

اسلامی فقہ کے ماحد

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقا
پروفیسر قانون سوریا یونیورسٹی - دمشق

فقہ اسلامی کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے
۱۔ اُن احکام شرعیہ کا جاننا جن کا تعلق عمل سے ہے۔ (العلم بالاحکام الشرعیۃ
العملیۃ) لیکن دلائل سے بے نیاز ہو کر محض ان احکام کے جان لینے کا نام فقہ نہیں ہے۔
بلکہ ان کے دلائل سے استمداد کرتے ہوئے انسان کو ان کی تفصیلی معرفت حاصل ہونے کا
نام فقہ ہے۔

پس اس معنی کی رو سے فقہ انسان کی ایک علمی صفت قرار پاتی ہے اور حبیب انسان اپنے
اندر یہ صفت علمیہ پیدا کر لیتا ہے تو اسے فقہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔
فقہ کی اس تعریف میں تین الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ ہر ایک سے کیا مراد ہے، اسے
ابھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔

(الف) احکام: اس لفظ سے وہ ایجابات شرعیہ مراد ہیں جن کی معرفت دلیل کی محتاج ہو۔
مثلاً فقہ کا ایک مسئلہ ہے کہ غضب کردہ چیز کے تلف ہو جانے پر غاصب کے ذمہ اس کا
تاوان دینا ضروری ہے۔ اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امانت رکھی ہوئی چیز کے تلف ہو جانے
کی صورت میں امین پر اس کا تاوان نہیں، الا یہ کہ اس کی لاپرواہی اور حفاظت میں کوتاہی کے سبب
وہ چیز تلف ہو جائے۔ یہ دو مسائل ہیں، اور ہر ایک محتاج دلیل ہے۔

(ب) شرعیہ : یعنی شارع کے امر و حکم پر مبنی ، عام اذین کے شارع کے کسی صریح امر پر مبنی ہو ۔
یا کسی امر کی دلالت پر اس کی بنا ہو یا کسی امر شارع سے وہ ماخوذ و مستنبط ہو ۔

(ج) عملیہ : اس قید کے ذریعے اعتقادی مسائل کا نکالنا مقصود ہے ۔ مثلاً ایمان کے اصول و ذروع کہ یہ دوسرے علم کے موضوع ہیں ۔

۲۔ فقہ اسلامی کا دوسرا اطلاق خود ان احکام شرعیہ پر ہوتا ہے اور اس معنی سے فقہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ اسلامی شریعت کے عملی احکام کے مجموعہ کا نام فقہ ہے ۔

(مجموعۃ الاحکام العملیۃ المشروعۃ فی الاسلام)

ان احکام کے شرعی ہونے کے ذرائع علم یہ ہیں :

۵۔ قرآن کی کوئی صریح نص ہو ۔

۵۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث و سنت کے ذریعہ سے معلوم ہو ۔

۵۔ علمائے اسلام کے اجماع سے معلوم ہو ۔

۵۔ یا فقہاء و مجتہدین کے اس استنباط سے معلوم ہو جو کتاب و سنت اور اصول و مقاصد کو ملحوظ رکھ کر کیا گیا ہو ۔

فقہی احکام کی قسمیں | ان فقہی احکام کے چھ شعبے ہیں :

۱۔ عبادات : یعنی وہ مسائل جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی عبادت سے ہو مثلاً صلوٰۃ و صوم اور حج وغیرہ ۔

۲۔ اتوال شخصیہ : وہ مسائل جن کا تعلق انسان کی خانگی اور عائلی زندگی سے ہو مثلاً نکاح و طلاق وغیرہ ۔

۳۔ معاملات : وہ مسائل جن کا تعلق لوگوں کے افعال اور اموال و حقوق میں ان کے آپس کے معاملات و نزاعات کے فیصلوں سے ہو ۔

۴۔ عقوبات : وہ مسائل جن کا تعلق مجرمین کی سزا اور داخلی نظم و نسق سے ہو ۔

۵۔ تسبیح : وہ مسائل جن کا تعلق جہاد و قتال سے ہو ۔

۶۔ آداب : وہ مسائل جن کا تعلق اخلاق و محاسن سے ہو ۔

متذکرہ بالا سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی فقہ اپنے مادی بھی اور روحانی بھی اندام مادی و روحانی دونوں طرح کی پھلانگیں رکھتی ہے کیونکہ اسلامی

شریعت دین و دنیا دونوں کے معاملات کو خیر و صلاح پر استوار کرنے کے لیے آئی ہے۔
 یہی وجہ ہے کہ اسلامی فقہ دنیا کے دوسرے قوانین سے ایک ممتاز حیثیت رکھتی ہے
 حتیٰ کہ اس قسم یعنی معاملات میں بھی یہ فقہ اسلامی اپنے الگ تصورات و نظریات اور اپنی ایک مستقل
 شان رکھتی ہے۔ جن کا تعلق صرف دنیوی امور سے ہے اور ان کے ساتھ کوئی دنیوی صفت وابستہ
 نہیں ہوتی بلکہ اقوام و ملل خود اپنے مصالح و حالات کے لحاظ سے ان کے متعلق قوانین وضع کرتی
 ہیں کیونکہ دنیا کے دیگر قانون ساز اداروں کے وضع کردہ قوانین میں حلال و حرام کا کوئی لحاظ نہیں
 رکھا جاتا اور نہ معاملات کے باطنی امور کا اعتبار ہوتا ہے بلکہ صرف ظاہری حالات و مصالح
 قوی کا خیال کیا جاتا ہے پس جو چیز قانون کے دائرہ میں آگئی اور حکام نے جو فیصلہ کر دیا وہ
 حق ہے اور جو ایسا نہیں وہ حق نہیں۔

بخلاف اس کے فقہ کی بنیادیں طلال و حرام کی تمیز داخل ہے اور وہ انسان کے باطنی حالات
 کی بھی نگراں ہے۔ اور ہر عمل میں وہ انسان کو اس جانب متوجہ کرتی ہے۔
 یہ اور بات ہے کہ عدالتی فیصلوں اور جرائے احکام میں صرف ظاہری صورت حال پر اکتفا
 کی جاتی ہے اور اسی پر اکتفا کی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر کسی برسرِ باطل فریق کے موافق ظاہری
 اسباب و علل کی بناء پر فیصلہ کر دیا جائے مگر حقیقت نفس الامری اس کے خلاف ہو تو قاضی کا
 فعل نقصان تو حق ہوگا لیکن حقیقت و اقیعہ کے لحاظ سے وہ فیصلہ ناحق ہوگا مثلاً مدعی جھوٹی شہادتیں
 گزار دے یا مقدمہ دائر کرنے کی مقررہ معیار گزر جائے اس بناء پر عدالت مقدمہ خارج کر دے۔ غرض
 اگر نقصان کے ظاہری ثبوت و شرائط کی بناء پر فیصلہ حقیقت و اقیعہ کے خلاف دیا جائے تو ایسی صورت
 میں اگرچہ فیصلہ ظاہری طور پر نافذ ہو جائے گا مگر جس فریق کا فی الواقع جو حق ہے، وہ اصلاً
 باقی رہے گا۔ حلال حرام سے اور حرام طلال سے تبدیل نہ ہو جائے گا، تا آنکہ شریعت کی نظر میں فی الواقع
 جو سبب صحیح ہو اس کی کارروائی نہ ہو۔

اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے کہ
 ”میں ایک لشکر ہوں تم اپنے نزاعات میرے پاس لاتے ہو ہو سکتا ہے کہ تم میں
 سے کوئی فریق دوسرے سے زیادہ بہتر گفتگو کر سکتا ہو اور اس کی جربِ نبائی فریق ثانی

کے واقعی و حقیقی حق پر پردہ ڈال دے، تو میں اگرچہ اس جرب زبان فریق کی طاقت
لسانی سے متاثر ہو جاؤں گا اور ظاہری حالات و امور دیکھ کر اس فریق کے
حق میں فیصلہ دے دوں گا، لیکن میرا فیصلہ اس فریق کے حق میں آگ کا انگارہ ہوگا۔
اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ (تاریخ سے بے پردا ہو کر) اس انگارہ کو لے لے یا لے
چھوڑ دے؟

پس اس صورت میں جبکہ قضا کے ظاہری اسباب و شرائط پورے ہو جائیں اور قاضی حق تک
پہنچنے کے لیے ایسا انداز نہ طور پر اپنی سی پوری کوشش کر کے فیصلہ دے دے، مگر اس کا فیصلہ
حقیقت و واقعہ کے خلاف ہو تو اس کے فیصلہ کا فعل تو حق ہوگا مگر وہ فیصلہ اپنی اصل کے
محاط سے ناحق ہوگا، اور دین و شریعت کی نگاہ میں وہ باطل ہی رہے گا، اور چونکہ وہ عند اللہ
ناحق ہوگا، اور وہ ہمیشہ باطل فریق جس کے موافق فیصلہ ہوا ہے، چونکہ خود اس پر حق روشن ہوگا
اس لیے کہ اس کا دینی تقاضا اور شریعت کا اس سے اصل مطالبہ ہی رہے گا کہ وہ اس آگ کے
انگارے کے تاریخ بد سے اپنے آپ کو بچائے۔ کیونکہ یہ فیصلہ اسے عند اللہ باز پرس سے نہ بچائے
گا۔

احکام کے دورخ | اس لیے معاملات کے احکام سے متعلق دو اعتبارات ہیں۔ ایک کا
تعلق تو فیصلہ و قضا سے ہے اور دوسرے کا حقیقت نفس الامر سے

قضاے قاضی میں تو عمل یا حق کے صرف ظاہری حالات و صورت پیش نظر رہتے ہیں۔

لیکن نفس الامر محاکمہ میں حقیقت و واقعہ کا لحاظ ہوتا ہے۔

پس کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امر واحد اور ایک ہی عمل کا حکم متذکرہ بالا دو اعتبارات کے نقطہ
نظر سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو خطاً طلاق دے دی،
یعنی غلطی سے اس کی زبان پر طلاق کا لفظ جاری ہو گیا یا وہ کوئی ایسا لفظ کہہ بیٹھا جس سے طلاق واقع
ہو جاتی ہے مگر اس کا قصد و ارادہ اور اس کی نیت طلاق کی نہ تھی تو ایسی صورت میں ظاہری
حالات کے پیش نظر قاضی کا فیصلہ تو طلاق کے واقع ہو جانے کا ہوگا مگر نفس الامر میں طلاق
واقع نہ ہوگا اور ایک مفق ایسے موقع پر احتمال خطا کا لحاظ کرتے ہوئے اس شخص کی ذمہ داری و

نیت پر فتویٰ کو معلق کرتے ہوئے اس کی بیوی کو اس کے پاس رہنے کے جواز کا فتویٰ دے سکتا ہے۔

اسی طرح مثلاً کسی نے اپنے مقروض شخص کو اپنے قرض سے بری کر دیا۔ لیکن اس قرض کے معاف کیے جانے کی اس مقروض کو خبر نہ ہوئی پھر قرض دینے والے شخص نے اپنے اس مقروض پر اپنے قرض کا دعویٰ کر دیا اور اپنے معاف کر دینے کو چھپائے رکھا اور فیصلہ اس کے حق میں ہو گیا تو یہ فیصلہ تو نائنڈ ہو جائے گا اور قرض دار کو قرض ادا کرنا پڑے گا مگر یہ از روئے قضا ہو گا نہ کہ از روئے دیانت و نفس الامر۔

قاضی اور مفتی کے دائرہ عمل | یہی وجہ ہے کہ بکثرت شرعی احوال و کوائف میں قضا کا دائرہ کار فتویٰ کے میدان عمل سے مختلف ہے اور ایک قاضی کا عمل مفتی کے عمل سے جدا گا نہ نوعیت رکھتا ہے۔

ایک قاضی اعمال و احکام کے باب میں صرف قضا کے شرائط و اعتبارات پر گامزن ہوتا ہے اور باطنی حقیقت کو نہیں دیکھتا لیکن ایک مفتی حقیقت واقعہ سے بحث کرتا ہے اور صورت معاملہ کے ظاہر و باطن سارے گوشوں اور پہلوؤں کو نگاہ میں رکھتا ہے لہذا اگر ان دو جہتوں میں اختلاف ہوتا تو ہے تو پھر وہ دیانت و نفس الامر کے مطابق فتویٰ دے گا۔

یہی سب ہے کہ فقہاء اکثر مسائل کی تصویر کشی و تعیین کرتے ہوئے اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں قضا کے نقطہ نظر سے تو اس کا یہ حکم ہے اور دیانت و نفس الامر کی رو سے اس کے خلاف اس کا حکم یہ ہے۔

مثلاً کوئی قرض دار اپنے ذمہ جو قرض ہے، اس سے انکار کر بیٹھتا ہے اور قرض دینے والا عدالت میں قاضی کے روبرو اپنے قرض دینے کا ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہے اس لیے وہ عدالت کا دروازہ نہیں کھٹکھٹاتا لیکن ایسا ہوتا ہے کہ اس مقروض کے مال پر قرض دینے والے کو تصرف کرنے پر کسی طرح قدرت حاصل ہو گئی تو دینا نئی فتویٰ و حکم اس کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس کے مال میں سے اپنے قرض کی مقدار کے مساوی لے لے۔ بغیر اس کے کہ قرض دار سے اس کی اجازت حاصل کرے یا اس کے علم میں لائے۔

لیکن اگر معاملہ عدالت میں قاضی کے سامنے پیش ہوگا تو قاضی اس طرح کے اقدمال کی اجازت نہیں دے گا کیونکہ وہ اپنے حق کو ثابت کرنے سے عاجز رہے گا۔
یہیں سے یہ بات روشن ہو جاتی ہے کہ اپنے دعوئی کے ثبوت و شہادت پیش کرنے سے مدعی کے عاجز رہنے کی صورت میں مدعا علیہ پر مبین (حلف و قسم) کا اصول شریعت نے کس مصلحت کی بنیاد پر اور کس حکیمانہ غرض سے مقرر کیا ہے۔

غرض، آج جو ہم دیکھتے ہیں کہ اقوام و ملل اپنے اجتماعی نظام میں محض مادی نقطہ نظر سے حقوق کی حفاظت کی غرض سے اپنی عقل و فراست کی انتہائی قابلیتیں صرف کر کے قوانین بناتی ہیں، مگر اس کے باوجود جو روزیادتی کے رخصے بند نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے وضع قانون کے زاد و بیہائے نگاہ ان گوشوں کی سمت نہیں جاتے جن سے اسلامی فقہ مالا مال ہے اور دنیا کی اس محض مادی نقطہ نظر سے قانون سازیاں اس امر کی استطاعت نہیں رکھتیں کہ حقوق کی کما حقہ حفاظت کر سکیں۔ اس کی تو صرف اسلامی فقہ ضمانت دیتی ہے جس میں مادی و روحانی دونوں حیثیتوں کا بدرجہ اتم لحاظ ہے، اور جو ہر قدم پر عند اللہ باز پرس کی اور تقویٰ کا تصور دیتی ہے اور زندگی کے ہر دائرہ عمل میں ہر تنفس کو ہر مرحلہ پر دین و شریعت کے تقاضوں اور مطالبات کے تکمیل کی تاکید کرتی ہے۔

اسلامی فقہ کے ماخذ و مصادر

تم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ فقہ اسلامی میں احکام شرعیہ کی بنیاد تو قرآن پر ہوتی ہے یا سنت پر، یا پھر علمائے اسلام کے اجماع پر ان کا مدار ہوتا ہے یا فقہاء و مجتہدین کے ایسے استنباط سے روشنی حاصل کی جاتی ہے، جو کتاب و سنت اور اصول و مقاصد شریعت کو ملحوظ رکھ کر کیا گیا ہے اس صورت حال کی بناء پر علمائے فقہ کے چار ماخذ شمار کرائے ہیں۔

ماخذ اول : الكتاب

فقہ کا ماخذ اور سرچشمہ اول تو الکتاب (قرآن) ہے۔ اور اسلامی قانون کا اصل الاصول ہے اس میں شریعت کی بنیادیں بیان کی گئی ہیں۔ عقائد کے باب میں اس کے اندر پوری تفصیل و وضاحت ہے اور عبادات و حقوق کا بیان اجمالی ہے۔

اسلامی شریعت میں اس قرآن کی وہی حیثیت ہے جو ملکی قوانین میں دستور کی ہوتی ہے یہ قرآن خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد سارے مسلمانوں کے لیے پیشوا ہے اور اسی لیے یہ قانون شرعی کا اصل سرچشمہ ہے۔

اس قرآن کی وہی خصوصیت و صفت ہے جو ایک دستور کی ہوتی ہے، یعنی یہ کہ اس میں منصوص احکام کا بیان مجمل ہے۔ جزئیات اور تفصیل سے اس میں بحث نہیں کی گئی ہے اور جو کچھ ہے وہ بہت ہی کم ہے۔ اس لیے کہ اس میں تفصیلات ہوتیں تو طوالت کی وجہ سے اس کی وہ حیثیت باقی نہ رہتی ہو۔ اور جو اس کی غرض و غایت ہے اس میں فقور پیدا ہو جاتا۔

غرض عام طور پر اس میں اجمالاً امر و حکم ہے مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ۔ کہ قرآن نے صرف صلوٰۃ اور اذان کی زکوٰۃ کا حکم دیا ہے۔ نماز کی کیفیت و مہیت وغیرہ اور زکوٰۃ کی شرح و مقدار وغیرہ کی تفصیلات موجود نہیں۔ سنت رسولؐ نے اس کی تفصیلات بیان کی ہیں۔

اسی طرح مثلاً قرآن نے وفائے عہد کا حکم دیا ہے۔ بیع کے حلال ہونے اور ربوا کی حرمت کی صراحت کی ہے مگر یہ سب صرف اجمالی طور پر وہ تفصیلات نہیں بتائی ہیں جن سے معلوم ہو کہ صحیح معاہدات کی نوعیت کیا ہوتی ہے معاہدات کی وہ کونسی شکلیں ہیں کہ جن کی پابندی ضروری ہے، اور کسی قسم کے عہد و پیمان باطل اور فاسد شمار ہوتے ہیں جن کی پابندی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا یہی حال بیع و ربوا کا ہے کہ بیع و غنم کے انواع کی تفصیل اور ربوا کی ساری شکلیں قرآن میں موجود نہیں، ان تمام تفصیلات کو اس نے سنت پر چھوڑ دیا۔ البتہ کئے چنے احکام ہیں جن کی جزئیات و تفصیلات کا قرآن میں بیان موجود ہے مثلاً میراث کے

متعلقات، چند حدود قصاص اور ان حرمت عورتوں کا تذکرہ جن سے نکاح ناجائز ہے۔

معاملات : سیاسی نظم اور اجتماعی زندگی سے متعلق قرآنی نصوص کا اس طرح مجملہ احکام کے بیان میں بڑے فوائد اور عظیم مصلحتیں ہیں اس لیے کہ قرآنی احکام و اوامر زمانے کے ہر دور کے لیے ہیں۔ اور ارتقاء زمانے کے ساتھ ساتھ اس کے اقتضاءات و مصلح میں گونا گوں تغیرات و اختلافات ناگزیر ہیں پس ضروری تھا کہ دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی احکام و اوامر اپنی جگہ قائم و ثابت رہتے لیکن اس قیام و ثبات کے باوجود ان میں حدود و تعطل نہ ہوتا بلکہ زمانے کے اقتضاءات و تغیرات کے ساتھ وہ حرکت پذیر رہتے اور اسی صورت میں ممکن تھا جبکہ صرف ان اصول و کلیات پر اکتفا کیا جاتا جن کے دامن میں قیامت تک کی جزئیات و تفصیل سمیٹی ہوئی ہوتی، اور یہی قرآن نے کیا ہے۔ لہذا ہر دور کے اقتضاءات و مصلح پر قرآن کے اجمالی نص کے مختلف احتمالات منطبق ہوتے چلے جائیں گے اور اس شمع حقیقت (قرآن) کی کو اپنی جگہ پر ہی بیگی اور فالوں زمانہ کی گردش سے نپٹ نئی صورتیں نظر آتی رہیں گی۔

مثال کے طور پر قرآن نے سیاست کے باب میں، نظم حکومت کے لیے شوریٰ کا منصوبہ مکمل دیا ہے لیکن شوریٰ کا انعقاد کس طرح ہو، مشاورت کے لیے کس قسم کا نظم قائم کیا جائے وغیرہ وغیرہ، ان امور کی تفصیل بیان نہیں کی ہے۔ اور شوریٰ کی کوئی مخصوص شکل متعین نہیں کی ہے پس شوریٰ کے اس مجمل اور اصولی حکم کی رو سے یہ بات ضروری قرار پاتی ہے کہ اسلام کی نظر حکومت کا ایسا نظام ہو، جو چاہیے۔ جس میں استبداد نہ ہو، کسی فرد واحد یا کسی خاص گروہ و طبقہ کا غلبہ و تسلط نہ ہونا چاہیے بلکہ ایسا نظام ہونا چاہیے جس میں مشاورت کا عمل دخل ہو اور معاشرہ کی نظر میں اہل الرائے اور اصحاب علم و تقویٰ کا صحیح احترام ہو۔ عام ازیں کہ یہ مقصد جس طرح بھی حاصل ہو، جمہوری نظام ہو یا دستوری سلطنت ہو۔ مصلحت عامہ جس طرح بھی اس مشاورت کے انعقاد و شکل کی اجازت دے، اس طرح عمل کیا جائے، مطلوب نفس شورا ئیت ہے۔ اس کی کوئی متعین شکل نہیں۔

لیکن یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ قرآنی نصوص کے اس اجمال سے فائدہ اٹھانے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان سنت رسولؐ سے بے نیاز ہو جائے، بلکہ قرآن کی یہ اجمالی نصوص بجائے خود ہمیں سنت نبویہ کے بیان کا محتاج ٹھہراتی ہیں تاکہ ہمارے لیے یہ ممکن ہو سکے کہ ہم کیفیات

و کمیات میں ان نصوص کی تطبیق کر سکیں۔ اور ہم ان کے حدود جان سکیں۔ ان کے دائرہ اور وسعت کو جان سکیں اور یوں حدود سے تجاوز نہ ہو۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ساری تفصیل کو سنت نبویہ کے حوالہ کرتے ہوئے ہمیں پرہیز میں اس کی اقتداء و اطاعت کا یہ فرما کر پابند کر دیا ہے۔

وما آتاکم الرسول فخذوه وما
رہاکم عنہ فانہکوا۔ رسولؐ تمہیں جو دیں اسے لے لو اور نہ
رہا کہہ دے اس سے روک جاؤ۔

یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سنت نبویہ دراصل کلید قرآن ہے۔ قرآن کے منشا و مراد اور مدعا کا قفل اگر کھل سکتا ہے تو وہ صرف سنت نبویہ کے ذریعہ۔

ماخذ دوم: السنۃ

فقہ کا دوسرا ماخذ سنت رسولؐ ہے لفظ سنت کا اطلاق اس قول یا فعل یا تقریر سے ہوتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح منسوب ہو اور آپ سے منقول ہو کر ہم تک پہنچا ہو۔ اس معنی کی رو سے سنت لفظ حدیث کا مراد ہے۔

لیکن سنت کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہے اور وہ ہے حضورؐ کی وہ روش اور آپؐ کا وہ عملی طریقہ جس پر عہد نبوی سے مسلسل تعامل جاری ہے۔ سنت کے اس معنی کی رو سے ایسا ممکن ہے کہ کوئی حدیث منقول سنت عملیہ کے موافق ہو یا مخالف ہو۔

ماخذ قانون ہونے میں سنت کا درجہ قرآن کے بعد ہوتا ہے، اس لیے کہ سنت کی حیثیت

۱۔ ”تقریر“ ایک اصطلاحی لفظ ہے، اس سے مراد وہ کام ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لیا گیا اور آپؐ نے کرنے والے کو اس کام سے منع نہیں فرمایا۔

۲۔ مخالف روایت کی صورت میں تطابق کی مختلف صورتیں ہوا کرتی ہیں جن کی تفصیلات علم حدیث میں موجود ہیں۔ نیز سنت کی دوسری تعریف کی بنا پر حدیث و سنت میں یہ فرق پیدا ہوتا ہے کہ سنت کا تعلق عملی رسولؐ کے ساتھ اور حدیث کا قول رسولؐ کے ساتھ ہوگا۔

قرآن کے اجمال کی تفصیل اور اس کی اشکال کی توضیح و تفسیر وغیرہ ہے
لیکن قرآن سے مرتبہ میں موخر ہونے کے بجائے ایک جہت سے سنت بجائے خود ایک
مستقل مافذ تشریح ہے، کیونکہ سنت میں ایسے احکام بھی وارد ہوئے ہیں جن پر قرآن خاموش
ہے۔

مگر وقت نظر کو دخل دیا جائے تو اس جہت سے مستقل مصدر تشریع ہونے کے باوجود
سنت قرآن کے تابع ٹھہرتی ہے کیونکہ وہ قرآن کا بیان و تفسیر ہونے کے علاوہ ان مقامات
پر بھی قرآن کے مبادی اور اس کے قواعد عامہ سے متجاوز نہیں ہوتی جہاں قرآن خاموش ہے
اور سنت سے کوئی حکم معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ایسے مقامات پر بھی دراصل سنت کا مزج قرآن
کے نصوص اور اس کے قواعد عامہ ہی ہوتا ہے (یہ اور بات ہے کہ ہمارا فہم اور ہماری نظر اس
مزج تک نہ پہنچ سکے۔ اس لیے کہ قرآن کے جس اصول اور کلیہ سے اخذ کر کے وہ جز یہ بیان
بیان کیا گیا ہے۔ وہ ہوتا ہے اجتہاد نبوی اور دہاں تک رسائی کے لیے ملکہ نبوت درکار
ہوتا ہے)۔

غرض فہم قرآن کے لیے سنت ایک انتہائی ضروری شے ہے جس سے بے نیاز ہو کر
قرآن کا سمجھنا ممکن نہیں، یہ اور بات ہے کہ فہم قرآن کو اس پر موقوف قرار نہ دیں (لیکن موقوف
نہ ہونا۔ اور بات ہے اور سنت سے مستغنی ہو کر قرآن میں اجتہاد کرنا دوسری بات
ہے، فہم قرآن اس پر موقوف چاہے نہ ہو، مگر اس سے مستغنی ہو کر قرآن میں اجتہاد نہیں
کیا جاسکتا)۔

لیکن یہاں ایک بات نوٹ کر لینی چاہیے، وہ یہ کہ آج جب عہد رسالت ختم ہوئے ایک
طویل مدت گزر چکی ہے اور رسولؐ سے بالمشافہ کسی طرح کا استفادہ ناممکن ہے۔ اس لیے
سنت کے جاننے کا ذریعہ چونکہ ہمارے پاس روایات ہیں، لہذا فقہی احکام کے باب میں
وہی روایات قبول کی جاتی ہے، کی جاسکتی ہے، جس کی صحت کا ثبوت حاصل ہو جائے
لیکن وہ ان معیاروں اور شرائط پر پوری اترے جو ثبوت صحت کے لیے مقرر اور متعین کی گئی ہیں
اور علمائے سنت نے ہمارے لیے مراتب احادیث کی تہ و معرفت اور ان کی صحت نقل اور

ثبوت وغیرہ کی بابت تسلی بخش مواد فراہم کر دیے ہیں۔

ماخذ سوم : اجماع

فقہ کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ اور اجماع نام ہے کسی حکم پر ایک زمانے کے فقہائے مجتہدین کے متفق ہو جانے کا (اتفاق الفقہاء المجتہدین فی عصر علی حکم) عام ازیں کہ حضورؐ کی وفات کے بعد کسی حکم پر متفق ہو جانے والے فقہائے صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں یا صحابہ کے بعد کسی طبقہ کے فقہائے مجتہدین ہوں۔

عرض، اجماع احکام فقہیہ کے اثبات کے لیے ایک قوی حجت ہے اور مرتبہ میں سنت کے بعد ایک ماخذ قانون ہے۔ اس ماخذ قانون ہونے کے معاملہ میں اجماع کا یہ مقام ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے جب کہ ہم قرآن و احادیث کی وہ مجموعی ہدایات پیش نظر رکھیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اپنے تقویٰ اور علم شریعت کے لحاظ سے قابل اعتماد اور ثقہ اصحاب علم کا ایک زبان ہو کر کسی بات کا کہنا اپنے اندر بڑا وزن رکھتا ہے اور شریعت کی نظر میں وہ معتبر قرار پاتا ہے کیونکہ یہی اسخین فی العلم فہم شریعت کے معاملہ میں مرجع قرار دیے گئے ہیں پس ان کے کسی حکم پر اجماع کر لینا بجائے خود ایک شرعی اور مصدر قانون قرار پاتا ہے۔ اجماع کے اس مرتبہ پر دلالت کرنے والی تصریحات و تعلیمات میں سے ایک حضورؐ کا یہ ارشاد ہے کہ:-

لا تجمع امتی علی الضلالة میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔

یہ اور اس مفہوم کی دوسری بہت سی احادیث ہیں کہ ایک دوسرے کو قوت پہنچاتی ہیں اور ان سب کی تقویت کے لیے قرآن کی وہ آیات بھی ہیں جن میں التزام جماعت کا حکم ہے اور افتراق سے روکا گیا ہے پھر یہ سب مل کر اس بات کے لیے کافی دلیل ہیں کہ اجماع اثبات احکام کے لیے ایک حجت و سند کی حیثیت رکھتا ہے۔

پھر یہ امر واقعہ بھی ہے کہ جب کسی حکم پر اجماع منعقد ہو جاتا ہے تو وہ بذات خود کتاب و سنت کی کسی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، اگرچہ انعقاد اجماع کے ساتھ وہ دلیل نقل نہ کی جائے

لیکن دلیل کا منقول نہ ہونا اور بات ہے اور بلا دلیل کسی حکم پر اجماع منعقد ہو جانا دوسری بات ہے اور دوسری بات عقل سے بعید ہے کہ مسلم الثبوت علماء کسی دلیل شرعی کے بغیر محض شکل و بچہ کسی بات پر منفق ہو جائیں لہذا دلیل شرعی ہوتی ضرور ہے اگرچہ وہ نقل نہیں کی جاتی۔

یہی وجہ ہے کہ جب بعد والے اپنے سے پیشتر کسی دور کے اجماع کی تحقیق کرتے ہوئے بحث کرتے ہیں تو ان کا موضوع بحث صرف یہ ہوتا ہے کہ اس معاملہ پر اجماع موجود ہے یا نہیں اور اس معاملہ پر اجماع منعقد ہونے کی جو روایت ہے وہ صحیح ہے یا نہیں۔ اور وہ اس دلیل سے تعرض نہیں کرتے جن کی بنا پر اجماع ہوا ہے، اس لیے کہ اگر اس دلیل پر بحث و گفتگو چھڑی جائے تو اعتبار دلیل کا ہونا کہ اجماع کا (یعنی نقطہ بحث دلیل کی تحقیق و تلاش قرار پائے گا نہ کہ اجماع کی تحقیق و جستجو) درآئی لیکہ اجماع بجائے توثیق ایک دلیل ہے (اس لیے تحقیق و تلاش کی تک دوا اجماع معلوم کرنے کی ہدایت دیتی ہے، اور جب اجماع کا ثبوت مل جاتا ہے تو اسے اس بات کے لیے کافی سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کے پیچھے کتاب و سنت کی کوئی نہ کوئی دلیل یقیناً ہے بھی اجماع ہوا ہے، اور غور و فکر کرنے والوں کو وہ دلیل معلوم ہو جاتی ہے)

اجماع کی قسمیں | اجماع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قولی (۲) سکوتی۔

قولی: یعنی کسی معاملہ سے متعلق ایک زمانے کے فقہائے مجتہدین کا متفق اللسان ہو کر ایک ہی حکم بیان کرنا۔ اجماع کی یہ شکل بالاتفاق سارے علماء کے نزدیک ایک تسلیم شدہ حجت ہے سکوتی: کسی معاملہ سے متعلق ایک زمانے کے کسی ایک مجتہد نے ایک حکم کا فتویٰ دیا اور اس کے اس فتویٰ کا علم اس زمانے کے بقیہ دیگر فقہائے مجتہدین کو ہو گیا مگر ان میں سے کسی جانب سے اس حکم کی نہ تائید معلوم ہوئی اور نہ مخالفت۔

اس کے حجت ہونے کے باب میں بڑے اختلافات ہیں کہ ایسا اجماع قابل اعتبار ہے یا نہیں ہے تو اس کا مرتبہ و مقام کیا ہے اور اس کے شرائط کیا ہیں۔

اجماع کا وقوع | عہد رسالت کے بعد دو صحابہ کے صدر اول میں اجماع کا انعقاد و حصول آسان تھا اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں صحابہ کو مدینہ سے باہر جاکر دوسرے شہروں میں اپنے اپنے سے روک دیا تھا، تاکہ امور سیاست اور علمی

مسائل میں ان سے مشاورت کا موقع ہر وقت حاصل رہے لیکن اس کے بعد حضرت عثمانؓ کی خلافت کی آخری دور میں صحابہ کرامؓ مدینہ سے باہر دور دراز مقامات میں پھیل گئے اور ان کی تعلیم و تربیت کے نتیجے میں حجاز، عراق، شام اور مصر وغیرہ ممالک میں بڑے بڑے علماء و فقہاء کی ایک عظیم تعداد پیدا ہو گئی تو پھر اب مجتہدین کا کسی حکم پر اجماع ممکن العمل نہ رہا کیونکہ عام علمی مشاورت کا امکان منقطع ہو گیا اور ظاہر ہے کسی ایک شہر کے مجتہدین کا کسی حکم پر منفق ہونا کو اصطلاح میں اجماع نہیں کہتے بلکہ قابل حجت اجماع وہ ہے جو ایک زمانے کے سارے مجتہدین کا کسی حکم پر ہو چکا ہے وہ کہیں بھی رہتے بستے ہوں۔

ہی وجہ ہے کہ نظری و علمی بحیثیت سے تو اجماع ایک حجت ضرور ہے مگر واقعی علمی اور تاریخی حیثیت سے اجماع کا وقوع اور انعقاد صرف خلافت راشدہ کے عصار اول تک محدود ہے اور وہ بھی محدود ہے چند مسائل ہیں۔

یہی سبب ہے کہ علمائے سلف کے درمیان اور آج بھی اجماع سے متعلق بڑے علمی اختلافات ہیں کہ کیا اجماع کا واقعہ ہونا ممکن بھی ہے کیا اجماع بالفعل کبھی واقع بھی ہوا؟ کیا نقل و روایت کے ذریعہ کسی معاملہ پر اجماع کا ثبوت ملتا ہے؟ نیز یہ کہ اجماع کی حجت کے مراتب کیا ہیں؟

ماخذ چہارم: قیاس

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس ہے قیاس نام ہے کسی امر کا جو شرعی حکم ہے۔ وہی حکم کسی علت مشترکہ کی بنا پر کسی دوسرے امر کا قرار دینا۔ (الحاق امر بآخو فی الحکم الشرعی لا اتحاد یفہمنا فی العلۃ)

احکام فقیہہ کے اثبات کے لیے قیاس کی حجت کا مرتبہ کتاب و سنت اور اجماع کے بعد ہے لیکن یہ اپنے دائرہ اثر کے لحاظ سے اجماع کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع ہے۔ کیونکہ اجماعی مسائل عملاً محدود اور محدود ہیں، اس لیے کہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، خلافت راشدہ کے عصار اول کے بعد ہی سے یہ صورت حال ہو گئی کہ علمی شوریٰ کا موقع باقی نہ رہا کیونکہ علمائے مسلمان مختلف بلاد و اصباہ میں پھیل چکے تھے اور آج بھی یہی حال ہے۔

اور مشاوری عامہ کے انعقاد کی شکل نہ پھٹنے کی وجہ سے کسی حکم پر اجماع ممکن العمل نہ رہا
بجلاف قیاس کے کہ اس میں وقت کے سارے غتہدین کا مشاوری عامہ علمیکہ کر کے کسی
حکم پر اتفاق شرط نہیں بلکہ ہر غتہد اپنی فکر و نظر اور کتاب و سنت میں اپنے دیک و بصیرت
کے لحاظ سے ہر ایسے مسئلہ میں قیاس کرتا ہے جس کا کوئی حکم کتاب و سنت میں موجود نہ ہو۔
اور نہ اس کے کسی حکم پر اجماع ہو چکا ہو۔

اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ جزئیات و تفصیل کے باب میں کتاب و سنت
کی نصوص و تصریحات محدود ہیں اور زیادہ تر اصول و کلیات ہیں، اور زمانے کو قرار نہیں
حالات میں تغیرات ہوتے چلتے آتے ہیں۔ اور زمانہ اپنی ہر نئی کرد و ط کے ساتھ نت نئے
تقاضے لے کر سامنے آتا ہے اور بہتی دنیا تک یہی نقشہ رہے گا۔ اس بنا پر زندگی کے مسائل و
معاملات گوناگوں نوعیت کے اور بے نہایت رہیں گے لہذا ان مسائل و معاملات سے ہمہ
برآ ہونے اور ان سے متعلق شرعی احکام کی تشخیص و تعیین کرنے کے لیے سوائے قیاس
کے اور کوئی چارہ کار نہیں، اس بنا پر نئے پیش آمدہ مسائل سے متعلق فروعی احکام فقہ کے
اثبات کے معاملہ میں قیاس فقہ کا ایک ایسا اہم اور وسیع الاثر مآخذ ہے جس سے بکثرت سابقہ
پیش آیا کرتا ہے

یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے ایک مکتوب کے ذریعہ حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ کو مقرر
کے فیصلے کرنے کے اصول اور طریقہ سے متعلق چند نہایت اہم ہدایات دیتے ہوئے ارشاد فرماتے
ہیں کہ :

”تمہارے قلب میں جب کسی ایسے معاملہ کے متعلق کھٹک ہو جس کا کوئی حکم
کتاب و سنت میں موجود نہ ہو اس تردد و اشکال کے وقت اپنے فکر و نظر کو
کام میں لاؤ اور واقعہ کی نوعیت کے سارے پہلوؤں کو اچھی طرح سمجھ کر منظر غائر
جائزہ لو، پھر ان کے اشتباہ و نظائر کو تلاش کرو، اس کے بعد ان نظائر کو سامنے رکھ
کر قیاس کرو اس بات کا پورا لحاظ رکھو کہ جو عند اللہ اقرب ہو اور زیادہ سے زیادہ
جو حق کے مشابہ ہو اس پر تمہارا اعتماد قائم ہو سکے“

کتاب و سنت کے اسلوب بیان میں زیادہ تر یہ بات نظر آتی ہے کہ جہاں احکام سے متعلق نصوص و تصریحات وارد ہیں۔ وہاں ان کی علتوں اور غایتوں کو بھی بیان کر دیا گیا ہے ایسا کیوں ہے؟

اس کی وجہ یہی تو ہے کہ ہر زمانے میں ان احکام کو اسباب و نظائر کی حیثیت سے ملحوظ رہنا تھا۔ اور ارتقاء زمانہ کی بنا پر لازماً ہر دور میں قیاس سے سابقہ پیش آتا تھا۔ اس لیے کتاب و سنت نے بیان احکام پر اکتفاء نہ کی بلکہ ان کی علت و غایت کا تذکرہ کر کے طریق قیاس کا دروازہ کھول دیا تاکہ منصوص کے ساتھ غیر منصوص کا الحاق کیا جاسکے اور اشتراک علت کی بناء پر از روے قیاس غیر منصوص کا بھی وہی حکم قرار دیا جائے جو منصوص کا بیان ہوا ہے۔

قیاس کی چند مثالیں | اسلامی فقہ میں قیاس کی مثالیں بے شمار ہیں اور ان کا حصہ ہو بھی نہیں سکتا کیوں کہ ہر نئے پیش آمدہ معاملہ میں اس کا عمل جاری ہے۔

لیکن ہم سمجھانے کے لیے یہاں اس کی چند مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

۱۔ کتاب و سنت میں چیزوں کی خرید و فروخت سے متعلق تو بکثرت احکام وارد ہیں اس کے مقابلہ میں اجارہ (کرایہ پر دینے) سے متعلق تو بکثرت احکام ہیں فقہاء نے اجارہ کے بکثرت احکام بیان کیے ہیں اور یہ سارے احکام بیع کے احکام پر قیاس کردہ ہیں کیونکہ اجارہ بھی ایک طرح کا بیع ہی ہے اس لیے کہ اجارہ درحقیقت بیع المنافع ہے (یعنی معین فائدے کو معین دامول میں فروخت کرنا)۔

۲۔ شریعت نے اس بات کو لازم قرار دیا ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز غصب کی اس پر لازم ہے کہ بعینہ وہ چیز اس کے مالک کو لوٹا دے تا وقتیکہ وہ چیز اس کے پاس باقی ہے۔ پس اگر غصب کردہ شے تلف ہو جائے تو پھر غاصب اس بات کا ضامن ٹھہرایا جاتا ہے کہ وہ اس چیز کے مالک کو اس طرح کی چیز دے یا اس کی قیمت دے اور ایسی صورت میں مالک کا حق ملکیت تلف شدہ اصلی شے مضروب کے عوض اس چیز کے مثل یا اس کی قیمت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے غصب سے متعلق یہ حکم شریعت کی متعدد نصوص سے ثابت ہے جن میں سے ایک کا یہ

ارشاد ہے کہ :

علی الید ما اخذت حتی ترد جو چیز غضبائے لی گئی ہے تو لینے والا ہاتھ اس چیز کا ذمہ دار ہے ، تا آنکہ وہ چیز اصل مالک کی طرف لوٹا دی جائے ۔

یہ حکم شریعت غضب کردہ شئی کے تلف ہو جانے سے متعلق ہے فقہانے اس پر اس صورت کو بھی قیاس کیا جبکہ غضب کردہ چیز تلف تو نہ ہوئی مگر اس طرح کا تصرف کر دیا گیا ہو کہ اب وہ اپنے اس نام سے موسوم نہ ہوتی ہو جس سے غضب کرنے کے وقت وہ موسوم تھی مثلاً لوہا غضب کیا گیا ، پھر اس سے تلوار بنائی گئی یا گیہوں غضب کیا گیا اور اس کا آٹا بنایا گیا ۔ ایسی صورت میں اصل شئی (لوہا ، گیہوں) اگر تلف نہیں ہوئی ، مگر ان تصرفات کے بعد وہ ان ناموں سے موسوم نہ رہیں ، جو ان کے پہلے تھے ۔ اسے اب لوہا یا گیہوں نہیں کہتے نہیں کہیں گے ، بلکہ اب وہ تلوار یا آٹا سے پکاری جائے گی ۔ لہذا فقہانے قیاس کرتے ہوئے تلف ہو جانے کی صورت میں جو حکم تھا وہی حکم اس کے تصرفات کے بعد ایسی چیزوں کا قرار دیا کسی باکرہ لڑکی سے اس کا دلی اس کے عقد نکاح کے لیے اجازت طلب کرے اور وہ خاموش رہے تو اس کا سکوت اس بات پر مخمول کیا جاتا ہے کہ اس نے اپنے نکاح کے لیے وکیل بنایا ۔ عرف یہی ہے کیونکہ بالعموم خجالت کے سبب ایسے موقع پر ایسی لڑکیاں خاموش ہی رہتی ہیں ، اور اس عرف کا شریعت نے اعتبار کیا ہے ۔ چنانچہ بالغ باکرہ سے متعلق حدیث میں وارد ہے کہ :

اذنھا صمتھا اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے ۔

فقہانے اس پر اس شکل کو قیاس کیا جب کسی بالغ باکرہ کے کسی فضولی نے بلا اس کی اجازت حاصل کیے ہوئے اس کا نکاح کر دیا ۔ پھر جب اس کو خبر ہوئی تو وہ خاموش

۱۷ فضولی ایک اصطلاحی لفظ ہے یعنی وہ شخص جو نہ دلی ہو نہ وکیل اور نہ قاصد مگر آپ ہی اپنی طرف سے کسی کا کسی سے نکاح کر دے ۔

رہی چنانچہ فقہاء از روئے قیاس یہ کہتے ہیں کہ عقد نکاح کے بعد خبر ملنے پر اس لڑکی کا یہ سکوت بھی اس کی اجازت و پسند پر محمول ہوگا، جیسا کہ اس کا وہ سکوت اس کی اجازت پر محمول کیا گیا تھا جو عقد نکاح سے پہلے طلب اجازت کے وقت تھا۔

سُنّت نے مشتری (خریدار) کو خیارِ شرط کی اجازت دی ہے، فقہانے اس پر قیاس کرتے ہوئے بائع (بیچنے والا) کے لیے بھی خیارِ شرط کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ جس طرح حضورؐ اور مصالح مشتری کے لیے خیارِ شرط کی اجازت کے داعی ہیں۔ ایسی ضرورتیں اور مصالح بھی ہو سکتی ہیں جن کے پیش نظر بائع کو بھی اس کا حق ملنا چاہیے۔

یہ چند مثالیں جو ہم نے غرض اس بات کو واضح کرنے کے لیے دی ہیں کہ یہ قیاس ہی کا فیض ہے جو اسلامی فقہ اس قدر اہم اور اتنا وسیع علم بنا ہے، اور فقہ کے معرکۃ الآراء مباحثہ احکام ہوتے نئے مسائل سے متعلق ہیں وہ سب قیاس ہی کے رہیں منت ہیں۔

اس بنا پر اب اس بات میں کوئی شبہ باقی نہ رہنا چاہیے کہ احکام کے اثبات و استنباط میں قیاس کتنا عظیم الشان پارٹ ادا کرتا ہے اور یہ کس قدر لازمی اور ضروری طریقہ ہے فردود و نصوص کے دائرہ کو وسیع کرنے کے لیے، یہاں تک کہ نصوص کی یہ توسیع کسی حد پر ختم نہیں۔

یہ صحیح ہے کہ تو نصوص عام ہوتی ہیں۔ ان کے احاطہ میں بہت سی انواع و اشکال ہوا کرتی ہیں۔ مگر یہ صورت حال انسان کو قیاس سے مستغنی نہیں کر سکتی۔ اس لیے کہ عام نص اپنے عموم کے دائرہ میں صرف انہی اکائیوں کو لیتی ہے اور لے سکتی ہے جو اس نص کے مفہوم میں

اے مشتری کے لیے خیارِ شرط کی شرط یہ ہے کہ خریدار شرط کرے کہ وہ چیز خرید تو رہا ہے مگر اس کو لینے یا نہ لینے کا اختیار باقی رہے گا اور نہ لینا ہوگا تو وہ اس چیز کو اتنے گھٹے تک یا اتنے دلوں کے درمیان واپس کر دے گا لیکن یہ مدت تین دن سے زیادہ نہ ہوئی چاہیے اور بائع کے لیے خیارِ شرط کی نوعیت یہ ہے کہ وہ فردخت کرتے ہوئے یہ کہے کہ اگر اتنی مدت میں اس کی قیمت مجھے ادا نہ کی تو بیع کالعدم ہوگی۔ یہ اس وقت جبکہ خریدار نقد قیمت نہیں دے رہا ہے۔ اسی طرح بائع واپسی کی شرط سے بھی چیز فردخت کر سکتا ہے یعنی یہ کہہ کہ اتنے دلوں سے کم اسے استعمال نہ کرنا کیونکہ اگر میں چاہوں گا تو واپس لے لوں گا۔

داخل ہوں لیکن نئے پیش آمدہ مسائل و معاملات کے وہ انواع و اقسام جو اس نص کے مفہوم میں سرے سے شامل ہی نہ ہوں وہ اس نص کے عموم کے دامن میں کس طرح آسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں یہ نص براہ راست اپنے احکام کے دائرہ میں ان انواع و اقسام کو لینے کے بجائے ان کے لیے صرف اشباہ و نظائر کا کام دے سکتی ہیں اور ان کے لیے احکام کی قفل کشائی اسی قیاس کے ہاتھوں ہوتی ہے۔

پھر صورت حال کا یہ پہلو بھی قیاس کی عظمت و اہمیت کی شہادت دے رہا ہے کہ قیاس و استنباط کے ذریعے تو فروعی احکام ظاہر ہوتے ہیں وہ بعد میں بجائے خود ایک اصل کی سی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں یعنی ان کو اشباہ و نظائر کی پوزیشن میں رکھ کر کسی اور نئے معاملہ کو ان پر قیاس کیا جاتا ہے چونکہ جس علت کی بناء پر وہ احکامات ثابت ہوئے تھے وہی علت اس نئے معاملہ میں بھی پائی جاتی ہے اس طرح ”قیاس پر قیاس“ کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے جس کی بوقلمونیاں فقہ اسلامی میں دیکھی جاسکتی ہیں اور یہ بھی ایک رمز ہے۔ فقہ اسلامی کے دائرہ کی یہاں تک وسعت کہ اس کے دامن میں وہ سارے معاملات بھی ہیں جن کی گرہ کشائی کی جا چکی ہے اور وہ حل طلب معاملات بھی اس کے ناخن تدبیر کی گرفت میں ہیں جو مستقبل میں کسی وقت بھی نمودار ہوں۔

لیکن یہ بات تعجب خیز ہے کہ قیاس کی اہمیت و ضرورت اور اس کے بغیر چارہ کار نہ ہونے کی اس حقیقت کے باوجود بعض علماء کے جو فقہاء میں سے شمار کیے جاتے ہیں، مسلک میں قیاس کی مدد سرے سے ہے ہی نہیں، اور قیاس کی راہ پر گامزن ہونے کو قبول نہ کرنے کا اہتمام کرتے ہوئے ان حضرات نے صرف ظاہری نصوص پر اکتفا کیا ہے اور اسی لیے ان کا تعارفی نام ”ظاہریہ“ ہے۔

لیکن چونکہ ان کا یہ مسلک زمانے کا ساتھ دینے والا نہ تھا اور انھوں نے حیاتِ قانون اور حرکتِ شریعہ کے علی الرغم اپنا مسلک قرار دیا۔ اس لیے ان کا نتیجہ یہ ہونا تھا کہ ان کا مسلک ٹھٹھ کر رہ جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ ان کا مسلک زندہ مسکلوں کی فہرست سے خارج ہو گیا۔

اب ہم قیاس کی ضرورت و اہمیت سے متعلق امام شافعیؒ کے شاگرد رشید اور ان کے دست راست امام مزنیؒ کے چند نہایت بلیغ و تادیر کلمات پر اس

حرف آخر

بحث کو ختم کرنا چاہتے ہیں وہ ارشاد فرماتے ہیں کہ:

”عہد نبوی سے لے کر ہمارے اس دور تک تمام فقہاء نے زندگی کے ان سارے معاملات میں قیاس سے کام لیا ہے، جن کے لیے دینی احکام کے اثبات و اظہار کی ضرورت پڑی اور اس مدت کے تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ حق کا نظیر حق ہوتا ہے اور باطل کا نظیر باطل، لہذا یہ کسی شخص کے لیے زیادہ جائز نہیں کہ وہ قیاس کا انکار کر دے کیونکہ قیاس کا مآل و مفاد اس کے سوا کبھی ہے کہ وہ ان امور میں کتاب و سنت کے مشابہ اور اس کے مثل ہے جن سے کتاب و سنت فاموش ہیں، اور جب نظیر حق ہوتا ہے تو قیاس جو حق کا نظیر ہے وہ بھی حق ہی ہوگا۔“

۳۔ چند ضمنی مآخذ

فقہ اسلامی کے متذکرہ بالا چار بنیادی مصادر و مآخذ کے علاوہ تین مصادر اور بھی ہیں جو اگرچہ بنیادی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ مذکورہ مآخذ کے تابع ہیں۔ لیکن احکام فقہیہ کے اثبات کے لیے کتاب و سنت کی نصوص نے ان کو ایک صحیح مستند کی حیثیت سے اعتبار کیا ہے اور وہ یہ ہیں۔

(۱) استحسان (۲) استصلاح۔ اس کا دوسرا نام مصالحِ مسئلہ بھی ہے (۳) عرف

استحسان

کسی مسئلہ کو اس کے حکم کے باب میں اس کے نظائر سے کاٹ دینے کا نام استحسان ہے (العدول بالمسألة عن حکم نظائرها الى حکم آخر لوجوب القوی يقتضی هذا العدول) یعنی قیاس ظاہر کی بدولت کسی مسئلہ کو اس کے حکم سے ہٹا دینا ہے اور جو اس کے نظائر کا

حکم ہے، اس کے علاوہ اس مسئلہ کا کوئی اور حکم بیان کیا جائے۔

جس علت کی بناء پر کسی مسئلہ استحسان کا اس کے قیاسی نظائر سے انقطاع عمل میں آتا ہے اس علت کی نوعیت کے لحاظ سے استحسان کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) استحسان قیاسی (۲) استحسان ضرورت

استحسان قیاسی ظاہری اور متبادر قیاس کی رو سے کسی مسئلہ کا جو حکم ہونا چاہیے۔ اس کے خلاف اس قیاس ظاہری سے زیادہ دقیق و باریک اور اس سے زیادہ قوی و صحت مندانہ قیاس کی بناء پر کسی دوسرے حکم کو ظاہر کرنے کا نام استحسان قیاسی ہے فقہائے حنفیہ کے طریق فکر میں چونکہ استحسان کی یہی قسم شائع و ذائع ہے اس لیے ان کی کتابوں میں نفس استحسان کی تعریف مختصر طور پر یوں کر دی جاتی ہے کہ استحسان قیاس خفی کا نام ہے عرض استحسان کی اس قسم کا مرجع قیاس ہی ہے، کیونکہ یہ قسم درحقیقت دو قیاسوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کی شکل ہے جبکہ ایک مسئلہ میں وجود قیاس متعدد ہوں اور ان میں باہمی تعارض ہو۔

۱۔ فقہ کا ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شخص کا اپنے اوپر کسی حق کے واجب ہونے کا اقبال کر لینے سے وہ حق اس سے دلویا جائے گا۔ مگر اپنے ساتھ کسی دوسرے شخص پر بھی کسی حق کے واجب ہونے کا اگر کوئی اقبال و اقرار کرے تو اس دوسرے شخص سے وصول نہ کیا جائے گا۔ مثلاً کوئی اس کا اقرار و اقبال کرتا ہے کہ وہ اور اس کا بھائی فلان شخص کے مقروض ہیں تو خود اس شخص پر اس قرض کی ادائیگی لازم کی جائے گی۔ مگر اس کے بھائی پر نہیں اگر وہ انکار کرے۔

اسی طرح اگر کسی نے اس کا دعویٰ کیا کہ وہ فلان قرض دینے والے غیر موجود شخص کی وصولی قرض کے لیے وکیل ہے اور مقروض نے اس کا اقبال کر لیا کہ ہاں یہ شخص اس غیر موجود شخص کے دیے ہوئے قرض کی وصولی کے لیے وکیل ہے جس کا میں مقروض ہوں تو اس مقروض سے وہ قرض اس وکیل کو دلویا جائے گا کیونکہ مقروض نے وصولی قرض کے لیے اس کے وکیل ہونے کا اقبال و اقرار کیا ہے۔

اب ایک شکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ کسی سے ایسی کوئی چیز کسی کے پاس برائے حفاظت

امانت رکھوائی اور پھر کہیں چلا گیا۔ اس کے بعد ایک شخص آتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ وہ امانت واپس لینے کے لیے امانت رکھوانے والے شخص کا وکیل ہے اور امانت دار اس بات کا اقرار و اقبال کرتا ہے کہ ہاں یہ شخص واپسی امانت کے لیے امانت رکھولنے والے کا وکیل ہے۔

ظاہری قیاس کی رو سے تو چاہیے تھا کہ وہ امانت اس وکیل کو واپس کرا دی جاتی، کیونکہ امانت دار نے اس کا اقرار کیا ہے کہ ہاں یہ شخص امانت رکھوانے والے کا واپسی امانت کے لیے وکیل ہے۔ جیسا کہ قرض دینے والی صورت میں اقرار تو وکیل (دکیل بنائے جانے) کے بعد مقروض سے اس وکیل کو قرض لی ہوئی رقم واپس دلوا دی گئی تھی لیکن از روئے استحسان اس امانت دار سے اس وکیل کو وہ امانت واپس نہیں کرائی جائے گی، کیونکہ عین ممکن ہے کہ امانت رکھوانے والا اصل شخص جب آئے تو وہ تو وکیل (دکیل بنائے) سے انکار کر دے۔ (یعنی یہ کہے کہ میں نے تو اس کو امانت واپس لینے کے لیے وکیل نہیں بنایا تھا) اور ادھر وکیل کے پاس جب وہ امانت چلی جائے تو عین ممکن ہے کہ پھر اس سے اس کا حاصل کرنا ناممکن ہو جائے۔ لہذا پھر کس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہے گا کہ امانت دار سے اس امانت کے مثل دوسری شئی یا اس کی قیمت رکھولنے والے کو دلوائی جائے اور پھر پیچیدگی یہ واقع ہوگی کہ امانت کی شکل میں امانت رکھوانے والے شخص کا حق بعینہ اس کی امانت رکھی ہوئی شئی سے وابستہ ہوتا ہے اور تاوان دلوایا جائے گا تو اس کا حق بعینہ اس کی امانت سے منتقل ہو کر اس کے مثل یا اس کی قیمت کے ساتھ وابستہ ہوگا اور عوض کے ساتھ اس کا حق متعلق ہوگا۔

بخلاف قرض کے کہ قرض کی شکل میں قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہوتا جو اس نے قرض دی ہے بلکہ اس کا محل وہ ذمہ داری ہے جو مقروض پر عائد ہوتی ہے۔ لہذا قرض دینے والے کا حق علیٰ حالہ قائم رہتا ہے یعنی مقروض ذمہ ٹھہرتا ہے۔ لہذا قرض والی صورت میں اگر قرض دینے والا اگر اس توکیل سے انکار کر دے تو یہ بات معلوم ہوگی کہ قرض کی واپسی صحیح ہاتھوں میں نہ ہوئی کیونکہ لینے والے کی وکالت ثابت نہ ہوئی۔ لہذا چونکہ قرض دینے والے کا حق علیٰ حالہ باقی ہے تو پھر مقروض دوبارہ اس کا قرض ادا کرے گا (اور اس کا جو نقصان ہوا وہ نتیجہ ٹھہرے گا خود اس کے اقرار و اقبال کا جو اس نے توکیل سے متعلقہ کر لیا)

اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ قرض دار نے جو اس کی وکالت کا اقرار کیا تھا تو دراصل وہ اس کا اقرار و اقبال تھا کہ اس کی اپنی ذات ادائیگی قرض کی ذمہ دار ہے لہذا خود اپنے نفس کے حق میں اس کے اقرار و اقبال کے سبب اس قرض کی ادائیگی لازم ہو گئی تھی اس بنا پر وہ نافذ العمل ہو گیا۔ اور اس کے اس اقرار سے قرض دینے والے کا حق نہ متاثر ہوا اور نہ متغیر ہوا، بخلاف امانت دار کے اقرار و اقبال کے جو اس نے وکالت سے متعلق کیا کہ اس صورت میں اس نے فرض خود اپنے نفس کے حق میں اقرار و اقبال نہیں کیا، بلکہ ساتھ ہی ایک دوسرے امانت رکھوانے والے کے حق کو بھی ملا لیا۔ لہذا اس صورت میں اگر اس کا نفاذ ہو تو دوسرے کا حق متاثر و متغیر ہو جائے گا کیونکہ امانت کی شکل میں امانت رکھوانے والے کا حق بعینہ اس کی امانت سے وابستہ ہے اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہ ہونا چاہیے۔

۴ فقہ کا ایک اصول یہ ہے کہ رہن (گرو) رکھا ہوا مال قرض دینے والے مرہن (جس کے پاس وہ چیز گرو رکھی ہوئی ہے) کے پاس بطور ضمانت کے ہوتا ہے جتنا بھر کہ اس کا قرض ہے۔ اب اگر رہن رکھا ہوا مال قرض خواہ مرہن کے پاس سے تلف ہو جائے اور وہ قرض کے مساوی ہو تو قرض دار کا قرض ساقط ہو جاتا ہے (یعنی حساب کتاب برابر ہو گیا) اس لیے اگر رہن رکھے ہوئے مال کے تلف ہو جانے سے پہلے قرض دار نے اپنا قرض چکا دیا ہے پھر مرہن کے پاس سے وہ رہن رکھی ہوئی چیز تلف ہو جائے تو قرض دار کی ادا کردہ رقم واپس کی جائے گی۔

اب فرض کیجئے کہ قرض خواہ مرہن نے قرض دار کو اپنے قرض سے بری کر دیا (قرض معاف کر دیا) پھر رہن رکھا ہوا مال اس قرض دار کو واپس کرنے سے پہلے مرہن کے پاس سے تلف ہو جائے تو ظاہر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مرہن سے رہن رکھے مال کی قیمت راہن (رہن رکھنے والا) کو دلوائی جائے، جیسا کہ اس صورت میں تھا جبکہ قرض دار اپنا قرض چکا دیا تھا اور رہن رکھے ہوئے مال کی واپسی سے پیشتر وہ مرہن کے پاس سے تلف ہو گیا تھا کیونکہ قرض سے بری کر دینے کے بعد وہ شخص ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ اس نے اپنا قرض چکا دیا۔

لیکن از روئے استحسان قرض سے بری کر دینے کی صورت میں رہن رکھے ہوئے مال کی واپسی سے پیشتر وہ مرہن کے پاس سے تلف ہو جائے تو اصل کی قیمت راہن کو نہیں

کیوں؟ یہاں یہ باریک فرق ہے کہ قرض دار نے جو اپنا قرض چکا دیا تو مرہن نے اپنا دیا ہوا قرض پالیا، اب اگر اس کے پاس سے مرہن رکھا ہوا مال تلف ہوتا ہے تو مرہن کا تو کچھ نہیں بگڑا اور غریب راہن مارا گیا، اس لیے مرہن سے وہ رقم واپس دالوائی جاتی ہے جو اس نے اپنا قرض چکا دینے والے قرض دار (راہن سے اپنے قرض کی وصولی کی صورت میں) لی تھی، اور تلف شدہ مال مرہنوں (مرہن رکھا ہوا مال) کو یا مرہن کے دے دیے قرض کا بدلہ تھا جو اس کے پاس سے تلف ہو گیا، لیکن قرض سے بری کر دینے کی شکل میں اگر تلف شدہ مال کی قیمت راہن کو دالوائی جائے تو فائدہ سراسر راہن کا ہوا کہ اس کا قرض بھی معاف ہو گیا اور اس کی اس رکنی ہوئی چیز کا بدلہ بھی مل گیا۔ اور غریب مرہن نسا حسان بھی کیا کہ اپنا قرض معاف کر لیا دراد پر سے یہ چیت بھی لگی کہ تلف شدہ مال کی قیمت وہ راہن کو دے رہا ہے لہذا اس صورت میں اسکی نوعیت یہ ہو جاتی ہے کہ قرض سے بری کر دینے کے بعد مال مرہنوں اب مرہن کے پاس اس کے قرض کی ضمانت کے طور پر نہ تھا بلکہ بطور امانت اس کے پاس ہو گیا اور فقہ کا دو سراقاعدہ ہے کہ امین کے پاس سے اگر امانت رکھی ہوئی شی تلف ہو جائے تو امین پر تادان ہے، الا یہ کہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے جان بوجھ کر اس کو تلف کیا ہے یا اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے۔

استحسان ضرورت | اس کا نام ہے کہ کسی ضرورت کے داعی ہونے یا کسی مصلحت کے اقتضاء کے پیش نظر کسی اہم حاجت کی تکمیل یا کسی نقصان و تخرج کے دفعیہ کی خاطر کسی مسئلہ کا حکم اُس کے حکم کے خلاف ظاہر کیا جائے جو قیاس کی رو سے اس مسئلہ کا ہوتا۔

ایسا اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ قیاسی حکم اثبات و نفاد کسی نقصان و تخرج کا موجب بن رہا ہو یا بعض مسائل میں کوئی اشکال و پیچیدگی واقع ہو رہی ہے کیونکہ مسائل، جن کے بعض کا بعض پر قیاس کیا جاتا ہے وہ اگرچہ ایک ہی جنس کے ہوتے اور ایک ہی مشترک بنیاد پر قائم ہوتے ہیں۔ لیکن لمبسا اوقات اپنے موضوعات اور عوارض کے لائق ہونے کے سبب وہ اپنے نتائج اور رد عمل کے لحاظ سے مختلف ہو جاتے ہیں کسی حق میں تو وہ نتیجہ منصفانہ ہوتا ہے

اور کسی کے حق میں غیر منصفانہ، کوئی دشوار بن جاتا ہے۔ اور کوئی آسان۔ لہذا ایسی صورت میں جبکہ قیاسی حکم کے اثبات سے بڑے نتائج سامنے آتے ہوں تو پھر فقہی منطق اور مقاصد شریعت دروں کے متفقہ مصلحت اندیشانہ احکام تک پہنچنے کے لیے فقہاء کو استحسان ہی کا ٹیکہ دہانہ راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔

استحسان کی قسم درحقیقت مصالحِ مصلحہ ہی کے نظریہ۔ جس کا تذکرہ آگے آ رہا ہے۔ کی ایک ظہور و نمود ہے۔

(۱) شریعت کا یہ مقرر اصول ہے کہ اگر امین کے پاس سے مال امانت تلف ہو جائے اور اس تلف شدگی میں اس کے کسی فعل کو دخل نہ ہو، یا اس کی حفاظت میں اس کی جانب سے کوئی کوتاہی سرزد نہ ہوئی ہو تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔

اس اصول پر ہر اس صورتِ معاملہ کو قیاس کیا جاسکتا ہے جہاں امانت کی شکل پائی جائے مثلاً دو کاروباری شریکوں میں سے ایک کے پاس مال ہو اور وہ اس کے ہاتھ سے ضائع ہو جائے یا کسی اجیر کے پاس کسی کا مال اجرت ہو یا عاریتہ کسی مستغیر نے کسی کا مال لیا ہو اور وہ ضائع ہو جائے۔

اب معاملہ اجرت کر لیا اجیر دو طرح کے ہوتے ہیں۔

(الف) اجیر فاض۔ یعنی وہ جو صرف اپنے مستاجر کا کام کرتا ہے اور اس کے علاوہ اپنے فارغ اوقات میں کسی کا کوئی کام نہیں کرتا مثلاً خادم کہ یہ صرف اپنے خدام کا ہمہ وقت کارکن ہوتا ہے۔

(ب) اجیر عام یا اجیر مشترک یعنی وہ جو اپنی جانب ہر رجوع کرنے والے شخص کا کام ہاتھ میں لیتا ہے مثلاً رنگریز، نان بائی اور درزی وغیرہ۔

پس مذکورہ اصول کی رو سے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے کسی قسم کے اجیر کے ہاتھ سے مال تلف ہو جائے اور اس میں اجیر کے کسی عمل کو دخل نہ ہو یا اس کی جانب سے حفاظت میں کوتاہی سرزد نہ ہوئی ہو تو پھر اس پر اس کا تاوان نہ ہونا چاہیے۔

مگر اگر وہ استحسان اس حکم میں اجیر فاض اور اجیر مشترک کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ اجیر خاص کی صورت میں تو تذکرہ حکم ہوتا ہے۔ لیکن اجیر مشترک کی شکل میں یہ حکم نہیں

بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے پاس سے مستاجر کا مال تلف ہو جائے تو اسے تادان دینا پڑے گا۔ الا یہ کہ صناع مال کا کوئی ایسا سبب دے گا جو اس کا قابو نہ رہا ہو اور اس سے بچا اس کے لیے ناممکن ہو گیا ہو۔ مثلاً کسی جگہ آگ لگی اور پڑھتے بڑھتے درزی کی دکان بھی آگنی اور دکان کی ساری چیزیں جل گئیں تو پھر ایسے مواقع پر اس کو تادان سے بری کیا جاتا ہے ایسا حکم اس ضرورت سے سخت کی بنا پر ہے تاکہ اجیر مشتری اپنی طاعت سے زیادہ محض نفع کی ریادتی کے لالچ سے بیکوں کے مال لے کر حج کرنا شروع کرے اور پھر نتیجہ یہ ہو کہ لوگوں کے اموال ایک طویل مدت تک اس کے پاس پڑے رہیں اور ان کے کام نہ آسکے تا آنکہ وہ لالچ و ناکارہ یا ضائع ہو جائے۔

مالکی ائمہ داخل بھی بقا ضلئے مصلحت و ضرورت اس صورت معاملہ کا حکم یہی ہے۔
 ۲۔ سیریں جناب کیا تول کر دی اور لی جاتی ہیں ان میں ربلو کی صلاحیت ہے یعنی اگر ایسی چیز کسی کے قرض میں آجائے اور پھر اس سے زیادہ لی جائے تو یہ ربلو ہے، اس بناء پر ایسا کرنا جائز نہیں، یا ایسی چیز اپنی ہم جنس کے عوض فروخت کی جائے اور اس میں زیادتی روا رکھی جائے تو یہ ربلو ہے، اس لیے ایسا کرنا جائز نہیں۔ مثلاً کسی کو ایک سیر گیہوں قرض دیا جائے اور سو اسیر لیا جائے تو یہ ناجائز ہے یا ایک سیر گیہوں سو اسیر گیہوں کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ بھی ناجائز ہے۔ غرض ایسی ناپائی یا تولی جانے والی دو ہم جنس چیزوں کے باب میں قرض کی صورت ہو یا بیع و شرا کی اگر زیادتی ہوگی تو ربلو ہو جائے گا جو ناجائز ہے۔

لیکن فقہائے حنفیہ اور فقہائے مالکیہ بھی، اس حکم سے ردی کے قرض لین دین کو مستثنیٰ کرتے ہیں۔ مثلاً کسی نے دو عدد ردی قرض لی جو دو دو چھٹانک کی تھی، پھر جب واپس کی تو وہ ڈھائی ڈھائی چھٹانک کی تھی، تو از روئے استحسان یہ صورت معاملہ جائز ہے، کیونکہ معاشرے میں عام طور پر پڑوسیوں کے درمیان ایسا ہوتا ہے اب اگر اس پر بندش کر دی جائے تو لوگوں کی حاجتیں اور ضرورتیں پوری ہونی دشوار ہو جائیں گی اور بڑی مشکل کا سامنا کرنا ہوگا۔

یہ تو محض چند مثالیں تھیں ان بکثرت استحضانی مسائل میں سے، ورنہ استحسان قیاسی اور استحسان ضرورت دونوں قسموں کو معتد بہ تعدد دفعہ حنفی میں موجود ہے۔

اس سے یہ ثابت واضح ہو جاتی ہے کہ جب استحسان اور قیاس میں تعارض ہو تو استحسان کا درجہ

قیاس پر مقدم ہے اسی لیے فقہا یہ کہتے ہیں کہ جب کسی مسئلہ کا ذکر نہ کرنے ہونے یہ بات کہی جائے کہ اس کا قیاسی حکم یہ ہے مگر اگر روئے استحسان اس کا حکم اس کے خلاف یہ ہوگا تو ایسے موقع پر ترجیح استحسانی حکم کو ہوگی اور وہی معمول بہ ہوگا اور قیاس متروک ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ استحسان دراصل ایک طرح کا علاج ہے جبکہ قیاس کے ذریعہ اخذ احکام میں مشکلات اور پیچیدگیاں واقع ہو رہی ہوں۔

استحسان کی مزید دو قسمیں | استحسان کا مفہوم اور مآخذ احکام کے سلسلہ میں اس کا مرتبہ تو ہمارے سامنے آگیا ہے اب ہم اصول فقہ تفتی کے علماء کے

استحسان سے متعلق مزید دو قسمیں بھی بتائے دیتے ہیں، جو وہ استحسان کی کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں :

الف استحسان سنت : اس کی تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلہ کا جو حکم ہونا چاہیے اسے ترک کر کے کے خلاف اس حکم کو اختیار کرنا جو سنت میں ثابت ہے۔

بے استحسان اجماع : اقتصار قیاس کی بناء پر کسی مسئلہ کا جو حکم ہونا چاہیے اسے ترک کر کے کا وہ حکم اختیار کرنا جس پر اجماع منعقد ہوا ہو۔

لیکن اگر تم غور کر دگے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ استحسان کی یہ دو قسمیں درست نہیں اور بے خلی ہیں۔ اس لیے کہ جس چیز کا نام استحسان سنت یا استحسان اجماع رکھا جاتا ہے اس کا ثبوت جب سنت یا اجماع میں موجود ہے تو پھر اس کا مرجع سنت یا اجماع ٹھہرا اور وہ دونوں قیاس اور استحسان میں ہیں۔ کیونکہ استحسان تو وہیں ہوتا ہے اور ہونا چاہیے۔ جو قیاس کا میدان ہے یعنی ایک فقہ فقہاء کے قیاسی استنباط کی رو سے جو حکم ہونا چاہیے اس کو ترک کر کے کسی دوسرے حکم کو اختیار کر کے

نام استحسان ہے اور تم جانتے ہو کہ قیاس سے کام لیا جاتا ہے۔ جہاں نصوص شرعیہ موجود نہ ہوں یعنی کتاب و سنت میں کوئی حکم نہ ملے، یا کسی مسئلہ کے کسی حکم پر اجماع، جو مرتبہ میں قیاس سے مقدم ہے، منعقد نہ ہوا ہو، لہذا جب قیاس پر تین مآخذ (کتاب، سنت، اجماع) ہوتے ہیں،

اور فقہی احکام کی بنیادوں میں سے تین بنیادیں قیاس پر اولیت رکھتی ہیں تو پھر ایسے مواقع پر جہاں کتاب یا سنت یا اجماع نے کسی حکم کی صراحت کر دی ہے تو وہاں قیاس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور جب وہاں قیاس کا کام نہیں تو پھر استحسان کا تذکرہ اس جگہ کہاں سے آجائے گا۔

پس ان دونوں قسموں پر استحسان کا اطلاق اس مسئلہ کے روبرو سے خارج ہے، اور لفظ

استحسان میں ایسی وسعت کرنا ہے کہ تھائق میں اشتباہ پیدا ہو جائے۔

پھر اگر ان مقامات پر استحسان ہے بھی تو درحقیقت ”استحسان شائع“ ہوگا موضوع بحث نہیں کیونکہ موضوع بحث توفیقہ کا استحسان ہے جس کا کام شارع کی فصوص سے استنباط ہے۔ اور جو پیدا شدہ مسئلہ کا حل از رو سے قیاس اور از روئے استحسان نکالتا ہے۔

استحسان شارع اور استحسان فقہ کے درمیان فرق سمجھنا چاہتے ہو تو آج کل اصطلاح میں قانونی دفعات اور عدالتی فیصلوں کے فرقی پر غور کرو کہ قانونی دفعات تو وہ ہوتی ہیں جن میں جج کی آراء کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ جن کو واضعاً قانون متعین اور مخصوص طور پر ثبت کر دیتے ہیں اور عدالتی فیصلے مختلف مقامات میں جج کی وہ آراء ہوتی ہیں جو نوعیت مقدمہ اور شہادتوں اور دلائل وغیرہ کی رو سے جج کے فیصلے کی بنیاد قرار پاتی ہیں۔

حنفی اور مالکی اسکول امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مدرسہ فکر کے فقہا طریق استحسان پر عمل درآمد اور استحسان کی رو سے اخذ احکام کے باب میں بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ استنباط استحسان کے باب میں ان حضرات کو ید طولیٰ اور بڑی فضیلت حاصل تھی۔ چنانچہ بکثرت مسائل ایسے ہیں، جہاں اگر قیاس ظاہر کی بناء پر احکام کا اثبات کیا جاتا تو مشکلات اور پیچیدگیاں واقع ہوتیں۔ اس لیے مصلحت دینی اور ضرورت داعیہ کے پیش نظر ان معاملات میں ظاہری قیاس پر اصرار کرنے سے اعراض کرتے ہوئے ان حضرات نے استحسان کا طریقہ اختیار کر کے مسائل حل کیے ہیں اور بڑے اچھوتے انداز کے استحضانی استنباط کے نمونے پیش کیے ہیں۔

یہی حال مالکی اجتہادات میں ہے کہ اس مدرسہ فکر نے بھی نہ صرف یہ کہ استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے بلکہ اس کو احناف سے زیادہ وسعت دی ہے، تاکہ قیاس میں غلو کا علاج ہوتا رہے۔

لیکن مالکی فقہاء قیاس حنفی کا نام استحسان نہیں رکھتے، جیسا کہ احناف کی اصطلاح ہے، بلکہ ان کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ جب :

۱۔ عرف غالب معارض ہو۔

۲۔ یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے۔

۳۔ یا قیاس کی صورت میں کسی طرح کا نقصان و جرح اور دشواری و مشقت واقع ہو رہی ہو

بہذا اس صورت حال میں قیاسی قاعدہ کی رو سے ماں کی جانب سے بھائیوں کو تو ترکہ میں مگر میت کے سگے بھائیوں کو نہ مل سکے گا۔ کیونکہ شوہر کا حصہ نصف ہو گا، ماں کا چھٹا از دماں کی جانب سے ان بھائیوں کو ثلث ملے گا۔ اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں حتیٰ کہ میت کے سگے بھائیوں کو ملے جو عصبیات میں سے ہیں۔

اس یہ عجیب و غریب پیچیدگی واقع ہو جاتی ہے کہ میت کے سگے بھائی تو محروم ہو جائیں۔ صرف ماں کی جانب سے جو بھائی ہیں وہ ترکہ پالیں۔

بعض صحابہ نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور حنفی و حنبلی اجتہادات بھی یہی ہیں لیکن حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہ کے نزدیک از رو سے استحسان اس صورت حال کا حکم مختلف ہے۔ قیاسی قاعدہ کی رو سے اختیار کیے جانے والے حکم سے یہ حضرات میت کے سارے بھائیوں ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں؛ اور میت کے سگے بھائی ماں کی جہت سے ہونے کے سبب میت کے ان بھائیوں کے حصہ (ثلث) میں شریک ہو جائیں گے۔ جو صرف ماں کی جانب سے میت کے بھائی ہیں۔

حضرت عمرؓ نے استحسان کا یہ طریقہ انصاف قائم کرنے اور ترجیح کے دفعیہ کی خاطر اختیار کیا اور فقہ مالکی و فقہ شافعی میں بھی اس صورت حال کا حکم یہی ہے۔

یہ صورت حال فرضی نہیں ہے بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوعیت پیش آ گئی جب صورت واقعہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش ہوئی تو انہوں نے اولاً تو اسی رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میت کے بھائیوں کا حصہ ثلث ہو گا کیونکہ وہ اصحاب فرائض میں سے ہیں۔

یہ سن کر میت کے سگے بھائیوں نے، جو عصبیات میں سے تھے اور حصہ پانے سے محروم ہوئے جا رہے تھے۔ حضرت عمرؓ سے کہا کہ — بڑھاپے ہمارے باپ کو اور سمجھ لیجئے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنی پہلی رائے سے رجوع فرمایا اور میت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں نہ یک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا۔