ ماہ کے عرصے میں اس کے اٹھارہ نمبر شائع ہوئے تھے ۔

۲۔ 'المنار' ۱۳۴۵ھ ، صفحہ ۳ ۔

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 فقہانے مقلدین کی رائے کی پابندی کو بالکل پسند نہیں کرتے۔

انہیں اصول کی بناء 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 کرنے گا^۱۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف اسی طرح شریعت اسلامی عصر جدید کے دوس بددوش حل سکتی ہے؛ چنانچہ وہ بہت سے معاملات تجارت میں عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق جواز کا فتویٰ دیتے ہیں کیوں کہ "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^۲۔

اسی مبارک تحریک کا اثر تھا کہ فضیلت مآب شیخ شیخ الازہر محمد مصطفیٰ المراغی مرحومہ (متوفی ۱۹۷۵ء) 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 الازہر نے علم کی ایک جماعت کو نمائندہ

- ۱۔ اسی سال کا 'المنار'، صفحہ ۱۵۸۔
- ۲۔ کتاب 'الاسلام والنصرانیہ مع العلم و المدنیہ'۔ تالیف شیخ محمد عبدہ، مطبوعہ مطبع المنار، ۱۳۵۰ھ، صفحہ ۵۶۔

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 لاہامی (The Hague) منعقد ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نمائندہ جماعت نے کانفرنس میں انسانی مسئولیت 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 المراغی کی زیر قیادت قائم ہوئی جس کے ممبر فضیلت مآب شیخ عبدالمجید سلیم مفتی۔ مصر اور شیخ فتح اللہ ملیان چیف جسٹس مصر بھی تھے۔ اس مجلس کا نصب العین یہ تھا کہ رفتار زمانہ کے مطابق تمام مذاہب اسلامی کا لحاظ رکھتے ہوئے شخصی حالات کی ایسی آئین بندی کی جائے جو صرف ایک مذہب کی تقلید کی قید و بند سے بالکل آزاد ہو۔^۱

۱۔ 'تاریخ التشریح الاسلامی' تالیف سبکی اور اس کے ساتھی، (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء، صفحہ ۳۵۱ اور اس کے بعد)۔ دیکھو فضیلت مآب استاد مراغی کی وہ تقریر جس کے ذریعے انہوں نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

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 سبب میں 'مجلة الاحکام العدلیہ' کو ترک کر دیا تو شیخ مخلوف منیاوی 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 نیولین 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 الحیران الی معرفة احوال الانسان' مرتب کی جو مذہب ابوحنیفہ سے ماخوذ تھی اور قانون عصر جدید کے مطابق تھی۔^۱

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

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 'النشرہ الفصلیۃ الجمعیۃ التشريعیۃ المقارن' ۱۹۳۷ء صفحہ ۳۵۲-۳۵۷ Bulletin trimestriel De La Societe de Legislation Comparee.)

۱- اس میں ۱۰۴۵ دفعات ہیں۔ قدری پاشا کی تالیف 'قانون الاصول الشخیصیہ المصری' ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور ان ہی کی تصنیف 'قانون العدل و الانصاف للمقضاء علمی مشکلات الاوقاف' ہے اس میں ۶۴۶ دفعات ہیں۔

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 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 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 گی اور مصر اس قابل 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 یکانگت 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 ۶۴۷ دفعات میں

۱۔ ہم فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان، نائب میکرٹری عدالت عالیہ شرعیہ کی کتاب 'بای شرع محکم' (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۳۶ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں اور فضیلت مآب شیخ احمد شاکر کی کتاب 'الشرع واللغة' (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۴ء) کا بھی خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔

مدون کیا جن میں شادی ، طلاق ، اولاد ، ہبہ ، 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 ایبانی 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 مؤید 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 قدرتی یاثما 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 اختلاف وطن حتیٰ کہ غیر مسلموں کے درمیان بھی میراث کا مانع نہیں ہے ۔ 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 مؤقف 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

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

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 سنہوری بیگ بنائی گئی۔ آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے عرصے میں اپنا کام مکمل کر لیا اور اس کے بعد توضیحی اور ٹھوس یادداشتیں قلم بند کیں۔

جدید مسودہ قانون میں ۱۱۴۹ دفعات ہیں اور وہ تین ماخذوں سے لیا گیا ہے: قانون مقارن، اجتہاد 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 شفعہ اور ہبہ 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۔

۱۔ دیکھو اس مسودہ قانون پر ڈاکٹر سنہوری کی تقریر جو انہوں نے مصر کی جغرافیائی میٹنگ میں ۲۴ اپریل، ۱۹۴۲ء کو کی تھی اور جو 'مجلہ القانون والاقتصاد' کے بارہویں سالانہ نمبر میں شائع ہوئی تھی (صفحہ ۵۵۱ - ۵۷۰)۔

اس 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 'مجلد الاحکام العدایہ' 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 دستوری 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 تحویز 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 والی مصطفیٰ کمال پاشا یا مصطفیٰ اتا ترک 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۔ کیوں کہ 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 عبدالعزیز آفندی کی خلافت ابھی برقرار رکھی۔

دوسرا سال 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 تمام غیر ترکی الفاظ نکال دیے گئے۔

اس سے دنیائے قانون سازی میں ایک بہت بڑا انقلاب آ گیا کیوں کہ ترکوں نے اس وقت کے وزیر عدلیہ محمود اسعد بیگ کی تصریح کے مطابق تضحیح 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 کرا لیا گیا جیسے نپولین نے اپنا قانون بغیر تفصیلی بحث و مباحثہ کے منظور کرا لیا 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 سؤٹزر لینڈ کا قانون فوجداری اور پھر وہاں کا قانون دیوانی^۲ بغیر کسی قابل ذکر ترمیم کے

۱۔ اس کی تصریح 'الکونست اوسترو روغ المدون' نے اپنے رسالے 'اصلاح انقرہ' (The Angora Reform) لندن ۱۹۲۷ء، صفحہ ۸۶ - ۸۷ میں کی ہے۔

۲۔ سید خالد شاہبندر بغدادی نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا۔

اختیار کر لیا۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم بوں کہہ سکتے ہیں کہ ترمیم کا قانون دیوانی تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ بالکل سؤٹزرلینڈ ہی کا قانون ہے۔ ترمیم کی مثال یہ ہے کہ سن بلوچ کی مینعاد ترمیم میں (دفعہ ۱۱ کی رو سے) پورے اٹھارہ سال سے اور سؤٹزرلینڈ میں (دفعہ ۱۲ کی رو سے) پورے بیس سال۔

اس نئے قانون کے ذریعے 'مجلد 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 المذہب میاں بیوی کا نکاح جائز قرار دیا وغیرہ۔

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

جمہوریہ لبنانیہ

زمانہ قدیم میں لبنان ملک شام (سوریا) کے ایک پہاڑ کا نام تھا۔ یہ علاقہ عہد عثمانیہ میں ۱۸۶۴ء کے بروٹوکول کے وقت سے داخلی امور میں آزاد تھا۔ لبنان ہمیشہ 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 سربلند 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: **تنبہوا واستفیقوا ایہاالعرب۔**

جب پہلی جنگ عظیم ختم ہوئی تو لبنان حکومتِ فرانس کے زیر اثر آ گیا اور اس نے ۱۹۲۰ ع 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 ۱۹۲۶ ع 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 ۱۹۴۳ ع 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 فرماں روائی مع خارجی نمائندگی کے ملکی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیے۔

چنانچہ آزاد لبنان نے ایک مستقل حکومت کی حیثیت سے سان فرانسسکو کانفرنس میں حصہ لیا اور میثاق اقوام متحدہ تیار ہوا۔ میثاق مذکور کی دفعہ ۸ و دفعہ ۷ کی رو سے لبنان جمعیتہ الاقوام کا ممبر قرار پایا اور وہ تمام ایسی بندشوں سے آزاد قرار دیا گیا جو اس کی سیادت اور آزادی پر اثر انداز ہوں۔ چنانچہ لبنان کی حکومت نے سیادت کے تمام حقوق سنبھال لیے اور اسے حق دفاع کے علاوہ یہ حق بھی حاصل

۱۔ لبنانی کابینہ نے ۴ ستمبر ۱۹۴۵ ع کے اجلاس میں بحوالہ قانون ۲۵ ستمبر ۱۹۴۵ ع میثاق پر مہر تصدیق ثبت کی۔

ہو گیا کہ 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
 'مجلة الاحکام العدلیہ' تھا مگر فرانس کی حکومت بالادست نے
 اپنے انداب کے وقت سے کبھی صرف اپنی رائے سے اور کبھی
 مقامی حکومت کے باہمی مشورے سے متعدد معاملات ملکی
 کے لیے آہستہ آہستہ آئین و قوانین بنانے شروع کر دیے۔

درحقیقت 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، عدالت ہائے دیوانی کا
 قانون اساسی، قانون تجارت، قانون فوجداری اور شرعی
 عدالتوں کے نظم و نسق کا قانون۔

پہلا قانون (قانون شہریت) فرانس کے ایوان بالا 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 ۲۷ دفعات ہیں اور اس میں
 اراضی، حقوق شخصی جیسے 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^۱ کے رجسٹر سے متعلق ہیں اور مع اس کی ترمیمات ما بعد 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 سواریا 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 مسائل حق شفعہ اور دیگر حقوق شخصی وغیرہ سے متعلق ہے۔

۱۹۲۵ء میں حکومت نے فرانسیسی جج جناب روپرس (Ropers) کو قانون عہد و موثیق وضع کرنے کا حکم دیا، پھر اس کا مسودہ پروفیسر لوئس جوسران کے سامنے پیش کیا گیا جو لیون یونیورسٹی میں لاء کالج کے افسر اعلیٰ ہیں اور فرانسیسی ہائی کورٹ میں مشیر قانونی رہ چکے ہیں اور جو فرانس کی قانونی دنیا میں بہت سی مشہور کتابوں اور مقالات کے مصنف ہیں^۲۔ 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 تنقیحات کے بعد اسے لبنان پارلیمنٹ میں پیش کر دیا۔ پارلیمنٹ نے اسے منظور کرنے کے بعد سرکاری

۱۔ فیصلہ جات نمبر ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۸۹ مجریہ ۱۵ اپریل، ۱۹۲۶ء اور ان کی ترمیمات۔

۲۔ ان میں اہم یہ ہیں 'کتاب دروس القانون المدني الوضعی' تین حصوں میں اور 'کتاب نظریہ سوء استعمال الحقوق'۔
(Cours de droit Civil Positif français ; De l' esprit les droits et de leur relative, theorie dite de l'abus des droits).

اخبار میں مشتہر کیا کہ یہ قانون تاریخ مشتمری سے تیس ماہ بعد نافذ ہوگا؛ چنانچہ یہ قانون ۱۱ اپریل ۱۹۳۲ء کو مشتہر کیا گیا اور ۱۱- اکتوبر، ۱۹۳۳ء سے اس پر عمل درآمد شروع ہوا۔

لبنان کے قانون معاہدات میں ۱۱۰ 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 مآخذ 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، تبادلہ، ہبہ، ٹھیکہ، امانت، قرض، عاریتہ دینا، وکالت، شراکت، دھوکہ اور غیر یقینی معاملات (بیمہ، قمار بازی، رهن، مدت العمر کی پنشن)، مصالحت اور کفالت۔

قانون معاہدات کے ساتھ قرارداد نمبر ۴۶- ل- مورخہ ۲۰- اکتوبر، ۱۹۳۲ء کا الحاق کیا گیا جس میں جائداد منقولہ رهن 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 مع ان احکام کے جو قوانین سابقہ سے منسوخ

ہو چکے تھے ، منسوخ قرار پائے ، سوائے چند قابل ذکر احکام کے جیسے نابالغ ، دیوانے ، مخبوط الحواس اور بیوقوف کی بیع کا صحیح نہ ہونا بروئے دفعہ ۹۴۱ 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^۱ اور جیسے اس 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 ، بنجر زمین اور افتادہ اراضی سے متعلق ہیں ، وغیرہ ۔

جس روز قانون معاہدات نافذ ہونے والا تھا ، اس روز بروئے آرڈیننس نمبر ۷۲ - ل ، مجریہ یکم فروری ، ۱۹۳۳ ع 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 دیے 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 اجراء^۲ ۔ قانون جدید میں یہ چند اہم ترمیمات کی گئی

- ۱۔ مجلہ کی دفعہ ۱۴۳۱ تا ۱۴۴۸۔ نیز قانون موجبات کی دفعہ ۶۲۳ اور نظام آب رسانی کا ریزولیشن نمبر ۱۲ - ل ر مجریہ ۱۶ - جنوری ۱۹۳۴ ع ۔
- ۲۔ سوا ان معاملات نفاذ کے جن کا اجراء ایسی اراضی پر کیا گیا ہو جن کی خسره بندی نہیں ہوئی (قانون جدید کی دفعہ ۸۵۶ -)

ہیں : ترمیم عدالتی قانون ، اختصاص و صلاحیت اور قرض دار کو سزائے قید دینے کے ضابطے ۔

اسی طرح حکومت نے لبنان کے لیے قانون تجارت بنانے کا کام پروفیسر لوهندی اور پروفیسر گونو کے سپرد کیا ۔ یہ دونوں لیون کالج میں قانون تجارت کے پروفیسر ہیں ۔ چنانچہ ان دونوں نے مسودہ قانون بنایا جس میں قانونی مشاورتی کمیٹی نے ترمیم کی^۱ اور فابیا پروفیسر فرانسسی لاء کالج بیروت نے اس میں تنقیحات نکالیں ۔ اس کے بعد یہ قانون سرکاری اخبار میں تاریخ ۷ - اپریل ۱۹۳۰ء^۲ شائع کیا گیا ، اس شرط پر کہ تاریخ اساعت سے چھ ماہ بعد نافذ ہوگا ۔ اس میں چند ایسے امور کی صراحت کی گئی ہے جو پہلے قانون میں نہ تھے جیسے شراکت مجہول کے احکام (الانوانم) ، ناجروں کا سرکاری رجسٹر میں اندراج اور صالح احتیاطی وغیرہ ۔ اس طرح اس قانون کی دفعہ ۱۱ کی رو سے شادی شدہ عورت اپنے خاوند کی صراحتاً یا کنایہً اجازت کے بغیر تجارت کی مجاز نہیں ۔ یہ حکم اس غام 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 عدالت اپیل کے بڑے بڑے ججوں کی ایک کمیٹی کو قانون مرتب کرنے کا حکم دیا^۳ ۔

۱- جو بحکم سرکار نمبر ۲۰۱۹ ، بتاریخ ۱۸ - دسمبر ۱۹۲۹ء تالیف کی گئیں ۔

۲- بروئے آرڈیننس نمبر ۳۴ مورخہ ۲۴ - دسمبر ، ۱۹۳۳ء ۔

۳- مرتبہ جناب فواد عمون ، وفیق القصار ، فیلب بولاس بروئے فیصلہ وزیر اعظم و وزیر عدل نمبر ۹۲۱ ، مجریہ ۲۲ مئی ۱۹۳۹ء ۔

کمیٹی نے کام شروع کر دیا اور اسے مکمل کر کے اس جدید قانون کا مسودہ پیش کر دیا۔ اس کا ترجمہ کرانے کے بعد حکومت نے بذریعہ آرڈیننس اسے منظور کر لیا اور سرکاری اخبار میں بتاریخ ۲۷ - اکتوبر، ۱۹۴۳ء سے مشہر کیا کہ وہ یکم اکتوبر ۱۹۴۳ء سے نافذ ہوگا۔ یہ قانون لبنان کے واضعاً قانون اور ججوں کی پختہ کاری کی دلیل ہے اور اس بات کا بھی بین 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 کیا گیا اس لیے ہم قدرتی طور پر اس قانون میں موضوع اور لسانی اور اصطلاحات کی کچھ فروگزاشتیں 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۔

مختصر یہ کہ لبنان کے قوانین جدیدہ 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۔

آخر میں ہم عدالت ہائے جدیدہ شرعیہ کے اس قانون نظم و نسق کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جو بروئے آرڈیننس نمبر ۲۴۱ ، مورخہ ۴ نومبر ، ۱۹۴۲ء جاری ہوا جس کے ذریعے ان سنی اور جعفری عدالت ہائے مذہبی کی

قرار واقعی تنظیم ہو گئی جو شخصی معاملات کی نگران ہیں۔ پس اس قانون کی رو سے ہٹی کورٹ منسوخ کر دی گئی اور اس کی بجائے شرعی عدالت اپیل قائم ہوئی جس میں شرعی قاضی ہیں اور ان کے ساتھ عدالت کا ایک جج بھی رہتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ عدم دعووں کو عدالت شرعی تک پہنچائے۔ سنی عدالتوں کا دستور العمل حکومت عثمانی کا فیملی قانون اور مذہب امام ابوحنیفہ کی قابل ترجیح آراء ہے۔ جعفری عدالتوں میں مذہب اور خاندانی قانون کے اس حصے پر عمل درآمد ہوتا ہے جو مذہب جعفری 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 تضادوں اور آزادی سے پیدا شدہ صورت حالات کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کی جا سکے۔

سوریا

سوریا، یعنی شام کا ملک بھی اپنے ہمسائے اور بھائی لبنان کی طرح ویسے ہی 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 دور 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 پارلیمنٹ قرار پائی۔

پھر دوسری جنگ عظیم ہوئی اور برطانیہ اور فرانس کی فوجیں ۱۹۴۱ء میں سوریا میں داخل ہو گئیں اور اسی سال جنرل کاترو نے انتداب کے خاتمے 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 سوریا سے نکل گئیں اور تمام مخلوط عدالتیں منسوخ کر دی گئیں۔

۱۹۴۹ء کے دوران میں فلسطین کے حوادث کے بعد سوریا کی فوجوں نے حسنی الزعیم اور سامی حناوی کے ذریعے سے حکومت کا تختہ دو مرتبہ الٹ دیا۔ پھر اسی سال ادیب شیشکلی نے تیسری مرتبہ انقلاب برپا کیا اور دستوری حکومت کو از سر نو قائم کیا۔ پھر ایک خاص تاسیسی جمعیت نے سوریا 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 پارلیمنٹ ٹھہرا 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۔

سوریا 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 سوریا بھی لبنان کی طرح عثمانی قانون اور 'محلۃ الاحکام العدلیہ' کے تابع تھا لیکن لبنان کے

برعکس یہاں عہد انتداب میں بھی یہ قوانین جاری رہے سوائے قانون ملکیہ کے جسے فرانس نے ۱۹۳۰ء میں صادر کیا اور سوریا اور لبنان میں نافذ کیا۔

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 حسنی الزعیم کے زمانے میں برپا ہوا، ایک تشریحی انقلاب بھی پیدا ہوا۔ چنانچہ وزیر عدالت استاد امعد کورانی کی صدارت میں ایک کمیٹی بنائی گئی اور تین بڑے اہم قوانین صادر ہوئے: 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 اور کچھ حصہ لبنان کے قانون سے منقول ہے۔ پھر اسی سال قانون تعزیرات اور قانون تجارت صادر ہوئے۔ قانون تجارت ۳۷۷ 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۔ برعکس لبنانی قانون کے اس میں لمیٹڈ کمپنیاں بنانے کی اجازت دی گئی ہے۔ سوریا کا قانون تعزیرات ۵۶ دفعات پر مشتمل ہے اور اس کے اصول اور اکثر دفعات لبنانی قانون سے ماخوذ ہیں۔

فصل دہم

قوانینِ یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

رومی قانون (رومن لا)

چوں کہ مشرقی ممالک کے قوانین جدیدہ قوانینِ یورپ کا عکس ہیں اس لیے ہم ان قوانین کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا مفید سمجھتے ہیں۔ چنانچہ 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۔ 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 صدی تک موجود رہے اور اس پر چھٹی صدی عیسوی میں یوستینانوس کی وفات کے بعد زوال آیا۔

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون رسم و رواج پر موقوف تھا لیکن قوانین مرتب کرنے کا خیال ان میں قدیم زمانے سے موجود تھا۔ چنانچہ آٹھویں صدی

قبل مسیح کے وسط میں وہ قانون جمع کیا جو بارہ تختیوں^۱ پر لکھا ہوا تھا اور درحقیقت اہل رومہ کا قومی قانون انہیں نقوش کے برگ و بار ہیں جو نائلی کی تختیوں پر کندہ تھے۔

اس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہونا رہا، بعض بلا واسطہ اور بعض بالواسطہ۔ پہلی قسم کے قوانین ان ضاموں کے ذریعے معرض وجود میں آئے جو تاریخِ رومہ کے مختلف ادوار میں ہر سر امدار اسی رشتے جیسے پائسٹوں کے قوانین، دارالامراء کے قوانین اور شواہ کی مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور سنسٹس یا فرامین شاہی^۲۔ 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^۳ مثلاً پائسٹانوس، اولیبیانوس (سوریا کے رشتے والے) شاہوس، بولس اور مودسٹینوس وغیرہم کے فتویٰ^۴ ہیں۔

رومی قوم کا چھوڑا ہوا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ قوانین کے چھ مجموعے^۵ ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے

۱ - Doudecim Tabulae یعنی بارہ الواح۔

۲ - Leges regiae, Senatusconsulta, Leges, Plebiscita, Constitutions.

۳ - Edicta Magistratum et Responsa Prudentium.

۴ - Papinianus, Ulpianus, Gaius, Paulus et Modestinus.

۵ - Codex, Digesta, (Pandectae), Institutes.

Quinquaginta decisiones, Codex repertitae Praelectionis, Novellae Constitutions.

شروع میں شہنشاہ بوسٹینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور جو ان کی شریعت کے تمام ماخذوں سے حاصل کیے گئے۔ مثلاً قوانین، فیصلے اور فتاویٰ جو 'مجموعہ قوانین مدنی' 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 خلط ملط 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 امتداد زمانہ اور خاص حالات کے تقاضے سے پیدا ہوئیں۔ اور شاید سب سے زیادہ قیمتی ورثہ جو اہل یورپ کو اپنے اسلاف اہل رومہ 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 رومہ کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر اور تمام قوانین جدیدہ

۱۔ Corpus Juris Civilis اس معاملے میں کتاب

'القانون الروماني' تالیف جیرار دیکھیے (مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۴ع، صفحہ ۱ تا ۹۶) و کتاب Antiquite romaine et

Seignobos. (مطبوعہ پیرس، ۱۹۱۹ع)

انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں جو حکومت نے نافذ کیے۔ ان کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں، برخلاف شریعت اسلامی کے^۱ (لہذا اس کے قوانین خدا کے بنائے ہوئے ہیں۔)

نیولین کا قانون

یورپ وسطیٰ کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور بد امنی کا سکار 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' قانون کا ملک، تھا اور دوسرا جنوبی حصہ جو 'منضبط قانون کا ملک' کہلاتا تھا کیوں کہ 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 نیولین نے اپنے ہاتھ میں لیا۔ چنانچہ اس نے اس مقصد کے لیے اپنی زیر نگرانی ایک کمیٹی بنائی۔ اس کمیٹی نے قانون نیولین یا فرانس کا قانون دیوانی کے نام سے ایک قانون مرتب کیا جو ۱۸۰۳ء میں مشہور کیا گیا۔ یہ جدید یورپ میں سب سے پہلی سرکاری اور ہمہ گیر قانون سازی تھی اور قانون کے دور جدید کا

۱۔ اس کے بعد ہم عنقریب دیکھیں گے کہ شریعت اسلامی

کا قانون رومانی سے کہاں تک تعلق ہے۔

۲۔ Pays de droit coutumier.

۳۔ Pays de droit écrit

افتتاح اسی سے ہوا - ۱

نیولین 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۔ نیولین کے قانون میں ۲۲۸۱ دفعات ہیں اور وہ تطبیق قوانین اور ان کی مشہری 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 شخصی سے اور تیسرے میں اسباب ملکیت سے بحث کی گئی ہے جیسے وراثت، ہبہ، وصیت، اجمالی عہد و موثیق، خاص معاہدات، اجازت نامے، رہن، بیمہ اور بیع بالوفاء۔

اس کے بعد قانون اساسی عدالت ہائے دیوانی و قانون تجارت ۱۸۰۷ء میں، قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری ۱۸۰۸ء میں وضع کئے 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۔

۱۔ 'فرانسیسی قانون سازی کی تاریخ' تصنیف بلانیول مذکور (جلد ۱، نمبر ۳۳-۱۴۳) اور Cours elementaire 'Esmein d'histoire du droit Francais' تالیف اسمان
مطبوعہ پیرس ۱۹۲۱ء -

سؤٹزرلینڈ اور جرمنی

سؤٹزرلینڈ اور جرمنی کے قوانین بیشتر قانون نمولین 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 سؤٹزرلینڈ کا 'قانون میثاق متحدہ' ، جاری ہوا اور اس کے نفاذ کی ابتداء ۱۸۸۳ء کے اوائل میں ہوئی ۔ اس کے بعد سؤٹزرلینڈ کے لیے قانون دیوانی وضع کرنے کا کام جناب اونے گن ہوبر (Eugen Huber) پروفیسر بران 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 دو حیثیت سے قوانین جدیدہ میں سب سے بہتر ثابت ہوا ۔ یہی دونوں کمال پاشا کی حکومت نے بھی ۱۹۲۶ء میں اختیار کیے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

جرمنی میں قیصر کا قانون مدنی^۲ 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 مسائل عہد و موثیق ، شخصی حقوق ، حقوق خاندان اور

۱- Code Federal des obligations

۲- Burgerliches Gesetzbuch.

مسائل وراثت سے بحث کی گئی ہے۔

جرمنی میں نازی پارٹی^۱ کے برسر اقتدار آجانے کے بعد ۱۹۲۵ء میں حکومت نے اس غرض سے مجلس 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 اصول اساسی کے مطابق چلایا جائے^۲ اور اس میں شک نہیں کہ یہ قانونی تحریک دوسری جنگ 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 روایات قومی پر مبنی ہے اور 'عرف عام' (Common Law) کے نام سے مشہور ہے۔

اسی وجہ سے بعض غیر ملکی مبصرین نے خیال کیا ہے کہ چون کہ 'عرف عام' (کامن لا) کا مفہوم متعین نہیں، لہذا امریکی یا برطانوی جج اپنی مرضی کے مطابق جو فیصلہ چاہے کر سکتا ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے کیوں کہ اگرچہ

۱۔ Nazionalsozialist یا مختصراً نازی یا ناتیسی Nazi۔

۲۔ مجلس نے کتاب - Die Lehre von den Leistungss-

torungen مرتب کی (مطبع توہنغن، ۱۹۳۶ء) نیز دیکھیے باب

مانکیفیتز Mankiewicz بعنوان Le National Socialism

allemand (مطبوعہ پیرس ۱۹۳۸ء -)

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 اور بڑی عدالتوں کے لیے اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے۔ چنانچہ یہ نظریں فیصلے کے لیے اصول اساسی کی حیثیت رکھتی ہیں، جنہیں جج آسانی سے تبدیل نہیں کر سکتے۔ بس یہی نظریں ججوں کے فیصلوں کے دائرہ اختیار کو محدود کر دیتی ہیں۔

بلیک سٹون (Blackstone) اور اٹھارہویں صدی کے دیگر مصنفوں نے اس اصول کو انڈسٹران 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۔

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

۱۔ خصوصاً وہ ضابطہ جو ۱۸۶۱ء میں بیمش ضد بیمش H.L.C. ۲۷۳، ۱۸۶۳ء (Beamish v. Beamish) کے فیصلے میں جاری ہوا۔ کتاب بولوگ، A First Book of Jurisprudence، مطبوعہ لندن ۱۸۱۸ء صفحہ ۳۳۳ اور اس سے آگے۔

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 اٹھارہویں صدی میں جمع کیا گیا خصوصاً ۱۸۶۱ء کے اوائل میں^۱۔

اسی طرح انگلستان میں فوجداری اور تجارت کے چھ ضابطے بھی بنائے گئے جیسے 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^۲ میں ہوا تو مضمون طویل ہو جائے گا اس لیے ہم صرف اشارہ^۳ یہ بتائیں گے کہ چند انگریز انگلستان میں آئے اور انہوں نے مطالبہ کیا کہ قوانین کی تدوین سرکاری طور پر کی جائے جیسا کہ ہم ویسٹ بری^۳ کی قرارداد، ۱۸۷۰ء میں دیکھتے ہیں۔ لیکن ان کی

۱۔ Statute Law Revision Acts.

۲۔ اس موضوع کے لیے اوسٹن کی کتاب دیکھو (صفحہ ۳۳۱ اور اس کے بعد) اور کتاب سالمونڈ (صفحہ ۱۷۶ اور اس کے بعد)۔

۳۔ Westbury's Digest.

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 کیجیے 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 کوئیک اور جزیرہ موریس قانونِ نولین 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 ؛ کیوں کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ہر ریاست کا قانون دوسری ریاست کے قانون سے مختلف ہے - مگر انگریزوں کا 'کامن لا' 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 عرفی قانون (کامن لا) سے مختلف ہے -

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 بریکن اور لٹلیٹن^۱ وغیرہ جیسے
بعض مؤلفین قانون کے ذریعے امریکی قانون میں رومی
قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہو گیا ہے۔

باب سوم

قوانینِ اسلامی کے ماخذ

135

145

90

235

فصل اول

دلائل شرعیہ

تمہید

اسلامی قانون سازی کا پہلا ماخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ منی 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 نبویؐ ہے۔ اور حدیث دراصل قرآن ہی کا تتمہ 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 اجہاج و 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۔

فقہا نے ان تمام دلائل شرعیہ اور ماخذوں 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۔

علم 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۔

امام شافعی کے بعد مشہور علماء حسب ذیل ہیں:

ابو حامد غزالی مصنف 'مستصفیٰ'، ابو عبداللہ محمد بن عمر فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ)، مصنف کتاب 'المحصول فی الاصول'، سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱ھ)، مصنف کتاب 'الاحکام فی اصول الاحکام'، قاضی عبداللہ عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ) مؤلف کتاب 'منہاج الوصول الی علم الاصول'، جمال الدین اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ)، مؤلف کتاب 'نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الاصول'، تاج الدین سبکی، مؤلف کتاب 'جمع الجوامع'، انہوں نے کتاب 'الابہاج شرح منہاج' کی

۱۔ اس کا ذکر گزشتہ باب کی فصل چہارم میں گزر چکا

ہے۔

۲۔ وہ ارسوی کی کتاب 'الحاصل' کا مختصر ہے اور 'الحاصل' امام رازی کی کتاب 'المحصول' کا مختصر ہے۔

تکمیل کی جسے ان کے والد تقی الدین^۱ نے شروع کیا تھا۔

حنفی علمائے اصول مندرجہ ذیل مشہور ہیں : بزدوی^۲ 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 اسی 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 'تفہیم الاصول' ، کمال الدین محمد بن ہمام (متوفی ۵۸۶ھ) ، مصنف 'کتاب التحریر' اور محب اللہ بن عبدالشکور 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 : جہال الدین عثمان بن حاجب (متوفی ۵۶۶ھ) مؤلف 'منتہی السؤل والامل' ، خلاصہ 'کتاب الاحکام' تالیف آمدی اور ابو اسحاق ابراہیم شاطبی غرناطی (متوفی ۵۷۹ھ) مؤلف مشہور کتاب 'الموافقات'

۱۔ ان دونوں کا ذکر گزشتہ 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۔

۲۔ ان کا ذکر گزشتہ باب کی فصل دوم میں گزر چکا ہے۔

۳۔ پہلے گزر چکا ہے کہ یہ صاحب کتاب 'النقایہ مختصر الوقایہ' کے مؤلف ہیں۔

۴۔ ان کا ذکر بھی ضمناً گزر چکا کہ یہ 'بدایہ' کی شرح 'فتح القدیر' کے مؤلف ہیں۔

و کتاب 'الاعتصام' ۱۔

حنبلیوں میں ابن تیمیہ اور ابن القیم الجوزیہ مشہور علمائے اصول ہیں اور مذہب اہل ظاہر میں ابن حزم ۲ 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 بجراندہ ۳ 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،

۱۔ ان کے حالات کے لیے دیکھو کتاب 'نیل الایمان' بتطریز الدیباچ، تالیف تنبکیتی جو ابن فرحون کی کتاب 'الدیباچ' کے حاشیے پر ہے، صفحہ ۶۴۔

۲۔ ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کا ذکر گزشتہ باب میں ہو چکا ہے۔

۳۔ تفسیر امام رازی جلد ۱، صفحہ ۴۳۵۔

برخلاف ان ہمہ گیر اور کلی احکام کے جو مکی 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^۱۔

حدیث کا حدیث سے منسوخ ہونا بہت سے مسائل میں موجود ہے جیسے حدیث 'كنت لسهيتكم عن زيارة القبور' الافزوروها فانها ترق القلب و تدمع العين و تذكر الآخرة ، ولا تقولوا هجرا^۲ یعنی میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا مگر تم ان کی زیارت کرو کیوں کہ اس سے دل نرم ہوتا ہے ، آنکھیں پر تم ہو جاتی ہیں اور آخرت یاد آتی ہے اور وہاں بہودہ 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، کیوں کہ اس صورت میں حدیث قرآن کے معنی اور اس کے مجمل احکام کی تفسیر سدجہی جائے گی۔ مگر ایسی حدیث کے جائز العمل ہونے میں علما کا اختلاف ہے جو قرآن کے مخالف ہو^۳۔

- ۱- 'الائتان فی علوم القرآن' جلد ۲ ، صفحہ ۲۲-۲۳ -
- ۲- علامہ سیوطی نے اسے 'جامع الصغیر' میں روایت کیا ہے (نمبر ۶۴۳۱) ، منقول از 'مستدرک الحاکم' -
- ۳- 'الاحکام' للآمدی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۸۵) ، 'التقریر والتحریر' لابن امیر الحاج شرح 'التحریر' لابن الہمام ، مطبع بولاق (جلد ۳ ، صفحہ ۶۴ -)

امام مالک ، اصحاب ابوحنیفہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک^۱ حدیث سے آیت قرآنی کا منسوخ ہونا جائز ہے۔ کیوں کہ دونوں وحی الہی ہیں لہذا یہ نسخ عقلاً جائز ہے اور اس کا عملی ثبوت یہ آیت وصیت ہے 'کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقیقاً علی المتقین'^۲ (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'^۳ 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 اور اس کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں :

۱- 'الاحکام لاصول الاحکام' لابن حزم (جلد ۳ ، صفحہ ۱۱۱-۱۱۲-)

۲- سورہ بقرہ (۲) ۱۸۰ -

۳- یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے 'ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه ولا وصیۃ 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 -)

(۱) قرآن اصل ہے اور اس کے الفاظ معجزہ ہیں
 دران حالیکہ حدیث قرآن کی فرع ہے اور اس کی
 طرح معجزہ نہیں۔

(۲) آیت قرآنی: 'قل ما یکون لی ان ابدلہ
 من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی
 الی انی اخاف ان عصبیت ربی عذاب
 یوم عظیم' (یعنی اے نبی! آپ کہہ دیجیے
 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 ننسہا
 نأت بخیر منہا او مثلہا' (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
 فرما دیتے ہیں۔)

(۴) حدیث: 'ما جاءکم عنی فاعرضوه علی
 کتاب اللہ، فما وافقہ فانا قلتہ وما خلفہ'

۱- سورہ یونس (۱۰) ۱۵ -

۲- سورہ بقرہ (۲) ۱۰۶ -

فلم اقلہ^۱، (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 کلامی و کلام اللہ ینسخ بعضہا بعضاً^۲، (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 ضمناً اس آیت میراث سے منسوخ ہو گئی جو اس کے بعد ہے اور جس نے تمام ورثا کے شرعی حصے مقرر کر دیے ہیں اور حدیث 'لا وصیة لوارث' آیت میراث کی تائید ہے اور حدیث قرآن کے تابع ہے۔^۳

۱- رسالہ 'الشافعی'، صفحہ ۲۶ -

۲- اس حدیث کو دارقطنی اور ابن عدی نے روایت کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو ضعیف احادیث میں شمار کیا ہے۔ 'الجامع الصغیر' نمبر ۶۴۳۷ -

۳- رسالہ 'الشافعی' صفحہ ۶۱ - نیز رسالہ 'معارض الاصول' لابن تیمیہ، مطبوعہ مصر ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۲۴ -

خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا قول اس مسئلے میں اس قاعدہ جدیدہ سے قریب تر ہے کہ "حق الغناء القانون يعود الی السملطۃ الی اصدارتہ" (یعنی قانون منسوخ کرنے کا حق اسی طاقت کو پہنچتا ہے جس نے اسے جاری کیا ہے - ۱)

فصل دوم

کتاب اللہ

قرآن کریم کا نزول

اسلامی قانون کی سب سے پہلی دلیل اور ماخذِ اساسی قرآن کریم ہے جو خدا کا کلام ہے کیوں کہ 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 لتحکم بین الناس بما اراک الله ولا تکن للاخائنین خصیماً' (یعنی اے محمد! بے شک 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)۔ قرآن کی آیات اسلامی معاشرے کے حالات کے تقاضوں کے مطابق وقتاً فوقتاً نازل ہوئیں اسی لیے

۱- سورة سجده (۲۳) ۲ ، سورة النساء (۴) ۱۰۵ ،
سورة النجم (۵۳) ۳-۴ -

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 دارالمہجرۃ مدینے میں نازل ہوا۔ مکی آیات عموماً چھوٹی ہیں اور ان میں دین، عبادت اور توحید کے مجمل احکام بیان کیے گئے ہیں۔ آیات مدنی لمبی ہیں اور ان میں زیادہ تر شریعت کے تفصیلی احکام ہیں۔

قرآن کے قوانین حالات کے اقتضا کے مطابق تدریجاً اور 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 مسئلے میں دیکھتے ہیں کہ پہلے بطور نصیحت انہیں ان دونوں عادات قبیحہ سے نفرت دلائی گئی: "یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما" (یعنی اے نبی! لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں: آپ فرما دیجیے کہ ان دنوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کا فائدہ بھی، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔) پھر نشے کو نماز کے وقت اس آیت سے حرام کیا: "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون۔" (یعنی اے مومنو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ تا وقتیکہ تمہیں اتنا ہوش نہ آجائے کہ کیا کہہ رہے ہو۔) اور آخر کار اس آیت کے ذریعے دونوں کو حرام مطلق قرار دے دیا: "یا ایہا الذین آمنوا انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون۔ انما

یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء
 فی الخمر و المیسر و یصدکم عن ذکر اللہ و عن
 الصلوة فهل انتم منتہون؟“ (یعنی اے مومنو! بے شک
 شراب، جڑا، بت اور جوئے کے تیر گناہ اور کارِ شیطان ہے،
 لہذا اس سے بچو تاکہ تم فلاح پا سکو؛ سوائے اس کے کچھ
 نہیں کہ شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تم میں
 عداوت و دشمنی پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے
 روک دے۔ پس کیا تم باز رہو گے؟)

قرآن 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 نہیں فرمایا کہ آپ آسی (ان پڑھ) تھے
 اور لکھنا نہیں جانتے تھے؛ البتہ آپ 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 ۵۳ھ (مطابق
 ۵۷۵ء) میں وہ ایک قرأت اور ایک کتاب میں جمع کیا گیا اور

- ۱۔ یہ آیات سورۃ بقرہ (۲) ۲۱۹، سورۃ نسا (۴) ۴۳،
 سورۃ مائدہ (۵) ۹۰-۹۱ میں ہیں۔ میسر کے معنی قمار بازی،
 انصاب کے معنی بتوں اور ازلام کے معنی قسمت کے تیروں کے ہیں۔
 (تفسیر جلالین) دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۲، نمبر ۳۶۷۰)
 اور کتاب 'الناسخ والمنسوخ'، تالیف ابو القاسم ابونصر
 (واحدی کی کتاب اسباب النزول کے حاشیے پر صفحہ ۷۲-۸۲)۔

اس کا ایک ایک نسخہ مختلف شہروں میں تقسیم کیا گیا۔ ۱

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 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۔ ۲ ان دس حضرات میں سے حضرت علی بن 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 وجود میں آیا اور بہت سی تفاسیر لکھی گئیں جن میں مشہور یہ ہیں:

'تفسیر الکبیر' المصطفیٰ 'جامع البیان فی تفسیر القرآن'

۱۔ دیکھو قرآن کی مکی اور مدنی سورتوں کی ترتیب مختلف صحیفوں میں، کتاب 'تاریخ القرآن' میں، تالیف ابو عبداللہ زنجانی (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵ء، صفحہ ۱۷-۵۷) اور 'تاریخ القرآن'، تالیف نولدک (Noldeke Geschichte des Qorans.) مطبوعہ شوٹنغن ۱۸۶۰ء، صفحہ ۵ اور اس کے بعد۔

۲۔ 'الاتقان فی علوم القرآن'، تالیف سیوطی جلد ۲، صفحہ ۱۸۷ -

تالیف امام طبری^۱، تیس جزوں میں، 'تفسیر کشاف' تالیف قاسم محمود بن عمر خوارزمی زرخشری (متوفی ۵۳۸ھ) چار جزوں میں، 'مفاتیح الغیب' جو 'تفسیر کبیر' کے نام سے مشہور ہے، تصنیف فخرالدین رازی، آٹھ جزوں میں، 'تفسیر بیضاوی' 'تفسیر جلالین' تصنیف جلال الدین محلی^۲ 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 طبرسی (متوفی ۵۴۸ھ^۳) مشہور تفاسیر ہیں۔

قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ

قرآن کریم (بلسان عربی مبین) فصیح عربی زبان میں نازل کیا گیا 'انما انزلناہ قرآناً عربیاً لعلکم تعلمون'^۴ (یعنی ہم نے عربی قرآن نازل کیا تاکہ تم سمجھو۔) دوسری زبانوں میں قرآن کریم کا ترجمہ کرنے یا اس کے معانی کی وضاحت کرنے میں بڑے بڑے مباحثے ہوئے ہیں۔ ابھی

۱۔ وہ مردہ مذاہب میں سے ایک مذہب کے بانی ہیں جیسا کہ اوپر گزرا۔

۲۔ دیکھو وہ کتابیں جو قرآن اور اس کی تفسیر کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ 'فہرست' ابن ندیم میں صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

۳۔ کتاب 'احسن الودیعہ فی تراجم مشاہیر الشیعہ'، تالیف نہد مہدی کاظمی، مطبوعہ بغداد ۱۳۴۸ھ، جلد ۲، صفحہ ۲۰۳۔

۴۔ سورۃ الشعراء (۲۶) ۱۹۵ و سورۃ یوسف (۱۲) ۲۔

حال ہی میں مصر میں وزارت مصریہ کی اس 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۔" قرارداد 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۔^۱

یہ قرارداد فضیلت مآب شیخ الجامع الازہر نے پیش کی تھی اور بڑے بڑے مفتیان شرع اور لاء کالج کے پروفیسروں کے فتاویٰ نے اس کی تائید کی تھی۔ لیکن بعض نے جن میں وکلایہ شرع کی ایک جماعت بھی شامل تھی، اس قرارداد کی مخالفت کی اور اس کے بعد موافقین و مخالفین میں زبردست بحث مباحثے شروع ہو گئے۔ ہر فریق نے اپنی تائید میں بڑے بڑے دلائل پیش کیے اور مختلف رسائل و مقالات شائع کیے۔^۲

مخالفین قرارداد کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی

۱۔ مجلہ 'المنار' کا وہ مضمون جو اس گمراہ کن انگریزی ترجمے کے متعلق ہے جو فرقہ احمدیہ نے ہندوستان میں شائع کیا ہے، ۱۳۳۳ھ، ص ۲۹۵۔

۲۔ کتاب 'حدث الاحداث فی الاسلام الاقدام عالی ترجمۃ القرآن' تالیف شیخ محمد سلیمان (مطبوعہ مطبع سلفیہ، مصر ۱۳۵۵ھ) اور کتاب 'الدلائل العلمیہ علی جواز ترجمہ معانی القرآن الی اللغات الاجنبیہ'، تالیف محمد فرید وجدی (مطبوعہ مصر، ۱۹۳۶ء)۔

زبان اسلام اور اہل اسلام کا شعار ہے^۱ 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^۲۔ دوسرے قرآن کریم کا ترجمہ اس لیے جائز نہیں کہ ترجمہ کرنے سے دین، زبان اور وطن پر مضرت رساں اثرات پڑتے ہیں^۳۔ نیز یہ کہ قرآن کریم میں جو روحانیت اور نور ہے اس کا ترجمہ ممکن ہی نہیں بلکہ ترجمہ اسے زائل کر دیتا ہے^۴۔

مؤیدین قرارداد کے دلائل یہ ہیں :

پہلی دلیل : روایت ہے کہ اہل فارس نے سلمان فارسی کو لکھا کہ ان کے لیے سورۃ فاتحہ فارسی میں لکھ کر بھیج دیں۔ چنانچہ وہ لوگ اسے نماز میں پڑھتے تھے^۵ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع نہ فرمایا^۶۔ دوسری دلیل : امام ابو حنیفہ نے فارسی اور ہر 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 کی ہے

- ۱- ابن تیمیہ نے اپنی کتاب 'اقتضاء الصراط المستقیم فی لغة اصحاب الجحیم' جیسا کہ شیخ محمد سلیمان نے کتاب 'حدث الاحداث' میں اس کو روایت کیا (صفحہ ۳۰)۔
- ۲- کتاب 'المنار'، تالیف نسفی اور اس کی شرح 'دارالسعادة'، تالیف ابن ملک ۵۱۳۱ھ، صفحہ ۹۔
- ۳- فتویٰ وکلا شرعی ۱۲، ۱۹۳۶ع۔
- ۴- 'حدث الاحداث' صفحہ ۶۲۔
- ۵- 'المبسوط' تالیف السرخسی جلد ۱ صفحہ ۳۷۔
- ۶- رسالہ 'النفحة القدسیة فی احکام قراءة القرآن و کتابتہ بالفارسیہ' تالیف شرنبلانی، مطبوعہ مصر، ۵۱۳۵۵ھ صفحہ ۱۵۔

جو عربی زبان سے واقف نہیں۔ ایک روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے بھی اپنے قول سے رجوع کرتے ہوئے عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں صرف اس شخص کے لیے نماز جائز قرار دی ہے جو عربی زبان سے بے بہرہ ہو جیسا کہ صاحبین کا مسلک ہے۔

تیسری دلیل: مذہب اسلام کی دعوت صرف عرب کے لیے مخصوص نہیں بلکہ دنیا کی تمام اقوام کے لیے ہے جس کی تائید ان آیات سے ہوتی ہے: 'تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیرا' (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 بیمنی و بینهکم و اوحی الی ہذا القرآن لانیذرنکم بہ ۲' (یعنی اے نبی! کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ گواہ ہے، مجھ پر قرآن بذریعہ وحی اس لیے نازل کیا گیا ہے کہ میں اس کے ذریعے تمہیں ڈراؤں۔)

۱۔ 'تبیین الحقائق' شرح 'کنز الدقائق' تالیف زیلعی (جلد ۱ صفحہ ۱۱۱-۱۱۹) اور 'المجموع' شرح 'المہذب' للنووی (جلد ۳، صفحہ ۳۸۰) اور شرح 'الفقہ الاکبر'، تالیف ملا علی قاری (مصر ۳۲۳، ۵، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) اور امام ابوحنیفہ نے اس کے جواز کے لیے اس آیت سے استدلال کیا ہے 'وانہ لفی زبر الاولین' (سورۃ شعراء ۱۹۶) اور اس آیت سے 'وانزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الكتاب' (سورۃ مائدہ ۸۸)۔ 'فتاویٰ حدیثیہ' لابن حجر (مطبع تقدم، صفحہ ۱۲۹)۔

۲۔ سورۃ فرقان (۲۵) ۱ اور سورۃ النعام (۶) ۱۹ -

جواز ترجمہ کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے :
 'بعثت الی الناس عامۃ' (یعنی میں سب انسانوں کی
 طرف بھیجا گیا ہوں۔) قرآن عربی زبان میں صرف سہولت
 تبلیغ کی خاطر نازل ہوا کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اور آپ کی قوم دونوں عرب تھے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے :
 'فانما یسرناہ بلسانک لعلمہم یتذکروں - ولو نزلناہ
 علی بعض الاعجمین فقرأہ علیہم ما کانوا بہ
 مومنین' (یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ہم نے قرآن
 آپ کی زبان میں نازل کیا تا کہ 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 سناتا تو اس پر بھی
 وہ ایمان نہ لاتے۔)

اور آج کل مقبول رائے یہ ہے کہ قرآن 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۔^۳

بہر حال قرآن کریم کا ترجمہ اکثر بڑی بڑی زبانوں

۱۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ شرح بخاری،
 مؤلفہ عینی (جلد ۴، صفحہ ۷) اور 'الاحکام' مؤلفہ ابن حزم
 (جلد ۱، صفحہ ۳۴ -)

۲۔ سورۃ دخان (۴۴) ۵۸، سورۃ شعراء (۲۶) ۱۹۸-۱۹۹-

۳۔ مجلہ 'المنار' ۵۱۳۴۴، صفحہ ۴۹۲ -

میں ہو چکا ہے جیسے لاطینی^۱، انگریزی^۲، فرانسیسی^۳،
 ترکی^۴، وغیرہ۔ ان زبانوں میں آج کل ایک ایک ترجمہ
 بھی ہے اور کئی ترجمے بھی۔



- ۱۔ لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ روبرٹ کنٹ (Robert Kennett) نے کیا ہے (۱۳۳۱ ع میں)۔ اس کے بعد اور ترجمے کیے گئے جن میں سے مراکی (Maracci) کا ترجمہ بعنوان *Alcorani Textus Universus* زیادہ مشہور ہے۔ دیکھو 'تاریخ القرآن' از زنجانی صفحہ ۶۹ اور تاریخ العرب المسطور، مؤلفہ پروفیسر حتی (مطبوعہ بیروت ۱۹۴۹ ع)۔
- ۲۔ انگریزی تراجم میں، M. Ali، Roawell، Palmer اور M. Pickthall کے تراجم زیادہ مشہور ہیں۔
- ۳۔ فرانسیسی زبان میں کئی ترجمے ہیں مثلاً Savary، Pesle، Kasimirsky مع احمد تیجانی (رباط، مراکش) اور R. Blachere کے تراجم۔
- ۴۔ اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ جدید ترین ترکی ترجمہ عمر رضا طغرل کا ہے، مطبوعہ استنبول ۱۹۴۸ ع۔

فصل سوم

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 لیے سنت کی تین قسمیں ہیں : پہلی قسم سنت قولی یا حدیث شریف ہے جس کا ماخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و احادیث ہیں۔ دوسری قسم سنت فعلی ہے جس کا ماخذ آپ کے افعال ہیں اور تیسری سنت 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 ضبط تحریر میں لانے کا حکم نہیں فرمایا، جیسا کہ قرآن 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 ولا حرج' (یعنی میری باتیں نہ لکھو، اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری اور باتیں لکھی ہوں، وہ انہیں

مٹا دے۔ ہاں اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔^۱

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ کہیں لوگ قبولیت احادیث کے انہماک میں قرآن کو نہ ترک کر دیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں احادیث جمع کرنے کی کوشش کی گئی لیکن احادیث کی مکمل تدوین عہد عباسی تک نہ ہو سکی، عہد عباسی میں تدوین احادیث کی ابتدا 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 ابوہریرہ 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 کر چکے ہیں۔ 'مصنفات' حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث موضوعات فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں۔

۱۔ اس حدیث کو مسلم نے اپنی کتاب 'صحیح مسلم' میں روایت کیا ہے۔ (ج ۸، صفحہ ۲۲۱) وغیرہ۔

قدیم مصنفات میں سب سے اہم 'مؤطا 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 بے جا نہ ہوگا۔

صحیحین یعنی 'صحیح بخاری' اور 'صحیح مسلم'۔ 'صحیح بخاری' ابو عبداللہ محمد ابن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۵۲۵۶) کی تصنیف ہے اور 'صحیح مسلم' ابوالحسین مسلم نیشاپوری (۲۰۶-۵۲۶۱) کی تصنیف 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 گئی ہیں۔ بعض مؤرخین نے کہا ہے کہ امام بخاری نے اس کتاب کی تصنیف میں سولہ برس صرف کیے۔

اہل سنت 'صحیح بخاری' کو قرآن کے بعد بزرگ ترین کتاب شمار کرتے ہیں۔ اس میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے زیادہ احادیث ہیں، لیکن مکرر احادیث کے علاوہ 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، تصنیف بدرالدین محمود عینی حنفی (۷۶۲-۸۵۵ھ)۔

۱۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں "کتاب اللہ کے بعد بخاری اور مسلم صحیح ترین کتابیں ہیں" 'فتاویٰ ابن تیمیہ' مصر، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، جلد ۲، صفحہ ۱۹۴۔

جمہور علماء کے نزدیک 'صحیح بخاری' کے بعد 'صحیح مسلم' کا درجہ ہے لیکن مغرب اقصیٰ کے علماء صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فضیلت دیتے ہیں۔ صحیح مسلم میں مگر احادیث سمیت سات ہزار سے کچھ زیادہ احادیث ہیں۔ اس کی سب سے زیادہ اہم شرح نووی شافعی نے لکھی ہے جس کے اٹھارہ جزو ہیں۔

بخاری اور مسلم کے بعد حدیث کی چار کتابیں ہیں جنہیں علی الترتیب ابن ماجہ (متوفی ۲۰۳ھ)، ابو داؤد (سجستانی متوفی ۲۰۵ھ)، ترمذی (متوفی ۲۰۵ھ یا ۲۰۹ھ) اور نسائی (متوفی ۲۰۲ھ یا ۲۰۳ھ) نے جمع کیا ہے۔ ان کتب مذکورہ کے بعد مصنف ابوالحسن دارقطنی (متوفی ۳۸۵ھ) اور 'مصابیح السنہ' تصنیف ابو یوسف بغوی (متوفی ۵۱۰ھ یا ۵۱۶ھ) ہیں ۲۔

اہل شیعہ کے نزدیک احادیث یا اخبار کی کتابوں میں اہم کتابیں چار ہیں: 'الکافی' تصنیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ھ یا ۳۲۹ھ)، 'من لا یحضرہ الفقیہ' تصنیف ابن بابویہ (متوفی ۳۸۱ھ)، 'استبصار فیما اختلف من الاخبار' اور 'تہذیب الاحکام'۔ یہ دونوں کتابیں جعفر محمد طوسی (متوفی ۳۱۱ھ) کی تصنیف ہیں ۳۔

حدیث کی تحقیق

تدوین حدیث کے بعد محققین نے علم حدیث کی فنی

- ۱۔ مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۷۔
- ۲۔ ان محدثین کے حالات کے لیے دیکھو 'وفیات الاعیان' تالیف ابن خلدان۔
- ۳۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام: کلمہ 'شیعہ'۔

تحقیق و تنقید ایک خاص علم میں شروع کی جسے علم مصطلح الحدیث کہتے ہیں، اور اس علم کے محققین رجال الجرح والتعدیل (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^۱۔

۱۔ (قرآن کے بعد سنت اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ شمار ہوتی ہے۔ گویا وہ قرآن کی تفسیر ہے اور اس کی مجمل آیات کی تشریح کرتی ہے، نیز قرآن کے قواعد کلیہ کا مفہوم واضح کرتی ہے۔ سنت تمام مذاہب اسلامی^۲ کے نزدیک واجب العمل ہے جس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیات ہیں:

”و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نہاکم عنہ فانتہوا“ (یعنی اے مومنو! رسول تمہیں جو حکم دیں اس کی تعمیل کرو اور جس کام سے منع کریں اس سے باز رہو۔) ”و اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول“ (یعنی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو) ”من یطع الرسول فقد اطاع اللہ“^۳ (جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی۔) اسی قسم کی کئی آیات ہیں جو لفظاً یا معناً حدیث کے واجب العمل ہونے کی تائید کرتی ہیں۔)

۱۔ ’مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث‘ مطبوعہ بمبئی

(ہند) ۱۹۳۸ع، صفحہ ۷، ۱۵ و ۲۰۔

۲۔ مگر ایک چھوٹے سے فرقے نے کہا ہے کہ کوئی حدیث

قابل عمل نہیں (’الام‘ جلد ۷، صفحہ ۲۵۰۔)

۳۔ سورۃ حشر (۵۹) ۷، سورۃ مائدۃ (۵) ۹۲ اور

سورۃ نساء (۴) ۸۰۔

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۔
 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 نسایم
 نہیں کرتا۔ اسی قسم کا اختلاف مصطلحات حدیث میں اور ان
 کے شرائط قبول میں ہے۔

راویانِ حدیث

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 جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہ ہو۔
 مشہور حدیث ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے صحابہ 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۔

۱۔ علم اصول کی کتاب 'وسيلة الوسائل فی شرح الرسائل'

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 علما ایک آدمی کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر واحد کو قابل قبول نہیں سمجھتے لیکن بعض علما بغیر تائید قرائن سے قابل قبول سمجھتے ہیں جیسے مذہب ظاہری میں اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت میں۔ ان کی دلیل یہ 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۔

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 مقبول نہ ہوگی۔ روایت حدیث میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ثقافت اور اصابت رائے پر جمہور علما کا اتفاق ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے۔ صدق حدیث کے معاملے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ،

۱۔ دیکھو موضوع میں 'رسالہ الشافعی' (صفحہ ۹۸ اور اس کے بعد) اور 'الاحکام' تالیف آمدی (جلد ۱، صفحہ ۱۶۱ اور اس کے بعد) اور 'الاحکام' تالیف ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) اور 'مسلم الثبوت' (جلد ۲، صفحہ ۸۸)۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ ، حضرت عبداللہ بن مسعود ، حضرت عبداللہ بن عمر ، حضرت عبداللہ بن عباس ، حضرت معاذ بن جبل ، میدہ عدشہ 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 'حدثنا' (بیان کیا ہم نے) یا اس کے مرادف الفاظ 'اخبرنا' و 'ابانا' کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے ۔ جس حدیث میں سلسلہ روایت جناب نسی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے تو وہ حدیث متصل کہلاتی ہے اور جس کے سلسلہ روایت میں سے کوئی راوی جھوٹ جائے 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 ۲۔

فقہا کا آخری اختلاف اس حدیث کے صحیح ہونے میں ہے جو بلحاظ معنی روایت کی گئی ہو اور روایۃ باللفظ

۱۔ بخاری کی عبارت ، دیکھو شرح بخاری از عینی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۱ -)

۲۔ 'شرح المنار' تالیف ابن ملک صفحہ ۲۰۷ اور اس کے بعد ۔

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۔^۱

اصطلاح حدیث کے اسی اختلاف کی وجہ سے کئی مذہب بن گئے، کیوں کہ 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۔

احادیثِ موضوعہ

حدیث کو سب سے بڑا خطرہ یہ پیش آیا کہ بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑ لی گئیں۔ تاریخِ 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 ایسے مواد فراہم کرنے کی غرض سے یا ان کے علاوہ دوسری ضرورتوں کی وجہ سے۔^۲ 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 بنا لی گئیں بلکہ ایسی

۱۔ 'الاحکام' للآمدی (صفحہ ۱۱۳) اور رسالہ 'الشافعی' (صفحہ ۷۵)۔

۲۔ دیکھو احادیثِ موضوعہ کے راویوں کی تقسیم جو ابن جوزی نے کی ہے 'کتاب اللالی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ' میں (ج ۲ صفحہ ۲۶۷-۲۷۳)۔

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 پیشین گوئی کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ "سیکون فی آخر امتی اناس یحدثونکم مالہم تسمعوا لہم ولا آباؤکم فایا کم وایاہم" (یعنی میری امت کے آخری زمانے میں ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی نہ تمہارے آبا و اجداد نے؛ پس ایسے لوگوں سے بچنا۔)

احادیث موضوعہ کی مثالیں

"الدیک الابيض صدیقی و حبیبی" (یعنی سفید مرغ میرا دوست ہے) "الغزاة النوا یهودیة" (چوہیا پہلے یہودن تھی) "الضب کان یهودیاً عاقاً فمسخ" (گڑھ 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" (سور ہاتھی کی چھینک سے پیدا ہوا) "اکل السمک یدہب الجسد" (مچھلی کھانے سے جسم دبلا ہوتا ہے) "قلب المؤمن حلو یحب الحلاوة" (مسلمان کا دل میٹھا ہوتا ہے اور متیناس کو پسند کرتا ہے) "لو کان الارز رجلاً لکان حلیماً" (اگر چاول آدمی ہوتے تو بہت رحم دل ہوتے) "الباذنجان شفاء من کل داء" (بینگن ہر مرض کی دوا ہے) "العازب فراشه من النار" (

۱۔ صحیح مسلم (جلد ۱، صفحہ ۹) اور اس کی شرح

نووی (جلد ۱، صفحہ ۷۸)۔

۱۴۳
 (مجرد مرد کا بستر آگ کا ہوگا) ”مسکین رجل بلا امرأة
 و مسکينة امرأة بلا رجل“ (بغیر عورت کے مرد مسکین
 ہے اور بغیر مرد کے عورت مسکین ہے) ”اکرموا
 عمیتکم الذخلة“ (اپنی بھوپھی کھجور کا احترام کرو) ،
 ”البحر هو من جهنم“ (سمندر جہنم کا ٹکڑا ہے) ”شر الحمير
 الاسود القصير“ (سب سے زیادہ شریر گدھا وہ ہوتا ہے جو
 چھوٹا اور سیاہ ہو۔)

اگر چھوٹی حدیثیں بنانے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کی اس حدیث سے سبق حاصل کرتے: ”من یقل علی مالہ
 اقل فلیتیبوا مقعده 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

۱۔ اس حدیث کو قرافی نے اپنی کتاب ’الفروق‘ میں
 صحیح قرار دیا ہے۔ (جلد ۳ ، صفحہ ۸۵ -)

۲۔ دیکھیے کتاب ’تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی
 اعداء اهل الحدیث‘ لابن قتیبة (صفحہ ۹-۱۰) اور رسالہ ’المغنی
 عن الحفظ والکتاب‘ تالیف موصلی (مطبوعہ مصر ۱۳۴۲ھ ،
 صفحہ ۱۱ و ۱۲) مع انتقادها لحسام الدین القدسی ، (مطبع
 الترقی دمشق ، ۱۹۲۵ع) اور ’فتاویٰ ابن تیمیہ‘ (جلد ۲ ،
 صفحہ ۱۹۵-۱۹۸) اور کتاب ’تحذیر المسلمین من الاحادیث
 الموضوعه‘ (مصر ۱۹۰۳ع صفحہ ۶۳ اور اس کے بعد) اور
 کتاب ’الآلی المصنوعه‘ (جلد ۲ ، صفحہ ۲۲۴ و ۲۲۸ و
 ۲۳۳ و ۲۳۸ -)

۳۔ ’بخاری مع شرح عینی‘ جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۳ -

(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 بچا لیتے۔ ایسی جھوٹی حدیثیں بہت سی ہیں جن کو بعض جاہلوں نے آٹھ کار بنایا تا کہ وہ شریعت میں ایسی باتیں داخل کر کے جو اس میں نہیں تھیں، اس کے اصلی خد و خال کو بدل سکیں۔

لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کذب و افتراء کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہر حدیث کو موضوع تصور کیا جائے تا وقتیکہ 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، حفظہ اور ثقافت 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 رہنمائی کرتا ہے۔^۱ یہی وجہ ہے کہ ہم آج کل نئے مذہب سلفیہ کے ائمہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور اپنے اجتہاد

۱۔ دیکھو اس کے لیے لائحہ کتاب اور مخطوطات عدیدہ جن کا ذکر ڈاکٹر عبدالقادر نے اپنی کتاب 'تاریخ الفقہ الاسلامی' میں کیا ہے (ج ۱، صفحہ ۳۰۳-۳۰۴)۔

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۔^۱

۱۔ مجلہ 'المنار' ۱۳۳۸ھ کا صفحہ ۵۰۷-۵۱۶) نیز کتاب 'یسر الاسلام و اصول التشریح العام' تالیف محمد رشید رضا - (مصر ۱۹۲۸ع)

فصل چہارم

اجماع

دلائلِ 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 عقلیہ سے استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

پہلی دلیل قرآنی

آیۃ کریمہ : ”ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدیٰ ویستبع غیر مبیل المؤمنین نولہ ما تولیٰ و نصلہ جہنم و ماعت مصیراً“ (یعنی جو شخص مبیہا راستہ ظاہر ہونے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی راہ اختیار کر لے جو مسلمانوں کی نہیں تو ہم اسے متوجہ رکھیں گے اسی طرف جس طرف وہ

۱۔ سورۃ نساء (۴) ۱۱۵ -

متوجہ ہوا ہے اور داخل کریں گے اسے جہنم میں جو بہت برا ٹھکانا ہے۔) پس اجماع ہی مسلمانوں کا راستہ ہے اور واجب الاتباع ہے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ اجماع دلیل شرعی ہے۔

آیۃ کریمہ: ”یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوه الی اللہ والرسول“ (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: ”واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا“ (یعنی سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور منتشر نہ ہو۔) ”کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنہون عن المنکر“ (یعنی تم لوگوں میں سب سے بہتر امت پیدا کیے گئے ہو کیوں کہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو۔) ”و کذالک جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس“ (یعنی اور اسی طرح ہم نے تمہیں بیچ کی امت بنایا تا کہ تم لوگوں پر گواہ رہو۔) ”یا ایہا الذین امنوا اتقوا اللہ و کونوا مع الصادقین“ (یعنی، اے مومنو! ڈرو اللہ سے اور ہو جاؤ سچے لوگوں کے ساتھ۔)

۱- سورۃ نساء (۴) ۵۹ -

۲- سورۃ آل عمران (۳) ۱۰۳ و ۱۱۰، سورۃ بقرہ (۲)

۱۴۳ سورۃ توبہ (۹) ۱۱۹ -

دوسری دلیل متعدد احادیث

”آمتی لا تجمع علی الخطاء او علی الضلالة“^۱ (یعنی میری امت غلط بات پر یا گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔) ”یدالله مع الجماعة“^۲ (یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے۔)

تیسری دلیل ابن مسعود رضی کا قول

”ما رآہ المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآہ المؤمنون قبیحاً فهو عند الله قبیح“^۳ (یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بری ہے۔)

۱۔ ابن حزم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ و اسناد صحیح نہیں۔ ’الاحکام‘ (جلد ۳، صفحہ ۱۳۳۔) یہ حدیث سخاوی نے بھی ’کنوزالاحتمال‘ میں بروایت ابن ابی عاصم بیان کی ہے (صفحہ ۱۳۹۔)

۲۔ یہ حدیث علامہ سیوطی نے ترمذی سے ’جامع الصغیر‘ میں نقل کی ہے نمبر ۱۰۰۳۔

۳۔ بعض محدثین کے نزدیک یہ حدیث شریف ہے جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب ’الاحکام‘ میں بیان کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۱۲) لیکن یہ غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ سخاوی نے ’مقاصد حسنہ‘ میں اور علائی وغیرہ نے صراحت کی ہے اور احمد نے اسے ’کتاب السنۃ‘ میں روایت کیا ہے۔ دیکھو ’شرح حموی علی الاشبہاء‘ جلد ۱، صفحہ ۱۲۷ اور ’شرح المجامع‘ (صفحہ ۳۰۸۔)

چوتھی اور آخری دلیل عقلی

چوتھی 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

جمہور علمائے 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 بلکہ امام مالکؒ کے؛ انہوں نے فرمایا ہے کہ مدینہ دارالہجرت 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 علمائے اجماع معتبر ہونا چاہیے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

”انما المدینہ کالکیر تنفی خبثہا و ینصع طیبہا...“
 وہی المدینة تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید“^۱
 (یعنی بے شک مدینہ بھٹی کی مانند ہے کہ جس کا میل کچیل صاف ہو جاتا ہے اور وہ خالص رہ جاتا ہے۔ مدینہ برے لوگوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے

۱۔ مؤطا اور اس کی شرح ’تنویر الحوالک‘ (جلد ۱، صفحہ ۲۰۱-۲۰۲) نیز ’بخاری‘ اور اس کی شرح ’نبینی‘ (جلد ۱، صفحہ ۲۳۵) اور دیکھو ’مسلم‘ اور اس کی شرح ’نووی‘ (جلد ۹، صفحہ ۱۵۳-)

میل کچیل کو -)

اسی طرح مذہب مختار میں یہ شرط نہیں ہے کہ اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) ہی کا ہو بلکہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے علاوہ بھی مقبول ہے۔ اس مسئلے میں امام احمد بن حنبل^۱ اور داؤد ظاہری^۲ کی رائے علمائے جمہور کے خلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک خاص صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع ہی معتبر ہے اور کسی کا نہیں۔^۱

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 کیوں کہ ان دونوں کے نزدیک صرف خلفائے راشدین کا متفق ہو جانا اجماع ہے۔ اور وہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ”علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین“^۳ (یعنی اے مسلمانو! تم پر میری اور خلفائے راشدین کی پیروی لازم ہے۔)

اجماع کی دو صورتیں ہیں: یا تو صراحۃً اظہار رائے ہو یا بذریعہ سکوت۔ اجماع سکوتی کی یہ صورت ہے کہ کسی مجتہد نے کسی مسئلے میں فتویٰ دیا ہو اور وہ فتویٰ اس زمانے کے تمام مجتہدین کے علم میں بھی آ گیا ہو

۱۔ 'اعلام الموقعین' جلد ۱، صفحہ ۲۴) اور 'الاحکام'

لابن حزم (جلد ۴، صفحہ ۱۳۷ -)

۲۔ یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے احمد، ترمذی اور

ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔

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 جا سکتا۔^۱

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 ائمہ مجتہدین کے اتفاق میں کوئی امام معصوم بھی شریک ہو۔ چنانچہ اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے 'ائمہ 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'۔^۲

آخری ریمارک

جن مسائل کے متعلق قرآن و سنت میں یا تو سرے سے کوئی حکم موجود نہ ہو یا ہو تو صریحی 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۔

۱۔ 'الاحکام' جلد ۱، صفحہ ۱۳۰۔

۲۔ 'حل العقول لعقد الفحول' تالیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی (مطبع تبریزی ۱۲۹۱ھ) اور کتاب 'عناوین الاصول' تالیف شیخ محمد مہدی الکاظمی (بغداد ۱۳۴۲ھ، جلد ۲، صفحہ ۷) اور کتاب 'التقریر والتجیر' (جلد ۳، صفحہ ۹۸)۔

قیاس

قیاس کے معنی

جب فتوحات اسلامی دور دراز ملکوں تک پہنچیں ، مملکت 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 اجماع 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 دلیل 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 علت 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 علت 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 علت غائی ایک ہو۔

جیسے شراب آیت 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) آیت قرآنی کی رو سے حرام نہیں، تو چوں کہ اس میں بھی نشہ ہوتا ہے لہذا شراب پر قیاس کر کے اس پر بھی حرمت کا حکم لگا دینا ممکن ہو گیا۔ اسی لیے جب ان میں نشہ باقی نہیں رہتا تو دونوں پر سے حرمت کا حکم اٹھ جاتا ہے۔^۲ شراب نشہ سے پائے جانے پر حرام ہے۔
 اسی طرح فقہاء نے قیاس معکوس بھی استعمال کیا ہے۔ یعنی اگر کسی چیز میں وہ سبب موجود نہ ہو جو آیت 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 قیاس طرد اور دوسری قیاس عکس۔ قیاس طرد کا

۱۔ نبیذ اور تمام نشہ آور چیزیں اس حدیث کی رو سے بھی حرام ہیں 'کل مسکر خمر و کل خمر حرام' یعنی ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے ('صحیح مسلم' جلد ۶، صفحہ ۱۰۱۔)

۲۔ 'الفروق' للقرافی (جلد ۲، صفحہ ۳۵۔)

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 ہے^۱۔ قیاس 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^۲ 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 قیاس طرد مراد ہونا ہے اور قیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنی اندازہ اور مساوات کے بھی پائے جاتے ہیں۔

دلائل قیاس

مذہب اسلامی کے اختلاف کا ایک سبب قیاس بھی ہے۔ شیعہ امامیہ^۳، داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین^۴ نے تو قیاس کو تسلیم ہی نہیں کیا، البتہ جمہور فقہاء اور

۱۔ 'تعریف التامدی فی الاحکام' جلد ۳، صفحہ ۶۔ اور قیاس طرد کی تعریف ابن حاجب نے یہ کی ہے: 'مساواة فرع الاصل فی علة حکمہ' یعنی اصل کے حکم میں فرع کی برابری۔ اور بیضاوی نے 'منہاج' میں قیاس طرد کی یہ تعریف کی ہے۔ 'اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لاشتراکھا فی علة الحکم عند المثبت' یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر لگانا دونوں میں علة حکم کے اشتراک کے سبب۔ دیکھو 'نہایۃ السؤل' للآسنوی جلد ۳، صفحہ ۲۔

۲۔ 'تعریف التامدی فی الاحکام' - ج ۳، صفحہ ۳

۳۔ 'حل العقول' ۵۳ -

۴۔ 'الاحکام' لابن حزم جلد ۷، صفحہ ۵۳-۵۶ -

شیعہ زیدیہ^۱ کے نزدیک قیاس قابل قبول ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ قیاس کس حد تک قابل اعتدال 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 علت مشترکہ کی بھی ضرورت نہیں۔ ادھر احمد بن حنبل^۲ 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^۲۔

قیاس کے مسئلے نے اپنے مخالفین و موافقین میں بڑا ہنگامہ پیدا کر دیا تھا۔ ہر فریق نے اپنے اثبات دعویٰ کے لیے دلائل شرعی 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 کیوں کہ قرآن مجید نے اس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی۔ چنانچہ آیات میں مذکور ہے : ”و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء“ (یعنی ، اے رسولؐ ، ہم نے تجھ پر ایک ایسی کتاب نازل کر دی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے۔) ”ما فرطنا فی الكتاب من شیء“ (یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس کا ذکر ہم نے قرآن میں

۱- 'نہایۃ السؤل' للاسنوی جلد ۳ ، صفحہ ۸ -

۲- 'اعلام الموقعین' جلد ۱ ، صفحہ ۲۵ - ۲۶ -

نہ کر دیا ہو۔) ”و ما اختلفتم فیہ من شیء 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 اعتقاد نہیں کیا جا سکتا، ”و ان 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: ”اعظمها فتنة عالی امتی قوم یقیسون الامور
برأیہم 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 رضی اللہ عنہم 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۔

جواز قیاس کے لیے جمہور فقہاء کے دلائل یہ ہیں: ^{فقہاء}

پہلی دلیل قرآن میں ہے: ”و تلک الامثال نضربہا
للناس و ما یعقلہا الا العالمون“ (یعنی ہم یہ مثالیں
لوگوں (کے غور و خوض) کے لیے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف

۱- سورۃ نحل (۱۶) ۸۹ - سورۃ انعام (۶) ۳۸ -
سورۃ شوریٰ (۴۲) ۱۰ -

۲- سورۃ نجم (۵۳) ۲۸ -

۳- ’اعلام الموقعین‘ جلد ۱، صفحہ ۲۱۷ اور اس

کے بعد -

اہل علم ہی سمجھتے ہیں) ”فأستبروا یا اولی الابصار“ (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 افضی بینکم بالرای فیہا لم یُنزل فیہ وحی“ (حضور سرور عالمؐ فرماتے ہیں کہ جن معاملات کے لیے وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنی رائے سے کرتا ہوں۔) اسی طرح نبی کریم صلعم سے ایک روایت ہے، آپ نے ابن مسعود سے فرمایا: ”اقض بالکتاب و السنة اذا وجدتها فاذا لم تجد الحکم فیہا اجتهد رأیک“ (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 رضی اللہ عنہ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے اس وقت فرمائے تھے جب آپ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجا تھا^۲۔

۱۔ سورۃ عنکبوت (۲۹) ۴۳ - سورۃ حشر (۵۹) ۲ -

۲۔ ’الاحکام‘ للآمدی (جلد ۳ - صفحہ ۷۷ اور اس کے بعد) - حدیث معاذ مرسل ہے جسے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی صلعم 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 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نیز روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: ”میری ماں نے حج کی منت مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے ہی 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 مسہی اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتی؟ پس اللہ کا قرضہ بھی ادا کر کیوں کہ اللہ کے قرضے کی ادائیگی سب سے مقدم ہے۔“ پس اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج کو ادائیگی قرض کے فریضے پر قیاس فرمایا۔

تیسری دلیل: قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا ”اعرف الامثال

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

رو سے“ پھر آنحضرت نے پوچھا ”اگر قرآن میں وہ حکم نہ پاؤ تو؟“ انہوں نے جواب دیا کہ اس وقت منت کی رو سے فیصلہ کروں گا۔ پھر آنحضرت نے پوچھا کہ اگر منت میں وہ حکم نہ پاؤ؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ چنانچہ آنحضرت نے اس کی اجازت دے دی۔ جو شک بعض علماء نے اس حدیث میں کیا ہے اس کے لیے ’تاریخ الفقہ الاسلامی‘ تالیف ڈاکٹر عبدالقادر دیکھیے (جلد ۱، صفحہ ۲۰ و ۲۱۰)۔

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت جاریہ خثعمیہ کے متعلق بھی ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ دیکھو شرح بخاری ’عینی‘ جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۲ و ۲۱۳۔

و الاشباہ و قس الامور عندک ۱“ (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 کیا تو حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا : ”تطبق علیہ حد المفتری ای ثمانین جلدۃ لانه اذا شرب سکر و اذا سکر ہذی و اذا ہذی افتری ۲“ (شرابی کو تہمت لگانے والے کی سزا دیجیے یعنی ۸۰ کوڑے ، کیوں کہ 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 جا سکتا 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 ، کیوں کہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا ، کیوں کہ وہ

۱۔ 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۔

۲۔ اس اثر کو حضرت امام مالک نے ’موطا‘ میں روایت کیا ہے۔ دیکھو شرح ’موطا‘ ’تنویر الحوالک‘ (جلد ۲ ، صفحہ ۱۷۸)۔ دوسروں نے بھی لفظی اختلاف کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے۔

قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں ، وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے^۱۔

قیاس کے ارکان اور شرائط

قیاس کے چار ارکان ہیں : (۱) اصل ، مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) (۲) فرع ، مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے) (۳) حکم ، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے (۴) علت یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔ پس گزشتہ مثال میں شراب اصل ہے ، نیکذ فرع ہے ، نشہ علت مشترکہ 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^۲۔
دوم : مقیس و مقیس علیہ میں ایک ہی علت (وصف) موجود ہو ، کیوں کہ وہ مختلف اوصاف قیاس کے لیے کافی نہیں جو آپس میں مماثلت اور مشابہت رکھتے ہوں ، کیوں کہ ایک چیز دوسری کے ساتھ اسی وقت مل سکتی ہے جب دونوں میں کلی مماثلت ہو^۳۔

✓ سوم : اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہو۔ اسی لیے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا جو کسی خاص واقعے کے

- ۱- 'اعلام الموقعین' جلد ۲ ، صفحہ ۲۴ -
 - ۲- 'الاحکام' للآمدی جلد ۳ ، صفحہ ۱۲ اور اس کے بعد -
 - ۳- ایک عام قاعدہ ہے جو 'مجامع الحقائق' میں مذکور ہے -
- دیکھو اس کی شرح 'منافع الدقائق' ، صفحہ ۳۲۲ -

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 'مجلة' کی دفعہ ۱۵ میں مذکور ہے کہ "ماثبت 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^۲۔

جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے کہ 'مجلة' میں گواہی کا
 نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں^۳ 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^۴

۱۔ دیکھو 'المجامع' اور اس کی شرح 'المنافع' صفحہ

۳۳۲ و ۳۳۱۔

۲۔ Exceptiones strietissimae interpretantur

۳۔ دفعہ ۱۶۸۵۔ آئندہ عنقریب ہم اس کی توضیح

کریں گے۔

۴۔ اس واقعے کو امام بخاری نے روایت کیا ہے (دیکھو

اس کی شرح 'عینی' جلد ۱۴، صفحہ ۱۰۴) اور یہ حدیث

'مسند امام احمد بن حنبل' میں بھی روایت کی گئی ہے۔ اس کے

الفاظ یہ ہیں: "من شهد له خزیمة او علیہ فحسبه"

(یعنی جس کے موافق یا خلاف خزیمہ گواہی دے وہ کافی ہے۔)

دیکھو 'کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق' تالیف

امام مناوی، مصر، ۱۳۰۵ھ، صفحہ ۱۱۸۔

یعنی خلاف قیاس تھا خزیمہ کی گواہی فیصلے کے لیے کافی سمجھی گئی۔ پس یہ استثنا خزیمہ ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا اور جمہور فقہا نے اس حکم پر دوسرے حکم کو کبھی قیاس نہیں کیا اور نہ اس واقعے کے علاوہ کہیں اور کسی ایک مرد کی گواہی کافی سمجھی گئی ہے۔

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

۱۔ ملف میں سے قاضیوں کا ایک فرقہ اس طرف گیا ہے کہ ایک ایسے سچے گواہ کی گواہی پر بغیر حلف لیے فیصلہ کیا جا سکتا ہے جس کی سچائی مشہور ہو۔ ان کا یہ نظریہ حدیث خزیمہ پر قیاس کرتے ہوئے ہے: ”الطرق الحکمیہ فی السیاسة الشرعیہ“ تالیف ابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر، ۱۳۱۷ھ، صفحہ ۷۵)۔ ہم اس کتاب کے باب البینات میں اس مسئلے کی تشریح کریں گے۔

فصل ششم

دوسرے دلائل شرعیہ

انصاف اور خیر مطلق

جمہور فقہاء کے 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 کے 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 فقہا نے ایسی نئی دلیلیں اختیار کیں جنہیں دوسرے فقہا نے تسلیم کیا جیسے استحسان، مصالح مرسلہ اور استصحاب۔

ان تمام دلائل جدیدہ کا مقصد یہ ہے کہ رائے، فکر و نظر اور احکام شرعیہ کے اسباب و علل کی تحقیق کی جائے، نیز یہ کہ معاشرہ انسانی کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو کہا حقہ پورا کیا جائے، اس کی بہتری کے لیے انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کیے جائیں 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 کیوں کہ یہ قانون الہی ہے اور اس میں دین و اخلاق اور اقتصادیات 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 کے تمام اصول و دلائل اور ان کے فروعی علوم اور تعلیمات میں یکسانیت اور ہم آہنگی موجود ہو تاکہ وہ احکام ایسے دل نشیں ہو جائیں کہ ان احکام کے احترام کے نقوش صفحہ دل سے کبھی 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۔

۱۔ 'حجة الله البالغة' تصنیف احمد عبدالرحیم عرف شاہ

ولی اللہ، مطبوعہ مطبع منیر یہ ۵۱۳۵۲ جلد ۱، صفحہ ۱۷۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عدل اور احسان دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے : ”ان الله يامر بالعدل والاحسان“ (یعنی خدا انصاف اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے۔) عدل و احسان دونوں عموماً ایک ہی ساتھ 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 منصبی تصور کرے۔ حقوق معاشرہ کی ادائیگی کے ضمن میں بھلائی کرنا، چشم پوشی اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آجاتے ہیں^۲۔

ان فرائض معاشرہ کے ادا کرنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ فقہا نے اپنے اجتہاد میں ہمیشہ روح شریعت کا خیال رکھا اور ان کی مساعی اسی اعلیٰ نصب العین یعنی عدل حقیقی میں کارفرما رہیں۔ انسانی قوانین عدل حقیقی تک نہیں پہنچ سکے بلکہ انسان کے وضع کردہ قانون تمام مدارج ارتقا طے کرنے کے 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 گستری^۳ کے تصور نے بڑا اہم حصہ لیا؛ چنانچہ رومیوں

۱- سورة نحل (۱۶) - ۹۰ -

۲- 'احیاء علوم الدین' للغزالی، مطبع عثمانیہ، مصریہ

۱۳۶۲ھ جلد ۲، صفحہ ۶۶ - ۷۵ -

۳- Aequitas; Equity.

کا چیف جسٹس پریٹر^۱ اور انگریزوں کی مقامی عدالتوں کے جج^۲ پرانے قانون میں نئی نئی ترمیمیں کرنے اور اس کے نقائص^۳ 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 ابو حنیفہ نعمان 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 استنباط احکام میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ تمام احکام شرع کے لیے قیاس کو معیار بنا دیا، 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 فقہا نے صریح قیاس

۱ - Praetor.

۲ - Chancery Courts.

۳ - Aequitas Correctio Legis generaliter Latae

qua Parte deficit.

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^۱۔ اور ایسی چیز کا منافع^۲ بھی چونکہ بیع کے وقت
موجود نہیں ہوتا اس لیے احناف کے نزدیک حقیقی مال شمار
نہ ہوگا۔ پس ٹھیکے میں چوں کہ 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 فقہا نے قیاس
کو نظر انداز کر کے ٹھیکے کو ایک امر مستحسن سمجھ کر
جائز قرار دیا۔

یہی حال 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 نا جائز ہونی چاہیے۔ مگر چونکہ ایسی بیع
سنت فعلی اور لوگوں کے تعامل یعنی اجماع کی رو سے جائز ہے
لہذا اس مسئلے میں بھی فقہا نے قیاس ترک کر کے ایسی بیع کو
مستحسن سمجھا ہے اور اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

۱- مجلہ کی دفعہ ۲۰۵ -

۲- بخلاف امام شافعی کے کہ وہ منافع کو حقیقی مال
شمار کرتے ہیں ('مبسوط' جلد ۱۱، صفحہ ۷۸)۔

اس قسم کے طریقہ استدلال کو، یعنی دلیل قوی کے سامنے قیاس ترک کر دینا، اکثر فقہا نے تو تسلیم کیا ہے لیکن بعض اعلیٰ نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام دلائل شرعیہ میں سے صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے۔ اور بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی دلیل استحسان کا قائم کرنا بالکل بے محل ہے کیوں کہ 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^۲ 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، کیوں کہ یہ کامہ یعنی استحسان مصدر ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ تمام فقہا نے 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 کیوں کہ یہ قیاس جلی مذکور سے مختلف ہے۔ وہ قیاس خفی

۱۔ امام غزالی نے 'مستصفی' میں یہ اعتراض کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۳۹)۔

۲۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۱، صفحہ ۳۳۵) و 'مجموعۃ الرسائل الکبریٰ' لابن تیمیہ (مصر ۱۳۲۳ھ جلد ۲، صفحہ ۲۱۸)۔

کی یہ تعریف کرتے ہیں ”دلیل ینقذح فی نفس المجتہد لا تساعده العبارة عنہ و لا یقدر 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 و الاخذ بما ہو اوفق للناس“^۱ 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^۲۔ 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 مالکیہ نے بھی اس قسم کا استحسان اختیار کیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے ”الالتفات الی المصلحة والعدل“^۳ (یعنی مصلحت عامہ اور انصاف کا لحاظ رکھنا)۔ امام احمد بن حنبل^۴ کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن امام شافعی^۵

- ۱- ’المبسوط‘ للسرخسی جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۵-)
- ۲- ’جامع الفصولین‘ جلد ۱، صفحہ ۲۳۶-)
- ۳- ’الاعتصام‘ تالیف شاطبی (جلد ۲، صفحہ ۶۱۱-۹۲۱) اور ’بداية المجتهد‘ (جلد ۲، صفحہ ۲۵۱-)
- ۴- جیسا کہ آمدی کی کتاب ’الاحکام‘ میں مذکور ہے۔ (جلد ۳، صفحہ ۱۳۵) یہ اس کے مخالف ہے جو سبکی کی کتاب ’جمع الجوامع‘ میں مذکور ہے۔ (دیکھو اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیہ بنانی، جلد ۲، صفحہ ۳۶۹-)

نے استحسان کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا : ”من استحسن فقد شرع“ (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 چوں کہ 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 فتوے دیں گے اور اگر استحسان کی راہ مسدود کر دی جائے تو فتاویٰ کا یہ اختلاف و افتراق ختم ہو جائے گا۔ اگر وہ مفتی جو قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کرتا ہے، یہ کہے کہ لوگوں پر میرے فتوے کا اتباع لازم ہے، تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ تمہاری اطاعت کا کس نے حکم دیا ہے جو لوگوں پر تمہاری پیروی فرض ہوئی؟ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر تمہاری طرح کوئی دوسرا تم 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 طرح تمہاری اطاعت بھی کسی پر لازم نہیں البتہ اطاعت تو اسی کی لازم ہے کہ جس کی اطاعت کا خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

حکم دیا ہے اور اسی کو حق اطاعت پہنچتا ہے۔ خواہ وہ حکم صراحۃً دیا گیا ہو یا ایسے دلائل موجود ہوں جن سے ایسا حکم ثابت ہو۔^۱

جو استحسان کو مانتے ہیں وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں :
 آیت کریمہ : "الذین یستمعون القول فی تبتبعون احسنہ"^۲
 (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 حسناً فهو عند اللہ حسن"^۳
 (یعنی جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں ، وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے۔) مگر مخالفین استحسان اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں استحسان کی کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں اجماع 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 کیوں کہ اس کی بنیاد رجحان طبع اور خواہش نفس پر ہے اور یہ صورت احناف اور امام مالک دونوں کے نزدیک مقبول نہیں۔^۴

۱۔ 'کتاب الام' باب ابطال الاستحسان (جلد ۷ ، صفحہ

۲۷۳-۲۷۴)

۲۔ سورۃ زمر (۳۹) ۱۸ -

۳۔ اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

۴۔ دیکھو 'الاعتصام' میں یہ موقع اور شرح 'المنار' لابن

ملک صفحہ ۲۸۵ -

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^۱ کے تمام ائمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائل معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ مصالح اور رفاہ عامہ پر مبنی ہیں۔^۲

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^۳ 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

- ۱۔ ظاہریہ کے نزدیک معاملات بھی عبادات کی طرح تعبیدی ہیں، خواہ عقل میں آئیں یا نہ آئیں۔
- ۲۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔
- ۳۔ یہ مسئلہ کتاب 'الاعتصام' میں دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۹۵-۱۱۶) اور 'المستصفیٰ (ج ۱، صفحہ ۱۳۹-۱۴۳) اور 'تبصرة الاحکام' (جلد ۲، صفحہ ۱۱۷-)

جانے جو مصلحت عامہ اور منشا شریعت دونوں کے موافق ہو ،
یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں رفاہ عامہ
اور منشا شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق
حکم لگایا جائے۔

۱۲ اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں : ایک یہ کہ
مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے
تعلق رکھتا ہو تا کہ اس میں نظر و فکر کے ذریعے مصلحت
کا تعین کیا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح
شریعت کے موافق ہو تا کہ 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 کمالیات (تعیشات) 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
کمالیات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق سامان تعیش اور
آرائش سے ہو۔

۱۳ ہم چند مثالیں ایسی بیان 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 بنا لیں
یعنی حملے کے 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 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، کیوں کہ ان کے نزدیک کوڑوں کی سزا میں دو فائدے ہیں: ایک یہ کہ اس طرح مال مسروقہ کا پتا لگ جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ سزا موجب عبرت اور باعث تہدید ہوتی ہے۔ لیکن مار پیٹ کی حالت میں اقرار جرم کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔^۱ یہ سزا ویسی ہی ہے جیسی رومیوں میں چوری کے ملزم کی سزا مار پیٹ تھی، اور قرون وسطیٰ کے یورپ میں اور چین کے پرانے قانون میں بھی چوری کے متہم کی سزا یہی تھی۔^۲

مذہب مالکیہ میں مصالح مرسلہ کا خلاصہ یہی ہے جو بیان کیا گیا لیکن باقی ائمہ 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 اس صورت میں سمجھتے ہیں جب مصلحت اشد ضروری اور بالکل قطعی و یقینی ہو۔

چنانچہ امام غزالی نے مصلحت ہی کی بنا پر جب کفار مسلمانوں کو ڈھال بنائیں تو مسلمانوں کا قتل جائز قرار دیا ہے

۱۔ مگر امام سحنون کے نزدیک ایسے اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ دیکھو 'الاعتصام'۔

۲۔ کیتون کی کتاب 'المبادی الاولیہ فی علم الحقوق'۔

لیکن وہ چوری کے متہم کو مار پیٹ کی سزا دینا جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ یہاں بازپرس کی مصلحت کے مقابلے میں دوسری مصلحت مضروب کی بھی موجود ہے کہ شاید وہ بے قصور ہی ہو اور ”مجرم کو نہ مارنا بے قصور کے مارنے سے بہتر ہے۔“^۱

چوری کے ملزم کو مارنے کے بارے میں آپ امام غزالی^۲ کی رائے زمانہ حال کے نظریوں، مذہب حنفی کی رائے مختار^۳ اور اس حدیث شریف کے موافق پائیں گے ”فان الامام لان یخطی فی العفو و خیر من ان یخطی فی العقوبة“^۳ (یعنی امام کا غلطی سے کسی مجرم کو معاف کر دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے کسی بے گناہ کو سزا دے دے۔)

استدلال و استصحاب حال

استدلال مصدر ہے استدلال سے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ اس نے دلیل تلاش کی اور حاصل کر لی۔ اسی معنیٰ میں ہم نے یہ لفظ اکثر استعمال کیا ہے اور اسی معنیٰ میں اکثر علمائے اصول اور فقہاء نے اپنے اختلافات کے باوجود اسے استعمال کیا ہے۔

- ۱۔ ’المستصفیٰ‘ کا مقام مذکور۔
- ۲۔ ’مبسوط‘ (جلد ۲۳، صفحہ ۷۰۔)۔
- ۳۔ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی، بیہقی، حاکم اور ابن شیبہ سے روایت کرتے ہوئے ’جامع الصغیر‘ میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۱۳۔)

لیکن معنی مذکور کے علاوہ یہ لفظ علمی اصطلاح میں خاص دلیل عقلی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے: ”ہو دلیل لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس“ (یعنی استدلال ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نہ نص ہو، نہ اجماع اور نہ قیاس ہو)۔ 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 جملوں 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 معاملے کا جزو اعظم رضامندی ہے۔‘ ان دونوں جملوں کی صداقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے نتیجے کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ ’بیع کا جزو اعظم رضامندی ہے۔‘ چوں کہ اس بحث کا تعلق علم منطقی سے ہے لہذا یہاں مزید بحث کرنا ضروری نہیں۔^۲

رہا ’استصحاب یا استدلال باستصحاب الحال‘، تو اس کی

- ۱- ’جمع الجوامع‘ مع اس کی شرح اور حاشیے کے (جلد ۲، صفحہ ۳۵۸) اور ’الاحکام‘ للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۱۹ اور اس کے بعد) اور ’المستصفیٰ‘ (جلد ۱، صفحہ ۱۲۷) اور ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۱، صفحہ ۲۹۳)۔
- ۲- ’الموضوع‘ شرح قاضی عضدالدین، جو ابن حاجب کی کتاب ’مختصر المنہی‘ پر ہے، ۵۱۳۰۷ (جلد ۱، صفحہ ۷۱-۵۲)۔

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 حالت ثابت نہ ہو جائے۔ امام شافعی^۱ اور احمد بن حنبل^۲ کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ^۱ خاص صورت میں ایسے استدلال کے قائل ہیں لہذا ہم اس طریقہ استدلال کی بعض مثالوں سے وضاحت کرتے ہیں :

(۱) 'استصحاب البرأۃ الاصلیہ' (بری الذمہ ہونے کی اصلیت کو باقی رکھنا۔)

اس کا مطلب یہ ہے کہ از روئے عقل اصلیت میں کوئی ذمہ داری نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ یہی اصول 'کتاب الاشباہ والنظائر' ۲ کے قاعدہ کلیہ میں 'مجلے' کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے 'الاصل براءة الذمۃ' 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 جا سکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے۔

۱۔ کتاب 'العناوین الاصول' جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے (جلد ۲، صفحہ ۳۸ اور اس کے بعد۔)

۲۔ 'کتاب الاشباہ' للسیوطی (صفحہ ۳۹) اور 'کتاب الاشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۲۳۔)

(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 گا تاوقتیکہ 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 جا سکتا۔

(۳) 'استصحاب النص الی ان یرد المنسوخ' (یعنی نص کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک دوسری نص سے منسوخ نہ ہو جائے -)

(۴) 'استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتی یثبت خلافہ او استصحاب الماضی بالجمال' (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 تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو۔ اور یہ اصول اس قاعدہ کلیہ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشباہ^۱ میں اور مجلے کی دفعہ ۵ میں مذکور ہے کہ 'الأصل 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

۱۔ 'کتاب الاشباہ' للسیوطی (صفحہ ۳۷) ولابن نجیم

(صفحہ ۲۳ -)

جیسا کہ 'مجامع' میں اور مجلے کی دفعہ ۱۰ میں بھی مذکور ہے کہ 'ما ثبت بزمان یحکم ببقائہ، ما لم یوجد دلیل علی خلافہ فاذا ثبت فی زمان ملک شی لحد یحکم ببقاء الملک ما لم یوجد ما یزیلہ' ۲ (یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ 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 تاوقتیکہ 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 ۳۔ دراصل یہ اختلاف نظری ہے یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور مال ایک ہی ہے۔

(۵) 'استصحاب المقلوب او استصحاب الحال فی الماضی' (یعنی برقراری معکوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا۔)

-
- ۱- 'المجامع' اور اس کی شرح 'المنافع' (صفحہ ۳۳۰)۔
 - ۲- نیز دیکھو 'مجلہ' کی دفعہ ۱۶۸۳۔
 - ۳- 'اعلام الموقعین' میں یہی مضمون اور شرح 'مجامع' (صفحہ ۳۱۱)۔

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 فقہا 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 انجواب میں ہوگا تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔ مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

قوانین کے اساسی مآخذ 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 سوال کرتے 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 ۲۔

- ۱۔ 'الابہاج' شرح 'المنہاج' للسبکی (مطبوعہ مع شرح اسنوی) جلد ۳، صفحہ ۱۱۱-۱۱۲۔
- ۲۔ 'المستصفی'، (جلد ۱، صفحہ ۱۳۲) اور 'الاحکام' آمدی کی (جلد ۳، صفحہ ۱۲۹)۔

دوسرے فرقے نے کہا کہ 'شريعة من قبلنا
 شريعة 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 'القديم يترك على قدمه'۔
 یہی 'مجامع' اور 'مجلے' کی دفعہ ۶ میں ہے۔

بحیثیت مجموعی ہمیں اس دلیل میں کوئی فائدہ نظر نہیں
 آتا، کیوں کہ 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۔

فصل ہفتم

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۔ بانفیاض دیگر وہ کوشش جو مذکورہ المصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ہے، کیوں کہ تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ہے یا جس طرح آمدی نے تقلید کی تعریف کی ہے کہ "بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا۔"

چوں کہ شرع اساسی 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 انہیں دلائل شرعیہ سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ہے، اور اجتہاد ہی کے ذریعے معاملات روزمرہ اور معاشرہ انسانی کے تقاضوں کو کہا حقہ پورا

۱۔ 'الاحکام' (جلد ۳، صفحہ ۱۶۶ -)

کیا جا سکتا ہے - یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے -

شرع اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و حدیث 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 استصحاب 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 زرین 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 ائمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باہمی اختلاف بہ نسبت خود ائمہ 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 تیرھویں صدی عیسوی میں ہلاکو خاں کے ہاتھوں سقوط بغداد کے بعد علمائے اہل سنت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے

اجتہاد کی تاریخ

خوف سے باتفاق رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد عربی اقلیت 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 پس ماندہ 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 ائمہ تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے، اور انہوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک 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 انہیں کو چراغِ 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 بنا دیں کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو کہا حقہ، 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 عبور رکھتا ہو؛ تفسیر قرآن، اسباب نزول، راویوں کے حالات، جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناسخ 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 ائمہ ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ، یا مردہ مذاہب کے بانی جیسے اوزاعیؒ، داؤد ظاہری اور طبریؒ، یا جیسے امام جعفر صادق اہل شیعہ کے نزدیک، یا ان حضرات کے علاوہ اس درجے کے دیگر ائمہ۔

دوسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المذہب وہ ہے جو کسی مذہب کا بانی نہ ہو البتہ ائمہ 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^۱ 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، سرخسی وغیرہ اور مذہب شافعی میں غزالی وغیرہ۔

چوتھی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد مقید وہ ہے جو آراء سلف کا پابند ہو اور انہیں 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 کیوں کہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق مختلف آراء میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں، قوی و ضعیف، ظاہر الروایۃ اور نادر روایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں جیسے مذہب حنفی میں کرخی، قدوری، صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متنوں کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے

۱۔ 'طبقات الشافعیہ الکبریٰ' لابن السبکی میں مذکور ہے (ج ۱ صفحہ ۲۴۳) کہ مزنی امام شافعی سے اصولی اختلاف نہیں رکھتے البتہ فروعی مسائل کے استخراج میں اختلاف ہے۔

ہیں۔ ان حضرات کے بعد ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جو بغیر حجت ملزمہ کے اپنے پیش رو ائمہ کے مسلک پر چلتے ہیں۔^۱

وجوب اجتہاد کی دلیلیں

کتاب و سنت، اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) اور ائمہ اربعہ^۲ 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 خوض کرنے 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“^۳ (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۔)

۱- دیکھو ابن عابدین کی تصنیف ’شرح المنظومہ‘ مسمی ’عقود رسم المفتی‘ مطبع معارف سورہ ۱۳۰۱ھ (صفحہ ۴ - ۵ -)۔

۲- رسالہ ’القول المفید فی ادلة الاجتہاد والتقلید‘ للشوکانی (۱۳۳۸ھ) اور ’الاحکام‘ للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۳۹) اور اس کے بعد) اور ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۲، صفحہ ۱۲۸) اور اس کے بعد۔

۳- سورۃ حشر (۵۹) ۲ سورۃ نساء (۴) ۵۹ -

دوم سنت : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا 'اجتہدوا فکل میسر لها خلق لہ' (یعنی اجتہاد کرو کیوں کہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے ، اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کر دیتا ہے ۔) اذا حکم الحاکم فاجتہد ، ثم اصاب فله اجران و اذا حکم اجتہد ثم اخطأ فله اجر^۱ (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'^۲ یعنی علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے ، 'العلم امناہ امتی'^۳ (یعنی علم میری امت کے امین ہیں) ، 'العلم مصابیح الارض و خلفاء الانبیا و ورثتی و

۱- 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳ ، صفحہ ۱۷۰ -)

۲- یہ حدیث 'صحیحین' میں روایت کی گئی ہے 'مسلم' (جلد ۵ ، صفحہ ۱۳۱) 'بخاری' مع شرح عینی (جلد ۲۵ ، صفحہ ۶۷ -)

۳- یہ حدیث سیوطی نے 'جامع الصغیر' (نمبر ۵۲۶۳) میں بھیقی ، طبرانی خطیب اور ابن عدی 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' دمشق ۱۳۳۸ھ ، (صفحہ ۱۱۸ -)

۴- 'جامع الصغیر' (نمبر ۵۷۰۳) روایت دیلمی ۔ یہ حدیث ضعیف ہے ۔

ورثة الانبياء' ۱ (یعنی علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیا کے جا نشین ہیں نیز میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں۔) ان تمام احادیث میں جد و جہد ، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

سوم اجاع صحابہ : فرمایا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے 'اقول فی الکلالۃ' ۲ برائی ، فان یکن صواباً فمن اللہ و ان یکن خطأ فمنی و من الشیطان و اللہ و رسولہ منہ بریٹان' (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 و سلم) بری ہیں۔)

اور فرمایا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے "ان عمر لایدری انه اصاب الحق و لکنہ لم یأل جہداً" (یعنی عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پا لیا 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)

۱۔ 'جامع الصغیر' (نمبر ۵۷۰۴) روایت ابن عدی۔ یہ

بھی ضعیف ہے۔

۲۔ یعنی کلالہ کی میراث میں جس کا نہ باپ ہو نہ

بیٹا ہو۔

فرمایا تھا: ”اصابت امرأة و اخطا عمر“ (یعنی عورت کی رائے صحیح ہے اور عمر کی غلط ہے۔)

چہارم ائمہ اربعہ کے اقوال ۲: ابن قیم نے امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا ”لا یجزل لاحد ان یقول بقولنا حتی یعلم من ابن 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 ۳ کو یہ کہتے سنا: ”انما لنا بشر اخطی و اصاب انظروا فی رائی کیا و افق الکتاب و السنة فخذوا بہ و ما لم یوافق الکتاب و السنة فاترکوه۔“ (یعنی بے شک میں انسان ہوں، غلط فیصلہ بھی دے سکتا ہوں اور صحیح بھی؛ میری رائے پر غور کیا 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 ۳ 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 و کان النبی صلعم قد قال بخلاف قولی، فما صح عن النبی صلعم اولی و لا تقلدونی و اذا صح خبر یخالف مذہبی فاتبعوه و اعلموا انه مذہبی۔“ (یعنی اگر نبی کریم صلعم کا فرمان

۱- آمدی کی ’الاحکام‘ (جلد ۳، صفحہ ۱۵۰) اور

’احیاء علوم الدین‘ للغزالی جلد ۱، صفحہ ۳۹۔)

۲- ’القول المفید‘ صفحہ ۱۵-۲۷

میرے قول کے خلاف ہو تو حضور کا فرمان واجب التعمیل ہے ، اس وقت میری تقلید نہ کرو۔ اور 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 ائمہ سے زیادہ مشہور ہیں ، بالکل یہی مضمون بیان فرمایا ہے : ”لا تقلدنی و لا مالکاً و لا الشافعی و لا الثوری و خذ من حیث اخذوا“ (یعنی نہ میری تقلید کرو ، نہ مالک کی نہ شافعی کی ، نہ ثوری کی بلکہ انہیں 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 اس 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 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 یکلف اللہ نفساً الا وسعہا“ (یعنی خدا کسی کو

۱۔ دیکھو ’ الاحکام ’ للآمدی (جلد ۳ ، صفحہ

- (۱۳۷-۱۳۶)

۲۔ سورہ بقرہ (۲) ۲۸۶ -

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۔ جناب جہ اسی مضمون کا ایک خط عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعریٰ کو تحریر فرمایا تھا: "ولا تمنعك قضاء قضيت فيه اليوم، فراجعت فيه رأيك فهديت فيه ليرشدك ان تراجع في الحق فان الحق قدیم لا يبطله شیء و مراجعت الحق خير من التهادی فی الباطل" (یعنی جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس

۱۔ اس مشہور خط کے حوالے کے لئے مع اختلاف عبارات کتب ذیل دیکھیے: 'الاحکام السلطانیہ' لہاوردی (صفحہ ۶۸)، 'اعلام الموقعین' (جلد ۱، صفحہ ۷۲)، 'المبسوط' (جلد ۱۶، صفحہ ۶۰ اور اس کے بعد) 'الفتح الفرید' (جلد ۱، صفحہ ۳۸)، 'عیون الاخبار' لابن قتیبہ (جلد ۱، صفحہ ۶۶)، 'مقدمہ ابن خلدون' (صفحہ ۱۹۲)، 'جمہورۃ رسائل العرب' (جسے جناب احمد ذکی صفوت نے نقل کیا ہے، ۱۹۳۷ء، جلد ۱، صفحہ ۲۵۲)، 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۸۱) وغیرہ۔ اس خط کو بہت سے ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے البتہ اس کی صحت میں بعض ناقدین نے شک کیا ہے جیسے ابن حزم جس نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ جعلی ہے۔ دیکھو 'النبذ فی اصول الفقہ الظاہری' (صفحہ ۵۱) اور 'المجلی' (جلد ۱، صفحہ ۹۹، حاشیے میں اس کی تردید کے ساتھ) اور کتاب 'تاریخ الفقہ الاسلامی' مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر (صفحہ ۷۰۔)۔

فیصلے سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابق فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیوں کہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی۔ اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصہ 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 کیوں کہ 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 جہلا 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

الجاهل کلا جتھاد فی حق المجتھد^۱“ (یعنی فتویٰ ان بڑھ کے لیے ایسا ہے جیسے اجتھاد مجتھد کے لیے۔ یا ’فتاویٰ المجتھدین بالنسبۃ الی العوام کالدلۃ الشرعیۃ بالنسبۃ الی المجتھدین^۲“ (یعنی عوام کے لیے مجتھدین کے فتوؤں کی وہی حیثیت ہے جو شرعیہ دلائل کی مجتھدین کے نزدیک۔)

عوام کے لیے تقلید کا جائز ہونا ایک معتول بات ہے، کیوں کہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ بعض لوگ صنعت و حرفت کے مختلف پیشوں میں مشغول ہوں۔ پس اجتھاد 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 ائمہ مجتھدین کی تقلید واجب ہے۔ اس آیت پر عمل کرتے ہوئے ’فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون^۳‘ (یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے تو اہل علم سے پوچھو۔)

اس میں شک نہیں کہ مذاہب مختلفہ منضبط ہو جانے کے بعد یہ نسبت پہلے کے اجتھاد کی گنجائش بہت کم رہ گئی ہے کیوں کہ ہر قسم کے مسائل و مقدمات سابق مجتھدین کے سامنے پیش کیے گئے؛ پس انہوں نے ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اجتھاد کیا، اپنی آرا کی تائید میں دلائل و براہین پیش کیے اور اپنے مذاہب کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دیا۔

۱- ’المجامع‘ اور اس کی شرح (صفحہ ۳۲۶ -)

۲- ’الموافقات‘ جلد ۴، صفحہ ۲۹۲-

۳- سورہ نحل (۱۶) ۴۳ -

بعد ازاں بہت کم فقہا ایسے ہوئے 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 سلفیہ نے اس جمود کو دور کیا۔ علاوہ ازیں اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا روح شریعت، قرآن و حدیث، نیز مذکورہ بالا دلائل عقلیہ 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^۱ نے یہ دیا ہے کہ مقلد پر صرف ائمہ 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 فروع 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 انہیں (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

۱۔ شرح 'المنہاج' مصنفہ اسنوی (جلد ۳، صفحہ ۱۹۱)۔

اتباع کرنے 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 کر لے۔ البتہ جب وہ کسی فتوے پر عمل کر لے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذہب کے فتوے پر عمل کرنا جائز نہیں۔

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 ۲ 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

- ۱- 'الاحکام' للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۷-)
- ۲- شرح 'المنار' لابن ملک (صفحہ ۲۵۲) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۳، صفحہ ۱۰۳ اور اس کے بعد۔)

دیگر لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے - چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے: ”اصحابی کالنجوم بأیہم اقدیتم اہتدیتم۔“ (یعنی میرے صحابی ستاروں کے مانند ہیں، تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کرو گے ہدایت پا لو گے۔)

لیکن باقی مذاہب اور امام کرخی حنفی کے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ صحابی کا قول نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ واجب التقلید ہے، حتیٰ کہ امام غزالی نے اسے اصول موعودہ میں شمار کیا ہے^۱۔ 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^۲۔

آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد

آج کل چوں کہ اکثر قوانین حکومت کے وضع کردہ ہیں اور ان کی ترتیب و تدوین معین و صریح عبارتوں میں ہو چکی ہے اس لیے اجتہاد کے اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے اوپر بیان کیے، اب اجتہاد کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ اور عصر حاضر میں اجتہاد کا لفظ خاص اس

۱۔ ’المستصفیٰ‘ جلد ۱، (صفحہ ۱۳۵ -)

۲۔ ’الاحکام‘ لابن حزم (جلد ۶، صفحہ ۸۲) اور

’اعلام الموقعین‘ (جلد ۲، صفحہ ۱۷۳) اور ’التقریر و التحجیر‘

(جلد ۳، صفحہ ۹۹ -)

طریق کار کے لئے بولا جاتا ہے جو جج اپنے فیصلے کرتے وقت اختیار کرتے ہیں خواہ اس کے ذریعے قانونی عبارتوں کی وضاحت منصوص 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 'مجملہ احکام عدلیہ' میں مسائل شرعیہ کے عام احکام موجود نہ تھے اس لئے حکومت عثمانیہ کی وزارت عدلیہ نے ایک اعلان جاری کیا جس کی رو سے ان مسائل کے بارے میں جن کے لئے 'مجملے' میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو کتب فقہ کی طرف رجوع کرنا ضروری قرار پایا۔

ہماری عدالتوں اور فرانس جیسے بہت سے ملکوں کی عدالتوں کے لئے نہ تو اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے اور نہ ان پر ہائی کورٹ کے فیصلوں کی پابندی لازم ہے در آن حال کہ وہ عملاً ان فیصلوں کی پابند ہیں خصوصاً ہائی کورٹ کے فیصلوں کی۔^۲ اس پر عمل 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 گہراں قدر افادی حیثیت سے انکار نہیں

۱۔ جریدہ 'محاکم' (ترکی) شمارہ ۱۰۷ شائع شدہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۸ھ (مطابق ۱۴ نومبر ۱۲۹۷ء مالید) صفحہ ۸۵۳-۸۵۴۔

۲۔ لبنان کی ہائی کورٹ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں بروئے دفعہ ۲ قرارداد نمبر ۲۳۹ ل. ل. ر مجریہ ۱۶ ستمبر ۱۹۳۹ء معطل کر دی گئی۔

کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ لبنان کے قانون مجریہ ۱۴-۱۹۴۳- اکتوبر ۱۹۴۳ع (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 جو ایک صدر اور آٹھ بڑے ججوں پر مشتمل ہو اور یہ عدالت اس قانونی مسئلے کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے جو دیگر تمام عدالتوں پر لازم ہوگا۔

امریکہ اور انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیوں کہ 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 بلا شبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہیں۔

مجلے میں نوعیتِ اجتہاد

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

'مجلے' میں مذکور ہے کہ "لامساغ لاجتہاد فی مورد النص" (نص صریح کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش

نہیں) (دفعہ ۱۴)۔ یہ قاعدہ کتاب 'المجامع' سے ماخوذ ہے اور اس آیت پر مبنی ہے "ان الظن لا یغنی عن الحق شیاً" (یعنی گمن احابت حق کے لیے کچھ مفید نہیں ہو سکتا)۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جج یا مجسٹریٹ نص 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 قرین عقل ہے کیوں کہ اجتہاد کے معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور جب نص میں صریح حکم موجود ہو تو اجتہاد کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ مثلاً جب آیت قرآنی "حل اللہ البیع" 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 باقی نہیں رہتی۔

نیز 'مجلے' میں مذکور ہے 'الاجتہاد لا ینقض بمثلہ' (دفعہ ۱۶) (یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلے سے منسوخ نہیں ہو سکتا)۔ یہ قاعدہ 'الکتاب الاشبہ والنظائر' سے ماخوذ ہے، اس کی عبارت یہ ہے "الاجتہاد لا ینقض بالاجتہاد" اس کا مطلب یہ ہے جب کوئی جج کسی مقدمے

۱- شرح 'المجامع' صفحہ ۳۲۹ -

۲- سورہ یونس (۱۰) ۳۶ -

۳- سورہ بقرہ (۲) ۲۷۵ -

۴- مصنفہ سیوطی (صفحہ ۷۱) اور مصنفہ ابن نجیم

(صفحہ ۴۱) -

میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر دے ، 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 اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر مبنی ہے کیوں کہ روایت ہے کہ حضرت ابوبکر 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 ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا ۔

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 ۔

اہل 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 علم قانون ایک سر بستہ راز تھا جس کی

حفظ و بناء کے فرائض سب سے بڑے کاہن ' کے ساتھ مخصوص تھے۔ پھر یہ علم علمائے قانون کے اس طبقے کی طرف منتقل ہو گیا جو طبقہ شیوخ^۲ کہلاتا تھا۔ لیکن قانون کا قرار واقعی نسو و ارتقاء شہنشاہ آگستس کے عہد میں شروع ہوا۔ اس شہنشاہ کے عہد میں پروکولوس^۳، سابینوس^۴ 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، بابینیانوس، اولیبیانوس، بولس اور مودستینوس۔ ان علمائے ان جیسے دیگر علمائے بہت سی تالیفات مرتب کیں جو شہنشاہ بوستنیانوس 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^۵ کے فتاویٰ ان کے جوابات پر مستعمل تھے جو طالب علموں یا ضرورت مند اسخاص کو دے جاتے تھے اور کبھی وہ جوابات ججوں کو دے جاتے تھے جن کی پابندی ججوں کے لیے ضروری نہ تھی۔ لیکن شہنشاہ آگستس کے عہد میں ان فتوؤں کی حیثیت بدل گئی کیوں کہ آگستس نے ارباب قانون کی ایک جماعت کو قانونی مشورہ دینے کا حق دیا اور یہ فرمان

۱ - Pontifex Maximus -

۲ - Veteres -

۳ - Proculus، یہ مذہب لابیو (Labeo) کے بانی کا

شاگرد ہے۔

۴ - Sabinus، یہ کمیٹیو (Capito) کا شاگرد ہے۔

۵ - Responsa Prudentium -

جاری کیا کہ یہ مشورہ جج کے لیے اس مقدمے میں واجب العمل ہوگا جس کے لیے وہ دیا گیا ہو تاوقتیکہ اس جماعت میں سے کوئی دوسرا عالم قانون اس کے خلاف مشورہ نہ دے۔

آخر کار ۴۲۶ 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، اختلاف آرا کے وقت ان کی کثرت رائے کو ترجیح دی جائے اور اتفاق آرا کی صورت میں ان کے سب سے مشہور عالم قانون بائنیانوس کے قول کو ترجیح دی جائے۔ البتہ جس مسئلے میں طرفین کی آراء برابر ہوں اور حکیم بائنیانوس 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 کیوں کہ رومہ کے چیف جسٹس پریٹور اور دیگر بڑے بڑے منصب داروں کو بھی بالواسطہ قانون سازی کا حق حاصل ہوتا تھا جس کی تشکیل ان کے جاری کردہ منشوروں^۲ کے ان عام احکام کے ذریعے ہوتی تھی جن کی وہ پابندی کرتے تھے، نیز ان ضابطوں کے ذریعے ہوتی تھی جو عہدہ ججی کے زمانے میں ان کا دستور العمل

۱۔ ملکی اور غیر ملکی جج

Praetor Peregrinus et Praetor Urbanus.

Edicta Magistratum - ۲

ہوتے تھے۔ انہیں مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرنے اور منشور^۲ 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 بوسٹینیانوس نے اپنے مشہور مجموعہ قوانین میں 'قوانین اباطرة' 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^۳ کے ساتھ ساتھ ایک کتاب الاحکام^۴ ہے جو غایوس کی کتاب غایوس سے ماخوذ ہے اور دوسری کتاب مدونۃ الاجتہاد^۵ ہے جو علمائے قانون کے فتووں اور ججوں کے فرامین سے منقول ہے۔

-
- Us Jurisdictendi - ۱
 - Jus Edicendi - ۲
 - Codex - ۳
 - Institutes - ۴
 - Digesta Pandectae - ۵

باب چہارم

قانون سازی کے خارجی ماخذ

فصل اول

احکام کی تبدیلی

خارجی مآخذ

شریعت اسلامیہ اپنے مبادی اور اصول اساسی کے لحاظ سے شریعت الہی ہے، اور چون کہ وہ شریعت الہیہ ہے اس لیے زمان و مکان اور ضروریات زندگی کے مطابق اس کے احکام کی تبدیلی کا مسئلہ نہایت غور طلب ہے۔

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

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

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

شریعت کے مقاصد

بہت سے مسلمان فقہا ایسے ہیں، مثلاً عز بن عبدالسلام
شافعی، ابن القیم الجوزیہ حنبلی 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
ہوتی ہے یا عز بن عبدالسلام 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

۱۔ ان کا تذکرہ پہلے گزر چکا۔ دیکھو ’قواعد الاحکام‘
لابن عبدالسلام (جلد ۱، صفحہ ۱ اور اس کے بعد) اور
’الموافقات‘ للشاطبی (جلد ۲، صفحہ ۵ اور اس کے بعد)۔

اسے فرماں برداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے۔^۱

معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معنوی ہیں کیوں کہ 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۔^۲ اکثر فقہا نے یہ اصول تسلیم کیا ہے سوائے حنبلہ علم کے جیسے داؤد شاہری وغیرہ، کہ انہوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبدی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی۔^۳

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن القیم کا قول سب سے بہتر ہے: "شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و آخروی 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 اگرچہ 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

- ۱- 'قواعد الاحکام' (جلد ۲، صفحہ ۷۰۔)
- ۲- اسنوی کی 'شرح المنہاج' (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸۔)
- ۳- شاطبی کی تصنیف 'الاعتصام' (جلد ۲، صفحہ

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 متون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے ۱۔“

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 ، ساعات 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 ۔“ ۲

اس میں شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پزیری 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 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 ۔

۱۔ ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۳ ، صفحہ ۱)۔

۲۔ ’مقدمہ ابن خلدون‘ صفحہ ۲۳۔

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 شریعت 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۔^۱

ہمیں یہ بات مرکز نہ بھولنی چاہیے کہ جس حقیقت کو مولتسکیو^۲ وغیرہ مغربی علمائے قانون نے اب واضح کیا ہے اسے ان سے تقریباً چار سو برس پہلے ہی ابن القیم جوزیہ نے اور ابن خلدون وغیرہ علمائے عرب نے جوڑ دیا تھا۔^۳

تقریباً یہی مضمون قواعدالمجامع^۳ کی عبارت کا ہے جسے 'مجلد الاحکام العدلیہ' کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا گیا ہے

۱- 'اغلامالموقعین' میں بحث مذکور۔

۲- اس کی کتاب 'روح الشرائع' (De l'Esprit des Lois)

جلد ۱ ، باب ۱۷ - ۱۹ -

۳- دیکھو ہماری کتاب 'آراء ابن خلدون الاقتصادية'

(فرانسیسی زبان میں) مطبع لیون ۱۹۳۲ع ، صفحہ ۹۹ ، ۱۷۱ -

۴- 'مجامع' اور اس کی شرح 'منافع' (صفحہ ۳۳۸ -)

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 ”و بتغیر الامکنہ و الاحوال“ (یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں) جیسے کہ فقہا نے اس کی تصریح کی ہے۔

قواعدہ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کا تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اور چون کہ 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 الحکم الشرعی المبنی علی علة یدور مع علتہ وجوداً و عدماً“ (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 الحکم الشرعی مبنی علی علتہ فبانتہائہا ینتہی“ (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

۱۔ ’المنافع‘ شرح ’المجامع‘ صفحہ ۳۱۹، اسی طرح کا مضمون ’امثال اللہ تینیة‘ میں مذکور ہے (Ratione Legis) (C. S. Sanle Cessate Lex)

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 کیوں کر اپنا قدیم عراقی مذہب ترک کر کے جدید مصری مذہب اختیار کیا؟ اسی طرح کیا امام ابو یوسفؒ کے عہد میں تبدیلی۔ منک اور تغیر حالات کی وجہ سے خراج اس مقدار سے کم نہ ہو گیا جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد میں مقرر تھا؟

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی مثالیں مثالیں موجود ہیں۔ ان میں سے متاخر فقہائے حنفیہ کا یہ نظریہ ہے کہ ائمہ 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 باقتضای ضرورت مسائل فرعیہ میں ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز قرار دیا ہے۔

ملاحظہ کیجیے چند مثالیں جو رسالہ 'نشرالعرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف' تالیف ابن عابدین ۲، نیز دیگر

۱۔ 'کتاب الخراج' لابی یوسف مطبوعہ بولاق ۲، ۵۱۳،

صفحہ ۳۸ -

۲۔ مطبوعہ مطبع معارف، سوریا ۱، ۵۱۳، صفحہ ۷۱

اور اس کے بعد -

کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں۔

عہد اسلامی کے دور اول میں اساتذہ کے بڑے بڑے وظائف مقرر تھے؛ اس بنا پر امام ابوحنیفہ اور صاحبین نے قرآن اور اس جیسی 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 جائداد اور وقف شدہ جائداد کے غصب کرنے والے پر اس منافع کا بھی تاوان لازم ہوگا جو جائداد مغبوبہ سے حاصل ہوا ہے۔ حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اس قاعدے کے خلاف ہے کہ منافع کا تاوان واجب الادا نہیں۔ نیز متاخرین نے فتویٰ دیا کہ وقف شدہ اور یتیم کی سکنی جائداد کو ایک سال سے زیادہ اور غیر سکنی کو تین سال سے زیادہ عرصے کے لئے کرائے پر دینا جائز نہیں، حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اصل قاعدے کے خلاف ہے۔ پس یہ فتویٰ اسی اصول کی بنا 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 خیار 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 معاروں کا طرز تعمیر پہلے سے بدل گیا تھا اور وہ ایک مکان کے مختلف حصے مختلف نمونے کے بناتے تھے ، لہذا متاخرین علم نے فتویٰ دیا کہ خریدار کے لیے مکان کا ہر حصہ دیکھنا ضروری ہے ۔ ہاں اگر مکان کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنے ہوں تو مکان کے تمام حصے دیکھنے کی ضرورت نہیں ۔ یہی فیصلہ 'مجلة 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 ۔ چون کہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں لہذا جس طرح وضع کیے جاتے ہیں تبدیل بھی کر دیے 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 تسلیم کر لیا ہے لیکن تبدیلی احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے جب کسی مسئلے کے متعلق قرآن یا 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 کیوں کہ ایسا واقع 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) کیوں کہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی ، نیز ازلی و ابدی ہیں ۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی ہے ۔ اور چون کہ دین ہر متنفس 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 ۔

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

۱- 'الموافقات' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۰۰ اور اس کے بعد)۔

۲- 'الاحکام' لابن حزم جلد ۵ ، صفحہ ۵ ۔

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 مذکور 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 جا سکتا ہے۔ بلکہ انہوں نے مخالف نص فتویٰ قبول کرنے اور دقت و مشقت کو رفع کرنے کی صرف انہیں مسائل میں اجازت دی ہے جن کے متعلق قرآن یا حدیث کا صریح حکم موجود نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ^۱، امام محمد^۲، امام شافعی^۳ اور داؤد ظاہری^۴ وغیرہ^۱ کا یہی مذہب ہے اور اسی مذہب کی تائید امام شافعی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ: "اذا رویت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً و لم آخذ به ، فاعلموا ان عقلي قد ذهب^۲" (یعنی جب مجھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث پہنچے اور میں اس پر عمل نہ کروں تو

۱۔ 'کتاب الام' (جلد ۲، صفحہ ۲۷۵) اور 'المستصفی' (جلد ۱، صفحہ ۱۳۹) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۲، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد) اور 'الاشباه والنظائر' لابن نجیم (صفحہ ۳۳-)

۲۔ 'اعلام الموقعین' (جلد ۲، صفحہ ۲۱۰-)

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 عنہ... لتبديل حال من احواله ، او لتبديل زمانه او مكانه فهذا هو الباطل“ (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 مذکور کے بعض خلفاء، ائمہ اور فقہائے اسلام ایسے گزرنے 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 یہاں بیان کرتا ہوں۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں میں انہیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرے کے اور بلا کسی مذہب کی طرف داری کیسے مختصراً بیان کروں گا۔

اولیات عمر بن خطاب رضی

خليفة حضرت فاروق عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بلا شبہ حکومت اسلامیہ کے بانی تھے اور اپنی عادلانہ اور جرأت مندانہ حکومت کے لیے مشہور تھے۔ آپ کے عہد خلافت میں حکومت اسلامی بہت قوی الاقترار تھی جس میں رعایا کے حقوق اور مصالح کا بدرجہ اتم خیال رکھا جاتا تھا۔

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 ۔ (مؤلفۃ قلوبہم ' وہ لوگ تھے جنہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے خیرات عطا فرمایا کرتے تھے تا کہ دل جوئی کر کے انہیں اسلام پر قائم رکھیں ۔ دل جوئی خواہ ان کے ضعف ایمان کے سبب سے ہو یا ان کا شر دفع کرنے کی غرض سے) یا ان کے قبیلے میں ان کے مرتبے کے پیش نظر ۲ ۔

باوجود اس صریح نص قرآنی کے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ' مؤلفۃ 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 ۔ ۳ ہم اسلام کے معاوضے میں تمہیں کچھ نہ دیں گے ۔ لہذا جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر

۱۔ ان کے نام ابن قتیبہ کی کتاب ' المعارف ' میں دیکھیے (صفحہ ۱۴۹ -)

۲۔ اس کی تفصیل مع اختلاف مذاہب ' فتح القدير ' میں دیکھیے (جلد ۲ ، صفحہ ۱۴-۱۵) اور ' شرح الکبیر ' (جلد ۲ ، صفحہ ۶۹۶ اور اس کے بعد) اور ' المجموع شرح المہذب ' (جلد ۶ ، صفحہ ۱۹۷ اور اس کے بعد)۔

۳۔ ' فتح القدير ' مذکورہ مقام ۔

ہو جائے۔^۱

پس اس زمانے میں آیت مذکورہ کا حکم اشاعت 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 لئے 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 اس وقت یہی طریقہ رائج تھا اور بعد میں اسی پر اجراء 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۔

۱۔ اس اثر کو بیہقی نے روایت کیا، 'المجموع' میں یہی بیان دیکھیے۔

۲۔ حدیث ابن عباس صحیح مسلم بشرح نووی میں دیکھیے (جلد ۱۰، صفحہ ۷۰)۔

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے کے حالات کے لحاظ سے جس رائے کو بہتر سمجھا تھا ، اسے بعض فقہا نے 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۔^۱

معاصرین میں سے ایک بڑے فاضل^۲ 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 بضرورت 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 : امہات الاولاد کو فروخت کرنا
امہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہو جائے۔ ایسی لونڈیوں 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

۱۔ ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۳ ، صفحہ ۲۴ - ۲۲) اور
’قانون مصری‘ نمبر ۲۵ ، ۱۹۲۹ع -
۲۔ فضیلت مساب شیخ احمد محمد شاہ نے اپنی کتاب
’نظام الطلاق فی الاسلام‘ میں لکھا ہے۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ ،
نمبر ۹۰۔

ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ "خالطت 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 اخلاق کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کر دے، دران حالیکہ 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۔)"

حوتہی منال : چوری

شرع اسلامی میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے بروئے آیت "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" (یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا ہاتھ کاٹ دو) اور بداییل سنت نبوی قوی 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 معطل کر دیا اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے۔^۳

پانچویں منال : 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^۳۔ لیکن باوجود طرح طرح

۱- 'بدایة المجتہد' (جلد ۲، صفحہ ۳۲۶-)

۲- سورۃ مائدہ (۵) ۳۸-

۳- 'اعلام الموقعین' (جلد ۳، صفحہ ۹۰-)

۴- دیکھو 'نیل الاوطار' (جلد ۷، صفحہ ۷۳ اور اس

کے بعد۔)

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 بعدھا احدا" (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 نادیباً کسی ایسے جرم کے لیے تجویز کرتا ہے جس کے لیے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ حدیث میں وارد ہے: "لا یجوز فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ" (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 مہر بنا لی تھی۔

۱۔ دیکھو 'تفسیر فخرالدین رازی' (جلد ۶،

صفحہ ۲۱۷۔)

۲۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم، احمد اور حدیث کی

چار کتابوں کے مؤلفین نے مع لفظی اختلاف کے روایت کیا ہے۔

دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی (جلد ۲۴، صفحہ ۲۳) اور

صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۱۲۶) سنن ابو داؤد (جلد ۴،

نمبر ۴۴۹۱) 'جامع الصغیر' للسیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۹۵۱۔)

بعض فقہا 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 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے لہذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہو سکتی ۱۔ ائمہ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہو گیا کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ساتویں مثال : عاقلة الدیة (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 فقہا کا بھی یہی دستور رہا۔

لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ طریقہ بدل گیا کیوں کہ 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 آ گئی 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 فقہا نے بھی اختیار کیا۔

امام سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے : "اگر کہا جائے کہ صحابہ (رضوان اللہ

۱۔ 'صحیح مسلم' کی شرح 'نووی' دیکھیے جلد ۱۱،

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 (صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا، کیوں کہ 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 ہی پر تھا۔ لیکن جب 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 چون کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خون 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۔

بعض خلفا کی اولیات

تبدیلی سنت کی مثالوں میں سے ایک 'بخاری' کی روایت خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؓ کے متعلق بیان کی ہے کہ آپ (حضرت عمر بن عبدالعزیز) نے فرمایا "کانت الہدیۃ فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیۃ و الیوم رشوة۔" (یعنی ہدیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہدیہ تھا لیکن

۱۔ 'المبسوط' (جلد ۲، صفحہ ۱۲۵ - ۱۲۶ -)

آج کر 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۔^۱

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خون بہا بھی ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ^۲ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے۔ امام مالک^۳ اور امام حنبل^۴ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا سے نصف ہے اور امام شافعی^۵ 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 خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہوا کرتا تھا۔ معاویہؓ نے خون بہا کا نصف بیت المال کے لئے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثا کے لئے۔ عمر بن عبدالعزیزؓ نے بھی خون بہا کا نصف تو ورثا کے مقتول کے لئے مقرر کیا تھا اور نصف جو بیت المال کا حصہ تھا، اسے معاف کر دیا تھا^۶۔ 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 تھا۔

امام ابو یوسف حنفی^۷

جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم

۱۔ 'صحیح بخاری' بشرح عینی جلد ۱۳، صفحہ ۱۵۴۔

۲۔ دیکھو 'نیل الاوطار' جلد ۷، صفحہ ۵۵۔

و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے؟ یا بہ الفاظ دیگر کیا اس حکم شرع کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا، یا نئے رسم و رواج کا اتباع ضروری ہے؟

مسئلہ مذکور میں امام ابو حنیفہ^۳ اور امام محمد^۴ کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاة ابو یوسف^۵ کی رائے ان کے خلاف ہے؛ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً حکم شرع ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے ”کیوں کہ حکم شرع کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا“۔ ”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 و لا ينكر تغيير الاحكام بتغير الزمان“^۶ (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۔)

۱۔ ’المنافع‘ (صفحہ ۳۰۹ و ۳۲۴) اور ’فتح القدير‘ اور اس کا حاشیہ ’العناية‘ (جلد ۵ صفحہ ۲۸۳)، اور ’الموافقات‘ جلد ۲، صفحہ ۲۸۳۔

۲۔ دیکھو دو دفعات ۳۷ و ۳۹۔ دفعہ ۳۷ پر علی حیدر کی شرح دیکھیے۔

توضیحی سوال : سب جانتے ہیں کہ جو اور گہوں کیلی (ماننے کی) چیزیں ہیں ، اس حدیث کی رو سے ”البر بالبر کیلاً بکیلاً والشعیر بالشعیر کیلاً بکیلاً“ (یعنی جو اور گہوں پہانوں سے ماپ کر ہی فروخت کیے جائیں۔) حناں چہ پہلے جو اور گہوں ماپ کر ہی فروخت کیے جاتے تھے کیوں کہ 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 گہوں وزن کر کے فروخت ہونے لگے اور آج کل بھی وزن ہی کا رواج ہے^۱۔ تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا؟ حضرت امام ابو یوسف^۲ 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 تھے۔

بلا شبہ حضرت امام ابو یوسف^۳ کا مسلک معتول ہے اور نئی ضرورتوں اور جدید نظریوں^۴ 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۔

۱- کتاب ’المغنی‘ لابن قدامہ (جلد ۳، صفحہ ۱۳۱)۔

۲- دیکھو ’فتح القدير‘ میں یہی موقع اور دیکھو رسالہ

’نشر العرف‘ لابن عابدین (صفحہ ۸)۔

۳- دیکھو دالوز کی تصنیف ’الموس الاجتهاد العام‘ جلد

۳، لفظ قانون کے ضمن میں ، نمبر ۵ (Rep. de Juris-

prudence, vol. Loi.

اسی قاعدے کی بنا پر بعض فقہا نے 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 رویت 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 جہالت 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 رویت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رویت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعے سے علم نہ ہو سکے۔^۱

امام قرافی مالکیؒ

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریسؒ (متوفی ۵۶۸ھ) جو قرافی مصری کے نام سے مشہور ہیں، اپنے زمانے میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے^۲۔ انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں مشہور یہ ہیں: ’کتاب الفروق‘

۱۔ فضیلت ماہ احمد مجد شا کرنے اپنے رسالے میں بیان کیا ہے جس کا نام ’اوائل الشہور العربیة‘ ہے، مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ء، صفحہ ۱۳۔

۲۔ ’حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة‘ للسيوطی جلد ۱، صفحہ ۱۲۷۔

چار جزوں میں ' کتاب الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الاحکام و تصرفات الفاضل و الامام - '۔

جیسا کہ ' کتاب الاحکام ' میں مذکور ہے ، ایک دفعہ جناب امام قرافی سے سوال کیا گیا کہ جب معاشرے کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں ، کے بارے ہو جائیں گے اور جدید نفاذوں کے مطابق فتوے دے جائیں گے یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقدم 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 ائمہ مجتہدین سے منقول ہے ؟

قرافی کا جواب یہ تھا : "چوں کہ 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 کہلانے کا کہ اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علما نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے ۔ چنانچہ ہم بھی انہیں 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 : "جمع ابواب الفقه المحمولة علی العوائد اذا تغيرت العادة تغيرات الاحکام فی 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 استثنا 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 ۱۶۷ھ) مذہب حنبلی کے مشہور علما میں سے ہیں، نیز وہ ان ائمہ میں سے ہیں جنہوں نے علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجاع پر مقدم کیا ہے۔

امام مذکور نے حدیث 'لا ضرر ولا ضرار' (یعنی شریعت اسلامی کا مطمح نظر نقصان پہنچانا نہیں ہے) کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص و اجاع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص و اجاع پر ترجیح

۱۔ ان کے حالات 'مختصر طبقات الحنابلة' میں دیکھیے (صفحہ ۵۲)۔

۲۔ یہ حدیث 'مجلہ احکام عدلیہ' کی دفعہ ۱۹ میں نقل کی گئی ہے۔ یہ حدیث حسن ہے جسے امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی 'مسند' میں، امام مالکؒ نے اپنی 'موطأ' میں اور حاکم نے اپنی 'مستدرک' میں بیان کیا ہے۔ نیز بیہقی، ابن ماجہ اور دارقطنی نے بھی بیان کیا ہے۔ دیکھو 'جامع الصغیر'، تالیف سیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۸۹۹) اور 'ابھاج' شرح 'منہاج' تالیف سبکی (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸) نیز 'الاشباہ والنظائر'، تالیف سیوطی (صفحہ ۵۹ - ۶۰)۔

دی جانے گی اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول
کنا جانے گا۔

امام طوفی^۳ کا اصول مذکور امام مالک^۴ کے مصالح مرسلہ
حسباً نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا
مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے
نصوص و اجماع پر موقوف ہیں لیکن معاملات دنیاوی
مصالح عامہ سے وابستہ ہیں کیوں کہ لوگوں کے سیاسی اور
معاشی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور
استصواب عقلی ہے۔ بس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلے کا
حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصالحت عامہ سے استصواب
کر سکتے ہیں۔^۱

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجیم الدین طوفی
نے رسالہ 'المصالح المرسلۃ' میں حدیث 'لا ضرر ولا ضرار'
کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ
کہا گیا ہے 'بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو'۔^۲

آخری کہات: زمان و مکان اور حالات بدلنے کے سبب
احکام بدلنے کی صحیح مثال امام ابن القیم جوزیہ^۳ کی یہ روایت ہے

۱۔ کتاب 'یسر الاسلام و اصول التشریح العام' تالیف
مید نیر رشید رضا (صفحہ ۲۲ - ۲۳) اور دیکھو مجلہ 'المنار'
کی جلد ۴۴ (صفحہ ۴۳۵ - ۴۴۰)۔

۲۔ یہ علامہ شیخ مصطفیٰ غلایینی کی تعلق ہے جو
انہوں نے کلام طوفی پر لکھی ہے۔ دیکھو علامہ غلایینی
کی کتاب 'الاسلام روح المدینۃ' (مطبوعہ بیروت، چوتھا ایڈیشن
۱۹۳۵ع، صفحہ ۳۰)۔

کہ انہوں نے اپنے شیخ ابن تیمیہ^۲ کو یہ واقعہ بیان کرتے منا :
 ”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 غارتگری ، لوگوں کو قید کرنے اور ان کا
 مال و اسباب لوٹنے سے روکے ہوئے ہے ، لہذا انہیں ان کے
 حال پر چھوڑ دو۔“ یہ مثال ، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ،
 اس قاعدے کی جزوی مثال ہے کہ ’یختار اہون 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 ہیں 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
 مختلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے اور وہ
 حسب ذیل ہیں :

اول : اختلاف صرف چند مسائل میں ہے ، کیوں کہ وہ
 نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں ، بہ نسبت ان نصوص کے
 جو عبادات کے متعلق ہیں ، بہت قلیل ہیں۔

۱۔ ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۳ ، صفحہ ۳۔)

دوم : جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں ، ایسے قواعد کہیں نہیں ہیں جو اصولی حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانے میں دستور العمل قرار دئے جا سکیں ۔

سوم : فقہاء کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے کیوں کہ ضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کر 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 رائے سے تعلق رکھتی ہیں ، وہ واجب العمل نہیں ۔ اس کی دلیل 'صحیح مسلم' کی یہ روایت ہے : "ان النسبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم یابرون النخل" (یعنی ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے گروہ کے پاس سے گزرے جو نر کھجور 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 نر 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

۱۔ یا 'یؤبرون' یعنی بیج ڈالتے تھے یا گودا ڈالتے تھے ۔

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 اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا بہ و اذا امرتکم بشئی من رأی فانما انا بشر۔“ ”انتم اعلمم بامر دنیاکم“ (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 رفاہیہ عامہ ہو۔

آیۃ کریمہ میں مذکور ہے: ”یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر“ (یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے، مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا۔) نیز حدیث شریف میں آیا ہے: ”یسروا و لا تعسروا و بشروا لا تنفروا“ (یعنی سہولت پیدا کرو، دشواری پیدا نہ کرو اور مانوس

۱۔ ’صحیح مسلم‘ (جلد ۷، صفحہ ۹۵) اور اس کی شرح

’نووی‘ (جلد ۱۵، صفحہ ۱۱۶-۱۱۸)۔

۲۔ سورۃ بقرہ (۲) ۱۸۵۔

۳۔ دیکھو ’بخاری‘ اور اس کی شرح ’عینی‘ (جلد ۲،

صفحہ ۴۵) نیز یہی حدیث کچھ لفظی تغیر کے ساتھ ’صحیح

مسلم‘ میں بھی آئی ہے (جلد ۵، صفحہ ۱۴۱)۔

بناؤ ، وحشت نہ دلاؤ) - "خذوا من العمل ما تطيقون" (یعنی وہ کام کرو جو تمہارے مقدور میں ہو) - "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرنكم به فافعلوا منه ما استطعتم" (یعنی جس کام سے میں تمہیں منع کروں ، اسے چھوڑ دو اور جسے کرنے کا حکم دوں ، اسے حتی المقدور کرو) -

احکام کی تبدیلی سے مراد خدا انخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیوں کہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں بلکہ لغیرات 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 علماء کی آراء پر مبنی ہیں اس قاعدہ ذیہ کے جزئیات ہیں جن کا ذکر اس باب میں کیا گیا ہے۔ سب کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معتول علل و اسباب پر مبنی ہیں اور سب کا مطلق نظریہ ان کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و رواج کی تکمیل ہے۔ ذیلی مسائل الی وجود و عدم وجود^۳

۱- دیکھو 'بخاری' اور اس کی شرح از عینی (جلد ۱۱ ، صفحہ ۸۵) -

۲- دیکھو 'صحیح مسلم' (جلد ۲ ، صفحہ ۹۱) - یہ حدیث باختلاف الفاظ 'صحیح بخاری' میں بھی موجود ہے۔ دیکھو شرح 'عینی' (جلد ۲۵ ، صفحہ ۳۱) -

۳- 'قواعد الاحکام' تالیف عز بن عبدالسلام (جلد ۲ ، صفحہ ۳) -

کے اعتبار سے انہیں اسباب پر گردش کرتے رہتے ہیں اور رفاہیہ عامہ و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں ، نیز اختلاف ماحول ، تغیرات عصریہ اور متبادل رسم و رواج سے بھی متاثر ہوتے ہیں ۔

بیان مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرہ انسانی کے نشو و ارتقاء کے لیے کبھی سد 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 یوسفؒ جیسے باہمت اور عزم صمیم رکھنے والے لوگ پیدا ہوتے رہے 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 ماهر 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 'جامد' قانون ہے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں ۔ ان کے غلط خیالات کا اصلی سبب ان

۱۔ دیکھو کتاب 'مبادی الشرع الاسلامی الجزائری'

تالیف زائس ، مطبوعہ الجزائر (جلد ۱ ، صفحہ ۹) ۔

Zeys Traite elementarire de droit musulman.

کی تنقیدی درمماندگی اور شرع اسلامی کے ماخذوں سے لاعلمی ہے۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشا سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں۔ ”ان فی ذالک لعلیة لا ولی الا بصار“ (نے شک اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے۔)

فصل دوم

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۔

روم کے قدیم قانون کی تاریخ میں قانونی حیلہ گری کی بہت

۱۔ 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) -

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^۱ ہے کہ جب باپ اپنے بیٹے کو تین بار فروخت کر دے تو لڑکا اپنے باپ کے تمام اختیارات سے آزاد ہو جاتا ہے^۲ اور اس پر باپ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا - اہل رومہ نے اسی اصول کو قانونی حیلہ بنا کر متبہی کرنے کو بھی قانونی حق قرار دیا ہے -

دوسری مثال : رومہ کے قومی قانون کی رو سے کسی شخص کا حق ملکیت^۳ 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 پوری^۴ کہلانا تھا - اسی طریقے کو بروئے کار لانے کے لیے بوبلیسیوس جج نے ایک قسم کا دعویٰ ایجاد کیا جس کا نام دعویٰ بوبلیسیوسیہ^۵ تھا - اس دعوے کی ترکیب یہ تھی کہ جج 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

۱ - دیکھو 'مجموعہ قوانین رومہ' تالیف جیرار (Textes de droit romain)، مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء (صفحہ ۱۳) -

۲ - Si Pater Filium ter venum duuit, Filius a

Pater Liber esto.

۳ - Dominium ex Jure Quiritium.

۴ - In bonis habere.

۵ - Actio Publiciana.

رہی ہے جو ثبوت ملکیت کے لیے کافی ہے ۱۔

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 ہونا 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۔ حیل شرعی 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۔ چوں کہ 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

۱- Item Usucapio Fingitur in ea actione quae

Publiciana vocatur 'کتاب الاحکام' (Institutes) تالیف

غایوس چوتھی شرح (بند ۳۶) '۳'۔

چوں کہ 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 ان گوروں^۱ کی بیع بالوفاء کرنے لگے۔ اس یہاں بیع بالوفاء ایک حیلہ شرعی ہے جو لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر اس لیے اختیار کیا گیا کہ درختوں کے طویل ٹھیکے کی نمائندگی کے قاعدے کی پابندی سے چھٹکارا پائیں۔

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 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 ابو حنیفہ^۲ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ کسی شرعی حکم کو اعلانیہ طور پر باطل کر دینا قطعی ممنوع ہے، البتہ ضمنی طور پر بدل دینا ممنوع نہیں^۳۔ 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۔

۱- 'الاشباه والنظائر' لابن نجیم، صفحہ ۳۱۔

۲- 'الموافقات' جلد ۲، صفحہ ۳۸۰۔

۳- 'الموافقات' جلد ۳، صفحہ ۲۰۲۔

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 ورثا 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 ورثا کی اجازت کے بغیر کیا ہو، کیوں کہ یہ اقرارِ وصیت شہار ہوگا۔ یہاں یہ شرعی حیلہ^۱ اختیار کیا جا سکتا 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 جائداد کی ملکیت میں یا اس کے دیگر حقوق میں شریک ہو، نیز پڑوسی کو حق شفعہ پہنچتا ہے؛ فقہا نے حق شفعہ سے بچنے کے لیے مختلف حیلے نکالے ہیں جن میں سے چند خصاف 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

۱۔ جیسا کہ خصاف نے 'کتاب الحیل' میں لکھا ہے،

بھی گزار دے ، پھر اجنبی مکان کی قیمت ہبہ کے طریقے پر زید کو ادا کر دے^۱۔ پس یہ معاملہ دراصل تو بیع ہوگا مگر بظاہر ہبہ کے ساتھ ملکیت کا اقرار ہے۔ یہ شرعی حیلہ شفع کے حق شفعہ کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) زید اپنا مکان اجنبی خریدار کے نام ہبہ کر دے اور ہبہ کے عوض میں خریدار زید کو طے شدہ رقم ادا کر دے۔ اس ترکیب سے عمرو کو مکان مذکورہ کا حق شفعہ حاصل^۲ نہ ہوگا کیوں کہ ہبہ کی صورت میں حق شفعہ جاری نہیں ہو سکتا۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال سوم : قرضے کے عوض منافع لینا جائز نہیں کیوں کہ 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 ساتھ 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^۳ دے جس کی قیمت قرضے کے منافع کے برابر ہو۔

ایسے حیلوں کو فقہائے حنفیہ اور بعض فقہا شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ کتب احناف میں سے ایک کتاب 'کتاب

۱- 'کتاب الحیل' لاخصاف صفحہ ۸۰۔

۲- اسے بخاری نے حیل شرعی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جو لوگوں میں مروج تھیں۔ یہاں لوگوں سے مراد احناف ہیں۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲، صفحہ ۱۲۳)۔

۳- 'المغنی' (جلد ۲، صفحہ ۱۷۹) اور 'فتاویٰ نووی'

مسمی 'المسائل المنثورہ' (دمشق ۱۳۳۸، صفحہ ۵۷)۔

المخارج فی الحیل' ہے جو امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے، مگر یہ نسبت مشکوک ہے، کیوں کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ ایسے حیلوں کو بہت برا سمجھتے تھے جن کا مقصد کسی کو اس کے حق سے محروم کرنا ہو۔

حیل شرعی 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 حیلوں کا ذکر ہے۔ لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کی وہ کتاب جس کا ذکر خطیب نے تاریخ بغداد^۳ میں کیا ہے، نیز امام ابو یوسف کی 'کتاب الحیل' ہم تک نہیں پہنچیں۔

شافعیوں میں سے جنہوں نے حیل شرعی کے موضوع پر تالیفات کی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں: ابو بکر محمد بن عبداللہ الصیرفی (متوفی ۵۲۳)، ابو الحسن محمد بن یحییٰ بن سراقہ عامری (متوفی ۵۱۶) اور ابو حاتم محمد بن حسین قزوینی (متوفی ۵۳۳)۔

۱- قاہرہ کے کتب خانے میں ایک قلمی کتاب تھی جسے استاد یوسف شخت نے ۱۹۳۰ع میں شائع کیا۔

۲- بخاری کی شرح عینی (جلد ۲۴، صفحہ ۱۰۹) اور 'المیزان' تالیف شعرانی (جلد ۲، صفحہ ۹۸-۹۹)۔

۳- جلد ۱۳، صفحہ ۳۰۳۔

۴- 'نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي'، تالیف ڈاکٹر عبدالقادر صفحہ ۲۳۲۔

۵- ان کے حالات 'طبقات شافعیہ' تالیف ابوبکر حسینی (متوفی ۵۱۰) میں دیکھیے، مطبوعہ بغداد ۱۳۵۶ھ، صفحہ

دیگر مذاہبِ 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 علماء سے حاصل کر کے انہوں نے مذہب شافعی میں داخل کر دیا۔^۱

اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ، نیز ان کے مقدرین نے اس قسم کے تمام شرعی حیلوں کو حرام قرار دیا ہے جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ ابن القیمؒ نے حیل شرعی کے موضوع پر طویل فصلیں لکھیں 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 حیلوں 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۔^۲

جن فقہاء کے نزدیک شرعی حیلے جائز نہیں، وہ بطور دلیل شریعت کا ایک اصولی قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ احکام شرع کا مقصد رفاهیت عامہ ہے لہذا ان ذرائع کا سد باب کرنا

۱- 'اعلام الموقعین' (جلد ۳، صفحہ ۲۳۷)۔

۲- 'اعلام الموقعین' (جلد ۳، صفحہ ۱۱۹ - ۳۵۲)

اور جلد چہارم پوری خاص طور پر صفحہ ۱ اور ۳ دیکھیے۔

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 مرادف 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 کیوں کہ 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 چہوں کہہ 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 کہالات انسانی کا قرار واقعی سامان موجود ہو۔

مثلاً حق شفیعہ صاحب شفیعہ کو نقصان سے بچانے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ پس اگر حق شفیعہ ختم کرنے کے لیے حیلے نکالے جائیں تو یہ عمل مقصد شرع کے بالکل خلاف ہوگا کیوں کہ جس نقصان سے بچانے کے لیے حق شفیعہ قائم کیا گیا ہے، وہی نقصان صاحب شفیعہ کو پہنچ جائے گا۔^۱

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: احکام شرع سے اہل شرعہ بنفسہا مقصود نہیں بلکہ ان کا مقصد اصلی فلاح النسانی ہے اس لیے تمام احکام شرعیہ کی ظاہری نعمل کافی نہیں بلکہ ان کی حقیقی روح کی تفسیر و تشریح ضروری ہے، لہذا وہ حیلے منوع ہیں جن کی نہ میں عمل حرام ہو سیدہ ہے۔

جیسے آیت کریمہ: "و لا تسبوا الذین بدعوا من دون اللہ فیسبوا اللہ عداواً بغير عذر" (یعنی اے مسلمانو! کالی نہ دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو جھوڑ کر پرستش کرتے ہیں ورنہ وہ اپنی انتہائی جہالت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اللہ کی شان میں گستاخانہ لفظ استعمال کریں گے۔) اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ مسلمانوں کو بتوں کو ڈالی 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! و کیف 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۔^۱

دوسری دلیل: شرعی حیلہ گری قانون کو دھوکا دینا ہے اور دھوکا دینا قرآن و سنت ہر دو کی رو سے حرام ہے۔ آیت کریمہ میں وارد ہے: ”و لا تتخذوا آیات اللہ ہزواً“^۲ (یعنی نہ بناؤ اللہ کی نشانیوں کو کھیل) اور حدیث شریف میں مذکور ہے: ”لا تحل الخدیعة المسلم“^۳ (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 اقترض احدکم اخاه قرضاً فاھدی الیہ طبقاً فلا یقبلہ، او حملہ علی دابته فلا یرکبھا الا ان یکون جری بیئنه و بیئنه قبل ذالک“^۴ (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

۱- 'بخاری' کی شرح عینی جلد ۲۲، صفحہ ۸۳ -

۲- سورۃ بقرہ (۲) ۲۳۱ -

۳- 'اعلام الموقعین' (جلد ۳، صفحہ ۲۶۱) -

۴- اس حدیث کو سیوطی نے 'جامع الصغیر' میں روایت

کیا ہے (نمبر ۴۶۷) وہ ابن ماجہ، بیہقی اور منصور سے نقل کرتے ہیں۔

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 قرضے کی ادائیگی سے پہلے قرض دار کا کوئی ہدیہ قبول کرے، کیوں کہ ایسا ہدیہ اس وقت دیا جاتا ہے جب ادائیگی قرضے 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^۱ جیسے امام بخاری^۲ 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 مجلہ احکام عدلیہ میں حیل شرعی کے لیے کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے بلکہ اس قسم کے مسائل کے لیے 'مجلے' 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

۱- 'اعلام الموقعین' جلد ۳، صفحہ ۹-۱-۱۵۲ -

۲- صحیح بخاری، کتاب الحیل، دیکھو شرح عینی (جلد ۲۳، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

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^۱۔

ایک مشہور خلاف 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 'مجلے' کی رو سے ورثا مورث کے اقرار کی تردید کرنے کے لیے کوئی عدالتی کارروائی نہیں کر سکتے^۲۔

لیکن لبنان میں قوانین جدیدہ کے اجرا 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^۳۔

۱۔ دفعہ ۲ و ۳۔ ان دفعات کی تشریح عنقریب آئے گی۔
۲۔ دفعہ ۱۵۹۴ اور اسی طرح دفعہ ۱۶۵۲ میں وارث اور مورث دونوں متکلم واحد کے حکم میں شمار کیے گئے ہیں۔

۳۔ یہ قانون 'اصول المحاکمات المدنیة' کی دفعہ ۵۵۳ پر قیاس کرتے ہوئے ہے۔ دیکھو لبنان کے محکمت اپیل کے فیصلے کی دو قراردادیں، نمبر ۱۳ مجریہ ۶۔ فروری ۱۹۴۰ ع اور قرارداد نمبر ۴۷ مجریہ ۲۴۔ فروری ۱۹۴۱ ع۔

یہ قانونی اصلاح ان مسلمان فقہاء کے مذہب کے مطابق ہے جو حیل شرعی کی حرمت کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن قیمؒ 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 گونٹہ 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؛ مگر ابن حسن شاگرد ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام حنبلؒ 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 رو سے خلاف شرع حیلہ گری جائز ہے تو صحیح نہ ہوگا کیوں کہ شرعی حیلے اگر مذاہب اسلامی میں سے ایک یا دو کے نزدیک جائز ہیں تو باقی مذاہب اسلامیہ میں ممنوع ہیں، اور ان مذاہب اسلامیہ نے شرعی حیلوں کی حرمت ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائل

شرعیہ ، نیز اسلاف کی مستند اور عملی مثالیں پیش کی ہیں ۔ ۱

۱۔ حیل شرعی کی حرمت کے دلائل شرعیہ اور مستند نظائر کو ہمارے رفیق کار پروفیسر جان باز اطرووحہ نے فرانسیسی زبان میں لیون یونیورسٹی سے ڈاکٹری فی القانون کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے لکھا اور "Essai Sur La fraude La Loi en droit Musulman" کے عنوان سے تصنیف کیا ہے۔ گویا وہ شرع اسلامی میں قانونی حیلے کے مضمون پر ایک رسالہ ہے (جو پیرس ، سیرای ۱۹۳۸ ع 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 گری جو فقہائے اسلام نے جائز قرار دی ہے ، ان ممالک کے لیے غور طلب ہے جو ہمیشہ شرع اسلامی پر عمل پیرا رہے ہیں ، در آن 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 کیوں کہ 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۔

فصل سوم

براہ راست قانون سازی

بادشاہ وقت کی قانون سازی کا جواز

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شرع 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 شرع 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 شرع اسلامی قانون الہی ہے پھر بھی اسلامی حکومتوں کی تاریخ سے ثابت ہونا ہے کہ رفاہیہ عامہ کے پیش نظر خلفا یا مسلمان بادشاہوں نے براہ راست قانون سازی یا بذریعہ اجتہاد 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 دلیلوں سے ثابت ہے۔

دلیل قرآنی: آیت کریمہ: "اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم" (یعنی اطاعت کرو اللہ کی، اللہ کے

۱۔ سورہ نسا (۴) ۵۹ -

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 و من عصانی فقد
 عصی اللہ و من یطع الامیر فقد اطاعنی و من
 یعص الامیر فقد عصانی - اسمعوا و اطیعوا
 و ان امتعمل علیکم عبد حبشی کان راسه
 زبیبہ ، من کره من امیرہ شیئاً فلیصبر علیہ ،
 فانه لیس احد من الناس یرج من السلطان
 شبراً فہات علیہ الامات مینتہ جاہیلۃ الا
 من ولی علیہ وال فرآہ یساق شیئاً من
 معصیۃ اللہ ، فلیکره ما یأتی من معصیۃ اللہ
 ولا ینزعن یداً من طاعة - ۱"

(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 منتہی کی

۱- 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 عینی
 (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۲۲ و جلد ۲۳ ، صفحہ ۲۲۳ و ۲۷۸) اور
 'صحیح مسلم' (جلد ۶ ، صفحہ ۱۳ - ۲۳) -

طرح (سیاہ) ہو۔ جس شخص کو حاکم وقت کی کوئی برائی معلوم ہو تو صبر سے کام لے کیوں کہ 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۔

لہذا حاکم وقت کی براہ راست قانون سازی بالاجماع جائز ہے، کیوں کہ مسلمان خلفائے 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 ملکت کے امور انتظامی کے لیے، جسے مختلف محکما ت 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 صلاح و تربیت کے لیے انہیں قید، جلاوطنی اور قتل کی مختلف سزائیں دیتے تھے'۔

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 کا ہاتھ کاٹنے کی سزا کو موقوف کر دینا، صدقات میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ موقوف کر دینا، حالانکہ وہ قرآن کی رو سے مقرر تھا۔ نیز آپ نے زنا کی سزا جلاوطنی کو اس لیے منسوخ کر دیا کہ اسی قسم کا ایک سزایافتہ 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 کیوں کہ 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 کثرت 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 فرما دیتے تو خلیفہ ابو منصور اور خلیفہ ہارون الرشید نے یہ ارادہ کر ہی

۱۔ 'مقدمہ ابن خلدون' (صفحہ ۱۹۶) اور 'المبسوط'

(جلد ۲۶، صفحہ ۱۲۳)۔

لیا تھا کہ لوگوں کو مذہب امام مانک کی تقلید پر آمادہ کریں۔ اسی طرح فاطمیوں نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ، ابویوں نے مذہب سافعی، ایرانیوں نے مذہب شیعہ امامیہ، یمنیوں نے مذہب شیعہ زیدیہ، وہابیوں نے مذہب حنبلی اور عثمانیوں نے مذہب حنفی پھیلانے کی کوشش کی۔

ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ عثمانی خلیفہ نے وہ قوانین کیسے بنا لیے ہیں جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کر چکے ہیں۔ ان میں سے بعض قوانین تو مذہب حنفی کے مطابق بنائے گئے جیسے 'مجدد 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 فتروں اور مجتہدین کی سعی منور پر نگرانی کرنے۔ چنانچہ مجلس میں مذکور ہے کہ اگر حکومت کسی مسئلے میں ایک مجتہد کی رائے کے مطابق یہ سجدہ کر حکم صادر کر دے کہ وہ مصحت وقت اور رفاہیۃ 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 کر دے تو قابل نفاذ نہ ہوگا۔

اسی مضمون پر مجلس کی کمیٹی نے اپنی اس قرارداد 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 قرارداد خلیفہ کی منظوری حاصل کر لے تو مجلے کی پیشانی کو خلیفہ ہابیونی 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 درآمد تھا۔ ان میں ہر قسم کا اقتدار اعلیٰ صرف بادشاہ ہی کو حاصل ہوتا تھا۔ چنانچہ اصلاحات ما بعد 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 فقہا اور علما 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 ما لم يؤمر بالمعصية

فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة^۱“ (یعنی حاکم کے
اسی حکم کی اطاعت ضروری ہے جو معصیت کے لیے نہ دیا گیا
ہو۔ اور جب کوئی حکم معصیت کے لیے دیا جائے تو اس کی
تعمیل ضروری نہیں) ، ” لا طاعة لممخضوق فی معصية
الرحمن“^۲ (یعنی بندے پر ایسے حکم کی تعمیل فرض نہیں
جس میں خدا کی نافرمانی ہوتی ہو۔)

یہاں ہم منیوں کے خلیفہ اور شیعوں کے امام کا فرق
بیاتے ہیں۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام زمین پر خدا کا
جانشین ہوتا ہے^۳ اور خلیفہ منیوں کے نزدیک امت میں نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین ہونا ہے^۴۔ اس فرق کا حاصل
یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ
گناہ سے معصوم ہوتا ہے^۵ لیکن منیوں کے نزدیک خلیفہ
معصوم نہیں ہوتا اور اس کی اطاعت صرف نیک کاموں میں
ضروری ہے ، معصیت کے کاموں میں نہیں^۶۔

۱۔ یہ تمام حدیثیں۔ ان کی ہم معنی حدیثیں باختلاف
الفاظ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہیں۔ دیکھو ’صحیح بخاری‘
اور اس کی شرح عینی (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵،
صفحہ ۲۲۱) اور ’صحیح مسلم‘ (جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵)۔

۲۔ یہ حدیث سیوطی نے اپنی کتاب ’جامع الصغیر‘ میں
روایت کی ہے (نمبر ۳، ۹۹)، امام احمد بن حنبل^۷ کی مسند
اور حاکم^۸ کی مستدرک سے نقل کرتے ہوئے۔

۳۔ ’اصول الکافی‘ تالیف کبیری صفحہ ۶۹۔

۴۔ ’مقدمہ ابن خلدون‘ صفحہ ۱۶۶۔

۵۔ ’الملل والنحل‘ تالیف شہرستانی مع حاشیہ ابن حزم
(جلد ۱، صفحہ ۱۵۱)۔

۶۔ ’المجامع‘ اور اس کی شرح ’المنافع‘، صفحہ ۳۳۔

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 شاورہم فی الامر فیماذا عزمت فتوکل علی اللہ۔“ (یعنی اے رسول! معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ لیتے رہا کیجیے۔ پھر جب آپ عزم بالجزم کر لیں تو اللہ پر بھروسہ رکھیں۔) ”و امرہم شوریٰ بینہم“ (یعنی مسلمانوں کا معاملہ باہمی مشورے سے طے ہونا چاہیے۔) حضرت امام بخاری^۱ 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 ائمہ 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^۲۔ 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^۳۔

۱۔ سورۃ آل عمران (۳) ۱۵۹، سورہ شوریٰ (۴۲) ۳۸۔

۲۔ دیکھو شرح عینی ’بخاری‘ پر (جلد ۲۵، صفحہ ۷۸

و ۷۹ اور ’صحیح مسلم‘ (جلد ۵، ۱۵۷)۔

۳۔ ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۱، صفحہ ۷۰)۔



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 مذکی آب و ہوا اور دوسری قومی خصوصیات^۱۔ قومی عادات اور رسم و رواج تقلید کے ذریعے سے قوت پکڑتی اور پھیلتی ہیں۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ تقلید^۲ ہی تمدن و معاشرت کو قوموں میں نسلاً بعد نسل باقی رکھتی ہے۔

۱۔ اس مضمون پر مونٹسکیو کی کتاب 'روح الشرائع' دیکھئے (جزء اول، جلد ۱) اور کتاب Cursus der Institutionen, Leipzig 1893 (مقدمہ میں) تالیف بوختا (Puchta) اور دیکھو کتاب سافینی Savigny System des heutigen romischen Rechts.

۲۔ دیکھو کتاب Les Lois de l'imitation تالیف تارڈ (Tarde)

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۔^۱

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 رہی ہیں۔

جیسا کہ شاطبی نے اپنے زمانے میں ننگے سر کے بارے میں کہا ہے کہ ننگے سر کا رواج دراصل ملک کے احاطہ 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۔^۲

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 مخادنه یعنی خفیہ دوستی^۳ وصی کو حق وصیت سے اس لیے محروم نہیں کرتی کہ وہ ان کے نزدیک اخلاق ذمیمہ

۱- جیسے امریکہ کے بعض صوبوں میں ملکی رواج -

۲- 'الموافقات' (جلد ۲، صفحہ ۲۸۴) -

۳- داشتہ کے ساتھ رہنا سہنا -

میں شمار نہیں کی جاتی' جب کہ دیگر لوگوں کے نزدیک اس کے برعکس ہے۔

ارتقائے 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 تھیں۔ جب عدالتیں قائم ہو گئیں اور قوانین کی تدوین مکمل ہو چکی تو رسم و رواج کی اہمیت بتدریج کم ہوئی گئی حتیٰ کہ دورِ حاضرہ کے معاشرے میں تو ان کا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے۔

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصلی ماخذ رسم و رواج ہی تھا۔ سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں پر لکھا گیا اور یوستینیانوس 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 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 'شریعہ عرفیہ' مالک کہتے تھے۔ مگر اس کی اہمیت قانون نویں اور دیگر قوانین کی تدوین کے بعد کم ہو گئی اور اب رواج کا اثر صرف چند تجارتی قوانین میں باقی رہ گیا

۱۔ اسی اجتہاد کے مطابق محکمہ اپیل نے اپنی دویۃ (Douoi) میں فیصلہ کیا ہے جو ۱۱۔ اپریل ۱۹۳۸ء کو جاری ہوا۔ دیکھو 'مجلہ میرای' ۱۹۳۸ء، قسم دوم (صفحہ ۲۱۵-۲۱۶)۔

۲۔ ماخوذ از 'کتاب الاحکام' تالیف یوستینیانوس

(Institutes 1, 2, 9, Ex non scripto Jus venit, quod usus comprabavit)

ہے۔^۱ اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علمائے قانون شریعہ عرفیہ پر قلم اٹھاتے ہیں^۲۔ لیکن انگلستان اور امریکہ میں، جیسا کہ ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں، عرف عام^۳ بھی قانون سازی کے اصول اساسی میں شمار ہوتا ہے، البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیت 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 جا سکتا؛ کیوں کہ جو رسم و رواج قوانین کی تدوین سے پہلے دستور العمل تھے، جدید قوانین بھی دراصل انہیں 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 تمدن اور معاشرت کی بنیاد تھے، کیا بلحاظ دیانت داری و اخلاق

۱۔ جیسے حلوان (راشن یا بخشیش Pourboire) ملازمین کو بخشیش دینے کا پرانا اور اختیاری رواج، لیکن اب وہ واجب العمل ہے۔

۲۔ دیکھو فرانسوا جینی. Francois Geny.

۳۔ Common Law

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 گہیوں 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) سنت تقریرہ نے عربوں کے بہت سے رواجات 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 مالکؒ نے نس صریح
نہ ہونے کی صورت میں اہل مدینہ کے عمل کو اجماع اور
دلیل شرعی شمار کیا ہے ۔ اہل مدینہ کا دستور العمل وہی
ہرانے اور نئے رواجات تھے جو اس تجارتی شہر کے لوگوں میں
مروج تھے ۔

(۴) جب بمقتضای ضرورت نئے رسم و رواج پیدا ہو گئے، 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 اس تعریف کے مطابق ہے جو ابن نجیم نے ہندی سے روایت کرتے ہوئے شرح 'مغنی' میں کی ہے جو یہ ہے :
 "عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة" (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 انہیں چار قاعدوں میں سے ایک ہے جو قاضی حسین^۱ کے قول کے مطابق فقہ کی بنیاد ہیں^۲۔ اسی قاعدے کو ’مجلی‘ میں نقل کرتے ہوئے یوں وضاحت کی گئی ہے: ’’العادة محكمة یعنی ان العادة عامة‘ کانت او خاصة‘ تجعل حکماً لاثبات حکم شرعی۔‘ (یعنی رواج خواہ عام ہو یا خاص کسی حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے فیصلہ کن ضابطہ ہے) (دفعہ ۳۶)۔

فقہا کا اجماع اس امر کی دلیل ہے کہ امور شرعیہ میں رواج معتبر ہے اور یہ اجماع اسلام کے سابقہ فیصلوں پر مبنی ہے جیسے صحابہ کا قول: ’’ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن‘‘^۳ (یعنی جو بات عام مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے، وہ خدا کے نزدیک اچھی ہے)۔ اسی طرح بخاری سے روایت ہے کہ قاضی شریح^۴ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد میں موت کائنات والوں سے فرمایا: ’’منتکم بیمنکم‘‘^۵ (یعنی تمہارا دستور و رواج تم میں باقی رکھا جائے گا)۔

۱۔ ان کا پورا نام ابو علی حسین بن نضر بن احمد مروزی ہے (متوفی ۵۶۲ھ)۔ روایت ’’وفیات الاحیاء‘‘ لابن خلکان (جلد ۱، صفحہ ۱۳۵)۔

۲۔ جیسا کہ تاج الدین مہبکی نے ’’جمع الجوامع‘‘ میں ذکر کیا ہے۔ دیکھو اس کی شرح تالیف محلی مع حاشیہ بنانی (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳)۔

۳۔ اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔ یہ حدیث نہیں جیسا کہ بعض حنفیوں نے گمان کیا ہے، بلکہ یہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

۴۔ ’’بخاری‘‘ مع شرح عینی (جلد ۱۲، صفحہ ۱۶)۔

فقہ کی کتابوں میں رواج کو ضابطہ شرعی قرار دینے کے بارے میں دیگر قواعد کلیہ بھی موجود ہیں جن کو 'مجلے' 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 'تلویح' سے نقل کیا گیا ہے ۱۔
 (دوم) "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً۔" (یعنی جس طرح مشروط میں شرائط کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح دستور میں رواج عام کی پابندی ضروری ہے) (دفعہ ۴۳)۔
 یہ قاعدہ 'فتویٰ ظہیریہ' سے ماخوذ ہے اور بالفاظ دیگر بھی بیان کیا گیا ہے جیسے 'بزازبہ' میں یوں مذکور ہے :
 "المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً۔" (یعنی رواجی پابندی شرعی پابندی کی مانند ہے۔) 'مجامع' میں یہ الفاظ ہیں : "العادة المتطردة تنزل منزل الشرط ۲" (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 عہد و پیمان کو حاصل ہے) (دفعہ ۴۴)۔
 یا بالفاظ قنیۃ "المتعارف بين التجار كالمشروط ۳"۔

۱- 'المنافع' صفحہ ۳۰۸ -

۲- 'المنافع' صفحہ ۳۴۴ -

۳- جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالے 'نشرالعرف' میں

ذکر کیا ہے، صفحہ ۱۵ -

(یعنی تاجروں کا عام رواج قانونی حیثیت رکھتا ہے۔)
 (حمہارم) "الیتبعین بالعرف کالتعین بالنص۔" (یعنی
 عرف عام کا فیصلہ نص کے فیصلے کے مانند ہے۔) (دفعہ ۴۵)
 اور 'مبسوط' میں یہ عبارت ہے: "الثبوت بالعرف
 کالثبوت بالنص" (یعنی جو چیز رواج سے ثابت ہو وہ
 اسی سے جسے 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 ضائع سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہو، یعنی
 وہ فربین 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" کے قاعدہ ۱۱۱ اور 'مجلے' میں مذکور ہے:
 "الصانع معتبر ہوگا جو مسلسل دستور العمل رہا ہو اور عام ہو چکا
 ہو" (دفعہ ۱۴)۔ اس کی تشریح 'مجلے' کی اس عبارت کے مطابق
 جو 'مجامع' سے منقول ہے، یہ ہے: "الصانع لا یغالب
 الشائع لا للنادر" (یعنی وہ رواج معتبر ہوگا جو عام ہو چکا ہو
 اور نادر نہ ہو)۔ (دفعہ ۲) مثلاً جب خرید و فروخت میں

۱- 'المبسوط'، صفحہ ۴۰۔

۲- 'الاشباه والنظائر' لابن نجیم، صفحہ ۳۷۔

۳- 'منافع' شرح 'مجامع' صفحہ ۳۲۵ اور 'المثل اللاتینی'
 (Ad eaque frequentius accidunt jura adaptantur)

کسی چیز کی قیمت مقرر نہ کی جائے تو اس چیز کی وہی قیمت ادا کرنا پڑے گی جو ملک کے عام مروجہ سکے^۱ 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^۲۔ چنانچہ اگر کسی چیز کی قیمت درہم یا دینار میں مقرر ہو ایسے شہر میں جہاں مختلف سکے رائج ہوں تو قیمت انہیں سکوں کی صورت میں واجب الادا ہوگی جو بیع کے وقت سب سے زیادہ رائج ہوں، نہ وہ سکے جن کا رواج بیع کے بعد ہو۔

(چہارم) اگر فریقین میں سے کوئی ایسی شرط مقرر کر دے جو رواج کے خلاف ہو تو رواج معتبر نہ ہوگا، کیوں کہ رواج ایک ضمنی شرط ہے اس لیے وہ صریح شرط کے موجود ہوتے ہوئے معتبر نہ ہوگا۔

(پنجم) 'مجامع' میں مذکور ہے: "العرف انہا یكون حجة اذا لم یخالف نص الفقہاء"^۳ (یعنی عام رواج اس 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 کیوں کہ نص شرعی رواج سے زیادہ قوی دلیل ہے۔

۱- 'ہدایہ' (جلد ۳، صفحہ ۱۸)۔

۲- 'الاشباه والنظائر' مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۸) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۴۰)۔

۳- 'منافع' (صفحہ ۳۲۴)۔

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 'مجلے' میں اختیار کی گئی ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

بہر حال جو رواج کہ شہرے 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 احکام کے خلاف ہو، وہ قابل قبول نہیں اور اس سے شریعت پھری کا کوئی واسطہ نہیں۔ ناجائز اور مذموم رواج کی مثالیں یہ ہیں: دیہات میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنے کا رواج^۱، جلدی میں حلف بالطلاق^۲ 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 'مجلے' اور کتب فقہ میں بہ کثرت موجود ہیں؛ ہم یہاں وضاحت کی غرض سے صرف چند مثالیں

۱۔ کتاب 'القضاء بین البدو لعاری العارف' (مطبع بیت المقدس ۱۹۳۳ء، صفحہ ۱۲۵) اور کتاب 'العدل البدوی' (Bedouin Justice) تالیف کینت (Kennet) (مطبوعہ کیمبرج ۱۹۵۲ء، صفحہ ۹۹)۔

۲۔ دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، جلد ۳، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو مجلہ 'المنار'، (۵۱۳۳۳، صفحہ ۷۳۷-۷۳۲)۔

بیان کرتے ہیں -

(مثلاً) اگر درزی سے کوئی کپڑا اجرت پر سلوایا جائے تو سوئی دھاگہ 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 دیا 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 کر دے (دفعہ ۱۱۸)۔

اسی طرح رواج کی رو سے وہ معاملہ جائز قرار پائے گا جو ابن نجیم کے زمانے میں قاہرہ کے بازاروں میں خلووالحوانیت (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۔ نیز بخارا کے مشائخ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ کوئی شخص کپڑا بننے کی مشین جو لائے کو اس شرط پر دے کہ وہ آدھا نفع اسے دے گا۔

۱- دیکھو 'اشباہ' کی شرح حموی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۶-۱۳۸) نیز اس سلسلے میں مجد بن بلال حنفی، مفتی ابو سعود اور ناصرالدین لقائی مالکی وغیرہم کے فتاویٰ دیکھیے۔

اسی طرح فقہائے حنفیہ نے رواج ہی کی بنا پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ دودھ بلانے والی کو روئی کپڑے پر ملازم رکھا جائے، حالانکہ دونوں صورتوں میں اجرت کی صحیح مقدار معلوم نہیں۔ فقہانے بیان دیا ہے کہ جو چیزیں فروخت شدہ چیز کی بیع میں ضمناً داخل ہوتی ہیں، وہ بھی رواج ہی پر موقوف ہیں؛ جنہاں جہ جو سیڑھی مکان سے غاسیحہ ہو وہ اصل کرفہ کے رواج کے مطابق تو مکان کی بیع میں داخل نہ ہوگی لیکن اصل دشرہ کے رواج کے مطابق داخل ہوگی۔

اگر کسی تاجر نے کوئی چیز بغیر یہ بات طے کر کے 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۔

ایک اور مثال: اگر کسی نے مزدوری پیشہ لوگوں جیسے دلال، حمال یا بڑھئی میں سے کسی کو مزدوری طے کر کے بغیر کام میں لگا دیا تو مزدور مروجہ مزدوری کا مستحق ہوتا ہے۔ بعض افعال کے معنی بھی رواج کے مطابق لیے جاتے ہیں

۱۔ جیسے ہفتے کے روز قیمت ادا کرنے کا رواج سہر بیرون وغیرہ کے تاجروں میں عام ہے۔

۲۔ دیکھو ان مثالوں کے لیے 'الاشباہ والنظائر' لابن نجیم (صفحہ ۳۸-۴۱) اور رسالہ 'نشرالعرف' لابن عابدین (صفحہ ۷۷) اور 'قواعد الاحکام' لعز بن عبدالسلام (جلد ۲، صفحہ ۱۳۵) اور 'تبصرۃ الاحکام' لابن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۶۵) اور اس کے بعد۔

جیسے مندرجہ ذیل دو قاعدے جو 'مجامع' سے نقل کر کے 'مجلے' میں ذکر کیے گئے ہیں :

قاعدہ اول : "الممتنع عادةً كالممتنع حقيقةً" 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 چون کہ عرفاً یہ دعویٰ غلط معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ محال حقیقی کے مثل تصور کیا جائے گا۔

دوسرا قاعدہ : "الحقيقة 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" (یعنی جو غلط بات مشہور ہو جائے وہ اس صحیح بات سے بہتر ہے جو ترک کر دی گئی ہو۔)

۱- دیکھو 'منافع'، شرح 'مجامع' صفحہ ۳۱۹ و ۳۳۲ -

۲- دیکھو 'مجلہ' کی دفعہ ۱۶۹ -

۳- ایسی مثل لاطینی زبان میں بھی ہے :

(Via trita via tuta Communis error Facit Jus)

فصل پنجم

شرع اسلامی کا رومی قانون سے تعلق

اختلاف آرا

یہ موضوع کہ شرع 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 شرع اسلامی رومی قانون سے متاثر ہوئی ہے، بعض لوگوں نے اس کی تردید کی ہے اور بعض نے اس بارے میں راہ اعتدال اختیار کی ہے۔

فریق اول میں زیادہ تر مستشرقین اور علمائے مغرب داخل ہیں۔ مثلاً گولڈزیہر نے اپنی کتاب 'محاضرات عن الاسلام' میں اور فون کریمر نے اپنی کتاب 'تاریخ الثقافة الشرقیہ فی ایام الخلفاء' میں اور آیموس نے اپنی

۱۔ Goldziher, Vorlesungen über den Islam دیکھو

اس کا ترجمہ بزبان فرانسیسی Le Dogme et la loi de l' Islam مطبوعہ پیرس ۱۹۲۰ء، صفحہ ۳۹۔

۲۔ Von Kremer, Culturgeschichte des orientis

(unter den chalifen) ویانا ۱۸۷۵ء، جلد ۱، صفحہ ۵۳۲ اور اس کے بعد۔

کتاب 'القانون المدنی الرومانی' ۱ میں اور امیلیو بوسی نے اپنی کتاب 'الابحاث فی العلاقات بین بیزنطیة والاسلام' ۲ میں اس پر بحث کی ہے۔

دوسرے فریق میں سے استاد فائز الخوری نے اپنی کتاب 'الحقوق الرومانی' ۳ میں اور استاد عارف النکدی نے اپنے رسالے 'القضاء فی الاسلام' ۴ میں اور فضیلت مسآب شیخ محمد سلیمان نے اپنے رسالے 'بآی شرع فحکم' ۵ میں اپنی اپنی رائے بیان کی ہے۔ تیسرے فریق میں سے جناب محمد حافظ صبری نے 'کتاب المقارنات والمقابلات' ۶ میں اور جناب احمد امین نے اپنی کتاب 'فجر الاسلام' ۷ اور 'ضحی الاسلام' ۸ میں اور جناب عطیہ مصطفیٰ مشرف نے اپنی کتاب 'القضاء فی الاسلام بوجه عام' ۹ میں اور ڈاکٹر شفیق شحاتہ نے اپنی کتاب 'النظرية العامة للالتزام فی الشرع الاسلامی' ۱۰ میں اس موضوع پر خامہ فرسائی

- ۱- 'Amos, Roman Civil Law' صفحہ ۶-۴ - ۱۵۴ -
- ۲- Emilio Bussi, Ricerche intorno alle relazioni Fra retratto Byzantiuo et musul nano میلانو ۱۹۳۳ع -
- ۳- دمشق ۱۹۲۴ع ، صفحہ ۹ - ۱۲ -
- ۴- دمشق ۱۹۲۲ع ، صفحہ ۳ -
- ۵- مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ع ، نمبر ۴۰ -
- ۶- مطبوعہ مصر ۱۹۰۲ع ، صفحہ ۵ و ۱۸۶ -
- ۷- طبع ۱۹۳۳ع ، صفحہ ۲۹۰ -
- ۸- جلد ۱ (۱۹۳۴ع صفحہ ۲۷۸) و جلد ۲ ، (۱۹۳۵ع صفحہ ۱۰۴) -
- ۹- مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ع ، صفحہ ۱۱۷ اور اس کے بعد -
- ۱۰- فرانسیسی زبان میں ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ع صفحہ ۱۸۰ -

کی ہے۔ علم مذکورین کے علاوہ دیگر علما 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 علما و فقہاء میں شامل ہیں۔ ان علما نے عام طور پر فرس اول کی نسبت زیادہ دینیہ سنجی اور دقت نظری کے ساتھ اس مسئلے کی تحقیق کی ہے۔ ان میں بعض نے تو خوب دقت تحقیق دی ہے اور بعض کسی حد تک شعور قومی سے متاثر ہوئے ہیں۔

فریق اول کے علما سب مغربی ہیں؛ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنہوں نے فقہ اسلامی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا۔ ان کا مطالعہ اس قدر سطحی ہے جسے علمی نقطہ نگاہ سے کافی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کی مثال 'ایموس' کا یہ قول ہے کہ: "شرع پوری محض مشرقی رومی حکومت کا رومن لا ہے جس میں مملکت عربیہ کی سیاسیات کے اجاازت سے ترمیمیں کر دی گئی ہیں۔" 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 ہوئے

۱۔ اسے استاد لی نے اپنی کتاب 'تاریخ الشرائع' میں بیان کیا ہے (مطبوعہ لندن ۱۹۱۱ء صفحہ ۳۲۲) ایموس کی کتاب سے نقل کرتے ہوئے، (صفحہ ۳۱۵) 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).

کے قائل ہیں ، ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ کہ شرع اسلامی میں عبرانی شریعت اور مالک مفتوحہ کے رواجی قوانین کا بھی بہت کافی 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 جس کو اہمیت دی جا سکے ، یا بہت قلیل ہے جو قابل ذکر نہیں ؟

(۲) آیا صرف مشابہت اس امر کی کافی دلیل قرار دی جا سکتی ہے کہ شرع اسلامی 'رومن لا' سے ماخوذ ہے ؟

(۳) مسلمان فقہاء کا رومی قانون کے متعلق کیا موقف رہا ہے ؟

(۴) 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 مقدار مشابہت

فون کریمر نے کہا ہے کہ دونوں شریعتوں کے متعدد مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں : "البینۃ علی المدعی" (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہے) ، بالغ ہونے کی عمر اور تجارتی معاملات کے بعض احکام جیسے ٹھیکہ ، بیع اور مقایضہ (تبادلہ اشیا) میں فرق ۔ ایسی مشابہت کی اصلیت آپ خود سمجھ سکتے ہیں ۔

۱۔ اپنی مذکورہ کتاب میں بیان کیا ہے ، صفحہ ۵۳۳ -

اب ہم اس مشابہت کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ وہ قاعدہ جس کی رو سے عدالت کے نزدیک بار ثبوت مدعی پر ہے، شرع اسلامی میں اس حدیث سے لیا گیا ہے: "البیئنة علی المدعی والیسمین علی من انکر" (یعنی مدعی پر بار ثبوت ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے) اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس حدیث کا زمانہ ان ملکوں میں اسلامی فتوحات سے پہلے ہے جن پر رومی قانون متسلط تھا: پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حدیث مذکور 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 سمجھنی گئی ہے۔ ہم ثابت کریں گے کہ یہ مشابہت بالکل خیالی ہے۔ چنانچہ بیع یعنی روپے سے کوئی چیز خریدنا اور مقایضہ یعنی چیز کے بدلے میں چیز لینا، ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع^۲ ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف فریقین کی رضامندی سے طے ہو جانا ہے لیکن مقایضہ^۳ 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^۴ اس بیع کو نافذ بھی کرے۔ جن اشخاص نے

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے 'جامع الصغیر' میں ترمذی اور بیہقی سے نقل کرتے ہوئے روایت کیا ہے (نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶)۔

۲۔ Emptio Venditio.

۳۔ Permutatio.

۴۔ Do ut Des دیکھو 'قانون رومانی' تالیف جیرار، ص ۶۲۷ اور دیکھو مجموعہ دیجستا م، ۱۹، D۔

قانون رومانی کا مطالعہ کیا ہے ، وہ اس مسئلے کی اہمیت اور تفصیلات اچھی طرح سمجھیں گے۔ لیکن شرع اسلامی اس ظاہری فرق کو قابل اعتنا نہیں سمجھتی بلکہ اس کی رو سے مقایضہ بھی بیع بالرضا کی ایک خاص قسم ہے ۱۔

یہ کیفیت بیع اور ٹھیکے کی ہے۔ اگرچہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے بعض احکام 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 احکام میں فرق ہے ، جیسے خیار رؤیت 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 ، کیوں کہ قانون رومانی کی رو سے لڑکی پورے بارہ سال کی بالغ ہوتی ہے اور لڑکا چودہ برس کا ۲ ، 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 امثلہ مذکورہ میں کچھ مبالغہ ہے ، دوسرے یہ کہ کوئی مثال اس امر کی قطعی دلیل قرار نہیں دی جا سکتی کہ مسلمان رومانی قانون سے متاثر ہوئے۔ اگر امثلہ مذکورہ کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اتنی قلیل ہیں جو قابل ذکر نہیں ، خصوصاً جب کہ ہم دونوں کے قوانین میں بہت سے اختلافات پاتے ہیں ، کیوں کہ مشابہت کی صرف چند مثالوں کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا ، بلکہ یہ دیکھنا

۱- دیکھو دفعہ ۱۲۲ و ۳۷۹ و 'مجلہ احکام عدلیہ'۔

۲- دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۹۸۶۔

چاہے 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 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، جب کہ شرع اسلامی میں مہر بیوی کا حق ہوتا ہے جو شوہر ادا کرتا ہے۔

(۳) شرع اسلامی متبہنی کرنے کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی جب کہ قانون رومانی کی رو سے اس کا رواج

۱- Tutela Perpetua mulierum.

۲- صحیح حدیث میں: "التمس و لو خاتماً من حلید" (یعنی مہر دو اگرچہ لوٹے کا ایک چھلا ہی ہو)۔ یہ حدیث 'صحیحین'، 'مسند احمد بن حنبل' اور 'سنن ابو داؤد' میں روایت کی گئی ہے ('جامع الصغیر' لسیوطی نمبر ۱۵۶۴)۔

۳- اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہوئے: "وما جعل ادعیاءکم ابناءکم... ادعواہم لآبائہم۔" (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 متبہنی اسی کتاب کے مؤلف کے مقالے میں، شائع کردہ اشاعت قضائیہ لبنانیہ، سال اول (جلد ۱، صفحہ ۶)۔

عام ہے۔^۱

(۴) اہل رومہ کے معاملات میں اور ان کی عدالتوں کے قواعد اساسی 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 ارادہ معتبر ہے نہ کہ ظاہری الفاظ۔ اور درحقیقت نیت ہی معتبر ہونی چاہیے۔ اس مسئلے کی مزید وضاحت 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 لا' میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

(۷) شنعہ اور وقف کے احکام شرع اسلامی میں بالکل عام ہیں جب کہ 'رومن لا' میں ان کی کوئی مثال 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 ماخوذ ہے؟

اس میں شک نہیں کہ صرف مشابہت ماخوذ کی قطعی دلیل نہیں بن سکتی۔ اس اجہال 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 کے 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 فروعی 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 ہے کہ وہ تقلید و اقتباس کی وجہ سے ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر بھی ہو۔

اس اجہال کی تفصیل یہ ہے کہ احکام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں لہذا جب دونوں ملکوں میں اسباب و علل 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 حالات داخل ہیں، جس طرح کہ ہم مختلف معاشروں میں

نمایاں مشابہت دیکھتے ہیں -

ایسی مشابہت کی بین مثال تبتی 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 سنبھالنے اور بزرگوں کے مقدس ذکر کو باقی رکھنے والا کوئی نہ رہے - پس کیا اس مثال میں دو مختلف اور ایک دوسری سے کئی ہوئی قوموں کے قانون کی مشابہت اس امر کی دلیل بن سکتی ہے کہ قانون تبتی 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 بے جا استعمال کے قانون میں مشابہت پائی جاتی ہے - تو کیا اس کھلی مشابہت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک قانون دوسرے سے ماخوذ ہے، در آن حالیکہ واقعات سے اس کی تردید ہوتی ہے؟ پس کیا اس موقع پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرع اسلامی قانون انگریزی سے ماخوذ ہے؟ حالانکہ یہ بالکل خلاف عقل ہے کیوں کہ شرع اسلامی کو انگریزی قانون سے تقدم زمانی حاصل ہے اور شرع اسلامی اس وقت دنیا میں آئی جب

۱- دیکھو کتاب مائن 'القانون القديم' (صفحہ ۱۱۴) اور

ڈی کولانج کی کتاب (صفحہ ۵۵ - ۵۶)

انگریزی قانون کا کہیں نام و نشان بھی نہ تھا۔ اور کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ قانون انگریزی شرع اسلامی سے ماخوذ 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 ماخوذ نہیں جو اس سے قریب تر ہیں، پھر یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ شرع اسلامی سے ماخوذ ہو جو اس سے بہت دور ہے۔

✓ حاصل کلام یہ ہے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد و ضوابط سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فروعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے اسباب و مصالح پر مبنی ہوں۔ لہذا صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی۔

ہوں تو مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت کا پایا جانا ایک امر ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے قواعد و ضوابط اور احکام جزئیہ میں مشابہت پائی جاتی ہے، ان اسباب و علل کی بنا پر جو ہم نے اوپر بیان کیے۔ ہمارے اس بیان سے اس نمایاں مشابہت کی وضاحت ہو جائے گی جو فقہ اسلامی کے قواعد و ضوابط اور اس کے متد مقابل قانون لاطینی کے مابین پائی جاتی ہے جسے ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

پھر حال لاطینی قانون میں بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں جو رومی قانون میں پہلے نہ تھیں اور یورپ کے علمی ارتقا 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 جوار کے ممالک سے ان تک پہنچی تھی۔ ذرا یورپ کے ان کتب خانوں کو دیکھیے جو عربی کی مطبوعہ 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۔ سفتجہ اور حوالہ (یعنی ہنڈی اور چیک) سے بالکل واقف نہ تھے در آن حالیکہ یہ دونوں لفظ فتنہ اسلامی کی ان تمام کتابوں میں موجود ہیں جن کی تالیف آٹھویں صدی عیسوی میں ہوئی تھی، خصوصاً حنفیوں کی کتابوں میں۔ 'گراسہوف' 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 'آفال' جو ثالث کے دستخطوں سے بمعنی ہنڈی یا چیک استعمال ہوتا ہے، وہ عربی کے لفظ حوالہ سے مشتق ہے۔ دوسری مثال فرانسیسی لفظ 'آفاری' کی ہے جو تجارت بحری کے قانون میں بمعنی 'بحری نقصانات'

Aval - ۱

Avaries - ۲

مستعمل ہے ، وہ بھی عربی لفظ عوارا سے ماخوذ ہے ۔
 اگر ہم بعض مؤرخین 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 مؤرخین کا ثبوت بے ثبوت نہ کرتے ۔ اور اگر اہل رومہ 'سفتجہ' اور 'حوالہ' سے واقف ہوتے تو اس صورت میں بعض مصنف یہ دعویٰ کرنے سے نہ رکتے کہ یہ چیزیں بھی انہیں سے ماخوذ ہیں ۔

اگر ہم ثبوت دعویٰ کے نظریے پر غور کریں جسے قرون وسطیٰ کے علمائے 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 ، کیوں کہ 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

۱۔ دیکھو وہ عبارت جو پال ہویلن (Paul Huvelin) نے گراسہوف (Groschoff) کے اس مقالے سے نقل کی ہے جو مجلہ Annales de droit Commercial میں ۱۹۰۱ء میں پیرس سے شائع ہوا تھا ۔ صفحہ ۱ تا ۳ بالخصوص صفحہ ۲۲ - ۲۶ -

یونانی اور فارسی 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 فقہاء غیر مسلموں کا کوئی قانون اختیار نہ کرتے تھے، بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے۔ فون کریمرا نے باوجود یہ دعویٰ کرنے کے کہ فقہ اسلامی قانون رومانی سے متاثر ہے، خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر فقہاء اسلام قانون رومانی کی کتابوں سے واقف ہوتے تو عام عہد و موثیق 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 کریمرا نے یہ دیا ہے کہ یہ اثرات یہودی اور مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک کے رواجات کے ذریعے شرع اسلامی میں آئے۔ اس کے بعد اس نے یہ

بھی کہا ہے کہ اس کے اس بیان میں شک کی گنجائش ہے۔^۱
 شریعت یہودیہ سے متاثر ہونے کا جواب تو آسانی سے یہ
 دیا جا سکتا ہے کہ مسہن عثمانی 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، کیوں کہ
 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 ابرہام گراگر نے اپنی کتاب
 'ماذا اخذ من اليهودية'^۲ 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۔^۳

مثلاً شریعت یہودیہ میں تیسرے درجے کے رشتہ داروں میں
 نکاح جائز تھا، جسے ماموں بیھانجی^۴ کا نکاح مگر شرع اسلامی

۱۔ Zweifelhaft کتاب مذکور، صفحہ ۵۳۔

۲۔ Was ist Mohammed aus den Judenthume

aufgenommen۔ اس کا ترجمہ دیکھیے جو یونگ نے بعنوان
 'Judaism and Islam' کیا ہے۔ مطبوعہ مدراس ۱۸۹۸ع،

صفحہ ۶۹۔

۳۔ دونوں شریعتوں کا فرق کتاب 'المقارنات و المقابلات'
 میں ملاحظہ ہو۔

۴۔ لفظ رواج کی تحقیق موسوعہ یہودیہ (The Jewish

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

میں یہ حرام ہے ، اس آیت کریمہ کی رو سے : ”حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم و اخواتکم و عہاتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت“ یعنی (اے مسلمانو! تم پر تمہاری مائیں ، بیٹیاں ، بہنیں ، پھوپھیاں ، خالائیں ، بہتیجیاں اور بھانجیاں حرام ہیں۔)

دوسرے یہ کہ شرع اسلامی میں رضاعت یعنی دودھ پلانے سے بھی یہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں ، بخلاف شریعت یہودیہ کے - ۲

آخری مثال : قانون رومانی ، شریعت یہودیہ اور بعض لاطینی قوانین مثلاً فرانس کے قانون اقتصادیات کی رو سے متوفی کا وہ قرضہ جو اس کے ترکے سے زیادہ ہو ، وارث پر واجب الادا ہے لیکن شرع اسلامی اور بعض قوانین جدیدہ مثلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(Encyclopedia میں دیکھیے اور ہیسٹنگ کی کتاب ’قاموس التوراة‘ (Hasting’s Dictionary of the Bible) میں ، نیز دیکھو ’عثمانی فیملی لا‘ کی دفعہ ۲۲ مجریہ ۲۵ اکتوبر ۱۳۳۳ھ اور کتاب ’الاحکام القرآن الاجتماعیہ‘ تالیف روبرٹس (Robert’s Social Law of the Quran) مطبوعہ لندن ۱۹۲۵ع ، صفحہ ۱۴ اور دیکھو ’عہد قدیم‘ کتاب مقدس سے سفر اللاوین 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 بہتیجی کے -

۱- سورہ نساء (۴) ۲۳ -

۲- دیکھو ’فیملی لا‘ مذکورہ دفعہ ۱۸ و ۲۶ -

جرمن اور انگریزی قانون کی رو سے ایسے شخص کو میت کے اذائے قرض پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجات رومانی کے اثرات

شرع اسلامی پر رواجات رومانی کا اثر قابل غور ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شرع اسلامی کا ماخذ صرف کتاب اور سنت ہے اور یہ دونوں ماخذ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے وحی الہی کی شکل میں تشریح اسلامی کے دور اول میں مسلمانوں تک پہنچے۔ اور یہی وہ زمانہ تھا جب اسلامی زندگی نہ تو جزیرہ عرب سے آگے بڑھی تھی اور نہ رومی ثقافت سے اس کا اتصال ہوا تھا۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ جزیرہ عرب پر اہل رومہ کے حملے ہمیشہ ناکام رہے ہیں۔

لیکن جب فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوا اور رومی سلطنت کے بعض مقبوضات مسلمانوں کے زیر نگیں آ گئے جیسے مصر و شام تو مسلمان فتنہا اور ججوں نے ان ملکوں کے رواجات کو شرع اسلامی کے معیار پر جانچا؛ پس جو رواجات اس کے احکام اور اس کے منشا و حکمت کے مطابق نکلے انہیں اجہاج یا استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ تنصیلی دلائل شرعیہ 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

۱۔ ڈی کولانچ کی کتاب 'المدينة القديمة' (صفحہ ۷۷) اور دیکھو کتاب 'المقالات و المقارنات' (دفعہ ۳۳۱) اور 'فتاویٰ خیریہ' (جلد ۲، صفحہ ۶۶ و ۷۳)۔

تھے ، خصوصاً قبائل بحر ابیض متوسط کے - اہل رومہ خود ان رواجات سے متاثر ہوئے اور انہیں 'قانون قبائل' کے نام سے اپنے قانون میں شامل کیا - نیا نام اس لیے رکھا تاکہ ان میں اور رومہ کے اصلی قانون یعنی قانون مدنی میں فرق رہے ۲ -

بہر صورت فقہ اسلامی نے صرف ان تجارتی رواجات ہی کو قبول نہیں کیا بلکہ اسی طرح 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 سنگ 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

۱ - Jus Gentium دیکھو بولوک کا مقدمہ مذکورہ مائن

کی کتاب پر صفحہ ۱۲ -

۲ - Jus Civile

قدیم نڈانوں کے ساتھ امتزاج ہوا جو مالک مفتوحہ میں پھیلی ہوئی تھیں ، اور اس باہمی اتصال کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں نڈانیں ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں ۔

خلاصہ

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات اب بالکل واضح ہو گئی 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 ہو گئی 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 انہی کے پیش نظر قانون رومانی اختیار کرنے کے منافی تھی ، کیوں کہ فقہاء نے رومی حکومت کے ماتحت مالک کے صرف انہیں 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 تائید جامع ازہر شریف کے مندوبین نے بھی اپنے
 بیان میں کی ہے جو انہوں نے تقابلی قانون کی بین الاقوامی
 کانفرنس منعقدہ ہیگ ۱۹۳۷ء میں دیا ہے۔^۱

۱- دیکھو 'نشرة الفصلية' من جانب مجلس قانون مقارن

۱۹۳۷ء، صفحہ ۳۵۶ - ۳۵۷ -

بعض قواعد کا یہ

~~سائنس~~
~~سائنس~~
~~سائنس~~
~~سائنس~~
~~سائنس~~

فصل اول

معلوماتِ عامہ

قواعدِ کلیہ کی تعریف

ہم پچھلے باب میں تشریح کر چکے ہیں کہ احکامِ شرع کس طرح علل و اسباب اور مصالح 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 منہم 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۔ انہیں کے مطابق شرعِ اسلامی کے احکام آئے ہیں۔ پس یہ ایسے قواعدِ کلیہ ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے۔

۱۔ دیکھو 'موافقات' جلد ۲، صفحہ ۲۹۸۔

اس قسم کے احکام کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو ازلی اور ابدی ہیں اور عدل واقعی اور خیر حقیقی کی بنیاد ہیں۔ انہیں قواعد کلیہ کا نام متقدمین نے قانون الہی یا فطری قانون یا ابدی قانون رکھا ہے^۱ انہیں قواعد کلیہ پر مسلمانوں سے پہلے ارسطو، شیشرون، غایوس اور یوستینیانوس^۲ وغیرہ نے لکھا ہے۔ انہیں پر حکمائے مذکورین کے بعد فرانسیسی، انگریزی اور جرمن علما نے کتابیں لکھی ہیں۔ تمام علما اس فیصلے پر متفق ہیں کہ یہ قوانین عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اصول اساسی ہیں^۳، نیز وہ تمام ممالک میں، تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں۔^۳

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۔

۱- Lex aeterna, jus naturale jus divinum

۲- 'کتاب الاحکام' کتاب اول میں Sed naturalia

quidam Jura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quaedam providentia constituta Semper firma atque immutabilia permanent (Institutes 1, 2, 11.)

۳- Leges legum

۴- "It is binding over all the globe, in all countries

and at all times"

نے اس کی شرح (Commentaries 1, 40) میں درج کیا ہے۔

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 سے ہے جو تمدن کے اس اعلیٰ مقام پر پہنچ چکی 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 ، کیوں کہ 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

چوں کہ 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 فقہا اس بات سے آگاہ تھے اور انہوں نے 'الاشباہ و النظائر' کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے ۔

الفاظ 'الاشباہ و النظائر' کا اشارہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس خط کی طرف ہے جو آپ نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا اور جس کے الفاظ یہ ہیں : 'اعرف الامثال والاشباہ و'

قس الامور بمنظائرہا' (یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے معاملات کو قیاس کرو)۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضیٰ 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 بصرے کے قاضی اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں کوفے کے قاضی مقرر ہوئے^۲۔ قواعد کلیہ یا اشباہ و نظائر کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبکی شافعی ہوئے ہیں، پھر ان کی سیوطی اور ابن نجیم نے پیروی کی ہے۔ سبکی اور ان کی مشہور تصنیفات کا ذکر تو پہلے گزرا، سیوطی اور ابن نجیم کا مختصر حال حسب ذیل ہے:

جلال الدین سیوطی یا سیوطی کا نام عبدالرحمان بن کمال بن نہد ہے۔ آپ کا مولد سیوط ہے۔ آپ کا سن پیدائش ۵۸۴۹ اور سن وفات ۵۹۱۱ ہے۔ آپ شافعی مذہب کے فاضل اجل تھے۔ آپ کی تصنیفات علم تفسیر و قرأت، علم حدیث و

۱۔ یہی مضمون 'مقدمہ ابن خلدون' میں ہے، صفحہ ۱۹۲ اور یہی مضمون دوسری جگہ اور مختلف عبارتوں میں آیا ہے جن میں مشہور یہ ہے: "اعرف الامثال و الاشباہ، ثم قس الامور عندک فاعمد الی احبها الی اللہ و اشبهہا بالحق فیہا تری" 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)۔

۲۔ 'ابن خلدان' (جلد ۱، صفحہ ۲۴۳) اور 'طبقات الفقہاء

للشیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ صفحہ ۱۲)۔

متعمقات حدیث ، علم فقہ و اصول فقہ ، علوم لغت عربیہ اور تاریخ و ادب و تصوف میں بکثرت ہیں ۔

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں : 'الاتقان فی علوم القرآن' ، 'نسب النقول فی اسباب النزول' ، 'تکملہ تفسیر جلالین' ، جسے جلال الدین محلیؒ نے شروع کیا تھا ، 'تنویر الجوالکب' ، شرح موطا امام مالکؒ ، 'اسعاف المبطل برجال الموطا' ، 'حاشیہ تفسیر بیضاوی' ، 'التوشیح علی الجماع الصحیح' ، 'الدریاج علی صحیح مسلم بن الحجاج' ، 'مرقاۃ الصعود الی سنن ابی داؤد' ، 'اللائح المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ' ، 'شرح سنن النسائی و سنن ابن ماجہ' ، 'مختصر التنبیہ' ، 'مختصر الروضہ' ، 'الجماع فی الفرائض' ، 'مختصر احیاء علوم الدین' ، 'حسن المحاضرہ فی اخبار مصر و قاہرہ' ، 'جمع الجوامع' یا 'الجماع الکبیر' ، اور 'جامع الصغیر' وغیرہا ۔

اس باب میں شمارنے لیے زیادہ اہمیت سیوطی کی کتاب 'الاشبہ و النظائر' کو حاصل ہے جس میں اکثر قواعد کا یہ ذکر ہے ۔

سیوطی کے بعد زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم حنفی معروف بہ ابن نجیم ہیں ۔ آپ کی وفات ۷۶۹ھ میں ہوئی ۔ آپ نے فقہ حنفی میں مستند کتابیں تالیف کیں جن میں سے اہم کتاب 'بحر الرائق' شرح 'کنز الدقائق' اور کتاب 'الاشبہ و النظائر' ہیں ۔ یہ آخری کتاب ہے جو ترتیب اور اکثر مضامین کے

۱۔ سیوطی کے حالات زندگی اور ان کی دیگر تصنیفات کا ذکر ان کی اپنی کتاب 'حسن المحاضرہ' میں دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۴۰ اور اس کے بعد ۔)

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 'غمز عیون البصائر' 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 لحصاری 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 بنسب طبق علی جمیع جزئیاتہ" (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 کیوں کہ ضابطہ وہ ہے جو صرف ایک ہی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ہو۔

'مجلة الاحکام العدلیہ' کی دفعہ ۲ تا ۱۰۰ میں ۹۹ قواعد کلیہ ہیں جن میں سے اکثر تو ابن نجیم کی کتاب 'الاشباہ و النظائر' سے ماخوذ ہیں اور بعض کتاب 'المجامع' اور فقہ حنفی کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔

۱- مطبع دارالطباعة العامرة میں سنہ ۱۲۹۰ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوئی۔

۲- دیکھو 'الاشباہ' سیوطی کی (صفحہ ۵) اور 'المنافع' شرح 'المجامع' (صفحہ ۳۰۵)۔

’مجلے‘ کی دفعہ اول کے آخری فقرے میں تمام قواعد کا یہ
 کا سبب اور ان کا فائدہ بیان کیا گیا ہے جس کا مشہور یہ ہے کہ
 محققین فقہا نے مسائل فقہیہ کو قواعد کا یہ کے تحت جمع کر دیا
 ہے۔ ہر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ قواعد
 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 فرغید مانوس ہو جاتے ہیں اور
 اچھی طرح سمجھ میں آ جاتے ہیں۔ اسی لیے فقہ کے قواعد
 منضبط کیے گئے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں انفرادی حیثیت
 سے کچھ مستثنیات بھی ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کثرت
 میں اس لیے فرق نہیں آتا کہ وہ ایک دوسرے کی تخصیص اور
 حد بندی کرتے ہیں۔

بالفاظ دیگر قواعد کا یہ اسے عام اصول ہوتے ہیں جن کے
 تحت اکثر جزئیات آ جاتے ہیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ہوتی ہے۔
 اس لیے بعض میں مستثنیات اور حد بندیوں ہوتی ہیں، جیسا کہ
 ہم اپنے موقع پر دیکھیں گے، لیکن ان مستثنیات اور حد بندیوں
 سے قواعد کی عمومیت اور کثرت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

مجلے میں قواعد کا یہ 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 المدعی والیسمین
 علی من انکر۔“ یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہے اور قسم

انکار کرنے والے پر) اور یا جب تک کہ وہ قاعدہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو۔ یہی مضمون مجلس مجلہ کی اس قرارداد 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 بالعموم بلیغ 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 مذکور 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 مذکور کی ہر دفعہ کی تشریح علیحدہ کرتے۔

ضرورت و حاجت کا حکم

تکلیف آسانی چاہتی ہے

احکام شرع میں عام طور پر مفاد شخصی اور انفرادی حالت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی حالات اور رفاہیہ عامہ کا لحاظ رکھنا چاہتا ہے۔

لیکن کبھی رفاہیہ عامہ کی صفت نفاذ احکام 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 غزالی نے فرمایا ہے :
 "کہ تجاوز حدہ العکس النی فہو اذہ" (یعنی جو چیز حد سے گزر جاتی ہے اس کا رد عمل اس کے خلاف ہوتا ہے۔) لہذا لوگوں کی سہولت کے بیش نظر خصائص استثنائی حیالیتوں میں احکام عامہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا تاکہ نہ تو کسی کا

۱۔ 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۔

نقصان ہو اور نہ دشواری پیدا ہو -

سہولت عامہ کے پیش نظر حنفیوں نے استحسان کو اور مالکیت نے مصالح مرسلہ کو مستند قرار دیا ہے - بعض علمائے اصول نے اس قسم کی مصلحت طلبی یا بالفاظ امام غزالی^۲ استصلاح یعنی فلاح طلبی پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ایسی دلیلیں قابل قبول ہیں جس کے لئے 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^۱ 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 :
 ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ ، ”فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا اِعْدَادِ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ“^۲ (یعنی خدا نے مذنب 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 :
 ”الدِّينُ يَسْرُ احْبَبُ الدِّينِ عِنْدَ اللّٰهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ“^۳
 (یعنی دین آسان ہے - اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو -) اگرچہ اس حدیث میں صرف دین کا لفظ ہے لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح

۱- استحسان ، مصالح مرسلہ اور تغیر احکام کے بیان میں -

۲- سورۃ حج (۲۲) ۷۸ ، سورۃ نحل (۱۶) ۱۱۵ -

۳- ’صحیح بخاری‘ اور اس کی شرح ’عینی‘ جلد ۱

صفحہ ۲۳۴ - ۲۳۵ -

میں یہ لفظ عام ہے کیوں کہ فقہ اسلامی مسائل ذہنی و دنیوی
دووں پر ایک وقت مشتمل ہے۔

اسی طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ
آب نے جنگ کے موقع پر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے منع فرمایا۔
حناں حدیث میں وارد ہے: "لا تلتطع الابدی فی السمرا"
(یعنی فوجوں کی نمل و حرکت کے زمانے میں حوروں کے ہاتھ
نہ رٹے جائیں۔) اس حدیث پر ایمان کثرت سے لگے اللہ مجتہدین
نے فتویٰ دیا ہے کہ دشمن کے ملک میں حور کا نہ تو ہرگز
نہ کاٹا جائے، ایسا نہ ہو کہ وہ دشمنوں سے جا ملے۔

سہولت ہی کے اصول پر تمہا نے یہ قاعدہ کیہ ہے
کہ "المستندہ 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۔ ۳ 'تیسیر' جس کے معنی رخصت کے
ہیں یا جس کے معنی تنگی کے موقع پر سرعی آسانی پیدا کرنے
کے ہیں، قاعدہ کیہ کا ایک استثنا ہے۔ مشقت کے مفہوم میں
مجبوری اور ضرورت دونوں داخل ہیں مگر تعسبات داخل نہیں۔

اضطراری حالت اور ضرورت سے مراد وہ حالت ہے جب
انسان اپنے مذہب یا مال یا عقل یا نسل کو الٹا ہی سے بچانے کے
لیے مجبور ہو جائے۔ حاجت سے وہ چیز مراد ہے جو زندگی
پرقرار رکھنے کے لیے ضروری ہو، کمالیات و تعیشات ایسی

۱۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت

کیا ہے (کتاب الحدود جلد ۴، صفحہ ۱۴۲ -)

۲۔ 'جمع الجوامع' مع اس کی شرح 'محلّی' اور حاشیہ بنانی

کے (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳ -)

چیزیں ہیں جو آرائش و زیبائش کے لیے استعمال کی جائیں۔
 اسی قاعدے کو 'مجلۃ الاحکام عدلیۃ' میں اختیار کیا گیا ہے۔
 چنانچہ اس میں مذکور ہے کہ: "المشقة تجلب التیسیر۔"
 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، ہندی اور حجر (محروم کرنا) وغیرہ۔ فقہا نے جو رخصت
 اور سہولت دی ہے وہ اسی قاعدے کی رو سے ہے (دفعہ ۱۷)۔
 اسی طرح 'مجلے' 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 فقہا نے اس کو
 پلٹ کر یوں کہا ہے: "اذا اتسع الامر ضاق" 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"^۲ یعنی تمام حرام چیزیں بوقت ضرورت مباح
 ہو جاتی ہیں۔ جو قواعد کلیہ 'الاشباه و النظائر'^۳ سے مجلے
 کی دفعہ ۲۱ میں نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے:
 "الضرورات تبیح المحظورات۔" یہی مضمون لاطینی کی قانونی مثال

- ۱- دیکھو 'اشباه' سیوطی کی (صفحہ ۵۹)۔
- ۲- دیکھو 'الوجیز' (جلد ۲، صفحہ ۲۱۶)۔
- ۳- سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴)۔

میں ہے کہ: "الضرورة لا قانون لها" یعنی ضرورت کسی قانون کی بنیاد نہیں۔

تیسرے مذکورہ کی عملی مثالیں کئی ہیں۔

وہ معذوریات جو قانونی ذمہ داریوں کو ساقط کر دیتی ہیں مثلاً کم سنائی، دیوانگی، مرض، جبر، بھول اور ناواقفیت۔ مسلمان انہما نے اصول فقہ کی کتابوں میں ان معذروں کو خاص ترانس کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ہم اپنی کتاب 'الضرورة العامة للموجبات والاعتداد في الشريعة الاسلامية' کے باب 'اهلية التعاقد' میں عذر کے بعض احکام کی وضاحت کریں گے۔

(۲) تنگی کے وقت آسانی پیدا کرنا۔ مثلاً جب ثابت ہو جائے کہ قرض دار بیک مشنت قرضہ ادا نہیں کر سکتا تو قسط مقرر کر دینا جائز ہے، اس آیت پر عمل کرتے ہوئے "وان كان ذو عسرة فنسطورہ التي ميسرة" (اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک)۔ قسط مقرر کرنا اور مہلت دینا لبنان کے قانون عہد و موثیق میں 'الاجل الممنوع' بخشی ہوئی مہلت کہلاتا ہے۔ اسی طرح 'مجلے' میں ہے کہ کسی نے وقت مقررہ کے لئے کشتی کرائے پر لی؛ ہنوز کشتی سمندر ہی میں تھی کہ وقت مقررہ ختم ہو گیا تو ضرورت کے باعث کرائے کا یہ معاہدہ اس وقت تک باقی رہے گا

۱۔ Necessitas non habet legem۔

۲۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۰۔ اس آیت میں کان نامہ ہے جس کے معنی ہیں 'ہو'۔ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں 'کان' ناقصہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی "ان كان ذو عسرة غير يمالكکم" تفسیر فخرالدین رازی (جلد ۲، صفحہ ۳۶۰)۔

۳۔ دفعہ ۱۱۵ جو تعبیرات فرانسیسی سے منقول ہے

Term de grace۔

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 جا سکتا (دفعہ ۸۰)۔

(۶) بعض ایسے معاملات کو جائز قرار دینا جن کی ضرورت لوگوں کو اپنی اقتصادی زندگی میں پیش آتی ہے جیسے 'نجیم' میں 'الاشباہ و النظائر' سے نقل کرتے ہوئے یہ مذکور ہے کہ حاجت ضرورت کے پیمانے پر کی جاتی ہے خواہ وہ ضرورت عام ہو یا خاص، جیسے بیع بالوفاء 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 لئے بیع بالوفاء کو جائز قرار دیا گیا (دفعہ ۳۲) اور ہم جانتے ہیں کہ حرمت ربا (سود) سے بچنے کے لئے یہ شرعی حیلہ اختیار کیا گیا۔

قاعدہ کے شرائط

بلا سبب ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں مگر یہ قاعدہ عام نہیں، بلکہ اس کے لئے 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 لئے ضروری ہیں۔

(۱) نص کی شرط

ابن نجیم نے کہا ہے کہ: "تنگی اور مجبوری کا لحاظ وہاں کیا جائے گا جہاں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو۔"۲

۱- مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۲) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۳۶)۔

۲- 'الاشباہ و النظائر' (صفحہ ۳۳)۔

جس مسلک امام ابو حنیفہؒ اور نیر بن حسینؒ کا ہے۔ اس کا مفصل بیان مع اختلاف ابو یوسفؒ کے پہلے گزر چکا ہے۔

(۲) مقدار کی شرائط

'نہی' (دفعہ ۲۲) میں تشریح کی گئی ہے کہ: "الضرورات بقدر بقدرها" (یعنی ضرورت کے وقت فقوہ حنفیہ کے مباح ہونے کی مقدار معین ہے۔) جو تشریح 'الاسباب' میں مذکور ہے وہ سب سے زیادہ صحیح ہے یعنی: "اما ابيح بالضرورت بقدر بقدرها" (یعنی جو چیز ضرورہً مباح ہوتی ہے اس کی مقدار معین ہے) کہوں کہ 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 'نہی' میں بھی اسی مطلب کی صراحت کی گئی ہے کہ: "الضرورة دفع بقدر الامكان" (یعنی ضرورت امر کی حد تک ہی پوری کی جائے گی) (دفعہ ۳۱)۔

اس سب کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت ایک الفاقیدہ چیز ہے جو قاعدہ کبیدہ سے مستثنیٰ ہوتی ہے، اور جو چیز مستثنیٰ ہو وہ محدود رہتی ہے۔ جو از ضرورت کے سبب پیدا ہوتا ہے، وہ علی الاطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسی مقدار تک محدود رہتا ہے جس

۱۔ 'تغیر الاحکام و النصوص' کی فصل میں۔

۲۔ 'الاسباب' سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۷) اور دیکھو شرح المجامع (صفحہ ۳۳۱) اور یہی دفعہ 'مجامع' میں بھی بابت عبارت مذکور ہے: "الثابت بالضرورة بقدر بقدرها" منافع (صفحہ ۳۱۸)۔

۳۔ یہ قاعدہ 'مجامع' میں موجود ہے۔ دیکھو 'منافع' (صفحہ ۳۲۳) جس کے الفاظ یہ ہیں: "الضرر مدفوع بقدر الامكان"۔

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 چرا لے۔

(۳) وقت کی شرط

اجازت بوقت مجبوری یا وہ استثنائی حکم جو خلاف قاعدہ ہو، صرف اس وقت تک باقی 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 و النظائر' اور 'مجامع' اور 'مجلے' میں موجود ہے: "ما جاز العذر بطل بیزوالہ، و اذا زال المانع عاد الممنوع۔" (یعنی جو چیز کسی عذر کے سبب جائز ہوتی ہے، عذر کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے چوں کہ جب عذر باقی نہیں 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 علیتها" (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

۱۔ 'الاشباه و النظائر' سیوطی کی صفحہ (۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۳) اور 'منافع' (صفحہ ۳۱۱)۔

۲۔ لاطینی مثل میں Cassante causa cessat effectus

مطالب نہیں کہ غیر کا حق غصب کرنا بھی جائز ہو گیا۔ پس اگر بھارت 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 ہونے لازم ہونا، اس قاعدہ ذیہ کی رو سے جو 'مجامع' اور 'مجلے' 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 ۳۳)۔ حضرت امام مالک بن انس^۳ اور امام احمد بن حنبل^۴ کے ایک قول میں اس کے برخلاف روایت کی گئی ہے، کیوں کہ ان دونوں کے نزدیک بھوک کی حالت میں غیر کا مال کھانے والے پر تاوان لازم نہیں آتا کیوں کہ بقدر امکان مساوات قائم رکھنا اور زندگی بچی رکھنا ضروری ہے^۲۔

اسی طرح 'مجلے' میں مذکور ہے کہ اگر مجلے 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

۱- 'مناہج' (صفحہ ۳۱۲)۔

۲- 'اعلام الموعین' (جلد ۳، صفحہ ۸) اور 'الفروق'

مصنفہ عراقی، (جلد ۴، صفحہ ۹)۔

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 ائمہ مذاہب کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ مؤخر الذکر حضرات کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کی تصریح ابن رجب نے کی ہے کہ: "من اذلف شیئاً لدفع اذاہ لہ لم یضمنہ، و ان اذلفہ لدفع اذاہ بہ ضمنہ" (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۔ اور اگر اس لیے ضائع ہوئی کہ وہ اپنے آپ کو اس کے نقصان سے بچانا چاہتا تھا تو تاوان لازم آئے گا۔) یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس میں عدل و حکمت کی باریکیاں ہیں ۲۔

تعارض مصالح کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح

کیا بحالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا اس وقت بھی ہے جب وہ دوسری مصلحت سے متصادم ہو؟ اس سوال کا جواب 'مجامع' ۳ اور 'مجلے' کی دفعہ ۲۹ میں یہ ہے: "یختار اہون الشرین" (یعنی کم درجے کی برائی اختیار کی جائے گی۔) اس بنیادی قاعدے سے بہت سے مسائل اور نتائج پیدا ہوتے ہیں

۱۔ 'التقواعد' لابن رجب (قاعدہ ۲۶، صفحہ ۳۶) اور

'مغنی' (جلد ۱، صفحہ ۳۵۰ - ۳۵۱)۔

۲۔ ان مسائل کی تشریح آئندہ ہماری کتاب 'النظرية العامة

للموجبات و العقود فی الشریعة الاسلامیة' میں آئے گی۔

۳۔ 'منافع' (صفحہ ۳۱۱)۔

جن میں اہم یہ ہیں : عام نقصان کا انسداد ، مفاسد کا روکنا ، کم نقصان کو ترجیح دینا ۔ جن کی تشریح حسب ذیل ہے :

اول - مضرت عامہ کا انسداد

قاضی خاں نے کہا ہے : "استدجال الضرر الخاص لدفع ضرر عام۔" (یعنی عام نقصان سے بچنے کے لئے شخصی نقصان برداشت کیا جائے گا۔) انہیں کا قول "الاسباب والنظائر" اور مجلے کی دفعہ ۲۶ میں منقول ہے ۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس قاعدہ دہیدہ 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 ۔^۲

۱۔ فتاویٰ خانیہ میں کتاب الشرب کی فصل انہار دیکھیے (مع اس کے حاشیہ ہندی کے جلد ۳ ، صفحہ ۳۰۳-۳۰۲) اور دیکھیے 'اشباد' ابن نجیم کی - (صفحہ ۳۵) اسی کے مترادف قانون لاطینی میں ہے *Lex citius tolerare vult privatam damnationem quam publicum malum.*

۲۔ مجلے کی دفعہ ۹۶۳ و ۹۱۹ اور 'موافقات' مصنفہ شاطبی (جلد ۲ ، صفحہ ۳۵۰) اور 'فتاویٰ ہندیہ' (جلد ۳ ، صفحہ ۲۷۷) اور ابن قیم^۳ کی کتاب 'الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة' (صفحہ ۲۲۳ ، ۲۳۳ اور اس کے بعد ۔)

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 مجلے میں موجود ہے :
 "درء المفاسد اولیٰ من جلب المنافع -" (دفعہ ۳) (یعنی برائیوں کا رفع کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے) یا جیسی کہ 'اشباہ' کی عبارت ہے : "اولیٰ من جلب المصالح -"

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^۲ اس کو بھی بیان کریں گے -

سوم - خفیف نقصان کو ترجیح دینا

'الاشباہ' اور 'المجامع' سے نقل کرتے ہوئے 'مجلے' میں مذکور ہے^۳: "اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمہما ضرراً بارتکاب اخفہما و الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف -"

۱- مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۲) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۳۶) -

۲- دیکھئے ہماری کتاب 'النظرية العامة للموجبات و العقود في الشريعة الاملائیة' -

۳- 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 دیکھئے (قاعدہ ۱۱۲، صفحہ ۲۴۶) -

(دفعہ ۲۷ و ۲۸) (یعنی جب دو نقصان سامنے آ جائیں 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 ایسی مدافعت میں کسی کو قتل کر دے تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔

جان بچانے کے لیے حیوان یا مال کے نقصان کی پروا نہ کی جائے گی۔ جیسا کہ جمہور فقہاء نے 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 دھڑ بھٹک دینا جائز ہے، کیوں کہ 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 معذور میں بھینک دینا جائز نہیں، کیوں کہ 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۔ اسی قسم کا ایک عجیب و غریب منہمک گریزی عدالت میں ۱۸۸۷ء میں دائر کیا گیا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کشتی میں کچھ ملاح بسنے لھے کہ ہواؤں اور موجوں کے طوفان نے اسے سمندر میں بہت دور بھینک دیا اور کشتی بہت عرصے تک کنارے پر نہ آسکی، یہاں تک کہ وہ بیہوک کی وجہ

- ۱۔ 'قواعد الاحکام' مصنفہ عز بن عبدالسلامؒ (جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۹۱) اور 'قواعد الاحکام' امام شافعیؒ کی (جلد ۶، صفحہ ۲۶) اور 'مستصفی' (جلد ۱، صفحہ ۱۰۱) اور 'قوانین فقہیہ' مصنفہ ابن جزئی (صفحہ ۳۳۲) اور 'الفروق' مصنفہ قرافی (جلد ۳، صفحہ ۹)۔

سے قریب العرگ ہو گئے۔ انہوں نے اپنی جائیں بچانے کے لیے سب سے کم عمر ملاح کو جس کی عمر اٹھارہ برس کی تھی، مار کر کٹھا لیا 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^۱۔ امریکہ کی عدالتیں بھی اس قسم کے مقدمات میں اسی فیصلے پر عمل کرتی ہیں^۲۔

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 دھا کا چھین لے مگر کپڑا وغیرہ سینے کے لیے دھا گا چھیننا جائز نہیں^۳۔

۱- Regina v. Dudley and Stephens L. R. 14 Q. B. D. 273.

۲- U. S. (v) Holmes (I Wallace Junior I)

۳- 'الوجیز' للغزالی^۳ (جلد ۱، صفحہ ۲۱۳) اور اس کی شرح 'فتح العزیز' للرافعی (مع مجموع کے، جلد ۱۱، صفحہ ۳۲۷)۔

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 جا لگے 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^۱ نے قصدِ معصیت

۱۔ 'حلیات' میں جیسا کہ سیوطی^۲ نے بھی 'الاشباہ و النظائر' میں نقل کیا ہے (صفحہ ۲۵)۔

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 ۔

چوں کہ '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 بہ نفسہا" (یعنی خدا نے میری امت کے وہ خیالات معاف کر دیے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں) ۔ اسی طرح 'ہم' کے درجے میں بھی انسان کا مواخذہ نہیں ، حدیث ذیل کی رو سے : "ان الہم بالحسنۃ یکتب حسنہ و الہم بالسیئۃ لا یکتب سیئۃ" (یعنی نیک خیال کے بدلے

۱۔ امام غزالیؒ نے 'احیاء علوم الدین' میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے (جلد ۳ ، صفحہ ۳۶) ۔ اسی مضمون کی حدیث 'بخاری' میں آئی ہے ۔ (دیکھو شرح عینی جلد ۲۳ ، صفحہ ۱۸۸) "ان اللہ تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت بہ نفسہا ما لم تعمل او تکلم ۔" (یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرمادیے جب تک عمل نہ کریں یا زبان سے نہ کہیں) ۔

۲۔ اس حدیث کو سیوطیؒ نے 'اشباہ' میں مقام مذکور پر ذکر کیا ہے ۔

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۔

چوں کہ ہر چیز کا مدار نیت پر ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے: "انما الاعمال بالنیات" اور "انما لكل امرئ ما نوى" (یعنی ہر شخص کے عمل کا مدار نیت پر ہے۔)

۱۔ آج کل قانون فوجداری بھی یہی ہے کہ صرف نیت جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم۔

۲۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے اور 'بخاری' کی سب سے پہلی حدیث ہے؛ پوری حدیث اس طرح ہے: "فمن كانت هجرته الى الدنيا يصيبها او الى امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه۔" (یعنی جس کی نیت ہجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی تو 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 بالنية وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن هاجر لدنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه۔"

اس لیے اعمال انسانی کو ارادے سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ 'مجلة الاحکام العدلیہ' کی دفعہ ۲ میں ضابطہ موجود ہے کہ: "الامور بمقاصدها" (یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں۔) اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیت سے اٹھائے کہ اسے مالک کے حوالے کر دے گا تو جائز ہے۔ اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلانے کا (دفعہ ۲۶۹)۔ 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

اس قاعدے (الامور بمقاصدها) کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کام کی نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو تو نیت کا حال معلوم ہو جانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہو گا۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ الفاظ کا۔ چنانچہ 'مجلے' نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ "العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للفاظ والمبانی۔" (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

۱۔ 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۔

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 دینے کی شرط بھی لگا دی تو یہ معاملہ اپنی غرض و غایت کے اعتبار سے ٹھیکہ کہلانے کا اور اسے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ظاہری الفاظ سے غیر کا حق تعلق نہ رکھتا ہو، ورنہ ظاہری الفاظ پر عمل درآمد ہوگا تا کہ 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 'الیمین علی نية المستحلف' (یعنی قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا) لہذا قسم میں کسی تویل کی گنجائش نہ ہوگی یعنی یہ کہ قسم کھانے والا ایسی نیت کو اپنے دل میں

۱۔ اس قاعدے کی وضاحت ہم اپنی کتاب 'النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية' کے باب العقود میں کریں گے۔

۲۔ 'صحیح مسلم' (جلد ۵، صفحہ ۸۷) اور اس کی شرح 'نووی' (جلد ۱۱، صفحہ ۱۱۷)۔

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 تاویل جائز ہے^۱۔

چوں کہ 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“^۲ (یعنی ہم ظاہر پر فیصلہ کرتے ہیں اور نیتوں کا حال اللہ جانتا ہے۔) ”المجامع“^۳ اور ’مجلے‘ میں یہ عبارت ہے: ”دلیل الشیء فی الامور الباطنة یقوم مقامہ، یعنی انہ یحکم فی الظاہر فیما یتعسر الاطلاع علی حقیقتہ۔“ (یعنی جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہر پر عمل ہوگا۔)

۱۔ یہ قول ابن نجیم نے خلاصہ سے ’اشباہ‘ کے صفحہ ۲۱ پر نقل کیا ہے، اور شیعہ امامیہ کی کتاب ’مفتاح الکرامۃ‘ کی جلد ۵، صفحہ ۱۸ میں آیا ہے کہ تنگ دست قرض دار کو اپنی قسم میں تاویل کرنا جائز ہے۔

۲۔ اس حدیث کو آمدی نے ’الاحکام‘ 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) مہذب میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”احکم بالظاہر واللہ عز و جل یتولی السرائر“ (جلد ۲، صفحہ ۸۶)۔

۳۔ دیکھو ’منافع‘ صفحہ ۳۲۰ اور یہی مضمون مثل لاطینی میں بھی ہے: Acta exteriora indicant interiora secreta

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 مجبوراً بطور استثناء ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ نیت کا حال معلوم کرنا بڑی اہم چیز ہے کیوں کہ 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 'مجلے' 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۔

حقیقۃ اور مجاز

کلام کی تین قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز اور مسہم۔
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۔ مسہم: وہ لفظ ہے جو بے معنی اور غیر مستعمل ہو۔

'مجلے' 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 کیوں کہ 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 چوں کہ حقیقی معنی پر عمل ممکن نہیں لہذا اولاد کا اطلاق پوتوں پر ہوگا اور وہی جائداد کے حق دار ہوں گے۔

یہ دراصل وقف کرنے والے کی نیت کی تفسیر ہے، اور ’مجلے‘ 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۔ (دفعہ ۶۰)

’مجلے‘ کی آخری عبارت: ”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

۱۔ یہی مضمون ’قانون الموجبات اللبنانی‘ کی دفعہ ۳۶۷ کے آخری فقرے میں ہے کہ کلام 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.“

زیادہ عمر والے کی نسبت یہ دعویٰ کرنے کہ وہ اس کا بیٹا ہے
(ذلعہ ۱۶۲۹)۔

وہ تمام دفعات جو 'مجلے' کے قواعد کیہ میں بیان کی گئی
ہیں 'الاشباہ و النظائر' اور علم اصول' کی دیگر کتابوں سے
ماخوذ ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام
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 دینا 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 ہی کو ترجیح دی جائے گی اور صاحبینؒ و
امام غزالیؒ وغیرہ کے نزدیک اگر بہت عرصے سے معنی مجازی
استعمال ہو رہے ہیں تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی۔ 'مجلے' میں
مؤخر الذکر رائے کو اختیار کیا گیا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔
چنانچہ 'مجلے' کی عبارت یہ ہے: "الحقیقۃ تترک بدلالة
العادة۔" (دفعہ ۴۰) یعنی رواج عام کے ہوتے ہوئے حقیقت
ترک کر دی جائے گی۔ میری رائے میں عرفی یا رواجی معنی
اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے نیت کی تائید

۱۔ 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۲۸ و ۵۳) و للسيوطی
(صفحہ ۵۴ و ۸۹) اور 'شرح منار' لابن ملک (صفحہ ۱۰۸
اور اس کے بعد)۔

حاصل ہو۔ علمائے علم اصول کی رائے بھی یہی ہے جسے 'فتاویٰ ہندیہ' میں امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔^۱

تصریح اور دلالت

حنفی علمائے اصول نے دلالت کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم کرتے ہوئے صریح اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ صریح 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 دل چسپی رکھنے والے حضرات علم اصول کی کتابوں^۲ کی طرف رجوع کریں۔

اسی طرح دوسری حیثیت سے صریح کا مد مقابل دلالة حال یا بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ معنی جو سکوت اور قرائن یا رواج عام سے سمجھے جائیں۔ مثلاً اکثر مذاہب اسلامیہ میں بیع تعاطی جائز ہے، یعنی ایسی خرید و فروخت جس میں قولی

۱۔ دیکھو 'منہاج' للبیضاوی اور اس کی شرح 'نہایۃ السؤل' للاسنوی اور اس کی شرح 'ابہاج' للسبکی (جلد ۱، صفحہ ۲۰۵) اور 'اشباہ' للسیوطی (صفحہ ۶۶)۔

۲۔ 'شرح منار' لابن ملک (صفحہ ۱۶۴ اور اس کے بعد) اور شرح 'منہاج' للاسنوی (جلد ۱، صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد)۔

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 دلالت حال قوی ایجاب و قبول کی بجائے سمجھی جائے گی۔

دوسری مثال: 'مجلے' کی رو سے نا بالغ کا سرپرست اس بات کا مجاز ہے کہ نابالغ کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے۔ 'مجلے' کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اجازت بہ لفظ صریح ہو سکتی ہے اسی طرح دلالت بھی ہو سکتی ہے جیسے جب کسی ہوشیار نابالغ کا سرپرست اسے کاروبار کرتے دیکھنے 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 تا وقتیکہ قرائن حال سے بھی اس کی تائید نہ ہو۔ اسی بنا پر قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ: "لا ینسب الی ساکت قول، لیکن السکوت فی معرض الحاجة بیان۔" (دفعہ ۶۷۷) (یعنی خاموشی آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا لیکن خاموشی بوقت ضرورت اظہار شمار ہوگی)۔ ہم اس قاعدے کو 'باب العقود' کی فصل ایجاب و قبول میں مفصل بیان کریں گے۔

اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ کلام صریح اصل ہے اور دلالت کلام سے قوی تر ہے۔ یہی مطلب 'مجامع' ۲ اور 'مجلے' کے

۱۔ اپنی کتاب 'النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلاميه' میں۔

۲۔ نیز 'مجامع' میں مذکور ہے کہ جو چیز دلالت نص سے ثابت ہو وہ اسی وقت معتبر ہوگی جب اس کے خلاف صراحة نہ ہو، دیکھو 'منافع' شرح 'مجامع' (صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۸)۔

اس قاعدہ کلیہ کا ہے کہ : ”لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح۔“ (یعنی صراحة 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 ، کیوں کہ یہاں دلالت حال سے ثابت ہو گیا کہ دکان دار نے امانت رکھنی قبول کر لی۔ اور اگر دکان دار یہ کہہ کر امانت واپس کرے کہ میں نہیں رکھتا ، اس 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۔

اسی 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 جعلیہ 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 نہ کہ دلالت الفاظ کا ، کیوں کہ اس نیت کا جو لفظوں سے معلوم نہ ہو سکے ، اعتبار نہیں۔^۱

۱۔ دیکھو ’فتاویٰ‘ تقی الدین سبکی مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ

(صفحہ ۱۳۶ و ۱۶۹)۔

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 مؤکل اپنی چیز کی قیمت مقرر کر دے یا اپنے وکیل کے فعل پر کوئی اور 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 صراحتاً یا دلالتاً موجود نہ ہو - اور یہی مفہوم اس قاعدے کا ہے جو 'المجامع' اور 'مجلے' میں مذکور ہے : "المطلق یجری علی اطلاقہ اذالیم یقیم دلیل التقیید نصاً او دلالتاً" (دفعہ ۶۳) -

خود 'مجلے' 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 مؤکل کے مال کو کم و بیش مناسب قیمت پر فروخت کر سکتا ہے (دفعہ ۱۴۹۳) - لیکن جب مؤکل اپنی طرف سے قیمت مقرر کر دے تو وکیل مال کو اس سے کم

قیمت پر فروخت نہیں کر سکتا..... (دفعہ ۱۳۹۵) - مثال مذکور میں تو مقرر قیمت کی شرط صراحتاً یا لفظاً موجود ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ شرط دلالتاً 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) -

ربط کلام

اگر ایک مقدمے میں کسی فریق کا کلام طویل ہو جائے تو پورے کلام کا اعتبار ہوگا کیوں کہ 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 سننا اور سمجھنا ضروری ہے^۱۔

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' ۲، و 'مجلے' کی دفعہ ۶۶ کے مطابق کہ: "سوال جواب میں لوٹایا جائے گا، کیوں کہ

۱۔ دیکھو امام شاطبیؒ کا قول آیات قرآن کی تفسیر میں، 'الموافقات' (جلد ۳، صفحہ ۴۱۳) -
 ۲۔ 'الاشباہ والنظائر' للسیوطی (صفحہ ۹۷) اور لابن نجیم (صفحہ ۶۱) -

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 مثال : 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 کا 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 تا کہ صحیح مفہوم سمجھ میں آسکے۔ یہی اصول قانون موجبات لبنانی 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 انہیں میں بڑا وزن پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال وہ دوکلی قاعدے ہیں جو 'مجلے' میں مذکور ہیں :
یعنی :

قاعدہ اول۔ 'مجلے' میں 'مجامع' سے لیا ہوا یہ قاعدہ موجود ہے کہ موجود چیز کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا اور غیر موجود چیز کا وصف بیان کرنا مؤثر ہوگا۔ مثلاً 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، کیوں کہ اس صورت میں 'مجلے' کی رو سے بیع ناقص ہوگی، بایں معنی کہ خریدار کو بیع نافذ کرنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جسے خیار وصف کہا جاتا ہے ۲۔

چوں کہ موجود چیز میں تمام صفات ظاہر ہوتی ہیں

۱۔ دیکھو 'منافع' (صفحہ ۳۳۳)۔

۲۔ دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۳۱۰ اور شرح علی حیدر علی

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 کر کے فروخت کر دے جو اس میں نہیں تو 'مجلے' 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۔ ”ذکر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله۔“ (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 مذکور کے قریب قریب ہے کہ : ”ما لا يقبل التجزئة فاختيار بعضه كاختيار كله و اسقاط بعضه كاسقاط كله“ (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 مذکور کی ایک مثال حق شفعہ ہے جو قابل تجزیہ نہیں ۔ اسی بنا پر 'مجلے' میں مذکور ہے : ”ليس للشفيع حق

۱۔ 'ہدایہ' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۸۳) اور 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۶۳) اور دیکھیے 'اشباہ' للسیوطی (صفحہ ۱۰۸) اور 'قواعد' لعز بن عبدالسلام^۳ (جلد ۲ ، صفحہ ۸۶) ۔

فی اشتراء مقدار امن العقار المشفوع و ترك باقیہ۔“
(دفعہ ۱۰۳۱) (یعنی شفیع کو یہ حق نہیں کہ اس جائداد کا
کوئی حصہ خریدے اور کوئی چھوڑ دے جس کا حق شفیعہ اسے
حاصل ہے۔)

دوسری فرضی مثال فقہا نے باب الطلاق میں بیان کی ہے
کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا ایک جزو
یا آدھی طلاق دے تو پوری طلاق واقع ہوگی، کیوں کہ
طلاق قابل تجزیہ نہیں؛ اس لیے جزو طلاق کے معنی یہ ہوں گے
کہ پوری طلاق دی^۱۔ فیصلہ مذکور پر سوائے داؤد ظاہری^۲
کے سب متفق ہیں کیوں کہ وہ صورت مذکور میں طلاق
واقع ہونے کے قائل نہیں^۳۔ یہ ظاہر ہے کہ طلاق کی صورت
مذکورہ محض فرضی ہے ورنہ ایسی طلاق کوئی ذی عقل نہیں
دیا کرتا۔

۱۔ دیکھیے ’ہدایہ‘ اور قواعد عز بن عبدالسلام مقام
مذکور۔

۲۔ ’المیزان‘ للشعرانی (جلد ۲، صفحہ ۱۲۶)۔

فصل چہارم

گواہی کے عام اصول و قواعد

بند اول

لوازمات ثبوت

اہمیت ثبوت

بعض معاملات بداہتاً 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 فقہا نے کہا ہے اور ”مجملے“ میں موجود ہے: ”الثابت بالبرہان کالثابت بالعیان۔“ (دفعہ ۷۵) (یعنی جو چیز دلیل سے ثابت ہو، وہ ایسی ہی ہے جیسی بداہتاً ثابت ہوئی۔)

قاضیوں کے ہاں اثبات دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے کیوں کہ حدیث شریف میں وارد ہے: ”لو يعطى الناس بدعواهم

۱۔ یہ قاعدہ ’المجامع‘ میں موجود ہے (دیکھو ’المنافع‘ صفحہ ۳۱۷) اور یہی قاعدہ ’ہدایہ‘ کی (جلد ۴، صفحہ ۱۴۱) میں یوں آیا ہے: الثابت بالشہادۃ کالثابت معاینۃ۔

لادعی ناس دماء رجال و اموالہم“ - - - (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 الحن بحجتہ من بعض فمن قضیت له بحق اخیه شیئاً بقولہ، فأنما اقطع له قطعة من النار فلا يأخذھا“ (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 من 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۔)

اصول
دعویٰ

اثبات دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے اسے حد یقین تک پہنچا دیا جائے۔ اور یقین عقلی دلائل ہی سے

۱۔ اس کا تتمہ یہ ہے: ”ولکن الیمین علی المدعی علیہ“ روایت کیا مسلم نے اپنی صحیح میں (جلد ۵، صفحہ ۱۲۸)۔

۲۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے، دیکھو ’شرح عینی‘ (جلد ۱۳، صفحہ ۲۵۷)۔

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 ذریعے یقین کے خلاف کوئی چیز ثابت
 نہیں کی جا سکتی ، جیسا کہ آیت کریمہ میں ہے : ”ان الظن
 لا یغنی عن الحق شیئاً“ (یعنی گمان حق بات کے لیے
 کچھ بھی مفید نہیں) خصوصاً جب کہ ظن صریحاً غلط ہو ۔
 چنانچہ ”الاشباه والنظائر“ اور ’مجلے‘ میں ہے :
 ”لا عبرة للظن البین خطاؤه“ (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 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 و عدم صحت
 دونوں پہلو برابر ہوں اور کوئی راجح نہ ہو ۔ یہ بھی یقین کے
 سامنے معتبر نہ ہوگا ۔ یہی قاضی حمین نے اپنے ان چار قواعد

۱- سورة یونس (۱۰) ۳۶ -

۲- مصنفہ سیوطی (صفحہ ۱۰۶) ، مصنفہ ابن نجیم

(صفحہ ۶۳) ۔

میں کہا ہے جو فقہ کی بنیاد ہیں: ”الیقین لا یرفع بالشک“ (یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔ ’اشباہ‘ ۲ اور ’مجلے‘ 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 ’مجلے‘ میں ہے: ”لا عبرة للتوہم“ (دفعہ ۷)۔ 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‘ ۳ اور ’مجلے‘ 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، کیوں کہ 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

۱۔ جیسا کہ تاج الدین سبکی نے ’جمع الجوامع‘ میں ذکر کیا ہے۔ دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳)۔

۲۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۳۷ و ۵۴) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۲۲ و ۲۹)۔

۳۔ یہ قاعدہ ’مجمع الفتاویٰ‘ میں موجود ہے دیکھو تشریح دفعہ ۷ ’مرآة المجلة الاحکام العدلیة‘ میں۔

۴۔ دیکھو ’المنافع‘ شرح ’المجامع‘ (صفحہ ۳۲۹)۔

ہونے کے باعث وہ اقرار معتبر ہوگا“ (دفعہ ۷۳)۔

بار ثبوت

✓ ہر مقدمے میں کم از کم دو فریق ہوتے ہیں : ایک مدعی دوسرا مدعا علیہ۔ مدعی خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور مدعا علیہ اس سے انکار کرتا ہے۔^۲

✓ چوں کہ 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^۳۔ اس اجہال کی تفصیل یہ ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے معاملات ایسے ہی سمجھے جاتے ہیں جیسے بظاہر عام طور پر ہوتے ہیں، پس جو شخص ظاہر کے خلاف دعویٰ کرتا ہے اسے اپنا دعویٰ

۱۔ یہ مثال مذہب حنفی میں تو مقبول ہے لیکن بعض مذاہب اس سے اختلاف رکھتے ہیں، جیسا کہ ہم ’النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاملاية‘ میں مرض الموت کی بحث میں مفصل بیان کریں گے۔

۲۔ ’ہدایہ‘ (جلد ۳ کے صفحہ ۱۲۵) میں یہ عبارت ہے : ”المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکها والمدعی علیہ من یجبر علی الخصومة۔“ (یعنی اگر مدعی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائے تو اسے مقدمہ جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، لیکن مدعا علیہ پیروی کا پابند ہے۔)

۳۔ امثال لاطینیہ میں ہے : Actori incumbit probatio :
Ei incumbit probatio qui dicit non qui negat.

ثابت کرنا ضروری ہے۔ 'مجامع' کے قواعد کلیہ اور 'مجلے' میں مذکور ہے: "البینة لاثبات خلاف الظاهر واليمين 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 'مجلہ' میں ہے کہ: "البينة على المدعي 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 المدعي واليمين على المدعي عليه او على من انكر۔" ۲

بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمے ہوگا کیوں کہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعا علیہ بری الذمہ سمجھا جائے گا۔ اور یہی 'مجلے' میں ہے کہ اصل بری الذمہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کر دے 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،

۱۔ 'مجامع' میں آیا ہے: "البينة شرعت لاثبات خلاف الظاهر واليمين لابقاء الاصل۔" (یعنی گواہی کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلاف ظاہر بات کو ثابت کیا جائے اور قسم عام حالت باقی رکھنے کے لیے ہے)۔ دیکھو 'المنافع' شرح 'مجامع' (صفحہ ۳۱۵)۔

۲۔ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی اور بیہقی سے 'جامع الصغیر' میں نقل کیا ہے۔ نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶۔

بار ثبوت صاحب مال کے ذمے ہوگا^۱۔ یہ قاعدہ کلیہ ان قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علمائے اصول نے استصحاب حال 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 کان علی ما کان و ما ثبت بزمان بحکم ببقائه ما لم یوجد دلیل علی خلافہ“^۲ (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 تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔) اور قاعدہ: ”الاصل براءة الذمۃ“ کا مال کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو دعویٰ خارج کر دیا جائے اور وہی مستقل حالت باقی رکھی جائے جو دعویٰ سے پہلے تھی یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی، اور قواعد ’مجامع‘^۳ اور ’مجلے‘ کی دفعہ ۶ کی عبارت بھی یہی ہے۔ نیز یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے: ”الاصل ان ما کان قدیماً یترک علی حالہ ولا یغیر الا بحجۃ“^۴ (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

۱۔ دفعہ ۸، اور یہ ’اشباہ‘ کے قواعد میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ ’مجلے‘ کی دفعہ ۵ و ۱۰ جن کی تشریح گزر چکی۔

۳۔ دیکھو ’منافع‘ صفحہ ۳۲۶۔ اس قاعدے کی عملی

مثالیں دیگر ابواب میں ہیں، جیسے تقادم وغیرہ۔

۴۔ دیکھو ’فتاویٰ خانیہ‘ بر حاشیہ ہندیہ (جلد ۳،

صفحہ ۲۴۲)۔

حالت ضرر رساں نہ ہو، کیوں کہ 'مجلے' میں ہے: "الضرر لا یكون قديماً -" (دفعہ ۷) (یعنی نقصان قدیم نہیں ہو سکتا -) صفات کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور عارضی - صفات اصلیہ 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 - صفات 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 'الاشباه والنظائر' میں مذکور ہے، یہ ہے کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی صفات معدوم اور یہی 'مجلے' 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 'مجلے' کی رو سے قاعدہ: "البینة علی المدعی" میں استثناء بھی ہے - چنانچہ اس میں آیا ہے: "الامین مصدق بینه-ینہ" (دفعہ ۱۰۷۴) ، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امانت رکھنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے امانت رکھوانے والے

کو واپس کر دی ہے اور رکھوانے والا امانت وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلفیہ 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 کیوں کہ وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ امانت واپس کر دینے کے دعویٰ کا بار ثبوت اس کے ذمے ہو۔

اس استثناء کو سوائے مالکیہ کے تمام جمہور فقہاء نے تسلیم کیا ہے اور مالکیہ صرف اسی صورت میں استثناء مذکور 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۔^۱ 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 مجریہ ۱۰ مارچ ۱۹۴۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس بات کو بوضاحت بیان کر دیا ہے کہ چون کہ 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 ۴۱)۔

ترجیح ثبوت

چوں کہ اصلیت کے لحاظ سے مدعا علیہ بری الذمہ

۱- 'بداية المجتهد' لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۲۵۷)۔

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 البينات' ہے ۔ 'مجملة الاحكام 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 ؟ 'مجلے' میں مذکور ہے : "بینة الخارج اولی فی دعوی الملک المطلق ۔" (دفعہ ۱۷۵) ۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضے میں چیز نہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے ، کیوں کہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضے میں ہو 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 ۔^۱

۱۔ دیکھو کتاب 'رحمة الامة فی اختلاف الائمة' مصنفہ شیخ محمد عبدالرحمان دمشقی (بر حاشیہ میزان الكبرى - جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۵ -)

ان قواعد کلیہ سے جو 'مجلے' میں ابن نجیم^۱ سے لیے گئے ہیں، ایک وہ قاعدہ 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 تاوقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانہ بعید سے ثابت نہ کر دیا جائے (دفعہ ۱۱)۔ اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالت صحت اور ثبوت بحالت مرض الموت میں مقابلہ ہو جائے تو ثبوت بحالت صحت طلب کیا جائے گا۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام ہبہ کر کے مر گیا، اس وقت دیگر ورثا نے تو یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے اپنے مرض الموت میں ہبہ کیا تھا اور موہوب لہ نے یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے بحالت صحت ہبہ کیا تھا، اس صورت میں موہوب لہ سے ثبوت طلب کیا جائے گا (دفعہ ۱۷۶) یعنی بار ثبوت موہوب لہ پر ہوگا۔ اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو یہ سمجھا جائے گا کہ ہبہ مرض الموت میں ہوا تھا، یعنی قریب تر زمانے میں، اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا کہ ہبہ اسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثا اس کی تصدیق کر دیں (دفعہ ۸۷۹)۔^۲

- ۱۔ دیکھو 'الاشباہ و النظائر' صفحہ ۲۵ - ۲۶ اور یہ قاعدہ سیوطی کی 'اشباہ' میں بھی موجود ہے (صفحہ ۴۳) جس کی عبارت یہ ہے: "الاصل فی کل حادث تقدیرہ با قرب زمن۔"
- ۲۔ مذہب حنفی میں اس قاعدے کے سلسلے میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان کیا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

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^۱ سے فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں اس مسئلے کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو 'مجلے' اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں، ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع یعنی 'عام اصول' سے ہٹ جائیں گے۔

اگر ہم فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ قاعدہ عامہ: "البینۃ 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

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لے کر زید کو دیے تھے جو تمہارے ذمے واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے کہ 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 معزولی کا وقت ہے۔ یہی بعض فقہانے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے ('اشباہ' کے موضع مذکور سے)۔

۱۔ 'کتاب قواعد' لابن رجب، مطبع 'الصدق الخیریة'،

مصر، ۱۹۳۳ع (صفحہ ۳۲۳ - ۳۶۴)۔

مجموعہ تیار ہو گیا ہے جنہیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انہیں کو 'مجلة الاحكام 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 منکدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ اگر قاضی سوائے حدیث "البینة علی المدعی" کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو ائمہ 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 انہیں طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر 'مجلے' کی چند مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے پر اکتفا کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے۔

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۔

مقر اپنے اقرار سے پابند ہو جاتا ہے اسی لیے 'جامع ۱' اور 'مجلے' (دفعہ ۷۹) میں مذکور ہے کہ : "المرء مؤاخذ باقراره" (یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے)۔ اس قاعدے کی دلیل شرعی یہ آیت کریمہ ہے : "کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم ۲" (یعنی قائم رہو انصاف پر ، گواہی دو اللہ کے لیے اگرچہ تمہارے اپنے خلاف ہو) اور یہ حدیث شریف : "قل الحق و لو علی نفسک ۳" (یعنی حق کہو ،

۱- دیکھو 'منافع' صفحہ ۳۳۱ -

۲- سورۃ نساء (۴) ۱۳۵ -

۳- پوری حدیث یہ ہے : "صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق و لو علی نفسک۔" اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے 'جامع الصغیر' میں روایت کیا ہے ، نمبر ۵۰۰۴ -

اگرچہ تمہارے خلاف ہو۔)

صحت 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 ہوگا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو، نہ نابالغ، پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہوگا۔

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 خور 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" (یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے درگزر کرو۔) لیکن بعض فقہاء جن میں مذہب ظاہری کے مقلدین 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 مسعودؓ اور حضرت عمرؓ کا قول ہے ۲۔

پھر قواعد 'المجامع' میں یہ قاعدہ موجود ہے: "الاقرار علی الغیر لیس بجائز۔" (یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں۔)

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے 'کامل' مصنفہ ابن عدی سے نقل کیا ہے۔ ان کی کتاب 'الاشباہ والنظائر' صفحہ ۸۳ دیکھیے۔

۲۔ 'المحلی' لابن حزم، جلد ۸، صفحہ ۲۵۲-۲۵۳۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقرار کا اثر صرف مقرر تک محدود ہے۔ بخلاف گواہی کے کہ وہ غیر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ 'الاشباہ' اور 'مجلے' کے قواعد میں موجود ہے: "البینة حجة متعدية 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 مقرر ہی پر اثر انداز ہوگا، کیوں کہ 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 دعویٰ کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ہوتا ہے۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد ایسے الفاظ 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 میعادی ہے۔ اور اقرار مرکب کی صورت یہ ہے کہ مقرر اپنے اقرار میں اصلی دعویٰ 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 مذکور کے جواب میں دو نظریے ہیں : ایک مذہب حنفی اور مالکی^۱ 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 جا سکتے۔ مثلاً جب مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ بقول ابن القیم الجوزیہ^۲ 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 عبدالملک بن بعلی قاضی بصرہ کی

۱۔ 'الاختیار' شرح 'المختار' للموصلی (جلد ۲، صفحہ ۲۵)
اور 'البدائع' (جلد ۲، صفحہ ۲۰۸) اور 'شرح مختصر میدی
خلیل' لعبدالله الخرشمی (جلد ۳، صفحہ ۳۰۷ و ۳۰۹)۔

عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے۔ مدعا علیہ نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے۔ اس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کر دیا اور باقی کلام کو چھوڑ دیا۔ اس پر قاضی عبدالملک 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 '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 ۴۴)۔

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، در آن 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 کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے تو اس کے پورے کلام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، کیوں کہ 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

۱- 'المغنی' لابن قدامہ (جلد ۵، صفحہ ۲۸۵) اور 'المحلی' لابن حزم (جلد ۸، صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۳) اور 'اعلام الموقعین' (جلد ۳، صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۳)۔

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^۳ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعا علیہ میعادِ قرضے کا اقرار کرنے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضے کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرنے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے^۱۔

۱۔ دیکھیے کتاب 'الوجیز' کی شرح 'فتح العزیز' للرافعی جو 'شرح مہذب' کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱، صفحہ ۱۶۴)۔

زبانی گواہی

زبانی گواہی قبول کرنے کے شرائط

لفظ بیندہ لغت کے لحاظ سے بین کی مؤنث ہے یعنی واضح ، صریح اور غیر مبہم ، اور اصطلاح میں حجة قویہ کو کہتے ہیں^۱ کیوں کہ 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 بیندہ 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 چھپا نہ لیں یا جذبہ طرف داری یا کسی کے بہکانے سے متاثر ہو کر یا رشوت کے لالچ میں آ کر جھوٹی گواہی نہ دے دیں^۲۔ اسی وجہ سے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں۔ چنانچہ بعض قوانین

۱- یہی تعریف 'مجلے' کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے۔

۲- لوزائل نے کہا ہے : "Qui mieux abreuve mieux : preuve (Inst. cout liv. V, tit. V)."

شہادت کی رو سے چند خاص مقدمات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی 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۔

آڈر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیوں کہ ان کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوج داری مقدمات میں بلا فید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں۔ جنہاں چہ 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 پچپن (۵۵) لبنانی لیرہ^۱ سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے^۲۔

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۔

۱- دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱۔ اور 'قانون اصول المحاکمات الحقوقية العثمانی' کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم دس عثمانی پونڈ ہے۔ نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱۔

۲- 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 قبول ہوگی۔

اس کے باوجود فقہا نے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تعبدی ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیوں کہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد^۱۔ 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۔ یہ دلیل قرآن : ”والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا بأربعة شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ۔“ (یعنی جو لوگ با عصمت بیبیوں پر تہمت لگائیں ، پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو ان کے اسٹی کوڑے مارے جائیں)۔ ”لولا جاء واعلیہ بأربعة شہداء فاذ لم یاتوا بالشہداء فاولئک عند اللہ ہم الکاذبون۔“ (یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں)۔ ”واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فامتشدوا علیہن اربعة منکم^۲۔“ (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

۱۔ ’شرح الكنز‘ تصنیف زیلعی (جلد ۴ ، صفحہ ۲۱۲)۔

۲۔ سورۃ نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اور سورۃ نساء (۴) ۱۵۔

نہیں ، سوائے عطا اور حاد 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 ^۱۔ یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلے میں ہیں ، اور حسن بصری ^۲ نے قتل کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا ^۳۔

دوم۔ تین کی گواہی :

امام احمد بن حنبل ^۴ نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفسس 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 قبیصہ بن مخارق کی حدیث ^۵ 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 گواہیاں 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

۱۔ 'مغنی' (جلد ۱۰، صفحہ ۱۷۵) اور 'محلّی' (جلد ۹،

صفحہ ۳۹۵)۔

۲۔ 'مغنی' (جلد ۱۲، صفحہ ۶ اور اس کے بعد)۔

۳۔ 'الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة' لابن القیم الجوزیہ

(مطبوعہ مصر ۱۳۱۸ھ، صفحہ ۱۳۳)۔

میں موجود ہیں وہ یہ ہیں : ”شہادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم۔“ (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۔) ”فاذا بلغن اجلهن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشہادۃ للہ“ (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۔ ”شاہداک او یمینہ“ (یعنی اے مدعی) تیرے دو گواہ اور 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 و غیرہ معاملات میں۔ عطاء اور حجاج، 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^۳۔

- ۱۔ سورۃ مائدہ (۵) ۱۰۶، سورۃ طلاق (۶۵) ۲۔
- ۲۔ اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ دیکھو ’شرح عینی‘ (جلد ۱۳، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸)۔
- ۳۔ دیکھیے ’بداية المجتهد‘ لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۵) اور ’محلی‘ لابن حزم اور ’مغنی‘ (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور ’شرائع الاسلام‘ (مطبوعہ تہریزی ۱۳۲۵ھ، صفحہ ۳۳۳)۔

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 شہیدین من رجالکم فان لم یكونا رجلین فرجل وأمرأتان" (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 'مجلۃ الاحکام العدلیہ' نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۶۸۵)۔

مذہب اہل الظاہر کی رو سے اس قسم کی گواہی تمام حقوق العباد میں اور سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں قابل قبول ہے ۲۔

پنجم - ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم :

اس قسم کی گواہی مذہب حنفی، امام اوزاعی اور لیث شاگرد امام مالک کے نزدیک قابل قبول نہیں، لیکن باقی ائمہ مجتہدین

۱ - سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲ -

۲ - اس مسئلے میں ان ماخذوں کو دیکھیے جو ہم نے اوپر بیان کیے۔

کے نزدیک ایسی گواہی صرف مقدمات مال میں قبول کی جا سکتی ہے، اور 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 مضبوط فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی اسی کے مطابق حضرت ابوبکر 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 ائمہ 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

۱۔ اس حدیث کو امام مالک[ؒ] نے 'موطا' میں روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح 'تنویر الحوالک' 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 دارقطنی وغیر نے بھی روایت کیا ہے 'نیل الاوطار' (جلد ۸، صفحہ ۲۵۵) اور شرح بخاری 'عینی' (جلد ۱۳، صفحہ ۲۳۳) اور بعد کے صفحات اور 'شرح مسلم نووی' جلد ۱۲، صفحہ ۴۔

حال رہا ہے ، حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے تو عورت کی گواہی بالکل ہی مقبول نہیں جیسے یہودی شریعت میں^۱ یا صرف نائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے ۔ اور تائید گواہی کی مثال سوئزرلینڈ کے بعض علاقوں کے آس 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^۲ بلکہ خود نبولین کے قانون کی رو سے ، اس ترمیم سے پہلے جو اٹھارویں صدی میں ہوئی ، وصیت اور بعض شخصی معاملات میں صرف مردوں کی گواہی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں^۳ ۔

چوں کہ 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 چوں کہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہذا عورت کی گواہی مرد کی

۱۔ کتاب 'المقارنات والمقابلات' للسید محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱)۔

۲۔ دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف 'البینة الشخصية في القانون العثماني' میں ، مطبوعہ لندن ۱۹۲۷ع صفحہ ۲۹ و ۳۱ (La preuve testimoniale en droit ottoman).

۳۔ دفعہ ۳۷ و ۹۸۰ قبل ترمیم ، جو قانون ۷۔ دسمبر ۱۸۹۷ع کے ذریعے ہوئی تھی ۔

آدھی گواہی کے برابر شمار ہوگی۔ چنانچہ ذیل کی آیت کریمہ میں میعادی قرضے کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ہے:

”فان لم یکونا رجلیین فرجل وأمراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداہما فتذکر احداہما الاخریٰ“۔

(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 کیوں کہ 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: ”شہادۃ النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ^۲۔“ 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 ’مجلے‘ میں موجود ہے کہ معاملات مال

۱- سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲ -

۲- اس حدیث کو امام زیلعی^۳ نے ’شرح کنز‘ میں

ذکر کیا ہے (جلد ۴، صفحہ ۲۰۹)۔

میں ان چیزوں کے متعلق جنہیں مرد معلوم نہیں کر سکتے ،
تسا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱۶۸۵) ،
مثلاً بچہ پیدا ہونے کا حال اور نسوانی عیوب وغیرہ ، اور
احناف کے سوا دیگر فقہائے جمہور کے نزدیک دودھ پلانا ۔

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 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^۲ وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر
فیصلے کیے ۔ لیکن باقی ائمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں
اختلاف ہے ۔ چنانچہ امام مالک^۳ کے نزدیک دو عورتوں کی
گواہی ہے جس طرح دو مردوں کی ، سوائے بعض مخصوص
حالات^۴ کے ، اور عثمان الجلی کے نزدیک تین ہونی چاہئیں اور
امام شافعی^۵ کے نزدیک چار ۔ اس سلسلے میں امام شافعی^۶ نے
اپنی مسند میں عطا سے یہ حدیث روایت کی ہے : ”قال فی
شہادۃ النساء علی الشیء من امر النساء لا یجوز فیہ اقل
من اربع“^۷ (یعنی آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی

۱۔ اس حدیث کو بھی زیلعی^۲ نے ’شرح کنز‘ (جلد ۴ ،
صفحہ ۲۰۹) میں بیان کیا ہے ۔

۲۔ اس کی تفصیل ’تبصرۃ الاحکام‘ میں دیکھیے (جلد ۱ ،
صفحہ ۲۴۰) ۔

۳۔ ’مسند امام شافعی^۳‘ ’کتاب الام‘ کے حاشیے پر (جلد
۶ ، صفحہ ۲۵۳) ۔

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 مالکؒ کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے۔ امام احمد بن حنبلؒ کا ایک مسلک یہ بھی ہے۔ حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی بن ابی طالب (رضی اللہ عنہما) اور قاضی شریحؒ سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور سہر 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۔

تاکیداً

ایک مرد کی گواہی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض ائمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی مقبول 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۔

۱۔ 'قوانین فقہیہ' (صفحہ ۳۱۰) اور 'المحلی' (جلد ۹، صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور 'مغنی' (جلد ۱۲، صفحہ ۱۵) اور 'الطرق الحکمیة' (صفحہ ۱۳۷ و ۱۳۱)۔

قوانین قدیمہ جیسے قانون رومہ^۱، قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے^۲ قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی تائید مزید نہ ہو۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متاثر ہیں، کیوں کہ 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^۳ 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

۱۔ دیجستا (D. Liv. XX 11, tit. 5, fr. 12) اور
کوڈ کس (C. IV, tit. 20, 1, 9.)
Ut Unius testimonium nemo iudicium in quaecum-
que causa facile patiatetur admitti.

نیز دیکھو لاطینی مثل بھی ہے: „Tasis unus testis nullus.“

۲۔ اس بارے میں بلانیول کی کتاب 'القانون المدنی الفرانسیسی' (جلد ۲، صفحہ ۱۱۰۵) اور ڈاکٹر تابت کی 'اطرواحہ' (صفحہ ۱۱۰) اور کتاب الموجبات، تصنیف بوتیہ (Pothier, oblig, No. 783) اور 'کتاب البینات' بونیہ کی E. Bonnier, Traite des preuves مطبوعہ پیرس، ۱۸۸۸ع (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد)۔

۳۔ ہاریمس (Harris) کی کتاب 'قانون فوجداری' (Principles Practice of the Criminal Law) & مطبوعہ لندن، ۱۹۲۹ع

صفحہ ۲۶ -

پیدا ہونے کے معاملے میں جب کہ تنها ایک عورت کی گواہی مقبول ہے ، جیسا کہ اوپر گزرا ، تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولیٰ مقبول ہوگی ^۱ - اسی طرح لڑکوں کے معاملے ^۲ میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے ، اور نقصان ثابت کرنے کے لیے 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 ^۳ -

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 و النظائر' ^۳ اور 'مجلے' میں ہے کہ : 'يقبل قول المترجم مطلقا' (دفعہ ۱۷۱) (یعنی ترجمان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے گا -)

۱- 'زیلعی' میں مقام مذکور دیکھیے -

۲- 'در مختار' (جلد ۲ صفحہ ۳۳۳ منقول از قہستانی اور برجندی -)

۳- ابن وہبان نے اپنی تصنیف 'منظومة الوهبانية' میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی ہیں (جو محببہ 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 ('مجلے' کی دفعہ ۱۸۲۵ کی تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں - نیز مالکیہ کی بعض مثالیں 'تبصرة الحکام' میں دیکھیے (جلد ۱ صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد) -

۴- 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم ، (صفحہ ۵۱ -)

اور ایک دیانت دار ترجہان کافی ہے۔ یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہ^۲ و ابو یوسف^۳) اور امام مالک^۴ کا ہے لیکن محمد بن حسن^۵ اور دیگر ائمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہذا ایک ترجہان مقبول نہ ہوگا^۱۔

مزید برآں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں، ان میں فقہائے حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبیدی (امثال امر) ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں کیوں کہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ تعداد^۲، یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا۔ اسی لئے علمائے مذکور کے نزدیک ترجیح گواہوں کے مسئلے میں کثرت 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 فقہان نے ایک سچے اور دیانت دار شخص کی گواہی قبول کی ہے۔ ان میں سے ایک ابن القیم الجوزیہ^۳ 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

-
- ۱۔ اس کی تفصیل خانہ میں دیکھیے (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیے پر جلد ۲، صفحہ ۳۷۸)۔ نیز شرح بخاری 'عینی' (جلد ۲۴، صفحہ ۲۶۶) اور 'ذیل الاوطار' (جلد ۸، صفحہ ۲۳۴) اور 'تبصرة الحکام' (جلد ۱، صفحہ ۲۳۷)۔
 - ۲۔ 'زیلعی' (جلد ۳، صفحہ ۲۱۲)۔

مجال حکم نہیں اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرما دیا 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۔

اسی بنا پر ابن القیمؒ 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 کیوں کہ 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 کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے ۲، یا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے 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 ۳۔

اس سلسلے میں ابن القیمؒ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ 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

- ۱- 'اعلام الموقعین' (جلد ۱، صفحہ ۱۹۲-۱۹۳)۔
- ۲- 'الطرق الحکمیة' (صفحہ ۶۶-۶۷)۔
- ۳- 'اعلام الموقعین' (جلد ۱، صفحہ ۸۱)۔

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 ۔^۱

ابن القیم^۲ نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ آن حضرت 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 نضار نے روایت کیا ہے ۔ اسی طرح آن حضرت 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 شہد لہ خزیمہ فحسبہ " (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 جا سکتی ۔ " 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 مرتبہ 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 بن کعب رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو

۱- 'الطرق الحکمیة' (صفحہ ۷۰)۔

۲- اس حدیث کی تخریج پہلے گزر چکی ہے ۔

ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولیٰ فیصلہ ہوگا۔ بالفاظ دیگر ابن القیمؒ 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 ائمہ نے بیان کیا ہے: ”بفسره و یبین مراد اللہ منہ و یقید مطلقہ۔“ (یعنی حدیث در اصل 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 شریحؒ اور زرارہ بن ابی اوفیؒ وغیرہ، کیوں کہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کر لیتے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے۔ یہی قول ابو داؤدؒ 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۔“ اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۲ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے تنہا عبدالعزیز بن صہیب

۱۔ دیکھو ان سب کے بارے میں ’الطرق الحکمیة‘ (صفحہ ۲۷ و ۲۵ و ۲۸) اور سنن ’ابو داؤد‘ سجستانی (مطبع مصطفائی مجد، مصر، جلد ۳، صفحہ ۳۰۸، نمبر ۷۳۶۰)۔

کی گواہی جائز قرار دی ۱ -

شرائط دیانت و عدالت

علاوہ گواہ 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 بد کردار مشہور ہو۔ بعض مذاہب اسلامیہ کے نزدیک جن میں 'مجاہد' بھی شامل ہے، گواہوں کا ایمان دار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے ۲ -

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 جا سکے 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

۱- 'المعارف' لابن قتیبہ (صفحہ ۲۰۷) اور 'ابن خلکان'

جلد ۱، صفحہ ۸۱ - ۸۲ -

۲- دفعہ ۱۷۱۶ اور اس کے بعد کی دفعات - امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کی ایمان داری ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں، وہ ان کی ایمان داری کا اعتراف کریں -

مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی۔ اسی طرح بیوی اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں، بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے^۱۔

البتہ ایمان داری کی شرط نسبتاً دیکھی جائے گی یعنی یہ کہ گواہ کے دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا۔ اسی بنا پر مذہب مالکی کے بعض ائمہ 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^۲۔

بہر حال مباحث مذکورہ تفصیل طلب ہیں مثلاً نابینا 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^۳۔

۱- 'منہاج الطالبین' صفحہ ۱۳۵ -

۲- 'تبصرة الاحکام' لابن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۲۱) -

۳- اس کی تفصیل 'مجلے' میں دیکھیے (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۰۵) اور 'کنز' کی شرح 'زیلعی' میں (جلد ۳، صفحہ ۲۷ اور اس کے بعد) اور 'بدایة المجتہد' (جلد ۲، صفحہ ۳۸۳ اور اس کے بعد)۔

گواہ سے قسم لینا

گواہ سے قسم لینے میں شرع اسلامی کے دو قول ہیں : ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیوں کہ گواہی میں قسم کا مفہوم ضمناً شامل ہے۔ یہی احناف کے نزدیک طاہر الروایۃ ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ہے۔ چون کہ دور حاضرہ میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ہوتا لہذا اس کی گواہی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے۔ امام ابن ابی لیبائی 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 شک ہو تو اس سے حلف لے لے۔

’مجلة الاحکام العدلیة‘ 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 جنوئی 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

۱۔ ’الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة‘ (صفحہ ۱۲۵) اور ’قرۃ عیون الاخیار تکملہ رد المجتار‘ (جلد ۱، صفحہ ۷۳) اور ’شرح الخرشی علی مید خلیل‘ (جلد ۵، صفحہ ۱۸۷)۔

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) ۱۔

تواتر

جب دو گواہیاں متضاد ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک
 کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۲۔ اسی
 بنا پر 'مجلے' 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 ہیں چیزوں کا یکے بعد دیگرے
 مسلسل آنا، اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ اتنے کثیر التعداد

۱۔ نیز دیکھو اس کی مرادف نظام المحاکم الشریعة کی
 دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آرڈیننس نمبر ۲۳۱ مؤرخہ ۳۔ نومبر
 ۱۹۳۲ء کو نافذ العمل قرار دی گئی۔

۲۔ اسی طرح ترجیح محض دیانت داری کی شہرت سے
 بھی حاصل نہ ہوگی بخلاف امام مالکؒ دیکھیے 'رحمة الامة في
 اختلاف الامة' (حاشیہ 'میزان الشعراء' جلد ۲، صفحہ ۲۰۶)
 اور دیکھیے 'قوانین فقہیہ' صفحہ ۳۰۲ اور 'شرح المنار'
 لابن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور 'منہاج الطالبین' صفحہ ۱۲۹ اور
 'مغنی' (جلد ۱۲، صفحہ ۱۷۶) اور 'البہجۃ فی شرح التحفة'
 (جلد ۱، ۱۳۵)۔

لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے۔ اور 'مجلے' 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 کیوں کہ 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 ۲۔
 'مجلے' 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 بداهتاً دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہو جائے۔

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن 'مجلے' 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 الفتویٰ للمشیخۃ الاسلامیۃ العثمانیہ' نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے ۳۔ اسی طرح عثمانیہ ہائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم

۱- 'الاحکام' للآمدی (جلد ۱، صفحہ ۱۵۱)۔

۲- 'الطرق الحکمیۃ' (صفحہ ۱۸۰)۔

۳- جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح

کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

پچیس مقرر کی ہے ' -

'مجلة الاحكام العدلیہ' 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 بروٹے قرارداد سفارت فرانسیسی ۱۹۲۶ء میں اسے بالکل ترک کر دیا گیا ہے^۲۔ 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 یتیم 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^۳۔ مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملے میں سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں^۴ 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 ہو جیسے مہلت دینے

۱۔ دیکھو قرارداد مجریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مالیہ،
جریدہ عدالت ہائے ترکیہ نمبر ۷۵۳، صفحہ ۱۱۱۷۲ میں -

۲۔ بذریعہ قرارداد نمبر ۸۲، مجریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۶ء
جو لبنان کے سرکاری جریدہ نمبر ۱۹۵۲ شائع کردہ ۵- مارچ
۱۹۲۶ء میں مشتہر کی گئی -

۳۔ Commune renommee hearsay.

۴۔ جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۱۵ و
۱۳۳۲ و ۱۵۰۴ میں مذکور ہے - نیز دیکھو کتاب 'البینات'
از بوایہ مذکور (صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد) -

اور بد نیتی کی سزا (دفعہ ۲۲۵) - اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہونی گواہی صرف معدودے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو، صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں۔

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 ۲؛ 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

۱- 'شرح الخرشنی سید خلیل' (جلد ۵، صفحہ ۲۱۲)۔

۲- بونیہ کی مذکورہ کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس

کے بعد۔

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۔ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثال 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 پڑتال میں مراجعت کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸) ۱۔

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 شرع اسلامی نے جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو 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

۱۔ اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواہان نے جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱، مجریہ ۶۔ دسمبر ۱۹۲۸ ع میں شائع ہوا، اختیار کیا ہے۔

اعلانیہ تحقیق کرے جیسا کہ 'مجلے' 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 گے
 تو ان کے چال 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 گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں
 سے کی جائے گی۔" (دفعہ ۱۷۱) - اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ
 مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ 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
 سرٹیفکٹ کا اعتبار نہ کریں۔

بعض مسلمان فقہان نے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ہے ،
 جیسا کہ پہلے گزرا ؛ چنانچہ بعض فقہان نے تسلیم کیا ہے کہ
 چون کہ 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 کیوں کہ گواہی بھی ایک خبر ہے جس
 میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے۔ اور بعض فقہان ، جیسے
 ابن القیم الجوزیہ^۳ ، 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

۱۔ یہ حکم ۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۲ھ مطابق ۹۔ اپریل
 ۱۳۳۰ء مالیہ اور ۱۹۱۳ء کو جاری ہوا اور جریدہ 'علمیہ'
 شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر مشہور کیا گیا۔

اور اسے بروئے کار لانا ضروری ہے۔ اسی بنا پر ابن نجیم^۲ 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^۱ 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 تا کہ وہ اس بارے میں مطمئن ہو سکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کر دیا جو شرع اسلامی نے اس پر اس آیت کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا:

”و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل“^۲

(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

۱۔ اس تمام بحث کے لیے 'جامع الفصولین' دیکھیے (جلد ۱، صفحہ ۱۶) اور 'دررالحکام' شرح 'غرر الاحکام' (جلد ۲، صفحہ ۳۷۱) اور 'الاشباہ و النظائر' لابن نجیم (صفحہ ۸۹) اور 'الطرق الحکمیة' میں مقام مذکور۔

۲۔ سورۃ نساء (۴) ۵۸۔

تو جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کر سکتا ہے^۱۔ 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 کر دے^۲۔

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 جج کے فیصلے میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصراحت دی گئی ہو کہ مدعا علیہ مدعی کے خلاف گواہان نقیض پیش کر سکتا ہے کیوں کہ ہر تحقیق کے بعد تحقیق نقیض کا جواز بقیناً باقی رہتا ہے۔" (دفعہ ۲۵۵)

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکیٹ طلب کیا جائے۔ چونکہ 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۱۶ کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۲۹ع کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق

۱۔ 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 و الاکلیل' برائے مختصر سیدی خلیل للمواق (بر حاشیہ 'الخطاب' جلد ۶، صفحہ ۲۱۳)۔

۲۔ دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۲۳ اور 'الخرشی' کی شرح 'عدوی' کا حاشیہ (جلد ۵، صفحہ ۱۵۹ کے حاشیے پر)۔

جج 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 تصدیقِ 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 احکام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ۔)

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 آپ 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 کھا لے گا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ”لیس لک الا هذا شاعداک او یمینہ۔“ (یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعا علیہ سے قسم لے ۔)

۱۔ ’مبسوط‘ جلد ۱، صفحہ ۳۰۔ اس حدیث کو حضرت امام بخاری^۳ نے روایت کیا ہے ، دیکھو بخاری کی شرح ’عینی‘ (جلد ۱۳، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸)۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل :
 ”من كان حالفاً فلا يحلف الا بالله“ (یعنی جو شخص
 قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے۔) قسم صرف مقدمات
 مال میں رکھی گئی ہے ، فوج داری 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 حال سے خالی
 نہیں : یا تو وہ قسم کھا لے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا
 اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا۔ اب ہم مختصر طور پر انہیں کی
 وضاحت کریں گے ۲۔

مدعا علیہ کی قسم

اگر مدعا علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھا لے کہ
 وہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے ’جامع الصغیر‘ میں
 نقل کیا ہے ، نمبر ۸۹۶۶۔

۲۔ اس مسئلے کے سلسلے میں دیکھیے ’مبسوط‘ سرخسی کی
 (جلد ۱۶ ، صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱۷ ، صفحہ ۳۹) اور ’بدائع‘
 (جلد ۶ ، صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب ’الام‘
 (جلد ۷ ، صفحہ ۳۳ اور اس کے بعد ، نیز صفحہ ۱۴۰) اور
 ’مدونة الكبرى‘ (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۳) اور ’المحلی‘ (جلد ۹ ،
 صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد) اور ’شرح بخاری عینی‘ (جلد ۱۳ ،
 صفحہ ۲۵۷) اور ’الوجیز‘ للغزالی (جلد ۲ ، صفحہ ۲۶۵)
 اور ’مفنی‘ (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۲۳ اور اس کے بعد) اور
 ’اعلام الموقعین‘ (جلد ۳ ، صفحہ ۳۳۳) اور ’بداية المجتهد‘
 (جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۶ اور اس کے بعد) اور ’الطرق الحکمیة‘
 (صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد)۔

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 کر دے 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 کیوں کہ گواہی اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام، اس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعے فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہی اصول حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اختیار کیا تھا، چنانچہ آپ نے فرمایا کہ: "اليمين الفاجرة احق ان ترد من البيينة 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 طاؤسؒ اور ابراہیمؒ اور شرحؒ کی روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا: "سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قابل 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 اپنی 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۔

مگر مسئلہ ہذا دو وجہ سے عملاً نادر 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۔
 دوسرے اس لیے کہ 'مجلے' 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 قابل قبول نہ ہوگا۔

دوسرا قول امام مالکؒ کا ہے کیوں کہ 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

۱۔ یہی ہائی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے، نمبر ۶۶۶ مجریہ
 ۱۲ 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 لیے دیکھو 'نتائج الافکار' تکملہ شرح
 فتح القدیر 'ہدایہ' پر، جلد ۶، صفحہ ۱۵۳ - ۱۵۵ -

۲۔ 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 حیدر 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۔

سے قسم لے ، پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیوں کہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے جیسے امام غزالی^۳ 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 قابل قبول نہ ہوگی۔ دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا جاتا 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 عبیدہ 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 ارباب عدالت اور ماہرین 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^۱۔

۱۔ بعض ناقدین نے اس تفسیر پر تنقید کی ہے ، دیکھو کتاب 'اصول المحاکمات المدنیة' (The theorique et pratique de procedure civile) تالیف گلاسون ، تیسریہ اور موریل ، طبع سوم ، جلد ۲ ، نمبر ۶۹۶ اور جلد ۳ ، نمبر ۷۳۶۔

اور اسی طرح لبنان کی عدالت ہمارے دیوانی کے قانون اساسی (دفعہ ۲۳۳) 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 حسب قرارداد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو گھائے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے۔

مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے جب مدعا علیہ قسم کھالے؛ جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کر دے 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 حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ہے۔ پس اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کر دے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا کیوں کہ 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۔

۱۔ یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلے کے خلاف ہے کیوں کہ اس کی رو سے گھائے میں رہنے والا ہرجانے کا دعویٰ دائر نہیں کر سکتا۔ دیکھو فیصلہ عدالت Rethel بحریہ ۲۵۔ جنوری ۱۹۰۵ع (D. ۱۹۰۵، ۲، ۳۰۹)۔

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 'نجامع' کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ہے کہ
 "قسم ہمیشہ انکار پر لازم آتی ہے۔" اور اس کی دلیل یہ
 حدیث شریف ہے: "البیئنة علی المدعی والیـمین 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 'مجلة الاحکام العدلیہ'
 نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۲۰)۔

مگر باقی ائمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبل^۳ 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
 کیوں کہ 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 (الیـمین علی المدعی علیہ)
 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^۲۔ امام مالک^۳ نے اس

۱۔ 'منافع' صفحہ ۳۳۵۔

۲۔ اس حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے، دیکھو

'مغنی' جلد ۱۲، صفحہ ۱۲۳۔

قول کو مقدمات مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعیؒ نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے؛ مگر امام شافعیؒ کے بعض مقلدین مثلاً امام غزالیؒ نے مدعی سے قسم لینے کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے جب وہ بادشاہ ہوا۔ شیعہ امامیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے۔^۱

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 کر دے 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 باقی مذاہب 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 کھا لے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو

۱- 'الوجیز' جلد ۲، صفحہ ۲۶۶ -
 ۲- 'شرائع الاسلام' للحلی صفحہ ۳۰۱ -

اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے 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 کر دے، یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبے پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا۔“ (دفعہ ۲۳۲)۔

قسم کا استعمال

قسم مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثبات 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۔

باوجود 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 کھا لیتا ہے۔ الا ماشاء اللہ۔ انسان کے بنائے ہوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں۔ اگرچہ اکثر بلاد 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 ان 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 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 آگاہ کر دے
 کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۹۲) ، لیکن آج کل لبنان
 کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو
 اس کے حق سے آگاہ 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 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 جج خود
 اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے ، اسے قسم
 کھانے پر مجبور کر سکتا ہے جب کہ مدعی یا مدعا علیہ
 کا بیان نہ تو پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت
 ہی ہو ۔ بالفاظ دیگر جس فریق کا قول پوری طرح ثابت
 ۱۔ دیکھو لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی
 (دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷ اور ان کے بعد) ۔

نہ ہو سکے تو جج کو یہ حق ہوگا کہ تکمیل کے لیے اس سے قسم لے۔

یہ قسم ویسی 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 'مجلے' کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں۔ 'مجلے' کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریق مخالف کے مطالبے پر لی جاتی ہے، لیکن چار صورتوں میں حاکم خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے: ایک اس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے حسب ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکے میں سے 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 یمین الاستظهار کہتے ہیں۔ دوسری جب کوئی شخص مال کا حق دار ہو اور اپنا حق ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے، نہ کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکیت 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 نا رضامندی کا اظہار کر دیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کر کے عملاً اپنی نا رضامندی 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 ۱۷۴۶)۔

پہلی یعنی قسم استظہار کی صورت میں تمام ائمہ حنفیہ متفق ہیں، اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسفؒ قائل ہیں لیکن طرفین (امام اعظمؒ و مجدد بن حسنؒ) قائل نہیں۔ امام ابو یوسفؒ 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 پر قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ باقی چھوڑا ہے اور نہ نان نفقہ دیا ہے۔^۱ آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ 'مجلے' 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۔^۲

۱۔ دیکھو 'فتاویٰ بزازیہ' یا 'جامع الوجیز' لابن بزاز

بر حاشیہ 'ہندیہ' جلد ۵، صفحہ ۱۶۸-۱۶۹۔

۲۔ 'مجلے' کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد۔

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 حال نہ تھا۔ چنانچہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود ہے کہ زبانی گواہی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر ہے^۱۔ اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواہی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اس زمانے میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے، سوائے میعادی قرضے کے کہ جس کا حکم

۱۔ دیکھیے کولان و کابیتان کی کتاب 'فرانس کا قانون دیوانی' مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ع (جلد ۲، صفحہ ۲۲۱)۔

اس آیت کریمہ میں دیا گیا ہے: ”اذا تداينتم بدين النى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل“ (یعنی اے مسلمانو! جب تم مقرر ميعاد کے لیے قرضے کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے۔) جمہور فقہا نے کہا ہے کہ اس آیت کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب ۲۔

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 فقہا کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی بلکہ اس کا ذکر یا تو ’باب اقرار بالکتابہ‘ کے ضمن میں کیا گیا ہے یا ’باب شہادۃ علی خط المقر‘ کے ضمن میں ہے ۳۔

چوں کہ 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 ’مجلة الاحکام العدلیہ‘ میں ہے۔

۱۔ سورة بقرۃ (۲) ۲۸۲۔

۲۔ ’تفسیر فخرالدین رازی‘ میں آیت مذکورہ کی تفسیر دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۳۶۴)۔

۳۔ دیکھو ’المبسوط‘ (جلد ۱۸، صفحہ ۱۷۲) اور اس کے بعد اور میدی خلیل کی شرح مواہب الجلیل، للحطاب (جلد ۶، صفحہ ۱۸۷) اور اس کے بعد اور ’تبصرة الاحکام‘ لابن فرحون (جلد ۱، صفحہ ۲۹۴)۔

مذہب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چون کہ خط ایک دوسرے سے منسوب ہونا ہے لہذا نہ تو اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ یا جیسا کہ 'فتاویٰ خیریہ' کے مؤلف نے کہا ہے: "خط شرعی حیثیت سے حجج نہیں بن سکتا" اور حجج شرعی صرف تین ہیں: زبانی گواہی، اقرار اور انکار۔ شرح اسلامی جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں۔ شرح اسلامی کلاسی نموش نہیں خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کیوں کہ اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہوا ہے۔ تاوقتیکہ شرح نے خود اس کی صراحت نہ کر دی ہو۔ تحریر کا کسی فاضل امام نے اعتبار نہیں کیا تا وقتیکہ اس کے لئے نص قطعی کی بناء موجود نہ ہو۔

لیکن جب کاروبار دستاویزات کے ذریعے ہونے لگا اور لوگ ان پر اعتماد کرنے کے عادی ہو گئے تو علم نے متاخرین نے بطور استحسان تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعے معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا^۱۔ اسی اصول کو 'مجلة 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

۱- 'فتاویٰ خیریہ'، مطبوعہ دارالسماعۃ ۱۳۱۱ھ (جلد ۲، صفحہ ۶۷)۔

۲- 'مبسوط' مقام مذکور اور 'الشیاہ' لابن نجیم (صفحہ ۸۶) اور 'رسالة نشرالعرف' لابن عابدین (صفحہ ۱-۲) اور 'منافع' (صفحہ ۳۲۹)۔

دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا کہ
 ”تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسا زبانی اقرار۔“ اسی طرح
 سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا بشرطیکہ
 وہ جعل و فریب سے محفوظ ہوں جیسے شاہی اجازت نامے ،
 تمسکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ ۱۔“

یقینی قرینہ

آخر میں یہ بتا دینا 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۔ ’مجلے‘ نے بھی اسے اختیار کیا ہے ، اور 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 آلودہ 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 وہمی شبہات کا
 کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خود کشی
 کی ہو (دفعہ ۱۷۳۰ و ۱۷۳۱)۔

مثال مذکور جسے علامہ ابوالیسر محمد بن الغرس نے
 ’الفوا کیہ البدریۃ‘ 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

۱۔ اس کی تفصیل دفعات ۱۶۰۶ - ۱۶۱۲ و ۱۷۳۶ -

۱۷۳۹ میں دیکھیے۔

اس کا ثبوت یقیناً مقدمے کے تفصیلی حالات پر منحصر ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ خوف زدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ہو جو مقتول کی چیخ من کر قتل کے بعد فوراً مقتول کے پاس آ گیا ہو اور چھری زمین سے اٹھا کر فریاد کرنے نکلا ہو یا وہ قاتل کو تلاش کر رہا ہو تا کہ 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 کستی 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 کستی 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 فوج داری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ہیں کہ وہ جج کی طہائیت 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 دیے

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 انہیں 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 لہستانی میں ایسے قرائن کی مثال جائداد منقولہ کا قبضہ ہے جب کہ 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^۱۔

فقہ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے بعض استصحاب حال کے بیان میں گزر چکی ہیں۔ نیز قانونی قرینے کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث ”الولد للفرش“ پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے

۱۔ دیکھو ’قانون اصول المحاکات المدنیة‘ دفعہ ۳۰۷۔
اور ایسا ہی فرانس کا یہ مشہور قانون ہے کہ جائداد منقولہ پر قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ہے (en fait de meubles, possession vaut titre)۔

ساتھ بچہ شوہر کا ہوگا۔

تناقض

قواعد کا یہ میں ایک ایسا قانون بھی ہے جس کا تعلق ثبوت ہم پہنچانے کے اس مرحلے سے ہے جب دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ہو جائے اور اختلاف کی دو صورتیں ہیں : ایک یہ کہ گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو ، 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 گواہان

اس قسم کا اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں۔ اس اختلاف کے متعلق 'مجلس' 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 ناوان کے ذمہ دار ٹھہرائیں 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

۱۔ بقیہ حدیث یہ ہے : "و للعاشر الحجر" زانی کے لیے پتھر ہے۔ یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ہے۔ دیکھو 'صحیح بخاری' کی 'شرح عینی' (جلد ۲۲ ، صفحہ ۲۳۶) اور دیکھو 'صحیح مسلم' (جلد ۳ ، صفحہ ۱۷۱)۔

توان کی گواہی کا عدم سمجھی جائے گی اور انہیں سزا ملے گی (دفعہ ۱۷۲۸)۔ اس صورت میں تو جمہور فقہا کا اتفاق ہے لیکن جب گواہ جج کے روبرو اپنی گواہی سے اس 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 فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو جج کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا۔ اس کا سبب بالفاظ شہاب الدین قرافی 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۔

لیکن بعض فقہا اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف رکھتے

۱۔ ’الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی

و الامام‘ صفحہ ۴۹ -

ہیں جیسے امام اوزاعی^۲، سعید بن مسیب^۳ اور اہل ظاہر کہ ان کے نزدیک گواہوں کے پھر جانے سے ہر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ 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، کموں کہ حدود (سزائیں) سب سے کی بنا پر موقوف کر دی جاتی ہیں۔

آخری ریمارک

اکثر قوانین جدیدہ کی رو سے جب گواہی کا جھوٹ ہونا ثابت ہو جائے جس پر فیصلہ مبنی تھا، تو وہ لوگ جن کے خلاف گواہی دی گئی تھی بشرائط معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کر سکتے ہیں جیسا کہ "قانون اصول المجاکمات الجزائیہ عثمانی" کی دفعہ ۳۴۹ اور "قانون المجاکمات المدنیہ اللبنانی" کی دفعہ ۵۳۷ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے۔

۱۔ ان تمام مسائل کے لیے دیکھو 'مبسوط' (جلد ۱۶، صفحہ ۱۷۸) اور 'شرح کبیر' (مع 'مغنی' جلد ۱۲، صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور 'المحلی' (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۔

تناقض کی دوسری صورت - تناقض مدعی

'مجلے' میں تناقض 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 ۱۶۱۵) - اس کی کئی مثالیں ہیں، بعض مثالیں ملاحظہ کیجیے -

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 ۱۶۳۸) کیوں کہ 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 ۱۶۳۹) -

اسی طرح 'الاشباہ' ۲ اور 'مجلے' 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 دست بردار ہو جائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ دست برداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں - مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ دست بردار 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

۱ - دیکھو دفعہ ۱۶۳۷-۱۶۵۹ -

۲ - مصنفہ ابن نجیم، صفحہ ۱۲۷ -

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 لوڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہو چکی ہو تو اس کی کوشش بازاور نہ ہوگی (دفعہ ۱۰۰) '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 کیوں کہ اس کا دعویٰ معاہدہ وراثت سے متصادم ہے۔

۱۔ دیکھو تکملہ حاشیہ 'ابن عابدین' (جلد ۱، صفحہ ۱۵) اور 'فتاویٰ البزازیہ' (جلد ۱ برحاشیہ 'ہندیہ' جلد ۴، صفحہ ۵۲۲) اسی قسم کا مضمون امثال لاطینیہ میں ہے: (Nemo contra factum suum venire potest.)

فصل پنجم

عام متفرق قواعد

تابع تابع ہی رہے گا

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ فرع اپنے وجود میں، اپنی بقاء میں اور اپنے معدوم ہونے میں اپنی اصل کے تابع ہے، یا جیسا کہ 'مجامع' کے مصنف نے کہا ہے کہ: "ہر چیز کی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ہے ۲۔" اسی مضمون کی کئی دفعات 'مجلة الاحکام العدلیة' کے قواعد کلیہ میں موجود ہیں جن میں اکثر 'الاشباه و النظائر' سے ماخوذ ہیں۔ ذیل میں ہم انہیں 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 ۴۸)۔ پس اس مثال میں چوں کہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ہے لہذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رہے گا۔

- ۱۔ امثال لاطینیہ میں ہے: Accessorium sequitur principale (یعنی فرع اصل کے تابع ہے)۔
- ۲۔ 'المنافع' صفحہ ۳۱۱۔
- ۳۔ لابن نجیم (صفحہ ۴۷ اور اس کے بعد) و للسیوطی (صفحہ ۸ اور اس کے بعد)۔

’مجلے‘ 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 ہے خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے ، جیسے میخوں 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 ۱ ۔

دفعہ دوم : ”تابع کا حکم علاحدہ نہیں لہذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علاحدہ فروخت نہیں کیا جا سکتا۔“ (دفعہ ۴۸) ۔ اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جا سکتا ہے ۲ ۔

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“

۱۔ دیکھو دفعات ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵ ۔

۲۔ ’اختیار‘ شرح ’مختار‘ للموصلی (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 ۳۱۴ ۔

(دفعہ ۹۴)۔ یہ قاعدہ کتاب 'مجامع الحقائق' سے ماخوذ ہے، 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 بلا صراحت کیے مقصد فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا۔

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 ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ جیسے جب اصل شخص بری ہو جائے گا تو ضامن بھی بری ہو جائے گا (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 کر دے تو وہ قرضہ ضامن

۱۔ دیکھو شرح اس کی 'منافع الدقائق' (صفحہ ۳۳۲)۔

۲۔ دیکھو 'مجلے' کی دفعہ ۱۹۴ و ۲۳۱۔

۳۔ یہ قاعدہ کتاب 'الاشباہ' سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ

قاعدہ بھی ہے کہ "اصل کے ختم ہونے سے فرع ختم ہو جاتی ہے"

دیکھو 'اشباہ' لابن نجیم (صفحہ ۴۸) و 'السیوطی' (صفحہ ۸۱-۸۲)

اور 'مجامع' میں بھی مذکور ہے کہ اصل ختم ہو جانے سے فرع

ختم ہو جاتی ہے۔ دیکھو 'منافع' (صفحہ ۳۳۴)۔

پر واجب الادا ہوگا (دفعہ ۱۸)۔ یہاں ضامن کی، جو فرع ہے، ذمہ داری باقی رہ گئی حالانکہ قرض دار کی ذمہ داری، جو اصل ہے، باقی نہیں رہی۔ اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے، جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ دعویٰ میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے رویہ و ثابت ہو۔

دفعہ پنجم: جب اصل چیز ختم ہو جائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہو جائے گی (دفعہ ۱۵)۔ مثلاً اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معی کر دیے، اس کے بعد بیع فسخ ہو گئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہو جائیں گی کیوں کہ بیع ختم ہو جانے سے جو اصل تھی وہ مراعات بھی ختم ہو جائیں گی جو ضمناً دی گئی تھیں اس لیے کہ "السمبہنی علی السفاسد فاسد" (یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو، وہ بھی بگڑ جاتی ہے)۔

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 یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود جو کسی اصل پر مبنی ہو، اس امر کی دلیل ہے

۱- ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو دفعہ مذکورہ میں قاعدے کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہے۔ اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں ہے۔

۲- یہ دونوں قاعدے 'الاشباہ' لابن نجیم سے ماخوذ ہیں، (صفحہ ۱۵۷-۱۵۸) اور مثال بھی وہیں سے لی گئی ہے جو 'مجلے' کی دفعہ ۱۵۶۶ میں بھی مذکور ہے۔

۳- 'منافع' صفحہ ۳۲۶ -

کہ اس کی اصل موجود ہے جیسے ضمانت چوں کہ 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 غیر پر موقوف نہ ہوں، یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود اصلاً ہو، جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصے کا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترکہ اور قابل تقسیم ہو^۱۔

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمناً عمل میں آ جائیں تو صحیح قرار دئے جائیں گے، یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائداد ہبہ کی، پھر ایک اجنبی شخص نے جائداد کے نصف حصے کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصے میں ہبہ قائم رہے گا حالانکہ وہ غیر معین ہے جس کا پہلے ہبہ جائز نہ تھا لیکن جب کل کے ہبہ میں اس حصے کا ہبہ بھی ہو گیا تھا تو وہ ہبہ برقرار رکھا جائے گا۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو 'الاشباہ^۲' اور 'مجلے' میں آئے ہیں کہ: "کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے

۱- یہی مضمون محکمہ عدالت کے نوٹس میں دیکھیے جو

جریدہ 'محاکم' میں مشہور کیا گیا (صفحہ ۸۵۳)۔

۲- مصنفہ ابن نجیم صفحہ ۸۹۔

ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہے۔“ (دفعہ ۵۶) کیوں کہ 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 جا سکتیں، جیسے غیر تقسیم شدہ حصے کا ہبہ جائز نہیں لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائداد ہبہ کی اور وہ اس جائداد کے غیر معین حصے کا مالک ہو گیا تو باقی حصے کا ہبہ 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 'مجلے' میں 'الاشباہ' ۲ سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظر انداز کر دئے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کہے جا سکتے۔ 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

۱۔ یہ دفعہ 'الاشباہ' مصنفہ ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے (صفحہ ۴۹) اور شرح 'مجامع' میں مذکور ہے (صفحہ ۳۳۴)۔

۲۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۸۳) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۸۷) اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ ضمناً ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو اصلاً جائز نہیں ہوتیں۔

فصل ”ما یثبت ضماناً و حکماً ولا یثبت قصداً“^۱ میں بیان کی گئی ہے۔

مثال دیگر : اجناف 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 اس جائداد کے ضمن میں وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو جیسے کسی جاگیر کا مع گائے کے وقف کر دینا^۲۔

مذکورہ قاعدے کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے کہ : ”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^۳ (یعنی مسلمان کو غلام بنا لینا جائز نہیں لیکن 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 ’مجملے‘ 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‘^۴ سے ماخوذ ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں۔

۱- جلد ۲ ، صفحہ ۳۲۱ -

۲- ’اختیار‘ شرح ’مختار‘ جلد ۲ ، صفحہ ۱۰۶ -

۳- ’قواعد‘ لابن رجب قاعدہ ۱۳۳ ، صفحہ ۳۰۰-۳۰۱ -

۴- ’منافع‘ (صفحہ ۳۲۶) اور مثل لاطینی میں مذکور ہے :

Ubi emolumentum ibi onus.

'مجلے' میں ہے کہ کسی مشترکہ جائداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیوں کہ شرکا میں سے کسی کو اس 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 کرنے اور کبھی اہل فرابت کے بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے۔

نیز اس قاعدے کا عکس یعنی آئٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ 'مجلے' میں ہے ۲: "النعمة بقدر النقصمة والنقصمة بقدر النعمة۔" (یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت) (دفعہ ۸۸) اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے: "الخارج بالظمان" (نفع و نقصان دوش بہ دوش ہیں) یہاں خارج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ظمان سے مراد اخراجات اور نقصان۔

یہ قاعدہ ایک حدیث^۳ پر مبنی ہے جو 'مجلے' میں بیان

۱۔ ہم نے 'کبھی' اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلا لحاظ حق وراثت 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 ہوگا نہ کہ دوسرے پر حالانکہ حقیقی وارث چچا زاد بھائی ہے نہ کہ ماموں۔

۲۔ مثل لاطینی میں ہے: Qui sentit commobum sentire pebet at onus e contra.

۳۔ اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے 'سنن اربعہ' اور 'مسند احمد' اور 'مستدرک حاکم' سے 'جامع الصغیر' میں

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 ذمے داری کا معاوضہ شمار ہوگا۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کر دیا در آن حالیکہ وہ اسے عرصے تک استعمال بھی کرتا رہا تو اسے اس جانور کا کرایہ ادا نہ کرنا پڑے گا کیوں کہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مر جاتا 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 کیوں کہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا، اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنے عرصے 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 'مجلے' نے کتاب 'الاشباه والنظائر' سے لیا ہے، وہ یہ ہیں:

قاعدہ اول: "جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔" (دفعہ ۳۴) جیسے رشوت اور ربا (سود) کہ ان دونوں کا لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔ فقہا نے اس قاعدے سے حالت مجبوری کو مستثنیٰ کیا ہے۔ مثلاً اگر ولی (سرپرست) کو

۱۔ لابن نجیم (صفحہ ۶۳) وللسیوطی (صفحہ ۱۰۲)۔

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 بیچھا جھڑالے۔

قاعدہ دوم: "حرام فعل کی جستجو بھی حرام ہے۔" (دفعہ ۳۵) جیسے چوڑی 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 کسی ترجیح دی جائے گی؛ کتاب 'الاسباب' اور 'مجلے' نے اپنے قواعد ذیہ میں لکھا ہے کہ جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہو جائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائے گی لہذا رهن کردہ چیز تو اس وقت تک فروخت نہیں کر سکتا جب تک وہ رهن رکھنے والے کے قبضے میں ہو (دفعہ ۴۶)۔

پس رهن 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 رهن شدہ چیز کا مرہن کے قبضے میں ہونا ہے جس کے سبب رهن جو مالک

ہے ، اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا۔

در اصل قاعدہ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب آ جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاعدہ مذکورہ کی سند یہ حدیث ہے : ”ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام الحلال“ (یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ہو جائیں تو حرام حلال پر غالب رہے گا۔)

۱۔ یہ مسئلہ ’مجلے‘ کی (دفعہ ۷۴۷) میں بیان کیا گیا ہے اور یہی قانون لبنانی میں ہے کہ رهن کردہ جائداد منقولہ کو رهن صرف اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اچھی قیمت مل سکے اور جج کی اجازت حاصل ہو جائے (آرڈیننس ۴۶ ل مجریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ ع شائع کردہ بذریعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۷۳۶ سنہ ۱۹۳۲ ع دیکھو اس کی دفعہ ۱۴) لیکن جائداد غیر منقولہ کو رهن بحالت رهن فروخت کر سکتا ہے (دیکھو قرارداد ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۴۶ و ۱۴۷)۔

۲۔ اس حدیث کو امام زیلعی^۳ نے شرح ’کنزالدقائق‘ میں ذکر کیا ہے (جلد ۹ ، صفحہ ۵۴) اور سیوطی نے ’الاشباہ‘ (صفحہ ۴۸) میں کہا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف 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 ’تحدیر المسلمین‘ کے صفحہ ۸۱ پر احادیث موضوعہ میں ذکر کیا ہے۔

سبب ملکیت کی تبدیلی

'محلے' 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' (یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ہے جیسے ذات کی تبدیلی -) ہم اس قاعدے کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے کرتے ہیں -

مذہب حنفی اور 'محلے' کی رو سے بعض صورتوں میں ہبہ کرنے والا اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر ہبہ کی واپسی جائز نہیں - ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو ہبہ کی گئی ہو، اس کی نوعیت بدل جائے جیسے اگر وہ گیہوں تھے تو ان کا آنا پسوا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹) - اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی جیسے موہوب لہ، (جسے ہبہ کیا گیا ہو) ہبہ 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 ہبہ کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے، مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیوں کہ 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۔ 'مجلے' میں کہا 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 ۱۹۹) 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 کیوں کہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے۔

مگر سیوطی 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 میعادی 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^۲ اور سعید بن جبیر^۳ وغیرہ نے قاتل عمد کے حق میراث کو قائم رکھا ہے۔

دیگر قواعد

'الاشباہ و النظائر' وغیرہ کتابوں میں اور 'مجلۃ الاحکام العدلیۃ' میں دوسرے عام قواعد بھی ہیں جنہیں ہم نے اپنی

۱۔ 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)۔

کتاب 'النظرية العامة للدعوى و الموجبات في الشريعة الاسلاميه' کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کئے جائیں گے جو ناجائز ہیں یعنی وہ قوی 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 ایسی سمجھوتات ہو گئی اور ایک مسئلے کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا۔

یہ قواعد مذکورہ 'مجلے' کی دفعات ذیل میں موجود ہیں:

دفعہ ۳ :- معاملات میں مقاصد اور معانی کے اعتبار سے نہ نہ الفاظ و عبارات کا۔

دفعہ ۱۹ :- نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زماں۔

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 ہونی۔

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

اشکارا 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، تاوقتیکہ اس

سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو۔

دفعہ ۹۰ :- جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک

دونوں موجود ہوں تو فرد جرم مرتکب

پر لگے گا۔

دفعہ ۹۱ :- قانونی اجازت کے وقت ذمہ داری عائد نہیں

ہوتی۔

دفعہ ۹۲ :- کسی فعل کا مرتکب 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 کا مال لینا کسی کو جائز نہیں۔

محمد رفیق

اہم عربی ماخذ

مع اسماے مؤلفین بہ ترتیب حروف تہجی

۱۔ قرآن کریم

ابو نصر (عبید اللہ بن سلامہ): 'الناسخ و المنسوخ' ،
برحاشیہ اسباب نزول -

الرازی (فخرالدین محمد): 'مفاتیح الغیب المشتمل
الکبیر' مطبع عامرة شرقیہ مصر ، ۱۳۲۴ھ آٹھ اجزا -
الزنجیری (محمود): 'تفسیر الکشاف' ، مطبع
مصطفیٰ محمد ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، چار اجزا -

الزنجانی (ابو عبد اللہ): 'تاریخ القرآن' ، قاہرہ ،
۱۹۳۵ع -

سلیمان (شیخ محمد): 'حدث الاحداث الاقدام علی
ترجمۃ القرآن' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ -

السیوطی (جلال الدین): 'الاتقان فی علوم القرآن' ،
مطبع معاهد ، مصر ، ۱۹۳۵ع ، دو اجزا -

الشرنبلالی: 'رسالة النسخة القدسیة فی احکام قراءة القرآن
و کتابتہ بالفارسیة' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ -

۱۔ علاوہ دیگر ماخذوں کے خصوصاً قوانین ، رسائل اور

قراردادیں جن کے حوالے کتاب ہذا کے حاشیے میں موجود ہیں -

الطبری (محمد بن جریر) : 'جامع البیان فی تفسیر القرآن' ،
مصر ، ۱۳۲۱ھ ، تیس اجزا -

المحلی (جلال الدین) و سیوطی : 'تفسیر الجلالین' ،
مطبع حلبی ، مصر ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزا -

الواحدی نسیابوری (ابوالحسن علی بن احمد) :
'اسباب النزول' ، مطبعة ہندیہ ، مصر ۱۳۱۵ھ -

الوجدی (محمد فرید) : 'الادب العلمیة علی جواز
ترجمہ معانی القرآن الی اللغات الاجنبیة' ، مصر ،
۱۹۳۶ع -

۲- سنت

ابن حنبل (احمد) : 'مسندہ' ، مطبع میمنیہ ،
۱۳۱۳ھ ، چھ اجزا -

ابن قطیبہ : 'ناویل مختلف الحدیث' ، مصر ۱۳۲۶ھ -

ابو داؤد السجستانی (سلیمان) : 'السنن' ، مطبع
مصطفیٰ محمد ، چار اجزا -

ازہری (محمد بشیر) : 'تحدیر المسلمین من الاحادیث
الموضوعہ' ، مصر ، ۱۹۰۳ع -

البخاری : 'الجامع الصحیح' ، مطبع حلبی ، مصر ،
نو اجزا -

البیہقی (حسین بن سعود) : 'مصابیح السنة' ،
مطبع صحیح ، مصر ، دو اجزا -

۱- اسی ایڈیشن پر اعتماد کرتے ہوئے ہم نے وہ آیات
کریمہ درج کی ہیں جو کتاب ہذا میں آئی ہیں -

- الترمذی : 'السنن' ، مطبع حلبی ، مصر -
- الزرقانی : 'شرح الموطأ' ، مطبع مصطفى مجد ، مصر ،
۱۹۳۶ع ، چار اجزا -
- السیوطی : 'تنویر الحوالک شرح موطأ امام مالک' ،
مصر ، ۵۱۳۴۸ ، دو اجزا -
- السیوطی : 'الجامع الصغير من حديث البشير النذير' ،
مطبع مصطفى مجد ، ۵۱۳۵۲ ، دو اجزا -
- السیوطی : 'الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع
الصغير' ، جمع النبهانی ، ۵۱۳۵۰ ، تین اجزا -
- السیوطی : 'الآلی المصنوعة في الاحاديث الموضوعة' ،
مطبع حسینیہ مصریہ ، ۵۱۳۵۲ ، دو اجزا -
- الشافعی : 'اختلاف الحديث' اور 'مسند الشافعی'
('کتاب الام' کے حاشیے پر) -
- الشوکانی (مجد بن علی) : 'نیل الاوطار شرح منتقى
الاخبار' ، مطبع حلبی ، مصر ، ۵۱۳۴۸ ، آٹھ اجزا -
- العینی (بدرالدین) : 'عمدة القاری شرح صحیح
البخاری' ، مطبع منیریہ ، مصر ، ۵۱۳۴۸ ، ۲۵
اجزا -
- القدمی (حسام الدین) : 'الرد على رسالة المغنی' ،
دمشق ، ۱۹۲۵ع -
- مسلم : 'صحیح الامام مسلم' ، مطبع صبیح ، مصر ،
۵۱۳۳۴ ، آٹھ اجزا -
- المناولی : 'کنوز الحقائق في حديث خير الخلائق' ،
مصر ، ۵۱۳۰۵ -

النسائی : 'السنن بشرح السيوطي' ، مطبع مصريه ،
مصر ، ۱۹۳۰ ع ، آٹھ اجزا -

الموصلی : 'رسالة المغنی عن الحنفیة الكتاب' ،
مصر ، ۱۳۴۲ھ -

النووی (مخى الدين) : 'شرح صحيح مسلم' ، مطبع
حجازی ، قاہرہ ، ۱۳۴۹ھ ، آٹھ اجزا -

۳- علم الاصول

آمدی (سيف الدين) : 'الاحكام في اصول الاحكام' ،
مطبع صبيح ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، تین اجزا -

ابن امير الحاج : 'التقريب و التجبير' شرح 'التحرير' ،
بولاق ، ۱۳۱۶-۱۳۱۸ھ ، تین اجزا -

ابن حزم : 'الاحكام لاصول الاحكام' ، مطبعة السعادة ،
مصر ، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ھ آٹھ اجزا -

ابن حزم : 'رسالة النبد في الفقه الظاهري' ، مطبعة
الانوار ، مصر ، ۱۳۶۰ھ -

ابن عبدالسلام (عزالدين) : 'قواعد الاحكام في مصالح
الانام' ، مكتبة حسينية ، مصر ۱۹۳۴ ع ، دو اجزا -

ابن ملك : 'شرح المنار' ، الاسنانه ، ۱۳۱۴ھ -

ابن تيمية : 'رسالة معارج الاصول' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -

الاسنوي : 'نهاية السؤل' شرح 'منهاج الوصول' (منهاج
البيضاوي کے ساتھ طبع ہوئی) -

المہاری (محب الله بن عبدالشکور) : 'مسلم الثبوت' ،
مصر ، ۱۳۲۶ھ ، دو اجزا -

البيضاوى : 'منهاج الوصول الى علم الاصول' ،
مطبعة التوفيق ، مصر ، تين اجزا -

الغضرى (شيخ محمد) : 'اصول الفقه' ، طبع دوم ،
مصر ، ۱۹۳۳ع -

رضا (محمد رشيد) : 'رسالة يسر الاسلام و اصول التشريع
العام' ، مصر ۱۹۳۸ع -

السبكي (تقى الدين و تاج الدين) : 'الابهاج' شرح
'المناهج' (شرح اسنوى کے ساتھ طبع ہوئی -)

السبكي (تاج الدين) : 'جمع الجوامع' اور اس کی شرح
تصنيف محلی مع حاشية البهناني ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ،
دو اجزا -

الشاطبي (ابو اسحاق) : 'الاعتصام' ، مطبع ،
مصطفى محمد ، مصر ، ۱۳۳۲ھ ، دو اجزا -

الشاطبي : 'الموافقات في اصول الشريعة' ، مطبع
رحمانيه ، مصر ، چار اجزا -

الشافعي : 'الرسالة في علم الاصول' ، المطبعة
العلمية ، مصر ، ۱۳۱۴ھ -

الشوكاني : رسالة القول المفيد في ادلة الاجتهاد
والتقليد ، ۱۹۲۹ع -

عضد الدين (قاضي) : ان کی شرح ابن حاجب کی کتاب
'مختصر المنتهى' پر ، ۱۳۰۷ھ ، دو اجزا -

الغزالي (ابو حامد) : 'المستصفى من علم الاصول' ،
مصر ۱۹۳۷ع ، دو اجزا -

الکوز لعصاری (مصطفیٰ): 'منافع الدقائق' شرح
'مجامع الحقائق' لابی سعید الخادمی، آستانہ،
- ۵۱۳۰۸

۳۔ فقہ حنفی

ابن البزاز: 'فتاویٰ بزازیدہ' یا 'المجامع الوجیز'
(فتاویٰ ہندیہ کے حاشیے پر طبع ہوا)۔

ابن السہام (کہل الدین): 'فتح التمدیر' شرح
'المہدایہ'، اس کے حاشیے پر 'العنایہ' ہے۔
بولاق، ۱۳۱۵-۱۳۱۸، آٹھ اجزا۔

ابن عابدین (محمد امین): حاشیہ موسوم بہ 'ردالمختار'
جو 'در مختار' پر ہے، دارالسعادة، ۱۳۲۲ھ،
پانچ اجزا اور تکملہ دو جزوں میں۔

ابن عابدین: شرح منظومہ 'عقود رسم السننی' پر
مطبع معارف، شام، ۱۳۰۱ھ۔

ابن عابدین: 'نشر العرف فی بناء بعض الاحکام
علی العرف'۔ مطبع معارف شام، ۱۳۰۱ھ۔

ابن قاضی شاہ یا شاہونہ (شیخ محمود بن اسماعیل):
'جامع النصولین'، المطبعة الأزهریة، مصر، ۱۳۰۰ھ،
دو اجزا۔

ابن نجیم (زین العابدین): 'المحیر الرائق' شرح
'کنز الخالق' (اور اس کے حاشیے پر ابن عابدین
کی تالیف 'منحة الخالق' ہے)۔ مطبع دارالکتب
العربیة الکبری، مصر، ۱۳۲۴ھ، آٹھ اجزا۔

ابن نجیم : 'الاشباه والنظائر' ، مطبع حسینیہ ، مصریہ ،
- ۵۱۳۲۲

ابن وہبان : 'منظومة الوهبانية' جو 'المحبية' کے
حاشیے پر طبع ہوئی ، ۵۱۲۹۶ -

الحصکفی (نجد علاءالدین) : 'الدر المختار' شرح
'تنویر الابصار' ، مطبع الواعظ ، مصر ، دو اجزا -

الحموی (احمد بن محمد) : 'غمز عیون البصائر' شرح
'الاشباه والنظائر' دارالطباعة العامرة ، ۵۱۲۹۰ ،
دو اجزا -

الخصاف : 'كتاب الحیل' ، قاہرہ ، ۵۱۳۱۳ -

داماد آفندی (محمد بن سلیمان) : 'مجمع الانهر' شرح 'ملتقى
الاجر' اور اس کے حاشیے پر 'الدر الملتقى' چھپی ہے ،
دارالطباعة العامرة ، ۵۱۳۲۸ دو اجزا -

الرملى (خير الدين المنيف) : 'الفتاوى الخيرية' دارالسعادة ،
- ۵۱۳۱۱

الزبلى (عثمان بن على) : 'تبيين الحقائق' شرح
'كنز الدقائق' ، بولاق ، ۵۱۳۱۳ - ۵۱۳۱۵ ، چھ اجزا -
السرخسى (شمس الدين) : 'المبسوط' شرح 'الكافي' ،
مطبع السعادة ، مصر ، ۵۱۳۳۱ ، ۳ اجزا -

الشيبانى (محمد بن الحسن) : 'الجامع الصغير' (كتاب الخراج
کے حاشیے پر طبع ہوئی ، مطبع بولاق) -

الشيبانى : 'الجامع الكبير' ، مطبعة الاستقامة ، ۵۱۳۵۵ -

عالمگیر : 'الفتاوى الهندية' ، مطبع میمنیہ ، مصر ،

- ۵۱۳۲۳

قاری (ملا علی): 'شرح الفقہ الاکبر'، مصر،

۵۱۳۲۳ -

قاضی خاں (محمود اوزجندی): 'فتاویٰ خانیدہ'

(فتاویٰ ہندیہ کے حاشیے پر) -

الکامانی (علاء الدین): 'بدائع الصنائع فی ترتیبات الشرائع'

مصر، ۱۳۲۷-۵۱۳۲۸، سات اجزا -

المرغینانی (برہان الدین): 'الہدایۃ' شرح 'بدایۃ المبتدی'

مطبع خیریہ، ۱۳۲۶-۵۱۳۲۷، چار اجزا -

الموصلی (عبد اللہ): 'المختار' اور اس کی شرح 'الاختیار'

مطبع حجازی، مصر، دو اجزا -

۵- فقہ مالکی

ابن جزی: 'القوانین الفقہیۃ فی تلخیص مذهب المالکیۃ'

فاس، ۱۹۳۵ع -

ابن عاصم: 'تحفۃ الحکام'، مطبع مصطفیٰ نجد، مصر،

۵۱۳۵۵ - دو اجزا -

ابن فرحون (ابراہیم بن نجد): 'تبصرة الحکام'، مصر،

۵۱۳۰۲، دو اجزا -

التسولی (ابو الحسن): 'الہیجۃ فی شرح التحفۃ'، مع

'التحفۃ' -

الحطاب (ابو عبد اللہ): 'مواہب الجلیل شرح سیدی

خلیل'، مطبع سعادۃ، مصر، ۱۳۲۷ - ۵۱۳۲۹،

چھ اجزا -

الخرشی (عبد اللہ): 'شرح مختصر سیدی خلیل'، مطبع

عامرہ، مصر، ۱۳۱۶-۵۱۳۱۷، پانچ اجزا -

انعدوی : ان کا حاشیہ 'شرح الخرشی' پر ('الخرشی' کے حاشیے پر چھپا ہے) -

القرافی : 'الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام' ، مطبع انوار ، ۱۹۳۸ ع -

مالک (الامام) : 'المدونة الكبرى' ، بروایت سحنون ، مطبع السعادة ، مصر ، ۱۳۲۳ھ ، سولہ اجزا -

المواق : 'التاج والا کلیل لمختصر خلیل' (حطاب کے حاشیے پر طبع ہوئی) -

۶- فقہ شافعی

ابن حجر : 'الفتاوی الحدیثیة' ، مطبع التقدم - بصیر (ابوالفضل ولی الدین) : 'النهاية' شرح 'الغایة و التقریب' لابی شجاع ، مصر ، مطبع حجازی ، تین اجزا -

الرافعی : 'فتح العزیز شرح الوجیز' (کتاب المجموع کے ذیل میں چھپی) -

السبکی (تقی الدین) : 'الفتاوی' ، مصر ، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ھ ، دو اجزا -

السیوطی : 'الاشباه والنظائر' ، مطبع مصطفى محمد ، ۱۹۳۶ ع -

الشافعی : 'کتاب الام' ، بولاق ، ۱۳۲۵ھ ، سات اجزا - الشیرازی (ابو اسحاق) : 'المہذب' ، مطبع حلبی ، مصر ، ۱۳۲۳ھ ، دو اجزا -

الغزالی : 'الوجیز' ، مطبع المؤید والاداب ، مصر ، ۱۳۱۷ھ ، دو اجزا -

المزنی : 'المختصر' ('الام' کے حاشیے پر چھپی ہے) -
 النووی : 'المجموع' شرح 'المہذب' اور اس کا تکملہ
 نقی الدین السبکی کا لکھا ہوا، ۱۳۴۴-۱۳۵۳ھ، اب
 تک بارہ اجزا طبع ہو چکے ہیں -

النووی : 'منہاج الطالبین' مطبع ، خیریہ ، مصر ،
 - ۱۳۱۹ھ

النووی : فتاویٰ معروف بہ 'المسائل المنشورة' ،
 دمشق ، ۱۳۳۸ھ -

۱۳۱۹ھ
 ۱۳۳۸ھ

۷۔ فقہ حنبلی

ابن قیم الجوزیہ : 'اعلام الموقعین عن رب العالمین' مطبع
 منیریہ ، چار اجزا -

ابن قیم الجوزیہ : 'الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة' ،
 مصر ، ۱۳۱۷ھ -

ابن تیمیہ : 'مجموعہ الرسائل الکبری' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -

ابن تیمیہ : 'الفتاویٰ' ، مصر ، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ ،
 پانچ اجزا -

ابن رجب (ابوالفرج عبدالرحمان) : 'التقواعد فی الفقہ
 الاسلامی' ، مطبعہ الصدق الخیریہ ، مصر ، ۱۹۳۳ع -

ابن قدامہ (موافی الدین) : 'کتاب المغنی' ، مطبع
 المنار ، طبع دوم ، بارہ اجزا -

ابن قدامہ المقدسی (شمس الدین) : 'الشرح الکبیر'
 ('مغنی' کے ذیل میں چھپی ہے) -

۸- مقارنات و دیگر مذاہب سنیہ

- ابن حزم : 'المحلی' ، مطبع النهضة ، مصر ، ۵۱۳۴۷ -
 ۵۱۳۵۲ ، گیارہ اجزا -
- ابن رشد (الحفید) : 'بداية المجتهد و نهاية المقتصد' ،
 مطبع صبیح ، مصر ، طبع اول ، دو اجزا -
- الدمشقی : 'رحمة الامة في اختلاف الائمة' ('الميزان الكبرى'
 کے حاشیے پر چھپی) -
- الشعرانی (عبدالوہاب) : 'كتاب الميزان الكبرى' ، مطبع
 ازہریہ ، ۱۹۳۲ع ، دو اجزا -
- صبری (محمد حافظ) : 'المقارنات والمقابلات' ، مصر ،
 ۱۹۰۲ع -
- القرافی (شہاب الدین) : 'الفروق' ، مصر ، طبع اول ،
 ۱۳۳۳-۱۳۳۶ ، چار اجزا -

۹- کتب شیعہ در علم فقہ و اصول فقہ

- باقر (الحجاج سید محمد) : 'وسيلة الوسائل في شرح
 الرسائل' ، علم اصول میں ، مطبع تبریزی ،
 ۱۲۹۰ھ -
- باقر (محمد) : 'حل العقول لعقد الفحول' ('وسيلة الوسائل'
 کے ساتھ چھپی ہے) -
- الحراعاملی (محمد بن الحسن بن علی) : 'وسائل الشيعة الى
 مسائل الشرعية' ، طهران ۱۲۸۸ھ ، چھ اجزا -
- الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد) : 'مفتاح الكرامة
 شرح قواعد العلامة مطبع الشوری ، ۱۳۲۳-۱۳۲۶ھ ،
 طباعت پوری نہیں ہوئی -

الحلی المحقق (جعفر بن الحسن) : 'شرائع الاسلام' ،
مطبع تبریزی ، ۱۳۲۰ھ -

الحیمی : 'الروضة النضیر' شرح 'المجموع' (فتیہ زبیدی)
مع شرحه للحسنى البغوی ، مطبع السعادة ، مصر ،
۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵ھ ، ۱۳۳۹-۱۳۴۰ھ ، ۱۳۴۱ھ اجزا -

الکاظمی (محمد مہدی) : 'احسن التودیعة فی تراجم
مناہیر السیعة' ، بغداد ، ۱۳۳۸ھ ، دو اجزا -
الکاظمی (محمد مہدی) : 'عناوین الاصول' ، بغداد ،
۱۳۳۲ھ -

الکسینی : 'اصول الکافی' ، ۱۳۰۵ھ -

۱۰- تاریخ فقہ اور طبقات فقہا

ابن الجوزی : 'مناقب الامام احمد بن حنبل' ، مطبع
سعادة ، مصر ، ۱۳۴۹ھ -

ابن فرحون : 'الدیباج المذهب فی معرفة اعیان
علماء المذهب' ، مصر ، ۱۳۵۱ھ -

ابن الندیم : 'الفہرست' ، مطبع رحمانیہ ، مصر ، ۱۳۴۸ھ
ابن خلکان : 'وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان' ،
مطبع میمنیہ ، مصر ، ۱۳۱۰ھ ، دو اجزا -

ابن عبد البر : 'الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة
الفقہا' ، قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ -

ابن قتیبہ : 'الامامة والسیامية' ، مطبع مصطفی محمد ،
مصر ، دو اجزا -

ابن قتیبہ : 'المعارف' مطبع اسلامیہ ، مصر ، ۱۹۳۳ع -

اسين (احمد) : 'فجر الاسلام' ، مصر ، طبع دوم ،
- ١٩٣٣ ع -

اسين (احمد) : 'ضحى الاسلام' ، مصر ، ١٩٣٣-١٩٣٦ ع ،
تين اجزا -

التبكتي : (سيدي احمد بابا) : 'نيل الابتهاج بتطريز
الديباج' بر حاشيه 'الديباج المذهب' تصنيف
ابن فرحون -

تيمور باشا (احمد) : 'نظرة تاريخية في حدوث المذاهب
و انتشارها' ، مطبع سلفيه ، قاهره ، ١٣٣٣ هـ -
الحسيني (ابوبكر بن هداية الله) : 'طبقات الشافعية' ،
بغداد ، ١٣٥٦ هـ -

الخضري : 'تاريخ التشريع الاسلامي' ، مصر ، طبع دوم ،
- ١٩٢٦ ع -

الخضري : 'محاضرات تاريخ الامم الاسلامية' ، طبع چهارم ،
مصر ، ١٣٥٣ هـ ، دو اجزا -

الخضري : 'محاضرات تاريخ الدولة العباسية' ، طبع
چهارم ، مصر ، ١٣٥٣ هـ -

الخطيب (احمد بن علي) : 'تاريخ بغداد' ، مصر ،
١٩٣١ ع ، ١٣ اجزا -

الرازي (فخرالدين) : 'مناقب الامام الشافعي' ، مصر ،
- ١٢٤٩ هـ -

رضا (محمد رشيد) : 'تاريخ الاستاذ الامام شيخ محمد عبده' ،
مطبع المنار ، ١٩٣١ ع -

سامي بك : 'قاموس الاعلام' ، استانبول ، ١٣٠٦ هـ -

- السبکی (تاج الدین) : 'طبقات الشافعية الكبرى' ، مصر ،
۵۱۳۲۴ ، ۳ اجزا -
- السبکی والسایس والبربری : 'تاریخ التشريع الاسلامی' ،
مصر ، طبع دوم ، ۱۹۳۹ ع -
- السیوطی : 'حسن المحاضرة في اخبار مصر و القاهرة' ،
مطبع مصطفى محمد ، مصر ، دو اجزا -
- الشطی (جمیل) : 'مختصر طبقات الحنابلة' ، دمشق ،
۵۱۳۳۹ -
- الشیرازی : 'طبقات الفقهاء' ، بغداد ، ۵۱۳۵۶ -
- طاشکبری (محمد بن مصطفی) : 'الشقائق النعمانية في علماء
الدولة العثمانية' (بر حاشیه ابن خاکن) -
- عبدالقادر (ڈاکٹر علی حسن) : 'نظرة عامة في تاريخ
الفقه الاسلامی' ، جزو اول ، قاہرہ ، ۱۹۴۲ ع -
- عرنوس (محمود) : 'تاریخ القضاء في الاسلام' ، قاہرہ ،
۱۹۳۳ ع -
- الفتی (محمد حامد) : 'اثر الدعوة الوهابية' ، مصر ،
۵۱۳۵۳ -
- الکنوی الہندی (محمد) : 'الفوائد البهية في تراجم الحنفية
مع التلیقات السنية' ، مصر ، ۵۱۳۲۴ -
- مبارک (ڈاکٹر زکی) : 'کتاب الام' پراس کا رسالہ ،
مصر ، ۱۹۳۴ ع -
- مشرفہ (عطیہ مصطفی) : 'القضاء في الاسلام' ، مصر ،
۱۹۳۹ ع -

۱۱۔ دیگر کتب عربی

- ابن حزم : 'الفصل فی الملل والاهواء والنحل' ، مصر ،
 طبع اول ، ۱۳۳۷-۱۳۳۸ھ ، پانچ اجزا -
- ابن خلدون : 'المقدمہ' ، مطبع بیہ ، مصر -
- ابن عبد ربہ : 'العقد الفرید' ، مطبع مصطفیٰ مجدد ،
 مصر ، ۱۹۳۵ع ، چار اجزا -
- ابن قتیبہ : 'عیون الاخبار' ، مطبع دارالکتب المصریہ ،
 قاہرہ -
- ابن منظور : 'قاموس لسان العرب' -
- ابو یوسف : 'کتاب الخراج' ، بولاق ، ۱۳۰۲ھ -
 الجریڈہ الرسمیہ اللبنانیہ -
- الافغانی (جمال الدین) و عبده (شیخ مجدد) : 'العروۃ
 الوثقی' ، مطبع اہلیہ ، بیروت ، ۱۹۳۳ع -
- سلیمان (شیخ مجدد) : اس کا رسالہ 'بای شرع نحکم' ،
 قاہرہ ، ۱۹۳۶ع -
- شا کر (احمد مجدد) : 'الشرع و اللغة' ، قاہرہ ، ۱۹۳۳ع -
- الشہرستانی : 'الملل و النحل' (بر حاشیہ ابن حزم) -
- العارف (عارف) : 'القضاء بین البدو' ، مطبع بیت المقدس ،
 ۱۹۳۳ع -
- شاہ ولی اللہ دہلوی : 'حجۃ اللہ البالغۃ' ، مطبع
 منیریہ ، ۱۳۵۲ھ -
- عبده (شیخ مجدد) : 'الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدینۃ' ،
 مطبع المنار ، مصر ، ۱۳۵۰ھ -

الغزالی : احياء علوم الدين ، مطبع عثمانیه مصریة ،
۱۹۳۳ع ، چار اجزا۔

'قانون اصول المحاکمات المدنیة' و 'قانون الموجبات
اللبنیة'۔

الہوردی۔ 'الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة' ، مطبع
محمودیہ تجاریہ ، مصر۔

'مجلد الاحکام العدلیة' اور اس کی شروح جو مسعود
آفندی ، علی حیدر ، باز ، غزی ، محاسنی اور اتاشی
وغیرہ کی لکھی ہوئی ہیں۔

'جموعۃ القوانین' ، مطبع صادر ، بیروت۔
'النشرة القضائية اللبنانية'۔

غیر عربی ماخذ

- ABDURRAHIM—Muhammadan Jurisprudence. London and Madras, 1911.
- AGHNIDES—Muhammadan Theories of Finance. New York, 1916.
- ALI, Dr. ZAKI—Islam in the World. Lahore, 1947.
- ALLEN—Law in the Making. Oxford, 1930.
- AMEER ALI—The Spirit of Islam. London, 1949.
- AUSTIN—Jurisprudence, Student's edition. London, 1920.
- BONNIER—Traite des preuves. Paris, 1888.
- COLIN ET CAPITANT—Cours elementaire de droit civil francais. Paris, 1923-25, 3 Vols.
- COULANGES, F. de—La cite antique. Paris, 1923.
- DIAMOND—Primitive Law. London, 1935.
- THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM—Leiden and London. 1908-1938.
- ESMEIN—Cours elementaire d'histoire du droit francais. Paris, 1921.
- GEIGER—Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.
- GIBB—Mohammedanism. Oxford, 1949.

- GIRARD—Manuel elementaire de droit romain. Paris, 1924.
- GIRARD—Textes de droit romain. Paris, 1923.
- GLASSON, TISSIER ET MOREL—Traite theorique et pratique de procedure civile. Paris, 1925-36, 5 vols.
- GOADBY—Introduction to the Study of Law. London, 1921.
- GOLDZIEHER—Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.
- HARRIS—Principles and Practice of the Criminal Law, London, 1926.
- MUHAMMAD IQBAL—Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1930.
- ISLAMIC REVIEW—Woking, Surrey. England. 1949—1951.
- THE JEWISH ENCYCLOPEDIA—Revised edition. New York, 1925.
- KENNETT—Bedouin Justice. Cambridge, 1925.
- KREMER (von)—Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Wien, 1875.
- LAOUST, H.—Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya. Beyrouth, 1948.
- LAOUST, H.—Le Precis de droit d'Ibn Qudama. Beyrouth, 1950.
- LEE—Historical Jurisprudence. London, 1911.
- MAHMASSANI, SOBHI—Les Idees economiques d'Khaldoun, Lyon, 1932.
- MAINE (H. S.)—Ancient Law. London, 1927.

- MASSIGNON, LOUIS—Situation de l'Islam. Paris, 1939.
- MASSIGNON—Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 and 1954.
- MULLA—Principles of Muhammedan Law. Calcutta, 1938.
- MONTESQUIEU—De l'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 vols.
- NOELDEKE—Geschichte des Qorans. Goettingen, 1860.
- OSTROROG—The Angora Reform. London, 1927.
- PLANIOL—Traite elementaire de droit civil, Paris, 9me ed., 3 vol.
- POLLOCK—A First Book of Jurisprudence. London, 1918.
- POLLOCK—Introduction and Notes to Maine's Ancient Law. London, 1914.
- ALMOND—Jurisprudence. London, 1924.
- CHACHT, T.—The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.
- MITH, W. G.—Modern Islam in India. Lahore, 1946.
- SIMONDS, R.—The Making of Pakistan. London, 1949.
- WELLES (Sumner, G. ed.)—An Intelligent American's Guide to the Peace. New York, 1945.
- WELSON—Digest of Anglo-Muhammadan Law. Calcutta, 1921.
- WESTENFELD, F.—Der Imam el-Schafi'i and sein Anhang. Goettingen.

فلسفہ شریعت اسلام

تالیف: ڈاکٹر صاحبی محمد مصطفائی

ترجمہ

مولوی محمد احمد رضوی

نگران: ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ



مجلس ترقی ادب

۲۔ کلب روڈ لاہور