ہے کہ اگر کسی کو کپڑا بننے کے لیے دھاگا دیا جائے اور اس دھاگے سے تیار شدہ کپڑے کے ایک حصہ کو بطور اجرت متعین کرلیا جائے تو یہ درست ہے،

ان لوگوں کے دور میں بخارا میں یہ طریقہ رائج تھا، اس لیے وہاں کے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے انھوں نے اس معاملہ کو درست قرار دیا۔ جبکہ دیگر فقہاء اس معاملہ کو "حدیث طحان" پر قیاس کرتے ہوئے نادرست کہتے ہیں اور عرف خاص کو اس قیاس کے لیے مخصص نہیں مانتے۔

"حدیث طحان" کی تفصیل یہ ہے کہ بعض روایتوں میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "قفیز طحان" سے منع کیا، نھی عن عسب الفحل وقفیز الطحان[۲۸] "قفیز طحان" سے مراد یہ ہے کہ گیہوں پیسنے کے لیے کسی کو دیا جائے اور پسے ہوئے آٹے میں سے پسائی کی اجرت طے کرلی جائے۔ اس حدیث میں معاملہ کی ایک خاص شکل سے روکا گیا ہے، ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ اس سلسلے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کی وجہ مقدار کا معلوم نہ ہونا ہے، چونکہ مقدار اجرت غیر متعین ہے اس لیے یہ معاملہ درست نہیں[۲۹] امام طحاوی کا خیال ہے کہ اس نے آٹے کو اجرت بنایا ہے حالانکہ آٹا ابھی موجود نہیں، لہٰذا ایک غیر موجود چیز کو اجرت ٹھہرایا گیا ہے اور یہ درست نہیں[۳۰] بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ممانعت کی وجہ عامل کے عمل کے ذریعہ وجود میں آنے والی چیز کو بطور اجرت طے کرنا ہے، لہٰذا جس معاملہ میں بھی یہ چیز پائی جائے گی وہ درست نہیں اور یہ قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہے، لہٰذا جن لوگوں نے سوت والے معاملہ کو جائز قرار دے دیا ہے انھوں نے عرف خاص کی وجہ سے نص میں تخصیص کی ہے اور یہ درست نہیں شمس الائمہ سرخسی صاحب عنایہ علامہ بابرتی اور ابن عابدین شامی وغیرہ کا یہی رجحان ہے[۳۱] اس کے برخلاف شمس الائمہ حلوانی اور ان کے استاذ ابوعلی نسفی اور فاضل چلپی کے خیال میں یہ مسئلہ قیاس پر مبنی ہے[۳۲]

حقیقت یہی ہے کہ یہ مسئلہ قیاس پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ "دلالت النص" کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ کسی لفظ کو سنتے ہی حقیقی معنی کے ساتھ کسی اور معنی کی طرف بھی ذہن منتقل ہوجائے اور اس انتقال ذہنی کے لیے کسی اجتہاد اور غور و خوض کی ضرورت نہ پڑے جیسے قرآن میں کہا گیا ہے کہ والدین کو اف مت کہو، لا تقل لهما أف (الاسراء: ۲۳) ہر وہ شخص

جو عربی زبان سے آشنا ہے۔ جب وہ اس آیت کو سنے گا تو اس کا ذہن یہ سوچنے پر مجبور ہوگا کہ جب اُف کہنے کی ممانعت ہے تو مارنے اور پیٹنے اور گالی دینے کی ممانعت تو بدرجہ اولیٰ ہوگی، برخلاف علت قیاسی کے کہ اس کے لیے غور وفکر اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔

"حدیث طحان" کو سن کر یہ سمجھنے کے لیے کہ وہ معاملہ جس میں عامل کے جزو عمل کو اجرت مقرر کیا گیا ہو اس حدیث کے مفہوم میں شامل ہے ایک مجتہد کے ذہن رسا کی ضرورت ہے، عام آدمی کا ذہن یہاں تک پہنچنے سے قاصر ہے، بلکہ مجتہد کے فکر ونظر میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے، ہر مجتہد کا ذہن اس مفہوم تک نہیں پہونچے گا، اور اسی کا نام قیاس ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے سوت والے مسئلے کو جائز قرار دیا ہے، انھوں نے عرف خاص کی وجہ سے نص میں تخصیص نہیں کی ہے اور ان جلیل القدر اور صاحب فکر ونظر فقہاء کے بارے میں ایسا سوچا بھی کیسے جاسکتا ہے بلکہ انھوں نے عرف خاص کی وجہ سے قیاس اجتہادی میں تخصیص کی ہے، اور اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔

قیاس اجتہادی کے سوا دیگر مسائل میں عرف خاص موثر ہے، اس کی وجہ سے ان مسائل کو چھوڑا جاسکتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

وأما العرف الخاص اذا عارض النص المذهبی المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر[۵۵]	عرف خاص اگر اس صراحت کے خلاف ہو جو صاحب مسلک سے منقول ہے تو بھی معتبر ہے۔

عرف اور قواعد عامہ میں تعارض

قواعد عامہ شریعت کی روح اور مزاج و مذاق کے ترجمان ہوا کرتے ہیں، لہذا ایسے عرف کا کوئی اعتبار نہیں جو عام اصول اور شرعی قواعد کے خلاف ہو، سید خضری فرماتے ہیں عرف صحیح کی ایک شرط یہ ہے کہ:

"وہ شرعی دلائل میں سے کسی دلیل اور قواعد شرعیہ میں سے کسی کے مخالف نہ ہو"[۵۶]

اور وہبہ زحیلی کا بیان ہے کہ

"یہ اتفاق وہی عرف مقبول ہے جو صحیح ہو اور صحابہ وتابعین کے عہد سے چلا آرہا ہو، اور کسی نص شرعی یا بنیادی قاعدہ کے خلاف نہ ہو"۔[۷۷]

عرف اور لغت میں تعارض

عرف لفظی بہ اتفاق معتبر ہے یعنی متکلم کے کلام کو اس کے عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا اور لغوی مفہوم کو نظر انداز کر دیا جائے گا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"قسم، نذر، وصیت وقف اور ایسے ہی ہر معاملہ میں کلام کو صاحب معاملہ کی لغت اور اس کے عرف پر محمول کیا جائے گا اگرچہ وہ عربی اور شرعی لغت کے خلاف ہو"[۷۸]

نیز یہ فقہی اصول ہے۔

الحقیقة تترك بدلالة العادة،	حقیقت تعامل کی وجہ سے چھوڑ دی جاتی ہے[۷۹]

عرف عملی لغت کے بالمقابل معتبر ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں امام قرافی مالکی کا رجحان یہ ہے کہ

عرف قولی کے ذریعہ لغوی الفاظ میں تخصیص اور تقیید ہو سکتی ہے، نیز اسے مکمل طور پر ختم بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن عرف فعلی کے ذریعہ لغت میں نہ تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ تقیید اور نہ ہی اس کے ذریعہ لغوی مفہوم کو بالکل نظر انداز کیا جا سکتا ہے[۸۰]

شوافع کا بھی یہی رجحان ہے، لیکن محققین مالکیہ اور احناف کے یہاں عرف عملی کا بھی اعتبار ہے گو عرف خاص ہو کہ اس کے ذریعہ لغوی مفہوم کو محدود کیا جا سکتا ہے۔ نیز اسے بالکل نظر انداز کرنا بھی درست ہے، لہٰذا اگر کہیں تعامل ہو کہ "طعام" سے صرف گیہوں" یا "لحم" سے صرف بھیڑ کا گوشت مراد لیا جاتا ہو اور ایسی جگہ کسی کو وکیل بنا کر "طعام" یا "لحم" لانے کے لیے بھیجا جائے اور وہ چاول یا بھینس کا گوشت لے کر آجائے تو تعمیل حکم کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا اور یہ خریداری موکل کے لیے نہیں ہوگی۔[۸۱]

عرف اور لغت شرعی میں تعارض ہو تو اگر اس لفظ سے شریعت کا کوئی حکم متعلق نہیں

توعرفی استعمال کو ترجیح دی جائے گی[۹۲] مثلاً اگر کوئی قسم کھالے کہ وہ "فراش" پر نہیں بیٹھے گا یا "سراج" سے روشنی حاصل نہیں کرے گا تو وہ زمین پر بیٹھنے یا سورج سے روشنی حاصل کرنے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا، اگرچہ قرآن میں زمین کو "فراش" اور سورج کو "سراج" کہا گیا ہے، کیونکہ عرفی مفہوم اس سے محدود ہے کہ "سراج" صرف چراغ کے معنی اور "فراش" صرف بچھونے کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔

ایسے ہی اگر کوئی قسم کھالے کہ "لحم" نہیں کھائے گا تو مچھلی کھانے کی وجہ سے قسم نہیں ٹوٹے گی اگرچہ قرآن میں مچھلی کو "لحم" کہا گیا ہے، کیونکہ عرفی استعمال میں مچھلی پر "لحم" کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

لیکن اگر استعمال شرعی سے کوئی حکم متعلق ہو، اور شریعت نے اسے مخصوص اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہو تو ایسی صورت میں عرف کا اعتبار نہیں ہوگا[۹۳] مثلاً شریعت نے صوم، صلاۃ اور حج وغیرہ کو مخصوص اصطلاحی معانی میں استعمال کیا ہے اور ان سے شرعی احکام متعلق ہیں، لہٰذا یہ ہمیشہ انھیں مخصوص معنوں میں استعمال ہوں گے۔ عرف کی تبدیلی ان پر اثر انداز نہ ہوگی، لہٰذا اگر صوم (روزہ) کا اطلاق عرفی اعتبار سے اجناس کے استعمال نہ کرنے پر ہونے لگے اور کوئی روزہ رکھنے کی منت مان لے تو اسے غیر اجناس کے استعمال کی بھی اجازت نہیں ہوگی اور اسے روزہ کی حالت میں ان تمام چیزوں سے بچنا ضروری ہوگا۔ جس کا شریعت نے پابند بنایا ہے۔

عرف کی وجہ سے قول ضعیف پر عمل

یہ صحیح ہے کہ فقہاء ضعیف اور مرجوح قول پر فتویٰ کو نادر اور خلاف اجماع کہتے ہیں[۹۴] مگر ایسا بھی نہیں کہ اسے بالکل ہی ناقابل اعتنا سمجھتے ہوں۔ بلکہ جہاں کہیں واقعی مصلحت ہوتی ہے دوسرے مسلک سے خوشہ چینی کے بجائے قول ضعیف پر عمل کو ترجیح دیتے ہیں، علامہ ابن عابدین شامی کا بیان ہے کہ:

> "یہ جو کہا گیا ہے کہ قول ضعیف پر عمل اور فتویٰ دینا درست نہیں ہے تو یہ اس صورت میں ہے جب کہ "ضرورت" نہ ہو۔[۹۵]

عرف وتعامل اور حالات کی تبدیلی بھی ایک طرح کی "ضرورت" ہے اس لیے فقہاء اس

کی وجہ سے قول ضعیف پر فتویٰ کی اجازت دیتے ہیں ،مثلاً متون اور ظاہر روایت میں صراحت ہے کہ رمضان کے ثبوت کے لیے مطلع صاف نہ ہو تو ایک عادل کی گواہی کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں ایک کثیر تعداد کی گواہی ضروری ہے لیکن اس سلسلہ میں حسن بن زیاد ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ایک اور دو آدمیوں کی گواہی کافی ہے ،اس روایت کے بارے میں علامہ ابن نجیم مصری کا کہنا ہے مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس روایت کو ترجیح دی ہو کیونکہ مطلع صاف ہونے کا تقاضا ہے کہ زیادہ سے زیادہ لوگ چاند دیکھیں اور بھاری تعداد میں آکر گواہی دیں ایسی صورت میں ایک یا دو آدمیوں کا گواہی دینا ان کے جھوٹے ہونے کے لیے کافی ہے ،مگر رفتہ رفتہ حالات میں تبدیلی ہوئی لوگ چاند دیکھنے میں اب اہتمام نہیں کرتے اگر آج بھی ثبوت کے لیے مجمع کثیر کو معیار قرار دیا جائے تو ہمیشہ چاند کا ثبوت دوسرے یا تیسرے دن کے بعد ہوپائے گا ، کیونکہ لوگ اوّلاً تو خود چاند دیکھتے نہیں پھر اگر کوئی دیکھ کر گواہی دے اور تعداد پوری نہ ہونے کی بناپر اس کی گواہی رد کر دی جائے تو اسے معاشرہ میں طرح طرح کے طعن وتشنیع کا نشانہ نہ بنایا جاتا ہے آخر کار وہ بھی ہمت ہار کر بیٹھ جاتا ہے ، لہٰذا مناسب ہے کہ ایسی صورتِ حال میں حسن بن زیاد والی روایت کو قبول کر لیا جائے اگرچہ وہ ضعیف اور ظاہر روایت کے خلاف ہے ۔ ابن عابدین شامی نے ابن نجیم کی اس رائے کی ان الفاظ میں تائید کی ہے ،"خاص کر ہمارے زمانے میں بظاہر یہ معقول بات ہے"[۸۶]

عرف کی وجہ سے دوسرے مسلک پر فتویٰ

اگر عرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مسلک میں ایسی رائے موجود ہو جو حالات حاضرہ کے مطابق ہو تو اسے اختیار کیا جا سکتا ہے مثلاً فقہ حنفی میں صراحت ہے کہ "منافع" کی خود کوئی قیمت نہیں لہٰذا غاصب غصب کردہ مال سے فائدہ اٹھانے کا ضامن نہیں ہوگا وہ صرف اصل سامان یا اس کی قیمت کی واپسی کا ذمہ دار ہے اس دوران جو کچھ اس سامان سے فائدہ اٹھایا ہے ،اس کا کوئی تاوان نہیں ،لیکن متاخرین احناف نے دیکھا کہ لوگ اس طرح غصب کے سلسلے میں جری ہوتے جا رہے ہیں کہ کسی کا بھی سامان چھین لیا کچھ دنوں تک فائدہ اٹھاتے رہے پھر واپس کر دیا ،اس

صورت حال کو دیکھ کر انھوں نے فتویٰ دیا کہ اگر غصب کردہ مال وقف یا یتیم کا ہو یا اسے کرایہ پر دیا جاتا ہو تو غاصب منافع کا بھی ضامن ہوگا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ امام مالک شافعی اور احمد کی رائے ہے کہ "منافع بھی مال ہے گویا فساد زمانہ کی وجہ سے مکمل طور سے نہ سہی جزوی طور پر متاخرین نے اپنے مسلک کے خلاف "منافع" کو مال قرار دیا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسف اور امام محمدؒ اس پر متفق ہیں کہ "طاعت" پر اجرت درست نہیں جب کہ امام شافعی جواز کے قائل ہیں، لیکن جب متاخرین احناف نے دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دینی کام کرنے والوں کے لیے بند ہوگیا ہے، فساد زمانہ اور معاشی تگ و دو کی وجہ سے مفت تعلیم قرآن یا امامت وغیرہ کا انتظام مشکل ہے اگر تعلیم وغیرہ سے متعلق لوگوں کی معاشی کفالت نہ کی جائے تو وہ پریشان ہوکر کوئی دوسری راہ تلاش کریں گے، جس کی وجہ سے دین کا زیاں ہوگا، چنانچہ دینی مصلحت کے پیش نظر انھوں نے اپنے مسلک کے خلاف تعلیم قرآن، امامت اور اذان وغیرہ پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا علامہ مرغینانی رقم طراز ہیں۔

> بعض مشائخ نے آج کل قرآن کی تعلیم پر اجرت کو جائز رکھا ہے، اس لیے کہ دینی معاملات میں سستی عام ہے، لہٰذا ایسا نہ کرنے میں حفظ قرآن کے ضیاع کا خدشہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے[۸۷]

یہاں صرف دو مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اس طرح کے مسائل کی تعداد بے شمار ہے ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عرف و تعامل کی وجہ سے ایسی گنجائش نکالی جاسکتی ہے جو اپنے مسلک کے خلاف اور دوسرے ائمہ کے اصول کے مطابق ہو حضرت تھانوی لکھتے ہیں: "دیانات میں تو نہیں لیکن معاملات میں جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے دوسرے امام کے قول پر اگر جواز کی گنجائش ہوتی ہے اس پر فتوی رفع حرج کے لیے دیتا ہوں۔"[۸۸]

اور مولانا رشید احمد گنگوہی ارشاد فرماتے ہیں کہ

> ضرورت کے وقت روایت غیر مفتی اور مذہب غیر پر عمل کرنا درست ہے، اگرچہ اولیٰ نہیں خصوصاً اضطرار و عموم بلویٰ میں[۸۹] علماء کے ان بیانات سے معلوم ہوا کہ تعامل، عموم بلویٰ اور حالات کی تبدیلی کی وجہ سے دوسرے مسلک پر فتوی دیا جاسکتا ہے۔ یہ جزوی

تبدیلی اپنا مسلک چھوڑنے کے ہم معنی نہیں ہے،

عرف کی وجہ سے مسائل عرفیہ میں تبدیلی

وہ مسائل جو عرف و عادت پر مبنی ہوں، حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ان کا بدلنا ایک مسلم حقیقت ہے، فقہ حنفی میں اس کی مثالیں اس قدر ہیں کہ احاطہ مشکل ہے، علامہ ابن عابدین کا بیان ہے:

"بہت سے مسائل میں مجتہد اپنے گرد وپیش کے حالات سے متاثر ہوتا ہے، آج وہ اس بدلے ہوئے عرف کے وقت موجود ہوتا تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتا۔ اور موجودہ عرف کے مطابق فتویٰ دیتا۔ اس لیے مجتہد کے واسطے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے حالات و عادات سے واقف ہو۔ کیوں کہ بہت سے مسائل زمانہ کے تغیر سے بدل جایا کرتے ہیں، اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے۔ نئی ضرورت پیش آجاتی ہے، اور اہل زمانہ میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے اب اگر سابقہ حکم کو باقی رکھا جائے تو اس سے مشقت اور تنگی کا اندیشہ ہے اور ان شرعی قواعد کے بھی خلاف ہے، جن کی اساس سہولت پر رکھی گئی ہے۔ جن کا مقصد ضرر اور فساد کو دور کرنا ہے، تاکہ یہ کائنات بہترین نظام کے مطابق چلتی رہے، تم دیکھو گے کہ مشائخ اکثر اپنے مسلک کے خلاف فتویٰ دیا کرتے ہیں، کیوں کہ وہ مسائل مجتہد کے زمانہ کے مطابق تھے، اور مشائخ اس بات سے آگاہ تھے۔ اگر مجتہد ان کے زمانہ میں موجود ہوتا تو وہی کہتا جو ہم کہہ رہے ہیں۔"[۹۰]

امام قرافی مالکی کہتے ہیں:۔

وہ احکام جو عادت پر مبنی ہیں، انھیں عادت کے بدل جانے کے باوجود باقی رکھنا اجماع کی خلاف ورزی اور دین سے ناواقفیت کی دلیل ہے وہ تبدیل عادت کے بعد میں بدلی ہوئی نئی عادت کے مطابق ہوں گے ایسا کرنا مقلدین کی طرف سے گذشتہ مجتہدین کے اجتہاد کی تجدید نہیں

ہے کہ اس کے لیے اہلیت اجتہاد ضروری ہو بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے
جس کے سلسلے میں علماء نے اجتہاد کر کے اتفاق کر لیا ہے۔ اب ہم
انہی کے پیروکار ہیں کوئی نیا اجتہاد نہیں کر رہے ہیں[۹۱]

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ وہ احکام جن کے بارے میں واضح علامات موجود ہوں کہ وہ عرف ورواج پر مبنی ہیں، حالات کی تبدیلی کے ساتھ ان کا بدلنا ناگزیر ہے ورنہ لوگ مشقت وتنگی میں مبتلا ہو جائیں گے، اور یہ مقصد شریعت کے خلاف ہے — یہ تبدیلی صرف مباح اور جائز ہی نہیں، بلکہ واجب اور ضروری ہے، علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

"مفتی اور قاضی کے لیے درست نہیں کہ وہ ظاہر روایت پر فیصلہ کریں
اور عرف کو چھوڑ دیں"[۹۲]

قرافی کی اس تصریح کے بعد یقینی طور سے کسی کو اس سے انکار نہ ہوگا:

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ جب عادت بدل جائے تو حکم بھی
بدل جائے گا اور پہلے حکم پر فتویٰ حرام ہوگا[۹۳]

اس سلسلہ میں عرف عام اور عرف خاص کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی کا بیان ہے:

تم اگر کہو کہ مفتی پر عرف کی پیروی ضروری ہے خواہ ظاہر روایت کی حامل
کتابوں کی صراحت کے خلاف ہو تو کیا یہاں عرف عام اور خاص
کے درمیان کوئی فرق ہے؟ میں کہوں گا کہ ان میں کوئی فرق نہیں ہے
اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ عرف عام سے عمومی حکم ثابت ہوگا اور
خاص سے خصوصی حکم[۹۴]

عرف سے متعلق فقہی قواعد

عرف وعادت کی حیثیت ایک اصول کی سی ہے اس سے متعلق بہت سے ذیلی قواعد ہیں، ان میں سے کچھ کا تذکرہ ضمنی طور پر گذشتہ اوراق میں آچکا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے ان تمام کو یکجا کر دیا جائے تاکہ عرف وعادت کے خدوخال نمایاں ہو سکیں، اس کی شرطیں اور حدیں واضح ہو جائیں، اس سلسلہ میں فقہاء کی تعبیرات حسب ذیل قواعد کی شکل اختیار

کر گئی ہیں :

۱۔ اِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّۃٌ یَجِبُ الْعَمَلُ بِہَا

لوگوں کا تعامل دلیل شرعی ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے، یعنی اگر کسی معاملہ میں نص شرعی نہ ہو تو عرف وعمل وہاں دلیل شرعی کے قائم مقام ہوتا ہے، جس طرح سے شریعت کے کسی حکم کو بجالانا ضروری ہوتا ہے ایسے ہی اس کے نہ ہونے کی صورت میں عرف کا درجہ ہے اسی کو امام سرخسی نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے: الثابت بالعرف کالثابت بالنص" یعنی عرف سے ثابت ہونے والے حکم کی وہی حیثیت ہے جو نص سے ثابت شدہ حکم کی ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا قاعدہ میں" عادت" کے بجائے" استعمال" کا لفظ آیا ہے، کیا معنیٰ ومفہوم کے اعتبار سے ان میں باہم کچھ فرق ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ دونوں مترادف ہیں ان میں کوئی فرق نہیں جب کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر شرعی اصطلاح کی وجہ سے لفظ کا معنیٰ مجازی مراد ہو تو اسے" استعمال" کہیں گے اور اگر عرف کی وجہ سے معنیٰ حقیقی کو چھوڑا جارہا ہے تو وہ عادت ہے [۹۵]

۲۔ اَلْمُمْتَنِعُ عَادَۃً کَالْمُمْتَنِعِ حَقِیْقَۃً

یعنی جو چیز عادتاً ناممکن ہو اس کا وہی حکم ہے جو حقیقتاً ناممکن کا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے سے بڑی عمر والے کے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ ناقابل تسلیم ہے کیونکہ یہ حقیقتاً ناممکن ہے ایسے ہی اگر کوئی بالکل فقیر اور قلاش ہو اور کسی پر بہت مال کا دعویٰ کرے اور یہ معلوم نہ ہو کہ کس طرح سے اس تک یہ مال پہونچا ہے تو اس کا یہ دعویٰ ناقابل سماعت ہے جب تک کہ یہ نہ ثابت کردے کہ اس نے یہ مال کیسے حاصل کیا، کیونکہ اس قدر مال کا دعویٰ اس کی معروف غربت کی بنا پر ناممکن ہے۔

۳۔ اَلْحَقِیْقَۃُ تُتْرَکُ بِدَلَالَۃِ الْعَادَۃِ

یعنی عرف وعادت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنیٰ کو چھوڑ دیا جائے گا اور جن معنوں میں لوگ استعمال کر رہے ہیں اسی کا اعتبار ہوگا مثلاً" سری پایا" لغت کے اعتبار سے ہر جانور کے سر اور پیر پر بولا جاسکتا ہے لیکن عرف میں یہ صرف بکرے اور بھینس وغیرہ

کے سر اور پیر کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ "سری پایا" نہیں کھائے گا تو مرغ کا سر اور پیر کھا لینے کی وجہ سے قسم توڑنے والا نہیں ہوگا۔

۴۔ اَلْمَعْرُوْفُ عُرْفًا کَالْمَشْرُوْطِ شَرْطًا

یعنی جو باتیں لوگوں میں مشہور و معروف ہوں اگر معاملات میں ان کا تذکرہ نہ بھی کیا جائے تو بھی وہ بہ حیثیت شرط ملحوظ ہوں گی، مثلاً اگر مہر کی رقم فی الفور ادا نہ کرنے کا عرف ہو اور عقد کے وقت فوراً ادائیگی کی صراحت نہ کی گئی ہو تو عورت کے لیے عقد کے بعد فوراً مہر کی ادائیگی کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

۵۔ اَلْمَعْرُوْفُ بَیْنَ التُّجَّارِ کَالْمَشْرُوْطِ بَیْنَہُمْ

مذکورہ بالا قاعدہ ۴ کا تعلق عرف عام سے ہے اور یہ ۵ عرف کی ایک خاص قسم ہے، مگر مفہوم دونوں کا یکساں ہے یعنی لوگوں کے مابین معروف و مشہور چیز بغیر صراحت بھی عقد میں ملحوظ ہوگی۔ مثلاً اگر کہیں کے تاجروں کا عرف ہو کہ وہ سامان کی قیمت قسط وار لیتے ہیں، اس امید پر کوئی جا کر معاملہ کرے، بعد میں تاجر یکمشت ادائیگی کا مطالبہ کرے تو یہ مطالبہ درست نہیں۔

۶۔ لا عبرۃ للدلالۃ فی مقابلۃ التصریح

یعنی صراحت کے مقابلہ میں عرف کا اعتبار نہیں مثلاً رواج تو صرف آدھا مہر فوراً دینے کا ہے لیکن عقد کے وقت عورت نے صراحت کر دی کہ وہ پورا مہر فوری لے گی اور شوہر نے اسے قبول کر لیا تو اب عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

۷۔ العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ

جس معاملہ میں شریعت کا کوئی حکم پہلے سے موجود ہو وہاں عرف کا کوئی اعتبار نہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

۸۔ العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتاخر

وہی عرف معتبر ہے جو معاملہ سے پہلے یا اس کے ساتھ ہو اگر بعد میں عرف بدل جائے تو اس کا سابق معاملہ سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔

۹۔ اَلْعِبْرَۃُ لِلْغَالِبِ وَالشَّائِعِ لَا لِلنَّادِرِ

یعنی اس عرف کا اکثر لوگ زندگی کے ہر معاملہ میں لحاظ کرتے ہوں، ایسا

تعامل جسے کچھ لوگ کریں کچھ ترک کردیں وہ قابل اعتبار نہیں۔

۱۰۔ لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان

یعنی حالات وزمانہ کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی ہوجایا کرتی ہے۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے

حواشی ومراجع

۱۔ نشر العرف مجموعہ رسائل ۲/ ۱۳۱ لابن عابدین شامی

۲۔ المفردات ۳۳۴/ للامام راغب اصفہانی

۳۔ لسان العرب ۹/ ۲۳۹

۴۔ الصحاح ۴/ ۱۴۰۱ ۵۔ حوالہ سابق

۶۔ لسان العرب ۹/ ۲۳۹

۷۔ تاج العروس ۶/ ۱۹۲ نیز اصول الفقہ الاسلامی ۱۸۰/ لاحمد محمود شافعی

۸۔ د: المدخل ۲/ ۸۴۰، المدخل ۲۶۰/ للشلبی

۹۔ لسان العرب ۲/ ۳۱۶، تاج العروس ۲/ ۳۹۴

۱۰۔ المفردات ۲۵۸/

۱۱۔ تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷ نیز دیکھئے التقریر والتحریر ۱/ ۲۸۲

۱۲۔ المدخل ۲/ ۸۳۸ للزرقاء

۱۳۔ الاشباہ ۹۳/ لابن نجیم مصری

۱۴۔ نشر العرف ۲/ ۱۱۴، اصول الفقہ ۲/ ۸۲۸ للزحیلی

۱۵۔ نشر العرف ۲/ ۱۱۴

۱۶۔ المدخل ۲/ ۸۴۰

۱۷۔ الفوائد الجنیہ فی الاشباہ والنظائر للشافعیہ ۱/ ۲۹۱

۱۸۔ د: تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷

۱۹۔ د: کشف الاسرار ۲/ ۱۷۵

۲۰ـه علم اصول الفقہ /۸۹ للخلاف
۲۱ـه اصول الفقہ ۲/۸۲۹ للزحیلی
۲۲ـه د: الاجتہاد فیما لا نص فیہ ۲/۱۸۵ للدکتور طیب الخضری
۲۳ـه المدخل ۲/۸۴۵
۲۴ـه د: نشر العرف ۲/۱۱۵، المدخل ۲/۸۴۵، علم اصول الفقہ للخلاف /۸۹
۲۵ـه المدخل ۲/۲۴۶
۲۶ـه الفروق ۲/۱۷۱ و ۲۷۳ للقرافی
۲۷ـه شرح المجلہ ۱/۳۵
۲۸ـه اصول الفقہ ۲/۸۲۹
۲۹ـه علم اصول الفقہ /۲۱۷ لابی زہرہ
۳۰ـه المدخل ۲/۸۴۸
۳۱ـه علم اصول الفقہ /۸۹ للخلاف
۳۲ـه د: اصول الفقہ ۲/۸۳۰ للزحیلی
۳۳ـه المدخل لدراسۃ الشریعۃ الاسلامیہ /۲۰۶
۳۴ـه د: اصول الفقہ ۲/۸۳۰ للزحیلی
۳۵ـه الفوائد الجنیہ /۲۹۰
۳۶ـه مثلاً حدیث میں غیر موجود چیز کی فروختگی سے منع کیا گیا ہے، مگر عرف و رواج کی وجہ سے "سلم" کی اجازت دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ بھی غیر موجود کی فروختگی ہے۔
۳۷ـه د: علم اصول الفقہ /۹۰ للخلاف
۳۸ـه اس روایت کو سخاوی نے حسن کہا ہے، عجلونی کی بھی یہی رائے ہے، ہیثمی کہتے ہیں ورجالہ موثوقون (د: المقاصد الحسنہ /۳۶۷، الفوائد الجنیۃ /۲۹۰ مجمع الزوائد ۱/۱۷۸)
۳۹ـه شرح الفوائد /۲۱۹ للزرقاء
۴۰ـه نشر العرف ۲/۱۲۵ ۴۱ـه حوالہ سابق ۲/۱۳۱
۴۲ـه الفروق ۱/۱۷۶ للقرافی
۴۳ـه الاشباہ والنظائر /۱۸۲ للسیوطی

۴۴ اعلام الموقعین ۳/۱۵-۱۴
۴۵ الموافقات ۱/۱۳۴ للشاطبی
۴۶ الاشباہ /۹۷ لابن نجیم
۴۷ تنقیح الفصول /۱۹۴ للقرافی (باختصار)
۴۸ المدخل ۲/۸۸۰ للزرقاء ۴۹ حوالہ سابق ۲/۸۷۹
۵۰ درر الحکام ۱/۴۷ مادہ ۳۷
۵۱ قواعد الاحکام ۲/۱۶۸ (باختصار)
۵۲ نشر العرف ۲/۱۳۴
۵۳ عرف خاص خواہ مقارن ہی کیوں نہ ہو بہ اتفاق نص کے لیے مخصص نہیں بن سکتا ہے۔
(د: نشر العرف ۲/۱۱۶ المدخل ۲/۸۹۸)
۵۴ المحصول ۳/۱۹۸
۵۵ نشر العرف ۲/۱۲۵
۵۶ المدخل ۲/۹۰۰
۵۷ العنایۃ مع الفتح ۶/۴۴۲، نیز محقق تمرتاشی لکھتے ہیں فان قلت اذا لم یفسد الشرط المتعارف العقد یلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث، قلت لیس بقاض علیہ بل علی القیاس، لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود بہ وھو قطع المنازعۃ والعرف ینفی النزاع فکان موافقا لمعنی الحدیث، ولم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیہ (نشر العرف ۲/۱۲۱) ابن عابدین شامی نے اپنی رائے کی تائید میں ابن ہمام کی کتاب "التحریر" کا حوالہ بھی دیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن ہمام کی وہ رائے عرف مقارن کے سلسلہ میں ہے، عرف عادت سے متعلق نہیں ہے، اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عرف مقارن کے ذریعہ "نص عام" کی تخصیص کی جاسکتی ہے۔ (دیکھئے العرف والعادۃ فی رای الفقہاء /۱۰۰-۹۴ محمد فہمی)
۵۸ فتح القدیر ۶/۴۵۱
۵۹ نشر العرف ۲/۱۲۵
۶۰ المدخل ۲/۹۰۰

۶۱ـه نشر العرف ۱۱۶/۲ المدخل ۸۹۸/۲

۶۲ـه نشر العرف ۱۱۶/۲ ۶۳ـه الموافقات ۲۰۹/۲

۶۴ـه نشر العرف ۱۱۹/۲ ۶۵ـه الہدایۃ ۴۳/۳

۶۶ـه نشر العرف ۱۱۶/۲ ۶۷ـه فتح القدیر ۱۵۷/۶

۶۸ـه الموافقات ۹۴/۲

۶۹ـه نشر العرف ۱۱۸/۲ نیز وہ لکھتے ہیں بخلاف الخاص فانه تثبت به الحکم الخاص مالم یخالف القیاس او الاثر (رسم المفتی، مجموعہ رسائل ۴۷/۱)

۷۰ـه رواہ الدارقطنی، ابویعلی، بیہقی، وقال ابن حجر: فی اسنادہ ضعف (د: الدرایۃ علی ہامش الہدایہ ۲۸۹/۳)

۷۱ـه الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵۱/۴ للزحیلی

۷۲ـه د: مشکل الآثار ۳۰۷/۱

۷۳ـه د: عنایۃ مع الفتح ۱۰۸/۹، نشر العرف /۱۱۶

۷۴ـه د: فتح القدیر ۱۰۸/۹ ۷۵ـه نشر العرف ۱۳۳/۲

۷۶ـه الاجتہاد فیما لا نص فیہ ۲۰۵/۳

۷۷ـه اصول الفقہ للزحیلی ۷۸ـه نشر العرف ۱۳۳/۲

۷۹ـه الاشباہ /۹۳ لابن نجیم ۸۰ـه الفروق ۳۷۳/۱

۸۱ـه نشر العرف ۱۱۵/۲ ۸۲ـه الاشباہ /۱۸۷ للسیوطی

۸۳ـه حوالہ سابق ابن نجیم مصری نے بھی "اشباہ" میں اس اصول کی رعایت کی ہے۔ دیکھئے مذکورہ کتاب /۹۷ ۸۴ـه ردالمحتار ۶۰۲/۲ کتاب العدۃ

۸۵ـه مجموعہ رسائل ابن عابدین ۵۰/۱ ۸۶ـه نشر العرف ۱۳۰/۲

۸۷ـه الہدایہ ۲۸۷/۳

۸۸ـه فقہ حنفی کے اصول وضوابط /۱۶۹ مرتب مفتی محمد زید

۸۹ـه فتاویٰ رشیدیہ /۱۷۹ ۹۰ـه نشر العرف ۱۲۵-۲۶/۲

۹۱ـه الاحکام /۲۳۱ للقرافی ۹۲ـه نشر العرف ۱۳۳/۲ ۹۳ـه الفروق ۵۴/۱ للقرافی

۹۴ـه نشر العرف ۱۳۲/۲ ۹۵ـه الاشباہ والنظائر۔ ابن نجیم مصری /۹۳