

سلسلہ ندوۃ المصنفین

(۱۲۴)

# فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

اپنے انداز کی پہلی محققانہ کتاب جو قانونِ اسلامی کے باب میں عمیق اور گہری بصیرت کی دعوت دیتی ہے۔ نیز حالات اور عصری تقاضوں کے مطابق قرآن و سنت کی روشنی میں جدید تدوین کے لئے دستور العمل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں فقہ اسلامی کے تدریجی ارتقار اور اصلی و ضمنی ماخذ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے بالخصوص قیاس کے پچیدہ اور الجھے ہوئے مسائل کو سلیس زبان میں اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس سے بہتر بحث کجا کسی کتاب میں ملنی مشکل ہے۔

تالیف

جناب مولانا و حافظ محمد تقی امینی صاحب

ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

بمطبعہ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی  
ندوۃ المصنفین





سلسلہ ندوۃ المصنفین دہلی  
(۱۲۳)

# فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

اپنے انداز کی پہلی محققانہ کتاب جو قانون اسلامی کے باب میں عمیق اور گہری بصیرت کی دعوت دیتی ہے، نیز حالات اور عصری تقاضوں کے مطابق قرآن و سنت کی روشنی میں جدید تدوین کے لیے دستور العمل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں فقہ اسلامی کے تدریجی ارتقار اور اصلی و ضمنی ماخذ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے بالخصوص قیاس کے پچیدہ اور الجھے ہوئے مسائل کو سلیس زبان میں اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس سے بہتر بحث یکجا کسی کتاب میں ملنی مشکل ہے۔



تالیف

جناب مولانا حافظ محمد تقی امینی صاحب  
ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

شایع کردہ

ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی

حقوق طبع محفوظ

134955

تعداد طباعت \_\_\_\_\_ ایک ہزار

ربیع الاول ۱۳۹۳ھ مطابق اپریل ۱۹۷۳ء

قیمت غم مجلد \_\_\_\_\_

قیمت 40/-

قیمت مجلد \_\_\_\_\_

60/-  
مطبوعہ جمال پرنٹنگ پریس جامع مسجد وہلی

کتابت: وجیہ کتابت بورڈ آف ریڈیان رامپور



# فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	شمار
۲۶	محیرت اور فقہ میں کام کی نوعیت کے لحاظ سے فرق	(۷)	۱۷	مقدمہ	
۲۷	قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد اور اس کا مفہوم	(۸)	۱۸	مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے	(۱)
۲۸	احادیث نبویہ سے فقہ کے مفہوم کی تائید	(۹)	۱۹	قانون کے بقا کے لئے عظمت و تقدس کے بغیر چارہ نہیں	(۲)
۲۹	عقل اور قلب دونوں کے آمیزہ سے جو مفہوم و فراست بنتی ہے، من فقہ کے لیے درکار ہے	(۱۰)	۲۰	جدید تدوین کی احتیاطی صورت	(۳)
۳۰	حکمت کے مفہوم کی تشریح اور اس سے فقہ پر استدلال	(۱۱)	۲۱	مختلف مسلک کو ملا کر نئی فقہ تیار کرنے کا اچھی وقت نہیں ہے	(۴)
۳۱	تحقیق و مفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم علم کے تین درجہ ہیں	(۱۲)	۲۲	جدید تدوین میں اجماع کو محرک اور جاندار بنانے کی ضرورت ہے	(۵)
۳۲	قرآن حکیم کی ایک آیت سے استدلال حکمت علم کا سب سے اونچا درجہ ہے	(۱۳)	۲۳	اجماع کی ممکن العمل صورت جدید تدوین اجتہاد کے بغیر نہیں ہو سکتی۔	(۶)
۳۳	اور فقہ کا اصل مقام یہی ہے	(۱۴)	۲۴	وہ مواد جس سے تدوین میں کافی مدد ملتی ہے۔	(۷)
	حکمت کے درجے اور مراتب	(۱۵)	۲۵	۱۔ فقہ کی حقیقت اور ہجوم میں تیز رفتاری	
			۲۶	فقہ کی تحقیق اور فقہ کے اوصاف	(۸)



نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۱	صدر اول میں نہ فقہ کی تدوین ہوئی تھی	۳۳	(۸)	تیسرا دور فقہ کا تا۔ سبھی دور تھا	۲۵
۱۲	اور نہ اس کے قبور و صدور متعین تھے	۳۳	(۹)	اس دور کی امتیازی چیزیں	۲۵
۱۳	صدر اول میں فقہ کا مفہوم دینی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا	۳۵	(۱۰)	دیگرہ کا استعمال کثرت سے ہونے لگا تھا	۲۵
۱۴	زمانہ مابعد میں فقہ کے مفہوم میں تبدیلی	۳۶	(۱۱)	مدینہ کے مشہور فقیہ مفتی	۲۵
۱۵	اس تنگی کو محققین نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا	۳۶	(۱۲)	مکہ اور کوفہ کے مشہور فقیہ مفتی	۲۵
۱۶	مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف فقہی مباحث کی تقسیم	۳۸	(۱۳)	اس دور میں فقہ کے مختلف اسکول قائم تھے	۲۸
۱۷	۲۔ فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقار	۳۸	(۱۴)	بصرہ و شام کے مشہور فقیہ مفتی	۲۸
۱۸	پہلا دور زندگی کے جو اہر کو نشوونما دینے کا تھا	۳۸	(۱۵)	مصر و یمن کے مشہور فقیہ مفتی	۲۸
۱۹	اس دور میں فقہ کے صرف دو آثار تھے	۳۸	(۱۶)	خارجی اور شیعہ فرقہ نے زیادہ ترقی حاصل کی	۲۹
۲۰	رسول اللہ اور صحابہ کرام کے کام کی تفصیل	۳۸	(۱۷)	تاریخ حدیث اور وضع حدیث کا سلسلہ	۲۹
۲۱	نزد سہ دور میں سیاسی و اجتماعی بہت سے مسائل ابھر آئے تھے	۳۸	(۱۸)	شروع ہوا	۲۹
۲۲	اجماع اور رائے کا اضافہ	۳۸	(۱۹)	وضع حدیث کے اسباب	۲۹
۲۳	اس دور میں بھی فقہ واقعاتی اور عملی رہا نظری نہ بن سکا۔	۳۸	(۲۰)	وضع حدیث کے اسباب	۲۹
۲۴	صحابہ کے درمیان اختلاف کے اسباب	۳۸	(۲۱)	موجود تھی	۲۹
۲۵	مسلم جماعت تین فرقوں میں تقسیم ہو گئی	۳۸	(۲۲)	چوتھے دور کی بنیاد تیسرے میں پڑ چکی تھی	۲۹
			(۲۳)	اس دور کی امتیازی خصوصیات	۲۹
			(۲۴)	تدوین حدیث کا کام اس دور میں انجام پایا	۲۹
			(۲۵)	جرح و تعدیل کا فن اس دور میں مدون ہوا	۲۹
			(۲۶)	اصول فقہ کی تدوین ہوئی اور مواد فقہ میں اختلاف ہوا	۲۹
			(۲۷)	مشہور فقہا کی تفصیل	۲۹
			(۲۸)	شہرت کے عمومی اسباب	۲۹



صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۶۷	نزول قرآن سے متعلق مذکورہ وضاحت کی حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان سے تائید	(۹)	۵۵	اس دور میں فقہ ایک حد تک نظری اور تخیلی بن گیا	(۲۱)
۶۹	معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی احکام و وجوہوں میں منقسم ہیں	(۱۰)	۵۷	فقہ اسلامی کے ماخذ	(۱)
۷۰	دونوں دہریہ کے احکام و نصوہوں میں چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے	(۱۱)	"	اور ماخذ کی قسمیں	(۲)
"	اولاً و ثانیاً قرآن حکیم کا پہلا اصول عدم جبر ہے	(۱۲)	۵۸	فقہ اسلامی کے بارہ ماخذ	(۳)
۷۳	دوسرا اصول قلت تکلیف ہے	(۱۳)	"	قانون رومار کے ماخذ کی تفصیل	(۴)
۷۵	تیسرا اصول تدریج ہے	(۱۴)	۶۰	قرآن حکیم	(۵)
۷۷	چوتھا اصول نسخ ہے	(۱۵)	"	فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے	(۶)
۷۸	قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت	(۱۶)	۶۲	قرآن حکیم الہی حکمت عملی اور بنیادی اصول کی کتاب ہے	(۷)
۷۹	نسخ سے مستنبط اصول کی تشریح	(۱۷)	۶۳	فقہ کے لیے قرآن حکیم سے متعلق اصول فقہ کی تشریح جاننا ضروری ہے	(۸)
۸۰	شان نزول سے خاص واقعہ نہیں بلکہ حالت و کیفیت مراد ہوتی ہے	(۱۸)	"	چند مبادیات کی تفصیل اور نزول قرآن کے مقاصد	(۹)
۸۱	آیات قرآنی سے شان نزول دریافت کرنے کی ایک مثال سے وضاحت	(۱۹)	۶۴	معروف و منکر کی تشریح	(۱۰)
۸۱	حکمت و علت کی دریافت کے لیے پورے نظام پر فکری و علمی نظر درکار ہے	(۲۰)	۶۶	طبیات اور خباث کی تشریح	(۱۱)
۸۳	جزوی احکام میں غیب کی معاشرتی حالت	۲۱	۶۷	مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ	(۱۲)
				اصر اور اغلال کی تفسیر	(۱۳)



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱۲	۲. سنت		کا جاننا ضروری ہے	
۱۳	فقہ اہل کی اصطلاح میں سنت کی تعریف	۸۳	ہدایت الہی میں دو قسم کے قوانین ہوتے ہیں	(۲۲)
۱۴	سنت لغت کے مطابق تیار کی ہوئی ہے	۸۳	دوسری قسم کے قوانین میں عرب کی	(۲۳)
۱۵	عقارت ہے		مداخلت کی حالت کا ذکر ہے۔	
۱۶	قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد	۸۵	ہدایت الہی میں مروجہ احکام و مراسم کی	(۲۴)
۱۷	سنت کے بارے میں صحابہ کا طریقہ عمل	(۸۶)	رعایت کا ثبوت اور طریقہ کار	
۱۸	اس کے قانون کا طریقہ عمل	۸۶	انبیاء و قوم کے طیب ہوتے ہیں اور	(۲۵)
۱۹	سنت کی تشریح و توضیح حیثیت کی چند صورتیں	(۸۷)	مزاج کی مناسبت سے ان کی تشخیص	
۲۰	علامہ ابن قیم کا بیان	۸۷	و تجربہ کے حدود	
۲۱	علامہ شاطبی کا بیان	۸۷	تشخیص و تجربہ کے حدود	(۲۶)
۲۲	تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لیے عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے۔	۸۸	خطا و اجتہاد پر آگاہی و تنبیہ	(۲۷)
۲۳	اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق فکر سے بہت کچھ رہنمائی ملتی ہے۔	۸۸	مروجہ احکام و مراسم اور مرغوبات و بالوفات میں ترک و قبول کے اصول	(۲۸)
۲۴	رسول اللہ کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں ہیں	۸۹	آخری ہدایت کے وقت عرب کے	(۲۹)
۲۵	سنت کے بارے میں امام ابوحنیفہ کے رویہ کی وضاحت	۹۰	مروجہ قواعد و قوانین کا اجمالی ذکر	
۲۶		۹۰	عرب کے قواعد و قوانین کے بارے میں	(۳۰)
۲۷		۹۱	آخری ہدایت کا طریقہ کار	
۲۸		۹۲	تشریحی احکام کے اصول میں دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور	(۳۱)
۲۹			طبعی میدان کی رعایت کی گئی ہے	



نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱۱۳	تدوین فقہ کے لیے سنت سے متعلق	۱۰۸	۸	کم از کم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے	۱۱۹
۱۱۴	چند قسم کے معلومات ضروری ہیں	"	۹	اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے۔	۱۲۰
۱۱۵	تدوین حدیث میں احتیاط	"	۱۰	اجماع کے اختیارات کی وسعت	"
۱۱۶	حدیث کے جانچنے کے لیے روایت اور درایت دونوں کے معیار مقرر ہیں	"	۱۱	اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم	۱۲۲
۱۱۷	احادیث کا محل متعین کرنے میں صحابہ کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے	۱۱۰	۱۲	اجماع سکوتی	"
۱۱۸	صحابہ کے بارے میں فقہاء کا مسلک	۱۱۱	۱۳	ایک مغالطہ اور اس کا جواب	۱۲۳
۱۱۹	۳۔ اجماع	۱۱۲	۱۴	۴۔ قیاس	"
۱۲۰	اجماع کی حقیقت اور تعریف	"	۱۵	قیاس کی حقیقت اور تعریف	۱۲۴
۱۲۱	اجماع کی اہمیت و ضرورت	۱۱۳	۱۶	قیاس کی اہمیت و ضرورت	۱۲۵
۱۲۲	قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد	۱۱۴	۱۷	قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق	"
۱۲۳	اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم اور مستند	"	۱۸	چند آیتیں	"
۱۲۴	اسلام کی شورانی تنظیم ہے۔	"	۱۹	قیاس کی مخالفت میں پیش کی جانے والی آیتیں اس کے ثبوت میں زیادہ	۱۲۷
۱۲۵	صحابہ کرام کے طرز عمل سے اجماع کا ثبوت	۱۱۶	۲۰	زور دار ہیں	"
۱۲۶	اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہئے	"	۲۱	رسول اللہ کا قیاس کرنا دوسروں کے لیے دلیل جواز نہیں بن سکتا	۱۲۸
۱۲۷	اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا	"	۲۲	قیاس کے خلاف ایک روایت کی توجیہ	۱۲۹
۱۲۸	ضروری ہے	۱۱۸	۲۳	صحابہ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت	"



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱۲۶	کی صورتیں		قیاس کے خلاف صحابہ کے اقوال اور ان کے محل	(۸)
۱۲۷	صریح الفاظ کے ذریعہ علت کی صراحت	۱۳۱		
"	صریح حروف کے ذریعہ علت کی صراحت	۱۳۳	قیاس میں اصل وارو مدار علت ہے	(۹)
"	صراحت کی دیگر صورتیں	۱۳۴	علت، سبب، شرط و علامت کی تعریف	(۱۰)
۱۲۹	صریح علت کے درجہ اور مرتبے		اور باہمی فرق	
"	قرآن و سنت سے اشارۃً علت کے ثبوت کے بارہ طریقے	۱۳۶	بہر نص معطل بل علت ہے۔	(۱۱)
"	اجماع سے علت کا ثبوت	۱۳۷	حکمت اور علت میں فرق	(۱۲)
۱۵۲	اجتہاد و استنباط کے ذریعہ علت نکالنے کے چند طریقے	"	حکمت علت نہیں قرار دی جاتی ہے	(۱۳)
"	پہلا طریقہ متاسبت ہے	۱۳۸	علت عقلی بساط کے موافق ہونی چاہئے	(۱۴)
"	دوسرا طریقہ طرد و عکس ہے	۱۳۹	علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں	(۱۵)
۱۵۳	تیسرا طریقہ تشبیہ ہے	"	علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے	(۱۶)
۱۵۵	چوتھا طریقہ قیاس الاشباہ ہے	۱۴۰	لازم کی مثال	(۱۷)
"	پانچواں طریقہ تقسیم و سیر ہے	۱۴۱	حکمت کی معرفت کس طرح حاصل ہوتی ہے	
۱۵۶	چھٹا طریقہ "طرد" ہے	۱۴۲	قرآن حکیم میں صراحتہً ذکر کی ہوئی چند حکمتیں	(۱۸)
"	ساتواں طریقہ تنقیح مناط ہے	۱۴۳	سنت میں ذکر کی ہوئی چند حکمتیں	(۱۹)
"	تحقیق مناط اور تخریج مناط کی تعریف	۱۴۴	حکمت اخذ کرنے کا طریقہ	(۲۰)
۱۵۸	علت کی شرطوں کا بیان	"	علت، شرط، سبب وغیرہ کی پہچان کا طریقہ	(۲۱)
۱۵۹	صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت	۱۴۵	قرآن و سنت میں صراحتہً علت کے ذکر	(۲۲)



صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۱۷۶	صاحبزادہ کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت	(۵)		اور موانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے	
۱۷۷	استحسان کی بنیاد چار چیزیں بنتی ہیں	(۶)	۱۶۱	قرآن کی ایک آیت کی توجیہ	(۳۰)
۱۷۸	نص، اجماع، ضرورت اور قیاس خفیہ	(۷)	۱۶۲	بقیہ شرطوں کی تفصیل	(۳۱)
	ہر ایک کی مثال		۱۶۳	علت قاصرہ نہ ہو سہم کردہ علت کی قسمیں	(۳۲)
۱۷۹	استحسان کی چار قسمیں	(۸)	۱۶۶	علت کے موانع کا بیان	(۳۳)
۱۸۰	مصالح کی تین قسمیں	(۹)	"	سبب کے احکام اور قسمیں	(۳۴)
۱۸۲	فقہاء کے مقرر کردہ تقدیم و تاخیر کے اصول	(۱۰)	۱۶۸	شرط کے احکام اور قسمیں	(۳۵)
۱۸۳	شارع نے مصلحت و مضرت کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے	(۱۱)	۱۶۹	قیاس کی شرطوں کا بیان	(۳۶)
			۱۷۰	حکم سے متعلق شرطیں	(۳۷)
۱۸۴	استحسان ضرورت کی مثالیں	(۱۲)	"	اصل سے متعلق شرطیں	(۳۸)
۱۸۵	ضرورت و مصلحت کی بنا پر ممنوعات کے مباح ہونے کی حد	(۱۳)	۱۷۱	فرع سے متعلق شرطیں	(۳۹)
۱۸۶	استحسان قیاس کی تفصیل	(۱۴)	۱۷۲	قیاس کا محل اور حکم	(۴۰)
۱۸۸	استحسان قیاس کی مثالیں	(۱۵)	"	۵- استحسان	
۱۹۰	استحسان کی مخالفت اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ہے	(۱۶)	۱۷۳	استحسان کی تعریف	
۱۹۱	حضرت شاہ ولی اللہ کے مخالفت کی وجہ	(۱۶)	۱۷۵	استحسان کی اہمیت و ضرورت	
۱۹۲	۶- استصلاح یا مصالح مرسلہ			قدیم قانون میں استحسان سے ملتا جلتا ایک اصول	(۲)
"	استصلاح کی تعریف	(۱۷)	۱۷۶	قرآن حکیم میں لفظ استحسان کے مفہوم کی طرف اشارہ	(۳)
				سنت میں استحسان کے استعمال کی طرف اشارہ	(۴)



نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۲۰۹	ماقبل کی شریعت بحیثیت ماخذ	۱۹۳	۱۱	مصالح مرسلہ کی شرطیں	۲۰
"	قرآن حکیم سے اس کا ثبوت	"	۱۲	ایک مثال کے ذریعہ وضاحت	۳۳
۲۱۰	رسول اللہ کے طرز عمل سے شہادت	۱۹۴	۱۳	علت کے اس حصہ کا بیان جس کا	۴۲
۲۱۱	اخذ و استفادہ حالات و زمانہ کے	"	۱۴	تعلق مصالح مرسلہ سے ہے	"
"	تقاضہ پر مبنی و دستاویز	"	"	امام مالک نے مصالح مرسلہ سے زیادہ	۵۰
۲۱۲	کیا اسلامی فقہ دوسرے مذہبی قوانین	۱۹۶	۱۵	کام لیا ہے	"
"	سے ماخوذ ہے	"	"	امام مالک کے دلائل	۶۰
۲۱۳	تمام الہامی مذاہب اور شرائع	"	"	دوسرے ائمہ کے دلائل	۶۱
"	میں جزوی مماثلت ضروری ہے	۱۹۷	"	فقہ ہار کے کام نکالنے کی تدبیریں	۸۰
۲۱۴	وہ روایتیں جن سے اخذ و استفادہ	۱۹۸	"	مصالح مرسلہ سے کام لینے کے مجمل	۹۰
"	کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اور	۱۹۹	"	۷۔ استدلال	"
"	ان کا جواب	"	"	استدلال کی چند صورتیں	۱۰۰
۲۱۶	۹۔ تعامل	"	"	نفع مند اشیاء میں اصل اباحت اور	۱۲۰
"	صحابہ کا تعامل حجت ہے	"	"	مضر اشیاء میں اصل حرمت ہے	"
۲۱۷	آیات و احادیث سے اس کا ثبوت	۲۰۰	"	التلازم بین الحکمین	۱۳۰
۲۱۹	تعامل کے بارے میں فقہ ہار کا مسلک	"	"	استصحاب حال	۱۴۰
۲۲۰	۱۰۔ مسلمہ شخصیتوں کا تعارف	۲۰۱	"	استدلال کے دوسرے طریقے	۱۵۰
"	صحابہ کی راہوں کے مستند ہونے پر	"	"	تعارض کی صورت میں ترجیح کے وجوہات	۱۶۰
"	دلائل	"	"	مسلک کے ثبوت کے چند طریقے	۱۷۰
۲۲۲	تابعین کے اقوال کے ساتھ فقہ ہار کا	۲۰۹	"	۸۔ ما قبل کی شریعت	"



صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۲۳۵	فقہ کی بنیاد کسی غیر ملکی قانون پر نہیں ہے	(۵)		طرز عمل	
۲۳۶	فقہ اسلامی کے مآخذ پر عمومی تبصرہ	(۶)	۲۲۳	۱۱۔ عرف و رواج	
۲۳۸	۳۔ فقہی اصول کلیات			عرف و رواج کو فقہ کی نشوونما میں کافی	(۱)
"	مشقت سہولت لاتی ہے	(۱)	"	داخل ہے	
۲۳۹	زیر بحث مشقت کی تفصیل	(۲)	۲۲۴	عرف و رواج کی تعریف	(۲)
۲۴۰	مشقت و تکلیف سے دنیا کا	(۳)	۲۲۵	قرآن و سنت سے ثبوت	(۳)
	کوئی کام خالی نہیں ہوتا		۲۲۶	فقہاء کے نزدیک عرف کا مقام	(۴)
۲۴۱	زیر بحث مشقت کی پہچان	(۴)	۲۲۷	عرف کی دو قسمیں	(۵)
"	مشقت کی قسمیں	(۵)	"	عرف کے اعتبار کرنے کی تفصیل	(۶)
۲۴۳	مشقت کے درجے اور مرتبے	(۶)		عرف کے اعتبار کے لیے خالص دنیوی	(۷)
"	مشقت کے استعمال میں حد بنیادیں	(۷)	۲۲۸	قانون کی مقرر کردہ شرطیں	
	اور پابندیاں		۲۲۹	عرف و رواج کی چند صورتیں	(۸)
۲۴۵	مشقت میں جذباتی و نفسانی چیزوں کا	(۸)	۲۳۲	۱۲۔ ملکی قانون	
	کا ہر جگہ اعتبار نہ ہوگا		"	ملکی قانون سے استفادہ	(۹)
۲۴۶	شارع نے جذبات و خواہشات کا	(۹)		رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے	(۱۰)
	ایک حد تک اعتبار کیا ہے		"	عرب کے بعض پرانے قوانین کو قبول کیا	
۲۴۷	مشقت میں متوقع اور غیر متوقع	(۱۰)		صحابہ کرام کا مختلف ملکوں کے قوانین	(۱۱)
	خطرات کا اعتبار نہیں ہے		۲۳۴	سے استفادہ	
۲۴۸	تخفیف و سہولت کی ایک اور صورت	(۱۱)		حضرت عمرؓ نے مفتونہ ممالک کے بہت	(۱۲)
۲۵۰	سلف کے زمانہ میں اصول نسخ سے	(۱۲)	۲۳۵	سے قوانین باقی رکھے	

صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۲۶۵	اس اصول پر عمل درآمد کی چند مثالیں	(۲۶)		کافی مدد ملی گئی ہے	
۲۶۶	ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہے	(۲۷)	۲۵۰	حرج اٹھایا گیا ہے	(۱۳)
۲۶۷	ضرورت کی بنا پر اباحت پس ضرورت	(۲۸)	۲۵۱	حرج کی تحقیق	(۱۴)
۲۶۸	ہی کی بقدر ہوگی			حضرت عکرمہ نے حرج کی نفی سے اسلام	(۱۵)
"	عذر کی بناء پر جو جواز ہوگا وہ عذر کے	(۲۹)	۲۵۲	کی وسعت مراد لی ہے۔	
"	بعد ختم ہو جائے گا			انسان کی عملی زندگی میں الہی شریعت	(۱۶)
۲۶۸	نقصان کو نقصان سے دور کیا جائے	(۳۰)	۲۵۳	کا کردار ماہر طبیب جیسا ہوگا	
"	عام نقصان کی خاطر خاص نقصان	(۳۱)		احکام و قوانین کے جامع سہ سہم تک	(۱۷)
"	برداشت کیا جائے		۲۵۴	پہنچنے کے لیے مختلف مراحل درکار ہیں	
۲۶۹	بڑے نقصان کو چھوٹے نقصان	(۳۲)		اصل چیز زندگی میں عدل و توازن ہے اس کے	(۱۸)
"	کے ذریعہ دور کیا جائے			لیے مختلف مراحل کا ثبوت	
۲۷۰	جب دو خرابیوں کا ٹکراؤ ہو تو ہلکی خرابی	(۳۳)		اجتماعی کے علاوہ انفرادی زندگی میں	(۱۹)
"	کو قبول کر لیا جائے		۲۵۸	اعتدال پیدا کرنے کی صورتیں	
۲۷۲	مفاسد دور کرنا مصلح حاصل کرنے	(۳۴)	۲۵۹	فقہاء کے بیان سے اس کی تائید و تصدیق	(۲۰)
"	سے زیادہ مقدم ہے		۲۶۰	حرج کی حدیں	(۲۱)
۲۷۳	اہم مصلحت کی بنا پر مخالفت کی صورتیں	(۳۵)	۲۶۱	حرج کی سچان کی ایک تدبیر	(۲۲)
"	مانع و مقتضی دونوں ہوں تو مانع کو م	(۳۶)		بتدریج منزل تک پہنچنے میں نسخ کی	(۲۳)
"	ترجیح ہوگی		۲۶۲	ضرورت ہوتی ہے۔	
"	اہم مصلحت کی بنا پر خلاف ورزی	(۳۷)	۲۶۳	نقصان دور کیا جائے	(۲۴)
"	کی مثال		"	قرآن و سنت سے اس کی تائید	(۲۵)



صفحہ	مضمون	نمبر شمار	صفحہ	مضمون	نمبر شمار
۲۸۲	موقوفہ وغیرہ موقوفہ مال میں مصلحت کے خلاف اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہو سکتا	(۳۸)	۲۸۲	اختیار ضرورت کے قائم مقام ہونے جاتی ہے	(۳۸)
۲۸۵	متولی و منتظم میں شرعی غدر پیدا ہو جائیں تو علیحدہ کرنا ضروری ہو	(۳۹)	"	حلال اور حرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ ہوگا	(۳۹)
"	ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے	(۵۰)	۲۸۵	وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت سے کام لیا جائے	(۴۰)
۲۸۷	کام مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جاتے ہیں	(۵۱)	۲۸۷	شے اپنی حدت تجاوز کر جائے تو ضرر کی طرف لوٹتی ہے	(۴۱)
۲۸۸	یقین شک سے نہیں زائل ہوتا	(۵۲)	۲۸۷	ابتدائی اور انتہائی مرحلات میں بعض احکام مختلف ہوتے ہیں	(۴۲)
۲۸۹	جو حالت پہلے تھی اس کو باقی رہنے دینا اصل ہے	(۵۳)	"	حضرت عبداللہ بن مسعود کے قول سے وسعت اور تنگی کے اصول پر استدلال	(۴۳)
"	کسی کام کے کرنے نہ کرنے میں شک ہو تو نہ کرنا اصل ہوگا	(۵۴)	"	قوت نافذہ کے اختیار کی وسعت سے استدلال	(۴۴)
۲۹۱	بعض معاملات میں عدم اصل ہے	(۵۵)	۲۸۹	استدلال	(۴۵)
"	بعض میں وجود اصل ہے	(۵۶)	۲۹۰	رسول اللہ کے مخصوصات سے استدلال	(۴۶)
۲۹۲	اشیاء میں اصل اباحت ہے	(۵۷)	"	قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں	(۴۷)
۲۹۳	عورت کے معاملے میں اصل حرمت ہو	(۵۸)	۲۸۱	قوت نافذہ مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں آزاد نہیں ہے	(۴۸)
۲۹۵	حدود و شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں	(۵۹)	۲۸۳		
۲۹۶	شبہ کی تعریف اور اس کی قسمیں	(۶۰)			

نمبر شمار	مضمون	صفحہ	نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۶۱	قصاص بھی شہیتہ ساقط ہو جاتا ہے	۲۹۷		کی طرف ہوگی	۳۰۳
۶۲	تعزیر شہیتہ نہیں ساقط ہوتی	۲۹۸	(۴۲)	عادۃ فیصلہ کرنے والی سب	۳۰۴
۶۳	جب ایک جنس کے دو معاملوں کا مقصود		(۴۳)	بدلتے والی عادت کی کسی قسم میں ہیں	۳۰۶
	ایک ہو تو ایک دوسرے میں داخل ہو	۲۹۹	(۴۴)	ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا	۳۰۸
	جائے گا		(۴۵)	کلام کو کارآمد بنانا مہمل قرار دینے سے	۳۰۹
۶۴	فارہ نہان کے بدلہ ہے	۳۰۰		زیادہ بہتر ہے	
۶۵	جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے	"	(۴۶)	تابع کا حکم تابع ہی کا رہے گا	"
۶۶	جس فعل کا کرنا حرام اس کا دوسرے	۳۰۱	(۴۷)	آزاد کسی کے قبضہ میں داخل نہیں ہوتا	۳۱۰
	سے مطالبہ بھی حرام ہے		(۴۸)	خاموشی کی طرف کسی بات کی نسبت نہ ہوگی	"
۶۷	جس نے کسی معاملہ میں وقت سے		(۴۹)	تین مسائل جس میں نفل فرض سے افضل	"
	پہلے بند بازی کی اس کو محرومی کی سزا	۳۳۵		دی جائے	
	دی جائے		(۵۰)	چند اور اصول و کلیات	۳۱۱
۶۸	بوس نے وقت کے بعد مؤخر کیا تو حکم	۳۰۲	(۵۱)	اصول و کلیات کے استعمال میں	۳۱۷
	میں غور کرنا چاہئے			درونیادی ہدایتیں	
۶۹	اس گمان کا اعتبار نہیں جس کی خطا	۳۰۲		فقہی احکام میں تخفیف اور	۳۱۸
	ظاہر ہو		(۱)	سہولت کے چند اسباب	"
۷۰	جس چیز کے سگڑے نہ ہو سکیں اس کے	۳۰۳	(۲)	سفر کی وجہ سے شرعی سہولتیں	"
	بعض حصہ کا ذکر کر کے ذکر کے مثل ہے		(۳)	مرض کی وجہ سے شرعی سہولتیں	۳۱۹
۷۱	کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں	"	(۴)	جبر و زبردستی کی قسمیں	۳۲۰
	جمع ہوں تو کام کی نسبت کرنے والے		(۵)	جبر و زبردستی انسان کو مرفوع القلم	"



صفحہ	مضمون	نمبر شمارہ	صفحہ	مضمون	نمبر شمارہ
	دو بڑے سبب ہیں			سہیں بناتی	
۳۳۰	صحابہ کے عمل کی تفصیل	(۲)	۳۲۱	اقوال و افعال میں احکام کی تفصیل	(۵)
۳۳۲	تابعین کے عمل کی تفصیل	(۳)		رخصت و سہولت اثراء و تاج	(۶)
۳۳۳	ترتیب و تدوین کے وقت فقہاء کے	(۴)	۳۲۲	کے لحاظ سے ہیں	
	کے پیش نظر چند چیزیں تھیں		۳۲۴	نسیان کی وجہ سے شرعی سہولتیں	(۷)
"	صحابہ کے اختلاف پر بیسی چند صورتیں	(۵)	۳۲۵	جہل و لاعلمی کی وجہ سے شرعی سہولتیں	(۸)
۳۳۴	حالات و تقاضا پر بیسی اختلاف کی	(۶)	۳۲۶	عسر اور عموم البنوی کی تفصیل	(۹)
	چند صورتیں		۳۲۷	تخفیف و سہولت کی چند صورتیں	(۱۰)
۳۳۵	محدثین اور فقہاء رد و مقابل گروہ نہ تھے	(۷)	۳۲۸	نقص کی وجہ سے احکام میں رعایت	(۱۱)
"	محدثین کا طریقہ	(۸)	۳۳۰	۷۔ اختلاف فقہاء کے اسباب	
۳۳۶	تدوین حدیث سے ایک بڑے فتنہ کا			اختلاف کے بنیادی حیثیت سے	(۱۲)
	انسداد ہوا				





## مقدمہ

ہر کام کا ایک محل اور ہر تجویز کا ایک وقت ہوتا ہے۔ بے محل کام اور بے موقع تجویز سے مفید نتیجہ نہیں برآمد ہوتا بلکہ اور اُلٹے مضر اثرات کا اندیشہ رہتا ہے۔

”فقہ کی جدید تدوین“ کا معاملہ بھی موقع اور محل کی نزاکتوں سے تعلق رکھتا ہے۔ جب تک ان نزاکتوں کو سامنے رکھ کر اس کے حدود و خطوط متعین نہ کیے جائیں گے اس وقت تک خاطر خواہ کامیابی کی توقع ناممکن ہے۔ اس لیے کام کی ابتدا سے پہلے ضروری ہے کہ فضا کی ہمواری کا اندازہ لگایا جائے اور معاشرہ میں ضبط و انگیز کی صلاحیت کا جائزہ لیا جائے۔ پھر جس درجہ کی ہمواری اور صلاحیت کا پتہ چلے اسی درجہ میں یہ کام انجام دیا جائے۔

اس کے علاوہ قانون کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے اور خاص قسم کی روح اس کے رگ و ریشہ میں سرایت ہوتی ہے۔ روح اور مزاج کی رعایت کے بغیر قانون کے ذریعہ نہ معاشرہ کی حفاظت ہو سکتی اور نہ وہ مقصود حاصل ہو سکتا ہے جس کے پیش نظر قانون وضع کیا گیا ہے۔

مذہبی قانون کے معاملہ میں یہ رعایت اور زیادہ نزاکت اختیار کر لینی ہے۔ کیونکہ قانون کے کردار اور اثرات تعلق بڑی حد تک روح اور مزاج سے وابستہ ہے۔ جب اس سے غفلت برتی گئی تو قانون ”مؤثر“ ہونے کے بجائے خود ”متاثر“ ہونے لگتا ہے۔ اور رفتہ رفتہ اپنی ”قوتِ جاذبہ“ ختم کر کے معاشرتی ناہمواریوں اور بشری کمزوریوں کے ساتھ سمجھوتہ کر لیتا ہے۔ پھر اس کی حیثیت ایک رسم یا محض ”ضابطہ کی خانہ پری“ کی رہ جاتی ہے۔ اور تقریباً ساری افادہ جیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔

یہی وہ مقام ہے جہاں مذہب خود مذہب کا دشمن بنتا ہے، یعنی حقیقی مذہب اپنے قیام و بقا کے لیے اس ”رواجی مذہب“ سے نبرد آزمائی پر مجبور ہوتا ہے کہ اس کے بغیر نہ مذہب کی ”جذبی صلاحیت“

بیرونی کار آسکتی — اور نہ وہ معاشرہ میں اپنی افادہ نوعیت برقرار رکھ سکتا ہے۔

قانون کی تعلیم اور اس کے نفاذ کا مسئلہ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے قانون کی عمرگی اور حسب حال اس کی تدوین سے کوئی خاص نتیجہ نہ برآمد ہوگا جب تک اس کی تعلیم اور طریق تعلیم میں بنیادی تبدیلی نہ ہو اور نفاذ میں موقع شناسی اور امانت و دیانت سے کام نہ لیا جائے۔ اگر ان چیزوں کا مناسب اور نہایت معقول بندوبست نہ کیا گیا تو شعر ”مرا بہر سہ کہ برد“ کے مصداق قانون بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

ذیل میں چند چیزیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے معاشرتی حالت اور ضبط کی صلاحیت کا اندازہ لگانے میں سہولت ہوگی۔ نیز یہ بات واضح ہوگی کہ موجودہ حالت میں کس درجہ کی تدوین قابل قبول ہو سکتی ہے اور اس کا نقشہ کیا ہونا چاہئے۔

(۱) مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے اور تینوں کے زاویہ نگاہ میں مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے۔  
میں بنیادی فرق ہے۔

(الف) ایک طبقہ ایسا ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دنیا کے حالات و مسائل ہیں اور نہ ان کو اسلامی قانون کی لچک اور ارتقائی صلاحیت کا اندازہ ہے۔ وہ حکومتی سطح پر نہ اسلام کو قائم کرنے کے لیے سوچ سکتا اور نہ اس کی ضرورت اس کو محسوس ہوتی ہے۔ بس ایک محدود صورت میں چند جزئیات و فروع اس کے سامنے ہیں۔ اور انہیں کی حد تک وہ کل اسلام کی نمائندگی کا دعویدار ہے۔

(ب) اس کے مقابل دوسرا طبقہ ہے جو اپنے ”امانت خانہ“ کے لعل و جواہر کے عوض دوسروں سے ”سنگریزے“ اور ”خزوف ریزے“ لے چکا ہے اس کی نظر میں ماضی کی عظیم الشان روایتیں جن پر قومی زندگی کی تعمیر ہوتی ہے) فرسودہ اور ازکار رفتہ ہو چکی ہیں۔ یہ طبقہ اپنے شاندار ماضی سے کٹ کر اسلام کا ایک ”جدید ایڈیشن“ تیار کرنا چاہتا ہے جس کی تقریباً ہر چیز باہر سے برآمد کی گئی ہو۔

(ج) ان دونوں کے درمیان ایک اور طبقہ ہے جو واقعی کچھ کرنے کا خواہشمند ہے اگر اس کی خواہشوں کو جبراً تمندانہ رہنمائی میسر آجائے تو اس سے بڑی توقعات وابستہ ہو سکتی ہیں۔ دراصل یہی طبقہ مسلم معاشرہ کی بیداری کی علامت ہے۔ جس قدر اس میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اور علمی و عملی میدان میں اس کی ترقی رونما



ہوگی اسی قدر قوم ترقی یافتہ سمجھی جائے گی۔

فقہ کی ”جدید تدوین کی آواز“ اسی طبقے کے بے قرار دل کی آواز بن سکتی ہے۔ اگر اس کی یہ آواز نہ نوازوں گی بے زوتی اور کم نگہی کی نذر ہوگی (جیسا کہ اس کا قوی اندیشہ ہے) تو نتیجہ نہایت بھیانک صورت میں ظاہر ہونا یقینی ہے یعنی پھر یہ طبقہ یا تو مجبوراً خودکشی کر لے گا اور یا ”متجددین کے دام تزویر“ میں پھنس کر اپنے کو اسلام کی خود ساختہ تعبیر کے حوالہ کر دے گا۔

قانون کے بقا کے لیے عظمت و تقدس (۲) قانون کے ثبات اور استحکام کے لیے نفسیاتی طور پر روز سے سنیں کے بغیر چارہ نہیں ضروری ہیں عظمت اور تقدس۔

”عظمت“ سے قلوب میں قانون کا وقار و احترام برقرار رہتا ہے اور ”تقدس“ سے قانون میں خاص قسم کی شانِ دلربائی اور جاہلیت محسوس ہوتی ہے۔ اگر کسی مجموعہ قوانین سے یہ دونوں نکل جائیں تو سپروہ زندگی میں نہ اپنا مقام بنا سکتا اور نہ اس کے اصلی کردار کی نمود ہو سکتی ہے۔

مذہبی قانون کی بنیاد ہی ”عظمت و تقدس“ پر قائم ہے اور قانون کی تاریخ شاہد ہے کہ انسانی زندگی جس قدر مذہبی قانون سے متاثر ہوئی ہے، خالص دنیوی قانون سے اس کا عشرِ عشر بھی متاثر نہیں ہو سکتا۔ اس کی بڑی وجہ مذہب میں ”عظمت و تقدس“ کا تحفظ ہے۔ اس بنا پر ”جدید تدوین“ کی ایسی کوئی آواز قابل قبول نہ ہو سکے گی جس سے ان دونوں پر کسی طرح زد پڑنے کا اندیشہ ہو یا قانون کی تبدیلی کی ذہنیت عام ہونے کا خطرہ ہو۔

جدید تدوین کی احتیاطی صورت یہ ہے کہ قانون کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے (۱) وہ جس کا تعلق عقائد، عبادات، اخلاق وغیرہ انسان کی

انفرادی زندگی سے ہے۔ (۲) وہ جس کا تعلق معاشرت، معاشیات و سیاسیات وغیرہ ملکی قانون سے ہے۔ عوام کا زیادہ تر تعلق پہلے حصہ سے ہے۔ اس میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کی ضرورت ہے اور نہ موجودہ حالت میں قوم تبدیلی کی متحمل ہو سکتی ہے۔ صرف جدید ترتیب قائم کرنے اور بعض مباحث کو مقدم و مؤخر کرنے سے یہ کام ہو جائے گا۔ اور اگر اس میں کبھی کاٹ چھانٹ کی گئی تو تبدیلی کی ذہنیت

۱۔ ہم میں سرایت کر جائے گی اور قانون کا وقار ان کے دل سے نکل کر مذہب کی گرفت ڈھیلی ہو جائے گی پھر ذہنی قانون کی طرح مذہبی قوانین بھی بے جان ہو کر رہ جائیں گے۔

دوسرے حصہ میں کافی غور و خوض کے بعد نقشہ مرتب ہو سکے گا جس میں حالات و تقاضہ کے مطابق نئی ترتیب قائم کرنا نئے پیش آمدہ مسائل کا حل دریافت کرنا اور جن مباحث کو زمانہ کے مفتی نے ختم کر دیا ہے ان کو ترتیب سے نکال دینا وغیرہ امور شامل ہیں۔

مختلف مسلک کو ملا کر نئی فقہ تیار کرنے کا بھی وقت نہیں ہے | یہی بات کہ ائمہ قانون کے مختلف مذاہب کو سامنے رکھ کر ایک نئی فقہ تیار کرنے کا بھی وقت نہیں ہے | اور اس پر عمل درآمد کی مسلم ممالک کو بھی دعوت دی جائے یہ قبل از وقت بات ہے۔ اس تجویز کو بروئے کار لانے کے لیے کافی عرصہ درکار ہے۔ دراصل قومی و جماعتی زندگی کا وہ وقت (موت) نہایت نازک ہوتا ہے جب اس کو ایک مقام سے ہٹا کر دوسرے مقام پر لایا جاتا ہے۔ اگر اس میں دوسرے مقام کو جذبہ کرنے کی صلاحیت نہیں پیدا ہوتی ہے اور پہلے سے سبھی وہ اکھڑ چکی ہوتی ہے تو نتیجہ لازمی طور سے ذہنی طوائف الملوکی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی تو یہ کا وقت (موت) اس قدر سخت ہوتا ہے کہ بنیادی عقائد و نظریات تک سے بدظنی عام ہو جاتی ہے، پھر اپنی ہستی اور وجود تک کو فنا کر دینے میں کوئی جھجک نہیں محسوس ہوتی ہے۔

مسلم قوم میں ابھی اس درجہ کے ضبط کی صلاحیت نہیں پیدا ہو سکی کہ وہ قانونی جزئیات و فروع میں "آفاقیت" کے تصور کو جذبہ کر سکے۔ بدقسمتی سے مسلم ممالک کی ترقی میں اسلام سے کہیں زیادہ قومیت کا عنصر پایا جاتا ہے اس لیے بین الاقوامی فقہ کو بروئے کار لانے کے لیے نہ ماحول سازگار ہے نہ مفید نتیجہ کی توقع ہو بلکہ اور اٹلے مضر اثرات کا قوی اندیشہ ہے۔

موزوں صورت یہی معلوم ہوتی ہے کہ جس ملک میں جو فقہ رائج ہو اسی کو سامنے رکھ کر جدید تدوین کا کام کیا جائے، البتہ جن مسائل میں حالات و تقاضہ کے مطابق تبدیلی کرنی پڑے یا نئے مسائل حل کرنے کی صورت ہو تو ایسے مواقع میں دوسری فقہ نیز اختلاف فقہاء سے ضرور مدد لی جائے کہ اس کے بغیر اس کام کی اور کوئی آسان شکل نہیں ہے۔



مذکورہ طریق کار میں ”قومی فقہ“ کے ”غلط نظریہ“ کو کسی درجہ میں تقویت پہنچنے کا اندیشہ ہے لیکن بڑے اور اہم مقصد کی خاطر ایسی چھوٹی چھوٹی باتوں کو نظر انداز کئے بغیر موجودہ دور میں کوئی اہم دینی خدمت نہیں ہو سکتی ہے۔

جدید تدوین میں اجماع کو متحرک و (۳) جدید تدوین کو قابل عمل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ اجماع کو متحرک جاندار بنانے کی ضرورت ہے اور جاندار بنایا جائے۔ اسلامی قانون میں یہ اصول جس قدر زیادہ اہم ہے اسی قدر مختلف حالات کی بنا پر اس سے بے توجہی برتی گئی ہے۔ شخصی حکومتوں کے زمانہ میں اس بنا پر اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی کہ حکومتیں عموماً اس قسم کا کوئی ادارہ برواشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتی ہیں جو ایک طرف تو حالات و مسائل میں آزادانہ غور و فکر اور فیصلہ کا حامل ہو اور دوسری طرف عوامی رجحان کو مانگنے کی اس میں طاقت ہو۔

در اصل اس سیاسی مفاد کی وجہ سے اسلامی تاریخ میں ”اجماع“ جیسے اہم اصول کو بروئے کار آنے کا موقع نہ مل سکا اور بعد میں یہ خیال عام ہو گیا کہ ”اجماع“ میں چونکہ جمیع امت کا اتفاق ہونا چاہئے، اور یہ صورت حال تقریباً ناممکن ہے اس لیے اجماع کا انعقاد بھی ناممکن ہے۔

حالانکہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں۔

”اصل ثالث از اصول شریعت اجماع است باز اجماعیکہ متخیل اہل زبان است بمعنی اتفاق جمیع امت مرحومہ بحدیث لایسند منہم فرد واحد نصاً من کل واحد منہم خیال محال است ہرگز واقع نہ شدہ“

پھر آگے چل کر کہتے ہیں:-

”اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل و عقد است از مقتیان امصار این معنی در مسائل مصرحہ فاروق اعظم یافتہ می شود کہ اہل حل و عقد برآں اتفاق کردہ اند۔“

وتلو آن فتویٰ جمعی وغیر و سکوت باقین وتلو آن اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق بر نفی

لہ التہدید لتعریف ائمۃ التجدید (قلمی) مولانا عبید اللہ سندھی۔

قول ثالث است وتلوآن اتفاق اہل حرین و خلفاء کہ حکم ان الدین لیاذراالی الحجاز  
کما تازرا الحیۃ الی جحرها و حدیث "علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء الراشدین  
عصوا علیہا بالنواجذ" لہ

اجماع کی ممکن العمل صورت یہ ہے کہ قانونی معاملات میں اہل حل و عقد کی ایک  
اجماع کی ممکن العمل صورت مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا  
صحیح حل تجویز کیے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم آہنگی  
پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو۔

یہ مجلس مشاورت "پرائیویٹ" اور نجی ہو تو زیادہ اچھا ہے کیونکہ حکومت کی نگرانی میں زیادہ توقع نہیں  
ہے کہ آزادانہ غور و فکر کا پورا موقع مل سکے گا۔ پھر قدیم تدوین کے وقت بھی یہ کام نجی طور پر ہی کیا گیا تھا۔ اگر  
"پرائیویٹ" کی صورت نہ بن سکے تو اہل حل و عقد کے انتخاب میں کم از کم اس امر کا ضرور لحاظ رکھا جائے کہ  
حکومت زدہ افراد اس سے علیحدہ رکھے جائیں۔ ایسے افراد کی شناخت ان کے گزشتہ علمی و عملی کاموں سے کی  
جاسکتی ہے۔

(۴) جدید تدوین کا کام اجتہاد کے بغیر نہیں انجام دیا جاسکتا۔ اب  
جدید تدوین اجتہاد کے بغیر نہیں ہو سکتی

تک اس سلسلہ میں جو رد و قدر چلتی رہی، اس کا زمانہ ختم ہونا  
چاہئے۔ ایک حد تک صاحب صلاحیت افراد ہر دور میں موجود ہوتے ہیں۔ انہیں کام کی ضرورت کا شدید  
احساس نہیں ہونا یا اس کے مواقع میسر نہیں آتے ہیں۔

موجودہ دور میں ایک طبقہ جو اجتہاد کا پر زور حامی ہے وہ اس کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہے  
اور تو طبقہ کچھ واقفیت رکھتا ہے اس کی نظر میں عملاً اجتہاد کا دروازہ ایسا بند ہے کہ اس کی کنجی تک گم ہو چکی ہے  
فقہانہ اجتہاد کے لیے کافی سامان فراہم کر دیا ہے۔ اصول اور ضابطے مقرر کیے ہیں، کام کا



انماز اور طریقہ بتایا ہے کام کر کے دکھایا ہے۔ یہ سب کچھ ایک مرتب و مدون شکل میں موجود محفوظ ہے۔ اس سے زیادہ ہماری محرومی اور بے بصری کیا ہوگی کہ اس ذخیرہ سے فائدہ اٹھانے کو ہم جرم سمجھیں یا خود غریبی میں مبتلا ہو کر اس کی اہمیت نہ محسوس کریں۔

تدوین و اجتہاد کے سلسلہ میں درج ذیل "مواد" سے کافی وہ مواد جس سے تدوین میں کافی مدد ملتی ہو | مدد ملتی ہے۔

(۱) قرآن حکیم کے موقع و محل کی تعیین میں سیرت نبوی اور عہد صحابہؓ سے استفادہ۔

(۲) "حدیث" کے سلسلہ میں روایت اور درایت دونوں سے کام لینا۔

(۳) قیاس۔

(۴) استحسان۔

(۵) استصلاح یا مصالح مرسلہ۔

(۶) استدلال۔

(۷) تعامل۔

(۸) عرف و رواج۔

(۹) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں۔

(۱۰) ملکی قانون (جن سے کسی اصول کلیہ پر زور نہ پڑتی ہو۔

(۱۱) فقہی اصول و کلیات۔

(۱۲) فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے اسباب۔

(۱۳) اختلاف فقہاء کے اسباب۔

مجموعی حیثیت سے یہ سب اس قدر وسیع اور جامع ہیں کہ ان کی مدد سے موجودہ حالات و تقاضا

کے مناسب بہترین تدوین ہو سکتی اور اجتہاد کا بند دروازہ کھولا جاسکتا ہے۔

اس کتاب میں بالخصوص انہی مباحث کا کسی قدر تفصیلی تذکرہ ہے۔ تاکہ جدید تدوین کی تسکین

پرتابو پانے میں سہولت ہو۔ دوسرے مباحثہ ضمناً مذکور ہیں جو ان تک پہنچنے کے لیے وسیلہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں۔

۱۹۶۲ء میں پاکستان سے یہ کتاب شائع ہو چکی ہے اب نظر ثانی کے بعد اس کا دوسرا ایڈیشن ہے۔ مجھے اپنی کم علمی و بے مائیگی کا پورا اعتراف ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اپنے ایک ناکارہ بندہ کی اس ناچیز سعی کو قبول فرما کر قوم و ملت کے لیے مفید بنائے آمین۔

محمد تقی امینی مکان اللہ لہ۔

(۱)

# فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں بتدریج تنگی

فقہ کے معنی "شوق" اور "فتح" ہیں، جیسا کہ علامہ زرخش نے کہا ہے۔  
فقہ کی تحقیق اور فقہ کے اوصاف

الفقر حقیقتہ الشوق والفتح لہ  
فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے

امام غزالی نے فقہ کے معنی فہم و تدبیر اور دین میں بصیرت بیان کئے ہیں۔

نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور اسی مفہوم کا لحاظ کر کے فقہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے:

الفقیہ العالم الذی یشتق  
الأحكام ویفتش عن حقائقها  
ویفتح ما استغلق منها  
فقہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبیر کر کے قوانین کے  
حقائق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلط امور کو واضح  
کرے۔

فقہ کی اس گہرائی تک پہنچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس و روح کی طہارت بھی درکار ہے کہ اس کے بغیر فکر و نظر میں مطلوبہ سنجیدگی پیدا ہونا نہایت دشوار ہے، چنانچہ امام حسن بصری نے اسی حقیقت کے پیش نظر فقہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں۔

فقہ وہ ہے (۱) جو دنیا سے دل نہ لگائے (دنیا کو مقصود بالذات نہ سمجھے) (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو۔ (۴) طاعات پر مروت کرنے

لہ حقیقتہ الفقہ ۱۔ ۲۰ احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۰۲۔ ۳ حقیقتہ الفقہ ج ۱۔



والا اندر پیمبر نگار ہوسا (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو۔  
 (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہر شخص مفاد پر قومی و جماعتی مفاد کو ترجیح دیتا ہو  
 (۷) مال کی طمع نہ ہو۔

امام غزالیؒ نے بھی فقیہ کے لیے تقریباً یہی باتیں ضروری قرار دی ہیں۔ البتہ ان کے بیان میں  
 یہ جملہ نہایت اہم ہے

فقیہا فی مصالح الخلق وہ ذمیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا ماہر  
 فی الدنیائے اور مہر شناس ہو۔

اسی بنا پر کہا جاتا ہے۔

ومن لم یکن عالماً باہل زمانہ جو فقیہ اپنے زمانہ کے لوگوں کے حالات سے واقف  
 نہ ہو وہ جاہل ہے۔  
 فهو جاہل۔

حدیث اور فقیہ میں کام کی حضرت اعمشؒ نے محدث اور فقیہ کے درمیان نہایت اہم فرق بیان کیا ہے۔  
 نوعیت کے لحاظ سے فرق جس سے فقیہ کی گہرائی اور نکتہ رسی کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ یہ ہے۔  
 یا معشر الفقہاء انتم اطباء و نحن الصیادۃ۔<sup>۴</sup> اے فقیہو! تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں۔

ہمارا (محدثین) کام اچھی دواؤں کا اکٹھا کرنا ہے اور تمہارا (فقیہوں) کام دوا کی جاپیخ پڑتال کرنا اور  
 کاپتہ لگانا، مرض اور مریض کا مزاج معلوم کرنا اور پھر اس کی مناسبت سے دوا تجویز کرنا ہے۔ ہر موقع پر  
 یہ فرق اگرچہ قابل لحاظ نہیں ہے، کیونکہ امام بخاری اور دوسرے فقیہ ربانی کی فقاہت سے انکار نہیں  
 کیا جاسکتا، لیکن دونوں کے کام کی نوعیت اور ذمہ داری کے پیش نظر اکثر و بیشتر اس کا مشاہدہ زیادہ  
 مشکل نہیں ہے۔

مذکورہ تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقیہ بننے کے واسطے تحقیق و تفتیش کی ٹھوس صلاحیت  
 قومی مزاج کی رعایت، مصلحت شناسی میں مہارت، مرض اور مریض کی نفسیات سے واقفیت وغیرہ

۴ احیاء العلوم ج ۱، لفظ الاول الفقہیہ ایضاً ۳۷۷ نشر العرف فی بار بعض الاحکام علی العرف ص ۱۳۱ کہ حقیقۃ العقول۔

سبھی لازمی ہیں

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد یہ آیت ہے جس سے اس کے مفہوم کی طرف اشارہ بھی  
بنیاد اور اس کا مفہوم ہوتا ہے:-

فَلَوْلَا نَفْسٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ  
طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ  
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا  
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ-

پس کیوں ایسا نہ کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں  
سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی جو دین میں فہم و بھیرت  
پیدا کرتی اور جب تعلیم و تربیت کے بعد وہ اپنے  
گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کو جہل و غفلت کے  
نتائج سے ہشیار کرتی تاکہ لوگ برائیوں سے بچیں۔

(التوبہ - ۱۵ ع)

آیت میں ”فقاہت اور تفقہ“ کا جس انداز سے تذکرہ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے  
قلب و دماغ کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ متعین ہے۔ جس کے مطابق ان دونوں کو ڈھانا پڑتا ہے، بغیر  
اس کے حالات و معاملات کا تجزیہ کرنے میں مطلوبہ فقہی نگاہ نہیں پیدا ہوتی۔

یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے ”تفقہ فی الدین“ کے مفہوم میں درج ذیل باتوں کو بھی شامل کیا ہے:  
(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی  
ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر  
سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوفِ الہی کا غلبہ۔

ثبوت میں امام صاحبؒ نے زورِ اول میں فقہ کے مفہوم کی وسعت اور عمومیت کو پیش کیا ہے، نیز  
مذکورہ آیت: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ کے مفہوم میں بھی ان باتوں کو داخل قرار دیا ہے۔

فقہ کے مذکورہ مفہوم اور گہرائی کی تائید مندرجہ ذیل احادیث سے  
احادیث نبویہ سے فقہ کے مفہوم کی تائید بھی ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من يرد الله به خيرا يفقهه | جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے

لہ احیاء العلوم ج ۱ اللفظ لاول الفقہ -

فی الدین

دین میں تفقہ بصیرت اعطا فرماتا ہے۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا:-

ان رجالا یا توکلکم من الارض  
یتفقہون فی الدین فاذا اتوکم  
فاستوصوا بہم خیراً

لوگ تمہارے پاس دین میں تفقہ بصیرت حاصل  
کرنے آئیں گے جب وہ آئیں تو ان کے ساتھ  
اچھا سلوک کر دیر میری وصیت ہے۔

ایک اور جگہ آپ نے فرمایا:-

رب حامل فقہ غیر فقیہ ورب  
حامل فقہ الی من ہوافقہ  
منہ

بہت سے فقہ کے محافظ حقیقہ فقیہ نہیں ہیں اور بہت  
سے فقیہ تو ہیں لیکن جن کی طرف منتقل کر رہے ہیں  
وہ ان سے زیادہ فقیہ ہیں۔

فقہ کے لیے وہ فہم و فراست درکار ہے جو عقل و قلب کے آمیزہ سے تیار ہوتی ہے۔ یہ واضح رہے

کہ اس مقام پر جس قسم کے ”تفقہ“ کا ذکر ہے یا قانون کی تشکیل کے لیے جیسا تفقہ درکار ہے اس میں عقل اور قلب دونوں کی رہنمائی میں کام کرنا اور دونوں میں اعتدال و توازن برقرار رکھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ جو فکر و نظر دونوں میں سے کسی ایک کی رہنمائی سے محروم ہوگی یا ان کے استعمال میں توازن برقرار نہ رکھ سکے گی (وہ اور کام کے لیے تو بیشک مفید ہوگی لیکن تشکیل قانون کے معاملہ میں اس کا کوئی خاص مقام نہ ہوگا۔

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ صرف عقل ہے، حالانکہ قرآن حکیم کے بعض مقامات

سے پتہ چلتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ قلب بھی ہے مثلاً:-

لَہُمْ قُلُوبٌ لَا یَفْقَہُونَ بِہَا (الاعراف ۲۲) ان کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے غالی ہیں۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوبِہِم (البقرہ ۱۷) اللہ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے۔

اَمْ عَلٰی قُلُوبٍ اُفَّأ لَہَا۔ (محمد ۳) یا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں۔

۱۔ بخاری و مسلم، مشکوٰۃ (کتاب العلم)، ۲۔ ترمذی و مشکوٰۃ (کتاب العلم)، ۳۔ ابوداؤد و ابن ماجہ و مشکوٰۃ (کتاب العلم)



فَطِيعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ -  
ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی ہے اس لیے وہ نہیں سمجھتے۔

ان آیتوں میں علم و ادراک کی اس قسم سے انکار کیا گیا ہے جس کا تعلق قلب سے ہے عقل و خرد سے انکار نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات انسان عقل کی بلندی پر پہنچنے کے باوجود قلبی بصیرت سے محروم رہتا ہے۔ جدید دور کے جن بعض مصنفین نے مذکورہ قسم کے مقامات میں قلب کا ترجمہ عقل سے کیا ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جدید تحقیقات اس بارے میں قلب کو کوئی خاص مقام دینے کے لیے تیار نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا انسانی دنیا کے سارے مسائل موجودہ تحقیقات پر ختم ہو گئے ہیں؟ اور اب تک جو کچھ اس تحقیق نے انسان کے بارے میں کہا ہے، فطرت انسانی کی مطابقت میں سب کچھ یہی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے۔ تو قلب کو بھی علم و ادراک کا ایک ذریعہ مان لینے میں فطرت انسانی کی مخالفت کیونکر لازم آتی ہے؟ لیکن قلب سے مراد گوشت کا وہ لوٹھرا نہیں ہے جو جسم انسانی میں صنوبری شکل کا سینے کے بائیں طرف لٹکا رہتا ہے، بلکہ اس سے متعلق ایک باطنی قوت ہے جس کا تعلق لوٹھرے سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ وصف کا تعلق موصوف سے اور ممکن کا تعلق مکان سے ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی قلب کے بارے میں فرمایا:-

لا یسعی الا قلب مومن -  
میری (اللہ کی) سمائی بجز قلب مومن کے اور کہیں نہیں ہو سکتی۔  
(الحديث)

اور اسی کے ذریعہ وہ فراست پیدا ہوتی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-  
التقوا فراستة المومن فانہ  
مومن کی فراست سے ہتھیار رہو کیونکہ وہ اللہ کے  
ینظر بنور اللہ۔ (الحديث)  
نور سے دیکھتا ہے۔

۱۔ قلب کی تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو۔ احیاء علوم الدین ۳ بیان معنی النفس شرح القصيدة الاصفہانیہ والمنقذ  
من الضلال فی سبب نشر العلم ص ۳۸۔

حکمت کے مفہوم کی تشریح عقل اور قلب کی رہنمائی میں فہم و فراست کی جو ”نوع“ تیار ہوتی اور شکل قانون اور اس سے فقہ پر استدلال کے مرحلہ میں جس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ قرآن حکیم میں اس کو نہایت جامع لفظ ”حکمت“ سے تعبیر کیا ہے۔

مِوَعِنِي الْحِكْمَةَ مِّنْ يَّسْأَلُ وَمَنْ  
تُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا  
كَثِيرًا ۗ (بقرہ ۲۶۴)

اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے۔ اور جس کو حکمت کی دولت مل گئی اس کو بڑی دولت عطا فرمائی اور مل گئی۔

حکمت کی اصل حقیقت کے بارے میں رسول اللہ کی اس حدیث میں بھی اشارہ ہے:

مَنْ يرد الله به خيرا يفقهه  
في الدين ۗ

جس کے ساتھ اللہ سبحانی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے۔

امام مالکؒ (نہایت اونچے درجہ کے فقیہ اور مالکی مسلک کے بانی) نے فرمایا:

الحكمة والعلم نور يهدي  
به الله من يشاء ۗ

حکمت اور علم ”نور“ ہیں جنہیں اللہ چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا:

ليس العلم بكثرة الروايات  
ولكن نور يضيء الله في قلبه ۗ

علم زیادہ معلومات کا نام نہیں بلکہ وہ ایک نور ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ قلوب میں ڈالتا ہے۔

صاحب علم و حکمت کی علامت بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا:

لكن عليه علامة ظاهرة وهو التجاني  
عن دار الغرور والاناثة الى اوار الخلود ۗ

بالذات زبانا، اور آخرت کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہاں علم سے مراد ”علم نبوت“ اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی اور سر اردین و رموز قوانین تک پہنچاتی ہے۔

۱۔ بخاری و مسلم۔ مشکوٰۃ کتاب العلم ۲۔ ترجمان السنن ۳۔ عبقات عبقرہ ۴۔ تہذیب ص ۱۸۸ ۵۔ ترجمان السنن ص ۵۰۔

محققین و مفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم اس کی معنی بیان کیے ہیں۔ جیسا کہ امام رابع اصفہانی کہتے ہیں۔

الحكمة اصابة الحق بالعلم والعقل  
علم اور عقل کے ذریعہ "حق" کو پہنچنا۔

لسان العرب میں ہے:-

والحكمة عبارة عن معرفة افضل  
الاشياء بافضل العلوم  
افضل اور بہترین چیز کو بہترین علم کے ذریعہ جاننا  
حکمت ہے۔

حکمت کے دوسرے معنی یہ ہیں (۱) عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت (۲) حقائق اشیا کی معرفت (۳) ہر شے کو اس کے مناسب محل میں رکھنے کی صلاحیت (۴) حق و باطل کے درمیان فیصلہ کی قوت (۵) نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی (۶) شیطانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت (۷) برائیوں کی صحیح نشاندہی کر کے علاج کی صحیح تدبیریں (۸) مخلوق کے احوال کا علم (۹) وہ معارف و احکام جن سے نفوس انسانی بحال کو پہنچیں (۱۰) خاص قسم کی فراست وغیرہ غرض ہر وہ صلاحیت حکمت میں داخل ہے جس کے ذریعہ انسان کو حقائق کی معرفت حاصل ہو اور اسباب و علل کی دنیا تک اس کی رسائی ہو۔ ابن مسکویہ نے حکمت کے ضمن میں یہ چیزیں بیان کی ہیں:- ذکاوت و ذہانت، تعقل، سرعت فہم، ذہن کی صفائی، سہولت تعلیم، پھر ان کے ذکر کے بعد کہا ہے:-

وبهذه الاشياء يكون حسن  
الاستعداد للحكمة  
انہیں چیزوں کے ذریعہ حکمت کی حسن استعداد  
پیدا ہوتی ہے۔

مذکورہ حکمت اور زیر بحث "تفوق" کے سمجھنے کے لیے درج ذیل  
قرآن حکیم کی ایک آیت سے استدلال  
آیت خاص اہمیت رکھتی ہے:-

لے مفردات القرآن ص ۱۲۶ لے لسان العرب ج ۵ لے تفسیر خازن ص ۸۶ تفسیر مظہری ص ۴۴ عرائس البیان فی حقائق  
القرآن ص ۶۰ لے تہذیب الاخلاق ص ۸ ابن مسکویہ -



بلاشبہ یہ اللہ کا مومنوں پر بڑی ہی احسان تھا کہ  
اس نے ایک رسول ان میں بھیج دیا جو ان ہی میں  
سے ہے، وہ اللہ کی آیتیں سناتا، ہر طرح کی برائیوں  
سے پاک کرتا اور کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ  
إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو  
عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (آل عمران ۱۰۷)

اس آیت میں علم کے تین درجے بیان ہوئے ہیں:

(۱) "يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ" (ترجمہ اور مطلب جان لینا)

یہ درجہ عربی زبان دانی سے حاصل ہو جاتا ہے اور قرآن حکیم سے ذکر و نصیحت حاصل کرنے کے لیے  
کافی ہے۔ اس میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ اور اسی معنی کے لحاظ سے قرآن حکیم کو آسان کہا گیا ہے۔  
وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ  
فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ (القرع ۱)  
ہم نے قرآن کو ذکر و نصیحت کے لیے آسان بنا دیا۔  
کیا کوئی نصیحت قبول کرنے والا ہے؟

(۲) "يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ" موقع اور محل کے لحاظ سے مفہوم متعین کرنا اور جو اصول و کلیات بیان ہوئے  
ہیں انہیں بر محل منطبق کرنے اور جزئیات و فروع میں متشخص کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جانا۔  
یہ درجہ سیاق و سباق پر نظر کرنے، سورت کا عمود (مرکزی ضمون) معلوم کرنے اور حالات و  
قرآن میں غور کرنے سے ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں تفکر و تدبر کی وقعت اور مفہوم کے تعین میں رائے کی  
اہمیت اسی درجہ میں ہے، چنانچہ ذیل کی آیت میں اسی مقام کو قابل اعتماد قرار دیا گیا ہے۔  
فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ  
لَا تَعْلَمُونَ۔  
اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے دریافت  
کر جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔

حکمت علم کا سب سے اونچا درجہ (۳) یُعَلِّمُهُمُ الْحِكْمَةَ عِلْمٌ اور ہم تلاش کر کے "تہ" تک پہنچ جانا  
ہے اور فقہیہ کا اصل مقام یہی ہے اور اسرار و رموز سے واقفیت حاصل کر کے مبدار اور منتہا ر کو

پالینا۔

یہ درجہ قوتِ فکری و عملی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

قرآن حکیم کی اس آیت میں اسی درجہ کا ذکر ہے:

وَمَنْ يَتَّخِذِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

جس کو حکمت کی دولت عطا کی گئی اس کو بڑی دولت دی گئی۔

اور حدیث نکل حد مطلقہ (بہر حد کے لیے واقفیت کے مقامات ہیں) میں غالباً اسی کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ "مطلق" اس جہرہ کے کو کہتے ہیں جو بلندی پر بیٹنا اور انسان بلندی پر چڑھ کر اس کے ذریعہ متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے، اسی طرح علم کا یہ مقام ہے کہ انسان اس بلندی پر پہنچ کر اور تمام مالہ و ماعلیہ سے واقفیت حاصل کر کے ہر شے کی گہرائی تک پہنچتا اور سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے۔

فقہیہ کے علم کا اصل مقام یہ ہے۔

حکمت کے درجے اور مراتب | پھر گہرائی اور بلندی کے لحاظ سے حکمت کے کئی درجے اور مرتبے ہیں سب سے اونچے درجہ پر انبیاء علیہم السلام فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد قانونی معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ جس کو جس قدر قرب حاصل ہوتا اور جتنی زیادہ مناسبت ہوتی اسکی لحاظ سے اس کا مقام متعین ہوتا ہے۔

چنانچہ حکمت ہی کا ایک درجہ وہ تھا جس پر سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ فائز تھے کہ ان کی زندگی شریعت اور مزاج شریعت کے اس قدر ہم آہنگ بن گئی تھی کہ بہت سے احکام میں ان کی رائے کے موافق وحی آتی تھی۔ اسی طرح بعض کالمین کا وہ درجہ کہ قوانین شریعہ کی طرف ان کی رہبری صرف الہام اور ذاتی رجحان سے ہو جاتی تھی، ظاہری سبب کو کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔

صدر اول میں نہ فقہ کی تدوین ہوئی تھی | ذیل میں ہم صدر اول کے فقہ کا مفہوم اور اس کی تعریف میں اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے | بتدریج تنگی کا ذکر کرتے ہیں!

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں نہ فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود

مہ شرح السنۃ و مشکوٰۃ کتاب العلم الفصل الثانی۔

فقہ اسلامی کا آئینی پس منظر

وقیود متعین تھے، بلکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے رسول اللہ کو جو فعل جس طرح کرتے دیکھتے بس اسی کی نقل میں دین و دنیا کی سعادت سمجھتے تھے۔ ان کے سامنے یہ سوال ہی نہ تھا کہ آپ کا کون کس فعل کس درجہ کا ہے؟۔ کس فعل کو آپ نے بطریق عادت کیا ہے یا بطریق عبادت؟ اس کا کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے؟۔ جو کچھ جس طرح آپ نے کیا تھا، وہی سب کچھ اسی طرح صحابہ کرام نے کیا کرتے تھے۔ اور اتباع و پیروی کی یہی قسم انہیں جان سے زیادہ عزیز تھی!

اگر کوئی ایسی صورت پیش آجاتی جس میں رسول اللہ کا فعل یا آپ کی ہدایت نہیں ملتی تو جن کے پاس زیادہ علم نہ تھا وہ اہل علم سے پوچھ کر "فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" سے پوچھ لو، پر عمل کرتے تھے اور جن کے پاس علم ہوتا وہ اس نئی صورت کو قرآن و حدیث کی تصریحات میں دیکھتے اور تصریحی حکم کی غرض او علت تلاش کر کے اشترک کی حالت میں نئی صورت پر وہی حکم جاری کر دیتے تھے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے فرمایا:

اجتہد برأیہ و عرف العلة	یہ حضرات اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور اس
التي ادا رسول الله عليها	علت کو معلوم کرتے جس کی بنا پر رسول اللہ نے
الحکم فی منصوصاتہ فطرد	منصوصات میں حکم کو چلایا ہے پھر جہاں وہ علت
الحکم حیثما وجدها لا یالوا	پائی جاتی یہ حضرات اس حکم کو نافذ کر دیتے البتہ
جهدانی موافقة غرضه علیہ	حکم سے رسول اللہ کی غرض معلوم کرنے میں کوئی
السلام	دقیقہ نہ چھوڑتے اور اسی کی موافقت میں ایک

حکم دوسرے پر لگاتے تھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد حضرات تابعین کا دور آیا۔ انہوں نے رسول اللہ کی حدیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال خود صحابہ رضی اللہ عنہم سے حاصل کیے اور حالات و مسائل کا تجربہ کرنے میں غور و فکر اور تدبر کر کے وہی طریق کار اختیار کیا جو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کیا تھا یہاں تک کہ:-

وکان سعید بن المسیب و ابراہیم و حضرت سعید بن مسیب و ابراہیم وغیرہ

لذالذات شاہ ولی اللہ ص ۲ نیز حجتہ اللہ البیانہ باب اسباب اختلاف الصحابة والتابعین فی الفروع حجتہ اللہ البیانہ باب اسباب الخلف



امثالہما جمعوا البواب الفقہ  
اجمعها وكان لہم فی کل باب  
اصول تلقوها من السلف  
لہ فقہ کے ابواب جمع کئے اور اس سلسلے میں ان کے  
پیش نظر کچھ اصول بھی تھے جن کو انہوں نے صحابہؓ  
سے حاصل کیا تھا۔

پھر تبع تابعین کا دور آیا اور انہوں نے اپنے پیشرووں کی پوری زندگی اور سارے مسائل و حالات  
کو عقل و بصیرت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی روشنی میں فقہ کی تدریس عمل میں آئی۔

صدر اول میں فقہ کا مفہوم دینی ہر عہد کے تفصیلی حالات پر تبصرہ ایک مستقل عنوان ”فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقا“  
زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا کے نام سے بعد میں آئے گا، یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس صدر اول میں  
فقہ کا مفہوم نہایت وسیع اور اسلامی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھا جیسا کہ اصول کی کتابوں میں ہے:-

ان الفقہ فی الزمان القدیم کان  
متناولا لعلم الحقیقۃ وہی الالہیات  
من مباحث الذات والصفات و  
علم الطریقۃ وہی مباحث المنجیات  
والمہلکات و علم الشریعۃ  
الظاہرۃ۔  
قدیم زمانہ میں فقہ علم حقیقت (وہ علم جس میں الہیات  
اللہ کی ذات و صفات سے بحث ہو) اور علم ظہر لیت  
جس میں نجات دینے والے اور ناکت میں ڈالنے  
والے افعال و افعال سے بحث ہو اور علم شریعت  
ظاہرہ جس میں ظاہری احکام و مسائل سے بحث  
ہو سب کو شامل تھا۔

یعنی فقہ کا دائرہ اس عہد میں اتنا وسیع تھا کہ اس میں جملہ دینی علوم شامل تھے اور یہ لفظ سب کو حاوی  
تھا چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر جلیل القدر ائمہ کے بیان سے فقہ کا جو مفہوم متعین ہوتا ہے اس کا خلاصہ  
یہ ہے۔

”فقہ بلکہ استنباط اور دینی بصیرت کا نام ہے جس کے ذریعہ احکام شریعت، اسرار معرفت،  
اور مسائل حکمت سے واقفیت ہوتی ہے نیز نئے فروعی مسائل کے استنباط اور ان کی باریکیوں

لہجۃ اللہ بالغباب اسباب اختلاف الصحابۃ و التابعین فی الفروع لہ مسلم الثبوت مع حاشیۃ التعلیق المنعوت  
ص، و توضیح تلویح مع حاشیۃ تلویح الفقہ

کا علم ہوتا ہے۔ جو شخص اس دینی بصیرت اور لکھ استنباط کا حامل ہوتا وہ فقیہ کہلاتا ہے۔  
مختصر لفظوں میں ان حضرات سے یہ تعریف منقول ہے:-

والفقه معرفة النفس ما لها  
وما عليها۔  
فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفع پہنچائیں  
اور ان کی جو نقصان پہنچائیں۔

”ما لها“ اور ”ما علیہا“ کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے:-

ما ينتفع به النفس وما يتضرر به  
في الدنيا والآخرة۔  
وہ جن سے دنیا و آخرت میں نفس کو فائدہ پہنچے  
اور وہ جن سے نقصان پہنچے۔

فقہ کی مذکورہ تعریف میں کسی علم و فن کی تخصیص نہیں بلکہ ایک دوسرے ہی زاویہ نگاہ سے فقہ کو دیکھا گیا  
ہے جس کی بنا پر نفع و ضرر کے معیار کے مطابق ہر مفید علم و فن اس میں شامل اور ہر مضر اس سے خارج  
ہے۔

فقہ کو اسی زاویہ نگاہ سے دیکھنے کا نتیجہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا  
”فقہ اکبر“ نام رکھا تھا۔

زمانہ مابعد میں فقہ کے  
مفہوم میں بتدریج تنگی  
ایک عرصہ تک فقہ کا یہی مفہوم رہا اور اسی پر عمل درآمد ہوتا رہا۔ بعد میں جب یونانی  
فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے عقائد کی سادگی ختم ہو گئی اور اس کے مباحث طویل اور  
پرپیچ بن گئے تو ”عقائد“ نے ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کر لی اور علم کلام کے نام سے اس کی شہرت ہوئی۔  
اس مرحلہ میں بھی ”وجدانیات“ کا تعلق فقہ سے قائم رہا، چنانچہ شرح منہاج وغیرہ کتابوں میں وجدانی  
مباحث جن کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے، کو فقہ میں شمار کیا گیا ہے۔  
مثلاً یہ تصریح کہ:-

ان تحريم الحسد والرياء من الفقه  
حسد اور ریا کا تعلق فقہ سے ہے۔

۱۔ مسلم الثبوت مع حاشیہ التعلیق المنعوت ص، توضیح تلویح مع حاشیہ تلویح الفقه ۲، ایضاً ۳، توضیح و تلویح مع حاشیہ  
تلویح الفقه ۴، مسلم الثبوت مع حاشیہ التعلیق المنعوت ص،

حالانکہ حسد و ریا اور اس قسم کی تمام برائیوں کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے جن کے ازالہ کے لیے صرف علم کافی نہیں بلکہ خاص قسم کی تربیت بھی درکار ہے۔

پھر جب خارجی اثرات کا اور زیادہ غلبہ ہوا تو وجدانیات نے بھی ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کر لی جس کی "تصوف" کے نام سے شہرت ہوئی اور اب فقہ عقائد و اخلاق دونوں کے مباحث سے خالی ہو گئی۔

اس تنگی کو محققین نے اچھی غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے مفکرین و محققین نے اس تجزیہ کی عمل کو نظر سے نہیں دیکھا اچھی نظر سے نہیں دیکھا، بلکہ اس پر سخت گرفت کی، چنانچہ امام غزالیؒ نے لفظ "فقہ" کو بھی ان لفظوں میں شمار کیا ہے جن میں اغراض فاسدہ کی بنا پر تصرف کیا گیا ہے

جیسا کہ وہ فرماتے ہیں :-

"لفظ "فقہ" کے مفہوم میں لوگوں نے خصوصیت پیدا کر لی ہے، اب فقہ نام رہ گیا ہے عجیب و غریب

جزئیات جاننے کا، ان کے علل و اسباب سے واقف ہونے کا زیادہ ہونے کا اور دیگر ان باتوں کی

حفاظت کا جن کا تعلق جزئیات اور ان کے علل و اسباب سے ہے۔ جو شخص مذکورہ چیزوں میں

زیادہ مشغول و منہمک رہتا ہے بس وہی فقہ کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہے"

ایک اور موقع پر اظہارِ نرا فکری کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے :-

"فقاہت" حاصل کرنے کا مقصد قرآن حکیم میں لینڈ رو قومہم (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں) بیان

کیا گیا ہے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ صدر اول کی فقہ پر عمل درآمد ہو۔

طلاق، عتاق، لیعان وغیرہ فروعی مسائل سے یہ مقصد نہیں حاصل ہو سکتا، بلکہ بسا اوقات

صرف ان ہی مسائل کی طرف داکئی توجہ دل کو سخت بنا دیتی اور خوفِ الہی جاتا رہتا ہے جیسا

کہ ہم اپنے زمانہ کے ایسے مفتیوں میں مذکورہ باتیں دیکھ رہے ہیں کہ ان کا دل سخت ہو چکا اور

خوفِ خدا رخصت ہو گیا ہے۔"



مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف

اس تجریدی عمل کے بعد فقہ کا جو مفہوم مروج اور مشہور ہوا اس کی مٹلا  
تعریفیں اصول کی کتاب میں ملتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ عمیق اور

مختصر تعریف درج ذیل ہے:-

والفقہ حکمة فرعية شرعية

”فقہ“ شرعی قوانین کے ملکہ استنباط کا نام ہے۔

عام فقہا سے یہ تعریف منقول ہے:-

”فقہ“ شرعی قوانین کے علم کا نام ہے جو ان کے

العلم بالاحکام الشرعية عن

تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

ادلثها التفصیلیة

اس تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے۔ مگر اس کا مقام مذکورہ تعریف سے کم ہے کیونکہ اس میں ”فقہ“ کو حکمت سے تعبیر کیا گیا ہے جو علم کا نہایت اونچا درجہ ہے۔ فقہ کا یہ مقام بھی غنیمت ہے کہ اس میں کسی قدر ملکہ استنباط وغیرہ کا مفہوم بھی ملحوظ ہے۔ لیکن ذیل کی تعریف نہایت ہی مایوس کن ہے:-

الفقه مجموعة الاحکام المشروعة

شريعة کے عملی احکام کے مجموعہ کا نام فقہ

فی الاسلام۔

اس تعریف میں فقہ ”مجموعہ احکام“ کا نام رہ گیا ہے جس کا تعلق معلومات سے زیادہ اور علم سے براہ نام ہے۔ اصولیین نے اسی مرحلہ کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے:-

شعر لما صادت العلوم صناعات غلب

الاستعمال فی المسائل

پھر جب علوم ”علم“ نہ باقی رہے بلکہ صنعت

میں تبدیل ہو گئے تو فقہ کا استعمال صرف مسائل

میں باقی رہ گیا۔

فقہی مباحث کی تقسیم | تجریدی عمل اور فقہ کے صنعت میں تبدیل ہونے کے بعد فقہ کا تعلق اب حسب  
ذیل مباحث سے ہے:-

۱۔ شرح مسلم الشبوت المقدم لبحر العلوم ۲۔ نور الانوار وغیرہ ۳۔ توضیح وتلویح مع حاشیہ تلویح الفقہ۔

(۱) عبادات:۔ وہ امور جو اللہ اور بندہ کے درمیان تعلقات استوار رکھتے اور زندگی کے میدان میں خاص قسم کی پالیسی اور زاویہ نگاہ کا تعین کرتے ہیں۔

(۲) معاملات:۔ معاشرتی اور مالیاتی قوانین جو تعاون اور باہمی اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں، مثلاً خرید و فروخت، عاریت، امانت، ضمانت وغیرہ

(۳) مناکحات:۔ نسل انسانی کی بقا سے متعلق قوانین جن میں نکاح، طلاق، عرت، نسب، ولایت، وصیت، وراثت وغیرہ سب شامل ہیں۔

(۴) عقوبات:۔ اس میں جرائم اور ان کی سزا سے بچت ہوتی ہے۔ قتل، چوری، اہمت وغیرہ اسی طرح قصاص، تعزیرات، خوں بہا، خون کی قیمت وغیرہ۔

(۵) مخاصمات:۔ اس میں عدالتی مسائل، قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ کا بیان ہوتا ہے۔

(۶) حکومت و خلافت:۔ اس میں قومی و بین الاقوامی معاملات، صلح و جنگ کے احکام، وزارت حاصل وغیرہ کی تفصیلات جو قدیم دور میں تھیں، ان کو بیان کیا جاتا ہے۔ ان مباحث کا تذکرہ ”کتاب السیر“ اور کتاب ”الاحکام السلطانیہ“ میں آتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ مجموعہ فقہ بیک وقت وجود میں نہیں آگیا بلکہ حالات و تقاضہ کی مناسبت سے بتدریج ترقی کرنا اور مختلف مرحلات سے گزرنا اس کے لیے ناگزیر تھا۔ ذیل میں یہ بحث کسی قدر تفصیل سے ذکر کی جاتی ہے۔

(۲)

## فقہ اسلامی کی ترقی و ارتقاء

بتدریج ترقی کے لحاظ سے فقہ اسلامی چار دور میں تقسیم ہے:-

(۱) فقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات میں شروع تک۔

(۲) فقہ عہد صحابہ میں شروع تک۔

(۳) فقہ صحابہ کبار اور تابعین کے زمانہ میں دوسری صدی ہجری کی ابتدا تک۔

(۴) فقہ دوسری صدی ہجری کی ابتدا سے چوتھی صدی ہجری کے تقریباً نصف تک۔

## پہلا دور

پہلا دور زندگی کے جو اہم کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فقہ سے متعلق جملہ امور آپ کی ذات مبارک

نشوونما دینے کا تھا سے وابستہ تھے۔ قانون سازی، فتاویٰ، فیصلے وغیرہ کے فرائض آپ خود بنفس نفیس

انجام دیا کرتے تھے۔ فقہ کی نہ باقاعدہ ترتیب و تدوین ہوئی تھی اور ضروریات زندگی محدود ہونے کی بنا پر نہ

اس کی ضرورت ہی تھی۔

یہ دور زندگی کے جو اہم کام نشوونما دینے اور اسلامی مقاصد کو آگے بڑھانے کا تھا اس بنا پر لوگوں کی سازی

توجہ جہاد اور عمل پر مرکوز تھی، دیگر مسائل کی طرف انہیں سوچنے کی فرصت ہی نہ ملتی تھی۔ ایک مصالح اور سادہ اجتماعی زندگی

کے جو مسائل و مصالح ہو سکتے ہیں پس وہ تھے اور انہیں کے مثبت و منفی دونوں پہلوؤں کی وضاحت تک رسول اللہ

کی تعلیمات محدود تھیں۔

لیکن یہ تعلیمات عموماً اصولی اور دستوری رنگ میں تھیں جنہیں بنیاد بنا کر قانون کی عمارت تیار کی جاتی



ہے۔ بہت سی جزئیات کی تشریحات ایسی تھیں جو طبری حد تک حالت و زمانہ کے تقاضا پر مبنی تھیں۔ کبھی تو رسول اللہ ﷺ نے نیا قانون نافذ فرمایا تھا۔ اور اکثر جو قوانین موجود اور مروج تھے انہیں میں معمولی ترمیم و اصلاح کے بعد قبول فرمایا تھا۔

اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے۔ (۱) قرآن حکیم اور (۲) تشریحات نبوی۔ اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے۔

قرآن حکیم میں اصول و دستور کے علاوہ مصالح اور مسائل بھی بیان کئے گئے ہیں جو ایک مصالح سوسائٹی کے لیے درکار ہیں۔ بیان کی صورت یہ تھی کہ جیسی جیسی ضرورت پیش آتی رہتی اسی لحاظ سے احکام آتے رہتے اور خطرات کے انسداد کے لیے بھی احکام دیئے جاتے رہے تاکہ خطرہ آنے سے پہلے اس کے انسداد کی تدبیر نکالی جاسکے۔ سوالات کا سلسلہ بہت کم تھا اور نہ عموماً اس کی ضرورت پڑتی تھی۔

تشریحات نبوی میں بھی یہی رنگ غالب تھا۔ ضرورت کے موقع پر یا غلط فہمیوں میں مبتلا ہونے کے اندیشہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم میں بیان کئے حکم کی تشریح فرمادیتے اور موقع و محل کی تعیین کر دیتے تھے، البتہ رسول اللہ کا فعل اتنا جامع اور الہی حکمت عملی کے ہم آہنگ تھا کہ وہ تمام ضرورتوں کو پورا کرتا رہتا تھا۔ اس بنا پر بھی قوی تشریح کی زیادہ ضرورت نہ پیش آتی تھی۔

اس لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل کام تھے (۱) تعلیم رسول اللہ اور صحابہؓ کے کام کی تفصیل کتاب ۲، تشریح کتاب جس میں مختلف انداز سے حکمت کی تعالیم شامل

تھی اور (۳) انزکیہ نفس، اس کا کوئی نیا تامل طریقہ مقرر نہ تھا۔ بلکہ نفسیات اور مزاج کی مناسبت سے احکام اور ہدایات پر عمل درآمد کرنے ہی سے کامیابی حاصل ہو جاتی تھی۔ رسول اللہ کی صحبت اور اسلامی معاشرتی زندگی کے تقاضے و مطالبے ہی اس قدر مؤثر تھے کہ ان پر ٹھیک ٹھیک عمل پیرا ہونے سے زندگی کا سانچہ یکسر بدل جاتا تھا (۴) مجموعی حیثیت سے ایک ایسی جماعت کی تیاری جو نبوت کے فرائض نبوت ہی کے اعتراف کے مطابق انجام دے سکے (۵) جماعت کی عملی زندگی کی ایسی تربیت جو ہر موڑ اور ہر موقف سے گذر کر اسلامی 'کاز' کو برابر آگے بڑھاتی رہے۔

صحابہ کرام رسول اللہ سے قرآن حکیم کتاب کی تعلیم حاصل کرتے تھے جس میں یاد کرنا، سمجھنا اور عمل کرنا سب شامل ہے، نیز رسول اللہ کی قوی و فعلی تشریحات سے استفادہ کر کے اپنی زندگی میں ان کو

بذبح کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جو خصوصی ہدایتیں تزکیہ و اصلاح وغیرہ سے متعلق ہوتی تھیں ان سب کو وہ حیرت  
جان بناتے تھے اور جانی و مالی ہر ٹبری سے ٹبری قربانی کے ذریعہ نبوی مشن اور اسلامی کاہ کو وہ آگے بڑھاتے تھے  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اسی وقت تشریف لے گئے جب کہ ہر طرح سے اطمینان ہو گیا کہ اسلام  
کی بنیادیں ہر حیثیت سے مکمل ہو گئی ہیں۔ ایک طرف قانون کو منضبط و مدون کرنے کا پورا خاکہ آپ نے تیار فرمادیا اور  
دوسری طرف اس کو نافذ کر کے بعد کے لیے عملی راہیں پیدا فرمادیں نیز نمونہ کے طور پر ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل  
فرمائی جو قانون کے آثار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بچو بی واقف تھا۔

## دوسرا دور

دوسرے دور میں سیاسی اور | فتوحات کی کثرت اور مختلف تمدنی زندگی سے سابقہ کی وجہ سے اس دور  
اجتماعی بہت سے مسائل ابھر آئے تھے | میں نئے نئے سیاسی و اجتماعی مسائل ابھر آئے۔ حالات و زمانہ کے تقاضا  
کی نئی نئی کروٹوں نے اجتماعی مسائل حل کرنے کے لیے نئے نئے زاویہ نگاہ پیدا کر دیے۔ لازمی طور سے پہلے دور  
کا جو مجموعہ موجود اور سینوں میں محفوظ تھا اس کو اس حد تک وسیع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ موجودہ  
ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے کسی اور روشنی سے استفادہ کی ضرورت نہ باقی رہے۔

چنانچہ اس دور میں مذکورہ ضرورت کے پیش نظر مسائل حل کرنے کے لیے دو چیزوں  
اجماع اور رائے کا اضافہ | کا اضافہ ہوا (۱) اجماع اور (۲) رائے کا استعمال۔ ان دونوں سے کام لینے کی  
ترغیب قرآن و سنت میں موجود تھی چوں کہ رسول اللہ کے بعد موجودہ دور کے حضرات ہی دین الہی کے اہل  
حافظ اور امین تھے اور رہتی دنیا تک ان کے عمل سے استفادہ نبوت کے نقشہ میں داخل تھا اس بنا پر ان  
حضرات نے اپنی ذمہ داری محسوس کرتے ہوئے فقہ کو وسیع کرنے کی راہیں کھولیں اور بعد والوں کے لیے بہت  
کچھ سرمایہ جمع کر دیا۔

اس دور میں اجماع کو منظم شکل دی گئی۔ صورت یہ ہوئی کہ صاحب صلاحیت لوگوں پر مشتمل ایک  
کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی اور حتی الامکان ایسے لوگوں کو باہر جانے سے بھی روک دیا گیا۔ اس کے بعد

جو بات قرآن و سنت میں موجود نہ ہونے کی صورت میں باہمی رائے اور مشورے طے پاتی وہ قانون کا درجہ حاصل کرتی تھی۔

رائے کے استعمال کے لیے فقہی قواعد و اصول بعد میں منضبط ہوئے ہیں، اس دور میں رائے کا استعمال مقاصد شریعت اور اصول دین کے تحت ہوتا تھا۔ اور جو رائے آزادانہ استعمال کی جاتی یا اس کی وجہ سے کسی اصول کلیہ پر زبرد پڑتی تو اس پر سخت نکیر کی جاتی تھی۔

اس دور میں کبھی فقہ و واقعاتی مذکورہ دونوں ماخذ کے اضافہ کے باوجود اس دور میں کبھی فقہ عملی اور واقعاتی رہا اور عملی رہا نظری نہ بن سکا جو ضرورت پیش آتی یا جو مسئلہ حل طلب ہوتا بس اسی کو طے فرمایا جاتا۔ نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات و مسائل کی طرف توجہ کرنے کی انہیں فرصت ہی نہ تھی۔ گونا گوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں اس قدر وسیع ہو گئی تھیں کہ ان پر قابو پالینا ہی اہم کارنامہ تھا۔ اس دور کے بعض مسائل میں صحابہؓ کے درمیان اختلاف ہوا جس کے اسباب یہ تھے۔

(۱) قرآن حکیم کے سمجھنے میں اختلاف جس کی بنا پر فتاویٰ میں اختلاف صحابہ کے درمیان اختلاف کے اسباب

ناگزیر تھیں چنانچہ صورتوں پر مبنی تھا:

(الف) قرآن حکیم میں ایسے لفظ کا آنا جو کلام عرب میں دو معنوں میں مستعمل تھا جیسے لفظ "قرء" (طہر اور حیض) بعض صحابہؓ نے ایک معنی میں لیا اور بعض نے دوسرے معنی میں استعمال کیا۔

(ب) دو مختلف حکم اس قسم کے ہونا کہ ایک حکم کے بعض اجزاء کو دوسرے حکم میں شامل کرنے کی گنجائش ہو اور اس طرح دونوں حکموں کا بعض اجزاء میں تعارض ہو ایک سے کوئی بات ثابت ہوتی ہو اور دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہو۔ مثلاً عورت کا شوہر مر گیا ہو اس کی عدت سے متعلق جو آیت ہے اس کی رو سے چار ماہ دس دن عدت ہے۔ آیت مطلق ہے جس کی بنا پر یہ گمان ہوتا ہے کہ حاملہ عورت کا بھی یہ حکم ہے لیکن طلاق والی حاملہ عورت کے بارے میں جو آیت ہے اس میں اس کی عدت وضع حمل بیان ہوئی ہے۔ اس بنا پر جس حاملہ عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے وہ دونوں آیتوں کے تحت آسکتی ہے۔ ایک کے اعتبار سے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہونی چاہیے اور دوسری کے اعتبار سے وضع حمل ہونی چاہئے



بعض صحابہ کا فتویٰ پہلی آیت کے مطابق تھا اور بعض کا دوسری کے مطابق تھا۔

(ج) موقع و محل کی تعیین کے بارے میں اختلاف۔ حضرت عمرؓ کے دیگر صحابہؓ سے بیشتر اختلاف اسی پر ملتی ہیں۔

(۲) حدیث کی لاعلمی کی وجہ سے فتوؤں میں اختلاف۔ بعض حدیثیں ایسی تھیں جو عام طور پر لوگوں کو یاد تھیں یا رسول اللہؐ کا عمل لوگوں کے سامنے تھا اور بعض ایسی تھیں جو کم لوگوں کو یاد تھیں یا دو چار صحابہؓ کے سامنے رسول اللہؐ کا عمل تھا اور بقیہ لوگ ان سے ناواقف تھے۔ عمومی حیثیت سے حدیثوں کے روایت کرنے کا رواج نہ تھا، نیز کسی کتاب میں حدیثیں بدون بھی نہ تھیں کہ جن کی طرف رجوع کرنا آسان ہوتا۔

(۳) حدیث کے قبول کرنے میں اختلاف۔ کسی کو پہنچے ہوئے ذریعہ پر اعتماد حاصل ہو جاتا اور کسی کو اعتماد نہ ہوتا جس کی بنا پر فتوؤں میں اختلاف ہوتا تھا۔

(۴) رائے کی وجہ سے اختلاف۔ صحابہؓ نے رائے کے استعمال میں مصالح، اصول دین اور فقہ کی روح کو سامنے رکھا تھا۔ قاعدہ قانون ان کے زمانہ میں زیادہ مقرر نہ ہوئے تھے۔ استحسان اور استصلاح کی صورتوں کا ثبوت بھی ان کے یہاں ملتا ہے۔ چونکہ احکام کے موقع و محل کو انہوں نے اپنی نظروں سے دیکھا تھا۔ مزاج شناس نبوت بن کر نظامِ شریعتی کو سمجھا تھا اس بنا پر ان کی رائے اور بعد والوں کی رائے میں فرق کرنا لازمی ہے پھر تمام صحابہؓ ایک ہی حیثیت سے مصلحت پر نظر ڈالنے کی پابند نہ تھے، بلکہ مصالح پر مختلف لوگ مختلف حیثیات سے نظر ڈالتے تھے جس کی بنا پر فتوؤں میں اختلاف ناگزیر تھا۔

چونکہ اس دور میں فقہ واقعاتی اور عملی تھا۔ اس بنا پر اختلاف بھی محدود تھا۔ باہمی مشورہ اور اطمینان حاصل ہونے کے بعد جو مسئلہ حل کیا جاتا اس میں اختلاف کا سوال ہی نہ تھا۔

اس دور کے مشہور ترین حضرات جو فقہ میں زیادہ ماہر اور اس کے رمزشناس تھے یہ ہیں :-

حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت

ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ۔

مسلم جماعت تین فرقوں میں تقسیم ہوگی | (۴) سیاسی حیثیت سے مسلم جماعت کا ذیل کے تین فرقوں میں تقسیم

ہونا بھی فقہ پر کافی اثر انداز ہوا ہے۔

(۱) جمہور مسلمان جنہوں نے حضرت امیر معاویہؓ اور ان کی خلافت پر اتفاق کر لیا تھا۔

(۲) شیعہ جو حضرت علیؓ اور اہل بیت کی محبت پر قائم تھے۔

(۳) خوارج جو حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ تینوں کو ناپسند کرتے تھے۔

اختلاف جس حیثیت سے بھی ہوا اس کا اثر ظاہر ہونا فطری ہے۔ مذکورہ اختلاف اگرچہ سیاسی تھا لیکن

روایت اور رائے کی وقعت جتنی موقہین کی ہوتی تھی۔ مخالفین کی اتنی نہ تھی جس کی بنا پر فتاویٰ میں اختلاف

ہوتا تھا۔ جو لوگ پارٹی بندی کے افسانہ سے واقف ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اکثر و بیشتر پارٹیاں سیاسی

نوعیت کی ہوتی ہیں۔ مذہبی رنگ محض مقصد کے حصوں کے لیے اختیار کرتی اور مذہب کو آلہ کار بناتی ہیں فرقہ بندی

و پارٹی بازی کی یہ تاریخ نہایت درد انگیز ہے کہ تقریباً ہر ایک کا پس منظر سیاسی رہا اور ہر دور میں سیاست

کی قربان گاہ پر مذہب کی نذر پیش کی گئی ہے۔

## تیسرا دور

یہ دور حضرت معاویہؓ کی حکومت ۴۰ھ سے شروع ہو کر دوسری صدی ہجری  
تیسرا دور فقہ کا تاسیس دور تھا

کی ابتدا تک رہتا ہے۔ فقہ کی ترتیب و تدوین کا پورا مسالہ اسی دور میں تیار

ہوا تھا۔ اس بنا پر اس کو ترتیب و تدوین کا تاسیس دور کہنا زیادہ مناسب ہے۔

اس دور کی یہ خصوصیات فقہ پر بھی اثر انداز ہوئی ہیں۔

اس دور کی امتیازی چیزیں

(۱) مسلمانوں کی باہمی فرقہ بندیاں۔ فرقوں کے رجحانات و میلانات ایک حد تک

باہم مختلف ہونے کی وجہ سے اپنے اپنے فرقہ کے آدمیوں کو تزیح دیتے تھے۔

(۲) مرکز میں پہلی جیسی جاذبیت نہ باقی رہنے کی وجہ سے نیز "اسلامی کار" کو آگے بڑھانے کی غرض

سے علما و فقہاء مختلف ملکوں اور شہروں میں پھیل گئے تھے اور وہیں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ان حضرات کی تعلیم

و تربیت سے تابعین کی ایک جماعت تیار ہوئی جو صیابہ رضی کے بعد صحیح معنوں میں ان کی جانشین

ثابت ہوئی۔ ان میں سے بعض تابعی ایسے بھی تھے جو بجا طور پر صحابہؓ کے ہم پلہ تھے۔

(۳) احادیث کی روایت کا سلسلہ جاری ہوا اور حدیث کا عام رواج ہوا۔ صحابہؓ کے زمانہ میں ایک حد تک اس پر پابندی تھی۔ لوگوں کے سامنے رسول اللہؐ کا عمل موجود تھا۔ اس بنا پر زیادہ ضرورت بھی نہ تھی۔ اب نظامِ تشریحی کی نوکِ پاک درست رکھنے کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ تھی کہ رسول اللہؐ کے قول و فعل اور رسول اللہؐ کی وہ زندگی جو صحابہؓ نے اپنے اندر سرایت کی تھی، تعلیم و تربیت کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ عام کی جائے۔ چنانچہ صحابہؓ نے حاصل کردہ تمام چیزوں، نیز اپنی پاکیزہ زندگی کو تابعین کی طرف منتقل کیا اور وہ امور و مسائل بھی ان کے گوش گزار کیے جن سے رسول اللہؐ کے بعد صحابہؓ کو سابقہ پڑا تھا۔ اور خلفاء راشدین کے زمانہ میں لوگ اس پر کاربند تھے۔

(۴) غیر عرب لوگوں کی تعلیم و تربیت سے آراستہ ایک بڑی جماعت تیار ہوئی اور اس نے تمام اسلامی شہروں میں تعلیم و تربیت کے مرکز قائم کئے۔ یہ حضرات اپنی صلاحیت کے لحاظ سے عرب کے مقابلہ میں کم نہ تھے۔ بلکہ بعض مورخین کا خیال ہے کہ فقہ اور روایت میں عجم کا حصہ عرب سے زیادہ ہے۔ اگر زیادہ نہ بھی ہو تو برابر کی شرکت میں کوئی کلام نہیں۔ اس طرح غیر عربی ممالک کے لوگوں کو نظامِ تشریحی سمجھنے، اس کا تجزیہ کرنے اور نئے انداز سے سوچنے کے کافی مواقع فراہم ہوئے۔

(۵) رائے اور حدیث کو استعمال کرنے کی حد میں اختلاف ہوا جس کی بنا پر دو مختلف گروہ بن گئے، ایک گروہ انہیں حدیثوں کو سامنے رکھ کر فتویٰ دیتا جو موجود تھیں اور اس کو مل سکتی تھیں۔ اس بنا پر اس کا دائرہ نسبتاً تنگ اور محدود تھا۔ دوسرا گروہ شریعت کو عقل اور صولی معیار سے دیکھتا اور حدیث نہ ملنے کی صورت میں رائے استعمال کرتا تھا۔ اس بنا پر اس کا دائرہ نسبتاً وسیع تھا۔ اہل حجاز کا رجحان اول کی طرف تھا اور مکہ مکرمہ، مدینہ، عراق کا دوسرے کی طرف تھا اور مرکزِ کوفہ تھا۔ ظاہر ہے کہ حجازیوں کو حدیث حاصل کرنے میں جتنی سہولتیں تھیں عراقیوں کو اتنی میسر نہ تھیں البتہ صحابہؓ کے مختلف ممالک میں منتشر ہونے کے بعد حجازیوں کے لیے بھی پہلی جیسی سہولتیں نہ رہ گئی تھیں۔ اس وقت ملکوں اور شہروں میں ایسے روابط نہ تھے کہ جن کی بنا پر حدیثی مسائل کی باہمی شیرازہ بندی کی جاسکتی بخلاف رائے سے کام لینے

والے گروہ کے کہ وہ علل و اسباب کا سراغ لگا کر اصول کے تحت بڑی حد تک احکام و مسائل کی شیرازہ بندی کر سکتا تھا۔ اس کے علاوہ پہلے کے مقابلہ میں اس گروہ کو تمدنی زندگی اور گونا گوں احوال و مسائل سے زیادہ سابقہ تھا۔ بیرونی اثرات یہاں کافی تھے۔ مختلف تمدن اور مختلف مکتبہ فکر کے لوگ موجود تھے۔ اس بنا پر لازمی طور سے دونوں کی نگاہوں میں بڑا فرق اور فتاویٰ و فیصلہ میں اختلاف ہوگا۔

قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ اس دور میں قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کا استعمال کثرت سے ہونے لگا تھا۔ فقہاء پر نئے نئے مسائل کا دباؤ ایسا پڑا کہ انہیں مذکورہ اصولوں کے بغیر چارہ نہ تھا۔ اہل حدیث کے بعض حضرات نے اس کے خلاف سخت آواز اٹھائی، حتیٰ کہ قیاس کے استعمال تک کو ناجائز بتایا، لیکن عملی زندگی سے انہیں اگر ایسا سابقہ پڑتا جیسا ان حضرات کو پڑا تھا تو بڑی حد تک اختلاف کی نوعیت میں فرق ہو جاتا یہی وجہ تھی کہ اختلاف میں شدت زیادہ دنوں تک نہ باقی رہ سکی بلکہ کچھ دنوں کے بعد ان کے شاگردوں کے درمیان باہمی استفادہ کا سلسلہ قائم ہو گیا تھا۔

اس دور کے مشہور فقیہ و مفتی درج ذیل ہیں۔

مدینہ کے فقیہ و مفتی۔

مدینہ کے مشہور فقیہ و مفتی

(۱) امام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا (۲) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما (۳) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ (۴) حضرت سعید بن مسیب مخزومی (۵) حضرت عروہ بن زبیر بن عوام (۶) حضرت ابوبکر بن عبد الرحمن (۷) حضرت علی بن حسین رضی اللہ عنہما (۸) حضرت عبید اللہ بن عبداللہ بن عقیب بن مسعود (۹) حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما (۱۰) حضرت سلیمان بن یسار (۱۱) حضرت قاسم بن محیی بن ابوبکر رضی اللہ عنہما (۱۲) حضرت نافع رضی اللہ عنہ (۱۳) حضرت ابن شہاب زہری (۱۴) حضرت ابو جعفر محمد بن علی بن حسین (۱۵) حضرت ابوالزناد رضی اللہ عنہما (۱۶) حضرت یحییٰ بن سعید انصاری رضی اللہ عنہ (۱۷) حضرت ربیعہ بن ابی عبد الرحمن۔

کہ کے فقیہ و مفتی

کہ اور کوفہ کے مشہور فقیہ و مفتی

(۱) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما (۲) حضرت مجاہد بن جبر (۳) حضرت عکرمہ (۴) حضرت عطاء بن ابی رباح (۵) حضرت ابو زبیر محمد بن مسلم



کوفہ کے فقیہ و مفتی :-

۱۱) حضرت علقمہ بن قیس النخعی (۲) حضرت مسروق بن اجدع (۳) حضرت عبیدہ بن عمر سلمانی (۴) حضرت اسد بن زید نخعی (۵) حضرت شریح بن حارث کندی (۶) حضرت ابراہیم بن زید نخعی (۷) حضرت سعید بن جبیر (۸) حضرت عامر بن شریح (۹) بسرہ کے فقیہ و مفتی :-

بصرہ و شام کے مشہور فقیہ و مفتی

(۱) حضرت انس بن مالک انصاریؓ فادم رسول اللہ صلعم (۲) حضرت ابو العالیہ

(۳) حضرت ابو الشعثہ جابر بن زید (۴) حضرت محمد بن سیرین (۵) حضرت حسن بن ابی الحسن یسار (۶) حضرت قتادہ بن دعامہ -

شام کے فقیہ و مفتی :-

(۱) حضرت عبد الرحمن بن غنم اشعریؓ (۲) حضرت ابو ادریس خولانی (۳) حضرت قبیبہ بن ذویب (۴) حضرت نکول بن ابو مسلم (۵) حضرت رجا بن حیوۃ الکندی (۶) حضرت عمر بن عبد العزیز بن مروان -

مصر کے فقیہ و مفتی :-

مصر و یمن کے مشہور فقیہ و مفتی

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ (۲) حضرت ابوالخیر مرشد بن عبد اللہ (۳) حضرت

یزید بن ابی حمیب -

یمن کے فقیہ و مفتی :-

(۱) حضرت طاؤس بن کیسان جندی (۲) حضرت وہب بن منبہ (۳) حضرت یحییٰ بن ابی کثیر -

مذکورہ حضرات فقہ اور روایت میں مشہور تھے۔ اور مختلف شہر کے لوگوں کے مرکز توجہ تھے۔ فقہ کے مختلف اسکول اس دور میں قائم نہ ہوئے تھے بلکہ جو شخص جس سے چاہتا فتویٰ حاصل کرتا اور وہ اپنی صوابیہ کے مطابق اس کا جواب دیتا تھا۔ اگر ایک کے پاس تشفی نہ ہوتی یا مزید تحقیق درکار ہوتی تو دوسرے مفتی کے پاس جا کر وہی فتویٰ معلوم کر لیا جاتا۔ یہ کوئی عیب کی بات نہ سمجھی جاتی تھی۔

مفتی و فقیہ حضرات کے علاوہ مختلف شہروں میں سرکاری طور پر قاضی بھی مقرر تھے۔ اور قرآن و حدیث کے

مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ اگر ان دونوں میں انہیں حکم نہ ملتا یا مزید وضاحت کی ضرورت ہوتی تو مشہور فقہاء کو فتویٰ لے کر اپنی رائے سے اجتہاد کر کے فیصلہ کرتے تھے۔ اور کبھی خلافت سے بذریعہ خط و کتابت دریافت کرتے تھے۔

اس دور میں خارجی اور شیعی فرقہ نے زیادہ ترقی حاصل کی۔ خارجی بہت سے ذہنی امور میں اپنی رایوں پر سختی کے ساتھ قائم رہے جس کا نتیجہ

یہ نکلا کہ حدیث قبول کرنے میں انہیں لوگوں کو ان کی نظر میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی جو ان کے دوست اور ہم خیال تھے۔

شیعوں میں مختلف فرقہ پیدا ہوئے اور ان لوگوں نے غیر شیعی حضرات سے استفادہ کو زیادہ اہمیت نہ دی۔ غرض اس طرح ہر فرقہ نے اپنے اپنے امام سے روایت و فقہ حاصل کرنے کو ترجیح دی۔

تدوین حدیث اور وضع حدیث کا سلسلہ شروع ہوا | ایک طرف حدیث کی باقاعدہ تدوین کے لیے حضرت محمد بن عبدالعزیز نے جدوجہد شروع کی اور تمام ملک کے لوگوں کو لکھا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

حدیثیں تلاش کر کے انہیں جمع کرو کیوں کہ مجھے علم اور علماء کے فنا ہو جانے کا خوف معلوم ہوتا ہے۔“

اور دوسری طرف جھوٹی حدیثوں کے روایت کرنے کا رواج ہوا جس کے | دغح حدیث کے اسباب اسباب یہ تھے۔

(۱) بددین قسم کے لوگ دین کی تحقیر کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۲) جاہل صوفی اور عبادت گزار نیکی اور دینداری کا کام سمجھ کر مذہبی ترغیبات اور فضائل سے متعلق حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۳) کم ظرف اور بے استعداد محدثین شہرت حاصل کرنے کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۴) بدعت کے مبلغین اور فرقوں کے متبعین اپنے اپنے مسلک پر دلیل قائم کرنے کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۵) بعض لوگ اہل دنیا کو خوش کرنے اور ان کے کاموں پر شرعی دلیل قائم کرنے کی غرض سے حدیثیں

وضع کرتے تھے۔

(۶) بعض لوگ ضعیف اور کمزور تن کے لیے مشہور اور صحیح سند گھڑتے اور بعض سند کو الٹ پلٹ کر اس میں کچھ ترمیم کر دیتے جس کا مقصد یہ ہوتا کہ ان کی کہی ہوئی بات پر کسی قسم کا الزام نہ آنے پائے یا لوگ نئی دریافت سے متحیر اور ششدر ہو کر علمی بلندی تسلیم کر لیں۔

(۷) بعض لوگوں نے جن حدیثوں کو خود نہیں سنا تھا یا جن راویوں سے خود ملاقات نہ کی تھی، مذکورہ غرض سے ان کے بارے میں وہ جھوٹے دعوے کرتے کہ میں نے اپنے کان سے سنا ہے یا میں نے خود راوی سے ملاقات کی ہے۔

(۸) بعض لوگ صحابہ کے اقوال عرب کے مقولے، حکماء کے حکمت آمیز قصوں کو رسول اللہ کی طرف بائیں کرتے تھے۔

اچھی خاصی تعداد | (۹) مختلف فرقہ کے لوگ اپنے اپنے عقائد و اعمال کی تائید میں حدیثیں وضع کرنے لگے تھے  
حق پرستی لوگوں کی تھی | ظاہر ہے کہ کسی دور میں بھی نہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں نہ اس دور میں سب یکساں تھے۔ رسول اللہ کے زمانہ سے قرب کی بنا پر اچھی خاصی تعداد حق پرستوں اور دین و ایمان پر قربان ہونے والوں کی موجود تھی۔ کچھ ایسے بھی تھے جو مذکورہ قسم کی حرکتیں کر کے اس روشنی کو مدھم کرنا چاہتے تھے۔ وضع حدیث کا سلسلہ شروع ہو جانے کی وجہ سے محدثین کے لیے تدوین حدیث کا کام نہایت مشکل اور سخت بن گیا تھا۔ ان حضرات نے تدوین حدیث کے مرحلہ میں آمیزشوں سے حدیث کو جس طرح پاک کیا اور جس قدر کامیابی حاصل کی وہ تاریخ کا نہایت اہم باب ہے۔

## چوتھا دور

اس کی بنیاد تیسرے دور میں پڑی تھی اور فرقہ کی باقاعدہ تدوین اس  
چوتھے دور کی بنیاد تیسرے میں پڑی تھی | جلیل القدر امام اور پیشوا جن کے مقلدین اطراف عالم میں پھیلے ہوئے اپنے اپنے امام کی طرف منسوب فقہ پر عمل پیرا ہیں وہ اسی دور کے ہیں۔

اس دور میں یہ خصوصیات فقہ پر کافی اثر انداز ہوئیں :-

دور کی امتیازی خصوصیات (۱) تمدن کی وسعت۔ اس کی وجہ سے نئی نئی ضرورتیں پیدا ہوئیں اور غور و فکر

لیے نئے نئے میدان سامنے آئے۔

(۲) عمومی حیثیت سے علمی حرکت۔ یونانی علوم و فنون کی ترویج ہوئی اور ایک دوسرے سے استفادہ

مواقع فراہم ہوئے۔

تدوین حدیث کا کام اس دور میں انجام پایا اور تقریباً تمام اسلامی

شہروں میں تدوین کی طرف توجہ دی گئی۔ اس سلسلہ میں کام کرنے

نے خصوصی حیثیت کے حامل یہ اصحاب تھے۔

(۱) مدینہ میں امام مالک بن انس۔

(۲) مکہ میں عبد الملک بن عبد العزیز۔

(۳) کوفہ میں سفیان ثوری۔

(۴) بصرہ میں حماد بن سلمہ اور سعید بن ابی عروبہ۔

(۵) واسط میں شمیم بن شبیر۔

(۶) شام میں عبد الرحمن اوزاعی۔

(۷) یمن میں یحییٰ بن ابرہہ۔

(۸) خراسان میں عبد اللہ بن مبارک۔

(۹) رے میں جریر بن عبد الحمید۔

تدوین کے اس ابتدائی دور میں عموماً ایک قسم، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ متعلق حدیثوں کو سلسلہ وار توڑ دیا

جاتا تھا۔ نیز حدیث کے ساتھ صحابہ و تابعین کے اقوال مخلوط طریقہ پر جمع کرنے کا رواج تھا۔ حدیث کی نسبت

رسول اللہ کی طرف ہوتی اور صحابہ و تابعین کے اقوال کی نسبت ان کی طرف کی جاتی تھی۔

تدوین کے دوسرے مرحلہ میں لوگوں نے اقوال و احادیث الگ الگ نقل کیے اور ایسی کتابیں مسابہ



کے نام سے مشہور ہوئیں، مثلاً مسند عبداللہ بن موسیٰ کوفی، مسند امام احمد بن حنبل، مسند اسحاق بن راہویہ، مسند عثمان بن ابی شیبہ، مسند مسدد بن مسرہ البصری، مسند اسد بن موسیٰ المصری، مسند نعیم بن حماد۔ ان تمام حضرات نے اس کا بھی اہتمام کیا تھا کہ ایک راوی کی ساری روایتیں اسی راوی کے تحت بیان کی جاتی تھیں مثلاً مسند ابو بکر صدیق جس میں ابو بکر سے مروی تمام روایتیں بیان کی گئی تھیں۔

تیسرے مرحلہ میں اس عظیم الشان ذخیرہ سے انتخاب میں نہایت چھان بین کی گئی۔ اس طبقہ کے سرخیل محمد بن اسمعیل بخاری اور مسلم بن حجاج نیشاپوری ہیں۔ ان دو بزرگوں نے نہایت چھان بین کے بعد اپنی کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم تالیف فرمائی۔ ان کے علاوہ ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، اور نسائی نے بھی بڑی حد تک انہیں دونوں بزرگوں کے نقش قدم پر چل کر اس اہم کام کو انجام دیا۔ صحاح ستہ کے نام سے انہیں کی کتابیں مشہور ہیں۔ ان کے علاوہ اور حضرات بھی ہیں جنہوں نے حدیث کی کتابیں تالیف کی ہیں۔ لیکن جتنی شہرت ان حضرات کو حاصل ہوئی دوسروں کو نہ ہو سکی۔ اگرچہ بعض حدیثیات سے دوسرے بھی زیادہ شہرت کے مستحق تھے۔

جرح و تعدیل کا فن اس ایک اور طبقہ نے حدیث کے راویوں کے حالات کی چھان بین کو اپنا مطمح نظر بنایا۔ اس نے راویوں کے حالات کی پوری تحقیق کی۔ اخلاقی حالت، حافظہ، ضبط کی طاقت

وغیرہ پر تفصیلی معلومات فراہم کئے۔ یہ حضرات رجال بروج و تعدیل کے نام سے مشہور ہیں۔ جرح و تعدیل کے اعتبار سے کچھ راوی ایسے ہیں جن کی تعدیل وغیرہ پر سب کا اتفاق ہے، ان کی روایت کا درجہ اونچا ہے۔ کچھ ایسے ہیں جن میں سقم کی وجہ سے ان کے چھوڑ دینے پر سب کا اتفاق ہے اور کچھ ایسے ہیں جن کے بارے میں خود اصحاب جرح و تعدیل کا اختلاف ہے۔ بہر حال اس دور میں علم حدیث ایک مستقل فن بن گیا۔ اور اس کے بارے میں ہر حیثیت سے بحث و مباحثہ اور تحقیق کا سلسلہ قائم ہوا تھا جس کے لیے بہت سے لوگ وقف تھے۔

اصول فقہ کی تدوین ہوئی (۴) اصول فقہ کی تدوین اسی دور میں ہوئی، لیکن فقہ کے مواد کے بارے میں اختلاف اور مواد فقہ میں اختلاف ہوا۔ اس کی چند صورتیں تھیں مثلاً:

(۱) حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فقیہ نے کلام نہیں کیا، البتہ اس کے قول کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہوا اور ہر فقیہ نے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے پر کیے۔ چند آدمیوں نے حدیث ہی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ لیکن جمہور فقہاء سے ان کا کوئی ملق نہ تھا، بلکہ انہوں نے ان پر سخت نیکر کی تھی۔ حتیٰ کہ امام شافعیؒ وغیرہ نے انکار حدیث کے طریقہ کو المالت و گمراہی کا طریقہ قرار دیا۔

(ب) قیاس اور استحسان کے ماخذ قرار دینے میں اختلاف ہوا۔ محدثین نے قیاس کے زیادہ استعمال پر پابندی لگانے کی کوشش کی اور امام شافعیؒ نے استحسان کی ترویج کی۔ ظاہر یہ (امام داؤدؒ اہری کی طرف منسوب) نے قیاس کا نہایت شدت کے ساتھ انکار کیا (ہر ایک کی تعریف فقہ مدامی کے ماخذ میں آئے گی)۔

اس میں شک نہیں کہ قیاس سے اس دور میں بہت زیادہ کام لیا گیا تھا۔ احناف کا حصہ اس میں بہت زیادہ ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کا ان کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ اور شوافع کا ان دونوں کے درمیان ہے۔ (ج) اجماع کی شرطوں میں اختلاف ہوا۔ جس کی بنا پر مسائل ثابت کرنے میں مختلف زاویہ نگاہ پیدا ہوئے۔

(د) حکم کے ثبوت کے درجہ اور طریقہ میں اختلاف ہوا کہ مثلاً کس طرح وجوبی حکم ثابت ہوتا ہے اور کس طرح غیر وجوبی حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کے قاعدے و ضابطے مرتب کئے۔

(۵) فقہاء نے اصول فقہ پر بہت سی کتابیں لکھیں اور نہایت کامیاب طریقہ پر اس فن کو بدو تک لیا جس سے بعد کے لوگوں کو رہبری حاصل ہوئی اور اسی کو بنیاد بنا کر مسائل کا استنباط و استخراج کرتے رہے۔

قرآن و سنت کے اسلوب بیان اور قوت مطالبہ وغیرہ پر نظر کر کے فرض، واجب، سنت، مستحب، مندوب وغیرہ کی اصطلاحیں مقرر کی گئیں۔

شہور فقہاء کی تفصیل | اس دور کے مشہور فقہاء حسب ذیل ہیں۔

(۱) امام ابو حنیفہ - ان کے زمانہ میں کوفہ میں تین ائمہ بڑے فقیہ تھے -

(۱) سفیان بن سعید ثوری -

(۲) شریک بن عبداللہ نخعی -

(۳) محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ -

امام ابو حنیفہ اور ان حضرات میں علمی بحثیں ہوتی رہتی تھیں -

امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں درج ذیل کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی -

(۱) ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری -

(۲) محمد بن حسن بن فرقد شیبانی -

(۳) زفر بن ہزیر بن قیس کوفی -

(۴) حسن بن زیاد لولوی کوفی -

(۲) امام مالک بن انس بن ابی عامر - محدثین اور فقہاء دونوں گروہ میں ان کے شاگرد ہیں - کیوں کہ ان

میں محدث اور فقیہ دونوں کے وصف موجود تھے - اصول "مصالحہ مسلہ" سے امام مالک نے فقہ کو کافی وسیع

بنایا ہے -

(۳) امام محمد بن ادریس شافعی جو امام شافعی کے نام سے مشہور ہیں ان کے شاگرد مصر و عراق دونوں

جگہ کافی تعداد میں موجود تھے -

(۴) امام احمد بن حنبل بن ہلال - ان کے بھی محدثین اور فقہاء دونوں گروہ میں کافی شاگرد ہیں -

یہ چاروں امام وہ ہیں جن کے مسلک نے شہرت حاصل کی، ان کی فقہوں کی گئی

اور باقی رہی شہرت کے عمومی اسباب یہ تھے -

(۱) ان حضرات کی تمام رائیں جمع کر لی گئی تھیں پہلے دور کے لوگوں کو یہ بات نہ حاصل تھی - اس بنا پر

مستقل رائے کی حیثیت سے ان کے مقابلہ میں ان کو شہرت حاصل نہ ہوئی -

(۲) ان کے شاگردوں کو سوسائٹی میں ادنیٰ درجہ حاصل ہوا - پھر جب انہوں نے اپنے استادوں

کی رائیں نقل کیں تو وہ نہایت وقعت کی نظر سے دیکھی گئیں۔

(۳) شاگردوں نے ان کی رائے کی اشاعت و حمایت میں کافی زور لگایا۔

(۴) بعض مسلک اپنی وسعت اور ان میں عزوتوں کے زیادہ پوری ہونے کی وجہ سے حکومت کے

قانون بن گئے تھے۔

اس دور میں شیعوں کے دو فرقوں اور ان کے مذہبوں نے شہرت حاصل کی۔  
فرقہ زیدیه اور امامیہ کی شہرت ہوئی۔  
(۱) شیعہ زیدیه اور (۲) شیعہ امامیہ :-

۱۔ زیدیه فرقہ زید بن علی بن حسین کی طرف منسوب ہے۔ اس کے اماموں میں اجتہاد کی شرط ضروری ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ان میں یہ کثرت امام اصحاب الرائے پیدا ہوئے۔ ان میں زیادہ مشہور یہ ہیں :-

(۱) الحسن بن علی بن الحسن زید۔

(۲) الحسن بن زید بن محمد۔ (۳) قاسم بن ابراہیم۔

(۴) ہادی کئی بن الحسن بن القاسم۔

(۲) شیعہ امامیہ :- اس فرقہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ امام معصوم ہوتے ہیں۔ اور حضرت علیؑ رسول اللہ

کے وصی ہیں۔ اثنا عشریہ کے سب سے بڑے امام اس دور میں ابو عبد اللہ جعفر صادق تھے۔ اور ان کے والد

ابو جعفر محمد ابوباقر۔

فقہ کے بعض مذاہب ایسے بھی ہیں جن کے ماننے والے موجود تھے اور ایک  
فقہ کے بعض مذاہب فنا ہو گئے  
زمانہ تک ان کی پابندی کی جاتی رہی، لیکن بعد میں دوسرے مذاہب ان پر

غالب آ گئے اور یہ فنا ہو گئے۔ ان میں کے چند مشہور فقہاء امام یہ ہیں :-

(۱) ابو عبد الرحمن بن محمد اوزاعی۔

(۲) ابو سلیمان داؤد ظاہری۔

(۳) ابو جعفر محمد بن جریر طبری۔

اس دور میں فقہ ایک حد تک نظری اور تخیلی بن گیا | اس دور میں فقہ عملی اور واقعہ پر مبنی رہا۔ بلکہ ایک حد تک



نظری اور بیانی بن گیا۔ یعنی واقعات و مسائل کے پیش آنے سے پہلے فرض کر کے ان کے متعلق احکام بیان کر کے جانے لگے۔ اس سلسلہ میں فقہاء عراق سب سے بازی لے گئے ان میں بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ نسلیں گزرنے کے بعد بھی شاید ان کی ضرورت نہ پڑے۔ اس طریق کار سے ایک طرف فقہ نہایت وسیع اور ضخیم بن گیا اور دوسری طرف بعد کے لوگوں میں اعتماد اور سہل پسندی پیدا ہو گئی۔

فقہ اسلامی کا یہ مجموعہ موجود محفوظ ہے اور نہایت قیمتی مباحث پر مشتمل ہے۔ ذیل میں ہم فقہ اسلامی کے ماخذ بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ مجموعہ فقہ وجود میں آیا تھا۔

۷

لے پوری بحث کے حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ فقہ اسلامی (مؤلف علامہ محمد حفصی) مقدمہ مسلم اور تذکرہ الموضوعات وغیرہ۔

## فقہ اسلامی کے ماخذ

”ماخذ“ سے وہ ذرائع مراد ہیں جن سے قانون اخذ کیا جاتا ہے، یا وہ مقامات ہیں جہاں سے قانون دلائل کے ساتھ حاصل کیے جاتے ہیں۔ جس فن میں ان ذرائع اور مقامات سے بحوث ہوتی ہے وہ ”اصول فقہ“ کہلاتا ہے۔ کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے :-

هو علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية ان کے ذریعہ دلائل سے قوانین کے استنباط کا عن دلائلہا۔  
 عرفیہ معلوم ہو۔

یہ فن قوانین کے استنباط کے لیے منابع کا کام دیتا ہے اور فنی حیثیت سے اس کی تدوین اسلام ہی کی مرہونِ منت ہے۔ لیکن غرض سے استعمال نہ ہونے کی وجہ سے جدید ترتیب و تنظیم کی ضرورت ہے کہ ارتقا پذیر ذہن اور ارتقا پذیر معاشرہ کو اپنے اندر سمو سکے۔

قانون کی کتابوں میں ماخذ کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں :-  
 (۱) ماخذ صوری (۲) ماخذ مادی۔

(۱) ماخذ صوری :- قانون کا وہ ماخذ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنا جواز اور اثر حاصل کرتا ہے۔

(۲) ماخذ مادی :- قانون کا وہ ماخذ ہے جس سے قانون اپنا مواد حاصل کرتا ہے۔

ان طرز ایک کے ذریعہ مواد کی فراہمی ہوتی اور دوسرے کے ذریعہ قانون کا کردار اور مقام متعین ہوتا ہے۔ فقہ اسلامی کا مآخذ صوری مسلم کے لیے اللہ کی رضا و خوشنودی حاصل کرنا اور غیر مسلم کے لیے

لے شرع مسلم البیوت بہر العلوم ماقدّمہ تدریج تلویح مع ماہی تلویح ۱۸۹۹ ص ۱۸۹۔

سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہے۔ جس طرح دنیاوی و ملکی قوانین کا ماخذ صوری ہر مذہب و ملت کے لیے سلطنت کی مرضی حاصل کرنا ہوتا ہے۔

فقہ اسلامی کے مادی ماخذ عمومی حیثیت سے بارہ ہیں:

فقہ اسلامی کے بارہ ماخذ ہیں

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) استحسان (۶) استدلال (۷)

استصلاح (۸) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں (۹) تعامل (۱۰) عروت اور رسم و رواج (۱۱) ماقبل کی شریعت (۱۲) ملکی قانون۔

اسول فقہ کی کتابوں میں صراحتاً صرف پہلے چار کا ذکر ملتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض ماخذ کو بعض میں داخل سمجھا گیا ہے۔ اور اختصار کے طور پر صرف چار کا ذکر کر کے ان کی تعبیر و توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ان کے عموم میں بقیہ داخل ہو جاتے ہیں، مثلاً قیاس کے عموم میں استحسان، استصلاح وغیرہ داخل ہیں۔ اجماع میں تعامل اور رسم و رواج میں داخل ہیں۔ ماقبل کی شریعت قرآن یا حدیث کے عموم میں آتی ہے۔ ملکی قانون تعامل میں شمار ہو سکتے ہیں۔ رائیں اگر قیاس پر مبنی ہیں تو ان کا شمار قیاس میں ہوگا۔ ورنہ وہ سماع پر محمول حدیث کے ذیل میں جابئیں گی۔ استدلال بھی قیاس کے قریب ہے۔ اگرچہ اس کا مفہوم بھی قیاس سے زیادہ وسیع ہے۔ پہلے چاروں ارکان میں درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے فرق ہے۔ بلکہ اصل ماخذ صرف قرآن ہی سنت بھی ایسی کی شرح اور عملی زندگی میں اسی کی شکل ہے۔ سنت میں بعض تشریحات وقتی اور مقامی ہیں۔ اور بعض اصولی اور دائمی۔ تشکیل قانون کے مرحلہ میں یہ دونوں حیثیتیں ملحوظ رکھی جاتی اور رہنمائی کا کام دیتی ہیں۔ اجماع و قیاس کی ترتیب و تنظیم قرآن و سنت ہی کی مقررہ بنیادوں پر ہوتی ہے اور یہی زاویہ نگاہ ان دونوں کے بارے میں مفید ہو سکتا ہے۔ (اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی)

اس موقع پر قانون روما کے ماخذ کا تذکرہ دلچسپی اور مزید وضاحت کا باعث ہوگا۔ اس لیے ذیل میں اس کو نقل کیا جاتا ہے۔ مختلف مراحل

قانون روما کے ماخذ کی تفصیل

سے گزرنے کے بعد قانون روما کے مندرجہ ذیل ماخذ قرار پا گئے تھے۔

(۱) ایک کتاب جس میں بیشتر مذہبی امور کے متعلق قانون درج تھے۔ اس کا نام جس

سویلے پاپیریانس (JUS CIVILE PAPIRIANUS) ہے۔ ان ہی مذہبی قواعد کو فاس (FAS) کہتے تھے۔

(۲) فقہاء مجتہدین کے فتاویٰ۔

یہ فقہاء تین جماعتوں میں منقسم کیے گئے ہیں :-

(الف) اجبار اور فقہائے سلف۔ یہ حضرات قانون مندرجہ "دوازده الواح" کی تشریح کرتے

تھے۔ ان کی اس تشریح و توضیح سے آگے چل کر بالکل نئے قواعد کا ایک بہت بڑا مجموعہ ترقی پا گیا تھا۔

(ب) فقہائے متقدمین، متاخرین سے ممتاز کرنے کے لیے، انہیں متقدمین کہا جاتا ہے۔ ان کے درج ذیل

کام کی نوعیت سے ان کی حیثیت تقریباً وکلاء جلسی معلوم ہوتی ہے مثلاً (۱) قانونی معاملات سے متعلق سوالات

کے جواب دینا۔ (ب) مقدمہ کی ابتدائی منازل میں موکل کے مفادات کی نگہداشت کرنا۔ (ج) عدالت میں

مقدمہ کی پیروی کرنا۔ (د) کبھی یہ حضرات قانونی رسالوں کی تالیف کرتے اور بعض خاص صورتوں میں

تحریری فتویٰ بھی دیتے تھے۔ لیکن زیادہ تر وہی کام سپرد تھے، جو پہلے بیان ہوئے ہیں۔

(ج) مستند مجتہدین۔ یہ فقہاء مستند اصول قانون کے زمانہ کے ہیں، یہ زمانہ دوسری صدی عیسوی

کی ابتدا سے شروع ہوتا ہے ان کے یہ کام تھے :-

(۱) رومی قانون کی ترقی۔

(۲) مجموعہ قوانین میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا۔

(۳) قانون کی تشریح جدید کرنا اور حالات کے مناسب نئے قالب میں ڈھالنا۔

(۴) اعلیٰ ترین مجلس وضع قوانین۔ اس میں بادشاہ اور اس کی خصوصی مجلس شامل تھی۔

(۵) مجلس عوام۔ اس میں شرفاء اور عوام دونوں شامل تھے، یہ مجلس دراصل اس تقسیم پر مبنی تھی جو رومی

باشندوں کی اصطلاح کے لحاظ سے) کی گئی تھی۔

(۶) تجاویز سینات (SENATE) (مجلس اکابرین) قانون کے بارے میں مفصل سینات کے غور

لے خصوصی قانون روماس ۵۔



کے لیے اپنی نجا و نیر پیش کر کے ان کی رہنمائی سے جاری کرتا تھا۔ یہ مجلس رومی قبائل کے اکابرین سے تشکیل پاتی تھی جس کا کار منصبی بادشاہ کو نامزد کرنا اور اس کو مشورہ دینا تھا۔ بعد میں شہنشاہ کی محکوم بن گئی تھی۔

(۷) انراہین شہازی گذشتہ صدیوں کو بھی مادی ہے۔

(۸) مجسٹریٹ کے اعلانات و جرائد جو وقتاً فوقتاً وقتاً یا دوامی (تادمت خدمت) رنگ میں جاری ہوتے تھے۔

(۹) رسم و رواج۔ یہ سب کا قدیم ماخذ ہے اور ہر دور میں اس کا وجود رہا ہے۔

قانون روم کے ماخذ میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ مذہبی ہے۔ اس طرح مذہبی قوانین کے اجزاء لازمی طور سے اس میں شامل ہیں۔  
فقہ اسلامی کے ماخذ کی تفصیل یہ ہے :-

## القرآن حکیم

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ	قرآن حکیم ہے
کی کتاب ہے جس میں الہی حکمت عملی اور دستور (CONSTITUTION)	یہ اصول و کلیات

سے بحث ہے جزوی قوانین کی تفصیل بہت کم ہے جیسا کہ علامہ شاطبی کہتے ہیں :-

القرآن علی اختصارہ جامع ولا	قرآن حکیم مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے
لیکن جامع الاوائل مجموع فیہ	اور یہ جامعیت اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ
امور کلیات لان الشریعة تمت بتمام	اس میں کلیات بیان ہوئے ہوں۔ کیونکہ
نزولہ لقولہ تعالیٰ الیوم المکمل	شریعت اس کے نزول کے بعد کامل ہو گئی
لکم دینکم الایۃ وانت تعلم ان	جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، کہ آج میں نے

الصلوة والزكاة والجهاد و  
اشباه ذلك لم يبين جميع احكامها  
في القرآن فانما بينتها السنة وكذلك  
العاديات من الافححة والعقود  
والقصاص والحد وغيرها  
تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کر دیا۔ الخ»  
یہ معلوم ہے کہ نماز زکوٰۃ جہاد اور اس کے  
مشابہ کے سارے احکام قرآن میں نہیں  
بیان کیے گئے ان کو سنت نے بیان کیا ہے  
اسی طرح نکاح معاملات قصاص، حدود اور دوسرے  
معاملات کے تفصیلی احکام قرآن نے نہیں  
بیان کیے وہ احادیث میں ہیں۔

ایک اور موقع پر ہے :-

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية  
الكثره كلى لا جزئى وحيث جاء  
جزئيا فيأخذ على الكلية  
قرآن حکیم میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان  
ہوتے ہیں۔ جہاں جزئی طور پر تفصیل ہے وہ  
کسی حکم کلی کے تحت ہے۔

قرآن حکیم چونکہ سلسلہ ہدایت کا آخری ایڈیشن ہے اس بنا پر اس کی تعلیمات و تفسیحات کا ہر دور  
اور ہر زمانہ میں یکسانیت کے ساتھ پایا جانا لازمی تھا۔ یہ بات اس سورت میں ہو سکتی تھی کہ یہ شعبہ زندگی  
کے حدود و رعبہ بنا کر اس کے خطوط کھینچ دیئے جاتے، سرحد پر سنگ نشان کھڑے کر دیئے جاتے اور  
ان میں رنگ بھرنے کا کام حال و زمانہ کی ضرورتوں اور تقاضوں پر چھوڑ دیا جاتا اور ہر دور میں بتائی  
ہوئی حکمت عملی کے مطابق متعینہ حدود و خطوط پر عمارت کی تعمیر ہوتی رہتی، اس طرح دائرہ کے نقطہ  
کی طرح قرآنی اصول و کلیات اور اوامر و نواہی اپنی جگہ ثابت و قائم رہتے اور اس کی تعبیر، تفسیر و عملی شکلیں  
ارتقار پذیر معاشرے کے ساتھ بدلتی رہتی اور اگر بالفرض ابتداء ہی میں ساری جزئیات بیان کر دی  
جاتیں اور عملی شکل کے سارے خاکے تیار کر دیئے جاتے تو ایک تو اس کی دستوری پوزیشن باقی نہ رہتی دوسری بڑی  
بات یہ ہوتی کہ اس کی دوامی اور عالمگیر حیثیت ختم ہو کر ساری تعلیم مخصوص زمانہ تک محدود ہو جاتی اور پھر ہمیں جمود و تعطل

لہ الموافقات المسألة الخامسة ج ۳ ص ۲۶۷۔ لہ ایضاً ۲۶۶ ص۔

پیدا ہو کر ارتقا پذیر معاشرے کو سمونے اور اقتدار و مصالح کو جذب کرنے کی ساری صلاحیتیں ختم ہو جائیں۔

قرآن حکیم الہی حکمت عملی اور بنیادی اصول کی کتاب ہے، اس میں جزئیات کی بحث بہت کم ہے۔

مثال کے طور پر قرآن حکیم نے حکومت کی نوعیت اور پالیسی متعین کر دی کہ وہ اللہ کی نیابت و امانت ہوگی اور زیادہ

سے زیادہ الہی صفتوں کو اپنے اندر جذب کر کے عدل و مساوات کے اصول پر مخلوق کے مادی و روحانی فوائد

کا بندوبست کرے گی اور یہ بات بھی بنیادی کہ حکومت کا انتظام چلانے کے لیے شورائی نظام ہونا چاہیے

اس کے علاوہ اور جو باتیں بنیادی حیثیت کی تھیں ان کی وضاحت کر دی لیکن تفصیل نہیں بتائی کہ

شورائی نظام کس طرح منعقد ہو، حکومت موجودہ طرز کی جمہوری ہوگی یا شاہی، آمرانہ ہو یا فوجی ڈکٹیٹر

شپ، رائے عامہ معلوم کرنے کی کیا صورت ہو، وغیرہ۔ غرض طریق کار کی جزئیات سے قرآن نے

بحث نہیں کی۔ کیونکہ اس کے پیش نظر مقصد اور مقصد تک پہنچنے کے بنیادی اصول ہیں۔ ذرائع

اور طریق کار کا فیصلہ حالات و زمانہ پر چھوڑ دیا ہے۔ بنیادی اصول پر عمل کر کے جس قسم کے طریقہ کار اور

جیسے نظام حکومت سے مقصد حاصل ہوگا وہ قرآنی حکومت کہلائے گی۔ موجودہ دنیا چاہے اس کا جمہوریت

نام رکھے یا آمریت، افراد کی رائے شماری سے کام لیا جائے یا کسی اور طریقے سے۔

اس بارے میں فقہاء و صلحائے امت نے جزئیات کی تفصیل بتا کر جو کاربائے نمایاں انجام

دیئے ہیں وہ سب اپنے اپنے زمانہ کے حالات کی مناسبت سے تھے اور آج بھی ہمیں حق ہے کہ ان

جزئیات کی روشنی میں مقصد اور اصول کے پیش نظر اپنے زمانہ کے حالات و تقاضہ کے مناسب طریقہ کار

کی جزئیات مرتب کریں اس مرتب شدہ جزئیات کی حیثیت بھی پہلی جزئیات کی طرح قطعی اور دوامی نہ ہوگی

بلکہ معاشرے کی حالت پر موقوف ہوگی اور اسی وقت تک باقی رہے گی جب تک معاشرہ اجازت دے گا۔

دراصل طریقہ کار کا تعین بڑی حد تک عوامی شعور یا قبول "ہیگل" عوامی روح پر موقوف ہے، نہ

کہ کسی ملک کی نقالی پر۔ اس لیے جب کبھی عوامی شعور کی حالت میں تبدیلی ہوگی یا عوامی روح کروٹ بدلے گی

تو لازمی طور سے پُرانے طریقہ کار پر نظر ثانی کرنی پڑے گی۔

فقہ کے لیے قرآن حکیم کی فقہی فقہانے قرآن حکیم کے اسی حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق فقہی احکام سے تشریحات کا جاننا ضروری ہے ہے اور یہ حصہ متفرق پانچ سو آیتوں کے قریب ہے۔ اس سے متعلق

درج ذیل قسم کی باتوں کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

(۱) ناسخ و منسوخ۔ کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ۔

(۲) مجمل و مفسر۔ کون مجمل ہے اور شرح و تفسیر کے لیے کون سی آیت ہے۔

(۳) خاص و عام۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے کون سی آیت خاص اور کون عام ہے۔

(۴) محکم و منشاہ۔ کون سی آیتیں عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے اور کون سی ایسی ہیں جن کا تعلق ایمانیات سے ہے اور ان کے حقائق ماورائے عقل ہیں کہ واضح طور پر ان کا ادراک ہماری دسترس سے باہر اور ذمہ داری میں داخل نہیں ہے۔

(۵) اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ عمل میں لانے کی جو باتیں ہیں وہ کس درجہ کی ہیں فرض واجب سنت مستحب وغیرہ اور نہ کرنے سے متعلق جو ہیں ان کی کیا نوعیت ہے، حرام، مکروہ وغیرہ۔

فقہاء نے ان کے علاوہ اور بہت سی تشریحات کے ذریعہ استدلال و استنباط کے طریقے مقرر کیے ہیں وہ بھی نہایت اہم ہیں۔ ایک مجتہد و فقیہ کے لیے ان سے واقفیت حاصل کرنا بھی بڑی حد تک ضروری ہے۔ چند مبادیات کی تفصیل فقہاء کے بیان کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ملے گی۔ یہاں ہم چند اور نزول قرآن کے مقاصد مبادیات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں جو فقہاء کے پیش نظر تھیں اور فقہ کی تدوین میں ان کی رہنمائی ضروری سمجھی گئی ہے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی عیورت میں جن تفہیمات و تفتیحات کو پیش کر رہے تھے وہ تکمیلی مرحلہ میں کتنی ہی نئی کیوں نہ ہوں، لیکن جہاں تک ان کی بنیادی تعلیم کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جن سے لوگ بالکل نا آشنا ہوں۔ اس بنیاد پر نزول قرآن کے یہ مقاصد نکلتے ہیں۔

(۱) ہدایت الہی کا جو حصہ باقی رہ گیا تھا اس کی تکمیل کرنا۔ (۲)

لہ عقدا لحدیث ولی اللہ۔



(۳) جسے بھلا دیا گیا تھا اسے یاد دلانا۔

(۴) جن بندشوں میں لوگوں نے اپنے کو غلط طریقے سے جکڑ لیا تھا ان سے نجات دلانا۔

جیسا کہ قرآن حکیم میں بیان کئے ہوئے مقاصد سے مذکورہ بیان کی تائید ہوتی ہے وہ یہ ہیں:-

(۱) يَا مُرْهُمُ بِالْمَعْرُوفِ - وہ لوگوں کو "معروف" کا حکم دیتا ہے۔

(۲) يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ - "منکر سے روکتا ہے۔"

(۳) يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ - "طیبات" کو لوگوں کے لیے حلال کرتا ہے۔

(۴) يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ - "خبائث" کو ان پر حرام کرتا ہے۔

(۵) يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ - اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے جن کے نیچے وہ دبے

ہوتے تھے۔

(۶) وَالْأَخْلَاقَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمُ مِنَ الْأَعْرَافِ (۱۹) ان چیزوں کو طہا تا ہے جن میں وہ گرفتار تھے۔

"معروف" سے مراد جانی پہچانی ہوئی چیزیں، اور "منکر" سے وہ جن کا انکار کیا گیا ہو۔

معروف و منکر کی تشریح ہدایت الہی کی شمع مسلسل روشن رہنے کی وجہ سے تاریخ کے ہر دور میں ہوتی

حد تک زندگی کے اخلاقی اقدار کا تصور پایا جاتا رہا ہے، اور محض اخلاق چیزوں سے ایک حد تک لوگ آشنا

رہے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اغراض و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے عمل چھوٹ گیا ہو اور بیرونی چیزوں

کی آمیزش سے اصل پر نقل کا غلاف چڑھ گیا ہو۔

عرب کے حالات اس سلسلہ میں زیادہ روشن اور واضح ہیں۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے نام

یوذا اور سیدنا موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے ماننے والوں سے اس کی کیسے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ

اخلاق کی اہمیت اور عمدہ اخلاق سے بالکل ناواقف رہے ہوں اس بنا پر مذکورہ "معروف" سے

ذیل کی چیزیں مراد ہوں گی:-

(۱) وہ عمدہ اخلاق جو عرب میں یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں موجود تھے۔

(۲) آسمانی شریعتوں کی بہت سی کچھ کچھ باتیں جو الہی حکمت عملی کے مطابق تھیں۔

۳) مراسم و رواج اور ملکی قانون جو فطرت سلیمہ اور عقل کے مطابق تھے۔

اسی طرح منکر میں تمام وہ باتیں داخل تھیں جو مذکورہ باتوں کی ضد یا ان کے خلاف تھیں، اس تعارف کی بنا پر مذکورہ باتوں کی تعبیر "معروف اور منکر" سے کی گئی ہے۔ مفسر قرآن امام ابو بکر جصاص نے معروف کی تعریف میں نہایت دقیق اور نکتہ کی بات کہی ہے:-

والمعروف ما حسنه الشرع والعقل<sup>۱</sup>۔ معروف وہ ہے جس کی شرع اور عقل تحسین کرے۔

ایک اور جگہ ہے:-

والمعروف هو ما حسن في العقل<sup>۲</sup> معروف وہ ہے جس کا کرنا عقل کے نزدیک

فعله ولم يكن منكراً عند پسندیدہ ہو اور عقل سلیم رکھنے والوں کی نظر

ذوی العقول الصحيحة<sup>۳</sup> میں وہ منکر میں داخل نہ ہو۔

اس تصریح کی بنا پر ہر دور اور ہر زمانہ کے رسم و رواج اور ملکی قانون وغیرہ میں جو باتیں کبھی عقل اور شرع کے خلاف نہ ہوں وہ سب "معروف" میں داخل سمجھی جائیں گی۔ قرآن حکیم کی اس تعبیر میں بڑی وسعت اور گنجائش ہے، جس سے ملک کے قانون اور اچھے رسوم کی قدر شناسی و حوصلہ افزائی کا ثبوت ملتا ہے۔

امام ابو بکر رازی نے زندگی کی تمام جہات کے لیے اس کلمہ کو جامع قرار دیا ہے۔

كلمة جامعة لجميع جهات<sup>۴</sup> یہ کلمہ امر بالمعروف کی تمام جہتوں کو  
الامر بالمعروف<sup>۵</sup> جامع ہے۔

نیز الہی حکمت علی کو بزرگوار رکھتے ہوئے خلق خدا کی ملکی و قومی تمام مصلحتوں اور فلاح و بہبود کے کاموں کو شامل ہے اس کی عمومیت کی مختصر تعبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے:-

التعظيم لامر الله والشفقة على<sup>۶</sup> امر بالمعروف سے مراد اللہ کے امر کی تعظیم اور  
خلق الله<sup>۷</sup> اللہ کی مخلوق پر شفقت ہے۔

۱) احکام القرآن للمصنف ج ۳ ص ۳۸۔ ۲) ایضاً ۳) تفسیر کبیر جزو رابع ص ۱۰۲۔ ۴) ایضاً۔

طبیات اور خبائث کی تشریح

طبیات اور خبائث کا مفہوم بھی چند مخصوص جزئیات میں محصور نہیں ہے، بلکہ اس میں طبیعت سلیمہ کو مدد دینا اور اصول کے تحت

مفسرین سے عمومیت ہی منقول ہے، مثلاً:-

المتراد من الطبیات الاشیاء  
المستطابۃ بحسب الطبع  
خبائث کے بارے میں ہے:-

طبیات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ سمجھی گئی ہوں۔

کل ما یتخیشہ الطبع ویستقدر  
النفس کان تنالہ سبباً لہ  
تمام وہ چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ خبیث اور گندی سمجھنے اور نفس اس کو پسند جانے ایسی چیزوں کا استعمال تکلیف ہی کا سبب بنے گا۔

مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی  
نکتہ کی طرف اشارہ ہے

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ تعبیرات ایک ایسے سماج اور معاشرے میں اختیار کی جا رہی ہیں جو بگاڑ کی انتہا کو پہنچ چکا تھا، اگر ان کے یہاں

فی الجملہ زندگی کے بنیادی اقدار کا تحویل نہ موجود ہوتا اور وہ طبیعت اور فطرت سلیمہ کے معیار سے بانٹلیے نابلد ہوتے تو ان تعبیرات سے اور زیادہ گمراہی و غلط فہمی کا اندیشہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود بنفس نفیس تشریح و توضیح کے لیے موجود تھے، پھر بھی ایک خالی الذہن معاشرہ کو مخاطب کرنے کے لیے مذکورہ تعبیرات کسی طرح مناسب نہیں قرار دی جاسکتی ہیں، یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہاں کے لوگ ایک مدت تک فطرت و طبیعت کی سلامتی کے معیار سے واقف رہے ہوں اور اب اس کے خدو خال ابھار دینے نیز تھوڑی توجہ دلانے سے پوری طرح واقف ہو جائیں، پھر وہ خود ہی اس قابل بن جائیں کہ اس کی نوک پلک درست کر لیں۔

اصر اور اغلل کی تفسیر

اصر اور اغلل کے مفہوم میں تمام وہ احکام و اعمال داخل ہیں جن میں دشواری ہو اور معمول سے زیادہ مشقت کرنی پڑے۔ مولانا آزاد اس ضمن میں

لہ تفسیر کبیر و حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص ۲۵۰ ایضاً نور الانوار بحث الاحکام المشروعة۔

تھے ہیں یہ بوجھ کیا تھے؟ یہ پھندے کون سے تھے جن سے قرآن نے رہائی دلائی۔ قرآن نے دوسرے  
 بات پر انہیں واضح کر دیا ہے۔ مذہبی احکام کی بے جا سختیاں، مذہبی زندگی کی ناقابل عمل پابندیاں،  
 بل فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی تقلید کی بٹریاں پیشواؤں کے تعبد  
 و نجیریں، یہ بوجھ رکاوٹیں تھیں جنہوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ منقذ کر دیئے تھے پیغمبر  
 لام کی دعوت نے ان سے نجات دلائی۔ اس نے سچائی کی ایسی سہل و آسان راہ دکھادی جس میں  
 ان کے لیے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لیے کوئی سختی نہیں حنفیۃ السیخہ لیلھا کنھا رہا۔  
 ان سے متعلق مذکورہ وضاحت | قرآن سے متعلق مذکورہ توضیحات کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ  
 حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان کے تائید | محدث دہلوی کے اس بیان سے ہوتی ہے۔

انہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بعث بالملۃ الحنفیۃ الاثنیۃ	لے کر بھیجے گئے تھے جو عرب میں جاری تھی اس
(التي شاعت فی العرب)	کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کرنے کے لیے، اس
لاقامة عوجها و ازالة	کے بگاڑ کو دور کرنے کے لیے، اس کی روشنی
تحريفها و اشاعة نورها	کو پھیلانے کے لیے قرآن حکیم کے اس قول ملتہ
وذلك قوله تعالى ملۃ	ابکم ابراہیم کا یہی مطلب ہے۔ جب معاملہ
ابیکم ابراہیم ولما کان	کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہے کہ ملت ابراہیمی
الامر علی ذالک و جب ان	کے اصول مسلم رہے ہوں اور اس ملت کے طریقے
تکون تلك الاصول مسلمة	ثابت ہوں کیونکہ پیغمبر جیب کسی ایسی قوم میں
وسننها مقررة لان النبی	آتا ہے جس میں پہلی شریعت کے کچھ طور طریقے
اذ بعث الی قوم فیہم بقیۃ	باقی ہوتے ہیں جن میں تبدیلی کی کوئی ضرورت
سنة فلا معنی لتغیرها	نہیں ہوتی تو اس کو تبدیلی سے کچھ سروکار نہیں



وتبدیلها بل الواجب تقریر ہالانہ ہوتا بلکہ وہ پیغمبران طریقوں کو قائم رکھتا ہے۔  
 اطوع لنفوسہم واثبت عند الاحتجاج یہی صورت لوگوں کی طبیعتوں کے لیے زیادہ خوشگوار  
 علیہم یہی۔  
 نبی اور اسی کے ذریعہ ان پر حجت قائم ہوتی ہے۔  
 پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ :-

”زمانہ جاہلیت رسول اللہ کے زمانہ میں لوگ انبیاء کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے  
 تھے۔ جزا و سزا کے قائل تھے۔ نیکی و بھلائی کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے۔ ارتفاق  
 نفع مند بیروں (ثانی و ثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے۔ البتہ دو گروہ ان میں  
 پیدا ہو گئے تھے۔ ایک فراق کا اور دوسرا زنادقہ کا۔ فراق پر حیوانیت اور بربریت  
 کا غلبہ تھا اور زنادقہ کی ذہنی و فکری زندگی مسخ ہو گئی تھی۔  
 ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب نے کہا ہے :-

و کثیراً ما یستدل هذا النبی بسا اوقات آنے والا نبی اپنے مفہوم و مطالب  
 فی مطالبہ بما بقی عندہم کد وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیزیں  
 من الشریعة الاولیٰ باقی رہ گئی ہیں ان سے استدلال کرتا ہے۔

یہاں وجہ ہے کہ قرآن حکیم میں مختلف نبیوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کو ان کی اقتدا اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے۔

فَبِهْدَاهُمْ اَقْتَدُوا (الانعام ع ۱۰) ان کی ہدایت کی آپ بھی پیروی کیجئے۔

غرض رسول اللہ نے اس طرح الہی حکمت اور بنیادی اصول کی روشنی میں پرانی موجود چیزوں  
 اور نئی توضیحات کو سامنے رکھ کر حالات و زمانہ کے مناسب ایک نئی شریعت کی تکمیل فرمائی تھی۔

۳۱ حجتہ الشریعہ بالغرض ۱۔ باب بیان ما کان علیہ حال اہل الجاہلیۃ فاصلمہ النبی صلعم۔ ۳۱ حجتہ الشریعہ بالغرض ۱۔ باب  
 اسباب نزول الشرائع الخاصہ۔

عاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ (۲) معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی تصریحات سے قرآنی احکام و حصوں میں تقسیم ہیں دو بڑے حصوں میں تقسیم ہیں۔

(۱) قوم ابھی ابتدائی مرحلے سے گزر رہی تھی۔ نہ اس کی ٹھیک تنظیم ہو پائی تھی اور نہ اس کا اخلاقی شعور بیدار ہوا تھا۔ ایسی حالت میں صرف چند بنیادی عقائد و اعمال کی ضرورت تھی جو بڑی حد تک اس میں مشترک اور وہ ان سے مانوس ہوتا کہ فکری و عملی انتشار ختم ہو کر قوم میں ہمدردی و مرکزیت کی روح پیدا ہو۔ پھر ایک مقصد و مرکز کے تحت متحد ہو کر آگے کے مراحل وہ طے کرے۔ اس کے علاوہ ترغیب و ترہیب سے متعلق چند مسلم واقعات کا تذکرہ بھی ضروری تھا۔ جن سے عبرت و نصیحت حاصل ہو اور وہ اندھی تقلید کے بجائے تنقیدی شعور سے کام لینا سیکھے نیز توہم پرستی سے نکل کر حقیقت کو پہچانے۔ اس ابتدائی مرحلے میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ہوا ہے وہ توحید و رسالت اجزا و سزا اور عمدہ اخلاق وغیرہ کے بیان تک محدود ہے۔ اس سلسلہ میں جو چیزیں مفید ہو سکتی تھیں۔ مثلاً گزشتہ قوموں کے سبق آموز حالات و واقعات، مذہبی تعلیم کی روح اور الہی حکمت سے خود ان کے انحراف کے نتائج وغیرہ ان کا بھی اجمالاً تذکرہ ہے۔

بہر حال اس مرحلے میں جو کچھ بھی بیان ہوا وہ بڑی حد تک قوم کے نزدیک مسلم تھا۔ اس کی اہمیت و افادیت اور اصل حقیقت سے انکار اس کے لیے نہایت مشکل تھا۔

قومی و جماعتی زندگی میں یہی مرحلہ سب سے زیادہ نازک اور اہم ہوتا ہے۔ اسی کی درستگی و استواری پر قوم کی فلاح و کامیابی کا دار و مدار ہوتا ہے اور اس میں معمولی کوتاہی کا خمیازہ آخر تک بھگتنا پڑتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہی دور کہلاتا ہے قرآن حکیم کا تقریباً ۱۹ حصہ اسی دور کی لوک پلک درست کرنے پر مشتمل ہے۔ اس حصہ میں زیادہ تر چھوٹی چھوٹی آیتیں ہیں اور خطاب عام طور پر "یا ایہا الناس" سے کیا گیا ہے۔

(ب) قوم ایسے مرحلے پر پہنچ گئی تھی کہ اس کی ذہنی فضا بڑی حد تک ہموار اور اخلاقی شعور بیدار ہو چکا تھا۔ حق و باطل میں امتیاز قائم ہو کر حق اپنی علیحدہ تنظیم کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا

اس حالت کے لیے تفصیلی احکام کی ضرورت اور زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق بنیادی درکار تھیں۔ چنانچہ قرآن حکیم کے اس حصہ میں عموماً زیادہ ایسے ہی مسائل ہیں اور خطاب بھی یاقیناً ۱۲ مَنَوَات سے کیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مدنی دور کہلاتا ہے اور اس دور کی آیتیں زیادہ تر طویل اور تفصیلی ہدایات پر مشتمل ہیں۔

اس طرح قرآن حکیم ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہوا۔ ۱۳ سال کی دور کے ہیں اور ۱۰ سال مدنی دور کے ہیں۔

دونوں دور کے احکام و نصوص میں دونوں دور کے احکام و نصوص میں درج ذیل باتوں کو پیش نظر چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے رکھنا اور ان میں غور و فکر کرنا ضروری ہے:-

(۱) بنیادی اور عمومی حیثیت سے احکام میں انسانی طبیعت و مزاج کے لحاظ سے کن کن باتوں کی رعایت کی گئی ہے۔

(۲) آیتوں کے نزول کا پس منظر اور اس کے محرکات و اسباب کیا ہیں۔

(۳) قوانین کے اجرا میں معاشرتی اور سماجی حالت کی کتنی رعایت کی گئی اور ان حالات کے پیش نظر قوانین کو کتنے مدارج سے گزارا گیا۔

(۴) ایک حکم کے بعد دوسرا اس کے متوازی حکم کس بنا پر آیا ہے۔

(۵) احکام میں وہ کون سی حکمت و علت مضمون ہے جس کی بنا پر وہ مادی و روحانی فوائد کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

(۶) اصول و کلیات میں کیا روح کار فرما ہے اور کس قسم کے مزاج کا وہ پتہ دیتے ہیں۔

(۷) جزوی قوانین کس روح کے مظہر ہیں اور ان میں معاشرتی اور سماجی حالت کا کس قدر اثر ہے۔

(۸) کن احکام میں اس کی روح اور قالب دونوں مقصود ہیں اور کن میں صرف روح مقصود ہے قالب مقصود نہیں۔

اوامرونواہی میں قرآن حکیم کا پہلا اصول عدم حرج ہے | قرآن حکیم کی روح اور اصول و کلیات میں غور کرنے سے

معلوم ہوتا ہے کہ اس ماخذ قانون نے تشکیل قانون کے مرحلہ میں انسانی طبیعت و مزاج کے پیش نظر ان اصولوں کی رعایت لازمی قرار دی ہے۔

(۲) قلت تکلیف

(۱) عدم حرج

(۳) اور نسخ

(۲) تدریجاً

## ۱۔ عدم حرج

حرج کے معنی "تنگی" ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے حرج کی تفسیر ضیق کے ساتھ مروی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ قوانین ایسے ہوں جن میں آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہو نہ کہ تنگی اور ایسی دشواری کہ انسان کی برداشت سے باہر ہو اور اس کا مناسب حل نہ موجود ہو۔ اس اصول کی تائید درج ذیل آیات و روایات سے ہوتی ہے:-

اللہ آسانی چاہتا ہے، دشواری اور تنگی نہیں

(۱) يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا

چاہتا۔

يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرہ ع ۲۳)

اللہ نے دین کے معاملہ میں تمہارے لیے کوئی

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ

تنگی نہیں رکھی۔

حَرْجٍ - (الحج ع ۱۰)

اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تمہیں کسی دشواری میں

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمُ

بتلا کرے بلکہ اس کا اصلی مقصد تمہیں پاک

مِنْ حَرْجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ

صاف کرنا ہے۔

(المائدہ ع ۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعری و معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرتے وقت فرمایا۔

لہ تفسیر کشاف ص ۲۹۲ و تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۲۸ و حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰۔



(۱) یسراً ولا تعسراً وبشراً  
ولا تنفراً وتطاعوا ولا تخلفاً  
آسانی کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، رغبت دلانا  
فقرت نہ دلانا، موافقت کے جذبہ کو فروغ  
دینا، اختلاف نہ ڈالنا۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:-

(۲) بعثت بالحنفية السمحة (الحديث)  
دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں:-  
میں آسان دین صافی دے کر بھیجا گیا ہوں۔

(۳) احب الدين الى الله الحنفية  
السمحة - (الحديث)  
ایک اور جگہ ہے:-  
اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین صافی ہے  
جو آسان ہے۔

(۴) لا ضرر ولا ضرار  
فی الاسلام  
اسلام میں نہ کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود  
تکلیف اٹھانا ہے۔

مسواک کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

(۵) لو لا ان اشق علی  
امتی لامرتهم بالمسواک  
عند کل صلوة یوم  
اگر مجھے اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ میری  
امت مشقت میں پڑ جائے گی تو میں ہر نماز کے  
وقت مسواک کرنے کا وجوبی حکم دیتا۔

کعبہ کے ایک حصہ، حطیم، کو خانہ کعبہ کے ساتھ نہ شامل کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے حضرت عائشہ  
سے رسول اللہ نے فرمایا:-

(۶) لو لا حد شان قومک  
بالکفر لنقضت الکعبة  
وبدیتها علی اساس  
اگر نئی نئی تیری قوم کفر سے اسلام میں نہ  
داخل ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو توڑ کر اساس  
ابراہیم پر اس کو بناتا اور حطیم کو اس میں

۱۔ بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب اعلی الولاۃ من التیسیر۔ ۲۔ بخاری باب الدین یسر لکم موطا و دار قطنی لکم تریذی و ابوالدرد۔



دوسری آیت یہ ہے:-

اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کرے  
اور (واقعہ یہ ہے کہ) انسان طبیعت کا  
کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

(۲) یُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ  
عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ  
ضَعِيفًا۔ (النساء ۵)

رسول اللہ کی بعثت کا یہ مقصد بیان کیا گیا ہے:-

اللہ کا رسول اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے  
جس کے نیچے وہ دبے ہوئے تھے۔

وَيُضَعِّعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ  
الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (الاعراف ۱۹)

چوتھی آیت:-

اے ایمان والو! ان چیزوں کے متعلق سوالات  
نہ کرو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری  
لگیں۔ اگر قرآن کے نزول کے وقت ان چیزوں  
سے متعلق سوال کرو گے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی  
(لیکن اس کا نتیجہ خود تمہارے لیے اچھا نہ ہوگا)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا  
عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ  
تَسْؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا  
حِينَ يُنزَلِ الْقُرْآنُ يُبَدَّ لَكُمْ  
(المائدہ ۱۲۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل فرمودات سے مذکورہ اصول کی تائید ہوتی ہے۔ ایک

موقع پر رسول اللہ نے فرمایا:

اللہ نے فرائض مقرر کیے ہیں ان کو ضائع  
نہ کرو۔ حدود مقرر کر دیئے ہیں ان سے آگے  
نہ بڑھو۔ جو چیزیں حرام کر دی ہیں ان کی پرہیز  
دری نہ کرو۔ اور جن چیزوں سے بغیر بھولے  
ہوئے خاموشی اختیار کی ہے محض تم پر مہربانی  
کرنے کے لیے ان کے متعلق کبیر نہ کرو۔

ان الله فرض فرائض فلا  
تضيعوها وحد حدوداً  
فلا تعتدوها وحرماً اشياء فلا  
تنتهكوها وملكاً عن اشياء  
رحمة لكم من غير نسيان فلا  
تبغثوا عنها۔

لہ دارقطنی و مشکوٰۃ کتاب الاعتصام۔

ایک جگہ آسانی اور سہولت کے ضمن میں ہے۔

انما هلك من كان قبلكم بكثره سوء الهم  
و اختلا فصر على انبياءهم۔  
تم سے پہلے جو لوگ تھے وہ اپنے کثرت سوالات (مسائل)  
اور اپنے انبیاء سے اختلاف کرنے کی بنا پر ہلاک ہوئے۔

ایک اور جگہ ہے:

ان الدين يسرون يشاد الدين  
احد الاغلبه۔  
دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ کرتا ہے  
اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ احکام و قوانین میں آسانی و سہولت ملحوظ ہونی چاہیے نہ کہ ایسی مشقت و  
سہولت کہ انسان کی ہمت اور حوصلہ سے باہر ہو۔

### ۳۔ تدریج

قرآنی احکام ۲۳ سال کی مدت میں حالات و تقاضہ کے لحاظ سے نازل ہوئے ہیں۔ ابتدا  
تیسرا اصول تدریج ہے | میں مجمل احکام عقائد و عبادات سے متعلق تھے اور بعد میں مفصل احکام معاشرتی و  
تدریجی معاملات وغیرہ سے متعلق تھے۔ قومی اور جماعتی زندگی کی جیسی تربیت ہوتی گئی اور اس میں تحمل و برداشت  
کی جتنی صلاحیت بڑھتی گئی۔ اسی مناسبت سے غذا اور روزہ کی تجویز ہوتی رہی۔ ابتدا میں بچہ کو صرف دودھ پر  
رکھا گیا۔ یہ دودھ ایک طرف غذا کا کام دیتا رہا اور دوسری طرف زیادہ ثقیل غذا ہضم کرنے کی صلاحیت پیدا  
کرتا رہا۔ درمیان میں وقتاً فوقتاً برداشت کے مطابق دوسری مقویات کا بھی استعمال کرایا جاتا رہا۔ یہاں تک  
کہ بچہ اس قابل بن گیا کہ وہ غذا کو ہضم کر سکے۔ پھر غذا کے ذریعے میں بھی اس کی طبیعت اور مزاج کی پوری رہایت  
ملو نظر رکھی گئی تھی۔ یعنی نہ ایک ہی وقت میں ثقیل غذا دی گئی اور نہ انواع و اقسام کی غذاؤں کو ایک ہی وقت  
میں دینے کی کوشش کی گئی۔ اس طرح مجموعی حیثیت سے اوام و نواہی میں بتدریج ترقی کے مدارج طے کرائے  
گئے۔ حتیٰ کہ نماز روزہ وغیرہ اوام اور شراب جوئے وغیرہ نواہی میں جو انداز اختیار کیا گیا اور قوت ہضم کے معائنہ

لہ مسلم ماہام الموقعین ج ۱ الکلام علی قولہ تعالیٰ لا تسئلوا الخ۔ لکھنؤی و مشکوٰۃ باب قصد العمل۔



کے بعد جن مختلف مراحل سے گزارا گیا، عہد نبوت کی تاریخ کا طالب علم ان سے بخوبی واقف ہے۔  
 مذکورہ طریقہ کار اور تدریجی ارتقاء قانون کی دنیا میں یہ ہمیت پیدا کرنا چاہتا ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور  
 اور کوئی نظام اوپر سے نہیں مسلط کیا جاسکتا، بلکہ اندر سے ابھرتا اور ہر بن موسے رس کر سکتا ہے  
 اور وہی قانون کامیاب ہوتا ہے جو انسان کی فطرت اور تربیت یافتہ رجحانات سے موافقت کرتا ہے، مکمل  
 شریعت کا یہ پہلو بھی تکمیلی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ نے فرمایا:۔

ان الله لعريد ع شيئا من الكرامة  
 والبر الا اعطا هذا الامة و  
 من كرامته واحسانه انه لم  
 يوجب عليهم الشرائع دفعة واحدا  
 ولكن اوجب عليهم مرة بعد مرة  
 فضيلة وكرامة کی کوئی بات ایسی نہیں رہی  
 جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ فرمائی ہو یہ  
 بھی اسی کا فضل و احسان ہے کہ شرائع (احکام)  
 کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا بلکہ یکے بعد  
 دیگرے رفتہ رفتہ واجب کیا۔

اس سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ تصریح نہایت دقیق اور دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے:

انما نزل اول ما نزل سورة  
 من المفصل فيها ذكر الجنة  
 والنار حتى اذا تاب الناس  
 الى الاسلام نزل الحلال  
 والحرام ولو نزل اول ما  
 نزل لا تشربوا الخمر لقالوا  
 لاندع الخمر ابدا ولو نزل لا تزونا  
 لقالوا لاندع الزنا ابدا  
 پہلے مفصل سورہ حجرات سے آخر قرآن تک کی وہ  
 سورت نازل ہوئی جس میں جنت و معذخ (ترغیب  
 و ترہیب کا ذکر ہے۔ پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی کے  
 ساتھ قائم ہو گئے تو پھر حلال و حرام کے احکام نازل  
 ہوئے۔ مثلاً شراب نہ پینے کا حکم اگر اول ہی دن  
 نازل ہوتا تو لوگ یہ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں  
 گے۔ اسی طرح ابتدا میں زنا چھوڑنے کا حکم نازل ہوتا  
 تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم اس سے ہرگز نہ باز آئیں گے۔

اس طریق کار سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قانون کے احکام میں تدریجی طریقہ کار اختیار کرنا چاہئے۔

اور زیادہ زور تعلیم و تربیت و ذہنی فضا ہموار کرنے پر دینا چاہئے، نیز ابتدائی مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں۔  
کہ آسانی کے ساتھ ان کا علم حاصل کیا جاسکے اور عمل میں زیادہ دشواری نہ ہو، پھر جیسی جیسی فضا ہموار ہوتی  
جائے زندگی کے مختلف گوشوں میں شرعی قوانین کا نفاذ ہوتا رہے۔

## ۴- نسخ

نسخ کے دو مطلب ہیں :-

چوتھا اصول نسخ ہے

(۱) ایک یہ کہ پہلا حکم بالکل ختم کر دیا جائے اور (۲) دوسرا یہ کہ حالات و تقاضا کے  
حفاظت سے پہلے حکم میں کسی قسم کی ترمیم کر دی جائے، یعنی اگر وہ عام ہے تو اسے خاص بنا دیا جائے، مطلق ہے تو  
مقید کر دیا جائے یا کسی اور طرح اس کا استعمال محدود بنا دیا جائے۔ پہلے کا تعلق ما قبل کی شریعت سے ہے، جیسا  
کہ اس آیت میں اشارہ ہے :-

مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا  
نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا۔  
(البقرہ ع ۱۳)

دہمارا مقررہ قانون ہے کہ ہم اپنے احکام میں سے جو  
کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں  
تو اس کی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں۔

محققین و مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ما قبل کی شریعت کی منسوخیت کا ذکر ہے، جیسا کہ ابو بکر  
جصاص کہتے ہیں :-

انما ذكروها من النسخ فانما  
المواد بده نسخ شرائع الانبياء المتقدمين  
آیت میں نسخ کا ذکر ہے، اس سے مراد سابق انبیاء  
کی شریعتوں کا نسخہ ہے۔

ابو مسلم اصفہانی متوفی ۳۲۲ھ کی یہی رائے ہے، چنانچہ امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں قرآن  
حکیم کی ان آیتوں کے ضمن میں جن کو بعضوں نے منسوخ مانا ہے، ابو مسلم کا قول (عدم نسخ کے بارے میں) نقل  
کر کے ان کی بیان کر دہ توجیہ کو ذکر کیا ہے جس سے امام صاحب کا حجتان بھی عدم نسخ کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

۱۰ احکام القرآن للجماس باب فی نسخ القرآن ج ۱

قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت اور دوسرے کا تعلق شریعت محمدیہ سے ہے، لیکن اس نسخ کی حیثیت تعبیر و تفسیر کی ہے نہ کہ حقیقی نسخ کی۔ اسی بنا پر فقہاء نے اس کا تذکرہ بیان ضمن میں کیا ہے۔

نیز قرآنی احکام میں نسخ کے سلسلہ میں سلف سے جو معنی منقول ہیں، اس سے بھی تائید ہوتی ہے:-

هو رفع الظاهر لتخصيص او  
تقييد او شرط او مانع فهذا اكثر  
من السلف يسميه نسخاً<sup>۱</sup>  
کسی تخصیص، تقييد، شرط یا مانع کی وجہ سے ظاہری  
حمل کو نظر انداز کر دینا عمومی طور پر سلف اسی کا  
نام نسخ رکھتے ہیں۔

ایک اور موقع پر علامہ ابن قیمؒ کہتے ہیں:-

رفع دلالة العام والمطلق و  
الظاهر وغيرها تارة اما بتخصيص  
او تقييد او حمل مطلق على مقيد وتفسيره  
وتبينه حتى انهم يسمون الاستثناء  
والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك  
رفع دلالة الظاهر وبيان المراد بغيره  
ذلك بل بامر خارج عنه<sup>۲</sup>  
نسخ کبھی عام مطلق اور ظاہر وغیرہ کی ظاہری دلالت  
کا "رفع" مراد لیتے ہیں۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔  
عام کی تخصیص، مطلق کو مقید کرنا یا مطلق سے مقید  
ہی مراد لینا تفسیراً تبیین، حتیٰ کہ استثناء، شرط اور  
صفت کو بھی نسخ کہتے ہیں کیونکہ یہ سب ظاہری  
دلالت کو اٹھا دیتے اور بیان مراد کو شامل ہوتے  
ہیں جو ظاہر کے ماسوا بلکہ اس سے خارج بھی ہوتا ہے۔

جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بنا پر ۲۳ سال کی مدت میں بتدریج نازل ہوئے ہیں تو موقع اور  
عمل کو پہانہ بنا کر کسی حکم کے بالکل ختم کر دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ حالات و تقاضا کی مناسبت سے  
روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے تویح و تخنیف، تعیم و تخصیص کی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے۔ اگر ہم  
اس صورت کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی لچک اور وہ عملی استعداد ختم ہو جاتی ہے  
جس نے اس کو ہر دور اور ہر زمانہ کے لیے فیصلہ کن حیثیت دی ہے۔

۱۔ توضیح تنویح باب البیان من بتدیل و تعبیر و تفسیر ۱۰۰ اعلام الموقعین ج ۱۔ فصل المراد بالنسخ عند علماء السلف  
۲۔ ایضاً۔





نفوسهم فضلا من الله ورحمة  
وذلك يختلف باختلاف الاعصار  
والاشخاص كاسباب  
المعاش فان النافع في عصر  
واحد يضر في غير كـ  
کے لیے احکام مقرر ہوئے اور آیتیں نازل  
ہوئیں اور یہ مصالح اشخاص اور زمانہ کے  
لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جیسے معاش کے  
وسائل و ذرائع وغیرہ۔ بسا اوقات  
ایک زمانہ میں جو چیز نافع ہوتی ہے وہ دوسرے  
میں مضر ہوتی ہے۔

حضرت عمرؓ کے ”تفردات“ اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں۔ وہ دراصل اس نوع کے  
”تفردات“ نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے بلکہ  
اسی اصول کے روح اور مقصد باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی بہترین  
شکل تھی جو بعد والوں کے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

فقہ ہمارے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے استحصان، استصلاح، تبدیل، تبدیل احکام بہ تبدل  
زمانہ وغیرہ اصول اخذ کئے ہیں اور انہیں ”ماخذ قانون“ کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔

فقہ کے ذخیرہ (در المختار) وغیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں وقتی مصالح کی  
بنیاد پر ”قوت نافذہ“ کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ  
ممنوع قرار دے سکتی اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے۔ تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے البتہ یہ بات ذہن  
نشیں کر لینی چاہئے کہ فقہ ہمارے تعمیم و تخصیص وغیرہ کے جو قواعد مقرر کئے ہیں انہیں بالکل نظر انداز کرنے  
کی صورت میں بے لگام عقل و ہوس کے مفاسد سے بچنے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

## ۵۔ شان نزول

شان نزول سے کوئی خاص واقعہ نہیں بلکہ حالت و کیفیت مراد ہوتی ہے | قرآنی تصریحات میں موقع و محل کی تعیین

حالات و تقاضا کی مناسبت عمومی حیثیت سے کی و مدنی تقسیم سے معلوم کی جاتی ہے اور خصوصی حیثیت سے ان نزول سے معلوم ہوتی ہے، لیکن شان نزول کے ضمن میں جو واقعات نقل کئے جاتے ہیں ان سے کوئی خاص قہر مراد نہیں ہوتا، بلکہ لوگوں کی وہ حالت و کیفیت مقصود ہوتی ہے جو اس واقعہ سے ظاہر ہوتی اور جس پر وہ کلام برسر موقع حاوی ہوتا ہے۔ یعنی معاشرے کو جو احوال و مسائل درپیش ہوتے ہیں، برہ واقعات کی نمائندگی اور نشاندہی کر کے حالات کو سمجھنے کے لیے مواد کی فراہمی کرتے ہیں۔

یہ نمائندگی اور نشاندہی اسی حد تک معتبر ہے جس حد تک کہ ان کی تائید قرآن حکیم کی ان تصریحات سے ہوتی ہو جن کے بارے میں یہ واقعات منقول ہیں اور اگر کہیں ایسا ہو کہ الفاظ و معانی سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ واقعات اس کے خلاف کی نشاندہی کریں یا ان کے معتبران لینے میں کسی اصول کلیہ پر زور پڑتے کا اندیشہ ہو تو پھر ان واقعات کی کوئی حیثیت نہ ہوگی، بلکہ قرآنی آیات ہی مستقل بالذات ہوں گی۔ اسی بنا پر محققین و مفسرین کی رائے ہے کہ اصل شان نزول وہ ہے جو آیات کے سیاق و سباق اور الفاظ و معانی سے ابھرے نیز موقع و محل کی تعیین اور حالات کی مناسبت و ہی معتبر ہے جو قرآنی تصریحات سے واضح ہو جیسا کہ اس کی تائید علامہ سیوطی کے ان اشارات سے ہوتی ہے:-

”زرکشی نے ”برہان“ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ و تابعینؒ کی عام عادت یہ کہنے کی ہے کہ فلاں آیت فلان بارے میں نازل ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ آیت اس حکم کو شامل ہے گویا آیت حکم پر ایک قسم کا استدلال ہے نہ اس سے واقعہ کا نقل مقصود ہوتا اور نہ یہ واقعہ بعینہ اس آیت کے نزول کا سبب ہوتا ہے،..... میں کہتا ہوں کہ اسباب نزول میں یہ بھی ضروری نہیں کہ آیت اسی زمانے میں نزل ہوئی ہو جس زمانے میں واقعہ پیش آیا ہے۔“

آیات قرآنی سے شان نزول دریافت | آیات قرآنی سے اسباب نزول دریافت کرنے کی مثال ماہر طبیب کرنے کی ایک مثال سے وضاحت | جیسا ہے کہ وہ نسخہ دیکھ کر اس مرض کا پتہ لگا لیتا ہے جس کے لیے نسخہ لکھا گیا ہے اور دواؤں کے خواص و اثرات پر غور کر کے مریض کے مزاج اور کیفیات کا مطالعہ کر لیتا ہے۔

ماہر تفسیر نظام القرآن ص ۲۴۰، نرا، ۵۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

اور مریض کے زبانی بیان سے مزید تائید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعہ طبیب اپنی رائے کو تقویت پہنچاتا ہے۔

قرآن حکیم کا اس انداز سے مطالعہ کرنے میں سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ اصول و کلیات ابھر کر آئیں گے جو مطلوب و مقصود ہیں اور پھر ان کے ذریعہ استدلال و استنباط میں سہولت ہوگی، نیز موقع و محل پر منطبق کرنے کی راہیں ہموار ہوں گی اور شان نزول سے تشریحی و تائیدی فائدے کے علاوہ نہایت اہم یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ حکم کی حکمت و علت کی طرف رہنمائی ہوگی جس سے فکر و نظر میں وسعت اور حکم حالات و تقاضا کے مطابق عملی شکل دینے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔

## ۶۔ حکمت و علت

حکمت و علت کی دریافت کے لیے پورے قرآنی مباحث میں حکمت و علت کی بحث نہایت نفیس اور عمیق نظام پر فکری و عملی نظر درکار ہے ہے اسی کی وجہ سے ماضی و حال کا رشتہ ٹوٹنے نہیں پایا۔ اساطین نے اس سلسلہ میں بڑا کام کیا اور قرآنی تعلیمات کو انسانی فطرت سے ہم آہنگ ثابت کر کے اس کی درک اور سمجھ گہر پوزیشن کو واضح کیا ہے۔ یہاں بنیادی حیثیت سے صرف یہ بتانا ہے کہ جب تک قرآن حکیم کے فکری و عملی نظام پر گہری نظر نہ ہو اور انسان کی عملی زندگی میں وہ نظام جڑ نہ پکڑے اس وقت تک حکمت و علت کی دریافت میں صحیح زاویہ نگاہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ زاویہ نگاہ کے سلسلہ میں حسبِ پیل چیریں بالخصوص زیادہ اہم ہیں: دین اور دنیا کا تعلق، موت و حیات کا رشتہ، دنیا و آخرت میں جزاء و سزا کا قانون، تہذیب نفس کے اصول، حقیقی فلاح و بہبود کی راہیں، انسانی فطرت، انفرادی و اجتماعی زندگی کی حدیں، زندگی کے حالات سے متعلق احکام، سلسلہ ہدایت اور اس کا بتدریج ارتقاء، ملی مصلحت و سیاست اور استنباط قوانین کے طریقے وغیرہ تفصیلی بحث قیاس کے باب میں آئے گی

قرآن حکیم میں بہت سے احکام ایسے ہیں جن میں عنایتیں بیان کر دی گئی ہیں۔ ان سے استدلال

لے اس بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی حجتہ اللہ بالغہ زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

معاشریات کے جو طریقے فقہاء نے مقرر کئے ہیں ان سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ ورنہ حدود و قیود کی رعایت کیے بغیر غلط استدلال کا نتیجہ کہیں سے کہیں پہنچ سکتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم نے اوامر و نواہی کے سلسلہ میں جو انداز بیان اختیار کیا وہ بھی کافی اہمیت رکھتا ہے اور مقصود تک پہنچنے میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

## ۷۔ عرب کی معاشرتی حالت

جزوی احکام میں عرب کی معاشرتی حالت کا جاننا ضروری ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان احکام میں اس وقت کے معاشرے کا کہاں تک لحاظ رکھا گیا ہے جس کی بنا پر کن احکام کے نفاذ کو سہر دست مؤخر کیا جاسکتا اور کن کی دوح کو برقرار رکھتے ہوئے بدلے ہوئے حالات کے مطابق نیا جامہ تیار ہو سکتا ہے۔

دراصل اس بحث کا تعلق بڑی حد تک ہدایت الہی کی نوعیت و کیفیت سے ہے، اس لیے ذیل میں کسی قدر تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مذکورہ مقام کو سمجھنے میں سہولت ہو۔

ہدایت الہی کے پیش نظر ہمیشہ دو مقصود رہے ہیں:

(۱) قلبی و روحانی اصلاح اور

(۲) معاشرتی و تمدنی فلاح

اس لحاظ سے اس میں دو قسم کے قوانین پائے جاتے رہے ہیں۔

ہدایت الہی میں دو قسم کے قوانین ہوتے ہیں اور دونوں کی حیثیتیں ایک حد تک مختلف رہی ہیں:-

(۱) ایک وہ جن کی روح اور قالب یا معنی اور صورت دونوں ہی کو شریعت نے متعین کیا اور مقصود ٹھہرایا ہے۔

(۲) دوسرے وہ جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں، قالب اور صورت مقصود نہیں

ہیں۔



پہلے قوم کے قوانین غیر متبدل رہے۔ لیکن ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہ شکل و صورت میں ہو سکی اور نہ رواج و عادات میں۔ اور دوسری قوم کے قوانین، چونکہ سماجی و معاشرتی زندگی کے مختلف حالات، وقت اور موقع کی مناسبت کے تابع ہیں اس لیے حالات کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کے ساتھ ان کی شکل و صورت بدل سکتی ہے۔ شارع حقیقی کی ناسبت سے صرف ان کی بقا کا مطالبہ ہے۔ شکل و صورت کا حالات سے متاثر ہونا ناگزیر ہے۔ یہاں کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی عبارت میں اس کی طرف اشارہ ہے:-

ان الشرائع لہا معدات واسباب  
شرائع جزوی احکام بقوانین کے لیے محرکات  
تخصیصها وترجيح بعض محتملاتها  
واسباب ہوتے ہیں جو ان کی تعیین کرتے اور بعض  
اعمال کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں۔

ایک اور جگہ ہے:-

یعتبر فی الشرائع علوم مخزونة  
شرائع میں قوم کے علوم محفوظہ کا اعتبار ہوتا  
فی القوم و اعتقادات کامنتفہم  
ہے۔ نیز ان اعتقادات کا جو ان میں جڑ کھڑے  
وعادات تجاری فیہم  
ہوتے ہیں اور ان عادات کا جو ان میں سرایت  
ہوتی ہیں۔

ہدایت الہی کے مجموعہ قوانین میں پہلی قسم کے قانون کی حیثیت بمنزلہ روح اور بنیاد کے ہے کہ اسی کے ذریعہ دوسری قسم کے بارے میں پالیسی اور تمدنی نکالات کے بارے میں صحیح زاویہ نگاہ کا تعین ہوتا ہے۔

دوسری قسم کے قوانین میں عربیہ راجی دوسری قسم تو یہ مسئلہ امر ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اپنے زمانہ کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات سے متاثر ہو سکے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔ اس

لیے لازمی طور سے عربیہ کے معاشرتی و سماجی حالات کا اثر اس میں سرایت ہے جس طرح فطری قاعدہ کے ساتھ ایک منفق راہ متفقہ جماعت (جس کا کسی ملک کے لیے قانون بنانا ہے تو سب سے پہلے ان احکام

و مراسم پر نظر ڈالنا سب جو ان ملک میں پہلے سے جاری بارے ہوئے ہیں۔ ان میں سے بعض کو وہ بعض

کتاب الشرائع العربیہ باب المراجعة على شرائع العربیہ الخ

اختیار کر لیتا، بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے اور بعض کو وہ بالکل ختم کر دیتا ہے اسی طرح ہدایت الہی کی تبلیغ میں طریق کار اختیار کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔

ہدایت الہی میں مروجہ احکام و مراسم | لیکن رائج شدہ احکام و مراسم کے ترک اور قبول میں ہمیشہ دو باتوں کی رعایت کا ثبوت اور طریق کار | پیش نظر ہوتی ہیں:-

(۱) ترک و قبول کے ہر مرحلہ میں معاشرہ کی حالت اور عوامی شعور کی کیفیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔

(۲) جن قوانین یا مراسم کو قبول کیا جاتا ہے ان میں ہدایت الہی کی رو سے کچھ نئی جاتی اور ان کو اس کے سانچے میں اس طرح ڈھالا جاتا ہے کہ وہ نظام الہی میں فٹ ہو جائیں۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت میں اس بحث پر روشنی پرتی ہے:-

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلٰلًا لِّبَنِي  
اِسْرٰٓءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرٰٓءِيْلُ  
عَلٰٓى نَفْسِهٖ - (آل عمران ۱۰۴)

ہر طعام بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، مگر وہ جن کو اسرائیل نے حرام کر لیا تھا۔

اس سے یہ کلیہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض احکام و مراسم مخصوص حالات و ممالک کے پیش نظر ہوتے ہیں اور اسی وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک حالات اور صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ اسی طرح بعض احکام و مراسم زمانہ اور اشخاص کے مزاج پر موقوف ہوتے ہیں، مثلاً نوح علیہ السلام کی قوم زیادہ قوی و توانا تھی تو قوت شہوانیہ کو دبانے اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کرنے کے لیے روزہ وغیرہ کے احکام سخت کر دیئے گئے تھے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کی قوم ہزیمت سرکش تھی تو اس کے مزاج میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے سخت قسم کے قوانین نافذ کیے گئے تھے۔ کہ قرآن حکیم میں ہے:-

فَيُظْلِمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا  
عَلَيْهِمْ طَبِئَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَ

یہودیوں نے ظلم کی وجہ سے ہم کو حرام کر دیا  
انہی چیزوں پر ان کو حرام کر دیا اور انہیں

بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا۔  
 کے لیے حلال تھیں اور نیز اس وجہ سے کہ وہ  
 لوگوں کو اللہ کی راہ سے بہت روکنے لگے تھے۔  
 (النساء ۲۲ ع)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اشخاص کے مزاج و حالات کی مناسبت سے سوالات کے مختلف جوابات دیئے ہیں مثلاً کسی شخص سے والدین کی خدمت کو سب سے بڑی نیکی فرمایا کسی سے جہاد کو اور کسی سے احسان و سلوک کو، غرض جس شخص میں جس چیز کی ضرورت دیکھی، مزاج کی مناسبت سے اسی پر زور دیا۔ حالات کی تبدیلی سے احکام و قوانین میں تبدیلی کی مثالیں بھی بکثرت احادیث میں ملتی ہیں تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

انبیاء قوم کے طیب ہوتے ہیں اور ان کی  
 دراصل انبیاء علیہم السلام قوم کے طیب ہوتے ہیں اور وہ قوم،  
 تشخص و تجویز میں مزاج کی مناسبت ملحوظ ہوتی ہے۔  
 مرض اور مزاج کی مناسبت سے غذا اور دوا تجویز کرتے ہیں۔

جس طرح ایک کامل طیب تشخص و تجویز کے ہر مرحلہ میں گرمی، سردی، قوی، مزاج، عمر وغیرہ کی رعایت  
 ضروری سمجھتا ہے اسی طرح روحانی طیب مزاج کو معتدل رکھنے کے لیے مذکورہ بالا تمام باتوں کی رعایت  
 ضروری جانتا ہے اور ان ہی کی مناسبت سے پھر دوا اور غذا تجویز کرتا ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ  
 محدث دہلوی کہتے ہیں:-

رسول اللہ کی مثال طیب جیسی ہے کہ وہ	انما مثلہ کمثل الطیب
ہر حالت میں معتدل مزاج کی حفاظت ضروری	یعمل الی حفظ المزاج المعتدل
سمجھتا ہے طیب کے احکام تشخص و تجویز کے	فی جمیع الاحوال فتختلف احکامہ
زمانہ اور اشخاص کے لحاظ سے مختلف ہوتے	باختلاف الاشخاص والزمان
ہیں جو ان کے لیے جو تجویز کرتا ہے بوڑھے کے لیے	فیأمر الشاب بما لا یأمر الشاب
وہ نہیں کرتا۔ موسم گرما میں کھلی فضا میں سونے	ویأمر فی الصیف بالشموم
کے لیے کہتا ہے۔ اور موسم سرما میں گھروں	فی الجولما یرى ان الجومظنة
کے اندر سلاتا ہے۔ موسم کے اس اختلاف	الاعتدال حیثئذ ویأمر فی الشتاء

بالنوم داخل البيت، لها يري  
انه مظنة البر حيلت عليه  
کی بنا پر اعتدال مزاج کی خاطر اپنی ہدایات کے  
اختلاف کو وہ ضروری قرار دیتا اور اسی پر اس

کا عمل در آمد رہتا ہے۔

مگر تشخیص و تجویز کے معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کی نہ تو بالکل خود مختار نہ حیثیت ہوتی  
ہے کہ اپنی مرضی سے جو چاہیں کر دیں یا جو قواعد و قوانین چاہیں مقرر کر دیں اور نہ بالکل  
پابند ہوتے ہیں کہ ہر چھوٹے بڑے فیصلہ میں صریح ہدایت کے محتاج ہوں بلکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے  
وحی کے مختلف طریقوں کے ذریعہ ان کو ہدایت، الہی کے بنیادی اصول بتا دیے جاتے اور اس کی پالیسی  
مجھادی جاتی اور مجموعی طور پر مزاج سے روشناس کر دیا جاتا ہے۔ اس انتظام کے بعد حالات و تقاضا  
، مناسبت سے جو ضرورتیں پیش آتی رہتی ہیں، اگر ان کے بارے میں کوئی صریح ہدایت آجاتی ہے تو فیہا،  
رہنہ وہ اسی پالیسی اور مزاج کی رعایت سے اور ان ہی بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر  
رہتے ہیں اور اس حکم کو الہی نظام میں قانونی حیثیت دی جاتی ہے اب اگر اس حکم کی حیثیت کسی مصلحت پر مبنی ہو  
سی خاص امر کی رعایت کی وجہ سے وقتی رعایت ہوتی ہے تو اس مصلحت کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم بھی ختم ہو جانا  
المتوی کر دیا جاتا ہے، ورنہ دیگر الہی قوانین کی طرح اس حکم پر عمل در آمد بھی باقی رہتا ہے۔

اس انتظام کے باوجود قدرت کی جانب سے یہ احتیاط برتی جاتی ہے۔  
خطا اجتہادی پر آگاہی و تنبیہ  
کہ اگر کسی وقت حالات کا جائزہ لینے میں انبیاء علیہم السلام سے کوئی

مغزش ہو گئی جس کی بنا پر کوئی غیر اولیٰ حکم صادر ہو گیا تو فوراً اس سے آگاہ کر کے تلافی کر دی جاتی ہے اس  
طرح خطا اجتہادی پر قائم رہنے اور اولیٰ کے مقابلہ میں غیر اولیٰ کو ترجیح دینے سے حفاظت ہوتی رہتی ہے  
چنانچہ قرآن حکیم میں اس قسم کی بعض مثالیں موجود ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتماعی  
معاملہ میں نظریہ رحمت کے پیش نظر کوئی حکم دیا۔ لیکن نظریہ عدل کے اعتبار سے وہ موزوں نہ تھا  
تو اجتماعی مفاد کے پیش نظر آپ کو اس سے مطلع کر دیا گیا یا ذاتی معاملہ میں آپ نے کوئی ایسا عمل کیا جو

لہجۃ اللہ بانعاب اسباب نزول الشرائع الخاصۃ الخ۔



آپ کی قدر و منزلت کے لحاظ سے مناسب نہ تھا تو فوراً اس سے خبردار کیا گیا، مثالوں کی گنجائش نہیں ہے اس انتظام و احتیاط کی بنا پر بلاشبہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرات انبیاء و لغزش پر قائم رہنے سے محفوظ ہوتے ہیں اور امور دین سے متعلق جو بات کہتے ہیں اس کی حیثیت ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ (وہ اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں بولتے وہ جو کچھ فرماتے ہیں اللہ کی وحی ہوتی ہے) علامہ ابن قیمؒ حضرت عمرؓ کا قول نقل کرتے ہیں: ”ایھا الناس ان الراى انما کان من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصیبا ان اللہ کان یریه وانما هو منا الظن والتکلیف لہ۔ اے لوگو! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے دین کے بارے میں اس لیے درست ہوتی ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے ہوتی تھی اور ہمارے لئے ہماری جانب سے صرف ظن اور تخمینہ کے درجہ میں ہوتی ہے۔“

مروجہ احکام و مراسم اور مرغوبات و مایوفات کے مابین اصل و حقیقت کے مابین فرق ہے۔ یہ حضرات موجودہ احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات و مایوفات کے مابین فرق کرنے میں شمشیر بے نیام نہیں ہوتے کہ جو بات مروج دکھیں اس کو ختم کر دیا یا جو لوگوں کی پسندیدہ چیز ہوئی اس سے روک دیا، بلکہ لوگوں کی نفسیات کے پیش نظر حذ مایوفات و مایوفات کے مابین فرق کرنے میں صاف ہوا اس کو لے لو اور جو لہو اسے چھوڑ دو (پر عمل کرتے ہیں بیساکہ شاہ صاحب کہتے ہیں) ان احکام و مراسم میں جو باتیں صحیح اور سیاست ملیہ کے اصول کے مطابق ہوتی ہیں یہ حضرات ان میں کوئی تبدیلی نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کی طرف دعوت اور قوم کو ابھارتے ہیں اور جو باتیں بری ہوتی ہیں یا احکام میں تبدیلی کر دی جاتی ہے تو بقدر ضرورت اصلاح کے ذریعہ ان میں ترمیم کر دیتے ہیں اور جن میں زیادتی کی ضرورت سمجھتے ہیں ان میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

غرض اس طرح کچھ بہت سے احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات و مایوفات قانون کا درجہ

۱۔ اعلام الموقعین ج ۱ فصل فی المنقول من قولہ عن عمرؓ جہۃ النذریۃ باب سبایہ نزول الشرائع الخ ص ۱۰۹

حاصل کر کے نظام الہی کا جزیں جاتے ہیں اور حسب سابق ان پر عمل درآمد باقی رہتا ہے، اس لیے ہدایت الہی اور انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے مقامی حالات، وقتی اور عصری رجحانات، قومی اور جماعتی مزاج کو سمجھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔

اب ہم ہدایت الہی کی آخری اور جامع شکل پر کسی قدر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

آخری ہدایت کے وقت عرب کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریحات اور ہی کے وقت عرب میں درج مروج قواعد و قوانین کا اجمالی ذکر ذیل قسم کے قواعد و قوانین جاری تھے:

(۱) مدعی سے دعویٰ کے ثبوت کے لیے گواہ طلب کیے جاتے تھے، اگر گواہ نہ ہوتے اور مدعی علیہ انکار کرتا تو مدعا علیہ کو قسم دی جاتی تھی۔

(۲) جرائم میں سزا کا اصول انتقام تھا، جو پینٹ یا نقتان کے برابر منہ کی شکل میں ہو سکتا تھا۔ چور کا داہنا ہاتھ کاٹ ڈالنے کا رواج تھا، زانی کی سزا سنگساری مقرر تھی، لیکن بعد میں تیس کوڑوں کی سزا اور منہ کالا کرنے پر اکتفا کر لیا گیا تھا۔

نکاح کے موجودہ طریقے (بجائے قبول) کیسا ٹھوسکی دوسری صورتیں بھی رائج تھیں۔ جو بدکاری پھیلاتی تھیں اور جن سے خاندان کا شیرازہ بگڑتا تھا مثلاً عاری نکاح یا منعم۔ اسی طرح تعدد ازواج کی کوئی حد مقرر نہ تھی، عورت کو خود نکاح کرنے کا حق نہ تھا، بعض محرمات کے ساتھ نکاح کرنے کا دستور تھا، مہر کے سلسلہ میں عورت کا حق محدود تھا، طلاق کے معاملہ میں مرد کو بالکل آزاد کی تھی، ایلاظہار وغیرہ کی شکلیں رائج تھیں۔

(۳) تملیک جائداد (منقولہ وغیر منقولہ) کی مختلف صورتیں رائج تھیں۔ بیع، ہبہ، زمین اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جائداد کو منتقل کرنے کا حق حاصل تھا۔

بیع کی مختلف شکلیں پائی جاتی تھیں جن میں سے بعض بہا لستہ اور باہمی نزاہت پر مبنی تھیں اور بعض جوئے اور بستہ کی شکل میں تھیں۔

مال کا باہمی تبادلہ بیع صرف، بیع سلم، بیع بانسار، بیع قطعی، ہر ایک، تالیہ، و بیع، مساومہ، بیع

بائعہ بالحق، بیع ملامسہ، بیع منابذہ، بیع مزانہ، بیع محاقلہ، دو معاملہ ایک معاملہ میں، غرض اس قسم کی بہت سی صورتیں راجح تھیں۔

(۵) زمین کو اجارہ یا پٹہ پر دینے کا رواج تھا۔ زمین کا کرایہ نقدی کی صورت میں ہو یا غلہ کی بٹائی کی شکل میں دونوں صورتیں راجح تھیں۔

(۶) قرض اور سود کا سلسلہ جاری تھا۔

(۷) وصیت کا دستور تھا، جائداد بھی وصیت کے ذریعہ منتقل ہو سکتی تھی۔

(۸) معاملات کے تصفیہ اور احکام کے نفاذ کے لیے کوئی باقاعدہ حکومت قائم نہ تھی، بلکہ قبیلہ کا سردار رائے عامہ کے ذریعہ احکام کی تعمیل کرنا تھا۔ یہی سردار خارجی معاملات میں بھی اپنے قبیلہ کی نمائندگی کرتا تھا۔ اگر ضرورت سمجھی جاتی سردار کی مدد کے لیے معمر لوگوں کی ایک مجلس شوریٰ قائم کر دی جاتی۔ غرض اس طرح داخلی و خارجی معاملات سردار کے سپرد ہوتے تھے۔

عرب کے قواعد و قوانین کے بارے میں ان قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت کا طریق کار کیا تھا اور جو میں آخری ہدایت کا طریق کار انبیاء رسول اللہ سے پہلے گذرے ہیں ان کی لائی ہوئی ہدایتوں کا مروجہ قواعد و قوانین کے بارے میں کیا طریق کار رہا ہے اس پر درج ذیل تصریحات سے روشنی پڑتی ہے۔

الذی اتی بہ الانبیاء قاطبۃ انبیاء علیہم السلام اللہ رب العزت کی طرف  
من عند اللہ تعالیٰ فی هذا الباب ہو سے جو احکام و شرائع لاتے ہیں ان کا خلاصہ

لہ بیع صرف: سکہ کی فروخت سکہ کے معاوضہ میں۔ بیع سلم: جس میں قیمت پیشگی دی جائے اور مال بعد میں کسی مقررہ وقت پر حوالہ کیا جائے، بیع خیار: جس میں بیع کے توڑ دینے کا اختیار باقی ہو، بیع قطعی: جس میں یہ اختیار نہ ہو، مزاجہ: جو مقررہ نفع پر بیع ہو، تولیہ: جو حقیقی لاکھت پر بیع ہو، و بیع: لاکھت سے کم قیمت پر بیع ہو، مردومہ: جو نفع پر بیع ہو، بیع بالقار: الحرجہ سے پرچھڑھینکنے سے، بیع ہو جائے، ملامسہ: چھو دینے سے بیع ہو جائے، منابذہ: دو کا نذر کوئی شے مشتری پر پھینکتا ہے اور بیع ہو جاتی، مزانہ: درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی بیع، توڑی ہوئی کھجوروں کے عوض، محاقلہ: گیسوں کی بیع، بالی میں یا بچہ کی بیع رحم مادر میں۔

ان ينظر الى ما عند القوم من اداب  
الاكل والشرب واللباس والبناء  
وجوه الزينة ومن سنته النكاح وسيرة  
المتناحين ومن طريق البيع والشراء  
ومن وجوه المزاج عن المعاصي وفضل  
القضايا ونحو ذلك فان كان الواجب  
بحسب الراي الكلي منطبقا عليه فلا  
معنى لتحويل شيء من موضعه ولا العدا  
عنه الى غيره بل يجب ان يحث القوم  
على اخذ بما عندهم وان يصوب  
رايهم في ذلك ويرشدوا الى ما فيه  
من الصالح وان لم ينطبق عليه و  
مست الحاجة الى تحويل شيء او  
اخاله لكونه مفضيا الى تاذي بعضهم  
من بعض او تعنتا في لذات الدنيا  
واعراضا عن الاحسان او  
من المسلمات التي تودي  
الى اهمال مصالح الدنيا  
والآخرة ونحو ذلك  
فلا ينبغي ان يخرج ال  
ما يباين ما لو فانيهم بالكلي

یہ ہے کہ قوم کے پاس معاشرت و معاملات وغیرہ کے  
جو قواعد و قوانین پہلے سے موجود ہوتے ہیں، ان  
میں وہ اصلاحی اور انتفاعی نقطہ نظر سے نگاہ  
دھراتے ہیں۔ کھانے پینے کے آداب، لباس، عمارت  
زیب و زینت کے طور طریقے، نکاح کے دستور اور  
آپس میں نکاح کرنے والوں کی سیرت، بیع و شراء  
کے وعدے و قانون اور ان کے علاوہ جرائم سے  
روک تھام اور معاملات کے تصفیہ وغیرہ  
سے متعلق اصول و ضوابط جو لوگوں میں رائج  
ہوتے ہیں اگر وہ مجموعی طور پر شریعت کی پالیسی  
اور رائے کلی کے مطابق ہوتے ہیں تو یہ حضرات  
ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرتے ہیں بلکہ ان  
کی رائے کو تقریریت پہنچاتے اور ان پر مضبوطی  
کے ساتھ قائم رہنے کی تاکید کرتے ہیں اور اگر  
وہ کئی پالیسی کے مطابق نہیں ہوتے، یعنی ان  
میں انفرادی و اجتماعی ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے  
لذات دنیوی میں انہماک اور روح شریعت  
سے اعراض پر مبنی ہوتے ہیں یا دینی و دنیوی  
مصلحتوں کے فوت ہونے کا خطرہ رہتا ہے  
جن کی بنا پر ان احکام و مراسم میں تبدیلی یا  
انہیں بائگلیہ ختم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی



بل یحول الی نظیر ما عندہم  
 اور نظیر ما استھمن الصالحین  
 المشہود لہم بالخیر عند القوم  
 صورت میں بھی یہ حضرات حتی الامکان ان کے مرغوبات  
 والوفات کی رعایت کرتے ہیں اور بالکل یہ ان کی عند  
 کی طرف دعوت نہیں دیتے ہیں بلکہ ان کے مماثل و مشابہ  
 جو چیزیں قوم میں رائج ہوتی ہیں یا ان میں کی اصلاح  
 شخصیتوں کی طرف جو مشہور و منسوب ہوتی ہیں ان  
 کے مماثل اور مشابہ کی طرف قوم کو دعوت دیتے ہیں۔

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب آخری ہدایات کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:-

ان کنت ترید النظر فی معانی شریعیۃ  
 رسول اللہ فتحقق اولاً حال الامیان  
 الذین بعث فیہم الی ہی مادۃ  
 تشریحیہ و ثانیاً کیفیۃ اصلاحہ  
 لہا بالمقاصد الذم کو مسرتاً فی  
 باد التشریح والتیسیر احکام الملۃ  
 اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا  
 چاہو تو پہلے عرب امیوں کی تحقیق کرو جو میں رسول  
 اللہ مبعوث ہوئے تھے وہی دراصل آپ کی شریعت  
 کا تشریحی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپ کی اصلاح  
 کی کیفیت سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت تشریح  
 فرمائی اور احکام ملت کے باب میں کی ہیں۔

تشریحی احکام کے اصول میں دنیا کی ساری قوموں | آخری ہدایت چونکہ صرف عرب کے لیے نہ تھی، بلکہ دنیا کی  
 کی نفسیات اور طبعی میلان کی رعایت کی گئی ہے | ساری قوموں کے لیے تھی۔ اس لیے تشریحی احکام کے  
 اصول قائم کرنے میں جہاں عرب کے قوم اور مقامی مزارع کی رعایت ضروری تھی، بعینہ اسی طرح دنیا  
 کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلانات کی رعایت بھی لازمی تھی اس لیے احکام کی تشریح میں یہ  
 احکام ملحوظ رکھے گئے ہیں :-

(۱) اس بات کی کوشش کی گئی کہ کوئی ایسا حکم نہ دیا جائے جس میں ناقابل برداشت مشقت ہو۔

(۲) لوگوں کی رغبت اور میلان کے پیش نظر بعض ایسے احکام مقرر ہوئے جنہیں قومی عید کے

حجۃ اللہ العظمیٰ باب اقامتہ الارقیات و اصلاح الرزم حجۃ اللہ العظمیٰ باب اقامتہ الارقیات و اصلاح الرزم حجۃ اللہ العظمیٰ باب اقامتہ الارقیات و اصلاح الرزم حجۃ اللہ العظمیٰ

طور پر منایا جائے اور ان میں جائز اور مباح صریح اور حاکمی ممانے اور نہی سے ورنہ نہی کی اجازت دی گئی۔

(۳) طاعات کی ادائیگی میں طبیعت اور میدان کو ملحوظ رکھا گیا اور ان تمام محرکات و دوائی کی اجازت

دی گئی جو اس میں دگر ثابت ہوں بشرطیکہ ان میں کوئی قباحت نہ ہو۔

(۴) طبعی طور پر جن چیزوں کو اسنت ہوتی ہے یا طبیعت بار محسوس کرتی ہے اس کو ناپسند کیا گیا۔

(۵) حق و استقامت پر قائم رہنے کے لیے تعلیم و تعلم امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو دوائی شکل دی گئی

کہ طبیعت کو اسلامی مزاج کے مطابق ڈھالنے میں مدد ملتی رہے۔

(۶) بعض احکام کی ادائیگی میں عزیمت اور رخصت کے دو درجے مقرر کئے گئے تاکہ انسان اپنی سہولت

کے پیش نظر جن کو چاہے اختیار کرے۔

(۷) بعض احکام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف قسم کے عمل مذکور ہوئے اور حالات کے

پیش نظر دونوں پر عمل کی گنجائش رکھی گئی۔

(۸) بعض برائیوں میں لازمی نفع سے مجبور کرنے کا حکم دیا گیا۔

(۹) احکام کے نفاذ میں تدریجی ارتقار کو ملحوظ رکھا گیا یعنی نہ ایک ہی وقت میں سارے احکام مسلط

کئے گئے۔ اور نہ ہی ساری برائیوں سے روکا گیا۔

(۱۰) تعمیری اصلاحات میں قومی کردار کی پختگی اور خامی کی رعایت کی گئی۔

(۱۱) نیکی کے بہت سے کاموں کی پوری تفصیل بیان کی گئی۔ اس کو انسانوں کی سمجھ پر نہیں چھوڑا گیا، ورنہ

بڑی دشواری پیش آتی۔

(۱۲) بعض احکام کے نفاذ میں حالات و مصالح کی رعایت کی گئی اور بعض میں اشخاص و مزاج کی۔

تشریحی احکام میں غائر نظر ڈالنے سے اس قسم کی بہت سی باتیں مل جائیں گی جو عمومی حیثیت سے اختیار کی

گئی تھیں ان میں توہمی اور مقامی مناسبت کا کوئی سوال ہی نہ تھا۔

غرض تمام متعلقہ مباحث کا جائزہ لینے کے بعد جس قدر قرآنی و تالیقی و معارف میں غور کیا

جائے گا۔ اسی قدر ان کی دوائی اور بہ گیر پوزیشن واضح ہوگی اور قانون سازی میں کسی بیزاری نہ رہی

کی ضرورت نہ رہے گی۔

## ۲۔ سنت

(۱) فقہ اسلامی کا دوسرا ماخذ "سنت" ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں سنت کی تعریف | سنت کے لغوی معنی مروجہ طور طریقے کے ہیں، لیکن فقہاء کی اصطلاح میں سنت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام

اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپ نے سکوت فرمایا اور جن کو قائم و برقرار رکھا۔ صحابہ کرامؓ کے اقوال و افعال بھی اس بنیاد پر سنت میں داخل ہیں کہ ان کے پاس اس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی یا فعلی سند موجود ہوگی، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے۔

السنة تطلق على قول الرسول و  
فعله وسكوته و على اقوال الصحابة واقوالهم  
و سكوتهم و على قول الصحابة و افعالهم و سكوتهم

البتہ حدیث کا محل خاص ہے کہ اس کا اطلاق فقہاء کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال پر ہوتا ہے۔

محدثین نے حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لیا اور اس کو بھی دونوں کے لیے عام کہا ہے۔ یہاں بحث رسول اللہ کے قول و فعل اور سکوت سے ہے۔ خواہ ان کا سنت نام رکھا جائے یا نہیں حدیث کہا جائے۔

سنت نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے | دراصل قرآن حکیم نقشہ تعمیر ہے۔ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے۔ نقشہ کتاب

کے ساتھ انجینئر (رسول) بھیجنے کے اصول پر اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ہے جب سے ہدایت الہی کے سلسلہ کی ابتدا ہوئی ہے۔ اس بنا پر حالات و زمانہ کے تقاضا کے مناسب عمارت کی تعمیر

لہ نور الانوار وغیرہ۔ نہ ایضاً۔

میں انجینئر کی بنائی ہوئی عمارت کو قطعاً نظر انداز کر دینے سے اصل نقشہ کی مطابقت نہیں ہو سکتی۔  
 البتہ حالات و ضرورت کی رعایت ہر دور کی عمارت میں کی جاتی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ عمارت کی اصل بنیاد اور ستون کو باقی رکھ  
 کر اس رعایت سے جتنا فائدہ اٹھا سکتے ہیں اٹھائیں اور اپنے زمانہ کے مناسب عمارت تعمیر کریں، مانہ یہ کہ خود فریبی  
 میں مبتلا ہو کر بنیاد اور ستون ہی کو مسمار کر دیں۔

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد یہ آیات ہیں:-

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد | وَأَنْزَلْنَا

اور ہم نے آپ پر "الذکر" (قرآن) نازل کیا تاکہ جو

إِلَيْكَ الذِّكْرُ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ  
 تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے وہ ان پر واضح  
 مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَكَلَّمَهُمْ بَيِّنَاتٍ (النحل ۶) کر دیں اور تاکہ وہ لوگ غور و فکر کریں۔

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم کا شارح قرار دیا گیا ہے دوسری آیت ہے:-  
 إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ  
 اے پیغمبر ہم نے آپ پر "الکتاب" سچائی کے ساتھ  
 لِنُحْكِمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَدَاكَ اللَّهُ۔ نازل کر دی ہے، تاکہ جیسا کہ اللہ نے بتلادیا ہے  
 (النساء ع ۱۶) آپ اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

ذیل کی آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا مبلغ بتایا ہے:-

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ  
 اے رسول جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف  
 إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ۔ (المائدہ ع ۱۰) سے نازل کیا گیا ہے آپ اس کی تبلیغ کیجئے۔

شرح و تبلیغ اور فیصلہ کی صورت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول و فعل یا دونوں سے  
 یا مروجہ طریقوں پر سکوت فرما کر انہیں قائم و برقرار رکھنے سے قرآن حکیم کے مطالب و مقاصد کی وضاحت۔  
 فرماتے تھے۔ اس بنا پر سنت کے نام سے کوئی شے ایسی نہ ہونی چاہئے جس کے معانی و مقاصد کی دلالت  
 اصولی طور پر قرآن حکیم میں موجود نہ ہو۔ (ہر چیز میں مطابقت ضروری نہیں ہے) جیسا کہ علامہ شراہی  
 کہتے ہیں:-



ليس في السنة الا واصله  
في القرآن  
سنت میں کوئی بیان ایسا نہیں ہے جس کی اصل  
قرآن حکیم میں نہ ہو۔

اسی طرح کسی آیت کی کوئی ایسی تعبیر و توجیہ درست نہ ہوگی جو رسول اللہ کی بیان کردہ توجیہ و تعبیر کے  
خلاف ہو۔ بشرطیکہ روایت و درایت کے معیار پر وہ پوری اترتی ہو۔

فكان السنة بمنزلة التفسير  
والشرح لمعاني احكام الكتاب  
پس سنت قرآنی احکام و معانی کے لیے تفسیر اور  
شرح کی حیثیت میں ہوگی۔

سنت کے بارے میں صحابہ کا طرز عمل | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سنت پر اسی حیثیت سے عمل درآمد رہا  
ہے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق (جو ہدایت الہی کی مزاج شناسی میں سب پر

فوقیت رکھتے تھے) کا طرز عمل قانون کے بارے میں یہ منقول ہے۔

كان ابو بكر اذ ورد عليه حكم نظر  
في كتاب الله تعالى فان وجد فيه  
ما يقضى به قضى به وان لم يجد  
في كتاب الله نظر في سنة رسول  
الله فان وجد فيها ما يقضى به  
فان اعيان ذلك فسأل الناس حل علمتم ان  
رسول الله قضى فيه قضاء فربا قام اليه  
القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا  
حضرت ابو بکر نے عدیق کے سامنے جب کوئی قانونی  
معاملہ آتا تو وہ قرآن حکیم میں اس کا حل تلاش کرتے  
اگر وہاں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے۔ اگر  
سنت میں بھی نہ ملتا تو لوگوں سے دریافت کرتے  
کہ اس معاملہ میں رسول اللہ کے فیصلہ کا کسی کو علم  
ہے؟ بسا اوقات صحابہ میں کچھ لوگ بتا دیتے کہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں یہ  
فیصلہ فرمایا ہے۔

عدیق اکبر سنت سے سند ملنے پر خوش ہو کر فرماتے تھے :-

الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ  
على سنن نبينا  
اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ایسے لوگوں کو باقی رکھا جن  
میں ہمارے نبی کی سنتیں محفوظ ہیں۔

۱۔ المواقف ج ۴۔ المسألة الثالثة ليس في السنة الا واصله في القرآن  
۲۔ ایضاً۔

حضرت عمرؓ نے قرآن فہمی کے سلسلے میں سنت کی تشریحات کو بنیاد بناتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا۔

سیاتی قوم یجاد لونکم  
بشبهات القرآن فخذوہم  
بالسنن فان اصحاب السنن  
اعلم بکتاب اللہ ۱۰

آئندہ ایسے لوگ پیدا ہونگے جو قرآنی مشتبہات  
میں تم سے جھکریں گے ایسی صورت میں سنتوں کے  
ذریعہ ان پر حجت قائم کرنا کیونکہ اصحاب سنن کتاب  
اللہ کو خوب جانتے ہیں۔

گورنروں کے فرائض میں انتظامی امور کے ساتھ دین اور سنت کی تبلیغ بھی تھی :-

انما بعث لیبلاغونکم دینکم وسنة  
نبیکم او کما قال ۱۱

میں اس لئے گورنروں کو بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں تمہارا  
دین اور نبی کی سنت سکھائیں۔

ایک اور موقع پر سنت کو قانونی حیثیت میں رکھتے ہوئے فرمایا :-

ایھا الناس قد سنت لکم السنن  
وفرصنت لکم الفرائض وترکتکم  
علی الواضحة الا ان یضلوا  
بالمناس یمینا و شمالا ۱۲

لوگو! تمہارے لیے سنتیں مقرر کر دی گئیں۔ فرائض  
کی تعیین ہو چکی، اس طرح تم کو واضح راستے پر لگا دیا  
گیا۔ اب اگر تم لوگوں کی وجہ سے دائیں بائیں دیکھو گے  
تو گمراہ ہو جاؤ گے۔

حالانکہ حضرت عمرؓ وہ ہیں جنہوں نے حالات و تقاضا کی بنا پر سنت سے بھی آگے بڑھ کر قرآن حکیم کی  
بعض جزئیات تک کے عمل کو مؤخر کر دیا تھا اور عجم کو خصوص پر محمول کیا تھا۔ چنانچہ قحط کے زمانے میں سرفہ  
کی سزا اور تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ اور دیگر بعض مسائل کے بارے میں حضرت عمرؓ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا۔  
اس سے اصحاب علم پوری طرح واقف ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر صحابہ و تابعین کا بھی یہی عمل سنت کے  
بارے میں منقول و محفوظ ہے۔ جو سنت کی نوعیت اور مقام متعین کرنے میں ہمارے لیے دلیل  
راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

۱۰ کتاب المیزان للشعرانی فی بیان ماورد فی ذم الراہی عن الشارح ۱۰۰ اعلام الموقعین ج ۱۔ ۱۱ الاعتصام ج ۱  
الوجہ الثالث من النقل الخ۔

ائمہ قانون کا طرز عمل

ائمہ قانون نے بھی قرآن ہی اور قانون کے مرحلہ میں سنت کو خاص اہمیت دی ہے۔  
امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے۔

اگر سنتیں نہ ہوتیں تو ہم میں سے کوئی قرآن حکیم کا فہم نہ حاصل کر سکتا۔

لولا السنن ما فهم احد  
منا القرآن لیه

مزید وضاحت اس قول سے ہوتی ہے :-

لوگ، اس وقت تک خیر و صلاح میں رہیں گے جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود رہیں گے اور جب وہ بغیر حدیث کے علم حاصل کریں گے تو فساد اور بگاڑ میں مبتلا ہو جائیں گے۔

لم تنزل الناس فی صلاح  
ما دام منهم من یطلب الحدیث  
فاذا طلبوا العلم بلا حدیث  
فسدوا لیه

امام شافعیؒ کا ارشاد ہے :-

مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کسی پر رسول اللہؐ کی سنت واضح ہو جائے تو پھر اس کے لیے کسی قول کی وجہ سے اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

اجمع المسلمون علی ان من استبان  
له سنة عن رسول الله لم  
یحل له ان یدعها بقول احد

امام مالکؒ کا ارشاد ہے :-

ہر وہ چیز جو کتاب و سنت کے موافق ہو اسے قبول کر لو اور جو مخالف ہو اسے چھوڑ دو۔

کل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا  
كل ما لم یوافقہ والسنة فانزکوا

امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا ہے :-

جس نے رسول اللہؐ کی حدیث کو رد کر دیا وہ ہلاکت کے کنارے پر آگیا۔

من رد حدیث رسول الله  
فهو علی شفا هلكة

۱۔ کتاب میزان الشرائع فی بیان اور ردی زم الرای عن الشارح۔ ۲۔ ایضاً۔ ۳۔ اعلام المتقین ج ۲۔ ۴۔ جامع ابن بطال

لابن عبد اللہؒ کتاب المناقب لابن جوزی ص ۱۹۲۔

مذکورہ تصریحات سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) قرآن فہمی میں سنت کی تشریحات و توضیحات ہی کو اولیت حاصل ہے، نیز سنت قرآن حکیم کی شرح و تفسیر اور اصولی رنگ میں اسی سے ماخوذ ہے (۲) تدوین قانون کے مرحلہ میں "سنت" کی حیثیت ماخذ کی ہے۔ اگرچہ اس کا درجہ قرآن حکیم سے کم ہے۔

سنت کی تشریحی و توضیحی ذیلی میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تشریحات کی چند صورتیں کیفیت کی چند صورتیں پیش کرتے ہیں :-

(۱) قرآن حکیم میں جو باتیں مجمل تھیں رسول اللہ نے ان کی تشریح فرمائی۔

(۲) جو مطلق تھیں، موقع اور محل کے لحاظ سے انہیں مقید فرمایا۔

(۳) جو مشکل تھیں ان کی تفسیر بیان فرمائی۔

(۴) جو قرآنی احکام مجمل تھے، یعنی ان کے عمل کی کیفیت، اسباب و شرائط اور لوازم وغیرہ کی تفصیل

نہ تھی، رسول اللہ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی۔ چنانچہ نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی جو تفصیلات "سنت" میں مذکور ہیں،

وہ سب قرآن حکیم ہی کی شرح اور وضاحت ہیں۔

(۵) قرآنی توضیحات کی روشنی میں بہت سے پیش آمدہ واقعات کا حکم بیان فرمایا، مثلاً احلت و

حرمت کے باب میں جو احکام مذکور تھے، ان پر مشتبہ اور مشکوک چیزوں کو قیاس کیا جن کی تشریح قرآن

حکیم میں نہ تھی۔

(۶) قرآنی اصول و مقاصد کے پیش نظر وقت اور محل کی مناسبت سے وسائل و ذرائع کا حکم بیان

فرمایا۔

(۷) قرآنی تصریحات سے ایسے اصول مستنبط فرمائے جن سے نئے حالات و مسائل کو قیاس کرنے

کی راہیں کھلیں۔

(۸) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت بیان فرمائی جس سے بہت سے اصول و

کلیات مستنبط ہوئے۔

(۹) قرآنی ہدایات سے الہی حکمت اخذ کی، اس کے مقاصد دریافت فرمائے، پھر اسی روشنی میں



شریعت کو انسان کی عملی زندگی سے ہم آہنگ بنایا۔

(۱۰) بحیثیت مجموعی زندگی ایسی گزاری کہ قرآنی زندگی کے لیے وہ مکمل تفسیر بنی۔ کان خلقہ، القدر

(الحديث)۔

علامہ ابن قیمؒ کی وضاحت | علامہ ابن قیمؒ نے ”بیان کی درج ذیل قسمیں ذکر کی ہیں :-

ان البیان | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیسان

من النبی صلی اللہ علیہ وسلم | چند قسمیں ہیں (۱) نفس وحی کا بیان کہ اس میں

اقسام احد ہا بیان نفس الوحی | خفا تھا رسول اللہ کی زبان پر اس کو ظہور حاصل ہوا

بظہور لا علی لسانہ بعد | (۲) وحی کے معنی اور تفسیر کا بیان اس شخص کے لیے

ان کان خفیاً الثانی بیان | جس کو اس کی ضرورت تھی جیسے رسول اللہ نے آیت

معنا لا وتفسیرہ لمن احتاج | ”وَلَمَّا بَلَغُوا أَیْمَانَهُمْ لُظْمَ مِنْ ظَلَمٍ كِی تفسیر

الی ذلك كما بین ان الظلم | شرک کے ساتھ بیان فرمائی اور آیت یحاسب

المذکور فی قوله ولم یلبسوا | حَبَابًا تَسِيرًا کی تفسیر اللہ کی عدالت میں پیشی کے

ایمانهم بظلم هو الشریک و | ساتھ کی اور آیت حَتَّى یَتَّبِعَیْنِ لَكُمْ وَالْخِطُّ

ان الحساب الیسیر هو العرض | الْأَبْیَضُ مِنَ الْخِطِّ الْأَسْوَدِ کی تفسیر دن کی سفیدی

وان الخیط الابيض من الخیط | اور رات کی تاریکی کے ساتھ بیان کی اور آیت

الاسود هما بياض النهار و | ”وَلَقَدْ رَاكَ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ

سواد اللیل وان الذی راہ | میں رویت سے حضرت جبریل کی رویت بیان

نزلة اخرى عند سدرۃ | کی۔ اسی طرح آیت — اُوْیَاتِیْ بَعْضُ آیَاتِ رَبِّیْ

المنتہیٰ هو جبریل وکما فسر قوله | میں سورج کا مغرب سے طلوع ہونا مراد لیا اور

اویاتی بعض آیات ربك انه طلوع | آیت مثل کَلِمَةٍ طَیْبَةٍ کَشَجَرَةٍ طَیْبَةٍ میں درخت

الشمس من مغرب بها وکما | سے کھجور کا درخت مراد لیا۔ ایسے ہی آیت

فسر قوله وَمَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ بَانَهَا لِنَخْلَةٍ وَكَمَا فسر  
قوله يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالنَّقُولِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْأُخْرَةِ ان ذلك في القبرين  
يسأل من ربك وما دینك وکما  
فسر الرعد بانه ملك من الملائكة  
مؤکل بالسحاب وکما فسر اتخاذ  
اهل الکتاب اجبار هم ورهبانهم  
اربابا من دون الله بان ذلك  
استحلال ما احلوه لهم من الحرام  
وتحریم ما حرموه عليهم من  
الحلال وکما فسر لقوة التي  
امر الله ان نعد ما لاعدائهم بالرمي  
و کما فسر قوله مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِبْهُ بَانَهُ  
ما يجزى به العبد في الدنيا من النصب والهم  
والخوف والدعاء وکما فسر الزيادة  
بانها النظر الى وجه الله الكريم  
و کما فسر الدعاء في قوله وقال  
رَبِّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ بانه العباد  
و کما فسر ادبار النجوم بانه الركعتان

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالنَّقُولِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْأُخْرَةِ ان ذلك في القبرين  
الذين آمنوا في الآخرة میں بیان کیا کہ یہ قبر میں ہوگا جس  
وقت قبر میں سوال ہوگا کہ تمہارا رب کون ہے  
تمہارا دین کیا ہے اور آیت وَسَيَسْمَعُ الرِّعْدَ الْجَدِّ  
میں بتایا کہ رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کے نظام  
پر مقرر ہے۔ اور آیت اتَّخَذُوا أَجْنَابَهُمْ  
أَرْبَابًا مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ میں فرمایا کہ یہ "اجبار" اور "رہبان"  
حرام چیزوں سے جس کو حلال کر دیتے ان کے متبعین  
حلال سمجھتے اور حلال چیزوں میں سے جس کو حرام  
ٹھہرا دیتے اس کو یہ لوگ حرام سمجھتے تھے رب بنا لینے  
سے اللہ کی مراد تخیل و تحریم کا مجاز قرار دے دینا  
(ہے) اور آیت "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ"  
میں قوت کی تفسیر اپنے دور میں تیرا نرازی کے  
ساتھ کی اور آیت "مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِبْهُ"  
میں فرمایا کہ جزا سے مراد تکلیف، مشقت، غم، غمخوردگی،  
بیماری وغیرہ ہے جو انسان کو دنیا میں پہنچتی ہے  
اور آیت لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ  
میں زیادہ کی تفسیر ان بزرگ و برتر کی طرف دیکھنے  
سے اور ابراہیم کی اور آیت "رَبِّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ  
لَكُمْ" میں دعا کی تفسیر عبادت کے ساتھ بیان  
کی اور ادبار النجوم میں فجر سے پہلے کی دو رکعتیں

قبل الفجر وادبار السجود بالركعتين بعد اور ادبار السجود میں مغرب کے بعد کی دو رکعتیں  
المغرب ونظائر ذلك الثالث بيان بالفعل بيان فرمائیں۔ ان کے علاوہ اور بہت سے نظائر  
کما بین اوقات الصلوة للسائل بفعله الرابع موجود ہیں۔

بیان ما سئل عنه من الاحکام التي ليست (۳) رسول اللہ ﷺ نے اپنے فعل کے ساتھ تفسیر کی جیسے  
فی القرآن فنزل القرآن ببیانها کما کہ نماز کے اوقات پوچھنے والے کو خود نماز پڑھ کر  
سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن اوقات کی تعیین فرمائی۔

باللعان ونظائره الخامس بیان ما سئل (۴) ان احکام کا بیان جو قرآن حکیم میں نہ تھے۔ اور  
عنه بالوحی وان لم یکن قرآنا کما سئل آپ سے سوال کئے گئے پھر قرآن ان کے بیان کے  
عن رجل اجرم فی جبة بعد ما تصدخ لیسے نازل ہوا جیسے زوجہ کو تہمت لگانے کے بارے  
بالخلق فجاء الوحی بان ینزع عنه میں حکم دریافت کیا گیا تو ”لعان“ کا حکم نازل ہوا،  
الجبة ویغسل اثر الخلق السادس وغیرہ۔

بیانہ للاحکام بالستة ابتداء من (۵) ان احکام کا بیان جن کے متعلق آپ سے سوال  
غیر سوال کما حرم علیہم لحوم الحمر المتعة وصید المدینة ونکاح المرأة علی  
عنتها وخالتها وامثال ذلك السابع قرآن حکیم میں شمار نہیں ہے، مثلاً: ایک ایسے شخص  
بیانہ للامة جواز الشئ بفعله هولہ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس نے جبہ پہنے ہوئے  
وعلام نھیہم عن الناسی به الثامن بیانہ احرام باندھا اور خوب خوشبو لگائے ہوئے تھا۔ تو  
جواز الشئ باقراره لهم علی فعله وهو آپ نے وحی آنے کے بعد جواب دیا کہ جبہ بکالا جائے  
اور خوشبو کا اثر دھویا جائے۔

یثاہدہ او یعلمہم یفعلونہ التاسع (۶) بغیر سوال کے آپ نے بہت سے احکام  
بیانہ اباحتہ الشئ عفواً بالسکوت عن تنبیہ بیان فرمائے، مثلاً گدھے کے گوشت، متع اور  
وان لو یاذن فیہ نطق العاشران حکم القرآن مدینہ میں شکار کو حرام کیا۔ ایسے ہی پھوپھی کی

بیايجاب شئاً او تہیمة او اباحتہ ایكون لذلک الحکم موجودگی میں بھتیجی سے نکاح اور خالہ کی موجودگی میں شورو و موانع و قیود و اوقات مخصوصہ و احوال بھانجی سے نکاح کو حرام فرمایا وغیرہ۔  
 و اوصاف فیجیل الرب سبحانہ و تعالیٰ علی رسولہ فی بیانہا کقولہ و احل لکم ما وراہ ذلکم فاحل موقوف علیہ  
 شروط النکاح و انتفاء موانعہ و حضور وقتہ و اہلیتہ المحل اقتداء سے منع نہیں فرمایا۔

(۸) خود کوئی کام کیا اور امت کے لیے اس کے جواز کا کسی طرح اقرار کیا یا اس کے کرنے کی تعظیم دی۔  
 (۹) کسی شے کی اباحت کو اس طرح بیان فرمایا کہ اس کی حرمت سے خاموشی اختیار کی، اگرچہ اس سلسلہ میں زبان مبارک سے کچھ نہ فرمایا ہو۔

(۱۰) قرآن حکیم نے کوئی حکم دیا یا کسی شے کو حرام کیا یا مباح ٹھہرایا لیکن اس سے متعلق جو شرطیں، رکاوٹیں، قیدیں وغیرہ تھیں یا اوقات مخصوصہ یا احوال و اوصاف وغیرہ تھے۔ ان سب سے قرآن نے سکوت اختیار کیا اور رسول اللہ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی۔ دراصل ایسی صورتوں میں اللہ تعالیٰ مجمل حکم دے کر اس کی تفصیل کو اپنے رسول کے حوالہ کر دیتا ہے مثلاً آیت **وَاحِلْ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ** میں حالت موقوف ہے جبکہ نکاح کی شرطیں پائی جائیں، موانع مرتفع ہوں، وقت اور محل میں اہلیت ہو۔ ظاہر ہے کہ ان سب کی تفصیل قرآن حکیم میں نہیں ہے۔ رسول اللہ کے بیان ہی سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

علامہ شاطبی نے مذکورہ مفہوم کو درج ذیل انداز میں بیان کیا ہے:-

علامہ شاطبی کا بیان	السنة راجعة في
معناها الى الكتاب فهي تفصيل	سنت اپنے معنی و مفہوم کے لحاظ سے قرآن حکیم
مجملہ و بیان مشککہ و بسط	ہی کی طرفت راجع ہونے والی ہے۔ وہ سنت قرآن
مختصرہ و ذلک لانہا بیان	حکیم کے مجمل کی تفسیر ہے یا مشکل کا بیان ہے اور
لہ و هو الذی دل علیہ قولہ	یا مختصر کی تشریح ہے۔ ثبوت کے دلائل یہ ہیں:
تعالیٰ وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ	راہحیثیت مجموعی سنت قرآن حکیم کا بیان ہے جیسا
	کہ اللہ تعالیٰ کا درج ذیل قول دلالت کرتا ہے۔

لہ اعلام الموقعین ج ۱۔ الوجہ الرابع ان البیان من النبی صلعم اقسام۔

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ فَلَا تُجَدُّ فِي السَّنَةِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

امرا الا والقرآن قد دل علی معناه دلالتہ

اجمالیہ او تفصیلیہ و ایضاً فکل ما دل

علی ان القرآن ہو کلتہ الشریعۃ و

ینبوع لہا فہو دلیل علی ذلک ولان اللہ

تعالیٰ قال وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ وفسرت

عائشہ ذلک بان خلقہ القرآن واقترعت

فی خلقہ علی ذلک فدل علی ان قولہ

وفعلہ واقرارہ راجع الی القرآن لان

الخلق محصور فی ہذہ الاشیاء و

لان اللہ تعالیٰ جعل القرآن تبیاناً

لکل شیء فیلزم من ذلک ان تکون

السنتہ حاصلہ فیہ فی الجملة لان الامر

والنہی اول ما فی الکتاب ومثلہ قولہ

تعالیٰ مَا قَرَأْنَا فِی الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ وَقَوْلُهُ

أَلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَهُوَ يُرِيدُ

بأنزل القرآن فالسنتہ اذا فی

محصول الامر بیان لما فیہ وذلک

معنی کونہا راجعۃ الیہ وقد تقدم

فی اول "کتاب الادلۃ ان السنۃ

راجعۃ الی الکتاب والاوجب التوقف

پس سنت میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی

جس کی قرآن حکیم میں اجمالی یا تفصیلی دلالت نہ موجود

ہو۔ (۲) تمام وہ چیزیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں

کہ قرآن حکیم ہی کلیات شریعت کی کتاب اور اس

کا سرچشمہ ہے وہ سب اس امر کی دلیل ہیں کہ سنت

اپنے مفہوم و معنی کے اعتبار سے قرآن حکیم کی طرف

رجوع ہونے والی ہے۔ (۳) قرآن حکیم میں ہے "وَأَنَّكَ

لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ" حضرت عائشہ نے خلق کی تفسیر

میں فرمایا کہ رسول اللہ کا خلق قرآن ہے۔ اس سے

یہی ثابت ہے کہ آپ کے اقوال و افعال اور اقرار سب

قرآن کی طرف رجوع ہونے والے ہیں کیونکہ خلق میں ہی

چیزیں شمار ہوتی ہیں۔

(۴) اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کو تبیاناً لکل شیء فرمایا

ہے اس سے بھی یہ بات لازم آتی ہے کہ سنت کا

فی الجملہ قرآن میں ہونا ضروری ہے۔

۱۵) مَا قَرَأْنَا فِی الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

۶) أَلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" میں قرآن کا آنا

مراد ہے اس صورت میں بھی فی الجملہ سنت بیان ہوگی ان

باتوں کی جو قرآن حکیم میں ہیں "کتاب الاول" کے اول میں بھی یہ

بات گزر چکی ہے کہ سنت کتاب اللہ کی طرف رجوع ہونے والی



عن قبولها وهو اصل كاف في  
 هذا المقام له  
 ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس کے قبول کرنے میں  
 توقف ضروری ہے۔

غرض سنت کے بیان ہونے کی بہت سی دلیلیں ہیں۔

اللہ کے علاوہ رسول اللہ کی تشریحات کی بہت سی صورتیں ہیں جو تفصیل کے ساتھ سنت کے ذخیرہ سے  
 معلوم ہو سکتی ہیں۔ ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآن حکیم میں نہ مل سکے۔ لیکن جن کی نظر میں  
 کلی حکمت اور عمومی مقاصد ہیں، ان کے لیے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں ہے۔ یہ تشریحات خواہ اصول و  
 کلیات ہوں یا وقتی و فروری مسائل ہوں، کسی کی بھی افادیت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اصول و کلیات کے  
 ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا اور وقتی و فروری مسائل سے استنباط کا اندازہ معلوم ہوتا ہے۔

۲: تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لیے  
 کے لیے عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے ضروری ہے کہ عہد نبوی کے سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات پر  
 بصیرت حاصل کی جائے، پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے  
 عہد کے مسائل و مسائل اور مراسم و رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک باقی رکھا تھا۔ یہ حالات بڑی حد تک  
 سنت سے سمجھے جاسکتے ہیں۔ لیکن مسائل و مراسم کی تفصیل اور پھر ان میں رسول اللہ کی ترمیم و تنسیخ دونوں میں  
 حد قائم کرنا نہایت دشوار ہے، عام فقہاء نے اس انداز بیان سے غالباً اس بنا پر بحث نہیں کی کہ ان کے  
 عہد اور رسول اللہ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق نہ ظاہر ہوا تھا۔

اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق | البتہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی بعض کتابوں میں بالخصوص حجۃ اللہ  
 فکر سے بہت کچھ رہنمائی ملتی ہے | ابالغنا میں جو انداز اختیار کیا ہے، اس سے ہمیں اتنی کافی رہنمائی  
 ملتی ہے کہ اس دشواری کو ہم حل کر سکتے ہیں۔ مذکورہ بیان کی اہمیت حضرت شاہ صاحب کی اس  
 صراحت سے واضح ہوتی ہے۔

۱۰: الموافقات للشاطبی ج ۴ المسألة الثالثة۔ کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی سنت کے بیان ہونے  
 پر نہایت نفیس بحث کی ہے اور بہت سی مثالوں کے ذریعہ سمجھایا ہے ملاحظہ ہو حجۃ اللہ بالغنا باب بیان اقسام علوم النبی الخ

ان كنت تريد النظر في معاني  
 شريعة رسول الله فتحقق اولاً  
 حال الاميين الذين بعث فيهم  
 التي هي مادة تشريعية وثانياً  
 كيفية اصلاح لها بالمقاصد  
 المذكورة في باب التشريع  
 واليسير واحكام الملة

اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو  
 تو پہلے عرب امیوں کے حال کی تحقیق کرو جن میں رسول  
 اللہ مبعوث ہوئے تھے۔  
 وہی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپ  
 کی اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت  
 کی ہیں جن کا تذکرہ تشریح و تیسیر اور احکام ملت کے باب  
 میں ہو چکا ہے۔

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولین مخاطب عرب قوم ہے اور عالمگیر اصول و کلیات کے نفاذ  
 میں بطور "خمیر" وہ استعمال ہوئی ہے اس بنا پر لازمی طور سے اصول و کلیات کو عملی شکل دیتے وقت اس  
 قوم کی عادات و رسوم و اسرار کام وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے، بلکہ ان اصول کا نفاذ بڑی حد تک مروجہ رسوم و احکام  
 ہی کی روشنی میں ظاہر ہوا ہے۔ ایسی حالت میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا  
 سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ تمدن میں یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ مراسم و احکام کی اصل صورت اور رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترمیم و تنسیخ کی ہوئی شکل دونوں نظر کے سامنے ہوں تاکہ بدلے ہوئے حالات میں اصول  
 کا نفاذ رسول اللہ کے اختیار کئے ہوئے طریق کار کے ذریعہ عمل میں لایا جاسکے۔

رسول اللہ کے فرمودات کی عمومی  
 حیثیت سے دو قسمیں ہیں

اسی حقیقت کے پیش نظر حضرت شاہ صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جن  
 کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے ہے۔ قرآن حکیم کی آیت:- وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ  
 وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا (الحشر ع ۱) کا تعلق اسی حصہ سے ہے۔ اس میں عقائد، عبادات،  
 اخلاق، معاملات، معارف وغیرہ سے متعلق تفصیلات شامل ہیں اور دوسری وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض  
 اور تبلیغ رسالت سے نہیں، بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول:-

لے حجۃ اللہ بالعبادۃ ۱۔ باب ما کان علیہ حال اہل الجالیۃ الخ۔

انما انا بشر اذا امرتكم بشئ من  
 دينكم فخذوا و اذا امرتكم بشئ  
 من رايي فامتنوا انما بشر ليه  
 میں بشر ہوں جب تمہارے دین کے بارے میں کسی  
 چیز کا حکم دوں تو اسکو لے لو اور جب اپنی رائے سے  
 کسی چیز کا حکم دوں تو ظاہر ہے کہ میں بھی بشر ہوں۔

یعنی اس کی حیثیت پہلی قسم جیسی نہیں ہو سکتی، کیونکہ مشورہ اور رائے کا معاملہ بڑی حد تک وقتی حالات  
 و مصالح کے تابع ہوتا ہے اور حالات و مصالح کا تجزیہ کرنے میں بشری تقاضہ کے غلبہ کا بھی امکان ہے (الرحیم  
 اس کی تلافی کا قدرتی طور پر انتظام موجود ہے)۔

اس قسم میں درج ذیل تشریحات داخل ہوں گی۔

۱، وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہیں۔ (۲) وہ جو طریقہ کار سے متعلق ہیں۔ اور  
 حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، مثلاً جنگ کے طریقے اور حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ۔ (۳) وہ  
 امور جنہیں شخصی قومی اور ملکی عادات و رواج کے مطابق اختیار کیا گیا۔ (۴) وہ باتیں جو عرب میں بہ طور قصہ  
 مشہور تھیں رسول اللہ نے بھی تفسیر طبع یا کسی اخلاقی نتیجہ کے لحاظ سے بیان فرمائیں۔ (۵) یوں کے بعض  
 تجربات علاج، زراعت و باغبانی وغیرہ کے متعلق جو چیزیں بیان فرمائیں۔

ایک مقنن کے لیے ان دونوں قسم کی تشریحات میں نظر امتیاز ضروری ہے، اور نہ قانون کی وہ عملی استعداد  
 ختم ہو جائے گی جو اس کو حالات و زمانہ کے تقاضا کے مطابق ڈھالتی رہتی ہے۔

امام ابو حنیفہ (مقنن اعظم) کے بارے میں یہ شہرت کہ انہوں نے  
 سنت کے بارے میں امام ابو حنیفہ کے رویہ کی وضاحت  
 تدوین قانون میں سنت سے زیادہ کام نہیں لیا، اگر کسی درجہ

میں بھی صحیح ہے تو اس کی بنیاد حدیث کی مذکورہ تقسیم ہے۔ تقسیم پر عمل کرنے کا نتیجہ تھا کہ جس قدر امام  
 ابو حنیفہ کے فقہ کو تمدنی زندگی کے ساتھ مناسبت ہوئی اور کسی فقہ کو اتنی مناسبت نہ ہو سکی، اس حقیقت  
 سے کون انکار کر سکتا ہے کہ حنفی فقہ کی عمومیت اور زیادہ شہرت پانے کی بڑی وجہ تمدنی زندگی کے ساتھ  
 اس کی مناسبت ہے۔ اگر ایک طرف اسلامی قانون کی ہمہ گیریت پر نظر ہو اور دوسری طرف رسول اللہ

نہ حجۃ اللہ بالعباد باب بیان اقسام علو النبی الخ۔

کے فرمودات کی نوعیت سے واقفیت ہو تو لازمی طور سے ماننا پڑے گا کہ قانون کی دنیا میں قیاس و رائے کی کم اہمیت نہیں ہے جس کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کو مورد الزام ٹھہرایا جاتا ہے۔

تدوین فقہ کے لیے سنت سے متعلق فقہاء نے تدوین قانون کے لیے سنت کی درج ذیل معلومات ضروری قرار دی ہیں۔ (۱) نسخ و نسخہ (۲) مجمل و مفسر (۳) خاص و عام (۴) محکم و مشابہ (۵) چند قسم کی معلومات ضروری ہیں

احکام کے درجے اور مراتب (مذہب، مباح وغیرہ) ان کے علاوہ قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے طریقے اور اصول فقہاء نے مقرر کئے ہیں ان سب کا سنت میں بھی لحاظ کیا جاتا ہے، لیکن روایت و درایت کے لحاظ سے سنت کی شناخت کا کام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم کی مناسبت سے سنت کے محل اور مقام کی تعیین کا کام بھی کافی اہم ہے۔

قرآن حکیم اور سنت کا وہ حصہ جس کا تعلق واقعات و مواعظ سے ہے، عالم فقہاء کے خیال قانون سازی کے لیے اس سے واقفیت ضروری نہیں ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اجتماعی زندگی کو سمجھنے اور اس حیثیت سے قانون کا مقام متعین کرنے، نیز قانون کو موثر بنانے میں اس سے بڑی رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ اگر اس کو نظر انداز کر کے قانون کی تدوین عمل میں لائی جائے تو اس میں خشکی اور کڑھائی ہوگی اور جذب و محبت کا عنصر کم ہو جائے گا جو اسلامی قانون کی جان ہے۔

تدوین حدیث میں احتیاط اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم کی مرکزیت برقرار رکھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی تدوین حدیث کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ یہ بھی

صحیح ہے کہ بعد کے زمانہ میں ذائقہ اغراض و مفاد کی بنا پر احادیث وضع کرنے کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا اس کے باوجود تدوین حدیث میں اتنی اتمیا برتی گئی کہ اس سے انکار کی یا اس کو باختہ تسلیم کرنے کی گنجائش نہیں مل سکتی۔

حدیث کو باپنے کے لیے روایت و درایت ان روایت مستقل فن ہے۔ اس کے اصول و ضوابط ہیں راویوں دونوں کے معیار مقرر ہیں کے حال کی تحقیق کا بندوبست ہے۔ حدیث کو جانچنے کے

تقاعدے اور طریقے ہیں۔ روایتی نقطہ نظر کے علاوہ حدیث کا درایتی معیار پر پورا اترا بھی ضروری ہے۔



تفصیل کے لیے فن اصول حدیث اور "موضوعات" کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ ذیل میں چند درستی اصول بیان کئے جاتے ہیں جن سے قبولیت حدیث کے معیار کا سرسری اندازہ ہو سکے گا۔

(۱) وہ حدیث قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو (۲) واقعات و مشاہدات کے خلاف نہ ہو (۳) مسلمہ اصول کے منافی نہ ہو (۴) حدیث متواتر اور تعالیٰ صحابہ کے خلاف نہ ہو (۵) رقب کی تربیت گاہ میں تربیت پائی ہوئی عقل کے خلاف نہ ہو (۶) اس میں اوہام پرستی کی ترغیب نہ ہو (۷) معمولی معمولی باتوں پر سخت قسم کے عذاب کی دھمکی نہ ہو (۸) مضمون روایت میں اس قسم کا اشتباہ نہ ہو کہ جس کی تعبیر و توجیہ مشکل ہو۔ (۹) کسی کے مناقب و فضائل میں غلو سے کام نہ لیا گیا ہو (۱۰) ایسے معائب کا بیان نہ ہو جو قبولیت کے معیار پر پورے نہ اتر سکیں (۱۱) ایسی پیشین گوئی ان نہ ہوں جن میں سال اور ماہ کا تعین ہو (۱۲) ایسے واقعات نہ بیان کئے گئے ہوں جن کا تذکرہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ میں نہ ہو (۱۳) الفاظ کی بندش ایسی نہ ہو کہ عربی قواعد پر وہ منطبق نہ ہو سکے۔ (۱۴) حدیث کے معانی و مفہیم ایسے نہ ہوں جو شان نبوت اور وقار رسالت کے منافی ہوں (۱۵) نیکی و بھلائی کے معمولی کاموں پر انبیاء و مرسلین جیسے ثواب کی ترغیب نہ ہو وغیرہ۔

چنانچہ فن موضوعات پر لکھی ہوئی کتابوں میں درج ذیل نصریجات موجود ہیں:-

كل حدیث را یت مخالف العقول او یناقض الاصول فاعلم انه موضوع فلا یتكلف اعتبارها ای لا تعتبر رواته ولا تنتظر فی جرحهم او یكون مما یدفعه الحسن والمشاہدۃ او مبانئ النص الكتاب والسنة المترتبة والاجماع القطعی حیث لا یقبل شیء من ذلك التاویل

"جو حدیث عقل اور اصول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ وہ موضوع جعلی ہے۔ نہ اس کے راویوں کا اعتبار ہوگا۔ اور نہ راویوں کی جرح میں نظر کی جائے گی، یا ایسی حدیث ہو کہ جو اس و مشاہدہ اس کو رد کر دے یا وہ کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع قطعی کے خلاف ہو اس حیثیت سے کہ کوئی تاویل نہ قبول کی جاسکے۔"

ظاہر ہے کہ عقل و درایت کا یہ معیار زیادہ ان ہی روایتوں سے متعلق ہوگا جو عام واقعات و حوادث وغیرہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، لیکن جو روایتیں عالم غیب سے متعلق ماورائے عقل ہیں ان میں عقل کو زیادہ

لہ عیار نافعہ و مقدمہ فتح الملہم ص ۱۶ وغیرہ۔ لہ مقدمہ فتح الملہم ص ۱۶ و تذکرۃ الموضوع لابن الجوزی۔



رخیل بنانے سے دوسرے خطرات کا اندیشہ ہے۔

غرض حدیث کو جانچنے کے لیے ماہرین فن نے جو اصول مقرر کر دیئے ہیں ان کے مطالعہ کے بعد ایک مبصر کے لیے انکار کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔

احادیث کا محل متعین کرنے میں احادیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اصحاب رسول کی زندگی خاص اہمیت صحابہ کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے اور فقہاء کرام نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے۔ ان کے عمل اور تشریحی بیان کو بطور حجت تسلیم کیا ہے۔ قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے ان کی اہمیت ثابت ہوتی ہے

وَالسَّابِقُونَ الْأُولَٰئُونَ مِنَ  
الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ  
اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ  
وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ  
تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ  
فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ  
الْعَظِيمُ۔ (التوبہ ۱۳)

مہاجرین و انصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے ہیں سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ لوگ جنہوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی اتباع کی اللہ ان سے راضی ہو اور وہ اللہ سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لیے ابدی نعمتوں کی جنتیں تیار کر دیں جن کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں۔ وہ ہمیشہ اس نعمت و سرور کی زندگی میں رہیں گے یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

آیت میں "السَّابِقُونَ الْأُولَٰئُونَ" اور "الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ" دو گروہ کا ذکر ہے۔ پہلا گروہ وہ ہے جس نے قرآن حکیم اور سنت نبویہ کا مقام و محل متعین کر کے ان دونوں کی روشنی میں قوانین کا استنباط کیا۔ اس گروہ کا مرکزی طبقہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ پھر اس کے بعد وہ گروہ ہے جس نے راست بازی کے ساتھ اس طرح ان کی اتباع کی کہ جو چیزیں انہوں نے طے کر دی تھیں ان کو بھی بطور سند تسلیم کر لیا۔ اور قانون کے استنباط میں بطور حجت ان سے کام لیا۔

ان دونوں گروہوں کے لیے "رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ" کا جملہ نہایت اہم دستاویز اور بہت بڑی

ضمانت کی حیثیت رکھتا ہے، بالخصوص "ورضوا عنہ" کا فقرہ ان کے مزاج اور قانون الہی کے مزاج میں ہم آہنگی و کسانیت پر دلالت کرتا ہے۔

اس نقطہ نظر سے "اتباع بالا احسان" کا محل وہی گروہ قرار پائے گا جو سابق کی طرح اصحاب رسولؐ کی زندگی بطور سند تسلیم کرے گا اور قانون کے استنباط میں اس روشنی سے بھی کام لے گا۔ اسی بنا پر فقہاء نے بڑی حد تک صحابہؓ کے قول اور فعل کو "سنت" میں داخل قرار دیا اور حدیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اس کی طرف رجوع کرنا ضروری سمجھا ہے۔

اصول فقہ کی کتابوں میں صحابہ کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک صحابہ کے بارے میں فقہاء کا مسلک مذکور ہے۔

يجب اجماعاً فيما شاع  
فسكتوا مسلمين ولا  
يجب اجماعاً فيما ثبت الخلاف  
بينهم

جو چیز عام طور پر راجح ہو اور صحابہ نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو اور اس کو مان لیا ہو تو اس کا ماننا واجب ہے اور جس میں ان میں اختلاف ہو اس کا ماننا ضروری نہیں ہے۔

اس اتباع کی دلیل یہ مذکور ہے۔

لان اكثر اقوالهم مسبوغ  
بمضرة الرسالت وان اجتهدوا  
فراهم اصوب لانهم شاهدوا موارد  
النصوص والتقدم منهم في  
الدين وبركة صحبة النبي  
صلى الله عليه وسلم وكونهم  
في خير القرون لانهم شاهدوا احوال  
التنزيل واسرار الشريعة ومع اسباب التنزيل

ان کے اکثر اقوال بارگاہ رسالت سے سنے ہوئے ہیں۔ انہوں نے نصوص کے موقع اور محل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انہیں تقدم حاصل ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت و صحبت سے فیضیاب ہوئے ہیں۔ ان کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا۔ قرآن کے احوال و اسباب اور اسرار شریعت کا انہوں نے بچشم خود مشاہدہ کیا اور اسباب نزول کی معرفت حاصل کی ہے۔

لہ تو صحیح تاریخ فصل فی تقلید الصحابی - لہ تو صحیح تنویح فی تقلید الصحابی ونور الانوار وجوب تقلید الصحابی وعدمہ۔

ان وجوہ کی بنا پر اگر اپنی رائے سے بھی وہ کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق قرار پاتی ہے۔ فقہاء نے اس اعتراض فضیلت کے باوجود موقع اور محل کے تعین میں اپنا محض نظر رکھا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحابہ کی رائیں اگر ایسی ہیں جن میں قیاس نہیں چل سکتا تو اتباع بیشک واجب ہے اور اگر ان میں قیاس جاری ہوتا ہے تو بدلے ہوئے حالات میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے۔ ظاہر ہے کہ نہ سب انساں یکساں ہوتے ہیں اور نہ سب صحابہ یکساں تھے۔ ان کے علم و فضل و ریاء و تقویٰ اور رسول اللہ کی صحبت اور قرب کے لحاظ سے ان میں تفاوت تھا۔ اس لیے لازمی طور سے ان کے اتباع اور ان کے اقوال و افعال کا مقام متعین کرنے میں اس فرق کا لحاظ رکھا جائے گا۔

### (۳) اجماع

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ "اجماع" ہے۔

اجماع کی حقیقت اور تعریف | لغت میں اجماع کے معنی عزم و اتفاق ہیں۔ قرآن حکیم میں۔  
فَأَجْمِعُوا | تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کر لو۔

أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَ كُمْ۔

فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل و عقد کے اتفاق کو کہتے ہیں، چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے۔

وهو اتفاق اهل الحل والعقد | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اہل  
من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم | حل و عقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام  
علی امر من الامور۔ | اجماع ہے۔

یہ اجماع حالات و تقاضا کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ امور میں ہو سکتا ہے۔ دراصل قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے جو مقنن حقیقی

لہ نسائی باب متابعت اصحاب النبی کتب اصول فقہیۃ منہاج الاصول للبیضاوی کتاب اثبات فی الاجماع۔

طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اس کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے  
 رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں بلاشبہ

جماع کی اہمیت و ضرورت

اہلی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں، لیکن وہ مجموعی حیثیت سے ان امور میں کامل ہیں:-

(۱) عقائد کے قواعد (۲) شرائع کے اصول اور (۳) اقتضا و مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین: یہ  
 مطلب نہیں کہ ہر دور کے جزئی و فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ  
 کامل ہیں۔ چنانچہ فقہار نے "ایوم اکملت لکم" کا محل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے۔

هوالتصیص علی قواعد العقائد      (۱) عقائد کے قواعد کی تصریح ہے (۲) شرائع کے  
 والتوفیق علی اصول الشرع وقوانین      اصول سے واقفیت کرائی گئی (۳) اور اجتہاد کے  
 الاجتہاد لا ادر اج حکم کل      قوانین کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ہر  
 حادثة فی القرآن لہ      جزئی واقعہ و حادثہ کا حکم قرآن میں موجود ہے۔

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے  
 اور ان کو اہلی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کیلئے قابل عمل بنائے ورنہ زمانہ کا مفتی بہت سے مسائل کو مہمل  
 قرار دینگا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لیے مجبور کرے گا فقہار کی حسب ذیل عبارت  
 میں اسی ضرورت کو ظاہر کیا گیا ہے

ولا شك ان الاحکام التي لو ثبتت      اس میں شبہ نہیں کہ جو احکام صریح وحی سے ثابت ہیں وہ پیش

بصریح الوحی بالنسبة الی الحوادث الواقعة قليلة آنے والے واقعات و حوادث کے مقابلہ میں نہایت کم ہیں اگر ان

غایة القلة فلو لم یعلم احکام تلك الحوادث من      کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط نہ معلوم کیا جائے تو یہ مہمل

الوحی الصریح و بقیت احکامها مہملة لا یكون <sup>الدين</sup> پڑے رہ جائیں گے اور دین کے کمال کا دعویٰ بیکار ہو جائیگا اس

کاملًا فلا بد من ان یكون للمجتهدین ولایت استنباط احکام <sup>مها</sup> بنا پر ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام کے استنباط کا اختیار دیا جائے۔

طہ طویح ص ۵۰ تہ ایضاً۔

فقہ اسلامی کا اندر جتنی پس منظر

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لیے مقررہ اصول و ضوابط کے مطابق جو اجتماعی شکل متعین ہوگی اس کی حیثیت "اجماع" کی ہوگی اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے۔

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد یہ آیتیں بیان کی جاتی ہیں:-  
 قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ**

اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت

کرو جو "اولی الامر" (صاحب امر) ہیں۔

جو شخص اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور

مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو

ہم اس کو اسی طرف لیجائیں گے جس طرف کو جانا

اس نے پسند کیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دیں گے۔

اسی طرح ہم نے تمہیں امت و وسط و نہایت

معدل بنایا تاکہ تمام انسانوں کے لیے سچائی

کی شہادت دینے والے تم ہو،

یہ اور ان کے علاوہ بھی ایسی آیتیں ہیں جن سے فقہاء نے اجماع اور اس کی اہمیت ثابت کی ہے

سنت سے ثبوت میں زیادہ تر وہی روایتیں پیش کی گئیں جو جماعت کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں،

اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم اور اجماع کے بارے میں سب سے زیادہ اہم اور مستند ثبوت اسلام

مستند اسلام کی شورائی تنظیم ہے، کی شورائی تنظیم ہے جو ہر شعبہ کو حاوی ہے،

اجماع ایک شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ہی کا دوسرا نام

ہے، اس بنا پر قرآن و سنت کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ہیں جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ہیں،

لے ملاحظہ ہو کتب اصول فقہ۔



فَلَا رِسُولَ لَدُنَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُفْرًا كَمَا كَفَرُوا بِهِ

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ - (آل عمران ع ۱۷)

اس آیت کے سیاق و سباق، موقع و محل، انداز بیان، الفاظ کی عمومیت اور شمولیت وغیرہ سب سے جماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اجماع کا محل خاص نہیں بلکہ عام ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی آیت پر عمل کرتے ہوئے صحابہ کرام سے قانونی و غیر قانونی تمام اہم معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے، ابو بکر جصاص نے احکام القرآن میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے، نیز قرآن حکیم میں صحابہ اور دیگر اہل ایمان کی زندگی کا شیوہ بیان کیا گیا ہے:-

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يُدْخِلُهُمُ الشُّورَىٰ عَمَلٌ وَإِيمَانٌ وَالْوَالُونَ كَالْمَعْلُومَاتِ بَاهِمِ شُورَىٰ مِمَّنْ هُمْ

قانونی معاملہ ہو یا غیر قانونی معاملہ، مشورہ کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں صراحت نہ ہو اگر صراحت ہے تو طریق نفاذ میں ہوگی یا موقع و محل کی تعیین میں ہوگی۔

درج ذیل قسم کی روایات بھی اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں بشرطیکہ ان کا محل خاص قرار دیا جائے۔

ان الله لا يجمع امتي على ضلالةٍ  
میری امت ضلالت پر متفق نہ ہوگی۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے:-

ما رآنا المسلمون حسنا فهو عند الله حسنٌ  
جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے،

ان روایتوں میں بشرط صحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مسلمہ پر ضمانت اور اعتماد کا اظہار ہے ظاہر ہے کہ اعتماد و ضمانت کا محل موقع کے لحاظ سے نہایت خاص ہوتا ہے اور اس کے لئے سخت قسم کی شرطیں درکار ہوتی ہیں، جب تک اس قسم کی روایتوں کا خاص محل نہ مراد لیا جائے

لہ ترمذی ابواب الفتن - ۱۱۵ الاشباه والنظائر القاعدة السادسة العادة محكمة۔

اجماع کے ثبوت میں پیش کرنا اجماع سے عدم واقفیت کی دلیل ہے کیونکہ فقہاء کی تصریح ہے:

لا اعتبار بقول العوام فی الاجماع لا وفاق ولا  
 خلافاً عند الجمهور لا نهم ليسوا من  
 اهل النظر فی الشریعات ولا يفهمون  
 الحججة ولا يعقلون البرهان  
 اجماع میں عوام کے قول کا اعتبار نہیں نہ اتفاق  
 میں اور نہ اختلاف میں جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہو  
 کیونکہ شرعی معاملات میں نہ وہ اہل نظر ہیں اور  
 نہ دلیل و حجت کو سمجھتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرامؓ کے طرز عمل سے  
 صحابہ کرامؓ کے طرز عمل سے اجماع کا ثبوت  
 بھی اجماع کے ثبوت پر روشنی پڑتی ہے بلکہ یہ بات بڑی حد تک

صحیح ہے کہ فقہاء نے اجماع کے لئے جتنی کڑی شرطیں لگائی ہیں وہ سب اسی دور میں ممکن العمل بنی ہیں،  
 چنانچہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں اس مقصد کیلئے جلیل القدر صحابہؓ کو باہر جانے سے  
 روک دیا گیا تھا۔ اور تمام پیش آمدہ مسائل میں جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا، اور یا ہی مشورہ  
 سے جو بات طے ہو جاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا، بالخصوص حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں بکثرت  
 نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔

اس دور میں حج کے اجتماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا تھا جو قوم کے اعلیٰ دل و دماغ کے اجتماع  
 اور اس سے استصواب کی بہترین شکل تھی۔

حج قدرتی طور پر ایسا اجتماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانے میں اس سے بڑے فائدے  
 اٹھائے جاسکتے ہیں لیکن بد قسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیت فراموش ہو گئی۔

”اجماع“ مجموعی حیثیت سے ہدایت الہی کی کلی پالیسی  
 اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے تحت ہونا چاہئے اور بنیادی اصول کے تحت ہونا چاہئے۔ علیحدہ

علیحدہ قرآن و سنت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے، ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہو گا یعنی  
 جس امر پر اجماع ہوا ہے، یہ ضروری نہیں کہ قرآن و سنت میں اس کے لئے مستقل سند موجود ہو، بلکہ

لے حصول الاموال من علم الاعمال البحت السابغ عشر ص ۳۹ خلاصہ ارشاد الفحول انی تحقیق الحق من علم الاموال المشوکانی

اس کا اسلام کے بنیادی اصول اور اس کی کلی پالیسی کے تحت ہونا کافی ہے کیونکہ اگر سند مستند ہے تو وہ خود اپنی جگہ مستقل اور عمل کی داعی ہے، اجماع کے ذریعہ اس کو اور زیادہ مستقل بنانے کا دعویٰ سند اور اجماع دونوں کی اہمیت کو کم کرتا ہے، اور اگر سند غیر مستند ہے کہ اس سے عمل کی تاکید ثابت نہیں ہوتی تو اجماع سے بیشک وہ زیادہ قوی اور قابل عمل بن جائے گی۔ اسی طرح اگر قومی اور ضعیف کسی قسم کی سند موجود نہیں ہے لیکن فلاح و بہبود کے عام اصول سے اس کا تعلق ہے یا عمومی پالیسی اور حکمت کے خلاف نہیں ہے تو اس قدر بھی اجماع کے لئے کافی ہے فقہاء کی اس عبارت سے مذکورہ اصول پر روشنی پڑتی ہے:

لان الاجماع انما عرف حجة كرامة  
لهذا الامة لحاجتهم الى ذلك  
لان النبي صلى الله عليه وسلم  
خاتم الانبياء ومتى وقعت حادثة  
ليس فيها نص قاطع وعملوا  
فيها بالاجتهاد وهو محتمل للخطاء  
وجاز ان يكونوا على الخطاء كان  
تولا بخروج الحق عن جميع الامة  
وانه لا يجوز ومن الحاجة الى  
تجديد الوسالة ولا وجه اليه  
لا خبار الله تعالى بكون رسولنا  
خاتم الانبياء فصارا لاجماع حجة  
لهذا الحاجة له

”اجماع ضرورت کے پیش نظر بطور اعزاز امت  
کے لئے مقرر کیا گیا ہے کیونکہ رسول کریم خاتم الانبياء  
تھے اور امت کے سامنے جب ایسی صورت پیش  
آئے کہ اس میں صریح نص موجود نہیں ہے تو لامحالہ  
وہ اجتہاد پر عمل کرنے کے لئے مجبور ہو گئے اور اجتہاد  
میں خطا کا بھی احتمال ہے، ممکن ہے وہ اجتہاد و خطا  
ہی پر ہو ایسی صورت میں جب امت اس پر عمل  
کرے گی تو ساری امت سے حق کا نکل جانا لازم  
آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے نیز تجدید رسالت کی ضرورت  
ہو گی، جو اب ممکن نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے  
ہمارے رسول کے خاتم الانبياء ہونے کی خبر دے  
دی ہے، غرض اس ضرورت کو پورا کرنے کے  
لئے اجماع کو ”حجت“ بنایا گیا ہے،

اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری | البتہ اجماع جن لوگوں سے منعقد ہوتا ہے یا اصطلاحاً  
او صاف کا حاصل ہونا ضروری ہے | کے مطابق جو اس معاملہ میں اہل حل و عقد کہلائے

کے مستحق ہیں ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حاصل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے  
فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو۔

علمی حیثیت سے مثلاً:

۱۔ قرآن حکیم میں حکمت و بصیرت کا درجہ یا کم از کم علم کا مقام حاصل ہو دو دونوں کی تفصیل اور پُرگزری  
صرف ترجمہ و تفسیر بیان کر لینا کافی نہیں ہے۔

۲۔ سنت نبوی کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت اور اس کے  
صحیح مقام و محل کی تعیین کی معرفت ہو،

۳۔ صحابہ کرام کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع و فیصلہ کا علم ہو۔

۴۔ قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول و قواعد معلوم ہوں۔

۵۔ قوم کے مزاج، حالات و تقاضوں، رسم و رواج اور عادات و خصائل سے بھی واقف ہونا ضروری ہے۔

۶۔ جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقفیت کے لئے ایسے حضرات کو شامل کیا جائے جو ان معاملات  
میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں، چنانچہ تصریح ہے۔

الاجماع المعترفی فنون العلم هو اجماع

اہل ذلك الفن العارفین بہ دون من

غیرہم فالاعتبر فی الاجماع فی المسائل

الفقہیة قول جمیع الفقہاء و فی المسائل

الاصولیة قول جمیع الاصولیین و

و فی المسائل المنویة قول جمیع المنوییین

و من عد اهل ذلك الفن هو فی حکم العوام۔ عوام میں کیا جائے گا۔

عملی حیثیت سمیہ ہے کہ وہ اونچے اخلاق و کردار کے حامل ہوں، مامورات پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لئے تقویٰ کا کوئی خاص معیار متعین نہیں ہے، بلکہ فسق و فجور اور بری عادتوں سے پاک ہونا کافی ہے، اسی طرح غیر محتاط نہ ہوں، فقہاء کہتے ہیں:-

ان کان معلنا بفسقه فلا یعتد  
بقرہ فی الاجماع وان کان غیر  
منظہرہ لاعتد بقولہ فی الاجماع  
وکذا المجون<sup>۱</sup>  
اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کے قول کا  
اجماع میں اعتبار نہ ہوگا اور اگر علانیہ نہیں ارتکاب  
کرتا تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔  
ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہیے۔

در اصل فسق و بدعات کا اثر انسان کی فکری و قلبی زندگی پر پڑتا ہے، اس کی وجہ سے فراست ایمانی ختم ہو جاتی اور خیر و شر، حق و باطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت (قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق "فرقان") نہیں پیدا ہوتی، اس لئے فقہاء نے ان سے اجتناب ضروری قرار دیا ہے قرآن حکیم میں ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن  
تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا  
اے ایمان والو! اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو اور اسکی  
نافرمانی سے بچو تو وہ تمہارے لئے (حق و باطل میں)  
امیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا۔  
(الانفال ع ۴)

اجماع کے انعقاد کے لئے صاحب صلاحیت افراد کا  
کم از کم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے  
کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں، بلکہ نہ مہیا ہونے

کی صورت میں کم از کم تین سے بھی کام چل سکتا ہے، لیکن جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور  
خاص اہمیت کے حامل ہوں، اسی طرح فیصلہ میں ہر حقیقت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں بلکہ اکثریت  
کا اتفاق کافی ہے، صحابہ کرامؓ کی زندگی اور ان کے طرز عمل سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے۔ نیز امام غزالی کہتے ہیں:-  
انه یعتقد مع مخالفة الاقل<sup>۲</sup>  
اجماع منعقد ہو جاتا ہے اقلیت کے اختلاف کے باوجود

۱- التقریر والتبجیر ج ۳ ولاعدانہ المجتہد فی المختار ص ۹۶۔ ۲- توشیح و تلویح، الاجماع۔

۳- حصو المامول من علم الاصول البحت التاسع عشر ص ۴۰۔



یہ صحیح ہے کہ ہر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطہ نظر سے قابل اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و عملی حیثیت بھی دیکھی جاتی ہے۔

لیکن اجماع کے لئے جو حضرات منتخب ہوں گے وہ بہت چھتے اور معیاری ہوں گے۔ اس بنا پر مفاسد اور اغراض پرستی کا زیادہ اندیشہ نہ ہوگا۔ وہ اختلاف بھی کریں گے تو ان کی رائے میں ایک وزن ہوگا اور اور معقول دلیل کی بناء پر دوسرے لوگ بھی اس سنج پر سوج پنچنے کے لئے مجبور ہوں گے، بعض کی رائے نہ مانے جانے کی صورت میں فتنہ کے امکانات کم ہوں گے، کیونکہ عامۃ الناس سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے | طرح کیا جائے یعنی اس کی عملی صورت کیا ہو اس

میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور طریق کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے، جب تک مسلمانوں میں رفق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لئے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا۔ اس بناء پر تاریخ سے کسی معین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی، اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے۔

ہم بھی اپنے زمانہ کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقہ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں، اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

اجماع کے اختیارات کی وسعت | باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں، اس بارہ میں فقہاء کے مختلف اقوال

جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و تزییح سے یہ اختیارات سامنے آتے ہیں:-

۱- حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا۔

۲- پرانے اجماعی فیصلے جو مصلحت کے تابع تھے ان میں موجودہ حالات و مصلحت کے پیش نظر مناسب

ترمیم کرنا۔

- ۳۔ وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انہیں مقدم و مؤخر کرنا۔  
 ۴۔ وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات، رسم و رواج، خصائل و عادات مخلوط ہیں، ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کے پیش نظر ان کے لئے نیا قالب تیار کرنا۔  
 ۵۔ وہ احکام جو وقتی تقاضا اور مصلحت کے تحت ہیں، موجودہ تقاضہ اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا۔

۶۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جن احکام میں مختلف الرائے ہیں، معقول دلیل کی بناء پر ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا۔

۷۔ فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و تقاضا کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ۔  
 چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تصریحات ملتی ہیں:-

والاجماع فی کونہ حجة اقوی من	اجماع خبر مشہور سے زیادہ قوی حجت ہے
الخبر المشہور و اذا کان یجوز النسخ	جب خبر مشہور سے نسخ جائز ہے تو اجماع
بالخبر المشہور فجوازہ بالاجماع اولیٰ	سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔
و یتصور ان ینعقد اجماع	تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع کسی
بمصلحة ثم یتبدل تلك المصلحة	مصلحت پر مبنی ہو پھر جب وہ مصلحت بدل جائے
فینعقد اجماع آخر علی خلاف	گی تو دوسری مصلحت پر مبنی ہو کر پہلے کے
الاجماع الاولیٰ۔	خلاف منعقد ہوگا۔

اس کے ثبوت میں فقہاء نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے طرز عمل سے مختلف مثالیں دی ہیں اور ان ہی کی زندگی میں گہرے مطالعہ کے بعد اس بارہ میں قدم اٹھ سکتا ہے۔

۱۔ التقریر والتجیرج ۳ نسخ جمیع القرآن الخ ص ۴۹۹ التقریر والتجیرج ۳ ص ۷۰

اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم | اسلام کے قانونی نظام میں اجماع کی بڑی اہمیت ہے، اس کا  
 نہایت مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں

ہوتی جیسا کہ اصول میں ہے:-

فان استنبط المجتهدون في عصر جب مجتہدین نے کسی زمانہ میں کسی حکم کا استنباط  
 حکما و اتفقوا عليه يجب على اهل اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانہ والوں پر اس کا  
 ذلك العصر قبوله فاتفقوا عليه صار قبول کرنا واجب ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں  
 بينت على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتہ کیونکہ یہ اتفاق اس حکم پر بطور دلیل کے ہے۔

لیکن چونکہ اجماعی فیصلہ میں زمانہ کے اقتضا اور فقہاء کی فکری و ذہنی حالت کو بڑا دخل ہوتا  
 ہے اس بنا پر اس کا اتباع خاص اسی زمانہ والوں پر واجب ہو گا، بعد کے لوگ حالات کی تبدیلی  
 کی بنا پر دوسرے اجماعی فیصلہ پر عمل کرنے کے مجاز ہوں گے۔ اسی طرح ایک ہی زمانہ میں اگر حالات  
 بدل جائیں تو اجماعی فیصلہ بھی بدل جائے گا۔

اجماع کی ایک قسم اجماع سکوتی کہلاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اہل نظر  
 اجماع سکوتی | کے اتفاق سے کوئی بات شائع ہو اور دوسرے اہل نظر اس سے خاموشی اختیار  
 کریں۔ فقہاء کی تعریف یہ ہے:-

وهو ان يقول بعض اهل الاجتهاد اجتہاد میں صلاحیت رکھنے والے کچھ حضرات  
 بقول و ينتشر ذلك في المجتهدین کسی معاملہ میں کوئی بات کہیں اور یہ بات جب  
 من اهل ذلك العصر فيسكتون ولا دوسرے مجتہدین میں مشہور ہو تو وہ خاموشی  
 يظهر منهم اعتراف ولا انكار اختیار کریں نہ اقرار کریں نہ انکار۔

ظاہر ہے کہ یہ سکوت اسی وقت قابل اعتبار ہو گا جبکہ اظہار رائے کی عام طور پر آزادی ہوگی  
 پابندی کی صورت میں سکوت کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں اس بنا پر صرف رضامندی

سے توثیق تلویح اجماع سے حصول المامول من علم الاصول البحث الحادى عشر ص ۳۸۔

پر سکوت کو حمل کرنا درست نہ ہوگا۔

زیادہ صحیح مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی بھی حجت ہوتا ہے لہٰذا جیسا کہ اس کی تائید اس عبارت سے ہوتی ہے:-

الاجماع اما حقیقی وهو اتفاق المجمعین اجماع کی دو قسمیں ہیں حقیقی<sup>۱</sup> اور حکمی، حقیقی یہ ہے  
قولاً او ما فی حکمہ کالسکوت الذی کہ مجمع کا اتفاق قولی ہو یا اس ذریعہ سے ہو جو قول کے  
یدل علی التقریروا ما حکمی وهو حکم ہے جیسے وہ سکوت جو رائے کی تسلیم پر دلالت  
بخلاف<sup>۲</sup> کرتا ہے اور حکمی وہ ہے جو اس کے خلاف ہو۔

عام طور پر یہ مغالطہ ہے کہ اجماع کے لئے چونکہ جمیع امت کا اتفاق  
ایک مغالطہ اور اس کا جواب ضروری ہے اور وہ عملاً محال ہے اس لئے اجماع کا وجود بھی محال ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اس مغالطہ کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:-

”بازاں اجماعیکہ متخیل اہل زمان است بمعنی اتفاق جمیع امت مرحومہ بحیثیت (لا یشذ منہم  
فرد واحد نصاً من کل واحد منہم) خیال<sup>۳</sup> است ہرگز واقع نشدہ اجماع کثیر الوقوع اتفاق  
اہل حل و عقد است از مفتیان امصار این معنی در مسائل مصرحہ فاروق اعظم یافتہ می شود کہ اہل حل و عقد  
بر ان اتفاق کردہ اند و تلوان فتویٰ جمعی غفیر سکوت باقین و تلوان اختلاف  
علی قولین کہ در حکم اتفاق نفی بر قول<sup>۴</sup> است و تلوان اتفاق اہل حریم<sup>۵</sup> ”خلفاء“

”جو اجماع لوگوں کے خیال میں ہے کہ اس میں ساری امت مرحومہ کا عراحتہ اتفاق پایا جائے اور  
کوئی بھی اس سے الگ نہ رہے یہ خیال محال ہے اور یہ کبھی نہیں واقع ہوا۔ البتہ کثیر الواقع اجماع یہ  
رہا ہے کہ شہر کے مفتیوں میں سے اہل حل و عقد کا اتفاق ہو اجماع کا یہی مفہوم ان مسائل میں پایا جاتا ہے  
جو فاروق اعظم کے تصریح کردہ ہیں کہ ان پر اہل حل و عقد نے اتفاق کر لیا تھا۔ پھر اس کے بعد وہ  
اجماع ہے جس میں بڑی جمعیت کا فتویٰ اور باقی لوگوں کا سکوت ہو پھر وہ ہے جس میں دو مختلف قول

۱ اصول المامول من علم الاصول البیضا الحادی عشر ص ۸۳ ۲ اصول فقہ مولینا اسمعیل شہید<sup>۳</sup> التہذیب لتعریف ائمہ التہذیب (علی)

ہوں کہ تمیرے قول کی نفی پر اتفاق ہوتا ہے پھر اہل حرمین اور خلفاء کا اتفاق ہے،

غرض مسئلہ اجماع نہ اتنا مشکل ہے جتنا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے اور نہ اتنا آسان ہو کر نا اہلوں پر مشتمل کمیٹی کو اجماع کا درجہ دے دیا جائے۔

## (۴) قیاس

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس ہے۔

قیاس کی حقیقت و تعریف | قیاس کے لغوی معنی "اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا" ہیں فقہاء کی اصطلاح میں علت کو مداری بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے

مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے:-

تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم | حکم اور علت میں فرع دینا مسئلہ کو اصل سابق حکم  
والعلۃ لہ | کے مطابق کرنا۔

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے:-

الحاق امر بامر فی الحکم الشرعی | دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ  
لا اتحاد بینہما فی العلة۔ | کا ہے، وہی حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ہیں:-

۱) جو چیزیں قرآن و سنت یا اجماع کے صریح حکم سے ثابت ہیں۔ ان کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں "اقتضاء، کنایہ، اشارہ" وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے۔ اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ و معانی ہی سے حل ہو جائیں گے اور زیادہ گہرائی میں جاننے کی ضرورت نہ ہوگی۔

۲۔ لیکن نئے حالات و مسائل کا پھیلاؤ اس قدر وسیع رنگ برنگ ہے کہ بسا اوقات محض اس سے



کام نہیں چلتا۔ ایسی صورت میں مجبوراً صریح حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل ڈھونڈا جائے گا، یعنی گہرائی میں جا کر اس کی علت نکالی جائے گی، اس علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی۔ اس کے مادہ و ما علیہ میں نظر دوڑائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا۔ دراصل اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے۔ اس عمل کے ذریعہ ان نئے مسائل کا حل دریافت ہوتا ہے، جن کو صریح حکم کے الفاظ و معانی شامل نہیں ہوتے، بلکہ علت کے ذریعہ اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوتے ہیں چنانچہ۔

اذا اخذوا حکم الفرع من	فقہاء جب فرع دنیا مسئلہ کا حکم اصل (سابق فیصلہ)
الاصل سہوا ذلک قیاساً	سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس
لتقدیرہم الفرع بالاصل	صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا
فی الحکم والعلۃ	اندازہ اصول کے ساتھ لگاتے ہیں۔

قیاس کی ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع کے باب میں مذکور ہو چکی کہ ایک طرف تو اصول و کلیات ہیں جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں، اور دوسری طرف حالات و تقاضا کے نئے تغیرات اور ضرورت زمانہ کی نئی کروٹیں ہیں، جو آئے دن نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں۔ ایسی حالت میں فطری طور پر اصول و کلیات اور تصریحی احکام کے عقلی مفہوم میں غور و فکر اور ان کی روح اور مغز سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک ان کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے، کہ ہر دور کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں، تاکہ زمانہ کے مفتی کو اس میں اپنا رنگ بھرنے کا موقع نہ مل سکے۔

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آیتیں بیان کی جاتی ہیں۔

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (المحشر ع ۱) پس اعتبار کرو اے آنکھوں والے

فقہاء نے اعتبار کا مطلب یہ بیان کیا ہے:-

رد الشئ الی نظیرہ ای المحکم کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس

علی الشئ بما ہو ثابت لنظیرہ کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا۔

اس آیت کے الفاظ عام ہیں جو مواعظت اور استنباط سب کو شامل ہیں۔

قرآن حکیم میں "تفقه فی الدین" کو خاص جماعت کا مستقل مشن قرار دیا گیا ہے۔

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ - تاکہ دین میں وہ جماعت نہم و بصیرت حاصل

کرے۔

(التوبہ ع ۱۵)

تعلیم کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مستقل مقصد ٹھہرایا گیا ہے۔

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، (۱۵۹) وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

یہ سب انتظام اسی لئے تھا کہ نئے حالات و مسائل کے استنباط کا راستہ کھلے اور اسلامی تعلیم کی جامعیت و ہمہ گیریت قائم رہے نیز اس کے مانعے والے راہ کی تلاش میں سرگرداں ہو کر زمانہ کا شکار نہ بننے پائیں۔

علاوہ انہی قرآن و سنت میں بہت سے احکام و اصول کی علتیں اور غایتیں ان کے ساتھ ہی بیان کر دی گئی ہیں تاکہ صریح حکم کے ساتھ غیر صریح کو بھی شامل کیا جاسکے اور مزید استنباط و استخراج کا کام جاری رکھا جائے۔

یہ صحیح ہے کہ علتوں اور غایتوں کے معلوم ہو جانے سے احکام کی تعمیل میں سہولت پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے لیکن مذکورہ بالا مقصد بھی تسلیم کرنے میں کوئی دشواری نہیں لازم آتی۔ بلکہ مزید فوائد کے حصول کا دروازہ کھلتا ہے۔

سے توضیح و ترویج القیاس۔

قیاس کی مخالفت میں پیش کی جانے والی  
ہمیں اس کے ثبوت میں زیادہ زور دار ہیں  
یہ عجیب بات ہے کہ قیاس کے ثبوت کی زیادہ پر زور  
دوسری آیتیں ہیں جو قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں مثلاً

تَزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ  
ہم نے آپ پر کتاب نازل کی دین کی  
تمام باتیں بیان کرنے کے لئے۔  
(النحل ۱۲۷) —

ہامِن رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (الانعام)  
ہر خشک و تر کتاب میں ہے۔  
دونوں آیتوں میں قرآن حکیم کی جامعیت اور دین کی تمام باتوں کے لئے "بیان" ہونے کا تذکرہ  
ہے لیکن ظاہر ہے کہ قرآن حکیم کے صرف الفاظ و معانی ہر پیش آمدہ صورت کے لئے بیان نہیں قرار دئے  
جاسکتے اور نہ وہ ان سب کے جامع ہو سکتے ہیں۔ البتہ ان کے مفہوم کی گہرائی بیان اور جامعیت  
کی یقیناً حامل ہو سکتی ہے۔ اس لئے لازمی طور پر وہی مراد ہوگی اور پھر ان آیتوں سے قیاس کا ثبوت  
بمافی ہو جائے گا جیسا کہ عارفین نے اس گہرائی کی طرف اشارہ کیا ہے:-

لا ينقضى عجائبه ولا  
قرآن کے عجائب و حقائق و معارف (کبھی ختم نہ ہوں گے، اور  
مخلق علی کثرة الرد  
نہ بار بار دہرانے سے یہ کلام پرانا ہوگا۔) بلکہ ہر بار مبصر کیلئے  
علم و عرفان کی نئی راہیں کھولتا رہے گا۔

انہی حقائق و معارف کے بارے میں ہے:-

فقد انقضت ظهورا لفظول  
ان کے اور آک سے بڑے بڑے مرد میدان کی کمرس  
عن ادراكها وعجزت الافكار  
ٹوٹ گئی ہیں اور افکار و تصورات کی بلندی پروازیاں  
عن التطواف حول حريمها۔  
اس کے حریم کے گرد و چکر لگانے سے عاجز آگئی ہیں۔  
یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ دوسری آیت میں کتاب سے قرآن حکیم مراد لیا جائے اور بیان سے  
پہلی آیت میں اصول و کلیات مراد نہ ہوں۔ بلکہ خبر نیات و فروع مراد ہوں، ورنہ محققین مفسرین کی رائے  
ہے کہ کتاب سے مراد لوح محفوظ (علم الہی) ہے۔ اور اسی کی وہ صفت جامعیت بیان کی گئی ہے اور  
بیان سے مراد اصول و کلیات ہیں۔ ان کے علاوہ دوسری آیتیں قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں

لیکن موقع اور محل کی تعین کے بعد پھر مخالفت کی گنجائش نہیں رہتی۔

قیاس کے ثبوت میں رسول اللہ  
رسول اللہ کا قیاس کرنا دوسروں کے لئے دلیل جواز نہیں بن سکتا | صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل

سے بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی موجود نہ ہوتی ان میں آپ اپنے رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مجتہد وحی تھے، براہ راست الہی حکمت کے محرم ماز تھے۔ اور خطائے اجتہاد ہی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت کی جاتی تھی۔ جو آپ کے علاوہ امت کے کسی فرد کو حاصل نہیں۔ اس بنا پر دوسروں کے قیاس کے لئے آپ کا عمل دلیل جواز نہیں بن سکتا۔

البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح ارشادات قیاس کے باب میں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں چنانچہ جب آپ حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر ان سے پوچھا کہ:

ہم نقضی قال بہا فی کتاب اللہ قال جب کوئی مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کر دے؟ جواب دیا

فَاِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی جیسا کتاب اللہ میں ہی پھر سوال کیا اگر کتاب اللہ میں صراحت نہ ہو

قال اتقوا بما قضی بہ رسول اللہ تو کیا کر دے؟ انہوں نے کہا پھر سنت رسول کے مطابق فیصلہ کر دے

قال فان لم تجد ما قضی بہ بپھر پوچھا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ہو تو کیا کر دے؟ جواب

رسول اللہ قال اجتہد برائی میں کہا کہ ایسی حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کر دینا

قال علیہ السلام الحمد للہ الذی رسول اللہ منوش ہوئے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے

وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسول اللہ کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے رسول کو پسندیدہ ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذ اور ابو موسیٰ دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے یمن کے ایک ایک علاقہ کا قاضی بنا کر بھیجا تھا اور آپ کے استفسار کے جواب میں دونوں حضرات

نے عرض کیا تھا کہ :-

اذالم نجد الحکم فی السنۃ نقیس الامر جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک معاملہ کو

لے کتاب اصول فقہ۔

یا اہم فما کان اقرب الی الحق  
علمنا بہ فقال علیہ السلام  
اصبتہا

دوسرے معاملہ پر قیاس کریں گے اور جو فیصلہ حق  
کے زیادہ قریب ہو گا اسی پر عمل کریں گے رسول اکرم  
نے فرمایا کہ تم دونوں کی رائے درست ہے۔

جس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل  
کی قیاس پر نکیر کی اور اس کو ان کی ضلالت و گمراہی کا سبب

قرار دیا ہے۔ وہ یہ ہے۔

قال لم یزل امر بنی اسرائیل  
مستقیماً حتی کثرت فیہم  
اولاد السبایا فقا سوا ما  
لم یکن بما قد کان فضلاً  
واضلاً

بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک درست اور  
ٹھیک چلتا رہا جب تک کہ ان میں لوٹندی زادوں کی  
کثرت نہ ہوئی۔ جنہوں نے پیش آنے والے معاملات  
کو سابقہ معاملات پر قیاس کیا۔ جس سے وہ خود بھی  
گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

مگر اس روایت کے الفاظ ہی میں اس کا محل اور جواب موجود ہے 'اولاد السبایا' (لوٹندی کی اولاد)  
سے مراد غیر تربیت یافتہ اور نا حقیقت شناس لوگ ہیں جنہیں علمی و فکری زندگی میں کوئی مقام حاصل نہیں  
ہوتا اس کے باوجود وہ اپنی کم ظرفی سے خود کو غیر معمولی حیثیت و صلاحیت کا مالک سمجھنے لگتے ہیں۔

یہ صورت حال ہر قوم کے غیر تربیت یافتہ لوگوں میں پائی جاسکتی ہے۔ بالخصوص زوال زدہ قوموں  
میں اس کی بڑی کثرت ہوتی ہے۔ ان میں سنجیدہ غور و فکر کی صلاحیت باقی نہیں رہتی۔ ظاہر ہے کہ جب  
ایسے لوگ قیاس کرنے لگیں تو اس کا نتیجہ گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ  
صحابہ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت  
کہ امم کبر کی زندگی میں قیاس کا ثبوت اس  
قدر ملتا ہے کہ فقہانے قیاس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے لیکن چونکہ ان کے زمانہ میں تمدن

۱۔ منہاج الاصول کتاب المراجع فی القیاس۔ ۲۔ دارمی وغیرہ اور نور اللانوار۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر



کو زیادہ وسعت نہ ہوئی تھی۔ اس بنا پر قیاس عمی سائل تک محدود رہا۔ پس جو نیا حل طلب مسئلہ پیش آتا، کتاب و سنت سے اس کا حکم دریافت کیا جاتا۔ اگر ان میں وہ نہ ملتا اور اجماع کی بھی کوئی صورت نہ بن سکتی تو اجتہاد اور رائے سے اس کا فیصلہ کیا جاتا۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

حضرت ابو بکرؓ سے کلالہ دجس کے نہ باپ ہوں اور نہ اولاد کی وراثت کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو فرمایا۔

اقول فیہا برائی فان یکن  
صواباً فمن الله وان یکن  
خطئاً فمنی ومن الشیطان  
میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں اگر وہ صحیح ہے  
تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری  
طرف سے اور شیطان کی طرف سے سمجھو۔

اسی طرح حضرت عمرؓ نے جد (دادا) کے بارے میں ایک موقع پر فرمایا۔

اقضی فیہ برائی  
حضرت عثمانؓ نے حضرت عمرؓ سے ایک موقع پر فرمایا۔

ان اتبع رأیك فسدیدو  
ان تتبع رأی من قبلك فنعم الرای  
اگر آپ اپنی رائے کی اتباع کریں تب بھی ٹھیک ہے اور  
اگر اپنے پیشرو کی اتباع کریں تو اور بہتر ہے۔

حضرت علیؓ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری اور عمرؓ کی رائے اس میں متفق تھی  
لیکن اب میری رائے خلاف ہو گئی ہے۔

وقد رأیت الآن بیعہن  
اب میں ان کی بیع کو مناسب سمجھتا ہوں

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے جس غورت کو طلاق لینے کا اختیار دیا تھا اس کے بارے  
میں فرمایا کہ:-

”میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتا ہوں، اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے اور غلط ہے تو میری

لے منہاج الاصول الكتاب الرابع فی القیاس لے ایضاً لے ایضاً لے ایضاً۔

یطان کی طرف سے ہے، اللہ اور اس کے رسول اس سے بری ہیں۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ وغیرہ جلیل القدر اصحاب کی رائیں (قیاس) زنت ملتی ہیں جن کے بعد قیاس کے ثبوت میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔

یہ حضرات اپنے شاگردوں اور حکومت کے عہدیداروں کو بھی (جن میں صلاحیت ہوتی) قیاس مکم دیتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جب کوہ کا قاضی مقرر کیا تو فرمایا کہ:۔  
جب کسی معاملہ میں قرآن و سنت میں صریح حکم نہ ملے۔ اور تمہیں شبہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔  
اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت جو فرمان یا تھا۔ وہ بھی قیاس کے بارے میں نہایت صریح ہے:

اعرف الاشبہاء والمنظائر پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلہ اور نظیروں کی  
وقس الامور بآیاتہ معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو۔

ایک طرف قیاس کے بارے میں ان بزرگوں کے یہ  
قیاس کے خلاف صحابہؓ کے اقوال اور ان کے محل قول و عمل موجود ہیں اور دوسری طرف اس کی

مخالفت میں بھی ان کے اقوال ہیں۔ چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

ای سماء تظلنی وای ارض کون آسمان اپنے زیر سایہ مجھے رکھے گا۔ اور کون زمین  
تظلنی اذا قلت فی کتاب اللہ مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے  
برائی ہے سے کچھ کہوں گا۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے:

ایاکم و اصحاب الرأی فانہم لوگو! اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ، وہ سنت  
اعداء السنن اعیتہم الاحادیث کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے سے وہ عاجز نہیں۔ اس  
ان یحفظوها فقالوا بالرأی نے اپنی رائے سے کہتے ہیں۔

لہ تاریخ التشریح الاسلامی لہ ایضاً منہاج الاصول الكتاب الرابع فی القیاس لہ ایضاً ایضاً

اس روایت کا یہ کلمہ "اعلیٰ تہم الاحادیث ان میظوہا فقالوا بالرای" بالخصوص توجہ کا مستحق ہے۔ اس سے حدیث کی اہمیت و انا دیت واضح ہوتی ہے۔  
حضرت علیؑ کا ارشاد ہے:-

لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان  
باطن الخفت اولى بالمسح من  
ظاہرہ<sup>۱</sup>  
اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو مونہ کے  
نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح کرنے  
سے زیادہ بہتر ہوتا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا:-

يذهب قواءكم و صلحاءكم و  
ويتخذ الناس رؤساً جهالاً  
تفیسون الامور برائهم<sup>۲</sup>  
تمہارے اہل علم اور صلحاء رخت ہو جائیں گے  
اور لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے وہ معاملات  
میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔

بطاہر ان اقوال میں تضاد معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت تضاد نہیں ہے۔ بلکہ رائے اور قیاس  
کی مخالفت کا مقصود محض احتیاط ہے کہ ہر کس و ناکس اس کا مدعی نہ بن جائے۔ نیز اس لئے کہ  
کی اجازت انہی لوگوں کو ہو جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

اس لحاظ سے قیاس کی اجازت ان ہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائے  
اور بقول حضرت عمرؓ اشباہ و نظائر پر قیاس کیا جائے گا، لیکن جہاں سہل پسندی اور ہوا و ہوس  
غلبہ کی وجہ سے ضرورت بنائی جائے گی یا قیاس کرنے میں اس کے حدود و قیود کی رعایت نہ ملحوظ  
رکھی جائے گی وہاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی۔ مذکورہ مخالفت کے اقوال میں اسی کی طرف  
اشارہ ہے ورنہ اگر قیاس کا دروازہ مطلق بند کر دیا جائے تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل نہیں رہے گی۔  
رہی یہ بات کہ زیر بحث قیاس میں اہلیت و صلاحیت کا معیار کیا ہے، کن لوگوں کو قیاس کی  
اجازت اور کن کو نہیں ہے، اس سلسلہ کی کچھ باتیں "فقہ" کے ذیل میں گذر چکی ہیں۔ مزید تفصیل

لے منہاج الاصول الكتاب الرابع فی القیاس لے ایضاً

م کی کتاب "اجتہاد" میں ملے گی۔ یہاں قیاس کے باب میں فقہار کے مقرر کردہ اصول و ضوابط و رد و رد و قیود کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں۔

اصل حکم و سابقہ فیصلہ اور نظیر (کو فقہار کی اصطلاح میں مقیس علیہ) اور حل طلب نئے مسئلہ کو "مقیس" کہتے ہیں۔ اور ان دونوں میں مشترک ہوتی ہے۔ یعنی جس کی وجہ سے اصل حکم کو فرع (نئے مسئلہ) پر جاری کرتے ہیں۔ اس کو "علت" سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے قیاس میں "علت" ہی پر سارا دار و مدار ہوتا ہے۔ اور پوری بحث اس کے گرد چکر کاٹتی ہے۔

لیکن خود علت کی بحث اتنی پریچ اور مختلف فیہ ہے کہ اس میں سے واضح قول نکالنا نہایت مشکل ہے اور حق یہ ہے کہ جب بات قیاس اور رائے پر مٹھری تو اختلاف کی پریچ وادی سے نجات کیونکر حاصل ہو سکتی ہے؟

کسی قول کو ترجیح دینے میں مزج (ترجیح دینے والے) کی ذہنی و فکری زندگی کو بڑا دخل ہوتا اور حالات و تقاضے کی ضرورت بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ کیونکہ مادی و معنوی ماحول سے تو کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہتی، ان حالات میں یہ توقع کیسے ہو سکتی ہے کہ ایک دور کی ترجیحی صورتیں ہر دور میں ویسی ہی ترجیحی حیثیت قائم رکھ سکیں گی۔ یا ایک شخص کی ترجیح دی ہوئی صورت تمام اشخاص کے نزدیک بعینہ مسلم ہوگی۔

لیکن فقہاء کے مختلف اقوال سے نہایت اہم فائدہ یہ ہے کہ بڑی حد تک سنی بنا فی نہیں مل جاتی ہے۔ اب حالات اور زمانہ کی مناسبت سے ترجیحی صورتیں بحال کرنے پر بارگ و بارگ کے تقابلی بنانا بر قوم کی ذاتی صلاحیت اور زمانہ کے تقاضے اور اس کی ضروریات پر منحصر ہے۔

فقہائے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے:

(۱) علت (۲) سبب (۳) شرط اور علامت۔ ان میں سے ہر ایک کی توجیہ اور یا سبب فرقی یہ ہے۔

لہذا ملاحظہ ہو کتب اصول فقہ۔

(۱) علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں  
 علت سبب شرط و علامت کی تعریف اور باہمی فرق محل کے وصف میں تعریف کیا کرے بیمار

علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کرتی ہو، فقہار کی اص  
 میں جس "عارض" میں پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو اسے "علت" کہتے ہیں اس کی تعریف  
 ما شرع المحکم عند وجوده لا ب<sup>۱</sup> حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو  
 اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہوا ہو۔

دوسری یہ ہے۔

ما یضاف الیہ وجوب المحکم ابتداءً<sup>۲</sup> جس کی طرف بغیر کسی واسطہ کے حکم کا وجوب منسوب کیا  
 سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے، لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے۔ ال  
 حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اور اگر کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت  
 ہوتی ہے تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے۔ جو مقصود تک پہنچتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے  
 وَاتَّبِعْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيلًا اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا) یعنی ایسا طریقہ  
 حکمرانی تک اس کو پہنچانے والا تھا، ای طریقاً موصلاً الیہ<sup>۳</sup>

فقہار کی اصطلاح میں حکم تک پہنچنے کے راستہ اور طریقہ کو سبب کہتے ہیں۔ ما یكون طرف  
 الی المحکم<sup>۴</sup>

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا۔ الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ راستہ سبب ہے اور چلنا علت ہے پہنچنے  
 کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستہ کی طرف۔ پہنچنے کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ چلنے کا تحقق ہو جائے  
 ہر اے موجود ہے، لیکن چلے بغیر کیسے چلے ہو سکتا ہے؟

۱۔ التقریر والتجریح ص ۱۴۱ ۲۔ کتاب التحقیق شرح حسامی الماتم الثانی فاربعہ ص ۶۲

۳۔ ایضاً ص ۱۲۹



رسی (سبب) ڈول اور کتواں سبب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل (علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسی کی طرف، اور رسی کی طرف بھی ہوگی تو انسانی فعل (علت) کے واسطے سے ہوگی، چنانچہ :-

کل ما کان طریقاً الی الحکم بواسطۃ کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا جو راستہ ہو وہ  
یسی لہ سبباً و یسی الواسطۃ علتہ لہ سبب ہے، اور واسطہ علت ہے۔

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں جس پر شے کا وجود موقوف ہو اور فقہاء کی اصطلاح

میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔

ما یضاف الحکم الیہ وجوداً عندہ لہ وہ شے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کیا جائے۔

حکم کا وجود دیا جانا، اور شے ہے اور حکم کا وجود ثابت و قائم ہونا، دوسری شے ہے بشرط  
پر وجود موقوف ہونا اور علت پر وجود موقوف ہونا ہے۔ ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہاء نے اس

طرح بیان کیا ہے :-

الحکم یتعلق بسببہ و یتثبت بعلمہ حکم تعلق رکھتا ہے اپنے سبب سے، ثابت ہوتا ہے،

و یوجد عند شرطہ لہ اپنی علت سے پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وجود کے وقت

(۴) علامت کے معنی "نشان" کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے منارہ نشان کا کام دیتا ہے فقہاء کی

اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ نشان دینے والی شے کو علامت سے تعبیر کیا جاتا ہے :-

ہی ما یعرف وجود الحکم من غیران وہ شے جو حکم کے وجود کا پتہ دے مگر حکم کے وجود

یتعلق بہ وجوداً و لا وجوباً لہ سے کوئی تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے تعلق رکھے۔

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب ان دونوں پر موقوف ہوتا ہے

سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ و طریقہ ہے اور علامت صرف علامت کا کام دیتی ہے البتہ شرط اور

علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا اور علت سے اس کا ثبوت اور وجوب ہوتا ہے۔

۲۷۹ لہ اصول الثانی ص ۹۶ کتاب التحقیق ص ۲۷۷ اصول الثانی ص ۹۶ کتاب التحقیق و الاعلام ص

فقہائے نزدیک یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہر حکم (نص) معمول بعلت ہر نص معمول بعلت ہے |  
یعنی ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے (بے یا نہیں؟ تحقیق)

کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم معلول بعلت ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ کسی حکم کے فعل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو۔ نیز علت کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کا اس پر قیاس نہ کیا جاسکے۔ دراصل ابتدا ہی سے اللہ کی حکمت یہ رہی ہے کہ انسانوں کی فلاح و بہبود میں ہمیشہ اضافہ اور اس کی مضرتوں کا دفعیہ ہوتا رہے۔ اس کی دو ہی مناسب صورتیں قابل عمل تھیں:-  
۱- ایسے اصول و ضوابط مرتب کئے جائیں جن کے ذریعہ فوائد حاصل ہوں۔

۲- ایسے حدود و قیود متعین کئے جائیں جن سے مضرت کا دفعیہ ہو سکے۔

نیز انسان کو فوائد کے حصول اور مضرتوں کے دفعیہ کی مختلف تعبیرات کے ذریعہ تاکید کی جاتی ہے اس حکمت کو بروئے کار لانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ابتدا ہی سے اپنے رسول بھیجے۔ اور ان کے ذریعہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود پر مشتمل دستور مرحمت فرمائے، جن پر عمل کرنے سے الہی حکمت کے مطابق منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہا۔

یہ صحیح ہے کہ احکام کی تعمیل اس حکمت (مصالح) کی معرفت پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہے۔ پھر ہوائے نفس اور آزادی و بے قیدی کی کوئی حد نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یہ کیسے توقع کی جاسکتی تھی، کہ ہر شخص الہی حکمت کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل کرے گا۔ اس لئے یہ چیز انسانوں کے دائرہ تکلیف میں نہیں رکھی گئی۔

لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ تشدد اور نصب العین کو آگے بڑھانے اور حکمت کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ان مصالح سے واقفیت ایک حد تک ضروری ہے یہ علیحدہ سوال ہے کہ الہی حکمت میں حفا اور غموض کی وجہ سے واقفیت آسان نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کر کے الہی حکمت کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ لازمی طور سے اس اشکال کو دور کرنے کے لئے ایک ایسے طریقہ کی

ایجاد کی ضرورت پڑی جو ان مصالح کے لئے لازم اور اس کی گنتہ تک پہنچنے کا آسان ذریعہ ہو کہ جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں۔ اور ان کے مطابق عمل پیرا ہو کر اپنے کو مضر توں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں اسی شے کو علت کہتے ہیں۔ اس جگہ حکمت اور علت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

(۱) حکمت و مصلحت ہے جو ابتدائے آفرینش سے الہی احکام کی حکمت اور علت میں فرق بتیاد ہے۔ اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے مگر اصول و ضوابط اور حدود و قیود اس کی جانب رہنمائی کرتے ہیں بلکہ وہ اس کے حاصل کرنے کا واسطہ اور ذریعہ ہوتے ہیں۔

(۲) علت اصول و حدود کی مصلحت پر دلالت سے نکالی جاتی ہے۔ اور مصلحت کے ساتھ لازم ہوتی ہے یہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں کثرت ہوتی ہے۔ اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے تاکہ حکم کا مدار بن سکے اور انسانی افعال کے احکام معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھایا جاسکے جس طرح نحو کا ایک قاعدہ ہے کہ "فاعل مرفوع" اور "مفعول منصوب" ہوتا ہے اس لئے جس شخص کو یہ قاعدہ معلوم ہو گا، وہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا۔ یہی حال علت کا سمجھنا چاہئے جس شخص کو علت معلوم ہوگی اس کو جہاں انسانی اعمال کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی اس کے ذریعہ معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھائے گا۔

حکمت میں چونکہ خفا ہوتا ہے نیز اس کو مضبوط کر کے لوگوں کے حکمت علت نہیں قرار دی جاتی ذہن و عقل کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے قیاس کا

مدار حکمت (مصلحت) نہیں قرار پاسکتی۔ البتہ ایک صورت حکمت کو علت بنانے کی ہے۔ (جو آگے آئیگی) لا یصلح القیاس لوجود المصلحت و مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں ہے بلکہ لکن لوجود علت مضبوطة ادیر علیہا مضبوطة علت ہی پر قیاس ہوگا اور وہی حکم کا مدار بنے گی۔

اگر ہم حکمت (مصلحت) کو مدار بنا کر قیاس کا سلسلہ شروع کریں تو بعض احکام میں بڑی مشکل پیش آئے گی اور بعض میں تضاد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ مثلاً نماز قصر (چار کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم (روزہ نہ رکھنا) کی علت سفر ہے اور حکمت (مصلحت) مشقت و تکلیف کا ازالہ ہے مگر یہ مشقت و تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانا پڑتی ہے جو اپنے گھر رہ کر روزہ کی حالت میں محنت و مشقت کے کام کرتے ہیں۔ مثلاً فردور، لوہا، بڑھتی وغیرہ اس لئے حکمت کو علت بنانے میں ایسے لوگوں کو بھی مسافر جیسی سہولت ملنی چاہیے۔ یعنی نماز قصر اور افطار صوم کی اجازت ہونی چاہیے کیونکہ حکمت یہاں بھی پائی جاتی ہے لیکن علت کو مدار بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی کیونکہ علت سفر ہے اور یہ لوگ مسافر نہیں ہیں۔

یا مثلاً ایک الہی حکمت (مصلحت) جان کی حفاظت ہے، اگر اس کو ہر جگہ علت بنا لیا جائے تو جہاں کی اجازت نہ ہونی چاہیے، کیونکہ اس میں جان کا اتلاف ہوتا ہے۔ ہر شخص کو یہ فلسفہ کون سمجھائے گا کہ جہاں میں بھی جان کی حفاظت ہے کہ ایک ادنیٰ زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے، یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔

ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ علت ہی حکم کا مدار بن سکتی ہے، حکمت کو مدار بنانے میں چند در چند دشواریوں کا

اندیشہ ہے، لیکن علت کے لئے ضروری ہے کہ وہ سمجھا اور عقلی بساط کے موافق ہو تاکہ افعال کے احکام معلوم کرنے میں سہولت ہو۔

عجب ان یكون علتاً لحکم صفة یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو يعرفها الجہرہ و لا تخفی علیہم لوگ جان سکیں۔ اس کی حقیقت مخفی نہ ہو نیز اس کے حقیقتہا و لا وجود ہا من عد مہا لہ وجود اور علم میں امتیاز حاصل ہو سکتا ہو۔

لے حجتہ اللہ البانہ باب اسرار الحکم والعلتہ۔

علت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ مصلحت کے حصول کا ظن غالب پیدا  
 علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں | کرے۔ اور عمومی حیثیت سے وہ پائی جاسکتی ہو۔ اس کی کئی صورتیں ہو سکتی

ہیں (۱) وہ واسطہ و ذریعہ ہو (۲) راستہ و طریقہ ہو (۳) مصلحت سے اس کا اتصال ہو، (۴) اس  
 کے لئے لازم ہو۔

مثلاً شرب خمر سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں مضرت ہوتی ہے۔ یہ ممانعت کی علت ہے چونکہ  
 عمومی حیثیت سے شرب خمر ان مفاسد کے لئے لازم ہے جن کا دفعیہ شارع کا مقصود ہے اس بنا پر  
 شارع نے شراب کی تمام قسموں سے روک دیا۔

یہ بات بھی واضح کرنے کی ہے کہ جب ذریعہ اور طریقے یا کئی لازم ایسے پائے جائیں جو سبب اور علت  
 بن سکتے ہوں تو علت اسی کو بنائیں گے، جس کی معقول وجہ تزیح موجود ہو، مثلاً وہ دوسرے ذریعوں اور  
 لازم کی بہ نسبت زیادہ واضح اور زیادہ مضبوط ہو یا لزوم کی نسبت زیادہ قوی ہو (وجہ تزیح ظہور و  
 انضباط یا لزوم کی جہت سے معلوم کی جائے گی) مثلاً قصر اور افطار کی علت مرض اور سفر ہی کو قرار دیا  
 گیا۔ حالانکہ گرمی سردی وغیرہ اور چیزیں بھی علت ہو سکتی تھیں۔ لیکن گرمی اور سردی کی حد بندی مشکل  
 ہے۔ بخلاف سفر اور مرض کے کہ اس میں زیادہ اشتباہ اور انضباط میں دشواری نہ تھی۔ اس بنا پر یہ  
 دونوں علت قرار پائے اور وہ دونوں علت نہ بن سکے۔

علت کی ساخت میں کبھی انسان کی حالت کا اعتبار کیا جاتا، اور  
 علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے | کبھی اس چیز کی حالت کا جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے۔

(انسان اس کا ارتکاب کرتا ہے)

(۱) وہ علت جس کی ساخت میں انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے یہ حالت انسان کی صفت لازمہ  
 ہوتی ہے (صفت لازمہ وہ ہے کہ جس کی وجہ سے انسان ایمان کے ماسوا دیگر احکام شرعیہ کا مکلف  
 و مخاطب قرار پاتا ہے) نیز اس میں ایسی ہیئت کا اعتبار ہوتا ہے جو وقتاً فوقتاً طاری ہوتی ہے، مثلاً:

لہ حجۃ اللہ البانیۃ باب اسرار الحکم والعلتہ۔



وقت استطاعت اور ارادہ وغیرہ۔

در اصل یہ حالت "صفت لازمہ اور سببیت طاریہ سے مرکب ہوتی ہے۔ اور یہ مرکب حالت علت بنتی ہے۔ علت کی یہ قسم زیادہ تر عبادات میں پائی جاتی ہے۔ مثال کے لئے چند اقوال درج ذیل میں۔

من ادرك وقت صلوٰۃ وهو عاقل جس شخص نے نماز کے وقت کو پایا ایسی حالت میں

بالغ وحب عليه ان یصلیہا۔ کہ وہ عاقل و بالغ ہے۔ اس پر نماز پڑھنا واجب ہے۔

ومن شهد الشهر وهو عاقل جس شخص نے رمضان کا مہینہ پایا ایسی حالت میں

بالغ مطیق وحب عليه ان یصوم۔ کہ عاقل و بالغ ہے۔ اور روزہ رکھنے کی طاقت

رکھتا ہے، اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔

ومن ملك نصاباً وحوال عليه جو شخص نصاب (وہ مقدار جس پر زکوٰۃ فرض ہے) کا

المحول وحب ان یزکیہ۔ مالک ہو اور سال گذر گیا اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

ان تینوں صورتوں میں صفت لازمہ عقل و بلوغ ہے۔ اور سببیت طاریہ نماز میں وقت، روزہ میں مہینہ

اور زکوٰۃ میں ملکِ نصاب ہے۔ ان سب سے مل کر جو مرکب حالت بنتی ہے وہ علت قرار پائی۔ چنانچہ نماز

کی علت ادراکِ وقت (وقت پانا) روزہ کی علت شہودِ شہر (رمضان کا آجانا) اور زکوٰۃ کی علت ملکِ

نصاب ہے۔ یہ تینوں علتیں "اسباب" کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شارع کسی مفاد

کے پیش نظر کسی صفت کے اثر کو گھٹا دیتا ہے۔ مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہے اور ابھی سال اس پر

نہیں گذرنے پایا اگر وہ زکوٰۃ پیشگی ادا کرنا چاہے تو ادا کر سکتا ہے۔ زکوٰۃ میں سال گذرنا شرط ہے

لیکن اس صورت میں شرط کے اثر کو مفاد کے پیش نظر گھٹا دیا گیا ہے۔

(۲) وہ علت جس کی ساخت میں اس چیز کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جس پر انسان کا فعل واقع

ہو۔ اس چیز کی یہ حالت کبھی تو اس کی صفت لازمہ ہوتی ہے اور کبھی صفت طاریہ یعنی کبھی کبھی

پائی جانے والی۔

لازمہ کی مثال | یحرم مشروب الخمر شراب پینا حرام ہے۔ یحرم اکل الخنزیر سور کا کھانا حرام ہے)

يُحْرَمُ اَكْلَ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ (وہ درندے حرام ہیں جن کے دانت پکلیوں والے ہوں) يُحْرَمُ كُلُّ ذِي فُخْلٍ مِنَ الطَّيْرِ (پینچہ سے شمار کرنے والے تمام پرندے حرام ہیں) يُحْرَمُ نِكَاحُ الْاِمْهَاتِ (ماؤں سے نکاح حرام ہے)۔  
ان مثالوں میں جس صفت کی وجہ سے مذکورہ چیزیں حرام ہیں۔ ان چیزوں سے وہ صفت کبھی زائل نہیں ہوتی۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ قَاتَطَعُوا اَيْدِيَهُمَا  
چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ (المائدہ ع ۶)

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور ع ۱)  
زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

ان صورتوں میں زنا اور چوری صفت لازم نہیں ہیں، بلکہ کبھی کبھی پائی جاتی ہیں۔ علت کی دوسری قسم یعنی اس چیز کی حالت کا اعتبار جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے کبھی اس کی دو حالتیں جمع کرنی جاتی ہیں، جیسے :-

يَجِبُ رَجْمُ الزَّانِيِ الْمُحْصَنِ يَجِبُ زَانٍ مُّحْصَنٍ كَوْرَجْمِ كِرْنَاوِاجِبٌ هِيَ زَانِيٌ غَيْرِ مُحْصَنٍ كَو  
جلد زانی غیر محسن۔ کو کوڑا مارنا واجب ہے۔

(۱) کبھی انسان کی حالت (۲) اور جس چیز پر فعل واقع ہو اس کی حالت ان دونوں کو جمع کر لیا جاتا ہے مثلاً یحرم الذهب والحريير على رجال الامة دون نساؤها۔ سونا اور ریشم امت کے مردوں پر حرام ہے، عورتوں پر نہیں۔ اس میں دونوں کی حالتیں جمع ہیں اس بنا پر عورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

حکمت کی معرفت کس طرح حاصل ہوتی ہے | حکمت و علت کی معرفت بڑی جدوجہد اور انتہائی تجربہ و مناسبت کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ حکمت کا

معاملہ تو نہایت دقیق و نازک ہے اس میں تنہا ذکاوت و فراست سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے

نئے الہی حکمت اس کے بنیادی اصول اور نبوت کی مزاج شناسی بھی ضروری ہے۔

جس طرح طبیب حاذق کے فہیم ہنشین مدتوں اس کی صحبت میں بیٹھنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص اور مقاصد سے واقف ہو جاتے ہیں جھیں طبیب استعمال کرتا رہتا ہے اسی طرح صحابہ کرام میں جو ذہین و فہیم تھے انہوں نے رسول اللہ کی صحبت سے احکام کے مقاصد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے احکام کے موقع و محل کو دیکھا تھا ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا اس لئے دینی حکمت کے فہم میں لازمی طور سے ان کا درجہ سب سے اونچا تھا اور حضرت عمرؓ اپنے اس قول میں حق بجانب تھے کہ۔

وافقت ربی فی ثلاثۃ۔ تین باتوں میں اپنے رب کی میں نے موافقت کی

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کا یہ اظہار خیال بجا تھا کہ:

لو ادرك النبي صلى الله عليه  
وسلم ما احذثه نساء لنعهن  
من المساجد كما منعت نساء بني  
اسرائيل  
اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حالت کو  
دیکھتے جو عورتوں نے اب پیدا کر دی تو ان کو مسجدوں  
میں جانے سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل  
کی عورتیں روک دی گئی تھیں۔

پھر صحابہ کرامؓ کے بعد جوان کی زندگی سے زیادہ مناسبت پیدا کر کے زیادہ قریب ہو گا اسی اعتبار سے اس کو دینی حکمت سے مناسبت اور اس کی معرفت حاصل ہوگی۔

قرآن حکیم میں صراحتہ ذکر کی ہوئی چند حکمتیں | قرآن حکیم میں کہیں کہیں صراحتہ حکمت کا تذکرہ ہے۔  
مثلاً:-

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا اُولِي الَاْبۡنَابِ! اے عقل والو تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے۔  
جان کے بدلے جان لینے کو قصاص کہتے ہیں اس میں زندگی کے حصول کی حکمت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ روزہ سے متعلق بعض احکام کے ضمن میں ہے:-

ابو بخاری ج ۲ کتاب التفسیر باب قوله وتناولواخذ اللہ بخاری ج ۱ باب خروج النساء الى المساجد

عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ  
 أَنْفُسَكُمْ - (البقرہ ۲۳۶)  
 اللہ نے جانا کہ تم اپنے نفسوں کے بارے  
 میں خیانت کر رہے تھے۔

اس میں الہی حکمت ضبط و اعتدال کی طرف اشارہ ہے۔ بھائی چارہ اور وقائے عہد کے ذکر  
 کے بعد ارشاد ہے۔

إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ  
 وَفَسَادٌ كَبِيرٌ - (التوبہ ۱۰۶)  
 اگر تم ایسا نہ کرو گے تو ملک میں فتنہ پیدا ہوگا  
 اور بڑی خرابی پھیلے گی۔

غور کرنے کی بات ہے کہ فتنہ و فساد و کبیر کے سرچشمے کہاں سے پھوٹتے ہیں پھر انسانی عظمت و  
 شرافت کس قدر درندگی کا مظاہرہ کرنے لگتی ہے جس سے کلیات خمسہ مذہبیا۔ عقل مال نسب  
 نفس سب کی حرمت خاک میں مل جاتی ہے جن کے متعلق الہی حکمت یہ ہے کہ ان کی مناسب  
 حفاظت کی جائے تاکہ انسانیت نشوونما حاصل کر سکے۔ اور ان "جواہر" کی تربیت ہو جو انسان  
 کو نیابت الہی اور خلافت الہی کا مستحق ٹھہراتے ہیں۔

"جہاد" کی حکمت کے بیان میں فرمایا گیا ہے۔

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ  
 وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ - (البقرہ ۲۴۶)  
 تم ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ و فساد  
 باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لئے ہو جائے۔

اس آیت میں "جہاد" کو فتنہ و فساد کے استیصال کا ذریعہ اور رحمت الہی کو عام کرنے کا  
 وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ الہی حکمت یہ ہے کہ عدل و رحمت سے سب فائدہ اٹھا سکیں اور اس میں  
 کوئی ظلم و زیادتی کر کے ممانعت نہ کر سکے۔ جہاد کی انتہائی شکل (قتل و قتال) میں بظاہر انسانی  
 جانیں تلف ہوتی ہیں لیکن شر کی طاقتوں اور اس کی فتنہ انگیزیوں کے خاتمہ کے لئے اس کے بغیر چارہ  
 نہیں ہے ورنہ دنیا بد امنی اور ظلم و فساد کی جہنم بن جائے۔

جہاد کی مذکورہ حکمت کو سمجھنے کے لئے ایمانی بصیرت ضروری ہے اسی وقت یہ حقیقت واضح  
 ہوگی کہ :-

وَالْفِئْتَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (البقرہ ۲۴) نقتلہ دشاؤ قتل و قتال سے زیادہ سخت اور بری چیز ہے  
قربانی کے بارے میں ہے۔

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا اللَّهُ تَكُ ان قربانیوں کا نہ تو گوشت پہنچتا ہے نہ خون  
وَلَكِنْ يَنَالُهُ اتَّقَوُا مِنْكُمْ اس کے دربار میں جو کچھ پہنچ سکتا ہے وہ صرف  
تہا اتقوا ہے۔ (الحج ۵۷)

یعنی قربانی کا مقصد محض گوشت و خون نہیں بلکہ اس کی حکمت (تقویٰ) کا حصول ہے۔ قربانی تقویٰ  
اور تقویٰ کا ایک ذریعہ ہے۔

ان کے علاوہ قرآن حکیم میں بکثرت صراحت و کنایہ حکمت کا ذکر ہے بلکہ وہ سراسر حکمت کی کتاب ہے  
کاش اس نظر سے پڑھی اور پڑھائی جاتی۔

اسی طرح قانون کے ضمن میں اکثر اللہ تعالیٰ کی دو صفتوں (علیم و حکیم) کا تذکرہ ہے جس سے اس  
امر کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ قانون کی نوک پلک درست کرنے کے لئے علم اور حکمت کے بغیر  
چارہ نہیں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی "سنت" چونکہ قرآنی اور الہی حکمت  
سنت میں ذکر کی ہوئی چند حکمتیں کی سموتی ہوئی عملی شکل ہے اس بنا پر سنت میں حکمت کی زیادہ

وضاحت و تفصیل ہے چنانچہ رسول اللہ کی بیان کردہ چند حکمتیں یہ ہیں:-

طلوع و غروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت میں فرمایا:-

فَانْهَاطِطَاعَ بَيْنَ قَرْنِي سَوْرَجِ شَيْطَانِ كَسْرُ كَدِكُنَارِوْنَ كَدَرْمِيَانِ

الشيطان - سے نکلتا ہے۔

یعنی اس وقت کفار و مشرکین غیر اللہ کے سامنے سجدہ کرتے ہیں اس مشابہت سے بچنا ضروری ہے

تیند سے اٹھ کر ہاتھ دھونے کی تاکید کے ضمن میں فرمایا:-

فَاِنَّهُ لَا يَدْرِي اَيْنَ بَاتَتْ يَدَاكَ - اسے خبر نہیں کہ ہاتھ نے رات کہاں گزاری۔



اس حکم کا مقصد پاکیزگی و لطافت ہے۔

ناک میں پانی ڈال کر صفائی کے بارے میں فرمایا:

ان الشیطان یبیت علی خیشومه۔ انسان کے ناک کے بانسہ پر شیطان رات گزارتا ہے۔

صفائی کی تاکبہ کے لئے یہ طرز تعبیر نہایت اہم ہے۔

بچہ کو دو دھپلانے کے زمانے میں بیوی کے پاس جانے سے منع فرمایا کہ اس میں بچہ کا نقصان تھا۔

محرم کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھنے کے سلسلہ میں فرمایا کہ اس میں موسیٰ علیہ السلام کی سنت پر عمل

ہے۔ فرعون اسی دن ہلاک ہوا تھا اور موسیٰ علیہ السلام کو اسی دن نجات ملی تھی۔

اسی طرح اور بہت سی حکمتیں ہیں جو سنت میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہیں لیکن حکمت حکمت ہے

تفصیل کے باوجود اس کی گہرائی تک پہنچنے کے لئے نہایت دقیقہ رسی کی ضرورت ہے۔ ذیل میں "حکمت"

اخذ کرنے کا طریقہ بتایا جاتا ہے جس سے اس راہ کی مشکلات میں سہولت کی توقع ہے۔

قرآن و سنت سے موقع کے مناسب حکمت اخذ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ مجموعی طور

حکمت اخذ کرنے کا طریقہ پر الہی حکمت کو سمجھا جائے پھر عمومی حیثیت سے متعلقہ باب کے احکام پر نظر

ڈال کر ان کے مقاصد اور اثرات کا پتہ لگایا جائے اس کے بعد جہاں عموم میں تخصیص یا مقادیر میں تعیین کی

شکل نظر آئے وہاں خصوصیت کے ساتھ تخصیص و تعیین کے وجود میں غور کیا جائے اور جہاں استثنائی شکل یا

اتفاقی و خصوصی واقعہ ہو وہاں اس کے اسباب و موانع کی گہرائی تک پہنچا جائے اس ترتیب و طریق سے

بڑی حد تک حکمت کا سراغ لگایا جاسکتا ہے لیکن اس کے لئے ہدایت الہی سے حاصل کی ہوئی روشنی، سنت پر

استقامت، اسوۂ صحابہ کی پیروی وغیرہ سبھی ضروری ہیں ورنہ اس راہ میں بڑے خطرات ہیں۔ چونکہ اس

موقع پر مقصود علت کی تشریح و توضیح ہے محض امتیاز قائم کرنے کے لئے حکمت کا ذکر ضمناً آگیا ہے اب پھر

علت کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

علت شرط رکن اور سبب وغیرہ کی معرفت اور ان میں امتیاز کی

علت شرط سبب وغیرہ کی پہچان کا طریقہ قوت و راعل ہمارے تجربہ اور موقع و محل کی شناخت سے

حاصل ہوتی ہے نیز انداز بیان تکرار مدار اور موقوف علیہ میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں علت کون  
شرط اور سبب کون ہیں؟ اور کیوں ہیں؟ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ جب ہم بار بار دیکھتے ہیں کہ لوگ لکٹری کی  
ایک شکل بناتے ہیں جس کا وہ تخت نام رکھتے ہیں اب اگر ہم اس کی ساختا پر غور کریں تو اس سے لکٹری کی  
نوعیت "ٹبرھٹی" کا عمل، تخت کے جوڑ بند وغیرہ ایک خاص شکل و ہیئت کے ساتھ ہمارے ذہن میں آتے ہیں اور  
ہر ایک کا اس کی حیثیت کے مطابق علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں۔ بعینہ یہی شکل احکام و اعمال کی ہے مثلاً  
جب دیکھا گیا کہ رسول اللہ کی کوئی نماز رکوع اور سجدہ سے خالی نہیں ہوتی تو سمجھ لیا گیا کہ یہ نماز کے ارکان  
درکن ہیں۔ کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی گئی تو معلوم ہوا کہ وضو اس کے لئے شرط ہے اور ہر نماز وقت پر  
پڑھی گئی تو اس سے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے بڑی محنت، وقت نظر اور دیدہ ریزی کی ضرورت ہے کسی شے کو سمجھنا اور  
پھر اس کے ہر جز اور مالہ و ماعلیہ کا اس کے مناسب حال مقام متعین کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے  
اللہ ہی جس سے یہ کام لے بس وہی کر سکتا ہے: "ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ الْبَتَّةَ كَمَا يَهْوَىٰ لِمَن يَشَاءُ"  
لئے فقہار نے اصول و ضوابط اور طریقے مقرر کر دیئے ہیں، ان سب کی تفصیل کتابوں میں موجود ہے،  
یہاں اجمالی طور پر کچھ ذکر کیا جاتا ہے۔

قرآن و سنت اجماع و اجتہاد یہ گویا علت کے "ماخذ" ہیں، ان سے علت نکالنے کی صورتیں یہ ہیں۔  
۱) قرآن حکیم اور سنت میں صراحتاً علت موجود ہو جیسے گھر  
قرآن و سنت میں صراحتاً علت ذکر کی صورتیں  
۲) کلام کماج کرنے والوں اور بچوں کو تین وقت کے علاوہ اور  
اوقات میں اجازت طلب کئے بغیر گھر کے اندر آنے کی اجازت دی گئی ہے اور اس کی علت کثرت طواف  
زیادہ آمد و رفت کی وجہ سے بار بار اجازت میں دشواری بیان کی گئی ہے۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ مِّنْهُنَّ طَوَافُونَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ  
تہمارے اور ان کے اوپر کوئی حرج نہیں ہے جب وہ بلا اجازت  
ان تین وقتوں کے علاوہ اور اوقات میں تمہارے پاس آئیں کیونکہ یہ  
کثرت سے ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہیں۔  
(النور ع ۸)

یہ تین اوقات (۱) نماز فجر سے پہلے (۲) نماز عشاء کے بعد اور (۳) دوپہر کا وقت۔  
 یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی یہ علت بیان فرمائی:  
 انہا من الطوافین علیکم والطوافات۔ بلی بھی بکثرت گھروں میں آتے جاتے والی ہے۔  
 غالباً مذکورہ بالا آیت پر رسول اللہ کا یہ قیاس تھا کیونکہ ان دونوں میں کثرت آمد و رفت، علت مشترکہ  
 بیان ہوتی ہے۔

قرآن و سنت میں صراحتہ ذکر کی چند اور صورتیں درج ذیل  
 صریح الفاظ کے ذریعہ علت کی صراحت  
 ہیں:-

۱۔ لفظ کئی سے علت بیان کی جائے۔ جیسے اس آیت میں "فے" (وہ مال جو بلا جنگ کے دشمن سے طے  
 کی تقسیم کی علت لفظ "کئی" کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

کئی لَا یَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ تاکہ تم میں سے دولت مندوں ہی کے درمیان  
 مِنْكُمْ۔ (الحشر ۱۷) سمٹ کر نہ رہ جائے۔

۲۲۔ "الاجل" یا "من اجل" سے علت بیان کی جائے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-  
 انما جعل الاستئذین ان لاجل البصر اجازت طلب کرنا نگاہ کے سبب سے مقرر کیا گیا ہے  
 یا:-

انما نهيتكم عن اذخار لحوم الاضاحی قربانی کا گوشت جمع کرنے سے اس لئے منع کیا گیا کہ  
 لاجل الدافۃ۔ تاکہ دوسروں کے لئے وسعت ہو۔

۲۳۔ "اذن" سے علت بیان کی جائے جیسے رسول اللہ نے "وجیہ کلبی" کے جواب میں فرمایا تھا:-  
 اذن یکنی همک ویغفر ذنبک۔ اس وقت کافی ہوگا تیرے غم کو اور مغفرت ہوگی تیرے گناہ کی۔

۲۴۔ حرف "لام" سے علت بیان کی جائے جیسے  
 صریح "حروف" کے ذریعہ علت کی صراحت  
 قرآن حکیم میں ہے:-

لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ۔ تاکہ یہ کتاب لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالے۔  
 (ابراہیم ۱۷)

فقہائے عرب نے حرف "لام" کے بارے میں کہا ہے:

فان اهل اللغة قد نضوا على انه للتعليل - اهل لغت نے تصریح کی ہے کہ "لام" تعلیل کے لئے ہوتا ہے

(۵) حرف "با" سے علت بیان کی جائے جیسے:-

فِيهَا سُرْحَمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنْتُ لِهَضْر - اللہ کی رحمت کے سبب آپ لوگوں کے لئے نرم قرار

(آل عمران ع ۱۴) واقع ہوئے ہیں۔

(۶) حرف "فاء" سے علت بیان کی جائے۔ یہ "فاء" وصف میں آئے یا حکم پر داخل ہو دو دونوں صورتوں

علت کا فائدہ دے سکتا ہے۔

وصف کی مثال سنت میں یہ ہے:-

زملوهم بکلومهم ودمائهم فانهم ان شہداء کوزخموں اور خون سمیت لپیٹ کر دفن کرو کیونکہ

یجشرون - وہ اسی حالت میں قیامت کے دن اٹھائے جائیں گے

حکم کی مثال قرآن حکیم میں یہ ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدہ) چور مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

مذکورہ حروف موقع اور محل کی مناسبت ہی سے "علت" کے لئے سمجھے جائیں گے کہ ان کے استعمال

اور دوسرے مواقع بھی ہیں۔

ان کے علاوہ مرکب الفاظ بھی صراحتہً علت کے لئے ہوتے ہیں۔ مثلاً

صراحت کی دیگر صورتیں "لحلتہ کذا" "لموجب" "لسبب" "لمؤثر" "لکذا" "بکذا" وغیرہ

ان منصفہ اور ان منقلہ بھی علت کے لئے موقع و محل کی مناسبت سے بن سکتے ہیں۔ مثلاً۔ ان کی مثال

وَمَا أَبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ میں اپنے نفس کی پاک کا دعویٰ نہیں کرتا

يَا سُوَيْءٍ ہوں انسان کا نفس تو برائی کے لئے بڑی ہی

(یوسف ع ۴) ابھارنے والا ہے۔

لہ منہاج الاصول الكتاب الرابع في القياس -

فقہائے مذکورہ الفاظ و حروف کے استعمال میں قوت اور ضعف کے صریح علت کے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے درجہ اور مرتبے قائم کئے ہیں مثلاً "الاجل" کی "ادراذن" اول درجہ میں رکھا ہے۔ لام کو دوسرے درجہ میں "ان" اور باء کو تیسرے اور فاء کو چوتھے درجہ میں رکھا ہے۔

مذکورہ صورتیں صراحتہ علت کی تھیں ذیل میں اشارۃً کی کچھ صورتیں ذکر کی جاتی ہیں۔  
قرآن و سنت میں صراحتہ علت تو نہ مذکور ہو لیکن قرآن و سنت سے اشارۃً علت کے ثبوت کے بارہ طریقے اشارۃً اور کنایتہً سمجھ میں آتی ہو اس طرح کہ کوئی

بہتہ موجود ہو اور مفہوم کی دلالت علت پر ہو رہی ہو اس کی چند صورتیں یہ ہیں:

۱، حرف "فار" کے ذریعہ حکم کا ترتیب و وصف پر ہو یعنی حکم اور وصف دونوں ذکر کئے جائیں اور "فار" حکم داخل ہو یا وصف پر داخل ہو "شارع" کے الفاظ میں موجود ہو یا راوی کے کلام میں ہو۔

وصف پر شارع کے الفاظ میں فار کی مثال :-

لا تقربوا طيبا فان يبعث يومئذ اس مردہ حاجی کو خوشبو نہ لگاؤ کیونکہ میدان حشر میں القیامۃ ملبیا۔  
"تلبیہ" پڑھتا ہوا آئے گا۔

وصف پر راوی کے کلام میں فار کی مثال :-

سہی فسجد بھول گیا پس اس نے سجدہ کیا۔

حکم پر شارع کے الفاظ میں فار کی مثال :-

والتاریق والسارق فاقطعوا أيديهم وأيمانهم (جو چور مرد ہو یا عورت پس اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو بعض فقہائے اس صورت کو صریح میں شمار کیا ہے۔

حکم پر راوی کے کلام میں فار کی مثال :-

ذنی ما عز فرجیم۔ "ما عز نے زنا کیا پس وہ رحم کئے گئے۔

۱۵ حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو توضیح و تلویح و شرح مسلم الثبوت بحر العلوم۔ ۱۵ توضیح و تلویح القیاس۔



(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی شخص کے کسی وصف کا علم ہو اس وصف کی بنا پر آپ جو اب میں کوئی حکم صادر فرمائیں تو وہ "وصف" اس حکم کی علت قرار پائے گا مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ کے پاس حاضر ہو کر اقرار کیا کہ وہ روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کے پاس چلا گیا تو آپ نے فرمایا:-

اعتق رقبتہ غلام آزاد کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ حکم کی علت "جماع" ہے جو شخص مذکور کے اقرار سے آپ کے علم میں آگئی تھی۔

(۳) کسی خاص صفت کی وجہ سے دو حکم کے درمیان فرق کیا جائے تو حکم کی علت وہ "صفت" قرار پائے گی مثلاً

للفارس سہمان وللرجل سہم۔ گھوڑا سوار کے لئے دو حصے اور پیادہ کے لئے ایک حصہ ہے۔

یہاں سواری اور پیادہ ہونے کی وجہ سے حکم میں فرق ہے لہذا سواری حکم کی علت ہوگی۔

(۴) دو حکموں یا دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کیا جائے تو دوسری غیر مذکورہ علت قرار پائے گی۔ جیسے:-

القاتل لا یرث۔ قاتل کو وراثت نہیں پہنچتی۔

اس حکم میں وراثت سے محرومی کا ذکر ہے اور قتل کا نہیں ہے ایسی صورت میں "قتل" محرومی کی علت بنے گا۔

(۵) جب دو حکموں کے درمیان حرف "استثناء" کے ذریعہ تفریق کی جائے تو اس سے علت کی طرف اشارہ سمجھا جائے گا۔ جیسے:-

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ

(۷) شرط کے طریقے پر بیان کیا جائے اور اس سے تفریق سمجھ میں آئے جیسے مثلاً:-

بمثل فان اختلفت الجنسان      برابر برابر کی قید اس وقت ہے جبکہ جنس ایک  
فبیعوا کیف شئتم۔      ہوں اور اگر جنس مختلف ہوں تو جس طرح چاہو بیچو۔

یہاں اختلاف جنس، کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت کے جواز کی علت قرار پائے گی۔

(۸) "لکن" کے ساتھ بیان ہو اور اس سے تفریق بھی جائے جیسے:-

لَا يُؤْخَذُ كُمْ بِاللَّعْوِ فِي  
أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كُمْ بِمَا  
عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ (المائدہ ع ۱۲)      "لغو قسم" میں تم سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہیں کریگا  
لیکن جن قسموں کو تم نے قصد اباںدھا ہے ان سے مواخذہ  
کریے گا۔

مذکورہ مقامات کو "علت" پر محمول کرنے کے لئے موقع اور محل کی مناسبت ضروری ہے کیونکہ کلام عرب

میں علت کے علاوہ بھی ان میں بعض کے استعمال آئے ہیں۔

(۹) کسی ایسی صفت کا تذکرہ ہو کہ اگر اس کو علت کے معنی میں نہ لیں تو اس کا ذکر ہی بیکار ہو جائے "مثلاً کھجور" کی بیج کا حکم:-

اینقص الرطب اذا جفت قیل      کیا تازہ کھجور خشک ہو جانے سے کم ہو جاتی ہے لوگوں  
نعم قال فلا اذا۔      نے کہا "ہاں آپ نے فرمایا اس وقت نہیں جائز ہے

کھجور کی تری اور خشکی کو اگر علت نہ سمجھا جائے تو اس کا ذکر ہی بیکار ہو جاتا ہے۔

(۱۰) کبھی وجہ شبہ بیان کرنے سے بھی علت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے:-

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا صرف "بوس و کنار" سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ اگر کئی کے لئے منہ میں پانی لو اور کھلی کر دو طلعی میں پانی نہ جانے پائے تو کیا اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا؟

اكنت شاربہ      کیا تم اس کو پینے والے قرار دے جاؤ گے؟

صرف اتنے جواب میں "وجہ شبہ" بیان کرنا مقصود تھا کہ پانی پینے کا مقدمہ "منہ میں پانی لینا ہے جب اس

سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو جماع کے مقدمہ "بوس و کنار" سے کیسے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

(۱۱) جو صفت حکم کے ساتھ ملی ہوئی ذکر کی گئی ہو وہ حکم کی علت قرار پائے گی جیسے:

لایقضى القاضى وهو غضبان - قاضی (حاکم) غصہ کی حالت میں کوئی فیصلہ نہ کرے۔

اس میں غصہ (صفت) فیصلہ سے ممانعت کی علت ہے۔

(۱۲) حکم پر عمل درآمد میں جو شے مانع بنتی ہے حکم کے ذکر کے بعد اس سے روکنا بھی علت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

فاسمعوا الى ذكر الله وذروا البيع (المجید ۱) تم اللہ کے ذکر کی طرف سعی کرو اور خرید و فروخت بند کر دو۔

اس آیت میں ذکر (تہجد جمعہ) کی طرف سعی کا حکم ہے اس میں مانع خرید و فروخت (معاملات کا جاری رکھنا) ہے جس سے روک دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس میں علت "تغویت واجب" ہے۔

(۱۳) قرآن و سنت میں صراحتاً یا اشارتاً علت کا ذکر نہ ہو لیکن اس امر پر اجماع ہو گیا ہو کہ فلاں حکم کی علت فلاں شے ہے مثلاً وراثت میں حقیقی بھائی، باپ شریک بھائی

اجماع سے علت کا ثبوت

پر مقدم ہو گا اور اس کی علت "امتزاج النسب" (ماں اور باپ دونوں میں شرکت) قرار پائی ہے۔

یا نابالغ بچہ اور بچی کا ولی اس کا باپ ہوتا ہے اس کی علت "صغر سن" قرار پائی ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اجماع سے بھی علت کا ثبوت ہوتا ہے اور پھر حالات و تقاضا کے مطابق

علت کو ملحوظ رکھ کر قیاس و استنباط کا وسیع دروازہ کھلتا ہے۔

(۱۴) اجتہاد و استنباط سے علت دریافت کرنے

اجتہاد و استنباط کے ذریعہ علت نکالنے کے چند طریقے

کے درج ذیل طریقے فقہائے مقرر کئے ہیں:

(۱) مناسبت، علت مناسبت سے حاصل کی جائے۔ اس کے سمجھنے کے لئے چند پہلا طریقہ مناسبت ہے

مقدمات ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(الف) فقہاء کا اتفاق ہے کہ نس کے تمام اوصاف کا حکم میں اثر نہیں ہوتا ہے مثلاً: اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اعرابی کے لئے کوئی بات فرمائی تو وصف اعرابی کا حکم میں کوئی اثر نہ ہوگا بلکہ اعرابی اور

۱۔ توضیح تلویح شرح مسلم الثبوت منہاج الاصول وغیرہ۔

تیرا عربی اس میں برابر ہوں گے۔

ب، اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نص میں جتنے اوصاف ہوتے ہیں وہ کل کے کل علت نہیں بنتے ہیں جیسے ذیل کی مشہور حدیث میں ہے۔

الحنطة بالحنطة والشعير  
بالشعير والتمر بالتمر۔  
گیہوں گیہوں کے بدلے جو جو کے بدلے اور کھجور  
کھجور کے بدلے۔

اس میں کیل یا وزن مع الجنس، ذائقہ، قیمت اور غذائیت کئی اوصاف ہیں لیکن کسی فقیہ نے بھی سب کو علت نہیں قرار دیا بلکہ مختلف فقہائے مختلف چیزوں کو علت قرار دیا ہے۔

ج، فقیہ کے لئے جائز نہیں کہ بنا دلیل جس وصف کو چاہے علت قرار دے دے کیونکہ علت کی حیثیت حکم میں ایسی ہے جیسے دعویٰ میں "مشابہ" کی ہوتی ہے۔

شہادت کے معتبر ہونے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں شاید کا (۱) صالح ہونا (۲) عادل ہونا بعینہ اسی طرح جو وصف علت بن رہا ہے اس میں صلاح اور عدالت کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ وہ "علت" بننے کا اہل قرار پائے گا۔

علت میں صلاح کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان علتوں کے مناسب (موافق) ہو جو قرآن و سنت سے صراحتہً کنایتہً یا اجماع سے ثابت ہیں مثلاً نکاح کی ولایت میں وصف "صغر" علت ہے اور اس کے مناسب "نص" سے جس وصف کی علت بنتا ہے وہ بلی کے جھوٹے کے حکم میں وصف "طوان" (کثرت سے آمد و رفت) ہے ان دونوں کی مناسبت "حرج" اور "ضرورت" ہے جو دونوں میں پائی جاتی ہے اس طرح نئے مسئلہ (ولایت نکاح و مال) کے وصف (علت) کی مناسبت مخصوص مسئلہ کے وصف سے ثابت ہوتی۔

"علت" میں "عدالت" کا مطلب یہ ہے کہ وصف کا اثر حکم معلل بہ (جس کا یہ وصف علت بیان کیا گیا ہے) میں پہلے سے ظاہر ہو جیسا کہ اس پر نئے مسئلہ کے قیاس کی بنیاد رکھی جائے گی اس کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) عین اس وصف (علت) کا اثر عین اس حکم "معلل بہ" میں ظاہر ہو جیسے "طوان" کا اثر بلی کے جھوٹے میں ہے (۲) عین اس وصف کا اثر اس حکم کی "جنس" میں ظاہر ہو جیسے "صغر" کا اثر حکم نکاح کی جنس "ولایت مال"

میں ظاہر ہوا تھا چونکہ جنس میں یہ اثر موجود تھا اس بنا پر نکاح میں بھی اسی کو مؤثر قرار دیا (۲۳) جنس و صفت  
 اس حکم (معلل بہ) کے عین میں اثر کرے مثلاً اگر بیہوشی کی وجہ سے کوئی شخص بہت سی نمازیں نہ پڑھے  
 تو اس کی قضا نہیں ہے اس میں وصف (علت) بیہوشی ہے جو "جنون" کی جنس سے ہے جس طرح جنون کا  
 اثر حکم میں تھا اور نماز کی قضا مجنوں پر واجب نہ تھی۔ اسی طرح عین اسی حکم میں "جنون" کے جنس کا اثر  
 مانا گیا اور طویل بیہوشی میں افاقہ کے بعد قضا کے واجب نہ ہونے کا حکم دیا گیا (۲۴) جنس و صفت کا اثر  
 اس حکم کے جنس میں ہو مثلاً عذرِ روائی عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور سقوط کا یہ حکم وصف (علت) ایام  
 عذر کی وجہ سے ہے۔ مشقت سفر اس وصف کی جنس سے ہے اس کا اثر دو رکعت نماز کے سقوط میں  
 ظاہر ہوا تھا چونکہ پوری نماز کا سقوط اس کی جنس سے ہے اس لئے جنس و صفت کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہوا  
 یہ واضح رہے کہ جنس سے مراد جنس قریب ہے اور اگر دونوں کی جنسیں بعید ہوں تو مناسب مرسل  
 کہیں گے اس کو بعض فقہاء تسلیم کرتے ہیں اور بعض نہیں مانتے ہیں امام مالک نے اسی سے استصلاح  
 یا مصالح مرسلہ کا اصول استنباط کیا ہے جس کی تفصیل مستقل "ماخذ" کے بیان میں آئے گی۔

امام شافعی کے نزدیک عدالت "وصف" کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قبولیت اور صحت کی طرف قلبی  
 رجحان پیدا ہو جائے پہلے سے ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے پھر قلبی رجحان کے بعد احتیاطاً مقررہ اصول  
 پر اس کو پرکھ کر دیکھ لینا کافی ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ پہلے سے ظاہر ہونا شرط ہے۔

(۲۵) طرد و عکس "علت" بطریق "طر دیت" معلوم کی جائے اس کی  
 دوسرا طریقہ طرد و عکس ہے صورت یہ ہے کہ وصف پایا جائے تو حکم پایا جائے وصف بدل جائے تو حکم

بھی بدل جائے۔ وصف کو مدار اور حکم کو دائر کہتے ہیں اس طریقہ کا دوسرا نام "دوران" ہے مثلاً وصف "سکر نشہ"  
 جب تک انگور کے شیرہ میں نہ پیدا ہو گا وہ حلال ہے اور جب نشہ پیدا ہو جائے گا تو حرام ہو جائے گا یہ مثال  
 ایک محل میں "دوران" کی ہے۔ کبھی یہ دوران دو محل میں ہوتا ہے مثلاً "طعم" و "ذائقہ" سو حرام ہونے کی علت ہے  
 چونکہ یہ وصف (علت) "سبب" میں پایا جاتا ہے اس لئے سود و والی اشیاء میں اس کا شمار ہو گا اور "شتم" میں



نہیں پایا جاتا اس بنا پر اس کا شمار سود وانی اشیاء میں نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ کے یہاں ”طر دو عکس“ کا طریقہ زیادہ رائج ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ طریقہ زیادہ رائج نہیں ہے۔

(۳) ”شبه“ وہ وصف ہے کہ غور و فکر اور بحث و تمحیص کے باوجود اس میں حکم سے مناسبت تیسرا طریقہ ”شبه“ ہے نہ ظاہر ہو البتہ دوسرے بعض احکام میں اس کی طرف شارع کی توجہ پائی گئی ہو۔

یہ مناسبت سے کمتر درجہ اور ”طر دو عکس“ سے اونچے درجہ کا ہے ایک گونہ اس کو مشابہت ”مناسبت“ سے ہے اور ایک گونہ ”طر دو عکس“ سے ہے اس بنا پر اس کو ”شبه“ کہتے ہیں۔ مثلاً امام شافعیؒ کا قول نجاست راتل کرنے کے بارے میں ہے۔

طہارة تراد لاجل المصلوة یہ ایسی طہارت ہے کہ نماز کے واسطے اس کا ارادہ کیا جاتا ہے

فلا تجوز بغير الماء كطهارة اس بنا پر پانی کے علاوہ اور کسی بہنے والی چیز سے یہ طہارت

جائز نہیں جس طرح وضو جائز نہیں۔

”ازالہ نجاست“ اور ”طہارت حدت“ ان دونوں میں جامع شے طہارت ہے جو نماز کے لئے ہوتی ہے لیکن طہارت کی مناسبت حکم تعیین مارے سے کہ اس کے لئے پانی ہی متعین ہے غور و فکر کے باوجود ظاہر نہیں ہے البتہ دوسرے احکام مثلاً مس مصحف و قرآن حکیم کو ہاتھ لگانا اور طواف وغیرہ میں شارع نے وصف طہارة کا اعتبار کیا ہے جس میں پانی کا تعین ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ ”وصف جامع“ طہارت کی بنا پر تعیین مارے کا حکم اس صورت کو بھی شامل ہوگا محققین شوائع نے شبه کی یہی تفسیر بیان کی ہے۔

دراصل اس صورت کی بنیاد امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اس اختلاف پر ہے جو علت کے بارے میں گذر چکا کہ امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک علت کا ”موثرہ“ ہونا ضروری ہے۔ جبھی دو کارآمد بن سکے گی۔ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ علت

کا مخید ہونا کافی ہے یعنی علت اور اس کی صحت کی طرف رجحان سے وہ کارآمد بن جائیگی ”موثرہ“ ہونا ضروری نہیں ہے

(۴) قیاس الاشباہ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ نیا مسئلہ دواصل کے ساتھ مشابہ ہو، ایک کے ساتھ مشابہت حکم میں ہو اور دوسرے کے ساتھ مشابہت

صورت میں ہو۔

امام شافعیؒ "مشابہت" فی الحکم کو ترجیح دیتے ہیں اور امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ (ایک قول کے مطابق) "مشابہت" فی الصورة کو ترجیح دیتے ہیں مثلاً مقتول غلام کا معاملہ ہے امام شافعی کے نزدیک اس کا حکم دوسرے تمام غلاموں جیسا ہے کہ قاتل پر اس کی قیمت واجب ہے اگرچہ وہ قیمت دیتا "خون بہا" سے زیادہ ہو جائے اور امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ چونکہ صورتہ اس کو تمام غلاموں کے مشابہ قرار دیتے ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک قیمت دیتا سے زیادہ نہ واجب ہوگی۔

(۵) تقسیم و سیر۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن جن صفتوں کے بارے میں خیال پانچواں طریقہ تقسیم و سیر ہے ہو کہ وہ علت بن سکتی ہیں ان سب کو اس طرح آزما کر دیکھا جائے کہ یہ علت

ہے یا یہ ہے یا یہ ہے پھر مقررہ قاعدہ کے مطابق ایک ایک کو لغو ٹھہرایا جائے جو قاعدہ کے مطابق لغو قرار پائے گی بس وہی صفت علت بن جائے گی مثلاً نکاح کی ولایت کا معاملہ ہے اس کی علت بکارۃ (غیر شادی شدہ ہونا) ہو۔ صغر ہو یا ان دونوں کے ماسوا کوئی اور صفت ہو۔ غرض علت بننے کی صلاحیت بننے والی تمام صفتوں کو قاعدہ کے تحت دیکھا جائے گا چنانچہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق مذکورہ صورت میں صرف بکارۃ، علت بن سکے گی اس کے علاوہ اور سب لغو و باطل ہوں گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صغر علت قرار پائے گی اور سب لغو ہوں گی۔

(۶) طرد۔ صورت یہ ہے کہ حکم ایسے وصف کے ذریعہ ثابت کیا جائے کہ اس کی مناسبت چھٹا طریقہ طرد ہے حکم سے نہ معلوم ہو اور نہ وہ نئی صورت (پیش آمدہ) کے علاوہ دوسری معاصر صورتوں میں مناسبت کو مستلزم ہو جیسا کہ شبہ میں ہوتا ہے۔

فقہاء کے نزدیک اس طریقہ کے حجت ہونے میں کافی اعلان ہی محققین کی رائے ہے کہ یہ طریقہ حجت نہیں ہے (اسی بنا پر تفصیل نہیں ذکر کی جاتی)

(۷) تنقیح مناط۔ اصل (سابق حکم) اور فرع (نیا مسئلہ) کے درمیان جو شے فرق کرنے والی ہو اس کو دلائل کے ذریعہ لغو کر دیا جائے اور پھر جو شے ساتواں طریقہ تنقیح مناط ہے

مشترک ہو اس کی بنا پر حکم میں دونوں کو شریک کیا جائے مثلاً امام شافعی کہتے ہیں کہ قتل بالمشغل (بھاری چیز سے قتل کرنا) اور قتل بالمدد (دھار دار چیز سے قتل کرنا) میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنی بات ہے کہ ایک بھاری چیز سے قتل ہو اور دوسرا دھار دار چیز سے قتل کیا گیا۔

چونکہ امام شافعی کے نزدیک اس امتیاز کو علیت میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے صرف قتل کو دیکھا جائے گا اور دونوں صورتوں میں نفس قتل علت قرار پائے گا اور یہ قتل جس طرح "ممدود" میں پایا گیا اسی طرح "مشغل" میں پایا گیا ہے۔

اصولیین کے نزدیک تنقیح مناط کی تعریف کے الفاظ یہ ہیں:-

الحاق الفرع بالاصل بالغاء القارق  
بان يقال لافرق بین الاصل والفرع  
الاصد او ذلك لا مدخل له فی الحكم  
البتة فیلزم اشتراكهما فی الحكم  
لا اشتراكهما فی الموجب له

درمیان میں فرق کرنے والے شے کو لغو قرار دے کر  
فرع کو اصل کے ساتھ شامل کرنا اس طرح کہ اصل  
اور فرع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے مگر اس قدر  
اور استقدر کو حکم میں کوئی دخل نہیں ہے جب اصل  
شے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی شریک ہوں گے۔

مشہور ہے کہ احناف "شبه (۱) تقسیم (۲) دوران (۳) اور تنقیح (۴) ان چاروں طریقہ استنباط کو نہیں تسلیم کرتے لیکن مجموعی حیثیت سے یہ شہرت صحیح نہیں ہے پتا نہجہ:-

"دوران" کے طریقہ سے مسائل کا استنباط واستخراج ان کے یہاں پایا جاتا ہے جیسا کہ تفصیل آگے آئے گی "تنقیح" کے مفہوم کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں۔ اگرچہ باقاعدہ اصطلاحی شکل کا ثبوت ان کے یہاں نہیں ملتا اسی طرح "تقسیم" کے معاملہ میں وہ وسعت سے کام لیتے ہیں البتہ "شبه" کو وہ نہیں مانتے ہیں کیونکہ "شبه" کی بنیاد "علت مخفیہ" پر قائم ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک علت کا "مؤثرہ" ہونا ضروری ہے صرف مخفیہ سے کام نہیں چلتا۔

فقہائے یہاں اس سلسلہ کی دو اور اصطلاحیں ہیں (۱) تخریج مناط اور (۲) تحقیق مناط۔

۱۔ حصول اصول من علم الاصول المسلك العاشر ص ۴۹ شرح مسلم الثبوت ببحر العلوم۔

تحقیق مناظ اور تخریج مناظ کی تعریف | تخریج کی یہ تعریف ہے۔

استخراج علة معينة للحکم ببعض حکم کی "علت معینہ" مناسبت وغیرہ مذکورہ طریقوں  
الطرق المتقدمه کا مناسبت سے سے غور و فکر کر کے نکالنا۔

مثلاً سود کی علت نکالنا ہے تو غور کیا جائے کہ اس کی علت کیل (ناپ) ہے بے ذائقہ ہے یا غیر ثابت ہے  
(۲) تحقیق مناظ کا مطلب یہ ہے کہ جو علت ملے ہو اس کو غور و فکر کے (نئے مسئلہ) میں ثابت کرنا مثلاً "سود" کی  
علت کیل یا وزن قرار پائی تو دوسری چیزوں میں دیکھنا کہ یہ علت کس میں پائی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر سود والی اشیاء میں  
اس کو شمار کیا جائے، اور کس میں نہیں پائی جاتی کہ ان اشیاء سے اس کو مستثنیٰ قرار دیا جائے، اصولین کے نزدیک تحقیق مناظ کی تعریف یہ

ان يقع الاتفاق علی علیة وصف بنص واجماع نص یا اجماع سے جو علت متفقہ طور پر ثابت ہے غور و فکر  
فیجتمدا لناظر فی صورۃ النزاع التي خفی فیہا وجود العلة کے نئے مسئلہ (تس میں علت مخفی ہے) میں ثابت کرنا۔

مثلاً چور کے لئے جو منتر مقرر ہے اس کی علت سرقہ (چوری) ہے یہ متفقہ طور پر ثابت ہے۔ نیا مسئلہ "نباش"  
(کفن چور) کا درپیش ہے اب غور و فکر کے ذریعہ یہ ثابت کرنا کہ "نباش" کو سارق کے زمرہ میں شامل کیا جاسکتا  
ہے یا نہیں؟

علامہ شاطبی کی یہ تعریف زیادہ وسیع اور مناسب حال ہے چنانچہ:

او معنایا ان یثبت الحکم بمدرك تحقیق مناظ کے معنی یہ ہیں کہ حکم اپنی جگہ شرعی طور پر  
الشرعی لکن یتقی النظر فی تعیین ثابت ہو لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور و فکر کا کام  
محلہ<sup>۳</sup> باقی رہے۔

مثلاً عدالت کا مفہوم اپنی جگہ شرعاً ثابت ہے لیکن موقع و محل کی مناسبت سے کس میں کس درجہ کی عدالت  
پائی جاتی ہے تیر حالات و تقاضہ کے لحاظ سے اس کا ظاہری معیار کیا ہوگا۔ یہ کام بہر حال باقی رہتے ہیں۔

۱۔ منہاج الاصول التاسع تنقیح المناظ<sup>۲</sup> حصول الماہول من علم الاصول ص ۹۲ و فتح الملہم مقدمہ ص ۸۹۔  
۲۔ فتح الملہم ص ۸۹۔



اور ہر دور میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

فقہانے علت کے لئے شرطیں مقرر کی ہیں ان میں بعض وجودی ہیں اور بعض علمی ہیں۔  
 علت کی شرطوں کا بیان | ذیل میں ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ نیز یہ کہ شرطوں کے بارے

میں محققین فقہاء کا کیا مسلک ہے۔

(۱) علت کے لئے "مناسبت" شرط ہے یعنی احکام مقرر کرنے میں جو حکمت (مصلحت) شارع کے پیش نظر تھیں یہ علت اس حکمت کو شامل ہو جیسے افطار عموم کی علت "سفر" ہے اور مشقت اس کی حکمت ہے شارع کا مقصود اس رخصت سے ضرر کا رفع کرنا ہے جو سفر میں مشقت کی وجہ سے مسافر کو پیش آتا ہے۔ اس لئے رفع ضرر کی خاطر سفر علت قرار پایا اور مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت ملی۔

قاعدہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی علتیں حکمتوں (مصلحتوں) کو شامل ہوتی ہیں یا تو ان کے ذریعہ منافع کا حصول مقصود ہوتا اور یا مضرت کا دفعیہ ہوتا ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے:

ان الاحکام الشرعية معللة  
 بمصالح العباد والشارع انما حکم بها  
 علی ما اقتضتہ مصالح العباد۔  
 احکام شرعیہ بندوں کی مصلحتوں کے ساتھ معلل ہیں اور شارع نے وہی احکام مقرر کئے ہیں جن کے لئے مصلحتیں متقاضی بنی ہیں۔

ان مصلحتوں کا تعلق تین چیزوں سے ہے۔

(۱) کلیات خمسہ مذہب "عقل" "مال" "نسب" "نفس"۔

(۲) معاملات خرید و فروخت کرایہ بٹائی شریکت وغیرہ۔

(۳) انسان کی ظاہری و باطنی زندگی کی صفائی و پاکیزگی وغیرہ۔

اس طرح انسانی مصلحت اور فلاح و بہبود کے وسیع دائرہ میں اصلاح نفس، تہذیب اخلاق، معاملات

سیات وغیرہ انسانی عظمت و شرافت سے متعلق جملہ امور شامل ہیں۔

(۲) علت کا معین ہونا شرط ہے حکمت (مصلحت) اس بنا پر علت نہیں قرار پاتی کہ اس میں خفا کی وجہ

شرح مسلم الثبوت بحر العلوم ص ۴۲۵۔



سے نظم و ضبط قائم کر رکھنا و شوار ہوتا ہے نیز خفا کی وجہ سے ممکن ہے کہ حکمت (جو علت بن رہی) حکم کے تمام افراد میں ظاہری طور پر نہ نظر آئے، حالانکہ علت کے لئے حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے۔ مثلاً: فطار صوم کی علت سفر ہے اور مشقت اس کی حکمت ہے، اگر سفر کے بجائے مشقت کو علت بنائیں تو ایرکٹڈیشن وغیرہ میں سہولت کے ساتھ سفر کرنے والے مسافر اس رخصت سے مستثنیٰ قرار پائیں گے کیونکہ ایسے مسافروں کو "مشقت" (دلت بننے کی صورت میں) بظاہر نہیں برداشت کرنا پڑتی۔ البتہ سفر کو "علت" بنانے کی صورت میں کسی سفر کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی کیونکہ "سفر" جس طرح مشقت کی صورت میں پایا جاتا ہے سہولت کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔

صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت اور موانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے چنانچہ محققین فقہا کہتے ہیں:

ولو وجدت الحکمة ظاہرة  
منضبطة جازت ربط الحکم  
بها لعدم المانع بل يجب  
اگر حکمت ظاہر ہو کہ حکم کے تمام افراد میں پائی جاسکے،  
اور منضبط ہو کہ نظم برقرار رہے، تو حکم کا ربط حکمت  
ساتھ جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ ایسی صورت میں کوئی  
مانع نہیں ہوتا۔

امام رازی<sup>۱</sup> اور امام بیضاوی<sup>۲</sup> نے حکمت کو علت قرار دینے میں اس سے بھی زیادہ وسعت سے کام لیا ہے۔<sup>۳</sup> مذکورہ صورت میں حکمت کو علت بنانے میں ایرکٹڈیشن کا مسافر حکم رخصت سے خارج ہو جاتا اور اس کو مذکورہ قاعدہ کے مطابق فطار صوم کی اجازت نہیں ملتی۔

لیکن فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حکمت (جو علت بن رہی ہے) کا عمومی حیثیت سے حکم کے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی طرح کی مشقت حکم کے تمام افراد میں پائی جائے بلکہ اکثر افراد میں غلبہ ظن کے طور پر نفس مشقت کا وجود بس کرتا ہے اور وہ مذکورہ صورت میں ماحصل ہے۔

حکمت کو علت بنانے کی مذکورہ مثال محض فہمائش کے لئے دی گئی ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ سفر کی رخصت

میں مشقت (حکمت) علت بن سکتی ہے۔ کیونکہ اگر مشقت کو علت بنایا گیا تو نظم و ضبط پیدا کرنا دشوار ہو گا۔ ظاہر ہے کہ سفر مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے مشقت میں تفاوت کی بہت سی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور کئی درجے قائم ہوتے ہیں ان سب کو ایک خاص نظم و ضبط کے تحت لانا اور پھر درجہ تقرر کر کے بعض میں رخصت دینا اور بعض میں دینا کس قدر دشوار امر ہے۔

قانون کی دنیا میں اس قسم کے تفاوت کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی کہ بعض جزئیہ میں بعض وقت کسی کمی کی بنا پر حکم میں تبدیلی کر دی جائے البتہ اگر معمولی تفاوت کی تلافی کسی اور ذریعہ ممکن ہو تو اصل حکم برقرار رکھتے ہوئے تلافی کی صورت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً سفر میں ایک طرف "تھرڈ کلاس" کے مسافر ہیں کہ ہر طرح کی مشقتوں میں گھرے ہوئے ہیں۔ اور دوسری طرف "ایئر کنڈیشن" والے ہیں کہ گرمی سردی سے بچاؤ کا انتظام ہے اس باہمی تفاوت کی تلافی قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت کے حکم سے ہو سکتی ہے۔

قرآن حکیم کی ایک آیت کی توجیہ

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَكَ فِدْيَةٌ

ان لوگوں کے لئے جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔ (البقرہ ع ۲۳)

اس حکم کے عموم میں اصل رخصت برقرار رکھتے ہوئے "ایئر کنڈیشن" جیسے مسافروں کو بھی شامل کیا جائے اور ان کے ذمہ رخصت کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ضروری قرار دیا جائے، اس سے مشقت میں تفاوت کا اثر ہی حد تک لحاظ ہو جائے گا اور دوسری طرف امداد باہمی کی حوصلہ افزا شکل پیدا ہوگی۔

لیکن اس صورت کو کسی علت کے تحت اس بنا پر نہیں لاسکتے کہ تفاوت کی بہت سی صورتیں اور کئی درجے ہیں اور ان میں نظم و ضبط پیدا کر کے کسی صورت کو داخل اور کسی کو خارج قرار دینا نہایت دشوار ہے۔ مفسرین نے يُطِيقُونَكَ کو لَا يُطِيقُونَكَ کے معنی میں لیا ہے۔ باب افعال کی خاصیت چونکہ سلب مانع ہے چنانچہ "مفلس" اس کو کہتے ہیں جس کے پاس فلوس (پیسہ) نہ ہوں اور "مرید" اس کو کہتے ہیں جو اپنا ارادہ سلب کرنے والا ہو اس بنا پر لا کو مخذون ماننے کی بھی ضرورت نہیں ہے مخذون ماننے بغیر وہی مطلب حاصل ہو جاتا ہے جو اسے حاصل ہوتا ہے۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ ۖ مَا جُمِعَ عَلَيْهِ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ - (البقرہ ع ۳)

جو تم میں مریض یا مسافر ہو وہ دوسرے دنوں میں روزہ رکھ کر دنوں کی گنتی پوری کرے۔

لیکن اوپر کی آیت میں مریض اور مسافر کی رخصت کا ذکر ہے اس کے فوراً بعد ہی وَعَلَى الَّذِينَ يُطَبِّقُونَ كَمَا حُكِمَ لَهُمْ رُخْصَةٌ كِتَابِيَّةٌ لِيُتَمَّ بِهَا نَسَاؤُهُمْ وَلِيُخَفِّرَ بِهِمُ ظُرُوفَهُمْ فِي صِيَامِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ۔ (البقرہ ع ۲۰)

اس رخصت کی تفصیل بیان کے لئے بھی بن سکتا ہے، کہ اگر مریض و سفر کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت برداشت کرنی پڑے تو رخصت نفس سفر کی بنا پر بہر حال ہے لیکن اس تلافی کے لئے ہر روزہ کے بدلہ اس کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔

آیت کی مذکورہ توجیہ کی بنا پر بطور حبلہ معترضہ جو جدید حکم ان لوگوں کے لئے ثابت کیا جاتا ہے (جن میں روزہ رکھنے کی بالکل طاقت نہیں ہے اور نہ یہ توقع ہے کہ بعد میں وہ قضا کر سکیں گے۔ مثلاً نہایت بوڑھا شخص اس کے ذمہ ہر روزہ کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے) وہ بیشک نہ ثابت ہو سکے گا لیکن بیان کا تسلسل قائم ہو جائے گا نیز افطار صوم کی رخصت کے غوم میں جو عدم مساوات کا شبہ ہے اس کی بڑی حد تک تلافی ہو جائیگی

۳) حکم وجودی کے لئے علت عدمی نہ ہونی چاہئے البتہ عدمی کی علت عدمی کے ساتھ بقیہ شرطوں کی تفصیل بیان کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ محققین فقہاء پہلی صورت کو بھی جائز بتاتے ہیں

احناف کے نزدیک اصول کی حد تک عدم جواز کا ثبوت ملتا ہے لیکن عمل اس کے خلاف منقول ہے مثلاً مال غنیمت کی طرح اموال "فے" میں خمس دیا پنچواں حصہ نہیں ہے کیونکہ "فے" کے حاصل کرنے میں جنگ نہیں کرنی پڑتی اس صورت میں عدم حکم (خمس کی نفی) ہے اور علت بھی عدمی (جنگ کا معدوم ہونا) ہے۔

اسی طرح امام محمد کہتے ہیں کہ جس شخص نے "عالمہ" کو غصب کیا اور غاصب کے پاس بچہ پیدا ہوا پھر ماں اور بچہ دونوں مر گئے تو غاصب پر بچہ کا ضمان نہ واجب ہو گا۔ اور بچہ مغبوب نہ قرار پائے گا۔ اس صورت میں ضمان کا عدم وجوب عدمی حکم ہے اور علت بھی "مغبوب نہ ہونا" عدمی ہے۔

(۴) علت قاصرہ اس کو کہتے ہیں کہ محل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت اصل سے فرع کی علت قاصرہ نہ ہو

طرف متعدی نہ ہو سکے مثلاً سونے اور چاندی میں سود کی علت "ثمنیت" ہے کیونکہ

ان دونوں کے علاوہ خلقی دہید آشی م طوریہ کوئی اور شے "ثمن" نہیں ہے اس لئے یہ علت کسی اور میں نہیں

مستقل ہوتی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک علت قاصرہ علت بن سکتی ہے اور بعض فقہاء احناف بھی جواز کی طرف گتے ہیں  
تمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ وہ علت اجتہاد و استنباط سے معلوم کی گئی ہو اور اگر علت قاصرہ نص  
سے دریافت ہوئی ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔

اگر علت قاصرہ اور متعدیہ دونوں جمع ہو جائیں تو متعدیہ کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ متعدیہ ایک زائد  
وصف فرع کی طرف انتقال کو شامل ہے۔

اسی طرح جب دو وصف جمع ہوں اور وہ دونوں علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں ایک علت قاصرہ  
نہ سکتا ہو اور دوسرا علت متعدیہ تو ایسی صورت میں بھی متعدیہ کو مستقل علت قرار دیں گے مجموعہ کو علت نہ  
نمائیں گے۔

۵۹) علت ایسی ہونی چاہیے کہ کسی محل میں حکم علت سے پیچھے نہ رہے یعنی یہ نہ ہو کہ علت تو پائی جائے اور حکم  
نہ پایا جائے البتہ اگر کوئی مانع ہو تو اور بات ہے۔

احناف کے نزدیک "استحسان" کی بنیاد اسی مانع کی وجہ سے پڑی ہے۔ تفصیلی بحث مستقل مانع کے عنوان  
میں آئے گی۔

۶۰) علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے محققین کے نزدیک اس شرط کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ  
یہ شرط اس بات پر مبنی ہے کہ حکم کی ایک ہی علت ہوتی ہے جب وہ نہ پائی گئی تو لازمی طور سے حکم بلا علت رہ  
جائے گا حالانکہ جمہور فقہاء کے نزدیک حکم کی ایک سے زیادہ بھی مستقل علتیں ہوتی ہیں ایسی صورت میں ایک علت  
نہ پائی جائے گی تو دوسری علت کی وجہ سے حکم پایا جاسکتا ہے۔

اسی طرح مختار قول کے مطابق یہ بھی جائز ہے کہ وہ حکم کی ایک ہی مستقل علت ہو جیسے ذنن کسی کو تہمت  
لگانا، تاذن دہمت لگانے والا، کے نزاکت علت ہے اور اس کی شہادت قبول نہ ہونے کی بھی علت ہے۔

۶۱) علت کے مقابل کوئی ایسا وصف اصل حکم میں نہ ہو جو بحیثیت علت اس میں مداخلت کرنے کی صلاحیت  
رکھتا ہو اور اگر کوئی مداخل مو جو د ہو گا تو دونوں کے مجموعہ کو علت بنا نا جائز ہو گا لیکن دونوں کے مستقل



ہونے کی صورت میں یہ شرط باقی نہ رہے گی بلکہ ان میں سے ایک ہی علت قرار پائے گا جیسے "سود" کی علت میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مدخل کے غیر مستقل ہونے کی حالت میں بھی اس شرط کا تعلق علت مستنبطہ سے ہو گا مگر منصوصہ سے نہ ہو گا۔

(۸) علت کی دلیل ایسی نہ ہو جو فرع کو شامل ہو کیونکہ فرع میں حکم اس دلیل ہی سے ثابت ہو جائے گا علت کی ضرورت نہ ہوگی البتہ اگر دلیل کے عموم میں فرع کے شامل ہونے میں کچھ اشتباہ ہو تو بیشک علت سے فرع کا ثبوت ہو گا محققین فقہاء کے نزدیک اس شرط کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۹) علت ایسی ہونی چاہیے جو عقل کے لئے قابل قبول ہو۔ جیسا کہ فقہ میں ہے۔

ما لو عرض علی العقول تعلقہ بالقبول<sup>۲</sup> اہل نظر کے سامنے پیش کی جائے تو وہ قابل قبول ہو

فقہائے ابتدائی مرحلہ میں علت کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) اسمی (۲) فقہاء کی بیان کردہ علت کی قسمیں معنوی اور (۳) حکمی۔

(۱) علت اسمی۔ وہ ہے جو شرعاً حکم کے لئے وضع ہوئی ہو یا بلا واسطہ حکم کی نسبت اس کی طرف ہوتی ہو۔

(۲) علت معنوی۔ وہ ہے کہ حکم کے ثابت کرنے میں اس کا کسی نہ کسی طرح اثر ہو۔

(۳) علت حکمی۔ وہ ہے کہ حکم اس کے وجود سے اس طرح ثابت ہو کہ اس کے ساتھ حکم ملا ہوا ہو۔

"قسم" سے زیادہ یہ دراصل علت کی تین حیثیتیں ہیں کبھی یہ تینوں علت میں جمع ہو جاتی ہیں۔ کبھی دو ہوتی ہیں کبھی ایک ہی پائی جاتی ہے حقیقی علت تامہ جیسی بنے گی جبکہ یہ تینوں جمع ہوں۔

(۱) تینوں کے اجتماع کی مثال "بیع" ہے جو وضع کی گئی ہے۔ ملک کے لئے ملک کی اضافت (نسبت) بھی اس کی طرف ہوتی ہے اور حکم (ملک) بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

(۲) اسمی اور معنوی کی مثال بیع یا بخیار (جس میں خریدار کو واپسی کا اختیار ہوتا ہے) ہے اس میں حکمی کے علاوہ دونوں حیثیتیں موجود ہیں۔

(۳) اسمی اور حکمی کی مثال سفر ہے جو رخصت کی علت ہے حکم میں اثر تو دراصل مشقت کا ہے یہ سفر اس کی دلیل ہے مدلول کے قائم مقام دلیل کو قرار دے کر سفر علت مقرر ہوا ہے۔ یا نوم (نیند) ہے کہ وضو ٹوٹ



جگہ نے کی اصل علت استرغفار مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلا ہونا) ہے کہ اس میں ان چیزوں کے نکل جانے کا اندیشہ ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نیند اس کی دلیل ہے، دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنا کر علت بنایا ہے۔  
 دوم، معنوی اور حکمی کی مثال مرکب علت کا آخری جزو ہے کہ ایک حد تک وہ مؤثر بھی ہے حکم بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہے لیکن نہ اس کے لئے وہ وضع کی گئی اور نہ اس کی طرف اضافت ہے مثلاً یہ صورت کہ "قریبی رشتہ دار غلام کے مالک ہونے سے آزاد ہو جاتا ہے" اس جگہ آزادی کی علت قرابت اور ملک دونوں ہیں ملک دو میں کا آخری ہے پہلے کو چھوڑ کر حکم کی نسبت ملک کی طرف کر دی گئی کہ مالک ہونے سے آزاد ہو جاتا ہے قرابت کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

(۵) صرف اسمی کی مثال ایجاب معلق (کسی شرط پر کوئی بات معلق ہو) ہے کہ حکم کی اضافت تو اس کی طرف ہو سکتی ہے لیکن شرط کی وجہ سے نہ حکم مقارن ہوتا اور نہ اثر کرتا ہے جیسے "کفارہ" کے لئے قسم کی حیثیت قسم توڑنے کی حیثیت سے پہلے ہوتی ہے کہ اس کی طرف کفارہ کی نسبت بیشک ہے لیکن وہ اس کے لئے موضوع نہیں ہے۔

(۶) صرف معنوی کی مثال مرکب علت کا پہلا جزو ہے کہ اس کو تاثیر میں یقیناً داخل ہوتا ہے جیسے (۴) کی مثال میں قرابت ہے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ علت مرکب کے اجزاء کی الگ الگ تاثیر ہے یا نہیں بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تمام علت تمام معلول میں مؤثر ہوتی ہے الگ اجزاء کی تاثیر وہ نہیں مانتے ہیں لیکن محققین کا مسلک ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ الگ اجزاء کی تاثیر بھی ہو سکتی ہے چنانچہ مرکب مرض کی مرکب دوا کی الگ الگ تاثیر سے کسی کو انکار نہیں ہوتا وہی حال مرکب علت کے اجزاء کا بھی سمجھنا چاہیے۔

(۷) صرف حکمی کی مثال شرط کا وجود ہے اس حکم کے لئے جو شرط پر معلق ہے یا مرکب سبب کا آخری جزو ہے لیکن مثال کے لئے زیادہ موزوں شراب قریب (رشتہ دار کا خریدنا) ہے کہ یہ اس ملک کے لئے ہے جو آزادی کو واجب کرنے والی ہے۔

غرض اس طرح علت کی سات قسمیں بنتی ہیں ایک تین سے مرکب تین دو سے مرکب اور تین مفرد فقہاء

کے نزدیک ایک شرعی حکم بھی دوسرے حکم کی علت بن سکتا ہے ایسے ہی کبھی علت مرکب ہوتی ہے جیسے کپڑے (موجودہ دور میں وزن) اور جنس سود کی علت ہے۔

فقہائے علت کے چند موانع بیان کئے ہیں کہ یہ جب پائے جائیں گے تو علت کے موانع کا بیان اپنا مقام نہ حاصل کر سکے گی۔

(۱) وہ علت جو علت بنتی نہیں ہے جیسے آزاد انسان کی بیع اس میں "حریت" مانع ہے۔

(۲) وہ جو علت کی تاثیر کو اور تمام ہونے کو روک دے جیسے دوسرے آدمی کے غلام کی بیع اس میں اجازت کے بغیر بیع تام نہیں ہو سکتی۔

(۳) وہ جو حکم کی ابتدا کو روک دے جیسے بیچنے والے کا اختیار شرط مشتری (خریدنے والے) کی ملکیت کو روک دیتا ہے باوجودیکہ مؤثر ہے لیکن تاثیر موقوف ہے۔

(۴) وہ جو حکم کو تمام ہونے سے روک دے اگرچہ ابتدا ثابت ہو جائے جیسے خیار رویتہ (دیکھنے پر اختیار ملک تام نہیں ہوتی جب تک دیکھ نہ لے۔

(۵) وہ جو حکم کو لازم ہونے سے روک دے جیسے خیار عیب (عیب نکل آنے پر اختیار) یہی بات کہ بعض صورتوں میں علت پائی جائے اور حکمت نظر نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حکمت تینا ہوتی ہے لیکن حفا کی وجہ سے وہ نظر نہیں آتی۔ دراصل علت کی شکل میں حکمت ہی کو منضبط بنایا گیا ہوتا ہے اس لئے اصل اعتبار علت کا ہو گا اور حکم کے لئے وہی مدار قرار پائے گی۔

اوپر سبب کا ذکر آچکا ہے اس کے احکام کی تفصیل یہ ہے۔

سبب کے احکام اور قسمیں (۱) کسی جگہ علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہوگی۔

کہ سبب کی طرف۔ ہاں اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو پھر اس کی نسبت یقیناً سبب کی طرف ہوگی۔

مثلاً کسی نے پتے کے ہاتھ میں چھری دیدی اور اس نے چھری سے اپنی گردن کاٹ لی تو دینے والا ضامن نہ ہوگا۔

کیونکہ علت خود بچہ کا فعل موجود ہے اور اس کی طرف نسبت میں کوئی دشواری بھی نہیں ہے اسی طرح چور کو

۱۔ کتاب التعمیر ص ۲۲۶ و شرح مسلم الثبوت بحر العلوم ص ۵۴۲ ۲۔ شرح مسلم الثبوت فی الموانع۔

کسی نے مال کی نشاندہی کی اور چور نے چوری کر لی تو نشان دہی کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ علت چوری فعل موجود ہے یا بچہ کو جانور پر سوار کیا بچہ نے اس کو دوڑایا پھر جانور بائیں دائیں مڑا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس نے جانور کو دوڑایا بھی ہے تو اس صورت میں ضامن ہوگا کیونکہ گرانے کی نسبت اس کی طرف ہو سکتی ہے۔

(۲) سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے یہ اس وقت جبکہ سبب علت کو ثابت کرنے والا ہو ایسی صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اور سبب علتہ علت کی پوزیشن میں ہوگا مثلاً کسی نے جانور ہانکا اور اس نے کچھ تلف کر دیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کے چلنے کی نسبت ہانکنے کی طرف ہوگی اگرچہ جانور کا فعل تلف کی علت ہے لیکن اس علت کو پیدا کرنے والا سبب (ہانکنا) ہے۔

اسی طرح گواہ کی شہادت سے کسی کی حق تلفی ہوئی اور پھر گواہ نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں گواہ ضامن ہوگا اگرچہ حق تلفی کی علت قاضی و حاکم کا فیصلہ ہے لیکن اس علت کو ثابت کرنے والی گواہی ہے ان صورتوں میں جانور اور قاضی دونوں ایک پوزیشن میں ہیں۔ جانور ہانکنے والے کے قبضہ میں ہے اور قاضی گواہوں کے قبضہ میں ہے کہ ثبوت کے بعد اس کے مطابق فیصلہ کرنے پر وہ مجبور ہے۔

(۳) سبب علت کے قائم مقام بنتا ہے جبکہ اصلی علت سے واقفیت دشوار ہو ایسی صورت میں حکم کا مدار وہ سبب ہی ٹھہرتا اور علت کا کام دیتا ہے جیسے نیند (سبب) حدث (علت) کے قائم مقام ہے نیند سے وضو ٹوٹ جائیگا حقیقت حدث کی طرف توجہ کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کا پتہ لگانا بھی دشوار ہے۔

(۴) کبھی غیر سبب کو بھی مجازاً سبب کہتے ہیں جیسے کفارہ کا سبب یمن (قسم) کو ٹھہراتے ہیں حالانکہ اس کا سبب حنث (قسم توڑنا) ہے۔

اس طرح سبب کی چار قسمیں بنتی ہیں (۱) سبب حقیقی جس کی تعریف پہلے گذری (۲) سبب علت کے معنی میں نمبر ۲ ہے (۳) سبب کہ اس کے لئے علت کا ثبوت ہے نمبر ۳ سے اور (۴) سبب مجازی نمبر ۴ ہے۔

شرط کا ذکر بھی پہلے آچکا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں:  
 (۱) شرط محض۔ تعریف پہلے گزر چکی۔

(۲) شرط علت کے معنی میں ہو۔ یہ اس صورت میں جبکہ ایسی علت نہ موجود ہو کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جاسکے۔ جیسے کنوئیں میں انسان کے گرنے کی شرط رستہ میں کنواں کھودنا ہے۔ گرنے کی علت "ثقل" ہے اور چلنا سبب ہے۔ چونکہ زمین میں روکنے کی قوت تھی وہ عمل ثقل کو روک رہی تھی کنواں کھودنے کی وجہ سے وہ قوت زائل ہو گئی، ثقل (علت) امر طبعی ہے اور چلنا سبب (مباح) ہے ان دونوں کی طرف حکم (ثقل) کی نسبت نہیں ہو سکتی لامحالہ شرط علت کے قائم مقام بنے گی اور کھودنے والے پر ضمان دینا واجب ہو گا یہی حکم کنوئیں میں ہوا کے گرنے کا ہے اس کی تفصیلی جزئیات فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہئے۔

اور اگر ایسی علت موجود ہو جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تو پھر شرط کو علت نہ بنائیں گے مثلاً کنوئیں میں گرنے والے کے ورثہ اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو کہ وہ خود بخود گر گیا ہے یا اپنے کو قصداً گرایا ہے تو اس صورت میں (حاضر) کھودنے والے کا قول معتبر ہو گا کیونکہ علت کی صلاحیت گرنے والے کے فعل میں موجود نکلی پھر شرط کو علت قرار دینے کی کوئی وجہ باقی نہ رہی۔  
 ۳، شرط کہ اس کے لئے سبب کا حکم ہے مثلاً کسی نے اصطبل کا پھاٹک کھولا یا پنجرہ کی کھڑکی کھولی اور گھوڑا بھاگ گیا یا پرندہ اڑ گیا۔ اس مثال میں کھولنا شرط ہے کیونکہ وہ رکاوٹ کو دور کرتا ہے جس طرح کنواں کھودنا گرنے سے رکاوٹ دور کرتا تھا لیکن یہاں شرط سبب کے قائم مقام ہے اور درمیان میں گھوڑے اور پرندے کا فعل موجود ہے اس بنا پر تلف کی اضافت کھولنے کی طرف نہ ہوگی اور تاوان نہ دینا پڑے گا بخلاف کنواں کھودنے کی صورت کے کہ وہاں شرط علت قرار پاتی تھی اور صلاحیت والی علت موجود نہ تھی۔

(۳) شرط آہمی۔ یہ اس صورت میں جبکہ کسی حکم کی دو شرطیں ہوں اور ان میں سے پہلی موجود ہو۔ شرط اس بنا پر کہیں گے کہ حکم اس کا محتاج ہے اور اسی اس بنا پر کہ جب تک دوسری شرط نہ پائی جائے حکم نہ پایا جائے گا ایسی صورت میں یہ شرط برائے نام ہی ہوگی حکم نہ ہوگی۔



(۵) شرط علامت کے معنی میں ہو جیسے "احسان" زنا کے باب میں علامت کے معنی میں ہے لہ  
 احسان دراصل ایک وصف ہے جس کا لحاظ "زنا" کی سزا میں شرعی نقطہ نظر سے کیا جاتا اور اس کی  
 وجہ سے سزا میں تفاوت قائم ہوتا ہو مثلاً ایک شخص آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان، شاد، سی شدہ اور  
 اپنی بیوی کے پاس جا چکا ہو تو وہ "محسن" کہا جائیگا۔

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ احسان اس جگہ شرط کے معنی میں نہیں ہے۔ علامت کی مزید تقسیم غالباً  
 فقہائے نہیں کی اسی بنا پر مروجہ کتابوں میں مذکور نہیں ہے۔

علت سبب وغیرہ کے بعد اب ہم اصل قیاس کی شرطیں بیان کرتے ہیں  
 قیاس کی شرطوں کا بیان جن کا تعلق (۱) حکم (۲) اصل اور (۳) فرع سے ہے۔

حکم سے متعلق چند شرطیں یہ ہیں (۱) حکم کی علت عقل سے سمجھی جاسکتی ہو اور اگر  
 ایسا نہ ہو بلکہ ماورائے عقل ہو تو وہاں قیاس درست نہ ہوگا جیسے نماز کی

رکعتوں کی تعداد، زکوٰۃ کے مقادیر وغیرہ کہ ان میں قیاس درست نہیں ہے۔

زکوٰۃ کی مقدار اور مقدار میں تناسب ان دونوں کے فرق کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے مقدار میں بیشک  
 قیاس کی گنجائش نہیں ہے لیکن مقدار میں تناسب پیدا کرنے کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے بشرطیکہ تناسب  
 کا لحاظ کر کے شارع نے مقادیر مقرر کئے ہوں۔

(۲) حکم کی استثنائی صورت نہ ہو مثلاً رسول اللہ ﷺ نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے پینے والے سے فرمایا۔  
 اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا فضا عليك۔ اپنا روزہ پورا کر لو اسکی قضا نہیں ہو بس اللہ نے تمہیں کھلا پلا دیا۔  
 قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ کھانے پینے کی جنس سے جو چیز جس طرح اندر جائے اس سے روزہ ٹوٹ جانا  
 چاہیے لیکن مذکورہ حدیث کی وجہ سے مذکورہ صورت قیاسی حکم سے مستثنیٰ قرار پاتی ہے۔

(۳) حکم کسی خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ بن ثابت  
 (صحابی) کے بارے میں خاص واقعہ کے تحت فرمایا۔

لہ کتاب التحقیق بحث قیاس لہ دارقطنی وغیرہ۔



مع شہن لہ خزیمۃ فہو حسبہ۔ جس کے لئے خزیمہ نے تہنہا شہادت دی بس وہ کافی ہے۔

اس قسم کے مواقع میں حکم "خصوصی تاثر کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ تاثر شرافت و فضیلت کا مستحق سمجھانا

ہے اس سے قانونی کلیہ نہیں ثابت ہوتا۔

(۴) حکم منسوخ نہ ہو۔ موقع و محل کی مناسبت سے ایک حکم دیا گیا جب وہ مناسبت ختم ہو گئی تو دوسرا حکم اس کی جگہ آ گیا اب غیر موقع و محل میں سابق حکم پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۵) حکم شرعی ہونا چاہیے غیر شرعی حکم میں اصطلاحی قیاس صحیح نہ ہوگا۔

اصل سے متعلق شرطیں یہ ہیں:-

اصل سے متعلق شرطیں

(۱) اصل کے حکم کی دلیل ایسی نہ ہو کہ وہ فرع کے حکم کو بھی شامل ہو ورنہ حکم دلیل

سے ثابت ہوگا اور قیاس کی ضرورت نہ باقی رہے گی۔

(۲) اصل کا حکم کسی دوسری اصل کا فرع نہ ہو بلکہ وہ حکم مستقل یا لذات ہو مثلاً نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر اور تیمم کو نماز پر قیاس کیا جائے، یہ قیاس درست نہ ہو گا کیونکہ حکم مستقل نہیں ہے بلکہ فرع ہے۔

لیکن اگر حکم کے بجائے خود اصل کسی دوسری اصل کی فرع ہے اور ان دونوں اصل میں ایک ہی علت پائی جاتی ہے تو اس صورت میں قیاس درست ہو گا مثلاً سرکہ کو زیتون کے تیل پر قیاس کیا جائے اور علت "وزن" جو دو دونوں میں مشترک ہے اور زیتون کے تیل کو نمک پر ایک ہی علت کی بنا پر قیاس کیا جائے۔ امام احمد بن حنبل صرف پہلی صورت میں قیاس کو درست کہتے ہیں۔

فرع سے متعلق چند شرطیں یہ ہیں:-

فرع سے متعلق شرطیں

(۱) فرع کی علت اصل کی علت کے برابر ہو یعنی دونوں کی ایک علت ہو اگرچہ ڈگری

اور قوت و ضعف میں فرق ہو جیسے نمید (جھاگ آیا ہوا شہرہ) اور خمر (شراب) کی حرمت میں دونوں کی ایک علت (نشہ) ہے۔ اگرچہ دونوں کی نوعیت اور اس لحاظ سے علت کی قوت و ضعف میں فرق ہے۔

اسی طرح دونوں کے حکم میں مساوات ہونا ضروری ہے جیسے صغیر (نابالغ بچہ) کے نکاح کی ولایت

کو مال کی ولایت پر قیاس کیا جاتا ہے اور حکم میں مساوات ہے۔

(۲۲) فرع میں اصل کا حکم بدلنے نہ پائے۔ امام شافعیؒ ذمی کے ظہار دیہوی کو ماں وغیرہ محترمات کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں، کو مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں لیکن امام ابو حنیفہؒ اس شرط کی وجہ سے اس قیاس کو درست نہیں کہتے ہیں کیونکہ ذمی میں کفارہ کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے حکم میں تبدیلی لازم آتی ہے۔

(۲۳) فرع کا حکم اصل کے حکم پر مقدم نہ ہو یعنی نزول حکم کے لحاظ سے فرع کا حکم پہلے نازل ہوا ہو اور اصل کا حکم اس کے بعد نازل ہوا ہو جیسے نیت کے وجوب میں وضو کو تنجیم پر قیاس کرنا حالانکہ وضو کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا ہو اور تنجیم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا ہے۔

قیاس کی مذکورہ تفصیل کے بعد قیاس کے موقع و محل اور حکم کا بیان درج ذیل ہے۔

قیاس کا محل اور حکم فقہاء کے نزدیک قیاس کے وہی مواقع ہوں گے جہاں قرآن و سنت اور اجماع سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو۔

”خبر واحد“ کو بھی قیاس پر مقدم رکھتے ہیں البتہ امام مالکؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

اسی طرح جو قیاس کسی نص کے مقابل ہو وہ مردود قرار دیا جائے گا مثلاً رسول اللہؐ نے ایک واقعہ میں نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم فرمایا تھا حالانکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اس قسم کی صورتوں میں نص پر عمل ہو گا اور قیاس باطل قرار پائے گا۔

قیاس کا حکم یہ ہے کہ اس میں ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے خطا کا احتمال اس میں بہر حال موجود رہتا ہے قیاس سے اونچی دلیل (قرآن و سنت و اجماع) نہ ہونے کی صورت میں فقہاء اس پر عمل ضروری قرار دیتے ہیں۔

۱۔ شرح مسلم الثبوت بحث قیاس

## (۵) استحسان

فقہ اسلامی کا پانچواں ماخذ "استحسان" ہے۔

استحسان کی تعریف | "استحسان" کے لغوی معنی کسی شے کو اچھا اور مستحسن سمجھنا ہیں، عدالتی حسنا اور فقہاء کی اصطلاح میں مسئلہ کے دو پہلوؤں میں ایک کو کسی معقول دلیل کی بنا پر

ترجیح دینے کا نام استحسان ہے، ذیل میں افادہ کے لحاظ سے چند تعریفات نقل کی جاتی ہیں:-

قطع المسئلة عن نظائرہا بما کسی مسئلہ کے حکم کو قوی وجہ کی بنا پر اس کے نظائر  
ہو اقویٰ لہ سے الگ کر لینا۔

العدول عن قیاس الی قیاس اقویٰ لہ ایک قیاس چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس  
العدول فی مسئلة عن مثل ما حکم بہ فی نظائرہا اختیار کرنا۔ مسئلہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے کسی  
الی خلافہ بوجہ ہو اقویٰ لہ قوی وجہ کی بنا پر اس کو چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا۔

استحسان کی اہمیت و ضرورت | انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن اس قدر وسیع ہے کہ قاعدہ  
وقانون میں ان کا سمیٹنا نہایت مشکل ہے، ضرورتوں اور مصلحتوں کی

بنیاد پہلے پڑتی ہے پھر انہیں منظم شکل دینے کے لئے قاعدہ و قانون مقرر کئے جاتے ہیں، زمان و مکان کے  
لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے تنوع اور نئی نئی ضرورتیں ایسی ناگزیر صورتیں ہیں کہ  
کبھی قیاس کی وسیع حدیں بھی ان کے لئے تنگ اور ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں، ایسی حالت میں فقہاء ضرورت  
کو معیار بنا کر حکم ثابت کرتے ہیں مزید وجہ ترجیح تلاش کرتے ہیں، اور اس کی بنا پر ضرر رساں پہلو چھوڑ کر

لہ کتاب التحقیق، استحسان لہ ایضاً لہ منہاج الاصول، استحسان۔

دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں فقہاً ایسا کرنے پر اس لئے مجبور ہیں کہ الہی حکمت کے ساتھ ہم آہنگی ہو اور اس کے ذریعہ احکام معلوم کر کے فلاح و بہبود میں اضافہ اور مضرت کا دفعیہ ہو سکے، استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیداکر وہ ایک اصول یا "ماخذ" ہے، درج ذیل تصریحات سے اس حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔

الاستحسان ترك القياس والاحذ  
بما هو اوفق للناس<sup>۱</sup>  
استحسان ظاہری قیاس چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرنے  
کا نام ہے جو لوگوں کی ضرورتوں کے زیادہ موافق ہو،  
الاستحسان طلب السهولة في الاحكام  
فيما يتلى فيه الخاص والعام<sup>۲</sup>  
استحسان ان صورتوں میں سہولت طلب کرنا ہے جن  
میں خاص و عام سب مبتلا ہیں۔  
الاحذ بالسعة وابتغاء ما فيه  
الراحة<sup>۳</sup>  
استحسان فراخی پر عمل کرنے اور اس میں راحت  
کی صورت تلاش کرنے کا نام ہے۔

ان سب کا حاصل مشکل چھوڑ کر آسان صورت اختیار کرنا ہے ترك العسر لليسر کہ الہی حکمت یہی ہر چنانچہ۔  
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ  
الْعُسْرَ - (النساء ع ۵)  
اللہ تمہارے لئے آسانی اور سہولت چاہتا ہے تم  
کو دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا۔

رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

خير دينكم اليسر<sup>۴</sup>  
تمہارا اچھا دین سیر ہے۔

حضرت علیؓ اور معاذ رضی کو میں بھیجتے وقت ارشاد فرمایا:-

يَسِّرْ اَوْ لَا تُعَسِّرْ اَقْرَبًا وَلَا  
تُعَسِّرْ ا - (الحدیث)  
لوگوں کے لئے آسانی کرنا مشکل میں نہ ڈالنا ان  
کو قریب لانا متعسر نہ بنانا۔

اس سیر اور عسر کا مطلب پہلے گزر چکا، اور مزید تفصیل اصول و کلیات کے ذیل میں آئے گی۔

۱۔ المبسوط فی الاستحسان ۱۷ ایضاً ۲۔ المبسوط ج ۱۰ فی الاستحسان کہ ایضاً ۳۔ مسند احمد

قدیم قانون میں استحضار سے | جن ضروریات و حالات کے پیش نظر فقہانے استحضار کا اصول  
ملتا جلتا ایک اصول | وضع کیا ہے، تقریباً اپنی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتا جلتا

ایک اصول کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ہے، یونانیوں میں "اے پائی کیا" (Epieikeia) کے نام سے یہ اصول مشہور ہے اور رومیوں میں اکیوٹی (Aequita) کے نام سے پایا جاتا ہے۔  
ارسطو نے کہا ہے کہ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ہو اس اصول کے ذریعہ  
اس کی اصلاح کی جاتی ہے۔

سرو کی تصنیفات میں جا بجا نصفت اور قانون کا فرق بتلایا گیا ہے اور نصفت کو قانون کی سختی  
میں اعتدال پیدا کرنے والا قرار دیا گیا ہے۔

یہ واضح رہے کہ قانون کی کتابوں میں نصفت کے کئی معنی مذکور ہیں، ان میں سے ایک معنی استحضار  
کے مفہوم سے ملتا جلتا ہے۔

قانون کی کتابوں میں اس اصول کے وضع کرنے کے وجہ بھی مذکور ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے :-  
اس کی ابتدا روما میں پرولیسوں کے حقوق و فرائض کی حفاظت اور بین الاقوامی معاملات کے  
تصفیہ نیز ترقی تجارت کے خیال سے ہوئی تھی، اس زمانہ میں یہ بات سہا بیت دشوار تھی کہ کوئی قوم دوسری  
قوم کے رسم و رواج اور قانون کو قبول کر لیتی۔ اس کے لئے روما کے مقننین نے چند ایسے اصول مقرر کئے  
جن کے تحت باہمی معاملات کا تصفیہ حالات و مقامات کے لحاظ سے وہ کرتے تھے۔

چونکہ ملکی قانون میں عام اصول بیان کئے جاتے ہیں اور منفرد مقدمات کے مخصوص حالات کا لحاظ  
سہمیں کیا جاتا اس لئے قانون کی عمومیت کے سبب اکثر انفصال مقدمات کے وقت لوگوں کے حق میں  
نا انصافی ہوتی ہے، اور کبھی قانون مقرر کرتے وقت بعض گوشے مقننین کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے  
ہیں جن کی بنا پر دوسرا فریق موزوں چارہ کار نہیں اختیار کر پاتا اور نقصان اٹھاتا ہے۔ ایسی کل ضرورتوں  
میں کہ قانون نے داد خواہوں کی ضرورتوں کے موافق چارہ کار اور دادرسی کے بتلانے سے اغماض

لے ملاحظہ ہو قدیم قانون ص ۳۵ و اصول قانون ج ۱ ص ۲۶۱ قدیم قانون از ص ۵ تا ۴۰۔



کیا ہے عدالتوں کو قانون کے حدود سے تجاوز کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور قدرتی انصاف کے مطابق فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔

قدرتی انصاف یہ ہے کہ:

فیصلہ ان ہدایت کے مطابق کیا جائے جو عقل اور ایمانداری کے تقاضے سے پیدا ہوتی ہیں اسی سلسلہ کی تصریح یہ ہے۔

قدیم مذہبی چانسروں نے اکثر بنیادی اصول مذہبی قانون سے اخذ کئے ہیں، بعد کے چانسری ججوں نے اکثر قانونِ روما سے کام لیا ہے جس کے قواعد بہ نسبت مذہبی قوانین کے دنیوی تنازعات کے تصفیہ میں زیادہ کارآمد تھے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ تمدنی ضروریات اور ملکی مصالح کے پیش نظر قدیم قانون میں "نصفت" کی تجویز پر عمل کیا گیا تھا، "استحسان" کی تجویز بھی بڑی حد تک ان ہی مصالح اور ضروریات کے پیش نظر عمل میں لائی گئی ہے۔

قرآن حکیم میں "استحسان" کی بنیاد یہ آیتیں بیان کی جاتی ہیں:-	قرآن حکیم میں لفظ استحسان کے مفہوم کی طرف اشارہ
میرے ان بندوں کو خوش خبری دیدیجئے	فَبَشِّرْ

کہ وہ جو بات سنتے ہیں ان میں "احسن" کی اتباع کرتے ہیں۔	عِبَادِىَ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهُ (الزمر ع) ۳۹
اپنی قوم کو حکم دیدیجئے کہ وہ احسن کام کو اختیار کریں۔	وَاْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا۔ (الاعراف ع ۱۷)

استحسان کی ضرورت کے بارے میں یہ آیتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں:-

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (الحج ع)	اللہ نے دین میں تمہارے اوپر کوئی تنگی نہیں کی۔
يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمْ	اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔

ملہ قدیم قانون ص ۳۵۔

الْعُسْرُ - (البقرہ ۲۳۴)

مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت اور برداشت

وُسْعَهَا -

سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

سنت میں استحسان کے استعمال کی طرف اشارہ | استحسان کے ثبوت میں یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

مَا رَأَى الْمَسْلُومَ حَسَنًا فَهُوَ

جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی

عند الله حسن -

اچھا ہے۔

یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جو موقوف ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا

خیر دینکم الیسر - (الحديث) تمہارا اچھا دین سیر (آسانی) ہے

یسر کے بارے میں حضرت علیؓ اور معاذؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وی ہوئی بلایت اور پگڈرچکی۔ اسی

طرح یسر اور آسانی سے متعلق رسول اللہ کے جتنے ارشادات ہیں وہ سب اس کے ثبوت میں ہو سکتے ہیں

صحابہ کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت میراث کا مسئلہ | صحابہ کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت ہے۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوتا

ہے۔ اس کے ورثہ میں شوہر، والدہ، دو سگے بھائی، اور دو ماں شریک بھائی ہیں۔ علم میراث کے قاعدہ

کے مطابق سگے بھائی عصبات میں شمار ہوتے ہیں اور ماں شریک بھائی اصحاب فروض میں شامل ہیں۔

اصحاب فروض وہ ہیں جن کے حصے وحی الہی نے مقرر کر دئے ہیں اور عصبات وہ ہیں جن کے حصے

متعین نہیں ہیں بلکہ اصحاب فروض سے جو بچتا ہے وہ اس کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

مذکورہ صورت میں شوہر کو نصف، والدہ کو چھٹا حصہ اور ماں شریک بھائیوں کو تہائی حصہ ملے گا۔

قیاسی قاعدہ کے مطابق اس تقسیم کے بعد کچھ نہیں بچتا کہ سگے بھائیوں کو دیا جائے۔ اس بنا پر وہ محروم

ہو جائیں گے اور ماں شریک بھائی اپنا حصہ لے لیں گے۔

ظاہر ہے کہ اس تقسیم میں سگے بھائیوں کا نقصان ہے جبکہ میت سے ان کا دو ہر ارثتہ دماں اور باپ  
 دونوں جانب سے قائم ہے۔ حضرت عمرؓ کے سامنے جب یہ واقعہ پیش ہوا تو انہوں نے سگے بھائیوں  
 کے نقصان کے دفعیہ کی غرض سے قیاسی قاعدہ چھوڑ دیا اور ان کو ماں شریک بھائیوں میں شامل کر کے  
 تہائی میں سب کو حقدار بنایا۔

اسی طرح میراث میں پوتے کا مسئلہ ہے، جب دادا کی حیات میں باپ کا انتقال ہو جائے اور باپ  
 کے پاس کوئی مال نہ ہو تو ایسی صورت میں پوتے کو میراث نہ ملے گی کیونکہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم  
 ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی استحسان کے ذریعہ حل کرنے کے قابل ہے۔

فقہانے استحسان کی عمومیت کو قیاس خفی میں سمیٹ کر بیان کیا  
 استحسان کی بنیاد چار چیزیں بنتی ہیں ہے چنانچہ قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں

اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔  
 قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد منتقل ہو۔ زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے، قیاس خفی وہ  
 ہے کہ غور و فکر اور وقت نظر کے بعد اس کی طرف ذہن منتقل ہو۔  
 بسا اوقات قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی نہیں ہوتا، بلکہ کتاب و سنت کی نص ہوتی ہے، اجماع  
 ہوتا ہے، یا "ضرورت" ہوتی ہے، ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اور اس  
 وقت اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے۔

کل د نیل فی مقابله القیاس الظاہر ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے  
 نص و اجماع او ضرورتاً لہ مقابل ہو خواہ نص ہو اجماع ہو یا ضرورتاً ہو۔  
 اس طرح قیاس ظاہر سے جو حکم ثابت ہوتا اس کو چھوڑنے پر آمادہ کرنے والی اور اس کے خلاف  
 حکم کو ترجیح دینے والی پارچیزیں ہیں (۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورت اور (۴) قیاس خفی اور ان  
 سب پر استحسان کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ بحث اعمولی نہیں، صرف استعمالی ہے، اس

لہ شرح مسلم الثبوت ۵۸۱ ۵۸۲ ایضاً۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

بنا پر فقہاء اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے اور قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں، البتہ تشریح و توضیح کے مرحلہ میں ہر ایک کی وضاحت کرتے ہیں ان چاروں کی مثالیں یہ ہیں:

(۱) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں نص کی مثال:

نص اجماع ضرورت اور قیاس خفی ہر ایک کی مثال

بیع سلم جس مال پر معاملہ کیا گیا ہو وہ موجود نہ ہو بلکہ بعد

میں حوالہ کیا جائے، کا معاملہ ہے، قیاس ظاہر کے مطابق یہ بیع درست نہ ہونی چاہیے، کیونکہ جو چیز بیچی جاتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی ہے، حالانکہ شے کی موجودگی بیع کی صحت کے لئے ضروری ہے، لیکن رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے:

من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و جو شخص تم میں سے بیع مسلم کرنا چاہے اس کو چاہیے کہ

وزن معلوم الی اجل معلوم ہے پیمانہ، وزن اور مدت متعین کر کے کرے۔

(۲) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں اجماع کی مثال:

مثلاً قیمت طے کر کے جو تانبانے کا آرڈر دیا اور اس کی ناپ بھی دیدی، قیاس ظاہر کے مطابق

یہ معاملہ درست نہ ہونا چاہیے، کیونکہ جو تانبے میں تیار ہو گا۔ معاملہ کے وقت وہ موجود نہیں ہے۔ لیکن

لوگوں کے عمل درآمد کی بنا پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ یہ معاملہ جائز ہے۔ اس لئے قیاس چھوڑ کر استحسان

پر عمل ہو گا۔

(۳) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں ضرورت کی مثال:

مثلاً: برتن جب ناپاک ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے، کیونکہ وہ

نچوڑے نہیں جاسکتے اور قیاسی قاعدہ کے مطابق نجاست نکلانے کے لئے نچوڑنا ضروری ہے، لیکن

ضرورت اور حرج کے دفعیہ کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل کر کے دھونے کے

بعد ان کی پاکی کا حکم نکایا جائے گا اسی طرح اگر گنواں اور حوض جب ناپاک ہو جائیں تو ان کی پاکی

کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے، کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، لیکن ضرورت

لہ کتب حدیث



کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کر کے ان کی پاکی کا حکم دیا گیا۔

دہم، قیاس ظاہر کے مقابلہ میں قیاس خفی کی مثال :-

مثلاً جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا جھوٹا بھی حرام ہے، کیونکہ جھوٹے میں لعاب کا اثر ہوتا ہے، اس اصول کی بنا پر بیخ سے شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا حرام ہونا چاہیے کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے لیکن قیاس خفی یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں، چونچ ہڈی ہوتی ہے جو زندہ مردہ سب کی پاک ہے، کھاتے پیتے وقت یہ پاک (چونچ) دوسری پاک چیز سے مل جاتی ہے جس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں ہے، بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ وہ زبان سے کھاتے پیتے ہیں اور زبان پر نخس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنا ہے، یہ نخس لعاب پاک چیز سے ملے گا تو لازمی طور سے اس کو ناپاک بنا دے گا، اس بنا پر پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اور قیاس ظاہر چھوڑ کر استحسان (قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا۔

گزشتہ تفصیلات کے مطابق فقہاء کے نزدیک استحسان کی چار قسمیں ہیں (۱) استحسان کی چار قسمیں

استحسان سنت (۲) استحسان اجماع (۳) استحسان ضرورت (دہم) استحسان قیاسی۔ استحسان کی پہلی اور دوسری قسم میں دکہ قیاس ظاہر کے مقابلہ میں نص یا اجماع ہوتا ہے کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہے قاعدہ کے مطابق لازمی طور سے ان میں قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا، دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل یہ ہے۔

(۳) استحسان ضرورت۔

قیاسی مسائل اگرچہ ایک ہی جنس کے اور ایک ہی مشترک بنیاد (علت) پر ہوتے ہیں لیکن بسا اوقات مخصوص حالات و مواقع کی بنا پر نتائج اور رد عمل کے لحاظ سے وہ یکساں مفید اور مصلحت و ضرورت کے حامل نہیں ہوتے ہیں نیز ان پر عمل کرنے سے کہیں دشواری پیدا ہوتی ہے اور کہیں وہ ضرر رساں اور غیر منصفانہ نظر آتے ہیں، ایسی حالت میں الہی حکمت کے مطابق فطری طور پر انہیں چھوڑنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور حصول مصلحت کی دوسری راہ اختیار کرنی پڑتی ہے، فقہاء نے استحسان ضرورت



کا حکیمانہ طریقہ ایسے ہی مواقع کے لئے وضع کیا ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان مواقع میں ان ہی ضرورتوں، مصلحتوں اور دفع مضرت کا لحاظ ہوگا، جو اپنی حکمت کے موافق ہوں گی اور شارع نے قانون سازی میں انہیں امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہوگا ہماری خود ساختہ ضرورت و مصالح اس میں شامل نہ ہوں گی، ذیل میں فقہاء کی بیان کردہ مصالح کی تعریف اور تقسیم بیان کی جاتی ہے تاکہ اصل حقیقت اور واقعی ضرورت کے سمجھنے میں دشواری نہ ہو تعریف یہ ہے:

ما یرجع الی قیام حیاة الانسان مصالح وہ ہیں جن کا تعلق حیات انسانی کے قیام و تمام عیشہ و نیلہ ما تقتضیہ اور اس کی تکمیل سے ہو اور جن کے ذریعہ انسان اپنی اوصاف الشہوانیة والعقلیة علی الاطلاق <sup>قلہ</sup> شہوانی و عقلی اوصاف کے فطری تقاضیوں کو پورا کرے۔  
بنیادی حیثیت سے ان مصالح کی تین قسمیں ہیں:

مصالح کی تین قسمیں | (۱) مصالح ضروریہ (۲) مصالح حاجیہ اور (۳) مصالح تحسینیہ ان کے علاوہ کچھ ضرورتیں اور مصلحتیں ایسی بھی ہیں، جو ان میں سے ہر ایک کی تکمیل کرنے والی

ہیں، اس طرح ان کی چھ قسمیں بن جاتی ہیں، (۴) مکملات ضروریہ (۵) مکملات حاجیہ اور (۶) مکملات تحسینیہ ان میں سے ہر ایک کی ترتیب اور تفصیل درج ذیل ہے۔

۱) مصالح ضروریہ وہ ہیں جو کلیات خمسہ (۱- دین نفس ۲- عقل ۳- نسل ۴- اور ۵- مال) کی حفاظت کے لئے مقرر ہیں، یہ کلیات ایسی ہیں جن پر انسان کا اپنی اصلی پوزیشن میں قیام و بقا موقوف ہے، اور پھر اس کے واسطے سے مصالح معاشرہ کے وجود کے لئے بھی وہ ناگزیر ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہر زمانہ کی شریعتوں نے ان کی حفاظت کی اور ہر دور کے قانون نے ان کا احترام اپنا فرض منصبی سمجھا ہے۔  
ابن حکمت کے مطابق ان کی حفاظت کا جس طرح انتظام کیا گیا ہے اور اس کے لئے جس قسم کے قوانین بنائے گئے ہیں ان کی چند مثالیں یہ ہیں:

(۱) حفاظتِ دین کی خاطر عبادات مقرر ہوئیں کہ ان کے بغیر دین کی تشکیل نہیں ہوتی، تبلیغ و جہاد فرض کیا گیا کہ ان پر دین کا قیام موقوف ہے۔ لے

(۲) حفاظتِ نفس کے لئے قصاص مقرر ہوا۔

(۳) حفاظتِ عقل کے لئے نشہ آور چیزوں کے استعمال کرنے والے کے لئے سزا مقرر ہوئی۔

(۴) حفاظتِ نسل کی خاطر نکاح کے احکام مقرر ہوئے اور غیر محل میں شہوت رانی سے منع کیا گیا اور اس کے مرتکب کے لئے سزا مقرر کی گئی۔

(۵) حفاظتِ مال کی خاطر چوری وغیرہ کی سزائیں مقرر ہوئیں، ان کے علاوہ بہت سے احکام مذکورہ بالا ضروریات کی تکمیل کے واسطے مقرر کئے گئے ہیں مثلاً کھانے پینے رہنے سہنے سے متعلق احکام اور ان چیزوں سے متعلق احکام و سزائیں جو حرام و منہیات کے ارتکاب کا سبب بنتی ہیں ان سب کا تعلق نفس اور عقل کی حفاظت سے ہے۔ اسی طرح معاملات و سیات وغیرہ سے متعلق احکام حفاظتِ نسل و مال اور دین وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

(۲) مصالحِ حاجیہ وہ ہیں جن پر کلیاتِ خمسہ کا قیام و بقا موقوف نہیں ہے، مگر ان کے ذریعہ زندگی خوشگوار بنتی، مضرت کا دفعیہ ہوتا، مشقتوں، کلفتوں سے نجات ملتی، اور زندگی کی تمام ان پر خطر راہوں پر قابو حاصل ہوتا ہے جن پر قابو پائے بغیر نہ حقیقی تمدنی زندگی حاصل ہوتی اور نہ دنیوی صالحہ پیدا ہوتی ہے۔ ان مصالح کے حصول اور مضرت کے دفعیہ کے لئے بہت سے معاملات، مثلاً خرید و فروخت، شرکت، بٹائی اور کرایہ وغیرہ کے احکام مقرر ہوئے ہیں، اور پھر ان مصالح کو مکمل بنانے کے لئے مہر، طلاق، کفارہ وغیرہ سے متعلق احکام ہیں۔

(۳) مصالحِ تحسینیہ وہ ہیں جن پر نفسِ زندگی کا قیام و بقا موقوف نہیں ہے، لیکن انسان کو دائرہ انسانیت و شرافت میں رہنے کے لئے ان کے بغیر چارہ نہیں ہے، مثلاً عمدہ اخلاق، اچھی عادتیں عالی ظرفی

لے جہاد کے مفہوم اور قیام و بقا کے لئے اس کی اہمیت پر مفصل بحث راقم الحروف کی کتاب "عروج و زوال کا الہی نظام" میں ملے گی۔ جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہے۔

اور بلند جوصلگی وغیرہ۔

اس سلسلہ میں اخلاقی اصول و ضوابط مقرر کئے گئے ہیں نیز تلقین و ترغیب کے ذریعہ ان پر کاربند ہونے کی تاکید کی گئی ہے، ان کے علاوہ تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن پیدا کرنے کے احکام کا تعلق ان ہی مصالِح سے ہے، اسی طرح ان کے حصول کی راہ میں جو چیزیں رکاوٹ بن سکتی یا کسی طرح بھی اثر انداز ہو سکتی تھیں، ان سب پر پابندی لگائی گئی مثلاً: گندی اور ناپاک چیزوں کے استعمال سے روکا گیا اور پاکیزہ چیزوں کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ اخلاقی زندگی بڑی حد تک ان سے متاثر ہوتی ہے، نیز صدقہ و خیرات کے استعمال سے متعلق احکام عفو و درگزر کی ترغیب، لین دین میں نرمی و سہولت وغیرہ کا تعلق اسی قسم کے مصالِح کے حصول اور دفعِ مضرت سے ہے۔

اصول استحسان کا استعمال زیادہ تر تیسرے درجہ کے مصالِح میں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اکثر و بیشتر استحسانی مسائل کا تعلق ان ہی سے ملتا ہے۔

فقہاء نے مصالِح کے تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے بھی دو بے فقہاء کے مقرر کردہ تقدیم و تاخیر کے اصول اور مرتبے قائم کئے ہیں اور بنیادی حیثیت سے تقدیم و تاخیر

میں وہ مصلحت اور ضرورت کی قوت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک مصالِح ضرور یہ حاجیہ پر مقدم ہوں گے اور حاجیہ تحسینیہ پر مقدم ہوں گے، پھر ہر ایک کی کمالات کو دوسرے کے کمالات پر فوقیت حاصل ہوگی۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ کمالات ضرور یہ کہ نفس حاجیہ پر تقدم ہوگا، اسی طرح کمالات حاجیہ کو نفس تحسینیہ پر فوقیت ہوگی۔ لیکن یہ اختلاف زیادہ اہم نہیں ہے۔ موقع و محل کے لحاظ سے آسانی کے ساتھ اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔

پھر ضرور یہ میں مقدم حفظِ دین، پھر حفظِ نفس، پھر حفظِ نسب، پھر حفظِ عقل، پھر حفظِ مال ہے،

۱۔ شرح مسلم الثبوت ص ۵۳۵ ۲۔ ایضاً ص ۵۸۳ ۳۔ التقریر والتجریح ص ۳۱

ایک رائے یہ بھی ہے کہ بعد کے چاروں حفاظتِ دین پر مقدم ہوں گے، کیونکہ ان کا تعلق زیادہ تر انسان کے حق سے ہے اور دین کا زیادہ تر تعلق اللہ تعالیٰ کے حق سے ہے، اور احکام میں انسان کا حق اللہ کے حق پر مقدم ہوتا ہے، مثلاً قصاص، ارتداد کی سزا پر مقدم ہے۔ حفاظتِ مال کی غرض سے کبھی جمعہ اور اور جماعت کے ترک کی اجازت مل جاتی ہے۔ چار آنے کے برابر نقصان کی صورت میں نماز قطع کرنا جائز ہوتا ہے، ان وجوہ کی بنا پر:

قد كان الاحسن تقدیم ہذا بالادبۃ بعد کے چاروں کی تقدیم دین پر احسن  
 علی الدینی ایہ بن سکتی ہے۔

مگر محققین فقہانے ان سب کے جوابات دئے ہیں اور دین کی تقدیم کو برقرار رکھا ہے، یہ اختلافی معاملہ بھی بڑی حد تک موقع اور محل کے تابع اور اسی لحاظ سے آسانی کے ساتھ اس کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

شارع نے مصلحت و مضرت | یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مصلحت و مضرت اضافی چیزیں  
 کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے | ہیں۔ ایک ہی چیز ایک لحاظ سے مفید ہو سکتی اور دوسرے لحاظ سے  
 مضر بن سکتی ہے۔ کبھی یہ دونوں حشمتیں برابر ہوتی ہیں۔ اور کبھی ان میں فرق ہوتا ہے۔ شارع نے احکام  
 کے تقرر میں غلبہ کا لحاظ کیا ہے۔ یعنی کسی امر کو اس بنا پر جائز قرار دیا کہ اس میں نفع کا پہلو غالب  
 تھا اور منع اس بنا پر کیا کہ ضرور نقصان کا پہلو غالب تھا۔ چنانچہ فقہاء کی تصریح ہے:-

لیس فی الدنیا مصلحة محضة ولا مفسدة دنیا میں کوئی مصلحت و مضرت خالص نہیں ہوتی،  
 محضة والمقصود للشارع ما غلب منها اسی بنا پر شارع نے ان کے غلبہ کو مقصود بنایا ہے۔

البتہ احکام کی تعمیل میں یہ ضروری نہیں ہے، کہ ہم ان مصالح کی حقیقت سے واقف بھی ہوں  
 یا وہ ہماری خواہشات اور فکر و نظر سے موافقت کرتے ہوں، شارع نے ہماری دینی و دنیوی فلاح  
 اور ہمارے نفع و نقصان کو سمجھ کر جو احکام (دامورات و منہیات) مقرر کئے ہیں ان کی تعمیل ہمارے



نے ضروری ہے۔

استحسانِ ضرورت کی چند مثالیں یہ ہیں۔

استحسانِ ضرورت کی مثالیں

(۱) الٰہی شریعت کا قانون ہے کہ اگر امانت وارد امین سے مالِ امانت

تلف ہو جائے اور اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو امین کو تاوان نہ دینا پڑے گا۔ یہی حکم ہر اس صورت میں ہو گا جہاں امانت کی شکل پائی جائے گی۔ مثلاً بٹریکٹ میں کاروبار کرنے والوں میں کسی کے ہاتھ سے مال ضائع ہو جائے یا اپنے خاص ملازم سے مال تلف ہو جائے یا کوئی چیز مستعار لی گئی ہو اور مستعیر (عاریتہ لے جانے والا) سے ضائع ہو جائے تو ان سب صورتوں میں تاوان نہ دینا پڑے گا بشرطیکہ حفاظت میں کوئی کوتاہی ان کی جانب سے نہ ہوئی ہو اور ضائع ہونے میں ان کے کسی فعل کو دخل نہ ہو۔

لیکن اس حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہوں گے جو کسی ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں ہوتے ہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں، مثلاً دھوبی، رنگریر، درزی اور نان بانی وغیرہ، ایسے لوگوں کے ہاتھ سے مال تلف ہو جانے کی صورت میں انھیں تاوان دینا پڑے گا۔ اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ اگر ان سے تاوان نہ لیا جائے گا تو حرص و طمع میں لوگوں کا مال جمع کرتے رہیں گے اور مدتوں واپس کرنے کا نام نہ لیں گے جس سے مالک کو رحمت ہوگی اور کبھی مال ناکارہ خراب اور ضائع بھی ہو جائے گا۔

البتہ اگر کسی ایسی وجہ سے مال تلف ہو جائے جو ان کے بس سے باہر ہے، مثلاً آگ لگ جائے یا اور کوئی عمومی تباہی کی صورت پیش آجائے تو ان سے تاوان نہ لیا جائے گا۔

(۲) جو چیزیں ناپ تول کمزچی اور خریدی جاتی ہیں وہ سود والی اشیاء میں شمار ہوتی ہیں، جب ایسی چیزیں کسی کو قرض دی جائیں یا جنس کے عوض میں بیچی جائیں تو برابر برابر ہونا ضروری ہے ورنہ کمی بیشی میں سود لازم آجائے گا، لیکن اس حکم سے روٹی کی لین دین کی یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ کوئی شخص دو روٹی قرض لے اور وہ ایک ایک چھٹانک کی ہوں، مگر وہ خود ڈیڑھ ڈیڑھ چھٹانک



کی روٹی واپس کرے تو اس کی بیٹی میں سود نہ ہو گا اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ پڑوسیوں کے درمیان اس قسم کا لین دین چلتا رہتا ہے، اور ایسی معمولی باتوں میں احتیاط سے دشواری پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کی چیزوں پر بھی بندش لگا دی جائے تو لوگوں کو چند در چند دشواریاں پیش آئیں گی اور ان کی ضرورتیں نہ پوری ہو سکیں گی، اس حکم میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو عام طور پر لوگوں میں رائج ہیں، اور ان میں احتیاط کرنے سے مختلف قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

غرض اس طرح فقہائے احناف نے "استحسان" سے کام لے کر فقہ اسلامی کی بڑی قیمتی خدمت انجام دی اور اپنے زمانہ کی تمدنی ضروریات اور ملکی و ملی مصالح کے ساتھ فقہ اسلامی کو ہم آہنگ بنایا ہے، نہ یہ کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا ہے۔

ضرورت و مصلحت کی بنا پر ممنوعات | لیکن بعض ضرورتیں اور مصلحتیں ایسی بھی ہیں جن میں ممنوعات تک کے مباح ہونے کی حد مباح ہو جاتی ہیں ان کے لئے فقہائے نے یہ قواعد مقرر کئے ہیں۔

الضرورات تبیح المحظورات  
لا ضرر ولا ضرار۔  
ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں نہ خود نقصان میں پڑنا چاہیے اور نہ دوسرے کو نقصان میں ڈالنا چاہئے۔

الضرر یزال  
الضرر لا یزال بالضرر  
المشقة تجاب التیسیر۔  
ضرر دور کیا جائے۔  
اسی طرح یہ قواعد بھی ہیں:-  
ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ نہ دور کیا جائے۔  
مشقت سہولت کی طالب ہے۔

یہ مذکورہ وسعت اسی قدر ہے جس قدر ضرورت ہوگی اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے مثلاً: دانی اور طبیب وغیرہ اسی حد تک "ستر" کے معاملہ میں مستثنیٰ ہیں جس حد تک علاج وغیرہ کے لئے ضرورت ہو۔ ضرورت کی صورتوں کے لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے:

الثابت بالضرورة یتقدار  
جو کسی ضرورت کی بنا پر ثابت ہو تو ضرورت ہی

## بقدر الضرورة لہ

کی مقدار سے اندازہ ہوگا۔

اسی طرح جو احکام ضرورت و مصلحت کی بنا پر ہوں گے۔ حالات و زمانہ کی تبدیلی سے جب ضرورت مصلحت بدل جائے گی تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جیسے کہ علامہ ابن عابدین کہتے ہیں بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں زمانہ کے حالات و مصالح کے پیش نظر حکم بیان کیا گیا تھا، لیکن بعد میں نہ وہ اہل زمانہ رہتے ہیں اور نہ وہ حالات و مصالح باقی رہتے ہیں۔ ایسی صورت میں حالات و مصالح کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی لازمی بن جاتی ہے کیونکہ اگر تبدیلی نہ کی جائے تو لوگ مشقتوں اور مضر توں میں مبتلا ہو جائیں اور اس طرح الہی حکمت کی غلاف و رزی لازم آئے گی جو حصول منفعت اور دفع مضرت پر مبنی ہے۔

فقہ کی کتابوں میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں فقہاء کے اختلاف کی بڑی وجہ ان ہی مصالح و ضروریات کی تبدیلی ہے۔

ضرورت و مصلحت کی تعیین میں علامہ شوکانی کا یہ اصول سامنے رہے تو زیادہ اچھا ہے:

وان المصالح انما اعتبرت من مصالح کا اعتبار شارع کی وضع کی حیثیت سے ہوگا۔  
حيث وضع الشارع من حيث ادراك المكلف کی سمجھ بوجہ کے مطابق نہ ہوگا۔

علامہ شاطبی کا بیان بھی اس سلسلہ میں نہایت اہم ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:

المراد بالمصالح والمفاسد ما كانت مصالح اور مفاسد سے مراد یہ ہے کہ وہ شارع کی  
كذلك في نظر الشارع لا ما كان ملائماً نظر میں مصالح و مفاسد ہوں، اشخاص کی طبیعت  
او منافراً للطبع لہ کے مناسب ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔

استحسان قیاسی کبھی ظاہری اور متبادر قیاس کی رو سے مسئلہ کا ایک حکم ہوتا  
استحسان قیاسی کی تفصیل ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی ہے۔ یا ضرر رسان

ثابت ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اور زیادہ گہرائی سے دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا اور اس پہلو کو

لہ شرح سیر کبیر ص ۳۲۱ لہ الموافقات ج ۱ المراد بالمصالح الخ۔

داربنا کر ظاہری قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں قیاس خفی اسی کا نام ہے۔  
 لہذا اس میں دو قیاس کا تعارض ہوتا اور معقول دلیل کی بنا پر ان میں سے ایک کو ترجیح دی جاتی ہے  
 اس بنا پر اس کو استحسان کہتے ہیں۔

فقہاء کے نزدیک اصل اعتبار دلیل و علت کے اثر کی قوت اور صحت کا ہے ظہور اور خفاء کا  
 میں ہے اس وجہ سے استحسانی (ترجیحی) صورت وہیں بن سکے گی، جہاں خفی دلیل اپنے اثر کے  
 لحاظ سے ظاہری دلیل (قیاس جلی) کے مقابلہ میں زیادہ صحیح اور قوی ہوگی اور اگر ایسا نہ ہو  
 لہ ظاہری دلیل خفی کے مقابلہ میں اثر کے لحاظ سے زیادہ صحیح اور قوی ثابت ہوگی تو پھر قیاس ہی  
 ترجیح حاصل ہوگی ایسے موقع پر لفظ استحسان کا استعمال محض خفا کی وجہ سے ہوتا ہے۔

جب قیاس اور استحسان کا مقابلہ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ہو تو اس کی چار قسمیں بنتی ہیں:  
 ۱) قیاس اور استحسان دونوں قوی ہوں (۲) دونوں ضعیف ہوں (۳) قیاس قوی اور استحسان  
 ضعیف ہو (۴) استحسان قوی ہو اور قیاس ضعیف ہو ان صورتوں میں ترجیح اسی کو حاصل ہوگی  
 جس میں قوت پائی جائے گی۔ چنانچہ صرف چوتھی صورت میں قاعدہ کے مطابق استحسان کو ترجیح  
 ہوگی اس کی مثال پرندہ کے جھوٹے کی اوپر گندہ چکی ہے۔ فقہ کی کتابوں میں عموماً یہ عبارت آتی ہے:  
 انا ناخذ بالاستحسان وتركنا القیاس۔ ہم نے قیاس چھوڑ دیا اور استحسان اختیار کیا۔

اس سے زیادہ تر یہی چوتھی صورت مراد ہوتی ہے کہ استحسان کا اثر قوی اور قیاس کا ضعیف  
 ہونے کی وجہ سے قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے باقی مذکورہ تین صورتوں میں پہلی اور  
 تیسری صورت میں وجہ ترجیح نکال کر قیاس کو ترجیح ہوگی اور دوسری میں ممکن ہے ضعیف کی  
 وجہ سے دونوں کا اعتبار نہ کیا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن کی وجہ سے کسی ایک کے لئے  
 ترجیحی صورت پیدا کر لی جائے۔

جب قیاس اور استحسان کا مقابلہ دلیل کی صحت کے اعتبار سے ہو تو اس کی بھی چار قسمیں ہیں:  
 ۱) استحسان اور قیاس دونوں کے ظاہر و باطن صحیح ہوں (۲) دونوں کے ظاہر و باطن فاسد ہوں،

(۳) قیاس کا ظاہر فاسد ہو اور استحسن کا باطن صحیح ہو (۴) استحسن کا باطن فاسد ہو اور قیاس ظاہر صحیح ہو۔

قیاس کی چار قسموں کو استحسن کی چار قسموں سے ضرب دینے سے سولہ قسمیں بنتی ہیں لیکن جب قیاس کا ظاہر و باطن دونوں صحیح ہو اس کو استحسن کی تمام صورتوں (صحت کے لحاظ سے) پر ترجیح حاصل ہوگی اور جس قیاس کا ظاہر و باطن فاسد ہو وہ قبول نہ ہوگا۔ اسی طرح جس استحسن کا ظاہر باطن صحیح ہو اس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی جس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد یا ظاہر فاسد اور باطن صحیح ہو اور جس استحسن کا ظاہر و باطن دونوں فاسد ہوں وہ مردود ہوگا اس کے بعد تعارض کی صرف چار صورتیں باقی رہتی ہیں:

(۱) استحسن کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح (۲) استحسن کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح اور قیاس کا باطن فاسد اور ظاہر صحیح (۳) استحسن کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد (۴) استحسن کا باطن صحیح و ظاہر فاسد اور قیاس کا باطن صحیح و ظاہر فاسد صرف دوسری صورت میں استحسن کو ترجیح حاصل ہوگی اور تیسرے صورتوں میں قیاس کو ترجیح دیا جائے گا۔

استحسن قیاس کی مثالیں یہ ہیں:

استحسن قیاس کی مثالیں

ایک شخص کسی کے پاس امانت رکھ کر کہیں چلا گیا دوسرا شخص آکر

کہتا ہے کہ میں اس کا وکیل ہوں مجھے امانت واپس دیدو امین (جس کے پاس امانت ہے) بھی یقین کر لیتا ہے کہ واقعی یہ شخص اس کا وکیل ہے۔ ایسی صورت میں قیاس کا تقاضہ ہے کہ وہ امانت وکیل کے حوالے کر دے۔ جس طرح قرض کی صورت میں جب کوئی شخص اپنے کو وصولی کا وکیل بتائے اور مقروض اس کی تصدیق کرے تو قرض وکیل کے حوالہ کر دیا جاتا ہے لیکن استحسن کا تقاضہ ہے کہ یہ امانت وکیل کے حوالہ نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں باریک فرق ہے وہ یہ کہ جس کی امانت ہے اس کا حق امانت کی ذات سے وابستہ ہے اس بنا پر بعینہ امانت کا واپس کرنا ضروری ہے اس کے بدلے میں کسی دوسری شے دینے سے ایک ایسی چیز کی واپسی لازم آئے



کی جس سے اس کا حق وابستہ نہ تھا۔

بخلاف قرض کے کہ قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہوتا جو قرض میں  
دی گئی ہے بلکہ اس حق کا محل مقروض کی ذمہ داری ہے اس لئے جس رقم سے بھی مقروض قرض ادا  
کرے گا قرض دینے والے کا حق اس سے وابستہ ہو جائے گا اور ادا کرنا صحیح ہوگا۔

قرض کیجئے مذکورہ صورت میں اگر اصل شخص یعنی قرض خواہ آکر یہ کہدے کہ میں نے اس کو وکیل  
بنایا ہے نہ تھا اس لئے میرا مال بدستور تمہارے ذمہ ہے تو ایسی صورت میں مقروض کو تاوان دینا  
پڑے گا کیونکہ اس نے خود ہی وکیل کی تصدیق کی ہے اور تصدیق کے بعد مال واپس کیا ہے قرض کی  
صورت میں تو تاوان کی بات بن جائے گی لیکن امانت میں اس کا حق تاوان (جو امانت والی شے کے  
بدلہ میں دیا جا رہا ہے) سے وابستہ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ حق نفس امانت سے وابستہ تھا نہ کہ  
اس کے بدلہ سے غرض اس طرح ایک ایسی دشواری و پیچیدگی پیدا ہوتی ہے کہ اس پر قابو پانا مشکل  
ہے اس بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان کا طریقہ اختیار کیا جائے گا اور امانت وکیل کے حوالہ نہ کی جائے گی۔

(۲) قرض خواہ کے پاس قرض کی ضمانت کا مال رہن رکھا ہوا ہے قرض خواہ نے قرض معاف کر دیا  
لیکن رہن کا مال ابھی نہیں واپس کیا تھا کہ اس کے پاس سے تلف ہو گیا ایسی صورت میں قیاس کا تقاضہ  
یہ ہے کہ قرض خواہ اس کا تاوان دے جس طرح قرضدار نے قرض ادا کر دیا اور رہن کا مال ابھی نہیں لے  
گیا تھا کہ وہ مال قرض خواہ کے پاس تلف ہو گیا تو اس کے تاوان میں قرض کی ادا کی ہوئی رقم قرضدار  
واپس لے لے گا اور رہن کا تلف شدہ مال اصل قرضہ کے بدلہ میں ہو جائے گا (جبکہ برابر ہوں)  
لیکن معافی کی صورت میں تاوان نہ دینا پڑے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں قرض خواہ کا دوسرا نقصان  
ہے کہ اس نے قرض بھی معاف کیا اور تاوان بھی اس کے ذمہ واجب ہوا اور قرضدار کا دوسرا فائدہ  
ہے کہ قرض بھی معاف ہو گیا اور مال کا تاوان بھی مل گیا۔ بخلاف ادائیگی کی صورت کے کہ اگر تاوان  
نہ دلایا جائے تو قرضدار کا سراسر نقصان ہوگا کہ اس نے قرض بھی ادا کیا اور رہن رکھا ہوا مال بھی  
تلف ہوا۔ ایسی صورت میں قرض خواہ فائدہ میں رہے گا کہ اپنا حق تو وصول کر لیا اور جو مال تلف ہوا



وہ دوسرے کا تھا۔

اس نقصان سے بچانے کے لئے فقہانے استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے اور معافی کی صورت میں تلف شدہ مال کو امانت قرار دیا ہے، مال ضمانت نہیں سمجھا ہے اور امانت کے لئے یہ قائل ہے کہ اگر حفاظت میں کوتاہی کے بغیر تلف ہو جائے تو اس کا تاوان نہ دینا پڑے گا۔

حاصل یہ کہ فقہاء قیاس حلی کی طرح قیاس خفی (استحسان) سے بھی مسائل کا استنباط کرتے ہیں اس کو قیاس ہی کی ایک قسم کہتے ہیں جس طرح حلی میں اشتراک علت کی بنا پر ایک حکم دوسرے پر لگاتے ہیں اسی طرح استحسان میں دقیق اور باریک بات جو علت بنتی ہے اس کے اشتراک کی صورت میں ایک حکم دوسرے پر ثابت کرتے ہیں۔

استحسان کی مخالفت اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ہے کام لیا ہے اور اس کے ذریعہ فقہ کی بڑی مفید خدمت انجام دی ہے جس سے ان کی دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی کا پورا ثبوت ملتا ہے حنا بلہ نے بھی اس اصول کے ذریعہ مسائل کا استنباط کیا ہے۔ امام مالک نے اصول استحسان کو تھوڑے سے فرق کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ مثلاً قیاس کے مقابل جب عرف غالب آجائے یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے یا قیاس پر عمل کرنے سے نقصان ہوتا ہو اور مشقت اور دشواری پیش آتی ہو تو ان سب صورتوں میں امام مالک کے نزدیک قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل ہوگا۔ امام شافعی کی جانب یہ بات منسوب ہے کہ انہوں نے اس اصول پر سخت نکیروں اور یہاں تک فرمایا کہ:-

من استحسن فقد شرع ای وضع جس نے استحسان سے کام لیا اس نے  
شروعاً جدیداً نئی شریعت بنائی۔

ایک طرف امام شافعی کے یہ الفاظ ہیں مگر دوسری طرف اوپر ذکر کئے ہوئے استحسان کے مفہوم سے مسائل کا استنباط بھی ان کے یہاں پایا جاتا ہے۔ دراصل پیچیدگی و دشواری دور کرنا نیز ضرورت و

۲ منہاج الاصول الباب الثانی فی المرادۃ الاولیٰ الاستحسان -

صلحت کے تقاضہ سے کام لینا وغیرہ ایسی ناگزیر صورتیں ہیں جن سے کوئی شخص نہ انکار کر سکتا اور نہ اس کے بغیر عملی زندگی بناہ سکتا ہے پھر اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ امام شافعیؒ نے ایسا کیوں فرمایا! لیکن یہ لفظ استحسان چونکہ انسانی میلان اور خواہش کے دخل پر دلالت کرتا ہے، اس بنا پر برکتزیدہ ہستیوں نے اس لفظ کو مستقل اصول کی حیثیت دینا پسند نہ کیا ہو۔ اس کے علاوہ اور کوئی معقول وجہ ان کی کتابوں میں بھی نہیں ملتی۔ غالباً اسی وجہ سے محققین شوافع نے کہا ہے کہ،

ان الحق ما قالہ ابن الحاجب و حق بات وہ ہے جس کو ابن حاجب نے کہا اور  
اشارالیہ الامدی انہ لا یتحقق آمدی نے ان کی طرف اشارہ کیا کہ مختلف فیہ  
استحسان مختلف فیہ۔ استحسان کا وجود نہیں ہے۔

تعبیر ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی استحسان کو تحریف حضرت شاہ ولی اللہ کی مخالفت کی وجہ  
فی الدین میں شمار کیا، اور اسی باب میں اس کا بیان بھی کیا ہے  
غالباً استحسان کے آزادانہ استعمال اور اس کے مقررہ اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت  
میں اس کو تحریف فی الدین کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔ جیسا کہ شاہ صاحب کی درج ذیل عبارت اور  
اس کی تائید میں یہودیوں کی مثال اس پر دلالت کرتی ہے:

فیختلس بعض ما ذکرنا من اسوار ہم نے تشریح کے جو اسرار بیان کئے ہیں ان  
التشریح فیشرع للناس حسب ما میں سے بعض کو اچک لیا جائے، پھر عقل کی  
عقل من المصلحۃ۔ سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لئے  
احکام مقرر کئے جائیں۔

ورنہ ملی و ملکی مصالح کے پیش نظر استحسان کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ جس سے کسی صاحب بصیرت  
کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

(۶)

# استصلاح یا مصالحِ مرسلہ

فقہ اسلامی کا چھٹا ماخذ استصلاح یا مصالحِ مرسلہ ہے۔

استصلاح کی تعریف فقہاء کی اصطلاح میں "صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل متنبیہ

کرنے کا نام استصلاح یا مصالحِ مرسلہ ہے۔"

تعریف یہ ہے:

بناء الأحكام الفقہیة علی المتقضى  
المصالح المرسلۃ۔  
مصالحِ مرسلہ کے اقتضار پر احکام و مسائل  
کی بنیاد قائم کرنا۔

ان تصریحات سے مزید وضاحت ہوتی ہے:

والمصالح المرسلۃ وہی التي لا  
یشہد لها أصل بالاعتبار فی  
الشرع ولا بالألغاء وان كانت علی  
سنن المصالح وتلقها العقول بالقبول۔  
مصالحِ مرسلہ وہ ہیں جن کے اعتبار کے لئے شریعت  
کی نہ کوئی اصل شہادت دے اور نہ لغو کرنے کی  
کوئی شرعی شہادت ہو اگرچہ وہ بحیثیت عمومی مصالح  
کے طریقوں پر ہوں اور عقل انھیں قبول کرتی ہو۔  
دوسری یہ ہے۔

المصالح المرسلۃ وہی التي لا  
یشہد لها أصل شرعی من نص او  
اجماع لا بالاعتبار ولا بالألغاء۔  
مصالحِ مرسلہ وہ ہیں جن کی شرعی کوئی اصل  
(نص یا اجماع) شہادت نہ دے نہ لغو قرار  
دے اور نہ اعتبار کرے۔

لے الموافقات ج ۱ فصل دینی علیٰ ہذہ المقدمۃ الخ ۱۱ منہاج الاصول۔

ضرورت و مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل کا استنباط کرنا جس طرح "استحسان" میں گزر چکا اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر استصلاح میں ہوتا ہے وہ خاص ہے اور عمومیت کے لحاظ سے یہ عام ہے لیکن دوسری حیثیت سے استحسان عام ہے کہ اس میں قیاس خفی کا زاویہ نگاہ موجود ہے اور استصلاح خاص ہے کہ اس میں صرف ضرورت و مصلحت کا زاویہ نگاہ کارفرما ہوتا ہے۔

فقہائے مصالِحِ مرسلہ سے کام لینے کی درج ذیل شرطیں مقرر کی ہیں:۔  
**مصالِحِ مرسلہ کی شرطیں** (۱) یہ مصالِح ان مصالِح کے مشابہ ہوں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے

یعنی کلیات خمسہ کی ضروریات میں سے کسی ضرورت سے ان کی مشابہت ہو۔

(۲) قطعہ ہوں، کہ ان مصالِح کے حصول کا یقین ہو۔

(۳) کلیہ ہوں یعنی ملک و ملت کے عمومی فائدہ اور مصلحت سے ان کا تعلق ہو۔ اصل یہ ہے کہ جن مصالِح کا حصول مقصود اور مضرت کا ذریعہ منظور ہو وہ بنیادی اصول اور کلی پالیسی کے خلاف نہ ہوں اگرچہ کہیں ان کا ذکر نہ موجود ہو جیسا کہ اس کی تائید ذیل کی عبارت سے ہوتی ہے۔

کل اصل شرعی لم یستشهد له نص محین جس اصل شرعی کی شہادت کسی متعین نص سے نہ ملے

وکان ملائماً لتصرفات الشرع ؛ لیکن وہ شرعی تصرفات کے مناسب ہو اور اس کے

ماخوذاً معنا لا من ادلتہ فهو صحیح معنی شرعی دلائل سے ماخوذ ہوں تو وہ اصل صحیح

یئنی علیہ ویرجع الیہ ؛ قرار پائے گی اور اس سے احکام کا استنباط جائز ہوگا۔

مذکورہ مصالِح "گو اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے: مثلاً اسلام اور کفر ایک مثال کے ذریعہ وضاحت کی جنگ میں دشمن نے مسلم قیدیوں کو ہائے کر دیا اور یہ بات واضح ہوگئی

کہ اگر ان مسلمانوں پر حملہ نہ کیا گیا تو دشمن کی پپائی: ممکن ہوگی اور وہ غالب آجائیں گے ایسی حالت میں باوجود اس کے کہ مسلم کا ناحق قتل حرام ہے پھر بھی ان کو تہ تیغ کر کے دشمن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس صورت کا تعلق چونکہ عمومی مصلحت اور دین و ملت کی حفاظت و بقا ہے اس لئے قتل مسلم کو جائز

لہ المواقفات ج ۱ فصل دینی علیٰ ہذہ الخ۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

قرار دیا گیا۔ بعض فقہائے قرآن کریم کی جمع وتدوین علوم شرعیہ کی تدوین اور دفاتر کی ترتیب وغیرہ کو اسی کے تحت بیان کیا ہے۔

غرض "مصالح مرسلہ" سے نئے مسائل حل کرنے میں بڑی سہولت ہوتی ہے لیکن ان مصالح کو سمجھنے اور پھر قاعدہ کے مطابق مسائل حل کرنے کے لئے علت کی پرپیچ وادیوں سے گزرے بغیر چارہ نہیں ہے جس کی تفصیل بڑی حد تک پہلے گزر چکی ذیل میں علت کے بیان کا وہ حصہ ذکر کیا جاتا ہے جس کا تعلق "مصالح" مرسلہ کے سمجھنے سے ہے۔

علت کے اس حصہ کا بیان جس کا | فقہائے نزدیک مناسب علت کی چار قسمیں ہیں (۱) مؤثر (۲) ملائم  
تعلق مصالح مرسلہ سے ہے (۳) غریب اور (۴) مرسل۔

(۱) مؤثر وہ علت ہے کہ نفس حکم میں اس کا اثر ثابت ہو یعنی عین حکم معلل بہ میں عین علت کے اثر کا اعتبار کیا گیا ہو جیسے طواف کا اثر سورہ ہرہ (دلی کے جھوٹے) میں ہے۔

اس قسم میں کتاب و سنت یا اجماع سے براہ راست علت کی تاثیر حکم میں ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) ملائم۔ وہ علت ہے کہ منقولہ علتوں سے موافقت کی بنا پر علت بنائی گئی ہو اس کی چند صورتیں ہیں: (الف) عین علت کا اعتبار جنس حکم میں ثابت ہو جیسے صغیر کا اعتبار حکم نکاح کے جنس ولایت مال میں ثابت ہے۔

(ب) جنس علت کا اعتبار عین حکم میں ثابت ہو جیسے انعام (بیہوشی) جنون کی جنس سے ہے اور سقوط نماز میں اس کا اعتبار ثابت ہے۔

(ج) جنس علت کا اعتبار جنس حکم میں ثابت ہو جیسے عورت کے ایام عذر کے جنس سے مشقت سفر ہے چونکہ مسافر سے دو رکعت ساقط ہونے میں اس کا اعتبار تھا اور پوری نماز کا ساقط ہونا اس کی جنس سے ہے لہذا اس میں بھی اعتبار ہوگا۔

اس قسم میں علت حکم سے دور نہیں ہوتی بلکہ قریب ہوتی ہے اور حکم کی اضافت اس کی طرف صحیح ہوتی ہے لیکن کتاب و سنت یا اجماع سے براہ راست اعتبار ثابت نہیں ہوتا چونکہ اس کے



ووافق دوسری علت پر کتاب و سنت یا اجماع میں حکم کا ترتیب موجود ہوتا ہے اور شرع نے اس کا اعتبار کیا ہوتا ہے اس لئے اس کو ملائم (موافق) کہتے ہیں۔

(۳) غریب وہ علت ہے کہ ملائم کے مذکورہ تین طریقوں میں سے کسی طریقہ کے ساتھ علت کا اعتبار ثابت نہ ہو بلکہ شارع سے صرف عین کا اعتبار عین حکم میں موجود ہونے عین کا اعتبار حکم کے جنس میں ثابت ہو اور نہ جنس کا اعتبار عین حکم اور جنس حکم میں ثابت ہو۔ غریب کی مثال قتل ہے (حرام فعل فاسد غرض سے) کہ یہ علت بر قاتل کے وراثت سے محروم ہونے کی لیکن اس کا اور کسی حیثیت سے اعتبار ثابت نہیں ہے چنانچہ اسی بنا پر جس عورت کو شوہر نے مرض موت میں زندگی سے ناامید ہونے کے وقت وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے طلاق دی اور وہ عدت ہی میں تھی کہ شوہر کا انتقال ہو گیا تو قاتل پر قیاس کر کے اس عورت کو وراثت سے محروم نہ قرار دیا جائے گا۔

اس قسم میں عموماً عدم وصف حکم کی علت بنتا ہے اور ایسی علت بعض فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے اس بنا پر بعض فقہاء نے عین کے اعتبار کو معدوم قرار دے کر "غریب" کی اس طرح تعریف کی ہے غریب وہ ہے کہ ملائم کے مذکورہ تین طریقوں میں کسی طریقہ کے ساتھ علت کا اعتبار ثابت نہ ہو اگرچہ اصل کی شہادت تاثیر کے بغیر موجود ہو۔

لیکن محققین فقہاء کے نزدیک اس تعریف کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عدم وصف کے عدم حکم کی علت بننے کی کئی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔

(۴) زیر بحث "مرسل" وہ علت ہے کہ تاثیر کے لحاظ سے یا موافقت پر حکم کے ترتیب کے لحاظ سے (جیسا کہ مذکورہ قسموں میں ہوتا ہے) کسی طرح بھی کتاب و سنت یا اجماع سے اس کا اعتبار ثابت نہ ہو اور لغو قرار دینا بھی ثابت نہ ہو۔ لغو قرار دینے کی مثال یہ ہے:

مثلاً رمضان کے روزہ کا کفار "غلام آزاد کرنا اور دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا" دونوں ہیں ظاہر ہے کہ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجر و تہنیہ زیادہ ہے اس کے باوجود شارع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر عدم کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجر و تہنیہ) اس شخص

کے بارہ میں لغو ہے جس میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے غرض مرسل میں وہ اوصاف (مصالح) جو علت بنتے ہیں، داخل ہوں گے جس کو شارع کی جانب سے لغو ٹھہرانا ثابت نہ ہو اور نہ ان کا اعتدال ثابت ہو۔

امام مالک نے مصالح مرسلہ سے زیادہ کام لیا ہے | اثمنہ فن میں امام مالک نے مصالح مرسلہ کے استعمال میں زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور

موقع و محل کے لحاظ سے بعض جگہ مذکورہ حدود و قیود کی پابندی کا بھی زیادہ لحاظ نہیں کیا ہے۔ اسی وجہ سے یہ اصول ان کی جانب منسوب ہے ورنہ اس کی نفس حقیقت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔  
 اصطلاح کے بارے میں امام مالک کے دلائل زیادہ زور دار ہیں مثلاً وہ امام مالک کے دلائل کہتے ہیں۔

(۱) شارع نے جن مصالح کا جنس احکام میں اعتبار کیا ہے جیسا کہ قیاس کے بارے میں تفصیل گزرتی ہے، چکی شارع کے اس اعتبار سے وسعت کا پتہ چلتا ہے۔

(۲) نئے احوال و مسائل کے استنباط میں صحابہؓ کی مثال موجود ہے کہ وہ مطلقاً مصالح کا اعتبار کرتے تھے وہ نہ زیادہ بحث و تمحیص میں پڑتے اور نہ کسی دلالت کی تلاش انھیں ہوتی تھی مثلاً کتابت قرآن، خلافت کے طریقہ انتخاب، محکمہ جاتی تقسیم، قید خانہ وغیرہ کی تعمیر، جمعہ کے نئے نئی اذان (موجودہ پہلی اذان) کا تقرر اور وہ اوقاف جو مسیٰ نبوی کے مقابل تھے مسجد کی تنگی کے وقت ان کے احکام میں وسعت وغیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ صحابہؓ نے مطلق مصلحت کے پیش نظر انھیں انجام دیا تھا حالانکہ نہ کوئی مثال موجود تھی اور نہ کوئی نظیر اس طرح گویا مطلق مصلحت کے اعتبار پر اجماع ہو گیا۔

امام مالک کے اس اطلاق کو نہ تسلیم کرنے والے فقہانوں نے ہر ایک کے دوسرے اثمنہ کے دلائل جو ابات دے رہے ہیں جو ان کی کتابوں میں مذکور ہیں وہ بھی اپنی جگہ دور بینی

اور انتہائی احتیاط پر دلالت کرتے ہیں مثلاً پہلی صورت میں مذکورہ دلیل کی بنا پر مطلق مصلحت کے

اعتبار کو جائز قرار دیا جائے تو اسی پر اعتبار کر کے لغو قرار دینے کی صورت بھی ملحوظ ہوتی چاہیے کیونکہ مصالح معتبرہ پر جس طرح قیاس کر کے اعتبار کیا جاسکتا اسی طرح لغو بھی کیا جاسکتا ہے (جس طرح دوسرے لغو قرار دیتے ہیں) ظاہر ہے کہ ایک ہی شے میں دونوں پہلو کا ملحوظ ہونا محال ہے رہ گیا صحابہ کا معاملہ تو وہ اسرار شریعت سے واقف اور روز احکام میں ماہر تھے ممکن ہے انہوں نے نوع اور جنس قریب وغیرہ میں شارع کے اعتبار کو سمجھ لیا ہو اور مصلحت کو اسی میں داخل قرار دے کر احکام کا استنباط کیا ہو۔

بہر حال ضرورت اور مصلحت کے مجبور کرنے کی صورت میں وسعت اور فراخی سے انکار نہیں کیا جاسکتا نہ ماننے والے فقہاء بھی کسی نہ کسی طرح مصلحت کا حصول اور مضرت کا دفعیہ کریں گے، مطلق مصلحت کو وہ تسلیم کریں یا نہ کریں۔

امام مالک کی اس وسعت پر بعض فقہاء نے سخت نکیر کی ہے جیسا فقہاء کے کام نکالنے کی تدبیریں کہ امام غزالی نے استحسان اور استصلاح دونوں کو ہوم دلائل

سے تعبیر کیا ہے لیکن مصلحت و ضرورت کے آگے سب سپر ڈالنے پر مجبور ہیں اور کسی نہ کسی تاویل کے ذریعہ مقررہ قاعدہ کے تحت لاکر اسلامی کاز کو آگے بڑھایا ہے جس طرح امام ابو حنیفہ کا استحسان قیاس کی ایک قسم قرار دیا جاتا ہے اس طرح امام مالک کا استصلاح بھی مندرجہ ذیل طریقہ پر قیاس کی ایک قسم بنایا جاسکتا ہے مثلاً قیاس کی دو قسمیں کی جائیں (۱) قیاس خاص (۲) قیاس عام (۱) قیاس خاص علت کو مدار بنا کر پیش آمدہ مسائل کا حکم کا ثابت کرنا۔

(۲) قیاس عام مطلق مصلحت کو شارع کی مقرر کردہ مصلحتوں پر قیاس کر کے صرف مصلحت کو مدار بنا کر حکم ثابت کرنا قیاس کی ایک تقسیم امام شافعی نے بھی دلیل کی قوت کے اعتبار سے کی ہے و دیگر (۱) قیاس علی۔ جس میں فرق کرنے والے وقت کا لغو ہونا معلوم ہو مثلاً کسی حکم کی تخصیص مرد کے ساتھ ہو تو اس میں یہ بات ظاہر ہو کہ حکم میں مقصود تخصیص نہیں بلکہ عورت اور مرد سب برابر ہیں۔

۱۔ منہاج الاسول الباب الثانی فی المردود۔

قیاس حنفی۔ جس میں فرق کرنے والے وصف کا لغو ہونا معلوم نہ ہو۔

امام احمدؒ نے ضرورت و مصلحت کے وقت حتی الامکان استحسان سے کام نکلانے کی کوشش کی اور پھر استصلاح کے ذریعہ کام چلایا ہے بلکہ بعض تشریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمدؒ نے امام مالکؒ سے بھی زیادہ وسعت سے کام لیا ہے حتیٰ کہ انھوں نے مصالِحِ مرسلہ کو کتاب و سنت اور اجماع کے عام حکم کو موقع و محل کے لحاظ سے تخصیص کرنے والا قرار دیا ہے۔ غرض جن حضرات نے استصلاح و استحسان کو ماخذ نہیں تسلیم کیا وہ پیش آمدہ مسائل کا استنباط قیاس کے تحت کرتے ہیں اس میں کچھ تنگی ضرور ہوتی ہے لیکن کام نہیں رکنا ہے۔

مصالِحِ مرسلہ سے کام لینے کے محل | مصالِحِ مرسلہ سے کام لینے کی زیادہ ضرورت اس شعبہ میں ہوتی ہے جس کا تعلق عمومی حیثیت سے معاشرہ کی

فلاح و بہبود سے ہے مثلاً جدید تقاضہ کے مطابق قوانین بنانا موقع و محل کے لحاظ سے ان کے نفاذ کے لئے مختلف تدبیریں اختیار کرنا اور سزائیں مقرر کرنا وغیرہ کبھی مصالِحِ مرسلہ کے پیش نظر ایسا حکم دینے کی بھی گنجائش ہوتی ہے جو کتاب و سنت کے عام حکم کے خلاف ہو مثلاً مذکورہ مثال کفر و اسلام کی جنگ میں ملت کی حفاظت و بقا کی خاطر خونِ مسلم ارزاں بنا دیا گیا تھا کہ اس کے بغیر دشمن کی پسپائی اور اس پر غلبہ پانا ناممکن تھا۔



(۷)

# استدلال

فقہ اسلامی کا ساتھ تو اس ماخذ استدلال ہے بہت سی صورتوں میں یہ اصطلاح سے بھی وسیع مانا جاتا ہے۔ لیکن اس کا تعلق استنباط کے کسی طریقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس میں تقریباً تمام وہ طریقے داخل ہیں جن سے فقہائے کام لیا اور براہ راست قیاس کے مذکورہ طریقوں سے متعلق وہ نہیں ہیں۔ فقہائے استدلال کی درج ذیل چند صورتیں بیان کی ہیں:-

(۱) نفع مند اشیا میں اصل اباحت اور نفع دینے والی چیزوں میں اصل اباحت ہے اور اور مضر اشیا میں اصل حرمت ہے نقصان دینے والی چیزوں میں اصل حرمت ہے۔

ثبوت میں قرآن حکیم کی چند آیتیں پیش کی جاتی ہیں مثلاً:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ الشَّيْءِ كَارِ فَرَمَاتِي سَبَّحُ اس لے زمین  
جَمِيعًا - (البقرہ ع ۳)

کی ساری چیزیں تمہارے لئے پیدا کیں۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي  
أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ  
الرِّزْقِ - (الاعراف ع ۳۱)

اے رسول ان لوگوں سے کہتے کہ اللہ کی نیتیں جو اس  
نے اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں

اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں؟

(وہ رسول) پسندیدہ چیزیں حلال کرتا اور گنہگار

عَلَيْهِمُ الْحَبَائِثُ (الاعراف ع ۱۹) چیزیں حرام ٹھہراتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس اصول سے وہیں کام لیا جائے گا جہاں قرآن و سنت اور اجماع فیصلہ سے

ظاموش ہوں۔



(۲۲) التلازم بین الحکمین | (۲۱) کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے حکم سے متعلق کرنا فقہاء کی اصطلاح میں اس طریق استدلال کو التلازم بین الحکمین

من غیر تعین علتہ“ کہتے ہیں اس کی چار شکلیں ہیں۔

(الف) یہ تعلق دو مثبت قضیہ بلکہ میں ہو اس طرح کہ ان دونوں میں مساوات کی نسبت ہو اور ایک دوسرے کے واسطے لازم ہوں مثلاً یہ کہ جو شخص طلاق دینے کا مجاز ہے وہ ظہار بھی کر سکتا ہے۔

(ب) یہ تعلق دو منفی قضیہ میں ہو جیسے شیم نیت کے بغیر جائز نہیں ہے اس لئے وضو بھی نیت کے بغیر جائز نہ ہو گا کیونکہ شیم بعض صورتوں میں وضو کے قائم مقام ہوتا ہے۔

(ج) پہلا مثبت اور دوسرا منفی قضیہ میں ہو مثلاً طریق استدلال یہ ہو کہ جو بات جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہو سکتی۔

(د) پہلا منفی اور دوسرا مثبت قضیہ میں ہو جیسے یہ طریقہ کہ جو جائز نہیں وہ ممنوع ہے امام مالک اور امام شافعی نے مذکورہ طریق استدلال سے کافی کام لیا ہے۔

(۲۳) استصحاب حال | (۲۴) پہلے کی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائے گی جب تک اس کے غلط ہونے کا ثبوت نہ مل جائے حال پر محض اس لئے حکم دیا جائے کہ ماضی میں یہی حکم

موجود تھا اور اس کے خلاف ثابت نہیں ہے فقہاء کی اصطلاح میں استصحاب حال اسی کا نام ہے  
تعریف یہ ہے:

ما ثبت فی الزمن الماضی فالاصل  
بقاءہ فی المستقبل  
گذشتہ جو بات ثابت ہو اسی کو باقی سمجھ کر  
وہی حکم دینا۔

دوسری تعریف یہ ہے۔

حکم بقاء امر محقق لہ  
یظن عدمہ لہ  
ایسے امر قطعی کے بقاء کا حکم کہ جس کے  
عدم کا گمان نہ ہو۔

مثلاً امام شافعی کہتے ہیں کہ جو شے غیر مسلمین سے نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ اس سے پہلے بالاتفاق وضو قائم تھا اسی حالت پر اب بھی باقی سمجھا جائے گا۔

مذکورہ طریق استدلال ہر ایسے حکم میں ہی کام دے سکتا جو پہلے سے بذریعہ دلیل ثابت ہو اور اب اس کے زوال میں شک ہو گیا ہو۔ امام شافعی کے نزدیک یہ حجت موجبہ ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک حجت دافعہ ہے، یعنی موجودہ حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے۔ جدید حقوق کا ثبوت نہ ہو گا۔ اختلاف کا اثر درج ذیل صورت میں ظاہر ہے:-

ایک شخص غائب اور مفقود لجر (کچھ پتہ نشان نہیں) ہے، امام شافعی اس کو تمام شرعی معاملات کے تصفیہ میں اس وقت تک زندہ سمجھیں گے جب تک اس کی موت ثابت نہ ہو جائے چنانچہ اسی بنا پر اس کی جائداد وراثت میں تقسیم کرنا جائز نہ ہو گا نیز اس کا کوئی مورث (جس کا یہ وارث ہے) مر جائے تو حصہ پانے سے محروم نہ کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ جائداد تو اس کی تقسیم نہ ہوگی لیکن ترکہ میں اس کا حق بھی نہ ثابت ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک ایسی حالت میں اس کو زندہ تصور کرنا موجودہ حقوق کے تحفظ کی حد تک (حجت دافعہ) صحیح ہے، جدید حقوق کے اثبات کے لئے (حجت موجبہ) صحیح نہیں ہے۔

(۴) استدلال کے دوسرے طریقے (۴) تتبع اور تلاش کے بعد بطریق استقراء حکم ثابت کرنا اس کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) استقراء تام۔ کسی ماہیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بنا پر کہ وہ حکم تمام جزئیات میں

ثابت ہے۔

(۲) استقراء ناقص۔ کسی ماہیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بنا پر کہ اس کے بعض جزئیات میں

حکم ثابت ہے مثلاً امام شافعی کہتے ہیں کہ وتر واجب نہیں کیونکہ وتر سواری پر ادا ہو سکتی ہے اور

ہر وہ نماز جو سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہ ہوگی۔

امام شافعی اس استدلال کے جواز میں حدیث پیش کرتے ہیں۔

نخن دحکم بظا ہر۔

ہم ظاہر ہوئے حکم لگاتے ہیں اس کو بعض احناف نے بھی تسلیم کیا

(۵) مختلف اقوال میں کتر کے بارے میں جو قول ہو وہ قبول کرنا۔

یہ ایسی صورت میں مقبول ہوگا جبکہ اقل (کتر) اکثر کا جز ہو، اس کے علاوہ اور کوئی دلیل

موجود نہ ہو مثلاً کتابی (اہل کتاب) کی دیت (خون بہا) کے بارے میں اختلاف ہے بعض فقہاء کا قول

ہے کہ مسلم کی دیت کا ثلث (ستہائی) واجب ہے، امام مالک کے نزدیک نصف ہے اور امام ابو حنیفہ

کہتے ہیں کہ مسلم کی دیت کے برابر اس کی بھی دیت ہے۔ ان اقوال کو جمع کرنے کے بعد امام شافعی

ثلث دیت کے قائل ہیں کیونکہ یہ اس کا جز ہے اور کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہے۔

(۶) کسی علت (دلیل) کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال۔

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ انتہائی تلاش کے بعد دلیل نہ ملنا اس کے نہ ہونے کا رجحان پیدا

کرتا ہے اور یہ رجحان عدم حکم کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ عدم دلیل عدم حکم کو مستلزم ہے۔ ایسی

صورت میں حکم دینا غلبہ ظن کی خلاف ورزی ہے حالانکہ یقین نہ ہونے کی صورت میں غلبہ پر عمل کرنا

واجب ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ طریق استدلال حجت نہیں ہے۔

(۷) ایسی علت سے استدلال جو اگرچہ مستقل نہ ہو لیکن کسی وصفِ فارق (فرق کرنے والا) کے

ملنے سے مستقل ہو جائے مثلاً امام شافعی مخصوص مقام پر ہاتھ لگنے کو ناقض وضو بتاتے ہیں اور

اس کو ایسی حالت پر قیاس کرتے ہیں جبکہ انسان ضرورت سے فراغت کر رہا ہو۔ امام ابو حنیفہ

اس استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

(۸) تعارضِ اشباہ سے استدلال کا طریقہ۔

ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت ہر ایک

کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہو تو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ کس کے ساتھ شامل کیا جائے اور کس کے

ساتھ نہ کیا جائے مثلاً ہاتھ میں کہنیوں تک دھونے کا مسئلہ ہے امام زفر کہتے ہیں کہ بعض غایتیں

۱۔ منہاج الاصول الكتاب الخامس وشرح مسلم الثبوت ص ۶۲۔

مُعْتَبَرًا (جس کی غایت بیان کی گئی ہو) میں داخل ہوتی ہیں جیسے قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ  
 واول سے آخر تک میں نے کتاب پڑھی (ظاہر ہے کہ آخری حصہ بھی پڑھنے میں داخل ہے۔  
 اور بعض غایتیں مُعْتَبَرًا (جس کی غایت بیان کی گئی ہے) میں نہیں داخل ہیں جیسے :-  
 ثَمَاتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ - روزہ رات تک پورا کرو۔

یہاں رات روزہ کی حد میں داخل نہیں ہے۔ ان دو صورتوں کی موجودگی میں وَآئِدٍ بَيْكُمُ اِنِّی  
 الْمَرْافِقِ (اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھوؤ) میں شبہ ہو گیا کہ کہنیوں کو دھونے میں شامل کیا جائے یا نہیں  
 اور شبہ سے چونکہ کوئی بات ثابت نہیں ہوتی اس بنا پر کہنیاں دھونے میں شامل نہ ہوں گی۔ امام  
 ابو حنیفہؒ اس استدلال کو نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک کہنیاں دھونا ضروری ہے اس کے بغیر وضو  
 نہ ہو گا کیونکہ یہ ایک ایسا عمل ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

(۹) ایسی علت سے استدلال جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو۔

مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کتابتِ حالتہ (جس میں غلام کو بدل کتابت فوراً دینا پڑے)  
 ناجائز ہے کیونکہ اس غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز ہے۔ یہ صورت ایسی ہی بن جائے گی جیسے  
 (شراب) پر کتابت ناجائز ہے اسی بنا پر کفارہ میں اس کو آزاد کیا جاسکتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ  
 کہتے ہیں کہ شراب پر کتابت شراب کی وجہ سے ناجائز ہے پھر مسکاتب بنانا، کفارہ میں آزاد کرنے  
 کے لئے کوئی رکاوٹ بھی نہیں ہے خواہ بدل کتابت فوراً دینا لے ہو اہو یا بعد میں دینا پڑے۔ اس  
 بنا پر کتابتِ حالتہ میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۱۰) تعدیل کا طریقہ۔

مالکی فقہ میں استدلال کا ایک اصول تعدیل ہے جس میں حالات و زمانہ کی تبدیلی سے  
 احکام کی تبدیلی پر بحث ہوتی ہے کہ جب لوگوں کے احوال بدل جائیں زمانہ بدل جائے تو وہ احکام  
 بھی بدل جائیں گے جو ان احوال و زمانہ پر مبنی تھے۔

لے نور الانوار بحث قیاس۔



قیاس کے مذکورہ متعلقہ مباحث کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ضمنی واجمالی طور پر فقہاء کی دو اصطلاحیں تعادل و ترجیح کی تشریح کر دی جائے تاکہ دلائل کے ٹکراؤ کی صورت میں وجہ نکالنا آسان ہو۔ تعادل و ترجیح۔ جب دو دلیلوں میں تعارض اور ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو اس طرح کہ ایک دلیل سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہو اور دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا ثبوت ہوتا ہو تو لازمی طور سے تعارض کے رفع کرنے کی صورت پیدا کی جائے گی اور دلیل کی نوعیت و کیفیت میں غور کر کے اس کی مناسبت سے تصفیہ کی صورت نکالی جائے گی

تعارض کی صورت میں ترجیح کے وجوہات | (۱) تعارض کی صورت میں دونوں دلیلیں جب برابر درجہ کی ہوں اور ایک کو دوسری پر کسی حیثیت سے

برتری نہ حاصل ہو تو فقہاء کی اصطلاح میں تعادل کہتے ہیں۔

(۲) دلیل کو مقررہ اصول و ضوابط پر پرکھنے سے برتری کی صورت نکل آتی ہے تو اسے

”ترجیح“ کہتے ہیں۔

قرآن حکیم میں اگر تعارض کی صورت کا شبہ ہوتا ہو تو موقع و محل کی تعیین اور تقدیم و تاخیر کی واقفیت سے آسانی یہ شبہ رفع ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں تعارض کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ سنت کو روایت و درایت کے مقررہ اصول پر جانچنے سے بڑی حد تک اس کا تعارض دور کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اجماعی فیصلوں میں بھی موقع و محل کی تعیین اور حالات و زمانہ کی تبدیلی سے واقفیت کے بعد یہ دشواری رفع ہو سکتی ہے۔ دراصل تعارض کا محل قطعی دلائل نہیں ہیں بلکہ ظنی دلائل ہیں چنانچہ قیاسی دلیلوں کے ٹکراؤ کی صورت میں فقہاء نے یہ اصول مقرر کئے ہیں:

(۱) قوت اثر۔ دونوں دلیلوں میں غور کیا جائے گا کہ اثر کے لحاظ سے کونسی دلیل قوی

جو قوی ہوگی اسی کو ترجیح دی جائے گی مثلاً قیاس اور استحسان میں تعارض ہو تو استحسان کو ترجیح حاصل ہوگی جیسا کہ تفصیل گذر چکی۔

(۲) قوت ثبات۔ جو وصف دلیل (علت) بن رہا ہے حکم پر اس کے ثبوت اور لزوم



قوت کو دیکھا جائے گا جیسے رمضان کے روزہ کی نیت میں رمضان کے معین کرنے کا مسئلہ ہے۔ چونکہ اللہ کی جانب سے اس کا محل متعین ہے اس بنا پر نیت میں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وصف زیادہ ثابت ہے بہ نسبت فرضیت کے (کیونکہ جن جن صورتوں میں بھی تعین پایا جاتا ہے مثلاً: امانت، غصب کا مال بیچی ہوئی چیز وغیرہ ان سب میں نیت کے بغیر ذمہ داری سے سبکدوشی ہو جاتی ہے) امام شافعیؒ کے نزدیک تعین نیت ضروری ہے کیونکہ روزہ فرض ہے اور وصف فرضیت کی وجہ سے وہ قضا پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح قضا میں تعین ضروری ہے اسی طرح ادا میں بھی ہوگی۔

(۳) کثرت اصول۔ ایک قیاس کا ایک مقیس علیہ ہو اور دوسرے قیاس کے دو ہوں یا کئی ہوں تو دوسرے کو ترجیح دی جائے گی مثلاً سر کے مسح میں تثلیث (تین مرتبہ) مسنون نہیں ہے کیونکہ اس کے اصل (مقیس علیہ) موزہ پر مسح۔ جبیرہ (دو لکڑی جو ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی جاتی ہے) پر مسح اور تمم ہیں ان میں کسی میں تثلیث نہیں ہے امام شافعیؒ تثلیث کے قائل ہیں اور غسل دھونے پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اعضاء کے دھونے میں تثلیث ہے مسح میں بھی ہے۔

(۴) عدم عدم کے وقت۔ دو قیاس ایسے ہوں کہ ایک میں علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ اس قیاس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی جس میں صرف وجود کا لحاظ ہو کہ علت پائی جائے تو حکم پایا جائے۔ عدم کا لحاظ نہ ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ مثلاً مذکورہ صورت کہ مسح میں تکرار مسنون نہیں کیونکہ جس جگہ مسح نہیں ہوتا وہاں تکرار مسنون ہے (چہرہ وغیرہ) امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تکرار مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہے لیکن اس کو اس طرح نہیں کہہ سکتے ہیں کہ جو رکن نہ ہو اس کا تکرار مسنون نہیں ہے اس لئے کہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں ہے باوجود اس کے تکرار مسنون ہے۔

(۵) ترجیح بالذات۔ ترجیح کی دو قسموں میں جب تعارض ہو تو بالذات کو بالوصف پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے بکری چھین لی اور اس کو ذبح کر کے پکالیا تو

مالک کا حق بکری سے ختم ہو جائے گا اور چھیننے والے کو تاوان دینا پڑے گا۔ اگر اصل بکری کو دیکھا جائے تو وہ مالک کی ہے مناسب ہے کہ مالک اس کو لے لے اور نقصان غاصب سے وصول کر لے اور اگر اس پر نظر کی جائے کہ پکانا اور بھوننا وغیرہ غاصب کے فعل ہیں تو اس کا تقاضا ہے کہ بکری غاصب کے پاس رہے اور وہ اس کی قیمت ادا کر دے دوسری جانب کو اس بنا پر ترجیح ہوگی کہ پکانے کا فعل بکری کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ہر حیثیت سے وہ پکی ہوتی موجود ہے اس طرح غاصب کا فعل بمنزلہ ذات کے ہو گیا بخلاف مالک کے حق کے کہ اب وہ بکری کے ساتھ صرف اس وجہ سے قائم ہے کہ وہ پہلے مالک تھا لیکن چونکہ بکری کا نام بدل گیا منافع بدل گئے اس بنا پر گویا اس کی حقیقت بدل گئی اور بکری کی ذات بمنزلہ وصف بن گئی امام شافعیؒ اس ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے اور مالک کا حق بکری کی ذات کے ساتھ ہر صورت میں قائم بتاتے ہیں

(۶) ترجیح غلبہ اشباہ کے ساتھ۔ ایک کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں ہیں اور دوسرے کے ساتھ مشابہت کی ایک وجہ ہے تو احکام میں کئی وجہ والی مشابہت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ مثلاً بھائی ہے اس کو باپ اور بیٹے دونوں کے ساتھ اس بات میں مشابہت ہے کہ جس طرح وہ دونوں منکر میں یہ بھی ہے لیکن چچا کے بیٹے کے ساتھ کئی حکم میں مشابہت ہے (۱) زکوٰۃ جس طرح چچا کے بیٹے کو دینا جائز ہے بھائی کو بھی دینا جائز ہے (۲) کسی شخص کی بہو (بیٹے کی بیوی) کا نکاح جدائی کے بعد جس طرح اس کے چچیرے بھائی سے جائز ہے حقیقی بھائی سے بھی جائز ہے (۳) شہادت چچیرے بھائی کے لئے مقبول ہے اسی طرح حقیقی بھائی کے لئے مقبول ہے۔

ان وجوہات کی بنا پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھائی کو چچیرے بھائی کے ساتھ شامل کرنا زیادہ بہتر اور مناسب ہے۔ چنانچہ جب ایک بھائی اپنے بھائی کا دغلامی کی صورت میں مالک بنا تو اس کو آزاد نہ ہونا چاہیے جس طرح چچیرے بھائی اگر مالک ہو تو آزادی کا حکم نہ دیا جائے گا اس صورت میں اگر باپ اور بیٹے کے ساتھ مشابہت کو ترجیح دی جاتی تو اس کی آزادی کا حکم دیا جاتا کیونکہ یہ دونوں جب مالک ہوتے ہیں تو آزادی کا حکم دیا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اس وجہ ترحیح کو نہیں تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کا شمار وہ ترجیحاتِ فاسدہ میں کرتے ہیں۔

(۷) ترحیح بالعموم۔ جب کئی وصف علت بن سکتے ہوں تو اس وصف کے علت بنانے کو ترحیح دی جائے گی جس میں عمومیت زیادہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً سود کی علت امام شافعیؒ کے نزدیک طعم دکھانے کی چیز ہونا، ہے وہ کہتے ہیں کہ طعم زیادہ عام ہے تھوڑی بہت جتنی بھی چیز ہو یہ سب کو شامل ہے۔ بخلاف قدر و جنس کے (یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سود کی علت ہے) کہ وہ اسی مقدار کو شامل ہو گا جو کیل کی مقدار ہو اس سے کم کو نہ شامل ہو گا۔

(۸) ترحیح بقلۃ الاوصاف۔ کئی وصف علت بن سکنے کی صورت میں اس وصف کو علت بنائیں گے جس کے وصف کم ہوں اور اس بنا پر وہ آسانی کے ساتھ منضبط ہو سکے۔ سود کی علت میں طعم یا ثمنیت کو اس بنا پر ترحیح حاصل ہو گی کہ وہ قدر اور جنس کے مقابلہ میں کم اوصاف والے ہیں اور انضباط آسان ہے۔ امام ابو حنیفہؒ ان دونوں وجہ ترحیح کو نہیں مانتے اور ترجیحاتِ فاسدہ میں شمار کرتے ہیں۔

ذیل میں مسلک کے ثبوت کے چند طریقے ذکر کئے جاتے ہیں۔  
مسلک کے ثبوت کے چند طریقے  
قبل اپنے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں:-

(۱) علت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علت پیش کرتے ہیں اور اس کے ذریعہ تائید و تقویت حاصل کرتے ہیں۔

(۲) کسی علت سے جو دوسرا حکم ثابت ہے اس کو نظیر میں پیش کر کے اس حکم کے ثبوت کو تقویت پہنچاتے اور علت کو بر محل قرار دیتے ہیں۔

(۳) دوسری علت اور دوسرے حکم کو نظیر میں پیش کر کے علت اور حکم دونوں کی تائید حاصل کرتے ہیں۔

(۴) حکم کو ثابت کرنے کے لئے ایک علت کو چھوڑ کر دوسری علت پیش کرتے ہیں اس صورت میں پہلی علت کا ثبوت مقصود نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت مقصود ہوتا ہے۔  
بعض فقہاء جو تھی صورت کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔

اصول فقہ کی مروجہ کتابیں عمہ مآئناظرانہ انداز میں مرتب کی گئی ہیں اس بنا پر کہیں کہیں اصل حقیقت تک رسائی دشوار ہے اب زمانہ بدل چکا ہے پرانی شراب کے لئے نئے جام کی ضرورت ہے ہر ترتیب بدل کر اس انداز سے مرتب کرنا چاہیے کہ بدلے ہوئے رجحان اور تقاضا کو اپنے اندر سمو سکے نیز ذہنی و فکری ارتقار کا ساتھ دے سکے۔



(۸)

## ماقبل کی شریعت

فقہ اسلامی کا آٹھواں ماخذ ما قبل کی شریعت ہے۔ اس سے ما قبل کی شریعت بحیثیت ماخذ مراد منقول من اللہ ہدایت کے تمام وہ راستے اور طریقے ہیں جو دوسری امتوں کے پاس موجود و محفوظ تھے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عمل فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ اس میں وہی باتیں داخل ہوں گی جو الہی حکمت اور اس کے بنیادی اصول کے موافق تھیں اور جن باتوں میں انسانی اغراض و مفادات تصرفات کر دئے تھے یا وہ حالات و زمانہ کے تقاضے کے مناسب نہ رہ گئی تھیں۔ ان کے قبول کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ وہ ماخذ بن سکتی ہیں، دراصل بنیادی تعلیمات میں تمام شریعتوں کے اتفاق کے باوجود قومی مزاج اور حالات و تقاضا کی مناسبت سے ان کے راستے اور طریقوں میں اختلاف ہوتا تھا، اس لئے ہر بعد میں آنے والی شریعت اپنے ماسبق کی ان ہی باتوں کے قبول کرنے پر مامور تھی جو بدلے ہوئے حالات کا سراپا بن کر الہی حکمت (منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ) کو بروئے کار لانے میں مددگار ثابت ہوتی تھیں۔

قرآن حکیم سے اس کا ثبوت | قرآن حکیم سے ما قبل کی شریعتوں کا ثبوت یہ ہے:

انبیاء اور ان کی شریعتوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ کو حکم دیا گیا

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ

یہ ہی وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت

۱۔ کتاب التحقیق ص ۲۰۱۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر



فِيهِدُكُمْ لِقَابِ اللَّهِ (الانعام ۱۰۷) کی ان کے ہدیٰ کی آپ اتباع کیجئے  
 ہدیٰ کی تشریح فقہاء نے یہ کی ہے:-  
 والهدى اسم للايمان والشرائع  
 جميعا لان الاهتداء يقع بالكل  
 فيجب عليه اتباع  
 شرعهم۔  
 ہدیٰ ایمان (بنیادی اصول) اور شرائع  
 (راستہ اور طریقہ) سب کو شامل ہے کیونکہ  
 ہدایت پلنے کا تعلق سب سے ہے اس لئے  
 ان (انبیاء کی شریعت) کا اتباع واجب ہے۔

دوسری آیت میں ہے:-

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى  
 بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ  
 وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى  
 وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا  
 تَتَفَرَّقُوا فِيهِ (شوری ۱۷۴)  
 اللہ نے تمہارے لئے وہی الدین مقرر کیا  
 جس کی وصیت نوحؑ کو کی گئی تھی اور جس پر چلنے  
 کا حکم ابراہیمؑ اور موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو دیا تھا۔  
 ان سب کی تعلیم یہی تھی کہ "الدین" کو قائم  
 رکھو اور اس میں الگ الگ نہ ہو۔

ملت ابراہیمی کی اتباع کا حکم اس آیت میں ہے:-

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ  
 إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا (النحل ۱۲۵)  
 ہم نے آپ کو وحی بھیجی کہ آپ ملت ابراہیمی  
 کی اتباع اور پیروی کیجئے۔

اسی طرح قصاص نہ وود وغیرہ سے متعلق ما قبل کی شریعتوں کے بہت سے جزوی احکام  
 قرآن حکیم میں موجود ہیں۔

رسول اللہ کے طرز عمل سے شہادت  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے بھی اس کا ثبوت  
 ملتا ہے، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ اگر کسی بات کے متعلق

براہ راست وحی نہ آتی تو آپ اہل کتاب (یہودی و نصاری) کے طور طریقوں پر عمل کرنا پسند

لے التقریر والتجیر۔

اتے تھے:

مسند امام احمد بن حنبل میں ایک اور روایت ہے جس میں اہل کتاب کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ  
ثانہ جاہلیت کی ہر اچھی باتوں پر عمل کا ثبوت ملتا ہے۔

يعمل في الاسلام بفضايا  
الجاهلية<sup>۱</sup> اسلام میں زمانہ جاہلیت کی اچھی باتوں پر عمل کیا  
جاتا تھا۔

اسی بنا پر محدثین نے فرمایا ہے:

وان شرع من قبلنا يلزمنا  
مالم ينقض الله بالانكار<sup>۲</sup> پہلی شریعتوں پر عمل کرنا ضروری ہے جب تک  
وحی الہی کی طرف سے اس پر نکرہ نہ کی جائے۔

اخذ واستفاده حالات و زمانہ کے | یہ اخذ و استفادہ کن باتوں اور طریقوں میں تھا۔ اس کی صراحت  
تقاضے پر محدود تھا | اس عبارت سے ہوتی ہے۔

فان مصالح العباد قد يتفق وقد  
تختلف فيجوز ان يكون الشيء  
مصلحة في زمان النبي الاول دون  
الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون  
مصلحة في زمان الاول والثاني و  
يجوز ان يختلف الشرائع ويتفق<sup>۳</sup> اور طریقے بدل گئے ہوں۔

اس بنا پر یہ استفادہ حالات و زمانہ کے تقاضے کی مناسبت پر موقوف تھا، اور انہیں باتوں  
میں تھا جن کی حالات و مصالح اجازت دیتے تھے۔ چونکہ ماقبل کی شریعتوں سے استفادہ رسول اللہ  
کے زمانہ میں ہوا تھا اور آپ نے اس کی قانونی حیثیت تسلیم فرمائی تھی اس لئے اس کی حیثیت "سنت"  
کی قرار پائے گی اور یہ ماخذ سنت ہی میں داخل سمجھا جائے گا، یہی بات کہ تدوین فقہ کے زمانہ میں

مسند امام احمد بن حنبل ج ۳ از امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی ص ۲۶ عینی ۲۔ ۳ کتاب التحقيق ص ۲۱

فقہائے یہود و نصاریٰ وغیرہ کے فقہ سے باقاعدہ استفادہ کیا ہو تو اس کا ثبوت اب تک فراہم نہیں ہو سکا جیسا کہ اس تفصیل سے ظاہر ہے۔

کچھ ممانعتیں اس قسم کی میں جن سے شبہ ہو تو  
کیا اسلامی فقہ دوسرے مذہبی قوانین سے ماخوذ ہے؟  
ہے کہ ممکن ہے فقہائے الہی حکمت اور نبیادی

اصول کے تحت کہیں کہیں جزوی استفادہ کیا ہو لیکن اس قسم کی حقیقت مماثلت یقین کے لئے کافی نہیں ہے چنانچہ اس سلسلہ میں عموماً تین مذاہب کے فقہ سے اثر قبول کرنے کا ذکر کیا جاسکتا ہے:

(۱) پارسی مذہب

(۲) عیسائی مذہب

(۳) یہودی مذہب

(۱) پارسی فقہ اور اسلامی فقہ میں مماثلت و مشابہت اب تک نہیں ثابت ہو سکی۔ دو چار باتوں کا دونوں میں اشتراک (مثلاً نماز، مسکواک وغیرہ) اثر پذیر سی کی دلیل نہیں بن سکتا، بلکہ محققین کی رائے ہے کہ فقہ اسلامی کی تدوین کے زمانہ میں پارسیوں کے مذہبی قوانین کا نظم و ترتیب کے ساتھ وجود ہی نہ تھا۔

(۲) عیسائی مذہب میں دین و دنیا کی تفریق سے اس کی اور اسلام کی مغایرت ظاہر ہے پھر اس میں مذہبی احکام و قوانین نہایت کٹھن سے اور محدود ہیں جو زندگی کے تمام گوشوں پر کیا معمولی حصوں پر بھی حاوی نہیں ہیں، اور وہ بڑی حد تک پوپ کے وقتاً فوقتاً صادر کردہ احکام پر مبنی ہیں۔ قانون جبر واکرہ وغیرہ جن کے بارے میں بعض کا خیال ہے، میں کسی درجہ کی مماثلت فقہ کی اثر پذیر سی کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہاں اس بات کا کافی ثبوت موجود ہے کہ کلیسائی قانون کو خود اسلامی فقہ نے ملک شام وغیرہ (جہاں عیسائیوں کی حکومت تھی) میں متاثر کیا ہے۔

(۳) یہودی مذہب کے احکام سے فقہ کی مماثلت ضرور بیان کی جاتی ہے، مثلاً تالمود (یہودی فقہ) میں عیسائی مذہب کی طرح عبادات اور قانون میں تفریق نہیں ہے بلکہ مذہبی قوانین دونوں

کو شامل ہیں اور وحی الہی ان کا ماخذ ہے، نیز اسلامی فقہ کی طرح موثق گمانی کار جہان بھی اس میں پایا جاتا اور مسائل کے استنباط میں اجتہاد کو دخل مانا جاتا ہے، ان کے علاوہ بعض اور جزئی تشریحات میں مشابہت بیان کی جاتی ہے، مثلاً تالمود کے چند احکام جو فقہ سے مناسبت رکھتے ہیں، یہ ہیں:-

(۱) اگر کوئی شخص راستہ چلتے روٹی وغیرہ غذا کے ٹکڑوں پر سے گزرے تو اسٹھیں ایک طرف ہٹا دے اور روندنے سے بچائے۔ (ج ۲ ص ۱۶۰)

(۲) یوم کفارہ کا روزہ رکھنے پر بچوں کو مجبور نہ کیا جائے، بلکہ مقررہ عمر سے دو ایک سال قبل سے اس کا عادی بنا یا جائے (ج ۵ ص ۲۵۰)

(۳) اسی طرح تالمود کے مختلف مقامات میں نیم آزاد اور غلام کا ذکر ملتا ہے۔

(۴) تالمود (ج ۹ ص ۵۴) میں طلاق بالمعاوضہ کا ذکر ہے۔

(۵) لفظ (پڑی ہوئی چیز) کے متعلق احکام ج ۱ ص ۸۵ میں ہیں۔

(۶) قاضی اور گواہ بننے کی صلاحیت ان لوگوں سے سلب ہو جاتی ہے جو سود پر قرض دیتے

ہیں نیز نرد کھیلتے اور شرط کر کے کیوتیوں کو اڑاتے ہیں (ج ۱ ص ۵۵)

(۷) عورت کے حقوق اور نفقہ کی تفصیل ج ۸ ص ۸۰ میں ہے۔

تمام الہامی مذاہب اور شرائع میں | لیکن اس قسم کی مشابہت سے اخذ و استفادہ کا

جزوی مماثلت ضروری ہے | ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ ایسی باتوں کا ان تمام مذاہب

لے تالمود سے مراد ثنا اور اس کی شرح گمارد کا مجموعہ ہے۔ تو ریت یا حضرت موسیٰ کی تعلیم کا وہ روایاتی مفہوم جو

دوسری صدی کے آخر میں یہودیوں میں پایا جاتا تھا، اس کے ثبوت کو ثنا کہتے ہیں اس کے چھ باب ہیں۔

(۱) سراسیم، نماز و عبادت اور زراعت و مال گزاری (ذکوٰۃ) (۲) معیدہ یوم سبت (ہفتہ کا دن) ایام عبید

روزہ کے احکام (نسیم قانون ازدواج دہم) تسکین قانون دیوانی و فوجداری (۵) قریم۔ قربانی اور کھانے

پینے کے احکام (۶) طہورانت پاکی و ناپاکی کے احکام۔

اس تالیف کے دواڈیشن ہیں (۱) تالمود ویر و سلم تقریباً چوتھی صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے۔

(۲) تالمود بابل جو اس سے زیادہ ضخیم ہے اور پانچویں و چھٹی صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے۔



میں پایا جانا ضروری ہے، جو ایک ہی درخت کی شاخیں ہیں اور جن کا سرچشمہ ایک ہے یہ یہود بھی ملت ابراہیمی کی شاخ ہے اور اسلام بھی، اس لئے ان دونوں میں اس قسم کی جزوی مماثلت کا ہونا یقینی ہے، اس میں اخذ و استفادہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

وہ روایتیں جن سے اخذ و استفادہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اور ان کا جواب استفادہ کی ممانعت ثابت کی جاتی ہے، مثلاً یہ واقعہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہود کی کچھ باتیں نقل کر فی چاہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

امتھو کون انتم کما  
تھوکت ایہود والنصارى  
لقد جئتم بھا بیضاء  
نقیة و لو کان موسیٰ  
حیا ما وسعہ الا اتباعیؑ

کیا تم متحیر ہو اپنے دین اور کتاب کے بارہ میں  
غیر مطمئن ہو، جیسا کہ یہود و نصاریٰ نے متحیر ہو کر  
دوسری طرف رخ کر لیا ہے، میں تمہارے پاس  
صاف اور واضح شریعت لے کر آیا ہوں (جو ہر قسم  
کے شکوک و شبہات اور نقص سے خالی ہے) اگر

موسیٰ علیہ السلام (صاحب شریعت) زندہ ہوتے  
تو ان کو بھی میری اتباع کے بغیر چارہ نہ تھا۔

اس کا جواب حدیث کے الفاظ میں موجود ہے۔ دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثر پذیر  
کی مرعوبانہ ذہنیت پر پابندی لگانا چاہتے تھے، جو وہود و نصاریٰ کی رعایت کئے بغیر حق و ناحق ہر  
بات میں اخذ و استفادہ کا سلسلہ شروع کر دیتی ہے، جیسے آج کل یورپ کی اندھی تقلید کی  
جاتی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کا یہود کی باتوں کے بارے میں "تعجباً" (وہ ہمیں اچھی معلوم ہوتی  
ہیں) کہنا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے جواب میں لقد جئتم بھا بیضاء نقیة،  
ارشاد فرمانا خود اس کا ثبوت ہے جب حضرت عمرؓ جیسے غیور اور جلیل القدر انسان کو (جو یہود کو خاطر  
میں بھی نہ لاتے تھے) یہود کی بعض باتیں پسند آگئی تھیں تو دوسروں کے لئے اندھی تقلید اور مرعوبانہ

اہ فقہ کی تشکیل و آغاز کا معمہ اصل فرانسسیسی ترجمہ ڈاکٹر حمید اللہ معارف بابت مارچ و اپریل ۱۹۵۸ء۔





(۹)

## تعاؤل

فقہ اسلامی کا لواں ماخذ تعامل ہے۔

صحابہ کا تعامل حجت ہے | اس سے مراد رسول اللہ کے اصحاب کا عمل درآمد ہے، فقہائے تدوین

قانون کے مرحلہ میں اس سے بہت استفادہ کیا اور اس کو سنت میں شمار کر کے بطور ماخذ استعمال کیا ہے۔ سنت کے باب میں کسی قدر تفصیل گذر چکی، مزید وضاحت موقع کی مناسبت سے درج ذیل ہے۔

صحابہ کرامؓ وہ ہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی سے براہ راست تعلیم و تربیت حاصل کی تھی، آپ کی فکری و عملی زندگی کو اپنی زندگی میں رچایا اور بسایا تھا، جو کچھ جس طرح آپ سے سنایا آپ کو کرتے دیکھا، بعینہ اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوئے، اگر کہیں شبہ ہو گیا تو رسول اللہ سے پوچھ کر تشفی کرنی۔ ان میں کچھ اصحاب ایسے بھی تھے جو قانونی معاملات میں خصوصیت سے ممتاز تھے اور ان کے بارے میں رسول اللہ کی زبان مبارک کی شہادت بھی موجود ہے۔

ایسی حالت میں ان سے بڑھ کر مزاج شناس نبوت اور کون ہو سکتا ہے؟ ان کی رائے اور عمل کے مقابلہ میں کسی کی رائے اور عمل کو اہمیت نہیں دی جاسکتی اور مجموعی حیثیت سے ان کے قول اور فعل کو معیار تسلیم کرنے میں کسی اصول کلی پر زور نہیں پڑتی بلکہ یہ تو عین مقصد نبوت کے مطابق ہے، کیونکہ نبوت اس پر بھی مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت تیار کر دے جو اس کے بعد ہر حیثیت سے اس کی تعلیمات کی محافظ اور اس کے مقاصد کی تکمیل کر سکے۔ یہ ظاہر ہے کہ "نبی" جملہ انسانی ضروریات اور آئندہ پیش آنے والے واقعات کی تعلیم نہیں دے سکتا، البتہ

اس کے ارشادات میں ایسے اصول کلیہ ضرور ہوتے ہیں جن سے نئے مسائل کا استنباط کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ نبی کی تیار کردہ جماعت مزاج شناس نبوت ہوتی ہے اس لئے وہی بعد میں اس فرض کو انجام دینے کا حق رکھتی اور اس کی انجام دہی قبولیت کے معیار پر ٹھیک اتر سکتی ہے۔ اس لئے فقہائے تعامل صحابہ کو حجت تسلیم کیا ہے۔

آیات واحادیث سے اس کا ثبوت مندرجہ ذیل آیت سے صحابہ کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ  
الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ  
وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ  
رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا  
عَنْهُ - (التوبة ۱۳ع)

مہاجرین و انصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے  
سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ  
لوگ جنہوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی  
اتباع کی ان سب سے اللہ راضی ہوا اور وہ اللہ  
سے راضی ہوئے۔

اس آیت میں "رضی اللہ عنہم ورضوانہ" کا جملہ صحابہ کے "تعامل" کو ماخذ قرار دینے کے بارے میں نہایت اہم دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے، بالخصوص "رضوانہ" جو الہی حکمت کے ساتھ ان کے تعامل کی ہم آہنگی پر دلالت کرتا ہے۔

ان احادیث سے تعامل کے ماخذ ہونے پر روشنی پڑتی ہے:-

ما من نبی بعثہ اللہ فی امۃ  
قلی الا کان لہ فی امۃ حواریون  
واصحاب یاخذون بسنتہ  
ویقتدون بامرہ

جس نبی کو بھی اللہ تعالیٰ نے مجھ سے پہلے بھیجا،  
سب کی امت میں اس کے مددگار اور اصحاب  
تھے جو نبی کی سنت کو حاصل کرتے اور اس کے  
حکم کی اقتدا کرتے تھے۔

دوسری حدیث میں ہے:-

لہ مسلم و مشکوٰۃ کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة

فعلیکم بسنتی و سنتی الخلفاء تم لوگ میری سنت اور خلفاء راشدین کی  
الراشدین الہدیٰ تمسکوا سنت کو لازم پکڑو، مضبوطی کے ساتھ اس پر  
بہا و عضو علیہا بالنواجذ۔ جے رہو اور اس سے رہبری حاصل کرو۔

ایک اور روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور سند اور معیار صحابہؓ کا تقابل  
پیش کیا وہ یہ ہے:

ما انا علیہ واصحابی یٰۤا حسب راستہ پر میں اور میرے اصحاب ہیں وہی حق ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

اولک اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں جو دل

علیہ وسلم کانوا افضل ہذا کی نیکی، علم کی گہرائی، تکلف کی کمی میں اس امت

الامۃ ابرہا قلوبا واعماقہا کے افضل ترین لوگوں میں ہیں، انھیں اللہ تعالیٰ

علما و اقلہا تکلفا اختارہم اللہ نے اپنے نبی کی صحبت اور اپنے دین کے قائم

لصحبتہ نبیہ و لا قامتہ دینہ، کرنے کے لئے منتخب فرمایا ہے۔ تم لوگ ان

فاعرفوا لہم فضلہم واتبِعوہم کے فضل کو پہچانو، ان کے نقش قدم کی پیروی

علی اثرہم و تمسکوا بما استطعتم کرو اور ان کے اخلاق اور ان کی سیرت کو جہاں

من اخلاقہم و سیرتہم فانہم تک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑو یہی لوگ

کانوا علی الہدیٰ المستقیمین۔ ہدایت مستقیم پر ہیں۔

صحابہ کی زندگی پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس ہمہ گیر اور عمیق تبصرہ کے بعد اور کسی

شہادت کی ضرورت نہیں باقی رہتی ابرہا قلوبا اعماقہا علما اقلہا تکلفا

زندگی میں سادگی، دل کی پاکیزگی، علم میں گہرائی، یہ وہ اوصاف ہیں کہ جن سے قوموں کی تاریخ

بنتی ہے۔

۱۔ ابوداؤد و ترمذی ۲۔ ترمذی۔ ۳۔ زرین و مشکوٰۃ کتاب الاعتصام ۱۶

تعالیٰ کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک اصول فقہ  
تعالیٰ کے بارے میں فقہاء کا مسلک  
میں مذکور ہے۔

اجماعاً فیما شاع فسکتوا  
جو بات تمام صحابہؓ میں عام طور پر شائع ہو یا جس  
مسلمین ولا یجب اجماعاً فیما  
کو انہوں نے مان لیا ہو اس کی اتباع واجب ہے  
ثبت الخلاف بینهما  
اور جس میں کچھ اختلاف ہو اس میں واجب نہیں ہے۔  
یہ اس لئے کہ صحابہؓ میں جو بات عمومی حیثیت سے بلا تکیہ پائی جائے گی اس کی حیثیت اجماع  
کی ہوگی، اور جب اجماع ہر دور کا حجت ہوتا ہے تو صحابہؓ کا اجماع بدرجہ اولیٰ حجت ہوگا۔  
فقہائے شیخین (حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ) کے کسی بات میں متفق ہونے کو بھی عمومی  
حیثیت دی ہے اور اس کا اتباع ضروری قرار دیا ہے۔  
کل ما ثبت فیہ اتفاق الشیخین ہر وہ بات جس میں شیخین کا اتفاق ثابت ہو اس کی  
یجب الاقتداء بہ<sup>۲</sup>  
اقتداء واجب ہے۔  
اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تدوین قانون میں اشخاص کے انتخاب میں کمیت کے مقابلہ  
میں کیفیت کا زیادہ لحاظ کیا جاتا ہے، یعنی اشخاص کو تو لاجاً جاتا ہے، گنا نہیں جاتا ہے۔

نویح و تلویح فی تقلید الصحابی۔ ۲ ایضاً



(۱۰)

# مسئلہ شخصیتوں کی رائیں

فقہ اسلامی کا دسواں ماخذ "مسئلہ شخصیتوں کی رائیں" ہیں۔

اس میں اقوال فتاویٰ، ثالثی، عدالتی فیصلہ، سرکاری وغیر سرکاری ہدایتیں سب داخل ہیں، مگر مرکزی حیثیت صحابہ کی رائیوں کو حاصل ہوگی، چنانچہ رسول اللہ نے ان کے بارے میں فرمایا:-

اصحابی کالنجوم بایہم  
میرے صحابی مثل ستاروں کے ہیں، ان میں سے  
اقتل بیتہم اہتدایتہم  
جس کی اقتداء کر لو گے ہدایت مل جائے گی۔

فقہائے صحابہ کرام سے اخذ واستفادہ کے یہ دلائل بیان کئے ہیں:-

صحابہ کی رائیوں کے مستند ہونے پر دلائل

لان اکثر اقوالہم مسموعہ محضرة  
الرسالة وان اجتهدوا فرائہم اصوب  
لانہم شاہد واموارد النصوص  
و لتقدمہم فی الدین وبرکتہ صحبہ  
النبی صلی اللہ علیہ وسلم و کونہم  
فی خیر القرون۔  
ان کے اکثر اقوال زبان رسالت سے سنے ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے اجتہاد بھی کیا ہے تو ان کی رائے زیادہ سائب ہے کیونکہ انہوں نے نصوص کے موقع و محل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انہیں تقدم حاصل ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے فیضیاب ہوئے ہیں، ان کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا۔

الحزرینؒ تو صحیح و تلویح فی تقلید الصحابی۔

لأنهم شاهدوا احوال التنزيل کیونکہ انھوں نے قرآن مجید کے نزول اور  
 و اسرار الشریعۃ

ومعرفة اسباب التنزیل ان کو اسباب تنزیل کی معرفت حاصل ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر اگر وہ اپنی رائے سے بھی کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں  
 بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق ہوتی ہے۔

فقہانے صحابہ سے اخذ و استنباط کے بارے میں ان کے علم و فضل، تقویٰ و طہارت کے  
 لحاظ سے درجے قائم کئے ہیں، نیز ان کے بارے میں رسول اللہ کی شہادت اور قانونی امور میں  
 ان کی خصوصیت کا بھی لحاظ رکھا ہے، تفصیل اصول کی کتابوں میں موجود ہے۔

ظاہر ہے کہ سب انسان یکساں نہیں ہوتے اس لئے سب صحابہ بھی یکساں نہیں تھے اس  
 لئے قانونی امور میں ان صحابہ کی رائے زیادہ وزنی ہوگی جن کی طرف اس عبارت میں اشارہ ہے:

الذین امنوا اعمارہم فی الصیحة جن صحابہ نے رسول اللہ کی صحبت میں اپنی عمریں گزاری  
 وتخلقوا باخلاق الشریفة تمیں اور آپ کے پاکیزہ اخلاق کے رنگ میں رنگ  
 كالخلفاء والازواج المظہرات گئے تھے جیسے خلفاء راشدین، ازواج مطہرات، عبادہ  
 والعبادۃ والنس و حدیفة عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن زبیر، عبد اللہ بن عباس  
 ومن فی طبقہم حضرت انس، حضرت خدیجہ اور جوان کے طبقہ میں ہیں۔

صحابہ کے اقوال کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک ہے:

قول الصحابی فیما ینسب فیہ صحابی کا وہ قول جس میں قیاس اور رائے کی گنجائش  
 الرا۱ یلحق بالسنتۃ لغيرہا ہے غیر صحابی کے لئے سنت کے حکم میں ہوگا۔

یعنی جن میں قیاس کو دخل نہیں ہے، ان میں ان کی اتباع واجب ہے اور جن میں قیاس چل  
 سکتا ہے تو بدلے ہوئے حالات کے مطابق ان میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے۔ چونکہ صحابہ کے

لہ نور الانوار فی تقلید الصحابی و عدمہ ص ۲۱۷ ۲۱۸ حسامی ص ۶۷ ۶۸ شرح مسلم ص ۴۴۱ لکھ ایضاً ص ۱۴۴

اقوال میں اختلاف ہے، اس بنا پر امام شافعیؒ ان کی تقلید واجب نہیں کہتے ہیں۔

اماموں کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کسی معاملہ میں عموم البلویٰ کی حالت نہ پائی جائے۔ اگر عام ابتلاء کی حالت ہو اور صحابہؓ کے اقوال اس کے خلاف ہوں تو ان کو قبول کرنا ضروری نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے:-

لا یقبل فیہ السنة

ایسی حالت میں سنت نہ قبول کی جائے گی لہذا جو

فلا یقبل ہو ما یقبل

چیز سنت کی مشابہت کی وجہ سے قبول کی گئی ہے وہ

یشبہہ بہ ۲

بدرجہ اولیٰ نہ قبول ہوگی۔

تابعین کے اقوال کے ساتھ فقہاء کا طرز عمل  
صحابہؓ کے بعد تابعین کا درجہ ہے، جس پر آیت  
قرآنی "الَّذِينَ اتَّبَعُوا هُمْ بِإِحْسَانٍ"

دجھوں نے نیکی اور خلوص کے ساتھ صحابہؓ کا اتباع کیا، اور درج ذیل حدیث نبویؐ شاہد ہے:-

خیر امتی قرنی ثم الذین میری امت کا بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے پھر وہ جو

یلونہم ثم الذین یلونہم ۳ اس کے بعد ہے پھر جو اس کے بعد ہے۔

اس پر فقہاء نے تابعین کے اقوال و آراء سے بھی استفادہ کیا ہے، اور جن تابعین کے فتاویٰ

صحابہؓ کے زمانہ میں مشہور ہوئے اور تسلیم کئے گئے، جیسے قاضی شریح اور حضرت مسروق وغیرہ،

ان کو انہماک و استنباط میں مثل صحابی کے قرار دیا ہے لیکن صحابہؓ کے مقابلہ میں تابعین کے اقوال میں

فقہائے وسعت سے کام لیا اور ان کے قول کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دی ہے۔ نیز وقت و

ضرورت کا لحاظ کر کے ان کے بارے میں نحن رجال وھم رجال دجیسے ہم ہیں ویسے

وہ تھے، کہنے سے بھی دریغ نہیں کیا۔

یہ واضح رہے کہ مذکورہ بالا مسلمہ شخصیتوں کی رائیں (عنوان میں رائے کا مفہوم قیاس والی

رائے سے وسیع تر ہے، اس میں استحسان، استصلاح وغیرہ کی صورتیں اور وقتی و ہنگامی رائیں سب داخل ہیں۔

۱۔ نور الانوار وغیرہ۔ ۲۔ توضیح و تلویح فی تقلید الصحابی ۳۔ بخاری و مسلم مشکوٰۃ باب مناقب الصحابہ۔

## عرف و رواج

فقہ اسلامی کا گیارہواں ماخذ عرف و رواج ہے۔

عرف و رواج کو فقہ کی نشوونما میں کافی دخل ہے | یہ نہایت قدیم ماخذ ہے اور تقریباً ہر دور میں پایا جاتا رہا ہے۔  
 فقہ اسلامی کے نشوونما میں اس کو بڑا دخل ہے عرب اور غیر عرب کے بہت سے عرف و رواج جو الہی حکمت اور اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف نہ تھے اور قرآن و سنت کی تصریحات ان کے بارے میں خاموش تھیں۔ ان کو صحابہؓ و تابعین نے اور ان کے بعد فقہاء نے باقی رہنے دیا اور ترتیب و تدوین کے زمانہ میں وہ فقہ اسلامی کا جزو قرار پائے۔

اسلام سے پہلے کی جتنی چیزیں زمانہ اسلام میں باقی رہیں ان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ سب پہلے کی شریعتوں بالخصوص شریعت ابراہیمی سے ماخوذ اور مستنبط تھیں نہایت مشکل ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عرب اور غیر عرب میں کسی اور طریقہ سے رائج معقول رواج کا وجود ہی نہ رہا ہو یا معاشرتی فلاح و بہبود سے متعلق کوئی عمل درآمد اور عرف پایا ہی نہ جاتا رہا ہو، مثلاً دیت (خون کا معاوضہ) سوا اونٹ رائج تھی جس کو عبد المطلب (رسول اکرمؐ کے دادا) نے ایک کاہنہ عورت کی تجویز پر قبول کیا تھا۔ وہ صحابہؓ و تابعین کے زمانہ میں بدستور رائج رہی اور فقہ میں اس باب کے پورے مسائل اسی پر مبنی ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی عرب جاہلی کے اچھے رسم و رواج کو اسلامی شریعت

کہ امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی ص ۲۶۲ کے حجتہ اللہ البالغہ ص ۱۲۳۔



کا تشریحی مادہ قرار دیا ہے (ہی مادۃ تشریحیۃ) ایک دوسرے موقع پر فرمایا:

ونہی عن الرسوم الفاسدة رسول اللہ نے فاسد رسوموں سے منع کیا اور  
وامر بالصالحۃ  
اچھی رسموں کے قبول کرنے کا حکم دیا۔

اصل یہ ہے کہ وہ تمام عرف و رواج جو الہی حکمت (منافع کا حصول اور مفرت کا دفع) کے موافق تھے وہ سب قبول کئے گئے، خواہ وہ عرب میں رائج رہے ہوں یا غیر عرب میں، ان کا تعلق ما قبل کی شریعتوں سے سمھایا نہ تھا۔

عرف و رواج کی تعریف | فقہائے عرف و رواج کی یہ تعریف کی ہے۔  
عادتہ | قول یا عمل میں جمہور کی عادت کا  
جمہور قوم فی قول او عمل۔ نام عرف ہے۔

عرف کا دوسرا نام تعامل اور عادت بھی ہے۔

التعامل وهو عادتۃ الناس فی المعاملۃ خرید و فروخت اور دوسرے معاملات میں  
من البیع والشراء وغیرہما۔ لوگوں کی عادت کا نام "تعال" ہے۔

عرف و عادت سے ملتا جلتا ایک لفظ "استعمال" بھی ہے جس میں لفظ اصلی معنی سے  
نقل ہو کر شرعاً مجازی معنی میں مستعمل ہونے لگا اور اسی استعمال کو غلبہ حاصل ہو جاتا ہے  
فقہاء کی درج ذیل عبارت میں اسی کی طرف اشارہ ہے "استعمال الناس حجتہ یحب العمل  
بہا" لوگوں کا استعمال حجت ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔  
عادت کی تعریف میں یہ منقول ہے:-

العادتۃ عبارة عما یستقر فی النفوس عادت اس کو کہتے ہیں کہ جو باتیں طبیعت سلیمہ کے  
من الامور المتکررة المقبولة نزدیک پسندیدہ ہیں انھیں بار بار کرنے سے انسان  
عند الطباع السلیمة کے اندر وہ جگہ پکڑ لیں۔

۱۔ حجتہ اللہ البالغہ ص ۱۲۴۔ ۲۔ الاشبہ والنظائر القاعدة السادسة العادة محکمة۔



ایک اور جگہ ہے:-

العادة الامور المتكررة من غير علاقة عقلية عادت سے مراد وہ امور ہیں

جو بغیر کسی عقلی تعلق کے بار بار کئے جاتے ہوں

بعض فقہارتے عرف اور عادت دونوں کو ایک مفہوم میں لیا ہی جیسا کہ مذکورہ عادتوں سے

ظاہر ہوتا ہے اور بعض نے دونوں میں عام اور خاص کا فرق بیان کیا ہے کہ عرف عام ہے اور

عادت خاص ہے اس لحاظ سے ہر عرف عادت تو ہو گا لیکن ہر عادت کا عرف ہونا ضروری

نہیں ہے۔

فقہا کا قول عادت کے بارے میں یہ ہے:-

العادة تجعل حكما اذا لم

يوجد التصريح بخلافه فاما عادت ہی کو حکم د فیصلہ کرنے والا بنایا جائیگا

عند وجود التصريح بخلافه اور اگر خلاف تصریح موجود ہو تو عادت کا اعتبار

يسقط اعتبارا له نہ کیا جائے گا۔

قرآن و سنت سے ثبوت | قرآن حکیم میں اس کی بنیاد یہ آیت بن سکتی ہے:-

حُذِرَ الْعَفْوَ وَ أُمِرَ بِالْمَعْرُوفِ

وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ۔

عفو و درگزر سے کام لیجئے عرف کا حکم

دیکھئے اور جاہلوں سے نہ الجھئے۔

عرف میں مفسرین کے نزدیک تمام عقلی و رواجی اچھی باتیں داخل ہیں جیسا کہ گذر

چکا اس لئے اس عموم میں مذکورہ اصطلاحی عرف بھی داخل سمجھا جائے گا، چنانچہ ذیل

کی احادیث سے ایک حد تک اس کی تائید ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

انتم اعلم بامور دنياکم۔ تم لوگ اپنے دنیوی امور سے زیادہ واقف ہو۔

ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:-

شرح سیر کبیر ج ۱ ص ۱۹۸۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيحاً  
 نبی کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک  
 بھی اچھا ہے اور بس کو وہ برا سمجھیں وہ اللہ  
 کے نزدیک بھی برا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ یہ عام اصول انہیں باتوں میں نافذ ہو گا جو اسلام کے بنیادی  
 اصولوں کے خلاف نہ ہوں اور جو اس کے خلاف ہوں گی ان میں اس کو نہ مانا جائے گا۔  
 فقہائے نزدیک عرف کا مقام | فقہائے عرف و رواج کو نہایت اونچا درجہ دیا ہے  
 مثلاً وہ کہتے ہیں العادة محكمة عادت فیصلہ کن

چیز ہے:

الثابت بالعرف كالثابت بالنص<sup>۱</sup> جو چیز عرف سے ثابت ہے وہ نص سے ثابت  
 الثابت بالعرف ثابت بدلیل کے مثل ہے جو عرف سے ثابت ہے وہ شریعت  
 شرعی<sup>۲</sup> میں دلیل شرعی سے ثابت سمجھا جائے گا۔

فقہائے بہت سے مسائل میں عرف و رواج ہی کو مدار بنا کر حکم جاری کیا ہے، چنانچہ  
 وہ کہتے ہیں:-

ان یفتی علی عرف اهل زمانہ فتویٰ اہل زمانہ کے عرف کے مطابق دیا جائے  
 وان خالف زمان المتقدمین<sup>۳</sup> نواہ وہ متقدمین کے زمانے کے خلاف ہو۔

عرف کے اعتبار کے لئے ضروری ہے کہ اس پر غالب اکثریت کا عمل ہو معمول بہ کی  
 صورت میں مفتی اور قاضی کو عرف کے خلاف فتویٰ دینا اور فیصلہ کرنا ناجائز نہیں۔

انما تعتبر العادة اذا طردت جب عادت بڑھ جائے اور غالب آجائے تو  
 وغلبت<sup>۴</sup> اس وقت اس کا اعتبار کیا جائے۔

۱۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین ص ۱۲۰۔ ۲۔ شرح سیر کبیر ج ۱ ص ۱۱۵۔ ۳۔ مجموعہ رسائل  
 عابدین ص ۱۱۵۔ ۴۔ رد المحتار ص ۱۱۵۔ ۵۔ الاشبہ والنظائر البتہ الثانی انما تعتبر العادة الخ ص ۵۹۔

اطرار کے معنی فقہار نے یہ بیان کئے ہیں:

ان تكون العادة كلية بمعنى انها  
لا تتخلف لہ  
عادۃ نے ایسے کلیہ کی شکل اختیار کر لی ہو  
جس میں تخلف نہ ہوتا ہو۔

اور غلبہ کے یہ معنی ہیں:

ان تكون اکثرية بمعنى انها  
لا تتخلف لہ  
اکثر حالات و معاملات میں اسی کے مطابق  
عمل ہوتا ہو۔

عرف کے دو قسمیں | فقہار نے عرف کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) عرف خاص اور (۲) عرف عام  
عرف خاص جو کسی خاص علاقہ یا پیشہ اور کاروباری طبقہ میں رائج ہو عرف  
عام جو عمومی حیثیت سے رائج ہو، کسی خاص طبقہ و علاقہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔

عرف کے اعتبار کرنے کی تفصیل | یہ عرف اسی صورت میں معتبر مانا جائے گا جب کہ:-  
(۱) عرف قرآن و سنت کے حکم کے خلاف نہ ہو کہ عرف پر  
عمل کی صورت میں قرآن و سنت کا ترک لازم آئے۔ اگر ایسی صورت ہو تو عرف پر عمل نہ کیا جائیگا  
بلکہ قرآن و سنت ہی پر عمل ہوگا۔

البتہ جو صورت عرف و رواج ہی پر مبنی ہو تو عرف بدلنے سے حکم بھی بدل جائے گا۔ لیکن  
اس وقت بھی عرف کی یہ حیثیت نہ ہوگی کہ وہ قرآن و حدیث کے فیصلہ کو بدل دے بلکہ اس  
صورت میں یہ کہا جائے گا کہ سابق حکم عرف پر مبنی ہونے کی وجہ سے اتنی ہی مدت تک کے  
لئے تھا جب تک وہ عرف باقی ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض چیزوں کو وزنی  
(وزن سے بچنے والی چیزیں) شمار کر کے اس کا حکم بیان فرمایا تھا۔ مگر اب وہ کلبی دناپ سے  
بچنے والی چیزیں بن گئی ہیں۔ یا آپ نے کلبی ہونے کی وجہ سے ان کا حکم بیان فرمایا تھا  
اور اب وہ وزنی بن گئی ہیں تو ان چیزوں میں عرف کی وجہ سے حکم کی تبدیلی ضروری ہوگی۔

لہ العرف والعادة فی رأی الفقہار لہ توالہ بالا۔

(۲) عرف قرآن و سنت کے عام حکم کے خلاف نہ ہو۔ اگر حکم کے کسی خاص جزو میں مخالف ہوتی ہو تو ایسی صورت میں عام حکم سے اس خاص کو عرف کی بنا پر مستثنیٰ قرار دیں گے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس چیز کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا ہے جو بیچنے والے کے پاس موجود نہ ہو، لیکن موچی سے جو معاہدہ جو تیار کرنے کا کیا جاتا ہے اس میں جو تاموچی کے پاس موجود نہیں ہوتا بلکہ بعد میں وہ تیار کر کے دیتا ہے۔ فقہار نے عرف کی بنا پر اس صورت کو جائز قرار دیا ہے۔

(۳) عرف اگر قیاسی حکم کے خلاف ہو تو قیاس چھوڑ کر عرف پر عمل کیا جائے گا، خواہ عرف خاص ہو یا عام۔

(۴) جو احکام محض عرف پر مبنی ہوں وہ عرف کے بدلنے سے بدل جائیں گے کیونکہ ان کی مدت عرف کی بقا تک تھی۔

اماموں کے اختلافی مسائل میں بڑی حد تک عرف کو دخل ہے۔ ایک زمانہ کا عرف کچھ تھا بعد میں وہ بدل گیا، یا ایک جگہ کا عرف کچھ تھا اور دوسری جگہ کچھ ہے۔ ان صورتوں میں احکام کے اختلاف ناگزیر ہے ورنہ فقہ کو اسلام کی بنیادی پالیسی کے ساتھ ہم آہنگ ثابت کرنا مشکل ہو جائیگا۔ عرف کے اعتبار کے لئے خالص دنیوی عمومی حیثیت سے ہر عرف و رواج کو قانونی حیثیت قانون کی مقرر کردہ شرطیں دے دیدینا قطعاً جائز نہیں۔ ورنہ قرآن و سنت کے حدود کی کوئی حیثیت باقی نہ رہے گی۔ خالص دنیوی قانون نے بھی مطلقاً رسم و رواج کو مانع نہیں قرار دیا بلکہ اس کے حدود و قیود اور شرائط مقرر کی ہیں ان میں چند یہ ہیں۔

(۱) معقولیت، رسم و رواج کا معقول ہونا ضروری ہے اسی بنا پر قانونی مقولہ ہے کہ "رسم بد قابل منسوخی ہے" نیز رسم کو اقتداءً مطلق حاصل نہیں ہے بلکہ یہ اقتداءً انصاف اور رفاہ عام کے ساتھ مشروط ہے یعنی یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے حق میں انصاف ہوتا ہے

۱۔ مجموعہ رسائل عابدین ص ۱۱۶۔



عوام کو فائدہ پہنچتا ہے یا نہیں۔

(۲) واجبی رائے رسم و رواج کو اپنے عقیدہ میں لوگ واجب اور ضروری سمجھتے ہوں اگر

اس فعل اختیاری جیسی حیثیت ہوگی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) رسم و رواج کو قانون موضوعہ کے مطابق ہونا چاہیے یعنی پارلیمنٹ کے وضع کردہ

قانون اور رسم میں موافقت ہونا ضروری ہے یا کم سے کم اس کے مخالف اور متاثر نہ ہونا چاہیے

(۴) مدت مدید زمانہ دراز تک جاری رہنا ضروری ہے۔ پہلے تو یہ شرط تھی کہ رسم اتنی پرانی

ہو کہ اس کے قائم ہونے کا زمانہ لوگوں کو یاد نہ رہا ہو لیکن بعد میں اس قدر تخفیف کر دی گئی کہ

عین رواج اور اس پر عوام کا عمل درآمد ثابت ہو جانا کفایت کرتا ہے لیکن رسم خاص کو موثر

بنانے کے لئے اب بھی مدت اجراء کا ثابت کرنا ضروری قرار دیا جاتا ہے (مذکورہ مدت کی قید

کو کلیسائی قانون نے رومی قانون سے لیا تھا۔

(۵) مطابقت قانون عام، اگر رسم و رواج پرانا نہ ہو تو اس میں اور قانون عام میں مغایرت

نہ ہونی چاہیے اس شرط کا تعلق رسوم جدیدہ سے ہے۔

فقہار نے غالباً عرف و رواج کے رائج ہونے کی مدت کو زیادہ اہمیت نہیں دی بلکہ جس

چیز کو لوگوں میں رواج کی پوزیشن حاصل ہو جائے اس پر اس لفظ کا اطلاق ہوگا اور اس کے

احکام جاری ہوں گے۔ اس کئے یہ ضروری نہیں کہ وہ صحابہ کرام کے زمانہ سے رائج ہو بلکہ بعد

میں جب کبھی رواج ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ جن منصوص احکام کی علت عرف و

رواج ہوگی ان میں ہر زمانہ میں یہ علت جاری ہوگی اور عرف کے بدلنے سے احکام کی صورت

بدلتی رہے گی محققین فقہار کا یہی مسلک ہے جیسا کہ فقہ میں ہے۔

المعتبر العرف الطاری بانہ لا (مذکورہ صورتوں میں) عرف طاری معتبر ہوگا

مخالفت النص بل یوافقہ۔ اس لئے کہ وہ نص کا مخالف نہیں بلکہ موافق ہے۔

۱۔ اصول قانون ج ۱ ص ۲۳۸ تا ۲۵۲ مصنفہ سرجان سامند لہ رواج مختار ج ۲۔



اسی طرح ایک ملک یا ایک مقام کے عرف و رواج پر دوسرے ملک اور مقام والوں کو عمل کرنا ضروری نہیں بلکہ وہاں کے عرف و رواج کی مناسبت سے وہاں والوں کے دوسرے احکام ہوں گے۔

عرف شرع اور عرف اہل زمانہ میں جب تعارض ذکر اور ہو تو عرف و رواج کی چیز اور صورتیں اہل زمانہ کا اعتبار کیا جائے گا اور عرف شرع کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

فقہائے سہین (قسم) کے باب میں بالخصوص اس تقدم کو زیادہ اہمیت دی ہے مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ فرش یا درسی پر نہ بیٹھے گا لیکن اس کے بعد وہ زمین پر بیٹھا تو اس صورت میں وہ عانت (قسم توڑنے والا) قرار پائے گا۔ حالانکہ قرآن کریم (عرف شرع) میں زمین کو فرش کہا گیا ہے اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا (بقرہ) اسی طرح کسی نے گوشت کھانے کی قسم کھائی لیکن مچھلی کھالی تو باوجود اس کے قرآن حکیم (عرف شرع) میں مچھلی کو گوشت کہا گیا ہے، لَتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَيِّبًا (النحل) لیکن عرف کی وجہ سے وہ عانت (قسم توڑنے والا) قرار پائے گا۔ فقہائے اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی بیان کی ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

جو رواج اور عادتیں لوگوں میں ہمیشہ سے رائج ہیں ان کو سمیٹ کر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے:

(۱) اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں شرعی دلیل موجود ہے۔

(۲) شرعی دلیل تو موجود نہیں لیکن وہ عام طور پر مروج ہے۔ پہلی صورت کا حکم ظاہر ہے کہ دیگر امور شرعیہ کی طرح اس کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ شرعی حکم سے ہوگا محض عادت اور رواج کی وجہ سے بری چیز اچھی نہ قرار پائے گی اور نہ اچھی چیز بری بنے گی۔ البتہ دوسری قسم میں یہ گنجائش ہے کہ حالات کے لحاظ سے کبھی تو اس پر عمل درآمد باقی رکھا جاتا ہے

لے الاشبہاء والنظائر فصل فی تعارض العرف مع الشرع۔

اور کبھی ختم کر دیا جاتا ہے۔ فقہائے اس کی کئی تشکیلیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہیے۔ اجمالی طور پر فقہ کی یہ تصریح کافی ہے:-

مالعینص علیہ فہو محمول      جس پر شرعی دلیل موجود نہ ہو اس کا فیصلہ  
 علی عادات الناس لا فہادالہ      لوگوں کی عادت کے موافق ہو گا کہ اس  
 کے ذریعہ رہنمائی ہوتی ہے۔

(عرف و عادت کے بعض پہلوؤں کی تفصیل فقہی اصول و کلیات کے ذیل میں ملے گی)

۱۰ الموافقات وغیرہ۔

۱۱ ہدایہ باب الربا۔

## (۱۲) ملکی قانون

ملکی قانون سے استفادہ | فقہ اسلامی کا بارہواں ماخذ "ملکی قانون" ہے۔

قرآن و سنت سے اس کے ثبوت کی دلیل وہی آیتیں اور حدیثیں بن سکتی ہیں جو عرف و رواج کے باب میں مذکور ہو چکی ہیں دعوت الہی کے اہم مقاصد میں یا مَوْهُمُ بِالْمَعْرُوفِ (رسول اللہ معروف کا حکم دیتا ہے) کا ذکر ہے اور معروف کے عوم میں وہ ملکی قانون بھی داخل ہیں جو اسلامی اصول کے موافق ہوں اور شرع اور عقل کے خلاف نہ ہوں۔

امت مسلمہ کے مشن میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے:  
كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَمَّ تَمَامُ أُمَّتِمْ فِي بَيْتِكُمْ هُوَ جُودُكُمْ فِي صَلَاحِكُمْ وَ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَذَكَّرُونَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
ر آل عمران ۱۱۰ ع | ایمان رکھنے والے ہو۔

اس بنا پر یہ امت جہاں جہاں گئی وہاں کے اچھے رسوم و قوانین کی حوصلہ افزائی کی۔ ان سب کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ماقبل کی شریعت کے بقایا تھے اور معاشرتی فلاح و بہبود کے لحاظ سے وہاں کے باشندوں نے کوئی قانون وضع ہی نہ کیا تھا۔ محض غلط اندیشی اور قومی و جماعتی زندگی سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے ابتدا میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بعض پرانے قوانین کو قبول کیا | سے ان قوانین کو معمولی ترمیم و اصلاح کے بعد

قبول فرمایا جو عرب میں رائج تھے خواہ ان کا تعلق ما قبل کی کسی شریعت سے تھا یا نہ تھا اور بعد میں یہی قوانین فقہ اسلامی کا جز قرار پائے لیکن اس قبولیت کے ہر مرحلہ میں معاشرہ کی حالت اور عوامی شعور کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا گیا اور جن کو قبول کیا گیا ان کو اس طرح اسلام کے قالب میں ڈھالا گیا کہ وہ شریعت اسلامیہ میں بالکل فٹ ہو گئے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب میں درج ذیل قسم کے قوانین موجود تھے۔

(۱) مدعی سے دعویٰ کے ثبوت کے لئے گواہ طلب کئے جاتے تھے اگر گواہ نہ ہوتے اور مدعا

علیہ انکار کرتا تو مدعا علیہ کو قسم دی جاتی تھی۔

فقہ کا مسلمہ اصول بھی یہی ہے۔

الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ انْكَرَ۔

گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم انکار کرنے والے کے ذمہ ہے۔

(۲) نکاح کے کئی طریقے رائج تھے غلط طریقوں کو موقوف کر کے ان کی جگہ صحیح طریقہ قائم رکھا گیا

(۳) تملیک جائداد کی مختلف صورتیں رائج تھیں، بیع، ہبہ، رہن، اجارہ وغیرہ ان کو قائم

رکھا گیا اور ان سب کے احکام فقہ میں موجود ہیں۔

(۴) بیع (خرید و فروخت) کی مختلف شکلیں رائج تھیں بیع صرف، بیع سلم، مرا بحت، تولیہ وغیرہ۔

ان میں نزاع اور فساد کی صورتوں کو باطل قرار دے کر صحیح صورتوں کو رواج دیا گیا۔ فقہ میں

ہر ایک کے احکام موجود ہیں۔

(۵) زمین کو اجارہ یا بٹائی (مزارعت) پر دینے کا رواج تھا۔

(۶) وصیت کا دستور تھا۔

(۷) معاملات کے تصفیہ اور قوانین کے نفاذ کی مختلف صورتیں رائج تھیں وغیرہ۔

غرض رائج شدہ قوانین میں جو بھی اسلامی اصول کے موافق تھے یا ان کو بروئے کار لانے

لے حجتہ اللہ البالغہ وغیرہ

میں معاون بنتے تھے ان سب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول فرمایا تھا اور جن میں کچھ غامی تھی ان میں ترمیم و اصلاح کر کے انہیں موافق بنایا تھا۔

صحابہ کرام کا مختلف ملکوں کے قوانین سے استفادہ | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام کو جن ملکوں اور قوموں سے سابقہ پڑا

انہوں نے بھی ان کے اچھے قوانین کو قبول کیا اور بعد میں وہ سب فقہ اسلامی کا جز بنے، اس کی چند صورتیں تھیں۔

(۱) صحابہ کرام تجارت کے لئے ملک شام، مصر، حبشہ، عراق، یمن وغیرہ جایا کرتے تھے شام و مصر میں رومی قانون اور عراق میں ایرانی قانون سے انہیں سابقہ پڑتا تھا۔ یمن میں بھی یہودیوں، رومیوں اور ایرانیوں کے اثرات تھے۔ اس کے علاوہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہی اسلامی فتوحات کا سلسلہ مغربی چین سے اندلس کے کچھ حصہ تک پہنچ گیا تھا۔ اس وسیع علاقہ میں کسی مستقل تمدن پہلے سے موجود تھا اور رومی قوانین بھی رائج تھے۔

(۲) ان مفتوحہ ممالک کی زبان، کلچر، مذہب وغیرہ ہر شے کی حفاظت کی جاتی اور معاملات کے تصفیہ اور مراسم کی ادائیگی میں حتی الامکان ملک و مذہب کے قوانین کا لحاظ کیا جاتا تھا۔  
واقراہلہا فیہا علی ملکہم و شرائعہم  
ملکوں کے باشندے اپنے اپنے مذاہب اور قوانین پر باقی رکھے گئے تھے۔

(۳) ان کو نکاح، میراث اور دیگر معاملات وغیرہ میں مذہبی و قومی پوری آزادی حاصل تھی  
فہم احرار فی شہاداتہم و وہ اپنی شہادت، نکاح وراثت وغیرہ کے تمام  
مناکحاتہم و مواریتہم و قوانین میں آزاد تھے اپنے قوانین کے مطابق  
جمیع احکامہم عمل کرتے تھے۔

(۴) ایک عرصہ تک مفتوحہ ممالک کے دفاتر کی زبان بھی ملکی برقرار رکھی گئی تھی۔ چنانچہ عراق

لہ کتاب الاموال ص ۱۰۱۔ ۱۰۲ ایضاً۔



کا دفتر فارسی میں، شام کا دفتر رومی میں اور مصر کا دفتر قبطی زبان میں تھا۔ عبد الملک کے زمانہ میں عربی زبان دفتر زبان قرار پائی۔

(۵) معاہدین اور دوسری اقلیتوں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات نہایت خوشگوار تھے اور اسلامی حکومت میں انھیں پورے حقوق و مراعات حاصل تھے نیز باہمی اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری تھا۔

حضرت عمرؓ نے مفتوحہ ممالک کے (۴) عراق، شام، مصر کی فتح کے بعد حضرت عمرؓ نے بڑی حد تک بہت سے قوانین باقی رکھے رومی، یونانی اور ایرانی قانون لیکان و مالگڈاری کو باقی رکھا تھا۔ البتہ ظلم و زیادتی کی صورتوں اور کاشتکاروں کے ساتھ سخت گیری کے قوانین کی اصلاح و ترمیم کر دی گئی تھی۔

(۵) جنگی اور درآمد وغیرہ کے لئے یہ قانون تھا کہ بیرونی ممالک کے تاجروں کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کیا جائے جیسا وہ مسلمان تاجروں کے ساتھ اپنے ملک کے قانون کے مطابق کرتے ہیں غرض ان طریقوں سے بعض ملکی قانون فقہ اسلامی کا جز قرار پائے تھے۔

اسی طرح عام قاعدہ کے مطابق مسلمانوں نے دوسری فقہ کی بنیاد کسی غیر ملکی قانون پر نہیں ہے۔

قانون اور ملکوں کے بعض اچھے قوانین اور دستور کو قبول کرنے میں دریغ نہیں کیا کہ مختلف قوموں اور ملکوں میں اس قسم کا جزئی اخذ و استفادہ بالکل فطری اور ناگزیر ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

الكلمة الحكمة ضالة المؤمن اچھی اور عمدہ بات مومن کا گمشدہ مال ہے جہاں  
فحیث وجدها فہو احق بہا۔ پائے اس کو لینے کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔

”الكلمة الحكمة“ میں اچھی باتیں اور اچھی چیزیں سب داخل ہیں۔ مذکورہ توضیحات کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی فقہ غیر ملکی قانون سے تمام تر یا اکثر یا خود ہے جیسا کہ بعض متعصب مستشرقین لکھتے ہیں

لے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب اسلام کا زرعی نظام جو ندوۃ المصنفین دہلی سے ملگی

کہ وہ رومی قانون سے ماخوذ ہے اور بعض تو اس کو رومی قانون ہی کی دوسری شکل بتاتے ہیں ان کے پاس ظن و قیاس کے علاوہ اس کا کوئی ثبوت نہیں، زیادہ سے زیادہ اس کے ثبوت میں یہ چند مثالیں دی جاتی ہیں:-

(۱) فقہ کا یہ قانونی کلیہ "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر" رومی قانون میں بھی ہے۔

(۲) معاملات و مالیات کے بعض احکام میں مشابہت ہے۔

(۳) بعض علمی اصطلاحات مثلاً فقہ اور فقیہ کے ہم معنی الفاظ رومیوں میں مستعمل تھے۔

(۴) اسلامی فتوحات کے وقت شام میں رومی قانون کے بعض مدارس قیصریہ وغیرہ قائم تھے۔

(۵) بعض ایسے ادارے اور محکمے تھے جن میں قانون روما کے مطابق قوانین نافذ تھے۔

ظاہر ہے کہ فقہ کے پورے دفتر میں چند مثالیں یا کسی قانون میں جزوی مشابہت اور قیاسات اسلامی فقہ کے رومی قانون سے ماخوذ ہونے کا قرار واقعی ثبوت نہیں بن سکتے ہیں۔  
فقہ اسلامی کے ماخذ پر عمومی تبصرہ  
ماخذ کی مذکورہ تفصیل کے بعد مناسب ہے کہ علامہ شاطبی کی درج ذیل عبارت ذکر کر دی جائے تاکہ اسلام کے فکری و عملی

نظام میں ہر ایک کا محل و مقام متعین کرنے میں سہولت ہو وہ کہتے ہیں:-

الأدلة الشرعية ضوابط احدهما شرعی دلیلین (ماخذ) اصل میں دو قسم کی ہیں (۱) ما يرجع الی النقل المحض والثانی وہ جن کا تعلق محض نقل سے ہے (۲) وہ جن کا ما يرجع الی الراي المحض فاما اصل تعلق رائے سے ہے پہلی قسم کی بنیاد کتاب و الاول فالكتاب والسنة واما الثانی سنت ہیں اور دوسری قسم کی بنیاد قیاس و استدلال فالقیاس والاستدلال۔ ان الأدلة الشرعية عینہ ہیں لیکن اصل دلیلین صرف کتاب و سنت ہیں،

لے اس موضوع پر ڈاکٹر حمید اللہ وغیرہ نے فاضلانہ مقالات لکھے ہیں ان کا مطالعہ زیادہ مفید ہوگا۔

فی اصلها محصورة في الضرب الاول قیاس و استدلال صرف اس بنا پر دلیل نہیں قرار  
 لاقالتمثبت الضرب الثاني بالعقل وانما اثبتنا <sup>کے</sup> پائے کہ وہ عقل سے ثابت ہوتے ہیں بلکہ اس بنا پر  
 بالاول اذمنه قامت ادلة صحة الاعتناء <sup>پر</sup> ہیں کہ وہ دونوں کتاب و سنت سے ثابت ہیں  
 علیہ <sup>ان</sup> پر اعتماد کرنے کی یہی وجہ ہے۔

اس عبارت سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی قوانین میں نبیادی اور مرکزی  
 حیثیت "نقل" کو حاصل ہے عقل اس کے تابع ہے۔ یعنی معیار کا تقرر موقع و محل کا تعین، عقل کی  
 دخل اندازی کے حدود و قیود وغیرہ میں نقل ہی کا فیصلہ آخری قرار دیا جاتا ہے۔  
 بخلاف دنیوی قانون کے کہ اس میں زیادہ عقل پر دار و مدار ہوتا ہے نقل (مذہب) کا جس  
 حد تک نام لیا جاتا ہے وہ سیاست ہے۔

# فقہی اصول و کلیات

فقہ کے اسلامی ماخذ سے چونکہ فقہی اصول و کلیات کا قریبی تعلق ہے اس لئے ذیل میں چند وہ کلیات بیان کی جاتی ہیں جن سے فقہاء نے اسلام کے اصولوں کے پیش نظر احکام کی جمع و تدوین میں کافی مدد ملی ہے۔

مشقت سہولت لاتی ہے | (۱) المشقة تجلب التيسير مشقت سہولت لاتی ہے  
اس کی بنیاد قرآن کی یہ آیتیں ہیں:-

مِرِيئُ اللَّهِ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ - (البقرة ۲۳۴)  
و شوارى نہیں چاہتا۔

مِرِيئُ اللَّهِ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا -  
بوجھ کو ہلکا کرے اور واقعہ یہ ہے کہ انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا - (بقرہ ۲۰۷)  
اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

قرآن حکیم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا یہ مقصد بیان کیا گیا ہے:-

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ - (الأعراف ۱۹۷)  
اللہ کا رسول اس بوجھ سے نجات دلائے گا جس کے نیچے وہ دبے ہوں گے، ان پھندوں سے نکالے گا جن میں گرفتار ہوں گے۔



یہ بوجھ اور بچند کے دین میں غلو اور تقشف کی وجہ سے پیدا ہوتے اور دل و دماغ کو مقید و جامد بنا دیتے ہیں جس سے زندگی کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں جیسا کہ ذیل کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین و شریعت کی نفسیات بیان کرتے ہوئے فرمایا:

ان الدین یسرولن یشاد  
الدین احد الاغلبہ۔  
کرتا ہے اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔

ایک اور موقع پر آپ نے اعتدال و میانہ روی کو نبوت کا بزرگو فرمایا:

الاقتصاد جزء من خمس و  
عشرین جزءاً من النبوة۔  
میانہ روی تمام حالتوں اور تمام کاموں میں،  
نبوت کا پچیسواں جزو ہے۔

یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ فقہاء نے ہر مشقت کو  
زیر بحث مشقت کی تفصیل

عام کیا ہے کہ انسان جب چاہے اس کی راہیں نکال لے بلکہ ہر ایک کے لئے فقہ میں اصول و ضوابط  
مقرر اور حدود و قیود متعین ہیں۔ الہی حکمت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس معاملہ میں انسان آزاد نہ چھوڑا  
جائے، ورنہ دین سہل پسند اور ناعاقبت اندیش لوگوں کے ہاتھوں میں کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

شریعت کا مقصد ہے کہ انسانوں کی زندگی صاف ستھری گذرے، ان میں خیالات و جذبات  
پر قابو پانے کی صلاحیت اور ذاتی اغراض و مفاد اور نفسانی خواہشات کو دبانے کی ہمت و طاقت پیدا ہو  
ظاہر ہے کہ زندگی میں یہ جوہر اسی وقت نمودار ہو سکتا ہے جب انسان کی حیوانی جبلت پر  
اخلاقی پابندیاں اور حد بندیاں عائد ہوں نیز اس کے لئے اخلاقی و قانونی ضابطے مقرر ہوں اس کے بغیر  
صحیح معنوں میں انسانی زندگی بن سکتی اور نہ صالح معاشرہ وجود میں آسکتا ہے۔

یہ کیسے ممکن ہے کہ خواہشات کو قابو میں رکھنے کے لئے احکام و قوانین مقرر کئے جائیں اور ان  
میں انسان کو معمولی تکلیف و مشقت بھی نہ برداشت کرنی پڑی، نیز صالح معاشرہ کو بروئے کار لانے

لے بخاری و مشکوٰۃ باب القصد فی العمل لے ابو داؤد و مشکوٰۃ باب الخذر و التاتی فی الامور۔



کے لئے جذبات و خواہشات کی خار دار جھاڑیوں سے نہ گزرنا پڑے۔

جہاں تک نفسِ مشقت کا تعلق ہے انسان کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی اس سے خالی نہیں حتیٰ کہ کھانا پینا وغیرہ زندگی کے معمولات میں بھی مشقت ہے اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں:-

فاحوال الانسان کلھا کلفتی ہذا اس دنیا میں انسان کی ساری حالتیں مشقت کی

الداری فی اکلہ و شربہ و سائر تصرفاتہ ہیں حتیٰ کہ کھانا پینا اور دوسرے تمام کام مشقت

ولکن جعل لہ قدرۃ علیہا حیث سے خالی نہیں ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے انسان کو

تکون تلك التصرفات تحت قہرہ ایسی قدرت و طاقت دی ہے کہ وہ ان مشقتوں

لا ان یكون هو قہر التصرفات۔ پر حاوی ہے نہ یہ کہ مشقتیں انسان پر حاوی ہیں۔

ایسی حالت میں شرعی احکام و قوانین کی پابندی میں بالکل مشقت کی نفی کیونکر ممکن ہے اور

ہر معمولی تکلیف میں تخفیف و سہولت کا مطالبہ کیسے جائز ہوگا؟

مشقت و تکلیف سے دنیا کا تکلیف و مشقت کی جتنی مقدار دنیوی جد و جہد کے سلسلہ میں انسان

کوئی کام خالی نہیں ہوتا کو بر داشت کرنی پڑتی ہے۔ زندگی کے قیام و بقا کے لئے اس کے

بغیر چارہ نہیں ہے، بلکہ ایک مخصوص مقدار صحت و توانائی برقرار رکھنے کے لئے بھی ضروری ہے۔

چنانچہ جن لوگوں کا کام جسمانی مشقت کا نہیں ہے، وہ بھی اپنی صحت کی بقا کے لئے تھوڑی

سی مشقت برداشت کرتے پر مجبور ہیں ورنہ صحت برباد ہو جائے۔ اس طرح مشقت کا ایک معتدبہ

حصہ زندگی کا ایسا لازمی جز ہے کہ اس سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں اور ایک حصہ ایسا ہے

کہ زندگی کی جدوجہد اور کاروبار میں اس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ ان دونوں قسموں کو مشقت کے

بجائے "محنت" کہنا زیادہ مناسب ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کو عادت وانی مشقت کہا جاتا

ہے۔ شریعت میں بڑی حد تک ان دونوں میں رخصت اور سہولت نہیں ہے لیکن جو مشقت ایسی

نہیں ہے کہ اس کو عادت میں داخل کیا جاسکے یا اس کی مقدار اتنی زیادہ ہے کہ قیام و بقا میں

لہ الموافقات للشاطبی ج ۲ السألة السابعة ص ۱۲۳۔

تھید ہونے کے بجائے مضر ثابت ہوتی ہو اس میں البتہ تخفیف و سہولت کی راہیں نکالی جائیں۔  
فقہاء اس کو غیر عادت والی یا خارج از عادت مشقت سے تعبیر کرتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں اس  
کی یہ پہچان بیان کی گئی ہے:-

ان کان العمل	اس کام کی نوعیت ایسی ہو کہ اس پر دائمی عمل
یورعی لدا	سے جانی و مالی نقصان ہوتا ہو یا اس کے کرنے
علیہ الی الا لقطاع عنہ او عن	والے کی حالت میں تغیر ہوتا ہو جس سے لازمی
بعضہ والی وقوع خلل فی صاحبہ	طور سے کام چھوڑنے یا اس میں تخفیف کرنے پر
فی نفسہ او مالہ او حال من احوالہ	مجبور ہونا پڑے تو اس قسم کی مشقت عادت
فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد وان	والی مشقت سے خارج سمجھی جائے گی اور جو
لم یکن فیہا شیء من ذلك فی الغالب	ایسی نہ ہوگی وہ عادت سے خارج نہ ہوگی بلکہ
فلا یعد فی العادة مشقة یه	محنت میں شمار ہوگی۔

یعنی جو شرعی احکام اشخاص کے لحاظ سے ایسے ہوں گے جن پر ہمیشہ عمل کرنے سے جانی و  
مالی نقصان ہو یا انسان کی حالت دن بدن غیر ہوتی جاتی ہو تو اس قسم کی مشقت تخفیف و سہولت  
کی طالب ہے، اور جو احکام ایسے نہ ہوں گے وہ نہ مشقت کے ذیل میں آئیں گے اور نہ ان  
میں تخفیف و سہولت کی گنجائش ہے۔

فقہاء نے اصولی حیثیت سے مشقت کی دو قسمیں بیان کی ہیں:-  
مشقت کی قسمیں

(۱) واقعی مشقت اور (۲) وہی مشقت۔

(۱) واقعی مشقت۔ شارع نے رخصت و سہولت کے اسباب بیان کئے ہیں انھیں سامنے  
رکھ کر تخفیف کی صورت نکالی جائے۔ وہ اسباب یہ ہیں۔

(۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) جبر و زبردستی (۵) نسیان (۶) جہل (۷) علمی (۸) عسر

لہ الموافقات ج ۲ المسألة السابعة ص ۱۲۳

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

(مشکل اور دشواری میں پڑ جانا) (۷) عموم البیوتی (عام طور پر لوگوں کا بتلا ہونا) (۸) نقص  
 طور پر کسی (۹) جنون (۱۰) بیہوشی (۱۱) نیند (۱۲) کمسنی وغیرہ (تفصیلی بحث مستقل باب کے ضمن  
 آئے گی)

واقعی مشقت کی مثال وہ مریض ہے جس نے روزہ رکھ کر ابھی نہیں دیکھا کہ وہ مرض  
 وجہ سے روزہ نہ رکھ سکے گا لیکن تجربہ اور مستند حکیم کی رائے پر اس کو یقین ہے کہ روزہ رکھنے میں  
 انتہائی مشقت برداشت کرنی پڑے گی۔ چونکہ مریض کے لئے شریعت میں رخصت موجود ہے اس  
 لئے ایسے مریض کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی جائے گی۔ گو اس نے اس کا عالیہ تجربہ نہیں  
 کیا ہے۔

فقہائے تحفیف و سہولت کے معاملہ میں بڑی احتیاط سے کام لیا اور حتی الامکان اس سے  
 گریز کیا ہے چنانچہ مذکورہ صورت میں بھی ان کے نزدیک اصل شکل یہ ہے کہ پہلے مریض کو روزہ  
 رکھ کر دیکھنا چاہئے اگر ناقابل برداشت ہو تو اس وقت رخصت پر عمل کرنا چاہئے لیکن اگر کسی  
 نے ایسا نہیں کیا بلکہ گذشتہ تجربہ کو کافی سمجھا تو علت (مرض) پائے جانے کی وجہ سے اجازت  
 دے دی جائے گی۔

وہی مشقت یہ ہے کہ شارع نے جن اسباب اور علتوں کا اعتبار کر کے رخصت اور سہولت  
 کی اجازت دی ہے وہ عاۓتہ تو موجود ہوں لیکن فی الحال نہ پائی جا رہی ہوں تو ایسی صورت  
 میں ان کا اعتبار نہ ہوگا اور نہ ان کی وجہ سے رخصت اور سہولت کی اجازت ہوگی، مثلاً ایک  
 شخص کو باری سے دناغہ کر کے بخار آتا ہے۔ باری کے دن اس وقت تک رخصت کا مستحق  
 نہ ہوگا جب تک کہ بخار شروع نہ ہو جائے۔ اسی طرح عورتوں کے مخصوص دنوں کی جب تک ابتداء  
 نہ ہو جائے وہ رخصت کی مستحق نہ قرار پائیں گی۔ غرض اس قسم کی صورتوں میں عادتاً علت کا موجد  
 ہونا کافی نہیں بلکہ اس کا وقوع ضروری ہے کیونکہ بسا اوقات عادت کے خلاف ہوتا رہتا اور  
 عادت بدلتی رہتی ہے۔ اگر اسی کو ہمارا بنا لیا جائے تو احکام میں نظم و ضبط قائم نہ رہ سکے گا۔

شریعت کی جان ہے۔

مشقت کے درجے اور مرتبے فقہاء نے مشقت کے درجے اور مرتبے بھی مقرر کئے ہیں جن کی بنا پر وہ رخصت اور سہولت کا فیصلہ کرتے ہیں مثلاً:-

(۱) اونچا درجہ یہ ہے کہ کسی حکم پر عمل کرنے سے انسان کو اتنی مشقت برداشت کرنی پڑے کہ اس سے جان یا کسی عضو کو نقصان پہنچے یا اس کے ان منافع کے زائل ہونے کا اندیشہ ہو جن کے لئے عضو کی ساخت ہوئی ہے۔

ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ حکم پر عمل کرنے سے معمولی اور ہلکی پھلکی تکلیف ہو، سر یا کسی عضو میں معمولی درد کا اندیشہ ہو یا مزاج پر ہلکے اثر کا خوف ہو۔

(۳) درمیانی درجہ یہ ہے کہ حکم پر عمل کرنے سے اتنی مشقت برداشت کرنی پڑے جو ان دونوں کے درمیان ہو مثلاً مرض کی حالت میں روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جائے یا دیریں اچھے ہونے کا اندیشہ ہو۔

ان تینوں درجوں میں اونچے اور درمیانی درجہ کی حالت رخصت اور سہولت پیدا کرتی ہے۔ ادنیٰ درجہ میں رخصت کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اس قسم کی چیزیں معمولات میں معمولی تبدیلی سے پیدا ہوتی اور دور ہوتی رہتی ہیں اور ان سے جس قسم کی خفیف مضرت پیدا ہوتی ہے اس کو روکنے سے زیادہ بہتر اس مصلحت کو حاصل کرنا ہے جو حکم پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

فقہاء نے مشقت کے استعمال اور اس کے ذریعہ مشقت کے استعمال میں حد بندیاں اور پابندیاں رخصت اور سہولت کی اجازت میں حد بندیاں

قائم کی ہیں اور پابندیاں لگائی ہیں تاکہ حیلہ جو اور آزاد طبیعتیں بے محل یا ضرورت سے زیادہ اس کا استعمال نہ کر سکیں۔ مثلاً:

(۱) جس حکم کے بارے میں شارع کی طرف سے صراحت موجود ہوگی اس میں مشقت کا مذکورہ

لہ الموافقات



اصول نہ چل سکے گا اور جہاں یہ صراحت نہ ہوگی اور واقعی ضرورت بھی ہوگی تو صرف ضرورت کی حد تک اس اصول سے کام لیا جائے گا۔

المشقة والخرج انما يعتبر في  
موضع النص فيه امام النص  
بجلافة فلا  
مشقت اور خرج کا وہیں اعتبار کیا جائے گا جہاں  
شارع کی طرف سے صراحت نہ ہوگی اور جہاں صراحت  
مشقت کے تقاضا کے خلاف موجود ہوگی وہاں اعتبار نہ ہوگا

در اصل احکام و قوانین کے وضع کرنے میں اسلام کا یہ نقطہ نظر رہا ہے کہ ان کے ذریعہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہے اس نقطہ نظر کی رعایت جس باریک بینی اور دقیقہ دہی کے ساتھ عالم الغیب والشہادۃ کی جانب سے ہو سکتی ہے۔ عام مادی نظریں اس کا تصور بھی نہیں کر سکتیں۔ بسا اوقات مادی النظر میں ایک چیز انسان کی انفرادی، معاشرتی یا تمدنی زندگی کے لئے نہایت مفید اور کارآمد معلوم ہوتی ہے، لیکن گہرائی میں نتائج کے لحاظ سے اس میں ایسی مضرتیں پنہاں ہوتی ہیں کہ ہم ان کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح بظاہر ایک چیز ضروریات اور بیکار معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس میں بہت سے مصالح و مفاد پنہاں ہوتے ہیں جن کا ہم اور اک نہیں کر سکتے۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت میں اسی اصول کی طرف اشارہ ہے:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ  
وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ  
خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ  
هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ  
وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ۔

تمہیں جنگ کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تمہیں ناگوار  
ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ تم ایک بات کو ناگوار  
سمجھتے ہو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور  
بہت ممکن ہے کہ ایک بات تمہیں اچھی لگتی ہو  
اور وہ تمہارے حق میں بری ہو، اور اللہ جانتا

ہے تم نہیں جانتے ہو۔

(البقرة ۲۶۴)

لے الاشبہ والنظائر القاندة الثالثة المشقة الخ





تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک پورا مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی خواہشات اس (شریعت) کی تابع نہ ہو جائیں جس کو میں لایا ہوں۔

لا یومن احدکم حتی  
یکون هوا لا تبع لہما  
جدت بہ۔

اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں:

شارع کا مقصد شریعت کے وضع کرنے سے انسانوں کے نفسانی خواہشات و عادات سے باہر نکالنا ہے اس لئے رخصت و سہولت میں انسان کی ہر مرضی اور خواہش کا اعتبار نہ ہوگا۔

ان قصد الشارع من وضع  
الشرائع اخراج النفوس  
عن احوالها وعوائدھا فلا تعتبر  
فی شرعیة الرخصة بالنسبة الی  
کل من هویت نفسہ امرًا  
ایک اور موقع پر ہے :-

شریعت اس لئے وضع کی گئی ہے کہ نفسانی خواہشیں شارع کے مقصود کے تابع بنیں۔

و وضع الشریعة علی ان تكون احوال  
النفوس تابعة لمقصود الشارع فیہا۔

یہ بات نہیں ہے کہ شریعت نے خواہشات و جذبات کا بالکل اور ہر جگہ اعتبار نہ کیا ہو بلکہ حصول منافع اور دفع مضرت

شارع نے جذبات و خواہشات کا  
ایک حد تک اعتبار کیا ہے

کے لئے جن جن خواہشات و جذبات کی جہاں جہاں رعایت ضروری تھی شارع نے خود دینی سے ان کا مشاہدہ کر کے احکام و قوانین میں ان کی پوری رعایت کر دی ہے چنانچہ بہت سے مسائل میں اصول کلیہ کے خلاف بھی موقع و محل کی مناسبت سے وسعت سے کام لیا گیا ہے۔

فقہاء نے بھی اس رعایت کو تسلیم کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:-

وقد وسع اللہ تعالیٰ علی العباد  
فی شہواتہم و احوالہم  
اللہ تعالیٰ نے انسانی خواہشات اس کے  
مختلف حالات اور اس کی خوش عیشی کے بارے

المواقف للشاطبی ج ۱ المسألة السابقة ص ۳۳۶۔ ۲۔ ایضاً۔

وتنعمنا تهم على وجه لا يفضى  
الى مفسدة ولا يحصل بها المكلف  
على مشقة ولا ينقطع بها عنه  
التمتع اذا اخذ لا على الوجه  
المحدد له فلذلك شرع  
له ابتداء رخصة السلم والقراض  
والمساقاة وغير ذلك مما هو متو<sup>سعة</sup>  
عليه وان كان فيه مانع في قاعد<sup>ة</sup> اخرى -  
دوسرے قاعدہ کے لحاظ سے ممانعت موجود ہے۔

شقت میں متوقع اور غیر متوقع | (۳) مذکورہ مشقت کے استعمال میں متوقع وغیر متوقع خطرات  
خطرات کا اعتبار نہیں ہے | کو ڈھونڈ کر نکالنا یا نیکی و پیر ہیزگاری کے زعم میں معمولی  
ضرت کے اندیشہ سے اونچے درجہ کی مضرت قبول کر لینا نیز رخصت و سہولت پیدا کرنے کے لئے  
ض احتمال و امید کا اعتبار کرنا وغیرہ درست نہیں ہے۔

اصل یہ ہے کہ جب دل میں اخلاص و صداقت کی روح نہیں باقی رہتی اور خارجی اثرات  
غالبہ ہو جاتا ہے تو سادہ احکام و قوانین میں بھی طرح طرح کی پیچیدگیاں اور دشواریاں نظر آتی  
ہیں۔ ایسے موقع پر انسان طرح طرح کے حیلے کر کے بچاؤ کی صورت نکالتا اور اسے معقول بنانے  
کے لئے اپنا پورا زور صرف کرتا ہے بلکہ بسا اوقات نیکی و پیر ہیزگاری کا خیال خود نیکی و پیر ہیزگاری ہی  
کے خلاف استعمال کرتے لگتا ہے، قرآن میں اس قسم کی تمام باتوں کی ممانعت وارد ہوئی ہے:-  
وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَنُؤْتِيْهِمْ  
نَفْتِنٰى اَلَا فِى الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا۔  
اور بعض ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں مجھے اجازت دیجئے اور  
فتنہ میں نہ ڈالئے، یاد رکھو یہی لوگ فتنہ میں گر پڑے ڈھوٹے  
بہانے بنا کر اللہ کی راہ اور اس کے حکم سے منہ موڑا۔  
(التوبہ ۷۷)

قیام و بقا کی جدوجہد خواہ ابتدائی مرحلہ میں ہو یا درمیانی مرحلہ میں محض وہی و فرضی باتوں اور معمولی مشقتوں کی بنا پر احکام و قوانین سے گریز کرنا اور یہ گمان کر لینا کہ عمل کی مشقت سے ہم فتنہ میں مبتلا ہو جائیں گے خودیہ بہت بڑا فتنہ اور نفس کا فریب ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:-

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِ هِمِّ خِلَافِ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ

جو لوگ جہاد میں شریک نہیں ہوئے وہ اس بات پر خوش ہیں کہ اللہ کے رسول کی خواہش کے خلاف اپنے گھروں میں بیٹھے رہے۔ ان پر یہ گراں گذرا کہ اپنے مال اور اپنی جانوں سے اللہ کی راہ میں جہاد کریں۔

(التوبہ ۱۱۴)

انہوں نے لوگوں سے کہا تھا کہ اس گرمی میں کوچ نہ کرو۔

حق کی راہ اور صالح معاشرہ کے قیام میں آزمائش اور تکلیف میں مبتلا ہونا لازمی امر ہے اس لئے ہر ایسے موقع پر رخصت و سہولت کی خواہش کرنا اور خود فریبی سے دل خوش کر لینا حق پرستی نہیں ہے۔ دین کے علاوہ خالص دنیاوی جدوجہد میں بھی انسان حصول دنیا کے لئے کیا کیا مشقتیں نہیں برداشت کرتا ایسی حالت میں دین کا حصول بغیر مشقت کیونکر ممکن ہے۔

تخفیف و سہولت کی ایک اور صورت

فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کی ایک صورت یہ ہے کہ احکام و قوانین کے نفاذ میں اصول تدریج سے کام لیا جائے یعنی ابتدا میں ذہن و مزاج کو اس کے لئے تیار کیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کی جائے۔ جب صلاحیت پیدا ہو جائے گی تو انسان خود بخود اس کو قبول کرنے کے لئے آمادہ ہو جائے گا۔

یہ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور کوئی نظام ادب سے نہیں مسلط کیا جاسکتا بلکہ وہ اندر سے ابھرتا اور اپنا مقام خود پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح اک بارگی اس کے اثرات زندگی میں نہیں نمایاں ہوتے بلکہ ذہنیت کی تبدیلی اور فضا کو سازگار بنانے کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے اس بات کی توقع کیے کی جاسکتی ہے کہ دنیا کی کوئی قوم و جماعت کسی نئے نظام اور نئے قوانین



کا نام سنتے ہی اپنی طبیعت و مزاج کے سانچہ کو کیسر بدل کر اور تمام پرانے بتوں کو توڑ کر خوش آمدید کے لئے تیار ہو جائے گی یا حکومت کی جانب سے اعلان ہوتے ہی اس پر عمل ہونے لگے گا۔

۲۳ سال کی مدت میں قرآن حکیم کا نزول اور احکام و قوانین کے نفاذ میں قومی مزاج و طبیعت کا لحاظ نیز ہر موقف کے مناسب حال تخفیف و سہولت کی صورتیں وغیرہ اس امر کی شاہد ہیں کہ کسی حکم کو دل میں اتارنے کے لئے سب سے عمدہ اور حکیمانہ طریقہ تدریج ہے۔ اگر ان کو ایک بیک سلائی کرنے کی کوشش کی جائے گی تو ذہنی سانچے سے مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے بڑی دشواریوں اور مشقتوں کا سامنا ہو گا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ بہت سی مسلمہ اقدار بھی مشکوک نظر آئیں گی نیز معیشت و معاشرت کے بعض ایسے مسائل میں بھی تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوگی جو قیام و بقا کے لئے ضروری ہیں اور جن کے بغیر کوئی صالح معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا۔

اس سلسلہ میں قرآن حکیم کے "اعول نسخ" سے بھی مدد مل سکتی ہے۔ جس کی حیثیت فقہاء کی نظر میں "تعبیر و تفسیر" اور بیان کی ہے یعنی معاشرتی زندگی کے حالات و تقاضا کی مناسبت سے اصل روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے احکام میں توسیع و تخفیف اور تعمیم و تخصیص کی صورت پیدا کی جائے۔ حضرت شاہ ولی اللہ کہتے ہیں:

والثانی ان یکون شیء مظنۃ مصلحۃ  
او مفسدۃ لا فی حکم علیہ حسب ذلک  
تقریاتی زمان لا یکون فیہ مظنۃ  
یہا فتغیر الحکم  
نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی  
رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی  
حکم دریا جائے پھر ایسا زمانہ آجائے کہ اس  
میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو وہ حکم بدل جائیگا۔



سلف کے زمانہ میں اصولِ نسخ اسلف صالحین کے زمانہ میں اس اصولِ نسخ سے کافی مدد دی  
سے کافی مدد دی گئی گئی اور فقہانے بھی وقتی حالات و مصالح کی بنا پر قوت نافذہ

کے اتنے وسیع اختیارات مانے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار  
دے سکتی اور بعض کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے اس ذیل میں ایسے بہت سے ایسے وسائل و ذرائع  
آسکتے ہیں جو معاشرتی حالات کے پیش نظر اختیار کئے گئے تھے۔ مگر جب وہ حالات باقی نہ رہے  
تو لازمی طور سے ان میں ترمیم و تبدیلی کی ضرورت ہوگی، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کے درج ذیل طرز عمل سے اس اصول پر روشنی پڑتی ہے: "حطیم" خاکی کعبہ کا ایک حصہ تھا جو  
عرصہ سے خاکی کعبہ کی عمارت میں شامل نہ تھا، اس کے باوجود رسول اللہ نے قومی مزاج کی  
رعایت کرتے ہوئے کعبہ کی عمارت میں اس کو شامل نہ فرمایا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی  
یہ وجہ بیان فرمائی:۔

لو احدثان قومك بالكفر  
انقضت الكعبة و بنيتها  
على اساس ابراهيم  
اگر قوم کفر سے نکل کر نئی نئی اسلام میں داخل ہوئی  
ہوتی تو کعبہ توڑ کر "اساس ابراہیم" پر اس کو  
بنانا اور حطیم کو اس میں شامل کرنا،

در اصل ہر دور میں معاشرتی و تمدنی حالات بدلتے رہتے ہیں اور پھر اسی مناسبت سے  
احکام و قوانین میں تبدیلی کا سوال اٹھتا ہے لیکن جو اہر و جراثیم میں فرق کرنا ضروری ہے جو  
ہدایت الہی کی روشنی کے ذریعہ ہی سمجھا جاسکتا ہے ورنہ برعکس نام نہاندگی کا فوڑا مثل  
صادق آئے گی اور انسان ترقی و تمدن کے نام پر نہ معلوم کتنے "جراثیم" کو "جو اہر" سمجھ کر ان کو  
تمدن کا جز بنا لے گا جس کی بنا پر تمدن کی خدمت کرنے کے بجائے ان کا دشمن بن جائے گا۔

حرج اٹھایا گیا ہے  
"الحرج مرفوع" حرج اٹھایا گیا ہے:  
قرآن حکیم میں اس اصول کی بنیاد یہ آیتیں ہیں:۔

اللہ نے تمہارے لئے دین میں تنگی  
نہیں رکھی۔

اللہ تمہارے اوپر تنگی نہیں چاہتا لیکن  
یہ ضرور چاہتا ہے کہ تمہیں پاک و صاف  
رکھے۔

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

مِنْ حَرْجٍ (الحج ۱۱)

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ

مِنْ حَرْجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ

لِيُطَهِّرَكُمْ (المائدہ ۲۷)

ان آیتوں میں دین کے معاملہ میں "حرج" کی نفی کی گئی ہے۔ حرج کا مفہوم  
حج کی تحقیق عرب کی زبان میں یہ منقول ہے۔

الحرجة من الشجر ما ليس  
له مخرج له  
وہ گھنی جھاڑی جس میں الجھے بغیر نکلنے  
کا کوئی راستہ نہ ہو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے "حرج" کے معنی "ضيق" (تنگی) بیان کئے ہیں۔  
فقہ میں ہے:-

اصل الحرج الضيق  
حرج کی اصل تنگی ہے۔

ایک مرتبہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ دین میں تنگی نہ  
نے کا کیا مطلب ہے جبکہ ہم اپنی خواہشات و مرغوبات سے روک دئے گئے ہیں۔ انہوں نے  
یا تنگی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ قدیم قوموں کے لئے (ان کے مناسب حال) جو سخت  
ہم مقرر کئے گئے تھے، ویسے سخت احکام اس امت کے لئے نہیں مقرر ہوئے گئے۔  
ایک اور موقع پر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ "یہ اسلام کی وسعت کا بیان ہے  
احکام و قوانین کی دشواری و تنگی کی حالت میں تلافی و تدارک کے لئے مختلف صورتیں اور مختلف  
تھے مقرر ہیں:-

واقعات ج ۲ ص ۱۵۹-۲ تفسیر کشاف ص ۲۹۲ تفسیر کبیر ص ۱۲۸ حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰

واقعات ج ۲ ص ۱۵۹-۲ تفسیر کبیر وغیرہ۔

انما ذلك سعة الاسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات لے اور کفارہ کی شکل میں تدارک کی صورتیں مقرر کی ہیں

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ان توضیحات سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں:-

(۱) دین میں سخت قسم کے احکام دہنگی والے نہیں ہیں۔

(۲) انسانی کمزوری اور سماجی خرابی کی وجہ سے اگر بعض احکام سخت معلوم ہوتے ہیں

ان میں وسعت کی مختلف صورتیں ہیں۔

حضرت عکرمہؓ نے حرج کی نفی سے حضرت عکرمہؓ (جلیل القدر تابعی) نے اسلام کی وسعت اسلام کی وسعت مراد لی ہے اور حرج کی نفی سے احکام و قوانین میں وہ لچک مراد لی ہے

جو حالات و مقامات کی مناسبت سے نرمی و سختی کو سمولیتی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں۔

مَا أَحَلَّ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا يَعْنِي اللَّهُ تَعَالَى نَعْنِي دَوَّوَتَيْنِ تَيْنِ اِدْرِبَارِجَارِ  
وَقُلَاتٍ وَرَبَاعٍ. (النساع ۱۴) عورتوں سے شادی کی اجازت دی ہے۔

معاشرتی زندگی میں ازدواجی زندگی کا مسئلہ نہایت اہم اور نازک ہے۔ اس میں اسلام نے اپنے دستور کے مطابق مقصود کے درجہ میں سب سے زیادہ زور عدل و توازن پر دیا ہے حالات و مقامات کی مناسبت سے اگر یہ عدل و توازن اپنی حیثیت کے مطابق ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی اجازت ہے اور اگر ایک سے زیادہ کے ساتھ شادی کرنے سے ہوتا ہے تو چار تک کی اجازت ہے۔

بالکلیہ شادی نہ کرنے کی اجازت اس بنا پر نہیں ہے کہ یہ حالت انسان کی طبعی و تمدنی زندگی کے موافق نہیں۔ بالفرض اگر حالات سازگار نہیں ہیں تو ایسی صورت میں انسان حالات کو سازگار بنانے کا مکلف ہے۔

یہ وسعت اس لئے نہیں ہے کہ اس کو ہوس رانی کا ذریعہ بنایا جائے یا اس کے ذریعہ

شرقی زندگی کی ہمواری ختم اور حقوق کی پائمانی کی جائے بلکہ اس لئے ہے کہ انسان اپنے  
 حق سے محروم نہ رہے اور اس کے ذریعہ معاشرتی ہمواری پیدا ہو۔  
 اسلام کی نظر میں اصل چیز زندگی میں عدل و توازن اور معاشرہ میں ہمواری ہے، اس  
 لئے طریقہ کار کیا اختیار کیا جائے اس پر اس نے زیادہ زور نہیں دیا، بلکہ انسان کی نفسیاتی  
 رمزاجی کیفیت کے پیش نظر اونچی اور نیچی حد کی تعیین پر اکتفا کیا ہے۔  
 اس اجازت سے اگر ہر مقام اور ہر حالت میں کام لیا گیا تو زندگی میں عدل و توازن  
 قی نہ رہے گا اور اگر ہر حالت اور مقام سے اس کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی تو یہ حرج و تنگی،  
 صورت ہوگی جس کا نتیجہ جنسی آوارگی کی شکل میں ظاہر ہو کر پورے معاشرہ کو تباہ کر دیکے۔  
 اس قسم کے معاملات میں نہ ترقی پسندی سے مرعوب ہونے کی ضرورت ہے اور نہ  
 نمکش سے گھبرا کر زندگی سے گریز اختیار کرنے کی ضرورت ہے بلکہ اصل چیز حالات و مقامات  
 کا صحیح تجزیہ کر کے موقع و محل کی تعیین اور پھر اسی مناسبت سے مقررہ احکام و قوانین کے  
 فٹ کرنے کی ضرورت ہے۔

حالات و مقامات کا صحیح تجزیہ کرنا آسان نہیں ہے، ہر دور کا یہ مشکل ترین کام سمجھا  
 گیا ہے اس کو سمجھے بغیر فراحی اور تنگی کا فیصلہ دشوار ہے۔  
 انسان کی عملی زندگی میں الہی شریعت | اصل یہ ہے کہ انسان کی عملی زندگی میں شریعت الہیہ  
 کا کردار ماہر لطیب جیسا ہے | کی حیثیت ایک ماہر طبیب جیسی ہے جو نبض کی حرکت  
 مریض کی حرارت و برودت اور مرض و مزاج کی کیفیت و نوعیت دیکھ کر دوا اور غذا تجویز  
 کرتا ہے تاکہ دواؤں اور غذاؤں کے ذریعہ طبیعت میں اعتدال و توازن پیدا کر کے اس کی  
 قوت مدافعہ بحال کر دی جائے تاکہ وہ خود ہی مرض کا استیصال کرتی رہے۔  
 ظاہر ہے کہ مریض اور مرض کی صحیح تشخیص و تجویز کا کام کس قدر مشکل ہے؟ نیز اس  
 مقصد تک پہنچنے کے لئے کتنے مراحل درکار ہیں؟ اور ہر عمل میں گرمی و سردی اور نرمی و



سختی کا اندازہ لگا کر دوا اور غذا میں مناسب ترمیم کا معاملہ کتنا اہم ہے؟

فعل الطیب الرفیق یجمل  
المریض علی ما فیہ صلاحہ  
بحسب حالہ و عادتہ و قوۃ  
مرضہ و ضعفہ حتی اذا  
استقلت صحتہ ہیالہ  
طریقاً فی التدریج و وسطاً  
لائقاً فی جمیع احوالہ۔

الہی شریعت کا کردار ایک شفیق طبیب کی طرح  
ہے جو مریض کی حالت، عادت، مرض کی قوت  
اور ضعف کے تقاضے کے مطابق مریض کو  
مرض کی اصلاح پر آمادہ کرتا ہے یہاں تک  
کہ جب مریض کی صحت مستقل ہو جاتی ہے تو  
اس کے لئے ایک ایسا معتدل لائحہ عمل تجویز  
کر دیتا ہے جو اس کی تمام حالتوں کے مناسب  
ہوتا ہے۔

احکام و قوانین کے جامع سسٹم تک پہنچنے | اس میں شک نہیں کہ جس طرح اطباء کے یہاں  
کے لئے مختلف مراحل درکار ہیں | دواؤں اور غذاؤں کا پورا کورس "موجود ہوتا۔"

اسی طرح احکام و قوانین کا ایک جامع سسٹم ہے لیکن اس کو بر محل منطبق کرنے کے لئے حالات  
تقاضے کو سمجھنا اور مختلف طریقے اختیار کر کے معاشرہ کو کورس کی تکمیل کے قابل بنانا نازک ترین  
کام ہے۔ ختم نبوت اور تکمیل ہدایت کا یہ مطلب ہے کہ معاشرہ کو مختلف مراحل سے گزار کر ایک  
معیاری معاشرہ کی تشکیل کے لئے ایک مکمل کورس اور ایک جامع سسٹم "عطا کر دیا گیا ہے۔"  
مطلب نہیں ہے کہ انسان اس معاشرہ کے درمیانی مراحل چھوڑ کر اور چھلانگ لگا کر جامع سسٹم  
کی بلند چوٹی پر پہنچنے کی کوشش کرے۔

اصل چیز زندگی میں عدل و توازن ہے | ذیل میں بعض وہ آیتیں اور حدیثیں ذکر کی جاتی ہیں  
اس کے لئے مختلف مراحل کا ثبوت | جن سے تدریج اور مختلف طریقوں سے زندگی میں عدل  
توازن کی کیفیت پیدا کرتے کا ثبوت ملتا ہے۔

ابتدا میں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی بہت سی آیتوں میں مختلف انداز سے ان کا ثباتی تصرفات کی طرف توجہ دلائی جن پر دنیوی زندگی کا قیام و بقا موقوف ہے اور جب دنیا کی طرف رغبت اور توجہ میں بے اعتدالی ظاہر ہونے کا اندیشہ ہونے لگا تو مختلف انداز سے دنیا کی بے وقعتی اور بے ثباتی کا بیان کیا گیا ہے مثلاً:-

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (الانعام ۴)

دنیا کی زندگی تو کچھ نہیں محض لہو و لعب ہے اور متقیوں کے لئے یقیناً آخرت ہی کا گھر بہتر ہے، افسوس کہ تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے۔

دوسری آیت :-

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّا لَنَرَا لَآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَمْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (اعنکبوع ۶)

یہ دنیوی زندگی محض لہو و لعب ہے، اصلی زندگی واقعی دار آخرت ہے، کاش لہی حیوان مٹو کانو اعلمون (۶) کہ لوگ جانتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

انّی مما اخاف علیکم ما یفتح لکم من زہرات الدنیا وزینتها

مجھے زیادہ اندیشہ اس حالت سے ہے جبکہ دنیا کی فتوحات اس کی زریب و زینت اور ترقی و تازگی تمہیں حاصل ہوگی۔

ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا:-

فواللہ لا الفقرا خشی علیکم ولکن خشی علیکم ان تبسط علیکم الدنیا کما بسطت

واللہ مجھے تمہارے فقر و افلاس سے اندیشہ نہیں بلکہ اس سے اندیشہ ہے کہ جب تم کو ویسی ہی دنیاوی فراغت و وسعت حاصل ہوگی جیسی

لہ بخاری و مسلم۔

علی من کان قبلكم  
 فتناقسوها كما تنافسوها  
 و تهللكم كما اهلکتهم  
 کہ تمہارے انکلوں کو حاصل تھی تو تم بھی  
 اس میں اسی طرح مبتلا ہو جاؤ گے جس طرح  
 وہ لوگ مبتلا ہو گئے پھر وہ تم کو اسی طرح  
 ہلاک کر دے گی جس طرح ان کو ہلاک کیا ہے۔

مگر جب معاشرہ کی تشکیل اس منزل پر پہنچ گئی کہ بے اعتدالی کا زیادہ اندیشہ نہ رہ گیا  
 تو فرمایا:-

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي  
 أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ  
 مِنَ الرِّزْقِ (الاعراف ۳۱)  
 آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے  
 اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں اور  
 کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

دوسری جگہ پیغمبروں کے ضمن میں قوم کو حکم دیا گیا ہے:-

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ  
 وَعَمِلُوا صَالِحًا طِيبَتْ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 عَلَيْهِمْ - (مومنون ۳۱)  
 اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور عمل  
 صالح کرو۔ جو عمل تم کرتے ہو وہ بچھ سے  
 پوشیدہ نہیں ہیں۔

پھر اس میں اعتدال قائم رکھنے کے لئے مختلف قسم کی پابندیاں لگا کر غذاؤں، دواؤں  
 (دامورات) اور پہنیزوں (منہیات) کا ایک مکمل کورس تیار کر دیا گیا جس پر ٹھیک عمل سے  
 کسی نقصان کا اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

ان کے علاوہ کتاب و سنت میں بہت سی آیتیں و حدیثیں ہیں جو معاشرتی زندگی کے  
 مختلف مراحل کا پتہ دیتی ہیں اور ان کے مفہوم میں ظاہری فرق محض زندگی میں اعتدال  
 پیدا کرنے کے لئے سے مثلاً ایک جگہ ہے:-

إِنَّ تَبْدُ وَأَمَانِي أُنْفُسِكُمْ  
 جو کچھ تمہارے دل کے اندر ہے خواہ تم اسے ظاہر

اے بخاری و مسلم۔

اَوْ تَخْفَوْهُ لِمَا سَبَّكُمُ بِهِ اللّٰهُ -  
 (البقرہ ع ۴۰)

کرو یا پوشیدہ رکھو ہر حال میں اللہ اس کا جاننے والا ہے  
 اور وہ تم سے اس کا حساب لے گا تم اپنے اندر کا  
 گناہ دنیا کی نظروں سے چھپا سکتے ہو لیکن اللہ کے  
 محاسبہ سے نہیں بچ سکتے۔

اس کے بعد ہے:-

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا  
 وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ  
 وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ -  
 (البقرہ ع ۴۰)

اللہ کسی شخص پر اس کی وسعت سے زیادہ بوجھ  
 نہیں ڈالتا جس نے اچھے کام کئے اس کا نفع  
 اسی کے لئے ہے اور جس نے برے کام کئے اس  
 کا وبال بھی اسی پر ہے۔

ایک اور جگہ اسی سلسلہ میں ہے:-

قُلْ لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ اَسْرَفُوا عَلٰى  
 اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ  
 اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا  
 اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ -  
 (الزمر ع ۶)

میرے ان بندوں سے آپ کہہ دیجئے جنہوں  
 نے (از تکاب جرم کر کے) اپنے اوپر زیادتی  
 کی ہے کہ وہ اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہوں  
 یقیناً اللہ سارے گناہوں کو بخش دے گا  
 وہ بڑا غفور رحیم ہے

یا مثلاً جب یہ آیت نازل ہوئی:-

وَاَعْلَمُوْا اَنْتُمْ اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ  
 فِتْنَةٌ (الانفال ع ۵)

اور یاد رکھو کہ تمہارا مال اور تمہاری اولاد  
 تمہارے لئے (فتنہ) ایک آزمائش ہے۔

تم لوگوں کو آل و اولاد اور از رواجی زندگی سے بے رغبتی ہونے لگی اور بعض نے تو  
 مول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مجرور رہنے اور دنیوی علاق سے کنارہ کشی اختیار کر کے ترک دنیا  
 بجازت چاہی اس وقت آپ نے دنیوی علاق کی طرف رغبت دلاتے ہوئے معتدل زندگی

تہ اسلامی کا تاریخی پس منظر



کو صحت مند زندگی قرار دیا اور اس پر ثابت قدم رہنے کی تاکید فرمائی :-

لکنی اصوم و افطرو  
 اصلی وارقد و اتزوج  
 النساء فمن سغب  
 عن سنتی فلیس  
 منی لہ  
 مجھے دیکھو میں روزہ (نوافل) رکھتا ہوں اور نہیں بھی  
 رکھتا، نماز پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور عورتوں  
 سے شادی کرتا ہوں، جس شخص نے میرے اس  
 (معتدل) طریقہ سے روگردانی کی یاد رکھو وہ میرے  
 گروہ سے نہ ہوگا۔

یہ دراصل رسول اللہ نے ان تین اشخاص کے جواب میں فرمایا تھا جن میں سے ایک نے  
 دائمی روزہ رکھنے، دوسرے نے دائمی شب بیداری کرنے اور تیسرے نے ہمیشہ مجرد رہنے  
 کا عہد کیا تھا۔ اس سے اسلامی زندگی کے اعتدال و توازن کا پتہ چلتا ہے۔

اجتماعی کے علاوہ انفرادی | مذکورہ تدبیریں تو اجتماعی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال  
 زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کی صورتیں پیدا کرنے کے لئے تھیں اسی طرح انسان کی انفرادی زندگی

میں اعتدال پیدا کرنے کے لئے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف طریقہ کار اور مختلف  
 تدبیریں فرماتے تھے۔ چنانچہ آپ کے پاس مختلف قسم کے لوگ آتے اور افضل اعمال و سب  
 سے زیادہ فضیلت کا کام، کے بارے میں سوال کرتے تھے یا بغیر سوال کے آپ بعض اعمال کی  
 طرف لوگوں کو توجہ دلاتے تھے جو ان کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتی تھی، مثلاً کسی سے  
 آپ نے نماز کو افضل اعمال فرمایا اور کسی سے والدین کی خدمت کو اور کسی سے جہاد کو۔ ان کے  
 علاوہ بھی بہت سے اعمال کو آپ نے افضل قرار دیا جن کی تفصیل حدیث کی کتابوں میں باسانی  
 مل جائے گی۔ یہ تفاوت اشخاص کے حالات اور ان کی نفسی کیفیت کی بنا پر ہوتا تھا۔ رسول اللہ  
 لوگوں کی حالت سمجھ کر یہ اندازہ لگا لیتے تھے کہ اس شخص کی زندگی میں بے اعتدالی کن راہوں  
 سے آسکتی ہے اور احکام و قوانین میں کسی کو مقدم و موخر کرنے سے یہ بے اعتدالی دور

لے بخاری و مسلم و نسائی۔

ملتی ہے۔ قدرتی بات ہے کہ ہر شخص کی عملی زندگی مختلف ہوتی ہے جس شخص کا جو پہلو کمزور ہوگا اس کی اصلاح پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہوگی اور اس لحاظ سے ہر شخص کے افضل اعمال میں نہ ہوں گے مثلاً ایک مالدار شخص کے لئے مال و دولت خرچ کر دینا آسان ہے، لیکن مافی مشقت زیادہ مشکل ہے ایسے شخص کے لئے وہ اعمال زیادہ فضیلت والے ہونگے جن کا تعلق مافی مشقت سے ہے، یا جو شخص جسمانی مشقت کا عادی ہے لیکن مال و دولت کا زیادہ حریص ہے اس کو مال و دولت کے خرچ پر زیادہ زور دیا جائے گا اور وہی اس کے لئے افضل قرار پائے گا اسی طرح دوسرے احکام و اعمال کے موقع و محل کو سمجھنا چاہیے جیسا کہ فقہاء لکھتے ہیں:

دعی نحو من ایک ماہر طبیب غذاؤں کے  
 ہذا الترتیب بارے میں سوالات کے جواب

یجری الطبیب الماہر ابتداء علی  
 ما یقتضیہ الاعتدال فی توافق  
 مزاج المغتذی مع مزاج الغذاء  
 ویخیر من سألہ عن بعض الماکولات  
 التي یجہلها المغتذی اھو عند اھام  
 سوام غیر ذلک فاذا اصابہ  
 علۃ باختراف بعض الاخلاط قابلہ  
 فی معالجتہ علی مقتضی اخترافہ  
 فی الجانب الآخر لیرجع الی  
 الاعتدال وھو المزاج  
 الاصلی والصحة المطلوبہ

میں ایسی ہی ترتیب پر عمل کرتا ہے۔ جب وہ  
 کسی شخص کے مزاج میں اعتدال و ہم آہنگی پیدا  
 کرنا چاہتا ہے چنانچہ وہ دیکھتا ہے کہ کسی شے  
 کے استعمال سے بعض اخلاط مضمحل ہو جاتے  
 ہیں اور ان سے مطلوبہ نتیجہ حاصل ہونے میں  
 رکاوٹ پیدا ہوتی یا دیر لگتی ہے تو فوراً دوسری  
 جانب کی رعایت سے اس کا طور کرتا ہے اور  
 تقدیم تاخیر نیز کمی بیشی کے مختلف طریقوں کے  
 ذریعہ اعتدال و ہم آہنگی کو واپس لاتا ہے یہ  
 اعتدال ہی انسان کا مزاج اصلی ہے اور  
 یہی مطلوبہ صحت ہے جس کے لئے مختلف  
 مدارج سے گزرنا پڑتا ہے۔

مذکورہ نکتہ سمجھ لینے کے بعد بڑی حد تک احکام و قوانین میں "حرج" کی گتھی سلجھ سکتی ہے نیز معاشرت و تمدن کے نئے پیدا شدہ مسائل کے حل میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

حرج کی حدیں | وہ مسائل جن میں واقعی "حرج" کی صورت پیدا ہوتی ہو اور الحرج مرفوع کے اصول کو عمل میں لانے کی ضرورت ہو، ان کے بارے میں درج ذیل حد بندیاں اور پابندیاں ہیں:

"حرج" کی حد بندی کرتے ہوئے فقہاء کہتے ہیں:

اصل الحرج الضيق فما كان  
من معتادات المشقات في الاعمال  
المعتاد مثلها فليس بحرج  
لغة ولا شرعاً۔  
حرج کی اصل تنگی ہے اس لئے جو مشقتیں  
عادۃً روزانہ کے کام کاج میں ہوتی ہیں  
وہ حرج میں نہ داخل ہوں گی نہ طعنوی اعتبار  
سے اور نہ شرعی اعتبار سے۔

اس کی مزید تشریح یہ ہے:-

کیف وهذا النوع من  
الحرج وضع لحكمة شرعية  
وهي التمهيص والاختيار  
حتى يظهر في الشاهد ما  
علمه الله في الغائب۔  
ایسا د یعنی مطلقاً حرج سے گلو خلاصی کیسے ہو سکتا  
ہے؟ کسی نہ کسی درجہ میں "حرج" کا ہونا تو  
شرعی حکمت میں داخل ہے، یعنی احکام و قوانین  
کے ذریعہ انسان کی آزمائش ہو۔ مختلف کسوٹیوں  
پر اس کو کسا جائے تاکہ اس کی اندرونی خیریں  
ابھر کر سامنے آئیں۔

یہ ابتلا و آزمائش ترک و اختیار دونوں سے متعلق احکام میں ہوتی ہے:-

والابتلاء يتعلق بالمشروع و  
غير المشروع فعلاً وترکاً۔  
ابتلا و آزمائش کا تعلق مامورات و منہیات  
دونوں قسم کے احکام سے ہے۔

۱۔ الموافقات ج ۲ المسائل الحادیۃ عشرۃ ص ۱۵۹۔ ۲۔ الموافقات۔ ۳۔ کیدانی ص ۱۔

خرج و تنگی کی ایک صورت تو دنیوی معاملات و کاروبار میں ہے۔ دوسری صورت  
 دینی و ملی معاملات و مسائل میں ہے مثلاً اگر کسی حکم و قانون پر عمل درآمد سے اس سے زیادہ  
 ہم بات میں تنگی و دشواری پیدا ہوتی ہے (واجب کا ترک لازم ہوتا ہو یا حرام فعل کے  
 ارتکاب ہونے کی نوبت ہو) تو شرعی اعتبار سے اس قسم کی مشقت کا ازالہ بھی ضروری ہوگا  
 اور جیسا کہ محققین فقہاء کہتے ہیں جب کسی اصول دین (شعائر) کی پامالی کا اندیشہ ہوگا تو  
 دنیوی خرج جان اور جوارح وغیرہ سب پر اس کو فوقیت حاصل ہوگی:

ان اصول الدین تقدم	اصول دین (کی حفاظت) تو انسانی
على اعتبار النفس والاعضاء	جان اور جوارح پر مقدم ہے، البتہ جو
اما غير اصول الدين فانت	احکام اصول دین سے نہیں اس کا
تعلم ان الامر فيها غير ذلک	حکم دوسرا ہے۔

خرج کے پہچان کی ایک تدبیر | فقہاء نے ایسے خرج اور مشقت کی پہچان کے لئے جن  
 کے سمجھنے میں عام نظریں دھوکا کھاتی ہیں، بعض طریقے  
 مقرر کئے ہیں مثلاً کام میں جو مشقت اور تنگی ہوتی ہے اس کے تین درجے کئے جائیں،  
 اعلیٰ (۱) ادنیٰ (۲) اور اوسط (۳) اعلیٰ یہ کہ اگر اس مشقت سے کچھ ہی زیادہ اور ہو تو  
 وہ غیر عادت والی مشقت بن جائے، ادنیٰ یہ کہ اگر اس میں کچھ تھوڑی کمی ہو جائے تو وہ  
 نفس مشقت کے زمرہ سے خارج ہو جائے اور اوسط یہ کہ ان دونوں کے درمیانی ہو۔  
 ظاہر نظر میں اعلیٰ مشقت غیر عادت والی کے زمرہ میں آسکتی ہے کیونکہ دونوں میں فاصلہ  
 بہت کم باقی رہتا ہے اس کے باوجود فقہاء اس کو معتاد (عادت والی) ہی میں شمار کرتے ہیں  
 اور رخصت و سہولت کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔



بتدریج منزل تک پہنچنے میں شریعت کا مقصد یہ ہے کہ احکام و قوانین کی پابندی کے نسخ کی ضرورت ہے۔ ذریعہ انسان منافع کا حصول اور مضرت کا دفع کرنا ہے۔

اگر اس مقصد کے حصول میں خارجی سبب سے بڑی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور انسان کے فعل اس میں دخل نہیں ہوتا تو صحیح طریقہ یہ ہے کہ خارجی رکاوٹوں کو دور کر کے معاشرہ کو اس قابل بنائے کہ انسان آزادی اور فراخ دلی کے ساتھ منافع حاصل کرنا اور مضرت دفع کرنا سے یہ کہ احکام و قوانین ہی میں تبدیلی کر دی جائے البتہ اگر کسی حکم پر عمل کرنے سے حرج اور ضرر عام ہو اور ملک و ملت کے مصائب میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اس وقت تک کے لئے حکم کے نفاذ کو مؤخر کیا جاسکتا یا حکم کی تحدید نیز تعمیم میں تخصیص کی صورتیں نکالی جاسکتی ہیں جب تک معاشرہ اس قابل نہ ہو جائے کہ کامل حکم کو برداشت کر کے اس کے ذریعہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ مکمل طریقہ پر کر سکے۔ موقع و محل کے لحاظ سے اس طریقہ کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔

ذیل کی تصریحات سے اس کی تائید ہوتی ہے:

قرآن حکیم میں یہودیوں کے حالات کے ضمن میں مذکور ہے:

فَيُظْلِمُونَ الَّذِينَ هَادُوا وَيَظْلِمُونَ الَّذِينَ هَادُوا وَ  
 حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ  
 بَصَلَتْهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ  
 كَثِيرًا - (النساء ۶۲) کو اللہ کی راہ سے بہت روکنے لگے تھے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عارضی طور پر قوم کو ان مباح اور جائز باتوں کو بھی روکا جاسکتا ہے جو غلط استعمال کی وجہ سے برائیوں کا ذریعہ بن گئی ہوں۔

خانہ کعبہ میں حطیم والی روایت اور گزیر چکی ہے، اس سے محدثین نے یہ مسائل نکالے ہیں۔  
 (۱) بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چیزوں کو نظر انداز کر دینا چاہئے۔

(۲) تالیف قلب کا حتی الامکان خیال رکھنا چاہئے۔

(۳) کسی ایسی چیز سے تعرض نہ کرنا چاہئے جو زیادہ اہم نہ ہو لیکن قومی رغبت کی بنا پر روک دینے کی وجہ سے نفرت پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔

مختلف پیغمبروں کے لائے ہوئے احکام و قوانین میں تفاوت کی بڑی وجہ یہی معاشرتی حالت کا اختلاف تھا نیز بتدریج انسانی مزاج اور طبیعت کو اس قابل بنانا تھا کہ اعتدال کے ساتھ وہ منافع حاصل کرتے اور مضرت دفع کرنے کے قابل بن سکے۔

اب اس کے متعلق چند اور فقہی قاعدے بیان کئے جاتے ہیں جن سے نقصان و خلل کی حد بندی ہوتی اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول کو کس موقع پر کس طرح اور کس حد تک استعمال کیا جاسکتا ہے۔

(۳) الضرر يزال نقصان دور کیا جائے۔

نقصان دور کیا جائے | اس اصول کی بنیاد قرآن و سنت کی وہی تصریحات ہیں جو اوپر ذکر ہو چکی ہیں۔ ان کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر اسلامی احکام و قوانین کا مزاج بیان کرتے ہوئے تقریباً اسی مفہوم کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

لا ضرر ولا ضرار فی اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے۔

قرآن و سنت سے اس کی تائید | شریعت کا منشا یہ ہے کہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفع ہو اس کو بروئے کار لانے میں جو رکاوٹیں پیش ہوں ان کا ازالہ بھی شریعت کے منشا میں داخل سمجھا جائے گا۔ قرآن حکیم کی اس آیت سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا فِیْكُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اٰوْرَجَان لُوْكَہ تَمِّمِیْنَ اللّٰہِ كَارِ سُوْل مَوْجُوْد ہِے بَہْت

اے نوری شرح مسلم ج ۱ ص ۲۲۹۔ ۲ موطا و دارقطنی۔



اس سلسلہ کی اور بہت سی روایتیں ذکر کرنے کے بعد فقہاء کہتے ہیں :-  
 من السامۃ والعلل و  
 العجز و بغض الطاعة  
 و کراہیتہا  
 (ان روایتوں میں) تھکاوٹ، تنکان،  
 عجز، طاعت میں ناگواری و ناپسندیدگی کا  
 سبب بننے والی تمام حالتیں اور صورتیں داخل ہیں  
 فقہاء نے اس اصول پر عمل درآمد سے مسائل کا استنباط  
 کیا اور مقررہ قاعدہ و ضابطہ کے مطابق حلال اور نقصان

کو دفع کیا ہے، مثلاً:

نرید و فروخت کا معاملہ ہونے کے بعد عیب نکلنے کی وجہ سے معاملہ کے فسخ کا  
 اختیار۔ اسی طرح خیار روت (دیکھنے کے بعد پر معاملہ کی موقوفی) خیار شرط (شرط پر معاملہ  
 کا معلق ہونا) اور تمام وہ صورتیں اور حالتیں جن میں تصرفات سے روک دیا جاتا ہے سب  
 اسی پر مبنی ہیں۔ شفعہ اور کراہیت کے ابواب، قصاص، حدود، کفارہ اور تلف کر دینے کی  
 صورت میں ضمان کے احکام اور تقسیم کے معاملہ میں دونوں فریق کی رعایت وغیرہ سے متعلق  
 قوانین حتیٰ کہ حاکم اور قاضی کے تقرر تک کے معاملہ کو فقہاء نے اس اصول کے ذیل میں شمار  
 کیا ہے اور جزئیات و فروع کے بیان میں زیادہ سے زیادہ اس بات کا لحاظ رکھا ہے  
 کہ نہ کوئی شخص کسی کو نقصان پہنچا سکے اور نہ خود نقصان اٹھائے۔

فقہاء نے اس طریقہ سے دراصل شریعت کو اس حدیث کے مطابق بنایا ہے:

ان هذا الدين متين  
 فاوغلوا فيه برفق ولا  
 تبغضوا اليه النسك  
 عبادۃ اللہ  
 یہ دین نہایت مضبوط ہے اس میں نرمی  
 سے ہاتھ ڈالو اور اللہ کی عبادت و قوانین  
 کی تعمیل کو اپنے لئے مغرض و ناپسندیدہ  
 نہ بناؤ۔



### ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں |

(۴) الضرورات تبیح المحظورات۔ ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے۔

اس اصول سے فقہار نے درج ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں۔ مثلاً:

(۱) انتہائی بھوک کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے مردار اور دیگر حرام اشیاء

کھانا جائز ہے۔

(۲) حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب جیسی حیر سے گلو خلاصی کی اجازت ہے۔

(۳) جبر و بردستی کی حالت میں زبان سے کلمہ کفر نکال دینا جائز ہے بشرطیکہ دل ایمان پر

مطمئن ہو۔

(۴) اگر کوئی ایسا شخص کسی کا قرض نہ ادا کرتا ہو جس کے پاس مال موجود ہو تو قرضخواہ کے

لئے مقروض کی اجازت کے بغیر قرض کی مقدار کے برابر مال لینا جائز ہے۔

(۵) حملہ آور کو ہر طریقہ سے ہٹانا جائز ہے خواہ اس میں حملہ آور کے قتل تک نوبت آجائے

وغیر ذالک۔ اس سلسلہ میں مقررہ حد بندی کی صورتیں یہ ہیں مثلاً:

(۱) فقہار کے نزدیک اسی ضرورت کا اعتبار ہوگا جس کی بنا پر اس سے زیادہ اہم ضرورت

کافورت ہونا لازم نہ آئے۔ چنانچہ جس مردہ کو بغیر کفن دئے دفن کر دیا گیا ہو کفن دینے کی غرض

سے اس کی قبر کھودنا جائز نہیں کیونکہ قبر کھودنے میں مردہ کی بے حرمتی ہوتی ہے جس کا لحاظ تکفین

سے زیادہ ضروری ہے۔ اسی طرح مردہ بغیر غسل کے دفن کر دیا جائے تو دوبارہ غسل کے لئے

نکالنے کی اجازت نہیں بلکہ قبر پر ہی نماز پڑھی جائے۔

(۲) جو شے ضرورت کی بنا پر مباح ہوگی بس ضرورت کی مقدار تک مباح ہوگی اس سے

زیادہ کی اجازت نہ ہوگی۔

لے الاشباہ والنظائر الضرورت تبیح المحظورات

### ضرورت کی بنا پر اباحت بس ضرورت ہی کی مقدار ہوگی

(۵) ما ابيح للضرورة  
يتقدر بقدرها۔  
جو چیز ضرورت کی بنا پر مباح ہوگی اسی کی  
مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے گا۔

(۱) چنانچہ مضطر دھوک سے بقیار کو اس سے زیادہ حرام اشیاء کا استعمال جائز نہیں مگر  
اس کی جان بچ جائے۔

(۲) دو چار سنگنی جھک و بیابان کے کنوؤں (جن کا سر کھلا رہتا ہے) میں گر جائیں تو حرج نہیں۔  
سالم و غیر سالم خشک اور پینینگنی میں کوئی فرق نہیں، سب کا یکساں حکم ہے البتہ اگر زیادہ مقدار  
میں گرے تو کتواں ناپاک ہو جائے گا۔ زیادہ معتدبات یہ ہے کہ آبادی و غیر آبادی کے کنوؤں میں  
بھی فرق نہیں ہے۔ قلیل مقدار ہر ایک میں معاف ہے، کثیر سے دونوں ناپاک ہو جائیں گے، کیونکہ  
قلیل سے پینا ہر جگہ دشوار ہے کہ جانور عموماً کنوؤں کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں۔

(۳) طبیب اور داتی کو بقدر ضرورت متروکینہ کی اجازت ہے زیادہ کی اجازت نہیں ہے۔

(۴) بلی کا تنور اس پیشاب کپڑوں میں لگ جائے تو معاف ہے برتن میں لگ جائے تو نہیں  
معاف ہے کیونکہ عموماً برتن کو ڈھک کر رکھنے کی عادت ہوتی ہے اس لئے وہاں ضرورت نہیں ہے۔

(۵) امام شافعی اس اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ مجنون کو ایک عورت سے زیادہ شادی  
کی اجازت نہیں کیونکہ اس سے زیادہ کی اس کو حاجت نہیں ہے پھر عورت کی حق تلفی کا اندیشہ  
ہے (ظاہر ہے کہ یہ وہی صورت ہے جس میں عورت کے حقوق پائمال نہ ہوں۔  
عذر کی بنا پر جو جواز ہو گا وہ عذر کے بعد ختم ہو جائے گا۔

(۶) ما جاز بعذر  
جو شے عذر کی بنا پر جائز ہے عذر کے

بطل بزوالہ۔  
زوال کے بعد اس کا جواز ختم ہو جائے گا۔

اسی بنا پر تمم وغیرہ کی اجازت جن صورتوں میں ہے ان کے زائل ہونے کے بعد یہ اجازت

لے الاثباہ والنظائر ابيح للضرورة الخ لے ایضا۔ لے ایضا۔

ختم ہو جائے گی یا اپنی جگہ دوسرے کو گواہ بنانے کی جو اجازت مرض اور سفر کی بنا پر ہر دوہ ان کے ختم ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی اور اصل گواہ کی حاضری ضروری ہوگی۔  
نقصان کو نقصان سے نہ دور کیا جائے

(۷) الضرر لا يزال بالضرر۔ ایک نقصان دوسرے نقصان سے نہ دور کیا جائے۔  
 (۱) مثلاً ایک مضطر کو جان بچانے کی غرض سے دوسرے مضطر کا کھانا لینا جائز نہیں کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہے۔

(۲) اپنے ماتحت و ملازم کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں جبکہ اس کا نقصان ہوتا ہو۔  
 (۳) ایک شریک دوسرے شریک کو کسی ایسے کام پر مجبور نہیں کر سکتا جس سے اس کا حرج اور نقصان ہوتا ہو۔

عام نقصان کی خاطر خاص نقصان برداشت کیا جائے

(۸) يتحمل الضرر الخاص لاجل ضرر عام سے بچنے کے لئے ضرر خاص  
 د فع الضرر العام۔ کو برداشت کیا جائے۔  
 جس طرح قومی و جماعتی مفاد کو ذاتی اور شخصی مفاد پر ترجیح حاصل ہے اور بڑی چیز کے حصول کے لئے چھوٹی چیز کو قربان کرنا جائز ہے (بشرطیکہ وہ شعائر کی پائمانی کا سبب نہ بنے)  
 اسی طرح عام نقصان کے دفعیہ کی غرض سے خاص نقصان کو نظر انداز کیا جائے گا۔  
 مثلاً صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ساتھیوں کے انکار کے باوجود مکہ والوں کی منہ مانگی شرطیں منظور کر لی تھیں جس سے اس اصول کی تائید ہوتی ہے کہ بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چیز کو نظر انداز کرنا چاہیے اور مستقبل کی مستقل تعمیر کے لئے حال کی وقتی چیزوں کی طرف توجہ نہ کرنا چاہیے۔

فقہائے اس اصول سے درج ذیل مسائل نکالے ہیں:

۱۔ الاشباہ والنظائر ما یج للضرورة الخ۔ ۲۔ صلح حدیبیہ کی تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ ہو اسلام کا زری نظام از صفحہ ۲۶۹ تا ۲۷۰

(۱) اسلام کے دشمن مقابلہ کے وقت اگر مسلمان اور ان کے بچوں کو ڈھال بنا کر آگے کر دیں تو مسلم فوج کے لئے جائز ہے کہ ان کی پروا نہ کرے اور ان پر حملہ کر کے دشمن تک پہنچ جائے۔

(۲) اگر کوئی دیوار یا درخت راستہ کی طرف جھک جائے جس سے عام گذرتے والوں کو تکلیف اور نقصان برداشت کرنا پڑتا ہو تو دیوار و درخت کی اصلاح ضروری ہے خواہ اس میں مالک کا نقصان ہوتا ہو۔

(۳) جو قرضدار قید میں ہو قرض کی ادائیگی کے لئے اس کا مال بیچنا جائز ہے تاکہ قرض خواہوں کا نقصان نہ ہو۔

(۴) جب تاجر عمومی حیثیت سے چیزوں کی قیمت اتنی بڑھا دیں جس سے لوگوں کو تکلیف اور نقصان ہو تو نرخ مقرر کر دینا جائز ہے اگرچہ اس میں تاجروں کو نقصان ہوتا ہو۔

(۵) اگر تاجروں نے اپنے یہاں غلہ اور دوسری چیزوں کا ذخیرہ کر لیا ہو جس سے عام لوگوں کو تکلیف ہو تو زبردستی اس پر قبضہ کر کے اس کو فروخت کرانا جائز ہے۔

(۶) ایک جنس کے بازار میں کسی ایسی دوکان بنانے سے روک دینا جائز ہے جس سے بازار والوں کو تکلیف ہوتی ہو، مثلاً بزازی کی لائن میں ایسی دوکان جس کی بھٹی اور دھوئیں وغیرہ سے بزازوں کو تکلیف ہوتی ہو۔ غرض اس قسم کے عام نقصان سے بچنے کی خاطر خاص نقصان کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

بڑے نقصان کو چھوٹے نقصان کے ذریعہ دور کیا جائے |

(۹) اعظم ضرراً یزال

و نقصان میں چھوٹے کے ذریعہ بڑے

بالا خف - نقصان کو دور کیا جائے۔

(۱) مثلاً قرضدار قرض نہیں ادا کرتا یا اور کوئی شخص جس کے ذمہ دوسروں کے ضروری اخراجات (نفقہ) ہیں ان کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کو قید کرنا جائز ہے، کیونکہ قرض



نہ ادا کرنے اور خرچ نہ دینے سے دوسروں کا جو نقصان ہوتا ہے قید اس کے مقابلہ میں کمتر ہے  
(۲) یا مثلاً کسی شخص نے لکڑی، کڑی وغیرہ غصب کر کے اپنی عمارت میں لگائی تو اگر عمارت  
کی قیمت زیادہ ہے اور اس کے نکالنے میں زیادہ نقصان ہوتا ہے تو عمارت توڑ کر اس کا  
حوالہ کرنا ضروری نہ ہوگا بلکہ لکڑی کی قیمت ادا کرنے کے بعد وہ اس کا مالک ہو جائے گا،  
البتہ اگر لکڑی کی قیمت زیادہ ہے تو مالک کا حق بدستور قائم رہے گا۔

(۳) اگر زمین غصب کر کے عمارت تعمیر کرنی جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر زمین کی قیمت  
زیادہ ہے تو زمین مالک کو واپس دلائی جائے گی اور اگر عمارت زیادہ قیمتی ہے تو اس کی قیمت دلائی جائے گی  
(۴) اگر مرغی نے کوئی چیز نکل لی یا گائے تے تانبے چاندی کی پتیلی میں سر ڈال دیا اور  
وہ اس میں پھنس گئی تو اکثر والا اقل کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(۵) اس اصول کے مطابق اگر مردہ ماں کے پیٹ میں زندہ بچہ کا یقین ہو تو پیٹ چاک  
کر کے اس کا نکالنا جائز ہے لیکن اگر کوئی شخص قیمتی موقی نکل جائے اور مر جائے تو اس کا  
پیٹ چاک کر کے موقی نکالنا جائز نہیں ہے کیونکہ شرعی نقطہ نظر سے انسان کی حرمت مال کی  
حرمت سے کہیں زیادہ ہے اور موقی کی قیمت اس کے ترکہ سے دلائی جائے گی بعض شوافع  
نے وسعت سے کام لے کر دونوں جانب گنجائش رکھی ہے۔  
جب دو خرابیوں کا ٹکراؤ ہو تو ہلکی خرابی کو قبول کر لیا جائے

(۱۰) اذا اتعاصم مفسدان جب دو خرابیوں کا مقابلہ ہو تو ہلکی خرابی  
روعی اعظمها ضرر ابارتکاب سے بچنے کے لئے چھوٹی خرابی کا ارتکاب  
اخفها۔ گوارا کیا جائے گا۔

اسی کے قریب یہ اصول ہے:-

(۱۱) من ابتلی بیلین و ہما جو شخص دو برابر کی ضرر رساں چیزوں میں  
متساویتان یا خذن بایتھما مبتلا ہو جائے تو ان میں سے جس کو بچا ہے

شاء وان اختلافاً یختار اختیار کر لے اور اگر کمی زیادتی کے لحاظ سے  
اھو نہما۔ ان میں فرق ہو تو کمی والی کو اختیار کرنا چاہیے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً حرام اور ضرر رساں چیز کا ارتکاب ممنوع ہے لیکن خاص حالات  
میں ضرورت کی بنا پر جائز ہے اس لئے ضرورت سے زیادہ کی اجازت نہ ہوگی۔

(۱) مثلاً ایک شخص کے جسم پر ایسا زخم ہے کہ سجدہ میں جانے سے بہنے لگتا ہے اور اس  
طرح نہیں بہتا تو ایسے شخص کو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی کیونکہ زخم کے  
بہنے سے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور بے وضو نماز پڑھنے سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ بیٹھ کر با وضو  
پڑھے۔ بے وضو کے مقابلہ میں ترک سجدہ زیادہ آسان ہے اور اس کی نظیر موجود ہے کہ سواری  
کے جانور کی پیٹھ پر بیٹھے بیٹھے نوافل پڑھنا اور اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرنا جائز ہے اور بے وضو  
نماز پڑھنے کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

(۲) جو بوڑھا شخص کھڑے ہو کر قرأت کی طاقت نہیں رکھتا لیکن بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے تو بیٹھ کر  
قرأت کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی اور قرأت چھوڑنا جائز نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں  
میں اس کے خلاف عمل کرنے سے نماز نہ ہوگی۔

(۳) دو کپڑے ہیں لیکن دونوں میں معافی کی مقدار (قدر درہم) سے زائد نجاست لگی ہوئی  
ہے تو جس میں کم لگی ہو اس میں نماز پڑھی جائے۔

(۴) بھوک سے مضطر کے پاس مردار اور کسی دوسرے شخص کا کھانا دونوں موجود ہیں تو بعض  
فقہار ایسی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دیتے ہیں لیکن زیادہ معتد یہ ہے کہ مردار کی اجازت  
نہیں ہے اس میں موقع و محل کے لحاظ سے گنجائش ہے، بسا اوقات دوسرے شخص کا کھانا  
تحتاج کے لحاظ سے زیادہ ضرر رساں ثابت ہوتا ہے، ایسی صورت میں مردار کو ترجیح ہوگی ورنہ  
کھانے کی موجودگی میں مردار کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔

مفاسد دور کرنا مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم ہے۔

(۱۲) درء المفاسد اولیٰ من جلب المصالح  
مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم  
مفاسد دفع کرنا ہے۔

شریعت میں مامورات پر عمل کرنے سے زیادہ منہیات سے بچنے پر زور دیا گیا ہے چنانچہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اذا امرتکم بشیء فاتوا  
منہ ما استطعتم و اذا  
نہیتکم عن شیء فاجتنبوا۔<sup>۱</sup>  
جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو  
جس قدر طاقت رکھتے ہو اس کو کرو اور  
جب کسی سے روکوں تو اس سے پرہیز کرو

اس روایت میں امر کرنے سے متعلق امور میں "ما استطعتم" کی قید ہے اور نہی (نہی کرنے) سے متعلق امور میں یہ قید نہیں ہے جس سے اوامر کے مقابلہ میں نواہی کی زیادہ اہمیت معلوم ہوتی ہے۔  
اہم مصلحت کی بنا پر مخالفت کی صورتیں | اہم مصلحت کی بنا پر درج ذیل قسم کی جزئیات میں  
مذکورہ اصول کے خلاف وسعت سے کام لیا گیا ہے۔

(۱) اگر والدین میں ایک کتابی اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی سمجھا جائے گا حالانکہ قاعدہ کے مطابق اس کو مجوسی قرار دینا چاہیے۔ یہ اس لئے کہ دوسرے اصول کے مطابق بچہ (والدین میں مذہبی لحاظ سے جو اچھا ہو) کے تابع ہوتا ہے ایسی صورت میں بچہ کا ذبح درست ہو گا اور مسلم سے اس کا نکاح جائز ہو گا۔

(۲) اگر بکری نے شراب پی پھر اس کو ذبح کیا گیا تو وہ حلال ہے، اسی طرح اگر اس کو حرام چارہ دیا گیا تب بھی اس کا دودھ اور گوشت حرام نہ ہو گا۔ گو تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے پرہیز کیا جائے۔

(۳) اگر کسی شخص کی حرام اور حلال دونوں قسم کی آمدنیاں ہیں، اگر حلال آمدنی زیادہ ہے

وایسے شخص کا ہد یہ اور اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے اور اگر حرام آمدنی زیادہ ہے تو ناجائز ہے اور اگر متعین طور سے پہلی صورت میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہد یہ اور دعوت کا کھانا حرام آمدنی سے ہے تو قطعاً ناجائز ہے۔

(۴) اگر کسی دکان پر حرام اور حلال دونوں طرح سے حاصل کیا ہو مال رہتا ہے تو جب تک حرام کی تعیین نہ ہو خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔

(۵) اگر ایک معاملہ میں حرام اور حلال دونوں طرح کا معاملہ کیا تو حلال جائز ہوگا اور حرام ناجائز ہوگا۔ ان سب صورتوں کو ضرورت اور مصلحت کی بنا پر مذکورہ اصول سے مستثنیٰ کیا گیا ہے مانع اور مقتضی دونوں ہوں تو مانع کو ترجیح ہوگی

(۱۳) اذا تعارض المانع والمقتضى  
يقدم المانع  
جب مانع اور مقتضی کا ٹکراؤ ہو تو مانع کو غلبہ ہوگا۔

یعنی کسی صورت میں جب اس کے روکنے اور چاہنے والے دونوں اسباب موجود ہوں تو روکنے والے اسباب کے حکم پر عمل کیا جائے گا۔

(۱) مثلاً کسی شخص پر دوزخ لگے ایک عداً جو قصاص کو واجب کرتا ہے دوسرا خطا جس سے قصاص نہیں واجب ہوتا تو اس صورت میں قصاص نہ واجب ہوگا بلکہ دیت (خون کی قیمت) واجب ہوگی۔

(۲) ایک شخص جنابت کی حالت میں شہید کیا گیا تو اس کو غسل دینا چاہیے حالانکہ شہید کو غسل نہیں دیا جاتا۔ لیکن بعض فقہا کہتے ہیں کہ شہادت کو غالب قرار دے کر غسل نہ دینا چاہیے۔

اہم مصالح کی بنا پر اس اصول کے خلاف اہم مصلحت کی بنا پر خلاف ورزی کی مثال عمل کی بھی گنجائش ہے۔ مثلاً مسلم اور غیر مسلم کی

لاشیں اکٹھا پڑی ہوئی ہیں اور شناخت کی کوئی صورت نہیں ہے تو شریعت کے مطابق سب

لہ الاشباه والنظائر اذا تعارض الخ ۲۷ ایضاً۔



کو غسل دے کر تجہیز و تکفین کی جائے اور سب کی نماز پڑھائی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں ان کو دفن کیا جائے البتہ اگر غیر مسلم زیادہ ہوں اور شناخت کی کوئی صورت نہ ہو تو شرعی قانون کے مطابق تجہیز و تکفین کی ضرورت نہیں ہے۔

بعض مصالح کی بنا پر فقہائے دفع مشقت کی غرض سے مامورات (واجب) کے ترک کو جائز قرار دیا لیکن "کبائر" کے ارتکاب کے معاملہ میں سختی سے کام لیا ہے، البتہ جہاں مصلحت کو غلبہ حاصل ہو جائے وہاں اس میں بھی گنجائش رکھی ہے۔ مثلاً نماز میں اگر اس کے شرائط طہارت مٹو اور استقبال وغیرہ پائے جانے کی صورت نہ ہو تب بھی نماز ترک کرنے کی اجازت نہیں۔ حالانکہ جس حالت میں اللہ تعالیٰ سے مناجات کرنے کا حکم ہے مذکورہ شرائط کے فوت ہونے سے وہ حالت باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح کذب (جھوٹ) حرام ہے لیکن کسی اہم مصلحت کے غلبہ کی بنا پر تعریض (بات بنانے) کی اجازت ہے۔ مثلاً لوگوں کے درمیان صلح و سفائی یا میاں بیوی کے بگڑے ہوئے تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لئے تعریض سے کام لیا جاسکتا ہے۔

احتیاج ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے |

(۱۰) الحاجة تنزل منزل الضرورة  
عامة او خاصة -  
ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص ہو۔

احتیاج کی بنا پر بیع مسلم اور صناع (اہل پیشہ) سے معاملہ میں اگرچہ شے موجود نہیں ہوتی لیکن اس اصول کے مطابق وہ جائز ہیں اسی طرح انتہائی حاجت مند کو جب بلا سودی قرض نہ مل سکے تو سودی قرض لینا جائز ہے۔

(۱۱) اذا اجتمع الحلال والحرام  
غلب الحرام -  
جب حلال اور حرام دونوں جمع ہوں تو  
حرام کو غلبہ ہوگا۔

حلال اور حرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ ہوگا | اس مضمون کی یہ حدیث بھی ہے۔

ما اجتمع الحلال والحرام حلال اور حرام کے اجتماع کی صورت

الاغلب المحرام -

میں حرام ہی کو غلبہ ہو گا۔

بعض محدثین نے اس حدیث کو رسول اللہ صلعم سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اور بعض نے عبد اللہ بن مسعود سے موقوفاً روایت کی ہے۔ فقہانے ذیل کا اصول اسی سے نکالا ہے:

اذا تعارض دليلان

جب دو ایسی دلیلوں کا ٹکراؤ ہو جن میں

احدهما يقتضى

سے ایک سے حرمت ثابت ہوتی ہو اور

التحریم والاخر الاباحۃ

دوسری سے اباحت تو حرمت کو مقدم رکھا

قدم التحريم -

جائے گا۔

(۱) مثلاً جانور کو ذبح کرتے وقت چھری چلا دی تو ایسا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

لیکن غیر مسلم نے مسلمان کا ہاتھ پکڑ کر چھری چلا دی تو ایسا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

(۲) اگر مردار کی چربی تیل کے ساتھ مل جائے تو ایسے تیل کا استعمال جائز نہیں ہے البتہ

شدید ضرورت میں جائز ہے۔

(۳) اگر گائے کا دودھ گدھی کے دودھ میں مل جائے تو اس کا استعمال درست نہیں۔

(۴) اگر کتے کے اختلاط سے بکری کے بچہ پیدا ہوا تو وہ حلال نہیں۔

(۵) گدھا اور گھوڑے سے مل کر خچر پیدا ہوتا ہے وہ بھی حلال نہیں۔

(۶) اہلی دپالتوم اور وحشی جانور سے مل کر جو جانور پیدا ہو اس کی قربانی جائز نہیں۔

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت سے کام لیا جائے

(۱۱) اذا ضاق الامر اتسع جب کسی حکم کا دائرہ تنگ ہو جائے تو اس میں وسعت

و اذا اتسع ضاق -

ہوتی ہے اور جب وسیع ہو جائے تو تنگ ہوتا ہے

معاشرتی زندگی کے حالات اور قوانین پر عمل درآمد میں بڑی باریک بینی کی ضرورت

لہ زلعی کتاب الصيد لہ مصنف عبد الرزاق -

ہوتی ہے کہ رجحانات و خیالات کا دھارا کدھر جاتا اور کن کن چیزوں پر اثر انداز ہوتا ہے نیز عملی زندگی میں کون کون سی حدیں اس سے متاثر ہوتی ہیں، ان سب سے پوری واقفیت کے بغیر زندگی میں عدل و توازن پیدا کرنے والے احکام مقرر کرنا بہت مشکل ہے۔

جب کسی پہلو کی جانب عمومی میلان بڑھ جاتا ہے اور دوسرے پہلو اس کی وجہ سے کمزور ہوتے جاتے ہیں تو توازن پیدا کرنے کے لئے ایسی بندشوں اور پابندیوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ دونوں پہلو اپنی حد میں رہیں اور کوئی پہلو کمزور نہ ہونے پائے نیز ایسے احکام و قوانین پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے جو کمزور پہلو کو اس کے مناسب مقام پر لاسکیں اور جب یہ صورت بدل کر حالت برعکس ہو جائے تو پھر اس کی مناسبت سے احکام و قوانین میں بھی تبدیلی کی جائے چنانچہ فقہاء کا اصول ہے کہ:-

شئۃ اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو ضد کی طرف لوٹتی ہے |

(۱۲) كل ما تجاوز عن حده جو شئۃ اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو اپنی ضد کی طرف

انعکس الی ضدہ لے لوٹ آتی ہے | اس کے بغیر توازن نہیں پیدا ہو سکتا |

بسا اوقات ابتدائی مرحلہ میں ایک شئۃ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس کو دوہی حیثیت نہیں دی جاسکتی یا انتہا میں اس کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سے پہلے کے مرحلات اس کے متحمل نہیں ہوتے ہیں۔ اصلاحی اور تعمیری پروگرام میں اس قسم کی بے شمار صورتیں پیدا ہوتی اور ختم ہوتی رہتی ہیں۔ اس لئے نہ انہیں دائمی قانون کا درجہ حاصل ہوتا اور نہ وہ دائمی طور پر عمل کے لئے ہوتی ہیں، لیکن ایک مدت تک ان کو کرتے رہنے سے انہیں ایسی مقبولیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اصل دین اور قانون کی جگہ لے لیتی ہیں۔ ایسے موقعوں پر مذکورہ بالا اصول کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے اور کبھی تو شئۃ کو اصلی حد میں رکھنے کے لئے اس کے بغیر چارہ کار نہیں ہوتا کہ بالکل اس کی ضد کی طرف لوٹا دیا جائے، چنانچہ انقلابی تحریکات میں بیشتر موٹراں اس قسم کے

لہ الاشباہ والنظائر۔

تے ہیں کہ ظاہر بین نظر میں اس کو زیادتی پر محمول کرتی ہیں لیکن جو لوگ قومی و جماعتی زندگی کے رمز شناس ہوتے ہیں انھیں اس حقیقت کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ ایسی حالت میں یہ زیادتی ہی عین عدل و توازن ہے کیونکہ اس کے بغیر مستقبل میں معتدل زندگی کا جواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا احکام و قوانین میں مذکورہ قسم کی حالت کا ثبوت اس تصریح میں ہے۔

ابتدائی اور انتہائی مرحلات میں بعض احکام مختلف ہوتے ہیں |

يفتقر في الدوام مالا	دائمی طور پر بعض ان احکام کی ضرورت
يفتقر في الابتداء و	ہوتی ہے جن کی ابتدا میں نہیں ہوتی اسی
يفتقر في الابتداء مالا يفتقر	طرح ابتدا میں بعض احکام کی ضرورت ہوتی
في البقاء ۱	ہے جن کی انتہا میں ضرورت نہیں ہوتی۔

فقہائے مذکورہ اصول کے ذریعہ عدل و توازن کے مسئلے کو بڑی دقیقہ رسی اور نکتہ بینی سے حل کیا اور ہر حالت کے مناسب و وسعت تنگی کی گنجائش رکھی ہے اس حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے فقہ کی بہت سی جزئیات میں دشواری نظر آتی اور بعض مسائل بالکل بیجا وجودہ حالات کے مناسب نہیں معلوم ہوتے ہیں۔

صحابہ کرامؓ نے احکام و قوانین میں حد و دو قیود کی رعایت کا بڑا لحاظ رکھا ہے ، اور معمولی معمولی باتوں میں بھی اس کی خلاف ورزی کو روا نہیں رکھا چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود (در بار نبوت کے فقیہ) کہتے ہیں:-

حضرت عبداللہ بن مسعود کے قول سے وسعت اور تنگی کے اصول پر استدلال |

لا يجعلن احدكم الشيطان من نفسه	اپنی طرف سے کوئی شخص شیطان کا حصہ
فزع الایری الا ان حقا عليه ان لا	نہ مقرر کرے کہ نماز میں دائیں طرف

الاشباه والنظائر يفتقر في الدوام الخ۔



ینصرف الا عن یمینہ اکثرما  
 رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم ینصرف عن شمالہ  
 رخ کر کے بیٹھنا ضروری قرار دے لے  
 میں نے اکثر رسول اللہ کو بائیں طرف  
 رخ کر کے بیٹھے ہوئے دیکھا ہے۔

نماز میں سلام پھیرنے کے بعد دائیں یا بائیں جانب رخ کر کے بیٹھنے میں کوئی اہم بات  
 نہیں۔ اس کا فیصلہ امام کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نعل دونوں طرح مردی پر بیعت  
 روایتوں میں ہی کر آپ اکثر بائیں جانب بیٹھے تھے اور بعض میں ہی کہ دائیں جانب نہ کر کے بیٹھتے تھے جس صحابی نے جیسا نعل  
 ولیسا روایت کیا۔ اسی بنا پر فقہاء دونوں طرف جواز کے قائل ہیں، کوئی فقیر روایت کی قوت کو دیکھ  
 کر دائیں جانب کو ترجیح دیتا اور کوئی بائیں جانب کو مستحسن سمجھتا ہے لیکن کسی ایک جانب کو  
 خاص کر لینے میں چونکہ مقررہ حد کی خلافت و رزی لازم آتی ہے اور وسعت میں تنگی پیدا ہوتی ہے  
 اس بنا پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے سختی کے ساتھ رو کا علامہ نووی اس حدیث کو نقل کرے  
 کے بعد کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے مذکورہ سخت رویہ کی وجہ دائیں یا بائیں جانب  
 پھرنا نہیں بلکہ اس ذہنیت پر ضرب لگانا ہے جو ایک طرف خاص کر لینے سے پیدا ہوتی ہے  
 ان کے الفاظ یہ ہیں:

انما ہی فی حق من یری ان ذالک  
 لا یدمنہ فان من اعتقد وجوب  
 واحد من الامرین فخطی۔  
 یہ سختی اس شخص کے لئے ہے جو ایک کو ضروری  
 سمجھے جو شخص دو امروں میں سے کسی  
 ایک کو ضروری سمجھے گا وہ خطا کار ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کسی مستحسن اور غیر اہم کام کو لوگ ضروری سمجھ کر عملاً فرض و  
 کا درجہ دینے لگیں تو اعتدال پیدا کرنے کے لئے ایک مدت تک اس کا ترک کرنا لازمی بن جاتا  
 ہے اسی طرح اگر کسی مستحسن فعل کی جانب سے بالکل توجہ ہٹ جائے تو اس کی طرف توجہ  
 کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

۱۔ مسلم ج کتاب صلوٰۃ المسافرین۔

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت کے اصول کے پیش نظر فقہانے قوتِ نافذہ کے اختیاً  
وسیع ماننے میں کیونکہ اس اصول میں تخصیص و تعمیم اور تفسیرِ اطلاق کے بغیر کام نہیں چل سکتا ،  
مثلاً ارضی اور نسکیس وغیرہ کے معاملات میں قوتِ نافذہ کے اختیار کی وسعت کے متعلق فقہ کی  
کتابوں میں یہ مذکور ہے:-

قوتِ نافذہ کے اختیار کی وسعت سے استدلال

مجھے امید ہے کہ اس بارہ میں خلافت جو  
بھی مناسب طریقہ اختیار کرے گی اس  
کے لئے وسعت اور گنجائش ہے۔

و اس جو ان یكون ذالك  
موسعا عليه فكيف ما شاء من  
ذالك فعله

اس کے آگے ہے:-

جس میں مسلمانوں اور ان کے عوام و  
خواص کا فائدہ ہو اس پر عمل کرو، یہ  
تمہارے دین و ملت کے لئے محفوظ طریقہ  
ہے۔

واعمل بما تری اذ اصلح  
للمسلمین واعلم نفعاً لخاصتهم  
وعامتهم واسلم لك فی دینك

غیر منقولہ موقوفہ جائداد کے بارے میں اختیارات کی وسعت کا ثبوت:-

جب وقف کی اکثر جہات گاؤں اور مزروعہ  
زمینیں ہوں تو خلافت اپنی صوابدید کے  
مطابق انتظام کرے خواہ اس میں واقف  
کی شرطوں کی مخالفت ہوتی ہو کیونکہ  
گاؤں اور زمینیں دراصل بیت المال  
(خلافت) کی ہوتی ہیں۔

يجوز له مخالفة الشرط  
اذا كان غالب جهات  
الوقف قری و مزراع  
في عمل با مره وان غاير  
شرط الوقف لان اصلها  
لبیت المال

مد الخراج لابن يوسف ۶۰ و ۵۹ - ۲ عواله بالا - ۳ در المختار ج ۱ -

رسول اللہ کے مخصوصات سے استدلال | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشرتی اور سماجی زندگی

کے بہت سے واقعات کو ہم یہ کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ آپ کی خصوصیات پر محمول ہیں (یعنی قاعدہ و قانون کے تحت نہیں آتے ہیں) حالانکہ غور سے دیکھا جائے تو ان سے اختیار کی وسعت کا ثبوت ملتا ہے، نیز وسعت و تنگی کے مذکورہ اصول کی تائید نکلتی ہے مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے جرم کا ارتکاب کیا ہے (شراب پی ہے) میرے اوپر حد (سزا) جاری کر دیجئے۔ آپ نے فرمایا کیا تم نے ابھی ہمارے ساتھ نماز پڑھی ہے؟ اس نے عرض کیا "جی ہاں" آپ نے فرمایا جاؤ اللہ نے تمہارا قصور معاف کر دیا، اس معافی کا اثر اس شخص پر یہ ہوا کہ اس نے شراب نوشی سے ہمیشہ کے لئے توبہ کر لی۔ بعض روایتوں میں ہے کہ اس نے کہا آپ کے کوروں (شراب کی سزا) کے خوف سے شراب ترک کرنے کو میں اپنی توہین سمجھتا تھا جب آپ نے مجھے معاف کر دیا تو واللہ اس ملعون کو کبھی ہاتھ نہ لگاؤں گا۔

ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم (جو بچانے کے لئے آیا تھا) پکڑ لیا گیا اور دربار نبوت سے اس کو سزا کا حکم بھی سنا دیا گیا۔ یہ صورت دیکھ کر مجرم نے خود آگے بڑھ کر جرم کا اعتراف کیا اور مانخود شخص کو اس سے بری الذمہ قرار دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی سزائیں فرمادی۔ مانخود شخص کی اس بنا پر کہ دراصل وہ مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنا پر کہ اس نے محض دوسرے کی جان اور حق کے تحفظ کی خاطر برضا و رغبت اپنے جرم کا اعتراف کر لیا۔ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر خون و خشیت اور سچی توبہ اور کیا ہو سکتی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجرم کو یہ کہہ کر معافی دی کہ اس نے توبہ کر لی ہے۔ حضرت عمرؓ جیسے فقیہ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں عرض کیا اور سزا دینے کی طرف دوبارہ توجہ دلائی، لیکن

لہ اعلام الموقعین فصل فی تغییر الفتوی۔

رسالت کی دو در بین نگاہ اس حقیقت پر تھی کہ دوسرے شخص کو موت کے منہ سے بچالینا اور خود اپنے آپ کو پیش کر دینا اتنی بڑی نیکی اور توبہ و انابت الی اللہ کی صورت ہے کہ بڑی سی بڑی توبہ کی ظاہری شکل حتیٰ کہ سزا کا نفاذ بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

فقہار نے اس حدیث سے مقدمات کے فیصلہ میں "قرائن و نظائر" کا اصول مستنبط کیا ہے، خصوصاً فوجداری کے مقدمات میں اس کو زیادہ اہمیت دی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

الاحکام الظاہرۃ تابعۃ قوانین کالفاذ ظاہری دلائل و شواہد  
لادلۃ الظاہرۃ۔

یہی وجہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کو سزا کا حکم دیا جو حقیقتاً مجرم نہ تھا لیکن ظاہری دلائل اسی کو مجرم ثابت کرتے تھے۔

قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں

(۱۵) تصرف الامام علی الرعیۃ  
موقوف بالمصلحۃ۔

پبلک کے معاملات میں قوت نافذہ کے  
تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں۔

شریعت میں "قوت نافذہ" کی حیثیت ڈکٹیٹر اور مطلق العنان بادشاہ کی نہیں ہے کہ جس کی ہر مرضی اور حکم کو قانون کا درجہ حاصل ہو، اور نہ جمہور کے ساتھ اس کے تعلقات کی نوعیت آقائی و غلامی جیسی ہے کہ کسی کو اس کے سامنے دم مارنے کی مجال نہ ہو بلکہ اس کی حیثیت "امین" کی ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا  
الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذْ أَحْكَمْتُمْ  
بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا  
بِالْعَدْلِ. (سواء-ع-۸)

بے شک اللہ تمہیں اس بات کا حکم دیتا ہے  
کہ امانتوں کو اس کے اہل تک پہنچا دو اور  
جب لوگوں کا فیصلہ کرو تو عدل و انصاف  
کے ساتھ فیصلہ کرو۔



آیت میں "امانات" سے مراد وہ تمام ذمہ داریاں ہیں جو کسی کے سپرد ہوں اور تمام حقوق واجبہ ہیں خواہ ان کا تعلق صرف اللہ سے ہو یا اللہ اور بندہ دونوں سے ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت برار بن عازب، ابو جعفر اور ابو عبداللہ رضی اللہ عنہم وغیرہ جلیل القدر صحابہ سے اس آیت کی تشریح میں یہی منقول ہے اور مفسرین کہتے ہیں کہ:

ان الامانات جمع امانة  
یعم المحقوق المتعلقة بزمهم  
من حقوق الله تعالى وحقوق  
العباد  
آیت میں لفظ "امانات" امانت کی جمع ہے  
جو ان تمام حقوق کو عام ہے جو ان کے  
ذمہ ہیں خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے  
ہو یا حقوق العباد سے۔

اسی آیت کے ضمن میں حضرت زید بن اسلم فرماتے ہیں:

ان هذا الخطاب لولا  
الامران يقوموا برعاية  
الرعية وحملهم على  
موجب الدين والشریعة  
وعدوا من ذلك تولينا لنا  
مستحقيها  
یہ خطاب حاکموں کو ہے کہ وہ جملہ امور  
میں جمہور کے مفاد کی حفاظت کریں اور  
انہیں دین و شریعت کے مقتضیات کا  
پابند بنائیں۔ لفظ امانات میں عہدے بھی  
شامل ہیں کہ وہ صرف (اہلیت و صلاحیت)  
کی بنا پر مستحقین کو دئے جائیں۔

اس لحاظ سے قوتِ نافذہ کے جملہ اختیارات و تصرفات مصلحت عامہ اور مفاد عامہ کے  
تحت ہونے چاہئیں۔ ذاتی اغراض و مفاد یا کنبہ پروری و اقربانوازی وغیرہ کی شریعت میں کوئی  
گنجائش نہیں ہے۔ قوتِ نافذہ کے دل میں اللہ تعالیٰ کی خشیت بھی رہنی چاہیے کہ اس سے  
غلافِ عدل کوئی کام نہ ہوتے پائے جیسا کہ فقہ میں ہے:

لہ اسلام کا زرعی نظام ص ۲۹۱۔ لہ ایضاً۔

ويجب على الامام ان يتق الله  
ويصرف الى كل مستحق  
قدر حاجته من  
غير زيادة فان قصر في  
ذلك كان الله حسيباً  
قوت نافذہ یعنی امام پر واجب ہے کہ وہ  
اللہ سے ڈرتا رہے اور ہر مستحق کی ضرورت  
پوری کرے (دوسرے کی حق تلفی کر کے کسی)  
کو ضرورت سے زیادہ نہ دے اگر اس میں  
کو تاہی کرے گا تو اللہ کے روبرو اس  
کا حساب ہوگا۔

قوت نافذہ مصلحت اور مفاد عامہ کا  
فیصلہ کرنے میں آزاد نہیں ہے  
"قوت نافذہ" مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں  
آزاد نہیں بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس فیصلہ  
میں شریعت کے نقطہ نظر کا پورا لحاظ رکھے اور اس کے فیصلہ سے شریعتِ مسلمہ کی خلاف ورزی  
نہ لازم آئے ورنہ وہ فیصلہ قابل نفاذ نہ ہو سکے گا۔

ليرينفذ امره شرعاً  
الا اذا وافقه فان خالفه  
ليرينفذ  
اس کا حکم شرعاً واجب ہی نافذ ہوگا کہ وہ  
شریعت کے خلاف نہ ہو ورنہ حکم نافذ  
نہ ہوگا۔

اس اصول کے مطابق کسی کے قبضہ سے اس کی کوئی چیز نکالنا جائز نہیں، جب تک  
دوسرے کا حق اس میں ثابت نہ ہو یا اس سے ضرر عام اور حقوق عامہ کی پائمانی نہ ہوتی ہو۔ قوت  
نافذہ کو اس قسم کے تصرفات کا بھی اختیار نہیں جس میں ظاہر نظر میں عمومی فائدہ ہو، مگر یہ فائدہ  
مضر توں کا سبب بن سکتا ہو، چنانچہ کسی کو ایسی جگہ مسجد تعمیر کرنے کی اجازت یا توسیع کا حکم دینا  
جس جگہ سے لوگوں کا عام مفاد وابستہ ہو اور کاروبار میں آنے جانے والوں کو تکلیف ہوتی  
ہو تا جائز ہے۔

لہ الاشباہ والنظائر تصرف الامام على الرعية الخ - ۲۵ ایضاً۔

موقوفہ وغیر موقوفہ مال میں مصلحت کے خلاف اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہو سکتا  
 اسی طرح موقوفہ مال میں کسی ایسے تصرف کا مجاز نہیں جو مصلحت سے خالی ہو اور جس سے کسی نوع کے نقصان کا اندیشہ ہو۔

تصرف القاضی فیما لہ فعلہ  
 فی اموال الیتامی والتركات  
 والاقواف مقید بالصلحة  
 فان لم یکن مینیا لم یصح  
 قاضی کے اختیارات و تصرفات یتیموں  
 کے مال، ترکہ اور اوقاف میں مصلحت  
 کے ساتھ مقید ہیں اور اگر وہ مصلحت پر  
 مبنی نہ ہوں گے تو صحیح نہ ہوں گے۔

مصلحت کے معاملہ میں فقہار نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے چنانچہ موقوفہ مال سے مسجد کے لئے فراش مقرر کرنا جائز نہیں کیونکہ ممکن ہے کوئی شخص بلا اجرت اس کام کو انجام دینے کے لئے مل جائے۔ ایسی صورت میں مصلحت کی خلاف ورزی لازم آئے گی اور وقف کا نقصان ہوگا۔ البتہ اگر واقف کی شرط میں اس قسم کے تصرفات داخل ہوں یا مسجد کی صفائی کی اور کوئی صورت نہ ہو سکتی ہو تو یقیناً اجازت ہے اسی طرح واقف کی شرائط کے خلاف وقف کے مال سے نئے نئے وظائف مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔

ان من القضاء الباطل  
 القضاء بخلاف شرط  
 الواقف لان مخالفتہ  
 کمخالفة النص  
 واقف کی شرائط کے خلاف حاکم  
 کے فیصلے باطل ہوں گے اس واسطے  
 کہ واقف کی مخالفت نص کی مخالفت  
 کی طرح ہے۔

ہاں ایسے تمام تصرفات کا اختیار ہے جن سے موقوفہ مال میں اضافہ اور ترقی کی صورت نکل سکے یا غلط لوگوں کے خورد و برد سے مال محفوظ رہے، ایسی سب صورتیں مصلحت پر مبنی قرار پائیں گی۔

متولی و منتظم میں شرعی عذر پیدا | متولی و منتظم میں اگر شرعی عذر پیدا ہو جائے تو اس کا  
 ہو جائیں تو علیحدہ کرنا ضروری ہے | علیحدہ کرنا ضروری ہے مثلاً وقت کا مال اس کی وجہ  
 سے محفوظ نہ ہو انتظام کرنے سے عاجز ہو جائے، فاسق، فاجر ہو، شراب نوشی، چوری  
 اور جوئے وغیرہ کا عادی ہو جائے۔

خاندانی تولیت اسی وقت تک چل سکتی ہے جب تک خاندان سے کھلی ہوئی خیانت  
 ظاہر نہ ہو۔ خیانت کے ثبوت یا اور کوئی شرعی عذر پیدا ہونے کے بعد حاکم اس کو علیحدہ  
 کر سکتا ہے کیونکہ یہ سارے تصرفات مصلحت پر مبنی اور وقت کو بہتر بنانے کی غرض سے  
 ہوں گے۔

متولی کے لئے ضروری ہے کہ وہ امانت دار ہو، معتد ہو، اللہ سے ڈرنے والا ہو، خائن،  
 مسرف، چور اور غیر ذمہ دار نہ ہو، عہدہ تولیت پر جان دینے والا نہ ہو کیونکہ ایسے شخص سے  
 ذمہ داری کے احساس کی زیادہ توقع نہیں ہو سکتی۔  
 ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے |

(۱۶) الولاية الخاصة اقوی ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ

من الولاية العامة - قوی ہے۔

حکومت کو عمومی حیثیت سے ولایت اور انتظام کا حق حاصل ہے لیکن جن لوگوں کو خصوصی  
 حیثیت سے یہ حق حاصل ہے انہیں حکومت پر ترجیح ہوگی، خواہ وہ لوگ حکومت ہی کی جانب  
 سے مقرر کئے گئے ہوں البتہ جن صورتوں میں انتظام ان کے بس سے باہر ہو جائے یا ان کی  
 نااہلی اور بد انتظامی کا ثبوت فراہم ہو جائے تو حکومت انہیں بے دخل یا اور کوئی مناسب  
 انتظام کر سکتی ہے۔

اسی بنا پر فقہار نے کہا ہے۔

لے رد المحتار ج ۳ - ۲ عالمگیری باب ولایت الوقت۔



لا يملك القاضى التصرف  
فى مال اليتيم مع وجود  
وصيِّه ولو كان منصوبه -  
اسى طرح :-

وصى کے ہوتے ہوئے قاضی (حاکم یتیم)  
کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا،  
اگرچہ یہ لوگ اسی کے مقرر کئے ہوں۔

ان القاضى لا يملك  
عزل القيم على الوقف  
من جهة الواقف الا عند  
ظهور الخيانة منه -  
اور :-

وقف کا نگران جو وقف کرنے والے کی  
جانب سے مقرر کیا گیا ہو، حاکم اس کو  
علیحدہ نہیں کر سکتا۔ مگر خیانت کی صورت  
میں کر سکتا ہے۔

لا يملك القاضى التصرف فى  
مال الوقف مع وجود ناظره  
ولو من قبلكم له  
ان کے علاوہ اور بہت سے مسائل اس کلیہ سے نکالے گئے ہیں مثلاً :-

ناظر وقف کے ہوتے ہوئے حاکم وقف  
کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا  
اگرچہ ناظر حاکم کی جانب سے مقرر کیا گیا ہو۔

(۱) ولی کی موجودگی میں حاکم یتیم اور یتیمہ کا نکاح نہیں کر سکتا۔

(۲) مقتول کے ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ قاتل سے قصاص (جان کے بدلے جان) لے،  
صلح کر لے یا معاف کر دے لیکن حاکم کو معافی دینے کا اختیار نہیں ہے۔

(۳) حکومت کو اسی وقت ولایتِ نکاح حاصل ہوگی جبکہ ولی موجود نہ ہو یا ولی کی خیانت ثابت  
ہو جائے (یعنی وہ مال و جائداد کی طمع میں لڑکے اور لڑکیوں کا مفاد نظر انداز کر کے غیر مناسب  
جگہ شادی کرنے کے لئے آمادہ ہوں) تو بیشک ایسی صورت میں ولی کی ولایت باطل ہو جائے گی۔  
ولایت کے درجے اور مراتب ہیں مثلاً :-

لہ الاثریاء والنظار الولايت الخاصه -

(۱) باپ اور دادا کو مال اور نکاح دونوں کی ولایت حاصل ہے۔ اگر یہ دونوں اپنے کو اس حق سے معزول کرنا چاہیں جب بھی معزول نہ ہوں گے۔

(۲) والدہ اور بیٹے پوتے، بھائی، بھتیجے، چچا، چچیرے بھائی، پھوپھی، نواسے، نانا، نانی، بھانجے وغیرہ کو نکاح کی ولایت حاصل ہے مگر مال کی ولایت حاصل نہیں۔

(۳) وصیٰ اجنبی یا منتظم اجنبی کو صرف مال کی ولایت ہوگی نکاح کی نہ ہوگی۔

کام مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جاتے ہیں |

(۱۷) الامور بمقاصدھا۔ کاموں کا اعتبار ان کے مقاصد کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

فقہانے اس اصول سے حسب ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں:-

(۱) انگور وغیرہ کا شیرہ شراب کے لئے نہ ہو بلکہ تجارت اور سرکہ بنانے کے لئے ہو تو جائز ہے

کسی سے تین دن تک قطع تعلق جائز نہیں لیکن اگر مقصود قطع تعلق نہ ہو تو تین دن سے زیادہ

میں حرج نہیں۔

(۳) شوہر کے علاوہ اور کسی کے لئے عورت کو تین دن سے زیادہ سوگ کرنا جائز نہیں لیکن اگر

سوگ مقصود نہ ہو تو ترک زینت (سوگ کی شکل) وغیرہ تین دن سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔

(۴) اگر دشمن میدان جنگ میں مسلمانوں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو مسلمانوں کے

سامنے کر دیں، جو ابی حملہ میں اگر ان کا مارنا مقصود نہ ہو بلکہ دشمن تک پہنچنا

مقصود ہو اس کے علاوہ اور کوئی شکل موجود نہ ہو تو مسلمانوں پر حملہ کرنے میں کوئی حرج

نہیں۔

(۵) اگر قرآن حکیم کی کوئی آیت نماز میں کسی شخص کے جواب میں تلاوت کی گئی تو نماز باطل

ہو جائے گی اسی طرح نماز میں کوئی خوشی کی بات سن کر الحمد للہ کہا یا ناگواری کی بات سن کر

لا حول ولا قوۃ الا باللہ کہا یا موت کی خبر پیرا اللہ وانا الیہ راجعون کہا تو نماز باطل ہو جائے

گی کیونکہ ان تمام صورتوں میں مقصود بدل جاتا ہے۔

(۶) جو کلمات کفر تک پہنچانے والے ہیں ان کے استعمال پر کفر کا حکم لگانے میں مقصد نظر ہونی چاہئے۔

(۷) معمول کے مطابق محض خواہش نفس کی خاطر شکم سیری سے زیادہ کھانا حرام ہے لیکن روزہ رکھنے کے قصد سے یا میزبان کی خاطر سے جائز ہے۔

(۸) جس صندوق یا گٹھری میں قرآن حکیم رکھا ہوا ہو اگر اس کی حفاظت اور توہین سے بچانے کی غرض سے اس پر بیٹھ جائے تو کوئی حرج نہیں ورنہ عام حالات میں ناجائز ہے یقین شک سے نہیں زائل ہوتا

(۱۸) اليقين لا يزول بالشك - یقین شک سے نہیں زائل ہوتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا وجد احدكم في بطنه

فاشكل عليه اخرج منه

شيء اذ لا فلا يخرج من

من المسجد حتى يسمع صوتا

او يجدر به ان

جب کسی کے پیٹ میں قراقرہ ہو اور یہ

پتہ نہ چل سکے کہ وضو و نماز کی توڑنے

والی کوئی چیز پائی گئی ہے یا نہیں تو جب

تک یقین نہ ہو جائے اس پر عمل نہ کرے

اور بدستور وضو و نماز پر قائم رہے۔

کیونکہ پہلے کی حالت پر یقین ہے اور درمیان میں پیش آنے والی حالت میں تذبذب اور شک ہے۔ اس بنا پر یقینی حالت کو شک کی وجہ سے ختم کرتے کا حکم نہیں ہے۔

لان الشك الطاري لا يرفع بعد من پیش آنے والا شک پہلے کے

حکم اليقين السابق - یقین کے حکم کو نہیں ختم کرتا۔

مثلاً جس ناپاک کپڑے میں نجاست کا پتہ نہ چل سکے کہ کس جگہ نجاست لگی ہوئی ہے اور پورا کپڑا دھونا دشوار ہو تو ایسی حالت میں اندازہ سے جس جگہ نجاست کا زیادہ رجحان پایا جائے

لے مسلم شریف۔

جگہ دھولی جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا اس لئے کہ اصل طہارت ہے، نجاست درمیان فی  
ارض ہے۔ جب ایک جگہ اندازہ سے دھولیا تو اصل حکم طہارت کا اپنی جگہ بدستور قائم  
ہو جائے گا لیکن احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ پورا کپڑا دھو ڈالے۔ فقہار نے کئی مسائل کو مذکورہ  
اصول سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کی تفصیل کتب فقہ میں ملے گی۔

اس کے قریب یہ اصول بھی ہے نہ  
جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے |

(۱۹) الاصل بقاء ما كان على ما كان۔ جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے۔  
مثلاً کسی شخص کو طہارت کا یقین ہے لیکن غیر طہارت میں شک ہے تو طہار مانا جائے گا، اسی  
طرح غیر طہارت کا یقین ہے اور طہارت میں شک ہے تو وہ غیر طہار ہو گا کیونکہ اصل پہلے کی حالت ہی اسی کو حتی الامکان باقی رکھا جائے گا۔  
اس اصول پر راستہ کی مٹی اور کپڑے وغیرہ کی طہارت کا حکم ہو گا جب تک کہ اس کے خلاف  
دلیل یا رجحان کا غلبہ نہ ہو۔

نیز آخری رات میں اس لئے سحری کھائی کہ صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک تھا  
تو روزہ صحیح ہو گا کیونکہ اصل ما قبل کی حالت (رات) کا باقی رہنا ہے لیکن افضل یہ ہے کہ ایسی  
حالت میں سحری نہ کھائے خصوصاً جب کہ ابر ہو یا چاندنی رات کی وجہ سے پتہ نہ چل سکے۔ اس  
کے برخلاف اگر آفتاب کے غروب ہونے میں شک ہو تو افطار کا حکم نہ ہو گا کہ اس صورت میں  
اصل دن کا باقی رہنا ہے۔

کسی کام کے کرنے نہ کرنے میں شک ہو تو نہ کرنا اصل ہو گا |

۲۰) من شك فعل شيئاً ام لا جس کو کسی عمل کے کرنے اور نہ کرنے  
فالاصل انه لم يفعل۔ میں شک ہو تو اصل نہ کرنا مانا جائے گا۔

اسی طرح :-

من يتقن الفعل وشك في القليل اگر کسی عمل کے کرنے کا تو یقین ہو لیکن



والكثير فالعمل على القليل - اس کی کمی اور بیشی میں شک ہو تو کمی پر عمل کیا جائے گا۔

پہلی صورت میں نہ کرنے کا یقین ہے اور دوسری صورت میں اقل (کمی) کا یقین ہے اور یقین شک سے نہیں زائل ہوتا جیسرا کہ فقہ میں ہے۔

ما ثبت بيقين لا يرتفع جو بات یقین سے ثابت ہو اس کو یقین الا بالیقین۔ ہی ختم کر سکتا ہے۔

یقین سے مراد اس جگہ ظن غالب ہے۔ والمراد به غالب الظن۔ ظن صواب (درستی) کی جانب رجحان کو کہتے ہیں۔ والظن ترجیح جہۃ الصواب۔ شک میں دونوں جانب برابر ہوتے ہیں، الشك تساوی الطرفين۔ وہم خطا کی جانب رجحان کو کہتے ہیں والوہم رجحان جہۃ الخطاء فقہاء کے نزدیک جب ظن غالب نہ ہو تو شک بھی یقین کے درجہ میں شمار ہوگا۔

(۱) مثلاً جس شخص کو طلاق دینے اور نہ دینے میں شک ہو تو طلاق نہ ہوگی اور اگر عدو میں شک ہو کہ دو طلاقیں دی ہیں یا تین تو اقل دو سمجھی جائیں گی۔

(۲) نماز کے پڑھنے نہ پڑھنے میں شک ہو تو دوبارہ پڑھنے کا حکم ہوگا اور اگر رکعت کی تعداد میں شک ہو تو دونوں میں کم تعداد صحیح سمجھی جائے گی۔

(۳) امام اور مقتدی کے درمیان رکعتوں کی تعداد میں اختلاف ہو اور امام کو اپنی بات پر یقین ہے تو اس پر نماز لوٹانا ضروری نہیں ہے اور اگر یقین نہیں ہے تو لوٹانا ضروری ہے۔

(۴) نماز ظہر کی نیت کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت میں شک ہو کہ وہ عصر کی نماز پڑھ رہا ہے، تیسری میں شک ہو کہ نفل پڑھ رہا ہے، چوتھی میں شک ہو کہ ظہر ہی کی نماز ہے تو اس صورت میں شک کا اعتبار نہ ہوگا اور ظہر کی نماز ہو جائے گی۔

لہ الاشبہاء والنظائر من شك هل فعل الخ ص ۳۴ - ۳۵ ایضاً۔

اقل اور اکثر کے اس اصول سے ذیل کی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، جو عموماً وہی ہیں جن کا دوسروں کے حق سے تعلق ہے۔ مثلاً:

(۱) ایک شخص کے پاس کئی قسم کا مال موجود ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہیے، مگر یہ شک ہوا کہ نکل کی زکوٰۃ واجب ہے، یا بطن کی، تو نکل کی ادا کرنی واجب ہوگی۔

(۲) اسی طرح طلاق اور وفات کی عدت میں شک ہوا تو اکثر کا اعتبار ہوگا، جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ گزارنی پڑے گی۔

بعض معاملات میں عدم اصل ہے

(۲۲) الاصل العدم۔ اصل عدم ہے۔

(۱) مثلاً دو شرکار کے درمیان نفع میں یا نفع کی مقدار میں اختلاف ہوا تو اس شخص کی بات کو ترجیح ہوگی جس نے نفع نہ ملنے یا کم ملنے کا اقرار کیا ہے کیونکہ اصل عدم ہے، البتہ اگر فریق مخالفت کے پاس قوی ثبوت ہے تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔

(۲) بیوی نے شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کیا اور شوہر نے اس کی ادائیگی کا اقرار کیا یا قرضدار نے قرض کی ادائیگی کا اقرار کیا اور قرضخواہ نے انکار کیا تو عورت اور قرضخواہ کا قول قابل اعتبار ہوگا، کیونکہ اصل عدم ہے اور عدم کے مدعی یہ دونوں ہیں (اس کے خلاف ثبوت کی صورت میں فیصلہ کی نوعیت بدل جائے گی)۔

یہ اصول ہر جگہ کے لئے عام نہیں ہے بلکہ جہاں کہیں عارضی صفات پائی جاتی ہوں اور صورت عارضی سے متعلق ہو وہاں کے لئے ہے، جیسے "نفع" اور نان نفقہ وغیرہ۔

بعض میں وجود اصل ہے۔

(۲۳) الاصل الوجود۔ اصل وجود ہے۔

مثلاً کسی جانور کو جو ان سمجھ کر خریدا پھر بیچنے والے اور خریدنے والے میں اختلاف ہوا تو بیچنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ جو انی صفات اصل میں سے ہے، لیکن اگر صریح دلیل

سے اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو خریدنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا۔

(۲۳) الاصل اضافة الحادث

حادثہ (پیش آنے والی شے) کی نسبت

الی اقرب اوقاتہ۔

قریب وقت کی طرف ہوگی۔

(۱) مثلاً: مطلقہ عورت کا دعویٰ ہے کہ مجھے خاوند نے مرض الموت میں طلاق دی تھی اس

وراثت میں میرا حق ہے اور وراثتار نے کہا کہ مرض سے پہلے طلاق دی جا چکی تھی اس

وراثت میں حق نہیں تو اس اصول کے مطابق عورت کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ قریب وقت

(۲) ایک کپڑے میں نجاست لگی ہوئی تھی اور وہ نماز پڑھ رہا تھا تو قریب وقت کی طرف

نجاست کی نسبت ہوگی اور صرف آخر کی نماز کو لوٹانا پڑے گا۔

(۳) کنویں سے مری ہوئی چوہیا نکلی اور یہ نہیں معلوم کہ کب گری ہے تو امام ابو یوسف

اور امام محمد اس اصول پر عمل کرتے ہوئے جب سے کنویں کی ناپاکی کا حال معلوم ہوا ہے

وقت سے ناپاک کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ تین رات کی نماز لوٹانا ضروری قرار دیتے ہیں، مگر

بہت سی جزئیات میں دوسری دلیل کی بنا پر اس اصول کے خلاف بھی عمل ہوتا ہے جن کی تفصیل

میں ہے۔

اشیاء میں اصل اباحت ہے

(۲۴) الاصل فی الاشیاء الاباحۃ۔

اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

اس اصول کا تعلق صرف ان امور سے ہے جن کے بارہ میں شریعت میں کوئی وضاحت

نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

الحلال بین والحرام

حلال کا حکم ظاہر ہے اور حرام کا حکم ظاہر ہے

بین و بینہما امور

ان دونوں کے درمیان کچھ امور ایسے ہیں جو

مشتبہات لے

مشتبہ ہیں (جن کا حکم ظاہر نہیں ہے)۔

لے بخاری۔

اس لئے جن امور کے بارہ میں حلال اور حرام کی تصریح موجود ہے ان میں اشتباہ کا سوال نہیں پیدا ہوتا، البتہ جن کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ موجود نہ ہو اور قوی دلیل کی بنا پر کسی سمت کو ترجیح نہ حاصل ہو سکے، ایسی صورت میں مذکورہ اصول سے کام لے کر اس کی اباحت حکم دیں گے جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں۔

و یتخرج علیہا ما اشکل  
حالہ

اس اصول سے وہی صورتیں نکالی  
جائیں گی جن کا حال مشتبه ہو۔

اس اصول کے استعمال میں فقہانے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے، حتیٰ کہ بعض سے منقول ہے:-

الأصل فی الأشياء التحريم اشیا میں اصل حرمت ہے۔

لیکن ابو بکر جصاص نے نہایت وضاحت سے کہا:-

ان الأشياء علی الاباحۃ جن چیزوں سے عقل نہ روکے وہ سب

مما لا یحظره العقل فلا مباح ہیں البتہ جن کی حرمت پر دلیل

یحرم شیء الا ما قام دلیلہ قائم ہو وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

بہر حال اس اصول سے کام لینے کے لئے بڑی دقیقہ رسی اور وسعت معلومات کی ضرورت ہے عورت کے معاملہ میں اصل حرمت ہے

اصل فی الابضاع التحريم عورت کے معاملہ میں اصل حرمت ہے۔

حلت محض ضرورت کی بنا پر ہے، اس لئے ضرورت ہی کے لحاظ سے اس میں وسعت دی

ہے۔ انسان کی نفسیاتی، معاشی اور سماجی زندگی کبھی وسعت سے کام لینے پر مجبور کرتی ہے،

اور کبھی اس کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ حالات کا تقاضا یکساں نہیں ہوتا، اس بنا پر شریعت

نے اصل (حرمت) کا لحاظ رکھتے ہوئے ضرورت، رفع کرنے کے لئے نکاح کی اجازت دی

۱۔ الاشتباہ والنظائر الاصل فی الأشياء الخ۔ ۲۔ الاحکام القرآن ج ۱ ص ۳۰۔



اور عدل (زندگی میں اعتدال) کی شرط کے ساتھ چار تک کی گنجائش رکھی اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کی ہدایت ہے۔

مذکورہ اصول کی چند جزئیات یہ ہیں۔

(۱) عورت کے معاملہ میں اگر حلت اور حرمت میں اختلاف کی صورت پیدا ہو اور کسی دلیل سے ایک جانب کو ترجیح نہ ہو سکتی ہو تو حرمت کو غلبہ ہوگا۔

(۲) کسی شخص کے پاس کئی بیویاں تھیں، ان میں سے ایک کو طلاق دے دی اور یا دوسرا کہ کس کو طلاق دی ہے تو کسی کو بیوی بنانا جائز نہیں کیونکہ ہر ایک کے بارے میں شبہ موجود ہے۔

(۳) کسی شخص نے ایک کے علاوہ سب بیویوں کو طلاق دے دی لیکن جب تک اس ایک کی تعیین نہ ہو کسی کو بھی بیوی بنانا جائز نہیں۔

سبب حرمت کے مسئلہ میں یقین کا اعتبار ہوگا شک کا نہ ہوگا۔ مثلاً دودھ پلانے سے حرمت پیدا ہو جاتی ہے لیکن جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ پیٹ میں دودھ پہنچ گیا ہے صرف چھاتی بچہ کے منہ میں رکھ دینے سے حرمت نہ ثابت ہوگی۔ کیونکہ بسا اوقات عورتیں بچہ کو بہلانے کے لئے ایسا کرتی ہیں اور دودھ نہیں موجود ہوتا۔

(۱) اگر اس بات کی شہرت ہو جائے کہ فلاں عورت نے فلاں بچی کو دودھ پلایا ہے اور عورت کہے کہ اس زمانہ میں میرے دودھ موجود رہی نہ تھا صرف بہلانے کے لئے میں منہ میں چھاتی رکھ دیتی تھی تو عورت کی بات کا اعتبار ہوگا اور اس کے نسبی لڑکے کے ساتھ اس کی لڑکی (اگر لڑکی ہے) کا نکاح جائز ہوگا۔

(۲) جن دو لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان دودھ کے رشتہ کا شبہ ہو، یقین نہ ہو اور کوئی گواہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا نکاح آپس میں جائز ہے۔

فقہاء کے نزدیک عورت کے مسائل میں اصل حرمت اور مانعت ہے لیکن حلت کے ثبوت میں وہ ایک گواہ کو کافی قرار دیتے ہیں۔

ان البضع وان كان الاصل  
فيه الحظر يقبل في حله  
خبر الواحد<sup>۱</sup>

شرنگاہ میں اصل ممانعت ہے لیکن ایک  
شخص کی خبر سے حلت ثابت ہو جائے گی۔

حد و شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں

۲۶ الحدود تندری  
بالشبہات۔

حدیں (مقررہ سزائیں) شبہ کی وجہ  
سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

ادروا الحدود والقتل عن  
عباد الله ما استطعتم<sup>۲</sup>

مقررہ سزاؤں اور قتل سے جہاں تک  
ہو سکے اللہ کے بندوں کو بچاؤ۔

ایک اور روایت میں ہے:-

ادروا الحدود عن المسلمين  
ما استطعتم فان وجدتم  
للمسلم مخرجاً فخلوا  
سبيلہ فان الا مام ان یخطئ  
فی العفو خیر من ان یخطئ  
فی العقوبۃ<sup>۳</sup>

جہاں تک ہو سکے مسلمانوں کو مقررہ  
سزاؤں سے بچاؤ اگر گنجائش نکل سکتی ہو  
(یعنی پورا ثبوت نہیں ملتا تو چھوڑ دو)  
اس لئے کہ حاکم کا معافی میں غلطی کر کے  
اللہ کے دربار میں حاضر ہونا، سزا میں  
غلطی کر کے حاضر ہونے سے کہیں بہتر ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان حدیثوں کا محل وہی صورتیں ہیں جن میں جرم کے ثبوت میں  
شبہ پایا جائے پھر حدود شریعت میں ایک اصطلاحی لفظ ہے جو انھیں سزاؤں کے لئے  
مخصوص ہے جن کی مقدار شارع کی جانب سے مقرر ہے۔ ورنہ جن صورتوں میں شبہ  
کی گنجائش نہ ہوگی اور قاعدہ کے مطابق ثبوت موجود ہو گا یا وہ سزائیں حدود سے نیچے

۱۔ الاشباہ والنظائر الاصل فی شیا الا باحۃ۔ ۲۔ طبرانی۔ ۳۔ ترمذی کتاب الحدود۔

درجہ (تعزیر) کے ذیل میں آنے والی ہوں گی وہ اس کلیہ سے مستثنیٰ اور مذکورہ بالا حدیثوں میں داخل نہ ہوں گی۔ بسا اوقات امن وامان برقرار رکھنے یا اور کسی مفاد و مصلحت عامہ کے پیش نظر تشبیہ و سمرزنش کے طور پر مختلف قسم کی سزائیں دینے پر حکومت مجبور ہوتی ہے۔ اگر انھیں بھی مذکورہ بالا کلیہ میں داخل کیا جائے گا تو نظام درہم برہم ہو جائے گا اور اخلاق و کردار پر مداخلت کی کوئی شکل نہ باقی رہے گی۔ اس بنا پر احتیاط کے باوجود اس میں وسعت سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

فقہائے شہ کی یہ تعریف کی ہے:  
شبه کی تعریف اور اس کی قسمیں |

شبه وہ ہے جو ثابت کے مشابہ ہو لیکن  
حقیقتاً ثابت نہ ہو۔

والشبهۃ ما یثبہ الثابت

ولیس بثابت۔

شبه کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شبه فعل اور

(۲) شبه محل۔

(۱) شبه فعل ان صورتوں میں پایا جاتا ہے جن میں حلت اور حرمت کے بارے میں شبه ہو مثلاً مطلقہ یا مخلوعہ (خلع کی ہوئی) عورت کے پاس یہ جان کر گیا کہ عدت میں اس کے ساتھ جماع حلال ہے تو ایسی صورت میں بدکاری کی مقررہ سزا نہ دی جائے گی۔

(۲) شبه محل کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو کنایہ و اشارہ سے طلاق دی اور طلاق ہو گئی لیکن شوہر یہ سمجھ کر کہ طلاق نہیں ہوئی اور بیوی مجھ پر حرام نہ ہوئی اس کے پاس گیا تو اس میں بھی مقررہ سزا نہ دی جائے گی۔

(۳) ایک صورت شبه عقد کی بھی ہے کہ کسی عورت سے نکاح کیا لیکن شرعی حیثیت سے نکاح منعقد نہیں ہوا۔ مثلاً گواہ نہ تھے یا وہ عورت اس کھینے حلال نہ تھی تو ایسی صورت میں اگر نکاح

کرنے والا اس یقین کی بنا پر اس کے پاس گیا کہ عورت اس کے لئے حلال ہو گئی اور نکاح درست ہو گیا تو بھی مقررہ سزا نہ دی جائے گی اور اگر حرام سمجھنے کے باوجود ایسا کرتا ہے تو سزا دی جائے گی۔

چونکہ حدود "شبهات سے ساقط ہو جاتے ہیں اس بنا پر ان کے ثبوت کے لئے شریعت نے ایسا اونچا معیار مقرر کیا ہے جو یقین کا فائدہ دے سکے چنانچہ عورتوں کی شہادت اس معاملہ میں قابل قبول نہیں۔ ایک حاکم کی تحریر دوسرے کے لئے حجت نہیں۔ گواہی درگواہی کی بھی صورت جائز نہیں۔ غرض شریعت نے جو معیار مقرر کر دیا ہے ثبوت کے لئے اس کی پابندی ضروری ہے۔

قصاص جان کے بدلہ جان کا معاملہ حدود جیسا ہے۔

فقہاء کہتے ہیں:-

قصاص بھی شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے |

قصاص حدود کے مثل ہے جس طرح وہ شبہ سے

ختم ہو جاتا ہے اسی طرح یہ بھی ختم ہو جاتا ہے

اس کا ثبوت بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح

حدود کا ثبوت ہوتا ہے۔

(۲۷) القصاص كالحدود

في الدفع بالشيبة

فلا يثبت الا بما تثبت به

الحدود

(۱) مثلاً کسی شخص کو سوتے میں قتل کر دیا گیا اور قاتل نے کہا کہ مردہ ہونے کی حالت میں اس

کو زبح کیا ہے تو قصاص نہ ہو گا بلکہ "دیت" خون کی قیمت ورنہ کو دینی پڑے گی۔

(۲) قصاص کا حکم سننے کے بعد قاتل پاگل ہو گیا تو اس کو قتل نہ کیا جائے گا بلکہ خون کی

قیمت ہی دینی ہوگی۔

(۳) کسی نے کسی سے کہا کہ تو مجھے قتل کر دے اور اس نے قتل کر دیا تو اس صورت میں

لہ الاشباہ والنظائر ص ۹۳۔



بھی قصاص نہ واجب ہو گا لیکن قاتل مجرم قرار پائے گا۔

فقہائے سات مسائل میں قصاص کو حدود کی طرح نہیں تسلیم کیا۔

(۱) مثلاً حدود و معاف نہیں کی جاسکتیں بلکہ ثبوت کے بعد حد کا اجرا ضروری ہو گا لیکن

اگر قصاص میں خود مقتول کے ورثا معاف کر دیں تو یہ معافی درست ہوگی۔

(۲) حکومت اپنے علم کی بنا پر قصاص کا فیصلہ تو کر سکتی ہے لیکن حدود کا فیصلہ اس طرح

کرنا جائز نہیں۔

(۳) حدود میں وراثت نہیں چلتی کہ ورثا دعویٰ سے دار بن کر حد جاری کرانیں لیکن قصاص

کے دعویٰ اور وراثت ہی ہوتے ہیں کیونکہ مقتول موجود نہیں ہوتا۔

(۴) قتل کا معاملہ زیادہ مدت گزر جانے کے بعد بھی ختم نہیں ہوتا۔ لیکن حدود میں معاملہ

پرانہ ہونے سے ختم ہو جاتا ہے مگر حد قذف (تہمت لگانے کی سزا) کا مطالبہ مدت گزرنے

کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

(۵) قصاص گونگے کے اشارہ اور لکھ ڈینے سے ثابت ہو جاتا ہے حدود اس طرح

نہیں ثابت ہوتے۔

(۶) حدود میں کسی قسم کی سفارش نہیں قبول کی جاتی لیکن قصاص میں ورثا اگر معاف

کر دیں تو معاف ہو جائے گا۔

(۷) حدود (تہمت کی سزا کے علاوہ) کا معاملہ دعویٰ پر موقوف نہیں، قصاص دعویٰ

پر موقوف ہے۔

تعزیر شبہ سے نہیں ساقط ہوتی |

(۲۸) التعزیر یثبت مع الشبهة تعزیر شبہ کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے۔

وہ سزائیں جو نظم و نسق قائم رکھنے کے لئے سیاست دی جاتی ہیں یا اخلاق و کردار

درست کرنے کے لئے اصلاحاً دی جاتی ہیں، ان کی مقدار حدود سے کم ہوتی ہیں وہ سب

تعزیر میں داخل ہوں گی۔ ان کے ثبوت کے لئے فقہائے یہ اصول مقرر کئے ہیں:-

یثیت بما یثبت بہ جن طریقوں سے مال کا ثبوت ہوتا ہے ان ہی

المال۔ طریقوں سے تعزیر کا ثبوت بھی ہوگا۔

پھر آگے کہتے ہیں:-

والکفارات تثبت معها ایضاً کفارے بھی شبہ کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں۔

البتہ رمضان کے روزوں کا کفارہ اس اصول سے مستثنیٰ ہے کہ وہ شبہ کی بنا پر ساقط

ہو جاتا ہے جس طرح نسیان اور خطا سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔

جب ایک جنس کے دو معاملوں کا مقصود ایک ہو تو ایک دوسرے میں داخل ہو جائے گا

(۲۹) اذا اجتمع امران من جب دو معاملے ایک ہی جنس کے جمع

جنس واحد و لہ مختلف ہو جائیں اور مقصود دونوں کا ایک ہو

مقصود ہما دخل احدهما تو اکثر ایک کو دوسرے میں داخل ہونے

فی الاخر غالباً۔ کا حکم دیا جائے گا۔

(۱) غسل کو واجب کرنے والی دو چیزیں پانی جائیں تو ایک غسل کافی ہوگا۔

(۲) مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنت مؤکدہ اور فرض جو بھی پڑھے گا تہیۃ المسجد

کی نماز اس میں داخل ہوگی۔

(۳) نماز میں کئی مرتبہ سہو ہو گیا جس سے سجدہ سہو واجب لازم آتا ہے تو ایک مرتبہ

سجدہ سہو کر لینا سب کے لئے کافی ہوگا۔

(۴) ایک ہی حرام کا کئی مرتبہ ارتکاب کیا تو ایک حد سب کے لئے کافی ہوگی، لیکن

اگر حد جاری ہونے کے بعد دوبارہ پھر اسی جرم کا ارتکاب کیا تو دوبارہ حد جاری ہوگی۔

(۵) مختلف قسم کے جرم کئے تو ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ حد جاری کی جائے گی کیونکہ جنس

بدل گئی ہے۔

(۶) کسی عورت کے پاس گیا اور پھر اس کو قتل کر دیا تو بدکاری کی حد جاری ہوگی اور قتل کی وجہ سے (دیت) خون کی قیمت دینی پڑے گی۔

فائدہ ضمان کے بدلہ ہے |

(۳۰) الخراج بالضمنان - فائدہ ضمان کے بدلہ ہے۔

یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بھی ہے جو مختلف طریق سے مروی ہے، "خراج کی تعریف یہ ہے:-

كل ما خرج من شئ فهو  
خارج فخرج الشجر ثمرة  
خراج الحيوان درة ونسله  
ہر وہ فائدہ جو کسی شے سے حاصل ہو وہ اس کا خراج (فائدہ) ہے۔ درخت کا خراج اس کا پھل ہے، جانوروں کا خراج دودھ اور نسل ہے وغیرہ۔

مطلب یہ ہے کہ منافع کا مستحق وہ ہوگا جو شے کا ضامن اور مالک ہوگا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً خرید و فروخت کا معاملہ مکمل ہونے کے بعد خریدار نے بیع (خریدی ہوئی شے) پر قبضہ کر لیا اور اس کے ذریعہ کچھ آمدنی بھی ہوگئی یا اور کوئی فائدہ حاصل ہوا پھر کسی سابقہ عیب کی وجہ سے وہ شے واپس کرنی پڑی تو اس فائدہ اور آمدنی کا مالک خریدار ہوگا کیونکہ جس وقت یہ نفع حاصل ہوا وہ شے کا مالک تھا اور شے اس کے ضمان میں تھی، البتہ اس نفع کے لئے یہ ضروری ہے کہ اصل شے سے جدا ہوا اور اس سے پیدا نہ ہوا ہو (جیسا کہ حمل کی صورت میں بچہ ہوتا ہے) ورنہ اصل قیمت میں داخل قرار پائے گا اور شے کی واپسی کے ساتھ اس نفع کا واپس کرنا بھی ضروری ہوگا۔

جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے |

(۳۱) ما حرم اخذہ حرم اعطائہ جس کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے۔

جیسے سود، کہانت کی اجرت اور رشوت وغیرہ، چند صورتیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں:-

۱۔ ابوداؤد ترمذی وغیرہ۔ ۲۔ الاشباہ الخراج بالضمنان ص ۱۱۰ -

(۱) اگر فاقہ کی نوبت ہو اور سودی قرض لینے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو بقدر ضرورت سود پر قرض لینا جائز ہے۔

(۲) اگر جان اور مال کے تلف کا قوی اندیشہ ہے تو رشوت دے کر جان و مال بچا لینا جائز ہے۔

(۳) بلا قصور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں تو رشوت دے کر گلو خلاصی جائز ہے۔

(۴) مال کا منتظم اور وصی مال کو غصب (چھیننا) اور ظالمانہ قبضہ سے بچانے کے لئے رشوت دے سکتا ہے لیکن ان تمام صورتوں میں رشوت لینے کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔ اس کے قریب یہ اصول ہے۔

جس فعل کا کرنا حرام ہے اس کا دوسرے سے مطالبہ بھی حرام ہے۔

(۳۲) ما حرم فعلہ حرم طلبہ - جس فعل کا کرنا حرام ہے دوسرے سے

اس کا مطالبہ بھی حرام ہے۔

درج ذیل قسم کی صورتیں جائز ہیں:-

(۱) کسی شخص پر قرض وغیرہ کا دعویٰ ہے لیکن فریق مقابل اس کا انکار کرتا ہے تو اس سے

حلف لینا جائز ہے۔

(۲) جزیہ (جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ) کا مطالبہ غیر مسلم سے جائز ہے حالانکہ مسلم ہونے

کی وجہ سے خود نہیں ادا کرتا۔

جس نے کسی معاملہ میں وقت سے پہلے جلد بازی کی اس کو محرومی کی سزا دی جائے

جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے

حصول میں جلدی کی اس کو اس سے محرومی

کی سزا دی جائے گی۔

(۳۳) من استعجل الشئ

قبل اوانه عوقب

بجرمانہ -

قاتل وراثت سے اسی بنا پر محروم ہوتا ہے۔



جس نے وقت کے بعد مؤخر کیا تو حکم میں غور کرنا چاہیے |

(۳۲) من اخرا لشیء بعد اوانہ جس شخص نے وقت کے بعد کسی چیز کو مؤخر

فلیتامل فی الحکم۔ کیا تو حکم (فیصلہ) میں غور و فکر کرنا چاہئے۔

مثلاً کسی شخص نے مرض الموت میں وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنی بیوی کو تین

طلاقیں دیدیں تو وہ ترکہ سے محروم نہ ہوگی بلکہ اس کو جو حصہ ملتا ہے اس کی وہ مستحق ہوگی۔ فقہاء

نے بعض صورتوں میں اس اصول کی خلاف ورزی کی اجازت دی ہے لیکن موقع و محل کے لحاظ سے

ہر جگہ اجازت کی گنجائش نہیں۔ مثلاً روزہ نہ رکھنے کی غرض سے کوئی شخص صبح صادق سے پہلے

دوا پی کر صبح کے وقت بیمار بن گیا یا زکوٰۃ نہ دینے کی غرض سے سال پورا ہونے سے پہلے مال بیچ

ڈالایا ہے وغیرہ کر کے اس کی نوعیت بدل دی تو یہ تمام صورتیں ناپسندیدہ ہیں ورنہ دین ایک

کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

اس گمان کا اعتبار نہیں جس کی خطا ظاہر ہو |

(۳۵) لا عبرة بالظن البین ، اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جس کا

خطا ظاہر ہے۔

غلط ہونا ظاہر ہو۔

(۱) جس شخص کی عشاء کی نماز فوت ہو گئی تھی اس نے اس گمان پر فجر کی نماز ادا کر لی کہ وقت میں دونوں

نمازوں کی گنجائش نہیں مگر بعد میں پتہ چلا کہ وقت میں گنجائش تھی تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر دونوں نمازوں کی اب بھی گنجائش باقی ہے تو پہلے عشاء پھر فجر کی نماز ادا کرنی چاہئے اور اگر

دونوں کی گنجائش نہیں رہ گئی تو فجر کی نماز دوبارہ پڑھے۔

یہ مسئلہ اس شخص کے لئے ہے جو صاحب ترتیب ہو یعنی نماز فرض ہونے کے بعد سے مسلسل

پانچ نمازیں اس کی نہ قضا ہوتی ہوں اور اگر قضا ہو گئی ہوں تو ادا کر لیا ہو۔

(۲) پانی کو ناپاک سمجھ کر اس سے وضو کر لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو وضو جائز ہوگا۔

(۳) کسی شخص کو اس گمان پر زکوٰۃ دیدی گئی کہ وہ مستحق نہیں ہے بعد میں معلوم ہوا کہ مستحق

تھا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔

کئی صورتیں اس اصول سے مستثنیٰ ہیں مثلاً:

(۱) کسی شخص کو زکوٰۃ کا مستحق سمجھ کر زکوٰۃ دے دی پھر معلوم ہوا کہ وہ مالدار تھا یا اس کا بیٹا تھا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ نہ ادا ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادا ہو جائے گی۔

(۲) کپڑے کو ناپاک سمجھ کر اس میں نماز پڑھ لی بعد میں معلوم ہوا کہ پاک تھا تو دوبارہ نماز ادا کرے۔

(۳) بے وضو نماز پڑھ لی، بعد میں خیال ہوا کہ با وضو تھا تو نماز دوبارہ پڑھے۔

(۴) وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ وقت ہو گیا تھا تو دوبارہ نماز پڑھے وغیرہ۔ فقہاء کے نزدیک مسائل کے استنباط میں صرف ایک ہی حیثیت نہیں دیکھی جاتی بلکہ اس کی تمام حیثیات پر نظر رکھنی چاہیے۔ بسا اوقات ایک حیثیت سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری کسی حیثیت میں اس کے خلاف تقاضا کرتی ہیں۔ ایسی حالت میں غلبہ کا اعتبار کر کے حکم صادر کرتے ہیں۔

جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس کے بعض حصہ کا ذکر کل کے ذکر کے مثل ہے |

(۳۶) ذکر بعض ما یتجزی جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس کے بعض

کن کر کل۔ حصہ کو ذکر کرنا کل کے ذکر کے مثل ہے۔

مثلاً نصف طلاق یا نصف عورت کو طلاق کہنے سے ایک طلاق ہوگی کیونکہ نہ طلاق کے حصہ ہوتے ہیں اور نہ عورت کے حصہ کئے جاسکتے ہیں۔

کرتے والا اور سبب بنتے والا دونوں جمع ہوں تو کام کی نسبت کام کرنے والی طرف ہوگی |

(۳۷) اذا اجتمع المباشر جب کسی کام میں کام کرنے اور سبب بنتے والا

والمستبب اضیف المحکم دونوں جمع ہو جائیں تو کام کی نسبت کرنیوالے

الی المباشرة۔

کی طرف ہوگی سبب بننے والی کی طرف نہ ہوگی۔

(۱) ایک شخص نے راستہ میں کنواں کھودا، دوسرے شخص نے کسی کو کنویں میں گرا دیا تو گراے

والا تلف کرنے کا ضمان دے گا۔

(۲) ایک شخص نے چور کی رہبری کی اور اس نے چوری کر لی تو چور ضامن ہو گا البتہ اگر چور کی

رہبری اس مال میں کی جو اس کے پاس امانت تھا تو اس صورت میں رہبری کرنے والا ضامن ہو گا کہ اس نے امانت کی حفاظت میں کوتاہی کی۔

عادت فیصلہ کرنے والی ہے |

(۳۸) العادة محكمة - عادت حکم (فیصلہ کرنے والی) بنائی گئی ہے۔

اس کی کسی قدر تفصیل فقہ کے ماخذ کے باب میں گزر چکی ہے، بعض پہلو یہ ہیں۔ فقہاء نے

عادت کی دو قسمیں کی ہیں :-

(۱) کلی عادت اور

(۲) بدلتی عادت۔ کلی عادت کی یہ تعریف ہے:

العوائد العامة لا تختلف وہ عام عادتیں جو کسی زمانہ اور کسی مقام

بحسب الأعصار والامصار میں بدلتی نہیں ہیں جیسے کھانا، پینا، غم،

والاحوال كالاكل والشرب والفرح خوشی، سونا، جاگنا پسندیدہ چیزوں کی

والحزن والنوم واليقظة والميل طرف رغبت، نفرت کرنے والی چیزوں

الى الملائم والنفور عن المنافرو سے تنفر، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں کا استعمال

تناول الطيبات والمستلذات و ضرر رساں اور گندی چیزوں سے پرہیز اور

اجتناب المولمات والخبائث جو چیزیں ان کے مشابہ ہیں وہ سب کلی

وما اشبه ذلك۔

عادت میں شمار ہوں گی۔

ان سب کی حیثیت یہ ہے۔

ان پر دنیا کا نظام بنایا گیا اور خلق خدا کی مصلحتیں ان ہی کے ذریعہ قائم ہیں۔

و صنعت علیہا الدنیا و بہا قامت  
مصالحہا فی الخلق لہ

ان میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے کیونکہ یہ سب

طبعی و فطری میلانات ہیں۔

(۲) بدلنے والی عادت یہ ہے۔

وہ عادتیں جن میں زمانہ، مقامات اور حالات کے لحاظ سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے جیسے لباس کی وضع قطع، مکان کی بناوٹ، سختی میں نرمی اور نرمی میں سختی، کام میں عجلت و تاخیر، سنجیدگی، متانت

العوائد التي تختلف باختلاف  
الأعمار والأحوال  
كهيأت اللباس والمسكن  
واللين في الشدة والشدّة

فيہ والبطء والسرعة في الأمور  
الافاءة والاستعجال وما كان نحو ذلك۔

اور جلد بازی وغیرہ۔

یہ امور ایسے ہیں جن پر مادی و معنوی ماحول، آب و ہوا اور موسم وغیرہ کا کافی اثر پڑتا ہے

اس بنا پر ان میں نہ ہر دور میں یکسانیت پائی جاسکتی اور نہ ہر جگہ و ہر حالت میں یکسانیت رہ سکتی

ہے۔ ایسی صورت میں اگر ان باتوں میں ایک ہی طریق کار کی پابندی ضروری قرار دیدی جائے

تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اس لئے فقہاء حالات و مقامات اور زمانہ کے لحاظ سے ان میں فیصلہ

کا حکم دیتے اور ایک جگہ کا حکم دوسری جگہ والوں پر مسلط نہیں کرتے ہیں اور نہ ایک دور کے حکم کو

ہمیشہ کے لئے واجب قرار دیتے ہیں:

فاذا كان كذا لم يصح جب معاملات کی نوعیت یہ ہے تو دوسری قسم میں

ان محکم بالثانیۃ علی اس قسم کا حکم نہیں دے سکتے جیسا کہ پہلے لوگوں

لہ الموافقات ج ۲ المسألة السادسة عشرة ص ۲۹۷۔ ۲۹۸ ایضاً۔



من مضمی لاحتمال التبدال  
والتخلف بخلاف الاولى  
کو حکم دیا گیا تھا کیونکہ ممکن ہے حالات میں  
تبدیلی ہو گئی ہو اور اس کے خلاف حکم کی ضرورت  
ہو۔ بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں ایسی تبدیلیوں  
کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

بدلنے والی عادت کی کئی قسمیں ہیں | بدلنے والی عادت کی فقہاء نے کئی قسمیں کی ہیں۔  
(۱) عادت کہیں کوئی بات اچھی سمجھی جاتی ہے اور کہیں کوئی  
بات مثلاً مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا سنجیدگی و ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا اور مغربی ممالک  
میں ایسا نہیں ہے۔

فالحکم الشرعی یختلف  
باختلاف ذالك فيكون  
عند اهل الشرق قادمًا  
في العدالة وعند اهل  
المغرب غير قادمٍ  
ایسی صورت میں حکم شرعی اس اختلاف  
کی وجہ سے مختلف ہو گا۔ مشرقی ممالک میں  
ننگے سر رہنا عدالت اور وضع داری کے  
خلاف ہو گا اور مغربی ممالک میں ایسا  
نہ ہو گا۔

جب کسی زمانہ میں مشرق و مغرب کا یہ تفاوت ختم ہو جائے یا مشرق میں عادت بدل جائے  
اور مغرب میں عادت اس کے برعکس ہو جائے تو اسی مناسبت سے حکم میں بھی تبدیلی ہوتی رہے  
گی۔ اس اختلاف پر وہ تمام مسائل بنی ہوں گے جن کا تعلق انسانوں کی وضع داری اور حیثیت و  
عزت سے ہے۔ چنانچہ یورپ والوں کے لئے ننگے سر نماز پڑھنے اور ننگے سر پھرتے میں کوئی  
تباہت نہیں اور ایشیا والوں کے لئے (جب تک عادت نہ بدلے) تباہت ہے، البتہ اس قسم  
کی چیزیں اگر ایشیا میں بھی عادت کا درجہ اختیار کر لیں تو پھر ان میں یہاں بھی کوئی تباہت نہ  
باقی رہے گی۔

لے الموافقات ج ۲ المسألة السادسة عشر ص ۲۹۸ الموافقات ج ۲ المسألة الرابعة عشر ص ۲۸۲

(۲) مقاصد کی تعبیر میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک ملک والے اپنے مقصد کے تعبیر کسی طرح کرتے ہیں اور دوسرے ملک والے دوسری طرح۔ ایسی صورت میں یہاں جیسی عادت ہوگی اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، مثلاً طلاق کے باب میں صریح اور غیر صریح الفاظ میں اختلاف ہوتا ہے۔ کہیں ایک لفظ طلاق صریح کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن دوسری جگہ وہی طلاق کنایہ میں مستعمل ہوتا ہے۔ ایک جگہ کا استعمال اگر دوسری جگہ والوں پر مسلط کیا جائے گا تو تنگی و دشواری پیش آئے گی۔ اسی طرح معاملات کی تعبیر میں مقامات کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے۔ قسم (دیمین) کے باب میں بھی یہ تفاوت ظاہر ہوتا ہے۔ اگر ان کے تصفیے میں عرف و رواج کا لحاظ نہ کیا جائے گا تو اولیٰ حکمت کی خلاف ورزی لازم آئے گی، اور نظام چلانا دشوار ہو جائے گا۔

(۳) مختلف پیشہ والوں کی اصطلاحیں اپنے اپنے پیشہ کے معاملات میں مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہر پیشہ والے کی عادت و رواج کے مطابق اس کا فیصلہ کرنا ہوگا۔

(۴) معاملات میں مختلف جگہوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً نکاح میں کہیں مہر معجل رائج ہوتا اور کہیں مہر مؤجل یا خرید و فروخت میں بعض صورتوں میں کسی جگہ نقد کار و راج ہوتا اور بعض جگہ اس کی مدت مقرر ہوتی ہے جس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں رواج و دستور کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

(۵) انسان کی جسمانی نشوونما میں مختلف چیزوں کا اثر پڑتا ہے۔ آب و ہوا، گرمی، سردی، ہوا، گھراؤ، گھراؤ کا ماحول وغیرہ، اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے بلوغ کی مدت میں اختلاف ہوتا ہے۔ شریعت نے اس کی جو علامتیں مقرر کر دی ہیں ان کے ظاہر ہونے کے بعد اس کے فیصلہ میں زیادہ دشواری نہیں رہتی۔ البتہ علامتیں ظاہر نہ ہونے کی صورت میں ان اور سال کے لحاظ سے مدت مقرر کرنے میں مذکورہ بالا تمام چیزوں پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔ حالات و مقامات میں اختلاف کے لحاظ سے بلوغ کی مدت کی تعیین میں بھی اختلاف ہونا

لازمی ہے اور اسی اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے جن کا تعلق بلوغ اور عدم بلوغ سے ہے۔  
 (۶) مرض اور زخم کی وجہ سے کسی شخص کی کوئی عادت عام عادت کے خلاف ہو جائے تو اس کا اعتبار بھی ضروری ہوگا، مثلاً رفع حاجت کی راہیں بند ہو جائیں اور زخم ان کی قائم مقامی کرنے لگے یا کھانے پینے کا راستہ بند ہو جائے اور نلگی کے ذریعے غذا اور دوا وغیرہ پہنچائی جائے تو حاصل یہ کہ فقہائے مقررہ حدود و قیود کے مطابق عادت کو نہایت اونچا مقام دیا اور اس کی وجہ سے حالات و مقامات کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی کی ہے۔

لان الشرع انما جاء بامور  
 معتادة جارئة على امور  
 معتادة۔  
 اس لئے کہ شریعت عادی امور کے لحاظ  
 سے نازل ہوتی ہے اور ان ہی امور پر  
 نافذ بھی ہوتی ہے۔

ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا

(۳۹) الاجتہاد لا ینقض  
 بالاجتہاد۔  
 ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں  
 ٹوٹتا۔

مثلاً ایک مرتبہ کسی نے اجتہاد سے کوئی حکم دیا اور دوسرے نے اجتہاد سے اس کے خلاف حکم دیا تو اس دوسرے حکم سے پہلا حکم نہ ٹوٹے گا، بلکہ اپنی جگہ باقی رہے گا اور دوسرا اپنی جگہ، یہ اس لئے کہ حالات و مصالح بدلتے رہتے ہیں، ممکن ہے پہلے حکم کے وقت مصالح کچھ رہے ہوں اور اب وہ مصالح بدل گئے ہوں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے بعض مسائل میں اجتہاد سے حضرت ابو بکرؓ کے خلاف فیصلہ کیا لیکن ان کے حکم کو باطل نہیں ٹہرایا۔

اس اصول سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی رائے اور اجتہاد سے قبل سمجھ کر ایک جانب رخ کر کے نماز پڑھی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری رکعت دوسری جانب پڑھی پھر تیسری اور چوتھی اسی طرح رائے بدل کر خلاف جانب پڑھی حتیٰ کہ چار رکعت چار

یانب ہوتیں جب بھی نماز ہو جائے گی کیونکہ دوسری رائے اور اجتہاد کی بنا پر پہلی رائے اور اجتہاد کو باطل نہ قرار دیا جائے گا۔

کلام کو کارآمد بنانا مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے

(۲۰) اِعْمَالُ الْكَلَامِ اُولَى  
کلام کو کارآمد بنانا اس کے مہمل قرار  
من اھمالہ - دینے سے زیادہ بہتر ہے۔

یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ کلام مؤثر اور کارآمد بن سکتا ہو ورنہ اس کو مہمل اور لغو قرار  
دے دیا جائے گا۔

تابع کا حکم تابع ہی کا رہے گا  
(۲۱) التابِعُ تَابِعٌ تَابِعٍ -

تابع تابع ہے اس کو مستقل حیثیت نہ  
حاصل ہوگی۔

(۱) پیٹ کا بچہ جانور کی بیج میں داخل ہوگا، علیحدہ اس کی بیج یا اس کا ہبہ درست نہ ہوگا۔  
(۲) راستہ وغیرہ سب زمین کی بیج میں داخل ہونگے نہیں مستقل حیثیت دیکر الگ معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ذیل کی قسم کے مسائل اس  
اصول سے مستثنیٰ ہیں مثلاً حمل کئے وصیت اور اقرار کرنا صحیح ہے وغیرہ۔

(۲۲) التابِعُ بيسْقُطُ بيسْقُوطِ  
متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط  
المتبوع - ہو جائے گا۔

جب فرض نماز جنون وغیرہ کی بنا پر ساقط ہو گئی تو سنتیں بھی ساقط ہو جائیں گی۔ اس کے  
قریب یہ اصول ہے:-

(۲۳) بيسْقُطُ الْفِرْعُ اِذَا سَقَطَ  
اصل ساقط ہو جانے سے فرع ساقط  
الاصِل - ہو جاتی ہے۔

فقہاء اسی اصول کی بنا پر کہتے ہیں:

(۲۴) اِذَا بَرَأَ الْاَصِيلُ بَرَأَ الْكَفِيلُ  
جب اصیل بری الذمہ ہوا تو کفیل (ضامن)



بھی بری الذمہ ہوگا۔

مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے مثلاً کسی شخص نے اقرار کیا کہ زید کا خالد بچہ ہزار روپیہ سے اور میں اس کا ضامن ہوں۔ خالد انکار کرتا ہے کہ میرے ذمہ کچھ نہیں۔ اب اگر زید دعویٰ کرے تو کفیل (ضامن) کو ادا کرنا پڑے گا لیکن یہ اس صورت میں ہوگا جب گواہ نہ موجود ہوں۔  
آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا

(۴۵) الحولا ینخل تحت المید - آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا۔

کسی شخص نے کسی بچہ کو غصب کر لیا اور اس کے پاس اچانک یا کسی بیماری وغیرہ سے مر گیا تو اس پر بچہ کا ضمان (کہ اس کے بدلہ بچہ دینا پڑے) نہ واجب ہوگا، کیونکہ آزاد پر کسی شخص کا قبضہ شرعی نقطہ نظر سے تسلیم نہیں کیا گیا۔

خاموش کی طرف کسی بات کی طرف نسبت نہ ہوگی

(۴۶) لا ینسب الی الساکت ساکت (خاموش) کی طرف کسی بات کی نسبت

قول - نہ درست ہوگی۔

(۱) کسی غیر شخص کو اپنے مال میں تصرف کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی اجازت پر محمول نہ ہوگی اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص اس کی طرف سے وکیل ہے جس کی بنا پر وہ دیکھ کر خاموش ہو گیا۔

(۲) حاکم کسی بچہ یا ایسے شخص کو جس کو مال میں تصرف (خرید و فروخت وغیرہ) کی اجازت نہیں خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی حاکم کی طرف سے اجازت نہ سمجھی جائے گی۔ وغیرہ۔

تین مسائل جن میں نفل فرض سے افضل ہے

(۴۷) الفرض افضل من النفل فرض نفل سے افضل ہے۔

ذیل کے چند مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں:

(۱) مفلس قرضدار کو مہلت دینے سے جو کہ واجب ہے قرض سے سبکدوش کر دینا افضل ہے۔

(۲) سلام کی ابتدا، جواب دینے سے جو کہ واجب ہے افضل ہے۔

(۳) وقت سے پہلے وقت کے بعد کے وضو سے جو کہ فرض ہے افضل ہے۔

چند اور اصول و کلیات |

(۴۸) الحرب خدعة - جنگ میں چال کی اجازت ہے۔

یعنی جنگ میں دشمن سے مقابلہ کے وقت چال چل جانے کی اجازت ہے۔

(۴۹) الاجتهاد لا يعارض النص - اجتہاد نص صریح کے مقابل نہیں ہوتا۔

یعنی جس معاملہ میں نص صریح موجود ہو اس میں اجتہاد کی اجازت نہیں، اسی طرح جس

طرح اجتہاد کا فیصلہ نص صریح کے خلاف ہو وہ بھی جائز نہیں۔

(۵۰) لا ینبغی الحکم علی الموهوم - موهوم بات پر حکم دینا مناسب نہیں

بالخصوص جہاں احتیاط پر عمل کرنا

الاحذ بالاحتیاط - ضروری ہو۔

(۵۱) حرمة الملك باعتبار - ملکیت کی حرمت کا اعتبار مالک کی حرمت

حرمة المالك - کے اعتبار سے ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے وہ جانور جو کسی کے نام پر یا چھرنے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے اور

دوسرا شخص پکڑ لے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا کیونکہ جانور میں خود مالک بننے کی صلاحیت نہیں اور

مالک موجود ہے اس بنا پر اس کی ملکیت کا احترام ضروری ہے:-

(۵۲) الثابت بالعرف - عرف و رواج سے جو بات ثابت ہو وہ نص

کا ثابت بالنص - سے ثابت ہونے کے مثل ہے۔

(۵۳) ان البناء علی الظاہر - جس صورت میں اصل حقیقت تک پہنچنا

فیما یعتذر بالوقوف - دشوار ہو اس میں ظاہری حالت پر فیصلہ

علی حقیقتہ جائز۔

کرنا جائز ہے۔

(۵۴) عند تعارض المعارضۃ

جب مختلف دلیلوں میں ٹکراؤ ہو اور ترجیح

والعدم الترجیح یحبیب

کی کوئی صورت نہ بن سکے تو جس میں احتیاط

الآخذ بالاحتیاط۔

ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

(۵۵) العادة تجعل حکما

عرف و عادت کے مطابق اس صورت

اذا لم یوجد التصریح

میں فیصلہ کیا جائے گا جس میں نص صریح

بخلافہ۔

اس کے خلاف نہ ہو۔

(۵۶) البناء علی الظاہر واجب

ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا ضروری ہے

ما لم یتبین خلافہ۔

جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو۔

(۵۷) بین الناس شرکۃ عامۃ

گھا س اور پانی میں سب لوگوں کی شرکت

فی الکلاء والماء۔

ہے۔

(۵۸) مجرد الخبر لا یصلح حجة۔

محض خبر حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

(۵۹) الانسان من جنس قوم

انسان اپنے باپ کی قوم کی جنس سے

ابیہ لا من جنس

سمجھا جائے گا ماں کی قوم کی جنس سے

قوم امہ۔

نہ سمجھا جائے گا (یعنی نسب کا اعتبار باپ

کی جانب سے ہو گا)

(۶۰) الثابت بالبینۃ کالثابت

شہادت سے جو چیز ثابت ہو وہ آنکھوں

بالمعاینۃ۔

دیکھی چیز کی طرح ثابت ہے۔

(۶۱) التعریف بالاسم کالتعریف

نام کے ساتھ تعارف اشارہ کے ساتھ

بالاشارۃ۔

تعارف کی طرح ہے۔

(۶۲) خبر الواحد لا ینفک عن الشبہۃ۔

خبر واحد شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔

- (۶۳) خبر الواحد فیہا یرجع الی امرالدین حجتہ۔  
خبر واحد دینی معاملات میں حجت ہے۔
- (۶۴) مطلق الکلام یتقید بدلالة الحال۔  
جو کلام مطلق ہو وہ کلام کے وقت کی حالت کے ساتھ مقید ہوگا۔
- (۶۵) المطلق فیہا یجتمل التابید۔ بمنزلة المصرح بذكر التابید۔  
وہ مطلق کلام جس میں ہمیشگی کا احتمال ہے وہ ہمیشگی ہی پر محمول ہوگا۔
- (۶۶) مطلق الکلام یتقید بالمقصود۔  
مطلق کلام سے جو مقصود ہوگا اس کے ساتھ وہ مقید سمجھا جائے گا۔
- (۶۷) المعلق بالشرط یتثبت لوجود الشرط۔  
جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے ثابت ہوگی۔
- (۶۸) المعلق بالشرط معدوم قبل الشرط۔  
جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہوگی۔
- (۶۹) یسقط اعتبار دلالة الحال اذا جاء التصريح بجزائها۔  
حالات کی دلالت کا اعتبار نہ ہوگا جب صراحت اس کے خلاف موجود ہے۔
- (۷۰) الاتفاق علی الحكم لا یتبر الاختلاف فی السبب۔  
حکم میں جب دو فریق متفق ہوں اور اس کے اسباب میں مختلف ہوں تو سبب کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا۔

مثلاً زید نے اقرار کیا کہ ہزار روپیہ خالد کا میرے اوپر قرض ہے اور خالد نے کہا کہ قرض نہیں بلکہ تم نے چھین لیا ہے تو اس صورت میں ہزار روپے زید کو دینا ضروری ہوگا۔ سبب میں دونوں (قرض اور غصب) میں اختلاف کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۷۱) المطلق لا یحمل علی المقید فی دو مختلف حکموں میں مطلق کو مقید پر حمل



حکمین مختلفین -

نہ کیا جائے گا۔

(۷۲) الشركة الخاصة لا تمنع

خاص شرکت شرکار کو مشترک مال کا

الملک فی المشترك بخلاف

مالک بناتی ہے عام شرکت میں ایسا

الشركة العامة -

نہیں ہوتا۔

عام شرکت کی مثال بیت المال اور مال غنیمت وغیرہ ہیں جس میں سب کا حق ہوتا ہے۔

(۷۳) العام كالنص في اثبات

عام لفظ جس جس چیز کو شامل ہوگا اس

الحکم فی کل ما يتناولہ

میں حکم اسی طرح ثابت ہوگا جیسے نص

صریح سے ثابت ہوتا ہے۔

(۷۴) العرف يسقط اعتبارا

عرف و رواج کا اعتبار اس صورت میں

عند وجود التسمية

ساقط ہو جاتا ہے جب اس کے خلاف

بخلاف -

چیز کا نام رواج پا جائے

(۷۵) المباح يملك

مباح شے پر ملکیت اس کی حفاظت کرنے

بالأحرار

سے قائم ہو جاتی ہے۔

(۷۶) يجب العمل بالمجانر

مجاز پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت

إذا تعذر العمل بالحقيقة

پر عمل کرنا دشوار ہو۔

(۷۷) الكتاب ممن نأى

دور والے سے خط و کتابت کا وہی حکم

كالخطاب من دنا -

ہے جیسے قریب والے سے بات چیت کا۔

(۷۸) الولد يتبع خيرا الأبرين

والدین کے مذہب میں جس کا مذہب بہتر

دینا۔

ہوگا بچہ اس کا تابع سمجھا جائے گا۔

(۷۹) من في دار الحرب في

جو شخص دار الحرب میں ہے وہ اس شخص

حق من هو في دار

کے حق میں جو دارالاسلام میں ہے مردہ تصور

- الاسلام کالمیت -  
 (۸۰) الباطل لایلہہ الاجازة -  
 (۸۱) العارض قبل حصول المقصود بالشیء کالمقترن باصل السبب -  
 (۸۲) المختلف فیہ بامضاء الامام باجتہاد لا بصیر کا لمتفق علیہ -  
 (۸۳) مال المسلمین لا یصیر غنیمۃ للمسلمین بحال -  
 (۸۴) لا یجوز مخالفة الاجماع -  
 (۸۵) العادة معتبرة فی تفسیر مطلق الکلام -  
 (۸۶) ما عرفت قیامہ فالاصل بقائه ما لم یعلم الہلاک -  
 (۸۷) شرط صحة الصدقة التملیک -  
 (۸۸) التبوع فی المرض وصیة -
- کیا جائے گا -  
 باطل امور کی اجازت اجازت نہیں ہے -  
 شے سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے جب عارض پیش آجائے تو اس کی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ اصل سبب کے ساتھ عارض لاحق ہوا ہے اس کا اثر حکم اور فیصلہ میں ظاہر ہوگا -  
 جس اختلافی مسئلہ کا حاکم (قاضی) اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر دے تو اس کی حیثیت متفق علیہ مسئلہ جیسی ہو جائے گی -  
 مسلمان کا مال مسلمان کے لئے کسی حال میں مال غنیمت نہیں بنتا -  
 اجماع معتقد ہونے کے بعد اس کی مخالفت جائز نہیں -  
 مطلق کلام کو مقید کرنے میں عادت اور رواج کا اعتبار ہوگا -  
 جس چیز کے قیام کا علم ہو تو جب تک اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو جائے اس کو باقی سمجھا جائے گا -  
 زکوٰۃ کی صحیح ادائیگی کی شرط اس کا ملک بنانا ہے -  
 مرض موت میں احسان اور سلوک وصیت کے حکم میں ہے -

(۸۹) ما كان على وجه الاباحة  
يستوى فيه الغنى والفقير۔  
جو چیز اباحت کے طریقہ پر ہو اس میں  
مالدار اور مفلس سب برابر ہیں۔

(۹۰) خیر الامور اوساطها۔  
بہترین کام وہ ہیں جن میں میا نہ روی  
اور اعتدال کا لحاظ کیا گیا ہو۔

(۹۱) الحق متى ثبت لا يبطل  
بالتاخير ولا بالكتمان۔  
حق جب ایک بار ثابت ہو گیا تو ٹال مٹول  
اور چھپانے سے باطل نہ ہوگا۔

(۹۲) قول الواحد العدل في امور الدين  
مقبول كما يقبل في الاخبار عن طهارة  
الماء ونجاسته و كما يقبل في  
هلال رمضان و كما يقبل في رواية  
الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔  
ایک عادل کا خبر دینا دینی معاملات  
میں مقبول ہے، جس طرح پانی کی  
پاکی و ناپاکی میں رمضان کے چاند میں  
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے  
روایت کرنے میں۔

(۹۳) ببعض العلة لا يثبت شيء  
من الحكم۔  
بعض علت کے پائے جانے سے حکم  
نہ ثابت ہوگا۔

(۹۴) ما يفعل عن اجتهاد ونظر  
يكون محمولا على الصواب  
مهما امکن۔  
جو فیصلہ غور و فکر اور اجتہاد کے بعد کیا  
جائے گا وہ جہاں تک ممکن ہوگا درست  
پر محمول کیا جائے۔

(۹۵) السكران في الحكم  
كالصاحي۔  
حکم کے معاملہ میں نشہ میں مدہوش ہوش  
والے کی طرح شمار ہوگا۔

(۹۶) عند اجتماع الحقوق  
يبدا بالاهم۔  
جب کئی حقوق جمع ہوں تو زیادہ اہم حق  
کے ساتھ ابتدا کی جائے گی۔

(۹۷) نقل الثقات الاخبار  
ثقة (قابل اعتماد) اشخاص کا خبر بیان

حجة شرعية في وجوب العمل به۔ کرنا عمل کے وجوب میں شرعی حجت ہے۔

(۹۸) لا يجوز ترك الواجب  
للاستحباب - مستحب کام کے لئے ترک واجب  
جائز نہیں۔

(۹۹) الرجوع الى البدل عند  
فوات الاصل راجع قیامہ  
بدل کی طرف رجوع اصل کے فوت  
ہو جانے کی صورت میں ہوگا، اصل کی  
موجودگی میں نہ ہوگا۔

(۱۰۰) انما یبتنی الحکم علی  
المقصود لا علی ظاہر اللفظ۔  
حکم اصل مقصود پر مبنی قرار پاتا ہے ظاہر  
لفظ پر نہیں۔

ان کے علاوہ اور بہت سے کلیات ہیں جو طوالت کے خیال سے نہیں نقل کئے گئے اور جن کا  
سمجھنا نسبتاً دشوار تھا۔

ان اصول و کلیات کے استعمال میں بنیادی  
اصول و کلیات کے استعمال میں دو بنیادی ہدایتیں  
حیثیت سے دو باتیں ضروری ہیں:

- (۱) موقع و محل کی مناسبت کہ فقہائے کن موقع پر کس طرح انھیں استعمال کیا ہے۔
- (۲) بحیثیت مجموعی اصول و کلیات کا علم ایسا نہ ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال کیا جائے  
خواہ دوسرے کی خلاف ورزی لازم آئے۔

اے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر فی القواعد الکلیۃ والمواقفات اور شرح سیر کبیر ہر چہار جلد۔



## ۵۔ فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے چند اسباب

ذیل میں چند وہ اسباب بیان کئے جاتے ہیں جن سے احکام میں تخفیف و سہولت کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کرنے میں بھی ان سے مدد ملتی ہے۔

فقہاء نے الہی حکمت اور عمومی مقاصد کے تحت اس قسم کے آٹھ اسباب بیان کئے ہیں:

(۱) سفر

(۲) مرض

(۳) اکراہ (جبر و زبردستی)

(۴) نسیان (بھولنا)

(۵) جہل (لا علمی)

(۶) عُسر (مشکل اور دشواری میں پڑ جانا)

(۷) عموّم البلوٰی (عام طور پر لوگوں کا مبتلا ہونا)

(۸) نقص (قدرتی طور پر کمی)

ہر ایک کی تفصیل یہ ہے :-

سفر کی وجہ سے شرعی سہولتیں | سفر کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں سے متعلق رخصت اور سہولتیں  
یہ ہیں:

(الف) شرعی سفر۔ یہ کم از کم ۸۴ میل کا ہوتا ہے۔ اتنی دور کی مسافت کا ارادہ کر کے

چلنے سے مسافر کو وہ تمام سہولتیں حاصل ہو جاتی ہیں جو شریعت نے اسے عطا فرمائی ہیں مثلاً:

بجائے چار رکعت کے دو رکعت نماز پڑھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ سنتوں کی تاکید ختم ہو جاتی ہے، روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ روزہ پرتین دن اور تین رات تک مسح کرتے رہنا جائز ہوتا ہے اور قربانی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(ب) عام کاروباری سفر۔ اس میں مذکورہ لمبی مسافت کی قید نہیں بلکہ انسان اپنے روزمرہ کے کاروبار کے سلسلہ میں وطن سے کچھ دور نکل جاتا اور جلد ہی واپس آتا ہے۔ اس سفر کی خصلتوں میں جمعہ عیدین اور جماعت کے ترک کی اجازت پانی ایک میل دور ہونے کی صورت میں تیمم کا جواز اور جانور پر سوار نوافل پڑھنے کی اجازت وغیرہ شامل ہیں۔

(۲) مرض کے حالات کی رخصتیں فقہی احکام میں بہت ہیں، ان مرض کی وجہ سے شرعی سہولتیں میں سے چند یہ ہیں:- وضو اور غسل کرنے میں مرض بڑھ جانے

یا اس کے دیر میں اچھے ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے۔ مرض کی حالت میں بیٹھ کر، لیٹ کر، اشارہ کے ذریعہ جس طرح بھی سہولت ہو نماز پڑھنا جائز ہے۔ روزہ کے دنوں میں روزہ نہ رکھنا، مرض کی وجہ سے اعتکاف سے باہر ہو جانا، حج میں اپنا قائم مقام شخص بھیج دینا وغیرہ سب کی گنجائش ہے۔

اسی طرح بہت سی ممنوع چیزیں بھی مرض کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں۔ مثلاً نجس چیزوں اور شراب وغیرہ سے علاج کرنا۔ حلق میں کوئی چیز پھنس جائے تو حرام حلال جس کے ذریعہ بھی ممکن ہو گلو خلاصی کرنا۔ ڈاکٹر اور حکیم کو ان مقامات کا معائنہ کرنا جن کے دیکھنے کی عام حالت میں اجازت نہیں ہوتی۔

البتہ اس اجازت کو بلا ضرورت کام میں لانا۔ ضرورت کی حد سے تجاوز کرنا یا غلط استعمال کرنا یہ سب صورتیں ممنوع ہیں۔ شریعت کی جو رخصتیں اور سہولتیں ضرورت کی بنا پر ہوتی ہیں۔ وہ بس ضرورت ہی کی حد تک معتبر ہوتی ہیں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔

۱ (۳) اِکْرَاهٌ جس کام کو کرنا نہ چاہئے اس کے کرنے پر زبردستی  
جبروزبردستی کی قسمیں | مجبور کیا جائے۔

فقہائے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں :-

(الف) جس شخص پر زبردستی کی گئی ہے اس کو اس طرح مجبور و بے بس بنا دیا جائے کہ  
اس کی رضامندی اور اختیار کا سوال ہی نہ باقی رہے۔ یہ حالت اس صورت میں پائی جاتی  
ہے کہ کہنا نہ ماننے میں قتل کرنے یا کسی عضو کو تلف کر دینے کا اندیشہ ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص  
اپنی جان یا عضو کے تلف کو برضا و رغبت نہ منظور کرے گا اور اپنے قصد و اختیار سے اس  
صورت حال کو گوارا کرنے کے لئے تیار ہوگا۔

(ب) جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ نہ ہو لیکن کہنا نہ ماننے کی صورت میں عرصہ دراز  
تک قید و بند میں رہنے کی مشکلات ہوں۔ اس حالت میں رضامندی بیشک نہیں پائی جاتی  
لیکن اختیار بہر حال باقی رہتا ہے۔ نیز مجبوری و بے بسی کی پہلی جیسی حالت نہیں پائی جاتی۔  
(ج) جس شخص پر زبردستی کی جا رہی ہے خود اس کے قید و بند میں رہنے کا سوال نہ  
ہو بلکہ اس کے عزیز و اقارب باپ بیٹے وغیرہ کے لئے قید و بند کی سعوتیں درپیش ہوں۔ اس کا درجہ  
دوسری قسم سے بھی کمتر ہے۔ اس میں رضامندی و اختیار دونوں باقی رہ سکتے ہیں۔

انتقہائے نزدیک جبروزبردستی کی کوئی قسم بھی  
جبروزبردستی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی | انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی بلکہ شرعی

احکام کا مخاطب و مکلف ہر صورت میں وہ باقی رہتا ہے۔ البتہ موقع و محل کے لحاظ سے  
تخفیف و سہولت کی شکلیں نکال دی جاتی ہیں جن کی اصولی رنگ میں تفصیل یہ ہے۔

۱۔ جبروزبردستی قول میں ہو۔

۲۔ یا فعل میں ہو یعنی کسی بات کے کہنے پر انسان کو مجبور کیا جائے یا کسی کام کے کرنے

پر مجبور کیا جائے۔ جن صورتوں میں انسان دوسرے شخص کا آلہ بن سکتا ہے ان میں یہ

دوسرا شخص ہی ذمہ دار قرار دیا جائے گا، جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ بی بی الزم ہو گا۔  
مثلاً کسی شخص کو کسی کے مار ڈالنے پر یا کسی کا مال تلف کر دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے  
قتل کر دیا، مال ضائع کر دیا تو قصاص ویت (جان کا تاوان) اور مال کا تاوان زبردستی  
کرنے والے پر ہو گا۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورتیں اقوال میں نہیں پائی جاسکتی ہیں کیونکہ دوسرے شخص  
کی زبان سے کلام نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح بہت سے فعل کام بھی ایسے ہیں جن میں انسان  
دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا اس فرق کے لحاظ سے فقہائے اقوال و افعال کی یہ تقسیم کی ہے:  
(۱) وہ بات اگر ایسی ہے جس کو شرعی لحاظ سے قابل اعتبار  
اقوال و افعال میں احکام کی تفصیل بنانے کے لئے قائل کی رضامندی ضروری نہیں صرف

زبان سے نکال دینا کافی ہے نیز کہنے کے بعد وہ بات کا عدم (اثر کا زوال) نہ ہو سکتی ہو تو  
زبردستی کہنے پر بھی وہ بات واقع ہو جائے گی۔ مثلاً نکاح، طلاق، طلاق کے بعد دوبارہ  
رجوع وغیرہ معاملات ایسے ہیں جن میں کہنے والے کی رضامندی وغیر رضامندی کو دخل نہیں  
ہے اور نہ کہنے کے بعد وہ کا عدم ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جان کے بدلہ کسی کی جان بخشی  
(قصاص سے معافی)، یمین (قسم)، نذر (منت)، بیوی کو کسی محرم کے ساتھ مشابہت دینا۔  
(ظہار)، باہمی تعلقات نہ رکھنے کی قسم کھانا، ایلام، وغیرہ امور بھی فقہائے نزدیک اسی قسم میں  
داخل ہیں یعنی جبر و زبردستی سے مذکورہ امور واقع ہو جائیں گے۔

(۲) وہ بات اگر ایسی ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور قائل کی رضامندی پر موقوف  
ہے (بغیر رضامندی کے وہ بات نہیں ہو سکتی) جیسے خرید و فروخت یا کرایہ پر دینے کا معاملہ  
ہے ان معاملات میں عمل درآمد کے لئے قائل کی رضامندی ضروری ہے۔ جبر و زبردستی سے  
یہ واقع تو ہو جائیں گے لیکن فاسد ہوں گے۔ جبر کی حالت کے بعد اگر وہ باقی رکھنا چاہے تو  
رکھ سکتا ہے ختم کرنا چاہے تو ختم کر سکتا ہے۔



فعل (کام) کی دو قسمیں ہیں:-

۱- کسی ایسے کام کے کرنے پر زبردستی کی گئی ہو تو دوسرے کے آلہ سے نہیں ہوتا، مثلاً: کھانا پینا۔ ظاہر ہے کہ دوسرے کے منہ سے خود کھانے پینے کا تصور نہیں ہو سکتا یا کسی کے جبر کرنے سے بدکاری کا ارتکاب کہ اس میں بھی دوسرے کو دخل نہیں ہوتا، انسان خود ہی اپنے جسم سے مرتکب ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں ذمہ دار وہی شخص قرار پائے گا جس پر زبردستی کی گئی ہے۔ روزہ کی حالت میں کھائے گا تو روزہ کھلانے والا کا نہیں فاسد ہوگا بلکہ کھانے والے کا فاسد ہوگا اور بدکاری کے ارتکاب میں سزا مرتکب پر جاری ہوگی حکم دینے والے پر نہ ہوگی، البتہ جن صورتوں میں تاوان کی نوبت آئے کہ مثلاً دوسرے کا کھانا کھانے پر زبردستی کی گئی ہو تو یہ تاوان زبردستی کرنے والے کو دینا پڑے گا۔

(۲) جس کام میں دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے جیسے کسی کو مار ڈالنا کسی کا مال ضائع کر دینا وغیرہ۔ اس قسم کی صورتوں میں کرنے والا شخص بری الذمہ ہوگا۔ اصل مجرم زبردستی کرنے والا ہی سمجھا جائے گا جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ یہ اس لئے کہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے کی گردن پر چھری پھرا دینا کسی کے ہاتھ سے بندوق چلا دینا کہ جس سے دوسرے کا خاتمہ ہو جائے یا ہاتھ پکڑ کر مال تلف کرنے پر لگا دینا وغیرہ ایسی صورتیں ممکن الوقوع ہیں کہ اس طرح انسان دوسرے کے آلہ کو استعمال کر کے نقصان کرادے اور یہ شخص جبر و زبردستی کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہو۔

جبر و اکراہ کی موجودہ صورتوں میں شریعت رخصت و سہولت اثرات و نتائج کے لحاظ سے

سہولت کی شکلیں مرتب کی ہیں، یعنی جن صورتوں کا اثر خود انسان کی ذات تک محدود رہتا ہے ان میں کافی وسعت اور فراخ حوصلگی سے کام لیا اور جن کا اثر دوسروں تک

ہر ایت کرتا ہے ان میں تنگی اور حد بندی زیادہ پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ضرر لازم اور ضرر متعدی کے فرق کو کسی صورت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ فقہار کے نزدیک اسی اصول کے تحت جبر و اکراہ کی بعض صورتوں پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں۔ مثلاً:

۱۔ کسی شخص کو بدکاری پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس فعل کے کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس میں نسب کی خرابی اور بچہ کے لئے گونا گوں پریشانیاں ایسی ہیں کہ جن کا اثر کہیں سے کہیں پہنچتا ہے اس بنا پر ایک لحاظ سے یہ فعل "قتل نفس" کے مراد ہے۔  
 ۲۔ کسی شخص کے قتل پر یا عضو کے کاٹنے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں بھی گنجائش نہیں کیونکہ اپنی جان یا عضو کے بچانے کے لئے دوسرے کی جان و عضو سے کھیلنا الہی حکمت اور احترام انسانیت کے منافی ہے۔ یہاں تو خود کو فنا کر کے دوسروں کے لئے بقا کا سامان فراہم کرنے کے فلسفہ پر عمل درآمد کا حکم ہے نہ یہ کہ دوسروں کو فنا کر کے خود کو باقی رکھا جائے۔

بعض وہ صورتیں جن میں رخصت ہے یہ ہیں:

(۱) مرد اور حرام چیز کے کھانے پر زبردستی کی جائے تو جان بچانے کے لئے ان کا استعمال ضروری ہے۔ اگر استعمال نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو شریعت میں وہ مجرم گردانا جائے گا۔ ایک طرف جان کا بچانا فرض ہے اور دوسری طرف ان چیزوں کا ضرر پہلی صورتوں جیسا متعدی بھی نہیں ہے اس بنا پر اس رخصت پر عمل نہ کرنا جرم ہی نہیں۔  
 (۲) کلمہ کفر کہنے پر زبردستی کی جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس بات کی اجازت ہے کہ زبان سے کہدے۔ اگر نہ کہا اور قتل کر دیا گیا تو مجرم نہ ہوگا بلکہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں جبر و اکراہ کی وجہ سے فعل کی حرمت ختم ہوگئی تھی اب وہ فعل بجائے حرام کے مباح بن گیا تھا۔

ظاہر ہے کہ مباح کے استعمال سے رکنا اور اپنے کو باہکت میں ڈالنا جرم و گناہ کا موجب ہے اور دوسری صورت میں فعل کی حرمت بدستور قائم تھی۔ جبر و اکراہ کی وجہ سے حفاظتِ نفس کی خاطر رخصت دے دی گئی تھی۔ اس رخصت پر عمل نہ کرنے سے حرمت کا احترام اور عزیمت پر عمل کیا۔ اس بنا پر اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔

نسیان کی وجہ سے شرعی سہولتیں | (۴) نسیان (بھول جانا۔

بھول کر بے محل بات یا کام کرنے سے گناہ نہیں ہوتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں یہی مراد ہے۔

ان الله تعالى وضع عن امتي الخطاء والنسيان۔ اور نسیان اٹھا دیا ہے۔

یہی بات کہ اس کا تدارک بھی واجب نہ ہو، نسیان کی حالت میں جو ہو گیا وہ ہو گیا۔ اس لحاظ سے شریعت میں نسیان کوئی عذر نہیں ہے چنانچہ فقہاء کے نزدیک تدارک کی تفصیل یہ بیان کی جاتی ہے:

(۱) نسیان کی وجہ سے کسی حکم پر عمل درآمد نہ ہو سکا تو بعد میں اس کی قضا واجب ہی نماز پڑھنا بھول گیا یا روزہ، زکوٰۃ، حج، کفارہ نذر (منت) وغیرہ کی ادائیگی یاد نہ رہی تو ان سب صورتوں میں قضا واجب ہے، البتہ گناہ نہ ہوگا۔

(۲) نسیان کی وجہ سے کسی ایسے کام کا ارتکاب کر لیا جس کی ممانعت تھی تو اللہ تعالیٰ اس پر سزا نہ دیں گے، لیکن عدالتی فیصلہ سے نجات نہ مل سکے گی۔ مثلاً بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس کا تادان ادا کرنا پڑے گا۔ اتنی رعایت ضرور ہے کہ عدالت حتی الامکان سزا سے گریز کرے گی بشرطیکہ نسیان کا ثبوت فراہم ہو جائے۔

(۳) جن امور میں شرعی لحاظ سے زبان سے صرف الفاظ نکال دینا کافی ہے بھول کر ان کے کرنے سے بھی وہ امور واقع ہو جائیں گے مثلاً یہین (قسم، علق) کہ ان میں جان

بوجھ اور بھول دونوں برابر ہیں۔

(۴) جس فعل میں نسیان ہوا ہے اگر اس کی ایسی حالت ہے کہ وہ حالت خود ہی یاد دلانے والی بنتی رہتی ہے تو بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل ہو جائے گا مثلاً نماز میں کھاپی لیا یا کلام کیا تو چونکہ نماز کی حالت ایسی نہیں کہ بالعموم انسان کو یاد نہ رہے نیز کھانے پینے وغیرہ کی خواہش بھی اس میں نہیں پائی جاتی اس بنا پر نماز باطل ہو جائے گی۔

(۵) اگر وہ فعل ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات یاد نہیں رہتا اور خواہش بھی پائی جاتی ہے تو اس صورت میں بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل نہ ہوگا مثلاً روزہ کی حالت کہ اس میں کھانے پینے کی طرف رغبت موجود رہتی ہے اور بسا اوقات انسان کی نظر سے روزہ اوجھل بھی ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر روزہ کی حالت میں بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہ باطل ہوگا۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو وہ ذبیحہ درست ہو جائے گا کیونکہ کبھی تو انسان پر ہیبت طاری ہو جاتی اور کبھی طبعاً ذبح کرنے سے انقباض ہوتا ہے۔ یہ باتیں ایسی ہیں کہ یاد دلانے والی نہیں کہی جاسکتی ہیں۔

(۵) جہل (لا علمی) کی فقہانے کئی قسمیں بیان کی ہیں اور حتی الامکان سہولت کی صورتیں نکالی ہیں۔

(۱) اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید و رسالت وغیرہ) سے لا علمی دنیوی اور عدالتی مواخذہ سے بری کر دے گی لیکن آخر دوی مواخذہ سے براءت نہ ہو سکے گی۔ ایک غیر مسلم اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بنیادی تعلیمات سے واقفیت حاصل کر کے اس پر عمل پیرا ہو۔ اس کے باوجود اگر وہ لا علم رہتا ہے تو دنیوی معاملات میں وہ معذور سمجھا جائے گا کیونکہ شریعت نے دین کے معاملہ میں جبر و زبردستی کی کوئی شکل برداشت نہیں کی۔

(۲) جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو وہاں اصل صورت سے لا علمی بھی عذر قرار پائے گی۔ مثلاً کسی نے سمجھا کہ بچپنہ لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے پھر جان بوجھ کر کھاپی



لیا تو روزہ کا کفارہ نہ واجب ہو گا کیونکہ بعض تصریحات فساد کی مؤید پائی جاتی ہیں۔ اس بنا پر امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ چھینے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن چونکہ زیادہ تر رجحان عدم فساد کا ہے اس لئے وہی اصل مسئلہ قرار پائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جہاں حقیقتاً اجتہاد کی گنجائش ہو لیکن نصوص صریحہ کی موجودگی میں جہاں اس کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد اور پھر اصل مسئلہ سے لاعلمی دونوں عذر نہ ہوں گے۔

(۳) دار الحرب میں کسی مسلمان کی شریعت سے لاعلمی بڑی حد تک عذر ہوگی بشرطیکہ تعلیم کی سہولتیں وہاں نہ ملیں ہوں۔ دارالاسلام میں یہ لاعلمی عذر نہیں ہے۔

اس حکم میں نکاح کی وہ صورتیں بھی داخل ہیں جن میں لڑکی کے اصل سرپرست (والد اور دادا) کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار ان کی اطلاع اور علم میں لائے بغیر نکاح کا رشتہ قائم کر دے تو علم کے بعد نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ اختیار اس وقت بھی باقی رہے گا جب کہ والد اور دادا (اصل سرپرست) کی طرف سے خود غرضی اور ذاتی مفاد کا تجربہ ہو اور وہ رشتہ کرنے میں اپنے مفاد کی خاطر لڑکی کے مفاد کو نظر انداز کر دیں۔

عسر اور عموم البلوی کی تفصیل (۶، ۷) (مشکل و دشواری پیش آنا) اور عموم البلوی روزہ کی زندگی میں عام طور پر اس سے سابقہ پڑنا اور احتیاط دشوار ہونا یہ دونوں حالتیں بھی شریعت میں تخفیف و سہولت کا سبب ہیں کیونکہ الہی حکمت یہ مذکور ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا۔ اللہ تعالیٰ کسی کی حیثیت سے زیادہ اس

کو تکلیف نہیں دیتا۔ (البقرہ، ع ۲۰۶)

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا

يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (البقرہ، ع ۳)

اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے  
دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا۔

فقہائے اس سلسلہ میں کافی وسعت اور فراخی سے کام لیا اور مشکل و دشواری کو دیانتداری کے ساتھ سمجھ کر مسائل کا استنباط کیا ہے۔ ذیل میں چند وہ مسائل ذکر کئے جاتے ہیں جن سے الہی حکمت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے نیز ان کے ذریعہ استدلال و استنباط کی راہیں ہموار ہوتی ہیں:-

پاک و ناپاک سے متعلق چند مسائل یہ ہیں:-  
**تخفیف و سہولت کی چند صورتیں** | نجاست و گندگی کی غلاظت اور خفت کی طرف تقسیم کی

گنتی ہے اور دونوں کی حیثیت کے لحاظ سے ایک مخصوص مقدار کی معافی دی گئی ہے۔  
 بچر، پسو کا خون، سڑک کا کچر، کبوتر چر یا وغیرہ کی بیٹا کپڑے یا بدن وغیرہ کو لگ جائے تو معاف ہے۔ اسی طرح پیشاب کے وہ چھٹے جو نہایت باریک سوئی کے ناکے جیسے ہوتے ہیں۔ ناپاک چیزوں کا دھواں اور ان جانوروں کا پیشاب و پاخانہ بھی معاف ہے جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔

جس نجاست کا اثر دھونے کے باوجود نہ زائل ہو، ایسے ہی جو نجاست جل کر راکھ ہو جائے یا نجس چیز کے اجزات کپڑے و بدن کو لگ جائیں سب پاک ہوں گے۔  
 جو ہے کی ایک آدھ پیگنی دودھ میں گر جائے اور ٹوٹنے سے پہلے نکال لی جائے، صاحب عذر آدمی جب کبھی نجاست دھوئے فوراً نکل آئے اور کپڑے کو خراب کر دے، غسل خانہ کی دیواریں جو ناپاک ہوں اور ان سے لگ کر پانی ٹپکے، عمارات کے لئے وہ "گارا" جس میں مٹی یا پانی ناپاک ہو، بازار میں پانی کا چھڑکاؤ ہو اور اس سے پاؤں بھیگ جائیں وغیرہ۔

اور اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں "عموم البلوی" اور مشقت کی وجہ سے پاک اور معافی کا حکم دیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسری قسم کی چند رخصتیں اور سہولتیں یہ ہیں:-

گھر رہنے کی حالت میں بھی موزوں پر مسح کی اجازت ہے۔ پانی کی پہارت میں من غالب کا اعتبار ہے جبکہ کوئی قرینہ ناپاکی کا نہ ہو۔ سخت آندھی و بارش کی وجہ سے جماعت ترک کرنے کی اجازت ہے۔ عورت کے مخصوص دنوں کے نماز کی قضا نہیں۔ ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہے تو نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

اضطرار (بیقراری) کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے حرام کا استعمال جائز ہے۔ ولی (متولی) اور وصی کو اپنے کام اور محنت کی مقدار یتیم کے مال سے اجرت لینا جائز ہے۔ غارش کے دفعیہ کے لئے یا جنگ کے موقع پر اگر ضرورت ہو تو ریشم کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ بیع سلم (جس میں سودا موجود نہ ہو) اختیار شرط کسی شرط پر خریداری کا معاملہ موقوف ہو) اختیار رویتا (دیکھنے کے بعد واپسی کا اختیار) خیار عیب وغیرہ کی اجازت اقالہ (واپسی) حوالہ (کسی دوسرے پر اتار دینا) رہن، ضمان، قرض، شرکت، وکالت، کھیت کو بٹائی پر دینا یا لگان پر دینا وغیرہ اس قسم کے معاملات بھی اس میں داخل ہیں۔

بالغہ عورت ولی کے بغیر نکاح کر سکتی ہے۔ نکاح کے گواہوں میں عدالت کا کوئی اونچا معیار مقرر نہیں۔ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت میں نکاح ہو سکتا ہے۔ طلاق خلع وغیرہ صورتوں کا جواز سب سہولت کی غرض سے ہیں۔

مرض موت میں ثلث (تہائی) کی وصیت جائز ہے، تہائی سے زیادہ کرنے میں وثار کا نقصان ہے اس لئے زیادہ کی اجازت نہیں۔ غرض فقہ کے ذخیرہ میں روزمرہ کی زندگی سے متعلق بہت سے مسائل ہیں جن میں مشقت کا دفعیہ اور عموم البلوی کا لحاظ کیا گیا ہے۔

نقص کی وجہ سے احکام میں رعایت (۸) نقص (دکی) اس میں تمام وہ عوارض داخل ہیں جو آفتِ سماوی کی وجہ سے یا قدرتی طور پر انسان

کو پیش آئیں اور انسان کو دخل نہ ہو مثلاً جنون، بیہوشی، نیند، کستی، عورتوں کے مخصوص دن وغیرہ۔ شریعت نے ان سب میں سہولت و رعایت کی صورتیں نکالی ہیں اور مقصد مشقت کا دفعیہ نیز عام ابتلاء کی وجہ سے دشواری کا ازالہ ہے۔ اس طرح مجموعی حیثیت سے شرعی تخفیف و سہولت کی سات قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) غدر پائے جانے کے وقت حکم ہی کو ساقط کر دیا جائے بیہوشی کی حالت میں نماز کا ساقط ہو جانا اسی قبیل سے ہے۔

(۲) حکم میں تخفیف کر دی جائے جیسے سفر کی حالت میں قصر (چار کی جگہ دو رکعت) کی اجازت کی اجازت (۳) ایک حکم کی جگہ اس کے قائم مقام دوسرا حکم رکھ دیا جائے۔ وضو اور غسل کی جگہ تیمم کی اجازت کا تعلق اسی سے ہے۔

(۴) کسی حکم کو مقدم کر دیا جائے جیسے عرفات میں عصر کی نماز ظہر کے وقت پڑھنے کا حکم ہے اور سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کا جواز ہے۔

(۵) کسی حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مزدلفہ میں مغرب کی نماز عشاء کے وقت پڑھنے کا حکم ہے۔ مریض اور مسافر کے لئے روزہ مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔

(۶) رخصت دے دی جائے، حلق میں کوئی چیز پھنس جائے اور نکلنے کی صورت نہ بن سکے تو شراب کے ذریعہ اس کا نکلنا جاتا ہے۔

(۷) حکم میں ترمیم کر دی جائے جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم خوف کی حالت میں کہ اس وقت نماز کے نظم میں مقررہ ترمیم کی اجازت ہے۔ فقہانے تخفیف و سہولت کے ذیل میں جو اصول و ضوابط مقرر کئے ہیں وہ نہایت اہم ہیں، انہیں کی روشنی میں تخفیف و سہولت کی دیگر صورتیں نکالی جاسکتی ہیں۔

لہ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر ودائر کتب فقہ۔



# اختلاف فقہاء کے اسباب

ذیل میں اختلاف فقہاء کے مختصر اسباب  
اختلاف کے بنیادی حیثیت سے دو بڑے سبب ہیں | بیان کئے جاتے ہیں جن سے مسائل کے امتنباط

اور فقہ کے دامن کو وسیع کرنے میں مدد ملتی ہے۔ بڑی حد تک یہ اختلاف دو سبب پر مبنی ہے۔

(۱) صحابہ و تابعین کا اختلاف اور :-

(۲) حالات و تقاضا کا اختلاف، ہر ایک کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) صحابہ کرام کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تھی، قرآن حکیم کے تشریحی و توضیحی نوٹ تھے۔ آپ کی عبادتیں، فتویٰ، فیصلے وغیرہ محفوظ تھے۔ یہ حضرات موقع و محل کی مناسبت اور قرآن کی دلالت سے ہر فعل اور حکم کا محل متعین کر کے اس پر عمل کرتے تھے اور انہیں کوئی دشواری نہ پیش آتی تھی۔

(۲) جب صحابہ کو مختلف مقامات پر تمدنی زندگی کے نئے نئے حالات و مسائل سے

سابقہ پڑا اور جو کچھ ان کے ذخیرہ میں موجود و محفوظ تھا اس کا دامن ان حالات و مسائل کو سمیٹنے کے لئے ایک حد تک ناکافی ثابت ہوا تو انہوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کرنا شروع کیا اور علت دریافت کر کے اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط کر کے ضرورتوں کو پورا فرمایا، اس طرح نظام تشریحی کو الہی حکمت کے موافق بنایا۔

صحابہ کے عمل کی تفصیل | علت دریافت کرنے اور اجتہاد کے مطابق حکم دینے کے بعد چند صورتیں پیدا ہوئیں :-

(الف) ایک صحابی نے اجتہاد سے کوئی حکم صادر فرمایا لیکن دوسرے اصحاب کے پاس صحیح

حدیث موجود تھی اور اس میں اجتہادی حکم کے خلاف حکم تھا تو صحابی نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے اپنے سابق حکم سے رجوع فرمایا۔

(ب) اجتہادی حکم کے خلاف پہلی جیسی صحیح حدیث تو نہ دریافت ہو سکی لیکن اجتہاد کے مقابلہ میں وہ حدیث زیادہ قوی ثابت ہوئی تو ایسی صورت میں بھی حدیث پر عمل کیا اور اجتہادی حکم چھوڑ دیا۔  
 (ج) اجتہادی حکم کے خلاف ایسی حدیث نہ دریافت ہوئی کہ جس سے قلب کو اطمینان حاصل ہوتا اور سابق رائے کے خلاف تقویت پہنچتی تو اجتہادی حکم ہی کو باقی رکھا اور حدیث پر عمل نہ کیا۔  
 (د) حدیث کے موجود ہوتے ہوئے بھی بعض اصحاب تک وہ نہ پہنچ سکی اور اس کے خلاف لاعلمی کی حالت میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر فرمایا اور اسی پر وہ قائم رہے۔ رائے اور اجتہاد سے حکم دینے کے بعد اختلاف کی مذکورہ چار صورتیں پیدا ہوتی تھیں۔ دو میں سابق حکم سے رجوع نہیں کیا گیا۔ یا تو حدیث کی عدم صحت کی وجہ سے اور یا حدیث نہ پہنچنے کی وجہ سے یہ دونوں صورتیں بعد میں اختلاف کا سبب قرار پائیں۔

(۲) موقع و محل کی مناسبت سے بعض اصحاب نے رسول اللہ کے فعل کو قانونی حیثیت دی اور بعض نے اختیاری حیثیت میں رکھا۔ بعض نے فعل کو ہر حال میں ثابت و برقرار رکھا اور بعض نے حالات و تقاضا پر محمول کر کے اس کی مدت متعین کی۔ یہ فرق بھی آگے چل کر بعض مسائل میں اختلاف کا سبب بنا۔

(۳) رسول اللہ کے فعل کو دیکھ کر بعض صحابہ نے کسی صورت پر محمول کیا اور بعض نے کسی پر اور وہ فعل دونوں کا احتمال رکھتا تھا مثلاً حج کے انعال دیکھ کر کسی نے سمجھا کہ رسول اللہ قارن (حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے والے) تھے اور کسی نے متمتع (پہلے عمرہ اور پھر حج کرنے والے) سمجھا اور کسی نے مفرد جانا۔

(۴) موقع اور محل کی تعیین میں بعض اصحاب سے سہواً اور نسیان ہو گیا اور خلاف حکم دے دیا۔

(۵) اصل موقع و محل تک رسائی نہ ہو سکی جس کی بنا پر احکام کی توجیہ میں اختلاف ہوا۔

(۶) حکم کی علت میں اختلاف ہوا۔ کسی نے اس کی کوئی علت نکالی اور کسی نے کوئی علت قرار دی اور پھر بعد میں اس سے استنباط میں اختلاف رونما ہوا۔

(۷) دو مختلف حدیثوں کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہوا۔ کسی نے ضرورت پر محمول کیا اور کسی نے عمومی حکم ثابت کیا جس سے بعض مسائل میں اختلاف کی شکل پیدا ہوئی۔

صحابہ کے بعد تابعین کا زمانہ آیا اور انھوں نے رسول اللہ کی سنت کے ساتھ ساتھ صحابہ کے مختلف اقوال اور مختلف تعبیرات کو محفوظ کیا اور نئے حالات و مسائل کے استنباط میں رسول اللہ اور صحابہ دونوں کو اپنا رہبر بنایا اور دونوں کی عطا کی ہوئی روشنی سے استفادہ کیا۔

ظاہر ہے کہ اختلاف صحابہ میں موجود تھا۔ ہر تابعی کو یہ سہولت نہ حاصل تھی کہ تمام صحابہ کے مختلف اقوال جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح کی صورت نکالتا۔ پھر بھی ان حضرات نے جہاں تک ان کے بس میں تھا مختلف اقوال جمع کئے اور ان میں سے بعض کو بعض پر قوی دلیل کی بنا پر ترجیح دی جو اقوال کمزور نظر آئے انھیں چھوڑ دینے کی ترغیب کی۔ اگرچہ ان میں بعض ایسے بھی تھے جو کسی جلیل القدر صحابی سے مروی تھے۔

علم و تحقیق کی دنیا اور ہے اور جذبات کی دنیا بالکل دوسری ہے۔ ان بزرگوں نے علم و تحقیق کے معیار پر پہلے جانچا اور پرکھا۔ اطاعت و محبت کے جذبہ سے سرشار ہونے کے باوجود رد اور قبول کے معاملہ میں کسی قسم کی رو رعایت نہ کی۔

صحابہ کے بعد یہی حضرات ایسے تھے جو مختلف مقامات میں لوگوں کی توجہات کا مرکز بن سکتے تھے۔ چنانچہ جہاں جہاں یہ لوگ موجود رہے وہاں کے لوگوں کے مرکز قرار پائے۔ کسی کی زیادہ شہرت ہوئی تو دور دراز سے سفر کر کے ان سے استفادہ کے لئے لوگ آتے رہے۔ ان کے پاس رسول اللہ کی احادیث تھیں، صحابہ کی نزراگی تھی۔ ان کے اقوال، فتاویٰ، نھلے اور ترجیح کی صورتیں وغیرہ سب تھیں۔ ان کے علاوہ کچھ نئے حالات و مسائل بھی تھے

جن میں ان حضرات کی مستقل رائیں تھیں۔ اجتہاد و استنباط کے مختلف طریقے اور مختلف زاویہ نگاہ تھے۔ تشنگان علم و عمل نے تمام چیزوں سے استفادہ کیا اور پھر یہ استفادہ کرنے والے اپنی اپنی جگہ کے مستقل مرکز بنے اور فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام انجام دیا۔ صحابہ نے بھی ترتیب و تدوین کے سلسلہ میں کوششیں کی تھیں۔ ان میں سے بعض کی تالیفات اور نوٹس موجود تھے، ان حضرات نے ان سب سے فائدہ اٹھایا۔

ترتیب و تدوین کے وقت فقہاء کے پیش نظر چند چیزیں درج ذیل چیزیں تھیں جو فقہ کی ترتیب و تدوین میں اہم آئیں:

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت رسول (۳) صحابہ کے اقوال (۴) صحابہ کے اختلافی مسائل (۵) تابعین کی رائیں (۶) تابعین کے اختلافی مسائل (۷) حالات و تقاضا (۸) حالات و تقاضا کا اختلاف۔ طریق کار یہ تھا کہ قرآن سنت کا محل و مقام متعین کرنے میں صحابہ کے اقوال کو ترجیح دیتے تھے پھر تابعین کی طرف رجوع کرتے تھے اگر فیصلہ کن بات نہ سمجھ میں آتی اور اختلاف میں ترجیحی صورت نہ نکل سکتی تو اپنے شیوخ (اساتذہ) اور قریب کے دیگر علماء کے اقوال کو ترجیح دے کر مسائل کا استنباط کرتے تھے۔ اس طریق کار میں اتفاق کے باوجود اختلاف کی صورتیں تھیں۔

(۱) معانی کے سمجھنے میں صحابہ کا اختلاف جیسے لفظ قرء کو صحابہ کے اختلاف پر یعنی چند صورتیں کسی نے ایک معنی میں لیا اور کسی نے دوسرے معنی میں لیا۔

(۲) قرآن و سنت کے موقع و محل کے تعین میں صحابہ کا اختلاف۔

(۳) سنت کو قانونی حیثیت دینے اور قبول کرنے کے شرائط میں اختلاف۔

(۴) صحابہ کے مختلف اقوال کا مختلف تابعین کے ذریعہ پہنچنا اور اپنی اپنی معلومات کی بنا پر ترجیحی صورت قائم کرنا کسی کے نزدیک ترجیح کی کوئی صورت تھی اور کسی کے نزدیک دوسری تھی۔

(۵) اپنے اپنے شیوخ اور قریب کے لوگوں سے استفادہ اور ان کی راہوں کو ترجیح دینا۔

(۶) اختلافی امور میں اپنے اپنے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق فیصلہ کرنا۔



(۷) ایسی حدیث کی دریافت جو تابعین سے انھیں نہ پہنچی تھی۔ ایسی صورت میں حدیث کو ترجیح دینا اور تابعین کے اقوال کو رد کر دینا۔ پھر کسی کو یہ حدیث پہنچی اور کسی کو نہ پہنچی۔  
 (۸) ایک حدیث کسی کو ایسے ذریعہ سے پہنچی جو اس کے نزدیک قابل اعتبار تھا اور اور دوسرے کو اس ذریعہ سے نہ پہنچی۔ اس بنا پر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا۔  
 (۹) بعض حدیث کے مقابلہ میں صحابہؓ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا اور کسی فقیہ کا حدیث پر عمل کرنا اور کسی کا اقوال پر عمل کرنا۔

(۱۰) خود صحابہؓ کے اقوال و افعال میں مقام و محل کی تعیین میں اختلاف۔

(۱۱) تابعین کے اقوال و افعال میں بھی مذکورہ قسم کا اختلاف۔

حالات و تقاضا پر مبنی اختلاف کی چند صورتیں | (۲) یہ صورتیں تو صحابہؓ و تابعین کے اختلاف پر مبنی تھیں حالات و تقاضا پر مبنی یہ صورتیں تھیں :-

(۱) حکم کی علت میں اختلاف۔ اس کی ایک صورت صحابہؓ کے اختلاف پر مبنی تھی اور دوسری

صورت حالات و تقاضا پر مبنی تھی۔

(۲) نئے حالات و مسائل کا حل دریافت کرنے کے لئے مختلف اصول وضع کرنا اور مقررہ اصول کے تحت ان کا حل دریافت کرنا۔ کسی نے اس کے لئے کوئی اصول وضع کیا اور کسی نے دوسرے اصول سے کام لیا۔

(۳) حالات و ضرورت کی نوعیت و کیفیت میں اختلاف اور انھیں کسی اصول کے تحت لانے اور نہ لانے کے طریقہ میں اختلاف۔

(۴) استدلال و استنباط کے طریقوں میں اختلاف۔

(۵) ما قبل کی شریعت۔ کہیں کسی شریعت کے بقایا احکام موجود تھے اور کہیں کسی کے ان کے آپس میں اختلاف تھا۔

(۶) عرف و رواج کا اختلاف۔ (۷) ملکی قانون کا اختلاف۔

غرض یہ وجوہات تھے جن کی بنا پر مختلف فقہاء کے مختلف مذاہب قائم ہوئے۔ بعض کے ختم ہو گئے، بعض کی رفتار ترقی سست رہی اور بعض کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی۔ اسی طرح بعض فقہاء کو عملی ضروریات سے زیادہ سابقہ پڑا، بعض کو کم اور بعض کو نہایت کم۔ اگر عمومی حیثیت سے ان حضرات کو قانون کی عملی ضروریات سے براہ راست سابقہ پڑتا تو یقیناً مجموعی فقہ میں وسعت اس سے زیادہ ہوتی جو اس وقت ہے جیسا کہ امام ابو یوسف وغیرہ کی کتاب الخراج وغیرہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ فقہاء متقدمین میں جتنی وسعت ملتی ہے بعد کے لوگوں میں مختلف اسباب کی بنا پر وہ وسعت بھی ناپید ہے۔

آخر میں محدثین اور فقہاء کے نوعیت کا میں فرق محدثین اور فقہاء و مقابل گروہ نہ تھے | کو بھی سمجھ لینا چاہئے تاکہ مذکورہ اختلاف کے

سمجھنے میں سہولت ہو۔ دراصل یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے مقابل اور مخالف نہ تھے بلکہ کام کی نوعیت میں فرق تھا۔ ایک کام کثیر توجہ فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام تھا اور دوسرے کا کام حدیث کی ترتیب و تدوین تھا۔ اس بنا پر لازمی طور سے احکام و مسائل کی دریافت میں ایک حد تک فرق رونما ہوگا، لیکن کوئی فقیہ ایسا نہیں جو صحیح حدیث کی موجودگی اور اس تک صحت کے ساتھ پہنچنے کی صورت میں وہ اپنی رائے اور اجتہاد کو ترجیح دے۔ اسی طرح کوئی محدث ایسا نہیں جو حالات و ضرورت کی بنا پر احکام و مسائل کا حل نہ دریافت کرے، البتہ فقیہ اپنے مقررہ اصول و ضوابط کے تحت مسئلہ کا حل تلاش کریگا اور محدث اور پیر کی کسی سند و حدیث کے تحت اس کا جواب دے گا۔ محدث کے سامنے چونکہ دوسری راہیں ایک حد تک مسدود ہیں اس بنا پر روایتوں کے قبول کرنے میں وہ لازمی طور پر فراخ حوصلہ ہوگا اور فقیہ کے سامنے دوسری راہیں بھی ہیں اس لئے روایتوں کو زیادہ جانچ پرکھ کر قبول کرے گا۔

محدثین کا طریقہ | اس کے علاوہ دونوں کے مزاج اور طبیعت میں بھی اختلاف ہے، ایک پر



روایت کا غلبہ ہے اور دوسرے پر درایت کا غلبہ ہے، اس کا اثر بھی احوال و مسائل کی دریافت میں رونما ہوگا مثلاً سنت سے مسائل کے استنباط میں محدث اسکی رعایت نہ کریگا کہ فقہائے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں کیا صحابہ کا عمل ثابت ہے یا نہیں ثابت ہے۔ غرض حدیث کی موجودگی میں محدث کسی صحابی کے قول اور کسی مجتہد کے اجتہاد کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہ سمجھے گا۔ ہاں اگر حدیث انتہائی تلاش کے باوجود نہ مل سکی تو پھر صحابہ و تابعین کے اقوال کی طرف وہ رجوع کریگا۔ ان میں بھی کسی شہر اور کسی طبقہ کی خصوصیت نہ ملحوظ رکھے گا، البتہ اقوال کے اختلاف کی صورت میں اس کے قول کو ترجیح دے گا جو زیادہ عالم، زیادہ پرہیزگار، زیادہ یاد رکھنے والا اور زیادہ مشہور ہوگا۔ اگر مذکورہ طریقوں میں کسی طرح کام نہ چل سکے گا تو قرآن و سنت کے حکم کی عمومیت سے اقتضا اور کنایہ کے طریقے سے ترجیحی صورت پیدا کریگا یا نئے مسئلہ کی صورت میں اس کا حل ڈھونڈے گا۔ اس سے بھی کام نہ چلا تو مجبور ہو کر کسی ملتے جلتے مسئلہ پر سرسری نظر ڈال کر ویسا ہی حکم صادر کرے گا لیکن فقہاء کے مقرر کردہ مذکورہ قیاس کے فقہی قواعد کا پابندی کا لحاظ نہ رکھے گا۔

تدوین حدیث سے ایک بڑے فتنے کا انسداد ہوا۔ ان تین کے تدوین حدیث کے کارنامہ نے امت کو ایک

بڑے فتنے سے بچایا، رائے اور عقل کا دروازہ کھلنے کے بعد پھر اس کو قاعدہ و قانون کا پابند بنانا نہایت مشکل تھا۔ امت کو اعتدال پر رکھنے کے لئے اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ ایک طبقہ ایسا پیدا ہو جو عقل اور رائے کے آزادانہ استعمال کی مخالفت کرے اور علی طور پر اس کا ثبوت فراہم کر دے کہ محدود طریقہ پر عقل اور رائے کے اعتبار سے کام چل جا تا رہی۔ محدثین نے جس بلند ہمتی اور عالی ظرفی سے تدوین حدیث کے فرائض انجام دئے تاریخ میں اسکی نظیر نہیں ملتی۔ بس قدرتی انتظام تھا اور قدرت نے ہی ان حضرات سے کام لیا تا کہ جدید کی بدولت بہت سی روایتیں بھی جمع ہو گئیں جو بعض فقہاء تک نہ پہنچی تھیں یا انکی طرف زیادہ توجہ نہ کی گئی تھی۔ ان حضرات میں جو محققین تھے انھوں نے فن روایت کو مستقل فن کی حیثیت دی، اس کے اصول و ضوابط مقرر کیے، حدیث کے جانچنے کے طریقے وضع کیے، حدیث کے درجے اور مراتب قائم کیے، یہ ساری بچیں نہایت شاندار اور نفیس ہیں جن کے مطالعہ کے بعد ہی انسان ان کی خوبی سے واقف ہو سکتا ہے۔