حنفی اصول الفقہ

(دوسری قسط)

ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج

اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ علومِ اسلامی، جامعہ کراچی

حنفی اصولِ حدیث:

امام ابو حنیفہ گو محدث کے لقب سے معروف نہ تھے۔ مگر یہ صرف آپ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ امام مالک اور امام شافعی بھی اس لقب سے معروف نہ ہو سکے۔ اور یہ بھی سچ ہے کہ صحاح ستہ کے مصنفین نے امام صاحب سے روایت نہیں کی۔ (دو ایک روایتیں مستثنٰی ہیں) مگر یہ بھی صرف آپ کیساتھ مخصوص نہیں۔ امام شافعی کی سند سے صحیحین میں ایک روایت بھی موجود نہیں۔ بلکہ بخاری اور مسلم نے کسی اور تصنیف میں بھی امام شافعی کی سند سے کوئی روایت بیان نہیں کی ہے۔ (۳۵)

محدث ابن قتیبہ نے کتاب المعارف میں ''اہل الرائے'' کے عنوان سے ایک باب باندھا ہے اور عنون کے ذیل میں یہ نام لکھے ہیں۔ ابن ابی لیلٰی، ابو حنیفہ، ربیعۃ الرائے، زُفر، اوزاعی، سفیان ثوری، مالک بن انس، قاضی ابی یوسف، محمد بن حسن۔ ابن قتیبہ نے ۲۶۷ ہجری میں وفات پائی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کم از کم تیسری صدی ہجری تک مذکورہ بالا تمام لوگ اہل الرائے کے لقب سے مشہور تھے۔ حالانکہ یہ سب لوگ محدث تھے، سوائے زُفر کے۔ (۳۶)

امام ابو حنیفہ انتخاب احادیث میں بہت محتاط تھے اور صرف وہی احادیث قبول کرتے تھے، جو باوثوق ذرائع سے ثابت ہوں۔ باوجود اس کے آپ کے رفقاء و تلامذہ نے پندرہ مسانید آپ سے روایت کی ہیں۔ جنہیں بعد میں جامع المسانید کے نام سے جمع کر دیا گیا ہے۔ بایں سبب ابن خلدون نے جو یہ کہا ہے کہ ابو حنیفہ سے صرف سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اسے درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ: تمام لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ (رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ) کے پروردہ ہیں

امام ابو حنیفہ کے اصولِ استنباط کا ذکر کرتے ہوئے لوگوں نے لکھا ہے وہ کتاب اور سنت سے ثابت شدہ احکام میں فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن کی دلالت قطعی اور حدیث کی دلالت ظنی ہے۔ بایں سبب جو اوامر، قرآن میں ہیں، انہیں وہ فرض قرار دیتے ہیں اور جو احادیث سے ثابت ہیں، انہیں واجب قرار دیتے ہیں۔ نہی کے بارے میں بھی ان کا اصول یہی ہے۔ وہ قرآنِ مجید کے منہیات کو حرام کہتے ہیں۔ بشرطیکہ دلالت ظنی نہ ہو اور احادیث کے منہیات کو وہ کراہت تحریمی کا درجہ دیتے ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ حدیث کی دلالت کسی نوع سے بھی تعلق رکھتی ہو۔ اس لئے کہ سنت ظنیہ کا مرتبہ، قرآن سے من حیث الثبوت بھی پیچھے ہے اور احکام پر استدلال کرنے کے پہلو سے بھی۔ (۳۷)

یہ مسئلہ فقہاء میں ہمیشہ سے زیر بحث رہا ہے کہ امام ابو حنیفہ اپنے فقہی استنباط میں حدیث پر کس قدر اعتماد کرتے تھے، جن لوگوں نے آپ کا حدیث پر اعتماد کم ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آپ قیاس کو سنت پر ترجیح دیتے تھے۔ بات یہ ہے کہ امام صاحب اپنی زندگی میں ہی مخالف حدیث کی تہمت سے متہم کئے گئے۔ اسی الزام کو آپ کی وفات کے بعد آپ کے مخالفین نے بہت ہوا دی۔ حالانکہ آپ کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں۔ بخدا اُس نے افتراء کیا ہے۔ کیا نص کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۳۸)

امام ابو حنیفہ کن احادیث کو قبول کرتے تھے اور کن کو نہیں۔ محدثین اور علمائے اصول نے راویوں کے اعتبار سے احادیث کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) متواترہ (۲) مشہورہ (۳) آحاد

احادیث متواترہ امام ابو حنیفہ کے یہاں قابل احتجاج ہیں۔ ان کے متعلق یہ بات معلوم نہیں کہ آپ نے کسی متواتر حدیث کا علم رکھتے ہوئے، اسے ماننے سے انکار کر دیا ہو۔

احادیث مشہورہ وہ ہیں جو حدیث کے طبقۂ اول و دوم میں آحاد کی حیثیت رکھتی ہوں اور اتنے کثیر التعداد لوگ اُنہیں روایت کرنا شروع کر دیں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا قرینِ صدق و صواب نظر نہ آئے۔ کشف الاسرار میں ہے کہ احادیث کی شہرت کا اعتبار قرن دوم و سوم میں ہوگا۔ قرونِ ثلاثہ کے بعد شہرت معتبر نہیں کیونکہ اس زمانے میں اکثر اخبار آحاد مشہور ہوگئی تھیں۔

حدیث مشہور کے حکم میں اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ بعض فقہاء کے نزدیک، حدیث مشہور، خبر واحد کی طرح مفید ظن ہے۔ عمل کے لئے تو کافی ہے مگر اُس سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا۔

فقیہ واحد اشد علی الشیطان من الف عابد ☆ ایک فقیہ شیطان پر ہزار عابدوں سے زیادہ بھاری ہے

۲۔ فقہ حنفی کے بعض علماء تخریج کے خیال میں مشہور احادیث، متواتر کے درجے میں ہیں اور ان سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔ مگر علم بطریق استدلال ہوتا ہے۔

۳۔ فقہ حنفی کے بعض مخرجین کی رائے میں ان احادیث کے باعث فقط اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ یقین نہیں۔ اس لئے احادیث مشہورہ، متواترہ سے کم اور خبر واحد پر فائق ہیں اور ان سے زیادت علی الکتاب (کتاب اللہ پر اضافہ) جائز ہے۔

زیادت علی الکتاب کی مثالیں یہ ہیں:

اً۔ زانی پر حد رجم کی حدیث (جو اُن کے ہاں مشہور ہے)

۲۔ مسح علی الخفین۔

۳۔ کفارہ قسم کے روزوں میں تتابع۔ وغیرہ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہی فروعات نے فقہ حنفی کے مخرجین کو یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کر دیا تھا کہ امام ابو حنیفہ، احادیث مشہورہ کو یقین کا درجہ دیتے تھے۔ یا اس کے قریب قریب ضرور پہنچا دیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اُن سے قرآن کی تخصیص اور اس کے احکام پر اضافہ بھی کیا جا سکتا تھا۔ تاہم حدیث مشہور کی قوت من حیث الیقین کے بارے میں مخرجین کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے، اس سے فروعِ مرویہ کے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

خبر واحد، اُس حدیث کو کہتے ہیں کہ جس کے راوی دو یا اُس سے زائد ہوں۔ خبر واحد کا پیغمبر تک پہنچنا ظن راجح کے پہلو سے ہے۔ یقینی طور پر نہیں۔ اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ اس اتصال (سند) میں شبہ موجود ہے۔ جمہور فقہاء، ثقہ اور عادل راوی کی روایت کردہ اخبار آحاد کو عمل میں قابل احتجاج سمجھتے تھے مگر اعتقاد میں نہیں۔ اعتقادی امور کے ایسے یقینی دلائل پر مبنی ہونا ضروری ہے، جن میں شبہ کی کوئی مجال نہ ہو۔ کیونکہ عقائد قطعیات کے قبیل سے ہیں، جو ظن و شبہ کا احتمال رکھنے والے دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتے۔ اس کے برعکس عمل ظن غالب پر مبنی ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ اولین فقیہ تھے جنہوں نے اخبار آحاد کو لائق احتجاج قرار دیا۔ اگر اپنی رائے کو مخالف حدیث پایا تو اس کو احادیث آحاد کے تقاضوں کے مطابق کر لیا۔ جیسا کہ آپ نے حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو ملاحظہ کر کے غلام کی امان کے مسئلہ میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ جب صحابی کے فتویٰ کے بارے میں آپ کا رویہ اور طرزِ فکر و عمل یہ ہے۔ خصوصاً جبکہ وہ فتویٰ، خبر واحد کے طور پر مروی ہے تو ظاہر ہے کہ حدیث نبوی ﷺ سے آپ کا برتاؤ کتنا والہانہ ہوگا۔

☆ میں نے امام محمد سے بڑھ کر کوئی فصیح نہیں دیکھا (امام محمد بن ادریس شافعی) ☆

الغرض فقۂ حنفی کے اُصول وفروع کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ، اخبارِ آحاد کو حجت مانتے تھے اور اپنے قیاسات واُصول کے لئے ان سے سند لیتے تھے۔ (۳۹) امین احسن اصلاحی ـ کے بقول اخبارِ آحاد کے معاملہ میں فقۂ حنفی کے پیرو، اُن معاملات میں اخبار آحاد کے قبول کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ جن کا تعلق عام لوگوں کی زندگی سے ہو، اس کی وجہ احادیث پر بے اعتباری نہیں بلکہ سنت کے معاملہ میں ان کی احتیاط ہے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کسی معاملہ کا تعلق عام ضرورت سے ہے تو اس کے بارے میں نبی ﷺ کی سنت مختلف طریقوں سے نقل ہونی چاہئے۔ اگر ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ ایک ہی ذریعہ سے نقل ہوا ہے تو ہوسکتا ہے کہ راوی سے کوئی بھول چوک ہوگئی ہو۔ اپنے اس نظریہ کی بناء پر بعض اوقات وہ کسی مضبوط بنیاد پر قیاس کو اس طرح کی حدیث پر ترجیح دے دیتے ہیں۔ (۴۰)

امام ابوحنیفہ راوی میں عدالت اور ضبط کی شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں بلکہ احناف نے ضبط کی تفسیر میں دوسروں کی نسبت شدت سے کام لیا ہے۔ وہ ضبط کامل میں راوی کی مہارتِ فقہ کو شامل کر لیتے ہیں۔ اگرچہ ان کے یہاں راوی کی فقہ دانی قبول روایت کے لئے شرط نہیں، البتہ ترجیح کی اساس ضرور ہے۔ جب دو روایتیں باہم متعارض ہوں۔ ایک کا راوی فقیہ اور دوسری کا غیر فقیہ ہو تو وہ فقیہ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے امام ابوحنیفہ کی قلت روایت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ آپ ضبط کی قید میں شدت سے کام لیتے تھے۔ (۴۱)

احناف کا قول ہے کہ صحابی، تابعی، اور تبع تابعی کا ''اِرسال'' قابل قبول ہوگا، بعد کے لوگوں کا نہیں۔ امام ابوحنیفہ کی جانب منسوب مسندات اور کتب الآثار پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے مندرجہ بالا امر واضح ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسف کی کتاب الآثار کا کوئی صفحہ مرسل احادیث سے خالی نہیں آتا۔

ابوزہرہ نے ابوحنیفہ کے مراسیل سے اخذ واستفادہ کے ضمن میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ آپ کسی شرط وقید کے بغیر تابعین، وتبع تابعین کی مراسیل کو حجت سمجھتے تھے۔ (۴۲) اقوالِ صحابہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ تھا کہ وہ ان کا اتباع کرتے تھے۔ گو آپ کے بعض مخرجین مذہب نے بعض فروع کے بل بوتے پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ اقوالِ صحابہ کے مقابلہ میں آپ قیاس کو ترجیح دیتے تھے، مگر یہ صحیح نہیں۔ تاہم یہ صحیح ہے کہ امام ابوحنیفہ کے یہاں تابعین کے فتاویٰ واجب الاتباع نہیں سمجھے جاتے تھے۔ (۴۳)

علم وفن میں حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا کوئی ثانی نہیں : (محدث ابوزرعہ)

اجتہاد کے اصول:

علماءِ اُصول نے اجتہاد کی جو تعریفات کی ہیں۔ ان کے الفاظ میں معمولی فرق ضرور ہے لیکن مقصد و مدعا اور معنٰی و مفہوم کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں۔ علامہ ابوالحسن علی الآمری، احکام الاحکام جلد سوم میں فرماتے ہیں۔"فقہاء کی اصطلاح میں اجتہاد کا مفہوم یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں سے کسی حکم کے بارے میں غلبۂ ظن حاصل کرنے کے لئے اپنی کوشش کی انتہا کر دینا، اس طرح کہ نفس اس سے زیادہ کوشش کرنے سے عاجز ہو۔ (۴۴)

ڈاکٹر طاہر القادری کے الفاظ میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے۔قرآن و سنت اور اجماع کی روشنی میں مقررہ شرائط کے مطابق استنباط و استخراج کے طریقے پر شرعی احکام اور قوانین کی تشکیل، تجدید، تفصیل، توسیع اور تنفیذ کے لئے ماہرانہ علمی کاوش کو اجتہاد کہتے ہیں۔ نیز وہ فرماتے ہیں۔ ہمارے نزدیک قیاس و استنباط کے علاوہ قرآن و سنت کے احکام کی تعبیر نو فی الحقیقت کسی حکم کے مفہوم کے تعین کا نام ہے۔اسی کو تفسیر بھی کہتے ہیں۔اگر کسی قرآنی حکم کے مفہوم کا تعین و تشخص یعنی اس کی تعبیر و تفسیر خود قرآن ہی سے میسر آ جائے تو یہ بھی فی نفسہٖ نص قرآنی ہوگا جیسا کہ تفسیر القرآن بالقرآن کا انداز ہوتا ہے۔ یہی حال تفسیر بالسنۃ کے انداز کا ہے۔ ہاں جب قرآن و سنت کے کسی حکم کی تعبیر خود قرآن و سنت سے میسر نہ آئے۔علماء علومِ شریعت کی روح اور احوال واقعی کی حقیقت سے باخبر ہو کر اسے متعین کریں اور اس کے اطلاق و انطباق کا تشخص کریں تو یہ کام فی نفسہٖ اجتہاد ہے۔

اجتہاد کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ **اجتہادِ قیاسی:** جسے قیاسِ شرعی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۲۔ **اجتہادِ استصلاحی:** جو اجتہاد مصالح پر مبنی ہو۔ مثلاً استحسان و استصلاح وغیرہ۔

۳۔ **اجتہاد بیانی:** جدید علمی و فکری ضرورتوں کی تکمیل کے لئے کتاب و سنت کی نصوص کی قواعد کے مطابق تعبیر نو کا نام اجتہاد بیانی ہے۔ یہ تعبیر کبھی عبارت النص سے، کبھی اشارۃ النص سے، کبھی دلالۃ النص سے اور کبھی اقتضاء النص سے متعین ہوتی ہے۔ (۴۵)

اجتہاد کے حوالہ سے عرض ہے کہ تمام مسلمانانِ عالم کے لئے اب ایک فقہ اسلامی نہ

میں نے امام شافعی سے زیادہ کسی کو عقل والا نہیں پایا (ابو عبید)

صرف وقت کی ضرورت ہے بلکہ ایسا ہونا بذریعہ اجتہاد ممکن العمل بھی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ جب تمام فقہی مسالک، ایک لڑی میں پرو دیئے جائیں گے، اور اُس لڑی کو کسی مخصوص فقہ کے بجائے فقط اور فقط فقۂ اسلامی کا نام دیا جائے گا اور جو سب کے لئے قابل قبول ہو گی۔ اصلاحی صاحب کے بقول ہمارے مختلف فقہی گروہوں میں بے جا حمیت و تعصب پیدا ہو جانے سے بھی اس ذہنی وسعت اور آزادی کو بڑا نقصان پہنچا، جو اجتہادِ فکر کے نشو و نما کے لئے ضروری تھی۔ اسی تعصب کے سبب سے ہر گروہ نے حق کو اپنے اپنے مسلک فقہی کے اندر محصور سمجھ لیا اور اپنے ائمہ و علماء کی اجتہادی رایوں پر ان کے دلائل کی روشنی میں غور کرنا اور ان کے صحیح و سقیم میں امتیاز کرنا بالکل چھوڑ دیا حالانکہ اس طرح کی تحقیق و تنقید کی سب سے زیادہ تاکید ہمارے ان ائمہ ہی نے کی تھی۔ یہی چیز روحِ اجتہاد کو تازہ رکھنے کے لئے بھی ضروری تھی اور ملت کے اندر اتفاق و اتحاد قائم رکھنے کے نقطۂ نظر سے بھی اس کی بڑی اہمیت تھی۔ (۴۶) نیز فرماتے ہیں۔ فقۂ حنفی کی اہمیت اور عظمت سے انکار نہیں ہے، لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ موجودہ زمانہ کی ایک حکومت کے لئے جس قسم کا ضابطۂ قوانین پوری فقۂ اسلامی کی مدد سے تیار کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کا مجموعۂ قوانین کسی ایک فقہ کی مدد سے نہیں تیار کیا جا سکتا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ مجلۂ احکام عدلیہ کے تجربہ کے بعد ترکیہ میں بھی اور مصر میں بھی یہ رجحان بہت ترقی کر گیا تھا کہ آئندہ تدوینِ قانون کے کام میں کسی ایک متعین فقہ کو پیش نظر رکھنے کے بجائے پوری فقۂ اسلامی کو پیش نظر رکھا جائے تاکہ صحیح معنوں میں اس جامع اسلامی قانون کی تدوین ہو سکے جو زمانہ کے حالات اور تقاضوں سے زیادہ سے زیادہ مطابقت رکھنے والا ہو۔ (۴۷)

اجماع کے اصول:

جمہور علمائے اصول کے نزدیک اجماع کی پسندیدہ تعریف یہ ہے: ''کسی زمانے میں امت اسلامیہ کے مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر جمع ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔'' یہ اجماع کی صحیح ترین تعریف ہے۔ امام شافعی نے اپنے الرسالہ میں یہی تعریف ذکر کی ہے۔ امام شافعی وہ پہلے شخص تھے، جنہوں نے اس کی تعریف لکھی۔ اس کا حجت ہونا واضح کیا اور اسے فقۂ اسلامی میں معتبر سمجھا۔ (۴۸) سوال یہ ہے کہ کیا امام ابو حنیفہ اجماع کو اصول کی حیثیت دیتے تھے۔ یعنی کیا اجماع کو اسی طرح دین میں حجت سمجھتے تھے۔ جیسے کتاب و سنت، اقوالِ صحابہ اور قیاس کو؟ تو اس کا جواب ہاں میں ہے۔ اس ضمن میں دو اقوال سے استناد کیا جاتا ہے۔

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ: تمام لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ (رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ) کے پروردہ ہیں

۱۔ ابو حنیفہ اپنے شہر والوں کے مسلک کا شدید اتباع کرتے تھے۔

۲۔ ابو حنیفہ کا کلام ثقات سے منقول، قبائح سے دور، باہمی معاملات میں بصیرت وفراست اور لوگوں کے مصالح کے تحفظ کا آئینہ دار ہوتا ہے۔(۴۹)

مذکورہ بالا اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ فقہاء کوفہ کے اجماع کی پیروی کرتے تھے اور نص کی غیر موجودگی میں لوگوں کے تعامل کو اپنا مسلک قرار دیتے تھے۔

فقہ حنفی میں یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ صحابہ وتابعین جب کسی مسئلہ میں مختلف الخیال ہوں، یعنی ان کے دو یا اس سے زائد اقوال ہوں تو اب اس امر پر اجماع تصور کیا جائے گا کہ ان اقوال کے ماسوا کوئی اور قول معتبر نہیں۔ (مگر معلوم رہے کہ یہ قاعدہ، اجماع سکوتی کی اساس پر مقرر کیا گیا ہے) اور اختلاف صحابہ کی صورت میں یہ ہرگز جائز نہیں کہ ان کے اقوال کو چھوڑ کر ایک ایسے قول کو اختیار کیا جائے، جس کا قائل صحابہ میں کوئی نہ ہو۔ بلکہ مجتہد کو حق حاصل ہے کہ ان ہی میں سے جو قول اس کے منہاجِ قیاس کے زیادہ قریب ہو۔ اُسے اخذ کرے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہی ہے۔ ابو حنیفہ کا مشہور قول ہے کہ جب کتاب اللہ میں مجھے کوئی مسئلہ مل جاتا ہے تو اُسے حرزِ جاں بناتا ہوں۔ اگر قرآن میں نہ ہو تو حدیث نبوی ﷺ میں۔ اگر دونوں میں مذکور نہ ہو تو اقوالِ صحابہ کو معمول بناتا ہوں۔ جس کا قول چاہتا ہوں، اخذ کرتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ان سب کے اقوال کو چھوڑ کر کسی دوسرے کا قول اختیار کروں۔ جب نوبت ابراہیم، شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن مسیب تک پہنچتی ہے۔ (آپ نے چند حضرات کے نام گنائے) تو میں اجتہاد کرتا ہوں، جیسے انہوں نے کیا۔(۵۰)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر صحابہ کا ایک ہی قول ہوتا تو امام ابو حنیفہ اس کی تقلید کرتے اور اگر متعدد اقوال ہوتے تو اپنے حسب مزاج وقیاس، جس قول کو چاہتے اخذ کر لیتے۔ اس قول سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ اقوالِ تابعین، تبع تابعین، میں اس اصول کے پابند نہ تھے یعنی ان کے انفرادی اقوال کو اپنا مسلک نہ بناتے بلکہ ان کی طرح اجتہاد فرماتے۔

علمائے احناف اجماع کی شروط کے حوالے سے امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کے مابین اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً جس اجتہادی مسئلہ میں اجماع منعقد کیا جا رہا ہے۔ آیا سلف میں محل بحث ونظر رہ چکا تھا یا نہیں؟ کیونکہ امام محمد کے نزدیک ایسی کوئی شرط معتبر نہیں۔ ہذ ودمسلہ

امام محمد بن ادریس شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا سن ولادت ۱۵۰ ہجری اور سن وفات ۲۰۴ ہجری ہے ☆

اجماعی ہے۔ اگرچہ صحابہ میں اختلافی رہ چکا ہو۔ لیکن کرخی کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حجیت اجماع کے لئے یہ ضروری ہے کہ اجماعی مسئلہ صحابہ میں اختلافی نہ رہ چکا ہو اور بعض علماء کے خیال میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد میں سرے سے کوئی اختلاف ہی نہ تھا۔ (۵۱)

حنفی علماء اصول کہتے ہیں کہ اجماع دلیل قطعی ہے تاہم بعض علماء کا کہنا ہے کہ وہ دلیل ظنی ہے۔ البتہ فخر الاسلام بزدوی نے تفصیل کرتے ہوئے اجماع کے تین درجے مقرر کر دیئے ہیں۔

۱۔ سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع صحابہ کا اجماع ہے، جو حدیث متواتر اور قطعی دلائل کا درجہ رکھتا ہے۔

۲۔ دوسرے درجہ پر تابعین کا اجماع ہے، جو کسی غیر اجتہادی مسئلہ میں منعقد ہوا ہو۔ یہ حدیث مشہور کا درجہ رکھتا ہے۔

۳۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے، جو کسی اجتہادی مسئلہ میں ہوا ہو۔ یہ خبرِ واحد کی طرح ظنی ہے اور اس کے ثابت ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے۔ (۵۲)

ہر چند کہ اجماع حجت ہے لیکن اس میں پھر بھی اختلاف ہے کہ امت کا کسی مسئلہ پر یک رائے ہو جانا ہی ضروری ہے یا یہ بھی ضروری ہے کہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور قیاس میں اس اتفاق کے لئے اس خاص مسئلہ میں کوئی اساس اور بنیاد بھی موجود ہو؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اجماع بجائے خود حجت ہے اور اس کو کسی بنیاد کی ضرورت نہیں لیکن عام فقہاء کے نزدیک اس کے لئے کسی اساس کا ہونا ضروری ہے۔ اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ یہ اساس کتاب اللہ بھی ہو سکتی ہے، سنت رسول اللہ بھی اور قیاس بھی۔ جو لوگ قیاس کو اجماع کی اساس قرار دینے کو تیار نہیں ہیں۔ ان کے پیش نظر سب سے بنیادی بات یہ ہے کہ قیاس ظنی ہے اور اجماع بسا اوقات دلیل قطعی کا درجہ اختیار کر لیتا ہے۔ اب ایک ایسا امر جو خود ظنی ہو، دلیل قطعی کی بنیاد کیونکر بن سکتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس وقت بے وزن ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ خود یہی فقہاء خبرِ واحد کو اجماع کی اساس قرار دیتے ہیں حالانکہ وہ بھی دلیل ظنی ہی ہے۔

عہدِ صحابہ میں قیاس کی بناء پر اجماع کی دو مثالیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابوبکر کی امارت پر صحابہ نے اتفاق کیا۔ اس کو نماز کی امامت پر قیاس کیا کہ آپ اپنی حیات ہی میں حضرت ابوبکر کو امام بنا چکے تھے۔ اس لئے امارت کے باب میں بھی آپ ہی حضور کے خلیفہ ہوں۔ دوسرے شراب کی سزا مقرر کرتے ہوئے حضرت علی نے اس کو تہمت کی سزا پر قیاس کیا اور صحابہ کے اتفاق رائے سے اس کی وہی سزا مقرر ہوئی، جو تہمت کی ہے۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اجماع کے لئے ضروری ہے کہ اس کیلئے کوئی دوسری شرعی اساس موجود ہو تو آخر اجماع کے دلیل شرعی ہونے کا فائدہ کیا ہوا؟ حافظ ابن اہمام نے اس کا جواب دیا ہے کہ اگر کسی دلیل ظنی سے ثابت ہونے والے حکم پر اجماع ہو گیا تو اجماع کا فائدہ یہ ہوگا کہ اب وہ قطعی ہو جائے گا اور اگر وہ حکم پہلے سے قطعی تھا تو مزید تاکید پیدا ہو جائے گی۔(۵۳)

استحسان کے اصول

استحسان کے لغوی معنٰی کسی شے کو اچھا اور مستحسن سمجھنا ہیں اور اصطلاحِ فقہ میں مسئلہ کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو معقول دلیل کی بناء پر ترجیح دینے کا نام استحسان ہے۔

بغرضِ افادہ چند تعریفات اور پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ کسی مسئلہ کے حکم کو قوی وجہ کی بناء پر اس کے نظائر سے الگ کر لینا۔

۲۔ ایک قیاس چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس اختیار کرنا، مسئلہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے، کسی قوی وجہ کی بناء پر اس کو چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا۔

جن ضروریات و حالات کے پیش نظر فقہاء نے استحسان کا اصول وضع کیا ہے۔ تقریباً انہی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتے جلتے اصولوں کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ہے۔ مثلاً یونانیوں میں اے پائی کیا (Epieikeia) اور رومیوں میں اک وٹی (Acquita) کا اصول، فقۂ حنفی کے استحسان جیسا ہی ہے۔ اسی طرح سسرو کی تصنیفات میں جابجا اصولِ نصفت کا جو ذکر کیا گیا ہے، اس کا ایک معنٰی استحسان کے مفہوم سے ملتا جلتا ہے۔(۵۴)

امین احسن اصلاحی کے نزدیک استحسان کا یہ اصول حضرت عبداللہ بن مسعود کے اس فارمولہ پر مبنی ہے کہ جس بات کو مسلمان بہتر سمجھ لیں، وہی اللہ کے نزدیک بہتر ہے۔ اس اصول کی صوابدید ہی اصلی رہنما اصول ہے۔ ان دائروں سے اس کا تعلق ہو ہی نہیں سکتا، جن میں شریعت نے خود اپنے امر و نہی کے ذریعہ سے خیر اور شر کے پہلو معین کر دیئے ہیں۔ اس اصول کے استعمال کی بیشمار مثالیں ہماری اجتماعی زندگی میں موجود ہیں۔ مثلاً ٹکسالوں اور جیل خانوں کا قیام اور ان کو قانونی حیثیت دینا، حکومت کی بڑھتی ہوئی ضروریات پوری کرنے کے لئے مالداروں پر بعض ٹیکس عائد کرنا، ملک کے نظم و نسق کی ترقی کے لئے مختلف اسکیموں کی تنفیذ وغیرہ۔(۵۵)

میں نے امام شافعی سے زیادہ کسی کو عقل والا نہیں پایا (ابو عبید)

استحسان فقہ حنفی کا ایک ایسا اصول ہے۔ جسے بنیاد بنا کر بعض حضرات نے امام ابو حنیفہ پر بہت رد و قدح کی ہے۔ استحسان کے بارے میں جہاں ایک طرف امام مالک کی رائے ہے کہ استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصے ہے۔ (۵۶) اور امام محمد کے بقول ''ابو حنیفہ کے اصحاب قیاسات میں آپ سے جھگڑتے تھے مگر جب آپ فرماتے کہ میں استحسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کے ذہن رسا تک نہ پہنچ سکتا تھا۔ نیز یہ کہ جب تک قیاس ٹھیک بیٹھتا اور اس میں کوئی قباحت نہ ہوتی تو قیاس فرماتے اور جب قیاس کو حالات کے مطابق نہ پاتے تو استحسان کرتے اور لوگوں کے تعامل کو پیش نظر رکھتے۔'' اسی طرح حنابلہ بھی استحسان کے قائل ہیں مگر دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی اسے نئی شریعت، سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں **من استحسن فقد شرع**۔ (۵۷) یعنی جس نے دلیل استحسان سے کام لیا اُس نے شریعت میں نیا قانون بنایا۔ نیز فرماتے ہیں کہ فتویٰ یا تو براہِ راست نص سے ہونا چاہئے۔ یا نص پر محمول ہونا چاہئے۔ اجتہاد بالرائے قیاس کے بغیر ممکن نہیں۔ کیونکہ قیاس نام ہے حمل علی النص کا۔ استحسان باطل ہے۔ کیونکہ اس میں ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ نہ یہ اخذ بالنصوص ہے اور نہ حمل علی النصوص۔ امام شافعی کے تتبع میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی استحسان کو تحریف فی الدین میں شمار کرتے تھے۔ (۵۸)

جس استحسان پر امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب عمل فرمایا کرتے تھے۔ اس کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ابو زہرہ کے خیال میں ابو الحسن کرخی کی تعریف سب سے بہتر ہے، جو یہ ہے۔

> **العدول بالمسئلة عن حكم نظائرها الى حكم اٰخر بوجه اقوىٰ يقتضى هذا العدول۔ (۵۹)**

ترجمہ: استحسان اس چیز کا نام ہے کہ مجتہد ایک مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم نہ لگائے، بلکہ ایک قوی تر دلیل کی جانب رجوع کرے، جو اشباہ و نظائر سے عدول کا تقاضا کرتی ہو۔

یہ تعریف استحسان کی حقیقت کو سب سے زیادہ واضح کرتی ہے۔ کیونکہ یہ اس کی تمام انواع کو شامل ہے۔

حنفیہ کے ہاں استحسان کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول استحسان بالقیاس کہلاتی ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں دو اوصاف پائے جاتے ہوں جو دو متبائن قیاسات کے مقتضی ہوں۔ ایک ظاہر اور متبادر، یعنی وہی اصطلاحی قیاس۔ دوسرا خفی، جو کسی دوسرے قاعدہ سے الحاق کا متقاضی

ہو، اس کا نام استحسان ہے۔ استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا سبب ایسی علت خفیفہ نہ ہو، جو علت ظاہرہ سے قوی الاثر ہو۔ اس کا باعث کوئی دوسرا امر ہو۔ یعنی اس کا معارض قیاسِ خفی نہ ہو بلکہ دوسرے مصادرِ شریعت ہوں یا ایسے امور جن کی مراعات، اسلامی زاویۂ نگاہ سے ضروری ہے۔ اس صورت میں قیاس کی معارض حدیث ہوگی یا اجماع یا وہ شدید ضرورت کہ اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو لوگ شدید حرج میں مبتلا ہوں۔ بایں صورت استحسان کو متعدد اقسام میں تقسیم کرنا ہوگا۔ جیسے استحسانِ بالنص، استحسان بالسنّت، استحسان بالاجماع، استحسان بالضرورۃ، استحسانِ بالتعامل وغیرہ۔ اور ان سب کی مثالیں اُصول کی اکثر کتابوں میں موجود ہیں، طوالت کے خوف سے میں انہیں نقل نہیں کر رہا۔

قیاس اور استحسان میں تعارض کے حوالے سے ابو زہرہ فرماتے ہیں، جن مسائل میں قیاس و استحسان دونوں کے موجبات پائے جاتے ہیں۔ کیا وہ ایسے مسائل شمار ہوں گے۔ جن میں دو قول قرار دیئے جائیں۔ ایک قیاسی، دوسرا استحسانی۔ پھر استحسانی کو قیاسی کے مقابلہ میں لائق ترجیح سمجھا جائے اور قیاسی مسئلہ کو مرجوح تصور کیا جائے۔ یا یہ کہ ان مسائل میں امام ابوحنیفہ کا صرف ایک ہی قول ہے اور وہی جو استحسانی ہوگا؟ جواباً عرض ہے کہ جانب قیاس کو امام صاحب کا مذہب نہیں مانا جا سکتا۔ اس لئے کہ یہ قول ہونا آپ سے منقول نہیں۔ مختصر یہ کہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس بالکل متروک ہے۔ (۶۰)

قواعدِ فقہیہ :

احکامِ شرع، اسباب و علل اور مصالحِ عامہ پر مبنی ہیں۔ وہ تغیر زمان و مکان سے بدل بھی جاتے ہیں البتہ شرع اسلامی کے تبدیل ہونے والے احکام زیادہ تر ایسے ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسری طرف شرع اسلامی میں معاملات کے ایسے مکمل ضابطے بھی موجود ہیں۔ جو زمانے، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے۔ یہ قواعد کلیہ ابدی ہوتے ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے۔ مثلاً ناحق قتل کی حرمت، ناجائز طریق پر لوگوں کا مال ہضم کرنا اور زنا کا حرام ہونا۔ بقول شاطبی کے یہ وہ ابدی قواعد ہیں جن پر دنیا تخلیق کی گئی ہے۔ (۶۱) ان قواعد کو قانونِ الٰہی یا فطری قانون بھی کہا جاتا ہے اور یہ امر بھی متفقہ ہے کہ یہ قوانین عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اُصولِ اساسی ہیں۔

امام محمد بن ادریس شافعی فرماتے ہیں : فقہ میں مجھ پر سب سے زیادہ احسان امام محمد بن حسن کا ہے

اشباہ و نظائر (۶۲):

چونکہ فروعی احکام کے اسباب و علل ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کے لئے ایک ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہئے، جس کا دائرہ اطلاق تمام فروعی احکام کو محیط ہو۔ الاشباہ والنظائر کے الفاظ کا اشارہ حضرت عمر بن خطاب کے اُس خط کی طرف ہے، جو آپ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا۔ (یہ دورِ عمر میں بصرے کے قاضی تھے) اور جس کے الفاظ یہ ہیں:

اعرف الامثال والاشباہ قس الامور بنظائرھا

یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے دینی معاملات کو قیاس کرو۔

اشباہ و نظائر یا قواعد کلیہ کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبکی شافعی ہوئے ہیں۔ جن کی پیروی امام سیوطی شافعی (متوفی ۹۱۱ھ) اور ابن نجیم حنفی (متوفی ۹۷۰ھ) نے کی ہے۔

فقہاء نے قاعدہ کلیہ کی یہ تعریف کی ہے۔ حکم کلی ینطبق علیٰ جمیع جزئیاتہٖ یعنی ایسا حکم کلی جو اپنے تمام جزئیات پر حاوی ہو۔ نیز قاعدہ مختلف النوع قوانین کا جامع ہوتا ہے اور وہ اس لحاظ سے ضابطہ سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ ضابطہ وہ ہے جو صرف ایک ہی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ہو۔

مثلاً قاعدہ ہے۔ الیقین لا یزول بالشک یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اس کا استعمال فقہ کے متعدد ابواب میں ہوتا ہے۔ جیسے طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج، نکاح اور طلاق وغیرہ۔ جبکہ اس کے مقابلہ میں ضابطہ خاص ہے۔ اس کے تحت صرف ایک باب کی فروعات درج ہوتی ہیں جیسے مالکیہ کے نزدیک ہر وہ امر جس کا سجدہ نماز میں اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی کا سجدۂ تلاوت میں اعتبار کیا جائے گا۔ یہ صرف باب الصلوٰۃ کے ساتھ خاص ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قاعدہ اور ضابطہ میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی پائی جاتی ہے۔ (۶۳)

محققین فقہاء نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے تحت جمع کر دیا ہے۔ ہر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ قواعد مسلم ہیں ار کتب فقہ میں معتبر اور فروعی مسائل ثابت کرنے کے لئے بطور دلیل استعمال کئے جاتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر قواعد کلیہ ایسے عام اصول ہوتے ہیں۔ جن کے تحت اکثر جزئیات آجاتے ہیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ہوتی ہے۔ اس لئے بعض میں مستثنیات

فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر الکواکب (سنن ابوداود و ترمذی)

اور حد بندیاں ہوتی ہیں۔ تاہم ان مستثنیات اور حد بندیوں سے قواعد کی عمومیت اور کلیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ (۶۴)

ان قواعد کلیہ کا یہ فائدہ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے ذریعہ مسائل و مبادی سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ معلوم ہو کہ یہ قواعد دلیل قطعی کا درجہ نہیں رکھتے۔ لہٰذا قاضی کیلئے یہ جائز نہیں کہ ان قواعد کی بناء پر کوئی فیصلہ کرے۔ تاوقتیکہ اس کی تائید حدیث میں نص صریح سے نہ ہوتی ہو۔ جیسے قاعدہ

البینة علی المدعی والیمین علی من انکر

یعنی بارِ ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور قسم انکار کرنے والے پر۔ (۶۵)

اسی طرح اگر قواعد کا ماٰخذ آیاتِ قرآنیہ ہیں تو اُن سے استدلال کرنا اور انہیں بطور حجت پیش کرنا بھی بلا اختلاف جائز ہے۔ یا جب تک وہ قاعدہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو۔ (۶۶)

محمد تقی امینی کے نزدیک ان قواعد کے استعمال میں بنیادی حیثیت سے دو باتیں ضروری ہیں۔

۱۔ موقع و محل کی مناسبت کہ فقہاء نے کن مواقع پر کس طرح انہیں استعمال کیا ہے۔

۲۔ بحثیت مجموعی اصول و کلیات کا علم ایسا نہ ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال کیا جائے۔ خواہ دوسرے کی خلاف ورزی لازم آئے۔ (۶۷)

قواعدِ فقہیہ کے ماٰخذ میں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اور فقہی مسائل کا وہ مجموعہ قرار دیا گیا ہے، جو کسی قرینہ کی بناء پر جمع ہوں۔ قواعدِ فقہیہ کی اہمیت محتاجِ بیان نہیں۔ ان کے کثیر فوائد ہیں جو ان کی اہمیت کی روشن دلیل ہیں۔ ان میں سے چند فوائد درج ہیں۔

۱۔ بحث کرنے والے میں فقہی ملکہ کا پیدا ہو جانا۔

۲۔ فقہی مسائل کی وہ فروعات و جزئیات جو متعدد کتب اور مختلف ابواب میں بکھری ہوتی ہیں اور انہیں جمع کرنے نیز یاد رکھنے کے لئے انتھک محنت اور جدوجہد کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان قواعد کے ذریعہ وہ آسانی سے ذہن نشین ہو جاتی ہیں اور ان کا استعمال آسان ہو جاتا ہے۔

۳۔ مقاصدِ شریعت اور اس کے اسرار و رموز کا ادراک ہوتا ہے۔ (۶۸)

قانونِ بین الاقوام کے اُصول اور دارالحرب کی تعریف:

شہر مکہ میں جب اسلام کا آغاز ہوا تو وہاں مسلمانوں کی حیثیت دراصل ایک مملکت در مملکت کی تھی، لیکن جب ہجرت کر کے مدینہ پہنچے تو وہاں چند ہی ہفتوں کے اندر مسلمانوں نے ایک

ایک عابد پر عالم کی فضیلت ایسی ہے جیسے کہ چاند کی فضیلت دوسرے تمام ستاروں پر (سنن ابوداود و ترمذی)

الگ مملکت قائم کر لی، جس کا دستور تاریخ میں آج تک محفوظ ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ مملکت کس طرح قائم ہوتی ہے۔ بہرحال جب یہ مملکت قائم ہوگئی تو بہت جلد مسلمانوں کو جنگوں سے دوچار ہونا پڑا۔ چنانچہ ۲ ھ میں میدانِ بدر میں مکہ کی شہری مملکت کا مدینہ کی شہری مملکت سے مقابلہ ہوا۔ چونکہ انٹرنیشنل لاء میں عموماً دو ہی چیزوں سے بحث ہوتی ہے۔

۱۔ حالت امن میں دوسری قوموں یا ملکوں کے ساتھ ہمارے تعلقات۔

۲۔ حالت جنگ میں غیر قوموں یا مملکتوں کے ساتھ ہمارے تعلقات۔

مسلم فقہاء کا تصور یہ رہا ہے کہ انٹرنیشنل لاء کوئی انٹرنیشنل چیز نہیں ہے۔ بلکہ ہماری اپنی چیز ہے۔ ان کے نزدیک اسلامی انٹرنیشنل لاء، اسلامک انٹرلاء کا ایک جز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ مجموعہ قوانین مدون کرنے لگے تو انہوں نے اس میں عبادات، معاملات، رسم و رواج اور وراثت وغیرہ کے ساتھ ساتھ، انٹرنیشنل لاء کا ذکر بھی ضروری سمجھا اور ایسے سیر کا عنوان دیا۔ مشہور حنفی امام سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں لکھا ہے کہ سیرت سے مراد حکمران کا وہ طرزِ عمل ہوتا ہے جو اجنبیوں، (یعنی غیروں) سے حالت جنگ و امن ہر دو میں ملحوظ رکھا جائے اور اس میں وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ غیر مملکت کے لوگ ہی نہیں ہماری مملکت کے اندر کے باشندوں میں سے بھی کم از کم دو کے متعلق اس کا اطلاق ہوگا۔ (۱) مرتد (۲) باغی۔ یوں انٹرنیشنل لاء کا اسلامی تصور، مغربی تصور سے زیادہ وسیع ہے۔ (۶۹)

ابن حجر نے اپنی کتاب ''توالی التاسیس'' میں لکھا ہے کہ ''سیر'' پر سب سے پہلے امام ابو حنیفہ نے ایک کتاب لکھی۔ جس کا جواب امام اوزاعی نے دیا اور اس کا جواب الجواب امام ابو یوسف نے لکھا۔ پھر ان پر تبصرہ امام شافعی نے اپنی کتاب الام میں کیا ہے۔ گو امام ابو حنیفہ، امام اوزاعی اور قاضی ابو یوسف کی کتابیں ہم تک نہیں پہنچیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سے امام محمد شیبانی، امام زفر اور امام ابراہیم الفزاری کی کتابیں ہم تک پہنچی ہیں۔ امام الفزاری کی کتاب ایک مخطوطے کی صورت میں مراکش میں موجود ہے۔ امام محمد کی کتابوں ''السیر الصغیر اور السیر الکبیر'' کی شرح امام سرخسی نے لکھی ہے۔ جو ۱۳۳۵ھ میں حیدرآباد دکن میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کی اہمیت کے پیش نظر یونیسکو (Unesco) نے یہ فیصلہ کیا کہ اس کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا جائے چنانچہ ڈاکٹر حمید اللہ کے سپرد یہ کام ہوا، جسے انہوں نے بحسن وخوبی انجام دیا۔ (۷۰)

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ: تمام لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ (رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ) کے پروردہ ہیں

آج کل پرائیویٹ انٹرنیشنل لاء اور پبلک انٹرنیشنل لاء دو مختلف فن اور مختلف علم سمجھے جاتے ہیں۔ پرائیویٹ انٹرنیشنل لاء میں ایک حکومت کے تعلقات دوسری حکومت کی رعیت سے ہوتے ہیں اور پبلک انٹرنیشنل لاء میں ایک حکومت کے تعلقات دوسری حکومت سے ہوتے ہیں۔ اس کی رعایا سے براہِ راست تعلقات نہیں ہوتے۔ ان دونوں میں یہی بنیادی فرق ہے۔ جبکہ ہمارے فقہاء کی کتابوں میں یہ امتیاز نہیں ملتا۔

دارالحرب کی تعریف:

امام محمد نے اپنی کتاب زیادات میں لکھا ہے کہ دارالحرب تین چیزوں سے بنتا ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ قانونِ کفر، علانیہ مکمل طور پر جاری ہوں یعنی قطعی طور پر اسلام کا کوئی قانون جاری نہ ہونے دیں۔ نہ اذان نہ جمعہ وغیرہ۔

۲۔ دوسری یہ کہ وہ ملک سب طرف سے دارالحرب میں گھرا ہوا ہو۔

۳۔ تیسری یہ کہ وہاں مؤمنوں کو امن نصیب نہ ہو۔ امام یوسف نے فرمایا کہ اصل شرط ایک ہی ہے، وہ یہ کہ وہاں قانونِ کفر جاری ہو۔ (۷۱)

دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے دو خصوصی قانون ہیں:

پہلا یہ کہ وہاں سے جلد از جلد ہجرت کر کے کسی بھی دارالاسلام میں چلے جائیں۔ یہ قانون اتفاقی و اجماعی ہے۔

دوسرا یہ کہ دارالحرب میں رہنے والے مسلمان حربی کافروں سے سود لے سکتے ہیں۔ یہ قانون اختلافی ہے۔

سود کا مسئلہ چونکہ معاملات سے متعلق ہے۔ اس لئے صرف حربی مسلمانوں کے لئے اس میں امام یوسف کے قول پر فتویٰ ہوگا اور امام یوسف دارالحرب کے سود کو مسلمانوں سے مسلمانوں کے لئے لینا دینا بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اسی پر فتویٰ جاری ہوگا۔ یہ مسئلہ صرف مسلمانوں کے لئے ہے لیکن کفار سے سود لینا دارالحرب میں بالکل جائز ہے۔ کیونکہ وہ سود نہیں بلکہ مالِ غنیمت اور مالِ مباح کے درجے میں ہے۔ (۷۲)

☆ میں نے امام محمد سے بڑھ کر کوئی فصیح نہیں دیکھا (امام محمد بن ادریس شافعی) ☆

عرف کی تعریف:

عرف کے معنٰی جانے پہچانے امورِ خیر کے ہیں۔ امام غزالی عرف کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ عرف و عادت یہ ہے کہ کوئی فعل یا طریقہ عقلی طور پر لوگوں کے نفوس میں اس طرح جاگزیں ہو جائے کہ فطرت سلیم اسے قبول کر لے اور اسلامی دنیا کے سلیم الطبع لوگ اس کے عادی ہو جائیں۔ بشرطیکہ وہ نص شرعی کے برخلاف نہ ہو۔ فقہاء نے عرف کی یہ تعریف کی ہے کہ قول یا عمل میں جمہور کی عادت کا نام عرف ہے۔ (۷۳)

فقہ کی نشو و نما میں عرف کا دخل ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ عرب میں دیت (خون کا معاوضہ) سو اونٹ رائج تھی۔ جسے عبدالمطلب نے ایک کاہنہ عورت کی تجویز پر قبول کیا تھا۔ قبل ازیں عرب میں انسانی جان کا معاوضہ دس اونٹ ہوا کرتا تھا۔ مگر عبدالمطلب کے زمانے میں طلوعِ اسلام تک، یہ دیت، سو اونٹ ہی رہی اور اب یہ دیت ہماری شریعت کا ناقابل تبدیل قانون ہے۔ بقول تقی امینی کے یہ شریعت ماقبل سے ماخوذ نہیں بلکہ کسی اور طریقے سے رائج ہو کر عرب دنیا کا عرف کہلایا۔ (۷۴)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی عرب جاہلی کے اچھے رسم و رواج کو اسلامی شریعت کا تشریعی مادہ قرار دیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ تمام عرف و رواج جو جلب منفعت یا دفع مضرت کے موافق تھے۔ وہ سب قبول کئے گئے۔ خواہ وہ عرب میں رائج رہے ہوں یا غیر عرب میں۔ ان کا تعلق ماقبل کی شریعتوں سے تھا یا نہ۔

عرف کا دوسرا نام تعامل اور عادت بھی ہے اور عرف و عادت سے ملتا جلتا ایک لفظ ''استعمال'' بھی ہے۔ بعض فقہاء، عرف اور عادت کو ایک مفہوم میں لیتے ہیں اور بعض دونوں میں عام اور خاص کا فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عرف عام ہے اور عادت خاص ہے۔

امام ابو حنیفہ عرف پر اُس وقت عمل کرتے، جب کتاب و سنت اور اجماع امت میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہوتی، نہ قیاس و استحسان پر محمول کرنے کا کوئی امکان ہوتا۔ خواہ وہ استحسانِ قیاس ہو، استحسانِ حدیث، استحسانِ اجماع یا استحسانِ ضرورت۔ ان صورتوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکتی تو عرف پر عمل کرتے تھے۔ ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ عرف استنباطِ مسائل کے لئے ایک فقہی اصول ہے۔ اسی طرح آپ کے مجتہدین مذہب اور مخرجین سے بھی ایسی ہی روایات منقول ہیں۔ (۷۵)

فقہاء نے بہت سے مسائل میں عرف و رواج ہی کو مدار بنا کر حکم جاری کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

ان يفتي على عرف اهل زمانه و ان خالف زمان المتقدمين (ردالمحتار)

ترجمہ: فتویٰ اہل زمانہ کے عرف کے مطابق دیا جائے۔ خواہ وہ متقدمین کے زمانے کے خلاف ہو۔

اور عرف کے اعتبار کے لئے ضروری ہے کہ اس پر غالب اکثریت کا عمل ہو۔ غلبہ کی صورت میں مفتی اور قاضی کو عرف کے خلاف فتویٰ دینا اور فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ (الاشباہ والنظائر، ص ۶۵) بقول تقی امینی کے یہ عرف اس صورت میں معتبر مانا جائے گا جبکہ

۱۔ عرف قرآن و سنت کے حکم کے خلاف نہ ہو۔ البتہ جو صورت عرف و رواج ہی پر مبنی ہو تو عرف بدلنے سے حکم بھی بدل جائے گا۔ مثلاً رسول اللہ نے بعض چیزوں کو وزنی (وزن سے بیچنے والی چیزیں) شمار کر کے، اس کا حکم بیان فرمایا تھا۔ مگر اب وہ کیلی (ناپ سے بیچی جانے والی چیزیں) بن گئی ہیں۔ یا آپ نے کیلی ہونے کی وجہ سے ان کا حکم بیان فرمایا تھا اور اب وہ وزنی بن گئی ہیں تو ان چیزوں میں عرف کی وجہ سے حکم کی تبدیلی ضروری ہوگئی۔

۲۔ عرف، قرآن و سنت کے عام حکم کے خلاف نہ ہو۔ اگر حکم کے کسی خاص جزو میں مخالفت ہوتی ہو تو ایسی صورت میں عام حکم سے اس خاص کو عرف کی بناء پر مستثنیٰ قرار دیں گے۔ مثلاً رسول اللہ نے ہر اس چیز کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا ہے، جو بیچنے والے کے پاس موجود نہ ہو۔ لیکن موچی سے جو معاہدہ جوتا تیار کرنے کا کیا جاتا ہے، اس میں جوتا، موچی کے پاس موجود نہیں ہوتا ہے بلکہ بعد میں وہ تیار کر کے دیتا ہے۔ فقہاء نے عرف کی بناء پر اس صورت کو جائز قرار دیا ہے۔

۳۔ اگر قیاسی حکم کے خلاف ہو تو قیاس چھوڑ کر عرف پر عمل کیا جائے گا۔ خواہ عرف خاص ہو یا عام۔ جو احکام محض عرف پر مبنی ہوں، وہ عرف کے بدلنے سے بدل جائیں گے۔ کیونکہ ان کی مدت عرف کی بقا تک ہی تھی۔

ائمہ کے اختلافی مسائل میں بڑی حد تک عرف کو دخل ہے۔ ایک زمانہ کا عرف کچھ تھا، بعد میں وہ بدل گیا یا ایک جگہ کا عرف کچھ تھا اور دوسری جگہ کچھ ہے۔ ان صورتوں میں احکام کا

امام محمد بن ادریس شافعی فرماتے ہیں : فقہ میں مجھ پر سب سے زیادہ احسان امام محمد بن حسن کا ہے

اختلاف ناگزیر ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ایک ملک یا مقام کے عرف و رواج پر دوسرے ملک اور مقام والوں کو عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ وہاں کے عرف و رواج کی مناسبت سے وہاں والوں کیلئے دوسرے احکام ہوں گے۔ عرفِ شرع اور عرفِ اہل زمانہ میں جب تعارض (ٹکراؤ) ہو تو عرفِ اہل زمانہ کا اعتبار کیا جائے گا اور عرفِ شرع کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ فرش پر نہ بیٹھے گا۔ لیکن اس کے بعد وہ زمین پر بیٹھا تو اس صورت میں وہ حانث نہ قرار پائے گا۔ (۷۶)

اگر نص عام اور عرفِ خاص میں تعارض ہو تو حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق عرفِ خاص کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ عرفِ عام کے ذریعہ تخصیص و تبیین کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ یہ شارع کا منشا بھی ہے اور ایک ضرورتِ عامہ بھی۔ لیکن عرفِ خاص کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ ابن عابدین اور ابن نجیم دونوں حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ابن نجیم اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "خلاصہ یہ کہ مذہب حنفی میں مفتٰی بہ قول یہ ہے کہ عرفِ خاص کا اعتبار نہیں کیا جائیگا" اور ابن عابدین لکھتے ہیں کہ: "حنفی مسلک یہی ہے کہ عرفِ خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔" (۷۷)

حواشی و حوالہ جات

۳۵۔ سیرت ائمہ اربعہ، ص ۱۱۶، مرتبہ سید رئیس احمد جعفری، شیخ غلام علی اینڈ سنز، کشمیری بازار، لاہور، بارِ دوم، ۱۹۶۲ء۔

۳۶۔ سیرۃ النعمان، ص ۱۶۱، علامہ شبلی نعمانی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، بندر روڈ، کراچی، سنہ اشاعت درج نہیں۔

۳۷۔ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۴۶۶، ۴۶۷۔

۳۸۔ المیزان للشعرانی، ص ۶۱، بحوالہ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۴۶۸۔

۳۹۔ ماخوذ از حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۴۶۹ تا ۴۷۹۔

۴۰۔ اسلامی قانون کی تدوین، ص ۵۳۔

۴۱۔ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۴۸۴۔

۴۲۔ ایضاً، ص ۵۲۳۔

۴۳۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔

۴۴۔ مقالات، جلد دوم، ص ۸۷، پیر محمد کرم شاہ الازہری، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ۹ الکریم مارکیٹ، اردو بازار، لاہور، بارِ اول، ۱۹۹۰ء

فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر الکواکب (سنن ابوداود و ترمذی)

۴۵۔ اجتہاد اور اس کا دائرہ کار، ص ۱۰۔۱۱۔ پروفیسر محمد طاہر القادری، مرکزی ادارہ منہاج القرآن، ۳۶۵/ایم ماڈل ٹاؤن، لاہور۔ بارِ اول ۱۹۸۴ء

۴۶۔ اسلامی قانون کی تدوین، ص ۶۵۔

۴۷۔ ایضاً، ص ۹۴۔

۴۸۔ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۵۳۴۔

۴۹۔ المناقب للمکی، جلد اول، ص ۸۲۔۹۰۔ بحوالہ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۵۳۵۔

۵۰۔ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۵۴۰۔

۵۱۔ ایضاً، ص ۵۴۵ تا ۵۴۷۔

۵۲۔ ایضاً، ص ۵۴۹۔

۵۳۔ کتاب التحریر مع شرح تسہیل التحریر، جلد ۳، ص ۲۵۶، بحوالہ قاموس الفقہ، ص ۲۰۰۔

۵۴۔ المبسوط، ص ۱۴۵، بحوالہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۳۶۔

۵۵۔ اسلامی قانون کی تدوین، ص ۸۲۔

۵۶۔ قاموس الفقہ، جلد اول، ص ۲۸۲۔

۵۷۔ المستصفی، جلد اول، ص ۱۳۷، بحوالہ فلسفۂ شریعت اسلام، ص ۲۰۱، ڈاکٹر صبحی محمصانی۔ ترجمہ: مولوی محمد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب، ۲۔ کلب روڈ، لاہور، بارِ سوم، ۱۹۶۶ء۔

۵۸۔ حجۃ اللہ البالغہ، باب احکام الدین من التحریف۔ بحوالہ قاموس الفقہ، ص ۲۸۲۔

۵۹۔ کشف الاسرار فی شرح اُصول فخر الاسلا بزدوی، جلد چہارم، ص ۳، بحوالہ قاموس الفقہ، ص ۲۸۳

۶۰۔ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۵۸۶۔

۶۱۔ الموافقات، جلد ۲، ص ۲۹۸، بحوالہ فلسفہ شریعت اسلام، ص ۳۳۱۔

۶۲۔ یہ شبہ کی جمع ہے یعنی مماثل اور مشابہ۔ (Similitudes) کسی شے کی کسی اصولی حکم کے ساتھ مشابہتیں موجود ہوں اور ان مشابہتوں کی بناء پر اُسے اس کے ساتھ ملحق کر دیا جائے۔ (المستصفی، جلد ۲، ص ۳۱۱)

۶۳۔ فقۂ حنفی کے اساسی قواعد، ص ۲۴، محمد انور مگھالوی، زاویہ ٹریڈرز، C-8، دربار مارکیٹ لاہور۔ سنہ اشاعت درج نہیں۔

> ایک عابد پر عالم کی فضیلت ایسی ہے جیسے کہ چاند کی فضیلت دوسرے تمام ستاروں پر (سنن ابوداود و ترمذی)

۶۴۔ فلسفۂ شریعت اسلام، ص ۳۳۸۔

۶۵۔ استدلالِ حدیث کے لئے دیکھئے، فقہ حنفی کے اساسی قواعد، ص ۶۴ تا ۶۶۔

۶۶۔ فلسفۂ شریعت اسلام، ص ۳۳۸۔

۶۷۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۴۳۳۔

۶۸۔ فقہ حنفی کے اساسی قواعد، ص ۲۶۔

۶۹۔ خطباتِ بہاولپور، ص ۱۶۱، ڈاکٹر محمد حمید اللہ، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، بارِ چہارم ۱۹۹۲ء

۷۰۔ خطباتِ بہاولپور، ص ۱۶۴ تا ۱۶۶۔

۷۱۔ العطایا الاحمدیہ فی فتاویٰ نعیمیہ (جلد اول)، ص ۲۹۸، مفتی اقتدار احمد خان نعیمی، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، اردو بازار، لاہور، بارِ اول، ۱۹۹۵ء۔

۷۲۔ ایضاً، ص ۲۹۹۔

۷۳۔ کشافِ اصطلاحاتِ قانون (اسلامی) جلد دوم، ص ۳، ۱۔ ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد۔

۷۴۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۳۰۵۔

۷۵۔ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۵۸۹۔

۷۶۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۳۱۰ تا ۳۱۴۔

۷۷۔ حیاتِ حضرت امام ابوحنیفہ، ص ۶۰۷۔

ضروری اطلاع

مجلہ فقہِ اسلامی کے لئے چیک حسبِ ذیل اکاؤنٹ اور نام پر بنائیں

Dr. Noor Ahmed Shahtaz A/C. No. 491-1 NBP

☆ اپنے چیک، منی آرڈرز، رجسٹرڈ ڈاک اور عام خطوط اس پتہ پر ارسال فرمائیں:

اسکالرز اکیڈمی پوسٹ بکس نمبر 17887 گلشن اقبال کراچی 75300

☆ نوٹ: یہ تاثر درست نہیں کہ پوسٹ بکس پر رجسٹرڈ ڈاک یا منی آرڈرز نہیں پہنچتے پوسٹ بکس پر تمام ڈاک اور منی آرڈر ہمیں بآسانی مل رہے ہیں۔ (مجلس ادارت)