

تعارف فقہ اور اصول فقہ









مولانا مفتی محمد ایاز صاحب

رئیس جامعہ تبلیغ القرآن یوسف آباد بٹسواور

ایشاء کنسٹیٹیوٹ
عبدالغنی پلازہ محلہ جنتی پشاور
091-2580325 / 2590315


فہرست مضامین تعارف فقہ

- 21 اہمیت، ضرورت اور اشباتِ فقہ 
- 26 فقہ کے بارے میں قرآنی آیات 
- 30 فقہ کے بارے میں احادیث و آثار 
- 38 کیا فقہ امت کے افتراق و انتشار کا سبب ہے؟ 
- 41 فقہ کی تعریف 
- 41 ○ لغوی تعریف
- 41 ○ اصطلاحی تعریف
- 43 ○ فقیہ کی تعریف
- 44 ○ متاخرین کی تعریف
- 45 ○ فقہ کے دیگر نام
- 45 ○ علم فقہ کا موضوع
- 45 ○ غرض و غایت
- 45 ○ واضح علم فقہ
- 47 فقہ کے اہم شعبہ جات 
- 47 ۱۔ عبادات:
- 48 ۲۔ فِقْہُ الْأُمُورِ (عائلی احکام)
- 48 ۳۔ معاملات
- 49 ۴۔ فقہ التعامل الاجتماعي
- 50 ۵۔ الاحکام السلطانیہ (سیاست شرعیہ یا فقہ دستوری)
- 50 ۶۔ فقہ الجنایات (اسلام کا فوجداری قانون)
- 51 ۷۔ ادب القاضی (قانون ضابطہ)


52

۸- سیر یا الفقہ الدوولی

53

دايرة الفقه 

57

فقہ اسلامی کی خصوصیات 

57

○ پہلی وجہ اور خصوصیت

58

○ دوسری خصوصیت

59

○ تیسری خصوصیت

60

○ چوتھی خصوصیت

60

○ پانچویں خصوصیت


60

○ چھٹی خصوصیت


60

○ ساتویں خصوصیت

61

تغیر پذیر اسباب و وسائل ہیں، نہ کہ انسانی فطرت 

63

تدوین فقہ 

63

○ تدوین فقہ کی پہلی منزل

73

○ تدوین فقہ کی دوسری منزل

74

○ تدوین فقہ کی تیسری منزل

74

○ تدوین فقہ کی اگلی منزلیں


75

○ تدوین فقہ میں احتیاط

75

○ تدوین فقہ کے مختلف مکاتب فکر

77

تاریخ فقہ 

78

○ پہلا دور

88






○ دوسرا دور


93



○ تیسرا دور




96



○ چوتھا دور

- 99 ○ پانچواں دور
- 99 ○ چھٹا دور
- 100 ائمہ فقہ 
- 104 ○ امام ابو حنیفہؒ
- 109 ○ امام مالک بن انس بن مالکؒ
- 112 ○ امام شافعیؒ
- 114 ○ امام احمد بن حنبلؒ
- 117 ○ امام ابو یوسفؒ
- 119 ○ امام محمدؒ
- 122 طبقات فقہاء  رحمۃ اللہ علیہم
- 122 ○ پہلا طبقہ
- 122 ○ دوسرا طبقہ
- 123 ○ تیسرا طبقہ
- 123 ○ چوتھا طبقہ
- 123 ○ پانچواں طبقہ
- 124 ○ چھٹا طبقہ
- 124 ○ ساتواں طبقہ
- 125 طبقات مسائل و طبقات کتب 
- 125 ○ پہلا طبقہ: ظاہر الروایۃ
- 130 ○ دوسرا طبقہ: نوادرات
- 131 ○ تیسرا طبقہ: نوازل
- 132 طبقات مسائل مفتی بہا 
- 133 متون معتبرہ 

- 134 متون کا مختصر تعارف 
- 134 ○ مختصر القدوری
- 135 ○ کنز الدقائق
- 135 ○ وقایہ
- 136 ○ المختار
- 136 ○ مجمع البحرین و ملتقى النهرین [یا ملتقى النیرین]
- 137 ○ بداية المبتدی
- 137 ○ فتح القدير
- 137 ○ البنایہ
- 138 ○ الكفایہ
- 138 ○ العنایہ
- 138 ○ حاشیہ سعدی علی هامش فتح القدير
- 138 ○ ملتقى الابحر
- 138 ○ تحفۃ الفقهاء
- 139 ○ بدائع الصنائع
- 140 ○ غرر الاحكام
- 140 ○ دُرُرُ البحار
- 140 ○ تنوير الابصار و جامع البحار
- 141 ○ مواهب الرحمن
- 141 ○ تحفۃ الملوک
- 141 ○ تلخیص الجامع الكبير
- 141 ○ زاد الفقير
- 141 ○ فرائض برکلی











- 141 ○ المبسوط للسرخسي
- 142 ○ جامع الفصولين
- 142 ○ اللآلئ الدرّية في الفوائد الخيرية
- 142 ○ المحيط البرهاني في الفقه الشعماني
- 142 ○ نية المصلي وغنية المبتدئ
- 143 ○ غنية المتملي الحلبي كبير
- 143 ○ صغيري
- 143 ○ نور الايضاح
- 143 ○ مرآة الفلاح
- 143 ○ حاشية الطحطاوي على مرآة الفلاح
- 144 ○ مجلّة الاحكام العدلية
- 144 ○ غير معتبر فقهي كتب 
- 146 ○ الفتاوى والواقعات 
- 146 ○ فتاوى ابراهيم شامى
- 146 ○ فتاوى الانقروى
- 146 ○ فتاوى بزازيه
- 146 ○ الفتاوى التاتارخانية
- 147 ○ خلاصة الفتاوى
- 147 ○ فتاوى قارى الهداية
- 147 ○ فتاوى قاضى خان
- 148 ○ الفتاوى الولوالجيه
- 148 ○ فتاوى خيريه
- 148 ○ الفتاوى السراجيه





- 148 ○ فتاویٰ حامدیہ
- 148 ○ فتاویٰ عالمگیریہ
- 149 ○ الفتاویٰ النسفیہ
- 149 ○ المنتفہ فی الفتاویٰ
- 150 مذاہب ثلاثہ کے مشہور فقہی مصادر 
- 150 متون مالکیہ 
- 150 ۱۔ المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین
- 150 ۲۔ الرسالہ
- 150 ۳۔ مختصر خلیل
- 151 ۴۔ ارشاد السالک الی اشرف المسالک فی فقہ الامام الممالک
- 151 ۵۔ اقرب المسالک لمذہب الامام الممالک
- 151 ۶۔ مجموع الامیر / مختصر الامیر
- 151 ۷۔ المدونۃ الکبریٰ
- 152 متون شوافع 
- 152 ۱۔ التنبیہ
- 152 ۲۔ الغایۃ والتقریب
- 152 ۳۔ منہاج الطالبین وعمدۃ المفتین فی مختصر المحرر فی فروع الشافعیہ
- 152 ۴۔ معنی المحتاج الی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج
- 153 ۵۔ ارشاد الغاوی فی مسالک الجاوی
- 153 ۶۔ روض الطالب
- 153 ۷۔ الزبد
- 153 ۸۔ منہج الطلاب
- 153 ۹۔ کتاب الام



154	١٠- مختصر الزنى في فروع الشافعية	
154	١١- الحاوى الكبير في الفروع	
154	١٢- المهذب في فروع الشافعية	
155	متون الحنابلة	
155	١- مختصر الخرقى	
155	٢- عمدة الفقه	
155	٣- زاد المستنقع في اختصار المقنع	
155	٤- دليل الطالب لنيل المطالب	
155	٥- اخصر المختصرات	
156	بعض اهم اصطلاحات	















اصول فقہ



- 160 اصول فقہ کی اہمیت اور ضرورت 
- 166 تدوین اصول فقہ 
- 173 اصول فقہ کے اسالیب و منابع 
- 175 اسلوب فقہاء 
- 177 اسلوب متکلمین 
- 181 اصول فقہ کی تعریف 
- 183 ○ علم اصول فقہ کا موضوع
- 183 ○ علم اصول فقہ کی غرض اور فائدہ
- 183 ○ اصول فقہ کا مدون
- 184 مباحث اصول فقہ 
- 185 بحث اول: ادلۃ شرعیۃ 
- 185 ○ اقسام ادلہ
- 186 ○ کتاب اللہ یعنی قرآن
- 194 ○ سنت رسول اللہ ﷺ
- 201 ○ اجماع
- 207 ○ قیاس
- 216 ○ اجتہاد
- 218 اختلاف فقہاء (اسباب و علل) 
- 230 مختلف فیہ دلائل 

- 230 ○ استحسان
- 234 ○ استصلاح (مصلح مرسلہ)
- 238 ○ عرف
- 241 ○ سد ذرائع
- 243 ○ اقوال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم
- 246 ○ شرائع من قبلنا
- 249 ○ استحباب
- 253  بحث دوم: احکام شرعیہ
- 253  حکم شرعی
- 253 ○ حکم شرعی کی اقسام
- 253 ○ حکم تکلیفی
- 254 ○ حکم وضعی:
- 254 ○ حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق:
- 257  حکم تکلیفی کی تقسیمات
- 257  حکم تکلیفی کی تقسیم اول
- 257 [۱] فرض
- 257 [۲] واجب
- 261 [۳] سنت
- 263 [۴] مستحب
- 264 [۵] حرام
- 265 [۶] مکروہ تحریمی

- 266 [۷] مکروہ تزیہی
- 267 [۸] خلاف اولیٰ
- 267 [۹] مباح
- 269 حکم تکلیفی کی تقسیم دوم 
- 274 ○ حکم وضعی کی اقسام:
- 274 [۱] علت
- 275 [۲] سبب
- 279 [۳] شرط
- 281 [۴] علامت
- 282 [۵] مانع
- حکم کی دوسری تقسیم 
- 285
- 285 ○ ارکان حکم
- 285 ○ مکلف [حاکم]
- 287 ○ مکلف [محلوم علیہ]
- 288 ○ اہلیت:
- 289 [۱] اہلیت وجوب
- 290 [۲] اہلیت ادا
- 290 ○ اہلیت کے ادوار
- 292 ○ اہلیت کے عوارض یا موانع تکلیف
- 292 ○ عوارض کی اقسام

- 292 ○ عوارض سماوی
- 295 ○ آکتابی عوارض
- 300 مکلف فیہ [مکھوم فیہ] 
- 304 احکام شرعیہ کے مقاصد اور درجات 
- 304 ○ مقاصد
- 304 [۱] حفظ دین
- 304 [۲] حفظ نفس
- 304 [۳] حفظ عقل
- 304 [۴] حفظ نسل
- 304 [۵] حفظ مال
- استنباط احکام کے طریقے  بحث سوم:
- 306
- 306 تقسیمات 
- 306 تقسیم اول 
- 307 ○ خاص
- 323 ○ عام
- 331 ○ مشترک
- 335 ○ مؤول
- 336 تقسیم دوم 
- 336 ○ ظاہر
- 337 ○ نص

- 339 ○ مفسر
- 340 ○ محکم :
- 342 ○ تقسیم سوم 
- 342 ○ خفی
- 343 ○ مشکل
- 344 ○ مجمل
- 346 ○ متشابہ
- 348 ○ تقسیم چہارم 
- 348 ○ حقیقت
- 349 ○ مجاز
- 354 ○ صریح
- 355 ○ کنایہ
- 356 ○ تقسیم پنجہم 
- 356 ○ عبارتہ النص
- 357 ○ اشارتہ النص
- 359 ○ دلالتہ النص
- 361 ○ اقتضاء النص
- 364 ○ نص منطوق اور مسکوت عنہ 
- 365 ○ مفہوم موافق اور مفہوم مخالف 
- 370 ○ بیان 
- 371 ○ بیان تقریر [۱]

371	[۲] بیان تفسیر
372	[۳] بیان تغیر
343	[۴] بیان ضرورت
373	[۵] بیان حال
374	[۶] بیان عطف
374	[۷] بیان تبدیل
375	حروف کی بحث 
375	(۱) الواو
378	(۲) فاء (ف)
380	(۳) ثم
381	(۴) بل
382	(۵) لکن
383	(۶) او
385	(۷) الی
387	(۸) حتیٰ
388	(۹) علیٰ
389	(۱۰) فی
394	مصادر و مراجع 



تعارف فقہ

- تاریخ ➤
- ضرورت ➤
- اہمیت ➤
- اہم مباحث ➤

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اہمیت، ضرورت اور اثباتِ فقہ

بلاشبہ عصر رسالت میں احکام الہی کی معرفت کا حقیقی سرچشمہ وحی تھا لیکن اس کے ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے بعض مواقع پر خود بھی اجتہاد فرمایا۔ سیدنا عبد اللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ:

أَتَى رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ أُخْتِي نَدَرَتْ أَنْ تَحْبَجَّ وَلَا تَهْمَا مَاتَتْ
فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ كَانَ عَلَيَّهَا دَيْنٌ أَكُنْتُ قَاضِيَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاقْضِ
دَيْنَ اللَّهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ۔ [شفق علیہ]

”ایک دفعہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اُس نے عرض کیا کہ میری بہن نے حج کرنے کی نذر مانی تھی، مگر وہ فوت ہو گئی [تو اب اس کا کیا کیا جائے]؟ نبی کریم ﷺ نے جواب میں اُسے فرمایا کہ اگر اس پر قرض ہوتا تو کیا تم اس کا قرض ادا کرتے؟ اُس شخص نے جواب دیا جی ہاں! تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا قرض بھی ادا کرو۔ اللہ کا قرض زیادہ لائق ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔“

اسی طرح آپ ﷺ نے صحابہ کرام کو بھی اجتہاد کرنے کی جانب رہنمائی فرمائی جیسا کہ حدیث معاذ میں ہے کہ جب نبی کریم ﷺ سیدنا معاذ بن جبل کو یمن کا والی بنا کر بھیج رہے تھے تو فرمایا: جب تمہارے پاس کوئی مسئلہ، مقدمہ آجائے تو فیصلہ کس طرح کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اللہ کی کتاب میں اس کے بارے میں کوئی واضح حکم نہ ملے تو؟ سیدنا معاذ نے فرمایا کہ

سنت رسول ﷺ کے مطابق فیصلہ کرونگا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس میں بھی تمہیں کوئی واضح حکم نہ ملے تو کیا کرو گے؟ تو سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا پھر میں اجتہاد کرونگا۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ان کے سینے پر ہاتھ مار کر شاباش دی اور فرمایا کہ شکر ہے اللہ کا جس نے اپنے رسول کے فرستادے کو ایسی بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول ﷺ راضی ہے۔

[ابوداؤد، ترمذی، دارمی، احمد]

بہر حال عہد نبوت میں بھی اجتہاد کا وجود تھا، البتہ اس کا دائرہ محدود رہا۔ ان معاملات اور اجتہادات میں وحی رہنمائی کرتی اور صحابہ کرام ک جو اجتہاد کرتے اس میں آپ ﷺ سے رجوع کرتے اور آپ ﷺ ان کی تصویب و اصلاح فرمادیتے۔ اس طرح اس اجتہاد کا مرجع وحی اور ذات نبوت ﷺ ہی قرار پائے۔

نبی کریم ﷺ کی رحلت کے بعد مسلمان فاتح بن کر قیصر و کسریٰ پر غالب آ گئے۔ اور بادشاہوں کی قائم کردہ ان رکاوٹوں کو توڑ ڈالا جو اسلام کی دعوت کا راستہ روک رہی تھیں۔ مصر، ایران، شام اور شمالی افریقہ اس وقت کی متمدن قومیں مسلمانوں کے زیر فرمان آ گئیں اور مملکت اسلامیہ کے بڑے بڑے شہر، مختلف قوموں اور نسلوں کے لوگوں سے بھر گئے۔

نبی پاک ﷺ سے مراجعت کی صورت باقی نہ رہنے اور فتوحات کا دائرہ وسیع ہو جانے کے بعد یہ امر ناگزیر ہو گیا کہ نئے اجتماعی اور سیاسی حالات میں غور و فکر کر کے ان کے فقہی حل دریافت کئے جائیں اور جدید احکام مستنبط کئے جائیں۔ ظاہر ہے کہ عصر نبوت میں صحابہ کرام ک کو نہ اس طرح کی ضرورت پیش آئی تھی اور نہ انہیں اس طرح کے مسائل میں غور و فکر کی احتیاج تھی۔ البتہ نبی کریم ﷺ کے بعد پیش آمدہ پیچیدہ حالات و واقعات کے حل دریافت کرنے کے لیے صحابہ کرام ک کی جانب رجوع کرتے اور اس سلسلے میں وہ باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے بھی مشورہ کرتے جنہیں متعلقہ مسئلے کوئی حدیث یاد ہوتی۔ اگر کسی صحابی کے بھی اس موضوع سے متعلق کوئی حدیث یاد نہ ہوتی تھی تو اسی صورت میں ”رأے“ کو

اختیار کیا جاتا اور اجتہاد اور فکر و تدبر کے ذریعے سے کوئی ایسا حکم تلاش کیا جاتا جو مقاصد شریعت سے قریب تر اور شریعت کے بتائے ہوئے عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے والا ہوتا اور اس کے ذریعے سے شریعت کے مطلوبہ مصالح کی تکمیل ہوتی۔

خلیفہ سوم سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے عہد میں صحابہ کرام ک اسلامی ریاست کے مختلف علاقوں میں پھیل گئے، حجاز، یمن، عراق، مصر اور شام کے جن علاقوں میں پہنچے وہاں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور احکام شریعت لے کر گئے اور ان تمام شہروں میں تابعین نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے علم حاصل کیا۔ اور ان میں بھی بعض صحابہ ک کے فتاویٰ و قضایا زیادہ پھیلے۔ علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ امت مسلمہ میں الدین، العلم، اور الفقہ کی اشاعت سیدنا عبد اللہ بن عباس کے تلامذہ کے ذریعے ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ عامۃ المسلمین تک علم فقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چار صحابہ ک کے تلامذہ کے ذریعے پہنچا ہے۔ چنانچہ اہل مدینہ نے سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور سیدنا عبد اللہ بن عمر اور ان کے تلامذہ کے علم سے استفادہ کیا۔ اہل مکہ سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور ان کے تلامذہ سے فیض یاب ہوئے۔ اہل عراق نے سیدنا علی المرتضیٰ اور سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علم سے استفادہ کیا۔ سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بعد مدینہ منورہ میں مقیم صحابہ کرام ک رضی اللہ عنہم ان مسائل میں جن میں سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ ہوتی، سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے پر فتویٰ دیتے تھے۔

خلیفہ دوم سیدنا عمر فاروق نے اپنے دور میں ایک موقع پر فرمایا تھا کہ:

مَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الْفَرَائِضِ فَلْيَأْتِ زَيْدَ بْنِ ثَابِتٍ وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الْفُقُهِ فَلْيَأْتِ مَعَاذَ بْنَ جَبَلٍ۔
[المطالع العالیہ: ۱/۵۱]

یعنی فرائض [میراث] کے مسائل زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے دریافت کئے جائیں اور فقہی معاملات میں معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے استفادہ کیا جائے۔

الغرض معاشرہ پر ان کبار صحابہ کرام ک رضی اللہ عنہم کے گہرے علمی اور دینی اثرات مرتب ہوئے اور انہوں نے فقہی مکاتب فکر کے قیام کی بنیاد ڈالی اور ان کے شاگرد تابعین ان مکاتب فکر کے قائد و آئمہ قرار پائے، جیسے مدینہ میں سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ، مکہ میں عطاء بن ابی رباحؓ، کوفہ میں امام ابراہیم رضی اللہ عنہ، بصرہ میں حسن بصری، شام میں امام مکحول رضی اللہ عنہ، یمن میں امام طاووس رضی اللہ عنہ اور ان تمام تابعین کے ذریعے اور ان کے بعد آنے والے تبع تابعین کے ذریعے فقہ اسلامی میں مختلف مکاتب فکر کا رجحان پیدا ہوا اور آگے بڑھا۔ جس تابعی کا جس صحابی سے تعلق رہا اور جس سے علم حاصل کیا وہ انہی کے فقہ اور طریقہ اجتہاد سے متاثر ہوتا۔ دوسری صدی ہجری کے اوائل سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے نصف تک کے عرصے میں فقہ کو عظیم وسعت حاصل ہوئی اور اس نے ایک بے مثال ترقی کی۔ اس دور میں مختلف مسالک فقہ کے اجتہادات وجود میں آئے جن سے چار مشہور مسالک فقہ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی وجود میں آگئے۔

بہر حال اس پس منظر اور تاریخ کے بعد یہ بات بداعتماد اور عقلاً واضح ہو جاتی ہے کہ جس طرح قرآن کے بعد سنت کے بارے میں جاننے کی ضرورت ہے۔ اسی طرح قرآن و سنت کے بعد مسائل غیر منصوصہ [جن مسائل میں نص صریح نہ ہو] کی دریافت اور معلومات کے لیے فقہ کی اشد ضرورت ہے۔ مسائل غیر منصوصہ کے علاوہ منصوص مسائل میں بھی اکثر اوقات مختلف روایات یا تو بظاہر متعارض صورت میں ملتی ہیں یا پھر کوئی پہلے دور کی ہوتی ہیں اور کوئی بعد کے دور کی، تو ایسی روایات اور نصوص میں تطبیق کی راہ دریافت کرنا اور احکام کو نکھارنا یہ بھی علم فقہ کے بغیر قطعاً میسر نہیں آسکتا۔ نصوص کتاب اللہ کی ہوں یا حدیث کی، وہ محدود اور گنتی کی ہیں، جبکہ روز بہ روز پیش آنے والی انسانی ضرورتیں ایک مسلسل سلسلہ ہے جن کی کوئی گنتی نہیں، آخر ان کا بھی تو کوئی حل چاہیے۔ اور وہ حل دراصل علم فقہ ہی ہے۔ ایک انسان جس کے پاس فقہ کا علم نہ ہو تو وہ محض ان محدود نصوص سے ہی اپنا ضابطہ قانون مکمل

طور پر نہ بنا سکتا ہے نہ سمجھ سکتا ہے۔ چونکہ اسلام ایک جامع دین ہے، اس کی جامعیت کی ایک دلیل یہ ہے کہ آج کے جدید دور میں انسانی زندگی کے حوالے سے پیش آمدہ کوئی مسئلہ یا تیزی کے ساتھ ترقی کرتی ہوئی انسانیت کے حوالے سے مستقبل میں پیش آنے والے کسی فرضی مسئلہ کا بھی ہم کتاب و سنت کی روشنی میں اجتہاد و قیاس کے اصول کے ذریعے حل بیان کر سکتے ہیں۔ اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو اجتہاد و قیاس ہی اسلامی قانون سازی کی تاریخ کا وہ عظیم الشان عامل ہے جس نے اسلامی قانون کو ایک ایسا عموم و شمول بخشا ہے جس کی رو سے ہر نئے مسئلے اور پیش آمدہ مشکل کو حل کرنے کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

اجتہاد اور قیاس سے مراد یہ ہے کہ کتاب و سنت میں مذکورہ مسائل اور پیش آمدہ جدید مسائل کا موازنہ و مقارنہ کرنا، ان میں قدر مشترک [علت] تلاش کرنا اور اس اشتراک اور باہمی مناسبت کے پیش نظر شریعت میں مذکورہ حکم کو متعدی بنا کرنے مسئلہ پر چسپاں کرنا، اس کو استنباط بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے شریعت نے مسلمانوں میں ایک ایسا گروہ متعین کرنے کا حکم دیا ہے جو علم فقہ کو تدریس سے سمجھیں اور اس علم کو مرتب کر سکیں تاکہ باقی لوگ ان کی طرف رجوع کریں اور یہ حضرات ان کے لئے حکم شریعت کو واضح کر سکیں۔



فقہ کے بارے میں قرآنی آیات

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ - [توبہ: ۱۲۲]

”اور ایسے نہیں کہ سب مسلمان جہاد میں نکل کھڑے ہوں سو کیوں نہ نکلے ہر طبقے سے ایک گروہ جو دین میں تفقہ پیدا کریں، اور پھر اپنے لوگوں کے پاس جب پہنچیں تو انہیں خبر دیں تاکہ وہ بچیں۔“

اسی طرح ارشاد ہے:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ - [نساء: ۸۳]

”اور ان کے پاس کوئی بات امن یا خوف کی پہنچتی ہے تو وہ اسے پھیلاتے ہیں۔ اور اگر وہ اسے اللہ کے رسول کی طرف اور اپنے اولی الامر کی طرف لوٹا دیتے تو جو لوگ ان میں استنباط کے اہل ہیں وہ بات سمجھ پاتے۔“

امام فخر الدین رازیؒ اس آیت کے تحت لکھتے ہیں:

فَثَبَّتْ أَنَّ الْأَسْتِنْبَاطَ حُجَّةٌ وَالْقِيَاسُ أَمَّا الْأَسْتِنْبَاطُ أَوْ دَاخِلٌ فِيهِ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً إِذَا ثَبَّتْ هَذَا فَتَقُولُ الْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَمُورٍ أَحَدُهَا أَنَّ فِي أَحْكَامِ الْحَوَادِثِ مَا لَا يُعْرَفُ بِالنَّصِّ بَلْ بِالْأَسْتِنْبَاطِ وَثَانِيهَا أَنَّ الْأَسْتِنْبَاطَ حُجَّةٌ وَثَالِثُهَا أَنَّ الْعَامِيَ يَجِبُ عَلَيْهِ تَقْلِيدُ الْعُلَمَاءِ فِي أَحْكَامِ الْحَوَادِثِ - [تفسیر کبیر: ۶۷۲/۳]

”اس سے ثابت ہوا کہ استنباط حجت شرعی ہے اور قیاس یا تو استنباط ہی کا دوسرا نام ہے

یابہ اس میں داخل ہے۔ سو ضروری ٹھہرا کہ اسے حجت تسلیم کر لیا جائے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس آیت سے کئی مسئلے نکلتے ہیں۔ ان میں سے یہ بھی ہے کہ بعض ایسے واقعات ہوتے ہیں کہ ان کا حکم [بظاہر] نصوص میں دکھائی نہیں دیتا بلکہ ان کا حکم استنباط سے جانا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ استنباط حجت ہے اور تیسری بات یہ کہ عامی پر علماء کی تقلید احکام حوادث [فرعی مسائل] میں واجب ہے۔”

نواب صدیق حسن خان صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وَفِي الْآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ وَأَنَّ مِنَ الْعِلْمِ مَا يُدْرِكُ
بِالِاسْتِنْبَاطِ - [تفسیر فتح البیان: ۲/۲۱۹]

”اس آیت میں اشارہ ہے کہ قیاس جائز ہے اور علم ----- وہ بھی ہے جو قیاس سے حاصل ہوتا ہے“
ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
مِنْكُمْ - [نساء: ۵۹]

”اے ایمان والو! تم کہامانو اللہ کا اور کہامانو اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اور ان کا جو اولی الامر ہو تم میں سے“
امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وَوَجْهٌ تَخْصِيصِ الْمُجْتَهِدِينَ أَنَّهُ جَاءَ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ وَلَوْ رَدُّوا إِلَى
الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَفَسَّرَ أُولِي
الْأَمْرِ بِأَهْلِ الْإِسْتِنْبَاطِ وَهُمْ الْمُجْتَهِدُونَ [احکام القرآن: ۲/۶۵۲]

”اولی الامر سے مجتہدین کی تخصیص کی وجہ یہ دوسری آیت ہے جس میں کہا گیا ہے:
”اور اگر یہ لوگ اپنے معاملہ کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے اولی الامر کی طرف لوٹاتے تو ان
میں جو مجتہدین ہیں وہ اس کے حکم کو پا لیتے۔“ سو اولی الامر سے مراد اہل استنباط ہیں اور وہ

مجتہدین ہی ہو سکتے ہیں۔

امام مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ اولی الامر سے مراد **أُولُو الْعَقْلِ وَالْفِقْهِ فِي دِينِ اللَّهِ**۔

[مصنف لابن ابی شیبہ: ۳۱۸/۱۶]

وہ اللہ کے دین میں عقل اور سمجھ رکھنے والے ہیں۔

امام عطاء ابن ابی رباحؒ فرماتے ہیں کہ:

أُولِي الْأَمْرِ أُولُو الْعِلْمِ وَالْفِقْهِ۔

[سنن دارمی: ۸۳]

”اولی الامر سے مراد علم اور فقہ والے ہیں“

ابن ابی لیلیؒ، حسن بصریؒ اور قتادہؒ فرماتے ہیں کہ:

هُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ وَالْفِقْهِ۔ [احکام القرآن: ۲۱۵/۱۲]

”اس سے مراد اہل علم اور اہل فقہ ہیں“

صاحب روح المعانی ابو العالیہ کی تفسیر نقل کرتے ہیں:

وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ أَبُو الْعَالِيَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى

أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمُ

[روح المعانی: ۲۵۱۵]

الْمُسْتَنْبِطُونَ الْمُسْتَحْرِجُونَ لِلْأَحْكَامِ۔

ترجمہ: ابو العالیہ اس مذکورہ آیت سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علماء ہی

مستنبطین ہیں جو احکام کی تخریج کرتے ہیں۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُمْ أَمْرَاءُ السَّرَايَا وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونُوا جَمِيعًا مَرَادِينَ

بِالْآيَةِ لِأَنَّ الْأَسْمَاءَ يَتَنَاوَلُهُمْ جَمِيعًا لِأَنَّ الْأَمْرَاءَ يَلُونُ أَمْرَ تَدْبِيرِ الْجِيُوشِ

وَالسَّرَايَا قِتَالِ الْعُدَاةِ وَالْعُلَمَاءَ يَلُونُ حِفْظَ الشَّرِيعَةِ وَمَا يَجُوزُ وَمَا لَا يَجُوزُ۔

[احکام القرآن: ۲۱۰/۱۲]

”سیدنا ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ: اولی الامر سے مراد لشکروں کے امراء ہیں

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس آیت میں [علماء اور امرآء] دونوں مراد ہوں اولوالامر کا اسم ان سب کو شامل ہے، کیونکہ امرآء ہی لشکروں کی تدبیر اور دشمنوں سے جنگ کرنے کے ”والی“ ہیں اور علماء حفظِ شریعت اور بجز و لا بجز [مسائل فقہ] کے والی ہیں۔“

نواب صدیق حسن خان نقل کرتے ہیں : قال ابن عباس وجابر والحسن وابو العالیہ وعطاء والضحاك ومجاهد والامام احمد رحمہم اللہ ہُمُ الْعُلَمَاءُ۔

[الجنۃ: ۶]

ترجمہ: سیدنا ابن عباس، جابر، حسن، ابو العالیہ، عطاء، ضحاك، مجاہد، اور امام احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد علماء ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام میں قانون سازی کا مدار قرآن و حدیث کے ساتھ فقہ پر بھی ہے۔ یہ فقہ ہی ہے جس سے نئے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے جس سے قرآن پاک کی مختلف آیات میں تطبیق کی راہیں کھلتی ہیں اور یہ فقہ ہی ہے جس سے حدیث کے مختلف مضامین آپس میں ترتیب پاتے ہیں۔



فقہ کے بارے میں احادیث و آثار

نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں:

* نِعْمَ الرَّجُلُ الْفَقِيهُ فِي الدِّينِ إِنْ أَحْتَجَّ إِلَيْهِ نَفْعٌ. [مشکوٰۃ]

”دین میں سمجھ رکھنے والا (فقہیہ) آدمی اچھا ہے جب کسی کو اس کی ضرورت پڑے تو وہ اس کو نفع پہنچائے۔“

* مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ - [ترمذی: ۸۹/۲، مسلم: ۱۱/۱۳۳]

”اللہ تعالیٰ جس بندے سے خیر کا ارادہ فرمائے تو اسے دین میں فقہیہ بنا دیتا ہے“

سیدنا ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے فرمایا:

* إِنَّ رِجَالًا يَا تُونَكَمُ مِنْ أَقْطَارِ الْأَرْضِ يَتَفَقَّهُونَ فِي الدِّينِ وَإِذَا اتَّوَكَّمْتُمْ فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ خَيْرًا۔ [ترمذی: ۸۹/۲، ابن ماجہ: ۲۲]

”بے شک اطراف عالم سے لوگ تمہارے پاس دین میں تفقہ حاصل کرنے کیلئے

آئیں گے اور جب وہ تمہارے پاس آجائیں تو تم ان کو خیر کی نصیحت کرنا“

* عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقِيهُهُ وَاحِدًا أَشَدُّ عَلَى

الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ۔ [ترمذی: ۹۳/۲، ابن ماجہ: ۲۲]

”ایک فقہیہ شیطان پر ایک ہزار عابدوں [عبادت گزاروں] سے بھی زیادہ سخت ہے“

* وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا عَبَدَ اللَّهُ عَرًّا وَجَلَّ

بِشَيْئٍ أَفْضَلَ مِنْ فِقْهِهِ فِي الدِّينِ وَلَفَقِيهُهُ وَاحِدًا أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ

وَيَكُلُّ شَيْئٍ عِمَادًا وَعِمَادُ هَذَا الدِّينِ الْفِقْهُ۔ [عوارف المعارف: ۱/۲۲۵]

”اللہ کی کوئی عبادت فقہ فی الدین سے بڑھ کر نہیں ہے اور ایک فقہیہ شیطان پر ایک

ہزار عابدوں سے بھی زیادہ سخت ہے۔ ہر چیز کا ایک ستون ہوتا ہے اور اس دین کا ستون فقہ

”ہے۔“

* سیدنا عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مسجد میں دو حلقے دیکھے ایک میں لوگ ذکر و دعا میں مشغول تھے جبکہ دوسرے حلقے کے لوگ [يَتَعَلَّمُونَ الْفِقْهَ] فقہ کے سکھانے میں مشغول تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دوسرے حلقے کے لوگوں کے بارے میں فرمایا: **أَمَّا هَؤُلَاءِ فَيَتَعَلَّمُونَ الْفِقْهَ وَيُعَلِّمُونَ الْجَاهِلَ فَهَؤُلَاءِ أَفْضَلُ۔**
[سنن دارمی: ۹۹/۱، ابوداؤد طیالسی: ۳۶]

”یہ لوگ جو فقہ کا علم حاصل کر رہے ہیں اور پھر آگے نا سمجھوں کو تعلیم دیتے ہیں سو یہ ان سے افضل ہیں۔“

* **عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ رضی اللہ عنہ: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی اللہ علیہ وسلم الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَمَا كَانَ سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ فَضْلٌ۔**
[ابوداؤد، ابن ماجہ، مشکوٰۃ کتاب العلم فصل ثانی]

”علم کی تین اقسام ہیں: قرآن کے محکم آیت یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ثابت سنت یا مستتب حکم اور اس کے سوا دیگر علوم اضافی ہیں۔“

”فریضہ عادلہ سے مراد فقہ ہے جو قرآن و سنت سے مستتب ہو۔“ [مرقات]

* **قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہ: أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفِقْهُ فِي الدِّينِ۔**

[عوارف المعارف: ۲۲۶/۱]

”یہ بہترین عبادت ہے کہ فقہ میں لگے رہو۔“

* **وَقَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ: تَفَقَّهُوا قَبْلَ أَنْ تَسْوَدُوا۔** [بخاری: ۱۷/۱]

”سیادت پر آنے سے پہلے فقہ حاصل کرو“

تمیم دارمی رضی اللہ عنہ نقل کرتے ہیں کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا:

* **فَمَنْ سَوَّدَا قَوْمَهُ عَلَى الْفِقْهِ كَانَ حَيَاةً لَهُ وَلَهُمْ وَمَنْ سَوَّدَا قَوْمَهُ عَلَى غَيْرِ**

[دارمی: ۹۱/۱]

فَقَّهِ كَانْ هَلَاكًا لَهُ وَ لَهْمُ -

”جس شخص کو اس کی قوم نے فقہ پر سرداری دی تو اس میں اس کے لئے اور اس قوم کے لیے زندگی ہے اور جسے اس کی قوم نے فقہ کے بغیر سردار بنایا تو اس میں اس کے لئے اور پوری قوم کے لئے ہلاکت ہے۔“

* عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَصَلَتَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي مُنَافِقٍ حُسْنُ سَمْتٍ وَلَا فِقْهٌ فِي الدِّينِ - [ترمذی: ۹۳/۲]

”دو عادتیں منافق میں جمع نہیں ہو پاتیں ایک حسن سیرت دوسری دین میں فقہ کی گہرائی۔“

* وَقَالَ أَيضًا مَجْلِسُ فُقَّهِ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً -

[طبرانی فی المعجم الکبیر۔۔۔۔۔ آثار التشریح: ۸۶/۱]

ترجمہ: فقہ کی ایک مجلس ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔

* بخاری [۶۱/۱] میں جرج راہب کا قصہ مذکور ہے کہ ان کی والدہ نے انہیں تین مرتبہ آواز دی لیکن وہ اپنے صومعہ میں عبادت میں لگے رہے ماں کی پکار کا جواب نہیں دیا تو نبی کریم ﷺ نے اس واقعہ پر تبصرہ فرمایا کہ: لَوْ كَانَ جُرَيْرُ الرَّاهِبِ فِقِيهًا عَالِمًا لَعَلِمَ أَنَّ اجَابَةَ أُمَّهِ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ رَبِّهِ - [عمدة القاری: ۲۸۳/۷]

”اگر جرج راہب علم میں فقیہ ہوتا تو اسے یہ معلوم ہوتا کہ ماں کی پکار پر ہاں کہنا اللہ کی [نفل] عبادت سے بہتر ہے۔“

* سیدنا زیاد بن لبید صحابی کو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: إِنْ كُنْتَ لَأَعْدُلَكَ مِنْ فُقَهَاءِ الْمَدِينَةِ - [دارمی: ۹۹/۱، ترمذی: ۹۰/۲]

”بے شک میں تمہیں مدینہ کے فقہاء میں سے سمجھتا ہوں۔“

نبی کریم ﷺ نے ابن عباس کے لیے یوں دعا فرمائی تھی:

اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوْبِيلَ-

”اے اللہ! ابن عباس کو دین کی تفقہ عطا فرما اور انہیں علم تفسیر عطا فرما۔“

* قال ابن عباس : مَا سَأَلَنِي أَحَدًا عَنِ مَسْئَلَةٍ إِلَّا عَرَفْتُ فَقِيهَهُ هُوَ أَوْ غَيْرَ فَقِيهِهِ-

[مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/ ۳۱۲]

”جب بھی مجھ سے کسی نے کوئی مسئلہ پوچھا میں نے جان لیا کہ وہ فقیہ ہے یا غیر فقیہ۔“

سیدنا ابن عباس صحابہ کرام ک میں سے جس کو عالم ربانی سمجھتے کہ وہ بات کتاب و سنت کی مرادات میں گر کر کہتا ہے تو اسے کہتے کہ یہ فقیہ ہو چکا ہے، اس بنا پر آپ نے سیدنا امیر معاویہ کو بھی یہ سند دی اور فرمایا: ”إِنَّهُ لَفَقِيهٌ“ [مشکوٰۃ]

* رَبِّ حَامِلٍ فَقِيهِ غَيْرُ فَقِيهِهِ وَرَبِّ حَامِلٍ فَقِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ

[رواہ الشافعی و احمد والدارمی / ۱/ ۸۶]

ترجمہ: بہت سے فقہ کا علم حاصل کرنے والے فقیہ نہیں ہوتے اور بہت سے فقہ کا علم حاصل کرنے والے فقہ کا علم ان کو پہنچاتے ہیں جو ان سے زیادہ فقیہ ہوتے ہیں۔

فائدہ: اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ راویان حدیث دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک جو صرف محدث ہوں نقل کرنے والے، اور دوسرے وہ جو محدث ہونے کے ساتھ فقیہ بھی ہوتے ہیں اور یہ تقسیم عام علماء کے ساتھ ساتھ صحابہ کرام ک میں بھی ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے یہ اپنے عہد کے لوگوں کا حال بھی بیان فرمایا کہ صحابہ کرام ک میں بھی بعض نبی کریم ﷺ نے راوی حدیث ٹھہرائے اور بعض فقیہ بتلائے۔

* لِمَا أَعْلَمَهُ شِعْبِيٌّ فَرَمَاتِي هُنَّ:

إِنَّا لَنَسْنَا بِالْفُقَهَاءِ وَلَكِنَّا سَمِعْنَا الْحَدِيثَ فَرَوَيْنَاهُ الْفُقَهَاءَ-

[مذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۷۹]

ہم فقہاء نہیں ہیں ہم تو حدیث سنتے ہیں اور آگے فقہاء کو بیان کر دیتے ہیں۔

* سیدنا عمر فاروق نے جابیہ کے مقام پر خطبہ میں فرمایا تھا:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْغَلَ عَنِ الْقُرْآنِ فَلْيَأْتِ أَبِي ابْنِ كَعْبٍ
وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الْفَرَائِضِ فَلْيَأْتِ زَيْدَ بْنَ قَابِثٍ وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عَنِ
الْفِقْهِ فَلْيَأْتِ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ

[طبرانی فی الاوسط و مجمع الزوائد: ۱/۱۳۵]

ترجمہ: اے لوگو! جو شخص چاہے کہ قرآن کے بارے میں کچھ پوچھے تو وہ ابی بن کعب کے پاس جائے اور جو شخص وراثت کے بارے میں کچھ پوچھنا چاہے وہ زید بن ثابت کے پاس آئے اور جو شخص فقہ کا خواہاں ہو وہ معاذ بن جبل کے پاس آئے۔

* عَنْ جَابِرٍ قَالَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَقْرَأَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَلَا أَفْقَهَ فِي دِينِ
اللَّهِ وَلَا أَعْلَمَ بِاللَّهِ مِنْ عَمَرَ-

[مصنف ابن ابی شیبہ: ۱۳۹/۶]

ترجمہ: سیدنا جابر فرماتے ہیں کہ میں نے سیدنا عمر سے زیادہ کسی کو قرآن پڑھنے والا، دین کی زیادہ سمجھ رکھنے والا (افقہ) اور اللہ تعالیٰ کی معرفت رکھنے والا نہیں پایا۔

* سیدنا علی مرتضیٰ فرماتے ہیں: لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا وَلَا فِي قِرَاءَةٍ لَا
تَدْبُرُ فِيهَا أَفْلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ - [اتحاف شرح الشماائل للذحرجی: ۳۴۲]

اس عبادت میں خیر نہیں جس میں فقہ کا دخل نہ ہو اور اس قراءت میں خیر نہیں جو تدرک کے ساتھ نہ ہو (کیونکہ قرآن میں ہے) کیا یہ لوگ قرآن میں تدرک نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر تالے لگے ہوئے ہیں۔

* قرآن کی آیت كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا
كُنْتُمْ تُدْرَسُونَ-

[آل عمران]

کی تفسیر میں حضرت ابن عباس فرماتے ہیں:

كُونُوا حُكَمَاءَ عُلَمَاءَ فَفُقَهَاءَ [بخاری: ۱۶/۱] ”تم ہو جاؤ حکماء، علماء اور فقہاء۔“

* اور تابعی ضحاکؒ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں:

حَقِّي عَلَى كُلِّ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ أَنْ يَكُونَ فَقِيهًا. [دارمی: ۱۰۷/۱]

”ہر وہ شخص جو قرآن پڑھ لے اس پر لازم ہے کہ [کسی نہ کسی درجہ میں] فقہ کا بھی علم رکھتا ہو۔“

* عظیم محدث تابعی اعمشؒ رضی اللہ عنہ نے فقہ اور حدیث کا تقابل کرتے ہوئے فقہاء کو کہا:

يَا مَعْشَرَ الْفُقَهَاءِ أَنْتُمْ الْأَطْبَاءُ وَنَحْنُ الصَّيَادِلَةُ. [دارمی: ۱۰۷/۱]

”اے فقہاء کے گروہ! تم طبیب ہو اور ہم [محدثین] اپنساری ہیں۔“

* امام سفیان الثوریؒ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

لَوْ أَنَّ فَقِيهًا عَلَى رَأْسِ جَبَلٍ تَكَانَ هُوَ الْجَمَاعَةُ. [شرح السنہ: ۲۷۹/۱]

”اگر ایک فقیہ پہاڑ کی چوٹی پر بیٹھا ہو تو وہ بھی جماعت شمار ہوگا [اگرچہ وہ ایک ہے]“

* عبد اللہ بن وہبؒ (جو امام لیث اور امام مالکؒ کے شاگرد ہیں) فرماتے ہیں:

كُلُّ صَاحِبِ حَدِيثٍ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فِي الْفِقْهِ فَهُوَ ضَالٌّ وَلَوْ أَنَّ اللَّهَ
أَنْقَدَنَا بِمَالِكٍ وَاللَّيْثِ لَضَلَلْنَا [کتاب الجماع للقریر وانی: ۱۱۷]

ترجمہ: ہر وہ صاحب حدیث جس کا فقہ میں کوئی امام نہ ہو وہ راہ بھٹکا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ ہمیں امام مالکؒ اور لیث ابن مسعودؒ کے ذریعہ الجھاد سے (جو حدیث میں پیش آتا ہے) نہ نکالتا تو ہم بھی بھٹک جاتے۔

* قَالَ سُفْيَانُ ابْنُ عُيَيْنَةَ التَّسْلِيمُ لِلْفُقَهَاءِ سَلَامَةً فِي الدِّينِ

[حوالہ بالا: ص ۱۱۸]

”فقہاء کی بات ماننے میں دین کی سلامتی ہے۔“

* قَالَ وَكَيْفَ ابْنُ الْجَوَّاحِ: حَدِيثٌ يَتَدَاوَلُهُ الْفُقَهَاءُ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَتَدَاوَلَهُ

[معرفت علوم الحدیث: ۱۱]

الشُّيُوخُ.

”حدیث فقہاء کے ہاتھ لگنا اس سے بہتر ہے کہ اسے حدیث کے اسانڈہ ہی روایت کرتے رہیں: * امام ترمذیؒ ایک بحث کے تحت لکھتے ہیں: ”وَكَمَا لَيْكَ قَالَ الْفُقَهَاءُ وَهُمْ أَعْلَمُ بِمَعَانِي الْحَدِيثِ“ [ترمذی: ۱۱۸/۱]

ترجمہ: اور یہی بات فقہاء نے کہی ہے اور فقہاء ہی حدیث کے معنی بہتر جانتے ہیں۔

* حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ”فَإِنَّ عِلْمَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ إِنَّمَا يُتَلَقَى مِنَ الْفُقَهَاءِ“ [فتح الباری: ۳۱۱/۹]

ترجمہ: پس یقیناً حلال و حرام کا علم فقہاء سے ہی حاصل کیا جاتا ہے۔

* علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

قَالَتِ الْأَقْدَمُونَ الْمَحَدِّثُ بِلَا فِقْهِ كَعَطَارٍ غَيْرِ طَبِيبٍ نَأَى أَدْوِيَّةَ حَاصِلَةً فِي دُكَّانِهِ وَلَا يَدْرِي لِمَا يَصْلُحُ وَالْفَقِيهَةُ بِلَا حَدِيثٍ كَطَبِيبٍ لَيْسَ بِعَطَارٍ يَعْرِفُ مَا تَصْلُحُ لَهُ الْأَدْوِيَّةُ إِلَّا أَنَّهُمَا لَيْسَتْ عِنْدَهُ [الحاوی ۱۲/۳۹۸]

ترجمہ: متقدمین اہل علم کہتے ہیں کہ وہ محدث جو فقہ نہ جانتا ہو اس عطار کی طرح ہے جو طبیب نہ ہو، سب دوائیں اس کی دکان میں موجود ہوتی ہیں اور وہ نہیں جانتا کہ وہ کس مرض کا علاج ہیں اور فقیہ بلا حدیث اس طرح ہے جیسے وہ طبیب جو جانتا تو ہے کہ یہ دوائیں کس مرض کی ہیں مگر وہ رکھتا نہیں۔

بہر حال امت محمدیہ کے علماء و حصوں میں منقسم ہوئے۔ محدثین اپنے عقیدہ و عمل کی سند نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک پہنچاتے ہیں اور جن امور میں انہیں کتاب و سنت سے دلیل نہ ملے ان میں وہ مجتہدین اہل فقہ کی پیروی کرتے ہیں۔ اور جو اہل فقہ ہیں وہ ان مسائل میں جن میں کتاب و سنت کی بطریق عبارت اور صراحت رہنمائی نہ ملے وہ کتاب و سنت کی روشنی میں ان کا حل دریافت کرتے ہیں۔ مسائل غیر منصوصہ کا حکم استنباط و استخراج کی راہ سے معلوم کرنا اجتہاد کہلاتا ہے۔

محدثین اور فقہاء کی ان کاوشوں سے امت پر کوئی ایسا وقت نہیں آیا ہے کہ انہیں کسی پیش آمدہ مسئلہ میں روایتاً یا استنباطاً شریعت کی روشنی میں رہنمائی حاصل نہ ہو سکے۔ عبارتاً نہ سہی دلالتاً ان تمام مسائل غیر منصوصہ کا حکم دریافت ہوتا رہا اور لوگ فقہ کی روشنی میں آگے چلتے رہے۔

اسی لئے علامہ ابو سلیمان الخطابی رحمۃ اللہ علیہ [م ۳۶۰ھ] فرماتے ہیں:

رَأَيْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فِي زَمَانِنَا قَدْ حَصَلُوا جَزْبَيْنِ وَانْقَسَمُوا فِرْقَتَيْنِ
أَصْحَابَ حَدِيثٍ وَآثِرٍ وَأَهْلَ فِقْهِهِ وَنَظَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا تَتَمَيَّزُ عَنْ أُخْتِهَا
فِي الْحَاجَةِ۔ [معالم السنن: ۳/۱]

میں نے اپنے زمانے کے اہل علم کو دو حصوں میں بٹا پایا ہے اور علماء دو گروہوں میں تقسیم ہیں ایک اصحاب حدیث [محدثین] اور دوسرے اہل فقہ اور ہر ایک دوسرے کے حاجتمند ہیں۔ صاحب در مختار لکھتے ہیں:

إِنَّ الْفُقَهَ هُوَ ثَمَرَةُ الْحَدِيثِ وَلَيْسَ ثَوَابُ الْفَقِيهِ أَقَلَّ مِنْ ثَوَابِ الْمُحَدِّثِ۔
ترجمہ: فقہ حدیث کا خلاصہ ہے اور فقیہ کا اجر محدث سے کم نہیں۔



کیا فقہ امت کے افتراق و انتشار کا سبب ہے؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ روئے زمین پر مَنْ حَيْثُ الْمَذْهَبِ اِيكٌ بڑی تعداد مسلمانوں کی ہے، جو اللہ کی وحدانیت، قرآن کی حقانیت، رسول اللہ ﷺ کی رسالت پر متفق ہیں۔ لیکن پھر ان میں کئی فرقے اور جماعتیں ہیں جو اپنے مخصوص عقائد و نظریات کی بنا پر اسلام سے قریب و دور ہیں۔

اہل اسلام میں مختلف فرقوں کے وجود کی خبر خود جناب نبی کریم ﷺ نے دی:

تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى اِحْدَى وَ سَبْعِينَ اَوْ ثِنْتَيْنِ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً،
وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَالِكَ، وَتَفْتَرِقُ اُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً۔ [مکھلاۃ]

”یہود اکہتر [۷۱] یا بہتر [۷۲] فرقوں میں منقسم ہوئے اور نصاریٰ بھی اتنے ہی فرقوں میں بٹ گئے تھے، میری امت تہتر [۷۳] فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی۔“

قرآن کریم کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اصول و کلیات کے اتحاد کے بعد فروعی مسائل میں اختلاف، اختلاف مذموم نہیں:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ اِبْرَاهِيْمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ اَنْ اَقِيْمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيْهِ۔ [الشوریٰ: ۱۳]

نوح سے عیسیٰ کے دور تک فروعی مسائل میں شرائع کا اختلاف ڈھکی چھپی بات نہیں، مگر پھر بھی قرآن کریم نے اسے ایک ہی دین شمار کیا اور ان کے فروعی مسائل میں باہمی اختلاف کو وحدتِ دین کے منافی نہیں سمجھا۔ اسی طرح امت محمدیہ کے ابتدائی سنہری دور میں صحابہ ک کا کتنے ہی فروعی مسائل میں اختلاف ہوا مثلاً رفع الیدین کرنا ہے یا نہیں، نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے ہیں، فاتحہ خلف الامام ہے یا نہیں، آمین بالجسر ہے یا بالسر، خون ناقض وضو ہے یا نہیں، شرمگاہ پر ہاتھ لگنے سے وضو ٹوٹے گا یا نہیں، جمعہ کے دن غسل واجب ہے یا سنت، یتیم میں کتنی ضربات ہیں، اذان کے کلمات کتنے ہیں، اقامت اکہری ہے یا اذان کی طرح، تکبیر تحریمہ میں ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں، جلسہ استراحت ہوگا یا نہیں، وتر کی کتنی

رکعتیں ہیں، سجدہ سہو سلام سے پہلے ہو گا یا بعد میں وغیرہ، کتب احادیث اور دیگر تصنیفات ان سے بھری پڑی ہیں۔

اگر فروعی مسائل میں اختلاف مذموم ہوتا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہرگز یہ اختلاف نہ کرتے۔

اور نہ فروعی اختلافات اور اپنے اپنے مسلک پر عمل کرنا امت میں انتشار کا موجب ہوتا ہے۔ سیدنا عمر بن عبدالعزیزؒ فرماتے ہیں:

”مَا سَرَّنِي لَوْ أَنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ لَمْ يَخْتَلِفُوا إِلَّا تَهُمُ لَوْلَا لَمْ يَخْتَلِفُوا لَمْ تَكُنْ رِخْصَةً“
”مجھے یہ بات اچھی نہیں لگتی کہ نبی کریم ﷺ کے صحابہ ک کسی اختلاف میں نہ پڑتے ورنہ پھر کوئی رخصت نہیں ہوتی۔“

معلوم ہوا کہ فروعی مسائل میں اختلاف مذموم نہیں۔ دراصل اس اختلاف کا منشا ناخ و منسوخ، رائج و مرجوح وغیرہ ہے۔ ناخ و منسوخ کا باب کافی وسیع ہے، مثلاً: پہلے قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی جائز نہ تھی بعد میں اس کی اجازت دی گئی، اولاً زیارت قبور سے منع کیا بعد میں اجازت دے دی گئی۔ متعہ ابتداءً جائز تھا عام او طاس کے بعد اس کی حرمت نازل ہوئی۔ نماز میں کلام کرنا اولاً جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا۔ شراب کی حرمت بعد میں آئی، پہلے افطار کے بعد سونے سے پہلے دوسرا روزہ شروع ہو جاتا تھا، بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، میت کا جنازہ آتے وقت اس کے لیے کھڑا ہونا پہلے مشروع تھا، بعد میں منسوخ ہوا، ان کے علاوہ بالوں کو لٹکار ہنپنا اور مانگ نہ نکالنا، سونے کا استعمال، ریشم و دیباچ کا استعمال، چمکنے لگوانے سے روزے کا ٹوٹنا وغیرہ پہلے تھے، لیکن بعد میں یہ تمام حکم منسوخ ہوئے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اسی اختلاف کے پیش نظر بعد میں آنے والے ائمہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان مسائل کو یکجا مدون کیا اور اپنی شرائط کے اصولوں کے پیش نظر جسے رائج سمجھا اسے اختیار کیا۔ اسی طرح یہ سلسلہ ہم تک پہنچا۔ آج اگر کوئی احتناف و شوائع، مالکیہ و حنبلیہ کو الزام دے کہ انہوں نے دین میں اختلاف پیدا کیا تو دراصل اس کا اعتراض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر ہے، جن کے اختلاف کے نتیجے میں مختلف تحقیقات سامنے آئیں۔ اگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب ایک بات

پر متفق ہو جاتے تو کس کی مجال تھی کہ اس سے ہٹ کر کوئی نئی تحقیق اور الگ مذہب اپناتا۔ اگر کوئی [نعوذ باللہ] صحابہ کرام ک رضی اللہ عنہم کو ہی مورد الزام ٹھہرائے تو وہ مسلمان کملانے کا مستحق نہیں، ارشادِ ربانی ہے: **فَإِنْ أَمِنُوا بِيَمِينِي مَا أَمِنْتُمْ بِهِ فَقَدْ أَهْتَدُوا**۔ [البقرہ: ۱۳۷]

صحابہ کرام تو معیار ایمان ہیں، وہ صحابہ کرام ک جنہوں نے نزولِ قرآن کا مشاہدہ کیا، نبی اکرم ﷺ سے براہِ راست افتراق امت کی حدیث سنی، اس کے باوجود مسائل میں اختلاف کیا، معلوم ہوا کہ فروعی مسائل میں اختلاف مذموم نہیں۔ البتہ اگر یہ فروعی و جزئی اختلافات اصول و کلیات کی جگہ لے لیں اور تفسیق و تضلیل کا معیار ٹھہریں تو اسی رویہ کے مذموم ہونے میں کوئی شک نہیں۔

اصول و کلیات کا اختلاف، اختلافِ مذموم اور افتراق اور انتشار کا سبب ہے جبکہ حدیثِ مذکورہ سے یہی اختلاف مراد ہے اور عادات و تجرباتیہ اختلاف ناقص و سطحی علم، اتباعِ ہویٰ و خواہش نفس اور اتباعِ رسوم و عادات سے پیدا ہوتا ہے۔ احناف، شوافع، مالکیہ و حنبلیہ کا اختلاف نہ تو اصولی اختلاف ہے اور نہ ہی اتباعِ تشابہات و ہویٰ النفس پر مبنی ہے بلکہ اس کی بنیاد علمِ سلف ہے، اگر نا واقف و جھلاء اسے فرقہ پرستی و گروہ بندی کا ذریعہ بنائیں تو یہ ان کا قصور ہے۔

فرقہ حق:

اختلافات کی کثرت کی وجہ سے عام آدمی یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ ان مختلف فرقوں میں سے کون سا فرقہ حق پر ہے؟ نبی اکرم ﷺ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ک نے فرقہ ناجیہ کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے جواب دیا: **”مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي“** اس حدیث میں لفظ ”ما“ ذکر کیا جس سے مراد یہ ہے کہ جن عقائد و مسائل پر میں اور میرے صحابہ رضی اللہ عنہم عمل پیرا ہیں، ان عقائد و اعمال پر جو عمل پیرا ہو وہی کامیاب ہے اور اس شرط پر اہلسنت و الجماعت [جیسے مسالکِ اربعہ والے] ہی پورے اترتے ہیں، جو قرآن و سنت پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ ساتھ شانِ جمعیت و وحدت سے بھی متصف ہیں اور فروعات میں اختلافات کے باوجود ایک دوسرے کو ناحق و باطل نہیں کہتے اور نہ ہی تشابہات کی ٹوہ میں خواہشات کی پیروی کرتے ہیں۔



فقہ کی تعریف

لغوی تعریف:

فقہ لغت میں کہتے ہیں: ”فَقْهُ الشَّيْءِ“ یعنی کسی چیز کو جاننا اور سمجھنا۔

الْفَقْهُ لُغَةً الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ ثُمَّ حُصِّ بِعِلْمِ الشَّرِيعَةِ۔ [در مختار]

”فقہ کے لغوی معنی کسی چیز کو جاننا۔ پھر یہ لفظ علم شریعت کے ساتھ مخصوص ہو گیا۔“

فائدہ: فقہ مصدر ہے باب سَبَعٍ سے، فِقْهَ بِمَعْنَى جَانِنًا، سَجَّهْنَا، وَاضِحٌ كَرْنَا اور باب كُذِّرَ فِقْهَ سے فقیہ ہونا، علم میں غالب ہونا، فِقْهَ بِكَسْرِ الْقَافِ جَانِنًا، بَفَتْحِ الْقَافِ دُوسَرَةَ كُو سَجَّهْنَا اور بضم القاف فقہ میں کمال و مہارت حاصل کرنا۔

اصطلاحی تعریف:

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَالِهَا وَمَا عَلَيْهَا۔ [بحر الرائق]

کہ ہر شخص یہ جان لے کہ اس کیلئے دنیا و آخرت میں کیا چیز مفید ہے اور کیا چیز مضر ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف کی رو سے فقہ کا دائرہ، عملی احکام تک محدود نہیں رہتا

بلکہ عقائد و اخلاق اور احسان کے احکام بھی اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

”إِعْلَمَنَّ أَنَّ مَدَارَ أُمُورِ الدِّينِ عَلَى الإِعْتِقَادِيَّاتِ وَالْأَدَابِ وَالْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَالْعُقُوبَاتِ وَالْأَوْلَادِ لَيْسَا مِمَّا نَحْنُ بِصَدَاقِهِ، وَالْعِبَادَاتُ خَمْسَةٌ --- وَالْمُعَامَلَاتُ خَمْسَةٌ --- وَالْعُقُوبَاتُ خَمْسَةٌ ---“ [رد المحتار: ۷۹/۱]

اسی طرح بحر الرائق کی تمہید میں ابن نجیم ابو حنیفہ ثانی زین الدین بن

ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ [م: ۹۷۰ھ] لکھتے ہیں کہ اسلامی فقہ کے پانچ شعبے ہیں:

[۱] اعتقادات [۲] عبادات [۳] معاملات (لین دین)

[۴] مزاجر (عقوبات، جزا و سزا) [۵] آداب و اخلاق

پھر ان میں سے ہر ایک کے تحت پانچ پانچ بڑے بڑے عنوانات ہیں مثلاً
اعتقادات میں: ایمان باللہ، ایمان بالملائکة، ایمان بالکُتُب،
ایمان بالرسُل، ایمان بالآخرة وغیرہ
عبادات میں: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، جہاد۔
معاملات: اس میں بھی پانچ ہیں:
(۱) معاوضات: بیع، اجارہ، ہبہ وغیرہ
(۲) مناکحات: نکاح، طلاق، خلع، نفقہ وغیرہ
(۳) مخاصمات: دعویٰ، قضاء، شہادت، اقرار وغیرہ
(۴) اعانات: یہ پھر دو قسم کے ہیں۔ صریحی جیسے ودیعہ اور ضمنی جیسے وکیل، مضارب یا
شریک کے پاس موجود اموال۔

(۵) ترکات: میراث اور اس کے لمحققات یعنی وصیت، وصایت وغیرہ۔

معاملات کے تحت آنے والے ان تمام امور کو ”دیوانی قوانین“ بھی کہتے ہیں۔

عقوبات: اس کے ذیل میں بھی پانچ عنوانات ہیں:

(۱) حدود خمسہ (زنا، شراب، قذف، چوری، قطع الطريق)

(۲) تعزیرات: (اس کی مقدار قاضی کی صوابدید پر ہے۔)

(۳) قصاص: (سزائے قتل، جانی بدلہ)

(۴) دیت (مالی بدلہ) (۵) حد ارتداد

عقوبات اور اس کے تحت آنے والے تمام جرائم اور سزاؤں کو ”فوجداری قوانین“

بھی کہتے ہیں۔

آداب:

جس میں رہنے سہنے، کھانے پینے کے طریقے اور ذاتی اخلاق و سیرت پر بحث شامل ہے۔
فقہ کی تعریف:

فقہ کے اس وسیع مفہوم کی بناء پر حسن بصریؒ فقہ کی تعریف کچھ یوں فرماتے ہیں:

إِنَّمَا الْفَقِيهُ الزَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ الْبَصِيرُ بِدِينِهِ
أَمْدَاوَمُ عَلَى عِبَادَةِ رَبِّهِ الْوَرِعُ الْكَافُّ عَنِ اعْرَاضِ الْمُسْلِمِينَ الْعَفِيفُ عَنِ
أَمْوَالِهِمُ النَّاصِحُ لِحِمَاةِهِمْ۔

”یعنی فقہ وہ ہوتا ہے جو دنیا سے بے رغبت ہو، آخرت کا طلبگار ہو، اپنے دین کی بصیرت رکھتا ہو، اپنے رب کی عبادت پر مداومت کرتا ہو، متقی ہو، مسلمانوں کی عزت و آبرو کو نقصان پہنچانے سے پرہیز کرتا ہو، ان کے مال و دولت سے بے تعلق ہو اور مسلمانوں کا خیر خواہ ہو۔“

پہلے دور میں فقہ کے تحت یہ پانچ شعبہ جات آتے تھے اور اس کو ”الفقہ الاکبر“ کا نام دیا جاتا تھا۔ لیکن عہد رسالت کے بعد جب اسلام کی فتوحات دنیا میں پھیل گئیں اور بڑے بڑے متمدن ممالک اسلام کے زیر حکومت آئے دوسری قوموں کے بے شمار لوگ اسلام میں داخل ہوئے، نئی نئی ایجادات ہوئیں اور نئے نئے حالات و مسائل سامنے آئے جن کا جواب دلیل و تفصیل کے ساتھ دینا فقہاء پر لازم ہوا، اور جدید مسائل پر تحقیق شروع ہوئی تو اس کے نتیجے میں مذکورہ اقسام کے احکام و مسائل میں دلائل اور متعلقہ مباحث کا بھی اضافہ ہوتا رہا تو ضرورت اس بات کی ہوئی کہ آسانی اور سہولت کے لیے ان کو ایک دوسرے سے ممتاز کر کے الگ الگ مرتب کیا جائے۔ چنانچہ اس طرح علم فقہ تین علوم میں تقسیم ہو گیا۔ وہ احکام جن کا تعلق عقائد سے تھا اس کو علم الکلام یا علم العقائد کا نام دیا گیا۔ جن احکام کا تعلق باطنی اخلاق و عادات اور اخلاص نیت وغیرہ سے تھا اس کا نام علم التصوف یا علم السلوک رکھا گیا، اور جن احکام کا تعلق انسان کے ظاہری اعضاء سے تھا جیسے عبادت و معاملات وغیرہ تو اس کو علم الفقہ کا نام دیا گیا۔

الغرض جب ہر فن کی جدا جدا تدوین شروع ہوئی اور جدا جدا اصطلاحات وضع ہوئیں تو فقہاء نے فقہ کے مجرد عملی احکام کو عقائد اور اخلاق کی بحث سے جدا کر دیا اور صرف تین عملی شعبوں عبادات، معاملات اور مزاجر کا نام علم فقہ رہ گیا۔

علم فقہ کی تدوین کے پہلے دور میں چونکہ فقہ ان پانچوں عنوانات پر مشتمل تھا، اس لیے اسے ”الفقہ الاکبر“ بھی کہا گیا۔ بعد میں دیکھا گیا کہ دو عنوانات (عقائد و اخلاق) اس قدر اہم ہی کہ ان پر مستقل کام کرنے کی ضرورت ہے چنانچہ ان دونوں شاخوں نے ترقی پا کر مستقل علم کی حیثیت اختیار کر لی۔ عقائد کے متعلقہ مسائل ”علم الکلام“ کے نام سے اور اخلاق کی تربیت سے متعلق احکام ”علم تصوف“ کی شکل میں مدون ہو گئے۔ اب فقہ میں صرف تین عنوانات بچ گئے پھر ان تینوں میں سے ہر ایک کی پانچ پانچ قسمیں ہیں۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ عہد اولیٰ میں فقہ کا لفظی مفہوم خاص حد تک محدود نہیں تھا جیسا کہ آج کل محض نکاح و طلاق اور بیع و میراث کی تفصیلات جاننے کو فقیہ کہا جاتا ہے بلکہ اس وقت راہ آخرت کے علم، آفات نفسانی، اعمال کی خرابیوں کے اسباب اور ان کی وجوہات کو جاننے اور معلوم کرنے، دنیا کو حقیر اور آخرت کو بڑی شئی سمجھنے، خوف خدا کا دل پر غالب آنے کا نام فقہ تھا اس لیے تو امام ابو حنیفہؒ نے فقہ کی تعریف ”مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کی تھی۔

متاخرین کی تعریف :

اس تقسیم اور جدا جدا فن کی شکل اختیار کرنے کے بعد۔

متاخرین کے نزدیک فقہ کی تعریف یہ ہے:

هُوَ عِلْمٌ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ.

”فقہ نام ہے شریعت کے عملی یا فرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے جاننے کا۔“

وضاحت : احکام عملی و فرعی سے مراد وہ ہیں جن کا تعلق عمل سے ہو اور احکام اصلی کا

تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے۔ احکام کے ادلہ مفصلہ چار ہیں:

[۱] قرآن [۲] حدیث [۳] اجماع [۴] قیاس

فائدہ:

صاحب ہدایہ کے دور تک فقہاء ہر مسئلہ میں ادلہ تفصیلیہ سے بحث کرتے رہے مگر بعد میں مجرد احکام سے بحث شروع ہو گئی اور دلائل کو نظر انداز کر دیا گیا۔ متاخرین میں سے ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدر میں جبکہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے شرح النقایہ میں اس کا اہتمام کیا ہے۔

فقہ کے دیگر نام:

علم فقہ کو علم فتاویٰ، علم الاحکام بھی، علم آخرت بھی کہتے ہیں اور چونکہ اس کا تعلق حلال و حرام، جائز و ناجائز اور مکروہ و غیرہ سے ہے اس لیے اس کو علم الحلال والحرام بھی کہتے ہیں۔

علم فقہ کا موضوع:

مکلف آدمی کے فعل و عمل کے احوال سے اس علم میں بحث ہوتی ہے مثلاً اس کا صحیح ہونا، صحیح نہ ہونا، فرض ہونا یا نہ ہونا، حلال یا حرام ہونا وغیرہ۔ مکلف سے مراد عاقل و بالغ ہے پس مجنون اور نابالغ کے افعال، علم فقہ کے موضوع سے خارج ہیں۔

غرض و غایت:

سعادۃ داریں یا
علم فقہ کا مقصد احکام شرعیہ کے موافق عمل کرنے کی قوت اور ملکہ پیدا کرنا ہے۔

واضع علم فقہ:

سراج اللہ امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ اس فن کے واضع ہیں۔ چنانچہ امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

النَّاسُ عِيَالُ أَبِي حَنِيفَةَ فِي الْفِقْهِ "لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد ہیں۔"

اور ترتیب فقہ کا سلسلہ کچھ یوں ہے:

“الْفَقْهُ زَرَعَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ رضی اللہ عنہ وَسَقَاهُ عَلْقَمَةُ رضی اللہ عنہ وَحَصَدَهُ اِبْرَاهِيمُ
النَّخَعِيُّ رضی اللہ عنہ وَدَاسَهُ حَمَادٌ رضی اللہ عنہ وَطَحَنَهُ أَبُو حَنِيفَةَ رضی اللہ عنہ وَعَجَنَهُ
أَبُو يُوْسُفَ رضی اللہ عنہ وَخَبَزَهُ مُحَمَّدٌ رضی اللہ عنہ فَسَاطِرُ النَّاسِ يَأْكُلُونَ مِنْ خُبْزِهِ-

[در المختار: ۳۴۱]

“یعنی علم فقہ کی تخم ریزی سیدنا عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کی، اس کی آبیاری
علقمہ رضی اللہ عنہ نے کی، ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ نے اس کو کاٹا اور حماد رضی اللہ عنہ نے گاہا، ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے
اس کو پیسا، ابو یوسف رضی اللہ عنہ نے اس کو گوندھا اور امام محمد رضی اللہ عنہ نے اس کی روٹی پکائی۔ اب تمام
لوگ ان کی پکائی ہوئی روٹیاں کھا رہے ہیں۔ فجزاہم اللہ احسن الجزاء۔



فقہ کے اہم شعبہ جات

فقہائے کرام نے تعلیم و تفہیم کی سہولت کی خاطر فقہ کے مضامین و مندرجات کو متعدد انداز سے تقسیم کیا ہے۔ بعض حضرات اس کی تقسیم عبادات اور عادات کے دو عمومی موضوعات کے تحت کرتے ہیں: یعنی وہ احکام جن کا مقصد اللہ اور بندہ کے درمیان تعلق بنانا ہے اور وہ احکام جو بندوں کے مابین تعلقات کو منضبط کرتے ہیں۔ بعض دیگر حضرات نے عبادات، عادات اور معاملات کی سہ گانہ تقسیم کو زیادہ موزوں قرار دیا ہے۔ تاہم دورِ جدید کے فقہائے اسلام کا رجحان زیادہ تفصیلی تقسیم کا ہے۔ وہ فقہ کے موضوعات و مضامین کو جدید مغربی قانون کی اصطلاحات میں بیان کرنا موزوں سمجھتے ہیں جس کا سب سے بڑا فائدہ قانون دان حضرات اور جج صاحبان کی بسہولت تفہیم ہے۔

یہاں یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ اگرچہ یہ تقسیمیں نئی ہیں، لیکن یہ مضامین اور ان کی اصطلاحات اتنی ہی قدیم ہیں جتنا خود فقہ اسلامی قدیم ہے۔

پہلی صدی ہجری کے اواخر سے فقہی مضامین کو پیش کرنے کی جو ترتیب اختیار کی گئی تھی وہ کم و بیش آج تک چلی آرہی ہے اور بہت کم فقہی کتابیں ایسی ملیں گی جن میں اس ترتیب سے نمایاں انحراف کیا گیا ہو۔ اگر کوئی فرق کہیں نظر آتا ہے تو وہ عام طور پر جزوی قسم کا ہے، بنیادی اور جوہری قسم کا نہیں ہے۔ اس ترتیب کے لحاظ سے فقہی کتابوں کے مندرجات کو درج ذیل بڑے بڑے عنوانات کے تحت بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ عبادات:

یہ فقہ اسلامی کا اولین موضوع ہے جس سے فقہ کی ہر کتاب کا آغاز ہوتا ہے۔ اس جزو میں طہارت، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج وغیرہ کے احکام سے بحث ہوتی ہے۔

۲۔ فقہُ الْأُسْرَةِ (عائلی احکام):

یہ فقہ اسلامی کا وہ حصہ ہے جو انسان کی عائلی زندگی کو منظم و منضبط کرتا ہے۔ فقہ الاسرة کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن پاک کی آیات احکام (جن کی تعداد کا اندازہ ۲۵۰۔۔۔ ۳۰۰ کے درمیان ہے) کا کم و بیش ایک تہائی یا اس سے کچھ زائد صرف شخصی اور عائلی قوانین سے متعلق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے نظام معاشرت و قانون میں ادارہ خاندان کو بڑی بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس مرکزیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ خاندان اور نسل کا تحفظ اسلام کے پانچ بنیادی مقاصد میں سے ایک قرار دیا گیا ہے۔ ادارہ خاندان کی یہ اہمیت اس لیے ہے کہ اسلامی معاشرہ کی تشکیل اور امت کی تکوین میں سب سے بنیادی اکائی خاندان ہی ہے۔ اگر خاندان کی اکائی مضبوط اور اسلامی اساس پر قائم ہے تو وہاں سے جو افراد تیار ہوں گے وہ بنیادی دینی تربیت کے حامل ہوں گے اور ایسے خاندانوں سے جو معاشرہ بنے گا وہ اسلامی اساس سے قریب تر ہوگا۔

فقہ الاسرة یا عائلی قوانین میں نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، نفقہ اور حضانت (بچہ کی نگہداشت اور پرورش کا حق) کے ابواب سے بحث ہوتی ہے۔ یعنی ادارہ خاندان وجود میں کیسے آئے گا؟ افراد خاندان کے حقوق اور فرائض کیا کیا ہوں گے؟ اگر وجود میں آنے کے بعد خاندان میں اختلافات جنم لینے لگیں تو ان کو کیسے دور کیا جائیگا؟ مرنے والے کی جائیداد افراد خاندان میں کیسے اور کس تناسب سے تقسیم کی جائے گی اور افراد خاندان کی ضروریات کی تکمیل اور مفادات کی نگہداشت کیسے کی جائے گی۔

۳۔ معاملات:

منطقی اور واقعاتی ترتیب کے اعتبار سے دیکھا جائے تو گھریلو زندگی کے بعد انسان کی معاشرتی زندگی آتی ہے جس میں اسے لوگوں سے لین دین، خرید و فروخت اور مال و دولت سے متعلق معاملات طے کرنے پڑتے ہیں۔ یہ معاملات دو طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ تو وہ ہیں جن

میں فریقین کے قانونی حقوق و فرائض مرتب ہوتے ہیں اور کچھ وہ جن کے نتیجہ میں ایسے قانونی حقوق و فرائض مرتب نہ ہوتے ہوں جن کو عدالتوں کے ذریعہ نافذ کرایا جاسکتا ہو۔ ان میں سے پہلی قسم کا اصطلاحی نام فقہ المعاملات اور دوسری کا فقہ التعامل الاجتماعي ہے۔

فقہ المعاملات: یہ فقہ اسلامی کا سب سے وسیع اور سب سے عمیق میدان ہے۔ عام طور پر آج کل کے جدید فقہاء اسے اسلام کا دیوانی قانون (Civil Law) قرار دیتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ دیوانی قانون کے نام سے یورپ میں بالعموم اور فرانس میں بالخصوص قانون کے جس شعبہ کو یاد کیا جاسکتا ہے اس کا بڑا حصہ فقہائے اسلام کی تقسیم کی رو سے معاملات ہی کے ابواب میں زیر بحث آتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فقہ المعاملات کا دائرہ جتنا وسیع ہے اس کے لحاظ سے اسے دیوانی قانون کا مترادف قرار دینا اس کی وسعت کو محدود کر دینے کے مترادف ہے۔ فقہ المعاملات کو دیوانی قانون کا مترادف قرار دے کر اس کی وسعت کو سول لاء کی ٹیکنائیوں میں محدود کر دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

فقہ المعاملات میں وہ تمام احکام بھی شامل ہیں جن کا تعلق افراد یا گروہوں کے درمیان لین دین اور تجارتی قسم کے تعلقات سے ہے۔

۴۔ فقہ التعامل الاجتماعي:

معاشرتی سطح پر میل جول اور طرز عمل کے احکام جن کے لئے عموماً فقہ اسلامی میں الحظ والاباحۃ کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے، یعنی عام معاشرتی سطح پر کیا چیز جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ قانون کے اس شعبہ کا مقصد بنیادی طور پر اسلامی معاشرہ کے امتیازی اوصاف کا تحفظ اور اسلامی شخصیت کی بقاء ہے۔ دنیا کے ہر نظام، قانون اور تہذیب کی طرح اسلام بھی اپنے نظام، قانون اور تہذیب کی انفرادیت کا تحفظ کرتا ہے اور اس کے لیے مناسب اور ضروری تدابیر اختیار کرتا ہے۔

الحظ والاباحۃ کے احکام اسی ضرورت کی تکمیل کے لیے ہیں۔ اس ضابطہ میں کھانے

پینے کے آداب، حلال و حرام کی تفصیلات، عام معاشرتی سطح پر افراد کا میل جول، غیر مسلموں سے روابط کے انداز، شادی بیاہ کے طریقے اور حدود، لباس اور پردہ کے احکام، رہن سہن کے اصول و قواعد، برتاؤ اور اس جیسے دیگر امور سے بحث کی جاتی ہے۔

۵۔ الاحکام السلطانیہ (سیاست شرعیہ یا فقہ دستوری)

یہ فقہ اسلامی کا پانچواں بڑا میدان ہے جو اسلام کے دستوری اور انتظامی قانون سے بحث کرتا ہے۔ مسلم مفکرین اور فقہاء کے نزدیک قانون اور نظام کی پابندی انسان کی بنیاد اور سرشت میں داخل ہے۔ وہ انسان کو محض معاشرتی حیوان نہیں مانتے بلکہ ایک ایسا سیاسی حیوان قرار دیتے ہیں جو قانون اور نظم و ضبط کی شعوری پابندی کرتا ہے۔ رومی قانون دانوں نے یہ بھی کہا کہ جہاں معاشرہ ہوگا وہاں قانون بھی ہوگا، پھر جہاں قانون ہوگا وہاں قانون بنانے اور اسے چلانے والے بھی ہوں گے، پھر وہاں قانون کو نافذ کرنے والے اور اسے توڑنے پر سزا دینے والے بھی ہوں گے۔ یہ فقہ اسلامی کا وہ شعبہ ہے جو بجا طور پر اسلام کا دستوری قانون کہلاتا ہے۔

۶۔ فقہ الجنایات (اسلام کا فوجداری قانون)

جہاں قانون ہوگا وہاں قانون کو توڑنے والے بھی ہوں گے۔ قرآن مجید سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی معاشرہ ایسا نہیں گزرا جس میں جرائم کا ارتکاب کرنے والے ناپید ہو گئے ہوں۔ بہترین سے بہترین معاشروں میں بھی جرائم کا ارتکاب ہو جاتا ہے۔ اگر جرائم کے ارتکاب سے کوئی معاشرہ سو فیصد پاک ہو سکتا تو انبیاء علیہم السلام کا معاشرہ ہوتا لیکن شاید ایسا ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے خلاف ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں فسق و فجور اور صلاح و تقویٰ دونوں رجحانات رکھے ہیں اور دونوں رجحانات کی طرف کھینچنے والی قوتیں انسانوں میں ودیعت کی گئی ہیں۔ انہی دونوں قوتوں میں توازن پیدا کر کے بدی کی قوتوں کو قابو کرنا اور بھلائی کی قوتوں کو ابھارنا انسان کا فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ ایسے میں بدی کی قوت کو سرے سے مٹا دینا اللہ کی حکمت آزمائش اور دنیا کے دارالامتحان ہونے کے تصور کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

جرائم کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان کو کم سے کم سطح پر لایا جائے۔ معاشرہ میں جرم کا ارتکاب انتہائی استثنائی صورت ہو جس سے معاشرہ کا مزاج انکار کرتا ہو اور عام لوگ اس سے نفرت کرتے ہوں۔ جرم کا ارتکاب اعلانیہ نہ کیا جاسکتا ہو، ایک بار جرم ثابت ہو جانے پر قرار واقعی سزا دی جاتی ہو اور دوسرے ممکنہ مجرمین کے لیے اس کو عبرت بنا دیا جاتا ہو۔

جرائم کی سزائیں اور ان کا قانون وضع کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے جرم کا تعین کیا جائے کہ جرم کیا ہے اور یہ طے کیا جائے کہ کسی فعل کو کب، کن حالات میں اور کن شرائط کے تحت جرم قرار دیا جائے گا۔ وہ اسباب اور بنیادیں کون اور کن اصولوں کی اساس پر متعین کرے گا جن کی روشنی میں کسی فعل کو جرم قرار دیا جائے گا، پھر جو افعال جرم قرار دیے جائیں گے ان کی سزائیں کیا ہوں گی اور ان کا تعین کون اور کن اصولوں کی بنیاد پر کرے گا، پھر سزائیں کب اور کن حالات میں دی جائیں گی اور کب اور کن حالات میں ان کو معاف یا ختم یا کم کیا جاسکے گا، ان سب کی تفصیلات کے مجموعہ کا نام فقہ الجنایات ہے۔

۷۔ ادب القاضی (قانون ضابطہ):

فقہ اسلامی کا ساواں بڑا میدان ادب القاضی ہے جس کو بعض جدید عرب مصنفین فقہ المرافعات کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں۔ یہ اسلامی قانون کا وہ شعبہ ہے جس کو آج کل کی اصطلاح میں قانون ضابطہ (Procedural Law) کہا جاسکتا ہے۔ اس عنوان کے تحت فقہائے اسلام حسب ذیل موضوعات سے بحث کرتے ہیں:

۱۔ نظام قضاء و عدلیہ جو اسلام کے نظام عدل و احسان کے قیام کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔ قضاء کے زیر عنوان فقہائے کرام منصب قضاء کی اہمیت، کارِ قضاء کی فضیلت، قاضی کا تقرر، قاضی کی شرائط، منصب قضاء کی طلب، قاضی کے فرائض، قاضی کے تقرر اور عزل یعنی منصب سے علیحدگی، آداب عدالت، عہدہ داران عدالت، قاضی کی تنخواہ اور مراعات جیسے اہم موضوعات کا ذکر کرتے ہیں۔

۲۔ دعویٰ اور دعویٰ کے فریقین، وہ امور جن کا فیصلہ کرانے کے لیے عدالت میں جانا ضروری ہے اور وہ امور جن کا فیصلہ کرانے کے لیے عدالت میں جانا اور دعویٰ دائر کرانا ضروری نہیں، دعویٰ کے اسباب، ارکان اور شرائط، دعویٰ کے مندرجات اور تعارض و تناقض وغیرہ۔

۳۔ سماعت اور فیصلہ کا طریق کار، دائرہ اختیار، سمن اور طلبی، آدابِ کمرہ عدالت، جواب دعویٰ، حوالات اور جس احتیاطی، فریق کی غیر حاضری میں فیصلہ، فیصلہ سے رجوع، فیصلہ پر نظر ثانی اور فیصلہ کے اثرات وغیرہ۔

۴۔ ثبوت اور گواہی، شہادت، اوصافِ گواہان، گواہی کی شرائط، تزکیہ شہود، گواہوں کا اختلاف اور تضاد بیانی، قرینہ قاطعہ، ماہرین فن کی آراء، سرکاری اور عدالتی دستاویزات بطور ثبوت، اقرار، قسم اور نکل یعنی قسم سے انکار وغیرہ۔

۵۔ نیم عدالتی ادارے، حسبہ اور محتسب، ولایتِ مظالم، ولایتِ جرائم، نظام افتاء، حکیم اور ثالثی، وکالت اور قانونی مشورہ وغیرہ۔

۸۔ سیر یا الفقہ الدوولی:

اسلام کا بین الاقوامی قانون یا قانون بین الممالک جس کے لیے سیر کی اصطلاح دوسری صدی ہجری ہی سے رائج ہو گئی تھی۔ یہ اسلامی قانون کا وہ شعبہ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں، اسلامی ریاست اور دوسری ریاستوں اور اسلامی حکومت اور اس کے باغیوں کے مابین تعلقات کو منظم اور منضبط کرتا ہے۔ یہ قانون کا وہ شعبہ ہے جس میں اولیت کا شرف فقہائے اسلام کو حاصل ہے۔ مغرب میں بین الاقوامی قانون کے جد امجد ہیوگو گروٹشیمس (Hugo Grotius) سے تقریباً نو سو سال قبل، دوسری صدی ہجری کے فقہائے اسلام نے قانون بین الاقوام پر الگ اور مستقل بالذات کتابیں لکھنا شروع کر دی تھیں، جن میں سے ایک درجن کے لگ بھگ مکمل یا نامکمل شکل میں آج ہمارے پاس موجود ہیں اور اس عنوان پر سب سے پہلی کتاب امام اعظمؒ کے شاگرد امام محمدؒ [م: ۱۸۹ھ] نے "الصغیر" کے نام سے لکھی۔



دائرة الفقہ

فقہ کی حدود کہاں تک ہیں؟ اس لئے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا کہ اسلام میں مسائل کتنی قسم کے ہیں، کیا سب کے سب منصوص ہیں یا مسائل غیر منصوصہ بھی ہیں؟ یہ بات صحیح اور مسلمہ ہے کہ مسائل دو قسم کے ہیں ایک منصوص اور دوسرے غیر منصوص۔ منصوص وہ ہیں جس کی صراحت قرآن و حدیث میں موجود ہو اور غیر منصوص علیہ وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں صریح نص موجود نہ ہو، ایسے مسائل میں فقہ اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اگر مسائل منصوصہ میں بھی کہیں باہمی تعارض ہو، تو اس کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ دفع تعارض اور فیصلہ کرنے کے چار طریقے ہیں:

[۱] جمع و تطبیق [۲] نسخ [۲] ترجیح [۳] توقف یعنی کم درجے کی دلیل کی طرف رجوع کرنا۔ اگرچہ ان چاروں کے طریقہ عمل میں اختلاف ہے۔

ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”تحریر“ میں لکھتے ہیں کہ عند الشواہغ ان کی ترتیب یوں ہے کہ اولاً جمع و تطبیق پر عمل کیا جائے گا تاکہ دونوں نصوص پر عمل ہو جائے، جب دونوں میں جمع تطبیق ممکن ہو۔ اور اگر جمع و تطبیق ممکن نہ ہو تو نسخ پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کونسی آیت یا حدیث زمانے کے اعتبار سے مقدم اور کونسی موخر ہے۔ تو مقدم کو منسوخ قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا اور موخر کو ناخ قرار دے کر اس پر عمل کیا جائے گا۔

فائدہ: نسخ احکام میں جاری ہوتا ہے نہ کہ اخبار محض میں، کیونکہ اخبار میں نسخ کی صورت میں کذب یا جہل لازم آئے گا اور شارع کی طرف کذب یا جہل کی نسبت درست نہیں۔

اور اگر نسخ پر بھی عمل کرنا ممکن نہ ہو یعنی مقدم اور موخر کا پتہ نہ چل سکے تو پھر ترجیح پر عمل کیا جائے گا یعنی ایک نص کو راجح قرار دے کر اسی پر عمل کیا جائے گا اور دوسری نص کو مرجوح قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وجوہ ترجیح علماء نے دس سے زائد بیان کی ہیں اور بعض

علماء نے بیس سے بھی زائد بتلائی ہیں جن کی تفصیل اصول حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔ اگر ترجیح پر بھی عمل ممکن نہ ہو تو پھر چوتھا طریقہ توقف کا ہے یعنی ان دونوں نصوص میں سے کسی پر بھی عمل نہیں ہوگا اور دیگر اولہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یہ شافعی طریقہ ہے۔ جبکہ عند الاحتماف طریقہ اور ترتیب یہ ہے کہ پہلے نسخ پر عمل کیا جائے گا یعنی نسخ کا پتہ کرنا ہوگا۔ اگر نسخ کا علم نہ ہو سکے اور نسخ پر عمل ممکن نہ ہو تو پھر ترجیح پر عمل کیا جائے گا اور اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو تیسرے نمبر پہ جمع و تطبیق کا طریقہ ہے یعنی ایسی توجیہ تلاش کی جائیگی کہ دونوں نصوص کے درمیان جمع کو اپنایا جاسکے۔ اور اگر ان تینوں طریقوں [نسخ، ترجیح اور جمع] پر عمل ممکن نہ ہو تو چوتھا طریقہ توقف کا ہے۔ توقف کا معنی یہ ہے کہ دونوں ترک کر کے ان سے نچلے درجے کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے۔ [کمانی نور الانوار]

مثال کے طور پر دو آیات میں تعارض کی صورت میں پہلے تین طریقوں میں سے کسی بھی طریقے پر عمل ممکن نہ ہو تو پھر حدیث کی طرف جائیں گے اور اگر احادیث میں تعارض آجائے تو مذکورہ چار طریقوں میں سے پہلے تین طریقوں سے فیصلہ کیا جائے گا، اگر ان تین طریقوں میں سے کسی کے ذریعے بھی فیصلہ نہ ہو سکے تو اس سے کم درجے کی دلیل یعنی قول صحابی رضی اللہ عنہ یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ قول صحابی رضی اللہ عنہ اور قیاس میں جمہور احتناف کے نزدیک قول صحابی رضی اللہ عنہ کو ترجیح ہے۔ اور حدیث مرفوع اور قیاس میں تعارض کی صورت میں جمہور ائمہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک حدیث مرفوع کو ترجیح دی جائے گی۔ یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ رضی اللہ عنہم کا۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: إِذَا جَاءَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ قَبْلَنَا عَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ - "جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث آجائے تو وہ ہمیں بہ سرو چشم قبول ہے۔"

امام زفر ابن الہذیل رضی اللہ عنہ تلمیذ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

لَا نَأْخُذُ بِالرَّأْيِ مَا دَامَ الْأَثَرُ وَإِذَا جَاءَ الْأَثَرُ قَرَأْنَا الرَّأْيَ - [جواہر المنیہ: ۱۲/۵۳۴]

”جب تک اثر موجود ہو ہم رائے پر نہیں چلتے اور جب اثر آجائے تو اگر ہم نے رائے قائم کی بھی ہو تو ہم اسے چھوڑ دیتے ہیں۔“

ملا علی قاری حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إِنَّ مَذَهَبَهُمُ الْقَوِيُّ تَقْدِيمُ الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ عَلَى الْقِيَاسِ الْمَجْرَدِ
الَّذِي يَحْتَمِلُ التَّنْذِيْفَ نَعْمَ مِنْ رَأْيٍ ثَابِتِهِمُ الَّذِي هُوَ مُعْظَمُ مَنَاقِبِهِمْ أَنَّهُمْ
مَا تَشَبَّهُوا بِالظَّوَاهِرِ بَلْ دَقَّقُوا النَّظْرَ فِيهَا بِالنَّبْحِ عَنِ السَّرَائِرِ

[مرقات شرح مشکوٰۃ: ۳/۱۱]

”فقہائے احناف کا قوی مذہب یہ ہے کہ حدیث ضعیف بھی ہو تو اسے اُس قیاس پر جو بے بنیاد اور بے دلیل ہو، مقدم کیا جائے، ہاں ان کی روشن رائے یہ رہی ہے جو ان کی بڑی منقبت ہے کہ وہ ظاہر حدیث سے تمسک نہیں کرتے بلکہ اس کے اندر لپٹے معنی پر بھی غور کرتے ہیں اور دقتِ نظر سے کام لیتے ہیں۔“

نواب صدیق حسن خان رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وَدَّ كَرِإْنُ حَزْمٍ رحمۃ اللہ علیہ الْإِجْمَاعَ عَلَى أَنَّ مَذَهَبَ أَبِي حَنِيفَةَ رحمۃ اللہ علیہ أَنَّ
ضَعِيفَ الْحَدِيثِ أَوْلَىٰ عِنْدَهُ مِنَ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ - [دلیل الطالب: ۸۷]

”ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر اجماع ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ضعیف حدیث بھی رائے اور قیاس پر مقدم ہے۔“

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

فَتَقْدِيمُ الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ وَأَثَارِ الصَّحَابَةِ عَلَى الْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ قَوْلُهُ
وَقَوْلُ أَحْمَدَ وَقَدْ قَدَّمَ الْحَدِيثَ الضَّعِيفَ عَلَى الْقِيَاسِ - [اعلام المؤمنین: ۳/۱۱]

”حدیث ضعیف بھی ہو تو اسے اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کو رائے اور قیاس پر مقدم کیا جائے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ دونوں کا مذہب ہے۔“

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وَمَنْ كَانَ بِأَبِي حَنِيفَةَ أَوْ غَيْرِهِ مِنْ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ أَنَّهُمْ يَتَعَدُّونَ
مُخَالَفَةَ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ لِلْقِيَاسِ أَوْ غَيْرِهِ فَقَدْ أَخْطَأَ عَلَيْهِمْ - وَتَكَلَّمَ مَا بَيَّنَّ
أَوْ يَهْوَى - فَهَذَا أَبُو حَنِيفَةَ يَعْمَلُ بِحَدِيثِ التَّوَضُّعِ بِالنَّبِيِّ فِي السَّفَرِ مُخَالَفَةً
لِلْقِيَاسِ وَبِحَدِيثِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ مَعَ مُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ لِإِعْتِقَادِ صِحَّتِهَا
وَإِنْ كَانَ آيَةُ الْحَدِيثِ لَمْ يَصْحَحْهُمَا [مجموعۃ الفتاویٰ: ۱۶۸/۲۰]

جو شخص امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یا دیگر ائمہ مسلمین رحمۃ اللہ علیہم کے بارے میں یہ گمان کرے کہ بوجہ قیاس وغیرہ انہوں نے قصداً صحیح احادیث کی مخالفت کی ہے۔ تو اس نے انہیں خطاکار کہا۔ یہ اس کا محض گمان ہے یا اتباع ہوئی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا حال تو یہ ہے کہ جو احادیث قیاس کے مخالف ہیں اگرچہ محدثین ان کی تصحیح نہیں کرتے لیکن پھر بھی امام صاحب انہیں صحیح قرار دے کر ان پر عمل ہے مثلاً سفر میں نبیذ تمر سے وضو کرنا، نماز میں تہمتے سے وضو ٹوٹنا وغیرہ۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ان احادیث کے مقتضی پر بھی عمل پیرا ہیں۔ [مجموعۃ

الفتاویٰ: ۱۶۸/۲۰]

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دین میں حدیث کے مقابلے میں صرف رائے سے کام لینا ہرگز امام ابو حنیفہ کا طریقہ نہ تھا بلکہ یہ ان پر افتراء ہے۔ ان کا نظریہ حدیث اور مسلک یہ تھا کہ قیاس اور رائے کو کسی صورت میں حدیث پر مقدم نہیں کیا جاسکتا گو وہ حدیث ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ اور آپ نے پہلے محدثین کے اقوال بھی پڑھ لئے کہ وہ بھی کس طرح فقہاء کرام کے ساتھ مل کر چلے ہیں بلکہ ان کے سایہ میں چلے ہیں۔

الغرض دفع تعارض کے ان چار طریقوں (جمع، تطبیق، نسخ، ترجیح اور توقف) میں سے جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے تو یہ بھی فقہ کی ایک قسم ہوگی۔



فقہ اسلامی کی خصوصیات

فقہ اسلامی اور اس کے قوانین تمام مذاہب کے قوانین سے زیادہ چلے ہیں اور ان سے آسانی لوگوں کے مسائل حل ہوتے ہیں۔ اس کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی وجہ اور خصوصیت:

فقہ اسلامی کی عمارت ان چار اصولوں پر قائم ہے کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع امت اور قیاس۔

کتاب اللہ کے بارے میں حق تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَأَنذَرْتُكَ نَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔ [شعر آء: ۱۹۲]

اس کے کلام اللہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس فقہ کی بنیاد خالق کائنات کے کلام پر ہو اور جس کے اصول کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ سے مستنبط ہوں وہ قوانین اور وہ اصول کبھی ناکام نہیں ہو سکتے اور جہاں تک نبی اکرم ﷺ کا تعلق ہے ان کے بارے میں خالق کائنات کا یہ فرمان ہے:

”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ۔“ [النجم: ۴]

ان دو اصولوں کے علاوہ فقہ اسلامی میں دو اصول اور بھی ہیں ایک کا نام اجماع امت اور دوسرے کا نام قیاس ہے۔ اجماع امت اور قیاس کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی زندگی میں اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد واقعات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ اجماع امت اور قیاس کے حجت ہونے کے لئے واضح دلیل ہیں مثلاً حدیث پاک ہے:

”وَعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عُرِضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي

کِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ
أَجْتَهْدُ بِرَأْيِي وَلَا أُلْوِقَ قَالَ فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى صَدْرِهِ وَقَالَ أَحْمَدُ لِلَّهِ
الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ۔” [رواه ابوداؤد]

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب یمن کی طرف روانہ فرما رہے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر تمہارے پاس کوئی مسئلہ آیا تو تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے۔ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ کتاب اللہ سے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے تو اُس نے کہا سنت رسول سے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ اگر وہ مسئلہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ ہو تو پھر کس چیز سے فیصلہ کرو گے۔ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو سینے پر مار کر فرمایا اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی۔

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اعلام الموقعین میں ذکر کیا ہے:

” کہ یہود بن مہران رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلافت ملی تو میں نے ان کی عادت دیکھی ہے کہ اگر ان کو کوئی مسئلہ کتاب اللہ میں نہ ملتا اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ ملتا تو وہ اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جمع فرماتے اور جس بات پر صحابہ کرام کا اجماع ہوتا اس کو نافذ فرماتے۔”

یہ روایات اجماع امت اور قیاس کے حجت ہونے کی واضح دلیل ہیں۔ فقہ اسلامی کی بنیاد ان چار اصولوں پر قائم ہے جبکہ دنیا کے دیگر مذاہب بے اصل اور بے بنیاد ہیں یعنی ان کے اصول نہیں ہیں۔

دوسری خصوصیت:

اسلام ایک ہمہ گیر اور جامع دستور ہے، جس سے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ باہر نہیں۔

شخصی اور عائلی مسائل، معاشیات، سیاسیات، تعزیری اور فوج داری، جنگی اور دفاعی احکام، خارجہ اور داخلہ پالیسی، بین الاقوامی روابط و سلامتی کے قوانین، ریاستی نظام اور ریاست و فرد کے باہمی روابط، اخلاقی ہدایات، عصری مصالح اور عرف و رواج کی رعایت اور ان ضرورتوں کا حل... قانون کے یہ سارے شعبے، ان شعبوں کی تفصیلات اور اس سلسلے میں بنیادی اصول و قواعد اسلام نے اس خوبی سے پیش کر دیئے ہیں اور ان کو باہم اتنا مربوط اور متوازن رکھا ہے کہ ان پر ادنیٰ نگاہ رکھنے والا بھی یہ ماننے کو تیار نہ ہوگا کہ اسلام محض خلوت اور نجی زندگی کا دین ہے، جلوت اور اجتماعی مسائل سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

تیسری خصوصیت:

اس کی افادیت کسی خاص زمانہ اور عہد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کی انسانی مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت اور افادیت ابدی اور لافانی ہے۔ وقت کے بدلتے ہوئے حالات اور سماج کی تغیر پذیر روش اس کے مضبوط قانونی حصار کو کوئی زک نہیں پہنچا سکتی۔ اس نے جس طرح آج سے پندرہ سو سال پہلے تشنہ لب اور پیاسی انسانیت کو امن و سکون کا ساحل دیا تھا اور مرد خوروں اور خون آشاموں کو انسانیت کا پاسبان اور نگہبان بنا کر کھڑا کیا تھا، آج بھی کر سکتا ہے۔

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامَ - [آل عمران: ۱۹]

یہ اسلام کا دعویٰ ہے اور ایک طویل تاریخ ہے جو اس کی مکمل تصدیق کرتی ہے۔ کم از کم مسلسل گیارہ بارہ سو برس تک اس قانون نے دنیا کے ایک عظیم ترین خطہ پر حکومت کی ہے، بے شمار تمدنی اور علمی انقلابات اور سیاسی اور فکری تبدیلیاں دیکھی ہیں، متمدن سے متمدن اور وحشی سے وحشی قوموں کو اپنے دامن میں پناہ دی ہے۔ علم و تحقیق اور صنعت و ایجاد کی مزاحمت کیا معنی، اس کی امامت کی ہے، اور تہذیب کو پروان چڑھایا ہے۔ دنیا کا کوئی قانون اس قدر طویل عرصہ تک نافذ نہیں رہا اور میدان عمل میں موجود نہیں رہا۔

جو تھی خصوصیت:

اسلامی فقہ اور قوانین میں لچک ہے۔ جو چیزیں لازم ہوتی ہیں وہ لازم رہتی ہیں اور جو چیزیں لازم نہیں ہوتی ان کو فقہ اسلامی لازم نہیں کرتی۔ مثلاً قرآن پاک میں اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے کہ: “إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَائِنِ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُتِبُوا” [بقرہ: ۲۸۲] اب یہ حکم نعمت کے درجے میں ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص لکھنا چاہے تو اس میں اس کا فائدہ ہے ورنہ ضروری نہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ اس میں لچک ہے۔

پانچویں خصوصیت:

فقہ اسلامی اور اس کے قوانین ناقابل تفسیح ہیں۔ کوئی آدمی یہ نہیں کہہ سکتا کہ حالات کے تقاضوں سے فلاں حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ اسلامی قوانین کے اصولوں کو مد نظر رکھ کر مسائل کا حل یقینی ہوتا ہے۔

چھٹی خصوصیت:

فقہ اسلامی میں انسان کو احترام اور قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے بقیہ تمام قوانین اور مذاہب میں انسان کو اتنی عزت نہیں دی جاتی۔ اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا۔ [المائدہ: ۳۲]

ساتویں خصوصیت:

فقہ اسلامی میں مساوات ہے۔ جو حکم امیر کے لئے ہوتا ہے وہی حکم غریب کے لئے بھی ہوتا ہے، جو حکم اعلیٰ طبقے کے لئے ہوتا ہے وہی حکم ادنیٰ طبقے کے لئے بھی ہوتا ہے۔ یہاں یہ امتیاز نہیں کہ صاحب حیثیت کے لئے ایک حکم ہو اور غریب کے لئے دوسرا حکم ہو۔ فقہ اسلامی کی نظر میں امیر و غریب ایک حیثیت کے مالک ہیں، احکامات کے حوالے سے جو قوانین غریب سستی کے رہنے والے افراد کے لئے ہیں وہی قوانین سوسائٹیوں میں رہائش پذیر افراد کے لئے

بھی ہیں۔ یہ خصوصیت صرف فقہ اسلامی کو حاصل ہے، اس کے علاوہ جتنے بھی قوانین ہیں وہ صاحب حیثیت طبقات اور افراد کے لئے نرم گوشہ رکھتے ہیں۔ ان خصوصیات کی وجہ سے فقہ اسلامی اور اسلامی قوانین کو دنیا میں تمام قوانین پر فوقیت حاصل ہے۔

ان خصوصیات کو مد نظر رکھ کر ہر ذی عقل فرد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ فقہ اسلامی انسانی مسائل کا وہ حل پیش کرتی ہے جو دنیا کا کوئی قانون پیش نہیں کر سکتا۔

تغیر پذیر اسباب و وسائل ہیں، نہ کہ انسانی فطرت

اس دور میں اہل مغرب کا خیال ہے کہ اب اسلام فرسودہ (Out of Date) ہو چکا ہے اور وہ نئی زندگی کا ساتھ نہیں دے سکتا، اگر اس کو باقی رکھنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی طرح اپنا دائرہ اختیار محدود کر لے اور زندگی کے انفرادی اور عباداتی رسوم سے آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔

اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اب حالات بدل چکے ہیں، صنعتی انقلاب اور یورپ سے اٹھنے والی علم و تحقیق کی نئی لہر نے زندگی کی قدریں یکسر تبدیل کر دی ہیں، اسلام اس وقت آیا جب انسانی تہذیب ناپختہ اور بچپن کی حالت میں تھی، اب تمدن اپنے شباب پر اور دنیا علم و سائنس کے لحاظ سے اوج کمال پر ہے۔

اس بات کو عموماً بڑی قوت اور ناقابل تردید دلیل کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ محض ایک مغالطہ اور سطحی قسم کا استدلال ہے۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جو چیز بدلتی رہی اور بدل رہی ہے وہ کیا ہے؟ کیا انسان کی فطرت بدل گئی ہے؟ اس کے تقاضے تبدیل ہو گئے ہیں؟ یا محض اسباب و وسائل میں تغیر رونما ہوا ہے؟ اور ذرائع زندگی میں فراوانی آئی ہے؟ اس نکتہ پر جب کوئی شخص غور کرے گا تو اس حقیقت کا اعتراف کئے بغیر نہ رہے گا کہ شروع سے آج تک دنیا میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں ان کا تعلق محض اسباب و وسائل کی دنیا سے ہے۔

مثال کے طور پر اپنے حقوق، جان و مال اور عزت و آبرو کے تحفظ کی کوشش انسان کا ایک فطری جذبہ ہے۔ یہی چیز ہے جو دشمن کے خلاف دفاع کا محرک بنتی ہے، ایک زمانہ میں لوگ اس کے لئے لکڑیوں اور پتھروں کا استعمال کرتے تھے، پھر جب شعور بالغ ہوا اور انسان لوہے کو پگھلا کر مختلف صورتوں میں ڈھالنے پر قادر ہوا، تو اس مقصد کے لئے ”تیر و شمشیر“ سے کام لیا جانے لگا۔

اسی طرح انسان کا جذبہ مدافعت اور انتقام عقل کی رہنمائی میں مختلف مرحلے طے کرتے ہوئے ان ہلاکت خیز ایجادات تک پہنچ گیا جن کی زد میں آج پوری کائنات اور ساری انسانیت ہے۔ یہاں ہتھیاروں اور اس کی نوعیت میں یقیناً غیر معمولی تبدیلی عمل میں آئی ہے مگر ظاہر ہے کہ اس کے پس پردہ جو انسانی فطرت کارفرما ہے، وہ آج بھی وہی ہے جو کل تھی، اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

یہ محض ایک مثال ہے ورنہ جس چیز کے بارے میں آپ چاہیں اس انداز میں تجزیہ کر جائیں، آپ محسوس کریں گے کہ تغیر پذیر اسباب ہیں، انسان کی فطرت اپنی جگہ قائم ہے اور اس کو زمانہ کی کسنگی اور وقت کا تیزروسفر متاثر نہیں پایا..... اب یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ اسلام اور شریعت اسلامی کا اصل موضوع اسباب و وسائل نہیں بلکہ انسان اور اس کی فطرت ہے۔ تلوار اور نیوکلیر ہتھیار اس کا اصل موضوع بحث نہیں بلکہ وہ انسان کے جذبہ مدافعت اور انتقام کی ایک معتدل رہنمائی کرتا ہے اور مواقع کے اعتبار سے اس کے اقدام کے مناسب اور نامناسب ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت بھی ہے جب آدمی جنگ کے لئے تلوار استعمال کرتا ہو، اور اس وقت بھی جب جدید ترین اسلحہ کو کام میں لائے، بلکہ وسائل جس قدر بڑھتے جائیں گے، اسی نسبت سے انسان اپنے امن و سلامتی کے لئے اس کی ہدایات اور رہنمائی کا زیادہ ضرورت مند ہوتا جائے گا۔



تدوین فقہ

تدوین سے مراد یہ ہے کہ پہلے اصولِ فقہ طے ہوں پھر ان کے تحت انسانی زندگی کے مختلف دائروں میں پیش آنے والی ضرورت پر آسمانی تعلیمات ایک ترتیب سے مرتب ہو جائیں اور جن امور میں یہ الہی ہدایت صریح طور پر نہیں ملتی، شریعت میں ان کے نظائر ڈھونڈ کر ان میں ان کا فقہی حکم تلاش کیا جائے۔

کاروبار لین دین اور حدود و تعزیرات کے مختلف پہلوؤں میں روحِ قرآن اور فقہ سنت کیا چاہتی ہے ان کی ضرورت سامنے آئے یا نہ ان کے احکامات ضرور دریافت کر لیے جائیں اسلام کو ایک ضابطہ حیات ماننے ہوئے اس کے جملہ احکام وہ کتاب و سنت میں منصوص ہوں یا نہ انہیں محسوس پیرایہ میں لا کر سامنے رکھ دیا جائے۔ اسلام کے اس بابِ علم میں ابھی مزید علم کی ضرورت تھی۔ اس طرح کی موٹھگانیوں سے ذہن انسانی کھلتا ہے اور قوتِ اجتہاد ابھرتی ہے۔

فقہ کا آغاز تو عہدِ صحابہ ک سے ہو چکا تھا آنحضرت ﷺ نے مسائل غیر منصوصہ میں خود صحابہ ک کو اجتہاد کی راہ سمجھائی تھی اور صحابہ کرام ک رضی اللہ عنہم آنحضرت ﷺ کے بعد حوادثِ احکام [نئے پیش آنے والے مسائل] میں اسی راہ سے چلے ہیں اور اسی سے امت کی اپنے قانونی تقاضوں اور ضرورتوں میں عملی پیش رفت رہی ہے۔

صحابہ کرام ک میں خلفائے راشدین بڑے بڑے فقہاء یہ ہیں:

[۱] سیدنا عبد اللہ بن مسعودؓ [۲] سیدنا معاذ بن جبلؓ

[۳] سیدنا زید بن ثابتؓ [۴] سیدنا ابو موسیٰ الاشعریؓ

[۵] سیدنا ابی بن کعبؓ [۶] سیدنا عبد اللہ بن عمرؓ

[۷] سیدنا جابر بن عبد اللہؓ [۸] سیدنا ابوالدرداءؓ

[۹] سیدنا عبد اللہ بن عباسؓ [۱۰] سیدنا امیر معاویہؓ

[۱۱] ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمُ وَرَضُوا عَنْهُ.

یہ حضرات کتاب و سنت کے پڑھنے پڑھانے میں تفقہ و استنباط اور استحسان سے کام لیتے تھے۔ اسلامی عدالتیں قائم تھیں ان میں قاضی کتاب و سنت کی روشنی میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے فیصلوں کی روشنی میں اور فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم کی پیروی میں چلتے تھے۔

اسلام دنیا میں پہلی مرتبہ ایک قانون کی صورت میں سامنے آیا تھا اور دنیا کے لئے ایک نیا تجربہ تھا۔ اسلام میں علم کے ماخذ باتفاق صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن و سنت، اجماع اور قیاس قرار پائے۔

”جمہور از صحابہ و تابعین و فقہاء و متکلمین ہاں رفتہ کہ قیاس اصلے از اصول شریعت است۔“ [افادۃ الشیوخ: ۱۲۲ نواب صدیق حسن خان] (قیاس کے مستقل بحث میں لکھنا)

اس دور میں اصل قوت، علم کی تھی اور اسلام کا نفاذ دنیا میں علم کا ایک فطری پھیلاؤ تھا۔ سپاہ صحابہ رضی اللہ عنہم سیدنا ابو عبیدہ ہوں یا سیدنا سعد بن ابی وقاص..... سیف اللہ خالد بن ولید ہوں یا فاتح مصر عمرو بن عاص علم میں سب فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم کے ماتحت چلتے تھے۔ اسلام کی حکومت ایک طور سے علم کی حکومت تھی جس میں ہر طرف حقائق کے چشمے پھوٹتے تھے۔

صحابہ کرام ک میں حاملین فقہ [کم و بیش روایات کے حافظ] تو سب تھے لیکن ان رضی اللہ عنہم میں جو حضرات فتوے دیتے تھے ان کی تعداد حافظ ابن القیم رحمہ اللہ [م: ۷۵۱ء] نے ایک سو تیس [۱۳۰] سے کچھ اوپر بتلائی ہے۔

صحابہ ک کے بعد بڑے بڑے فقہاء اور ماہرین قانون دنیا میں ظاہر ہوئے اور قانونی سطح پر انہوں نے اسلام کی تفریعات پر بہت عرق ریزی کی۔ یہ قرآن و سنت کی جامعیت اور ان کے صائب اجتہادات تھے، جنہوں نے پورے کرہ ارض کو اسلام کے نور سے معمور کیا اور دنیا

- پہلی دفعہ ایک کامل اور مکمل الہی نظام حیات سے آشنا ہوئی۔ اس دور کے بڑے بڑے فقہاء میں سے ہم صرف چالیس تابعین کا یہاں تذکرہ کرتے ہیں۔
- [۱] علقمہ بن قیس نخعی رضی اللہ عنہ [۶۳ھ] کوفہ میں
 - [۲] مسروق بن اجدع رضی اللہ عنہ [۶۳ھ] کوفہ میں
 - [۳] شریح بن حارث کنزی رضی اللہ عنہ [۷۸ھ] کوفہ میں
 - [۴] عبدالرحمن بن غنم رضی اللہ عنہ [۷۸ھ] شام میں
 - [۵] ابو ادریس خولانی رضی اللہ عنہ [۸۰ھ] شام میں
 - [۶] قبیسہ بن ذویب رضی اللہ عنہ [۸۶ھ] شام میں
 - [۷] ابو العالیہ رفیع بن امرن رضی اللہ عنہ [۹۰ھ] بصرہ میں
 - [۸] ابو الشعثاء جابر بن زید رضی اللہ عنہ [۹۳ھ] بصرہ میں
 - [۹] امام زین العابدین رضی اللہ عنہ [۹۴ھ] مدینہ میں
 - [۱۰] سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہ [۹۴ھ] مدینہ میں
 - [۱۱] ابو سلمہ رضی اللہ عنہ [۹۴ھ]
 - [۱۲] عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ [۹۴ھ] مدینہ میں
 - [۱۳] ابو بکر بن عبدالرحمن رضی اللہ عنہ [۹۴ھ] مدینہ میں
 - [۱۴] ابو بکر بن عبدالرحمن حارث مخزومی رضی اللہ عنہ [۹۴ھ] مدینہ میں
 - [۱۵] اسود بن زید نخعی رضی اللہ عنہ [۹۵ھ] کوفہ میں
 - [۱۶] امام ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ [۹۶ھ] کوفہ میں
 - [۱۷] حسن المثنیٰ رضی اللہ عنہ [۹۷ھ] مدینہ میں
 - [۱۸] سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ [۹۸ھ] کوفہ میں
 - [۱۹] خارجہ بن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ [۹۹ھ] مدینہ میں

- [۲۰] حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ [۱۰۱ھ] شام میں
- [۲۱] امام مکحول رضی اللہ عنہ [۱۰۱ھ] شام میں
- [۲۲] مجاہد بن جبیر رضی اللہ عنہ [۱۰۳ھ] مکہ میں
- [۲۳] امام شعبی یعنی عامر بن شریحیل الشیبی رضی اللہ عنہ [۱۰۶ھ] کوفہ میں
- [۲۴] طاؤس بن کیسان رضی اللہ عنہ [۱۰۶ھ] یمن میں
- [۲۵] ضحاک بن مزاحم رضی اللہ عنہ [۱۰۶ھ] خراسان میں
- [۲۶] سالم بن عبداللہ رضی اللہ عنہ [۱۰۶ھ] مدینہ میں
- [۲۷] قاسم بن محمد رضی اللہ عنہ [۱۰۶ھ] مدینہ میں
- [۲۸] سلیمان بن یسار رضی اللہ عنہ [۱۰۷ھ] مدینہ میں
- [۲۹] حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ [۱۰۵ھ] مکہ میں
- [۳۰] امام حسن بصری رضی اللہ عنہ [۱۱۰ھ] بصرہ میں
- [۳۱] محمد بن سیرین رضی اللہ عنہ [۱۱۰ھ] بصرہ میں
- [۳۲] حسن بن ابی الحسن الیسار رضی اللہ عنہ [۱۱۰ھ] بصرہ میں
- [۳۳] عطاء بن ابی رباح رضی اللہ عنہ [۱۱۵ھ] مکہ میں
- [۳۴] رجاہ بن حیوہ الکندی رضی اللہ عنہ [۱۱۲ھ] شام میں
- [۳۵] وہب بن منبہ رضی اللہ عنہ [۱۱۴ھ] یمن میں
- [۳۶] امام محمد باقر رضی اللہ عنہ [۱۱۴ھ] مدینہ میں
- [۳۷] میمون بن مهران رضی اللہ عنہ [۱۱۶ھ] الجزیرہ میں
- [۳۸] حماد بن ابی سلیمان رضی اللہ عنہ [۱۲۰ھ] کوفہ میں
- [۳۹] یزید بن ابی حبیب رضی اللہ عنہ [۱۲۸ھ] مصر میں
- [۴۰] یحییٰ بن ابی کثیر رضی اللہ عنہ [۱۲۹ھ] یمن میں رحمہم اللہ تعالیٰ و نفعنا بعلومہم اجمعین

ان کے علاوہ کوفہ میں عبیدہ بن عمرو سلمانی المرادی رضی اللہ عنہ [۹۲ھ] مدینہ کے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود رضی اللہ عنہ [۹۸ھ] اور امام نافع رضی اللہ عنہ [۱۱۷ھ] امام حرم کعبہ عمرو بن دینار رضی اللہ عنہ [۱۲۶ھ] اور مکہ کے ابو الزبیر مسلم بن مسلم رضی اللہ عنہ [۱۲۷ھ]، عبد اللہ بن ذکوان ابو الزناد رضی اللہ عنہ [۱۳۱ھ] مدینہ میں اور ربیعہ بن ابی عبد الرحمن رضی اللہ عنہ [۱۳۶ھ] مدینہ کے مشہور مفتیوں میں سے تھے۔

اسلام کی علمی تاریخ کے دوسرے دور کے یہ وہ جہاں علم ہیں جن سے بقعہ قلمرو اسلامی معمور ہوا۔ ان میں غور سے دیکھا جائے تو زیادہ حضرات موالی [آزاد کردہ غلاموں] میں سے ملیں گے۔ تاریخ اسلام کا یہ علمی دور ہے جس میں عربوں سے بڑھ کر موالی حضرات حوزہ اسلام کا علمی پہرہ دے رہے ہیں۔

مدینہ کے سلیمان بن یسار [۱۰۷ھ] ام المومنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے آزاد کردہ غلام تھے۔ حسن بن الحسن الیسار رضی اللہ عنہ [۱۱۰ھ] حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ حضرت امام محمد بن سیرین رضی اللہ عنہ [۱۱۰ھ] حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ عکرمہ رضی اللہ عنہ [۱۰۷ھ] حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے آزاد کردہ غلام تھے۔ ابو الزبیر مسلم بن مسلم رضی اللہ عنہ [۱۲۷ھ] حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ امام مکحول رضی اللہ عنہ [۱۰۱ھ] بنو ہذیل کے آزاد کردہ غلام تھے۔ یزید بن ابی الحیب رضی اللہ عنہ [۱۲۸ھ] بنو ازد کے آزاد کردہ غلام تھے۔ عطاء بن ابی رباح رضی اللہ عنہ [۱۱۲ھ] قریش کے آزاد کردہ غلام تھے۔

اس دور کے مختلف مراکز علم میں صرف کوفہ کی مسند علمی تھی، جہاں ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ خالص عرب مرکز علم اور درس و افتاء کا مرجع تھے۔ پورے قلمرو اسلامی میں آپ سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علمی جانشین تسلیم کیے گئے ہیں۔

ہم نے یہاں اسلام کے اس دور کے بڑے بڑے ائمہ فقہ و حدیث کے نام آپ کے سامنے پیش کر دیے ہیں۔ ان جہاں علم میں قاضی بھی ہوئے اور مفتی بھی..... مدرس بھی اور روایات حدیث بھی..... ان حضرات نے عدالتیں قائم کیں، بڑے بڑے مقدمے بھی سنے اور

اللہ کی زمین پر اللہ کا قانون نافذ کیا۔ ان اکابر میں سے ہر ایک فقہ اسلامی کا ماہر تھا۔ عدالتوں میں اسلام کے ایک ایک پہلو پر بحثیں ہوئیں۔ جو مسائل منصوصہ نہ تھے وہ نکلتے جاتے اور حل ہوتے جاتے اور ان پر اور جزئیات مرتب ہوتی جاتیں۔ تاہم فقہ کے اصول ابھی تک مدون نہ ہونے پائے تھے، وہ اس وقت کے قاضیوں کے ذہن میں تو موجود ہوتے اور وہ بے شک ان کی ہی روشنی میں چلتے تھے لیکن ابھی تک اصول فقہ فن کے طور پر مرتب نہ ہوئے تھے۔

اسلام کے اس صدی، سوا صدی کے تجربات، وقت کی بڑھتی ہوئی ضروریات اور روز بروز بدلتے ہوئے نئے نئے حالات اور واقعات اور اسلامی عدالتوں کے مقدموں کے فیصلہ جات نے قانون اسلامی کو اتنا نکھار دیا تھا کہ اب ان کی روشنی میں اسلام کے جملہ دوائر زندگی کی مرتب قانون سازی ہو سکتی تھی۔

ان دنوں خیر غالب تھا، علم کی پیاس تھی اور عمل کا جوش تھا۔ کتاب و سنت کی روح ان فقہاء کی رگ رگ میں سمائی تھی اور اس سے اسلامی قوانین کی گاڑی چل رہی تھی۔ یہ ٹھیک ہے کہ کچھ لوگ اس گاڑی سے اتر کر اجماع کو توڑتے بھی رہے، تاہم اہل حق ہمیشہ آگے چلتے رہے اور آخر وہ وقت آ گیا کہ فقہ اسلامی کی باقاعدہ تدوین کی جائے۔ یہ وہ وقت ہے کہ جب ”رومن لاء“ عالمی سطح پر دم توڑ رہا تھا۔ قیصر و کسریٰ اپنی شوکت کھو چکے تھے۔ مصر کی ثقافت باقی نہ رہی تھی۔ اسلام کا جھنڈا نصف دنیا پر لہا رہا تھا اور عالمی سطح پر قانون اسلام کی تدوین کی ضرورت تھی۔

جس طرح قرآن پہلے سے موجود تھا مگر اس کی یکجا صورت بعد میں سامنے آئی۔ حدیث پہلے سے موجود تھی مگر اس کی فنی تدوین بعد میں ہوئی۔ فقہ اسلام بھی پہلے سے موجود تھا، ہزاروں اسلامی عدالتی فیصلے اس کے تحت ہو چکے تھے، مختلف اہم موضوعات پر خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے فیصلے موجود تھے لیکن قانون اسلام ابھی باضابطہ طور پر مدون نہ ہوا تھا۔ پہلے اصول فقہ طے کرنے ضروری تھے جن پر آگے فقہ مرتب کی جاسکے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے اس طرف توجہ کی اور فقہ اسلامی کو مدون کرنے کے لئے علماء کا ایک بورڈ بٹھایا جس میں حفاظ حدیث، ادب و عربیت کے امام، قیاس و استنباط کے ماہرین، قرآن کریم کے موارد نزول اور ناسخ و منسوخ کو سمجھنے والے بڑے بڑے اساتذہ فن موجود تھے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی قیادت میں یہ بورڈ کافی عرصہ تک کام کرتا رہا، یہاں تک کہ فقہ کی تدوین ہوئی۔ اس مجلس کے فیصلوں کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۹ھ] نے ظاہر الروایات کے تحت ترتیب دیا۔ آج فقہ حنفی کا مدار انہی کتابوں پر ہے۔ اس بورڈ میں حفص بن غیاث رضی اللہ عنہ، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور یحییٰ بن ابی زائدہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے کثیر الحدیث عالم بھی تھے، قاسم بن معن رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ جیسے ادب و عربیت کے امام بھی تھے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ جیسے قیاس و استحسان کے بادشاہ بھی تھے، داؤد طائی رحمۃ اللہ علیہ جیسے علم و تقویٰ کے پہاڑ بھی تھے اور علماء کا ایک جم غفیر تھا جو اس علمی محنت میں چل رہا تھا اور یہ سب حضرات اپنے وقت کی معروف شخصیتیں تھیں، لکھنے کا کام یحییٰ رحمۃ اللہ علیہ کے سپرد تھا، علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں تقریباً تیس برس تک یہ کام ہوتا رہا۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فیصلہ کرنے میں عافیہ بن یزید کے منتظر رہتے۔ فرماتے جب تک وہ نہ آئیں فیصلہ نہ کیا جائے۔ علامہ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ، اسحاق بن ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں:

”امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے جب تک عافیہ رحمۃ اللہ علیہ نہ آئیں اس مسئلے کو نہ اٹھایا جائے جب وہ آتے اور ان کی ”ہاں“ ہوتی تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وہ مسئلہ لکھواتے ورنہ فرماتے اسے نہ لکھو۔“

عبد القادر قرشی رحمۃ اللہ علیہ نے الجواہر المضمیہ میں ان حضرات کی فہرست دی ہے جو حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس تدوین فقہ کے اراکین تھے:

- [۱] امام زفر رحمۃ اللہ علیہ [۱۵۸ھ]
- [۲] امام مالک رحمۃ اللہ علیہ [۱۵۹ھ]
- [۳] امام مالک بن نصیر طائی رحمۃ اللہ علیہ [۱۶۰ھ]
- [۴] امام مندل بن علی رحمۃ اللہ علیہ [۱۶۸ھ]

- [۵] امام نضر بن عبد الکریم رحمۃ اللہ علیہ [۱۶۹ھ]
- [۶] امام عمرو بن میمون رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۱ھ]
- [۷] امام حبان بن علی رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۲ھ]
- [۸] امام ابو عصمہ رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۳ھ]
- [۹] امام زہیر بن معاویہ رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۳ھ]
- [۱۰] امام قاسم بن معن رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۵ھ]
- [۱۱] امام حماد بن ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۶ھ]
- [۱۲] امام سیاح بن بسطام رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۷ھ]
- [۱۳] امام شریک بن عبد اللہ رحمۃ اللہ علیہ [۱۷۸ھ]
- [۱۴] امام عافیہ بن یزید رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۰ھ]
- [۱۵] امام عبد اللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۱ھ]
- [۱۶] امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۲ھ]
- [۱۷] امام محمد بن نوح رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۳ھ]
- [۱۸] امام بیثم بن بشیر رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۳ھ]
- [۱۹] امام یحییٰ بن زکریا رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۴ھ]
- [۲۰] امام فضیل بن عیاض رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۷ھ]
- [۲۱] امام اسد بن عمر رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۸ھ]
- [۲۲] امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۹ھ]
- [۲۳] امام علی بن مسہر رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۹ھ]
- [۲۴] امام یوسف بن خالد رحمۃ اللہ علیہ [۱۸۹ھ]
- [۲۵] امام عبد اللہ بن ادیس رحمۃ اللہ علیہ [۱۹۲ھ]

- [۲۶] امام فضل بن موسیٰ رضی اللہ عنہ [۱۹۲ھ]
 [۲۷] امام علی بن طہیان رضی اللہ عنہ [۱۹۲ھ]
 [۲۸] امام حفص بن غیاث رضی اللہ عنہ [۱۹۳ھ]
 [۲۹] امام وکیع بن الجراح رضی اللہ عنہ [۱۹۷ھ]
 [۳۰] امام ہشام بن یوسف رضی اللہ عنہ [۱۹۷ھ]
 [۳۱] امام یحییٰ بن سعید القطان رضی اللہ عنہ [۱۹۸ھ]
 [۳۲] امام شعیب بن اسحاق رضی اللہ عنہ [۱۹۸ھ]
 [۳۳] امام ابو حفص بن عبد الرحمن رضی اللہ عنہ [۱۹۹ھ]
 [۳۴] امام ابو مطیع البلخنی رضی اللہ عنہ [۱۹۹ھ]
 [۳۵] امام خالد بن سلیمان رضی اللہ عنہ [۱۹۹ھ]
 [۳۶] امام عبد الحمید رضی اللہ عنہ [۲۰۳ھ]
 [۳۷] امام حسن بن زیاد رضی اللہ عنہ [۲۰۴ھ]
 [۳۸] امام ابو عاصم بن النسیل رضی اللہ عنہ [۲۱۲ھ]
 [۳۹] امام حماد بن دلیل رضی اللہ عنہ [۲۱۵ھ]
 [۴۰] امام مکی بن ابراہیم رضی اللہ عنہ [۲۱۵ھ] رحمہم اللہ تعالیٰ و نفعنا بعلومہم اجمعین

ان اراکین میں دس بارہ ایسے حضرات تھے جو ہر اجلاس میں برابر شریک ہوتے اور ایسے بھی تھے جن سے متفرق مجالس میں تبادلہ خیالات اور تناظر آراء ہو جاتا۔ تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس محنت سے جو فقہ مرتب ہوئی وہ شخصی فقہ نہیں بلکہ ایک شورائی فقہ ہے۔ گو اس معین فقہ کی پیروی کو اگر ہم تقلید شخصی کا نام دیں تو اسکی نسبت صدر مجلس کی طرف ہوگی۔ لیکن اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہ حنفی "اجتماعی فقہ" ہے۔ اس طرح دیگر فقہی نظاموں کی نسبت موجودہ دور کے تقاضوں کے قریب تر ہے۔

حضرت امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ [۵۳۲۱ھ] نے بسند متصل اسد بن فرات رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے: امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ جنہوں نے فقہ کی تدوین کی، چالیس تھے جن میں یہ لوگ زیادہ ممتاز تھے۔ امام ابو یوسف، داؤد طائی، زفر، اسید بن عمر، یوسف بن خالد تمیمی، یحییٰ بن زائدہ۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ رحمہم اللہ نے یہ بھی روایت کی ہے کہ لکھنے کی خدمت یحییٰ سے متعلق تھی اور وہ تقریباً بیس برس تک اس خدمت کو سرانجام دیتے رہے۔ [سیرت النعمان: ۱۱۶۳]

پہلے یہ لکھنے کا کام کس کے سپرد تھا؟ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے [موفق]، پھر یہ ذمہ داری یحییٰ بن زائدہ رحمۃ اللہ علیہ کے سپرد ہوئی۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کے آخری سالوں میں آپ کی خدمت میں آئے تھے۔ علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جن لوگوں کے نام گنائے ہیں ان کے سوا عافیہ ازدی رحمۃ اللہ علیہ، ابو علی عزی رحمۃ اللہ علیہ، علی بن مسہر رحمۃ اللہ علیہ، قاسم بن معن رحمۃ اللہ علیہ، حبان بن علی رحمۃ اللہ علیہ اور مندل بن علی رحمہم اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس مجلس کے ممبر رہے ہیں۔

علامہ زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ [۱۳۷۱ھ] نے فقہ اہل العراق و حدیث میں الفہرست لمحمد بن اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے لکھا ہے:

وَالْعِلْمُ بَرًّا وَبَحْرًا وَشَرْقًا وَغَرْبًا بَعْدًا وَقُرْبًا تَدْوِينُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

[فقہ اہل عراق: ۵۷]

علم اقلیم ارضی میں ہو یا سمندوں میں، مشرق میں ہو یا مغرب میں، دور ہو یا قریب، جہاں بھی پایا جائے گا یہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ہی تدوین سے ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے زمانے میں جب علم فقہ کی باقاعدہ تدوین نہیں ہوئی تھی تو اس وقت ہر علاقے میں علمائے کرام موجود ہوتے اور لوگوں کے مسائل حل کرتے اور کوئی اصول سامنے نہیں تھے جیسے ہی مسئلہ آیا جواب دیدیا۔ اور جید علماء کرام اس وقت یہ حضرات تھے سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ، امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ، ربیعۃ الرائے وغیرہ۔ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ جل شانہ نے یہ توفیق عنایت فرمائی کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے باقاعدہ علم فقہ کو مدون اور مرتب فرمادیا۔

”وَفِي الْخَيْرَاتِ الْحَسَانِ: أَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ دَوَّنَ الْفُقَهَ وَرَتَّبَهُ أَبُو بَابٍ وَكَتَبَ عَلَى نَحْوِ مَا هُوَ عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَتَبِعَهُ مَالِكٌ فِي مُوَطَّأِهِ وَمَنْ قَبْلَهُ لَا نَعْلَمُ كَانُوا يَعْتَمِدُونَ عَلَى حِفْظِهِمْ.“

[الخيرات الحسان: ۳۱]

قال ابن عابدين رحمته اللہ علیہ: ”أَمَى كَثْرَ أُصُولِهِ وَفَرَعَ فُرُوعُهُ وَأَوْضَحَ سُبُلَهُ إِمَامُ الْأُمَّةِ وَسِرَاجُ الْأُمَّةِ أَبُو حَنِيفَةَ التُّعْمَانُ فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ دَوَّنَ الْفُقَهَ.“ [مقدمہ شامی]

ترجمہ: امام ابو حنیفہ رحمته اللہ علیہ کا اصول یہ تھا کہ سب سے پہلے اگر کوئی مسئلہ آتا تو متاب اللہ کو سامنے رکھتے اگر کتاب اللہ میں وہ مسئلہ موجود نہیں ہے تو حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مراجعت فرماتے۔ اگر حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی وہ مسئلہ نہ ہوتا تو اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کو مد نظر رکھتے اور جہاں صحابہ ک رضی اللہ عنہم کے قول میں بظاہر تضاد ہوتا مثلاً ایک راوی سے ایک طرح کا قول منقول ہے اور دوسرے راوی سے دوسری طرح کا، تو آپ ان دونوں قولوں میں تطبیق و موازنہ کرتے جو قول آپ کو زنی معلوم ہوتا اس کو لے لیتے۔ اگر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم تک بھی اس مسئلے سے خاموش ہے تو پھر آپ قیاس کی طرف رجوع فرماتے۔ امام ابو حنیفہ رحمته اللہ علیہ نے علم فقہ پر عرصہ دراز تک محنت کی اور آنے والی نسلوں کے لئے علم فقہ کا مجموعہ تیار کیا اور بعد کے آنے والے ائمہ بالواسطہ یا بلاواسطہ آپ کے شاگرد ہیں اور آپ ہی کو یہ شرف حاصل ہوا کہ آپ تابعی تھے جبکہ تابعین افضل الائمہ بعد الصحابہ ک رضی اللہ عنہم ہیں۔

تدوین فقہ کی دوسری منزل:

امام صاحب رحمته اللہ علیہ کا مجموعی فقہ اگرچہ بجائے خود مرتب اور خوش اسلوب تھا لیکن قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمته اللہ علیہ نے انہی مسائل کو اس توضیح و تفصیل سے لکھا اور ہر مسئلہ پر استدلال و رہبان کے ایسے اضافہ کیا کہ انہی کا رواج عام ہو گیا۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ متاخرین نحویوں کی تصنیفات کے بعد فراء، کسائی، خلیل، انخس اور ابو عبیدہ رضی اللہ عنہم کی کتابیں دنیا سے بالکل ناپید ہو گئیں، حالانکہ یہ لوگ فن نحو کے بانی اور مدوّن اول تھے۔ [سیرت التعمان: ۱۶۷]

امام محمدؒ [۱۸۹ھ] حضرت امام صاحبؒ کے ساتھ بہت کم رہے اور وہ بھی اپنی علمی زندگی کے اوائل میں۔ اتنے مختصر عرصہ میں آپ فقہ کی ان اتھار گہرائیوں میں جو آپ کی کتابوں میں ملتی ہیں جا پہنچے، تجربات کی دنیا سے تسلیم نہیں کرتی، لازماً آپ کے پاس حضرت امام صاحبؒ کا وہ مجموعہ فقہ تھا جسے آپ اپنے اور اپنے دوسرے اُستاد امام ابو یوسفؒ کے علوم و افکار اور احادیث و آثار کی روشنی میں اور نکھارتے گئے اور فقہ اسلامی اس شان سے مرتب کی کہ کسی دوسرے مذہب میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ یہ تدوین فقہ کی دوسری منزل تھی۔

تدوین فقہ کی تیسری منزل:

فقہ حنفی کی تدوین کی پہلی منزل وہ تھی جس میں امام ابو حنیفہؒ نے مذکورہ مجموعہ فقہ مرتب کرایا تھا۔ اس میں امام صاحب سب حاضر ارکانِ شوریٰ سے کوئی ایک مسئلہ اور اس کے دلائل سنتے اور سب کو سننے کے بعد اس مسئلے پر ایک جامع تقریر فرماتے اور فیصلہ لکھوا دیتے جسے امام یحییٰؒ لکھتے تھے۔ سلسلہ تدوین اس طرح مسئلہ بہ مسئلہ آگے بڑھتا رہا۔

--- تدوین فقہ کی دوسری منزل میں امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور امام محمد بن حسن رحمہم اللہ نے مجتہد فی المذہب کے طور پر فقہ میں کام کیا، جس میں اصول میں سب حضرات امام صاحبؒ کے ساتھ رہے اور استنباط و استخراج میں برابر کے مجتہد کے طور پر کام کیا۔ تدوین فقہ کی تیسری منزل میں مجتہد فی المسائل آگے آئے جیسے امام طحاویؒ اور سرخسیؒ وغیرہما۔ یہ مجتہدین اپنے ائمہ کے اصول و فروع دونوں میں پابند رہے۔ ائمہ کے اختلاف کی صورت میں یہ کسی قول پر فتویٰ دے سکتے ہیں اور جن مسائل میں انہیں اپنے ائمہ سے استنباط و استخراج نہ ملے یہ حضرات اُن مسائل میں اپنے اصولوں کی روشنی میں حسب ضرورت خود اجتہاد بھی کرتے رہے۔

تدوین فقہ کی اگلی منزلیں:

- ۱۔ مجتہدین فی الشرع ۲۔ مجتہدین فی المذہب اور ۳۔ مجتہدین فی المسائل کے بعد۔
- ۴۔ اصحاب التخریج ۵۔ اصحاب التزیج اور ۶۔ اصحاب التمییز کا درجہ ہے۔

پہلے مجتہدین نے اپنے اصول کی روشنی میں جو مسائل غیر منصوصہ طے کئے ان پر آگے جو مسائل مرتب ہوئے ان میں پہلے اجتہاد کی روح کارفرما تھی۔ اس لیے وہ مسائل پہلے مجتہدین کے ہی سمجھے جاتے ہیں۔ اس استنباط کا نام تخریج ہے۔ اصحاب التخریج نے ہزار ہا جزئیات کی تخریج کی ہے۔ امام کرنی رحمۃ اللہ علیہ [۳۴۰ھ] وغیرہ اصحاب تخریج میں سے ہیں۔ تخریج میں اختلاف پیدا ہوا تو آگے اصحاب ترجیح کھڑے ہیں۔ علامہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ [۴۲۸ھ] قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ [۵۹۲ھ] اور صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ [۵۹۳ھ] اصحاب الترجیح میں سے ہیں۔۔۔۔۔ ان کے بعد اصحاب التمییز ہیں جو درست اور نادرست میں فیصلہ دینے کے مجاز ہیں۔ یہ حضرات مختلف اقوال میں قوی و ضعیف کا فیصلہ کر سکتے ہیں اور کسی ایک بات کو مفتی بہ ٹھہراتے ہیں۔ علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ صاحب کفر [۷۰۰ھ] اور علامہ علاؤ الدین صاحب در مختار [۱۰۸۸ھ] اصحاب تمیز میں سے ہیں۔

تدوین فقہ میں احتیاط:

تدوین فقہ کے اس پس منظر پر غور کریں اور دیکھیں کہ یہ حضرات مسائل غیر منصوصہ کی دریافت اور مسائل منصوصہ متعارضہ کے حل میں کس احتیاط سے چلے ہیں۔ ان سب طبقات میں یہ بات مسلمات میں سے رہی ہے کہ اصل ماخذ شریعت کتاب و سنت ہی ہیں اور اسلام میں فقہ کی راہیں کتاب و سنت کا ہی ایک پھیلاؤ ہیں اور دین جس طرح روایت سے آگے چلتا ہے اجتہاد سے بھی آگے بڑھتا ہے۔

پھر اصول فقہ پر بھی کتابیں مرتب ہوئیں۔ ان میں درسی کتابیں بھی ہیں، مدارس میں یہ سب کتابیں، اصول فقہ کی ہوں یا فقہ کی، کتاب و سنت کے خادم علوم کی حیثیت میں پڑھی اور پڑھائی جاتی ہیں۔ انہیں پڑھے اور سمجھے بغیر غوامض سنت پر اطلاع پانا بہت مشکل ہے۔

تدوین فقہ کے مختلف مکاتب فکر:

فقہ حنفی کی تدوین کے یہ مختلف مراحل آپ کے سامنے ہیں۔ یہ سب ائمہ کرام امام

ابو حنیفہؒ [۱۵۰ھ] کے اصولوں پر چلے ہیں۔ امام صاحبؒ کے متوازی جو حضرات مجتہد فی الشرع مانے گئے وہ امام مالکؒ [۱۷۹ھ] امام سفیان ثوریؒ [۱۶۱ھ] امام اوزاعیؒ [۱۵۹ھ] امام شافعیؒ [۲۰۵ھ] اور امام احمد بن حنبلؒ [۲۴۱ھ] ہیں اور ان کی فقہ بھی اپنے حلقوں میں باقاعدہ مرتب ہوئی اور امت میں ان کے بھی کثیر تعداد مقلدین پائے گئے۔ پھر ان میں صرف چار مذاہب باقی رہ گئے، ان چاروں فقہوں میں جو ہری فرق یہ ہے کہ فقہ حنفی ایک شورائی فقہ ہے اور دوسری تین فقہیں ان ائمہ کی شخصی فقہ ہیں۔

امام مالکؒ کی فقہ امام ابو حنیفہؒ کی فقہ کے قریب ہے۔ دونوں کے اصول تقریباً ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ دونوں قیاس اور رائے کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ اتصال سند پر زور نہیں دیتے، مرسل روایات کو بھی قبول کر لیتے ہیں۔ امام مالکؒ حدیث کے بجائے سنت سے تمسک کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ صحابہ کی بات کو حجت مانتے ہیں اور یہ عملاً حدیث کے بجائے اسلام کی سنت قائمہ سے تمسک ہے۔ ہاں اختلاف اصول کے طور پر امام شافعیؒ زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آئے ہیں۔



تاریخ فقہ

رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے لے کر آج تک فقہ کے کتنے دور گزرے؟ اس سوال کا جواب کچھ اس طرح ہے کہ:

فقہ اسلامی کے ارتقاء کو مد نظر رکھ کر یوں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے جیسے اسلام کا پیغام دوسری مملکتوں تک پہنچا تو اسلامی حکومتوں کے بڑھتے ہوئے حدود نے نئے نئے مسائل پیدا کر دیئے۔ ادھر مزاجوں میں بڑی تیزی سے تبدیلی آتی رہی۔ جو سادگی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تھی وہ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ باقی نہ رہی۔ اور بہت سارے ایسے مسائل پیدا ہو گئے جو سابقہ زمانے میں نہ تھے۔ ان تمام تر حالات کو دیکھتے ہوئے فقہ اسلامی کو چھ ادوار پر تقسیم کیا جا سکتا ہے:

[۱] فقہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں۔

[۲] فقہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں۔

[۳] فقہ تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں۔

[۴] فقہ اسلامی اور ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم

[۵] تقلید محض کا دور

[۶] عصر حاضر

علامہ شیخ محمد حنفی بک مصری نے ”تاریخ التشریح الاسلامی“ میں ان چھ بڑے اور اہم ادوار کا ذکر کچھ اس طرح کیا ہے:

[۱] فقہ، رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں قرآن و حدیث سے :

در حقیقت یہی دور فقہ کی اصل اور بنیاد ہے، تمام فقہاء نے متفقہ طور پر اسے مستند قرار

[۲] کبار صحابہ کا دور جو خلافت راشدہ [خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم] کے اختتام پر ختم ہو جاتا

ہے۔

[۳] صغار صحابہ اور تابعین کرام رضی اللہ عنہم کا دور :

[یہ دور پہلی صدی ہجری یا اس کی کچھ مدت بعد ختم ہو جاتا ہے۔]

[۴] وہ دور جس میں فقہ ایک باقاعدہ علم بن چکا تھا۔

اس میں ماہر فقہاء امت پیدا ہوئے اور ان میں ان کے شاگرد بھی آجاتے ہیں، جنہوں نے کوئی اپنی رائے ظاہر کئے بغیر حضرات فقہاء کی آراء کو نقل کیا۔ یہ دور تیسری صدی ہجری پر ختم ہوا۔

[۵] وہ دور جس میں فقہ مناظرہ کا علم بن گیا۔

جو مسائل ائمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم سے حاصل کئے گئے تھے ان کی تحقیق و تفتیش کیلئے مناظرے اسی دور میں شروع ہوئے۔ اس زمانے میں فقہ پر بڑی بڑی کتابیں لکھی گئیں اور بے شمار مسائل کا حل تلاش کیا گیا۔ یہ دور جب خلافت بنو عباس دم توڑ رہی تھی اور بغداد میں تاتاریوں کا فتنہ سر اٹھا رہا تھا، اس وقت ختم ہوا۔

[۶] تقلید محض کا دور جو آج تک جاری ہے۔

پہلا دور

قرآن اور حدیث سے فقہ نبی کریم ﷺ کی حیات طیبہ میں

نبی کریم ﷺ کی بعثت سے لے کر آپ ﷺ کی رحلت تک یہ فقہ اسلامی کا پہلا دور کہلاتا ہے۔ اس دور میں اللہ جل شانہ کا کلام اور نبی کریم ﷺ کے ارشادات لوگوں کے مسائل کے حل کے لئے کافی تھے۔ ایسے واقعات سامنے نہیں آئے کہ جن کے لئے قیاس کی ضرورت ہو، اگر کوئی مسئلہ پیش آتا تو خالق کائنات کے کلام سے اس مسئلے کا کوئی پہلو تہی از حل نہ رہتا مثلاً کلالہ کی میراث کا مسئلہ ہے۔ اس کے بارے میں جب صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہوا تو یہ آیت نازل ہوئی: **يَسْتَفْتُونَكَ ط قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُءٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَوَلَدٌ - النسا: ۱۷۶**

اور اس کے علاوہ دیگر مسائل بھی ہیں جن کا حل قرآنی احکامات سے کیا گیا جیسے شراب کی بابت جب استفسار کیا گیا تو اس کا جواب بھی آیا اور تدریجاً اس کی حرمت بھی نازل ہوئی۔

اگر صراحتاً کوئی مسئلہ قرآن پاک سے حل نہ ہوتا تو اس مسئلے کے حل کے لئے نبی کریم ﷺ کے ارشادات کافی تھے۔ اللہ جل شانہ نے نبی کریم ﷺ کے بارے میں فرمایا:

○ **فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ - [نجم: ۱۰]**

○ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ - [نجم: ۳، ۴]**

اور نبی کریم ﷺ کے ارشادات بھی وحی کا درجہ رکھتے ہیں اگرچہ وہ غیر متلو ہیں اور قرآن پاک میں بارہا نبی کریم ﷺ کی اطاعت پر زور دیا گیا چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

○ **مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا - [حشر: ۷]**

اور **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** کا حکم بھی قرآن پاک میں بارہا ذکر ہوا ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں آپ ﷺ کی احادیث سے جو مسائل حل ہوئے ہیں ان کی تعداد تو بہت زیادہ ہے یہاں مختصراً چند کا ذکر ہوگا۔

جب سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہما نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو نبی کریم ﷺ نے مراجعت کا حکم دیا۔ نماز کے متعلق نبی کریم ﷺ نے ایک صحابی کو بار بار نماز دہرانے کا حکم دیا اور اس طرح کے اور بھی لاتعداد مسائل حل ہوئے ہیں۔ ایسے واقعات بھی سامنے آئے کہ نبی کریم ﷺ نے ان واقعات میں فیصلہ فرمایا لیکن اللہ جل شانہ نے اس کے مد مقابل فیصلے کی تائید فرمائی جیسے اُساری بدر کا واقعہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا فیصلہ تھا کہ ندیے لے کر قیدیوں کو چھوڑ دیا جائے جبکہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا فیصلہ تھا کہ ہر شخص اپنے رشتہ دار کو اپنے ہاتھوں سے خود قتل کرے چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی:

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَقُولَ لَهُ أَمْرِي حَتَّىٰ يُمْتَحِنَ فِي الْأَرْضِ - [انفال: ۶۷]

اور یہ فیصلہ بھی نبی کریم ﷺ کا اجتہادی تھا۔ نبی ﷺ اور امت کے اجتہاد میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ جو حکم نبی کریم ﷺ کی زبان مبارک سے اجتہاد ہو وہ بھی وحی کا درجہ رکھتا ہے۔

اسی وجہ سے اس دور میں علم فقہ کی باقاعدہ تدوین کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ لیکن نبی کریم ﷺ کی وفات سے قبل اسلامی اصول اور قوانین اس حد تک تو ضرور تھے کہ ان پر عمل کیا جاسکے اور معاشرے کو اس پر چلایا جاسکے۔ لیکن یہ صورت نہ تھی اور نہ اس کی ضرورت تھی کہ فقہ اسلامی پر مستقل کام ہو، مستقل کتابی شکل میں یا مستقل مضامین کی شکل میں وہ موجود ہو۔ صرف اتنی بات تھی کہ خالق کائنات نے جہاں کلیات ذکر فرمائے تھے نبی کریم ﷺ نے ان کی وضاحت بیان فرمائی۔ بعض جگہوں پر قولاً اور بعض جگہوں پر قولاً اور عملاً دونوں طرح:

۱۔ اللہ جل شانہ نے نماز کا حکم اجمالاً دیا نبی کریم ﷺ نے اس کی تفصیل عملاً بھی بیان فرمائی اور قولاً بھی۔

۲۔ اسی طرح زکوٰۃ کا مسئلہ ہے۔ اللہ رب العزت نے اجمالاً بیان فرمایا۔ نبی کریم ﷺ نے قولاً اس کی تفصیل بیان فرمائی کہ زکوٰۃ کس پر واجب ہے اور کتنی مقدار میں واجب ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں مستقل یہی صورت حال رہی۔

بہر حال فقہ اسلامی کی ابتداء نبی کریم ﷺ کی حیات طیبہ ہی میں قرآن و حدیث ہی سے شروع ہوئی۔

قرآن: قرآن پاک ۷ ارمضان ۴۱ میلادی سے رسول اللہ ﷺ پر رفتہ رفتہ نازل ہونا شروع ہوا اور ۹ ذی الحجہ ۱۰ ہجری بمطابق ۶۳ میلادی تک جاری رہا۔ اس اعتبار سے نزول وحی کی کل مدت ۲۲ سال ۲ ماہ اور ۲۲ دن ہے۔ پھر یہ نزول قرآن دو اہم ادوار پر تقسیم ہے۔ مکی اور مدنی۔ قرآن پاک کا تقریباً ۱۹/۳۰ حصہ مکی اور ۱۱/۳۰ حصہ مدنی ہے۔

قرآن کے مضامین :

قرآن نے تین چیزوں کو اہمیت کے ساتھ بیان کیا ہے:

[1] اللہ، فرشتوں، آسمانی کتابوں، پیغمبروں اور روز قیامت سے متعلق عقائد و احکام۔

اس قسم کے مباحث علم کلام کا موضوع ہیں۔

[2] وہ احکام جو قلب کے افعال سے متعلق ہیں مثلاً فضائل اخلاق و عادات۔ یہ

چیزیں علم اخلاق [تصوف] کا موضوع ہیں۔

[3] وہ احکام جو اعضاء و جوارح کے افعال سے متعلق ہیں کہ شریعت نے کس چیز کا

حکم دیا ہے؟ کس سے روکا ہے؟ کس کی اجازت دی ہے؟ جیسے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَجْعَلِ لَهُمُ الْعَذَابَ الَّذِي لَعَنُوا عَلَيْهِمْ

الْخَبَائِثَ۔ [اعراف: ۱۵۷] یہی قسم علم فقہ کا موضوع ہے۔

قرآن میں اسلامی فقہ کی بنیادیں:

قرآن پاک میں فقہ اسلامی کی بنیاد تین چیزوں پر ہے:

[۱] عدم الحرج [۲] تقلیل التکلیف [۳] درج

شریعت اسلامی کے قانون سازی میں ان تین بنیادی چیزوں کو کمال اہمیت حاصل ہے۔

[۱] عدم الحرج:

حرج کا معنی ہے تنگی، شریعت محمدی ﷺ تنگی رفع کرنے کے اصول پر مبنی

ہے۔ اس رفع حرج میں اس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ لوگوں پر تنگی واقع نہ ہو اور عام

زندگی میں بھی کوئی حرج واقع نہ ہو۔ جیسے:

☆ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا۔ [بقرہ: ۲۸۶]

☆ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ [بقرہ: ۱۸۵]

☆ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔ [حج: ۷۸]

☆ **يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا**۔ [نساء: ۸۲]

اسی طرح حدیث میں ام المؤمنین رضی اللہ عنہا نے نبی کریم ﷺ کا طرز عمل ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

”مَا خُيِّرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَ هُمَا مَا لَمْ يَكُنْ مَأْتَمًا. وَكَذَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسِّرْ وَلَا تَعْسِرْ... الخ“

”نبی کریم ﷺ کو جب بھی دو باتوں میں اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سہل کا انتخاب فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ کی بات نہ ہو۔“

اسی بناء پر فقہاء نے اس عدم الحرج کو شریعت کا ایک بنیادی اصول قرار دیا اور اس ذریعے سے بہت احکام مستتب کئے۔

عدم حرج کی وضاحت:

روزہ میں مسافر کیلئے افطار کی اجازت، ضرورت کے وقت حرام چیز [بقدر ضرورت] کھانا، پانی کی عدم موجودگی یا عدم قدرت استعمال میں وضوء و غسل کی جگہ تیمم کی اجازت اسی اصول عدم حرج پر مبنی ہے۔

[۲] **تقليل التكليف:**

یعنی انسان پر شریعت کی وجہ سے جو ذمہ داری عائد ہو اس پر عمل کرنے میں انسان کو بہت کم تکلیف اور مشقت پہنچے۔

تکالیف کی کمی کی وضاحت:

”تکلیف“ کا مطلب شرع میں کسی چیز کو واجب، جائز یا حرام قرار دینا ہے۔ اس کا اختیار اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔ اسی بناء پر بالغ عاقل شخص کو مکلف کہا جاتا ہے۔ یہ تکلیف کی کمی، عدم الحرج کا ایک لازمی نتیجہ ہے کیونکہ ”تکلیفوں“ کے زیادہ ہونے میں تنگی ہے، اس لئے تکالیف کے بارے میں یہ اصول بنا لیا گیا کہ وہ کم از کم

ہوں۔ اس کی طرف ہمیں مندرجہ ذیل رہنمائی ملتی ہے۔

”لَا تَسْغَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْوُكُمُ“ [مائدہ: ۱۰۱]

یعنی ایسا نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ابھی تک کسی شے کو حرام قرار نہیں دیا ہو

اور تمہارے سوالات ان کے حرام ہونے کا سبب بن جائیں۔

”اسی طرح جب حج کا حکم نازل ہوا تو ایک صحابی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ حج کرنا ہر سال فرض ہے یا زندگی میں ایک مرتبہ۔ تو نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ’اگر میں ہاں کہہ دیتا تو حج ہر سال واجب ہو جاتا۔“

ایک اور جگہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا کہ:

عَنِ ابْنِ تَعَلْبَةَ الْحَشَنِيِّ رضی اللہ عنہ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی اللہ علیہ وسلم إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ

فَرَايِضٍ فَلَا تَضَيِّعُوهَا، وَحَدًّا حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَحَوْرَمَ أَشْيَاءَ فَلَا

تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءٍ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا۔

[دار قطنی، جامع العلوم والحکم]

اللہ تعالیٰ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں تم انہیں ضائع نہ کرو اور کچھ حدود

مقرر فرمائی ہیں، ان سے تجاوز مت کرو اور بعض چیزوں کے بارے میں سکوت اختیار فر

مایا ہے۔ جس کی وجہ یہ قطعاً نہیں کہ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ اس شے کا حکم بھول گئے ہیں

بلکہ اس کی بنیاد صرف شفقت و رحمت ہے، اسلئے تم ان چیزوں کی جستجو میں نہ پڑو۔

[۳] تدریج:

اس کا مطلب ہے کہ کوئی حکم اچانک وارد نہ کیا جائے بلکہ تدریج سے کام

لیا جائے۔ شریعت میں اس طریقے سے قانون بنا۔

تدریج کی وضاحت:

ابتداء اسلام میں چونکہ اہل عرب میں مختلف قسم کی عادتیں جڑ پکڑ چکی تھیں۔

بعض وہ تھیں جو ان کیلئے سخت مضر تھیں اور اللہ تعالیٰ انہیں ان عادتوں سے باز رکھنا چاہتے تھے۔

اس قسم کی عادات بد سے انہیں چھڑانے کیلئے اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت کے تقاضا سے کوئی حکم یک دم سے ہی نازل نہیں فرمایا بلکہ اس میں تدریج کا پہلو اختیار کیا یعنی پہلے رفتہ رفتہ ان کی ذہن سازی کی، پھر حکم نازل فرمایا، جیسے شراب کی حرمت کہ پہلے ان کے نقصانات بیان فرمائے مثلاً:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ط قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ
لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا--- الخ
پھر فرمایا کہ نماز کے وقت نہ پیا کرو۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا
تَقُولُونَ--- الخ
[نساء: ۴۳]

اور آخر میں صاف اعلان کر دیا کہ اس سے بچو، نہ پیا کرو۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ---
[مائدہ: ۹۰]
حدیث:

حدیث نبی کریم ﷺ کے اقوال و افعال اور تقریر کو کہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے قرآن کے معانی و مراد کی تشریح و توضیح فرمائی ہے، حدیث قرآن کی اولین شرح ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

☆ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ--- [نحل: ۴۴]

☆ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ--- [نحل: ۶۴]

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن کی تشریح کبھی قول سے فرمائی، کبھی فعل سے اور کبھی دونوں سے۔ جیسا کہ فرمایا:

”صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ“ ”خُذُوْا عَنِّيْ مَنَاسِكَكُمْ“

بہر حال قرآن کی مجمل احکام کو حدیث واضح کرتی ہے اور بعض اوقات قرآن کے مطلق کی تنقید کرتی ہے اور مشکل کی تشریح کر دیتی ہے۔ لہذا حدیث میں کوئی حکم ایسا نہیں جس پر قرآن میں اجمالی طور پر یا تفصیلی طور پر کوئی دلالت موجود نہ ہو۔

قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جن میں کسی حکم کو محض اجمالی طور پر ہی بیان کیا گیا ہے جبکہ اس کی پوری کیفیت، اسباب و شرائط اور موانع وغیرہ کا تفصیلی ذکر نہیں کیا گیا اور بعض دفعہ قرآن نے ایک حکم فرمایا پھر آپ ﷺ نے ایک اور مسئلہ میں وہی علت دیکھ کر اسے پہلے مسئلہ پر قیاس فرمایا اور اس کو بھی وہی حکم عطا کیا جو پہلے کا تھا۔ لہذا قرآن کی تشریح و توضیح بذریعہ حدیث کی دو صورتیں ہیں:

[۱] رفع اجمال [۲] قیاس

[۱] رفع اجمال کی مثالیں:

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں طہیات کو حلال اور خبائث کو حرام فرمایا تو ان دونوں کے درمیان چونکہ بہت سے امور مشتبہ بھی تھے کہ کس چیز کو پاکیزہ اور کسے گندی و حرام قرار دیا جائے تو رسول اللہ ﷺ نے اس اجمال کی تفصیل فرمادی کہ جانوروں میں کُلُّ ذِيْ نَابٍ [داڑوں والا] اور پرندوں میں ذِيْ مَخْبَبٍ [پنچوں والا] حرام ہے۔

[۲] قرآن نے سدھائے [ترتیب یافتہ] کتے کے کئے ہوئے شکار کو حلال قرار دیا ہے کہ اس نے اس شکار کو اپنے مالک کیلئے کیا ہو، اپنے لیے نہیں۔ لیکن سوال یہ تھا کہ اگر اس سدھائے ہوئے کتے نے اس سے کچھ کھالیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ کیونکہ اس کتے کے سدھائے ہونے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس سے کچھ نہ کھانا، تو حدیث نے یہ وضاحت کر دی کہ بقیہ حصہ نہ کھاؤ کیونکہ مجھے ڈر ہے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کتے نے یہ شکار اپنے لئے کیا ہو! وغیرہ۔

قیاس کی مثالیں:

حدیث میں قرآن کی علت کو دیکھ کر مسئلہ قیاس کرنے کی مثال:

قرآن کریم بعض اوقات ایسے اصول بیان فرماتا ہے جن سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جو صورتیں ان اصولوں جیسی ہوں گی، ان کا حکم بھی یہی ہو گا اور جو بات اس کے اطلاق سے سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہوتی ہے کہ بعض مفید صورتیں بھی اس جیسی ہیں۔ اسی طرح قرآن، حدیث کی توضیح پر اعتماد کر کے کوئی اصل بیان فرما دیتا ہے اور اس کی فروع کو چھوڑ دیتا ہے یہ مقیس علیہ [یعنی اصل] اگرچہ خاص ہوتی ہے لیکن معنی کے لحاظ سے عام ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں اگر ہمیں قرآن میں کوئی اصل ملے اور حدیث میں بھی کوئی اس جیسا حکم آیا ہو تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ قرآن کی مراد بھی یہی معنی ہے، خواہ اس حدیث کو رسول اللہ ﷺ کا اجتہاد قرار دیا جائے یا وحی، بہر حال ہمارے خیال میں یہ صورت مقیس اور مقیس علیہ کے قائم مقام ہے۔

مثال:

[۱] اللہ تعالیٰ نے صرف کسی کی ماں سے نکاح کی صورت میں اس کی بیٹی سے یا بیٹی سے نکاح کی صورت میں اس کی ماں سے اور یا پھر آپس میں دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں لینے سے منع فرمایا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے کہ: ”وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَدَّاءَ ذَٰلِكُمْ“ اس کے باوجود آپ ﷺ نے پھوپھی، بیٹی، خالہ اور بھانجی کو بھی نکاح میں جمع کرنے سے منع فرمایا، کیونکہ وہ علت جس کی بناء پر کسی کی ماں، بیٹی اور آپس میں دو بہنوں کو بیک وقت جمع کرنا حرام تھا، وہ یہاں بھی پائی جا رہی ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ: ”فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَٰلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ“ اس لئے کہ اگر تم نے ایسا کیا تو یقیناً قطع رحم کے مرتکب ہو گے۔ ” اس چیز کا نام قیاس ہے اور یہ علت اس قیاس کی وجہ بتلا رہی ہے۔

[۲] اللہ تعالیٰ نے سود کو حرام قرار دیا۔ جاہلیت میں سود کی صورت یہ تھی کہ قرض خواہ مقروض سے کہتا تھا کہ یا تو میرا قرض ادا کر دو، ورنہ میں سود کی رقم میں اور اضافہ کر دوں گا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ”رَبَّنَا الْجَاهِلِيَّةُ مَوْضُوعٌ“ یعنی جاہلیت کا سود

ختم کر دیا گیا۔ پھر چونکہ اس سود کے حرام ہونے کی وجہ [علت] یہ تھی کہ جو سود کی رقم قرض خواہ بڑھاتا تھا وہ چونکہ بغیر کسی عوض کے بڑھادی جاتی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کہ ہر وہ زیادتی جو اس قسم کی ہو وہ ناجائز ہے چنانچہ فرمایا:

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ إِزَادَ فَقَدْ أَرَبَى فَإِذَا اُخْتَلِفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ۔

”سونے کو سونے، چاندی کو چاندی، گندم کو گندم، جو کو جو، کھجور کو کھجور اور نمک کو نمک کے عوض فروخت کرنا ہو تو برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ [نقد] فروخت کرو۔ پس جو زیادتی کرے گا وہ سود کا مرتکب ہو گا اور اگر ان اجناس کو ایک دوسرے کے عوض فروخت کرنا ہو تو جس طرح چاہو فروخت کرو [مثلاً نمک کو کھجور کے بدلے، گندم کو جو کے عوض فروخت کیا جائے تو برابر کی قید نہیں] بشرطیکہ معاملہ دست بدست ہو“

اس میں آپ ﷺ نے اس صورت کو بھی ربا میں داخل فرمایا ہے کہ اجناس مختلف ہوں معاملہ دست بدست نہ ہو بلکہ قرض ہو اور پھر اس میں زیادتی کی جائے مثلاً ایک سیر گندم، دو سیر قرض جو کے عوض بیچی جائے۔

اس صورت میں حکم کے لحاظ سے وجہ یہ ہے کہ یہاں ایک چیز کی زیادتی قرض کے عوض کی جا رہی ہے۔ اس صورت میں حکم کے لحاظ سے اس میں وہ بیع سلف [کہ غلہ بیہنگی اس شرط پر دیا جائے کہ اتنی مدت میں اس کے بدلے میں اس کو اسی جیسا فلاں غلہ زیادہ مقدار میں دینا پڑے گا] بھی داخل ہے جس سے اس قسم کا فائدہ حاصل کیا جائے۔ کیونکہ دو مشابہ اجناس کے فوائد چونکہ قریب قریب برابر ہیں، اس لئے ان دونوں کی بیع بھی اسی قسم کی ہے، جیسے دو ہم جنس چیزوں کا تبادلہ۔ اس لئے اگر اس میں زیادتی کی جائے تو وہ بلا معاوضہ قرار پائے گی جو از روئے شریعت ممنوع ہے۔ کیونکہ جو دو چیزیں ایک دوسرے کے معاوضہ میں دی جاتی ہیں ان میں کسی عوض کے لئے عادتاً مدت اس

لئے مقرر کی جاتی ہے تاکہ قیمت میں اضافہ کیا جائے۔ اس لئے ایک موجود مال غیر موجود مال کے عوض صرف اسی لالچ میں دیا جاسکتا ہے کہ آئندہ ملنے والا مال قیمت کے اعتبار سے زیادہ ہو گا یہی زیادتی ہے۔

الغرض قیاس کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ ان وجوہ پر نظر ڈالی جائے جو قرآن کے مختلف دلائل کی قدر مشترک ہیں، اس لئے کہ بعض اوقات قرآن میں اگرچہ مختلف دلائل ہوتے ہیں مگر ان سب میں ایک عام وجہ شامل ہوتی ہے جو مختلف مصالح کے حکم یا استحباب کے مشابہ ہوتی ہے۔ اب حدیث اس ایک وجہ کے مطابق وارد ہوئی ہے، تو اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ وجہ قرآن کے اس مجموعہ دلائل سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حدیث قرآن کی تشریح و توضیح کرنے کیلئے وارد ہوتی ہے۔

المختصر اسلامی فقہ کے پہلا دور کی ابتداء نبی کریم ﷺ کی حیات طیبہ میں قرآن اور حدیث سے ہوئی ہے۔

دو سرا دور

خلفاء راشدین کا اور کبار صحابہ کرام کے زمانہ میں فقہ اور اجتہاد

[۱۱ھ تا ۴۰ھ]

اجتہاد کا مطلب ہے، اصول شرع [جسے شارع نے دلیل قرار دیا ہے] کی روشنی میں شریعت کے احکام معلوم کرنے کی جدوجہد اور کوشش کرنا۔ اور وہ دلائل قرآن و سنت ہیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

- [۱] احکام کے ظاہر سے کوئی حکم اخذ کرنا، جب کہ محل حکم ان احکام کے مطابق ہو۔
- [۲] احکام کے مفہوم سے کوئی حکم اخذ کرنا، جب کہ احکام کی علت موجود ہو، جو اس کی صراحت کرے یا اس سے مستنبط ہو اور کسی واقعہ میں وہ علت پائی جائے اور حکم اس کو شامل نہ ہو، اسی کو قیاس کہا جاتا ہے۔

اس زمانہ میں استنباط مسائل صرف فتاویٰ تک محدود تھا۔ جب صحابہ سے کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھا جاتا تو وہ فتویٰ دے دیتا، جبکہ مسائل اور ان کے جوابات کے بیان کرنے میں یہ صحابہ رضی اللہ عنہم وسعت اختیار نہیں کرتے تھے بلکہ اس کو ناپسند کرتے تھے۔ وہ کسی معاملہ میں رائے کا اظہار اس وقت تک نہیں کرتے جب تک وہ معاملہ پیدا نہ ہو جاتا، اور جب کوئی واقعہ پیش آجاتا تو پھر اس کا حکم بتانے کیلئے اجتہاد کیا کرتے تھے۔ اس لئے جلیل القدر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے فتاویٰ بہت کم منقول ہیں۔ یہ حضرات اپنے فتوؤں میں حسب ذیل امور پر اعتماد کرتے تھے :

قرآن ، حدیث ، پھر قیاس و اجتہاد۔

لذا جب سیدنا ابو بکر صدیق کو جب کوئی ایسا معاملہ پیش آتا تو وہ پہلے کتاب اللہ میں پھر سنت رسول ﷺ میں اس کا حل تلاش کرتے اگر وہاں صراحتاً نہ ملتا تو پھر دیگر صحابہ کرام کے سے دریافت کرتے کہ تم نے نبی کریم ﷺ سے اس کے بارے میں کوئی حکم تو سنا نہیں؟ اور یہی عادت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی بھی تھی۔ اگر قرآن و سنت میں صراحتاً کوئی حکم نہ ملتا تو پھر وہ سیدنا ابو بکر کے فیصلے کے بارے میں دریافت کرتے اور سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ بھی اسی طرح عمل کرتے تھے۔

ان حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جب قرآن و حدیث میں نص نہ مل سکتی تو پھر لوگوں [صحابہ کرام کے] کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے تھے اور جب کسی معاملہ میں ایک رائے پر متفق ہو جاتے تو اسی کے مطابق فیصلہ فرما دیا کرتے تھے۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے جب قاضی شریح کو کوفہ کی قضاء عطا فرمائی تو ان سے فرمایا تھا کہ: "اللہ کی کتاب میں غور کرنا اور اگر اس میں حکم ملے تو پھر کسی سے کچھ دریافت نہ کرنا اور اگر اس میں صراحتاً نہ ملے تو پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت میں تلاش کرنا اور اگر سنت میں صراحتاً نہ ملے تو پھر اپنی رائے سے عمل کرنا۔"

سیدنا ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو سیدنا عمر فاروق نے جو حکم نامہ بھیجا تھا اس

میں بھی لکھا تھا کہ:

”قضاء یا تو فریضہ محکمہ ہے یا سنت متبعہ۔ پھر فرمایا کہ اس کے بعد غور و فکر ہے، جو تیرے دل میں آجائے اس وقت جب کتاب و سنت میں [صراحتاً] کوئی حکم نہ ملے۔ نظائر و امثال کو سمجھو اور اسی پر قیاس کرو۔“

اس لحاظ سے اس زمانہ میں احکام کے ماخذ چار تھے۔ پہلا ماخذ کتاب اللہ جو دراصل معتمد ہے دوسرا حدیث، تیسرا قیاس یا رائے جو ان دونوں کی شاخ ہے اور چوتھا اجماع۔ اور ظاہر ہے کہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما اجماع میں قرآن یا حدیث یا قیاس سے سند لیتے ہوں گے۔

صحابہ کرام کے زمانے میں صحابہ ک کی تین جماعتیں تھیں:

[۱] ایک جماعت ایسی تھی کہ کوئی واقعہ پیش آتا اور اس کی دلیل کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں نہ ہوتی اور اس مسئلے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی نہ ہوتا تو یہ جماعت ایسے واقعے کی نظیر تلاش کرتی، اس نظیر کے لئے جو فیصلہ کیا گیا تھا، اس مسئلے کو اُس نظیر پر قیاس کرتے اور مسئلہ نکالتے۔ اس جماعت کے سرخیل سیدنا عبد اللہ بن مسعود تھے۔

[۲] دوسری جماعت ایسی تھی کہ وہ عمومی مصلحت عامہ کو دیکھ کر کسی مسئلے کے متعلق فیصلہ فرماتی اور مصلحت بھی ایسی کہ جو نصوص اور قواعد کے خلاف نہ ہو۔ اس جماعت کے سرخیل سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ تھے۔

[۳] تیسری جماعت ایسی تھی جن سے دونوں طرح کے فیصلے منقول ہیں۔ کبھی مصلحت عامہ کے تحت اور کبھی کسی مسئلے کی نظیر پر قیاس۔ اس جماعت کے سرخیل سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ تھے۔

فائدہ: علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ: چونکہ عرب معاشرے میں اُس زمانے میں جہالت عامہ تھی، لکھنا پڑھنا عام نہیں تھا۔ اور جس کو لکھنا پڑھنا آتا اور عالم

ہوتے تو اُس کو قاری کہا جاتا تھا۔ لہذا ابتدا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی قراء اسی بناء پر کہا جاتا تھا لیکن جب اسلام پھیل گیا تو بعد میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو فقہاء کہا جانے لگا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور کے قیاس، رائے اور اجماع والے مسائل اکثر کتابوں میں نقل ہیں وہاں دیکھے جاسکتے ہیں۔ خود نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بصورت عدم نص اجتہاد کیا تھا اور نبی کریم ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی تھی۔ بلکہ انہیں صواب اور خطاء دونوں صورتوں میں اجر کا یقین دلایا تھا۔ بصورت صواب دو اجر اور خطاء میں ایک اجر۔

”الْمُجْتَهِدُ يُصِيبُ وَيُخْطِئُ فَإِذَا أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ“
 نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ میں اور آپ کی وفات کے بعد بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہی اجتہاد اسلامی فقہ کی اساس، بنیاد اور سند تھی اور اس کی یہ حیثیت تا قیامت یونہی رہے گی۔ انشاء اللہ

نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ میں صحابہ کرام کے قیاس کی مثالیں:
 [۱] نماز عصر بنو قریظہ میں:

نبی کریم ﷺ نے غزوہ خندق کے موقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو روانہ فرمایا اور کہا کہ عصر کی نماز بنو قریظہ میں پڑھنا۔ لَا يَصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ۔

[بخاری: ۵۹۱/۲]

اتفاقا ایسا ہوا کہ عصر کی نماز کا وقت راستے میں آ گیا۔ عصر کہاں پڑھیں؟ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کی دو رائے ہو گئیں۔ بعض کہنے لگے کہ آپ ﷺ کے فرمائے ہوئے الفاظ کی پابندی کرنی چاہیے اور کچھ نے یہ رائے ظاہر کی کہ علت حکم پر نظر کرنی چاہیے۔ اصل میں آپ ﷺ کا منشا تھا کہ اتنی جلدی پہنچو کہ عصر تمہیں بنو قریظہ میں آئے۔ یہ مطلب نہیں تھا کہ راستے میں عصر کا وقت ہو جائے تو وہاں نہیں پڑھنا۔ سو کچھ لوگوں نے راستے میں ہی نماز پڑھ لی اور دوسروں نے ظاہری الفاظ کی پابندی کرتے ہوئے نماز عصر بنو قریظہ میں جا کر پڑھی۔

آپ ﷺ کو جب اس واقعے کی خبر دی گئی تو آپ ﷺ نے کسی کی بھی سرزنش نہیں کی۔ ظاہر الفاظ سے تمسک اور علت حکم پر نظر کی رائے والے دونوں جانبین مجتہد تھے: "فَلَمَّا يَعْنِفْ وَاجِدًا مِنْهُمْ" آپ ﷺ نے ان دو مختلف رائے رکھنے والوں میں سے کسی کو نہ جھڑکا۔

[بخاری: ۵۹۱/۲]

[۲] علت حکم پالینے سے ظاہر حدیث پر عمل نہ کرنا:

ایک شخص پر لونڈی [ام ولد] سے زنا کرنے کی تہمت تھی۔ بتلانے والے اس قدر تھے کہ انکار محال تھا۔ آپ ﷺ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو اس کے قتل کرنے کا حکم دیا۔ آپ رضی اللہ عنہ جب اس شخص کے پیچھے گئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ:

‘فَإِذَا هُوَ فِي رَأْيٍ يَتَبَدَّرُ فَقَالَ أَخْرَجُ فِتْنًا وَآلَهُ يَدَاهُ فَأَخْرَجَهُ فَهُوَ مَجْبُوبٌ لَيْسَ لَهُ دَكْرٌ’

[مسلم: ۳۶۸/۲]

”وہ ایک چھوٹے کنویں میں ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے نہا رہا تھا۔ آپ رضی اللہ عنہ نے اسے باہر نکلنے کو کہا اور اس کا ہاتھ پکڑا۔ آپ رضی اللہ عنہ کیا دیکھتے ہیں کہ اس شخص میں مرد ہونے کی جنسی علامت موجود نہیں تھی یعنی وہ مقطوع الذکر تھا۔“

سیدنا علی نے اسے قتل نہ کیا۔ علت حکم پر نظر رکھی اور اگر نبی کریم ﷺ کو اس کی خبر دی۔ آپ ﷺ نے سیدنا علی کے اس اجتہاد کو پسند کیا اور فرمایا:

”جو چیز حاضر دیکھ سکتا ہے وہ غائب نہیں دیکھ سکتا۔ الشاهد يرى ما لا يراه

الغائب۔“ [رواہ احمد، راجع لہ البدایہ والنہایہ: ۲۰۴/۵]

[۳] پانی ملنے پر تیمم سے پڑھی نماز نہ لوٹانا:

دو صحابہ کرام ک نے پانی نہ ملنے پر تیمم سے نماز پڑھ لی۔ ابھی نماز کا وقت باقی تھا کہ پانی مل گیا ایک نے وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لیا اور دوسرے نے اس پہلی نماز کو ہی کافی سمجھا اور نماز نہ دہرائی۔ واپس آکر دونوں نے اپنا ماجرا نبی ﷺ کو سنایا جس نے نماز نہیں لوٹائی اس سے آپ ﷺ نے فرمایا: ”أَصَبْتَ الشَّنَّةَ وَأَجْرَأَتْكَ صَلَوَاتُكَ“ ”تو

نے صحیح بات پالی اور تجھے تیری نماز کافی ہو گئی۔“ اور دوسرے سے فرمایا ”تَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ“ ”تجھے دو اجر ملیں گے۔“ [سنن ابی داؤد : ۵۵۱/۱، نسائی : ۷۵۱]

یعنی اس نماز لوٹانے والے شخص کی نماز پہلے ہو گئی تھی اب اسے پھر سے پڑھنے پر نفلوں کا ثواب ملے گا۔ لہذا آپ ﷺ نے اجتہاد کرنے پر ان دونوں میں سے کسی کی بھی سرزنش نہیں کی۔ اس طرح اور بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

تیسرا دور

اصغر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کے زمانہ میں فقہ

یہ دور ۴۱ھ یعنی خلافت معاویہ بن ابوسفیان رضی اللہ عنہ سے لے کر قرن ثانی کی ابتداء میں ضعف کے آثار ظاہر ہونے تک ہے۔ یعنی دولت امویہ کے اخیر تک اور بنو عباس کی ابتداء تک۔

اس میں بھی دوسرے دور جیسے اجتہاد کا طریقہ کار رہا۔ اس دور کی کچھ وجوہات ایسی ہیں جن کی وجہ سے مورخین نے اس دور کو فقہ اسلامی کا تاسیسی دور قرار دیا ہے۔ مثلاً:

[۱] مختلف مکاتب فکر کی گروہ بندیاں شروع ہو گئیں، جس گروہ کی طرف جس شخص کا رجحان ہوتا وہ اسی گروہ سے وابستہ ہو جاتا۔

[۲] دوسری وجہ یہ کہ ہر گروہ سے وابستہ شخص اپنے آدمی کو ترجیح دیا کرتا تھا۔

[۳] تیسری وجہ یہ تھی کہ ۴۱ھ سے لے کر دوسری صدی کے ابتداء تک وہ زمانہ ہے جس میں احادیث کے روایت کرنے کا سلسلہ قائم ہوا اور جگہ جگہ علم حدیث کے درس شروع ہوئے۔

[۴] چوتھی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں احادیث اور رائے کے استعمال کے حد میں اختلاف رونما ہوا اور اس اختلاف کی وجہ سے لوگ دو حصوں میں بٹ گئے تھے۔

ایک طرف وہ لوگ تھے جو محض احادیث سامنے رکھتے تھے، ان لوگوں کا مرکز مدینہ منورہ رہا اور اہل حجاز کا میلان اکثر اسی گروہ کی طرف تھا۔

دوسرا گروہ وہ تھا جو احادیث کو بھی مد نظر رکھتے اور ان احادیث کو عقلی معیار پر بھی

پر کہتے تب جگے جواب دیتے۔ ان حضرات کا مرکز کوفہ تھا اور اہل عراق کا میلان اس گروہ کی طرف تھا۔

[۵] پانچویں وجہ یہ تھی کہ قیاس اور استحسان کثرت سے استعمال ہونے لگا۔ اس کثرت سے نئے مسائل پیش آرہے تھے کہ فقہاء مسائل کے حل کے لیے قیاس اور استحسان کے استعمال کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رکھتے تھے۔

اس دور میں فقہاء نے افادے کی غرض سے فقہی مراکز قائم کئے جہاں لوگوں کے مسائل حل ہوا کرتے تھے۔ ان میں مندرجہ ذیل چند مراکز ایسے تھے جو فقہاء اور محدثین میں بہت مشہور تھے:

[۱] مکہ مکرمہ [۲] مدینہ منورہ [۳] کوفہ [۴] بصرہ [۵] یمن [۶] شام [۷] مصر

اس تیسرے دور میں تابعین نے دو کام ایسے کئے کہ پوری امت مسلمہ کو ہمیشہ کے لئے زیر بار احسان کر دیا۔ ایک کام یہ تھا کہ احادیث نبویہ ﷺ کی حفاظت کی اور اس کی تعلیم دی اور اسی دور میں علم حدیث کی تدوین کا کام شروع ہوا۔

دوسرا کام یہ کیا کہ احادیث رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ساتھ اقوال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بھی محفوظ کیا اور اس کی تعلیم دی جو قرآن مجید اور احادیث رسول اللہ ﷺ کی تشریح تھی اور انہی بنیادوں کو مدنظر رکھ کر محدثین اور مفسرین نے اس سے استفادہ کیا۔ مسائل میں بعض مسائل ایسے ہوتے ہیں کہ بعض افراد کی ان مسائل کے متعلق ایک رائے ہوتی تھی لیکن اس ذاتی رائے کی بنیاد قرآن و سنت اور فقہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھی۔ اگر کوئی مسئلہ پیش آتا اور قرآن و سنت اور فقہ صحابہ اس مسئلے کے متعلق خاموش ہوتے تو تابعین رضی اللہ عنہم اس کا ایسا حل پیش کرتے جو نصوص سے متعارض نہ ہو۔ یہاں سے تابعین کی دو جماعتیں ہو جاتی ہیں ایک جماعت وہ تھی جو مصالح عامہ کے تحت فیصلے فرماتی اور دوسری جماعت اقوال صحابہ کے نظائر پر قیاس کر کے مسئلے کے متعلق فیصلے فرماتے۔

چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تبلیغ دین کے لئے مختلف علاقوں کی طرف ہجرت کر چکے تھے۔ جہاں جو صحابی ہوتا وہاں کے افراد اس صحابی کے قول پر عمل کرتے۔ جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عراق میں تھے، اہل عراق ان صحابہ کے قول پر عمل کرتے۔ اسی طرح تابعین رضی اللہ عنہم بھی مختلف علاقوں کی طرف تبلیغ کے

لئے موجود تھے جہاں جو تابعی رضی اللہ عنہ ہوتا وہاں کے افراد اس تابعی رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کرتے اور اسی تابعی کو معتبر سمجھتے۔ یہیں سے فقہی آراء میں اختلاف پیدا ہوا۔

لیکن یہ تیسرا دور اس لحاظ سے انتہائی اہم رہا کہ فقہ اسلامی کے قوانین باقاعدہ مرتب ہونا شروع ہو گئے اور اسلامی قوانین کا ضخیم ذخیرہ سامنے آیا۔ اس لحاظ سے بھی یہ تیسرا دور انتہائی اہم رہا کہ صحابہ کس کے بعد تابعین رضی اللہ عنہم نے بھی علم حدیث کی خدمت کی اور یہی وہ زمانہ تھا جس میں سرکاری طور پر بڑے شہروں میں مستقل مجالس علم قائم ہونے لگیں۔ چنانچہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے زمانے میں مدینہ منورہ میں ایک مجلس علمی قائم ہوئی اور اس مجلس سے ایسے افراد چنے گئے جو پورے عرب میں علمی و عملی میدان میں انتہائی مضبوط اور قوی تھے۔ ان حضرات میں سرفہرست حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ، حضرت خارجہ بن زید، حضرت قاسم بن محمد، حضرت سلیمان بن یسار اور حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ جیسے برگزیدہ افراد شامل ہیں۔ اور ان حضرات نے انتہائی محنت کی جس کا بنیادی نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے بتلائے ہوئے اصولوں کو سامنے رکھ کر موطا امام مالک رضی اللہ عنہ مستقل کتاب کی حیثیت سے سامنے آئی۔

اس زمانے میں بعض مشہور مفتی صاحبان جن کے فتویٰ پر لوگ عمل کرتے تھے، کے نام

مندرجہ ذیل ہیں :

- | | |
|---|--|
| [۱] ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ <small>رضی اللہ عنہا</small> | [۲] سیدنا عبد اللہ بن عمر <small>رضی اللہ عنہ</small> |
| [۳] سیدنا ابو ہریرہ | [۴] سیدنا ابن عباس |
| [۵] سیدنا انس بن مالک | [۶] سیدنا عبد اللہ بن عمرو ابن العاص |
| [۷] سیدنا سعید بن مسیب | [۸] سیدنا عروہ بن زبیر <small>رضی اللہ عنہ</small> |
| [۹] سیدنا علی بن حسن <small>رضی اللہ عنہ</small> | [۱۰] سیدنا زین العابدین <small>رضی اللہ عنہ</small> |
| [۱۱] سیدنا سالم بن عبد اللہ بن عمر | [۱۲] سیدنا قاسم بن محمد بن ابی بکر <small>رضی اللہ عنہ</small> |
| [۱۳] سیدنا ابن شہاب زہری <small>رضی اللہ عنہ</small> | [۱۴] سیدنا ابن سیرین <small>رضی اللہ عنہ</small> |
| [۱۵] علقمہ بن قیس | [۱۶] امام مجاہد |
| [۱۷] قاضی شریح | [۱۸] امام قتادہ وغیرہ۔ |
| [۱۹] ابراہیم نخعی | [۲۰] امام قتادہ وغیرہ۔ |

چوہتا دور

دوسری صدی کی ابتداء سے چوتھی صدی کی ابتداء تک فقہ اور اجتہاد

[۲۰۰ھ تا ۳۵۰ھ]

یہی وہ زمانہ ہے جس میں احادیث اور فقہ کی تدوین ہوئی۔ یہ ان بڑے ائمہ کے ظہور کا زمانہ ہے جن کی قیادت کا جمہور نے اعتراف کیا۔ اصول فقہ کی تدوین اور فقہی اصطلاحات کا ظہور بھی اسی دور میں ہوا اور ان کے ایسے حیرت انگیز صلاحیتوں کے حامل شاگرد پیدا ہوئے جو ان کے اقوال کو پھیلانے، ان پر ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے اور ان کی تائید و مدد کیلئے علم کے بلند و بالا ستونوں کی مانند کھڑے نظر آئے ہوئے۔ اس دور کے مشہور فقہاء :

- | | |
|---|---|
| [۱] امام اعظم ابو حنیفہ <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> | [۲] سفیان ثوری |
| [۳] شریک بن عبد اللہ <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> | [۴] ابن ابی لیلیٰ <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> |
| [۵] قاضی ابو یوسف یعقوب <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> | [۶] امام زفر |
| [۷] محمد بن حسن شیبانی <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> | [۸] حسن بن زیاد لوکوی کوئی |
| [۹] امام مالک <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> | [۱۰] امام شافعی |
| [۱۱] امام احمد بن حنبل | |

اس دور میں مسائل و واقعات اس حد تک پیش آئے کہ علماء اور فقہاء علم فقہ اور علم اصول فقہ کو باقاعدہ ترتیب دینے پر مجبور ہوئے۔ اسی دور میں جرح و تعدیل پر بھی کام ہوا، راویوں کے حالات قلمبند ہونے لگے۔ اس دور میں علم حدیث پر کام کرنے والوں میں سب سے نمایاں حضرات میں امام مالک، عبد الملک بن عبد العزیز، سفیان ثوری، حماد بن سلمہ، عبد الرحمن اوزاعی، عبد اللہ بن مبارک، جریر بن عبد الحمید رحمۃ اللہ علیہم شامل ہیں۔ اس

دور میں مسانید بھی لکھی گئیں، مثلاً مسند احمد بن حنبل، مسند عبد اللہ، مسند نعیم بن حماد وغیرہ لیکن اس زمانے میں علم حدیث کو جمع کرنے کا طریقہ کا ریہ ہوتا تھا کہ ایک راوی کو ذکر کرتے، اس کے بعد اس راوی کی تمام روایات کو ذکر کر دیا جاتا۔ اس طرح کافی ذخیرہ احادیث جمع ہوا۔ اور اسی ذخیرہ کو سامنے رکھتے ہوئے دوسرے مرحلے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح مسلم اور دیگر اصحاب صحاح ستہ نے اپنی اپنی کتاب تصنیف فرمائی۔

اس دور کی اہمیت تدوین اصول فقہ کی وجہ سے اور بڑھ جاتی ہے کہ اس دور میں اصول فقہ کی تدوین ہوئی۔ لیکن اس تدوین کے دوران اکابر علماء کے درمیان اختلافات پیدا ہوئے مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث تو حجت سب کے نزدیک تھیں اس میں کسی کا اختلاف نہ تھا لیکن استنباط مسائل کے طریقوں میں اختلاف پیدا ہوا اور اس اختلاف کی وجہ سے استنباط کے طریقے مختلف ہو گئے۔ ہر ایک مجتہد کے نزدیک جو طریقہ صحیح ہوتا اسی کو قبول کرتے اور اسی سے مسائل مستنبط کرتے۔ دوسرا اختلاف قیاس اور استحسان پہ ہوا کہ اس زمانے کے محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم نے قیاس و استحسان کو رد کرنا شروع کر دیا اور باقاعدہ ایک محاذ بن گیا۔ قیاس کے رد میں باقاعدہ کتابیں بھی لکھی گئیں اور اہل ظواہر محدثین سے دو قدم آگے تھے۔ اہل ظواہر قیاس کو رد کرنے میں پیش پیش تھے۔ اسی طرح امام شافعی نے استحسان کو رد کیا، اور قیاس کو ثابت کرنے والوں کی طرف سے خوب جوابات دیئے۔ جہاں تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استحسان کو رد کرنا ہے اس میں یہ کہنا بجا ہے کہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کے نام سے اس کو استعمال کیا ہے اور فقہ شافعیہ میں استدلال بہت کثرت سے استعمال ہوا، استدلال اور استحسان میں کوئی خاص فرق نہیں۔

تیسرا اختلاف اجماع کی شرائط میں ہوا کہ کونسا اجماع معتبر ہے اور کونسا اجماع معتبر نہیں۔ اسی طرح ثبوت حکم کے طریقوں میں اختلاف پیدا ہوا کہ کس طریقے پر ثابت

ہونے والا حکم وجوبی ہوگا اور کس طریقے پر ثابت ہونے والا حکم غیر وجوبی ہوگا۔ ان تمام اختلافات کی تفصیل جاننے کے لئے اصول فقہ کی کتب کی طرف مراجعت کی جائے۔

ان اختلافات کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس آدمی کے ہاں جو اصول مقرر ہوا وہ اسی کے مطابق عمل پیرا ہوتا۔ ان تمام تر اختلافات کے باوجود اصول فقہ کی تدوین مکمل ہوئی اور اسی دور میں فقہی مکاتب قائم ہوئے۔ ایک مکتب عراق میں تھا اور ایک مکتب مدینہ منورہ میں تھا اور ایک مکتب مکہ مکرمہ میں تھا۔ جہاں تک مدینہ کے مرکز کے افراد کا تعلق ہے وہ کچھ نہ کچھ قیاس سے کام لیتے تھے اور اس کے مطابق فیصلے نافذ کرتے اور باقی تین اصول تو ان کے یہاں بھی مسلمہ تھے۔ عراق کا جو مکتب تھا وہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار کے ساتھ ساتھ احکامات قرآنیہ، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع اور قیاس کو بھی مد نظر رکھتے۔ فقہ حنفی پر اسی مکتب کا رنگ غالب ہے۔ جہاں تک مکہ کے فقہی مکتب کا تعلق ہے وہ احکامات قرآنیہ، احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع کو استعمال کرتے اور جہاں اس میں مسئلہ کہیں نہ ملتا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے آثار کو سامنے رکھتے۔ فقہ شافعی اور روایات شافعی پر اسی مکتب کا رنگ غالب ہے۔ یہاں سے مسالک کی بنیاد پڑی مسالک ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ، مسالک شافعی رضی اللہ عنہ، مسالک احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ، مسالک امام مالک رضی اللہ عنہ چار فقہوں کو یہیں سے وجود ملا۔

پانچوں دور

چوتھی صدی کی ابتداء سے سلطنت عباسیہ کے زوال 656ھ تک - یہ زمانہ خاص خاص مسالک کی پابندی اور ان کی تائید اور مناظرہ کی اشاعت کا زمانہ ہے۔ اس قسم کے مناظروں کی تعداد کا یہ حال تھا کہ ہر بڑے شہر خصوصاً عراق و خراسان میں مناظروں کی مجلسیں جہتیں جس میں دو بڑے عالم مناظرہ کرتے۔ اور یہ مجلسیں وزراء اور بڑے لوگوں کے سامنے منعقد ہوتی تھیں جس میں اکثر اہل علم حاضر ہوا کرتے تھے۔

چھٹا دور

656ھ یعنی جو ہلاکو خان کے ہاتھوں سقوط بغداد سے لے کر اب تک - یہ دور تقلید محض کا ہے۔ اس زمانے کے نفوس میں تقلید محض کی روح بیٹھ گئی ہے۔ چنانچہ اس دور میں علماء بھی عوام کی طرح ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک امام کی تقلید کرنے لگے تھے۔ اس دور میں ان علماء کی تعداد بہت کم رہی جنہوں نے اپنے امام کی رائے سے اختلاف کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اس دور میں مجتہدین نہیں تھے بلکہ اس دور میں بھی سابقہ دور کی طرح جگہ جگہ مجتہدین موجود تھے لیکن انہوں نے اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے اور نظریے پر فوقیت دی اور اپنے ہی امام کی تقلید کرنے لگے۔



ائمہ فقہ

یوں تو صحابہ کرام ک میں بڑے بڑے فقہاء پیدا ہوئے لیکن جن صحابہ کرام کے فقہ میں شہرت پائی، ان میں یہ بارہ حضرات بہت مشہور ہوئے:

- [۱] سیدنا معاذ بن جبل
[۲] سیدنا ابی بن کعب
[۳] سیدنا ابو الدرداء
[۴] سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
[۵] سیدنا زید بن ثابت
[۶] سیدنا ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ
[۷] سیدنا علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ
[۸] سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ
[۹] سیدنا عبد اللہ بن عمر
[۱۰] سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ
[۱۱] سیدنا جابر بن عبد اللہ [۱۲] سیدنا معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ

جس طرح صحاح ستہ کی چھٹی کتاب میں اختلاف ہے کہ وہ ابن ماجہ ہے یا مؤطا امام مالک یا سنن دارمی، اسی طرح صحابہ کرام میں فقہ کے بارہویں امام میں بھی اختلاف ہے کہ وہ امام سیدنا ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ ہیں یا سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ۔ لیکن عالمی سطح پر اسلام کا جو فیض سیدنا امیر المؤمنین معاویہ رضی اللہ عنہ کے ذریعے پھیلا وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اس لئے ہم نے اس مذکورہ بالا فہرست میں بارہویں امام کا نام سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لکھا۔

بہر حال فقہاء کے قول کی پیروی عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ہوتی تھی۔ دیگر صحابہ کرام ان فقہاء صحابہ کے فتوے پر عمل کرتے تھے۔ اس کی بی شمار مثالیں ہیں جیسے: عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مدینہ کے لوگوں نے جب مسئلہ پوچھا کہ اگر کسی عورت کو طواف افاضہ [زیارت] کے بعد حیض شروع ہو گیا تو وہ واپس جا سکتی ہے یا طواف وداع کیلئے رکی رہے؟ ”عبد اللہ بن عباس نے فتویٰ دیا کہ جا سکتی ہے۔ جبکہ زید رضی اللہ عنہ کا فتویٰ تھا کہ رکی رہے، پاک ہونے کے بعد طواف وداع کر کے واپس ہو گی:

عَنْ عَمْرَمَةَ أَنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ سَأَلُوا ابْنَ عَبَّاسٍ رضي الله عنه عَنْ امْرَأَةٍ طَافَتْ
ثُمَّ حَاصَتْ قَالَتْ لَهُمْ تَتَفَرَّقُوا لَنَا حَذْبُ قَوْلِكَ وَلَا نَدَعُ قَوْلَ زَيْدٍ قَالَتْ إِذَا قَدِمْتُمْ
الْمَدِينَةَ فَاسْأَلُوا فَقَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَسَأَلُوا فَكَانَ فِيمَنْ سَأَلُوا أُمَّ سُلَيْمٍ
فَذَكَرَتْ حَدِيثَ صَفِيَّةَ - [رواه خالد و قتادة عن عكرمة بخاری: ۲۳۷/۱]

”جناب عکرمہ مروی ہے کہ: مدینہ کے لوگوں نے حج کے موقع پر ابن عباس رضي الله عنه سے مسئلہ پوچھا کہ: ایک عورت نے طواف [افاضہ] کر لیا ہے اور اب اسے حیض کے ایام شروع ہو گئے [تو اُسے کیا کرنا چاہیے]؟ آپ رضي الله عنه نے جواب دیا: ”وہ واپس جاسکتی ہے“ اس پر ان لوگوں نے کہا: ”ہم آپ کے اس قول کی پیروی نہیں کریں گے بلکہ سیدنا زید کے قول کو پکڑے رکھیں گے۔“ آپ رضي الله عنه نے فرمایا: ”جب تم لوگ مدینہ واپس چلے جاؤ تو وہاں اس بارے میں معلومات کر لو۔“ جب وہ لوگ مدینہ پہنچے تو انہوں نے جن جن سے پوچھا ان میں ایک سیدہ ام سلیم بھی تھیں جنہوں نے انہیں سیدہ صفیہ کی حدیث بیان کی۔“

اس صورت حال سے پتہ چلتا ہے کہ اصحابِ رسول رضي الله عنهم میں نمایاں طور پر دو مختلف مدارج کے لوگ تھے: [۱] فقیہ [۲] اور فقیہ کے قول پر عمل کرنے والے مقلدین، جو اپنے اپنے امام کے قول کو فائق سمجھتے تھے۔ گویا دور صحابہ ک میں تقلید شخصی رواج پذیر ہو گئی تھی۔

کبار تابعین میں صف اول کے بارہ فقہاء:

- | | | | |
|-----|--|-----|--|
| [۱] | امام علقمہ بن قیس <small>م ۶۲ھ</small> | [۲] | امام مسروق بن اجدع <small>۶۲ھ</small> |
| [۳] | امام اسود بن یزید <small>نخعی <small>م ۷۵ھ</small></small> | [۴] | عبدالرحمن بن غنم اشعری <small>م ۷۸ھ</small> |
| [۴] | سعید بن المسیب <small>م ۹۲ھ</small> | [۵] | قاضی شریح بن حارث کندی <small>م ۷۸ھ</small> |
| [۶] | زید بن وہب الجہنی الکوفی <small>م ۸۴ھ</small> | [۷] | عروہ بن زبیر <small>م ۹۴ھ</small> |
| [۸] | ابو بکر بن عبد الرحمن <small>م ۹۴ھ</small> | [۹] | مطرب بن عبد اللہ الشخیر <small>م ۹۵ھ</small> |

[۱۰] ابو العالیہ رفیع بن مہران ریاحیؒ: ۹۳ھ

[۱۱] جابر بن زید بصری ابو الشعثاءؒ: ۹۳ھ

یہ بارہ حضرات اپنے وقت اور زمانے میں اپنے اپنے علاقوں میں درس و افتاء کا مرجع رہے۔ دوسرے طبقہ کے تابعین کرامؒ میں بارہ امام:

[۱] ابراہیم نخعیؒ: ۹۵ھ [۲] زین العابدینؒ: ۹۴ھ

[۳] سعید بن جبیرؒ: ۹۸ھ [۴] ابن سیرینؒ: ۱۱۰ھ

[۵] ابو عمر والشعبیؒ: ۱۰۳ھ [۶] خارجه بن زیدؒ: ۹۹ھ

[۷] سالم بن عبد اللہؒ: ۱۰۶ھ [۸] سلیمان بن یسارؒ: ۱۰۴ھ

[۹] قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ: ۱۰۸ھ [۱۰] امام مکحولؒ: ۱۱۳ھ

[۱۱] عطاء بن ابی رباحؒ: ۱۱۴ھ [۱۲] حماد بن ابی سلیمانؒ: ۱۲۰ھ

دوسری صدی کے پہلے نصف تک فقہائے تابعین رضی اللہ عنہم کی بڑی تعداد موجود تھی۔ عام تابعین رضی اللہ عنہم بڑے اعتماد سے ان کے فتوؤں پر ان سے دلیل مانگے بغیر عمل کرتے رہے۔ لیکن بعد میں اعتماد کے یہ حلقے آہستہ آہستہ سمٹنے لگے اور صرف چار یا پانچ علمی مراکز ایسے رہ گئے، جن کے گرد علماء اچھی خاصی تعداد میں بڑی عقیدت سے جمع ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ مستقل مکاتب فکر اور مسالک کے طور پر ان کی شہرت ہو گئی۔ پھر ان مکاتب فکر میں جو علماء زیادہ ممتاز ہوئے ان کی پیروی و تقلید پوری اسلامی دنیا میں جاری ہوئی۔ مطلق تقلید کی اس ٹھوس اور شرعی حیثیت کو ان دنوں کسی بھی علمی حلقے میں چیلنج نہیں کیا گیا۔

کوفہ میں عبد اللہ بن مسعود کے اثرات چھائے رہے اور دوسری صدی کے نصف ثانی میں وہاں امام ابو حنیفہؒ اور امام سفیان ثوریؒ کے حلقے ہائے اعتماد قائم ہوئے۔ بصرہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اثرات رہے۔

مدینہ منورہ جو عبد اللہ بن عمر کے زیر اثر مدینہ کے فقہائے سبعہ کی علمی

آماجگاہ تھا، اب امام مالکؒ کی درسگاہ کے طور پر جانا جاتا تھا۔ مصر میں لیث بن سعدؒ کی اپنی علمی مسند تھی۔ مکہ مکرمہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے زیادہ اثرات تھے اور ان کے شاگردوں کے وسیع حلقے تھے پھر امام شافعیؒ کا حلقہ عقیدت بھی یہیں بنا، گو آپ کچھ عرصہ مصر میں بھی رہے۔ شام میں سیدنا ابودرداءؓ کے بعد امام کھولؒ [م ۱۱۳ھ] درس و افتاء کا مرجع بنے۔ اب اس علاقہ میں امام اوزاعیؒ کی پیروی جاری ہوئی، جبکہ امام محمد باقرؒ [م: ۱۱۴ھ] کے علوم کا سرچشمہ امام جعفر صادقؒ بنے۔

فائدہ:

شیعوں کی فقہ جعفریہ جو امام جعفر صادقؒ کی طرف عموماً منسوب کی جاتی ہے وہ درحقیقت غیر مستند خیالات شیعیت ہیں۔ اس بات کی کوئی حقیقت نہیں کہ یہ فقہ سیدنا جعفر صادقؒ کا ہے۔ امام محمد باقرؒ، امام جعفر صادقؒ اور امام زید شہیدؒ کی فقہ زیادہ تر فقہ حنفی میں مدغم ہوئی ہے کہ یہ حضرات حضرت امام ابو حنیفہؒ کے علمی منافع کا حصہ ہیں۔

دوسری صدی کے بارہ ائمہ مجتہدینؒ:

وہ ائمہ مجتہدینؒ جو اس صدی میں نمایاں ہوئے اور امت میں کثیر تعداد علماء سمٹ کر ان کے حلقوں میں جمع ہونے لگے، فقہ کے وہ بارہ امام یہ ہیں:

[۱] امام جعفر صادقؒ : ۱۴۸ھ [۲] امام اعظم ابو حنیفہؒ : ۱۵۰ھ

[۳] امام اوزاعیؒ : ۱۵۳ھ [۴] امام زفرؒ : ۱۵۸ھ

[۵] امام سفیان ثوریؒ : ۱۶۱ھ [۶] امام لیث بن سعد مصریؒ : ۱۷۵ھ

[۷] امام مالکؒ : ۱۷۹ھ [۸] امام ابو یوسفؒ : ۱۸۲ھ

[۹] امام محمدؒ : ۱۸۹ھ [۱۰] امام شافعیؒ : ۲۰۴ھ

[۱۱] امام اسحاق بن راہویہؒ : ۲۳۸ھ [۱۲] امام احمد بن حنبلؒ : ۲۴۱ھ۔



ائمہ اربعہ و ائمہ فقہ حنفی کے حالات زندگی امام ابو حنیفہؒ

[ولادت: 80ھ وفات: 150ھ]

نام و نسب:

کنیت ابو حنیفہ، نام نعمان بن ثابت، لقب امام اعظم، سلسلہ نسب ابو حنیفہ نعمان بن ثابت بن زوطی۔ آپ ﷺ کی پیدائش کوفہ میں 80ھ میں اور وفات بغداد میں 150ھ میں ہوئی۔ علمی پایہ کے لحاظ سے کوفہ ہمیشہ ممتاز رہا ہے۔ علامہ کوثری ﷺ نے نصب الرایہ کے مقدمہ میں اس کی مختصر تاریخ لکھی ہے۔
حلیہ و اخلاق:

خطیب بغدادی ﷺ ابو نعیم ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ ﷺ خوش رو، خوش لباس، خوشبو پسند، خوش مجلس، نہایت کریم النفس اور اپنے رفقاء کے بڑے ہمدرد تھے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کا قد درمیانہ تھا نہ بہت کوتاہ، نہ زیادہ دراز، گفتگو نہایت شیریں، آواز بڑی دلکش اور بڑے قادر الکلام تھے۔ عمر [امام اعظم ﷺ کے پوتے] فرماتے ہیں کہ میرے دادا ابو حنیفہ ﷺ کسی قدر دراز قامت تھے۔ رنگ گندمی تھا، بہترین لباس زیب تن کرتے، عام طور پر اچھی حالت میں رہتے۔ خوشبو کا اتنا استعمال کرتے تھے کہ آپ کی نقل و حرکت کا اندازہ خوشبو کی مہک سے ہو جاتا تھا۔

ریشم کی تجارت آپ کا ذریعہ معاش تھا، قیس بن الربیع بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب ﷺ مشائخ اور محدثین سے ایک رقم لے کر ان کیلئے بغداد سے سامان خریدتے اور کوفہ لا کر اسے فروخت کر دیتے اور سال بہ سال اس کا نفع اپنے پاس جمع رکھتے اور اس نفع سے محدثین کے خورد و نوش لباس وغیرہ کی ضروریات مہیا کرتے

اس سے جو بچ جاتا وہ ان کے حوالہ کر دیتے اور کہتے کہ اسے اپنی دیگر ضروریات میں صرف کر لو اور اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرو۔

حسن بن زیاد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اہل مجلس میں سے ایک شخص کا امام صاحب رضی اللہ عنہ نے خستہ لباس دیکھا اس سے کہا بیٹھ جاؤ جب محفل برخاست ہو گئی اور یہ تنہا رہ گیا تو فرمایا مصلیٰ اٹھا کر جو اسکے نیچے تم کو ملے وہ لے لو، اس نے جائے نماز اٹھائی تو نیچے ہزار درہم تھے، آپ نے فرمایا یہ لے لو اور اپنا لباس درست کر لو۔ وہ بولا میں خود صاحب وسعت ہوں مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ فرمایا تو پھر اپنا حال ایسا بناؤ کہ تمہیں دیکھ کر تمہارے بھائی کو غم نہ ہو، کیا یہ حدیث تم کو معلوم نہیں ہے کہ اللہ اپنے بندہ پر اپنے نعمت و کرم کے آثار دیکھنا پسند کرتا ہے۔
تحصیل علم:

زفر بن ہذیل رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے امام اعظم رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ مجھے علم کلام کا پہلے اتنا شوق تھا کہ میں اس علم میں شہرہ آفاق ہو گیا تھا۔ حماد بن ابی سلیمان رضی اللہ عنہ کا حلقہ درس میرے قریب تھا، ایک دن ایسا اتفاق ہوا کہ میرے پاس ایک عورت آئی اور اس نے مجھ سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ ایک شخص کی بی بی باندی ہے وہ سنت کے موافق اسے طلاق دینا چاہتا ہے تو کتنی طلاقیں دے۔ میری سمجھ میں کچھ نہ آیا کہ اسے کیا جواب دوں۔ لہذا میں نے کہا حماد رضی اللہ عنہ سے پوچھ اور واپس آکر مجھے بھی بتا۔ وہ حماد رضی اللہ عنہ کے پاس گئی، انہوں نے فرمایا جب وہ حیض سے پاک ہو جائے تو جماع کرنے سے پہلے اسے صرف ایک طلاق دیدے۔ جب دو حیض اور گزر جائیں تو پھر وہ اپنا دوسرا نکاح کر سکتی ہے۔ اس نے واپس آکر مجھے ان کا جواب نقل کیا، میں نے اپنے دل میں کہا کہ علم کلام بھلا کس کام کی چیز ہے اور اپنے جوتے اٹھا کر حماد رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔ وہ مسائل بیان کرتے، میں ان کو سنتا اور یاد رکھتا، جب دوسرے دن وہ تشریف لاتے پھر ان کا اعادہ فرماتے، تو ان کو معلوم ہوتا

کہ میں نے ان مسائل کو صحیح ضبط کیا ہے اور ان کے دوسرے شاگردوں نے غلطیاں کی ہیں۔ اس لئے انہوں نے فرمایا کہ میرے سامنے صدر مقام پر ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا اور کوئی شخص نہ بیٹھے۔ دس سال مسلسل بلکہ ان کی وفات تک میں ان کے ساتھ رہا، حماد رحمۃ اللہ علیہ کے فرزند کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میرے والد کسی سفر میں باہر تشریف لے گئے، جب واپس تشریف لائے تو میں نے پوچھا کہ اس اثناء میں آپکو زیادہ یاد کس کی رہی، میرا خیال تھا وہ یہی فرمائیں گے کہ تیری لیکن انہوں نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نام لیا اور فرمایا کہ اگر مجھے یہ قدرت ہوتی کہ میں ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک لمحہ کیلئے بھی اپنی نظر جدا نہ کروں تو نہ کرتا۔

فقہ حنفی کا امتیاز:

اس عنوان پر علامہ کوثری رحمۃ اللہ علیہ نے زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقدمے میں ایک مختصر مقالہ سپرد قلم کیا ہے، ہم یہاں اس کا اختصار ہدیہ ناظرین کرتے ہیں:

"فقہ حنفی صرف ایک شخصی رائے نہیں بلکہ چالیس علماء کی جماعت شوریٰ کی ترتیب دادہ ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اپنی رحمۃ اللہ علیہ اسناد کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ ہی جماعت شوریٰ چالیس افراد پر مشتمل تھی۔ جن میں ممتاز ہستیاں یہ تھیں، ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ، زفر بن الہذیل رحمۃ اللہ علیہ، داؤد الطائی رحمۃ اللہ علیہ، اسد بن عمرو رحمۃ اللہ علیہ، یوسف بن خالد السمستی رحمۃ اللہ علیہ [یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شیوخ میں ہیں] یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ رحمۃ اللہ علیہ۔ خطیب نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے تذکرہ میں ان اسماء کا اور اضافہ کیا ہے۔ عافیہ ازدی رحمۃ اللہ علیہ، قاسم بن معن رحمۃ اللہ علیہ، علی بن مسہر رحمۃ اللہ علیہ، جبان رحمۃ اللہ علیہ، مندال رحمۃ اللہ علیہ۔

اسد بن عمرو رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں پہلے ایک مسئلہ کے مختلف جوابات پیش کئے جاتے پھر جو اس کا سب سے زیادہ تحقیقی جواب ہوتا، اسے ارشاد فرماتے۔ اسی طرح ایک ایک مسئلہ تین تین دن زیر بحث رہتا، اسکے بعد کہیں وہ لکھا جاتا تھا۔ صمیری رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے ہیں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ

امام صاحب کیساتھ مسائل میں بحث و تمحیص کرتے اگر اس وقت قاضی عافیہ بن یزید رحمۃ اللہ علیہ موجود نہ ہوتے تو آپ فرماتے ان کے آنے تک ابھی مسئلہ کا فیصلہ ملتوی رکھو، جب وہ تشریف لے آتے اور وہ بھی دوسروں کی رائے سے اتفاق کر لیتے تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے اب اسکو لکھ لو۔ جب تک مسئلہ تحقیق و تفتیش کے یہ مراحل طے نہ کر لیتا آپ اس کو لکھنے سے منع کرتے۔

یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ "التاریخ والعلل" میں لکھتے ہیں کہ: امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا اے ابو یوسف! جو کچھ مجھ سے سنا کرو اسے فوراً ہی نہ لکھ لیا کرو کیونکہ کبھی ایک مسئلہ کے متعلق میری رائے آج کچھ ہوتی ہے اور [دلائل کی روش میں] کل کچھ ہو جاتی ہے، اس روایت سے موفق مکی کے بیان کی تائید ہوتی ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک شورائی مسلک ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے تلامذہ پر اپنے مسائل تسلیم کرنے کے متعلق کبھی جبر نہیں کیا بلکہ ہمیشہ اس کی پوری آزادی دی کہ وہ بہت خوشی سے اپنی اپنی رائے پیش کریں پھر اس پر خوب جرح و قدح ہو، اس کے بعد اگر سمجھ میں آجائے تو قبول کر لیں۔

امام شافعی کے استاد امام وکیل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

كَيْفَ يَعْقِدُ أَبُو حَنِيفَةَ رحمۃ اللہ علیہ أَنْ يُخْطِئَ [أَيَ خَطَأً فَاحِشًا مِثْلَ مَا ظَنَّنَهُ
مُخَالِفُوهُ] وَمَعَهُ مِثْلُ أَبِي يُوسُفَ رحمۃ اللہ علیہ وَذَقَرَ رحمۃ اللہ علیہ فِي قِيَاسِهِمَا وَمِثْلُ يَحْيَى بْنِ
أَبِي زَائِدَةَ وَحَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ وَحَبَّانٍ وَمَنْدَلٍ رحمۃ اللہ علیہ فِي حِفْظِهِمْ لِلْحَدِيثِ
وَالْقَاسِمِ بْنِ مَعْنٍ رحمۃ اللہ علیہ فِي مَعْرِفَتِهِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَدَاوُدَ الطَّائِي وَفَضِيلَ بْنِ
عِيَاضٍ رحمۃ اللہ علیہ فِي زُهْدِهِمَا وَوَرَعِهِمَا۔ [تاریخ بغداد: ۴/۱۱۳]

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا علمی مقام:

شداد بن حکیم فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بڑھ کر میں نے کوئی عالم نہیں دیکھا۔ مکی بن ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ نے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ

اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے۔ وکجؒ فرماتے ہیں میں کسی عالم سے نہیں ملا جو ابو حنیفہؒ سے زیادہ فقیہ ہو اور ان سے بہتر نماز پڑھتا ہو۔ نضر بن شہیلؒ کہتے ہیں کہ لوگ علم فقہ سے بے خبر پڑے ہوئے تھے ابو حنیفہؒ نے آکر انہیں بیدار کیا ہے۔ یحییٰ بن سعید القطانؒ فرماتے ہیں ہم خدا کے سامنے جھوٹ نہیں بول سکتے، واقعی بات یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ سے بہتر فقہ ہم نے کسی کی نہیں سنی اور اس لئے ان کے اکثر اقوال ہم نے بھی اختیار کر لئے ہیں۔ یحییٰ بن معینؒ کہتے ہیں کہ فتویٰ میں یحییٰ بن سعیدؒ کو فیوں کا قول اختیار کیا کرتے تھے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جسے علم فقہ میں مہارت حاصل کرنا ہو اسے لازم ہے کہ ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کو نہ چھوڑے کیونکہ تمام لوگ فقہ میں ان کے محتاج ہیں۔ یحییٰ بن معینؒ کہتے ہیں کہ فقہ تو بس امام ابو حنیفہؒ ہی کی ہے۔ جعفر بن ربیعؒ کہتے ہیں میں پانچ سال ابو حنیفہؒ کی خدمت میں رہا، ان جیسا خاموش انسان میں نے نہیں دیکھا۔ ہاں جب ان سے فقہ کا کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو اس وقت کھل جاتے اور دریا کی طرح بہنے لگتے تھے۔ عبد اللہ بن داؤدؒ فرماتے ہیں کہ اہل اسلام پر فرض ہے کہ وہ اپنی نمازوں کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے لئے دعا کیا کریں اور ان کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے امت کے لئے آنحضرت ﷺ کی سنتیں اور مسائل فقہ جمع کر کے رکھ دیئے ہیں۔ روح بن عبادہؒ کہتے ہیں کہ میں ابن جریجؒ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ انہیں امام صاحبؒ کی وفات کی خبر پہنچی۔ انہوں نے فوراً انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھا اور فرمایا کیسا عجیب علم جاتا رہا۔ اسی سال ابن جریجؒ کا بھی انتقال ہوا۔



امام مالک بن انس بن مالکؒ

[ولادت ۹۳ھ وفات ۱۷۹ھ]

نام و نسب:

کنیت ابو عبد اللہ، نام مالک بن انس اور لقب امام دار الھجرۃ۔ سلسلہ نسب مالک بن انس بن مالک بن انس عامر بن عمرو بن الحارث بن عثمان بن فیصل الاصبھی۔ آپ ۹۳ھ میں پیدا ہوئے جبکہ ربیع الاول ۱۷۹ھ میں وفات پا گئے۔ آپ جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔

حلیہ:

آپ دراز قامت، فریبہ جسم، زردی مائل سفید رنگ، کشادہ چشم، بلند ناک اور خوبصورت تھے، آپ خوش پوشاک تھے۔ آپ کی پیشانی کی طرف سر پر بال کم تھے، داڑھی دراز اور گھنی تھی، مونچھ منڈانے کو مثلاً فرماتے تھے، صرف لب کا بالائی حصہ تر شوالیتے تھے اور دونوں طرف کے بال چھوڑتے تھے اور اس بارے میں سیدنا عمرؓ کی تقلید فرماتے تھے۔ سیدنا عمرؓ کے حالات میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ کسی معاملہ میں متفکر ہوتے تو اپنے مونچھوں پر ہاتھ پھیرا کرتے تھے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انکی مونچھوں کے دو طرفہ بال دراز تھے۔

مقام ورتبہ:

آپ ﷺ تبع تابعین کے طبقہ میں تھے، آپ کے شیوخ کے بارے میں علامہ نوویؒ نے تہذیب الاسماء میں لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کے شیوخ کی تعداد نو سو تھی جن میں تین سو تابعین اور چھ سو تبع تابعین تھے۔ سفیانؒ فرماتے تھے، رجال کی چھان بین کرنے والا مالکؒ سے بڑھ کر کوئی شخص نہیں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے تھے کہ امام مالکؒ کو جب حدیث کے کسی ٹکڑے میں شک پڑ جاتا تھا تو پوری کی پوری حدیث ترک کر دیتے تھے۔ وہب بن خالدؒ کہتے ہیں کہ مشرق و مغرب کے درمیان احادیث نبویہ کے بارے میں قابل اطمینان شخص مالکؒ سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے۔

عبد اللہ بن مبارک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام مالک رضی اللہ عنہ نے درس حدیث شروع کیا تو اثناء درس میں آپ کا رنگ بار بار متغیر ہو جاتا تھا مگر آپ رضی اللہ عنہ نے نہ درس حدیث بند کیا نہ آپ رضی اللہ عنہ سے حدیث کی روایت کرنے میں کسی قسم کی لغزش واقع ہوئی، فارغ ہونے کے بعد میں نے مزاج مبارک دریافت کیا تو فرمایا کہ اثناء درس تقریباً دس بار بچھو نے ڈنگ مارا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ میں نے یہ صبر اپنی شجاعت و استقامت جتانے کیلئے نہیں کیا بلکہ صرف حدیث پیغمبر کی تعظیم کیلئے کیا ہے۔

یافعی رضی اللہ عنہ اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ امام مالک رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک سے عشق تھا حتیٰ کہ آپ اپنے ضعف و پیری کے باوجود مدینہ میں سوار نہ ہوتے اور فرمایا کرتے تھے کہ جس شہر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد مبارک مدفون ہو اس میں ہر گز سوار ہونے کی طاقت نہیں رکھتا۔ ایک مرتبہ ہارون رشید رضی اللہ عنہ مدینہ طیبہ آیا اسکو یہ معلوم ہو چکا تھا کہ امام مالک رضی اللہ عنہ نے کتاب موطا تالیف فرمائی ہے اور آپ لوگوں کو اس کی تعلیم بھی دیتے ہیں، ہارون الرشید رضی اللہ عنہ نے اپنے وزیر جعفر برمکی رضی اللہ عنہ کو آپ کی خدمت میں بھیجا کہ وہ سلام عرض کر دے اور یہ عرض کر دے کہ آپ موطا لا کر مجھے سنائیں، برمکی رضی اللہ عنہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور امیر المومنین کا سلام پہنچا کر اس کی درخواست پیش کی۔ امام رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میرا ان سے سلام کہنا اور کہہ دینا کہ علم خود کسی کے پاس نہیں آیا کرتا لوگ لکے پاس آیا کرتے ہیں۔ جعفر واپس آیا اور امام مالک رضی اللہ عنہ کا فرمان عرض کر دیا، اتنے میں امام عالی مقام بھی خود تشریف لئے آئے اور سلام کر کے بیٹھ گئے۔ ہارون رشید رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے آپ کے پاس ایک پیغام بھیجا تھا آپ نے میرا حکم نہیں مانا۔ امام مالک رضی اللہ عنہ نے سند کے ساتھ وہ روایت سنائی جس میں زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نزول کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زانوئے مبارک میرے زانو پر تھا صرف کلمہ "غَيْرَ اَوْبِي النَّصْرِدِ" نازل ہوا تھا کہ اس کے وزن سے میری ران چور چور ہو جانے کے قریب ہو گئی تھی۔ اس کے بعد فرمایا کہ جس قرآن کا ایک حرف حضرت جبرئیل رضی اللہ عنہ پچاس ہزار سال کی مسافت سے لے کر آئے ہوں کیا میرے لئے زیبا نہیں کہ میں بھی اس کی عزت و احترام کروں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو عزت و

بادشاہت سے نوازا ہے اگر سب سے پہلے آپ ہی اس علم کی مٹی خراب کریں گے تو خطرہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کہیں آپ کی عزت برباد نہ کر دے، یہ سن کر وہ موٹا سننے کے لئے آپ کے ساتھ ہو گیا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ساتھ اس کو مسند پر بٹھا لیا۔ جب موٹا پڑھنے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا آپ ہی مجھے پڑھ کر سنائیے۔ امام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا عرصہ ہوا میں خود پڑھ کر سنانا چھوڑ چکا ہوں، اس نے کہا اچھا تو اور لوگوں کو باہر ہی نکال دیجئے تاکہ میں خود آپ کو سنادوں۔ امام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا علم کی خاصیت یہ ہے کہ اگر خاص لوگوں کی رعایت سے عام لوگوں کو اس سے محروم کر دیا جائے تو خواص کو بھی اس سے نفع نہیں ہوتا۔ اس کے بعد آپ رحمۃ اللہ علیہ نے معن بن عیسیٰ رحمۃ اللہ علیہ کو حکم دیا کہ وہ قراءت شروع کر دیں جب انہوں نے قراءت شروع کی تو امام نے ہارون سے کہا اے امیر المؤمنین اس شہر میں اہل علم کا دستور یہ ہے کہ وہ علم کیلئے تواضع کرنا پسند کرتے ہیں، ہارون یہ سن کر مسند سے اتر آیا اور سامنے آ بیٹھا اور موٹا سننے لگا۔

فقہ مالکی:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ میں مدینہ کے تعامل کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان کے نزدیک مدینہ میں وحی کا نزول ہوا ہے، اس لئے یہاں کا تعامل حجت ہونا چاہیے۔ حافظ ابو عمر رحمۃ اللہ علیہ در اور دینی سے نقل کرتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جب بھی فرماتے کہ میں نے اپنے شہر کا عمل اسی مسئلہ پر دیکھا ہے تو اس سے ان کی مراد ربیعہ بن ابی عبد الرحمن رحمۃ اللہ علیہ اور ابن ہر مز رحمۃ اللہ علیہ ہوتے ہیں۔

فقہ مالکی کا زیادہ چرچا اہل مغرب اور اندلس میں ہے، ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ اسکی وجہ یہ لکھتا ہے کہ اہل مغرب اور اندلس کا سفر اکثر حجاز ہی کی جانب ہوا کرتا تھا، اس زمانہ میں مدینہ طیبہ علم کا گہوارہ بن رہا تھا۔ یہیں سے نکل کر علم عراق پہنچا ہے، ان کے راستہ میں عراق نہ پڑتا تھا اس لئے ان کے علم کا ماخذ صرف علماء مدینہ تھے۔ علماء مدینہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا رتبہ معلوم ہے اس لئے مغرب اور اندلس کے اصحاب کا علم امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور انکے بعد انکے تلامذہ میں منحصر ہو گیا تھا۔



امام شافعیؒ

[ولادت ۱۵۰ھ وفات ۲۰۴ھ]

نام و نسب:

کنیت ابو عبد اللہ، نام محمد، سلسلہ نسب محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان بن شافعی رضی اللہ عنہ نسباً قریشی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جد اعلیٰ عبد مناف میں آپ کا نسب مل جاتا ہے۔ بیت المقدس سے دو مرحلہ کے فاصلے پر غزوة عسقلان میں آپکی ولادت ہوئی، دو سال کی عمر میں آپکے والدین آپ کو مکہ مکرمہ لے آئے تھے، نہایت تنگدستی میں آپ کی پرورش ہوئی یہاں تک کہ علمی یاداشتوں کے لکھنے کے لئے جب آپ کو کاغذ میسر نہ آتا تو جانوروں کی ہڈیوں پر لکھ لیتے۔
علمی و فقہی مقام:

آپ رضی اللہ عنہ کی عمر کا ابتدائی حصہ شعر، تاریخ، ادب وغیرہ کی تحصیل میں گزرا۔ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں منیٰ میں تھا کہ پشت کی جانب سے مجھے ایک آواز آئی ”عَلَيْكَ بِالْفِقْهِ“ فقہ سیکھ لو۔ اسباب ظاہر میں ایک واقعہ یہ بھی پیش آیا کہ مسلم بن خالد زنگی رضی اللہ عنہ سے آپ کی ملاقات ہوئی، انہوں نے فرمایا صاحبزادہ کس ملک کے باشندہ ہو؟ میں نے کہا مکہ مکرمہ کا، فرمایا مکان کس محلہ میں ہے؟ میں نے کہا خیف میں، پھر پوچھا کس قبیلہ کے ہو؟ کہا عبد مناف کی اولاد میں سے۔ فرمایا بہت خوب، بہت خوب، اللہ تعالیٰ نے تمہیں دونوں جہانوں کا شرف بخشا ہے، اچھا یہ تھا کہ اپنی اس فہم و ذکاوت کو علم فقہ میں خرچ کرتے، یہ سن کر آپ رضی اللہ عنہ نے ان کی شاگردی قبول کی۔ ان کے بعد پھر امام مالک رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اس وقت آپ موٹا حفظ کر چکے تھے اور آپ رضی اللہ عنہ کی عمر کل تیرہ سال کی تھی، موٹا میں شریک ہو گئے، جب قرأت کا وقت آیا تو آپ رضی اللہ عنہ نے زبانی

قراءت شروع کی، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو اس پر تعجب ہوا، اور آپ کی قراءت کو بہت پسند فرمایا۔ جب یہ ختم کرنے کا ارادہ کرنے لگے تو فرمایا اور پڑھو، اور پڑھو، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے حق میں فرمایا تھا کہ تم تقویٰ کو اپنا شعار بنائے رکھنا ایک زمانہ آئے گا کہ تم بڑے شیخ ہو گے۔ ایک روایت میں یہ ہے کہ آپ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تمہارے دل میں ایک نور و دیعت رکھا ہے معصیت کر کے اس کو ضائع نہ کرنا۔ اسکے بعد آپ رحمۃ اللہ علیہ عراق تشریف لے گئے، پندرہ سال کی عمر میں آپ کے شیخ مسلم بن خالد رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو فتویٰ نویسی کی اجازت دے دی تھی، حدیث و تفسیر، فقہ، ادب و عربیت کی جملہ خصوصیات کے ساتھ آپ بڑے تیر انداز بھی تھے۔ دس میں سے ایک تیر بھی نشانہ سے خطا نہ ہوتا تھا۔

سخاوت:

سخی اس درجہ کے تھے کہ حمیدی رحمۃ اللہ علیہ ایک واقعہ ذکر کرتے ہیں آپ صنعاء سے تشریف لائے تھے اس وقت آپکے پاس دس ہزار دینار تھے، آپکا خیمہ مکہ مکرمہ سے باہر لگا ہوا تھا، لوگ ملاقات کے لئے آتے تھے اور آپ انکو دینار تقسیم کرتے یہاں تک کہ بیٹھے بیٹھے آپ نے وہ تمام رقم لوگوں میں تقسیم کر ڈالی۔

وفات:

ابن خلکان، ربیع بن سلیمان فرادی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے وفات کے بعد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا، ان سے پوچھا اللہ تعالیٰ نے آپکے ساتھ کیا معاملہ فرمایا: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا مجھے ایک سنہری کرسی پر بٹھا کر میرے اوپر تازہ تازہ موتیوں کی بارش کر دی۔ ۱۹۵ھ میں بغداد گئے تھے دو سال وہاں قیام فرمایا پھر مکہ مکرمہ آئے۔ ۱۹۸ھ میں پھر بغداد تشریف لئے گئے چند ماہ قیام فرما کر ۱۹۹ھ میں مصر آئے پھر وفات تک یہیں رہے، جمعہ کے دن انتقال ہوا اور بعد عصر مدفون ہوئے۔



امام احمد بن حنبلؒ

[ولادت: 164ھ ، وفات: 241ھ]

نام و نسب:

نام احمد اور ﷺ کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ آپ کی پیدائش بغداد میں ہوئی اور وہیں آپکی وفات بھی ہوئی۔ آپ کا آخری آرام گاہ باب حرب میں واقع ہے۔ یہ جگہ حرب بن عبد اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہے۔ عباس بن محمد دوریؒ کہتے ہیں کہ آپ عرب کے مشہور خاندان بنی ذہل بن شیبان بن ثعلبہ سے متعلق تھے۔ خطیب بغدادیؒ کہتا ہے کہ یہ دوری کی غلطی ہے، آپ کا خاندان بنی شیبان بن ذہل بن ثعلبہ تھا۔ آپ کے دو بیٹے تھے ایک کا نام صالح دوسرے کا نام عبد اللہ تھا۔ اسی دوسرے بیٹے کے نام پر ابو عبد اللہ ﷺ آپکی کنیت تھی۔

حلیہ:

آپ ﷺ نہایت خوبصورت تھے، قد میاں تھا، ہلکا سرخ خضاب لگاتے تھے، ریش مبارک میں کچھ بال سیاہ بھی تھے، سفید رنگ کے موٹے کپڑے پہنتے تھے۔ آپ کا عام لباس ازار اور عمامہ تھا۔

مقام ورتبہ:

اپنے زمانہ کے متفق علیہ امام تھے، قنیبہ آپ اور اسحاق بن راہویہ کو امام الدنیا کہا کرتے تھے۔ اسحاق بن ابراہیمؒ کہتے ہیں کہ امام احمد، اللہ تعالیٰ اور لکے بندوں کے درمیان اسکی حجت ہیں، علی بن مدینیؒ فرمایا کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے اس دین کو دو شخصوں کے ذریعہ سے عزت نصیب فرمائی ہے تیسرا مجھے کوئی اور شخص ایسا معلوم نہیں ہے پہلے شخص ظہور ارتداد کے وقت ابو بکر صدیقؓ تھے اور دوسرے فتنہ خلق قرآن کے زمانہ میں امام احمدؒ ﷺ تھے۔ اسمعیل بن غیلؒ ﷺ فرماتے تھے کہ اگر امام احمدؒ بنی اسرائیل میں پیدا ہوتے تو اللہ تعالیٰ

کے معجزوں میں ایک معجزہ شمار ہوتے۔ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ لکھتا ہے کہ طلب علم کیلئے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے کوفہ، بصرہ، حرین شریفین، یمن اور شام وغیرہ کا سفر کیا ہے۔ شیخ تاج الدین سبکی رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ و امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ، و کعب بن الجراح رحمۃ اللہ علیہ، یحییٰ بن رابع زائد رحمۃ اللہ علیہ وغیرہم کو آپ کے اساتذہ میں اور ائمہ ستہ میں بخاری و مسلم و ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہم کو آپ کے تلامذہ کی فہرست میں شمار کیا ہے۔ ابن خلکان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مخصوص تلامذہ میں سے تھے جب تک امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بغداد میں رہے آپ ان کی خدمت سے کبھی جدا نہ ہوئے، جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بغداد چھوڑ کر مصر جانے لگے تو چلتے وقت فرمایا میں نے بغداد میں ان جیسا متقی اور فقیہ شخص کوئی اور نہیں چھوڑا۔

علمی مقام:

آپ کی مشہور تصنیفات میں مسند احمد سب سے زیادہ قابل ذکر ہے۔ حنبل بن اسحاق آپ کے بھتیجے کہتے ہیں کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ہم سے کہا ہے کہ یہ کتاب میں نے سات لاکھ سے زیادہ احادیث کے ذخیرہ سے منتخب کی ہے اور اس لئے منتخب کی ہے کہ مسلمانوں کیلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کیلئے ایک معیار بن جائے جو حدیث اس سے مل جائے اسے حجت سمجھا جائے جو نہ ملے اسے حجت نہ سمجھا جائے۔ ابو زرعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو دس لاکھ حدیثیں زبانی یاد تھیں۔ آپکی وفات کے بعد جب آپ کی کتابوں کا تخمینہ لگایا گیا تو دس اونٹوں کے بوجھ سے زیادہ تھا اور وہ سب آپ کو زبانی محفوظ تھیں۔

وفات:

جمعہ کے دن آپ رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ہوا آپکے جنازہ پر نمازیوں کا اتنا ہجوم تھا کہ خلیفہ متوکل کے حکم سے جب نمازیوں کے قیام کی جگہ ناپی گئی تو پیمائش کے حساب سے وہ دو لاکھ پچاس ہزار آدمیوں کے کھڑے ہونے کی جگہ تھی، درکانی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا پڑوسی بیان کرتا ہے کہ

آپکی وفات کے دن بیس ہزار یہود و نصاریٰ اور مجوس مسلمان ہوئے تھے، لیکن ذہبیؒ نے اس حکایت کو تسلیم نہیں کیا اور منکر کہا ہے۔ احمد بن محمد کندیؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام احمدؒ کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا اے ابو عبد اللہ، اللہ تعالیٰ نے آپکے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ فرمایا بخش دیا اور مجھ سے کہا اے احمد ہمارے ہی لئے تم نے کوڑے کھائے تھے۔ میں نے عرض کیا اے پروردگار جی ہاں، ارشاد ہوا تو اے احمد، لے میرا دیدار کر لے۔

فقہ حنبلی کے پانچ زریں اصول:

۱۔ جب کسی مسئلہ کے متعلق صریح نص موجود ہو تو پھر کسی کے اختلاف کی پرواہ نہ کی جائے اسی لئے امام احمدؒ کے نزدیک متونہ عورت کے لئے نفقہ و سکنی دونوں واجب ہیں کیونکہ اس بارے میں فاطمہ بنت قیس کی صریح حدیث موجود ہے۔ حضرت عمرؓ نے اگرچہ اپنے زمانہ میں ان کے قول کو تسلیم نہیں کیا تھا لیکن امام احمدؒ نے حدیث کی صحت کے بعد ان کے خلاف کی کوئی پرواہ نہ کی۔ اسی طرح ان کا مذہب یہ تھا کہ حج کو فسخ کر کے عمرہ میں تبدیل کیا جا سکتا ہے، دوسرے ائمہ اور اکثر صحابہ کرامؓ اس کے منکر تھے لیکن چونکہ اس کے متعلق حدیث ثابت ہو چکی ہے اس لئے یہاں بھی امام نے کسی کے اختلاف کی رعایت نہیں کی۔

۲۔ جب کسی مسئلہ میں صحابی رضی اللہ عنہ کا فتویٰ معلوم ہو جائے اور اس کے مخالف کسی صحابی کا قول معلوم نہ ہو سکے تو پھر وہی مختار ہونا چاہیے۔ ایسے مقام پر امام بنظر احتیاط اجماع کا لفظ استعمال نہیں فرمایا کرتے تھے۔ بلکہ یہ فرما دیتے تھے کہ مجھے اس کے خلاف کسی کا قول معلوم نہیں۔ اسحاق بن ابراہیمؒ نے امام احمدؒ سے پوچھا آپ کو صحیح مرسل حدیث زیادہ محبوب ہے یا صحابی کا صحیح اثر، فرمایا صحابی کا صحیح اثر۔

۳۔ اگر کسی مسئلہ میں ضعیف یا مرسل حدیث موجود ہو تو اس کو سب پر مقدم رکھا جائے گا بشرطیکہ اس مسئلہ کے متعلق کوئی اور حدیث یا قول صحابی یا اجماع مخالف نہ ہو، امام احمدؒ کے نزدیک یہاں ضعیف سے منکر یا باطل مراد نہیں بلکہ حسن لغیرہ مراد ہے۔ ان کے

نزدیک حدیث کی دو ہی قسمیں ہیں صحیح و ضعیف اور حدیث حسن صحیح میں داخل ہے۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اصول اجمالی طور پر دوسرے ائمہ کے نزدیک بھی مسلم ہیں، اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نماز میں قہقہہ نواقض وضو میں شمار کیا ہے حالانکہ یہ قیاس کے مخالف ہے لیکن اس کے متعلق ایک ضعیف حدیث موجود ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔

۵۔ قیاس اسوقت جائز ہو سکتا ہے جب کسی مسئلہ کا قول منقول نہ مل سکے اور وہ قیاس بھی صرف بقدر ضرورت ہو۔



امام ابو یوسفؒ

[ولادت ۱۱۳ھ وفات ۱۸۲ھ]

نام و نسب :

کنیت ابو یوسف، نام یعقوب، لقب قاضی، سلسلہ نسب یعقوب بن ابراہیم الانصاری۔ کوفہ میں ۱۱۳ھ کو پیدا ہوئے، آپ رحمۃ اللہ علیہ کے والد ایک غریب آدمی تھے۔ خطیب بغدادی رحمۃ اللہ علیہ لکھتا ہے کہ انکے والد نے ان کو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضری سے روکا اور کہا ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تو صاحب استطاعت شخص ہیں اور تم ہو تنگدست۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ سن کر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں جانا چھوڑ دیا۔ ادھر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جب مجھے نہ دیکھا، تو میری تلاش شروع کی، میں پھر حاضر ہونے لگا، غیر حاضری کے بعد جب آپ کے درس میں پہلے دن پہنچا تو آپ رحمۃ اللہ علیہ نے غیر حاضری کا سبب دریافت کیا۔ میں نے کہا ضروریات اور والد کی حکم برداری۔ یہ کہہ کہ میں بیٹھ گیا۔ جب لوگ رخصت ہو گئے تو آپ نے مجھے ایک تھیلی عنایت فرمائی اور فرمایا اسے خرچ کرو اور سبق میں پابندی سے آیا کرو جب یہ ختم ہو جائیں تو مجھے کہہ دینا۔ میں نے دیکھا تو اس میں

سو درہم تھے۔ اس کے بعد ہمیشہ کچھ دنوں بعد ہی آپ سو درہم دے دیا کرتے، مجھے خود کبھی یہ کہنے کی نوبت نہیں آئی کہ اب میرا خرچ نہیں رہا۔
علمی مقام:

ہلال بن یحییٰ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں تفسیر و مغازی اور تاریخ عرب کے حافظ تھے اور فقہ تو آپ کے علوم کا ایک ادنیٰ جزء تھا۔

حافظ ذہبی رضی اللہ عنہ نے آپ رضی اللہ عنہ کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے اور منجملہ دیگر ائمہ حدیث کے امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ اور یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ کو آپ رضی اللہ عنہ کے تلامذہ میں لکھا ہے۔ علی بن جعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو یوسف رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا تھا جو شخص یہ کہے کہ میرا ایمان جبرئیل جیسا ہے وہ بدعتی ہے۔ آپ کے پُر حکمت مقولوں میں ایک یہ مقولہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ تھوڑا علم بھی اس وقت تک تم کو نہیں آسکتا جب تک تم اپنے آپ کو ہمہ تن اس کے حوالہ نہ کر دو۔ بشر بن ولدی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے ابو یوسف رضی اللہ عنہ سے سنا ہے جو اندھا دھند حدیثوں کے پیچھے پڑا وہ جھوٹ میں مبتلا ہوا، جس نے کیمیا کے ذریعہ سے مال طلب کیا وہ فقیر بنا اور جس نے کلام کے ذریعہ سے دین کے عقائد حاصل کرنے کی کوشش کی وہ زندیق بنا۔ آپ اپنے دور قضاء میں باوجود مصروفیت کے دو دو سو رکعت یومیہ ادا فرمایا کرتے تھے۔ ان کے تذکرہ کے خاتمہ پر ذہبی رضی اللہ عنہ نے ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی سند سے نقل کر کے لکھا ہے ”ہذا اسنادہ متصل عالی“ اس کی اسناد متصل اور عالی ہے۔
ابن خلکان رضی اللہ عنہ لکھتا ہے:

”وَلَمْ يَخْتَلِفْ يَحْيَىٰ بْنُ مَعِينٍ وَأَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَعَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ رضی اللہ عنہ فِي يَقَعِهِ فِي

النَّقْلِ۔“

”یعنی نقل کے بارے میں یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہ، احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ اور علی بن مدینی رضی اللہ عنہ کو آپ کی ثقاہت میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔“ اس مقولہ کو خطیب رضی اللہ عنہ نے اپنی تاریخ میں بھی نقل کیا

ابن خلکانؒ فرماتے ہیں یہ پہلے شخص تھے جن کو قاضی القضاة کا خطاب دیا گیا تھا۔ ابن عماد حنبلیؒ لکھتا ہے کہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کہ اپنے زمانہ میں مشرق و مغرب میں ابو یوسفؒ پہلے شخص تھے جن کو قاضی القضاة کا لقب دیا گیا تھا۔ آپؒ امام صاحبؒ کے مشہور تلامذہ میں سے ہیں، ۷۱ سال آپ کے ساتھ رہے۔۔۔ سب سے پہلے حنفی اصول فقہ کو انہوں نے ہی مرتب فرمایا۔۔۔ آپ کی وفات کے بعد معروف کرخیؒ نے خواب میں جنت میں ایک بہت عمدہ محل دیکھا پوچھا یہ کس کا ہے؟ کہا گیا ابو یوسفؒ قاضی کا، انہوں نے تعجب سے کہا ایسا محل ان کو کس خدمت کے صلہ میں ملا؟ جواب ملا، لوگوں کو تعلیم دینے اور ان کی ایذاؤں پر صبر کرنے کے صلہ میں۔

اپنی وفات کے وقت حسرت سے فرمایا کرتے! کاش میں اپنے اس فقر کے حال میں مر جاتا اور قضاء قبول نہ کرتا، لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ میں نے جان بوجھ کر کبھی کسی پر ظلم نہیں کیا اور نہ بادشاہ و رعایا میں سے فیصلہ کے باب میں کسی کی رعایت کی۔ آپ نے ۱۸۲ ہجری میں وفات پائی اور دفن ہوئے۔

امام محمدؒ

[ولادت ۱۳۵ھ وفات ۱۸۹ھ]

نام و نسب:

نام محمد بن حسن بن فرقد الشیبانی۔ آپ ۱۱۳ ہجری میں پیدا ہوئے۔

علمی مقام:

آپؒ امام صاحبؒ کے مشہور تلامذہ میں سے ہیں۔ اور امام صاحبؒ کے بعد امام ابو یوسفؒ سے تکمیل کی۔ امام مالکؒ کی زبان سے آپ نے موطا سنی ہے اور تین سال مسلسل آپ کی خدمت میں رہے ہیں۔ امام شافعیؒ جیسا امام وقت آپ کے تلامذہ میں شمار ہوتا ہے۔ ابن عماد حنبلیؒ لکھتا ہے کہ آپ کی شان

میں امام شافعیؒ کے تعریبی کلمات تو اتر کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ امام محمد بن الحسنؒ سے زیادہ حلال و حرام، تغلیل حدیث، ناخ و منسوخ کا جاننے والا میرے علم میں کوئی اور شخص نہیں۔ اگر لوگوں میں انصاف ہوتا تو وہ یقین کرتے کہ محمد بن الحسنؒ جیسا انہوں نے کوئی شخص اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ میں نے امام محمدؒ سے ایک اونٹ کے برابر علم حاصل کیا ہے۔ اگر وہ نہ ہوتے تو جو علم مجھ پر کھلا ہے نہ کھلتا۔ امام احمدؒ سے دریافت کیا گیا یہ باریک باریک مسائل آپ کے پاس کہاں سے آئے۔ فرمایا امام محمدؒ کی کتابوں سے۔

ابو عبیدہؒ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ سے بڑھ کر قرآن کا عالم میں نے کوئی اور شخص نہیں دیکھا۔ مشہور ہے کہ آپ نے نو سو کتابیں تصنیف کی ہیں اور وہ سب علوم دینیہ میں ہیں۔

ابن عماد حنبلیؒ حافظ ابن عبد البرؒ سے امام شافعیؒ کے تذکرہ میں نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ علویؒ خاندان کے نو اشخاص کے ساتھ گرفتار کر کے بغداد لائے گئے۔ ہارون رشیدؒ اس وقت مقام رقبہ میں تھا اس لئے یہ لوگ بغداد سے رقبہ لائے گئے اور اس کے سامنے پیش کئے گئے۔ وہاں رقبہ کے قاضی محمد بن الحسنؒ موجود تھے یہ امام شافعیؒ کے محب تھے۔ جب ان کو معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ ہارون رشیدؒ کی خلافت پر طعن کے الزام میں گرفتار ہو کر آ رہے ہیں، وہ بہت بے چین ہوئے کہ کیا کریں اور برابر اس کے منتظر رہے کہ یہ لوگ کب عدالت میں پیش ہوتے ہیں۔ پیشی کے بعد اور لوگ تو قتل کر دیئے گئے ایک علوی نوجوان اور امام شافعیؒ بچ گئے۔ جب اس نوجوان کی باری آئی تو اس نے کہا میں اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتا ہوں کہ ایسی بات کا دعویٰ کرتا، لیکن اسے بھی قتل کا حکم دیدیا گیا، اس نے کہا اگر آپ مجھے قتل ہی کرتے ہیں تو ذرا اتنی مہلت دیجئے کہ میں اپنی بوڑھی ماں کو خط لکھ

دوں، اسے میرے حال کا کچھ پتہ نہیں ہے آخر اسکے بھی قتل کا حکم دیدیا گیا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لکے بعد پھر میرا نمبر آیا مجھ سے بھی ہارون رشیدؒ نے وہی بات دریافت کی جو اس علوی سے دریافت کی تھی، میں بولا اے امیر المؤمنین میں تو علوی ہی نہیں ہوں، زبردستی ان کیساتھ گرفتار کر کے لایا گیا ہوں۔ میں بنی عبدالمطلب میں سے ہوں اور اسی کے ساتھ کچھ علم سے شد بد بھی رکھتا ہوں۔ آپ کے یہ قاضی صاحب بھی ان سب باتوں سے واقف ہیں۔ ہارون رشیدؒ نے کہا اچھا آپ محمد بن ادریسؒ ہیں؟ میں نے کہا اے امیر المؤمنین جی ہاں! اس نے کہا محمد بن الحسنؒ نے مجھ سے اس کا ذکر نہیں کیا، لکے بعد محمد بن الحسنؒ کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ اے محمدؒ یہ کیا کہتے ہیں؟ کیا واقعہ یونہی ہے۔ انہوں نے کہا بیشک ایسا ہی ہے اور یہ بھی کہ علم کے باب میں ان کا پایہ بہت بلند ہے، جو شکایت اگلی کی گئی ہے اگلی شان سے بہت دور ہے۔ اس نے کہا اچھا اب تو آپ انہیں اپنے ہمراہ لیتے جائیے، میں انکے معاملہ میں ذرا غور کر لوں، امام محمدؒ مجھے اپنے ساتھ لے گئے اور اس طرح وہی میری گلو خلاصی کا سبب بنے، اب اس تاریخی شہادت کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے ہارون کے دربار میں ان کے خلاف خود شکایت کی ہوگی۔ آپ کی وفات رقد کے مقام پر ۱۸۲ ہجری میں ہوئی۔

امام محمدؒ اور کسائی نحویؒ کی وفات ایک ہی تاریخ میں ہوئی ہے۔ اسوقت رشید نے افسوس سے کہا تھا کہ آج ہم مقام عربیت اور فقہ کے دونوں اماموں کو ایک ساتھ دفن کر آئے۔



طبقات فقہاء رحمۃ اللہ علیہم

فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کے سات [۷] طبقات [درجات] ہیں:

پہلا طبقہ

پہلا طبقہ مجتہدین مطلق کا ہے۔ اس طبقہ میں وہ فقہاء شامل ہیں جنہوں نے اپنے مقرر کردہ قواعد و قوانین پر کسی کی تقلید کئے بغیر اولہ اربعہ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے فروعی احکام کا استنباط کیا ہے۔ اس طبقہ میں مندرجہ ذیل نامور فقہاء کے نام قابل ذکر ہیں:

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام سفیان ثوری، امام ابن عیینہ رحمہم اللہ تعالیٰ رحمۃ اللہ علیہم۔

دوسرا طبقہ

دوسرا طبقہ مجتہدین فی المذہب کا ہے۔ اس طبقہ میں وہ فقہاء شامل ہیں جن کے اپنے قواعد و ضوابط نہیں بلکہ وہ اپنے اساتذہ اور پیش رو ائمہ کرام کے وضع کردہ قواعد اور اصول و ضوابط کی روشنی میں اولہ اربعہ سے احکام کا استنباط کرتے ہیں۔ جیسے کہ اس طبقہ میں امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر رحمہم اللہ رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔

ان حضرات نے اگرچہ بعض جزئیات میں اپنے استاد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اختلاف بھی کیا ہے مگر اصول میں وہ اپنے استاد کی ہی پیروی کرتے ہیں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”عمدۃ الرعاۃ حاشیہ شرح الوقایہ“ کے مقدمہ میں صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے بارے میں لکھا ہے کہ:

”حق تو یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات مجتہد مطلق تھے۔ مگر استاد کی تعظیم اور غایت ادب سے انہوں نے استاد ہی کے اصول کو اپنایا اور ان کے مذہب کی نشر و اشاعت اور تائید و نصرت میں لگ گئے اور اپنے آپ کو اپنے عظیم استاد کی طرف منسوب کرنے کو ترجیح دی۔ یہی وجہ ہے کہ مجتہد فی المذہب شمار ہو گئے۔“

تیسرا طبقہ

تیسرا طبقہ مجتہدین فی المسائل کا ہے۔ اس طبقہ میں وہ فقہاء شامل ہیں جو صاحب مذہب کے اصول و ضوابط کو مد نظر رکھتے ہوئے ایسے مسائل کا استخراج اور بذریعہ اجتہاد حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن کے بارے میں صاحب مذہب سے کوئی صریح نص منقول نہ ہو۔ اس طبقہ کے قابل ذکر فقہاء کے اسمائے گرامی یہ ہیں :

امام خصاص، امام طحاوی، امام کرخی، امام حلوانی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی اور قاضی خان رحمہم اللہ وغیرہ۔

انہوں نے ان جزئیات میں اجتہاد سے وہ احکام بیان کئے جن میں امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ اور ان کے تلامذہ سے کوئی روایت منقول نہیں۔ یہ حضرات اپنے مراتب و درجات کے باعث امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کی نہ تو اصول میں مخالفت کر سکتے ہیں اور نہ فروع میں۔

چوتھا طبقہ

چوتھا طبقہ اصحاب تخریج کا ہے۔ اس طبقہ میں وہ فقہاء شامل ہیں جن میں بذات خود اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ یہ اپنے پیش رو ائمہ کی تقلید کرتے ہوئے ان کے مستنبط کردہ مسائل کے مغلق مقامات کو آسان بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ صاحب مذہب کے مجتہد اصحاب سے منقول کسی ذی وجہین قول اور کسی محتمل الامرین حکم میں تفصیل کرتے ہیں۔ اس طبقہ میں ابو بکر احمد بن علی الجصاص الرازی اور امام کرخی رحمہم اللہ وغیرہ کے نام مشہور ہیں۔

پانچواں طبقہ

پانچواں طبقہ اصحاب ترجیح کا ہے۔ یہ طبقہ ان مقلدین فقہاء پر مشتمل ہے جو صاحب مذہب سے کسی مسئلہ کے بارے میں منقول کئی روایتوں میں سے ایک روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان میں بذات خود اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہوتی جیسے : امام قدوری اور صاحب ہدایہ رحمہم اللہ وغیرہ۔ ان کے ہاں قابل ترجیح اقوال کے لئے عام طور پر

یہ اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں۔

- [۱] ہذا اولیٰ۔
 [۲] ہذا اصح۔
 [۳] ہذا اوضح [یہ دلائل کے اعتبار سے زیادہ واضح ہے]
 [۴] ہذا اوفق للقیاس [یہ قیاس سے زیادہ ہم آہنگ ہے]
 [۵] ہذا ارفق للناس [اس میں لوگوں لئے زیادہ سہولت ہے]

چھٹا طبقہ

چھٹا طبقہ اصحاب تمیز کا ہے، یہ حضرات ظاہر مذہب، ظاہر الراویہ، روایاتِ نادرہ اور اقویٰ، قوی اور ضعیف میں فرق واضح کرتے ہیں جیسے اصحاب متونِ معتبرہ، صاحب کنز الدقائق، صاحب وقایہ، صاحب مختار، صاحب مجمع البحرین وغیرہ۔ نیز ان کا کام یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں مردود اقوال اور ضعیف روایتیں نقل نہ کریں۔

ساتواں طبقہ

ساتواں طبقہ مقلدین محض کا ہے۔ اس طبقہ میں وہ حضرات شامل ہیں جو مندرجہ بالا امور میں سے کسی پر بھی قادر نہیں ہوتے، ان کی مثال حاطب اللیل یعنی رات کو لکڑیاں چننے والے کی طرح ہے، انہیں جو کچھ بھی مل جاتا ہے اپنی کتابوں میں جمع کرتے ہیں۔ یہ اقوال میں تمیز اور کارآمد دیکھنے کے درمیان فرق نہیں کر سکتے۔ جو لوگ ان کی تقلید کرتے ہیں ان کے لئے خرابی ہے۔



طبقات مسائل و طبقات کتب

فقہ حنفی کے مسائل تین طبقات پر منقسم ہیں:

[۱] ظاہر الروایۃ [۲] نوادر [۳] نوازل

پہلا طبقہ:

ظاہر الروایۃ کا ہے۔ ان کو مسائل الاصول بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جو ائمہ ثلاثہ احناف یا ان میں سے کسی ایک کا قول ہوں اور یہ مسائل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ ذیل چھ کتابوں میں ہوں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی یہ چھ کتابیں فقہ حنفی کی بنیاد ہیں۔ اس لئے ان کو اصول اور اصول ستہ بھی کہا جاتا ہے۔ انہوں نے ان کتابوں میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام یوسف رحمۃ اللہ علیہ، اور اپنے متفق علیہ و مختلف فیہ [ائمہ ثلاثہ سے مروی] سب مسائل لکھ دیے ہیں:

[۱] مبسوط [۲] زیادات [۳] جامع صغیر [۴] جامع کبیر [۵] سیر کبیر [۶] سیر صغیر

ان کتابوں کو ”ظاہر الروایۃ“ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مصنف سے بہ روایت متواتر و مشہور ثابت ہوئی ہیں۔ لوگوں کے دلوں پر یقینان کتابوں کا اعتماد قائم ہے اور ان کے مسائل کو عام طور پر علماء حنفیہ نے تسلیم کیا ہے۔ اسکی وضاحت درج ذیل ہے:

تعارف کتب ظاہر الروایۃ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط لکھی اس لیے اس کو اصل بھی کہتے ہیں، پھر جامع صغیر پھر جامع کبیر پھر زیادات اور اس کے بعد آخر میں سیر صغیر و سیر کبیر لکھی۔ مبسوط: اس کو اصل یا کتاب الاصل بھی کہتے ہیں۔ فقہ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اہم ترین اور سب سے بڑی تصنیف یہی کتاب ہے جو خود ایک فقہی انسائیکلو پیڈیا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تمام ابواب فقہ مثلاً کتاب الصلوٰۃ، کتاب البیوع وغیرہ الگ الگ تصنیف کر کے پھر یکجا کر کے اس کا نام کتاب الاصل رکھا، جس کو عام طور پر مبسوط کہا جاتا ہے۔ اس میں مذکور تمام مسائل کا جواب امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود دیا ہے۔ نیز اس کتاب میں وہ مسائل بھی مذکور ہیں جن میں

صاحبین رضی اللہ عنہما کا اختلاف ہے۔ امام محمدؒ نے کتاب میں مسائل ذکر کرنے کا طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ سے متعلق آثار ذکر کرتے ہیں، پھر ان آثار سے جو مسائل مستتب ہوتے ہیں ان کو ذکر کیا جاتا ہے اور مسائل کا خاتمہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور ابن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ کے اختلاف پر کیا جاتا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں آتا ہے کہ: **قَالَ مُحَمَّدٌ رضی اللہ عنہ فِي كِتَابِ الْبَيُوعِ اَوْ قَانَ مُحَمَّدٌ رضی اللہ عنہ فِي كِتَابِ الصَّلَاةِ**

اس سے مراد مبسوط کے یہی ابواب ہوتے ہیں۔

ایک عیسائی دانشمند (مستشرق) نے مبسوط کا مطالعہ کر کے اپنا یہ تاثر ظاہر کیا تھا کہ:

هَذَا كِتَابُ مُحَمَّدٍ كَمَا الْأَصْغَرِ فَكَيْفَ كِتَابُ مُحَمَّدٍ كَمَا الْأَكْبَرِ

[مقدمہ مبسوط: ۴/]

ترجمہ: یہ تمہارے چھوٹے محمد کی کتاب ہے تو تمہارے بڑے محمد کی کتاب کیسے ہوگی۔

☆ مبسوط کے متعدد نسخے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور نسخہ جو آج کل مطبوعہ ہے،

ابو سلیمان موسیٰ بن سلیمان جوزجانی رضی اللہ عنہ [م ۲۰۰ھ] صاحب نوادر الفتاویٰ کا ہے اور

دوسرا نسخہ ابو حفص کبیر بخاری رضی اللہ عنہ کا ہے۔

☆ مولانا ابو الوفا افغانی حیدر آبادی رضی اللہ عنہ نے پانچ مخطوطوں کی مدد سے کتاب [مبسوط] کی

تصحیح کر کے اسے پانچ جلدوں میں دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد سے شائع کیا تھا۔

اسی طرح متاخرین نے مبسوط کی بہت شرحیں لکھی ہیں۔ مثلاً:

☆ شیخ الاسلام بکر محمد بن حسین بخاری رضی اللہ عنہ [م ۴۸۳ھ] جو خواہر زادہ سے معروف ہیں۔

آپ کی شرح ”بڑی مبسوط“ کہلاتی ہے۔

☆ شمس الائمہ عبدالعزیز بن احمد بخاری حلوانی رضی اللہ عنہ [م ۴۲۸ھ] استاد شمس الائمہ

سرخی رضی اللہ عنہ کی شرح

☆ بہت سے حضرات نے مختلف مبسوطیں لکھی ہیں جو درحقیقت، امام محمد رضی اللہ عنہ کی

مبسوط کی شرحیں ہیں لیکن شارحین نے شرح کی عبارت امام محمد رضی اللہ عنہ کی مبسوط کی عبارت

کے ساتھ ملا کر لکھی ہے۔

جامع صغیر: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور کتاب ہے کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ صاحب ہدایہ امام علی بن ابی بکر ابوالحسن برہان الدین فرغانی مرغینائی [م ۵۹۳ھ] نے ہدایۃ المبتدی میں جامع صغیر اور قدوری کے مسائل جمع کیے ہیں۔ جامع صغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرنے والے عیسیٰ ابن ابان اور محمد بن ساعد رحمۃ اللہ علیہ ہیں اور اس کتاب کی تبویب قاضی ابو طاہر محمد بن الدباس نے کی ہے۔ نیز امام محمد رحمۃ اللہ علیہ یہ مسائل قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں اور وہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے۔

ابوالیسر فخر الاسلام علی بن بزروی [م: ۴۸۲ھ] کے قول کے مطابق جامع صغیر میں ۱۵۳۲ مسائل ہیں۔

امام طحاوی، جصاص، رازی، بزروی، ابوالیث سمرقندی، سرخسی، قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ مولانا ابوالحسنات محمد عبدالحی بن محمد عبد الحلیم انصاری لکھنوی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۳۰۴ھ] کا اس پر قیمتی حاشیہ اور النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر کے نام سے بہترین مقدمہ ہے۔

جامع کبیر: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اہم اور دقیق ترین کتاب ہے۔ امام محمد بن شجاع رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ:

”اسلامی لٹریچر میں، علم فقہ میں جامع کبیر جیسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔“ جامع کبیر علم فقہ کے اہم مسائل کا بڑا مجموعہ ہے۔ اس میں ایسی چیدہ چیدہ روایات اور ایسے مضبوط دلائل ہیں کہ عقل حیران رہ جاتی ہے۔

یہ کتاب راویوں اور مسائل کے حوالے سے جامع صغیر کی طرح ہے لیکن اس کتاب میں مسائل اور فروعات مسائل زیادہ ہیں۔ اصل کتاب مولانا ابوالوفاء غسانی رحمۃ اللہ علیہ نے تین قلمی نسخوں کی مدد سے تصحیح کر کے شائع کی ہے۔ جامع کبیر کے دو نسخے ہیں۔

[الف] جب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو شروع میں تصنیف کیا تو اُن کے تلامذہ ابو حفص علامہ

احمد بن حفص کبیر بخاریؒ، ابو سلیمان جوزجانیؒ، ہشام بن عبداللہ رازیؒ [م ۲۰۱ھ] اور ابن سماعہ ابو عبد اللہ محمد بن سماعہ خمینیؒ [م ۲۳۳ھ] وغیرہم رضی اللہ عنہم نے اس کی روایت کی تھی یہ پہلا نسخہ ہے۔

[ب] پھر امام محمد رضی اللہ عنہ نے اس پر نظر ثانی کی اور بہت سے ابواب و مسائل کا اس میں اضافہ کیا، اس نسخہ کو بعد کے تلامذہ نے روایت کیا یہ دوسرا نسخہ کہلاتا ہے۔

☆ یہ ایک دقیق اور مشکل ترین کتاب ہے اس لئے کئی فقہاء کرام نے اس کی شرحیں لکھی ہیں مثلاً امام طحاویؒ، ابو حازم کرچیؒ، جصاص رازیؒ، فقیہ ابولیث سمرقندیؒ، جرجانیؒ، حلوانیؒ، سرخسیؒ، بزدویؒ، قاضی خانؒ، صاحب ہدایہؒ اور جمال الدین حمیریؒ وغیرہ رضی اللہ عنہم۔ لیکن ابھی تک کوئی شرح منظر عام پر نہیں آئی۔ اصل کتاب حیدرآباد [انڈیا] سے مولانا ابوالوفاء افغانی رضی اللہ عنہ نے شائع کی تھی۔

سیر صغیر و کبیر: سیر جمع ہے سیرۃ کی جس کے معروف معنی ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سوانح عمری“ اور غیر معروف معنی ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگوں کے احوال“ کے ہیں۔ بعد میں اس کے لیے لفظ مغازی مستعمل ہوا یا اس کا مطلب ”اسلام کا جنگی نظام“ ہے۔ امام محمدؒ نے بھی اسلام کے جنگی نظام پر دو کتابیں سیر صغیر اور سیر کبیر لکھی ہیں، جو اب تک طبع نہیں ہوئیں، البتہ شمس اللائمہ امام سرخسی ابو بکر سرخسی بن احمد رضی اللہ عنہ [م: ۴۸۳ھ] نے سیر کبیر کی شرح چار جلدوں میں لکھی ہے جو چھپ چکی ہے۔ یہ شرح انہوں نے جیل میں لکھی تھی۔ ان کتابوں میں جہاد، مغازی، سیاست اور حکومت کرنے سے متعلق مسائل جمع کئے گئے ہیں۔ سیر صغیر کے راوی احمد بن حفصؒ اور سیر کبیر کے راوی سلیمان جوزجانیؒ اور اسماعیل بن ثوبان رضی اللہ عنہ ہیں۔ یہ امام محمد رضی اللہ عنہ کی آخری تصنیف ہے۔

امام محمد رضی اللہ عنہ کی سیر صغیر جب شام کے مشہور مجتہد امام اوزاعی عبد الرحمن بن عمرو [م: ۱۵۷ھ] معاصر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو پہنچی کہ یہ عراق کے عالم [امام محمد رضی اللہ عنہ] کی ہے۔ چونکہ سیر صغیر ایک سرسری جائزہ تھا، تفصیلی کتاب نہیں تھی تو امام اوزاعی رضی اللہ عنہ نے دیکھ کر فرمایا:

مَا لِأَهْلِ الْعِرَاقِ وَالتَّصَنُّيفِ فِي هَذَا الْبَابِ فَإِنَّهُ لَا عِلْمَ لَهُمْ بِالسَّيْرِ۔

[كشف الظنون: ۱۰۱۳/۲]

یعنی اہل عراق کو اس بات میں تصنیف کا کیا حق ہے؟ ان لوگوں کو نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جنگوں کے احوال معلوم نہیں ہیں غزوات تو شام اور حجاز میں ہوئے ہیں نہ کہ عراق میں جو ایک نیا فتح شدہ علاقہ ہے۔

جب امام محمد ﷺ کو اس بات کا علم ہوا تو وہ یکسو ہوئے اور سیر کبیر لکھی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ دوسری کتاب سیر کبیر امام اوزاعیؒ کو پہنچی تو دیکھ کر فرمایا کہ:

”اگر مصنف نے اس کتاب میں احادیث شامل نہ کی ہوتیں تو میں کہتا کہ یہ شخص اپنی طرف سے علم ایجاد کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجتہاد میں صحیح جواب کا رخ متعین کر دیا ہے۔“

سیر صغیر اور سیر کبیر میں قانون کا وہ شعبہ زیر بحث آیا ہے جسے جدید اصطلاح میں انٹرنیشنل لاء کہا جاتا ہے اور انٹرنیشنل لاء کی بنیاد امام محمدؒ کی انہی دو کتابوں سے پڑی۔ یہ اس فن کی سب سے ابتدائی اور پہلی کتاب ہیں۔

صغیر و کبیر میں فرق: ان دونوں میں فرق کے لیے علماء نے کئی وجوہ بیان کیے ہیں:

[۱] امام محمدؒ کی جن کتابوں کے نام کے ساتھ لفظ ”صغیر“ ہے وہ بہت آسان ہیں۔ مثلاً: جامع صغیر و سیر صغیر، جس کے مطالعے سے اندازہ ہو سکتا ہے۔ اور جن کتابوں کے نام میں لفظ ”کبیر“ آتا ہے وہ اس قدر دقیق ہیں کہ جلیل القدر ائمہ بھی مشکل ہی سے حل کر پاتے ہیں۔

[۲] بحر الرائق کے بحث تشہد میں ہے کہ جن کتابوں کے نام میں لفظ صغیر ہے وہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی متفقہ کتابیں ہیں اور جن کتابوں کے نام میں لفظ کبیر ہے وہ امام ابو یوسفؒ کو نہیں دکھلائی گئی ہیں۔

محقق ابن امیر الحاج، ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن محمد حلبیؒ [م: ۸۷۹ھ]

نے حلیۃ المجلی شرح منیۃ المصلیٰ میں تسبیح کی بحث میں لکھا ہے کہ:

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اکثر کتابیں امام محمد ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے پڑھی ہیں مگر جن کتابوں کے نام میں لفظ کبیر ہے وہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی اپنی تصنیفات ہیں جسے: ”کتاب المضارباتہ الکبیر، کتاب الماذون الکبیر، الجامع الکبیر اور السیر الکبیر“۔

[۳] علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رد المحتار [۳/۱] لکھا ہے کہ:

صغیر نامی کتابیں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی امام ابو یوسف سے روایتیں ہیں اور کبیر نامی کتابیں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی براہ راست امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایتیں ہیں۔

زیادات: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع کبیر پر نظر ثانی کر کے اس میں قیمتی اضافے کیے تھے جو جامع کبیر کا دوسرا نسخہ کہلاتا ہے۔ پھر کچھ اور مسائل سامنے آئے تو ان کے لیے ایک مستقل کتاب لکھی جو زیادات کہلاتی ہے یعنی جامع کبیر میں اضافہ یا اس کا ضمیمہ پھر کچھ اور جزئیات سامنے آئیں تو زیادات الزیادات لکھی یعنی ضمیمہ در ضمیمہ۔ یہ مختصر کتاب ہے اس میں صرف سات باب ہیں۔ ان دونوں ضمیموں کو ایک ہی شمار کیا جاتا ہے کیونکہ یہ ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔ یہ دونوں ضمیمے ابھی تک طبع نہیں ہوئے۔ البتہ زیادات الزیادات کی دو شرحیں ایک امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی اور دوسری شرح امام ابو نصر عتابی احمد بن محمد بخاری رحمۃ اللہ علیہ [م: ۵۸۰] کی علامہ ابو الوفاء افغانی نے تصحیح کر کے حیدرآباد سے طبع کروائی تھیں۔

دوسرا طبقہ: ”نوادر“ کا ہے۔

یہ وہ مسائل ہیں جو ائمہ ثلاثہ حنفیہ [امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم] سے مروی تو ہیں مگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ بالا چھ کتابوں میں موجود نہیں ہیں۔ بلکہ ان کے سوا دیگر کتابوں میں موجود ہیں، جو درجہ شہرت کو نہیں پہنچی ہیں۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کسی ایک شاگرد نے ان کی روایت کی ہے۔ جیسے:

[۱] کیسانیات: وہ مسائل جو شعیب بن سلیمان کیسانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے

روایت کئے ہیں۔

[۲] ہارونیات : وہ مسائل جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ہارون الرشید کے عہد میں جمع کئے تھے۔

[۳] جبر جانیات : وہ مسائل جن کے راوی علی بن صالح جرجانی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

[۴] ریختیات : وہ مسائل جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ”رقہ“ مقام میں اپنے قاضی ہونے کے

زمانہ میں مستنبط اور جمع کئے اور ابن سماعہ رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کئے ہیں۔ یا وہ مسائل جو امام

محمد رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ دیگر تلامذہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً امام حسن بن

زیاد رحمۃ اللہ علیہ کی ”کتاب المجرم“ یا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ”امالی“ وغیرہ۔

الغرض ان کتابوں کو کتب نوادر [غیر مشہور] اور ان کے مسائل کو مسائل النوادر کہا جاتا ہے۔

تیسرا طبقہ : ”نوازل“ اور ”واقعات“ کا ہے۔

نوازل جمع ہے نازل کے، اس کے معنی ہیں پیش آمدہ واقعہ۔ اس سے مراد وہ نئے

مسئلے ہیں جو مجتہدین کا زمانہ گزر جانے کے بعد پیش آئے ہوں اور ان کے بارے میں مجتہدین

سے کوئی حکم مروی نہ ہو۔ اور متاخرین نے حسب ضرورت کسی ایسے واقعہ سے متعلق کوئی

حکم مستنبط کیا ہو یا فتویٰ دیا ہو جس کے سلسلہ میں صاحب مذہب سے کوئی روایت منقول

نہیں ہوتی۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے فقہ ابو الیث سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب النوازل

لکھی جس میں انہوں نے نوازل کو جمع کیا۔ اس کے بعد بہت سی کتابیں تصنیف ہوئیں

جیسے : ناطقی کی ”مجموعۃ النوازل والواقعات“ اور صدر شہید کی ”واقعات محسامیہ“۔

فائدہ :

متاخرین نے ان سب [مسائل الاصول، مسائل النوادر اور مسائل النوازل] کو اس

طرح ملا جلا کر لکھا ہے کہ ان میں کوئی امتیاز باقی نہیں رکھا۔ جیسے : فتاویٰ قاضی خان اور خلا

صتہ الفتاویٰ وغیرہ۔ اور بعض نے ان تینوں قسم کے مسائل میں امتیاز باقی رکھا ہے مثلاً :

رضی الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی ”کتاب المحیط“ میں پہلے مسائل الاصول، پھر نوادر پھر نوازل

وفتاویٰ کو ذکر کیا گیا ہے۔ ان کا طرز و طریقہ نہایت عمدہ ہے۔



طبقات مسائل مفتی بہا

مفتی بہا مسائل کی چار قسمیں ہیں :

قسم اول: وہ ہے جو ظاہر الروایات سے ثابت ہوں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر حال میں قبول کیے جائیں گے۔

قسم دوم: جو بہ روایت شاذہ مروی ہیں، ان کا حکم یہ ہے کہ اگر اصول کے موافق ہوں تو قبول کیے جائیں گے۔

قسم سوم: متاخرین کے وہ مستنبطات، جن پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے۔ ان پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

قسم چہارم: متاخرین کی وہ تخریجات جن سے جمہور متفق نہیں ہیں ان کو اصول اور کلام سلف کے نظائر سے مطابق کیا جائے گا اگر مطابق ہوں تو مقبول ہوگی ورنہ متروک۔

وضاحت: شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ:

اگر کسی مسئلے کے متعلق ظاہر الروایۃ موجود ہو تو بلا تحقیق اس پر فتویٰ دیا جائے اور

اگر روایت شاذہ ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

[۱] شاذ موافق الاصول ہوگی [۲] موافق الاصول نہ ہوگی۔

اگر روایت شاذہ موافق الاصول ہو تو اسی پر فتویٰ دیا جائے گا اگر موافق الاصول نہ

ہو تو اس کو ترک کیا جائے گا۔

استنباط متاخرین: اگر کسی مسئلے میں متقدمین علماء احناف سے کوئی قول منقول نہ ہو اور

بعد کے مشائخ نے اس کو مستنبط کیا ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

[۱] استنباط متاخرین سے جمہور متفق ہوں گے۔ [۲] متفق نہ ہوں گے۔

اگر جمہور، استنباط متاخرین سے متفق ہوں تو اسی پر عمل کیا جائے گا، اور اگر جمہور

متفق نہ ہوں تو کوشش کی جائے گی کہ اسے سلف کے اصول کے موافق بنا دیا جائے۔ اگر اس

کی گنجائش بھی نہ ہو تو اس کو ترک کیا جائے گا۔

متونِ معتبرہ

متون جمع ہے متن کی، اس کے معنی ریڑھ کی ہڈی کے ہیں اور اصطلاح میں متن ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جن کو فن میں ریڑھ کی ہڈی کا مقام حاصل ہوتا ہے۔ فقہ حنفی میں بہت سے متون لکھے گئے ہیں جیسے :

بدایۃ المبتدی، کنز الدقائق، مختصر القدوری، المختار، النقایۃ، الوقایۃ، ملتقى الابحر، مجمع البحرین، تحفہ، غرر الاحکام، درر البحار اور تنویر الابصار وغیرہ۔ جب تک متاخرین کے متون وجود میں نہیں آئے تھے متقدمین کی کتابوں اور مختصرات کو ہی متون کہا جاتا تھا۔ مثلاً امام طحاوی، کرنی، خصاف، جصاص رازی، حاکم شہید رحمہم اللہ رحمہم اللہ کی مرتب کردہ فقہی کتابیں متون کی حیثیت سے متعارف تھیں، بعد میں جب متاخرین نے متون مرتب کئے تو بعض علماء نے ان متون ثلاثہ کو معتبر متون قرار دیا یعنی :

[۱] کنز الدقائق [۲] مختصر القدوری [۳] وقایہ۔

جبکہ اکثر متاخرین نے متون اربعہ کو معتبر قرار دیا ہے۔ [۱] کنز الدقائق [۲] وقایہ [۳] المختار [۴] مجمع البحرین و ملتقى النہرین

پہلے تین متون کو متون ثلاثہ جبکہ بعد کے چار متون کو متون اربعہ کہا جاتا

ہے۔

چونکہ مجمع البحرین میں قدوری کے تمام مسائل جمع ہیں اس لیے متاخرین نے متون اربعہ میں قدوری کو شامل نہیں کیا۔

اگر متون، شروح اور فتاویٰ کے مسائل میں تعارض ہو تو متون کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ ان [متون معتبرہ] کے مصنفین نے یہ التزام کیا ہے کہ غیر معمول بہا یا ضعیف مسائل کو ذکر نہ کیا جائے۔ اس کے بعد شروح معتبرہ کو فتاویٰ پر ترجیح ہو گی

اور اس کے بعد فتاویٰ کا درجہ ہے۔

غُرُ الاحکام از ملا خسر و رحمۃ اللہ علیہ [م ۵۸۷ھ] اور تنویر الابصار از خطیب تمر تاشی غزنوی رحمۃ اللہ علیہ، اس درجہ کے متون نہیں کیونکہ ان میں فتاویٰ کے مسائل [النوازل] کی بڑی مقدار موجود ہے جبکہ پہلے متون معتبرہ میں وہ اقوال ہیں جو ظاہر الروایۃ ہیں۔

فقہاء کے قول مافی المتون سے تمام متون مراد نہیں بلکہ متون معتبرہ مراد ہوتے ہیں۔ بعض کتب اگرچہ متون میں داخل نہیں لیکن بیان مذہب کے سلسلے میں انہیں کافی اہمیت حاصل ہے جیسے ہدایہ اور المبسوط وغیرہ۔

متون کا مختصر تعارف

مختصر القدوری:

یہ امام ابو الحسین احمد بن محمد قدوری رحمۃ اللہ علیہ [م: ۴۲۸ھ] کی کتاب ہے۔ اس پر کل علماء متفق ہیں کہ یہ فقہ حنفی میں بڑی معتبر کتاب ہے، فقہ حنفی میں جہاں بھی کتاب کا لفظ بولا جائے تو اس سے مراد یہی متن ہے۔

قدوری کی کئی شروح اور مفید حواشی لکھے گئے ہیں جن میں: السراج الوہاج الموضح لکل طالب محتاج از علامہ حداد ابو بکر بن علی الحداد الزبیدی [م ۸۰۰ھ]، پھر آپ نے اس کی دو جلدوں میں الجوہرۃ النیرہ کے نام سے تلخیص کی، النوری شرح القدوری از محمد بن ابراہیم رازی، شرح القدوری کے نام سے عبد الکریم بن محمد الصیغی، ابو العباس محمد بن احمد المحبوبی، احمد بن محمد المعروف با بن النصر الاقطع رحمۃ اللہ علیہ نے لکھی ہیں۔ جامع المضمرات والمشکلات از یوسف بن عمر الکادوری رحمۃ اللہ علیہ، تصحیح القدوری از علامہ زین الدین قاسم رحمۃ اللہ علیہ، التصحیح والترجیح از علامہ قاسم بن قطلوبغا رحمۃ اللہ علیہ، اللباب فی شرح الکتاب، تعلیقات من الاساذ ابو سعید غلام مصطفی القاسمی السندی، اشرف النوری از مولانا عبد الحفیظ رحمۃ اللہ علیہ اور الصبح النوری از مولانا محمد حنیف سنگوھی رحمۃ اللہ علیہ، انوار القدوری از مفتی وسیم احمد قاسمی، التشریح الوافی از مولانا نصیب اللہ کونہ۔

کنز الدقائق :

امام ابو البرکات عبد اللہ بن احمد حافظ الدین نسفی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۰۷۱ھ] یہ ایک نہایت ہی عمدہ متن ہے۔ علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے الوانی کے نام سے ایک متن لکھا پھر الکافی کے نام سے اس کی شرح لکھی۔ بعد میں الوانی کا اختصار کر کے متن کنز الدقائق تحریر کی۔ اس کے کئی شروع اور حواشی لکھے گئے ہیں۔ بحر الرائق از ابن نجیم علامہ زین الدین مصری رحمۃ اللہ علیہ [۹۷۰ھ]، النہر الفائق از علامہ عمر بن ابراہیم سراج الدین ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۰۰۵ھ] جو ابن نجیم صاحب بحر الرائق کے چھوٹے بھائی ہیں۔ ملا مسکین از ملا مسکین معین الدین ہروی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۹۵۴ھ]، رمز الحقائق المعروف یعنی شرح کنز از علامہ بدر الدین محمود ابن احمد عینی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۸۵۵ھ]، صاحب [عمدة القاری] شارح بخاری، تبیین الحقائق از علامہ زبیلی فخر الدین رحمۃ اللہ علیہ [م: ۷۶۶ھ]، منحة الخالق علی البحر الرائق [حاشیہ از علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ]۔

و قایہ :

پورا نام وقایہ الروایۃ فی مسائل الہدایہ تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین عبید اللہ محبوبی بخاری [ساتویں صدی کے عالم ہیں]۔ یہ متن انہوں نے ہدایہ کے مسائل کا خلاصہ اپنے پوتے صدر الشریعہ الاصغر عبید اللہ بن مسعود رحمۃ اللہ علیہ [م: ۷۷۷ھ] کے حفظ کرنے کے لیے لکھا تھا۔ پھر اس کو مختصر کر کے مصنف نے نقایہ لکھا جس کو مختصر وقایہ بھی کہتے ہیں۔ مصنف نے نقایہ کو مختصر کرتے ہوئے بہت عمدہ طریقے سے اسے تحریر کیا ہے۔ خود مؤلف فرماتے ہیں کہ ہدایہ کا نچوڑ وقایہ الروایۃ ہے اور وقایہ کا نچوڑ نقایہ ہے۔ ہدایہ کے مسائل یاد کرنے والے کو چاہئے کہ وقایہ یاد کرے ورنہ نقایہ یاد کرنے سے بھی مقصد حاصل ہو جائے گا۔ پھر ملا علی قاری حنفی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی شرح لکھی جو شرح نقایہ فتح باب العنایۃ کے نام سے مطبوعہ ہے اور بہت عمدہ شرح ہے۔ اور بخارا کے مفتی علامہ شمس الدین محمد تمستانی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۹۵۳ھ] نے جامع الرموز کے نام سے نقایہ کی شرح لکھی

ہے۔ [تمستانی عرب قاف اور ہاء کے ضمہ جبکہ نجم قاف کے ضمہ اور ہاء کے کسرہ کے ساتھ پڑھتے ہیں دراصل فارسی میں یہ کوہستانی ہے۔] اس کے علاوہ نفاہیہ کے شروع میں سے عبد العلی بن محمد بن حسین رضی اللہ عنہما کی البرجندی، محمود بن الیاس رضی اللہ عنہما کی شرح الیاس اور ابوالکرام رضی اللہ عنہما کی شرح ابوالکرام بھی ہے۔

المختار :

پورا نام المختار للفتویٰ علامہ مجد الدین ابو الفضل عبد اللہ بن محمود بن مودود موصی رضی اللہ عنہما [م ۶۸۳ ھ] ہے۔ مصنف نے خود اپنے متن کی شرح الاعتیار لتعابیل المختار لکھی ہے۔ مولانا عبد الحئی لکھنوی رضی اللہ عنہما نے اس متن اور شرح کے بارے میں لکھا ہے کہ :

”هُمَا كِتَابَانِ مُعْتَبَرَانِ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ“

شارح منیہ علامہ ابن امیر حاج حلبی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے۔ اور ابن الہمام رضی اللہ عنہما کے تلمیذ خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا رضی اللہ عنہما [م ۸۷۹ ھ] نے اس کی احادیث کی تخریج کی ہے۔ ابوالعباس احمد بن علی الدمشقی رضی اللہ عنہما نے التحریر کے نام سے المختار کا اختصار کیا اور پھر خود اس کی شرح بھی لکھی۔ جمال موصل حنفی نے بھی توجیہ المختار کے نام سے اس کی شرح لکھی اور لکھنے کے بعد کئی مرتبہ ماتن کو سنائی۔

مجمع البحرین و ملتقی النہرین [یا ملتقی النیرین]:

علامہ مظفر الدین ابن الساعاتی احمد بن علی بغدادی رضی اللہ عنہما [م: ۶۹۳ ھ]۔ اس متن میں قدوری اور منظومۃ الخلافات لعلامہ نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی رضی اللہ عنہما مصنف عقائد نسفیہ [م: ۵۳۷ ھ] کے مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔

اس منظومہ کی مبسوط شرح، صاحب کنز علامہ نسفی رضی اللہ عنہما نے المستصفیٰ کے نام سے لکھی اور پھر اس کا اختصار المصفیٰ کے نام سے کیا۔ جبکہ مجمع البحرین کی شروع دیگر علماء کے علاوہ خود مصنف نے بھی دو جلدوں میں لکھی ہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی حضرات نے اس کی شرح لکھی جو مطبوعہ نہیں ہیں۔

ہدایۃ المبتدی:

امام علی بن ابی بکر ابو الحسن برہان الدین فرغانی مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ [م ۵۹۳ ھ]۔ یہ مشہور درسی کتاب ہدایہ کا متن اور خود صاحب ہدایہ کی تصنیف ہے۔ امام برہان الدین مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ نے مختصر قدوری اور جامع صغیر سے انتخاب کر کے ہدایہ لکھا اور اس میں جامع صغیر کی ترتیب کا خیال رکھا۔ پھر مصنف نے ہدایہ کی ایک مطول شرح کفایۃ المنتہی جو تقریباً اسی [۸۰] جلدوں پر مشتمل تھی لکھی اور پھر اسی کی تلخیص کر کے اسے ہدایہ کے نام سے موسوم کیا۔ ابن کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو اصحاب التریح میں شمار کیا ہے۔

فتح القدر:

یہ ہدایہ کی انتہائی محقق شرح ہے جس کی کوئی نظیر نہیں۔ اس میں تعصب مذہبی سے اجتناب کر کے نہایت منصفانہ دلائل سے مذہبِ حنفیہ کو ثابت کیا گیا ہے۔ فتح القدر کے مصنف محمد بن عبد الواحد بن عبد الحمید سکندری سیواسی رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے نام سے مشہور ہیں۔ کمال الدین آپ کا لقب ہے۔ امام محقق، علامہ مدقق، نظار، فروغی، اصولی، محدث، مفسر، حافظ، نحوی، کلامی، منطقی، جدلی، فارس میدان بحث تھے۔ بعض نے آپ کو اہل تریح میں سے اور بعض نے اہل اجتہاد میں سے شمار کیا ہے۔

آپ نے اس شرح کو کتاب الوکالہ تک تصنیف کیا تھا کہ آپ کا انتقال ہو گیا۔ چنانچہ بعد والے حصے کا تکملہ قاضی زادہ علامہ شمس الدین احمد بن نورد المعروف بقاضی زادہ مفتی رومی رحمۃ اللہ علیہ نے [ت۔ ۹۸۸ھ] نے لکھا۔

البنایہ:

یہ بھی ہدایہ کی شرح ہے۔ جو علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھی ہے۔ شرح کی ابتداء ماہ صفر ۸۱۷ ھ میں ہوئی اور تکمیل بروز عاشورا بمقام قاہرہ ۸۵۰ھ میں ہوئی جس وقت یہ شرح تمام ہوئی اس وقت علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کی عمر نوے سال کے قریب تھی۔

الکفایہ:

ہدایہ کی مقبول اور متداول شرح ہے جو فتح القدیر کے حاشیے پر چھپی ہے۔ اس شرح کے مصنف کے بارے میں اختلاف ہے۔ کفوی اور صاحب شقائق نعمانیہ وغیرہ مورخین معتبرہ و علمائے ثقہ کے اقوال سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ کفایہ شرح ہدایہ کو سید جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی کرلانی رحمۃ اللہ علیہ نے ہی تصنیف فرمایا۔

العنایہ:

یہ بھی ہدایہ کی شرح ہے جس کے مولف محمد بن محمد بن محمود بابر تہی ہیں۔ آپ کا لقب اکمل الدین تھا۔

حاشیہ سعدی علی ہامش فتح القدیر:

مولف سعد اللہ بن عیسیٰ بن امیر خان رومی رحمۃ اللہ علیہ المعروف بہ سعدی چلپی۔

ملتی الابحر:

امام علامہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم حلبی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۹۵۲ھ] مصنف کبیری کا متن ہے۔ اس متن میں قدوری، مختار، کنز اور وقایہ کے مسائل کو جمع کیا گیا ہے اور مجمع البحرین اور ہدایہ سے صرف ضروری مسائل لیے گئے ہیں۔ اس کی شرح شیخ زادہ علامہ عبدالرحمن بن سلیمان رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۰۷۸ھ] جو داماد اور شیخ زادہ کے لقب سے مشہور ہے، نے مجمع الانہر کے نام سے اور مصنف در مختار علامہ علاء الدین رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۰۸۸ھ] نے الدرر الملتی جس کا دوسرا نام سبک الانہر ہے کے نام سے شرح لکھی ہے، جو مجمع الانہر کے حاشیے پر چھپی ہے۔

تحفۃ الفقہاء:

علامہ علاء الدین محمد بن احمد سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۵۳۰ھ] کا متن ہے۔ تحفہ کی اصل مختصر القدوری ہے جو مسائل صاحب قدوری نے چھوڑ دیئے ان کو مصنف نے ذکر کیا ہے اور قدوری کے مشکل مواضع کو دلائل سے اچھی طرح واضح کیا ہے۔ اس

کی مشہور شرح علامہ کا سانی ابو بکر بن مسعود [م: ۵۸۷ھ] نے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع کے نام سے چھ جلدوں میں لکھی ہے۔
بدائع الصنائع:

مضاف الیہ کو حذف کر کے صرف البدائع کہنا بھی درست ہے۔ مرکب توصیفی یعنی البدائع والصنائع پڑھنا یا لکھنا غلط ہے۔ ماتن کے شاگرد علاؤ الدین، ملک العلماء، علامہ ابو بکر بن مسعود الکاسانی رحمۃ اللہ علیہ [ت ۵۸۷ھ] نے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع کے نام سے تحفۃ الفقہاء کی شرح لکھی۔ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ فقہائے کرام رحمۃ اللہ علیہم کی تصانیف کی افادیت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن مسائل کی ترتیب میں سوائے اپنے استاد کے باقی حضرات کے انداز سے مطمئن نہیں۔ اسی لئے آپ نے شرح لکھنے کے لئے تحفۃ الفقہاء کا انتخاب کیا۔ لہذا متن جن خصوصیات کا حامل ہے شرح میں بھی وہی خصوصیات موجود ہیں۔ ان خصوصیات کے علاوہ:

۱: ترتیب مسائل کا خاص خیال۔

۲: مسائل کے دلائل بیان کرنے کا التزام۔ ۳: مختلف نکات کا ذکر۔

۳: معنی خیز جامع و مانع عبارت کا ہونا وغیرہ بدائع کی منفرد خصوصیات ہیں۔

جب یہ شرح تمام ہوئی تو مصنف نے ماتن کی خدمت میں پیش کی۔ ماتن نے ان کی شرح کو بہت پسند کیا اور اپنی بیٹی فاطمہ جو فقیہہ تھیں کے ساتھ ان کا نکاح کر دیا۔ شادی کا واقعہ یوں لکھتے ہیں کہ علامہ علاؤ الدین سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ کی صاحبزادی فاطمہ بہت خوبصورت تھیں اور تحفۃ الفقہاء کی حافظہ بھی تھیں۔ کئی بادشاہوں نے ان کے لئے نکاح کا پیغام بھجوایا لیکن قبول نہ ہوا۔ ملا کاتب چلبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جب صاحب بدائع نے شرح لکھ کر پیش کی تو علامہ علاؤ الدین خوشی رحمۃ اللہ علیہ سے جھوم اٹھے اور اپنی بیٹی کا نکاح آپ سے کر دیا اور مہر میں بدائع کو مقرر کیا، چنانچہ آپ کے زمانے میں مشہور ہوا: شَرَّهٖ مُحَفَّتْہٗ وَتَزَوَّجَہٗ اِبْنَتَہٗ۔

چونکہ اس کتاب میں ایک نیا انداز اور عجیب ترتیب اختیار کی گئی اسی لئے اس کا نام بدائع الصنائع رکھا گیا۔
غرر الاحکام:

ملاخرو محمد بن فراموز بن علی رومی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۸۸۵ھ] کا متن ہے۔ خود مصنف نے اس کی شرح در الاحکام فی شرح غرر الاحکام دو جلدوں میں لکھی ہے۔
دُرُّ البَہار:

علامہ شمس الدین محمد بن یوسف قنوی دمشقی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۷۸۸ھ] کا متن جو غیر مطبوعہ ہے۔ یہ متن ائمہ اربعہ کے مذاہب کا حاوی ہے
تنویر الابصار و جامع البحار:

خطیب ترمذی شامی علامہ شمس الدین محمد بن عبد اللہ غزنی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۰۰۴ھ] کا معروف متن ہے۔ خود مصنف نے منج الغفار کے نام سے شرح لکھی جو غیر مطبوعہ ہے۔ علامہ علاء الدین محمد بن علی خصکی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۰۸۸ھ] نے تنویر الابصار کی ایک مبسوط شرح خزائن الاسرار و بدائع الافکار فی تنویر الابصار و جامع البحار کے نام سے جو غیر مطبوعہ ہے اور دوسری شرح الدر المختار شرح تنویر الابصار جو فتاویٰ کی معروف و مشہور کتاب ہے لکھی ہے اور پھر الدر المختار پر علامہ شامی محمد امین بن العابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۲۵۲ھ] حاشیہ رد المحتار الی الدر المختار کے نام سے جو حاشیہ شامی یا فتویٰ شامی سے معروف ہے، شائع ہے۔

فائدہ:

الدر المختار عربی کی یا در مختار فارسی کا مرکب توصیفی ہے جس کا معنی ہے ”منتخب موتی“ اور رد المحتار مرکب اضافی ہے مختار اسم مفعول بمعنی حیران لہذا ”رد المحتار“ کا مطلب ہوا۔ ”حیران طلبہ کی رہنمائی“۔ اب پورا نام اس طرح ہے ”رد المحتار الی الدر المختار فی تنویر الابصار“ یعنی حیران طلبہ کو پھیرنا، منتخب موتی کی طرف جو آنکھوں کو روشن کرنے والا ہے۔

مواہب الرحمن:

مواہب الرحمن فی مذہب النعمان : یہ متن برہان الدین ابراہیم بن موسیٰ طرابلسی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۹۲۲ھ] کا تحریر کردہ ہے۔ متن کی شرح بھی آپ نے خود البرہان فی شرح مواہب الرحمن سے لکھی۔

تحفۃ الملوک:

یہ متن زین الدین محمد بن ابی بکر حسن الرازی کا تصنیف کردہ ہے۔

تلخیص الجامع الکبیر:

یہ ایک عمدہ معتبر متن ہے جو امام محمد کی جامع کبیر کا خلاصہ ہے۔ شیخ کمال الدین محمد بن عباد بن ملک داؤد بن حسن بن داؤد خلاطی حنفی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۲۵۲ھ] نے یہ متن لکھا۔ مذکورہ متن کنز سے زیادہ اور بڑے معرکے کی کتاب ہے۔

زاد الفقیر:

یہ فقہ میں ایک مختصر متن ہے جو صاحب فتح القدر کمال الدین محمد بن عبد الواحد المعروف بابن ہمام [ت: ۸۶۱ھ] کی تصنیف ہے۔ صاحب تئویر الابصار محمد بن عبد اللہ تمر تاشی [ت: ۱۰۰۴ھ] نے بھی اس کی شرح لکھی۔

فرائض برکلی:

یہ فرائض میں ایک جامع متن ہے جسے علامہ محمد بن پیر علی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۹۸۱ھ] نے تحریر کیا جو علامہ فاضل برکلی کے نام سے مشہور ہیں۔

المبسوط للسرخسی:

یہ مبسوط پندرہ جلدوں میں ہے۔ اس کو شمس الائتہ محمد بن احمد سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اوزجند کے قید خانے میں تصنیف کیا اور ہر باب کے آخر میں اپنے حسب حال کچھ مسائل ذکر کئے۔ یہی مبسوط ہے جو حاکم کی کافی کی شرح ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط نامی کتاب لکھی

جس میں الفاظ و مسائل میں کافی تکرار تھا جس کا مقصد بار بار مسائل کی ورق گردانی سے اس کا یاد رکھنا تھا۔ لیکن بعد میں تکرار کی وجہ سے اس سے اعراض کیا گیا تو حاکم شہید نے امام محمدؒ کی کتب سے مکررات کو حذف کرتے ہوئے الکافی کے نام سے اس کی تلخیص کی۔ زمانے کی ضرورت اور بعض احباب کے تقاضے کی وجہ سے علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے قید خانے میں رہتے ہوئے زبانی اس کی شرح املا کروائی اور تصریح کی کہ شرح میں ضروری اور ٹھوس بات کے علاوہ کوئی اور بات نہیں چھیڑوں گا۔

جامع الفصولین:

یہ شیخ بدر الدین محمود بن اسرائیل بن عبد العزیز الشہیر باین قاضی سمانہ رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ہے۔

الذی الدریۃ فی الفوائد الخیریۃ:

یہ حواشی علامہ خیر الدین رملیؒ کے ہیں جو انہوں نے جامع الفصولین پر تحریر کئے۔ ان کے معتبر ہونے کے لئے مؤلف کا نام ہی کافی ہے۔

المحیط البرہانی فی الفقہ النعمانی:

یہ محمود بن صدر السعید تاج الدین احمد بن کبیر برہان الدین عبد العزیز بن عمر بن مازہ رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ہے۔ ابن کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے۔

منیۃ المصلی وغنیۃ المبتدی:

یہ چھوٹی سی معتبر کتاب حنیفوں میں متداول مدارس ہے۔ اس کے مصنف علامہ سدید الدین کاشغری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ حضرات متقدمین کی تصانیف اور متأخرین کی پسندیدہ کتب: ہدایہ، محیط، شرح اسمعیلابی، ملقط، ذخیرہ، فتاویٰ قاضی خان وغیرہ سے ان مسائل کا انتخاب کیا جن کا تعلق نماز سے ہے اور وہ کثیر الوقوع ہیں۔ مؤلف کو جو بھی مسئلہ ملا انہوں نے اسے کتاب میں نقل کیا۔ اسی وجہ سے کتاب حسن ترتیب کے وصف سے عاری ہے۔

غنیۃ المستملیٰ / حلبی کبیر:

مؤلف ابراہیم محمد بن ابراہیم تقیہ محدث حلب کے رہنے والے اور ملتقی الابحر کے مصنف ہیں۔ آپ نے نئیہ المصلیٰ کی دو شرحیں لکھی ہیں۔ ایک کبیری، دوسری صغیری۔
(۱) کبیری حلبی کے نام سے مشہور ہے اور فروع صلوة میں حنفیہ کے نزدیک سند مانی جاتی ہے۔

(۲) بعض نسخوں میں سہواً اس کا نام غنیۃ المستملیٰ لکھا ہے جو درست نہیں، بلکہ اصل نام غنیۃ المستملیٰ ہے۔
صغیری:

مختصر غنیۃ المستملیٰ - یہ حلبی صغیر کے نام سے مشہور ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: چونکہ غنیۃ المستملیٰ میں طوالت کی وجہ سے مبتدین کے لئے کچھ بوریات ہو جاتی تھی، اس لئے اس میں کچھ اختصار کیا اور مسائل کے فوائد میں کچھ اضافہ کر کے چھوٹی شرح لکھی۔
نور الایضاح:

یہ علامہ ابو الاخلاص حسن بن عمار بن علی الوفاوی الشرنبلالی الحنفی رحمۃ اللہ علیہ [۱۰۶۹ھ] کا تالیف کردہ متن ہے۔ اس متن میں صرف عبادات کے مسائل کا بیان ہے۔
مراتی الفلاح:

صاحب نور الایضاح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متن کی دو شرحیں لکھیں۔ ایک بڑی شرح امداد الفتاح کے نام سے اور دوسری مختصر شرح مراتی الفلاح کے نام سے۔ صاحب مفید المفتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ فقہ کی نہایت عمدہ مفید مختصر کتاب ہے۔ یہ کتاب امداد الفتاح شرح نور الایضاح کا مختصر ہے۔ اگرچہ حجم کے اعتبار سے چھوٹی ہے لیکن مسائل کا ذخیرہ ہے اور بیان کردہ مسائل میں صحت کا التزام کیا ہے۔
حاشیۃ الطحطاوی علی مراتی الفلاح:

اس حاشیے کے معتبر و مفید ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے مؤلف علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

مجلة الاحكام العدلیة: اسکو عام طور پر المجلة بھی کہا جاتا ہے۔

یہ فقہ اسلامی کے قسم معاملات کی دفعہ وار ترتیب ہے جو فقہ حنفی کی رو سے قانون اور ضابطہ اسلامیہ کا بہترین مجموعہ ہے۔ بطور قانون خلافتِ ترکیہ کے زیر اثر ممالک، مصر، سوڈان، شام، حجاز، ترکی، عراق اور شرقِ اردن میں پچاس سال سے زائد ۱۹۱۸ء تک یہ قوانین نافذ العمل رہے۔ ترکی سلطان امیر المؤمنین عبد العزیز عثمانیؒ نے اپنے عہد حکمرانی میں ماہرین قانون، فقہاء، قضاة کی ایک مجلس بنائی تاکہ وہ فقہ اسلامی کے قسم معاملات (سول لاء) کو دفعہ وار قانون کی صورت میں مرتب کریں۔ یہ قوانین ترکی زبان میں لکھے گئے تھے بعد میں عربی میں ان کا ترجمہ کیا گیا چونکہ یہ متداول عدالتی قانون کی زبان تھی لہذا اس کی متعدد شرح لکھی گئی ہیں۔

مجلد الاحکام کی ایک شرح سلیم آندی رستم باز نے ۱۲۱۳ھ میں جو دو جلدوں پر مشتمل ہے لکھی۔

دوسری شرح، شرح المجلد الاتاسیؒ کے نام سے چھ اجزاء اور چار جلدوں میں محمد خالد الاتاسیؒ اور محمد طاہر الاتاسیؒ نے لکھی ہے۔ جو دونوں باپ بیٹے سچ صاحبان تھے۔ تیسری شرح درر الاحکام فی شرح مجلد الاحکام سے حیدر علی نے لکھی۔ اس کے علاوہ مجلد الاحکام کے تین انگریزی ترجمے بھی چھپ کر شائع ہو چکے ہیں۔

غیر معتبر فقہی کتب

مندرجہ ذیل تین قسم کتب سے فتویٰ دینا جائز نہیں۔

[۱] کتب مختصرہ:

چاہے معتبر ہو یا غیر معتبر، کیونکہ اختصار کی وجہ سے بعض مقامات پر بغیر شرح اور حاشیہ دیکھنے کے مطلب سمجھ میں نہیں آتا تو غلطی کا قوی احتمال ہوتا ہے جیسے نہر، یعنی شرح کنز، در مختار شرح تنویر الابصار اور اشباہ وغیرہ۔

[۲] اُن کتابوں سے بھی فتویٰ دینا جائز نہیں جن کے مصنف کا حال معلوم نہ ہو جسے ملا مسکین شرح کنز، کیونکہ ان کا حال مجہول ہے یا معتمد فقہ نہ ہو، یا معمولی فقہ ہو اور رطب ویابس کا جامع ہو جیسے جامع الرموز قسستانی شرح نقایہ، عمدہ شرح ہونے کے ساتھ ساتھ مصنف نے اس میں رطب ویابس سب جمع کیا ہے اور تحقیق و تصحیح کے بغیر جو کچھ ملا اسے شامل کیا ہے۔ اسی بناء پر علماء اس کو غیر معتبر کتب میں شمار کرتے ہیں اور اس سے فتویٰ لکھنے کو منع کرتے ہیں۔

[۳] اُن کتابوں سے بھی فتویٰ جائز نہیں جن میں ضعیف اقوال اور شاذ مسائل کتب غیر معتبرہ سے منقول ہوں جیسے زاہدی غریبینی معتزلی کی قنیه اور حاوی۔ پس ان کتابوں سے فتویٰ دینا جائز نہیں جب تک کہ منقول عنہ اور ماخذ کا پتہ نہ لگے۔

فائدہ: علامہ عبد الاول نے مفید المفتی میں غیر معتبر کتب کی فہرست میں مندرجہ ذیل کتابیں لکھی ہیں۔ قنیه، حاوی، جامع الرموز، سراج الوہاج، مشتمل الاحکام، کنز العباد، مطالب المؤمنین، خزائنہ الروایات، شرعہ الاسلام، الفتاویٰ الصوفیہ، فتاویٰ الطوری، فتاویٰ ابراہیم شاہی، خلاصۃ الکلیدانی، فتاویٰ ابن نجیم، شرح کنز ملا مسکین، شرح مختصر وقایہ لابی المکارم۔



الفتاویٰ والواقعات

فتاویٰ دراصل ان مسائل کو کہتے ہیں جن میں متاثرین کو متقدمین کی کوئی صراحت نہ ملی اور انہوں نے استنباط کرتے ہوئے جواب دیا۔ بعض مصنفین نے ان مستنبط مسائل کو بقیہ مسائل سے ممتاز کرتے ہوئے الگ سے تحریر کیا اور بعض نے مسائل الاصول اور نوادر کے ساتھ بلا تفریق ذکر کیا۔ لیکن عام طور پر یہ مسائل بلا تفریق ہی منقول ہوتے چلے آئے ہیں۔

فتاویٰ ابراہیم شامی:

اس کے مصنف علامہ شہاب الدین احمد بن محمد ملقب بقاضی نظام الدین گیلانی جو نپوری رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۸۷۵ھ] ہیں۔ یہ فتاویٰ مستند اور قاضی خان سے زیادہ ضخیم فتاویٰ ہے۔ اس کے مصنف نے ایک سو ساٹھ کتابوں سے مسائل انتخاب کر کے یہ فتاویٰ تیار کیا اور اس کو شاہ سلطان عادل ابراہیم شرقی رحمۃ اللہ علیہ کے نام سے نامزد کیا۔

فتاویٰ الانقروی:

یہ ایک مستند فتاویٰ ہے جس میں اکثر مفتی بہ مسائل فقہیہ کو جمع کیا گیا۔ یہ فتاویٰ علمائے کرام و فقہائے عظام ممالک روم و شام کے نزدیک بڑا مقبول ہے۔ اس کے مصنف علامہ محمد بن حسینی رحمۃ اللہ علیہ (ت: ۱۰۹۸ھ) ہیں۔

فتاویٰ بزازیہ:

علامہ شیخ حافظ الدین محمد بن محمد بن شہاب الکردری البریقینی الخوارزمی الشیر بلرزائی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۸۲۷ھ] کا تالیف کردہ ہے۔ آپ ابن البرزازی کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ یہ فتاویٰ عالمگیری جلد رابع، خامس و سادس کے حاشیے پر چھپا ہوا ہے اور حال ہی میں الگ سے بھی دو جلدوں میں چھپا ہے۔

الفتاویٰ التاتارخانیہ:

اس کو تاتارخانیہ بھی کہتے ہیں۔ یہ مشہور و معتبر فتاویٰ ہے جسے علامہ عالم بن

علامہ رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۶۸۶ھ] نے تحریر کیا۔ اس کی ترتیب ہدایہ کی ترتیب کی طرح ہے، تبرک کے لئے آغاز کتاب العلم سے کیا۔ یہ فتاویٰ خان اعظم تاتارخان کے حکم سے تصنیف کیا گیا اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا کوئی نام نہ رکھا تھا، اس لئے تاتارخانہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔ بعض حضرات نے اس کا نام زاد المسافر بتایا ہے۔
خلاصۃ الفتاویٰ:

یہ بھی معتبر فتاویٰ میں سے ہے۔ ملا کاتب چلبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کتاب معتمد مشہور۔ مؤلف علامہ طاہر بن احمد بن عبد الرشید بخاری سرخسی ہیں۔ ابن کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو مجتہدین فی المسائل میں سے شمار کیا ہے۔
فتاویٰ قاری الہدایہ:

یہ فتاویٰ حال ہی میں شائع ہوا۔ اس کے مؤلف علامہ سراج الدین عمر بن اسحاق غزنوی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۸۲۹ھ] ہیں۔ یہ علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۸۶۱ھ] کے استاد ہیں۔ فتاویٰ دو سو اسی سوالات پر مشتمل ہے جن کا تعلق مختلف ابواب سے ہے جن میں سے زیادہ کا تعلق معاملات سے ہے، کم حجم کے باوجود کثیر الفوائد فتاویٰ ہے۔
فتاویٰ قاضی خان:

اسے خانہ، الفتاویٰ الخانیہ اور قاضی خان بھی کہتے ہیں۔ یہ نہایت معتبر، مقبول و متداول اور حکام و مفتیوں کے پیش نظر رہنے کی چیز ہے۔ فقہائے نزدیک اس کے مسائل کا بڑا اعتبار ہے۔ اس میں کثیر الوقوع مسائل بہت ہیں، جن کی بسا اوقات بہت حاجت پڑتی ہے اور اس کی ترتیب بھی عمدہ ہے۔ جس مسئلے میں متاخرین کے بہت سے اقوال ہوتے ہیں وہاں ایک یا دو قول جو مفتی بہ ہوتے ہیں، انہی کو لکھتے ہیں اور مشہور قول کو مقدم رکھتے ہیں جیسا کہ قاضی خان نے خود اس کے دیباچے میں بیان کیا ہے۔

اس کے مؤلف علامہ حسن بن منصور اوزجندی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ فخر الدین لقب اور ابوالفاخر ابوالمحسن آپ کی کنیتیں ہیں۔ ابن کمال پاشا رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے۔

الفتاویٰ الولوالجیہ:

مؤلف عبد الرشید بن ابو حنیفہ بن عبد الرزاق ولوالجی رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔ آپ کی کنیت ابو الفتح تھی۔ ۴۶۷ھ شہر ولوالج میں، جو بدخشاں میں واقع ہے، پیدا ہوئے۔ مصنف نے اس کتاب میں صدر شہید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الجامع النوازل الاحکام کے مسائل کی تفصیل کر کے واقعاتِ مہمہ کو بھی شامل کیا اور امام محمدؒ کی کتابوں سے بھی بہت سے مسائل و فوائد اور قواعد کا اضافہ کیا تاکہ یہ کتاب مسائل و قواعد کے لئے جامع کتاب ہو۔

فتاویٰ خیریہ:

یہ بہت معروف و مشہور فتاویٰ ہے جو مسائل کثیرہ مفیدہ پر مشتمل بے نظیر فتاویٰ میں سے ہے۔ اس کے مصنف علامہ خیر الدین بن احمد بن نور الدین علی بن زین الدین بن عبد الوہاب فاروقی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۱۰۸۱ھ] ہیں۔

آپ رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف میں سے فتاویٰ خیریہ، حاشیہ منخ الغفار، حاشیہ شرح کنز عینی، حاشیہ اشباہ، حاشیہ البحر الرائق، حاشیہ جامع الفصولین اور دیوان شعر وغیرہ رسائل ہیں۔

الفتاویٰ السراجیہ:

یہ بھی معتمد فتاویٰ میں سے ہے، اس میں ایسے نوادر ہیں جو دیگر کتابوں میں نہیں۔ اس کے مصنف علامہ سراج الدین علی بن عثمان بن محمد التیمی حنفیؒ ہیں۔ جو چھٹی صدی کے عالم ہیں۔

فتاویٰ حامدیہ:

یہ واقعات و مسائل کا مجموعہ ہے۔ اس کے مؤلف علامہ حامد بن محمد قنوی مفتیؒ رومؒ [ت: ۹۸۵ھ] ہیں۔ علامہ شامیؒ نے اس کو تنقیح، العقود الدریتہ فی تنقیح الفتاویٰ الحمدیہ کے نام سے کی جو بہت مفید اور کارآمد ہے۔ حال ہی میں شیخ محمد عثمانؒ کی تحقیق سے دوبارہ شائع ہوا ہے۔

فتاویٰ عالمگیریہ:

یہ بڑے مقبول و متداول فتاویٰ میں سے ہے۔ علمائے ہند، روم و شام اکثر اسی سے

فتاویٰ لکھتے ہیں۔ سلطان الہند ابوالمظفر محی الدین محمد اور نگزیب بہادر عالمگیرؒ کے حکم سے علمائے ہند نے بڑی بڑی کتابوں سے ، جو سلطان کے کتب خانے میں تھی ، ضروری مسائل منتخب کر کے اس فتاویٰ کو جمع کیا۔ رئیس الجامعین مولانا شیخ نظامؒ تھے۔ عالمگیر کی خواہش تھی کہ اس میں صرف مفتی بہ اقوال جمع کئے جائیں ، مگر یہ کام نہایت دشوار تھا۔ بالآخر اس میں ہر درجے کی کتابوں سے مسائل لئے گئے ، تاہم اس خوش اسلوبی کے ساتھ کہ جو مسئلہ جس کتاب سے لکھا گیا اسی جگہ بالترتیب اس کا نام بھی لکھا گیا۔ دوسرے فتاویٰ ایسے جامع نہیں۔

صاحب مفید المفتی کی تحقیق کے مطابق اس عظیم الشان فتاویٰ کی ترتیب میں ۲۹ کتابوں سے مدد لی گئی اور جامعین کے متعلق فرماتے ہیں: فتاویٰ عالمگیری کے مؤلفوں میں سے چھ اشخاص کے نام بہت تحقیق کے بعد معلوم ہوئے۔ سب سے زیادہ اس کی مشکلات کے حل کرنے والے مولانا نظام الدین ٹھٹھویؒ تھے جو بڑے افتہ اور جملہ علوم کے اعلم تھے اور دوسرے ملا حامد جون پوریؒ معلم شہزادہ اکبر تھے۔ تیسرے قاضی مولانا محمد حسینؒ جون پوریؒ تھے، انہوں نے اس کی تالیف میں بڑی کوشش کی۔ یہ شاہ جہان کے وقت میں جون پور کے قاضی تھے۔ چوتھے مولانا ابوالخیرؒ ٹھٹھویؒ جنہوں نے اس مجموعہ فتاویٰ کے جمع کرنے میں بڑی مشقت کی۔ پانچویں ملا محمد جمیل صدیقیؒ جون پوریؒ تھے، آپ کو عالمگیر بادشاہ نے جونپور سے خاص کر اسی کام کے لئے بلوایا تھا۔ چھٹے مولانا جلال الدین محمد مچھلی شہری جون پوریؒ تھے۔ حصہ اول فتاویٰ عالمگیری آپ ہی کا تالیف کردہ ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی علماء تھے۔

الفتاویٰ النسفیہ :

اس کے مولف علامہ نجم الدین عمر بن محمد نسفیؒ [ت: ۵۳۷ھ] ہیں جو علامہ

سرقندیؒ کے نام سے مشہور ہیں۔

النتف فی الفتاویٰ :

کتاب کا پورا نام النتف الحسان ہے۔ نتف نتفۃ کی جمع ہے جس کا معنی تھوڑا سا۔

حسان حسنہ کی جمع ہے بمعنی بہترین۔ پس النتف الحسان کا معنی ہوا شان دار باتوں کا مختصر سا مجموعہ۔ اسکے مؤلف شیخ الاسلام ابوالحسن علی بن حسین السعدیؒ [ت: ۴۶۱ھ] ہیں۔ آپ شمس

الائمہ سرخسیؒ کے شاگرد ہیں۔

مذہب ثلاثہ کے مشہور فقہی مصادر

متون مالکیہ

مالکیہ کے ہاں مشہور متون چھ ہیں:

[۱] المرشد المعین [۲] الرسالة [۳] مختصر خلیل

[۴] ارشاد السالک الی اشرف المسالک

[۵] اقرب المسالک فی فقہ الامام المالک [۶] مجموع الامیر / مختصر الامیر

مالکیہ کے ہاں عام ترتیب یہ ہے کہ پہلے المرشد المعین کو، پھر الرسالة کو، اسکے بعد مختصر خلیل کو پڑھتے ہیں۔ باقی مطولات ان تین متون کے بعد پڑھائی جاتی ہیں۔

۱۔ المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین:

یہ شیخ عبد الواحد بن احمد بن عاشر الاندلسی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۱۰۴۰ھ] کا تحریر کردہ منظوم متن ہے جو تین سو چودہ [۳۱۴] اشعار پر مشتمل ہے۔ اس میں دو مقدمے ہیں۔ جن میں سے ایک اشعری مذہب کے اعتقادات کے متعلق اور دوسرا اصول فقہ کے بارے میں ہے۔ ان کے بعد طہارۃ، صلوٰۃ، صیام، حج اور تصوف کے بارے میں احکام ہیں۔

۲۔ الرسالة:

یہ مالکیہ کا مشہور متن ہے جو علامہ ابو محمد عبد اللہ بن ابی زید عبد الرحمن القیروانی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۳۸۶ھ] کی تالیف ہے۔

۳۔ مختصر خلیل:

یہ مالکیہ کی مشہور و معتمد علیہ متن ہے جس میں مفتی بہ اور راجح واقوی اقوال ہی مذکور ہیں۔ اسے ابو محمد ضیاء الدین خلیل بن اسحاق بن موسیٰ بن شعیف المعروف بالجدنی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۷۷۶ھ] نے بیس سے زائد سال کے عرصے میں تحریر کیا۔

۴۔ ارشاد السالک الی اشرف المسالک فی فقہ الامام الممالک:

شیخ شہاب الدین عبد الرحمن بن محمد بن عسکر البغدادی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۷۲۳ھ] نے یہ متن اپنے صاحبزادے کے لئے لکھا۔ چونکہ یہ مالکیہ عراق کے طریقے کے مطابق لکھا گیا اس لئے اس میں چند باتیں ایسی ہیں جو الرسالہ، مختصر خلیل اور العزیزہ کے مخالف ہیں۔

۵۔ اقرب المسالک لمذہب الامام الممالک:

یہ شیخ ابو البرکات احمد بن محمد الدردیر العدوی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۱۲۰۱ھ] کا تحریر کردہ متن ہے۔ یہ متن دراصل مختصر خلیل کا نچوڑ ہے۔ علامہ دردیر نے اس میں راجح اقوال کے ساتھ ساتھ مطلق عبارات کو مقید بھی کیا۔ آسان عبارات کی وجہ سے اس سے استفادہ بہت سہل ہے۔

۶۔ مجموع الامیر / مختصر الامیر:

یہ علامہ محمد بن محمد بن احمد بن عبد القادر السبناوی الازہری المشہور بالامیر رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۱۲۳۲ھ] کا متن ہے۔ ماتن نے مختصر خلیل کا طرز اختیار کرتے ہوئے اسے تحریر کیا، اور صرف راجح اقوال کا ذکر کیا اگرچہ مختصر خلیل میں اس کے مخالف بات ہو۔ اس کے علاوہ کئی فقہی فروع کا اضافہ بھی کیا جو مختصر خلیل میں نہ تھیں۔ چونکہ اس متن میں کئی کتب سے استفادہ کیا گیا اس لئے اس کا نام المجموع رکھا۔

۷۔ المدونۃ الکبریٰ:

یہ مالکی مذہب کی امہات الکتب میں سے ہے۔ اسے امام ابو سعید عبد السلام بن سعید سمخون بن سعید التنوخی الممالکی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۲۴۰ھ] نے عبد الرحمان بن القاسم العتقی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا۔ قاضی ابولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد الحفید الاندلسی الممالکی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۵۹۵ھ] نے المقدمات المسہدات فی بیان ما اقتضتہ رسوم المدونۃ من الاحکام الشرعیات کے نام سے اس کا ذیل لکھا۔

بداية المجتهد ونهاية المقتصد: یہ بھی ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۵۹۵ھ] کی تالیف ہے۔

متون شوافع

شوافع کے ہاں مشہور متون سات ہیں:

- ۱۔ التنبیہ
 - ۲۔ الغایۃ والتقریب ۳۔ منہاج الطالبین وعمدۃ المفتین
 - ۴۔ الارشاد / ارشاد الغاوی فی مسائل الجاوی ۵۔ روض الطالب
 - ۶۔ متن الزبد ۷۔ منہج الطلاب
- ۱۔ التنبیہ:

یہ جمال الدین ابو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف الشیرازی الفیروزآبادی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۷۴۷ھ] کی تالیف ہے۔

۲۔ الغایۃ والتقریب:

اسے غایۃ الاختصار بھی کہتے ہیں۔ یہ نور الايضاح کی طرز ہے۔ یہ متن قاضی ابو شجاع احمد بن الحسین بن احمد الاصفہانی العبادانی المعمر رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۵۹۳ھ] کا ہے۔

۳۔ منہاج الطالبین وعمدۃ المفتین فی مختصر المحرر فی فروع الشافعیہ:

اسے صرف المنہاج بھی کہا جاتا ہے۔ یہ امام محی الدین ابو زکریا یحییٰ بن شرف النووی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۶۷۶ھ] کا متن ہے جو دراصل امام ابو القاسم عبد الکریم بن محمد بن عبد الکریم الرافعی القروینی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۶۲۳ھ] کے متن المحرر فی فروع الشافعیہ کے نصف سے زائد اختصار کے ساتھ کچھ زوائد پر بھی مشتمل ہے۔

۴۔ معنی المحتاج الی معرفۃ معانی الفاظ المنہاج:

یہ المنہاج کی شرح ہے جسے علامہ شمس الدین محمد بن احمد الشربینی الخطیب رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۹۷۷ھ] نے لکھا اور فقہ شافعی کی اہم کتابوں میں سے ہے۔

۵۔ ارشاد الغاوی فی مسالک الحاوی:

اسے الارشاد بھی کہتے ہیں۔ یہ علامہ شرف الدین اسماعیل بن ابی بکر بن عبد اللہ بن ابراہیم الشندری الشاوری الیمنی المشور بشرف الدین المقرئ رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۸۳۷ھ] کا تحریر کردہ متن ہے۔ یہ متن نجم الدین عبد الغفار بن عبد الکریم بن عبد الغفار القزوی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۶۶۵ھ] کی الحاوی الصغیر سے ماخوذ ہے۔

۶۔ روض الطالب:

یہ متن بھی صاحب الارشاد کا ہے جو دراصل روضۃ الطالبین الروضۃ فی الفروع کا اختصار ہے جو علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ہے۔

علامہ نووی نے روضۃ الطالبین میں امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ کی فتح العزیز شرح الوجیز کا اختصار کیا اور الوجیز امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور و معروف کتاب ہے۔

۷۔ الزبد:

اسے صفۃ الزبد بھی کہتے ہیں۔ یہ متن شیخ احمد بن حسین بن حسن بن رسلان رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۸۴۴ھ] کا منظوم متن ہے جو تقریباً ایک ہزار چالیس ابیات پر مشتمل ہے۔

۸۔ منج الطالب:

یہ متن شیخ الاسلام ابو یحییٰ زکریا بن محمد الانصاری رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۹۲۶ھ] کا ہے۔ ماتن نے منہاج الطالبین کے اختصار کے ساتھ غیر معتمد اقوال کو تبدیل کیا اور تسہیل کی غرض سے خلائیات کے بیان کو بھی حذف کیا۔

۹۔ کتاب الام:

شافعی مذہب کی بنیادی کتب میں سے ہے اور امام شافعی محمد بن ادریس رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۲۰۴ھ] کی تالیف ہے۔ صحیح قول یہی ہے کہ یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی املائی تالیف ہے۔

۱۰۔ مختصر المزنی فی فروع الشافعیہ:

یہ امام اسماعیل بن یحییٰ المزنی الشافعی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۲۶۴ھ] کی تالیف ہے۔

۱۱۔ الحاوی الکبیر فی الفروع:

یہ مفصل کتاب فقہ شافعی کی بنیادی کتابوں میں سے ہے اور ابو الحسن علی بن

محمد بن حبیب الماوردی رحمۃ اللہ علیہ [ت: ۳۵۰ھ] کی تالیف ہے۔

۱۲۔ المہذب فی فروع الشافعیہ:

اسے المہذب فی المذہب بھی کہتے ہیں۔ یہ متن دیگر متون کی بنسبت خاصاً

مفصل اور لفظی پیچیدگیوں سے پاک ہے۔ اس کا انداز بیان بڑی حد تک فقہ حنفی کی

مشہور کتاب بدائع الصنائع سے ملتا جلتا ہے۔



متون الحنابلہ

حنابلہ کے ہاں درج ذیل پانچ متون زیادہ مشہور ہیں:

۱۔ مختصر الخرقی ۲۔ عمدۃ الفقہ ۳۔ زاد المستقبح

۴۔ دلیل الطالب ۵۔ اخصر المختصرات

۱۔ مختصر الخرقی: یہ امام ابو القاسم عمر بن الحسین بن عبد اللہ بن احمد الخرقی [ت: ۳۳۴ھ] کا تحریر کردہ ہے۔ اور فقہ حنبلی کا پہلا متن ہے۔ اس متن کی شروحات و حواشی کی تعداد تین سو سے زائد ہے۔

۲۔ عمدۃ الفقہ: یہ متن صاحب المغنی رحمہ اللہ کا تحریر کردہ ہے جو متن کافی مختصر ہے اور اس میں مختلف اقوال کے بجائے ایک ہی قول کو اختیار کیا گیا۔

۳۔ زاد المستقبح فی اختصار المقبح: یہ متن علامہ شرف الدین

ابو النجاء موسیٰ بن احمد بن موسیٰ ابن سالم المقدسی الحجاوی رحمہ اللہ [ت: ۹۶۰ھ] و قیل [ت: ۹۶۸ھ] کا تحریر کردہ ہے۔ ماتن نے صرف راجح اقوال کو ذکر کیا اور المقبح میں موجود نادر الوقوع مسائل کو حذف کرنے کے ساتھ ساتھ عمدہ فوائد بھی لکھے۔

۴۔ دلیل الطالب لنیل المطالب: یہ متن شیخ مرعی بن یوسف المقدسی رحمہ اللہ

[ت: ۱۰۳۳ھ] کا منظومہ ہے جو دراصل شیخ احمد بن عبد العزیز الفتوح الشہیر با بن النجار کی تالیف منتہی الارادات فی الجمع بین المقبح و التمتیح و زیادات کا اختصار ہے۔

۵۔ اخصر المختصرات: ماتن شیخ شمس الدین محمد بن بدر الدین بن عبد القادر

البلبانی الدمشقی رحمہ اللہ [ت: ۱۰۸۲ھ] ہیں۔ یہ متن خود ماتن کی کتاب کافی المبتدی کا

اختصار ہے۔ اس کا نام اخصر المختصرات اس لئے ہے کہ فقہ حنبلی میں اس سے مختصر

جامع المسائل متن کی نظیر نہیں۔



بعض اہم اصطلاحات

ذیل میں علم فقہ کی چند اہم اور مشہور اصطلاحات تفصیل دی جا رہی ہے۔

ائمہ اربعہ: علم فقہ میں جب ائمہ اربعہ کا لفظ آجائے تو اس سے مذاہب اربعہ مشہورہ کے بانی امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ ﷺ مراد ہوتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ: ائمہ ثلاثہ احناف سے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ ﷺ مراد ہوتے ہیں۔ اور جب امام ابو حنیفہ ﷺ کے قول نقل کرنے کے بعد ائمہ ثلاثہ بولا جائے تو امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ مراد ہوتے ہیں۔

شیخین، صاحبین اور طرفین: شیخین ﷺ سے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف ﷺ مراد ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات امام محمد کے استاد اور شیخ ہیں۔ اور صاحبین سے مراد امام ابو یوسف اور امام محمد ﷺ ہیں کیونکہ یہ دونوں امام ابو حنیفہ ﷺ کے شاگرد اور تحصیل علم میں ساتھی تھے۔ اور طرفین سے مراد امام ابو حنیفہ اور امام محمد ﷺ ہیں اس لئے کہ ان تینوں ائمہ میں طرف اعلیٰ امام ابو حنیفہ ﷺ اور طرف ادنیٰ امام محمد ﷺ کہلاتے ہیں۔

متقدمین اور متاخرین: اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

[۱] علامہ ذہبی ﷺ نے مقدمین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل تیسری صدی کو قرار دیا یعنی تیسری صدی کے اواخر تک جو علماء گزرے ہیں وہ مقدمین کہلاتے ہیں اور اس کے بعد والے متاخرین۔

[۲] مقدمین وہ ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہ اور صاحبین ﷺ کا زمانہ پایا اور استفادہ کیا جنہوں نے ائمہ ثلاثہ کا زمانہ نہیں پایا وہ متاخرین ہیں۔

[۳] امام محمد رحمۃ اللہ علیہ تک متقدمین ہیں اور ان کے بعد حافظ الدین بخاری رحمۃ اللہ علیہ [م: ۶۹۳ھ] تک علماء متاخرین ہیں۔

سلف اور خلف: فقہاء کی اصطلاح میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ تک "سلف" اور امام محمد کے بعد شمس الائمہ حلوانی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۸۷۹ھ] تک "خلف" کہلاتے ہیں۔
عندہ اور عنہ: عندہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے اور عنہ سے مراد یہ ہوتا ہے کہ یہ اُن کا مذہب نہیں، البتہ ان سے ایک روایت ہے۔

حسن: کتب فقہ میں جہاں بھی مطلق حسن بولا جائے تو وہاں اس سے حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ شاگرد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مراد ہوتے ہیں اور جب کتب تفسیر میں مطلق حسن آجائے تو وہاں حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ مراد ہوتے ہیں۔

شمس الائمہ: جہاں شمس الائمہ بلا قید و وصف کے مطلق آجائے وہاں اسی سے مراد شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے سوا جب کسی مقام پر شمس الائمہ آجائے تو ساتھ ضرور قید ذکر کیے جائیں گے اور کہیں گے شمس الائمہ حلوانی رحمۃ اللہ علیہ، شمس الائمہ زر نجرئی، شمس الائمہ کردری، شمس الائمہ اوزجندی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ۔

کراہت: فقہاء جب کراہت مطلق بلا قید ذکر کریں تو اُس سے کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے۔ مگر اُس صورت میں کراہت تحریمی مراد نہ ہو گی جہاں کراہت تنزیہی کے لئے کوئی نص یا دلیل موجود ہو۔

هذا عندنا: جب کوئی حنفی کسی مسئلہ میں "هذا عندنا" کہے تو اس سے مراد یہ ہو گی کہ یہ قول امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کا ہے اور عند الائمہ الثلاثہ سے مراد امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ہوں گے۔

مفتی بہ قول: کتب فقہ میں جب یہ علامات آجائیں تو یہ قول مفتی بہ ہو گا۔

❖ وَبِهِ نَأْخُذُ

❖ وَعَلَيْهِ الْقَتْوَى ❖ وَبِهِ يُفْتَى

* وَعَلِيهِ إِعْتِمَادٌ * وَعَلِيهِ عَمَلُ الْيَوْمِ * وَعَلِيهِ عَمَلُ الْأُمَّةِ *
 * وَهُوَ الصَّحِيحُ * وَهُوَ الْأَصَحُّ * وَهُوَ الْأَظْهَرُ *
 * وَهُوَ الْأَشْبَهُ * وَهُوَ الْأَوْجَهُ * وَهُوَ الْمُخْتَارُ *
 * وَبِهِ جَرَى الْعُرْفُ * وَهُوَ الْمُتَعَارَفُ * وَبِهِ أَخَذَ عُلَمَائُنَا

قالوا اور قیل: قالوا کا لفظ فقہاء وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں فقہاء کا اختلاف ہو اور قیل کسی ضعیف حکم کی طرف اشارہ کرنے کیلئے عموماً استعمال ہوتا ہے۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی مصنف نے کسی مرجوح اور ضعیف حکم کی طرف اشارہ کرنے کیلئے استعمال کا التزام کیا ہو جیسے ملتقی الابحر کے مصنف کی عادت ہے اور خود انہوں نے اپنے دیباچہ میں بھی اس کی تصریح کی ہے۔ ورنہ یہ لفظ ہر جگہ ضعف کا قطعی فیصلہ نہیں کرتا جیسا کہ علامہ شرنبلالیؒ نے فرمایا ہے: "قِيلَ لَيْسَ كُلُّ مَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ يَكُونُ ضَعِيفًا" یعنی ہر جگہ قیل سے مراد ضعیف نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ قیل اور یقال ہر جگہ صیغہ تملیض نہیں بلکہ یہ بات صرف اس وقت ہے جب اس کے قائل کا التزام یا کلام کے سیاق و سباق یا کسی دوسرے قرینہ سے یہ بات معلوم ہو رہی ہو۔

لا بأس: عام طور پر اس کا استعمال ترک اولیٰ کیلئے ہوتا ہے۔ اور کسی کام کے غیر مستحب ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔ لیکن یہ مندوب و مستحب میں بھی کبھی کبھار استعمال ہوتا ہے۔

ینبغی اور لا ینبغی: متقدمین فقہاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کا استعمال عام ہے جبکہ متأخرین کے نزدیک ینبغی مستحب اور لا ینبغی مکروہ کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ "مصباح السنیر" والے کی رائے کے مطابق کبھی یجب اور کبھی یندب کے معنی پر ہوتا ہے یعنی جیسا موقع ہو گا اس کے مطابق استعمال ہو گا اور علامہ شامی رحمہم اللہ کا قول ہے کہ ینبغی سے وجوب مراد لیا جائے گا۔ اگرچہ کبھی کبھار یہ لفظ غیر وجوب کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔



اصول فقہ

- تعارف ➤
- ضرورت ➤
- اہمیت ➤
- اہم مباحث ➤

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اصول فقہ

اصول فقہ کی اہمیت اور ضرورت

اصول فقہ سے مراد اسلامی شریعت کے وہ بنیادی اصول اور فقہ اسلامی کے وہ قانونی قواعد و ضوابط ہیں جن سے کام لے کر ایک ماہر فقیہ اور قانون دان شریعت کے مصادر و مآخذ سے تفصیلی احکام کا استنباط کرتا ہے۔ جیسا کہ ہر مسلمان جانتا ہے، شریعت کے مصادر و مآخذ میں اصل اور بنیادی مآخذ دو ہی ہیں، یعنی قرآن مجید اور سنت رسول اللہ ﷺ۔ پھر ان دونوں کی سند کی بنیاد پر بقیہ مآخذ [جن میں اجماع اور اجتہاد و قیاس کو بہت اہمیت حاصل ہے] اپنے اپنے درجہ پر آتے ہیں۔

ان سب مصادر و مآخذ سے تفصیلی احکام کو اخذ کرنا اور ان کو مرتب و منضبط کرنا نہ صرف گہری قانونی بصیرت اور عمیق فقہی نظر کا متقاضی ہے بلکہ اس عمل کو انجام دینے کے لیے کچھ طے شدہ امور، مرتب اصول اور منضبط قواعد و احکام بھی ہیں جن کو اس پورے عمل میں سامنے رکھنا پڑتا ہے۔ انہی قواعد و احکام کے مجموعہ کا نام اصول فقہ ہے۔

اس مختصر وضاحت سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اسلامی علوم میں اصول فقہ کی کیا اہمیت ہے۔ اصول فقہ کی اسی اہمیت کے پیش نظر علامہ ابن خلدون [م: ۸۰۸ھ] نے اس کو علوم شرعیہ میں سب سے اعلیٰ، سب سے برتر اور سب سے زیادہ مفید قرار دیا ہے۔

دیگر مؤرخین و مفکرین اسلام نے بھی علم اصول فقہ کو علوم اسلامیہ کا گل سرسبد، اسلامی علوم کی ملکہ، فکر اسلامی میں جدت اور طباعی کا سب سے بڑا مظہر اور مسلمانوں میں فکری منہاج کا سب سے نمایاں نمونہ قرار دیا ہے۔ بعض جدید مصنفین نے اس کو فلسفہ قانون اسلامی، منہاجیات قانون (Juridical Methodology) اور علم تقنین یا علم قانون سازی (Legislation)

(Science) کی وضاحتی اصطلاحات سے بھی تعبیر کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ علم اصول فقہ نہ صرف اسلامی علوم کی تاریخ میں بلکہ دنیائے قانون کی عالمی تاریخ میں اپنی نوعیت کی سب سے پہلی مرتب کاوش ہے۔ اسلام سے قبل کی تہذیبوں [مثلاً یونانی، ہندوستانی، رومی، عراقی، مصری اور چینی وغیرہ] میں قانون کے جزوی احکام کے مجموعوں اور فروعی تفصیلات کے نمونے تو بہت ملتے ہیں لیکن منضبط اصول قانون یا فلسفہ قانون کا ایک الگ اور باقاعدہ فن کے طور پر کوئی تصور نہیں ملتا۔ بلاشبہ افلاطون کے مکالمات بالخصوص ”جمہوریہ“ میں اور ارسطو کی تصانیف بالخصوص ”سیاسیات“ اور ”قوانین“ میں قانون کی سند اور اتھارٹی کے بارے میں بعض وقیح خیالات ملتے ہیں لیکن وہ ایسے مباحث کے ضمن میں ہیں جہاں فلسفہ، سیاسیات اور اخلاقیات کی حدود میں امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

واقعہ بھی یہی ہے کہ افلاطون اور ارسطو کی متعلقہ تحریروں میں فلسفہ، سیاسیات اور اخلاقیات کے مباحث اس طرح ملے جلے اور مخلوط ہیں کہ ان کو الگ الگ منع کر کے بیان کرنا بڑا دشوار ہے۔ پھر ان مباحث میں اگر کوئی بات اصول قانون کے طلبہ کی دلچسپی کی ملتی بھی ہے تو یا تو وہ محض کہیں ضمناً آگئی ہے یا دوسرے علوم کے حوالہ سے آئی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ان مباحث کی موجودگی کے باوجود آج تک کسی نے افلاطون کی ”جمہوریہ“ یا ارسطو کی ”سیاسیات“ کو اصول قانون کی کتاب قرار نہیں دیا۔ رہی دوسری اقوام اور تہذیبیں [مثلاً یہودی، ہندو، بائبل، رومی] جن کے ہاں قوانین کے تحریری اور غیر تحریری مجموعے قدیم سے چلے آئے ہیں تو ان کے ہاں تو اصول قانون سے متعلق وہ ابتدائی تصورات بھی بہت کمیاب ہیں جو یونانیوں کے ہاں پائے جاتے ہیں۔

اس کے برعکس اسلامی تاریخ میں تقریباً آغاز ہی سے اصول قانون کے نام سے ایک الگ اور منفرد شعبہ علم کا تصور موجود ہے۔ مسلمانوں نے پہلی بار دنیا کو اصول قانون کا علم عطا کیا اور دنیائے قانون کی ایک ایسی کمی کو پورا کیا جس کا شاید احساس تو عرصہ سے موجود ہوگا لیکن کسی قوم نے اس احساس کو عملی جامہ نہیں پہنایا تھا۔

مسلمان قانون دانوں نے دوسری صدی ہجری کے اوائل ہی سے اس ضرورت کا احساس کیا اور قانون کی بنیاد، اس کی اساس، اس کی سند اور اتھارٹی اور ایسے ہی دوسرے موضوعات پر غور و فکر کا آغاز کر دیا۔ عصر حاضر کے نامور محقق اور قانون دان ڈاکٹر حمید اللہ رحمۃ اللہ علیہ [م: ۲۰۰۲ء] کا خیال ہے کہ اصول فقہ اور فروع فقہ کی اصطلاحات قرآن پاک کی اس آیت سے ماخوذ ہیں:

الَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ [ابراہیم: ۲۴]

”کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی (اچھی) تمثیل کلمہ طیبہ کی بیان فرمائی کہ وہ ایک پاکیزہ درخت کے مشابہ ہے جس کی جڑ مضبوط ہے اور اس کی شاخیں بہت اونچائی میں جارہی ہیں۔“

اس آیت مبارکہ میں کلمہ طیبہ کی جڑوں کو اصول اور شاخوں کو فروع کہا گیا ہے۔ جس سے اس بات کا صاف اشارہ ملتا ہے کہ کلمہ طیبہ (شریعت الہی) کے کلیات کو اصول اور جزئیات کو فروع کے نام سے یاد کیا جاسکتا ہے۔

اصول فقہ، فقہ اسلامی کا ایک انتہائی اہم، لیکن سب سے مشکل اور سب سے منفرد، شعبہ ہے۔ اگر علم فقہ کو ایک گھنے، سایہ دار اور ثمر دار درخت سے تشبیہ دی جائے تو اصول فقہ کی حیثیت اس درخت کے تنے اور جڑوں کی ہے۔ فقہ کی حیثیت اس کی شاخوں اور جزوی مسائل کی حیثیت اس درخت ثمر دار کے پھلوں اور برگ و بار کی ہے۔

یہ علم نہ صرف اسلامی علوم میں بلکہ تمام انسانی علوم و فنون میں ایک منفرد شان رکھتا ہے۔ یہ عقل و نقل کے امتزاج کا ایک ایسا منفرد نمونہ ہے جس کی مثال نہ صرف اسلام کی تاریخ میں بلکہ دوسرے علوم و فنون کی تاریخ میں بھی ناپید ہے۔ دنیا کے ہر مذہب کو ایک بڑی پیچیدہ اور مشکل صورت حال پیش آئی ہے جس

سے عہدہ برآ ہونے میں اکثر مذاہب ناکام رہے ہیں۔ وہ مشکل یہ ہے کہ مذہبی معاملات میں عقل کے کردار کو کس حد تک اور کیسے تسلیم کیا جائے اور دنیاوی معاملات میں مذہب و اخلاق کے کردار کو کس حد تک جگہ دی جائے۔ بعض مذاہب اور اقوام نے اس کا حل یہ نکالا کہ خالص روحانی اور اخروی معاملات مذہب کے سپرد کر دیئے جائیں اور دنیاوی معاملات تمام تر عقل کو سونپ دیئے جائیں۔ ماضی قریب اور ماضی بعید میں بہت سے مذاہب نے اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کا یہی راستہ اختیار کیا۔ یورپی تہذیب بھی جدیدیت کے نام سے اسی قدیم جاہلیت کی علمبردار ہے۔

اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسانی زندگی کو ایک لائخل مشکل پیش آ جاتی ہے جس کے نتیجہ میں انسانی تہذیب و تمدن کو شدید اخلاقی اور فکری بحران سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ اس شدید فکری اور اخلاقی بحران کے نتیجہ میں ایک زبردست تہذیبی تباہی اور بربادی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ انسانی زندگی دو گوشوں میں تقسیم ہو جاتی ہے، ایک مذہب کا گوشہ کسلاتا ہے دوسرا دنیا کا گوشہ کسلاتا ہے۔ اور ان دونوں کا آپس میں کوئی ربط نہیں ہوتا، جو لوگ مذہبی زندگی گزارنا چاہتے ہیں وہ دنیا کے کام کے نہیں رہتے۔ اور جو لوگ دنیا میں کامیاب زندگی گزارنا چاہتے ہیں وہ مذہب کی بارگاہ سے مردود قرار پاتے ہیں۔

یہ مشکل دنیا کے ہر مذہب کو پیش آئی۔ اس کو کامیابی کے ساتھ اور انتہائی توازن اور باریک بینی کے ساتھ جس نظام نے حل کیا ہے وہ اسلامی شریعت کا نظام ہے جس میں بیک وقت عقل کے تمام تقاضوں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ شریعت کے دیئے ہوئے اصول، یعنی وحی الہی کی رہنمائی، مکمل طور پر کارفرما رہتی ہے۔ اس احتجاج اور توازن کا اگر کوئی سب سے نمایاں اور سب سے منفرد نمونہ ہے تو وہ علم اصول فقہ ہے۔ یہ وہ علم ہے جس کے بنیادی اصول، قواعد اور بنیادی ڈھانچہ

قرآن مجید اور سنت سے ماخوذ ہے۔ گویا مذہبی راہنمائی اور روحانی حدود و قیود کی پابندی کا مکمل اور پورا سامان موجود ہے۔ جس میں یہ بنیادی اور اولین شرط روز اول سے شامل ہے کہ قانون اور قاعدہ صرف وہ قابل قبول ہوگا، اس کے علاوہ کوئی قاعدہ یا قانون قابل قبول نہیں ہوگا، جس کی اساس اور سند براہ راست قرآن و سنت کے دلائل تک پہنچتی ہو۔ اس طرح مذہبی راہنمائی کا مکمل سامان یہاں روز اول سے موجود ہے۔ وحی الہی کی مکمل راہنمائی ہر سطح اور ہر قدم پر موجود ہے۔ اگر کوئی اصول یا قاعدہ قرآن مجید اور سنت رسول سے مربوط نہ ہو وہ فقہ نہیں کلا سکتا۔ کوئی قانونی اصول یا ضابطہ فقہ اسی وقت کلائے گا جب اس کی اساس قرآن پاک اور سنت رسول ﷺ کے دلائل پر رکھی گئی ہو۔

دین و مذہب اور وحی و اخلاق سے اس گہری اور قطعی وابستگی کے ساتھ ساتھ علم اصول فقہ کے مباحث و مضامین میں عقل کی کارفرمائی اس حد تک ہے کہ پورے علم کی اٹھان انتہائی عقلی اور منطقی انداز میں ہوئی ہے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا علمائے اصول منطق اور فلسفہ کے اصولوں اور قواعد و مطالبات کی بنیاد پر اس فن کی عمارت استوار کرتے چلے گئے، اور ایک زمانہ ایسا آیا کہ دنیائے عقلیت کے کسی بڑے سے بڑے نمائندے کے لئے یہ ممکن نہیں ہوا کہ اصول فقہ کے کسی مسلمہ قاعدہ یا ضابطہ پر انگلی رکھ کر یہ کہہ سکے کہ یہ چیز عقلیات یا منطق کے اصولوں کے خلاف ہے۔ عقل اور نقل کے امتزاج کا انسانی تاریخ میں مکمل ترین اور منفرد ترین نمونہ اگر دیکھنا ہو تو علم اصول فقہ کو دیکھا جائے۔

آج صورت حال یہ ہے کہ فقہائے اسلام کو فقہ کے احکام مرتب کئے ہوئے کم و بیش ایک ہزار سال ہو چکے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کو ساڑھے بارہ سو سال ہو چکے ہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کو بارہ سو سال ہو چکے ہیں۔ امام

مالک رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کو سوا بارہ سو سال ہو چکے ہیں۔ یہ وہ جید ترین فقہائے اسلام ہیں جن کے سینکڑوں معاصر اور مماثل فقہائے مجتہدین ان کے زمانے میں موجود تھے۔ ان افراد نے اپنی اجتماعی کاوشوں سے یہ ذخیرہ مرتب کیا۔ اس کے لئے انہوں نے علم اصول الفقہ سے کام لیا۔ یہ ذخیرہ آج تک مسلمانوں کے کام آ رہا ہے۔ آج دنیا میں جتنے مسلمان ہیں، وہ سب کے سب بلا استثنا، ان سب میں کسی نہ کسی کی پیروی کر رہے ہیں۔ کہیں امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے اجتہاد کی پیروی ہو رہی ہے۔ کہیں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اجتہاد پر عمل درآمد ہو رہا ہے، کہیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نقطہ نظر پر عمل ہو رہا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان افراد نے وہ غیر معمولی چیز تیار کر دی تھی کہ امت مسلمہ کو اس میں کسی اضافہ یا رد و بدل کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ جو ذخیرہ فقہائے اسلام نے تیار کر دیا، اس کی بنیاد پر مسلمانوں کے اربوں کھربوں مسائل حل ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ ایک ارب بیس کروڑ مسلمانوں کے روز افزوں پیچیدہ مسائل آج بھی انہی فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں انہی کے مرتب کردہ قواعد و ضوابط اور اصولِ اجتہاد اور استنباط کی مدد اور رہنمائی سے حل ہو رہے ہیں۔



تدوین اصول فقہ

غور سے دیکھا جائے تو اصول فقہ کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود فقہ کی۔ اصول فقہ کا آغاز بھی اسی وقت ہو گیا تھا جب فقہ کا آغاز ہوا تھا۔ لہذا فقہ اور اصول فقہ کی ابتدائی تاریخ اور آغاز کے مباحث میں خاصی یکسانیت سی پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور کی حد تک فقہ اور اصول فقہ کی تاریخ کو الگ الگ ممیز طور پر بیان کرنا بڑا دشوار ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بالعموم اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کو بالخصوص نئے نئے مسائل اور گونا گوں مشکلات سے واسطہ پڑا تو انہوں نے ان کے جواب اور حل کے لئے قرآن مجید اور سنت رسول اللہ ﷺ سے اسی طرح راہنمائی حاصل کی جیسے وہ رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ کے دوران آپ سے حاصل کیا کرتے تھے۔

رسول اللہ ﷺ نے اپنی ذاتی نگرانی میں خود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اجتہاد اور قیاس کی تربیت دی تھی جس کی مثالیں سنت کے ذخیرہ میں موجود ہیں۔ اس طرح نبی کریم ﷺ نے خود بنفس نفیس علم اصول فقہ کی تعلیم و تربیت کا آغاز فرمایا اور آپ ﷺ کی حیات مبارکہ میں ہی اس علم کی بنیادی اصول و قواعد کی تربیت و تدوین شروع ہو گئی۔ سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے جب بطور گورنر یمن روانگی کے وقت نبی کریم ﷺ کے اس سوال کے جواب میں کہ اگر کسی معاملہ کا حل قرآن یا سنت میں نہ ملا تو کیا کروگے، انہوں نے یہ جواب دیا تھا کہ اپنی رائے اور فہم کے مطابق اجتہاد کروں گا۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے نہ صرف اس کی تصویب فرمائی تھی بلکہ اس پر خوشی اور مسرت کا اظہار بھی فرمایا تھا۔ گویا اجتہاد کا اصول عہد نبوی ﷺ میں نہ صرف عملاً رو

بجمل آنا شروع ہو گیا تھا بلکہ اس کو ایک طے شدہ ماخذِ قانون کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔

عہد نبوی ﷺ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے قیاس کے ذریعہ حکم شرعی معلوم کرنے کے واقعات اتنی کثرت سے ہیں کہ علامہ ابن عقیل حنبل علیہ السلام [م: ۵۱۳ھ] نے ان واقعات کو متواتر قرار دیا ہے جن سے علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔ قیاس کی طرح کتب حدیث میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف سے استدلال، استحسان اور استصحاب کے اصولوں پر عمل کرنے کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی عہد مبارک میں اسی تربیتِ نبوی ﷺ سے کام لیتے ہوئے اجتہادِ قیاس اور استدلال و استحسان کے اصولوں پر عمل کیا گیا اور اصول فقہ کے ایسے اصول و کلیات طے پا گئے جن پر اس پورے علم کا دارومدار ہے۔

یہاں چند ایسے اہم اصولی احکام و کلیات کا ذکر کیا جاتا ہے جو عہد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں طے کیے گئے اور جن کی بنیاد پر اصول فقہ کے بہت سے اصول و احکام مرتب کیے گئے۔ اوپر اجتہاد و قیاس کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دور میں ان دونوں اصولوں پر عمل درآمد شروع ہو گیا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جب بھی اجتہاد سے کام لیتے یا قیاس کی بنیاد پر کوئی حکم دریافت کرتے تو اس کو فوراً رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کرتے، اگر وہ اجتہاد درست ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کی توثیق فرما دیتے ورنہ اس میں مناسب اصلاح فرما دیتے تھے اور غلطی کی نشان دہی کر دیتے تھے۔

عہد نبوی ﷺ میں اجماع کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ اجماع کی تعریف ہی یہ ہے کہ کسی ایسے معاملہ میں جہاں کتاب و سنت کی براہ راست راہنمائی دستیاب نہ ہو، امت مسلمہ کے تمام مجتہدین مل کر کسی ایک اجتہاد پر اتفاق کر لیں۔

ظاہر ہے کہ نبی کریم ﷺ کی حیات طیبہ میں اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آسکتی تھی۔

واضح رہے کہ اصول فقہ کے مباحث میں جس چیز کو قیاس (یعنی Analogical Reasoning) کہا جاتا ہے وہ یونانی منطق کے قیاس (یعنی Syllogism) سے مختلف چیز ہے۔ منطق کے اسلوب قیاس میں حکم کلی کی مدد سے حکم جزئی معلوم کیا جاتا ہے یا حکم عام سے حکم خاص کا پتا چلایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اصول فقہ کے قیاس میں ایک جزئی کے حکم سے دوسرے جزئی کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ محض لفظ قیاس کے اشتراک سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ اصول فقہ کا قیاس یونانی تصورات کے زیر اثر سامنے آیا۔ ماضی قریب کے مشہور مفکر و مورخ ڈاکٹر علی سامی نشار نے لکھا ہے کہ علمائے اصول کا تصور قیاس، علم کی تاریخ میں ایک نئے دور کا نقیب تھا۔ اس نے ایک ایسے منہاج تحقیق (Research Methodology) کو جنم دیا جس نے آگے چل کر استقرائی (Inductive) اور تجربی (Empirical) منہاج کو فروغ دیا۔

تاہم رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بالاتفاق کتاب و سنت کے بعد قیاس یا اجتہاد کو نہیں بلکہ اجماع کو تیسرا درجہ دیا اور اس کی بنیاد پر معاملات کا فیصلہ کرنے کی طرح ڈالی۔ محدثین نے مشہور تابعی میمون بن مہرانؒ سے روایت کیا کہ جب سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے سامنے کوئی معاملہ پیش ہوتا تھا تو آپ سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرتے تھے۔ وہاں اس کا حکم مل جاتا تو اس کے مطابق اس کا فیصلہ کر دیتے تھے۔ کتاب اللہ میں اس معاملہ کا حل نہ ملتا تو اگر خود آپ کے علم میں کوئی حدیث ہوتی جس کی روشنی میں معاملہ نبٹایا جاسکتا تو اس کے مطابق اس کا فیصلہ کرتے، ورنہ مسلمانوں سے معلوم کرتے کہ کیا ان میں سے کسی کے علم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس معاملہ کا کیا فیصلہ فرمایا ہے۔ اگر کسی کے پاس متعلقہ معاملہ کے

بارے میں کوئی حدیث ہوتی تو وہ پیش کر دیتا اور یوں معاملہ کا فیصلہ ہوتا۔ اگر ایسا نہ ہو سکتا تو وہ سربرآوردہ لوگوں (دووس الناس) اور بہترین افراد (اخیار الناس) کو جمع کرتے، ان سے مشورہ کرتے اور جب ان کی رائے کسی ایک معاملہ میں متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔

یہی طرز عمل سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا بھی رہا، انہوں نے اس میں اتنا اضافہ کیا کہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے راہنمائی نہ ملنے کی صورت میں وہ اجماع سے پہلے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور کی نظیر دریافت کرتے۔ اگر کوئی نظیر مل جاتی تو اس کے مطابق معاملہ فیصلہ کر دیتے اور اگر کسی معاملہ میں سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی نظیر بھی نہ ملتی تو پھر اجماع امت کا بندوبست و اہتمام فرماتے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں اصول فقہ کے جو تصورات اور قواعد سامنے آئے اور جن پر سب کا اتفاق رائے ہو گیا ان میں سے چند بطور مثال درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن و سنت میں اگر ایک موضوع سے متعلق دو حکم ملتے ہوں تو بعد والے حکم کو پہلے والے حکم کا نسخ یا محض قرار دیا جائے گا۔ یعنی پہلا حکم یا تو منسوخ قرار دیا جائے گا یا اس کے انطباق کو دوسرے حکم کی روشنی میں محدود یا مخصوص کر دیا جائے گا۔ محدثین نے روایت کیا ہے کہ صحابی جلیل سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی بیوہ خاتون امید سے ہو تو اس کی عدت کیا ہے؟ اس سوال کی ضرورت اس لیے پیش آئی تھی کہ سورۃ البقرۃ کی آیت: ۲۳۴ میں بیوہ کی عدت چار مہینہ دس دن بیان ہوئی ہے اور سورۃ الطلاق کی آیت: ۵ میں حاملہ کی عدت وضع حمل بیان کی گئی ہے۔ اب اگر کوئی خاتون بیوہ بھی ہو اور حاملہ بھی تو اس کی عدت کیا ہو گی؟ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین اختلاف رائے ہوا۔ سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سوال کے جواب میں فرمایا: میں گواہی دیتا دیتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ النساء [یعنی سورۃ الطلاق] بڑی سورۃ النساء [یعنی سورۃ البقرہ] کے بعد

نازل ہوئی تھی۔ گویا سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ یہ اصول بیان فرما رہے تھے کہ بعد والا حکم پہلے والے حکم کا محض، مقید یا ناخ ہوتا ہے۔

۲۔ کسی معاملہ کا فیصلہ کرتے وقت یہ دیکھنا چاہیے کہ اس فیصلہ سے بالاتر کیا نتائج برآمد ہوں گے۔ اسی طرح کسی چیز کے جائز و ناجائز ہونے کا فیصلہ کرتے ہوئے یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اس کے نتائج کیا نکلتے ہیں۔ اگر کسی چیز کے نتائج غلط نکل رہے ہوں تو اس کو ناجائز قرار دیا جانا چاہیے۔ اس اصول کی بنیاد پر خود قرآن پاک میں کئی احکام دیئے گئے ہیں۔ احادیث میں بہت سے معاملات میں یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی اس اصول کی بنیاد پر بہت سے معاملات کا فیصلہ کیا۔ جب سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور میں شراب خوری کی سزا کے تعین کی بابت مشورہ ہوا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس کے لیے اسی کوڑوں کی سزا تجویز کی اور فرمایا کہ جو شراب پیتا ہے وہ نشہ میں آکر ہذیان بگتا ہے اور جو شخص ہذیان بگتا ہے وہ بہتان طرازی بھی کر گزرتا ہے جس کی سزا اسی کوڑے ہے۔ لہذا شراب نوشی کی سزا بھی اسی کوڑے ہی ہونی چاہیے۔ قانون سازی کا یہ اصول اصطلاح میں حکم بالمآل کہلاتا ہے، یعنی کسی چیز کی بابت فیصلہ کرنے میں اس کے انجام اور نتائج کو پیش نظر رکھنا۔

۳۔ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یمن میں ایک عورت نے اپنے آشنا اور اس کے ایک ملازم سے مل کر اپنے سوتیلے بیٹے کو قتل کر ڈالا۔ یمن کے گورنر سیدنا یعلیٰ رضی اللہ عنہ نے امیر المؤمنین کو ریفرنس بھیجا اور پوچھا کہ اس صورت حال میں کیا حکم ہے۔ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جواب میں لکھا کہ سب لوگوں کو قتل کر دیا جائے اور فرمایا کہ اگر صنعاء (یمن کے دارالحکومت) کے تمام باشندے اس بچے کے قتل میں شریک ہوتے تو میں سب کو اس بچے کے قصاص میں قتل کرا دیتا۔ یہاں واضح طور پر آنجناب نے سد ذریعہ کا اصول مد نظر رکھتے ہوئے تہاؤ کا قاعدہ وضع کیا۔

۴۔ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کسی مستغیث کی شکایت پر ایک خاتون کو طلب فرمایا۔

انجناب کی طلبی کا حکم آنے سے وہ ایسے خوف اور دہشت کا شکار ہوئی کہ اس کو اسقاط حمل ہو گیا۔ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے مشورہ دیا کہ اس بچہ کی دیت آپ پر واجب ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یہ رائے قبول کی اور اپنی عاقلہ کے ذریعہ مرنے والے بچہ کی دیت ادا کرائی۔ اس رائے کے قائم کرنے میں ان دونوں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم نے قیاس سے کام لیا۔

الغرض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد فقہاء میں سب سے پہلے کس فقیہ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ اس پر مورخین اور تذکرہ نگاروں نے بہت کچھ بحث کی ہے۔ ظاہر ہے یہ بڑے شرف اور اعزاز کی بات تھی کہ کسی کو علم اصول فقہ پر کتاب لکھنے میں اولیت حاصل ہو۔ قرآن پاک اور سنت سے استنباط احکام کے اصول ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مرتب کر دینا کوئی معمولی شرف اور اعزاز کی بات نہیں ہے۔ اس لئے ہر فقیہ کے پیروکاروں نے یہ چاہا کہ یہ شرف ان کے امام کو حاصل ہو۔ چنانچہ شیعوں کا کہنا ہے کہ سب سے پہلے امام محمد باقرؑ نے اپنے شاگردوں کو ایک تحریر الما کرائی تھی جس میں انہوں نے بعض مسائل پر اظہار خیال فرمایا تھا جو اصول فقہ کی نوعیت کے تھے۔

فقہائے احناف کا خیال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک کتاب مرتب فرمائی تھی جس کا نام ”کتاب الرائے“ تھا اور اس میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ اجتہاد سے کیسے کام لیا جائے اور قرآن و سنت کی فہم میں انسانی رائے کا کس حد تک دخل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے منسوب یہ کتاب آج ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔ مورخین نے بیان کیا ہے تو درست ہی بیان کیا ہوگا۔ ممکن ہے کہ امام صاحب رضی اللہ عنہ نے ایسی کوئی کتاب تحریر فرمائی ہو۔ لیکن جس فقیہ کو یہ لازوال شرف حاصل ہے کہ اس نے اصول فقہ پر سب سے پہلے باقاعدہ کتاب تصنیف کی اور آج اس کی لکھی ہوئی کتاب دنیا بھر میں دستیاب بھی ہے اور اردو، انگریزی، ترکی، فرانسیسی، فارسی اور دنیا کی متعدد زبانوں میں اس کے تراجم بھی

موجود ہیں، وہ امام محمد بن اور لیس الشافعیؒ ہیں جن کی کتاب الرسالۃ اصول فقہ کے موضوع پر قدیم ترین کتاب ہے۔ امام شافعیؒ سے پہلے کی کوئی باقاعدہ اور مرتب کتاب اصول فقہ کے موضوع پر موجود نہیں ہے۔ اس لئے یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ علم اصول فقہ کے قواعد کو وضع کرنے میں امام ابو حنیفہؒ پہلے واضح ہیں جبکہ امام شافعیؒ ہی علم اصول فقہ کے تحریر کے اعتبار سے بانی اور مدون اول ہیں۔

مغربی مورخین نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ امام شافعیؒ ہی علم اصول فقہ کے موسس اولین ہیں۔ ایک مغربی مورخ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کو علم اصول فقہ سے وہی نسبت ہے جو حکیم ارسطو طالیس کو علم منطق سے ہے۔ جس طرح ارسطو منطق کا موجد ہے اسی طرح امام شافعیؒ علم اصول فقہ کے موجد ہیں۔ ایک اور مغربی مصنف نے امام شافعیؒ کے بارے میں لکھا ہے کہ: وہ اسلام میں اصول فقہ کے سب سے بڑے سسٹم مائز (system tizen) یعنی اس کو نظم اور نظام عطا کرنے والے ہیں۔

اس اعتبار سے دنیائے انسانیت، صرف دنیائے اسلام نہیں بلکہ دنیائے انسانیت، کو امام شافعیؒ کا ممنون احسان ہونا چاہئے کہ انہوں نے ایک ایسا علم اور فن انسانیت کو عطا کیا جس سے انسانیت امام شافعیؒ سے پہلے وہ واقف ہی نہیں تھی۔ دنیا کی کسی قوم میں، کسی قانون میں، کسی تہذیب اور کسی ثقافت میں اصول قانون یا اس کے متبادل کسی نام سے کوئی فن اس وقت موجود نہیں تھا جب امام شافعیؒ یہ کتاب تصنیف فرما رہے تھے۔ جب امام شافعیؒ کے بعد جید ترین فقہائے اسلام اصول فقہ پر کتابیں لکھ رہے تھے، اس وقت پوری دنیا اس فن سے ناواقف تھی۔

امام شافعیؒ نے جب کتاب الرسالۃ لکھ دی تو پوری دنیا میں یہ ایک مقبول کتاب بن گئی۔ کتاب الرسالۃ میں اصول فقہ کے بنیادی مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں کے لیے قوانین کے مآخذ کون کون سے ہیں۔ قرآن مجید، سنت رسول اور اجماع، قیاس، ان کا امام شافعیؒ نے بالواسطہ یا بلا واسطہ ذکر کیا ہے۔ امام شافعیؒ نے یہ بتایا ہے

کہ قرآن و سنت کے نصوص کی تعبیر کیسے کی جائے۔ انہوں نے یہ بھی بتایا کہ اگر کسی خبر واحد یا کسی دوسری حدیث میں تعارض محسوس ہو تو اس تعارض کو کیسے دور کیا جائے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں اٹھائے تھے۔ پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی بتایا کہ خود انہوں نے فقہ کی جو تدوین کی ہے اور جو آج ان کی کتاب ”ممتاب الام“ میں موجود ہے وہ انہوں نے کن اصول اور کن قواعد کی بنیاد پر کی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اس کتاب کے بعد دنیائے اسلام کے ہر علاقے میں اصول فقہ پر کتابیں لکھی گئی اور بہت جلد، دیکھتے ہی دیکھتے، دو ڈھائی سو سال کے اندر اندر یہ ایک ایسا مرتبہ، مکمل، عمیق اور ٹھوس فن بن گیا جس کی آج بھی دنیائے مغرب میں کوئی مثال موجود نہیں ہے۔

اس کتاب میں کئی مقامات پر امام شافعی نے اصول کے متعلق اپنے اور امام محمد کے مناظرے نقل کئے ہیں، جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی سے قبل ائمہ احناف اپنے اصول مرتب اور متفق فرما چکے تھے۔

جب یہ فن مقبول فن بن گیا اور مسلمانوں میں بڑے بڑے لوگ جو عقل و فہم میں انسانی تاریخ میں بھی نمایاں مقام رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنی توجہ اس فن کی طرف مبذول کی تو تیزی کے ساتھ دنیائے اسلام میں یہ فن پھیلنا شروع ہو گیا۔ ایک طرف مفسرین کرام علم تفسیر کے ذخائر مرتب فرما رہے تھے اس پر کتابیں آرہی تھیں۔ گویا قانون کے ایک ماخذ کی تیاری ہو رہی تھی۔ دوسری طرف محدثین عظام علم حدیث کے ذخائر مرتب فرما رہے تھے اور قانون کا دوسرا ماخذ تیار ہو رہا تھا۔ تیسری طرف فقہائے اسلام اجتہادات سے کام لے رہے تھے۔ نئے مسائل پر روٹنگز سامنے آرہی تھیں اور اسلام کے بے مثال کور پس جو رس کا ذخیرہ تیار ہو رہا تھا۔ چوتھی طرف علمائے اصول ان تینوں ماخذ سے کام لے کر استنباط احکام کے اصول وضع کر رہے تھے۔

اصول فقہ کے اسالیب و منابج:

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اصولی مباحث پر دوسری ہجری کے اوائل ہی سے تالیفات اور تحریری کاوشوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تلامذہ نے رائے، استنباط، اجتہاد

اور استحسان جیسے اہم اصولی مسائل و مباحث پر تحریریں مرتب کیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے کتاب الرائے کے نام سے ایک کتاب تصنیف فرمائی تھی جس کو بعض مورخین نے اصول فقہ کی پہلی باقاعدہ کتاب قرار دیا ہے۔ اسی طرح امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نامور شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی م: ۱۸۹ھ] نے کتاب اجتہاد الرائی، کتاب الاستحسان اور کتاب اصول الفقہ کے نام سے تین کتابیں مرتب کیں۔ امام مالک م: ۱۸۹ھ] نے قیاس اور خبر واحد، اجتماع اور عمل اہل مدینہ اور اختلاف فقہاء جیسے خالص اصولی مسائل پر، امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ م: ۷۵ھ] نے انہی مسائل پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں تحریریں لکھیں۔

ان تحریری کاوشوں میں سے آج صرف امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کی تحریریں موجود ہیں، بقیہ تمام تحریریں آج ناپید ہیں۔ بعد میں دوسری صدی ہجری کے اواخر میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مشہرہ آفاق رسالہ لکھا جس کو اللہ تعالیٰ نے بقائے دوام کی دولت اور شہرت عام کی عزت سے نوازا۔ جیسا کہ پہلے تفصیل سے بیان کیا گیا، یہی وہ کتاب تھی جس نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو بلاشبہ علم اصول قانون کے مدون اول کے طور پر دنیائے قانون کی تاریخ میں سب سے نمایاں مقام عطا کیا۔

اب تمام تحریری کاوشوں میں نسبتاً زیادہ دیرپا اثرات امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریروں کے ہوئے جن کے تلامذہ اور تبعین نے ان کے اسلوب کو آگے بڑھایا اور یوں جلد ہی دو نمایاں اور منفرد اسلوب سامنے آگئے۔ ایک اسلوب احناف کا (طریقہ احناف) ہے جس کو طریقہ فقہاء بھی کہا جاتا ہے۔ یہ اسلوب استقرائی انداز کا ہے یعنی اس میں فقہی جزئیات کا مطالعہ کر کے ان کی پشت پر کارفرما کلیات دریافت کئے جاتے ہیں۔ دوسرا اسلوب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تبعین کا ہے جس کو طریقہ شافعیہ یا طریقہ متکلمین بھی کہا جاتا ہے۔ یہ اسلوب کتاب الرسالۃ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری تحریروں سے متاثر ہے۔ اس کا انداز عموماً استخراجی نوعیت کا ہے یعنی اس میں پہلے اصول وضع کیے جاتے ہیں اور بعد میں ان اصولوں کی روشنی میں جزئیات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ گویا پہلا اسلوب عملی انداز کا اور دوسرا اسلوب نظری انداز کا ہے۔

یہ دونوں اسلوب دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل سے واضح اور نمایاں ہونا شروع ہو گئے تھے اور تقریباً تین سو سال تک ایک دوسرے کے متوازی ترقی

کرتے رہے۔ چھٹی صدی ہجری کے وسط سے یہ دونوں اسلوب ایک دوسرے کے قریب آنا شروع ہوئے اور یوں ایک تیسرے اسلوب نے جنم لینا شروع کیا جو ان دونوں کا مجموعہ بلکہ امتزاج تھا۔ اس تیسرے اسلوب کا مقصد پہلے دونوں اسلوب کی خوبیوں کو ایک جگہ سمونا اور پچھلے تمام اصولیین کی فکری کاوشوں کو یکجا کر کے ان میں ایک امتزاج پیدا کرنا تھا۔

اسلوب فقہاء:

پہلا اسلوب جو طریقہ فقہاء یا طریقہ احناف کہلاتا ہے تاریخی طور پر پہلے سامنے آیا۔ اس کی بنیاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۵۰ھ] کے اقوال و اجتہادات اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۱۸۹ھ] کی تاریخ ساز تصانیف تھیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تلامذہ نے اپنے اجتہادات سے جو فقہی احکام مرتب کیے تھے وہ اکثر و بیشتر امام محمد شیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی کتابوں میں مدون ہیں۔ ان اجتہادات کی تعداد ہزاروں اور بعض مورخین کے بقول لاکھوں میں ہے۔ قدیم حنفی مورخین فقہ کی روایت کے بموجب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ستر اسی ہزار مسائل میں اجتہاد کیا اور کم و بیش پانچ لاکھ فروعی احکام مرتب کرائے۔

احناف کے اسلوب پر لکھی جانے والی مفصل اور باقاعدہ تصانیف میں سے اولین کتاب امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ [م: ۳۷۰ھ] کی کتاب اصول الجصاص ہے۔ امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ کی یہ کتاب جس کا اصل نام الفصول فی الاصول ہے، نہ صرف طریقہ احناف پر لکھی جانے والی اصول فقہ کی پہلی مبسوط کتاب ہے بلکہ تاریخ قانون میں اصول فقہ کے موضوع پر سب سے پہلی مفصل اور جامع کتاب ہے۔

امام جصاص رحمۃ اللہ علیہ [م: ۳۷۰ھ] نے اس کتاب میں اصول فقہ کے ان تمام بنیادی مسائل سے بحث کی ہے جو اس وقت تک (چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر تک) سامنے آچکے تھے اور جن پر اس دور کے فقہاء اور اصولیین کے درمیان بحث

و تہیص جاری تھی۔ ان مسائل میں اصول تعبیر و تفسیر (دلالات یا Rules of interpretation) ، حکم شرعی کی اقسام، ناخ و منسوخ، ماخذ قانون بالخصوص سنت ، اجماع اور قیاس ، قیاس کے طریقے ، علت احکام (Ratio Decidendi) استحصان (یعنی Equity کا اسلامی متبادل) اور اجتہاد شامل ہیں۔

اس کتاب کی ایک اور امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں مصنف نے اپنے ذکر کردہ اصول اور قاعدہ کو قرآن مجید کی آیات اور احادیث نبویہ پر منطبق کر کے دکھایا ہے۔ اس طرح اس کتاب کے مطالعہ سے علم اصول کے طلبہ کو اس بات کی مشق ہو جاتی ہے کہ اصول فقہ کے احکام اور قواعد کو خود عملاً برت کر دیکھ سکیں اور ان کی مدد سے قرآن و سنت سے نئے شرعی احکام کا استنباط کر سکیں۔

اصول الجصاص کے بعد احناف کی جس کتاب نے اصول فقہ کے ارتقاء پر گہرا اثر ڈالا وہ فخر الاسلام بزودی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۸۲ھ] کی کنز الاصول الی معرفۃ الاصول ہے۔ فخر الاسلام بزودی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ کتاب عام طور پر اصول البزدوی کے نام سے معروف ہے، طریقہ احناف کی مقبول ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ مقبولیت کے اعتبار سے اس کا درجہ اصول الجصاص سے بلند ہے۔ کتاب کے مصنف علامہ بزودی اپنے زمانہ کے نامور ترین حنفی فقہاء میں سے تھے اور فقہ اور اصول کے موضوعات پر ان کی بلند پایہ کتابیں ان کے اپنے زمانہ ہی سے مقبول و معروف تھیں۔ اصول فقہ پر ان کی یہ بلند پایہ کتاب اپنے روزِ تالیف ہی سے اپنے موضوع پر ایک بنیادی اور اہم کتاب قرار دی گئی۔ درس و تدریس ، تحقیق و افتاء اور تصنیف و تالیف کے حلقوں میں اس کتاب کی بنیاد پر بہت سا علمی کام کیا گیا۔

اس کتاب پر لکھی جانے والی کتابوں اور اس کی شرحوں میں غالباً سب سے زیادہ مشہور علامہ عبد العزیز بخاری رحمۃ اللہ علیہ [م: ۷۰۳ھ] کی کتاب کشف الاسرار ہے جو بارہا

دنیاے عرب اور برصغیر وغیرہ میں چھپی ہے اور اصول فقہ کی اعلیٰ درسی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔

فخر الاسلام بزدویؒ کی یہ کتاب حنفی اصول فقہ کے اس مرحلہ کی نمائندگی کرتی ہے جب احناف کے ہاں اصول فقہ کے قواعد و احکام اور بنیادی تصورات اچھی طرح واضح اور منطقی ہو چکے تھے اور اصول فقہ کا علم اپنے عروج و کمال کے ایک درجہ تک پہنچ چکا تھا۔ علامہ بزدویؒ رحمہ اللہ سے قبل حنفی علمائے اصول نے جو بحثیں اٹھائیں تھیں اور جو فکری جولانیاں دکھائی تھیں ان سب کو فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں اچھی طرح سمولیا ہے۔ انہوں نے اب تک کیے جانے والے کام کی چھان پھٹک کر کے جن اصولوں پر حنفی حلقوں میں اتفاق رائے ہو چکا تھا ان کو نہایت جامع، مرتب اور منضبط انداز میں پیش کیا۔ گویا یہ کتاب پانچویں صدی ہجری کے اواخر تک حنفی اصول میں ہونے والے ترقی، وسعت اور قانونی تفکیر کا سب سے عمدہ نمونہ ہے۔

اسلوب متکلمین :

متکلمین کے اسلوب کے مطابق لکھی جانے والی اکثر کتابیں شافعی اور معتزلی فقہاء کے قلم سے ہیں۔ اگرچہ اس میدان میں مالکی علمائے اصول کی تحریریں بھی ملتی ہیں لیکن ان کا حصہ اس باب میں نسبتاً کم معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ مالکی فقہ کا رجحان ابتداء میں روایات اور نقل کی طرف زیادہ تھا۔ ان کے اسلوب میں درایت اور استدلال کا درجہ ثانوی تھا۔ اس لیے ابتدائی صدیوں کے مالکی فقہاء کی دلچسپیاں اس میدان میں کم نظر آتی ہیں۔ بہر حال امام شافعیؒ کی کتاب الرسالة کے بعد کی تین صدیوں میں اسلوب متکلمین کے مطابق جو کتابیں سامنے آئیں ان میں قابل ذکر کتابیں تین ہیں:

۱۔ علامہ ابو الحسین بصری معتزلی [م: ۴۳۶ھ] کی کتاب المعتمد فی اصول الفقہ۔

۲۔ امام غزالیؒ کے استاد امام الحرمین جوینیؒ رحمۃ اللہ علیہ [م: ۴۷۸ھ] کی کتاب البرہان فی اصول الفقہ۔

۳۔ امام غزالیؒ [م: ۵۰۵ھ] کی تین کتابوں میں سے ان کی مشہور اور مایہ ناز کتاب المستصفیٰ من علم الاصول جس کو طریقہ متکلمین کی بہترین نمائندہ کتاب قرار دیا جا سکتا ہے۔

ان کتابوں کو اصول فقہ کی تاریخ میں بڑی نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ جن دنوں دنیائے اسلام میں یہ کتابیں لکھی جا رہی تھیں ان دنوں روئے زمین پر دنیا کے کسی گوشہ میں بھی اصول قانون کے مباحث پر اس انداز سے گفتگو نہیں ہو رہی تھی۔ بعد کی صدیوں میں کم از کم آئندہ چار پانچ سو سال تک طریقہ متکلمین پر لکھی جانے والی کوئی کتاب ان تین بنیادی کتابوں سے مستغنی نہیں ہو سکی۔ بعد کی کتابیں اکثر و بیشتر انہی تین کتابوں کی شرحوں، تلخیصوں اور ترتیبات نو سے عبارت ہیں۔ چنانچہ فخر الدین رازیؒ رحمۃ اللہ علیہ [م: ۶۰۶ھ] کی مشہور کتاب المحصول اور سیف الدین آمدیؒ رحمۃ اللہ علیہ [م: ۶۳۱ھ] کی مایہ ناز تالیف الاحکام فی اصول الاحکام بنیادی طور پر انہی تینوں کتابوں سے ماخوذ ہیں۔

جمال الدین اسنوئیؒ کا کہنا ہے کہ امام رازیؒ کی المحصول بڑی حد تک دو کتابوں سے ماخوذ ہے۔ اس میں بہت کم مباحث ایسے ہیں جو ان دو کتابوں سے نہ لئے گئے ہوں۔ یہ دو کتابیں امام غزالیؒ رحمۃ اللہ علیہ کی المستصفیٰ اور ابو الحسین بصریؒ کی المعتمد ہیں۔

اغذ واستفادہ کے علاوہ فخر الدین رازیؒ اور سیف الدین آمدیؒ کی ان کتابوں سے ایک اور بات کا بھی صاف اندازہ ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اسلوب متکلمین چھٹی صدی کے اختتام تک اپنی مکمل ترین صورت میں مدون ہو چکا تھا۔ اس کے بعد اس میں کوئی خاص اضافہ

نہیں ہوا۔ بعد میں آنے والوں نے یا تو اب تک لکھی جانے والی کتابوں ہی کی تلخیص و تشریح و تعلق پر اکتفا کیا یا پھر طریقہ متکلمین اور طریقہ فقہاء کو جمع کرنے کے کام کو آگے بڑھایا۔ جیسا کہ ذکر کیا گیا، طریقہ متکلمین میں سب سے مقبول کتابیں امام غزالیؒ، فخر الدین رازیؒ، اور سیف الدین آمدیؒ ہی کی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہو گا کہ امام شافعیؒ کے بعد شافعی اصول فقہ کا بیشتر ارتقاء امام غزالیؒ کی المستصفیٰ، فخر الدین رازیؒ کی المحصول اور سیف الدین آمدیؒ کی الاحکام فی اصول الاحکام ہی کے مندرجات کی شرح و تلخیص اور ترتیب نو سے عبارت ہے۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ کو اللہ تعالیٰ نے دنیائے اسلام میں جو لازوال اور ضرب المثل شہرت دوام عطا فرمائی اس کے پیش نظر ایسا ہونا یوں بھی قرین امکان تھا۔ خاص طور پر المحصول کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں اور اس کے کئی اختصارات تیار ہوئے۔ ان میں سب سے مشہور قاضی ناصر الدین بیضاویؒ [م: ۶۸۵ھ] کی منہاج الوصول الی علم الاصول ہے جو ایک طرح المحصول ہی کی تلخیص سمجھی جاتی ہے۔

تیسرا اسلوب:

جیسا کہ عرض کیا گیا، پہلے دونوں اسالیب کو ملا کر ایک تیسرا مخلوط یا مشترک اسلوب بھی جلد ہی وجود میں آ گیا اور تیزی سے مقبول ہوتا چلا گیا۔ ساتویں ہجری صدی کے اوائل سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ اکثر و بیشتر اسی جامع اسلوب کے مطابق تھیں۔ اس اسلوب اور اس کے مطابق لکھی جانے والی کتابوں کو اتنی مقبولیت حاصل ہوئی کہ انہوں نے پہلے دونوں اسالیب کی کتابوں کو (چند ایک کے استثناء کے ساتھ) پیچھے چھوڑ دیا۔ درسی حلقوں میں اکثر و بیشتر اب انہی نئی کتب کو درسی کتب کے طور پر اختیار کر لیا گیا۔ تصنیف و تالیف کے میدان میں یہی کتب معیار قرار پائیں اور محققین و مفکرین اصول نے انہی کتب اور اسی اسلوب کو اپنی علمی، فکری اور تحقیقی کاوشوں کا مرکز بنایا۔

علامہ مظفر الدین احمد بن علی حنفیؒ [م: ۶۹۳ھ] جو ابن ساعاتی کے نام سے

زیادہ مشہور ہیں، نے اصولِ فقہ کی تاریخ میں ایک نئے اسلوب اور رجحان کو جنم دیا۔ انہوں نے طریقہ احناف اور طریقہ متکلمین دونوں کو یکجا کر کے تیسرا طریقہ متعارف کر دیا۔ انہوں نے متکلمین کے اسلوب پر مجرد انداز میں اصولی قواعد سے بھی بحث کی اور فقہائے احناف کے اسلوب پر فقہی فروع کو سامنے رکھ کر ان سے اصولوں کا استنباط بھی کیا۔ یوں انہوں نے ان دونوں اسالیب کے محاسن اور خوبیوں کی حامل کتاب بدلیح النظام تیار کی جس کا پورا نام بدلیح النظام الجامع بین اصول البرزودی والاحکام ہے۔ اس کتاب میں ، جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے، مصنف نے اصول البرزودی اور علامہ آمدئی رحمۃ اللہ علیہ کی الاحکام کو سامنے رکھا ہے اور ان دونوں کے محاسن کو سمونے کی کوشش کی ہے۔

علامہ ابن ساعاتی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اسلوب جلد ہی فقہی اور تدریسی حلقوں میں مقبول ہو گیا اور ان کی کتاب کو بڑی پذیرائی حاصل ہوئی۔ جلد ہی دوسرے اہل علم نے بھی اس کی پیروی شروع کر دی اور پے در پے اس نئے اسلوب پر کتب مرتب ہو کر سامنے آنے لگیں۔ تاہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس نئے جامع اسلوب کو احناف کے ہاں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی اور اس اسلوب پر لکھی ہوئی بیشتر معروف و مقبول کتب علمائے احناف ہی کی ہیں۔ علمائے احناف کی جس کتاب نے اس اسلوب کو پروان چڑھانے اور مقبول بنانے میں سب سے زیادہ حصہ لیا وہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود رحمۃ اللہ علیہ [م: ۷۷۷ھ] کی التلویح تھی۔ یہ کتاب اس دور کے عام رجحان کے زیر اثر نہایت مختصر لکھی گئی۔ کتاب کو عام فہم بنانے کے لیے خود مصنف ہی نے اس کی ایک شرح التوضیح کے نام سے لکھی۔ جلد ہی یہ دونوں کتابیں درسی حلقوں میں مقبول ہو گئیں۔ التوضیح کی ایک شرح التلویح کے نام سے علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ [م: ۷۹۲ھ] نے تیار کی جو آج بھی دینی درس گاہوں میں اصولِ فقہ کی اعلیٰ تعلیم میں درسی کتاب کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔



اصول فقہ کی تعریف

اصول فقہ علوم شرعیہ میں سے ایک مخصوص علم کا نام ہے۔ یہ اس مخصوص علم کا نام بننے سے پہلے دو الفاظ سے مرکب اضافی کلمہ ہے۔ اس کا پہلا لفظ اصول مضاف اور دوسرا لفظ فقہ مضاف الیہ ہے۔

لہذا اصولیین اصول فقہ کا دو طرح سے معنی اور تعریف بیان کرتے ہیں۔ ایک تعریف اضافی اور دوسرے تعریف لقبی۔

اضافی سے مراد مضاف و مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف و معنی اور لقبی سے مراد دونوں چیزوں کی مجموعی تعریف جس میں اجزاء کی توضیح سے صرف نظر ہو اور علوم شرعیہ کے ایک فن کے طور پر اس کو زیر بحث لایا جائے۔

تعریف اضافی:

اصول: جمع ہے اصل کی۔ اصل کی پھر کئی معانی بیان کئے جاتے ہیں:

۱۔ اصل: وہ چیز جس پر دوسری چیز مبنی ہو جیسے چھت کے لئے دیوار اور اولاد کے لئے باپ اصل ہے۔

۲۔ مَا يُبْنَى عَلَيْهِ غَيْرُهُ سِوَاكَ كَانَ الْبِنَاءَ حِسِّيًّا أَوْ عَقْلِيًّا أَوْ عُرْفِيًّا۔

[لسان العرب]

جس پر کسی دوسری چیز کی بنا کی جائے خواہ وہ بنا حسی ہو، عقلی ہو یا عرفی۔

۳۔ راجع: اصل راجع کو بھی کہتے ہیں۔ إِنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِسْتِعْمَالِ الْحَقِيقَةُ یعنی استعمال میں حقیقت راجع ہے۔

۴۔ قاعدہ کلیہ: جیسے معاملات کے بارے میں شریعت کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ” یعنی نہ نقصان پہنچاؤ نہ نقصان اٹھاؤ۔” یا جیسے إِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوعٌ أَصْلٌ مِنَ النَّحْوِ یعنی فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے۔

۵۔ دلیل: فقہ کی کتابوں میں اصل دلیل کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا

رہتا ہے۔ جیسے إِنَّ الْأَصْلَ فِي وُجُوبِ الطَّهَارَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ-- الخ [تدوری]

۶۔ استصحاب: یعنی حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے طَهَارَةُ الْمَاءِ أَصْلٌ یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا۔ مگر یہ اُس وقت جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو تب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

اسی طرح الْأَصْلُ مِنَ الْإِنْسَانِ الْبَرَاءَةُ ”انسان کی اصل برأت ہے“ یعنی انسان اس وقت تک متہم متصور نہیں ہوگا جب تک اسی کے خلاف تہمت دلیل سے ثابت نہ ہو جائے۔

اسی طرح من يتقن الطهارة وشك في الحدث فالاصل الطهارة ای المستصحب هو الطهارة۔ یعنی جس شخص کو باوضو ہونے کا یقین ہو اور بے وضو ہو جانے میں شک ہو تو اصل یہ ہے کہ وہ مستصحب یعنی سابقہ حالت وضو پر ہے۔

فقہ کی تعریف: هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ۔ شریعت کے عملی فرعی احکام کا ادلہ تفصیلی سے جاننا فقہ کہلاتا ہے۔

اصول فقہ کی تعریف لقبی: هُوَ عِلْمٌ بِأُصُولٍ يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ۔

یعنی وہ قواعد جن کے ذریعے ادلہ شرعیہ سے عملی شرعی احکام کے اخذ کرنے کا طریقہ معلوم کیا جا سکے۔

وضاحت: اُصُولُ فِقْهِ كِي تَعْرِيفٍ مِيں بَعْضُ قِيُودَاتِ كِي تَشْرِيحٍ:

یہاں تعریف میں شرعی احکام مراد ہے، اس لئے الاحکام الشرعیہ کہا گیا۔ جس سے احکام حسیہ جیسے الشَّمْسُ مُشْرِقَةٌ اور النَّارُ مُحْرِقَةٌ نکل گیا، اسی طرح احکام عقلیہ جیسے اَكْلُ اَعْظَمُ مِنَ الْمَجْرُؤِ اور احکام ہندسیہ، حسابیہ، طبیعی، لغویہ، وضعیہ نکل گئے۔

اور عملیہ سے مراد وہ مسائل ہیں جن کا تعلق عمل سے ہو، اس قید سے احکام الاعتقادیہ نکل گئے، کیونکہ اُن کے علم کو علم العقائد، علم الکلام، علم التوحید والصفات اور علم اصول الدین کہتے ہیں۔

اور اولہ تفصیلیہ اس لئے کہا گیا کہ اصل میں دلائل دو قسم کے ہیں۔ ایک دلائل اجمالیہ اور دوسرے دلائل تفصیلیہ۔ دلیل اجمالی جیسے ہم کہتے ہیں کہ نماز کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے تو یہ دلیل اجمالی ہے۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ نماز کی فرضیت اللہ تعالیٰ کے اس قول **اقِمْوَا الصَّلٰوةَ** سے ثابت ہوئی ہے تو یہ دلیل تفصیلی ہے۔ تو احکام کو اولہ تفصیلیہ کے ذریعے جاننے کو فقہ کہتے ہیں، نہ کہ اولہ اجمالیہ کے ذریعے۔ تو اس قید سے مقلد کا علم نکل گیا کیونکہ اُس کا علم دلیل اجمالی سے مستفاد ہوتا ہے۔ لہذا ہر وہ حکم جو یہ مقلد اپنے امام کے کہنے پر مانے یا کوئی مفتی اُس پر فتویٰ دے دے تو یہ اس مقلد کے حق میں اللہ تعالیٰ کا حکم سمجھا جائے گا۔

علم اصول فقہ کا موضوع: اصول فقہ کے موضوع کے بارے میں تین اقوال ہیں:

[۱] علم اصول فقہ کا موضوع فقط دلائل اربعہ ہیں۔ [۲] فقط احکام ہیں۔

[۳] احکام اور اولہ دونوں ہیں۔ **وَهَذَا قَوْلٌ رَاجِحٌ**

علم اصول فقہ کی غرض اور فائدہ: **تَحْصِيلُ الْقُدْرَةِ عَلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ**۔

یعنی اولہ شرعیہ سے احکام شرعیہ کے استنباط کرنے کی قدرت حاصل کرنا۔ یہ فائدہ مجتہد کے لئے ہے۔

ہر عالم و طالب علم کے لئے فائدہ یہ ہے کہ اس علم کے حصول سے وہ اس بات کو جان لیتا ہے کہ احکام کہاں سے اور کس طرح مستنبط کئے جاتے ہیں۔

اصول فقہ کا مدون: امامنا ابوحنیفہ النعمان بن ثابت الکوئی رضی اللہ عنہ المتوفی ۱۵۰ ھ یا امام محمد بن ادریس الشافعی رضی اللہ عنہ المتوفی ۲۰۴ ھ۔



مباحث اصول فقہ

اصول فقہ کے مباحث تین اہم حصوں میں منقسم ہیں۔ یعنی اصول فقہ تین چیزوں سے بحث کرتی ہیں۔

[۱] ادلہ شرعیہ [۲] احکام شرعیہ [۳] احکام شرعیہ کے استنباط کے

طریقے

فائدہ: ادلہ، دلیل کی جمع ہیں۔ اور احکام حکم کی جمع ہے۔

دلیل کی تعریف:

صحیح غور و فکر کے ذریعے جب کسی آدمی کو ایک حکم معلوم ہو جائے تو اسے دلیل کہتے ہیں جیسے مثال کے طور پر **اقیموا الصلوٰۃ** یا **اتوا الزکوٰۃ** سے فرضیت صلوٰۃ اور فرضیت زکوٰۃ کا پتہ چلتا ہے تو یہ فرضیت کے دلائل ہیں۔

حکم کی تعریف:

حکم اس چیز کا نام ہے جس سے مکلف کے افعال کی صفت شرعی بیان کی جاتی ہے۔ صفت شرعی جیسے فرض، واجب، سنت، مستحب، مباح، حرام اور مکروہ وغیرہ مثلاً **اقیموا الصلوٰۃ** اس سے مکلفین کے ذمہ فرضیت نماز کا حکم معلوم ہوا۔ **وَحَرَّمَ** الربوا سے مکلفین کے لئے سود کی حرمت کا حکم معلوم ہوا۔



بحث اول

ادلہ شرعیہ

اقسام اولہ : اولہ کی دو قسمیں ہیں :

[۱] متفق علیہ [۲] مختلف فیہ

پھر متفق علیہ دلائل کی چار قسمیں ہیں :

[۱] قرآن [۲] سنت [۳] اجماع [۴] قیاس

دلائل کی دوسری قسم وہ دلائل ہیں جن کے حجت ہونے یا نہ ہونے میں جمہور علماء اور مجتہدین کا اختلاف ہے۔ بعض علماء ان سب کو دلائل مانتے ہیں اور بعض علماء بعض کو دلائل مانتے ہیں اور بعض کو دلائل نہیں مانتے۔ یہ مختلف فیہ دلائل سات قسم کے ہیں :

[۱] اِسْتِحْسَان [۲] مَصَالِحِ مُرْسَلَةٍ [۳] عُرْف

[۴] سَدِّ ذَرَائِعِ [۵] قَوْلِ صَحَابِي

[۶] شَرَائِعِ مَنْ قَبْلَنَا [۷] اِسْتِصْحَاب

اس تفصیل کے بعد دلائل شرعیہ کی کل گیارہ اقسام بن گئیں۔ ہر ایک کی

تفصیل یہاں درج کی جاتی ہے۔



کتاب اللہ یعنی قرآن

متفق علیہ دلائل میں اول کتاب اللہ یعنی قرآن کریم ہے۔

تعریف: الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِوَسِطَةِ
الْحَبْرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامَ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ إِلَيْنَا عَنِ
النَّبِيِّ ﷺ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِإِلَاحُشْهَةِ-

یعنی قرآن پاک اللہ کا کلام ہے جو بواسطہ جبرائیل رسول اللہ ﷺ پر
نازل کیا گیا ہے اور جو مصاحف میں محفوظ ہے۔ قرآن ہمیں نبی اکرم ﷺ کی طرف
سے نقل متواتر کے ساتھ پہنچا ہے جس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔

خاتم الانبیاء محمد مصطفیٰ ﷺ پر تیرہ سال مکی اور دس سال مدنی زندگی میں
ضرورت و حالت کی مناسبت سے اللہ کی جانب سے تدریجاً نازل ہونے والی کتاب ”
قرآن“ ہے۔ مکی دور میں نازل ہونے والا حصہ زیادہ تر توحید کی دعوت اور رسالت،
حیات بعد الموت اور قیامت کے عقیدہ کو ذہنوں اور دلوں میں بٹھانے سے متعلق ہے
یا اس میں قانون سازی کی عام بنیادوں کا ذکر ہے، یا اس میں فضائل اخلاق، آداب یا
گزشتہ انبیاء و اقوام کے حالات بیان ہوئے ہیں تاکہ وہ لوگ نصیحت حاصل کریں۔
کیونکہ یہاں مسلمان انفرادی طور پر جدوجہد میں مصروف تھے مگر جب یکم ہجری میں
مدینہ کو پہلی باقاعدہ اسلامی ریاست بننے کا شرف حاصل ہو گیا تو اجتماعی معاملات سے
سابقہ پڑنا ایک لازمی امر تھا، تو اس ضرورت کے پیش نظر یہاں جو حصہ نازل ہوا وہ
عبادات، معاملات، خاندانی نظام، وراثت، جہاد، اجتماعی و بین الاقوامی تعلقات اور امور
مملکت وغیرہ سے متعلق تھا۔ اس لئے قانون سازی کے نقطہ نظر سے مدنی دور زیادہ
اہم ہے۔

قرآن کس چیز کا نام ہے:

اس کے بارے میں قول مختار، ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نور الانوار میں لکھتے ہیں:

الْقُرْآنُ هُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا۔

یعنی قرآن لفظ و معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ یعنی قرآن کے لفظ اور

معانی دونوں اللہ کی طرف سے ہیں۔ پھر وہ آیات جن سے احکام مستنبط ہوتے ہیں ان کی تعداد کے متعلق صاحب نور الانوار نے لکھا ہے کہ وہ 500 آیات ہیں، اس کے علاوہ باقی آیات اخبار و قصص اور وعد و وعید وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

قرآن اور غیر قرآن میں فرق:

پس فرق کیا جائے گا الفاظ قرآن اور معانی قرآن کے درمیان۔ کیونکہ الفاظ اللہ تعالیٰ

کی طرف سے ہیں اور الفاظ قرآن کے جو معانی ہیں اگرچہ وہ منزل من اللہ نہیں ہیں لیکن باوجود اس کے وہ اللہ تعالیٰ کی مراد ہیں۔ علمائے کرام جو ترجمہ کرتے ہیں وہ فقط ایک تعبیر ہے۔ اس لئے قرآن کریم کے ترجمے کو تعبیری ترجمہ کہا جاتا ہے۔

حدیث کے الفاظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہیں اور معانی من جانب اللہ

ہیں۔ قرآن سے پہلے جو کتب سماوی نازل کی گئیں اگرچہ وہ جس وقت نازل کی گئیں اس وقت اللہ کی جانب سے تھیں لیکن وہ بھی قرآن پاک کا حصہ نہیں اور نہ ان کو قرآن میں سے شمار کیا جائیگا۔ اس کی علماء کرام تین وجوہ ذکر کرتے ہیں۔

[۱] ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ کتب سابقہ تواتر کے ساتھ اس امت تک نہیں پہنچیں۔ اس لئے وہ قرآن میں سے نہیں۔

[۲] وہ سابقہ کتب تورات، انجیل اور زبور عبرانی و سریانی زبان میں تھیں جبکہ قرآن کریم عربی زبان میں ہے۔ اس لئے وہ کتب قرآن کا حصہ نہیں۔

[۳] علاوہ ازیں شاذ قراءتیں جو تواتر کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچیں مثال کے طور پر

سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ قراءت وَعَلَى الْوَارِثِ ذِي الرَّحْمِ الْمَحْرَمِ مِثْلُ خَالِكَ۔ یہ قراءت شاذہ ہے۔ اس لیے قرآن کریم کے مصداق میں داخل نہیں۔
قرآنی احکام کی تقسیم:

قرآن کریم میں احکام کی تین قسم بیان ہوئی ہیں:

[۱] اعتقادی احکام: جو اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور یوم آخرت پر ایمان، مکلف پر واجب ہونے سے متعلق ہیں۔
[۲] اخلاقی احکام: جو مکلف کے اخلاق حمیدہ سے متصف ہونے اور رذائل اخلاق سے چھٹکارا دلانے کے وجوب سے متعلق ہیں۔

[۳] احکام عملیہ: جو مکلف کے اقوال و افعال اور عقود و تصرفات سے متعلق ہیں۔ بس فقہ میں یہی مقصود ہیں اور فقہ و اصول فقہ کا مقصد بھی ان سے واقفیت اور ان تک رسائی ہے۔
پھر احکام عملیہ دو قسم پر ہیں۔ اول عبادات جیسے نماز و روزہ وغیرہ جن کا مقصد فرد کا رب سے تعلق پیدا کرنا ہے۔ دوم معاملات جو ذاتی قانون کی صورت میں ہوتے ہیں اور پھر ان معاملات کو مزید سات قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے:
مضامین کے لحاظ سے قرآنی احکام کی تقسیم:
[۱] خاندانی احکام یعنی عائلی قوانین:

یہ وہ احکام ہیں جو اس قانون کے دائرے میں آتے ہیں جن کو جدید اصطلاح میں عائلی قانون یا شخصی قوانین کہا جاتا ہے جیسے نکاح، طلاق، اولاد، نسب، ولایت وغیرہ۔ ان احکام کا مقصد خاندان کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنا اور اس کے افراد کے حقوق و فرائض کو بیان کرنا ہے۔ ان احکام سے متعلق آیات کی تعداد تقریباً ستر [۷۰] ہے۔

[۲] وہ احکام جن کا لوگوں کے مالی معاملات سے تعلق ہے جیسے بیع، رہن اور عقود۔ یہ احکام اس قانون کے دائرے میں آتے ہیں جن کو موجودہ اصطلاح میں دیوانی

تو انہیں کہا جاتا ہے ان سے متعلق آیات کی تعداد تقریباً ستر [۷۰] ہے۔
[۳] قضاء شہادت اور قسم کے بارے میں احکام:

ان کا مقصد عدالتی کارروائیوں کو منظم کرنا ہے تاکہ لوگوں کے درمیان انصاف قائم کیا جاسکے۔ یہ احکام دور حاضر کے قانون عدل میں داخل ہیں ان آیات کی تعداد تقریباً تیرہ [۱۳] ہے۔

[۴] جرم و سزا سے متعلق احکام:

یہ احکام کا فوجداری قانون ہے۔ ان آیات کی تعداد تقریباً تیس [۳۰] ہے۔ ان کا مقصد لوگوں کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت ہے نیز معاشرہ میں اطمینان و سکون قائم کرنا ہے۔

[۵] نظام حکومت، حاکم و محکوم کے درمیان تعلق کی وسعت اور حاکم و محکوم کے حقوق و فرائض سے متعلق احکام، یہ احکام دور حاضر کے دستوری قانون میں داخل ہیں۔ ان امور سے متعلق آیات کی تعداد دس [۱۰] ہے۔

[۶] اسلامی سلطنتوں کا دوسری سلطنتوں کے ساتھ معاملہ، ان کے تعلقات کی حدود، زمانہ جنگ و امن میں ان تعلقات کی نوعیت اور ان تعلقات کے نتیجہ میں مرتب ہونے والے نتائج سے متعلق احکام، اسی طرح ان میں وہ احکام بھی شامل ہیں جو اسلامی سلطنت میں دوسرے ملکوں کے پناہ لینے والے یا آنے والے لوگوں سے متعلق ہیں۔ ان میں سے بعض احکام تو عام بین الاقوامی قوانین کے دائرے میں داخل ہیں اور بعض خصوصی [پرائیویٹ] بین الاقوامی قانون شامل ہیں۔ ان آیات کی تعداد تقریباً پچیس [۲۵] ہے۔

[۷] اقتصادی احکام:

یہ احکام اسلامی سلطنت کے آمدنی، خرچ، معاشی نظام اور مالداروں کی دولت میں دوسرے افراد کے حقوق سے متعلق ہیں ان کی تعداد تقریباً دس [۱۰] ہے۔

اسلوب قرآن کریم :

قرآن کریم کا اسلوب بیان کچھ اس طرز پر ہے کہ قرآن کبھی ایک چیز کے کرنے کا حکم دیتا ہے اور کبھی ایک چیز سے منع کرتا ہے۔ اور کبھی کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیتا ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے لئے مختلف طریقے اور انداز اختیار کرتا ہے۔

عنوان اول: کسی کام کے کرنے کا مطالبہ:

قرآن کریم میں مختلف قسم کے مطالبے ذکر کئے جاتے ہیں اور ان مطالبات کیلئے مختلف طریقے اپنائے گئے ہیں جو تقریباً چھ ہیں:

[۱] لفظ امر کے ساتھ: جیسے [إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ - [نحل: ۹۰]

[۲] صیغہ امر کے ساتھ جیسے [أَوْفُوا بِالْعَهْدِ، آفُوا بِالصَّلَاةِ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَغَيْرِهِ

[۳] کسی کام کے خیر اور نیکی ہونے کی اطلاع دینا: جیسے

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّتِي تَلْمِزُ قُلُوبَ إِصْلَاحٍ لَّهُمْ خَيْرٌ - [البقرہ: ۲۸۰]

[۴] کسی کام کے فرض ہونے کا حکم اور خبر دینا جیسے

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الضَّمِيمَاتُ، كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ - [بقرہ: ۲۸۰]

[۵] کسی کام پر ثواب اور حسن جزاء کا وعدہ جیسے قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ - [المؤمنون: ۱]

[۶] کسی فعل کا ذکر، شرط اور جزاء کی صورت میں کیا جائے۔

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ - [بقرہ: ۲۸۰]

عنوان ثانی: کسی کام سے منع کرنے کا طریقہ کار

کسی کام کے منع کرنے کے طریقے مندرجہ ذیل ہیں۔

[۱] کبھی قرآن، لفظ تحریم کے ذریعے منع ثابت کرتا ہے۔ جیسے

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ [مائدہ: ۳]

[۲] کبھی لفظ نہی سے منع ظاہر کرتا ہے۔ جیسے

يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ [نحل: ۹]

[۳] کبھی صیغہ نہی کو ذکر کرتا ہے۔ جیسے

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ [بقرہ: ۱۹۵]

[۴] کبھی فعل کے ترک کرنے کا امر کرتا ہے۔ جیسے

وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا [بقرہ: ۲۷۸]

[۵] کبھی قرآن کسی چیز کی حلت کی نفی کرتا ہے۔ جیسے

لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا [نساء: ۱۹]

[۶] کبھی کسی فعل کے بُرا ہونے کا خبر دیتا ہے۔ جیسے لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ

بِمَا أَنفَعُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ [العمران: ۱۸۰]

[۷] کبھی کسی فعل کے صالح اور نیک نہ ہونے کا خبر دیتا ہے۔ جیسے

لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا [بقرہ: ۱۸۹]

[۸] کبھی کسی فعل کے ساتھ وعید کا ذکر کرنا جیسے

مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ [نساء: ۹۳]

[۹] کبھی کسی فعل کی طرف گناہ کی نسبت کرنا جیسے

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَنَّمَا إِنَّهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ [بقرہ: ۱۸۱]

عنوان ثالث: اختیار

کسی فعل کے مباح ہونے اور اختیار دینے کے لئے قرآن کریم نے مندرجہ ذیل

طریقے اپنائے ہیں:

[۱] کبھی قرآن کریم کسی فعل کو حلال قرار دیتا ہے۔ جیسے

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلٌ لَكُمْ [مائدہ: ۵۵]

[۲] کبھی کسی فعل سے اثم و جناح کی نفی کرتا ہے۔ جیسے

فَمِنْ اَضْطُرٍّ غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ [بقرہ: ۱۷۳]

[۳] کبھی حرج کی نفی کرتا ہے۔ جیسے

لَيْسَ عَلَى الْاَعْلَى حَرْجٌ [احزاب: ۱۷]

[۴] کسی نعمت و منفعت کا ذکر بطریقہ احسان جتانے کے کرتا ہے جیسے

وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ [نحل: ۵]

[۵] کسی فعل کی تحریم کو رد کرنا کہ یہ فعل حرام نہیں۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي اُخْرِجَ لِعِبَادِهِمُ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ [اعراف: ۳۲]

[۶] کسی چیز کے بارے میں یہ خبر دینا کہ اسے اللہ نے پیدا کیا ہے اور اللہ تعالیٰ

نے اس کو مسخر بنایا ہے۔ یہ بھی اباحت کی دلیل ہے۔ جیسے

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا [بقرہ: ۱۹]

اقسام دلالت : یعنی دلالت کے اقسام، قرآن کے احکام پر۔

دلالت دو قسم کی ہے: [۱] دلالت قطعیه [۲] دلالت ظنیہ

یعنی قرآن کریم جب کسی حکم وغیرہ پر دلالت کرے گا تو یا تو وہ دلالت قطعی ہوگی اور یا ظنی۔

[۱] دلالت قطعی: وہ دلالت جس کی مراد صرف اور صرف ایک متعین اور

معلوم چیز ہو، کسی دوسرے معنی وغیرہ کا احتمال نہ ہو۔ جیسے

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ [النور: ۲]

دوسری مثال: يُؤْتِيكُمْ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيْ كَرِهْتُمْ لِتُكْفِرُوا عَنْ اَسْمَاءِ [۱۱]

مذکورہ آیات میں سو کوڑے لگانے کا جو حکم ہے اور اسی طرح عورت کے

مقابلے میں مرد کے حصے کا دو چند ہونا، یہ دونوں امور قطعی الدلالت ہیں یعنی الفاظ کی

دلالت اپنی معانی پر بالکل واضح اور متعین ہے اور یہاں کسی دوسرے معنی کا احتمال اور گنجائش نہیں۔

[۲] دلالت ظنی: یعنی کلام میں ایک سے زائد معانی کے احتمال کا موجود ہونا۔ یعنی مطلوب کے علاوہ اس میں دوسرے معنی کی گنجائش بھی معلوم ہوتی ہو۔
جیسے

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ - [بقرہ: ۲۲۸]

مذکورہ آیت میں جو لفظ قروء آیا ہے اس میں ایک سے زائد معانی کا احتمال اور گنجائش موجود ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور بعض نے حیض مراد لیا ہے۔ پس اس سے معلوم ہو کہ مذکورہ لفظ کی دلالت تین حیض پر ظنی ہے۔ اگرچہ ثبوت کے اعتبار سے قرآن کریم کی ہر آیت قطعی ہے لیکن معنی مراد پر دلالت کبھی قطعی اور کبھی ظنی ہوتی ہے۔



بحث سنتِ رسول اللہ ﷺ

نبی اکرم ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو حدیث اور سنت کہتے ہیں۔ قول سے مراد نبی اکرم ﷺ کے ارشادات ہیں جسے **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**۔ فعل سے مراد نبی اکرم ﷺ کے افعال و معمولات ہیں جیسے

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَغْدُو إِلَى الْمَصَلِّ وَالْعِزَّةُ بَيْنَ يَدَيْهِ تَحْمَلُ وَتَنْصَبُ بِالْمَصَلِّ بَيْنَ يَدَيْهِ فَيُصَلِّي عَلَيْهَا۔ [بخاری]

اور تقریر سے مراد یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور نبی اکرم ﷺ نے اس پر خاموشی اختیار کر کے اس کو جائز رکھا اور اس پر کوئی نکر نہیں کی، تو اس کو تقریر کہتے ہیں۔
حجیت حدیث:

رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کے حجت ہونے پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور آئمہ مجتہدین رضی اللہ عنہم سب متفق اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کا حکم دیا ہے۔ جیسے

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا [مائدہ: ۹۲]

اس طرح **مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ** [نساء: ۸۰]

علاوہ ازیں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہیں:

يُوشِكُ رَجُلٌ مِّنْكُمْ مُتَّكِعًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثٍ مِّنْ حَدِيثِي فَيَقُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحَلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ إِلَّا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ۔ [مشکوٰۃ: باب اعتصام بالكتاب والسنة]

وہ زمانہ قریب ہے کہ ایک شخص اپنے بستر پر بیٹھ کر میرا حدیث بیان کرے گا اور پھر کہے گا کہ ہمارے درمیان کتاب اللہ موجود ہے تو جو چیز اس میں حلال ہے ہم بھی اس کو حلال کہیں گے اور جو چیز اس نے حرام قرار دیا ہے ہم بھی اس کو حرام قرار دیں گے۔ خبردار اس شخص سے بچے رہو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جو چیز نبی اکرم ﷺ نے حرام کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے حرام کردہ چیز کی طرح ہیں۔

الغرض حجیت حدیث سے انکار کفر اور گمراہی ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کی طرح سنت بھی مستقل بالذات قابل استناد، دین کا ماخذ اور شریعت کا مصدر ہے۔

علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

معلوم ہونا چاہیے کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ سنت مطہرہ، تشریحی احکام میں مستقل حیثیت کی حامل ہے۔ کسی چیز کو حلال قرار دینے یا حرام کرنے میں اس کا درجہ قرآن کریم ہی کی طرح ہے۔

سنت مطہرہ کی حجیت کا ثبوت اور تشریح احکام میں اس کی مستقل حیثیت ایک اہم دینی ضرورت ہے اور اس کا مخالف وہی شخص ہے جس کا دین اسلام میں کوئی حصہ نہیں۔

سنت کے مستقل حجت شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی صحیح حدیث سے جو حکم ثابت ہو جائے وہ مسلمان کے لیے قابل اطاعت ہے، چاہے اس کی صراحت قرآن کریم میں ہو یا نہ ہو۔ آپ ﷺ کے صرف وہی فرمودات قابل اطاعت نہیں ہوں گے جن کی صراحت قرآن کریم میں آگئی ہو۔

حدیث یا سنت کی اقسام:

تعداد رواۃ کے اعتبار سے حدیث تین قسم کی ہیں :

متواتر کی تعریف:

یہ وہ حدیث ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے لے کر آج تک یعنی امام بخاری، مسلم اور ترمذی رضی اللہ عنہم وغیرہ کے اپنی کتابوں میں درج کرنے تک تواتر کے ساتھ نقل ہو یعنی ہر دور میں اتنے زیادہ لوگوں اور بڑی جماعت نے اس کو نقل کیا ہو کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا عادتاً ممکن نہ ہو۔

اسی وجہ سے متواتر احادیث بہت کم ہیں اور تواتر کیلئے ہر ہر طبقہ میں دس افراد کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے

☆ **مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدًا مِنَ النَّارِ**۔ یہ حدیث ۹۸ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نقل کیا ہے۔

☆ **مسح علی الخنین** والی روایت چالیس صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔

☆ **اسی طرح حوض کوثر** والی حدیث کو ۵۰۰ سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نقل کیا ہے۔

حدیث متواتر کا حکم:

متواتر حدیث قطعی الثبوت ہے اور یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ اس طرح کی احادیث سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کا بغیر کسی مناسب تاویل کے انکار کفر ہے۔

حدیث مشہور کی تعریف:

حدیث مشہور وہ حدیث ہے کہ اس کے ہر طبقہ اور ہر زمانے میں کم از کم تین راویوں نے یا تین سے زیادہ راویوں نے نقل کی ہو لیکن کسی طبقہ میں تین سے کم نہ ہو البتہ دس سے کم ہو۔

حدیث مشہور کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔ یعنی وہ علم جس سے انسان کا دل مطمئن ہو جائے البتہ یہ متواتر کی طرح یقین کا فائدہ نہیں دیتا اور نہ

اس کی سند کی صحت یقینی ہوتی ہے۔ سند کے بارے میں جانچ پڑتال کی جائے گی یعنی اس کی سند کی صحت اور عدم صحت کو علم اصول حدیث کے قواعد کی روشنی میں پرکھا جائے گا۔

حدیث مشہور کے ذریعے قرآن کے عموم میں تخصیص کرنا اور مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔ مثال کے طور پر قرآن پاک نے وصیت کے درست ہونے کو مطلق رکھا ہے۔ جیسے **مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ [نساء]** لیکن حدیث نے اس کو ایک ٹکٹ کی حد تک مقید کر دیا ہے اور ٹکٹ سے زائد کو ناجائز قرار دیا ہے۔ جیسے حدیث میں ہے **فَالْغُلْتُ وَالْغُلْتُ كَثِيرٌ** کے الفاظ اس پر دال ہیں۔

اسی طرح قرآن پاک نے میراث کے حکم کو اپنے عموم پر رکھا ہے کہ اولاد کے لئے میراث ہے جیسے **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْاُنثَيَيْنِ [نساء]** لیکن حدیث نے اس عموم کو خصوص سے بدل کر قاتل بیٹے کو میراث سے محروم کر دیا ہے کہ جس نے اپنے باپ کو قتل کیا، اس کو باپ کے میراث سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔ جیسے **الْقَاتِلُ لَا يُوْرَثُ**۔

خبر واحد کی تعریف:

خبر واحد وہ حدیث ہے کہ جس کے سلسلہ سند میں کہیں نہ کہیں کسی ایک طبقہ میں بھی ایک راوی نے حدیث نقل کی ہو۔
خبر واحد کا حکم:

خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کی صحت ثابت ہو جائے تو پھر واجب العمل ہے لیکن علم یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ اسی وجہ سے عقائد کے مسائل حدیث متواتر سے تو ثابت ہو سکتے ہیں۔ خبر واحد اور حدیث مشہور سے عقائد ثابت نہیں ہو سکتے البتہ اس سے فقط عمل کے متعلق مسائل ثابت ہو سکتے ہیں۔

خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط:

امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہم اللہ ﷺ کی رائے یہ ہے کہ اگر خبر واحد صحیح روایت کی شرائط پر پوری اترتی ہو تو وہ قابل استناد ہے اور اس پر عمل لازم ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے راوی کے ثقہ اور عادل ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ راوی کا عمل اس کی روایت کے خلاف نہ ہو۔

امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ ایسی خبر واحد قابل استناد ہے جو عمل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ جس حدیث پر اہل مدینہ کا عمل ہو تو گویا اس پر ہزاروں صحابہ کرامؓ کا عمل ہوا اور ایسے عمل کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہونا اس عمل کے برخلاف روایت کی جانے والی خبر واحد پر فوقیت رکھتا ہے۔

احناف کے ہاں خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے چند شرائط رکھی گئیں۔ ذیل میں ان شرائط کو ذکر کیا جا رہا ہے۔

سب سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ خبر واحد کتاب و سنت سے متصادم نہ ہو۔ مشہور اور ظاہر کے خلاف نہ ہو۔ نبی پاک ﷺ کا فرمان ہے کہ:

”میرے بعد تمہارے پاس احادیث کثرت سے پہنچیں گی پس جب کوئی حدیث میری طرف سے تمہارے سامنے بیان کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو اگر وہ کتاب اللہ کے موافق ہو تو اسے قبول کر لو اور جسے مخالف پاؤ اسے رد کر دو۔“

سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کسی روایت کو قبول کرنے یا رد کرنے کے لئے ایک فارمولا متعین کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ راوی تین قسم کے ہیں:

[1] مخلص مومن - [۲] عرب قبائل سے تعلق رکھنے والا دیہاتی - [۳] منافق -

مخلص مومن سے مراد وہ راوی ہے جو ایک عرصہ تک رسول اللہ ﷺ کی صحبت میں رہا ہو اور آپ کی باتوں کو سنا اور سمجھا ہو۔

دیہاتی سے مراد وہ راوی ہے جو کسی وقت کسی عرب قبیلہ سے آیا اور آپ کی باتوں کو سنا لیکن بعض باتوں کی حقیقت اس کی سمجھ میں نہیں آئی، اس کے بعد وہ اپنے قبیلہ کی طرف لوٹ گیا اور حدیث کی روایت ان لفظوں میں نہیں کی جو رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے نکلے تھے جس سے بعض اوقات معنی بدل جاتے ہیں جبکہ اس کا خیال ہوتا تھا کہ معنی میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔

منافق سے مراد وہ راوی ہے جو بظاہر مسلمان دکھائی دیتا تھا لیکن اندر سے وہ منافق ہوتا تھا۔ اس شخص نے ایسی باتوں کو بھی روایت کیا جو اس نے سنی نہیں تھیں۔ اس کی باتوں کو سچ سمجھتے ہوئے کسی مسلمان نے اسے لگے بیان کر دیا جس کی وجہ سے وہ روایت لوگوں میں مشہور ہو گئی۔

مندرجہ بالا اخذات کے پیش نظر ضروری ہے کہ روایت کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ پر پیش کیا جائے مثلاً ایک روایت میں ہے کہ ”مَسَّ الذِّكْرُ“ یعنی آلہ تناسل چھونے سے وضو لازم ہو جاتا ہے۔

لیکن جب ہم اس روایت کو کتاب اللہ پر پیش کرتے ہیں تو اس میں تضاد دکھائی دیتا ہے کیونکہ قرآن کریم میں ”قَبَا“ کے رہائشیوں کی تعریف کرتے ہوئے اللہ کریم نے فرمایا کہ: ”فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا“ کہ ”اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی کو پسند کرتے ہیں۔“ اس آیت میں جن لوگوں کی تعریف بیان فرمائی گئی۔ وہ پہلے ڈھیلے سے استنجا کرتے اور پھر پانی سے دھو لیتے تھے۔ اگر آلہ تناسل کا چھونا پلیدی کا سبب ہوتا تو ڈھیلے سے استنجا کرنا یا دھونا نجاست ہی شمار ہوتا نہ کہ طہارت۔ کیونکہ دونوں حالتوں میں مس ذکر لازم ہے۔

خبر واحد کو سنت رسول اللہ ﷺ پر پیش کیا جائے اگر اس سے موافق ہو تو درست ورنہ نہیں جیسے کہ ایک روایت میں ہے کہ اگر کسی معاملے میں صرف ایک گواہ موجود ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھالے تو امر شہادت پورا ہو جائے گا۔

یہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی مخالف ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ: گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے۔ اسی طرح خبر واحد جب ظاہر کے خلاف ہوگی تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر کی مخالف صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ وہ حدیث بہ عہد صحابہ ﷺ اور تابعین رضی اللہ عنہم عوام میں مشہور اور رائج نہ ہوئی ہو، اور عام لوگوں کا اس حدیث سے آگاہ ہونا ضروری ہو جبکہ ان حضرات پر یہ تہمت نہیں لگائی جاسکتی کہ انہوں نے سنت کی پیروی میں کوتاہی کی ہو۔ پس جب کوئی حدیث اپنی اشد حاجت کے باوجود مشہور نہ ہوئی ہو جب کہ لوگوں کی کثیر تعداد کا اس سے آگاہ ہونا ضروری تھا تو یہ بات اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے۔

شرعی مسائل میں ہم اس کی مثال یوں پیش کر سکتے ہیں کہ ایک شخص نماز پڑھنے لگا تو اس کو قبلہ کے بارے میں پتہ نہیں تھا کسی شخص نے اسے قبلہ کا رخ بتادیا تو اسے اس کے قول اور خبر پر بھروسہ کرنا واجب ہے۔ ایسے ہی ایک شخص کو وضو کے لئے پانی ملا لیکن پتہ نہیں کہ پاک ہے یا ناپاک تو کسی نے خبر دی کہ یہ ناپاک ہے تو اب اس پر اعتماد کرتے ہوئے تیمم کرنا لازم ہے۔ لہذا اس پانی سے وضو نہیں کیا جاسکتا۔



اجماع

- نبی اکرم ﷺ کے وفات کے بعد امت کے مجتہدین کا کسی زمانے میں کسی شرعی حکم پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ
- ۱... نبی اکرم ﷺ کی زندگی میں اجماع معتبر نہیں۔
 - ۲... عام مسلمان جب کسی امر پر اتفاق کر لیں تو اسے اجماع نہیں کہتے۔
 - ۳... اکثر مجتہدین کے رائے کو بھی اجماع نہیں کہا جا سکتا۔
 - ۴... کسی عقلی بات پر اتفاق کرنا بھی اجماع نہیں کہلاتا۔

اقسام اجماع

پھر اجماع دو قسم کے ہیں : [۱] اجماع قوی [۲] اجماع سکوتی

۱۔ اجماع قوی:

- اجماع قوی یہ ہے کہ سب مجتہدین صراحتاً کسی رائے پر اتفاق کا اظہار کر لیں جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے دادی (جدہ) کے لئے میراث میں سدس پر صراحتاً اور قولاً اجماع کیا۔ اور اس پر سب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جمع ہو گئے تھے۔
- ۲۔ اجماع سکوتی:

- اجماع سکوتی یہ ہے کہ بعض مجتہدین کسی مسئلے میں اپنی رائے کا اظہار فرمائیں اور باقی مجتہدین سکوت اختیار کر لیں۔ اس قسم کے اجماع کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔
- مثلاً سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت پر حد زنا جاری کرتے ہوئے اس کو کوڑے لگانا چاہے تو سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آپ کو اس عورت کو سزا دینے کا حق تو حاصل ہے لیکن عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اُس کو تمہیں سزا دینے کا حق حاصل نہیں کیونکہ اس میں اس بچے کا کیا قصور۔ تو اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے فی الحال حد جاری کرنے کا ارادہ چھوڑ دیا اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی اس بات پر سکوت اختیار کر لیا۔ لہذا زانیہ حاملہ

کو وضع حمل تک سزا نہ دینے کے حکم پر اجماع سکوتی منعقد ہوا ہے۔

[۲] نبی کریم ﷺ کی وفات پر سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جو خطبہ دیا کہ نبی کریم ﷺ وفات پا گئے ہیں تو اس پر باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے سکوت اختیار کیا اور خاموش ہو گئے اور سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کلام کو رد نہیں کیا۔ تو اسی طرح نبی کریم ﷺ کی وفات ایک اجماعی مسئلہ ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف سے اس پر اجماع سکوتی منعقد ہوا ہے۔

اجماع کے شرائط:

[۱] اجماعی سکوتی اس وقت معتبر ہوتا ہے جب اس مجتہد کی رائے دوسرے مجتہدین تک پہنچی ہو اور انہوں نے سکوت اختیار کر لیا ہو۔

[۲] اس مجتہد کی رائے پر اتنا زمانہ گزر گیا ہو کہ دوسرے اہل علم حضرات کے لئے اس میں غور و حوض کرنا ممکن ہو سکے۔ باوجود اسکے وہ اہل علم سکوت اختیار کر لیں تب جا کر ہم کہیں گے کہ اس امر پر اجماع سکوتی منعقد ہوا ہے۔

[۳] اگر ایک مجتہد غلطی سے کسی قطعی اور منصوص مسئلہ میں نص کے خلاف فتویٰ دے اور باقی مجتہدین اس پر سکوت اختیار کر لیں تو یہ بھی اجماع کی دلیل نہیں کیونکہ انہوں نے گویا کہ اس کی بات کی طرف التفات ہی نہیں کیا اس لئے کہ یہ فتویٰ خلاف نص ہے۔

حجیت اجماع:

کتاب اللہ کی کم از کم پانچ آیات ایسی ہیں جن سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے، جن میں سے دو یہ ہیں:

۱۔ دلیل: **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**۔ [ال عمران: ۱۰۳]

علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت سے اس طرح استدلال کرتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے تفرق و انتشار سے روکا ہے اور ظاہر ہے کہ اجماع کی مخالفت تفرق ہے پس وہ ایسی چیز ہو گی جس سے منع کیا گیا ہے اور اجماع کا اس کے علاوہ کوئی

معنی نہیں جس کی مخالفت سے روکا گیا ہو۔

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے۔ اس آیت میں اجماع کی صحت پر دلیل ہے، یہ بات اپنی جگہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔

۲۔ دلیل: حجیت اجماع کی دلیل یہ آیت مبارکہ بھی ہے:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ
الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا [نساء: ۱۱۰]

اس آیت مبارکہ میں سبیل المؤمنین سے مراد اجماع ہے۔ جبکہ اس سے انحراف غیر

کا اتباع ہے۔

☆ حجیت اجماع کی دلیل حدیث سے --- إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ یعنی اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔

لیکن اس سے عوام نہیں بلکہ علماء کرام اور مجتہدین مراد ہیں، کہ میری امت کے علماء کرام سب کے سب ایک غلط بات پر اتفاق نہیں کر سکتے۔ بلکہ ضرور بعض علماء اس کو گمراہی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس امت کے فقہاء جب کسی امر پر اتفاق کر لیں تو وہ حق ہوا اور پھر اس کا اتباع کرنا واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

لَيْسَ أَحَدًا أَنْ يُفَارِقَ الْجَمَاعَةَ شُبْرًا فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً۔ یعنی اگر کوئی شخص مسلمانوں کی جماعت سے ایک باشت برابر بھی دور ہوا، اور جماعت سے جدائی اختیار کر لی اور اسے اسی حالت میں موت آگئی تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

جمہور علماء کے نزدیک عوام کی بات چاہے موافقت میں ہو یا مخالفت میں معتبر نہیں کیونکہ شرعی امور میں عوام اہل نظر نہیں ہیں اور وہ دلیل و حجت کا فہم بھی نہیں رکھتے۔

علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اکثر مسلمان اس پر متفق ہیں کہ اجماع حجت شرعیہ ہے اس کے ذریعے جو بات ثابت ہو اس پر عمل ہر مسلمان پر لازمی ہے۔
مسلم الثبوت میں ہے: اجماع حجت قطعی ہے یہ یقینی علم کا فائدہ پہنچاتا ہے سبھی اہل قبلہ کا موقف یہی ہے۔

سند اجماع: سند اجماع سے مراد اجماع کی بنیاد ہے۔ اور یہ چار چیزیں ہیں:

[۱] کتاب اللہ [۲] سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [۳] قیاس [۴] مصلحت

[۱] وہ اجماع جس کا سند قرآن کریم ہو یعنی اس کا ثبوت قرآن کریم سے ہو۔ اس کی مثال جدہ (دادی، نانی) کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ قرآن کریم نے صرف ماں کے ساتھ نکاح کرنے کی حرمت ذکر کی ہے لیکن امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس حرمت میں جدہ بھی داخل ہے کیونکہ جدہ ماں کی اصل ہے اور ماں کا حکم رکھتی ہے۔

[۲] وہ اجماع جس کا سند حدیث ہو۔ یعنی اس کا ثبوت حدیث سے ہو۔ اس کی مثال جیسے:

لَا تَنْكُحُ الْمَرْءَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا وَلَا عَلَى ابْنَتِهَا وَلَا عَلَى ابْنَتِهَا

یعنی وہ دو عورتیں جن کا آپس میں محرم ہونے کا رشتہ ہو تو ان کا ایک ہی وقت میں ایک ہی شخص کے نکاح میں جمع ہو نا منع ہے جیسے دو بہنیں یا ماں اور بیٹی، اسی طرح ایسی دو رشتہ دار عورتیں بھی ایک نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، اگر ان میں سے ایک کو مرد فرض کیا جائے اور دوسری کو عورت تو اگر ان کے درمیان آپس میں نکاح کرنا ناجائز ہو تو پھر ان کا آپس میں ایک نکاح میں جمع کرنا بھی ناجائز ہوگا جیسے پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی وغیرہ۔

[۳] وہ اجماع جس کی سند قیاس ہو یعنی اس کی ثبوت قیاس سے ہو اس کی مثال

جیسے سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کی امامت صغریٰ پر ان کی امامت کبریٰ قیاس کرنا۔ مطلب یہ کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں جماعت کی نماز پڑھا کر امامت صغریٰ کے فرائض

سرا انجام دیئے، اس لئے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ بس سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی خلافت کے حقدار ہیں۔ لہذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی امامت کبریٰ کو ان کی امامت صغریٰ پر قیاس کیا اور پھر اس پر اجماع ہو گیا۔

[۴] وہ اجماع جس کی سند مصلحت ہو، یعنی اس کی ثبوت مصلحت سے ہو جیسے قرآن کے جمع کرنے پر اجماع کرنا۔ قرآن کے جمع کرنے کا ذکر نہ قرآن کریم میں موجود تھا، نہ حدیث سے ثابت ہے، نہ قیاس سے۔ بلکہ فقط مصلحت کے پیش نظر قرآن کو جمع کیا گیا۔ اجماع کے مراتب اور مختلف قسموں کا حکم :

[۱] تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی واقعہ پر صراحۃً قولی یا فعلی اجماع جیسے خلافت ابی بکر رضی اللہ عنہ پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع۔ پس اجماع کی یہ قسم قرآن کریم کی آیت کی طرح علم و عمل میں قطعیت و یقینیت پیدا کرتی ہے۔ یہ اجماع عزیمت کی اعلیٰ قسم ہے لہذا اس کا منکر کافر کہلائے گا۔

[۲] وہ اجماع جو بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تصریح اور بعض کے سکوت سے ثابت ہو اس کا حکم خبر متواتر کی طرح ہے بشرطیکہ تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچے۔ یہ قسم علم و عمل کے لحاظ سے موجب قطعیت و یقینیت ہے۔ لیکن اول قسم سے درجہ میں کم ہے اور یہ اجماع رخصت (اجماع سکوتی) ہے۔ مثال کے طور پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا تین طلاقوں کو تین واقع کرنے پر تصریح اور باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سکوت اختیار کرنا۔ اس قسم کے اجماع سے انکار کفر نہیں البتہ گمراہی ہے۔

[۳] صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین، تبع تابعین کا کسی ایسے امر پر اجماع کرنا جس کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے کوئی بات منقول نہ ہو بشرطیکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی اختلاف نہ ہو۔ پس اجماع کی یہ قسم بمنزلہ خبر مشہور کے ہے کہ موجب علم طمانیت ہے۔ مثلاً بیع استصناع کے صحیح ہونے پر اجماع۔ بیع استصناع سے مراد وہ بیع ہے جس میں بیع کے بنانے کا آرڈر ہو اور فی الحال بیع کے وقت بیع موجود نہ ہو۔ لہذا قیاس کی رو سے یہ معدوم کی بیع ہے۔ اسلام میں یہ

ناجائز ہونا چاہئے مگر باوجود اس کے تابعین نے اس کی صحت پر اجماع کیا ہے۔ ایسے اجماع کا منکر نہ گمراہ ہے نہ کافر۔

[۴] صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ایک حادثے میں مختلف اقوال منقول ہوں مگر تابعین یا تبع تابعین رضی اللہ عنہم نے ان مختلف اقوال میں سے ایک قول پر اجماع کیا ہو۔ پس اجماع کی یہ قسم خبر واحد صحیح کا حکم رکھتی ہے۔ یعنی یہ موجب علم ظنی ہے اور ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اس پر عمل واجب ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ اور بعض احناف کے نزدیک اس پر عمل واجب نہیں۔ مثلاً اُم ولد کی بیع میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مختلف اقوال منقول ہیں لیکن بعد میں تابعین سے اس کی عدم جواز پر اجماع منقول ہے۔

[۵] کسی واقعے اور حادثے کے حکم پر مجتہدین نے اتفاق کیا ہو اور اس حکم کی علت بھی مجتہدین کے نزدیک متفق علیہ ہو جیسے ایام ماہواری میں سیلان خون کے وقت وضو کا ٹوٹنا۔ یہ حکم امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما کے نزدیک متفق علیہ ہے اور اس حکم کی علت پر بھی دونوں متفق ہیں کہ وہ خروج نجاست ہے۔ تو اس قسم کو اجماع غیر مرکب کہتے ہیں۔ اور اجماع کی یہ قسم حجت ہے کیونکہ اس کے حکم اور علت میں کسی قسم کا اختلاف ہے اور نہ فساد کا وہم۔

[۶] کسی حادثے اور واقعے کے حکم پر تو ائمہ مجتہدین نے اتفاق کیا ہے لیکن اس کی علت مجتہدین کے نزدیک ایک امر مختلف فیہ ہو۔ جیسے ایک با وضو شخص النیاء (تے) کرے اور ایک عورت کو ہاتھ بھی لگائے تو اس شخص کے وضو ٹوٹنے پر ائمہ مجتہدین نے اتفاق کیا ہے۔ لیکن وضو ٹوٹنے کی علت ہر ایک کے نزدیک مختلف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وضو ٹوٹنے کی علت اور وجہ النیاء کرنا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وضو ٹوٹنے کی علت عورت کو ہاتھ لگانا یعنی مس امرء ہے۔ اس کو اجماع مرکب کہتے ہیں، اجماع کی یہ قسم حجت نہیں کیونکہ اس کی علت میں اختلاف ہے البتہ ایک قیاسی مسئلہ ضرور ہے۔



قیاس

قیاس کی تعریف:

قیاس لغت میں اندازہ کرنے اور کسی چیز کا دوسری چیز کے مقابلے کرنا، گویا قیاس کا معنی عام طور پر دو چیزوں کو برابر کرنے کے ہیں۔ اور اصطلاح میں **إِطْلَاقُ حُكْمِ الْأَصْلِ عَلَى الْفَرْعِ لِاشْتِرَاكِ الْعِلَّةِ بَيْنَهُمَا** یعنی علت کے مشترک ہونے کی وجہ سے غیر منصوص پر منصوص کا حکم لگانا قیاس کہلاتا ہے۔ منصوص سے مراد اصل اور غیر منصوص سے مراد فرع ہے۔ علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ یوں تعریف کرتے ہیں:

حکم اور علت میں فرع کا اصل سے موازنہ کرنا قیاس کہلاتا ہے۔

ارکان قیاس:

قیاس کے چار ارکان ہیں: [۱] اصل [۲] فرع [۳] حکم [۴] علت

[۱] اصل: اصل سے مراد وہ مسئلہ یا وہ صورت ہے جو کتاب اللہ اور سنت میں صراحۃً ذکر ہو یا اجماع سے ثابت ہو۔ اس اصل کو مقیاس علیہ بھی کہتے ہیں۔

[۲] فرع: فرع سے مراد وہ مسئلہ یا وہ صورت ہے جو صراحۃً نص میں ذکر نہ ہو یعنی قرآن و سنت اور اجماع سے ثابت نہ ہو لیکن غیر منصوص صورت پر اصل کا حکم لگایا جائے۔ فرع کا دوسرا نام مقیاس ہے۔

[۳] حکم: حکم وہ اثر مرتبہ ہے جو منصوص میں مذکور ہو اور اس کو منصوص سے غیر منصوص کی طرف منتقل کیا گیا ہو یعنی اس کی تعدیت منصوص سے غیر منصوص کی طرف ہو۔ جیسے شراب کی حرمت۔

[۴] علت: علت اُس وجہ کا نام ہے جو اصل میں موجود ہو اور اُس پر خاص حکم لگایا گیا ہو۔ پھر وہ حکم فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو جیسے قرآن میں انگور کے شراب کی حرمت

نازل کی گئی ہے۔ لیکن علماء کرام نے اس پر کھجور کے شراب کو بھی قیاس کیا ہے۔ جیسے سورۃ یوسف میں ارشاد ربانی ہے: "لَاقِيَ آزَانِيٍّ أَحْمَرٍ حَمْرًا" اس میں انکور کی شراب مقیس علیہ ہے اور کھجور کی شراب چونکہ اس پر قیاس کی گئی ہے اس لئے یہ فرع اور مقیس بن گئی۔ اور اس کا حکم حرام ہونا ہے جبکہ اصل میں اس کے حکم کی علت سکر [نشہ] ہے جو فرع میں موجود ہے۔ اس لئے فرع کے لئے بھی وہی حکم ثابت کیا جائے گا جو اصل کے لئے ثابت ہے۔ لہذا یہ علت (نشہ) دونوں قسم کی شراب میں موجود ہے۔

مثال: قرآن پاک میں ہے: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**۔ [ملئہ:]

اس آیت میں شراب کو حرام اور منع قرار دیا گیا ہے۔ مجتہدین نے اس میں غور و فکر کر کے اس سے یہ بات معلوم کی کہ شراب کے حرام ہونے کی علت اور وجہ سکر (نشہ) ہونا ہے تو پھر مجتہدین نے یہی علت یعنی سکر، بھنگ میں بھی پائی تو اس پر بھی حرمت کا حکم لگایا۔

وضاحت:

شراب ----- مقیس علیہ اور اصل ہے۔

بھنگ ----- مقیس اور فرع ہے۔

سکر (نشہ آور ہونا) ----- علت ہے

اور حرمت ----- اس کا حکم ہے۔

حجیت قیاس:

قیاس شرعی کے حجت ہونے پر ائمہ اربعہ اور تمام فقہاء کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے۔ قرآن کریم بھی اس کے جائز اور حجت ہونے پر شاہد ہے۔ سورۃ حشر میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ**۔ [حشر: ۲۰]

یہاں اعتبار سے مراد اکثر علمائے کرام کے نزدیک قیاس ہے۔ اسی طرح سورۃ نساء میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَوْ رُدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلَى اَوْلِيَ الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَا تَبَعْتُمْ الشَّيْطَانَ اِلَّا قَلِيْلًا۔ [نساء: ۸۳]

اسی طرح جب سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کو نبی اکرم ﷺ قاضی اور والی بنا کر مین بھیج رہے تھے تو نبی اکرم ﷺ نے آپ سے ارشاد فرمایا:

بِمَا تَقْضِيْ يَا مُعَاذُ قَالَ بِكِتَابِ اللّٰهِ قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِيْهِ قَالَ فَيَسْنَتِ رَسُوْلِ اللّٰهِ قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِيْهِ قَالَ اَجْتَهِدْ بِرَأْيِ۔

جب تمہارے سامنے کوئی مقدمہ آئے گا تو فیصلہ کس طرح کرو گے؟

عرض کیا: میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔

فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں اس کے بارے میں کوئی واضح حکم نہ ملا تو؟

عرض کیا: پھر میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔

فرمایا: اگر اس میں بھی تمہیں اس سے متعلق کوئی واضح حکم نہ ملا تو کیا کرو گے؟

عرض کیا: تو پھر میں اجتہاد کروں گا اور اپنی طرف سے صحیح فیصلہ کرنے میں کوئی

کسر اٹھا نہیں رکھوں گا۔

اس پر رسول اللہ ﷺ نے ان کے سینے پر ہاتھ مار کر شاباش دی اور فرمایا:

شکر ہے اللہ کا جس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو ایسی بات کی توفیق دی جس

سے اللہ کا رسول ﷺ راضی ہے۔ [ابوداؤد، ترمذی، دارمی، مسند احمد]

اسی طرح ایک اور حدیث سے بھی قیاس کی دلیل ملتی ہے:

عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: اَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: اِنَّ اُخْتِيْ نَذَرَتْ اَنْ تَحْتَجَّ،

وَاِنَّهَا مَاتَتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ اَكُنْتُ قَاضِيَةً؟ قَالَ: نَعَمْ۔

قَالَ: فَاَقْضِ دَيْنَ اللّٰهِ، فَهِيَ اَحَقُّ بِالْقَضَاءِ۔ [مشفق علیہ]

سیدنا عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس نے عرض کیا: میری بہن نے حج کی نذر مانی تھی مگر وہ فوت ہو گئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر اس پر قرض ہوتا تو کیا تم اس کا قرض ادا کرتے؟ اُس نے جواب دیا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کا قرض ادا کرو۔ اللہ کا قرض زیادہ لائق ہے کہ اسے ادا کیا جائے۔

اس واقعے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو اللہ کا قرض قرار دے کر اسے مال کے قرض پر قیاس کیا اور فرمایا کہ جس طرح بندوں کا قرض ادا کرنا ضروری ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قرض ادا کرنا بھی ضروری ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک بدو شخص آیا اور کہنے لگا کہ میری بیوی کے ہاں کالے رنگ کا لڑکا پیدا ہوا ہے۔ مجھے شبہ ہے کہ وہ میرا ہے یا نہیں ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا: ان کے رنگ کیسے ہیں؟ اس نے کہا: سرخ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: کہا ان میں کچھ گندی رنگ کے بھی ہیں؟ اس نے کہا: جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: یہ کہاں سے آگئے؟ اس نے جواب میں کہا: کوئی رگ ہو گی جس کا اس میں اثر آگیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس بچے کے ساتھ بھی یہی صورت ہو سکتی ہے۔ اس میں بھی کسی رگ کا اثر آگیا ہوگا۔ [بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی]

شرائط قیاس:

قیاس کے لئے چند بنیادی شرائط ہیں۔ جن میں سے بعض عام ہیں اور بعض کا تعلق فرع کے ساتھ جب کہ بعض کا تعلق علت کے ساتھ ہے۔

عام شرائط:

- [۱] قیاس نص کے مقابل نہ ہو ورنہ وہ صحیح نہ ہوگا۔
- [۲] قیاس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تبدیلی نہ آتی ہو ورنہ قیاس

صحیح نہ ہوگا۔

[۳] قیاس وہ معتبر ہے جو مثبت للحکم الشرعی ہو، اگر قیاس کے ذریعے حکم شرعی کے علاوہ حکم لغوی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہو تو یہ قیاس درست نہیں ہوگا کیونکہ لغت کے احکام قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتے۔
اصل کے متعلق چند شرائط:

[۱] اصل اور مقیاس علیہ کا حکم خود اس مقیاس علیہ کے ساتھ خاص نہ ہو۔ ورنہ جو حکم مقیاس علیہ کے ساتھ خاص ہوگا تو اس پر کوئی دوسرا حکم قیاس کرنا درست نہیں ہے جیسے تہجد کی نماز نبی اکرم ﷺ پر فرض تھی لیکن اس حکم کی تعدیت کر کے دوسرے لوگوں کے لئے یہ حکم یعنی فرضیت ثابت کرنا درست نہیں۔

[۲] اصل اور مقیاس علیہ کا حکم خود بھی خلاف قیاس نہ ہو۔ اگر مقیاس علیہ کے حکم میں عقل اور رائے کا کوئی دخل نہ ہو تو اس پر کسی اور صورت کو قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں مقیاس علیہ کے حکم کی تعدیت جائز نہیں۔ جیسے نماز کی تعداد رکعات، زکوٰۃ کے مقادیر، حدود اور کفارات وغیرہ کہ یہ سب احکام تعبیری ہیں ان میں قیاس جائز نہیں۔

[۳] اصل اور مقیاس علیہ زمانے کے اعتبار سے مقیاس پر مقدم ہو۔ جیسے نماز کے لئے وضو کرنے کا پہلے اور تیمم کا حکم بعد میں نازل ہوا ہے جبکہ تیمم کے لئے نیت بالاتفاق ضروری ہے۔ اب اس تیمم سے وجوب نیت کے حکم کی تعدیت کر کے وضو میں نیت فرض کرنا اور نیت ثابت کرنا، یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ مقیاس علیہ (تیمم) نزول کے زمانے کے اعتبار سے مؤخر اور مقیاس (وضو) کا حکم مقدم ہے۔

فرع کے متعلق چند شرائط:

[۱] مقیاس کے متعلق کسی قسم کا نص اور اجماع پہلے سے موجود نہ ہو۔ مطلب یہ کہ جس حکم کے اثبات کی کوشش کی جا رہی ہے اس حکم کے بارے میں کوئی نص یا

اجماع پہلے سے موجود نہ ہو۔ اگر فرع کے متعلق نص موجود ہے تو پھر قیاس کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

[۲] مقیاس علیہ میں موجود علت جس درجے کی ہو، مقیاس میں بھی اس درجے کی علت ہونی چاہئے یا اس سے زیادہ مگر کم نہیں ہونی چاہئے۔ جیسے قتل النفس کی وجہ سے قصاص کا واجب ہونا، اس پر قیاس کر کے قطع عضو کی صورت میں بھی قصاص کو واجب کیا جائیگا۔ کیونکہ جو علت قتل النفس کی صورت میں موجود ہے، وہی علت قطع عضو کی صورت میں بھی موجود ہے اور وہ علت تعدی کرنا ہے۔

علت کے متعلق چند شرائط:

[۱] علت ایک ایسا وصف ہونا چاہئے جو حکم کے مناسب ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے ذریعے کسی شرعی مصلحت کی تکمیل ممکن ہو یا کسی مضرت سے تحفظ ممکن ہو۔ جیسے قرآن کریم نے خمر (شراب) کو حرام قرار دیا ہے اور اس کی علت نشہ (سکر) ہے۔ لیکن نشہ ایک ایسا وصف ہے جو حرمت کے حکم کے ساتھ مناسب ہے، ورنہ تو شراب میں نشہ کے علاوہ دوسرے اوصاف بھی موجود ہے مثلاً سیال ہونا یا کڑوا ہونا، لیکن سیال یا کڑوا ہونا، ایسے اوصاف ہیں جو حکم (حرمت) کے ساتھ مناسب نہیں۔ یعنی ایسا نہیں کہا جاسکتا کہ شراب سیال ہونے یا کڑوا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

[۲] وہ علت ظاہر اور محسوس ہو، مخفی اور غیر محسوس نہ ہو۔ جیسے معاملات کیلئے ایجاب و قبول علت ہے اور یہ ایک محسوس اور ظاہر وصف ہے۔ جبکہ اس کے علاوہ فریقین کی قلبی رضامندی کو معاملات کے انعقاد کے لئے علت و وصف بنانا ٹھیک نہیں کیونکہ رضامندی ایک مخفی اور غیر محسوس وصف ہے۔

[۳] وہ وصف منضبط اور متعین ہو۔ افراد، اشخاص اور احوال کے لحاظ سے بدلنے والا نہ ہو۔ مثلاً نماز میں قصر کی علت سفر ہے کیونکہ سفر ایک متعین اور منضبط وصف

ہے۔ جبکہ مشقت کو قصر کے لئے علت و وصف نہیں ٹھہرایا گیا۔ کیونکہ مشقت ایک متعین اور محدود معنی نہیں رکھتا بلکہ مختلف احوال اور مختلف افراد کے اعتبار سے اس میں فرق واقع ہوتا ہے۔

[۴] جس حکم کا اصل سے فرع کی طرف تعدیت ہو تو اس حکم کی علت غیر معقول نہ ہو۔ اگر اس حکم کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو تو پھر قیاس درست نہ ہوگا۔ مسالک علت:

ایک منصوص حکم کی علت جن طریقوں سے معلوم ہو سکتی ہے ان کو مسالک علت کہتے ہیں۔ یعنی یہ بات معلوم کرنا کہ اس حکم کی علت کیا ہے۔ بنیادی طور پر مسالک علت تین ہیں: [۱] نص [۲] اجماع [۳] اجتہاد نص سے علت معلوم کرنا:

کبھی کبھی کسی حکم کی علت خود نص میں صراحتاً مذکور ہوتی ہے۔ جیسے نبی اکرم ﷺ نے (ہیۃ) بلی کے جھوٹے کے متعلق ارشاد فرمایا کہ:

إِنَّهَا لَيَسْتَبْتَجْسُ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ [ترمذی، نسائی]
اس فرمان نبوی ﷺ میں جو حکم (بلی کے جوٹے کے نجس نہ ہونا) مذکور ہے اس کی علت طواف بتایا گیا ہے۔ اس پر فقہاء کرام نے چوہے وغیرہ اور دوسرے حشرات الارض کا جھوٹا بھی قیاس کیا ہے۔ کیونکہ مذکورہ حیوانات میں بھی یہی علت (طواف) موجود ہے۔

اسی طرح السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدہ]
میں قطع ید کی علت سرقہ ہونا اگرچہ صراحتاً مذکور نہیں لیکن سارق اور سارقہ پر قطع ید کا حکم لگانا ہی، اس علت کی طرف واضح اشارہ ہے۔ اجماع سے علت کا معلوم ہونا:

اس بات پر اہل علم کا اجماع ہے کہ صغیر کے مال پر ولی کی ولایت کی علت

عدم بلوغت ہے۔ کیونکہ بالغ آدمی کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر ولی کو ولایت حاصل نہیں ہو سکتی۔ تو فقہاء کرامؒ نے اس پر نکاح کو بھی قیاس کیا ہے کہ بالغ شخص کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر ولی نہیں کر سکتا۔ بناء بریں بالغ لڑکی پر بھی کسی کی ولایت باقی نہیں رہتی۔

اجتہاد کے ذریعے علت معلوم کرنا:

کبھی کسی علت کی تعیین مجتہد خود اپنی رائے سے کرتا ہے۔ جیسے نبی اکرم ﷺ نے سونا، چاندی، جو، گندم، کھجور اور نمک میں سود کو حرام قرار دیا۔ اب ان چھ چیزوں پر دیگر اشیاء کو قیاس کرنے کے لئے فقہائے کرام نے اپنے اپنے اجتہاد سے ایک علت متعین کی ہے۔ احناف نے اتحاد جنس اور اتحاد قدر کو علت قرار دیا ہے۔ یعنی جس چیز میں جنس بھی ہو اور اس میں قدر بھی موجود ہو تو اس میں کمی، زیادتی سے سود لازم آئے گا۔ جبکہ بعض نے ثمنیت اور طعمیت کو علت کہا ہے اور بعض نے اقیات اور اذخار کو علت ٹھہرایا ہے۔ بس جن اموال میں مذکورہ علت پائی جائے گی ان میں سود کو حرام قرار دیا جائے گا۔

قیاس کی اقسام: قیاس کے دو اقسام ہیں:

[1] پہلی قسم وہ ہے جس میں جو حکم فرع کی طرف متعدی کر دیا گیا ہو وہ حکم اصل میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ نوع میں متحد ہو۔ اتحادی النوع کا مطلب یہ ہے کہ فرع کے لئے جو حکم ثابت ہے وہ بعینہ اصل کا حکم ہو۔ فرق صرف اتنا ہے کہ دونوں کا محل جدا جدا ہو۔

مثال: مثال کے طور پر نابالغ لڑکے پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے اور یہی علت نابالغ لڑکی میں بھی موجود ہے۔ بناء بریں نابالغ لڑکی پر بھی باپ کو ولایت حاصل ہونا چاہئے۔ اس صورت میں جو حکم (ولایت نکاح) فرع

(نابالغ لڑکی) کے لئے ثابت کیا گیا ہے، وہی حکم اصل (نابالغ لڑکے) کے لئے بھی ثابت ہے۔ لیکن دونوں کا محل جدا جدا ہے۔ اصل کا محل صغیر اور فرع کا محل صغیرہ ہے۔ حکم: قیاس کی یہ صورت اتنی قوی ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے سے بھی باطل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اصل اور فرع جب علت میں متحد ہے تو حکم میں بھی ضرور متحد ہونگے۔

[۲] دوسری قسم وہ ہے جس میں جو حکم فرع کی طرف متعدی کر دیا گیا ہو وہ حکم اصل میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ جنس میں متحد ہو۔ جنس میں متحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع تو ایک وصف میں متحد ہوں لیکن دوسرے وصف میں متحد نہ ہوں بلکہ ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔

مثال کے طور پر چھوٹے بچوں اور کنیزوں کا گھر میں یا کسی کے کمرے میں بار بار داخل ہونے کے لئے بار بار اجازت مانگنا۔ چونکہ اس میں حرج تھا اس لئے شریعت مطہرہ نے حرج کی وجہ سے مذکورہ حکم (بار بار اجازت مانگنا) ساقط کر دیا اور اس کی علت کثرت طواف بتائی گئی تو اس پر بلی اور سواکن البیوت کے جھوٹے کی نجاست کا حکم بھی قیاس کیا گیا۔ یعنی یہ حکم بھی حرج کی وجہ سے ساقط ہو گیا کیونکہ کثرت طواف والی علت یہاں بھی پائی جا رہی ہے۔ پس یہاں اگرچہ اصل اور فرع ایک وصف یعنی حرج میں متحد ہیں لیکن ایک دوسرے وصف میں مختلف ہیں وہ یہ کہ اصل میں حرج کی وجہ سے اجازت کا حکم ساقط ہوا ہے اور فرع میں حرج کی وجہ سے نجاست کا حکم ساقط ہوا ہے۔

حکم: اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی اس قیاس کی علت کے عام نہ ہونے کو بیان کرے یا اصل اور فرع کے درمیان کوئی خاص قسم کا فرق ثابت کر دے تو یہ قیاس باطل ہو جاتا ہے۔



اجتہاد

اجتہاد کے لفظی معنی ”انتہائی کوشش کرنے“ کے ہیں۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے کہ:

”کسی معاملے میں شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے خوب کوشش کرنا۔“
اجتہاد کرنا ہر شخص کا کام نہیں۔ صرف فقہ کے ماہرین ہی اجتہاد کر سکتے ہیں۔
اجتہاد کن امور میں نہیں ہو سکتا؟

- ۱: قرآن و سنت کے واضح احکام [نصوص] کی موجودگی میں کوئی اجتہاد نہیں کیا جاسکتا۔
 - ۲: اجماع امت کے خلاف بھی اجتہاد معتبر نہیں ہے۔
- اجتہاد میں اختلاف:

فقہی امور میں اجتہاد کے نتیجے میں اختلاف رائے سے ہر گز نہیں گھبرانا چاہیے۔ ایسا ہونا ایک قدرتی اور فطری امر ہے۔ ہر مجتہد اپنے زویہ نگاہ اور اپنے اصول اجتہاد سے کام لے کر اجتہاد کرتا ہے۔ ہر ایک کی عقل، طبیعت اور مزاج مختلف ہے۔ اس کے نتیجے میں کسی ایک مسئلے میں کئی رائیں [Opinions] ہو سکتی ہیں اور اس سے اسلامی شریعت میں وسعت اور جامعیت پیدا ہو گئی ہے جس کی وجہ سے حالات کے مطابق کسی ایک رائے یا اجتہاد کو ترجیح دے کر اس پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

مجتہد کے لیے شرائط: اجتہاد ایک اہم ذمہ داری ہے جس سے صرف ایک مجتہد ہی عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ کسی مجتہد کے لیے درج ذیل اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے:

[۱] عربی زبان جانا: چونکہ شریعت کے اصل ماخذ قرآن و سنت ہیں جو کہ عربی زبان میں ہیں اس لیے ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ عربی زبان سے برکمال مہارت واقف ہو۔ تاکہ اصل ماخذ کو براہ راست سمجھ کر ان سے احکام اخذ کرے۔ لیکن یاد رہے کہ اجتہاد کے

کام کے لیے عربی زبان کی محض شہد بد کافی نہیں ہے بلکہ مجتہد کو اس زبان میں مہارت کا درجہ حاصل ہونا چاہیے۔ وہ عربیت کا صحیح ذوق رکھتا ہو۔

[۲] قرآن مجید کا علم: مجتہد کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کا عالم ہو۔ اُسے قرآن مجید پر بالعموم اور احکامی آیات پر بالخصوص عبور حاصل ہو۔ وہ قرآن کے ناخ و منسوخ احکام کو سمجھتا ہو۔ شان نزول سے واقف ہو۔ جملہ علوم قرآن سے آگاہ ہو۔ مکی اور مدنی سورتوں میں امتیاز سے باخبر ہو۔ سلف کی تفسیر سے واقف ہو اور اصول تفسیر جانتا ہو۔

[۳] حدیث و سنت کا علم: مجتہد کے لئے تیسری ضروری شرط یہ ہے کہ وہ احادیث کا علم رکھتا ہو۔ جملہ علوم الحدیث سے واقف ہو۔ احکامی احادیث پر اُس کی گہری نظر ہو۔ حدیث کے ناخ و منسوخ سے باخبر ہو۔ علل سے آگاہ ہو۔ صحیح اور ضعیف حدیث کی پہچان رکھتا ہو۔ فن رجال سے آشنا ہو۔ جرح و تعدیل کی واقفیت رکھتا ہو۔

[۴] اجماع سے واقفیت: مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان تمام مسائل سے واقف ہو جن پر اجماع امت ہے۔ کیونکہ اگر وہ اجماعی [یا مجمع علیہ] مسائل میں بھی اجتہاد کرے گا تو غلطی کا مرتکب ہو گا۔ نیز اُسے فقہاء کی آراء اور ان کے اختلاف سے بھی بخوبی آگاہ ہونا چاہیے۔

[۵] اصول فقہ میں مہارت: مجتہد کے لیے ضروری شرط یہ ہے کہ وہ فقہ اور اصول فقہ کا ماہر ہو۔ وہ فقہاء کی آراء اور اجتہادی مسائل میں ان کے اختلاف سے واقف ہو۔ اسے احکام سے مسائل اخذ کرنے کا ملکہ حاصل ہو اور وہ شریعت کے مقاصد سے آشنا ہو۔

اجتہاد کے لئے یہ پانچ بنیادی شرائط ہیں جنہیں پورا کیے بغیر کوئی شخص اجتہاد کرنے کا اہل نہیں ہے۔

اس کے علاوہ مجتہد کے لیے مسلمان ہونا اور متقی و پرهیزگار ہونا اولین شرط ہے۔ کوئی غیر مسلم یا فاسق و فاجر مسلمان مجتہد نہیں ہو سکتا۔



اختلاف فقہاء (اسباب و علل)

ایک شخص فقہاء اور مجتہدین کی آراء اور ان کے اجتہادات پر نظر ڈالتا ہے تو اس کے سامنے یہ بات سوالیہ نشان بن کر ابھرتی ہے کہ: جب فقہاء اور ائمہ مجتہدین کے استدلال اور استخراج مسائل کا بنیادی ماخذ و مصدر کتاب اللہ ہے تو پھر ان کی آراء اور اجتہادات میں مختلف مواقع پر اختلاف کیوں ہے۔ ایک مسئلے میں ایک امام اور مجتہد کی ایک رائے ہے اور اسی مسئلے میں دوسرے امام یا ائمہ کی آراء اس سے مختلف ہیں۔ ایسا کیوں ہے، اس کے اسباب اور علل کیا ہیں؟ یہ مسئلہ یقیناً وضاحت طلب ہے۔ کتب کے مختلف عنوانات میں اس امر پر گفتگو کی جا چکی ہے کہ ائمہ اربعہ کے اصول اجتہاد کیا ہیں۔ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ سے احکام مسائل کے اخذ و استنباط میں انہوں نے کیا طریق کار اپنایا، کیا طرز استدلال اختیار کیا اور ان کے اصول و دلائل میں باہم کیا فرق و امتیاز ہے؟

جن حضرات نے ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے ان خیالات کے اسباب و علل سے آگہی حاصل نہیں کی، اور اس کی حقیقت کو نہیں پہنچے وہ مختلف الجھنوں کا شکار ہو گئے۔ ان اختلافات کی تہہ تک نہ پہنچنے کے سبب ان کے ذہنوں میں یہ سوال ابھر کہ جب چاروں ائمہ مجتہدین کے احکام و مسائل کے اخذ و استنباط میں ماخذ و مصادر مشترک ہیں تو پھر اختلاف کی کیا وجہ؟ اس لیے ضروری ہو کہ اس اختلاف کے اسباب و علل کی نشان دہی کی جائے، اور یہ بتایا جائے کہ اس کا سبب اور منشاء کیا ہیں؟

فقہاء اور اہل علم نے اس کے مختلف اسباب اور وجوہ بیان کیے ہیں مثلاً:

۱: رسول ﷺ کے زمانے میں تعلیم مسائل کی وہ صورتیں نہیں تھیں جو آج ہیں۔ فقہ، فتاویٰ اور مسائل کی چھوٹی یا بڑی مستقل کتابیں نہیں لکھی جاتی تھیں، جس طرح آج نہ صرف مسائل بلکہ ان کے ارکان، آداب و شرائط اور فضیلت پر الگ الگ

رسائل اور کتابیں تالیف ہوتی ہیں، اُس وقت معاملہ بہت آسان اور سادہ تھا۔ جو حکم نازل ہو تا نبی کریم ﷺ صحابہ ک کو اس کے کرنے کا حکم دے دیتے یا خود عمل کر کے بتا دیتے۔ وضو کا حکم نازل ہوا، حضرت جبرائیل علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ کو نماز پڑھ کر بتادی۔ آپ ﷺ نے امت کو نماز کا حکم سنایا اور نماز پڑھ کر دکھائی اور فرمایا: ”جس طرح تم مجھے نماز پڑھتا دیکھ رہے ہو بس اسی طرح نماز پڑھو۔“ یہ تجزیہ نہیں کیا کہ اس فلاں جزو شرط ہے، فلاں رکن، فرض اور فلاں مستحب۔ صحابہ ک نے بھی یہ تحقیق نہیں کیا کہ نماز کے مختلف اجزاء میں سے کس جزو کا کیا مرتبہ اور کیا حکم ہے۔ اگر کسی وقت کوئی سوال کرتا تو اسے پسند نہیں کیا جاتا۔ سیدنا عمر فاروق ک اور بعض دوسرے صحابہ ک قرآن حکیم کی اس آیت سے دلیل پکڑتے ”لَا تَسْتَلُوا عَن اَشْيَاءِ اِنْ تُبَدَلْ لَكُمْ تَسْوُكُمُ“ ”اشیاء کے بارے میں (زیادہ) سوال مت کرو۔ اگر تم پر ان کی حقیقت ظاہر ہو گئی تو تمہارے لئے برا ہوگا۔“

سیدنا عبد اللہ بن عمر نے ایک مرتبہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی بیان کیا: ((لَا تَمْنَعُوا اِمَاءَ اللّٰهِ مَسَاجِدَكُمْ)) ”اللہ کی بندیوں کو اپنی مسجدوں میں آنے سے نہ روکو“ ان کے بیٹے نے کہا: ”حالات کو دیکھتے ہوئے عورتوں کا مسجد میں نماز کے لئے آنا مناسب نہیں سمجھتے۔“ عبد اللہ بن عمر نے حدیث رسول کے مقابلے میں اپنے بیٹے کا یہ فقرہ سنا تو غصے میں تلملا گئے کہنے لگے: ”میں قول رسول ﷺ بیان کر رہا ہوں اور تو کہتا ہے کہ ہم عورتوں کو مسجدوں میں نہیں آنے دیں گے۔“ اور صرف غصے اور ناراضگی کا ہی اظہار نہیں کیا بلکہ مرتے دم تک بیٹے سے بات نہیں کی۔

اسی طرح عبد اللہ بن عمر سے کسی نے پوچھا: ”تر واجب ہیں یا سنت؟“ اپنے جواب دیا: میں نے حضور ﷺ کو ہمیشہ پڑھتے دیکھا ہے، اس نے پھر پوچھا۔

آپ نے پھر یہی جواب دیا۔ اس کا صاف مطلب یہ تھا کہ عمل کرنے والے کو تحقیق و تدقیق میں نہیں پڑنا چاہیے۔ حضرت عمر فاروق سے اگر کوئی اس طرح سوالات کرتا تو اس کو سزا دیتے۔

صحابہ کرام ک جس طرح نبی کریم ﷺ کو عمل کرتے دیکھتے ویسے ہی عمل کر لیتے۔ ایک شخص نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے وضو میں ایک ایک عضو کو ایک ایک بار دھویا اس نے ویسا ہی کر لیا، دوسرے نے تین تین بار دھوتے دیکھا اس نے اس کے مطابق عمل۔ اور پھر وہ دوسروں سے بیان بھی ویسے ہی کرتا۔ ایسی صورت میں اختلاف ہونا لازمی امر تھا۔ مثلاً

سیدنا عبد اللہ بن عمر بیان کرتے ہیں کہ: ایک نابینا صحابی نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ مجھے مسجد تک لے جانے والا کوئی شخص نہیں ہے۔ کیا مجھے اس بات کی اجازت ہے کہ میں گھر میں نماز ادا کر لیا کروں؟ آپ ﷺ نے اس کی اجازت مرحمت فرما دی۔ ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ ﷺ کو یہ معلوم ہوا کہ ان نابینا صحابی کا گھر مسجد سے قریب ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں فرض نمازیں گھر میں پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔

ایک ہی شخص کے بارے میں دو مختلف روایتیں اور دو مختلف حکم ہیں۔ لیکن تحقیق و تجسس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں آپ ﷺ نے جو دو مختلف حکم فرمائے وہ اس لئے کہ صورت حال بدل گئی تھی۔ جو شخص پورے پس منظر سے واقف نہیں ہوگا، اور اسے صرف ایک روایت کا علم ہوگا وہ اسے اختیار کرے گا، اور جسے دوسری روایت کا علم ہوگا وہ اس پر عمل پیرا ہو جائے گا۔ نبی علیہ السلام کے زمانے میں بعض واقعات ایسے ہوتے تھے کہ آپ ﷺ کسی ایک شخص کو کوئی کام کرنے کی اجازت مرحمت فرما دیتے تھے، لیکن دوسروں کو وہی کام کرنے سے روک دیتے تھے۔ اس کی وجہ اور حکمت دونوں کے حالات کا مختلف ہونا ہوتا تھا۔ غزوہ تبوک کے موقع پر سیدنا ابو بکر صدیق نے اپنا پورا مال

جہاد کے لئے نذر کیا، آپ ﷺ نے اسے قبول کر لیا۔ لیکن دوسرے بعض صحابہ نے اپنا سارا مال پیش کرنا چاہا تو آپ ﷺ نے منع فرما دیا۔

ایک صحابی نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا: ”کیا میں سفر کی حالت میں روزہ رکھ لیا کروں؟“ یہ صحابی بہت صحت مند تھے اور کثرت سے روزے رکھا کرتے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”اختیار ہے، چاہے تو رکھو اور چاہے تو نہ رکھو۔“

سیدنا جابر بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”سفر کی حالت میں روزہ رکھنا کوئی کمال کی بات نہیں ہے۔“ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ سیدنا عبدالرحمن بن عوف [م: ۳۲ھ] نبی کریم ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”سفر کی حالت میں روزہ رکھنے والا ایسا ہے جیسا کہ حضر (غیر سفر) کی حالت میں روزہ توڑنے والا۔“

روایات کے اختلاف کی بنیادی وجہ، حالات کا اختلاف ہے۔ ایک شخص کے حالات الگ تھے، اسے نبی ﷺ نے ایک حکم دیا، دوسرے شخص کے حالات اس سے بالکل مختلف تھے، آپ علیہ السلام نے اسے دوسرا حکم دیا، دوسرے یہ کہ ایک مجلس میں ایک بات کہی، دوسری مجلس میں دوسری بات کہی، اس کے سامعین الگ تھے۔ ہر مجلس کے سامعین نے جو بات سنی وہ دوسروں سے نقل کر دی۔

اس صورت حال میں فقہاء صحابہ ک، تابعین اور ائمہ مجتہدین اس امر کی طرف متوجہ ہوئے کہ وہ دونوں طرح کی روایات کا ماخذ اور پس منظر تلاش کریں اور جس روایت اور جس حکم کا جو پس منظر اور بنیادی سبب ہے، اس کو اسی پر محمول کریں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی خاص شخص کو، کسی خصوصیت کی وجہ سے کوئی خاص حکم دیا، حاضرین مجلس نے اسے عام حکم سمجھ کر کلیہ کے طور پر نقل کر دیا۔ جیسے نبی کریم ﷺ نے ایک صحابی کا مہر یہ قرار دیا کہ چند قرآنی آیات انہیں یاد ہیں وہ اپنی منکوحہ کو یاد کرا دیں۔ یہ ایک خاص حکم تھا۔ جو لوگ مجلس میں موجود تھے اور ان کے سامنے اس حکم کا پورا پس منظر تھا، انہوں نے خصوص پر محمول کیا اور جن کے سامنے پورا پس

منظر نہیں تھا، انہوں نے محض اس واقعہ کی اطلاع پائی، انہوں نے اسے عموم پر محمول کیا۔
 ۳۔ اختلاف کی ایک وجہ یہ ہوئی کہ نبی کریم ﷺ کو متعدد لوگوں نے ایک کام کرتے دیکھا۔ دیکھنے والوں میں سے سب لوگ ایک ہی ذہنی اور فکری سطح کے لوگ نہیں ہوتے تھے۔ کچھ لوگ دانائی اور فقہت میں کمزور، مگر حافظے میں تیز، جو دیکھا اسے خوب یاد رکھا۔ انہوں نے آپ ﷺ کے اس عمل کو من و عن نقل کیا۔ مگر سیاق و سباق اور پس منظر کے بغیر۔ آپ ﷺ کے سفر حج کے حوالہ سے ایسی بے شمار مثالیں ذخیرہ حدیث اور روایات میں موجود ہیں۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ نے جب حج کیا، احرام باندھا تو کسی نے سمجھا کہ آپ قارن ہیں یعنی حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے والے ہیں۔ کسی نے خیال کیا کہ آپ متمتع ہیں یعنی پہلے عمرہ ادا کریں گے اور پھر حج ادا کریں گے۔

اسی طرح اس بات میں اختلاف ہوا کہ آپ ﷺ نے کس وقت احرام باندھا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہوئی کہ آپ ﷺ نے ہجرت کے بعد صرف ایک حج کیا، مجمع ایک لاکھ سے زیادہ تھا، ہر شخص آپ ﷺ کو بیک وقت دیکھ نہیں سکتا تھا جس نے جس وقت پہلی بار احرام کی حالت میں دیکھا اس نے اسی کے مطابق نقل کر دیا۔

۴۔ بسا اوقات اختلاف اس لئے پیش آتا کہ حکم یا عمل کی علت بدل جاتی ہے مثلاً ایک روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ تشریف فرما تھے ایک کافر کا جنازہ سامنے سے گزرا، آپ ﷺ کھڑے ہو گئے۔ ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اس لئے کھڑے ہوئے تھے کہ جنازے کے ساتھ فرشتے ہوتے ہیں، ان کی تعظیم مقصود تھی، اس صورت میں مومن کا جنازہ اگر گزرے تو بطریق اولیٰ کھرا ہونا چاہیے۔ جن لوگوں کے نزدیک فرشتوں کا ہونا علت ہے، ان کے نزدیک کافر کا لفظ روایت میں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ اس لئے کھڑے ہوئے کہ کافر کا جنازہ مسلمانوں کے سروں سے اونچا نہ گزرے، اس میں مسلمانوں کا اہانت کا پہلو ہے۔ اس صورت میں قیام کرنا کافر کے جنازے کے ساتھ مخصوص تھا اور روایت میں کافر کے ذکر

کرنے کی خاص طور سے ضرورت ہے۔

۵۔ اختلاف کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات میں ایسے لفظ استعمال ہوئے جو ایک سے زائد معانی میں یکساں طور پر مستعمل تھے۔ نبی کریم ﷺ نے اپنے کلام میں اس لفظ کے ایک معنی مراد لیے۔ مگر سننے والوں نے دوسرے معنی مراد لیے۔ جیسے وضو کا لفظ۔ اصطلاحی معنی کی رو سے اس وضو کے لیے استعمال ہوتا ہے جو نماز کے لیے کی جاتی ہے۔ لیکن از روئے لغت صفائی، نظافت اور پاکیزگی کی خاطر منہ دھونے کو بھی کہتے ہیں۔ سیدنا سلمان فارسی نے آپ ﷺ سے عرض کیا: ”میں نے تورات میں پڑھا ہے کہ کھانے کے بعد وضو کرنا، کھانے میں برکت کا باعث ہے۔“ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد وضو کرنا، کھانے میں برکت کا سبب ہے۔“ اس واقعے اور کلام میں سیدنا سلمان نے بھی اور نبی کریم ﷺ نے بھی وضو سے نظافت کی خاطر ہاتھ دھونا مراد لیا ہے۔ نماز والی وضو ہرگز مراد نہیں ہے۔

۶۔ اختلاف کی ایک وجہ یہ تھی کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی کام کی ممانعت فرمائی۔ ہر زبان میں حکم کی علتیں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض سننے والے اسے قطعی اور حتمی سمجھتے ہیں، بعض کا خیال ہوتا ہے کہ حکم کی تعمیل افضل و بہتر ہے۔ اگر تعمیل کریں گے تو کسی سزا کے مستحق نہیں ہوں گے۔ بعض اسے محض اجازت پر محمول کرتے ہیں۔

اختلاف روایات اور اختلاف آراء کی یہ وہ صورتیں تھیں جو صحابہ کرام کے دور میں پیش آئیں۔ ان کے بعد تابعین کا زمانہ آیا اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ساتھ ساتھ صحابہ کے مختلف اقوال، اور مختلف توجیہات و تعبیرات کو محفوظ کیا اور نئے حالات و مسائل کے احکام معلوم کرنے میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے دونوں کو اپنا رہبر و پیشوا قرار دیا، اور دونوں کے علم و حکمت سے بھرپور استفادہ کیا۔

ظاہر ہے کہ صحابہ کے دور میں اختلاف موجود تھا، ہر تابعی کو یہ سہولت حاصل نہ تھی کہ تمام صحابہ کے مختلف اقوال و آراء کو جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح کی صورت نکالے۔ پھر بھی ان حضرات نے جہاں تک ممکن تھا، صحابہ کے مختلف اقوال جمع

کئے ، اور بعض پر بعض کو کسی قوی دلیل اور مضبوط قرینے کی بنا پر ترجیح دی۔ جو اقوال کمزور اور مرجوح نظر آئے انہیں ترک کیا۔ اگرچہ ان میں بعض اقوال ایسے تھے جو جلیل القدر صحابہ کی طرف منسوب تھے۔ مگر علم و تحقیق کی دنیا اور ہے اور عشق و عقیدت کی دنیا بالکل الگ اور مختلف ہے۔ ان حضرات کا کمال احتیاط تھا اور دین کے بارے میں اس کی اشد ضرورت تھی کہ محبت و عقیدت اور علم و تحقیق کے درمیان حد فاصل کو کبھی مٹنے نہیں دیا۔ عقیدے ، حکم اور مسئلہ کی جہاں بات آئی وہاں خوب اچھی طرح چھان پھنگ کی۔ اور کسی قول اور روایت کو قبول کرنے اور رد کرنے میں کسی رعایت سے کام نہیں لیا۔

صحابہ کے بعد یہی حضرات مختلف علاقوں میں لوگوں کی توجہ کا مرکز بننے کے لائق تھے ، اور بجا طور پر اس بات کے مستحق تھے کہ لوگوں کی دینی ، علمی اور فکری رہنمائی کا فریضہ ادا کریں۔ چنانچہ جہاں جہاں یہ حضرات (تابعین) موجود تھے وہاں لوگوں کے مقتدا اور پیشوا بن گئے۔ ان میں جو زیادہ اہل علم و فضل تھے ان کے پاس دور دراز سے لوگ استفادہ کی غرض سے آتے۔ ان کے پاس رسول اللہ ﷺ کی احادیث تھیں ، صحابہ کی زندگی ، ان کے اقوال و آراء اور فتاویٰ تھے اور ان میں باہمی تطبیق اور ترجیح کی صورتیں اور اصول تھی۔ ان کے علاوہ کچھ نئے حالات و مسائل بھی تھے۔ طالبان علوم نے ان تمام چیزوں سے استفادہ کیا اور پھر یہ استفادہ کرنے والے اپنے اپنے علاقوں میں بعد میں آنے والوں کے لئے مرکز و مرجع بنے۔

۷۔ مذکورہ بالا اسباب و وجوہ کے علاوہ اختلاف روایات کی ایک اہم وجہ احادیث کی روایت بالمعنی بھی تھی۔ صحابہ اور تابعین کے ابتدائی دور میں روایت باللفظ کا اہتمام نہیں تھا۔ نبی اکرم ﷺ کے قول کو اپنے الفاظ میں نقل کر دیا جاتا تھا۔ ابن سیرینؒ [م: ۱۰۰ھ] کہتے ہیں کہ ”میں نے ایک ہی حدیث کو دس مشائخ سے سنا، ان میں سے ہر ایک نے اسے مختلف الفاظ کے ساتھ روایت کیا لیکن معنی ایک تھے۔“ اس بارے میں علمائے فن نے طویل بحثیں کی ہیں کہ روایت بالمعنی جائز ہے یا نہیں؟ لیکن جلال الدین سیوطی نے ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ اگر روایت کرنے والے میں وہ شرائط پائی جاتی ہوں جو اہل فن

نے عائد کی ہیں تو پھر روایت بالمعنی جائز ہے۔

ائمہ مجتہدین کے مسالک اور آراء کے مختلف ہونے میں حسب ذیل وجوہ کا بھی دخل ہے:

الف: ایک امام کو ایک حدیث ایسے ذریعے سے پہنچی جو اس کے نزدیک قابل اعتماد تھا۔ لیکن دوسرے امام تک کسی ایسے ذریعے سے پہنچی جو اس کے نزدیک معتبر نہ تھا۔ اس نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا۔

ب: پیش آمدہ مسائل اور واقعات کا حل دریافت کرنے کے لیے مختلف اصول وضع کرنا ، اور مقررہ اصول کے تحت ان کا حل معلوم کرنا۔ کسی نے اس کے لئے کوئی اصول وضع کیا اور کسی نے دوسرے اصول سے کام لیا۔

ج: عرف و رواج کا اختلاف۔ شریعت کے بعض مسائل ایسے ہیں کہ عرف و رواج کی تبدیلی سے ان کا حکم بھی بدل جاتا ہے۔ ائمہ مجتہدین کی رہائش مختلف علاقوں میں تھی۔ انہوں نے اپنے اپنے علاقوں کے عرف کے مطابق مسائل کا حل دریافت اور متعین کیا۔

اس موقع پر ایک اور بات قابل غور ہے اور وہ یہ کہ محدثین اور فقہاء کی نوعیت کار میں فرق ہے۔ اس کا سمجھنا ضروری ہے۔ اس کو سمجھنے سے مذکورہ بالا اختلاف کے بنیادی سبب کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

یہ دونوں گروہ بادی النظر میں ایک دوسرے کے مقابل اور مخالف نظر آتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں۔ بات یہ ہے کہ ان دونوں کے طریقہ کار میں بہت باریک مگر بنیادی فرق ہے۔ ایک طبقے کی توجہ اور کاوش کا مرکزی نقطہ ، فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام تھا اور دوسرے کی نظر تدوین حدیث کے کام پر تھی۔ یہیں سے احکام مسائل کی دریافت میں فرق و امتیاز رونما ہوا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ کوئی فقیہ ایسا نہیں تھا جو صحیح حدیث کے مستند ذریعے سے اپنے تک پہنچنے کی صورت میں اپنی رائے اور اجتہاد کو ترجیح دیتا ہو۔ اسی طرح کوئی محدث بھی ایسا نہیں جو حالات و ضرورت کی بنا پر مسائل کا حکم دریافت نہ کرے۔ فرق یہ ہے کہ فقیہ اپنے مقررہ اصول و ضوابط کے تحت مسئلہ کا حل تلاش کرے گا اور محدث کسی حدیث کی بنیاد پر اس کا حل بتائے گا۔ محدث کے

سامنے ایک حد تک دوسری راہیں مسدود ہیں اس لیے وہ روایتوں کے قبول کرنے میں لازمی طور پر فراخ دل ہوگا۔ لیکن فقہ کے سامنے دوسری راہیں بھی کھلی ہیں، اس لیے وہ کافی چھان پھٹک کے بعد کسی روایت کو قبول کرے گا۔

اس کے علاوہ دونوں کے مزاج اور طبیعت میں بھی فرق اور اختلاف ہے۔ ایک روایت کا دل دادہ، دوسرے پر درایت کا غلبہ، احکام مسائل کی دریافت میں اس فرق کا اثر یقیناً ظاہر گا۔ مثلاً سنت سے احکام کے اخذ و استنباط میں محدث اس کی رعایت نہیں کرے گا کہ فقہاء نے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں۔ اس کے مطابق صحابہ کا عمل ثابت ہے یا نہیں؟ حدیث کی موجودگی میں محدث کسی صحابی کے قول، فتوے، رائے اور کسی مجتہد کے اجتہاد کی طرف دیکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرے گا۔ صرف حدیث کے نہ ملنے کی صورت میں صحابہ کے آثار اور فتاویٰ کی طرف رجوع کرے گا۔ قول اور فتوے کی صورت میں ترجیح کی بنیاد، علم، تقویٰ اور حفظ میں برتری اور شہرت ہوگی۔

اختلاف مجتہدین کے بارے میں عبد الوہاب شمرانی^۱ [م: ۷۹، ۷۳] کا تبصرہ بہت جامع ہے، وہ کہتے ہیں:

”اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی کہ تمام ائمہ مجتہدین راہ حق کے مسافر ہیں، اس کی حدود سے کوئی باہر نہیں۔ ان کے مختلف اقوال اور آراء امت کے لیے رحمت کا باعث ہیں۔

اللہ جل شانہ جو علیم و حکیم ہیں، ان کی حکمت اور مصلحت اسی کی مقتضی تھی کہ غیر منصوص احکام میں اختلاف آراء ہو۔ اگر اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند نہ ہوتی تو وہ معمولی سے اختلاف کو بھی ممنوع قرار دے دیتے۔ جس طرح دین کے بنیادی اور اصولی احکام میں اختلاف کو حرام قرار دیا۔

اس حدیث پر ہمیشہ نظر رکھنی چاہیے کہ فروعی اور جزئی اختلافات کا معاملہ اصولی اختلاف سے بالکل مختلف ہے۔ انہیں ایک سطح پر نہیں رکھنا چاہیے۔ اس غلط بحث سے فتنے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے، نبی اکرم ﷺ نے فروعی اختلاف آراء کو امت کے لیے رحمت

قرار دیا ہے۔

ائمہ مجتہدین کے اقوال و آراء مکھولۃ نبوت سے ماخوذ ہیں ، ان کے اقوال و آراء میں فرق یہ ہے کہ کسی ایک امام نے حکم شرعی کے متعلق اصل حکم اور عزیمت کو اختیار کیا، اور دوسرے نے رخصت کو ترجیح دی۔” [المیزان الکبریٰ]

ائمہ مجتہدین کے اقوال و آراء میں جو اختلاف ہے ، اس پر اگر غور کریں تو اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ اس کا ہونا ضروری تھا۔ اگر عقائد اور اصولی احکام کی طرح ہر حکم حتمی طور پر اُتارا جاتا ، اور ماہرین فن کو اجتہاد و استنباط کی اجازت نہ ہوتی تو یہ امر امت کے لیے تنگی کا باعث بن جاتا۔ عقل کا بھی تقاضا یہی ہے کہ جس دین کو قیامت تک کے لیے باقی رہنا ہے اور اس میں کسی تغیر و تبدل کا نہ امکان ہے اور نہ اجازت۔ اس میں مسائل کی ایک ایسی نوع بھی شامل ہونی چاہیے تھی جس میں اس کے ماننے والے اجتہاد سے کام لے سکیں، اور ان کے لیے اپنی ضرورت اور عرف و عادت کے مطابق دو احکام میں سے کسی ایک حکم کو اختیار کرنے کی اجازت ہو۔ بشرطیکہ وہ قرآن و سنت کے بیان کردہ اصول و قواعد سے باہر نہ ہو۔

اختلاف ائمہ کی بحث میں ایک اور پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ جب اجتہاد شرعی چیز ہے، جس میں رائے اور فہم کا دخل ہوتا ہے اور علمی و ذہنی سطح کے اختلاف کے باعث آراء مختلف ہو سکتی ہیں اور جب آراء مختلف ہو گئی تو ظاہر ہے کہ ائمہ کا اجتہاد اس سے متاثر ہوگا ، اور ایک ہی مسئلے میں ایک سے زائد اجتہادی آراء ہو سکتی ہیں۔ لیکن آراء کے اس اختلاف کو نہ دین کے لیے مضر کہا جائے گا اور نہ اس سے امت میں تفریق و انتشار پیدا ہوگا۔

اختلاف کی یہ صورت علم، علماء اور امت کے لیے ترقی کا بھی باعث ہے اور عوام و خواص کے لئے رحمت کا سبب بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں کوئی ترقی ، تصادم اور ٹکراؤ کے بغیر نہیں ہوتی بلکہ ترقی نام ہی دو چیزوں کے ٹکرانے کا ہے۔ علم کی وسعت اور ترقی بھی افکار و آراء کے ٹکراؤ اور تصادم سے وابستہ ہے۔ ایک حکیمانہ مقولہ ہے: دل آدمی کا مردہ ہے، اس کی زندگی علم سے ہے اور علم انسان کا مردہ ہے، اس کی زندگی بحث و مناظرے

سے ہے۔”

ظاہر ہے کہ بحث و مناظرہ، علم کو علم سے ٹکرانے ہی کا نام ہے، جس سے علم کے مخفی گوشے نمایاں ہوتے ہیں۔ تکوین الہی نے اسی لیے اسلام کے مقابلے میں کفر کی طاقتیں کھڑی کیں تاکہ کفر اپنی تمام تر توانائیوں کے ساتھ اسلام سے ٹکرائے اور اسلام کے حق و صداقت پر مبنی تمام پہلو روشن ہو جائیں۔

علم کے مقابلے میں شک، شبہ اور تذبذب کا لشکر اسی لئے صف آراء کیا گیا کہ جہل اپنے جس حصے کو علم کے خلاف استعمال کرتا ہے، علم کے اتنے ہی مخفی گوشے دنیا کے سامنے واضح ہو جاتے ہیں۔

شریعت نے مشورہ کا حکم اسی لیے دیا ہے کہ مختلف آراء کے تصادم سے معاملے کے اچھے اور برے، تمام پہلو سامنے آجاتے ہیں، اور بات خوب اچھی طرح چھن چھنا کر بے غبار صورت میں سامنے آجاتی ہے، جب تک اضرار نہ ہوں، اشیاء کی حقیقت پورے طور پر واضح نہیں ہوتی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے دین میں ایک حصہ اہل فکر و نظر کے اجتہاد و تحقیق اور تصادم آراء کے لیے چھوڑ دیا تاکہ اسلام کا وہ مخفی اور باطنی پہلو بھی نہ صرف عیاں ہو بلکہ بحر بے کراں کی طرح پھیلتا چلا جائے جو وسیع تر اصول و کلیات اور مخفی اسرار و علل پر مشتمل ہے۔ اور اس طرح غلق خدا امت مسلمہ کے مخصوص اور چیدہ دماغوں اور صلاحیتوں سے بھر پور استفادہ کر سکے۔ لوگوں کو اسلامی علوم کی جامعیت اور کتاب و سنت کی ہمہ گیریت کا بھی اندازہ ہو جائے، اور لوگ اس حقیقت سے آشنا ہو جائیں کہ کتاب و سنت کے مختصر نصوص میں علم کا کتنا بڑا ذخیرہ بھرا ہوا ہے۔

اختلاف ائمہ کی بدولت احادیث کا ہر عمل اجتہادی مسائل کی صورت میں معمول یہ ہے کہ کلام نبوت کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جس تک لوگوں کی رسائی نہ ہو، اور جس پر عمل مشکل ہو۔

اس اختلاف سے امت کے لیے ایک سہولت بہم پہنچتی ہے، وہ یہ کہ ہر ذوق کا آدمی اور طبقہ اپنے ذوق کے امام و مجتہد کی پیروی کر کے تعلیمات اسلام پر عمل پیرا ہو سکتا ہے،

جس امام کا مسلک اور اصول ، جس ماحول اور معاشرے کے لیے زیادہ مفید ہو وہ اُسے اپنا سکتا ہے۔ اس اجتہادی اختلاف نے اسلام کو ایک دریا کی مانند بنا دیا جس کا ایک گھاٹ نہ ہو، کئی گاٹ ہوں ، جو راہ رو جس طرف سے گزرے اس سے اپنی پیاس بجھالے، ہر سمت سے گھوم کر ایک ہی طرف آنے کی مجبوری نہ ہو۔ ہر گھاٹ کا پانی یکساں ہے۔ مزا بھی ایک ہے اور تاثیر بھی ایک۔ صرف رخ بدلا ہوا ہے۔

اس اجتہادی اختلاف کی بدولت ذہن و فطین شخصیتوں کے چھپے ہوئے جوہر کھلے، کتاب و سنت کی بلاغت و جامعیت کے سارے مستور پہلوؤں کا اظہار ہوا، امت کے لیے عملی آسانیاں بہم پہنچ گئیں۔ ذات نبوت میں جو نوع بنوع علوم اللہ جل شانہ نے ودیعت کیے تھے، وہ امت پر آشکارا ہو گئے۔

غرض دین ، پیغمبر اور امت سب کے لئے اجتہادی اختلاف اور فروعی تنوع مفید اور

سود مند ثابت ہوا۔



مختلف فیہ دلائل

مختلف فیہ دلائل کی تفصیل کچھ یوں ہے۔

استحسان

استحسان کے لفظی معنی ”کسی چیز کو اچھا سمجھنے“ کے ہیں۔ استحسان کو قیاس

خفی بھی کہتے ہیں۔ اصول فقہ میں استحسان کے کئی اصطلاحی تعریفیں کی گئی ہیں:

- ۱۔ کسی قوی دلیل کی بنیاد پر قیاس کو چھوڑنا استحسان کہلاتا ہے۔
- ۲۔ قیاس خفی کو قیاس جلی پر کسی دلیل کی وجہ سے ترجیح دینا استحسان کہلاتا ہے۔
- ۳۔ کسی کلی مسئلے یا عام قاعدے سے کسی جزئی مسئلے کا کسی مناسب دلیل کی وجہ سے استثناء کرنا، استحسان ہے۔
- ۴۔ کسی دلیل کی بنیاد پر لوگوں کی سہولت کی خاطر قیاس کو چھوڑ کر آسان حکم کی طرف جانا۔

پھر استحسان کی چھ اقسام ہیں :

[۱] استحسان بالنص	[۲] استحسان بالاجماع	[۳] استحسان بالضرورة
[۴] استحسان بالعرف	[۵] استحسان بالقیاس	[۶] استحسان بالمصلحت
[۱] استحسان بالنص:		

یہ ہے کہ نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے۔ مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ یاد نہ ہونے کی وجہ سے کچھ کھائے اور پئے تو اس کا روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔ کیونکہ نص میں مطلقاً کھانے پینے سے روزے کا ٹوٹ جانا ثابت ہے۔ قصداً اور سہواً کی کوئی تفصیل اس میں نہیں ہے۔ لیکن حدیث میں ہے کہ:

مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلَيْتَمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ۔

یعنی جس نے بھول کی وجہ سے حالت روزہ میں کچھ کھایا یا پیا تو اس کو چاہئے کہ وہ اپنا روزہ پورا کرے بے شک اللہ تعالیٰ نے اس کو کھلایا اور پلایا۔
اس حدیث کی وجہ سے یہاں قیاس کو ترک کیا گیا ہے۔ کیونکہ قیاس کے مقابلے میں حدیث، دلیل قوی ہے۔ اسی طرح بیع سلم بھی اس کی مثال ہے۔
[۲] استحسان بالاجماع:

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع استصناع یعنی آرڈر دیکر سامان تیار کرانے کی صورت میں ایجر کو سامان تیار کرنے سے پہلے اجرت دینا اور خریداری کا معاملہ طے کرنا ناجائز ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ شئی معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں، نبی اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ تو قیاس اور عام شرعی قاعدے کے رو سے یہ بیع استصناع ناجائز ہونا چاہیے۔ لیکن باوجود اس کے بیع کی مذکورہ صورت اس عام قاعدے سے مستثنیٰ ہے۔ اور اس کے جواز پر فقہاء کا اجماع ہے۔ بنا بریں یہاں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

[۳] استحسان بالعرف:

استحسان بالعرف کا مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھار عرف و عادت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر اجارہ کے لئے اصول یہ ہے کہ اس سے حاصل ہونے والے نفع کی مقدار معلوم ہونا چاہئے۔ لہذا مذکورہ اصل کا تقاضہ یہ ہے کہ حمام کو کرایہ پر دینا جائز نہ ہو کیونکہ حمام میں پانی کے استعمال اور اسی طرح وقت گزارنے کی مقدار متعین نہیں۔ لیکن باوجود اس کے یہاں عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ عرف میں حمام کو اس طرح کرایہ پر دینا مروج ہے۔ کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔ اگر اس معاملے سے لوگوں کو روک دیا جائے تو لوگ تنگی اور شفقت

میں پڑ جائیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے۔

[۴] استحسان بالضرورة:

جب قیاس پر عمل کرنے کی صورت میں حرج اور تنگی پیدا ہونے کا امکان ہو تو وہاں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اسے استحسان بالضرورة کہتے ہیں۔ مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ ناپاک کتوں کو اس وقت تک پاک نہ کہا جائے جب تک اس سے سارانا پاک پانی نہ نکالا جائے اور اس کی دیواروں کو نہ دھلایا جائے لیکن چونکہ اس میں تنگی اور حرج تھا، اس لئے نجس پانی نکالنے پر اس کی دیواروں پر بھی پاکی کا حکم لگایا جائے گا اور مستقلاً دیواروں کو پاک کرنے کی ضرورت نہیں ہو گی۔ اس طرح حالتِ محضہ میں مجبور شخص کا مردار چیز کھانا اور علاج کے لئے عورت (جسم کا پوشیدہ حصہ) کھولنا اور ستر دکھانا، یہ سب امور اس حکم میں داخل ہیں۔

[۵] استحسان بالمصلحت:

کسی مصلحت کے پیش نظر قیاس کو ترک کرنا استحسان بالمصلحت کہلاتا ہے۔ مثلاً قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کسی کاریگر سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہ ہو۔ کیونکہ وہ امین ہے اور امین سے جب کوئی چیز بلا تعدی کے ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ لیکن مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اس حکم پر عمل کیا جائے تو بددیانت قسم کے لوگ اس سے غلط فائدہ اٹھائیں گے اور لوگوں کے اموال تلف کرنے پر جری ہو جائیں گے۔ لہذا مذکورہ مصلحت کے پیش نظر کاریگر کو ضائع شدہ مال کا ضامن ٹھہرایا جائے گا اور اس سے ضائع شدہ مال کا تاوان لیا جائے گا۔ ہاں اگر کاریگر نے جان بوجھ کر ایسا نہیں کیا بلکہ ایسی ارضی و سماوی آفت کی وجہ سے وہ شئی ہلاک ہو گئی ہو جس سے بچنا اور بچانا اُس کاریگر کے بس میں نہ تھا تو پھر اُس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا مثلاً اُگ لگ گئی، سیلاب آیا وغیرہ۔

[۶] استحسان بالقیاس الخفی یا استحسان بالعقل :

واضح قیاس کو نسبتاً کم واضح لیکن قوی قیاس کی وجہ سے ترک کرنا استحسان بالقیاس الخفی کہلاتا ہے۔ مثلاً شیر، بھیڑے وغیرہ درندہ (سباع البہائم) کا جھوٹا ناپاک ہے۔ لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے شکر، باز وغیرہ (سباع الطیور) کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی درندہ ہے، اور خود نجس، ناپاک اور حرام ہے۔ لیکن قیاس خفی کا تقاضا ہے کہ سباع الطیور کے لعاب کا سباع البہائم پر قیاس نہیں کیونکہ ان کا لعاب سباع البہائم کی طرح پانی تک نہیں پہنچتا بلکہ سباع الطیور (شکاری پرندوں) کے جھوٹے کو آدمی کے جھوٹے پر قیاس کیا گیا ہے کیونکہ یہ پرندے چونچ سے پانی پیتے ہیں۔ چونکہ چونچ ہڈی کی ہوتی ہے اور ہڈی پاک ہوتی ہے اس لیے ان کا جھوٹا بھی پاک ہوگا۔ بناءً بریں قیاس خفی اس کا متقاضی ہے کہ سباع الطیور کا جھوٹا پاک ہو۔ لہذا مذکورہ قیاس قبول کیا گیا ہے۔



استصلاح (مصالح مرسلہ)

استصلاح کا لغوی معنی کسی چیز کو صلاح والا یعنی مصلحت پر مبنی سمجھنا اور مصلحت [جس کی جمع مصالح ہے] کے لفظی معنی فائدہ و منفعت کے ہیں۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے مصلحت کی وضاحت میں فرمایا:

”مصلحت سے فی الاصل حصولِ منفعت اور دفعِ مضرت مراد ہوا کرتی ہے مگر شریعت میں یہ مطلب نہیں کیونکہ حصولِ منفعت اور دفعِ مضرت مخلوق کے مقاصد ہیں اور مخلوق کی صلاح ان مقاصد سے وابستہ ہے۔ مصلحت سے ہماری مراد مقاصد شریعت کی حفاظت ہے۔ مخلوقات کے اعتبار سے مقاصد شریعت پانچ ہیں، تحفظِ دین، تحفظِ نفس، تحفظِ عقل، تحفظِ نسل اور تحفظِ مال۔ جو امر امور پنجگانہ کے تحفظ کا ضامن ہو وہ مصلحت ہے اور جس بات سے یہ امور ختمہ ضائع ہو جائیں وہ منفسد ہے اور اس کو دور کرنا مصلحت ہے۔“

الغرض مصالحِ مرسلہ سے مراد وہ مصلحتیں ہیں جو شریعت کے عمومی مزاج کے ساتھ مطابقت رکھتی ہوں اور شریعت نے متعین طور پر ان کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا نص میں ذکر نہ کیا ہو۔ مثلاً سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قرآن کریم کو کتابی شکل میں جمع کرنا اور سیدنا عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ کا قرآن کریم کے نسخوں کو تمام عالم اسلام میں پھیلانا، اسی طرح سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا بیت المال سے وظیفہ حاصل کرنے والوں کے لئے دیوان اور رجسٹر مقرر کرنا، اسلامی سکہ بنانا، مزید براں جائیداد کے معاملات کا رجسٹری نظام، ٹریفک کے اصول و قواعد اور رفاعی ٹیکسوں کا نظام وغیرہ۔ اس طرح بہت سے انتظامی امور جو کسی مصلحت کے طور پر اپنائے گئے ہوں۔ حالانکہ ان مصالح کا تذکرہ کسی نص میں نہیں ہے۔

مصالح کی اقسام:

پہلی تقسیم: یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ شارع نے کن مصالح کو معتبر سمجھا اور

کن کو باطل قرار دیا اور کن پر سکوت اختیار کیا۔ یعنی یہ تقسیم شارع کی طرف مصالح کے معتبرہ، ملغاة اور ان پر سکوت کے اعتبار سے ہیں۔ اس اعتبار سے مصالح کی مندرجہ ذیل تین قسمیں ہوں گی: [۱] مصالح معتبرہ [۲] مصالح ملغاة [۳] مصالح مرسلہ

[۱] مصالح معتبرہ: ان سے مراد وہ مصالح ہیں جن کے معتبر یعنی حقیقی و صحیح ہونے کا پتہ شریعت سے چلتا ہے۔ ان کے تحت وہ سب مصالح آتے ہیں جن کو بروئے کار لانے اور ان تک پہنچنے کے لئے شریعت نے احکام مقرر کئے۔ جیسا کہ اس نے جہاد کا حکم دیا تاکہ دین کی حفاظت کی جائے، قصاص کا حکم دیا تاکہ نسل کی حفاظت کی جائے اور چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تاکہ مال کی حفاظت کی جائے۔

[۲] مصالح ملغاة: ان سے مراد وہ تمام مصالح ہیں جن کے غلط یا غیر حقیقی ہونے کا شریعت کے احکام سے پتہ چلتا ہے۔ ایسے مصالح کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جیسے یہ مصلحت کہ وراثت میں مرد و عورت کو برابر حصہ دیا جائے یا شراب کی تجارت سے مالی فائدہ اٹھایا جائے یا جہاد سے کنارہ کشی اختیار کر کے گوشہ عافیت میں بیٹھا جائے۔ تو ان جیسے خلاف شریعت مصالح کا اعتبار کرنا لغو ہے۔

[۳] مصالح مرسلہ: یہ وہ ہیں جن کے معتبر یا لغو ہونے کا شرعی احکام سے پتہ نہ چلے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ شریعت نے ان کے معتبر یا لغو ہونے کو نہیں بتایا کیونکہ ان کا تو تصور بھی نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ معلوم کرنے میں دقت پیش آئے کہ انہیں معتبر مصالح کے دائرہ میں شامل کیا جائے یا لغو مصالح کے دائرہ میں۔ جیسے یہ مصلحت کہ کاریگروں سے چیزوں کو ٹھیک رکھنے کی ضمانت لی جائے، ایک آدمی کو کئی لوگ مل کر قتل کر دیں تو اس کے بدلے میں ان سب کو قتل کیا جائے، انتظامی امور کے لئے دفاتر قائم کئے جائیں، جیلیں بنائی جائیں اور باہم خرید و فروخت کے لئے سکے جاری کئے جائیں وغیرہ۔ انہیں معتبر یا لغو مصالح کے دائرہ میں شامل کرنا اجتہاد کے دائرہ میں آتا ہے۔

دوسری تقسیم: مصلحت کی اپنی ذات کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں:

[۱] ضروریات: اس سے مراد وہ امور ہیں جن سے انسانی زندگی اور انسانی معاشرہ کی بقا کے لئے کسی طرح صرف نظر ممکن نہ ہو۔ اصولاً اس کے تحت پانچ چیزوں کی حفاظت آتی ہے۔ دین، جان، نسل، عقل، مال۔ دین کی حفاظت کے لئے جہاد، جان کی حفاظت کے لئے قصاص، نسل کی حفاظت کے لئے زنا پر حد، عقل کی حفاظت کے لئے شراب نوشی پر حد، مال کی حفاظت کے لئے چوری کی حد۔

[۲] حاجیات: اس سے مراد وہ امور ہیں جن سے ایک درجہ مشقت کے ساتھ صرف نظر ممکن ہو۔ اس کے تحت وہ امور آتے ہیں جن سے مالی تنگی دور ہوتی ہے، فرائض کی ادائیگی میں مشقت میں کمی اور معاملات میں سہولت و آسانی پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً خرید و فروخت، نکاح و طلاق اور اس جیسے انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں و ضروریات سے متعلق معاملات۔

[۳] تحسینات: اس سے وہ امور مراد ہوتے ہیں جو انسانی زندگی کے ظاہر و باطن کی خوبصورتی کا ذریعہ بنیں، اصولاً اس کے تحت وہ چیزیں آتی ہیں جو عمدہ اخلاق اور اچھے فضائل کے قبیل سے ہوں مثلاً طہارت، ستر پوشی، نماز کے لئے مناسب لباس زیب تن کرنا وغیرہ۔

ان تینوں اقسام کے تہمت بھی ہیں یعنی ایسے امور جن سے ان کو تقویت ہوتی ہے مثلاً ضروریات کا تہمت ایک دو قطرے شراب ضرورت کی بنا پر پینا جس سے نشہ نہیں آتا، حاجات کا تہمت نکاح میں مہر مثل اور کفو کا اعتبار ہے جبکہ تحسینات کا تہمت طہارت کے مستحبات و آداب ہیں۔

شرائط:

لیکن ان مصلحتوں پر عمل کرنے کے چند شرائط ہیں جو درج ذیل ہیں:

- [۱] وہ ایک منقول مصلحت ہو جس کو طبیعت سلیمہ قبول کرے۔
- [۲] وہ مصلحت عملاً موجود ہو اور محض ایک وہی چیز نہ ہو۔
- [۳] وہ مصلحت عام ہو، شخصی نہ ہو کہ کسی خاص فرد کی مصلحت اس سے ملحوظ نہ ہو۔ بلکہ وہ مصلحت اجتماعی ہو، سب کے لئے ایک عام قانون ہو۔ پھر خواہ وہ عالمی ہو یا ملکی یا علاقائی ہو۔
- [۴] جس مسئلہ کے بارے میں مصالح مرسلہ پر عمل کیا گیا اس کے بارے میں کوئی نص منقول نہ ہو۔
- [۵] شریعت میں اس کی کوئی نظیر منقول نہ ہو جس پر اس کو قیاس کر لیا جائے۔
- [۶] کسی نص واجماع کے معارض نہ ہو۔
- [۸] شرعی دلائل سے اس کا مصلحت ہونا ثابت ہو اگرچہ کسی نص سے اثبات یا منفی کے ساتھ اس کی مصلحت کا ثبوت نہ ہو یعنی شریعت میں نہ اس مصلحت کے معتبر ہونے کا صراحاً ذکر ہو اور نہ اس کو غیر معتبر قرار دیا ہو مگر شرعی اصول و قواعد سے یہ سمجھا جاتا ہو کہ شریعت اس کو گوارا کرتی ہے اور مصلحت کے درجہ میں رکھتی ہے۔



عرف

کسی قول یا فعل کے بارے میں عوام الناس کے طریقے کو عرف کہتے ہیں۔ یا وہ امر جس پر کسی علاقے کے عام لوگ عمل پیرا ہوں سوائے شاذ و نادر افراد کے۔ عرف و عادت کی حیثیت اصل میں مصالِحِ مرسلہ کی طرح ہے اور نظامِ زندگی میں اس کی بہت اہمیت اور ضرورت ہے۔ چونکہ شریعتِ مطہرہ نے مصالِح کی رعایت کا خیال رکھا ہے اس لئے یہ ایک شرعی ضرورت ہے۔ عرف و عادت کو ہمیشہ قانون سازی کے ایک ماخذ کی حیثیت دی گئی ہے۔

عرف کی حجیت :

☆ اللہ تعالیٰ نے قسم کے کفارے کے بارے میں فرمایا:
 مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطَّعُمُونَ أَهْلِيكُمْ ” درمیانے قسم کا وہ کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔“

جبکہ درمیانہ کھانا عرف ہی سے معلوم ہوگا۔

☆ اسی طرح یتیم کے مال کے بارے میں فرمایا ہے:

مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ۔

”جو نادار ہو وہ معروف طریقہ پر [یتیم کے مال میں کسب کر کے] کھا سکتا ہے۔“

یہاں بھی معروف سے عرف ہی مراد ہے۔

☆ ہندوؤں کی بنتِ عتبہ نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ ابوسفیان رضی اللہ عنہ بے حد بخیل شخص ہے مجھے میری اور میرے بچے کی ضرورت کے مطابق نہیں دیتا الا یہ کہ میں اس کی لاعلمی میں از خود لے لوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی اور بچے کی کفالت کے لئے بقدر معروف لے لیا کرو۔“

تو یہاں بھی نبی کریم ﷺ نے عرف کے مطابق لینا جائز قرار دیا ہے۔

اقسام: ذات کے اعتبار سے عرف عام یعنی عوام الناس کا طریقہ دو قسم پر ہے۔

[۱] عرف قولی [۲] عرف فعلی

[۱] عرف قولی: لفظ کا وہ مفہوم جو ایک قوم میں رائج ہو یعنی عام لوگ اس کو اپنی بیان اور تعبیر میں استعمال کرتے ہو۔ جیسے مچھلی پر گوشت کا اطلاق کرنا یا نہ کرنا۔

[۲] عرف فعلی: وہ عمل جو کسی علاقے کے لوگ اس کے عادی ہوں یعنی عوام کے فعل اور عمل کے جو طریقے ہیں وہ عرف فعلی کہلاتا ہے۔ مثال کے طور پر بعض علاقوں میں شادی کے موقع پر مہر کی ایک خاص مقدار معجل ادا کرنا۔

پھر وصف اور وسعت کے اعتبار سے عرف دو قسم پر ہے: [۱] عرف عام [۲] عرف خاص

[۱] عرف عام: مختلف علاقوں کے عوام الناس کے جو طریقے ہیں، عرف عام کہلاتے ہیں۔ یعنی وہ عرف کسی خاص علاقے یا کسی خاص قوم کے ساتھ وابستہ نہ ہو بلکہ عام ہو۔ جیسے طلاق کے لئے لفظ حرام استعمال کرنا۔ اسی طرح بیع استصناع۔

[۲] عرف خاص: کسی خاص طبقے یا کسی خاص پیشے اور کسب والے یا کسی خاص قوم کے طریقے کو عرف خاص کہتے ہیں۔ جیسے اہل عراق کے عرف میں گھوڑے کو دابہ کہتے ہیں۔

فائدہ: عرف عام میں تخصیص جائز ہے جب کہ عرف خاص میں ناجائز ہے۔ پھر عرف عام کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

[۱] عرف صحیح [۲] عرف فاسد

[۱] عرف صحیح یا حسن: لوگوں کا وہ طریقہ جو نص یا اجماع کے خلاف نہ ہو اور نہ وہ طریقہ کسی فساد کو مستلزم ہو جیسے استصناع معاملات میں کچھ رقم پیشگی دینا یا بعض علاقوں میں شادی کے موقع پر عورت کی رخصتی اس وقت ہوتی ہے جب عورت کو مہر کا کچھ حصہ وصول ہو گیا ہو۔

[۲] عرف فاسد: لوگوں کا وہ طریقہ جو نص یا اجماع کے خلاف ہو یا اپنی طرف سے کسی

چیز کو حرام کر لے یا حرام کو حلال کرے یا اس طریقے سے کسی مصلحت کا ضیاع ہو یا وہ طریقہ کسی فساد کو مستلزم ہو جیسے آج کل کا مخلوط نظام تعلیم یا مخلوط نظام اسمبلی یا مرد وزن کا بغیر پردے ایک ساتھ کام کرنا یا موجودہ سودی بینکوں کا نظام وغیرہ۔

حکم: عرف صحیح معتبر ہے جبکہ عرف فاسد کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح عرف علاقے یا زمانے کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔

شرائط عرف: عرف کے معتبر ہونے کے چار شرائط ہیں۔

[۱] عرف صریح نص کے خلاف نہ ہو اور عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے کوئی نص معطل نہ ہوتی ہو جیسے شراب خوری، عورتوں کا آبیلا بغیر محرم کے سفر کرنا وغیرہ کہ مذکورہ عادات اور عرف صریح نصوص کے خلاف ہیں۔

[۲] عرف صراحت کے بھی خلاف نہ ہو جیسے عرف میں بعض اشیاء کو مطلوبہ مقام تک پہنچانے کی صورت میں اس پر جو خرچہ آتا ہے وہ خرچہ بائع کے ذمہ ہوتا ہے۔ اب اگر معاملہ طے کرتے وقت بائع مذکورہ عرف کے خلاف صراحت کر لے تو یہ معتبر نہ ہوگا۔

[۳] معاملہ کے وقت عرف کا موجود ہونا ضروری ہے جیسے بعض چیزوں کو قسطوں کے ساتھ فروخت کرنے کا عرف ہے لیکن جب متعاقدین معاملہ کر رہے تھے اس وقت یہ عرف مروج نہ ہو تو اب اس معاملے میں قسطوں کے ساتھ ادائیگی کا عرف معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ معاملہ کے وقت مذکورہ عرف کا وجود ہی نہیں ہے۔

[۴] یہ عرف جاری و ساری ہو یعنی مذکورہ عرف پیشگی کے ساتھ رہتا ہو۔



سد ذرائع

سد، دیوار اور بند کو کہتے ہیں اور ذرائع ذریعہ کی جمع ہے یعنی دروازے کو بند کرنا۔ وہ جائز افعال جو ناجائز امور کے لئے ذریعہ اور سبب بنتے ہیں ان جائز امور کو منع کرنا سد ذرائع کہلاتا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً۔

قرآن کریم میں یہ بات ہر گز موجود نہیں کہ سینما اور ٹی وی بنانا جائز نہیں لیکن یہ وہ ذرائع ہیں جو زنا کے دروازے کھولنے میں مدد ہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ زنا کے نزدیک بھی مت جاؤ۔ اب زنا کے قریب ہونے اور نزدیک ہونے سے مراد مذکورہ ذرائع سے منع کرنا ہے۔

سد الذرائع کی حجیت: قرآن پاک میں ہے:

☆ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا... الخ [بقرہ]

”اے ایمان والو! ”راعنا“ نہ کہو بلکہ ”انظرنا“ کہو اور اس حکم کو سنو“

اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ”راعنا“ کو یہودیوں نے نبی ﷺ کی شان میں گستاخی کا ذریعہ بنا لیا تھا تو مسلمانوں کو اس سے باز رہنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اس میں بظاہر کوئی خرابی نہیں تھی۔ یہ منع دراصل سد ذرائع کے قبیل میں سے ہے۔

☆ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مَنِ انْكَسَبَ بِرِشْمِ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ قَالُوا يَا رَسُولَ

اللَّهِ هَلْ يَشْتُمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ يَسُبُّ آبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ آبَاءَهُ وَيَسُبُّ أُمَّةً۔

”آپ ﷺ نے فرمایا: کبیرہ گناہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنے والدین کو کالی دے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کیا کوئی شخص اپنے والدین کو کالی بھی دے سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں کوئی شخص کسی دوسرے کے باپ کو برا کہے اور وہ جواب میں اس کے باپ کو برا کہے اور کوئی کسی

کی ماں کو برا کہے اور وہ جواب میں اس کی ماں کو برا کہے۔”
یہاں بھی دوسروں کے والدین کو کالی سے منع کرنا دراصل سد ذرائع سے ہے۔

درجات: سد ذرائع کے چار درجات ہیں:

اول درجہ: ہر وہ کام جو یقینی طور پر فساد کا ذریعہ بنے جیسے کسی کے گھر کے دروازے کے سامنے کتوں کھودنا۔ کتوں کھودنا یقینی طور پر قتل وغیرہ کو مستلزم ہے اور قتل کا ذریعہ بنتا ہے۔ مگر قرآن و سنت میں اس بات کی کہیں بھی منع وارد نہیں لیکن شریعت میں یہ اور اس جیسا ذریعہ اختیار کرنا منع ہے۔

دوسرا درجہ: وہ کام جس کے بارے میں ظن غالب یہ ہو کہ یہ فساد کا ذریعہ بنتا ہے جیسے شراب بنانے والے پر انگور کا رس فروخت کرنا یا ایک شخص زہر لے جا رہا ہے اور اس کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ کسی کے قتل کے درپے ہے یا مثلاً ڈی خریدنا اور فحش سی ڈی خریدنا، حربی کافر پر اسلحہ فروخت کرنا وغیرہ یہ سب امور بھی ناجائز ہیں۔

تیسرا درجہ: وہ کام جو اکثر و غالباً فساد کا ذریعہ بنے جبکہ اصل میں وہ کام فی نفسہ جائز ہو جیسے نکاح حلالہ یا مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق دینا۔ اب نفس طلاق دینا جائز تو ہے لیکن موت کے وقت یہ طلاق دینا اس لئے اختیار کیا جاتا ہے کہ بیوی شوہر کے مرنے کے بعد میراث سے محروم رہے۔ تو اس صورت کا تعلق نیت اور ارادہ پر موقوف ہے۔ اگر شوہر کا اس سے حرام فعل کے لیے کوئی حیلہ اختیار کرنا ہو تو ناجائز ہے ورنہ پھر جائز ہے۔

چوتھا درجہ: اُس کام کے کرنے سے فساد کا اندیشہ ہو اور کبھی کبھی اس سے فساد پیدا ہو جاتا ہو مثلاً کوئی شخص کسی مناسب مقام پر کتوں کھودے۔ اب اس کتوں میں کسی کا گرنا اور ہلاک ہونا ایک غیر یقینی اور موہومی امر ہے۔ لہذا اس ذریعہ کا حکم یہ ہے کہ اس کو اختیار کرنا جائز ہے۔



اقوال صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

حجیت اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ.

”جن لوگوں نے مہاجرین و انصار میں سے سبقت کی اور وہ لوگ جنہوں نے نیکو کاری کے ساتھ ان کی پیروی کی اللہ ان سے خوش اور وہ اللہ سے خوش ہیں۔“

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مہاجرین و انصار صحابہ رضی اللہ عنہم کی مدح فرمائی اور اس مدح اور اعلان رضا میں ان کی اتباع کرنے والوں کو بھی شامل فرمایا۔

رسالت مآب ﷺ نے فرمایا: عَلَيَّكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ عَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ۔ (مشکوٰۃ)

”تمہارے اوپر میری سنت کی اور میرے ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کا کی سنت کی پیروی لازم ہے اور اس سنت کو مضبوطی سے تھام لو۔“

کتاب و سنت و اجماع میں کوئی مسئلہ نہ ملنے کی صورت میں کیا مجتہد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ اور فیصلوں کو ماخذ فقہ میں سے ایک ماخذ تسلیم کر کے ان پر عمل کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے لیکن یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ قول صحابی کی حجت کا یہ اختلاف مطلق نہیں ہے بلکہ اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں:

[۱] جن مسائل میں شرعی حکم رائے اور اجتہاد سے معلوم نہ ہو سکے ان میں قول صحابی رضی اللہ عنہ حجت ہے کیونکہ یہ بات اس پر محمول اور متصور ہو گی کہ صحابی رضی اللہ عنہ نے یہ حکم یقیناً نبی کریم رضی اللہ عنہ سے سنا ہو گا اس لئے صحابی رضی اللہ عنہ کا یہ قول سنت کے قبیل سے ہو گا جو کہ تشریح کا ماخذ ہے۔ احناف اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ

حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے اس طرح احناف کے نزدیک بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے قول سے یہ بات ثابت ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے۔

[۲] جس قول صحابی رضی اللہ عنہ پر اتفاق ہو چکا ہو اس کو شرعی حجت سمجھا جائے گا کیونکہ یہ اجماع ہے اسی طرح جس قول صحابی رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ اس کی کسی صحابی نے مخالفت کی ہے تو وہ اجماع سکوتی کے قبیل سے ہے۔ یہ ان لوگوں کے نزدیک حجت ہے جو اجماع سکوتی کے قائل ہیں۔

[۳] ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی رضی اللہ عنہ پر ایسی حجت نہیں جس کا ان کو پابند ہونا ضروری ہے۔

[۴] جو قول صحابی رضی اللہ عنہ، رائے و اجتہاد پر مبنی ہو اس میں اختلاف ہے کہ بعد میں آنے والے لوگوں پر یہ حجت ہے یا نہیں۔

شرعی لحاظ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال کی تقسیم پانچ صورتوں میں کی جاتی ہے۔
[۱] صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے وہ اقوال جس میں رائے اور قیاس کی کوئی دخل نہ ہو یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے وہ اقوال جو نقل پر موقوف ہیں۔ تو یہ اقوال حدیث نبوی ﷺ کے درجے میں ہیں۔ جیسے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد گرامی ہے:

لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيقَ الْأَنْفِ مِصْرَ جَامِعٍ

ان جیسے اقوال کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ ان کی بنا احادیث نبوی پر ہے۔

[۲] وہ اقوال و افعال جن پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا ہے۔ ان کے بارے میں اہل سنت و الجماعت کا متفق علیہ موقف یہ ہے کہ شریعت کے رو سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع حجت ہے اور مذکورہ اجماع کے خلاف کوئی عقیدہ رکھنا یا عمل کرنا باعث تکفیر و تظلیل ہے۔

[۳] کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا وہ اجتہادی قول و فعل جو نص کے موافق ہو تو وہ بھی شرعی حجت اور قابل اتباع ہے۔

[۴] کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا وہ اجتہادی قول و فعل جس کے مقابلے میں دوسرے صحابی رضی اللہ عنہ کا کوئی اجتہادی فعل یا قول موجود ہو تو اس صورت میں دیکھیں گے کہ کس صحابی رضی اللہ عنہ کا قول یا فعل نصوص کے زیادہ موافق اور قریب ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اگرچہ دونوں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجتہادی قول و فعل سے دونوں پر عمل کرنے کا جواز پیدا ہوتا ہے۔

[۵] کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا اجتہادی قول و فعل جو محض اس وجہ سے نص کے ساتھ متصادم ہو کہ ان کو نص نہیں پہنچی ہو اور ان کو نص کا علم نہ ہو یا نص پہنچی ہو لیکن وہ نص منسوخ ہو لیکن اُس کی نسخ نص اُس صحابی رضی اللہ عنہ کو نہ پہنچی ہو تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایسے اجتہادات اور اقوال و افعال قابل اتباع نہیں۔ البتہ ان اقوال و افعال کی طرف بدعت یا گناہ کی نسبت نہیں کی جاسکتی بلکہ صحابہ کرام ک کو اجتہاد کے اس باب میں معذور و ماجور تصور کیا جائے گا۔



شرائع من قبلنا

ہماری شریعت سے پہلے جتنی شریعتیں گزری ہیں تو وہ ہمارے لئے حجت ہیں یا نہیں اس کی دو صورتیں ہیں :

[۱] ایک قسم ان احکام کی ہے جن کا ذکر ہماری شریعت میں تو نہیں ہے البتہ موجودہ تورات اور انجیل وغیرہ میں مذکور ہیں لیکن وہ ہمارے لئے حجت اور شریعت نہیں کیونکہ وہ قابل اعتماد نہیں اس لئے کہ موجودہ تورات و انجیل اکثر محرف ہیں۔

[۲] جبکہ دوسری قسم ان احکام کی ہے جن کا ذکر قرآن کریم یا سنت نبوی میں مذکور ہے۔ پھر ان کی تین اقسام ہیں:

(۱) وہ احکام جن کا ہماری شریعت میں ذکر ہو اور ہماری شریعت نے ان کے بارے میں بتایا کہ وہ ہم پر اسی طرح فرض ہیں جیسے پہلے لوگوں پر فرض تھے، اس کی مثال روزہ کی فرضیت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ۔

”اے ایمان والو! تم پر روزہ فرض کیا گیا جس طرح وہ ان لوگوں پر فرض کیا گیا جو تم سے پہلے تھے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔“

حکم: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے چونکہ ہمیں بھی حکم ملا ہے اس لئے ہم عمل بھی اس پر کریں گے۔ لیکن ہمارا یہ عمل اپنی شریعت میں وارد حکم کی بناء پر ہے نہ کہ کسی سابقہ شریعت کے حکم کی بناء پر۔

(۲) وہ احکام جن کا ہماری شریعت میں ذکر ہو اور ان کے بارے میں ہماری شریعت نے یہ بھی بتایا کہ وہ ہمارے حق میں منسوخ ہیں مثلاً سجدہ تعظیسی کرنا، مالِ غنیمت کو حرام

سمجھنا۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **أَحَلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَلَمْ تَحِلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي**۔
 ”اموال غنیمت کو میرے لئے حلال کر دیا گیا حالانکہ مجھ سے پہلے امتوں میں سے
 کسی کے لئے حلال نہیں کیا گیا۔“

اسی طرح اس شریعت میں سجدہ تعظیمی کرنا بھی حرام ہے۔
حکم : فقہاء کا اس قسم کے بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ ان پر عمل کرنا ہمارے
 لئے جائز نہیں۔

[۳] وہ احکام جن کا ذکر ہماری شریعت میں ہو اور ہماری شریعت میں ان کی شرعی
 حیثیت رکھنے یا نہ رکھنے کے بارے میں کوئی دلیل نہیں ملتی مثلاً آیت قصاص میں اللہ تعالیٰ
 نے ارشاد فرمایا: **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ
 بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا**۔ [مائدہ]

”اور ہم نے ان پر [تورات میں] یہ فرض کیا تھا کہ جان کا جان سے، آنکھ کا آنکھ سے، ناک کا
 ناک سے، دانت کا دانت سے اور زخموں کا [اس جیسا زخم کر کے] قصاص لیا جائے گا۔“
حکم : احکام کی اس قسم میں فقہاء کا اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا یہ احکام ہمارے لئے حجت
 ہیں یا نہیں؟ اس کے بارے میں مندرجہ ذیل تین اقوال ملتے ہیں:

قول اول: یہ احکام ہمارے لئے حجت ہیں اور ہماری شریعت کا جز ہونے کی حیثیت
 سے ان کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ ہم تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے بواسطہ رسول ﷺ پہنچے
 ہیں نہ کہ یہود و نصاریٰ کی محرفہ کتب کے واسطے سے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شریعت میں ان کا خلاف یا رد ظاہر نہ ہو تو ان پر عمل
 کرنا واجب ہے۔ جمہور احناف، مالکیہ، بعض شوافع امام احمدؒ [نی روایت] اور اکثر حنابلہ رحمہم اللہ کے
 نزدیک قول راجح یہی ہے۔

قول ثانی: یہ ہمارے لئے شرعی حجت نہیں۔ اشاعرہ، معتزلہ، شیعہ، بعض شافعیہ اور امام احمد بن حنبلؒ [فی روایہ اخریٰ] کا یہی موقف ہے اور امام غزالیؒ، آمدیؒ اور ابن حزم ظاہریؒ نے اس کو اختیار کیا ہے۔

قول ثالث: اس کے بارے میں توقف کیا جائے گا۔ یہ ابن برہانؒ اور ابن قشیرؒ کا مسلک ہے کہ کسی صحیح دلیل کے ظاہر ہو جانے تک توقف کیا جائے گا۔

قول رابع: احناف کے نزدیک یہ بات زیادہ صحیح ہے کہ شرائع سابقہ کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ اس کو کتاب و سنت پر پیش کیا جائے گا اور اس کے بغیر اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول اللہ ﷺ سے ان احکام کا بلا انکار بیان ہوا ہو اور ہماری شرع میں کوئی ایسی بات نہ ہو جو ان کے نسخ پر دلالت کرے تو اس پر عمل ہو گا۔



استصحاب

لغوی معنی مصاحبت (ساتھ) طلب کرنے یا صحبت کے باقی رکھنے کے ہیں۔ جبکہ اصطلاح میں : کسی دلیل اور وجہ تغیر کے پیش نہ آنے کی وجہ سے حکم سابق کو اپنی جگہ اُس وقت تک برقرار رکھنا استصحاب کہلاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی معاملہ میں موجودہ حکم کو اُس وقت تک برقرار رکھا جائے گا جب تک کہ تغیر اور تبدل کی کوئی وجہ اور دلیل سامنے نہ آئے۔ یا عربی میں مختصر طور پر کیوں کہہ سکتے ہیں کہ **اَلَا نَ كَمَا كَانَ** ”جیسے پہلے تھا اب بھی ایسا ہی ہے“ مثلاً رات کو برتن میں پاک پانی رکھا تھا صبح جب تک اس میں گندگی کے گرنے کا یقین اور مشاہدہ نہ ہو اس وقت تک اس پانی کو پاک ہی تصور کیا جائے گا کیونکہ یہ پانی جیسے رات کو پاک تھا ویسی ہی اب بھی پاک ہے۔

مثلاً ایک با وضو شخص کو شک پیدا ہو جائے کہ آیا اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے یا نہیں جبکہ ٹوٹنے کی کوئی معقول وجہ اس کو یاد نہیں صرف شک ہے۔ تو اب ہم اس پر با وضو ہونے کا حکم لگائیں گے کیونکہ اس کا با وضو ہونا ایک یقینی امر تھا اور وضو کا ٹوٹنا ایک موہوم امر ہے اور شک کے درجہ میں ہے۔ اس کو عمل بالاستصحاب کہتے ہیں۔

استصحاب ایک فطری دلیل ہے۔ یہ دستور چلا آ رہا ہے کہ اگر کسی چیز کے وجود و ثبوت کا کسی ذریعہ سے علم ہو تو جب تک کوئی دلیل اس کے خلاف نہ پائی جائے، تو اس کو موجود ہی مانا جاتا ہے۔ ایسی ہی اگر کسی چیز کا عدم وجود طے ہو تو جب تک اس کے وجود پر دلالت کرنے والی دلیل سامنے نہ آئے تو اُسے معدوم قرار دیا جاتا ہے۔ اسی حیثیت کی بناء پر جب فقہاء کو کسی چیز کا حکم کسی دوسری دلیل سے معلوم نہ ہو سکے تو وہ استصحاب کو استعمال کرتے ہیں۔ اس لئے اصولیین نے اسے افتاء کا آخری مدار و سہارا قرار دیا ہے۔ اس طرح فقہ کے بعض کلی قواعد کی بنیاد بھی اسی استصحاب پر ہی ہے۔

الاصول في الاشياء الاباحة اليقين لا يزول بالشك

الاصول بقاء على ما كان
استصحاب کی صورتیں: پھر استصحاب کی تین صورتیں بنتی ہیں۔
الاصول برأة الذمة۔

[۱] اشیاء میں اصل اباحت (حلت) ہے۔ (الاصول في الاشياء الاباحة):

اس لیے اشیاء کا اصل حکم یعنی اباحت کو باقی رکھا جائے گا جب تک حرمت کی دلیل سامنے نہ آئے۔

یعنی تمام خوردونوش کی اشیاء جانور، نباتات یا جمادات جن کے حرام ہونے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، حلال و مباح ہیں۔ کیونکہ کائنات میں موجود تمام چیزوں کا حکم اصلی، اباحت [حلت] ہے۔ ان میں سے جو چیزیں حرام ہیں وہ شارع کی طرف سے بتائی ہوئی کسی دلیل کے سبب کسی نقصان کی وجہ سے حرام ہیں۔ اس بات کی دلیل کہ اشیاء کا حکم اصلی اباحت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ۔

”جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے ان سب کو اس نے اپنی جانب [اپنے حکم] سے تمہارے کام میں لگا رکھا ہے“

اس کی دوسری دلیل قرآن کریم کی آیت ہے:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا۔ [بقرہ]

”وہی ہے جس نے زمین کی تمام چیزوں کو تمہارے نفع کے لئے پیدا کیا۔“

اگر مخلوق میں تمام چیزیں حلال و نفع کے قابل نہ ہوتیں تو اللہ تعالیٰ کا ان چیزوں کو اپنا احسان بتلانا اور انہیں انسان کے لئے مسخر کرنے کا پھر کوئی اور معنی نہیں ہوتا۔

[۲] برأت اصلیہ یا عدم اصلی سے متعلق استصحاب۔ (الاصول برأة الذمة):

مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں میں کسی بات کا نہ پایا جانا اصل ہو تو ان

چیزوں میں اس بات کا عدم باقی رکھا جائے گا۔ جیسے ذمے کا بری ہونا اصل ہے اور ذمہ کا مشغول ہونا اصل نہیں۔ اس لیے کسی دلیل کی عدم موجودگی میں انسان فارغ الذمہ سمجھا جائے گا۔

کیونکہ انسان بلحاظ اپنی اصلیت کے تمام حقوق سے بری و آزاد ہے جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک اس کے ذمہ کوئی حق ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے پر قرض کا دعویٰ کرے اور وہ دوسرا انکار کر رہا ہو تو اس دوسرے پر مدیون کا حکم اُس وقت لگے گا جب وہ اپنے اس دعویٰ پر دلیل اور گواہ پیش نہ کرے کیونکہ اصل برأت ذمہ ہے یعنی کہ مدعی علیہ پر جس حق کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ اصلیت کے لحاظ اس سے بری ہے۔

اسی طرح اگر مضارب یہ دعویٰ کرے کہ مضاربت میں اس کو کوئی نفع نہیں ہوا تو اس کا قول تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اصلیت نفع کا معدوم ہونا ہے اس لئے اس کا معدوم ہونا جاری سمجھا جائے گا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

[۳] ایسے وصف سے متعلق استصحاب جو حکم شرعی کو ثابت کر دے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو:

وہ وصف یا سبب جس کو شریعت نے کسی حکم کے ثابت کرنے کے لیے مقرر کیا، اس وصف کے ذریعے جو حکم ثابت ہو جائے تو وہ حکم اس وقت تک ثابت رہے گا جب تک وہ سبب موجود ہو گا، جب تک وصف کے خلاف کوئی دلیل سامنے نہ آئے یا اس سبب کے فوت ہونے پر دلیل قائم نہ کی جائے مثلاً جب عقد نکاح کے ذریعے زوجیت ثابت ہو جائے تو جب تک فرقت کے ثبوت پر دلیل قائم نہ کیا جائے تو نکاح اور زوجیت کو باقی تصور کیا جائے گا۔

اسی طرح کسی منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد پر کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو

اس کی یہ ملکیت اور اس کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک اس کی ملکیت زائل ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ مثلاً یہ کہ وہ اس کو فروخت کر دے، وقف کر دے یا ہبہ کر دے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے ذمہ کسی سبب کے موجود ہونے کی وجہ سے قرض ثابت ہو جیسے اس کے ذمہ مال تھا یا اس نے تلف کر دیا تھا تو وہ قرض اس وقت تک اس کے ذمے قائم و ثابت رہے گا جب تک کہ اس کو کوئی بدلنے والا سبب موجود نہ ہو یعنی کوئی ایسی دلیل قائم نہ ہو جو بتائے کہ اس نے یہ قرض ادا کر دیا ہے یا مدعی نے خود اس کو اس قرض سے بری کر دیا ہے۔

فائدہ :

- [۱] استصحاب اس وقت معتبر ہوگا جب کسی مسئلے کے بارے میں انتہائی تلاش کے باوجود کتاب اللہ، سنت نبوی، اجماع اور قیاس میں کوئی دلیل اور صراحت نہ ملے۔
- [۲] استصحاب حقوق کے لئے دافع تو ہو سکتا ہے البتہ حقوق کے لئے مثبت نہیں ہو سکتا۔ مثلاً کسی مفقود الخیر شخص کی موت کے متحقق نہ ہونے کی دلیل تک اس کو ایک خاص عرصہ تک زندہ تصور کیا جائے گا، یہی استصحاب ہے ایسے شخص کے احکام میں سے یہ ہے کہ اس کی بیوی دوسرا نکاح نہیں کر سکتی اور نہ اس شخص کے مال میں ورثاء کا حق ثابت ہو سکتا ہے البتہ کسی مفقود الخیر کے مورث کی موت پر مفقود بھی مورث کے ترکہ میں حقدار نہ ہوگا۔ یعنی استصحاب کو اس کے لئے استحقاق میراث کے حق میں دلیل نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ استصحاب حقوق کے لئے مثبت نہیں ہے۔



بحث دوم:

احکام شرعی

احکام جمع ہے حکم کی، حکم کو شریعت کی اصطلاح میں تکلیف بھی کہتے ہیں۔

حکم شرعی:

مکلفین کے اعمال کے متعلق اللہ تعالیٰ اور شریعت کا وہ خطاب جو کسی کام کے کرنے کے مطالبے یا اختیار یا وضع پر مشتمل ہو۔

وضاحت:

حکم یا تکلیف اس کو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مکلفین کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا کہے خواہ وہ حکم لازمی ہو یا غیر لازمی یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا جائے یا کسی چیز کی بابت کسی حکم کے ثبوت یا عدم ثبوت کے حق میں کسی اعتبار سے ذریعہ یا باعث ہونے کو بیان کیا جائے۔

حکم شرعی کی اقسام: حکم شرعی کی اس تعریف کی رو سے حکم کی دو اقسام ہیں:

[۱] حکم تکلیفی [۲] حکم وضعی

حکم تکلیفی: جس کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ یا اختیار ہو۔

وضاحت: تکلیفی کا لفظ تکلیف سے لیا گیا ہے جس کا معنی کسی شخص کو کام

کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں ذمہ دار قرار دینے کے ہیں۔

اس اعتبار سے حکم تکلیفی کا مطلب ایسا حکم ہے جو مکلف افراد کو کسی کام کے

کرنے یا نہ کرنے کا پابند کرے یا انہیں کسی طرح کا اختیار دے۔

جیسے قرآن پاک میں نماز پڑھنے، روزہ رکھنے اور حج بیت اللہ ادا کرنے وغیرہ

کے احکام دیئے گئے ہیں۔

حکم وضعی: جو کسی حکم کے ثبوت و عدم ثبوت کا باعث ہو۔

وضاحت: وضعی کا لفظ وضع سے لیا گیا ہے۔ جس کے لغوی معنی رکھنے کے اور وضع کرنے اور دو اشیاء کو جوڑنے اور ملانے کے ہیں۔

اس لحاظ سے حکم وضعی کا مطلب شریعت کی جانب سے دو امور کو اس طرح باہم جوڑنا اور ملانا ہے جس میں ایک شے کے ثابت ہونے سے دوسری شے خود بخود ثابت ہو جائے جیسے رمضان المبارک کا چاند نظر آنے سے رمضان المبارک کے روزوں کی فرضیت یا کسی کے مرنے سے اس کی وراثت کے وارث کی ملکیت میں منتقل ہونے کا ثبوت وغیرہ۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ان میں ایک حکم سبب اور دوسرا مسبب ہو جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

صَوْمُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطُرُوا لِرُؤْيَيْهِ۔

چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ افطار کرو۔

یہاں چاند کی رویت کو روزے رکھنے کے لیے سبب قرار دیا گیا ہے۔

۲۔ ان میں سے ایک شے شرط اور دوسری مشروط ہو جیسے شریعت نے وضو کو

نماز کے لئے شرط قرار دیا ہے یا جیسے مورث کا مرنا، اس کی وراثت کا وارثوں کی

طرف منتقل ہونے کے لیے شرط ہے۔

حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق:

حکم شرعی کی دونوں اقسام حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں کچھ نکات مشترک ہیں

اور کچھ مختلف ہیں۔

مشترک پہلو:

یہ دونوں اللہ تعالیٰ کا خطاب ہیں اور ان کی بنیاد وحی الہی پر ہے۔ دونوں کے

مصادر اور مراجع قرآن اور سنت ہیں جن پر عمل کرنا لازمی ہے۔

مختلف پہلو:

ان دونوں میں درج ذیل اسباب کی بنیاد پر فرق واضح ہوتا ہے۔

۱۔ حکم تکلیفی میں کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے، یا اس کے بارے میں مکلف (شرعی احکام کا پابند انسان) کو اختیار دیا جاتا ہے، حکم وضعی میں نہ تو کسی کام کے کرنے کا کہا جاتا ہے، نہ کسی کام کے کرنے سے منع کیا جاتا ہے اور نہ اس بارے میں کسی اختیار کا ذکر ہوتا ہے۔ حکم وضعی میں کوئی فعل مقصود نہیں ہوتا بلکہ کسی ایک چیز کو دوسری چیز سے اس طرح مرتبط کر دیا جاتا ہے کہ وہ اس کا سبب یا شرط یا مانع قرار پاتا ہے۔

۲۔ حکم تکلیفی میں مکلف سے کسی ایسے فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اس کے اختیار میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ فعل کرنے یا نہ کرنے کی قدرت و طاقت اس کے پاس موجود ہوتی ہے۔ اگر یہ فعل مکلف کی طاقت سے زیادہ ہو تو ایسی صورت میں مکلف اس کی ادائیگی کا پابند نہیں رہتا۔ مثلاً روزہ عام حالات میں فرض ہے لیکن جب کوئی شخص سفر پر روانہ ہوتا ہے یا بیمار ہو جاتا ہے تو روزہ رکھنے کی صلاحیت میں کمی آ جاتی ہے۔ ایسی صورت میں اسے روزہ کی چھوٹ ہے۔ جبکہ حکم وضعی کا یہ موضوع نہیں کہ ضرور مکلف کی قدرت و استطاعت میں ہو بلکہ اس کا مقصد تو صرف دو چیزوں کے درمیان رابطہ بتلانا ہوتا ہے۔

حکم وضعی میں مطلوب فعل کبھی تو مکلف کی قدرت میں ہوتا ہے اور کبھی اس کی قدرت و طاقت سے باہر ہوتا ہے۔ جو کام انسان کی قدرت میں ہیں ان میں چوری، زنا اور دوسرے ایسے جرائم ہیں جن کی وجہ سے حدود کی سزائیں لازم ہو جاتی ہیں۔ یہ جرائم ان سزاؤں کے لازم ہونے کا سبب بنتے ہیں اور یہ سبب انسان کی قدرت میں ہیں۔ انسان چاہے تو ان افعال کا ارتکاب کر کے حد کی سزا کے لازم ہونے کا سبب پیدا کر سکتا ہے۔

معاهدات بھی اس ضمن میں شامل ہیں۔ مثال کے طور پر عقد بیع ملکیت کے منتقل ہونے کا سبب ہے اور عقد نکاح وطی کا سبب ہے۔ عقد بیع یا عقد نکاح کا انعقاد انسان کے اختیار میں ہے۔

دو گواہوں کی موجودگی نکاح کے لیے شرط ہے۔ یہ شرط پورا کرنا مکلف کے لیے ممکن ہے۔ نماز کی دائمیگی کے لیے وضو بھی ایسی شرط ہے جسے مکلف پورا کر سکتا ہے۔ اسی طرح بعض اوقات مانع کو وضع کرنے پر بھی انسان قادر ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنے رشتہ دار کو قتل کر دے تو وہ ایسا مانع پیدا کر دے گا جس سے مقتول کی جائیداد سے قاتل کا حصہ ختم ہو جاتا ہے۔

وہ افعال جو انسان کی قدرت سے باہر ہیں وہ بھی حکم وضعی کا حصہ ہیں۔ یہ افعال حکم تکلیفی میں شامل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ماہِ رمضان کا آنا ہے جو روزہ کی فرضیت کا سبب ہے۔ ماہِ رمضان ہر سال مقررہ وقت پر آتا ہے، یہ ترتیب اللہ تعالیٰ نے مقرر کی ہے۔ کوئی شخص اس ترتیب میں تبدیلی کر کے اسے آگے پیچھے نہیں کر سکتا۔ پس رمضان کی آمد روزوں کی فرضیت کا سبب ہے اور یہ ایسا سبب ہے جو مکلف کی قدرت سے باہر ہے۔

زوالِ شمس فرضیتِ نماز ظہر کا سبب ہے۔ یہ سبب پیدا کرنا بھی انسان کی قدرت میں نہیں ہے کیونکہ سورج کا طلوع اور غروب ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور کوئی انسان سورج کو طلوع یا اسے غروب کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔

۳۔ حکم تکلیفی کا تعلق صرف مکلف سے ہوتا ہے لیکن حکم وضعی کا تعلق ہر انسان سے ہے، چاہے وہ مکلف ہو یا نہ ہو، حکم وضعی کا تعلق عاقل اور بالغ شخص سے بھی ہو سکتا ہے اور بچے اور مجنون سے بھی، حکم تکلیفی صرف عاقل اور بالغ سے متعلق ہی ہوتا ہے۔



حکم تکلیفی کی تقسیمات

پھر حکم تکلیفی کی مزید دو تقسیمات ہیں: حکم تکلیفی کی تقسیم اول

اس تقسیم کے اعتبار سے احکام تکلیفیہ کی نو اقسام ہیں:

[۱] فرض [۲] واجب [۳] سنت [۴] مستحب [۵] حرام

[۶] مکروہ تحریمی [۷] مکروہ تنزیہی [۸] خلاف اولیٰ [۹] مباح

[۱] فرض:

جس کے کرنے کا لازمی مطالبہ شریعت نے کسی دلیل قطعی کے ذریعے کیا ہو یا وہ

حکم جو دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ جس کا انکار کفر اور بلاعذر چھوڑنا فسق ہے۔

پھر فرض کی دو قسمیں ہیں: (الف) فرض عین (ب) فرض کفایہ

(الف) فرض عین: جس کے کرنے کا لازمی مطالبہ ہر ایک سے انفرادی طور پر ہو

جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔

(ب) فرض کفایہ: جس کے کرنے کا لازمی مطالبہ پوری جماعت و بستی سے اس طور پر ہو

کہ ان میں سے صرف بعض افراد کے کر لینے سے سب کا ذمہ بری ہو جاتا ہے ورنہ سب

گنہگار ہونگے جیسے نماز جنازہ وغیرہ۔

[۲] واجب:

جس حکم کے کرنے کا لازمی مطالبہ کسی ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کسی

اعتبار سے شبہ پایا جاتا ہو یعنی جو دلیل ظنی سے ثابت ہو یا اس کی دلالت اپنے موضوع پر

قطعی نہ ہو۔ لیکن گمان غالب والے ثبوت کی حیثیت سے واجب عملاً فرض کی طرح لازم

ہے۔ جیسے: نماز وتر، قربانی وغیرہ۔ بغیر کسی تاویل کے اسکا انکار گمراہی اور بغیر عذر کے اس کا ترک

فسق ہے۔

وضاحت: قربانی واجب ہے اور اس کا ثبوت فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ سے ہے اگرچہ اس کا ثبوت قطعی ہے اسلئے کہ قرآنی آیت اس پر دال ہے لیکن مفہوم ظنی ہے متفق علیہ نہیں۔ کیونکہ اس کا اس کے علاوہ دوسرا مفہوم بھی مراد لیا گیا ہے۔ اسی طرح وتر واجب ہے۔ اس کا ثبوت غیر متواتر روایات سے ہے جن کے ثبوت میں عدم تواتر کی بنا پر شبہ ہے، ہاں مفہوم شبہ سے خالی ہے اور ساتھ ہی لزوم کا قرینہ موجود ہے اولاً نبی کریم ﷺ کی قولاً تاکید دوم عملاً پابندی۔
الغرض قطعی الثبوت + ظنی الدلالت یا ظنی الثبوت + قطعی الدلالت سے جو حکم ثابت ہو وہ واجب ٹھہرتا ہے۔

دلالت قطعی و ظنی

کتاب و سنت سے ثابت ہر دلیل میں دو پہلو ہوتے ہیں۔ اول ان کا ثبوت، دوم ان کا مفہوم جس کو دلالت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کی پھر دو دو قسم ہیں قطعی اور ظنی۔
قطعی وہ جس کی صحت میں کوئی شبہ نہ ہو اور ظنی وہ جس کی صحت میں شبہ ہو۔

ثبوت قطعی جو شبہ سے خالی ہو، ظنی ثبوت جس میں شبہ ہو۔ قطعی دلالت وہ مفہوم جو شبہ سے خالی ہو یعنی اتفاقی ہو اور ظنی دلالت وہ مفہوم جس میں شبہ ہو یعنی جس کا مفہوم اختلافی ہو، جس میں کسی دوسرے معنی کا بھی احتمال ممکن ہو۔ اسی بناء پر کتاب و سنت کے تمام دلائل کی چار اقسام ہیں:

[۱] قطعی الثبوت قطعی الدلالت [۲] قطعی الثبوت ظنی الدلالت

[۳] ظنی الثبوت ظنی الدلالت [۴] ظنی الثبوت قطعی الدلالت

[۱] قطعی الثبوت قطعی الدلالت: جس کا ثبوت اور مفہوم و دلالت دونوں شبہ سے

خالی ہوں جیسے آیات قرآنیہ و احادیث متواترہ صریحہ جو تاویل کا احتمال نہ رکھتی ہوں یعنی جن کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ان کا مفہوم صرف ایک اور واضح و متعین ہو۔ وہ قطعی الثبوت و الدلالت ہے۔

[۲] قطعی الثبوت ظنی الدلالت : جس کا ثبوت قطعی یعنی شبہ سے خالی ہو لیکن مفہوم میں اختلاف کی وجہ سے شبہ ہو جیسے وہ آیات و احادیث مؤولہ یعنی جن آیات و احادیث کے مفہوم کے بارے میں اختلاف ہو۔

[۳] ظنی الثبوت ظنی الدلالت : جس کے ثبوت اور مفہوم دونوں میں شبہ ہو جیسے اخبار احاد غیر صریحہ جن کا مفہوم اتقائی نہیں۔

[۴] ظنی الثبوت قطعی الدلالت : جس کے ثبوت میں شبہ ہو اور مفہوم شبہ سے خالی ہو جیسے وہ اخبار احاد صریحہ جن کا مفہوم اتقائی اور متعین ہے۔

فائدہ: ۱۔ قسم اول مفید یقین، قسم دوم مفید ظن، قسم سوم مفید وجوب و مفید کراہت تحریمی جبکہ قسم چہارم سنتیت و استحباب۔

فائدہ: ۲۔ اول قسم سے عموماً فرضیت و حرمت اور باقی سے وجوب و کراہت تحریمہ قرآن کی موجودگی سے ثابت ہوتی ہے۔ سنت اور کراہت تنزیہیہ کے قرآن موجود ہوں تو یہ دونوں حکم بھی اس سے ثابت ہو جاتے ہیں، ورنہ استحباب و خلاف اولیٰ کا ثبوت بن جاتے ہیں۔ کبھی کبھار اول قسم سے بھی سنت و استحباب اور کراہت تنزیہیہ و خلاف اولیٰ کا ثبوت ہو جاتا ہے جیسا کہ ان سے اباحت کا بھی ثبوت ممکن ہو سکتا ہے۔

[شای

[۶۳/۱:

علامہ شاہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أَنَّ الدَّلَالَهَ عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ الْأَوَّلُ الدَّلِيلُ قَطْعِيٌّ الدَّلَالَهَ وَالثَّبُوتِ وَيُفِيدُ
الْفَرْضِيَّةَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ وَالْحُكْمِيَّةَ فِي جَانِبِ النَّهْيِ وَالْعَانِي ظَنِّي الثَّبُوتِ وَالدَّلَالَهَ وَ

يُفِيدُ انْكَرَاهَةَ تَنْذِيرِهَا فِي جَانِبِ النَّهْيِ وَالْإِسْتِغْبَابِ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ وَالثَّابِتُ ظَنُّهُ
الثَّبُوتِ وَقَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ وَالزَّائِعُ بِالْعَكْسِ. وَكَلَا الْقِسْمَانِ يُفِيدَانِ ابْنَ الْوَجُوبِ أَوْ
السُّنِّيَّةَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ وَانْكَرَاهَةَ تَحْرِيمًا فِي جَانِبِ النَّهْيِ فَعَلَىٰ هَذَا ظَهَرَ الْفَرْقُ
بَيْنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ.

[بحوالہ آثار التشریح: ۸۳/۲]

فائدہ: ۳ وجوب، مذکورہ چار قسم کے دلائل میں سے قسم دوم، سوم و چہارم سے ثابت ہوتا ہے جبکہ ساتھ میں لزوم و وجوب پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہو جو قولی بھی ہو سکتا ہے اور فعلی بھی۔ قولی قرینہ یہ کہ نبی ﷺ نے تاکید الیٰ الفاعل سے اُس کے کرنے کا حکم فرمایا ہو اور فعلی یہ کہ نبی کریم ﷺ نے کسی فعل کو پوری پابندی کے ساتھ کیا ہو اور کبھی اسے ترک نہ فرمایا ہو اور ساتھ اس کے ترک پر انکار فرمایا ہو۔

[اصول شاشی]

فائدہ: ۴ فقہاء کے نزدیک فرض کا اطلاق مکمل فعل پر بھی ہوتا ہے اور فعل کے ان ضروری اجزاء پر بھی کہ جن کے وجود پر فعل کا شرعی وجود موقوف ہوتا ہے خواہ وہ اصل سے پہلے کئے جائیں یا اسکے اندر۔ اگر اصل فعل سے پہلے ان کا کرنا ضروری ہو تو ”رکن“ کہتے ہیں۔ مثلاً: پوری نماز کو بھی فرض کہتے ہیں اور اس کے شرعی وجود و اعتبار کیلئے کئے جانے والے اعمال جو اس سے پہلے کئے جاتے ہیں جیسے طہارت، ستر عورت، استقبال قبلہ جن کو شرائط کہتے ہیں اور جو اس کے اندر کئے جاتے ہیں جیسے رکوع، سجدہ وغیرہ جن کو ارکان کہتے ہیں، ان سب کو فرض کہا جاتا ہے۔

[شاشی: ۲۳۳/۱، ۶۳]

فرضیت و وجوب کے ثبوت کے ذرائع:

وجوب و فرضیت کا ثبوت محض فعل امر اصطلاحی پر موقوف نہیں بلکہ اس کے اصولی ذرائع

تین ہیں:

[۱] وہ الفاظ جن کا لغوی مفہوم ہی لزوم کا ہے جیسے فَرَضَ، وَجَبَ، أَوْجَبَ، كَتَبَ عَلَيْهِ، قَضَى۔

[۲] وہ الفاظ جو صرفی اور نحوی اعتبار سے لزوم کا مفہوم رکھتے ہیں یعنی فعل امر، اسم فعل بمعنی امر، مصدر قائم مقام فعل امر جیسے فَضَرَبَ الرَّقَابَ کہ اس میں ضرب مصدر لِضَرَبُوا فعل امر کے قائم مقام ہے۔

[۳] فعل امر کے علاوہ جو بھی الفاظ ہوں بشرطیکہ فرضیت و وجوب کا تقاضا کرنے والے قرآن موجود ہوں جیسے : 'وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ' اس میں يُرْضِعْنَ مضارع، امر کے معنی میں ہے۔

سنت

جس کے کرنے کا مطالبہ لازمی طور پر نہ ہو البتہ جس میں کرنے کی لزوم کے بغیر تاکید ہو، اس کا کرنے والا مستحق تعریف و ثواب ہے جبکہ نہ کرنے والا مستحق ملامت و عتاب ہے اور اگر اصرار کے ساتھ بغیر عذر اسے ترک کرے تو مستحق عتاب ٹھہرتا ہے اور اگر کوئی سنت شعائر کی حیثیت رکھتی ہو تو ساری جماعت کے ترک کر دینے پر ان سے قتال واجب ہے جیسے اذان شعائر اسلام میں سے ہے اور اسلامی حکومت پر اس کے تارکین کے ساتھ قتال واجب ہے۔

فائدہ:

سنت کا ثبوت قطعیت و ظنیت کے اعتبار سے دلائل کی چاروں اقسام میں سے ہو سکتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ قطعیت کے ساتھ سنت کا ثبوت اس وقت ہو سکتا ہے جب کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو فرضیت و وجوب کی بجائے سنت کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہو۔ اسی طرح ظنی دلائل سے اس کا ثبوت اُس وقت ہوتا ہے جبکہ وجوب کے قرآن نہ پائے جائیں اور ساتھ ہی یہ کہ سنت کے قرآن موجود ہوں۔ جس کی تفصیل آگے ثبوت سنت کے ذرائع کے تحت آرہی ہے۔ سنت کا ثبوت دلیل کی قسم اول سے ہے جیسے خفین پر مسح کہ اسکا ثبوت جن روایات سے ہے، وہ قطعی الثبوت بھی ہیں کہ وہ متواتر ہیں اور قطعی الدلالتہ بھی۔ جبکہ مسواک کی سنیت کا ثبوت ایسی روایات سے ہے جو قطعی الثبوت تو نہیں لیکن قطعی الدلالتہ ضرور ہیں۔ باقی دو دلائل سے سنت

کا ثبوت واضح و معروف ہے۔
سنت کے ثبوت کے ذرائع:

ثبوت سنت کے ذرائع دو ہیں: قولی اور فعلی

☆ قولی یہ ہے کہ اس کے کرنے کا مطالبہ کسی ایسے قرینہ کے ساتھ ہو جو وجوب کے مراد نہ لینے پر دلالت کرتا ہو یا ایسی تاکید کے ساتھ ہو جو وجوب کی تاکید سے کمتر ہو۔
☆ فعلی یہ ہے کہ کبھی کبھار بغیر عذر اس کو چھوڑنے کیساتھ ساتھ اکثر و بیشتر پابندی سے اس کے کرنے کا اہتمام بھی کیا گیا ہو، یا پابندی سے کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو مگر کسی عذر کی وجہ سے پابندی نہ کی گئی ہو اور اگر خود کبھی ترک نہ بھی کیا ہو تو نہ کرنے پر اس کا انکار بھی نہ کیا ہو۔
اقسام سنت: سنت کی دو اقسام ہیں:

(الف) سنت موکدہ (ب) سنت زائدہ یا غیر موکدہ

(الف) سنت موکدہ:

وہ امور جن کا ثبوت اہتمام کے ساتھ بطور عبادت ہو اور وہ فرض و واجب کے حق میں مکمل یعنی ان کو پایہ تکمیل تک پہنچانے والے ہوں جیسے اذان و اقامت وغیرہ یا جیسے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء کی سنتیں۔ اسے سنت عبادتی بھی کہتے ہیں۔ سنت موکدہ کو قصد ترک کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

پھر سنت موکدہ کی دو اقسام ہیں:

[۱] سنت عین:

جس کے کرنے کا غیر لازمی مطالبہ مگر تاکید کے ساتھ ہر ایک فرد سے ہو جیسے بیچ وقتہ نماز باجماعت پڑھنا، فجر کی دو سنت، تراویح کی نماز، نماز کے لیے اذان، خطبہ نکاح وغیرہ۔

[۲] سنت کفایہ:

جس کے کرنے کا غیر لازمی مطالبہ مگر تاکید کے ساتھ پوری جماعت سے ہو اس طور پر

کہ بعض کے کر لینے پر پوری جماعت گرفت سے بری قرار دی جائے، ورنہ پوری جماعت مستحق گرفت و ملامت ہو۔ جیسے تراویح کی جماعت اور رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف وغیرہ۔

(ب) سنت زوائد [غیر موکدہ]:

وہ امور جن کا ثبوت یا تو بطور عادت ہو یعنی وہ افعال و اقوال جن کا تعلق عام انسانی زندگی اور بشری ضروریات و تقاضوں سے ہو۔ جیسے نبی کریم ﷺ کے اٹھنے بیٹھنے، چلنے پھرنے اور پہننے کا انداز، تہ بند باندھنا، پگڑی باندھنا، دائیں ہاتھ سے کھانا پینا اور بائیں ہاتھ سے استنجاء وغیرہ کرنا یا وہ امور جو نبی کریم ﷺ نے چاہے انہیں بطور عبادت ہی کیا ہو لیکن وہ فرض و واجب کیلئے تکمیل کا ذریعہ نہ ہوں اور پابندی کی وجہ سے عادت ہی کے درجے میں شمار ہو گئے ہوں جیسے نماز کے اندر قرأتِ طویل پڑھنا اور رکوع و سجدہ کو طویل کرنا وغیرہ۔ سنت زوائد یا غیر موکدہ سنت کو سنت عادت کی بھی کہتے ہیں۔

[۴] مستحب:

وہ دینی کام جس کے کرنے کا مطالبہ تاکید کے ساتھ تو نہ کیا گیا ہو مگر اس پر شریعت یعنی نبی کریم ﷺ، صحابہ کرام ک رضی اللہ عنہم اور سلف صالحین رضی اللہ عنہم سے پسندیدگی بتلائی گئی ہو۔ مستحب کو مندوب، نفل، ادب، تطوع اور فضیلت بھی کہتے ہیں۔ اور کبھی کبھی سنت کا اطلاق بھی مستحب پر کیا جاتا ہے۔

مستحب کے ذرائع ثبوت کا بیان:

مستحب کا ثبوت بھی نبی کریم ﷺ اور صحابہ ک رضی اللہ عنہم کے قولاً فعلاً کرنے سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ وجوب اور سنیت سے مانع قرآن موجود ہوں۔ قولاً یوں کہ اس کا مطالبہ تاکید کے ساتھ نہ ہو اور عملاً یوں کہ اس کو کبھی کبھار یا بغیر پابندی کے کیا گیا ہو۔ سنت اور مستحب کا وجوب یا انکار:

جب کسی سنت یا مستحب کو ادا کرنا شروع کیا جائے تو اس کا پورا کرنا پھر واجب ہو جاتا ہے اگر درمیان میں اسے چھوڑ دیا جائے تو قضا واجب ہو گی۔ نفل پڑھنا واجب اور ضروری مگر

جس نے دو نفل کی نیت باندھا اس پر ان کا مکمل کرنا واجب ہو گیا اگر کسی وجہ سے وہ نفل نماز توڑنا پڑی تو اس کی قضا واجب ہوگی۔ اور اگر سنت یا مستحب کا ثبوت ہر قسم کے شبہ سے خالی دلیل سے ہو تو اس کا انکار بھی کفر ہے جیسے [وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ] پر عمل کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ اس کا ثبوت قطعی اور دلالت بھی قطعی ہے۔
مستحب کے بعض شرائط:

- [۱] یہ کام لازمی سمجھ کر نہ کیا جائے ورنہ واجب ہو جائیگا۔
- [۲] اس کی تاکید و ترغیب نہ کی گئی ہو ورنہ سنت بن جائے گا۔
- [۳] اس پر پسندیدگی کا اظہار شریعت کی جانب سے ہوا ہو ورنہ اسے مباح سمجھا جائے گا۔
- [۵] حرام:

جس کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ کسی دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ دل سے ممانعت و حرمت کا یقین اور عمل میں احتراز ضروری ہے اس کا انکار کفر ہے اور چھوڑنا موجب تعریف و ثواب ہے بلا عذر کرنا موجب مذمت و عقاب ہے جیسے: زنا، قتل، چوری وغیرہ۔
اقسام: حرام کی دو قسمیں ہیں:

☆ حرام لعینہ:
وہ شے جس کی حرمت خود اس کی ذات میں پائے جانے والے کسی وصف کی وجہ سے ہو۔ جیسے شراب، مردار اور نذر لغیر اللہ کہ ان کا کھانا پینا خود پائے جانے والے اوصاف کی وجہ سے حرام ہے۔

☆ حرام لغیرہ:
وہ شے جس کی حرمت کسی خارجی چیز کی وجہ سے ہو۔ جیسے غیر کے مال کا استعمال کہ خود نفس مال تو اپنے اندر کوئی ایسا وصف نہیں رکھتا جسکی وجہ سے اسکا استعمال حرام ہو لیکن اس کی حرمت مالک کی اجازت کے بغیر اسکی استعمال کی وجہ سے قرار پاتی ہے۔

[۶] مکروہ تحریمی :

جس کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ کسی ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کسی اعتبار سے شبہ ہو یعنی دلیل ظنی سے ثابت ہو۔ ممانعت و حرمت کے گمان غالب کے ساتھ عمل میں احتراز ضروری ہے، بغیر کسی تاویل اس کا انکار گمراہی اور اس کا ارتکاب موجب مذمت و اعیاب ہے جیسے: تکبر کی نیت سے پانچوں کا ٹخنوں سے نیچے ہونا، نماز میں خلاف دستور و تہذیب کپڑے پہننا، نماز میں سدل یعنی رومال یا چادر کو کندھوں پر لٹکی ہوئی حالت میں رکھنا، نماز میں پُست لباس جیسے پتلون وغیرہ پہننا جس سے مخفی اعضاء کی ہیئت نمایاں ہو، پیشاب پاخانے کی ضرورت شدت سے محسوس ہونے اور اسے دفع کرنے کی حالت میں نماز پڑھنا، نماز میں انگلیاں چٹھانا وغیرہ۔

حرمت و کراہت تحریمی کے ثبوت کے ذرائع:

- ☆ وہ الفاظ جو لغتاً حرمت و ممانعت پر دلالت کرتے ہیں جیسے مَنَعَ، نَهَى، حَرَّمَ وغیرہ۔
- ☆ وہ الفاظ جو صیغۂ ممانعت پر دلالت کرتے ہیں یعنی فعلِ نہی۔
- ☆ تاکید کے ساتھ کسی چیز سے بچنے اور دور رہنے کا حکم۔
- ☆ کسی کام کے کرنے پر وعید کا ذکر۔

کراہت تحریمی وہ امور ہیں جن کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ کسی دلیل غیر قطعی سے ثابت ہو۔ ان امور کے علاوہ مندرجہ ذیل صورتوں کیلئے بھی کراہت تحریمی کا حکم ہے۔

- ☆ واجب کا ترک
- ☆ سنت موکدہ کا ترک
- ☆ سنت و مستحب میں سے کسی کو عملاً یا اعتقاداً ان کے درجہ سے بڑھا دینا مثلاً انہیں فرض یا واجب کا درجہ دینا جیسے غیر سنت موکدہ کو سنت موکدہ سمجھ لینا۔

- ☆ اُس مباح کام کا کرنا جو عوام کے اعتقاد کے فساد کا ذریعہ بنے۔
 دلیل کے علاوہ حرمت کے موانع بھی مندرجہ ذیل ہیں:
- ☆ کسی فرض کا ترک جبکہ بالمقابل پہلو ایک ہی ہو جیسے ایمان کا ترک کہ اس کے بالمقابل پہلو ایک ہی ہے یعنی کفر۔
- ☆ کسی فرض امر کا ترک جبکہ بالمقابل پہلو ایک نہ ہو لیکن دوسرے کام کے کرنے کی وجہ سے فرض رہ جائے۔
- [۷] مکروہ تنزیہی:

جس کے نہ کرنے کا مطالبہ غیر لازمی لیکن تاکید کے ساتھ ہو۔ ترک موجب تعریف و ثواب ہے جبکہ کرنا موجب ملامت و عتاب ہے۔ جیسے: بغیر وضو اذان دینا، امام کا محراب کے اندر کھڑے ہونا، بغیر عذر نماز میں چاروں زانوں بیٹھنا وغیرہ۔

کراہیت تنزیہی کے مواقع اور ثبوت:

یہ ذکر ہو چکا ہے کہ مکروہ تنزیہی وہ ہے جس میں تاکید کے ساتھ مگر غیر لازمی مطالبہ کسی کام کے نہ کرنے کے بارے میں شریعت کے جانب سے ہو۔ اس کے علاوہ حسب ذیل صورتیں بھی کراہت تنزیہی کے تحت آتی ہیں:

- ☆ جس کام کے کرنے میں کسی سنت کا ترک ہو۔
- ☆ سنت غیر موکدہ کا ترک
- ☆ مادہ مکروہ و کراہیۃ کا استعمال
- ☆ شریعت میں جس کی ممانعت تو وارد ہو لیکن ساتھ میں ایسا قرینہ بھی موجود ہو جس کے باعث وہ کام یا امر مطلقاً حرمت کے درجے تک کا مانع نہ ہو۔
- فائدہ: مکروہ کا اطلاق کبھی کبھار حرام پر بھی ہوتا ہے جس طرح مکروہ تحریمی و تنزیہی دونوں پر ہوتا ہے۔ البتہ حرام اور تنزیہی کیلئے لفظ ”مکروہ“ کا استعمال قید کے بغیر کم موقعوں پر لایا جاتا ہے اس لئے جب بغیر کسی قید کے لفظ مکروہ لایا جائے اور ساتھ قرینہ بھی موجود

نہ ہو تو عموماً مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے۔ پھر بھی اس قدر وسیع انداز میں اس کے مواقع استعمال کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ پہلے دلیل دیکھ لینی چاہیے۔

[۸] خلاف اولیٰ:

جس کے کرنے میں قباحت کا ذکر ہو۔ اس کا ترک بہتر اور باعث ثواب ہے اور کرنا خلاف بہتر ہے لیکن نہ باعث عقاب اور نہ باعث ملامت و عتاب ہے۔ مکروہ تزیہی سے بھی کم درجہ خلاف اولیٰ کا ہے۔

فائدہ: چونکہ خلاف اولیٰ مستحب کا مقابل ہے اس لیے اس کی تعریف یوں ہونی چاہیے کہ وہ امر جس کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ بھی نہ ہو اور جس کی شریعت میں تاکید بھی نہ کی گئی ہو۔ مگر چونکہ تصریح کی گئی ہے کہ اسکی ممانعت پر کوئی دلیل نہیں ہوتی اس لئے مذکورہ تعریف کی بجائے پہلی والی تعریف بہتر ہے۔

☆ ترک مستحبات بھی خلاف اولیٰ ہے۔

☆ خلاف اولیٰ کیلئے لا باس بہ کا لفظ بھی اکثر استعمال ہوتا ہے۔ مگر کہیں یہ مباح کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

[۹] مباح:

مباح وہ کام ہے جو نہ نیکی ہے اور نہ ہی اس پر کوئی مواخذہ ہے۔ جس کام کے کرنے، نہ کرنے دونوں کا شریعت نے اختیار دیا ہو، کرنا۔ نہ کرنا دونوں برابر ہوں، نہ تو کسی میں ثواب ہو، نہ کسی میں ملامت اور نہ عقاب و عتاب۔ جیسے: عام انسانی ضروریات، کھانا پینا، پہننا، سونا، اوڑھنا، تھوکتا وغیرہ۔

ذرائع ثبوت: حرج، گناہ اور تنگی کی نفی و انکار اور علت کا بیان ہو یا ان امور پر شریعت کی جانب سے سکوت ثابت ہو یا امر ہو مگر وجوب کی مانند امر نہ ہو۔ بلکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اباحت پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے: **وَلَاذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** ”جب احرام اتار لیا جائے تو اُس حالت میں شکار کرنا۔“ جو ہر اعتبار سے قطعی ہے، لیکن یہاں امر اباحت کیلئے لایا گیا ہے۔

- ☆ جس مباح کا ثبوت کسی دلیل قطعی سے ہو اس کا انکار کفر ہے۔
- فائدہ: یہ اصول ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ثبوت کسی دلیل قطعی سے ہو تو اس کا انکار کفر ہے اگرچہ وہ کام حکماً سنت یا مستحب بلکہ مباح ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ سنت، مستحب اور مباح کا ثبوت دلیل قطعی سے بھی ہوتا ہے۔ البتہ واجب کے انکار پر کفر کا حکم نہیں لگتا اس لیے کہ اس کا ثبوت کسی ایسے دلیل سے ہوتا ہے جس میں کسی اعتبار سے شبہ پایا جاتا ہے۔ باقی یہ بات طے شدہ ہے کہ استخفاف [بے وقعتی] کی نیت سے کسی حکم مشروع کا ترک کفر کا حکم رکھتا ہے۔
- چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی ایسے خاص حکم شرعی کا انکار کیا جائے جس سے خاص و عام سب واقف ہوں تو اس پر کفر کا حکم لگتا ہے۔
- اس لیے بعض حضرات نے ”وتر“ جو کہ حکماً واجب ہے اور ”صلوٰۃ عیدین“ کے انکار پر بھی کفر کا حکم لگنے کا ذکر کیا ہے۔
- مباح کا استحباب، وجوب اور حرمت: مباح کا اصل حکم تو وہی ہے جو مندرجہ بالا سطور میں ذکر کیا گیا۔ البتہ مختلف احوال میں مباح کو استحباب یا وجوب و حرمت کا حکم بھی دیا جاسکتا ہے۔
- ☆ اگر اللہ و رسول ﷺ کے احکام کی بجا آوری کی نیت سے کسی مباح کام کو بطور ایک ذریعے کے کیا جائے تو مستحب اور باعث ثواب قرار پاتا ہے۔
- ☆ اگر یہ مباح کام کسی معصیت کا ذریعہ بنے تو جس درجے کی معصیت ہو اس اعتبار سے ممنوع قرار پاتا ہے۔
- ☆ اگر فساد عوام کا باعث بنے تو مکروہ تحریمی قرار پاتا ہے۔
- ☆ اور اگر اس مباح کام کو حرام جیسا سمجھا جانے لگے تو اس مباح پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے تاکہ اس کام کے غلط طور پر حرام سمجھنے جانے والی اس بد عقیدگی کا رد کیا جاسکے۔



حکم تکلیفی کی تقسیم دوم

[باعتبار احوال مکلفین]

عزیمت و رخصت

مکلفین اصولاً دو قسم کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں، ایک عام حالات جن سے عموماً سب کا اپنی روزمرہ کی زندگی میں سابقہ رہتا ہے، دوسرے مخصوص حالات یعنی عوارض و اعذار جن سے کسی کسی کا یا کبھی کبھی واسطہ پڑتا ہے۔ ان حالات کے اعتبار سے احکام تکلیفیہ کی پھر دو قسمیں ہیں ایک عزیمت اور دوسری رخصت۔

عزیمت:

عزیمت کا لغوی معنی پختہ ارادہ کے ہیں۔ اس میں فاعل کے کسی فعل کے سرانجام دینے کا عزم شامل ہے کہ جب وہ اس کے کرنے کا ارادہ کرے۔ شریعت میں عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو عام انسانوں کیلئے شریعت نے ان کے عام حالات کے اعتبار سے بیان کیے ہوں یعنی جن کی بنیاد عوارض اور اعذار پر نہ ہو یا کام اپنی اصلی صورت میں رہے یعنی شریعت کے احکام کی بجا آوری اعلیٰ درجے کی حد پر جا کر کی جائے۔

عزیمت میں احکام کی نوعیت مستقل ہوتی ہے اور کسی عارضی حالت، عذر اور مجبوری کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ جیسے حالت اکراہ میں عزیمت پر عمل کرتے ہوئے کلمہ کفر نہ کہنا۔ اسی طرح عزیمت میں وہ حکم بھی شامل ہوتا ہے جو شارع نے شرعی اسباب کے لیے وضع کیا ہو۔ ایسے حکم کا وجود اپنے سبب کے ساتھ ہی ہوتا ہے جیسے مشرکین کو گالی دینے سے منع کیا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

[الانعام: ۱۰۸: ۶]

ترجمہ: اور ان لوگوں کو گالی مت دو جو اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں ورنہ وہ دشمنی کی بناء پر بغیر علم کے اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے۔

یہ آیت اس سبب کو منع کرنے کے لیے نازل ہوئی جس کی وجہ سے اندیشہ تھا کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کو گالی دیں۔

عزیمت میں وہ چیزیں بھی شامل ہیں جو شارع نے مصلحت عامہ کے تحت وضع کی ہیں، جیسے بیچ، اجارہ، مضاربت اور قصاص وغیرہ۔ اس میں عمومی استثناءات بھی شامل ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُعْتَبِرَا حُدُودَ اللَّهِ**۔ [البقرہ: ۲۲۹: ۲]

ترجمہ ”اور تمہارے لیے جائز نہیں کہ تم اس مال میں سے کچھ حاصل کر لو جو تم ان بیویوں کو دے چکے ہو، سوائے اس کے کہ جب تمہیں یہ خطرہ ہو کہ زوجین اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھیں گے۔“

اس آیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مہر میں سے کوئی چیز واپس لینا درست نہیں ہے۔ لیکن حقوق اللہ کی ادائیگی میں کمی کا خوف ہو تو پھر کسی چیز کا لینا عزیمت ہے۔

عزیمت کی اقسام:

عزیمت کی اقسام پہلے تفصیلی طور پر فرض، واجب، سنت، مستحب، حرام، مکروہ اور مباح کی صورت میں بیان ہو چکی ہیں۔ ان میں سے اسی قسم پر عزیمت کا اطلاق کیا جا سکتا ہے جس کے مقابلے میں رخصت ہو اور جس حکم میں رخصت نہ ہو اس پر عزیمت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔

رخصت:

رخصت کے لغوی معنی سہولت اور آسانی کے ہیں۔ جبکہ شریعت کی رو سے رخصت سے مراد وہ احکام ہیں جو مخصوص احوال اور عوارض و اعذار کی بنا پر مخصوص

افراد سے متعلق ہوں یا یوں کہا جائے کہ خارجی حالات اور عوارض ان میں جو تبدیلی لاتے ہیں اس کے پیش نظر حالات کے دھارے کی نسبت سے آنے والی نرمی کو رخصت کہتے ہیں۔ یعنی اعلیٰ حکم پر عمل کے بارے میں بتانے کے ساتھ ساتھ شریعت جو نرمی اور سہولت دیتی ہے اسے رخصت کہتے ہیں۔

بالفاظ دیگر علماء اصول کے نزدیک رخصت سے مراد اللہ تعالیٰ کے وہ احکام ہیں جو اس نے اپنے بندوں کو حالات عذر میں آسانی کے لیے دیئے ہیں، باوجود اس کے کہ احکام کو واجب کرنے والا سبب موجود ہو۔

اس کی مثال اکراہ و جبر کے وقت کلمہ کفر کہنا اور مجبوری کی حالت میں مردار کا گوشت کھانا ہے۔ پہلی صورت میں عذر اکراہ ہے، دوسری صورت میں عذر نفس کی حفاظت ہے۔ ان حالتوں میں اصل حکم یعنی ایمان کی فرضیت اور کفر کی حرمت تو موجود ہے لیکن عذر کی بناء پر اس میں استثناء دے دیا ہے۔

اقسام:

رخصت کی دو اقسام ہیں رخصت حقیقی و رخصت مجازی۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو اقسام ہیں اس طرح کل چار اقسام بن جاتی ہیں:

[1] رخصت حقیقی اولیٰ:

اس قسم کو حقیقی رخصت کہنا زیادہ بہتر ہے۔ وہ امور جنہیں شریعت نے دلیل حرمت اور حرمت دونوں کے پائے جانے کے باوجود مباح قرار دیا ہو۔ یعنی حرام فعل ضرورت کے وقت جائز کرنا مثلاً: عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ و بہتر ہے اگرچہ جان ہی کیوں نہ چلی جائے جیسے مؤمن کو جان لے لینے کی دھمکی دے کر کلمہ کفر زبان سے نکالنے پر مجبور کیا جائے یا ایسا نہ کرنے کی صورت میں کسی عضو کو تلف کر دینے کی دھمکی دی جائے تو اس وقت زبان سے یہ کلمہ کفر نکالنا مباح کام اور رخصت پر عمل ہے مگر بہتر میں بات عزیمت پر عمل کرنا ہے یعنی کلمہ کفر نہ کہنا خواہ جان چلی جائے۔

[۲] رخصت حقیقی غیر اولیٰ:

وہ امور جن کی شریعت کی جانب سے دلیل کے ہوتے ہوئے کسی عذر کے پیش آنے کے باعث رخصت کی سہولت دیتی ہے۔ یہاں بھی عزیمت پر عمل تو بہت بہتر ہے بشرطیکہ ضیاع جان کا باعث نہ بنے ورنہ عزیمت پر عمل جائز نہ ہو گا بالفاظ دیگر وجوب کو چھوڑنا اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب واجب فعل کے ادا کرنے میں ایسی مشقت ہو جو مکلف کے لیے مضر اور نقصان دہ ہو۔ مثلاً مریض اور مسافر کا روزہ رکھنا۔ جیسے رمضان کا مہینہ روزے کی فرضیت کے سبب کے طور پر موجود تو ہے مگر ان کے لیے عذر سفر و مرض کی وجہ سے فرضیت موخر ہو جاتی ہے حتیٰ کہ جب سفر و مرض ختم ہو جائے اور قضاء کا موقع مل جائے تو تب ان پر اس کی قضاء کی ادائیگی فرض ہو جاتی ہے۔

[۳] رخصت مجازی اتم:

وہ امور جن میں مجازاً رخصت ہونے کی صفت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے حقیقتاً رخصت نہیں ہوتی کیونکہ ان کی مشروعیت شریعت محمدی ﷺ میں اپنے بالمقابل یعنی عزیمت نہ ہونے کی وجہ سے کسی کے حق میں باقی ہی نہیں رہ جاتی۔ اس صورت میں اس رخصت پر عمل ہو گا اس لئے کہ عزیمت مشروع ہی نہیں رہی یعنی امت اسلامیہ سے ایسے مشکل احکام ہٹا دینا اور ان میں تخفیف کر دینا جو دوسری امتوں پر لازم تھے۔ جیسے گزشتہ شریعتوں کے وہ تمام احکام جو امت محمدیہ کے حق میں منسوخ کر دئے گئے جیسے مسجد کے علاوہ کسی دوسری جگہ نماز کا پڑھنا جائز نہ ہو نا، ہمارے حق میں منسوخ ہو چکا ہے۔ ہماری شریعت میں یہ رخصت ہے کہ جہاں پڑھی جاسکے تم نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اس طرح پہلی قوموں میں شرک سے توبہ کے لیے جان کا قتل کرنا ضروری تھا، کپڑے سے نجاست والے حصے کو الگ کرنا ضروری تھا۔ لیکن اب ہم اپنی شریعت میں اسے عزیمت یا رخصت دونوں میں سے کسی کا بھی درجہ نہیں دے سکتے کیونکہ وہ شریعتیں منسوخ ہو

چلیں۔ اب اگر اسے رخصت کہا بھی جائے تو یہ رخصت مجازی شمار ہوگی۔ اس قسم کے احکام کو مجازاً رخصت میں شامل کیا گیا ہے ورنہ ان میں اور عزیمت میں کوئی فرق نہیں ہے۔

[۴] رخصت مجازی غیر اتم:

وہ امور جو بعض اشخاص اور معاملات کے حق میں مشروع اور بعض اشخاص اور معاملات کے حق میں غیر مشروع ہیں۔ جن افراد کے حق میں رخصت ہے ان کا رخصت ہی پر عمل کرنا لازم ہے مثلاً جیسے، مردار کا کھانا مجبور و مضطر کیلئے، قصر نماز مسافر کیلئے ایک رخصت اور رعایت ہے۔ مگر یہ ایسی رخصت ہے کہ اس کا مقابل [سفر میں نماز پوری پڑھنا] نہ صرف یہ کہ عزیمت نہیں بلکہ حقیقت کے ہاں سرے سے جائز ہی نہیں۔ یہاں قصر واجب ہے لیکن یہ رعایت ہر مسافر کے لیے نہیں بلکہ اس مسافر کے لیے جس کا سفر شرعی سفر ہو۔ اس کے اپنے احکام ہیں۔ اس لیے اسے رخصت مجازی غیر اتم کہا گیا ہے یا لوگوں کی ضرورت کی بناء پر ایسے عقود اور تصرفات کی اباحت جو مقررہ قواعد کے خلاف ہوں جیسے عقدِ سلم، کیونکہ سلم معدوم (غیر موجود) چیز کی فروخت ہے اور یہ باطل ہے لیکن شارع نے لوگوں کی ضروریات کی بناء پر اس کی اجازت دے دی ہے۔

فائدہ:

پہلی دو قسموں کو رخصت حقیقی اس لئے کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں عزیمت کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ پہلی قسم اولیٰ اس لئے ہے کہ مطلقاً عزیمت پر عمل بہتر ہے، اور دوسری غیر اولیٰ اس لیے کہلاتی ہے کہ جان کے ضیاء کا خوف نہ ہو تو عزیمت پر عمل بہتر ہے ورنہ رخصت پر عمل ضروری ہوتا ہے اور آٹری دو قسموں کو رخصت مجازی کہا گیا کہ ان دونوں میں عزیمت کا پہلو مشروع نہیں رہ جاتا۔ مجاز کی پہلی قسم میں ہر ایک کے حق میں عزیمت کا پہلو مشروع نہیں رہا اس لئے اس کو اتم کہا گیا اور دوسری قسم میں ان لوگوں کے حق میں عزیمت کا پہلو مشروع نہیں رہا جن مخصوص افراد کیلئے رخصت رکھی گئی ہے اس لئے اس کو غیر اتم کہا گیا ہے۔

رخصت مجازی کی ان دونوں صورتوں میں عزیمت کا کوئی پہلو لائق عمل نہیں رہ جاتا۔ مثلاً ایک طرف تو یہ ہے کہ سفر میں قصر نماز پڑھنے کی رخصت شریعت کی جانب سے دے کر ایک احسان کیا گیا ہے۔ اب قصر نہ پڑھنا خدا کی نعمت کا کفران ہے اور یہاں بذاتِ خود عزیمت پر عمل گناہ اور گمراہی ہے کیونکہ خدا کی دی گئی رخصتوں کو قبول کرنا اپنے حق میں ایک اقرار عاجزی اور احساس درماندگی ہے اور انہیں قبول نہ کرنا احساس کبر ہے۔ لیکن یہ صرف اعمال کی بات ہے۔ عقائد میں اس رخصت کو عمل میں نہ لانا احساس کبر نہیں بلکہ ایک طرح کی قربانی ہے جیسے سیدنا خبیب بن عدی نے جان دے دی مگر کلمہ کفر زبان پر نہ لائے۔

حکم وضعی کی اقسام:

احکام تکلیفیہ کا اثبات یا ان کی نفی جن امور کے باعث ہوتی ہے انہیں احکام وضعیہ کہتے ہیں۔ یعنی حکم وضعی اسے کہتے ہیں کہ جس کے باعث کوئی حکم تکلیفی ثابت ہوتا ہو۔ پھر حکم وضعی کی پانچ قسمیں ہیں:

[۱] علت [۲] سبب [۳] شرط [۴] علامت [۵] مانع

[۱] علت:

علت سے مراد وہ چیز ہے جس سے کوئی حکم ابتداءً واجب ہو جاتا ہے، مثلاً عقد بیع، ملکیت کی علت ہے۔ نکاح، مباشرت کی علت اور قتل قصاص کے لازم ہونے کی علت ہے وغیرہ۔

الغرض علت کسی حکم سے متعلق وہ وصف خارجی ہے جو اس کے وجود میں موثر ہو۔ جب وہ وصف پایا جائے تو وہ حکم ضرور پایا جائے اور اگر وصف نہ پایا جائے، تو ضروری نہیں کہ وہ حکم بھی نہ پایا جائے اسلئے کہ ایک معلول و حکم کی ایک سے زائد علتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ لہذا ممکن ہے کہ وہ کسی دوسری علت کی وجہ سے پایا گیا ہو۔

مثلاً بیع ملکیت کی علت ہے یعنی کسی شخص کو کسی چیز کے بیچنے کا حق تبھی ہے کہ وہ اس کا مالک ہو لیکن بیع کے بغیر بھی ملکیت ثابت ہو سکتی ہے، پس یہاں یہ

پہنچا وہ وصف خارجی ہے جو اس کے وجود میں موثر ہوا۔ یہ وہ وصف ہے کہ جہاں یہ علت [جیسے بیچ] پائی گئی وہاں وہ حکم [ملکیت] ضرور لاحق ہو گا۔ اگر وہ اس چیز کا مالک و مختار نہیں اور اس نے وہ چیز بیچ ڈالی تو اس علت [مثلاً بیچ] کا مرتکب لائق گرفت ہو گا۔

اسی طرح قتل، قصاص کی علت [وجہ] ہے۔ قتل ہو ا تو قصاص لیا جائے گا ورنہ نہیں، قصاص کے لیے قاتل قابل گرفت ٹھہرے گا۔ غرض یہ کہ جہاں جہاں علت پائی جائیگی اس کی اقسام ثابت ہوتی جائیں گی۔ علت قیاس کا بنیادی رکن ہے اور قیاس و استنباط میں اس کا بڑا دخل ہے۔

[۲] سبب:

سبب کے لغوی معنی حَبْل (رسی) یعنی رابطے کے ہیں جس کے ذریعے دوسرے تک پہنچا جاتا ہے۔

اصطلاح میں یہاں کسی حکم سے متعلق وہ وصف خارجی مراد ہے جو اس حکم تک پہنچانے کا ذریعہ بنے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسباب سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کو منسوب کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے احکام کو بعض ظاہری چیزوں سے واضح کیا ہے اور انہیں اپنے ان احکام کا سبب بنایا ہے تاکہ ان اسباب کے نتائج کے حوالے سے لوگوں کو احکام سمجھ آسکیں۔ جیسے قرآن میں ہے:

☆ اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوْلِ الشَّمْسِ۔ [اسراء: ۷۸]

☆ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ [بقرہ: ۱۸۵]

ان آیات میں واضح ہوتا ہے کہ زوال شمس، نماز ظہر کی ادائیگی کا سبب ہے اور ماہ رمضان کی آمد روزوں کی فرضیت کا سبب ہے۔ اسی طرح سورج کا غروب

ہو جانا نماز مغرب کا سبب ہے۔ یہ وہ واقعات ہیں جو ان اعمال کا سبب بنتے ہیں ، نصاب کا مالک ہونا اور اس پر سال گزرنا [دونوں مل کر] وجوب زکوٰۃ کے لیے سبب ہے۔ جب یہ سبب پایا جائے گا زکوٰۃ فرض ہو جائے گی۔

پہلی صورت میں سبب کی ذات کے اعتبار سے حکم ثابت ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت میں سبب کے اوصاف کے اعتبار سے۔ پہلے کو سببِ وقتی کہتے ہیں اور دوسرے کو سببِ معنوی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جو چیز سبب بنے اس پر کوئی مواخذہ نہیں۔ اسی طرح چور کو کسی کے مال کا پتہ بتانا جس کے نتیجے میں وہ اُسے چرالے ، تو اس چوری کا سبب خبر دینے والے کی خبر ہے جبکہ محض ایسی خبر قضاء کے اعتبار سے کوئی جرم اور قابل گرفت حرکت نہیں، اس لئے کہ نفس خبر نہ تو چوری کیلئے موجب ہوتی ہے اور نہ مواخذے کا باعث بلکہ اس خبر کے بعد چور اپنے ارادے سے چوری کرتا ہے لیکن اگر وہ مشورہ دے رہا خواہ اشارتا ہی ہو تو بہ محض خبر نہ ہوئی۔

الغرض احکام الہی میں دو حکم ہوتے ہیں: ایک اصل حکم اور دوسرا اس کا سبب۔ مثال کے طور پر سزائے زنا کے حکم میں دو احکام ہیں ، ایک زانی پر حد کی سزا کا نفاذ، دوسرا زنا کو نفاذ حد کا سبب قرار دینا۔ زنا وہ سبب ہے جس کا نتیجہ سزائے حد ہے۔ سبب و علت کے درمیان فرق:

☆ علت بلا واسطہ اثر انداز ہوتی ہے اور سبب کا اثر بالواسطہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ہر سبب، حکم [سبب] تک پہنچانے کا محض راستہ و ذریعہ ہوتا ہے ورنہ حکم کا وجود اسکی علت ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، جو حکم و سبب کے درمیان پائی ہوتی ہے۔ مثلاً خریدنا، باندی کے جسم کی ملکیت کا ذریعہ ہے اور اگر وہ مسلمان یا کتیبہ ہو تو اس سے مخصوص فائدہ اٹھانے کی ملکیت کا بھی ذریعہ ہے۔ اول کے حق میں خریدنا علت ہے، اس لئے کہ خریدنا اس کیلئے بلا واسطہ موثر ہے اور دوم کے حق میں سبب ہے کہ

اس کیلئے مؤخر بالواسطہ ہے، اسلئے کہ مخصوص انتفاع کی ملکیت جسم و ذات کی ملکیت کے واسطے سے ہوتی ہے۔ [نورالانوار]

☆ اگر کسی مؤخر وصف اور اس کے حکم کے درمیان تعلق ازروئے عقل سمجھ میں آتا ہو جیسے خریدنا ملکیت کی علت ہے اسلئے کہ دونوں کا ربط و تعلق سمجھ میں آتا ہے، تو وصف کو علت اور حکم کو معلول کہتے ہیں۔ اور اگر یہ تعلق عقلاً سمجھ میں نہ آتا ہو تو وصف کو سبب اور حکم کو مسبب کہتے ہیں۔ جیسے نماز کے حق میں وقت مسبب ہے اسلئے کہ دونوں کا تعلق سمجھ میں نہیں آتا۔

☆ بعض علماء کے نزدیک علت اور حکم کے درمیان کوئی وسیلہ نہیں ہوتا۔ حکم کا انحصار براہ راست علت پر ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”تمہیں طلاق ہے“ تو نکاح ختم ہو جائے گا۔ اس مثال میں حکم ”نکاح کا ختم ہونا“ براہ راست طلاق کے لفظ کی ادائیگی پر منحصر ہے جو علت ہے، جبکہ سبب حکم پر براہ راست انحصار نہیں کرتا۔ سبب اور اس کے حکم کے درمیان ایک وسیلہ ہوتا ہے۔ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق“۔ پس اگر وہ عورت اس گھر میں داخل ہو جائے جس کے ساتھ طلاق کو معلق کیا گیا ہے تو طلاق ہو جائے گی۔ اس مثال میں گھر میں داخل ہونا طلاق کا سبب کہلائے گا، علت نہیں، کیونکہ طلاق کا انحصار درمیانی واسطے یعنی گھر میں داخلے پر ہے، جب کہ علت اور حکم میں کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا۔ اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ ”تمہیں طلاق“ تو طلاق فوراً واقع ہو جائے گی۔ دوسری مثال میں طلاق اس وقت واقع ہوگی جب حکم نافذ ہونے کا سبب یعنی ”عورت کا گھر میں داخل ہونا“ وجود میں آجائے گا۔ جب تک ایسا نہ ہوگا، طلاق نہیں ہوگی کیونکہ یہ سبب، حکم کے درمیان وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ اگر حکم کی مناسبت کی وجہ واضح ہو تو اسے علت کہا جاتا ہے۔ جیسے سفر، روزہ میں رخصت کی وجہ ہے یعنی مسافر روزہ مؤخر کر سکتا ہے،

نشہ حرمتِ شراب کی وجہ ہے اور بچہ ہونا ولدیت لازم ہونے کی وجہ ہے۔ لیکن اگر کسی حکم کی مناسبت واضح نہ ہو تو اس کو سبب کہتے ہیں، جیسے ماہِ رمضان کا آنا، روزے فرض ہونے کا سبب ہے اور غروبِ آفتاب نمازِ مغرب کے لزوم کا سبب ہے۔ ان دونوں مثالوں میں حکم کی مناسبت واضح نہیں ہے۔

کچھ فقہاء کے نزدیک علت اور سبب میں عموم اور خصوص کا تعلق ہے۔ ہر علت سبب بھی ہے لیکن ہر سبب علت نہیں ہے۔ مثلاً عقدِ بیع رضامندی کی دلیل ہے۔ اس سے ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، اس لیے اسے علت بھی کہتے ہیں اور سبب بھی۔ لیکن غروبِ آفتاب نمازِ مغرب کا سبب ہے، علت نہیں۔

علت کسی حکم کی موثر اور براہِ راست وجہ ہے، سبب کسی حکم کی دوسری اور بالواسطہ وجہ ہے۔ تاہم علت اور سبب دونوں حکم کی علامتیں ہیں، اس لیے ان کے درمیان فرق کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔

سبب اور مسبب کے درمیان تعلق:

کسی سبب کے اثر یا نتیجے کو مسبب کہا جاتا ہے۔ جب سبب موجود ہو تو اس کے نتیجے میں مسبب وجود میں آجاتا ہے بشرطیکہ سبب کی تمام شرائط پوری ہوں اور کوئی ممانعت موجود نہ ہو۔ مثلاً رشتہ داری وراثت کا سبب ہے، اس سبب کی شرط رشتہ دار کا انتقال اور وارث زندہ ہونا ہے۔ لیکن اگر وارث مورث کو عمداً قتل کر دے یا مرتد ہو جائے تو سبب رشتہ داری اور مسبب (وارثت کا حصہ) کے درمیان ایک ممانعت وجود میں آجاتی ہے اور وارث کو حصہ نہیں ملتا۔ اگر سبب یعنی رشتہ داری موجود ہو اور شرائط یعنی مورث کی وفات اور وارث کی زندگی، پائی جاتی ہیں اور کوئی مانع بھی موجود نہ ہو تو جائیداد میں حصہ (مسبب) وجود میں آجاتا ہے۔

یہ بات اہم ہے کہ سبب کے قانونی اثرات حکمِ شارع کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں۔ ان اثرات کے وجود میں آنے میں مکلف کے چاہنے یا نہ چاہنے کا کوئی دخل

نہیں ہوتا۔ شارع نے سبب کو اس لیے وضع کیا ہے کہ اس کے تقاضے پورے ہوں، قطع نظر اس کے کہ مکلف کیا چاہتا ہے۔

مثلاً بیٹا اپنے باپ کی جائیداد کا وارث بنتا ہے کیونکہ بیٹا ہونا وراثت کا سبب ہے۔ اس ضمن میں باپ یا بیٹے کی پسند و ناپسند کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مرد کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ وہ مہر، نفقات اور وراثت میں حصہ نہیں لے گی تو یہ شرط باطل سمجھی جاتی ہے اور عورت کو مہر اور نفقات ملتے ہیں اور وہ وراثت کی بھی حق دار ہوتی ہے۔ یہ تمام حقوق سبب (نکاح) کے قانونی اثرات ہیں جنہیں سبب کہا جاتا ہے۔ مکلف سبب کو ختم نہیں کر سکتا۔

[۳] شرط:

شرط کا لغوی معنی کسی چیز کو لازم کرنے کے ہیں۔

کسی حکم سے متعلق وہ وصف خارجی ہے جس پر اس حکم کا وجود موقوف ہو جیسے سال گزرنا و جب زکوٰۃ کیلئے شرط ہے لیکن ضروری نہیں کہ یہ سبب بھی ہو۔ زکوٰۃ اس صورت میں فرض ہو گی کہ مال بقدر نصاب ہو۔ اس طرح نکاح کیلئے گواہوں کا ہونا شرط ہے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک شرط سے مراد وہ چیز ہے جس کے بغیر مشروط کا وجود نہیں، لیکن اگر شرط پائی جائے تو مشروط لازم نہیں ہو جاتا۔ اسی وجہ سے یہ علت سے مختلف ہے۔ علت اپنے وجود سے یہ لازم کرتی ہے کہ معلول کا وجود ہو۔ شرط اپنے عدم وجود سے مشروط کے عدم وجود کو لازم کرتی ہے، لیکن شرط کے ہونے سے مشروط کا ہونا لازمی نہیں۔

علمائے اصول کے نزدیک شرط وہ متفق ظاہری وصف ہے جس پر حکم کے وجود کا انحصار ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے عدم وجود سے حکم اور سبب کا عدم وجود لازم

ہو جاتا ہے۔ شرط حکم کا حصہ نہیں ہوتی لیکن شرط پوری نہ ہو تو حکم بھی پورا نہیں ہوتا۔ حکم کا حصہ نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا ہونا حکم کے وجود یا عدم وجود کی دلیل نہیں ہے۔

نکاح کے لیے دو گواہ ہوں کا ہونا شرط ہے۔ گواہ کا ہونا نکاح کا بنیادی حصہ نہیں ہے۔ ان کی عدم موجودگی سے نکاح کی صحت پر اثر تو ہوتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ ان کی موجودگی سے نکاح درست اور ضروری ہو۔ اسی طرح وضو نماز کے لیے شرط ہے۔ یہ ایسا وصف ہے جس پر نماز کا خصاص ہے لیکن یہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔ وضو کے عدم وجود سے نماز درست نہیں ہوتی لیکن اگر وضو ہو تو ضروری نہیں کہ نماز بھی ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ طہارت کے باوجود کوئی شخص نماز ادا ہی نہ کرے، یا نماز ادا تو کرے لیکن اس کا کوئی رکن چھوڑ دے یا کوئی ایسا مانع ہو جس سے نماز نہ ہو سکتی ہو۔ اسی طرح فرضیتِ زکوٰۃ کے لیے ایک سال کی مدت کا گزرنا، صحتِ بیچ کے لیے بیع کو خریدار کے حوالے کرنا، زانی کے رجم کے لیے احسان کا ہونا اور یتیم کا مال اس کے حوالے کرنے کے لیے بلوغت کا ہونا لازمی ہے۔ ان مثالوں میں شرط ایک ظاہری وصف ہے اور اسی پر مشروط موقوف ہے، جیسے زکوٰۃ کا وجوب سال کے گزرنے پر موقوف ہے۔ ایک سال کے مکمل ہوئے بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہیں ہو سکتی لیکن ضروری نہیں سال پورا ہونے پر زکوٰۃ بھی ضرور ادا کی جائے۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مال پر سال تو پورا ہو جائے لیکن اس میں سے قرضہ دینا باقی ہو یا مال نصابِ زکوٰۃ سے کم ہو۔

رکن اور شرط میں فرق:

رکن اور شرط کے مفہوم میں اس حد تک تو اتفاق ہے کہ ان کے عدم وجود سے دوسری چیز کا وجود نہیں ہوتا اور ان دونوں کے ہونے سے ضروری نہیں کہ مشروط یا دوسری چیز کا ہونا لازم ہو۔ البتہ شرط اور رکن میں اس لحاظ سے فرق ہے کہ شرط شے کا ایک خارجی

وصف ہوتا ہے اور رکن اس شے کا حصہ اور جزء ہوتا ہے۔ تلاوت قرآن مجید نماز کا رکن ہے۔ اگر نمازی تلاوت نہ کرے تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تلاوت تو کرے لیکن کسی اور مانع کی وجہ سے اس کی نماز نہ ہو یا کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو۔ شرط اور رکن میں بنیادی فرق یہ ہے کہ شرط مشروط کا لازمی جزء نہیں ہوتی۔ جیسے طہارت نماز کی شرط ہے، اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن یہ نماز کا لازمی حصہ نہیں ہے۔ یہ ایک خارجی وصف ہے، داخلی نہیں۔ اس کے برعکس تلاوت نماز کا داخلی وصف ہے۔

اسی بنیاد پر احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی عقد کے رکن میں کمی ہو تو یہ نفس عقد میں کمی شمار کی جاتی ہے۔ لیکن اگر عقد کی شرط میں کوئی کمی ہو تو یہ وصف عقد میں کمی ہوتی ہے اور رکن کی کمی کی وجہ سے عقد سرے سے درست نہیں ہوتا۔ لیکن اگر شرط کی کمی ہو تو اس سے عقد کا باطل ہونا لازم نہیں آتا، صرف شرط کو پورا کر دینا کافی ہوتا ہے۔

سبب اور شرط میں فرق:

شرط اور سبب میں اس لحاظ سے مماثلت ہے کہ دونوں کسی چیز کا حصہ یا جزو نہیں ہوتے بلکہ یہ دونوں خارجی عناصر ہیں۔ البتہ وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔ سبب کے ہونے یا نہ ہونے کا انحصار سبب پر ہے۔ اگر سبب ہو تو سبب بھی ہوتا ہے اور اگر سبب نہ ہو تو سبب بھی نہیں ہوتا۔ لیکن شرط میں ایسا نہیں ہے۔ مشروط اپنے وجود کے لیے شرط کا محتاج ہے۔ اگر شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہیں ہوتا، شرط کا اپنے وجود کے لیے مشروط پر انحصار نہیں ہوتا۔

[۴] علامت:

کسی حکم سے متعلق وہ وصف خارجی جو اس حکم کے جاننے کا ذریعہ ہو لیکن نہ تو وہ اس حکم کے وجود میں موثر ہو اور نہ وجوب میں اور نہ ہی اس پر حکم موقوف ہو۔ بس صرف یہ کہ اس علامت کے ذریعے اس حکم کو جانا جائے۔

جیسے پنجگانہ نماز کیلئے اوقات کی مخصوص اور معین علامات ہیں۔ یعنی جوں جوں وہ مخصوص علامات ظاہر ہوتی جائیں ان سے متعلق نمازیں فرض ہوتی جائیں گی۔

الغرض حکم، علت کے ذریعے ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ علت موجب و مؤثر ہوتی ہے، سبب اس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور شرط کے بعد وجود میں آتا ہے اور علامت سے پہچانا جاتا ہے اور صورت عمل اس کی علامت ہے۔ مثلاً: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** نماز کی علت، وقت اس کا سبب، طہارت اس کی شرط اور نماز کی ادائیگی کی صورتِ عمل اس کی علامت ہے۔

[۵] مانع:

مانع کا لغوی معنی رکاوٹ کے ہیں۔ مانع سے مراد وہ چیز ہے جس کا وجود عدم حکم اور بطلانِ سبب پر دلالت کرتا ہے۔ بالفاظِ دیگر مانع، کسی حکم سے متعلق وہ وصف خارجی ہے جو اسکو وجود میں آنے سے روکے۔

سبب، شرط اور مانع میں فرق:

سبب، شرط اور مانع کے درمیان واضح فرق ہے۔ سبب کے وجود کا مطلب دوسری شرائط کی تکمیل کے ساتھ حکم کا نفاذ ہے، لیکن مانع حکم کی عدم تکمیل کا باعث ہوتا ہے۔ اگرچہ سبب اور شرائط موجود ہوتی ہیں لیکن مانع کی وجہ سے حکم غیر مؤثر ہو جاتا ہے۔

حکم کے نفاذ کے لئے سبب کا تکملہ شرط ہے۔ شرط کی عدم موجودگی حکم کے نفاذ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ مانع کا وجود سبب اور شرط کی موجودگی کے باوجود حکم کے نفاذ کے لیے رکاوٹ ہوتا ہے۔ شرط اور مانع دونوں حکم کے غیر مؤثر ہونے کی وجہ ہیں، فرق صرف وجود اور عدم وجود کا ہے۔ شرط کا عدم وجود نفاذِ حکم میں رکاوٹ ہے اور مانع کا وجود نفاذِ حکم میں رکاوٹ ہے۔

مانع کی اقسام:

احناف نے مانع کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا ہے جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

۱۔ جو سبب کا انعقاد ہی نہ ہونے دے:

یہ وہ مانع ہے جو سبب کے انعقاد کو روکتا ہے جیسے مردار کی فروخت۔ اس صورت میں عقدِ بیع منعقد نہیں ہوتا کیونکہ محلِ عقد (مردار) ایسی چیز ہے جو عقدِ بیع

کے سبب انعقاد کو مانع ہے اور ایسے عقد سے کوئی شرعی حکم مرتب نہیں ہو سکتا۔ محل عقد کسی بھی عقد بیع کے لیے ایک ضروری عنصر ہوتا ہے۔ اور وہ ایسا مال ہے جو شرعی احکامات کے مطابق ہو۔ مردار اور خون شرعی نقطہ نظر سے مال نہیں ہیں کیونکہ یہ کسی کی ملکیت نہیں ہوتے۔ اس لیے ان کی بیع درست نہیں ہے اور اگر کوئی ان کی فروخت کا معاہدہ کرے تو ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے وہ چیز فروخت کی جو سرے سے موجود ہی نہیں۔ شریعت کی رو سے کسی چیز کا عدم وجود عقد بیع کے لئے مانع ہے۔ ایسی صورت میں عقد بیع کے انعقاد کا سبب، ایجاب یا قبول، منعقد نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ایسے عقد بیع میں مبیع (سامانِ فروخت) خریدار کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک ایسی تمام خرید و فروخت جس میں شریعت کی منع کردہ شرائط پائی جائیں، درست نہیں ہیں کیونکہ ان میں موجود شرائط انعقاد سبب کے لئے مانع ہیں۔

۲۔ جو سبب کی تکمیل نہ ہونے دے:

یہ وہ مانع ہے جو غیر مالک کے لیے سبب کی تکمیل روکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص ایسی چیز فروخت کرے جسے اس کا اختیار ہی نہیں تھا (اصطلاح میں اسے فضولی کہتے ہیں)۔ کیونکہ ایسے شخص کا کیا ہوا عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہے لیکن فضولی کے حوالے سے سبب کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

۳۔ جو ابتدائے حکم کو روک دے:

یہ ایسا مانع ہے جو حکم کی ابتداء میں حائل ہو جیسے خیار شرط (شرط عائد کرنے کا اختیار)۔ جس میں مالک یہ شرط عائد کر دے کہ معاہدہ کے بعد بھی مبیع مخصوص مدت تک اس کی ملکیت میں رہے گا۔ یہاں یہ شرط انعقاد عقد کے باوجود مال کو فروخت کنندہ کے قبضہ سے نکالنے میں مانع ہے۔ اس قسم کا مانع شرعی احکام کے قانونی اثرات کو معطل کر دیتا ہے۔

۴۔ جو حکم کی تکمیل روک دے:

یہ وہ مانع ہے جو حکم کی تکمیل سے روک دے جیسے خیارِ رؤیت (دیکھنے کا اختیار)۔ اگر

خریدار نے ایسی چیز خریدی ہو جو اس نے نہ دیکھی ہو تو اسے خیارِ رویت حاصل ہوتا ہے، جبکہ وہ عقدِ بیع کے انعقاد ہی سے اس چیز کا مالک بن جاتا ہے۔ لیکن جب تک وہ اس چیز کو دیکھ نہ لے اس کا قبضہ مکمل نہیں ہوتا، اسے اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ قاضی کی مداخلت یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر سامانِ خرید کو واپس کر دے اور عقد کو فسخ کر دے۔ خیارِ بلوغت اور عدم کفوفہ مانع کی اس قسم میں شامل ہیں۔

۵۔ جو لزومِ حکم کو اس کے ثبوت کے باوجود روک دے:

یہ وہ مانع ہے جو ثبوت کے باوجود حکم کے لازم ہونے کو روک دے، جیسے خیارِ عیب، خریدار کو سامانِ خرید پر عقدِ بیع کے ساتھ ہی تصرف حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ اختیار ثبوتِ ملکیت کی علامت ہے۔ لیکن اسے یہ حق بھی حاصل ہوتا ہے کہ وہ کسی عیب کے باوصف سامانِ خرید پر قبضے سے پہلے باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلے سے عقد کو فسخ کر دے۔ یہ مانع حکم کے لازم ہونے کو روکتا ہے۔

مانع کا شرعی حکم:

مکلف کسی مانع کی وجہ سے کوئی کام نہ کر سکے تو اسے وہ کام دوبارہ کرنے کے لیے نہیں کہا جائے گا، جیسے قرض لینے سے اس لیے منع کیا جائے گا کہ اس سے عدم ادائیگی زکوٰۃ لازم آئے گی۔ لیکن کسی مکلف کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ جان بوجھ کر کوئی مانع پیدا کرے تاکہ وہ حکم کے نفاذ سے بچ جائے۔ ایسے حیلے جن سے ادائیگی حکم کا کوئی مانع پیدا کرنے کی کوشش کی جائے، منع ہیں۔ کوئی شخص مال پر سال مکمل ہونے سے بچنے کے لیے اسے کچھ عرصہ کے لیے اپنی بیوی کی ملکیت میں دے دے اور پھر واپس لے لے تو یہ منع ہے۔ یہاں اس نے مانع ادائیگی زکوٰۃ (سال کے عرصہ کی عدم تکمیل) کو جان بوجھ کر پیدا کیا ہے جو منع ہے۔



حکم کی دوسری تقسیم

ارکان حکم:

اُصول فقہ کا اصل مقصود حکم شرعی کی دریافت اور اس کا تعین ہے۔ حکم شرعی کی حقیقت و ماہیت معلوم کرنے سے قبل اس کی سند اور مصدر پر بحث ضروری ہے یعنی حاکم حقیقی کون ہے؟ حاکم حقیقی کے حکم کی بنیاد اور حکمت و علت کیا ہے؟ پھر جن لوگوں کے لیے حکم شرعی دیا گیا ہے ان کی ضروری اہلیتیں کیا کیا ہیں اور جس فعل کا حکم دیا گیا ہے اس کے کرنے یا نہ کرنے کی شرائط کیا کیا ہیں؟ گویا حکم شرعی کی بحث میں حکم کے مندرجہ ذیل چار ارکان ہیں:

[۱] مکلف (حاکم) [۲] مکلف (محلوم علیہ)

[۳] مکلف فیہ (محلوم فیہ) [۴] مکلف بہ (محلوم بہ)

مکلف [حاکم]: شرعی احکام میں حکم کرنے والا اللہ تعالیٰ کی ذات مبارک ہے۔

حاکم (مادہ حکم اسم فاعل) سے مراد وہ ”ذات“ یا ”مقتدرہ“ جس کی طرف سے حکم صادر ہوتا ہے اور جس کے احکام سے کچھ افعال بندوں کے لیے فرض، کچھ مندوب، کچھ حرام، کچھ مکروہ اور کچھ حلال قرار پاتے ہیں۔ یہ ذات صرف اللہ تعالیٰ کی ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ

”اللہ

تعالیٰ کے سوا کسی کا حکم نہیں چلتا۔“

اس لیے اسلام میں حاکم اور شارع صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے اللہ تعالیٰ ہی کے احکامات امت تک پہنچائے ہیں اور اجماع اور قیاس بھی اللہ تعالیٰ ہی کی منشا کو دریافت کرنے سے عبارت ہیں۔

عقل کا مقام:

اگرچہ اس بات پر تو تمام امت کا اجماع ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن علماء میں اس بات میں اختلاف ہے کہ اس بارے میں عقل کا کیا مقام ہے؟ یعنی یہ کہ:

- ۱۔ کیا عقل سے احکام الہی کا ادراک ممکن ہے۔
 ۲۔ یہ کہ کیا عقل کی بنیاد پر ہونے والا یہ ادراک انسانوں کو مکلف بنانے کے لیے کافی ہے یا نہیں؟

اس بارے میں درج ذیل مسالک ہیں:

۱۔ عقل پرست فرقہ:

معتزلہ اور شیعہ علماء کا خیال ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے لہذا ان کا حسن و قبح عقل سے معلوم کرنا ممکن ہے۔ لہذا جو شے اچھی (حسن) ہے شریعت نے اسی کو اچھا کہا ہے اور جس شے میں برائی (قبح) ہو شریعت نے اسی کو منع کیا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں ہے کہ کسی شے میں اچھائی ہو اور شریعت اس سے روک دے یا کسی شے میں برائی ہو اور شریعت اس کے کرنے کا حکم دے۔ ان لوگوں کے نزدیک انسان انبیاء کی بعثت کے پہنچنے سے قبل ہی تمام احکام کا مکلف ہے۔

۲۔ اشاعرہ کا مسلک:

اس کے بالمقابل امام ابو الحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تبعین اور جمہور علماء اصول کا نظریہ ہے کہ حسن و قبح ذاتی نہیں ہے بلکہ ان میں حسن و قبح اللہ کی طرف سے حکم دینے یا روکنے کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک صرف وہی فعل اچھا (حسن) ہے، جس کے کرنے کا اللہ تعالیٰ حکم دے اور وہی فعل برا ہے جس سے روکنے کا حکم اللہ تعالیٰ عطا کرے۔ لہذا اس کے لیے انبیاء علیہم السلام کی بعثت اور ان کی تبلیغ و دعوت ضروری ہے۔

۳۔ ماتریدیہ کا مسلک:

امام ابو منصور الماتریدی رحمۃ اللہ علیہ اور احناف کا مسلک ہے کہ گو افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے اور عقل ان کو ان کے مفاسد یا مصالح کی بناء پر پہچان سکتی ہے لیکن ذاتی طور پر

کسی فعل کے اچھا برا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت بھی اس کے کرنے کا حکم دے یا روکے۔ اسی بناء پر عقل کتنی پختہ کیوں نہ ہو، وہ کوتاہ ہے۔ لہذا انبیاء علیہم السلام کی بعثت سے قبل ”بندے“ احکام الہی کے مکلف نہیں ہوتے۔ اس کے لیے انبیاء علیہم السلام کی بعثت و دعوت ضروری ہے۔

قول مختار:

اس بارے میں تیسرا قول دونوں اقوال کے بین بین ہونے کی بناء پر زیادہ معتبر اور شریعت اسلامیہ کی حکمت و مصالح کے زیادہ مطابق ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کی بہت سی آیات سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی بات سے رکنے کا حکم دیتے ہیں جس میں پہلے ہی برائی (فج) موجود ہوتی ہے جیسے سورۃ النحل آیت نمبر: ۹۰ اور سورۃ الاعراف: ۱۵۷ سے اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے۔ اور یہی مسلک ”عصر حاضر“ کے علمی اور فکری دور کے لیے زیادہ مناسب و موزوں ہے۔

شمرہ اختلاف: تینوں مسالک میں شمرہ صرف دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے:

الف: جن لوگوں کو کسی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو معتزلہ اور ان کے حامی علماء کے نزدیک ”عقل کا حامل“ ہونے کی بناء پر ان کا بھی مواخذہ ہو گا۔ لیکن باقی دونوں مسالک والوں کے نزدیک ایسے لوگ مواخذے سے بری ہوں گے۔

ب: ایسے احکام کہ جن کے بارے میں شریعت کا کوئی حکم موجود نہ ہو۔ معتزلہ اور ان کے حامی لوگوں کے نزدیک ایسے مسائل میں عقل احکام کا ماخذ ہے اور دوسرے دونوں مکاتب فکر کے نزدیک محض احکام الہی احکام کے ماخذ ہیں۔

مکلف [محمکوم علیہ]: وہ جس کو حکم دیا جائے [مکلف] یعنی انسان و جن۔

محمکوم علیہ سے مراد وہ شخص ہے جس کے فعل سے اللہ تعالیٰ کا خطاب متعلق ہو۔

اسے مکلف بھی کہا جاتا ہے۔

محمکوم علیہ کی شرائط: یعنی (تکلیف کے درست ہونے کی شرائط)

(الف) بندے کا عاقل و بالغ ہونا:

شرعی اعتبار سے صحت تکلیف کے لیے ضروری ہے کہ وہ بالواسطہ یا بلاواسطہ تکلیف کے اس خطاب کو سمجھ سکے جو اس کی طرف متوجہ ہو۔ اور سمجھنے کی یہ قدرت عقل سے ہی ہو سکتی ہے۔ عقل چونکہ ایک باطنی امر ہے اور اس کا ادراک حس سے نہیں ہو سکتا۔ نیز یہ کوئی منضبط شے نہیں ہے اور مختلف افراد میں مختلف طریقوں سے پائی جاتی ہے۔ اس لیے شارع نے بلوغ کو جو ایک ظاہر شے ہے عقل کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ لہذا جب وہ بالغ ہو جائے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ شرعی احکام کو سمجھنے کے قابل ہو گیا ہے۔ لہذا وہ مکلف تصور ہو گا۔ لیکن اگر وہ بالغ ہو جانے کے باوجود عاقل نہ ہو مثلاً یہ کہ وہ دیوانہ ہو، مجنون ہو تو وہ احکام کا مکلف نہیں ہوتا۔ اکثر ائمہ کے نزدیک بچے اور دیوانے کے مال پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح بیوی کے نان نفقہ کی اور دوسرے رشتہ داروں کے مالی حقوق کی بھی اس کے مال سے ادائیگی کی جاتی ہے تو یہ بچے اور دیوانے پر ذمہ داری ڈالنا نہیں ہے بلکہ یہ مالی حقوق اُس کے وصی (سرپرست) سے متعلق ہوتے ہیں۔

”صحت تکلیف“ پر بہت سے لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسلام کا پیغام عربی زبان میں ہے لہذا یہ خطاب غیر عربوں کے لیے سمجھنا مشکل ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن مجید کی زبان سیکھ لینے یا اس کا ترجمہ سن یا پڑھ لینے یا اس کا مفہوم سن لینے سے اصل مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا اس اعتراض کی کوئی اصلیت نہیں۔

اہلیت:

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ صحت تکلیف کے لیے ضروری ہے کہ مکلف کو جس بات کا حکم دیا جا رہا ہو، وہ اس کا اہل بھی ہو۔ اور یہ اہلیت بندے کے عاقل و بالغ ہونے پر ثابت ہوتی ہے تاہم اہلیت سے متعلق بہت سی باتیں وضاحت طلب ہیں جن کی تفصیل جاننا ضروری ہے۔ چند اہم نکات حسب ذیل ہیں:

(الف) اہلیت کی تعریف:

لغت میں اہلیت کے معنی صلاحیت کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں کام کا اہل ہے۔ علمائے اصول کے ہاں اہلیت کی دو قسمیں ہیں۔

[۱] اہلیت وجوب [۲] اہلیت ادا

[۱] اہلیت وجوب:

اس سے مراد انسان کے اندر پائی جانے والی وہ صلاحیت ہے جس سے شرعی طور پر اس کے حقوق اور ذمہ داریاں اس کے اوپر واجب ہوتی ہیں۔ یعنی اس کے حقوق دوسروں پر اور خود اس پر عائد ہوتے ہیں۔ یہ اہلیت (وجوب) ہر انسان پر ثابت ہے جو بچہ بھی دنیا میں پیدا ہوتا ہے اس کے لیے یہ ذمہ داریاں ثابت اور واضح ہیں۔ اسی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اہلیت وجوب کی اساس ”انسان میں زندگی“ ہے، اسی سے انسان میں ذمہ داری ثابت ہوتی ہے۔ ”اہلیت وجوب“ کو جدید قانون کی اصطلاح میں قانونی شخصیت کہا جاتا ہے جو ہر انسان کے لیے ثابت ہے۔ اہلیت وجوب کی پھر دو قسمیں ہیں: [۱] ناقص [۲] کامل

[۱] ناقص:

اس سے مراد یہ ہے کہ انسان خود تو اپنے حق میں وجوب کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی اس کا اہل ہونا ہے کہ وہ دوسروں پر اپنا حق ثابت کرے لیکن اس لحاظ سے یہ اہلیت ناقص ہوتی ہے کہ اس پر کسی کا حق ثابت نہ ہو جیسے ماں کے پیٹ میں جنم لینے والا بچہ، جس کے دوسرے لوگوں پر تو حقوق ہوتے ہیں جیسے میراث وغیرہ لیکن اس کے اوپر کسی کے حقوق نہیں ہوتے۔

[۲] کامل:

وجوب کامل یہ ہے کہ اس میں اپنے حقوق کے ساتھ ساتھ دوسروں کے حقوق کی صلاحیت بھی ہوتی ہے۔ یہ صلاحیت انسان میں یوم پیدائش سے لے کر موت تک پائی جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے یہ کسی کا وارث بھی بنتا ہے اور دوسروں کو بھی اپنا وارث بنا لیتا ہے۔

[۲] اہلیت ادا:

اس سے مراد وہ اہلیت ہے، جس کی بناء پر کسی شخص سے کسی فریضہ کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس کے قول و فعل کا اعتبار ہوتا ہے یعنی اس کے ساتھ ساتھ اس سے صادر ہونے والے افعال و اقوال ایسے ہوں کہ شریعت ان کا اعتبار کرتے ہوئے ان پر احکام مرتب کرے۔ اہلیت وجوب چونکہ ہر انسان کے لیے ثابت ہے۔ اس لیے ہر مسلمان انسان نماز کی ادائیگی کا مکلف ہے۔ لیکن اس کی ادائیگی کا مطالبہ اہلیت ادا پیدا ہونے کے بعد، صحت سن تمیز (بلوغ) تک پہنچنے کے بعد، کیا جاتا ہے۔ یہی اہلیت ادا ہے۔ پھر اہلیت ادا کی بھی دو قسمیں ہیں: [۱] ناقص [۲] کامل

[۱] ناقص:

صرف افعال و اقوال کے اعتبار کی حد تک یہ صلاحیت رکھنا یا یوں کہئے کہ صادر ہونے والے افعال و اقوال کے اعتبار و افادہ کا دوسرے اہل عقل کی رائے پر موقوف ہونا۔ جیسے کوئی سمجھدار بچہ مالی معاملات کرتا ہے تو وہ معتبر سمجھے جاتے ہیں جبکہ اس کے بعض معاملات ولی کی رائے و اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور ولی کی اجازت کے بغیر وہ نافذ نہیں ہوتے۔

[۲] کامل:

مندرجہ بالا باتوں کی اس طرح سے صلاحیت رکھنا کہ اس سے استفادہ کے لئے کسی اور کی رائے اور اجازت کی ضرورت نہ پڑے۔ جیسے کسی بالغ و صحیح العقل انسان کے اقوال و افعال کہ ان کے سمجھنے اور نفاذ کے لئے کسی کی رائے یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اہلیت کے ادوار:

(الف) دور جنین (ماں کے شکم میں ہونے کا دور):

اس دور میں بچہ اس اعتبار سے کہ وہ ماں کے وجود کا ایک حصہ ہے، اس کے لیے نہ کوئی ذمہ داری ثابت ہوتی ہے اور نہ ہی اہلیت وجوب ثابت ہوتی ہے۔ لیکن وہ

ایک ایسا حصہ ہے جو کچھ دنوں کے بعد ماں کے جسم سے الگ ہو جائے گا، جس کے نتیجے میں اس کے لیے اہلیت و وجوب ثابت ہوتی ہے لیکن دونوں حیثیتوں کے اعتبار سے اس کے لیے ایسی ناقص ذمہ داری ثابت ہوتی ہے۔ جس میں اپنے حقوق حاصل کرنے کی تو صلاحیت ہوتی ہے مگر حقوق کی ادائیگی کرنے کی نہیں۔ چنانچہ اس دور میں اس کے لیے ایسے حقوق ثابت ہوتے ہیں جن کے لیے قبولیت ضروری نہیں جیسے کہ میراث، وصیت اور وقف میں استحقاق۔ اور ایسے حقوق جن کے لیے قبولیت ضروری ہے، اس کے لیے ثابت نہیں ہوتے جیسے ”ہبہ“ وغیرہ۔ اس ناقص اہلیت کی بناء پر دوسروں کے حقوق اس پر واجب نہیں ہوتے۔ تاہم یہ اہلیت اس شرط پر ہے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے زندہ پیدا ہو۔

(ب) دوسرا دور: پیدائش سے سن تمیز تک:

جب بچہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے کامل ذمہ داری ثابت ہوتی ہے۔ اس بناء پر اہلیت و وجوب بھی کامل ہوتی ہے۔ اس لیے اس کے دوسروں پر حقوق اور دوسروں کے اس پر حقوق واجب ہوتے ہیں۔ جیسے کہ ایک بالغ شخص پر واجب ہوتے ہیں۔ تاہم اس سے مقصود یہ ہے کہ جس حکم کو بچہ (خود یا بالواسطہ) ادا کر سکتا ہے۔ وہ اس پر واجب ہوں گے اور جن احکام کو بچہ ادا نہیں کر سکتا وہ اس پر واجب نہیں ہوں گے اس کی مزید تفصیل کتب فقہ و اصول فقہ سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

(ج) تیسرا دور (سن تمیز [سن رشد] سے سن بلوغ تک کا دور):

یہ دور بچہ کے سات برس کی عمر کو پہنچنے سے شروع ہوتا ہے۔ اور بالغ ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس دور میں بچہ کے لیے اہلیت و وجوب مکمل طور پر ثابت ہوتی ہے لیکن اہلیت ادا خام عقل ہونے کی بناء پر ناقص ہوتی ہے۔ اس دور میں بچہ ایمان اور بدنی عبادات کے سلسلے میں جو افعال ادا کرتا ہے، ناقص اہلیت کی بناء پر ان افعال کی ادائیگی درست اور صحیح مانی جاتی ہے۔ لیکن یہ افعال اس پر واجب نہیں ہوتے۔

دوسرے معاملات و حقوق کی تفصیل حسب سابق ہے۔

(د) دور چہارم (بلوغ کے بعد کا دور):

جب بچہ بالغ ہو جاتا ہے تو اس کے لیے اہلیت ادا کا مل طور پر ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اس کے اہل قرار پاتا ہے کہ شارع کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہو لہذا وہ شریعت کی طرف سے تمام ذمہ داریوں اور حقوق کا اہل قرار پاتا ہے۔

اہلیت کے عوارض یا موانع تکلیف:

بلوغ کے بعد اگرچہ انسان میں اہلیت ادا مکمل طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔ تاہم اس کے بعد بھی چند ایسے عوارض پیش آتے ہیں جن کی بناء پر اس میں اہلیت ناقص ہو جاتی ہے، یا اس سے اس کے حق میں کچھ احکام میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ انہی عوارض کو ”عوارض اہلیت“ کہا جاتا ہے۔

عوارض کی اقسام: یہ عوارض دو قسم کے ہیں:

[۱] عوارض سماوی [۲] عوارض اکتسابی

[۱] عوارض سماوی:

اس سے مراد ایسے عوارض ہیں جو انسان کی مرضی اور اختیار کے بغیر اس پر طاری ہو جائیں اور شارع کی طرف سے انکو عوارض تسلیم کیا گیا ہو۔ اسی لیے ان کی نسبت آسمان کی طرف کی جاتی ہے۔ ان کی درج ذیل صورتیں قابل ذکر ہیں:

(الف) جنون:

اس سے مراد عقل کا ایسا فتور ہے، جو اقوال و افعال کو اس طرح سرزد نہ ہونے دے، جس طرح وہ ہوش و حواس میں سرزد ہوتے ہیں۔

یہ جنون کبھی اصلی ہوتا ہے اور کبھی عارضی۔ اصلی سے مراد یہ ہے کہ انسان بالغ ہی جنون کی حالت میں ہو اور عارضی سے مراد ایسا جنون ہے جو بعد میں لاحق ہو۔ دونوں کی پھر دو صورتیں ہیں۔

(۱) وہ طویل عرصے تک جاری ہے۔

(۲) وہ مختصر مدت کے لیے ہو۔

جنون کی یہ دونوں حالتیں اہلیت و وجوب پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ البتہ اہلیت اداء اس سے زیادہ متاثر ہوتی ہے بلکہ اسے ختم کر دیتی ہے۔ چنانچہ طویل عرصے تک جاری رہنے والی دیوانگی کی بنا پر عبادات اس سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ نہ دیوانگی کی حالت میں اور نہ دیوانگی کے بعد ان کی ادا ہوگی اس کے لیے لازم رہتی ہے۔ البتہ مختصر مدت کے لیے اگر دیوانگی طاری ہو تو اس کی قضاء ضروری ہوگی۔

(ب) بے ہوشی اور نیند:

نیند اور بے ہوشی کا طاری ہونا وجوب اہلیت کے تو منافی نہیں البتہ وجوب ادا کے منافی ہے۔ اس لیے کہ یہ اہلیت ہوش و حواس میں ہوتے ہوئے اچھے اور برے کی تمیز پر مبنی ہے۔ اور اس حالت میں بندہ اس سے عاری ہوتا ہے لہذا اگر کوئی شخص سوتے ہوئے کسی دوسرے شخص پر گر پڑا اور دوسرے شخص کی موت واقع ہو جائے تو اس سے بدنی مواخذہ نہیں ہوگا۔ البتہ مالی مواخذہ ضرور ہوگا اور اس پر دیت واجب ہوگی۔

جبکہ عبادات کے لیے اس حالت میں اہلیت و وجوب تو متاثر نہیں ہوتی۔ البتہ اگر بے ہوشی کا دورانیہ طویل ہو جائے تو وجوب ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں قضاء کے وجوب سے حرج لازم آئے گا۔

(ج) مرض:

مرض سے مراد جنون اور بے ہوشی کے علاوہ دوسرے امراض ہیں۔ چونکہ مریض میں دونوں اہلیتیں مکمل طور پر موجود ہیں، اس لیے اس حالت میں اس کے دوسروں پر اور دوسروں کے اس پر حقوق واجب الادا رہتے ہیں۔ البتہ یہ مرض اس کے بعض مالی معاملات پر اثر انداز ہوتا ہے۔

چونکہ یہ مرض ”مریض“ کے لیے موت کا سبب بن سکتا ہے لہذا اگر مریض شدید بیماری میں مبتلا ہو تو وارثوں اور قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے مال خرچ کرنے کے سلسلے میں اس پر پابندی لگا دی جاتی ہے۔

چنانچہ وارثوں کے حق کے تحفظ کے لیے ایک تہائی سے زائد مال میں اس کا تصرف ناقابل عمل ہو گا۔ اور اگر قرض اس کے سارے مال پر حاوی ہو تو اس کے تمام مال میں تصرف کرنے کی اجازت نہ ہو گی۔ یہ پابندی اس کی مرض کے دن سے منسوب ہو گی، جس میں اس کی وفات ہوئی ہو۔ لیکن چونکہ موت سے قبل یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا یہ مرض جان لیوا ثابت ہو گا۔ لہذا محض شک کی بناء پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ وارث کو اس کی موت کے بعد ہی ایسے معاملات کو کالعدم کرنے کا حق حاصل ہو گا، جو ان کے حقوق پر اثر انداز ہوں۔

(د) موت:

موت بھی آسانی عوارض میں سے ہے، جس سے اہلیت اداء اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اور تمام شرعی تکالیف بھی اس سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ رہی اہلیت وجوب اور یہ کہ یہ ذمہ داری عہد و پیمان کے ساتھ باقی رہتی ہے، تو اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ موت کے ساتھ ہی ذمہ ختم ہو جاتا ہے۔

(ھ) خطاء (بھول چوک):

اس سے مراد ایسا قول یا فعل ہے جو اس کے ارادہ کے بغیر ہو۔ یہ تعریف اہلیت کی دونوں قسموں کے منافی نہیں ہے۔ لہذا خطاء میں عقل قائم رہتی ہے۔ البتہ حقوق اللہ کے ساقط ہونے کے لیے یہ عذر قابل مسموع ہے جیسے کہ جس شخص کو قبلہ کا علم نہ ہو، اس کا غلط رخ پر نماز ادا کرنا۔

اس طرح خطاء سے شبہ واقع ہو جاتا ہے اور اس سے بعض مقررہ سزا کو روکا جا سکتا ہے۔ حقوق العباد میں مثال کے طور پر اگر اس سے قتل سرزد ہو جائے تو اس

پر قصاص نہیں ہے البتہ دیت ہے۔ اگر اس نے کسی کا مال خطا تلف کر دیا تو یہ خطا اس کے لیے معاوضہ کے سقوط کا سبب نہیں ہو سکتی، اسی طرح معاملات میں خطا قابل مسموع عذر نہیں ہے۔ کسی شخص نے غلطی سے بیوی کو طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس بارے میں جمہور کا قول ہی زیادہ بہتر اور اقرب الی الصواب ہے۔ اس طرح غلطی سے کی ہوئی بیع واقع ہو جائے گی لیکن رضامندی نہ ہونے کے بناء پر فاسد تصور ہوگی۔

اکتسابی عوارض:

ان آسانی عوارض کے علاوہ بہت سے اکتسابی عوارض بھی انسان کی اہلیت کو متاثر کرتے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) ناواقفیت (جہل):

قانون شریعت سے لاعلمی خواہ دار الاسلام میں ہو یا دار الحرب میں کوئی عذر نہیں ہے۔ البتہ بعض صورتوں میں اسے عذر سمجھا گیا ہے۔ اس کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ متعلقہ شخص یا تو دار الاسلام (مسلمانوں کے علاقہ) میں ہوگا یہ دار الحرب (کفار کے علاقہ) میں تو ناواقفیت سبب نہیں ہو سکتی۔ اس طرح معاملات میں خطا قابل مسموع عذر نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے غلطی سے بیوی کو طلاق دے دی، تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہ احناف کا مسلک ہے جمہور علماء (شافعی اور دیگر مسالک) کے نزدیک خطا سے دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس طرح غلطی سے کوئی بیع واقع ہو جائے گی لیکن رضامندی نہ ہونے کے باعث فاسد تصور ہوگی۔

(1) دار الاسلام:

دار الاسلام میں کسی شخص کا قانون شریعت سے ناواقف ہونا (جہالت) قطعاً قابل عذر نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں کے رہنے والوں پر تحصیل علم فرض ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص، قرآن، اجماع اور سنت متواترہ سے ثابت شدہ احکام کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو گا تو

وہ قابل مواخذہ گردانا جائے گا جیسے کہ کوئی ذمی مسلمان ہو کر شراب پیئے اور ناواقفیت کا عذر کرے تو اس کا یہ عذر مسموع نہ ہوگا۔

البتہ بعض جزوی حالات میں ناواقفیت قابل اعتبار ہو سکتی ہے مثلاً ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا بعد میں پتہ چلا کہ وہ اس کی دودھ شریک بہن تھی، اس کو عذر سمجھا جائے گا۔ یا کسی شخص نے انگور کا رس پیا اور اس کو اس کے نشہ آور ہونے کا علم نہ تھا تو وہ معذور تصور ہوگا۔

(۲) دار الحرب:

اگر کوئی شخص دار الحرب (کفار کے علاقہ) میں مسلمان ہو اور اسے اسلامی احکام کا علم نہ ہو اور چونکہ اس علاقے میں اسلام کا علم نہیں، تو اگر کوئی شخص عدم علم کی بناء پر اسلامی عبادات ادا نہ کرے یا شراب پی لے تو وہ معذور تصور ہوگا۔ لیکن اگر ایسے حالات ہوں کہ وہ وہاں علم حاصل کر سکتا تھا، اہل علم سے پوچھ سکتا تھا لیکن اس نے ایسا نہ کیا تو اس صورت میں حکم مختلف ہوگا۔

(ب) ہزل (مذاق):

ہزل سے مراد ایسا قول (جملہ۔ کلام) ہے کہ جسے اس مقصد پر محمول نہ کیا جائے، جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہے۔ مذاق (ہزل) کرنے والا شخص اپنے اختیار سے بات کرتا ہے اور اس کے معنی بھی سمجھتا ہے لیکن اس کا مقصد وہ شے نہیں ہوتی جس کے بارے میں وہ بات کر رہا ہے۔

ہزل (مذاق) نہ اہلیت کے وجوب کے منافی ہے اور نہ اہلیت اداء کے لیکن ہزل کرنے والے کی نسبت کچھ احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس بارے میں احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ ہزل سے طے کئے ہوئے تصرفات کی تین صورتیں ہیں:

[۱] اخبارات (ایسے معاملات جن کا تعلق خبر سے ہے) :
اس قسم کے معاملات میں ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے اور ہزل کرنے والے کی بات کا قطعاً اعتبار نہیں ہوتا۔

[۲] اعتقادات (عقلد سے متعلقہ اقوال) :
اگر کسی نے مذاق میں کلمہ کفریہ کہہ دیا۔ تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اس لئے اعتقادات میں ہزل کے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

[۳] انشاءات (ایسے اسباب کا انعقاد جن پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں) :
جیسے خرید و فروخت، اجارہ اور دوسرے معاہدے وغیرہ۔ ان کی دو قسمیں ہیں :
(i) وہ اسباب جن کے اثر یا حکم کو ہزل (مذاق) باطل نہیں کرتا اور وہ تین ہیں یعنی نکاح، طلاق اور بیوی سے رجوع جیسے کہ صراحت کے ساتھ ایک حدیث میں اس کا ذکر آیا ہے۔

(ii) ایسے اسباب جن کے اثر یا حکم کو ہزل (مذاق) باطل کر دیتا ہے، جیسے اجارہ اور خرید و فروخت کے معاملات۔ دیگر تفصیل مکتب فقہ سے معلوم کی جا سکتی ہے۔
[۴] چہارم سفاحت (ناستحجی، کم عقلی، خلاف عقل فعل) :

لغت میں سفاحت کے معنی ہلکے پن کے ہیں۔ اصطلاحاً اس سے مراد مال میں ایسا تصرف ہے جو شرع و عقل کے خلاف ہو۔ اسے اکتسابی عوارض میں شمار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک کم عقل اور بے وقوف شخص اپنے اختیار اور رضامندی سے عقل کے منافی کوئی کام کرتا ہے۔

سفاحت اہلیت کے منافی نہیں۔ البتہ سفاحت بعض معاملات پر اثر انداز ہوتی ہے، جن کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

[۵] سکر (نشہ) :

اس سے مراد شراب یا اس جیسی دوسری اشیاء کے استعمال سے عقل کا اس طرح

زائل ہونا ہے کہ ہوش میں آنے کے بعد اسے یہ یاد نہ ہو کہ اس نے کیا کیا یا کیا کہا تھا۔
ایسے نشے کا استعمال اور اس کے اثرات و نتائج سے متعلق فقہی احکام حسب ذیل ہیں:

۱۔ نشہ بطریق مباح (جائز نشہ) :

اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص نشے والی شے اضطراب کی حالت میں پی لے ، یا دوسرا شخص اس کو مجبور کر کے پلا دے، یا کھلا دے، یا اس نے کوئی ایسی شے کھالی جس کے نشہ آور ہونے کا اسے علم نہ ہو، یا اس نے کوئی دوا پی لی ہو، جس سے اس کو نشہ آ گیا۔ ان تمام صورتوں میں اس کا حکم ”بے ہوش“ شخص کا سا ہوگا۔
وہ حقوق اللہ میں سے کسی حق کی ادائیگی کا مکلف نہیں ہے۔ ہوش میں آنے کے بعد میں قضاء کرے گا۔ اس کے قولی الفاظ کا اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ اگر کسی کا اس نے نقصان کیا تو اسے مالی معاوضہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔

۲۔ نشہ بطریق ممنوع:

اگر اس نے حرام طریقہ پر نشہ کیا۔ اور اس کی بناء پر وہ مدہوش رہا تو اس کے معاملات کے متعلق حسب ذیل اقوال ہیں:

(i) اس کے الفاظ ساقط سمجھے جائیں گے جیسے کہ جائز نشہ والے شخص کے حق میں حکم ہے یہ اہل ظاہر، شیعہ اور لیث بن سعد کا مسلک ہے۔ امام احمدؒ، احناف میں امام طحاویؒ اور ابن حزمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(ii) ایسے نشے میں مدہوش شخص کے الفاظ کا اعتبار ہوگا۔ یہ مسلک احناف، شوافع اور مالکیہ کا ہے البتہ احناف کے نزدیک اس کا ارتداد اور کسی معاملے سے رجوع معتبر ہوگا۔ مالکیہ نے اقرار اور عقود کو مستثنیٰ کیا ہے۔ طلاق کے وقوع پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

(iii) بندوں سے متعلق افعال پر جرائم: جہاں تک ایسے افعال کا تعلق ہے جو بندوں کے حقوق سے متعلق نشہ میں مدہوش شخص سے سرزد ہوتے ہیں تو ان کے

بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کسی کا نقصان کرنے پر اس سے مالی مواخذہ ہو گا۔ جہاں تک جسمانی مواخذے کا تعلق ہے مثال کے طور پر اگر اس نے اس نشے کی حالت میں کسی کو قتل کر دیا، یا زنا کیا تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کے ان افعال پر اس کا جسمانی مواخذہ (قتل) کی صورت میں قصاص، زنا کی صورت میں رجم وغیرہ ہو گا، اہل ظاہر کا خیال ہے کہ ان افعال پر اس کو کوئی سزا نہ دی جائے گی۔

(ج) اکراہ (مجبور کرنا):

اکراہ (مجبور کرنا) بھی اکتسابی عوارض میں سے ہے۔ گویا انسان کے اختیاری افعال میں سے نہیں بلکہ دوسروں کے افعال میں سے ہے۔

۱۔ تعریف:

اکراہ سے مراد کسی شخص کو ڈرا دھمکا کر ایسے کام پر آمادہ کرنا جس کو وہ نہ کرنا چاہتا ہو۔ اور آمادہ کرنے والا شخص جس شے کی دھمکی دے رہا ہے اس کے کرنے پر قدرت بھی رکھتا ہو اور دوسرا شخص اس سے خوف زدہ ہو جائے۔

۲۔ شرائط:

۱۔ مجبور کرنے والا شخص جس شے کی دھمکی دے رہا ہے اس کو کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہو۔

۲۔ جس شے کی اسے دھمکی دی گئی ہو۔ وہ ایسا ضرر ہو کہ اس سے جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے اتلاف کا اندیشہ ہو یا اس سے کم ہو جیسے قید کرنا یا مارنا، مال تلف کرنے کی دھمکی بھی موثر ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ مال کی مقدار معمولی نہ ہو۔ یہ شافعی، حنبلی اور بعض فقہاء کا مسلک ہے۔ اگر یہ دھمکی خاوند یا بیوی یا کسی قریبی عزیز کے لیے دی جائے تو احتناف کے نزدیک معتبر ہے اولاد کے لیے دھمکی کا حتابلہ بھی اعتبار کرتے ہیں۔

مکلف فیہ [مکھوم فیہ]:

وہ شے جس کی بابت حکم دیا جائے یعنی مکلف کا فعل، خواہ کرنا ہو یا نہ کرنا۔
یعنی ”شارع“ کا خطاب جس شے سے متعلق ہو اس کو مکھوم فیہ کہتے ہیں۔ اگر
شارع کا خطاب حکم تکلیفی ہو تو یہ مکھوم فیہ کا فعل ہو گا۔

حکم وضعی میں کبھی تو مکلف کا فعل ہوتا ہے جیسے کہ معاہدے اور جرائم اور
جس کو شارع نے وجوب صوم کا سبب بنایا ہے۔ اور روزہ رکھنا مکلف کا فعل ہے۔
مکھوم فیہ کو مکھوم بھی کہتے ہیں لیکن اول الذکر اصطلاح زیادہ بہتر ہے۔

علمائے اصول نے ان افعال کے بارے میں جن کا تعلق تکلیف سے ہے، دو
جہتوں سے گفتگو کی ہے۔ اول صحت تکلیف کی شرائط۔ دوم ایسے افعال کی نسبت اللہ
تعالیٰ کی طرف ہو گی یا بندوں کی طرف، دونوں مباحث کے اہم نکات درج ذیل ہیں:
مکھوم فیہ کی شرائط:

[۱] احکام کا علم رکھنا: مکلف بندے کو اس فعل کا پورا پورا علم ہونا جس کے لیے
اسے ذمہ دار اور مکلف ٹھہرایا گیا ہے اس لیے قرآن حکیم کے بیشتر احکام کی، جو مجمل
ہیں احادیث میں تفصیلات بیان کی گئی ہیں جیسا کہ نماز روزہ وغیرہ پھر خواہ یہ علم
بالفعل ہو یا بالقوة جیسے کہ اگر کوئی دارالاسلام میں ہے تو وہ اس بات پر قادر ہے کہ
وہ اہل علم سے اس بارے میں ضروری معلومات حاصل کرے۔ لہذا دارالاسلام میں
کسی مسلمان کا احکام الہی سے ناواقف ہونا کوئی عذر نہیں ہے۔

وضعی یعنی رائج الوقت قوانین کا بھی یہی قاعدہ ہے کہ جنہیں قانونی ذرائع
سے نشر کر دیا جائے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ ملک کا ہر شخص اس سے واقف ہے اور
کسی کی اس ضابطے سے جہالت کو کوئی عذر نہیں سمجھا جاتا۔

[۲] اس فعل کا مکلف کی قدرت میں ہونا: مطلب یہ ہے کہ جس فعل کا

مکلف کو حکم دیا جا رہا ہے، وہ مکلف (بندے) کی قدرت و استطاعت میں ہو۔ اس لیے کہ اگر وہ فعل بندے کی قدرت و استطاعت سے باہر ہو گا تو اس کی تعمیل کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا شریعت کا مقصد (نفاذ احکام) بے کار ہو جائے گا۔ اس شرط پر درج ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

☆ کسی ایسے فعل کا حکم نہیں دیا جاسکتا جو محال ہو (ناممکن ہو) خواہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ناممکن ہو جیسے دو متضاد اشیاء کو جمع کرنا یا کسی دوسرے سبب سے اس کا ہونا محال ہو جیسے کسی مشین کے بغیر ہوا میں اڑنا۔ ایسے فعل کو، تکلیف مالا یطاق” (وہ ذمہ داری جس کی ادائیگی کی استطاعت نہ ہو) کہا جاتا ہے۔

☆ ایسے فعل کا مکلف ٹھہرانا جو انسانی ارادہ کے تحت داخل نہ ہو جیسا کہ زید کو حکم دینا کہ ”بکر“ فلاں کام کرے یا فلاں کام نہ کرے۔ حالانکہ بکر کے فعل زید کے ارادہ و مشیت کے تحت داخل نہیں۔ وجدانی اور طبعی امور جن کا نفس پر غلبہ ہو، اس قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے نبی اکرم ﷺ نے ازواج مطہرات کی باری مقرر کرتے ہوئے فرمایا:

”اے اللہ میں ان امور میں جن پر قدرت رکھتا ہوں تقسیم کرتا ہوں لہذا ان امور میں جن پر قدرت نہیں رکھتا تو میرا مواخذہ نہ فرما۔“

اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے اس قلبی میلان کی طرف اشارہ کیا ہے جو بعض ازواج مطہرات کی طرف دوسروں سے زیادہ تھا کہ یہ معاملہ انسانی استطاعت سے باہر ہے۔

۳۔ مشقت والے امور: انسانی تکلیف (ذمہ داری) کے لیے یہ بات بھی ضروری ہے کہ وہ مشقت سے عاری ہو۔ تاہم اس سے مراد غیر معمولی مشقت ہے جیسے سفر یا بیماری میں روزہ رکھنا، یا کفریہ کلمات کہنے پر مجبور کر دیا جانا۔ شریعت نے ان مشقتوں کو رخصت سے متعلق کر دیا ہے اور حالت جبر واکراہ میں کفریہ کلمات کہنے کی اجازت (رخصت) دی ہے۔ مگر عزیمت یہ ہے کہ وہ اس حالت میں بھی اپنے ایمان پر قائم رہے۔

☆ ایسی مشقت جو فرض کفایہ ادا کرنے کے لیے ضروری ہے جیسے ”جہاد اور امر

بالمعروف و نہی عن المنکر” کی راہ میں غیر معمولی مشقتوں کا برداشت کرنا۔ ایسے امور میں امت پر فرض کفایہ ہے کہ وہ ایسی مشقت برداشت کرے۔

☆ تیسری قسم ایسے افعال کی ہے جن میں کوئی شخص غیر معمولی مشقت والا کام خود پر لازم کر لیتا ہے جیسے نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں ایک شخص نے دھوپ میں کھڑا ہونے کی نذر مانی تھی کہ وہ نہ بیٹھے گا نہ سایہ میں جائے گا نہ بات کرے گا اور ہمیشہ روزہ سے رہے گا۔ نبی اکرم ﷺ نے اسے اس فعل پر عمل کرنے سے روک دیا۔

نسبت کے اعتبار سے محکوم فیہ کی اقسام :

نسبت کے اعتبار سے محکوم فیہ کی درج ذیل قسمیں (صورتیں) ہیں:

(الف) حق اللہ (اللہ تعالیٰ کا حق): مکلفین کے وہ افعال جن سے عمومی مصلحت مقصود ہوتی ہے یا وہ حق جس کا تعلق عام منفعت سے ہو اور کسی خاص فرد کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ ”حق اللہ“ اللہ کا حق کہلاتے ہیں جیسے عام عبادات نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔

[۲] وہ عبادات جن میں دوسروں کی کفالت کا بوجھ ڈالا گیا ہے جیسے صدقہ فطر۔

[۳] عشری زمینوں پر عشر

[۴] خراج [۵] خراجی زمین پر ٹیکس

[۶] کامل سزائیں (عقوبات کاملہ جیسے حد زنا، حد خمر، سرقہ اور حد قطع الطريق) (ڈاکہ زنی کی حد)

[۷] ناقص سزائیں (العقوبات القاصرہ) جیسے قاتل کی مقبول کے ترکہ میں حصہ داری سے محرومی۔

[۸] ایسی سزائیں جن میں عبادت کا عنصر شامل ہو جیسے کہ کفارات (قسم توڑنے، روزہ توڑنے اور قتل خطا کا کفارہ)

[۹] وہ حق جو خود بخود قائم ہو جاتا ہے اس کا تعلق بندے کی ذمہ داری (تکلیف) سے نہیں ہوتا جیسے مال غنیمت اور دینوں اور کانوں کا خمس وغیرہ یہ تمام حقوق اللہ ہیں۔

ایسے حق کو نہ ساقط کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی کو اس کے چھوڑنے یا اس کے خلاف اقدام کرنے کا حق حاصل ہے۔ ماہرین قانون کے نزدیک ان حقوق کی حیثیت عمومی نظام کی ہے۔

(ب) حق العبد (بندے کا حق): اس سے مراد ایسا معاملہ ہے جس سے مقصود ایک خاص فرد کی مصلحت یا منفعت ہو جیسا کہ تلف کی ہوئی شے کا معاوضہ، قرض اور دیت وغیرہ اور دوسرے مالی حقوق۔ ایسے حقوق میں صاحب حق کو اپنا حق چھوڑنے اور کم و بیش کرنے کا حق حاصل ہے۔

(ج) وہ امور جن میں دونوں کے حقوق جمع ہیں لیکن اللہ کا حق غالب ہے جیسے کہ حد قذف سے ایک خاص فرد پر الزام اور تہمت لگائی گئی ہے لہذا اس میں بندے کا حق بھی شامل ہے لیکن چونکہ اول الذکر پہلو زیادہ راجح ہے۔ اس لیے اس میں حق اللہ کا غالب ہے۔ لہذا صاحب حق (مہتمم) بھی اس کو معاف کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔

(د) وہ امور جن میں حقوق اللہ اور حقوق العباد جمع ہیں مگر بندے کا حق غالب ہے جیسے کہ قتل عمد کی صورت میں قصاص کی وصولی۔ اس سے معاشرے کی عمومی مصلحت (امن و امان کا قیام) بھی مقصود ہے اور مظلوم خاندان پر ہونے والی زیادتی کی تلافی بھی مقصود ہے لیکن چونکہ موخر الذکر صورت مقدم ہے اس لیے اس صورت میں وہ اپنا حق معاف کر سکتا ہے۔

لیکن چونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے اس لیے اگر مقتول کا خاندان قاتل کو معاف کر دے تو حکومت اسے تعزیری سزا دے سکتی ہے۔ مالکی مذہب کی رو سے اسے ایک سال کی قید یا 100 کوڑے کی سزا دی جا سکتی ہے۔

مکلف بہ [محلوم بہ]: وہ وصف جس کا حکم لگایا جائے یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراہت، اباحت وغیرہ جس کو عام طور پر حکم کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔



احکام شرعیہ کے مقاصد اور درجات

مقاصد: بنیادی طور پر احکام شرعیہ کے پانچ مقاصد ہیں۔

[۱] حفظ دین [۲] حفظ نفس [۳] حفظ عقل

[۴] حفظ نسل [۵] حفظ مال

حفظ دین: عبادت، جہاد، دعوت الی اللہ، اور سزا برائے ارتداد وغیرہ، ان سب امور سے مقصود حفاظت دین ہے۔

حفظ نفس: جان کی عزت اور آبرو کی حفاظت، تناول طعام کی اباحت، قتل نفس کی ممانعت، قصاص اور دیت کا وجوب، قذف کی حرمت اور اس پر حد کا اجراء وغیرہ یہ سب امور نفس کی حفاظت کے لئے ہیں۔

حفظ عقل: مسکر اور نشہ آور اشیاء کی حرمت اور اس پر حد جاری کرنے کا مقصد عقل کی حفاظت ہے۔

حفظ نسل: نکاح کی مشروعیت، زنا اور لواطت کی حرمت، اور اس پر حد و سزا جاری کرنا، اسی طرح ثبوت نسب کے احکام وغیرہ، یہ امور نسل کی حفاظت کے لئے ہیں۔

حفظ مال: تجارت اور کسب معاش وغیرہ کی اجازت، سرقہ اور غصب کی ممانعت، اسی طرح دوسرے مالی معاملات کے احکام وغیرہ، ان سب امور کا منشاء حفظ مال ہے۔

درجات: ان پانچ مقاصد کے نیچے آنے والے احکام کے پھر تین درجات ہیں۔

[۱] ضرورت [۲] حاجت [۳] تحسین

ضرورت: یعنی جس کے بغیر مذکورہ مقاصد خمسہ کا تحفظ ممکن نہ ہو، تو اس کو ضرورت کہتے ہیں۔ جیسے جان کی حفاظت کے بقدر مال کمانے کی اجازت۔

حاجت: وہ احکام جن کے وجود پر مقاصد خمسہ کا وجود تو موقوف نہ ہو لیکن ان کے موجود نہ ہونے سے مشقت پیدا ہونے کا امکان ہو جیسے پیٹ بھر کر کھانے پر انسان کی

زندگی تو موقوف نہیں لیکن اس کی اجازت نہ دینے سے مشقت پیدا ہو جاتی ہے۔

تحسین: وہ احکام جن کا مقصد سہولت اور آسانی پیدا کرنا ہو جیسے قسما قسم مزیدار اور لذیذ

کھانوں کی اجازت دینا وغیرہ۔

حکم: ضرورت کا درجہ سب سے پہلے ہے پھر حاجت کا درجہ ہے اور اس کے بعد تحسین کا درجہ ہے۔ اگر ضرورت اور حاجت میں سے صرف کسی ایک پر عمل کرنا ممکن ہو تو ضرورت کو ترجیح دی جائے گی اور اگر ضرورت اور تحسین کے درمیان تعارض آجائے تو پھر حاجت کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً دو آدمی سفر پر ہوں۔ ایک آدمی کے پاس ضرورت سے زلد خوراک موجود ہو اور دوسرے آدمی کو بھوک کی وجہ سے موت کا خطرہ لاحق ہو تو اس بھوکے آدمی کو اپنے ساتھی کی خوراک میں سے اس کی اجازت کے بغیر کھانا جائز ہے۔ اور یہ اس لئے کہ بھوکے آدمی کو خوراک کی ضرورت ہے اور دوسرے ساتھی کو حاجت ہے۔ جبکہ ضرورت کو حاجت پر ترجیح ہے اور پھر وہ بھوکا آدمی خوراک بعد میں اپنے مالک کو واپس کر سکتا ہے۔

اسی طرح نفل نماز کو مریض کی تیمارداری اور خدمت کی خاطر ترک کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مریض کی خدمت کم از کم حاجت کے تحت داخل ہے اور نفل نماز دینی اعتبار سے تحسین کا درجہ رکھتی ہے۔ جبکہ حاجت کو تحسین پر اَوْلَوِيَّةٌ اور فوقیت حاصل ہے اس لئے حاجت کو مقدم کیا جائے گا۔

اور اگر ایک درجہ کے دو احکام میں تعارض آجائے تو ترجیح میں ترتیب کچھ اس طرح ہوگی۔ دین، جان، عقل، نسل، مال۔ مثلاً جہاد دینی اعتبار سے ضرورت میں داخل ہے اور جان کو موت کے یقینی خطرے سے بچانا حفظ جان کے لحاظ سے ایک ضرورت ہے، تو یہاں حفظ دین کو برتری حاصل ہوگی جبکہ موت کے قوی خطرے کے باوجود جہاد فرض ہوگا۔ اسی طرح انسان کو اگر زنا پر مجبور کیا جائے کہ یا زنا کرو ورنہ پھر آپ سے آپ کا قیمتی مال غصب کیا جائیگا۔ اب یہاں زنا سے اپنے آپ کو بچانا حفظ نسل کے لحاظ سے ضرورت ہے اور مال کثیر کو بچانا حفظ مال کے اعتبار سے ضرورت ہے تو یہاں حفظ نسل کو ترجیح دی جائیگی۔ اسی وجہ سے اس حالت میں زنا کرنا جائز نہیں۔



بحث سوم:

استنباط احکام کے طریقے

قرآن کریم چونکہ عربی زبان میں ہے اور اسی طرح احادیث نبوی ﷺ بھی عربی زبان میں ہیں۔ اس لئے قرآن کریم اور احادیث نبوی سے مسائل کے اخذ و استنباط کے لئے عربی زبان کے قواعد کا علم ضروری ہے، جن کے ذریعے عربی زبان میں متکلم عربی کا مقصد جانا اور سمجھا جائے۔ اصولیین ان قواعد کو لفظ کی پانچ بنیادی تقسیمات کے ذریعے ذکر کرتے ہیں۔ جب انسان مذکورہ پانچ تقسیمات کو پہچان سکے تو پھر متکلم کی بات اور مقصد کو آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔

تقسیمات:

تقسیم اول: وضع یا معنی موضوع لہ (یعنی لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے) کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں۔

[۱] خاص [۲] عام [۳] مشترک [۴] مؤول

تقسیم دوم: ظہور معنی کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں:

[۱] ظاہر [۲] نص [۳] مفسر [۴] محکم

تقسیم سوم: لفظ کی باعتبار خفاء معنی اور عدم ظہور کے اعتبار سے بھی چار اقسام ہیں۔

[۱] خفی [۲] مشکل [۳] مجمل [۴] تشابہ

فائدہ: دوسری اور تیسری تقسیم ایک دوسرے کے مقابل ہے اس لئے ان کو متقابلات بھی کہتے ہیں۔

تقسیم چہارم: لفظ کی باعتبار استعمال (یعنی لفظ اپنے معنی میں مستعمل ہونے) کے اعتبار سے چار اقسام ہیں۔

[۱] حقیقت [۲] مجاز [۳] صریح [۴] کنایہ
تقسیم پنجم: اپنے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یا متکلم کی مراد سمجھنے کی جو صورتیں ہیں، ان کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار اقسام ہیں:
[۱] عبارت النص [۲] اشارة النص [۳] دلالة النص [۴] اقتضاء النص
فائدہ: مذکورہ اعتبارات سے لفظ میں یہ پانچ تقسیمات جاری ہوتی ہیں اور ان کی مجموعی طور پر بیس اقسام بنتی ہیں۔
اقسام بلحاظ تقسیم اول (باعتبار معنی موضوع لہ):
خاص:

خاص وہ لفظ ہے جو کسی معین اور ایک معلوم شے پر دلالت کرے جیسے زید وغیرہ یا ایسے کثیرین پر دلالت کرے جو محدود و محصور ہوں جیسے رجل، انسان کہ اس کے افراد تو کثیر ہیں لیکن باوجود اس کے جمادات، حیوانات، نباتات اس سے خارج ہیں۔ اسی طرح ثلاثہ اور عشرہ کا عدد بھی کثیرین مگر محدود و محصور پر دلالت کرتے ہیں۔
فائدہ: لفظ خاص معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ ذات کے لئے۔ لہذا رجل اور انسان، افراد پر دلالت کرنے سے قطع نظر، مفہوم کے اعتبار سے خاص ہیں۔
خاص کی مختلف صورتیں:

☆ خاص جنسی: وہ لفظ جس کو ایک جنس کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے ”انسان“
☆ خاص نوعی: وہ لفظ جس کو ایک نوع کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے ”مرد، عورت، گھوڑا“ مرد، عورت، گھوڑا باوجود اس کے کہ ان کے افراد بہت ہیں لیکن خاص ہیں اسلئے کہ ان کی وضع میں ان افراد میں مشترک، حقیقت و مفہوم کا لحاظ کیا گیا ہے۔
☆ خاص فردی: وہ لفظ جو ایک فرد یا شے واحد کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے اشخاص و مقامات وغیرہ کے نام مثلاً زید، عمرو، بکر، مدینہ وغیرہ۔

☆ خاص وصفی: وہ لفظ جس کو کسی ایک وصف کے لیے وضع کیا گیا ہو جیسے علم و جہل۔
 ☆ خاص عددی: وہ لفظ جس کو کسی متعین عدد و گنتی کے لیے وضع کیا گیا ہو جیسے اسماء
 عدد یعنی وہ الفاظ جو اعداد و شمار کو بتاتے ہیں مثلاً چار، دس، بیس وغیرہ۔
 حکم: خاص اتنا واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے معنی پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے۔ اس
 میں کسی شک یا کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہوتی یہ ہر قسم کے احتمالات سے خالی ہوتا
 ہے۔ بیان اور توضیح کا محتاج نہیں ہوتا اور عمل اس پر لازم ہوتا ہے۔ کتاب اللہ کے خاص پر خبر
 واحد اور قیاس کے ذریعے اس درجہ و مرتبہ میں زیادت صحیح نہیں البتہ اگر ممکن ہو تو دونوں
 کے درمیان تطبیق اختیار کی جائیگی، ورنہ خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔
 مثالیں:

[۱] قسم کے کفارہ کے بارے میں قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ۔ [مائدہ: ۸۹]

مثال مذکور میں اطعام اور عشرہ کا لفظ خاص ہے اور اس کا معنی محتاج بیان نہیں
 ۔ لہذا کفارہ میں طعام دیا جائے گا اور دس مسکینوں کو دی جائے گا کیونکہ اس کے علاوہ یہاں
 کسی دوسرے معنی کا احتمال موجود نہیں۔

[۲] اسی طرح مطلقہ عورت کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے:

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [بقرہ: ۲۲۸]

یہاں بھی لفظ ثلاثہ خاص ہے۔ لفظ ثلاثہ پر عمل اس وقت ممکن ہے جب قروء
 سے حیض مراد لیا جائے جبکہ لفظ قروء کو طہر پر محمول کرنے کی صورت میں اس پر عمل
 ممکن نہیں۔ کیونکہ پھر عدت یا اڑھائی حیض بنتے ہیں یا ساڑھے تین۔ جبکہ شرعی طریقہ یہ
 ہے کہ ہر حال میں طلاق طہر میں دی جائے۔ طہر میں ہی طلاق دینے کے بعد تین حیض گزر
 جانے سے قرآن پاک کے خاص یعنی لفظ ثلاثہ پر عمل ہو سکتا ہے۔

[۳] اسی طرح قرآن کریم میں ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا** یہاں بھی رکوع اور سجدہ کا ایک خاص مفہوم ہے جس کی مراد واضح ہے۔ یعنی رکوع کا معنی سر جھکانا اور سجدے کا معنی ہے سر زمین پر رکھنا۔ لیکن رکوع اور سجدہ میں اعتدال و طہانیت کا ضروری ہونا خبر واحد سے معلوم ہوتا ہے۔ اور خبر واحد کے ذریعے چونکہ اعتدال و طہانیت رکوع و سجدہ کا رکن نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ کتاب اللہ کے خاص پر اس مرتبہ و درجہ میں زیادت ہے۔ اس لئے قرآن کریم اور حدیث کے درمیان جمع اس طرح ہوگا کہ رکوع و سجدہ کو از روئے قرآن فرض قرار دیا جائے اور اعتدال و طہانیت کو از روئے حدیث واجب قرار دیا جائے گا۔

[۴] اس طرح وضو میں غسل وجہ، غسل ایدی، غسل رجلین اور مسح راس کا حکم ہے۔ یہ تمام الفاظ معنی کے اعتبار سے خاص ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ افعال وضو میں ارکان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن خبر واحد سے وضو میں نیت، ترتیب اور تسمیہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً حدیث میں آتا ہے: **لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَسْمَعْ**۔

اس لئے یہ افعال وضو کے ارکان نہیں بن سکتے کیونکہ پھر خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ کے خاص پر اس مرتبہ میں زیادت آجائیگی۔ اس لئے قرآن میں مذکورہ افعال ارکان وضو ہیں اور یہ احادیث سے ثابت افعال سنن وضو ہو گئے۔ اور حدیث میں تسمیہ وغیرہ کی عدم موجودگی کی صورت میں وضو کی جو نفی مذکور ہے تو مراد اس سے نفی کمال ہے۔

خاص کے اقسام: خاص کے چار اقسام ہیں:

[۱] مطلق [۲] مقید [۳] امر [۴] نہی

مطلق:

مطلق خاص کی وہ قسم ہے جو فقط ذات پر دلالت کرے یعنی اپنے حقیقی معنی پر بغیر کسی قید کے دلالت کرے اور کوئی وصف اس کے ساتھ ملحوظ نہ ہو۔ جیسے حیوان، انسان، رجل اور طائر وغیرہ کہ ان الفاظ سے محض اس کے حقیقی معانی بغیر کسی قید و وصف کے مراد ہیں۔

حکم : مطلق اپنے اطلاق پر اس وقت تک قائم اور جاری رہے گا جب تک اس کے ساتھ اس جیسی قوی دلیل کسی قید کو لگانے والی موجود نہ ہو۔ جبکہ خبر واحد اور قیاس کے ساتھ اس کو مقید نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے باری تعالیٰ کا یہ ارشاد: **فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**۔ [البقرة] اس میں ایام مطلق ذکر ہے۔ اب اگر رمضان کی قضاء کی جائے گی تو مسلسل اور غیر مسلسل دونوں طریقوں کے ساتھ کی جاسکتی ہے کیونکہ اس میں تسلسل کا قید نہیں ہے۔
مقید:

یہ خاص کی وہ قسم ہے جو ذات پر کسی وصف زائد کے ساتھ دلالت کرے۔ مطلب یہ ہے کہ اپنے حقیقی معنی پر کسی صفت یا اضافت یا کسی اور قید کے اضافے کے ساتھ دلالت کرے یعنی ذات پر دلالت کرنے کے ساتھ وصف پر بھی دلالت ملحوظ ہو۔ مثلاً موصوف ہو کسی وصف کے ساتھ یا مقید ہو کسی قید کے ساتھ جیسے **دَجُلٌ شَرِيفٌ، حَيَّوَانٌ نَّاطِقٌ، دَجَلٌ مُّؤْمِنٌ** وغیرہ۔
حکم : مقید اپنی تفسید کے ساتھ جاری ہو گا یعنی مقید پر مذکورہ قید کی رعایت کرتے ہوئے عمل واجب ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

«فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُهُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسَا»

[المجادلة: ۶]

اس آیت میں ظہار کا کفارہ ادا کرنے کے لئے جو روزے رکھے جاتے ہیں ان میں متابع اور جماع سے پہلے کفارہ کی ادائیگی کی شرط اور قید لگائی گئی ہے۔ اس لئے جماع سے پہلے مسلسل روزے رکھنا ضروری ہے۔

اسی طرح قرآن کریم میں ہے کہ قتل اور قسم کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے لیکن قسم میں مطلق غلام بغیر کسی قید کے جبکہ قتل میں غلام کے ساتھ مؤمن ہونے کی قید مذکور ہے۔ اس لئے قسم کے کفارے میں مطلق غلام کا آزاد کرنا ہوگا خواہ وہ غلام مسلمان ہو یا کافر۔ لیکن قتل کے کفارے میں مسلمان غلام کو آزاد کرنا ضروری ہے کیونکہ

مطلق میں اطلاق پر جب کہ مقید میں تقید پر عمل ضروری ہے۔
مطلق کا مقید پر حمل:

بعض اوقات کوئی لفظ قرآن یا سنت کی ایک نص میں مطلق آتا ہے لیکن وہی لفظ دوسری نص میں مقید وارد ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسا لفظ جہاں مطلق آیا ہے وہاں اس پر بطور مطلق عمل ہو گا اور جہاں وہ لفظ مقید آیا ہے وہاں بحیثیت مقید اس پر عمل ہو گا یا مطلق سے مقید مراد لیا جائے گا۔
کیا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؟

ایک ہی لفظ ایک نص میں مطلق اور دوسری نص میں قید کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اگر ان نصوص کا تعلق حکم کے سبب سے ہے تو حنیفہ کے نزدیک ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا جیسے: آپ کا ارشاد ہے: **أَحْقُ الْأَجَارُ أَحَقُّ بِسَقِيهِ**

دوسری روایت میں ہے: **أَجَارُ أَحَقُّ بِشَفْعَةِ جَارِهِ يَنْتَظِرُ لَهَا وَإِنْ كَانَ غَائِبًا إِذَا كَانَ طَرِيقَهُمَا وَاحِدًا۔**

یعنی ”جوار“ سبب شفعہ ہے، بشرطیکہ دونوں کا راستہ ایک ہو۔
پس ان دونوں نصوص کا تعلق حکم کے سبب سے ہے، پہلی دلیل میں جوار مطلق ہے اور دوسری حدیث میں وحدت طریق کی قید بھی ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جوار بجائے خود شفعہ کا سبب ہے، اور شرکت فی الطريق ایک دوسرا سبب شفعہ ہوگا، اور اگر مطلق و مقید دونوں نصوص کا تعلق ”حکم“ سے ہو تو پھر اس کی چار صورتیں ہیں:

- | | | | |
|-----|------------------------|-----|-------------------------|
| [۱] | متحد السبب متحد الحكم | [۲] | متحد السبب مختلف الحكم |
| [۳] | مختلف السبب متحد الحكم | [۴] | مختلف السبب مختلف الحكم |

ان چار صورتوں میں سے پہلی صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور دوسری، تیسری صورت میں بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا جبکہ چوتھی صورت میں اختلاف ہے البتہ احناف کے نزدیک اس صورت میں مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا۔

[۱] متحد السبب متحد الحكم:

اگر مطلق اور مقید دونوں کا حکم اور سبب ایک ہی ہو تو مطلق سے مقید مراد لیا جائے گا۔
قرآن مجید کی آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَامُ وَنَحْمُ الْمُنْذِرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ۔

[مائدہ: ۳: ۵]

قرآن مجید کی دوسری آیت ہے:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا۔

[الانعام: ۱۴۵]

پہلی آیت میں لفظ الدّم (خون) مطلق آیا ہے۔ دوسری آیت میں یہ لفظ مقید یعنی دمًا مسفوحًا (بہتا ہوا خون) استعمال ہوا ہے۔ اس لئے مندرجہ بالا دونوں آیات میں حکم ایک ہے یعنی خون کا حرام ہونا۔ اس حکم کا سبب بھی مشترک ہے اور وہ ہے نجاست، ضرر اور نقصان جو بہتے ہوئے خون کے استعمال سے ہوتا ہے۔ یہاں مطلق سے مقید مراد لیا جائے گا۔ لہذا ہر قسم کا خون حرام نہیں ہے بلکہ بہہ سکنے والے خون کو حرام قرار دیا گیا ہے اور جو خون نہ بہہ سکتا ہو وہ حلال ہے مثلاً جگر، تلی اور وہ خون بھی حلال ہے جو ذبح کرنے کے بعد گوشت اور رگوں میں باقی رہ جائے۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ کون سی آیت پہلی اور کونسی بعد والی ہے تو اس صورت میں بعد والی نص کو ناسخ اور پہلی والی آیت کو منسوخ قرار دیں گے۔

[۲] متحد السبب مختلف الحکم:

اگر مطلق اور مقید دونوں کے حکم مختلف ہوں لیکن ان کا سبب ایک ہو تو مطلق سے مقید مراد نہیں لیا جائے گا۔ مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ-

[المائدہ:۶:۵]

اسی آیت میں آگے فرمایا:

فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ-

[المائدہ:۶:۵]

مندرجہ بالا دونوں قرآنی نصوص حکم میں مختلف ہیں۔ اس آیت میں لفظ ایدی (ہاتھ) إِلَى الْمَرَافِقِ (کھنٹیوں تک) کی قید سے مقید ہے۔ دوسری آیت میں تیمم کرتے وقت دونوں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم ہے، اس آیت کا لفظ ایدی مطلق ہے۔ اس صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں لیا جائے گا کیونکہ دونوں آیات کا موضوع الگ الگ ہے۔ پہلی آیت وجوب غسل پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت وجوب مسح پر دلالت کرتی ہے، لہذا پہلی آیت میں لفظ ایدی مقید ہے۔ یہاں اس لفظ پر مقید کی حیثیت سے عمل ہو گا اور دوران وضو دونوں ہاتھ کھنٹیوں تک دھوئے جائیں گے۔ دوسری آیت میں لفظ ایدی مطلق ہے، یہاں مطلق پر عمل ہو گا۔

البتہ سنت نے آیت تیمم کی وضاحت کر کے اس کے مطلق کو مقید کر دیا ہے جس کی روشنی میں احتناف اور شوافع کے نزدیک تیمم میں دونوں ہاتھوں کا کھنٹیوں تک مسح کرنا ضروری ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں تیمم میں دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں تک مسح کرنا ضروری ہے۔

[۳] مختلف السبب مختلف الحكم:

اگر مطلق اور مقید دونوں کے حکم مختلف ہوں اور سبب بھی مختلف ہوں تو مطلق سے مقید مراد نہیں لیا جائے گا مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا - [المائدہ: ۳۸: ۵]

قرآن مجید کی ایک اور آیت ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ

أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ - [المائدہ: ۶: ۵]

پہلی آیت میں لفظ ایسے (ہاتھ) مطلق آیا ہے، دوسری آیت میں یہ لفظ الی المرافق (کھنٹیوں تک) کی قید سے مقید ہے۔ مندرجہ بالا دونوں آیات حکم میں مختلف ہیں۔ پہلی آیت میں چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے اور دوسری آیت میں وضو کے لیے دونوں ہاتھوں کو دھونے کا حکم ہے۔ اسی طرح یہ آیات حکم کے سبب میں بھی مختلف ہیں۔ پہلی آیت کے حکم کا سبب چوری کا جرم ہے۔ دوسری آیت کے حکم کا سبب نماز کا ارادہ ہے۔ ان دونوں نصوص کا آپس میں کوئی تعلق نہیں۔ دونوں میں حکم اور سبب حکم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ لہذا یہاں مطلق ہاتھ سے مقید مراد (کھنٹیوں تک) نہیں لیا جائے گا بلکہ جس نص میں لفظ مطلق وارد ہوا ہے وہاں اس کے مطلق ہونے پر عمل کیا جائے گا اور جس نص میں لفظ مقید آیا ہے وہاں اس کی قید کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

البتہ پہلی آیت کے لفظ ید (ہاتھ) مطلق کو سنت نے مقید کر دیا ہے۔ ید کے مطلق ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ چور کا پورا ہاتھ کاٹا جائے لیکن پورے ہاتھ کے بجائے کلانی کے جوڑے سے کاٹا جائے گا۔ نبی اکرم ﷺ نے چور کا ہاتھ کلانی کے جوڑے سے قطع کروایا تھا۔ یہی جمہور کا موقف ہے۔

[۴] مختلف السبب متحد الحکم:

اگر مطلق اور مقید کا سبب مختلف اور حکم ایک ہو تو اس صورت میں مطلق سے مقید مراد لینے کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک مطلق سے مقید مراد نہیں لی جائے گی بلکہ مطلق پر مطلق کی حیثیت سے عمل ہو گا اور مقید پر اس کی قید کے مطابق عمل ہو گا۔

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَآثَا- [مجادلہ: ۳]

یہ آیت کفارہ ظہار سے متعلق ہے جبکہ کفارہ قتل سے متعلق ارشاد ہے:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ- [نساء: ۹۶]

پس حکم دونوں جگہ غلام آزاد کرنے کا ہے۔ سبب پہلی آیت میں کفارہ ظہار اور دوسری آیت میں کفارہ قتل ہے۔ پہلی آیت میں مطلق غلام کا ذکر ہے اور دوسری آیت میں مومن غلام کا ذکر ہے۔

اس صورت میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا لہذا کفارہ ظہار میں بھی مسلمان آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ اسی طرح صدقہ فطر کے متعلق دو حدیثیں ہیں۔ یہ دونوں حدیثیں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہیں۔ ایک حدیث کی رو سے فطرانہ ہر مرد اور عورت پر واجب ہے۔ اس میں مسلمان کی قید نہیں ہے۔ دوسری حدیث یہ بتاتی ہے کہ ہر مسلمان مرد و عورت پر صدقہ فطر واجب ہے۔ اس حدیث میں مسلمان کی قید موجود ہے۔

ان دونوں حدیثوں میں حکم (صدقہ فطر کا وجوب) ایک ہے لیکن حکم کا سبب مختلف ہے۔ پہلی حدیث میں سبب مسلمان کی قید کے بغیر ہے۔ دوسری حدیث میں قید موجود ہے۔

احناف کے مطابق صدقہ فطر خاندان کے ہر رکن کی طرف سے دینا ہوگا۔ ان کی رائے میں غیر مسلم جیسے اپنے کافر غلام کی جانب سے بھی صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے۔ احناف کے نزدیک اگر مطلق اور مقید کا سبب مختلف اور حکم ایک ہو تو مطلق سے مقید مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ مطلق اور مقید دونوں پر اپنی اپنی جگہ پر عمل ہوگا۔ لہذا صدقہ فطر خاندان کے مسلم اور غیر مسلم دونوں افراد پر واجب ہے۔

شافعی فقہاء کا موقف یہ ہے کہ فطرانہ صرف ان اراکین خاندان کی طرف سے دیا جائے گا جو مسلمان ہیں۔ غیر مسلموں پر فطرانہ واجب نہیں ہے۔ ان فقہاء کے نزدیک مقید کلام مطلق کلام پر حاوی ہوتا ہے۔ یہاں مطلق سے مقید مراد لی جائے گی۔

امر:

امر وہ لفظ ہے جس کے ذریعے برتری کی بنیاد پر لازمی طور پر جزم کے ساتھ کسی چیز کا مطالبہ کیا جائے پھر یہ مطالبہ عام ہے، خواہ امر کے صیغہ کے ساتھ کیا جائے جیسے **أَقِيمُوا الدِّينَ، أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** وغیرہ، یا جملہ خبریہ کے ساتھ کیا جائے لیکن اس جملہ خبریہ سے مقصود مطالبہ یعنی جملہ انشائیہ ہو۔ جیسے **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**۔ [البقرة: ۲۳۳]

فائدہ: امر اصلاً اور عام طور پر لزوم یعنی فرضیت اور وجوب کے لئے آتا ہے سوائے اس صورت کے جہاں تقاضا یہ ہو کہ امر یہاں وجوب کے لئے نہیں۔ جہاں اس بات کا قرینہ موجود ہو وہاں امر اباحت یا استحباب کے لئے بھی ہو سکتا ہے۔

اباحت کی مثال جیسے **كُلُوا وَاشْرَبُوا** [اعراف: ۳۱] کھانا پینا یہ ایسے طبعی افعال ہیں کہ ان سے انسان مستغنی نہیں ہو سکتا تو ایسی طبعی ضرورتوں کو واجب کرنا بے معنی ہے۔ تو یہاں یہ بات اس کا قرینہ ہے کہ **كُلُوا وَاشْرَبُوا** کا امر وجوب کے لئے نہیں۔ اسی طرح اس آیت میں **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** [مائدہ: ۲] یہاں بھی **فَاصْطَادُوا** کا امر اباحت کے لئے ہے۔ کیونکہ حالت احرام سے پہلے بھی شکار کرنا مباح ہی تھا۔ واجب نہ تھا تو حالت احرام

سے فارغ ہونے کے بعد بھی شکر کرنا مباح ہی رہے گا واجب نہ ہوگا۔
استحباب کی مثال: جیسے **كَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا** [نور: ۳۲] یہ بھی ایک
استحبابی حکم ہے واجب نہیں۔

دعا کی مثال جیسے **اللَّهُمَّ اخْفِرْ لِي.....الغ**

فائدہ: محض امر اپنی اصل کے اعتبار سے تکرار فعل کا تقاضہ نہیں کرتا یعنی مامور بہ تکرار
کا تقاضہ اور مطالبہ نہیں کرتا۔ جیسے **إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسْتَشَىٰ فَارْكَبُوا**
[البقرة: ۲۸۲]

یہاں دین کے لکھنے کا حکم ہے لیکن اس کا تقاضہ یہ نہیں کہ ایک ہی معاملہ کو بار بار
لکھا جائے۔ البتہ ایک فعل میں امر کے ذریعے تکرار کا ثبوت دیگر نصوص، قرآن اور اسباب
سے ہو سکتا ہے۔ جیسے ایک دن میں پانچ نمازوں کا فرض ہونا اوقات صلوة کے مکرر ہونے
کی وجہ سے اور روزہ، شہر رمضان کے بار بار آنے کی وجہ سے بار بار ادا کیا جاتا ہے، نہ کہ
امر کی وجہ سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عبادات میں تکرار امر کے تکرار کی وجہ سے نہیں
بلکہ عبادات میں تکرار مذکورہ اسباب کے مکرر ہونے کی وجہ سے ہے۔

فائدہ: شرعاً ہر مامور بہ میں حُسن کا موجود ہونا ضروری ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ رب
العزت نے جس چیز کا حکم دیا ہے اس میں کوئی نہ کوئی خوبی اور حسن پایا جائے گا۔
پھر مامور بہ حُسن کے اعتبار سے دو قسم پر ہے: (۱) حُسن لعینم (۲) حُسن لغیرم
حُسن لعینم: حُسن لعینم وہ ہے جس کا حُسن ذاتی ہو، بالواسطہ نہ ہو۔ جیسے ایمان اور
نماز کہ ایمان میں منعم حقیقی کے شکر کی ادائیگی ہے اور نماز تعظیم پر مشتمل افعال و اقوال کا
مجموعہ ہے۔ اس لئے انعام و احسان کرنے والے کا شکر یہ اور تعظیم و تکریم اپنی حقیقت کے
اعتبار سے عمدہ اور پسندیدہ افعال ہیں۔

حُسن لغیرم: جس کا حُسن ذاتی نہ ہو بلکہ بالواسطہ ہو۔ جیسے سعی الی الحجۃ اور وضو
للصلوة۔ کہ سعی میں اور وضو میں بذات خود حُسن موجود نہیں بلکہ سعی میں حُسن جمعہ کے

ادا کرنے کی وجہ سے آیا ہے اور وضو میں حسن نماز کا ذریعہ بننے کی وجہ سے آیا ہے۔ اسی طرح جہاد اور حدود و قصاص میں بھی بذات خود حسن موجود نہیں بلکہ ان میں حُسن کفر و شرک کو دفع کرنے اور جرم کی روک تھام کے واسطے سے آیا ہے۔

اقسام وجوب: اقسام وجوب دو ہیں: [۱] نفس وجوب [۲] وجوب اداء نفس وجوب: ایک انسان پر حکم لازم ہونا جیسے بقدر نصاب مال کا موجود ہونا زکوٰۃ کے لئے نفس وجوب کا سبب ہے۔ اسی طرح وقت آنے پر نماز کا نفس وجوب متحقق ہوتا ہے۔ پس نفس وجوب سے ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہے اور وقت آنے پر اگر ادائیگی نہ ہو تو قضاء کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

وجوب اداء: ایک حکم کی ادائیگی کا لازم ہونا یعنی امر کے ذریعے ادا کرنے کا حکم اور مطالبہ۔ اس کے ذریعے وجوب اداء کا ثبوت آتا ہے اور ادائیگی کا مطالبہ نص قرآنی کے ذریعے ہوتا ہے جیسے نماز کے لئے **أَقِمْوَا الصَّلٰوةَ** اور زکوٰۃ کے لئے **وَأَتُوا الزَّكٰوةَ**۔

وجوب علی الفور اور وجوب علی التراخی:

امر وجوب علی الفور کے ساتھ واجب ہوتا ہے یا اس میں کسی قسم کی تاخیر کی گنجائش ہے؟

اس کا فیصلہ قرآن کے ذریعے کریں گے۔ کیونکہ صیغہ امر صرف طلب فعل پر دلالت کرتا ہے جبکہ فور و تاخیر اس کے مدلولوں سے خارج چیزیں ہیں۔ شریعت کی طرف سے جن عبادات کے ادا کرنے کا حکم ہے تو ان میں بعض عبادات کو فوراً ادا کرنا ضروری ہے جب کہ بعض میں تاخیر کی گنجائش ہے اس لئے عبادات دو قسم پر ہیں۔

[۱] عبادات غیر موقتہ [۲] عبادات موقتہ

عبادات غیر موقتہ: یہ وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص وقت مقرر نہ ہو جیسے زکوٰۃ۔

حکم: ان عبادات میں وجوب کے بعد تاخیر کی اجازت ہے۔ جتنا بھی اس میں تاخیر کی جائے ادا کلائے گی، قضاء نہیں۔ البتہ وجوب کے بعد فوراً ادا کرنا مستحب ہیں۔
 عبادات موقتہ: یہ وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص وقت مقرر ہو جیسے نماز، روزہ۔

حکم: ان عبادات کے وجوب کے بعد وقت مقررہ پر ان کو ادا کرنا ضروری ہے اور ان میں تاخیر کی گنجائش نہیں۔ اگر وقت مقررہ کے بعد ادا کی جائیں تو ادا نہیں بلکہ قضاء کلائے گی۔
 اداء و قضاء: مأمور بہ کے ادا کرنے کے دو طریقے ہیں۔

[۱] اداء [۲] قضاء

اداء: امر کے ذریعے واجب شدہ چیز بعینہ اسی طرح مستحق کے حوالے کرنا اداء کلائے ہے جیسے نماز کو وقت مقررہ پر ادا کرنا۔ پھر ادا کی دو قسمیں ہیں:
 [۱] اداء کامل [۲] اداء قاصر

اداء کامل: مأمور بہ جن صفات کے ساتھ بندہ کے ذمے واجب کی گئی ہے ان صفات کا لحاظ کرتے ہوئے مأمور بہ کو مستحق کے حوالے کرنا اداء کامل کلائے ہے جیسے نماز جماعت کے ساتھ اداء کرنا۔

اداء قاصر: مأمور بہ جن صفات کے ساتھ بندہ کے ذمے واجب کی گئی ہے ان میں نقصان کرتے ہوئے مستحق کو حوالہ کرنا اداء قاصر کلائے ہے جیسے نماز بغیر جماعت کے اداء کرنا۔
قضاء: امر کے ذریعے واجب شدہ چیز کا مثل مستحق کو حوالہ کرنا جیسے نماز وقت مقررہ کے بعد ادا کرنا۔

پھر قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں: [۱] قضاء کامل [۲] قضاء قاصر

قضاء کامل: امر کے ذریعے واجب شدہ چیز کا ایسا مثل مستحق کے حوالہ کرنا جس کی اداء کے ساتھ کسی قسم کی مشابہت نہ ہو۔

قضاء کامل کے اقسام:

قضاء کامل کے دو قسمیں ہیں:

[۱] قضاء بمثل معقول [۲] قضاء بمثل غیر معقول

قضاء بمثل معقول: امر کے ذریعے واجب شدہ چیز کو ایسے مثل کے ذریعے مستحق کو حوالہ کرنا جس کی اصل واجب کے ساتھ ایسی مماثلت ہو جس کو عقل تسلیم کرے جیسے نماز کی قضاء پھر نماز ہی کی شکل میں اداء کرنا اور روزے کی قضاء روزے کی شکل میں اداء کرنا۔

قضاء بمثل غیر معقول: امر کے ذریعے واجب شدہ چیز کو ایسے مثل کے ذریعے حوالہ کرنا جس کا اصل واجب کے ساتھ ایسی مماثلت ہو جو عقل میں نہ آئے لیکن شریعت نے اس کو مماثل قرار دیا ہو۔ جیسے روزے کے بدلے میں فدیہ ادا کرنا۔

قضاء قاصر: وہ قضاء جس کی ادا کے ساتھ مشابہت ہو۔ جیسے تکبیرات عیدین کو رکوع کی حالت میں پڑھنا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے عید کی نماز میں امام کو حالت رکوع میں پایا تو اس شخص کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو جائے اور حالت رکوع میں تکبیرات زوائد کو پڑھے۔

یہاں تکبیرات عیدین پر قضاء کا حکم اس لئے لگایا گیا کہ وہ اپنے محل میں ادا نہیں ہوئیں کیونکہ تکبیرات کا محل قیام ہے اور اداء کے ساتھ مشابہت اس وجہ سے ہے کہ نماز میں رکوع، قیام کے معنی میں ہے۔ لہذا حالت رکوع میں تکبیرات اداء کرنا گویا حالت قیام میں ادا کرنے کی طرح ہے۔

نہی:

یہ وہ لفظ ہے جس کے ذریعے منکلم اپنے آپ کو عالی سمجھتے ہوئے لازمی طور پر کسی کام کے نہ کرنے کا مطالبہ کرے۔ پھر کام سے منع کرنا عام ہے خواہ صیغہ نہی کے ساتھ ہو جیسے: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ [البقرة: ۱۸۸]

یا لفظ نہی کے ساتھ ہو جیسے **يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ** [النحل: ۹۰] یا حالت کی نفی کی گئی ہو جیسے **لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا** [النساء:]

یا وہ الفاظ جو ممانعت پر دلالت کریں یعنی وہ افعال جن کا لغوی معنی منع کرنے کے ہوں جیسے **نَهَى، مَنَعَ، حَرَّمَ، يَأْكُفُّ، اِمْتَنَعَ، اُنْتَهَى، ذَرَّ** اور **دَمَّ** وغیرہ۔
فائدہ: نہی اصلاً اور عموماً ہمیشہ حرمت کے ثبوت کے لئے آتا ہے۔ پھر یہ حرمت کبھی فرض کے مقابل ہوتی ہے اور کبھی وجوب کے مقابل، یعنی کراہت تحریمی کی صورت میں وجوب کے مقابل ہوتی ہے۔ اس کے ماسواہ وہ صورت، جس کا تقاضا یہ ہو کہ یہاں نہی حرمت کے لئے نہیں ہے اور اس پر قرینہ بھی موجود ہو تو ایسی صورت میں کراہت یا ارشاد کے لئے ہوگی۔ جیسے

إِذَا نُوذِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ۔ [جمعہ:]
 یہاں نہی کراہت کے لئے ہے اور قرینہ یہ ہے کہ یہاں بیع کی ممانعت ایک خارجی چیز کی وجہ سے ہے، نہ اس وجہ سے کہ بیع کے اندر کوئی فساد موجود ہے۔ اور اسی طرح **لَا تَسْعَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْوُكُمْ** [ملکہ: ۱۰۲] یہاں سوال کرنے کی ممانعت بطور ارشاد ہے، بطور حرمت نہیں اور یہاں منع کا مقصد کسی حکم شرعی کی تکمیل نہیں بلکہ انسان کو دقت اور پریشانی سے بچانا مقصود ہے۔
منہی عنہ کی اقسام:

نہی، منہی عنہ (امر ممنوع) کے حق میں قبح کا تقاضا کرتی ہے اور قبح کے اعتبار سے منہی عنہ دو قسم کی ہیں: [۱] قبیح لعینہ [۲] قبیح لغیرہ
قبیح لعینہ: وہ امر ممنوع جس میں قبح خود اس کے اندر پائے جانے والے کسی وصف کی وجہ سے ہو جیسے کفر، شرک کرنا، شراب، خون اور آزاد آدمی کو فروخت کرنا۔

فتیح لغیرہ: وہ امر ممنوع جس میں بیچ خود اس کے اندر کسی وصف کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ کسی ایسی چیز کا تعلق ہو جس کی وجہ سے اس میں بیچ پیدا ہوا ہو۔ جیسے جمعہ کی اذان اول سے لیکر نماز جمعہ کی ادائیگی تک خرید و فروخت کا ممنوع ہونا، یا ایسی خارجی شرطیں جن کو شریعت نے خرید و فروخت کے وقت ممنوع قرار دیا ہو وغیرہ۔
منہی عنہ پر نہی کا اثر:

چونکہ نہی جب دیگر قرآن سے خالی ہو تو حرمت کا فائدہ دیتی ہے۔ اس لئے مکلف آدمی کے لئے جائز نہیں کہ ان افعال کا ارتکاب کرے جن سے اسے منع کیا گیا ہو۔ اور اگر مکلف آدمی اس میں مبتلاء ہو جائے تو گنہگار ہو گا اور آخرت میں مستحق عذاب ہوگا۔ لیکن یہ بات معلوم کرنا ضروری ہے کہ آیا نہی کا یہ تقاضا ہے کہ جس فعل سے منع کیا گیا ہے وہ فاسد بھی ہو؟ اور پھر جب عبادات اور معاملات صحیح ہوں تو آیا وہ شرعی نتائج ان کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے؟

الغرض منہی عنہ پر نہی کا کیا اثر مرتب ہو سکتا ہے؟ تو اس اعتبار سے نہی تین قسم کی ہے:
اول: کسی فعل سے بذات خود منع کیا گیا ہو یعنی یہ نہی اس فعل کی حقیقت اور شرعی وجود کو شامل ہو۔ جیسے محرم کے ساتھ نکاح کرنا، مردار کی بیچ کرنا، بغیر وضو کے نماز پڑھنا وغیرہ۔ ایسے ممنوع افعال اگر کر لئے جائیں تو ان پر کوئی حکم شرعی مرتب نہیں ہوگا۔ اس صورت میں نہی ان افعال کے فاسد و باطل ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور ان جیسے افعال کا کوئی اعتبار نہیں۔ گویا کہ یہ افعال سرے سے ادا ہوئے ہی نہیں، ان کا فعل اور عدم فعل برابر ہے اور معدوم کا اثر شرعاً مرتب ہی نہیں ہوتا یعنی اگر ایسے ممنوع افعال ادا کئے جائیں تو بھی ان پر کوئی شرعی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لہذا محرم کے ساتھ نکاح کی صورت میں نسب اور مردار کی بیچ کی صورت میں مردار پر اور اس کے ثمن پر ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی۔

دوم: کسی چیز سے منع اور نہی اسی چیز کی ذات کی وجہ سے نہ ہو بلکہ یہ منع اور نہی ایسے خارجی وصف کی وجہ سے ہو جو مذکورہ شئی کے ساتھ لازم نہ ہو۔ جیسے غصب شدہ زمین (ارض محضوبہ) پر نماز پڑھنا یا جمعۃ المبارک کے اذان اول کے وقت خرید و فروخت

سے منع۔ ایسی صورتوں میں ان افعال کو اگر ادا کر ہی لیا جائے تو اس کا اثر شرعی فعل پر مرتب ہوگا۔ لہذا نماز پڑھنا اور بیچ کرنا درست اور صحیح ہوگا فاسد اور باطل نہیں ہوگا البتہ کرنے والا گنہگار ہوگا۔ اس قسم کو قبیح لغیرہ مجاوراً کہا جاتا ہے۔ لیکن شارع کی ممانعت کی وجہ سے مکروہ سمجھا جائے گا۔

سوم: کسی چیز سے منع اور نہی ایسے خارجی وصف کی وجہ سے ہو کہ باوجود اس کی ذات سے خارج ہوتے ہوئے بھی اس کے ساتھ لازم ہو۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا یا شرط فاسد کے ساتھ بیچ کرنا۔ جمہور کے نزدیک ان جیسی صورتوں میں اگر مذکورہ ممنوعہ افعال ادا کئے جائیں تو بھی اس کا اثر شرعی، فعل پر مرتب نہ ہوگا۔ یعنی جمہور علمائے کرام کے نزدیک یہ تمام افعال باطل ہونگے۔ لیکن احناف کے نزدیک اس کا اثر شرعی فعل پر مرتب ہوگا۔ پس اگر عید کے دن کسی نے روزہ رکھا تو عند الاحناف روزہ مع کراہیت کے ہو جائے گا اور اسی طرح شرط فاسد کے ساتھ بیچ کرنے کی صورت میں قبضہ کے بعد ملکیت بھی ثابت ہو جائے گی۔ اس کو قبیح لغیرہ وصفاً کہا جاتا ہے۔

عام:

عام وہ لفظ ہے جو کسی ایسے معنی اور مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہو جو کثیرین اور غیر محدود افراد کو دفعتاً بطور استغراق شامل ہو سکے یعنی جو کسی خاص فرد یا نوع یا جنس کے لیے متعین نہ ہو۔

پھر یہ شمول عام ہے خواہ لفظ کے اعتبار سے ہو جیسے المسلمون، المؤمنون اور المشرکون یا معنی کے اعتبار سے ہو جیسے قوم، مرہط، من اور ما وغیرہ۔ پس عشرة مومنا یا مائة مؤمن اس لئے عام نہیں ہوں گے کہ یہ الفاظ اگرچہ کثیرین پر دلالت کرتے ہیں لیکن وہ کثیرین محدود و محصور ہیں۔ اسی طرح لفظ مؤمنون بغیر الف و لام کے عام کے تحت داخل نہیں، اس لئے کہ اس میں استغراق و شمول کا معنی موجود نہیں۔

عام کے الفاظ: وہ الفاظ جو عموم پر دلالت کرتے ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں۔

☆ لفظ کل اور جمع... چونکہ یہ الفاظ عموم پر دلالت کرتے ہیں اس لئے جن اسماء کی طرف مضاف ہو جائیں ان میں عموم پیدا کر دیتے ہیں جیسے كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ۔

☆ وہ تمام اسماء جو جماعت اور جمعیت کا معنی دیتے ہوں جیسے مَعْشَرٌ، مَعَاشِرٌ، عَامَّةٌ، كَافَّةٌ، رَهْطٌ، قَوْمٌ اور جَمَاعَةٌ وغیرہ۔

☆ وہ تمام اسماء جن پر الف لام استغراقی داخل ہو، خواہ وہ جمع کی کوئی بھی قسم ہو، اسم جنس یا اسم مفرد۔

جمع معرف باللام کی مثال جیسے:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ، وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ۔

اسی طرح المسلمون، الرجال لیکن بغیر الف لام کے مسلمون، رجال یہ الفاظ عموم کا فائدہ نہیں دیتے۔ کیونکہ یہ اقل جمع پر محمول ہیں اور وہ تین ہی ہے۔

مفرد معرف باللام جیسے وَالْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ، السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا۔ میں الْإِنْسَانُ، الْبَيْعُ، الرِّبَا، الزَّانِيَةُ، الزَّانِي، السَّارِقُ اور السَّارِقَةُ۔ مفرد کے عموم کی مثالیں ہیں۔

اور اگر الف لام استغراق کے لئے نہ ہو بلکہ جنس اور عہد کے لئے ہو تو پھر وہ لفظ

بھی عموم کے لئے نہ ہوگا۔ جیسے

كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ۔ اس مثال میں الرَّسُولُ پر الف لام عہد کا ہے اور جنس کی مثال الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ النِّسَاءِ۔ یہاں بھی الرجل، المرأة عموم کا فائدہ نہیں دیتا۔ بلکہ جنس رجل کی فضیلت جنس عورت پر ہے، ایک فرد کی فضیلت کسی دوسرے فرد پر مراد نہیں۔

[۲] صیغہ جمع اور مفرد جب معرفہ کی طرف مضاف ہو اور اضافت استغراق کے لئے ہو۔ جیسے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، يُؤْهِبُكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ، لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

الْأُنْعَامِ، وَإِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا، هُوَ الظَّهُورُ مَائَةٌ وَالْحِجْلُ مِئْتَةٌ.

[۳] اسی طرح اسماء موصولہ جیسے اَلَّذِي، اَلَّذِينَ، اَلَّتِي، اَلَّتِي، مَا وَغَيْرِهِ۔

[۴] اسماء استفہام جیسے مَنْ، مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا۔

[۵] اسماء شرط مَنْ، مَا، اِنْ جیسے مَنْ شَهِدَا مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُفِّهُ، وَمَا

تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ - اَيُّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَغَيْرِهِ بھی عام کی صورتیں ہیں۔

عام کا حکم : عام اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستغراق او علی سبیل الشمول

دلالت کرتا ہے۔ احناف کے نزدیک قطعی الدلالت ہے اور بیان کا محتاج نہیں جب تک

اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہو۔ جب عام میں تخصیص کی جائے تو پھر باقی افراد

پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد

کے ساتھ درست نہیں البتہ حدیث متواتر اور حدیث مشہور کے ساتھ درست

ہے۔ حدیث متواتر اور مشہور کے ذریعے تخصیص کرنے کے بعد چونکہ عام کی دلالت

ظنی ہوگی اس لئے پھر خبر واحد اور قیاس کے ساتھ بھی اس میں تخصیص

جائز ہے۔ یہاں تک کہ تین افراد باقی رہ جائیں جبکہ دیگر ائمہ کے نزدیک عام پھر بھی

اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے لیکن دلالت کے اعتبار سے ظنی ہوگا قطعی الدلالت

نہیں، خواہ تخصیص سے پہلے کی حالت ہو یا تخصیص کے بعد کی۔

تخصیص کے ذرائع:

عام میں تخصیص کرنے کے ذرائع مندرجہ ذیل ہیں:

☆ عقل کے ذریعے:

تخصیص کا ایک ذریعہ عقل ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔

یہاں عقل تقاضا کرتی ہے کہ ”کل شیء“ سے اللہ تعالیٰ کی ذات مستثنیٰ ہو کہ قادر مطلق ہونا مقدور ہونے کے منافی ہے۔
☆ احساس اور مشاہدے کے ذریعے:

تخصیص کا دوسرا ذریعہ احساس و مشاہدہ ہے جیسے ملکہ سب کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ:
وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النحل: ۲۳]
لیکن یہ ظاہر ہے کہ جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس تھا ملکہ سب کے پاس نہیں تھا۔ یہاں کل کے عموم میں تخصیص ہو کر کل استغراقی کی بجائے کل اضافی اور کل عرفی مراد ہے۔

☆ عرف کے ذریعے:

تخصیص کا تیسرا ذریعہ عرف ہے جیسے ارشاد ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ [البقرہ: ۲۳۳]

مگر اس سے شریف اور عالی حسب خواتین کو فقہاء نے خاص کیا کہ ان پر دودھ پلانا واجب نہیں کیوں کہ نزول قرآن کے وقت یہی عرف تھا۔ لہذا وہ اپنے بچوں کو دوسری عورتوں کو رضاعت کے لیے دے سکتی ہیں۔

☆ نص کے ذریعے:

تخصیص کا چوتھا اور سب سے اہم سبب ”نص“ ہے جیسے ارشاد ہے:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرہ: ۲۲۸]

لیکن حاملہ خواتین کی بابت فرمایا گیا:

وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق: ۳]

یہاں اس دوسری آیت نے پہلی آیت کے عموم میں تخصیص پیدا کر دی ہے۔

اقسام عام:

عام اپنی مراد کے سلسلہ میں تین قسم کا ہے:

اول: وہ عام جس کی دلالت عموم پر قطعی طور پر ہو یعنی قطعی طور پر اس سے عام مراد ہو جیسے **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**۔ اس آیت میں لفظ شیء عام ہے اور دنیا کی ہر موجود چیز کو شامل ہے کوئی چیز بھی اس سے خارج نہیں۔ اسی طرح **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**۔ اس آیت میں بھی **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ** میں **دَابَّةٍ** عام ہے۔ یہ قسم عام طور پر ان خصوصی معانی میں مستعمل ہے جن کا تعلق عقیدہ کے ساتھ ہو۔

دوم: عام مخصوص منہ البعض یا عام محمول بر مخصوص یہ ایسا عام ہے جس سے قطعی طور پر مخصوص کا معنی مراد ہو اور بعض افراد کو اس کے حکم سے خارج کر دیا گیا ہو جس سے عموم مقصود نہ ہو یعنی یقینی طور پر عام سے خصوصی معنی مراد ہو جیسے کہا جائے کہ درجہ ثالثہ (تیسری جماعت) کے تمام طلبہ کو انعام دیا جائے گا سوائے عمرو و بکر کے۔ یا جیسے قرآن میں ہے:

وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔

یہاں الناس لفظ عام ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس سے مراد تمام مسلمان ہوں۔ لیکن عقلی قرینہ کی وجہ سے لفظ مخصوص پر محمول ہے جس کی وجہ سے نابالغ، مجنون وغیرہ پر حج فرض نہیں۔ اس لئے یہ آیت اپنے عمومی مفہوم پر باقی نہیں رہی۔ اسی طرح **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**۔ جب **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** کے بعد **وَحَرَّمَ الرِّبَا** ارشاد فرمایا تو اس کے ذریعے بیع کے اُن افراد کو خارج کر دیا گیا جن میں سود پایا جاتا ہو۔

حکم: عام مخصوص منہ البعض کا حکم یہ ہے کہ ایک مرتبہ تخصیص کرنے کے بعد یہ عام اپنے باقی افراد پر دلالت کرنے میں قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہوگا، اور مزید تخصیص کا احتمال اس میں پیدا ہو جائے گا اور یہ تخصیص وسیع بھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ عام کے وجود کے لیے کم سے کم تین افراد کا باقی رہ جانا ضروری ہے۔ البتہ تخصیص کے بعد باقی افراد پر عمل واجب رہے گا۔

پھر عام مخصوص منہ البعض دو اقسام پر مشتمل ہے۔

[۱] پہلی قسم وہ ہے جس میں مخصوص افراد کے بارے وضاحت نہ ہو یعنی وہ غیر معلوم ہوں جیسے **أَقْتُلُوا بَنُو حَمَادٍ إِلَّا بَعْضَهُمْ** ”کہ بنو حماد میں سے کچھ کو چھوڑ کر قتل کرو۔“

اب اس میں جن افراد کا استثنا کیا گیا ہے وہ مجہول ہیں، اس لئے ہر فرد معین میں عام اور ہر فرد میں خاص ہونے کے امکانات برابر برابر ہیں۔ لہذا اس کے لئے مزید کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد سے اس کو خاص کیا جاسکتا ہے۔ یعنی یہاں یہ تعین، خبر واحد سے ہو سکتا ہے۔

[۲] اس کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مخصوص افراد متعین و معلوم ہوں، ایسی صورت میں جبکہ عام سے کچھ افراد کو کسی علت کی وجہ سے خاص کر دیا گیا ہے تو اب اگر یہی علت باقی افراد میں بھی پائی جائے تو ان کے بھی خاص ہونے کا احتمال پیدا ہو گیا۔ لہذا اسی علت کو بنیاد بنا کر مزید افراد کو بھی خاص کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ

”قتل کرو مشرکین کو جہاں بھی تم ان کو پاؤ۔“

اس کے بعد حکم ثانی کے ذریعے پناہ لینے والے مشرکین کو قتل سے مستثنیٰ قرار دیا۔ اب اگر یہی علت یعنی لڑائی نہ کرنا دوسرے افراد میں بھی ہو تو انہیں بھی قتل نہیں کیا جائے گا اگرچہ انہوں نے پناہ نہ لی ہو۔

سوم: عام غیر مخصوص منہ البعض یا عام معمول پر عموم ایسا عام جو اپنے عموم پر باقی ہو اور کسی قسم کی تخصیص اس میں نہ کی گئی ہو اور نہ اس میں تخصیص کے احتمال کے مقتضی ہونے کا کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ عموم پر دلالت کے متقی ہونے کا کوئی قرینہ موجود ہو۔ جیسے

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ اور اسی طرح وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَدَّدْنَ بِأَنَّفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ۔ یہاں تخصیص کی کوئی دلیل موجود نہیں اس لئے عموم مراد ہوگا۔ لہذا قرآن کا جو حصہ بھی بلا تخصیص نماز میں پڑھا جائے تو حکم فرضیت قرأت پوری ہو جائے گا۔

حکم : عام غیر مخصوص منہ البعض کا مدلول خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے۔ اس کے صحیح ہونے پر عقیدہ رکھنا اور اس پر عمل کرنا فرض ہے۔ لہذا اسے خبر واحد یا قیاس سے خاص نہیں کیا جاسکتا بخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ۔

مثال۔۔۔ ۱:

چوری کی سزا پانے کے بعد امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں چور سے چوری شدہ مال کا تادان نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ قرآن کریم میں چور کی سزا صرف ہاتھ کاٹنا بیان ہوئی ہے ضمان کا تذکرہ نہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا۔

”چور مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ دو، یہ [کاٹنا] بدلہ ہے جو کچھ [چوری] اس نے کیا۔“

آیت میں مذکور لفظ ”بما کسبنا“ میں کلمہ ”ما“ عام ہے جو چوری اور مال مسروق کو متضمن ہے پس جب اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا مل گئی تو ضمان کی ضرورت نہیں رہی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ ساتھ اس سے مال مسروق کا ضمان بھی لیا جائے گا۔ وہ اس مسئلہ کو مسئلہ غصب پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح غاصب کو سزائے کے ساتھ ساتھ معصوبہ چیز کا ضمان بھی ادا کرنا پڑتا ہے ایسے ہی چور کے ساتھ بھی ہوگا۔

مثال۔۔۔ ۲:

قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ :

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ”پس پڑھو جو تمہیں آسان ہو قرآن کریم سے“

آیت میں لفظ ”ما“ کے عموم کی وجہ سے احتیاط کہتے ہیں کہ قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ پڑھنے سے نماز ادا ہو جاتی ہے اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں۔ البتہ حدیث

لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ ”سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی“ کو مد نظر رکھتے ہوئے احناف قرآن کی ما سے عموم سے مطلق قرآن کو فرض اور خبر واحد کے رو سے سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔

عام اور مطلق کے درمیان فرق: عام ایک ہی وقت میں دفعتاً اپنے تمام افراد پر بولا جاتا ہے۔ اور مطلق کا اطلاق اپنے افراد میں سے ایک غیر معین پر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک فرد دوسرے فرد کی جگہ بطور بدل لیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عام کا عموم شمولی ہوتا ہے، جبکہ مطلق کا عموم بدلی ہوتا ہے۔ جیسے فَاتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ میں رقبتہ مطلق ہے عام نہیں۔ اسی وجہ سے اس سے مراد ایک ہی فرد ہے اور لفظ رقاب عام ہے اس سے تمام افراد مراد ہیں۔

تخصیص اور تقید کے درمیان فرق:

کسی لفظ میں عموم کو ختم کرنے کے لئے ایک صورت تقید بھی ہے اور پھر تخصیص و تقید کے درمیان ایک فرق تو ظاہر ہے کہ تخصیص کا تعلق عام کے ساتھ ہے جب کہ تقید کا تعلق مطلق کے ساتھ ہوتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ تخصیص کا مطلب ہے لفظ کے لغوی مفہوم میں تصرف کرنا جب کہ تقید کا مطلب لغوی مفہوم پر کسی قید کا اضافہ کرنا ہوتا ہے جیسے الرجل کا اپنا ایک لغوی مفہوم ہے لیکن جب اس کے ساتھ الغنی یا الفقیر وغیرہ کی قید لگائی جائے تو پھر الرجل کے مفہوم کے ساتھ ایک ایسے مفہوم کا اضافہ ہو جائے گا جس پر صرف الرجل کا لفظ دلالت نہیں کرتا۔ اور تخصیص کی صورت یہ ہے کہ ایک لفظ کے مصداق میں جتنے افراد ہیں تو ان میں بعض افراد کو کم کرنا۔ علاوہ ازیں تخصیص کے بعد بھی عام کے باقی ماندہ افراد پر عمل کرنا معتبر ہوتا ہے اور تقید کی صورت میں جب کسی لفظ کے مفہوم کے ساتھ دوسرے مفہوم کا اضافہ کیا جائے گا تو پھر اس صورت میں عام کا اپنا اصل مفہوم و مصداق معتبر و معمول بہا نہیں رہے گا۔

مشترک:

مشترک ایک ایسا لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ معانی کے لئے جدا جدا وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہو اور ان سب کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے لفظ جاریہ ، کشتی اور کینز دونوں کے لئے وضع کی گئی ہے اور دونوں کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک اپنے مدلول و مصداق کے تمام الفاظ کے لئے وضع واحد کے ساتھ وضع نہیں کیا جاتا بلکہ ہر لفظ کے لئے جدا وضع کے ساتھ وضع کیا جاتا ہے۔ یعنی پہلی مرتبہ ایک معنی کے لئے پھر دوسری مرتبہ دوسرے معنی کے لئے اور تیسری مرتبہ تیسرے معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور ایک وقت میں لفظ مشترک سے یہ تمام معانی مراد نہیں ہو سکتے۔

اس مشترک کی مثال جو دو معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو لفظ قرء ہے کہ یہ حیض اور طہر دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح لفظ مولیٰ کہ یہ معتق بکسر العین (آزاد کرنے والا) اور معتق بفتح العین (آزاد کردہ شدہ) کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اُس مشترک کی مثال جو بہت سارے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ عین کہ یہ لفظ آنکھ ، چشمہ ، جاسوس اور سامان وغیرہ سب کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

مثال: قرآن پاک میں ہے: **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**۔

یہاں قرء کے دو معانی ہیں حیض اور طہر۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس آیت میں لفظ قرء سے مراد حیض ہے اور طہر مراد نہیں ہو سکتا۔ اور اس پر دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **طَلَّاقُ الْأَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ**۔ اس حدیث کے رو سے جب کینز عدت حیض کے ذریعے گزارے گی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیض کے ساتھ معتبر ہوگی جبکہ دونوں کے درمیان فرق کا کوئی بھی قائل نہیں کہ

یہ حیض کے ذریعے اپنی عدت گزارے اور وہ طہر کے ساتھ۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ میں قرء سے مراد حیض ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ قرء جمع کا لفظ ہے اور جمع کا کم از کم اطلاق تین پر ہوتا ہے۔ اسکے علاوہ لفظ ثلاثہ بھی اس کے ساتھ آیا ہے اور وہ ایک خاص لفظ ہے جس کا مدلول بھی تین ہے چونکہ خاص کے بارے میں قانون یہ ہے کہ اس کے مدلول پر عمل کرنا واجب ہے، اس لئے عدت کا شمار لفظ قرء کے ایسے معنی سے ہونا چاہئے کہ ثلاثہ کے معنی پر عمل ممکن ہو سکے اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب قرء سے حیض مراد لیا جائے۔

اگر اس کی بجائے قرء سے طہر مراد لیا جائے تو پھر ثلاثہ کے مدلول پر عمل کرنا ممکن نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق شرعی کا طریقہ طہر میں طلاق دینا ہے تو جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے، اگر اس کو عدت میں شمار کیا جائے اور دو حیض اس کے ساتھ اور لے جائے تو یہ کچھ کم تین حیض بن جائیں گے، کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوا ہے اس کا کچھ حصہ تو طلاق سے پہلے گزر چکا تھا اور اگر اس کے علاوہ اور تین طہر لے لیں جائیں تو پھر عدت میں زیادتی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ تین طہر تو پورے مراد لئے گئے اور اس کے علاوہ طہر کا کچھ حصہ وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ طہر مراد لینے کی صورت میں ثلاثہ کے مدلول پر بالکل عمل ممکن نہیں بلکہ ثلاثہ کے مدلول میں یا کمی واقع ہو جائے گی یا زیادتی۔

لہذا جب دلیل کے ساتھ لفظ قرء کے دو معانی میں سے ایک معنی یعنی حیض

متعین ہوا تو طہر والا معنی ساقط الاعتبار ہو گیا۔

مشترک کا حکم :

مشترک کا حکم یہ ہے کہ ایک وقت میں لفظ مشترک سے ایک سے زائد معانی مراد نہیں لئے جاسکتے۔ بلکہ ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہوگا۔ غور و فکر اور دیگر قرآن کے ذریعے

جب تک ایک معنی متعین نہ ہو سکے اس وقت تک عمل کے بارے میں توقف کیا جائے گا۔ اور ایک معنی کے رائج ہونے کی صورت میں اسی پر عمل کیا جائے گا اور دوسرا معنی ساقط الاعتبار ہوگا۔
عام اور مشترک میں فرق:

عام کا موضوع لہ (یعنی وہ معنی جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے) ایک ہوتا ہے جبکہ مشترک کا موضوع لہ متعدد ہوتا ہے۔ یعنی مشترک متعدد معانی پر دلالت کرتا ہے جبکہ عام ایک معنی پر دلالت کرتا ہے البتہ معنی کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ مشترک کے معانی بہت ہوتے ہیں جبکہ عام کے مصداقات بہت ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ عام کے مدلول کے تمام افراد ایک ہی وقت میں مراد ہو سکتے ہیں جبکہ مشترک کے مدلول کے متعدد معانی میں سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور ایک فرق یہ بھی ہے کہ عام کے مدلول میں تعدد ہوتا ہے لیکن حصر نہیں ہوتا اور مشترک کا مدلول متعدد ہونے کے ساتھ ساتھ محصور بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح عام کی وضع ایک مرتبہ جبکہ مشترک کو اس کے موضوع لہ معانی کے لیے ایک سے زائد مرتبہ وضع کیا جاتا ہے۔
اسباب اشتراک:

یعنی وہ امور جو کسی لفظ کے متعدد معانی میں استعمال کا باعث بنتے ہیں:

☆ واضح کا مختلف ہونا ملک و قوم کے اعتبار سے، کہ ایک قوم و علاقہ کے لوگ کسی لفظ کو جس معنی کے لئے وضع کرتے ہیں، دوسری قوم و علاقے کے لوگ اسی لفظ کو کسی دوسرے معنی کے لئے وضع کرتے ہیں۔

☆ ایک ہی قوم علاقے کے لوگوں کا ایک ہی لفظ کو مختلف اوقات میں مختلف معانی میں استعمال کرنا۔

☆ کسی لفظ کو معنی حقیقی کے بجائے معنی اصطلاحی میں استعمال کرنا جیسے شریعت اور علوم و فنون کی اصطلاحات۔

☆ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی میں اس طور پر استعمال کرنا کہ مجازی

معنی بھی بمنزلہ حقیقت ہو جائیں۔

☆ دونوں معانی کے درمیان کسی ایسی مناسبت کا ہونا جو کسی لفظ کے اصل معنی کے پیش نظر دونوں معانی کے لئے اس لفظ کے استعمال کا باعث ہو۔ اور بعد میں ہر دو کے لئے اسے موضوع سمجھ لیا جائے۔

مشترک کی اقسام:

مشترک کی دو قسمیں ہیں: [۱] مشترک لفظی [۲] مشترک معنوی

[۲] مشترک لفظی:

اسے مشترک لغوی بھی کہتے ہیں یعنی وہ مشترک جو مختلف اشیاء و معانی کو تعبیر کرنے کے لئے کئی مرتبہ وضع کیا گیا ہو۔

جیسے لفظ عین کہ اس کو آنکھ، چشمہ، گھٹنا وغیرہ مختلف اشیاء کیلئے متعدد مرتبہ وضع کیا گیا ہے۔

[۲] مشترک معنوی:

وہ مشترک جس کو کسی ایسے مفہوم و معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو چند چیزوں کے درمیان مشترک ہو اور اس مناسبت سے ہر ایک کے لئے الگ الگ اس کا استعمال کیا جائے، اس طور پر کہ یہ سمجھا جانے لگے کہ اس لفظ کو ان معانی میں سے ہر ایک کے لئے مستقلاً وضع کیا گیا ہے۔

جیسے لفظ قرء۔ اصل میں اس کا موضوع لہ ہر ایسا وقت ہے جس میں کسی

کام کے ہونے یا کرنے کی عادت بن جائے اسی مناسبت سے:

☆ باری سے آنے والے بخار ☆ حیض ☆ طہر وغیرہ سب کے لئے یہ لفظ

استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ سب میں مذکورہ مفہوم یعنی کسی وقت میں کسی خاص کام کی عادت بن جانا پایا جاتا ہے۔

اسباب اشتراك كى پہلى چار صورتوں پر مشتمل مشترك ”مشترك لغوى“ اور
 آخرى صورت پر مشتمل ”مشترك معنوى“ كلاتا ہے۔
 مؤول:

وہ لفظ مشترك جس کے ایک معنی کو ظنی قرآن کی وجہ سے ترجیح دی جائے تو
 یہ مؤول كلاتا ہے یعنی مشترك کے مختلف معانی میں سے ایک معنی کو ترجیح دینا مؤول
 كلاتا ہے۔ مثلاً مشترك کی مثال میں جب لفظ قرء کا ایک معنی متعین قرار پائے جیسے
 حیض جب مراد لیا جائے تو یہ مشترك، مؤول بن جاتا ہے۔

فائدہ: ظنی قرآن سے لفظ مشترك سے مراد کی ترجیح کے ذرائع ہیں جیسے خبر واحد
 ، قیاس وغیرہ اگر مشترك کے مختلف معانی میں سے ایک معنی کا تعین دلیل ظنی کے
 ساتھ ہو تو وہ مؤول كلائے گا اور جب اگر ایک معنی کا تعین دلیل قطعی کے ساتھ ہو تو
 پھر وہ مفسر كلاتا ہے۔

حکم : مؤول پر عمل لازم ہے لیکن خطاء کے احتمال کے ساتھ۔ خطاء کے احتمال کی
 قید اس لئے لگائی گئی کہ یہ عین ممکن ہے کہ جو معنی ہم نے مراد لیا ہے وہ معنی مراد
 نہ ہو بلکہ کوئی دوسرا مراد ہو جس کو ہم نے نہ سمجھا ہو۔ کیونکہ مشترك کے ایک معنی
 کی ترجیح مجتہد اپنے اجتہاد سے کسی دلیل کے ذریعے کرتا ہے اور اجتہاد میں غلطی کا
 احتمال ہوتا ہے۔ لیکن غلطی کے احتمال کے باوجود جب تک غلطی کا یقین نہ ہو تو کتاب
 اللہ کے مؤول پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔



تقسیم دوم

دوسری قسم ظہور اور وضاحت معنی کے اعتبار سے ہے۔ اس تقسیم کے اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں اور ان چاروں اقسام کے اندر بالترتیب ہر ایک میں وضاحت دوسرے کی بہ نسبت زیادہ ہے۔

ظاہر:

ظاہر وہ ہے جس کا مراد بذات خود واضح ہو یعنی وہ لفظ جس کو مخاطب سنتے ہی سمجھ سکے اور اس کا معنی سمجھنے میں اُسے کسی غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے۔ لیکن اس معنی کے لئے یہ کلام نہ چلایا گیا ہو لیکن اس کے مراد کا واضح ہونا کسی امر خارجی پر بھی موقوف نہ ہو بلکہ سیاق کلام سے یہ معلوم ہوتا ہو۔ البتہ ظاہر سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ درحقیقت کلام کا مقصود نہ ہو۔

مثال: (۱) ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [بقرہ:]

اس آیت کو سنتے ہی فوراً بیع کی حلت اور سود کی حرمت ذہن میں آتی ہے اور اس میں کسی غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا اس اعتبار سے یہ آیت ظاہر ہے اگرچہ آیت کا اصل مقصد بیع اور سود کے درمیان فرق کو واضح کرنا ہے اور ان لوگوں کی تردید مقصود ہے جنہوں نے بیع کو سود کا مثل قرار دیا تھا۔

مثال: (۲) ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلِيَّ وَفُلَاتٍ وَرُبَعٍ [نساء:]

اس آیت کو سنتے ہی سامع کو بغیر کسی غور و فکر کے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ حلال عورتوں کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ پس اس معنی میں یعنی جواز نکاح میں یہ آیت ظاہر کا درجہ رکھتی ہے اگرچہ اس آیت کو جواز نکاح کے لئے نہیں چلایا گیا بلکہ مقصود اس سے چار

عورتوں تک نکاح کی اجازت اور ظلم و زیادتی کے خوف کی صورت میں ایک پر اکتفا کرنے کو بتلانا مقصود ہے۔

حکم : ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے اور ظاہر کے ذریعے حدود و کفارات کا ثبوت بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ اس میں کسی قسم کی تاویل و تخصیص اور نسخ کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ظاہر کا ظاہری معنی چھوڑنا اور کوئی دوسرا معنی مراد لینا اور عام کو خاص پر محمول کرنا اور مطلق کو مقید کرنا یہ تمام احتمالات اس میں موجود ہوتے ہیں۔

نص:

وہ لفظ ہے جس کو سنتے ہی بغیر کسی غور و فکر کے مخاطب اس کا معنی سمجھ سکے۔ اسی معنی کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو یعنی متکلم نے بھی یہ لفظ اور کلام اسی معنی کے لئے لایا ہو اور یہی کلام کا مقصود ہو۔ اسی وجہ سے نص، ظاہر سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔

مثال ۱: **وَاحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَوَّهَ الرَّبُّوا [بقرة:]**

اس آیت کے ذریعے بیع کی حلت اور ربا کی حرمت بیان کرنے سے دونوں کے درمیان فرق ظاہر کرنا مقصود و مطلوب ہے اور یہی بات آیت کے لانے کا اصل مقصد ہے۔

[۲] **فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ..... الخ [نساء:]**

اس آیت کا مقصد یہ بات ظاہر کرنا ہے کہ ایک وقت میں چار عورتوں کے ساتھ نکاح کی اجازت ہے اور چار سے زیادہ کی اجازت نہیں۔ پس تعداد نکاح کے بیان میں یہ آیت نص کا درجہ رکھتی ہے۔

حکم : نص پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں بھی تاویل اور نسخ کا احتمال موجود ہوتا ہے۔

ظاہر اور نص کے درمیان فرق:

[۱] نص کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہوتی ہے۔

[۲] نص میں سیاق کلام سے اصل مقصود نص کا وہی معنی ہوتا ہے جس کے لئے نص

کو چلایا گیا ہو جبکہ ظاہر سے ظاہری معنی تبعاً مراد ہوتا ہے، اصالتاً اس کے لئے کلام کو نہیں لایا جاتا۔

[۳] نص اور ظاہر میں تعارض کے وقت ترجیح نص کو ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ**۔ [نساء: ۲۴]

اس آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ محرم عورتوں کے علاوہ دوسری عورتوں کے ساتھ نکاح جائز ہے اگرچہ ان کی تعداد کتنی بھی ہو۔ جبکہ دوسری آیت **فَأَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلِي وَثَلَاثَ وَرُبَّمَا** کی نص دلالت کرتی ہے کہ بیک وقت چار عورتوں کے ساتھ نکاح تو جائز ہے لیکن اس سے زیادہ نہیں۔ پس یہاں دوسری آیت کے نص کو پہلی آیت کے ظاہر پر ترجیح دی جائے گی یعنی محرمات کے علاوہ ایک ہی وقت میں فقط چار تک عورتوں سے نکاح جائز ہے زیادہ نہیں۔

نص اور ظاہر کے تعارض کی دوسری مثال حدیث عرینہ ہے، جس میں آپ ﷺ نے اہل عرینہ کو جب وہ مدینہ منورہ میں آکر بیمار ہو گئے، حکم دیا کہ وہ باہر جنگل میں زکوٰۃ کے اونٹوں کے گلے میں جائیں اور ان کا پیشاب اور دودھ پیئیں۔ چنانچہ ایسا کرنے پر وہ تندرست ہو گئے۔ یہ روایت پیشاب کے پینے میں ظاہر اور شفاء کے بتلانے میں نص ہے۔

جبکہ دوسری روایت میں ارشاد ہوا: ”پیشاب کے لگنے سے بچو کیونکہ اکثر عذابِ قبر کا سبب پیشاب کی ناپاکی سے نہ بچنے میں ہے۔“

یہ حدیث پیشاب پینے کی ممانعت میں نص ہے۔ پس نص کو ظاہر پر غالب سمجھا جائے گا اور پیشاب کا پینا ناجائز ہوگا۔

[۴] ظاہر میں تاویل کا احتمال زیادہ ہوتا ہے جبکہ نص میں نسبتاً کم ہوتا ہے۔
مثال تاویل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالْمُطَلَّقاتِ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ۔ [بقرہ:]

کہ طلاق شدہ عورتیں تین حیض عدت گزاریں گی۔ اس آیت سے طلاق شدہ عورتوں کی عمومیت معلوم ہوتی ہے لیکن یہ حکم صرف ان عورتوں کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جن سے دخول ہوا ہو۔ اور اس پر یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا تَكُمُ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا. [احزاب:]

پس معلوم ہوا کہ پہلی آیت والا حکم غیر مدخول بہا کو شامل نہیں کیونکہ ان پر عدت گزارنا ضروری نہیں۔ اسی طرح وہ حاملہ عورت جس کو طلاق دی گئی وہ بھی اسی حکم سے خارج ہے کیونکہ ان کی عدت وضع حمل ہے اور اس پر دلیل یہ آیت ہے:

وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ. [طلاق: ۶]

مفسر:

مفسر اُس ظاہر کو کہتے ہیں جو مقصود کلام ہونے کے ساتھ ساتھ اُس میں متکلم کی طرف سے اس درجہ وضاحت ہو کہ اس کے بعد کسی قسم کی تاویل، تخصیص اور نسخ کا احتمال باقی نہ ہو۔

مثال: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعِينَ. [بقرہ:]

اس آیت میں لفظ ملائکہ فرشتوں کے سجدہ کرنے میں ظاہر کا درجہ رکھتا ہے لیکن پھر بھی اس میں ملائکہ کے بعض افراد کی تخصیص کا احتمال باقی تھا کہ ہو سکتا ہے کہ ملائکہ کے بعض افراد نے سجدہ نہ کیا ہو لیکن کُلُّهُمْ کے لفظ نے اس بعض کے تخصیص کا احتمال بھی ختم کر دیا۔

[۲] قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً. [توبہ:]

اس آیت میں لفظ المشرکین ظاہر اور عام ہے جو مشرکین کے تمام افراد کو شامل ہے لیکن پھر بھی اس میں تخصیص کا احتمال باقی تھا مگر جب کافۃ کا لفظ ذکر

کیا گیا تو تخصیص کا احتمال ختم ہوا اور اب یہ مفسر بن گیا۔

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ [بقرہ]

یہ آیت نبی کریم ﷺ کی تشریح اور بیان کے بعد مفسر ہے اور ہر قسم کی تاویل سے خالی ہے۔

حکم:

☆ مفسر کے ذریعے ثابت شدہ حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا مفسر جس معنی پر قطعی طور پر دلالت کرے اس پر عمل واجب ہوگا۔ مفسر میں نبی اکرم ﷺ کے زمانہ حیات تک اس نسخ کا احتمال موجود تھا لیکن آپ ﷺ کی وفات کے بعد چونکہ وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا، اس لئے نسخ کا احتمال بھی اب باقی نہ رہا۔ اب یہ مفسر بھی محکم کے حکم میں ہے۔

☆ اگر مفسر اور نص کے درمیان تعارض پیش آجائے تو ترجیح مفسر کو دی جائے گی۔ جیسے لفظ تَزَوَّجْتُ (میں نے نکاح کیا) نکاح صحیح کے بارے میں نص ہے۔ اب اگر کسی شخص نے تزوجت کے ساتھ لفظ شَهْرًا ذکر کیا تو شَهْرًا، اس نکاح کو نکاح متعہ کی طرف پھیرنے میں مفسر ہوا۔ لہذا اب یہ نکاح باطل قرار پائے گا۔

محکم:

محکم وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مفسر سے بھی زیادہ واضح ہو اور متکلم کے بارے میں ایسی وضاحت ہو کہ اس کے بعد کسی قسم کی تخصیص و تاویل کا احتمال باقی نہ رہے۔

مثال ۱: نفس مضمون میں بھی نسخ کا احتمال نہ ہو جیسے عقائد اور اصول اخلاق وغیرہ۔

مَثَلًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔

[۲] عبارت میں کوئی ایسا لفظ موجود ہو جو ابدیت اور عدم نسخ کو ظاہر کرے۔ جیسے

پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں کی گواہی ہمیشہ کے لئے ناقابل قبول ہوگی۔

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا - [النور: ۴]

☆ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد امہات المؤمنین ازواج مطہرات کے ساتھ ہمیشہ کے لئے کسی کے نکاح کرنے کی ممانعت

اللہِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا [الزَّاب:]

☆ یا جیسے اَلْجِهَادُ مَا ضَلَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وغیرہ حکم:

☆ محکم کے ذریعے ثابت شدہ حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ محکم جس معنی پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور مذکورہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی اس میں نہیں ہوتا۔

☆ محکم اور مفسر کے درمیان اگر تعارض آجائے تو ترجیح محکم کو دی جائے گی جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ [الطلاق: ۲]

اس مفسر کا تقاضا یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کرنے کے بعد معتبر ہو کیونکہ توبہ کرنے کے بعد انسان فسق کے دائرے سے باہر نکل جاتا ہے۔ لیکن ایک دوسری آیت میں محدود فی القذف کے بارے میں آتا ہے: وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا [نور: ۴]

یہ آیت محکم ہے اور اس سے محدود فی القذف کی گواہی کا ہمیشہ کے لئے معتبر نہ ہونا معلوم ہوتا ہے لہذا اس محکم کو ترجیح دی جائیگی۔



تقسیم سوم

لفظ، خفاء و ابہام معنی کے اعتبار سے ، اور یہ خفا و ابہام ان چار اقسام میں بالترتیب ایک کی نسبت دوسرے میں زیادہ ہوتی ہے۔

خفی:

خفی وہ لفظ ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہو یعنی اس کا لغوی معنی تو بالکل ظاہر ہو لیکن کسی خارجی امر کی وجہ سے اس میں خفا آیا ہو۔ اس معنی کا بعض افراد اور بعض صورتوں پر منطبق کرنے میں کسی درجہ کا خفا، پوشیدگی اور شبہ ہو لیکن وہ خفا ایسا ہو کہ ادنی تا مل سے زائل ہو سکے۔ مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [مائدہ: ۳۳]

اس آیت میں لفظ سارق ایک خاص حقیقت رکھتا ہے اور وہ ہے کسی آدمی کے محفوظ مال کو اس کی بے خبری میں چپکے سے لے جانا۔ تو یہ مفہوم چور کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن طرار (جیب کتر) اور نباش (کفن چور) کے بارے میں خفی یعنی غیر واضح ہے۔ کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ آیا ان دونوں میں سرقت کا معنی و مفہوم موجود ہے یا نہیں۔ اور اگر موجود ہے تو کم پایا جاتا ہے یا زیادہ پایا جاتا ہے۔ تو اس امر خارج کی وجہ سے اس میں خفا آیا ہے۔ اس خفاء کو دور کرنے کے لئے سرقت کا معنی معلوم کرنا ضروری ہے۔

چونکہ شریعت میں سرقت کا مفہوم ہے کہ کسی آدمی کے محفوظ مال کو محافظ کی غفلت شدیدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کی بے خبری میں چپکے سے لے جانا۔ اب ان تینوں میں قدر مشترک ، کسی کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر لے جانا ہے لیکن چونکہ طرار اور نباش کے لئے ایک مستقل نام وضع کیا گیا ہے۔ اور طرار اور نباش کے لئے عربی میں عام استعمال میں سارق کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ تو جب ہم نے سرقت کے معنی میں غور و فکر

کیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ طرار میں سرکہ کا معنی زیادتی کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ سارق سوئے ہوئے شخص کا یا غافل آدمی کا مال چپکے سے لے جاتا ہے، لیکن طرار دن دھاڑے جیتے جاگتے آدمی کا مال اس کی معمولی مشغولیت و مصروفیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی مہارت اور ہاتھ کی صفائی سے اس کی جیب سے محفوظ مال چراتا ہے۔ جب طرار میں سرکہ کا معنی سارق کی بہ نسبت زیادتی کے ساتھ موجود ہے۔ اس لئے طرار کو بھی سارق کہا جائے گا اور سارق کا حکم یعنی قطع ید اس پر بھی لگایا جائے گا اور نباش چونکہ مال ایسی جگہ (قبر) سے لے جاتا ہے جو محفوظ نہیں اور نہ مردے میں حفاظت کی صلاحیت موجود ہے اس لئے اس اعتبار سے نباش میں سرکہ کے معنی میں کمی آئی جس کی وجہ سے سرکہ میں شبہ پیدا ہوا، اور اسی شبہ کی وجہ سے نباش سے حد سرکہ ساقط ہوگئی البتہ قاضی اس کے بارے میں بطور تعزیر سزا جاری کرے گا۔

حکم: مخفی کے معنی کی جستجو اور تلاش ضروری ہے یہاں تک کہ خفا کی وجہ معلوم ہو جائے۔ پس اگر خفا زیادتی کی وجہ سے ہو تو ظاہر کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ خارج ہوگا۔

مشکل:

مشکل وہ لفظ ہے جس کا معنی بذات خود واضح نہ ہو اور اپنے لفظ کے اعتبار سے اس درجہ مخفی ہو کہ کافی غور و فکر کے بغیر خفا زائل نہ ہو سکتا ہو۔

مطلب یہ ہے کہ مشکل میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے اور مراد سب کی ایک ہی ہوتی ہے لیکن مشکل کی مراد مشکل کا اپنے جیسے دوسرے ہم مثل الفاظ میں داخل ہونے کی وجہ سے یا تعارض کی وجہ سے ایسے مشتبہ ہوگئی ہو کہ جب تک اپنے ہم شکل الفاظ سے جدا ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو سننے والے پر مراد مخفی رہتی ہے چونکہ مشکل میں خفا کا سبب خود مشکل کا لفظ اور صیغہ ہوتا ہے اس لئے خفا کو دور کرنے کے لئے خارجی قرینے اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے جسمیں غور و فکر کرنے سے مشکل کی مراد واضح ہو سکے اور خفا زائل ہو سکے۔

مثال: (۱) اوانی جنت (جنت کے برتن) کے بارے میں ارشاد باری ہے کہ: قَوَادِرِیْمِنْ

فِضَّةٍ [دھر: ۱۶] یعنی وہ چاندی کے شیشے سے بنے ہوئے ہونگے۔ حالانکہ قارورہ چاندی کی نہیں بلکہ شیشے کی ہوتی ہے۔ اب غور و فکر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کی بنیاد ایک نادر اور عامض (جلدی سمجھ میں نہ آنے والا) استعارہ پر ہے۔ تو یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ جنت کے برتن صفائی میں شیشے کی طرح اور سفیدی اور چمک میں چاندی کی طرح ہیں۔

[۲] ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: فَأَتَوْا حَزَنًا كَمَا آتَىٰ شِعْمَةَ

اس آیت میں لفظ آتَىٰ کے متعدد معانی ہیں۔ یہ تَكَيْفٌ، مَتَىٰ اور اسی طرح مِنْ آيَاتِ کے معنی پر بھی آتا ہے۔ اسی وجہ سے معنی مراد میں خفاء پیدا ہو گیا۔ چونکہ قرآن اور سیاق نص سے معنی متعین ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں نص، احوال کی عمومیت پر دلالت کرتا ہے، محل اور جگہ کی عمومیت پر دلالت نہیں کرتا۔ مطلب یہ ہے کہ یہاں محل (جگہ) مراد نہیں بلکہ عمومیت فی الکلیفیت (طریقہ اور کیفیت) مراد ہے۔

[۳] اس طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

یہاں آیت میں لفظ قُرُوءٍ مشکل ہے کیونکہ قُرُوءٍ کے دو معانی ہیں حیض اور طہر۔ اب یہاں کونسا معنی مراد ہوگا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد دلائل اور قرآن کے ذریعے معلوم ہوا کہ قرء سے مراد یہاں حیض ہے۔ پس مطلب یہ نکلا کہ طلاق شدہ عورتوں کی عدت تین حیض ہیں۔ حکم:

مشکل کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا اور اس کی مراد کو معلوم کرنے کے لئے غور و فکر کرنا واجب ہے۔ قرآن و دلائل میں بحث اور غور و فکر کرنے کے بعد مشکل جس مرادی معنی پر دلالت کرتا ہو اُس کے نتیجے پر عمل کرنا واجب ہے۔ مجمل:

وہ لفظ ہے جس کی خفاء مشکل سے بھی زیادہ ہو اور وہ خفاء متکلم کے بیان کے

علاوہ غور و فکر کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ اختیار کرنے سے زائل نہیں ہو سکتا جب تک شارع یا متکلم اس کی وضاحت اور بیان واضح طور پر نہ کرے۔

مثال: [۱] قرآن پاک میں ہے کہ **وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**۔ اس آیت کی رو سے مسح کرنا وضوء میں فرض ہے لیکن کتنی مقدار کا مسح فرض ہے۔ اس کا ذکر یہاں آیت میں نہیں۔ پس اس اجمال کو دور کرنے کیلئے نبی کریم ﷺ نے خود عمل کر کے دکھایا جیسا کہ سیدنا مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے مقدار ناصیہ (چوتھے سر) کا مسح معلوم ہوتا ہے۔

[۲] قرآن پاک میں ارشاد ہے کہ: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ، وَأَتُوا الزَّكَاةَ ،** **أَدْعُوا رَبَّكُمْ** یہاں اقامت الصلوٰۃ اور ایفاء الزکوٰۃ کی کیفیت، شرائط اور احکام کا ذکر نہیں۔ اس طرح دعا کی کیفیت، ہیئت اور طریقہ بھی یہاں سے معلوم نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ مجمل ہوا۔

لہذا نبی کریم ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعے نماز، زکوٰۃ اور دعا کی تفسیر بیان کی اور مذکورہ امور کی کیفیت، تعداد، مقدار اور طریقہ ارشاد فرمایا۔ لہذا اب یہ مذکورہ امور مجمل نہیں رہے بلکہ مفسر بن گئے۔

فائدہ: عبادات میں اوامر اور نواہی مجملات کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** اور **أَدْعُوا رَبَّكُمْ** وغیرہ۔ ان کی تفسیر و توضیح شارع کی طرف سے ہوتی ہے اور یہ مطلقات میں سے نہیں ہوتے۔

مطلق اور مجمل میں فرق:

مطلق کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مطلق کے افراد میں سے کسی بھی فرد پر اپنی مرضی سے عمل کرے اور اس کو ادا کرے تو کہا جائیگا کہ اس نے مامور بہ ادا کیا۔ مطلب یہ ہے کہ مطلق اپنے افراد پر برابری کے ساتھ صادق آتا ہے جیسا کہ

کفارہ ظہار کے بارے میں قرآن پاک میں ارشاد ہے: فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ - یہاں لفظ رقبہ مطلق ہے، اب اگر کوئی شخص رقبہ کا جو بھی فرد آزاد کرے تو مامور بہ ادا ہو جائے گا، مثلاً صغیر غلام کو آزاد کرے یا بالغ غلام کو، مسلمان آزاد کرے یا کافر غلام کو، مرد کو آزاد کرے یا باندی کو، یہ سب تحریر رقبہ میں داخل ہیں۔

لیکن مجمل اس جیسا نہیں ہوتا یعنی مجمل مطلق کی طرح اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق نہیں آتا کہ ایک فرد پر اگر اپنی مرضی سے عمل کیا جائے تو مجمل پر عمل ہو جائے گا بلکہ اس میں شارع کی وضاحت کا انتظار کیا جائے گا۔ جیسے وضو میں مسح راس کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ یعنی سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے لیکن اس بعض حصے کی مقدار کتنی ہے یہ معلوم نہیں۔ اب اگر یہ مطلق تصور کیا جائے تو پھر نصف راس یا ربع راس یا نمس یا سدس یا ثلث وغیرہ کہ یہ سب اس کے افراد ہیں، میں سے ہر فرد کو ادا کرنے سے مامور بہ ادا ہو جائے گا، لیکن بات اس طرح نہیں یعنی یہ مطلق نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ یہ آیت مجمل ہے اس کی تفسیر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے ربع راس کے ساتھ کی گئی۔ اس لئے ربع راس فرض اور باقی سر کا مسح سنت ہے۔

الغرض آقِيْمُوا، وَامْسَحُوا، اُدْعُوا، یہ سب مجمل ہیں۔ اگر ان کو مطلق کہا جائے تو پھر تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کا کوئی مقصد باقی نہیں رہتا اور اپنی مرضی باقی رہ جائیگی۔

حکم : مجمل کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا اور شارع کی طرف سے وضاحت آنے تک توقف کرنا اور شارع کی طرف سے وضاحت آنے کے بعد اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

منتسابہ :

منتسابہ وہ ہے جس کی خفاء اس حد تک پہنچ گئی ہو کہ اس کے بعد مراد یقینی

طور پر معلوم نہ ہو سکے اور متکلم کی طرف سے اس کا وضاحت کا امید بھی دنیا میں باقی نہ رہے۔

مثال : متشابہ دو قسم کا ہے:

[۱] وہ لفظ جس کا معنی لغوی بھی معلوم نہ ہو چہ جائیکہ اس کی مراد معلوم ہو سکے جیسے حروف مقطعات **آلہ** وغیرہ۔

[۲] دوسری قسم وہ ہے جس کا معنی لغوی تو معلوم ہو لیکن اس کا حقیقی مراد معلوم نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً وجہ، ید، ساق اور استواء وغیرہ، کہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ ایمان لانا اس پر واجب ہے کہ یہ تمام صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں لیکن جس طرح اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب ہو، پس اتنا عقیدہ رکھنا ضروری ہے۔ باقی حقیقت حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔

حکم : متشابہ کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا اور اس پر ایمان لانا اور اس کی کیفیت اور حقیقی مراد کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا واجب ہے۔



تقسیم چہارم

لفظ کا اپنے معنی میں مستعمل ہونے کے اعتبار سے
فائدہ : دوران گفتگو کبھی الفاظ اور جملے اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہوتے ہیں اور
 کبھی معنی غیر موضوع لہ میں۔ اس اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں بنتی ہیں۔

[۱] حقیقت [۲] مجاز

اور پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں بنتی ہیں۔

[۱] صریح [۲] کنایہ

یہ کل چار قسمیں ہوں جن کا تعلق عام اور خاص دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

فائدہ : حقیقت کے جاننے سے پہلے وضع کو جاننا ضروری ہے۔

وضع : لفظ کو کسی ایسے معنی کے ساتھ خاص کرنا کہ جب بھی وہ لفظ بولا جائے تو وہی
 معنی ذہن میں بغیر کسی قرینہ کے آجائے۔ پس اس لفظ کو موضوع کہتے ہیں اور وہ معنی
 جس کے ساتھ وہ لفظ خاص کیا گیا ہے اس کو موضوع لہ کہتے ہیں۔ پس لفظ کو معنی کے
 ساتھ اس طریقے پر خاص کرنا وضع کہلاتا ہے۔ مثلاً لفظ اسد کو ایک خاص ہیئت والے
 درندے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ جب بھی لفظ اسد بولا جاتا ہے وہی مخصوص ہیئت
 والا درندہ ذہن میں آجاتا ہے۔ پس لفظ اس کا موضوع ہوا اور وہ مخصوص ہیئت والا درندہ
 موضوع لہ بن گیا۔ لفظ اسد کو اس مخصوص ہیئت والے درندے کے ساتھ خاص کرنا
 وضع ہے۔

حقیقت :

کسی لفظ کا اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہونا یعنی لفظ جس معنی کے لئے
 وضع کیا گیا ہے اسی معنی میں لفظ کو استعمال کرنا حقیقت ہے۔ مثلاً لفظ اسد سے شیر کو
 مراد لینا حقیقت ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا۔ اس آیت میں حقیقی رکوع اور سجدے کا حکم مقصود ہے۔ اسی طرح صلوة، زکوٰۃ اور حج وغیرہ ناموں کو شریعت نے مخصوص اور معروف عبادات کے لئے وضع کیا ہے۔ پس انہی کو مراد لینا حقیقت ہے۔ حکم: کسی لفظ سے اصلاً اُس کا حقیقی معنی مراد لیا جائے گا اور اس کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت ہے اور نہ متکلم کی نیت کی۔ اور اگر بالفرض معنی حقیقی اور معنی مجازی میں تعارض آجائے تو معنی حقیقی کو ترجیح دی جائیگی۔

مجاز:

کسی قرینہ اور مناسبت کی وجہ سے لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا۔ یعنی مجاز وہ لفظ ہے جس کو اپنے وضعی معنی میں استعمال نہ کیا جائے، بلکہ کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے البتہ معنی مستعمل اور معنی وضعی میں ایک مناسبت ضرور موجود ہو۔

مثال: [۱] اسد سے رجل شجاع مراد لینا

[۲] قرآن پاک میں ہے کہ: **أَوْلَا مَسْتَكْمُ النِّسَاءِ** [مائدہ:]

ملاست کا حقیقی معنی ہے ایک دوسرے کو چھونا، ہاتھ لگانا، لیکن یہاں اس سے جماع مراد ہے، جبکہ اس کے استعمالی اور حقیقی معنی کے درمیان مناسبت بھی ظاہر ہے۔

[۳] قرآن پاک میں ارشاد ہے: **إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا**۔ [یوسف:]

خمر کا حقیقی معنی شراب ہے۔ یہاں کہا گیا ہے کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں حالانکہ شراب کو نچوڑا نہیں جاتا بلکہ انگور کو نچوڑا جاتا ہے۔ اس لئے یہاں خمر کا مجازی معنی انگور کا شیرا مراد ہوگا کیونکہ انگور کا شیرا نچوڑ کر شراب بنائی جاتی ہے۔

مجازی معنی مراد لینے کے قرائن:

حقیقی معنی چھوڑنا اور مجازی معنی مراد لینا اُس وقت ہو سکتا ہے جب اُس کا کوئی قرینہ موجود ہو۔ یہ قرینے مختلف قسم کے ہوتے ہیں:

☆ نفس کلام: جیسے **وَ اَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلٰلِ** [اسراء: ۲۳] یہاں حقیقی معنی کندھے اور بازو کو والدین کے آگے جھکانا ہے لیکن لفظ الذل (عاجزی) اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ مجازی معنی تابعداری اور خدمت مراد ہے۔

☆ سیاق کلام: جیسے **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ، اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا۔** یہاں حقیقی معنی تو مخاطب کو ایمان لانے یا کفر کرنے کا اختیار دینا ہے لیکن **اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا** اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سے مقصود تہدید اور ڈانٹ ہے۔

☆ متکلم کی کیفیت: جیسے ایک عورت گھر سے باہر جانا چاہتی ہے اور شوہر اُسے کہہ دے کہ اگر تو گھر سے نکلے گی تو تجھے طلاق ہے۔ اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ یہ عورت جب بھی گھر سے نکلے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن متکلم کے کلام کی کیفیت اور غرض کلام یہ بتا رہی ہے کہ اسی وقت گھر سے نکلنے پر طلاق دینا مقصود ہے اور اس کو بعین فور کہتے ہیں۔

☆ عرف و عادت: ایک آدمی قسم کھائے کہ میں فلان کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو حقیقی معنی اس کا صرف گھر میں قدم رکھنا ہے مگر عرف میں اس سے مراد مطلق داخل ہونا ہے۔ حکم:

جہاں حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو یا متکلم خود کہے کہ میرا مجازی معنی مراد

ہے یا اس پر کوئی قرینہ موجود ہو کہ متکلم کا مراد معنی مجازی ہے تو ان تمام صورتوں میں معنی مجازی مراد لیا جائے گا۔

فائدہ: ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے۔ جیسے قمر سے حقیقی معنی چاند اور مجازی معنی خوبصورت شخص ایک ہی وقت میں مراد نہیں لئے جاسکتے۔ البتہ ایک صورت اس سے مستثنیٰ ہے جس کو عموم مجاز کہتے ہیں۔

عموم مجاز:

عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا ایک ایسا عمومی مجازی معنی استعمال کرنا تاکہ اُس کے تحت معنی حقیقی بھی شامل ہو جائے یعنی معنی مجازی ایسا عام ہو کہ حقیقت بھی اُس کے مصداق اور افراد میں شامل ہو جائے جیسے لفظ اُم کو اصل اور بنیاد پر محمول کرنا۔

تو یہ اصل ام کا مجازی معنی ہے تو اس اعتبار سے یہ عموم مجاز، حقیقی معنی یعنی ماں اور مجازی معنی یعنی نانی دونوں کو شامل ہے۔



اقسام حقیقت

چونکہ معنی مجازی عموماً اُس وقت مراد لیا جاتا ہے جب معنی حقیقی کو مراد نہیں لیا جاسکتا تو اس طرح حقیقت کی تین قسمیں بنتی ہیں:

[۱] حقیقت متعذرہ [۲] حقیقت مجبورہ [۳] حقیقت مستعملہ

[۱] حقیقت متعذرہ:

وہ لفظ ہے جس کا معنی مراد لینا یا تو نا ممکن اور متعذر ہو یا پھر ممکن ہو مگر اس پر عمل کرنا نہایت مشکل، دشوار اور باعث مشقت ہو۔
مثال: مثال کے طور پر ایک شخص قسم کھا کر یہ کہے کہ میں فلاں درخت کو نہیں کھاؤں گا۔ درخت کھانے کا حقیقی معنی تو عین درخت کھانا ہے جو نہایت مشکل ہے تو بعینہ اس درخت میں سے کچھ کھانا ہے لیکن چونکہ اس پر بھی عمل کرنا انتہائی مشکل ہے کیونکہ درخت کی لکڑی اور پتے انسان نہیں کھاتے البتہ یہاں مجازی معنی مراد لیا جائے گا اور اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) اگر وہ درخت پھلدار ہو تو پھر اس کی قسم کو پھل اور میوہ نہ کھانے پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہو تو پھر اس شخص کی قسم کو اس درخت کی قیمت اور ثمن کھانے پر محمول کیا جائے گا۔ پس جب درخت سے پھل اور قیمت مراد ہوئی، تو اب اگر وہ شخص بھی اس درخت کی لکڑی کو کسی طریقے سے پس کر کے کھائے تو وہ اپنی قسم میں حانث تصور نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں یہ ہانڈی یا پتیلی نہیں کھاؤں گا تو اس سے وہ سالن مراد ہے جو اس میں ہے کیونکہ عین ہانڈی یا پتیلی تو نہیں کھائی جاسکتی۔

فائدہ: یہ حکم اُس درخت کا ہے جو نہیں کھایا جاتا، اور وہ درخت جو خود کھایا جاتا ہے

جیسے گنا وغیرہ تو پھر اس درخت کا کھانا ہی مراد ہو گا۔
حکم : حقیقت متعذرہ کا حکم یہ ہے کہ معنی حقیقی کے مشکل اور متعذر ہونے کی وجہ سے بالاتفاق معنی مجازی پر عمل کیا جائے گا۔ تاکہ عاقل اور بالغ آدمی کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔

[۲] حقیقت مجبورہ:

یہ وہ لفظ ہے جس کے معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن اور آسان ہو لیکن عرف یا عادت یا شریعت نے اس پر عمل کرنا متروک کر دیا ہو۔
مثال : اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ میں فلاں گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ شخص اس گھر میں فقط پاؤں رکھ دے اور جسم کا باقی حصہ گھر سے باہر رہے۔ چونکہ اس معنی پر عمل کرنا ممکن اور آسان ہے لیکن عرف و عادت میں اس پر عمل کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ کیونکہ عرف و عادت میں قدم رکھنے سے مراد مطلق دخول ہے، پس عرف کا اعتبار کرتے ہوئے جس طریقہ سے بھی وہ شخص اُس گھر میں داخل ہو گیا تو اس کو حانث تصور کیا جائے گا۔ چونکہ اس لفظ سے حقیقی معنی مراد نہیں لے سکتے۔ اس لئے اگر وہ شخص بتکلف گھر میں صرف قدم رکھ دے اور باقی حصہ گھر سے باہر ہو تو وہ حانث نہیں ہوگا۔
حکم : حقیقت مجبورہ کی صورت میں بالاتفاق لفظ سے معنی مجازی مراد ہوگا کیونکہ معنی حقیقی پر عمل متروک (چھوڑ دیا گیا) ہے۔ اس لئے مجازی معنی ہی مراد ہوگا کہ عاقل اور بالغ کا کلام لغو اور بے کار نہ ہو۔

[۳] حقیقت مستعملہ:

یہ وہ لفظ ہے جس کے معنی حقیقی پر عمل کرنا نہ صرف ممکن و آسان ہو بلکہ اس پر عمل کرنا مروج ہو یعنی عرف و عادت میں اس پر عمل کرنا چھوڑا نہ گیا ہو۔
مثال : اگر کوئی شخص کہے: **وَاللّٰهِ اِنِّيْ لَأَرٰى اَسَدًا**۔ اس فقرے میں لفظ اسد کا حقیقی معنی شیر ہے۔ اب اس سے مراد شیر ہی ہوگا۔ پس اگر قسم کھانے والا کہے کہ میں نے اسد بول کر رجل شجاع مراد لیا ہے تو اس کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

صریح :

وہ لفظ ہے جو اپنے معنی اور مفہوم پر دلالت کرنے میں ظاہر ہو یعنی محض سننے سے اس لفظ کا معنی سمجھ میں آسکے، اپنے معنی میں زیادہ استعمال ہونے کی وجہ سے۔ اور اس لفظ کو سمجھنے کے لئے متکلم کی نیت معلوم کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ پھر یہ صراحت خواہ حقیقی معنی میں ہو یا مجازی معنی میں ہو۔

مثال: معنی حقیقی میں صریح کی مثال:

جیسے کوئی شخص بیوی سے کہے کہ **أَذَّتِ طَالِقٌ** تو اس کا شرعاً حقیقی معنی نکاح ختم کرنا ہے اور لفظ طالق، طلاق کے لئے صریح ہے۔ الغرض طلاق کے وہ الفاظ جو طلاق پر وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں جب بھی انسان یہ صریح لفظ منہ سے نکالے گا تو طلاق ہو جائے گی خواہ طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح کوئی شخص کہے کہ: **وَاللَّهِ لَا أَبِيعُ وَلَا أَشْتَرِي**۔ اب یہ الفاظ اپنے حقیقی معانی میں چونکہ مستعمل ہیں کیونکہ **بِعْتٌ** اور **اشْتَرَيْتُ** کا کوئی دوسرا معنی مراد نہیں لیا جاسکتا سوائے خرید و فروخت کے، اس لئے ان الفاظ کو اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا۔

معنی مجازی میں صریح کی مثال:

کہ کوئی لفظ متعارف مجازی معنی میں استعمال ہو جائے جیسے کوئی شخص کہے: **وَاللَّهِ لَا أَكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ**۔ یہاں چونکہ حقیقی معنی کو ترک کرنے میں مجاز مشہور اور متعارف ہے کیونکہ بیجہم درخت کو کھانا ناممکن ہے اس لئے مجازی معنی مراد ہوگا یعنی اس درخت کا پھل کھانا۔

اسی طرح **وَاسْعَلِ الْقَرْيَةَ** یہ بھی صریح ہے باوجود مجاز ہونے کے اور یہاں قریہ سے مراد اہل قریہ ہیں۔

حکم: صریح کا حکم یہ ہے کہ اثر کا عین کلام پر مرتب ہونا یعنی بغیر کسی نیت کے اس کا مقتضی ثابت ہوگا، مطلب یہ ہے کہ جس طرح بھی کلام واقع ہو جائے تو معنی ثابت ہو

جائے گا اور ثبوت معنی کے لئے نیت کی چنداں ضرورت نہ پڑے گی اگرچہ اس معنی کے خلاف نیت کی گئی ہو۔
کنایہ :

کنایہ وہ لفظ ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو یعنی محض سننے سے وہ سمجھ میں نہ آسکے۔

مثال : حقیقت میں کنایہ کی مثال:
جیسے کسی مجلس میں ایک شخص کے متعلق گفتگو ہو رہی ہو کہ دریں اثناء وہ شخص خود مجلس میں تشریف لے آئے اور مجلس میں سے کوئی بولے کہ وہ آگیا۔ اب متکلم کی اس حالت سے ہر کوئی سمجھتا ہے کہ مراد اس آنے والے سے وہی شخص ہے جس کے متعلق مجلس میں گفتگو چل رہی تھی۔

مجاز میں کنایہ کی مثال: مثال کے طور پر ایک شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ اِعْتَدِي اور شوہر کا مقصد اس سے طلاق واقع کرنا ہو، تو اب یہ کنایہ بھی ہے اور مجاز بھی۔ کنایہ اس لئے ہے کہ اعتدی کا لفظ شمار کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ اب کونسی چیز گنا اور شمار کرنا ہے، اس کا ذکر یہاں موجود نہیں ہے اور لفظوں میں بھی اس کی مراد واضح نہیں لہذا یہ کنایہ ہے لیکن متکلم نے نیت سے اس کو متعین کیا ہے کہ مراد اس سے ایام عدت کو شمار کرنا ہے۔ اور مجاز اس لئے ہے کہ مجاز میں لفظ بول کر کسی قرینہ اور مناسبت کی وجہ سے اس کا معنی غیر موضوع لہ مراد لیا جائے جبکہ یہاں شوہر نے اِعْتَدِي کہہ کر غیر موضوع لہ معنی یعنی طلاق کا قصد کیا ہے اور اعتدی اور طلاق میں علاقہ اور مناسبت یہ ہے کہ طلاق کے بعد عدت گزاری جاتی ہے جس کے ایام کو شمار کیا جاتا ہے۔

حکم: کنایہ کا مقتضی ثابت نہیں ہوتا مگر نیت سے یا دلالت حال سے۔ یعنی کنایہ پر مرتب ہونے والا حکم اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک کنایہ کی مراد واضح نہ ہو۔ اور مراد اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب متکلم اس سے کسی متعین چیز کی نیت کرے یا متکلم کی حالت اس مراد پر دلالت کرے۔

تقسیم پنجم

لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یا
متکلم کے مراد پہچاننے کی صورتیں یا

متعلقات نصوص یا دلالات اربعہ

الفاظ سے معانی ابھرتے ہیں اور ہر لفظ اپنا معنی رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے کہ ہر لفظ اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے مجتہدین نے الفاظ کے معانی سمجھنے کے چار طریقے بیان کیے ہیں اور ان پر سب کا اتفاق ہے۔ وہ چار یہ ہیں:

[۱] عبارة النص [۲] اشارة النص [۳] دلالة النص [۴] اقتضاء النص

[۱] عبارة النص:

اسے دلالت العبارت بھی کہا جاتا ہے [اور اسے لفظی معنی بھی کہہ سکتے ہیں]۔
عبارة النص کہتے ہیں ایسے کلام کو جو ایسے حکم پر دلالت کرے جس کے لیے کلام لایا گیا ہو اور
اسی حکم کا اسی کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو۔

یعنی عبارة النص وہ طریقہ ہے جس میں لفظ کا مفہوم بالکل واضح ہوتا ہے، گویا جو
مفہوم بیان کرنا مقصود تھا وہ اسی لفظ سے آسانی کے ساتھ ادا ہو گیا۔ الغرض آیت کا جو مطلب
ظاہراً آسانی کے ساتھ سمجھا جاسکے وہی عبارة النص ہے۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ... النجم۔ [انعام: ۱۵۲]

قرآن مجید کی یہ عبارت اپنے الفاظ سے یہ مفہوم واضح کر دیتی ہے کہ کسی انسان
کو ناحق قتل کرنا حرام ہے۔

دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ [النور: ۵۶]

قرآنی عبارت کے مذکورہ الفاظ اس مفہوم میں بالکل واضح ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں نماز ادا کرنے اور زکوٰۃ دینے کا حکم دیا ہے۔
☆ تیسری مثال: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ۔ [حشر: ۸]

یہ آیت چونکہ مال غنیمت کے حقداروں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ لہذا یہ مال غنیمت کے مستحقین کے بارے میں عبارت النص ہے۔

☆ چوتھی مثال: فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَّمَا وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً۔ الخ
یہ آیت تین معنوں یعنی احکام پر دلالت کرتی ہے۔

۱۔ نکاح کی اباحت اور جواز

۲۔ ایک وقت میں چار تک بیویوں سے نکاح کا جواز۔

۳۔ ظلم اور ناانصافی کے ڈر کی صورت میں ایک بیوی پر اکتفا کرنا۔

یہ تینوں معانی عبارت کے نص اور الفاظ سے معلوم ہوتے ہیں اور سیاق کلام سے بھی یہ تینوں مقصود ہیں۔ ان میں سے آخری دو اصلاً مقصود ہیں جبکہ پہلا تبعاً مقصود ہے۔
عبارت النص کا حکم:

عبارت النص کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقتضاء پر عمل کرنا اور اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔

[۲] اشارة النص:

اسے دلالت الاشارة بھی کہتے ہیں۔ اشارة النص وہ کلام ہے جو ایسے حکم پر دلالت کرے جس کے لئے کلام تو لایا گیا نہ ہو البتہ وہ حکم اور معنی اس نص کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہو۔ یعنی اس طریقے میں الفاظ اور عبارت کا اصل مقصد تو کچھ اور ہوتا ہے لیکن سیاق کلام

میں کسی اور معنی کی طرف بھی لازمی طور پر اشارہ ہو جاتا ہے۔
جیسے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ - [البقرہ: ۲۳۳]

اس قرآنی عبارت کے الفاظ سے یہ مفہوم تو واضح ہوتا ہے کہ دودھ پلانے والی ماؤں کا خرچہ اور روٹی کپڑا اس کے ذمے ہے جو بچے والا ہے یعنی باپ پر ہے۔ یہ آیت وجوب نفقہ اور وجوب اجرت کے بارے میں عبارتہ النص ہے کیونکہ یہ حکم بغیر کسی سوچ و فکر کے اس آیت سے سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن اس عبارت [آیت] کے ایک حصے ”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ“ میں لفظ ”لَهُ“ سے اس مفہوم کی طرف بھی لازمی طور پر یہ اشارہ ملتا ہے کہ اولاد کا خرچہ صرف باپ پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح باپ کے لیے مولود لہ کا لفظ استعمال کر کے اس معنی کی طرف اشارہ اور دلالت پائی جاتی ہے کہ بچے کا نسب باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ ماں کی طرف۔ پس مولود لہ کے لفظ کے استعمال سے اختصاص نسب کا ثبوت اشارۃ النص ہے۔

[۲] اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ: **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** - [آل عمران: ۱۵۹]

یہ آیت دلالت النص کے ذریعے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اسلام میں حکومت کا ایک بنیادی اصول باہمی مشورہ کرنا ہے۔ یعنی اسلام شورائی نظام کا متقاضی ہے لیکن اشارۃ النص کے ذریعے اس بات کی طرف بھی لازمی اشارہ ہو گیا کہ امت میں ایک ایسا گروہ ضرور ہونا چاہیے جن سے اسلامی حکومت کے معاملات میں مشورہ لیا جاسکے۔ یعنی اس آیت سے امت میں ایک جماعت بنانے کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مشورے کا حکم مستلزم ہے جماعت کو۔ کیونکہ امت کے ہر ہر فرد کے ساتھ مشورہ کرنا ناممکن ہے۔ اگرچہ آیت سے جماعت بنانے کا وجوب عبارتہ النص سے مقصود نہیں تاہم اس کی طرف لازمی طور پر اشارہ نکلتا ہے۔ یعنی اس معنی پر دلالت اشارۃ النص کے ذریعے ممکن ہے۔

[۳] جس طرح **لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ** سے عبارت النص کے ذریعے مال غنیمت کے حقداروں کا بیان کیا گیا ہے، اس طرح اشارۃ النص کے ذریعے اس سے یہ بات ثابت ہے کہ

وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جنہوں نے ہجرت کی تھی، ان کے وہ اموال و جائیداد جو مکہ میں انکی ملکیت میں تھے، اب ہجرت کرنے کے بعد ان اموال و جائیداد سے ان کی ملکیت زائل ہو گئی ہے۔ کیونکہ اس آیت میں ان کو فقراء سے تعبیر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے اموال سے ان کی ملکیت زائل ہو گئی ہے۔ اگرچہ اس آیت اور کلام سے یہ ظاہر کرنا اور بیان کرنا مقصود نہیں ہے اور نہ اس کے لئے کلام کو لایا گیا ہے لیکن یہ معنی لفظ فقراء کے ساتھ لازم ہے اس لئے یہ معنی اشارۃ النص کے ذریعے ثابت ہوا۔

اوپر کی تمام مثالوں سے ظاہر ہوا کہ کسی قرآنی عبارت سے جو معانی اشارۃ النص سے نکلتے ہیں وہ اکثر پوشیدہ ہوتے ہیں اور غور و فکر کے بعد سمجھ میں آتے ہیں اور یہ کام صرف ان فقہاء کرام کا ہے جو فقہ اسلامی کے ماہر ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر شخص کے فہم و بصیرت میں بھی فرق پایا جاتا ہے۔ لہذا اشارۃ النص سے جو معنی سمجھے جاتے ہیں بعض اوقات ان میں اختلاف بھی ہوتا ہے۔ لیکن عبارت النص میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ اس کا مفہوم اس قدر واضح ہوتا ہے کہ ایک غیر فقیہ بھی اسے فوراً سمجھ سکتا ہے۔

اشارۃ النص کا حکم:

معمولی غور و فکر کے بعد اشارۃ النص کے مقتضاء کو سمجھ کر اس پر عمل کرنا واجب

ہے۔

[۳] دلالت النص:

اسے ”دلالت الدلالہ“ بھی کہتے ہیں۔ بعض فقہاء اسے ”موافق مفہوم“ کا نام بھی دیتے ہیں۔ کوئی فقیہ اسے قیاس جلی کہتا ہے اور بعض نے اس کو فحوی الخطاب یا فحوائے کلام [کلام کی روح اور مغز] بھی کہا ہے۔

دلالت النص سے مراد کلام میں ذکر شدہ حکم کی علت پر از روئے لغت لفظ کا

ایسی دلالت کرنا جس کو اہل لغت آسانی سے سمجھ سکیں۔ اس لئے اس کو جاننے کے لئے فقہ اور مجتہد ہونا ضروری نہیں۔ مطلب یہ کہ دلالت النص کا مصداق اصلاً مذکورہ حکم کی علت ہوتی ہے لیکن دوسرے احکام کی عام علتوں کی طرح اس کو عبارت سے نکالنا اور سمجھنا اجتہاد پر موقوف نہیں ہوتا۔

بالفاظ دیگر دلالت النص سے مراد لفظ کا ایسا مفہوم ہے جو عبارت کی روح (Spirit) اور منطق (Logic) سے سمجھ میں آجائے۔ گویا اس عبارت کے لفظ کا جو مفہوم ہو اسی میں ایک اور مفہوم بھی شامل ہو جائے جو اگرچہ مذکور نہ ہو لیکن مشترکہ علت کی وجہ سے پہلے کے ساتھ ہو جائے۔

مثال: [۱] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: فَلَا تَقُلْ لِهٰمًا اُوْفٍ۔ [بنی اسرائیل: ۲۳]

قرآنی عبارت کے ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کے لئے والدین کو اُف کہنا ممنوع اور حرام ہے کیونکہ اس لفظ کے کہنے سے اُن کو اذیت پہنچتی ہے۔ یہاں فوری طور پر ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ اس حکم میں ان کو مارنے پیٹنے اور گالی دینے کی ممانعت اور حرمت بھی شامل ہے کیونکہ مارنے پیٹنے اور گالی دینے سے جو تکلیف اور اذیت اُن کو پہنچتی ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جو لفظ اُف کہنے سے ہوتی۔ اس لیے والدین کو مارنا پیٹنا اور گالی دینا اُن کو اُف کہنے سے زیادہ برا ہوا۔ لفظ ”اُف“ سے منع کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کو ہر قسم کی تکلیف دینا اس آیت کی رو سے منع کرنا مقصود ہے۔ لہذا والدین کو گالی دینا، مارنا وغیرہ سب ناجائز اور حرام ہیں تو یہاں لفظ ”اُف“ کی حرمت کی دلالت مارنے اور گالی پر دلالت النص سے ہے۔

یہ دوسرا مفہوم اگرچہ عبارت میں مذکور نہیں ہے تاہم یہ چونکہ پہلی بات سے بھی کہیں بڑھ کر ہے اس لیے یہ مفہوم بھی از خود اس پہلی بات میں شامل ہو جاتا ہے۔ اس کے لئے کسی بڑے اجتہاد اور قیاس کی ضرورت نہیں۔

فائدہ:

یہاں یہ بات جلدی سے سمجھ میں آتی ہے کہ مذکورہ نص کا یہ حکم دونوں قسم کی ایذاء کو شامل ہے اور منصوص علیہ کا حکم مسکوت عنہ کے لیے بھی ثابت ہے۔ اور منصوص علیہ (منطوق) اُف کہنے کا حکم حرمت، مسکوت عنہ (کالی گلوچ، مارنے) کو شامل ہونا زیادہ لائق تر ہے۔

مثال (۲): اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**۔ [النساء: ۱۰]

اس آیت کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ظلم و زیادتی سے یتیموں کا مال کھانا حرام ہے۔ لیکن دلالت النص سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یتیموں کا مال جلانا اور تلف کرنا یا کسی اور طرح برباد کرنا بھی حرام ہے کیونکہ یہ سارے طریقے ظلم و زیادتی سے مال کھانے کے برابر اور مساوی ہیں اور ان میں مشترکہ علت ”یتیم کے مال پر زیادتی کرنا“ موجود ہے جو بہر صورت حرام ہے۔ کیونکہ یتیم خود اپنے مال کی حفاظت کرنے پر قادر نہیں۔ لہذا یہاں بھی مسکوت عنہ کے حکم کی علت اور منطوق کے حکم کی علت ایک ہے، جو ضائع کرنا ہے۔

حکم:

علت کے عموم کی بناء پر حکم بھی عام ہو گا۔ یعنی جہاں بھی اور جب بھی علت پائی جائے گی تو وہاں حکم مذکور جاری ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ کلام میں مذکور حکم کی علت عام ہو۔

[۴] اقتضاء النص:

اسے ”دلالت الاقتضائی“ بھی کہا جاتا ہے۔ اقتضاء کے لغوی معنی طلب کرنے یا تقاضا کرنے کے ہیں۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں عبارت کے اندر کسی ایسے محذوف

لفظ کو کہتے ہیں جس پر اس عبارت کے درست ہونے کا دارومدار ہو۔
 اقتضاء النص، وہ کلام ہے جو نص میں ایسی زیادتی کا تقاضا کرے جس پر شرعاً
 کلام کی صحت موقوف ہو یعنی اگر نص میں وہ زیادتی نہ کریں تو کلام درست نہیں
 ہو سکتا۔ ایسی زیادتی کو مقدر مانا جائے گا جس کے ذریعے کلام کی دلالت اپنے مدلول پر
 صحیح ہو سکے۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

[۱] حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ۔ [نساء: ۲۳]

قرآن مجید کی اس عبارت کے معنی درست طور پر سمجھنے کے لئے لفظ نکاح کو
 محذوف یا مقدر ماننا پڑے گا۔

مفہوم اس طرح درست ہو گا کہ:

”تمہاری ماؤں سے نکاح کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے۔“

یہ بات ہمیں اقتضاء النص کے حوالے سے معلوم ہوئی ہے۔ گویا نص [قرآنی
 حکم] کے الفاظ کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں پر نکاح کا لفظ محذوف یا مقدر مانا جائے۔ کیونکہ
 حرام ہونے کا اطلاق ذات پر نہیں کیا گیا بلکہ ذات سے متعلق فعل پر کیا گیا ہے اور وہ
 فعل نکاح ہے۔

[۲] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَامُ وَحَمُّ الْمَخْنُزِيرِ۔ [مائدہ: ۳۰]

اس قرآنی عبارت کے معنی کو درست طور پر سمجھنے کے لئے لفظ میتہ سے پہلے
 لفظ اکل یعنی کھانے کا لفظ محذوف ماننا پڑے گا۔ کیونکہ لفظ کے مفہوم کا تقاضا یہی ہے،
 اسی سے اس عبارت کے معنی درست ہو سکتے ہیں کہ ان چیزوں کا کھانا حرام ہے۔
 کیونکہ تحریم کا تعلق ذات شئی کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ مکلف کے فعل کے ساتھ ہوتا

ہے اور مکلف کا فعل کھانا ہے۔ لہذا ہر نص میں اُس کی مناسبت کے اعتبار سے مقتضی کو مقدر مانا جائے گا۔

[۳] حدیث پاک میں ہے کہ: **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**

حدیث کا ظاہری مطلب تو یہ ہے کہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے یعنی نیت کے بغیر کوئی عمل وجود میں نہیں آتا۔

حالانکہ ایسا نہیں بلکہ بہت سے اعمال بغیر نیت کے بھی وجود میں آتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کا اس سے مراد کوئی دوسرا ہے۔ لہذا محدثین نے یہاں ثواب کا لفظ اقتضاء النص کے طور پر اضافی مانا ہے یعنی مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے۔

حکم:

بقدر ضرورت زائد معنی کا کم از کم اتنا اعتبار کرنا یعنی کم از کم زیادہ لفظ اتنا مقدر نکالنا جس سے ضرورت پوری ہو جائے اور کلام کا معنی درست ہو جائے اور اسی بقدر ضرورت زیادت پر حکم مرتب ہو سکے۔ بس اتنی زیادت کی اجازت ہے۔

لفظ سے معنی جاننے کے لئے یہ چاروں طریقے قرآن و حدیث کے منصوص احکام کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے بغیر نصوص کی عبارت اور ان کے متن کو پوری طرح سمجھا نہیں جاسکتا۔



نص منطوق اور مسکوت عن

دلالت کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ وہ معنی جو دلالت کے ان طریقوں میں سے جس طریقے سے بھی ثابت ہوں تو وہ معنی اسی نص سے ثابت مانا جائے گا اور یہ نص اُس کی دلیل ہوگی۔ اسی وجہ سے ان چاروں دلائلوں کے منطوق کو دلالت بھی کہتے ہیں۔

منطوق: لفظ کے وہ معانی جن کے لئے لفظ بنا ہے اسے منطوق کہتے ہیں۔ یعنی عبارت میں جو حکم مذکور ہے اور جس پر تلفظ ہو رہا ہے اسے نص منطوق کہتے ہیں۔
مسکوت: منطوق کے تقابل جو حکم اور لفظ مسکوت عن ہے اور منطوق میں عبارت ادا نہیں کیا گیا یعنی جس کے بارے میں کوئی بات کلام میں ظاہراً ذکر نہیں ہے مگر اس سے صاف سمجھ آرہی ہے اسے مسکوت عن کہتے ہیں۔

مثال: قرآن پاک میں ہے: **وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِإِمِّهِ الثُّلُثُ [نساء:]**

اس آیت کے صدر کلام (ابتداء) میں والدین کی وراثت کو بغیر کسی خاص حصہ مقدار کے مع شرکت ثابت کیا کہ میراث ان ہی کو ملے گی۔ لیکن پھر اس کے بعد **فَلِإِمِّهِ الثُّلُثُ** کہہ کر والدہ کے لئے خاص مقدار حصہ ثلث بیان کیا اور باپ کے حصے کو صراحئاً بیان نہیں کیا، لیکن والدہ کے مقرر حصے سے اقتضاءً باپ کا حصہ خود بخود معلوم ہو جاتا ہے کہ بقیہ دو تہائی حصے باپ کے ہوں گے۔ تو یہاں **وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِإِمِّهِ الثُّلُثُ** نص منطوق ہے اور باپ کا حصہ جو مفہوم اور معلوم ہو رہا ہے صراحئاً ذکر نہیں یہ مسکوت عن کہلاتا ہے۔

فائدہ: منطوق کی اپنے معنی مراد پر دلالت کبھی صریح ہوتی ہے تو اسے عبارت النص بھی کہتے ہیں اور کبھی یہ دلالت غیر صریح ہوتی ہے اسے اقتضاءً النص کہہ دیتے ہیں پھر غیر صریح اگر مقصود نہ ہو تو احتیاف کے ہاں یہ اشارۃً النص ہے۔

مفہوم موافق اور مفہوم مخالف

مفہوم موافق: لفظ کسی ایسے معنی پر دلالت کرے جیسے منطوق شامل ہو اسے مفہوم موافق اور مفہوم الخطاب کہتے ہیں جبکہ احناف اسے دلالت النص بھی کہتے ہیں۔ یا بالفاظ دیگر کلام میں مذکور واقعے کے بارے میں لفظ کی دلالت کے مطابق حکم کو مفہوم موافق کہتے ہیں۔ یہ دلالت لفظی کی ایک قسم ہے۔

مفہوم مخالف:

بات کے جس پہلو کا ذکر منطوق میں نہیں ہے اس کے لئے منطوق کے حکم کی ضد ثابت کرنا مفہوم مخالف کہلاتا ہے۔ یا بالفاظ دیگر اگر کوئی لفظ اس واقعے کے بارے میں جو کلام میں مذکور نہیں ہے ایسے حکم کو بتلائے جو اس حکم کی نقیض ہو جو کلام میں مذکور نہ ہو، اسے مفہوم مخالف اور دلیل الخطاب کہتے ہیں۔

مثالیں:

۱۔ حدیث میں **انما الطاعة في المعروف** اس کا مفہوم یہ ہے کہ امیر کی اطاعت معروف کاموں میں ہی ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ منکر (معروف کی ضد) کاموں میں امیر کی اطاعت جائز نہیں۔ اس صورت میں مفہوم مخالف کا اعتبار بالاتفاق درست ہے۔

۲۔ قرآن کریم میں ہے:

تم میں سے جو طاقت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرے تو تمہاری مومن باندیوں میں سے جو تمہاری ملک میں ہیں نکاح کر لیں۔ [النساء:]

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو شخص آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو اسے مومن باندیوں سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ جبکہ مسئلہ یوں نہیں ہے۔ اس لئے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ ایک گرمی ہوئی عمارت میں داخل ہونے والے ایک شخص نے آواز دی **الْقَارُورَةُ مَكْسُورَةٌ** (شیشہ ٹوٹا ہوا ہے) اب اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ دروازہ ٹوٹا ہوا نہیں ہے یہ

مفہوم مخالف کا اعتبار کرنا ہے (جو کہ بالاتفاق جائز نہیں)۔

۴۔ حدیث میں ہے لَا يَبُوكَنَّ

ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا اور پھر اس سے غسل کرنا، جائز نہیں۔ اس کا مفہوم مخالف وصف میں یوں لیا جائے گا کہ جس ٹھہرے پانی میں پیشاب نہیں کیا اس سے ضرور غسل کرے۔

۵۔ تین طلاق ہوئی عورت جب تک کسی اور شخص سے نکاح نہ کرے اور اسے طلاق نہ ملے اس کا پہلے مرد سے نکاح حلال نہیں۔ اب جب وہ دوسرا مرد طلاق دے دے تو وہ پہلی حرمت جاتی رہی۔ اب وہ دوسرا نکاح کرے یا نہ کرے، حرمت جاتی رہی۔

یہ مفہوم مخالف کی مختلف قسمیں ہیں۔ پہلی مثال مفہوم حصر کی ہے، دوسری مفہوم شرط کی، تیسری مفہوم لقب کی، چوتھی مفہوم وصف کی اور پانچویں مثال مفہوم غایت کی ہے۔

۶۔ اِنْ كُنَّ اَوْلَاتٍ حَمِلْنَ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضْمَعْنَ حَمْلَهُنَّ - [طلاق: ۶]

اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر مطلقہ عورت حاملہ ہو تو عدت کے دوران اس کا نان نفقہ شوہر کے ذمے لازم ہے۔ پس اگر مطلقہ عورت حاملہ نہ ہو تو دوران عدت اس کا نان نفقہ بھی واجب نہ ہوگا، یہ اس کا مفہوم مخالف ہے۔ ہر قسم کا مفہوم مخالف احناف کے نزدیک معتبر نہیں ہے جبکہ دیگر فقہاء کے نزدیک معتبر ہے۔
مفہوم مخالف کی قسمیں:

اس مفہوم کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے زیادہ اہم اور زیادہ مشہور قسمیں مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ مفہوم الصفة (مفہوم صفت):

اگر کوئی لفظ کسی وصف کے ساتھ مقید ہو اور وہ وصف نہ پایا جائے تو وہ لفظ

اپنے حکم کی نفیض پر دلالت کرے۔ یعنی اس حکم کے منافی حکم کو بتلائے۔ ایسی دلالت یا مفہوم کو مفہوم صفت کہتے ہیں۔ یہاں وصف سے مقصود ”قید مطلق“ ہے جو شرعاً غایت اور عدد کے علاوہ ہو۔ یہاں وصف سے مراد ایسی قید ہے جو صفت سے زیادہ عام ہو یعنی صفت خواہ محوی ہو، جیسے حدیث میں ہے کہ: **فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ** ”یعنی جنگل میں چرنے والی بھیڑ بکریوں پر زکوٰۃ ہے۔ اس کا مفہوم مخالف وہ بھیڑ، بکریاں ہوں گی جو جنگل میں نہ چریں، ان پر زکوٰۃ نہیں ہے یا یہ وصف مضاف ہو جیسے **سَائِمَةُ الْغَنَمِ** یعنی چرنے والی بھیڑ بکریاں ”یا مضاف الیہ ہو۔

جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ مِنَ الْأَصْلَابِ لَكُمْ** ”اور تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں حرام ہیں جو تمہارے صلب سے ہوں۔ اب اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو لڑکے تمہاری صلب سے نہ ہوں ان کی بیویاں تمہارے لیے حلال ہیں۔“

۲۔ مفہوم الشرط (مفہوم شرط):

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو حکم کسی شرط کے ساتھ معلق ہو اور وہ شرط نہ پائی جائے تو اس حکم کی نفیض ثابت ہو گی۔ یعنی وہ حکم بھی ثابت نہ ہو گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو حکم کسی شرط پر معلق ہو اس کے وجود سے اس حکم کا وجود ہو گا اور اس شرط کے معدوم ہونے سے وہ حکم بھی معدوم ہو گا۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ۔ [النساء]

”اور تم میں سے جس شخص کو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو وہ تمہاری مسلمان باندیوں سے نکاح کرے جو تمہاری مملوکہ ہوں۔“

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جس شخص میں آزاد عورتوں سے شادی کرنے کی طاقت ہو اس کو مسلمان باندیوں سے نکاح کی اجازت نہیں ہے۔

۳۔ مفہوم الغایۃ (مفہوم غایت):

اس سے مراد لفظ کی ایسی دلالت ہے، جس میں حکم کو کسی غایت (انتہاء) کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اور اسی غایت (انتہاء) کے بعد وہ لفظ اس حکم کی نفیض کو بتلائے۔

جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔ [بقرہ]

”پھر اگر دو طلاقوں کے بعد شوہر اس کو تیسری طلاق بھی دے دے تو وہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شخص کے لئے حلال نہ ہو گی، تا وقتیکہ وہ اس شخص کے سوا دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے“

اس آیت کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ جس عورت کو تین طلاقیں مل چکی ہوں وہ اپنے خاوند کے لئے اسی وقت حلال ہو سکتی ہے جب کسی دوسرے مرد کے ساتھ اس کا نکاح ہو اور وہ اس کو طلاق دے دے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس غایت کے بعد وہ عورت اپنے پہلے خاوند کے لئے جس نے اس کو طلاق دی تھی حلال ہو جائے گی۔ یعنی جب اس کا دوسرا خاوند اس کو طلاق دے دے اور اس سے تفریق ہو جائے تو اپنے پہلے خاوند سے شادی کر سکتی ہے۔

۴۔ مفہوم العدد:

اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا لفظ ہو جس میں حکم کو عدد کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اور وہ عدد موجود نہ ہو یا اس کے سوا دوسرا عدد ہو تو وہ لفظ اس حکم کی نفیض پر دلالت کرے یعنی اس حکم کے منافی حکم بتلائے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَّ اَيْنَ جَلْدًا

یعنی تم ایسے لوگوں کو اسی (۸۰) کوڑے مارو۔ اس آیت میں حد قذف میں کوڑوں کی تعداد اسی (۸۰) بتائی گئی ہے۔ لہذا اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس سے کم یا زیادہ کوڑے نہ مارے جائیں۔

۵۔ مفہوم اللقب (مفہوم لقب):

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ میں اس کا حکم اس علم پر معلق ہو اور اگر وہ علم موجود نہ ہو بلکہ اس کی جگہ دوسرا ہو تو وہ لفظ اس حکم کے منافی حکم بتلائے۔ اس علم کی عدم موجودگی میں اس حکم کا اطلاق نہ ہوگا جس پر حکم موقوف ہے۔ یہاں اس اسم علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات کو بتلائے، صفت کو نہ بتائے خواہ اسم معرفہ ہو یا اسم نوع جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ”محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں“ کہ اس میں لفظ محمد اسم علم ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ حضرت محمد ﷺ کی ذات کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جس کا نام محمد ہو رسول نہیں ہے۔ یا آپ کے علاوہ کوئی دوسرا رسول نہیں ہے۔

مفہوم مخالف پر عمل کی شرائط:

مفہوم مخالف پر عمل کی ایک شرط یہ ہے کہ جس قید کے ساتھ اس حکم کو مقید کیا گیا ہے اس کا کوئی دوسرا فائدہ نہ ہو، سوائے اس کے کہ اس کے منطوق میں جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے سکوت سے اس کی نفی ہوتی ہو۔ تاہم یہ قید اکثر ہے اور اس لئے لگائی گئی ہے کہ لوگوں میں عام طور پر اس کا رواج ہے۔



بیان

بسا اوقات متکلم اپنے کلام کی وضاحت کی ضرورت محسوس کرتا ہے اس وضاحت کو اصولیین ”بیان“ کا عنوان دیتے ہیں۔ چونکہ اس بیان کی اغراض مختلف ہوتی ہیں اس لئے اس کی کئی اقسام ہیں۔
بیان کا معنی:

بیان کا لغوی معنی ظاہر کرنا، واضح کرنا ہے اور اصطلاح میں متکلم کا اپنے مافی الضمیر کو اس طرح ظاہر کرنا کہ اس کی مراد واضح ہو جائے اور مخاطب اس کو اچھی طرح سمجھ جائے۔
اقسام: بیان کی سات قسمیں ہیں:

[۱] بیان تقرر [۲] بیان تفسیر [۳] بیان تغیر [۴] بیان ضرورت
[۵] بیان حال [۶] بیان عطف [۷] بیان تبدیل
بیان کی یہ تقسیم استقرائی ہے عقلی نہیں۔ تقسیم عقلی میں مذکورہ الفاظ کے علاوہ مزید اقسام نہیں نکل سکتیں، جبکہ تقسیم استقرائی میں تلاش کرنے سے مزید اقسام نکل سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے بیان کی پانچ اقسام ذکر کی ہیں اور بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت میں داخل کیا ہے چنانچہ بعض حضرات کا پانچ اور بعض کا سات اقسام کا ذکر کرنا دلیل ہے کہ یہ تقسیم استقرائی ہے عقلی نہیں۔
بعض نے نسخ کو بھی ایک قسم شمار کیا ہے کیونکہ نسخ سے حقیقت بدل جاتی ہے مگر امام ابو زید رحمۃ اللہ علیہ نے نسخ کو بیان کی قسموں میں سے شمار نہیں کیا۔ ان کے نزدیک نسخ حکم کو اٹھا دینے کے لیے ہے نہ کہ کسی حکم کو ظاہر کرنے کے لیے۔ مگر فخر الاسلام البرزوی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نسخ احکام شرعی کی انتہائی مدت کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔ حق یہ ہے کہ اگر بیان سے صرف اظہار مقصود مراد ہے تو نسخ کے بیان ہونے میں کوئی شک

نہیں۔ اگر اس چیز کا اظہار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہے تو اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا۔

بیان تقریر:

کلام کو ایسے الفاظ کے ساتھ موکد کرنا کہ مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہو جائے۔ حکم: بیان تقریر کا حکم یہ ہے کہ اس کا ہر حال میں اعتبار کیا جائے گا چاہے کلام سابق سے متصل ہو یا منفصل ہو۔

مثال: قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ۔ ”تمام فرشتوں نے اکٹھا سجدہ کیا“

اگر صرف فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ ہوتا تو سارے فرشتوں کے سجدہ کرنے میں یہ فرمان ظاہر اور واضح ہوتا لیکن اس میں دوسرے معنی کا احتمال موجود تھا کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو اور لاکثر حکم الکل کے ضابطے کے تحت سب فرشتوں کی طرف سجدہ کی نسبت کر دی گئی ہو لیکن کلام کے بیان نے اس احتمال کو ختم کر دیا تو کلام کا لفظ بیان تقریر ہوا۔

بیان تفسیر:

بیان تفسیر وہ لفظ ہے جسکی مراد ظاہر نہ ہو اور متکلم اس کی مراد کو اپنے بیان کے ساتھ واضح کر دے۔

حکم: اس کا حکم بھی یہ ہے کہ اس کا ہر حال میں اعتبار کیا جائے گا چاہے کلام سابق سے متصل ہو یا منفصل ہو۔

مثال:

کسی مجمل کی مراد کو واضح کرنا اور مشترک کی مراد کو متعین کرنا بیان تفسیر کہلاتا ہے۔ جیسے نماز اور زکوٰۃ کے احکامات قرآن میں مجمل بیان ہیں، نبی کریم ﷺ نے اپنے ارشادات اور عمل سے تفسیر کر کے اس اجمال کو ختم کیا ہے۔

بیان تغیر:

متکلم کا اپنے بیان کے ساتھ کلام سابق کے ذریعے ثابت ہونے والے حکم کو بدل دینا بیان تغیر کہلاتا ہے۔

حکم: بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ یہ بیان اگر کلام سابق سے متصل ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا لیکن اگر متصل نہ ہو بلکہ منفصل ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔
مثال:

کسی کلام کے ساتھ شرط یا استثناء کا ذکر کرنا۔ اگر شرط یا استثناء متصلاً ہو تو اعتبار ہو گا اور اگر متصلاً نہ ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔
شرط کی مثال:

جیسے آقا نے اپنے غلام سے کہا **أَنْتَ حُرٌّ أَنْ ضَرَبْتَ زَيْدًا** اگر تو زید کو مارے تو تو آزاد ہے۔

ان ضربت زیداً بیان تغیر ہے کیونکہ انت حر کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ وہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے لیکن جب اس کے متصل بعد آقا نے ان ضربت زیداً کہہ دیا تو وہ غلام فوراً آزاد نہیں ہوگا بلکہ اس کی آزادی زید کی ضرب پر معلق ہو جائے گی۔
استثناء کی مثال:

ایک آدمی نے اقرار کیا کہ **لِزَيْدٍ عَلَىٰ أَلْفٍ إِلَّا مِائَةً** زید کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں سوائے سو کے تو **إِلَّا مِائَةً** بیان تغیر ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے **لِزَيْدٍ عَلَىٰ أَلْفٍ** کہا تو اس کے ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ زید کے لئے اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہوں، لیکن جب اس نے **إِلَّا مِائَةً** کہا تو مسائل نے ما قبل کے معنی کو تبدیل کر دیا اور اب اس پر سو کم ایک ہزار یعنی نو سو روپے لازم ہونگے۔

بیان ضرورت :

وہ بیان ہے جس کو مخاطب مقتضائے کلام سے معلوم کر لیتا ہو لیکن وہ بیان کلام (منطوق) کے علاوہ ہو۔

حکم: چونکہ بیان ضرورت غیر کلام کے ساتھ واقع ہوتا ہے اس لئے اتصال اور انفصال کی شرط کے بغیر اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

مثال: قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **وَوَرِثَهُ آبَوَاكَ فَلِأُمَّهِ**
الثُّلُثُ

کسی آدمی کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء میں صرف اس کے ماں اور باپ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان کے ذریعہ اس کے ترکے میں ماں اور باپ دونوں کو وارث قرار دیا ہے چنانچہ **فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ** کہہ کر ماں کا حصہ ایک تہائی بیان کر دیا اور باپ کے حصے کو صراحتاً بیان نہیں فرمایا۔ لیکن **فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ** سے اقتضاء باپ کا حصہ معلوم ہو گیا کہ جب ایک تہائی حصہ ماں کا ہے تو بقیہ دو تہائی حصے باپ کے ہوں گے۔ لہذا ماں کے حصے کا بیان کرنا باپ کے حصے کے لئے بیان ضرورت بن گیا۔

بیان حال:

وہ سکوت ہے جو کہ متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے بیان واقع ہو یعنی متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے جو سکوت بیان بن جائے اس کو بیان حال کہتے ہیں۔

حکم: دلالت حال کی وجہ سے متکلم کا سکوت جس حکم پر دلالت کر رہا ہے وہ حکم ثابت ہو جائے گا۔

مثال:

جناب رسول اللہ ﷺ کے سامنے کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے کوئی کام کیا اور آپ نے اس کام کو دیکھ کر سکوت اختیار فرمایا تو آپ کا سکوت اس حکم کے مشروع ہونے کا بیان ہو گا۔ کیونکہ

اللہ تعالیٰ نے آپ کو احکام کا بیان کرنے کے لئے بھیجا اور آپ کی صفت اور منصب یہ بیان فرمایا کہ: **يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ** آپ نیکی کا حکم کرتے ہیں اور برے کاموں سے روکتے ہیں۔ اگر یہ کام برا ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ضرور اس کام سے منع فرماتے جبکہ آپ کا منع نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کام مشروع ہے۔

بیان عطف:

بیان عطف وہ ہے جو کہ عطف کی وجہ سے واقع ہوا ہو۔

حکم: بیان عطف کا حکم یہ ہے کہ اس میں معطوف اپنے معطوف علیہ کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے۔

مثال:

لِيَزِيدَا عَلَىٰ أَلْفٍ وَدِرْهَمٍ، علی الف مبہم جملہ ہے اس میں الف کی مراد واضح نہیں اس پر درہم کا عطف کیا گیا تو عطف اس مبہم جملے کا بیان ہو گا اور الف سے مراد بھی درہم ہو گا چنانچہ معطوف، معطوف علیہ کے حکم میں داخل ہو جائے گا اور اس جملے کا مطلب یہ ہو گا کہ مقرر نے زید کیلئے ایک ہزار اور ایک درہم کے قرض کا اقرار کیا ہے۔

بیان تبدیل:

وہ بیان ہے جس میں کلام لاحق کے ذریعے کلام سابق کو ختم کر دیا جائے اور وہ کلام سابق منسوخ ہو جائے گا اور حکم متاخر پر عمل کرنا واجب ہو گا۔

مثال:

ہجرت مدینہ کے بعد مدینہ میں ابتدائی چند ماہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم تھا لیکن **”قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“** کے ذریعے بیت اللہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم منسوخ ہو گیا اور مسجد حرام کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا لازم اور ضروری ہو گیا۔



حروف کی بحث

(۱) الواو:

واو مطلق جمع کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے کوئی کہے :

جَاءَ زَيْدًا وَعَمْرًا.

یہاں زید اور عمرو کے آنے میں ترتیب مراد نہیں بلکہ یہ بتایا جا رہا ہے کہ زید اور عمرو آنے کے حکم میں مشترک ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں واو ترتیب کے لئے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ وضو میں وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ: ”ان كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ“ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تمہیں طلاق۔ تو اس صورت میں احناف کے ہاں اگر عورت نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ احناف کے ہاں واو ترتیب کے لئے نہیں بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔ جبکہ شوافع کے ہاں اگر عورت نے پہلے عمرو سے بات کی اور پھر زید سے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

شوہر نے بیوی سے کہا کہ: ”إِنْ دَخَلْتِ هَذَا الدَّارَ وَهَذَا فَأَنْتِ طَالِقٌ“

یعنی اگر تو اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق ہے۔ بیوی پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی اور پھر پہلے والے گھر میں تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ وجہ یہی ہے کہ احناف کے ہاں واو ترتیب کے لئے نہیں ہے۔

کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہ ”إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ“ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق۔ تو امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں عورت کو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ واو ترتیب کے لئے نہیں۔ اگر واو ترتیب کے لئے ہوتی تو طلاق تب واقع ہوتی جب وہ عورت گھر میں داخل ہو جاتی۔

☆ کبھی کبھار واو حال کے لئے آتا ہے۔ واو جب حال کے لئے ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آقا اپنے مازون غلام [وہ غلام جسے مالک نے کاروبار وغیرہ کے لئے فری ہینڈ دیا ہے] سے کہا کہ: **أَدْرَأِي الْفَأْوَ اَنْتَ حُرٌّ**۔

”مجھے ایک ہزار درہم ادا کر دو تو تم آزاد ہو“ اب اگر یہ مازون غلام ایک ہزار درہم مالک کو ادا کرے گا تو یہ آزاد ہوگا۔ لیکن اگر وہ یہ مطلوبہ رقم ادا نہیں کرتا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں ”انت حر“ سے پہلے جو واؤ ہے وہ شرط کا معنی دیتا ہے اور جب تک شرط نہیں پائی جاتی مشروط وجود میں نہیں آسکتا۔

سیر کبیر میں امام محمد رضی اللہ عنہ لکھتے ہیں کہ اگر بادشاہ نے کسی قوم کے لوگوں سے کہا کہ: **اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اَمِنُونَ**۔ [قلعہ کا دروازہ کھول دو اور تم امن میں ہو]۔ تو جب تک وہ لوگ دروازہ نہیں کھولیں گے تب تک انہیں امن نہیں ملے گا۔ جیسے ہی وہ دروازہ کھولیں گے انہیں امن حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بادشاہ نے ان کا امن دروازہ کھولنے سے مشروط کر دیا ہے۔

چونکہ واو کا استعمال حال کے لئے مجازی طور پر ہوتا ہے اس لئے اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ جو لفظ استعمال کیا جا رہا ہے اس میں مجازی معنی کا بھی احتمال ہو اور پھر مجازی معنی پر کوئی دلیل، قرینہ یا سباق و سباق بھی موجود ہو جیسے ایک مالک اپنے غلام سے کہے کہ: **اَدْرَأِي الْفَأْوَ اَنْتَ حُرٌّ**۔ [مجھے ایک ہزار درہم ادا کر دے اور تو آزاد ہے]۔

اس صورت میں غلام تب آزاد ہوگا جب وہ مالک کو ایک ہزار درہم کی ادائیگی کر دے۔ یہاں غلام کی آزادی کو ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے ساتھ مشروط کرنے پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی مالک اپنے غلام پر جب تک کہ وہ اس کا غلام ہو کسی قسم کوئی مال واجب نہیں کر سکتا۔ اس لئے یہاں آزادی کو مال کی ادائیگی کے ساتھ مشروط کرنا درست ہے۔

شوہر نے بیوی سے کہا کہ: **”اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ“** [تجھے طلاق

ہے اس حال میں کہ تو مریضہ ہو یا نماز پڑھنے والی ہو]

اس صورت طلاق فوراً واقع ہو جائے گی۔ شوہر نے اگرچہ اپنے کلام کو معلق کیا تھا یعنی اس کا مطلب یہ تھا کہ جب تو مریضہ ہوگی یا نماز پڑھے گی تو تجھے طلاق ہوگی یعنی اس نے واو کو حال کے معنی پر لیا تھا۔ اب اگرچہ بینہ و بین اللہ تعالیٰ تو اس کی نیت کا اعتبار ہے لیکن قضاء اس کا اعتبار نہیں اور قاضی وقوع طلاق کا فیصلہ دے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہاں معنی حال محتمل ہے لیکن چونکہ وہ ظاہری معنی کے خلاف ہے اور پھر جب متکلم کے قصد و ارادہ سے اس کی تائید بھی ہوگئی تو حال کا معنی ثابت ہوا لیکن یہ سب دیانتہ ہوگا قضاء نہیں۔

اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ: "خُذْ هَذَا الْآلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْقَزِّ" [یہ ہزار درہم مضاربت کے طور پر لو اور ان سے ریشم کا کاروبار کرو]۔ تو اس صورت میں مضارب کے لئے ضروری نہیں کہ وہ ان ہزار درہم سے صرف ریشم ہی کا کاروبار کرے بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ جس کام میں بھی لگانا چاہے لگائے۔ کیونکہ رب المال کے کلام میں "اعمل بہا فی القز" کے جملہ میں یہ صلاحیت نہیں کہ یہ مضاربت کے طور پر ہزار درہم لینے کے لئے حال بن سکے۔ لہذا کلام کا پہلا حصہ آخری حصہ کے ساتھ مقید نہ ہوگا اس لئے کہ حال اور ذوالحال کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے۔

بیوی نے شوہر سے کہا کہ: "طَلَّقْنِي وَلَكَ الْآلْفُ" [مجھے طلاق دو اور تمہارے لئے ہزار درہم ہیں]۔

اس صورت میں اگر خاوند طلاق دے گا تو اس کے لئے کچھ بھی نہ ہوگا۔ یعنی کہ یہاں واو کو مجازی معنی میں نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں کہ ہم واو کے معنی عطف کو چھوڑ کر اسے حال پر محمول کر لیں۔ نتیجہً "وَلَكَ الْآلْفُ" پہلے جملے کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور طلاق بغیر کسی کے مال وغیرہ کے واقع ہو جائے گی۔ اس کے برعکس اگر کسی شخص نے اپنے مزدور سے کہا کہ: "اِحْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ" [یہ سامان اٹھا

اور تیرے لئے درہم ہے۔]

تو اس صورت میں کہنے والے پر ایک درہم ادا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ یہاں حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی لینے کے لئے قرینہ موجود ہے کہ جب مزدوری ہوگی تو پیسہ ملے گا ورنہ نہیں۔ یہاں واو عاطفہ نہیں بلکہ حالیہ ہوگا۔

(۲) فاء (ف):

”فا“ تعقیب مع الوصل کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یعنی فا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے متصل ہے۔ اس لئے فاء جزاء کے مواقع پر استعمال ہوتا ہے کیونکہ جزاء شرط کے بعد ہوتی جیسے: ”ضَرَبْتُ زَيْدًا فَعَمَّرُوا“ میں نے پہلے زید کو مارا پھر فوراً عمر و کو۔

اگر کسی شخص نے کہا: ”بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِأَنْفٍ“ [یہ غلام میں نے تجھے ایک ہزار درہم کے بدلے بیچ دیا]۔ یہ سن کر دوسرے نے کہا: فَهَوْحُرٌ [پس وہ آزاد ہے]۔

احناف کے ہاں خریدنے والے کا قول ”فَهَوْحُرٌ“ قبول کا تقاضا کرتا ہے لہذا بیچ متحقق ہوگی اور بیچ کے ثبوت کے بعد غلام کی آزادی بھی وجود میں آجائے گی۔ اور اگر کہنے والے کے جواب میں دوسرے شخص نے کہا کہ ”وَهَوْحُرٌ“ [اور وہ آزاد ہے] تو اس صورت میں بیچ نافذ نہیں ہوگی اس لئے کہ جواب دینے والے نے ”فا“ کا استعمال نہیں کیا جو تردید بیچ پر دال ہے۔

شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: ”إِنَّ دَخَلْتِ هَذَا الدَّارَ فَهَذَا الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ“ [اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق]۔

اس صورت میں اگر عورت پہلے والے گھر میں داخل ہو گئی اور پھر کافی دیر ٹھہر کر دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ یا پہلے وہ دوسرے والے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے والے میں تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ طلاق صرف اس صورت میں واقع ہوگی جب وہ پہلے والے گھر میں داخل ہونے کے بعد فوراً دوسرے گھر میں داخل ہو۔

☆ فاء کبھی علت کو بیان کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے۔ جیسے کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ: **اِذَا لِيَ الْعَاقَا نَتِ حُرٌّ** [مجھے ہزار درہم دو تو تو آزاد]۔ اس صورت میں غلام فوراً آزاد ہو جائے گا اگرچہ اس نے ایک پائی بھی ادا نہیں کی ہو۔ مسلمان سپاہی نے دروان جنگِ حربی کافر سے کہا کہ: **”اَنْزِلْ فَاَنْتَ اَمِنْ“** [نیچے اتر آتے امن ہے]۔ سپاہی کے ایسا کہنے سے اس حربی کو امن حاصل ہو جائے گا اگرچہ ابھی وہ اتر کر نیچے نہیں آیا ہے۔

جامع صغیر میں ہے کہ شوہر نے کسی سے کہا کہ **”اَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا“** [میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے پس اس کو طلاق دے دو]۔ شوہر کے ایسا کہنے سے وکیل نے اسی مجلس میں اس کی بیوی کو ایک طلاق دیدی تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی وکیل کو دوسری طلاق دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اگر شوہر نے وکیل سے یہ الفاظ کہے: **”طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ“** [اسے طلاق دو کہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیا] اور وکیل نے اسی وقت اسی مجلس میں طلاق دے دی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا کہ: **”طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ“** [اس کو طلاق دو اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیا] اور وکیل نے اسی مجلس میں اس کی بیوی کو طلاق دے دی تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اگر شوہر نے کہا **”طَلِّقْهَا وَابْنَهَا اَوْ ابْنَتَهَا وَطَلِّقْهَا“** یعنی اسے طلاق دے دو اور اسے بائن کر دو یا اسے بائن کرو اور طلاق دو۔ اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے ڈالی تو دو ہی طلاقیں واقع ہوں گی۔

اسی بناء پر احناف فقہاء کہتے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کی لونڈی سے نکاح کیا تھا اور پھر مالک نے اس لونڈی کو آزاد کر دیا تو اس کے لئے اختیار ہے چاہے اسی شوہر کے پاس رہے یا جدائی اختیار کر لے خواہ اس کا موجودہ شوہر غلام ہو یا آزاد۔ بطور استدلال سیدہ

بریرہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ پیش کرتے ہیں کہ جب انہیں آزاد کر دیا گیا تو آپ ﷺ نے انہیں اختیار دیا تھا کہ چاہے اسی شوہر کے پاس رہو یا الگ ہو جاؤ۔ اسی پر فقہاء نے یہ مسئلہ بھی تفریح کیا ہے کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہوگا مرد کا نہیں۔ یعنی اگر عورت آزاد ہے تو اس کے لئے تین طلاقیں ہیں، عدت اس کی تین حیض ہے وغیرہ اور اگر عورت باندی ہے تو پھر یہ طلاقیں دو ہیں ایسے ہی عدت بھی دو حیض ہوں گے موت کی عدت دو ماہ پانچ دن ہوگی اگرچہ اس کا شوہر آزاد ہو۔

(۳) ثم:

”ثم“ تراخی کے لئے آتا ہے [ایک کام دوسرے کام کے بعد تھوڑے سے وقفے سے واقع ہونا تراخی کہلاتا ہے]۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ تراخی لفظ اور حکم دونوں میں پائی جاتی ہے جبکہ صاحبین صرف حکم میں تراخی کے قائل ہیں۔ اس اختلاف کی مثال سے وضاحت اس طرح ہوگی کہ جب کسی شخص نے غیر مدخول بہا بیوی [یعنی ایسی بیوی جس کے ساتھ ابھی ہمبستری نہیں کی] سے کہا: ”لَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ طَالِقٌ“۔ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے۔ اب اس عورت کو کتنی طلاقیں ہوں گی اور کب واقع ہوں گی تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ پہلی طلاق گھر میں داخل ہوتے ہی واقع ہو جائے گی، جب کہ دوسری بھی اسی وقت واقع ہوگی اور تیسری طلاق لغو ہے۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کا مسلک یہ ہے کہ گھر میں داخل ہونے کے بعد ہی طلاقوں کی تعیین ہوگی اور ترتیب گھر میں داخل ہونے پر معلوم ہو سکے گی البتہ طلاق صرف ایک واقع ہوگی اور وہ بانسہ ہو جائے گی اس لئے کہ وہ غیر مدخول بہا ہے۔ اگر شوہر نے کہا: ”اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ“ یعنی تجھے طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی

دوسری اور تیسری لغو ہوگی۔

اگر عورت مدخول بہا ہے اور شوہر نے شرط کو مقدم کرتے ہوئے کہا: اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ” تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں دو طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی جب کہ تیسری طلاق وجود شرط یعنی دخول دار پر واقع ہوگی۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کہتے ہیں کہ تینوں طلاقیں دخول دار کے بعد ہی واقع ہوں گی۔

(۴) بل:

بل کا لفظ غلط بات کی تلافی یا تدارک کے لئے آتا ہے۔ تدارک کا طریقہ کاریہ ہوتا ہے کہ پہلے غلط لفظ کو ذکر کیا جاتا ہے بعد میں اس کی جگہ صحیح لفظ ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً جب کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا منکوحہ سے کہا: اَذَّتْ وَاِحْدَاةٌ لَا بَلْ تِثْنَتَيْنِ۔

مرد کے ایسا کہنے سے عورت کو ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگرچہ اس نے اپنی پہلی بات واحدہ سے رجوع کر کے ثننتین کہا ہے لیکن چونکہ ایک طلاق واقع ہونے سے اب یہ عورت طلاق کا محل نہیں رہی [اس لئے کہ غیر مدخول بہا ہے] اس لئے یہ رجوع لغو ہے۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

مسئلہ بالا کے برعکس اگر کوئی کہے: ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ مَائَةٌ لَا بَلْ مَائَتَيْنِ“ [فلاں شخص کے مجھ پر سو نہیں دو سو روپے ہیں] تو اس صورت میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ اس شخص پر دو سو لازم ہوں گے جب کہ شوافع کے نزدیک تین سو دینار لازم ہوں گے۔ احناف کہتے ہیں کہ ”بل“ قول اول کو رفع کر کے اس کی جگہ قول ثانی کو لا کر رکھ دیتا ہے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ متکلم کی پہلی بات غلط تھی۔ یہاں پہلے اقرار کا ابطال درست نہیں پس اول کو باقی رکھتے ہوئے ثانی کی تصحیح واجب ہوگی اس طریقہ سے کہ اول باقی رہے گا اور اول پر

ایک ہزار اضافہ ہو کر دو ہزار ہو جائیں گے جب کہ ”لَا بَلَّ ثِنْتَيْنِ“ میں ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی تلافی ممکن ہی نہیں اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اقرار۔ خبر میں غلطی ممکن ہے لیکن انشاء میں نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے درست لفظ لانے کا امکان موجود ہے جب کہ طلاق میں ایسا کرنا ناممکن ہے البتہ اگر طلاق بھی اخبار کی صورت میں ہو جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا:

كُنْتُ طَلَّقْتُكَ بِالْأَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلَّ ثِنْتَيْنِ [میں نے تجھے کل ایک طلاق دی نہیں نہیں بلکہ دو] تو اس صورت میں دو طلاقوں کا وقوع ہوگا۔

(۵) لکن:

لکن کا لفظ استدراک بعد انفی [مخاطب کے اپنے سابقہ کلام میں پیدا شدہ وہم کے ازالے] کے لئے آتا ہے [جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس اسلم نہیں آیا لیکن اکرم آیا]۔ پس اس کا حکم یہ ہے کہ مابعد کو ثابت کیا جائے اور ماقبل کی نفی کی جائے چنانچہ یہ ذاتی دلیل سے ثابت ہے۔

اس کے ساتھ دو جملوں میں عطف اس وقت درست ہے جب کلام میں اتصال اور ارتباط پایا جائے یعنی دو جملوں میں انفصال نہ ہو بلکہ اتصال ہو۔ لہذا اگر کلام میں اتصال ہے تو نفی اس کے مابعد کے ثبوت کے لئے ہوگی اور اگر کلام میں اتصال نہیں ہے تو اس میں استیناف ہوگا۔ کلام متنسق کی مثال امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب جامع کبیر میں یوں ہے کہ ایک شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ: ”لِفُلَانٍ عَلَىٰ أَلْفٍ قَرْضٍ“ اور تھوڑی دیر بعد بولا: ”لَا وَلَكِنَّهُ غَضَبٌ“ کہ یہ ہزار قرض نہیں بلکہ غضب کے ہیں تو اب اس شخص پر لازم ہے کہ ہزار روپے اسے ادا کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ربط و اتصال موجود ہے اور کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نفی علت کی ہے نفس مال کی نہیں۔ [کیونکہ مال چاہے قرض ہو یا غضب دونوں صورتوں میں ادا کرنا لازم ہے]۔

ایسے ہی کسی شخص نے کہا: ”لِفُلَانٍ عَلَىٰ أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْجَارِيَةِ“ یعنی فلاں

شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم اس لونڈی کی قیمت کے طور پر ہیں اور اس نے کہا: ”لا الحارۃ جاریتک وکن لی علیک الف“ تو جواب میں اس نے کہا کہ نہیں بھائی باندی تو تیری ہی ہے لیکن میرے تمہارے ذمہ ہزار درہم ہیں۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر مذکورہ مال کی ادائیگی واجب ہوگی۔ یہاں بھی چونکہ نفی سبب میں ہے نفس مال میں نہیں اس لئے رقم واجب الادا ہوگی۔

ایک باندی نے اپنے آقا سے پوچھے بغیر نکاح کر لیا اور ایک سو روپے مہر مقرر کر دیا، مالک کو پتہ چلا تو اس نے کہا: ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُكَ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ“ یعنی میں سو درہم مہر کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن ایک سو پچاس روپے [مہر مقرر کرنے پر] پر اجازت ہے۔ تو یہاں آقا کے اس کلام سے عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام میں اتصال نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قاعدہ ہے کہ نفی اجازت اور ثبوت اجازت ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتا۔ لہذا آقا کا یہ قول کہ ”لَكِنْ أُجِيزُكَ“ انکار کے بعد وقوع پذیر ہوا ہے۔

اسی طرح اگر آقا نے کہا کہ: ”لَا أُجِيزُكَ وَلَكِنْ أُجِيزُكَ ان زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمِائَةِ“۔ میں اجازت نہیں دیتا لیکن اجازت دیتا ہوں کہ سو پر پچاس زیادہ کر دے ” تو اس صورت میں نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ لفظ لکن کی بنیادی شرط یہی ہے کہ اس میں اتصال پایا جائے اور یہاں اتصال اور ربط موجود نہیں۔

(۶) او:

حرف ”او“ دو مذکورہ اشیاء میں سے کسی ایک کے انتخاب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ گویا کہ اس میں ایک قسم کا اختیار پایا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اگر کسی آقا نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”هَذَا حُرٌّ وَهَذَا“ یہ غلام آزاد ہے یا یہ۔ تو یہاں اس کی مراد دونوں میں سے ایک ہے۔ اب اس کی مرضی ہے جسے چاہے آزاد کر دے اور جسے چاہے بدستور غلام رکھے۔

کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”ہذا طالق او ہذا وہذا“ اس کو طلاق ہے یا اس کو اور اس کو طلاق ہے۔ اس صورت میں پہلی دونوں میں سے کسی ایک کو طلاق ہوگی اب شوہر جس کو طلاق دینا چاہے اسے منتخب کر لے، جب کہ تیسری بیوی بھی پہلی دونوں میں سے طلاق یافتہ پر عطف ہو کر مطلقہ ہو جائے گی۔

اگر کسی نے کہا: ”بِيعَ هَذَا الْعَبْدَ اَوْ هَذَا“ اس غلام کو بیچ یا اس کو۔ تو اس صورت میں وکیل کو اختیار ہوگا دونوں میں سے کسی ایک کے بیچنے کا، جس کو چاہے بیچ ڈالے اور جسے چاہے روک لے۔

ایک شخص نے کہا کہ: ”ذَوَّجْتُ بِمَهْرٍ هَذَا اَوْ عَلٰی هَذَا“ میں نے اس مہر پر یا اس مہر پر [غلام عورت سے] نکاح کیا۔ یعنی مہر کے تذکرہ میں حرف ”او“ کا ذکر کیا۔ تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں مہر مثل کے وجوب کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ اس کا کلام دونوں میں سے کسی ایک کے لئے ہے اور موجب اصلی مہر مثل ہے۔ لہذا ترجیح اسی مقدار کو ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہو، اسی اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ تشہد نماز کے ارکان میں سے نہیں اس لئے کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: ”اِذَا قُلْتُمْ هَذَا اَوْ فَعَلْتُمْ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَوَاتُكُمْ“ یعنی جب تو نے تشہد پڑھا یا تشہد کے قدر بیٹھ گیا تو تیری نماز پوری ہوگئی۔

یعنی کہ نماز کا پورا ہونا ان دونوں میں سے کسی بات کے ساتھ معلق ہے۔ پس دونوں کی شرط نہ ہوگی اور قعدہ [التحیات میں بیٹھنا] یہ بالاتفاق ضروری ہے۔ پس تشہد کا پڑھنا شرط قرار نہیں دیا جائے گا۔ پھر کلمہ اونٹنی کے مقام پر استعمال ہو تو مذکورہ دونوں اشیاء میں سے ہر ایک کی نفی واجب کر دے گا حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے کہا: ”لَا اُكَلِّمُ هَذَا اَوْ هَذَا“ میں اس سے یا اس سے کلام نہیں کروں گا۔ اگر اس نے دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ کلام کیا تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔ اور اثبات میں ان دونوں میں سے

ایک کو شامل ہوگا اور اسے دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اختیار ہوگا۔ اختیار کی صورت میں جتنے بھی امور کا اختیار دیا جاتا ہے وہ سب مباح کے درجے میں ہوتے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

[پس کفارہ اس کا دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھروالوں کھلاتے ہو، یا کپڑے دینا ہے یا غلام آزاد کرنا ہے]

اب ان تینوں میں سے جس پر بھی عمل کیا جائے گا درست ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ“ اے پیغمبر اس معاملہ میں آپ کو کچھ اختیار نہیں۔ اور او یعتوب علیہم کے معنی یہ ہوں گے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو۔ یہاں ”او“ حتی کے معنی میں ہے۔

اگر کسی شخص نے کہا: ”لَا أَدْخُلُ هَذَا الدَّارَ أَوْ ادْخُلْ هَذَا الدَّارَ“ احناف کے ہاں یہاں بھی ”او“ حتی کے معنی میں ہوگا۔ اب وہ پہلے ذکر کردہ گھر میں پہلے داخل ہوتا ہے تو حانث ہو جائے گا اور اگر پہلے اس گھر میں داخل ہوتا ہے جو اس نے بعد میں ذکر کیا ہے تو حانث نہیں ہوگا بلکہ اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔

ایسے ہی کسی نے کہا: ”لَا أَقَارِفُكَ أَوْ تَقْضِي دَيْنِي“ [میں تجھے چھوڑوں گا نہیں جب تک مجھے میرا قرض نہ دے] تو یہاں بھی ”او“ حتی کے معنی میں لیا جائے گا یعنی تب تک میں تمہیں چھوڑوں گا نہیں جب تک تو مجھے میرے پیسے واپس نہ کر دے۔

(۷) الیٰ:

حرف ”الیٰ“ غایت انتہاء کے بیان کے لئے آتا ہے، جو بعض اوقات حکم میں تسلسل کے معنی کا فائدہ دیتا ہے جب کہ بعض صورتوں میں اسقاط کا۔ جب یہ تسلسل کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور اسقاط کی صورت میں غایت حکم میں

داخل ہوگی۔

اول الذکر کی مثال یوں سمجھیں کہ ایک شخص نے کہا: "إِشْتَرَيْتُ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذَا الْحَاظِطِ"۔ [یہ مکان میں نے اس دیوار تک خریدا ہے] تو اس صورت میں دیوار بیچ سے خارج ہوگی۔ مؤخر الذکر کی مثال:

"بَاءَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" [فلاں شخص نے تین دن تک کی شرط خیار پر سامان فروخت کیا]۔ یہاں غایت حکم میں داخل ہے۔ تو اس صورت میں خیار تینوں ایام کو شامل ہے اور تیسرا دن بھی خیار کا حصہ ہے۔ تیسرے دن کے اختتام پر خیار ساقط ہو جائے گا۔

ایک شخص نے قسم کھا کر کہا کہ میں فلاں سے ایک ماہ تک نہیں بولوں گا تو اس صورت میں یہ حکم پورے مہینہ کو شامل ہوگا۔ اس صورت میں الی اسقاط کے لئے ہوگا یعنی مہینہ مکمل ہو جانے کے بعد ہی اس حکم کا سقوط ہوگا۔ اس اصل کو بنیاد بنا کر "إِلَى الْمَرَافِقِ" اور "إِلَى الْكَعْبَيْنِ" کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وضو کرتے وقت ٹخنے اور کہنیاں دھونے میں داخل ہیں اس لئے کہ یہاں کلمہ الی اسقاط کا فائدہ دیتا ہے اگر اسقاط کا فائدہ نہ دیتا تو پھر واجب ہوتا کہ پورا ہاتھ کا دھو لیا جاتا۔

نبی پاک ﷺ کے ارشاد: "عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السَّرْوَةِ إِلَى الرُّكْبَةِ" میں بھی یہی اصول کار فرما ہے کہ ناف سے لے کر گھٹنے تک ستر ہے تو گھٹنے ستر میں شامل ہیں نہ کہ خارج۔

کبھی کبھار کلمہ الی غایت تک حکم کی تاخیر کا فائدہ دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ: "أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ" [تجھے ایک مہینہ تک طلاق ہے]۔ ان الفاظ کی ادائیگی کرتے وقت شوہر کی نیت کچھ نہیں تھی تو ہمارے ہاں طلاق فی الفور واقع نہیں ہوگی جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ وہ کہتے

ہیں کہ طلاق فی الفور واقع ہو جائے گی۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ مہینہ کا ذکر حکم کی غایت میں تسلسل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ اسقاط ہی کا فائدہ دیتا ہے۔ اور طلاق میں کسی شرط سے موخر ہونے کا احتمال موجود ہے۔ لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا [اور طلاق مہینہ گزرنے کے بعد واقع ہوگی]۔

(۸) حقی:

لفظ حقی، الٰہی کی طرح غایت کے بیان کے لئے آتا ہے۔ چنانچہ اگر اس کے ماقبل میں تسلسل پایا جاسکتا ہو اور مابعد میں اس تسلسل کی انتہاء کی صلاحیت ہو تو یہ کلمہ اپنی حقیقت پر عمل کو ظاہر کرے گا۔

اس کی مثال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ: آقا نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں حتیٰ کہ فلاں شخص [تیری] سفارش کرے یا حتیٰ کہ تو چلائے یا حتیٰ کہ تو میرے لگے شکایت کرے یا حتیٰ کہ رات آجائے۔

مندرجہ بالا تمام امثلہ میں حقی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مارنے کی تکرار میں امتداد کا احتمال موجود ہے اور فلاں کی سفارش، فریاد اور شکایت کرنا وغیرہ میں مارنے کے حکم کی غایت ہونے کی صلاحیت ہے۔ پس اگر اس نے غایت سے پہلے ہی مارنا بند کر دیا ضرب سے رک گیا تو اس کی قسم تو جائے گی اور وہ حانث ہو جائے گا۔ اگر کسی شخص نے قسم اٹھا کر کہا کہ: "لَا يُفَارِقُنِي غَرِيمَةٌ حَتَّىٰ يَفْضَىٰ دَيْتَهُ" [میں اپنے قرض دار سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ وہ میرا قرضہ ادا نہ کرے] اب قرضہ کی ادائیگی سے پہلے یہ اپنے مقروض سے جدا ہوتا ہے تو حانث ہو جائے گا۔ اگر کسی رکاوٹ کی وجہ سے حقیقی معنی پر عمل کرنا مشکل ہو تو عرف پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ کسی شخص نے قسم کھا کر کہا کہ وہ اسے مارے گا یہاں تک کہ وہ مرجائے یا یہاں تک کہ اسے قتل کر دے تو ان صورتوں میں قتل ضرب

شدید پر محمول ہوگا کیونکہ عرف میں یہی مشہور ہے۔

اگر ما قبل میں تسلسل نہ ہو اور مابعد میں غایۃ ہونے کی صلاحیت نہ ہو مگر اول میں سبب بننے اور دوسرے میں جزا ہونے کی صلاحیت ہو تو وہ جزا پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تم مجھے صبح کا کھانا کھلاؤ پس وہ اس کے پاس آیا۔ اور اس نے کھانا نہیں کھلایا تو وہ حائث نہیں ہوگا اس لئے کہ کھانا کھلانے میں آنے کی غایت ہونے کی صلاحیت نہیں بلکہ یہ آمدورفت میں زیادتی کا سبب ہوتا ہے اور یہ جزا کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا وہ جزا پر ہی محمول ہوگا اور لام کے معنی میں ہوگا گویا کہ اس نے یہ کہا اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آتا جس کا بدلہ کھانا کھلانا ہو۔ اور جب اسے جزا پر محمول کرنا متغذر ہو یعنی حتیٰ کا مابعد اس کے ما قبل کی جزا بننے کی صلاحیت سے محروم ہو تو عطف محض پر محمول ہوگا۔

اسکی مثال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ آج تمہارے ہاں ناشتہ کروں یا اگر تم میرے ہاں نہ آؤ یہاں تک کہ میرے ہاں ناشتہ کرو۔ پس شخص مطلوب آیا لیکن اس روز اس کے ہاں ناشتہ نہ کیا تو وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا۔ کیونکہ دونوں قسم کے افعال ایک ایسے شخص کی طرف منسوب ہوئے کہ اس کا ایک فعل دوسرے فعل کی جزا نہیں ہو سکتا تو اسے عطف محض پر محمول کیا جائے گا۔ پس دونوں پر عمل ہی سے قسم کی شرط پوری ہوگی۔

(۹) علی:

حرف ”علی“ لازم کرنے کے لئے مستعمل ہے۔ علی کا لغوی معنی بلند ہونا ہے۔

علی کے انہی معانی کی وجہ سے اگر کسی شخص نے اقرار کیا کہ: ”لفلان علی الف“ [میرے ذمہ فلاں کے ہزار درہم واجب الادا ہیں] تو اس شخص کا یہ اقرار قرض پر محمول ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میرے پاس اس کے ہزار درہم ہیں یا کہا کہ میری طرف اس کے ہزار درہم ہیں تو اس صورت میں قرض نہیں بلکہ امانت مراد ہوگی۔ اسی اصول کی بنیاد پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

کہ اگر قلعہ کے نگران نے کہا کہ :

”آمَنُونِي عَلَى عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْمُحْصِنِ“

[مجھ کو قلعہ والوں میں سے دس پر امن دو]۔

حاکم نے کہا کہ ہم نے امن دے دیا تو اس صورت میں دس مامون افراد سردار کے

علاوہ ہوں گے اور ان دس افراد کا انتخاب قلعہ کا سردار کرے گا۔ اگر سردار نے یوں کہا تھا کہ :

”آمَنُونِي وَعَشْرَةَ اوْفِعَشْرَةَ اوْثَمِ عَشْرَةَ“

[مجھ کو امن دو اور دس کو یا دس کو یا پھر دس کو]

ہم نے امن دے دیا تو اس صورت میں بھی سردار قلعہ دس آدمیوں کے ساتھ مامون

ہوگا لیکن مامون افراد کا تین سردار نہیں بلکہ امن دینے والا کرے گا۔

کبھی کبھی مجازی طور پر ”علی“ باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے کوئی کہے :

”بِعْتَاكَ هَذَا عَلَيَّ“ [میں نے یہ چیز تجھے دس درہم کے بدلے دیدی] یہاں علی باء کے

معنی دیتا ہے اس لئے کہ یہ معاوضہ پر دلالت کرتا ہے اور کبھی علی شرط کے معنوں میں استعمال

ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے : ”يٰۤاَيُّهَا عَلِيُّ عَلَيَّ اَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللّٰهِ شَيْعًا“ آپ ﷺ کے

ساتھ اس بات پر بیعت کریں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی نے شوہر سے کہا کہ : ”طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَيَّ“

الف اور جواب میں شوہر نے ایک طلاق دے ڈالی تو بیوی پر شوہر کو ہزار درہم ادا کرنا واجب نہیں

ہے۔ اس لئے کہ یہاں علی شرط کے معنی میں ہے یعنی تمہیں ہزار درہم تب ملیں گے جب تو مجھے

تین طلاقیں دے گا۔ اب اس نے تین طلاقیں نہیں دیں لہذا ہزار درہم بھی نہیں ملیں گے۔

(۱۰) فی :

حرف ”فی“ کا استعمال ظرف کے لئے ہوتا ہے۔ لفظ فی میں ظرفیت کا مفہوم

موجود ہونے کی بنا پر ہمارے علماء کرام نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ

”غَضِبْتُ ثَوْبًا فِي مَنْدِيلٍ“ یعنی میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا تو غاصب کے

ذمے کپڑے کے ساتھ رومال دینا بھی لازم ہوگا۔

کلمہ ”فی“ زمان، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے۔ جب حرف ”فی“ کو زمان میں استعمال کیا جائے جیسے شوہر کہے ”انت طالق غداً“ [تجھ کو کل طلاق ہے] تو اس صورت میں صاحبین کے ہاں ظرف زمان کا حذف کرنا یا ظاہر کرنا دونوں برابر ہے حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہا: ”انت طالق فی غداً“ تو اس کا یہ کہنا: ”انت طالق غداً“ کے معنی میں ہوگا اور فجر کے طلوع ہوتے ہی دونوں صورتوں میں عورت مطلقہ ہو جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس میں تھوڑی سی تفصیل کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اگر فی کو حذف کر لیا جائے تو طلوع فجر کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر فی کو ظاہر کیا جائے تو پھر اگلے دن کے کسی بھی حصہ میں طلاق بطریق ایہام واقع ہوگا۔ اگر خاوند نے کچھ نیت نہیں کی تو کسی قسم کی عدم مزاحمت اور مانع کے طلاق اگلے دن کے پہلے حصہ میں واقع ہو گی۔ اور اگر شوہر کی نیت دن کے آخری حصے کی تھی تو آخر میں واقع ہوگی۔ اس کی مثال کسی شخص کا یہ قول: ”إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَعْطَيْتُكَ جَائِزَةً“ [اگر تو نے پورا مہینہ روزہ رکھا ہے تو میں تجھے انعام دوں گا] تو اس صورت میں انعام پورا مہینہ روزہ رکھنے کے بعد ہی ہوگا۔ اور اگر کہنے والے نے یوں کہا: ”إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَعْطَيْتُكَ جَائِزَةً“ [اگر تو نے مہینہ میں کوئی روزہ رکھا تو میں تجھے انعام دوں گا] تو اس صورت میں اگر اس نے ایک لمحے کے لئے بھی روزہ رکھا تو انعام کا حق دار ہوگا کیونکہ اس نے شرط پوری کر لی ہے۔

ظرف میں حرف ”فی“ کے استعمال کی مثال:

شوہر نے بیوی سے کہا کہ: ”أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِي مَكَّةَ“ [تجھے طلاق ہے گھر میں اور مکہ میں] تو اس صورت میں فوراً مطلق طور پر سب جگہوں میں طلاق واقع ہو جائے گی چاہے عورت کہیں بھی ہو۔

”فی“ میں ظرفیت کے اس معنی کو نیا دینا کرہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ یہ کام نہیں کرے گا اور اسے زمان یا مکان کی طرف مضاف کیا تو فعل اگر ایسا ہے جو

فاعل کے پائے جانے سے تمام ہوتا ہے تو اس زمان یا مکان میں فاعل کا ہونا مشروط ہوگا البتہ اگر فعل ایسا ہے کہ جس فاعل کے علاوہ مفعول کی بھی ضرورت ہو تو اس وقت یا جگہ میں مفعول کا پایا جانا ضروری ہو کیونکہ فعل اپنے اثر سے ثابت ہوتا ہے اور اثر اس وقت پایا جائے گا جب مفعول موجود ہو۔

جامع کبیر میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی سے یہ

کہا:

”إِنْ حَضَرَ مَسْجِدَكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِي حُرٌّ“ [اگر میں مسجد میں تجھے ماروں تو میرا غلام آزاد]

[اب اس کی دو صورتیں ہیں] اول: اگر اس شخص نے مسجد میں جا کر اسے مارا اور مضروب مسجد کے باہر ہے تو مارنے والا اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا اور اگر مارنے والا مسجد سے باہر ہے اور مار کھانے والا مسجد کے اندر ہے تو پھر حائث نہیں ہوگا۔

اگر کسی نے کہا: ”إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذَا“ اگر میں تجھے جمعرات کو قتل

کروں تو ایسا ہے۔ پھر اس نے منگل کو اسے مار کر زخمی کیا جس کی وجہ سے وہ شخص جمعرات کو مر گیا تو یہ شخص قسم میں حائث ہوا لیکن اس کے برعکس اگر اس نے اسے جمعرات کو مارا اور پھر وہ ہفتے کے دن مر گیا تو یہ حائث نہیں ہوگا۔

حرف ”فی“ کا دخول اگر کسی فعل پر ہو جائے تو وہاں بھی شرط کا فائدہ دے گا۔ مثلاً شوہر نے

بیوی سے کہا: ”أَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارِ“ تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں یہ شرط پر محمول ہوگا جب تک عورت گھر میں داخل نہیں ہوگی تب تک اسے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ایسے ہی کسی شوہر نے کہا: ”أَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ“۔ اب دیکھیں گے اگر عورت حیض کی حالت میں ہے تو طلاق فوراً واقع ہو جائے گی [کیونکہ شرط موجود ہے] اور اگر عورت حالت حیض میں نہیں ہے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

(۱۱) باء:

حرف ”باء“ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے کسی چیز کو دوسری چیز سے ملانے

اور متصل کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حرف باء عموماً قیمتوں کے بیان کے لئے آتا ہے۔ کیونکہ سامان فروخت بیع میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے اور قیمت کی حیثیت اسمیں صرف شرط کی ہوتی ہے۔ اس لئے اگر سامان فروخت ضائع ہو جائے تو اس صورت میں بیع سرے سے باقی ہی نہیں رہی اور اگر زر قیمت برباد ہو جائے تو عقد بیع میں فرق نہیں آتا۔ جب یہ ثابت ہوا تو ہماری رائے یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ متصل ہوگا نہ کہ اصل تابع کے ساتھ۔ چنانچہ عقد بیع میں جب باء بدل کے طور پر داخل ہوگا تو یہ اس کی دلیل ہوگی کہ تابع [ثمن] اصل سامان فروخت کے ساتھ ملحق و متصل ہے۔ لہذا تابع کی حیثیت سامان فروخت کی نہیں بلکہ قیمت کی ہوگی۔ اسی اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب ایک آدمی نے دوسرے آدمی سے کہا: ”بعت منك هذا العبد بكذا من الحنطة“ [میں نے یہ غلام تجھے ایک کُر (ایک قسم وزن ہے) گندم کے بدلے بیچ دیا] اور بیچنے والے نے بیع کی وقت گندم کا وصف بھی بتادیا تو اس صورت میں غلام سامان فروخت اور گندم کا وزن قیمت متصور ہوگا۔

”بعت منك كرامن الحنطة ووصفها بهذا العبد“

میں نے تجھے ایک کُر گندم فروخت کیا اس غلام کے عوض۔ اور ساتھ میں گندم کی نوعیت بھی بیان کر دی تو اس صورت میں غلام کی حیثیت قیمت اور کُر کی حیثیت سامان فروخت کی ہوگی۔ فقہاء کی اصطلاح میں اسے بیع سلم کہتے ہیں۔ بیع سلم میں بیع الدین بالعین ہوتا ہے یعنی قیمت پہلے ادا کرنا اور سامان بعد میں ایک مقررہ وقت پر لینا۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنے غلام سے کہا: ”ان اخبرتنی بقدم فلان فانئ حر“ [اگر تو نے مجھے میرے بھائی کے آنے کی خوش خبری دی تو تو آزاد ہے]۔ اس صورت میں اس کی آزادی تب ہی ہوگی جب وہ سچی خبر لے کر آئے گا۔ بالفرض اگر اس نے جھوٹی خبر دے دی تو اس کی آزادی متحقق نہ ہوگی کیونکہ یہاں سبب اور مسبب میں الحاق ہونا شرط ہے۔ اگر مالک نے یوں کہا: ”ان اخبرتنی ان فلانا قد مر فانئ حر“ [اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آیا ہے تو تم آزاد ہو] اس

جملہ کو صرف خبر پر محمول ہیما جائے گا لہذا اگر اس نے جھوٹی خبر دے دی تب بھی آزاد ہو جائے گا۔ یہ جملہ صرف خبر پر محمول ہوگا۔ اگر اس نے جھوٹی خبر دی تب بھی آزاد ہوگا۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ”ان خرجت من الدار إلا باذنی فانئ کذا“ [اگر تو میری اجازت کے بغیر گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق]۔ اس صورت میں بیوی کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ وہ ہر بار گھر سے نکلنے وقت شوہر سے اجازت لے۔ وہ جب بھی گھر سے بلا اجازت نکلے گی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر کہا: ”ان خرجت من الدار الی ان آذن لك“ یعنی اگر تو گھر سے نکلی الا کہ میں تجھے اجازت دوں۔ تو اس صورت میں ایک ہی مرتبہ اجازت لینا شرط ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر دوسری مرتبہ بلا اجازت شوہر نامدار گھر سے نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے بیوی سے کہا: ”انت طالق بمشیئة اللہ تعالیٰ أو بآذ اللہ تعالیٰ او حکمہ“ یعنی تجھے طلاق ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت میں یا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں یا اللہ تعالیٰ کے حکم سے۔ تو ایسا کہنے سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ ارشاد نبوی ﷺ ہے کہ أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ (اللہ تعالیٰ کو مباح اور حلال چیزوں میں سے طلاق ناپسند ہے) کے مطابق اللہ کی حیثیت طلاق دینے کی نہیں۔ دوسرے مشیئة اللہ کا وجود ظاہری طور نہ پایا گیا لہذا شرط پوری نہ ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوئی۔

تمت بالخیر

ابو معاویہ محمد ایاز درانی پشاور
جامعہ تبلیغ القرآن یوسف آباد پشاور



مصادر و مراجع

	قرآن پاک
	کتب احادیث
	اصول شاشی
	نور الانوار
ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوی	علم اصول فقہ
عبد الکریم زیدان	الوجیز فی اصول الفقہ
ڈاکٹر فاروق حسن	فن اصول فقہ کی تاریخ
ڈاکٹر خالد محمود	آثار التشریح
علامہ محمد حضری بک	تاریخ فقہ اسلامی
مولانا عبید اللہ اسعدی	اصول فقہ
ڈاکٹر محمود احمد غازی	محاضرات فقہ
مفتی حماد اللہ وحید	تاریخ الفقہ والفقہاء
مفتی ضیاء الرحمن ذاکر	تحفۃ المتخصص
مفتی احمد سعید پالن پوری	آپ فتویٰ کیسے دیں
مرتبہ شریعہ اکیڈمی اسلام آباد	اصول فقہ
ڈاکٹر محمد میاں صدیقی	آئمہ اربعہ کے اصول اجتہاد

