قانونِ اسلامی - اختصاصی مطالعہ ۲۳

اصولِ فقہ

قواعد کلّیہ

(حصہ اوّل)

شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

قانونِ اسلامی - اختصاصی مطالعہ

اصولِ فقہ---۲۳

قواعد کلّیہ - ۱

قواعد کلّیہ

(حصہ اوّل)

ڈاکٹر محمود احمد غازی

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

قانون اسلامی۔ اختصاصی مطالعہ

اصول فقہ۔۔۔۔ ۲۳

قواعد کلّیہ۔ ا

عنوان	:	قواعد کلّیہ (حصہ اول)
مولّف	:	ڈاکٹر محمد احمد غازی
نظر ثانی	:	ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی
ادارت	:	عرفان خالد ڈھلوں
حتمی تصحیح	:	شہزادا قبال شام
نگران مطالعہ اسلامی قانون کورس	:	عرفان خالد ڈھلوں
ناشر	:	شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
مطبع	:	اظہار سنز پرنٹرز، ۹ ریٹی گن روڈ لاہور
سال طباعت	:	جنوری ۲۰۰۵ء جون ۲۰۰۵ء
تعداد	:	۱۰۰۰ ۲۵۰۰

ISBN 969-8263-35-7

فہرست

۱۔	پیش لفظ	۵
۲۔	تعارف	۷
۳۔	قواعد کلّیہ (حصہ اوّل)	۹
۴۔	قاعدہ کلّیہ کی تعریف	۹
۵۔	قواعد کلّیہ کی فقہی و قانونی حیثیت	۱۱
۶۔	قواعد کلّیہ میں استثناءات	۱۳
۷۔	قواعد کلّیہ کی ابتداء و تاریخ	۱۴
۸۔	حنفی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ	۲۱
۹۔	مالکی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ	۲۵
۱۰۔	شافعی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ	۲۶
۱۱۔	حنبلی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ	۳۰
۱۲۔	قواعد کلّیہ کا موضوعاتی مطالعہ	۳۱
۱۳۔	عمومی قواعد	۳۱
۱۴۔	اہم نکات	۶۳
۱۵۔	کتب برائے مزید مطالعہ	۶۴
۱۶۔	مصادر و مراجع	۶۴

پیش لفظ

کسی ریاست میں رائج قانون اس میں بسنے والوں کے اساسی نظریات وعقائد کا عکاس ہوتا ہے۔ بصورت دیگر اجنبیت کے باعث نہ تو قانون اس قوم میں قبولیتِ عام کی سند حاصل کرتا ہے اور نہ وہ قوم اس قانون کے احترام اور پاسداری میں گرمجوشی کا مظاہرہ کرتی ہے جس کا نتیجہ معاشرتی اشتات وانتشار اور بے چینی کی صورت میں نکلتا ہے۔ اگر قانون اجنبی اور مسلط کردہ ہو تو جبر کے تحت اس پر عمل ہوتا ہے اور مجبور قومیں آزاد نہیں ہوتیں۔ اجنبی قانون تو وہ قومیں اپناتی ہیں جو خود کسی دستور اور نظم قانون سے تہی دامن ہوتی ہیں۔

مسلم امہ اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ دستور سازی اور قانون سازی پر اس کا علمی ورثہ بہت گراں قدر ہے۔ گزشتہ ۱۳ صدیوں سے مسلمان اہل علم کی تحریریں قانون اور اصول قانون پر دنیا بھر کی رہنمائی کر رہی ہیں۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام محمد شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی کتابیں آج بھی روشنی کا منبع ہیں۔

قرآن وسنّت کے علاوہ امت مسلمہ کے قانونی اور دستوری نظام کے دو اور بھی بنیادی عناصر ہیں جن کے بغیر اسلام کا قانونی نظام نہ تو اپنی صحیح شکل وصورت میں قائم رہتا ہے اور نہ ان سے فکری غذا حاصل کیے بغیر ترقی کی منازل طے کرتا ہے۔ پہلا بنیادی عنصر اسلامی عقائد پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے اہل ایمان میں فکری استحکام پیدا ہوتا ہے۔ یہ فکری استحکام ایمان ویقین کی وجہ سے اس قدر مضبوط ہوتا ہے کہ کسی صاحبِ ایمان کو ہر قسم کی فکری بے راہ روی سے محفوظ کر کے حق وصداقت کی جانب گامزن رکھتا ہے۔ دوسرا بنیادی عنصر اخلاق وتزکیہ ہے۔ مکارم اخلاق کی تعلیم اور تزکیہ نفس انسان کے کردار، مزاج اور روّیہ کی اصلاح کر کے اسے معاشرہ میں تہذیب وشائستگی کے اعلیٰ مقام پر فائز رکھتے ہیں۔

امت مسلمہ جب تک اپنے فقہی اور قانونی ورثہ سے وابستہ رہی اس وقت تک اس کی ترقی کی رفتار بھی تیز رہی اور عالمی قیادت میں بھی اس کا نمایاں کردار رہا اور دنیا بھر کے انسانوں کی رہنمائی کے لیے بہترین نمونہ بھی پیش کرتی رہی۔

لیکن جب مسلمانوں میں بنیادی عقائد کی تعلیم وتربیت کا نظام کمزور پڑ گیا اور اخلاقی اقدار میں ضعف پیدا ہوا تو اس کے اثرات مسلمانوں کی سیاسی، اجتماعی اور قانونی زندگی پر بھی مرتب ہوئے۔ پھر استعماری دور میں اسلامی روایات، نظام تعلیم، قانون اور تہذیب وتمدن کو مٹانے کے لیے منظّم کوششیں کی گئیں جس کے نتیجے میں برصغیر میں ملک کے اسلامی عدالتی اور تعلیمی نظام کی جگہ استعمار کے اپنے نظام نے لے لی۔ اس صورت حال نے اس پورے خطہ کو بُری طرح متاثر کیا اور بتدریج ہر شعبہ زندگی میں شر وفساد سرایت کرتا چلا گیا جس کے تباہ کن اثرات سے آج ہم دوچار ہیں۔

حضرت عمر فاروقؓ نے برحق فرمایا تھا:

نَحْنُ قَوْمٌ اَعَزَّنَا اللّٰهُ بِالْاِسْلَامِ، وَ اِنِ ابْتَغَيْنَا الْعِزَّةَ بِغَيْرِهٖ اَذَلَّنَا اللّٰهُ

ہم وہ قوم ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعہ عزت بخشی اگر ہم نے اس عزت کو اسلام کے علاوہ کہیں اور سے تلاش کیا تو اللہ ہمیں ذلیل کر دے گا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قواعد کلّیہ (حصہ اوّل)

قاعدہ کلّیہ کی تعریف

عربی زبان میں قاعدہ کے لغوی معنی کسی عمارت کی بنیاد کے ہوتے ہیں۔ اس لیے ہودہ کے نیچے لگائی جانے والی لکڑیوں کو بھی قواعد کہتے ہیں کہ وہ بھی ہودہ کے لیے بمنزلہ بنیاد کے ہوتی ہیں۔ کسی مملکت کے دارالحکومت کو بھی قاعدہ کہا جاتا ہے کہ وہ بھی مملکت کی بنیاد کی طرح اہمیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید میں لفظ قاعدہ بنیاد ہی کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

وَ اِذْ یَرْفَعُ اِبْرَاهِیْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ اِسْمٰعِیْلُ [البقرة ۲:۱۲۷]

اور جب ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ بیت اللہ کی بنیادیں اونچی کر رہے تھے۔

فقہی اور قانونی اصطلاح کے اعتبار سے قاعدہ کا مفہوم دوسرے علوم وفنون سے ذرا مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ دوسرے علوم مثلاً نحو، طبیعات اور ریاضی وغیرہ میں قاعدہ سے مراد ایسا حکم یا اصول ہے جو اپنی تمام جزئیات پر مکمل طور پر منطبق ہوتا ہے، یعنی اس کا اطلاق اس کے ذیل میں آنے والی تمام فروعی صورتوں پر ہوتا ہے۔ مثلاً نحو کا قاعدہ ہے کہ فاعل مرفوع اور مفعول منصوب ہوتا ہے۔ اب یہ دونوں اصول ہر قسم کے فاعل اور مفعول کا احاطہ کرتے ہیں اور سب پر ان کا اطلاق یکساں طور پر ہوتا ہے۔ کوئی مفعول یا فاعل ایسا نہیں ہے جو ان قواعد کے اطلاق سے باہر ہو۔ یا مثلاً طبیعات اور منطق کے قواعد جو ہر حال میں اپنی ذیلی شقوں پر منطبق ہوتے ہیں۔ فقہی قواعد کی صورت حال اس سے مختلف ہے۔

کسی فقہی قاعدہ کا اطلاق اس کے ذیل میں آسکنے والے تمام حالات ومسائل پر نہیں بلکہ صرف اس کی بیشتر صورتوں پر ہوتا ہے اور بہت سی صورتیں بہرحال ایسی ہوتی ہیں جو اس قاعدہ کے اطلاق سے باہر رہتی ہیں۔ لہٰذا غیر فقہی علوم میں قاعدہ کی تعریف یہ کی جاتی ہے:

حكم كلّي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف احكامها منها[1]

وہ کلّی اور عمومی حکم (قانون، اصول) جس کا اطلاق اس کے تحت آنے والی تمام جزئی صورتوں پر ہوتا ہے تاکہ

۱۔ حموی، الاشباہ والنظائر ص ۱۹

ان کے احکام اس قاعدہ سے معلوم کیے جا سکیں۔

اس کے برعکس فقہی قاعدہ کی تعریفات میں یہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ اس کا اطلاق اس کی تمام جزئی صورتوں پر نہیں بلکہ اکثر صورتوں پر ہوتا ہے۔ ایسی چند تعریفات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ حکم اکثری لا کلّی ینطبق علی اکثر جزئیاته لتعرف احکامها منها[۲]۔

قاعدہ سے مراد وہ اصول (حکم) ہے جو کلّی نہ ہو بلکہ اکثریتی ہو اور اپنے تحت آنے والی اکثر جزئیات پر اس کا اطلاق ہو تا کہ ان جزئیات کا فقہی حکم اس سے معلوم کیا جا سکے۔

۲۔ حکم اغلبی ینطبق علی معظم جزئیاته[۳]۔ وہ ایسا حکم ہے جو اکثریت کی بنیاد پر ہوتا ہو اور اپنے تحت آنے والی بیشتر جزئیات پر منطبق ہوتا ہو۔

۳۔ هو الحکم الکلّی أو الاکثری الذی یراد به معرفة حکم الجزئیات[۴]۔

وہ ایسا کلّی یا اکثریتی حکم ہے جس کا مقصد یہ ہو کہ اس کے ذریعہ جزئیات معلوم کی جائیں۔

ان سب تعریفات میں دو باتیں مشترک ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ قواعد کلّیہ اگرچہ عام طور پر کلّیہ کہلاتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر صورتوں میں وہ قواعد کلّیہ نہیں بلکہ قواعد اکثریہ ہوتے ہیں، یعنی ان کے تحت آنے والی اکثر جزوی صورتوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔

۲۔ یہ تعریفات ان لوگوں کے لیے تو مفیدِ علم ہیں جن کے ذہن میں پہلے سے قواعد کلّیہ کا تصور موجود ہو، لیکن جو لوگ فقہی قواعد کلّیہ کا کوئی واضح تصور نہیں رکھتے، ان کے لیے محض ان تعریفات سے فقہی قواعد کلّیہ کا صحیح تصور حاصل کرنا بہت مشکل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی کے نامور فقیہ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء ان تعریفات سے مطمئن نہیں ہیں۔ ان کی رائے میں ان میں سے کوئی تعریف بھی اتنی جامع، واضح اور مکمل نہیں ہے کہ پڑھنے والے کو اس کی مدد سے قاعدہ کلّیہ کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی آگاہی حاصل ہو جائے۔ انہوں نے خود ایک تعریف وضع کی ہے جس سے قواعد کلّیہ کی حقیقت اور ماہیت اچھی طرح سامنے آ جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

اصول فقهیة کلّیة فی نصوص موجزة دستوریة تتضمن احکاما تشریعیة عامة فی الحوادث التی تدخل تحت موضوعها[۵]۔

۲۔ حموی، الاشباہ والنظائر ص ۱۹

۳۔ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے یہ تعریف علامہ حموی سے منسوب کی ہے۔ حوالہ ماقبل

۴۔ علی حیدر، درر الحکام ۱/ ۱۹ (ذیل دفعہ ۲)

۵۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۴۷

(قواعد کلّیہ) وہ عمومی فقہی اصول ہیں جن کو مختصر قانونی زبان میں مرتب کیا گیا ہو اور جن میں ایسے عمومی قانونی اور فقہی احکام بیان کیے گئے ہوں جو اس موضوع کے تحت آنے والے حوادث و واقعات کے بارہ میں ہوں۔

قواعد کلّیہ کی فقہی و قانونی حیثیت

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ بیشتر قواعد کلّیہ وہ ہیں جو محض اکثر صورتوں میں اپنی جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کے بارے میں یہ واضح رہنا چاہیے کہ یہ قواعد کسی مستقل بالذات شرعی دلیل کی حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ خود اپنی ذات میں مأخذِ قانون نہیں ہیں کہ محض کسی قاعدہ کلّیہ کی بنیاد پر کوئی قانون وضع کیا جا سکے۔ مآخذِ قانون صرف قرآن مجید اور سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، یا وہ اجماع اور اجتہاد و قیاس ہیں جو قرآن و سنّت کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوئے ہوں۔

قاعدہ کلّیہ کی حیثیت صرف یہ ہے کہ وہ زیر بحث موضوع سے متعلق فقہ اسلامی کی عمومی فکر اور منہاج کو واضح کرتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں معاملہ میں فقہ اسلامی کا اندازِ تفکیر کیا ہے، فلاں معاملہ میں قیاس و اجتہاد کا رُخ کیا ہے یا فلاں مسئلہ میں فقہی حکم معلوم کرنے کا عمومی اسلوب کیا ہے۔ جس طرح فقہ کے دوسرے جزوی اور فروعی احکام براہِ راست یا بالواسطہ قرآن و سنّت سے ماخوذ ہیں، اسی طرح قواعد کلّیہ بھی قرآن و سنّت سے ماخوذ ہیں۔ اگر کوئی قاعدہ کلّیہ قرآن و سنّت کے کسی حکم سے متعارض ہو تو اس کی سرے سے کوئی حیثیت نہیں ہے۔ تقریباً یہی حیثیت مغربی اصولِ قانون میں لیگل میکسمز (Legal Maxims) کی ہے جو نہ تو مأخذِ قانون ہیں اور نہ اپنی ذات میں وہ خود قانون ہیں۔ یہ مغربی قانون کے عمومی اندازِ فکر کو سمجھنے کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ یہ میکسم قانونی دنیا کی ضرب الامثال ہیں۔ جس طرح کسی قوم یا کسی علاقہ کی ضرب الامثال و محاورات سے اس قوم یا علاقہ کے اندازِ فکر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اسی طرح ان میکسمز سے بھی مغربی قانونی دنیا کے عام اندازِ فکر کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کبھی کسی قانونِ موضوعہ (Statutory Law) اور لیگل میکسم میں تعارض ہو تو قانونِ موضوعہ ہی کو برتری حاصل ہوتی ہے۔ کیوں کہ لیگل میکسم خود کوئی قانون نہیں ہے، اس کی حیثیت صرف تشریحی ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی قاعدہ کلّیہ کی بنیاد پر کوئی بھی استدلال کرنا یا کسی بھی نئی پیش آمدہ صورتِ حال پر اس کو منطبق کرنا ہمیشہ غلط ہوتا ہے۔ قاعدہ کلّیہ سے استدلال کرنا اور کسی نئی صورت حال پر اس کو منطبق کرنا درست ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اس استدلال کو محض مجازاً ہی استدلال کہا جائے گا۔ یہ وہ استدلال نہیں ہوگا جو کسی دلیلِ شرعی (مأخذِ قانون) کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس استدلال کی حیثیت دراصل تفریع کی سی ہے۔ جس طرح ایک عمومی حکم معلوم ہو جانے کے بعد اس کی ذیلی فرعیں معلوم کر لینا بہت آسان ہوتا ہے اسی طرح ایک قاعدہ کلّیہ کی فرعیں معلوم کرنا بھی آسان ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب قواعد کلّیہ نہ خود قانون ہیں، نہ مأخذِ قانون ہیں اور نہ ان کی بنیاد پر کوئی مستقل

بالذات استدلال کیا جا سکتا ہے تو پھر آخر ان کا فائدہ اور ضرورت کیا ہے؟ آخر کس مقصد کے لیے فقہاء کرام نے ان پر اتنی توجہ اور محنت صرف کی؟ اس سوال کا مختصر جواب تو یہ ہے کہ ان کی قانونی اور عدالتی اہمیت سے قطع نظر ان کی تعلیمی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء کے بقول یہ قواعد فقیہ بنانے اور فقہ میں درک پیدا کرنے کے اصول ہیں، عدالتی فیصلوں کی بنیاد بننے والے قوانین نہیں ہیں (۶)۔

مجلّة الأحكام العدلية کے مؤلفین ومرتبین نے بھی مجلّہ کے پہلے باب میں جہاں ننانوے قواعد کلّیہ بیان کیے ہیں وہاں انہوں نے دفعہ نمبر ا میں قواعد کے فائدہ اور ضرورت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ مجلّہ کے شارحین نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ مجلّہ کے مرتبین وشارحین کی رائے میں قواعد کلّیہ کے فوائد یہ ہیں:

۱۔ یہ قواعد فقہ کے لٹریچر کے معتبر اور مسلّم اصول ہیں۔ فقہاء کے طرزِ استدلال سے واقف ہونے کے لیے ان کا جاننا بہت ضروری ہے۔

۲۔ فقہی احکام کی پشت پر جو عمومی اندازِ فکر کارفرما ہے اس سے ایک عمومی واقفیت پیدا کرنے کے لیے ان قواعد کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

۳۔ قواعد کلّیہ کے مطالعہ سے فقہی احکام سے ایک گونہ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔

۴۔ قواعد کلّیہ کے مطالعہ سے فقہ اسلامی میں گہرا ادراک حاصل ہو جاتا ہے (۷)۔

۵۔ منتشر ومتفرق فقہی مسائل کو مرتب ومنضبط کرنے اور انہیں ایک مربوط قانونی حکم کے تحت لانے میں مدد ملتی ہے۔

۶۔ فروع اور جزئیات چوں کہ بے شمار ہیں اس لیے ان سب کے تفصیلی دلائل یاد کرانا اور مستحضر رکھنا مشکل ہے۔ اگر قواعد کلّیہ اور ان کے مآخذ ودلائل سے ایک بار واقفیت پیدا ہو جائے تو ان کے تحت آنے والے فروع وجزئیات کی جڑ ہاتھ آ جاتی ہے۔

۷۔ قواعد کلّیہ سے واقفیت کے بعد انسان کے لیے روزمرہ زندگی میں شریعت کے نقطہ نظر کو جاننا اور اپنے معاملات پر منطبق کرنا آسان ہو جاتا ہے (۸)۔

۸۔ ایک غیر فقیہ مقلّد بھی اگر قواعد کلّیہ سے واقف ہو جائے تو اس کو بھی ایسی روشنی حاصل ہو جاتی ہے جس کی مدد سے وہ فقہ کے دلائل سے اجمالی طور پر باخبر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک غیر محقق اور غیر فقیہ کو قواعد فقہیہ کے ظاہری مفہوم کی بنیاد پر کوئی فتویٰ یا

۶۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۴۹

۷۔ مجلة الأحكام العدلية، دفعہ ۱

۸۔ مراة المجلة ۱/۴

فیصلہ جاری نہیں کرنا چاہیے۔ بعض اوقات کوئی خاص صورت حال کسی خاص قاعدہ کے ذیل میں نہیں آتی، چاہے بظاہر اس قاعدہ کا تعلق اس معاملہ سے نظر آتا ہو۔ بعض اوقات کسی دوسرے قاعدہ کے اثر سے، کبھی کسی خاص شرعی حکم کے تحت اور کبھی کسی اور وجہ سے کوئی ایسا سبب پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ خاص صورت حال قاعدہ کلّیہ کے اطلاق سے باہر چلی جاتی ہے۔ چوں کہ یہ نہایت مہارت اور دِقّتِ نظر کا کام ہے، اس لیے براہِ راست کسی قاعدہ سے استدلال کر کے فیصلہ یا فتویٰ نہیں دے دینا چاہیے۔

یہ بات مجلّة الأحكام العدلية کے مرتبین نے بھی واضح طور پر بیان کر دی ہے کہ جہاں تک فیصلوں اور فتوؤں کا تعلق ہے تو وہ محض کسی قاعدہ کلّیہ کی بنیاد پر نہیں دیئے جانے چاہئیں، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ کوئی قرآنی، حدیثی یا فقہی نص موجود ہو۔ یہی بات مجلّہ کے جملہ شارحین نے بڑی وضاحت سے کہی ہے۔ لیکن علامہ یوسف آصاف نے اس بات کو ذرا مختلف انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی معاملہ میں کوئی واضح حکم (نص) موجود نہ ہو تو محض ان میں سے کسی ایک قاعدہ کی بنیاد پر کوئی فیصلہ دینا لازمی نہیں ہے (۹)۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم علامہ یوسف آصاف کے نزدیک اس کی گنجائش موجود ہے کہ اگر کوئی فقہی نص موجود نہ ہو تو کسی قاعدہ کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

قواعد کلّیہ میں استثناءات

یہ بات کہی جا چکی ہے کہ قواعد کلّیہ اکثر و بیشتر بہت سی صورتوں پر محیط ہوتے ہیں اور اس موضوع سے متعلق اکثر صورتیں اور ان کے احکام ان قواعد کے تحت آ جاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان میں استثناءات بھی بہت ہوتے ہیں۔ ان استثناءات جن کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایک خاص معاملہ کسی ایک قاعدہ کلّیہ کے بجائے کسی دوسرے قاعدہ کلّیہ کے تحت ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاعدہ کلّیہ کا ایک خاص تقاضا ہوتا ہے لیکن استحسان، قیاس یا کسی اور اصول کا کوئی اور تقاضا ہوتا ہے جس کے پیش نظر مجتہد مقاصدِ شریعت کا تقاضا یہ سمجھتا ہے کہ خاص اس معاملہ میں قاعدہ کلّیہ کے بجائے اس دوسرے اصول کو منطبق کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کبھی عدل و انصاف، جلبِ مصالح، دفعِ مفاسد اور رفعِ حرج وغیرہ کے پیشِ نظر قاعدہ کلّیہ کے انطباق کو محدود کر دیا جاتا ہے۔

قواعد کلّیہ میں استثناءات کی کثرت کو دیکھ کر یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی علمی اور فقہی حیثیت محلِ نظر ہے۔ ان استثناءات کے باوجود ان قواعد کی علمی اہمیت، فقہی مقام و مرتبہ اور اجتہادی بصیرت پیدا کرنے میں ان کا کردار اپنی منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ جو حضرات قواعدِ کلّیہ سے صرفِ نظر کر کے فقہ اسلامی کا مطالعہ کرتے ہیں ان کو بعض اوقات فقہ کا یہ سارا ذخیرہ ایک غیر مربوط، غیر مرتب اور منتشر احکام کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ مشہور مالکی فقیہ علامہ ابو العباس قرافیؒ (م ۶۸۴ھ) جن کو علمِ فروق میں امامت کا درجہ

۹۔ مراۃ المجلۃ ۱/۴

حاصل ہے، فرماتے ہیں کہ فقہ اسلامی کے سارے ذخیرہ میں قواعد کلّیہ کو نہایت اہم مقام حاصل ہے اور علمی طور پر ان کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جو شخص قواعد کلّیہ میں جتنا درک اور بصیرت حاصل کرے گا، اسے فقہ اسلامی پر اتنا ہی عبور حاصل ہوگا اور اس کی فقہی آراء میں اتنی ہی پختگی ہوگی۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص قواعد کلّیہ کو نظر انداز کر کے محض جزئیات اور فروعی مسائل کو یاد کرنے میں لگے گا تو اسے بڑی مشکلات، دقتوں اور الجھنوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ اسے جو جزئی اور فروعی احکام یاد کرنا پڑیں گے وہ لامتناہی ہوں گے۔ لیکن جو شخص پہلے قواعد کلّیہ پر عبور حاصل کر کے پھر جزئیات کی طرف جائے گا، اسے اکثر و بیشتر صورتوں میں جزئیات کو الگ الگ یاد کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیوں کہ بہت سی جزئیات توانہی کلیات کے اندر آ جائیں گی جن پر وہ پہلے ہی حاوی ہو چکا ہوگا۔ اس طرح بہت سے ایسے معاملات و مسائل جو دوسروں کو ایک دوسرے سے الگ اور جدا جدا نظر آتے ہیں وہ اس شخص کو ایک مربوط اور متناسب اسکیم میں مندرج ہونے کی وجہ سے بسہولت یاد رہیں گے (۱۰)۔

قواعد کلّیہ کی ابتداء و تاریخ

یوں تو اشباہ و نظائر، فروق اور قواعد کلّیہ پر غور و خوض اور نئے نئے اصول اور کلیات کی دریافت کا کام دورِ صحابہ کرامؓ ہی سے شروع ہو گیا تھا لیکن اس میدان میں زیادہ زور و شور سے کام کا آغاز صحابہ کرامؓ کے تلامذہ اور ان کے تلامذہ نے کیا۔ وہ عمومی اصول اور قواعد و کلیات جو بہت بعد میں اپنی موجودہ عبارتوں میں مرتب ہوئے، اپنی ابتدائی اور مجرد (Abstract) شکل میں صحابہ کرامؓ کے سامنے تھے۔ صحابہ کرامؓ کو اس کی ضرورت نہیں تھی اور نہ وہ اس کے محتاج تھے کہ قرآن و سنّت سے استنباط اور استدلال کرتے وقت ان وسائل استدلال اور آلات سے کام لیں جن کی متاخرین کو ضرورت محسوس ہوئی۔ بلکہ اپنے خالص ذوقِ عربیت، حیرت انگیز اور خداداد بصیرت اور بے مثال تربیتِ نبوی کی بدولت صحابہ کرامؓ قریب قریب جبلی طور پر ایسے استعدادی ملکہ کے حامل ہو گئے تھے جس کی وجہ سے ان کو زبانِ رسالت سے نجومِ ہدایت کا خطاب ملا (۱۱)۔

یہ بات بظاہر عجیب محسوس ہوگی لیکن اس کا معقول اور منطقی ہونا صاف سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اصولِ فقہ، قواعد کلّیہ اور علمِ فروق واشباہ کی بنیادیں خود علمِ فقہ سے بھی پہلے پڑنا شروع ہو گئی تھیں۔ اصولِ فقہ کے بہت سے اہم قواعد بالیقین براہِ راست کبار صحابہؓ کے وضع کردہ ہیں۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل استدلالات ملاحظہ ہوں جن کے ذریعہ مختلف کبار صحابہؓ نے بعض اصول کی نشاندہی فرمائی:

۱۔ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد میں سوادِ عراق کی مفتوحہ زمینوں کے آئندہ انتظام اور بندوبست کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے

۱۰۔ الفروق، المقدمة

۱۱۔ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے: اصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم (جامع بیان العلم و فضله ۲/ ۹۲۵)۔ اس حدیث کی صحت پر علماء نے تنقید کی ہے۔

دو نقطہ ہائے نظر سامنے آئے۔ بعض حضرات کی رائے تھی کہ جس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مفتوحہ زمینیں تقسیم فرمائی تھیں اس طرح سوادِ عراق کی زمینیں فاتحین میں تقسیم کر دی جائیں۔ دوسرے حضرات کا جن میں حضرت عمرؓ بھی شامل تھے، یہ موقف تھا کہ یہ زمینیں تقسیم نہ کی جائیں، وہ سابقہ مالکان ہی کے پاس رہیں جن کی حیثیت مزارع کی ہو، ان سے خراج اور جزیہ وصول کیا جائے جو سرکاری خزانہ کے لیے مستقل ذرائع آمدنی رہیں اور اسلامی ریاست ان زمینوں کی مالک قرار پائے۔ صحابہ کرامؓ کے مابین یہ بحث ایک ماہ تک جاری رہی۔ اس کے کچھ اشارے امام قاضی ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) کی کتاب الخراج میں موجود ہیں (۱۲)۔ اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے اپنے نقطۂ نظر کی تشریح و دفاع کرتے ہوئے فرمایا:

> میری رائے یہ ہے کہ میں ان زمینوں کو ان کے کارندوں سمیت روک رکھوں، ان پر کام کرنے والوں کو خراج اور ان کی اپنی ذات پر جزیہ عائد کر دوں جس کو یہ لوگ ادا کیا کریں۔ اس طرح یہ زمینیں مجاہدین، ان کی اولاد اور بعد والوں کے لیے ذریعہ آمدنی بن جائیں گی۔ آخر آپ لوگ دیکھ رہے ہیں کہ یہ بڑے بڑے علاقے شام، عراق، کوفہ اور مصر موجود ہیں جہاں بڑی بڑی فوجیں رکھنا پڑتی ہیں اور ان کو تنخواہیں ادا کی جاتی ہیں۔ اگر یہ زمینیں کارندوں سمیت تقسیم کر دی گئیں تو پھر ان لوگوں کی تنخواہیں کہاں سے دی جائیں گی (۱۳)۔

یہاں حضرت عمر فاروقؓ واضح طور پر اپنی رائے کی تائید اور دفاع میں مصلحتِ ملکی کا اصول پیش کر رہے ہیں جو اصولِ فقہ کا ایک بنیادی اصول ہے اور جس پر بہت سے فقہی قواعد کی اساس ہے۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی زمانہ مبارک میں شراب نوشی کی کوئی طے شدہ اور متعین سزا نہیں تھی۔ بعد میں آپ نے چالیس کوڑوں کی سزا بھی دی جس پر حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانہ تک عمل درآمد ہوتا رہا۔ پھر بالخصوص ان اقوام میں جو فتوحات کے نتیجہ میں اسلام قبول کر رہی تھیں، شراب نوشی کے واقعات بار بار ہونے لگے تو حضرت عمرؓ نے یہ صورت حال کبار صحابہؓ کے سامنے پیش کی اور تجویز کیا کہ شراب نوشی کی سزا بڑھانی چاہیے۔ اس پر بحث و مباحثہ ہوا اور بالآخر حضرت علیؓ کی اس رائے سے سب نے اتفاق کر لیا:

> انه اذا شرب هذى، و اذا هذى افترى فيجب أن يحد حد القاذف (۱۴)
>
> جب وہ شراب پیئے گا تو لازماً ہذیان بکے گا اور جب ہذیان بکے گا تو افترا پردازی بھی کرے گا۔ لہٰذا اس کو وہ سزا دی جائے جو قذف کا ارتکاب کرنے والے (یعنی افترا پردازی) کو دی جاتی ہے۔

۱۲۔ کتاب الخراج ص ۲۴ و مابعد، ۳۵ و مابعد

۱۳۔ کتاب الخراج ص ۲۵، ۲۶

۱۴۔ حضرت علیؓ کا یہ استدلال بہت مشہور ہے اور فقہ اور حدیث کی متعدد کتب میں مذکور ہے۔ یہاں یہ الفاظ ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن کی کتاب: اثر الإختلاف فی القواعد الأصولية فی اختلاف الفقهاء، بیروت، طبع سوم ۱۹۸۳ء ص ۱۲۱ سے لیے گئے ہیں۔

چناں چہ حضرت علیؓ کا استدلال قبول کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ کے اتفاق سے حضرت عمرؓ نے شراب نوشی کی سزا ۸۰ کوڑے مقرر کر دی۔ یہاں اس استدلال میں حضرت علیؓ نے واضح طور پر دو ایسے قواعد کلّیہ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی جنھوں نے بعد میں بہت آگے چل کر واضح شکل اختیار کی، یعنی حکم بالمآل اور سدِ ذریعہ۔ بالفاظِ دیگر فقہ کا یہ اصول کہ معاملات کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ کرتے وقت محض ان کی ابتدائی اور ظاہری صورت ہی کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ یہ کہ بالآخر ان سے کیا نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

۳۔ قرآن مجید میں بیوہ عورتوں کی عدّت پر ہدایت یہ ہے کہ چار ماہ دس دن کی عدّت گزاریں۔ ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْراً [البقرة ۲: ۲۳۴]

تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار مہینے دس دن انتظار کریں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جب قاضی کوفہ تھے تو ان کے پاس حاملہ بیوہ کی عدّت کا مقدمہ آیا۔ آپ نے سورۃ طلاق (جسے دورِ صحابہؓ و تابعین میں سورۃ نساء صغریٰ بھی کہا جاتا تھا) کی مندرجہ ذیل آیت سے استدلال فرمایا:

وَاُوْلَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق ۶۵:۴]

اور حمل والی عورتوں کی عدّت وضعِ حمل ہے۔

آپ نے فیصلہ دیا کہ مذکورہ خاتون کی عدّت چار ماہ دس دن کے بجائے وضعِ حمل تک ہوگی۔ یہ استدلال اور فیصلہ کرتے وقت آپ نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ نساء بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے (۱۵)۔ یہاں آپ نے صاف بتا دیا کہ بعد میں نازل ہونے والا حکم پہلے نازل ہونے والے حکم کا ناسخ ہوتا ہے یا اس میں نئی شرائط اور حدود و قیود کے اضافہ کے ذریعہ اس کی تخصیص کرتا ہے۔ لہٰذا ہر سابقہ حکم اور فیصلہ کو بعد کے حکم اور فیصلہ کی روشنی میں پڑھنا، سمجھنا اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ یہ قانون کی تعبیر وتشریح کا وہ اصول ہے جسے نہ صرف اسلامی قانون بلکہ آج کی دنیا کے سارے قوانین تسلیم کرتے ہیں۔

قرآن مجید اور احادیثِ نبویہ میں شاذ و نادر ہی کلیات اور اصول کو کلیات اور اصول کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ قرآن مجید کا خاص طور پر اور احادیث نبویہ کا عام طور پر اسلوب یہ ہے کہ عمومی کلیات کو جزئی مثالوں کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ بہت سے ملتے جلتے احکام پر غور وفکر اور تدبر کرنے سے ان جزئی احکام میں موجود عمومی اصول اور ان کی پشت پر کارفرما قاعدہ کلّیہ کا پتہ چلتا ہے۔ اس معاملہ میں قرآن کا اسلوب استدلالی اور استخراجی (Deductive) نہیں، بلکہ استقرائی (Inductive) ہے۔ اس سارے عمل میں ابتدائی اہمیت اس بات کی ہے کہ پہلے ان ملتے جلتے احکام اور مشابہ مثالوں کو دریافت کیا جائے جو کسی ایک عمومی اصل یا قاعدہ کلّیہ کے ماتحت آتے ہوں۔ ان ملتے جلتے جزئی احکام اور مشابہ مثالوں کا اصطلاحی نام الاشباہ والامثال یا الاشباہ والنظائر ہے۔ اس خاص فنی مفہوم میں پہلے پہل یہ اصطلاح ہمیں حضرت عمر فاروقؓ کے اس شہرۂ آفاق خط میں ملتی ہے جو انہوں نے اپنی عدالتی پالیسی اور

۱۵۔ یہ مثال بھی ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن کی مذکورہ بالا کتاب سے ماخوذ ہے۔ ملاحظہ ہو: ص ۱۲۲

نظامِ قضاء کے بارے میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔ اس خط کے الفاظ یہ ہیں:

الفهم الفهم فيما يتلجلج فى صدرك مما ليس فيه قرآن و لا سنة، واعرف الاشباه والامثال، ثم قس الامور بعد ذلك، ثم اعمد لأحبها و اقربها إلى الله واشبهها بالحق (۱۶)

جن معاملات میں قرآن وسنّت کی کوئی ہدایت موجود نہیں اور وہ تمہارے دل میں کھٹکتے رہتے ہیں ان کے بارے میں خوب غور وفکر اور سمجھ بوجھ سے کام لو۔ (ایسے نئے نئے مسائل حل کرنے کے لیے) تم پہلے قرآن وسنّت میں موجود ملتے جلتے مسائل اور مثالوں سے واقفیت پیدا کرو، پھر ان پر نئے امور کے لیے قیاس کرو اور وہ حل اختیار کرو جو اللہ کی نظر میں زیادہ پسندیدہ اور حق سے قریب تر ہو۔

غالبًا حضرت عمرؓ کے اس خط کے بعد ہی سے پورے علم کا نام ''علم الاشباہ والنظائر'' ہو گیا جس میں استقراء اور تدبر کے عمل سے کام لے کر شریعت کے عمومی اصولوں اور قواعد کلّیہ کا پتہ لگایا جاتا ہے۔

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں جب ائمہ مجتہدین اصولِ فقہ کی تدوین میں مصروف تھے، تعبیر قانون کے اصول کو مرتب کیا جا رہا تھا اور قرآن مجید اور سنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بیان کردہ جزئی احکام کے پردہ میں پوشیدہ کلیات کی دریافت کا کام زور وشور سے جاری تھا، انہیں دنوں قواعد کلّیہ کی بنیاد بھی رکھی جا چکی تھی۔ امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ)، امام محمد بن الحسن شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام محمد بن ادریس شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی فقہی تالیفات میں ایسے بہت سے قواعد بکھرے ہوئے ہیں جن کو بعد میں آنے والے فقہاء نے مرتب کیا اور ان کی بنیاد پر علم قواعد کلّیہ کو باقاعدہ شکل دی۔ اگرچہ سرِدست یہ کہنا مشکل ہے کہ دوسری صدی ہجری کے جن مجتہدین کی تحریروں میں ایسے کلیات بکھرے ہوئے ملتے ہیں انہوں نے ان کو بالارادہ قواعد کلّیہ ہی کی حیثیت میں مرتب کیا تھا، تاہم یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ان حضرات کے زمانہ میں قانونِ اسلامی کے اصول وکلیات کی تنقیح کا اتنا کام ہو چکا تھا کہ تیسری صدی ہجری کے فقہاء کے لیے قواعد کلّیہ کے نام سے ایک جداگانہ علم کی تدوین ممکن ہو سکی۔

یہ قواعد چند دنوں میں بیٹھ کر کسی ایک شخص یا چند متعین اشخاص نے وضع نہیں کیے، نہ یہ سب کسی ایک مرحلہ میں اپنی موجودہ شکل میں مرتب ہوئے۔ ان کی ترتیب کی صورت یہ نہیں ہے جو دنیا کے دیگر قوانین کی ہوتی ہے کہ کسی متعین مجلس یا متعین افراد نے ایک خاص وقت میں ایک خاص شکل میں ان کو مدوّن کر دیا ہو۔ بلکہ رومن لاء کے لیگل میکسمز (Legal Maxims) کی طرح قواعد کلّیہ کی ترتیب وتدوین کی صورت میں ارتقائی رہی ہے۔ ان کی بنیادیں تو قرآن وسنّت کے احکام اور صدرِ اسلام کے ائمہ کرام کے وہ

۱۶۔ اس دستاویز کے مکمل متن، ترجمہ اور مختصر اردو شرح کے لیے دیکھیے راقم الحروف کی مرتب کردہ کتاب ''ادب القاضی''، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد ۳/ ۳۴۷-۳۶۵

اجتہادات ہیں جو انہوں نے سالہا سال سے قرآن وسنت میں غور وفکر کے بعد کیے تھے۔ جوں جوں فقہائے کرام قرآن وسنت کے احکام پر غور کرتے رہے، ان کے سامنے ان احکام کا بنیادی فلسفہ، حکمت اور اصول واضح ہوتے گئے اور ہر زمانہ کے فقہاء ان اصول کو مناسب عبارتوں میں مرتب ومدوّن کرتے رہے۔ انہوں نے بھی اپنے مطالعہ اور غور وفکر سے نئے نئے قواعد وضوابط دریافت کر کے اس ذخیرہ میں اضافہ کیا۔ اس طرح کم وبیش ایک ہزار سال کی اجتماعی کاوشوں کا یہ ثمرہ قواعد کلّیہ کے اس بے بہا خزانہ کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے جس نے آج سے سینکڑوں سال قبل ایک باقاعدہ، مربوط اور منظّم علم کی صورت اختیار کر لی تھی۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ آج جن قواعد کو ہم قواعد کلّیہ کہتے ہیں، ان کے لیے پہلے پہل قواعد یا قاعدہ کی اصطلاح کس فقیہ نے استعمال کی، تاہم جس کے ذہن میں سب سے پہلے یہ لفظ آیا تو یہ اس قدر رموزوں اور مناسب تھا کہ پھر یہی اصطلاح رائج ہو گئی اور دوسری تمام اصطلاحات متروک ہو گئیں۔ قاعدہ اور قواعد کی اصطلاح کے رواج سے قبل اصل اور اصول کی اصطلاح رائج تھی اور خاصے عرصہ تک یہی اصطلاح رائج رہی۔ امام ابوالحسن عبیداللہ کرخیؒ (م ۳۴۰ھ) کے مشہور رسالہ اصول الكرخي میں اصل سے مراد قاعدہ ہی ہے۔ بعد میں غالبًا اصولِ فقہ سے التباس کے خطرہ کے پیشِ نظر کسی متبادل اصطلاح کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ قواعدِ فقہ (Legal Maxims) کو اصولِ فقہ (Principles of Jurisprudence) سے ممیّز کیا جا سکے۔

قواعد کلّیہ کا علم جب ترقی کر کے ایک باقاعدہ اور مدوّن علم (سائنس) کی حیثیت اختیار کر گیا تو غالبًا اس وقت یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ ہمہ موضوعی اور یک موضوعی قواعد کو الگ الگ کیا جائے۔ یہ ضرورت کس زمانہ میں محسوس کی گئی؟ اس کا تعین تو دشوار ہے البتہ چھٹی صدی ہجری تک قواعد کلّیہ کا فن بہت ترقی کر چکا تھا۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہ امتیاز بھی کیا جانے لگا ہوگا کہ ہمہ موضوعی یا کثیر موضوعی قواعد کون سے ہیں اور یک موضوعی کون سے؟ ان میں اوّل الذکر تو بدستور قاعدہ اور قواعد کہلاتے رہے اور موخر الذکر کے لیے ضابطہ اور ضوابط کی اصطلاح مروّج ہوئی۔ لہٰذا اب قاعدہ سے مراد وہ عمومی اصول قرار پایا جو فقہ کے تمام یا بہت سے ابواب سے متعلق جزئیات پر منطبق ہوتا ہو۔ مثلاً یہ اصول ہے: الأمور بمقاصدها یعنی معاملات کا دار ومدار ان کے مقصد پر ہوتا ہے۔ یہ اصولِ فقہ کے تقریباً تمام ابواب میں پھیلی ہوئی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے۔ وضو، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، نکاح، طلاق اور خرید وفروخت غرض ہر جگہ یہ اصول منطبق ہوتا دکھائی دیتا ہے اور ہر جگہ اس سے استدلال کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس کے برعکس فقہائے متاخرین کی اصطلاح میں ضابطہ سے مراد وہ اصول ہے جو فقہ کے کسی ایک باب سے متعلق ہو۔ مثلاً عبادات سے متعلق فقہائے احناف کے ہاں مشہور ضابطہ ہے: لزم النفل بالشروع یعنی نفل عبادت ایک بار شروع کرنے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے۔ اس اصول کا اطلاق نماز، روزہ، حج اور قربانی سب پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف عبادات کے مباحث ہیں، اس لیے اس اصول کو اصطلاح میں قاعدہ نہیں بلکہ ضابطہ کہا جائے گا۔ اسی طرح ایک اور اصول ہے: المستامن بمنزلة الذمی فی دارنا

یعنی ہمارے (مسلمانوں کے) علاقہ میں مستامن (۱۷) کی حیثیت وہی ہے جو ذمی (۱۸) کی ہوتی ہے۔ یہ بھی ضابطہ ہے، اس لیے کہ اس کا اطلاق صرف اسلام کے قانون بین الاقوام اور قانون بین الممالک کے مباحث میں ہوتا ہے اور فقہ کے کئی دوسرے مباحث میں اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ قاعدہ اور ضابطہ کا یہ اصطلاحی فرق متاخرین فقہاء کا ہے، متقدمین کے ہاں یہ دونوں اصطلاحات ہم معنی ومفہوم ہیں۔ بعد میں بعض فقہاء نے بھی ان کو بسا اوقات ایک ہی معنی ومفہوم میں لیا ہے۔

مغربی قوانین کی اصطلاح میں بھی ایسے اصول کے لیے دو الگ الگ اصطلاحات مروّج ہیں: ایک maxim اور دوسری principle۔

چند قواعد ایسے ہیں جو یا تو براہِ راست کسی حدیثِ نبوی کے الفاظ سے ماخوذ ہیں یا کسی متعین فقیہ ومجتہد کی طرف منسوب ہیں لیکن ایسے قواعد بہت کم ہیں اور ان کی حیثیت اس عمومی کیفیت سے استثنائی صورت کی ہے۔ مثال کے طور پر درج ذیل قواعد براہ راست احادیث نبویہ سے لفظاً یا معناً ماخوذ ہیں:

۱۔ اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

معاملات کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہوتا ہے۔

یہ کلّیہ صراحتاً اس مشہور حدیثِ نبوی سے ماخوذ ہے جس کے راوی حضرت عمرؓ ہیں:

انما الأعمال بالنيات (۱۹)

بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

۲۔ لَاضَرَرَ وَلَاضِرَارَ

نہ نقصان اٹھاؤ اور نہ (جواباً) نقصان پہنچاؤ۔

یہ بعینہٖ حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔

۳۔ إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ

جب حلال اور حرام یکجا ہوں گے تو حرام ہی غالب مانا جائے گا۔

اس قاعدہ کے الفاظ ایک روایت سے ملتے جلتے ہیں جو قریب قریب انہیں الفاظ میں آئی ہے۔

۱۷۔ اجازت لے کر اسلامی ریاست میں وقتی طور پر آنے والے غیر مسلم ریاست کے شہری۔

۱۸۔ اسلامی ریاست کے مستقل غیر مسلم شہری۔

۱۹۔ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ماجاء أن الاعمال بالنية

۴۔ اَلْحَرَامُ لَایُحَرِّمُ الْحَلَالَ

کسی حرام کے ارتکاب سے کوئی حلال کام حرام نہیں ہوتا۔

یہ بھی بعینہٖ ایک حدیثِ نبوی کے الفاظ ہیں۔

۵۔ اَلْحُدُوْدُ تُنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ

حدود (کی سزائیں) شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ یہ بھی حدیث مبارک کے الفاظ ہیں۔

۶۔ اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

فائدہ وہ اٹھائے جو تاوان دینے کا پابند ہو۔

یہ بھی بعینہٖ حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔

شروع شروع میں جب قواعد کلّیہ وضع ہونا شروع ہوئے اور مختلف فقہاء نے اپنے مطالعہ اور بصیرت کی بنیاد پر احکامِ شرعیہ کی حکمتوں اور مصلحتوں پر غور کر کے ان کو بنیادی اصول اور کلیات کے تحت منضبط کرنے کا کام شروع کیا تو یہ ایک انتہائی مقبول اور بلند پایہ علم قرار پایا۔ جن اصحابِ علم کو علم قواعد کلّیہ سے واقفیت پیدا ہوئی ان کو فقہاء کے حلقہ میں نمایاں مقام اور خصوصی حیثیت حاصل ہوئی۔ ایسی صورت حال میں بہ تقاضائے بشری یہ بات بعید نہیں تھی کہ بعض ایسے اصحاب جن کو خاص خاص قواعد کلّیہ سے واقفیت تھی، وہ ان کو دوسروں تک پہنچانے میں تردد وتأمل کا مظاہرہ کرنے لگیں اور دوسری طرف طالبانِ علم بھی حصولِ علم کی نت نئی تدبیریں سوچیں اور ان کو عملی جامہ پہنچائیں۔ فقہاء کرام کی ان دو جماعتوں کے اس رویّہ نے بعض واقعات اور دلچسپ قصوں کو بھی جنم دیا۔ ایسا ہی ایک قصہ یا واقعہ علامہ سیوطیؒ اور علامہ ابن نجیمؒ نے اپنی اپنی الاشباہ والنظائر میں نقل کیا ہے:

کہا جاتا ہے کہ امام ابوطاہر دباسؒ (متوفی چوتھی صدی ہجری) نے امام ابوحنیفہؒ کی فقہی آراء اور اجتہادات کے گہرے ذاتی مطالعہ اور غور وفکر کے بعد ان کی بنیاد سترہ قواعد کلّیہ کو قرار دیا تھا۔ امام دباسؒ کو اپنی اس تحقیق اور انکشاف پر اتنا ناز تھا کہ وہ اپنی اس لذتِ تحقیق میں کسی کو شریک نہیں کرنا چاہتے تھے اور اصرار کے باوجود کسی بھی طالب علم یا معاصر فقیہ کو ان سترہ قواعد کی تعلیم نہیں دیتے تھے۔ غیر حنفی اور خاص طور پر شافعی فقہاء سے تو وہ اس بے بہا ذخیرہ کو بہت ہی بچا کر رکھتے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں حنفی اور شافعی فقہاء کے درمیان مناظرانہ فضا اور فقیہانہ چشمک عروج پر تھی۔ ہر دو مکاتب فکر کے اہلِ علم آئے دن ایک دوسرے سے علمی بحث وتمحیص میں مصروف رہتے تھے۔ ہر ایک کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ہمارا اجتہادی اسلوب ترقی کر کے ایک دوسرے سے آگے نکل جائے۔ اس منافست سے جہاں فقہ اور قانونی تفکیر کے عمل میں بے مثال پیش رفت ہوئی وہاں بعض اوقات ناخوشگوار اور دلچسپ واقعات بھی پیش آئے۔

ایک بار امام ابو طاہر دباسؒ کے شافعی معاصر ابو سعید ہرویؒ (م ۳۱۷ ھ) کو کسی طرح معلوم ہوگیا کہ امام ابو طاہر دباسؒ نے ایسے سترہ قواعد منضبط کیے ہیں جن کی بنیاد پر امام ابو حنیفہؒ کے جملہ اجتہادات تک بسہولت رسائی ہوسکتی ہے۔ امام ابو سعید ہرویؒ اس علمی راز کا پتہ چلانے کے ارادہ سے نکل کھڑے ہوئے۔ تحقیق پر معلوم ہوا کہ امام ابو طاہر دباسؒ نابینا ہیں، اس لیے وہ نہ تو قواعد کو قلم بند کر سکتے ہیں اور نہ ان کی تشریحات اور ان کے تحت آنے والے احکام لکھ سکتے ہیں۔ لہٰذا بھول جانے کے خطرہ کے پیش نظر روزانہ رات کو نمازِ عشاء کے بعد جب مسجد بالکل خالی ہو جاتی ہے تو وہ اندر سے دروازہ بند کر کے ان قواعد کو زبانی دہراتے ہیں۔

یہ معلومات حاصل کرنے کے بعد امام ابو سعید ہرویؒ چل کر امام ابو طاہر دباسؒ کے وطن پہنچے۔ رات کو خاموشی سے مسجد میں گئے اور نمازِ عشاء کے بعد ایک چٹائی میں لپٹ کر بیٹھ گئے۔ امام ابو طاہرؒ نے حسبِ عادت اندر سے مسجد بند کر لی اور قواعد کو دہرانہ شروع کیا۔ جیسے جیسے وہ اپنے قواعد دہراتے جاتے، امام ابو سعید بھی خاموشی سے ان قواعد کو یاد کرتے جاتے تھے۔ ابھی سات قواعد تک ہی پہنچے تھے کہ غالباً چٹائی میں لپٹنے کی وجہ سے ان کو کھانسی آ گئی۔ امام ابو طاہرؒ کو پتہ چل گیا کہ آج کوئی ان کا علمی کارنامہ ان سے اُچک لینے کی غرض سے آ پہنچا ہے۔ چناں چہ انہوں نے اس علمی ''گھس بیٹھیے'' کی مرمت کی اور مسجد سے نکال باہر کیا اور آئندہ کے لیے یہ معمول ختم کر دیا۔ امام ابو سعید ہرویؒ نے بھی ان سات قواعد ہی پر اکتفا کرنے میں عافیت سمجھی اور واپس آ کر اپنے شاگردوں کو ان کی تعلیم دینے لگے (۲۰)۔

علامہ ابن نجیمؒ کی الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حمویؒ نے اس واقعہ کی صحت میں تامل ظاہر کیا ہے۔ انہوں نے ابو سعید ہرویؒ کے بجائے ہرات کے کسی عالم سے یہ واقعہ منسوب کیا ہے (۲۱)۔ یہ ساری تفصیلات چاہے اپنی جگہ صحیح نہ ہوں لیکن چوں کہ بہت سے اصحاب نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، اس لیے اندازہ ہوتا ہے کہ واقعہ کی کچھ نہ کچھ بنیاد موجود ہے۔ اس طرح کے واقعات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ قواعد کلّیہ کے علم کو اس کے دورِ آغاز ہی سے ہمارے فقہاء کی نظر میں بہت اہمیت اور قدر و منزلت حاصل تھی۔

حنفی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ

قواعد کلّیہ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے موضوعات مثلاً الفروق وغیرہ پر جو لٹریچر ہم تک پہنچا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسے ایک باقاعدہ علم کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے سب سے پہلے اس کی طرف حنفی فقہاء نے توجہ دی۔ اس ضمن میں سب سے پہلے فقیہ جن کی تحریروں میں اس پر باقاعدہ مباحث ملتے ہیں وہ امام محمد بن الحسن شیبانیؒ ہیں۔ ان کی کتابوں بالخصوص الجامع الکبیر، کتاب الأصل اور کتاب الحجة علی اهل المدينة میں جا بجا ایسی بحثیں موجود ہیں جن سے علم قواعد و فروق کو منظم و منضبط کرنے میں

۲۰۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۵۰۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ص ۱۰

۲۱۔ حموی، غمز عیون البصائر ۱/۵۰

بڑی مدد ملی ہے۔

اس علم پر فقہ حنفی کی مشہور بنیادی کتب یہ ہیں:

اصول الكرخی

قواعد کلّیہ کا قدیم مجموعہ جو ہم تک پہنچا ہے وہ امام ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین کرخیؒ (م ۳۴۰ھ) کا رسالہ اصول الکرخی ہے۔ اس میں امام کرخیؒ نے انتالیس ایسے اصول وکلیات بیان کیے ہیں جو ان کی رائے میں فقہ حنفی کی بنیاد ہیں۔ ان میں کچھ اصول تو ایسے عمومی کلیات کی حیثیت رکھتے ہیں جو فقہ اسلامی کا مجموعی سرمایہ قرار دیئے جاسکتے ہیں اور کچھ اصول ایسے ہیں جو محض حنفی طرزِ استدلال اور اسلوبِ اجتہاد کے مطابق فقہی مسائل کا حل معلوم کرنے اور فقہی احکام کی علّت کا پتا چلانے ہی میں کارآمد ہوسکتے ہیں۔ ان میں سے بعض اصول کو کسی قدر شدید تنقید کا نشانہ بھی بنایا گیا۔ مختلف حنفی فقہاء نے ان کے دفاع میں بہت سے دلائل اور اعتذارات بھی پیش کیے۔ مثلاً اصول الکرخی میں دیا گیا اٹھائیسواں اصول ملاحظہ فرمائیے:

اَلْاَصْلُ أَنَّ كُلَّ آيَةٍ تُخَالِفُ اَصْحَابَنَا فَإِنَّهَا تُحْمَلُ عَلَى النَّسْخِ أَوْ عَلَى التَّرْجِيْحِ أَوْ عَلَى التَّاوِيْلِ مِنْ جِهَةِ التَّوْفِيْقِ

اصل یہ ہے کہ ہر وہ آیت جو ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو تو اس کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ منسوخ ہے، یا کسی اور دلیل کو اس پر ترجیح حاصل ہے یا اس میں ایسی تاویل کی جائے کہ اس آیت میں اور ہمارے اصحاب کے قول میں موافقت پیدا ہو جائے۔

اگر چہ اس اور اس جیسے دو ایک اصول کی جو تعبیر وتشریح حنفی علماء کرتے آئے ہیں وہ قابلِ اعتراض نہیں ہے لیکن اس کے ظاہری الفاظ چوں کہ ذرا موحش واقع ہوئے ہیں اس لیے کسی نہ کسی تردد کی گنجائش بہر حال رہتی ہے۔

ایک آدھ ایسے مختلف فیہ اصول کی موجودگی سے کتاب کی قدر و قیمت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور امام کرخیؒ کا یہ لازوال امتیاز اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ وہ قواعد فقہیہ پر سب سے پہلی موجود کتاب کے مصنف ہیں۔ امام کرخیؒ نے اس کتاب میں جو انتالیس کلیات جمع کیے ہیں ان میں بعض حضرات ان دو یا تین اصولوں کو شامل نہیں کرتے جو بقول ان کے حنفیت کی زائد از ضرورت تائید و مدافعت پر مبنی ہیں (۲۲)۔

امام کرخیؒ کے ان ۳۹ اصول کی مختصر تشریح، بعد کے ایک نامور حنفی فقیہ امام نجم الدین ابوحفص عمر نسفیؒ (م ۵۳۷ھ) نے کی۔ انہوں نے ہر قاعدہ کے تحت ایک یا چند صورتوں میں ایک سے زائد مثالیں دے کر ان اصول کی افادیت بڑھا دی۔

۲۲۔ استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء نے (حوالہ ماقبل ص ۹۴۸) امام کرخی کے ان کلیات کی تعداد ۳۷ اور مولانا عبدالقدوس ہاشمی نے (مقدمہ اردو ترجمہ اصول الکرخی، اسلام آباد ۱۴۰۲ھ ص ۸) ۳۶ قرار دی ہے۔ استاذ زرقاء نے اصل کتاب کے دو اور مولانا ہاشمی نے تین کلیات کو شمار نہیں کیا۔

تاسیس النظر

اصول الکرخی کے بعد اس میدان میں اہم کام امام ابو زید عبید اللہ بن عمر دبوسیؒ (م۴۳۰ھ) کی کتاب تاسیس النظر کی صورت میں سامنے آیا۔ امام دبوسیؒ نے اس کتاب مین قواعد کلّیہ کے ساتھ مختلف قواعد کے تحت آنے والے احکام کی مثالیں بھی دی ہیں۔ اسی طرح مختلف فقہی ابواب کے تحت مسائل کو منضبط کرنے والے بعض اہم ضوابط بھی کتاب میں درج کیے ہیں۔ کتاب کو نو اجزاء میں اور ہر جز و کو مختلف ابواب کے تحت تقسیم کیا گیا ہے۔ ہر باب میں اس موضوع سے متعلق یا اس سے ملتے جلتے امور سے متعلق اصول و کلیات بیان کیے گئے ہیں۔ ہر اصل اور کلّیہ کی مثالیں اور تطبیقی نظائر بھی توضیح مراد کی غرض سے دیئے گئے ہیں۔

الاشباہ والنظائر

متقدمین کے انداز پر قواعد کلّیہ پر کام کرنے والے اہم حنفی فقیہ زین العابدین ابراہیم ابن نجیمؒ مصری (م۹۷۰ھ) ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں قواعد کلّیہ، فروق اور اشباہ و نظائر وغیرہ ملتے جلتے علوم سے بحث کی ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب کو سات حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کو فن کا نام دیا ہے۔ فن اوّل میں پچیس قواعد پر بحث کی ہے اور ان پچیس قواعد کو پھر دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ میں وہ چھ قواعد درج کیے ہیں جن کو علامہ ابن نجیمؒ کی رائے میں فقہِ اسلامی کی بنیاد کا درجہ حاصل ہے اور فقہِ اسلامی کے دوسرے تمام قواعد کلّیہ، اصول، ضوابط اور فروعی احکام سب بلاواسطہ یا بالواسطہ ان چھ قواعد سے متعلق ہیں:

۱۔ اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِھَا
امور اپنے مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جائیں گے۔

۲۔ اَلضَّرَرُ یُزَالُ
ضرر کو ختم کیا جائے گا۔

۳۔ اَلْعَادَۃُ مُحَکَّمَۃٌ
رسم و رواج کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔

۴۔ اَلْیَقِیْنُ لَایَزُوْلُ بِالشَّكِ
یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

۵۔ اَلْمُشَقَّۃُ تَجْلِبُ التَّیْسِیْرَ
مشقت سہولت کو جنم دیتی ہے۔

۶۔ لَاثَوَابَ إِلَّا بِالنِّیَّۃِ
ثواب نیت کے ساتھ ہے۔

دوسرے حصہ میں علامہ ابن نجیم نے مختلف موضوعات پر اُنیس قواعد بیان کیے ہیں جو پہلے چھ یا پانچ قواعد کی بہ نسبت کم جامعیت رکھتے ہیں اوران کے اطلاق کی ہمہ گیری ذرا کم ہے۔

مجامع الحقائق

بارہویں صدی ہجری کے وسط میں ترکی کے حنفی فقیہ علامہ محمد ابوسعید خادمیؒ نے قواعد کلّیہ پر قابلِ ذکر کام کیا۔ انہوں نے اصولِ فقہ پر ایک کتاب **مجامع الحقائق** کے نام سے لکھی جس کے آخری باب میں قواعد کلّیہ پر بحث کی۔ انہوں نے قواعد کو حروفِ تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا ہے۔ علامہ خادمیؒ نے خود ہی اپنی اس کتاب کی شرح بھی لکھی تھی جو **منافع الحقائق** کے نام سے اسی متن کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔

مجلّة الاحكام العدلية

مجلّة الاحكام العدلية نے قواعد کلّیہ کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ''مجلّہ'' کے مرتبین نے علامہ ابن نجیمؒ اور علامہ خادمیؒ وغیرہ کے ہاں جو موتی بکھرے ہوئے تھے، ان کو مہذب و منقح کر کے ننانوے قواعد کی صورت میں مرتب کیا۔ ''مجلّہ'' میں بیان کیے گئے جو ۹۹ قواعد کلّیہ اپنی جامعیت، عبارت کی خوبصورتی اور اختصار کی وجہ سے سارے قواعدی لٹریچر میں ممتاز ہیں۔ ''مجلّہ'' کے مرتبین نے اس وقت تک ہونے والے سارے (حنفی) کام سے استفادہ کیا اور ننانوے عمومی قواعد منتخب کر کے انہیں یکجا کر دیا۔

''مجلّہ'' کے ہر شارح نے ان قواعد کی شرح اپنے انداز میں کی ہے۔ اس کے پانچ شارحین مشہور ہیں: خالد اتاسی، علی حیدر، منیر قاضی، یوسف اوصاف اور سلیم بن رستم باز لبنانی (مسیحی)۔ ان شارحین میں ابتدائی دو یعنی خالد اتاسی اور علی حیدر کی شرحیں بہت مقبول و متداول رہی ہیں (۲۳)۔

الفوائد البهية فى القواعد والفوائد الفقهية

یہ کتاب شیخ محمود حمزہؒ کی ہے جو سلطان عبدالحمید خان مرحوم کے زمانہ میں دمشق میں مفتی تھے۔ انہوں نے اس کتاب میں قواعد کلّیہ، ضوابط فقہیہ اور اصول فقہیہ سب کا بھرپور استقصاء کر کے ان کو فقہی ابواب پر مرتب کر دیا۔ اس کتاب میں بیان کردہ قواعد و ضوابط کی کل تعداد اڑھائی سو ہے۔ علاوہ ازیں مصنف محترم نے قواعد کے ساتھ ساتھ چھ سو چھتیس فوائد بھی ذکر کیے ہیں جو گراں قدر علمی فوائد پر مشتمل ہیں۔ اس طرح قواعد و فوائد کی کل تعداد آٹھ سو چھیاسی ہے۔ مصنف نے فائدہ کا لفظ قریب قریب ضابطہ کے مفہوم میں

۲۳۔ اوّل الذکر پاکستان میں بھی پانچ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد سے شائع ہو رہا ہے۔ علی حیدر کی شرح کا اردو ترجمہ شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی یونیورسٹی اسلام آباد میں ہو رہا ہے۔

استعمال کیا ہے (۲۴)۔ مفتی حمزہ نے وقف سے متعلق قواعد کا بھی ایک مجموعہ مرتب کیا تھا (۲۵)۔

مالکی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ

مالکی فقہ میں بھی علم قواعد کلّیہ پر کام بہت پہلے شروع ہو گیا تھا۔ اس ضمن میں متعدد مالکی فقہاء کے نام گنوائے جا سکتے ہیں۔ سرِ دست مندرجہ ذیل کتب اور ان کے تعارف پر اکتفا کیا جاتا ہے:

اصول الفتيا

قواعد کلّیہ پر مشتمل یہ کتاب محمد بن حارث اسد خشنیؒ (م ۳۶۱ھ) کی ہے۔ انہوں نے اس کتاب کو فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دیا ہے۔ یہ کتاب زیورِ طبع سے آراستہ نہیں ہوسکی۔ یہ مخطوط کی شکل میں جامعہ ام القریٰ مکہ مکرمہ کی لائبریری میں محفوظ ہے جہاں اس کی مائیکرو فلم بھی دستیاب ہے۔

انوار البروق فی انواء الفروق

یہ کتاب علمی دنیا میں الفروق کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مصنف شہاب الدین احمد بن ادریس قرافیؒ (م ۶۸۴ھ) ہیں۔ علم قواعد فقہیہ کے چوٹی کے علماء میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اس کتاب میں قواعد کی ترتیب فقہی ہے۔ علامہ قرافیؒ نے اس کتاب میں دوسو چوہتر فروق بیان کیے ہیں اور ہر فرق میں دو قاعدے درج ہیں۔ یوں اس کتاب میں پانچ سو اڑتالیس فقہی قواعد بیان کیے گئے ہیں اور مناسب فروع سے ہر قاعدہ کی وضاحت کی گئی ہے۔

القواعد

اس کے مصنف ابوعبداللہ محمد بن محمد بن احمد مِقَّری (م ۷۵۸ھ) ہیں۔ آپ مالکی فقہ میں رتبہء اجتہاد تک پہنچے ہوئے تھے۔ علامہ مقریؒ قواعد کے صرف ناقل ہی نہیں ہیں بلکہ آپ نے بعض نئے قواعد وضع بھی کیے تھے۔ انہوں نے فقہی تعصب سے پاک بلکہ فقہی تعصب کی مذمت میں قواعد وضع کیے۔ قواعد بنانے میں آپ کا اسلوب یہ تھا کہ آپ قاعدہ میں اختصار کرتے جس کے تحت کثیر معانی اور فقہی فروع آ جاتے۔ قاعدہ فقہیہ کے اختصار وایجاز میں یہ خوبی ہے کہ اسے یاد کر لینا آسان ہوتا ہے۔

علامہ مقریؒ نے اس کتاب میں قواعد کو فقہی ابواب کے تحت بیان کیا ہے مثلاً طہارت، صلوٰۃ اور زکوٰۃ۔ ہر قاعدہ کا آغاز لفظ قاعدہ کے عنوان سے ہوتا ہے۔ بعض اوقات دو قواعد کو ایک ہی عنوان کے تحت بیان کر کے اس کی وضاحت کر دی جاتی ہے۔ علامہ مقریؒ

۲۴۔ راقم الحروف استاذ جلیل ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کا شکر گزار ہے جن کی عنایت سے اس کتاب کی ایک عکسی نقل پیرس کے مرکزی کتب خانہ سے حاصل ہوئی۔

۲۵۔ بحوالہ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۵۷۔۹۵۸

دونوں قسم کے قواعد فقہیہ کا ذکر کرتے ہیں، قواعد کلّیہ بھی اور قواعد خلافیہ بھی۔ قواعد خلافیہ سے مراد ایسے قواعد ہیں جن کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس اختلاف کی بنیاد پر فروعی مسائل میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ اختلاف تینوں ائمہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان ہوتا ہے اور بعض اوقات یہ اختلاف فقہ مالکی کے اپنے علماء کے درمیان ہوتا ہے۔

علامہ مقری نے اس کتاب میں قواعد فقہیہ کے فروعی مسائل کو نہایت مختصر انداز میں درج کیا ہے۔ وہ بعض اوقات کسی قاعدہ کے لیے قرآن مجید یا سنّت سے دلیل بھی بیان کرتے ہیں۔

ایضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالكؒ

یہ کتاب احمد بن یحییٰ الونشریسی (م ۹۱۴ھ) نے لکھی ہے جسے انہوں نے امام مالکؒ کے فقہ پر مرتب کیا ہے۔ کتاب ایک سو آٹھ قواعد پر مشتمل ہے۔ علامہ احمد بن یحییٰ الونشریسی کے بیٹے عبدالواحد (م ۹۵۵ھ) نے اپنے والد کے قواعد کا منظوم ترجمہ کیا۔

شافعی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ

پہلے شافعی فقیہ جنہوں نے قواعد کلّیہ کی طرف توجہ کی وہ ہرات کے قاضی ابوسعید ہرویؒ تھے۔ یہ وہی ہیں جنہوں نے چٹائی میں چھپ کر حنفی فقیہ ابو طاہر دباس کے سترہ قواعد میں سے سات قواعد ''چوری'' کیے تھے۔ قاضی ابوسعیدؒ نے جب یہ سات قواعد لے کر فقہائے شافعیہ کے حلقوں میں متعارف کرائے تو قاضی حسینؒ نے انہی قواعد کی طرز پر فقہ شافعی کے قواعد مرتب کیے۔ وہ غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ امام شافعیؒ کے اجتہادات کی بنیاد ان چار قواعد پر ہے:

۱۔ اَلْيَقِيْنُ لَا يَزُوْلُ بِالشَّكِ

یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

۲۔ اَلْمُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

مشقت سہولت کو جنم دیتی ہے، یا سہولت کا باعث بنتی ہے۔

۳۔ اَلضَّرَرُ يُزَالُ

ضرر کو ختم کیا جائے گا۔

۴۔ اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

رسم و رواج کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔

بعد میں بعض شافعی فقہاء نے ان چار میں ایک پانچویں قاعدہ کا اضافہ بھی کیا جو یہ تھا:

۵۔ اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا

معاملات کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہوگا۔

اسلام کے پانچ بنیادی ارکان ہیں، اس لیے ان بنیادی عقائد کے لیے پانچ کا عدد فقہاء کرام کے حلقوں میں خاصا مقبول ہوا۔ علامہ علائی نے کہا کہ یہ آخری اضافہ بہت مناسب ہے، اس لیے کہ خود امام شافعیؒ نے حدیث انما الاعمال بالنیات یعنی اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے (جس سے یہ قاعدہ ماخوذ ہے) کے بارے میں فرمایا کہ اس میں ایک تہائی علمِ شریعت آ جاتا ہے۔ لیکن علامہ تاج الدین سبکیؒ کا کہنا ہے کہ ان پانچ قواعد کو سارے علمِ فقہ کی بنیاد قرار دینا محض تکلف اور زبردستی ہے۔ مثلاً پانچواں قاعدہ اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا اپنے نتائج کے اعتبار سے پہلے قاعدہ کے مفہوم میں شامل ہے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر قاضی عز الدین بن عبدالسلامؒ نے تو سارے علم فقہ کی بنیاد دو چیزوں کو قرار دیا ہے:

۱۔ مصالح کا حصول

۲۔ مفاسد کا دفعیہ

ذرا غور کیا جائے تو ان دونوں کو بھی الگ الگ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مفاسد کا دفعیہ بھی مصالح و مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ مصلحت کا حصول ہی سارے علم فقہ کا اصول الأصول ہے۔ بناں بریں اگر مذکورہ بالا قواعد میں سے کوئی ایک قاعدہ سارے علمِ فقہ کی بنیاد بن سکتا ہے تو وہ اوپر بیان کیے گئے پانچ قواعد میں سے تیسرا قاعدہ ہے: الضرر یزال یعنی ضرر اور نقصان کو ختم کیا جائے گا(۲۶)۔

امام محمد بن ادریس شافعیؒ (م۲۰۴ھ) نے بہت سے قواعد کی دریافت کا شرف حاصل کیا اور آج تک دنیائے فقہ ان کی احسان مند چلی آ رہی ہے۔ امام شافعیؒ کی عظیم الشان موضوعاتی تالیف کتاب الأم (جو واقعتاً فقہ شافعی کی تمام کتب کی ماں ہے) کا بالاِستیعاب مطالعہ کیا جائے تو جابجا ایسے اصول بکھرے ہوئے ملتے ہیں جنہوں نے آگے چل کر قواعد کی شکل اختیار کر لی۔ شافعی فقہاء نے علم قواعد کلّیہ پر قلم اٹھایا اور اس موضوع پر متعدد کتب لکھیں۔ ذیل میں ان کی چند اہم کتب اور ان کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

قواعد الأحكام فی مصالح الأنام

قواعد کلّیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی جو اوّلین کتاب قبولیتِ عام کے مقام پر فائز ہوئی وہ قاضی القضاۃ شیخ الاسلام عز الدین بن عبدالسلام سلمی (م۶۶۰ھ) کی کتاب قواعد الأحكام فی مصالح الأنام ہے۔ آپ ''سلطان العلماء'' کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔

یہ کتاب بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم ہے اور دو ہی بنیادی امور سے بحث کرتی ہے۔ جلد اوّل مصلحہ اور مفسدہ کے تصورات پر نظری بحث کرتی ہے اور اس میں وہ تمام اصولی اور فقہی بحثیں آ گئی ہیں جن کا مصلحہ اور مفسدہ سے بالواسطہ یا بلاواسطہ کوئی تعلق ہے یعنی مصالح و مفاسد کی قسمیں، ان کے تعین کا طریقہ، مفاسد سے عہدہ برآ ہونے میں شریعت کا طریق کار، شرعی سزاؤں اور

۲۶۔ کتاب الفروق، المقدمة ص۱۱

مفاسد میں باہمی تعلق، مصلحت اور تصورِ عدل، مصلحت اور حقوق، مفسدہ اور ضرر وغیرہ۔ دوسری جلد میں زیادہ تر وہ مباحث ہیں جو علمی اور تطبیقی نوعیت کے ہیں۔ ان میں دکھایا گیا ہے کہ مختلف فقہی ابواب و مسائل میں کس طرح مصلحت و مفسدہ کے اصول کارفرما ہوتے ہیں اور ان اصولوں کی تطبیق کی کیا کیا علمی صورتیں ہیں۔

یہ کتاب اس اعتبار سے تو قواعد کلّیہ کی کتاب نہیں ہے کہ اس میں الگ الگ موضوعات کے اعتبار سے قواعد بیان کیے گئے ہیں لیکن قواعدی ادب میں یہ اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ بہت سے اہم فقہی اصول و قواعد کی پشت پر جو قانونی تفکیر کام کر رہی ہے اس کتاب میں اس پر بڑی مفصل بحث کی گئی ہے اور اس میں ایسی بہت سی ضمنی بحثیں آ گئی ہیں جن سے واقفیت حاصل کیے بغیر مختلف قواعد کلّیہ اور بہت سے اہم فقہی مباحث سمجھنا دشوار ہے۔

تخريج الفروع على الاصول

یہ تصنیف ساتویں صدی ہجری کے نصف اوّل کے شافعی فقیہ ابوالمناقب محمود بن احمد زنجانیؒ کی ہے جو تاتاریوں کے ہاتھوں سقوطِ بغداد کے وقت دارالخلافہ میں قاضی القضاۃ تھے۔ علامہ زنجانیؒ کی واحد کتاب جو ہم تک پہنچی ہے وہ یہی کتاب ہے۔ اس کتاب کا موضوع یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے فروعی مسائل کس طرح اور کن اصولوں کے تحت مندرج ہوتے ہیں اور کن قواعد و اسالیب کے تحت ان کو ان اصولوں سے منظم کیا جاتا ہے۔ کتاب کے ابواب کی تقسیم اصولی کے بجائے فقہی ہے۔ ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں اور عموماً ہر فصل کسی قاعدہ، اصول یا ضابطہ سے شروع ہوتی ہے۔ پھر بطور مثال مختلف فقہی فروع کا ذکر آتا ہے۔ مثالوں میں مصنف نے صرف فقہ حنفی اور فقہ شافعی کے مسائل کا ذکر کیا ہے اور انہی دو فقہی مسالک کے محاکمہ اور مباحثہ تک خود کو محدود رکھا ہے۔ اگرچہ یہ کتاب براہِ راست قواعد کلّیہ کے موضوع پر نہیں ہے تاہم اس میں بہت سے قواعد کا ذکر آ گیا ہے اور بے شمار اصولی ضوابط سے بحث کی گئی ہے۔

التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول

یہ آٹھویں صدی کے معروف شافعی فقیہ جمال الدین ابومحمد عبدالرحیم بن الحسن اسنویؒ (م ۷۷۲ھ) کی تصنیف ہے جس نے علامہ اسنویؒ کو فقہ اسلامی کی تاریخ میں نمایاں مقام عطا کیا۔

اس کتاب میں مصنف نے بہت سے اہم فقہی اصول بیان کر کے یہ بتایا ہے کہ فقہی مسائل اور فروع پر ان کا انطباق کیسے ہوتا ہے۔ کتاب کا اندازِ بیان فقہی نہیں اصولی ہے۔ پوری کتاب ایک مقدمہ اور سات اجزاء میں تقسیم ہے۔ پہلے چار اجزاء چار مشہور فقہی مآخذ، کتاب، سنّت، اجماع اور قیاس سے معنون ہیں۔ بقیہ اجزاء کے عنوانات میں مختلف فیہ ادلّہ شرعیہ، ادلّہ کے مابین تعارض و ترجیح اور اجتہاد و افتاء شامل ہیں۔ اصولی مباحث کے اعتبار سے اس کتاب کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ لیکن علم قواعد کلّیہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کتاب کو اس موضوع پر موجود لٹریچر میں ثانوی جگہ ہی مل سکتی ہے، کیوں کہ اس کا براہِ راست موضوع قواعد کلّیہ نہیں ہیں۔

البتہ ضمناً یہ قواعد اس کتاب کی بحثوں میں مل جاتے ہیں۔

المنثور فی القواعد الفقهية

یہ تصنیف ترکی الاصل مصری المسکن شافعی فقیہ بدرالدین محمد بن بہادر زرکشیؒ (م۷۹۴ھ) کی ہے۔اس کتاب کے اصل نام کے بارہ میں تذکرہ نگاروں میں اختلاف رہا ہے۔کتاب کے فاضل محقق ڈاکٹر تیسیر نے اسی نام کو ترجیح دی ہے جو اوپر کے عنوان میں اختیار کیا گیا ہے اور جس نام سے یہ کتاب چھپی ہے۔اس کتاب کی ترتیب فقہی مباحث یا علمی ضروریات کے بجائے ابجدی ہے۔کتاب میں کئی ایسے قواعد بھی ملتے ہیں جو بظاہر علامہ زرکشیؒ ہی کی دریافت ہیں اور ان سے پہلے کسی اور مصنف یا فقیہ کے ہاں نہیں ملتے۔علامہ زرکشیؒ چونکہ شافعی المسلک ہیں اس لیے ان کے ہاں ایسے قواعد بھی ملتے ہیں جو صرف فقہ شافعی کے اجتہاد پر مبنی ہیں اور دوسرے فقہی اجتہادات ان سے اتفاق نہیں کرتے۔

الاشباه والنظائر

قواعد کلّیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی یہ وہ مقبول ترین کتاب ہے جس نے تمام فقہائے اسلام کو متاثر کیا اور دنیائے اسلام کے ہر علاقہ کے طالبانِ فقہ میں اپنا مقام بنایا۔اس کتاب کے مصنف جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطیؒ (م۹۱۱ھ) ہیں جن کی تصانیف کی کل تعداد کا اندازہ پانچ سو سے زائد کیا گیا ہے۔

یہ کتاب سات حصوں پر مشتمل ہے۔پہلا حصہ ان پانچ قواعد کلّیہ کی تشریح وتفسیر سے عبارت ہے جن کو فقہ اسلامی کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔اس پورے حصے میں دوسرے بہت سے قواعد وضوابط کا ذکر بھی ہے۔مصنف نے یہ التزام بھی کیا ہے کہ ہر قاعدہ کا مأخذ قرآن مجید اور سنّتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے متعین کیا جائے اور متعلقہ احادیث کی تخریج بھی کی ہے۔مصنف نے یہ بھی بتایا ہے کہ کس قاعدہ کو سب سے پہلے کس فقیہ نے دریافت کیا اور موجودہ عبارت کا پیرایہ عطا کیا۔بعض قواعد کی انہوں نے تصریح کی ہے کہ ان کی اوّلین دریافت کا سہرا خود امام شافعیؒ کے سر ہے۔

دوسرے حصے میں ان چالیس قواعد کلّیہ کا ذکر ہے جن کے ماتحت بہت بڑی تعداد میں جزئی صورتیں داخل ہیں۔ان اصل چالیس قواعد کے ساتھ ساتھ دوسرے بہت سے ضمنی اور ذیلی ضوابط بھی بیان ہوئے ہیں۔ہر قاعدہ کا شرعی اور فقہی مأخذ متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔کئی قواعد کے اوّلین مرتبین کا تعین کیا گیا ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ ان بیس قواعد پر مشتمل ہے جن کو مصنّف نے اختلافی قرار دیا ہے۔چوتھے حصے میں جابجا بہت سے قواعد وضوابط بکھرے ہوئے ہیں جن کی تعداد پہلے تینوں اجزاء میں بیان کردہ قواعد وضوابط سے زیادہ ہے۔

کتاب کے پانچویں حصے کو مصنّف نے نظائر ابواب کا عنوان دیا ہے۔اس میں طہارت اور نماز کے ابواب سے لے کر

معروف فقہی ترتیب کے مطابق تمام اہم فقہی ابواب موجود ہیں۔ اس کا موضوع بعض مماثل فقہی امور پر بحث کر کے ان کے احکام کا تعین کرنا ہے۔ اس حصہ میں عمومی انداز کے قواعد کلّیہ تو بہت کم ہیں، البتہ ایسے فقہی ضوابط بہت ہیں جو خاص خاص فقہی ابواب سے متعلق ہوں۔

کتاب کا چھٹا حصہ فروق پر ہے۔ اس میں مصنف نے مختلف فقہی ابواب مثلاً وضو اور غسل، اذان اور اقامت، نکاح وطلاق اور دیگر دیوانی وفوجداری معاملات میں زیرِ بحث بظاہر مماثل اور درحقیقت مختلف مباحث کا ذکر کیا ہے۔

کتاب کا ساتواں حصہ متفرق نظائر کے بارے میں ہے۔ کتاب کے آخر میں پینتالیس اشعار پر مشتمل ایک نظم ہے جس میں کسی فقیہ شاعر یا شاعر فقیہ نے ان تیس صورتوں کو نظم کر دیا ہے جن میں فقہ شافعی کی رو سے ناواقفیت کو ایک جائز عذر نہیں مانا جائے گا۔ یاد رہے کہ دنیا کے دوسرے بہت سے قوانین کے برعکس فقہ اسلامی میں قانون سے ناواقفیت کو بہت سی صورتوں میں ایک جائز عذر کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔

حنبلی فقہاء اور علم قواعد کلّیہ

قواعد پر حنبلی فقہاء کی چند مشہور کتب مندرجہ ذیل ہیں:

تقرير القواعد و تحريف الفوائد

حنبلی فقہاء میں جن حضرات نے سب سے پہلے قواعد کے موضوع پر جداگانہ کتابیں لکھیں اور جو ہم تک پہنچیں ان میں عبدالرحمٰن بن احمد بن رجبؒ بغدادی (م ۷۹۵ھ) کا نام سب سے نمایاں ہے۔ ابن رجبؒ کی کتاب جو عام طور پر قواعد ابن رجب کہلاتی ہے، فقہ حنبلی کی اہم اور مقبول کتابوں میں سے ہے۔ اس کا مکمل نام تقرير القواعد و تحرير الفوائد ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں ایک سو ساٹھ قواعد اور آخر میں اکیس فوائد ذکر کیے ہیں۔ اس کتاب میں قواعد سے ان کی مراد فنی اعتبار سے فقہی قواعد نہیں ہیں بلکہ غالباً وہ لفظ قواعد کو مباحث یا ملتے جلتے مباحث کے مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا اسلوب یہ ہے کہ وہ قاعدہ کے عنوان سے کسی ایک بنیادی فقہی مسئلہ کو لے کر اس کو بہت وضاحت اور تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

القواعد والفوائد الاصولية

فقہ حنبلی کی ایک اور قابل ذکر کتاب علامہ ابن رجب کے تلمیذ رشید ابوالحسن علاء الدین علی بن عباس بن لحامؒ (م ۷۵۲ھ) کی ہے جس کا نام کتاب القواعد ہے۔ اس کتاب کا پورا نام القواعد والفوائد الاصولية وما يتعلق بها من الاحكام الشرعية ہے۔ ابن لحامؒ کچھ عرصہ دمشق کے نائب قاضی بھی رہے، لیکن جب باقاعدہ قاضی کا منصب سنبھالنے کے لیے کہا گیا تو معذرت کر دی۔

قاہرہ میں سکونت اختیار کر کے منصوریہ میں درس وتدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔

قواعد کلّیہ کا موضوعاتی مطالعہ

قواعد کلّیہ کی تعریف میں بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ قواعد اگرچہ کلّیہ کہلاتے ہیں لیکن اکثر صورتوں میں یہ قواعد کلّیہ کے بجائے اکثریّہ ہیں۔ ان کے تحت آنے والی اکثر جزوی صورتوں میں ان قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ ذیل میں چند اہم قواعد کلّیہ کا موضوعاتی اعتبار سے مطالعہ کیا جائے گا۔ کسی قاعدہ کا کسی خاص موضوع کے تحت مطالعہ کرنے کا ہرگز یہ معنی نہیں ہے کہ وہ قاعدہ صرف اسی ایک موضوع کے تحت آتا ہے بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس موضوع کی اکثر جزوی صورتوں میں اس قاعدہ کا اطلاق ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اس قاعدہ کا تعلق کسی اور موضوع سے بھی ہوسکتا ہے۔

عمومی قواعد

۱۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِھَا

امور اپنے مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جائیں گے۔

یعنی کسی کام کے بارے میں جو حکم دیا جائے گا اس کی بنیاد اس مقصد پر ہوگی جو اس کام سے مقصود تھا(۲۷)۔ لوگوں کے اعمال و افعال اور ان کے قولی و فعلی تصرفات کے قانونی نتائج اور احکام کا دارومدار کرنے یا کہنے والے کی نیت اور ارادہ پر ہوتا ہے۔ جیسی نیت اور ارادہ ہوگا ویسے ہی اس قول یا فعل کے قانونی نتائج مرتب ہوں گے اور ویسے ہی اس پر فقہی احکام کا اطلاق ہوگا(۲۸)۔

یہ قاعدہ کلّیہ ایک مشہور حدیث سے مستنبط ہے جسے صحاح ستہ کے مولّفین اور دیگر بہت سے محدّثین نے روایت کیا ہے۔ حضرت عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔ یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے۔

اس قاعدہ کلّیہ کی وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ بعض عبادات ایسی ہیں جن کے صحیح ہونے کا دارومدار نیت پر ہوتا ہے۔ اگر نیت ہو تو وہ عبادات درست ہوتی ہیں، ورنہ نہیں۔ مثلاً نماز، امامت، اقتداء، روزہ، زکوٰۃ، اعتکاف، حج، عمرہ، طواف اور نذر وغیرہ۔ بہت سے امور ایسے ہیں جن کو عبادت اور امتثالِ امرِ الٰہی کی نیت سے کیا جائے تو وہ عبادت اور باعثِ اجر وثواب ہوتی ہیں۔ مثلاً درس وتدریسِ علم

۲۷۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۱۶

۲۸۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۶۵

دین، تصانیفِ فتاویٰ، فیصلہ جات اور تحمل وادائے شہادت وغیرہ۔ اگر عادات کو موجبِ عبادت سمجھ کر کیا جائے تو وہ عبادت ہو جاتی ہیں مثلاً اکلِ حلال اور نیند وغیرہ (۲۹)۔

۲۔ جو عبادات عادات سے کوئی مشابہت نہیں رکھتیں اور نہ خود ان عبادات میں التباس ہوسکتا ہے وہاں نیت ضروری نہیں ہے۔ مثلاً ایمان باللہ، قرأتِ قرآن اور ذکرِ الٰہی وغیرہ میں نیت ضروری نہیں ہے۔ لیکن اگر قرأتِ قرآن اور ذکرِ الٰہی کسی منّت اور نذر کے طور پر ہو تو نیت ضروری ہے تاکہ عام قرأتِ قرآن اور عام ذکرِ الٰہی کو نذر رشدہ قرأتِ قرآن اور نذر رشدہ ذکرِ الٰہی سے ممیّز کیا جاسکے۔ البتہ نماز میں نیت ضروری ہے۔ اس لیے ایک نماز کو دوسری نماز سے ممیّز کرنا ضروری ہوتا ہے، یعنی عصر کو ظہر سے، فجر کو جمعہ سے، فرض کو سنّت سے اور سنّت کو نفل سے وغیرہ وغیرہ (۳۰)۔

۳۔ قتل کی سب اقسام اس اعتبار سے برابر ہیں کہ اس کے نتیجہ میں ایک انسان کی جان چلی جاتی ہے لیکن نیت اور ارادہ کے بدلنے سے احکام اور قانونی نتائج بدل جاتے ہیں۔ قتل اگر ارادی ہو تو قتل عمد ہے، اس کے احکام اور نتائج اور ہیں، اگر شبہ عمد ہو تو احکام اور نتائج اور ہیں اور اگر بغیر کسی ارادہ کے محض غلطی اور خطا سے سرزد ہو گیا ہو تو اس کے احکام اور نتائج مختلف ہوتے ہیں (۳۱)۔

۴۔ کوئی گری پڑی چیز اگر اس ارادہ سے اٹھائی جائے کہ اصل مالک کو تلاش کر کے اس کو واپس کر دی جائے گی تو جائز ہے۔ اگر نیت یہ ہے کہ وہ چیز خود دبا لیں گے تو اسے اٹھانے والا غاصب اور گناہ گار متصور ہوتا ہے (۳۲)۔

۵۔ اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان سے (بلاعذرِ شرعی اور) بالارادہ تین دن سے زیادہ قطع تعلق کرتا ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔ لیکن اگر بالارادہ ایسا نہیں ہوا بلکہ محض اتفاقاً ایک عرصہ تک ملنے جلنے کا موقع نہیں ملا تو جائز ہے (۳۳)۔

۲۔قاعدہ کلّیہ : اَلْیَقِیْنُ لَایَزُوْلُ بِالشَّكِّ

یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

یہ شریعت کا ایک نہایت اہم اور بنیادی قاعدہ ہے۔ اس کی تائید قرآن مجید، سنّت اور عقل سب سے ہوتی ہے۔ عقلاً تو اس کے درست ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہوسکتا۔ آخر اس میں کس کو شبہ ہوسکتا ہے کہ یقین کا درجہ بہرحال شک سے اونچا اور مضبوط ہے۔

۲۹۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۲۳-۲۴

۳۰۔ حوالہ بالا ۱/۲۸ تا ۳۴ (ملخصاً)

۳۱۔ حوالہ بالا ۲/۹۶۵

۳۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۷

۳۳۔ حوالہ بالا ۱/۱۰۳

لہٰذا یقین کی بنیاد پر قطعی طور پر طے شدہ حتمی حکم کو محض شک کی بنیاد پر ختم نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت کے احکام اور کتاب وسنّت کے اصولوں کی روشنی میں یہ قاعدہ کلّیہ مرتب کیا گیا ہے جو فقہ کے تمام ابواب میں کارفرما رہتا ہے۔ عبادات، معاملات اور جنایات وغیرہ سے لے کر تمام قانونی معاملات میں اس قاعدہ کلّیہ پر عمل درآمد ہوتا ہے (۳۴)۔

فقہاء کے نزدیک کسی شے کے وقوع یا عدم وقوع پر دل کا ٹھک جانا اور قطعی طور پر مطمئن ہو جانا یقین کہلاتا ہے (۳۵)۔

شک سے مراد یہ ہے کہ دونوں پہلو برابر ہوں۔ ظن سے مراد یہ ہے کہ ایک پہلو غالب ہو۔ ظن کا اطلاق عموماً وہاں ہوتا ہے جہاں اچھائی کا پہلو غالب ہو۔ اس کے برعکس وہم کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں غلطی کا پہلو غالب ہو۔ ظنِ غالب سے مراد ظن کی وہ قسم ہے جس میں غالب پہلو اتنا نمایاں طور پر غالب ہو کہ اس پر دل ٹھک جائے۔ فقہاء کے نزدیک ظنِ غالب یقین کے قریب قریب درجہ کا نام ہے (۳۶)۔ لہٰذا جو چیز ظنِ غالب سے ثابت ہوئی ہو وہ بھی محض شک یا وہم کی بنیاد پر مشکوک نہیں ٹھہرتی۔ مثلاً:

۱۔ یہ ثابت ہو جائے کہ ایک شخص پر قرض تھا اور اسی اثنا میں وہ مر جائے۔ اب یہ شک پیدا ہو جائے کہ اس نے مرنے سے قبل قرض ادا کر دیا تھا یا نہیں۔ اس شک کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور متوفی کے ذمہ قرض باقی سمجھا جائے گا (۳۷)۔

۲۔ کسی امین کے پاس امانت ضائع ہو جائے۔ اب اس امر میں شک ہے کہ امانت کے ضائع ہونے میں امین کی کسی غلطی، زیادتی یا کوتاہی کو دخل ہے (کہ اس سے تاوان دلایا جائے) یا وہ محض بخت واتفاق ہی سے ضائع ہوئی ہے (کہ اس سے تاوان اور ضمان نہ دلایا جائے)۔ اس صورت میں امانت کا ضیاع محض بخت واتفاق کی بنیاد پر مانا جائے گا اور امین کو تاوان ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ بات تو یقینی ہے کہ جب مالک نے اپنی چیز امین کے پاس بطور امانت رکھی تھی تو اسے امانت دار اور دیانت دار ہی سمجھ کر رکھی تھی۔ اب جب تک اس کا بددیانت، غیر امانت دار یا غیر ذمہ دار ہونا یقینی طور پر ثابت نہ ہو جائے، اس وقت تک امین کو دیانت دار، امانت دار اور ذمہ دار ہی مانا جائے گا (۳۸)۔

۳۔ اگر یہ ثابت شدہ اور طے شدہ ہو کہ دو افراد کے مابین ایک عقد (Contract) ہوا تھا۔ بعد میں اس امر میں شک واقع ہو گیا کہ وہ عقد باقی تھا یا فسخ ہو گیا تھا۔ اس صورت حال میں قرار دیا جائے گا کہ وہ عقد باقی ہے (۳۹)۔

۳۴۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹٦۷
۳۵۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۱۸
۳٦۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۱/ ۲۲۲۔۲۲۳
۳۷۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹٦۸
۳۸۔ حوالہ بالا ۲/ ۹٦۸
۳۹۔ حوالہ بالا ۲/ ۹٦۸

شک کی تین اقسام ہیں:

۱۔ کسی ایسی چیز کے بارے میں شک جو اصلاً (بنیادی طور پر) حرام ہے۔

۲۔ کسی ایسی چیز کے بارے میں شک جو اصلاً حلال ہے۔

۳۔ کسی ایسی چیز کے بارے میں شک جس کی اصل اور بنیاد معلوم نہیں ہے۔

پہلی قسم کی مثال: کسی ایسی بستی سے جہاں مسلمان اور مجوسی دونوں ملے جلے رہتے ہوں، ایک سنسان جگہ پر ایک بکری ذبح شدہ ملی۔ اب معلوم نہیں کہ یہ ذبیحہ مسلمان کا ہے یا مجوسی کا، تو یہ بکری اس وقت تک جائز نہیں ہوگی جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ ذبیحہ مسلمان کا ہے۔ کیوں کہ تمام ذبائح اصلاً حرام ہیں، سوائے ان کے جنہیں شریعت کے مطابق ذبح کیا گیا ہو۔ لہٰذا یہاں اس بکری کا حرام ہونا یقینی اور حلال ہونا مشکوک ہے۔ البتہ اگر اس بستی میں بڑی تعداد مسلمانوں کی ہو اور ذبیحہ اکثر و بیشتر مسلمان کرتے ہوں تو چوں کہ ظن غالب اس کے جائز ذبیحہ ہونے کا ہے اس لیے اس ذبیحہ کو جائز سمجھا جائے گا اور یہ شک رفع ہو جائے گا۔

دوسری قسم کی مثال: ایک مسافر کو راستے میں کچھ پانی ملا جس کا رنگ بدلا ہوا ہے۔ اب اس مسافر کو یہ نہیں معلوم کہ پانی کا رنگ کسی نجاست سے بدلا ہے یا زیادہ دیر پڑا رہنے کی وجہ سے بدلا ہے۔ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے، کیوں کہ تمام پانی اصلاً پاک ہیں۔ لہٰذا پانی کا پاک ہونا یقینی اور اس کا ناپاک ہونا مشکوک ہے۔

تیسری قسم کی مثال: ایک شخص جس کی بیشتر آمدنی حرام کی ہے۔ اس سے معاملہ یا لین دین کرنا حرام نہیں ہے، بشرطیکہ یہ یقین نہ ہو کہ جو مال لیا جا رہا ہے وہ حرام مال ہے۔ البتہ ایسے افراد سے لین دین کرنا اخلاقاً ناپسندیدہ ہے، کیوں کہ اس طرح حرام میں پڑ جانے کا خطرہ رہتا ہے[۴۰]۔

خلاصہ کلام یہ کہ جو شک پہلے سے موجود یقین پر طاری ہو جائے اس شک کی بنیاد پر اس سابقہ یقین کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ جو شک یقین کے ساتھ ساتھ پہلے سے موجود ہو اس شک کی وجہ سے وہ یقین یقین نہیں رہے گا[۴۱]۔

۳۔ قاعدہ کلیہ: اَلْاَصْلُ فِی الْاَشْیَاءِ الْاِبَاحَۃُ حَتّٰی یَدُلَّ الدَّلِیْلُ عَلَی التَّحْرِیْمِ

اشیاء میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں جب تک کہ کوئی دلیل ان کے حرام ہونے پر دلالت نہ کرے۔

یہ قاعدہ شافعی فقہاء کے نزدیک ہے[۴۲]۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں جو بات منسوب ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء میں اصل

۴۰۔ حموی، شرح الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/۱۸۳

۴۱۔ حوالہ بالا ۱/۱۸۶

۴۲۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۲

یہ ہے کہ وہ حرام ہیں جب تک کہ ان کے مباح ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو (۴۳)۔

اس قاعدہ کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہو اور اس نے کوئی واضح حکم نہ دیا ہو۔ شوافع کہتے ہیں کہ ایسی تمام اشیاء اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہیں۔ اگر کسی چیز کے حرام ہونے پر کوئی دلیل ہو تو وہ حرام ہوتی ہے، ورنہ نہیں۔ وہ اس حدیثِ نبوی سے استدلال کرتے ہیں:

ما احل الله فی کتاب فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سکت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافیته فان الله لم یکن لینسی شیئا (۴۴)۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جو چیز حلال قرار دے دی وہ حلال ہے اور جسے حرام کر دیا وہ حرام ہے اور جس سے متعلق خاموشی اختیار کی وہ قابلِ معافی ہے۔ پس اللہ کی طرف سے اس کی رعایتیں قبول کرو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو بھولنے والا نہیں ہے۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ شریعت سے قبل کسی چیز کا کوئی حکم نہیں ہے۔ انسان کس چیز کے حلال یا حرام ہونے کا اس وقت مکلّف ہے جب وہ اِن سے متعلق علم حاصل کر لے اور ان کی کیفیت جان لے (۴۵)۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا [الاسراء ۱۷:۱۵]

اور جب تک ہم پیغمبر نہ بھیج لیں، عذاب نہیں دیا کرتے۔

شوافع کے اس قاعدہ کی رو سے ہر وہ چیز جسے شریعت نے حرام نہیں ٹھہرایا، یا جس کی حرمت کو دوسری حرام چیزوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، شرعاً جائز ہے۔ ہر وہ جانور جس میں حرمت کے اسباب موجود نہیں ہیں مثلاً وہ مردار نہیں کھاتا، وہ پنجہ سے شکار کر کے گوشت نہیں کھاتا، وہ کسی حرام جانور کی اولاد نہیں ہے، تو وہ جانور جائز ہے۔

چنانچہ شافعی فقہاء زرافہ کا ذبیحہ کھانے کے قائل ہیں کیوں کہ اس میں اصل اباحت ہے (۴۶)۔ حنفی فقہاء نے اس کا ذکر نہیں کیا (۴۷)۔

۴۳۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۰۹ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۲

۴۴۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۲ (بحوالہ بزاز، طبرانی)

۴۵۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۰۹

۴۶۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۰۵

۴۷۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۱۰

تمبا کو عہدِ نبوی میں نہیں پایا جاتا تھا۔ اس کی حلّت یا حرمت پر شریعت میں کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بھی ان اشیاء میں شامل ہے جن پر احناف اور شوافع کے اس اختلاف کا اثر پڑتا ہے۔

چونکہ اس قاعدہ کا اطلاق صرف ان صورتوں میں ہوتا ہے جب کسی چیز کا حکم واضح نہ ہو اس لیے اس قاعدہ کے استعمال میں نہایت احتیاط، وسعتِ علمی اور فقہی مہارت کی ضرورت ہے۔

۴۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْاَصْلُ بَقَاءُ مَاکَانَ عَلٰی مَاکَانَ

اصل یہ ہے کہ جو چیز جیسے تھی وہ ویسی ہی باقی رہے گی جیسی کہ تھی۔

استاذ مصطفیٰ احمد زرقاء نے اس قاعدہ کو الیقین لایزول بالشك کا ایک فرعی قاعدہ قرار دیا ہے۔ یہ وہی اصول ہے جسے اصولِ فقہ میں استصحاب کہا جاتا ہے، یعنی کسی زمانہ میں جو حالت موجود تھی اس کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ بعد میں بھی باقی رہی یہاں تک کہ اس کا ختم ہو جانا یا بدل جانا ثابت ہو جائے۔

چناں چہ اگر کوئی مقروض دعویٰ کرے کہ وہ قرض خواہ کو قرض کی رقم واپس کر چکا ہے۔ قرض خواہ اس سے انکار کرے اور مقروض کے پاس اس امر کا کوئی ثبوت نہ ہو کہ اس نے قرض کی رقم واپس کر دی ہے تو اس صورت میں قرض خواہ کی بات درست تسلیم کی جائے گی بشرطیکہ وہ حلفیہ بیان دے کہ اس نے رقم وصول نہیں کی۔ کیوں کہ ایک مرحلہ پر مقروض کے ذمہ یہ رقم ثابت شدہ موجود تھی۔ اب جب تک وہ اس امر کا ثبوت پیش نہ کرے کہ اس کی ذمہ داری ختم ہو گئی ہے اس وقت تک یہ ذمہ داری باقی رہے گی۔ ذمہ داری کا ماضی میں ثبوت یقینی ہے اور حال میں اس کا ختم ہو جانا ابھی تک مشکوک اور مشتبہ ہے۔ لہٰذا یہی مانا جائے گا کہ یہ ذمہ داری باقی ہے۔

اسی طرح اگر خریدار یہ دعویٰ کرے کہ اس نے قیمت ادا کر دی ہے اور بائع انکار کرے۔ اسی طرح اگر مستأجر دعویٰ کرے کہ اس نے اجرت دے دی اور مؤجر انکار کرے تو بھی یہی حکم ہے (۴۸)۔

۵۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْقَدِیْمُ یُتْرَكُ عَلٰی قِدَمِهٖ

قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

یہاں قدیم سے مراد وہ ہے جس کا آغاز معلوم نہ ہو، یعنی جس وقت اختلاف یا جھگڑا شروع ہوا اس وقت کوئی ایسا گواہ وغیرہ موجود نہ ہو جو اس کے آغاز کا صحیح وقت بتا سکے۔

اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ لوگ جو کام قدیم زمانے سے کرتے آ رہے ہیں یا وہ جو فوائد قدیم زمانے سے اٹھاتے آ رہے ہیں یا وہ جو تصرفات قدیم وقت سے کرتے آ رہے ہیں یا وہ جن حقوق کا قدیم عہد سے استعمال کرتے آ رہے ہیں اور وہ کام، فوائد،

۴۸۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۶۸

تصرفات اور حقوق جائز اور مشروع بھی ہوں تو وہ جوں کے توں باقی رکھے جائیں گے۔ ان کے قدیم سے ہوتے رہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسا طے شدہ اور قائم شدہ حق ہیں جو قدیم وقت سے چلا آ رہا ہے (۴۹)۔

اس قاعدہ پر اس لیے عمل کیا جائے گا تا کہ اہلِ اسلام کے متعلق حسنِ ظن قائم رہے کہ انہوں نے کسی شرعی وجہ کے پیشِ نظر ہی اس امر کو اختیار کیا ہوگا (۵۰)۔ حقِ مرور، کھیت میں پانی بہنے کا راستہ، پانی کے اخراج کے تمام راستے جو قدیم وقت سے چلے آ رہے ہوں اور کوئی ایسا قدیم وقف جس کے شروط کا کسی کو علم نہ ہو سکا ہو اور اس وقف میں ایک قدیم عمل مسلسل جاری ہو، ان تمام صورتوں میں اس قاعدہ پر عمل ہوگا۔

لیکن یہ قاعدہ مطلق نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص قید کے ساتھ مقیّد ہے جو یہ ہے کہ اگر قدیم عمل باعثِ ضرر ہو تو اس کو اختیار نہیں کیا جائے گا۔ اس صورت میں قدیم کی قدامت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا (۵۱)۔

۶۔ قاعدہ کلّیہ : اَلضَّرَرُ لَا یَکُوْنُ قَدِیْمًا

ضرر کبھی قدیم نہیں ہوتا۔

اگر کوئی صورتِ حال شرعاً ناپسندیدہ اور ناجائز ہو تو اس کے قدیم ہونے کے دعووں کے باوجود اس پر قاعدہ القدیم یترک علی قدمہ کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسے ضرر قرار دے کر قاعدہ الضرر یزال کے تحت اسے دور کیا جائے گا اور اس کے قدیم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ضرر کے معاملہ میں تقادم کا اصول مؤثر نہیں ہوتا۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ چوں کہ یہ ضرر قدیم زمانہ سے چلا آ رہا ہے لہٰذا اب اسے جاری رہنے دیا جائے۔ ضرر جتنا بھی قدیم ہو، جب بھی ممکن ہو اسے ختم کیا جائے گا۔

کسی مکان سے گندے پانی کی نالی نکل کر سڑک پر آ رہی ہو جس سے سڑک پر گندگی پھیل رہی ہو اور لوگوں کو اس سے تکلیف ہوتی ہو تو اسے بند کر دیا جائے گا۔ یہ عذر قابلِ قبول نہیں ہوگا کہ یہ بہت قدیم زمانہ سے اسی طرح لوگوں کو تکلیف دیتی آ رہی ہے۔ شریعت کسی کا یہ حق تسلیم نہیں کرتی کہ وہ دوسروں کو ضرر پہنچائے، چاہے وہ ضرر یا سببِ ضرر یا مصدرِ ضرر کتنا ہی قدیم ہو (۵۲)۔

۷۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْعَادَۃُ مُحَکَّمَۃٌ

عادت کسی حکم کی بنیاد بن سکتی ہے۔

عادت خواہ عام ہو یا خاص، وہ حکمِ شرعی کی بنیاد بن سکتی ہے (۵۳)۔

۴۹۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۸۸

۵۰۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۲۳

۵۱۔ حوالہ بالا

۵۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۸۹

۵۳۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۷۸

اس قاعدہ کی بنیاد یہ اثر ہے:

مارآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن

جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے۔ علامہ ابن نجیمؒ (م ۹۷۰ھ) نے علامہ علائیؒ (م ۷۶۱ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے بڑی تحقیق وجستجو کی لیکن کوئی ضعیف سے ضعیف سند بھی اس بات کی نہیں ملی جس سے اس کی تائید ہوتی ہو کہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ہاں ایک روایت میں امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی المسند میں اس کو حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول قرار دیا ہے (۵۴)۔

خالد اتاسی نے علامہ ہندی کی شرح المغنی کے حوالے سے لکھا ہے کہ جو امور طبائع سلیمہ سے بار بار اور معقول طور پر صادر ہوتے رہیں حتیٰ کہ انسانی نفوس میں قرار پکڑ لیں، ان امور میں سے کسی امر کا کسی شخص سے صادر ہونا عادت کہلائے گا (۵۵)۔

شریعت میں بہت سے احکام کی بنیاد عرف و عادت پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عرف و عادت کو شریعت کا ایک اہم اصول مانا گیا ہے اور بہت سے اصولوں کی بنیاد بھی عرف و عادت کے تسلیم کیے جانے پر ہے۔ مثال کے طور پر یہ ایک طے شدہ شرعی اصول ہے کہ عرف و عادت کی بنا پر کسی لفظ کے حقیقی معنیٰ ترک کر کے مجازی معنیٰ ہی کو مراد لیا جائے گا (۵۶)۔

مثالیں:

۱۔ حکم یہ ہے کہ زیادہ پانی میں اگر معمولی نجاست گر جائے تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ زیادہ کی کوئی لگی بندھی مقدار متعین نہیں ہے۔ اس کا تعین متعلقہ لوگوں کے عام اندازہ سے ہوتا ہے۔ وہ خود ہی نجاست اور پانی کی مقدار کی روشنی میں فیصلہ کریں کہ کیا اس نجاست کے لیے یہ پانی زیادہ ہے یا نہیں (۵۷)۔

۲۔ حکم یہ ہے کہ عملِ کثیر (زیادہ حرکات وسکنات) سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ اس کا تعین بھی عرف و عادت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ عملِ کثیر اس عمل کو مانا جاتا ہے جسے دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ شخص نماز نہیں پڑھ رہا (۵۸)۔

۵۴۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/ ۲۶۸

۵۵۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۷۸۔۷۹

۵۶۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/ ۲۶۸

۵۷۔ حوالہ بالا ۱/ ۲۶۹

۵۸۔ حوالہ بالا ۱/ ۲۶۹

۳۔ باغوں میں گرے ہوئے پھلوں کو اُٹھا کر کھا لینے کے جواز اور عدم جواز کا تعین بھی اس علاقہ اور زمانہ کے عرف و عادت سے ہوگا۔ جس نوعیت کے اور جتنی مقدار میں گرے پڑے پھل اٹھا کر کھا لینے کو لوگ عام طور پر نظر انداز کر دیتے ہوں اور اس پر بُرا نہ مانتے ہوں وہ کھا لینا جائز ہے، اس کے علاوہ نا جائز ہے (۵۹)۔

اگر کسی عرف و عادت پر عمل سے کسی دلیلِ شرعی کی کلّی طور پر مخالفت لازم آتی ہو تو ایسا عرف بلاشبہ حرام اور قابلِ رد ہے۔ جیسے لوگوں نے بیشتر محرمات کو اپنی عادات میں داخل کر لیا ہے مثلاً سود لینا، شراب نوشی، مردوں کا ریشمی لباس اور سونے کا استعمال وغیرہ۔ ان کا حرام ہونا نص سے ثابت ہے (۶۰)۔

۸۔ قاعدہ کلّیہ : إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا اطَّرَدَتْ أَوْ غَلَبَتْ

عادت یا رواج اس وقت معتبر ہوگا جب وہ پھیل چکا ہو اور غالب اکثریت میں جاری ہو۔

اس قاعدہ کی رو سے جس فعل کو چند افراد کرتے ہوں اور جو کبھی کبھار کیا جاتا ہو وہ عادت اور رواج نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ وہ کسی حکم کی بنیاد بن سکتا ہے۔ وہی عادت اور رواج معتبر ہے جس کا استعمال عام ہو چکا ہو اور لوگوں کی غالب اکثریت اس پر عمل کرتی ہو۔

اگر کسی ملک میں کئی طرح کے سکّے چلتے ہوں جن کی مالیت مختلف ہو، کوئی شخص کسی خاص سکّہ کا صراحتاً ذکر کیے بغیر کوئی معاملہ یا خرید و فروخت کرتا ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ سکّہ مراد ہے جو زیادہ چلتا ہے (۶۱)۔

کوئی شخص مقررہ نرخ پر کوئی چیز بازار میں فروخت کرے۔ فروخت کے وقت فریقین یہ تصریح نہ کریں کہ قیمت فوری ادا کی جائے گی یا بعد میں کسی معینہ یا غیر معینہ وقت پر ادا کی جائے گی اور اس علاقہ میں رواج یہ ہو کہ لوگ سودا بازار سے خریدتے ہوں اور ہر جمعہ کو ایک مخصوص تناسب کے ساتھ کچھ رقم فروخت کنندہ کو دیتے ہوں تو سمجھا جائے گا کہ فریقین میں لین دین اسی بنیاد پر ہوا ہے۔

کوئی شخص کسی کاتب سے کچھ کتابت کرانے کا معاملہ کرے اور یہ طے نہ کرے کہ قلم اور روشنائی کون فراہم کرے گا، تو اگر وہاں کے کاتبوں میں عام رواج روشنائی اور قلم خود لے کر آنے کا ہے تو وہ خود ہی لے کر آئیں گے۔ اور اگر یہ رواج ہے کہ کام کرانے والا قلم اور روشنائی فراہم کرے تو پھر وہی فراہم کرے گا۔

۵۹۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۶۹

۶۰۔ اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۹۷

۶۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۱

اسی طرح درزی کا معاملہ ہے کہ سوئی اور دھاگہ کی فراہمی کس کے ذمہ ہوگی۔ یہ بھی اس علاقہ اور اس وقت کے عام رواج کے مطابق طے کیا جائے گا(۶۲)۔

۹۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْمَعْرُوْفُ عُرْفًا کَالْمَشْرُوْطِ شَرْطاً

جو چیز عرفِ عام میں بہت جانی پہچانی جاتی ہو وہ طے شدہ شرط کے مانند ہے۔

جو عادت بہت زیادہ عام اور کثیر الوقوع ہو اس کو شرط کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے اور اس کا اسی طرح لحاظ کیا جاتا ہے جیسے شرعاً اس کی شرط طے کر لی گئی ہو۔

کوئی شخص درزی کو کپڑا سینے کے لیے یا رنگریز کو رنگنے کے لیے دے لیکن کوئی اجرت طے نہ کرے۔ جب کام مکمل ہو تو فریقین میں اختلاف پیدا ہو جائے کہ کوئی اجرت واجب الادا ہوئی یا نہیں، اور اگر ہوئی تو کتنی؟ جس زمانہ اور جس علاقہ میں یہ واقعہ پیش آیا ہو وہاں ایک خاص اجرت پر یہ کام کرانے کا رواج موجود ہو تو کیا کسی باقاعدہ طے شدہ شرط کے بغیر بھی اس رواج کو طے شدہ شرط کی طرح واجب التعمیل مانا جائے؟ ابتدا میں احناف کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف تھا۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے تھی کہ باقاعدہ طے شدہ شرط کے بغیر محض رواج کو طے شدہ شرط کے قائم مقام نہیں مانا جا سکتا۔ لہٰذا اس درزی اور رنگریز کے حق میں اجرت کی کوئی ڈگری نہیں دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر درزی یا رنگریز کا اس شخص سے کوئی باقاعدہ معاملہ ہوا ہو تو اس کے حق میں اجرت کی ڈگری دی جائے گی، ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ ان دونوں کی رائے سے ہٹ کر عادت اور رواج کو بنیاد بناتے ہیں۔ امام محمدؒ کی رائے میں اگر درزی اور رنگریز کی یہ شہرت ہو کہ وہ اجرت پر کام کرتے ہیں اور اس علاقہ اور اس زمانہ میں اجرت پر کام کرنے کا رواج بھی ہو تو درزی اور رنگریز کے حق میں اجرت کی ڈگری جاری کر دی جائے گی اور اجرت کے تعین میں اس کی بات درست مانی جائے گی۔ (سوائے اس کے کہ کسی اور دلیل اور ثبوت کی رو سے اجرت کی رقم کچھ اور بنتی ہو)۔ امام زیلعیؒ کہتے ہیں کہ احناف میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ اس قاعدہ اور فتویٰ کے مطابق ہر وہ شخص جو اجرت پر لوگوں کے کام کرتا ہو اور وہ کسی موقع پر باقاعدہ اجرت طے کیے بغیر کام کر دے تو اسے اس کی وہی اجرت ملے گی جو اس زمانہ اور اس علاقہ میں اس کام کے لیے رائج ہو(۶۳)۔

۱۰۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْمَعْرُوْفُ بَیْنَ التُّجَارِ کَالْمَشْرُوْطِ بَیْنَهُمْ

تاجروں میں معروف بات ان کے مابین شرط کے مانند ہے۔

اس قاعدہ سے عرفِ خاص کے ایک اہم پہلو پر روشنی پڑتی ہے۔ عرفِ خاص سے مراد وہ عرف ہے جو کسی مخصوص طبقہ، گروہ یا

۶۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۲

۶۳۔ حوالہ بالا ۱/۲۷۸

جماعت کے درمیان ہو، جیسے تاجروں، صنعت کاروں یا کسی خاص پیشہ سے وابستہ لوگوں کا عرف (Custome)۔ اس کی بھی وہ حیثیت ہے جو عرفِ عام کی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عرفِ خاص پر مبنی احکام انہی اہلِ عرف کے درمیان محدود رہتے ہیں جن کا وہ عرف ہو، جب کہ عرفِ عام پر مبنی احکام تمام لوگوں کے لیے ہوتے ہیں (۶۴)۔

دو تاجر باہمی خرید وفروخت کا عقد کریں۔ انعقادِ عقد کے وقت سامانِ فروخت کی قیمت کے نقد یا معیاری ہونے کی کوئی صراحت نہ کی گئی ہو تو اگر تاجروں کے عرف میں ایسی بیع میں قیمت کی ادائیگی ہفتہ وار قسط پر کی جاتی ہو یا ماہانہ پر تو خریدار پر فوری ادائیگی لازم نہیں ہوگی اور تاجروں کے عرف پر عمل ہوگا (۶۵)۔

۱۱۔ قاعدہ کلّیہ : اَلضَّرَرُ يُزَالُ

ضرر دُور کیا جائے گا۔

جلال الدین سیوطیؒ اور زین الدین ابن نجیمؒ دونوں نے اس قاعدہ کو بنیادی اور اہم ترین قواعد میں شمار کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اسے پانچ بنیادی اور علامہ ابن نجیمؒ نے چھ بنیادی قواعد میں جگہ دی ہے۔

یہ حقیقت کہ ضرر کو ختم کیا جائے اور ایسے اقدامات کیے جائیں جن سے نہ صرف ضرر کی تمام موجود اور ممکنہ صورتیں ختم ہو جائیں بلکہ وہ راستے بھی بند ہو جائیں جن سے مستقبل میں ضرر پیدا ہوسکتا ہے، متعدد احادیث سے ثابت ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

لاضرر ولا ضرار فی الإسلام (٦٦)

اسلام میں نہ کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے۔

اس حدیث کو امام مالکؒ، حاکمؒ، بیہقیؒ، دار قطنیؒ، اور ابن ماجہؒ نے روایت کیا ہے۔ لا ضرر و لا ضرار کا مفہوم یہ ہے کہ نہ تو کوئی شخص کسی کو نقصان پہنچائے اور نہ نقصان کے بدلہ میں حد سے بڑھ کر کسی مزید نقصان کا (دوسروں کے لیے) باعث بنے۔

فقہ کے بہت سے ابواب میں کئی مسائل کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے:

۱۔ بیوع کے باب میں خیارِ عیب، خیارِ شرط، خیارِ رؤیت (دیکھنا) وغیرہ خیارات کی بنیاد ہی یہ ہے کہ خریدار کو نقصان نہ ہو۔

۲۔ حجر (تصرفات پر پابندی) کی جملہ اقسام کی مصلحت یہی ہے کہ ایک بے وقوف اور سفیہ شخص کو اس کی بے وقوفی سے کوئی

۶۴۔ المدخل الفقهى العام ۱۰۰۱/۲

۶۵۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۱۰۱

٦٦۔ نصب الراية، كتاب الجنايات، باب مايحدثه الرجل فى الطريق

ضرر نہ پہنچے۔

۳۔ شفعہ کے ادارہ کے قیام میں حکمت یہ ہے کہ شریک کو جائیداد کی تقسیم قبول کر کے اور پڑوسی کو بدہمسائیگی سے ضرر نہ اُٹھانا پڑے۔

۴۔ قصاص، حدود، کفارات، تاوان، جبری تقسیم (جہاں ضروری ہو)، حکمرانوں کا انتخاب، قاضیوں کا تقرر، باغیوں کا مقابلہ، غرض ان سب کا مقصد ضرر سے بچنا اور لوگوں کو اس سے بچانا ہے۔

۵۔ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں درخت پر چڑھتا ہو جس سے محلّہ داروں کی نجی زندگی (Privacy) میں خلل آتا ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ چڑھنے سے قبل محلّہ والوں کو بتا دے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ دن میں ایک دو بار ہی ایسا ہو، ورنہ پڑوسیوں کو ضرر ہوگا۔ اس صورت میں وہ عدالت سے حکمِ امتناعی حاصل کر سکتے ہیں کہ اس شخص کو درخت پر چڑھنے سے روک دیا جائے (۶۷)۔

کسی پیدا شدہ ضرر کو ختم کرنے کے لیے شریعت نے جہاں اور بہت سے احکام دیے ہیں وہاں تفرقِ صفقہ کا خیار بھی اس قاعدہ کے تحت آتا ہے۔ تفرقِ صفقہ مراد ہے کسی عقد (Contract) کے الگ الگ حصے کر دینا ہے۔ تفرقِ صفقہ سے عموماً واسطہ ان عقود میں پڑتا ہے جن کا تعلق مالی معاوضات سے ہوتا ہے مثلاً بیع وشراء وغیرہ۔

کوئی شخص ایسا مکان خریدے جس کے چاروں طرف باغیچہ ہو۔ ابھی خریدار نے مکان کا قبضہ نہ لیا ہو کہ باغیچہ کی چاردیواری بھی گر جائے اور درخت بھی جل جائیں تو یہ بات طے ہے کہ بیع کا وہ حصہ کالعدم ہو جاتا ہے جس کا تعلق باغیچہ کی چاردیواری اور درختوں سے ہوتا ہے۔ کیوں کہ محلِ بیع (Subject matter) ہی ضائع ہو گیا جس کے بغیر بیع ممکن نہیں ہے۔ اب اس ایک معاملہ (صفقہ) کے دو اجزاء ہو گئے، ایک جزء کالعدم ہو گیا اور دوسرا اگر وہ چاہے تو مکمل ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں خریدار کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو اس سارے عقد کو کالعدم کر دے اور چاہے تو قیمت کا بقدر حصہ باقی ادا کر کے باقی ماندہ سامانِ خرید وصول کر لے۔ اگر یہاں خریدار کو یہ اختیار نہ دیا جائے تو اسے ضرر کا خطرہ ہے (۶۸)۔

۱۲۔ قاعدہ کلّیہ : لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

نہ ضرر پہنچے اور نہ ضرر پہنچایا جائے۔

اس قاعدہ کے الفاظ ایک حدیثِ نبوی کے الفاظ ہیں جو حَسَن کے درجہ تک پہنچتی ہے۔ یہ حدیث اوپر بیان ہو چکی ہے۔ ضرر اور ضرار والے افعال کی جتنی اقسام ہیں ان کو روکنے کی اساس یہی قاعدہ ہے۔ نئے نئے مسائل و احکام سے متعلق شرعی نقطہ نظر کی تشکیل

۶۷۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۵۰۔۲۵۱

۶۸۔ المدخل الفقهي العام ۱/۴۰۹

میں فقہائے کرام نے جن اصولوں سے فائدہ اٹھایا اور رہنمائی لی ہے ان میں لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ کا اصول خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس قاعدہ سے ہر قسم کے ضرر کی نفی ہوتی ہے جس میں ضرر خاص اور ضرر عام دونوں شامل ہیں۔ اس قاعدہ کی رو سے کسی ضرر کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی روک دینے کی بھی گنجائش موجود ہے۔ ضرر روکنے کے لیے ہر قسم کی احتیاطی تدابیر اختیار کی جاسکتی ہیں۔ اگر ضرر وقوع پذیر ہو جائے تو ایسی تدابیر اختیار کرنا ہوں گی جو اس ضرر کے آثار و نتائج کو روک سکیں اور اس کے دوبارہ وقوع پذیر ہونے کا سدِّ باب کر سکیں (۶۹)۔

اگر کوئی زرعی زمین (مثلاً سال بھر کے لیے) اجارہ پر لے اور وہاں کاشت شروع کر دے۔ ابھی کٹائی کی نوبت نہ آئی کہ مدتِ اجارہ ختم ہو جائے اور سال گزر جائے تو مالکِ زمین سے کہا جائے گا کہ وہ ابھی زمین واپس لینے پر اصرار نہ کرے بلکہ اسے مستأجر ہی کے پاس رہنے دے، تاوقتیکہ اس کی کھیتی نہ کٹ جائے اور اس درمیانی مدت کی اجرت بازار کے بھاؤ (اجرتِ مثل) پر مالک کو ادا کر دے، کیوں کہ اگر معاہدہ کی رو سے اس کو پختگی سے قبل ہی کھیتی کاٹ لینے کا حکم دیا جائے تو اسے ضرر پہنچے گا۔ دوسری طرف مالکِ زمین کو ضرر سے بچانے کے لیے اجرتِ مثل دے دی جائے گی (۷۰)۔

اس قاعدہ کے تحت بدنام افراد اور معاشرہ کے لیے تباہ کن عناصر کو قید کیا جاسکتا ہے تاکہ معاشرہ ان کی شرارتوں سے محفوظ رہ سکے۔ چاہے کسی عدالت میں ان کے خلاف کوئی جرم باقاعدہ ثابت نہ ہوا ہو، تب بھی محض عمومی شہرت کی بنا پر ایسے لوگوں کو گرفتار کیا جا سکتا ہے تاکہ ان کے فساد کے خدشے کو کم کیا جاسکے۔ ایسے لوگوں کے لیے اگر یہ شرط رکھی جائے کہ ثبوتِ جرم کے بعد ہی ان کے خلاف کارروائی کی جائے تو بیشتر صورتوں میں یہ بچ نکلیں گے، کیوں کہ یہ لوگ بڑے محتاط ہوتے ہیں اور اپنے پیچھے کوئی ثبوت نہیں چھوڑتے۔ ایسے لوگوں کے خلاف قانونی اور معروف طریق کار کے مطابق کوئی جرم ثابت کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے (۷۱)۔

فقہائے کرام نے ایسے حقوق کا احترام کرنے پر زور دیا ہے جو قدیم سے چلے آ رہے ہوں۔ مثلاً کسی کی ملکیت میں کوئی جائیداد ہو، یا کوئی شخص قدیم وقت سے کسی وقف کا فائدہ اٹھانے والا (Beneficiary) چلا آ رہا ہو، یا کوئی شخص کسی جائیداد میں کسی خاص انداز سے تصرف کرتا آ رہا ہو تو چاہے ان میں سے کسی کے پاس وہ دستاویزی ثبوت نہ ہو جس سے ان کا یہ حق ثابت ہوتا ہو، تب بھی ان کو اس حق کے استعمال سے نہیں روکا جائے گا، کیوں کہ ایسا کرنا ان کو ضرر پہنچانے کے مترادف ہوگا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ استعمال کیا جانے والا حق غیر قانونی طور پر حاصل کیا گیا تھا یا اس کے موجودہ استعمال سے عامۃ الناس کو ضرر (نقصان) پہنچ رہا ہے تو

۶۹۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۸

۷۰۔ حوالہ بالا ۲/۹۷۹

۷۱۔ حوالہ بالا ۲/۹۸۰

اس کو روکا جا سکتا ہے (۷۲)۔

۱۳۔قاعدہ کلیہ : اَلضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَرِ

ضرر کو اسی طرح کے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کو ان الفاظ میں بھی بیان کیا گیا ہے : الضرر لا يزال بمثله اور الضرر يزال لكن لا بضرر۔

یہ قاعدہ دراصل قاعدہ الضرر یزال پر ایک تحدید عائد کرتا ہے، یعنی کسی ضرر کو زائل کرنے کا یہ طریقہ نہیں کہ ویسا ہی ضرر دوسرے کو جواباً پہنچایا جائے، کیوں کہ ویسا ہی ایک ضرر جواباً پہنچا دینا ازالہء ضرر نہیں ہے بلکہ احداثِ ضرر ہے۔

کوئی مضطر شخص نہایت بھوک کے عالم میں اپنے جیسے کسی مضطر کو دیکھے جس کے پاس کچھ کھانے کو موجود ہے تو پہلے مضطر کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے مضطر کی جان خطرہ میں ڈال دے (۷۳)۔

ایک فقیر و نادار شخص پر اس کے کسی فقیر و نادار رشتہ دار کا نفقہ واجب نہیں ہے اور نہ اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اس رشتہ دار کا نفقہ برداشت کرے (۷۴)۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا مال تلف کر دے تو اس دوسرے شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ بھی جواباً پہلے شخص کی کوئی جائیداد یا ویسی ہی جائیداد تلف کر دے۔ایسا کرنا بلاوجہ ضرر کا جواب ضرر سے دے کر ضرر کا دائرہ وسیع کرنے کے مترادف ہے۔اس صورت میں بہترین علاج (remedy) یہ ہے کہ تلف کرنے والا شخص اس مال کی قیمت کے بقدر تاوان دے دے جو اس نے تلف کیا ہو۔(تلف کرنے والے کو اس مجرم کی سزا دیا جانا ایک الگ مسئلہ ہے) اس طرح متضرر کا بھی فائدہ ہے کہ اسے اپنے نقصان کا معاوضہ مل جاتا ہے اور ضرر پہنچانے والے کو اپنے کیے کی سزا بھی بصورتِ تاوان مل جاتی ہے بغیر اس کے کہ اس کا کوئی مال بلاوجہ تلف ہو۔ بلاوجہ اس کا مال تلف کرنے میں نہ اس کا فائدہ ہے اور نہ متضرر کا، جذبہء انتقام اور عداوت کی تسکین ضرور ہے۔

جنایہ علی النفس (انسانی جان سے متعلق جرم) کا معاملہ جنایہ علی المال (مال سے متعلق جرم) سے مختلف ہے۔شریعت نے جنایہ علی النفس کے ضمن میں قصاص کا حکم دیا ہے۔لہٰذا قتل کے بدلہ میں قتل اور قطعِ عضو کے بدلہ میں قطعِ عضو کا اصول وضع کیا گیا ہے، کیوں کہ ان جرائم پر جب تک ویسی ہی سزائیں نہ دی جائیں، یہ جرائم مؤثر طور پر ختم نہیں کیے جا سکتے۔جب تک زیادتی کرنے والے کو یہ یقین نہیں ہوگا کہ کسی دوسرے پر زیادتی کرنا دراصل اپنے آپ ہی پر زیادتی کرنا ہے، وہ جرم کے ارتکاب سے باز نہیں آئے گا۔ اگر مجرم کو قصاص کے علاوہ کوئی اور سزا دی جائے تو اس سے مجنی علیہ کو نہ تو جان واپس ملتی ہے اور نہ قطع شدہ عضو واپس مل سکتا ہے۔اس

۷۲۔ حوالہ بالا ۹۸۰/۲

۷۳۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۲۵۶/۱۔سیوطی، الاشباه والنظائر ۱۴۳/۱۔المدخل الفقهي العام ۹۸۳/۲

۷۴۔ المدخل الفقهي العام ۹۸۳/۲

لیے اس کے دل میں انتقام لینے کا داعیہ موجود رہتا ہے جو کبھی بھی بیدار ہو کر خطرناک نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ وہ کسی بھی وقت انتقام لینے پر آمادہ ہو سکتا ہے اور یوں جوابی انتقام کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو سکتا ہے۔ اس لیے جنایہ علی النفس کے جرائم میں قصاص ہی وہ واحد چارۂ کار ہے جس سے نہ صرف فتنہ وفساد کا دروازہ بند کیا جا سکتا ہے بلکہ عدل و انصاف کے تقاضے بھی پورے ہو سکتے ہیں۔

اس کے برعکس اتلافِ مال میں معاوضہ کی ادائیگی سے بہت بڑی حد تک اس ضرر کا مداوا ہو سکتا ہے جو مُتلِف یا جانی (offender) نے مجنی علیہ (victim) کو پہنچایا ہو (۷۵)۔

۱۴۔ قاعدہ کلّیہ : اَلضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ

ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ضرر پیدا ہونے یا ظاہر ہونے سے پہلے ہی روک دیا جائے اور اس کے لیے مصالح مرسلہ اور سیاستِ شرعیہ کے مطابق تمام وسائل کام میں لائے جائیں، کیوں کہ پرہیز علاج سے بہتر ہے۔ یہاں بقدر امکان کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ شرعی احکام کی ذمہ داری (تکلیف) بقدر امکان اور بقدر استطاعت ہی ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر جہاد کے احکام صرف اس وجہ سے دیئے گئے کہ دشمنانِ اسلام کے شر سے محفوظ رہا جا سکے۔ جرائم کے خاتمہ کے لیے سزائیں رکھی گئیں۔ فساد اور برائی کو روکنے کے لیے اس کے ممکنہ راستے بھی سدِّ ذریعہ کے تحت بند کر دیئے گئے۔ سفیہ پر حجر (تصرفات کرنے پر پابندی) عائد کیا گیا تا کہ اس کے بے جا تصرفات سے خود اسے اور اس کے اہل خانہ کو جو ضرر پہنچے اس کو روکا جا سکے۔ مفلس مقروض پر حجر عائد کیا گیا تا کہ اس کے قرض خواہوں کو ضرر سے بچایا جا سکے، ورنہ ممکن ہے کہ مفلس اپنی جائیداد اپنے کسی قریبی عزیز کو ہبہ یا وقف کر دے۔ قاضی کو اختیار ہے کہ مقروض کو قرض خواہ کے مطالبہ پر سفر کرنے سے روک دے اور جب تک مقروض اس معاملہ کے لیے وکیل مقرر نہ کرے قاضی دورانِ سفر اس وکیل کو وکالت سے معزول نہ ہونے دے تا کہ قرض خواہ کو ضرر ونقصان نہ پہنچے (۷۶)۔

اگر کسی مشترک جائیداد کے شرکاء میں سے کچھ لوگ یہ مطالبہ کریں کہ جائیداد تقسیم کر دی جائے تو عدالت اس جائیداد کو شرکاء کے درمیان جبراً تقسیم کر دے گی بشرطیکہ جائیداد قابل تقسیم ہو۔ اگر ناقابلِ تقسیم جائیداد کا کوئی شریک اس جائیداد مشترک کی مرمت و اصلاح میں حصہ نہ لے تو اسے ایسا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ بصورت دیگر دوسرا فریق خود مرمت و اصلاح کرے اور جس فریق نے اس مرمت و اصلاح میں حصہ نہ لیا ہو اسے بذریعہ عدالت جائیداد میں اپنے حق کے استعمال سے روک دے تا آنکہ یا تو وہ مرمت کی اجرت میں اپنا حصہ ادا کرے یا بدستور حق کے استعمال سے باز رہے (۷۷)۔

۷۵۔ المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۷۸۔۹۷۹

۷۶۔ حوالہ بالا ۲/ ۹۸۱

۷۷۔ حوالہ بالا ۲/ ۹۸۲

۱۵۔قاعدہ کلّیہ : اَلضَّرَرُ الْاَ شَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الْاَخَفِّ

شدید ضرر کو نسبتاً ہلکے ضرر سے دور کیا جائے گا۔

یہ قاعدہ بھی قاعدہ الضرر یزال کی تقیید ہے، یعنی ضرر کا ازالہ اس وقت کیا جائے گا جب اس کے ازالہ سے اس کے مثل یا اس سے زائد ضرر لازم نہ آتا ہو۔ جب کوئی معاملہ ایسا آ جائے کہ دو ضرروں کے درمیان انتخاب ناگزیر ہو تو ان دونوں میں سے نسبتاً ہلکا اور خفیف ضرر اختیار کر لیا جائے گا تاکہ شدید ضرر کا ازالہ ہو سکے (۷۸)۔

مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے کوئی لکڑی غصب کر کے اپنے ہاں کسی تعمیر میں لگا لی ہو اور اب اگر لکڑی کی قیمت کم ہو اور بقیہ تعمیر کی قیمت زیادہ ہو تو غاصب کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس لکڑی کی بازاری قیمت ادا کرے۔ اگر لکڑی کی قیمت زیادہ ہو اور بقیہ تعمیر کی قیمت کم ہو تو لکڑی کے مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا بلکہ اسے حق ہوگا کہ وہ اپنی اصل لکڑی ہی کو وصول کرنے (یعنی دادرسی خاص) پر اصرار کرے (۷۹)۔

اس طرح اگر کوئی شخص زمین خرید کر اس پر کچھ تعمیر یا کوئی فصل کاشت کر لے اور بعد میں اس زمین کا کوئی اور مستحق آ نکلے تو اگر اس تعمیر یا کاشت کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہو تو خریدار کو حق ہوگا کہ وہ زمین کو اپنی ملکیت میں رکھے اور نئے مستحق کو اس کی قیمت ادا کر دے۔ لیکن اگر زمین یا کاشت کی قیمت کم ہے تو وہ اس کی قیمت مستحق سے وصول کر لے اور اپنی کاشت اور تعمیر وہاں سے ہٹا لے (۸۰)۔

اگر حاملہ عورت مر جائے اور بچہ قریب الولادت ہو تو پیٹ شق کر کے بچہ نکالنا واجب ہے، بخلاف اس کے کہ کوئی شخص کسی کا موتی نگل لے اور مر جائے تو اس کا پیٹ شق کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ حرمة الآدمی اعظم من حرمة المال یعنی آدمی کا احترام مال کے احترام سے زیادہ بڑا ہے (۸۱)۔

اس قاعدہ کو مندرجہ ذیل دو قاعدوں کی صورت میں بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ یہ تینوں قواعد مختلف الالفاظ اور متحد المعنی ہیں:

۱۶۔قاعدہ کلّیہ : اِذَا تَعَارَضَتْ مَفْسَدَتَانِ رُوْعِیَ اَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ اَخَفِّهِمَا

جب دو برائیوں میں تعارض ہو تو بڑی برائی سے بچنے کے لیے چھوٹی برائی کا ارتکاب گوارا کر لیا جائے گا۔

۷۸۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۶۸

۷۹۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۱/ ۲۵۸

۸۰۔ حوالہ بالا ۱/ ۲۵۸۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۸۴

۸۱۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۱/ ۲۵۸۔ ۲۵۹

۱۷۔ قاعدہ کلّیہ : یُخْتَارُ اَھْوَنُ الشَّرَّیْنَ

دو برائیوں میں سے کم تر برائی اختیار کی جائے گی۔

اس قاعدہ کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو اور اسے ایسا زخم ہو کہ اگر وہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور اگر سجدہ نہ کرے تو نہیں بہتا تو اسے دو برائیوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑے گا: یا تو بہتے زخم کے ساتھ سجدہ کرے یا سجدہ نہ کرے اور سجدہ کے بغیر نماز ادا کرے۔ اب شریعت میں (بعض حالات ہی میں سہی) اس کی گنجائش تو مل سکتی ہے کہ سجدہ کے بغیر مثلاً اشارہ سے نماز ادا کی جا سکے، جیسے سواری پر نفل نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔ لیکن اس کی کوئی مثال شریعت میں نہیں ملتی کہ کوئی شخص بے وضو یا بے تیمّم نماز ادا کر سکے۔ لہٰذا سجدہ چھوڑ دینا کم درجہ کی برائی ہے اور حدث (ناپاکی) کے ساتھ نماز ادا کرنا بڑے درجہ کی برائی ہے۔ اس لیے بڑے درجہ کی برائی چھوڑ دینا اور کم تر درجہ کی برائی برداشت کر لینا چاہیے (۸۲)۔

۱۸۔ قاعدہ کلّیہ : یُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامّ

ضررِ عام کو دور کرنے کے لیے ضررِ خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

قواعدِ شرعیہ میں اس قاعدہ کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ یہ قاعدہ ہر اس مسئلہ میں جاری ہوتا ہے جہاں ضررِ عام اور ضررِ خاص دونوں کا پیش آنا ناگزیر ہو۔ انسانی مصالح کے تحفظ کے لیے ضررِ عام کے مقابلہ میں ضررِ خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

اسی لیے جو شخص چاندی کے دس درہم (تقریباً ۴۵۷.۴ گرام سونا) کی مالیت کے برابر کسی چیز کی چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ لیکن اُچکا اور لٹیرا اس سے دوگنا مال بھی لوٹ لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، کیوں کہ لٹیرا علی الاعلان مال لوٹتا اور اُچکا دن دیہاڑے مال اچک لیتا ہے۔ ان دونوں سے مال محفوظ کرنا ممکن ہے۔ ان دونوں کے مقابلہ میں چور سے مال محفوظ کرنا مشکل ہے۔ وہ خفیہ طریقوں سے مال پر دست اندازی کرتا ہے۔ چور کی ذات سے جو ضرر پہنچتا ہے وہ ایک عمومی ضرر ہوتا ہے۔ اگر اسے قطعِ ید کی سزا نہ دی جائے تو لوگ عام طور پر ایک دوسرے کا مال چوری کرنا شروع کر دیں گے۔ لہٰذا چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا مقرر کی گئی تاکہ لوگ اس فعل سے باز رہیں (۸۳)۔

اگر میدانِ جنگ میں کفار کی فوجیں مسلمان بچوں کو پکڑ کر ان کا حصار بنا لیں تو اس سمت میں کفار کا نشانہ لے کر گولی چلانا جائز ہے، چاہے اس سے مسلمان بچے مارے جانے کا شدید خطرہ کیوں نہ ہو۔ اگر کسی شخص کے مکان یا عمارت کی کوئی دیوار اپنی بوسیدگی کی وجہ سے جھک رہی ہو اور اس بات کا خطرہ ہو کہ یہ سڑک پر گر پڑے گی تو ضررِ عام کو روکنے کے لیے اس کا گرا دینا واجب ہے (۸۴)۔

۸۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۲۶۱/۱

۸۳۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص۶۶۔۶۷

۸۴۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۲۵۶/۱

اس کام کے لیے نہ مالک کی رضامندی ضروری ہے اور نہ اس کو تاوان ادا کرنا ضروری ہے، تاہم اس کے علم میں لانا ضروری ہے۔

جاہل طبیب، حیلہ ساز اور جاہل مفتی اور کرایہ پر اشیاء دینے والے مفلس کے تصرفات پر پابندی لگائی جاسکتی ہے تاکہ عوام کو دینی اور جانی و مالی نقصان نہ پہنچے (۸۵)۔ ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے ذخائر فروخت کردیں۔ دکاندار جب قیمتیں بڑھادیں اور نفع خوری میں حد سے تجاوز کرنے لگیں تو حکومت قیمتیں مقرر کرسکتی ہے۔ اسی طرح اگر کہیں آگ لگ جائے اور اس کے پھیل جانے کا خطرہ ہو تو نزدیک کی وہ عمارتیں گرادینا ضروری ہے جن کے بارے میں یقین ہو کہ ان کو نہ گرایا گیا تو ان کو بھی آگ اپنی لپیٹ میں لے لے گی (۸۶)۔

۱۹۔ قاعدہ کلّیہ : دَرْءُ الْمَفَاسِدِ اَوْلٰی مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ

مفاسد کو دور کرنا حصولِ منفعت پر مقدّم ہے۔

مفاسد کے پھیلنے کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے۔ ایک بار جب کوئی برائی اور مفسدہ پھیلتا ہے تو وہ آندھی اور جنگل کی آگ بلکہ کسی وباء کی طرح تیزی سے معاشرہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ اس کے برعکس مثبت فوائد دیر میں حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ برائی کو اس کے آغاز ہی میں دبا دیا جائے، چاہے اس کے نتیجہ میں بعض منافع اور فوائد سے محروم ہونا پڑے یا ان کے حصول میں تاخیر برداشت کرنا پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے نواہی اور منکرات سے بچنے پر جتنا زور دیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے جتنا اس نے اوامر و معروفات کے کرنے پر دیا ہے (۸۷)۔

حضرت ابوہریرةؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فاذا انهيتكم عن شيء فاجتنبوه و اذا امرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم (۸۸)

میں جب تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو اس سے بچے رہو اور میں جب تمہیں کسی کام کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ممکن ہو اسے بجالاؤ۔

شراب اور دوسرے محرمات کی خرید و فروخت اور کاروبار شرعاً بالکل حرام ہے کیوں کہ اس میں بڑے مفاسد ہیں، چاہے اس میں معمولی نفع وغیرہ کی توقع ہو یا کاروبار چل نکلنے کی امید ہو۔

مالک مکان کو اس سے روکا جائے گا کہ وہ پڑوس کے مکان کے ایسے حصہ میں اپنی کھڑکی نکالے جہاں اس کے گھر کی خواتین

۸۵۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۸۴

۸۶۔ حوالہ بالا ۲/۹۸۵

۸۷۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۸۵

۸۸۔ صحيح البخاری، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الإقتداء بسنن رسول الله صلى والله عليه وسلم......

عام طور پر اٹھتی بیٹھی ہوں، خواہ کھڑکی نکالنے میں مالک کا کوئی فائدہ ہی کیوں نہ ہو (۸۹)۔

شارح مجلة الاحکام العدلیة نے اس قاعدہ کی تشریح وتفسیر میں ''اکثر حالات'' کی قید لگائی ہے اور کہا ہے کہ جب کسی مفسدہ اور مصلحت کا مقابلہ ہو تو اکثر حالات میں مفسدہ کو دور کرنا اولیٰ ہے (۹۰)۔ اس لیے کہ بعض حالات میں مصلحت کا لحاظ رکھنا مفسدہ دور کرنے پر مقدم ہوتا ہے۔ مثلاً جب نماز کی شرائط میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے جیسے طہارت یا ستر یا قبلہ کی طرف رخ ہونا تو نماز پڑھنا صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن اگر ان میں سے کسی امر پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو فرض نماز ساقط نہیں ہوگی بلکہ ان مفاسد کے باوجود نماز کی مصلحت کو مقدم کرتے ہوئے نماز ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا (۹۱)۔

جلال الدین سیوطیؒ لکھتے ہیں کہ کسی مفسدہ اور مصلحہ میں تعارض ہو اور دونوں اس طرح باہم متصادم ہوں کہ دونوں میں تطبیق کی گنجائش موجود نہ ہو تو مفسدہ کو روکنا مقدم ہوگا اور مصلحت کا حصول مؤخر کر دیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں یکساں درجہ اور سطح کی چیزیں ہوں۔ اگر مصلحت بہت بڑی اور اس کے مقابلہ میں مفسدہ معمولی ہے تو پھر یہ قاعدہ کارفرما نہیں ہوگا، بلکہ مصلحت ہی کے حصول کو ترجیح دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منہیات سے روکنے میں شارع کا اہتمام شدید تر اور پختہ تر ہے، بہ نسبت اوامر سے اعتناء کے۔ چناں چہ مشقت وغیرہ کی صورت میں بعض واجبات کے ترک کو تو شریعت برداشت کر لیتی ہے (مثلاً بیماری یا کمزوری کی وجہ سے نماز میں ترکِ قیام یا رمضان میں روزہ کھول دینا) لیکن منہیات بالخصوص کبائر کی اجازت دینے میں یہ نرمی نہیں ہے۔ بعض کبائر تو ایسے ہیں جو کسی حال میں بھی جائز نہیں ہو سکتے ہیں، جیسے زنا اور قتل عمد وغیرہ (۹۲)۔

۲۰۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْمُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ
مشقت آسانی لاتی ہے۔

یہ قاعدہ شریعت اسلامی کے پانچ بنیادی قواعد میں سے ایک ہے۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ مشکلات سہولت کا سبب ہو جاتی ہیں اور تنگی کے موقع پر وسعت وکشادگی پیدا کر دی جاتی ہے (۹۳)، کیوں کہ مشقت میں حرج واقع ہوتا ہے اور شریعت اسلامی میں مکلّفین پر سے حرج ختم کیا گیا ہے۔ اس قاعدہ کی تائید قرآن وسنّت کی متعدد نصوص سے ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت ہے:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة ۲:۱۸۵]

اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا۔

۸۹۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۸۵

۹۰۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۷۰

۹۱۔ حوالہ بالا ص ۷۱

۹۲۔ سیوطی، الاشباه والنظائر ۱/۱۴۶

۹۳۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۴۸

ایک اور آیت میں فرمایا:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ [الحج ۲۲:۷۸]

اور (اللہ نے) تم پر دین (کی کسی بات) میں سختی نہیں کی۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے:

إن الله تجاوز عن امتی الخطا والنسیان وما استكرهوا عليه[۹۴]

بے شک اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیا میری امت کو خطا اور بھول سے اور اس سے جس پر وہ مجبور کیے گئے ہوں۔

شریعتِ اسلامی نے جس مشقت کو روکنے اور جس کی موجودگی میں تخفیف وسہولت دینے کا اہتمام کیا ہے اس سے مراد وہ مشقت ہے جو معمول کی حدود سے باہر ہو۔ جو مشقت اپنی عام، معقول اور معمول کی حدود کے اندر ہو اس کی تخفیف کی ضرورت نہیں ہوتی۔ عام معمول کی مشقت وہ ہے جو عام انسان اپنی روزمرہ ضروریات پورا کرنے کے لیے عموماً برداشت کرتا یا کرسکتا ہے۔ ایسی مشقت کو شریعت ختم کرنا چاہتی ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ شرعی واجبات وفرائض کی ادائیگی اور منہیات سے اجتناب میں ایسی عام قسم کی مشقت بھی نہ ہو۔

یہ بات پیشِ نظر رہے کہ شریعت نے جن مشقتوں کو باقی رکھا ہے، ان میں سے ہر مشقت کی مثال عام انسانوں کی روزمرہ زندگی میں موجود ہے۔ بلکہ شریعت میں باقی رکھی جانے والی مشقتیں اپنی مماثل عام مشقتوں سے بہت کم اور ہلکی ہیں۔ مثلاً ایک شخص چوبیس گھنٹوں میں جتنی مشقت اپنی روزی کمانے کے لیے کرتا ہے، نماز میں اس کا عشرعشیر بھی نہیں ہے۔ ایک شخص اپنی مجموعی کمائی کا جتنا حصہ غیرضروری مصارف یعنی اپنی حوائج ضروریہ کے علاوہ دوسرے مصارف میں خرچ کرتا ہے، زکوٰۃ، عشر اور صدقات واجبہ کی مقدار اس سے بہت کم ہوتی ہے۔ ایک شخص دنیوی بھاگ دوڑ میں جتنی بھوک پیاس برداشت کرتا ہے وہ روزہ کی بھوک پیاس سے زیادہ ہی ہوتی ہے۔ انسان کو زندگی میں عموماً جتنا سفر درپیش رہتا ہے اس کی مجموعی طوالت اور فاصلہ حج کے لیے فاصلہ سے زیادہ ہی ہوتا ہے۔ ایک شخص اپنی جان، مال، شہرت اور ملک وقوم کے دفاع میں اپنی جان لڑا دیتا ہے تو آخر کلمۃ اللہ کی سربلندی کے لیے جان لڑانے میں کیوں زیادہ مشقت کا رونا رویا جائے۔

شریعت کے فرائض وواجبات اور نواہی ومنکرات پر عمل درآمد کے لیے جتنی کم ازکم مشقت ضروری اور ناگزیر ہوتی ہے اسے برداشت کرنا ہی پڑتا ہے۔ وہ شریعت کے اس قاعدہ کے تحت نہیں آسکتی جس کے تحت مشقت کو دور کیا جائے یا اس میں نرمی کی جائے، کیوں کہ عام مشقت ختم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ شریعت کے احکام واوامر کی بجا آوری میں کوتاہی اور نواہی ومنکرات سے

۹۴۔ المستدرک، کتاب الطلاق ۲/۱۹۸

اجتناب کرنے میں اغماض وتساہل برتا جائے (۹۵)۔

مشقت کے موجبِ تخفیف ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے اس کی دو اقسام ہیں:

۱۔ وہ مشقت جس سے عموماً کوئی عبادت خالی نہیں ہوتی، مثلاً سردی میں وضو کرنے کی مشقت، نہانے کی مشقت، سخت گرمی میں روزہ رکھنے کی مشقت، لمبا روزہ رکھنے کی مشقت، حج اور جہاد کے فرائض انجام دینے میں سفر کی مشقت، کیوں کہ حج اور جہاد بیشتر صورتوں میں حالتِ سفر ہی میں ہوتا ہے اور حدود کے نفاذ کی مشقت وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہ مشقتیں ہیں جن میں تخفیف کی کوئی صورت نہیں ہے۔ان کو بہر حال برداشت کرنا ہے۔

۲۔ وہ مشقت جس سے عبادت عموماً خالی ہوتی ہے اور وہ کبھی کبھار پیش آتی ہے۔ایسی مشقت کے تین درجات ہیں:

۱۔ بہت بڑی مشقت۔ مثلاً ایسی صورت حال جس میں جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خوف ہو۔ایسی مشقت ہر حال میں موجبِ تخفیف و رخصت ہے، کیوں کہ انسانی جان کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ہے۔ اسے خطرہ میں ڈال کر شریعت کسی ایسی عبادت پر عمل درآمد نہیں کرانا چاہتی جس کو ملتوی کیا جا سکتا ہو اور بعد میں بھی اس پر عمل درآمد ہو سکتا ہو۔

۲۔ بہت معمولی مشقت۔ مثلاً کسی کے سر میں معمولی درد ہے یا انگلی میں معمولی چبھن ہے تو اس سے نماز، روزہ اور دوسری عبادات کی انجام دہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔نہ ایسی مشقت کسی تخفیف یا رخصت کا موجب ہوتی ہے۔

۳۔ درمیانی درجہ کی مشقت۔اس کا تعین ہر شخص خوفِ خدا اور دیانت داری سے خود کرے گا۔اگر وہ بڑی مشقت سے قریب تر ہے تو اس کا حکم بڑی مشقت کے مطابق ہوتا ہے اور اگر وہ معمولی مشقت سے قریب تر ہے تو معمولی مشقت کا حکم اس پر جاری ہوتا ہے (۹۶)۔

شریعت کی طرف سے عطا کردہ آسانیاں، رخصتیں، تخفیفیں اور سہولتیں دو طرح کی ہیں:

۱۔ وہ رخصتیں جو محض آسانی کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔

۲۔ وہ رخصتیں جو بعض وقتی عوارض کی بنا پر دی جاتی ہیں۔

محض آسانی کے لیے دی جانے والی شرعی رخصتیں مثلاً:

۱۔ قرض، اجارہ (اجرت پر دینا) اور اعارہ (ادھار دینا) تا کہ لوگ دوسروں کی مملوکہ اشیاء سے اپنی سہولت و آسانی کے لیے

۹۵۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۹۲

۹۶۔ سیوطی، الاشباه والنظائر ۱/۱۳۶۔۱۳۷

استفادہ کر سکیں۔

۲- وکالت، ودیعت (امانت)، شرکت، مضاربت (مال بغرض تجارت دینا)، مساقات (آبپاشی) اور مزارعت (بٹائی پر زمین دینا) وغیرہ تاکہ اگر انسان خود کوئی کام نہ کر سکے تو اپنے معاملات نمٹانے کے لیے دوسروں کی مدد حاصل کر سکے۔

۳- حوالہ (ایک کا مطالبہ دوسرے پر ڈالنا) تاکہ دائن (قرض خواہ) اپنے مدیون (مقروض) سے اپنا قرض آسانی کے ساتھ کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل کر سکے۔

۴- رہن (گروی رکھنا) تاکہ دائن اپنے حق کی وصولی میں مطمئن رہے۔

۵- ابراء یعنی مقروض کی تنگ دستی کی وجہ سے پورا قرض یا اس کا کچھ حصہ معاف کر دینا تاکہ اسے سہولت ملے، وغیرہ وغیرہ۔

عوارض کی بنا پر شرعی رخصتیں

ان عوارض کے اسباب کبھی سماوی ہوتے ہیں اور کبھی اکتسابی یعنی خود طاری کردہ۔

چند اہم سماوی عوارض اور ان کی شرعی رخصتیں

بچپن: وہ تمام امور جو ایک نابالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہوں، بچے سے ساقط ہوں گے۔ مثلاً بچہ سے نماز اور روزہ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں۔ البتہ ایمان بچے سے ساقط نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ بچہ جو فرائض ادا کرے وہ اس کے حق میں نوافل کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

دیوانگی: اس سے تمام عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔

بھول: یہ حقوق اللہ میں اس لحاظ سے معاف ہے کہ بھول جانے والا گناہ گار نہیں ہوتا۔ لیکن حقوق العباد میں بھول چوک معاف نہیں ہے۔ حقوق اگر بھول چوک سے ضائع بھی ہو جائیں تو ان کا تاوان ادا کرنا پڑتا ہے۔

نیند: انسان نیند کی حالت میں قدرتِ عمل سے عاجز ہوتا ہے اس لیے وہ کسی شرعی حکم کا پابند نہیں ہے۔ البتہ اس حکم کا وجوب قائم رہتا ہے۔

بے ہوشی: اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر یہ حالت طویل ہو جائے تو بعض فرائض کی ادائیگی ساقط ہو جاتی ہے، جیسے ایک دن اور ایک رات سے زائد عرصہ بے ہوش رہنے سے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

مرض: یہ بھی ایک عارضہ ہے۔ مریض اپنی قدرت کے مطابق عبادت کرتا ہے۔ حیض و نفاس میں عورت سے نماز ساقط ہوتی ہے۔ البتہ وہ روزے قضا کرتی ہے کیوں کہ یہ سال میں ایک مرتبہ ہی واجب ہوتے ہیں (۹۷)۔

۹۷- اتاسی، شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۴۸ و مابعد

تک موزوں پر مسح کرتے رہنے کی اجازت اور ایک فقہی رائے کے مطابق قربانی کا واجب، سنّت نہ رہنا۔

مختصر سفر وہ ہے جو طویل سفر کی کم سے کم مقدار سے کم ہو۔ لیکن ایک ہی شہر میں آنے جانے کو سفر نہیں کہا جائے گا، بیرونِ شہر جانا ضروری ہے۔ اس سفر کی وجہ سے شریعت نے جو آسانیاں فراہم کی ہیں وہ مثال کے طور پر یہ ہیں: جمعہ اور عیدین کی نمازیں نہ پڑھنے کی اجازت، جماعت سے نماز نہ پڑھنے کی اجازت، سفر میں سواری ہی پر نوافل پڑھنے کی اجازت اور تیمّم کر لینے کی اجازت وغیرہ[101]۔

عُسر اور عمومِ بلویٰ: مشقت دور کرنے کے اسباب میں عُسر اور عمومِ بلویٰ بھی شامل ہیں۔ عُسر کے لفظی معنی مشکل کے ہیں۔ ہر وہ چیز جو کسی دِقّت یا تکلیف کا باعث بنے، عُسر کہلائے گی۔ اس اعتبار سے عُسر کا مفہوم نسبتاً عام (General) ہے۔ عمومِ بلویٰ کے معنی کسی (بُری یا نامناسب) چیز کا بہت زیادہ عام ہو جانا اور اس حد تک رائج ہو جانا ہیں کہ اس سے بچنا مشکل بلکہ قریب قریب ناممکن ہو جائے۔ اس اعتبار سے عمومِ بلویٰ کا مفہوم عُسر کی نسبت خاص (Specific) ہے۔

عُسر کی وجہ سے رُخصتیں مثال کے طور پر یہ ہیں: کپڑے یا بدن میں بہت معمولی نجاست لگی رہ جائے تو نماز ادا کر لینا جائز ہے۔ معذور شخص جس کے بدن سے نجاست لگی رہتی ہو، نجاست کے باوجود نماز ادا کر سکتا ہے۔ مکھی، مچھر اور پسو وغیرہ کا خون کپڑے یا زمین پر لگا رہ جانا۔ کپڑے پر پیشاب کی معمولی چھینٹے (سوئی کی نوک جتنے) پڑ جانا اور راستہ کا کیچڑ اور گارا وغیرہ لگ جانا۔

عمومِ بلویٰ کی چند مثالیں یہ ہیں: عوامی مقامات کا جہاں کی صفائی اور طہارت کا لوگ خیال نہیں رکھتے، پاک ہونا۔ شدید بارش میں نماز باجماعت کا معاف ہونا۔ سواری (مثلاً کشتی، ریل اور جہاز وغیرہ) میں دورانِ سر (سر گھومنا، سر چکرانا) کے خوف سے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جب کہ کھڑے ہونے کا موقع بھی ہو[102]۔

۲۱۔ قاعدہ کلّیہ : إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ

جب کسی کام میں تنگی پیدا ہو جائے تو اس میں وسعت دی جائے گی۔

جب کسی شخص یا اشخاص یا ملک و ملّت کو کوئی اشد ضرورت پیش آ جائے یا ایسے خاص اور استثنائی حالات پیش آ جائیں جن میں شریعت کے عمومی اور معمولی احکام کو جوں کا توں نافذ کرنے میں حرج اور مشقت پیش آئے تو اس حکم کے جوں کے توں نفاذ میں نرمی اور تخفیف سے کام لیا جائے گا۔ یوں اس حکم پر بسہولت عمل درآمد ہو سکے گا۔ یہ نرمی اور تخفیف اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ خصوصی اور استثنائی حالات بھی باقی رہیں گے[103]۔

۱۰۱۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۲۶

۱۰۲۔ حوالہ بالا ۱/۲۲۸

۱۰۳۔ المدخل الفقھی العام ۲/۹۹۴

علامہ ابن نجیمؒ نے لکھا ہے کہ بیماری کی وجہ سے شریعت نے جو سہولتیں اور آسانیاں دی ہیں وہ مثال کے طور پر یہ ہیں:

۱- جہاں وضو کرنے سے جان یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو یا بیماری کے بڑھ جانے یا بیماری یا زخم کے ٹھیک ہونے میں دیر لگ جانے کا خطرہ ہو وہاں تیمم کی اجازت ہے۔

۲- بیماری کی نوعیت اور سنگینی کے مطابق بیٹھ کر، لیٹ کر یا محض اشاروں سے نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔

۳- مریض کو نماز باجماعت سے مستثنیٰ قرار دیا گیا لیکن اسے باجماعت نماز کی فضیلت سے محروم نہیں کیا گیا۔

۴- انتہائی عمر رسیدہ اور روزہ کی استطاعت نہ رکھنے والے افراد کو فدیہ دے کر روزے نہ رکھنے کی اجازت دی۔

۵- ظہار کے کفارہ میں روزہ نہ رکھ سکنے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش رکھ دی گئی۔

۶- بیماری میں روزہ کھول دینے کی اجازت دی گئی۔

۷- بیمار افراد کو اعتکاف ادھورا چھوڑ کر گھر چلے جانے کی اجازت دی گئی۔

۸- بیمار افراد کو حج بدل کرا دینے کی اجازت دی گئی۔

۹- مریضوں کو اجازت دی گئی کہ وہ جمرات پر کنکر مارنے کے لیے خود جانے کے بجائے اپنی طرف سے کسی اور کو بھیج دیں۔

۱۰- معالجین کو اجازت دی کہ وہ علاج کی خاطر نامحرم کا جسم حتیٰ کہ جسم کے پوشیدہ حصوں کا بھی معائنہ کر سکیں (۹۸)۔

موت: اس سے دنیوی احکام ساقط ہو جاتے ہیں۔ البتہ میت پر بعض احکام بالخصوص حقوق العباد کی ادائیگی واجب رہتی ہے۔ مثلاً اس کی تجہیز و تکفین، قرض کی ادائیگی اور مال کے ایک تہائی تک وصیت کی ادائیگی۔

اکتسابی (خود طاری کردہ) عوارض اور ان کی شرعی رخصتیں

خطا: قتلِ خطا یا جرحِ خطا کی جو سزا رکھی گئی ہے (مثلاً دیت) اس میں قتلِ عمد کی نسبت بڑی تخفیف موجود ہے۔

اِکراہ: اس کے نتیجہ میں مُکرَہ (یعنی وہ مجبور جو کسی کے اکراہ کا نشانہ بنا ہو) جو تصرفات کرتا ہے اس پر کوئی باز پرس نہیں ہے (۹۹)۔

سفر: یہ بھی عوارضِ مکتسبہ میں سے ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: طویل سفر اور مختصر سفر۔ طویل سفر وہ ہے جس کی کم سے کم مقدار تین دن تین رات کی پیدل مسافت کے برابر ہو۔ اس مدت میں ضروریات کی تکمیل اور آرام وغیرہ بھی شامل ہے۔ اس کا اندازہ زمانہ قریب کے اہلِ علم نے ۴۸ میل/تقریباً ۸۰ (اسی) کلومیٹر کیا ہے۔

طویل سفر میں شرعی رخصتیں یہ ہیں: نماز قصر کرنے کا حکم (۱۰۰)، رمضان میں روزہ کھول دینے کی اجازت، تین دن تین رات

۹۸۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۲۷۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۱ و مابعد

۹۹۔ المدخل الفقہی العام ۲/۹۹۳

۱۰۰۔ حنفی نقطۂ نظر کے مطابق سفر میں نماز قصر کرنے کا حکم ہے، بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک اجازت ہے۔

یہ کلّیہ ان الفاظ میں امام شافعیؒ کا وضع کردہ ہے۔ امام صاحب نے تین مختلف مسائل کے جواب میں اس کلّیہ کا حوالہ دیا۔ امام شافعیؒ سے سوال پوچھا گیا کہ اگر کسی عورت کا ولی دورانِ سفر گم ہو جائے اور وہ عورت کسی کو اپنے معاملاتِ سفر کا نگران بنا دے تو کیا یہ جائز ہے؟ آپ نے جواب دیا: جائز ہے۔ یونس بن عبدالاعلیٰ کہتے ہیں، میں نے پوچھا: کیسے؟ امام شافعیؒ نے فرمایا: اِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اِتَّسَعَ۔ امام شافعیؒ سے پوچھا گیا کہ کیا مٹی کے برتن جن پر گوبر سے لیپ ہو، ان کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے؟ آپ نے فرمایا: اِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اِتَّسَعَ۔ امام شافعیؒ سے پوچھا گیا: مکھی گندگی پر بھی بیٹھتی ہے اور پھر آ کر کپڑوں پر بیٹھ جاتی ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: اگر دورانِ پرواز اس کے پاؤں خشک ہو جائیں تو فبہا ورنہ فَالشَّئُ اِذَا ضَاقَ الْاَمْرُ اِتَّسَعَ (۱۰۴)۔

مجلة الأحكام العدلية کے بعض شارحین مثلاً علامہ اوصاف نے اس قاعدہ کا دوسرا حصہ بھی نقل کیا ہے: وَاِذَا اِتَّسَعَ ضَاقَ۔ یعنی جب حالات ٹھیک ہو جائیں اور نرمی کی ضرورت نہ رہے تو سابقہ صورت حال بحال ہو جائے گی (۱۰۵)۔

اس قاعدہ کا مفہوم تقریباً وہی ہے جو اَلْمُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ کا ہے۔ وہی مثالیں یہاں بھی سمجھ لی جائیں۔

۲۲۔ قاعدہ کلّیہ: اَلضَّرُوْرَاتُ تَبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتُ

ضرورتیں ممنوع چیزوں کو جائز کر دیتی ہیں۔

یہ قاعدہ خود قرآن مجید کی ایک قطعی نص سے مأخوذ ہے۔ قرآن مجید میں ایک سے زائد مقامات پر شدید ضرورت اور اضطرار کی حالت میں ممنوع چیز کھا لینے کی اجازت دی گئی ہے۔ مثلاً ایک مقام پر فرمانِ الٰہی ہے:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ [الانعام ۵:۱۱۹]

جو چیزیں اس (اللہ تعالیٰ) نے تمہارے لیے حرام ٹھہرا دی ہیں وہ ایک ایک کر کے بیان کر دی ہیں۔ (بے شک ان کو نہیں کھانا چاہیے) سوائے اس صورت میں کہ ان کے (کھانے کے) لیے تم لاچار ہو جاؤ۔

شدید ضرورت کے تحت جب کوئی حرام چیز کھانا پڑ جائے تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ بالکل ہلاکت کی نوبت آ جائے اور یہ یقین ہو جائے کہ اگر یہ حرام چیز کھا کر جان نہ بچائی جائے تو چند لمحوں میں موت واقع ہو جائے گی۔ بلکہ اگر یہ بھی یقین ہو کہ حرام چیز نہ کھانے کا نتیجہ شدید کمزوری یا صحت کی شدید خرابی کی صورت میں نکلے گا تو بھی اس سے بچنے کے لیے حرام چیز کھا یا پی لینا جائز ہے۔

اضطرار کے سلسلہ میں بنیادی بات یہ خیال رکھنا ہے کہ اگر حرام چیز نہ کھائی گئی یا حرام فعل کا ارتکاب نہ کیا گیا تو اس کے نتیجہ میں جو کچھ پیش آئے گا وہ اس حرام چیز کے کھانے یا اس حرام فعل کے ارتکاب سے بڑی برائی ہوگی یا نہیں۔ بعد میں پیش آنے والی

۱۰۴۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۹

۱۰۵۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۹۴

بُرائی زیادہ بڑی اور شدید نوعیت کی ہے تو اضطرار موجود ہے اور اسے دور کرنے کے لیے ارتکابِ حرام بقدرِ ضرورت جائز ہے[۱۰۶]۔

اگر کوئی شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے مر رہا ہو یا اس کے حلق میں کوئی چیز اٹک جائے اور اسے نگلنے کے لیے کچھ کھانے یا پینے کی ضرورت ہو اور اس کو وہاں مردار گوشت یا خنزیر یا شراب کے سوا کچھ نہ ملے (مثلاً آج کل اکثر غیر مسلم فضائی کمپنیوں میں اگر پانی ختم ہو جائے تو یہی چیزیں رہ جاتی ہیں) تو ہلاکت سے بچنے کے لیے وہ ان میں سے کوئی چیز کھا یا پی سکتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ ایسی کیفیت میں ہے اور وہاں کھانے یا پینے کو کچھ موجود بھی ہے مگر وہ کسی دوسرے شخص کی ملکیت ہے تو اس کی اجازت اور رضا کے بغیر اس کا کھانا یا مشروب کھایا یا پیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اصل مالک ایسی ہی اضطراری کیفیت میں نہ ہو[۱۰۷]۔

حملہ آور کو دفاع میں مارنا جائز ہے خواہ حملہ آور کی جان چلی جائے[۱۰۸]۔

اسی طرح دوسری مثالوں کو اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً دورانِ جنگ یا ہنگامی حالات میں بعض اوقات ایسی صورت حال پیش آ سکتی ہے کہ کسی کی چیز زبردستی استعمال کرنا پڑ جائے، لیکن اس کو بعد میں قیمت ادا کرنا پڑے گی۔

شافعی فقہاء نے اس قاعدہ میں ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے: بِشَرْطِ عَدَمِ نُقْصَانِهَا عَنْهَا۔ یعنی ضرورت کی حالت میں ناجائز چیز جائز ہو جاتی ہیں بشرط یہ کہ وہ ضرورت درجہ اور اہمیت میں ان ناجائز چیزوں سے کم نہ ہو بلکہ بڑھ کر ہو[۱۰۹]۔ مثلاً کسی شخص کو مجبور کیا جائے کہ اگر اس نے فلاں شخص کو قتل نہ کیا تو خود اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اس صورت میں مجبور شخص کو رخصت سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ اگر وہ قتل کرے گا تو گناہ گار ہوگا، کیوں کہ ایک شخص کا اپنے آپ کو قتل کا نشانہ بننے دینا کم درجہ کی بُرائی ہے بہ نسبت کسی دوسرے کو قتل کر دینے کے۔ اس لیے اسے ایسی ضرورت شمار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی وجہ سے قتلِ نفس جیسے حرام کام کا ارتکاب کر ڈالا جائے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کو بلا تجہیز و تکفین کے دفن کر دیا گیا ہو تو اب محض تجہیز و تکفین کے لیے اس کی قبر کھودنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ مردہ جان کی توہین کے مقابلہ میں اس کا بغیر کفن کے دفن ہو جانا کم تر درجہ کی برائی ہے۔ یوں بھی بہر حال مٹی نے اس کے جسدِ خاکی کو ڈھانپ ہی لیا ہے[۱۱۰]۔

استاذ مصطفیٰ احمد زرقا لکھتے ہیں ''یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ بعض برائیاں ایسی ہیں کہ ان کا ارتکاب کسی حالت

۱۰۶۔ المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۹۵

۱۰۷۔ حوالہ بالا ۲/ ۹۹۵

۱۰۸۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۱/ ۲۵۲۔ سیوطی، الاشباه والنظائر ۱/ ۱۴۱

۱۰۹۔ سیوطی، الاشباه والنظائر ۱/ ۱۴۱

۱۱۰۔ ابن نجیم، الاشباه والنظائر ۱/ ۲۵۲۔ سیوطی، الاشباه والنظائر ۱/ ۱۴۱

میں بھی جائز نہیں ہے، چاہے اضطرار کی کیفیت کتنی ہی شدید ہو جائے اور چاہے اس کے نتیجہ میں کتنی ہی جانیں ضائع ہو جائیں۔ وہ برائیاں تین ہیں :

۱۔کفر کا ارتکاب ۲۔قتل ۳۔زنا

کسی بھی دھمکی کے نتیجہ میں ان کا ارتکاب جائز نہیں ہے۔ ہاں قرآن مجید نے یہ اجازت دی ہے کہ اگر دل پوری طرح مطمئن ہو تو زبان سے کفریہ کلمات کا اظہار کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اگر اس سے جان بچ سکتی ہو[۱۱۱]، لیکن اس اجازت کے باوجود جو درجہ صبر واستقلال کے ساتھ ایمان پر جان دے دینے کا ہے وہ بہت اونچا ہے اور اس کا مقام ومرتبہ بہت بلند ہے۔ اس لیے کہ بے شمار فضائل اور دوسرے فوائد کے علاوہ اس کا ایک دنیوی فائدہ یہ بھی ہے کہ اس سے دشمنانِ اسلام کو مسلمانوں کی ایمانی اور اخلاقی قوت کا پتہ چلے گا۔ اسی طرح بڑی سے بڑی دھمکی اور اکراہ کے باوجود کسی بے گناہ کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لیے ایسا کر گزرے تو اس پر اخروی سزا تو جو ہوگی وہ ہوگی، دنیوی طور پر اس پر قصاص عائد نہیں ہوگا بلکہ قصاص مُکرِہ پر ہوگا۔ اسی طرح زنا بھی ناجائز ہے، گو حدِ زنا ساقط ہو جائے گی''[۱۱۲]۔

۲۳۔قاعدہ کلّیہ : اَلْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةِ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً

حاجت عام ہو یا خاص، وہ ضرورت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔

ضرورت اور حاجت دو الگ الگ اصطلاحات ہیں۔ ضرورت سے مراد نہایت شدید ضرورت (Extreme necessity) ہے، جب کہ حاجت کا درجہ اس سے کم ہے۔ حاجت سے مراد وہ ضرورت ہے جسے پورا نہ کرنے سے تنگی، مشکل اور دِقّت تو پیدا ہو لیکن شریعت کے پانچ مقاصد میں سے کوئی مقصد کلی طور پر ضائع نہ ہو۔ اس کے برعکس ضرورت پورا نہ کرنے کی صورت میں جان و مال کو شدید خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔

عام حاجت سے مراد وہ حاجت ہے جو سب کو پیش آئے اور ساری قوم یا ساری امت اس کا شکار ہو۔ خاص حاجت سے مراد وہ حاجت ہے جو کسی خاص گروہ کو پیش آئے، مثلاً کسی ایک شہر کے باشندوں کو، کسی ایک پیشہ والوں کو، کسی ایک علاقہ یا زبان کے بولنے والوں کو پیش آئے۔ خاص حاجت سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ محض کسی فرد یا معدودے چند افراد کو پیش آئے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ ضرورت کے جن حالات میں شریعت سہولت اور تخفیف فراہم کرتی ہے وہ اگرچہ استثنائی حالات میں استثنائی احکام ہیں لیکن ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان سہولتوں اور تخفیفات سے صرف شدید ضرورت ہی میں فائدہ اٹھایا

۱۱۱۔ ملاحظہ ہو سورة النحل ۱۶: ۱۰۶

۱۱۲ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۹۵، ۹۹۶

جائے، بلکہ شدید ضرورت سے کم درجہ ضرورت اور حاجت میں بھی ان استثنائی سہولتوں سے استفادہ کیا جا سکتا ہے [۱۱۳]۔

اس کی مثالیں خود شارع (Law Giver) نے فراہم کی ہیں۔ مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی چیز جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی بیع سے منع فرمایا ہے اور بیع السَلَم [۱۱۴] کی اجازت دی ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت نے اس عام قاعدہ سے استثناء کر کے بیع سَلَم کے معاملہ میں جو سہولت دی ہے وہ کسی شدید ضرورت کی بنا پر نہیں دی۔ اگر بیع سَلَم نہ ہو تو انسان مر نہیں جائے گا اور اس کی جائیداد لُٹ نہیں جائے گی۔ لیکن بہر حال یہ ایک حاجت ہے۔ اگر اسے پورا نہ کیا جائے تو لوگوں کو مشکلات پیش آئیں گی۔ اس لیے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے [۱۱۵]۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا پھل فروخت کرنے کی ممانعت فرمائی ہے جو ابھی درخت پر ہو اور پوری طرح پھول سے نکل نہیں پایا۔ اگر اس حدیث پر پوری طرح عمل کیا جائے تو لوگوں کی حاجات متاثر ہوں گی۔ اس لیے فقہاء کرام نے ایسا پھل فروخت کرنے کی اجازت دی ہے جو نکلنا شروع ہو گیا ہو اور اب اس کا امکان نہ رہا ہو کہ نکلنے سے پہلے ہی خراب ہو کر ضائع ہو جائے گا۔ اب اگر چہ پھل کا اکثر حصہ معدوم ہی ہے اور حدیث لاتبع ما ليس عندك (جو تیرے پاس نہیں ہے اسے مت بیچو) کے تحت اس کی بیع ممنوع ہے، لیکن حاجت کو ضرورت کے قائم مقام تصور کرتے ہوئے اس کی اجازت دے دی گئی ہے [۱۱۶]۔

یہاں یہ بات پیش نظر رہنا چاہیے کہ ضرورت اور حاجت میں بعض فرق بہت اہم ہیں۔ ضرورت کے تحت جب حرام چیز حلال ہوتی ہے تو اس میں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ ضرورت کی یہ کیفیت ایک فرد کو لاحق ہے یا بہت سے افراد کو۔ جس کو بھی ضرورت لاحق ہوتی ہے اس کے لیے حرام چیز حلال ہو جاتی ہے۔ لیکن حاجت کے لیے یہ کافی نہیں ہے۔ جس حاجت کو ضرورت کا قائم مقام قرار دے کر سہولت و تخفیف حاصل کی جائے، وہ وہی ہے جو بہت سے افراد کی جماعت کو پیش آئے۔ اگر وہ حاجت ایک آدھ شخص یا معمولی تعداد کو پیش آ رہی ہو تو نہ تو اس کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کسی استثنائی سہولت و تخفیف کا حصول ممکن ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت ایک تو بہت شاذ و نادر پیش آتی ہے اور دوسرے اس کی وجہ سے لوگوں کو جان و مال کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے جسے روکنے کے لیے شریعت آئی ہے۔ اس کے برعکس حاجت ہر شخص کو روز پیش آتی رہتی ہے۔ چوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر شخص کے لیے ہر وقت الگ الگ قانونی گنجائش رکھی جائے، اس لیے حاجت صرف وہ معتبر ہے جو لوگوں کی بڑی تعداد کو درپیش ہو۔

ضرورت کے پیشِ نظر جو تسہیلی اور تخفیفی حکم آتا ہے وہ استثنائی ہوتا ہے، اس لیے بہت تھوڑے وقفہ کے لیے ہوتا ہے۔ جوں

۱۱۳۔ المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۹۷

۱۱۴۔ غیر معین چیز کی بیع جس میں قیمت فوراً ادا کی جاتی ہے اور چیز کی سپردگی کچھ مدت بعد ہوتی ہے۔

۱۱۵۔ المدخل الفقهي العام ۲/ ۹۹۸

۱۱۶۔ حوالہ بالا ۲/ ۹۹۸

ہی ضرورت ختم ہو جاتی ہے وہ استثنائی حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس حاجت کی نوعیت ایک عمومی اور دائمی قسم کی ہوتی ہے، اس لیے وہ تھوڑے وقفہ کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ یا طویل عرصہ کے لیے ہوتی ہے۔

ضرورت کے پیش نظر فقہی قواعد، اصول، نصوص اور قرآن وسنت ہر چیز کے حکم میں تخفیف ہوسکتی ہے، لیکن حاجت کے پیش نظر نصوصِ قطعیہ میں تخفیف نہیں ہوسکتی۔ اس کا اثر صرف قیاسی احکام اور اجتہادات ہی پر پڑتا ہے۔

ضرورت کی وجہ سے ملنے والی سہولت اور رخصت صرف اضطرار کے شکار شخص کو ملتی ہے، دوسرا شخص اس سہولت اور رخصت سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ حاجت کی وجہ سے ملنے والی سہولت سے ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے، چاہے وہ حاجت مند ہو یا نہ ہو۔

حاجت اور عرفِ خاص میں بھی یہی فرق ہے کہ عرفِ خاص کی بنیاد پر ثابت ہونے والا حکم صرف ان اہلِ عرف تک محدود رہتا ہے جن کا وہ عرف ہے، جب کہ حاجت کا اثر سب پر پڑتا ہے (۱۱۷)۔

۲۴۔قاعدہ کلیہ : مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

جو چیز ضرورت کی بنا پر جائز کی گئی ہو اس کا جواز ضرورت کی مقدار کے مطابق ہی رہے گا۔

یہ قاعدہ دراصل قاعدہ الضرورات تبیح المحظورات کی تقیید ہے یعنی کسی ضرورت کے تحت جائز قرار دی گئی چیز کا جواز ضرورت کی مقدار اور اندازہ کے مطابق ہی رہتا ہے، اس سے زائد وہ چیز جائز نہیں ہوتی۔ اس مقدار سے زیادہ حرام کا ارتکاب بدستور حرام رہتا ہے۔ جوں ہی یہ ضرورت زائل ہو وہ چیز فوراً حرام ہو جاتی ہے (۱۱۸)۔

مثال کے طور پر مردار کھانا اسی حد تک درست ہے جس سے جان بچ جائے۔ کسی کے رشتہ وغیرہ کے بارے میں مشورہ کیا جائے تو صرف اتنا کہنا چاہیے، میرے نزدیک مناسب نہیں ہے۔ اس سے زیادہ غیبت کرنا شمار ہوگا جو حرام ہے (۱۱۹)۔ طبیب اور معالج کے لیے پوشیدہ بدن اسی حد تک دیکھنا جائز ہے جس حد تک ناگزیر ہو۔ اس سے زیادہ آس پاس کے اعضاء کا دیکھنا جائز نہیں ہے (۱۲۰)۔ اگر مریض کوئی عورت ہے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ اپنے بدن کا پوشیدہ حصہ کسی مرد معالج کے سامنے کھولے اگر وہاں ایسی عورت معالج بھی موجود ہے جو اسی درجہ کی مہارت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ اپنے ہم جنس کے سامنے بے پردگی شریعت کی نظر میں مخالف جنس کے سامنے بے پردگی کے مقابلہ میں کم تر درجہ کی بُرائی ہے (۱۲۱)۔ چناں چہ خواتین ماہراتِ زچگی کی موجودگی میں جو خواتین

۱۱۷۔ المدخل الفقهى العام ۲/۹۹۹

۱۱۸۔ حوالہ بالا ۲/۹۹۶

۱۱۹۔ سیوطی، الاشباہ والنظائر ۱/۱۴۱

۱۲۰۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر ۱/۲۵۳

۱۲۱۔ المدخل الفقهى العام ۲/۹۹۶

مرد ڈاکٹروں سے زچگی کراتی ہیں وہ ایک حرام فعل کا ارتکاب کرتی ہیں۔

انسانی ضرورتیں جس طرح فعل سے متعلق ہوتی ہیں اسی طرح ترکِ فعل سے بھی متعلق ہیں۔ مثلاً حضرت طارق بن شہابؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من رأى منكم منكرا فليغره بيده فإن لم يستطيع فبلسانه فإن لم يستطيع فبقلبه و ذلك اضعف الإيمان (۱۲۲)۔

تم میں سے جو شخص کوئی بُرا فعل دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے روکے۔ اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اسے اپنی زبان سے روکے۔ اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا جانے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔

جو شخص کسی دوسرے شخص کو کوئی ناجائز اور غیر شرعی فعل کرتا دیکھے اور زبان کے سوا جسمانی فعل سے منع کرنے پر قدرت نہ ہو تو اب اس کے لیے زبان سے خاموش رہنا جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ ضرورت کا حکم ضرورت کے اندازے کے مطابق ہوا کرتا ہے۔ اگر زبان سے منع کرنے کی بھی طاقت نہ ہو تو پھر قلبی نفرت سے اس کا اظہار کرے (۱۲۳)۔

۲۵۔ قاعدہ کلّیہ : مَاجَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ

جو چیز عذر کی بنا پر جائز ہو، وہ عذر کے زائل ہونے پر جائز نہیں رہے گی۔

کسی عذر کی بنا پر کسی امر کا جواز اس لیے ہوتا ہے کہ اصل امر انسان کے لیے دشوار ہوتا ہے اور گویا یہ عذر اصل امر کا نائب ہوتا ہے۔ اب اگر عذر ختم ہونے پر اصل پر بسہولت عمل ہونے کے باوجود عذر کا حکم جائز رکھا جائے تو یہ اصل اور اس کے نائب کا بیک وقت حکماً جمع ہونا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ چناں چہ حکم کے باطل ہونے کا یہ معنی ہوا کہ اب عذر قابلِ اعتبار نہیں رہا۔ تیمّم کیے ہوئے کسی شخص کو جب پانی میسر آجائے تو اس کا تیمّم باطل ہو جاتا ہے اور ناپاکی کی اصل حالت واپس لوٹ آتی ہے۔ بلکہ اگر نماز کے دوران وضو کے لیے پانی پر قدرت حاصل ہو گئی تو نماز باطل ہو جاتی ہے اور وضو کر کے نماز ادا کرنا فرض ہوتا ہے (۱۲۴)۔

جب وہ مرض زائل ہو جائے جس کی وجہ سے روزے افطار کیے ہوں اور ابھی رمضان باقی ہے تو بقیہ روزے رکھنا فرض ہو جاتا ہے (۱۲۵)۔

اپنے متوفی شوہر کی عدّت گزارنے والی عورت پر واجب ہے کہ اس مکان میں عدّت کی تکمیل کرے جس میں اس کا شوہر

۱۲۲۔ صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب كون النهى عن المنكر من الايمان.

۱۲۳۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۵۹

۱۲۴۔ حوالہ بالا ص ۵۹، ۶۰

۱۲۵۔ المدخل الفقهى العام ۱۰۱۳/۲

فوت ہوا اور وہ اس مکان سے باہر نہ جائے۔لیکن اگر اپنی ناگزیر معاشی ضرورت کے لیے باہر جانا پڑے تو اس وقت اس کو اجازت ہے اور جب یہ عذر زائل ہو، اس کا باہر نکلنا جائز نہیں رہتا (١٢٦)۔

محلّہ میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص آگ کے خطرہ کے پیش نظر اپنے گھر میں موجود لوگوں کی امانتیں نکال کر کہیں اور رکھ دے تو وہ ایسا کرنے میں معذور ہے۔اگر امانتیں وہاں ضائع بھی ہو گئیں تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔لیکن اگر آگ بجھنے اور گھر کی مرمت ہو جانے کے باوجود امانتیں واپس نہ لائے اور وہ وہاں ضائع ہو جائیں تو وہ ضامن ہوگا۔اس لیے کہ وہاں رکھنے میں جو عذر تھا یعنی آگ، وہ ختم ہو چکا ہے (١٢٧)۔

٢٦۔قاعدہ کلّیہ : اَلْاِضْطِرَارُ لَا یُبْطِلُ حَقَّ الْغَیْرِ
اضطرار کسی دوسرے کا حق ضائع نہیں کرتا۔

حالتِ اضطرار میں اگر کسی دوسرے شخص کی چیز استعمال کر لی جائے تو یہ جائز ہے۔اس جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں پکڑ نہیں ہوگی اور دنیاوی عدالتوں میں اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ واقعی اضطرار کی کیفیت تھی تو دنیاوی سزا (مداخلت بے جا اور غصب وغیرہ کے جرم میں دی جانے والی سزا) سے بھی بچ جائے گا۔لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس شخص کی چیز کھا لی یا استعمال کر لی اس کا حق ساقط ہو گیا بلکہ اس کو اس چیز کی قیمت یا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔

کوئی شخص شدید بھوک کی حالت میں دوسرے کی روٹی لے کر کھا لے اور اپنے کو درپیش موت یا بیماری کے خطرہ کو دور کر لے تو اب اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روٹی کی قیمت اس دوسرے شخص یعنی اصل مالک کو ادا کرے۔

کوئی شخص جان بچانے کی خاطر بھاگے اور دوسرے کی دیوار توڑ دے تو اس دیوار کا جو نقصان ہوا اُسے اس کا تاوان دینا پڑے گا۔لیکن اگر کوئی شخص کسی کے شدید اکراہ و جبر کے نتیجہ میں کسی تیسرے شخص کا مال تلف کر دے (مثلاً اس کے جانور مار ڈالے، کھیت جلا دے، مکان گرا دے وغیرہ وغیرہ) تو تاوان مُکرِہ پر ہوتا ہے، مُتلِف اور مُکرَہ پر نہیں ہوتا (١٢٨)۔

٢٧۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْاَصْلُ اِضَافَۃُ الْحَادِثِ اِلیٰ اَقْرَبِ اَوْقَاتِہٖ
اصل یہ ہے کہ کسی نئے واقعہ کو قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی واقعہ کے احکام اور نتائج کے تعین میں اس وجہ سے اختلاف پیدا ہو جاتا ہے کہ اس واقعہ کی تاریخ

١٢٦۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ٦٠

١٢٧۔ المدخل الفقهي العام ٢/١٠١٣

١٢٨۔ حوالہ بالا ٢/٩٩٧

وقوعہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف تاریخوں میں سے قریب ترین تاریخ میں یہ واقعہ پیش آیا ہے، اِلّا یہ کہ کسی اور قدیم تر تاریخ میں واقعہ کا پیش آنا ثابت ہو جائے، کیوں کہ قریب ترین تاریخ میں واقعہ یا اس کے اثرات و نتائج کے موجود ہونے پر سب فریق متفق ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس میں واقعہ کا ہونا یقینی ہے، جب کہ اس سے پچھلی تاریخ میں واقعہ یا اس کے اثرات و نتائج کے موجود ہونے پر اختلاف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں واقعہ کا ہونا مشکوک ہے اور الیقین لایزول بالشك یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

مثلاً کسی چیز کی خریداری کے بعد فروخت کنندہ قبضہ دے دے اور خریدار قبضہ لے لے۔ قبضہ کے بعد معلوم ہو کہ اس چیز میں کوئی عیب ہے۔ اب فروخت کنندہ کہتا ہے کہ یہ عیب خریدار کے قبضہ میں آ کر پیدا ہوا ہے۔ خریدار کا موقف ہے کہ یہ عیب فروخت کنندہ کے ہاں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ یہ عیب بعد کی تاریخ میں یعنی خریدار کے پاس آنے کے بعد پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا خریدار کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں، تاوقتیکہ وہ یہ ثابت نہ کرے کہ یہ عیب فروخت کنندہ کے پاس ہی موجود تھا۔ یہ بات واضح رہے کہ یہاں عیب سے مراد وہ عیب ہے جو بعد میں پیدا ہو، وہ عیب نہیں جو چیز کی اصل خلقت میں موجود ہو، مثلاً جانور کا بھینگا ہونا وغیرہ (۱۲۹)۔

۲۸۔ قاعدہ کلّیہ : لَا عِبْرَةَ لِلتَّوَهُّمِ

وہم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

وہم سے مراد ایسا بعید از عقل احتمال ہے جو کبھی کبھار اور شاذ و نادر ہی ظہور پذیر ہوتا ہو۔ ایسے احتمال پر کسی حکم شرعی کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی، نہ اس کی وجہ سے کوئی فیصلہ روکا اور ملتوی کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی وجہ سے لوگوں کے حقوق کو مؤخر کیا جا سکتا ہے (۱۳۰)۔ وہم کسی عقلی یا حسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ یہ شک کے درجہ سے بھی ضعیف تر کیفیت کا نام ہے۔ اس لیے وہم قابل اعتبار نہیں ہے (۱۳۱)۔

ثقہ اور مستند گواہوں کے بیانات کو --- عدالت کے اطمینان کے مطابق --- بلا ترددقبول کر کے ان کی بنیاد پر فیصلہ دے دیا جاتا ہے اور اس احتمال کی طرف توجہ نہیں کی جاتی کہ شاید گواہان سے غلطی ہو گئی ہو یا شاید انہوں نے غلط بیانی کی ہو۔

اگر گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ فلاں متوفی کے وارث یہی لوگ ہیں اور ان کے علاوہ ہمیں کسی اور وارث کا علم نہیں ہے تو اس متوفی کی میراث انہی وارثوں میں حصہ رسدی تقسیم کر دینے کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اس عقلی احتمال کو اہمیت نہیں دی جائے گی کہ

۱۲۹۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۷۱

۱۳۰۔ حوالہ بالا ۲/۹۷۵

۱۳۱۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ۲۰۹

شاید کوئی اور وارث بھی اٹھ کھڑا ہو، کیوں کہ یہ ایک بہت بعید اور محض موہوم احتمال ہے جس کی وجہ سے فیصلہ نہیں روکا جا سکتا (١٣٢)۔

کسی شخص کو دیکھا گیا کہ وہ کسی مکان سے گھبرایا ہوا پریشان حالت میں خون آلود چھرا لیے ہوئے باہر نکلا۔ لوگوں نے دیکھا کہ اس مکان میں تازہ تازہ ذبح کی ہوئی لاش پڑی ہے تو اس شخص کی سابقہ حالت اس امر کا قطعی قرینہ ہے کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے۔ اس موقع پر دیگر وہمی احتمالات کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا مثلاً اس امکان کا کہ ممکن ہے کہ مقتول نے خود ہی اپنے آپ کو ہلاک کیا ہو، کوئی اعتبار نہیں ہوگا (١٣٣)۔

کوئی شخص اپنے مکان کے کسی حصہ میں لکڑیاں یا بھُس بھر دے۔ اس کا پڑوسی یہ خیال کرے کہ اگر ان لکڑیوں یا بھُس میں آگ لگ گئی تو اس کے مکان کو نقصان ہوگا۔ اس وہم کی بنیاد پر ہمسایہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس شخص کو اس کے مکان کے کسی حصہ میں لکڑیاں یا بھُس بھرنے سے منع کرے (١٣٤)۔

اہم نکات

١۔ قواعد کلّیہ ایسے عمومی فقہی اصول ہیں جنہیں مختصر قانونی زبان میں مرتب کر دیا جاتا ہے۔

٢۔ قواعد کلّیہ کا اطلاق ان کے تحت آنے والی اکثر صورتوں پر ہوتا ہے۔ لہٰذا اکثر و بیشتر صورتوں میں یہ قواعد اکثریہ کہلاتے ہیں۔

٣۔ یہ قواعد مستقل بالذات شرعی دلیل نہیں ہیں بلکہ وہ زیرِ بحث مسئلہ سے متعلق فقہ اسلامی کی عمومی فکر و منہاج کو واضح کرتے ہیں۔ یہ قواعد فقیہ بنانے اور فقہ میں درک پیدا کرنے کے اصول ہوتے ہیں۔

٤۔ بعض قواعد براہ راست احادیث نبویہ سے لفظاً یا معناً ماخوذ ہوتے ہیں۔

٥۔ صحابہ کرامؓ نے متعدد ایسے اجتہادات فرمائے جو آگے چل کر کئی فقہی قواعد کی اساس بنے۔

٦۔ فقہی قواعد کے میدان میں زیادہ زور و شور سے کام کا آغاز صحابہ کرامؓ کے تلامذہ اور ان کے تلامذہ نے کیا۔

٧۔ امام ابوالحسن عبید اللہ بن الحسین کرخیؒ (م ٣٤٠ھ) کا رسالہ اصول الکرخی قواعد کلّیہ پر قدیم مجموعہ ہے جو ہم تک پہنچا ہے۔

٨۔ چھٹی صدی ہجری تک قواعد کلّیہ کا فن بہت ترقی کر چکا تھا۔

١٣٢۔ المدخل الفقهی العام ٢/٩٧٥

١٣٣۔ اتاسی، شرح المجلة، المقدمة ص ٢١١

١٣٤۔ حوالہ بالا

کتب برائے مزید مطالعہ

۱۔ شرح مجلّہ از علامہ محمد خالد اتاسی، مترجم مفتی امجد العلی، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔

۲۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر از محمد تقی امینی، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور۔

۳۔ اسلامی قانون کے کلیات از عبدالمالک عرفانی، قانونی کتب خانہ، کچہری روڈ لاہور۔

۴۔ فقہ اسلامی کی نظریہ سازی از ڈاکٹر جمال الدین عطیہ، مترجم مولانا عتیق احمد قاسمی، الفیصل ناشران وتاجران کتب، اردو بازار لاہور۔

مصادر ومراجع

۱۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن سلام (م۴۶۳ھ)، بیان جامع العلم و فضله، دارابن الجوزی، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۳ء

۲۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم (م۹۷۰ھ)، الاشباه والنظائر مع شرحه غمز عيون البصائر، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ

۳۔ ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم (م۱۸۲ھ)، كتاب الخراج، دارالمعرفة، بيروت لبنان ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء

۴۔ اتاسی، محمد خالد، شرح المجلة، مکتبہ حقانیہ، پشاور، سنِ اشاعت ندارد

۵۔ اوصاف، یوسف، مرآة المجلة، المطبعة العمومية مصر ۱۸۹۳ء

۶۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م۲۵۶ھ)، صحيح البخاری، دارالفكر، بيروت لبنان ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء

۷۔ حاکم، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ نیشاپوری (م۴۰۵ھ)، المستدرک على الصحيحين، دارالكتاب العربی، بيروت لبنان، سنِ اشاعت ندارد

۸۔ حموی، احمد بن محمد مصری (م۱۰۹۸ھ)، غمزعيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لإبن نجيم، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ

۹۔ زرقا، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقهی العام، دارالفكر ۱۳۸۷ھ/ ۱۹۶۸ء

۱۰۔ زیلعی، عبداللہ بن یوسف (م۷۶۲ھ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، دارنشر الكتب الاسلامية، شیش محل روڈ، لاہور

۱۱۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن (م۹۱۱ھ)، الأشباه والنظائر فی قواعد و فروع فقه الشافعية، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، المملكة العربية السعودية ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۷ء

۱۲۔ علی حیدر، درر الحكام على شرح مجلة الاحكام، مكتبة العربية، کانسی روڈ کوئٹہ، سال اشاعت ندارد

۱۳۔ قرافی، احمد بن ادریس (م۶۸۴ھ)، الفروق، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان ۱۴۱۸ھ/ ۱۹۹۸ء

۱۴۔ مسلم بن الحجاج (م۲۶۱ھ)، صحيح مسلم، مكتبة الغزالی، مؤسسة مناهل العرفان، سال اشاعت ندارد

مطبوعات

قانونِ اسلامی، اختصاصی مطالعہ: اصولِ فقہ (بذریعہ خط و کتابت)

(Advanced Correspondence Course in Islamic Jurisprudence)

☆☆☆☆☆

۱۔ علم اصولِ فقہ: ایک تعارف (حصہ اوّل)
۲۔ علم اصولِ فقہ: ایک تعارف (حصہ دوم)
۳۔ قرآن
۴۔ سنّت
۵۔ سنّت کی حجیت کا جائزہ
۶۔ اجماع
۷۔ قیاس
۸۔ شرائع سابقہ۔اقوالِ صحابہؓ۔استصلاح
۹۔ استحسان۔استصحاب۔استدلال
۱۰۔ عرف اور سدِ ذرائع
۱۱۔ حکمِ شرعی۔۱ (حکمِ تکلیفی)
۱۲۔ حکمِ شرعی۔۲ (حکمِ وضعی)
۱۳۔ خاص
۱۴۔ عام۔مشترک۔حقیقت و مجاز۔صریح و کنایہ
۱۵۔ دلالات
۱۶۔ اسلام کا نظریہ اجتہاد
۱۷۔ مناہج و اسالیب اجتہاد
۱۸۔ تقنین (اسلامی احکام کی ضابطہ بندی)
۱۹۔ پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے کا عمل
۲۰۔ فقہ حنفی و فقہ مالکی
۲۱۔ فقہ شافعی و فقہ حنبلی
۲۲۔ فقہ جعفری و فقہ ظاہری
۲۳۔ قواعد کلّیہ (حصہ اوّل)
۲۴۔ قواعد کلّیہ (حصہ دوم)