

اصول فقہ اسلام

ملک ظہور احمد ایڈووکیٹ ہائیکورٹ

تعارف و اہمیت

اسلام دین 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 نئے نئے ابھرنے والے مسائل کا حل موجود ہے۔ یوں تو دنیا میں آغاز آفرینش ہی سے مختلف اقوام و مل میں باہمی معاملات کو حل کرنے کے لیے قانون کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا۔ لیکن دینا کے مختلف قوانین اور قانون اسلامی میں اساسی فرق یہ ہے کہ یہاں عقل و دانش کو وحی و الہام 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 اُمت مسلمہ کے اکابر علماء اور فقہاء نے اس سلسلے میں گراں قدر خدمات سر انجام 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 عرض 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 قلدون 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 اولہ شرعیہ میں اس حیثیت سے غور و فکر کا نام ہے کہ ان (اولہ) سے استنباط احکام کیا جاسکے اور اولہ شرعیہ کے اہل الاصول

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔
 ابن ساعد الصاری نے "ارشاد المقاصد" میں اصول فقہ کا تعارف اس طرح کر لیا 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۔
 دور نبویؐ 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 براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوی 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 براہ راست نبوت سے اکتساب
 ناممکن ہو گیا اور قرآن تو اتر 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 دلالت 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 قابل تکمیر 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 دو مسردوں
 کو نہ ہو یا نہ ہو سکا ہو) اور یہ ناممکن ہے کہ صحابہؓ جیسی پوری جماعت بغیر کسی ثابت شدہ دلیل کے
 حکم شرعی پر اتفاق کر لیں، مزید برآں اس بات کی سہرا موجود ہے کہ پوری "الجماعۃ" ثقافت
 فیصلہ غلطی و خطا سے معصوم و مامون ہوتا ہے۔ حدیث نبویؐ ہے کہ

لن تجتمع امتی علی الضلالة۔

یعنی میری امت ضلالت و گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ یوں اجماع اولہ شرعیہ میں سے ایک

دلیل قرار پایا۔

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ اور ان کے بعد کے ہمارے اسلاف کلام کا کتاب و سنت سے طریقہ استدلال یہ تھا کہ وہ اشیاء کو اشیاء پر اور نظائر کو نظائر پر قیاس کیا کرتے تھے، یہ قیاس اجماعی 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 سنت 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 مخصوص الحکم مسائل سے الحاق کیا اور اس الحاق کے باب میں شیخ سراط 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 الہی ایک ہی ہے، اس طرح یہ قیاس اجماع صحیح کے بعد اولہ شرعیہ میں سے چوتھی دلیل شرعی قرار پایا۔ اور جمہور علماء اس بات کے حق میں ہیں کہ قیاس اولہ 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 اولہ شرعیہ ہیں۔ تو جہاں حکم 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 تو اتر 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 اُمت کا اجماع ہے بنیادیں کسی کو بھی اس سے مجال انکار نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں مکہ 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 مذکورہ

کا مدعا یہ نہیں ہے کہ علم کا قابلِ اعتماد ذریعہ بس لے دے کہ 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 درائع میں سے ایک ذریعہ ہے اور اس کی تائید علامہ 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 صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مکمل اتفاق ہے اور اجماع صحابہ کی مخالفت ملامت کی سزاوار قرار پاتی۔ ساتھ ہی (حدیث میں) ثابت ہے کہ اُمت مسلمہ خطا اور غلطی پر اتفاق کر لینے سے معصوم و مامون ہے۔

اب رہ جاتا ہے قیاس، تو اس کے دلیل شرعی ہونے پر بھی صحابہ کا اجماع ہے پس یہ ہیں چار اولہ شرعیہ یعنی الکتاب، السنۃ، الاجماع، القیاس سنت کے باب میں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ جو احادیث و سنن 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 پر 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 ہوتو 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 ورنہ، الکت 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 بلکہ 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 فقہان چیزوں کی محتاج تھی، اس لیے کہ لفظ کی وضعی دلالت کی معرفت کے لیے جبلی طور پر بلکہ لسانی

بہت کافی ہے۔ لیکن جب زبان کے مکہ میں اضمحلال و فتور آگیا تو مہارت اور درک و بصیرت رکھنے والے علمائے فہرین نے صحیح صحیح منقولات لسانیہ کو سامنے رکھ کر اور صحیح طور پر مستند قیاس کو کام میں لا کر معقولہ قوانین لسانیہ مدون کر کے مستقل علوم کی شکل دے دی اور پھر فقہیہ کو احکام الہی 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 معافی کا استفادہ کرنے کے لیے اپنے فطری مکہ 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 بجلی حاجت مند نہ تھے۔ کیونکہ وہ یا تو ہم زمانہ تھے یا قریب العصر اور ناقلیں 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 اولہ شرعیہ سے استنباط احکام کے باب میں استفادہ کیا جاسکے، تو پھر انہوں نے ان سب کو ایک مستقل فن کی شکل میں یکتوب و مدون کیا جس کا نام ”اصول الفقہ“ رکھا گیا“ لکھ

ایک اور تعارف

کشف الظنون ج اول 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 اعتقاد میں ہم تک نئے 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 جاسکتا 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 دوچار ہونا پڑے۔ لہذا زمانے کے ہر دور

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 مسلم 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 معمولات شارع کے احکام از قبل 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 علمائے دلائل و احکام اور ان کے عموم کی تفصیلات میں فکر و نظر کی، تو دیکھا کہ دلائل تو کتاب و سنت 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۔ — الایہ کہ جہاں مثال کے طریق پر دیکھنے کی ضرورت ہو۔ — 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 مدون 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، ۱۵۵

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 کام غالباً اصول فقہ ہے۔ مسلمانوں سے پہلے بھی دنیا میں قانون موجود تھا۔ لیکن اصول 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

تانون کی ایک بڑی کمی پوری ہو گئی ہے "خطبات بہاول پور ڈاکٹر محمد حمید اللہ"

فروع دانش، از قیاس است قیاس، از تقدیر جو اس است

قرآن حکیم افلا تعقلون ، لقوم يعقلون 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 الہی 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 اجتہاد کی معلومات مسائل فقہیہ اور امور دینیہ ہیں۔ اس لیے امام سیوطی نے فقہ کی تعریف اسی طرح کی ہے۔

الفقه معقول من منقول سے بذریعہ عقل حاصل کی ہوئی

منقول چیز فقہ ہے۔

اس تعریف کے بموجب جملہ معلومات شرعیہ فقہ میں داخل ہیں۔ خواہ ان کا تعلق اعتقادات سے ہو یا وجدانیات و عملیات سے ہو۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب عقائد سے متعلق مشہور کتاب کا نام فقہ اکبر ہے۔ عہد صحابہ کے ختم ہو جانے پر جب ہر علم نے صنعت کی صورت اختیار کر لی تو اعتقادات 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 بالاحکام الشرعية
العملية من ادلتها
التفصيلة -
یعنی، فقہ ان احکام شرعیہ عملیہ
کے علم کا نام ہے جو شریعت کے تفصیلی دلائل
سے حاصل کئے گئے ہوں۔

ظاہر ہے کہ جب تدوین فقہ کا خیال ہوا ہوگا اور اولہ سے مسائل کے استنباط پر غور کیا جا رہا ہوگا۔ تو ان اصول و قواعد کی تعیین کی بھی ضرورت محسوس کی گئی ہوگی جن کے ذریعہ احکام کا استنباط کیا جاسکے۔ فرض و واجب، حرام، حلال اور مباح و مکروہ کے درجے قائم

کئے جاسکیں۔ ان اصطلاحات کا معیار قائم ہو سکے وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح اصول فقہ کا مدون ہونا ناگزیر تھا۔

اعلیٰ یہ ہے کہ تدوین فقہ کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ نے اصول و ضوابط کی طرف ضرور توجہ کی ہوگی۔ علامہ حضری مرحوم نے لکھا ہے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھیں۔ لیکن ہم کو ان کتابوں کا علم نہیں اور جو کچھ علم ہے وہ امام شافعیؒ کا رسالہ اصول فقہ ہے جس کو انہوں نے کتاب الام کے مقدمہ کے طور پر تالیف کیا اور وہ عام طور پر پڑھتی 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 و سنت، اوامر، نواہی، درجہ 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 فقہا برکرام کی ایک جماعت نے اس طرف توجہ کی اور نہایت تنقیح و تحقیق 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 کی منگمانہ طریقہ پر کتابیں لکھیں، جن میں مؤلفین نے صرف قواعد کے بیان پر اکتفا کرتے ہوئے سارا زور استدلال ایراد و جواب پر صرف کیا ہے اور بعضوں نے فقہانہ طرز پر کتابیں تالیف کیں جن میں قواعد و اصول کے ساتھ ان کی مثالیں اور نظائر بھی بیان کئے، نکات فقہ بیان کرنے کے بعد ان مسائل کی تفریح 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 ۳۷۸ھ) |
| ۲۔ المستصفیٰ | تالیف | امام غزالی (م ۵۰۵ھ) |
| ۳۔ کتاب العہد | تالیف | عبد الجبار معتزلی (م ۳۵۵ھ) |
| ۴۔ کتاب العہد | تالیف | ابوالحسین بصری معتزلی (م ۳۳۷ھ) |
- گویا یہ چار کتابیں اس فن کے ارکان ہیں۔

متاخرین میں سے امام رازی (م ۶۳۵ھ) نے کتاب محول اور سیف الدین آمدی (م ۶۳۱ھ) نے کتاب الاحکام میں گذشتہ چاروں کتابوں کا ملخص کیا، مگر دونوں کا طرزِ تجدیدِ گمانہ تھا۔ رازی کا میلان استدلال اور احتجاج کی جانب زیادہ رہا۔ آمدی کی توجہ تحقیق مذاہب اور تفریح مسائل کی جانب زیادہ رہی، پھر امام رازی کے شاگرد سراج الدین ارموی نے محول کا اختصار کتاب تحصیل میں اور تاج الدین ارموی نے کتاب حاصل میں کر دیا۔ پھر شہاب الدین قیونی (م ۶۸۴ھ) نے ان دونوں کتابوں سے چند مقدمات اور قواعد اقتباس کر کے ایک کتاب بنام تنقیحات تالیف کی۔ اسی طرح فاصلی بیضاوی (م ۶۸۵ھ) نے منہاج نامی کتاب لکھی۔ ابن حاجب (م ۶۲۶ھ) نے کتاب الاحکام کا اختصار کیا اور مختصر کبیر نام رکھا، پھر اس کے اختصار کا نام مختصر صغیر رکھا۔

فقہانہ طرز پر زیادہ حنفیہ نے کتابیں لکھیں، اس سلسلے میں قدیم ترین کتاب البکر جصاص (م ۳۳۰ھ) کی کتاب الاصول ہے۔

ابوزید ربوی (م ۲۳۰ھ) کی کتاب الاسرار اور تقویم الادلہ اس فن میں نہایت عمدہ کتابیں ہیں، چنانچہ قیاس سے تعلق شرح و بسط 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 بزوی 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 خرسی 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 بزوی دونوں کو یکجا کر دیا، جس سے عمدگی میں ان کی کتاب البدائع کی حیثیت دو بالا ہو گئی، اس لیے کہ مشکلانہ اور فقہانہ دونوں طرز کو یہ حاوی ہے۔

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

جلال الدین خبازمی نے اصول فقہ میں المغنی لکھی جس کی شرح سراج الدین ہندی ^{۴۴۳}م نے لکھی۔

تحریر ابن ہمام اور توضیح صدر الشریعہ بھی اس فن میں مشہور کتابیں ہیں۔ تحریر میں بدریغ کی توضیح کی گئی ہے اور مولف 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 کئے گئے ہیں۔ علامہ تقی زانی نے توضیح کی شرح لکھی، جس کا نام التکوین ہے۔ توضیح اور التکوین دونوں مشہور اور متداول ہیں۔

ہندوپاک میں اصول کی جو کتابیں اس وقت سلسلہ 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 فوائج الرحموت ہے جو مشہور و متداول ہے۔

اسلامی فقہ کے ماحذ

فقہ اسلامی کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے۔

۱۔ ان احکام شرعیہ کا جاننا جن کا تعلق عمل سے ہے (أَلْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ) 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 معنی 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 کئے گئے ہیں، ہر ایک سے کیا مراد ہے، اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔

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

محتاج ہو، مثلاً فقہ کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ غضب کر وہ چیز کے تلف ہونے پر غاصب کے ذمہ اس کا تاوان دینا ضروری ہے اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امانت رکھی ہوئی چیز کے تلف ہونے کی صورت میں امین پر اس کا تاوان نہیں، الا یہ کہ اس کی لاپرواہی اور حفاظت میں کوتاہی کے سبب وہ چیز تلف ہو جائے۔ یہ دو مسائل ہیں اور ہر ایک محتاج دلیل ہے۔

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

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

۲۔ فقہ اسلامی کا دوسرا اطلاق محدودان 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۔ (مجموعۃ الأحکام العملیۃ المنشورۃ وعہ فی الإسلام)

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۔

•۔۔۔ **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمْوَآلًا تَعْبُدُوآلَا إِلَآئِيَّآهَ ذَآلِكَ 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 أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّنْ ذِكْرِهِمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ۔**
(القرآن۔ سورہ اعراف)

پیروی کرے اور 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 يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ - (القرآن . سورہ النساء)
اور جو رسول کی اطاعت کرے اس نے دراصل اللہ کی اطاعت کی۔

• وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ - وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا - (القرآن . سورہ 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 معاملے میں فیصلہ کرنے کا اختیار باقی رہ جائے اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے وہ کھلی گمراہی میں پڑ گیا۔

ان فقہی احکام کے چھ شعبے ہیں:

فقہی احکام کی قسمیں

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 دافعی 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۔

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

بھلائیاں رکھتی ہے۔ کیونکہ اسلامی شریعت دین 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 ذمیوی امور سے ہے، اور ان کے ساتھ کوئی ذمی صفت وابستہ نہیں ہوتی بلکہ اقوام و ملل خود اپنے مصالح و حالات کے لحاظ سے ان کے متعلق قوانین وضع کرتی ہیں، کیونکہ دنیا کے دیگر قانون ساز اداروں کے وضع کردہ قوانین میں حلال و حرام کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا اور نہ معاملات کے باطنی امور کا اعتبار ہوتا ہے، بلکہ صرف ظاہری حالات و مصالح قومی کا خیال کیا جاتا ہے، پس جو چیز قانون کے دائرہ میں آگئی اور حکام نے جو فیصلہ کر دیا وہ حتیٰ ہے اور جو ایسا نہیں وہ حتیٰ 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 گفتا کی جاتی ہے، اور اسی پر گفتا کی جاتی ہے۔ لیکن اگر کسی برسرِ 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 حتیٰ ہو گا لیکن حقیقت واقعہ کے لحاظ سے فیصلہ ناحق ہو گا، مثلاً مدعی جھوٹی شہادتیں گزار 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 واقعہ 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 تبدیلی نہ ہو جائے گا۔ تا آنکہ 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 بسبر ہوں تم اپنے نزاعات میرے پاس لاتے ہو، ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کوئی فریق

دوسرے سے زیادہ بہتر گفتگو کر سکتا ہو، اور اس کی چرب زبانی فریقِ ثانی کے واقعی و حقیقی حق پر وہ ٹوٹال دے، تو میں اگرچہ اس چرب زبانِ فریق کی طاقتِ سانی 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 انکار ہوگا، اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ (نتیجے سے بے پروا ہو کر) اس انکار 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 ایسا نڈار نہ طور پر اپنی سی پوری کوشش کر کے فیصلہ دے دے، مگر اس کا فیصلہ حقیقت و واقعہ کے خلاف ہو تو اس کے فیصلہ کا فعل تو حق ہوگا، مگر وہ فیصلہ اپنی اصل کے 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 انکار کے نتیجے بد سے اپنے کو بچائے۔ کیونکہ یہ فیصلہ لے عند اللہ باز پرس سے نہ بچا سکے گا۔

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

تقاضے قاضی میں تو عمل یا حق کے صرف ظاہری حالات و صورت پیش نظر رہتے ہیں، لیکن نفس الامر میں محاکمہ میں حقیقت و واقعہ کا لحاظ ہوتا ہے۔

پس کبھی ایسا ہوتا ہے کہ امر واحد اور ایک ہی عمل کا حکم متذکرہ بالا دو اعتبارات کے نقطہ نظر سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو خطااً 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 لیے موقع پر احتمالِ خطا کا لحاظ کرتے ہوئے اس شخص کی ذمہ داری و نیت

پرفتویٰ 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 ہوگا نہ کہ از روئے دیانت و نفس الامر۔

یہی وجہ ہے کہ بکثرت شرعی احوال و **قاضی اور مفتی کے دائرہ عمل** کوائف میں قضا کا دائرہ کار فتویٰ کے

میدان عمل سے مختلف ہے اور ایک قاضی کا عمل مفتی کے عمل سے جداگانہ نوعیت رکھتا ہے۔ ایک قاضی اعمال و احکام کے باب میں صرف قضا کے شرائط و اعتبارات پر کامزن ہوتا ہے اور باطنی حقیقت کو نہیں دیکھتا، لیکن ایک مفتی حقیقت و اقعہ سے بحث کرتا ہے اور صورتِ معاملہ کے ظاہر و باطن سارے گوشوں اور پہلوؤں کو نگاہ میں رکھتا ہے، لہذا 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 صورت میں قضا کے نقطہ نظر سے تو اس کا یہ حکم ہے اور دیانت و نفس الامر کی رو سے اس کے خلاف اس کا حکم یہ ہے۔

مثلاً کوئی قرض دار 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 کھٹکتا، لیکن اتفاقاً ایسا ہوتا ہے کہ اس مقروض کے مال پر 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۔

یعنی اس کے کہ قرض دار سے اس کی اجازت حاصل کرے یا اس کے علم میں لائے۔

لیکن اگر معاملہ عدالت میں قاضی کے سامنے پیش ہوگا تو قاضی اس طرح کے اخذ مال کی

اجازت نہیں دے گا، کیونکہ وہ اپنے حق کو ثابت کرنے سے عاجز رہے گا۔
 یہیں سے یہ بات روشن ہو جاتی ہے کہ اپنے دعویٰ کے ثبوت و شہادت پیش کرنے
 سے مدعی کے عاجز رہنے کی صورت میں مدعا علیہ پر مین (حلف و قسم) کا اصول شریعت نے
 کسی مصلحت کی بنا پر اوکس حکیمانہ غرض سے مقرر کیا ہے۔

غرض، آج جو ہم دیکھتے ہیں کہ اقوام و ملل اپنے اجتماعی نظام میں محض مادی نقطہ نظر سے
 حقوق کی حفاظت کی غرض سے اپنی عقل و فراست کی انتہائی قابلیتیں صرف کر کے قوانین بنا تی
 ہیں، مگر اس کے باوجود جو روزیادتی کے رخصتہ بند نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے
 وضع قانون کے زاویہ ہائے نگاہ ان گوشوں کی سمت نہیں جاتے جن سے اسلامی فقہ مالا مال
 ہے اور دنیا کی اس محض مادی نقطہ نظر سے قانون سازیاں اس امر کی استطلاعت ہیں کہ تین
 کہ حقوق کی کما حقہ، حفاظت کر سکیں۔ اس کی تو صرف اسلامی فقہ ضمانت دیتی ہے جس میں مادی
 و روحانی دونوں حیثیتوں کا بدرجہ اتم لحاظ ہے اور جو ہر سہ قدم پر عند اللہ باز پرسی اور تقویٰ
 کا تصور 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 ماخذ و مصادر

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

ماخذ اول: کتاب

فقہ کا پہلا ماخذ اور سرچشمہ اول تو کتاب (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

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

اس (قرآن) کی وہی خصوصیت و صفت ہے، جو ایک دستور کی ہوتی ہے، یعنی یہ کہ اس میں منصوص احکام کا بیان مجمل ہے۔ جزئیات و تفصیل سے اس میں بحث نہیں کی گئی ہے اور جو کچھ ہے وہ بہت ہی کم ہے۔ اس لیے کہ اس میں تفصیلات ہوتیں تو طوالت کی وجہ سے اس کی وہ حیثیت باقی نہ رہتی 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 نہایت 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 دفائے عہد کا حکم دیا ہے، بیع کے حلال ہونے اور ربوگی 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 ربوگا ہے۔ کہ بیع و شراہ کے انواع کی تفصیل اور ربوگی ساری شکلیں قرآن میں موجود نہیں، ان تمام تفصیلات کو اس نے سنت پر چھوڑ دیا۔

البتہ سمجھنے چنے چند احکام ہیں، جن کی جزئیات و تفصیل 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۔

معاملات، سیاسی نظم اور اجتماعی زندگی سے متعلق قرآنی نصوص کا اس طرح مجملہ احکام کے بیان میں بڑے فوائد اور عظیم مصلحتیں ہیں اس لیے کہ قرآنی احکام و اوامر زمانے کے ہر دور کے لیے ہیں اور ارتقائے زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کے اقتضات و مصالح میں گوناگون 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 اقتضات 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 تفصیل سمٹی ہوئی ہوتیں اور یہی قرآن نے کیا ہے۔ لہذا ہر دور کے اقتضات و مصالح پر قرآن کے اجمالی نصوص کے مختلف احتمالات منطبق ہوتے چلے جائیں گے اور اس شیعہ حقیقت (قرآن) کی کو اپنی جگہ پر رہے گی اور فالوئس 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 مخصوص 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 اہل علم و تقویٰ کا صحیح احترام ہو، عام ازیں کہ یہ مقصد جس طرح بھی حاصل ہو، جمہوری نظام ہو یا دستوری سنت ہو، مصلحت عام جس طرح بھی اس مشاورت کے انعقاد و شکل کی اجازت دے اس طرح عمل کیا جائے۔ مطلوب نفس شوریٰ 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

جائے خود ہمیں سنت نبویہ کے بیان کا محتاج ٹھہرتی ہیں، تاکہ ہمارے لیے یہ ممکن ہو سکے کہ ہم کیفیات و کمیات میں ان نصوص کی تطبیق کر سکیں اور ہم ان کے حد و رجاں سکیں، ان کے دائرہ اور وسعت کو پہچان سکیں اور یوں حد و دوسے 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 تمہیں جو دیں: لے لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رُک جاؤ۔

یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سنت نبویہ دراصل کلید قرآن ہے۔ قرآن کے

منشا و مراد اور مدعا کا نفل اگر کھل سکتا ہے۔ تو وہ صرف سنت نبویہ کے ذریعہ:

ماخذ دوم: السنۃ

فقہ کا دوسرا ماخذ سنت رسولؐ ہے۔ لفظ سنت کا اطلاق 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 سنت لفظ حدیث کا مراد ہے۔

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

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

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

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

مگر وقت نظر کو دخل دیا جائے تو اس جہت سے مستقل مصدر تشریح ہونے کے باوجود سنت قرآن کے تابع ٹھہرتی ہے۔ کیونکہ وہ قرآن کا بیان و تفسیر ہونے کے علاوہ ان مقامات پر بھی قرآن کے مبادی اور اس کے قواعد عامہ سے تجاوز نہیں ہوتی، جہاں قرآن خاموش ہے اور سنت سے کوئی حکم معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے مقامات پر بھی دراصل سنت کا مرجع قرآن کے نصوص اور اس کے قواعد عامہ 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 کلیت سے اخذ کر کے وہ جزئیہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ ہوتا ہے۔ اجتہاد نبوی اور وہاں تک رسائی کے لیے مکہ نبوت درکار ہوتا ہے۔

غرض فہم قرآن کے لیے سنت ایک انتہائی ضروری شے ہے، جس سے بے نیاز ہو کر قرآن کا سمجھنا ممکن نہیں، یہ اور بات ہے کہ فہم قرآن کو اس پر موقوف قرار نہ دیں، (لیکن موقوف نہ ہونا اور بات ہے اور سنت سے مستغنی ہو کر قرآن میں اجتہاد کیا جاسکتا دوسری بات ہے، فہم قرآن اس پر موقوف چاہے نہ ہو مگر اس سے مستغنی ہو کر قرآن میں اجتہاد نہیں کیا جاسکتا۔) لیکن یہاں ایک بات نوٹ کر لینی چاہیے وہ یہ کہ آج جب عہد رسالت ختم ہوئے ایک طویل مدت گزر چکی ہے اور رسولؐ سے بالمشافہ کسی طرح کا استفادہ ناممکن ہے، اس لیے سنت کو جاننے کا ذریعہ چونکہ ہمارے پاس رسالت ہیں، لہذا فقہی احکام کے باب میں وہی روایت قبول کی جاتی ہے، کی جاسکتی ہے جس کی صحت ثبوت حاصل ہو جائے، یعنی وہ ان معیاروں اور شرائط 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۔

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 حضور 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 سنت کے بعد ایک ماخذ قانون ہے، اس ماخذ قانون ہونے کے معاملہ میں اجماع کا یہ مقام ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جب کہ ہم قرآن و احادیث کی وہ مجموعی ہدایات پیش نظر رکھیں جو اس بابت پر دلالت کرتی ہیں کہ اپنے تقویٰ اور علم شریعت کے لحاظ سے قابل اعتماد اور ثقہ اصحاب علم کا ایک زبان ہو کر کسی بات کا کہنا اپنے اندر بڑا وزن رکھتا ہے اور شریعت کی نظر میں وہ معتبر قرار پاتا ہے کیونکہ یہی راخین 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 مصدر قانون قرار پاتا ہے۔ اجماع کے اس مرتبہ پر دلالت کرنے والی تصریحات و تعلیمات میں سے ایک حضور کا یہ ارشاد ہے کہ:

لَا تَجْمَعُ اُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ۔

میری امت گراہی 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 ل کر اس بات کے لیے کافی دلیل ہیں کہ اجماع اثبات احکام کے لیے ایک حجت و مسند 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۔

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

یہی وجہ ہے کہ جب بعد والے اپنے سے پیشتر کسی دور کے اجماع کی تحقیق کرتے ہوئے بحث کرتے ہیں تو ان کا موضوع بحث صرف یہ ہوتا ہے کہ اس معاملہ پر اجماع موجود ہے یا نہیں اور اس معاملہ پر اجماع منعقد ہونے کی جو روایت ہے وہ صحیح ہے یا نہیں اور وہ اس دلیل سے تعرض نہیں کرتے 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) درآئیں لیکہ اجماع بجائے خویش ایک دلیل ہے (اس لیے تحقیق و تلاش کی تک دو اجماع معلوم کرنے کی حد تک رہتے ہیں اور جب اجماع کا ثبوت مل جاتا ہے تو اسے اس بات کے لیے کافی سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کے پیچھے کتاب و سنت کی کوئی نہ کوئی دلیل یقیناً ہے۔ جمعی اجماع ہوا ہے اور غور و فکر کرنے والوں کو وہ دلیل بھی معلوم ہو جاتی ہے)۔

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

اجماع کی قسمیں

قولی؛ یعنی کسی معاملہ سے متعلق ایک زمانے کے فقہائے مجتہدین کا متفق اللسان ہو کر ایک ہی حکم بیان کرنا۔ اجماع کی یہ شکل بالاتفاق سارے علماء کے نزدیک ایک تسلیم شدہ حجت ہے۔

سکوتی؛ کسی 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 تاکید معلوم ہوئی اور نہ مخالفت۔

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

اجماع کا وقوع | عہد رسالت کے بعد دو صحابہ کے صدرِ اول میں اجماع کا انعقاد و حصول آسان تھا، اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں صحابہ کو مدینہ

سے باہر جا کر دوسرے شہروں میں رہنے بسنے سے روک دیا تھا، تاکہ امور سیاست اور علمی مسائل میں ان سے مشاورت کا موقع ہر وقت حاصل رہے، لیکن اس کے بعد حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں صحابہ کرام مدینہ سے باہر در دراز مقامات میں پھیل گئے اور ان کی تعلیم و تربیت کے نتیجے میں حجاز، عراق، شام اور مصر وغیرہ ممالک میں بڑے بڑے علماء و فقہاء کی ایک عظیم تعداد پیدا ہو گئی، تو پھر اب مجتہدین کا کسی حکم پر اجماع ممکن العمل نہ رہا کیونکہ عام علمی مشاورت کا امکان منقطع ہو گیا اور ظاہر ہے کہ کسی ایک شہر کے مجتہدین کا کسی حکم پر تفرق ہو جانے کو اصطلاح میں اجماع نہیں کہتے، بلکہ قابلِ محبت 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 حجتِ ضرورہ ہے، مگر واقعی، علمی اور تاریخی حیثیت سے اجماع کا وقوع اور انعقاد صرف خلافتِ راشدہ کے عصرِ اول 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، اگر 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 حجیت کے مراتب کیا ہیں؟

ماخذِ چھام: قیاس

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس ہے۔ قیاس نام ہے کسی امر کا جو شرعی حکم ہے، وہی حکم کسی علتِ مشترکہ کی بنا پر کسی دوسرے امر کا قرار دینا (إلحاق أمر بأخر في الحكم الشرعي لا بتجاردينهما في العلة)

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

اجماعی مسائل عملاً محدود اور محدودے چند ہیں۔ اس لیے کہ جیسا ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ خلافت راشدہ کے عصر اول کے بعد ہی سے یہ صورت حال ہو گئی کہ علی شوریٰ کا موقع باقی نہ رہا، کیونکہ علمائے مسلمین مختلف بلاد و امصار میں پھیل چکے تھے اور آج بھی یہی حال ہے اور مشاورت عامہ 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 مشاورت عامہ علیہ کر کے کسی حکم پر اتفاق شرط نہیں، بلکہ ہر مجتہد اپنی فکر و نظر اور کتاب و سنت 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 تفصیل کے باب میں کتاب و سنت کی نصوص و تصریحات محدود ہیں اور زیادہ تر اصول و کلیات ہیں، اور ہر زمانہ کو قرار نہیں، حالات میں تغیرات ہوتے چلے آ رہے ہیں اور زمانہ اپنی ہر نئی کردار 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 گونا گوں نوعیت کے اور بے نہایت رہیں گے، لہذا 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 چارہ 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 اپنے ایک مکتوب کے ذریعہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو عقائد 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 شک 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 اشابہ و نظائر کو تلاش کرو، اس کے بعد ان نظائر کو سامنے رکھ کر قیاس

کہ و 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 سنت کے اسلوب بیان میں زیادہ تر یہ بات نظر آتی ہے کہ جہاں احکام سے متعلق نصوص و تصریحات وارد ہیں وہاں ان کی علتوں اور غائبوں 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 ارتقار زمانہ کے اقتضار کی بنا پر لازماً ہر دور میں قیاس سے سابقہ پیش آتا تھا، اس لیے کتاب و سنت نے بیان 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 جاسکے 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 سمجھنے 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۔ فقہانہ نے اجارہ کے بکثرت احکام بیان کئے ہیں، اور یہ سارے احکام بیع کے احکام پر قیاس کر وہ ہیں، کیونکہ اجارہ بھی ایک طرح کا بیع ہی ہے۔ اس لیے کہ اجارہ درحقیقت بیع المنافع معین فائدے کو معین دعوں میں فروخت کرنا)۔

۲ :- شریعت نے اس بات کو لازم قرار دیا ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز غصب کی، اس پر لازم ہے کہ بعینہ وہ چیز اس کے مالک کو لوٹا دے۔ تا وقتیکہ وہ چیز اس کے پاس باقی ہے، پس اگر غصب کر وہ 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 شئی منسوب کے عوض اس چیز کے مثل یا اس کی قیمت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، غصب سے متعلق یہ حکم شریعت کی متعدد نصوص سے ثابت

ہے، جن میں سے ایک کا یہ ارشاد ہے کہ:

عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى 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 شرعی غصب کردہ شئی کے تلف ہو جانے سے متعلق ہے، فقہانے 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 ہوتی جس سے غصب کرنے کے وقت وہ موسوم تھی۔ مثلاً لوہا غصب کیا گیا، پھر اس سے تلوار بنائی گئی یا گہیوں غصب کیا گیا اور اس کا اٹا پینس لیا گیا۔ ایسی صورت میں اصل شئی (لوہا گہیوں) اگرچہ تلف نہیں ہوئی، مگر ان تصرفات کے بعد وہ ان ناموں سے موسوم نہ رہیں جو ان کے پہلے تھے، اسے اب لوہا یا گہیوں نہیں کہتے۔ نہ کہیں گے، بلکہ اب وہ تلوار یا آٹا سے پکاری جائے گی۔ لہذا فقہانے قیاس کرتے ہوئے تلف ہو جانے کی صورت میں جو حکم تھا، وہی حکم اس 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 کرنے 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 مخالفت کے سبب ایسے موقع پر ایسی لڑکیاں خاموش ہی رہتی ہیں اور اس عرف کا شرعییت نے اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ بالغہ باکرہ سے متعلق حدیث میں وارد ہے کہ:

إِذْ نَهَا صَمْتَهَا -

اہں کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔

فقہانے 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

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

۴۔ سنت نے مشتری (خریدار) کو خیار شرط کی اجازت دی ہے، فقہانے اس 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 کہے 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 بھی کافیض ہے جو اسلامی فقہ اس قدر اہم اور اتنا وسیع علم بنا ہے اور فقہ کے معرکہ الآراء و مباحث اہم جہت نئے مسائل سے متعلق ہیں وہ سب قیاس ہی کے رہن منت ہیں۔

اس بنا پر اب اس بات میں کوئی شبہ باقی نہ رہنا چاہیے کہ احکام کے اثبات و استنباط میں قیاس کتنے 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

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 ایشاہ و نظائر کا کام دے سکتی ہیں اور ان کے لیے احکام کی نقل کثافی اسی قیاس کے ہاتھوں ہوتی ہے۔

پھر صورت حال کا یہ پہلو بھی قیاس کی عظمت و اہمیت کی شہادت دے رہا ہے کہ قیاس و استنباط کے ذریعہ جو فرعی احکام ظاہر ہوتے ہیں وہ بعد میں بجائے خود ایک اصل کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ یعنی ان کو ایشاہ و نظائر کی پوزیشن میں رکھ کر کسی اور نئے معاملہ کو ان پر قیاس کیا جاتا ہے کیونکہ جس علت کی بنا پر وہ احکام ثابت ہوئے تھے وہی علت اس نئے معاملہ میں بھی پائی جاتی ہے، اس طرح "قیاس پر قیاس" کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے جس کی بوقلمونیاں فقہ اسلامی میں دیکھی جاسکتی ہیں، اور یہ بھی ایک رمز ہے فقہ اسلامی کے دائرہ کی یہاں تک وسعت کا کہ اس کے دامن میں سارے معاملات بھی ہیں جن کی گہرہ کثافی 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 جا رہے کار نہ ہوتے کی اس حقیقت کے باوجود بعض علماء کے جو فقہاء میں سے شمار کئے جاتے ہیں، مسک میں قیاس کی مدد سے سے 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 مسک زمانے کا ساتھ دینے والا نہ تھا اور انھوں نے حیات قانون اور حرکت شرعیہ کے علی الرغم اپنا مسک قرار دیا۔ اس لیے ان کا تمیج یہ ہونا تھا کہ ان کا مسک ٹھٹھ کر رہ جائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ ان کا مسک زندہ مسکوں کی فہرست سے خارج ہو گیا۔

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

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

اور ان کے دست راست امام مرنی 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 فقہاء نے زندگی کے ان سارے معاملات میں قیاس سے کام لیا ہے، جن کے لیے دینی احکام کے اثبات و اظہار کی ضرورت پڑی اور اس مدت کے تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ حق کا نظیر باطل، لہذا 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 سنت خاموش ہیں اور جب نظیر حق ہوتا ہے تو قیاس، جو حق کا نظیر ہے وہ بھی حق ہی ہوگا“

شریعت اسلامیہ کے چند ضمنی ماخذ

شریعت اسلامیہ کے چار بنیادی مصادر و ماخذ، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس کے علاوہ تین مصادر اور بھی ہیں جو اگرچہ بنیادی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ مذکورہ ماخذ کے تابع ہیں، لیکن احکام فقہیہ کے اثبات کے لیے کتاب و سنت کی نصوص نے ان کو ایک صحیح مستند کی حیثیت سے اعتبار کیا ہے اور وہ یہ ہیں :

۱۔ استحسان ۔ ۲۔ استصلاح، اس کا دوسرا نام 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۔

﴿الْعُدُولُ بِالْمَسْأَلَةِ عَنْ حُكْمٍ نَظَائِرُهَا إِلَى حُكْمٍ لِيُوجَّهَ الْقَوِيُّ يَقْتَضِي هَذَا الْعُدُولُ﴾ 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،

اس علت کی نوعیت کے لحاظ سے امتحان کی دو قسمیں ہوتی ہیں :
۱۔ امتحان قیاسی - ۲۔ امتحان ضرورت ۔

امتحان 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 امتحان قیاسی ہے۔ فقہائے حنفیہ کے طریق فکر میں چونکہ امتحان کی یہی قسم شائع و ذائع ہے اس لیے ان کی کتابوں میں نفس امتحان کی تعریف مختصر طور پر یوں کر دی جاتی ہے کہ امتحان قیاسی نفسی کا نام ہے۔

غرض امتحان کی اس قسم کا مرجع قیاس ہی ہے، کیونکہ یہ قسم درحقیقت دو قیاسوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کی شکل ہے جبکہ ایک مسئلہ میں وجود قیاس متعدد ہوں اور ان میں باہمی تعارض ہو۔
۱۔ فقہ کا ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شخص کا اپنے اوپر کسی حق کے واجب ہونے کا اقبال کر لینے سے وہ حق اس سے دلویا جائے گا۔ مگر اپنے ساتھ کسی دوسرے شخص پر بھی کسی حق کے واجب ہونے کا اگر کوئی اقبال و اقرار کرے تو اس دوسرے شخص سے وصول نہ کیا جائے گا۔ مثلاً کوئی اس کا اقرار و اقبال کرتا ہے کہ وہ اور اس کا بھائی 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 کا وصولی کے لیے وکیل ہے جس کا میں مقروض ہوں تو اس مقروض سے وہ قرض اس وکیل کو دلویا جائے گا کیونکہ مقروض نے وصولی قرض کے لیے اس کے وکیل ہونے کا اقبال و اقرار کیا ہے۔

اب ایک شکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ کسی 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 امانت دار اس بات کا اقرار

واقبال کرتا ہے کہ ہاں شیخص 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 کرا دی 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 تو کیلی (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۔ لہذا پھر اس کے سوا کوئی چارہ کار
 نہ رہے گا کہ امانتدار سے اس امانت کے مثل دوسری شئی 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 بعینہ اس کی امانت رکھی ہوئی شئی سے وابستہ ہوتا ہے اور تادان دلوایا جائے گا تو اس
 کا حق بعینہ اس کی امانت سے منتقل ہو کر اس کے مثل یا اس کی قیمت کے ساتھ وابستہ ہوگا اور
 عوض کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں۔ بخلاف قرض کی شکل میں قرض
 دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں
 ہوتا جو اس نے قرض دی ہے، بلکہ اس کا محل وہ ذمہ داری ہے جو مقروض پر عائد ہوتی ہے،
 لہذا قرض دینے والے کا حق علی حالہ قائم رہتا ہے۔ یعنی مقروض ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔ لہذا
 قرض والی صورت میں اگر قرض دینے والا اس کو 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، لہذا چونکہ
 قرض دینے والے کا حق علی حالہ باقی ہے، تو پھر مقروض دوبارہ اس کا قرض ادا کرے گا
 (اور اس کا جو نقصان ہوا وہ نتیجہ ٹھہرے گا خود اس کے اقرار و اقبال کا جو اس نے توکیل
 سے متعلق کیا تھا)۔

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

تھا تو وہ دراصل اس کا اقرار و اقبال تھا کہ اس کی اپنی ذات اور ایگی قرض کی ذمہ دار ہے۔ لہذا جو خود اپنے نفس کے حق میں اس کے اس اقرار و اقبال کے سبب اس قرض کی اور ایگی لازم ہوگی تھی اس بنا پر وہ نافذ العمل ہو گیا اور اس کے اس اقرار سے قرض دینے والے کا حق نہ متاثر ہوا اور یہ 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 رکھنے والے) کے حق کو بھی ملایا۔ لہذا اس صورت میں اگر اس کا نفاذ ہو تو دوسرے کا حق متاثر و متغیر ہو جائے گا، کیونکہ امانت کی شکل میں امانت رکھنے والے کا حق بعینہ 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 کہ 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 ہو گیا) 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 کیجئے 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 ہو گیا تھا، کیونکہ قرض سے بری کر دینے کے بعد وہ شخص ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ اس نے اپنا قرض چکا دیا۔

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

دلوائی جاتی ۔

کیونکہ؟ یہاں یہ باریک فرق ہے کہ قرض دار نے جو اپنا قرض چکا دیا تو مرتہن نے اپنا دیا ہوا قرض پایا، اب اگر اس کے پاس سے رہن رکھا ہوا مال تلف ہو جاتا ہے تو مرتہن کا تو کچھ نہیں بچوٹا 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 مال 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 ٹکی کہ تلف شدہ مال کی قیمت وہ راہن کو دے رہا ہے۔ لہذا اس صورت میں اس کی نوعیت یہ ہو جاتی ہے کہ قرض سے بری کر دینے کے بعد مال 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 شئی تلف ہو جائے تو امین پر تاوان نہیں ہے۔ الایہ 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۔

اس کا نام ہے کہ کسی ضرورت کے داعی ہونے یا کسی مصلحت کے اقتضار 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

اور رد عمل کے لحاظ سے مختلف ہو جاتے ہیں، کہ 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، لہذا 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 مصالحِ مرسلہ ہی کے نظریہ ہے۔ جس کا تذکرہ آگے آ رہا 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 اس صورتِ 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 کامال اجرت ہو یا عاریتہ کسی مستعیر نے کسی کامال لیا ہو اور وہ ضائع ہو جائے۔ اب معاملہ 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 ہر 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 رنگریزان، 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، الا یہ کہ ضیاع

مال کا کوئی ایسا سبب رونما ہو گیا ہو جس پر اس کا قابو نہ رہا ہو اور اس سے بچنا اس کے لینے 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 سے 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 تاکہ وہ مال خراب و ناکارہ یا ضائع ہو جائے۔

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

۲۔ ایسی چیزیں جو ناپ کر یا تول کر دی اور لی جاتی ہیں ان میں ربوہ کی صلاحیت ہے یعنی اگر ایسی چیز کسی کو قرض دی جائے اور پھر اس سے زیادہ لی جائے تو یہ ربوہ 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 ربوہ ہے، اس لیے ایسا کرنا جائز نہیں۔ مثلاً کسی کو ایک سیر گیہوں قرض دیا جائے اور سو ا سیر لپا جائے تو یہ ناجائز ہے، یا ایک سیر گیہوں کے عوض فروخت کیا جائے تو یہ بھی ناجائز ہے۔ عرضن ایسی ناپی یا تولی جانے والی دوم جنس چیزوں کے باب میں قرض کی صورت ہو یا بیع و شراہ کی اگر زیادتی ہوگی تو ربوہ 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 بڑے سیوں کے درمیان ایسا ہوتا ہے، اب اگر اس پر بندش کر دی جائے تو لوگوں کی حاجتیں اور ضرورتیں پوری ہوتی دشوار ہو جائیں گی اور بڑی مشکل کا سامنا کرنا ہوگا۔

یہ تو محض چند مثالیں تھیں ان بکثرت استحسانی مسائل میں سے ورنہ استحسان قیاسی اور استحسان

ضرورت دونوں قسموں کی معتد بہ 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

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 کا مفہوم اور ماخذ احکام کے سلسلہ میں اس کا مرتبہ تو ہمارے سامنے آگیا۔ اب ہم اصول فقہ حنفی کے علماء کی

استحسان کی مزید دو قسمیں

استحسان سے متعلق مزید دو قسمیں بھی بتائے دیتے ہیں، جو وہ استحسان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔
الف :- استحسان سنتت : اس کی تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلہ کا قیاسی حکم ترک کر کے اس کے خلاف اس حکم کو اختیار کرنا جو سنتت میں ثابت ہے۔

ب :- استحسان اجماع : اقتضائے قیاس کی بنا 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 عمل ہیں۔ اس لیے کہ جس چیز کا نام استحسان سنتت یا استحسان اجماع رکھا جاتا ہے، اس کا ثبوت جب سنتت یا اجماع میں موجود ہے تو پھر اس کا مرجع سنتت یا اجماع ٹھہرا اور وہ دونوں قیاس اور استحسان پر مقدم ہیں، کیونکہ استحسان تو وہی ہوتا ہے اور ہونا چاہیے، جو قیاس کا میدان ہے یعنی ایک فقہ 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 سنتت کے حکم نہ ملے، یا اس مسئلہ کے کسی حکم پر اجماع، جو مرتبہ میں قیاس سے مقدم ہے، منعقد نہ ہوا ہو۔ لہذا جب قیاس پر تین ماخذ (کتاب، سنتت، 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 سنتت 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

کا قضیہ اس جگہ کہاں سے آجائے 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 موضوع بحث تو فقہیہ 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 استحسانِ فقہیہ 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 آراء کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ جن کو واضعانِ قانون متعین اور مخصوص طور پر ثبت کر دیتے ہیں اور عدالتی فیصلے مختلف مقدمات میں جج کی وہ آراء ہوتی ہیں جو نوعیت مقدمہ اور شہادتوں اور دلائل وغیرہ کی رو سے جج کے فیصلے کی بنیاد قرار پاتی ہیں۔

حنفی اور مالکی اسکول | امام ابوحنیفہ اور ان کے مدرسہ فکر کے فقہاء طریق استحسان پر عمل درآمد اور استحسان کی رو سے اخذ احکام کے باب میں

بڑی شہرت رکھتے ہیں، استنباطِ استحسان کے باب میں ان حضرات کو یدِ طولیٰ 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 داعیہ 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 مدرسہ فکر نے بھی نہ صرف یہ کہ استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے بلکہ اس کو احناف سے زیادہ وسعت دی ہے، تاکہ قیاس میں غلو کا علاج ہوتا رہے۔

لیکن مالکی فقہاء قیاس حنفی کا نام استحسان نہیں رکھتے، جیسا کہ احناف کی اصطلاح ہے؛

بلکہ ان کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ جب :-

• عرف غالب معارض ہو۔

• یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے۔

• یا قیاس کی صورت میں کسی طرح کا نقصان و حرج اور دشواری و مشقت

واقع ہو رہی ہو، تو ایسے موقع پر ظاہر قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

پس ہیکہ کے نزدیک بھی استحسان 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، طریق استحسان پر ان کا عمل اس لیے ہے کہ شریعت

اسلامیہ نے مصلحت مسلمین کی رعایت کرنے کو ضروری قرار دیا ہے اور نقصان و حرج اور

اشکال و پیچیدگی کے دفعیہ کی تعلیم دی ہے۔ مثلاً ارشاد خداوندی ہے کہ :

یوید اللہ بکھ المیسر ولا یوید بکھ 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 نبویؐ 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 "بداية المجتهد" میں جو یہ فرماتے ہیں کہ :

"استحسان کا مال و مفاد اکثر حالات میں یہ نکلتا ہے کہ مصلحت اور عدل کو

اختیار کیا جائے"

تو یہ درحقیقت حنفی اصطلاح "استحسان ضرورت" ہی کی ایک نظیر و نوع ہے۔

اگر تمہیں قیاس ظاہر میں غلو کی بنا پر نا انصافی ہو

جانے کے پیش نظر استحسان کے ذریعہ اس کے

استحسان کی ایک اور مثال

علاج کی مثال مطلوب ہو تو علم میراث کا وہ شہور 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 سے اور باپ دو) اور گے دو بھائی، پس، شوہر، ماں اور ماں کی جانب سے دو بھائی وہ ورثا ہیں جو اصحاب فرائض کہے جاتے ہیں یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرر و متعین ہیں لیکن میت کے گے بھائی عصباء میں سے ہیں اور علم میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اصحاب فرائض سے بچ کر جو رہ جاتا ہے وہ عصباء کو ملتا ہے۔

لہذا اس صورت حال میں قیاسی قاعدہ کی رو سے ماں کی جانب سے بھائیوں کو تو ترکہ ملے گا مگر میت کے گے بھائیوں کو نہ مل سکے گا۔ کیونکہ شوہر کا حصہ 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 میت کے گے بھائیوں کو ملے جو عصباء میں سے ہیں۔

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

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

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

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

رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میت کے بھائیوں کا حصہ ثلث ہوگا کیونکہ وہ اصحاب فرائض میں سے ہیں۔

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

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

استصلاح یا مصالح مرسلہ

مصالح مرسلہ پر فقہی احکام کی بنا رکھنے کا نام استصلاح (ببناء الاحکام الفقہة علی مقتضى المصالح المرسلۃ) مصالح مرسلہ میں ہر وہ مصلحت داخل ہے جس کی بالتصریح تشخیص و تعیین یا جس کے خاص کسی نوع کی صراحت شریعت نے نہیں کی (کل مصلحة لم یورد فی الشرع نص علی اعتبارها بعینها 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۔

لہذا وہ مصلحت مصالح مرسلہ کی تعریف میں داخل نہیں، جس کی تشخیص و تعیین پر شریعت کی نص ہو، جیسے قرآن کے صنائع 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 و نہی 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 مخصوص مصالح میں شمار ہوتی ہیں، نہ کہ

ان پر مصالح مرسلہ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ان کے حکم میں شریعت کے اس نص کا اعتبار ہوا کرتا ہے نہ کہ قاعدہ استصلاح کا۔

اصلاح و مقاصد کے نقطہ ہائے نظر | اسلام میں مصالح مرسلہ کی اس حیثیت کو مجملہ سمجھ لینے کے لیے یہ جان لینا ضروری

ہے کہ مصالح و مفاسد کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں :

۱۔ ذاتی حیثیت : اس معنی کی رو سے مصلحت کو منفعت اور مفیدہ کو مضرت کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، عام ازیں کہ یہ نفع و ضرر 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 و محاسن 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 بہتری ہو۔

مثال کے طور پر دیکھو کہ فوری لذت بہر حال اپنی ذات کے لحاظ سے مصالح و فوائد 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 لذت 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 کئے جانے کی شکل میں دوسرے پر جو رذلم کا موجب ہوتا ہے۔

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

استقبال نہ کر وگے 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 بسا 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 حالی و مستقبل کی حیات
والبتہ ہوتی ہے اور دشمنوں کی ایذا رسانیوں سے امان ملتی ہے۔

لہذا 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 نظریہ 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 حن و فحح کا عقلی ہونا کوئی شئی نہیں ہے، بلکہ اسے شرعی ہونا چاہیے۔

مراجع

- ۱ - مقدمہ ابن خلدون - علامہ ابن خلدون
 - ۲ - ارشاد المقاصد - ابن مساعد الضاری
 - ۳ - مقدمہ ابن خلدون
 - ۴ - ایضاً
 - ۵ - کشف الظنون - ج اول ص ۱۱۳
 - ۶ - خطبات 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 مصطفیٰ احمد زرقا پروفیسر قانون سوویا نیویورکی ڈمشق
- مقالہ ہذا صفحہ ۱۰ سے ۲۲ تک ڈاکٹر موصوف کی کتاب مذکورہ کا ایس اردو ترجمہ ہے۔