

قواعد کلیہ اور اُن کا آغاز و ارتقا (مع اضافات)

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر محمود احمد غازی



شریعیہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی اربنہ
محدث لائبریری

کتاب و سنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

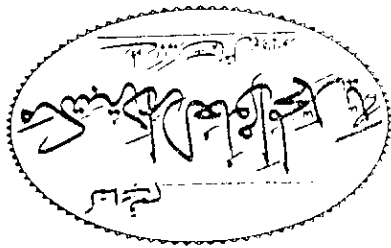
ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 www.KitaboSunnat.com



قواعد کلیہ اور اُن کا آغاز و ارتقا

(مع اضافات)

ڈاکٹر محمود احمد غازی

www.KitaboSunnat.com



شریعیہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

قواعد کلیہ اور اُن کا آغاز و ارتقا	نام کتاب:
ڈاکٹر محمود احمد غازی	مؤلف:
ڈاکٹر عبدالحی ابڑو	اہتمام اشاعت:
صدر شعبہ تحقیق و مطبوعات	تدوین:
حافظ احمد وقاص	پروف ریڈنگ:
حافظ اشفاق احمد	کپوزنگ:
محمد آصف قریشی، محمد اسلم	ناشر:
شریحہ اکیڈمی	مطبع:
ادارہ تحقیقات اسلامی	
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد	
دسمبر ۱۹۹۲ء	طبع اول:
اپریل ۲۰۱۳ء	طبع دوم (نظر ثانی شدہ)
۱۰۰۰	تعداد

SHARIAH ACADEMY

International Islamic University, Faisal Masjid Campus,
Islamabad. Tel: +92 51 9261761 ext: 289
Email: sapublication@gmail.com



فہرست

۹	ابتدائیہ (طبع دوم)
۱۱	قواعد کلیہ کی ابتدا
۱۸	قاعدہ کلیہ کی تعریف
۲۳	قواعد کلیہ کی فقہی اور قانونی حیثیت
۲۸	قواعد کلیہ میں استثناءات
۳۱	علم قواعد کی ابتدائی تاریخ
۳۸	حقی فقہاء اور قواعد کلیہ
۴۰	أصول الکرخی
۴۵	تأسیس النظر
۴۸	الأشباہ والنظائر
۴۹	مجامع الحقائق
۵۰	مجلۃ الأحکام العدلیۃ
۵۲	الفوائد البهیۃ فی القواعد والفوائد الفقہیۃ
۵۳	مالکی فقہاء اور علم قواعد کلیہ
۵۳	أصول الفتیا
۵۴	أنوار البروق فی أنواع الفروق
۵۴	القواعد
۵۵	إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك

۴	قواعد کلیہ اور اُن کا آغاز و ارتقا
۵۵	شافعی فقہاء اور علم قواعد کلیہ
۵۸	قواعد الأحکام فی مصالح الأنام
۵۹	تخریج الفروع علی الأصول
۶۰	التمہید فی تخریج الفروع علی الأصول
۶۰	المنثور فی القواعد
۶۱	الأشباه والنظائر
۶۳	حنبل فقہاء اور علم قواعد کلیہ
۶۳	تقریر القواعد وتحریر الفوائد
۶۳	القواعد والفوائد الأصولیة
۶۵	قواعد کلیہ پر معاصرین کا کام
۶۹	قواعد کلیہ کا موضوعاتی مطالعہ
۷۱	عمومی قواعد
۷۱	۱- الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا
۷۳	۲- الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ
۷۶	۳- أَلْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ
۷۸	۴- أَلْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ
۷۹	۵- الْقَدِيمُ يُتْرَكُ عَلَى قَدَمِهِ
۸۰	۶- الضَّرَرُ لَا يَكُونُ قَدِيمًا
۸۱	۷- الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ
۸۳	۸- إِنْ مَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا اطَّرَدَتْ أَوْ غَلَبَتْ
۸۳	۹- الْمَعْرُوفُ عَرَفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا

- ۸۶ ۱۰۔ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ التَّجَارِ كَالْمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ
- ۸۶ ۱۱۔ الضَّرَرُ يُزَالُ
- ۸۹ ۱۲۔ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ
- ۹۱ ۱۳۔ الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَرِ
- ۹۳ ۱۴۔ الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الإِمْكَانِ
- ۹۴ ۱۵۔ الضَّرَرُ الأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الأَخْفِ
- ۹۵ ۱۶۔ إِذَا تَعَارَضَتِ مَفْسَدَتَانِ رُوِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَحْفَهُمَا
- ۹۵ ۱۷۔ يُخْتَارُ أهُونُ الشَّرِيئَيْنِ
- ۹۶ ۱۸۔ يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الخَاصُّ لِذَفْعِ الضَّرَرِ العَامِ
- ۹۸ ۱۹۔ ذَرَأُ المَفَاسِدِ أُولَى مِنْ حَلْبِ المَنَافِعِ
- ۱۰۰ ۲۰۔ المَشَقَّةُ تُحَلِّبُ التَّيسِيرَ
- ۱۰۸ ۲۱۔ إِذَا ضَاقَ الأَمْرُ اتَّسَعَ
- ۱۰۹ ۲۲۔ الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ المَحْظُورَاتِ
- ۱۱۲ ۲۳۔ الحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً
- ۱۱۶ ۲۴۔ مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ بِقَدْرِ بِقَدْرِهَا
- ۱۱۷ ۲۵۔ مَا حَازَ لِعُدْرِ بَطَلٍ بَرَّوَالَهُ
- ۱۱۹ ۲۶۔ الأَضْطِرَّارُ لَا يُبْطِلُ حَقَّ العَبْرِ
- ۱۱۹ ۲۷۔ الأَصْلُ إِضَافَةُ الحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أوقَاتِهِ
- ۱۲۰ ۲۸۔ لَا عِبْرَةَ لِلتَّوَهُمِ
- ۱۲۳ اصُولی قواعد
- ۱۲۳ ۲۹۔ لَا مَسَاعَ لِالإِجْتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ

- ۱۲۵۔ ۳۰۔ الإجتہاد لَّا ینقضُ بالإجتہادِ
- ۱۲۷۔ ۳۱۔ مَا ثَبَّتَ عَلٰی خِلَافِ القِیَاسِ لَّا یُقَاسُ عَلَیْهِ
- ۱۳۰۔ ۳۲۔ المَطْلُوقُ یجری عَلٰی اِطْلَاقِهِ مَا لَمْ یُقَمِّ دَلِیلُ التَّقْیِیدِ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً
- ۱۳۳۔ ۳۳۔ الأصلُ فی الکَلَامِ الحَقِیقَةُ
- ۱۳۴۔ ۳۴۔ إِذَا تَعَدَّرَتِ الحَقِیقَةُ یَصَارُ إِلَى المَحَازِ
- ۱۳۵۔ ۳۵۔ إِعْمَالُ الکَلَامِ أَوْلٰی مِنْ إِهْمَالِهِ
- ۱۳۶۔ ۳۶۔ لَّا عِیرَةَ لِلدَّلَالَةِ فی مُقَابَلَةِ التَّصْرِیحِ
- ۱۳۹۔ ۳۷۔ إِذَا تَعَدَّرَ إِعْمَالُ الکَلَامِ یُهْمَلُ
- ۱۴۰۔ ۳۸۔ الوَصفُ فی الحَاضِرِ لَغَوٌّ وَفی الغَایِبِ مُعْتَبَرٌ
- ۱۴۱۔ ۳۹۔ لَّا یُنسَبُ إِلَى سَکِیْتِ قَوْلٍ وَلَکِنَّ السُّکُوتَ فی مَعْرَضِ الحَاجَةِ إِلَى البِیَانِ یَبِیان
- ۱۴۲۔ ۴۰۔ لَّا حُجَّةَ مَعَ الإِحْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنِ دَلِیلِ
- ۱۴۵۔ ۴۱۔ لَّا عِیرَةَ بِالظَّنِّ البَیِّنِ خِطَاةً
- ۱۴۶۔ ۴۲۔ مَا حَرَّمَ أَخْذَهُ حَرَّمَ إِعْطَانَهُ
- ۱۴۷۔ ۴۳۔ مَا حَرَّمَ فِعْلُهُ حَرَّمَ طَلِبَهُ
- ۱۴۸۔ ۴۴۔ إِذَا اجْتَمَعَ الحَلَالُ وَالحَرَامُ غَلِبَ الحَرَامُ
- ۱۵۰۔ ۴۵۔ مَا لَّا یَتِمُّ الوَاجِبُ إِلَّا بِوَجْهِ وَاحِدٍ وَاجِبٌ
- ۱۵۰۔ ۴۶۔ التَّابِعُ تَابِعٌ
- ۱۵۱۔ ۴۷۔ إِذَا بَطَلَ الشَّیْءُ بَطَلَ مَا فی ضَمَنِهِ
- ۱۵۳۔ ۴۸۔ قَدْ یُثْبِتُ الفِرْعُ دُونَ الأصلِ
- ۱۵۴۔ ۴۹۔ البَاطِلُ لَّا یَقْبَلُ الإِحَارَةَ
- ۱۵۵۔ ۵۰۔ المَمْنَعُ عَادَةً کَالْمَمْنَعِ حَقِیقَةً

- ۱۵۷ عبادات سے متعلقہ قواعد
- ۱۵۷ ۵۱۔ لَا تَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ
- ۱۵۸ ۵۲۔ مَا كَانَ أَكْثَرَ فِعْلاً كَانَ أَكْثَرَ فَضْلاً
- ۱۶۰ ۵۳۔ الْإِيْتَارُ فِي الْقُرْبِ مَكْرُوهٌ وَفِي غَيْرِهَا مَحْبُوبٌ
- ۱۶۲ ۵۴۔ الْمُتَعَدِّيُّ أَفْضَلُ مِنَ الْقَاصِرِ
- ۱۶۳ دیوانی معاملات سے متعلقہ قواعد
- ۱۶۳ ۵۵۔ الْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ
- ۱۶۴ ۵۶۔ الْأَصْلُ فِي الْأُمُورِ الْعَارِضَةِ الْعَدَمُ
- ۱۶۵ ۵۷۔ الْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ
- ۱۶۷ ۵۸۔ لَا يَحُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِلَا إِذْنٍ
- ۱۶۸ ۵۹۔ الْعَبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَاظِ وَالْمَبْنِيِّ
- ۱۶۹ ۶۰۔ تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمِلْكِ كَتَبَدُّلِ الذَّاتِ
- ۱۷۱ ۶۱۔ السَّاقِطُ لَا يَعُودُ
- ۱۷۴ ۶۲۔ مَنْ اسْتَعَجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ أَوَانِهِ عُوِِبَ بِحِرْمَانِهِ
- ۱۷۵ ۶۳۔ مَنْ سَعَى فِي تَقْضِ مَا تَمَّ فِي جِهَتِهِ فَسَعِيهِ مَرْدُودٌ عَلَيْهِ
- ۱۷۶ ۶۴۔ لَا يَتِيمُ التَّبَرُّعُ إِلَّا بِالْقَبْضِ
- ۱۷۷ ۶۵۔ الْمَوَاعِيدُ بِصُورَةِ التَّعَالِيْقِ تُكُونُ لِأَزِمَةٍ
- ۱۷۸ ۶۶۔ الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ
- ۱۸۰ ۶۷۔ الْعَرْمُ بِالْغَنَمِ
- ۱۸۱ ۶۸۔ الْأَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ
- ۱۸۳ ۶۹۔ الْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ
- ۱۸۵ ۷۰۔ مَنْ مَلَكَ شَيْئاً مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ

- ۱۸۵۔ اَلْمَعْلُوقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثُبُوتُهُ عِنْدَ ثُبُوتِ الشَّرْطِ
 ۱۸۷۔ اِنَ الْحَقَّ اِذَا كَانَ مِمَّا لَا يَتَّحَرُّ فَاتَّهَ يَثْبُتُ لِكُلِّ عَلٰى الْكَمَالِ
 ۱۸۷۔ الْحَيَاةُ لَا تَتَّحَرُّ

۱۸۹۔ قواعدی معاملات سے متعلقہ قواعد

- ۱۸۹۔ ۷۴۔ يُضَافُ الْفِعْلُ اِلَى الْفَاعِلِ، لَا الْاَمْرِ، مَا لَمْ يَكُنْ مُحْبَرًا
 ۱۹۰۔ ۷۵۔ الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَاِنْ لَمْ يَتَّعَمَّدْ
 ۱۹۱۔ ۷۶۔ اِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُتَسَبِّبُ يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَى الْمُبَاشِرِ
 ۱۹۳۔ ۷۷۔ جَنَائِةُ الْعَجَمَاءِ جُبَارٌ

۱۹۵۔ ضابطہ شہادت سے متعلقہ قواعد

- ۱۹۵۔ ۷۸۔ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ
 ۱۹۶۔ ۷۹۔ الْبَيِّنَةُ لِاَثْبَاتِ خِلَافِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِينُ لِاِبْقَاءِ الْاَصْلِ
 ۱۹۷۔ ۸۰۔ الثَّابِتُ بِالْبُرْهَانِ كَالثَّابِتِ بِالْعَيَانِ
 ۱۹۸۔ ۸۱۔ الْبَيِّنَةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّيَةٌ وَالْاِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ
 ۱۹۸۔ ۸۲۔ الْمَرْءُ مُوَاحِدٌ بِاِقْرَارِهِ
 ۱۹۹۔ ۸۳۔ يَمْلِكُ الْاِقْرَارُ مَا لَا يَمْلِكُ الْاِنْشَاءُ
 ۲۰۰۔ ۸۴۔ يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرَجِّمِ مُطْلَقًا
 ۲۰۱۔ ۸۵۔ تَصَرَّفَ الْاِمَامُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالصَّلِيحَةِ
 ۲۰۳۔ ۸۶۔ اَمْرُ الْاِمَامِ يَصِيرُ الْمُبَاحَ وَاجِبًا

۲۰۵۔ مصادر و مراجع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ابتداءً

(طبع دوم)

اسلامی علوم میں فقہ کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اسلامی فقہ اسلام کا نظام قانون ہے، جو اپنی جامعیت و وسعت اور دائرہ کار کے لحاظ سے تمام معاصر اور قدیم نظامہائے قانون سے فائق و برتر ہے جس کا کئی مغربی ماہرین قانون نے بھی برملا اعتراف کیا ہے۔ البتہ یہ واضح ہے کہ اس نظام قانون کی ترتیب و تدوین اور انطباق و تطبیق کا عمل انسانی کاوش ہے، جس کی تیاری میں انسانی تاریخ کی، بہترین ذہانتیں اور دماغ کار فرما رہے ہیں۔ ہر انسانی عمل کی طرح اس کی تفصیلات، جزئیات کے استنباط اور انطباق و تشریح میں بھی بہتری پیدا کرنے کی ضرورت محسوس کی جاتی رہی ہے اور مختلف ادوار میں اس کے نئے گوشوں اور کم نمایاں پہلوؤں کو نمایاں کرنے، بدلتے زمانے کے تقاضوں اور ضروریات کے مطابق اضافے کرنے اور تبدیلی لانے کا عمل جاری رہا ہے۔ ہر دور کے اہل علم اپنے پیش روؤں کے کام اور بنیادی اصول و قواعد کو سامنے رکھ کر اپنے زمانے کے حالات اور تقاضوں کے مطابق احکام کی دریافت سے اس ذخیرے میں بیش بہا اضافہ کرتے رہے ہیں۔

گزشتہ چند عشروں سے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں یہ احساس شدت کے ساتھ بیدار ہو رہا ہے کہ مسلم معاشرے میں اسلامی احکام و قوانین کا نفاذ ہو۔ اس احساس کے نتیجے میں فقہ اسلامی کی تدوین نو کا کام جس انداز سے ہونا چاہیے تھا، وہ افسوس کہ ابھی تک نہیں ہو سکا۔ عرب علما نے اس ضمن میں پہل کی ہے اور انہوں نے بعض قابل قدر کتبیں لکھ کر دوسروں کے لیے ایک نمونہ قائم کیا ہے۔ شیخ مصطفیٰ احمد زرقا، استاد محمد ابو زہرہ، استاد محمد

سلام مد کور، شیخ عبدالقادر عودہ، استاد عبدالرزاق سنہوری (رحمہم اللہ)، ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور سید سابق کے اسماء گرامی اس ذیل میں نمایاں ہیں۔ وطن عزیز پاکستان میں نفاذ اسلام کی تحریک روز اول سے ہی جاری ہے، لیکن صورت حال یہ ہے کہ نفاذ اسلام کے لیے جن بنیادوں کی ضرورت ہے، وہ ابھی تک کما حقہ، حکومت اور معاشرے کو فراہم نہیں کی گئیں۔

اکیڈمی نے اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے اپنے قیام سے ہی اسلامی قانون کے بنیادی و اہم موضوعات پر اردو اور انگریزی زبانوں میں مستقل کتابیں اور تعارفی رسائل شائع کرنے کا آغاز کر دیا تھا اور اس سلسلے کے متعدد رسائل اور کتب شائع ہو چکی ہیں۔ زیر نظر کتاب بھی اسی سلسلے کا حصہ ہے جس میں اسلامی فقہ کے ایک اہم موضوع قواعد کلیہ اور ان کے آغاز و ارتقا اور اس پر لکھی گئی کتب کا تفصیلی تعارف پیش کیا گیا ہے اور مختلف فقہی مذاہب کے قواعد کلیہ کی، مثالوں کے ساتھ مختصر تشریح کی گئی ہے۔

یہ تالیف دراصل مختلف اوقات میں اکیڈمی کی طرف سے شائع ہونے والی ڈاکٹر محمود احمد غازی کی چند تحریریں ہیں جو دوسرے ایڈیشن میں نظر ثانی اور بعض مفید اضافہ جات کے بعد مجموعے کی صورت میں پیش کی جا رہی ہیں۔

امید ہے کہ یہ کاوش فقہ کے قواعد کلیہ کو سمجھنے میں معاون ثابت ہوگی۔

شعبہ تحقیق و مطبوعات

قواعد کلیہ کی ابتدا

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں جب ائمہ مجتہدین، اصول فقہ کی تدوین میں مصروف تھے، تعبیر قانون کے اصول کو مرتب کیا جا رہا تھا اور قرآن مجید و سنت رسول میں بیان کردہ جزئی احکام کے پردے میں پوشیدہ کلیات کی دریافت کا کام زور و شور سے جاری تھا، انہی دنوں قواعد کلیہ کے علم کی بنیاد بھی رکھی جا چکی تھی۔ امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ)، امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام محمد بن اوریس الشافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی فقہی تالیفات میں ایسے بہت سے قواعد بکھرے ہوئے ہیں جن کو بعد میں آنے والے فقہانے مرتب کیا اور ان کی بنیاد پر علم قواعد کلیہ کو باقاعدہ شکل دی۔ جوں جوں یہ حضرات فقہی اصول و کلیات کو مرتب کرتے گئے قواعد کلیہ اور ضوابط فقہیہ نکھر نکھر کر سامنے آتے گئے۔

اگرچہ سردست یہ کہنا تو مشکل ہے کہ دوسری صدی ہجری کے جن مجتہدین کی تحریروں میں ایسے کلیات بکھرے ہوئے ملتے ہیں انہوں نے ان کو بالارادہ قواعد کلیہ ہی کی حیثیت میں مرتب کیا تھا، تاہم یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ان حضرات کے زمانے میں قانون اسلامی کے اصول و کلیات کی تنقیح کا اتنا کام ہو چکا تھا کہ تیسری صدی ہجری کے فقہا کے لیے قواعد کلیہ کے نام سے ایک جداگانہ علم کی تدوین ممکن ہو سکی۔

یہ قواعد کلیہ ایک دن، یا چند دنوں میں بیٹھ کر کسی ایک شخص یا چند متعین اشخاص نے وضع نہیں کیے، نہ یہ سب کے سب کسی ایک مرحلے میں اپنی موجودہ شکل میں مرتب ہوئے۔ ان کی ترتیب کی صورت یہ نہیں ہے جو دنیا کے قوانین کی ہوتی ہے کہ کسی متعین مجلس یا متعین فرد نے ایک خاص وقت میں ایک خاص شکل میں ان کو مدون کر دیا ہو، بلکہ رومن لا کے لیگل میکسمز (Legal Maxims) کی طرح قواعد کلیہ کی ترتیب و تدوین کی

صورت بھی ارتقائی رہی ہے۔ ان کی بنیادیں قرآن و سنت کے احکام اور صدر اسلام کے ائمہ کرام کے وہ اجتہادات ہیں جو انہوں نے سالہا سال قرآن و سنت میں غور و فکر کے بعد کیے تھے۔ جوں جوں فقہائے کرام قرآن و سنت کے احکام پر غور کرتے رہے ان کے سامنے ان احکام کا بنیادی فلسفہ، حکمت اور اصول واضح ہوتے گئے اور ہر زمانے کے فقہان اصولوں کو مناسب عبارتوں میں مرتب و مدون کرتے رہے۔ بعد میں آنے والے فقہانہ صرف اپنے سے پہلے فقہائے مرتب کردہ قواعد و کلیات کی عبارتوں کو بہتر اور جامع بناتے رہے بلکہ خود بھی اپنے مطالعہ اور غور و فکر سے نئے نئے قواعد و ضوابط دریافت کر کے اس ذخیرے میں اضافہ کرتے رہے۔ اس طرح کم و بیش ایک ہزار سال کی اجتماعی کاوشوں کا یہ ثمرہ قواعد کلیہ کے اس بے بہا خزانے کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے جس نے آج سے سینکڑوں سال قبل ہی ایک باقاعدہ مربوط اور منظم علم کی صورت اختیار کر لی تھی۔

لہذا ان قواعد کا نہ کوئی ایک شخص مصنف ہے نہ یہ کسی ایک یا چند افراد کے ذہن کی پیداوار ہیں اور نہ کسی خاص علاقے، زمانے یا نسل کے لوگوں کو ان کی تدوین کا اعزاز حاصل ہے۔ البتہ چند قواعد ایسے ہیں جو یا تو براہ راست کسی حدیث نبوی کے الفاظ سے ماخوذ ہیں یا کسی متعین فقیہ و مجتہد 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 معنیاً ماخوذ ہیں:

۱۔ الامور بمقاصدها (معاملات کا دار و مدار ان کے مقصد پر ہوتا ہے)۔ یہ کلیہ صراحتاً اس مشہور حدیث نبوی سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد ہے: **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** (اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے)۔

۲۔ **لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ** (نہ نقصان اٹھاؤ نہ (جو اباً) نقصان پہنچاؤ)۔ یہ بعینہ حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔^۱

۳۔ **إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غُلِبَ الْحَرَامُ** (جب حلال و حرام یک جا ہوں گے تو حرام ہی غالب مانا جائے گا)۔ اس قاعدے کے الفاظ ایک روایت سے ملتے جلتے ہیں جو قریب قریب انہی الفاظ میں آئی ہے۔^۲

۴۔ **الْحَرَامُ لَا يُجْرِمُ الْحَلَالَ** (کسی حرام کے ارتکاب سے کوئی حلال کام نہیں ہوتا)۔ یہ بھی بعینہ ایک حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔^۳

۵۔ **الْحُدُودُ تَنْدَرِيءُ بِالشُّبُهَاتِ** (حدود کی سزائیں شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں)۔^۴

۱۔ صحیح بخاری، کیف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حدیث ۱

۲۔ سنن ابن ماجہ، کتاب الأحکام، باب من بین فی حقہ ما یضر بجمارہ، حدیث ۲۳۳۲

۳۔ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی: **مَا اجْتَمَعَ الْحَرَامُ وَالْحَلَالُ إِلَّا غَلِبَ الْحَرَامُ الْحَلَالَ**۔ سنن بیہقی، کتاب

النکاح، باب الزنا لا یجرم الحلال، حدیث ۱۳۳۳

۴۔ سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب لا یجرم الحرام الحلال، حدیث ۲۰۰۵

۵۔ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی: **ادفعوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا**

سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو، خیر من أن یخطئ فی العقبه۔ سنن ترمذی، کتاب

الحدود، باب ما جاء فی ذرء الحدود، حدیث ۱۳۳۳

۶۔ الخراج بالظَّهَانِ (فائدہ وہ اٹھائے جو تاوان دینے کا پابند ہو)۔ یہ بھی بعینہ

حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔^۱

اس طرح بعض قواعد (لیکن بہت کم) ایسے ہیں جن کے بارے میں معلوم ہے کہ حتمی شکل میں فلاں فقیہ نے ان کو سب سے پہلے مرتب کیا تھا۔ ورنہ قواعد کلیہ کا بیشتر حصہ وہ ہے جو بہت سے اہل علم اور فقہاء کے ہاتھوں مرتب ہوتے ہوتے اپنی موجودہ شکل تک پہنچا ہے اور اب بھی بعض قواعد کی عبارت میں نظر ثانی اور مزید بہتری کی گنجائش نظر آ جاتی ہے۔

عموماً ہوتا یہ رہا ہے کہ ابتداءً کسی ایک فقیہ نے ایک قاعدہ دریافت کیا اور اس کو ایک خاص عبارت کا جامہ پہنایا۔ پھر بعد میں آنے والے ہر اس فقیہ نے جس نے اس فن یا موضوع پر کام کیا اس کی نوک پلک درست کی، اس کے الفاظ میں مزید اختصار اور جامعیت پیدا کی، تا آنکہ عبارت کی وہ شکل سامنے آئی جو اپنی خوبصورتی، موزونیت، اختصار، بندش اور جامعیت کی وجہ سے قبول عام اختیار کر گئی۔ اس عمل میں اجتہادی احکام کی علت و حکمت پر کی جانے والی بحثوں اور فقہائے کرام کے دریافت کردہ اسالیب اجتہاد و قیاس نے بھی بہت نمایاں کردار ادا کیا۔

مثال کے طور پر ایک قاعدہ ہے: *الْأَفْرَازُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ*، یعنی اقرار ایک ایسی دلیل ہے جس کا اثر اقرار کرنے والے کی ذات تک محدود رہتا ہے۔ اب یہ کہنا تو مشکل ہے کہ اس قاعدے کو دریافت کرنے کا شرف کس فقیہ یا مجتہد کو حاصل ہوا، یا کس فقیہ نے اس کو اس قدر جامع اور مختصر الفاظ میں مرتب کیا جس سے زیادہ جامعیت اور اختصار عربی زبان میں

۱۔ سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبداً فاستعمله ثم وجد به عیبا، حدیث ۳۰۴۳

ممکن نہیں۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا ابتدائی تصور ہمیں امام ابو الحسن عبید اللہ کرخی کے ہاں ملتا ہے۔ وہ اپنی کتاب اصول الکرخی میں لکھتے ہیں:

الأصل أن المرء يُعامل في حق نفسه كما أقرَّ به ولا يُصدَّق على إبطالِ حقِّ الغيرِ ولا بِالزَّامِ الغيرِ حَقًّا (قاعدہ یہ ہے کہ انسان سے اس کے اپنے معاملے میں وہی سلوک کیا جائے گا جس کے بارے میں اس نے اقرار کیا ہے البتہ اس کے اقرار کی کسی ایسے معاملے میں تصدیق نہیں کی جائے گی جس میں کسی دوسرے کے حق کو باطل کیا جا رہا ہو یا کسی دوسرے کے ذمے کوئی حق لگایا جا رہا ہو)۔

اب اس قاعدے کی اس ابتدائی عبارت پر توجہ فرمائیے، پھر دیکھیے کہ کس طرح کئی نسلوں کی کوشش اور بہت سے مجتہدین و فقہاء کے غور و فکر کے نتیجے میں یہی بات کس قدر جامع اور مختصر الفاظ میں سامنے آئی کہ الإقرارُ حُجَّةٌ قاصِرةٌ (اقرار ایک قاصر دلیل ہے)، یعنی اقرار ایک ایسی دلیل ہے جس کا اثر اقرار کرنے والے کی ذات تک محدود رہتا ہے۔ اس طرح کا تقابلی مطالعہ اگر دوسرے قواعد کا بھی کیا جائے تو ہمارے سامنے ایسے متعدد قواعد آتے ہیں جن کے بارے میں ہم حتمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ان کی ابتدائی عبارت ان کی موجودہ عبارت سے خاصی مختلف تھی اور وہ بہت سے مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنی موجودہ صورت تک پہنچی۔^۱

۱۔ جب قواعد کلیہ وضع ہونا شروع ہوئے اور مختلف فقہانے اپنے اپنے مطالعے اور بصیرت کی بنیاد پر احکام شرعیہ کی حکمتوں اور مصلحتوں پر غور کر کے ان کو بنیادی اصول و کلیات کے تحت منضبط کرنے کے کام کا آغاز کیا، تو یہ ایک انتہائی مقبول اور بلند پایہ علم قرار پایا۔ جن

۱۔ مصطفیٰ احمد الزرقاء، الفقہ الإسلامی فی ثوبہ الحدید (طبع دمشق: ۱۹۶۳ء) ۲: ۹۳۶ مع حاشیہ

اصحاب کو علم قواعد کلیہ سے واقفیت پیدا ہوئی، ان کو فقہاء کے حلقے میں نمایاں مقام اور خصوصی حیثیت حاصل ہوئی اور جن اصحاب کو اس نئے مگر مقبول و محترم علم سے زیادہ واقفیت نہ تھی ان کے مقابلے میں اول الذکر کو زیادہ امتیاز حاصل ہوا۔ ایسی صورت حال میں یہ بات بہ تقاضاے بشری کوئی بعید نہ تھی کہ بعض ایسے اصحاب جن کو خاص خاص قواعد کلیہ سے واقفیت تھی وہ ان کو دوسروں تک پہنچانے میں تردد و تامل کا مظاہرہ کرنے لگیں اور دوسری طرف طالبان علم بھی حصول علم کی منت نئی تدبیریں سوچیں اور ان کو عملی جامہ پہنائیں۔

فقہائے کرام کی ان دو جماعتوں کے اس رویے نے بعض واقعات اور دلچسپ قصوں کو بھی جنم دیا۔ ایسا ہی ایک قصہ یا واقعہ سیوطی اور ابن نجیم نے اپنی اپنی الأشباہ والنظائر میں نقل کیا ہے:

کہا جاتا ہے کہ امام ابو طاهر الدباس نے امام ابو حنیفہؒ کی فقہی آرا اور اجتہادات کے گہرے مطالعے کے بعد ان کی بنیاد سترہ قواعد کلیہ کو قرار دیا تھا۔ انہوں نے اپنے مطالعہ، غور و فکر اور ذاتی تحقیق و تجسس سے یہ معلوم کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے فقہی افکار ان سترہ اصولوں کے تحت منضبط ہوتے ہیں۔ ان کو اپنی اس تحقیق اور انکشاف پر اتنا ناز تھا کہ وہ اپنی اس لذت تحقیق میں کسی دوسرے کو شریک نہیں کرنا چاہتے تھے اور کسی بھی طالب علم یا معاصر فقیہ کو اصرار کے باوجود ان سترہ قواعد کی تعلیم نہیں دیتے تھے۔ بالخصوص غیر حنفی اور خاص طور پر شافعی فقہاء سے تو وہ اس بے بہا ذخیرے کو بہت ہی بچا کر رکھتے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں حنفی اور شافعی فقہاء کے درمیان مناظرانہ فضا اور فقیہانہ چشمک عروج پر تھی۔ ہر دو مکاتب فقہ کے اہل علم آئے دن ایک دوسرے سے علمی بحث و تمحیص میں مصروف رہتے تھے اور ہر ایک کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ ہمارا اجتہادی اسلوب

ترقی کر کے 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 واقعات بھی پیش آئے۔

ایک بار کسی طرح امام ابو طاہر الدباسؒ کے شافعی معاصر امام ابو سعید الہرویؒ کو معلوم ہو گیا کہ ابو طاہر الدباسؒ نے ایسے سترہ قواعد منضبط کیے ہیں، جن کی بنیاد پر امام ابو حنیفہؒ کے جملہ اجتہادات تک بسہولت رسائی ہو سکتی ہے۔ ابو سعید الہرویؒ اس علمی راز کا پتہ چلانے کے ارادے سے نکل کھڑے ہوئے۔ تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ ابو طاہر الدباسؒ 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 کو لکھ سکتے ہیں۔ اس لیے بھول جانے کے خطرے کے پیش نظر وہ روزانہ رات کو عشاء کی نماز کے بعد جب مسجد بالکل خالی ہو جاتی ہے تو وہ اندر سے دروازہ بند کر کے ان کو زبانی دہراتے ہیں۔ یہ معلومات حاصل کرنے کے بعد ابو سعید الہرویؒ چل کر ابو طاہر الدباسؒ کے وطن پہنچے، رات کو خاموشی سے مسجد میں گئے اور نماز عشاء کے بعد ایک چٹائی میں لیٹ کر بیٹھ گئے۔ ابو طاہرؒ نے حسب عادت اندر سے مسجد بند کر لی اور قواعد کو دہرانا شروع کیا، جیسے جیسے وہ اپنے قواعد دہراتے جاتے ابو سعید بھی خاموشی سے ان کو یاد کرتے جاتے۔ ابھی سات تک ہی پہنچے تھے کہ غالباً چٹائی میں لپٹنے کی وجہ سے ان کو کھانسی آگئی۔ ابو طاہرؒ کو پتا چل گیا کہ آج کوئی ان کا علمی کارنامہ ان سے اچانک لینے کی غرض سے آپہنچا ہے۔

چنانچہ انہوں نے اس علمی "گھس بیٹھی" کی مرمت کی اور مسجد سے نکال باہر کیا اور آئندہ کے لیے یہ معمول ختم کر دیا۔ غریب ابو سعید الہرویؒ نے بھی ان ساتھ قواعد پر ہی اکتفا کرنے میں خیریت سمجھی اور واپس آ کر اپنے شاگردوں کو ان کی تعلیم دینے لگے۔

۱- ابن نجیم، الأشیاء والنظائر (بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۸۰ء) ص ۱۵-۱۶؛ سیوطی، الأشیاء والنظائر (مکہ

المکرمہ: مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز، ۱۹۹۷ء) ص ۷

لیکن علامہ حموی نے جو ابن نجیم کی الأشباه والنظائر کے شارح ہیں اس واقعے کی صحت میں تامل ظاہر کیا ہے۔ انہوں نے ابو سعید الہروئی کی بجائے ہرات کے کسی حنفی عالم سے یہ واقعہ منسوب کیا ہے۔^۱ چاہے یہ ساری تفصیلات اپنی جگہ صحیح نہ ہوں لیکن چونکہ بہت سے اصحاب نے یہ واقعہ بیان کیا ہے۔ اس لیے اندازہ ہوتا ہے کہ واقعہ کی کچھ نہ کچھ بنیاد ضرور ہے جیسا کہ استاد مصطفیٰ زر قانے بھی اشارہ کیا ہے۔^۲ اس طرح کے واقعات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ قواعد کلیہ کو علم کے دور آغاز ہی سے ہمارے فقہاء کی نظر میں کتنی اہمیت اور قدر و منزلت حاصل تھی۔

قاعدہ کلیہ کی تعریف

عربی زبان میں قاعدہ کے لغوی معنی کسی عمارت کی بنیاد کے ہوتے ہیں۔ اس لیے ہودج کے نیچے لگائی جانے والی لکڑیوں کو بھی قواعد کہتے ہیں کہ وہ بھی ہودج 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 اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔^۳

اصطلاحی اعتبار سے فقہی اور قانونی قاعدہ دوسرے علوم و فنون سے ذرا مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ دوسرے علوم مثلاً نحو، طبیعیات، ریاضی وغیرہ میں قاعدہ سے مراد ایسا حکم یا اصول ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہو، یعنی جس کا اطلاق اس کے ذیل میں آنے والی تمام فردعی صورتوں پر ہوتا ہو۔ مثلاً نحو کا قاعدہ ہے کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے، مفعول منصوب ہوتا ہے۔ اب

۱۔ حموی، غمر عیون البصائر فی شرح الأشباه والنظائر، ص ۳۱ بحوالہ حاشیہ الأشباه والنظائر از ابن نجیم،

حوالہ بالا، ص ۶۱

۲۔ الفقہ الإسلامی فی ثوبہ الجدید ۲: ۹۳۷

۳۔ البقرۃ ۲: ۱۲۷؛ النحل ۱۶: ۲۶

یہ دونوں قواعد ہر قسم کے فاعل اور ہر قسم کے مفعول کو حاوی ہیں اور سب پر ان کا اطلاق یکساں طور پر ہوتا ہے۔ کوئی مفعول یا فاعل ایسا نہیں جو ان قواعد کے اطلاق سے باہر ہو۔ جیسے مثلاً طبیعات اور منطق کے قواعد ہیں کہ وہ ہر حال میں اپنی ذیلی شکلوں پر منطبق ہوتے ہیں۔

فقہی قواعد کا معاملہ ذرا مختلف ہے۔ ایک فقہی قاعدے کا اطلاق اس کے ذیل میں آنے والے تمام حالات و مسائل پر نہیں ہوتا، بلکہ اس کی صرف بیشتر صورتوں پر ہوتا ہے اور بہت سی صورتیں بہر حال ایسی ہوتی ہیں جو اس قاعدے کے اطلاق سے باہر رہتی ہیں۔ لہذا افتد کے علاوہ دوسرے علوم میں قاعدہ کی تعریف یہ کی جاتی ہے: حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ لتعرف أحكامها منها' (قاعدہ سے مراد وہ کلی اور عمومی حکم (قانون، اصول) ہے جس کا اطلاق اس کے تحت آنے والی تمام جزئی صورتوں پر ہوتا ہے تاکہ ان کے احکام اس قاعدے سے معلوم کیے جاسکیں)۔

اس کے برعکس فقہی قاعدے کی جو تعریفیں مرتب کی گئی ہیں، ان میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اس کا اطلاق اس کی تمام جزئی صورتوں پر نہیں ہوتا بلکہ اکثر پر ہوتا ہے۔ ایسی چند تعریفات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ حکم اکثری لا کلی ینطبق علی اکثر جزئیاتہ لتعرف أحكامها منها'
 (قاعدہ سے مراد وہ اصول (حکم) ہے جو کلی نہ ہو بلکہ اکثریتی ہو اور اپنے تحت آنے والی اکثر جزئیات پر اس کا اطلاق ہوتا ہو؛ تاکہ ان جزئیات کا فقہی حکم اس سے معلوم کیا جاسکے)۔

۱۔ حموی، شرح الأشباه والنظائر (طبع نوکثور) ص ۱۹

۲۔ حوالہ بالا

۲- حکم أغلبی ینطبق علی معظم جزئیاتہ^۱ (وہ ایسا حکم ہے جو اکثریت کی بنیاد پر ہو اور اپنے تحت آنے والی بیشتر جزئیات پر منطبق ہو جاتا ہو)۔

۳- حکم کلی أو غالب ینطبق علی جزئیات کلھا أو اکثرھا^۲ (وہ ایسا حکم ہے جو کلی ہو یا اکثریتی ہو اور اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو جاتا ہو)۔

۴- هو الحكم الکلی أو الاکثری الذی یراد به معرفة حکم الجزئیات^۳ (وہ ایسا کلی یا اکثریتی حکم ہے جس کا مقصد یہ ہو کہ اس کے ذریعہ جزئیات معلوم کی جائیں)۔

اس طرح کی اور بھی چند تعریفات کتب اصول سے نقل کی جاسکتی ہیں لیکن ان سب کا مفہوم وہی ہے جو مذکورہ بالا تعریفات میں آگیا ہے۔ ان سب تعریفات میں دو باتیں ہیں جو یہ ہیں: الف- فقہ کے قواعد کلیہ اگرچہ کلیہ کہلاتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر صورتوں میں وہ قواعد کلیہ نہیں بلکہ قواعد اکثریہ ہیں۔ یعنی ان کے تحت آنے والی اکثر جزئی صورتوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام تعریفوں میں اس کی رعایت رکھی گئی ہے۔

ب- یہ سب تعریفیں ان لوگوں کے لیے تو مفید علم ہیں جن کے ذہن میں پہلے سے قواعد کلیہ کا تصور موجود ہو لیکن جو لوگ قواعد کلیہ کا کوئی تصور نہیں رکھتے، ان کے لیے محض ان تعریفوں کی مدد سے قاعدہ کلیہ کا صحیح تصور حاصل کرنا بہت مشکل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ استاد مصطفیٰ احمد الزرقا 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

۱- علامہ مصطفیٰ احمد الزرقا نے یہ تعریف حموی سے منسوب کی ہے، حوالہ ما قبل: ۲: ۹۳۰

۲- ابن رستم باز، شرح المخله، باب اول

۳- علی حیدر، درر الحکام: ۱۷ (ذیل دفعہ ۲)

اس کی مدد سے قاعدہ کلیہ کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی آگاہی حاصل ہو جائے۔ انہوں نے خود ایک تعریف وضع کی ہے جس سے قواعد کلیہ کی حقیقت اور ماہیت اچھی طرح سامنے آجاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قواعد کلیہ سے مراد:

أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها' (وہ عمومی فقہی اصول ہیں جن کو مختصر قانونی زبان میں مرتب کیا گیا ہو اور جن میں سے ایسے عمومی قانونی اور فقہی احکام بیان کیے گئے ہوں جو اس موضوع کے تحت آنے والے حوادث و واقعات کے بارے میں ہوں)۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ استاد مصطفیٰ زر قاسمی کی مرتب کردہ یہ تعریف اوپر دی گئی دوسری تعریفات کے مقابلے میں زیادہ واضح ہے، گو اس میں اتنا ایجاز و اختصار نہیں ہے جتنا اوپر کی تعریفات کے مرتبین نے ملحوظ رکھا تھا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن نجیم کی الأشیاء والنظائر کے شارح علامہ حموی نے عام قاعدہ اور قاعدہ کی الگ الگ تعریفیں کی تھیں۔ قاعدہ کلیہ کی تعریف علامہ حموی کے الفاظ میں یہ ہے: القواعد التي لم تدخل قاعدة منها تحت قاعدة أخرى، وإن خرج منها بعض الأفراد' (قواعد کلیہ سے مراد وہ قواعد ہیں جن میں سے کوئی قاعدہ کسی دوسرے قاعدے کے ماتحت نہیں آتا، چاہے اس کی اپنی بعض جزئیات اس سے باہر رہتی ہوں)۔

۱۔ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ۲: ۹۴۱

۲۔ شرح الأشیاء والنظائر، ص ۱۹

یہ کہنا مشکل ہے کہ آج جن قواعد کو ہم قواعد کلیہ 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 موزوں اور مناسب تھا کہ پھر یہی اصطلاح رائج ہو گئی اور دوسری تمام اصلاحات متروک ہو گئیں۔ قاعدہ اور قواعد کی اصطلاح کے رواج سے قبل اصل اور اصول کی اصلاح رائج تھی اور خاصے عرصے تک یہی اصطلاح رائج رہی۔ چنانچہ امام ابو الحسن عبید اللہ الکرخی (م ۳۴۰ھ) کے مشہور رسالہ اصول الکرخی میں اصل سے مراد قاعدہ ہی ہے۔ بعد میں غالباً اصول فقہ سے التباس کے خطرے کے پیش نظر کسی متبادل اصطلاح کی ضرورت محسوس ہوئی، تاکہ قواعد الفقہ (Legal Maxims) کو اصول الفقہ (Principles of Jurisprudence) سے ممیز کیا جاسکے۔

قواعد کلیہ کا علم جب ترقی کر کے ایک باقاعدہ اور مدون علم (سائنس) کی حیثیت اختیار کر گیا تو غالباً اس وقت اس کی ضرورت محسوس کی گئی کہ ہمہ موضوعی اور یک موضوعی قواعد کو الگ الگ کیا جائے۔ یہ ضرورت کس زمانے میں محسوس کی گئی کہ ہمہ موضوعی اور یک موضوعی قواعد کو الگ الگ کیا جائے اس کا تعین تو دشوار ہے، البتہ چھٹی ساتویں صدی تک قواعد کلیہ کا فن بہت ترقی کر چکا تھا۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں یہ امتیاز بھی کیا جانے لگا ہو گا کہ ہمہ موضوعی یا کثیر موضوعی قواعد کون سے ہیں اور یک موضوعی کون سے؟ ان میں اول الذکر تو بدستور قاعدہ اور قواعد کہلاتے رہے اور ثانی الذکر کے لیے ضابطہ اور ضوابط کی اصطلاح مروج ہوئی۔

لہذا 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: الأمور بمقاصدھا (معاملات کا دار و مدار ان کے مقصد پر ہوتا ہے) یہ اصول فقہ کے تقریباً تمام ابواب میں پھیلی ہوئی جزئیات پر منطبق

ہوتا ہے۔ وضو، نماز، روزہ، زکاۃ، حج، نکاح، طلاق، خرید و فروخت 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 متاخرین فقہا کی اصطلاح میں ضابطہ سے مراد وہ اصول ہے جو فقہ کے کسی ایک باب سے متعلق ہو، یعنی اس کے تحت جو احکام اور جزئیات آتے ہیں وہ کسی ایک باب مثلاً عبادات، یا عبادات میں بھی مثلاً زکاۃ سے متعلق ہوں۔ مثلاً عبادات سے متعلق فقہائے احناف کے ہاں مشہور ضابطہ ہے: لزوم النفل بالشروع (نفل عبادت ایک بار شروع کرنے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے)۔ اس اصول کا اطلاق نماز، روزہ، حج، 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۔

اس طرح ایک اور اصول ہے: المستأمن بمنزلة الذمی فی دارنا (ہمارے [مسلمانوں کے] علاقے میں مستأمن [اجازت / ویزا لے کر وقتی طور پر آنے والے غیر مسلم ریاست کے شہری] کی حیثیت وہی ہے جو ذمی [یعنی اسلامی ریاست کے مستقل غیر مسلم شہری] کی حیثیت 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 دوسرے کئی مباحث میں اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔

جیسا کہ عرض کیا گیا ہے قاعدہ اور ضابطہ کے استعمال میں یہ اصطلاحی فرق متاخرین فقہاء کا ہے۔ متقدمین کے ہاں یہ دونوں اصطلاحات ہم معنی اور ہم مفہوم ہیں۔ بعد کے بھی بعض فقہاء نے ان کو بسا اوقات ایک ہی معنی و مفہوم میں استعمال کر لیا ہے۔

۱۔ اس اصول پر فقہی بحث کے لیے دیکھیے: بدائع الصنائع ۱: ۲۹۱-۲۹۳ اور دوسری مطبوعات

مغربی قوانین کی اصطلاح میں بھی ایسے اصولوں کے لیے دو الگ الگ اصطلاحات مروج ہیں۔ میگسم اور پرنسپل۔

قواعد کلیہ کی فقہی اور قانونی حیثیت

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ بیشتر قواعد کلیہ وہ ہیں جو اکثریتی نوعیت کے ہیں اور 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 بذات شرعی دلیل کی حیثیت نہیں رکھتے، یعنی یہ خود اپنی ذات میں ماخذ قانون نہیں ہیں کہ محض کسی قاعدہ کلیہ کی بنیاد پر کوئی قانون وضع کیا جاسکے۔ ماخذ قانون صرف قرآن مجید اور سنت رسول ہیں، یا وہ اجماع اور اجتہاد و قیاس جو قرآن و سنت کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوئے ہوں۔

قاعدہ کلیہ کی حیثیت صرف یہ ہے کہ وہ زیر بحث موضوع سے متعلق فقہ اسلامی کی عمومی فکر اور منہج کو واضح کرتا ہے، اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں معاملے میں فقہ اسلامی کا انداز فکر کیا ہے، یا فلاں معاملے میں قیاس و اجتہاد کا رخ کیا ہے، یا فلاں مسئلے میں فقہی حکم معلوم کرنے کا عمومی اسلوب کیا ہے۔

لہذا جس طرح فقہ کے دوسرے جزوی اور فروعی احکام براہ راست یا بالواسطہ قرآن و سنت سے ماخوذ ہیں اسی طرح قواعد کلیہ بھی قرآن و سنت سے ماخوذ ہیں۔ اگر کوئی قاعدہ کلیہ قرآن و سنت کے کسی حکم سے متعارض ہو تو اس کی سرے سے کوئی حیثیت نہیں ہے۔ تقریباً یہی حیثیت مغربی اصول قانون میں لیگل میگزمز کی ہے۔ یہ میگزمز (Maxims) نہ تو ماخذ قانون ہیں اور نہ اپنی ذات میں وہ خود قانون ہیں۔ بلکہ محض مغربی قانون کے عمومی انداز فکر کو سمجھنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ ایک مشہور مغربی قانون دان کے بقول یہ Maxims قانونی دنیا کی ضرب الامثال ہیں۔ جس طرح کسی قوم یا کسی علاقے کی ضرب الامثال و محاورات سے اس قوم

یا علاقے کے انداز فکر کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی طرح ان میگزمنز سے بھی مغربی قانونی دنیا کے عام انداز فکر کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کبھی کسی وضعی قانون (Statutory Law) اور لیگل میگزیم میں تعارض ہو تو قانون موضوعہ ہی کو برتری حاصل ہو گی، اس لیے کہ لیگل میگزیم خود کوئی قانون نہیں ہے، اس کی حیثیت صرف تشریحی ہے۔

لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اس استدلال کو محض مجازاً ہی استدلال کہا جاسکے گا، اس لیے کہ یہ وہ استدلال نہیں ہے جو کسی دلیل شرعی (ماخذ قانون) کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس استدلال کی حیثیت دراصل تفریع کی ہے۔ جس طرح ایک عمومی حکم معلوم ہو جانے کے بعد اس کی ذیلی فرعیں معلوم کر لینا بہت آسان ہو جاتا ہے، اسی طرح ایک قاعدہ کلیہ کی ذیلی فرعیں معلوم کرنا بھی آسان ہو جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کبھی بھی کسی قاعدہ کلیہ سے کوئی استدلال کرنا درست ہے اور کسی نئی صورت حال پر اس کو منطبق کرنا بھی درست ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب قواعد کلیہ نہ خود قانون ہیں اور نہ ماخذ قانون ہیں، اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی مستقل بالذات استدلال کیا جاسکتا ہے تو پھر ان کا فائدہ اور ضرورت کیا ہے؟ آخر کس مقصد کے لیے فقہائے 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۔ استاد مصطفیٰ احمد زر قاکے بقول: ہی دساتیر للتفقیہ لا نصوص لل قضاء^۱ (یہ قواعد، فقیہ بنانے اور فقہ میں درک پیدا کرنے کے اصول ہیں، عدالتی فیصلوں کی بنیاد بننے والے قوانین نہیں ہیں)۔ مجلة الأحكام العدلیة کے مؤلفین

و مرتبہ نے بھی جملہ کے پہلے باب میں جہاں ننانوے قواعد کلیہ بیان کیے ہیں، وہاں انہوں نے دفعہ نمبر ایک میں قواعد کے فائدے اور ضرورت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ جملہ کے شارحین نے بھی اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔ جملہ کے مرتبین و شارحین کی رائے میں قواعد کلیہ کے فوائد یہ ہیں:

الف۔ یہ قواعد فقہ کے لٹریچر کے معتبر اور مسلم اصول ہیں، اور فقہائے کرام کے طرز استدلال سے واقف ہونے کے لیے ان کا جاننا بہت ضروری ہے۔

ب۔ فقہی احکام کی پشت پر جو عمومی انداز فکر کار فرما ہے اس سے ایک عمومی واقفیت پیدا کرنے کے لیے ان قواعد کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

ج۔ قواعد کلیہ کے مطالعے سے فقہی احکام سے ایک گونہ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔

د۔ قواعد کلیہ کے مطالعے سے فقہ اسلامی میں گہرا درک حاصل ہو جاتا ہے۔

ھ۔ منتشر و متفرق فقہی مسائل کو مرتب و منضبط کرنے اور انہیں ایک مربوط قانونی نظام کے تحت لانے میں مدد ملتی ہے۔

و۔ فروع و جزئیات چونکہ بے شمار ہیں اس لیے ان سب کے تفصیلی دلائل یاد کرنا اور مستحضر رکھنا مشکل ہے۔ اگر قواعد کلیہ اور ان کے ماخذ و دلائل سے ایک بار واقفیت پیدا ہو جائے تو ان کے تحت آنے والے فروع و جزئیات کی جڑ ہاتھ آ جاتی ہے۔

ز۔ قواعد کلیہ 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۔^۱

۱۔ حلة الأحكام العدلیة، دفعہ ۱۔ اصل الفاظ یہ ہیں: وتلك القواعد مسلمة معتبرة في الكتب الفقهية تتخذ أدلة لإثبات المسائل وفهمها في نادی الأمر، فذكرها يوجب الاستئناس بالمسائل ويكون وسيلة لتقررها في الأذهان.

ح۔ ایک غیر فقیہ مقلد بھی اگر قواعد کلیہ 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 ان کی بنیاد پر اس کو کوئی فتویٰ یا فیصلہ جاری نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ بعض اوقات کوئی خاص صورت حال کسی خاص قاعدے کے ذیل میں نہیں آتی، چاہے بظاہر اس قاعدے کا تعلق اس معاملے سے ہو، اس لیے کہ کبھی کسی دوسرے قاعدے کے اثر سے، کبھی کسی خاص شرعی حکم کے تحت، کبھی کسی اور وجہ سے کوئی سبب ایسا پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ خاص صورت حال قاعدہ کلیہ کے اطلاق سے نکل جاتی ہے۔ چونکہ یہ نہایت مہارت اور دقت نظر کا کام ہے اس لیے براہ راست کسی قاعدے سے استدلال کر کے فیصلہ یا فتویٰ نہیں دے ڈالنا چاہیے۔

یہ بات خود مجلۃ الأحكام العدلیۃ 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 کلیہ کی بنیاد پر نہیں دینے چاہئیں بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ کوئی قرآنی، حدیثی یا فقہی نص موجود ہو۔ مجلہ کے اصل الفاظ یہ ہیں:

لَيْسَ لِحُكْمِ الشَّرْعِ الشَّرِيفِ أَنْ يَحْكُمُوا بِمُجَرَّدِ اسْتِنَادٍ إِلَى وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ مَا لَمْ يَقِفُوا عَلَى نَصٍّ صَرِيحٍ^۱ (جب تک کوئی واضح حکم (نص) موجود نہ ہو تو حکام شریعت کو ان میں سے کسی قاعدے کی بنیاد پر کوئی فیصلہ دے دینا جائز نہیں)۔

۱۔ یوسف آصاف، مرآة المجلد ۱: ۴

۲۔ مجلہ الأحكام العدلیۃ، مقدمہ

یہی بات مجملہ کے جملہ شارحین نے بھی بڑی وضاحت سے کہی ہے، لیکن علامہ یوسف آصاف نے اس بات کو ذرا مختلف انداز میں کہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

اگر کسی معاملے میں کوئی واضح حکم (نص) موجود نہ ہو تو محض ان میں سے کسی ایک قاعدے کی بنیاد پر کوئی فیصلہ دینا لازمی نہیں (لا یجب علیہم أن یحکموا)۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم یوسف آصاف کے نزدیک اس کی گنجائش موجود ہے کہ اگر کوئی فقہی نص موجود نہ ہو تو کسی قاعدے کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

قواعد کلیہ میں استثناءات

اوپر یہ بات کہی جا چکی ہے کہ بیشتر قواعد کلیہ اس معنی میں کلیہ نہیں ہیں کہ ان میں کوئی استثناء موجود نہیں ہے، بلکہ اکثر قواعد کی حیثیت محض اعلیٰ اور اکثریتی ہے، یعنی وہ اپنے تحت آنے والی بیشتر اور اکثر جزئیات پر منطبق ہوتے ہیں، سب پر نہیں۔ یہ قواعد کلیہ ایسے ہمہ گیر قانونی اصول نہیں ہیں کہ ان میں بالکل بھی استثناء موجود نہ ہو، بلکہ یہ صرف وہ کلیات ہیں جو اکثر و بیشتر بہت سی صورتوں کو حاوی ہوتے ہیں اور اس موضوع سے متعلق اکثر صورتیں اور ان کے احکام ان قواعد کے تحت آجاتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان میں استثناءات بھی بہت ہوتے ہیں۔

ان استثناءات کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایک خاص معاملہ کسی ایک قاعدہ کلیہ کی بجائے کسی دوسرے قاعدہ کلیہ کے تحت ہوتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاعدہ کلیہ کا ایک خاص تقاضا ہوتا ہے لیکن استحسان، قیاس یا کسی اور اصول کا کوئی اور تقاضا ہوتا ہے جس کے پیش نظر مجتہد مقاصد شریعت کا تقاضا یہ سمجھتا ہے کہ خاص اس معاملے میں قاعدہ کلیہ

کی بجائے اس دوسرے اصول کو منطبق کرنا ضروری ہے۔ مثلاً کبھی عدل و انصاف، جلب مصالح، دفع مفسد، رفع حرج وغیرہ کے پیش نظر قاعدہ کلیہ کے انطباق کو محدود کر دیا جاتا ہے۔ یہی وہ اسباب ہیں جن کے پیش نظر قواعد کلیہ کو اعلیٰ یا اکثریتی قواعد کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے دائرہ کار سے متعلق اکثر صورتوں کو حاوی ہیں، سب کو نہیں۔ اس لیے شاید ہی کوئی قاعدہ کلیہ ایسا ہو جس میں استثناءات نہ ہوں، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

قواعد کلیہ میں استثناءات کی کثرت کو دیکھ کر یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی علمی اور فقہی حیثیت محل نظر ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ 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۔ ان قواعد کلیہ سے وہ بنیادیں ہاتھ آجاتی ہیں جن پر فقہ اسلامی کی عمارت قائم ہے۔

اگر کسی کو یہ سب، یا ان میں سے بیشتر قواعد مستحضر ہوں تو اس کے ہاتھ گویا وہ کلید آجاتی ہے جس سے فقہ اسلامی کی بہت سے گتھیاں خود بخود سلجھتی چلی جاتی ہیں۔ جو حضرات قواعد کلیہ سے صرف 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۔ ان کو نہ ان سارے احکام اور اصول میں کوئی باہمی ربط، ترتیب اور نظم نظر آتا ہے اور نہ وہ قانون سازی کے میدان میں اسلامی شریعت کے بنیادی رجحان اور فلسفہ سے واقفیت حاصل کر پاتے ہیں۔

مشہور مالکی فقیہ امام ابو العباس قرانیؒ (م ۶۸۴ھ) جن کو علم فروق میں امامت کا درجہ

حاصل ہے، کہتے ہیں:

فقہ اسلامی کے سارے ذخیرے میں قواعد کلیہ کو نہایت اہم مقام حاصل ہے اور علمی طور پر ان کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ جو شخص قواعد کلیہ میں جتنا درک اور بصیرت حاصل کرے گا اتنا ہی اس کو فقہ اسلامی پر عبور حاصل ہو گا اور اس کی فقہی

آرام میں اتنی ہی پختگی پیدا ہوگی۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص قواعد کلیہ کو نظر انداز کر کے محض جزئیات اور فروعی مسائل کو یاد کرنے میں لگے گا اس کو بڑی مشکلات، دقتوں اور الجھنوں کا سامنا کرنا پڑے گا، اس لیے کہ جو شخص پہلے قواعد کلیہ 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، کیونکہ بہت سی جزئیات تو انہی کلیات کے اندر آجائیں گی جن پر وہ پہلے ہی حاوی ہو چکا ہو گا۔ 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۔"

قریب قریب یہی بات مجلۃ الأحكام العدلیة کے مرتبین نے بھی کہی ہے چنانچہ مجلۃ کے مقدمے میں لکھا ہے:

مسائل فقہ کو سمجھنے میں ان قواعد سے بڑا فائدہ پہنچے گا۔ جو شخص ان قواعد کو خوب سمجھ لے گا اس کو مسائل فقہ کی ان کے دلائل کے بموجب اچھی طرح فہم حاصل ہو جائے گی۔ اسی طرح تمام عدالتی حکام بھی ہر موقع پر ان قواعد کی طرف رجوع کر سکیں گے، ان قواعد کے ذریعے لوگوں کے لیے یہ ممکن ہو جائے گا کہ وہ اپنے معاملات کے بارے میں حکم شرعی معلوم کر کے اس کی تطبیق کر سکیں یا کم از کم اپنے معاملات کو شریعت کی روح سے قریب تر کر سکیں۔"

۱۔ امام قرافی، الفروق، مقدمہ، تھوڑے بہت لفظی فرق کے ساتھ

۲۔ مجلۃ الأحكام العدلیة، مقدمہ ص ۶

علم قواعد کی ابتدائی تاریخ

اوپر قواعد کلیہ کا آغاز کے عنوان سے اس امر کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ان قواعد کا آغاز کیسے اور کیوں کر ہوا۔ اسی طرح اشباہ و نظائر اور علم قواعد و فروق کے تعارف کے ضمن میں ان قواعد کی ضرورت کا احساس کیوں ہوا یہ بھی عرض کیا جا چکا ہے۔ یوں تو اشباہ و نظائر، فروق اور قواعد کلیہ پر غور و خوض اور نئے نئے اصول اور کلیات کی دریافت کا کام دور صحابہ کرام سے ہی شروع ہو گیا تھا لیکن اس میدان میں زیادہ زور و شور سے کام کا آغاز صحابہ کرام کے تلامذہ اور ان کے تلامذہ نے کیا۔

گویہ بات بظاہر عجیب سی محسوس ہوگی لیکن ذرا غور کیا جائے تو اس کا معقول اور منطقی ہونا صاف سمجھ میں آجاتا ہے کہ اصول فقہ، قواعد کلیہ اور علم فروق و اشباہ کی بنیادیں خود علم فقہ سے بھی پہلے پڑنا شروع ہو گئی تھیں۔ جہاں تک علم اصول فقہ کے قواعد کا تعلق ہے تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے اہم قواعد براہ راست کبار صحابہ کے وضع کردہ ہیں۔ مثال کے طور پر درج ذیل استدلالات ملاحظہ ہوں جن کے ذریعے مختلف کبار صحابہ نے مختلف اصولوں کی نشاندہی فرمائی:

۱۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد مبارک میں جب سوادِ عراق کی زمینیں فتح ہوئیں تو صحابہ کرام کے مابین شدید اختلاف راے پیدا ہوا اور ان زمینوں کے مستقبل کے انتظام اور بندوبست کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر سامنے آئے۔ بعض حضرات کی راے یہ تھی کہ ان مفتوحہ زمینوں کو فاتحین میں اس طرح تقسیم کر دیا جائے جس طرح رسول اللہ ﷺ نے بعض مفتوحہ زمینیں تقسیم فرمائی تھیں۔ بعض دوسرے حضرات کی جن میں خود حضرت عمرؓ بھی شریک تھے یہ راے تھی کہ ان زمینوں کو تقسیم نہ کیا جائے بلکہ ان کو ان کے سابق مالکان ہی کے قبضے میں رہنے دیا جائے جن کی حیثیت مزارع کی ہو، زمین کی مالک اسلامی

ریاست قرار پائے اور مزارعین سے جزیہ اور خراج وصول کیا جائے جو سرکاری خزانے کے لیے آمدنی کے مستقل ذرائع رہیں۔

ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے حامیوں نے بڑی شد و مد سے اپنے اپنے موقف کی تائید میں دلائل دیے۔ یہ ساری بحث جو ایک ماہ تک جاری رہی اس کے کچھ اشارے مختصر طور پر امام ابو یوسف کی کتاب الخراج میں موجود ہیں۔ اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے اپنے نقطہ نظر کی تشریح و دفاع کرتے ہوئے فرمایا:

وقال رأیت أن أحبس الارضین بعلوجها، وأضع علی أهلها الخراج، وفی رقابهم الجزیة یؤدونها، فتكون فینا للمسلمین المقاتلین ولذریتهم ولمن یأتی بعدهم. أرایتم هذه المدن العظام، الشام والجزیرة والكوفة ومصر، لا بد لها من أن تشحن بالحب والشح وادرار العطاء علیهم، فمن أين یعطى هؤلاء ان قسمت الارضون والعلوج؟^۱ (میری رائے یہ ہے کہ میں ان زمینوں کو ان کے کارندوں سمیت روک رکھوں ان پر کام کرنے والوں پر خراج اور ان کی اپنی ذات پر جزیہ عائد کر دوں جس کو یہ لوگ ادا کیا کریں۔ اس طرح یہ زمینیں مسلمان مجاہدین، ان کی اولاد اور بعد والوں کے لیے ایک 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؟)

۱۔ امام ابو یوسف، کتاب الخراج (طبع بولاق، ۱۳۰۲ھ) ص ۲۵ و بعد

۲۔ ایضاً، ص ۲۷

یہاں واضح طور پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اپنی رائے کی تائید اور دفاع میں مصلحت منگی کا اصول پیش کر رہے ہیں جو اصول فقہ کا ایک بنیادی اصول ہے اور جس پر بہت سے فقہی قواعد کی اساس ہے۔

۲۔ رسول اللہ ﷺ کے ابتدائی زمانہ مبارک میں شراب نوشی کی کوئی طے شدہ اور متعین سزا نہ تھی۔ شراب نوشی کے مجرم کو بلا کسی تحدید و تعین کے سزائے ضرب دی جاتی تھی اور مسجد ہی میں سزا سنا کر حاضرین سے کہا جاتا تھا کہ ہاتھوں، مکوں اور جوتوں سے مجرم کو مناسب سزادے دیں۔ بعد میں رسول اللہ ﷺ نے چالیس کوڑوں کی سزا بھی دی جس پر حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانے تک عمل درآمد ہوتا رہا۔

پھر ایک مرحلہ پر حضرت عمرؓ نے محسوس کیا کہ شراب نوشی کے واقعات زیادہ ہونے لگے ہیں اور بالخصوص ان اقوام میں جو فتوحات کے نتیجے میں نئی نئی اسلام میں داخل ہو رہی تھیں، ایسے لوگ آئے دن پکڑے جاتے تھے جو بار بار شراب نوشی کا ارتکاب کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے یہ صورت حال کبار صحابہؓ کے سامنے مشورے کے لیے پیش کی اور تجویز کیا کہ شراب نوشی کی سزا بڑھانی چاہیے۔ اس پر بحث و مباحثہ ہوا اور بالآخر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے سے سب نے اتفاق کر لیا۔ آپ نے فرمایا: إنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى فيجب أن يحذ القاذف' (جب وہ شراب پیے گا تو لازماً ہڈیان بکے گا۔ جب

۱۔ حضرت علی کا یہ استدلال بہت مشہور ہے اور فقہ اور حدیث کی متعدد کتب میں مذکور ہے۔ یہاں یہ الفاظ دکتور مسطفی سعید الحسن کی کتاب اثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء (میرت: طبع سوم، ۱۹۸۳) ص ۱۲۱ سے لیے گئے ہیں۔

ہذیان کے گاتو افترا پر دازی بھی کرے گا، لہذا اس کو وہ سزا دی جائے جو قذف کرنے والے (یعنی افترا پر دازی کرنے والے) کو دی جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے استدلال کو قبول کرتے ہوئے صحابہ کرام 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 کلیہ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی جنہوں نے بعد میں بہت آگے چل کر واضح شکل اختیار کی، یعنی حکم بالمآل اور سد ذریعہ۔ بالفاظ 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 بلکہ یہ بھی دیکھا جائے گا کہ بالاخر ان سے کیا نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

۳۔ قرآن مجید میں بیوہ عورتوں کی عدت کے بارے میں واضح ہدایت یہ ہے کہ چار مہینے دس دن کی عدت گزاریں۔ سورۃ البقرۃ میں (جس کو دور صحابہؓ و تابعینؓ میں سورہ النسا کبریٰ بھی کہا جاتا تھا) ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرۃ ۲: ۲۳۴] (یعنی تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ چار مہینے دس دن انتظار کریں)۔

جلیل القدر صحابی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ جب کوفہ کے قاضی تھے تو ان کی عدالت میں ایک خاتون کا مقدمہ آیا جس کے شوہر کا انتقال ہو چکا تھا۔ شوہر کے انتقال کے وقت خاتون حاملہ تھی اور اس کی عدت کا مسئلہ زیر بحث تھا۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے سورہ طلاق (جس کو دور صحابہؓ و تابعینؓ میں سورہ النسا صغریٰ بھی کہا جاتا تھا) کی اس آیت سے

۱۔ سد ذریعہ پر بہت جامع اور مبسوط بحث کے لیے ملاحظہ ہو: ابن قیم الجوزیہ، إعلام الموقعین عن رب العالمین،

استدلال فرمایا جس میں ارشاد ہوتا ہے: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ۶۵: ۴] (حاملہ عورتوں کی مدت معینہ [یعنی عدت] یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے)۔ آپ نے فیصلہ دیا کہ مذکورہ خاتون کی عدت چار مہینے دس دن نہیں ہوگی بلکہ تا وضع حمل جو مدت بھی ہوگی وہ سب کی سب عدت شمار ہوگی۔

یہ استدلال اور فیصلہ کرتے وقت آپ نے فرمایا: أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى^۱ (میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورہ نسا بڑی سورہ نسا کے بعد نازل ہوئی ہے) یہاں آپ نے صاف بتایا کہ بعد میں نازل ہونے والا حکم پہلے نازل ہونے والے حکم کا یا نسخ ہوتا ہے یا اس میں نئی شرائط اور حدود و قیود کے اضافے کے ذریعے اس کی تخصیص کرتا ہے۔

لہذا ہر سابقہ حکم اور فیصلے کو بعد کے فیصلے اور حکم کی روشنی میں پڑھنا، سمجھنا اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ یہ قانون کی تعبیر و تشریح کا وہ اصول ہے جس کو نہ صرف اسلامی قانون بلکہ آج دنیا کے سارے ہی قوانین تسلیم کرتے ہیں۔

صحابہ کرامؓ کے فقہی استدلالات کی ایسی بہت سی مثالیں حدیث، تفسیر اور فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان مثالوں پر غور کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ 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 کرام کے سامنے تھے۔ صحابہ کرامؓ کو اس کی ضرورت نہ تھی کہ یہ اصول باقاعدہ شکل میں مدون کیے جائیں یا ان کو کسی خاص عبارت کا جامہ پہنایا جائے۔ اس کی ایک ابتدائی وجہ تو یہ ہے کہ اس دور میں علم فقہ اور اصول فقہ دوسرے

۱۔ یہ دونوں مثالیں بھی ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الرحمن کی مذکورہ بالا کتاب سے ماخوذ ہیں، ملاحظہ ہو: ص ۱۲۱-۱۲۲

اسلامی علوم کی طرح تدوین و تشکیل کے ابتدائی مرحلے میں تھے اور ابھی ان کو مرتب و منضبط کرنے کا کام شروع نہیں ہوا تھا۔

اس کی اصل اور حقیقی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کی ضرورت نہ تھی اور نہ وہ اس کے محتاج تھے کہ قرآن و سنت سے استنباط اور استدلال کرتے وقت ان آلات سے کام لیں، بلکہ اپنے خالص ذوق عربیت، حیرت انگیز اور خداداد فہم و بصیرت اور بے مثال تربیت نبوی کی بدولت وہ قریب قریب جبلی طور پر ایسے استعدادی ملکہ کے حامل ہو گئے تھے جس کی وجہ سے ان کو زبان رسالت سے نجوم ہدایت کا خطاب ملا۔^۱

صحابہ کرامؓ کے اس اسلوب اجتہاد و استدلال کو تابعین نے آگے بڑھایا، جیسے جیسے فقہائے تابعین مختلف اسلامی احکام پر غور کرتے گئے یہ قواعد اور ان کے مابین پائے جانے والے فروق (distinctions) ان کے سامنے واضح اور منقح ہوتے چلے گئے۔ خود قرآن مجید اور احادیث نبوی کے اسلوب بیان اور طرز استدلال نے بھی اس کام میں ان کی راہنمائی فرمائی۔ یہ بات معلوم ہے کہ قرآن مجید اور احادیث 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 و فکر اور تدبر کرنے سے ان جزئی احکام میں جاری و ساری عمومی اصول اور ان کی پشت پر کار فرما قاعدہ کلیہ کا پتا چلتا ہے۔

اس معاملے 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

۱۔ اشارہ ہے اس حدیث نبوی کی طرف جس میں ارشاد ہوا ہے: أصحابی کالنجوم فبأبصارہم اقتدیتم اقتدیتم

ان ملتے جلتے جزئی احکام اور مشابہ مثالوں کو دریافت کیا جائے جو کسی ایک عمومی اصول یا قاعدہ کلیہ کے ماتحت آتے ہوں۔ ان ملتے جلتے جزئی احکام اور مشابہ مثالوں کا اصطلاحی نام الأشباہ والنظائر ہے۔ اپنے اس خاص فنی مفہوم میں پہلے پہل یہ اصطلاح ہمیں حضرت عمر فاروق کے اس شہرہ آفاق خط میں ملتی ہے جو انہوں نے عدالتی پالیسی اور نظام قضا کے بارے میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

الفہم فیما یتلجلیج فی صدرک مما لیس فیہ قرآن ولا سنۃ، و اعرف الأشباہ والأمثال، ثم قس الأمور بعد ذلك، ثم اعمد لأحبها وأقربها إلی الله وأشبهها بالحق^۱ (جن معاملات میں قرآن و سنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں اور وہ تمہارے دل میں کھٹکتے ہیں ان کے بارے میں خوب غور و فکر اور سمجھ بوجھ سے کام لو۔ [ایسے نئے نئے مسائل حل کرنے کے لیے] تم پہلے قرآن و سنت میں موجود ملتے جلتے مسائل اور مثالوں سے واقفیت پیدا کرو پھر نئے امور کو قیاس کرو اور وہ حل اختیار کرو جو اللہ کی نظر میں زیادہ پسندیدہ اور حق سے قریب تر ہو)۔

غالباً حضرت عمرؓ کے اس خط کے بعد ہی سے اس پورے علم کا نام علم الأشباہ والنظائر ہو گیا جس میں استقرا اور تدبر کے اس عمل سے کام لے کر شریعت کے عمومی اصولوں اور قواعد کلیہ کا پتہ لگایا جاتا ہے۔ دور صحابہؓ کے آخری زمانے سے لے کر دوسری صدی ہجری کے وسط تک کی سو سالہ مدت میں اس میدان میں کتنا اور کیا کام ہوا، اس موضوع پر کوئی حتمی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم اتنا کہا جاسکتا ہے کہ اس دور میں قریب

۱۔ اسی دستاویز کے مکمل متن، ترجمہ اور مختصر اردو شرح کے لیے دیکھیے راقم الحروف کی مرتب کردہ کتاب "ادب القاضی" (مطبوعہ ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد)۔

قریب ہر قابل ذکر فقیہ نے اس سرگرمی میں حصہ لیا اور بہت سے اصولوں کی دریافت میں بعد والوں کے کام کو آسان بنایا لیکن اس صد سالہ دور میں قواعد فقہیہ کی بجائے زیادہ زور قواعد اصولیہ پر رہا۔ امام شافعیؒ کی شہرہ آفاق کتاب الرسالة کو بغور پڑھا جائے تو اس کے پس منظر میں موجود اصولی بحثوں اور قانونی اختلافات کی وہ ساری بنیادیں صاف محسوس ہو جاتی ہیں، جن کے بارے میں ایک صحیح نقطہ نظر کو متفق اور واضح کرنے کے لیے امام صاحب نے یہ کتاب لکھی تھی۔

حنفی فقہاء اور قواعد کلیہ

قواعد کلیہ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے موضوعات مثلاً الفروق وغیرہ پر جو لٹریچر ہم تک پہنچا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس کی طرف ایک باقاعدہ علم کی حیثیت سے حنفی فقہانے توجہ دی۔ یوں بھی فقہ حنفی دوسرے موجودہ فقہی مکاتب کے مقابلے میں قدیم تر ہے اس لیے بھی یہ شرف حنفیوں ہی کو حاصل ہونا چاہیے تھا۔ اس ضمن میں سب سے پہلے فقیہ جن کی تحریروں میں ان موضوعات پر باقاعدہ مباحث ملتے ہیں وہ امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ ہیں۔ ان کی کتابوں بالخصوص الجامع الکبیر، کتاب الأصل اور کتاب الحجۃ علی اهل المدینۃ میں جا بجا ایسی بحثیں موجود ہیں جن سے علم قواعد و فروق کو منظم و منضبط کرنے میں بڑی مدد ملی ہے۔

امام محمدؒ کا اسلوب نگارش، طرز استدلال اور مسائل فقہ سے بحث کرنے کا انداز ایسا ہے کہ اس کے ذریعے سب سے پہلے ملتے جلتے مسائل اور مشابہ اصولوں سے واقفیت حاصل ہو جاتی ہے اور پھر ایسے مسائل کے مابین فرق یا فروق بھی واضح ہو جاتے ہیں جو بظاہر ایک جیسے ہوں لیکن دراصل ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ یہاں یہ بات یاد رہے کہ نہ صرف امام محمدؒ کے ہاں بلکہ علم فروق پر لکھنے والے دوسرے فقہاء کے ہاں بھی اول اول ان فروق سے

بحث کی گئی جو مختلف فروعی مسائل کے مابین پائے جاتے ہیں لیکن جب بتدریج علم فروق نے نکھر کر ذرا باقاعدہ حیثیت اختیار کر لی تو پھر رفتہ رفتہ قواعد کلیہ اور اصولی مباحث کے درمیان پائے جانے والے فروق پر بھی پہلے غور و فکر اور پھر تصنیف و تالیف کا آغاز ہو گیا۔

شاید امام محمد کی انہی تاریخ ساز فقہی بحثوں کا اثر اور نتیجہ تھا کہ حنفی فقہاء کے طبقہ متقدمین، یعنی دور متون سے پہلے فقہاء، نے نہ صرف قواعد کلیہ کے موضوع پر قلم اٹھایا بلکہ اس کو ایک باقاعدہ اور مستقل بالذات علم کی شکل بھی دے دی۔ انہوں نے سب سے پہلے اپنے امام ابو حنیفہ کے فقہی اجتہادات پر خاص طور پر اور عام اسلامی احکام پر عام طور پر اس نقطہ نظر سے غور کیا کہ ان کی پشت پر کون سے بنیادی اصول کار فرما ہیں، ان بنیادی اصولوں کا جوں جوں پتا چلتا گیا ان کو مختلف فقہاء کے کرام مرتب کرتے رہے۔ حنفیوں ہی سے یہ چیز دوسرے فقہی مکاتب نے لی اور اپنے اپنے اجتہادات کے مطابق اس کو ڈھال لیا۔

شروع شروع میں ان قواعد کے لیے اصول کا لفظ اختیار کیا گیا چنانچہ امام ابو الحسن کرخیؒ اور امام ابو زید دبو سیؒ نے اصول (عربی میں اصل) ہی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ان دونوں اصحاب نے امام ابو حنیفہؒ ہی کے اصول سے بحث کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے مختلف مسائل میں جو اجتہادات کیے تھے ان کی پشت پر کار فرما کلیات اور اصول کا ذکر کیا ہے۔^۲

۱۔ فقہ حنفی کے آغاز و ارتقا اور بعد کو مورخین فقہ نے مختلف ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا دور امام ابو حنیفہ اور ان کے براہ راست تلامذہ کا ہے۔ دوسرا دور امام صاحب کے تلامذہ کے بعد کے زمانے سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آخر تک ہے یہ وہ زمانہ ہے جب مختصر اور جامع فقہی متون (texts) مرتب کرنے کا رواج شروع ہوا۔ یہاں اسی دور کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

۲۔ مزید ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ۲: ۹۳۶-۹۳۷

اصول کرنی

قواعد کلیہ کا قدیم ترین مجموعہ جو ہم تک پہنچا ہے، وہ امام ابو الحسن کرنی کار سالہ اصول الکرخی ہے۔ امام صاحب کا پورا نام ابو الحسن عبید اللہ بن الحسن ہے، بغداد کے محلہ کرخی کے رہنے والے تھے، اسی نسبت سے کرنی کہلائے۔ ۲۶۰ھ / ۷۴۳-۸۷۳ء میں ولادت اور ۳۴۰ھ / ۹۵۲ء میں وفات ہوئی۔ اس لحاظ سے وہ کبار ائمہ محدثین میں سے امام بن ماجہ اور امام ابوداؤد، امام ابو عیسیٰ ترمذی، امام ابو حاتم رازی، امام دارمی، امام ابوزرعہ دمشقی، امام بزاز، امام نسائی، امام ابویعلیٰ الموصلی اور امام ابو عوانہ کے ہم سن معاصر تھے۔ مشہور فقہاء میں ان کے نامور معاصرین میں امام ابو جعفر طحاوی اور امام داؤد ظاہری کا نام نمایاں ہے۔ ان جلیل القدر ائمہ علوم کی موجودگی میں امام کرنی کو ان کے اہل زمانہ نے بہت بڑا فقیہ تسلیم کیا اور ان کو بالاتفاق اپنے دور کا سب سے بڑا حنفی فقیہ مانا گیا۔

رسالہ اصول الکرخی میں امام کرنی نے ۳۹ ایسے اصول و کلیات بیان کیے ہیں جو ان کی رائے میں فقہ حنفی کی بنیاد ہیں۔ امام کرنی کے ان اصولوں کا بغور مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ ان میں قواعد و ضوابط اور اصول و کلیات سب شامل ہیں۔ ان میں کچھ اصول تو ایسے عمومی کلیات کی حیثیت رکھتے ہیں جو فقہ اسلامی کا مجموعی سرمایہ قرار دیے جاسکتے ہیں اور کچھ اصول ایسے ہیں جو محض حنفی طرز استدلال اور اسلوب اجتہاد کے مطابق فقہی مسائل کا حل معلوم کرنے اور فقہی احکام کی علت کا پتا چلانے میں ہی کارآمد ہو سکتے ہیں۔ ان دوسری قسم کے اصولوں میں بعض ایسے اصول بھی ہیں جن کو کسی قدر شدید تنقید کا نشانہ بھی بنایا گیا اور مختلف حنفی فقہانے ان کے دفاع میں بہت سے دلائل اور اعتذرات بھی پیش کیے۔ مثلاً اصول الکرخی میں دیا گیا اٹھائیسواں اصول ملاحظہ فرمائیے:

الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح أو على التأويل من جهة التوفيق^۱ (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)۔

اگرچہ اس اور اس جیسے دو ایک دوسرے اصولوں کی جو تعبیر و تشریح حنفی علماء کرتے آئے ہیں وہ قابل اعتراض نہیں ہے اور نہ اس اصول کی تطبیق کی وہ مثالیں جو علامہ ابو حفص نسفی نے دی ہیں کسی اعتراض کی گنجائش باقی رہنے دیتی ہیں۔ لیکن اس کے ظاہری الفاظ چونکہ ذرا موحش واقع ہوئے ہیں اس لیے کسی نہ کسی تردد کی گنجائش بہر حال رہتی ہے۔

بہر حال ایک آدھ ایسے مختلف فیہ اصول کی موجودگی سے کتاب کی قدر و قیمت میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی اور امام کرخی کا یہ لازوال امتیاز اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ وہ قواعد فقہ پر دستیاب سب سے پہلی کتاب کے مصنف ہیں۔ امام کرخی نے اس کتاب میں جو ۳۹ کلیات جمع کیے ہیں ان میں بعض حضرات ان دو یا تین اصولوں کو شامل نہیں کرتے جو بقول ان کے حقیقت کی زائد از ضرورت تائید و مدافعت پر مبنی ہیں۔^۲

ان کلیات میں غالباً امام ابو طاہر الدباس کے مرتب کردہ وہ سترہ قواعد بھی شامل ہیں جن کا ذکر گزر چکا ہے۔ ابو طاہر الدباس بھی امام کرخی کے ہم عصر تھے۔ ان کا پورا نام محمد بن

۱- أصول الكرخي، اصل نمبر ۲۸

۲- استاد مصطفیٰ احمد الزرقانی (حوالہ ماقبل ص ۹۳۸) امام کرخی کے ان کلیات کی تعداد ۷۳ اور مولانا عبد القدوس ہاشمی نے (مقدمہ اردو ترجمہ اصول الكرخي، اسلام آباد ۱۳۰۴ھ ص ۱) ۳۶ قرار دی ہے۔ استاد زرقانی اصل کتاب کے دو اور مولانا ہاشمی نے تین کلیات کو شمار نہیں کیا۔

محمد الدباس ہے۔ عراق میں فقہائے اہل الراے کے امام کہلاتے تھے۔ روایات کے بھی حافظ اور ماہر تھے۔ شام میں قاضی بھی رہے۔^۱ علامہ حموی شارح الأشباه والنظائر نے ان کے والد کا نام ابوسفیان بیان کیا ہے۔ بظاہر ان کا نام محمد اور کنیت ابوسفیان تھی۔ غالباً ان کے والد شیرہ یا راب (دبس) بنایا کرتے تھے اس لیے یہ خاندان دباس (شیرہ ساز یا راب گر [گنے کارس بنانے والا]) کے لقب سے مشہور ہو گیا،^۲ لیکن قطعیت کے ساتھ یہ تعین کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ امام کرخی کے ان ۳۹ اصولوں میں وہ سترہ قواعد کون سے ہیں جو امام ابوطاہر دباس کے مرتب کیے ہوئے تھے۔

امام کرخی کے ان ۳۹ اصولوں کی مختصر تشریح بعد کے ایک اور نامور حنفی فقیہ امام نجم الدین ابو حفص عمر النسفی (م ۵۳۷ھ) نے کی۔ انہوں نے ہر قاعدے کے تحت ایک، یا چند صورتوں میں ایک سے زائد مثالیں دے کر ان اصولوں کی افادیت بڑھادی۔ ذیل میں بطور مثال دو ایک قواعد اور ان کی مثالیں درج کی جاتی ہیں جن سے یہ اندازہ ہو گا کہ امام نسفی نے کس انداز سے مختصر مثالوں کے ذریعے اپنے پیش رو امام کرخی کے بیان کردہ قواعد کو واضح کیا اور سمجھایا:

امام کرخی نے اصول نمبر ۲ میں لکھا ہے: الأصل أن الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق (اصول یہ ہے کہ حالت ظاہری مانع استحقاق ہے موجب استحقاق نہیں)۔ یعنی محض کسی ظاہری حالت یا کیفیت کی بنیاد پر کوئی شخص اپنے لیے کسی استحقاق (right or entitlement) کا دعویٰ نہیں کر سکتا، البتہ کسی دوسرے شخص کے کسی ایسے

۱۔ عبدالحی لکھنوی، الفوائد البہیة فی تراجم الحنفیة، ص ۱۰۹، ۱۸۷۔

۲۔ غمز عبون البصائر فی شرح الأشباه والنظائر، ص ۲۱۔

دعویٰ کو جس کی بنیاد کسی دلیل یا ثبوت پر نہ ہو حالت ظاہری کی بنیاد پر مسترد کیا جاسکتا ہے۔
امام نسفی نے اس کی جو مثال دی ہے وہ یہ ہے:

اگر کسی شخص کے قبضے میں کوئی مکان یا جائیداد ہو اور دوسرا شخص آکر اس کی ملکیت کا دعویٰ کرے تو جب تک وہ کوئی واضح اور ناقابل تردید ثبوت پیش نہیں کرے گا اس کے حق میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ یہاں حالت ظاہری (یعنی مدعا علیہ کا قبضہ) مدعی کے استحقاق سے مانع ہے۔ اس کے برعکس اگر اس مکان یا جائیداد کے برابر میں کوئی مکان یا جائیداد فروخت ہو اور یہ قابض شخص محض اس بنیاد پر اس فرد کی جائیداد پر حق شفعہ حاصل کرنا چاہے کہ وہ برابر کے مکان کا قابض ہے تو اگر مدعا علیہ اس قابض کے مالک ہونے کا انکار کرے تو محض قبضہ کی بنیاد پر اس کو استحقاق شفعہ حاصل نہ ہو گا جب تک وہ کسی دلیل اور واضح ثبوت سے اپنے مالک ہونے کو ثابت نہ کرے، اس لیے کہ حالت ظاہری موجب استحقاق نہیں۔^۱

اصل نمبر ۹ میں لکھتے ہیں: الأصل أن السؤال والخطاب يمضي على ما عم وغلب، لا على ما شذ وندر (اصول یہ ہے کہ سوال اور گفتگو کی بنیاد وہ [معانی اور تصورات] ہوتے ہیں جو عام اور ہر جگہ رائج ہوں، وہ نہیں جو شاذ ہوں اور کبھی کبھار استعمال ہوتے ہوں)۔

یہاں امام کرفی نے عرف و عادت (usage اور custom) کے بارے میں وہ اصول بیان کیا ہے جس نے آگے چل کر بہت واضح شکل اختیار کی اور جس کے بہت سے

۱۔ أصول الكرخي، مطبوع مع تأسيس النظر للديوبسي (طبع محمد امين الخائفي، قاہرہ) ص ۸۰، ردو ترجمہ، حوالا بالا،

پہلوؤں کو الگ الگ قواعد کی صورت میں مرتب کیا گیا۔ 'امام نسفی' اس کے عملی انطباق کی مثال دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ انڈا نہیں کھاؤں گا تو اس سے مراد پرندوں کے انڈے لیے جائیں گے، مچھلی وغیرہ کے انڈے نہیں۔ لہذا اگر وہ مچھلی کا انڈا کھالے تو اس پر قسم توڑنے کا کفارہ واجب نہ ہوگا؛ البتہ اگر وہ کسی پرندے کا انڈا کھائے گا تو اسے قسم توڑنے کا کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔

اس سے ملتا جلتا اصول امام کرخی نے اصل نمبر ۱۰ کے تحت بیان کیا ہے، لکھتے ہیں:

الأصل أن جواب السؤال يجري على حسب ما تعارف كل قوم في مكانهم (اصول یہ ہے کہ کسی سوال کا جواب اس (تصور اور مفہوم) کے مطابق ہوگا جو کسی قوم کے ہاں اس کے علاقے میں معروف اور مروج ہو)۔

اس اصول کا تعلق بھی عرف و عادت کے تصورات سے ہے، لیکن اس کی تشریح میں امام نسفی نے جو مثال دی ہے وہ اس اصل نمبر ۱۰ کے مقابلے میں اصل نمبر ۹ پر زیادہ چسپاں ہوتی ہے، لکھتے ہیں: "اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو محض دودھ پی لینے سے قسم ٹوٹ جائے گی اگر وہ کسی عرب ملک میں ہو، لیکن کسی عجمی ملک میں ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی اس لیے کہ غذا اور کھانے سے مراد ہر قوم میں وہی چیز ہوگی جو ان کے ہاں اس حیثیت سے متعارف و مقبول ہو۔" ۱

۱۔ مثلاً ملاحظہ ہوں بحملۃ الأحکام العدلیۃ کے باب اول میں دیے گئے حسب ذیل قواعد ۳۱-۳۵

۲۔ اصول الکرخی، حوالہ بالا، ص ۸۱، اردو ترجمہ، حوالہ بالا ص ۱۸

امام کرخیؒ کے بیان کردہ ۳۹ اصولوں کا یہی انداز ہے۔ وہ چھوٹے چھوٹے فقروں میں اپنے دریافت کردہ اصول بیان کرتے ہیں اور امام نسفیؒ بہت مختصر انداز میں مثالیں دیتے جاتے ہیں۔ لیکن یہ اصول اور ان کی مثالیں اتنی مختصر ہیں کہ جس شخص کو فقہ سے اچھا خاص مس نہ ہو وہ ان سے سہولت استفادہ نہیں کر سکتا۔

یہاں یہ بات یاد رہے کہ امام کرخیؒ کے ان اصولوں کو آنے والی صدیوں میں مزید صیقل کیا جاتا رہا اور ان میں سے قریب قریب سبھی کی عبارتی شکل وہ نہ رہی جو امام کرخیؒ نے مرتب کی تھی۔ مثلاً مجلۃ الاحکام العدلیۃ میں جو ۱۹۹ اصول دیے گئے ہیں ان میں صرف ایک ایسا ہے (اصل نمبر ۱) جس کی عبارت جزوی جزوی طور پر اصول کرخی کے متعلقہ قاعدہ (نمبر ۴) سے ملتی جلتی ہے۔ ورنہ بقیہ سب اگرچہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے مجلہ میں موجود ہیں لیکن ان الفاظ اور عبارتوں میں نہیں جو امام کرخیؒ نے مرتب کی تھیں۔

تأسيس النظر

أصول الكرخي کے بعد اس میدان میں سب سے اہم کام امام ابو زید عبید اللہ بن عمر الدبوسیؒ کی کتاب تأسيس النظر کی صورت میں دنیا کے سامنے آیا۔ امام ابو زید دبوسیؒ اپنے زمانے کے نہایت نامور حنفی نقیہ تھے۔ فقیہانہ استدلال اور قانونی بصیرت و مہارت میں ضرب المثل مانے جاتے تھے۔ مؤرخ ابن خلکان کے بیان کے مطابق انہوں نے ہی سب سے پہلے علم الخلاف یا علم اختلاف الفقہاء (تقابلی مطالعہ قانون) کی طرح ڈالی اور اس کو ایک باقاعدہ منفرد علم قرار دیا۔^۱

۱۔ ابن خلکان کی اس بات پر مطلقاً اتفاق کرنا مشکل محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے کہ خود، اختلاف الفقہاء کے عنوان سے صرف تقابلی مطالعہ قانون پر کم از کم دو اہم کتابیں ایسی ہیں جو امام دبوسی سے بہت پہلے لکھی گئی اور ہم تک پہنچی

امام دیوسی نے اس کتاب میں قواعد کلیہ کے ساتھ ساتھ مختلف قواعد کے تحت آنے والے احکام کی بھی مثالیں دی ہیں، اسی طرح مختلف فقہی ابواب کے تحت مسائل کو منضبط کرنے والے بعض اہم ضوابط بھی کتاب میں درج کیے ہیں۔ انہوں نے اس کتاب کو درج ذیل نواجز میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دو نامور شاگردوں امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ کے درمیان پائے جانے والے فقہی اختلاف آرا کی بنیادیں۔

اس حصے میں وہ قواعد و اصول دیے گئے ہیں جن سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے دو شاگردوں کے نقطہ ہائے نظر کے فرق کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی ان فقہی آرا کے اصول و قواعد جن میں ان سے امام ابو یوسف نے اختلاف کیا ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی ان فقہی آرا کے اصول و قواعد جن میں ان سے امام ابو یوسف نے اختلاف کیا ہے۔

۴۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف آرا کے اصول و قواعد۔

ہیں۔ یعنی امام ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) کی اختلاف الفقہاء جس کا ایک حصہ مستشرق یوسف شاخت نے ۱۹۳۲ء میں لائینڈن (حالینڈ) سے شائع کیا تھا، دوسری امام ابو جعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) کی اختلاف الفقہاء جس کی ایک جلد ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی کی تحقیق سے ۱۹۷۱ء میں ادارہ تحقیقات اسلامی آباد سے شائع ہوئی تھی۔ البتہ اس اعتبار سے امام دیوسی کو اس علم کا "موجد" تو نہیں "مدون" مانا جاسکتا ہے انہوں نے ان فقہی اختلافات کی تہہ میں پائے جانے والے اصولی اور "قواعدی" اختلافات کی نشاندہی کی اور ایسے قواعد کو الگ الگ مرتب کر دیا جن سے تقابلی مطالعہ قانون کا کام آسان ہو جاتا ہے۔

۵۔ تین ممتاز حنفی ائمہ فقہ امام محمد، امام حسن بن زیاد اللؤلؤی (اور غالباً امام ابو یوسف) کی ان فقہی آرا کے اصول و قواعد جن میں ان سے ان کے ایک اور نامور حنفی رفیق امام زفر نے اختلاف کیا ہے۔

۶۔ حنفی ائمہ فقہ (امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر وغیرہ) کی ان فقہی آرا کے اصول و قواعد جن میں ان سے امام دارالہجرۃ امام مالک نے اختلاف کیا ہے۔

۷۔ تین ممتاز حنفی ائمہ فقہ (امام زفر اور امام حسن بن زیاد) کی ان فقہی آرا کے اصول و قواعد جن میں انہوں نے امام ابو حنیفہ کے نامور معاصر قاضی ابن ابولیلی (م ۱۴۸ھ) کی آرا و اقوال سے اختلاف کیا ہے۔

۸۔ مذکورہ بالا حنفی ائمہ فقہ کی ان فقہی آرا کے اصول و قواعد جن میں انہوں نے امام محمد بن ادریس الشافعی کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

۹۔ مفترق اختلافی اقوال و آرا کے اصول و قواعد

ان نواجزا میں سے ہر ایک جز کو مختلف ابواب کے تحت تقسیم کیا گیا ہے۔ ہر باب میں اس موضوع سے متعلق یا اس سے ملنے جلتے امور سے متعلق اصول و کلیات بیان کیے گئے ہیں۔ ہر اصل اور کلیے کی مثالیں اور تطبیقی نظائر بھی توضیح مراد کی غرض سے دیے گئے ہیں لیکن یہ بات پیش نظر رہے کہ امام دبوسی نے "اصل" کا لفظ عمومی مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ جس میں قواعد و ضوابط اور اصول سب شامل ہیں۔

۱۔ کتاب کے مطبوعہ نسخے میں دو ہی نام ہیں۔ تو سین میں تیسرا نام اندازے سے راقم سطور نے بڑھایا ہے۔

الأشباه والنظائر

متقدمین کے انداز پر قواعد کلیہ پر کام کرنے والے آخری اہم حنفی فقیہ علامہ زین العابدین ابراہیم ابن نجیم المصری (م ۹۷۰ء) ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب الأشباه والنظائر میں قواعد کلیہ اور فروق الأشباه والنظائر وغیرہ ملتے جلتے علوم سے بحث کی ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب کو سات حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصے کو فن کا نام دیا ہے۔ ابن نجیم کی یہ کتاب اپنی ترتیب اور مندرجات میں ان کے شافعی پیش رو علامہ جلال الدین سیوطی کی الأشباه والنظائر سے بہت مماثل و مشابہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن نجیم نے اسی کو بنیاد بنا کر اپنی کتاب مرتب کی۔

فن اول میں ۲۵ قواعد سے بحث کی ہے اور ان پچیس قواعد کو پھر دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصے میں وہ چھ قواعد درج کیے ہیں جنہیں ابن نجیم کی رائے میں فقہ اسلامی کی بنیاد کا درجہ حاصل ہے۔ ان کے نزدیک فقہ اسلامی کے دوسرے تمام قواعد کلیہ، اصول و ضوابط اور فروعی احکام سب بلا واسطہ یا بالواسطہ ان چھ قواعد سے متعلق ہیں۔ ان میں پانچ قواعد تو وہی ہیں جن کو امام ابو طاهر الدباس نے چھپ کر ابو سعید ہروی سے سن لیا تھا، یعنی:

۱- الأمور بمقاصدها ۲- الضرر یزال ۳- العادة محكمة

۴- یقین لایزول بالشك ۵- المشقة تجلب التيسیر

ابن نجیم نے ایک اور یہ اضافہ کیا: ۶- لاثواب إلا بالنية، لیکن علامہ مصطفیٰ احمد زر قانے بجا طور پر لکھا ہے کہ اس کو ایک الگ بنیادی قاعدہ شمار کرنا درست نہیں معلوم ہوتا۔ غور کیا جائے تو یہ پہلے قاعدے ہی کا ایک ذیلی قاعدہ ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ الأمور بمقاصدها میں اخروی اجر و ثواب کے ساتھ ساتھ دنیوی نتائج و تصرفات اور فیصلے

بھی شامل ہیں جبکہ لا ثواب إلا بالنیۃ میں محض اخروی ثواب کا ذکر ہے۔ بہر حال یہ دونوں قواعد سے مشہور حدیث: **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ** سے ماخوذ ہیں اور اسی کے دو مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔

دوسرے حصے میں ابن نجیمؒ نے مختلف موضوعات پر ۱۹ قواعد بیان کیے ہیں جو پہلے چھ یا پانچ قواعد کی بہ نسبت کم جامعیت رکھتے ہیں اور ان کے اطلاق کی ہمہ گیری ذرا کم ہے۔

ان سب قواعد سے جس قسم کے احکام نکلتے ہیں، اور جہاں جہاں ان کا اطلاق ہوتا ہے ان سب پر ابن نجیمؒ نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ ابن نجیمؒ کی یہ کتاب عرب و عجم میں کئی بار چھپ چکی ہے اور دنیا کے حنفیت کی ایک مقبول و متداول کتاب ہے۔

مجامع الحقائق

بارہویں صدی ہجری کے وسط میں ترکی کے حنفی فقیہ علامہ محمد ابو سعید الخادمیؒ نے قواعد کلیہ پر قابل ذکر کام کیا۔ انہوں نے اصول فقہ پر ایک کتاب مجامع الحقائق کے نام سے لکھی جس کے آخری باب میں قواعد کلیہ سے بحث کی۔ یہ کتاب ۱۳۰۸ھ میں قسطنطنیہ کے مطبع عامرہ سے چھپی۔ انہوں نے خود ہی اس کی ایک شرح بھی لکھی تھی جو منافع الحقائق کے نام سے اسی متن کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔

قواعد کو انہوں نے حروف تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا ہے، کل ۱۵۵۴ قواعد بیان کیے۔ ان میں سے بعض قواعد تو وہ ہیں جو علامہ مصطفیٰ زر قاقی تقسیم کے مطابق اصول توجیہ ہیں جو مرتب نے حنفی فقہاء کے لیے مرتب کیے ہیں تاکہ وہ احکام کے استنباط و استدلال اور

تعلیل میں ان سے راہنمائی لیں۔ بعض اور قواعد ایسے ہیں جو مجملہ وغیرہ میں موجود متداول قواعد سے Over Lap ہوتے ہیں۔ بقیہ قواعد کلیہ ہیں جو علامہ خادمی نے ابن نجیم سے لے کر اضافے کیے ہیں۔

یاد رہے کہ حروف تہجی کی ترتیب سے قواعد کلیہ کو بیان کرنے کی "طرح" آٹھویں صدی ہجری کے شافعی فقیہ علامہ زرکشی (م ۷۹۳ھ) نے ڈالی تھی۔ ان کی کتاب المنثور فی ترتیب القواعد الفقہیہ میں قواعد کی ترتیب حروف تہجی کی بنیاد پر ہے۔^۱

مجلة الأحكام العدلیة

مجلة الأحكام العدلیة نے قواعد کلیہ کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ مجلة نے ابن نجیم اور خادمی وغیرہ کے ہاں جو موتی بکھرے ہوئے تھے ان کو مہذب و منقح کر کے ۹۹ قواعد کی صورت میں مرتب کیا اور مجلة کی دفعہ ۲ سے ۱۰۰ تک ۹۹ قواعد کی حیثیت سے گویا قانونی شکل دے دی۔ اگرچہ مجلة کے مقدمے کے زو سے ان دفعات (۲-۱۰۰) کی وہ حیثیت نہیں جو مجلة کی بقیہ دفعات کی ہے، تاہم پہلی بار قواعد یا میکسمز (Maxims) کو ایک قانون موضوعہ کا جز قرار دیا گیا۔ اس سے ان کے مطالعہ اور درس و تدریس کی عام زو چل پڑی۔

مجلہ کے ہر شارح نے ان قواعد کی بھی شرح کی۔ چنانچہ مشہور شارحین یہ ہیں:

۱۔ خالد الاتاسی

۲۔ علی حیدر

۳۔ منیر القاضی

۴۔ یوسف آصاف

۱۔ علامہ زرکشی کی یہ کتاب حال ہی میں دو جلدوں میں کویت سے چھپ چکی ہے۔

۵۔ سلیم بن رستم بازلبنانی (مسیحی)

ان شارحین میں ابتدائی دو یعنی خالد الاتاسی اور علی حیدر کی شرحیں بہت مقبول و متداول رہی ہیں۔ اول الذکر حال ہی میں پاکستان میں بھی پانچ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ ادارہ تحقیقات اسلامی سے شائع ہو رہا ہے اور جلد اول کا ترجمہ جس میں مجلہ کے ۹۹ قواعد کلیہ کی مفصل شرح بھی شامل ہے پہلے ہی چھپ چکا ہے۔

مجلہ الاحکام العدلیہ میں جو ۹۹ قواعد کلیہ بیان کیے گئے ہیں وہ اپنی جامعیت، عبارت کی خوبصورتی اور اختصار کی وجہ سے سارے قواعدی لٹریچر میں ممتاز ہیں۔ مجلہ کے مرتبین نے اس وقت تک ہونے والے سارے (خفی) کام سے استفادہ کیا اور ۹۹ عمومی قواعد منتخب کر کے جمع کر دیے۔

لیکن مجلہ کے قواعد میں تکرار کے ساتھ ساتھ تداخل بھی پایا جاتا ہے۔ بعض میں نسبتاً فروعی پہلو بھی پایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استاد مصطفیٰ زر قانے ان کو دوسروں میں تقسیم کیا ہے: ۱۔ بنیادی قواعد ۲۔ فروعی قواعد

بنیادی قواعد سے ان کی مراد وہ اساسی قواعد ہیں جن سے بہت سے فروعی احکام اور متعدد فروعی قواعد نکلتے ہیں لیکن وہ خود کسی دوسرے قاعدے سے ماخوذ نہیں۔ فروعی قواعد سے مراد وہ قواعد ہیں جو کسی بنیادی اور اساسی قاعدے کی ذیلی تشریحات کے ضمن میں آتے ہیں یا اس کی کسی فرعی بحث سے اعتنا کرتے ہیں۔

مجلہ کی مرتب کرنے والی کمیٹی نے قواعد کو بیان کرنے میں کوئی خاص ترتیب پیش نظر نہیں رکھی تھی بلکہ بلا کسی ترتیب یا معنوی رعایت کے قواعد بیان کر دیے تھے۔ ان میں

۱۔ علی حیدر کی شرح درر الحکام شرح مجلہ الاحکام کا اردو ترجمہ شریعہ اکیڈمی کے تحت زیر طاعت ہے۔

یہ رعایت بھی نہیں رکھی گئی تھی کہ ہم معنی یا قریب المعنی قواعد یک جا ذکر کیے گئے ہوں یا کسی ایک بحث یا موضوع سے متعلق قواعد یکجا ہوں۔^۱

مثلاً یہ قواعد ایک موضوع سے متعلق ہیں لیکن انہیں الگ الگ بیان کیا گیا ہے۔ ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۱۲، ۱۰، ۵، ۹، ۸، ۱۱، ۱۳، ۵، ۷، ۴، ۳، ۷، ۲، ۳۸، ۱۹، ۳۱، ۲۰، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۱، ۱۸، ۱۷، ۲۳، ۲۲۔

الفوائد البہیة فی القواعد والفوائد الفقہیة

مجلة الأحكام العدلیة کے بعد قواعد کلیہ پر نمایاں کام مفتی و مشق شیخ محمود حمزہ کا ہے جو سلطان عبدالحمید خان مرحوم کے زمانے میں دمشق میں مفتی تھے۔ انہوں نے ایک جامع کتاب الفوائد البہیة فی القواعد والفوائد الفقہیة کے نام سے لکھی جس میں انہوں نے قواعد کلیہ، ضوابط فقہیہ، اصول فقہ سب کا بھرپور استقصا کر کے ان کو فقہی ابواب پر مرتب کر دیا۔ مجلد سے باہر بھی جہاں جہاں سے کام کی باتیں ملیں وہ سب لے لیں۔ ہر قاعدہ، ضابطہ اور اصول کی تطبیق کی مثالیں بھی دی ہیں۔ فوائد کے عنوان سے جا بجا بعض بنیادی احکام بھی بیان کرتے گئے ہیں۔

یہ کتاب ۱۲۹۸ھ میں دمشق میں چھپی لیکن خالص قواعد کلیہ (مجلد کے انداز کے) ان میں بھی نسبتاً کم ہیں۔ یا تو مختلف فقہی ابواب کے ضوابط ہیں یا ایسے بنیادی احکام اور اصول ہیں جو کسی ایک یا دو فقہی ابواب سے متعلق ہیں۔ اس کتاب میں بیان کردہ قواعد و ضوابط کی کل تعداد اڑھائی سو ہے۔ علاوہ ازیں مصنف محترم نے قواعد کے ساتھ ساتھ ۶۳۶ فوائد بھی ذکر کیے ہیں جو گراں قدر علمی فوائد پر مشتمل ہیں۔ اس طرح قواعد و فوائد کی کل تعداد

۱۔ الفقه الإسلامی فی توبہ الجدید، ص ۹۵۵-۹۵۶

۶۸۸ ہے۔ مصنف نے فائدہ کا لفظ قریب قریب ضابطہ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔^۱
 مفتی محمود حمزہ نے وقف سے متعلق قواعد کا بھی ایک مجموعہ مرتب کیا تھا۔^۲
 دوسرے فقہاء کے ہاں علم قواعد

فقہائے احناف کی ان ابتدائی تصنیفی مساعی کے بعد دوسرے فقہی مسالک نے بھی
 اس فن کی طرف توجہ دی۔ اس وقت ہمارے سامنے اس موضوع پر جو لٹریچر موجود ہے اس
 کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلکی اعتبار سے قواعد کلیہ اور اس سے متعلقہ موضوعات
 فروق و غیرہ پر کام کرنے کی ترتیب یہ رہی ہے:

۱۔ فقہ حنفی ۲۔ فقہ شافعی ۳۔ فقہ حنبلی

۴۔ فقہ مالکی ۵۔ اور فقہ شیعہ

مالکی فقہاء اور علم قواعد کلیہ

مالکی فقہ میں بھی علم قواعد کلیہ پر کام بہت پہلے شروع ہو گیا تھا۔ اس ضمن میں متعدد مالکی
 فقہاء کے نام گنوائے جاسکتے ہیں۔ سردست درج ذیل کتب اور ان کے تعارف پر اکتفا کیا جاتا ہے:
 أصول الفتا

قواعد کلیہ پر مشتمل یہ کتاب محمد بن حارث اسد خشنی (م ۳۶۱ھ) کی ہے۔ انہوں نے
 اس کتاب کو فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دیا ہے۔ یہ کتاب زیور طبع سے آراستہ نہیں

۱۔ راقم الحروف استاذ جلیل علامہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ دامت برکاتہم کا شکر گزار ہے جن کی عنایت سے اس کتاب کی
 ایک عسکی نقل پیرس کے مرکزی کتب خانہ سے حاصل ہوئی۔

۲۔ الفقه الإسلامی فی ثوبہ الجدید ۲: ۹۵۱-۹۵۲

ہو سکی۔ یہ منطوط کی شکل میں جامعہ ام القریٰ مکہ مکرمہ کی لائبریری میں محفوظ ہے جہاں اس کی مائیکروفلم بھی دستیاب ہے۔^۱

أنوار البروق في أنواع الفروق

یہ کتاب علمی دنیا میں الفروق کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے مصنف شہاب الدین احمد بن ادریس قرانی (م ۶۸۴ھ) ہیں۔ علم قواعد فقہیہ کے چوٹی کے علما میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اس کتاب میں قواعد کی ترتیب فقہی ہے۔ علامہ قرانی نے اس کتاب میں دو سو چوبتر 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 ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن احمد مقرئ (م ۷۸۵ھ) ہیں۔ آپ مالکی فقہ میں مرتبہ اجتہاد تک پہنچے ہوئے تھے۔ علامہ مقرئ 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 آجاتے۔ قاعدہ فقہیہ کے اختصار و ایجاز میں یہ خوبی ہے کہ اسے یاد کر لینا آسان ہوتا ہے۔

۱۔ مذکورہ کتاب ۱۹۸۵ء میں محمد الجدوب، محمد ابو الاجفان اور عثمان بطیح کی تحقیق سے الدار العربیہ للکتاب، المؤسسة الوطنیة، الجزائر سے شائع ہو چکی ہے۔ کتاب کے نایاب ہونے کی وجہ سے شاید ڈاکٹر صاحب کو اس کی اشاعت کا علم نہ ہو سکا ہو۔ (شعبہ تحقیق)

علامہ مقرئ نے اس کتاب میں قواعد کو فقہی ابواب کے تحت بیان کیا ہے، مثلاً طہارت، صلاۃ اور زکاۃ۔ 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 مقرئ دونوں قسم کے قواعد فقہیہ کا ذکر کرتے ہیں؛ قواعد کلیہ 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 ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعیؒ کے درمیان ہوتا ہے اور بعض اوقات یہ اختلاف فقہ مالکی کے اپنے علما کے درمیان ہوتا ہے۔

علامہ مقرئ 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 سنت سے دلیل بھی بیان کرتے ہیں۔

إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك

یہ کتاب احمد بن یحییٰ الوثریسی (م ۹۱۳ھ) نے لکھی ہے جسے انہوں نے امام مالکؒ کی فقہ پر مرتب کیا ہے۔ کتاب ایک سو آٹھ قواعد پر مشتمل ہے۔ علامہ احمد بن یحییٰ الوثریسی کے بیٹے عبد الواحد (م ۹۵۵ھ) نے اپنے والد کے قواعد کا منظوم ترجمہ (اور مفہوم بیان) کیا۔

شافعی فقہا اور علم قواعد کلیہ

اس ضمن میں یقین کے ساتھ تو یہ کہنا مشکل ہے کہ فقہائے شافعیہ میں سب سے پہلے کس نے اس موضوع پر قلم اٹھایا لیکن اس امر پر خود شافعی فقہا بھی متفق ہیں کہ قواعد فقہیہ کی تدوین کا ابتدائی سہرا فقہائے احناف کے سر ہے۔ چنانچہ قواعد کلیہ پر لکھنے والے نامور ترین شافعی فقیہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ کو اعتراف ہے کہ ان قواعد کا آغاز حنفی فقیہ امام

ابوطاہر الدباس نے کیا تھا اور پہلے شافعی فقہیہ جنہوں نے اس طرف توجہ کی وہ ہرات کے قاضی ابوسعید الہروی تھے جنہوں نے بوریے میں چھپ کر ابوطاہر کے سترہ قواعد میں سے سات قواعد "سرقہ" کیے۔ قاضی ابوسعید نے جب یہ سات قواعد لے کر فقہائے شافعیہ کے حلقوں میں متعارف کرائے تو قاضی حسین نے انہی قواعد کی طرز پر فقہ شافعی کے قواعد مرتب کیے اور غور و فکر کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ امام شافعی کے اجتہادات کی بنیاد ان چار قواعد پر ہے:

۱- الیقین لایزول بالشک (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔

۲- المشقة تجلب التيسير (مشقت سہولت کو جنم دیتی ہے یا سہولت کا باعث بنتی ہے)۔

۳- الضرر یزال (ضرر کو ختم کیا جائے گا)۔

۴- العادة مُحکمة (رسم و رواج کو حکم کی بنیاد ٹھہرایا جائے گا)۔

بعد میں بعض شافعی فقہانے ان چار میں ایک پانچویں قاعدے کا بھی اضافہ کیا جو یہ تھا:

۵- الأمور بمقاصدها (معاملات کا دار و مدار ان کے مقاصد پر ہوگا)۔^۱

چونکہ اسلام کے بنیادی ارکان بھی پانچ ہیں اس لیے ان بنیادی قواعد کے لیے پانچ کا عدد فقہائے کرام کے حلقوں میں خاصا مقبول ہوا۔ علامہ علائی نے کہا یہ آخری اضافہ بہت مناسب ہے، اس لیے کہ خود امام شافعی نے حدیث: *إنما الأعمال بالنیات* یعنی اعمال کا دار و مدار نیت پر ہے (جس سے یہ قاعدہ ماخوذ ہے) کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس میں ایک تہائی علم شریعت آجاتا ہے۔

۱- ملاحظہ ہو: جلال الدین سیوطی، الأشیاء والنظائر، طبع بیروت ۱۹۷۹ء، ص ۷-۸

علامہ تاج الدین سبکیؒ کا کہنا ہے کہ ان پانچ قواعد کو سارے علم فقہ کی بنیاد قرار دینا محض تکلف اور زبردستی ہے۔ مثلاً پانچواں قاعدہ: الأمور بمقاصدہا اپنے نتائج کے اعتبار سے پہلے قاعدے کے مفہوم میں شامل ہے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر قاضی عزالدین بن عبد السلام نے تو سارے علم فقہ کی بنیاد دو چیزوں کو قرار دیا ہے:

الف۔ مصالح کا حصول

ب۔ مفاسد کا دفعیہ

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

خاصہ کام یہ کہ قاضی حسین جن کا پورا نام قاضی ابو علی حسین بن محمد المرزوقی (م ۳۶۲ھ) تھا، پہلے شافعی فقیہ ہیں جنہوں نے فقہ شافعی پر قواعد فقہیہ کے نقطہ نظر سے غور کیا اور مذکورہ بالا چار قواعد مرتب کیے۔ قاضی حسینؒ ہی کے ایک ہم عصر شافعی فقیہ ابو العباس احمد بن محمد الجرجانی (م ۳۸۲ھ) تھے جنہوں نے کتاب المعایاة فی العقل کے نام سے علم الفروق پر ایک کتاب لکھی۔ افسوس کہ یہ اہم کتاب ابھی تک زیور طبع سے آراستہ نہیں ہو سکی۔

۱۔ حوالہ بالا

۲۔ جنوری ۱۹۹۳ء میں محمد فارس کی تحقیق کے ساتھ دارالکتب العلمیہ بیروت سے شائع ہو چکی ہے۔ (شعبہ تحقیق)

اس کا ایک قلمی نسخہ دارالکتب المصریہ قاہرہ میں نمبر ۹۱۵ فقہ شافعی پر موجود ہے۔ ممتاز محقق ڈاکٹر محمد طوم نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق اس کتاب کی ترتیب فقہی ابواب کے مطابق ہے، ابواب کے عنوانات بھی فقہی (نہ کہ اصولی) انداز کے ہیں، لیکن ابواب کی ترتیب اور مندرجات میں کوئی یکسانیت نہیں۔ بعض جگہ دو مسئلوں کے مابین فرق بیان کر کے چھوڑ دیا ہے۔ بعض جگہ تفصیل سے احکام کا ذکر کیا ہے۔ بعض جگہ انداز بیان سوال و جواب کا سا ہے۔ اسلوب بیان بھی ڈاکٹر محمد طوم کی رائے میں بہت پیچیدہ ہے۔ اس کتاب کے علاوہ فقہ شافعی میں قواعد و فروق پر اور بھی کئی کتابیں بعد کے ادوار میں لکھی گئیں، لیکن نامعلوم کن اسباب کی بنا پر ان کو بہت زیادہ قبول عام حاصل نہیں ہو سکا، ایسی بیشتر کتابیں یا تو مرور زمانہ سے ضائع ہو گئیں یا ابھی تک قلمی کتب خانوں کی زینت ہیں۔ ذیل میں چند اہم کتب اور ان کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

قواعد الأحکام فی مصالح الأنام

قواعد کلیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی جو اولین کتاب قبولیت عام کے مقام پر فائز ہوئی وہ قاضی القضاة شیخ الاسلام عز الدین بن عبدالسلام نسلی (م ۶۶۰ھ) کی کتاب قواعد الأحکام 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 وہی بنیادی امور سے بحث کرتی ہے۔ جلد اول مصلحوں اور مفسدہ کے تصورات پر نظری بحث کرتی ہے اور اس میں وہ تمام اصولی اور فقہی بحثیں آگئی ہیں جن کا مصلحوں 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،

۱۔ کراچی، مقدمہ کتاب الفروق، طبع کویت، ۱۹۸۲ء، ص ۱۱

شرعی سزاؤں اور مفاسد میں باہمی تعلق، مصلحت اور تصورِ عدل، مصلحت اور حقوق، منصفہ 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 منصفہ کے اصول کار فرما ہوتے ہیں اور ان اصولوں کی تطبیق کی کیا کیا علمی صورتیں ہیں۔

یہ کتاب اس اعتبار سے تو قواعد کلیہ 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 آگئی ہیں جن سے واقفیت حاصل کیے بغیر مختلف قواعد کلیہ اور بہت سے اہم فقہی مباحث سمجھنا دشوار ہے۔^۱

تخریج الفروع علی الأصول

یہ تصنیف ساتویں صدی ہجری کے نصف اول کے شافعی فقیہ ابوالنائب محمود بن احمد زنجانی کی ہے جو تاتاریوں کے ہاتھوں سقوطِ بغداد کے وقت دار الخلافہ میں قاضی القضاة تھے۔ علامہ زنجانی 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 کی 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۔

۱۔ اس کتاب کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ ۱۳۲۹ھ میں دار القلم دمشق نے ڈاکٹر زبیر حماد اور ڈاکٹر عثمان جمعہ کی تحقیق سے اس کا نہایت با تحقیق اور اغلاط سے پاک ایڈیشن شائع کیا ہے۔ (شعبہ تحقیق)

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 براہ راست قواعد کلیہ کے موضوع پر نہیں ہے تاہم اس میں بہت سے قواعد کا ذکر آگیا ہے اور بے شمار اصولی ضوابط سے بحث کی گئی ہے۔

التمہید فی تخریج الفروع علی الأصول

یہ آٹھویں صدی کے معروف شافعی فقیہ جمال الدین ابو محمد عبدالرحیم بن الحسن اسنوی (۷۷۲ھ) کی تصنیف ہے جس نے علامہ اسنوی 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 انداز بیان فقہی نہیں اصولی ہے۔ پوری کتاب ایک مقدمہ اور سات اجزا میں تقسیم ہے۔ پہلے چار اجزا چار مشہور فقہی ماخذ، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے معنون ہیں۔ بقیہ اجزا کے عنوانات میں مختلف فیہ اولہ شرعیہ، اولہ کے مابین تعارض و ترجیح اور اجتہاد و افتا شامل ہیں۔ اصولی مباحث کے اعتبار سے اس کتاب کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے لیکن علم قواعد کلیہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کتاب کو اس موضوع پر موجود لٹریچر میں ثانوی جگہ ہی مل سکتی ہے، کیونکہ اس کا براہ راست موضوع قواعد کلیہ نہیں ہیں۔ البتہ ضمناً یہ قواعد اس کتاب کی پچھلوں میں مل جاتے ہیں۔

المنثور فی القواعد الفقہیة

یہ تصنیف ترکی الاصل مصری شافعی فقیہ بدر الدین محمد بن بہادر زرکشی (م ۷۹۴ھ) کی ہے۔ اس کتاب کے اصل نام کے بارے 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 کی بجائے ابجدی ہے۔ کتاب میں کئی ایسے قواعد بھی ملتے ہیں جو بظاہر علامہ زرکشی ہی کی دریافت ہیں اور ان سے پہلے کسی اور مصنف یا فقیہ کے ہاں نہیں ملتے۔ علامہ زرکشی 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۔

الأشباه والنظائر^۱

قواعد کلیہ کے موضوع پر فقہ شافعی کی یہ وہ مقبول ترین کتاب ہے جس نے تمام فقہائے اسلام کو متاثر کیا اور دنیاے اسلام کے ہر علاقے کے طالبانِ فقہ میں اپنا مقام بنایا۔ اس کتاب کے مصنف جلال الدین عبدالرحمن سیوطی (م ۹۱۱ھ) 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 کلیہ کی تشریح و تفسیر سے عبارت ہے جن کو فقہ اسلامی کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ اس پورے حصے میں دوسرے بہت سے قواعد و ضوابط کا ذکر بھی ہے۔ مصنف نے یہ التزام بھی کیا ہے کہ ہر قاعدے کا ماخذ قرآن مجید اور سنت 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 قاعدے کو سب سے پہلے کس فقیہ نے

۱۔ الأشباه والنظائر کے نام سے تین شافعی فقہانے کتابیں لکھی ہیں، ایک ابن ملقن (م ۸۰۳ھ)، دوسرے تاج الدین عبدالوہاب بن علی البسکی (م ۷۷۶ھ) اور تیسرے سیوطی (م ۹۱۱ھ)، مؤخر الذکر کی کتاب کا ڈاکٹر صاحب نے تعارف کرایا ہے۔ تینوں کتابیں شائع شدہ ہیں۔ ابن الملحق اور بسکی علامہ سیوطی سے متقدم ہیں، ظاہر ہے سیوطی نے ان کی تالیفات سے استفادہ کر کے اپنی کتاب مرتب کی ہے۔

دریافت کیا اور موجودہ عبارت کا پیرایہ عطا کیا۔ بعض قواعد کی انہوں نے تصریح کی ہے کہ ان کی اولین دریافت کا سہرا خود امام شافعیؒ کے سر ہے۔

دوسرے حصے میں ان چالیس قواعد کلیہ 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 قاعدے کا شرعی اور فقہی ماخذ متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کئی قواعد کے اولین مرتبین کا تعین کیا گیا ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ ان بیس قواعد پر مشتمل ہے جن کو مصنف نے اختلافی قرار دیا ہے۔ چوتھے حصے میں جا بجا بہت سے قواعد و ضوابط بکھرے ہوئے ہیں جن کی تعداد پہلے تینوں اجزا میں بیان کردہ قواعد و ضوابط سے زیادہ ہے۔

کتاب کے پانچویں حصے کو مصنف 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 حصے میں عمومی انداز کے قواعد کلیہ 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 و طلاق اور دیگر دیوانی و فوجداری معاملات میں زیر 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 کلیہ

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

تقریر القواعد و تخریر الفوائد

حنبلی فقہاء میں جن حضرات نے سب سے پہلے قواعد کے موضوع پر جداگانہ کتابیں لکھیں اور ہم تک پہنچیں ان میں علامہ ابن رجب کا نام سب سے نمایاں ہے۔ ابن رجب کا پورا نام عبد الرحمن بن احمد بن رجب البغدادی الدمشقی ہے۔ ۵۷۳۶ھ / ۱۱۳۳۵ء میں بغداد سے ترک وطن کر کے دمشق چلے گئے اور بقیہ تمام عمر وہیں گزاری، اس لیے دمشقی کہلاتے ہیں۔ دمشق ہی میں ۴ رمضان المبارک ۷۹۵ھ کو انتقال ہوا اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے مزار کے قریب باب الصغیر میں دفن ہوئے۔

علامہ ابن رجب کی کتاب جو عام طور پر قواعد ابن رجب کہلاتی ہے، فقہ حنبلی کی اہم اور مقبول عام کتابوں میں سے ہے۔ اس کا مکمل نام: تقریر القواعد و تخریر الفوائد ہے۔ عرب ممالک میں کئی بار چھپ چکی ہے۔ قاہرہ سے ایک مقبول ایڈیشن ۱۹۱۷ء میں بڑی تقطیع کے ۴۸۷ صفحات پر شائع ہوا تھا۔ اس کتاب میں قواعد سے مصنف کی مراد فنی اعتبار سے فقہی قواعد نہیں، 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 مسئلے کو لے کر اس کو بہت وضاحت اور تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ ساتھ ہی اس سے ملنے یا اس سے نکلنے والے ذیلی فقہی مسائل سے بھی بحث کرتے جاتے ہیں۔

عصر حاضر کے نامور فقیہ استاد مصطفیٰ احمد الزرقا اس کتاب کا مقام و مرتبہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وهو كتاب عظیم القيمة یحمل من الشروة الفقهية ما یجل عن الوصف^۱ (یہ ایک نہایت بیش بہا کتاب ہے۔ اس میں جو قانونی و فقہی سرمایہ موجود ہے وہ اتنا عظیم الشان ہے کہ اس کو بیان نہیں کیا جاسکتا)۔

حاجی خلیفہ نے بھی کشف الظنون میں اس کو علمی دنیا کے عجائبات میں سے قرار دیا ہے^۲ لیکن اپنی اس زبردست اہمیت اور بے مثال قدر و قیمت کے باوجود خود یہ کتاب براہ راست قواعد کلیہ، ضوابط فقہیہ یا اصول توجیہ کے موضوع پر نہیں ہے۔ البتہ اس میں جا بجا بہت سے قواعد و ضوابط اور اصول بکھرے ہوئے ضرور ملتے ہیں۔

القواعد والفوائد الأصولية

فقہ حنبلی میں دوسری قابل ذکر کتاب انہی علامہ ابن رجب کے تلمیذ رشید علامہ ابن اللھام کی کتاب القواعد ہے جس کا پورا نام: القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية ہے۔ علامہ ابن اللھام کا پورا نام ابوالحسن علاء الدین علی بن عباس ابن اللھام البعلی الحنبلی ہے۔ اصلاً دمشق کے رہنے والے تھے، وہیں فقہ و شریعت کی تعلیم حاصل کی اور حافظ ابن رجب کے سامنے زانوئے تلمذتہ کر کے فقہ حنبلی میں اختصاص پیدا کیا۔ پھر دمشق ہی میں اپنے استاد کے زیر نگرانی تدریس و افتاء کا کام کیا۔ جامع اموی دمشق میں وعظ کی ذمہ داری بھی انجام دی۔ درس و افتاء اور وعظ و ارشاد کے اس کام نے ان کو شام میں شیخ الخنابلہ بنا دیا۔ اس اثنا میں کچھ عرصے کے لیے دمشق کے نائب قاضی بھی رہے، لیکن جب باقاعدہ

۱- الفقه الإسلامي في توبه الجديد ۲: ۹۵۳-۹۵۵

۲- حوالہ بال

قاضی کا منصب سنبھالنے کے لیے کہا گیا تو معذرت کر دی۔ شام پر تاتاری قبضے کے بعد شام سے ترک وطن کر کے مصر چلے گئے اور قاہرہ میں سکونت اختیار کر لی اور بعد ازاں منصورہ میں درس و تدریس کی ذمہ داری سنبھالی، وہیں عید الاضحیٰ کے روز وفات پائی۔^۱

[قواعد کلیہ پر معاصرین کا کام]^۲

ماضی قریب میں قواعد کلیہ کے حوالے سے قابل قدر کام ہوا ہے اور معاصر اہل علم نے اس حوالے سے معقول تصنیفی اور تحقیقی ذخیرہ سامنے لایا ہے۔ ذیل میں اس کی ایک مختصر سی جھلک پیش کی جاتی ہے۔

• قواعد کلیہ پر کام کرنے والے معاصر اہل علم میں ایک نمایاں نام محمد صدیقی البورنو کا ہے جنہوں نے قواعد فقہیہ پر متعدد کتابیں تصنیف کی ہیں۔ الوجیز فی القواعد الفقہیہ کے علاوہ موسوعۃ القواعد الفقہیہ کے نام سے انہوں نے ایک انسائیکلو پیڈیا مرتب کیا ہے، جس میں قواعد فقہیہ کو حروف حجبی کی ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے اور ہر قاعدے کی شرح اور مثالیں بھی بیان کی گئی ہیں۔ ان کے بقول انہوں نے ضوابط کو چھوڑ کر صرف قواعد کلیہ کو شامل کیا ہے اور اس سلسلے میں کسی متعین مذہب کی بجائے تمام فقہی مذاہب کے قواعد کلیہ جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے اس کو فقہ اسلامی کی تاریخ میں اولین کاوش قرار دیا جاسکتا ہے کہ اس میں تمام مذاہب کی کتب میں مذکور قواعد کو یک جا کیا گیا ہے۔ یہ انسائیکلو پیڈیا بیروت سے ۱۳ جلدوں میں شائع ہوا ہے۔

• اس سلسلے میں ایک اور اہم کام جسے جامعیت کے لحاظ سے قواعد کلیہ پر اب تک ہونے والے تمام کاموں پر سبقت حاصل ہے وہ معلمۃ زاید للقواعد الفقہیہ والأصولیہ ہے۔ ۳۶۰۰ فقہی و اصولی قواعد اور

۱۔ ملاحظہ ہو: علامہ سخاوی، الضوء اللامع فی أعیان القرن التاسع، ج ۵، ص ۳۲۰، فقرہ ۱۰۶۲۔ قریب قریب یہی معلومات حافظ ابن حجر نے إنباء الغمر بانباء العمر میں دی ہیں۔ (بحوالہ محمد حامد الفقی، مقدمۃ القواعد والفوائد الأصولیہ وما يتعلق بها من الأحکام الفرعیہ، طبع قاہرہ، ۱۹۵۶ء)

۲۔ اضافہ از شعبہ تحقیق

۴۱ جلدوں پر مشتمل یہ انسائیکلو پیڈیا اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ اور شیخ زاید فاؤنڈیشن کے باہمی اشتراک سے مکمل ہوا ہے۔ اس کی تیاری کی سفارش فقہ اکیڈمی جدہ نے ۱۹۸۶ء میں اردن میں ہونے والے اپنے اجلاس میں کی تھی۔

اس انسائیکلو پیڈیا کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی تیاری میں آٹھ فقہی مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، ظاہری، زیدی، جعفری اور اباضی) کو بنیاد بنا کر ۳۰ کتابوں سے قواعد فقہیہ کو جمع کیا گیا ہے۔ یہ عظیم علمی منصوبہ نامور عرب اہل فقہ و دانش: ڈاکٹر زید حواد، ڈاکٹر ابو الوفاء، ڈاکٹر احمد الریسونی، ڈاکٹر عبد العظیم الدیب مرحوم، ڈاکٹر عبدالستار ابو نعہ، ڈاکٹر علی عبد الرحمن کیلانی، ڈاکٹر علی محی الدین قرہ داغی، ڈاکٹر قطب سانو، ڈاکٹر محمد رواں قلعہ جی، ڈاکٹر محمد روکی، ڈاکٹر یعقوب باحسین اور ڈاکٹر علی احمد ندوی کے علمی اشتراک سے پایہ تکمیل کو پہنچا۔

• قواعد کلیہ پر ہونے والے معاصر کام میں ایک دوسرا رجحان یہ سامنے آیا ہے کہ فقہ کے کسی خاص باب یا قسم سے متعلق قواعد پر مستقل کتب تصنیف کی جائیں۔ مثلاً معاملات سے متعلق قواعد، فقہ السیر (بین الاقوامی قانون) سے متعلق قواعد۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر احمد علی ندوی کا نام لیا جاسکتا ہے جنہوں نے مالی معاملات سے متعلق فقہی قواعد اور ضوابط کو اکٹھا کرنے کا کام کیا ہے جو کہ شرکت الراجحی۔ ریاض کے تعاون سے موسوعة القواعد والضوابط الفقہیة الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي کے نام سے تین جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ پہلی دو جلدوں میں قواعد اور ضوابط ذکر کیے گئے ہیں، جبکہ آخری جلد میں حروف جمعہ کی ترتیب سے ان قواعد کی فہرست دی گئی ہے۔ ان کے کام کی ایک اہم بات یہ ہے کہ ان کے ہاں وہ قواعد بھی ملتے ہیں جو عام طور پر قواعد کلیہ پر لکھی جانے والی کتابوں میں مذکور نہیں۔

• اس کے علاوہ قواعد کلیہ پر لکھی جانے والی چند اہم جدید و قدیم کتابیں جو ماضی قریب میں سامنے آئی ہیں (اور جن کا ذکر مؤلف نے نہیں کیا) درج ذیل ہیں:

• القواعد النورانیة الفقہیة/ تقی الدین احمد بن تیمیة الحرانی (۷۴۸ھ) / دار الکتب

العلمیة، بیروت / ۱۹۹۴م

• المجموع المذہب فی قواعد المذہب / أبو سعید خلیل بن کیکلیدی العلانی الشافعی

(۷۶۱ھ) / تحقیق: د. محمد بن عبد الغفار الشریف / وزارة الأوقاف، الكويت / ۱۹۹۴م

- الأشباه والنظائر / تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (م ۷۷۱ھ) / دار الكتب العلمية، بيروت / 2001م
- شرح القواعد الفقهية / الشيخ أحمد بن محمد الزرقا / دار القلم، دمشق / ط: ۳ / 1993م
- شرح قواعد الخادمي / أبو سعيد محمد بن محمد بن مصطفى الخادمي الحنفي (م ۱۱۵۷ھ) / شرح وتحقيق: مصطفى محمود الأزهرى / دار ابن القيم، الرياض = دار ابن عفان، القاهرة / 2013م
- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة / د. محمد مصطفى الزحيلي / دار الفكر، دمشق / 2006م
- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية / د. محمد صدقي بن أحمد البورنو أبو الحارث الغزي / مؤسسة الرسالة، بيروت / الطبعة الخامسة 2004م
- قواعد الفقه / محمد عميم الاحسان المجددي البركتي / مير محمد كارخانہ کتب، کراچی
- القواعد الفقهية / على أحمد الندوي / دار القلم، دمشق / 1994م (مقالہ برائے ایم اے)
- القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير لجمال الدين الحصري (۲۳۲ھ) شرح الجامع الكبير للامام محمد بن الحسن الشيباني / استخراجها وقدم لها: علي أحمد الندوي / مطبعة المدني، القاهرة / 1991م (مقالہ برائے پی ایچ ڈی)
- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء / د. محمد الروكي / كلية الآداب والعلوم الانسانية / جامعة محمد الخامس، الرباط / 1994م
- القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها / د. صالح بن غانم السدلان / دار بلنسية، الرياض / ۱۴۱۷ھ
- القواعد الفقهية / د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين / مكتبة الرشد، الرياض / ط ۲ / 1999م
- القواعد الفقهية / د. عبد العزيز محمد عزام / دار الحديث، القاهرة / 2005م
- القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه / د. محمد بكر اسماعيل / دار المنار، مصر / 1997م

- الوجیز فی شرح القواعد الفقہیة فی الشریعة الاسلامیة / د. عبد الکریم زیدان / مؤسسه الرسالہ، بیروت / ۲۰۰۱ م
- معجم القواعد والضوابط الفقہیة / د. خالد عبد اللہ الشعیب / إصدارات غلہ الوعی الاسلامی / وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة، الكويت / ۲۰۱۲ م
- المفصل فی القواعد الفقہیة / د. یعقوب بن عبد الوہاب الباحسین / دار التدریسیة، الرياض / ۲۰۱۱ م
- القواعد الفقہیة فی المذہب الحنفی ... / د. عبد الحی أبو / مخطوط (تلمی) / (مقالات)

پی ایچ ڈی)

- *Shari'ah Maxims: Modern Application in Islamic Finance/ Dr. Muhammad Tahir Mansoori/ Shariah Academy, Islamabad/2102*
- *Islamic Legal Maxims/ Imran Ahsan Khan Nyazee/ Federal Law House, Rawalpindi/ 2013]*

قواعد کلیہ کا موضوعاتی مطالعہ

قواعد کلیہ کی تعریف میں بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ قواعد اگرچہ کلیہ کہلاتے ہیں لیکن اکثر صورتوں میں یہ قواعد کلیہ کی بجائے اکثر یہ ہیں۔ ان کے تحت آنے والی اکثر جزئی صورتوں میں ان قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ آنے والے صفحات میں چند اہم قواعد کلیہ کا موضوعاتی اعتبار سے مطالعہ کیا جائے گا۔ کسی قاعدے 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 جزئی صورتوں میں اس قاعدے کا اطلاق ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اس قاعدے کا تعلق کسی اور موضوع سے بھی ہو سکتا ہے۔

عمومی قواعد

۱۔ قاعدہ کلیہ: الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا

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۔ 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 ارادے 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۔^۲

یہ قاعدہ کلیہ ایک مشہور حدیث سے مستنبط ہے جسے صحاح ستہ کے مؤلفین اور دیگر بہت سے محدثین نے روایت کیا ہے۔ حضرت عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

إِنَّهَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)۔ یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے۔

اس قاعدہ کلیہ 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، زکاۃ، اعتکاف، حج، عمرہ، طواف اور نذر وغیرہ۔ بہت سے امور ایسے ہیں جن کو عبادت اور احتمال امر الہی کی نیت سے کیا جائے تو وہ عبادت اور باعث اجر و ثواب ہوتی ہیں۔ مثلاً درس و تدریس علم دین،

۱۔ شرح الخلة، المقدمة ص ۱۶

۲۔ المدخل الفقہی العام ۴: ۹۶۵

تصانیفِ فتاویٰ، فیصلہ جات اور تحلل و ادائے شہادت وغیرہ۔ اگر عادات کو موجب عبادت سمجھ کر کیا جائے تو وہ عبادت ہو جاتی ہے مثلاً اکل حلال اور نیند وغیرہ۔^۱

۲۔ جو عبادات عادات سے کوئی مشابہت نہیں رکھتیں اور نہ خود ان عبادات میں التباس ہو سکتا ہے وہاں نیت ضروری نہیں۔ مثلاً ایمان باللہ، قراءت قرآن اور ذکر الہی وغیرہ میں نیت ضروری نہیں ہے۔ لیکن اگر قراءت قرآن اور ذکر الہی کسی منت اور نذر کے طور پر ہو تو نیت ضروری ہے تاکہ عام قراءت قرآن اور عام ذکر الہی کو نذر شدہ قراءت قرآن اور نذر شدہ ذکر الہی سے ممیز کیا جاسکے۔ البتہ نماز میں نیت ضروری ہے۔ اس لیے ایک نماز کو دوسری نماز سے ممیز کرنا ضروری ہوتا ہے، یعنی عصر کو ظہر سے، فجر کو جمعہ سے، فرض کو سنت سے اور سنت کو نفل سے وغیرہ وغیرہ۔^۲

۳۔ قتل کی سب اقسام اس اعتبار سے برابر ہیں کہ اس کے نتیجے 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 شبہہ 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۔^۳

۱۔ سیوطی، الأشباہ والنظائر: ۱-۲۳-۲۴

۲۔ حوالہ بالا: ۱: ۲۸-۳۳ (مختصاً)

۳۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۶۵

۴۔ کوئی گرمی پڑی چیز اگر اس ارادے 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۔^۱

۵۔ اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان سے (بلاعذر شرعی اور) بالارادہ تین دن سے زیادہ قطع تعلق کرتا ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔ لیکن اگر بالارادہ ایسا نہیں ہو بلکہ محض اتفاقاً ایک عرصہ تک ملنے جلنے کا موقع نہیں ملا تو جائز ہے۔^۲

۲۔ قاعدہ کلیہ: **الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ**

یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

یہ شریعت کا ایک نہایت اہم اور بنیادی قاعدہ ہے۔ اس کی تائید قرآن مجید، سنت اور عقل سب سے ہوتی ہے۔ عقلاً تو اس کے درست ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا۔ آخر اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ یقین کا درجہ بہر حال شک سے اونچا اور مضبوط ہے۔ لہذا یقین کی بنیاد پر قطعی طور پر طے شدہ حتمی حکم کو محض شک کی بنیاد پر ختم نہیں کیا جاسکتا۔ شریعت کے احکام اور کتاب و سنت کے اصولوں کی روشنی میں یہ قاعدہ کلیہ مرتب کیا گیا ہے جو فقہ کے تمام ابواب میں کار فرما رہتا ہے۔ عبادات، معاملات اور جنایات وغیرہ سے لے کر تمام قانونی معاملات میں اس قاعدہ کلیہ پر عمل درآمد ہوتا ہے۔^۳

۱۔ ابن تیمیہ، الأشیاء والنظائر: ۱۰۷

۲۔ حوالہ بالا: ۱۰۳

۳۔ المدخل الفقہی العام: ۲: ۹۶۷

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۔^۱

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۔ ظن 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 ظن غالب یقین کے قریب قریب درجہ کا نام ہے۔^۲ لہذا جو چیز ظن 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 ہو گا اور م کے ذمے قرض باقی سمجھا جائے گا۔^۳

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 و اتفاق ہی سے ضائع ہوئی ہے (کہ اس سے تاوان اور ضمان نہ دلایا جائے)۔ اس صورت میں امانت کا ضیاع محض بخت و اتفاق 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

۱۔ شرح المجلد، المقدمة ص ۱۸

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر: ۲۲۲-۲۲۳

۳۔ المدخل الفقہی العام: ۲: ۹۶۸

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۔^۱

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۔^۲

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۔

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 کیونکہ تمام ذبائح اصلاً حرام ہیں، سوائے ان کے جنہیں شریعت کے مطابق ذبح کیا گیا ہو۔ لہذا 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 چونکہ 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

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۹۶۸

۲۔ حوالہ بالا ۲: ۹۶۸

بدلا ہے۔ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے، کیونکہ تمام پانی اصلاً پاک ہیں۔ لہذا 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، کیونکہ اس طرح حرام میں پڑ جانے کا خطرہ رہتا ہے۔^۱

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 جاسکتا۔ البتہ جو شک یقین کے ساتھ ساتھ پہلے سے موجود ہو اس شک کی وجہ سے وہ یقین یقین نہیں رہے گا۔^۲

۳۔ قاعدہ کلیہ: الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

اشیا 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۔^۳ امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں جو بات منسوب ہے وہ یہ ہے کہ اشیا میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہیں، جب تک کہ ان کے مباح ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو۔^۴

۱۔ شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم: ۱: ۱۸۳

۲۔ حوالہ بالا: ۱: ۱۸۶

۳۔ سیوطی، الأشباه والنظائر: ۱: ۱۰۲

۴۔ ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ۱: ۲۰۹؛ سیوطی، الأشباه والنظائر: ۱: ۱۰۲

اس قاعدے کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہو اور اس نے کوئی واضح حکم نہ دیا ہو۔ شافعیہ 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 حدیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں: مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ فَأَقْبِلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا (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 قابل معافی ہے۔ لہذا اللہ کی طرف سے اس کی رعایتیں قبول کرو، کیونکہ 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 کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے کا اس وقت مکلف ہے جب وہ اس سے متعلق علم حاصل کر لے اور اس کی کیفیت جان لے۔^۲

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الاسراء: ۱۷: ۵۱]

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

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

۱۔ سیوطی، الأشیاء والنظائر ۱: ۱۰۲ (کولہ بزار، طبرانی)

۲۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر ۱: ۲۰۹

چنانچہ شافعی فقہا زرافہ کا ذبیحہ کھانے کے قائل ہیں کیونکہ اس میں اصل اباحت ہے۔^۱ حنفی فقہانے اس کا ذکر نہیں کیا۔^۲

تمباکو عہدِ نبوی میں نہیں پایا جاتا تھا۔ اس کی حلت یا حرمت پر شریعت میں کوئی صریح حکم موجود نہیں۔ لہذا یہ بھی ان اشیاء میں شامل ہے جن پر احناف اور شافعیہ کے اس اختلاف کا اثر پڑتا ہے۔

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

۳۔ قاعدہ کلیہ: الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَىٰ مَا كَانَ

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

استاد مصطفیٰ احمد زرقانے اس قاعدے کو اَلْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ کا ایک فرعی قاعدہ قرار دیا ہے۔ یہ وہی اصول ہے جسے اصولِ فقہ میں استصحاب کہا جاتا ہے، یعنی کسی زمانے 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۔

چنانچہ 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

۱۔ سیوطی، الأشباه والنظائر: ۱۰۵

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر: ۲۱۰

بشرطیکہ وہ حلفیہ بیان دے کہ اس نے رقم وصول نہیں کی کیونکہ ایک مرحلے پر مقروض کے ذمے 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۔ لہذا یہی مانا جائے گا کہ یہ ذمہ داری باقی ہے۔

اسی طرح اگر خریداریہ دعویٰ کرے کہ اس نے قیمت ادا کر دی ہے اور بائع انکار کرے۔ اسی طرح اگر مستاجر دعویٰ کرے کہ اس نے اجرت دے دی اور مؤجر انکار کرے تو بھی یہی حکم ہے۔^۱

۵۔ قاعدہ کلیہ: الْقَدِيمُ يُتْرَكُ عَلَيَّ قَدَمِهِ

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 قاعدے 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، تصرفات اور حقوق جائز اور مشروع بھی ہوں تو وہ جو ان 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۔^۲

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۶۷۸

۲۔ حوالہ بالا ۲: ۹۸۸

اس قاعدے پر اس لیے عمل کیا جائے گا تا کہ اہل اسلام کے متعلق حسن ظن قائم رہے کہ انہوں نے کسی شرعی وجہ کے پیش نظر ہی اس امر کو اختیار کیا ہو گا۔^۱ حق مرور، کھیت میں پانی بننے کا راستہ، پانی کے اخراج کے تمام راستے جو قدیم وقت سے چلے آ رہے ہوں اور کوئی ایسا قدیم وقف جس کے شروع کا کسی کو علم نہ ہو سکا ہو اور اس وقف میں ایک قدیم عمل مسلسل جاری ہو، ان تمام صورتوں میں اس قاعدے پر عمل ہو گا۔

لیکن یہ قاعدہ مطلق نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص قید کے ساتھ مقید 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 ہو گا۔^۲

۶۔ قاعدہ کلیہ: الضَّرْرُ لَا يَكُونُ قَدِيمًا

ضرر کبھی قدیم نہیں ہوتا۔

اگر کوئی صورت حال شرعاً ناپسندیدہ اور ناجائز ہو تو اس کے قدیم ہونے کے دعوؤں کے باوجود اس پر قاعدہ القديم يترك على قدمه کا اطلاق نہیں ہوتا، بلکہ اسے ضرر قرار دے کر قاعدہ الضرر يُزال کے تحت اسے دور کیا جائے گا اور اس کے قدیم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ضرر کے معاملے میں تقادم کا اصول مؤثر نہیں ہوتا۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ یہ ضرر قدیم زمانے سے چلا آ رہا ہے لہذا اب اسے جاری رہنے دیا جائے۔ ضرر جتنا بھی قدیم ہو، جب بھی ممکن ہو اسے ختم کیا جائے گا۔

۱۔ شرح الخلة، المقدمة ص ۲۳

۲۔ حوالہ بالا

کسی مکان سے گندے پانی کی نالی نکل کر سڑک پر آرہی 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 قابل قبول نہیں ہو گا کہ یہ بہت قدیم زمانے سے اسی طرح لوگوں کو تکلیف دیتی آرہی ہے۔ شریعت کسی کا یہ حق تسلیم نہیں کرتی کہ وہ دوسروں کو ضرر پہنچائے، چاہے وہ ضرر یا سبب ضرر یا مصدر ضرر کتنا ہی قدیم ہو۔^۱

۷۔ قاعدہ کلیہ: الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

عادت کسی حکم کی بنیاد بن سکتی ہے۔

عادت خواہ عام ہو یا خاص، وہ حکم شرعی کی بنیاد بن سکتی ہے۔^۲

اس قاعدہ کی بنیاد یہ اثر ہے: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (جس

چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے)۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے۔ علامہ ابن نجیم نے علامہ علائی کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے بڑی تحقیق و جستجو کی، لیکن کوئی ضعیف سے ضعیف سند بھی اس بات کی نہیں ملی جس سے اس کی تائید ہوتی ہو کہ یہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے۔ ہاں ایک روایت میں امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں اس کو حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول قرار دیا ہے۔^۳

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۸۹

۲۔ شرح الخلة، المقدمة ص ۷۸

۳۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۶۸

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۔^۱

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 معنی ترک کر کے مجازی معنی ہی کو مراد لیا جائے گا۔^۲

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۔^۳

۲۔ حکم یہ ہے کہ عمل کثیر (زیادہ حرکات و سکنات) سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ اس کا تعین بھی عرف و عادت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ عمل کثیر اس عمل کو مانا جاتا ہے جسے دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ شخص نماز نہیں پڑھ رہا۔^۴

۱۔ شرح المجلد، المقدمة ص ۷۸-۷۹

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۶۸

۳۔ حوالہ بالا: ۲۶۹

۴۔ حوالہ بالا: ۲۶۹

۳۔ باغوں میں گرے ہوئے پھلوں کو اٹھا کر کھالینے کے جواز اور عدم جواز کا تعین بھی اس علاقے اور زمانے کے عرف و عادت سے ہوگا۔ جس نوعیت کے اور جتنی مقدار میں گرے پڑے پھل اٹھا کر کھالینے کو لوگ عام طور پر نظر انداز کر دیتے ہوں اور اس پر بُرا نہ مانتے ہوں وہ کھالینا جائز ہے، اس کے علاوہ ناجائز ہے۔^۱

اگر کسی عرف و عادت پر عمل سے کسی دلیل شرعی کی کلی طور پر مخالفت لازم آتی ہو تو ایسا عرف بلاشبہ حرام اور قابل 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۔^۲

۸۔ قاعدہ کلیہ: اِنَّمَا 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 قاعدے کی رُو سے جس فعل کو چند افراد کرتے ہوں اور جو کبھی کبھار کیا جاتا ہو وہ عادت اور رواج نہیں قرار دیا جاسکتا 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 سٹے چلتے ہوں جن کی مالیت مختلف ہو، کوئی شخص کسی خاص سٹے کا

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۶۹

۲۔ شرح المحلة، المقدمة ص ۷۹

صرحتاً ذکر کیے بغیر کوئی معاملہ یا خرید و فروخت کرتا ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ سکہ مراد ہے جو زیادہ چلتا ہے۔^۱

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 علاقے 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۔ اگر یہ رواج ہے کہ کام کرانے والا قلم اور روشنائی فراہم کرے تو پھر وہی فراہم کرے گا۔

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۔^۲

۹۔ قاعدہ کلیہ: الْمَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا

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

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر: ۲۷۱

۲۔ حوالہ بالا: ۲۷۴

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 رنگ ریز 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 زمانے اور جس علاقے میں یہ واقعہ پیش آیا ہو وہاں ایک خاص اجرت پر یہ کام کرنے 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 مسئلے میں اختلاف تھا۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے تھی کہ باقاعدہ طے شدہ شرط کے بغیر محض رواج کو طے شدہ شرط کے قائم مقام نہیں مانا جاسکتا۔ لہذا اس درزی اور رنگ ریز کے حق میں اجرت کی کوئی ڈگری نہیں دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر درزی یا رنگ ریز کا اس شخص سے کوئی باقاعدہ معاملہ ہو 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 رنگ ریز 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 رنگ ریز 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 رُو سے اجرت کی رقم کچھ اور بنتی ہو)۔

امام زلیعیؒ 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۔^۱

۱۰۔ قاعدہ کلیہ: الْمَعْرُوفُ بَيْنَ التَّجَارِ كَالْمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ

تاجروں میں معروف بات ان کے مابین شرط کی 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 جماعت کے درمیان ہو، جیسے تاجروں، صنعت کاروں یا کسی خاص پیشے سے وابستہ لوگوں کا عرف (custom)۔ اس کی بھی وہی حیثیت ہے جو عرفِ عام کی ہے۔ فرق یہ ہے کہ عرفِ خاص پر مبنی احکام انہی اہل عرف کے درمیان محدود رہتے ہیں جن کا وہ عرف ہو، جبکہ عرفِ عام پر مبنی احکام تمام لوگوں کے لیے ہوتے ہیں۔^۲

دو تاجر باہمی خرید و فروخت 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 بیج 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۔^۳

۱۱۔ قاعدہ کلیہ: الضَّرَرُ يُزَالُ

ضرر دُور کیا جائے گا۔

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۷۴

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۰۱

۳۔ شرح المجلد، المقدمة ص ۱۰۱

جلال الدین سیوطیؒ اور زین الدین ابن نجیمؒ دونوں نے اس قاعدے 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 ہو سکتا ہے، متعدد احادیث سے ثابت ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام^۱ (اسلام میں نہ کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے)۔

اس حدیث کو امام مالک، حاکم، بیہقی، دارقطنی، اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ لا ضرر ولا ضرار کا مفہوم یہ ہے کہ نہ تو کوئی شخص کسی کو نقصان پہنچائے اور نہ نقصان کے بدلے 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 قاعدے پر ہے:

۱۔ بیوع کے باب میں خیاری عیب، خیاری شرط، خیاری رویت (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 ضرر نہ پہنچے۔

۳۔ شفعہ کے ادارے کے قیام میں حکمت یہ ہے کہ شریک کو جائداد کی تقسیم قبول کر کے اور پڑوسی کو بد ہمسائیگی سے ضرر نہ اٹھانا پڑے۔

۱۔ نصب الرایۃ، کتاب الجنایات، باب ما یحدثہ الرجل فی الطريق

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 محلہ داروں کی نجی زندگی (privacy) میں خلل آتا ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ چڑھنے سے قبل محلے والوں کو بتا دے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ دن میں ایک دو بار ہی ایسا ہو، ورنہ پڑوسیوں کو ضرر ہو گا۔ اس صورت میں وہ عدالت سے حکم امتناعی حاصل کر سکتے ہیں کہ اس شخص کو درخت پر چڑھنے سے روک دیا جائے۔^۱

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

کوئی شخص ایسا مکان خریدے جس کے چاروں طرف باغیچے ہو۔ ابھی خریدار نے مکان کا قبضہ نہ لیا ہو کہ باغیچے کی چار دیواری 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 باغیچے کی چار دیواری اور درختوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ محل بیع (subject matter) ہی ضائع ہو گیا جس کے بغیر بیع ممکن نہیں ہے۔ اب اس ایک معاملہ (صفقہ) کے دو اجزا ہو گئے، ایک جز 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

۱۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر ۱: ۲۵۰-۲۵۱

کو کا عدم کر دے اور چاہے تو قیمت کے بقدر حصہ ادا کر کے باقی ماندہ سامان خرید وصول کر لے۔ اگر یہاں خریدار کو یہ اختیار نہ دیا جائے تو اسے ضرر کا خطرہ ہے۔^۱

۱۲۔ قاعدہ کلیہ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

نہ ضرر پہنچے اور نہ ضرر پہنچایا جائے۔

اس قاعدے کے الفاظ ایک حدیث نبوی کے الفاظ ہیں جو حسن کے درجے 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 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 قاعدے سے ہر قسم کے ضرر کی نفی ہوتی ہے جس میں ضرر خاص اور ضرر عام دونوں شامل ہیں۔ اس قاعدے 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 سدباب کر سکیں۔^۲

اگر کوئی شخص زرعی زمین (مثلاً سال بھر کے لیے) اجارے پر لے اور وہاں کاشت شروع کر دے، ابھی کٹائی کی نوبت نہ آئی کہ مدت اجارہ ختم ہو جائے اور سال گزر جائے تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ وہ ابھی زمین واپس لینے پر اصرار نہ کرے بلکہ اسے مستاجر ہی

۱۔ المدخل الفقہی العام: ۱: ۳۰۹

۲۔ المدخل الفقہی العام: ۲: ۹۷۸

کے پاس رہنے دے، تا وقتیکہ اس کی کھیتی نہ کٹ جائے اور اس درمیانی مدت کی اجرت بازار کے بھاؤ (اجرتِ مثل) پر مالک کو ادا کر دے، کیونکہ اگر معاہدے کی رو سے اس کو پختگی سے قبل ہی کھیتی کاٹ لینے کا حکم دیا جائے تو اسے ضرر پہنچے گا۔ دوسری طرف مالک زمین کو ضرر سے بچانے کے لیے اجرتِ مثل دے دی جائے گی۔^۱

اس قاعدے کے تحت بدنام افراد اور معاشرے 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 ہو، تب بھی محض عمومی شہرت کی بنا پر ایسے لوگوں کو گرفتار کیا جاسکتا 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 بیچ نکلیں گے، کیونکہ 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۔^۲

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، کیونکہ ایسا کرنا ان کو ضرر پہنچانے کے مترادف ہو گا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ استعمال کیا جانے والا حق

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۹۷۹

۲۔ حوالہ بالا ۲: ۹۸۰

غیر قانونی طور پر حاصل کیا گیا تھا یا اس کے موجودہ استعمال سے عامۃ الناس کو ضرر (نقصان) پہنچ رہا ہے تو اس کو روکا جاسکتا ہے۔^۱

۱۳۔ قاعدہ کلیہ: الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِالضَّرَرِ

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

اس قاعدے کو ان الفاظ میں بھی بیان کیا گیا ہے: الضرر لا يزال بمثله اور الضرر يزال لكن لا بضرر۔ یہ قاعدہ دراصل قاعدہ الضرر يزال پر ایک تحدید عائد کرتا ہے، یعنی کسی ضرر کو زائل کرنے کا یہ طریقہ نہیں کہ ویسا ہی ضرر دوسرے کو جو اباً پہنچایا جائے، کیونکہ ویسا ہی ایک ضرر جو اباً پہنچا دینا ازالہ ضرر نہیں ہے بلکہ اِحداث 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 کہ وہ اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے مضطر کی جان خطرے میں ڈال دے۔^۲

ایک فقیر و نادار شخص پر اس کے کسی فقیر و نادار رشتہ دار کا نفقہ واجب نہیں اور نہ اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اس رشتہ دار کا نفقہ برداشت کرے۔^۳

اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا مال تلف کر دے تو اس دوسرے شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ بھی جو اباً 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

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۹۸۰

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۵۶؛ سیوطی، الأشباه والنظائر ۱: ۱۳۳؛ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۸۳

۳۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۸۳

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 بصورت 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، البتہ جذبہ انتقام اور عداوت کی تسکین ضرور ہے۔

جناہ علی النفس (انسانی جان سے متعلق جرم) کا معاملہ جناہ علی المال (مال سے متعلق جرم) سے مختلف ہے۔ شریعت نے جناہ علی النفس کے ضمن میں قصاص کا حکم دیا ہے۔ لہذا قتل کے بدلے میں قتل اور قطع عضو کے بدلے میں قطع عضو کا اصول وضع کیا گیا ہے، کیونکہ ان جرائم پر جب تک ویسی ہی سزائیں نہ دی جائیں، یہ جرائم مؤثر طور پر ختم نہیں کیے جاسکتے۔ 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 مجبئی علیہ کو نہ تو جان واپس ملتی ہے اور نہ قطع شدہ عضو واپس مل سکتا ہے۔ اس 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 جو ابی انتقام کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو سکتا ہے۔ اس لیے جناہ علی النفس کے جرائم میں قصاص ہی وہ واحد چارہ کار ہے جس سے نہ صرف فتنہ و فساد کا دروازہ بند کیا جاسکتا ہے بلکہ عدل و انصاف کے تقاضے بھی پورے ہو سکتے ہیں۔

اس کے برعکس اتلاف مال میں معاوضے کی ادائیگی سے بہت بڑی حد تک اس ضرر کا مداوا ہو سکتا ہے جو مُتَلَف یا جانی (offender) نے مجنی علیہ (victim) کو پہنچایا ہو۔^۱

۱۴۔ قاعدہ کلیہ: **الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ**

ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے گا۔

اس قاعدے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ضرر پیدا ہونے یا ظاہر ہونے سے پہلے ہی روک دیا جائے اور اس کے لیے مصالحِ مرسلہ اور سیاستِ شرعیہ کے مطابق تمام وسائل کام میں لائے جائیں، کیونکہ 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 ہو کرتی ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر جہاد کے احکام صرف اس وجہ سے دیے گئے کہ دشمنانِ اسلام کے شر سے محفوظ رہا جاسکے۔ جرائم کے خاتمے کے لیے سزائیں رکھی گئیں۔ فساد اور برائی کو روکنے کے لیے اس کے ممکنہ راستے بھی سدِ ذریعہ کے تحت بند کر دیے گئے۔ سفیہ پر حجر (تصرفات کرنے پر پابندی) عائد کیا گیا تاکہ اس کے بے جا تصرفات سے خود اسے اور اس کے اہل خانہ کو جو ضرر پہنچے اس کو روکا جاسکے۔ مفلس مقروض پر حجر عائد کیا گیا تاکہ اس کے قرض خواہوں کو ضرر سے بچایا جاسکے، ورنہ ممکن ہے کہ مفلس اپنی جائیداد اپنے کسی قریبی عزیز کو بہہ یا وقف کر دے۔ قاضی کو اختیار ہے کہ مقروض کو قرض خواہ کے مطالبے پر سفر کرنے سے روک دے اور جب تک مقروض اس معاملے کے لیے وکیل مقرر نہ کرے قاضی دورانِ سفر اس وکیل کو وکالت سے معزول نہ ہونے دے تاکہ قرض خواہ کو ضرر و نقصان نہ پہنچے۔^۲

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۷۸-۹۷۹

۲۔ حوالہ بالا ۲: ۹۸۱

اگر کسی مشترک جائداد کے شرکاء میں سے کچھ لوگ یہ مطالبہ کریں کہ جائداد تقسیم کر دی جائے تو عدالت اس جائداد کو شرکاء کے درمیان جبراً تقسیم کر دے گی بشرطیکہ جائداد قابل تقسیم ہو۔ اگر ناقابل تقسیم جائداد کا کوئی شریک اس جائداد 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 جائداد 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۔^۱

۱۵۔ قاعدہ کلیہ: الضَّرْرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرْرِ الْأَخْفِ

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

یہ قاعدہ بھی قاعدہ الضرر یزال کی تفسیر ہے، یعنی ضرر کا ازالہ اس وقت کیا جائے گا جب اس کے ازالے سے اس کے مثل یا اس سے زائد ضرر لازم نہ آتا ہو۔ جب کوئی معاملہ ایسا آجائے 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۔^۲

مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے کوئی لکڑی غصب کر کے اپنے ہاں کسی تعمیر میں لگالی ہو اور اب اگر لکڑی کی قیمت کم ہو اور بقیہ تعمیر کی قیمت زیادہ 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 ہو گا بلکہ اسے حق ہو گا کہ وہ اپنی اصل لکڑی ہی کو وصول

۱۔ حوالہ بالا: ۲: ۹۸۲

۲۔ شرح المحلہ، المقدمة ص ۶۸

کرنے (یعنی دادرسی خاص) پر اصرار کرے۔ 'اسی 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 آنکے تو اگر اس تعمیر یا کاشت کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہو تو خریدار کو حق ہو گا 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۔'^۲

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 کاموتی نکل لے اور مر جائے تو اس کا پیٹ شق کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حرمة الأدمی اعظم من حرمة المال، یعنی آدمی کا احترام مال کے احترام سے زیادہ بڑا ہے۔'^۳

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

۱۶۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا تَعَارَضَتْ مَفْسَدَتَانِ رُوِعِيَ أَعْظَمُهُمَا صَرَرًا بِأَرْكَابِ أَحْفَهُمَا

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

۱۷۔ قاعدہ کلیہ: يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ

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

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۵۸

۲۔ حوالہ بالا: ۱: ۲۵۸؛ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۸۳

۳۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۵۸-۲۵۹

اس قاعدے 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 اشارے سے نماز ادا کی جاسکے، جیسے سواری پر نفل نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں لیکن اس کی کوئی مثال شریعت میں نہیں ملتی کہ کوئی شخص بے وضو یا بے تیم نماز ادا کر سکے۔ لہذا سجدہ چھوڑ دینا کم درجے کی برائی ہے اور حدت (ناپاکی) کے ساتھ نماز ادا کرنا بڑے درجے کی برائی ہے۔ اس لیے بڑے درجے کی برائی چھوڑ دینا اور کم تر درجے کی برائی برداشت کر لینا چاہیے۔

۱۸۔ قاعدہ کلیہ: یتَحَمَّلُ الضَّرْرَ الْخَاصَّ لِدَفْعِ الضَّرْرِ الْعَامِّ

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

قواعد شرعیہ میں اس قاعدے کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ یہ قاعدہ ہر اس مسئلے میں جاری ہوتا ہے جہاں ضرر عام اور ضرر خاص دونوں کا پیش آنا ناگزیر ہو۔ انسانی مصالح کے تحفظ کے لیے ضرر عام کے مقابلے میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

اسی لیے جو شخص چاندی کے دس درہم (تقریباً ۳۰۴۵ گرام سونا) کی مالیت کے برابر کسی چیز کی چوری کرتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے لیکن اُچکا اور لئیر اس سے دو گنا مال بھی لوٹ لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، کیونکہ لئیر اعلیٰ الاعلان مال لوٹنا اور اُچکا دن دیہاڑے مال اچک لیتا ہے۔ ان دونوں سے مال محفوظ کرنا ممکن ہے۔ ان دونوں کے مقابلے میں چور

سے مال محفوظ کرنا مشکل ہے۔ وہ خفیہ طریقوں سے مال پر دست اندازی کرتا ہے۔ چوری ذات سے جو ضرر پہنچتا ہے وہ ایک عمومی ضرر ہوتا ہے۔ اگر اسے قطع ید کی سزا نہ دی جائے تو لوگ عام طور پر ایک دوسرے کا مال چوری کرنا شروع کر دیں گے۔ لہذا چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا مقرر کی گئی تاکہ لوگ اس فعل سے باز رہیں۔^۱

اگر میدان 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 ٹھک رہی ہو اور اس بات کا خطرہ ہو کہ یہ سڑک پر گر پڑے گی تو ضرر عام کو روکنے کے لیے اس کا گردینا واجب ہے۔^۲ 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 طیب، حیلہ ساز اور جاہل مفتی اور کراہیہ پر اشیاء دینے والے مفلس کے تصرفات پر پابندی لگائی جاسکتی ہے تاکہ عوام کو دینی اور جانی و مالی نقصان نہ پہنچے۔^۳ ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے ذخائر فروخت کر دیں۔ دکان دار جب قیمتیں بڑھادیں اور نفع خوری میں حد سے تجاوز کرنے لگیں تو حکومت قیمتیں مقرر کر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر کہیں آگ لگ جائے اور اس کے پھیل جانے کا خطرہ ہو تو نزدیک کی وہ عمارتیں گردینا 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۔^۴

۱- شرح الخلة، المقدمة ص ۲۶-۲۷

۲- ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۵۶

۳- المدخل الفقہی العام ۲: ۹۸۳

۴- حوالہ بالا ۲: ۹۸۵

۱۹۔ قاعدہ کلیہ: دَرَةُ الْمَفَاسِدِ أُولَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ

مفاسد کو دور کرنا حصولِ منفعت پر مقدم 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 وبا کی طرح تیزی سے معاشرے 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 نتیجے 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 مقابلے میں بہت زیادہ ہے جتنا اس نے اوامر و معروفات کے کرنے پر دیا ہے۔^۱

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ^۲ (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 بجا لاؤ)۔

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

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۸۵

۲۔ صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب توقیرہ صلی اللہ علیہ وسلم وترك إكثار سواہ...، حدیث ۴۴۲۸

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 عام طور پر اٹھتی بیٹھی ہوں، خواہ کھڑکی نکالنے میں مالک کا کوئی فائدہ ہی کیوں نہ ہو۔^۱

شارح مجلۃ الأحكام العدلیۃ نے اس قاعدے کی تشریح و تفسیر 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۔^۲ 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 ہو گا لیکن اگر ان میں سے کسی امر پر عمل کرنا مشکل ہو جائے تو فرض نماز ساقط نہیں ہوگی بلکہ ان مفسدہ کے باوجود نماز کی مصلحت کو مقدم کرتے ہوئے نماز ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔^۳

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 ہو گا 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 مقابلے میں مفسدہ معمولی ہے تو پھر یہ قاعدہ کارفرما نہیں ہو گا، 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 اعتنا کے۔ چنانچہ مشقت وغیرہ کی صورت میں بعض واجبات کے ترک کو تو شریعت برداشت کر لیتی ہے (مثلاً

۱- المدخل الفقہی العام ۲: ۹۸۵

۲- شرح الخلة، المقدمة ص ۷۰

۳- حوالہ بالا ص ۷۱

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، جیسے زنا اور قتل عمد وغیرہ۔^۱

۲۰۔ قاعدہ کلیہ: الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

مشقت آسانی لاتی ہے۔

یہ قاعدہ شریعت اسلامی کے پانچ بنیادی قواعد میں سے ایک ہے۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ مشکلات سہولت کا سبب ہو جاتی ہیں اور تنگی کے موقع پر وسعت و کشادگی پیدا کر دی جاتی ہے،^۲ کیونکہ مشقت میں حرج واقع ہوتا ہے اور شریعت اسلامی میں مکلفین پر سے حرج ختم کیا گیا ہے۔ اس قاعدے کی تائید قرآن و سنت کی متعدد نصوص سے ہوتی ہے۔

مثلاً قرآن مجید کی ایک آیت ہے: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾

[البقرة ۴: ۱۸۵] (اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا)۔ ایک اور آیت میں فرمایا: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج ۲۲: ۷۸] ((اللہ نے) تم پر دین [کی کسی بات] میں سختی نہیں کی)۔

رسول اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنِّي الْخَطَا وَالنَّسِيَانَ

وَمَا اسْتَكْبَرُوا عَلَيْهِ^۳ (اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیا میری امت کو خطا اور بھول سے اور اس سے جس پر وہ مجبور کیے گئے ہوں)۔

۱۔ سیوطی، الأشباه والنظائر ۱: ۱۳۶

۲۔ شرح المہل، المقدمة ص ۳۸

۳۔ حاکم، المستدرک، کتاب الطلاق ۲: ۱۹۸

شریعتِ اسلامی نے جس مشقت کو روکنے اور جس کی موجودگی میں تخفیف و سہولت 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 پوری کرنے کے لیے عموماً برواشت کرتا یا کر سکتا ہے۔ ایسی مشقت کو شریعت ختم کرنا چاہتی ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ شرعی واجبات و فرائض کی اداگی اور منہیات سے اجتناب میں ایسی عام قسم کی مشقت بھی نہ ہو۔

یہ بات پیش 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 عشرِ عشر بھی نہیں ہے۔ ایک شخص اپنی مجموعی کمائی کا جتنا حصہ غیر ضروری مصارف یعنی اپنی حوائج ضروریہ کے علاوہ دوسرے مصارف میں خرچ کرتا ہے، زکاۃ، 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 و قوم کے دفاع میں اپنی جان لڑا دیتا ہے تو آخر کلمۃ اللہ کی سر بلندی کے لیے جان لڑانے میں کیوں زیادہ مشقت کا رونا رویا جائے۔

شریعت کے فرائض و واجبات اور نواہی و منکرات پر عمل درآمد کے لیے جتنی کم از کم مشقت ضروری اور ناگزیر ہوتی ہے اسے برداشت کرنا ہی پڑتا ہے۔ وہ شریعت کے اس قاعدے کے تحت نہیں آسکتی جس کے تحت مشقت کو دور کیا جائے یا اس میں نرمی کی جائے،

کیونکہ عام مشقت ختم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ شریعت کے احکام و اوامر کی بجا آوری میں کوتاہی اور نواہی و منکرات سے اجتناب کرنے میں اغماض و تساہل برتا جائے۔^۱

مشقت کے موجب 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، کیونکہ حج اور جہاد بیشتر صورتوں میں حالت 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 بکھار پیش آتی ہے۔ ایسی

مشقت کے تین درجات ہیں:

الف۔ 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 موجب تخفیف و رخصت ہے، کیونکہ انسانی جان کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ہے۔ اسے خطرے میں ڈال کر شریعت کسی ایسی عبادت پر عمل درآد نہیں کرانا چاہتی جس کو ملتوی کیا جاسکتا ہو اور بعد میں بھی اس پر عمل درآد ہو سکتا ہو۔

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

ج۔ 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۔^۱ شریعت کی طرف سے عطا کردہ آسانیاں، رخصتیں، تخفیفیں اور سہولتیں دو طرح کی ہیں: محض آسانی کے لیے مقرر کی گئی رخصتیں

وہ رخصتیں جو محض آسانی کے لیے مقرر کی گئی ہیں مثلاً:

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

۲۔ وکالت، ودیعت (امانت)، شرکت، مضاربت (مال بغرض تجارت دینا)، مساقات (آب پاشی) اور مزارعت (بنائی 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 ذریعے 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 بچے 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 درجے 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 ادا کی 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 کیونکہ یہ سال میں ایک مرتبہ ہی واجب ہوتے ہیں۔^۱

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 کفارے 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 کر دینے کی اجازت دی گئی۔

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

۱۰۔ معالین کو اجازت دی کہ وہ علاج کی خاطر نامحرم کا جسم حتیٰ کہ جسم کے پوشیدہ حصوں کا بھی معائنہ کر سکیں۔^۱

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 تجبیز و تکفین، قرض کی ادائیگی اور مال کے ایک تہائی تک وصیت کی ادائیگی۔

اکتسابی (خودطاری کردہ) عوارض اور ان کی شرعی رخصتیں

خطا: قتل خطایاً جرح خطا کی جو سزا رکھی گئی ہے (مثلاً دیت) اس میں قتل عمد کی نسبت بڑی تخفیف موجود ہے۔

اکراہ: اس کے نتیجے میں مکڑہ (یعنی وہ مجبور جو کسی کے اکراہ کا نشانہ بنا ہو) جو تصرفات کرتا ہے اس پر کوئی باز پرس نہیں ہے۔^۲

سفر: یہ بھی عوارض مکتبہ 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 اہل علم نے ۳۸ میل / تقریباً ۸۰ (اسٹی) کلومیٹر کیا ہے۔

طویل سفر میں شرعی رخصتیں یہ ہیں: نماز قصر کرنے کا حکم، ۳ رمضان میں روزہ کھول دینے کی اجازت، تین دن تین رات تک موزوں پر مسح کرتے رہنے کی اجازت اور ایک فقہی رائے کے مطابق قربانی کا واجب، سٹت نہ رہنا۔

۱۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱: ۲۲۷؛ سیوطی، الأشباہ والنظائر ۱: ۱۳۱

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۹۳

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

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، بیرون 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 تیمم کر لینے کی اجازت وغیرہ۔^۱

عُسر اور عُموم بلوی: مشقت دور کرنے کے اسباب میں عُسر اور عُموم بلوی بھی شامل ہیں۔ عُسر کے لفظی معنی مشکل کے ہیں۔ ہر وہ چیز جو کسی دقت یا تکلیف کا باعث بنے، عُسر کہلائے گی۔ اس اعتبار سے عُسر کا مفہوم نسبتاً عام (general) ہے۔ عُموم بلوی کے معنی کسی (بڑی 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 عُموم بلوی کا مفہوم عُسر کی نسبت خاص (specific) ہے۔

عُسر کی وجہ سے رخصتیں 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 کے معمولی چھینٹے (سوئی کی نوک جتنے) پڑ جانا اور راستے کا کچھڑا اور گار وغیرہ لگ جانا۔

عُموم بلوی 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،

۱۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱: ۲۲۶

ریل اور جہاز وغیرہ) میں دورانِ سر (سر گھومنا، سر چکرانا) کے خوف سے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جبکہ کھڑے ہونے کا موقع بھی ہو۔^۱

۲۱۔ قاعدہ کلیہ: 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 ملت کو کوئی اشد ضرورت پیش آجائے یا ایسے خاص اور استثنائی حالات پیش آجائیں 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۔^۲

یہ کلیہ ان الفاظ میں امام شافعیؒ کا وضع کردہ ہے۔ امام صاحب نے تین مختلف مسائل کے جواب میں اس کلیہ 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 معاملات 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: إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ۔ 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: إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ۔ امام شافعیؒ سے پوچھا گیا: مکھی گندگی پر بھی بیٹھتی ہے اور پھر آکر کپڑوں پر بیٹھ جاتی

۱۔ حوالہ بالا: ۲۲۸

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۹۳

ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: اگر دورانِ پرواز اس کے پاؤں خشک ہو جائیں تو فبہا ورنہ فالشیءُ إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ!'

مجلة الحکام العدلیة کے بعض شارحین مثلاً علامہ اوصاف نے اس قاعدہ کا دوسرا حصہ بھی نقل کیا ہے: وَإِذَا اتَّسَعَ ضَاقَ۔ یعنی جب حالات ٹھیک ہو جائیں اور نرمی کی ضرورت نہ رہے تو سابقہ صورت حال بحال ہو جائے گی۔^۲

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

۲۲۔ قاعدہ کلیہ: الضَّرُورَاتُ تَبِيعُ الْمَحْظُورَاتِ

ضرورتیں ممنوع چیزوں کو جائز کر دیتی ہیں۔

یہ قاعدہ خود قرآن مجید کی ایک قطعی نص سے ماخوذ ہے۔ قرآن مجید میں ایک سے زائد مقامات پر شدید ضرورت اور اضطرار کی حالت میں ممنوع چیز کھالینے کی اجازت دی گئی ہے۔ مثلاً ایک مقام پر فرمانِ الہی ہے: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 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)۔

۱۔ سیوطی، الأشیاء والنظائر ۱: ۱۳۹

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۹۳

شدید ضرورت کے تحت جب کوئی حرام چیز کھانا پڑ جائے تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ بالکل ہلاکت کی نوبت آجائے 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 کھایا پی لینا جائز ہے۔

اضطرار کے سلسلے میں بنیادی بات یہ خیال رکھنا ہے کہ اگر حرام چیز نہ کھائی گئی یا حرام فعل کار ارتکاب نہ کیا گیا تو اس کے نتیجے میں جو کچھ پیش آئے گا وہ اس حرام چیز کے کھانے یا اس حرام فعل کے ارتکاب سے بڑی بُرائی ہوگی یا نہیں۔ بعد میں پیش آنے والی بُرائی زیادہ بڑی اور شدید نوعیت کی ہے تو اضطرار موجود ہے اور اسے دور کرنے کے لیے ارتکاب حرام بقدر ضرورت جائز ہے۔^۱

اگر کوئی شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے مر رہا ہو یا اس کے حلق میں کوئی چیز انک 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 کھایا 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 جاسکتا ہے، بشرطیکہ اصل مالک ایسی ہی اضطراری کیفیت میں نہ ہو۔^۲

۱۔ حوالہ بالا: ۲: ۹۹۵

۲۔ حوالہ بالا: ۲: ۹۹۵

حملہ آور کو دفاع میں مارنا جائز ہے خواہ حملہ آور کی جان چلی جائے۔^۱
 اسی طرح دوسری مثالوں کو اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً دورانِ جنگ یا ہنگامی
 حالات میں بعض اوقات ایسی صورت حال پیش آسکتی ہے کہ کسی کی چیز زبردستی استعمال کرنا
 پڑ جائے، لیکن اس کو بعد میں قیمت ادا کرنا پڑے گی۔

شافعی فقہانے اس قاعدہ میں ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے: بِشَرَطِ عَدَمِ نُقْصَانِهَا عَنهَا،
 یعنی ضرورت کی حالت میں ناجائز چیزیں جائز ہو جاتی ہیں بشرطیکہ وہ ضرورت درجہ اور اہمیت
 میں ان ناجائز چیزوں سے کم نہ ہو بلکہ بڑھ کر ہو۔^۲ 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، کیونکہ
 ایک شخص کا اپنے آپ کو قتل کا نشانہ بننے دینا کم درجہ کی برائی ہے بہ نسبت کسی دوسرے کو
 قتل کر دینے کے۔ اس لیے اسے ایسی ضرورت شمار نہیں کیا جاسکتا کہ اس کی وجہ سے قتل
 نفس جیسے حرام کام کا ارتکاب کر ڈالا جائے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کو بلا تجمیز و تکفین کے دفن کر دیا گیا ہو تو اب محض تجمیز و
 تکفین کے لیے اس کی قبر کھودنا جائز نہیں ہے، کیونکہ مردہ جان کی توہین کے مقابلے 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۔^۳

۱۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۲۵۲؛ سیوطی، الأشیاء والنظائر: ۱۳۱

۲۔ سیوطی، الأشیاء والنظائر: ۱۳۱

۳۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۲۵۲؛ سیوطی، الأشیاء والنظائر: ۱۳۱

استاد مصطفیٰ احمد زر قاکھتے ہیں: "یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ بعض برائیاں ایسی ہیں کہ ان کا ارتکاب کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے، چاہے اضطرار کی کیفیت کتنی ہی شدید ہو جائے اور چاہے اس کے نتیجے میں کتنی ہی جانیں ضائع ہو جائیں۔ وہ برائیاں تین ہیں: ۱۔ کفر کا ارتکاب ۲۔ قتل ۳۔ زنا

کسی بھی دھمکی کے نتیجے میں ان کا ارتکاب جائز نہیں۔ 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 اگر اس سے جان بچ سکتی ہو، لیکن اس اجازت کے باوجود جو درجہ صبر و استقلال کے ساتھ ایمان پر جان دے دینے کا ہے وہ بہت اونچا ہے اور اس کا مقام و مرتبہ 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 آکرہ 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 ہو گی وہ ہو گی، دنیوی طور پر اس پر قصاص عائد نہیں ہو گا بلکہ قصاص مکرمہ پر ہو گا۔ اسی طرح زنا بھی ناجائز ہے، گو حدِ ناساقط ہو جائے گی۔" ۲

۲۳۔ قاعدہ کلیہ: الْحَاجَةُ تُنَزِّلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً

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

۱۔ ملاحظہ ہو سورۃ النحل ۱۶: ۱۰۶

۲۔ المدخل الفقہی العام ۳: ۹۹۵-۹۹۶

ضرورت اور حاجت دو الگ الگ اصطلاحات ہیں۔ ضرورت سے مراد نہایت شدید ضرورت (extreme necessity) ہے، جبکہ حاجت کا درجہ اس سے کم ہے۔ حاجت سے مراد وہ ضرورت ہے جسے پورا نہ کرنے سے تنگی، مشکل اور دقت 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 پیشے 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 قاعدے 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 جائے، بلکہ شدید ضرورت سے کم درجے کی ضرورت اور حاجت میں بھی ان استثنائی سہولتوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔^۱

اس کی مثالیں خود شارع (Law Giver) نے فراہم کی ہیں۔ مثلاً رسول اکرم ﷺ نے ایسی چیز جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی بیع سے منع فرمایا ہے اور بیع المسلم^۲ کی اجازت دی ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت نے اس عام قاعدے سے استثناء کر کے بیع

۱۔ حوالہ بالا: ۲: ۹۹۷

۲۔ غیر مسلمین کی بیع جس میں قیمت کی ادائیگی فوری اور چیز کی ہر دگی کچھ مدت بعد ہوتی ہے۔

سَلَم کے معاملے 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 جائداد 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۔^۱

رسول اکرم ﷺ نے ایسا پھل فروخت کرنے کی ممانعت فرمائی ہے جو ابھی درخت پر ہو اور پوری طرح پھول سے نکل نہ پایا ہو۔ اگر اس حدیث پر پوری طرح عمل کیا جائے تو لوگوں کی حاجات متاثر ہوں گی۔ اس لیے فقہائے 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 اگرچہ پھل کا اکثر حصہ معدوم ہی ہے اور حدیث لا تبع ما لیس عندک (جو تیرے پاس نہیں ہے اسے مت بیجو) کے تحت اس کی بیع ممنوع ہے، لیکن حاجت کو ضرورت کے قائم مقام تصور کرتے ہوئے اس کی اجازت دے دی گئی ہے۔^۲

یہاں یہ بات پیش نظر رہنی 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 آدمی شخص یا معمولی تعداد کو پیش

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۹۸

۲۔ حوالہ بالا

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 کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے جسے روکنے کے لیے شریعت آئی ہے۔ اس کے برعکس حاجت ہر شخص کو روز پیش آتی رہتی ہے۔ چونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر شخص کے لیے ہر وقت الگ الگ قانونی مנגائش رکھی جائے، اس لیے حاجت صرف وہ معتبر ہے جو لوگوں کی بڑی تعداد کو درپیش ہو۔

ضرورت کے پیش نظر جو تسہیلی اور تخفیفی حکم آتا ہے وہ استثنائی ہوتا ہے، اس لیے بہت تھوڑے وقفے کے لیے ہوتا ہے۔ جو 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 وقفے کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ یا طویل عرصے کے لیے ہوتی ہے۔

ضرورت کے پیش نظر فقہی قواعد، اصول، نصوص اور قرآن و سنت ہر چیز کے حکم میں تخفیف ہو سکتی ہے، لیکن حاجت کے پیش نظر نصوص قطعیہ میں تخفیف نہیں ہو سکتی۔ 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 عرف خاص میں بھی یہی فرق ہے کہ عرف خاص کی بنیاد پر ثابت ہونے والا حکم صرف ان اہل عرف تک محدود رہتا ہے جن کا وہ عرف ہے، جبکہ حاجت کا اثر سب پر پڑتا ہے۔^۱

۲۳۔ قاعدہ کلیہ: مَا أُبِيحَ لِلضَّرْوَرَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

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

یہ قاعدہ دراصل قاعدہ الضرورات تبيح المحظورات کی تفسیر ہے، یعنی کسی ضرورت کے تحت جائز قرار دی گئی چیز کا جو از ضرورت کی مقدار اور اندازے 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۔^۱

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 ہو گا جو حرام ہے۔^۲ طیب اور معالج کے لیے پوشیدہ بدن اسی حد تک دیکھنا جائز ہے جس حد تک ناگزیر ہو۔ اس سے زیادہ آس پاس کے اعضا کا دیکھنا جائز نہیں۔^۳ 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 مقابلے میں کم تر درجے کی بُرائی ہے۔^۴ چنانچہ

۱۔ حوالہ بالا: ۲: ۹۹۶

۲۔ سیوطی، الأشباه والنظائر: ۱: ۱۳۱

۳۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر: ۱: ۲۵۳

۴۔ المدخل الفقہی العام: ۲: ۳۹۹۶

خواتین ماہر اہل زچگی کی موجودگی میں جو خواتین 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 ترک فعل سے بھی متعلق ہیں۔ مثلاً حضرت طارق بن شہاب کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُعَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ (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، کیونکہ 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۔^۲

۲۵۔ قاعدہ کلیہ: مَا جَاَزَ 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

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الإيمان، باب بیان کون النہی عن المنکر من الإيمان...، حدیث ۷۰

۲۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۵۹

جمع ہونا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ حکم کے باطل ہونے کا یہ معنی ہوا کہ اب عذر قابل اعتبار نہیں رہا۔ تیمم کیے ہوئے کسی شخص کو جب پانی میسر آجائے تو اس کا تیمم 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 ہوگئی تو نماز باطل ہو جاتی ہے اور وضو کر کے نماز ادا کرنا فرض ہوتا ہے۔^۱

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۔^۲

اپنے متوفی شوہر کی عدت گزارنے والی عورت پر واجب ہے کہ اس مکان میں عدت کی تکمیل کرے جس میں اس کا شوہر 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۔^۳

محلے میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص آگ کے خطرے 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۔^۴

۱- حوالہ بالا ص ۵۹، ۶۰

۲- المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۳

۳- اتاسی، شرح الخلة، المقدمة، ص ۶۰

۴- المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۳

۲۶۔ قاعدہ کلیہ: **الْإِضْطِرَارُ لَا يُبْطِلُ حَقَّ الْغَيْرِ**

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 کھالی 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 کھالے 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 ہو اُسے اس کا تاوان دینا پڑے گا لیکن اگر کوئی شخص کسی کے شدید اکراہ و جبر کے نتیجے 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 مکرمہ پر ہوتا ہے، مُتَلَف اور مکرمہ پر نہیں ہوتا۔^۱

۲۷۔ قاعدہ کلیہ: **الْأَصْلُ إِضَافَةُ الْحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ**

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 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، الا یہ کہ کسی اور قدیم تر تاریخ میں واقعہ کا پیش آنا ثابت ہو جائے، کیونکہ قریب ترین تاریخ میں واقعہ یا اس کے اثرات و نتائج کے موجود ہونے پر سب فریق متفق ہوتے ہیں۔ لہذا اس میں واقعہ کا ہونا یقینی ہے، جبکہ اس سے پچھلی تاریخ میں واقعہ یا اس کے اثرات و نتائج کے موجود ہونے پر اختلاف ہوتا ہے۔ لہذا اس میں واقعہ کا ہونا مشکوک ہے اور یقین لایزول بالشک 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 قبضے میں آکر 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۔ لہذا خریدار کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں، تا وقتیکہ 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 بھیدگانا ہونا وغیرہ۔^۱

۲۸۔ قاعدہ کلیہ: لَا عِبْرَةَ لِلتَّوْهِمِ

وہم کا کوئی اعتبار نہیں۔

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 جاسکتی، نہ اس کی وجہ سے کوئی فیصلہ روکا اور ملتوی کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کی وجہ سے لوگوں کے حقوق کو مؤخر کیا جاسکتا ہے۔ وہم کسی عقلی یا حسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ یہ شک کے درجے سے بھی ضعیف تر کیفیت کا نام ہے۔ اس لیے وہم قابل اعتبار نہیں۔^۲

ثقفہ اور مستند گواہوں کے بیانات کو-- عدالت کے اطمینان کے مطابق-- بلا تردد قبول 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 م کے وارث یہی لوگ ہیں اور ان کے علاوہ ہمیں کسی اور وارث کا علم نہیں ہے تو اس م 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 شاید کوئی اور وارث بھی اٹھ کھڑا ہو، کیونکہ یہ ایک بہت بعید اور محض موہوم احتمال ہے جس کی وجہ سے فیصلہ نہیں روکا جاسکتا۔^۳

کسی شخص کو دیکھا گیا کہ وہ کسی مکان سے گھبراہٹا 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

۱- حوالہ بالا: ۲: ۹۷۵

۲- اتاسی، شرح المحلہ، المقدمة، ص ۲۰۹

۳- المدخل الفقہی العام ۲: ۹۷۵

موقع پر دیگر وہی احتمالات کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا مثلاً اس امکان کا کہ ممکن ہے کہ مقتول نے خود ہی اپنے آپ کو ہلاک کیا ہو، کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔^۱

کوئی شخص اپنے مکان کے کسی حصہ میں لکڑیاں یا بھس بھر دے۔ اس کا پڑوسی یہ خیال کرے کہ اگر ان لکڑیوں یا بھس میں آگ لگ گئی تو اس کے مکان کو نقصان ہو گا۔ اس وہم کی بنیاد پر ہمایہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس شخص کو اس کے مکان کے کسی حصے میں لکڑیاں یا بھس بھرنے سے منع کرے۔^۲

www.KitaboSunnat.com

۱۔ اتامی، شرح الخلة، المقدمة، ص ۲۱۱

۲۔ حوالہ بالا

اصولی قواعد

[اصولی قواعد سے یہاں اصول فقہ کے قواعد کلیہ مراد ہیں، یعنی وہ قواعد جو فقہی احکام کے استخراج و استنباط میں مددگار ہوتے ہیں۔]

۲۹۔ قاعدہ کلیہ: لَا مَسَاحَ لِإِلْجَتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ

نص کی موجودگی میں اجتہاد کی اجازت نہیں۔

نص سے مراد شارع (اللہ تعالیٰ اور حضرت محمد ﷺ) کا خطاب (address) ہے۔

یعنی قرآن مجید کی آیات اور صحیح و ثابت شدہ احادیث۔ استاد مصطفیٰ زر قاقا کی رائے میں یہاں نص میں وہ ثابت شدہ اجماع بھی شامل ہے جو نقل صحیح سے ہم تک پہنچا ہو۔

اجتہاد سے مراد وہ حتی الوسع علمی کوشش ہے جو شرعی دلائل و ماخذ سے حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کی دو اقسام ہیں:

۱۔ وہ اجتہاد (علمی کوشش) جو کسی نص شرعی کا مفہوم متعین کرنے کے لیے کیا جائے۔

۲۔ وہ اجتہاد جو کسی ایسے معاملے میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کیا جائے جس

میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو، یعنی کسی غیر منصوص حکم کو منصوص حکم پر قیاس کیا جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کے اجتہاد کا تعلق ہے تو وہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب نص میں ایک

سے زائد مفہوم نکلتے ہوں یا اس کی تطبیق ایک سے زائد انداز میں ہو سکتی ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو

تو کسی اجتہاد کے نام سے اس نص کی کوئی ایسی تعبیر و تفسیر نہیں کی جاسکتی جو اسے اس کے

ظاہری معنی سے نکال کر دور از کار تاویلات تک لے جائے۔ مثلاً ایک حدیث کی نص صریح

ہے: **الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ** (مدعی پر ثبوت ہے اور مدعا علیہ پر

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۰۸

۲۔ سنن ترمذی، کتاب الأحکام، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه

قسم ہے)۔ اس میں یہ بات واضح اور طے ہے کہ ثبوت پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور مدعا علیہ کو کوئی ثبوت پیش کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اب اس نص کا کوئی ایسا مفہوم کسی اجتہاد کے ذریعے نہیں لیا جاسکتا جس کا مقتضی یہ ہو کہ مدعی کے لیے ثبوت پیش کرنا ضروری نہ ٹھہرے اور یہ مدعا علیہ کی ذمہ داری قرار پائے، یا مدعی کو ثبوت پیش کرنے کی اجازت نہ ہو، یا عدالت کو اختیار دے دیا جائے کہ وہ فریقین میں سے جس سے چاہے، قسم اور جس سے چاہے، ثبوت طلب کرے اور دوسرے فریق کو وہی چیز پیش کرنے سے روک دے۔

جو ابی ثبوت اگر مدعا علیہ پیش کرنا چاہے تو اس کی اس حدیث میں گنجائش موجود ہے۔ اس صورت میں عدالت دونوں ثبوتوں کا موازنہ کر کے جس کو مضبوط تر پائے، اس کی بنیاد پر فیصلہ کر کے کمزور ثبوت کو رد کر دے گی کیونکہ اس صورت میں مدعی کے اس حق پر کوئی زد نہیں پڑتی کہ وہ ثبوت پیش کرے۔^۱

ان مسائل میں جن میں نص موجود نہ ہو اجتہاد سے کام لیا جاسکتا ہے۔ جب مسئلہ زیر غور میں کوئی ثابت شدہ نص موجود ہو تو وہ مسئلہ سرے سے لائق اجتہاد ہی نہیں ہے۔

بعض اوقات (احادیث کے معاملے میں) نص کے ہونے یا نہ ہونے کی بابت فقہاء میں اختلاف ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک فقیہ کے نزدیک ایک حدیث صحت و استناد کے اس درجے پر ہو کہ اسے ثابت شدہ قرار دے کر اس میں بیان کردہ مسئلے کو ناقابل اجتہاد قرار دے دیا جائے، جبکہ دوسرے فقیہ کے نزدیک وہ حدیث صحت و استناد کے اس درجے پر نہ ہو اور مسئلہ بدستور قابل اجتہاد رہے۔ لہذا نص کی موجودگی کی وجہ سے وہ اجتہاد ممنوع ہے جو کسی ایسی واضح اور صریح اور متفق علیہ نص سے متصادم ہو جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔^۲

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۰۹

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۰

اس لیے کہ قاعدہ کلیہ ہے: **الْإِجْتِهَادُ لَا يُعَارِضُ النَّصَّ**، یعنی اجتہاد نص صریح کا مخالف نہیں ہو سکتا۔

۳۰۔ قاعدہ کلیہ: **الْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِالْإِجْتِهَادِ**

ایک اجتہاد کے ذریعے دوسرے اجتہاد کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس کلیہ کا ثبوت امت کے اجماع اور تعامل سے ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بہت سے مسائل میں فیصلے کیے، حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں آپ سے اختلاف کیا اور اسی طرح کے مسائل میں آپ سے مختلف فیصلے کیے لیکن حضرت عمرؓ نے اپنی اس مختلف رائے کی بنیاد پر حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فیصلوں کو کالعدم قرار نہیں دیا بلکہ وہ جوں کے توں نافذ العمل رہے۔^۱

نئے اجتہاد سے پہلے والا اجتہاد کالعدم نہیں ہو گا۔ پہلے اجتہادی فیصلے پر جو عمل درآمد ہو چکا ہو وہ بدستور باقی رہتا ہے۔ البتہ نئے واقعے میں نئے اجتہاد پر عمل ہو گا۔^۲

حضرت عمرؓ نے ایک مقدمے میں ایک خاص انداز سے فیصلہ فرمایا۔ اس کے کچھ دنوں بعد ویسے ہی ایک اور مقدمے میں ایک دوسرا فیصلہ صادر کیا۔ جب عرض کیا گیا کہ ایک ہی نوعیت کے مقدمے میں دو الگ الگ فیصلے کیوں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: **تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي**^۳ (وہ ہمارے سابقہ فیصلے کے مطابق رہے گا اور اس پر موجودہ فیصلے کے مطابق عمل درآمد ہو گا)۔

۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱: ۲۹۳

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۰

۳۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۱۱

اس قاعدے کی حکمت یہ ہے کہ دونوں اجتہادات قانونی حیثیت اور آئینی قوت میں یکساں ہیں۔ بعد والے اجتہاد کو پہلے والے اجتہاد پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے کہ وہ اسے کالعدم قرار دے سکے۔ پھر اگر بعد والے اجتہاد کا نتیجہ یہ ہو کہ پہلے والے ہر اجتہاد اور اس کے مطابق ہونے والے سارے فیصلے کالعدم ہونے چاہئیں تو اس سے نہ صرف بڑی افراتفری پیدا ہوگی بلکہ عدالتیں اور فقہاء کام ہی نہ کر سکیں گے اور عوام کو بہت مشقت کا سامنا کرنا پڑے گا۔

جس صورت میں جو اجتہاد ہو جائے اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر کیا جانے والا عمل بعد والے کسی اجتہاد سے متاثر یا کالعدم نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص ایک اجتہاد کی بنیاد پر ایک خاص سمت کو قبلہ قرار دے کر نماز شروع کرے، ایک رکعت پڑھ کر اس کی رائے بدل جائے اور دوسری سمت کی بابت یقین ہو جائے کہ قبلہ اس طرف ہے تو وہ نماز ہی میں دوسری سمت رخ کر لے۔ اس طرح پہلی سمت کی جانب رخ کر کے پڑھی جانے والی رکعت متاثر نہیں ہوتی بلکہ اگر اس کا اجتہاد اسی طرح بدلتا رہا اور نماز کی چاروں رکعات اس نے چار مختلف سمتوں میں ادا کیں تو نماز ہو جاتی ہے اور قضا ضروری نہیں ہوتی۔^۱ ایک اجتہاد کے دوسرے اجتہاد سے کالعدم نہ ہونے کی ایک وجہ علامہ مرغینانی (م ۵۹۳ھ) نے یہ بھی بیان کی ہے کہ پہلے اجتہاد کو دوسرے اجتہاد پر ایک گونہ برتری حاصل ہوتی ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر ایک عدالتی فیصلہ (یا ایک سے زائد عدالتی فیصلے) بھی ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ اجتہاد کسی ایسے اجتہاد کی بنیاد پر کالعدم کیسے کیا جا سکتا ہے جو

۱۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱: ۲۹۳

ابھی تک محض ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہو اور عدالتی طور پر تسلیم کیے جانے کی وجہ سے جو قوت پہلے اجتہاد کو حاصل ہو چکی ہو وہ بعد والے اجتہاد کو حاصل نہیں ہوئی ہے۔^۱

البتہ اگر کوئی اجتہاد کتاب و سنت اور اجماع سے متعارض ہو، یا اس کی اساس غلط حقائق پر ہو، مثلاً قاضی یا مفتی یا مجتہد کے سامنے غلط واقعات پیش کیے گئے اور کوئی اجتہادی فیصلہ کر لیا گیا ہو، بعد میں معلوم ہو کہ وہ واقعات ہی غلط تھے جن کی بنیاد پر وہ اجتہادی فیصلہ کیا گیا تھا تو پہلا اجتہاد کالعدم ہو جائے گا۔^۲

۳۱۔ قاعدہ کلیہ: مَا بُنِيَ عَلَىٰ خِلَافِ الْقِيَاسِ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ

خلاف قیاس ثابت شدہ امر پر کسی دوسرے امر کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اس قاعدے سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی حکم قرآن، سنت یا اجماع سے خلاف قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب اس حکم کو قیاس کے ذریعے کسی مشترک علت کی بنا پر کسی اور جگہ پر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔^۳ شریعت بلکہ دنیا کے ہر نظام قانون میں بہت سے احکام اس نظام کے عمومی قواعد سے ہٹ کر ہوتے ہیں اور ان کی حیثیت خصوصی یا استثنائی احکام کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کا مقصد بعض ایسے قانونی یا دوسرے تقاضوں کی تکمیل ہوتا ہے جو عمومی قواعد کی بنیاد پر قانون سازی سے پورے نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں شریعت اسلامی کے بعض احکام ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی علت و حکمت محدود انسانی بصیرت کی سمجھ میں نہیں آسکتی اور بظاہر وہ احکام عام قواعد سے ہٹ کر معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا ان استثنائی اور خصوصی قوانین کی

۱۔ حوالہ بالا: ۲۹۴

۲۔ حوالہ بالا: ۲۹۵

۳۔ شرح الخلق، المقدمة، ص ۳۲

استثنائی اور خصوصی حیثیت باقی رکھی جاتی ہے۔ ان کو کسی عمومی کلمہ کی شکل نہیں دی جاتی اور ان کو بنیاد بنا کر ان پر دوسرے احکام کو قیاس نہیں کیا جاتا۔

مثال کے طور پر شریعت کا یہ اصول ہے کہ موت کے ساتھ ہی ہر شخص کی ملکیت ختم ہو جاتی اور اس کی ساری منقولہ و غیر منقولہ جائداد کی ملکیت بحصہ رسدی اس کے قرض خواہوں اور وارثوں کو منتقل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرنے والا اپنی جائداد میں (ایک تہائی سے زائد) تصرف کا مجاز نہیں ہے۔ اس قاعدے کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ وصیت سرے سے ناجائز قرار پائے کیونکہ وصیت سے مراد میت کا اپنے مرنے کے بعد اپنی جائداد کا دوسرے کو مالک بنا دینا ہے۔ جب کوئی شخص مرنے کے بعد خود ہی مالک نہ رہے تو وہ دوسرے کو مالک کیسے قرار دے سکتا ہے لیکن شریعت نے قیاس سے ہٹ کر وصیت کی اجازت دی۔ بعض ایسے تقاضوں کی تکمیل کے لیے وصیت کا ارادہ ہونا ضروری ہے جو اس کے بغیر پورے نہیں ہو سکتے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی زندگی میں کوئی نیک کام نہ کر سکا ہو اور اپنی دولت کو کسی صدقہ جاریہ میں نہ لگا سکا ہو، وہ وصیت کے ذریعے یہ کام کر سکتا ہے۔ اب اگر وصیت کا یہ راستہ بھی بند ہو جائے تو ایک نیک کام جو ہو سکتا ہے نہ ہو سکے گا۔ اپنی زندگی میں تو ایک شخص احتیاج، ضرورت مندی اور فقر و فاقہ کے خطرات کے پیش نظر اپنی دولت کو صدقہ ہائے جاریہ کے کاموں میں لگانے سے کتراتا ہے لیکن مرتے وقت یاد الہی اور آخرت کی جواب دہی کا تصور غالب آ جاتا ہے۔ اگر اس وقت یہ راستہ کھلا رہے تو وہ اس بات پر آمادہ ہو سکتا ہے کہ اب اس کو تباہی کی تلافی کرے اور کسی نیک کام میں روپیہ لگا جائے۔

لیکن یہ ایک استثنائی صورت ہے۔ اسے مستقل قانون قرار دے کر دوسرے معاملات کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص مرنے کے بعد اپنی جائداد عاریتاً کسی کو دے دے، یا رہن رکھ دے، یا فروخت کر دے، یا کرایہ پر دے دے۔

ہاں یہ وصیت کر سکتا ہے کہ فلاں جائیداد فلاں شخص کو (ایک نئے عقد کے ذریعے) عاریتاً دے دی جائے۔^۱

اس کی ایک اور مثال حضرت خزیمہؓ کی گواہی کا مقبول ہونا ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو افراد کی گواہی کے مساوی قرار دیا تھا، حالانکہ عام لوگوں کے حق میں ایسا نہیں ہو سکتا۔

عمارہ بن خزیمہؓ اپنے چچا سے جو صحابی تھے، روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا۔ آپ اس اعرابی کو اپنے ساتھ لے کر چلے تاکہ اسے گھوڑے کی قیمت ادا کر دیں۔ راستے میں اعرابی کو چند لوگ ملے اور اس گھوڑے کا سودا کرنے لگے۔ انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ نبی اکرم ﷺ اس گھوڑے کا سودا کر چکے ہیں۔ اعرابی نے نبی اکرم ﷺ کو آواز دیتے ہوئے کہا: اگر آپ یہ گھوڑا خریدنا چاہتے ہیں تو خرید لیں ورنہ میں اسے فروخت کرتا ہوں۔ یہ سن کر نبی اکرم ﷺ رک گئے اور اسے فرمایا: کیا میں نے اسے تم سے خرید نہیں لیا؟ اعرابی نے کہا: اللہ کی قسم! میں نے اسے آپ کے ہاتھوں فروخت نہیں کیا۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، میں اسے تم سے خرید چکا ہوں۔ اعرابی نے کہا: اگر ایسا ہے تو کوئی گواہ لاؤ۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے یہ گھوڑا خریدا ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے حضرت خزیمہؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: تم کس طرح گواہی دیتے ہو؟ حضرت خزیمہؓ نے عرض کی: یا رسول اللہ! آپ کو سچا جانتے ہوئے۔ اس پر نبی اکرم ﷺ نے خوش ہو کر حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو آدمیوں کے برابر قرار دی۔^۲

۱- المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۲

۲- سنن ابوداؤد، کتاب القضاء، باب اذا علم الحاكم صدق شهادة الواحد يجوز له أن يقضي به

اب اگر کوئی شخص اس حکم کی کوئی علت بیان کر کے اس حکم کو حضرت خزیمہؓ کے علاوہ کسی اور شخص کے لیے بذریعہ قیاس ثابت کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہے، خواہ وہ شخص حضرت خزیمہؓ سے کسی اعتبار سے افضل ہی کیوں نہ ہو۔ ایسا کرنے کا یہ مطلب ہو گا کہ ہم نے حضرت خزیمہؓ کی وہ خصوصیت اور کرامت ضائع کر دی ہے جو حدیث سے ان کے لیے ثابت تھی۔ دربار نبوی سے حضرت خزیمہؓ کو یہ شرف و عزت اس خصوصی فہم کی وجہ سے عطا ہوا جس سے دوسرے لوگ قاصر تھے۔ وہ خصوصی فہم یہ تھا کہ رسول اکرم ﷺ کا قول آپ پر ایمان لانے والے کے لیے اس امر کے مشاہدے کا درجہ رکھتا ہے جس کے متعلق رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہو۔^۱

۳۲۔ قاعدہ کلیہ: الْمُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلُ التَّقْيِيدِ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً مطلق اپنے اطلاق ہی پر قائم رہتا ہے جب تک کسی نص یا دلیل سے اسے مقید نہ کر دیا جائے۔

یہاں اطلاق اور تقیید دونوں الفاظ کی صفات ہیں۔ مطلق سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر بغیر کسی قید، حد، بندش یا پابندی کے دلالت کرتا ہو۔ مقید سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر کچھ قیود و حدود اور اوصاف کے اندر رہ کر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً "گھوڑا" مطلق ہے اور "سفید گھوڑا" مقید ہے۔ "جگہ" مطلق ہے اور "کھانے کی جگہ" مقید ہے۔

جب قانون ساز، متصرف (dispositor)، عاقد (promiser) اور موصی (testator) وغیرہ کے کلام میں کوئی مطلق لفظ استعمال ہو تو اس کا مفہوم بغیر کسی قید، تحدید، وصف یا پابندی کے لیا جاتا ہے۔ جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جس کی بنا پر اس

پر کوئی قید، تحدید، وصف یا پابندی لگانا ضروری ہو جائے اس وقت تک ایسی کوئی قید، تحدید، وصف یا پابندی نہیں لگائی جاتی۔

مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کو وکیل یا (agent) بناتے وقت کہے کہ میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل سرخ رنگ کا ایک گھوڑا خرید لے۔ اب اگر موکل (principal) کا کہنا یہ ہو کہ میں نے سفید گھوڑا خریدنے کا ارادہ کیا تھا اور گھوڑا خریدنے کے لیے کہتے وقت میری مراد سفید گھوڑا ہی تھی تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی اور اسے مجبور کیا جائے گا کہ سرخ گھوڑا ہی قبول کرے کیونکہ اس نے مطلقاً گھوڑے کا لفظ بولا تھا اور کوئی قید نہیں لگائی تھی۔

اس طرح کوئی شخص کسی سے کوئی چیز مثلاً موٹر کار عاریتاً لے اور کوئی خاص قید نہ لگائے کہ یہ فلاں جگہ جانے کے لیے ہے، یا صبح چلانا ہے یا شام، یا فلاں سڑک پر چلانے کے لیے ہے، یا فلاں شخص اس میں سوار ہو گا، تو اس عاریتہ کو اس کے مطلق مفہوم میں لیا جائے گا۔ عام مردج طریقے کے مطابق وہ شخص اس گاڑی سے جتنا فائدہ اٹھانا چاہے، اٹھا سکتا ہے۔ بعد میں اس شخص کو بغیر کسی پیشگی شرط کے، کسی ایسی ذمہ داری کا پابند نہیں کیا جاسکتا جو پہلے طے نہ ہوئی ہو اور عرفاً اور عادتاً گاڑی کے استعمال میں شامل ہو۔

اگر کوئی ایسی قید، تحدید یا وصف موجود ہو جس کے پیش نظر اس مطلق لفظ یا عبارت کو محدود و مقید کرنا ضروری ہو تو وہ اس تحدید سے محدود اور ان قیود سے مقید ہوگی۔

تقیید کی دو قسمیں ہیں

۱۔ تقیید بالنص (قید صریح): اس سے مراد وہ حدود و قیود ہیں جو صراحتاً متعین کر دی جائیں۔ مثلاً کوئی موکل اپنے وکیل سے کہے، یہ سامان بیس روپے میں فروخت کر دو۔ یہاں

"میں روپے" کی قید کا ذکر صراحتاً موجود ہے۔ اس لیے اگر بیس روپے سے کم میں سامان فروخت کیا گیا تو بیع نافذ العمل نہیں ہوگی۔ موکل اس بیع کو منسوخ اور کالعدم کر سکتا ہے۔

۲۔ تفسیر بالدلالة (قید ظاہر): اس سے مراد وہ حدود و قیود ہیں جو صراحتاً تو ذکر نہ ہوں لیکن حالات و قرائن اور معاملے کے سیاق و سباق سے ظاہر و واضح ہوں۔ مثلاً کوئی عام غریب سا شخص کسی دوسرے شخص کو وکیل بنائے کہ میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل نہایت عمدہ اور قیمتی گھوڑا خرید لے۔ موکل اس خریداری کو قبول کرنے کا پابند نہیں ہے کیونکہ اس کی مالی حالت اور معاملے کے سیاق و سباق سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بار برداری کے عام کاموں کے لیے معمولی قسم کا گھوڑا خریدنا چاہتا تھا۔ اگرچہ الفاظ مطلق اور عام تھے لیکن دلالت حال بتا رہی تھی کہ مطلق گھوڑا مراد نہیں ہے بلکہ معمولی قسم کا عام گھوڑا مراد ہے جو بار برداری میں کام آسکے۔^۱

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دلالت عرف بھی مطلق کی تفسیر میں دلالت حال کی طرح ہے۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میرا یہ مکان فروخت کر دو، تو سمجھا جائے گا کہ اس نے بازار کی عام قیمت اور نقد ادائیگی کی بنیاد پر فروخت کرنے کے لیے کہا ہے۔ اگر وکیل بازار کے بھاؤ سے بہت کم یا ادھار فروخت کر دے تو مالک مکان یہ بیع قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلالت عرف کو مطلق کی تفسیر کے لیے واضح بنیاد خیال نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں مندرجہ بالا صورت میں موکل پابند ہے کہ وکیل کے تصرفات کو قبول کرے۔ یہاں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کا نقطہ نظر زیادہ مضبوط معلوم ہوتا ہے۔^۲

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۰۶

۲۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۰۶

۳۳۔ قاعدہ کلیہ: الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ

کلام میں اصل یہ ہے کہ اس کے حقیقی معنیٰ مراد لیے جائیں۔

حقیقت سے مراد کسی لفظ کے وہ اصلی معنیٰ ہیں جن کے لیے اس لفظ کو لغت میں وضع کیا گیا۔ اس کے برعکس مجاز سے مراد ہر وہ معنیٰ ہے جس کے لیے وہ لفظ لغت میں وضع نہیں کیا گیا لیکن اس کے باوجود کسی لفظ کے حقیقی اور مجازی معنیٰ میں ایک تعلق اور رشتہ ضرور ہوتا ہے جس سے سننے والے کو فوراً پتا چل جاتا ہے کہ متکلم نے یہاں اس لفظ کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں لیے بلکہ فلاں مجازی معنیٰ مراد لیے ہیں۔

مثلاً عدالت کے حقیقی معنیٰ وہ جگہ ہے جہاں قاضی بیٹھ کر اپنا اجلاس کرتا ہے۔ مجازاً اس سے خود قاضی بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ عدالت نے یہ حکم دیا، کورٹ نے یہ فیصلہ سنایا۔ اسی طرح قتل حقیقی معنیٰ میں کسی کی جان ضائع کر دینا اور کسی کو مار ڈالنا ہے، لیکن مجازاً بہت زیادہ زد و کوب کرنے کو بھی قتل کر دینا اور مار ڈالنا کہہ دیتے ہیں۔

اس قاعدے کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی متکلم (قانون ساز، حلف اٹھانے والا، عقد کرنے والا، وصیت کرنے والا، کوئی بھی جائز تصرف کرنے والا) کے کلام کو با معنیٰ بنایا جائے اور اس پر کسی قانونی نتیجے کو مرتب کیا جائے تو ضروری ہے کہ اس کے الفاظ سے حقیقی معنیٰ مراد لیے جائیں۔ البتہ اگر کوئی قرینہ یا قرائن ایسے ہوں جن کی وجہ سے حقیقی معنیٰ مراد لینا ممکن یا مناسب نہ ہو بلکہ مجازی معنیٰ مراد لینا ضروری ہو تو مجازی معنیٰ ہی مراد لیے جاتے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میں نے اپنی یہ گھڑی تمہیں ہبہ کر دی۔ دوسرا شخص گھڑی لے لے۔ اب اگر پہلا شخص یہ کہے کہ ہبہ سے میری مراد ہبہ بالعوض تھی، یا میں نے ہبہ سے مجازاً بیع مراد لی تھی، لہذا مجھے اس گھڑی کی قیمت دلائی جائے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی۔ کیونکہ کسی کلام سے اس کے حقیقی معنیٰ مراد لینا ہی اصل حکم ہے۔ ہبہ کے

اصل معنی یہی ہیں کہ کوئی چیز بلا معاوضہ دوسرے کی ملکیت میں دے دی جائے۔ یہاں اصل حقیقی معنی ہی مراد لیے جائیں گے اور یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ پہلے شخص نے اپنی گھڑی بلا معاوضہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دے دی تھی۔

اس کے برعکس اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے یہ گھڑی دو سو روپے میں تمہیں ہبہ کر دی تو پھر اس عبارت سے بیع مراد لی جاسکتی ہے کیونکہ دو سو روپے کا ذکر ایسا مضبوط قرینہ ہے جس سے اس بات کا صاف پتا چلتا ہے کہ یہاں ہبہ سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازاً بیع مراد ہے۔^۱

۳۴- قاعدہ کلیہ: إِذَا تَعَدَّرَتِ الْحَقِيقَةُ بُصَارًا إِلَى الْمَجَازِ

جب حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو تو مجاز مراد لیا جاتا ہے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو اور عبارت کو با معنی قرار دینا ضروری ہو تو پھر واحد راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ مجازی معنی مراد لیے جائیں تاکہ اس کلام کو بے معنی اور مبہمل قرار دینے سے اجتناب کیا جاسکے۔

مثلاً کوئی شخص اپنے "بچوں" کے لیے جائداد وقف کرنے کے بعد مر جائے اور اب اس کے صرف نواسے نواسیاں ہوں تو مجازاً "بچوں" سے مراد نواسے اور نواسیاں ہی ہوں گے۔ اگرچہ "بچوں" سے مراد کسی شخص کی اپنی صلیبی اولاد ہوتی ہے لیکن یہاں یہ مراد لینا ممکن نہیں کیونکہ اس کے اپنے بچے زندہ نہیں ہیں۔ چونکہ نواسوں اور نواسیوں کو بھی مجازاً آدمی اپنے بچے کہتا ہے اس لیے یہاں وقف میں "بچوں" سے مراد نواسے نواسیاں ہی ہوں گی تاکہ اس عبارت کو بے معنی ہونے سے بچایا جاسکے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہو تو مجازی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر عبارت کے حقیقی معنی مراد لینا بہت مشکل ہو تو بھی مجازی معنی لیے جائیں گے۔ ایک شخص قسم کھا لیتا ہے کہ میں آم کا یہ سارا درخت کھا لوں گا۔ اب "آم کا سارا درخت کھا لینے" کے حقیقی اور لغوی معنی تو یہ ہیں کہ وہ اس کا پھل، پتے، شاخیں، تنہا اور جڑیں سب کھالے لیکن عادتاً ایسا ناممکن ہے۔ اس لیے یہاں مجازی معنی مراد لیے جائیں گے اور سمجھا جائے گا کہ قسم کھانے والے نے درخت کا پھل کھانے کی قسم کھائی ہے۔^۱

فقہائے کرام کی اصطلاح میں جو چیز بہت مشکل ہو وہ ناممکن کے درجے میں شمار کی جاتی ہے۔^۲

۳۵۔ قاعدہ کلیہ: اِعْمَالُ الْكَلَامِ اُولَىٰ مِنْ اِهْمَالِهِ

کلام کو با معنی بنانا اس کے مہمل قرار دینے سے بہتر ہوتا ہے۔

اعمال سے مراد کوئی حکم دینا، کوئی قانونی معنی پہنانا اور اس پر کوئی قانونی نتیجہ مرتب کرنا ہے۔ اِہْمَالُ کے معنی کوئی عملی نتیجہ مرتب نہ ہونا اور کوئی قانونی مفہوم نہ پایا جانا ہیں۔ اگر قانون ساز یا کسی قانونی تصرف رکھنے والے کسی شخص کی طرف سے جب کچھ الفاظ یا عبارت بولی جائے اور اس کے دو مطلب نکلتے ہوں، ایک مطلب کی رو سے اس پر نہ تو کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور نہ اس کا کوئی عملی نتیجہ نکلتا ہو اور دوسرے مطلب کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو، تو اس عبارت یا لفظ کے لازماً وہ معنی لیے جاتے ہیں جن کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو۔

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۰۳

۲۔ شرح اذخلة، المقدمة، ص ۱۵۸

مثلاً کوئی شخص ایک دستاویز کے ذریعے اقرار کرے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے ایک ہزار روپے واجب الادا ہیں، یہ نہ کہے کہ یہ رقم کیوں اور کس مد میں واجب الادا ہے۔ پھر وہ ایک دوسری دستاویز کے ذریعے اقرار کرے کہ میرے ذمہ اس شخص کے ایک ہزار روپے واجب الادا ہیں، تو اس کے ان دونوں اقراروں کو الگ الگ معنی پہنائے جائیں گے اور دونوں پر الگ الگ قانونی نتائج مرتب ہوں گے۔ اس سے دو ہزار روپے کی ادائیگی کا مطالبہ کرتے ہوئے اس کا یہ بیان قبول نہیں کیا جائے گا کہ یہ دونوں اقرار ایک ہی رقم کے بارے میں تھے، اس لیے اس کے ذمہ صرف ایک ہزار روپے واجب الادا ہیں۔

کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے خیر و برکت کے کام میں لگا دیے جائیں۔ پھر ایک اور وصیت میں کہے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے نیکی کے کام میں لگا دیے جائیں۔ یہ دونوں وصیتیں الگ الگ قرار دی جائیں گی۔ اس کے ترکہ میں دو سو روپے نیکی کے کام پر خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا اور وارثوں کی یہ دلیل قبول نہیں کی جائے گی کہ ان دونوں وصیتوں سے ایک ہی وصیت مراد تھی، لہذا صرف ایک سو روپے خرچ کرنے کی اجازت دی جائے۔^۱

۳۶- قاعدہ کلیہ: لَا عِبْرَةَ لِلدَّلَالَةِ فِي مُقَابَلَةِ التَّصْرِیحِ

صراحت کے مقابلے میں دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

یہ قاعدہ ان معاملات و احکام میں بہت اہم ہے جہاں کسی شخص کے ارادے کا تعین مقصود ہو۔ مثلاً کوئی شخص کوئی خاص لفظ، جملہ یا فقرہ استعمال کرے تو اس کا صحیح مفہوم متعین

کر کے یہ طے کرنا کہ مثلاً ایجاب و قبول تھا یا نہیں، یا اذن و منع تھا یا نہیں، یا اس سے رضامندی کا پتہ چلتا ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔

دلالتِ حال یعنی ماحول اور صورتِ حال کی گواہی سے اس وقت کام لیا جاتا ہے جب صریح کلام موجود نہ ہو۔ اگر صریح کلام موجود ہے تو چاہے دلالتِ حال اس سے متعارض ہو تب بھی کسی ارادہ کے تعین میں اس سے مدد نہیں لی جاتی کیونکہ صریح کلام سے جس مفہوم و ارادے کا پتہ چلتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے اور دلالتِ حال سے جو ارادہ ظاہر ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے اور یقین لا یزول بالشک، یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

اگر عقدِ بیع میں قیمت کی ادائیگی تک سامانِ فروخت کو روک لیا جائے اور خریدار کو اس کا قبضہ نہ دیا جائے تو اگر خریدار قیمت کی ادائیگی سے پہلے سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اجازت سے قبضہ ہوا ہے۔ اب اس کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے کہ وہ سامانِ فروخت روک سکے۔ اب وہ خریدار سے محض قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ نے باقاعدہ صراحت سے یہ شرط طے نہ کی ہو۔ اگر وہ صراحتاً یہ طے کر لے کہ وہ اس وقت تک خریدار کو سامانِ فروخت کا قبضہ نہیں دے گا جب تک اس کو قیمت وصول نہ ہو جائے۔ پھر خریدار فروخت کنندہ کے دیکھتے دیکھتے سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو یہ خاموشی رضامندی شمار نہیں ہوگی۔ فروخت کنندہ کو سامانِ فروخت کا قبضہ واپس لینے کا اختیار رہتا ہے۔ فروخت کنندہ کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ سامانِ فروخت کو اس وقت تک اپنے پاس رکھے جب تک اس کو قیمت نہ مل جائے۔

اگر وقف کی اصل دستاویز گم ہو جائے اور کچھ پتانا نہ چلے کہ اس کی آمدنی کہاں اور کیسے خرچ کی جائے تو جو طریقہ پہلے سے چلا آ رہا ہو اور متولی اور منتظمین جس انداز سے پہلے سے خرچ کرتے آ رہے ہوں، فرض کیا جائے گا کہ وقف نامہ میں یہی لکھا ہوا تھا کیونکہ اب تک ایک خاص انداز سے اخراجات کرتے چلے آنے کا مطلب یہی لیا جاسکتا ہے کہ وقف کرنے والے نے اسی طرح طے کیا تھا۔ لیکن اگر اصل دستاویز دستیاب ہو جائے اور پتا چلے کہ متولی حضرات اس سے ہٹ کر یا اس کے برعکس کام کر رہے ہیں تو محض اس تعامل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور اصل دستاویز کے مطابق کام کیا جائے گا۔

اس سے واضح ہوا کہ اس قاعدے کا اطلاق اس صورت میں ہوتا ہے جب دلالتِ حال اور تصریح دونوں ایک وقت میں موجود ہوں لیکن اگر صرف دلالتِ حال موجود ہے اور اس کے مطابق کام ہو رہا ہے اور بعد میں کوئی ایسی تصریح آتی ہے جو دلالتِ حال سے متعارض ہے تو پھر اس بعد میں آنے والی تصریح کا اعتبار نہیں ہوگا۔ بایں معنی کہ اس تصریح سے وہ حکم کا عدم نہیں ہوگا جو دلالتِ حال کے نتیجے میں پہلے اختیار کیا جا چکا ہے۔^۱

دلالتِ شرعی کبھی صراحت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے کر یہ کہے کہ اس نے رجوع نہیں کیا تھا لیکن اس کے بعد چھ ماہ یا اس سے کم مدت میں اس مطلقہ کے ہاں ایک بچہ جنم لے تو اس بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا اور اس کا رجوع نہ کرنے اور خلوتِ صحیحہ نہ کرنے کا صریح قول باطل قرار پائے گا۔ اس لیے کہ شرعی دلالتِ مکلف کی اپنی صراحت سے قوی تر ہوتی ہے۔^۲

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۹۷۳

۲۔ شرح المخل، المقدمة، ص ۴۰

۳۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا تَعَذَّرَ إِحْتِمَالُ الْكَلَامِ يُهْمَلُ

جب کلام کو با معنی بنانا مشکل ہو تو وہ کلام مہمل قرار دے دیا جائے گا۔

جب کلام کو با معنی اور با اثر بنانا مشکل اور ناممکن ہو جائے یعنی اس کے کوئی حقیقی یا مجازی معنی نہ نکالے جاسکیں، یا کسی اور وجہ سے کلام کو معقول اور با معنی بنانا مشکل ہو مثلاً وہ کلام کسی حکم شریعت سے متصادم ہو یا لفظ کے دو معانی میں مشترک ہونے پر کوئی ایک معنی مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ یا دلیل نہ ہو تو اس کلام کو مہمل، بے کار، لغو اور بے معنی قرار دے دیا جائے گا اور اس کا کوئی اثر اور نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔

اس ناممکن ہونے (تعذر) کی دو اقسام ہیں:

۱۔ تعذر حسی: اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص عدالت کے سامنے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں شخص نے میری آنکھ پھوڑ دی، یا ایک شخص عدالت کے روبرو اعتراف کرتا ہے کہ میں نے فلاں کا ہاتھ کاٹ ڈالا ہے۔ حالانکہ اس کی آنکھ بھی سلامت ہے اور اس کا ہاتھ بھی، تو یہ دعویٰ اور اعتراف دونوں مہمل قرار پائیں گے۔

اسی طرح کوئی شخص اپنے کسی ہم عمر یا قریب العمر شخص کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے، یا کسی دوسرے ثابت النسب لڑکے کے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ بھی تعذر حسی ہے۔ اسے عقل و عادت مجال قرار دیتے ہیں۔

۲۔ تعذر شرعی: کوئی شخص یہ اعتراف کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن مجھ سے دو گنا وصول کرے گی تو یہ مہمل کلام مانا جاتا ہے۔ اس کا کوئی قانونی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ البتہ وہ یہ اقرار کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن اتنی مقدار مال کی مستحق ہے (چاہے یہ مقدار اس کے اپنے حصہ سے دو گنا ہو) تو یہ اقرار صحیح ہو گا کیونکہ ایسا استحقاق کسی اور سبب کی بنیاد پر بھی ہو سکتا ہے، ضروری نہیں کہ وراثت ہی کی بنیاد پر ہو۔

۳۸۔ قاعدہ کلیہ: اَلْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَعُو وَ فِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ

حاضر چیز میں اس کے وصف کا بیان لغو اور غائب چیز میں معتبر ہو گا۔

کسی چیز کا وصف بیان کرنے کا مقصد اسے جنس، نوع اور صفت میں دوسری اشیاء سے جدا اور ممیز کرنا ہوتا ہے۔ یہ امر اس صورت میں حاصل ہو جاتا ہے جب کسی موجود چیز کی طرف اشارہ کر کے اس کو متعین اور ممیز کر دیا جائے اور اگر وہ چیز غائب ہو تو ضروری اوصاف کے ساتھ اس کا ذکر کر دیا جائے۔ اگر چیز حاضر اور موجود ہو تو وصف بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، اس کی طرف اشارہ کافی ہوتا ہے کیونکہ اشارہ تو صیغی بیان سے بہت قوی ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں جنس کا بیان ہو اور وصف اس سے مختلف ہو، مثلاً کوئی شخص ایک گھوڑے کی طرف اشارہ کر کے کہے: یہ سیاہ رنگ کا گھوڑا میں نے تمہیں فروخت کیا۔ درحقیقت وہ گھوڑا بھورے رنگ کا تھا تو یہ بیع صحیح ہوگی۔ سیاہ یا بھورا ہونے کا وصف لغو قرار پائے گا۔ جنس یعنی گھوڑا ہونا درست ہے، صرف وصف کا اختلاف ہے۔ جب جنس کی طرف حسی اشارہ کیا جائے تو وصف کا اختلاف ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں شے کی جنس ہی مختلف ہو جائے مثلاً فروخت کنندہ کہے: میں نے الماس کا یہ پتھر تمہیں اتنی قیمت میں فروخت کیا۔ خریدار قبول کر لے۔ بعد میں معلوم ہو کہ وہ کانچ کا ٹکڑا تھا تو یہ بیع باطل ہے کیونکہ جس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کی جنس ہی مختلف تھی۔ یہاں اشارے کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ بیان کردہ جنس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جنس کے اختلاف کی صورت میں نام لینا اشارے کی نسبت زیادہ قوی ہوتا ہے۔

لیکن جہاں کوئی چیز غائب ہو وہاں اشارے سے کام نہیں چلتا کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی غائب چیز کی نوع اور وصف بیان کیا گیا ہو، بعد میں وہ چیز بیان کے خلاف ظاہر ہو تو وصف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگر ایک شخص کہے: میں نے اپنا سیاہ گھوڑا اتنی قیمت پر

تمہیں فروخت کیا۔ اب اگر بعد میں وہ گھوڑا سرخ رنگ کا نکلے تو خریدار کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پوری قیمت پر اسے خرید لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے۔ اسے خیار و صف کہا جاتا ہے۔^۱

۳۹۔ قاعدہ کلیہ: لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِبِ قَوْلٍ وَلَكِنَّ السُّكُوتَ فِي مَعْرَضِ الْحَاجَةِ
إِلَى الْبَيَانِ بَيَانٌ

خاموش شخص کی طرف قول منسوب نہیں کیا جاتا، لیکن بیان کی صورت
پیش آجانے پر سکوت "بیان" متصور ہوتا ہے۔

علامہ ابن نجیم (م ۹۷۰ھ) نے یہ قاعدہ یوں بیان کیا ہے: لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِبِ
قَوْلٍ (خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاتا)۔ انہوں نے اس قاعدے
کے تحت جو مثالیں دیں ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا
مال فروخت کر رہا ہے، لیکن وہ خاموش رہے اور اسے نہ روکے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا
کہ اس نے اجنبی کو وکیل بنا دیا ہے۔ اسی طرح قاضی کسی بچے یا بے وقوف کو دیکھے کہ خرید و
فروخت اور تجارتی لین دین کر رہا ہے اور اسے کچھ نہ کہے تو اس سے یہ مطلب لینا صحیح نہیں
ہوتا کہ قاضی نے اس کو لین دین کی اجازت دے دی ہے۔

یہ قاعدہ اس قدر بیان کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم نے کہا ہے کہ اس کے بہت سے
استثناءات ہیں۔ ان کے بقول بہت سے امور ایسے ہیں جہاں خاموشی گفتگو کے قائم مقام ہوتی
ہے۔ انہوں نے ایسے ۳۷ امور کی مثالیں دی ہیں۔^۲

۱۔ شرح الخلف، المقدمة، ص ۷۴ اور اس کے بعد

۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر: ۲۸۳

مجلة الأحكام العدلیة کے مرتبین کا خیال ہے کہ علامہ ابن نجیم کا یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے لیکن علامہ ابن نجیم نے اسے نامکمل بیان کیا ہے جس سے ان کو یہ الجھن پیدا ہوئی اور ان کو ۱۳ استثناءات ماننے پڑے۔ مکمل قاعدہ جیسا کہ مجلہ کے مرتبین نے بیان کیا ہے، وہی ہے جو اوپر درج ہے۔

شریعت نے معاملات کو لوگوں کے کلام سے مربوط کیا ہے۔ لوگوں کے کلام سے ان کے مقاصد کا اظہار ہوتا ہے۔ احکام الفاظ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے سکوت پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا لیکن اس قاعدہ میں یہ استثناء ہے کہ جہاں کلام و بیان کی ضرورت پیش آئے اور اس ضرورت کے باوجود کوئی شخص خاموش رہے تو اس صورت میں اس کا سکوت کلام کا درجہ رکھتا ہے۔

یہاں دو صورتیں ممکن ہیں: ایک یہ کہ اس نے کچھ کہا ہو اور دوسری یہ کہ اس نے کچھ نہ کہا ہو۔ اب یہاں نہ کہنا تو یقینی ہے اور کہنا مشکوک ہے۔ لہذا دلالت سکوت سے جو قول معلوم ہو سکتا ہے وہ مشکوک ہے اور اس وقت تک مشکوک سمجھا جائے گا جب تک مضبوط قرآن سے اس کی تائید نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص یہ دیکھے کہ کوئی دوسرا شخص اس کی کسی چیز کو قبضہ میں لے کر اسے کسی تیسرے شخص کے ہاتھ بیچ رہا ہے۔ یہ شخص خاموش رہتا ہے تو اس سے اس کا حق ختم نہیں ہوتا۔ وہ بعد میں فروخت کی جانے والی شے پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ بیچ کے وقت اس کی خاموشی کو نہ تو اجازت کے مفہوم میں لیا جاتا ہے اور نہ یہ خاموشی اس کی طرف سے فروخت کنندہ کی ملکیت کا اعتراف سمجھی جاتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ اصل

مالک کا شوہر یا قریبی عزیز نہ ہو۔ اگر فروخت کنندہ مالک کا شوہر یا قریبی عزیز ہو تو بیع کے وقت اس کی خاموشی اس اعتراف کے قائم مقام سمجھی جاتی ہے کہ اب فروخت کی جانے والی شے میں اس کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ شوہر اور قریبی اعزا کا یہ استثنا استحسان کی بنیاد پر ہے تاکہ لوگ رشتہ داروں کے ذریعہ یہ کام کر کے دوسروں کا مال و دولت ہتھیانے اور انہیں دھوکا دینے کا موقع نہ پاسکیں۔ مزید برآں ان دونوں کے درمیان قریبی عزیزداری اور میل جول خود اس بات کا قرینہ ہوتا ہے کہ اس شخص کو بیع کے نافذ العمل قرار دیے جانے پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ قیاس یہی چاہتا ہے کہ اس معاملے میں قریبی عزیز اور اجنبی میں کوئی فرق نہ ہو۔^۱

اس قاعدے میں مَعْرَضِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ یعنی گفتگو کے موقع سے مراد ایسی صورت حال ہے جہاں کسی کی خاموشی کا کوئی واضح مفہوم لیا جاسکے۔ ہر ایسا موقع جہاں کسی شخص کو اپنی ذات سے کسی نقصان، ضرر یا دھوکے کے دفعیہ کے لیے بولنا چاہیے اور وہ وہاں نہیں بولتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس نقصان، ضرر یا دھوکے کو برداشت کرنے کے لیے تیار ہے۔ یا ایسے مواقع پر جہاں خاموشی ہی کو رضا سمجھنے کا رواج ہو، وہاں بھی خاموش رہنا رضا ہی کے معنی میں سمجھا جاتا ہے۔

جب قاضی مدعا علیہ سے سوال کرے کہ تم مدعی کے دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اور وہ جواباً خاموش رہے تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ دعویٰ کی صحت سے انکار کر رہا ہے۔ لہذا مدعی سے کہا جائے گا کہ وہ ثبوت پیش کرے۔ اگر مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر رہے اور مطالبہ کرے کہ مدعا علیہ سے قسم کھانے کو کہا جائے اور عدالت مدعا علیہ سے قسم کھانے کو کہے اور مدعا علیہ خاموش رہے، نہ تو قسم کھائے اور نہ قسم کھانے سے انکار کرے تو سمجھا جاتا

۱- المدخل الفقہی العام ۲: ۹۷۳-۹۷۴

ہے کہ وہ قسم کھانے سے انکار (کول) کر رہا ہے۔ لہذا کول کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مدعا علیہ کے بولنے کے انتظار میں عدالت کی ساری کارروائی رکی رہے اور اس کے نتیجے میں مدعی اور دوسرے لوگ نقصان اٹھائیں۔

۳۰۔ قاعدہ کلیہ: لَا حُجَّةَ مَعَ الْإِحْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنِ دَلِيلِ

دلیل سے پیدا شدہ احتمال کی موجودگی میں کوئی امر حجت نہیں رہتا۔

یہ قاعدہ سب سے پہلے امام دیوبندی (م ۱۳۳۰ھ) نے وضع کیا تھا۔ انہوں نے اپنی کتاب تاسیس النظر میں اس اصول کو ان الفاظ میں بیان کیا: إِنَّ التَّهْمَةَ إِذَا تَمَكَّنَتْ مِنْ فِعْلِ الْفَاعِلِ حُكْمٌ بِفَسَادِ فِعْلِهِ (جب کسی فاعل کے خلاف بدگمانی اور تہمت کی مضبوط بنیاد موجود ہو تو اس کا وہ فعل غلط قرار دیا جاتا ہے)۔

بعد کے فقہانے امام دیوبندی کے دریافت کردہ اسی اصول کو زیادہ بہتر اور جامع الفاظ میں مرتب کر کے مذکورہ بالا شکل دی۔

شوہر اور بیوی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں، اصول کی گواہی فرد کے حق میں، فرد کے گواہی اصول کے حق میں اور اجیر خاص کی گواہی مستاجر کے حق میں قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہاں اس بات کا قوی اندیشہ موجود ہے کہ یہ لوگ اس تعلق کی بنا پر غلط گواہی دیں جو ان کے اور مشہورہ (جس کے لیے گواہی دی جائے) کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق کی وجہ سے جانب داری کا مضبوط شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ جبکہ گواہی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کی جانب داری سے پاک ہو۔

کوئی شخص مرض موت میں یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے فلاں وارث کا اتنا قرضہ اس کے ذمہ ہے۔ اس کا یہ اقرار صرف اس صورت میں قابل قبول ہوتا ہے جب اس کے دوسرے ورثا بھی اس کی تصدیق و تائید کریں۔ کیونکہ یہ شبہہ کرنے کی مضبوط وجوہ موجود ہیں کہ مُقر اپنے اس اقرار کے ذریعے اس خاص وارث کو ترجیح دینا اور ناجائز فائدہ پہنچانا چاہتا ہے۔ لیکن اگر یہ احتمال ایسا ہو کہ اس کی بنیاد کسی مضبوط دلیل پر نہ ہو، تو ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر حالتِ صحت میں اقرار کیا جائے تو یہ ایک فطری عمل ہے۔ اس کے نفاذ میں تامل نہیں کیا جاتا اور ان بعید احتمالات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔^۱

۴۱۔ قاعدہ کلیہ: لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْتِ خَطَاؤُهُ

جس گمان کا غلط ہونا واضح ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جس حکم یا حق کی بنیاد ظن پر ہو اور بعد میں اس ظن کا غلط ہونا واضح ہو جائے تو وہ حکم یا استحقاق کا عدم متصور ہو گا۔ اس قاعدے کے مفہوم میں اجتہادی مسائل، عدالتی احکام اور لوگوں کے باہمی معاملات، عقود، اقرار اور عبادات سب داخل ہیں۔

کوئی شخص نماز عشا پڑھے بغیر سو جائے۔ آدھی رات کے بعد اس کی آنکھ کھلے اور سمجھے کہ صبح قریب ہے اور نماز فجر کا وقت بھی نکلا جاتا ہے۔ وہ عشا کی نماز قضا کرے اور فجر کی نماز ادا کرے۔ نماز فجر پڑھنے کے بعد اسے معلوم ہو کہ وقت تنگ نہیں تھا اور عشا کی گنجائش موجود تھی تو اس کی نماز فجر باطل ہے۔ اب وہ پہلے عشا پڑھے اور پھر فجر ادا کرے۔ اگر اسی سوچ و بچار میں پھر وقت تنگ ہو جائے اور عشا کی گنجائش نہ رہے تو وہ دوبارہ نماز فجر ہی ادا کرے۔^۲

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۹۷۶

۲۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۳۹۸

کوئی مقروض اپنا قرض ادا کر دے۔ اس کے بعد لاعلمی میں مقروض کا وکیل یا کفیل بھی اس کی طرف سے یہ رقم ادا کر دے، یا وکیل اور کفیل کے یہ رقم ادا کرنے کے بعد مقروض خود بھی رقم دے دے تو یہ دوسری ادائیگی کا لعدم ہوتی ہے اور لینے والے کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اسے واپس کرے۔^۱

۴۲۔ قاعدہ کلیہ: مَا حَرَّمَ أَخْذُهُ حَرَّمَ إِعْطَاؤُهُ

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی حرام ہے۔

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی اس لیے حرام ہے کہ وہ ایک حرام کام میں تعاون کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے دینے والا بھی شریک جرم سمجھا جائے گا۔ چنانچہ رشوت لینا حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ سود لینا بھی حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ نوحہ گری (پیشہ ور بین کرنے) کی اجرت لینا حرام ہے تو دینا بھی۔ اسی طرح ہر ناجائز کام کی اجرت لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔

لیکن ضرورت کی صورت میں دینے والے کے لیے یہ گنجائش نکل سکتی ہے کہ اگر کوئی ایسا ضرر پہنچ رہا ہو جو ایسی کوئی چیز (مثلاً رشوت) دیے بغیر ختم نہ ہو سکے تو رشوت دے کر یہ ضرر دور کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کوئی شریک پسند اور بد معاش کسی شریف آدمی کے درپے ہو جائے اور اس کو بلیک میل کرنے کے لیے اس سے رقم وصول کرنا چاہے تو اپنی عزت کی خاطر اس کے لیے مطلوبہ رقم دے دینا حرام نہیں۔ لیکن یہ گنجائش اس صورت میں ہے جب اس شریک پسند سے نمٹنے کا کوئی اور قانونی یا عقلی راستہ موجود نہ رہ گیا ہو۔

اسی طرح ایک شخص سخت ضرورت میں قرض لیتا ہے۔ قرض صرف سود پر مل سکتا ہے، بلا سودی قرضہ دینے پر کوئی تیار نہیں ہوتا، تو وہ مجبوراً سود پر قرض لے سکتا ہے اور اس پر سود ادا کر سکتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ اجازت سخت ضرورت کی حالت میں ہے۔

یہ اور اس طرح کی جتنی بھی صورتیں ہیں، سب مذکورہ بالا قاعدے سے استثناءات ہیں کیونکہ ان سب پر قانونِ اضطرار کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں سود لینے والے کے لیے لینا بدستور حرام ہے، لیکن دینے والے کے لیے بقدر ضرورت گنجائش موجود ہے۔^۱

۳۳۔ قاعدہ کلیہ: مَا حَرَّمَ فِعْلُهُ حَرَّمَ طَلْبُهُ

جس کام کا کرنا حرام ہے، اس کا حکم دینا بھی حرام ہے۔

جس طرح کسی شخص کے لیے ظلم کرنا، رشوت لینا، جھوٹی گواہی دینا اور جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، اسی طرح اس کے لیے ان کاموں کا کسی دوسرے کو حکم دینا یا اسے ان کاموں پر آمادہ کرنا بھی حرام ہے۔ اس قاعدے کا ایک استثناء یہ ہے: کوئی شخص نہایت سچا دعویٰ عدالت میں پیش کرے لیکن مدعا علیہ مکر جائے اور دعویٰ کی صحت سے انکار کر دے۔ اب اگرچہ مدعی جانتا ہے کہ مدعا علیہ جھوٹی قسم کھائے گا، جو خود اس کے لیے کھانا ناجائز ہے، لیکن مدعی مدعا علیہ سے پھر بھی قسم کھانے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔^۲ اس مطالبہ کے جواز کی علت یہ امید ہے کہ شاید مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے۔^۳

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۱۳؛ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۳۹۱

۲۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۳۹۲

۳۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۷۸

۳۴۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ

جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب ہوتا ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث کے الفاظ سے ماخوذ ہے جس کی عبارت یوں ہے: ما اجتمع

الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال اگرچہ بہت سے محدثین نے یہ حدیث روایت کی

ہے، لیکن حافظ عراقی (م ۸۰۶ھ) اس حدیث کو صحیح اور مستند تسلیم نہیں کرتے۔ امام بیہقی

(م ۸۵۴ھ) نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ھ) نے اس کو

حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بتایا ہے لیکن کنز الدقائق کے شارح علامہ زلیعی (م ۷۰۵ھ)

نے تمبین الحقائق کی کتاب الصيد میں اسے حدیث قرار دیا ہے اور رسول اکرم ﷺ کا ارشاد

گرامی بتایا ہے۔ 'بہر حال یہ رسول اکرم ﷺ کا ان الفاظ میں ارشاد مبارک ہو یا نہ ہو، یہ کلیہ

اپنی جگہ بالکل درست ہے اور شریعت کے بہت سے دوسرے احکام سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فقہ اور اصول فقہ دونوں میں اس قاعدے سے کام لیا جاتا ہے۔ جہاں بھی دو ایسے

دلائل میں تعارض (contradiction) ہو جن میں سے ایک کا نتیجہ حلت اور دوسری کا

حرمت کی صورت میں نکلتا ہو، وہاں حرمت والی دلیل کو ترجیح دی جائے گی۔

اس میں احتیاط و تقویٰ کے علاوہ یہ پہلو بھی پیش نظر ہے کہ احکام شریعت میں کم سے

کم حد تک ہی نسخ کا اصول مانا جائے۔ اگر یہاں دلیل حرمت کی بجائے دلیل حلت کو ترجیح دی

جائے تو دہرا نسخ ماننا پڑتا ہے۔ جبکہ دلیل حرمت کو ترجیح دینے کی صورت میں ایک بار نسخ مان

لینے سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ کلیہ یہ ہے کہ ہر چیز میں حالت اصلی اس کا جواز ہے۔ اب اگر

ہم دو دلیلوں حلت و حرمت میں حلت کو ترجیح دیں تو حرمت کی دلیل کے بارے میں ماننا پڑے

گا کہ وہ منسوخ ہے۔ چونکہ اصلاً وہ چیز جائز تھی اس لیے ماننا چاہیے کہ وہ دلیل حرمت جو اب منسوخ قرار پائی ہے وہ دراصل اباحت اصلیہ کی ناسخ تھی۔ اس طرح دو نسخ ماننے پڑے، جبکہ دلیل حرمت کو ترجیح دینے میں یہ مسئلہ پیش نہیں آتا۔^۱

اگر شکار کے جانوروں میں حلال اور حرام جانور خلط ملط ہو جائیں تو سب جانور حرام ہوں گے۔ اگر مسلمان اور مجوسی دونوں اکٹھے چھری پکڑ کر جانور کی گردن پر چھری چلا دیں تو ذبیحہ حرام ہو گا۔^۲

اس قاعدے میں بیان کردہ "حلال" کے تعین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفی فقہاء کے نزدیک اس سے مراد وہ تمام کام ہیں جو کرنے چاہئیں یا کیے جاسکتے ہیں۔ ان میں مباح، مستحب، فرض اور واجب سب شامل ہیں لیکن شافعی فقہاء کے ہاں اس سے مراد صرف مباح اور مستحب امور ہیں، فرض اور واجب امور اس میں شامل نہیں۔ لہذا جب کسی واجب اور حرام میں تعارض ہو تو حنفیوں کے نزدیک حرام کو اور شافعیوں کے نزدیک واجب کو ترجیح ہوتی ہے۔^۳

مسلمانوں اور کافروں کی بہت سی نعشیں آپس میں مل جائیں اور یہ الگ الگ کرنا دشوار ہو جائے کہ مسلمانوں کی نعشیں کون سی ہیں اور کفار کی کون سی، تو سب نعشوں کو غسل دینا اور نماز جنازہ ادا کرنا فرض ہے۔ یہ شافعی فقہاء کے نزدیک ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ایک بار ایک ایسی مجلس میں تشریف لے گئے جہاں مسلمان اور غیر مسلم سب موجود تھے، آپ ﷺ نے سب کو اسلامی طریقے سے سلام کیا۔^۴

۱۔ حوالہ بالا: ۳۰۲

۲۔ حوالہ بالا: ۳۰۳

۳۔ حموی، غمز عبون البصائر: ۳۰۱

۴۔ حوالہ بالا

۳۵۔ قاعدہ کلیہ: مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو وہ چیز بھی واجب ہے۔

شریعت جب کسی بات کا حکم دیتی ہے اور اس بات کا دار و مدار کسی اور چیز کے حصول پر ہو تو اس دوسری چیز کا حصول بھی شریعت کی رو سے لازم متصور ہوتا ہے۔ مثلاً شریعت جب کہتی ہے کہ نماز کے لیے وضو کرو تو اس کا خود بخود مطلب یہ بھی ہے کہ وضو کے لیے پانی حاصل کیا جائے، غسل خانہ جا کر، کنویں پر جا کر، نل پر جا کر یا جہاں بھی پانی موجود ہو وہاں جا کر پانی حاصل کرنا بھی فرض قرار پائے گا۔ جب شریعت کہتی ہے کہ جہاد کیا جائے تو وہ خود بخود یہ کہتی بھی متصور ہوگی کہ اتنا کھانا ضرور کھایا جائے کہ جسم میں ضروری قوت موجود رہے اور جہاد کیا جاسکے۔ جب شریعت کہتی ہے کہ شے مقصوبہ اصل مالک کو لوٹادی جائے تو وہ خود بخود یہ مطالبہ بھی کر رہی ہوتی ہے کہ شے مقصوبہ خود جا کر اصل مالک کو لوٹادی جائے اور اگر ضروری ہو تو لے جانے کے اخراجات بھی برداشت کیے جائیں۔ جب شریعت کہتی ہے کہ رشد سے قبل سفیہ کو اس کا اپنا مال نہ دیا جائے تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اس کو اس مال میں تصرف بھی نہ کرنے دیا جائے، ورنہ منع مال سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اتنا تصرف کی عدم موجودگی میں اتنا مال عبث ہو گا اور شریعت کے احکام میں عبث نہیں ہے۔

۳۶۔ قاعدہ کلیہ: التَّابِعُ تَابِعٌ

تابع، تابع ہی رہتا ہے۔

اس قاعدے کا یہ مطلب ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کے تابع (ancillary) ہو وہ حکم میں بھی اس کے تابع رہتی ہے۔ تابع سے مراد وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کا یا تو کسی

پیدا کئی سبب سے جز ہو جیسے جانور کے سینگ، ہاتھی کے دانت، ماں کے پیٹ میں بچہ، بھیڑ کی اون، جانور کے تھن میں دودھ۔ یا وہ اس کی بنیادی ضروریات میں سے اس طرح ہو کہ اس کے بغیر دوسری چیز کا کام نہ چل سکتا ہو، جیسے تالے کی چابی اور مشین گن کا سٹینڈ وغیرہ۔

کوئی شخص بھیڑ فروخت کرے تو اس بیع میں وہ اون بھی شامل ہوتا ہے جو بیع کے وقت بھیڑ کے بدن پر موجود ہوتا ہے۔ کوئی شخص اقرار کرے کہ یہ تلوار فلاں شخص کی ہے تو اس اقرار میں تلوار کا دستہ اور اس پر تلبہ بھی شامل ہوتا ہے۔ کوئی شخص گائے رہن رکھ دے وہاں وہ پچھڑا جنم دے تو وہ بھی مر تہن (mortgagee) کے پاس رہتا ہے۔ گا بھن گائے فروخت ہو تو اس بیع میں اس کے پیٹ میں موجود بچہ شامل ہوتا ہے۔^۱

شارح مجلہ علامہ خالد اتاسی نے مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کے حوالے سے اس قاعدے کے تحت لکھا ہے: حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ تمام خطابات جو رسول اکرم ﷺ کی جانب ہیں، ان میں آپ ﷺ کی امت بھی شامل ہے، سوائے اس کے کہ کسی مستقل دلیل سے یہ ثابت ہو کہ اس امر میں امت شامل نہیں ہے بلکہ یہ رسول اکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہے۔^۲

۳۷۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا بَطَلَ الشَّيْءُ بَطَلَ مَا فِي ضِمْنِهِ

کسی چیز کے باطل ہو جانے سے اس کی ہر ضمنی چیز بھی کالعدم ہو جاتی ہے۔
استاد مصطفیٰ زر قاسمی نے اس قاعدے کے الفاظ یہ ہونے چاہئیں: إِذَا بَطَلَ الشَّيْءُ بَطَلَ مَا فِي ضِمْنِهِ وَمَا بَنِي عَلَيْهِ، یعنی جب کوئی چیز باطل ہو جائے تو اس کی ہر ضمنی چیز اور اس پر قائم ہر چیز بھی باطل ہو جاتی ہے۔

۱۔ حوالہ بالا: ۱۰۱۷-۱۰۱۸

۲۔ شرح المحلّة، المقدمة، ص ۱۰۹

جب ایک عقد باطل ہو جائے تو اس کے ضمن میں شرائط اور التزامات بھی کالعدم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مدعا علیہ مدعی سے راضی نامہ کرے اور اسے کچھ معاوضہ بھی دے دے۔ بعد میں مدعی اعتراف کر لے کہ اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا کوئی حق مدعا علیہ کے ذمے نہیں بنتا۔ مدعی کے اس اعتراف سے راضی نامہ فوراً کالعدم ہو جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں اس معاوضے کی ملکیت بھی کالعدم ہو جاتی ہے جو مدعی کو حاصل ہو گئی ہو۔ مدعا علیہ وہ معاوضہ واپس لے سکتا ہے۔

جس طرح عقد کے باطل ہونے سے اس کے مندرجات باطل ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر اس عقد کی بنیاد پر کوئی نیا عقد یا تصرف عمل میں آیا ہو تو وہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً دو آدمی ایک چیز کی خرید و فروخت کریں۔ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں قیمت اور بیع (سامانِ فروخت) وصول کر لیں۔ دونوں نے ایک دوسرے کو اس بیع سے متعلق پیدا ہونے والے ہر دعویٰ اور ہر حق سے بری الذمہ قرار دے دیا۔ بعد میں کوئی تیسرا شخص آجائے جو اس سامانِ فروخت کا اصل حق دار قرار پائے۔ اب خریدار فروخت کنندہ سے اصل قیمت واپس لینے کا حق رکھتا ہے۔ کیونکہ جب بیع ہی سامانِ فروخت کے استحقاق کی وجہ سے کالعدم ہو جائے تو اس پر مبنی جو تصرف (ہر دعویٰ اور حق سے براءت) عمل میں آئے وہ بھی کالعدم ہو جاتا ہے۔

اس قاعدے کے بعض استثناءات بھی ہیں۔ مثلاً ایک شفیق حق شفعہ کے سلسلے میں مصالحت کر لے اور اس کے بدلے میں معاوضہ وصول کر لے تو یہ صلح درست نہیں ہوتی اور اس کا حق شفعہ بلا کسی عوض کے کالعدم ہو جاتا ہے کیونکہ حق شفعہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ محسوس کرے کہ وہ بڑے پڑوسی سے بیچ سکتا ہے تو شفعہ کے ذریعہ بیچ جائے۔ حق شفعہ اس لیے نہیں ہے کہ اس کے بہانے سے لوگوں کا استحصال کر کے ان سے پیسے بٹورے جائیں۔ یہاں صلح تو باطل ہو جاتی ہے لیکن اس کے ضمن میں جو اسقاطِ حق شفعہ ہو وہ باطل نہیں ہوتا بلکہ شفعہ کا حق بدستور ساقط ہی رہتا ہے۔ حق شفعہ ساقط کر دینے پر شفیق

کے راضی ہو جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کو نئے پڑوسی کے آنے سے کوئی تکلیف نہیں۔ جب کوئی تکلیف نہیں ہے تو حق شفعہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔
۳۸۔ قاعدہ کلیہ: **قَدْ يَثْبُتُ الْفَرْعُ دُونَ الْأَصْلِ**

کبھی اصل ثابت نہ ہونے کے باوجود فرع ثابت ہو جاتی ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ فطری اصولوں اور عام طریق کار سے ہٹ کر ہے لیکن بعض اوقات قانونی معاملات میں ایسے عوامل کار فرما ہوتے ہیں جو فطری عوامل سے ہٹ کر بھی کام کرتے ہیں۔ اس قاعدے کا تعلق عدالت کے زور و بعض حقوق کے ثبوت سے ہے بلکہ بیرونی فطری دنیا میں حقائق کے ثابت ہونے سے ہے۔

عقل اور منطقی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ جہاں چیز کی فرع پائی جائے وہاں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس فرع کی کوئی اصل بھی ہے جس سے یہ فرع نکلی ہے۔ فرع کا وجود اصل کے موجود ہونے یا موجود رہنے کی دلیل ہے لیکن قانونی حقوق و فرائض کو ثابت کرنے کے اپنے وسائل اور طریقے ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ وسائل اور طریقے فرع کے ثبوت کے لیے تو فراہم ہو جائیں لیکن اصل کے ثبوت کے لیے فراہم نہ ہوں۔

کوئی شخص دو اشخاص کے خلاف دعویٰ کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک نے مجھ سے ایک ہزار روپیہ قرض لیا ہے اور دوسرے نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے یعنی وہ کفیل بنا ہے لیکن مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اب اصل مقروض انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے کوئی قرض نہیں لیا۔ کفیل اقرار کرتا ہے کہ ہاں میں نے اس کے قرض کی ادائیگی کا ذمہ لیا تھا۔ چونکہ مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے اس لیے وہ اصل مقروض کے خلاف اپنا

دعویٰ ثابت نہیں کر سکا جبکہ کفیل نے اقرار کر کے اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دی۔ لہذا یہ رقم کفیل سے وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ قاعدہ ہے: "انسان کے اپنے اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جاتا ہے۔"

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اصل قرض کے بغیر کفالہ وجود میں آسکتا ہے، قانون کا ہاتھ بغیر کسی عدالتی اور قانونی ثبوت کے حرکت میں نہیں آتا، اس لیے وہ مقروض کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا۔ رہا کفیل تو اس کا اثر خود کفیل ہی پر پڑتا ہے، اصل مقروض پر نہیں، کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔^۱

۴۹۔ قاعدہ کلیہ: الْبَاطِلُ لَا يَقْبَلُ الْإِجَازَةَ

کسی باطل امر کی اجازت، اجازت نہیں ہوتی۔

باطل چیز کسی صورت میں نافذ نہیں ہو سکتی، خواہ کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت دے۔ مثلاً پاگل شخص کوئی لین دین کرے تو وہ عقد باطل کہلاتا ہے، کیونکہ پاگل شخص میں اہلیت نہیں ہوتی۔ اگر وہ صحت مند ہونے کے بعد اس عقد کو بحال کرنا چاہے تو درست نہیں کیونکہ اس قسم کا عقد اسی وقت کا عدم ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی عقد موقوف نہیں ہوتا کہ پاگل کی صحت یابی اور اس کی اجازت تک معلق رہے۔

کوئی ولی یا وصی بچے کے مال میں کوئی تبرع کرے، یا ضمن فاحش کے ساتھ کوئی چیز بیچ ڈالے۔ جب بچہ بالغ ہو تو اگر وہ اس عقد کی اجازت دے دے تو اجازت کے باوجود یہ عقد جائز و صحیح نہیں ہوتا کیونکہ اصل کارروائی کے وقت وہ عقد باطل تھا اور باطل کسی اجازت کو قبول نہیں کرتا۔ اگر کوئی شخص فضولی (third party) کے کیے ہوئے عقد کو ابتداءً مسترد کر

دے، بعد میں اس کی اجازت دے تو اس اجازت سے وہ مسترد شدہ عقد بحال نہیں ہوتا کیونکہ وہ پہلے استرداد ہی سے باطل اور کالعدم ہو جاتا ہے۔ وہ اجازت سے بحال نہیں ہو سکتا۔ ایک شخص نے ایجاب کیا۔ دوسرے نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اب بعد میں وہ پہلے ایجاب کی بنیاد پر دوبارہ قبول نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جب پہلے اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا تو وہ ایجاب خود بخود باطل اور کالعدم ہو گیا تھا، اب وہ بحال نہیں ہو سکتا۔

۵۰۔ قاعدہ کلیہ: الْمَمْتَنِعُ عَادَةً كَالْمَمْتَنِعِ حَقِيقَةً

جو چیز بالعموم ناممکن ہو وہ حقیقت میں ناممکن جیسی ہی ہوتی ہے۔

حقیقتاً اور واقفاناً ناممکن چیز وہ ہے جو کبھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتی۔ لہذا ایسی کسی چیز کا دعویٰ سرے سے (ab initio) قبول نہیں کیا جاسکتا اور اسے ابتدا ہی میں (prima facie) مسترد کر دیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ہم عمر کسی شخص کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا یا باپ ہے، تو یہ دعویٰ بغیر کسی مزید تامل کے مسترد کر دیا جاتا ہے۔

عام طور پر ممکن (ممکن عادی) سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس کے وقوع پذیر ہونے کا عقلی طور پر امکان تو موجود ہوتا ہے لیکن وہ عموماً وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی شخص جو سب لوگوں کے علم و یقین کے مطابق بہت تنگ دست اور نادار ہو، یا ایک یہ دعویٰ کرے کہ فلاں دولت مند شخص نے ساری دولت مجھ سے قرض لی تھی۔ اگرچہ عقلاً ایسا ہونا تو ممکن ہے لیکن عام طور پر (عادۃً) ایسا نہیں ہو کرتا۔ اس لیے جب تک یہ شخص اپنا ذریعہ آمدنی ثابت نہ کرے کہ کب اور کس ذریعے سے یہ دولت اس کو ملی تھی، نہ اس کا دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اس کی پیش کردہ گواہیاں قبول کی جائیں گی۔

کوئی وقف کا متولی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے وقف کی دیکھ بھال کے لیے فلاں رقم خرچ کر دی ہے۔ وہ رقم اتنی بڑی ہو کہ عام طور پر اتنے کام میں اتنی بڑی رقم خرچ نہیں ہوا کرتی تو اس متولی کا نہ یہ دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اسے اپنے اس دعویٰ کے حق میں کوئی ثبوت پیش کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔^۱



عبادات سے متعلقہ قواعد

۵۱۔ قاعدہ کلیہ: لَا ثَوَابَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ

ثواب نیت کے ساتھ ہے۔

لغت میں نیت کا معنی ہے: کسی چیز کا دل سے عزم و ارادہ کر لینا۔ اصطلاح میں اس سے مراد ہے: کوئی کام کرنے میں اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی اطاعت و فرمان برداری کا ارادہ کرنا۔^۱

عبادات میں نیت شرط ہے، اس پر اجماع ہے۔ اس کے علاوہ مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البینہ: ۹۸: ۵] (انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اخلاص کے ساتھ عبادت کریں یک سو ہو کر)۔

نماز، روزہ، زکاۃ، حج، نذر، کفارات اور ذبح کے لیے نیت شرط ہے، یہ بلا نیت صحیح نہیں ہوتے۔ جہاد جو بڑی عبادات میں سے ہے، اس کے لیے بھی خلوص نیت شرط ہے۔ اسی طرح نکاح میں بھی حصولِ ثواب کے لیے نیت ضروری ہے۔

ثواب کے لیے عبادات کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے بلکہ ثواب بندے کی نیت پر ملتا ہے، خواہ عبادت بلا ارادہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ کوئی شخص خود کو پاک سمجھتے ہوئے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھ لے تو اسے عبادت کا ثواب مل جاتا ہے۔^۲

کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو امامت نہیں کراے گا۔ پھر فلاں اس کی اقتدا میں نماز پڑھ لے تو مقتدی کی اقتدا صحیح ہے مگر امام کو اس کی امامت کا ثواب نہیں ملتا۔^۳

۱۔ غمزعیون البصائر: ۶۳

۲۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۷۷

۳۔ ایضاً: ۷۳-۷۴

تمام عبادات کی صحت کے لیے نیت شرط ہے صرف قبول اسلام میں نیت شرط نہیں ہے، اسلام بلا نیت بھی صحیح ہے۔ لہذا مجبور شخص کا قبول اسلام درست ہوتا ہے۔ مگر وہ اسلام کی محض نیت کر لینے ہی سے مسلمان نہیں ہوتا (بلکہ اس کے لیے زبان سے اقرار) بھی ضروری ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مجبور شخص کا کفر بلا نیت صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے نیت شرط ہوتی ہے۔^۱

۵۲۔ قاعدہ کلیہ: مَا كَانَ أَكْثَرَ فِعْلًا كَانَ أَكْثَرَ فَضْلًا

جو چیز عمل میں زیادہ ہے وہ فضل و مرتبہ میں بھی زیادہ ہوتی ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ نے عرض کی: یا رسول اللہ! لوگ مکہ سے دو عبادتوں کے ساتھ لوٹتے ہیں (یعنی حج اور عمرہ الگ الگ ادا کر کے)۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اَنْتَظِرِي فَاِذَا طَهَّرْتِ فَاَخْرُجِي اِلَى التَّنْعِيمِ فَاَهْلِي ثُمَّ اَتَيْنَا بِمَكَانٍ كَذَا وَلَكِنَّهَا عَلَيَّ قَدْرٍ نَصَبِكَ، اَوْ قَالَ عَلَيَّ قَدْرٍ نَفَقَتِكَ^۲ [اے عائشہؓ] آپ ٹھہریں اور جب آپ پاک ہو جائیں تو تنعيم (ایک جگہ کا نام) جائیں اور لیبیک پکاریں (وہاں سے احرام باندھ کر طواف کر لیں)۔ پھر ہم سے فلاں فلاں مقام پر ملیں۔ [راوی کہتا ہے کہ میں گمان کرتا ہوں کہ آپ نے فرمایا: کل کے روز] اور آپ کے عمرہ کا ثواب آپ کی تکلیف و مشقت اور خرچ کے موافق ہے۔

۱۔ ایضاً: ۲۱-۲۲

۲۔ صحیح بخاری، کتب الحج، باب التمتع والقرآن؛ صحیح مسلم، کتاب الحج، باب بیان وجود الإحرام وأنه يجوز...

اس قاعدے کی رو سے بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کا ثواب کھڑے ہو کر پڑھنے کے ثواب سے نصف ہے۔

اس قاعدے میں بہت سی مستثنیات ہیں، مثلاً مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے سے قصر نماز پڑھنا افضل ہے۔ نماز میں نامکمل بڑی سورت پڑھنے سے چھوٹی سورت پوری پڑھنا افضل ہے۔ نماز فجر دوسری نمازوں سے زیادہ افضل ہے، حالانکہ نماز فجر دیگر نمازوں سے چھوٹی ہے، وغیرہ وغیرہ۔

ان مستثنیات کے پیش نظر قاضی عزالدین بن عبدالسلام (م ۶۶۰ھ) نے قاعدہ یوں وضع کیا ہے: إذا اتحد الفعلان في الشرف والشرائط والسنن والأركان، وكان أحدهما شاقاً، فقد استويا في أجرهما في جميع الوظائف وانفرد أحدهما بتحمل المشقة لأجل الله تعالى، فأثيب على تحمل المشقة لا على عين المشاق، إذ لا يصح التقرب بالمشاق، لأن القربات كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً (اگر دو عمل شرف و منزلت، شرائط، سنن اور ارکان میں ہر پہلو سے برابر ہوں اور ان میں سے ایک زیادہ مشقت طلب ہو تو ان تمام امور میں برابر ہونے کی بنا پر وہ اجر کے لحاظ سے برابر ہوں گے اور ان میں سے ایک میں اللہ کی خاطر زیادہ مشقت اٹھانی پڑتی ہو تو مشقت برداشت کرنے کی وجہ سے وہ عمل زیادہ باعث ثواب ہوگا محض مشقت کی وجہ سے نہیں، کیونکہ قرب الہی کے حصول کی نیت سے محض مشقت اٹھانا مطلوب نہیں۔ اس لیے کہ عبادات کے سارے امور اللہ تعالیٰ کی تعظیم پر مبنی ہیں اور محض مشقت اٹھانے سے تعظیم و توقیر کا مقصد پورا نہیں ہوتا)۔

۱۔ عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانعام: ۱: ۳۰

مثلاً گرمی اور سردی میں غسل مسنون عمل کے لحاظ سے برابر ہیں، لیکن سردی کا غسل مسنون گرمی کے غسل مسنون سے افضل ہے اور اس میں زیادہ اجر ہے، کیونکہ سردی کے غسل میں مشقت زیادہ ہے۔ دُور سے مسجد میں یا مکہ آنے والے کا ثواب زیادہ ہے بنسبت قریب والے کے۔

خوشی اور رغبت سے زکاۃ ادا کرنا بخُل اور تنگی دل سے زکاۃ ادا کرنے سے افضل ہے۔^۱

۵۳۔ قاعدہ کلیہ: الْإِيثَارُ فِي الْقُرْبِ مَكْرُوهٌ وَفِي غَيْرِهَا مَحْبُوبٌ

قربِ الہی حاصل کرنے والے امور (عبادت) میں ایثار مکروہ اور دیگر امور میں پسندیدہ ہے۔

یعنی ایسے نیک کام جن میں عبادت کا پہلو نمایاں ہو اور جن کا اولین اور بزرگ ترین مقصد اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا ہو، ان میں دوسروں کے لیے ایثار کرنا مکروہ ہے۔ علامہ ابن نجیم کا کہنا ہے کہ یہ کلیہ پہلے پہل شافعی فقہانے مرتب کیا، قدیم حنفی فقہا کے ہاں اس مفہوم کا کوئی کلیہ علامہ ابن نجیم کو نہیں ملا۔^۲

قواعد الزرکشی میں ہے: إن الإيثار في القرب لا يجوز (قربِ الہی والے امور میں ایثار جائز نہیں ہے)۔ علامہ ابن نجیم نے یہ قاعدہ شافعی علما کے حوالے سے لکھا ہے۔ لہذا یہاں غیر جائز سے مراد مکروہ ہے۔^۳ علامہ زرکشی شافعی عالم ہیں۔

اس قاعدے کی رو سے: اگر دو آدمی برہنہ ہوں اور کپڑا ایک ہی ہو جس سے صرف ایک کی برہنگی دور ہو سکتی ہو تو جس کا کپڑا ہو وہ برہنگی دور کرے اور نماز ادا کر لے۔ پہلی صف

۱۔ سیوطی، الأشباہ والنظائر: ۲۳۵-۲۳۷

۲۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر: ۳۲۰

۳۔ حموی، غمزعیون البصائر: ۱۲۳

میں ایک ہی آدمی کی جگہ ہو تو جو شخص پہلے پہنچ جائے وہ وہاں کا مستحق ہوتا ہے، دوسرے کو جگہ دینا مناسب نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات اور تقرب میں بنیادی بلکہ واحد مقصد اللہ تعالیٰ کی تعظیم و اجلال ہے۔ اب اگر کوئی شخص خود تعظیم و اجلال کرنے کی بجائے دوسروں کو موقع دیتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ کی تعظیم و اجلال کے ترک کا مرتکب ہو رہا ہے۔

کسی شخص کے پاس وضو کے لیے بقدر ضرورت پانی ہو اور وہاں ایک اور شخص وضو کرنا چاہتا ہو جس کے پاس پانی نہ ہو تو ایثار سے کام لینا مناسب نہیں ہے بلکہ جس کے پاس پانی ہے وہ خود وضو کر کے نماز ادا کر لے۔ اس کے برعکس کوئی شخص جو خود اضطراری کیفیت میں ہو اور وہ دوسرے مضطر شخص کو کھانا دے کر اس کی جان بچا سکتا ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے، چاہے اس میں خود اس کی اپنی جان جانے کا خطرہ ہو۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ وضو اور طہارت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ دونوں کام عبادت ہیں اور تقرب الی اللہ کی نیت سے کیے جاتے ہیں، اس لیے ان میں ایثار جائز نہیں ہے۔ اس کے برعکس اپنی جان بچانے میں اپنا حق فائق ہے اور اس میں عبادت اور تقرب الی اللہ کی نیت نمایاں نہیں ہوتی، اس لیے وہاں ایثار جائز ہے۔

اگر کہیں تعلیم و تعلم کے حلقے میں طلبہ اپنی اپنی باری سے پڑھتے ہوں تو وہاں بھی اپنی باری پر دوسروں کو موقع دینا مکروہ ہے۔ علم دین کا حصول بھی عبادت اور تقرب الی اللہ کا بڑا ذریعہ ہے۔ اس لیے ایثار کر کے دوسرے کو موقع دینے کی بجائے ہر ایک کو آگے بڑھ کر پیش قدمی کرنی چاہیے۔^۱

۱۔ ابن قیم، الأشیاء والنظائر: ۳۲۰-۳۲۲

۵۳۔ قاعدہ کلیہ: اَلْمُتَعَدَّى اَفْضَلُ مِنَ الْقَاصِرِ

متعدی قاصر سے افضل ہوتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ متعدی وہ چیز ہے جو آگے بڑھ کر دوسروں تک پہنچ جائے اور قاصر اسے کہتے ہیں جو عاجز ہو جائے۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عبادت جس کا اثر دوسروں تک پہنچے، اس سے بہتر ہے جس کا اثر فاعل کی ذات تک محدود رہے، بشرطیکہ کسی خاص عبادت قاصرہ کے افضل ہونے کی شارح نے تصریح نہ کی ہو۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کا قول ہے کہ افضل اطاعت و فرماں برداری وہ ہے جو لوگوں کے مصالح اور فوائد سے موافق ہو۔^۱

جو قید اور لگائی گئی ہے، اس سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو قاضی عزالدین بن عبدالسلام (م ۶۶۰ھ) نے کہا ہے کہ فلاں فلاں نیکیوں کو شارح نے افضل قرار دیا ہے جبکہ وہ قاصر ہیں،^۲ مثلاً جہاد فی سبیل اللہ کو ایمان باللہ سے افضل کہا گیا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد کرنا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: حج مبرور^۱ یعنی جس حج کے بعد انسان گناہ کا ارتکاب نہ کرے۔

۱۔ سیوطی، الأشیاء والنظائر: ۲۳۸

۲۔ حوالہ بالا: ۲۳۸

۱۔ صحیح بخاری، کتاب ایمان، باب من قال إن ایمان هو العمل...

دیوانی معاملات سے متعلقہ قواعد

۵۵۔ قاعدہ کلیہ: الْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذَّمِّ

اصل یہ ہے کہ ذمہ داری سے براءت ہے۔

ذمہ سے یہ مراد ہے کہ انسان کسی شرعی عقد کے ذریعے خود کو دوسرے کے حق میں پابند کرنے کا اہل ہو۔ اصل یہ ہے کہ انسان کسی چیز کے وجود یا لازم ہونے کی ذمہ داری سے بری ہے۔ کیونکہ جب انسان دنیا میں آتا ہے تو ہر قسم کے قرض اور ذمہ داری وغیرہ سے پاک اور خالی ہوتا ہے۔ جو چیز بھی اس کے ذمے کوئی قرض یا ذمہ داری پیدا کرتی ہو یا کوئی حق اس پر عائد کرتی ہو وہ بعد ہی میں پیدا ہوتی ہے۔^۱

کوئی شخص کسی دوسرے کے ذمے کسی وجہ سے کسی التزام (obligation) کا دعویٰ کرے، چاہے اس کا سبب کچھ بھی ہو مثلاً کسی عقد کے نتیجے میں ہو یا اتلاف کے نتیجے میں ہو۔ مخالف فریق اس دعویٰ کی صحت سے انکار کرے تو بار ثبوت مدعی پر ہوتا ہے۔ کیونکہ فریق مخالف کو حالت اصلی یعنی براءت ذمہ کی حمایت حاصل ہوتی ہے۔ حالت ظاہری سے اسی کی تائید ہوتی ہے تا وقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو جائے۔^۲

اگر کوئی شخص کسی کنواری بالغ لڑکی پر یہ دعویٰ کرے کہ لڑکی کے ولی نے لڑکی کی اجازت کے بغیر اس کے ساتھ لڑکی کا نکاح کر دیا اور جب لڑکی کو نکاح کی اطلاع ہوئی تو اس نے خاموشی اختیار کر لی۔ لڑکی دعویٰ کے جواب میں کہے: میں نے نکاح رد کر دیا، تو لڑکی کا قول معتبر ہو گا۔^۳

۱۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۲۵-۲۶

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۴۷۰

۳۔ حوالہ بالا

۴۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۳۶

۵۶۔ قاعدہ کلیہ: الْأَصْلُ فِي الْأُمُورِ الْعَارِضَةُ الْعَدَمُ

عارضی امور میں اصل ان کا عدم ہوتا ہے۔

یہاں مجملۃ الأحكام العدلیة کے مرتبین نے الأمور کی جگہ الصفات کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن استاد مصطفیٰ زر قانے اس کی بجائے الأمور کے لفظ کو ترجیح دی ہے۔ ان کی رائے میں یہ قاعدہ صرف صفات ہی پر نہیں بلکہ مستقل بالذات امور مثلاً عقود وغیرہ پر بھی نافذ ہوتا ہے۔ پھر امور کا لفظ فقہاء کے ہاں کثرت سے مستعمل ہے اور اس میں امور مستقلہ اور صفات دونوں شامل ہوتے ہیں۔ اس لیے بھی امور کا لفظ زیادہ موزوں ہے۔^۲

امور عارضہ سے مراد وہ امور ہیں جو اصل صورت حال یا غالب صورت حال میں موجود نہ ہوتے ہوں، یعنی عام اور غالب حالات میں جن کا عدم وجود، وجود کے مقابلے میں بہت زیادہ ہو۔ ان معاملات میں اگر یہ اختلاف ہو جائے کہ یہ موجود ہیں یا معدوم اور وجود یا عدم وجود دونوں کی دلیل نہ ہو تو ان کا معدوم ہونا فرض کیا جاتا ہے کیونکہ عدم ہی اصل صورت حال ہوتی ہے جس کا ہونا یقینی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وجود بعد میں پیدا ہوتا ہے جس کا ہونا یا نہ ہونا مشکوک ہے۔ لہذا عدم کو وجود پر ترجیح دی جاتی ہے۔

دو افراد کسی جانور کی خرید و فروخت کا لین دین کرتے ہیں۔ بعد میں ان میں اختلاف ہو جاتا ہے کہ جانور تندرست تھا یا بیمار، تو فروخت کنندہ کی بات ہی معتبر مانی جاتی ہے جو تندرستی کا مدعی ہے۔ کیونکہ بیماری ایک امر عارض ہے اور تندرستی ایک فطری اور اصلی کیفیت ہے۔

۱۔ مجملۃ الأحكام العدلیة، دفعہ ۹

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۹۷۰

کوئی شخص مدعی ہو کہ اس نے فلاں کے ساتھ معاہدہ کیا تھا، یا فلاں نے میرا مال تلف کر دیا، یا فلاں نے فلاں جرم کا ارتکاب کیا۔ مدعا علیہ انکار کرتا ہے۔ یہاں کسی ثبوت کی عدم موجودگی میں فرض کیا جاتا ہے کہ مدعا علیہ کی بات درست ہے تا آنکہ مدعی اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کرے کیونکہ یہ سب امور یعنی معاہدہ، اتلاف اور ارتکاب جرم عارض امور ہوتے ہیں۔^۱

۵۷۔ قاعدہ کلیہ: الْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ

دوسرے کی ملکیت میں تصرف کا حکم باطل ہوتا ہے۔

کسی چیز یا منافع کا مالک ہونے سے پیدا ہونے والا حق ملکیت کہلاتا ہے۔ شریعت نے صرف مالک کے لیے اس کی مملوکہ شے میں تصرف کا حق تسلیم کیا ہے۔^۲ جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، اس میں وہ تصرف کا مجاز نہیں ہے۔ ایسا ہر حکم کا عدم ہوتا ہے جو دوسرے کی ملک میں تصرف کی خاطر دیا جائے۔^۳

کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کا مال لے لو، یا اسے ضائع کر دو، یا اسے دریا میں پھینک دو، یا اسے جلا دو، یا فلاں کی بکری ذبح کر دو تو اس حکم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ وہ شخص اس حکم پر عمل کرتے ہوئے مال ضائع کر دے تو وہ خود ہی تاوان ادا کرنے کا پابند ہوتا ہے، حکم دینے والا یا کہنے والا یا مشورہ دینے والا پابند نہیں۔

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۹۶۹

۲۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۲۶۰

۳۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۳۹

یہ حکم اس صورت میں ہوتا ہے جب مامور کو علم ہو کہ جس مال کے ضائع یا خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ آمر کا نہیں، کسی اور شخص کا ہے لیکن اگر اسے یہ علم نہ ہو یا اسے یہ تاثر دیا گیا ہو کہ یہ مال حکم دینے والے ہی کا ہے تو صاحب مال اپنا تاوان ضائع کرنے والے ہی سے وصول کرے گا۔ اب یہ تاوان ادا کرنے والے کا کام ہے کہ وہ ادائیگی تاوان کے بعد وہ رقم آمر سے وصول کرے یا نہ کرے۔

کوئی شخص کسی کے پاس اپنا کچھ مال ودیعت رکھوادے اور کہے کہ میرے مرنے کے بعد یہ رقم میرے بیٹے کو دے دینا۔ وہ شخص ایسے ہی کرے اور پہلے شخص کے مرنے کے بعد وہ رقم اس کے بیٹے کو دے دے۔ بعد میں پتہ چلے کہ م کا ایک وارث اور بھی ہے تو وہ شخص (ودیعت) اس کا تاوان دوسرے وارث کو ادا کرنے کا پابند ہے کیونکہ مودع (ودیعت رکھوانے والے) کی وفات کے بعد وہ مال ودیعت وراثت کی ملک میں آجاتا ہے۔ اس لیے مودع کا وصیت کرنا کہ یہ مال متعدد مالکوں میں سے کسی ایک مالک کو دے دیا جائے، باطل اور کالعدم ہے۔^۱

اگر دائن (creditor) مدین (debtor) سے کہے: میرا دین (debt) دریا میں پھینک دو۔ مدین دین کے برابر رقم دریا میں پھینک دے تو مدین بری الذمہ نہیں ہو جاتا کیونکہ دین کا تعلق اس خالص مال سے نہیں جو اس نے دریا برد کر دیا۔ بلکہ اس سے مراد وہ شغل ہے جو کسی کے ذمے موجود ہے۔ مدین نے جو مال دریا برد کیا وہ اس کا اپنا مال تھا۔ کوئی شخص اپنی ذمہ داری دریا برد نہیں کر سکتا۔ دائن کا حکم باطل اور کالعدم ہے اور دین بدستور مدین کے ذمے رہے گا۔^۲ دائن نے غیر کی ملکیت میں تصرف کا حکم دیا تھا، نہ کہ اپنی ملکیت میں۔

۱۔ حوالہ بالا ۴: ۱۰۳۰

۲۔ حوالہ بالا ۴: ۱۰۳۰

۵۸۔ قاعدہ کلیہ: لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِإِذْنِ

کسی کے لیے جائز نہیں کہ دوسرے کی ملک میں بلا اجازت تصرف کرے۔
مجملة الأحكام العدلية میں بلا اذن کی بجائے بلا اذنہ آیا ہے، یعنی مالک کی اجازت کے بغیر کسی شخص کی ملک میں تصرف جائز نہیں۔ استاد مصطفیٰ زرقا کی رائے میں اگر محض بلا اذن (اجازت کے بغیر) کے الفاظ ہوں تو زیادہ مناسب ہے کیونکہ بعض اوقات مالک کی اجازت کے بغیر قانون یا شریعت کی اجازت سے بھی کسی کی ملک میں تصرف کیا جاسکتا ہے۔^۲

ملک غیر میں تصرف دو طریقوں سے ممکن ہے:

۱۔ تصرف فعلی ۲۔ تصرف قولی

تصرف فعلی سے مراد مثلاً کسی کی چیز لینا، اسے خرچ کر ڈالنا اس سے مماثل معانی ہیں۔ اگر یہ سب امور بلا اجازت ہوں تو ان کا شمار تعدی میں ہوتا ہے جس کا فاعل غاصب متصور ہوتا ہے اور تاوان ضرر کی ادائیگی کا پابند ہوتا ہے لیکن اگر یہ تصرف عرف یا قانون و شریعت کی اجازت سے ہو تو ضمان (compensation) کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی چرواہا اجرت پر لوگوں کی بکریاں چراتا ہو، ان میں سے ایک بکری زخمی ہو جائے جس کے گھر تک زندہ پہنچنے کی امید نہ ہو تو چرواہا اس بکری کو ذبح کر سکتا ہے، جس کا کوئی تاوان چرواہے پر نہیں ہوتا۔

تصرف قولی کسی عقد کے ذریعے ہوتا ہے مثلاً دوسرے کا مال بیچ دینا، دوسرے کی چیز ہبہ کر دینا، رہن رکھ دینا، اجارہ یا اعارہ کر دینا وغیرہ۔ اس میں ذرا تفصیل ہے:

۱۔ مجملة الأحكام العدلية، رقمہ ۶۷

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۳۸

اگر تصرف قولی کے بعد متصرف اس پر عمل درآمد کر کے مثلاً وہ چیز خریدار، موہوب لہ، مرتہن، مستاجر یا مستعیر وغیرہ کو دے کر اس تصرف کو مکمل کر دے تو یہ تصرف فعلی ہو جاتا ہے اور اس پر غاصب کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

اگر بات قولی تصرف سے آگے نہ بڑھے تو یہ تصرف فضولی شمار ہوتا ہے۔ کسی دوسرے کی خاطر اس کی مرضی، اجازت یا رضامندی کے بغیر کوئی کام کرنے پر وہ دوسرا اس کام کی توثیق (ratification) کر دے تو کام کرنے والے کو فضولی (agent subject to ractification) کہتے ہیں۔ فضولی کے تمام اقدامات مالک کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں۔ اگر مالک کی اجازت سے پہلے متصرف اس تصرف کو عملی جامہ نہ پہنائے تو مالک کا اس میں کوئی خاص ضرر نہیں ہے۔ اسے ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس تصرف قولی کو جائز اور نافذ العمل یا مسترد کر دے۔ قولی تصرف کو بھی بعد میں جائز اور نافذ العمل قرار دیا جاسکتا ہے۔^۱

۵۹۔ قاعدہ کلیہ: الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي

عقود میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کا۔

عقد سے مراد فریقین کا کسی امر میں اپنی ذات پر ذمہ داری لے کر خود کو اس کا پابند کر لینا ہے۔^۲ عقود خاص مقاصد کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ عقود و معاہدات میں استعمال کیے گئے الفاظ اور عبارات کی ترکیب کے مقابلے میں یہ مقاصد اور معانی اہم ہوتے ہیں۔ جب کسی

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۳۸-۱۰۳۹

۲۔ شرح الحلة، المقدمة، ص ۱۶ (بحوالہ مجلة الأحكام العدلية کی دفعہ ۱۰۳)

معاهدے میں درج الفاظ اور عبارتوں کی تشریح کی جائے تو الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کی بجائے ان کے مقاصد و معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

کوئی شخص کسی کو ہبہ کرے اور عوض کی شرط رکھ دے۔ مثلاً یہ کہے: میں تمہیں یہ چیز فلاں چیز کے عوض ہبہ کرتا ہوں، یا اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تم مجھے فلاں چیز یا اتنی رقم ادا کر دو۔ اس عقد پر ہبہ کی بجائے بیع کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ اگرچہ عاقد نے یہاں ہبہ کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن دراصل یہ عقد بیع ہے۔ لہذا اگر ہبہ کی گئی چیز میں کوئی عیب ہو تو وہ خیار عیب کے تحت واپس کی جاسکتی ہے اور موہوب لہ اپنا وہ عوض واپس لے سکتا ہے جو اس نے دیا ہو۔^۱

اگر کوئی شخص کہے: میں یہ مکان تمہیں ہر ماہ کے لیے اتنی رقم پر عاریتاً دیتا ہوں، یا کوئی عورت پیغام نکاح دینے والے سے کہے: میں نے تمہیں اتنے مال کے عوض اپنا نفس ہبہ کیا، یا ایک مدیون دائن سے کہے: میں نے اس قرض کے عوض جو آپ کے ایک ہزار روپیہ کی صورت میں مجھ پر ہے، یہ کپڑا ایک ہزار روپیہ میں فروخت کیا لیکن شرط یہ ہے کہ جب میں قرض ادا کر دوں تو آپ یہ کپڑا مجھے واپس کر دیں گے۔ دوسرا فریق اسی طرح یہ عقود قبول کر لے تو پہلی صورت میں یہ عقد اجارہ، دوسری میں بیع، تیسری میں نکاح اور چوتھی صورت میں عقد رہن بن جاتا ہے۔^۲

۶۰۔ قاعده کلیہ: تَبَدُّلٌ سَبَبِ الْمَلِكِ كَتَبَدُّلِ الذَّاتِ

سبب ملکیت میں تبدیلی کسی چیز کی ذات میں تبدیلی جیسی ہے۔

۱۔ المدخل الفقہی العام ۳: ۹۶۶

۲۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۱۶

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ حضرت بریرہؓ (آپ کی آزاد کردہ لونڈی) کے گھر تشریف لائے۔ ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا۔ آپ کو شور بے کے ساتھ روٹی پیش کی گئی۔ آپ نے فرمایا: کیا میں یہ نہیں دیکھتا کہ اس ہانڈی میں گوشت بھی ہے؟ گھر والوں نے جواب دیا: ہاں، لیکن وہ صدقہ کا گوشت ہے جو حضرت بریرہؓ کو ملتا تھا اور آپ صدقہ نہیں کھاتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علیہا صدقۃٌ ولنا ہدیۃٌ (یہ اس پر صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ و تحفہ ہے)۔

یہ گوشت حضرت بریرہؓ کو صدقہ دیا گیا تھا لیکن ان کی ملکیت میں آجانے کے بعد ان کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدیہ ہو گیا تھا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی چیز کی ملکیت کا سبب بدل جانے سے اس کی ذات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔

اس قاعدہ کلیہ پر بہت سے فقہی مسائل مرتب ہوئے ہیں۔ مثلاً زید ایک گھوڑا علی کو بیچے، بعد میں زید ہی علی سے وہ گھوڑا خرید لے اور دیکھے کہ وہ گھوڑا بہر ایا لنگڑا ہے اور یہ عیب اس وقت سے موجود ہے جب زید نے علی کو بھی بیچنے سے پہلے یہ گھوڑا کسی اور شخص سے خریدا تھا۔ اب زید کو یہ حق نہیں کہ خیار عیب کی بنیاد پر یہ گھوڑا پہلے فروخت کنندہ کو واپس کرے۔ کیونکہ اب جو گھوڑا زید کی ملکیت میں آیا ہے اس کی بنیاد ایک نیا سبب ہے اور وہ سبب علی سے خریداری ہے۔ اب موجودہ ملکیت کا تعلق اس کی سابقہ خریداری سے نہیں رہا۔

زید اپنی گھڑی علی کو ہبہ کر دے۔ علی وہ گھڑی بیچ دے یا ہبہ کر دے، لیکن دوبارہ کسی ذریعہ مثلاً ہبہ خریداری یا وراثت وغیرہ سے علی کو مل جائے۔ اب زید علی سے وہ گھڑی اس بنیاد پر واپس نہیں لے سکتا کہ وہ اپنے ہبہ سے رجوع کرنا چاہتا ہے کیونکہ اب اس کے پاس یہ

۱۔ صحیح البخاری، کتاب الطلاق، باب لا یكون بیع الأمة طلاقاً

گھڑی دوسرے ذریعہ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے سبب ملکیت تبدیل ہو جانے کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ گھڑی بھی بدل گئی ہے۔^۱

۶۱۔ قاعدہ کلیہ: **السَّاقِطُ لَا يَعُودُ**

کسی ساقط شدہ امر کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اس قاعدے کا یہ مطلب ہے کہ جو حق ایک بار کسی سبب سے ساقط ہو جائے تو وہ ہمیشہ کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے، پھر وہ بحال یا زندہ نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کوئی اور معدوم چیز واپس نہیں آسکتی اسی طرح معدوم حق بھی واپس نہیں آسکتا۔

مثلاً دائن نے مدین کو قرض سے بری کر دیا تو دائن کا حق ساقط ہو گیا۔ اب اگر وہ یہ محسوس کرے کہ اس نے غلطی کی اور وہ اپنے کیے پر پچھتائے تو اس سے دائن کا حق دوبارہ بحال نہیں ہو سکتا۔

اگر فروخت کنندہ قیمت وصول کرنے سے پہلے ہی سامانِ فروخت خریدار کو دے دے تو فروخت کنندہ کا یہ حق ساقط ہو جاتا ہے کہ وہ قیمت کی پوری وصولی یا بی تک سامانِ فروخت کو روکے رکھے اور اس کا قبضہ خریدار کو نہ دے۔ اب یہ حق دوبارہ بحال نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ شے سامانِ فروخت کو واپس نہیں لے سکتا۔^۲

کچھ حقوق ایسے ہیں جو ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے۔ اگر صاحبِ حق انہیں ساقط کر دے، چھوڑ دے یا دست برداری اختیار کر لے تب بھی وہ حقوق کالعدم نہیں ہوتے۔ حق دار بعد میں بھی ان کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ ایسا اس لیے نہیں ہے کہ وہ حقوق کالعدم ہونے کے

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۲۷-۱۰۲۸

۲۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۲۳

بعد بحال ہو سکتے ہیں، بلکہ اس لیے کہ وہ کالعدم ہوتے ہی نہیں ہیں۔ ایسے حقوق کا پایا جانا اس قاعدہ سے متعارض نہیں ہے اور نہ وہ حقوق اس قاعدہ کی استثنائی صورت کہے جاسکتے ہیں، اس لیے کہ وہ اس قاعدے کے تحت آتے ہی نہیں ہیں۔

مثلاً کوئی شخص چیزوں کی ملکیت اپنی ذات سے ختم نہیں کر سکتا، البتہ شرعی اسباب کی بنا پر کسی اور کو منتقل کر سکتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مثلاً کوئی شخص اپنی گاڑی سے اپنی ملک ساقط کرنے اور کسی دوسرے کی ملک میں بھی اسے منتقل نہ کرے۔ اسی طرح وقف کا مستفید (موقوف علیہ) اگر (مدت تقادم کے اندر اندر) اپنا حق ساقط کر دے اور چھوڑ دے تو وہ دوبارہ (مدت تقادم سے پہلے پہلے) اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔^۱

سوال یہ ہے کہ اس کا ضابطہ کیا ہے کہ کون سے حقوق ساقط ہو سکتے ہیں اور کون سے ساقط نہیں ہو سکتے۔ قدیم فقہائے کرام نے غالباً اس پہلو پر بحث نہیں کی۔ جدید فقہاء میں علامہ احمد زقانی اپنی غیر مطبوعہ شرح القواعد میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ انہوں نے حنفی نقطہ نظر کی حد تک فقہاء کی بحثوں سے استنباط کر کے ایک ضابطہ وضع کیا ہے جس کی مدد سے ان دونوں حقوق کے مابین تمیز کی جاسکتی ہے۔

استاد علامہ احمد زقانی کہتے ہیں کہ ساقط ہو جانے والے حقوق میں حسب ذیل چار باتیں موجود ہوتی ہیں:

- ۱۔ ساقط کرتے وقت وہ حق موجود ہو۔ کسی سابقہ یا آئندہ ہونے والے حق کا اسقاط درست نہیں ہوتا۔
- ۲۔ اس حق کا تعلق کسی عین (چیز) کی ملکیت سے نہ ہو۔

۳۔ اس حق میں صاحب حق کی مصلحت اور مفاد نمایاں اور غالب ہو یا خالص اسی کی مصلحت و مفاد ہو۔ چنانچہ وقف کے متولی یا یتیم کے وصی کی جانب سے جائیداد وقف یا مال یتیم میں حق تصرف کو ساقط کرنے سے وہ حق ساقط نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ اس حق میں خود متولی یا وصی کا حق نہ خالص ہے اور نہ غالب۔

حدود کی سزائیں بھی مجنیٰ علیہ (aggrieved person) یا ولی الامر کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں، کیونکہ وہ حق اللہ ہوتی ہیں۔ بخلاف قصاص کے کہ وہ ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ قصاص میں بندے (صاحب حق) کا حق غالب ہوتا ہے یعنی اسے سزا کی نوعیت یعنی قصاص یا دیت یا بدل صلح کے تعین کا حق ہے۔

۴۔ اس اسقاط حق کے نتیجے میں کوئی غیر شرعی صورت حال پیدا نہ ہوتی ہو۔ مثلاً کوئی شخص ایک چیز رہن رکھ دے اور بعد میں اسے فروخت کر دے۔ اب خریدار کو اختیار ہے کہ یا تو بیع ختم کر کے اپنی رقم واپس لے لے یا رہن کے ختم ہونے کا انتظار کرے اور جب رہن چھوٹے تو سامان فروخت کا قبضہ لے لے۔ اگر وہ اپنے اس اختیار کو ساقط کر دے تو راجح رائے یہ ہے کہ وہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ سامان فروخت کے قبضہ کی بابت اس کا حق محض مطلق ہو کر رہ جائے گا اور معلوم نہیں کب تک رہن چلتا رہے اور اسے انتظار کرنا پڑے۔ یہ ایک ایسا ضرر ہے جس کی شریعت میں گنجائش نہیں ہے۔ شریعت کا یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ انسان کو کوئی ایسا ضرر برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا جو عقد کا لازمی تقاضا اور منطقی نتیجہ نہ ہو، چاہے عاقد اس پر راضی ہی کیوں نہ ہو۔^۱

۶۲۔ قاعدہ کلیہ: مَنْ اسْتَعَجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ أَوَانِهِ عُوِقِبَ بِحِرْمَانِهِ

جو قبل از وقت کسی چیز کے حصول میں جلدی کرے، اسے اس شے سے محرومی کی سزا دی جاتی ہے۔

اس قاعدے سے یہ مراد ہے کہ جو شخص کسی چیز کو اس کے وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے یا اس چیز کا فائدہ وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے، اسے بطور سزا اس چیز یا فائدے سے محروم کر دیا جائے گا۔ یہ قاعدہ سیاست شرعیہ کی ایک صورت ہے یعنی سدّ ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔

حضرت عمرؓ نے ایک بار یہ حکم دیا تھا کہ جو عورت پہلے شوہر سے طلاق پانے کے بعد دوران عدت ہی دوسرا نکاح کر لے، دوسرا شوہر دوران عدت اس سے خلوت صحیحہ کر لے تو وہ عورت دوسرے شوہر پر ابدی طور پر حرام قرار دے دی جائے گی۔ حضرت عمرؓ کے اس حکم سے مندرجہ بالا قاعدہ کلیہ کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔^۱

جو شخص جلد میراث حاصل کرنے کی خاطر اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ مورث کی میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے۔^۲

جو کوئی مرض موت میں اپنی بیوی کو طلاق یا نڈن دے دے اور عورت کی عدت ہی میں فوت ہو جائے تو مطلقہ کو مرنے والے کی میراث میں حصہ ملتا ہے۔ مرنے والے نے مرض موت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کے لیے طلاق دی تھی، لہذا اس کا یہ ارادہ اسی کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے۔^۳

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۱۵

۲۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۳۹۳؛ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۴

۳۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر: ۳۹۳؛ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۵

۶۳۔ قاعدہ کلیہ: مَنْ سَعَى فِي نَقْضِ مَا تَمَّ فِي جِهَتِهِ فَسَعِيهِ مَرْدُودٌ عَلَيْهِ

جو اپنے مکمل کردہ امر میں نقص پیدا کرنے کی کوشش کرے تو یہ کوشش اسی پر لوٹادی جاتی ہے۔

مثلاً اقرار کرنے کے بعد اس بنیاد پر رجوع کرنا درست نہیں ہے کہ پہلے اقرار میں غلطی ہو گئی تھی۔

سب ورثا مل کر ورثہ تقسیم کریں اور ایک وارث کہے کہ ترکہ کا فلاں حصہ میرا ہے۔ لہذا تقسیم کو کالعدم قرار دے کر پہلے میرا مال مجھے دیا جائے، پھر ترکہ کی تقسیم کی جائے۔ اس کا یہ دعویٰ نامقبول ہے، کیونکہ جب وہ تقسیم میں شریک تھا تو گویا اس نے ضمناً اقرار بھی کیا تھا کہ جن کو جو حصہ ملا ہے وہ ان کے حق کے مطابق ملا ہے اور ان کے حصے میں میرا کوئی حق نہیں۔

کوئی شخص بیع و شرا کرے۔ بعد میں اس بنا پر اسے فسخ کرنے کا دعویٰ کرے کہ میں کسی اور کا فضولی (agent) تھا اور اس نے میرے اس اقدام کی منظوری نہیں دی۔ اس شخص کا یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

اس قاعدہ کے بعض استثناءات ہیں۔ جس اقدام، تصرف یا اقرار وغیرہ سے کسی قاصر اہلیت (بچہ اور مجنون وغیرہ) کا حق مجروح ہوتا ہو، یا وقف کو نقصان پہنچتا ہو، یا اجتماعی مفاد پر زد پڑتی ہو تو وہ اس قاعدہ کے اطلاق سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔

مثلاً کسی بچے کی جائیداد بہت اونے پونے داموں بیچ دی جائے تو یہ بیع نافذ نہیں ہوتی۔ وقف کی جائیداد معمولی کرایہ پر اٹھادی تو اجارہ باطل ہوتا ہے۔ کوئی شخص باغ خرید کر اس بنا

پر بیع فسخ کرنا چاہے کہ فروخت کنندہ نے اسے وقف کر کے مدرسہ بنا دیا تو اجتماعی مفاد کی خاطر اس کا یہ دعویٰ سنا جائے گا۔ ایسا ثابت ہو جانے پر عقد فسخ کر دیا جائے گا۔^۱

۶۳۔ قاعدہ کلیہ: لَا يَتِمُّ التَّبَرُّعُ إِلَّا بِالْقَبْضِ

کوئی تبرع بنا قبضہ مکمل نہیں ہوتا۔

تبرع سے مراد کسی کو اپنی چیز کا بلا معاوضہ مالک بنا دینا ہے۔ اس قاعدے کی رو سے کوئی تبرع اس وقت تک مکمل نہیں ہو تا جب تک اس چیز کا قبضہ نہ لے لیا جائے۔

اسلامی شریعت میں کسی عقد سے متعلق عام قانون یہ ہے کہ وہ ایجاب اور قبول سے مکمل ہو جاتا ہے۔ جوں ہی ایجاب و قبول مکمل ہو جائیں، عقد مکمل ہو جاتا ہے لیکن عقد کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں جن میں تکمیل عقد کے لیے محض ایجاب و قبول کافی نہیں ہوتا، بلکہ موضوع عقد (subject matter) کی سپردگی اور قبضہ ضروری ہے۔ ایسے عقود پانچ ہیں:

۱۔ ہبہ ۲۔ اعارہ (ادھار دینا) ۳۔ ایداع (بطور امانت دینا)

۴۔ قرض ۵۔ رہن

چونکہ ان سب عقود میں بنیادی چیز ایک فریق کی طرف سے تبرع ہوتا ہے، اس لیے وہ عقد کی ماہیت میں شامل ہوتا ہے۔ ان عقود میں محض لفظی ایجاب و قبول بے معنی ہوتا ہے۔ مثلاً اگر رہن میں راہن اور مرہن ایجاب و قبول کر لیں تو مرہن اور قرض دار محض اس کی بنیاد پر مدیون کو رہن کے قبضہ پر مجبور نہیں کر سکتا لیکن اگر اس نے خود ہی قبضہ دے دیا ہو تو اسے یہ قبضہ برقرار رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح موہوب لہ اور واہب کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ شے موہوبہ اسے دے دے۔

اس قاعدہ سے وصیت مستثنیٰ ہے۔ اگرچہ وہ بھی عقود تبرع میں سے ہے لیکن اس میں چونکہ موصلی کا موصلیٰ لہ کو عملاً قبضہ دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اس میں احکام خلاف قیاس ثابت ہوتے ہیں۔^۱

۶۵۔ قاعدہ کلیہ: الْمَوَاعِيدُ بِصُورَةِ التَّعَالِيْقِ تَكُونُ لِأَزِمَّةٍ

معلق وعدوں کی پابندی لازمی ہے۔

اصل یہ ہے کہ کوئی وعدہ قانوناً بذریعہ عدالت قابل پابندی اور قابل نفاذ نہیں ہوا کرتا، چاہے مذہبی طور پر اس کی پابندی کتنی ہی واجب تعمیل کیوں نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کر لیتا ہے کہ میں تمہیں دس ہزار روپیہ قرض دوں گا، یا فلاں چیز تمہیں بیچوں گا یا تمہیں ہبہ کر دوں گا یا اپنا فلاں قرضہ جو تمہارے ذمہ ہے معاف کر دوں گا، تو وہ شخص جس سے یہ وعدہ کیا گیا ہے، اس وعدہ کی بنیاد پر عدالت میں جا کر وعدہ کرنے والے شخص سے کوئی حق وصول نہیں کر سکتا۔ البتہ وعدہ کرنے والے کو چاہیے کہ اس وعدے کا ایفا کرے، ورنہ وہ گناہ گار ہو گا۔

لیکن فقہانے محسوس کیا کہ اگر کوئی وعدہ شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو پھر وہ عام معنوں میں وعدہ نہیں رہتا بلکہ اس میں التزام اور ذمہ داری کا رنگ آجاتا ہے اور وہ وعدہ کرنے والے کے لیے ایک لازمی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وعدہ میں التزام کا رنگ آجاتا ہے تو موعدولہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہو) اس سے دھوکا کھا سکتا ہے اور اس بات کا قوی امکان رہتا ہے کہ وہ اس وعدے کی بنیاد پر کوئی اقدام کر ڈالے۔^۲

۱۔ حوالہ بالا ۱: ۳۳۶-۳۴۰

۲۔ حوالہ بالا، (بحوالہ شرح المہلۃ از علی حیدر) ۲: ۱۰۲۹

کوئی شخص دوسرے سے کہے: یہ گھڑی فلاں شخص کے ہاتھ بیچ دو، اگر اس نے قیمت ادا نہ کی تو میں ادا کر دوں گا۔ اب اگر وہ اس کے کہنے کے مطابق گھڑی اس شخص کو بیچ دے اور وہ شخص قیمت ادا نہ کرے تو یہ وعدہ کرنے والا شخص قیمت کی ادائیگی کا پابند ہو گا۔^۱

۶۶۔ قاعدہ کلیہ: اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

استفادہ کی بنیاد تاوان میں شراکت ہے۔

یہ ایک صحیح حدیث کے الفاظ ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص نے حاضر ہو کر عرض کی: یا رسول اللہ! میں نے اس شخص سے یہ غلام^۲ عرصہ ہوا خرید اٹھا۔ یہ کافی دن میرے پاس رہا۔ اب مجھے اس میں فلاں عیب کا انکشاف ہوا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمہ سن کر فیصلہ فرمایا کہ غلام واپس کر دیا جائے۔ اس پر مدعا علیہ نے عرض کی: یا رسول اللہ! اس شخص نے اتنے دن اس غلام سے کام جو لیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ^۳ (استفادہ کی بنیاد تاوان یا نقصان میں شراکت ہے) یعنی جو شخص کسی چیز کا نقصان برداشت کرنے کا

۱۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۳۰

۲۔ زیر بحث حدیث اس خاص دور سے متعلق ہے جب جزیرۃ العرب میں غلام اور لونڈی وہاں کی معاشرت، معیشت اور تجارت میں کثرت سے پائے جاتے تھے۔ شارع نے نزول احکام میں تدریج کا لحاظ رکھا ہے۔ قرآن و سنت کی تعلیمات اس دور میں غلام اور لونڈی رکھنے والوں کو رضا کارانہ ترغیبات دیتی رہیں کہ وہ انہیں آزاد کر دیں۔ بعض گناہوں کے کفارہ میں انہیں آزاد کرنے کا حکم دیا۔ یوں اسلامی معاشرے میں غلام اور لونڈی تدریجاً کم ہوتے چلے گئے۔ تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو کتاب: اسلام میں غلامی کی حقیقت، از مولانا سعید اکبر آبادی، مکہ بکس، بیرون سوہنی گیٹ لاہور

۳۔ سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبداً فاستعمله ثم وجد به عیباً

خطرہ مول لے لیتا ہے وہی اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار بھی ہوتا ہے۔ مثلاً یہاں اگر وہ غلام خریدار کے قبضہ کے دوران مر جاتا تو نقصان خریدار ہی کا ہوتا، فروخت کنندہ کا نہ ہوتا۔ چونکہ خریدار نے یہاں نقصان کا خطرہ برداشت کیا، لہذا وہ غلام سے اس دوران مستفید ہونے کا حق دار بھی تھا۔

اس قاعدے میں خراج سے مراد کسی چیز کی وہ پیداوار یا نفع ہے جو اس سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً زمین کا غلہ اور سواری کا کرایہ وغیرہ۔ ضمان سے مراد ہے کسی کو پہنچنے والے ضرر کا مالی معاوضہ ادا کرنے کی قانونی ذمہ داری۔^۱

کسی چیز سے حصولِ منفعت جس طرح اس چیز کا مالک ہونے کی بنا پر ہوتی ہے، اسی طرح جب وہ چیز کسی شخص کی ضمان (نقصان) میں داخل ہو جائے تو بھی وہ اس چیز سے حصولِ منفعت کا حق دار بن جاتا ہے۔ حصولِ منفعت کا مدار انسان کے ذمہ دار ہو جانے پر ہے کہ اگر وہ چیز ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی نقصان واقع ہو تو اسے اس شخص کی ملکیت کا ضیاع یا نقصان تصور کیا جاتا ہے۔^۲

کوئی شخص ایک جانور خریدارِ عیب کی شرط پر خریدے اور اسے استعمال کرے۔ پھر وہ جانور واپس کر دے تو وہ اسے استعمال کے بدلے میں کچھ ادا نہیں کرے گا، کیونکہ واپسی سے قبل اگر جانور ضائع ہو جاتا تو یہ اس شخص ہی کا مال ضائع ہوتا، بائع کو کچھ نقصان نہ پہنچتا۔

مندرجہ بالا حدیث یا قاعدہ کلیہ سے استنتاج کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے اپنا یہ مشہور اور معرکہ آرا کلیہ وضع کیا: **إِنَّ الْغَاصِبَ لَا يَضْمَنُ مَنَافِعَ الْعِصْبِ** (غاصبِ غصب اور معرکہ آرا کلیہ وضع کیا: **إِنَّ الْغَاصِبَ لَا يَضْمَنُ مَنَافِعَ الْعِصْبِ**) (غاصبِ غصب

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۳۲-۱۰۳۳

۲۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۲۴۱

۳۔ حوالہ بالا ص ۲۴۲

کے منافع کا ضامن (ذمہ دار) نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ معصوب کا نفع اس کا غلہ اور خراج ہوتے ہیں۔ پس جبکہ وہ معصوب کا ضامن ہو اور اگر شے معصوب اس کے قبضہ کے دوران ضائع ہو جاتی تو وہ اس کا تاوان بھگتتا، اس لیے اس کے منافع کا وہ حق دار ہوتا ہے۔ وہ اس کا تاوان کیوں دے۔

جلال الدین سیوطی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حدیث بالا میں ضمان سے مراد ضمان ملک ہے۔ یعنی جو شخص جس زمانے میں جس چیز کا مالک ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت میں اس کے منافع کا بھی حق دار ہے، جیسے خریدار۔ شافعیہ کی رائے میں منافع معصوب پر اس کا انطباق صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ غاصب شے معصوبہ کا مالک نہیں ہوتا۔^۱

۶۷۔ قاعدہ کلیہ: الْغُرْمُ بِالْغَنَمِ

نقصان نفع کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہ اس قاعدے کا عکس ہے: الخراج بالضمان، یعنی کسی چیز کا نقصان اور تاوان وہی برداشت کرے گا جو اس چیز سے مستفید ہونے کا حق رکھتا ہے۔ اسی طرح کسی چیز کے سلسلے میں جو اخراجات ہوں وہ بھی اسی کے ذمے ہوتے ہیں جسے اس سے استفادے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ عاریہ (ادھار) کے طور پر لی جانے والی چیز کی اصل مالک کو واپسی کے اخراجات وہی شخص برداشت کرتا ہے جس نے اسے عاریہ پر لیا ہوتا ہے اور جو اس سے دوران عاریہ مستفید ہوتا ہے۔

ودیعت (امانت) کو واپس لینے کے اخراجات وہی برداشت کرتا ہے جس نے اسے رکھوایا ہوتا ہے اور جو اس کی حفاظت کے دوران اس سے بے فکر رہتا ہے۔

۱۔ سیوطی، الأشباه والنظائر: ۲۲۰

وثیقہ خریداری (sale deed) کی تیاری پر اخراجات خریدار ادا کرتا ہے کیونکہ ملکیت کی منتقلی اس کو ہو رہی ہوتی ہے۔

مشترکہ جائیداد کی ترمیم و اصلاح کے تمام تراخراجات مطابق حصہ رسدی ادا کرتے ہیں۔ لقیط (لاوارث بچہ) کے اخراجات بیت المال برداشت کرتا ہے کیونکہ اگر وہ مر جائے تو اس کا ترکہ بھی بیت المال کو جاتا ہے۔^۱

۶۸۔ قاعدہ کلیہ: الْأَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ

اجرت اور تاوان یک جا نہیں ہوتے۔

اس سے یہ مراد ہے کہ اجرت اور تاوان کا سبب جب ایک ہی ہو تو یہ دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ضامن ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو شے کا مالک تصور کیا جائے اور مالک کا اجرت ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اجرت ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اس شے کا مالک متصور نہ ہو۔ اجرت اور تاوان ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ جس مقام پر انسان ضامن نہ ہو، وہاں اس پر اجرت کی ادائیگی واجب ہو۔ جس مقام پر انسان ضامن ہے وہاں اس پر اجرت کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کا اونٹ غصب کر کے اپنے استعمال میں لے آئے حتیٰ کہ وہ اونٹ کمزور اور لاغر ہو گیا۔ اس طرح اونٹ کی قیمت کم ہو جائے۔ اب غاصب اونٹ کے مالک کو اس کا تاوان ادا کرے گا اور اس کی اجرت غاصب پر واجب نہیں ہوگی۔

مجلتہ کے شارح نے اس قاعدہ کی تشریح میں یہ قید لگائی ہے کہ اجرت اور ضمانت کا سبب ایک ہو۔ اگر دونوں کا سبب مختلف ہو تو اجرت اور تاوان کا جمع ہونا ممکن ہے۔ مثلاً ایک

مستاجر کا اجارہ کردہ چیز پر قبضہ بطور امانت ہوتا ہے۔ اگر یہ قبضہ غصب کی صورت اختیار کر لے مثلاً اس چیز سے مکمل منفعت حاصل کرنے کے بعد اس چیز پر قبضہ غصب میں تبدیل ہو جائے تو پوری اجرت اور اس چیز کا تاوان دونوں واجب ہوتے ہیں۔^۱

یہ قاعدہ فقہائے احناف کا ہے۔ دوسرے فقہائے قبول نہیں کرتے۔ اس قاعدہ کا حقیقوں کے اس مشہور اصول سے گہرا تعلق ہے کہ غاصب شے مقصوبہ سے اٹھائے جانے والے فوائد و منافع کا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔

استاد شیخ مصطفیٰ زر قاسمی نے اس میں یہ بات نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک قانونی اصول کی حد سے بڑھ کر نظری تطبیق (theoretical application) کے مترادف ہے جس میں کسی عملی اور تطبیقی مصلحت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ ان کی رائے میں اگر یہ کلیہ اختیار کر لیا جائے تو حیلہ پردازوں کو ایک گڑبگڑ آجائے گا۔ وہ مختلف حیلوں بہانوں سے لوگوں کے مال اور جائیدادوں سے بغیر کسی بدل (consideration) کے خوب مستفید و نفع اندوز ہوا کریں گے۔ مثلاً کوئی شخص کسی چیز سے جو نفع حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور نفع کے لیے وہ چیز اجرت پر لے لیا کرے گا اور پھر اس سے ظاہر کردہ نفع کی بجائے کوئی دوسرا نفع اٹھائے گا۔ (مثلاً موٹر کار کرایہ پر لے کر فلاں جگہ کے لیے درکار ہے، لیکن عملاً اسے کہیں اور لے جائے)۔ اب چونکہ موٹر کا تاوان اس کے ذمہ میں ہوتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے، اس لیے اس کی اجرت واجب الادا نہیں ہوگی۔ اب ظاہر ہے کہ موٹر کار حادثے کا شکار

ہونا شاذ اور نادر الوقوع امر ہے، اس لیے لوگ تاوان کی پروا کیے بغیر اس طرح کا اجارہ کیا کریں گے اور لوگوں کا مال بے جا اور ناجائز صرف کرنے کا ایک راستہ کھل جائے گا۔

اگر فقہائے احناف (بقول استاد زر قتا) یہ کلیہ بناتے کہ اگر ضمان واقعتاً دینا پڑ جائے (مثلاً شے ماجور ضائع ہو جائے) تو اجرت اور تاوان بیک وقت واجب الادا نہ ہوں گے، تو کچھ بات بنتی۔ مثلاً کہا جاسکتا تھا کہ منافع کی اجرت اصل قیمت ہی میں مدغم ہو گئی ہے۔ اگرچہ یہ بات بھی کمزور رہتی، تاہم اس میں کچھ نہ کچھ وزن ضرور ہوتا۔^۱

۶۹۔ قاعدہ کلیہ: اَلْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ

شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔

اس قاعدے کا یہ مطلب ہے کہ جس کام کا کرنا یا نہ کرنا کسی کے لیے جائز ہو اور اس کے وہ کام کرنے یا نہ کرنے کے نتیجے میں کسی کو (غیر ارادی طور پر) ضرر پہنچ جائے تو وہ شخص کوئی ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہو گا۔ جب شارع نے وہ کام کرنا یا نہ کرنا اس شخص کے لیے جائز قرار دیا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس فعل یا ترکِ فعل کی مسؤلیت اس پر سے اٹھا لی گئی ہے۔

کوئی شخص خاص اپنی زمین میں گڑھا کھودے۔ وہاں کسی کی گائے آجائے اور اس گڑھے میں گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والا شخص ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ شخص کسی عام گزر گاہ پر گڑھا کھودے اور اس میں کسی کا جانور گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والے پر تاوان ہوتا ہے۔

کسی شخص کو کوئی لُقطہ (گری پڑی ہوئی چیز) ملے۔ وہ حفاظت کی غرض سے اٹھالے اور عدالت کی اجازت سے اس کی دیکھ بھال کرتا رہے۔ جب اس کا مالک دستیاب ہو تو وہ شخص مالک کو وہ چیز واپس کرنے سے انکار کر دے اور اس چیز کی دیکھ بھال پر اٹھنے والے اخراجات کی ادائیگی کا مطالبہ کر دے۔ اس اثنا میں وہ چیز ضائع ہو جائے تو یہ شخص تاوان دینے کا پابند نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کے کوئی اخراجات ہی نہ ہوتے ہوں یا عدالت کی اجازت کے بغیر اخراجات کیے گئے ہوں تو اس کو قبضہ نہ دینے کا اختیار حاصل نہیں۔ اس دوران اگر وہ چیز ہلاک ہو جائے تو تاوان واجب ہوتا ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ اس قید کے ساتھ مشروط ہے کہ جس شرعی جواز کی بنیاد پر تاوان ختم ہو جاتا ہے، وہ مطلق (absolute) ہو، کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اگر وہ کسی قید کے ساتھ مقید یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس قید یا شرط کی پابندی نہ کرنے پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ مثلاً سڑک پر گھوڑے پر سوار ہو کر جانا جائز ہے لیکن یہ جواز اس قید سے مقید ہے کہ تمام ممکنہ تدابیر کے ذریعے دوسروں کی جان و مال کی حفاظت کی جائے۔ اگر کوئی شخص گھوڑے پر سوار ہو کر لاپرواہی سے جا رہا ہو اور جانور کسی کوزخمی کر دے تو اس کا تاوان دینا پڑتا ہے۔

استاد مصطفیٰ زر قاقی رائے میں اس قاعدے کے الفاظ یہ ہونے چاہئیں: الجواز الشرعی المطلق ینافی الضمان یعنی مطلق شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔ اس طرح وہ الجحمن دور ہو جاتی ہے جو بعض مصنفین کو ہوئی ہے جس کی وجہ سے انہیں اس قاعدے میں بہت سے مستثنیات تلاش کرنا پڑے ہیں۔

۷۰۔ قاعدہ کلیہ: مَنْ مَلَكَ شَيْئاً مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ

جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کی ضروریات (اس کے ضمن میں آنے والے لوازمات) کا بھی مالک ہوتا ہے۔

اس قاعدے میں ضروریات سے مراد وہ تمام اشیا ہیں جو کسی چیز کے تابع ہو کر متبوع ہی کی طرح عبارت سے مفہوم ہوتی ہیں۔ ان پر عبارت کے الفاظ کی ولالت وضعی (ہناوٹ کے لحاظ سے) نہیں ہوتی بلکہ ان اشیا کا اپنے متبوع کے ساتھ شامل ہونا بلا تردد اور یقینی ہوتا ہے۔^۱ مکان خریدنے والا شخص مکان میں کنواں کھودنے یا تہ خانہ وغیرہ بنانے کا حق دار ہوتا ہے۔ بندگلی میں مکان خریدنے والا اپنے سامنے والے حصے میں آمد و رفت کا حق بھی رکھتا ہے۔ اگر وہ گلی ان اہل محلہ کی بلکہ ہو تو بقدر حصہ رسدی یہ شخص اپنے مکان کے قریبی حصے کا مالک ہوتا ہے، چاہے عقد میں اس کی وضاحت نہ ہو۔

اس قاعدے کا اطلاق محض ملک عین (چیز) کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ملک تصرف پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی ذلال (agent) ایک چیز کسی دکان پر بکنے کی غرض سے رکھ دے۔ دکان دار وہ چیز لے کر بھاگ جائے تو ذلال ضامن نہیں ہوتا کیونکہ اس چیز کا وہاں دکان پر چھوڑ دینا اس بیع کی ضروریات میں سے ہے۔^۲

۷۱۔ قاعدہ کلیہ: الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثَبُوتُهُ عِنْدَ ثَبُوتِ الشَّرْطِ
شرط پر معلق شے شرط کے ثبوت پر ثابت ہو جاتی ہے۔

۱۔ شرح المجلة، المقدمة، ص ۱۱۳

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۱۸

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شرط پر وہ حکم معلق کیا جاتا ہے وہ نہ صرف مستحکم کے ارادے بلکہ شریعت کی اجازت سے اس حکم کا ایک طرح سے سبب قرار دیا جاتا ہے۔ جس طرح مسبب کا تعلق سبب سے ہوتا ہے اسی طرح اس حکم کا تعلق بھی شرط کے ہونے یا نہ ہونے سے ہوتا ہے۔ اگر شرط پائی جائے تو حکم بھی پایا جاتا ہے، ورنہ نہیں۔ اطلاق بالشرط کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس وقت تو معدوم ہو لیکن اس کے وجود میں آنے کا امکان موجود ہو۔

مثلاً دائن مدین سے کہے: اگر آج تم میرا آدھا قرض ادا کرو تو باقی میں نے معاف کیا، یا دائن کسی تیسرے شخص سے کہے: اگر آج عدالت سے میرے حق میں مدین کے خلاف ڈگری ہو گئی تو پھر تم میرے وکیل ہو اور اس سے رقم وصول کر لو۔ یہ تعلق بالشرط ہے۔ جب دونوں شرطیں ثابت ہو جائیں تو ابرا (بری کر دینا) اور توکیل جو معلق بالشرط ہیں وہ بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔^۲

اگر شرط اس وقت موجود ہو تو پھر اسے معلق کرنا نہیں کہا جاسکتا بلکہ حکم فوری نافذ ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تمہیں طلاق ہے۔ اس صورت میں طلاق فوراً نافذ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی شرط کا وجود میں آنا محال ہو تو ایسی تعلق باطل ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہو جائے تو تمہیں طلاق ہے۔^۳

۱- حوالہ بالا ۲: ۱۰۲۸

۲- حوالہ بالا ۱: ۵۰۵

۳- شرح الجملہ، المقدمة، ص ۲۳۳

۷۲۔ قاعدہ کلیہ: إِنَّ الْحَقَّ إِذَا كَانَ مِمَّا لَا يَنْتَجِزُ فَإِنَّهُ يَثْبُتُ لِكُلِّ عَلَى الْكَمَالِ

کسی حق کے جداگانہ حصے نہ کیے جاسکیں تو وہ کامل شکل میں جملہ حق داروں کے لیے ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً قصاص کا حق تمام ورثا کو یکساں طور پر حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح معاف کرنے کا بھی سب کو یکساں حق حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قاعدے کے منطقی تقاضوں کے مطابق امام ابو حنیفہؒ نابالغ وارث کے بالغ ہونے کا انتظار ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر بالغ وارث پہلے ہی قصاص لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔ البتہ اگر دونوں بالغ ہوں تو پھر بالاتفاق سب کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے دوسرا معاف کر دے۔ نابالغ بچے کا نکاح کرنے کا حق تمام اولیا کو برابر حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ یکساں ولایت رکھتے ہوں اور ایک سے زائد ہوں۔ مثلاً چار چچا ہیں اور دو بھائی ہیں تو ہر چچا اور ہر بھائی کو مکمل طور پر یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے جو بھی نکاح کر دے، درست ہوتا ہے۔

۷۳۔ قاعدہ کلیہ: الْخِيَانَةُ لَا تَنْتَجِزُ

خیانت قابل تقسیم نہیں ہے۔

مثلاً ایک وصی جو بہت سے ترکات پر وصی بنایا گیا، اگر ایک میں خیانت کرے گا تو وہ تمام ترکات کی وصایت سے معزول کر دیا جائے گا۔ بہت سے اوقاف کا نگران متولی اگر ایک وقف میں خیانت کرے تو سارے اوقاف سے اس کی معزولی واجب ہوتی ہے۔^۱

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۸۵ (بحوالہ تنقیح الفتاویٰ الحامدیة، الباب الثامن من الوقف)

فوجداری معاملات سے متعلقہ قواعد

۷۴۔ قاعدہ کلیہ: **يُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ، لَا الْآمِرِ، مَا لَمْ يَكُنْ مُجَبَّرًا**

جب تک فاعل زیرِ اکراہ ہے فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے، حکم دینے والے کی طرف نہیں۔

یعنی جب تک کسی کی طرف سے جبر کیا جانا ثابت نہ ہو فعل کی نسبت اس کی بجائے فاعل ہی کی طرف ہوتی ہے لیکن اگر حکم دینے والا خود مکرمہ ہو اور فاعل مجبور محض ہو تو اس کی حیثیت ایک آلہ سے زیادہ نہیں ہوتی اور فعل کی ذمہ داری آمر پر ہوتی ہے۔ یہاں اگرچہ "الفعل" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، لیکن مراد محض فعل نہیں بلکہ وہ فعل ہے جو کسی تعدی پر منتج ہو یعنی جس سے کسی کے جان یا مال کو نقصان یا ضرر پہنچتا ہو۔

کوئی شخص دوسرے شخص کو حکم دے کہ فلاں مال ضائع کر دو، یا راستے میں کوئی گڑھا کھودے جس میں کوئی جان دار گر کر مر جائے، یا کوئی جرم کرنے کا حکم دے جو کر دیا جائے تو مال ضائع کرنے والا، گڑھا کھودنے والا اور جرم کار تکاب کرنے والا ہی ضامن ہوتے ہیں، نہ کہ حکم دینے والا کیونکہ اصل فاعل وہی ہوتا ہے، محض حکم دینے والا فاعل نہیں ہے۔

اگر حکم دینے والا حکم دینے کے ساتھ زبردستی اور اکراہ سے بھی کام لے تو پھر فعل کا ذمہ دار حکم دینے والا ہوتا ہے۔ جب بھی فعل کو فاعل کی بجائے حکم دینے والے کی طرف اس لیے منسوب کیا جائے کہ وہ مکرمہ ہے تو اس پر وہ تمام ذمہ داریاں عائد ہو جاتی ہیں جو مکرمہ پر عائد ہوتی ہیں۔^۱ وہ اکراہ جس کے نتیجے میں فعل کی نسبت فاعل کی بجائے حکم دینے والے کی

طرف کی جاتی ہے، بعض اوقات تقدیری اور حکمی (theoretical) بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اگر حکم دینے والا سلطان یا حکمران ہو تو اس کا محض حکم ہی اِکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اگر حکم دینے والا کوئی عاقل و بالغ شخص ہو اور مامور نابالغ، قاصر اہلیت یا مجنون شخص ہو تو پہلے مامور ان افعال اور ان کے نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے جو وہ کرتا ہے یا جو املاک وہ تلف کرتا ہے۔ بعد میں وہ حکم دینے والے سے ان مصارف کی وصول یا بی کا حق دار ہوتا ہے جو اسے برداشت کرنا پڑیں۔ عاقل بالغ شخص کا کسی نابالغ یا مجنون کو حکم دینا ہی اِکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اِکراہ ہی کے حکم میں تعزیر (دھوکہ دہی) بھی ہے۔ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میری یہ دیوار توڑ دو، یا کسی اور طریقے سے یہ تاثر دے کہ یہ دیوار میری ہے، جبکہ وہ کسی اور کی ہو۔ مامور کو یہ علم نہ ہو کہ دیوار کسی اور کی ہے، تو مامور خود ضمان ادا کر کے حکم دینے والے سے رجوع کرے اور اس سے وصولی کرے۔ البتہ اگر اس نے کوئی غلط تاثر دیے بغیر یہ کہا کہ یہ دیوار گرا دو اور کوئی قرینہ بھی ایسا نہ ہو جس سے یہ التباس ہو سکتا ہو کہ حکم دینے والا ہی دیوار کا مالک ہے (مثلاً وہ اس میں رہتا بھی نہیں ہے) تو یہ تعزیر کے حکم میں نہیں ہے۔

مزید برآں جہاں بھی فعل کی نسبت حکم دینے والے کی طرف سے ہوتی ہے وہاں ضمان کی وصول یا بی کے لیے دعویٰ مامور ہی کے خلاف دائر کیا جاتا ہے۔ پہلے مامور تاوان ادا کرے اس لیے کہ وہ مباشر ہے، بعد میں وہ حکم دینے والے سے وصولی کرے۔^۱

۷۵۔ قاعده کلیہ: الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ

مباشر ذمہ دار ہوتا ہے اگرچہ وہ قصد آنہ کرے۔

مباشر سے مراد وہ شخص ہے جس کے براہ راست فعل کے نتیجے میں کوئی عمل یا اثر عمل پیدا ہو۔ یہاں وہ شخص مراد ہے جس کے براہ راست فعل سے کسی دوسرے شخص کو کوئی ضرر پہنچے۔ جس شخص کے براہ راست فعل کے نتیجے میں کسی کا مال ضائع ہو جائے وہ اس کا تاوان ادا کرتا ہے، چاہے وہ فعل اس نے جان بوجھ کر کیا ہو یا غلطی اور سہو سے۔ کسی شخص کے پاؤں پھسلنے اور کسی کے برتنوں پر جاگرنے سے برتن ٹوٹ جائیں تو گرنے والے شخص کو ان برتنوں کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔

لوہار کی دوکان سے چنگاری اڑ کر کسی کے کپڑے جلا ڈالے تو کپڑے کے نقصان کا تاوان لوہار ادا کرے گا۔ کوئی شخص لڑائی میں کسی دوسرے شخص سے چٹ جائے اور اس کی کوئی چیز گر کر ضائع ہو جائے تو چمٹنے والا ضامن ہوتا ہے۔ البتہ اگر وہ چیز مالک کے اتنے قریب گرے کہ وہ اسے صحیح حالت میں اٹھا سکے تو چمٹنے والا شخص ضامن نہیں ہوتا۔^۲

۷۶۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُتَسَبِّبُ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ

جب مباشر اور متسبب دونوں اکٹھے ہو جائیں تو حکم مباشر پر حکم لگایا جاتا ہے۔ متسبب اور مباشر دونوں کے جمع ہونے کی صورت عموماً یہ ہوتی ہے کہ متسبب کے فعل اور اس کی وجہ سے حادثہ کے پیش آنے کے درمیان کسی اور شخص کا کوئی آزادانہ فعل ہو جس کے براہ راست نتیجے میں وہ واقعہ پیش آجائے، تو اس دوسرے شخص کو مباشر قرار دیا جاتا ہے اور وہی اس واقعہ کا ذمہ دار مانا جاتا ہے۔ متسبب کی نسبت فعل، واقعہ یا حادثے کو وجود میں لانے کا وہ زیادہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ وہی اس ضرر کا تاوان بھی ادا کرتا ہے جو اس فعل، واقعہ یا

۱۔ حوالہ بالا ۴: ۱۰۳۳-۱۰۳۵

۲۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۲۵۶

حادثہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متسبب پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ بہر حال اپنی جگہ پر ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہوتا ہے۔ جہاں تک تاوانِ ضرر کا تعلق ہے وہ مباشر پر عائد ہوگا، کیونکہ فعل براہ راست اس کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔

کوئی شخص شارع عام پر گڑھا کھودے۔ دوسرا شخص آکر اس گڑھے میں کسی کے جانور کو دھکا دے دے جہاں وہ گر کر مر جائے تو اگرچہ گڑھا کھودنے والا بھی ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوتا ہے جس کی سزا اسے ملنی چاہیے لیکن جانور کا تاوان اس شخص کو دینا پڑے گا جس نے اسے گڑھے میں دھکا دیا ہو کیونکہ جانور کی موت براہ راست اسی کی حرکت کا نتیجہ ہے۔ البتہ اگر جانور خود ہی گڑھے میں گر کر مر جائے تو پھر متسبب (گڑھا کھودنے والا) ہی کو تاوان دینا پڑے گا، کیونکہ یہاں کوئی مباشر موجود نہیں ہے۔^۱

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ مباشر میں اس عمل کی اہلیت کتنی ہے اور وہ اس عمل کے نتائج کا ادراک کس قدر رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی بچے کے ہاتھ میں ہتھیار تھما دے یا اس کے ہاتھ میں ہتھیار دے کر اس کا ہاتھ تھامے رکھے اور اس کے کہنے پر بچہ ہتھیار استعمال کرے تو اس فعل کی ذمہ داری اس شخص پر ہوتی ہے، بچے پر نہیں۔

اگر مباشر فاعل غیر مختار ہو اور اس کی طرف فعل کی نسبت نہ کی جاسکتی ہو تو متسبب اس فعل کے نتیجے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے شخص کے جسم پر موذی کیڑے ڈال دے، جو اسے ڈنک ماریں تو کیڑے ڈالنے والا شخص مستوجب سزا ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ شخص ڈنک مارنے کے فعل کا سبب بنتا ہے اور ڈنک مارنا کیڑوں کا فعل ہے لیکن کیڑوں کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جاسکتی، وہ غیر مختار فاعل ہیں۔^۲

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۳۷

۲۔ شرح الخلة، المقدمة، ص ۲۵۰

۷۔ قاعدہ کلیہ: جَنَائِةُ الْعَجَبَاءِ جُبَارٌ

جانوروں کے ضرر کا تادان نہیں ہے۔

یہ قاعدہ ایک مشہور حدیث پاک سے ماخوذ ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: الْعَجَبَاءُ جَزَحُهَا جُبَارٌ (جانوروں کا زخمی کرنا لغو ہے)۔

عجباء سے مراد جانور (بہیمہ) ہے۔ ان کے زخم سے مراد وہ تمام نقصانات (ضرر)

ہیں جو وہ کسی کو پہنچائیں تو اس کا نہ کوئی مواخذہ ہے اور نہ تادان۔ یہاں ضرر سے مراد وہ ضرر ہے جو جانور از خود کسی تحریض کے بغیر پہنچائے۔ مثلاً تیل رسی تزا کر بھاگے اور راستہ میں کسی کی مرغی کچل دے تو تیل کے مالک پر کوئی تادان عائد نہیں ہوتا۔ دو آدمیوں کی بکریاں ایک ہی جگہ چر رہی ہوں۔ ایک بکری دوسری کو سینگ مار کر زخمی کر دے تو اس پر کوئی تادان نہیں ہوتا۔^۱ اگر کسی جانور کا پہنچایا ہوا کوئی ضرر اس کی اپنی کسی حرکت کا نتیجہ نہ ہو بلکہ کسی دوسرے شخص کی تحریض یا مثلاً ہشکار نے کا نتیجہ ہو تو وہاں اس قاعدے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص گھوڑے پر جا رہا ہو۔ راستے میں رکھی انڈوں کی تھیلی کو گھوڑا دلتی مار کر سارے انڈے توڑ ڈالے تو یہاں سوار کو تادان دینا ہو گا، کیونکہ وہ مباشر ہے۔ کوئی شخص تیل کو ہشکار دے اور اس طرح تیل کسی کو سینگ مار دے تو ہشکار نے والے کو تادان ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ وہ متسبب ہے۔^۲

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب جرح العمماء والمدن والبرجبار۔ یہ حدیث بخاری، مالک، احمد ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے۔

۲۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۳۸

۳۔ حوالہ بالا ۲: ۱۰۳۸-۱۰۳۹

ضابطہ شہادت سے متعلقہ قواعد

۷۸۔ قاعدہ کلیہ: **الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ**

بارِ ثبوت مدعی پر ہے اور قسم مدعا علیہ پر ہے۔

یہ ایک حدیث نبوی کے الفاظ ہیں جسے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کیا ہے۔^۱

البینة سے مراد واضح ثبوت و دلیل ہے اور الیمین قسم کھانے کو کہتے ہیں۔^۲ مدعی

وہ ہے جو امر ظاہر کے خلاف دعویٰ کرے۔ لہذا اسی کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنا دعویٰ کسی دلیل و ثبوت سے ثابت کرے۔ مدعا علیہ اس کے برعکس امر ظاہر اور حالتِ اصلیہ کو برقرار رکھتے ہوئے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔ چونکہ قاعدہ ہے: الأصل براءة الذمّة^۳ یعنی اصل یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی ذمہ داری سے بری ہوتا ہے، اس لیے جب تک کوئی شخص کسی دلیل سے اس کے خلاف کوئی چیز ثابت نہ کر دے، اسے بری الذمہ ہی تصور کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مدعا علیہ کے ذمے بارِ ثبوت نہیں ہے۔ البتہ دروغ گوئی کے احتمال سے بچنے کے لیے اس کو قسم دینے کا اصول رکھا گیا ہے بشرطیکہ مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہو اور وہ مدعا علیہ کو قسم دلانے کا مطالبہ کرے۔^۴

۱۔ سنن ترمذی، کتاب الأحکام، باب ماجاء فی أن البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ

۲۔ شرح المجلة، المقدمة، ص ۲۱۳-۲۱۵

۳۔ یہ قاعدہ بیچھے آچکا ہے۔ ملاحظہ ہو: کلیہ نمبر ۱۵

۴۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۵۷

۷۹۔ قاعدہ کلیہ: الْبَيْتَةُ لِإِبْنَاتٍ خِلَافِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِينُ لِإِبْقَاءِ الْأَصْلِ

دلیل کسی امر ظاہر کے برعکس کو ثابت کرنے کے لیے اور قسم کسی امر کی اصل صورت حال برقرار رکھنے کے لیے ہوتی ہے۔

اگر فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین یہ اختلاف ہو کہ فروخت کنندہ بیع قطعی ہونے اور خریدار بیع کے بیع الوفاء^۱ ہونے کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اس فریق پر ہوتا ہے جو بیع کے بیع الوفاء ہونے کا قائل ہو، کیونکہ وہ مدعی ہے اور خلاف اصل دعویٰ کر رہا ہے۔ فروخت کنندہ پر قسم عائد ہوتی ہے، کیونکہ وہ اس دعویٰ کا انکار کر رہا ہوتا ہے۔

کوئی فریق یہ دعویٰ کرے کہ بیع بحالتِ اِکْرَاهِ وَاضْطْرَارِ ہوئی ہے، جب کہ دوسرا فریق بیع کے بحالتِ رضا ہونے کا دعویٰ دار ہو، تو پہلا فریق مدعی ہوتا ہے اور دوسرے فریق سے قسم طلب کی جاتی ہے۔^۲

کوئی شخص کسی کی ملکیتی چیز تیسرے شخص کو عاریت (ادھار) دے دے اور یہ خیال کرے کہ چیز کے مالک نے تیسرے شخص کو یہ چیز عاریتاً دینے کی اجازت دے دی ہوگی۔ مالک اجازت سے انکار کر دے تو عاریتاً دینے والا شخص ضامن ہوتا ہے، کیونکہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ مالک نے وہ چیز عاریت پر دینے کی اجازت دے دی تھی۔ مالک انکار کر رہا ہوتا ہے اس لیے اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ ظاہر حال یعنی عدم اجازت سے استدلال کر رہا

۱۔ بیع الوفاء یہ ہے کہ کوئی ایسا شخص جسے نقد رقم کی ضرورت ہو، اپنی جائیداد اس شرط پر فروخت کر دے کہ وہ یہ رقم خریدار کو واپس کر دے گا اور اپنی جائیداد واپس لے لے گا۔ بیع کی یہ صورت رہن سے مختلف ہے، کیونکہ رہن کا مقصود محض توثیقی بھی ہوتا ہے اور قرض دہندہ خریدار کا جائیداد سے انتفاع بھی ہے (کشاف اصطلاحات قانون اسلامی از ڈاکٹر ساجد الرحمن صدیقی)۔

ہوتا ہے۔ اجازت دینے کے مدعی پر بار ثبوت ہوتا ہے کیونکہ وہ ظاہر حال کے برعکس ثابت کر رہا ہوتا ہے۔^۱

۸۰۔ قاعدہ کلیہ: الثَّابِتُ بِالْبُرْهَانِ كَالثَّابِتِ بِالْعَيَانِ

جو امر قطعی دلائل سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے مشاہدے سے ثابت ہو۔ یہاں برہان اور دلیل سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جو کسی عدالت کے روبرو اثبات دعویٰ کے لیے پیش کیے جائیں۔ ان میں وہ تمام واقعات، حوادث اور ان کے قانونی نتائج شامل ہیں جو اتنے یقینی ہوں کہ امر واقعہ کی طرح مقدمے کو ثابت کر دیں اور ان کی بنیاد پر فیصلہ دیا جاسکے۔ اگرچہ کوئی بعید سا احتمال یہ بھی موجود رہے کہ جو کچھ ثابت کیا جا رہا ہے، امر واقعہ اس سے مختلف ہو۔ مثلاً یہ احتمال کہ گواہ جھوٹ بول رہے ہوں اور انہوں نے اپنے جھوٹ پر پردہ ڈالنے کے لیے نیکو کاری کا لبادہ اوڑھ رکھا ہو، یا مثلاً یہ احتمال کہ کوئی ایسا مخفی سبب موجود ہو جس کی وجہ سے مدعا علیہ بری ہو چکا ہو اور کسی کو اس کا علم نہ ہو، وغیرہ وغیرہ۔ واضح دلائل کے مقابلے میں اس طرح کے تمام احتمالات کی حیثیت موهومات کی ہے اور قاعدہ کلیہ لا عبرة للتوہم^۲ کے مطابق ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

قاضی اور جج کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ امر ظاہر اور ثابت شدہ دلائل کی بنیاد ہی پر فیصلہ کرے۔ قاضی اس بات کا پابند نہیں ہوتا کہ امر واقعہ کی رُو سے حقائق کا پتا چلائے اور پھر فیصلہ کرے، یہ اس کے اختیار سے باہر ہے۔^۱

۱۔ حوالہ بالا، ص ۲۱۸

۲۔ یہ قاعدہ کلیہ پہلے گزر چکا ہے۔

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲: ۱۰۵۵

۸۱۔ قاعدہ کلیہ: الْبَيِّنَةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّيَةٌ وَالْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ

بینہ حجت متعدیہ اور اقرار حجت قاصرہ ہے۔

گزشتہ صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ البینۃ سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جن سے کوئی دعویٰ ثابت ہوتا ہے۔ متعدی وہ چیز ہوتی ہے جو آگے بڑھ کر غیر تک پہنچ جائے۔ اقرار سے مراد ہے کہ انسان کسی دوسرے کا حق اپنے اوپر لازم کر لینے کے بارے میں بتلائے۔ قاصرہ وہ ہے جو عاجز ہو جائے۔

جو چیز تمام ذرائع ثبوت سے ثابت ہو چکی ہو اور عدالت اسے قبول کر کے اس کی بنیاد پر فیصلہ بھی دے دے تو اسے حقیقت واقعیہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اقرار کا اثر، اقرار کرنے والے (مقرر) کی ذات تک محدود رہتا ہے، دوسروں پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔ مثلاً کوئی شخص اقرار کرے کہ میں نے اور زید نے مل کر فلاں شخص سے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا تھا جو ہم دونوں کے ذمہ واجب الادا ہے۔ اب اگر زید اس کی تصدیق نہ کرے تو محض اس اقرار کے بموجب زید پر قرض کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی بلکہ اقرار کرنے والے ہی پر وہ قرض لازم آتا ہے۔^۱

۸۲۔ قاعدہ کلیہ: الْمَرْءُ مُؤَاخَذٌ بِإِقْرَارِهِ

کسی شخص کا مواخذہ اس کے اقرار کے باعث ہوتا ہے دیوانی امور میں جو شخص کوئی اقرار کرتا ہے وہ اس سے پھر نہیں سکتا۔ وہ شخص کامل اہلیت والا ہو، مثلاً بچہ نہ ہو، بے عقل نہ ہو تو ماننا چاہیے کہ جو ذمہ داری وہ اپنے سر لے رہا ہوتا ہے وہ ٹھیک طور پر لے رہا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو دوسروں سے بڑھ کر جانتا

ہے۔ مزید برآں کوئی شخص جب آج خود پر کوئی نئی ذمہ داری عائد کر سکتا ہے، مثلاً کوئی لین دین کر کے قیمت کی ادائیگی یا سامانِ فروخت کی سپردگی اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے تو وہ گزشتہ کسی ذمہ داری کی اطلاع کیوں نہیں دے سکتا بلکہ اس کا فرض ہے کہ اگر پہلے سے کوئی ذمہ داری اس پر عائد شدہ ہو تو اس سے لوگوں اور بالخصوص عدالت کو باخبر کرے، کیونکہ حقوق کا چھپالینا حرام ہے۔^۱

شریعت اسلامی نے اقرار کے حجت ہونے کا حکم دیا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَنْحَسِبْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ [البقرة ۲: ۲۸۲] (جو شخص قرض لے وہی [دستاویز کا] مضمون بول کر لکھو اے اور اپنے رب اللہ تعالیٰ سے ڈرے اور زبرد قرض میں سے کچھ کم نہ لکھو اے)۔

جس شخص پر کسی کا حق ہو اسے حکم دیا جاتا ہے کہ وہ یہ حق تحریر کرادے۔ یہی اقرار ہے۔ تحریر کرادینے کے بعد یہ حق اس کے خلاف ثابت ہو جاتا ہے۔

۸۳۔ قاعدہ کلیہ: يَمْلِكُ الْاِقْرَارُ مَا لَا يَمْلِكُ الْاِنْشَاءُ

بعض باتیں اقرار سے تو وقوع پذیر ہو سکتی ہیں، انشاء کے ذریعے نہیں۔

مثلاً ایک قرض خواہ یہ چاہے کہ مشترک قرض میں سے اپنا حصہ وصول کرنے کی تاریخ بڑھادے اور دوسرا قرض خواہ اس سے انکار کرے تو پہلا بھی ایسا نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر قرض خواہ یہ اقرار کرے کہ جب قرض واجب ہوا تھا تو اس وقت فلاں تاریخ طے ہوئی تھی تو وہ ایسا اقرار کر سکتا ہے اور اس کے مطابق ہی فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح مقذوف کو یہ حق

نہیں کہ قاذف کو معاف کر دے، البتہ اگر مقذوف یہ اقرار کرے کہ میں نے جھوٹا دعویٰ دائر کیا تھا تو حد ساقط ہو جائے گی۔

کوئی شخص مرض موت میں یہ کہے کہ میں نے اپنے فلاں وارث کو جو میرا مقروض بھی ہے، قرض سے بری کر دیا تو یہ براءت دوسرے ورثا کی رضامندی کے بغیر نافذ العمل نہیں ہوتی۔ البتہ اگر وہ یہ اقرار کرے کہ فلاں وارث کے ذمے میرا کوئی حق نہیں ہے تو دوسرے ورثا کو اس وارث سے کسی مطالبے کا حق نہیں رہتا۔^۱

۸۴۔ قاعدہ کلیہ: يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا

مترجم کا قول مطلقاً قابل قبول ہوتا ہے۔

مترجم اور ترجمان سے مراد وہ شخص ہے جو کسی زبان کی عبارت کا ترجمہ اور مفہوم کسی دوسری زبان میں بیان کرے۔

اگر مدعی، مدعا علیہ، گواہان اور ماہرین وغیرہ میں سے کسی ایک یا سب کی زبان حاکم عدالت کی زبان سے مختلف ہو اور حاکم عدالت براہ راست ان سب یا ان میں سے کسی سے گفتگو نہ کر سکتا ہو تو، اس صورت میں مترجم پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے جو ان لوگوں کی گفتگو حاکم تک پہنچا سکے۔ اگر ترجمان میں مندرجہ ذیل دو اوصاف ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوتی ہے اور اس کی ترجمہ کردہ عبارت کی بنیاد پر فیصلہ دیا جاسکتا ہے:

۱۔ وہ عادل ہو، فاسق نہ ہو، کیونکہ فاسق کی بات پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ وہ دونوں زبانیں اچھی طرح اس حد تک جانتا ہو کہ اس عبارت کے ترجمے میں اس پر بھروسہ کیا جاسکتا ہو۔

۱۔ ابن قیم، الأشباه والنظائر ۱: ۳۱۷-۳۱۸

یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک سے زائد ترجمان ہوں۔ گواہی کے نصاب کے برعکس ترجمانوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ ایک ترجمان کافی ہے۔

اس قاعدہ کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر قسم کے دعاوی اور ہر قسم کے ذرائع ثبوت کے ضمن میں مرد، عورت، ایک یا دو ہر قسم کے ترجمان کی بات قابل قبول ہے۔ البتہ فقہائے کرام نے حدود کے جرائم میں احتیاط کے پیش نظر ترجمان کا مرد ہونا ضروری قرار دیا ہے۔^۱

۸۵۔ قاعدہ کلیہ: تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

حکمران کا عوام کے لیے تصرف مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

ایک اسلامی ریاست میں یہ قاعدہ حاکم اعلیٰ، وزراء، جج صاحبان، انتظامیہ کے افسران اور متولیان وقف وغیرہ کے ان اختیارات کی نہایت واضح حد بندی کر دیتا ہے جو انہیں عوام پر تصرف کے سلسلے میں حاصل ہوتے ہیں۔ ریاست کا حاکم اعلیٰ اور وہ تمام افراد جو ان کی طرف سے مقرر ہوں، سب اس قاعدہ کلیہ کے تحت آتے ہیں۔ عوام پر ان تمام افراد کے اختیارات بلا تحدید اور غیر مقید نہیں ہیں بلکہ عوام کے مفاد اور مصلحت سے محدود اور مقید ہیں۔ ان کے صرف وہی احکام نافذ العمل ہوتے ہیں جن میں عوام کی مصلحت اور مفاد کا خیال رکھا گیا ہو۔ مصلحت اور مفاد سے ہٹ کر دیے جانے والے احکام غیر نافذ العمل اور حدود سے متجاوز (ultra vires) متصور ہوتے ہیں۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جب تنخواہیں اور روزینے مقرر کیے تو سب کو برابر رکھا اور سب کو یکساں تنخواہ ملنے لگی۔ کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور عرض کی: امیر المؤمنین! آپ نے تنخواہوں اور روزینوں میں سب کو برابر کر دیا ہے، جبکہ بعض لوگوں کی خدمات

زیادہ ہیں۔ انہوں نے دین کے ہر معاملے میں پیش قدمی کی ہے اور وہ تو ابتدا ہی سے اسلام کے خادم چلے آرہے ہیں۔ لہذا مناسب ہوتا اگر آپ ان حضرات کی تنخواہیں اور روزینے زیادہ رکھتے جن کی خدمات زیادہ ہیں۔

یہ سن کر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا: تم نے جس سبقت اور خدمت کا ذکر کیا ہے، میں اس سے سب سے زیادہ واقف ہوں۔ لیکن یہ چیز ایسی ہے جس کا اصل اجر اللہ تعالیٰ کے ہاں ملے گا۔ یہاں تو دنیاوی زندگی کا سوال ہے۔ اس میں میرے نزدیک مساوات بہتر ہے نسبت اس کے کہ لوگوں کی تنخواہوں میں کمی بیشی کی جائے اور کسی کو کم اور کسی کو زیادہ دیا جائے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد خلافت میں یہی سلسلہ چلتا رہا۔

حضرت عمر فاروقؓ خلیفہ ہوئے اور فتوحات کی وجہ سے حالات بہتر ہوئے تو آپ نے خدمات والوں کو دوسروں پر ترجیح دی اور فرمایا: رسول اکرم ﷺ کے ہمراہ جس شخص نے جان و مال قربان کیا اس کو میں دوسروں کے برابر نہیں کر سکتا۔ آپ نے مہاجرین و انصار میں سابقین اولین کی تنخواہ چار ہزار درہم سالانہ مقرر کی، اس طرح درجہ بدرجہ بعد والوں کے لیے تنخواہیں کم کرتے گئے۔^۱

بظاہر یہ دونوں آرا اور ان کے نتیجے میں ہونے والے فیصلے دو مختلف سمتوں میں نظر آتے ہیں لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا قاعدے کا تقاضا ہے کہ حاکم کا تصرف اس طرح ہو کہ اس میں مصلحت عامہ ہو۔ عہد حضرت ابو بکرؓ میں مصلحت عامہ اس عہد کے اپنے حالات کے مطابق طے ہوئی۔ یہ طے کرنے میں حاکم کے پیش نظر لاتعداد عوامل ہوتے ہیں جن سے عوام بے خبر ہوتے ہیں۔ سیاسی حالات، رائے عامہ، ریاست کی مالی حالت اور قرآن و سنت

۱۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۴۲

کے دائرے میں رہتے ہوئے حکمران کی سیاسی ضروریات وغیرہ، یہ وہ چند عناصر ہیں جو فیصلہ سازی میں کام آتے ہیں۔ عہد فاروقی میں فیصلہ سازی کے لیے درکار عناصر کی نوعیت بدل چکی تھی۔ اس لیے حضرت عمرؓ کا فیصلہ گزشتہ فیصلے کی تفسیح تھا لیکن دونوں فیصلے قرآن و سنت کی تعلیمات کی وسعت (scope) سے باہر نہیں تھے۔

دراصل ان تمام مذکورہ بالا عناصر کے ساتھ ساتھ حکمران کے فیصلہ کرتے وقت وہ منہج (methodology) بہت اہم ہوتا ہے جس کے ذریعے حکمران اپنے فیصلے پر عمل درآمد کراتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی رائے، حضرت ابو بکرؓ کے عہد میں بھی وہی تھی جو انہوں نے اپنے دور میں نافذ کی۔ ہر دو صورتوں میں رموز جہاں بانی کا فہم اور تفسیر ایک کلیدی عنصر ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو نمازوں کا امام اور فوجوں کا سربراہ مقرر کر کے بھیجا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو قاضی اور ناظم بیت المال بنا کر بھیجا اور حضرت عثمان بن حنیفؓ کو زمینوں کی پیمائش اور آمدنی کی نگرانی کے لیے بھیجا۔ ان حضرات کے روزینے کے طور پر بیت المال سے ایک بکری روزانہ مقرر کر دی اور یہ طے کیا کہ بکری کا آدھا حصہ جس میں اس کا پیٹ بھی شامل ہوگا، حضرت عمار بن یاسرؓ کے لیے اور بقیہ آدھے میں نصف نصف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عثمان بن حنیفؓ کا ہوگا۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں خود کو تمہیں اس مال کے سلسلے میں یتیم کے ولی کے مقام پر سمجھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَمَنْ كَانَ عَنِينًا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ۳: ۶] (جو شخص آسودہ حال ہو اسے (ایسے مال سے قطعی طور پر) پرہیز کرنا چاہیے اور جو بے مقدر ہو وہ مناسب طور پر (یعنی بقدر خد مت) کچھ لے لے)۔ اللہ کی قسم میں کسی

ایسی سر زمین کو نہیں جانتا کہ وہاں سے روزانہ ایک بکری وصول کی جائے مگر یہ کہ وہ سر زمین بڑی تیزی کے ساتھ خرابی و بربادی کی طرف بڑھتی ہے۔^۱

ایک شخص یہ وصیت کرتا ہے کہ میرے ترکہ میں ایک تہائی رقم فلاں مفید کام میں صرف کر دی جائے۔ قاضی اس کے متولی کی حیثیت سے ایک تہائی رقم میں اس کی وصیت پر عمل درآمد کر دیتا ہے۔ بعد میں پتا چلتا ہے کہ اس متولی کے ذمہ قرض بھی تھا جو دو تہائی ترکہ کی رقم سے زیادہ تھا۔ یہ وصیت اور قاضی کی طرف سے اس کا نفاذ دونوں کا عدم قرار پائیں گے۔ اس لیے کہ اس وصیت کے نفاذ کا یہ مطلب ہے کہ قرض داروں کو نقصان پہنچایا جائے اور ان کے مفاد کے خلاف کام کیا جائے جو قاضی کی حدود اختیار سے متجاوز ہے۔

اوقاف میں اوقاف کی رقم سے بلا وجہ مناصب نکالنا (creation of posts) درست نہیں ہے۔ واقف کی شرائط سے ہٹ کر اوقاف کی رقم سے جو تنخواہیں دی جائیں گی وہ ناجائز اور حرام ہوتی ہیں۔^۱

۸۶۔ قاعدہ کلیہ: **أَمْرُ الْإِمَامِ يُصَيِّرُ الْمَبَاحَ وَاجِبًا**

حکمران کا حکم مباح کو واجب بنا دیتا ہے۔

ایسا نفل جو اپنی ذات میں مباح ہو، اسے اگر حکمران کرنے کا حکم دے تو وہ نفل واجب ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ پچھلے قاعدے میں بیان کیا جا چکا ہے کہ حکمران کا ایسا حکم مصلحتِ ملی سے مشروط ہے۔ مثلاً کسی قومی و ملی موقع پر حکمران نماز شکرانہ ادا کرنے کا حکم دے تو ملک کے تمام لوگوں پر نماز شکرانہ کی اداگی واجب ہو جاتی ہے۔

۱۔ حوالہ بالا، ص ۳۶

۱۔ ابن قیم، الأشباہ والنظائر: ۱: ۳۳۳

مصادر ومراجع

- ابن عبد البر، ابو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (م ۴۶۳ھ)، بيان جامع العلم و فضله، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى ۱۳۱۴ھ / ۱۹۹۳ء
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم (م ۹۷۰ھ)، الأشباه والنظائر مع شرحه غمزيون البصائر، ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراچی ۱۳۱۸ھ
- ابو داؤد، سليمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، السنن، دار السلام، رياض، الطبعة الاولى ۱۳۰۲ھ / ۱۹۹۹ء
- ابو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (م ۸۲ھ)، كتاب الخراج، دار المعرفه، بيروت ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۹ء
- اتاسي، محمد خالد، شرح المجلة، مكتبة حقانيه، پشاور، سال اشاعت ندارد
- اصاف، يوسف، مرآة المجلة، الطبعة العمومية، مصر ۱۸۹۳ء
- بخاري، محمد بن اسماعيل (م ۲۵۶ھ)، الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت ۱۳۱۰ھ / ۱۹۱۸ء
- ترمذي، محمد بن عيسى (م ۲۹۷ھ)، الجامع، دار احياء التراث العربي بيروت ۱۳۱۵ھ / ۱۹۱۸ء
- حاكم، ابو عبد الله محمد بن عبد الله نيشاپوري (م ۴۰۵ھ)، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العربي، بيروت، سن اشاعت ندارد
- حموي، احمد بن محمد مصري (م ۱۰۹۸ھ)، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، ادارة القرآن والعلوم الاسلامية، كراچی ۱۳۱۸ھ
- زرقا، مصطفى احمد، المدخل الفقهي العام، دار الفكر ۱۳۸۷ھ / ۱۹۶۸ء
- زيلعي، ابو محمد عبد الله بن يوسف (م ۷۲۲ھ)، نصب الرأية لأحاديث الهداية، دار نشر الكتب الاسلامية، شيش محل روڈ، لاہور

- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (م ۱۱۹ھ)، الأشباه والنظائر فی قواعد وفروع فقہ الشافعیة، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، مکة المكرمة، ۱۴۱۸ھ / ۱۹۹۷ء
- صدیقی، ساجد الرحمن، کشف اصطلاحات قانون (اسلامی)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول، ۱۹۹۱ء
- علی حیدر، درر الحکام علی شرح مجلة الاحکام، المکتبۃ العربیة، کانسئی روڈ کونڈ، سال اشاعت ندارد
- قرانی، شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادريس الصنهاجی (م ۴۸۶ھ)، الفروق، دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۴۱۸ھ / ۱۹۹۸ء
- مسلم بن حجاج القشیری (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مکتبۃ الغزالی، مؤسسہ مناہل العرفان، سال اشاعت ندارد





شریعت اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد



شریعت اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد اپنے قیام 1981ء سے ہی اسلامی قانون سے آگاہی اور اس کی ترویج و اشاعت میں اپنا کردار ادا کر رہی ہے۔ اکیڈمی کے تربیتی پروگراموں میں تحصیل اور ضلع کی سطح کے بیچ صاحبان اور ملک بھر کے سول و فوجی اداروں کے شعبہ ہائے قانون کے افسران، نیز عملی میدان میں مصروف کار و کارکن اور ملک بھر سے آنے والے مفتیان کرام کو اسلامی قانون کے تعارفی کورس کرائے جاتے ہیں۔ مفتی صاحبان کے لیے کرائے جانے والے کورسوں میں اسلامی قانون کے ساتھ رائج الوقت جدید قوانین کا تعارف بھی شامل ہوتا ہے۔ جدید معیشت و تجارت کے تعارفی پروگرام بھی اسی سلسلے کا حصہ ہیں۔ اکیڈمی کا دوسرا بڑا پروگرام خط و کتابت کورسوں کے ذریعے جدید تعلیم یافتہ طبقے میں فقہ اور اسلامی قانون کا شعور بیدار کرنا ہے۔ اکیڈمی کے اشاعتی پروگراموں میں فقہ و اصول فقہ کی بنیادی کتب کے اردو تراجم، جدید قانونی موضوعات پر محققانہ عربی کتب کے تراجم، معاصر قانونی مسائل پر نئی تحقیقی تصانیف، یونیورسٹی کی سطح کے فقہی کورسوں کی نصابی کتب، مختلف قانونی موضوعات پر یک موضوعاتی کتابچے اور مراماتی کورس کے لیے یونٹس کی تیاری شامل ہے۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی (1950ء - 2010ء)، علمی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ آپ طویل عرصہ اکیڈمی کے ڈائریکٹر جنرل رہے، اس کے علاوہ ڈائریکٹر جنرل دعوت اکیڈمی، وفاقی وزیر مذہبی امور، نائب صدر اور صدر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، رکن اسلامی نظریاتی کونسل، بیج شریعت ایلیٹ بیج سپریم کورٹ آف پاکستان، بیج وفاقی شرعی عدالت، چیئر مین شریعت ایڈوائزری بورڈ سٹیٹ بینک آف پاکستان اور دیگر اہم علمی اور انتظامی مناصب پر فائز رہے۔ آپ بنیادی طور پر شریعت کے پروفیسر تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ پاکستانی قانون، غیر سودی بینکاری، مغربی فکر و فلسفہ اور علوم سیرت آپ کی خصوصی دلچسپی کے موضوعات تھے جن پر آپ کے گراں قدر محاضرات کو اہل علم میں بڑی مقبولیت حاصل ہے۔ پاکستان میں قانون کو اسلامیانہ اور فقہ اسلامی کو جدید اسلوب میں پیش کرنے کے لیے آپ نے قابل قدر کاوشیں کیں۔ زیر نظر کتاب ڈاکٹر صاحب کے اسی ذوق کی عکاس ہے جس میں انہوں نے قواعد فقہیہ کے آغاز و ارتقا اور چاروں فقہی مذاہب کے قواعد کلیہ کو توضیحی مثالوں اور جزئیات کے ساتھ پیش کیا ہے، اور موضوعاتی تقسیم کی بنیاد پر قواعد کلیہ کا مطالعہ کیا ہے۔