© rasailojaraid.com

اُصولِ فقہ اسلام

ملک ظہور احمد ایڈووکیٹ ہائیکورٹ

تعارف واہمیت

اسلام دینِ فطرت ہے اور انسانی رہنمائی کے لیے زندگی کے ہر شعبے میں ایسے زریں اصول پیش کرتا ہے۔ جن کی روشنی میں قیامت تک آنے والی نسلوں اور نت نئے ابھرنے والے مسائل کا حل موجود ہے۔ یوں تو دنیا میں آغاز آفرینش ہی سے مختلف اقوام و ملل میں باہمی معاملات کو حل کرنے کے لیے قانون کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا۔ لیکن دنیا کے مختلف قوانین اور قانون اسلامی میں اساسی فرق یہ ہے کہ یہاں عقل و دانش کو وحی والہام کی دستگیری حاصل ہے۔

قرآن حکیم اور سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں اصول تو موجود ہیں، لیکن مسائل کی جزئیات اور نئے ابھرنے والے مسائل کی تفصیلات موجود نہیں۔ چنانچہ اُمتّ مسلمہ کے اکابر علماء اور فقہاء نے اس سلسلے میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔

قرآن حکیم چونکہ عربی زبان میں نازل ہوا جو نہایت ہی فصیح و بلیغ اور وسیع المعانی زبان ہے۔ لہذا فہم قرآن کے لیے اس کی غرض و غایت اور اسکے مقاصد عالیہ پر عمل پیرا ہونے کے لیے فقہاء کرام نے استخراج مسائل کے لیے باقاعدہ ایک علم مدون کیا جو علم اصول فقہ کہلاتا ہے۔

علامہ ابن خلدون اپنے مقدمہ میں اصول فقہ کی اہمیت اور اس کی قدر و منزلت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اصول فقہ علوم شرعیہ کے بلند مرتبہ اور جلیل القدر علوم میں سے ہے جس کے بڑے فائدے ہیں اور یہ علم ادلۂ شرعیہ میں اس حیثیت سے غور و فکر کا نام ہے کہ ان (ادلہ) سے استنباط احکام کیا جا سکے اور ادلۂ شرعیہ کے اصل الاصول

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں "۔ [۱]

ابن ساعد انصاری نے "ارشاد المقاصد" میں اصول فقہ کا تعارف اس طرح کرایا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس سے شریعت کے عملی احکام کے مطالب کی پختگی اور ان احکام کے استنباط کا طریقہ معلوم ہو اور ان کے دلائل کے مواد اور غور و فکر کر کے ان کے استخراج کی معرفت حاصل ہو۔

دورِ نبوی میں مسلمانوں کو شرعی احکام اس وحی قرآن کے ذریعہ، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوتی تھی اور اس وحی کی براہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی و عملی تشریح و تفسیر کے ذریعہ پہنچتے رہے اور مسلمانوں کو نقل و خبر کی ضرورت تھی اور نہ فکر و نظر اور قیاس کی حاجت تھی، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد براہِ راست نبوت سے اکتساب ناممکن ہو گیا اور قرآن تواتر کے ساتھ سینوں اور صحیفوں میں محفوظ ہو گیا۔

رہی سنت، تو اس کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس بات پر اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر وہ قول یا فعل واجب العمل ہے جو اس طرح بنقل صحیح (وہ قول یا فعل اصول روایت پر پورا اترے) ہم تک پہنچے کہ اس کے صدق کا ظن غالب حاصل ہو جائے اور کتاب و سنت کی دلالتِ شرعیہ اس کے معتبر ہونے کو متعین کر دے یعنی اصول روایت کی رو سے بھی روایت وثوق و اعتماد کی حامل ہو۔

پھر اجماع صحابہؓ ان دونوں (کتاب و سنت) کے قائم مقام ہوتا ہے، کیونکہ صحابہؓ نے بالاتفاق اجماع صحابہؓ کی مخالفت کو قابلِ نکیر و ملامت قرار دیا ہے اور ایسا ہونا بھی چاہیے اس لیے کہ کسی حکم شرعی پر اجماع بلا سند نہیں ہو سکتا (یہ اور بات ہے کہ دلیل و سند کا علم دوسروں کو نہ ہو یا نہ ہو سکا ہو) اور یہ ناممکن ہے کہ صحابہ جیسی پوری جماعت بغیر کسی ثابت شدہ دلیل کے حکم شرعی پر اتفاق کر لیں، مزید برآں اس بات کی شہادت موجود ہے کہ پوری "الجماعۃ" کا متفقہ فیصلہ غلطی و خطا سے معصوم و مامون ہوتا ہے۔ حدیث نبوی ہے کہ

لن تجتمع امتی علی الضلالۃ۔

یعنی میری امت ضلالت و گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ یوں اجماع ادلہ شرعیہ میں سے ایک دلیل قرار پایا۔ [۲]

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ اور ان کے بعد کے ہمارے اسلاف کرام کا کتاب و سنّت سے طریقۂ استدلال یہ تھا کہ وہ اشباہ کو اشباہ پر اور نظائر کو نظائر پر قیاس کیا کرتے تھے، یہ قیاس اجتماعی طور پر بھی ہوتا تھا اور انفرادی طور پر بھی اور انفرادی صورت میں ایک کی رائے کو دوسرا تسلیم کرتا تھا اور ایسا کرنا اس لیے ضروری ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بہت سے معاملات ایسے وقوع پذیر ہوئے کہ ان کے بارے میں کتاب و سنّت کے نصوص خاموش تھے، اس لیے انہوں نے رونما ہونے والے ان مسائل کو ان جیسے ایسے مسائل پر قیاس کیا جن کا حکم ثابت تھا اور پیش آمدہ مسائل کا منصوص الحکم مسائل سے الحاق کیا اور اس الحاق کے باب میں ایسی شرائط رکھیں جن سے باہم مشابہت یا مماثلت رکھنے والے مسائل کے درمیان صحیح مساوات قائم ہو کر ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے کہ دونوں کے باب میں حکم الٰہی ایک ہی ہے، اس طرح یہ قیاس اجماع صحابہ کے بعد ادلۂ شرعیہ میں سے چوتھی دلیل شرعی قرار پایا۔ اور جمہور علما اس بات کے حق میں ہیں کہ قیاس ادلۂ شرعیہ میں سے ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اجماع اور قیاس کے دلائل شرعیہ میں سے ہونے سے اختلاف کیا ہے، لیکن یہ اختلاف اتنا شاذ ہے کہ کسی شمار و اعتبار کے قابل نہیں۔

اس سے یہ بات سامنے آگئی ہوگی کہ اس فن کی سب سے پہلی بحث اس بات کے ثبوت میں ہے کہ یہ چاروں یعنی کتاب، سنت، اجماع، قیاس کس طرح ادلۂ شرعیہ ہیں۔ تو جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے۔ تو اس کے دلیل شرعی ہونے میں کسی کو کیا کلام ہو سکتا ہے۔ جب کہ اس کا متن جو معجزہ ہے قطعی الثبوت ہے اور تواتر کے ساتھ اس کا ایک ایک لفظ منقول ہے۔

رہی سنت، تو جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ صحت کے ساتھ منقول ہو کر پہنچنے والی سنت کے واجب العمل ہونے پر صدر اسلام سے لے آج تک پوری اُمّت کا اجماع ہے۔ مزید برآں کسی کو بھی اس سے مجال انکار نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ملک کے اطراف و جوانب میں آپ کے ارسال کردہ وہ مکاتیب و مراسلات واجب العمل قرار پائے جو احکام شریعت اور اوامر و نواہی پر مشتمل تھے۔ (یہاں مکاتیب و مراسلات نبوی کے تذکرہ

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کا مدعا یہ نہیں ہے کہ علم کا قابلِ اعتماد ذریعہ بس لے دے کر کتابت ہی ہے، بلکہ مقصد یہ بتانا ہے کہ اپنے اندر اعتماد و وثوق رکھنے والے جس ذریعہ سے بھی سنت کا علم حاصل ہوگا، وہ واجب العمل ٹھہرے گا، جیسا کہ وہ مکاتیب و مراسلات واجب العمل قرار پائے کہ کتابت بھی قابلِ اعتماد ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے اور اس کی تائید علاّمہ ابن خلدون کے ان جملوں میں موجود ہے جو سنت کے باب میں ابھی چند سطریں پہلے کہہ چکے ہیں اور ابھی چند سطروں کے بعد وہ پھر اس کے بارے میں تھوڑی سی وضاحت کریں گے)

یہی حال اجماع کا ہے، اس کے واجب القبول ہونے پر بھی صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا مکمل اتفاق ہے اور اجماع صحابہ کی مخالفت ملامت کی سزاوار قرار پائی۔ ساتھ ہی (حدیث میں) ثابت ہے کہ اُمّتِ مسلمہ خطا اور غلطی پر اتفاق کر لینے سے معصوم و مامون ہے۔

اَب رہ جاتا ہے قیاس، تو اس کے دلیل شرعی ہونے پر بھی صحابہ کا اجماع ہے۔ بس یہ ہیں چار ادلۂ شرعیہ یعنی الکتاب۔ السنّۃ، الاجماع۔ القیاس سُنّت کے باب میں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ جو احادیث وسُنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، ان کو تسلیم کرنے سے پہلے نقل و روایت کے طریق اور راویوں کی عدالت کی تحقیق ضروری ہے تاکہ ان کی صحت و صدق کا وہ ظن غالب حاصل ہو جائے جس پہ وجوب عمل کا مدار ہے اور یہ بھی فن کے قواعد میں سے ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ جب دو روایتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو معلوم کیا جائے کہ زمانے کے لحاظ سے کون سی روایت مقدم ہے۔ اس طرح ناسخ و منسوخ کی معرفت اس فن کے فصول و ابواب میں سے قرار پاتی ہے۔ پھر اس کے بعد الفاظ کی دلالت میں غور و خوض بھی ضروری ہے (اور یہ اس لیے کہ کلام کی ترکیبوں سے معانی کا استفادہ کرنا اس پر موقوف ہے کہ مفرد الفاظ اور مرکب فقروں کی دلالت کی معرفت حاصل ہو اور اس بات میں جو قوانین لسانیہ مدون ہوئے ہیں، وہ علم نحو۔ علم صرف اور علم البیان کے نام سے منضبط ہیں اور جب تک عرب کو اپنی زبان میں ملکہ حاصل رہا، اس وقت تک نہ ان علوم (علم نحو وغیرہ) کی ان کو ضرورت تھی اور نہ وہ قوانین کی روشنی میں کلام کو سمجھا کرتے تھے اور نہ اس وقت فقہ ان چیزوں کی محتاج تھی، اس لیے کہ لفظ کی وضعی دلالت کی معرفت کے لیے جبلّی طور پر ملکۂ لسانی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

بہت کافی ہے۔ لیکن جب زبان کے ملکہ میں اضمحلال و فتور آ گیا تو مہارت اور درک و بصیرت رکھنے والے علمائے تبحرین نے صحیح صحیح منقولات لسانیہ کو سامنے رکھکر اور صحیح طور پر مستنبط قیاس کو کام میں لاکر معقولہ قوانین لسانیہ مدوّن کر کے مستقل علوم کی شکل دے دی اور پھر فقیہہ کو احکام الٰہی کی معرفت کے لیے ان علوم کا جاننا ضروری ٹھہرا"۔

پھر چند سطروں کے بعد علامہ ابن خلدون کہتے ہیں کہ

"یہ فن (اصول فقہ) ابتدائی زمانوں میں نہ تھا بلکہ بعد کی پیداوار ہے کیونکہ اس زمانے میں ہمارے اسلاف اس سے بے نیاز تھے اور انھیں الفاظ سے معانی کا استفادہ کرنے کے لیے اپنے فطری ملکہ لسانیہ سے زیادہ اور کسی چیز کی ضرورت نہ تھی، رہے وہ قوانین جن کی حاجت استنباط احکام میں ہوتی ہے، تو وہ ان پر از خود روشن تھے، اسی طرح وہ اسانید احادیث میں بحث و نظر کے بھی حاجت مند نہ تھے۔ کیونکہ وہ یا تو ہم زمانہ تھے یا قریب العصر اور ناقلین خبر (رواۃ) کے حالات سے پوری طرح واقف تھے، لیکن جب صدر اول اور اس سے ملحق ہمارے اسلاف کا زمانہ ختم ہوا اور تمام علوم صناعت کی منزل میں آئے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تو فقہاء و قوانین کو ایسے قواعد و قوانین کی ضرورت لاحق ہوئی جن سے ادلۂ شرعیہ سے استنباط احکام کے باب میں استفادہ کیا جا سکے، تو پھر انھوں نے ان سب کو ایک مستقل فن کی شکل میں مکتوب و مدوّن کیا، جس کا نام "اصول الفقہ" رکھا گیا"۔[۱۶]

ایک اور تعارف

کشف الظنون ج اوّل ص ۱۱۳ میں مذکور ہے کہ:

"واقعات اور نئے نئے مسائل کا رونما ہوتے جانا اگرچہ بجائے خود بے نہایت نہیں ہے کیونکہ یہ دنیا بے نہایت نہیں ہے اور دنیا کے اختتام ہی تک نت نئے مسائل کے ظہور و نمود کا قضیہ ہے، لیکن ان کی کثرت اتنی ہے اور دنیا کے وجود تک ان کا تسلسل اور عدم انقطاع ایسا ہے کہ ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا اور مستقبل پر کسی کو دسترس حاصل نہیں ہے اس لیے کسی کو کیا معلوم ہو سکتا ہے کہ کب کس طرح کے مسئلہ سے دو چار ہونا پڑے۔ لہذا زمانے کے ہر دور

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

میں وقوع پذیر ہونے والے ایک ایک مسئلہ کا جزوی حکم پہلے ہی سے معلوم نہیں ہو سکتا اور دوسری طرف یہ حقیقت بھی اپنی جگہ مسلّم ہے کہ انسان کا ہر عمل شرعی حکم کے تابع ہونا چاہیے اور اس کا جو بھی حکم ہوگا، وہ بہر حال کسی نہ کسی دلیل سے بندھا ہوا ہوگا، جو اس سے مخصوص ہوگی، تو ان مسائل کے باب میں کچھ کلیات بنا دیے گئے، جن کے موضوعات مکلفین کے افعال ہیں اور محمولات شارع کے احکام از قبیل وجوب وغیرہ ہیں، اور وہ علم جو دلائل شرعیہ سے حاصل شدہ ان احکام سے متعلق ہے، "فقہ" کے نام سے موسوم کیا گیا۔

پھر علماء نے دلائل و احکام اور ان کے عموم کی تفصیلات میں فکر و نظر کی، تو دیکھا کہ دلائل تو کتاب و سُنّت اور اجماع و قیاس کی طرف راجع ہوتے ہیں اور احکام واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور مباح کی طرف۔ ساتھ ہی انہوں نے ان احکام کے ان دلائل سے استدلال کی کیفیت پر بغیر تفصیلات میں گئے ہوئے ـــــ اِلّا یہ کہ جہاں مثال کے طریق پر دیکھنے کی ضرورت ہو ـــــ اجمالی نظر ڈالی تو ان کے سامنے چند ایسے کلی قواعد آئے جو احکام کے ان دلائل کی اجمالی کیفیت استدلال سے متعلق تھے اور جن کا تعلق استدلال کے طریقوں کے بیان اور اس کے شرائط سے تھا اور یہ طرق و شرائط وہ تھے جن سے کام لے کر ان قواعد کے ذریعہ احکام کے تفصیلی دلائل سے بہت سے جزوی احکام کے استنباط کی راہیں کھلتی تھیں، تو انہوں نے ان تمام قواعد و ضوابط اور طرق و شرائط کو منضبط اور مُدوّن کیا اور مزید کچھ امور کا اضافہ کیا اور اس علم کا جو ان قواعد و ضوابط وغیرہ سے متعلق ہے "اصول فقہ" نام رکھا۔"[۵]

اس میں شک نہیں کہ اصول فقہ ایک ٹیکنیکل مضمون ہونے کی وجہ سے کم دلچسپ ہے۔ لیکن یہ وہ موضوع ہے جس پر مسلمان بجا طور پر فخر کر سکتے ہیں۔ دنیا کی تاریخ قانون میں مختلف قوموں نے اپنی طرف سے کچھ نہ کچھ اضافہ کیا ہے۔ مسلمانوں کا سب سے بڑا کارنامہ غالباً اصولِ فقہ ہے۔ مسلمانوں سے پہلے بھی دنیا میں قانون موجود تھا۔ لیکن اصولِ فقہ جیسی چیز قانون میں کہیں نہیں ملتی اور آج بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک امتیازی اضافہ ہے، جس کی بدولت علم[۶] قانون کی ایک بڑی کمی پوری ہوگئی ہے "خطبات بہاولپور ڈاکٹر محمد حمید اللہ"

فروغِ دانشِ ما از قیاس است　　قیاس ماز تقدیر حواس است

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

قرآن حکیم افلا تعقلون ، لقوم یعقلون اور لعلکم تعقلون متعدد بار فرما کر عقل کی طرف رجوع کرنے کی بار بار دعوت دیتا ہے۔

یہی عقل اللہ کی وہ عظیم القدر نعمت ہے جو اشرف المخلوقات انسان کو دوسری تمام مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے، اسی عقل کے ذریعہ انسان حواس خمسہ سے حاصل کی ہوئی چیزوں کو سمجھتا ہے اور ان میں باہم امتیاز کرتا ہے۔ پھر ان سے بہت ساری غیر معلوم چیزوں کا علم حاصل کرتا ہے، اسی تحصیل کا نام تعقل ہے اور حاصل شدہ معلومات معقولات کہلاتے ہیں۔

اگر اسی عقل سے وحی الٰہی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سمجھنے میں کام لیں تو وہ تفقہ فی الدین کہلاتا ہے۔ سمجھنے کے بعد ان سے جو معلومات دینی حاصل کریں وہی اجتہادی معلومات مسائل فقہیہ اور امور دینیہ ہیں۔ اس لیے امام سیوطی نے فقہ کی تعریف اسی طرح کی ہے۔

الفقه معقول من منقول ۔	منقول سے بذریعہ عقل حاصل کی ہوئی چیز فقہ ہے۔

اس تعریف کے بموجب جملہ معلومات شرعیہ فقہ میں داخل ہیں۔ خواہ ان کا تعلق اعتقادیات سے ہو یا وجدانیات وعملیات سے ہو۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب عقائد سے متعلق مشہور کتاب کا نام فقہ اکبر ہے۔ عہد صحابہ کے ختم ہو جانے پر جب ہر علم نے صناعت کی صورت اختیار کر لی تو اعتقادیات سے متعلق معلومات کا نام علم کلام ہو گیا، وجدانیات نے تصوف کا علم پیدا کیا۔ عملیات سے متعلق حصے کا نام علم الفقہ ہوا۔ اب علم فقہ کی تعریف اسی طرح مشہور ہوئی۔

العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ۔	یعنی، فقہ ان احکام شرعیہ عملیہ کے علم کا نام ہے جو شریعت کے تفصیلی دلائل سے حاصل کیے گئے ہوں۔

ظاہر ہے کہ جب تدوین فقہ کا خیال ہوا ہوگا اور ادلہ سے مسائل کے استنباط پر غور کیا جا رہا ہوگا۔ تو ان اصول وقواعد کی تعیین کی بھی ضرورت محسوس کی گئی ہوگی جن کے ذریعہ احکام کا استنباط کیا جا سکے۔ فرض وواجب، حرام، حلال اور مباح ومکروہ کے درجے قائم

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کیے جاسکیں۔ ان اصطلاحات کا معیار قائم ہو سکے وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح اصول فقہ کا مدون ہونا ناگزیر تھا۔[۴]

اغلب یہ ہے کہ تدوین فقہ کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ نے اصول وضوابط کی طرف ضرور توجہ کی ہوگی۔ علامہ خضری مرحوم نے لکھا ہے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھیں۔ لیکن ہم کو ان کتابوں کا علم نہیں اور جو کچھ علم ہے وہ امام شافعی کا رسالہ اصول فقہ ہے جس کو انہوں نے کتاب الام کے مقدمہ کے طور پر تالیف کیا اور وہ عام طور پر ملتی ہے۔ اس لیے اس علم کا اصلی سنگ بنیاد اور عظیم القدر ذخیرہ بحث ہم اسی کو خیال کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اپنی کتاب اصول فقہ میں کتاب وسنت، اوامر، نواہی، درجۂ حدیث، نسخ، علل احادیث، خبر واحد، اجماع، قیاس، استحسان، اجتہاد اور اختلاف وغیرہ کے متعلق چند مباحث تفصیل کے ساتھ لکھے ہیں۔ بنیاد کا قائم ہونا ہی تھا کہ فقہاء کرام کی ایک جماعت نے اس طرف توجہ کی اور نہایت تنقیح وتحقیق کے ساتھ مطول اور مختصر کتابیں لکھ کر اسلام کی بڑی خدمت کی۔

فن اصول پر جو کتابیں تالیف کی گئیں، ان کا طرز مختلف تھا، بعضوں نے متکلمانہ طریقہ پر کتابیں لکھیں، جن میں مؤلفین نے صرف قواعد کے بیان پر اکتفا کرتے ہوئے سارا زور استدلال ایراد وجواب پر صرف کیا ہے اور بعضوں نے فقیہانہ طرز پر کتابیں تالیف کیں جن میں قواعد واصول کے ساتھ ان کی مثالیں اور نظائر بھی بیان کیے، نکات فقہ بیان کرنے کے بعد ان پر مسائل کی تفریع بھی کی۔

متکلمین کی روش پر جو کتابیں تالیف کی گئیں، ان میں سے چار کتابیں نہایت بلند پایہ ہیں۔

۱۔ کتاب البرہان	تالیف	امام الحرمین (م ۴۷۸ھ)
۲۔ المستصفے	تالیف	امام غزالی (م ۵۰۵ھ)
۳۔ کتاب العہد	تالیف	عبدالجبار معتزلی (م ۶۵۵ھ)
۴۔ کتاب العہد	تالیف	ابوالحسین بصری معتزلی (م ۴۳۶ھ)

گویا یہ چار کتابیں اس فن کے ارکان ہیں۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

متاخرین میں سے امام رازی (م ۶۰۶ھ) نے کتاب محصول اور سیف الدین آمدی (م ۶۳۱ھ) نے کتاب الاحکام میں گذشتہ چاروں کتابوں کا ملخص کیا، مگر دونوں کا طرز جداگانہ تھا۔ رازی کا میلان استدلال اور احتجاج کی جانب زیادہ رہا۔ آمدی کی توجہ تحقیق مذاہب اور تفریع مسائل کی جانب زیادہ رہی، پھر امام رازی کے شاگرد سراج الدین ارموی نے محصول کا اختصار کتاب تحصیل میں اور تاج الدین ارموی نے کتاب حاصل میں کر دیا۔ پھر شہاب الدین قرافی (م ۶۸۴ھ) نے ان دونوں کتابوں سے چند مقدمات اور قواعد اقتباس کر کے ایک کتاب بنام تنقیحات تالیف کی۔ اسی طرح قاضی بیضاوی (م ۶۸۵ھ) نے منہاج نامی کتاب لکھی۔ ابن حاجب (م ۶۴۶ھ) نے کتاب الاحکام کا اختصار کیا اور مختصر کبیر نام رکھا، پھر اس کے اختصار کا نام مختصر صغیر رکھا۔

فقیہانہ طرز پہ زیادہ حنفیہ نے کتابیں لکھیں، اس سلسلے میں قدیم ترین کتاب ابوبکر جصّاص (م ۳۷۰ھ) کی کتاب الاصول ہے۔

ابوزید دبوسی (م ۴۳۰ھ) کی کتاب الاسرار اور تقویم الادلہ اس فن میں نہایت عمدہ کتابیں ہیں، چنانچہ قیاس کے متعلق شرح وبسط کے ساتھ اس قدر مباحث لکھے کہ اس فن کو مہذب کر کے درجہ تکمیل تک پہنچا دیا اور اس کی اساس و بنیاد کو نہایت مستحکم کر دیا۔

متاخرین حنفیہ میں فخر الاسلام بزدوی کی کتاب الاصول نہایت مستند کتاب ہے اور اب اس فن میں اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی سب سے اچھی شرح عبدالعزیز بخاری نے لکھی جس کا نام کشف الاسرار ہے اور وہ متداول ہے۔

امام سرخسی نے بھی اصول کی کتاب بہت ضخیم لکھی ہے۔ امام احمد ابن الساعاتی (م ۶۹۴ھ) نے اصول میں قواعد اور البدائع دو کتابیں لکھیں۔ انہوں نے   احکام آمدی اور اصول بزدوی دونوں کو یکجا کر دیا، جس سے عمدگی میں ان کی کتاب البدائع کی حیثیت دوبالا ہوگئی، اس لیے کہ متکلمانہ اور فقیہانہ دونوں طرز کو یہ حاوی ہے۔

حافظ الدین النسفی کی کتاب المنار مختصر متن جو اصول بزدوی کا ملخص ہے مشہور و متداول ہے، اس کی شرح نور الانوار تالیف ملا جیون تمام مدارس میں داخل درس ہے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

جلال الدین خبازی نے اصول فقہ میں المغنی لکھی جس کی شرح سراج الدین ہندی (م ۷۷۳ھ) نے لکھی۔

تحریر ابن ہمام اور توضیح صدر الشریعہ بھی اس فن میں مشہور کتابیں ہیں۔ تحریر میں بدیع کی توضیح کی گئی ہے اور مؤلف نے اپنی ذاتی تحقیقات کا بھی اس میں اضافہ کر دیا اور توضیح حقیقت میں کشف بزدوی کی تنقیح ہے اور اس کے ساتھ محصول اور مختصر ابن حاجب کے چند مباحث بھی ضم کیے گئے ہیں۔ علامہ تفتازانی نے توضیح کی شرح لکھی، جس کا نام التلویح ہے۔ توضیح اور تلویح دونوں مشہور اور متداول ہیں۔

ہند و پاک میں اصول کی جو کتابیں اس وقت سلسلۂ درس میں داخل ہیں، ان میں سے قاضی محب اللہ کی مسلم الثبوت عالی رتبہ کتاب سمجھی جاتی ہے۔ یہ تحریر ابن ہمام، مختصر ابن حاجب اور منہاج بیضاوی سے ماخوذ ہے اور بعض مقامات میں فاضل مصنف نے اپنے قول کا بھی اضافہ کیا ہے، اس کی سب سے بہتر شرح بحر العلوم نے لکھی۔ اس کا نام فواتح الرحموت ہے جو مشہور و متداول ہے ۔[۵۶]

اسلامی فقہ کے ماخذ

فقہ اسلامی کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے۔

ا - اُن احکام شرعیہ کا جاننا جن کا تعلق عمل سے ہے (اَلْعِلْمُ بالاحکامِ الشَّرعیۃ 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 ان کو ان کی تفصیلی معرفت حاصل ہونے کا نام فقہ ہے۔

پس اس معنیٰ کی رو سے فقہ انسان کی ایک علمی صفت قرار پاتی ہے اور جب انسان اپنے اندر یہ صفت علمیہ پیدا کر لیتا ہے تو اسے فقیہہ 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 اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔

الف: احکام: اس لفظ سے وہ ایجادات شرعیہ مراد ہیں، جن کی معرفت دلیل کی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

محتاج ہو، مثلاً فقہ کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ غصب 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، اِلّا یہ کہ اس کی لاپروائی اور حفاظت میں کوتاہی کے سبب وہ چیز تلف ہو جائے۔ یہ دو مسائل ہیں اور ہر ایک محتاج دلیل ہے ۔ ۱۲

ب : شرعیہ : یعنی شارع کے امر و حکم پر مبنی ؛ عام ازیں کہ شارع کے کسی صریح امر پر مبنی ہو، یا کسی امر کی دلالت پر اس کی بنا رہو یا کسی امر شارع سے وہ ماخوذ و مستنبط ہو۔

ج : عملیہ : اس قید کے ذریعہ اعتقادی مسائل کا نکالنا مقصود ہے۔ مثلاً ایمان کے اصول و فروع کہ یہ دوسرے علم کے موضوع ہیں۔

۲۔ فقہ اسلامی کا دوسرا اطلاق خود ان احکام شرعیہ پر ہوتا ہے اور اسی معنی کی رو سے فقہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ اسلامی شریعت کے عملی احکام مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ (مَجْمُوعَةُ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ الْمَشْرُوعَةِ فِي الْإِسْلَامِ)

ان احکام کے شرعی ہونے کے ذرائع علم یہ ہیں :

- ——قرآن کی کوئی صریح نص ہو۔
- ——رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث و سنت کے ذریعہ سے معلوم ہو۔
- ——علمائے اسلام کے اجماع سے معلوم ہو۔
- ——یا فقہا و مجتہدین کے اس استنباط سے معلوم ہو، جو کتاب و سنت اور اصول و مقاصد کو ملحوظ رکھ کر کیا گیا ہو۔

• ۔ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۔ (القرآن ۔ سورہ یوسف)

حکم (قانون) اللہ کے سوا کسی کے لیے نہیں۔ اس کا فرمان ہے کہ اس کے سوا تم کسی کی بندگی و اطاعت نہ کرو۔ یہی صحیح طریقہ ہے۔

• ۔ اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۔ (القرآن ۔ سورۂ اعراف)

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

پیروی کرو اس قانون کی جو تمہاری طرف تمہارے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے اور اسے چھوڑ کر دوسرے سرپرستوں کی پیروی نہ کرو۔

• مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۔ (القرآن ۔ سورہ النساء)

اور جو رسول کی اطاعت کرے اس نے دراصل اللہ کی اطاعت کی۔

• وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ۔ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا ۔ (القرآن ۔ سورۂ احزاب)

اور کسی مومن مرد اور عورت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ اور رسول جب کسی معاملے میں فیصلہ کر دیں تو ان کے لیے پھر خود اپنے معاملہ میں فیصلہ کرنے کا اختیار باقی رہ جائے اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے وہ کھلی گمراہی میں پڑ گیا۔

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 ۔ **احوال شخصیہ**: وہ مسائل جن کا تعلق انسان کی خانگی و 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 اور نزاعات کے فیصلوں سے ہو۔

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

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

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

مادی بھی اور روحانی بھی

متذکرہ بالا سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی فقہ اپنے اندر مادی و روحانی دونوں طرح کی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

بھلائیاں 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، جس کا تعلق صرف دنیوی امور سے ہے، اور ان کے ساتھ کوئی دینی 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 سازاداروں 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 قومی 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 اسلامی کی بنیاد میں حلال و حرام کی تمیز داخل اور وہ انسان کے باطنی حالات کی بھی نگران ہے اور ہر عمل میں وہ انسان کو اس جانب متوجہ کرتی ہے۔

یہ اور بات ہے کہ عدالتی فیصلوں اور اجرائے احکام میں صرف ظاہری صورت حال پر اکتفا کی جاتی ہے، اور اسی پر اکتفا کی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر کسی برسر باطل فریق کے موافق ظاہری اسباب و علل کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے۔ مگر حقیقت نفس الامری اس کے خلاف ہو، تو قاضی کا فعل قضا تو حق ہوگا لیکن حقیقت واقعیہ کے لحاظ سے فیصلہ ناحق ہوگا، مثلاً مدعی جھوٹی شہادتیں گذار دے یا مقدمہ دائر کرنے کی مقررہ میعاد گذر جائے۔ اس بنا پر عدالت مقدمہ خارج کر دے، غرض اگر قضا کے ظاہری ثبوت و شرائط کی بنا پر فیصلہ حقیقت واقعیہ 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 حلال سے تبدیل نہ ہو جائے گا: تاآنکہ شریعت کی نظر میں فی الواقع جو سبب صحیح ہو، اس کی کاروائی نہ ہو۔

اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے: کہ:

"میں بشر ہوں تم اپنے نزاعات میرے پاس لاتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں سے کوئی فریق

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

دوسرے سے زیادہ بہتر گفتگو کر سکتا ہو، اور اس کی چرب زبانی فریق ثانی کے واقعی و حقیقی حق پر وہ ڈال دے، تو میں اگرچہ اس چرب زبان فریق کی طاقت لسانی سے متاثر ہو جاؤں گا اور ظاہری حالات و امور دیکھ اور سن 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 (نتائج سے بے پروا ہو کر) اس انگارہ کو لے لے یا اسے چھوڑ دے۔

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

احکام کے دو رُخ

اسی لیے معاملات کے احکام سے متعلق دو اعتبارات ہیں۔ ایک کا تعلق تو فیصلہ و قضا سے ہے اور دوسرے کا حقیقت نفس الامری سے۔

قضائے قاضی میں تو عمل یا حق کے صرف ظاہری حالات و صور پیش نظر رہتے ہیں، لیکن نفس الامری محاکمہ میں حقیقتِ واقعیہ کا لحاظ ہوتا ہے۔

پس کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امر واحد اور ایک ہی عمل کا حکم متذکرہ بالا دو اعتبارات کے نقطۂ نظر سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو خطاءً 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 حالت کے پیش نظر قاضی کا فیصلہ تو طلاق کے واقع ہو جانے کا ہوگا، مگر نفس الامر میں طلاق واقع نہ ہوگی اور ایک مفتی ایسے موقع پر احتمال خطا کا لحاظ کرتے ہوئے اس شخص کی ذمہ داری و نیت

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

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 کے معاف کئے 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 نافذ 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 دائرہائے 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 جُداگانہ 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 واقعیہ سے بحث کرتا ہے اور صُورتِ معاملہ کے ظاہر و باطن سارے گوشوں اور پہلوؤں کو نگاہ میں رکھتا ہے، لہٰذا اگر ان دو جہتوں میں اختلاف ہوتا ہے تو پھر وہ دیانت و نفس الامر کے مطابق فتویٰ دیتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ فقہاء اکثر مسائل کی تصویر کشی و تعیین کرتے ہوئے اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں کہ ایسی صُورت میں قضا کے نقطۂ 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 کے 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 اتفاقاً ایسا ہوتا ہے کہ اس مقروض کے مال پر قرض دینے والے کو تصرف کرنے پر کسی طرح قدرت حاصل ہو گئی، تو دیانتی 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 ہو گا تو قاضی اس طرح کے اخذ مال کی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

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 دعویٰ کے ثبوت و شہادت پیش کرنے سے مدعی کے عاجز رہنے کی صورت میں مدعا علیہ پر یمین (حلف و قسم) کا اصول شریعت نے کسی مصلحت کی بنا پر اور کس حکیمانہ غرض سے مقرر کیا ہے۔

غرض، آج جو ہم دیکھتے ہیں کہ اقوام و ملل اپنے اجتماعی نظام میں محض مادّی نقطۂ 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 جور و زیادتی کے رخنے بند نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے وضع قانون کے زاویہائے نگاہ ان گوشوں کی سمت نہیں جاتے جن سے اسلامی فقہ مالا مال ہے اور دنیا کی اس محض مادی نقطۂ 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 بدرجۂ اتم لحاظ ہے اور جو ہر ہر قدم پر عند اللہ بازپرسی اور تقویٰ کا تصوّر دیتی ہے اور زندگی کے ہر دائرہ عمل میں ہر متنفس کو ہر مرحلہ پر دین و شریعت کے تقاضوں اور مطالبات کے تکمیل کی تاکید کرتی ہے۔

اسلامی فقہ کے مأخذ و مصادر

ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ فقہ اسلامی میں احکام شرعیہ کی بنا یا تو قرآن پر ہوتی ہے یا سنت پر، یا پھر علمائے اسلام کے اجماع پر ان کا مدار ہوتا ہے یا فقہا 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 بنا پر علما نے فقہ کے چار ماخذ شمار کرائے ہیں۔

مأخذ اوّل: الکتاب

فقہ کا پہلا ماخذ اور سرچشمۂ اوّل تو الکتاب (قرآن) ہے اور یہ اسلامی قانون کا اصل الاصول ہے۔ اس میں شریعت کی بنیادیں بیان کی گئی ہیں۔ عقائد کے باب میں اس کے اندر

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

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 مجملاً ہے۔ جزئیات و تفاصیل 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 جو ہے اور جو اس کی غرض و غایت ہے۔ اس میں فتور پیدا ہو جاتا۔

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

اسی طرح مثلاً قرآن نے وفائے عہد کا حکم دیا ہے، بیع کے حلال ہونے اور ربوٰا 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 کون سی شکلیں ہیں جن کی پابندی ضروری ہے اور کسی قسم کے عہد و پیمان باطل اور فاسد شمار ہوتے جن کی پابندی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہی حال بیع اور ربوٰا کا ہے۔ کہ بیع و شراء کے انواع کی تفاصیل اور ربوٰا کی ساری شکلیں قرآن میں موجود نہیں، ان تمام تفاصیل کو اس نے سنت پر چھوڑ دیا۔

البتہ گنے چنے چند احکام ہیں، جن کی جزئیات و تفاصیل کا قرآن میں بیان موجود ہے، مثلاً میراث کے متعلقات، چند حدود و قصاص اور ان محرمات عورتوں کا تذکرہ جن سے نکاح ناجائز ہے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

معاملات، سیاسی نظم اور اجتماعی زندگی سے متعلق قرآنی نصوص کا اس طرح مجملاً 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 ارتقائے زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کے اقتضاءات و مصالح میں گوناگوں 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 جمود و تعطل نہ ہوتا بلکہ زمانے کے اقتضاءات و تغیرات کے ساتھ وہ حرکت پذیر رہتے اور یہ اسی صورت میں ممکن تھا جبکہ صرف ان اصول و کلیات پر اکتفا کیا جاتا، جن کے دامن میں قیامت تک کی جزئیات و تفاصیل سمٹی ہوئی ہوتیں اور یہی قرآن نے کیا ہے۔ لہٰذا ہر دور کے اقتضاءات و مصالح پر قرآن کے اجمالی نص کے مختلف احتمالات منطبق ہوتے چلے جائیں گے اور اس شمع حقیقت (قرآن) کی لَو اپنی جگہ پہ رہے گی اور فانوس زمانہ کی گردش سے نت نئی صورتیں نظر آتی رہیں گی۔

مثال کے طور پر قرآن نے سیاست کے باب میں نظم حکومت کے لیے شوریٰ کا منصوص حکم دیا ہے۔ لیکن شوریٰ کا انعقاد کس طرح ہو، مشاورت کے لیے کس قسم کا نظم 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 میں حکومت کا ایسا نظام قائم ہونا 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 ارباب 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 شورائیت ہے۔ اس کی کوئی متعین شکل نہیں۔

لیکن یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ قرآنی نصوص کے اس اجمالی سے فائدہ اٹھانے کا مطلب یہ نہیں کہ انسان سنت رسول سے بے نیاز ہو جائے، بلکہ قرآن کی یہ اجمالی نصوص

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

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 پہچان سکیں اور یوں حدود سے تجاوز نہ ہو۔

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

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

رسول تمھیں جو دیں : لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رک 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 : السنّۃ

فقہ کا دوسرا ماخذ سُنّت رسول ؐ ہے۔ لفظ سنت کا اطلاق ہر اس قول یا فعل یا تقریر (تقریر ایک اصطلاحی لفظ ہے اس سے مراد وہ کام ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا اور آپ نے کرنے والے کو اس کام سے منع نہیں فرمایا) پر ہوتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوا اور آپ سے منقول ہو کر ہم تک پہنچا ہو۔ اس معنی کی رو سے سُنّت لفظ حدیث کا مرادف ہے۔

لیکن سنت کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہے اور وہ ہے حضور ؐ کی وہ روش اور آپ کا وہ عملی طریقہ جس پہ 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۔

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 سُنّت میں فرق یہ پیدا ہوتا ہے کہ سنت کا تعلق عمل رسول کے ساتھ اور حدیث کا قول رسول کے ساتھ ہوگا۔)

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

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

قرآن کے اجمال کی تفصیل اور اس کے اِشکال کی توضیح و تفسیر وغیرہ ہے لیکن قرآن سے مرتبہ میں مؤخر ہونے کے باوجود ایک جہت سے سُنّت بجائے خود ایک مستقل ماخذ تشریع ہے۔ کیونکہ سُنّت میں ایسے احکام بھی وارد ہوئے ہیں جن پر قرآن خاموش ہے۔

مگر دقّتِ 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 عامّہ سے متجاوز نہیں ہوتی، جہاں قرآن خاموش ہے اور سُنّت سے کوئی حکم معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے مقامات پر بھی در اصل سُنّت کا مرجع قرآن کے نصوص اور اس کے قواعد عامّہ ہی ہوتا ہے (یہ اور بات ہے کہ ہمارا فہم اور ہماری نظر اس مرجع تک نہ پہنچ سکے۔ اس لیے کہ قرآن کے جس اصول و کلیّہ سے اخذ کر کے وہ جزئیہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ ہوتا ہے۔ اجتہادِ نبوی اور وہاں تک رسائی کے لیے ملکۂ نبوت درکار ہوتا ہے۔

غرض فہم قرآن کے لیے سُنّت 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 سُنّت سے مستغنی ہو کر قرآن میں اجتہاد کیا جا سکنا دوسری بات ہے، فہم قرآن اس پر موقوف چاہے نہ ہو مگر اس سے مستغنی ہو کر قرآن میں اجتہاد نہیں کیا جا سکتا۔)

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 کو جاننے کا ذریعہ چونکہ ہمارے پاس روایات ہیں، لہٰذا فقہی احکام کے باب میں وہی روایت قبول کی جاتی ہے، کی جا سکتی ہے جس کی صحتِ ثبوت حاصل ہو جائے، یعنی وہ ان معیاروں اور شرائط پر پوری اترے جو ثبوت صحت کے لیے مقرر اور متعین کی گئی ہیں اور علماء سنت نے ہمارے لیے مراتب احادیث کی تمیز و معرفت اور ان کی صحت نقل اور ثبوت وغیرہ کی بابت تسلی بخش مواد فراہم کر دیے ہیں۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ماخذ سوئم: 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۔

غرض، اجماع احکام فقہیہ کے اثبات کے لیے ایک قوی حجت ہے اور مرتبہ میں سُنّت 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 تقوی 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 راسخین فی العلم فہم شریعت کے معاملہ میں مرجع قرار دیے گئے ہیں، پس ان کا کسی حکم پر اجماع کر لینا بجائے خود ایک دلیل شرعی اور مصدرِ قانون قرار پاتا ہے۔

اجماع کے اس مرتبہ پر دلالت کرنے والی تصریحات و تعلیمات میں سے ایک حضورؐ کا یہ ارشاد ہے کہ:

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِی عَلَی الضَّلَالَۃِ۔

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 حجّت و سند کی حیثیت رکھتا ہے۔

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

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

لیکن دلیل کا منقول نہ ہونا اور بات ہے اور بلا دلیل کسی حکم پر اجماع منعقد ہو جانا دوسری بات ہے اور یہ بات عقل سے بعید ہے کہ مسلّم الثبوت علماء کسی دلیل شرعی کے بغیر محض اٹکل پچو کسی بات پر متفق ہو جائیں، لہٰذا دلیل شرعی ہونی 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 جس کی بنا پر اجماع ہوا ہے، اس لیے کہ اگر اس دلیل پر بحث و گفتگو چھیڑی جائے تو اعتبار دلیل کا ہوا نہ کہ اجماع کا (یعنی نقطہ بحث دلیل کی تحقیق و تلاش قرار پائے گا نہ کہ اجماع کی تحقیق و جستجو) درآنحالیکہ اجماع بجائے خویش ایک دلیل ہے (اس لیے تحقیق و تلاش کی تگ و دو اجماع معلوم کرنے کی حد تک رہتی 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 سُنّت کی کوئی نہ کوئی دلیل۔ یقیناً ہے جبھی اجماع ہوا ہے اور غور و فکر کرنے والوں کو وہ دلیل بھی 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 اللّسان ہو کر ایک ہی حکم بیان کرنا۔ اجماع کی یہ شکل بالاتفاق سارے علماء کے نزدیک ایک تسلیم شدہ حجت ہے۔

سکوتی:۔ کسی معاملے سے متعلق ایک زمانے کے کسی ایک مجتہد نے ایک حکم کا فتویٰ دیا اور اس کے اس فتویٰ کا علم اُس زمانے کے بقیہ دیگر فقہائے مجتہدین کو ہو گیا مگر ان میں سے کسی کی 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 قابلِ اعتبار ہے یا نہیں ہے تو اس کا مرتبہ و مقام کیا ہے اور اس کے شرائط کیا ہیں۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اجماع کا وقوع

عہد رسالت کے بعد دورِ صحابہ کے صدرِ اوّل 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 رہنے بسنے سے روک دیا تھا، تاکہ امورِ سیاست اور علمی مسائل میں ان سے مشاورت کا موقع ہر وقت حاصل رہے، لیکن اس کے بعد حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں صحابۂ کرام مدینہ سے باہر دور دراز مقامات میں پھیل گئے اور ان کی تعلیم و تربیت کے نتیجہ میں حجاز، عراق، شام اور مصر وغیرہ ممالک میں بڑے بڑے علماء و فقہاء کی ایک عظیم تعداد پیدا ہوگئی، تو پھر اب مجتہدین کا کسی حکم پر اجماع ممکن العمل نہ رہا کیونکہ عام علمی مشاورت کا امکان منقطع ہوگیا اور ظاہر ہے کہ کسی ایک شہر کے مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانے کو اصطلاح میں اجماع نہیں کہتے، بلکہ قابلِ حجت اجماع وہ ہے جو ایک زمانے کے سارے مجتہدین کا کسی حکم پر ہو، چاہے وہ جہاں کہیں بھی رہتے بستے ہوں۔

یہی وجہ ہے کہ نظری و علمی حیثیت سے تو اجماع ایک حجت ضرور ہے، اگر واقعی، علمی اور تاریخی حیثیت سے اجماع کا وقوع اور انعقاد صرف خلافتِ راشدہ کے عصرِ اوّل تک محدود ہے اور وہ بھی محض معدودے 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 حجیّت کے مراتب کیا ہیں؟

ماخذِ چہارم: قیاس

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس ہے۔ قیاس نام ہے کسی امر کا جو شرعی حکم ہے، وہی حکم کسی علّتِ مشترکہ کی بنا پر کسی دوسرے امر کا قرار دینا (اِلحَاقُ اَمرٍ بآخرٍ فی الحکم الشرعی لاتحاد بینهما فی العِلّة)

احکامِ فقہیہ کے اثبات کے لیے قیاس کی حجیّت کا مرتبہ کتاب و سنت اور اجماع کے بعد ہے، لیکن یہ اپنے دائرۂ اثر کے لحاظ سے اجماع کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع ہے، کیونکہ

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اجماعی مسائل عملاً محدود اور معدودے چند ہیں۔ اس لیے کہ جیسا ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ خلافتِ راشدہ کے عصرِ اوّل کے بعد ہی سے یہ صورتِ حال ہوگئی کہ علمی شوریٰ کا موقع باقی نہ رہا، کیونکہ علمائے مسلمین مختلف بلاد و امصار میں پھیل چکے تھے اور آج بھی یہی حال ہے اور مشاورتِ عامّہ کے انعقاد کی شکل نہ ہو سکنے کی وجہ سے کسی حکم پر اجماع ممکن العمل نہ رہا۔ بخلاف قیاس کے کہ اس میں وقت کے سارے مجتہدین کا مشاورتِ عامہ علیہ کر کے کسی حکم پر اتفاق شرط نہیں، بلکہ ہر مجتہد اپنی فکر و نظر اور کتاب و سُنّت میں اپنے درک 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 تفاصیل کے باب میں کتاب و سُنّت کی نصوص و تصریحات محدود ہیں اور زیادہ تر اصول و کلّیات ہیں، ادھر زمانہ کو قرار نہیں، حالات میں تغیّرات ہوتے چلے آرہے ہیں اور زمانہ اپنی ہر نئی کروٹ کے ساتھ نت نئے تقاضے کر سامنے آتا ہے اور رہتی دنیا تک یہی نقشہ رہے گا۔ اس بنا پر زندگی کے مسائل و معاملات گوناگوں نوعیت کے اور بے نہایت رہیں گے، لہٰذا ان مسائل و معاملات سے عہدہ برآ ہونے اور ان سے متعلق شرعی احکام کی تشخیص و تعیین کرنے کے لیے سوائے قیاس کے اور کوئی چارۂ کار نہیں، اس بنا پر نئے پیش آمدہ مسائل سے متعلق فروعی احکام فقہیہ کے معاملہ میں قیاس فقہ کا ایک ایسا اہم اور وسیع الاثر ماخذ ہے، جس سے بکثرت سابقہ پیش آیا کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے ایک مکتوب کے ذریعہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو مقدمات کے فیصلے کرنے کے اصول و 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 تو 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 بنظر غائر جائزہ لو، پھر ان کے اشباہ و نظائر کو تلاش کرو، اس کے بعد ان نظائر کو سامنے رکھ کر قیاس

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کرو اور اس بات کا یوں 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 سُنّت کے اسلوبِ بیان میں زیادہ تر یہ بات نظر آتی ہے کہ جہاں احکام سے متعلق نصوص و تصریحات وارد ہیں وہاں ان کی علتوں اور غائتوں کو بھی بیان کر دیا گیا ہے، ایسا کیوں ہے؟ اس کی وجہ یہی تو ہے کہ ہر زمانے میں ان احکام کو اشباہ و نظائر کی حیثیت سے ملحوظ رہنا تھا اور ارتقاء زمانہ کے اقتضاء کی بنا پر لازماً ہر دور میں قیاس سے سابقہ پیش آتا تھا، اس لیے کتاب و سنت نے بیانِ احکام پر اکتفا کی بلکہ ان علت و غایت کا بھی تذکرہ کر کے طریق قیاس کا دروازہ کھول دیا تاکہ منصوص کے ساتھ غیر منصوص کا الحاق کیا جا سکے اور اشتراک علت کی بنا پر از روئے قیاس غیر منصوص کا بھی وہی حکم قرار دیا جائے جو منصوص کا بیان ہوا ہے۔

قیاس کی چند مثالیں

فقہ اسلامی میں قیاس کی مثالیں بے شمار ہیں اور ان کا حصر ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ 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 دینا) سے متعلق بہت کم 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 معین فائدے کو معین داموں 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 بعینہٖ وہ چیز اس کے مالک کو لوٹا دے۔ تا وقتیکہ وہ چیز اس کے پاس باقی ہے، پس اگر غصب کردہ شئی 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 اصل شئ مغصوب 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

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ہے ، جن میں سے ایک کا یہ ارشاد ہے کہ :

عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّٰى تَرُدَّ ۔

جو چیز غصباً لے 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 غصب کردہ شئی کے تلف ہو جانے سے متعلق ہے ، فقہاء نے اس پر اس صورت کو بھی قیاس کیا ، جبکہ غصب کردہ چیز تلف تو نہ ہوئی مگر اس میں اس طرح کا تصرف کر دیا گیا ہو کہ اب وہ اپنے اس نام سے موسوم نہ ہو تی ہو جس سے غصب کرنے کے وقت وہ موسوم تھی ۔ مثلاً لوہا غصب کیا گیا ، پھر اس سے تلوار بنائی گئی یا گیہوں غصب کیا گیا اور اس کا آٹا پیس لیا گیا ۔ ایسی صورت میں اصل شئ (لوہا ۔ گیہوں) اگرچہ تلف نہیں ہوئی ، مگر ان تصرفات کے بعد وہ ان ناموں سے موسوم نہ رہی جو ان کے پہلے تھے ، اسے اب لوہا یا گیہوں نہیں کہتے ۔ نہ کہیں گے ، بلکہ اب وہ تلوار یا آٹا سے پکاری جائے گی ۔ لہذا فقہاء نے قیاس کرتے ہوئے تلف ہو جانے کی صورت میں جو حکم تھا ، وہی حکم اس طرح کے تصرفات کے بعد ایسی چیزوں کا قرار دیا ہے ۔

۳ ۔ کسی بالغہ باکرہ لڑکی سے اس کا ولی اس کے عقد نکاح کے لیے اجازت طلب کرے اور وہ خاموش رہے تو اس کا سکوت اس بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ اس نے اپنے نکاح کے لیے وکیل بنا دیا ۔ 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 بالغہ باکرہ سے متعلق حدیث میں وارد ہے کہ :

إِذْنُهَا صُمَاتُهَا ۔

اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے ۔

فقہاء نے اس پر اس شکل کو قیاس کیا جب کسی بالغہ باکرہ کے کسی فضولی (ایک اصلاحی لفظ ہے ، یعنی وہ شخص جو نہ ولی ہو ، نہ وکیل اور نہ قاصد بلکہ آپ ہی اپنی طرف سے کسی کا کسی سے نکاح کر دے) نے بلا اس کی اجازت اس کا نکاح کر دیا ۔ پھر جب اس کو

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

خبر ہوئی تو وہ خاموش رہی، چنانچہ فقہا 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۔

۴۔ سُنّت نے مشتری (خریدار) کو خیار شرط کی اجازت دی ہے، فقہا نے اس پر قیاس کرتے ہوئے بائع (بیچنے والا) کے لیے بھی خیار شرط کو جائز قرار دیا ہے (مشتری کے لیے خیار شرط کی صورت تو یہ ہے کہ خریدار یہ شرط کرے کہ وہ چیز خرید کر رہا ہے مگر اس کو لینے یا نہ لینے کا اختیار باقی رہے گا اور نہ لینا ہوگا تو وہ اس چیز کو اتنے گھنٹے تک یا اتنے دنوں کے درمیان واپس کر دے گا۔ لیکن یہ مدت تین دن سے زیادہ نہ ہونی چاہیے اور بائع کے لیے خیار شرط کی نوعیت یہ ہے کہ وہ فروخت 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 فروخت کر سکتا ہے، یعنی یہ کہے کہ اتنے دنوں تک تم اسے استعمال نہ کرنا کیونکہ اگر میں چاہوں تو واپس لے لوں گا) کیونکہ جس طرح ضرورت اور مصالح مشتری کے لیے خیار 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 محض 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 مباحث احکام جو نت نئے مسائل سے متعلق ہیں وہ سب قیاس ہی کے رہین 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 و ضروری طریقہ ہے۔ محدود نصوص کے دائرہ کو وسیع کرنے کے لیے یہاں تک کہ نصوص کی یہ توسیع کسی حد پر ختم نہیں۔

یہ صحیح ہے کہ جو 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

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

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 نصوص 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 حاصل کا یہ پہلو بھی قیاس کی عظمت و اہمیت کی شہادت دے رہا ہے کہ قیاس و استنباط کے ذریعہ جو 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 کیونکہ جس علّت کی بنا پر وہ احکام ثابت ہوئے تھے وہی علّت 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 جا سکتی ہیں، اور یہ بھی ایک رمز ہے فقہ اسلامی کے دائرہ کی یہاں تک وسعت کا کہ اس کے دامن میں سارے معاملات بھی ہیں جن کی گرہ کشائی کی جا چکی ہے اور وہ حل طلب معاملات بھی اس کے ناخن تدبیر 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 مد 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 اس لیے انکا تعارفی نام "ظاہریہ" ہے۔

لیکن چونکہ ان کا یہ مسلک زمانے کا ساتھ دینے والا نہ تھا اور انھوں نے حیات قانون اور حرکت شرعیہ کے علی الرغم اپنا مسلک قرار دیا۔ اس لیے ان کا نتیجہ یہی ہونا تھا کہ ان کا مسلک ٹھٹھر کر رہ جائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ ان کا مسلک زندہ مسلکوں کی فہرست سے خارج ہو گیا۔

حرف آخر

اب ہم قیاس کی ضرورت و اہمیت سے متعلق امام شافعیؒ کے شاگرد رشید

لہ ڈاکٹر مصطفےٰ احمد زرقا پروفیسر قانون - سوریا یونیورسٹی - دمشق

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اوران کے دست راست امام مزنیؒ کے چند نہایت بلیغ و نادر کلمات پر اس بحث کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں کہ:

"عہد نبوی سے لے کر ہمارے اس دور تک تمام فقہار 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 علمار کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ حق کا نظیر باطل، لہٰذا کسی شخص کے لیے یہ زیبا و جائز نہیں کہ وہ قیاس کا انکار کرے۔ کیونکہ قیاس کا مال و مفاد اس کے سوا کیا ہے کہ وہ ان امور میں کتاب و سنت کے مشابہ اور اس کے مثل ہے، جن سے کتاب و سُنّت خاموش ہیں اور جب نظیرِ حق حق ہوتا ہے تو قیاس، جو حق کا نظیر ہے وہ بھی حق ہی ہوگا"

شریعۃ اسلامیہ کے چند ضمنی مآخذ

شریعت اسلامیہ کے چار بنیادی مصادر و مآخذ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس) کے علاوہ تین مصادر اور بھی ہیں جو اگرچہ بنیادی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ مذکورہ مآخذ کے تابع ہیں، لیکن احکام فقیہہ کے اثبات کے لیے کتاب وسنت 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 مصالح مرسلہ بھی ہے۔ ۳۔ عرف۔

استحسان

کسی مسئلہ کو اس کے حکم کے باب میں اس کے نظائر سے کاٹ دینے کا نام استحسان ہے۔

("اَلعُدُول بالمسألۃِ عَنْ حُکمِ نظائرھا اِلیٰ حُکمٍ لِوَجہ القوی یَقتَضِی ھٰذا العدول") یعنی قیاس ظاہر کی رو سے کسی مسئلہ کا جو حکم ہونا چاہیے اور جو اس کے نظائر کا حکم ہے، اس کے علاوہ اس مسئلہ کا کوئی اور حکم بیان کیا جائے۔

جس علت کی بنا پر کسی مسئلہ استحسانیہ کا اس کے قیاسی نظائر سے انقطاع عمل میں آتا ہے،

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

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 ظاہر سے زیادہ دقیق و باریک اور اس سے زیادہ قوی اور صحت مندانہ قیاس کی بنا 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 ۔

غرض 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 دلوایا 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 فلاں 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 فلاں 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 دلوایا 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 نے اپنی 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 امانتدار اس بات کا اقرار

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

واقبال کرتا ہے کہ ہاں یہ شخص واپسی امانت کے لیے امانت رکھوانے والے کا وکیل ہے۔
ظاہر قیاس کی رو سے تو چاہیے تھا کہ وہ امانت اس وکیل کو واپس کرادی جاتی کیونکہ امانتدار نے اس اقرار کیا ہے کہ ہاں یہ امانت رکھوانے والے کا واپسی امانت کے لیے وکیل ہے جیسا کہ قرض والی صورت میں اقرار توکیل (وکیل بنائے جانے) کے بعد مقروض سے اس وکیل کو قرض لی ہوئی رقم دلوادی گئی تھی۔ لیکن از روئے استحسان اس امانتدار 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 اس توکیل (وکیل بنانے) 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 گی تو عین ممکن ہے کہ پھر اس سے اس کا واپس حاصل کرنا ناممکن ہو جائے۔ لہٰذا پھر اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہے گا کہ امانتدار سے اس امانت کے مثل دوسری شئ یا اس کی قیمت رکھوانے والے کو دلوائی جائے اور پھر پیچیدگی یہ واقع ہوگی کہ امانت کی شکل میں امانت رکھوانے والے شخص کا حق بعینہٖ اس کی امانت رکھی ہوئی شئے سے وابستہ ہوتا ہے اور تاوان دلوایا جائے گا تو اس کا حق بعینہٖ 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 نہیں۔ بخلاف قرض کی شکل میں قرض دینے والے کا حق بعینہٖ 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، لہٰذا قرض دینے والے کا حق علی حالہٖ قائم رہتا ہے۔ یعنی مقروض ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔ لہٰذا قرض والی صورت میں اگر قرض دینے والا آکر اس توکیل سے انکار کر دے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ قرض کی واپسی صحیح ہاتھوں میں نہ ہوئی کیونکہ لینے والے کی وکالت ثابت نہ ہوئی، لہٰذا چونکہ قرض دینے والے کا حق علی حالہٖ 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 متعلق کیا تھا)۔

اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ قرض دار نے جو اس کی وکالت کا اقرار کیا

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

تھا تو وہ دراصل اس کا اقرار و اقبال تھا کہ اس کی اپنی ذات ادائیگی قرض کی ذمہ دار ہے۔ لہٰذا جو خود اپنے نفس کے حق میں اس کے اس اقرار و اقبال کے سبب اس قرض کی ادائیگی لازم ہوگئی تھی اس بنا پر وہ نافذ العمل ہوگیا 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 محض 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۔ لہٰذا 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 بعینہٖ اسی امانت سے وابستہ ہے۔ اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہ ہونا چاہیے۔

۲۔ فقہ کا ایک اصول یہ ہے کہ رہن (گرو) رکھا ہوا مال قرض دینے والے مرتہن (جس کے پاس وہ چیز گرو رکھی ہوئی ہے) کے پاس بطور ضمانت کے ہوتا ہے جتنا بھر کر اس کا قرض ہے۔

اب اگر رہن رکھا ہوا مال قرض خواہ مرتہن 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 ہوگیا) اسی لیے اگر رہن رکھے ہوئے مال کے تلف ہو جانے سے پہلے قرض دار نے اپنا قرض چکا دیا ہے (اور پھر مرتہن کے پاس سے وہ رہن رکھی ہوئی چیز تلف ہو جائے) تو قرض دار کی ادا کردہ رقم واپس کی جائے گی۔

اب فرض کیجیے کہ قرض خواہ مرتہن 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 مرتہن کے پاس سے تلف ہو جائے تو ظاہر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مرتہن سے رہن رکھے ہوئے مال کی قیمت راہن (رہن رکھنے والا) کو دلوائی جائے، جیسا کہ اس صورت میں تھا جبکہ قرض دار نے اپنا قرض چکا دیا تھا اور رہن رکھے ہوئے مال کی واپسی سے پیشتر وہ مرتہن کے پاس سے تلف ہوگیا تھا، کیونکہ قرض سے بری کر دینے کے بعد وہ شخص ایسا ہی ہوگیا 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 مرتہن کے پاس سے تلف ہو جائے تو اس کی قیمت راہن کو نہیں

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

دلوائی جاتی ۔

کیونکہ ؟ یہاں یہ باریک فرق ہے کہ قرض دار نے جو اپنا قرض چکا دیا تو مرتہن نے اپنا دیا ہوا قرض پالیا، اب اگر اس کے پاس سے رہن رکھا ہوا مال تلف ہو جاتا ہے تو مرتہن کا تو کچھ نہیں بگڑا اور غریب راہن مارا گیا، اس لیے مرتہن مارا گیا، اس لیے مرتہن سے وہ رقم واپس دلوائی جاتی ہے جو اس نے اپنا قرض چکا دینے والے (قرض دار) راہن سے اپنے قرض کی وصولی کی صورت میں لے لی تھی، اور تلف شدہ مالِ مرہون (رہن رکھا ہوا مال) گویا مرتہن کے دیے ہوئے قرض کا بدل 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 دلوائی جائے تو فائدہ سراسر راہن کا ہوا کہ اس کا قرض بھی معاف ہو گیا اور اس کی رہن رکھی ہوئی چیز کا بدل بھی مل گیا اور غریب مرتہن نے احسان بھی کیا کہ اپنا قرض معاف کر دیا اور اوپر سے اس پر یہ چپت بھی لگی کہ تلف شدہ مال کی قیمت وہ راہن کو دے رہا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اس کی نوعیت یہ ہو جاتی ہے کہ قرض سے بری کر دینے کے بعد مالِ مرہون اب مرتہن کے پاس اس کے قرض کی ضمانت کے طور پر نہ تھا بلکہ بطور امانت اس کے پاس ہو گیا اور فقہ کا دوسرا قاعدہ ہے کہ امین کے پاس سے اگر امانت رکھی ہوئی شئ تلف ہو جائے تو امین پر تاوان نہیں 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 اقتضا کے پیش نظر کسی اہم حاجت کی تکمیل یا کسی نقصان و حرج کے دفعیہ کی خاطر کسی مسئلہ کا حکم اس کے خلاف ظاہر کیا جائے جو قیاس کی رو سے اس مسئلہ کا ہوتا ۔

ایسا اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ قیاسی حکم کا اثبات و نفاذ کسی نقصان و حرج کا موجب بن رہا ہو یا بعض مسائل میں کوئی اشکال و پیچیدگی واقع ہو رہی ہو، 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 بسا اوقات اپنے موضوعات اور عوارض کے لاحق ہونے کے سبب وہ اپنے نتائج

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

اور ردّ عمل کے لحاظ سے مختلف ہو جاتے ہیں، اگر کسی کے حق میں تو وہ نتیجہ منصفانہ ہوتا ہے اور کسی کے حق میں غیر منصفانہ، کوئی دشوار بن جاتا ہے اور کوئی آسان، لہٰذا ایسی صورت میں، جبکہ قیاسی حکم کے اثبات سے برے نتائج سامنے آتے ہوں تو پھر فقہی منطق اور مقاصد شریعت دونوں کے متفقہ مصلحت اندیشانہ احکام تک پہنچنے کے لیے فقہاء کو استحسان ہی کا حکیمانہ راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔

استحسان کی یہ قسم درحقیقت مصالح مرسلہ ہی کے نظریہ — جس کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔ کی ظہور و نمود ہے۔

۱۔ شریعت کا یہ مقررہ 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 تاوان نہیں۔

اس اصول پر ہر اس صورت معاملہ کو قیاس کیا جاتا 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 عاریۃً کسی مستعیر نے کسی کا مال لیا ہو اور وہ ضائع ہو جائے۔

اب معاملۂ اجرت کو لو، اجیر دو طرح کے ہوتے ہیں۔

(الف) اجیر خاص، یعنی وہ جو صرف اپنے متاجر کا کام کرتا ہے اور اس کے علاوہ اپنے فارغ اوقات میں کسی کا کوئی کام نہیں کرتا مثلاً خادم کہ یہ صرف اپنے مخدوم 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 از روئے استحسان اس حکم میں اجیر خاص اور اجیر مشترک کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ اجیر خاص کی صورت میں تو متذکرہ حکم ہوتا ہے، لیکن اجیر مشترک کی شکل میں یہ حکم نہیں، بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے پاس سے متاجر کا مال تلف ہو جائے تو اسے تاوان دینا پڑے گا، اِلّا یہ کہ ضیاع

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مال کا کوئی ایسا سبب رونما ہوگیا ہو جس پر اس کا قابو نہ رہا ہو اور اس سے بچنا اس کے لیے ناممکن ہو گیا ہو، مثلاً کسی جگہ آگ لگی اور بڑھتے بڑھتے اس کی لپیٹ میں درزی کی دکان بھی آگئی اور دکان کی ساری چیزیں جل گئیں تو پھر ایسے موقع پر اس کو تاوان سے بری کیا جاتا ہے۔

ایسا حکم اس ضرورت و مصلحت کی بنا پر ہے تاکہ اجیر مشترک اپنی طاقت سے زیادہ محض نفع کی زیادتی کے لالچ میں لوگوں کے مال لے لے کر جمع کرنا شروع کر دے اور پھر نتیجہ یہ ہو کہ لوگوں کے اموال ایک طویل مدت تک اس کے پاس پڑے رہیں اور ان کا کام نہ ہو سکے تا آنکہ وہ مال خراب و ناکارہ یا ضائع ہو جائے۔

مالکی اجتہاد میں بتقاضائے مصلحت و ضرورت اس صورت کا حکم یہی ہے۔

۲۔ ایسی چیزیں جو ناپ کر یا تول کر دی اور لی جاتی ہیں ان میں ربٰو کی صلاحیت ہے یعنی اگر ایسی چیز کسی کو قرض دی جائے اور پھر اس سے زیادہ لی جائے تو یہ ربٰو ہے۔ اس بنا 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 ربٰو ہے، اس لیے ایسا کرنا جائز نہیں۔ مثلاً کسی کو ایک سیر گیہوں قرض دیا جائے اور سوا سیر لیا جائے تو یہ ناجائز ہے، یا ایک سیر گیہوں کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ بھی ناجائز ہے۔ غرض ایسی ناپی یا تولی جانے والی دو ہم جنس چیزوں کے باب میں قرض کی صورت ہو یا بیع و شراء کی اگر زیادتی ہو گی تو ربٰو ہو جائے گا جو ناجائز ہے۔

لیکن فقہائے حنفیہ اور فقہائے مالکیہ بھی اس حکم سے روٹی کے قرض لین دین کو مستثنیٰ کرتے ہیں، مثلاً کسی نے دو عدد روٹی 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 ہو گا۔

یہ تو محض چند مثالیں تھیں ان بکثرت استحسانی مسائل میں سے ورنہ استحسان قیاسی اور استحسان ضرورت دونوں قسموں کی معتدبہ تعداد فقہ حنفی میں موجود ہے۔

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

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

قیاس پر مقدم ہے، اسی لیے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ جب کسی مسئلہ کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ بات کہی جائے کہ اس کا قیاسی حکم یہ ہے مگر از 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 ماخذ احکام کے سلسلہ میں اس کا مرتبہ تو ہمارے سامنے آگیا۔ اب ہم اصول فقہ حنفی کے علماء کی استحسان سے متعلق مزید دو قسمیں بھی بتلائے دیتے ہیں، جو وہ استحسان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں :-

الف :- استحسان سُنّت :- اس کی تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلہ کا قیاسی حکم ترک کر کے اس کے خلاف اس حکم کو اختیار کرنا جو سُنّت میں ثابت ہے۔

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

لیکن تم غور کرو گے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ استحسان کی یہ دو قسمیں درست نہیں اور بے محل ہیں۔ اس لیے کہ جس چیز کا نام استحسانِ سُنّت یا استحسانِ اجماع رکھا جاتا ہے، اس کا ثبوت جب سُنّت یا اجماع میں موجود ہے تو پھر اس کا مرجع سنت یا اجماع ٹھہرا اور وہ دونوں قیاس اور استحسان پر مقدم ہیں، کیونکہ استحسان تو وہیں ہوتا ہے اور ہونا چاہیے، جو قیاس کا میدان ہے یعنی ایک فقیہہ مجتہد کے قیاسی استنباط کی رو سے جو حکم ہونا چاہیے اس کو ترک کر کے کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنے کا نام استحسان ہے اور تم جانتے ہو کہ قیاس سے وہیں کام لیا جاتا ہے جہاں نصوص شرعیہ موجود نہ ہوں، یعنی کتاب و سُنّت میں صریح حکم نہ ملے، یا اس مسئلہ کے کسی حکم پر اجماع، جو مرتبہ میں قیاس سے مقدم ہے، منعقد نہ ہوا ہو۔ لہٰذا جب قیاس پر تین ماخذ (کتاب، سُنّت، اجماع) موجود ہیں اور فقہی احکام کی بنیادوں میں سے تین بنیادیں قیاس پر اولیت رکھتی ہیں تو پھر ایسے مواقع پر جہاں کتاب یا سُنّت یا اجماع نے کسی حکم کی صراحت کر دی ہے، تو وہاں قیاس کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے اور جب وہاں قیاس کا کام نہیں تو پھر استحسان

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

کا قضیہ اس جگہ کہاں سے آ جائے گا۔

پس، ان دونوں قسموں پر استحسان کا اطلاق استحسان کے زمرے سے خارج ہے اور لفظ استحسان میں ایسی وسعت پیدا کرتا ہے کہ حقائق میں اشتباہ پیدا ہو جائے۔

پھر اگر ان مقامات پر استحسان ہے بھی تو یہ درحقیقت "استحسانِ شارع" ہوگا۔ جو موضوع بحث نہیں، کیونکہ موضوعِ بحث تو فقیہہ کا استحسان ہے، جس کا کام شارع کی نصوص سے استنباط ہے اور جو پیدا شدہ مسئلہ کا حل از روئے قیاس یا از روئے استحسان نکالتا ہے۔

استحسانِ شارع اور استحسان فقیہہ کے درمیان فرق سمجھنا چاہتے ہو تو آج کل کی اصطلاح میں قانونی دفعات اور عدالتی فیصلوں کے فرق پر غور کرو، کہ قانونی دفعات تو وہ ہوتی ہیں جن میں جج کی آرار کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ جن کو واضعانِ قانون متعیّن اور مخصوص طور پر ثبت کر دیتے ہیں اور عدالتی فیصلے مختلف مقدمات میں جج کی وہ آرار 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 ابوحنیفہؒ اور ان کے مدرسۂ فکر کے فقہاء طریقِ استحسان پر عملدرآمد اور استحسان کی رو سے اخذ احکام کے باب میں بڑی شہرت رکھتے ہیں، استنباطِ استحسان کے باب میں ان حضرات کو یدِطولیٰ اور بڑی فضیلت حاصل تھی، چنانچہ بکثرت مسائل ایسے ہیں جہاں اگر قیاس ظاہر کی بنا پر احکام کا اثبات کیا جاتا تو مشکلات اور پیچیدگیاں واقع ہوتیں، اس لیے مصلحت دینی اور داعیۂ ضرورت 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 کئے ہیں اور بڑے اچھوتے انداز کے استحسانی استنباط کے نمونے پیش کئے ہیں۔

یہی حال مالکی اجتہادات میں ہے، کہ اس مدرسۂ 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 خفی کا نام استحسان نہیں رکھتے، جیسا کہ احناف کی اصطلاح ہے،

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

بلکہ ان کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ جب :۔

- ———عرفِ غالب معارض ہو۔
- ———یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے۔
- ———یا قیاس کی صورت میں کسی طرح کا نقصان وحرج اور دشواری مشقت واقع ہو رہی ہو، تو ایسے موقع پر ظاہر قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

پس مالکیہ کے نزدیک بھی استحسانی حکم کی حقیقت یہی ہے کہ قیاسی حکم کے تقاضے کو ترک کر کے اس کے خلاف کسی اہم ضرورت و مصلحت کی خاطر کوئی دوسرا حکم متعین کیا جائے۔

حنفی اسکول ہو یا مالکی اسکول، طریقِ استحسان پر ان کا عمل اس لیے ہے کہ شریعت اسلامیہ نے مصلحت مسلمین کی رعایت کرنے کو ضروری قرار دیا ہے اور نقصان وحرج اور اشکال و پیچیدگی کے دفعیہ کی تعلیم دی ہے۔ مثلاً ارشاد خداوندی ہے کہ :

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔

اللہ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے اور وہ تمہارے لیے دشواری نہیں چاہتا۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

اللہ نے تم پر دینی معاملات میں کسی طرح کی تنگی و مشقت نہیں کی ہے۔

ارشاد نبوی ہے کہ :

لا ضرر ولا ضرار۔

نہ ضرر رسانی ہونی چاہیے اور نہ ضرر میں اپنے آپ کو مبتلا کرنا چاہیے۔

قاضی ابن رشد مالکی اپنی مشہور کتاب "بدایۃ المجتہد" میں جو یہ فرماتے ہیں کہ :

"استحسان کا مآل و مفاد اکثر حالات میں یہ نکلتا ہے کہ مصلحت اور عدل کو اختیار کیا جائے۔"

تو یہ درحقیقت حنفی اصطلاحِ "استحسانِ ضرورت" ہی کی ایک نظیر و نوع ہے۔

استحسان کی ایک اور مثال

اگر تمہیں قیاس ظاہر میں غلو کی بنا پر نا انصافی ہو جانے کے پیش نظر استحسان کے ذریعہ اس کے

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

علاج کی مثال مطلوب ہو تو علم میراث کا وہ مشہور مسئلہ دیکھو جو "مسئلہ مشترکہ" کے نام سے علم الفرائض (میراث) میں بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہو جاتا ہے، اس کے ورثا یہ ہیں۔ شوہر، ماں، ماں کی جانب سے دو بھائی (یعنی ماں ایک ہے اور باپ دو) اور سگے دو بھائی، پس، شوہر، ماں اور ماں کی جانب سے دو بھائی وہ ورثا ہیں جو اصحابِ فرائض کہے جاتے ہیں یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرر و متعین ہیں لیکن میّت کے سگے بھائی عصبات میں سے ہیں اور علم میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اصحاب فرائض سے بچ کر جو رہ جاتا ہے وہ عصبات کو ملتا ہے۔

لہٰذا اس صورتِ حال میں قیاسی قاعدہ کی رو سے ماں کی جانب سے بھائیوں کو تو ترکہ ملے گا مگر میّت کے سگے بھائیوں کو نہ مل سکے گا۔ کیونکہ شوہر کا حصّہ نصف ہوگا، ماں کا چھٹا اور ماں کی جانب سے ان بھائیوں کو ثلث ملے گا۔ اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں حتیٰ کہ میّت کے سگے بھائیوں کو ملے جو عصبات میں سے ہیں۔

پس، یہ ایک عجیب و غریب پیچیدگی واقع ہو جاتی ہے کہ میّت کے سگے بھائی تو محروم ہو جائیں اور صرف ماں کی جانب سے جو بھائی ہیں وہ ترکہ پالیں۔

بعض صحابہؓ نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور حنفی اجتہادات بھی یہی ہیں۔ لیکن حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کے نزدیک از روئے استحسان اس صورتِ حال کا حکم مختلف ہے، قیاسی قاعدہ کی رو سے اختیار کئے جانے والے حکم سے یہ حضرات میّت کے سارے بھائیوں کو ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں؟ اور میّت کے سگے بھائی ماں کی جہت سے ہونے کے سبب میّت کے ان بھائیوں کے حصّہ (ثلث) میں شریک ہو جائیں گے، جو صرف ماں کی جانب سے میّت کے بھائی ہیں۔

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

یہ صورتِ حال فرضی نہیں ہے بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوعیت پیش آگئی۔ چنانچہ جب صورت واقعہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش ہوئی تو انہوں نے اولاً تو اسی

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میّت کے بھائیوں کا حصّہ ثلث ہوگا کیونکہ وہ اصحابِ فرائض میں سے ہیں۔

یہ سن کر میّت کے سگے بھائیوں نے جو عصبات میں سے تھے اور حصّہ پانے سے محروم ہوئے جا رہے تھے، حضرت عمرؓ سے کہا کہ۔ ہمارے باپ کو اور سمجھ لیجیے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں؟۔

یہ سُن کر حضرت عمرؓ نے اپنی پہلی رائے سے رجوع فرما لیا اور میّت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں شریک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا۔

استصلاح یا مصالح مرسلہ

مصالح مرسلہ پر فقہی احکام کی بنا رکھنے کا نام استصلاح (بيناء الاحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة) مصالح مرسلہ میں ہر وہ مصلحت داخل ہے جس کی بالتصریح تشخیص وتعیین یا جس کے خاص کسی نوع کی صراحت شریعت نے نہیں کی (كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها او بنوعها) پس مصالح مرسلہ کے دائرہ میں وہ ساری مصلحتیں آتی ہیں جن سے فوائد کا حصول اور برائیوں سے اجتناب مطلوب ہو۔ اور عمومی طور پر جن کا قائم کرنا شریعت کے مقاصد میں سے ہے اور شریعت کی نصوص اور اس کے اصول زندگی کے سارے گوشوں کی تنظیم میں ان مصالح کا لازمی طور پر اعتبار کرنے پر دلالت کرتے ہیں اور شریعت نے ذاتی یا نوعی حیثیت سے ان کی تحدید نہیں کی ہے اسی لیے ان مصالح کو "مرسلہ" کہتے ہیں، یعنی مطلق مصالح جن کی تحدید نہیں کی گئی ہے۔

لہٰذا وہ مصلحت مصالح مرسلہ کی تعریف میں داخل نہیں، جس کی تشخیص وتعیین پر شریعت کی نص ہو، جیسے قرآن کے ضائع ہو جانے کے خطرہ سے حفاظت کی خاطر اس کی کتابت یا جیسے کتابت اور قرآن کی تعلیم۔ یا جس نوع سے متعلق شریعت کی نص ہو جیسے شریعت نے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے فقرہ میں معروف کے سارے انواع اور منکر کے سارے اقسام کو لے لیا ہے، تو اس طرح کی مصالح شریعت کی منصوص مصالح میں شمار ہوتی ہیں، نہ کہ

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

ان پر مصالحِ مرسلہ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ان کے حکم میں شریعت کے اس نص کا اعتبار رہا کرتا ہے نہ کہ قاعدۂ استصلاح کا۔

مصالح ومقاصد کے نقطہائے نظر

اسلام میں مصالح مرسلہ کی اس حیثیت کو مجملاً سمجھ لینے کے لیے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مصالح ومفاسد کے دو نقطہائے نظر ہیں :

۱۔ ذاتی حیثیت : اس معنی کی رو سے مصلحت کو منفعت اور مفسدہ کو مضرت کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، عام ازیں کہ یہ نفع وضرر شخصی ہوں یا عام، غالب ہوں یا مغلوب، فوری ہوں یا تاخیر سے رونما ہونے والے ۔

مثلاً علم، تجارتی نفع، لذت، راحت، صحت وغیرہ کہ یہ ساری چیزیں اپنی ذات کے لحاظ سے مصالح ہیں اور جن لوگوں کو یہ حاصل ہوں ان کے لیے یہ نفع بخش ہیں، چاہے ان کے حصول کا طریقہ جو بھی ہو اور جہل، خسارہ، صعوبت اور الم وغیرہ ایسی چیزیں جو اپنی ذات میں مضرت کے قبیل سے ہیں اور جو لوگ ان سے دوچار ہوں ان کے لیے ضرر رساں ۔

لیکن محض ان کا ذاتی طور پر مصالح ومحاسن میں سے ہونا کافی نہیں، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جس کو نفع سمجھا جا رہا ہے وہ دراصل ضرر ہو اور جسے ضرر خیال کیا جا رہا ہے وہ اپنے نتیجہ کے لحاظ سے بہتر ہی ہو ۔

مثال کے طور پر یہ دیکھو کہ فوری لذّت بہرحال اپنی ذات کے لحاظ سے مصالح وفوائد سے ہے، مگر کبھی یہ آرام میں سے بن جاتی ہے یا کبھی یہ انسان کے نفس یا اس کی شرافت یا اس کے مال کے لیے ضرر رساں ہوتی ہے، جیسے مسکرات کا استعمال کہ یہ چند ساعت کے لیے باعث لذّت تو ہے مگر استعمال کرنے والے کے لیے یہ وبال جان بن جاتا ہے۔ یہی حال راحت کا ہے۔ کہ کبھی یہ بڑے خسارہ پر منتج ہوتی ہے ۔ یا مثلاً تجارتی نفع کہ یہ بعض صورتوں میں یا بعض طریقوں سے حاصل کیئے جانے کی شکل میں دوسرے پر جور وظلم کا موجب ہوتا ہے ۔

یہی حال ضرر کا ہے، کہ ایسا عین ممکن ہے کہ جسے تم زہر سمجھ رہے ہو وہ دراصل تریاق ہو۔ مثلاً کڑوی دوائیں یا ڈاکٹر کا نشتر، کہ یہ ہیں تو تکلیف پہنچانے والی چیزیں، لیکن اس ضرر کا تم

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

استقبال نہ کرو گے تو اس کا نتیجہ بہتر نہ ہوگا۔

یہی کیفیت صعوبتوں اور مشکلات کی ہے، کہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں ہیں تو مفاسد اور مضرتوں کی قبیل سے، لیکن لبسا اوقات ان پر نہایت اچھے ثمرات موقوف ہوتے ہیں، مثلاً جہاد، کہ اس میں جان و مال کا ضیاع و ضرر ہے لیکن اس سے اُمت کے حال و مستقبل کی حیات وابستہ ہوتی ہے اور دشمنوں کی ایذا رسانیوں سے امان ملتی ہے۔

لہٰذا جن مصالح و مفاسد کے حصول کی خاطر عام قوانین کی بنا رکھی جائے، ضروری ہے کہ ان کو قوانین کا مدار نہ بنایا جائے۔ بلکہ پیش نظر یہ ہو کہ شارع کی نظر میں فرد اور جماعت دونوں کی مصلحت کیا ہے اور فوری احتیاجات اور مستقبل کے نتائج کے درمیان موازنہ بھی ملحوظ ہو، پس مصلحت یا مفسدہ وہی ہوگا جو شارع کی نظر میں مصلحت یا مفسدہ قرار پائے۔ غرض فقہ اسلامی کے اصول کی رو سے حسن و قبح کا عقلی ہونا کوئی شئے نہیں ہے، بلکہ اسے شرعی ہونا چاہیے۔

© rasailojaraid.com

© rasailojaraid.com

مراجع

۱ ۔ مقدمہ ابن خلدون ۔ علامہ ابن خلدون

۲ ۔ ارشاد المقاصد ۔ ابن مساعد انصاری

۳ ۔ مقدمہ ابن خلدون

۴ ۔ ..... ایضاً ...

۵ ۔ کشف الظنون ۔ ج اوّل ص ۱۱۳

۶ ۔ خطباتِ بہاول پور ۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ

۷ ۔ تاریخ علم الفقہ ۔ اعظم گڑھ ۔ انڈیا ۔

۸ ۔ الرسالہ ۔ امام شافعی

۹ ۔ تاریخ علم الفقہ

۱۰ ۔ اصول الفقہ ۔ ڈاکٹر مصطفٰے احمد زرقا پروفیسر قانون سوریا یونیورسٹی دمشق
مقالہ ہٰذا صفحہ ۱۰ سے ۴۲ تک ڈاکٹر موصوف کی کتاب مذکور کا سلیس اردو ترجمہ ہے ۔

© rasailojaraid.com