دلیل کی قطعیت وظنیت کا احکام شرعیہ پر اثر

تحریر: ڈاکٹر محمد اعجاز اسسٹنٹ پروفیسر
شیخ زاید اسلامک سینٹر، جامعہ پنجاب لاہور

شریعت ایسے نظام شرعیہ کا مجموعہ ہے جو تفصیلی دلائل سے بذریعہ استنباط اخذ کیے گئے ہوں:

''هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المستنبطة من ادلتها التفصيلة''۔(۱)

موضوع کی طرف بڑھنے سے پہلے ضروری ہے کہ حکم شرعی اور ادلہ شرعیہ کے بارے میں تمہیداً گفتگو کر لی جائے۔

حکم شرعی

اصولیین نے حکم شرعی کی یوں تعریف بیان کی ہے:

''الحكم الشرعی هو خطا ب الله تعالىٰ المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو بالوضع''(۲)

حکم شرعی اللہ تعالیٰ کا مکلفین کے افعال سے متعلق وہ خطاب ہے جس میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کو لازم کیا جاتا ہے یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ یا جس میں کسی امر کو حکم کا سبب، شرط یا مانع قرار دیا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکم شرعی کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں۔ حکم تکلیفی اور حکم وضعی۔ جمہور کے نزدیک حکم تکلیفی کی پانچ اقسام ہیں۔ واجب، مستحب، مباح، مکروہ اور حرام جبکہ حنفیہ واجب وفرض اور حرام ومکروہ تحریمی میں تفریق کرتے ہوئے حکم تکلیفی کی سات اقسام بیان کرتے ہیں۔(۳) حکم وضعی کی تین اقسام شرط، سبب اور مانع ہیں۔ اس کی مزید تقسیم میں صحیح اور باطل بھی شامل ہیں جبکہ حنفیہ باطل اور فاسد میں فرق کرتے ہیں۔(۴) اس پر تفصیلی گفتگو آگے آئے گی۔

ادلہ شرعیہ

ادلہ دلیل کی جمع ہے۔ ادلہ شرعیہ جن سے احکام شرعیہ اخذ کیے جاتے ہیں کی دو اقسام ہیں۔ ادلہ اجمالیہ اور ادلیہ تفصیلیہ۔ ادلہ اجمالیہ احکام شرعیہ پر اجمالاً دلیل ہوتی ہیں۔ ان کو مصادر شریعت بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قرآن، سنت، اجماع، قیاس، استحسان اور عرف وعادت وغیرہ ادلہ اجمالیہ ہیں۔ جبکہ

دلیل تفصیلی سے مراد وہ نص یا دلیل جس کا تعلق کسی خاص جزء سے ہو یعنی کسی حکم شرعی پر وہ اجمالاً نہیں بلکہ تفصیلاً دلیل ہو۔ مثلاً سود کی حرمت کی دلیل قرآن کی آیت ﴿احل الله البيع و حرم الربا﴾(۵) ہے یہ آیت سود کی حرمت پر دلیل تفصیلی ہے کہ اس آیت کا تعلق خاص اس مسئلہ سے ہے اور یہ سود کی حرمت پر جزئی اور تفصیلی طور پر دلالت کرتی ہے اور قرآن حرمت سود پر اجمالی دلیل ہے۔

دلیل کی قطعیت وظنیت

ادلہ شرعیہ قطعی ہوتی ہیں اور ظنی بھی۔ ان کا قطعی یا ظنی ہونا دو طرح سے ہوتا ہے۔ ثبوت کے اعتبار سے اور دلال کے اعتبار سے، دلیل جس سے حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ کبھی ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہوتی اور کبھی ظنی ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن قطعی الثبوت ہے۔ اسی طرح سنت متواترہ قطعی الثبوت ہے۔ اور خبر آحاد ظنی الثبوت ہے۔

جہاں تک دلالت کے اعتبار سے قطعی اور ظنی ہونے کا تعلق ہے، دلیل کے الفاظ کی اپنے معنوں پر دلالت کبھی قطعی ہوتی ہے اور کبھی ظنی ہوتی۔ قرآن قطعی الدلالۃ بھی ہے اور ظنی الدلالۃ بھی مثلاً آیت قرآنی ہے:

﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾(۶)

اس میں مائۃ دلالت کے اعتبار سے قطعی ہے جبکہ قرآن کی آیت: ﴿يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء﴾(۷) میں قروء ظنی الدلالۃ ہے کہ اس سے مراد حیض ہے اور طہر بھی یہ ہوسکتا ہے۔(۸)

دلیل کی قطعیت وظنیت کا حکم پر اثر

اصولی طور پر فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دلیل کی قطعیت وظنیت کا احکام شرعیہ پر اثر ہوا ہے مگر عملاً اس کے شواہد زیادہ تر حنفی فقہ میں نظر آتے ہیں۔ یہ مسلمہ اصول ہے کہ حکم جتنی اہمیت کا ہو، دلیل بھی اسی قدر مضبوط ہونی چاہیے۔ مثلاً علامہ شبلی نعمانی نے ایک اصول نقل کیا ہے کہ واقعہ جس درجہ کا اہم ہو شہادت بھی اسی درجہ کی اہم ہونی چاہیے۔(۹)

مزید یہ کہ محدثین نے حدیث کی صحت جانچنے کے لیے جو درایت کے اصول بیان کیے ہیں ان میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ حدیث میں روایت کردہ واقعہ اگر مشہور نوعیت کا ہے تو اتنے اہم واقعہ کا تذکرہ حدیث کے مستند ذخیروں میں ہونا ضروری ہے۔(۱۰)

مالکیہ خبر واحد سے استنباط حکم کے لیے خبر واحد کے قاعدہ فقہیہ اور عمل اہل مدینہ کے مخالف نہ ہونے کی شرط لگاتے ہیں۔(۱۱) کیونکہ حکم کے استنباط کے لیے دلیل کا مضبوط ہونا ضروری ہے اور خبر

واحد کا قاعدہ فقہیہ اور عمل اہل مدینہ کے خلاف ہونا دلیل کے ضعف کو ظاہر کرتا ہے۔

نسخ کے بارے میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرآن کا نسخ خبر واحد سے جائز نہیں (۱۲) کیونکہ قرآن قطعی ہے اور اس کی تنسیخ خبر واحد سے جو ظنی ہے جائز نہیں۔

اصولی و اجمالی اتفاق کے باوجود دلیل کی قطعیت اور ظنیت کے احکام پر اثر انداز ہونے کے اعتبار سے حنفیہ اور غیر حنفیہ میں اختلاف ہے یہ اختلاف مندرہ ذیل امور میں ظاہر ہوتا ہے۔

حکم تکلیفی کی تقسیم

حنفیہ جمہور کے علی الرغم فرض اور واجب، حرام اور مکروہ تحریمی میں فرق کرتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک فرض یا واجب سے مراد وہ فعل جس کے کرنے کو شارع نے لازم قرار دیا ہو چاہے اس کی دلیل قطعی ہو یا ظنی۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں: ''**فإن قیل فهل من فرق بین الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بینهما بل هما من الفاظ المردودة**'' (۱۳)

جبکہ حنفیہ کی رائے میں فرض وہ ہے جسے شارع نے دلیل قطعی سے کرنا لازم قرار دیا ہو اور واجب سے مراد وہ فعل جس کی دلیل ظنی ہو مثلاً نماز میں مطلق قرأت فرض ہے کیونکہ اس کی دلیل **فاقرء و ا ما تیسر من القرآن** (۱۴) قطعی ہے اور سورۃ الفاتحہ کی قرأت واجب ہے اس لیے کہ اس کی دلیل ''**لا صلاۃ إلا بفاتحة الكتاب**'' (۱۵) خبر واحد ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حرام وہ ہے جس کا ترک کرنا شارع نے لازم کیا ہو اور اس کی دلیل قطعی ہو اور مکروہ تحریمی وہ فعل جس کا ترک کرنا دلیل ظنی سے لازم کیا ہو۔ (۱۶)

باطل اور فاسد میں فرق

جمہور کی رائے میں عقود، معاہدات و عبادات میں نظری طور پر صحت و بطلان کے علاوہ کوئی اور اصطلاح نہیں ہے ان کے نزدیک باطل و فاسد مترادف ہیں۔ مثلاً امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

> ''**الفاسد مرادف الباطل فی اصطلاح أصحاب الشافعی و العقد اما صحیح و اما باطل و کل باطل فاسد**'' (۱۶) اصحاب شافعی کی اصطلاح میں فاسد باطل کے مترادف ہے عقد صحیح ہوگا یا باطل ہوگا اور ہر باطل فاسد ہے۔

حنفیہ معاہدات و عبادات کے حکم کو تین اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔ صحیح باطل اور فاسد جیسا کہ کہا گیا: ''**الصحیح ما یکون مشروعا بأصله و وصفه و الباطل ما لا یکون مشروعا بأصله و لا بوصفه و الفاسد ما یکون مشروعا بأصله دون و صفه**'' (۱۸)

صحیح وہ جو اپنی اصل اور وصف میں مشروع ہو باطل وہ ہے جو اصل اور وصف میں غیر مشروع ہو اور فاسد اپنی اصل میں مشروع اور وصف میں غیر مشروع ہوتا ہے۔ جس عقد یا عبادت کا رکن، فرض یا شرط انعقاد مفقود ہو وہ باطل ہے اور جس کے واجبات میں سے کوئی واجب یا شرائط صحت میں سے کوئی شرط مفقود ہو وہ فاسد کہلائے گا۔

مزید برآں حنفیہ دلائل کی قوت وضعف کو پیش نظر رکھتے ہوئے شرائط کی ایک منفرد تقسیم کرتے ہیں۔ وہ معاہدات کی شرائط کو شرائط انعقاد، شرائط صحت، شرائط نفاذ اور شرائط لزوم میں تقسیم کرتے ہیں۔(۱۹) اس تقسیم نے حنفی فقہ میں ایک امتیازی شان پیدا کی جس پر آنے والی سطور میں روشنی ڈالی جائے گی۔

تخصیص عام

احکام کے استنباط میں دلیل کی قطعیت اور ظنیت کے اعتبار اور عدم اعتبار کے حوالے سے ایک اہم میدان عام کی تخصیص کا ہے۔ تخصیص کی تعریف یوں گئی ہو:

''هو اخراج بعض ماتناوله اللفظ فعلاأو فاعلا أو زمانا بدليل مقارن ''(۲۰)

خطاب کے کسی جزء یا حصے کو ایک مقارن دلیل سے خطاب سے نکالنا تخصیص ہے۔ عام سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم کے تمام افراد پر دلیل ہو جبکہ عام کی تخصیص کے معنی کسی دلیل کی بناء پر عام میں سے کچھ افراد کو خارج کرنا ہے۔

حنفیہ کی رائے میں چونکہ عام قطعی ہے لہٰذا قرآن کے عام کی خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز نہیں جیسا کہ فواتح الرحموت میں ہے:

> ''موجب العام قطعي عندنا....فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ......والاكثر من الشافعية والمالكية و بعض منا كأبي منصور الماتريدي على أنه ظني محتمل للخصوص احتمالا صحيحا عرفا ناشئاعن دليل فيجوز تخصيصه و ان كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس''(۲۱)

ہمارے نزدیک عام سے واجب ہونے والا حکم قطعی ہے۔ اس لیے اگر عام قرآن کا ہو تو اس کی تخصیص نہ خبر واحد سے ہوگی کیونکہ یہ ظنی ثبوت ہے ورنہ قیاس سے ہوگی کیونکہ وہ دلالت کے اعتبار سے ظنی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ میں سے اکثر اور ہم میں سے بعض ابو منصور ماتریدی کی طرح کا نقطہ نظر یہ

ہے کہ (عام) ظنی ہے اور اس میں تخصیص کا احتمال ہونا دلیل سے درست ثابت ہے اس لیے اس کی تخصیص جائز ہے اگر چہ ہر تخصیص خبر واحد اور قیاس سے قرآن (کے عام) میں ہو۔

ابوالحسین البصری کہتے ہیں: ''تخصيص الكتاب بالسنة فجائز كما يجوز أن تدلنا السنة على غير ذلك من الاحكام'' (۲۲)

قرآن کی تخصیص سنت سے جائز ہے جس طرح سنت دوسرے احکام کی طرف راہنمائی کرتی ہے وہ تائید میں مثالیں دیتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اپنے قول ''لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين'' (۲۳) کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿للذكر مثل حظ الانثيين﴾ (۲۴) کی تخصیص کی۔

کشف الاسرار میں بیان ہے: ''العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص ألا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما'' (۲۵) قرآن اور سنت متواتر جس کی تخصیص کا احتمال نہ ہو کے عام کی خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز نہیں کیونکہ یہ دونوں ظنی ہیں۔ اس لیے ان سے قطعی کی تخصیص جائز نہ ہوگی۔ حنفیہ اس کی تائید میں حضرت عمرؓ کا فاطمہ بنت قیس کی مبتوتہ کے بارے میں اس حدیث کا رد کرنا بیان کرتے ہیں: ''أنها لا تستحق النفقة وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لاتدرى أصدقت أم كذبت'' (۲۶)

مزید برآں ام المومنین عائشہؓ نے حدیث ''تعذيب ألميت ببكاء أهله'' (۲۷) کو رد کیا اور فرمایا: ''وقلت قوله سبحانه ولا تزر وازرة وزرا خرى'' (۲۸)

اس بحث سے واضح ہوا کہ جمہور قرآن یا سنت متواتر کی تخصیص کے لیے مخصص کی قطعیت اور ظنیت کا اعتبار نہیں کرتے جبکہ حنفیہ کے نزدیک قرآن یا سنت متواتر کا لفظ عام تخصیص سے قبل قطعی ہے اس لیے اس کی تخصیص ظنی دلیل سے جائز نہیں مگر جب ایک مرتبہ تخصیص ہو جائے تو بقیہ افراد پر عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔ لہٰذا پھر خبر واحد یا قیاس سے تخصیص جائز ہو جائے گی۔

نص میں اضافہ نسخ ہے

حنفیہ کے ہاں ایک قاعدہ اصولیہ ہے کہ الزيادة على النص نسخ (۲۹) کہ نص کے مفہوم اضافہ نسخ ہے۔ یعنی نص میں زیادتی اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ہو سکتا ہے۔ الزيادة على النص اسی دلیل سے جائز ہوگی ج دلیل سے نص کا نسخ ہو سکتا ہوگا۔ بذل النظر میں آیا ہے: ''إن الزيادة على النص هل يقبل فيها خبر الواحد والقياس أم لا ؟........إن كان ثابتا بالكتاب

والسنة المتواترة لا يقبل فيها خبرالواحد والقياس"(۳۰) نص پر زیادتی میں خبر واحد یا قیاس قبول ہوگا یانہیں۔اگر (نص) قرآن وسنت متواتر سے ثابت ہوتو اس میں خبر واحد اور قیاس قبول نہیں۔ابوالحسین البصری الزیادة علی النص کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"ذهب شيخاناابوعلي وابوهاشم واصحاب الشافعي إلى إنها ليست بنسخ على كل حال"(۳۱)

ہمارے دونوں شیخ ابوعلی وابو ہاشم اور اصحاب الشافعی اس طرف گئے ہیں کہ یہ کسی صورت نسخ نہیں اسی لیے امام غزالی فرماتے ہیں:" ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد"(۳۲) مفہوم کا اٹھانا عام کی تخصیص کی طرح ہے کہ یہ لفظ کے کچھ مقتضی کو رفع کرتا ہے۔لہٰذا خبر واحد سے جائز ہے۔

حنفیہ الزیادة علی النص اور تخصیص عام کی اکثر صورتوں کو نسخ قرار دیتے ہیں یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ حنفیہ انہیں اصطلاحاً نسخ قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے نزدیک نص پر زیادتی اور عام کی تخصیص کے لیے دلیل اتنی ہی مضبوط ہوگی جتنی نسخ کے لیے ضروری ہے۔ان کے لیے وہی شرائط ہوں گی جو نسخ کی شرائط ہیں۔اس توجیہ سے یہ اشکال کافی حد تک دور ہوجاتا ہے کہ حنفیہ کے ہاں منسوخ آیات کی تعداد زیادہ ہے دراصل وہ نص پر ہونے والی ہر زیادتی اور عام کی تخصیص کو نسخ میں شمار کرتے لیتے ہیں۔

استنباطِ حکم میں دلیل کی قطعیت وظنیت کے اعتبار کا اثر

حنفیہ دلیل سے حکم کا استنباط کرتے ہوئے دلیل کی قطعیت وظنیت کا اعتبار کرتے ہیں۔اس طرح وہ فرض وواجب اور حرام ومکروہ تحریمی میں فرق کرتے ہیں۔فرض کا استنباط دلیل قطعی سے ہوتا ہے جبکہ واجب کی دلیل ظنی ہوتی ہے۔فرض وواجب میں فرق کرنے کا پہلا اثر تو یہ ہوگا فرض کے نہ ہونے پر مثلاً نماز باطل ہوجائے گی جبکہ واجب رہ جانے سے نماز فاسد ہوجائے گی۔حنفیہ کے ہاں سجدہ سہو کا مسئلہ بہت واضح ہے۔کہ رکن یا فرض رہ جانے سے نماز باطل ہوگی نماز لوٹانا پڑے گی،واجب رہ جانے سے نماز فاسد یا ناقص ہوگی سجد سہو کرنے سے درست ہوجائے گی۔غیر حنفیہ کے ہاں سجدہ سہو کے وجوب کا اتنا واضح اور غیر مبہم ضابطہ نہیں ہے۔

اسی طرح حنفیہ جمہور کے خلاف باطل اور فاسد میں فرق کرتے ہیں۔اس فرق کی بنیاد بھی دلیل کا قطعی یا ظنی ہونا ہے۔باطل عبادت یا معاہدے کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا وہ ایسا ہے کہ جیسا ہوا ہی نہیں جبکہ واجب یا شرط صحت کے مفقود ہونے پر عبادت یا معاہدہ فاسد ہوگا۔یعنی منعقد ہوجائے گا مگر ناقص

ہوگا۔فاسد کا کچھ اثر ہوتا ہے۔مثلاً فاسد نماز سے اصل نماز کی فرضیت ادا ہو جاتی ہے مگر فساد کو دور کرنے کے لیے وہ نماز بطور جابرہ لوٹائے گا اگر نہ لوٹائے تو اس کے ذمے فرض ادا ہو گیا مگر فساد کا گناہ ہوگا۔

اگر کوئی معاہدہ باطل ہو تو وہ غیر منعقد متصور ہوگا اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اس کے علی الرغم فاسد ہونے کی صورت میں اس کے کچھ اثرات ہوں گے مثلاً نکاح باطل کے نتیجے میں مہر ثابت ہوگا نہ نسب ثابت ہوگا اور نہ ہی حد ساقط ہوگی لیکن نکاح فاسد میں عورت مہر کی حقدار ہوگی نسب ثابت ہوگا اور حد کو ساقط کردے گا۔عقد مضاربہ یا اجارہ فاسد ہو تو مضارب یا اجیر اجر مثل کا حق دار ہوگا جبکہ عقود کے باطل ہونے پر ایسا نہ ہوگا۔

مزید یہ کہ حنفیہ دلیل کے قطعی یا ظنی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے شرائط معاہدہ کو شرائط انعقاد، شرائط صحت، شرائط نفاذ اور شرائط لزوم میں تقسیم کیا ہے۔اگر شرائط انعقاد میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ معاہدہ باطل ہوگا۔شرط انعقاد اور رکن یا فرض کا حکم ایک ہے۔شرط صحت نہ ہو و معاہدہ فاسد ہوگا۔شرط نفاذ کے نہ ہونے سے موقوف ہوگا اور شرط لزوم کے نہ ہونے پر غیر لازم ہوگا یعنی فسخ کیا جا سکتا ہے۔

جدید قانون معاہدہ میں بھی معاہدا کو Viod (باطل) اور Voidable میں تقسیم کیا گیا ہے کہ void contract کا کوئی اثر نہ ہوگا۔یہ ایسے ہے کہ منعقد ہی نہیں ہوا جبکہ Viodable کا نقص دور کردیا جائے تو درست ہو جائے گا، ورنہ اسے فسخ کر دیا جائے گا۔فقہ حنفی میں معاہدات کی تقسیم اس سے ملتی جلتی ہے بلکہ جدید قانون سے زیادہ واضح اور منضبط ہے کیونکہ قانون میں فاسد، موقوف اور غیر لازم کے لیے ایک ہی اصطلاح viodable موجود ہے جبکہ فقہ حنفی میں ہر ایک کے لیے الگ اصطلاح ہے جس سے اس عقد کی صفت کی پہچان اور اس پر حکم کا انطباق بالکل واضح اور آسان رہتا ہے۔اچھے قانون کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ قانون واضح، غیر مبہم اور منضبط ہو اور اس نافذ کرنا آسان ہو۔اس لحاظ سے فقہ حنفی میں یہ تمام خصوصیت دوسرے تمام مذاہب فقہ سے زیادہ پائی جاتی ہیں۔

چونکہ حنفیہ نے دلیل سے استنباط کرتے ہوئے قطعیت وظنیت کا اعتبار کیا ہے اس کا اثر اس طرح بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ہی موضوع پر آنے والی ایک زیادہ دلیلوں پر عمل ممکن ہو جاتا ہے۔بغیر اس کے کہ کسی کو بالکل ترک کر دیا جائے اور کسی کو اختیار کرلیا جائے بلکہ تمام دلیلوں پر اپنی اپنی جگہ پر عمل کیا جاتا ہے۔مثلاً **فاقرؤا ما تیسر من القرآن** پر عمل کرتے ہوئے نماز میں مطلق قرأت کو فرض قرار دیا گیا اور **لا صلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب** پر عمل کرتے ہوئے سورۃ الفاتحہ کو واجب قرار دیا گیا۔اس طرح تعارض بھی نہیں رہتا اور دونوں پر عمل بھی ہو جاتا ہے۔دوسری صورت میں ایک پر عمل ہو اور

دوسری دلیل پر عمل ترک کر دیا جائے۔

مندرجہ بالا بحث سے ایک اور سوال کا جواب مل جاتا ہے کہ فقہ حنفی زیادہ تر حکومتوں کا قانون کیوں رہا؟ بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ فقہ حنفی کے پھیلنے اور زیادہ تر مسلمانوں کا مسلک ہونے کا سبب فقہ حنفی کا حکومتی قانون ہونا ہے اور حکومتی اثر سے زیادہ تر مسلمانوں نے اس مسلک کو اختیار کیا۔ اصل صورت یہ ہے کہ فقہ حنفی حکومتی قانون اس لیے رہا کہ اس میں اچھے قانون کی خصوصیات دوسرے مسالک کی نسبت زیادہ پائی جاتی ہیں کہ فقہ حنفی میں دلیل کے ظنی و قطعی ہونے کا اعتبا کیا گیا جس کے نتیجے میں یہ واضح، غیر مبہم اور منضبط ہو گیا ہے اور حکومتوں نے اس لیے اختیار کیا کیونکہ اسے حکومتی سطح پر نافذ کرنا زیادہ ممکن اور آسان ہے اس کی دلیل یہ بات بھی ہے کہ جزوی طور پر اگر کسی اور فقہ میں کوئی قانون زیادہ واضح اور منضبط ہو تو حکومتوں نے اسے اختیار کیا مثلاً قانون قصاص و دیت کی بعض جزئیات میں فقہ مالکی کو ترجیح دی گئی کیونکہ اس مسئلہ میں وہ زیادہ واضح اور منضبط ہے اور اس کا نفاذ آسان ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ احکام کے استنباط میں دلیل کے قطعی و ظنی ہونے کا اعتبار کر کے فقہ حنفی دوسرے مذاہب فقہ اور قوانین کے مقابلے میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے کہ اس نے احکام شرعیہ، ان کی صفت اور اثر بہت واضح اور غیر مبہم ہو گیا ہے اور فقہ حنفی پر عمل کرنا اور کروانا آسان ہے۔

حوالہ جات

۱۔ التنقیح، ص ۲۷
۲۔ فواتح الرحموت، ۱/۵۴، التنقیح ص ۲۷
۳۔ المستصفی، ۱/۶۵، فواتح الرحموت، ۱/۵۸
۴۔ المستصفی، ۱/۹۵
۵۔ سورۃ البقرۃ: ۲۷۵
۶۔ سورۃ النور: ۲۴
۷۔ سورۃ البقرۃ: ۲۲۸
۸۔ الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۱۵۹
۹۔ سیرت النبی، ۱/۵۳
۱۰۔ حدیث کا درایتی معیار، ص ۲۰۸
۱۱۔ الموافقات، ۳/۱۰، ۸
۱۲۔ المعتمد، ۲/۱۵۸
۱۳۔ المستصفی، ۱/۶۶، الرسالۃ، ص ۱۰۶
۱۴۔ سورۃ المزمل: ۲۰
۱۵۔ مسند احمد بن حنبل، ۲/۴۲۸، حدیث: ۹۲۴۵
۱۶۔ التنقیح، ص ۴۵۳
۱۷۔ المستصفی، ۱/۹۵
۱۸۔ التلقیح، ص ۴۴۶
۱۹۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ، ۴/۲۲۴
۲۰۔ بذل النظر، ص ۲۰۱
۲۱۔ فواتح الرحموت، ۱/۲۶۵
۲۲۔ المعتمد، ۱/۲۵۵
۲۳۔ سنن الدارمی، کتاب الفرائض، باب فی میراث اھل الشرک واھل الاسلام، اور باب میراث القاتل
۲۴۔ سورۃ النساء: ۱۱
۲۵۔ کشف الاسرار، ۱/۴۲۹
۲۶۔ صحیح مسلم، کتاب الطلاق، حدیث: ۱۴۰
۲۷۔ تعذیب ماألمیت ببکاء، صحیح مسلم، کتاب الجنائز، باب االمیت یعذب ببکاء أهله علیه
۲۸۔ سورۃ الانعام: ۱۶۴
۲۹۔ المستصفی، ۱/۱۱۷
۳۰۔ بذل النظر، ص ۳۵۹
۳۱۔ المعتمد، ۱/۴۰۵
۳۲۔ المستصفی، ۱/۱۱۸

کتابیات

۱۔ القرآن الکریم

۲۔ ابن الطیب البصری، ابوالحسین محمد بن علی، المعتمد فی اصول الفقہ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت،

۳۔ احمد بن حنبل، المسند

۴۔ الأسمندی، محمد بن عبدالحمید، بذل النظر فی الاصول، مکتبۃ دارالتراث القاھرۃ، ۱۹۹۲ء

۵۔ البخاری، عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار، دارالکتب العربیۃ، بیروت

۶۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح

۷۔ تقی امینی، محمد، حدیث کا درایتی معیار، قدیمی کتب خانہ کراچی، ۱۹۸۶ء

۸۔ الدارمی، ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن الفضل بن بہرام، السنن، داراحیاء السنۃ النبویۃ

۹۔ الدرکانی، نجم الدین محمد، التلقیح، دارالکتب العربیۃ، بیروت

۱۰۔ الشاطبی، ابواسحاق ابراہیم، الموافقات فی اصول الاحکام، دارالفکر، بیروت

۱۱۔ الشافعی، محمد بن ادریس، الرسالۃ، تحقیق وشرح احمد محمد شاکر، المکتبۃ العلمیۃ بیروت

۱۲۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی، الفیصل ناشران وتاجران کتب، لاہور، ۱۹۹۱ء

۱۳۔ صدرالشریعۃ، عبیداللہ بن مسعود، التنقیح، دارالکتب العربیۃ، بیروت

۱۴۔ عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری، فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت، مطبعۃ أمیرقم

۱۵۔ عبدالکریم زیدان، الوجیز فی الاصول الفقہ، فاران اکیڈمی، لاہور

۱۶۔ الغزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، الطبعۃ الثانیۃ، مطبعۃ أمیرقم

۱۷۔ مسلم بن حجاج القشیری، الجامع الصحیح

۱۸۔ وھبۃ الزحیلی، الدکتور، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دارالفکر بیروت، ۱۹۸۴ء