

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_226440

UNIVERSAL
LIBRARY

Osmania University Library

Call No. ۲۹۲۶۳۰۱

Accession No. U17046

Author

ڈاکٹر حبیب الرحمن

Title

تعلیم و تربیت اسلام

This book should be returned on or before the date last marked below.

فہرست مضامین

فلسفہ شریعت اسلام

صفحہ

پیش لفظ

مقدمہ طبع ثانی

مقدمہ طبع اول

ر ۱

ش ۱۶

ص ۱۶

باب اول — تعریف علم فقہ اور اس کی تقسیم

باب دوم — اسلامی قانون سازی کی اجمالی تاریخ

فصل اول — قانون سازی کے مختلف دور

فصل دوم — مذہب حنفی

فصل سوم — مذہب مالکی

فصل چہارم — مذہب شافعی

فصل پنجم — مذہب حنبلی

فصل ششم — وہ سنی مذاہب جو ختم ہو گئے

فصل ہفتم — مذاہب شیعہ

فصل ہشتم — قوانین عثمانیہ اور مجلۃ الاحکام العدلیہ

فصل نہم — بلاد شرقیہ میں قانون سازی کی تحریک

فصل دہم — قوانین یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

باب سویم — قانون اسلامی کے مآخذ

فصل اول — دلائل شرعیہ

فصل دوم — کتاب اللہ

فصل سوم — سنت الرسول

۱۰۱ ۱۰۱ ۱۰۲ ۲۱۳

باب دوم میں اسلامی فقہ کے مختلف مذاہب کی مختصر تاریخ ہے اور ان کے باہمی فروعی اختلافات کا بیان ہے۔ نیز اسلامی ملکوں کے مروجہ قوانین کے متعلق ضروری معلومات ہیں۔

باب سوم میں اسلامی شریعت کے مآخذ و مصادر یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور دیگر ادلہ شرعیہ مثل استحسان و استصحاب کا بیان ہے، نیز اجتہاد اور تقلید پر بحث ہے۔

باب چہارم میں احکام کی ان تبدیلیوں کا بیان ہے جو زمانے کے اقتضاء سے پیدا ہوتی ہیں یا رسم و رواج کے اثر سے معرض وجود میں آتی ہیں۔ نیز اس بات کی تحقیق کی گئی ہے کہ آیا اسلامی فقہ پر رومی قانون اثر انداز ہوا ہے یا نہیں۔

باب پنجم میں بعض قواعد کلیہ کا بیان ہے، مثلاً قصد و ارادہ، اثبات، اقرار، شہادت وغیرہ۔

ترجمہ کا کام جناب مولوی محمد احمد صاحب رضوی نے سر انجام دیا ہے جو پاکستان کی مجلس دستور ساز میں مترجم ہیں اور اس پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی ہے۔ مولانا موصوف نے اپنی گوناگوں مصروفیتوں کے باوجود یہ گرانقدر علمی خدمت جس محنت اور قابلیت سے سر انجام دی ہے، اس کا نتیجہ ناظرین کرام کے سامنے ہے۔

بعض روشن خیال حلقوں میں یہ آواز بار بار بلند ہوئی ہے کہ اسلامی فقہ کو موجودہ زمانے کے نئے تقاضوں کی روشنی میں از سر نو ترتیب دیا جائے، اس کے علاوہ پاکستان میں آج کل اسلامی نظام حکومت کے اجراء کا مسئلہ بھی درپیش ہے، لہذا امید واثق ہے کہ اندریں حالات پیش نظر کتاب خاص دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

عنایت اللہ

صدر شعبہ عربی و اسلامیات

گورنمنٹ کالج، لاہور

یکم محرم ۱۳۷۵ھ

مطابق ۲۰ اگست ۱۹۵۵ء

مقدمہ طبع ثانی

اس کتاب کی تالیف سے میری غرض و غایت یہ تھی کہ قانون سازی کے بارے میں اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت کی جائے اور مختلف مذاہب فقہ اور زمانہ حال کے مروجہ قوانین کی روشنی میں شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا تھا، چنانچہ بعض شرعی اور قانونی حلقوں نے اس میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا۔ اس سے میں سمجھتا ہوں کہ مؤلف کتاب اپنے مقصود کے حصول میں ایک حد تک کامیاب ہوا ہے۔ یہاں اس امر کی گنجائش نہیں کہ ان تمام علماء و فضلاء کا ذکر کیا جائے جنہوں نے از راہ کرم تالیف ہذا کی تنقید یا تقریظ فرمائی، لیکن میرے لئے ان عمدہ ملاحظات کی ستائش کرنا ضروری ہے جو انہوں نے اس ضمن میں ارشاد فرمائے۔

چونکہ پہلا ایڈیشن بہت جلد ختم ہو گیا تھا، اس لئے میں نے اس کتاب کو دوبارہ چھاپنے پر کمر ہمت باندھی۔ میرے ارادہ کو اس امر سے بھی تقویت پہنچی کہ بعض ملکوں میں اس کتاب کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ حکومت پنجاب نے اس کے اردو ترجمہ کی اجازت چاہی اور واشنگٹن (امریکہ) کی ایک علمی مجلس نے اس کے انگریزی ترجمہ کی اجازت طلب کر کے میری عزت افزائی کی۔

طبع ثانی میں کتاب کے اصل مضمون کو بدستور باقی رکھا گیا ہے، مگر ہاں بعض مقامات میں قدرے اضافہ یا ترمیم کر دی گئی ہے، کیونکہ پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد بعض ملکوں کے قوانین میں تبدیلی پیدا ہو چکی ہے۔

میں اپنے آپ کو بڑا خوش قسمت سمجھتا ہوں کہ اس طبع ثانی کو ناظرین کی خدمت میں ایک مبارک دن یعنی رسول اکرم ص کے یوم ولادت کے موقع پر پیش کر رہا ہوں۔

صبحی محمدصافی

بیروت، ۱۲ ربیع الاول ۱۳۷۱ھ

۱۰ دسمبر ۱۹۵۱ء

مقدمہ طبع اول

گو مرور ایام کی فضاؤں میں قوموں کی زندگیاں گم ہوتی چلی گئیں مگر صفحات تاریخ پر کاروان رفتہ کے نشان ہا معاشرہ انسانی کا ایک لازوال سرمایہ اور بنی نوع انسانی کی اقتصادی اور معاشری زندگی کا ایک ایسا آئینہ ہیں جن میں حوادث بعیدہ کی تصاویر دھندلی نظر آتی ہیں اور حوادث قریبہ کی بالکل صاف اور واضح۔ اسی فطری احساس کے سبب واقعات پارینہ بالکل بے روح اور کچھ نامانوس سے معلوم ہوتے ہیں لیکن تازہ گزرے ہوئے واقعات میں کچھ ایسے آثار زندگی پائے جاتے ہیں گویا وہ ہمارے ہی مشاہدات اور کرد و پیش کے حالات ہیں۔

باوجود اس امر کے تمام تاریخی واقعات میں ایک ایسا رابطہ یگانگت موجود ہے جو ان کا تسلسل قائم رکھتا ہے۔ اسی رابطہ کے سہارے کاروان حوادث زمانہ کی تدریجی منزلیں طے کرتا ہے اور زمانہ کی سطح پر ان کی لہریں اس طرح ہتی چلی جاتی ہیں کہ ماضی کو حال سے اور قدیم کو جدید سے جوڑ دیتی ہیں۔

اسی لیے یہ ممکن نہیں کہ واقعات دیرینہ اور ان کے تغیرات کے اسباب کو ذہن نشین کیے بغیر ہم واقعات جدیدہ کا تجزیہ کر سکیں، اسی طرح واقعات دیرینہ کا تجزیہ کرنے کے لیے حالات جدیدہ کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنا اور ان کے اسباب و علل کا جاننا ضروری ہے۔

یہ تاریخ کی ایک مسامہ حقیقت ہے کہ اجتماعی زندگی کے حالات زمانہ اور سرزمین کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں اور چونکہ آئین و قوانین بھی اجتماعی زندگی کے مظاہر ہیں۔ اس لیے ثابت ہوا کہ قوانین انسانی بھی اختلاف زمان و مکان سے بدلتے رہتے ہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ قوانین کا قالب قوم کے اخلاق و عادات اور روایات و رجحانات کی مٹی سے بنتا ہے اور قومی زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے قوانین کے آئینہ میں بالکل صاف نظر آتے ہیں۔

اس مسئلہ پر اس زاویہ نگاہ سے بھی روشنی ڈالی جا سکتی ہے کہ مختلف قوموں کے قوانین جو آپس میں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں انہی اسباب و علل اور وجودی اعتبار سے ایک ہی رشتہ میں منسلک ہیں اور جب ہم انہیں اتحاد و اختلاف کے متضاد معیار سے جانچتے ہیں تو باوجود مغائرت کے ان میں مماثلت اور مشابہت بھی پاتے ہیں۔

قدیم اور جدید قوانین کی یہی مغائرت و مماثلت راقم کے لیے تالیف کتاب کا سب سے پہلا محرک بنی۔ یہ صرف ایک مختصر سا دیباچہ ہے جو اسلامی قانون سازی کی تحقیق کی غرض سے مختلف مذاہب اور قوانین جدیدہ کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔

میں نے کتاب ہذا کی تالیف میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ صحیح اور قابل وثوق ماخذوں پر اعتماد کروں اور ان میں سے سب سے زیادہ مستند ماخذ کو دلیل راہ بناؤں۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ ایسی خوبیوں رکھنے والی کتابیں سب نہیں تو اکثر ایسے اوراق پارینہ کا مجموعہ ہیں جو ارزان قسم کے زرد کاغذ پر چھپی ہوئی ہیں جن کی چھپائی اس قدر ناقص اور بے سلیقہ ہے کہ بسہولت پڑھی بھی نہیں جا سکتیں۔ مزید برآں ان کے حواشی بھی بہت الجھے ہوئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض لوگوں نے دقت مطالعہ کی وجہ سے ان کی حقیقی خوبیوں کو نظر انداز کر دیا اور ان کی ظاہری ہیئت کذا فی سے اکتا کر ان کا پڑھنا چھوڑ دیا۔

عام لوگوں کے برعکس مجھے ان زرد رنگ کی کتابوں سے گویا عشق تھا جس پر مجھے ناز ہے۔ کیونکہ ان میں عقل و خرد کا بے اندازہ سرمایہ پوشیدہ ہے اور ایسی نادر اور گراں قدر تحقیقات علمی کا ذخیرہ موجود ہے جو ہمارے اسلاف نے بڑی کدو کاوش اور عرق ریزی کے بعد جمع کیا تھا۔

کتاب ہذا کی تالیف کا پہلا مقصد یہ ہے کہ میں ان زرد کتابوں کے گراں بہا علمی خزانوں کو ضبط تحریر میں لاؤں اور انہیں آرائے جدیدہ و افکار نو کے بالمقابل رکھ کر ان کی باہمی موافقت اور مخالفت کے پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں اور دونوں زاویہ ہائے نگاہ کے خلائل و براہین بھی پیش کر دوں۔ میں نے زیادہ تر یہ کوشش کی ہے کہ اس سلسلہ میں جو مواد فراہم کروں اسے بلا کسی مذہب کی طرفداری کیے اور بلا کسی

رائے کو ترجیح دیے بے کم و کاست بجنسہ پیش کر دوں اور اس کا فیصلہ قارئین کرام یا دوسرے محققین کے انصاف پر چھوڑ دوں۔

مجھے توقع ہے کہ اس طرح میں دستور سازی کا اسلامی نظریہ غیر مسلم اور ان کے ارباب ثقافت کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ پیش کر سکوں گا اور بقدر امکان ارباب فکر کی لغزشوں کا ازالہ بھی کر سکوں گا۔ انہیں میں سے مستشرقین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے حضرات ہیں جنہوں نے ایسے مضامین پر قلم اٹھایا کہ اول تو وہ اس زبان سے کچھ بہرہ مند نہ تھے جس زبان میں ان پر روشنی ڈالی گئی ہے، دوسرے وہ حضرات اس فن کے اصل ماخذوں سے بالکل بیگانہ تھے۔ تحقیق علمی کی دنیا میں فکر و ادراک کی لغزشیں ناقابل عفو تصور کی جاتی ہیں خواہ وہ سہواً ہوں یا عجلت میں سرزد ہوں اور خواہ ان کا سبب کوتاہی کاوش ہو یا تنقیدی تہی دستی یا وہ ذاتی اغراض کی وجہ سے ہوں۔

نیز مجھے امید ہے کہ کتاب ہذا کے ذریعہ میں اسلامی قانون داں حضرات کو بالخصوص مجلہ احکام عدلیہ سے باخبر لوگوں کو مغربی قانون سازی کے طریقوں اور دونوں طریقوں کے قدر مشترک اور ما بہ الامتیاز سے روشناس کرانے میں بقدر استطاعت کامیاب ہو جاؤں گا۔

کتاب ہذا کی تالیف سے یہی میرا مقصد ہے اگر میں اس مقصد میں کزوی طور پر بھی کامیاب ہو گیا تو اسے اپنی خوش نصیبی سمجھوں گا۔ ”وما اوتیم من العلم الا قليلا“ یعنی بندوں کو بہت تھوڑا سا علم دیا گیا ہے۔

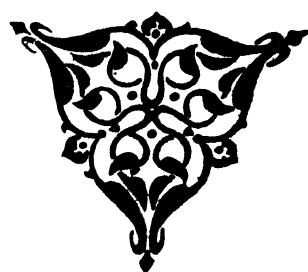
میرے سوا دیگر مؤلفین کا دستور ہے کہ اپنی تالیفات پیش کرتے وقت صرف ازراہ کسر نفسی قارئین سے اپنی غلطی یا سہو کی معذرت چاہتے ہیں۔ لیکن میں اپنی اس کتاب میں ازراہ کسر نفسی نہیں بلکہ اپنی بے بضاعتی کے پیش نظر معترف ہوں کہ میرے لیے خطا و نسیان سے معذرت چاہنا بہ نسبت ان کے زیادہ ضروری ہے۔

آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب صرف مقدسہ ہے ایک دوسری تالیف کا جو اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ ہدیہ¹

ناظرین کروں گا جس میں قانون معاہدات و موجبات کے عام اسلامی نظریوں پر مختلف مذاہب کے زاویہ ہائے نگاہ سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے، خصوصاً حنفی اور دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب اور معاشرہ جدیدہ کے قوانین نو کی روشنی میں جن میں لبنان، انگلستان اور فرانس کے قوانین خاص طور پر قابل ذکر ہیں ”واللہ ولی التوفیق فی البدایۃ والنہایۃ“ (ہر کام کے آغاز و انجام میں اللہ تعالیٰ ہی توفیق بخشنے والا ہے)۔

بیروت، یکم نومبر، ۱۹۴۵ء

صبحی محمصانی



باب اول

علم فقہ کی تعریف اور قسمیں

انسان مدنی الطبع ہے

ہمارے لئے ممکن نہیں کہ اس موقع پر ان مختلف نظریوں کو بیان کریں جن میں معاشرہ کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے اور نہ روسو اور اس جیسے فلاسفروں کے اس قول کی نامعقولیت بیان کرنے کا یہ موقع ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں فطرۃً¹ تنہائی کی زندگی بسر کرتا تھا اور معاشرہ افراد انسانی کے مل جل کر رہنے سے پیدا ہوا²۔ بلکہ یہاں ہم صرف وہی رائے بیان کریں گے جو آج کل علمائے تمدن کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ انسان مدنی الطبع ہے اور اجتماعی زندگی اس کے لئے ناگزیر ہے۔

مذکورہ بالا حقیقت کا یہ ایک بدیہی اور لازمی نتیجہ ہے کہ قوانین اور شرائع معاشرۂ انسانی میں معرض وجود میں آئیں تاکہ افراد کے باہمی مخاصمت کا ان کے مطابق فیصلہ ہو سکے، کیونکہ اجتماعی زندگی میں باہمی معاملات لازمی ہو جاتے ہیں جن سے ان کے درمیان مختلف قسم کے تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور ان تعلقات سے نزاعات اور مناقشات بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا ایسے قوانین ضروری ہوئے جن کے ذریعہ سے ہر فرد کے حقوق کی تعیین ہو جائے اور اس سے باہمی نزاع اور مخاصمت کی روک تھام ہو سکے۔

مجملة الاحکام العدلیة میں بھی اسی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ قارئین کرام یہاں اور دوسری جگہ ملاحظہ کریں گے کہ مجملہ میں ایسے نظریے اور ایسی رائیں بیان کی گئی ہیں جو قوانین کی کتب جدیدہ میں مشکل ہی سے مل سکتی

ہیں۔ مجملہ کی پہلی دفعہ میں یہ عبارت مذکور ہے کہ ”انسان چونکہ مدنی الطبع ہے اس لئے دوسرے حیوانات کی طرح وہ اپنی زندگی تنہا بسر نہیں کر سکتا بلکہ وہ فطرۃً عمرانی زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور شرکت کے لئے مجبور ہے اور چونکہ ہر انسان سازگار ماحول چاہتا ہے اور اپنے حریف کے مقابلہ میں غضب کا اظہار کرتا ہے اس لئے بنی نوع انسانی میں صحیح قسم کا عدل و انصاف اور نظام قائم رکھنے کی غرض سے ایسے قوانین کی ضرورت ہے، جن کو شریعت کی تائید حاصل ہو۔“

جیسا کہ خود اس دفعہ کی تفسیر سے ظاہر ہے، مدنی سے مراد وہ شخص ہے جو زندگی تنہا بسر نہ کرے اور لفظ ”مدنی“ کا اطلاق صرف شہری پر ہی نہیں ہوتا، بلکہ جس طرح اس کا اطلاق ایک شہری پر ہوتا ہے اسی طرح ایک دیہاتی پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ دونوں قسم کے انسان مدنی الطبع ہیں، جو دوسروں کے ساتھ مل کر رہتے ہیں اور زندگی کے کاروبار میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔^۱

ابن خلدون نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے کہ ”اجتماع الانسانی ضروری“۔ یعنی انسان کے لئے اجتماعی زندگی ضروری ہے اور حکماء نے تمدن کی تعبیر ان لفظوں میں کی ہے ”الانسان مدنی الطبع“۔ یعنی انسان مدنی الطبع ہے۔ یعنی اسکے لئے اجتماعی زندگی ناگزیر ہے، جسے حکماء کی اصطلاح میں مدنیۃ کہتے ہیں اور جس کا دوسرا نام عمران ہے۔ نیز یہ کہ انسان اپنی زندگی کی تمام ضروریات تنہا خود مہیا نہیں کر سکتا بلکہ نوع انسانی کی زندگی و بقا یہ لحاظ غذا و دیگر ضروریات زندگی کے سوسائٹی اور تعاون باہمی کے بغیر ممکن نہیں اور جب مل جل کر زندگی گزاری جائے تو اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ آپس میں لین دین کیا جائے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لئے ایک دوسرے سے مدد لی جائے۔ چونکہ انسان کے جذبات حیوانی کا تقاضا یہ ہے کہ ایک دوسرے کی طرف دست تظلم دراز کرے اور دوسرا اس کی مدافعت کرے اور اس صورت میں خونریز جنگ تک نوبت پہنچ جاتی ہے،

^۱ یہ اس رائے کے خلاف ہے جو استاد محاسنی کی شرح مجملہ میں مذکور ہے (جلد ۱، صفحہ ۲۴) کہ لفظ مدنی سے مراد وہ شخص ہے جو بدوی نہ ہو۔

لہذا ایسی غیر منضبط حالت میں ایک با اختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹا کر عدل عمرانی قائم کر سکے، دنیا میں نوع انسانی کی بقا ناممکن تھی۔^۱ قرون اولیٰ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان قوانین کو (جن کا نصب العین عدل و انصاف کی تائید ہے) قبائل کی ان عادات و خصائل کے ساتھ غلطو پائیکے جو متواتر چلی آتی ہیں اور محسوس کرینگے کہ یہ قوانین مذہبی آئین اور اخلاق و معاشی ضابطوں سے الگ نہیں ہیں۔

انسانی قوانین اقوام عالم کی تمام ہرانی عادات و رسوم کا ایک مخلوط مجموعہ ہیں، یہ ایک ایسی تاریخی صداقت ہے جو محققین تاریخ قوانین کے نزدیک معتبر ہے جیسے مین انگریز^۲ اور دہ کولاج فرانسیسی^۳۔ ان محققین نے اسی تاریخی صداقت سے بحث کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان واقعات کو پیش کیا ہے جو ہند، یونان اور روم وغیرہ قدیم اقوام عالم کی تاریخ سے ماخوذ ہیں اور اس تاریخی صداقت کو ایسے قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن سے انگریز مصنف دیاموند^۴ جیسے مخالفین کی رائے کی پوری طرح تردید ہو جاتی ہے۔

ابتدائی دور میں چونکہ انسانوں کی اجتماعی زندگی بالکل سادہ تھی، اس لئے ان کے عادات و رسوم بھی سادہ تھے۔ اس زمانہ میں قوانین کا نفاذ قبیلہ کی رائے عامہ اور اس کے سردار کے اقتدار پر موقوف تھا اور کبھی بمصدق ”جس کی لاٹھی اس کی بھینس“ انفرادی اقتدار پر بھی۔

جب تمدن انسانی نے ترقی کی تو اس سے معاشرہ کے حالات بھی بدلے اور انسانوں میں مختلف قسم کے تعلقات و روابط پیدا ہو گئے اور ان میں پیچیدگیاں اور دشواریاں پیش آنے لگیں۔ حقوق انسانی کی حفاظت کے لئے واضح قوانین کی ضرورت پیش آئی، پھر یہ قوانین دوسری عادات و رسوم سے الگ ہوئے لگے۔

^۱ مقدمہ ابن خلدون - مطبع بھبہ، مصر، صفحہ ۳۵ و ۳۱۳ و ۱۶۲-۱۶۳
^۲ اپنی کتاب القانون القديم (Henry Bumner Maine, Ancient Law)

میں -

^۳ اپنی کتاب المدينة القديمة (La Cite Antique de Fustel de Caulange)
^۴ دیکھو اس کی کتاب ”قانون المصنوع الاولی“ (Diamond's Primitive Law)
 مطبوعہ لندن ۱۹۳۰ء - اس پر Annual Survey of English Law 1935, P. 15
 میں تنقید کی گئی ہے۔

سردار قبیلہ کی جگہ حکومت نے لے لی اور حکومت ہی اپنے محکموں اور اجتماعی طاقت کے ذریعہ تنقید قوانین کا کام انجام دینے لگی۔

قانون کی معنی

قانون کے معنی

(قانون اپنی اصل کے لحاظ سے ایک یونانی لفظ ہے¹ جو سریانی² کے ذریعہ عربی زبان میں آیا۔ یہ لفظ دراصل مسطر کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا اس کے بعد قاعدہ کے معنوں میں مستعمل ہوا اور آج کل یہ لفظ یورپ کی زبانوں میں بمعنی قانون کیسا استعمال ہوتا ہے۔³

(عربی زبان میں یہ لفظ ”مقیاس کل شی“⁴ یعنی ہر چیز کے اندازہ کرنے کا آلہ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہیں سے اس لفظ کے وہ عام معنی پیدا ہوئے کہ یہ لفظ ہر جامع اور ضروری قاعدہ کے لئے بولا جانے لگا، چنانچہ ”قانون صحت“ اور ”قوانین فطرت“ وغیرہ کثرت بولے جاتے ہیں۔⁵

(فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون شاید ہی استعمال کرتے ہیں، بلکہ اس کی بجائے شرع، شریعہ اور حکم شرعی وغیرہ الفاظ استعمال کرتے ہیں،) جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے (آج کل لفظ قانون کے تین معنی ہیں:—
(لفظ قانون کے پہلے معنی جو سب سے زیادہ عام ہیں، یہ ہیں کہ ان سے خاص احکام شرعیہ کا مجموعہ مراد ہے۔)⁶ چنانچہ قانون الجزاء العثماني (یعنی

1 دیکھو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، لفظ Kanun کے ضمن میں۔

2 تاج العروس جلد ۹، صفحہ ۳۱۵ میں مذکور ہے کہ لفظ قانون رومی (یونانی) یا فارسی لفظ ہے اور بحیثیت المعجزہ میں اس لفظ کو سریانی قرار دیا گیا ہے۔ درحقیقت یہ لفظ یونانی ہی ہے۔ دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی یونانی سے بذریعہ سریانی عربی زبان میں آیا۔

3 Canon La Droit Canonique.

4 لسان العرب مصنف ابن منظور (جلد ۷، صفحہ ۲۲۹) اور قاموس المحيط مصنف فیروز آبادی (جلد ۲، صفحہ ۲۶۹) میں لکھا ہے کہ یہ لفظ مشرقی آلات مزامیر کے لئے بولا جاتا ہے۔

5 امام غزالی نے علم اصول کی کتاب مستصفیٰ (مصر ۱۹۳۷ء، جلد ۱، صفحہ ۸) میں قوانین حدود سے یہی معنی مراد لئے ہیں۔

6 Codex ; Code.

سلطنت عثمانی کا قانون (مزا) اور قانون الموجبات والعقود اللہانی (یعنی حکومت لبنان کے عہود و موافق کا قانون) وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں۔
(قانون کے دوسرے وہ عام معنی ہیں جن سے آئین و ضوابط مراد ہیں۔
جیسے ہم قانون انگریزی یا قانون کا سبق وغیرہ کلمات استعمال کرتے ہیں۔
شرع و شریعت کا لفظ عربی زبان میں لفظ شارع سے لیا گیا ہے اور شارع کے معنی اللہ (عزوجل) کے ہیں اور اسلامی شریعت کا سب سے پہلا ماخذ وہی ہے) جیسا کہ آئندہ بیان ہو گا۔

لفظ قانون ایک خاص صورت میں ہر اس قاعدہ کے لئے بولا جاتا ہے جو معاملات عامہ کے قواعد میں سے ہو^۲۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مجلس نواب نے غلہ روکنے کی ممانعت کا قانون بنایا۔ اس طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں۔ جب قانون کا لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کی کئی خصوصیات ہیں۔ اول یہ کہ اس کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہوتا ہے، عبادات سے نہیں، برخلاف قواعد فقہ اسلامی کے کہ جس میں دین اور قضاء دونوں سے بیک وقت بحث ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ایسے قانون کا نفاذ حکومت پر موقوف ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ جج کے فیصلہ کی طرح کسی خاص معاملہ یا شخص کے لئے نہیں بنایا جاتا بلکہ بلا کسی تفریق و خصوصیت کے تمام انسانوں یا کسی خاص گروہ کے لئے وضع کیا جاتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں لفظ قانون اکثر ان سرکاری احکام کے لئے استعمال ہوتا تھا جنہیں حکومت جاری کرتی تھی، تا کہ یہ احکام شرع حنیف کے ان احکام سے علیحدہ سمجھے جائیں جو شرع کے مشہور دلائل پر مبنی ہیں۔ یہ فرق بالخصوص اس مسئلہ میں بالکل واضح ہو جاتا ہے جس کے متعلق حکومت کا قانون شریعت سے متصادم ہو، جیسے سود شریعتاً حرام ہے لیکن قانوناً جائز ہے)۔

Jus Law, Droite Recht. ^۱

(Lex, a Law, Loi Gesetz) قانون کے یہی معنی کتاب ”قوانین فقہیہ فی تلخیص المذہب المالکیہ“ مطبوعہ فارس سنہ ۱۹۳۵ء میں امام ابوالقاسم بن جزی نے استعمال کئے ہیں، جو غرناطہ کے رہنے والے تھے اور آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں (۶۹۳-۷۴۱ء) یعنی چودھویں صدی عیسوی

لفظ شریعت بھی قانون کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ شرائع اسلام^۱ قوانین اسلام کے معنوں میں آتا ہے۔ اسی طرح مسلمان علمائے اصول نے لفظ حکم قانون شرعی کے معنوں میں اور لفظ حاکم کو شارع کے لئے استعمال کیا ہے۔^۲ اب ہم ان لفظوں کی تفسیر اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں اور علم فقہ کی تعریف بھی بیان کرتے ہیں۔

علم اصول اور حکم شرعی

(علم اصول وہ علم ہے جس میں دلائل شرع اور استنباط احکام کے طریقوں سے بحث ہوتی ہے اس لئے اس علم کا موضوع بھی احکام و دلائل ہیں۔

اسلامی قانون سازی کے اصول اور ماخذ بھی دلائل شرع کہلاتے ہیں اور ان میں سے جن پر سب علماء کا اتفاق ہے، چار ہیں: (۱) قرآن کریم، (۲) سنت نبوی، (۳) اجماع امت، (۴) قیاس۔ ان کا بیان اگلی باب میں آئے گا۔

(حکم شرع شارع (اللہ تعالیٰ) کا وہ حکم ہے جس میں شرعی نقطہ نگاہ سے کوئی مصلحت ہو۔ دوسرے لفظوں میں علمائے اصول کے نزدیک حکم شرع وہ حکم ہے جو شارع^۳ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کو دیا ہو، خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا اعمال انسانی کے آداب اور طریقے ہوں) جیسا کہ آپ سمجھتے ہوں گے، یہ ایسی تعریف ہے جو قانون کے اس خاص معنی سے مختلف نہیں جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔ اسی لئے اس قاعدہ کلیہ میں جو مجامع الحقائق میں ہے کہا گیا ہے کہ حکم کا نصب العین اجتہادی ہوتا

^۱ فقہ جعفری کی مشہور کتاب۔

^۲ آج کل لفظ حاکم کے اور بھی کئی معنی ہیں۔ چنانچہ لفظ حاکم امور انتظامی کے افسر اعلیٰ گورنر وغیرہ کے لئے بولا جاتا ہے جیسے حاکم لبنان اور جج کے لئے بھی۔ چنانچہ حاکم الصلح بولتے ہیں اور لفظ حاکم ہی سے حکم اور محکمہ کا استعمال کیا گیا ہے۔

آمدی کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (جلد ۱، صفحہ ۴۴)۔

ہے نہ کہ انفرادی^۱۔ یعنی وہ قانون کی طرح عام ہوتا ہے جو کسی خاص فرد یا خاص حالت کے لئے مخصوص نہیں ہوتا۔

(حکم شرعی کے لئے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے۔ حاکم، محکوم فیہ اور محکوم علیہ۔ چنانچہ حاکم بمعنی شارع ہے جو اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ شرع اسلامی میں سب سے پہلا احکام صادر کرنے والا وہی ہے، اور محکوم فیہ وہ عمل ہے جس کے لئے وہ حکم شرعی دیا گیا ہو اور محکوم علیہ انسان ہے جو حکم شرعی کا مکلف ہے مگر فرضیت احکام کے لئے یہ شرط ہے کہ انسان عاقل و ذی ہوش ہو جو احکام کا مکلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ بعض عوارض اس صلاحیت پر اثر انداز ہوتے ہیں خواہ وہ آسانی ہوں جو انسان کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں، جیسے صغر سنی، دیوانگی، مرق، نیند، مرض، موت اور بھول، خواہ ان کا تعلق انسان کے اپنے عمل سے ہو جیسے نشہ، بیہودہ گوئی اور مسخرہ پن، حماقت، فضول خرچی، غلطی، جہالت، سفر اور جبر و اکراہ۔

(حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں تکلیفی اور وضعی۔ حکم تکلیفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو۔ اس لحاظ سے اعمال انسانی پانچ قسم کے ہوئے: پہلا واجب، دوسرا مندوب، تیسرا مباح، چوتھا مکروہ اور پانچواں حرام۔ واجب وہ عمل ہے جس کا کرنا ازروئے شرع ضروری ہو اور ترک کرنا قابل مذمت ہو۔ حرام وہ عمل ہے جس کا ترک کرنا ازروئے شرع ضروری ہو اور کرنا مذموم ہو۔ مندوب (یا مستحب) وہ عمل ہے جس کا کرنا ازروئے شرع مطلوب ہو اور ترک کرنا قطعاً مذموم نہ ہو۔ مکروہ وہ عمل ہے جس کا چھوڑنا ازروئے شرع مطلوب ہو اور کرنا گناہ نہ ہو اور آخری حکم مباح وہ عمل ہے جسے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار ہو یعنی نہ تو اسے کرنے میں کوئی ثواب یا بہتری ہو اور نہ اسے ترک کرنے میں کوئی گناہ یا برائی ہو^۲، مثلاً آیۃ کریمہ

^۱ ابو سعید الخادمی کی تصنیف ”مجامع الحقائق“ اور اس کی شرح ”منافع الدقائق“ مصنفہ مصطفیٰ بن محمد الکوز حصارى مطبوعہ استنبول،

”واحد الله البيع و حرم الربا“^۱ یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مباح اور سود کو حرام کیا۔ اس آیت میں خرید و فروخت حکم تکلیفی مباح کی مثال ہے اور (ربا) سود حکم تکلیفی حرام کی مثال ہے۔ اسی طرح اور بہت سی مثالیں ہیں۔

حکم وضعی وہ حکم ہے جو بذات خود کوئی حکم نہ ہو بلکہ کسی سبب یا شرط یا کسی امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو یا جو افعال انسانی کا نتیجہ ہو۔ جیسے کسی امر کا صحیح یا باطل ہونا یا کسی امر کی رخصت یعنی بحالت مجبوری حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت ہونا یا عزیمت یعنی کسی چیز کا اصالۃً مباح ہونا۔ وضاحت کے لئے ان مثالوں پر غور کیجئے:

سبب: جیسے قتل قصاص کا سبب ہے۔ پس اس مثال میں قصاص ایک حکم وضعی ہے جو قتل کی وجہ سے ہے، کیونکہ قتل اس کا سبب ہے۔

شرط: اسی طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کا قبضہ تکمیل بیع کی شرط ہے۔ پس اس مثال میں تکمیل بیع ایک حکم وضعی ہے جو مشروط بالقبضہ ہے، کیونکہ بیع بلا قبضہ مکمل نہیں ہوتا۔ مانع: جیسے خیار عیب کہ اسے مجملۃً میں انعقاد بیع کا مانع قرار دیا گیا ہے۔ یعنی اگر فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا عیب نکل آئے جس سے اس کی قیمت کم ہو جائے تو اس سے خریدار کو فسخ بیع کا اختیار باقی رہے گا، لہذا بیع نافذ نہ ہوگی۔ اس میں بیع فسخ کرنے کا اختیار ایک حکم وضعی ہے جو امر مانع یعنی عیب کی وجہ سے دیا گیا۔

صحۃ: جیسے عاقل و ذی ہوش کی بیع صحیح ہے { ان دونوں مثالوں میں بطلان: جیسے دیوانے اور پاگل کی بیع باطل ہے } صحۃ و بطلان حکم وضعی ہیں۔ رخصتہ: جیسے کسی مجبوری کی حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

عزیمۃ: جیسے وہ احکام جو اصالۃً مباح ہوں، معاملات تجارت وغیرہ۔

علم فقہ کی تعریف Sources of Islamic law

فقہ کے لغوی معنی 'سمجھ' ہیں اور اس کے بھی معنی آیۃ قرآنی میں استعمال کئے گئے ہیں: "وطیع علی قلوبہم فہم لا یفقیہون"¹۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے، اس لئے وہ نہیں سمجھتے۔ لیکن اصطلاح شرع میں فقہ کا لفظ علم دین کے لئے مخصوص ہے اسی لئے علم فقہ کا عالم فقہ² کہلاتا ہے۔

مجلة الاحکام العدلیۃ کی پہلی دفعہ میں فقہ کی یہ تعریف کی گئی ہے:

"الفقہ علم بالمسائل الشرعیۃ"، یعنی اعمال شرعیہ کے مسائل کا علم فقہ کہلاتا ہے۔ لیکن فقہ کی جو تعریف علما نے فقہ نے کی ہے وہ اس تعریف سے زیادہ جامع ہے ان کے نزدیک فقہ "ان فروعی احکام شرعیہ کا علم ہے جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو۔"

تعریف کی مزید تشریح: پہلی تعریف کے مطابق فقہ "ایک علم ہے۔" البتہ فقہاء نے کبھی عام کو فہم یعنی سمجھ بوجھ کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ فقہاء نے فقہ کا مطالعہ اس طور پر کیا ہے کہ اس کا ایک خاص موضوع ہے اور خاص اصول ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے فقہ کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے جو آج کل ہم سمجھتے ہیں اور یہی معنی زمانہ حال کی مروجہ اور مقبول رائے کے موافق ہیں³،

¹ سورۃ توبہ (رکوع ۹، آیۃ ۸)۔

² بحرالرائق شرح کنزالدقائق مصنفہ ابن نجیم جلد ۱، صفحہ ۳ صحاح اور ضیاء العلوم سے۔

³ دیکھو بلائیول "القانون المدنی" (مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۲ء جلد ۱، نمبر ۳) اور اوسٹن کی تصنیف "Jurisprudence ; Student edition"، مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۲۰ء صفحہ ۵۰ اور کیتون کی کتاب "The Elementary Principles of Jurisprudence"، مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۳۰ء، صفحہ ۶ اور اس کے بعد۔

گو بعض علمائے قانون کو اس معنی کے تسلیم کرنے میں پس و پیش ہے^۱ اور وہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم فقہ کا موضوع اجتماعی نظریوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اور انسانی زندگی کے مظاہر اور ماحول سے متاثر ہوتا ہے۔ اسی لئے بعض متقدمین نے فقہ کو ایک فن قرار دیا ہے۔ اسی طرح سلسوس رومانی نے فقہ کی تعریف بالفاظ ”فن العدل والانصاف“ کی ہے یعنی فقہ عدل و انصاف کا فن ہے۔^۲

دوسری تعریف: ”فقہ احکام شرعیہ کا علم ہے۔“ حکم شرعی کی تعریف اور تشریح پہلے بیان ہو چکی ہے۔ لفظ الفرعیۃ سے یہ مراد ہے کہ احکام فقہیہ ان عملی مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جو ذمہ دار لوگوں کے معاملات سے پیدا ہوتے ہیں اور ایسے مسائل کے احکام اس لئے فروع کہلاتے ہیں تاکہ ان میں اور ان کے اصول میں ترقی ہو سکے اور یہی اصول وہ دلائل شرعیہ ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں اور جس کی صراحت پہلے کی جا چکی ہے۔

تیسری تعریف: فقہاء نے علم فقہ کی اس تعریف میں جو مجملۃ میں مذکور ہے یہ الفاظ زیادہ کٹے ہیں ”مکتسب من ادلة الاحکام التفصیلیۃ“ یعنی فقہ وہ علم ہے جو احکام تفصیلیۃ کے دلائل سے مستنبط ہو، کیونکہ فقیہ کا فرض ہے کہ اپنے فکر و تامل اور قوت استدلال کے ذریعہ احکام اور ان کے دلائل میں اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے، چنانچہ ان ہی اصول کلیہ کے متعلق جامع میں کہا گیا ہے کہ ”الاسباب مطلوبۃ الاحکام“ یعنی احکام کے لئے اسباب کا جاننا ضروری ہے۔^۳

^۱ دیکھو تقریر لارڈ رائٹ کی جو انہوں نے لندن یونیورسٹی میں بتاریخ ۲۴ اکتوبر ۱۹۳۷ء کی (Law Quarterly Review 1937, P. 187)۔

^۲ فقہ کی یہ تعریف بروایت سلسوس رومانی بوسینیالوس نے مجموعة الدیجستا کے شروع میں یوں بیان کی ہے East autem a Justitia appellatum, nam ut eleganter Calsum definit, Jus est ars boni et acqui.

^۳ دیکھو آمدی (جلد ۱، صفحہ ۴) اور مجامع نیز اس کی شرح منافع (صفحہ ۳۱۱)۔

فقہ اسلامی دین و معاملات دونوں پر مشتمل ہے

مسلمانوں کے نزدیک شریعت یا شرع اس مذہب کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کے ذریعہ نازل فرمایا اور لفظ شرع کے اسی معنی کا استعمال حسب ذیل آیات کریمہ میں موجود ہے : ”شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذین اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ“۔ مسلمانو! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے وہ دین مقرر کیا جس کا نوح علیہ السلام کو حکم دیا اور وہی حکم ہم نے بذریعہ وحی آپ کو بھیجا اور اسی دین کا حکم ہم نے ابراہیمؑ اور موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو دیا۔ ”ولکل جعلنا لکم شرعة و منهاجا۔“ اور تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے راہ مستقیم مقرر کی۔ ”ثم جعلناک علی شریعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اھواء الذین لا یعلمون“۔ پھر اے محمدؐ ہم نے تمہیں دین کے سیدھے راستہ پر قائم کر دیا پس تم اسی راستے پر چلو اور جاہل لوگوں کی پیروی نہ کرو۔^۱

پس شارع حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے جس نے شریعت اسلامی کے ذریعہ دین و دنیا دونوں کے احکام نازل فرمائے۔ اس لئے قدرتی طور پر علم فقہ میں عبادات اور معاملات دونوں سے بحث کی جاتی ہے اور علمائے اصول فقہ کو علوم دینیہ میں شمار کرتے ہیں۔ نیز معاملات کا اپنے اصول و مآخذ، احکام تفسیر، اجتہاد، طریقہ ہائے فکر و تجسس اور استدلال کے اعتبار سے دین کے رشتہ میں منسلک ہونا بھی ایک قدرتی امر ہوا۔^۲

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قدیم اقوام کے نزدیک معاملات کے احکام دیکر مراسم دینی و رسومات دنیوی کے ساتھ مخلوط تھے، لیکن قوانین ملکی مسائل دینی سے آہستہ آہستہ مغربی ممالک میں الگ ہوتے گئے یہاں تک کہ یہ تقریبی اس زمانہ میں بالکل مکمل ہو گئی جب رومی سلطنت کا آفتاب ترقی کے نصف النہار پر تھا اور آج قانون کا اطلاق صرف امور مدینیت پر ہوتا ہے اور علم قانون معاملات دنیوی کے لئے وضع کردہ حقوق کے ساتھ

^۱ سورۃ شوری (۴۲) ۳۱، سورۃ مائدہ (۵) ۴۸، سورۃ جائیہ (۳) ۱۸۔

^۲ المستصفیٰ مصنفہ امام غزالی جلد اول، صفحہ ۴۰۔

مخصوص ہو کر رہ گیا ہے۔^۱

الغرض شریعت اسلامی اپنے مآخذ اور بنیادی احکام کے لحاظ سے خدائی شریعت ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات تک محدود ہے ، جس کے احکام حکومت صادر کرتی ہے اور حکومت ہی مصالح ملکی کے لحاظ سے قانون وضع کرتی ہے ، ان میں ترمیم کرتی ہے اور انہیں منسوخ کرتی ہے ۔

علم فقہ کی تقسیم

چونکہ علم فقہ کا اطلاق دین اور دنیا دونوں پر بیک وقت ہوتا ہے اس لئے ہمیں معلوم ہو گیا کہ مسائل فقہ کو دو بڑی قسموں میں کیوں تقسیم کیا گیا ہے ۔ ایک عبادات جو امور آخرت سے متعلق ہیں جیسے نماز ، زکاۃ ، روزہ اور حج ۔ یہ قسم ہماری اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے ۔ دوسری قسم دنیاوی امور سے متعلق ہے اس کی تین قسمیں ہیں : عقوبات (تعزیرات) مناکحات (احکام نکاح) اور دیگر معاملات ۔

عقوبات میں جرائم سے بحث کی جاتی ہے جیسے قتل ، چوری ، زناکاری ، شراب خواری اور جھوٹی تہمت لگانا وغیرہ اور ان جرائم کی سزاؤں سے بحث کی جاتی ہے ، جیسے قصاص ، تعزیرات اور خون بہا ۔

قسم مناکحات میں نکاح ، طلاق اور ان کے فروعی احکام شامل ہیں جیسے عدت ، نسب ، نان نفقہ ، پرورش اولاد ، حق ولایت ، وصیت اور وراثت وغیرہ کے احکام ۔ اسی قسم کو آج کل شخصی یا کنبہ کا قانون کہتا جاتا ہے ۔

آخری قسم معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقوق اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے ، جیسے بیع و شراء ، ٹھیکہ ، ہبہ ، عاریۃ دینا ، امانت ،

^۱ جو تعریف بوسستانیوس کی کتاب الاحکام کے شروع میں درج ہے کہ علم حقوق سے دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے احکام مراد ہیں وہ اس سے بالکل مختلف ہے - Jurisprudencia est divinatorum atque, Humanarum rerumnotia. (Institutes, 1, 1)

ضمانت ، ہنڈی ، شرکت ، مصلحت ، ناجائز قبضہ ، اتلاف مال اور اسی طرح کے دیگر معاملات^۱۔

اسی قسم کی تقسیم مجملہ کی دفعہ اول میں اس طرح کی گئی ہے :

مسائل فقہ یا تو آخرت کے متعلق ہیں جو عبادات کہلاتے ہیں یا دنیاوی امور کے متعلق ہیں جن کی قسمیں یہ ہیں : مناکحات ، معاملات اور عقوبات ، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم آب و گل کو ایک معین مدت کے لئے پیدا کیا ہے اور نظام عالم کی بقاء بنی نوع انسان کی بقا سے وابستہ ہے اور نوع انسانی کی بقاء یا شادی ، اولاد اور افزائش نسل پر موقوف ہے ۔ پھر نوع انسانی کی بقا اس پر بھی منحصر ہے کہ افراد انسانی کہیں مٹ نہ جائیں ۔ لہذا انسان اپنی اعتدال پسند فطرت کے مطابق اپنی بقاء کے لئے غذا ، لباس اور جائے رہائش کا محتاج ہے اور ان کی تحصیل کے لئے افراد کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل کی ضرورت ہے اس لئے معاشرہ میں قوار واقعی عدل و انضباط قائم رکھنے کے لئے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو تعلقات زن و شو کو استوار رکھیں ۔ ایسے قوانین علم فقہ میں مناکحات کے نام سے موسوم ہیں اور معاشری اور اقتصادی قوانین تعاون باہمی اور اشتراک عمل کے لئے مقرر ہیں وہ اصطلاح فقہ میں معاملات کہلاتے ہیں اور تمدن و معاشرت کو برقرار رکھنے کے لئے قوانین تعزیرات لازمی ہیں جو اصطلاح فقہ میں عقوبات کہلاتے ہیں ۔

کتب فقہ اسلامی کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان کے اسلوب بیان اور ترتیب ابواب میں عام طور پر یکسانیت پائیں گے ، کیونکہ وہ تمام کتابیں عبادات سے شروع ہوتی ہیں ۔ اس کے بعد عقوبات ، مناکحات اور معاملات کے باب آتے ہیں ۔ اس ترتیب میں بعض مؤلفین نے کچھ جزئی تبدیلی ضرور کی ہے لیکن ابواب کی شیرازہ بندی میں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا ۔ ان اقسام کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں دوسرے اقسام بھی ملتے ہیں ۔ ان میں سب سے زیادہ اہم مخصصات ، سیر اور احکام سلطانیہ ہیں ، چنانچہ پہلی

۱۔ بعض محققین نے مسائل فقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے : عبادات ، عقوبات اور معاملات ۔ پھر معاملات کی مندرجہ ذیل اقسام کی ہیں : مسائل نکاح ، مالی دستاویزات ، امانت ، باہمی جنگ و جدل ۔ دیکھو حاشیہ الفتاویٰ انقرویہ بلاق ۱۲۳۱ھ جلد ۱ ، صفحہ ۱ ۔

قسم میں عدالتی مسائل ، دعوے اور شہادت شامل ہیں جو آج کل قانون مرقعہ اور اصول محاکمہ میں داخل ہیں - سیر میں جو سیرۃ کی جمع ہے ، احکام جہاد ، مال غنیمت ، امان ، ذمیوں کے عہد و پیمان ، اختلاف مذہب اور دارالاسلام اور دارالحرب سے بحث ہوتی ہے ، یعنی صلح اور جنگ کے احکام اور اختلاف قومیت جو آج کل قانون دولی میں شامل ہیں - اور سب سے اخیر احکام سلطانیہ میں خلافت ، عام حکومتوں ، وزرات ، عیال ، فوج اور مختلف قسم کے محاصل مثلاً جزیہ ، عشر اور خراج سے بحث ہوتی ہے اور یہ تمام مسائل آج کل دستوری ، اداری اور مالی قانون سازی میں داخل ہیں -

قوانین جدیدہ کی تقسیم

انتظامی امور کے لئے جو قوانین بنائے جاتے ہیں وہ قوانین وضعیہ کہلاتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں :

- (۱) قوانین دولیہ = حکومت کے خارجی پالیسی کے قوانین -
(۲) قوانین داخلیہ = قوانین امور داخلہ -

قوانین دولیہ کی دو قسمیں ہیں :

- (۱) قانون دولی عام = اس کا تعلق حکومتوں کے باہمی تعلقات سے ہوتا ہے جیسے صلح و جنگ وغیرہ -
(۲) قانون دولی خاص = اس کا تعلق قومیت اور غیر ملکوں پر مختلف قوانین کے نفاذ سے ہے

قوانین داخلیہ کی بھی دو قسمیں ہیں :

- (۱) قانون داخلیہ عام = اس قانون کا تعلق حکومت اور عوام کے ساتھ اس کے باہمی تعلقات سے ہے جس میں قوانین ذیل شامل ہیں :

(۱) قانون اساسی یا دستوری = اس کا تعلق حکومت کی بنیادی تنظیم اور استحکام سے ہے -

(۲) قانون اداری = اس کا تعلق حکومت کے ان تفصیلی

فرائض سے ہے جو عوام پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قانون تعزیرات

سے جس کے ذریعہ ان مجرموں کے
لئے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں جو
عوام کے آرام اور امن میں خلل
انداز ہوتے ہیں۔ قانون جزا و سزا
کو قانون عام میں اس لئے رکھا
گیا ہے کہ سزا کا تعلق حکومت
اور عوام دونوں سے ہے اور یہی
فرانس کے تمام علمائے قانون کا
متفقہ فیصلہ ہے اور انگلستان کے
اکثر علماء کی بھی یہی رائے ہے۔^۱

کڑک

(۱) قانون داخلیہ خاص = یہ قانون عوام کے باہمی تعلقات سے تعلق
رکھتا ہے اور اس کی حسب ذیل
قسمیں ہیں :

(۱) شہری قانون = اس میں معاملات شخصی ، امور مالیہ اور
حقوق شخصی شامل ہیں ۔

(۲) قانون تجارت = یہ قانون تجارتی امور سے متعلق ہے ۔
(۲) قانون عدالت = اس قانون کے ذریعہ تنظیم عدالت ، دعویٰ
دائر کرنے ، اپیل دائر کرنے ، عدالتی
فیصلوں اور ان کے نفاذ کے طریقوں کی
وضاحت کی جاتی ہے ۔

قوانین مذکورہ بالا کے سوا اور بھی قوانین ہیں جیسے قانون مزدوران
اور قانون زراعت وغیرہ ۔

قوانین جدیدہ میں بھی تقریباً یہی تقسیم ہائی جاتی ہے جو بحیثیت مجموعی
عملی طور پر مفید ہے اور بعض لحاظ سے فقہ اسلامی کی تقسیم کے مشابہ ہے ۔

^۱ انگریزوں کے بعض علمائے قانون نے اس رائے کی مخالفت کی ہے اور انہوں
نے قانون جزا و سزا کو قانون خاص کے ضمن میں رکھا ہے ، جیسے اوستن نے
اپنی کتاب جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے ، صفحہ ۳۶۷ میں اور سالمونڈ نے
اپنی کتاب علم الحقوق (Jurisprudence) مطبوعہ لندن ۱۹۲۳ء ، صفحہ
۵۴۴ میں

باب دوم

اسلامی قانون سازی کی اجمالی تاریخ

فصل اول

قانون سازی کے مختلف دور

اسلامی قانون سازی مختلف دوروں سے گزری ہے جن کو ہم سہولت بحث کے لئے پانچ دوروں میں تقسیم کر سکتے ہیں ، یعنی عہد نبوت ، خلافت راشدہ اور دولت بنی امیہ ، عہد عباسی کا دور اقبال ، انحطاط اور تقلید کا زمانہ اور بیداری کا موجودہ دور ۔

ایام جاہلیت

ایام جاہلیت میں یعنی اسلام سے پہلے عرب لوگ اپنے ملک اور اس کے گرد و نواح میں ایسی سادہ زندگی بسر کرتے تھے جو فطرت سے بہت قریب تھی اور جس کا نظام ان کے رسم و رواج پر مبنی تھا ۔ ان کا معاشرہ متفرق قبائل کا مجموعہ تھا جس میں کسی مرکزی حکومت کی شیرازہ بندی نہ تھی بلکہ ان کی اجتماعی زندگی کی بنیاد قبیلہ اور قبائلی عصیت پر تھی ۔ ہر ایک فرد اپنے قبیلہ سے وابستہ تھا ، خواہ قرابت داری کے ذریعہ سے ہو یا باہمی عہد و پیمان کے واسطے سے ، چنانچہ وہ اپنے قبیلہ کی جنبہ داری کرتا تھا اور ہر ایک بیرونی دشمن کے مقابلہ میں اس کی حمایت کرتا تھا ۔ قبائل کے درمیان جنگ و جدل عام تھا اور اس کے ساتھ لوٹ مار ، مردوں اور عورتوں کو قید کرنے اور لونڈی غلام بنانے کا عام رواج تھا ۔

زمانہ جاہلیت کے عربوں کا اقتصادی نظام سادہ تھا ۔ ان کے ہاں کام کاج کو ذلیل سمجھا جاتا تھا ۔ اسی لئے غلامی کا عام رواج تھا ۔ زندگی کے باقی شعبوں کی طرح ان کے معاملات کی حیثیت عربی تھی ، یعنی قدیم رسوم و عادات پر مبنی

تھے۔ چنانچہ اسی بناء پر رواج عام نے تبادلۂ اشیاء، بیع و شرا، مزارعت اور ربا کی اجازت دے رکھی تھی۔ بعض معاملات اختلافی تھے، مثلاً بیع الملامسہ، بیع المناہذہ اور بیع الحصة جو معین الفاظ یا چھوٹے (لمس) یا کپڑے یا کنکری کے پھینکنے سے طے پاتے تھے^۱۔

خاندان کا نظام منتشر اور پراگندہ تھا کیونکہ عورتوں کو ذلیل سمجھا جاتا تھا۔ عار یا فقر و فاقہ کے خوف سے لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے۔ کثرت ازدواج کے باعث بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی، متعہ یا نکاح موقت کا بھی رواج تھا۔ شوہر بلا کسی پابندی اور شرط کے طلاق دینے کا مجاز تھا اور عورتیں اور بچے حق وراثت سے محروم تھے^۲۔

عہد نبوت

اسلامی قانون سازی کا یہ پہلا دور ہے جو رسول اکرم (صلعم) کی ابتداء رسالت یعنی ۶۱۰ء سے شروع ہوا اور آن کی وفات یعنی ۶۳۲ء پر ختم ہوا۔ اس دور میں کتاب اللہ یعنی قرآن کریم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام لوگوں کی ہدایت کے لئے بطور وحی کے نازل ہوا تھا، قانون سازی کا بنیادی اور اصلی سرچشمہ تھا۔ قرآن حکیم کے نزول کی مدت بائیس سال سے کچھ اوپر ہے۔ اس میں سے تقریباً بارہ سال تو مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے گزرے اور باقی مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد۔

اس بنیادی سرچشمہ کے علاوہ اس دور میں ایک دوسرے سرچشمہ کا اضافہ ہوا اور وہ سنت نبوی تھی، یعنی رسول اکرم کا قول یا فعل یا تقریر۔ چنانچہ کتاب اور سنت دین اسلام اور تشریع اسلامی کی بنیاد ٹھہرے اور مبادی ایمان، عبادات، تبلیغ اسلام کے اصول، خانگی زندگی، معاملات اور تعزیرات کے لئے نص قرار پائے۔ ان میں سے بعض اہم اصول حسب ذیل ہیں:-

^۱ دیکھو مؤلف کی کتاب ”النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية“، مطبوعہ بیروت ۱۹۴۸ء، صفحہ ۲۶-۲۷۔

^۲ عورتوں کو ورثہ نہیں ملتا تھا، اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر امام فخرالدین الرازی (جلد سوم، صفحہ ۱۵۳) اور تفسیر زحشری (جلد اول، صفحہ ۲۴۹) استاد نکدی نے اپنے ایک مقالہ میں اس رائے کی مخالفت کی ہے (ملاحظہ ہو مجلۃ المجمع العلمی ۱۹۴۷ء، صفحہ ۲۶۱-۲۶۷)۔

- (۱) حکومت میں شوریٰ کا نفاذ ہوا اور حاکم کے لئے مصلحت عامہ کی رعایت اور نصوص مقدسہ کی پابندی ضروری ٹھہری ۔
- (۲) عدل و احسان ، مساوات اور اخوت انسانی کا حکم ہوا ۔
- (۳) جارحانہ لڑائی ممنوع اور دفاعی جنگ مباح قرار پائی اور امن و امان کی تاکید ہوئی ۔
- (۴) عورت اور معذور لوگوں کی حالت بہتر ہو گئی ۔
- (۵) انفرادی ملکیت کی حرمت قائم ہوئی ، عہد و پیمان کی پابندی واجب ٹھہری اور دھوکا بازی اور حیلہ سازی کی ممانعت ہوئی ۔
- (۶) تعزیرات کے مسائل میں حقوق اللہ اور حقوق الناس کے درمیان تفریق ہوئی ۔

یہ وہ چند اصول عامہ ہیں جن کو اسلام نے عرب کی قدیم عادات میں داخل کیا ۔ اس وقت ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے ۔

خلافت راشدہ اور دولت بنی امیہ

رسول اکرم کی وفات کے بعد جو صحابہ کرام فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے ، وہ معاملات اور مقدمات میں کتاب اور سنت کے مطابق حکم دیتے تھے اور ان کے بارے میں باہم مشورہ کرتے تھے اور جب قرآن اور سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا تو اجماع یا قیاس سے کام لیتے ، یہیں سے قانون سازی میں کتاب اور سنت کے ساتھ اجماع اور قیاس بطور دلائل شرعیہ کے پیدا ہوئے اور شریعت کے چار بڑے ماخذ بن گئے ، جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے ۔

فتویٰ دینے اور مقدمات فیصل کرنے کا کام سب سے پہلے خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ ، حضرت عمر بن الخطابؓ ، حضرت عثمان بن عفانؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ نے شروع کیا ۔ ان میں سے حضرت عمر فاروقؓ خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو رسول اکرم کے بعد دولت اسلامیہ کی بنیاد رکھنے والوں میں سب سے بڑے ہیں ۔ انہوں نے شریعت اسلامی کی حقیقی روح کو سمجھا اور آئے قوت و استقلال اور عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کیا اور زمانہ کی ضروریات کے مطابق سلطنت اور اس کے اداروں کی تنظیم کی ۔

صحابہؓ اور تابعین کے زمانے میں ان میں سے بعض مختلف اسلامی ملکوں میں پھیل گئے۔ ان میں بہت سے صحابہ نے بڑی شہرت حاصل کی، مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے مکہ میں، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے مدینہ میں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کوفہ میں اور عبداللہ بن عمروؓ بن العاصؓ نے مصر میں۔ ہر ایک شہر میں ان صحابہؓ اور تابعین کے فتویٰ کا رواج ہوا جو وہاں آباد ہو گئے تھے۔

اسی زمانہ میں اہل سنت اور شیعہ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا۔ اول الذکر رسول اکرمؐ کے بعد حضرت ابوبکر الصدیقؓ، پھر حضرت عمر بن الخطابؓ اور پھر حضرت عثمان بن عفانؓ کی خلافت کے قائل ہوئے۔ مگر اہل تشیع کا یہ قول تھا کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ ان تینوں حضرات سے زیادہ خلافت کے حقدار تھے، اسی لئے ان پر شیعہ یعنی شیعہ علیؓ کا اطلاق ہوا۔ لہذا ان کے اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف رائے ہے، وہ بیشتر سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان تمام مذاہب کی تفصیل آئندہ ابواب میں آئے گی۔

اسی دور میں حضرت زید بن ثابتؓ نے حضرت ابوبکر الصدیقؓ کے حکم سے قرآن کریم جمع کیا، پھر وہ ۶۵۰ء میں حضرت عثمان بن عفانؓ کے عہد میں ایک مصحف میں ایک قراءت کے مطابق جمع ہوا۔ باقی رہی سنت رسولؐ، تو اس کی روایت بغیر تدوین کے ہوتی رہی۔ اسلامی تشریع کا یہ دوسرا دور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ختم ہو گیا۔

دولت عباسیہ کا زرین زمانہ

یہ دور دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں شروع ہوا اور چوتھی صدی ہجری (یعنی دسویں صدی عیسوی) کے وسط میں ختم ہو گیا۔ اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی ہر لحاظ سے پھلی پھولی۔ چنانچہ علم فقہ بھی خوب پھلا پھولا اور متعدد فقہی مذاہب پیدا ہوئے۔ ان میں سے بعض اپنے اتباع کرنے والوں کے زوال کے ساتھ ہی زوال پذیر ہو گئے اور بعض باقی رہے اور بتدریج پھیلتے گئے۔ اہل سنت کے چار مذاہب یعنی حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی نے خوب شہرت پائی۔

اسی دور میں احادیث نبوی جمع ہوئیں اور ان کے مشہور مجموعے مرتب ہوئے۔ قرآن کریم کی تفسیریں لکھی گئیں اور فقہ کے اصول اور قروع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ چنانچہ فقہ کا علمی طریق پر مطالعہ ہوا جس سے متعدد علوم معرض وجود میں آئے، مثلاً علم مصطلحات، حدیث، علم اصول اور علم قروع، جیسا کہ ہم آئندہ چل کر وضاحت کریں گے۔

اہل سنت کے ہاں فقہاء کے دو بڑے گروہ بن گئے۔ ایک اہل الرائے کی جماعت جو عراق میں امام ابو حنیفہؒ نےان کی قیادت میں قائم ہوئی اور دوسرے اہل حدیث کی جماعت جو حجاز میں امام مالک بن انسؒ کی سرکردگی میں پیدا ہوئی۔

اہل حدیث سنت نبوی کی پیروی کرنے اور رائے اور اجتہاد سے احتراز کرنے میں مشہور تھے اور اس کا سبب یہ تھا کہ حجاز کا ملک سنت کا گہوارہ اور صحابہ کا وطن تھا۔ اس لئے وہاں کے فقہاء دوسروں کی نسبت سنت کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ مزید برآں اہل حجاز کی زندگی سادہ اور پداوت سے زیادہ قریب تھی۔ لہذا ان کے فتاویٰ جو نصوص شرعیہ اور اجتہاد فقہاء پر مبنی تھے، ان کے باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کے لئے کافی تھے اور انہیں اجتہاد اور استدلال کی ضرورت ہی پیش نہ آتی تھی۔

عراق کے حالات اس کے برعکس تھے۔ وہاں کے لوگ شہری زندگی کے عادی ہو چکے تھے جس میں بہت سی مشکلات اور واقعات کی نئی نئی صورتیں پیدا ہو چکی تھیں۔ وہاں کے فقہاء چند احادیث لیتے تھے کیونکہ وہ حدیث کے اصلی وطن سے دور تھے اور اس دوری کی وجہ سے روایت حدیث میں جھوٹ کی آمیزش کا احتمال تھا۔ لہذا اکثر فقہی مسائل میں وہ عقل اور رائے، اجتہاد بالقیاس اور مصلحت عامہ کے اصول سے کام لیتے تھے اور ان اصول کے استعمال میں وہ اس حد تک بڑھ گئے کہ بالکل فرضی مسائل سے تعرض کرنے لگے، ان کی مثالیں عنقریب آئیں گی۔

انحطاط اور تقلید کا دور

دولت عباسیہ کے اواخر سے علم فقہ کی ترقی رک گئی۔ فقہاء نے تدوین مذاہب پر اکتفاء کی اور ان کا اجتہاد مسائل فرعیہ تک محدود ہو گیا۔ سقوط

ہنداد کے بعد ساتویں صدی ہجری (مطابق تیرھویں صدی عیسوی) کے وسط میں تمام سنی فقہاء کی یہ رائے ٹھہری کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے اور چار مشہور مذاہب کافی ہیں۔

پھر عربی تمدن کو تدریجاً ادبار آگیا اور ہر طرف جمود چھا گیا۔ اس سے تقلید پھیل گئی اور فقہی اجتہاد رک گیا۔ فقہاء نے شرعی کتابوں کا اختصار کرنے، ان مختصرات کی شروح لکھنے اور کتب فتاویٰ کی تدوین کرنے پر اکتفاء کی، خصوصاً مذہب حنفی میں، جیسا کہ ہم عنقریب وضاحت کریں گے۔ مگر باوجود ان تمام امور کے متاخرین نے بعض قیمتی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ اور ائمہ متقدمین کی علمی میراث کی حفاظت کی ہے۔

بیداری کا دور

تقلید کے اس دور میں جو ہم پر گزر چکا ہے، بدعات اور خرافات کثرت سے پھیلے، جن کی بنیاد وہم اور جہالت پر تھی۔ لوگوں نے ان کی تکفیر میں تساہل کیا کیونکہ وہ شریعت کی اصلی روح کو نظر انداز کر کے بعض متقدمین کے اجتہاد کے پابند ہو گئے تھے۔

لہذا مسلمان فقہاء میں بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے تقلید کو قبول نہیں کیا بلکہ علی الاعلان کہا کہ اجتہاد لازم ہے اور شریعت کے اصلی مصادر یعنی قرآن اور سنت کی طرف رجوع ضروری ہے، ان کا مسلک سلف صالح کا مذہب کہلایا۔

علامہ تقی الدین بن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کا شمار اسی قسم کے مجددین میں ہوتا ہے۔ وہ دونوں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کے حنبلی فقہاء میں سے تھے۔ بارھویں صدی ہجری میں (محمد بن عبدالوہاب) جو بلاد عرب میں وہابی تحریک کے بانی ہوئے ہیں، انہی کے نقش قدم پر چلے اور پھر اخیر میں انیسویں صدی عیسوی میں سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبده اور ان کے تلامذہ آٹھویں اور انہوں نے لوگوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ تقلید کو چھوڑیں اور مذاہب فقہ میں وحدت پیدا کریں، شریعت کے اصلی مصادر کی طرف رجوع کریں اور بدعات اور خرافات سے دوری اختیار کریں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی کا مطالعہ نصوصِ اصلیہ اور زمانہٴ حال کی جدید تمدنی ضروریات کی روشنی میں شروع ہوا۔

فقہ اسلامی کا طریق

اسلامی قانون سازی کے ان مختلف ادوار کے مختصر تذکرہ کے بعد ضروری ہے کہ چند کلمات اس اسلوب اور طریق کے بارے میں لکھے جائیں، جسے فقہاء نے شریعت کے مطالعہ میں اختیار کیا۔

اس لحاظ سے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے طریقوں میں ایک بین اختلاف ہے جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں اور ایک مثال اس اختلاف کی نوعیت کو اور واضح کرے گی جس کا تعلق حدیث شریف کی تفسیر سے ہے۔ حدیث میں آیا ہے: ”لا تبیعوا الثمر حتی یدو صلاحہ“۔ یعنی پھل کو اس وقت تک نہ لیچو جب تک کہ اس کی درستی (صلاح) ظاہر ہو جائے۔ اہل حدیث کا قول ہے کہ یہاں ”صلاح“ یعنی درستی سے مراد پھل کی پختگی اور شیرینی کا ظہور ہے۔ لہذا بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ پھل ظاہر نہ ہو جائے۔ مگر اہل الرائے کے نزدیک یہ بیع جائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ”صلاح“ سے مراد یہ ہے کہ درخت کیڑے اور خرابی سے محفوظ ہو۔

اگر ہم مذاہب فقہ کی ترتیب قیاس اور رائے کے استعمال کے لحاظ سے قائم کریں تو حنفی مذہب کو سب سے اول اور ظاہری مذہب کو سب سے اخیر رکھنا پڑے گا۔ پھر اہل سنت کے باقی مذاہب کی ترتیب یوں ہوگی: شافعی، مالکی اور حنبلی۔ مگر یہ ترتیب محض اجالی اور تقریبی ہے، ورنہ بعض اوقات یہ ترتیب معکوس ہے یا بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے، مثلاً ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں مذہب حنبلی نے مذہب حنفی کی نسبت زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے۔

مختلف مذاہب کے اماموں کا یہ اختلاف ان کے شاگردوں میں قائم نہیں رہا، کیونکہ ایک امام کے بہت سے شاگردوں نے دوسرے شہروں کا سفر کیا اور دوسرے اماموں اور ان کے شاگردوں سے مل کر ایک دوسرے سے بہت کچھ سیکھا اور ان کے درمیان مباحثے اور مناظرے بھی ہوئے۔^۱

^۱ دیکھو ”ضحی الاسلام“ طبع اول ۱۹۳۵ء، جلد ثانی، صفحہ ۱۶۵-۱۷۰۔

مذکورہ بالا حالات سے ایک جدید میلان پیدا ہوا جس کی غرض و غایت یہ تھی کہ مختلف نظریوں کو آپس میں قریب لایا جائے اور اہل حدیث کے طریقہ کو اہل رائے کے طریقہ سے ملا دیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں میں اعتدال پسند اماموں اور ان کے شاگردوں نے ظہور کیا جیسا کہ ہم جدید شافعی مذہب اور امام ابو یوسف اور طحاوی کے فتاویٰ میں دیکھتے ہیں۔ حتیٰ کہ احناف کی کتابوں میں متعدد ایسی حدیثیں ملتی ہیں جن کو اہل حدیث نے قبول نہیں کیا اور دوسری طرف اہل حدیث کے مذہب میں اجتہاد کے بارے میں بین طور پر وسعت نظر پائی جاتی ہے۔ مثلاً مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ کی دلیل (یعنی کسی مصلحت کو دلیل قرار دے کر کوئی حکم استنباط کرنا) اور حنبلی مذہب کے مجددین مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کے نزدیک قیاس غلطی۔

مختلف مذاہب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک نصوص کا تعلق ہے، فقہاء اپنے اجتہاد اور استدلال میں تحلیلی طریقہ کو کام میں لاتے تھے اور جہاں نص نہ ہو وہاں استقرائی طریقہ اختیار کرتے تھے۔ یعنی وہ نص کو ایک قاعدہ کے طور پر لیتے تھے، پھر اس کی تفسیر اور تحلیل کرتے تھے اور اس سے نتائج اور فروع نکالتے تھے۔ لیکن اگر کسی مسئلہ کے بارے میں نص موجود نہ ہوتا تو اس صورت میں انتہائی احتیاط برتنے تھے اور کوئی کلیہ قاعدہ نہیں بناتے تھے، مبادا کہ نصوص مقدسہ کے ساتھ تصادم ہو جائے۔ لہذا وہ اس قضیہ پر خوب غور کرتے تھے جو ان کے سامنے پیش ہوتا تھا اور قیاس، اجاع یا دیگر ادلہ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا اجتہاد استقراء اور تجربہ پر مبنی ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فقہاء نے بالعموم جرائم اور عقود کے ابواب میں نظریہ جرم اور نظریہ عقد کا مطالعہ کیا ہے مگر یہ امر متأخرین کو بنیادی حقوق کے قواعد وضع کرنے اور ان کا گہرا علمی مطالعہ کرنے سے مانع نہیں ہوا۔

اجمالی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا باہمی اختلاف اصول اور بنیادی تعلیمات میں نہیں تھا بلکہ بالعموم فروع میں تھا کہ اصولی قواعد کو عملی قضایا پر کیسیٰ منطبق کیا جائے۔ لہذا مذاہب کا اختلاف آج کل

کی عدالتوں کے اس اختلاف کے مشابہ ہے جو ان کے ہاں بعض نصوص اور قواعد کی تشریح میں پایا جاتا ہے۔ ہم اس اختلاف کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کسی چیز کے غاصب پر اس چیز کا بعینہ واپس کرنا لازم ہے۔ اگر غاصب سے وہ چیز تلف یا ضائع ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ حتی الامکان اس کی مثل دے ورنہ اس کی قیمت ادا کرے۔ لیکن چونکہ اشیاء کی قیمتیں زمانے اور مقام کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں اس لئے وقت اور مکان کی تحدید واجب ہوئی، جن کے اعتبار سے غصب شدہ چیز کی قیمت مقرر ہوتی ہے۔ احناف کا قول ہے کہ اس بارے میں اس وقت اور مقام کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ چیز غصب ہوئی۔ مگر حنبلی اس مقام اور وقت کا اعتبار کرتے ہیں جب وہ چیز تلف ہوئی۔ مگر شافعی مذہب کے مطابق غاصب اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ مغضوب کو غصب شدہ چیز کی وہ قیمت ادا کرے جو وقت غصب سے لے کر تلف ہونے تک سب سے بڑھ کر تھی۔ اختلاف مذاہب کی اس مثال سے ظاہر ہے کہ تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ غاصب پر غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کی مثل کا ادا کرنا لازم ہے لیکن وہ ان تفصیلات کے بارے میں مختلف الرائے ہیں جن کا تعلق اس چیز کی قیمت کا اندازہ کرنے سے ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا اختلاف بالعموم اصول و قواعد کو عملی قضایا پر منطبق کرنے میں ہے اور آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف سے مشابہ ہے جو ان کے اجتہادی فیصلوں میں پایا جاتا ہے۔ ہم نے 'بالعموم' قصداً کہا ہے، کیونکہ بعض استثنائی حالتوں میں یہ اختلاف اصول اور قواعد میں بھی پایا جاتا ہے۔

اختلاف مذاہب کے متعلق ہم نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے وہ سنی مذاہب کے بارے میں ہے، ورنہ سنی اور شیعہ مذاہب کے درمیان جو اختلاف ہے وہ دراصل سیاسی نوعیت کا ہے، اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مذاہب اسلامیہ کا اتحاد و اتفاق جو مذہب سلفیہ کا نصب العین ہے، شریعت اسلامی کی روح کے عین مطابق ہے کیونکہ اسلام اتحاد، اخوت اور رواداری کا مذہب ہے اور لوگوں کی باہمی تفرقہ پر دازی اور فرقہ سازی کو روا نہیں رکھتا، جس کی قرآن حکیم نے اس آیت میں ممانعت کی ہے:

”ان الذین فرقو دینہم وکانو شیعاً لست منہم فی شیء“ (سورۃ الانعام) - یعنی ”بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقے بنائے ہیں اور جدا جدا کروہ بن گئے ہیں، اے نبی تو ان کی کسی بات میں شریک نہیں۔“^۱

اس عمومی بیان کے بعد اب ہم اہل سنت کے مذاہب اربعہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد ہم ان کے ان مذاہب کا ذکر کریں گے جو مٹ گئے۔ ان کے بعد اہل شیعہ کے مذاہب سے اور اخیر میں عثمانی عہد اور زمانہ حال کی تشریعی تحریکوں سے بحث کریں گے۔

^۱ یہاں لفظ شیعہ سے مراد شیعہ علی نہیں بلکہ وہ جماعتیں ہیں جنہوں نے فرقہ سازی کر کے اپنے دین کو پارہ پارہ کر دیا۔

فصل دوم

مذہب حنفی

امام اعظمؒ

(کوفہ) ملک عراق میں بہت سے فقہا کا مرکز تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں حضرت عمر بن خطابؓ نے عبداللہ ابن مسعودؓ (متوفی سنہ ۳۲ھ) کو معلم اور قاضی بنا کر کوفہ بھیجا۔ آپ صحابیؓ بھی تھے اور محدث و فقیہ بھی۔ آپ کے بعد کوفہ میں آپ کے شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد مشہور ہو گئے، جیسے علقمہ نخعی، مسروق ہمدانی، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، عامر شعبی اور حاد بن ابی سلیمان۔

مذہب حنفی بھی کوفہ میں پیدا ہوا جس کے بانی امام ابو حنیفہؒ نعان بن ثابت ہیں، جو امام اعظمؒ کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ فارسی الاصل تھے اور سنہ ۸۰ھ (مطابق ۶۹۹ میلادی) میں شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی علمی زندگی کی ابتدا علم کلام کے مطالعہ سے ہوئی۔ پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حاد بن ابی سلیمان (متوفی سنہ ۱۲۰ھ) سے پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑوں کے تاجر تھے۔ علم کلام اور پیشہ تجارت نے آپ میں عقل و رائے سے استصواب کرنے، احکام شرعیہ کو عملی زندگی میں جاری کرنے اور مسائل جدیدہ میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی صلاحیت تامہ پیدا کر دی تھی۔ اسی لئے آپ کے مذہب کا نام مذہب اہل الرائے مشہور ہو گیا۔

آپ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”ہمارا یہ علم رائے ہے اور یہی میرے نزدیک سب سے بہتر ہے پس جو شخص اس کے سوا کسی اور رائے کو بہتر سمجھے تو اس کے لئے اس کی رائے اور ہمارے لئے ہماری رائے“^۱ اور فرمایا

^۱ دیکھو علامہ شہرستانی کی کتاب الملل والنحل (بر حاشیہ ۲،

”جب کوئی مسئلہ نہ کتاب اللہ میں ملے نہ سنت رسول میں تو میں اقوال صحابہ پر غور کرتا ہوں اور اقوال صحابہ کے سامنے کسی کے قول کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا۔“ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، عطاء اور سعید بن جبیر نے بھی اپنے زمانہ میں اجتہاد کیا۔ پس جس طرح ان حضرات نے اجتہاد کیا، میں بھی کرتا ہوں۔“^۱

تبحر علمی کی وجہ سے امام ابو حنیفہ^۲ کا لقب امام اعظم^۳ ہو گیا۔ آپ کے بارے میں امام شافعی^۴ نے فرمایا کہ ”جو علم فقہ سیکھنا چاہے وہ ابو حنیفہ^۵ کا محتاج ہے۔“ امام ابو یوسف^۶ نے فرمایا کہ ”جب کسی مسئلہ میں ہمارا باہمی اختلاف ہوتا تھا تو ہم اسے امام ابو حنیفہ^۷ کے سامنے پیش کرتے تھے آپ اتنی جلد جواب دیتے تھے جیسے اسے اپنی آستین سے نکالا ہو۔“^۸

خلافت نبی اسیہ کے آخری دور میں حاکم عراق ابن ہبیرہ نے جب امام ابو حنیفہ کو منصب قضا (چیف جسٹس کا عہدہ) پیش کیا تو آپ نے اسے قبول نہ فرمایا اس بات پر آپ کو زرد و کوب کیا گیا۔ اسی طرح عباسیوں کے عہد میں جب ابو جعفر نے آپ کو بغداد بلایا اور قاضی بنانا چاہا تو اسے بھی آپ نے منظور نہ فرمایا۔ اس انکار پر آپ کو حبس دوام کی سزا دی گئی اور وہیں آپ نے سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ء م) میں وفات فرمائی۔ بعض مورخین نے سزا کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ ان کے بارے میں یہ بات مشہور تھی کہ آپ اپنے زمانہ کے ارباب حکومت کی حکمرانی سے خوش نہ تھے، اور بعض نے کہا ہے کہ سزا کا سبب آپ کا یہ اعتقاد تھا، جیسا کہ اور لوگوں کا بھی اعتقاد تھا، کہ حکومت کے عہدے اختیار کرنا موجب ہلاکت ہے اور اس میں دین اور خود داری کے لئے زبردست خطرہ ہے۔

۱ ابن عبد البر کی کتاب انتقا مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۵ھ، صفحہ ۱۴۳۔

۲ انتقا، صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۸۔

۳ تاریخ القضا فی الاسلام، مصنفہ سید محمود عرنوس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۴ء،

صفحہ ۳۲ اور اس کے بعد) اور تاریخ بغداد مصنفہ احمد بن علی خطیب (جلد ۱۳،

صفحہ ۳۲۶ اور اس کے بعد)۔

امام ابو حنیفہ انتخاب احادیث میں بہت محتاط تھے اور صرف وہی احادیث قبول کرتے تھے جو باوثوق اسناد سے ثابت ہوں۔ باوجود اس کے آپ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے ہندہ مسانید (یعنی ایسی احادیث کے ہندہ مجموعے جن کے راویوں کا سلسلہ رسول اللہ صلعم تک پہنچتا ہے) آپ سے روایت کی ہیں^۱۔ ان سب کو قاضی القضاۃ ابوالموید محمد بن محمود خوارزمی (متوفی ۵۶۵ھ) نے ایک جلد میں جس کا نام جامع المسانید^۲ ہے، جمع کیا ہے۔ اسی وجہ سے ابن خلدون نے بعض لوگوں کے حوالہ سے جو یہ بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہ سے صرف تقریباً سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اسے ہم قرین صحت اور قابل پذیرائی نہیں سمجھتے^۳۔

اصحاب ابو حنیفہ اور کتب ظاہر الروایۃ

امام ابو حنیفہ کے اقوال فقہیہ آپ کے شاگردوں کے ذریعہ منقول ہو کر ہم تک پہنچے^۴۔ آپ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ مشہور چار ہیں: ابو یوسف، زفر بن ہذیل بن قیس، محمد بن حسن بن فرقد شیبانی^۵ اور حسن بن زیاد لؤلؤی^۶۔ انہیں چاروں کے ذریعہ حنفی مذہب دنیا میں پھیلا، خصوصاً ابو یوسف اور محمد کے ذریعہ سے جو امامین اور صاحبین^۷ کے نام سے مشہور ہیں۔ پس امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے اپنے استاد الاساتذہ عبداللہ بن مسعود کی وصیت پر پورے طور سے عمل کیا۔ آپ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ ”تم لوگ علم کے سرچشمے اور رات کے چراغ بنو“^۸۔

۱ دیکھو ان مسانید کو تاریخ فقہ الاسلامی مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر جلد ۱، صفحہ ۲۲۲۔
 ۲ یہ کتاب دوسری بار ۱۳۴۶ھ مصر میں طبع ہوئی، اس کے تقریباً ۸۰ صفحات ہیں۔

۳ مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۸۔
 ۴ ابو حنیفہ کی کتاب الفقہ الاکبر جو عقائد کا ایک مختصر رسالہ ہے چند صفحات کا۔ ملا علی قاری (متوفی سنہ ۱۰۰۱ھ) نے اس رسالہ کی شرح لکھی ہے۔ یہ رسالہ مع شرح کے مصر کے مطبع تقدم میں سنہ ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا۔
 ۵ نیز ابو حنیفہ و ابو یوسف کو شیخین اور ابو حنیفہ و محمد کو طرفین کہا جاتا ہے (الفوائد البہیہ مصنفہ محمد لکھنوی ہندی، مطبوعہ مصر ۱۳۳۳ھ صفحہ ۲۲۸)۔

۶ میدانی کی مجمع الامثال، مطبوعہ مطبع بہیہ، جلد ۲، صفحہ ۳۷۳۔

امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری (۱۱۳ - ۱۸۲ھ) بغداد میں منصب قضاہ پر مقرر ہوئے، پھر آپ ہارون رشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کا عزل و نصب بھی آپ کے سپرد ہوا۔ اسی لئے آپ کو امام اعظم^۱ کے مذہب کی عملی طور پر اشاعت کرنے کا پورا پورا موقع ملا۔ علاوہ بریں آپ نے ان فتوؤں کا اضافہ کیا جو عدالتی پیچیدگیوں کے سبب سے ضروری ہو گئے تھے اور ان احکام کا بھی اضافہ کیا جو آپ کے نزدیک ایسی احادیث صحیحہ سے ماخوذ تھے جنہیں آپ نے رجال حدیث سے مل کر حاصل کیا تھا۔ ابو یوسف^۲ ان ہی وجوہات سے متعدد جگہ اپنے استاد امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت پر بھی مجبور ہوئے۔

امام ابو یوسفؒ کے وہ اقوال مشہور ہیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں اور امام شافعیؒ کی کتاب کے آخری حصہ میں مذکور ہیں^۱۔ ہمیں ابو یوسفؒ کی ایک کتاب مسائل خراج پر ملی ہے وہ ایک گرانقدر رسالہ ہے جسے آپ نے ہارون رشید کو لکھ کر بھیجا تھا اور جس میں محصولات اور حکومت کے امور مالیات پر ایسی سیر حاصل بحث کی گئی ہے جو ان کے وسیع تجربہ اور دقیق تحقیق پر دلالت کرتی ہے۔

یکن مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۹) کا ہے۔ انہوں نے بھی عراق کے مدرسہ سے علوم حاصل کئے تھے۔ پھر آپ مدینہ گئے اور علمائے اہل حدیث سے ملے اور وہیں امام مالک سے علم پڑھا۔ آپ مذہب حنفی کی معتبر کتابوں کی تدوین اور استخراج مسائل میں مشہور ہیں۔ خصوصاً مسائل وراثت و فرائض میں، نیز آپ حقیقی مسائل کا تجزیہ کرنے اور بذریعہ قیاس و استقراء فرضی مسائل کے استخراج کرنے میں بھی مشہور ہیں۔

جن کتابوں کی تدوین امام محمدؒ نے کی ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے اور ان کا نام کتب

^۱ ساتواں جز، مطبوعہ بولاق، ۱۳۲۵ھ، زیر عنوان ”جس کتاب میں ابو حنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے“ (صفحہ ۸۷-۱۵۰) اور زیر عنوان ”کتاب سیرالاوزاعی“ (صفحہ ۳۰۳-۳۳۶)۔
^۲ مطبوعہ بولاق، سنہ ۱۳۰۲ھ۔

ظاہر الروایۃ یا مسائل اصول ہے - قسم دوم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں ان کا نام کتب یا مسائل النوادر ہے -

کتب ظاہر الروایۃ چھ ہیں: المبسوط، الجامع الكبير،^۱ الجامع الصغير^۲ کتاب السیر الكبير، کتاب السیر الصغير اور زیادات - یہ چھ کتابیں ابوالفضل نے، جن کا لقب حاکم الشہید ہے (متوفی سنہ ۴۰۴ھ) مروزی اپنی تصنیف کتاب الکافی^۳ میں جمع کردی ہیں - شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی جنہوں نے پانچویں صدی ہجری کے اخیر میں وفات پائی، کتاب المبسوط میں تیس اجزاء میں کافی کی شرح لکھی ہے اور مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین کرنے والوں نے اکثر مسائل کتب ظاہر الروایۃ ہی سے اخذ کئے ہیں -

کتب النوادر جو امام محمد سے روایت کی گئی ہیں، یہ ہیں: ایک تو کتاب امالی^۴، فقہ میں یا کیسیانیات میں ہے، جسے شعیب کیسانی نے روایت کیا ہے - دوسری کتاب الرقیات ہے - اس میں وہ مسائل درج ہیں جو امام محمد کو اس وقت پیش آئے جب انہیں ہارون رشید نے شہر رقہ کا قاضی مقرر کیا تھا - اسی میں حسب ذیل عنوانات بھی ہیں :- ہارونیات، جرجانیات، کنات المخارج فی الحیل، زیادۃ الزیادات اور کتاب نوادر محمد بروایۃ ابن رسم -

مسائل نوادر میں وہ کتابیں بھی شمار کی جاتی ہیں جو اس مذہب کے ائمہ سے روایت کی گئی ہیں - جیسے امام ابو حنیفہ کی کتاب المجرد جس کی روایت آپ کے شاگرد امام حسن بن زیاد لؤلؤی نے کی - کتاب الرد علی اهل المدینہ^۵ اور کتاب الآثار^۶ بھی محمد بن حسن کی تصنیف ہیں -

^۱ اسے حال ہی میں ادارۃ احیاء المعارف نعمانیہ نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا -

^۲ کتاب الخراج کے حاشیہ پر بولاق میں چھپی -

^۳ کتاب الکافی قلمی لکھی ہوئی مصر کی لائبریری میں موجود ہے -

^۴ اسے امام شافعی نے کتاب الام (جلد ۷، صفحہ ۲۷۷ - ۳۰۳) میں بعنوان کتاب الرد علی محمد بن حسن، روایت کیا ہے -

^۵ اسے بھی ادارۃ احیاء المعارف نعمانیہ نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا -

تلامذہ اور متأخرین کی تالیفات

کتب ظاہر الروایۃ اور النوادر کے بعد فتاویٰ اور مسائل کی وہ کتابیں ہیں جن میں متأخرین مجتہدین نے جب اسلاف کی روایت نہ پائی تو خود اجتہاد کیا۔ جیسے کتاب النوازل^۶ مولفہ ابواللیث نصر سمرقندی (متوفی سنہ ۲۹۱ھ) وغیرہ۔

امام ابو حنیفہ کے اور بھی شاگرد تھے جن میں مشہور یہ ہیں:۔
 ہلال الرائی (متوفی سنہ ۲۳۵ھ)۔ احمد بن مہیار جو خصاف کے نام سے مشہور ہیں (متوفی سنہ ۲۶۱ھ)۔ یہ کتاب الحیل اور کتاب الوقف وغیرہ کے مولف ہیں اور ابو جعفر طحاوی (متوفی سنہ ۳۲۱ھ) جنہوں نے کتاب الجامع الکبیر فی الشروط لکھی۔

ائمہ مذکورین کے بعد فقہا کا ایک طبقہ آیا جو مذہب حنفی کے مقلد اور مؤید تھے ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں:۔ ابوالحسن کرخی (متوفی سنہ ۴۳۰ھ) ابو عبداللہ جرجانی (متوفی سنہ ۳۹۸ھ) مولف خزائن الاکمل، شمس الائمہ سرخسی مولف المبسوط، علی بن یزدوی (متوفی سنہ ۴۸۲ھ) مولف کتاب الاصول بوکر کاشانی (متوفی سنہ ۵۸۷ھ) مولف بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع اور برہان الدین علی مرغینانی (متوفی سنہ ۵۹۳ھ) مولف کتاب الہدایۃ شرح ہدایۃ المبتدی وغیرہم۔

ہدایہ کی چار جلدیں ہیں۔ یہ مذہب حنفی کی کتب معتبرہ میں سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے۔ اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:۔ کتاب الغایۃ سروجی کی، کفایۃ کرلانی کی، وقایۃ تاج الشریعۃ کی، وقایۃ کا خلاصہ نقایۃ صدر الشریعۃ کا، نہایۃ سفنای کی، خلاصۃ نہایۃ حاشیہ ہدایۃ فونوی کا، معراج الدراۃ قوام الدین کا کی کی عنایۃ بابری کی، نہایۃ عینی کی اور فتح القدیر کمال الدین بن ہام کی۔

اس کے بعد تقلید کا زمانہ آیا۔ اس وقت ایسے فقہاء پیدا ہوئے جنہوں نے اجتہاد موقوف کر کے تقلید پر اکتفا کی۔ انہوں نے مختصر متن لکھے۔

^۶ مصر کے کتب خانہ میں قلمی نسخہ نمبر ۵۶۵ موجود ہے۔

پھر ان متنوں کی شرحیں لکھی گئیں اور پھر ان شرحوں کی آگے اور شرحیں تیار ہوئیں۔ نیز شرحوں پر حواشی اور ضمیمے لکھے گئے، فتاویٰ جمع کئے گئے۔ غرض کہ تالیفات کی وہ کثرت ہوئی کہ حد شمار سے باہر۔ فقہاء نے متنوں کے مضامین کو ان کی شرحوں کے مسائل سے مقدم سمجھا ہے اور اسی طرح شرحوں کے مسائل کو فتاویٰ سے زیادہ معتبر جانا ہے۔

کتب مذکورہ میں سے متاخرین کے نزدیک حسب ذیل کتابیں زیادہ معتبر ہیں: کتاب المختصر، مؤلفہ احمد بن محمد قدوری (متوفی سنہ ۵۴۸ھ) چار کتابیں جو چار متون کہلاتے ہیں اور وہ یہ ہیں: وقایہ مختصر الہدایہ مؤلفہ تاج الشریعت محمود محبوبی، مختار اور اس کی شرح اختیار مؤلفہ عبد اللہ موصلی (متوفی سنہ ۶۸۳ھ)، مجمع البحرین مؤلفہ ابن السہاتی (متوفی سنہ ۶۹۴ھ) اور کنز یا کنز الدقائق مؤلفہ حافظ الدین نسفی (متوفی سنہ ۷۱۰ھ)۔

کنز الدقائق تمام متنوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے اور اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں، جن میں سے زیادہ اہم یہ ہیں: تبیین الحقائق مؤلفہ زیلعی، رمز الحقائق مؤلفہ عینی بحر الرائق مؤلفہ زین العابدین بن نجیم^۱ تکملہ بحر الرائق مؤلفہ طوری، نہر الفائق مؤلفہ عمر بن نجیم، منحة الخالق مؤلفہ امین بن عابدین اور کشف الحقائق مؤلفہ افغانی وغیرہا۔

فتاویٰ کی کتابوں میں حسب ذیل مشہور ہیں: فتاویٰ ولواییہ مؤلفہ عبد الرشید والواجی (متوفی سنہ ۵۴۰ھ کے بعد) فتاویٰ خانیہ مؤلفہ قاضی خان حسن بن منصور (متوفی سنہ ۵۹۲ھ) فتاویٰ ظہیریہ مؤلفہ ظہیر الدین محمد بخاری (متوفی سنہ ۶۱۹ھ)، فتاویٰ طرسوسی معروف بہ انفع الوسائل الی تحریر المسائل مؤلفہ ابراہیم بن علی طرسوسی (متوفی سنہ ۷۵۸ھ)، فتاویٰ تثار خانیہ مؤلفہ ابن علاء الدین (متوفی تقریباً ۸۰۰ھ)، فتاویٰ یزازیہ مؤلفہ حافظ الدین محمد عرف ابن بزاز (متوفی سنہ ۸۲۷ھ)، فتاویٰ خیریہ مؤلفہ خیر الدین منیف فاروقی رملی (متوفی ۱۰۸۱ھ) فتاویٰ انقرویہ مؤلفہ محمد آفندی

انقروی (متوفی سنہ ۱۰۹۸ھ) ^۱ فتاویٰ ہندیہ ^۲ اور فتاویٰ حامدیہ مؤلفہ حامد آفندی بن علی عمادی ^۳ اس کا خلاصہ تنقیح الحامدیہ مؤلفہ محمد امین بن عابدین (متوفی سنہ ۱۲۵۲ھ) اور فتاویٰ مہدیہ فی الوقائع المصریۃ مؤلفہ شیخ محمد عباسی مہدی مفتی مصر۔ ^۴

کتب مذکورہ بالا کے علاوہ متاخرین علمائے حنفیہ کی حسب ذیل کتب بھی مشہور ہیں: جامع الفصولین مؤلفہ ابن قاضی سیاوۃ یا سیاونہ (متوفی سنہ ۸۱۸ھ یا ۸۲۳ھ)، دررالحکام شرح غرر الاحکام مؤلفہ ملا خسرو (متوفی سنہ ۸۸۵ھ)، اس کا حاشیہ غنیۃ ذوی الاحکام مؤلفہ شرنبلالی (متوفی سنہ ۱۰۶۹ھ)، ملتقی الابجر مؤلفہ حلبی (متوفی سنہ ۹۵۶ھ)، اس کی شرح مجمع الانہر مؤلفہ داماد آفندی (متوفی سنہ ۱۰۷۸ھ) اس کی دوسری شرح الدر المنقی مؤلفہ محمد علاء الدین حصکفی (متوفی سنہ ۱۰۸۸ھ)، تنویر الابصار مؤلفہ ترقاشی اور اس کی شرح الدر المختار مؤلفہ حصکفی، رد المختار علی الدر المختار مؤلفہ امین بن عابدین اور اس کا تاملہ قرۃ عیون الاخیار جو اس کے بیٹے محمد علاء الدین کی تالیف ہے۔

مذہب حنفی کی اشاعت

اب تک علمائے احناف اور ان کی تالیفات کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب حنفی کی اشاعت سب سے زیادہ کیوں ہوئی۔ حنفی مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں اس لیے سب سے زیادہ پھیلا کہ خلقائے عباسیہ نے محکمہ عدل و قضا کے لیے یہی مذہب منتخب کیا تھا اور اہل عراق عموماً اسی مذہب کے مقلد تھے۔ اس کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب بھی یہی تھا اور اسی مذہب کی روشنی میں مجملۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین ہوئی۔

^۱ شیخ الاسلام سلطان محمد چہارم عثمانی کے عہد میں تھے، دیکھو قاموس الاعلام جلد ۱، صفحہ ۴۳۹۔

^۲ اس کی تحقیق آگے آئے گی۔

^۳ مفتی، دمشق، سنہ ۱۱۳۷ - ۱۱۵۰ھ۔

^۴ سنہ ۱۳۰۴ھ میں جمع کئے گئے۔

جو ملک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے ہیں جیسے مصر، سوريا اور لبنان، ان کا مذہب بھی محکمہ عدل و قضا میں حنفی چلا آتا ہے۔ حکومت ٹیونس کا مذہب بھی یہی ہے۔ ترکی اور اس کے زیر اثر ممالک مثلاً شام و البانیہ کے باشندوں کا مذہب بھی مسائل عبادات میں یہی ہے اور مسلمانان بلقان و قفقاز بھی مسائل عبادات میں اسی مذہب کے مقلد ہیں۔ اسی طرح اہل افغانستان و ترکستان اور مسلمانان ہند و چین کے ہاں بھی یہی مذہب غالب ہے اور اس مذہب کے پیرو دوسرے ملکوں میں بھی بکثرت پائے جاتے ہیں اور روئے زمین کے تمام مسلمانوں کا دو تہائی ہیں۔

فصل سوم

مذہب مالکی

امام مدینہ

ملک حجاز نزول وحی کا مقام اور اہل سنت کا گہوارہ تھا۔ وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہوا جو مدرسہ اہل حجاز یا مدرسہ اہل مدینہ کے نام سے مشہور تھا۔ اس کی بنیاد عمر بن خطاب، ان کے صاحبزادے عبداللہ، زید بن ثابت، عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ زوجہ نبی صلعم کے زمانہ میں پڑی۔ پھر اس مدرسہ میں صحابہ مذکورہ کے جانشین فقہاء ہوئے جن میں زیادہ مشہور حسب ذیل ہیں: سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمان، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید اور عبیدلہ ابن عبداللہ۔

اس طبقہ فقہاء کے بعد مدینہ منورہ جہاں رسول اکرم صلعم ہجرت فرما کر تشریف لائے تھے، اہل حدیث کی مرکزی درسگاہ بن گیا اور سنہ ۹۵ھ (مطابق ۷۱۳ م)^۱ میں امام مالک بن انس اصبحی عربی مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے اپنی پوری زندگی وہیں گزاری۔ صرف ایک دفعہ مدینہ چھوڑ کر حج کرنے مکہ گئے اور مدینہ ہی میں آپ نے سنہ ۱۷۹ھ مطابق ۷۹۵ م میں وفات پائی۔

آپ کے مناقب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مدینہ کے عالم، امام، فقیہ اور محدث تھے حتیٰ کہ یہ کہا جاتا تھا کہ ”مدینہ میں امام مالک کے موجود ہونے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے؟“۔ آپ امام شافعی کے استاد تھے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ ”تابعین کے بعد امام مالک بندوں کے لئے اللہ کی سب سے بڑی حجت (نشانی) ہیں۔ امام مالک میرے استاد ہیں۔ جب کوئی حدیث مالک

^۱ بعض مورخین نے سنہ ولادت ۹۳ یا ۹۷ ہجری لکھا ہے۔

کی روایت سے تم کو پہنچے تو اسے مضبوطی سے پکڑو، کیونکہ وہ علم حدیث کا ایک کا درخشاں ستارہ ہیں۔^۱

امام مالک ایسے عالی ہمت، صاحب جرأت، راسخ العقیدہ اور قوی ایمان عالم تھے کہ اپنی رائے کے اظہار میں نہ کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوتے تھے اور نہ مذہبی امور میں کسی تہدید و ترہیب سے خوفزدہ ہوتے تھے۔ بلکہ اپنے ایمان و عقیدہ کی خاطر مصائب زمانہ اور ستم ہائے روزگار کو بڑے صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے تھے۔ آپ کی اسی راسخ الاعتقادی کا نتیجہ تھا کہ ایک دفعہ حاکم مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لئے آپ کے کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبر یہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا۔^۲

امام مالک نے ربیعہ بن عبد الرحمان عرف ربیعہ رائی سے علم فقہ پڑھا اور بہت سے علمائے حدیث مثلاً نافع، مولیٰ ابن عمر، زہری، ابو الزناد اور یحییٰ بن سعید انصاری سے علم حدیث حاصل کیا۔ امام مالک نے اپنے اساتذہ مذکورین کے سوا تابعین اور تبع تابعین سے بھی احادیث روایت کی ہیں۔ آپ روایت حدیث میں بہت مستند اور فقہ میں حجت تسلیم کیے گئے ہیں۔ امام مالک نے علم حدیث میں اپنی کتاب موطا تصنیف کی ہے اور اس میں فقہ کی طرز پر ترتیب ابواب قائم کی ہے۔ موطا کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی دوسری کتاب روئے زمین پر موجود نہیں۔^۳

^۱ دیکھو شافعی کا ترجمہ جو شتیطی کی کتاب کوثر المعانی سے منقول ہے اور جس میں علامہ شتیطی نے علامہ سیوطی کی لکھی ہوئی شرح امام مالک کی مشکلات کا حل کیا ہے۔ (مطبوعہ مصر، ۱۳۴۸ھ، جلد ۱، صفحہ ۱-۱۰) اور دیکھو ابن عبد البر کی کتاب الانتقا (صفحہ ۱۹) اور اس کے بعد اور دیکھو ابن فرحون کی کتاب الدیاج المذهب فی معرفۃ اعیان علماء المذهب (مطبوعہ مصر، ۱۳۵۱ھ) اور دیکھو اس کا حاشیہ نیل الابتہاج تنبکی کا لکھا ہوا۔

^۲ فہرست ابن ندیم (مطبوعہ مطبع رحانیہ مصر، ۱۳۴۸ھ، صفحہ ۲۸۰) اور ابن قتیبہ کی کتاب الامامة والسياسة (مطبوعہ مطبع مصطفىٰ محمد، مصر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۶)۔

^۳ تنویر العوالک صفحہ ۶۔

کہا گیا ہے کہ موطا امام مالک کئی طریقوں سے روایت کی گئی ہے۔ لیکن ہم تک صرف دو طریقوں سے پہنچی ہے۔ ایک بروایت امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہ مطبوعہ ہند اور دوسری بروایت یحییٰ لیثی (متوفی سنہ ۲۳۴ھ) مطبوعہ مصر، زرقانی اور سیوطی وغیرہ نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔

امام مالک اپنے اجتہاد میں صرف قرآن کریم اور حدیث پر اعتقاد کرتے تھے اور جس حدیث کی سند صحیح سمجھتے تھے اسی سے استخراج مسائل کرتے تھے، خواہ وہ ایسی حدیث کیوں نہ ہو جسے صرف ایک راوی نے روایت کیا ہو۔ امام مالک اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کو قابل سند سمجھتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے قیاس یا دلیل خاص یعنی مصالح مرسلہ کے ذریعہ اجتہاد کرتے تھے۔ یہ نئی دلیل خاص امام مالک کی ہے جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا۔ اس کا بیان اگلے باب میں آئیگا۔

امام مالک کے شاگرد اور مقلدین

امام محمد بن حسن شیبانی حنفی اور امام شافعی صاحب مذہب شافعی امام مالک کے شاگرد تھے اور حسب ذیل علماء آپ کے مقلد ہیں: یحییٰ لیثی اندلسی راوی موطا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ اسد بن قرات تونسسی (متوفی سنہ ۲۱۳ھ) اور عبدالسلام تلوحی عرف سحنون قیروانی (متوفی سنہ ۲۴۰ھ) مصر میں آپ کے حسب ذیل شاگرد و مقلدین مشہور تھے: عبدالرحمان بن قاسم (متوفی سنہ ۱۹۱ھ)، عبداللہ بن وہب (متوفی سنہ ۱۹۷ھ)، اشہب بن عبدالعزیز قیسی (متوفی ۲۰۴ھ)، عبداللہ بن عبدالحکم (متوفی سنہ ۲۱۴ھ) اور ان کے بیٹے محمد وغیرہم۔

مذکورہ بالا علماء کے بعد مشاہیر فقہاء کا ایک اور طبقہ آیا جن میں سے ہم صرف مذکورہ ذیل تذکرہ پر اکتفا کرتے ہیں: ابوالولید باجی، ابوالحسن لغمی، ابن رشد الکبیر، ابن رشد الحفید اور ابن عربی جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے علماء ہیں، ابوالقاسم بن جزی (متوفی سنہ ۴۴۱ھ) مولف القوانين الفقیہ فی تلخیص مذہب المالکیہ، سید خلیل (متوفی سنہ ۷۶۷ھ) جو مشہور کتاب المختصر کے مصنف ہیں اور خرسی (متوفی سنہ ۱۱۰۱ھ) اور عدوی (متوفی سنہ ۱۱۸۹ھ) وغیرہم۔

آج کل امام مالک کے مقلدین کا علمی سرمایہ کتاب المدونۃ ہے جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے۔ پھر اسے سحنون نے مرتب کر کے مدونۃ کبریٰ کے نام سے شائع کیا۔

مالکی مذہب مدینہ میں پیدا ہوا اور تمام ملک حجاز میں پھیل گیا۔ لیکن بعد میں صرف مغرب اقصیٰ اور اندلس میں محدود ہو کر رہ گیا۔ ابن خلدون نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ ان ملکوں کے فقہا کا منتہائے سفر حجاز رہا اور وہ اس سے آگے نہ بڑھے۔ اس زمانہ میں چونکہ مدینہ ہی علمی مرکز تھا اور عراق آن کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے انہیں چو کچھ سیکھنا تھا وہ علمائے مدینہ ہی سے سیکھا۔ دوسرے یہ کہ مغرب اقصیٰ اور اندلس کے باشندے بدوی معاشرت کے دلدادہ تھے اور اہل عراق کے تمدن سے سروکار نہیں رکھتے تھے۔ لہذا معاشرہ کی یکسانی کے سبب ان کا میلان طبع اہل حجاز کی طرف زیادہ تھا۔¹

مغرب اقصیٰ، الجزائر، تونس اور طرابلس الغرب کے باشندوں کا عام طور پر یہی مذہب رہا ہے۔ اس طرح مذہب مالکی بالائی مصر، سوڈان، بحرین اور کویت میں بھی پھیلا۔ اس کے علاوہ مذہب مالکی کے مقلد دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی مجموعی تعداد دنیا میں تقریباً ساڑھے چار کروڑ ہے۔²

¹ مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۳۹۳۔

² بقول پروفیسر ماسینیون۔

فصل چہارم

مذہب شافعی

امام شافعی

امام محمد بن ادریس شافعی قریشی سنہ ۱۵۰ ھ (مطابق ۷۶۷ م) میں بمقام غزہ پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۴ ھ (مطابق ۸۱۹ م) میں مصر میں وفات پائی۔ آپ نے بہت سفر کیے۔ حجاز جا کر امام مالک بن انس سے علم پڑھا۔ عراق پہنچ کر امام ابو حنیفہ کے شاگرد محمد شیبانی سے استفادہ کیا۔ صحرائے عرب، یمن، مصر اور عراق میں بارہا مقیم رہے۔^۱

امام شافعی شروع میں امام مالک کے مقلد اور اہل حدیث تھے، لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متاثر ہو کر اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی آپ کا عراق یا قدیم مذہب تھا کیونکہ بعد میں جب آپ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے شاگردوں کو اپنے نئے مصری مذہب کی تلقین کی۔^۲

امام شافعی فن لغت، فقہ اور حدیث کے متبحر عالم تھے اور اس کے علاوہ عملی تجربہ بھی رکھتے تھے۔ آپ بہت دقیق الفکر اور فصیح البیان تھے۔ استنباط مسائل اور بحث و تمحیص کی مہارت تامہ رکھتے تھے۔ انہی خصوصیات کے سبب آپ میں اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی۔ چنانچہ آپ کا مذہب حنفی اور مالکی مذاہب کے بین بین تھا۔ آپ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے۔ مگر آپ حنفیوں کے استحسان اور مالکیوں کے مصالح مرسلہ کو تسلیم نہ کرتے تھے۔^۳

۱ دیکھو امام فخرالدین رازی کی کتاب مناقب امام شافعی (مطبوعہ مصر، ۱۳۷۹ اور دیکھو عبدالبر کی کتاب انتقا (مفہمہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔

امام شافعی کی تالیفات

(امام شافعی سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اصول احکام مرتب کیے اور اصول فقہ کو علمی حیثیت سے اپنے مشہور رسالہ میں لکھا،^۱ جس میں ذیل کے مضامین سے بحث کی ہے :- آیات قرآنی اور احادیث نبوی، ناسخ و منسوخ، جمل الفرائض، احادیث کے علل، خبر واحد کو قبول کرنے کے شرائط، اجاع اجتہاد، استحسان اور قیاس۔)

۱۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ہمیں آپ کی کتاب الام کے ذریعہ ملا۔ اس کتاب کے سات اجزاء ہیں۔ اس کتاب کو امام شافعی کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے بنظر تنقید روایت کیا اور امام شافعی کی زندگی میں کسی شخص نے اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی۔ بعض لوگوں نے مثلاً ابوطالب مکی^۲ نے اپنی کتاب قوت القلوب میں اور امام غزالی نے اپنی کتاب احیاء العلوم الدین^۳ میں کہا ہے کہ کتاب الام امام شافعی کے شاگرد ابویعقوب بویطی نے تصنیف کی تھی، پھر ربیع بن سلیمان نے اس پر اضافہ کیا اور قدرے تصرف کے ساتھ اسے شائع کیا۔ ڈاکٹر زکی مبارک نے اپنے خاص رسالہ میں اس رائے کی تائید کی ہے^۴۔ مگر شیخ حسین والی نے اس پر ایک قوی اعتراض کیا ہے اور رسالہ نور الاسلام اور روز نامہ البلاغ میں اس کا رد لکھا ہے۔ اور اس رائے کی تائید کی ہے کہ الام امام شافعی کی تصنیف ہے۔

بہر حال ہم ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر^۵ کے ساتھ اس بارے میں متفق رہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے صرف اسی ایک نسخہ کی اطلاع کافی نہیں جو سراج الدین بلقینی کے مخطوطہ سے منقول ہے اور جس کا صرف ایک نسخہ ہمارے پاس موجود ہے، بلکہ دوسرے نسخوں کا تنقیدی مطالعہ بھی ضروری ہے تاکہ ان سب کو سامنے رکھ کر ہم صحیح نتیجہ پر پہنچ سکیں۔

^۱ مطبوعہ مطبع علمیہ، سنہ ۱۳۱۲ھ مشتمل بر صفحات ۱۶۰۔

^۲ محمد بن علی بن عطیہ حارثی، متوفی سنہ ۵۳۸ھ۔

^۳ مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر، ۱۹۳۳ء، جلد ۲، صفحہ ۶۶۔

^۴ مطبوعہ مصر، ۱۹۳۳ء۔

^۵ اپنی کتاب نظرة عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۳ء،

جلد ۱، صفحہ ۶۱۔

کتاب الام میں علم فقہ کے مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے جیسے عبادت، معاملات، عقوبات (تعزیرات) مناکحات (مسائل نکاح) ساتویں جزو میں دیگر مختلف امور سے بحث ہے، جیسے ”اختلافات علی و ابن مسعود“ اور ”اختلافات شافعی و مالک“ اور اس میں اصول فقہ سے بھی بحث کی گئی ہے۔ جیسے ”ان لوگوں کا رد جو تمام احادیث کو قبول نہیں کرتے اور ان لوگوں کا تذکرہ جو مخصوص احادیث کو تسلیم نہیں کرتے“ اور اصول استحسان کا ابطال۔ عنوانات مذکورہ کے علاوہ اس جزو میں ذیل کی کتابیں بھی شامل ہیں:- کتاب الرد علی اهل المدینہ مصنفہ محمد بن حسن شیبانی، کتاب اختلافات ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور کتاب سیر الاوزاعی مصنفہ ابو یوسف^۱۔ امام شافعی کی دیگر تصنیفات بھی ہیں جیسے کتاب اختلاف الحدیث جسے ان کے شاگرد ربیع نے روایت کیا۔ مسند امام شافعی، اس میں وہی احادیث ہیں جو کتاب الام میں مذکور ہیں۔

امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین

جن اشخاص نے امام شافعی سے عراق میں پڑھا، ان میں کئی صاحب مذہب اور امام مجتہد تھے، جیسے احمد بن حنبل، داؤد ظاہری، ابو ثور بغدادی اور ابو جعفر بن جریر طبری۔ ان کا مفصل بیان آگے آئیگا۔

امام شافعی کے مصری شاگردوں میں سے مشہور یہ ہیں^۲:- ابو یعقوب بویطی (متوفی سنہ ۲۳۱ھ)، اسماعیل مزنی (متوفی سنہ ۲۶۴ھ)، مؤلف کتاب المختصر جو معروف ہے، ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی سنہ ۲۷۰ھ) جو کتب شافعی کے راوی ہیں اور ربیع بن سلیمان جیزی (متوفی سنہ ۲۵۶ھ)۔

اصحاب مذکور بن کے بعد ایک طبقہ فقہاء نے شافعی مذہب پھیلایا جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں^۳:- ابو اسحاق فیروز آبادی (متوفی سنہ ۴۷۶ھ) مصنف

^۱ جلد ۷، صفحہ ۱۵۱، ۱۷۷، ۲۵۰، ۲۷۷، ۲۸۸، ۳۰۳۔

^۲ دو کتابیں جو کتاب الام کے حاشیہ پر طبع ہوئیں۔

^۳ دیکھو طبقات شافعیہ تصنیف ابوبکر بن ہدایہ اللہ حسینی اور طبقات الفقہاء تصنیف شیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ) اور دیکھو طبقات الشافعیۃ الکبریٰ تصنیف تاج الدین سبکی (مصر ۱۳۲۴ھ، چھ جز) اور وفات الاعیان تصنیف ابن خلکان اور ابن ندیم کی فہرست وغیرہ۔

^۴ کتاب الام کے حاشیہ پر طبع کی گئیں۔

کتاب مہذب جو مشہور ہے ، حجة الاسلام ابو حامد غزالی (متوفی سنہ ۵۰۵ھ) جو علوم اصول ، فقہ و فلسفہ کی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں۔ مثلاً المستصفیٰ ، ابو جیز ، احیاء العلوم الدین وغیرہ ابوالقاسم رافعی (متوفی ۶۲۳ھ) مؤلف کتاب فتح العزیز شرح الو جیز ، قاضی عزالدین بن عبدالسلام (متوفی سنہ ۶۶۰ھ) مولف قواعد الاحکام فی مصالح الانام ، محی الدین نووی (متوفی سنہ ۶۷۶ھ) مصنف الکتاب الکبیر ، المجموع شرح مہذب ، شرح صحیح مسلم ، کتاب منہاج الطالبین وغیرہا ، قاضی دقیق العید (متوفی سنہ ۷۰۲ھ) ، تقی الدین علی سبکی (بضمہ سین و سکون الباء متوفی سنہ ۷۵۶ھ) مولف تکملة المجموع للنووی ۔

شرح منہاج البیضاوی و فتاویٰ سبکی اور ان کے بیٹے تاج الدین عبدالوہاب سبکی (متوفی سنہ ۷۷۱ھ) مصنف جمع الجوامع ، تتمۃ شرح منہاج البیضاوی طبقات الشافعیۃ الکبریٰ وغیرہا ، جلال الدین سیوطی مؤلف کتب کثیرہ۔ علمائے مذکورین کے سوا امام شافعی کے اور بہت سے شاگرد ہیں ۔

مصر بلا شک شافعی مذہب کا مرکز تھا کیونکہ امام شافعی نے یہیں اپنے مذہب کو رواج دیا اور آپ کے اکثر شاگرد اور ناشرین مذہب بھی یہیں گزرے ہیں ۔ اور آپ کے بہت سے پیرو وہاں بکثرت باقی ہیں ، بالخصوص ریف کے علاقہ میں ۔ حکومت ابویہ کے عہد میں حکومت کا یہی مذہب تھا اور مدت دراز تک جامعہ الازہر کے شیخ کا منصب شافعی علماء کے لیے مخصوص رہا ۔

فلسطین اور اردن کے لوگوں میں بھی آج کل مذہب شافعی زیادہ مروج ہے اور اس مذہب کے مقلدین سوریا اور لبنان میں بھی بکثرت ہیں ، خصوصاً بیروت کے شہر میں اور عراق ، حجاز ، پاکستان ، ہند ، ہند چینی ، جاوا اور ایران اور یمن کے اہل السنۃ کے ہاں۔ بقول پروفیسر ماسینیون امام شافعی کے مقلدین کی کل تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ہے ۔

فصل پنجم

مذہب حنبلی

امام حنبل اور ان کے شاگرد

امام ابو عبد اللہ احمد بن حنبل^۱ مذہب اہل سنت میں سے چوتھے مذہب کے بانی ہیں۔ آپ سنہ ۱۶۴ ھ (مطابق ۷۸۰ م) میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور وہیں سنہ ۲۴۱ ھ (مطابق ۸۵۵ م) میں وفات پائی۔ آپ اپنے وقت کے بڑے امام تھے اور آپ نے طلب علم میں بڑی سیاحت کی۔ چنانچہ آپ نے تحصیل علم حدیث کی غرض سے شام، حجاز، یمن، کوفہ اور بصرہ کا سفر کیا۔ آپ نے بہت سی احادیث ’مسند امام احمد‘ میں جمع کیں جس کی چھ جلدیں ہیں اور جس میں چالیس ہزار سے زیادہ احادیث ہیں۔

امام احمد بن حنبل اجتہاد بالرائے سے احتراز کرنے اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علماء نے آپ کو زمرۃ مجتہدین سے زیادہ زمرۃ محدثین میں شمار کیا ہے۔ مثلاً ابن ندیم نے فقہائے حدیث کے باب میں^۲ ابن حنبل کو امام بخاری، مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے اور ابن عبد البر نے اپنی کتاب ”الاقتضاء فی فضائل الائمة الفقہاء“ میں، طبری نے اپنی کتاب ”اختلاف الفقہاء“ میں اور ابن قتیبہ نے اپنی تصنیف ”کتاب المعارف“ میں^۳ امام ابن حنبل کا اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔

^۱ دیکھو ابن جوزی کی کتاب مناقب امام احمد بن حنبل (مطبوعہ مطبع معادہ، مصر، ۱۳۴۹ ھ) اور دیکھو شنطی کی مختصر طبقات الحنابلہ (مطبوعہ دمشق ۱۳۴۹ ھ)

^۲ الفہرست، صفحہ ۳۱۴ و ۳۲۰۔

^۳ مطبوعہ مطبع اسلامیہ، مصر، ۱۹۳۴ء اور اس کے بعد۔

قول مذکور یقیناً قابل تسلیم نہیں، کیونکہ مذہب حنبلی اہل سنت کے چار بنیادی مذاہب میں شمار ہوتا ہے جس کا اپنا ایک مستقل اسلوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اپنے خاص اصول ہیں۔ ابن حنبل امام شافعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے تھے۔ بعد میں آپ نے اپنے لیے ایک علیحدہ مذہب پسند کیا جو ان پانچ اصول پر مبنی ہے: — آیات قرآنی و احادیث نبوی، صحابہ کے فتاویٰ بشرطیکہ ان کے خلاف دوسرے اقوال نہ ہوں، بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ قرآن و حدیث کے مطابق ہو، مرسل اور ضعیف احادیث اور آخری اصول ضرورت کے وقت قیاس ہے۔^۱

چونکہ ابن حنبل اپنے مذہب اور عقیدہ کے بڑے پکے تھے، اس لیے جب خلیفہ واثی باللہ^۲ نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ آپ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف انکار کر دیا۔ جس کی پاداش میں آپ پر بڑی سختیاں کی گئیں اور قید و ضرب کی سزائیں دی گئیں۔

حکومت کے اس جبر و استبداد کا شکار صرف آپ ہی نہیں ہوئے بلکہ تاریخ ایسے صدھا ستم آفریں واقعات سے بھری پڑی ہے جو مذہبی لوگوں پر گزرے۔ چنانچہ امام شافعی کے شاگرد بویطی کو بھی امام حنبل کی طرح اسی عقیدہ کی بنا پر جس دوام کا حکم ملا تھا اور بغداد کے قید خانہ ہی میں آپ نے وفات پائی۔ اور ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ حکومت وقت نے سیاسی اسباب کی بنا پر کس طرح امام ابو حنیفہ کو قید و بند کی سزا دی اور امام مالک کو زرد و کوب کیا۔ نیز روایت ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب ”المبسوط“ قید خانہ ہی میں لکھنی شروع کی تھی۔ اسی طرح ابن قیم الجوزیہ اور ان کے استاد تقی الدین ابن تیمیہ دمشق کے قلعہ میں قید کیے گئے اور ثانی الذکر نے قلعہ ہی میں بحالت قید وفات پائی۔

زمانہ قدیم میں حکومت رومہ کے شہنشاہ کراکا نے بابینا نوس سوری کو، جو تمام رومی فقہاء کے پیش رو تھے، محض اس لئے پھانسی کا حکم دیا

۱ دیکھو ابن قیم الجوزیہ کی کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین، صفحہ ۲۳ و ۲۴۔

۲ دیکھو سید احمد امین کی کتاب ضحی الاسلام، جلد ۲ صفحہ ۲۳۵، اور جلد ۳ صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

تھا کہ انہوں نے شہنشاہ کے حقیقی بھائی جیتا کے جواز قتل کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا^۱۔ جبر و استبداد کی اس قسم کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی پاکیزگی اور قومی ایمان کو دنیاوی طاقت اور جبروت کے سامنے کبھی جنبش نہیں ہوئی، خواہ انہیں اس کی پاداش میں کتنی ہی بڑی قربانی دینی پڑی ہو۔

امام احمد بن حنبل کے مندرجہ ذیل مقلدین ان کے مذہب کی روایت کرنے میں مشہور ہیں:- ابوبکر بن ہانی عرف ائرم مؤلف کتاب السنن فی الفقہ، ابوالقاسم خرقی (متوفی سنہ ۳۳۴ھ) مصنف المختصر، عبدالعزیز بن جعفر (متوفی سنہ ۳۶۳ھ)، موفق الدین بن قدامہ (متوفی سنہ ۶۲۰ھ) مصنف کتاب المغنی جو فقہ اسلامی کی جلیل القدر کتابوں میں سے ہے^۲، شمس الدین قدامہ مقسی (متوفی سنہ ۶۸۲ھ) مؤلف کتاب الشرح الکبیر علمی متن المقنع^۳ تقی الدین احمد بن تیمیہ (۶۶۱ - ۷۲۸ھ) مصنف فتاویٰ مشہورہ و مجموعۃ الرسائل الکبریٰ و منهاج السنہ و رسالہ معارج الاصول وغیرہا اور ابو عبد اللہ بن بکر زرعی دمشقی عرف ابن القیم الجوزیہ (متوفی ۷۵۱ھ) مؤلف اعلام الموقعین عن رب العالمین، طرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیہ، اور زاد المعاد فی ہدیٰ خیر العباد وغیرہا۔

اشاعت مذہب حنبلی اور تحریک و ہایت

() اہل سنت کے مذاہب میں حنبلی مذہب سب سے کم پھیلا۔ اس مذہب کا رواج ابتداء میں بغداد میں ہوا، اس کے بعد چوتھی صدی ہجری میں عراق کے بیرونی علاقہ میں اور سب کے بعد چھٹی صدی ہجری میں مصر میں پھیلا۔

^۱ جبرار، قانون رومانی، مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۴۳ء، صفحہ ۶۷۔

^۲ مغنی کے طبع ہونے سے پہلے رسالہ المنار کے پروپرائٹر نے (رسالہ منار کی جلد ۲۶ سنہ ۱۳۴۴ھ، صفحہ ۲۷۸ میں) اس کے متعلق کہا تھا کہ ”جب اللہ تعالیٰ کتاب مغنی چھپوانے والا پیدا کر دے گا تو میں اس خطرہ سے مطمئن ہو کر مروں گا کہ فقہ اسلامی مٹ جائیگی،“۔ اس کے بعد مطبع منار نے اس کتاب کو بارہ جزو میں بہترین قسم کا طبع کیا۔ یہ کتاب مطبوعات ملک حجاز و نجد جلالتماب عبدالعزیز آل سعود میں سے ایک ہے۔

^۳ اسے بھی مطبع منار نے کتاب مغنی کے ضمیمہ میں طبع کیا۔

اس مذہب کی نشاۃ ثانیہ اور تجدید ائمہ مجتہدین ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ کے ذریعہ ہوئی۔ اس کے بعد بارہویں صدی ہجری مطابق اٹھارہویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے اپنی اصلاحی تحریک کے سلسلہ میں اس مذہب کی تجدید و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا۔ چنانچہ جدید مذہب حنبلی وہابیوں کی پشت پناہی میں خوب پھیلا، خصوصاً جلالتہ الملک عبدالعزیز آل سعود کے عہد حکومت میں اس مذہب کو بہت فروغ حاصل ہوا۔

آج کل مملکت عربیہ سعودیہ کا یہی مذہب ہے اور جزیرۃ العرب کے دیگر علاقوں میں بھی اس مذہب کے پیرو پائے جاتے ہیں اور فلسطین، شام اور عراق وغیرہ میں بھی۔ ان کی مجموعی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زائد ہے۔

شیخ محمد بن عبدالوہابؒ ۱۱۱۵ھ میں شہر عینہ (تجدد) میں پیدا ہوئے اور سنہ ۱۲۰۶ھ میں وفات پائی۔ انہوں نے اس مذہب کی اشاعت بہت سے رسائل کے ذریعہ سے کی جو آسان عبارت میں مرقوم تھے، جیسے رسالۃ القواعد الاربعۃ، 'کتاب کشف الشبہات' اور 'کتاب مسائل الجاہلیۃ'۔ ان کی تمام زندگی اس صبر آزما جد و جہد اور ایثار و قربانی سے لبریز ہے جو انہوں نے اس مذہب کے بنیادی اصول اور مبادی کی اشاعت کے لیے کی۔

ابن تیمیہ اور ابن قیم کے بعد محمد بن عبدالوہاب نے مذہب حنبلی کی تجدید کی۔ وہ سلف کی اس تعلیم کے قائل تھے، جس کا سرمایہ استدلال صرف قرآن اور احادیث صحیحہ تھا۔ انہوں نے اندھی تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ اس تقلید نے امت اسلامیہ کے ذہنوں سے تنقیدی نظر و فکر کو فنا کر دیا، اس کی روح آزادی کو مٹا دیا اور اس کے جوش عمل کے شعلہ کو بجھا دیا ہے۔ انہوں نے مبلغین کی اس تقلید کے خلاف جہاد کیا جو اس کے وجوب کے لیے اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں "انا وجدنا ابائنا کذلک یفعلون" (ہم نے اپنے آبا و اجداد کو ایسا کرتے پایا)۔ بلکہ انہوں نے تقلید سے یہاں تک احتراز کیا کہ جن شروح و متون، آراء اور خیالات پر تقلید کے اثرات پائے انہیں بھی ترک کر دیا۔ انہوں نے مزارات کا احترام، قبر پرستی اور چنگ و رباب جیسی دینی بدعتوں کو بھی یک قلم

موقوف کر دیا جن کی وجہ سے مذہب اسلام ایک کھیل بن کر رہ گیا تھا اور ایسے ارباب نشاط اس آیۃ کا مصداق تھے ”الذین اتخذوا آیات اللہ ہزوا“ (جنہوں نے شعار اسلامی کو ہنسی کھیل بنا لیا)۔ اس کے علاوہ انہوں نے ان تمام امور کو بھی سختی سے روکا جو اسلام کی حقیقی روح کے منافی اور ایام جاہلیت کی بت پرستی کے مشابہ تھے^۱۔

ابن قیم
ابن قیم
محمد بن عبد البر

فصل ششم

اہل سنت کے متروک مذاہب

اہل سنت کے کئی فقہی مذاہب تھے جن کی تعداد دس سے تجاوز کر گئی تھی۔ مگر ان کی تعداد آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی، یہاں تک کہ صرف چار مذاہب باقی رہ گئے جن کا بیان اوپر گزر چکا ہے۔ متروک مذاہب کے بانی حسب ذیل ہیں :- عبداللہ بن شبرہ (متوفی سنہ ۱۴۴ھ)، محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ قاضی کوفہ (متوفی سنہ ۱۴۸ھ)، سفیان ثوری (متوفی سنہ ۱۶۱ھ)، لیث بن سعد (متوفی سنہ ۱۷۵ھ)، شریک النخعی (متوفی سنہ ۱۱۷ھ)، سفیان بن عیینہ (متوفی سنہ ۱۹۸ھ)، اسحاق بن راہویہ (متوفی سنہ ۲۳۸ھ) اور ابراہیم بن خالد بغدادی عرف ابو ثور (متوفی سنہ ۲۴۶ھ)۔

انہی میں سے اوزاعی، داؤد ظاہری اور طبری وغیرہ ہیں۔ آئندہ ہم صرف انہی تین مذاہب کا مختصر ذکر کریں گے۔

مذہب اوزاعی

اوزاعی کا نام امام ابو عمرو عبدالرحمن بن عمر ہے۔ اوزاع کی نسبت سے اوزاعی کہلاتے ہیں۔ اوزاع یمن کا ایک قبیلہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ دمشق کا ایک گاؤں ہے۔ آپ سنہ ۸۸ھ میں بمقام بعلبک پیدا ہوئے۔ آپ بیروت میں رہتے تھے اور وہیں سنہ ۱۵۷ھ میں وفات پائی^۱ اور بیروت کے جنوبی حصہ میں اس جگہ مدفون ہیں جو آج کل محلۃ اوزاعی کے نام سے مشہور ہے۔

آپ فقیہ، پرهیزگار، عالی ہمت، عالم حدیث اور اہل شام کے امام تھے۔ وہاں کے لوگ انہی کے مقلد تھے۔ پھر آپ کا مذہب شام سے آندلس منتقل ہو گیا، مگر دوسری صدی ہجری کے بعد جب شام میں مذہب شافعی اور آندلس میں مذہب مالکی ظاہر ہوا تو مذہب اوزاعی ختم ہو گیا۔

^۱ بحوالہ کتاب ابن خلکان صفحہ ۲۷۵۔ ابن ندیم نے آپ کا سن وفات ۱۵۹ھ لکھا ہے۔ فہرست صفحہ ۳۱۸۔

امام اوزاعی کا مذہب مذاہب اہل حدیث میں شمار ہوتا ہے^۱ جو رائے اور قیاس سے احتراز کرتے ہیں۔ یہ مذہب ناپید ہے کیونکہ اس کے بارے میں آج کل ہم صرف اس قدر جانتے ہیں کہ کتب فقہ میں مذاہب کے تذکرہ میں مذہب اوزاعی کا ذکر بھی آتا ہے^۲۔ میں نے سنا ہے کہ فقہ اوزاعی کی ایک قلمی کتاب مغرب اقصیٰ کے دار الخلافہ فاس کے کتب خانے کایۃ القرویین میں موجود ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو امید ہے کہ وہاں کی حکومت اس نفیس قلمی کتاب کو طبع کرا کر شائع کرنے کا اہتمام کرے گی اور اس طرح سے تاریخ اور اسلامی شرعی علوم کو زندہ کرنے کی قابل ستائش خدمت انجام دے گی۔

مذہب ظاہری

داؤد بن علی اصفہانی عرف ابو سلیمان ظاہری سنہ ۸۱۷ء مطابق ۲۰۲ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔ آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وہیں سنہ ۲۷۰ھ میں وفات پائی۔ داؤد پہلے مذہب شافعی کے مقلد تھے۔ پھر آپ نے اپنا ایک خاص مذہب الگ قائم کیا^۳۔

ان کا مذہب اس لئے ظاہری کہلاتا ہے کہ اس میں قرآن و حدیث کے ظاہری معنی پر عمل ہوتا ہے اور اس مذہب میں اجماع بھی اس وقت تک قابل استدلال نہیں، جب تک اس پر تمام علمائے امت کا اتفاق نہ ہو۔ اور نہ وہ قیاس کے قائل ہیں، جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نہ ہو۔ وہ مذکورہ قسم کے اجماع و قیاس کے سوارائے، استحسان اور تقلید وغیرہ کسی کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ اپنی تائید میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں۔ ”فان تنازعتم فی شئی فی ردوہ الی اللہ والرسول“^۴

^۱ ابن قتیبہ نے انہیں غلطی سے اہل الراۃ میں شمار کیا ہے۔ دیکھو کتاب المعارف، صفحہ ۲۱۷۔

^۲ دیکھو کتاب سیر الاوزاعی تصنیف ابو یوسف جو کتاب الام کے ساتویں جزء میں شامل ہے اور دیکھو کتاب محاسن المساعی فی مناقب الامام ابی عمر الاوزاعی (یہ کتاب شکیب ارسلان نے شائع کی اور مطبع حلبی مصر میں طبع ہوئی۔ یہ اس کتاب سے ماخوذ ہے جس کا نسخہ زین الدین خطیب کے قلم کا لکھا ہوا برلن لائبریری میں پایا گیا۔

^۳ ابن خلکان جلد ۱ صفحہ ۱۷۵۔

^۴ سورہ نساء (۴) ۵۹۔

(اے مسلمانو! اگر کسی معاملہ میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو)۔ اس آیت کے دائرہ اطلاق میں مسلمانوں کے تمام مختلف فیہ مسائل آجاتے ہیں۔^۱

بہت سے لوگ ان کے مذہب کے مقلد ہوئے جن میں مشہور یہ ہیں :- آپ کے بیٹے محمد بن داؤد (متوفی سنہ ۲۹۷ھ) اور ابن مغاس (متوفی سنہ ۳۲۴ھ) یہ مذہب خاص طور پر آندلس میں زیادہ پھیلا، جہاں پانچویں صدی ہجری تک باقی رہا، پھر کمزور ہوتے ہوئے آٹھویں صدی ہجری میں بالکل ختم ہو گیا۔

اس مذہب کے مقلدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم آندلسی (متوفی سنہ ۴۵۶ھ) گزرے ہیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی بہت سی تالیفات ہیں جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں: 'کتاب الاحکام لاصول الاحکام'، آٹھ حصوں میں 'کتاب المحلی فی فروع الفقہ'، گیارہ حصوں میں اور 'کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل' وغیرہا۔

ابن حزم ایک عالم اور قوی الاستدلال مؤلف تھے لیکن اپنے مخالفین کے لئے بہت سخت الفاظ استعمال کرتے تھے، حتیٰ کہ دلفگار الفاظ سے بھی احتراز نہ کرتے تھے۔ مثلاً انہوں نے امام ابو حنیفہ اور ان کے مقلدین کے لئے کذب، احمقانہ کلام وغیرہ الفاظ استعمال کئے ہیں۔

باوجودیکہ یہ مذہب ظاہر نص سے استدلال کرتا ہے اور رائے و قیاس سے بدرجہ غایت احتراز کرتا ہے، تاہم اس کے بعض نظریئے بالکل جدا نوعیت کے ہیں، جو اگرچہ دیگر مذاہب اسلامیہ کے نظریوں سے مختلف ہیں لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں، مثلاً متمول بیوی کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں تنگدست شوہر پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے۔^۲

مذہب طبری

ابو جعفر محمد بن جریر طبری سنہ ۲۲۴ھ میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے اور سنہ ۳۱۰ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ وہ بہت سے

۱ الاحکام لاصول الاحکام مصنفہ ابن حزم، جلد ۱، صفحہ ۹ و جلد ۲

صفحہ ۱۶۰۔

۲ محلی مؤلفہ ابن حزم، جلد ۱۰، سنہ ۱۹۳۰ء۔

علوم کے عالم اور مشہور تاریخ طبری کے مؤلف ہیں۔ نیز قرآن کریم کی تفسیر کبیر کے مصنف ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی۔

طبری فقیہ تھے، جنہوں نے طلب علم میں بہت سفر کیا۔ پہلے وہ شافعی اور مالک اور اہل الرائے کے مسائل فقہیہ پر عمل کرتے تھے، پھر اپنا خاص مذہب اختیار کر لیا جو بغداد میں پھیلا۔ ان کے مقلدین میں سے ابوالفرج المعافا نہروانی وغیرہ ہوئے ہیں۔^۱

ان کی تالیفات علم فقہ میں بھی ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں : کتاب اللطیف، کتاب الخفیف، کتاب البسیط، کتاب الآثار، کتاب اختلافات الفقہاء۔ آخر الذکر کتاب ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب کو قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے۔^۲ مگر مذہب طبری پانچویں صدی ہجری کے وسط میں ختم ہو گیا اور اب اس کا ذکر صرف تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔

^۱ ان کے باقی مقلدین اور شاگردوں کے نام فہرست مصنفہ ابن ندیم میں دیکھو۔ صفحہ ۳۲۷-۳۲۹۔

^۲ اس کا کچھ حصہ قلمی، مصر کے کتب خانہ میں موجود ہے جو سنہ ۱۳۲۰ھ میں قاہرہ میں طبع ہوا۔

فصل ہفتم

مذہب شیعہ

اہل شیعہ

جن مذاہب کا ہم نے اوپر ذکر کیا، وہ اہل سنت کی طرف منسوب ہونے کے سبب سنی مذاہب کہلاتے ہیں۔ سنی حضرات رسول کریم صلعم کی وفات کے بعد بالترتیب حضرت ابو بکر صدیق رض، حضرت عمر بن خطاب رض اور حضرت عثمان بن عفان رض کی خلافت کے قائل ہیں۔

ایک جماعت نے سنیوں کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ تینوں مذکورہ بالا خلفائے راشدین کے مقابلے میں حضرت علی رض اس لئے خلافت کے زیادہ حقدار تھے کہ وہ نبی کریم صلعم کے اہل بیت میں سے ہیں، آنحضرت صلعم کے عم زاد بھائی ہیں اور آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمہ الزہراء رض کے شوہر ہیں۔ وہ مردوں میں سب سے پہلے اسلام لائے اور ان کے قول کے مطابق نبی کریم صلعم نے اپنے بعد حضرت علی رض کے لئے خلافت کی وصیت فرمائی تھی۔ چونکہ وہ صرف حضرت علی رض کو امیر مانتے ہیں اس لئے شیعہ علی کہلاتے ہیں۔ اہل شیعہ تمام دنیا میں مسلمان آبادی کا دسواں حصہ ہیں¹۔

حقیقت میں سنی شیعہ کا یہ اختلاف سیاسی بنا پر تھا، جو تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور سے باقی چلا آ رہا ہے۔ کیونکہ اہل شیعہ نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابو بکر رض و عمر رض و عثمان رض خلفائے بنی امیہ اور خلفائے بنی عباس سے اہل بیت کا حق واپس دلائیں۔ مگر اس قسم کا اختلاف اس زمانہ میں کسی طرح بھی قرین عقل نہیں ہو سکتا۔

سنی اور شیعہ میں اور بھی کئی حیثیتوں سے اختلاف ہے، جیسے مسئلہ امامت، مسئلہ اجتہاد، شرعی دلائل، مذہبی اصول و فروع،

¹ دیکھو کتاب ماسنیون (Annuaire du monde Musulman) مطبوعہ

عبادات اور معاملات وغیرہ میں - ان میں سے بعض مسائل کا حال ہم آئندہ اپنے موقع پر بیان کریں گے -

مسئلہ امامت میں اہل شیعہ کے بھی کئی فرقے ہو گئے ہیں ، جن میں زیادہ اہم یہ ہیں : امامیہ ، زیدیہ اور اسماعیلیہ - یہ تینوں فرقے اس بات پر متفق ہیں کہ امامت صرف اہل بیت کا حق ہے - وہ پہلے چار اماموں کے بارے میں بھی متفق الرائے ہیں ، کیونکہ ان سب کے نزدیک حضرت علی بن ابی طالب ، حسن ، حسین اور زین العابدین چاروں امام برحق ہیں - البتہ دیگر اصول میں ان کا اختلاف ہے - فرقہ زیدیہ زید بن علی کی امامت کا قائل ہے ، اور باقی فرقے ابو جعفر ، محمد باقر اور ان کے بعد جعفر صادق کی امامت کے قائل ہیں - یہ لوگ دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے - ایک فرقہ اسماعیلیہ تو اس بات کا قائل ہے کہ ساتویں امام اسماعیل بن جعفر صادق ہیں ، اور دوسرا امامیہ یا اثنا عشریہ علی الترتیب ائمہ ذیل کی امامت کا قائل ہے : موسیٰ کاظم ، علی رضا ، محمد جواد ، علی ہادی اور حسن عسکری ، اور ان کے بعد بارہویں امام محمد مہدی منتظر (جن کا انتظار ہے) - اس موقع پر ان تمام فرقوں کا مختصر حال لکھنا مناسب ہوگا۔¹

شیعہ امامیہ

یہ فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے اس لئے کہ یہ بارہ ائمہ مذکورین کے برحق ہونے کا قائل ہے اور اس فرقہ کا نام امامیہ اس لئے ہوا کہ یہ مسئلہ امامت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے - اماموں کے معصوم ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے اور امام مہدی منتظر کا قائل ہے۔²

¹ دیکھو ضحی الاسلام ، جلد ۳ ، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد -

² دیکھو الملل والنحل ، تصنیف شہرستانی (بر حاشیہ فصل فی الملل والاہواء والنحل مؤلفہ ابن حزم ، مطبوعہ مصر ، ۱۳۴۸ھ ، جلد ۲ ، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) نیز دیکھو ضحی الاسلام (جلد ۳ ، صفحہ ۲۱۵ و ۲۲۶ تا ۲۴۹) مہدی منتظر کے متعلق ، کہ وہ اپنے دشمنوں کو شکست دیں گے اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کریں گے اور اہل شیعہ کے عمل تقیہ کے متعلق - تقیہ سے مراد ہے اپنے مخفی نظام کا اس وقت تک جاری رکھنا جب تک کہ منصوبہ بندی پوری نہ ہو -

اہل شیعہ کے نزدیک شریعت کے دلائل یعنی قانون کے مآخذ کتاب ، سنت اور اجماع ہیں۔ قرآن کریم کی تحریف میں ان کے ائمہ کا اختلاف ہے، مگر فیصلہ کن قول یہی ہے کہ تحریف نہیں ہوئی۔^۱ اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث مقبول ہیں جن کی روایت اہل بیت سے کی گئی ہو۔ ایسی احادیث کو وہ اخبار کہتے ہیں۔

اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کا مفہوم صرف یہ نہیں کہ ان کے علماء کسی قول پر متفق ہو جائیں ، بلکہ یہ ہے کہ ان کے علماء امام معصوم کے کسی قول پر متفق ہوں۔^۲ رہا قیاس تو وہ ان کے اخبارین یعنی محدثین کے نزدیک تو حرام مطلق ہے لیکن ان کے علمائے اصول کے نزدیک قابل قبول ہے۔^۳

سنی شیعہ کا یہ اختلاف اصول فقہ کے لحاظ سے ہے ، لیکن فروع کے اعتبار سے مذہب امامیہ مذہب شافعی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے ، حتیٰ کہ بعض علماء نے تو مذہب امامیہ کو اہل سنت کے چار مذاہب کے بعد پانچواں مذہب قرار دیا ہے۔ فروع میں اختلافی مسائل متعہ یعنی نکاح مؤقت کا جواز اور مسائل وراثت وغیرہ ہیں۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور امام جعفر صادق (سنہ ۸۰ یا ۸۳-۱۳۸ھ) ہیں۔ آپ اکابر مجتہدین میں سے تھے اور حقی کوئی بزرگی اور قصیدت علمی آپ کا طرہ امتیاز تھا۔ فرقہ امامیہ کی فقہ کو بعض اوقات آپ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اسے مذہب جعفری کہتے ہیں۔ اسی فرقہ امامیہ میں زرارہ بن اعین (متوفی سنہ ۱۵۰ھ) اور آپ کے دو صاحبزادے حسین و حسن وغیرہ بہت مشہور ہیں۔^۴

^۱ دیکھو وسیلۃ الوسائل فی شرح الوسائل علم اصول میں، مصنفہ سید محمد باقر مطبع تبریزی ۱۲۹۰ھ، صفحہ ۶۱۔

^۲ دیکھو حل العقول لعقد القحول ، تصنیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی وسیلۃ الوسائل کے ساتھ طبع ہوئی۔ صفحہ ۳۳۔

^۳ دیکھو تذکرۃ الفقہاء محلی کی (جلد ۱ ، صفحہ ۱) اور وسیلۃ الوسائل (صفحہ ۷) اور حل العقول (صفحہ ۵۳)۔

^۴ دیکھو فہرست ابن ندیم ، صفحہ ۲۰۷-۳۱۳ و ۲۷۵-۲۷۹۔ ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں : کتاب شرائع الاسلام ، تصنیف جعفر بن حسن حلی عرف محقق (باقی اگلے صفحہ پر)۔

فرقہ امامیہ یقیناً شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے بڑا ہے۔ اس فرقہ کے معتقدین ایران میں تقریباً ستر لاکھ، ہند میں پچاس لاکھ، عراق میں پندرہ لاکھ، لبنان میں ایک لاکھ چھپن ہزار سے کچھ زیادہ¹ اور شام میں تقریباً گیارہ ہزار ہیں۔²

حکومت ایران کا مذہب خاندان صفویہ (منسوب باساعیل صفوی ۹۰۷ھ مطابق ۱۵۰۱ء) کے عہد سے امامیہ چلا آتا ہے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایران میں سنی و شیعہ کو متحد کرنے کی غرض سے بہت سی کوششیں ہوئیں لیکن ناکام رہیں۔³

شام اور لبنان میں فرقہ امامیہ کے معتقدین کو متوالی کہا جاتا ہے۔ یعنی پیروان علی بن ابی طالب اور ان کے لئے لبنان میں خاص شرعی عدالتیں ہیں، جن میں اس فرقہ کے لوگوں کے شخصی معاملات پر غور کیا جاتا ہے اور وہ عدالتیں محاکم جعفریہ کے نام سے موسوم ہیں۔

شیعہ زیدہ

شیعہ کا یہ فرقہ اہل شیعہ کے پانچویں امام زید بن علی کی امامت اور ان کے بعد اولاد فاطمہ بنت نبی صلعم کی امامت کے قائل ہیں۔ امام زید ۱۲۲ھ میں بنی امیہ کے خلیفہ هشام بن عبدالملک کے آدمیوں کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ اسی طرح تین سال بعد ان کے بیٹے یحییٰ خلیفہ ولید بن یزید کے خلاف جنگ میں شہید ہوئے۔

زیدی مجتہدین میں یہ مشہور ہیں: 'حسن بن صالح بن حی (متوفی سنہ ۱۶۸ھ)، حسن بن زید بن محمد جن کا لقب الامام الداعی الی الحق تھا اور

(متوفی ۲۷۶ھ یا ۲۷۷ھ) اور اس کی شرح جواہر الکلام، تصنیف محمد حسن نجفی (متوفی وسط تیرہویں صدی ہجری) اور تذکرۃ الفقہاء، تصنیف محسن بن یوسف حلی دو جزوں میں اور کتاب مفتاح الکرامۃ شرح قواعد العلامہ، تصنیف محمد جواد بن محمد حسینی عاملی (متوفی ۱۲۲۶ھ) اور کتاب وسائل الشیعہ الی مسائل الشریعہ، تصنیف محمد بن حسن بن علی حر عاملی (متوفی ۱۱۰۳ھ) اور کتب احادیث جن کا بیان آگے آئے گا۔

¹ ۸۳۲، ۱۰۶، سنہ ۱۹۳۲ م کے حساب سے۔

² ۹۷۳، ۱۰، اس تقریر میں جو جامعۃ الامم نے سنہ ۱۹۳۳ م پیش کی۔

³ دیکھو تقاریر گولڈ زجر. Le Dogme et La Loide L, Islam.

جو ۵۴۵ھ سے اپنے سن وفات (۵۲۰ھ) تک طبرستان کے بادشاہ رہے ،
قاسم بن ابراہیم علوی ، ان کے پوتے ہادی یحییٰ اور ابو جعفر مرادی
وغیرہم^۱۔

شیعہ زیدیہ کی سب سے زیادہ قدیم کتاب ”المجموع“ ہے ۔ جو ان
احادیث اور فتاویٰ پر مشتمل ہے جو امام زید بن علی سے روایت کئے گئے
ہیں اور جن کی ترتیب مضامین کے لحاظ سے ہے۔^۲ آج کل ان کے علم فقہ کی
سب سے زیادہ مشہور کتاب ”الروض النضیر شرح مجموع الفقہ الکبیر“ ہے ۔
جو شرف الدین حسین بن علی احمد حسینی (متوفی سنہ ۱۲۲۱ھ) کی تالیف ہے۔^۳

شیعہ زیدیہ حضرت علی رض سے پہلے خلفائے راشدین پر حکم لگانے میں
اعتدال پسندی سے کام لیتے ہیں ، اسی واسطے وہ حضرت ابوبکر اور
حضرت عمر رض کی امامت کے قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک افضل کے ہوئے
ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے۔^۴ شیعہ کا یہ فرقہ اہل سنت کے مذاہب
سے زیادہ قریب ہے اور آج کل شیعہ زیدیہ کا مرکز یمن ہے ، جہاں ان کی
تعداد تیس لاکھ سے کچھ زیادہ ہے ۔

شیعہ اسماعیلیہ

شیعہ کا یہ چھوٹا سا فرقہ موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل نہیں ، بلکہ
وہ ان کے بڑے بھائی اسماعیل کی امامت کے قائل ہیں۔ یہ مذہب مصر میں ظاہر
ہوا اور خلفائے فاطمیہ بھی جن کی خلافت مصر میں ۹۰۹م سے ۱۱۶۱م تک
رہی ، اسی مذہب کے پیرو تھے ۔ آج کل شیعہ اسماعیلیہ کے دو فرقے ہیں :
ایک اسماعیلیہ شرقیہ اور دوسرا اسماعیلیہ غربیہ ۔

^۱ دیکھو فہرست ابن ندیم ، صفحہ ۲۷۴ ۔

^۲ گریفینی (Grifini) نے میلانو سے ۱۹۱۹ء میں طبع کیا ۔

^۳ عباس بن احمد حسینی یمنی کے تسمہ کے پانچ اجزاء کے ساتھ طبع ہوئی ،

مطبع سعاده ، مصر ، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ ۔

^۴ الملل والنحل ، تصنیف شہرستانی (ابن حزم کی کتاب کے حاشیہ پر) ،

جلد ۱ ، صفحہ ۱۶۰ ۔

اسماعیلیہ شرقیہ کا مرکز ہندوستان ہے اور اس کے پیرو ایران اور وسط ایشیا میں بھی ہیں۔ اس فرقہ کے قائد سلطان محمد شاہ عرف آغا خان ہیں، جو ان کے نزدیک نبی صلعم کے بعد اڑتالیسویں امام ہیں۔ اس فرقہ کے لوگ اپنے مال کا عشر یعنی دسواں حصہ انہیں کو دیتے ہیں۔ ان کی تعداد برطانیہ ہند میں تقریباً دس لاکھ ہے۔¹

اسماعیلیہ غربیہ جنوبی عرب کے علاقہ میں، خلیج فارس کے قرب و جوار میں اور شام میں حماہ اور لاذقیہ کے پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں۔ شام میں اسماعیلیوں اور علویوں کی تعداد تقریباً ساڑھے بیس ہزار ہے۔² فقہ اسماعیلیہ مشہور نہیں۔ فقہی مسائل میں اسماعیلی لوگ 'دعائم الاسلام' پر اعتماد کرتے ہیں، جس کے مؤلف قاضی نعمان بن محمد تمیمی مغربی (متوفی ۵۳۶۳ھ) ہیں۔ اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں، مگر پوری کتاب تاحال شائع نہیں ہوئی۔ اس میں سے کتاب الوصیۃ، کتاب الجہاد اور المقدمات کو جناب آصف بن علی اصغر فیضی نے سنہ ۱۹۵۱ء میں مصر میں چھپوا کر شائع کیا۔³

¹ دیکھو کتاب ماسنیون (Annvair du monde-Musulman)، مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۳ء، صفحہ ۲۹۱۔

² جو اعداد و شمار جامعۃ الاقوام کے سامنے ۱۹۳۳ء میں پیش کئے گئے۔

³ دیکھو کتاب "المقدمة الدرر للشرع الاسلامی"، تالیف فیضی (انگریزی میں) مطبوعہ آکسفورڈ، ۱۹۳۱ء، صفحہ ۲۲-۳۳۔ دیکھو کتب اسماعیلیہ کے مصنفین کے نام فہرست ابن ندیم میں، صفحہ ۲۶۷ اور اس کے بعد۔

فصل ہشتم

حکومت عثمانیہ کے قوانین اور مجلۃ الاحکام العدلیۃ

سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال

گذشتہ فصل میں ہم نے اسلامی فرقوں اور ان کے اصولی اور فروعی اختلافات کو بیان کیا ہے۔ ہم نے قانون سازی کا حال اس جمود و خمود کے زمانہ میں دیکھ لیا، جو مسلمانوں کے عہد زریں کے بعد آیا۔ ہم نے اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ کس طرح اجتہاد موقوف ہو کر تقلید کا عام رواج ہوا اور کیوں کر مختصر مستنوں کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں، حواشی اور ضمیمے، فتاویٰ کے مجموعے اور ان پر تنقیحی مضامین وغیرہ اتنی کثرت سے تالیف ہوئے کہ فقہ کے موضوع پر غور و خوض کرنا ایک دشوار کام ہو گیا۔

سب سے زیادہ دشواری یہ تھی کہ احکام شرعیہ کی تدوین مسائل معاملات میں سرکاری طور پر عمل میں نہ آئی تھی۔ البتہ قرآن کریم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰م) میں ایک قراءت کے مطابق جمع ہو گیا تھا، لیکن احادیث اس دروبست کے ساتھ جمع نہیں کی گئی تھیں، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے کو اس لئے ناپسند فرمایا کہ مبادا لوگ احادیث میں منہمک ہو کر قرآن کریم چھوڑ دیں۔

خلیفہ اسوی عمر بن عبدالعزیز نے دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں احادیث جمع کرنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ آپ نے علم اور ارباب علم کے ختم ہو جانے کے خوف سے ابوبکر بن حزم کو احادیث تلاش کر کے ضبط تحریر میں لانے کا حکم دیا۔ مگر وہ اپنے مقصد میں اس لئے کامیاب نہ ہو سکے کہ احادیث جمع کرنے کا کام ختم ہونے سے پہلے ہی آپ کی وفات ہو گئی۔^۱ اسی طرح مسائل متعلقہ معاملات بھی قانونی

^۱ تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک، جلد اول، صفحہ ۴۰۔

شکل میں جمع نہ ہو سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اختلاف آراء اور اجتہاد کے باعث مختلف فتوے دیئے جانے لگے۔

ابن المقفع اور خلیفہ ابو منصور کی مساعی

عبد اللہ ابن مقفع (متوفی ۱۴۸ھ) فارسی النسل تھے۔ وہ ایک قادر الکلام صاحب قلم تھے، جو اپنے علم و فضل اور بلاغت بیان کے سبب سے مشہور تھے۔ انہوں نے فارسی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کر کے بھی بڑی شہرت حاصل کی۔^۱

ابن مقفع نے جب عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مذہبی مسائل میں لوگوں کی پریشان خیالی دیکھی تو خلیفہ ابو جعفر منصور کو ”رسالۃ الصحابہ“ کے عنوان سے ایک تقریر لکھ بھیجی، جس میں اجتہاد کی بے ضابطگی اور فتاویٰ کے اختلافات کے نقصانات واضح کئے اور تمام ممالک محروسہ کے لئے ایک ایسے ضابطہ قانون کی تشکیل کے فوائد بیان کیے جو قرآن و سنت کے مطابق ہو۔ انہوں نے یہ بھی لکھا کہ جس مسئلہ کا خاطر خواہ جواب قرآن و سنت میں نہ مل سکے، اس میں اجتہاد بالرائے سے کام لیا جائے اور عدل و انصاف اور فلاح عامہ کا قرار واقعی لحاظ رکھا جائے۔

اسی زمانہ میں ابن مقفع کا اسی طرح کا انداز خیال ملاحظہ ہو : ”امیر المومنین کو ان دونوں شہروں اور ان کے علاوہ مملکت کے دیگر اطراف و اکناف کی حالت پر خاص توجہ کرنی چاہیے کہ وہاں متضاد احکام کی بے ضابطگی نے کس قدر خطرناک صورت اختیار کر لی ہے۔ پس اگر امیر المومنین ان مختلف احکام اور فتاویٰ کے بارے میں حکم صادر کرنا مناسب خیال کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ وہ تمام ضبط تحریر میں لا کر خلیفہ کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے ساتھ ہی سنت یا قیاس کے وہ دلائل بھی پیش کیے جائیں جن سے ہر فرقہ نے استدلال کیا ہو۔ پھر امیر المومنین ان پر خود غور فرما کر اپنی رائے سے فیصلہ صادر کریں اور اس فیصلہ کے خلاف باقی فیصلوں کو ممنوع قرار دیں۔ اس

^۱ ابن مقفع نے فارسی کی مشہور کتاب کلیلہ و دمنہ کا عربی میں ترجمہ کیا۔

طرح فتاویٰ کی ایک مکمل کتاب تیار ہو جائے گی۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان مختلف رطب و یابس فتوؤں کو ایک صحیح فیصلہ کی صورت دے۔ اور ہمیں امید ہے کہ دستور العمل میں یکسانی پیدا کرنے کی غرض سے مختلف احکام و فتاویٰ جمع کرنے کا کام امیر المومنین کی رائے اور فرمان کے ذریعہ پورا ہوگا۔^۱

ابن المقفع کی یہ تجویز تھی جو اس لئے بروئے کار نہ آسکی کہ اس میں فقہاء اور ارباب حکومت کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں وہ شریعت اسلامی کے مسائل میں اجتہاد بالرائے کرتے وقت کسی غلطی کے مرتکب نہ ہو جائیں۔ دوسرے وہ یہ بات بھی پسند نہ کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کر کے ان کے اعمال کی تمام ذمہ داری اپنے اوپر لیں۔^۲

اس امر کی تائید خلیفہ ابو جعفر منصور کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے ۱۴۸ھ (مطابق ۷۶۵ء) میں حج کیا تو امام مالک بن انس سے فرمائش کی کہ وہ لوگوں کو اپنے مذہب کی تقلید پر آمادہ کریں۔ لیکن امام مالک نے یہ فرماتے ہوئے انکار کر دیا کہ ”ہر فرقہ کے پیشرو اور ائمہ ہیں، اس لئے اگر امیر المومنین (اللہ ان کی مدد کرے) لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں تو بہتر ہو۔“

پھر ابو جعفر نے ۱۶۳ھ (مطابق ۷۷۷ء) میں حج کے دن امام مالک کے سامنے اپنی تجویز دوبارہ پیش کرتے ہوئے کہا: ”اے عبد اللہ! آپ کتب فقہ کی اس طرح تدوین کیجیے کہ اس میں نہ تو عبد اللہ بن عمر جیسی سختی ہو، نہ عبد اللہ بن عباس جیسی نرمی اور نہ ابن مسعود جیسی ندرت پسندی، بلکہ ہر مسئلہ میں ایسی راہ اعتدال اختیار کیجیے جس پر ائمہ اور صحابہ سب متفق ہوں۔ ہم انشاء اللہ لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں کی ترغیب دیں گے، تمام شہروں میں ان کی اشاعت کریں گے اور لوگوں سے وعدہ لیں گے کہ وہ ان کے خلاف نہ چلیں۔“^۳ چنانچہ امام مالک

^۱ تاریخ القضاء فی الاسلام، تصنیف جناب عنروس، صفحہ ۸۴-۸۵۔

^۲ بعد میں ہم ائمہ کے ان اقوال کا ذکر کریں گے جو تقلید کی مذمت میں ہیں۔

^۳ دیکھو الامامة والسیاسة، تصنیف ابن قتیبہ (جلد ۲، صفحہ ۱۵۰-۱۵۹) اور دیکھو الانتقاء، تصنیف ابن عبد البر (صفحہ ۴۱)۔

نے موٹا لکھی ، جس کا ذکر اوپر گزر چکا ۔ لیکن آپ نے اپنے مذہب کی ترغیب دینے کو پسند نہ فرمایا اور خلیفہ ہارون رشید کے زمانہ میں بھی آپ کا یہی مسلک رہا ۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ، صورت حال یہی رہی کہ عہد عثمانی تک سرکاری طور پر قوانین فقہیہ کی تدوین نہ ہوئی ۔ جو شخص کسی مسئلہ کے بارے میں حکم شرعی معلوم کرنا چاہتا ، وہ یا تو فقہ کی کتابوں اور ان کی شروح و حواشی میں اسے تلاش کرتا تھا یا فتاویٰ کی مختلف کتابوں میں ۔

فتاویٰ ہندیہ

گیارہویں صدی ہجری (مطابق سترہویں صدی میلادی) میں ہندوستان کے بادشاہ اورنگ زیب بہادر عالمگیر نے فتاویٰ جمع کرنے کا اہتمام کیا۔^۱ اس مقصد کے لیے اس نے شیخ نظام کی زیر قیادت ہندوستان کے مشاہیر علماء کی ایک کمیٹی بنائی ، تاکہ وہ ”ایک ایسی جامع کتاب تالیف کریں جس میں ظاہر روایات کے وہ تمام مسائل آجائیں جس پر تمام علمائے فقہ متفق ہیں اور جس کی رو سے بڑے بڑے علماء فتویٰ دیتے ہیں ۔ نیز اس میں ایسے نادر فیصلہ جات جمع کریں ، جنہیں تمام علماء کا حسن قبول حاصل ہو۔“ چنانچہ انہوں نے اس قسم کے تمام مسائل فقہیہ ایک کتاب میں جمع کر دیئے جو فتاویٰ ہندیہ یا فتاویٰ عالمگیریہ کے نام سے مشہور ہے ۔

فتاویٰ عالمگیریہ ایک جامع کتاب ہے جس کی چھ ضخیم جلدیں ہیں اور اس کی ترتیب مرغینانی کی کتاب ہدایہ کے مطابق ہے ۔ اس میں فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کی طرح عبادات اور معاملات دونوں قسم کے مسائل ہیں ۔ یہ کتاب ہمیشہ فقہ حنفی کا مشہور ماخذ رہی ہے ۔ فتاویٰ کا یہ مجموعہ نیم سرکاری حیثیت رکھتا ہے ۔ یہ نہ تو قوانین جدیدہ کی طرح واجب العمل ہے اور نہ اسلوب و ترتیب میں اُن کے مشابہ ہے ۔ بلکہ یہ صرف فقہ کے مسائل کثیرہ کا مجموعہ ہے ۔ اس میں بعض مسائل حقیقی اور صریح ہیں اور

^۱ شہنشاہ عالمگیر کا سن پیدائش ۱۰۲۸ ھ (مطابق ۱۶۱۸ء) ہے اور سن وفات ۱۱۱۸ ھ (مطابق ۱۷۰۷ء) ۔ حالات زندگی کے لئے ملاحظہ ہو قاموس الاعلام از سامی بیگ (مطبوعہ استنبول ۱۳۰۶ جلد چہارم صفحہ ۳۰۴) اور انساکلوپیڈیا آف اسلام مطبوعہ یورپ بذیل کلمہ ”اورنگ زیب“

بعض فرضی اور قیاسی۔ البتہ اس میں ہر مسئلہ کے متعلق علماء کے اختیار کردہ اور مفتی بہ اقوال درج ہیں۔

قوانین عثمانیہ (ترکی)

انیسویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے قوانین جدیدہ کی تدوین ہوئی تو حکومت عثمانیہ نے بھی ایسے قوانین کی تنفیذ ضروری سمجھی جو دور جدید کے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

چنانچہ ۱۸۵۰ء میں فرانسیسی قانون کے مطابق قانون تجارت نافذ کیا گیا اور ۱۸۵۷ء میں قانون اراضی نافذ ہوا۔ اس کے بعد فرانسیسی قانون کے نمونہ پر قانون فوجداری وضع کیا گیا۔ لیکن بعد میں اس میں اطالوی قانون کے مطابق بہت سی ترمیمیں کر دی گئیں۔ پھر ۱۸۶۱ء میں تجارتی عدالتوں کا قانون اساسی نافذ ہوا، ۱۸۶۸ء میں تجارت بحری کا قانون، ۱۸۸۰ء میں عدالتہائے دیوانی کا قانون اساسی بنایا گیا اور ۱۹۱۱ء میں اس کا تکملہ وضع ہوا اور ۱۹۰۶ء میں قانون اجراء جاری ہوا۔ ان کے علاوہ اور کئی خاص قانون وضع کیے گئے، جیسے یتیموں کے مال کی تنظیم، اور حکام صلح کا قانون اور شرعی عدالتوں کا قانون اساسی وغیرہ۔

حکومت عثمانیہ کی قانونی کتابیں غیر ملکی قوانین سے متاثر ہیں، چنانچہ ان کا اکثر حصہ ترتیب ابواب کے لحاظ سے بھی اور الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے بھی غیر ملکی قوانین سے ماخوذ ہے۔ تجارتی ضروریات کے سبب سے اور معاشرۂ انسانی کے بدلتے ہوئے حالات کے باعث حکومت عثمانیہ کو یہ راہ اختیار کرنی پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت عثمانیہ کی بعض قانونی کتابیں تو شریعت اسلامی کے موافق ہیں اور بعض مخالف۔

مثلاً حکومت عثمانیہ کے قانون تعزیرات نے شریعت اسلامی کی بعض سزاؤں (جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا اور کوڑے لگانا وغیرہ) کو برقرار نہیں رکھا۔ اسی طرح عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۱۱۲ کی رو سے حرمت سود (ربا) کے برخلاف وہ فائدہ، جو مروجہ تجارتی لین دین میں قانون سود کے مطابق فریقین طے کر لیں، جائز ہے۔^۱ یہاں اس

^۱ دیکھو سود کے نئے قانون کی دفعہ اول میں جو ۱۸۸۷ء کو نافذ ہوا۔

موضوع پر مزید بحث کی گنجائش نہیں، ورنہ ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے۔

مجلۃ الاحکام العدلیۃ

رول یورپ کی طرح حکومت عثمانیہ نے بھی قانون مدنی وضع کرنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ اس نے علما نے قانون کی ایک مجلس زیر قیادت احمد جودت پاشا، ناظم محکمہ احکام عدلیہ، قائم کی جس کے ممبر شروع میں سات تھے: جناب احمد خاوصی، احمد حلمی، ممبر محکمہ احکام عدلیہ، محمد امین جندی، سیف الدین ممبر مجلس شوریٰ، سید خلیل ناظر اوقاف اور شیخ محمد علاء الدین بن عابدین۔^۱ دوران کار میں مجلس میں کچھ تبدیلیاں بھی ہوئیں، کچھ ممبر بدلے گئے اور کچھ ممبروں کا اضافہ ہوا۔

مجلس کا مقصد یہ تھا کہ فقہی معاملات کے بارے میں ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو باضابطہ ہو، سہل الماخذ ہو، اختلافات سے پاک ہو، مفقہ بہ اقوال پر مشتمل ہو اور ہر ایک کے لئے اس کا مطالعہ آسان ہو۔

مجلس نے اپنی اس رپورٹ میں جو اس نے محرم ۱۲۸۶ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) کو صدر اعظم عالی پاشا کی خدمت میں پیش کی تھی، مجلہ کی تدوین کی غرض و غایت یوں بیان کی کہ ”علم فقہ ایک ناپیدا کنار سمندر ہے۔ اس کی باریکیاں سمجھنے اور پیچیدگیاں حل کرنے کے لیے تبحر علمی اور مہارت نامہ کی ضرورت ہے، خصوصاً مذہب حنفی کے بارے میں۔ کیونکہ حنفی مذہب میں مختلف طبقہ اور درجہ کے بہت سے مجتہد ہوئے ہیں۔ جن میں باہمی اختلافات کی کثرت ہے۔ اس کے علاوہ فقہ حنفی کے مسائل کی

^۱ شیخ محمد علاء الدین بن عابدین، عیون الاختیار لتکملة رد مختار کے مؤلف ہیں۔ وہ محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۳۵۲ھ، مطابق ۱۸۳۶ء) کے بیٹے ہیں اور کتاب العقود الدریۃ فی تنقیح فتاویٰ الحامدیہ اور کتاب رد المختار علی درالمختار شرح تنویر الابصار جو حاشیہ ابن عابدین وغیرہ کے نام سے مشہور ہے، کے مصنف ہیں۔ شیخ محمد علاء الدین نے اپنے تکملہ کے شروع میں (صفحہ ۴ پر) ذکر کیا ہے کہ وہ تقریباً تین سال کے بعد اس لئے مجلس مجلہ سے استعفا دے کر اپنے وطن دمشق (شام) چلے گئے تھے کہ ان کے دل پر وطن، اہل و عیال اور احباب چھوڑنے کا بہت صدمہ تھا۔

ایسی تنقیح نہیں ہوئی، جیسی فقہ شافعی میں ہوئی ہے۔ بلکہ اس کے مسائل ایسے متفرق اور منتشر ہیں کہ ان میں قول صحیح کا پہچاننا اور ان پر مختلف حالات کا چسپاں کرنا بہت دشوار کام ہے۔ مزید برآں زمانہ بدلنے سے معاشرہ کے وہ مسائل بھی بدل جاتے ہیں جن کی بنیاد رسم و رواج پر ہوتی ہے۔“

مجلس سنہ ۱۲۸۵ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) میں سال بھر قانون سازی کے کام میں مصروف رہی۔ اس کے بعد مقدمہ اور مجملہ کا باب اول مرتب کر کے شیخ الاسلام اور حکومت کے ارباب حل و عقد کے سامنے پیش کیا۔ اس میں ضروری اصلاحات و ترمیمات بھی کی گئیں۔ پھر مجلس کے ممبروں نے آپس میں کام اس طرح تقسیم کر لیا کہ مجملہ کا الگ الگ حصہ ان کے سپرد ہو گیا مگر صدر مجلس تمام ابواب کی تدوین میں شریک رہا۔ مجملہ کی تالیف سنہ ۱۲۹۳ھ (مطابق ۱۸۷۶ء) میں مکمل ہو گئی۔ چنانچہ اس طرح حکومت عثمانیہ کے قانون مدنی کی تدوین ہوئی جو سلطان ترکی کے حکم سے ”مجملۃ الاحکام والعادلیہ“ کے نام سے شائع ہوا۔^۱

مضامین مجملہ

مجملۃ الاحکام والعادلیہ ۱۸۵۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ اس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ باب ہیں۔ مقدمہ میں ۱۰۰ دفعات ہیں۔ پہلی دفعہ میں علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں اور باقی دفعات میں عام قواعد کا بیان ہے۔

مجملہ کے ابواب حسب ذیل ہیں: (۱) کتاب البیوع (خرید و فروخت)، (۲) کتاب الاجارۃ (ٹھیکہ وغیرہ)، (۳) کتاب الکفالة (ضمانت)، (۴) کتاب الحوالۃ (حوالگی ہندی و چیک وغیرہ)، (۵) کتاب الرهن، (۶) کتاب الامانات، (۷) کتاب الهبة، (۸) کتاب الغصب والانتلاف، (۹) کتاب الحجر والاکراه والشفعة، (۱۰) کتاب الشركات (کمپنی ہا)، (۱۱) کتاب الوکالة، (۱۲) کتاب الصلح والایراء (مصالحت و واجبات)

^۱ مجملہ کے لغوی معنی ایسے صحیفہ کے ہیں جس میں عقل و دانائی کی باتیں ہوں۔ یا عربی زبان میں ہر کتاب کو مجملہ کہہ دیتے ہیں (لسان العرب جلد ۱۳ صفحہ ۱۲۷)۔

کی معافی) (۱۳) کتاب الاقرار، (۱۴) کتاب الدعوی، (۱۵) کتاب البینات والتحلیف (ثبوت دعویٰ اور حلف)، (۱۶) کتاب القضاء۔

مجلہ کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایۃ کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلہ میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے وہاں مجلہ میں وہ مسلک اختیار کیا گیا ہے جو زمانہ کے تقاضوں اور مصلحت عامہ کے لحاظ سے زیادہ منفعت بخش ہے۔ مثلاً بیوقوف کی بیع کے مسئلہ میں مجلہ نے امام اعظم کی رائے ترک کر کے صاحبین کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وہ بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح ان چیزوں کی بیع جن کے تیار کرنے کی فرمائش کارخانہ کو دی جائے کہ ایسی بیع کو مجلہ میں صاحبین کے مسلک کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے، وعلیٰ هذا القیاس۔

مجلہ میں صرف چند مسائل میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر دوسری روایتوں کو اختیار کیا گیا ہے، جیسے غصب کردہ چیز کے منافع کی ادائیگی کے واجب ہونے میں مجلہ میں حنفی مذہب کے فقہائے متاخرین کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے، جو مذہب شافعی سے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح ابواللیث سمرقندی مؤلف النوازل کے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے کہ مال منقول میں بیع الوفاء جائز ہے، جو کہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔

مجلہ نے حنفی فقہاء کے بعض ایسے اقوال کو بھی چھوڑ دیا ہے جن کا تعلق غیر اہم مسائل سے ہے، مگر بعض اوقات اس بارے میں خطا کی ہے مثلاً غبن فاحش کی تعریف میں مجلہ (دفعہ ۱۶۵) نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ غبن مال و اسباب میں نصف عشر، حیوانات میں عشر اور جائداد غیر منقولہ میں خمس محسوب ہوگا۔ حالانکہ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ نصیر بن یحییٰ بلخی کی رائے کے مطابق ہے، جس نے غبن فاحش کا اعتبار اس پر کیا ہے جو مقدار مذکور سے زائد ہے نہ کہ اس کے مساوی پر۔

فتاویٰ عالمگیریہ اور فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف مجلہ میں عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل بیان نہیں کیے گئے بلکہ اس میں صرف ان مسائل فقہ کا ذکر ہے جن کا تعلق تمدنی زندگی کے معاملات سے ہے۔

مجلہ میں یورپ کے سول قانون کے مقابلہ میں کچھ خامیاں اور فروگزاشیں ہیں جن میں سے قابل ذکر یہ ہیں:-

اول یہ کہ مجملہ میں مسائل شخصی بیان نہیں کیے گئے ، جیسے نکاح ، طلاق ، نان و نفقہ ، بیٹا ہونا ، نسب ، ولایت ، نابالغ کی سرپرستی اور پرورش اولاد وغیرہ۔ صرف حजर (ممانعت بیع) کا ذکر باب نہم میں کیا گیا ہے۔ اسی طرح مجملہ میں مسائل وراثت ، وصیت ، گم شدہ اور اوقاف کا ذکر نہیں کیا گیا۔ نیز مجملہ میں بعض ایسے مسائل بھی بیان نہیں کیے گئے جو جدید سول قانون میں موجود ہیں۔ مجملہ میں ایسے مسائل کو ترک کرنے کے چند اسباب ہیں۔ اول یہ کہ بعض مسائل میں اختلافات بڑی کثرت سے ہیں۔ دوسرے یہ کہ مملکت عثمانیہ میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اس وقت حکومت کی پالیسی غیر مسلموں کے ساتھ روادارانہ تھی اور حکومت نے انہیں مذہبی اور شخصی معاملات میں پوری آزادی دے رکھی تھی۔

ایک مدت تک یہی کیفیت رہی۔ یہاں تک کہ سنہ ۱۹۱۷ء میں حکومت نے قانون نکاح و طلاق وضع کیا جو قانون عائله (Family Law) کے نام سے ۸ محرم سنہ ۱۳۳۶ھ (۱۳۳۳ مالیہ) کو جاری ہوا۔ اگرچہ یہ قانون دراصل حکومت کے مذہب حنفی کے مطابق ہے ، تاہم اس کے بہت سے مسائل دیگر مذاہب اسلامی سے لیے گئے ہیں ، جیسے نکاح بالجبر کا عدم جواز اور طلاق بجماعت نشہ و طلاق بالجبر کا باطل ہونا اور نا اتفاق کی صورت میں میاں بیوی کی تفریق وغیرہ۔^۱

دوم یہ کہ مجملہ میں عہد و موثیق کا عام نظریہ اختیار نہیں کیا گیا۔ مثلاً ایجاب و قبول کے قواعد کو جن کا تعلق ہر قسم کے معاہدات سے ہے ، بیع و شراء کے باب میں لکھا ہے اور اکثر قانون فوجداری متفرق طور پر آن دفعات میں پائے جاتے ہیں جو کسی کا مال غصب کرنے یا تلف کرنے سے متعلق ہیں۔

سوم مجملہ میں ناجائز بیع و شراء کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے اور بعض معاہدات (عقود) کی صحت کے لئے ایسی شرطیں مقرر کی گئی ہیں جن سے باہمی معاہدہ کی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور نہ اس بارے میں ایسی سہولتیں اختیار کی گئی ہیں جو دوسرے مذاہب میں ہیں۔ مثلاً مجملہ کی

^۱ دیکھو اس قانون کے تفصیلی اسباب۔

عبارت ہے کہ ”ادائیگی“ قیمت کو نامعلوم میعاد تک ، جیسے بارش کی آمد تک، ملتوی کر دینے سے بیع باطل ہو جائیگی۔“ نیز مجلہ میں مذہب شافعی کے برخلاف منافع کو مستقل مال قرار نہیں دیا گیا۔ چنانچہ مجلہ کی دفعہ ۵۹۶ کی رو سے غاصب پر سوائے بعض صورتوں کے ، غصب کی ہوئی چیز کا منافع دینے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ۔

لیکن اس نقص کو حکومت عثمانیہ کی عدالت دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۶۴ نے دور کر دیا ہے جس میں ۱۵ جمادی الآخرۃ سنہ ۱۳۳۲ ھ (مطابق ۲۸ نيسان ۱۳۳۰ مالیتہ و ۱۹۱۳ میلادی) کے منظور شدہ قانون کی رو سے ترمیم کی گئی ہے ۔ پس دفعہ ۶۴ کی رو سے قانون عثمانی میں کسی معاہدہ کی بنیادی آزادی قائم رکھی گئی ہے ۔ چنانچہ اس کی رو سے وہ تمام معاہدات و معاملات جائز قرار دیئے گئے ہیں جو دنیا کے رسوم و آداب اور اس کے عمومی نظام میں خلل انداز نہ ہوں ۔ ان معاملات کی تکمیل کے لیے معاملہ داروں کا حقیقی شرائط پر رضامند ہو جانا کافی ہوگا ، خواہ معاملہ کی تفصیلی شرائط کا ذکر نہ بھی کیا جائے ۔ نیز دفعہ ۶۴ کی رو سے ان اشیاء کی بیع و شرا جائز قرار پاتی ہے جو خریدار کے قبضہ میں فی الحال نہ ہوں بلکہ آئندہ آنے والی ہوں اور ان تمام اشیاء ، منافع اور حقوق کو بھی مال کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جن کا لین دین عام طور پر مروج ہو۔

مجلہ کی شرحیں

مجلۃ احکام عدلیہ نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پر کر دیا تھا جو دنیائے قضا، اور معاملات شرعیہ میں پایا جاتا تھا۔ کیونکہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ایک ہی مسئلہ کے متعلق متعدد اقوال و فتاویٰ پائے جاتے تھے ، وہ سب واضح اور صریح احکام کی صورت میں اس خوبی سے منضبط ہو گئے کہ قانون دان حضرات کو ان کے سمجھنے اور پیش نظر معاملات میں ان سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آتی تھی ۔

اس وقت تک جو علمائے فقہ مختصر متون اور مستند کتب فقہ کی شرحیں اور حواشی لکھنے میں مصروف تھے ، ان سب کی توجہات کا مرکز صرف مجلہ کے مسائل کی تفسیر اور ان کے مآخذ و دلائل کی تشریح بن گیا ۔

مجلہ کی قدیم شرحیں جو ترکی زبان میں لکھی گئیں، ان میں سے عاطف بیگ، رشید پاشا اور جودت پاشا کی شرحیں شامل ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ پرانی شرح عربی زبان میں مرآة المجلة احکام عدلیہ ہے۔ جو مسعود آفندی، سابق شاہی مفتی کی تصنیف ہے اور آستانہ میں ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ء) میں طبع ہوئی۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ہے۔ جس میں مسائل مجلہ کے مآخذ صحیح طور پر بیان کیے گئے ہیں اور ساتھ ہی مختصر طور پر ان مسائل کی تشریح بھی کی گئی ہے۔

شرح مذکور کے بعد سلیم رستم باز لبنانی مرحوم سابق رکن مجلس شوریٰ حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ہوئی۔ ان کی شرح ۱۸۸۸م میں طبع ہوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی۔^۱ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی عبارت آسان اور مختصر ہے اور جس میں اصل مآخذوں کے نام بھی درج ہیں۔ عرب ممالک کے قانون دان طبقہ میں اس شرح نے بہت شہرت پائی اور ان کے ہاں بہت مستعمل رہی۔ باوجود اس مقبولیت کے اس میں احکام مجلہ کے دلائل شرعیہ بیان نہیں کیے گئے۔ اسی طرح جناب یوسف آفندی نے ایک شرح مرآة المجلة کے نام سے لکھی ہے، جس کے دو حصے ہیں۔^۲

مجلہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم اور شاندار شرح دررالحکام شرح مجلہ الاحکام ہے، جس کے مؤلف علی خیدر ہیں جو عثمانیہ ہائی کورٹ کے پہلے صدر، محکمہ فتاویٰ کے امین، وزیر عدل اور استنبول کے لاکالج میں مجلہ کے پروفیسر تھے۔ اس شرح کے سولہ حصے ہیں، جن میں مجلہ کی طرز پر ابواب کی تقسیم کی گئی ہے۔ ان میں کوئی باب بڑا ہے کوئی چھوٹا۔ یہ رستم باز کی شرح سے زیادہ مفصل ہے اور اس میں مجلہ کے تمام احکام کی شرعی دلیلیں مع کتب حوالہ بیان کی گئی ہیں۔ الغرض یہ ایک مکمل تفسیر ہے، جو مصنف کے تبحر علمی اور وسعت معلومات کی دلیل ہے۔ بعض متاخر شارحین نے اس سے مضامین نقل کیے

^۱ یہ شرح تیسری بار مطبع ادیبہ بیروت میں ۱۹۲۳ء میں طبع ہوئی، رستم خاں کی اور بھی مشہور قانونی شرحیں ہیں۔ جیسے شرح قانون اصول المحاکمات الحقویہ، شرح قانون اصول المحاکمات الجزائیہ اور شرح قانون الجزا و مرعاة الحقوق۔

^۲ مصر میں طبع ہوئی ۱۸۹۳ء۔

ہیں اور پروفیسر فہمی حسینی، بیرسٹریٹ لا نے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا۔^۱

بلہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح کتاب الادلۃ الاصلیۃ الاصولیۃ شرح بلۃ الاحکام العدلیۃ فی قسم الحقوق المدنیۃ ہے۔ اسے پروفیسر محمد سعید مراد الغزی، پروفیسر لا کالج، دمشق نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا۔ اس "تصریح" کے چھوٹے چھوٹے تین حصے ہیں۔ اس شرح میں کلی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ہیں۔^۲

اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں پروفیسر محمد سعید محاسنی، پروفیسر مجلہ لا کالج، دمشق کے قلم سے ایک اور شرح شائع ہوئی۔ یہ ایک درسی کتاب ہے، جس کے تین حصے ہیں اور علی حیدر کی شرح کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس میں حوالہ جات حذف کر دئے گئے ہیں اور قوانین جدیدہ سے مقابلہ کا مزید اضافہ کیا گیا ہے۔^۳

مجلہ کی ایک اور شرح ہے، جسے محمد خالد اتاسی مرحوم، حمص کے سابق مفتی نے تصنیف کیا اور ان کے بیٹے ساحۃ محمد طاہر اتاسی، سابق مفتی نے مکمل کر کے شائع کیا۔ یہ ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں۔^۴ اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات مندرج ہیں۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی، جو سید متیر جج،

^۱ اس شرح کے متفرق حصے ۱۹۲۵ء و ۱۹۳۵ء کے درمیان مطابع حیفاء، یافا، غزہ اور قاہرہ میں طبع ہوئے۔ اور ترکی زبان کی اصل کتاب آستانہ میں ۱۳۳۰ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ علی حیدر کی ایک کتاب کتاب الاحکام الشرعیۃ فی الاحوال الشخصیۃ بھی ہے، جسے انھوں نے شروع رجب ۱۳۳۳ھ (مطابق ۱۹۱۵ء) میں مرتب کیا اور مجلۃ القصائیہ نے (۱۹۲۳-۱۹۲۴ء) مطبع صادر بیروت، اس کا عربی میں ترجمہ کر کے اپنی تیسری اور چوتھی جلد میں شائع کیا۔

^۲ مطبع بظر برکیہ میں ۱۳۳۸ھ میں طبع ہوئی۔

^۳ اس مؤلف کی مجلہ کے موضوع پر ایک اور کتاب بھی ہے، وہ اگرچہ مختصر ہے، لیکن اس کی ترتیب ابواب عالمانہ ہے۔ یہ تالیف "موجز فی القانون المدنی" کے عنوان سے طبع ہوئی۔

^۴ یہ کتاب ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۷ء کے درمیان حمص میں طبع ہوئی۔

پرنسپل لا کالج ، بغداد کی تصنیف ہے ۔ اس کے پانچ حصے ہیں اور ابواب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے نہ کہ دفعات کے ممبروں کے لحاظ سے۔^۱ ان کے علاوہ مجلہ کی اور بھی شرحیں ہیں ، جن میں سے اکثر میں مجلہ کی چند دفعات کی تشریح کرنے پر اکتفاء کی گئی ہے ، خصوصاً ابتداء کی سو دفعات ۔ ہم طوالت کلام کی وجہ سے یہاں ان کے بیان کے لیے گنجائش نہیں دیکھتے ۔

^۱ یہ شرح ۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۲ء کے درمیان بغداد کے دو مطبعوں ، معارف اور تفیض الاہلیہ میں طبع ہوئی ۔

فصل نہم

ممالک شرقیہ میں قانون سازی کی تحریک

موجودہ زمانہ میں مجلہ کی حیثیت

جب عرب ممالک میں قانون سازی کی عام تحریک شروع ہو گئی تو مجلۃ الاحکام العدلیۃ، ترکی اور ان ممالک میں جو حکومت عثمانی کے زیر اثر تھے، پہلی جنگ عظیم کے بعد تک بحیثیت دستور العمل قائم رہا۔ اس کے بعد ترکی میں بالکل منسوخ ہو گیا۔ پھر ماسوا چند مسائل کے لبنان میں بھی آہستہ آہستہ منسوخ ہو گیا اور آج کل ترمیم شدہ صورت میں صرف فلسطین، عراق، سوریا اور شرق اردن میں باقی ہے۔¹

اس موقع پر عراق کے جدید مسودہ قانون مدنی کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ۱۹۳۶ء میں بغداد میں ایک مجلس قائم ہوئی، جس کا مقصد یہ تھا کہ اس مسودہ قانون کو فقہ اسلامی کے اصولوں پر ڈھالا جائے اور اس میں حالات جدیدہ کے تقاضوں کے لحاظ سے زمانہ حاضرہ کے کچھ نئے قوانین بھی شامل کیے جائیں۔ چنانچہ مجلس نے مصر کے مشاہیر علمائے فقہ میں سے ڈاکٹر سنہوری کو جدید قانون کا ایک حصہ وضع کرنے کے لیے مقرر کیا۔ جب انہوں نے جدید قانون کا ایک حصہ وضع کر لیا تو کچھ عرصہ توقف کیا۔ پھر ۱۹۴۲ء میں کام شروع کر کے قانون سازی کا کام مکمل کر لیا۔ آج کل وہ مسودہ قانون ڈاکٹر سنہوری کی قیادت اور ماہرین قانون کی نگرانی میں مجلس کے زیر غور ہے۔ جب

¹ مثلاً شرق اردن میں مجلہ شروع سے اب تک دستور العمل چلا آتا ہے مع قانون المحاکمات الحقوقیہ کی دفعہ ۶۴ کے اور دوسری ترمیمات کے، جیسے مسودہ قانون ترمیم گواہان ۱۹۲۸ء جس کی رو سے ایک جج گواہی کی چھان بین کرنے اور اس کی قرار واقعی حیثیت معلوم کرنے کا مجاز ہے (مطبوعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱، مورخہ ۹ دسمبر ۱۹۲۸ء)۔

مجلس اپنی بحث و تمحیص مکمل کر لے گی تو اسے منظوری کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے گا۔^۱

اب ہم بڑے بڑے اسلامی اور عربی ملکوں کی قانون سازی کا کچھ مختصر سا حال بیان کرتے ہیں۔

پاکستان اور ہند

برطانوی ہند میں تقسیم ملک سے پہلے ۱۹۴۷ء کی مردم شماری کے مطابق چالیس کروڑ کی کل آبادی میں سے تقریباً ساڑھے نو کروڑ مسلمان تھے۔^۲ بنگال، پنجاب اور کشمیر کے صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اکثر حنفی المذہب ہیں، اس کے بعد سنی، پھر شیعہ^۳، پھر شامی۔

برطانیہ کی پالیسی ابتداء سے یہ رہی کہ اہل ہند کی قومی رسومات اور مذہبی قوانین میں کبھی دخل نہیں دیا۔ چنانچہ اس نے ۱۷۷۳ء میں ایک قانون بنا کر اعلان کیا کہ مسلمانوں کا دستور العمل تمام معاملات وراثت بیاہ شادی، رسومات قومی، اور فرقہ وارانہ مسائل میں قرآنی شریعت کے مطابق رہے گا۔

اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ تمام جج اور وکلاء مسلمانوں کے مقدمات میں شریعت اسلامی اور فقہ کی عربی کتابوں کی طرف رجوع کرنے لگے۔ چنانچہ ان کے ہاں فقہ حنفی کی کتاب الہدایہ نے بڑی شہرت پائی۔ پھر فتاویٰ عالمگیریہ اور سراجیہ وغیرہ^۴ نے۔ اسی طرح فقہ جعفری میں کتاب شرائع الاسلام مشہور ہوئی۔

کتب مذکورہ میں سے بعض کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا گیا۔

^۱ ان معلومات کے لئے ہم ڈاکٹر سنہوری کے مضمون ہیں۔

^۲ دیکھو وافرڈ ساتھ صاحب کی کتاب Modern Islam in India مطبوعہ لنڈن ۱۹۴۶ء، صفحہ ۱۵۸۔

^۳ شیعہ لوگ پاکستان اور ہندوستان کی کل مسلمان آبادی کا تیرہواں حصہ ہیں۔

^۴ سراجیہ مراجع مجد سجاوندی کی تالیف ہے جو چھٹی صدی ہجری کے علماء فقہ میں سے ہیں۔ یہ کتاب فرائض اور میراث کے مسائل میں مشہور ہے۔ اسی طرح اس کی شرح شریفیہ تالیف سید شریف جرجانی مشہور ہے۔

ہاملتون (Hamilton) نے ۱۷۹۱ء میں ہدایہ کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور سر ولیم جونز (Sir William Jones) نے ۱۷۹۲ء سراجیہ کا ترجمہ کیا اور بیلی (Bailie) نے فتاویٰ عالمگیری کے بعض ابواب کا اور شرائع اسلام کے اکثر حصہ کا ترجمہ کیا۔^۲

انیسویں صدی کے نصف تک یہی کیفیت رہی۔ اسی صدی میں حکومت برطانیہ نے قانون سازی کا کام شروع کیا اور چند قوانین بنائے۔ جیسے ۱۸۳۳ء میں تنسیخ غلامی کا قانون اور قانون فوجداری اور قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری۔ یہ دونوں قانون ۱۸۶۲ء کے آغاز میں جاری ہوئے۔ قانون گواہان ہندی^۳ ۱۸۷۲ء میں، قانون اوقاف ۱۹۱۳ء^۴ میں اور مسلمانوں کا قانون شریعت ۱۹۳۷ء^۵ میں بنائے گئے وغیرہ۔

الغرض ہندوستان میں قانون سازی کی یہ حالت تھی جو اوپر بیان کی گئی۔ ان قانونی ترمیموں کے سوا جو حکومت نے کیں مسلمانوں پر ہمیشہ اسلامی قانون نافذ رہا۔ ان کے شخصی حالات میں تو قانون شرعی اور حق شفعہ وغیرہ معاملات میں قانون عرفی اور رسمی کا نفاذ رہا۔ مگر تمام صورتوں میں جج و مجسٹریٹ شرعی قوانین نافذ کرتے وقت فقہاء کے اقوال اور ان کے فتاویٰ کی پابندی نہیں کرتے، بلکہ وہ انگریزی قانون اور معاشرہ جدیدہ کے بدلتے ہوئے حالات سے متاثر ہو کر شرعی احکام کی تشریح میں اپنے مفید مطلب گنجائش پیدا کر لیتے ہیں۔^۶

آخر میں ہم سر سید احمد خاں بہادر (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، جنہوں نے

^۱ لندن میں چار حصوں میں طبع ہوئی، پھر ۱۹۲۰ء میں دوبارہ طبع ہوئی۔

^۲ Baillie, Digest of Mohammadan Law.

^۳ Indian Evidence Act.

^۴ ویلسون، جامع الشریعۃ المحمدیہ الانکیزیہ (Digest of Anglo-Mohammadan Law)، مطبوعہ کلکتہ ۱۹۲۱ء، صفحہ ۴ و ۲۱ - ۴۸۔

^۵ Shariat Act, 1937 دیکھو کتاب مبادی الشریعۃ المحمدیہ، تالیف ملا

(Principles of Mohammadan Law) کلکتہ ۱۹۳۸ء، صفحہ ۳ اور اس کے بعد۔

^۶ عبدالرحیم، الشریعۃ المحمدیہ (Mohammadan Jurisprudence)،

مطبوعہ مدراس ۱۹۱۱ء، صفحہ ۴۲ - ۴۴۔

مسلمانان ہند کی اصلاح و تجدید کا بیڑا اٹھایا۔ انہوں نے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی، جس نے بعد ازاں ۱۹۲۰ء میں جامعہ اسلامیہ کی صورت اختیار کی۔ ان کے بعد اسلامی ہند میں ذہنی بیداری پیدا کرنے والوں میں سے مشہور جج سید امیر علی بھی ہیں، جن کا زمانہ حیات ۱۸۳۹ء سے لے کر ۱۹۲۸ء تک ہے۔ انہوں نے انگریزی زبان میں متعدد کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے زیادہ مشہور ”سپرٹ آف اسلام“^۱ اور ”محمدؐن لا“^۲ ہیں۔ انہی مفکرین میں سے مشہور شاعر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶ء-۱۹۳۸ء) ہیں، جو گذشتہ اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے بانی مبنی ہیں۔ ان تمام لوگوں نے اجتماعی اصلاح کی آواز بلند کی، اندھی تقلید کی مخالفت کی اور مسلمانوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ شریعت کی اصلی روح اور اس کے دیموقراطی اصول کی طوف رجوع کریں۔^۳

مذکورہ بالا علمی اور اصلاحی تحریک اس تحریک سے بالکل الگ ہے جسے مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹ء-۱۹۰۸ء) نے چلایا۔ مرزا صاحب موصوف نے اپنی زندگی ایک مصلح اور ہادی کی حیثیت سے شروع کی، مگر ۱۸۸۹ء میں انہوں نے مہدیٰ منتظر اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کیا۔ جس کی عالم اسلامی نے مخالفت کی۔^۴ ان کی وفات کے بعد ان کی جماعت دو حصوں میں منقسم ہو گئی، پہلا فرقہ قادیانی کہلاتا ہے جو ان کی نبوت کا قائل ہے اور ان کے خلیفہ کو قبول کرتا ہے۔ دوسرا فرقہ لاہوری ہے جو آج کل احمدیہ انجمن اشاعت اسلام کے نام سے معروف ہے۔ اس دوسری جماعت میں آزاد خیال عناصر شامل ہیں جو مرزا صاحب کی نبوت کے قائل نہیں۔ آج کل اس جماعت کے امیر مولوی محمد علی صاحب ہیں۔ بلاد مغرب

^۱ The Spirit of Islam (1891).

^۲ Mohammadan Law دو حصوں میں پہلی بار ۱۸۹۲ء - ۹۴ء میں کلکتہ میں طبع ہوئی۔ پھر دوبارہ طبع ہوئی اور دوسرا حصہ ۱۹۲۲ء میں پانچویں بار طبع ہوا۔

^۳ دیکھو ولفرڈ سمتھ کی کتاب مذکور ص ۱۵، ۴۸، ۹۸ اور The Making of Pakistan by R. Simonds, London, 1949.

^۴ ملاحظہ ہو رسالہ المنار (۱۳۴۴ء، ص ۵۵ اور ۱۳۴۶ء، ص ۵۴) اور سید محمد الخضر حسین کا رسالہ، مطبوعہ القاہرہ ۱۳۵۱ء۔

میں اشاعت اسلام کے لیے ان کے متعدد مرکز ہیں۔^۱ اس امر میں کچھ شک نہیں کہ اس علمی اور اصلاحی بیداری سے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے ، اس سیاسی تحریک کو پڑی امداد ملی ، جسے قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم نے ایک مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کے لیے جاری کیا۔ اس تحریک سے وہ انقلاب پیدا ہوا جس سے ہندوستان دو سلطنتوں میں تقسیم ہو گیا۔ پہلی سلطنت میں جس کا نام بھارت یا ہندوستان یا ہند ہے ، ہندوؤں کی اکثریت ہے۔ دوسری سلطنت پاکستان ہے۔ جس میں آٹھ کروڑیس لاکھ سے کچھ زیادہ لوگ بستے ہیں اور ان میں سے اکثر مسلمان ہیں۔ پاکستان کے دو حصے ہیں ، مغربی اور مشرق۔ مغربی حصہ میں سندھ ، بلوچستان ، پنجاب ، شال مغربی سرحدی صوبہ اور ریاست جہاوپور وغیرہ شامل ہیں۔ مشرق پاکستان مشرق بنگال پر مشتمل ہے۔ ان دونوں کے درمیان ہندوستان کا وسیع ملک واقع ہے۔ کشمیر کا ملک تا حال ان دونوں مملکتوں کے درمیان متنازع فیہ ہے۔^۲

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان ایک مستقل سلطنت کی حیثیت سے معرض وجود میں آیا اور اگلے دن اس بات کا اعلان ہوا کہ وہ ایک dominion ہے اور برٹش کامن ویلتھ کا ایک حصہ ہے۔ پاکستان کے دستور اور نظام حکومت کی تشکیل کے لئے ایک Constituent Assembly قائم ہے۔ اس اسمبلی نے فروری ۱۹۴۹ء میں ایک قرارداد کے ذریعہ دستور کے اغراض و مقاصد کو بیان کیا اور دیموقراطی اصول یعنی حریت ، مساوات ، رواداری اور اجتماعی عدالت کو بطور دستور العمل کے تسلیم کیا۔

پاکستان کی آزادی کی مناسبت سے ضروری معلوم ہوا کہ ٹچ ایسٹ انڈیز کے جزائر کی طرف بھی اشارہ کیا جائے ، جن میں سب سے زیادہ اہم جاوا اور سائرا ہیں۔ ان جزائر کے اہالی نے بتاریخ ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء جمہوریہ انڈونیشیا کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کیا اور پھر بتاریخ ۲۷ دسمبر ۱۹۴۹ء ہیک کانفرنس نے جمہوریہ ولایات متحدہ انڈونیشیا کے نام سے ان کی آزادی کو تسلیم کیا۔ اس جمہوریہ کے باشندوں کی تعداد

^۱ سمٹھ صاحب کی کتاب مذکور ص ۲۹۸ اور پروفیسر گب کی کتاب

Mohammedanism (2nd ed., Oxford, 1953).

^۲ مشرق پاکستان کا رقبہ کل پاکستان کے رقبہ کا پندرہ فیصدی ہے ، مگر وہاں کی کل آبادی کا ۷ فیصدی ہے۔

ساڑھے سات کروڑ کے قریب ہے، جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور شافعی مذہب کے پیرو ہیں۔ مقامی رسم و رواج کے ساتھ ساتھ وہاں شریعت اسلامی کے بعض احکام نافذ ہیں، خصوصاً شخصی اور ذاتی معاملات میں۔

مصر کی آبادی تقریباً دو کروڑ ہے جو اکثر مسلمان ہیں اور جن میں اکثریت شافعی مذہب والوں کی ہے اور یہ ایک قدرتی امر ہے۔ کیونکہ امام شافعی نے اپنے نئے مذہب کی اشاعت یہیں کی تھی۔

حکومت اسماعیلیہ (فاطمیہ) کے عہد تک محکمہ عدالت کا مذہب بھی شافعی تھا۔ پھر حکومت اسماعیلیہ کے زوال کے بعد حکومت ابویہ کا مذہب بھی ظاہر بیبرس کے عہد تک شافعی رہا۔ مگر ظاہر بیبرس نے چار جج مقرر کیے، شافعی، مالکی، حنفی اور حنبلی۔ ان میں سے شافعی قاضی کو امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ فتح عثمانی کے بعد تک یہی کیفیت رہی، مگر بعد میں محکمہ عدالت کا مذہب حنفی ہو گیا اور وہی مصر کی عدالتوں میں آج تک رائج چلا آتا ہے۔

عثمانی دور کے آغاز میں مصر کی انتظامی عدالتوں کی تشکیل ہوئی اور شرعی فیصلوں کا دائرہ محدود ہو گیا۔ اس موقع پر حکومت مصر نے سیاسی اسباب کی بنا پر مجلۃ الاحکام العدلیہ کو ملک کا دستور العمل نہ بنایا۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں فرمان خدیوی کے مطابق جو ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۱ھ (مطابق ۱۸۷۳م) کو صادر ہوا، عدالتی اور انتظام ملکی کے لحاظ سے مصر پورے طور پر آزاد ہو گیا۔

اس کے بعد ۱۸۷۵م میں غیر ملکیوں کے مقدموں پر غور کرنے کو مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لیے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵م میں جاری ہوا۔ ۱۸۸۳ء میں عدالت ہائے ملکی کی دوبارہ تنظیم ہوئی اور ملکی قانون مدنی جاری ہوا۔ اس کے بعد مخلوط قوانین اور قوانین وطنیت جاری ہوئے۔ نیز شرعی عدالتوں کو ترتیب دینے اور انہیں شخصی حالات کے ساتھ

مخصوص کرنے کے لئے کئی قواعد و ضوابط جاری ہوئے۔^۱

اس کے علاوہ حکومت مصر نے حنفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام کی تدوین کا کام محمد قدوری پاشا مرحوم کے سپرد کیا۔ چنانچہ انہوں نے ۶۴۷ دفعات کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح، طلاق، اولاد، نابالغ کی سرپرستی، حجر (روکنا)، ہبہ، وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں مستند کتاب قرار پائی۔

پہلے مصر میں ضابطہ تنظیم عدالت ہائے شرعیہ مجریہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کی رو سے امام ابو حنیفہ کے مفتی بہ اقوال پر عمل درآمد ہوتا تھا، مگر بعد میں قانون نمبر ۲۵، ریہ ۱۹۲۰ء کی رو سے دفعہ مذکور میں ترمیم کر دی گئی اور نان و نفقہ، عدت اور گم شدہ جیسے خاص مسائل میں امام مالک و امام شافعی وغیرہا کے مذہب کے مطابق عمل درآمد کرنے کا فیصلہ ہوا۔ یہاں مصر کے قانون میراث مجریہ ۶ اگست ۱۹۴۳ء کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔^۲

مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی، جو تحریک سلفیہ یا مذہب سلف الصالح کی تحریک کہلاتی ہے۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رح (۱۸۳۹ء - ۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاد امام شیخ محمد عبدہ رح (۱۸۴۹ء - ۱۹۰۵ء)^۳ مفتی مصر نے جاری کی تھی اور اس تحریک کے مبادیات اور اصول کی اشاعت کتابوں، لیکچروں اور مقالوں کے ذریعہ کی گئی۔ ان میں سب سے اہم سید محمد رشید رضا کا وہ رسالہ ہے جو قاہرہ سے ۱۸۹۷ء میں جاری ہوا۔

^۱ دیکھو کتاب گودبی (Goadby's Introduction to the Study of Law) (مطبوعہ لندن ۱۹۲۱ء، صفحہ ۱۶۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو ”تاریخ القضاء فی الاسلام“، تالیف جناب عرنوس (صفحہ ۱۰۳ - ۱۱۱ اور صفحہ ۱۹۶ اور اس کے بعد)۔

^۲ یہ قانون نمبر ۷۷ ہے۔ سرکاری اخبار نمبر ۹۲، مورخہ ۲۲ اگست ۱۹۴۳ء میں یہ اعلان کیا گیا تھا کہ یہ قانون مشہر کرنے کی تاریخ سے چار ماہ بعد نافذ ہوگا۔ اس قانون میں ۴۸ دفعات ہیں۔

^۳ دیکھو تاریخ استاد امام شیخ محمد عبدہ، تالیف سید محمد رشید رضا، مطبوعہ مطبع منار ۱۹۳۱ء۔

مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور "الف دین بدعتوں اور ہر اندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے۔ وہ استدلال کرتے ہیں کہ قوم کے ان مقلدین کے ذریعہ جو غیر کے طریقوں کو اپنا لیتے ہیں، قوم کے دشمنوں کو قوم کی تخریب و بربادی کا راستہ مل جاتا ہے اور مقلدین کی عقل و فراست و سوسائٹ اور توجہات کی آماجگاہ بن کر رہ جاتی ہے۔ یہاں تک کہ مقلدین اپنے ائمہ کی تعظیم و تکریم کرنے اور غیر مقلدین سے نفرت کے باعث اپنے اپنے قوم کے لیے ایک مصیبت بن جاتے ہیں کیونکہ عقیدہ تقلید کی وجہ سے وہ ان کے مذہب اور ان کی ہر نقل و حرکت کو بہ نگاہ حقارت دیکھتے ہیں۔¹

یہی وجہ ہے کہ آپ مذہب سلفیہ کو وہابی اور جدید حنبلی مذہب سے زیادہ قریب پائیں گے۔² اس لیے کہ ہر دو مذہب اس حقیقی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو قرآن کریم اور احادیث صحیحہ پر مبنی ہے اور اسی اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنیاد اس اساس پر ہو وہ جمود پسند فقہائے مقلدین کی رائے کی پابندی کو بالکل پسند نہیں کرتے۔

انہی اصول کی بناء پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذاہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کر سکتا اور نہ وہ اپنے امور خانہ داری اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا۔³ وہ کہتے ہیں کہ صرف اسی طرح شریعت اسلامی عصر جدید کے دوش بدوش چل سکتی ہے۔ چنانچہ وہ بہت سے معاملات تجارت میں عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق جواز کا فتویٰ دیتے ہیں کیونکہ "جب عقل اور نقل کا اختلاف ہو جائے تو عقلی فیصلہ پر عمل کیا جائے گا۔" یہ اصول ابن تیمیہ کے اس

1 العروة الوثقی، مطبوعہ مجموعہ مطبع اہلیہ، بیروت ۱۹۳۳ء، صفحہ ۶۶، یہ ایک ہفتہ وار رسالہ ہے جسے امام افغانی اور عبدہ نے ۱۸۸۳ء میں پیرس سے شائع کیا تھا اور آٹھ ماہ کے عرصے میں اس کے اٹھارہ نمبر شائع ہوئے تھے۔

2 دیکھو المنار ۱۳۳۵ھ، صفحہ ۳۔

3 اسی سال کا المنار، صفحہ ۱۵۸۔

اصول کے مطابق ہے کہ شریعت اسلامی کی صحیح روایت ہمیشہ عقلی فیصلہ کے مطابق ہوتی ہے۔¹

اسی مبارک تحریک کا اثر تھا کہ فضیلت مآب شیخ الازھر محمد مصطفیٰ المراغی مرحوم (متوفی ۱۹۴۵ء) نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کیا تھا، جس کے پسندیدہ اثرات قانون سازی، درس و تدریس اور صحافت کی دنیا میں نمایاں نظر آتے ہیں۔ شیخ الازھر نے علماء کی ایک جماعت کو نمائندہ بنا کر اس بین الاقوامی کانفرنس میں بھیجا جو قانون مقارن (Comparative Law) یعنی قانون کے تقابلی مطالعہ و تحقیق کے لیے اگست ۱۹۳۷ء میں بمقام لاہی (The Hague) منعقد ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نمائندہ جماعت نے کانفرنس میں انسانی مسئولیت کی تشریح شریعت اسلامی کے مطابق کی۔ نیز ثابت کیا کہ شریعت اسلامی ایک مستقل قانون ہے جو رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا اور جو عصر جدید کے بدلتے ہوئے حالات کے لئے بھی مناسب ہے۔ کانفرنس نے ان کے ساتھ اس اعتبار سے موافقت کی کہ قانون اسلامی اپنے اندر تغیر و تبدل کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس میں اتنی وسعت موجود ہے جو عصر جدید کی زندگی کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کر سکے۔ نیز کانفرنس نے یہ قرار داد پاس کی کہ آئندہ جلسوں میں شریعت اسلامی کے مسائل پر بحث کرتے وقت دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان استعمال کرنے کی بھی اجازت ہوگی۔

اسی طرح ایک اور مجلس شیخ المراغی کی زیر قیادت قائم ہوئی جس کے ممبر فضیلت مآب شیخ عبدالمجید سلیم، مفتی مصر اور شیخ فتح اللہ سلیمان، چیف جسٹس مصر بھی تھے۔² اس مجلس کا نصب العین یہ تھا کہ رفتار زمانہ کے مطابق تمام مذاہب اسلامی کا لحاظ رکھتے ہوئے شخصی حالات کی ایسی

¹ کتاب الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدينة - تالیف شیخ محمد عبدہ، مطبوعہ مطبع المنار ۱۳۵۰ھ، صفحہ ۵۶۔

² تاریخ التشریع الاسلامی، تالیف سبکی اور اس کے ساتھی، (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء، صفحہ ۳۵۱ اور اس کے بعد) دیکھو فضیلت مآب استاد مراغی کی وہ تقریر جس کے ذریعہ انہوں نے مجلس کے جلسہ کا افتتاح کیا تھا۔ کتاب القضاء فی الاسلام میں جو جناب عطیہ مصطفیٰ کی تالیف ہے (مطبوعہ مصر، ۱۹۳۹ء، صفحہ ۷۸ - ۸۰) - (Bulletin trimestriel De La Societe de Legislation (Comparee.

آئین بندی کی جائے جو صرف ایک مذہب کی تقلید کے قید و بند سے بالکل آزاد ہو۔

آخر میں تحریک وطنی شرعی کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ تحریک اس لیے اٹھی تھی کہ حکومت مصر نے شریعت اسلامی کو مصر کی جدید قانون سازی کے تمام شعبوں میں بنیادی حیثیت سے قائم نہیں رکھا تھا، بلکہ اس میں یورپ کے قوانین کا عنصر شامل کر دیا تھا۔ واقعہ یہ ہوا کہ جب خدیو مصر اسماعیل پاشا نے ترکوں سے آزادی حاصل کرنے کے شغف میں مجملۃ الاحکام العدلیہ کو ترک کر دیا، تو شیخ مخلوف منیاوی کو حکم دیا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذاہب امام مالک کے سانچہ میں ڈھالیں۔ باوجودیکہ یہ ضخیم کتاب علامہ مذکور نے تمام لوازمات شرعیہ کا لحاظ رکھتے ہوئے تالیف کی تھی، مگر جب اس کا قانون مدنی مصری جو نیولین کے وضع کردہ قانون سے ماخوذ تھا جاری ہوا تو قدامت پسند حلقوں میں ہیجان و اضطراب پھیل گیا اور بعض لوگوں نے تو تجربہ سے ثابت کر دیا کہ اس قانون کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ قدری پاشا مرحوم نے قانون کی ایک کتاب ”مرشد الحیران الی معرفۃ احوال الانسان“ مرتب کی جو مذہب ابو حنیفہ سے ماخوذ تھی اور قانون عصر جدید کے مطابق تھی۔¹

جب حکومت مصر نے قوانین ملکی پر نظر ثانی کرنے اور ان کی ترمیم کی غرض سے کمیٹیاں بنائیں، تو تحریک وطنی پھر شروع ہو گئی۔ علماء² کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ قانون سازی کی بنیاد شریعت اسلامی پر رکھی جائے اور نئے قانون پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ وہ ملک کے لئے اجنبی ہے۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ شریعت اسلامی کو دوبارہ جاری کیا جائے جو

¹ اس میں ۱۰۴۰ دفعات ہیں۔ قدری پاشا کی تالیف قانون الاصول الشخصیۃ المصری ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور انہی کی تصنیف قانون العدل والانصاف للقضاء علی مشکلات الاوقاف ہے اس میں ۶۴۶ دفعات ہیں۔

² ہم فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان، نائب سیکریٹری عدالت عالیہ شرعیہ کی کتاب ”بای شرع محکم“ (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۴ م) اور جناب محب الدین کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں اور فضیلت مآب شیخ احمد محمد شاکر کی کتاب ”الشرع واللغة“ کا بھی خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔

تیرہ صدی تک ملک میں نافذ رہی ہے اور جس میں عزت وطن ، عربی زبان ، مذہب اور دینی روایات کو برقرار رکھنے کی پوری ضمانت موجود ہے اور جس میں ایسے گراںمایہ خزانے موجود ہیں جو ہر لحاظ سے معاشرہ جدیدہ اور قومی ترقی کے لئے مناسب حال ہیں ۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شرعی قانون کی بدولت مغرب کی غلامی سے آزادی میسر آئے گی اور مصر اس قابل ہو سکے گا کہ مشرقی ممالک کے لیے نمونہ بن سکے ۔ نیز صرف یہی قانون عوام کے رجحانات طبع اور ارباب حکومت کے درمیان ایسا رشتہ یگانگت پیدا کر سکتا ہے جو ہر قانون سازی کی کامیابی کے لئے ضروری ہے ۔

احکام شریعت کی تدوین کے لیے حکومت مصر نے مرحوم محمد قدوری پاشا کو یہ خدمت تفویض کی تھی کہ وہ شخصی معاملات کے متعلق شرعی احکام کو مذہب حنفی کے مطابق مدون کریں ۔ چنانچہ انہوں نے ان کو ۶۷۷ دفعات میں مدون کیا ، جن میں شادی ، طلاق ، اولاد ، ہبہ ، وصیت اور میراث وغیرہ سے بحث ہے ۔ مصر اور دیگر اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں اسی قانون پر عملدرآمد ہونے لگا ۔ مرحوم شیخ محمد زید بک ایبانی نے اس قانون پر ایک معتبر شرح لکھی ہے جو تین جلدوں میں ہے ۔

شرعی عدالتوں کے دستور العمل مجریہ ۱۹۱۱ء کی دفعہ ۲۸۰ کے مطابق اہل مصر کا تعامل حنفی مذہب کے مقبول ترین اقوال کا موید تھا ۔ مگر قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ء نے اس میں ترمیم کی اور حکم دیا کہ بعض خاص مسائل مثلاً نان و نفقہ ، عدت اور مفقود کے بارے میں امام مالک رح اور امام شافعی رح کے مذہب پر عمل کیا جائے ۔

مصر کا ملک احکام شرعی کی جدید تدوین میں ہمیشہ حنفی مذہب کا پابند نہیں رہا ، بلکہ اس اصلاحی تحریک سے متاثر ہوا ہے ، جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے ۔ چنانچہ میراث کا جدید قانون بریہ ۶ اگست ۱۹۴۳ء اگرچہ قدوری پاشا کی کتاب پر مبنی ہے ، مگر بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے ، مثلاً جدید قانون نے اس مسئلہ میں شافعی مذہب کی موافقت کی ہے کہ اختلاف وطن ، حتیٰ کہ غیر مسلموں کے درمیان بھی ، میراث کا مانع نہیں^۱ اسی طرح ۱۹۴۶ء کا جدید قانون وقف بھی حنفی مذہب

^۱ اس خاص مسئلہ میں فلسطین ، لبنان اور سوريا کے ملکوں نے بھی شافعی مذہب کی پیروی کی ہے ۔

سے منحرف اور مختلف ہے۔ مثلاً واقف کو اپنے وقف سے رجوع کرنے اور وقف کو موقت بنانے کا حق دیا گیا ہے۔ نیز غیر وارث کے لیے وقف کے نصاب کو ایک ثلث تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح جدید قانون وصیت مجریہ ۱۹۴۶ء میں وصیت کو وارث کے لیے جائز قرار دیا ہے اور اس وصیت کو بھی معتبر سمجھا گیا ہے جو ایسے بیٹے کی اولاد کے حق میں ہو جو وصیت کرنے والے کے ساتھ ہی یا اس کی زندگی میں فوت ہو جائے۔

مصر کے مدنی (سول) قانون کی تنقیح کے لیے پہلی کمیٹی ۱۹۳۶ء میں، دوسری کمیٹی ۱۹۳۸ء میں اور تیسری کمیٹی ۱۹۳۸ء کے آخر میں زیر قیادت ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری بک بنائی گئی۔ آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے عرصہ میں اپنا کام مکمل کر لیا اور اس کے بعد توضیحی اور ٹھوس یادداشتیں قلمبند کیں۔

جدید مسودہ قانون میں ۱۱۴۹ دفعات ہیں اور وہ تین ماخذوں سے لیا گیا ہے: قانون مقارن، اجتہاد القضاء المصری اور شریعت اسلامیہ۔ ذیل کے مسائل شریعت اسلامیہ سے لیے گئے ہیں:۔ حقوق کے بیجا استعمال کا نظریہ، عدم امتیاز کی ذمہ داری، قرضہ کی حوالگی، عارضی واقعات کے مبادی، مرض الموت کے احکام، غبن، مدت کہنگی، حق شفعہ اور ہبہ وغیرہ کے تفصیلی احکام۔ اسی طرح مسودہ قانون کی پہلی دفعہ میں یہ منظور کیا گیا ہے کہ کسی مسئلہ کے بارے میں اگر شرعی یا رواجی حکم موجود نہ ہو تو قاضی قیاس کے ذریعہ استنباط احکام کا مجاز ہے۔^۱

اس طرح مصر کا ملک اپنے قوانین میں آزاد ہو گیا ہے جس طرح کہ وہ ۱۹۴۹ء سے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر کے اپنے عدالتی معاملات میں آزاد ہو گیا ہے۔

ٹرکی

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حکومت عثمانی نے اپنے قانون میں مغربی قوانین میں سے کیا کچھ لیا اور کس طرح مجلۃ الاحکام العدلیہ کی تدوین

^۱ دیکھو اس مسودہ قانون پر تقریر ڈاکٹر سنہوری کی جو انہوں نے مصر کی جغرافیائی میٹنگ میں ۲۴ اپریل، ۱۹۴۲ء میں کی تھی اور جو مجلۃ القانون والاقتصاد کے بارہویں سالانہ نمبر میں شائع ہوئی تھی۔ صفحہ ۵۵۱-۵۵۰۔

ہوئی۔ اب ہم مختصراً یہ بتائیں گے کہ اس کے بعد ترکی قانون میں کیا کیا ترمیمات ہوئیں۔

سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں ترکی ترقی کی تحریک نے ۱۹۰۸ء میں سیاسی حکومت کے خلاف وہ بغاوت شروع کر دی جس کے نتیجہ میں دستوری اصلاحات منظور ہوئیں۔ اس کا قدرتی اثر یہ ہوا کہ ترکی عوام کا میلان طبع، جدت پسندی اور موروثی روایات ترک کرنے کی طرف ہو گیا۔ چنانچہ بہت سے لوگوں نے تو چلا چلا کر اصلاحات کا مطالبہ شروع کر دیا اور بعض جیسے محمد عمید اللہ آفندی نے یہ تجویز پیش کی کہ احساس قومی بیدار رکھنے کے لیے قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا جائے۔

جب تحریک وطنی ترکی قوم کو نئی زندگی بخشنے والے مصطفیٰ کمال پاشا یا مصطفیٰ اتا ترک کے زیر قیادت کامیاب ہو گئی تو قومی اور مذہبی آزادی کے جدید روپ میں اصلاحات ظاہر ہوئیں جن کا مقصد خلافت اسلامی کو ختم کرنا اور غیر ترکیوں کے خلاف جہاد کرنا تھا، کیونکہ جونہی ترک معاہدہ لوزان ۱۹۲۳ء میں کامیاب ہو کر واپس لوٹے تو انہوں نے اسی سال ۲۹ اکتوبر کو جمہوریہ ترکیہ کا اعلان کر دیا۔ لیکن سلطان عبدالحمید آفندی کی خلافت ابھی برقرار رکھی۔

دوسرا سال شروع ہوتے ہی خلافت منسوخ کر دی گئی۔ خاندان عثمانی کے تمام افراد کو ترکی سے جلا وطن کر دیا گیا۔ شیخ الاسلام کا منصب اور تمام شرعی عدالتیں موقوف ہو گئیں، تمام رجعت پسندانہ تحریکوں مثلاً مولویہ اور بیگنا شیعہ طریقوں کو ختم کر دیا گیا اور انگریزی ٹوپی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا۔ اس کے بعد قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کرایا گیا۔ عربی رسم الخط کی بجائے لاطینی رسم الخط کو اختیار کیا گیا اور ترکی زبان میں سے بقدر امکان عربی وغیرہ تمام غیر ترکی الفاظ نکال دیے گئے۔

اس سے دنیائے قانون سازی میں یکدم بڑا زبردست انقلاب آ گیا کیونکہ ترکوں نے اس وقت کے وزیر عدلیہ محمود اسعد بیگ^۱ کی تصریح کے مطابق تضييع اوقات اور درد سری سے بچنے کے لیے یورپ کے کسی جدید قانون

^۱ اس کی تصریح الکنونت اوسترو روغ المدون نے اپنے رسالہ ”اصلاح انقرہ“ (The Angora Reform) لندن ۱۹۲۷ء، صفحہ ۸۶-۸۷ میں کی ہے۔

کو منتخب کرنے کا ارادہ کر لیا۔ چنانچہ اس جدید قانون کا ترجمہ کیا گیا اور بغیر رد و قدح کے کابینہ کی اتفاق رائے سے اسے منظور کرا لیا، جسے نیولین نے اپنا قانون بلا تفصیلی بحث و مباحثہ کے منظور کرا لیا تھا۔ اس طرح ترکوں کو ایک مفصل قانون مع اپنی شروح کے تیار مل گیا اور گزشتہ زمانہ کا اجتہاد بالرای کا سلسلہ ختم ہوا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ ترکی نے ۱۹۲۶ء میں سوئزرلینڈ کا قانون فوجداری اور پھر وہاں کا قانون دیوانی^۱ بغیر کسی قابل ذکر ترمیم کے اختیار کر لیا۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ترکی کا قانون دیوانی تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ بالکل سوئزرلینڈ ہی کا قانون ہے۔ ترمیم کی مثال یہ ہے کہ سن بلوغ کی میعاد ترکی میں (دفعہ ۱۱ کی رو سے) پورے اٹھارہ سال ہے اور سوئزرلینڈ میں (دفعہ ۱۴) کی رو سے پورے بیس سال۔

اس نئے قانون کے ذریعہ مجملۃ الاحکام العدلیہ اور تمام شرعی قوانین منسوخ ہو گئے۔ چنانچہ ترکوں نے مرد اور عورت کے حصہ وراثت میں اور خاص اسباب کی بنا پر عدالتی طلاق طلب کرنے میں مرد اور عورت کے درمیان مساوات قائم کر دی اور ایک سے زیادہ نکاح ممنوع قرار دیا اور مختلف المذہب میاں بیوی کا نکاح جائز قرار دیا وغیرہ۔

اس جدید صورت گری کے باوجود ترکوں نے حکومت کا مذہب اسلام ہی رکھا اور اسے قانون سے الگ کر دیا۔ چنانچہ مذہب کا تعلق صرف عقیدہ سے رہ گیا اور قانون کا تعلق حکومت سے، مذہب اور مذہبی علماء سے قانون کا کوئی واسطہ نہیں رہا۔

جمہوریہ لبنانیہ

زمانہ قدیم میں لبنان ملک شام (سوریا) میں ایک پہاڑ کا نام تھا۔ یہ علاقہ عہد عثمانی میں ۱۸۶۴ء کے بروتوکول کے وقت سے اسور داخلہ میں آزاد تھا۔ لبنان ہمیشہ عرب کے ان مردم خیز علاقوں میں شمار ہوا ہے، جہاں کے ارباب علم نے ادب عربی کی بڑی خدمت کی ہے اور جنہوں نے اپنی ثقافت اور اپنے علم سے اپنے وطن کو سر بلند کیا ہے اسی طرح اہل لبنان غیرت قومی میں مشہور ہیں اور انہوں نے عربی قومیت کی بیداری

^۱ سید خالد شائبر بغدادی نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا۔

میں بھی حصہ لیا ہے۔ چنانچہ وہاں کے مشہور شاعر ابراہیم یاز جی نے اپنے قصيدے کی ابتدا یوں کی ہے :- تنبہوا واستفیقوا ایہا العرب۔

جب گزشتہ جنگ عظیم ختم ہوئی تو لبنان حکومت فرانس کے زیر اثر آ گیا اور اس نے ۱۹۲۰ء میں لبنان کبیر کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا اور اس میں کچھ ساحلی اور اندرونی علاقے بھی شامل ہو گئے۔ پھر ۱۹۲۶ء میں جمہوریہ لبنان کا اعلان کیا گیا اور فرانس کے زیر اثر ایک لبنانی رئیس جمہوریہ مقرر ہوا۔

آخر کار فرانسیسی اقتدار ختم ہوا اور ایک خونریز بغاوت کے بعد ۹ نومبر ۱۹۴۳ء کے قانون کی رو سے ملک کے دستور اساسی میں ترمیم کر دی گئی اور دنیا کی تمام بڑی بڑی حکومتوں نے لبنان کی مکمل آزادی تسلیم کر لی۔ اس کے بعد تمام اختیارات فرمانروائی مع خارجی نمائندگی کے ملکی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیے۔

چنانچہ آزاد لبنان نے ایک مستقل حکومت کی حیثیت سے سان فرانسسکو کانفرنس میں حصہ لیا اور میثاق اقوام متحدہ تیار ہوا۔^۱ میثاق مذکور کی دفعہ ۸ و دفعہ ۷ء کی رو سے لبنان جمعیۃ الاقوام کا ممبر قرار پایا اور وہ تمام ایسی بندشوں سے آزاد قرار دیا گیا جو اس کی سیادت اور آزادی پر اثر انداز ہوں۔ چنانچہ لبنان کی حکومت نے سیادت کے تمام حقوق سنبھال لیے اور اسے حق دفاع کے علاوہ یہ حق بھی حاصل ہو گیا کہ بیرونی ملکوں میں اپنے نمائندے بھیج سکے۔ پھر ۳۱ دسمبر ۱۹۴۶ء کو تمام غیر ملکی فوجیں لبنان کی سر زمین سے نکل گئیں اور مجلس نیابت نے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر دیا۔

لبنان کا قانونی دستور العمل دولت عثمانیہ کا مجلۃ الاحکام العدلیہ تھا۔ مگر فرانس کی حکومت بالا دست نے اپنے انتداب کے وقت سے کبھی صرف اپنی رائے سے اور کبھی مقامی حکومت کے باہمی مشورہ سے متعدد معاملات ملکی کے لیے آہستہ آہستہ آئین و قوانین بنانے شروع کر دیے۔

درحقیقت بہت سے آئین و قوانین جاری ہو چکے ہیں۔ ان میں سے بعض عام ہیں اور بعض خاص۔ ہم یہاں مختصر طور پر ان میں سے صرف چند

^۱ لبنانی کاہینہ نے ۲۷ ستمبر، ۱۹۴۵ء کے اجلاس میں بحوالہ قانون ۲۵ ستمبر، ۱۹۴۵ء میثاق پر مہر تصدیق ثبت کی۔

اہم قوانین کا ذکر کرتے ہیں : ملکی ہونے کا قانون ، قانون معاہدات ، عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی ، قانون تجارت ، قانون فوجداری اور شرعی عدالتوں کے نظم و نسق کا قانون ۔

پہلا قانون (ملکی ہونے کا) فرانس کے ایوان بالا نے بذریعہ قرارداد نمبر ۳۳۹ ، مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۳۱ء کو صادر کیا (جس کا اعلان سرکاری طور پر ۳۱ جنوری ، ۱۹۳۱ء کو کیا گیا) ۔ اس قانون میں ۲۷ دفعات ہیں اور اس میں اراضی ، حقوق شخصی جیسے ملکیت و نفع اندوزی ، شراکت و بیمہ وغیرہ اور ان حقوق کا حاصل کرنا یا ان کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا یا ان کا ساقط ہونا وغیرہ معاملات سے بحث کی گئی ہے ۔

اسی قانون کے ذریعہ مع سابقہ فیصلوں کے جو پابندی ، آزادی اور اراضی^۱ کے رجسٹر سے متعلق ہیں اور مع اس کی ترمیمات مابعد کے آج کل کے اس قانون ملکیت کی تشکیل عمل میں آئی جو ان مشرقی ملکوں میں رائج ہے جو فرانس کے ماتحت ہیں ، جیسے سوريا و لبنان ۔ اس قانون سے وہ تمام احکام سابقہ منسوخ ہو گئے جو قانون جدید کے احکام کے خلاف ہیں ۔ مثلاً مجلہ کا وہ قانون منسوخ ہو گیا جو مسائل حق شفعہ اور دیگر حقوق شخصی وغیرہ سے متعلق ہے ۔

پھر ۱۹۲۵ء میں حکومت نے فرانسیسی جج جناب روپرس (Ropers) کو قانون عہد و موافق وضع کرنے کا حکم دیا ، پھر اس کا مسودہ پروفیسر لوئس جوسران کے سامنے پیش کیا گیا جو لیون یونیورسٹی میں لا کالج کے افسر اعلیٰ ہیں اور فرانسیسی ہائی کورٹ میں مشیر قانونی رہ چکے ہیں اور جو فرانس کی قانونی دنیا میں بہت سی مشہور کتابوں اور مقالات کے مصنف ہیں۔^۲ انھوں نے اس میں بنیادی تبدیلیاں کر کے اسے از سر نو لکھا

^۱ فیصلہ جات نمبر ۱۸۶ - ۱۸۹ ، مجریہ ۱۵ اپریل ، ۱۹۲۶ء اور ان کی ترمیمات ،

^۲ ان میں اہم یہ ہیں ”کتاب دروس القانون المدنی الوضعی“ تین حصوں میں اور ”کتاب نظریہ سوء استعمال الحقوق“

اور آخری مسودہ قانون تیار کیا۔ پھر یہ مسودہ قانون لبنان کی مجلس مشاورہ قانونی میں پیش ہوا۔ مجلس نے ضروری تنقیحات کے بعد اسے لبنان پارلیمنٹ میں پیش کر دیا۔ پارلیمنٹ نے اسے منظور کرنے کے بعد سرکاری اخبار میں شائع کیا کہ یہ قانون تاریخِ شتہری سے تیس ماہ بعد نافذ ہوگا۔ چنانچہ یہ قانون ۱۱ اپریل، ۱۹۳۲ء کو شائع کیا گیا اور ۱۱ اکتوبر، ۱۹۳۳ء سے اس پر عملدرآمد شروع ہوا۔

لبنان کے قانون معاہدات میں ۱۱۰۷ دفعات ہیں اور اس کے دو حصے ہیں۔ ایک وہ جس میں موجبات سے عام بحث کی جاتی ہے، یعنی موجبات کی اقسام ان کے مآخذ اور سبب اس کی منتقلی اور منسوخی وغیرہ عام حالات۔ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں خاص معاملات سے بحث کی جائے۔ جیسے خرید و فروخت، تبادلہ، ہبہ، ٹھیکہ، امانت، قرض، عاریہ، دینا، وکالت، شراکت، دھوکا اور غیر یقینی معاملات (بییمہ، قمار بازی، رهن، مدت العمر کی پنشن)، مصالحت اور کفالت۔

قانون معاہدات کے ساتھ قرارداد نمبر ۴۶ ل مورخہ ۲۰ اکتوبر، ۱۹۳۲ء کا الحاق کیا گیا، جس میں جائداد منقولہ کے رهن اور اس کے حقوق سے بحث ہے۔

اسی طرح اس قانون کی بعض دفعات میں الحاقی قوانین کے ذریعہ ترمیم کی گئی ہے، جن میں سے اہم یہ ہیں:— آرڈیننس نمبر ۵۱ ل مجریہ ۵ نومبر، ۱۹۳۲ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۱۳۱ متعلقہ حفاظت مال و زر اور قانون مجریہ ۲۷ مئی، ۱۹۳۷ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۶۵۲ ر ۶۵۶ بابت مزدوری، مزدوران۔

قانون مذکور کی دفعہ ۱۱۰۶ میں اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اس قانون کی رو سے مجملہ کے تمام احکام اور وہ احکام شرعیہ جو اس قانون کے خلاف ہیں یا موافق نہیں، منسوخ کیے گئے۔ چنانچہ قانون مذکور کی مدد سے مجملہ کے تمام احکام، مع ان احکام کے جو قوانین سابقہ سے بھی منسوخ ہو چکے تھے، منسوخ قرار پائے، سوائے چند قابل ذکر احکام کے:— جیسے نابالغ، دیوانہ، مجبوظ الحواس اور بیوقوف کی بیع کا صحیح نہ ہونا بروئے دفعہ ۹۴۱ اور اس کے بعد۔ اس میں بھی ان ترمیمات کا لحاظ رکھا گیا ہے جو قانون موجبات کی دفعہ ۲۱۵-۲۱۸ کی رو سے اس میں

کی گئی ہیں اور جیسے زراعت ، آب رسانی اور شجر کاری کے مسائل^۱ اور جیسے اس مریض کے تصرفات جو مرض الموت میں مبتلا ہو ، خصوصاً جب کہ ایسے مریض کے تصرفات مسلمانوں کے نزدیک وصیت کے حکم میں شمار ہوتے ہیں ۔ نیز دیگر احکام جو شکار ، ہنجر زمین اور افتادہ اراضی سے متعلق ہیں وغیرہا ۔

جس روز قانون معاہدات نافذ ہونے والا تھا ۔ اس روز بروئے آرڈینینس نمبر ۲۷ ل ، مجریہ یکم فروری ، ۱۹۳۳ء لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون جاری کیا گیا ۔ اس قانون میں لبنان کی تشریعی کمیٹی نے بہت سی تحقیحات نکالیں ۔ یہ قانون جناب بارو (Perroud) پروفیسر لیون کالج کا وضع کیا ہوا ہے ۔

اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے وہ تمام قوانین منسوخ کر دیے گئے جو اس کے خلاف تھے یا مواقع نہ تھے ، جیسے حکام صلح کا قانون اور حکومت عثمانی کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی اور اس کا ضمیمہ اور قانون اجراء۔^۲ قانون جدید میں یہ چند اہم ترمیمات کی گئی ہیں :- ترمیم عدالتی تنظیم ، اختصاص و صلاحیت اور قرضدار کو سزائے قید دینے کے ضابطے ۔

اسی طرح حکومت نے لبنان کے لیے قانون تجارت بنانے کا کام پروفیسر کوہندی اور پروفیسر گونو کے سپرد کیا ۔ یہ دونوں لیون کالج میں قانون تجارت کے پروفیسر ہیں ۔ چنانچہ ان دونوں نے مسودہ قانون بنایا جس میں قانونی مشاورتی کمیٹی نے ترمیم کی^۳ اور فایا پروفیسر فرانسیسی لا کالج بیروت نے اس میں تحقیحات نکالیں ۔ اس کے بعد یہ قانون سرکاری اخبار میں بتاریخ ۷ اپریل ، ۱۹۳۳ء^۴ مشتمل کیا گیا ، اس شرط پر کہ تاریخ

^۱ مجلہ کی دفعہ ۱۳۱ تا ۱۳۹ ۔ نیز دیکھو قانون موجبات کی دفعہ ۲۲۳ اور نظام آب رسانی کا ریزولوشن نمبر ۱۲ ل ، مجریہ ۱۶ جنوری ، ۱۹۳۳ء ۔

^۲ سوا ان معاملات نفاذ کے جن کا اجراء ایسی اراضی پر کیا گیا ہو جن کی خسرہ بندی نہیں ہوئی (قانون جدید کی دفعہ ۸۵۶) ۔

^۳ جو بحکم سرکاری نمبر ۶۰۱۹ ، مورخہ ۱۸ دسمبر ، ۱۹۲۹ء تالیف کی گئیں ۔

^۴ بروئے آرڈینینس نمبر ۳۰۴ ، مورخہ ۲۴ دسمبر ، ۱۹۳۲ء ۔

اشاعت سے چھ ماہ بعد نافذ ہوگا۔ اس میں چند ایسے امور کی صراحت کی گئی ہے جو پہلے قانون میں نہ تھے، جیسے شراکت مجہول کے احکام (الانونیم)، تاجروں کا سرکاری رجسٹر میں اندراج اور صلح احتیاطی وغیرہ۔ اس طرح اس قانون کی دفعہ ۱۱ کی رو سے شادی شدہ عورت اپنے خاوند کی صراحت یا کفایتہ اجازت کے بغیر تجارت کی مجاز نہیں۔ یہ حکم اس عام قانون کے خلاف ہے جس پر ان ملکوں میں عمل در آمد ہوتا ہے۔

حکومت لبنان نے جدید قانون فوجداری جاری کرنے کا بھی ارادہ کیا ہے۔ چنانچہ اس نے عدالت اپیل کے بڑے بڑے ججوں کی ایک کمیٹی کو قانون مرتب کرنے کا حکم دیا۔^۱ کمیٹی نے کام شروع کر دیا اور اسے مکمل کر کے اس جدید قانون کا مسودہ پیش کر دیا۔ اس کا ترجمہ کرانے کے بعد حکومت نے بذریعہ آرڈیننس^۲ اسے منظور کر لیا اور سرکاری اخبار میں بتاریخ ۲۷ اکتوبر، ۱۹۴۳ء اسے مستہر کیا کہ وہ یکم اکتوبر، ۱۹۴۴ء سے نافذ ہوگا۔ یہ قانون لبنان کے واضعان قانون اور ججوں کی پختہ کاری کی دلیل ہے اور اس بات کا بھی بین ثبوت ہے کہ اہل لبنان بحیثیت قانون سازی اور بلحاظ عام حالات کے آزادی کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

مزید برآں قانون فوجداری کو لبنان کے قوانین سابقہ کے برعکس جرح و تنقید کے لئے مجلس قانون ساز میں پیش نہیں کیا گیا۔ اس لیے ہم قدرتی طور پر اس قانون میں موضوع اور لسانی اصطلاحات کی کچھ فروگزاشتیں پاتے ہیں۔

لبنان کے جدید قوانین میں سے چند اہم قوانین یہ ہیں:۔ قانون عقوبات عسکری، قانون عمل، قانون تجارت بحری، قانون عدالت، قانون جنگلات اور قانون فوج۔

مختصر یہ کہ لبنان کے قواعد جدیدہ یورپ کے بہترین قوانین سے ماخوذ ہیں اور ان جدید آراء اور قانونی نکتہ سنجیوں سے مالا مال ہیں جو فرانس، جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین میں پائی جاتی ہیں۔

^۱ مرتبہ جناب فواد عمون، وقیق القصار کو قلیب بولس بروے فیصلہ وزیر اعظم و وزیر عدل نمبر ۹۲۱، مجریہ ۲۲ مئی، ۱۹۳۹ء۔
^۲ نمبر ۳۰، مورخہ یکم اپریل، ۱۹۴۳ء۔

آخر میں ہم عدالت ہائے جدیدہ شرعیہ کے اس قانون نظم و نسق کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جو بروے آرڈیننس نمبر ۲۴۱، مورخہ ۳ نومبر، ۱۹۴۲ء جاری ہوا، جس کے ذریعہ ان سنی اور جعفری عدالت ہائے مذہبی کی قرار واقعی تنظیم ہو گئی جو شخصی معاملات کی نگران ہیں۔ پس اس قانون کی رو سے ہائی کورٹ منسوخ کر دی گئی اور اس کی بجائے شرعی عدالت اپیل قائم ہوئی جس میں شرعی قاضی ہیں اور ان کے ساتھ عدالت کا ایک جج بھی رہتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ عام دعویٰ کو عدالت شرعی تک پہنچائے۔ سنی عدالتوں کا دستور العمل حکومت عثمانی کا فیملی قانون اور مذہب امام ابو حنیفہ کی قابل ترجیح آرا ہے۔ جعفری عدالتوں میں مذہب جعفری اور خاندانی قانون کے اس حصہ پر عمل درآمد ہوتا ہے، جو مذہب جعفری سے موافقت رکھتا ہے (دفعہ ۱۱۱)۔

اس کے علاوہ حکومت لبنان نے اپنی سیاسی آزادی کے بعد یا تو بہت سے خاص قوانین جاری کیے یا قوانین سابقہ میں ترمیم کی۔ تاکہ قومی رجحانات کے تقاضوں اور آزادی سے پیدا شدہ صورت حالات کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کی جا سکے۔

سوریا

سوریا یعنی شام کا ملک بھی اپنے ہمسایہ اور بھائی لبنان کی طرح ویسے ہی تاریخی ادوار میں سے گزرا ہے۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کا ایک حصہ تھا۔ جنگ ختم ہونے پر وہ اس سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے فرانسیسی انتداب کے تحت رکھ دیا گیا۔ اس دور انتداب میں فرانسیسیوں اور وطن پرستوں کے درمیان برابر کشمکش جاری رہی۔ ۱۹۳۰ء میں اہل فرانس نے ایک دستور جاری کیا مگر اسے کئی بار معلق کر دیا۔ اس دستور کے مطابق ملک کی حکومت جمہوری پارلیمنٹ قرار پائی۔

پھر دوسری جنگ عظیم ہوئی اور برطانیہ اور فرانس کی فوجیں ۱۹۴۱ء میں سوریا میں داخل ہو گئیں اور اسی سال جنرل کاترو نے انتداب کے خاتمہ کا اعلان کر دیا۔ پھر ۱۹۴۳ء میں دستور دوبارہ جاری ہوا اور اس کی دفعہ ۱۱۶ کے مطابق سوریا کی پارلیمنٹ نے قرار دیا کہ اہل سوریا کی

عدم موافقت کی وجہ سے فرانسیسی انتداب نافذ نہیں ہو سکتا۔ آخر کار ۱۹۴۶ء میں تمام غیر ملکی فوجیں سوریا سے نکل گئیں اور تمام مخلوط عدالتیں منسوخ کر دی گئیں۔

۱۹۴۹ء کے اثناء میں فلسطین کے حوادث کے بعد سوریا کی فوجوں نے حسنی الزعیم اور سامی حناوی کے ذریعہ سے حکومت کو دو مرتبہ الٹ دیا، پھر اسی سال ادیب شیشکلی نے تیسری مرتبہ انقلاب برپا کیا اور دستوری حکومت کو از سر نو قائم کیا۔ پھر ایک خاص تاسیسی جمعیت نے سوریا کے لیے ایک جدید دستور وضع کیا، جس کی بتاریخ ۵ ستمبر، ۱۹۵۰ء تصدیق ہوئی۔ اس دستور کی رو سے ملک کا نظام حکومت جمہوری پارلیمنٹ ٹھہرا اور شخصی آزادی، بنیادی حقوق اور دیموقراطی اصول وضاحت سے بیان ہوئے۔ اس دستور نے یہ امر بھی واضح کیا کہ سلطنت کے رئیس کا دین اسلام ہوگا اور شریعت اسلامی قانون سازی کا اولین سرچشمہ ہوگا۔

سوریا کی جمہوریت میں آج کل تقریباً پینتیس لاکھ لوگ بستے ہیں، جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور ذاتی معاملات میں حنفی مذہب کی پیروی کرتے ہیں۔

مول قانون کے لحاظ سے سوریا بھی لبنان کی طرح عثمانی قوانین اور مجلۃ الاحکام العدلیہ کے تابع تھا، لیکن لبنان کے برعکس یہاں عہد انتداب میں بھی یہ قوانین جاری رہے، موائے قانون ملکیہ کے جسے فرانس نے ۱۹۳۰ء میں صادر کیا اور سوریا اور لبنان میں نافذ کیا۔

قانون سازی کی تحریک آزادی کے زمانے ہی میں شروع ہو سکی۔ چنانچہ سب سے پہلا قانون جو بتاریخ ۱۰ جون، ۱۹۴۸ء جاری ہوا، قانون شہادت تھا۔

اس سیاسی انقلاب کے ساتھ ساتھ جو ۱۹۴۹ء میں حسنی الزعیم کے زمانے میں برپا ہوا، ایک تشریعی انقلاب بھی پیدا ہوا۔ چنانچہ وزیر عدالت استاد اسعد کورانی کی صدارت میں ایک کمیٹی بنائی گئی اور تین بڑے اہم قوانین صادر ہوئے: قانون مدنی، قانون تجارت اور قانون تعزیرات۔ یہ تمام جزوی ترمیم کے ساتھ مصری، لبنانی اور عراقی قوانین سے منقول ہیں۔ ان کے متعلق چند الفاظ بے محل نہ ہوں گے۔

قانون مدنی میں جو ۱۹۴۹ء میں جاری ہوا ، ۱۳۰ دفعات ہیں اور اس کا اکثر حصہ مصر کے سول قانون سے ماخوذ ہے اور کچھ حصہ لبنان کے قانون سے منقول ہے ۔ پھر اسی سال قانون تعزیرات اور قانون تجارت صادر ہوئے ۔ قانون تجارت ۷۷ دفعات پر مشتمل ہے اور تجارتی اسناد کے بارے میں وہ اس ضابطہ سے ماخوذ ہے جسے عرب لیگ کی قانونی کمیٹی نے بنایا ہے اور جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے وہ لبنان ، عراق اور مصر کے تجارتی قوانین سے ماخوذ ہے ۔ برعکس لبنانی قانون کے اس میں لمیٹیڈ کمپنیاں بنانے کی اجازت دی گئی ہے ۔

سوریا کا قانون تعزیرات ۷۶ دفعات پر مشتمل ہے اور اس کے اصول اور اکثر دفعات لبنانی قانون سے ماخوذ ہیں ۔

فصل دہم

قوانین یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

رومی قانون (رومن لا)

چونکہ مشرقی ممالک کے قوانین جدیدہ قوانین یورپ کا عکس ہیں ، اس لیے ہم ان قوانین کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا مفید سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ ہم قدیم رومی قانون سے ابتداء کرتے ہیں جو یورپ کے تمام قوانین کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔

چنانچہ ہم آٹھویں صدی قبل مسیح کی طرف نظر لوٹاتے ہیں ، خصوصاً ان ایام کی طرف جب رومی حکومت کے پایۂ تخت شہر رومہ (ابدی شہر) کی بنیاد پڑی ۔ رومی حکومت وہ حکومت تھی جس کی سیاسی اور ثقافتی فتوحات کو یہاں تک وسعت حاصل ہوئی کہ اس کی عظمت و جبروت کے آثار مغرب کی معاشرت میں چودہ صدی تک موجود رہے اور اس پر چھٹی صدی میلادی میں ہوسٹینانوس کی وفات کے بعد زوال آیا ۔

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون رسم و رواج پر موقوف تھا ، لیکن قوانین مرتب کرنے کا خیال ان میں قدیم زمانہ سے موجود تھا ۔ چنانچہ انہوں نے پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں وہ قانون جمع کیا جو بارہ تختیوں¹ پر لکھا ہوا تھا اور درحقیقت اہل رومہ کا قومی قانون انہیں نقوش کے برگ و بار ہیں جو تانبے کی تختیوں پر کندہ تھے ۔

اس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہوتا رہا ۔ بعض بلا واسطہ اور بعض بالواسطہ ۔ پہلی قسم کے قوانین ان طاقتوں کے ذریعہ معرض وجود میں آئے جو تاریخ رومہ کے مختلف ادوار میں برسر اقتدار آتی رہیں ، جیسے بادشاہوں کے قوانین ، دارالامراء کے قوانین اور عوام کی

¹ Duodecim Tabulae یعنی بارہ الواح ۔

مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور دساتیر یا فرامین شاہی۔¹ دوسری قسم کے یا بالواسطہ وہ قوانین کہلاتے ہیں جو ججوں کے فیصلوں اور ان کے منشوروں کا نتیجہ ہیں اور یا وہ علمائے قانون،² مثلاً بائینیوس، اولبیانوس (سوریا کے رہنے والے) اور بولس و مودستینوس وغیرہم کے فتاویٰ³ ہیں۔

رومی قوم کا چھوڑا ہوا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ قوانین کے چھ مجموعے⁴ ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں شہنشاہ بوسٹینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور جو ان کی شریعت کے تمام مأخذوں سے حاصل کیے گئے، مثلاً قوانین، فیصلے اور فتاویٰ اور وہ ”مجموعہ قوانین مدنی“⁵ کے نام سے مشہور ہیں۔

جب رومی سلطنت کمزور ہو گئی تو رومی قانون کے بعض احکام ان حملہ آوروں کے ساتھ گھل مل گئے اور ان کی رسومات قدیمہ کے ساتھ خلط ملط ہو گئے جنہوں نے یورپ کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ پھر رومی قانون بالکل نظر انداز ہو گیا اور اس کے مطالعہ کی تجدید اس وقت ہوئی جب قرون وسطیٰ میں علمی ترقی کا دوبارہ دور آیا۔

یورپ کے اکثر قوانین جدیدہ عام طور پر رومی قانون سے متاثر ہیں اور اسی پر ان کی بنیاد رکھی گئی ہے، سوائے ان تبدیلیوں کے جو قومی انقلاب اور امتداد زمانہ اور خاص حالات کے تقاضا سے پیدا ہوئیں اور شاید سب سے زیادہ قیمتی ورثہ جو اہل یورپ کو اپنے اسلاف اہل رومہ سے ملا۔ اقتصادیات اور معاشیات کے یہی عام قوانین اور ضابطے ہیں جنہیں ہم رومی حکومت کے آخری دور میں ان اصولوں سے قریب تر پاتے ہیں جن پر اکثر قوانین جدیدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

Leges regiae, Senatusconsulta, Leges, Plebiscita, Constitutio-¹
tiones.

Edicta Magistratuum et Responsa Prudentium.²

Papinianus, Ulpianus, Gaius, Paulus et Modestinus.³

Codex, Digesta, (Pедectae), Institutes, Quinquaginta deci-⁴
siones, Codex repertitae Praelectionis, Novellae Constitutiones.

Corpus juris civilis⁵ دیکھو اس معاملہ میں کتاب القانون الرومانی،
تالیف جیرار (مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۴ء، صفحہ ۱ تا ۹۶) و کتاب Seignobos
تالیف Antiquite romaine et mogen age (مطبوعہ پیرس، ۱۹۱۹ء)۔

ہمارا آخری ریمارک یہ ہے کہ اہل رومہ کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر اور تمام قوانین جدیدہ انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں جو حکومت نے نافذ کیے۔ ان کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں، برخلاف شریعت اسلامی کے^۱ (کہ اس کے قوانین خدا کے بنائے ہوئے ہیں)۔

نیپولین کا قانون

قرون وسطی کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور بدامنی کا شکار ہو رہا تھا جو اس وقت یورپ پر مسلط تھی اور فرانس کے صوبے نظام اقتصادی اور رسومات و روایات قومی کے لحاظ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے اور قانونی حیثیت سے بھی ملک کا شیرازہ منتشر ہو رہا تھا۔ سارا ملک دو بڑے حصوں میں منقسم تھا۔ ایک شمالی حصہ جس کا نام ”رواجی^۲ قانون کا ملک“ تھا اور دوسرا جنوبی حصہ جو منضبط^۳ قانون کا ملک کہلاتا تھا، کیونکہ وہ رومی قوانین کا پابند تھا۔

جب فرانس کی مرکزی حکومت طاقتور ہو گئی اور ملک کے امور داخلہ کی تنظیم مکمل ہو گئی تو اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ منتشر آئین و قوانین کی شیرازہ بندی کی جائے۔ اس مشقت طلب کام کو نیپولین نے اپنے ہاتھ میں لیا۔ چنانچہ اس نے اس مقصد کے لیے اپنی زیر نگرانی ایک کمیٹی بنائی۔ اس کمیٹی نے قانون نیپولین یا فرانس کا قانون دیوانی کے نام سے ایک قانون مرتب کیا جو ۱۸۰۴ء میں مشتمل کیا گیا۔ یہ جدید یورپ میں سب سے پہلی سرکاری اور ہمہ گیر قانون سازی تھی اور قانون کے دور جدید کا افتتاح اسی سے ہوا۔^۴

^۱ اس کے بعد ہم عنقریب دیکھیں گے کہ شریعت اسلامی کا قانون رومانی سے کہاں تک تعلق ہے۔

^۲ Pays de droit coutimier.

^۳ Pas de droit écrit.

^۴ دیکھو فرانسیسی قانون سازی کی تاریخ، تصنیف بلانیول مذکور (جلد ۱، صفحہ ۳۴-۱۴۳) اور دیکھو Cours elemeatire du droit Français، تالیف اسہان Esmein، مطبوعہ پیرس ۱۹۲۱ء۔

نیپولین کا قانون آج تک مملکت فرانس کا دستور العمل چلا آتا ہے ، سوائے ان چند ترمیمات کے جو معاشرہ انسانی کی تبدیلیوں اور عصر جدید کی ضروریات کے پیش نظر اس میں کی گئی ہیں ۔ نیپولین کے قانون میں ۲۳۸۱ دفعات ہیں اور وہ تنقید قوانین اور ان کی مشتمل ہری سے متعلق ایک مقدمہ اور تین باب پر مشتمل ہے ۔ پہلے باب میں افراد انسانی سے بحث کی گئی ہے ، دوسرے میں امور مال اور حقوق شخصی سے اور تیسرے میں اسباب ملکیت سے بحث کی گئی ہے ، جیسے وراثت ، ہبہ ، وصیت ، اجالی عہد و موافقی ، خاص معاہدات ، اجازت نامے ، رہن ، بیمہ اور بیع بالوفاء ۔

اس کے بعد قانون اساسی عدالت ہائے دیوانی و قانون تجارت ۱۸۰۷ء میں ، قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری ۱۸۰۸ء میں اور قانون فوجداری ۱۸۱۰ء میں وضع کیے گئے ۔ ان میں بار بار ترمیم اور تبدیلی ہوئی ، خصوصاً موجودہ صدی میں اور دوسری جنگ عظیم کے دوران میں ۔

یورپ کی اکثر حکومتوں نے اپنے اپنے قوانین مرتب کرنے میں فرانسیسی قوانین کا ، خصوصاً فرانس کے قانون دیوانی کا اتباع ، کیا ہے ۔ بعض تو پورے کے پورے اسی سے منقول ہیں ، جیسے بلجیم کا قانون اور بعض حسب ضرورت کچھ ترمیم کے ساتھ ، جیسے جرمنی اور سوئزرلینڈ کا قانون ۔

سوئزرلینڈ اور جرمنی

سوئزرلینڈ اور جرمنی کے قوانین بیشتر نیپولین کے قانون سے ماخوذ ہیں ۔ اس کے باوجود ان ملکوں کے قوانین میں اسلوب اور مفہوم کے لحاظ سے ملکی خصوصیات کے آثار پائے جاتے ہیں ۔ ان کی ترتیب و تدوین میں زیادہ حصہ پروفیسروں کا ہے ۔ اسی وجہ سے ان میں ایک علمی رنگ پایا جاتا ہے اور وہ یورپ کے دیگر قوانین میں ممتاز ہیں اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں ۔

۱۸۸۱ء میں سوئزرلینڈ^۱ کا قانون میثاق متحدہ جاری ہوا اور اس کے نفاذ کی ابتداء ۱۸۸۳ء کے اوائل میں ہوئی ۔ اس کے بعد سوئزرلینڈ کے قانون دیوانی

وضع کرنے کا کام جناب اوٹے گن ہوبر (Eugen Huber) پروفیسر برلن کے سپرد کیا گیا۔ چنانچہ انہوں نے قانون وضع کیا جسے ایوان اعلیٰ نے ۱۹۰۷ء میں منظور کیا اور وہ اوائل ۱۹۱۲ء میں نفاذ پذیر ہوا۔ یہ قانون علمی اور عملی ہر دو حیثیت سے قوانین جدیدہ میں سب سے بہتر ثابت ہوا۔ یہی دونوں قانون کمال پاشا کی حکومت نے بھی ۱۹۲۶ء میں اختیار کیے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

جرمنی میں قبصر کا قانون مدنی^۱ ۱۸۹۶ء میں صادر ہوا اور وہ سب سے پہلے اوائل ۱۹۰۰ء میں نافذ ہوا۔ اس میں ۲۳۸۵ دفعات ہیں جو پانچ ابواب میں منقسم ہیں۔ اس میں مسائل عہد و موافق، شخصی حقوق، حقوق خاندان اور مسائل وراثت سے بحث کی گئی ہے۔

جرمنی میں نازی پارٹی^۲ کے برسر اقتدار آ جانے کے بعد ۱۹۳۵ء میں حکومت نے اس غرض سے مجلس قانون ساز بنائی کہ وہ قانونی ترمیموں کی ضروری تجاویز پیش کرے تاکہ جرمنی کا قانون اپنی اصل و فرع کے لحاظ سے نازی پارٹی کے اصول اساسی کے مطابق چلایا جائے۔^۳ اور اس میں شک نہیں کہ یہ قانونی تحریک دوسری جنگ عظیم کے بعد نازی جرمنی کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔

برطانیہ و امریکہ

انیسویں صدی میں قانون سازی کی عام تحریک میں برطانیہ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ شامل نہیں ہوئے بلکہ وہ اس تحریک سے دور رہے اور انہوں نے اپنے اس قانون کو برقرار رکھا جو رسومات اور روایات قومی پر مبنی ہے اور عرف عام^۴ (Common Law) کے نام سے مشہور ہے۔

^۱ Burgerliches Gesetzbuch.

^۲ Nazionalsozialist یا مختصراً نازی یا ناتسی Nazi

^۳ مجاس نے کتاب Die Lehre von den Leistungsstörungen مرتب کی (مطبع توئیغن، ۱۹۳۶) نیز دیکھو کتاب مانکویچ Mankiewicz بعنوان (Le National Socialisme allemand) (مطبوعہ پیرس ۱۹۳۸ء)۔

^۴ Common Law.

اسی وجہ سے بعض غیر ملکی مبصرین نے خیال کیا ہے کہ چونکہ عرف عام (کامن لا) کا مفہوم متعین نہیں، لہذا امریکی یا برطانوی جج اپنی مرضی کے مطابق جو فیصلہ چاہے کر سکتا ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے کیونکہ اگرچہ ان ملکوں میں ایک ایسا مجموعہ قوانین غیر موجود ہے جس کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہے، تاہم ان کے ججوں پر سابقہ فیصلوں یا ”نظیروں“ (Precedents) کی پابندی لازم ہے۔ اسی طرح چھوٹی عدالتوں کے لیے بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابندی اور بڑی عدالتوں کے لیے اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے۔ چنانچہ یہ نظیریں فیصلہ کے لیے اصول اساسی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ جنہیں جج آسانی سے تبدیل نہیں کر سکتے۔ پس یہی نظیریں ججوں کے فیصلوں کے دائرہ اختیار کو محدود کر دیتی ہیں۔

بلاک سٹون (Blackstone) اور اٹھارہویں صدی کے دیگر مصنفوں نے اس اصول کو انگلستان میں بے نقاب کر دیا تھا۔ چنانچہ ان متعدد ضابطوں کے بعد جو دارالامراء نے انگریزی قانون کے مراجع اعلیٰ کی حیثیت سے جاری کرے تھے، وہی اصول وہاں انیسویں صدی میں واجب العمل دستور قرار پایا۔¹

درحقیقت انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں انگریزوں کے کامن لا کے اکثر ضابطوں پر عمل درآمد ہوتا رہا اور یہی کامن لا نظائر کے ساتھ شیر و شکر ہو کر عدالتی فیصلوں کے لیے ایک مجموعہ قوانین بن گیا۔ اس طرح قانون عرفی (کامن لا) نے ایک خاص صورت اختیار کر لی اور وہ عدالتی قانون (Case Law) میں تبدیل ہو گیا۔

اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں کے پاس ان کی تاریخ قانون سازی کے آغاز سے بعض ایسے قوانین (Statutes) بھی تھے جو حکومت کے وضع کردہ تھے، مگر وہ تھوڑے سے خاص قوانین تھے جو متناقص اور منتشر شکل میں تھے۔ ان کا ایک حصہ اٹھارہویں صدی میں جمع کیا گیا، خصوصاً ۱۸۶۱ء کے اوائل میں۔²

¹ خصوصاً وہ ضابطہ جو ۱۸۶۱ء میں بیمش ضد بیمش Beamish v. Beamish کے فیصلہ میں جاری ہوا۔ دیکھو کتاب بولوگ (1861 9 H.L.C. 274) A First Book of Jurisprudence.

² Statute Law Revision Acts.

اسی طرح انگلستان میں فوجداری اور تجارت کے چھ ضابطے بھی بنائے گئے ، جیسے قانون اجازت نامہ ہائے تجارتی ، ۱۸۸۲ء میں قانون کمپنی ، ۱۸۹۰ء میں قانون بیع ، ۱۸۹۳ء میں قانون بحری بیمہ ، ۱۹۰۶ء میں قانون سرقہ ۱۹۱۶ء میں اور ایسے دیگر قوانین ان ملکوں کے لیے وضع کیے گئے جو برطانیہ کے ماتحت ہیں ، جیسے قوانین ہند ، جن کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں ۔

اگر ہم تدوین قوانین کے فوائد سے بحث کریں یا اس بحث و مباحثہ کا ذکر کریں جو اس سلسلہ^۱ میں ہوا تو مضمون طویل ہو جائے گا ۔ اس لیے ہم صرف اشارۃً یہ بتائیں گے کہ چند انگریز انگلستان میں آئے اور انہوں نے مطالبہ کیا کہ قوانین کی تدوین سرکاری طور پر کی جائے جیسا کہ ہم ویسٹ بری^۲ کی قرار داد ۱۸۷۰ء میں دیکھتے ہیں ۔ لیکن ان کی سعی مشکور نہ ہوئی ۔

ان کی ناکامی کے اسباب میں سے ایک سبب تو انگریزوں کا اپنی روایات قومی کو برقرار رکھنے کا وہ جذبہ تھا جس میں وہ مشہور ہیں ، دوسرے یہ کہ حکومت برطانیہ کی آبادی میں سیاسی پارٹیاں اور مذہبی فرقے بکثرت ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قوانین اور رسم و رواج کی مختلف راہیں پیدا ہو گئیں ۔

اختلافات مذکورہ کے ثبوت کے لیے یہ مثالیں ملاحظہ کیجیے کہ سکاٹ لینڈ کا قانون انگلستان کے قانون کے برخلاف رومی قانون سے زیادہ متاثر ہے اور جنوبی افریقہ کی نوآبادی کا قانون ہالینڈ کے قانون کے تابع ہے اور مملکت کینیڈا کا صوبہ کوئیک اور جزیرہ مورس قانون نیپولین کے پابند ہیں ۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا دستور العمل شخصی معاملات میں اسلامی قانون ہے ۔ یہی حال امریکہ کا ہے ، کیونکہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ہر ریاست کا قانون دوسری ریاست کے قانون سے مختلف ہے ، مگر انگریزوں کا کامن لا ان سب پر غالب ہے ، سوائے بعض ریاستوں کے جن میں قانون کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی

^۱ اس موضوع کے لیے اوسٹن کی کتاب دیکھو (صفحہ ۳۳۱ اور اس کے بعد) اور دیکھو کتاب سالونڈ (صفحہ ۱۷۶ اور اس کے بعد) ۔

ہے ، جیسے ریاست لوزیانا کہ وہاں کے قانون میں زیادہ حصہ فرانسیسی قوانین کا ہے اور بعض دیگر ریاستیں کہ ان کا ضابطہ قوانین عرفی قانون (کامن لا) سے مختلف¹ ہے ۔

مختصر یہ کہ امریکہ کا قانون انگریزی دیگر قوانین یورپ کی طرح رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا۔ البتہ قرون وسطیٰ میں قانون کلیسا کی بدولت اور بریکٹن اور لٹلٹن² وغیرہ جیسے بعض مؤلفین قانون کے ذریعہ امریکی قانون میں رومی قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہو گیا ہے ۔

باب سوم

قوانین اسلامی کے مآخذ

فصل اول

دلائل شرعیہ

تمہید

(اسلامی قانون سازی کا پہلا مآخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ سنی اور شیعہ متفق ہیں۔ البتہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

✓ قرآن کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا مآخذ حدیث شریف اور سنت نبوی صلعم ہے اور حدیث در اصل قرآن ہی کا تتمہ اور اس کی تفسیر ہے۔ مذاہب اسلامی کا اختلاف حدیث کے بارے میں اس کی تحقیق کے طریقوں اور شرائط قبول کے لحاظ سے ہے۔

اسلامی قانون سازی کے دو اور مآخذ اجماع و قیاس بھی در اصل قرآن و حدیث ہی کی شاخیں ہیں۔ یہ دونوں اصول جمہور فقہاء کے نزدیک تو قابل قبول ہیں لیکن بعض فقہاء انہیں تسلیم نہیں کرتے اور بعض انہیں تسلیم تو کرتے ہیں لیکن بہت حزم و احتیاط کے ساتھ۔

ان چار مشہور دلائل شرعیہ کے علاوہ بعض مذاہب میں دوسری دلیلیں بھی ہیں، جیسے حنفیوں کے نزدیک استحسان اور مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ وغیرہ۔ ہم ان سب کو اپنے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

فقہاء نے ان تمام دلائل شرعیہ اور مآخذوں سے ایک خاص علم میں بحث کی ہے، جسے علم اصول کہتے ہیں۔ یہ وہ علم ہے جس میں مسائل شرعیہ کے دلائل اور ان سے استنباط احکام کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے۔

علماء اصول

دولت عباسیہ کے اوائل میں علم اصول نے بہت ترقی کی۔ سب سے پہلے امام شافعی نے اپنے مشہور رسالہ میں، جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اس موضوع پر علمی طریق سے بحث کی۔

امام شافعی کے بعد مشہور علماء حسب ذیل ہیں: ابو حامد غزالی مصنف مستصفیٰ^۱، ابو عبد اللہ محمد بن عمر فخر الدین رازی (متوفی ۵۶۰ھ)، مصنف کتاب المحصول فی الاصول، سیف الدین آمدی (متوفی ۵۶۳ھ)، مولف کتاب منہاج الوصول الی عام الاصول^۲، جلال الدین اسنوی (متوفی ۵۷۲ھ)، مولف کتاب نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الاصول، تاج الدین سبکی، مولف کتاب جمع الجوامع، انہوں نے کتاب الابہاج شرح منہاج کی تکمیل کی، جسے ان کے والد قتی الدین^۳ نے شروع کیا تھا۔

حنفی علماء اصول میں مندرجہ ذیل مشہور ہیں: بزدوی^۴ مصنف کتاب الاصول جس کی نسفی نے منار میں شرح لکھی ہے اور اس شرح کی شرح ابن ملک نے کتاب منار الانوار میں کی ہے اور اسی شرح کی شرح ابن عینی نے بھی کی ہے۔ حنفی علماء اصول میں ذیل کے علماء نے بھی شہرت حاصل کی ہے: صدر الشریعت عبید اللہ بن مسعود (متوفی ۷۴۷ھ)، مصنف تنقیح الاصول^۵، کمال الدین محمد بن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ)، مصنف کتاب التحریر^۶ اور محمد بن عبد الشکور جہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ)، مصنف کتاب مسلم الثبوت۔ آخر الذکر دونوں کتابیں حنفی اور شافعی دونوں مذاہب کے مطابق ہیں۔

^۱ اس کا ذکر گزشتہ باب چہارم میں گزر چکا۔

^۲ وہ ارموی کی کتاب الحاصل کا مختصر ہے اور الحاصل امام رازی کی کتاب الحصول کا مختصر ہے۔

^۳ ان دونوں کا ذکر گزشتہ فصل چہارم میں گزرا۔ جلال الدین محلی نے جمع الجوامع کی شرح لکھی ہے اور بنانی نے اس شرح پر حاشیہ لکھا ہے۔

^۴ ان کا ذکر گزشتہ باب کی فصل دوم میں گزر چکا۔

^۵ اوپر گزر چکا ہے کہ یہ صاحب کتاب النقایۃ مختصر الوقایہ کے مؤلف ہیں۔

^۶ ان کا ذکر بھی ضمناً گزر چکا کہ یہ ہدایت کی شرح فتح القدیر کے مؤلف ہیں۔

مالکی علمائے اصول میں یہ مشہور ہیں : (جمال الدین عثمان بن حجاب (متوفی ۵۶۴ھ) مؤلف منتهی السؤل والامل - خلاصہ کتاب الاحکام للمدنی اور ابو اسحاق ابراہیم شاطبی غرناطی (متوفی ۵۹۰ھ) مؤلف مشہور کتاب الموافقات و کتاب الاعتصام^۱ اور حنبلیوں میں ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ مشہور علمائے اصول ہیں اور مذہب اہل ظاہر میں ابن حزم^۲ ہیں -

قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث

(علم اصول میں نسخ کا یہ مطلب ہے کہ کسی آیت یا حدیث کا حکم آیت یا حدیث ما بعد سے منسوخ ہو جائے۔ نسخ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو آسانی بہم پہنچائی جائے، قوانین اسلامی کو بتدریج نافذ کیا جائے اور زمانے کے تغیرات کے لحاظ سے مسائل معاملات میں بقدر ضرورت تبدیلی کی جائے۔ نسخ کے تین طریقے ہیں : ایک یہ کہ ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو، دوسرے یہ کہ ایک حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہو اور تیسرے یہ کہ ایک آیت حدیث سے منسوخ ہو۔ مسئلہ نسخ تفصیل طلب بھی ہے اور اختلافی بھی۔

۱) قرآن کا قرآن سے منسوخ ہونا جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے اور اس میں سوائے ابو مسلم بن بحرانہ^۳ کے کسی کو اختلاف نہیں۔ نسخ عام طور پر ان تفصیلی معاملات میں پایا جاتا ہے جن کے متعلق احکام مدنی آیات میں نازل ہوئے برخلاف ان ہمہ گیر اور کلی احکام کے جو مکی آیات میں نازل ہوئے، کہ ان میں نسخ بہت کم ہے۔ علامہ سیوطی نے بتایا ہے کہ نسخ تمام قرآن میں صرف ایسی جگہ واقع ہوا ہے۔

حدیث کا حدیث سے منسوخ ہونا بہت سے مسائل میں موجود ہے، جیسے حدیث ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور“ الا فزوروها فانها ترقى القلب، و تدمع العين و تذکر الاخرة، ولا تقولوا هجرا۔“^۴ یعنی میں نے تم کو زیارت

۱) ان کے حالات کے لیے دیکھو کتاب نیل الالبهاج بتطریز الدیباچ، تالیف تنکیٹی (بہا مش الدیباچ لا بن فرحون)، صفحہ ۴۶۔

۲) ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کا ذکر گذشتہ باب میں ہو چکا ہے۔

۳) دیکھو تفسیر امام رازی جلد ۱، صفحہ ۴۴۰۔

۴) دیکھو اتفاق فی علوم القرآن جلد ۲، صفحہ ۲۲ - ۲۳۔

۵) علامہ سیوطی نے اسے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے (نمبر ۶۴۳۱)، منقول از مستدرک الحاكم۔

قبور سے منع کیا تھا مگر تم ان کی زیارت کرو کیونکہ اس سے دل نرم ہوتا ہے ، آنکھیں پر خم ہو جاتی ہیں اور آخرت یاد آتی ہے اور وہاں بیہودہ باتیں نہ کرو ۔

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن سنت سے منسوخ ہو جائے ۔ البتہ اس حدیث کے واجب العمل ہونے میں سب امام متفق ہیں جو قرآن کے موافق ہو یا ایسے حکم کے بارے میں ہو جس کے لیے کوئی نص نہ ہو ۔ کیونکہ اس صورت میں حدیث قرآن کے معنی اور اس کے مجمل احکام کی تفسیر سمجھی جائے گی ، مگر ایسی حدیث کے جائز العمل ہونے میں علماء کا اختلاف ہے جو قرآن کے مخالف ہو ۔^۱

امام مالک ، صاحبین اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک^۲ حدیث سے آیت قرآنی کا منسوخ ہونا جائز ہے کیونکہ دونوں وحی الہی ہیں ۔ لہذا یہ نسخ عقلاً جائز ہے اور اس کا عملی ثبوت یہ آیت وصیت ہے ”کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حقاً علی المتین۔“^۳ یعنی تم میں سے جب کوئی قریب المرگ ہو اور مال و متاع چھوڑے تو اس پر والدین اور عزیزوں کے حق میں اچھی وصیت فرض کی گئی ہے یہ حق ہے پرہیزگاروں پر ۔ پس اس آیت کا حکم فقہائے مذکورین کے نزدیک اس حدیث نے منسوخ کر دیا ”لا وصیۃ لوارث“^۴ یعنی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ۔

لیکن امام شافعی اپنے مشہور رسالہ میں اور ان کے شاگرد نیز احمد بن حنبل حدیث سے آیت قرآنی کے منسوخ ہونے کو جائز نہیں سمجھتے اور اس کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں : (۱) قرآن اصل ہے اور اس کے الفاظ معجزہ ہیں ، در آن حالیہ

^۱ الاحکام للآمدی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۸۵) ، التقرير والتحریر لا بن ابیہر الحاج شرح التحریر لا بن الہام ، مطبع بولاق (جلد ۳ ، صفحہ ۶۴) ۔
^۲ الاحکام لا اصول الاحکام لا بن حزم (جلد ۴ ، صفحہ ۱۱۱ - ۱۱۳) ۔
^۳ سورہ بقرہ (۲) ۱۸۰ ۔

^۴ یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے ”ان الله قد اعطی کل ذی حق حقہ ولا وصیۃ لوارث“ یعنی خدا نے ہر دار کو اس کا حق دے دیا ۔ لہذا وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ۔ (ملاحظہ ہو صحیح البخاری بشرح العینی جلد ۱۳ ، صفحہ ۷۳ اور نیل الاوطار از شوکانی) ۔

حدیث فرع ہے اور اس کی طرح معجزہ نہیں۔

(۲) آیت قرآنی: ”قل ما یكون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم۔“^۱ یعنی اے محمد آپ کہہ دیجیے کہ میں قرآن کو اپنی طرف سے نہیں بدل سکتا، میں تو صرف وحی الہی کا تابع ہوں، اگر میں خدا کی نافرمانی کروں تو قیامت کے عذاب سے ڈرتا ہوں۔ اس آیت کا روئے سخن نبی کریم صلعم کی طرف ہے کہ آپ احکام قرآن اپنی مرضی سے نہیں بدل سکتے۔

(۳) آیت قرآنی: ”ما نسخ من آية او ننسها ذات بخیر منها او مثلها“^۲ یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم جس آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلائے ہیں تو اس کی بجائے اس سے بہتر یا اس جیسی دوسری آیت نازل فرما دیتے ہیں۔

(۴) حدیث: ”ما جاء غنی فاعرضوه علی کتاب الله فإ وافقه فانا قلته وما خالفه فلم اقله“^۳ یعنی جو کچھ میں کہوں اسے معیار قرآن پر جانچو، پس جو قرآن کے موافق ہو تو میں نے کہا ہے اور جو قرآن کے موافق نہیں وہ میرا قول نہیں۔ اس کے علاوہ ایک صریح حدیث بھی ہے: ”کلامی لا ینسخ کلام الله و کلام الله ینسخ کلامی و کلام الله ینسخ بعضها بعضا۔“^۴ یعنی میرا قول کلام الله کو منسوخ نہیں کر سکتا اور کلام الله میرے قول کو منسوخ کر سکتا ہے اور کلام الله بعض بعض کو منسوخ کر سکتا ہے۔

(۵) آیت وصیت کے بارے میں امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ یہ آیت ضمناً اس آیت میراث سے منسوخ ہو گئی جو اس کے بعد

^۱ سورہ یونس (۱۰) ۱۵۔

^۲ سورہ بقرہ (۲) ۱۰۶۔

^۳ رسالۃ الشافعی، صفحہ ۶۳۔

^۴ اس حدیث کو دار قطنی اور ابن عدی نے روایت کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو ضعیف احادیث میں شمار کیا ہے الجامع الصغیر، نمبر ۶۳۳۔

ہے اور جس نے تمام ورثاء کے شرعی حصے مقرر کر دیے ہیں اور حدیث لا وصیۃ لوارث آیت میراث کی تائید ہے اور حدیث قرآن کے تابع ہے۔^۱

خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور احمد بن حنبل کا قول اس مسئلہ میں اس قاعدہ جدیدہ سے قریب تر ہے کہ ”حق الغاء القانون يعود الى السلطة التي أصدرته“ یعنی قانون منسوخ کرنے کا حق اسی طاقت کو پہنچتا ہے جس نے اسے جاری کیا ہے۔^(۲)

^۱ رسالۃ الشافعی ، صفحہ ۶۱ نیز دیکھو رسالۃ معارج الاصول لابن تیمیہ ، مطبوعہ مصر ۱۳۳۳ھ ، صفحہ ۲۴ -

^۲ Cujus est condere Legem equus est abrogare.

فصل دوم

کتاب اللہ

قرآن کریم کا نزول

اسلامی قانون کی سب سے پہلی دلیل اور ماخذ اساسی قرآن کریم ہے جو خدا کا کلام ہے ، کیونکہ قرآن کریم میں یہ آیت موجود ہے ”تنزیل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين“ یعنی یہ کتاب یقیناً خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہے ”انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً“ یعنی اے محمدؐ بے شک ہم نے آپ پر یہ کتاب نازل فرمائی ساتھ حق کے ، تاکہ آپ خدا کے حکم کے مطابق لوگوں کو حکم دیں اور آپ خیانت کرنے والوں کی طرف سے جھگڑا کرنے والے نہ ہوں۔ ”وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى“ یعنی نبیؐ کریم صلعم اپنی مرضی سے کچھ نہیں فرماتے بلکہ صرف وہی بیان کرتے ہیں جو آپ پر بذریعہ وحی نازل ہوتا ہے۔ قرآن کی آیات اسلامی معاشرہ کے حالات کے تقاضوں کے مطابق وقتاً فوقتاً نازل ہوئیں۔ اسی لیے یہ حالات اسباب نزول کہلاتے ہیں۔ قرآن کریم کے نزول کی مجموعی مدت پائیس سال سے کچھ زیادہ ہے ، جس میں سے بارہ سال پانچ مہینے اور تیرہ روز مکہ میں ہجرت سے پہلے نازل ہوا اور باقی مدت دارالہجرہ مدینہ میں نازل ہوا۔ مکی آیات عموماً چھوٹی ہیں اور ان میں دین ، عبادت اور توحید کے مجمل احکام بیان کیے گئے ہیں۔ آیات مدنی لمبی ہیں اور ان میں زیادہ تر شریعت کے تفصیلی احکام ہیں۔

قرآن کے قوانین حالات کے اقتضاء کے مطابق تدریجاً نازل ہوئے۔ نیز اسی بات کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ عرب لوگ قدیم عادات کو ترک کرنے اور نئے احکام پر عمل پیرا ہونے کے لیے کہاں تک تیار ہیں

جیسا کہ ہم تحریم شراب اور جوئے کے مسئلہ میں دیکھتے ہیں کہ پہلے بطور نصیحت انہیں ان دونوں عاداتِ قبیحہ سے نفرت دلائی گئی ”یسألونک عن الخمر والمیسر قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہا اکبر من نفعہا“، یعنی اے مجھ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ فرما دیجیے کہ ان دونوں میں بہت بڑا گناہ ہے اور لوگوں کا فائدہ بھی، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔ پھر نشہ کو نماز کے وقت اس آیت سے حرام کیا ”یا ایہا الذین امنوا لا تقربوا الصلوۃ و انتم سکارى حتی تعلموا ما تقولون“، یعنی اے مومنو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ، تاوقتیکہ تمہیں اتنا ہوش نہ آجائے کہ کیا کہہ رہے ہو اور آخر کار اس آیت کے ذریعہ دونوں کو حرام مطلق قرار دے دیا: ”یا ایہا الذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلاۃ فهل انتم متہون۔“^۱ یعنی اے مومنو! بے شک شراب اور جوا، بت اور جوئے کے تیر گناہ اور کارِ شیطان ہے، لہذا اس سے بچو تاکہ راہِ فلاح پا سکو۔ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ شیطان چاہتا ہے کہ شراب و جوئے کے ذریعہ تم میں عداوت و دشمنی پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، پس کیا تم باز رہو گے؟

قرآن کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر

(خود نبی کریم صلعم نے قرآن مجید کو ایک کتاب میں اس لیے جمع نہیں فرمایا کہ آپ آسی (ان پڑھ) تھے اور لکھنا نہیں جانتے تھے۔ البتہ آپ کے کاتبِ آیات کو متفرق اوراق پر لکھتے رہتے تھے اور قاری اسے حفظ کر لیتے تھے۔

^۱ یہ آیات سورۃ بقرہ (۲) ۲۱۹، سورۃ نساء (۴) ۴۳، سورۃ مائدہ (۵) ۹۱-۹۰ میں ہیں۔ میسر کے معنی قمار بازی، انصاب کے معنی بتوں اور ازالام کے معنی قسمت کے تیروں کے ہیں۔ تفسیر جلالین - دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۲، صفحہ ۳۶۷) اور دیکھو ناسخ منسوخ - تالیف ابو القاسم و ابو نصر (واحدی کی کتاب اسباب النزول کے حاشیہ میں صفحہ ۸۲-۸۳)۔

نبی کریم صلعم کی وفات کے بعد ابو بکر صدیق کے حکم سے زید بن ثابت نے قرآن مجید جمع کیا۔ اس کے بعد عثمان بن عفان کے عہد خلافت میں ۳۰ (مطابق ۶۵۰ء) میں وہ ایک قراءت اور ایک کتاب میں جمع کیا گیا اور اس کا ایک ایک نسخہ مختلف شہروں میں تقسیم کیا گیا۔^۱

قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے۔ لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ آنحضرت صلعم کے صحابہ کرام جو ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے وہ قرآن کے مواقع نزول دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ ان میں سے دس مشہور ہیں۔ چار خلفائے راشدین: ابو بکر صدیق، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان اور علی بن ابی طالب۔ ان کے علاوہ عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابو موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن زبیر۔^۲ ان دس حضرات میں سے علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس جو نبی کریم صلعم کے رشتہ دار تھے اور عبداللہ بن مسعود خاص طور پر، قابل ذکر ہیں اور زیادہ مشہور ہیں۔

حکومت عباسیہ کے اوائل میں علم تفسیر منصب ظہور میں آیا اور بہت سی تفاسیر لکھی گئیں جن میں مشہور یہ ہیں: تفسیر الکبیر المسمیٰ جامع البیان فی تفسیر القرآن تالیف طبری^۳ تیس جزوں میں، تفسیر کشاف تالیف قاسم محمود بن عمر خوارزمی ز محشری (متوفی ۵۳۸ھ) چار جزوں میں، مفتاح الغیب جو تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے، تصنیف فخر الدین رازی آٹھ جزوں میں، تفسیر بیضاوی، تفسیر جلالین، تصنیف جلال الدین محلی، و جلال الدین سیوطی۔ ان تفاسیر کے علاوہ اور کئی تفاسیر بھی ہیں۔ اہل شیعہ کی تفاسیر میں مجمع البیان اور جامع الجوامع، تصنیف ابو علی

^۱ دیکھو قرآن کی مکی اور مدنی سورتوں کی ترتیب مختلف صحیفوں میں کتاب تاریخ القرآن میں، تالیف ابو عبداللہ زنجانی (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵ء، صفحہ ۲۷-۵۷) اور دیکھو تاریخ القرآن، تالیف نولدک (Noldeke) - Geschte des Qorans مطبوعہ غوتنگن ۱۸۶۰ء، صفحہ ۴۵ اور اس کے بعد۔
^۲ دیکھو اتقان فی علوم القرآن، تالیف سیوطی، جلد ۲، صفحہ ۱۸۷۔

^۳ وہ مروہ مذاہب میں سے ایک مذہب کے بانی ہیں جیسا کہ اوپر گزرا۔

^۴ دیکھو وہ کتابیں جو قرآن اور اس کی تفسیر کے موضوع پر لکھی گئی ہیں، فہرست ابن ندیم میں صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۳۸ھ)^۱ مشہور تفسیریں ہیں۔

قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ

قرآن کریم نازل کیا گیا ”باسان عربی مبین“، فصیح عربی زبان میں ”انا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون“^۲، یعنی ہم نے عربی قرآن نازل کیا تاکہ تم سمجھو۔ دوسری زبانوں میں قرآن کریم کا ترجمہ کرنے یا اس کے معانی کی وضاحت کرنے میں بڑے بڑے مباحثے ہوئے ہیں۔ ابھی حال ہی میں مصر میں وزارت مصریہ کی اس قرارداد پر ۱۹۳۶ء میں بڑا زبردست ہنگامہ برپا ہوا تھا کہ ”قرآن مجید کا سرکاری طور پر غیر زبانوں میں ترجمہ کیا جائے اور یہ کام جامع ازہر کے شیوخ ووزراء المعارف کی مدد سے سر انجام دیں۔“ قرارداد کا مقصد یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی کی اشاعت کی جائے اور ان ضرور رساں اثرات کا قلع قمع کیا جائے جو غلط ترجموں کے سبب سے پیدا ہو گئے ہیں۔^۳

یہ قرارداد فضیلت مآب شیخ الجامع الازہر نے پیش کی تھی اور بڑے بڑے مفتیان شرع اور لاکالج کے پروفیسروں کے فتاویٰ نے اس کی تائید کی تھی۔ لیکن بعض نے جن میں وکلایہ شرع کی ایک جماعت بھی شامل تھی، اس قرارداد کی مخالفت کی اور اس کے بعد موافقین و مخالفین میں زبردست بحث مباحثے شروع ہو گئے۔ ہر فریق نے اپنی تائید میں بڑے بڑے دلائل پیش کئے اور مختلف رسائل و مقالات شائع کئے۔^۴

^۱ دیکھو کتاب احسن الودیقہ فی تراجم مشاہیر الشیعہ، تالیف محمد مہدی کاظمی، مطبوعہ بغداد ۱۳۳۸ھ، جلد ۲، صفحہ ۲۰۴۔

^۲ سورۃ شعراء (۲۶) ۱۹۵ و سورۃ یوسف (۱۲) ۲۔

^۳ دیکھو مجلۃ المنار کا وہ مضمون جو اس گمراہ کن انگریزی ترجمہ کے متعلق ہے جو فرقۂ احمدیہ نے ہندوستان میں شائع کیا ہے (۱۳۴۳ھ، صفحہ ۲۹۵)۔

^۴ دیکھو کتاب ”حدث الاحداث فی الاسلام الاقدام علی ترجمۃ القرآن“، تالیف شیخ محمد سائبان (مطبوعہ مطبع سافیہ، مصر ۱۳۵۵ھ) اور دیکھو کتاب الادلۃ العامیۃ علی جواز ترجمہ معانی القرآن الی اللغات الاجنبیۃ، تالیف محمد فرید وجدی (مطبوعہ مصر، ۱۹۳۶)۔

مخالفین قرارداد کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی زبان اسلام اور اہل اسلام کا شعار ہے^۱ اور قرآن کریم الفاظ و معانی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس اس کا ترجمہ کرنے کی صورت میں یہ تعریف باقی نہیں رہتی۔^۲ دوسرے قرآن کریم کا ترجمہ اس لیے جائز نہیں کہ ترجمہ کرنے سے دین ، زبان اور وطن پر مضرت رساں اثرات پڑتے ہیں۔^۳ نیز یہ کہ قرآن کریم میں جو روحانیت اور نور ہے اس کا ترجمہ ممکن ہی نہیں ، بلکہ ترجمہ اسے زائل کر دیتا ہے۔^۴

مؤیدین قرارداد کے دلائل یہ ہیں :

✓ پہلی دلیل : روایت ہے کہ اہل فارس نے سلمان فارسی کو لکھا کہ ان کے لیے سورۃ فاتحہ فارسی میں لکھ کر بھیج دیں۔ چنانچہ وہ لوگ اسے نماز میں پڑھتے تھے^۵ اور نبیؐ کریم صلعم نے انہیں اس سے منع نہ فرمایا۔^۶ دوسری دلیل : امام ابو حنیفہ نے فارسی اور ہر زبان میں نماز جائز قرار دی ہے اور ابو یوسف اور محمد نے غیر زبان میں نماز صرف ان لوگوں کے لیے جائز کی ہے جو عربی زبان سے واقف نہیں۔ ایک روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ نے بھی اپنے قول سے رجوع کرتے ہوئے عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں صرف اس شخص کے لیے نماز جائز قرار دی ہے جو عربی زبان سے بے بہرہ ہو جیسا کہ صاحبین^۷ کا مسلک ہے۔

۱ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب اقتضاء الصراط المستقیم فی لغة اصحاب الجحیم (حسب روایت شیخ محمد سلیمان کتاب حدث الاحداث میں صفحہ ۳۰)۔
۲ دیکھو کتاب المنار ، تالیف نسفی اور اس کی شرح دارالسعادة ، تالیف ابن ملک ۱۳۱۳ھ ، صفحہ ۹۔

۳ فتاویٰ وکلاء شرعی ۱۲ ، ۱۹۳۶ء۔

۴ حدث الاحداث صفحہ ۶۲۔

۵ المبسوط السرخسی جلد ۱ صفحہ ۳۷۔

۶ رسالة النفحة القدسیة فی احکام قرآنة القرآن و کتابة بالفارسیة الشرنبلانی ،

مطبوعہ مصر ، ۱۳۵۵ھ ، صفحہ ۱۵۔

۷ دیکھو تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق لزیلعی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۱۰-۱۱۱)۔

اور دیکھو المجموع شرع المہذب للنودی (جلد ۳ ، صفحہ ۲۸۰) اور دیکھو شرح الفقہ الاکبر ، تالیف ملا علی قادری (مصر ۱۳۲۳ھ ، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) اور امام ابو حنیفہ نے اس کے جواز کے لیے اس آیت سے استدلال کیا ہے ”وانہ لفی زبر الاولین“ (شورۃ شعراء ۱۹۶) اور اس آیت سے ”وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصداقاً لما بین یدیه من الکتاب (سورۃ مائدہ ۴۸)۔ دیکھو فتاویٰ حدیثیہ لابن حجر (مطبع تقدم ، صفحہ ۱۲۹)۔

تیسری دلیل : مذہب اسلام کی دعوت صرف عرب کے لیے مخصوص نہیں ، بلکہ دنیا کی تمام اقوام کے لیے ہے جس کی تائید اس آیت کریمہ سے ہوتی ہے : ”تبارک الذی نزل الفرقان علی عبدہ لیكون للعالمین نذیرا“ ، یعنی برکت والا ہے وہ خدا جس نے اپنے بندہ پر قرآن نازل فرمایا تاکہ وہ تمام دنیا کے انسانوں کے لیے ڈرانے والا ہو جائے اور ”قل اللہ شہید بینی و بینکم و اوحی الی ہذا القرآن لانذرکم بہ“ ،^۱ یعنی اے محمد کہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ گواہ ہے ، مجھ پر یہ قرآن بذریعہ وحی اس لیے نازل کیا گیا ہے کہ میں اس کے ذریعہ تمہیں ڈراؤں ۔

جواز ترجمہ کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے ”بعثت الی الناس عامۃ“^۲ یعنی میں سب انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں ۔ قرآن عربی زبان میں صرف مہوات تبایغ کی خاطر نازل ہوا کیونکہ رسولؐ اور اس کی قوم دونوں عرب تھے ، جیسا کہ قرآن میں وارد ہے ”فانما یسرناہ بلسانک لعلمہم یتذکرون ولو نزلناہ علی بعض الاعجمین فقراہ علیہم ما کانو بہ مؤمنین“^۳ ، یعنی اے محمد ہم نے قرآن آپ کی زبان میں نازل کیا تاکہ آپ کی قوم اس سے نصیحت حاصل کرے ، اگر ہم قرآن کو کسی غیر عربی پیغمبر پر نازل کرتے اور وہ لوگوں کو قرآن پڑھ کر سناتا تو اس پر بھی وہ ایمان نہ لاتے ۔

اور آج کل مقبول رائے یہ ہے کہ قرآن کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں دشوار بھی ہے اور ممنوع بھی ۔ لیکن معنوی ترجمہ جس کے ساتھ دوسری زبان میں ضروری تفسیر بھی ہو ، جائز ہے ۔ البتہ اس میں حتی المقدور مصالح شرعیہ کا لحاظ ضروری ہے ۔

بہر حال قرآن کریم کا ترجمہ اکثر بڑی بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے ،

^۱ سورة فرقان (۲۵) ، اور سورة انعام (۶) ۱۹ ۔

^۲ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ۔ دیکھو شرح بخاری ، مؤلفہ عینی (جلد ۳ ، صفحہ ۷) اور دیکھو احکام مؤلفہ ابن حزم (جلد ۱ ، صفحہ ۳۳) ۔

^۳ سورة دخان (۴۴) ۵۸ ، سورة شعراء (۲۶) ۱۹۸-۱۹۹ ۔

^۴ مجلہ منار ۱۳۳۴ھ ، صفحہ ۴۵۲ ۔

جیسے لاطینی^۱، انگریزی^۲، فرانسیسی^۳، ترکی^۴ وغیرہ۔ ان زبانوں میں آج کل ایک ایک ترجمہ ہوئی ہے اور کئی ترجمے بھی۔

^۱ لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ روبرٹ کنت (Robert Kennett) نے کیا ہے ۱۱۴۳ء میں اس کے بعد اور ترجمے کیے گئے جن میں سے مراکی (Maracci) کا ترجمہ بعنوان Alcorani Textus Universus زیادہ مشہور ہے۔ دیکھو تاریخ القرآن از زنجانی صفحہ ۶۹ اور تاریخ العرب المسطول، مؤلفہ پروفیسر حتی (مطبوعہ بیروت ۱۹۴۹ء)۔

^۲ انگریزی تراجم میں M. Ali، Rodwell، Palmer اور M. Pickthall کے تراجم زیادہ مشہور ہیں۔

^۳ فرانسیسی زبان میں کئی ترجمے ہیں: مثلاً Kasimirsky، Savary، Peste مع احمد تیجانی (رباط مراکش) اور R. Blachere کے تراجم۔

^۴ اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ جدید ترین ترکی ترجمہ عمر رضا طغرل کا ہے۔ مطبوعہ استنبول ۱۹۴۸ء۔

فصل سوم

سنت

احادیث کی کتابت

(سنت کا اطلاق رسول اللہ صلعم کے ہر اس قول پر جو آپ نے فرمایا ہو اور ہر اس فعل پر جو آپ نے کیا ہو اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جس کی آپ نے اجازت دی ہو۔ اس لیے سنت کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم سنت قولی یا حدیث شریف ہے جس کا ماخذ رسول اللہ صلعم کے اقوال و احادیث ہیں۔ دوسری قسم سنت فعلی: اس کا ماخذ آپ کے افعال ہیں اور تیسری سنت تقریریہ یعنی وہ افعال جن کا علم ہو جانے کے بعد آنحضرت صلعم نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا ہو)

(آنحضرت صلعم نے سنت کو ضبط تحریر میں لانے کا حکم نہیں فرمایا جیسا کہ قرآن کو لکھنے کا حکم فرمایا تھا بلکہ اس کے برعکس آپ نے سنت کو تحریر میں لانے سے منع فرمایا۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے: ”لا تکتبوا عنی و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ و حدثوا عنی ولا حرج“ یعنی میری باتیں نہ لکھو اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری باتیں لکھی ہوں وہ انہیں مٹا دے۔ ہاں اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔^۱)

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ عمر بن خطابؓ نے احادیث جمع کرنے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ کہیں لوگ احادیث کے انہماک میں قرآن نہ ترک کر دیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں احادیث جمع کرنے کی کوشش کی گئی لیکن احادیث کی مکمل تدوین عہد عباسی تک نہ ہو سکی۔ عہد عباسی میں تدوین احادیث کی ابتدا ہوئی اور احادیث معتبرہ کے مجموعے معرض وجود میں آئے۔

^۱ اس حدیث کو مسلم نے اپنی کتاب صحیح مسلم میں روایت کیا ہے۔ (ج ۸، صفحہ ۲۲۹) وغیرہ۔

مسانید و مصنفات

حدیث کے مجموعوں کی دو قسمیں ہیں : مسانید اور مصنفات ۔ مسانید حدیث وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث ، ترتیب اسناد کے لحاظ سے جمع کی گئی ہیں ۔ یعنی بلا لحاظ موضوع رسول اللہ صلعم سے روایت کرنے والے پر راوی کی حدیثیں ایک ہی جگہ بیان کر دی جائیں ، جیسے ابو ہریرہؓ کی سب حدیثیں ایک جگہ ، حضرت عائشہؓ کی تمام حدیثیں ایک جگہ ۔ مسانید میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبل کی مسند ہے جس کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں ۔ مصنفات حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث موضوعات فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں ۔ قدیم مصنفات میں سب سے اہم موطا امام مالک ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا ۔

تیسری صدی ہجری میں مصنفات احادیث کی چھ مشہور کتابیں لکھی گئیں ۔ صحیحان اور احادیث کی چار دیگر کتابیں ۔ اس موقع پر ہر ایک کا کچھ مختصر تذکرہ بیجا نہ ہوگا ۔

(صحیحان : یعنی صحیح بخاری اور صحیح مسلم ۔ صحیح بخاری ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ھ) کی تصنیف ہے اور صحیح مسلم ابو الحسن مسلم نیشاپوری (۲۰۶-۲۶۱ھ) کی تصنیف ہے ۔ ان دونوں محدثین نے احادیث جمع کرنے کے لیے بہت سے شہروں کا سفر کیا اور احادیث روایات کرنے میں اور تحقیق اسناد میں اس قدر چھان بین کی کہ یہ دونوں کتابیں سب سے زیادہ معتبر اور مستند تسلیم کی گئی ہیں ۔ بعض مؤرخین نے کہا ہے کہ امام بخاری نے اس کتاب کی تصنیف میں سولہ برس صرف کیے)

(اہل سنت صحیح بخاری کو قرآن کے بعد بزرگترین کتاب شمار کرتے ہیں ۔ اس میں مکرر احادیث سمیت تو سات ہزار سے زیادہ احادیث ہیں اور مکرر احادیث سے علاوہ تقریباً چار ہزار حدیثیں ہیں ۔ صحیح بخاری کی اہم شرحیں یہ ہیں : فتح الباری تصنیف حافظ ابوالفضل احمد بن حجر عسقلانی شافعی (۷۷۳-۸۵۲ھ) ، عمدۃ القاری پچیس جزوں میں تصنیف بدرالدین محمود عینی حنفی (۷۶۲-۸۶۵ھ) ۔

جمہور علماء کے نزدیک صحیح بخاری کے بعد صحیح مسلم کا درجہ ہے ۔ لیکن مغرب اقصیٰ کے علماء صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فضیلت^۱

دیتے ہیں۔ صحیح مسلم میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے کچھ زیادہ احادیث ہیں۔ اس کی سب سے زیادہ اہم شرح نوادی شافعی کی شرح ہے۔ جس کے اٹھارہ جز ہیں۔

بخاری اور مسلم کے بعد حدیث کی چار کتابیں ہیں جنہیں علی الترتیب 2 ابن ماجہ (متوفی ۲۴۱ھ)، ابو داؤد سجستانی (متوفی ۲۶۵ھ)، ترمذی (متوفی ۲۷۹ھ) اور نسائی (متوفی ۳۰۳ یا ۳۰۴ھ) نے جمع کیا ہے۔ ان کتب مذکورہ کے بعد مصنف ابوالحسن دارقطنی (متوفی ۳۸۵ھ) اور مصابیح السنۃ تصنیف ابو محمد بغوی (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱۶ھ) ہیں۔

(اہل شیعہ کے نزدیک احادیث یا اخبار کی کتابوں میں اہم کتابیں چار ہیں: 1 الکافی، تصنیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹ھ)، 2 من لم یحضرہ الفقیہ، تصنیف بابویہ (متوفی ۳۸۱ھ)، 3 استبصار فیما اختلف من الاخبار، اور تہذیب الاحکام، یہ دونوں کتابیں جعفر طوسی (متوفی ۴۱۱ھ) کی تصنیف ہیں۔ 2)

حدیث کی تحقیق

تدوین حدیث کے بعد محققین نے علم حدیث کی فنی تحقیق و تنقید ایک خاص علم میں شروع کی جسے علم مصطلح الحدیث کہتے ہیں اور اس علم کے محققین رجال الجرح والتعديل (نقد و تبصرہ کرنے والے) کہلائے۔ ان محققین نے حدیث کی تحقیق کے قواعد بنائے اور معتبر ہونے کے لحاظ سے حدیث کی کئی قسمیں مقرر کیں جیسے صحیح، حسن، غریب وغیرہ۔ 3

قرآن کے بعد سنت اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ شمار ہوتی ہے۔ گویا وہ قرآن کی تفسیر ہے اور اس کی مجمل آیات کی تشریح کرتی ہے، نیز قرآن کے قواعد کلیہ کا مفہوم واضح کرتی ہے۔ سنت تمام مذاہب اسلامی کے نزدیک واجب العمل ہے جس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے ”وما اتاکم الرسول

1 ان محدثین کے حالات کے لیے دیکھو وفیات الاعیان لا بن خلکان۔

2 دیکھو انسائیکلو پیڈیا اوف اسلام: کلمۃ ”شیعہ“۔

3 دیکھو مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث مطبوعہ بمبئی (ہند) ۱۹۳۸ء۔

صفحہ ۲۰ و ۱۵۔

4 مگر ایک چھوٹے سے فرقہ نے کہا ہے کہ کوئی حدیث قابل عمل نہیں (الام جلد ۲، صفحہ ۲۵۰)۔

فخذوه وما نهاکم فانتھوا“ یعنی اے مومنینو! رسول تمہیں جو حکم دیں اس کی تعمیل کرو اور جس کام سے منع کریں اس سے باز رہو ”واطيعوا اللہ وأطيعوا الرسول“ یعنی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو ”من یطع الرسول فقد اطاع اللہ“^۱ جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ اسی قسم کی کئی آیات ہیں جو لفظاً یا معناً حدیث کے واجب العمل ہونے کی تائید کرتی ہیں۔

احادیث کے بارے میں مذاہب اسلامی کا اختلاف ہے۔ اس میں پہلا اختلاف تو اہل سنت و اہل شیعہ کا ہے۔ اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث قابل قبول ہیں جنہیں اہل بیت نے روایت کیا ہو اور اہل شیعہ احادیث کو اخبار کہتے ہیں۔ محدثین اہل شیعہ کا قول ہے کہ جس حدیث کی روایت اہل بیت (علیہم السلام) سے نہ ہو وہ مصنوعی ہے۔^(۲)

پھر حدیث کے بارے میں اہل سنت کے بھی دو فرقے ہیں۔ ایک اہل الرا۱ کا فرقہ عراق میں اور دوسرا اہل حدیث کا فرقہ حجاز میں اور ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی احادیث کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی قسم کا اختلاف مصطلحات حدیث میں اور ان کے شرائط قبول میں ہے۔

راویان حدیث

روایت کے لحاظ سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: متواتر، مشہور اور احاد۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ہے جس کا یقینی ہونا بالکل ظاہر ہو یعنی اسے اتنے کثیر التعداد راویوں نے روایت کیا ہو جن کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہ ہو۔ مشہور ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے صحابہ کے زمانہ میں تو ایک یا دو نے ہی روایت کیا ہو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں اور خبر واحد ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے جو متواتر اور مشہور سے کم درجہ کی ہو۔

^۱ سورة حشر (۵۹) ۷، سورة مائدہ (۵) ۹۱ اور سورة نساء (۴) ۸۰۔
^۲ دیکھو وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل فی علم الاصول صفحہ ۷۔

خبر واحد کے قبول کرنے میں بہت اختلاف ہے یعنی ایسی حدیث جس کی روایت رسول اللہ صلعم سے ایک ایک راوی کرتے چلے آئے ہوں۔ بعض علماء ایک آدمی کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر واحد کو قابل قبول نہیں سمجھتے۔ لیکن بعض علماء بغیر تائید قرائن اسے قابل قبول سمجھتے ہیں، جیسے مذہب ظاہری میں اور احمد بن حنبل کی ایک روایت میں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب رسول کریم صلعم کسی مسئلہ کے متعلق کوئی فتویٰ صادر فرماتے تھے تو تمام اہل مدینہ کو جمع نہیں فرماتے تھے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک باوثوق خبر واحد قابل یقین ہے اور جب اس کی تائید قرائن سے ہوتی ہو تو وہ قبول کی جائے گی۔^۱

خبر واحد کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کا راوی مسلمان ہو، عاقل بالغ ہو، ثقہ ہو اور اپنی قوت حافظہ کے لیے مشہور ہو۔ ان شرائط کے پیش نظر عورت، غلام اور نابالغ کی روایت تو قابل قبول ہوگی لیکن نابالغ، دیوانہ، کافر اور فاسق کی روایت مقبول نہ ہوگی۔ روایت حدیث میں صحابہ کی ثقاہت اور اصابت رائے پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے۔ صدق حدیث کے معاملہ میں ابوبکر، عمر، علی، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، معاذ بن جبل، سیدہ عائشہ، ابوہریرہ اور انس، نیز ان جیسے اور صحابہ خاص طور پر مشہور ہیں۔

حدیث میں رایوں کے سلسلہ کو لفظ حدثنا (بیان کیا ہم سے) یا اس کے مرادف الفاظ اخبرنا و انبأنا^۲ کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے۔ جس حدیث میں سلسلہ روایت نبی کریم صلعم تک پہنچ جائے تو وہ حدیث متصل کہلاتی ہے اور جس کے سلسلہ روایت میں سے کوئی راوی چھوٹ جائے اسے حدیث مرسل کہتے ہیں۔ جس حدیث مرسل کو کسی صحابی نے روایت کیا ہو وہ بالاتفاق مقبول ہے اور جو حدیث مرسل اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت کی ہو وہ امام شافعی کے سوا اور سب کے نزدیک مقبول ہے۔ امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کسی اور دلیل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہو اور جو حدیث مرسل کسی صحابی

۱ دیکھو موضوع میں رسالۃ الشافی (صفحہ ۹۸ اور اس کے بعد) اور دیکھو احکام لا بن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) اور دیکھو مسلم الثبوت (جلد ۲، صفحہ ۸۸)۔

۲ بخاری کی عبارت، دیکھو شرح بخاری عینی (جلد ۲، صفحہ ۱۱)۔

یا اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت نہ کی ہو، اس کے مقبول ہونے میں اختلاف ہے۔^۱

فقہاء کا آخری اختلاف اس حدیث کے صحیح ہونے میں ہے جو بالمعنی روایت کی گئی ہو اور رواۃ باللفظ نہ ہو۔ ایسی حدیث کے متعلق مختار رائے یہ ہے کہ اس شخص کی روایت بالمعنی مقبول ہوگی جو الفاظ کا مفہوم اور ان کا محل استعمال سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو، نیز مطلب بیان کرنے میں کوئی کمی بیشی نہ کرے۔^۲

اصطلاح حدیث کے اسی اختلاف کی وجہ سے کئی مذہب بن گئے، کیونکہ کسی مسئلہ میں ایک کے نزدیک ایک حدیث صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ فتوے بھی مختلف ہو گئے۔

احادیث موضوعہ

(حدیث کو سب سے بڑا خطرہ یہ پیش آیا کہ بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑ لی گئیں۔) تاریخ اسلامی کے بعض دور ایسے گذرے ہیں جن میں بہت سی مصنوعی حدیثیں مروج ہو گئیں، یا تو سیاسی جماعت بندی کی بنا پر یا قبضہ خوانوں کے لیے مواد فراہم کرنے کی غرض سے یا ان کے علاوہ دوسری ضرورتوں کی وجہ سے۔^۳ (جو احادیث صحابہ اور اکابر تابعین کے زمانہ میں مروج تھیں ان کے مقابلہ میں بے شمار نئی حدیثیں ان کے بعد بنا لی گئیں) بلکہ ایسی ضعیف اور بے اصل حدیثیں بیان کی جانے لگیں جنہیں عقل سلیم کبھی باور نہیں کر سکتی۔ (انہیں دیکھتے ہوئے رسول اللہ صلعم کی پیشین گوئی کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ سیکون فی آخر امتی اناس یحدثونکم ما لم تسمعوا انتم ولا آباؤکم فایاکم وایاہم۔ یعنی میری امت کے آخری زمانہ میں ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی نہ تمہارے آبا و اجداد نے،

^۱ شرح المنار تألیف ابن ملک صفحہ ۲۰۷ اور اس کے بعد۔

^۲ الاحکام للامدی (صفحہ ۱۹۳) اور رسالۃ الشافعی (صفحہ ۷۵)۔

^۳ دیکھو احادیث موضوعہ کے راویوں کی جو تقسیم ابن جوزی نے کی ہے کتاب اللالی میں المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ (ج ۲، صفحہ ۳۶۷-۳۷۴)۔

پس ایسے لوگوں سے بچنا۔

احادیث موضوعہ کی مثالیں : ”الذیک الابيض صدیقی او حبیبی“ (یعنی سفید مرغ میرا دوست ہے) ، الفارة انہا یہودیة (چوہیا پہلے یہودن تھی) ، النصب کان یہودیاً عاقاً فمسخ (گواہ پہلے نافرمان یہودی تھی پھر اس کی صورت مسخ کر دی گئی) ، السنور عطسة الاسد (بلی شیر کی چھینک سے پیدا ہوئی) ، الخنزیر عطسة الفیل (سڑر ہاتھی کی چھینک سے پیدا ہوا) ، اکل السمک یدھب الجسد (مچھلی کھانے سے جسم دبلا ہوتا ہے) ، قلب المؤمن حلو یحب الحلاوة (مسلمان کا دل میٹھا ہوتا ہے اور مٹھاس کو پسند کرتا ہے) ، لو کان الارز رجلاً لکان حلیم (اگر چاول آدمی ہوتے تو بہت رحم دل ہوتے) ، الباذنجان شفاء من کل داء (بینگن ہر مرض کی دوا ہے) ، العازب فراشه من النار (بمجرد مرد کا بستر آگ کا ہوگا) ، مسکین رجل بلا امرأة و مسکينة امرأة بلا رجل (بلا عورت کے مرد مسکین ہے اور بلا مرد کے عورت مسکین ہے) ، اکرموا عمتکم النخلة^۲ (اپنی پھوپھی کھجور کے درخت کا احترام کرو) ، البحر هو من جهنم (سمندر جہنم کا ٹکڑا ہے) ، شر الحمیر الاسود القعیر^۳ (سب سے زیادہ شریب گدھا وہ ہوتا ہے جو چھوٹا اور سیاہ ہو)۔

اگر جھوٹی حدیثیں بنانے والے رسول اللہ صلعم کی اس حدیث سے سبق حاصل کرتے من یقل علی ما لم اقل فلیتبعوا مقعدہ من النار^۴ یعنی جو شخص میری طرف ایسا قول منسوب کرے جو میں نے نہیں کہا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم بنا لے۔ اگر وہ لوگ عمر بن خطاب ، زبیر ، عبد اللہ بن مسعود اور

^۱ صحیح مسلم (جلد ۱ ، صفحہ ۹) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱ ، صفحہ ۷۸)۔

^۲ اس حدیث کو قرانی ۔ ابنی کتاب فروق میں صحیح قرار دیا ہے (جلد ۳ ، صفحہ ۸۵)۔

^۳ دیکھو کتاب تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء اہل الحدیث لا بن قتیبہ (صفحہ ۹-۱۰) اور دیکھو رسالۃ المغنی عن الحفظ والکتاب للموصلی (مطبوعہ مصر ۱۳۴۲ھ ، صفحہ ۱۱ و ۱۲ مع انتقادھا لحسام الدین القدسی مطبع ترقی دمشق ۱۹۲۵ء) اور دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ (جلد ۲ ، صفحہ ۱۹۵-۱۹۸) اور دیکھو کتاب تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعہ (مصر ۱۹۰۳ء صفحہ ۶۳ اور اس کے بعد) اور دیکھو کتاب التالی المصنوعة (جلد ۲ ، صفحہ ۲۲۴ و ۲۳۳ و ۲۳۸)۔

^۴ دیکھو بخاری مع شرح عینی جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۳۔

سعد بن ابی وقاص جیسے صحابہ کے نقش قدم پر چلتے جو حدیث بیان کرنے اور اس کی تدوین سے اس لیے ڈرتے تھے کہ حدیث میں کچھ رد و بدل یا کمی بیشی نہ ہو جائے اور اگر وہ ایسا کرتے تو شریعت اسلامی کو بہت سی جھوٹی باتوں اور گمراہ کن و ل سے بچا لیتے۔ ایسی جھوٹی حدیثیں بہت سی ہیں جن کو بعض جاہلوں نے آلہ کار بنایا تاکہ وہ شریعت میں ایسی باتیں داخل کر کے جو اس میں نہیں تھیں، اس کے اصلی خط و خال کو بدل سکیں۔

لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کذب و افتراء کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہر حدیث کو موضوع تصور کیا جائے تاوقتیکہ اس کے صحیح ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو جیسا کہ مستشرقین کا خیال ہے۔ البتہ جس چیز کا تجزیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح حدیث کے علماء نے ایسی احادیث کو اختیار نہیں کیا جن میں ضعف ہو بلکہ انہوں نے تو راویوں کے پرکھنے اور ان کا سلسلہ روایت، حافظہ اور ثقافت معلوم کرنے کے لیے ایسا صحیح اور علمی معیار قائم کر دیا ہے جو قابل وثوق طریقہ سے ان کے اصلی حالات معلوم کرنے میں بالکل صحیح رہنمائی کرتا ہے۔^۱ یہی وجہ ہے کہ ہم آج کل نئے مذہب سلفیہ کے ائمہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور اپنے اجتہاد سے مسائل شرع کا تجزیہ کرتے ہیں حتیٰ کہ وہ صحیحین کی تمام احادیث کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے بلکہ ثابت کرنے ہیں کہ خود امام بخاری اور ان کی احادیث کے راوی بھی غلطی سے معصوم نہیں۔^۲

^۱ دیکھو اس کے لیے لائحۃ الكتاب اور مخطوطات عدیدہ جن کا ذکر ڈاکٹر عبدالقادر نے اپنی کتاب تاریخ الفقہ الاسلامی میں کیا ہے (ج ۱، صفحہ ۳۰۳-۳۰۴)۔

^۲ دیکھو مجلۃ المنار ۵۱۳۸ کا (صفحہ ۵۰۷-۵۱۶) نیز دیکھو کتاب یسر الاسلام و اصول التشريع العام تألیف محمد رشید رضا (مصر ۱۹۲۸ء)۔

فصل چہارم

اجاع

دلائل اجاع

جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب و سنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجاع شمار ہوتا ہے۔ اور کسی حکم شرعی پر کسی زمانہ میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجاع کہلاتا ہے۔

فقہاء نے اجاع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لیے قرآن و سنت کے دلائل اور براہین عقلیہ سے استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔

پہلی دلیل قرآنی :

آیۃ قرآنی : ”وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُدًى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا“¹ (یعنی جو شخص سیدھا راستہ ظاہر ہونے کے بعد رسول کریم صلعم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی راہ اختیار کر لے جو مسلمانوں کی نہیں تو ہم اسے متوجہ رکھیں گے اسی طرف جس طرف وہ متوجہ ہوا ہے اور داخل کریں گے اسے جہنم میں جو بہت برا ٹھکانا ہے) اور اجاع ہی مسلمانوں کا راستہ ہے اور واجب الاتباع ہے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ اجاع دلیل شرعی ہے۔

آیۃ قرآنی : ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“² (یعنی اے مومنو! اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم وقت کی اطاعت کرو اور اگر کسی مسئلہ میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو) اس آیت سے ضمناً یہ بھی ثابت ہوا کہ اختلاف ہونے کی صورت میں اجاع امت دلیل شرعی کی حیثیت سے قابل قبول ہے۔

¹ سورة نساء (۴) ۱۱۵ -

² سورة نساء (۵۹) -

آیات قرآنی : واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا یعنی سب مل کر
 اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور منتشر نہ ہو ۔ ” کنتم خير أمة أخرجت
 للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر “ یعنی تم لوگوں میں سب سے
 بہتر امت پیدا کیے گئے ہو کیونکہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے
 روکتے ہو ۔ ” وکذلك جعلناکم أمة وسطاً لتكونوا شهداء علی الناس “ اور
 اسی طرح ہم نے تمہیں بیچ کی امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہی دو ۔
 ” یا ایہا الذین امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقین “^۱ یعنی اے مومنو !
 ڈرو اللہ سے اور ہو جاؤ سچے لوگوں کے ساتھ ۔

دوسری دلیل متعدد احادیث : ” امتی لا تجتمع علی الخطأ او علی الضلالة “^۲
 یعنی میری امت غلط بات پر یا گمراہی پر جمع نہ ہوگی ۔ ید اللہ مع الجماعة^۳
 یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے ۔

تیسری دلیل ابن مسعود کا قول : ” مارآہ المسلمون حسناً فهو عند الله
 حسن وما رآہ المومنون قبيحاً فهو عند الله قبيح “^۴ یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا
 سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے
 نزدیک بری ہے ۔

چوتھی دلیل عقلی : یہ ہے کہ کسی زمانہ کے تمام علمائے مجتہدین کا
 کسی غلط فیصلہ پر اس طرح جمع ہو جانا عادتاً اور عملاً ناممکن ہے کہ ان
 میں سے کسی کو بھی غلطی کا احساس نہ ہو ۔

^۱ سورہ آل عمران (۳) ۱۰۳ و ۱۱۰ ، سورہ بقرہ (۲) ۱۴۳ سورۃ توبہ (۹)

^۲ ابن حزم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے اگرچہ
 اس کے الفاظ و اسناد صحیح نہیں (الاحکام جلد ۴، صفحہ ۱۳۳) یہ حدیث مناوی
 نے بھی کنوز الدقائق میں روایت کی ہے (صفحہ ۱۳۸) بروایت ابن ابی عاصم ۔

^۳ یہ حدیث علامہ سیوطی نے ترمذی سے جامع الصغیر میں نقل کی ہے
 نمبر ۱۰۰۰۴ ۔

^۴ بعض محدثین کے نزدیک یہ حدیث ہے جیسا کہ آمدی نے اپنی
 کتاب الاحکام میں بیان کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۱۲) لیکن یہ غلط ہے اور صحیح
 بات یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ سخاوی نے
 مقاصد حسنہ میں اور علائی وغیرہ نے صراحت کی ہے اور احمد نے اسے
 کتاب السنۃ میں روایت کیا ہے ۔ دیکھو شرح حموی علی الاشباہ جلد ۱،
 صفحہ ۱۲۷ اور دیکھو شرح المجامع (صفحہ ۳۰۸) ۔

اجماع کے معنی اور شرائط

جمہور علماء کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ کسی زمانہ میں تمام مسلمان علماء مجتہدین کسی فیصلہ پر متفق ہو جائیں، اسی لیے ان کے نزدیک صرف مدینہ کے علماء مجتہدین کا اجماع معتبر نہیں۔ برخلاف امام مالک کے، انہوں نے فرمایا ہے کہ مدینہ دارالہجرت اور صحابہ کا مرکز ہے اور اہل مدینہ وحی اور رسول اللہ صلعم کے حالات دوسروں سے زیادہ جانتے تھے۔ ان خصوصیات کے پیش نظر صرف مدینہ کے علماء کا اجماع معتبر ہونا چاہیے کیونکہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے ”انما المدینۃ کالکیر تنفی خبثھا و ینصع طیبھا۔ وہی المدینۃ ینفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید“^۱ یعنی بے شک مدینہ بھٹی کی مانند ہے کہ اس کا میل کچیل صاف ہو جاتا ہے اور وہ خالص رہ جاتا ہے۔ مدینہ برے لوگوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل کچیل کو۔

اسی طرح مذہب مختار میں یہ شرط نہیں ہے کہ اجماع صحابہ ہی کا ہو بلکہ صحابہ کے علاوہ دیگر ائمہ مجتہدین کا اجماع بھی مقبول ہے۔ اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل اور داؤد ظاہری کی رائے علماء جمہور کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک خاص صحابہ کا اجماع ہی معتبر ہے اور کسی کا نہیں۔^۲

آخری مختار رائے یہ ہے کہ صرف چار خلفائے راشدین کا کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا اجماع نہیں کہلانے کا تاوقتیکہ ان کی مخالفت کسی صحابی نے نہ کی ہو، بخلاف قاضی ابو حازم حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک صرف خلفائے راشدین کا متفق ہو جانا اجماع ہے اور وہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں علیکم لبستی و سنة الخلفاء الراشدين^۳ یعنی اے مسلمانو! تم پر میری اور خلفائے راشدین کی پیروی لازم ہے۔

^۱ دیکھو موطا اور اس کی شرح تنویر الحوالک جلد ۱، صفحہ ۲۰۱-۲۰۳۔
دیکھو بخاری اور اس کی شرح عینی (جلد ۱، صفحہ ۲۳۵) اور دیکھو مسلم اور اس کی شرح نووی (جلد ۹، صفحہ ۱۵۳)۔

^۲ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۲۳) اور دیکھو احکام لابن حزم (جلد ۳، صفحہ ۱۳۷)۔

^۳ یہ حدیث کا ٹکڑا ہے جسے احمد ترمذی اور ابو داؤد نے روایت کیا۔

اجاع کی دو صورتیں ہیں یا تو صراحۃً اظہار رائے ہو یا بذریعہ سکوت اجاع سکوتی کی یہ صورت ہے کہ کسی مجتہد نے کسی مسئلہ میں فتویٰ دیا ہو اور وہ فتویٰ اس زمانہ کے تمام مجتہدین کے علم میں بھی آ گیا ہو لیکن کسی نے اس کی تردید نہ کی ہو۔ امام ابو حنیفہ کے اکثر شاگردوں نے اجاع سکوتی کو حجة قرار دیا ہے لیکن امام شافعی اجاع سکوتی کو حجة تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی نے اس معاملہ میں درمیانی رائے اختیار کی ہے اور وہ یہ کہ اجاع سکوتی ظنی ہے۔ ایسا اجاع ظنی حجة تو بن سکتا ہے مگر قطعی حجت قرار نہیں دیا جاسکتا۔¹

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ مسئلہ اجاع کے متعلق مذاہب اہل سنت کی آراء کا خلاصہ ہے لیکن اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی اجاع معتبر ہے جو یا تو اہل بیت کے اتفاق رائے سے حاصل ہوا ہو یا ائمہ مجتہدین کے اتفاق میں امام معصوم بھی شریک ہوں۔ چنانچہ اہل شیعہ کے نزدیک اجاع کی تعریف یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے متفقہ فیصلہ کی تائید امام معصوم کے قول سے بھی ہوتی ہو نہ یہ کہ صرف علمائے مجتہدین کسی رائے پر متفق ہو جائیں۔²

آخری ریمارک : جن مسائل کے متعلق قرآن و سنت میں یا تو سرے سے کوئی حکم موجود نہ ہو یا ہو تو صریحی حکم نہ ہو، ایسے مسائل میں تغیرات مزلہ اور فقہائے مجتہدین کی آراء کے زیر اثر اجاع اسلامی قانون سازی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

¹ الاحکام جلد ۱، صفحہ ۱۳۰۔

² دیکھو حل العقول لعقد الفحول تالیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی (مطبعہ تبریزی ۱۲۹۱ھ) اور دیکھو کتاب عناوین الاصول تالیف شیخ محمد مہدی الکاظمی (بغداد ۱۳۴۲ھ جلد ۲، صفحہ ۷) اور دیکھو کتاب التقرير والتجیر (جلد ۳، صفحہ ۹۸)۔

فصل پنجم

قیاس

قیاس کی معنی

جب فتوحات اسلامی دور دراز ملکوں تک پہنچیں، مملکت اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا اور یہ سلسلہ صدیوں تک اسی طرح جاری رہا تو ایسے نئے نئے مسائل پیش آنے لگے جن کے متعلق نہ تو قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود تھا اور نہ ان کے بارے میں اجماع است تھا تو ان کا حل تلاش کرنے کے لیے فقہاء عقل کو حکم بنانے اور رائے کو کام میں لانے پر مجبور ہوئے۔ لیکن وہ اس بارے میں بالکل آزاد نہ تھے، بلکہ وہ ان قواعد و ضوابط کے پابند تھے جنہیں انہوں نے ایک نئے باب یعنی باب القیاس میں درج کیا اور اس کو اسلامی قانون کی چوتھی دلیل

قیاس کو دلیل شرعی قرار دینے میں فقہاء نے قاعدہ شرعی کے اس اصول سے استدلال کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مخصوص اغراض و مصالح پر مبنی ہیں اور اغراض و مصالح ہی ان احکام کی علت غائی ہیں۔ اس لیے فقہاء احکام کے علل و اسباب دریافت کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی مسئلہ کے متعلق اس حکم کی علت غائی دریافت کر لیتے ہیں جو نص کی رو سے دیا گیا ہے، تو ان کے لیے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ اگر ایک مسئلہ کے حکم کی علت دوسرے مسئلہ میں پائی جائے تو بوجہ اشتراک علت ایک مسئلہ کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے مسئلہ کے لیے بھی وہی حکم دے دیا جائے۔

جیسے شراب آیت قرآنی کی رو سے حرام ہے اور اس کی حرمت کا سبب نشہ ہے۔ پس اگر ہم فرض کر لیں کہ نبیذ (کھجور وغیرہ کی شراب)

آیت قرآنی کی رو سے حرام نہیں،^۱ لیکن چونکہ اس میں بھی نشہ ہوتا ہے لہذا شراب پر قیاس کر کے اس پر بھی حرمت کا حکم لگا دیا، اسی لیے جب ان میں نشہ باقی نہیں رہتا تو دونوں پر سے حرمت کا حکم اٹھ جاتا ہے۔^۲

اسی طرح فقہاء نے قیاس معکوس بھی استعمال کیا ہے یعنی اگر کسی چیز میں وہ سبب موجود نہ ہو جو آیۃ قرآنی کی رو سے کسی دوسری چیز میں حرام ہونے کا باعث ہوا تو اس پر حرام ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔

اس لحاظ سے اصطلاحاً قیاس کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، ایک قیاس طرد اور دوسری قیاس عکس۔ قیاس طرد کا مطلب یہ ہے کہ فرع اور اصل دونوں میں یکساں طور پر وہ علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے،^۳ اور قیاس عکس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے متناقض ہو اور وہ اس لیے کہ دونوں حکموں کی علتیں مختلف^۴ ہیں جیسے ہم کہیں کہ دودھ اس لیے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں۔ جب قیاس کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو عام طور پر قیاس طرد مراد ہوتا ہے اور قیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنی اندازہ اور مساوات بھی پائے جاتے ہیں۔

دلائل قیاس

مذہب اسلامی کے اختلاف کا ایک سبب قیاس بھی ہے۔ شیعہ امامیہ^۵

^۱ نبیذ اور تمام نشہ آور چیزیں اس حدیث کی رو سے بھی حرام ہیں۔ کل مسکر خمر وکل خمر حرام یعنی ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے (صحیح مسلم جلد ۲، صفحہ ۱۰۱)۔

^۲ الفروق للقرافی جلد ۲، صفحہ ۳۵۔

^۳ دیکھو تعریف الامدی فی الاحکام جلد ۳، صفحہ ۶ اور قیاس طرد کی تعریف ابن حاجب نے یہ کی ہے مساواة فرع الاصل فی علۃ حکمہ یعنی اصل کے حکم میں فرع کی برابری اور بیضاوی نے منہاج میں قیاس طرد کی یہ تعریف کی ہے اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لا اشتراکھا فی علۃ الحكم عند المثبت یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر لگانا دونوں میں علۃ حکم کے اشتراک کے سبب۔ دیکھو نہایۃ السؤل للاسنوی جلد ۳، صفحہ ۲۔

^۴ دیکھو تعریف الامدی فی الاحکام۔

^۵ دیکھو حل العقول صفحہ ۵۳۔

داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین^۱ نے تو قیاس کو تسلیم ہی نہیں کیا۔ البتہ جمہور فقہاء اور شیعہ زیدیہ^۲ کے نزدیک قیاس قابل قبول ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ قیاس کس حد تک قابل اعتدال ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اہل الرا۱ یا عراق اسکول نے تو اس میں بڑی وسعت رکھی ہے، لیکن اہل حدیث یا حجاز اسکول نے اس میں بڑی سختی اختیار کی ہے۔ بعض احناف نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ قیاس کے معاملے میں دو چیزوں کی مماثلت ہی کافی ہے اور علت مشترکہ کی بھی ضرورت نہیں۔ ادھر احمد بن حنبل نے حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ قیاس کو تو اشد ضرورت کے وقت ہی استعمال کرنا چاہیے^۳۔

قیاس کے مسئلہ نے اپنے مخالفین و موافقین میں بڑا ہنگامہ پیدا کر دیا تھا۔ ہر فریق نے اپنے اثبات مدعی کے لیے دلائل شرعی پیش کیے ہیں۔ ہم ان میں سے اہم دلائل کو اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

مخالفین قیاس کا خیال ہے کہ قیاس کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ قرآن مجید نے اس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی، چنانچہ آیات میں مذکور ہے ”ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء“ یعنی اے رسول، ہم نے تجھ پر ایک ایسی کتاب نازل کر دی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے۔ ”ما فرطنا فی الکتاب من شیء“ یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس کا ذکر ہم نے قرآن میں نہ کر دیا ہو۔ ”وما اختلفتم فیہ من شیء فحکمہ الی اللہ“ یعنی جس مسئلہ میں تمہارا اختلاف ہو، اس کے فیصلہ کے لیے اللہ کی طرف رجوع کرو۔

مخالفین نے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ قیاس ایک ایسی ظنی چیز ہے جس پر اعتدال نہیں کیا جا سکتا ”وان الظن لا یغنی من الحق شیء“^۴ یعنی ظن اثبات حق کے لیے مفید نہیں ہو سکتا۔ نیز انھوں نے مزید ثبوت کے لیے

^۱ دیکھو احکام لابن حزم جلد ۷، صفحہ ۵۳-۵۶۔

^۲ دیکھو نہایۃ السؤل للاسنوی جلد ۳، صفحہ ۸۔

^۳ دیکھو اعلام الموقعین جلد ۱، صفحہ ۲۵-۲۶۔

^۴ سورۃ نحل (۱۶) ۸۹ - سورۃ انعام (۶) ۳۸ - سورۃ شوریٰ (۲۲) ۱۰۔

^۵ سورۃ نجم (۵۳) ۲۸۔

یہ حدیث پیش کی ہے ”اعظمها فتنة على امتی قوم یقیسون الامور برأیهم فیحلون الحرام ویحرمون الحلال“^۱ یعنی میری امت کے لیے سب سے بڑا فتنہ وہ لوگ ثابت ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے اور قیاس سے کریں گے پس وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیں گے اور وہ ثبوت میں بعض صحابہ کا وہ قول بھی پیش کرتے ہیں جو قیاس کی مذمت میں آیا ہے۔ تمام دلائل عقلی و نقلی پیش کرنے کے بعد مخالفین قیاس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قیاس ہی کی وجہ سے رائے اور مذاہب کی مختلف راہیں پیدا ہوتی ہیں۔ جواز قیاس کے لیے جمہور فقہاء کے دلائل یہ ہیں :

پہلی دلیل قرآن میں ہے : ”وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون“ یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں کے (غور و خوض) لیے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہل علم ہی سمجھتے ہیں ”فاعتبروا يا اولی الابصار“^۲ یعنی پس عبرت حاصل کرو اے آنکھوں والو اور یہ ظاہر ہے کہ مثالوں کا سمجھنا اور واقعات سے عبرت حاصل کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ ایک چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیزوں کے سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث سے ہے : ”انا اقضى بینکم بالرای فیما لم ینزل فیہ وحی“ حضور سرور عالم صلعم فرماتے ہیں کہ جن معاملات کے لیے وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنی رائے سے کرتا ہوں۔ اسی طرح نبی صلعم سے ایک روایت ہے آپ نے ابن مسعود سے فرمایا ”اقض بالکتاب والسنة اذا وجدتها فاذا لم تجد الحكم فیها اجتهد رایک“ یعنی جب تم قرآن و سنت میں پاؤ تو اس کے مطابق فتویٰ دو اور جب کوئی حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو اور اسی قسم کے الفاظ آنحضرت صلعم نے معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری سے اس وقت فرمائے تھے جب آپ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجا تھا۔^۳

^۱ دیکھو اعلام الموقعین جلد ۱، صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد۔

^۲ سورة عنکبوت (۲۹) ۴۳ - سورة خشر (۵۹) ۲۔

^۳ دیکھو الاحکام للامری جلد ۳، صفحہ ۷۷ اور اس کے بعد۔ حدیث معاذ مرسل ہے جسے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔ اس کا (بقایا دیکھیے صفحہ آئندہ)۔

نیز روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا ”کہ میری ماں نے حج کی منت مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے ہی اس کی وفات ہو گئی۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا ہاں اس کی طرف سے حج کر۔ ذرا سوچ تو سہی اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتی؟ پس اللہ کا قرضہ بھی ادا کر کیونکہ اللہ کے قرضہ کی ادائیگی سب سے مقدم^۱ ہے۔ پس اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ نبی کریم صلعم نے فریضہ حج کو ادائیگی قرض کے فریضہ پر قیاس فرمایا۔

تیسری دلیل: قیاس استعمال کرنے پر تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو عمر بن خطابؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا ”اعرف الامثال والاشباه وقس الاصور عندک“^۲ یعنی امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔ اس کے متعلق حضرت عمرؓ کی ایک اور روایت ہے کہ آپ نے شرابی کی سزا کے متعلق صحابہؓ سے مشورہ کیا تو علیؓ بن ابی طالب نے آپ سے فرمایا ”تطبق علیہ حد المفتری ای ثمانین جلد۱ لانه اذا شرب سکر واذا سکر هذى واذا هذى اقترى“^۳ یعنی شرابی کو تہمت لگانے والے کی سزا دیجیے یعنی ۸۰ کوڑے کیونکہ

خلاصہ یہ ہے کہ نبی صلعم نے جس وقت معاذ کو یمن کا قاضی مقرر کیا تو ان سے پوچھا کہ ”تم کس کی رو سے فیصلہ کرو گے؟“ تو انہوں نے جواب دیا کہ قرآن کی رو سے پھر آنحضرت نے پوچھا اگر قرآن میں وہ حکم نہ پاؤ تو؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس سنت میں وہ حکم نہ پاؤ تو؟ انہوں نے جواب دیا کہ اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ چنانچہ آنحضرت نے اس کی اجازت دی۔ دیکھو جو شک بعض علماء نے اس حدیث میں کیا ہے تاریخ الفقہ الاسلامی تالیف ڈاکٹر عبدالقادر جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۲۱۰۔

^۱ اسی مفہوم کی ایک روایت جاریہ خشمیہ کے متعلق بھی ہے کہ انہوں نے نبی صلعم سے اپنے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ دیکھو شرح بخاری عینی جلد ۱، صفحہ ۲۱۲ و ۲۱۳۔

^۲ حضرت عمر کے اس خط کے اختلاف عبارت اور اس کے ماخذ کے بارے میں مفصل بحث باب الاجتہاد میں آئے گی۔

^۳ اس اثر کو امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے (دیکھو شرح موطا تنویر الحوالک جلد ۲، صفحہ ۱۷۸)۔

جب اس نے شراب پی تو نشہ ہوا اور جب نشہ ہوا تو یہودہ بکا اور جب یہودہ بکا تو تہمت لگائی پس اس مثال میں شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا گیا ہے۔

چوتھی دلیل : یہ ہے کہ مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ہوائے نفسانی پر مبنی ہو، ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد شمار ہوگی۔ لیکن وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے کیونکہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے۔^۱

ارکان قیاس اور شرائط

قیاس کے چار ارکان ہیں : (۱) اصل مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) (۲) فرع مقیس جس چیز کو قیاس کیا جائے (۳) حکم ، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے (۴) علت یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔ پس گزشتہ مثال میں شراب اصل ہے، نبیذ فرع ہے، نشہ علت مشترکہ ہے اور حرام ہونا حکم شرعی ہے۔

مذہب مختار کے نزدیک صحت قیاس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں :
اول۔ علت ایسا وصف ہو جو شرعاً معتبر ہے اور وہ بالکل صریح اور معین ہو، مخفی اور غیر معین نہ ہو۔^۲

دوم۔ مقیس و مقیس علیہ میں ایک ہی علت (وصف) موجود ہو۔ کیونکہ وہ مختلف اوصاف قیاس کے لیے کافی نہیں جو آپس میں مماثلت اور مشابہت رکھتے ہوں، کیونکہ ایک چیز کا حکم دوسری کے لیے اس وقت دیا جا سکتا ہے جب دونوں میں کلی مماثلت ہو۔^۳

^۱ دیکھو اعلام الموقعین جلد ۲، صفحہ ۲۸۔

^۲ الاحکام للآمدی جلد ۳، صفحہ ۱۲ اور اس کے بعد۔

^۳ ایک عام قاعدہ ہے جو مجامع الحقائق میں مذکور ہے دیکھو اس کی شرح

منافع الدقائق صفحہ ۳۲۲۔

سوم۔ اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہو، اس لیے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا، جو کسی خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص ہو۔ قواعد مجامع میں یہ عبارت مذکور ہے ”النص علی خلاف القیاس يقتصر علی موردہ“ یعنی حدیث کا جو حکم خلاف قیاس ہوگا وہ خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص رہے گا۔ قواعد مجامع میں ایک وہ قاعدہ کلیہ بھی ہے جو مجملہ کی دفعہ ۵ میں مذکور ہے کہ ”ما ثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لا یفسخ علیہ“ یعنی جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کر سکتے۔^۱ یہ اصول آج کل کے اس مشہور قاعدہ کے مطابق ہے کہ مستثنیات اپنی جگہ محدود رہتے ہیں۔^۲

جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے کہ مجملہ میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں^۳ ہے، لیکن ایک روایت ہے کہ نبی صلعم نے خزیمہ بن ثابت انصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر تصور فرمایا^۴ یعنی خلاف قیاس تنہا خزیمہ کی گواہی فیصلہ کے لیے کافی سمجھی گئی۔ پس یہ استثناء خزیمہ ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا اور جمہور فقہاء نے اس حکم پر دوسرے حکم کو کبھی قیاس نہیں کیا^۵ اور نہ اس واقعہ کے علاوہ کہیں اور صرف ایک مرد کی گواہی کافی سمجھی گئی ہے۔

^۱ دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع صفحہ ۳۲۲ و ۳۲۱۔

^۲ *Exceptiones strictissimae interpretantur.*

^۳ دفعہ ۱۶۸۵ آئندہ عنقریب ہم اس کی توضیح کریں گے۔

^۴ اس واقعہ کو بخاری نے روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح عینی جلد ۱۳، صفحہ ۱۰۴) اور یہ حدیث مسند امام احمد بن حنبل میں بھی روایت کی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ”من شهد له خزیمہ او علیہ فحسبه“ یعنی جس کے موافق یا خلاف خزیمہ گواہی دے وہ کافی ہے۔ دیکھو کنز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق تالیف امام مناوی، مصر ۱۳۰۵ھ، صفحہ ۱۱۸۔

^۵ سلف میں سے قاضیوں کا ایک فرقہ اس طرف گیا ہے کہ ایک ایسے سچے گواہ کی گواہی پر بغیر حلف لیے فیصلہ کیا جاسکتا ہے جس کی سچائی مشہور ہو۔ ان کا یہ نظریہ حدیث خزیمہ پر قیام کرتے ہوئے ہے (الطریق الحکمیۃ فی السیاق الشرعیۃ) تالیف ابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر، ۱۳۱۷ھ، صفحہ ۷۵)۔ اس کتاب کے باب البیئات میں اس مسئلہ کی تشریح کریں گے۔

حاصل کلام یہ کہ قیاس اس وقت تک صحیح شمار نہ ہوگا اور نہ دلیل شرعی قرار دیا جاسکتا ہے، تاوقتیکہ اس میں تمام مقررہ شرائط موجود نہ ہوں اور ایسا قیاس چونکہ منطقی ضابطوں پر مبنی ہوتا ہے، اس لیے اس رائے سے مختلف ہوگا جو محض ہوائے نفسانی پر قائم کی گئی ہو۔

فصل ششم

دوسرے دلائل شرعیہ

انصاف اور خیر مطلق

جمہور فقہاء کے متعلق دلائل شرعیہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھ لیا کہ قانون اسلامی کا پہلا ماخذ نص ہے اور پھر رائے۔

نص خواہ قرآن کی ہو یا سنت کی، دیگر دلائل شرعیہ سے مقدم ہے اور اس امر میں کسی مذہب اسلامی کا اختلاف نہیں۔ البتہ نص نہ ہونے کی صورت میں رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ نیز آراء میں وہ رائے سب سے مقدم سمجھی جائے گی جو کسی زمانہ کے علمائے مجتہدین کی متفقہ رائے ہو یعنی اجماع۔ اس کے بعد اس رائے کا درجہ ہے جو ان تمام شرائط و ضوابط کے ساتھ قیاس کی گئی ہو جن کی وضاحت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

(ہم گزشتہ فصل میں یہ بھی بتا چکے ہیں کہ احادیث قبول کرنے کے شرائط اور اجماع و قیاس کے شرائط کی بناء پر فقہاء کے درمیان اختلاف کیسے شروع ہوا، لیکن ان کا اختلاف ان مسائل کے بارے میں اور بھی شدید تھا جن کے لیے چاروں دلائل شرعیہ مذکورہ میں سے کوئی دلیل بھی کار آمد نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بعض فقہاء نے ایسی نئی دلیلیں اختیار کیں جنہیں دوسرے فقہاء نے تسلیم نہیں کیا جیسے استحسان، مصالح مرسلہ اور استصحاب۔)

ان تمام دلائل جدیدہ کا مقصد یہ ہے کہ رائے، فکر و نظر اور احکام شرعیہ کے اسباب و علل کی تحقیق کی جائے۔ نیز یہ کہ معاشرہ انسانی کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کیا جائے، اس کی بہتری کے

انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کیے جائیں¹ جن میں عدل عمرانی اور حقیقی انصاف کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو۔

اگر بامعان نظر دیکھا جائے تو اسلام میں قانون سازی کی بنیاد حقیقی عدل و انصاف ہی پر قائم کی گئی ہے کیونکہ یہ قانون الہی ہے اور اس میں دین و اخلاق اور اقتصادیات کے تمام ضابطے موجود ہیں اور وہ قدرتی طور پر اپنے ضبط و انضباط کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ نیز یہ بھی طبعی امر تھا کہ احکام الہی کے تمام اصول و دلائل اور ان کے فروعی علوم اور تعلیمات میں یکسانیت اور ہم آہنگی موجود ہو، تاکہ وہ احکام ایسے دل نشیں ہو جائیں کہ ان کے احترام کے نقوش صفحہ دل سے کبھی نہ مٹ سکیں۔ مزید برآں ان احکام میں عملی زاویہ نگاہ سے بھی رضائے الہی اور بندوں کی خوشنودی کی پوری پوری ضمانت موجود ہے۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عدل اور انصاف دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے ”ان الله يامر بالعدل والاحسان“² یعنی خدا انصاف اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے۔ عدل و احسان دونوں عموماً ایک ہی ساتھ استعمال ہوتے ہیں یہاں تک کہ ایک دوسرے کے مترادف بن گئے ہیں۔ عدل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کو نقصان نہ پہنچائے اور اپنے بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔ نیز باہمی معاملات میں خلوص و صداقت کو اپنا فرض منصبی تصور کرے۔ حقوق معاشرہ کی ادائیگی کے ضمن میں بھلائی کرنا، چشم پوشی اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آجاتے ہیں۔³

ان فرائض معاشرہ ادا کرنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ فقہاء نے اپنے اجتہاد میں ہمیشہ روح شریعت کا خیال رکھا اور ان کی مساعی اسی اعلیٰ نصب العین یعنی عدل حقیقی کی طرف گامزن رہیں۔ انسانی قوانین عدل حقیقی تک نہیں پہنچ سکے بلکہ انسان کے وضع کردہ قانون تمام مدارج

¹ حجة الله البالغة : تصنیف احمد عبدالرحیم عرف شاہ ولی اللہ ، مطبوعہ مطبع منیر یہ ۱۳۵۲ھ جلد ۱ ، صفحہ ۱۷۰۔

² سورة نحل (۱۶) ۹۰۔

³ احیاء علوم الدین للغزالی ، مطبع عثمانیہ ، مصریہ ۱۳۵۲ھ جلد ۲ ، صفحہ ۷۶-۷۵۔

ارتقاء طے کرنے کے بعد بھی اس بلند معیار تک نہیں پہنچ سکیں گے جو شریعت الہی کا طرہ امتیاز ہے۔

قدیم زمانہ میں رومانی اور انگریزی قانون میں معدلت گستری¹ کے تصور نے بڑا اہم حصہ لیا۔ چنانچہ رومیوں کا چیف جسٹس (پریٹر)² اور انگریزوں کی مقامی عدالتوں کے جج³ پرانے قانون میں نئی نئی ترمیمیں کرتے اور اس کے نقائص⁴ دور کرنے میں مسلسل مصروف رہے ہیں تاکہ قانون کو حیات انسانی کی ضروریات اور سچائی کے اصولوں کے مطابق چلائیں۔

اس کے بعد ہم مختصر طور پر فقہائے مسلمین کے بقیہ اصولی دلائل کی وضاحت کریں گے اور اگلے باب میں ان قواعد پر روشنی ڈالیں گے جن کی رو سے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور ان اختلافات سے بھی بحث کریں گے جو بظاہر اجتہاد اور نصوص (قرآن و سنت) میں معلوم ہوتے ہیں۔

استحسان

اسام اعظم ابو حنیفہ نعمان اور آپ کے مقلدین نے اجتہاد بالرای میں زیادہ وسعت نظری سے کام لیا ہے، چنانچہ انہوں نے قیاس استعمال کرنے اور اس کے ذریعہ استنباط احکام میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ تمام احکام شرع کے لیے قیاس کو معیار بنا دیا خواہ وہ احکام قرآن و سنت سے ماخوذ ہوں یا نہ ہوں۔

(جب کسی مسئلہ میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو، یعنی قرآن یا سنت کا نص یا اجماع، تو فقہاء نے صریح قیاس ترک کر کے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا ہے اور یہی استحسان کا مفہوم ہے۔)

استحسان کی توضیح کی مثال: یہ ایک قیاسی ضابطہ ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو بیع کے وقت موجود نہ ہو جائز نہیں⁵ اور ایسی چیز کا منافع⁶ بھی

Praetor.²

Aequitas; Equity.¹

Chancery Court.³

Aequitas Correctio Legis generaliter Latae qua Parte deficit.⁴

⁵ جملہ کی دفعہ ۲۰۰۔

⁶ بخلاف اسام شافعی کے کہ وہ منافع کو حقیقی مال شمار کرتے ہیں

(مبسوط جلد ۱۱، صفحہ ۷۸)۔

چونکہ بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا اس لیے احناف کے نزدیک حقیقی مال شمار نہ ہوگا ، پس ٹھیکہ میں چونکہ معدوم چیز کی بیع ہوتی ہے اور اس کے منافع بھی حقیقی مال نہیں ، لہذا وہ قیاس کی رو سے ناجائز ہونا چاہیے مگر چونکہ ٹھیکہ قرآن ، حدیث اور اجماع تینوں دلائل شرعیہ کی رو سے جائز ہے اور یہ تینوں دلائل قیاس سے زیادہ قوی ہیں اس لیے اس مسئلہ میں فقہاء نے قیاس کو نظر انداز کر کے ٹھیکہ کو ایک امر مستحسن سمجھ کر جائز قرار دیا ۔

یہی حال استصناع کا ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کسی چیز کے بنانے کی فرمائش کرے جیسے کشتی وغیرہ ۔ پس اس صورت میں بھی چونکہ وہ چیز موجود نہیں جس کا بنانا مطلوب ہے ۔ لہذا یہ معدوم چیز کی بیع ہوئی جو قیاسی ضابطہ کی رو سے ناجائز ہونی چاہیے ۔ مگر چونکہ ایسی بیع سنت فعلی اور لوگوں کے تعامل یعنی اجماع کی رو سے جائز ہے ، لہذا اس مسئلہ میں بھی فقہاء نے قیاس ترک کر کے ایسی بیع کو مستحسن سمجھا ہے اور اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے ۔

اس قسم کے طریقہ استدلال کو ، یعنی دلیل قوی کے سامنے قیاس ترک کر دینا ، اکثر فقہاء نے تو تسلیم کیا ہے لیکن بعض علماء نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام دلائل شرعیہ میں سے صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے اور بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی دلیل استحسان کا قائم کرنا بالکل بے اصل ہے کیونکہ شریعت اسلامی میں کوئی مسئلہ خلاف قیاس نہیں اور جو مسئلہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ۔ یا تو سرے سے قیاس ہی غلط ہوگا یا وہ حکم شرعی قرآن و حدیث سے ثابت^۲ نہ ہوگا ۔

بہر صورت اگر استحسان کے یہی مخصوص معنی مراد لیے جائیں تو کوئی نفس الامری اختلاف باقی نہیں رہتا اور اس مفہوم کے لحاظ سے استحسان کے اصلی لغوی معنی بھی محفوظ رہتے ہیں ۔ کیونکہ یہ کلمہ یعنی استحسان مصدر ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا اور اس میں کچھ

۱ امام غزالی نے مستصفیٰ میں یہ اعتراض کیا ہے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۹) ۔

۲ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱ ، صفحہ ۳۳۵) و مجموعة الرسائل الكبرى

لابن تیمیہ (مصر ۱۳۲۳ھ جلد ۲ ، صفحہ ۲۱۸) ۔

شک نہیں کہ تمام فقہاء نے قرآن اور قوی دلیلوں کو دوسرے دلائل پر مقدم سمجھا ہے۔

اصل مسئلہ میں اختلاف کا موجب یہ ہے کہ احناف استحسان کو قیاس خفی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ یہ قیاس جلی مذکور سے مختلف ہے اور وہ قیاس خفی کی یہ تعریف کرتے ہیں ”دلیل یفقد فی نفس المجتہد لا تساعده العبارة عنه ، ولا یقدر علی ابرازہ و اظہارہ“ یعنی قیاس خفی ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ اسے لفظوں میں ظاہر نہیں کر سکتا اور یہ کہ ”ترک القیاس والاخذ بما ہو اوفی للناس“¹ وہ قیاس ظاہری ترک کرنے اور ایسی صورت اختیار کرنے کا نام ہے جو لوگوں کے لیے زیادہ منفعت بخش ہو اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ رواج یا مصلحت یا ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے۔ جیسے بیع بالوفاء لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر ، جائز قرار دی گئی ہے۔² اسی طرح ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے بہت سے مسائل میں قیاس خفی کی رو سے فتویٰ دیا گیا ہے ، جیسا کہ ہم عنقریب اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

بعض مالکیہ نے بھی اس قسم کا استحسان اختیار کیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے ”الاتفات الی المصلحة والعدل“³ یعنی مصلحت عامہ اور انصاف کا لحاظ رکھنا۔ امام احمد بن حنبل کی بھی یہی رائے ہے⁴ لیکن امام شافعی نے استحسان کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا ”من استحسن فقد شرع“⁵ یعنی جس نے دلیل استحسان سے کام لیا اس نے شریعت میں نیا قانون بنایا۔

¹ دیکھو المبسوط للسرخسی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۵)۔

² دیکھو جامع الفصولین (جلد ۱، صفحہ ۲۳۶)۔

³ دیکھو الاعتصام للشاطی (جلد ۲، صفحہ ۱۱۶-۱۲۹) اور دیکھو رایۃ المجتہد (جلد ۲، صفحہ ۱۵۲)۔

⁴ جیسا کہ آمدی کی کتاب الاحکام میں مذکور ہے (جلد ۳، صفحہ ۱۳۶) یہ اس کے مخالف ہے جو سبکی کی کتاب جمع الجوامع میں مذکور ہے (دیکھو اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیہ بنانی جلد ۲، صفحہ ۳۶۹)۔

⁵ دیکھو مستصفی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۲)۔

(امام شافعی نے دلیل استحسان میں یہ قباحت بیان کی ہے کہ ”جب کوئی حاکم اور مفتی کہے کہ چونکہ اس مسئلہ کے بارے میں کوئی حدیث نہیں اور نہ قیاس کام دیتا ہے، لہذا میں استحسان کی رو سے فتویٰ دیتا ہوں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دوسرا مفتی اور شہر کا ہر حاکم اپنے اپنے استحسان کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی مسئلہ میں بہت سے مختلف فتوے جاری ہو جائیں گے اور مفتیان شرع جو کچھ چاہیں گے، فتویٰ دیں گے اور اگر استحسان کی راہ مسدود کر دی جائے تو فتاویٰ کا یہ اختلاف و افتراق ختم ہو جائے گا۔ اگر وہ مفتی جو قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کرتا ہے یہ کہے کہ لوگوں پر میرے فتویٰ کا اتباع لازم ہے تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ تمہاری اطاعت کا کس نے حکم دیا ہے جو لوگوں پر تمہاری پیروی فرض ہوئی؟ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر تمہاری طرح کوئی دوسرا تم سے یہی کہے تو کیا تم اس کی اطاعت کرو گے یا یہ کہو گے کہ ”میں تو اسی کی اطاعت کروں گا جس کی اطاعت پر مامور ہوں“ پس اسی طرح تمہاری اطاعت بھی کسی پر لازم نہیں، البتہ اطاعت تو اسی کی لازم ہے کہ جس کی اطاعت کا خدا اور رسول نے حکم دیا ہے اور اسی کو حق اطاعت پہنچتا ہے خواہ وہ حکم صراحۃً دیا گیا ہو یا ایسے دلائل موجود ہوں جن سے ایسا حکم ثابت ہو۔¹

جو استحسان کو مانتے ہیں وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں: آیۃ کریمہ ”الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ“² یعنی جو لوگ بات غور سے سنتے ہیں پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں۔ حدیث ابن مسعود ”مارآہ المسلمون حسناً فہو عند اللہ حسن“³ یعنی جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے مگر مخالفین استحسان اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں استحسان کی کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں اجماع کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ آخری ریمارک: استحسان کے تیسرے معنی یہ بھی ہیں کہ ”جسے مجتہد اپنی عقل و رائے سے بہتر سمجھے اور اس کی طرف جھکے“ مگر یہ

۱۔ دیکھو کتاب الام باب ابطال الاستحسان (جلد ۷، صفحہ ۲۷۳-۲۷۴)۔

۲۔ سورۃ زمر (۳۹) ۱۸۔

۳۔ اس کی تخریج پہلے گزری۔

معنی صحیح نہیں کیونکہ اس کی بنیاد رجحان طبع اور خواہش نفس پر ہے اور یہ صورت احناف اور امام مالک دونوں کے نزدیک مقبول نہیں۔¹

مصالح مرسلہ

مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات شرعیہ کی حقیقت تعمیل احکام ہے اور مسائل عبادات دلائل شرعیہ سے بالکل عیاں ہیں۔ بہر حال یہ موضوع ہماری بحث سے خارج ہے۔ اسی طرح سوائے داؤد ظاہری² کے تمام ائمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائل معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ مصالح اور رفاہیہ عامہ پر مبنی ہیں۔³

جب شرع ان مصالح کا جواز یا عدم جواز نص یا اجاع یا قیاس کے ذریعہ سے واضح کر دے تو اس کی تعمیل ضروری ہے لیکن جب شرع مصالح کے بارے میں خاموش رہے یعنی جب دلائل شرعیہ کسی امر کی مصالحت، کو واضح نہ کریں تو ہم اس میں مصالح عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔

امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے یعنی ان کے نزدیک مصلحت بھی ایک دلیل شرعی ہے۔ انہوں نے اس جدید دلیل کا نام مصالح مرسلہ⁴ اس لیے رکھا ہے کہ جب مصالح عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اسی کو دلیل فرض کر کے فتویٰ دے دیا جاتا ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم کو ایسے ضابطہ معنوی کے ساتھ منسلک کر دیا جائے جو مصلحت عامہ اور منشأ شریعت دونوں کے موافق ہو یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں رفاہیہ عامہ اور منشأ شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے۔

اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں : ایک یہ کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے تعلق رکھتا ہو تاکہ اس میں

¹ دیکھو اعتصام میں یہ موقع اور دیکھو شرح منار لابن ملک صفحہ ۲۸۵۔

² ظاہر یہ کے نزدیک معاملات بھی عبادات کی طرح تعبیری ہیں خواہ عقل میں آئیں یا نہ آئیں۔

³ جیسا کہ ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

⁴ دیکھو یہ مسئلہ کتاب الاعتصام میں (جلد ۲، صفحہ ۹۵-۱۱۶) اور دیکھو مستصفی (ج ۱، صفحہ ۱۳۹-۱۴۰) اور دیکھو تبصرة الاحکام (جلد ۲، صفحہ ۱۱۷)۔

نظر و فکر کے ذریعہ مصلحت کا تعین کیا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح شریعت کے موافق ہو تاکہ دلائل شرعیہ کے مخالف نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی یا حاجیات (امور عامہ) سے ہو نہ کہ کمالیات (تعیشات) سے۔ ضروریات زندگی سے یہ مراد ہے کہ ان سے مذہب، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہو۔ حاجیات سے مراد وہ امور عامہ ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے ضروری ہیں اور کمالیات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق سامان تعیش اور آرائش سے ہو۔

ہم چند مثالیں ایسی بیان کرتے ہیں جو مصالحِ مرسلہ سے متعلق ہیں :

(۱) فوجی اخراجات اور ملک کی حفاظت کے لیے مالداروں پر ٹیکس لگانا۔

(۲) مجرم سے مال واپس لینا خواہ اس نے وہی مال چرایا ہو جو واپس لیا جائے یا دوسرا۔

(۳) جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا لیں یعنی حملہ کے وقت انہیں اپنے آگے رکھیں تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لیے اور تمام مسلمانوں کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے بشرطیکہ اس کے سوا دوسرا چارہ کار نہ ہو۔

(۴) امام مالک نے اس شخص کی سزا جس پر چوری کا الزام ہو قید تجویز کی ہے اور آپ کے شاگردوں نے کوڑے لگانا بھی تجویز کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوڑوں کی سزا میں دو فائدے ہیں، ایک یہ کہ اس طرح مال مسروقہ کا پتا لگ جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ سزا موجب عبرت اور باعث تہدید ہوتی ہے۔ لیکن شد و ضرب کی حالت میں اقرار جرم کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔^۱ یہ سزا ویسی ہی ہے جیسی رومیوں میں چوری کے ملزم کی سزا شد و ضرب تہی اور قرون وسطیٰ کے یورپ میں اور چین کے پرانے قانون میں بھی متہم چوری کی سزا شد و ضرب ہی مقرر تھی۔^۲

^۱ مگر امام سحنون کے نزدیک ایسے اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ دیکھو اعتصام۔

^۲ دیکھو کتاب کیتون المبادی الاولیٰ فی علم الحقوق صفحہ ۲۶۹۔

مذہب مالکیہ کی دلیل مصالح مرسلہ کا خلاصہ یہی ہے جو بیان کیا گیا، لیکن باقی ائمہ نے اس دلیل کو تسلیم نہیں کیا، سوائے بعض کے جیسے امام طوقی حنبلی جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ امام غزالی شافعی اصطلاح کے قائل تو ہیں مگر پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے نہیں اور جائز بھی صرف اس صورت میں سمجھتے ہیں جب مصلحت اشد ضروری اور بالکل قطعی و یقینی ہو۔

چنانچہ امام غزالی نے مصلحت ہی کی بنا پر جب کفار مسلمانوں کو ڈھال بنا لیں تو مسلمانوں کا قتل جائز قرار دیا ہے لیکن وہ چوری کے متمم کو شد و ضرب کی سزا دینا جائز نہیں سمجھتے کیونکہ یہاں باز پرس کی مصلحت کے مقابلہ میں دوسری مصلحت مضروب کی بھی موجود ہے کہ شاید وہ بے قصور ہی ہو اور ”مجرم کو نہ مارنا بے قصور کے مارنے سے بہتر ہے۔“¹

چوری کے ملزم کو مارنے کے بارے میں آپ امام غزالی کی رائے زمانہ حال کے نظریوں، مذہب حنفی کی رائے مختار² اور اس حدیث شریف کے موافق پائیں گے ”فإن الامام لان يخطي في العفو خير من ان يخطي في العقوبة“³ یعنی امام کا غلطی سے کسی مجرم کو معاف کر دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے کسی بے گناہ کو سزا دے دے۔

استدلال و استصحاب حال

استدلال مصدر ہے استدلال سے جس کا معنی یہ ہے کہ اس نے دلیل تلاش کی اور حاصل کر لی۔ اسی معنی میں ہم نے یہ لفظ اکثر استعمال کیا ہے اور اسی معنی میں اکثر علمائے اصول اور فقہاء نے اپنے اختلافات کے باوجود اسے استعمال کیا ہے۔

لیکن معنی مذکور کے علاوہ یہ لفظ علمی اصطلاح میں خاص دلیل عقلی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے ”ہو دلیل لیس بنص ولا اجاع ولا قياس“

¹ دیکھو مستصفیٰ میں اس مضمون کو۔

² دیکھو مبسوط (جلد ۲۴، صفحہ ۷۰)۔

³ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی، بیہقی، حاکم اور ابن شیبہ سے روایت کرتے ہوئے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۱۳)۔

یعنی استدلال ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نہ نص ہو نہ اجماع نہ قیاس۔^۱ اس مجمل اور مبہم تعریف میں استدلال کے بہت سے معانی اور قسمیں داخل ہیں، جن میں سے ہم صرف اہم قسمیں بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں استدلال بالقیاس المنطقی اور استدلال باستصحاب الحال۔

استدلال بالقیاس المنطقی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو چند ایسے جملوں سے مرکب ہو جنہیں تسلیم کر لینے کے بعد دوسرے قول یعنی اس کے نتیجہ کا تسلیم کرنا بھی ضروری ہو جائے، جیسے ”بیع ایک معاملہ ہے“ اور ”ہر معاملہ کا جزو اعظم رضامندی ہے۔“ ان دونوں جملوں کی صداقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے نتیجہ کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ ”بیع کا جزو اعظم رضامندی ہے۔“ چونکہ اس بحث کا تعلق علم منطق سے ہے لہذا یہاں مزید بحث کرنا ضروری نہیں۔^۲

رہا استصحاب یا استدلال باستصحاب الحال تو اس کی تعریف یہ ہے کہ استصحاب ایسی دلیل عقلی ہے جو اس وقت کام آتی ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو۔ استصحاب کے لغوی معنی باقی رکھنے کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم وجود کو ہر حالت میں باقی رکھنا جب تک کہ تبدیلی حالت ثابت نہ ہو جائے۔ امام شافعی اور احمد بن حنبل کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ^۳ خاص صورت میں ایسے استدلال کے قائل ہیں۔ لہذا ہم اس طریقہ استدلال کی بعض مثالوں سے وضاحت کرتے ہیں :

(۱) استصحاب البراءۃ الاصلیۃ - بری الذمہ ہونے کی اصلیت کو باقی رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ از روئے عقل اصلیت میں کوئی ذمہ داری نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ یہی اصول

^۱ دیکھو جمع الجوامع مع اس کی شرح اور حاشیہ کے (جلد ۲، صفحہ ۳۵۸) اور دیکھو الاحکام للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۱۹) اور اس کے بعد اور دیکھو مستصفی (جلد ۱، صفحہ ۱۲۷) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۲۹۴)۔

^۲ دیکھو موضوع شرح قاضی عضد الدین علی مختصر المنتہی لابن الحاجب (جلد ۱، صفحہ ۱۷-۳۵)۔

^۳ کتاب العناوین الاصول المذکور (جلد ۲، صفحہ ۴۸ اور اس کے بعد)۔

کتاب الاشباہ والنظائر^۱ کے قاعدہ کلیۃ میں مجملہ کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے ”الاصل براءة الذمة“ یعنی اصلیت میں کوئی واجبات کسی پر نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے کوئی شخص اس وقت تک کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے۔

(۲) ”استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص“ یعنی عمومیت باقی رکھنا جب تک کوئی وجہ تخصیص نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عام نص کا حکم بھی عام رکھا جائے گا تاوقتیکہ دوسری نص کے ذریعہ بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے۔ چنانچہ ایک عام حکم میں بلا کسی خاص دلیل کے استثناء نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) استصحاب النص الی ان یرد النسخ : یعنی نص کا حکم باقی رکھنا جب تک وہ منسوخ نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک نص کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ دوسری نص سے منسوخ نہ ہو جائے۔

(۴) استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتی یثبت خلافہ او استصحاب الماضي بالحال : یعنی جو کیفیت شرعاً ثابت ہے اسے باقی رکھنا جب تک کہ کیفیت کی تبدیلی ثابت نہ ہو یا ماضی کا حکم حال میں باقی رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ ماضی میں ثابت ہو وہی حکم زمانہ حال میں باقی رکھنا، تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو اور یہ اصول اس قاعدہ کلیۃ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشباہ^۲ میں اور مجملہ کی دفعہ ۹ میں مذکور ہے کہ ”الاصل بقاء ما کان علی ما کان“ یعنی اصل اصول یہ ہے کہ چیز کو اسی کیفیت پر باقی رکھا جائے جس پر وہ پہلے تھی۔ بالفاظ دیگر جیسا کہ مجامع^۳ میں اور مجملہ کی دفعہ ۱۰ میں بھی مذکور ہے کہ ”ما ثبت بزمان یحکم ببقائه، ما لم یوجد دلیل علی خلافہ فاذا ثبت فی زمان ملک شی للاحدی حکم ببقاء الملک ما لم یوجد ما یزله“^۴

۱ دیکھو کتاب الاشباہ للسیوطی (صفحہ ۳۹) دیکھو کتاب الاشباہ لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

۲ کتاب الاشباہ للسیوطی (صفحہ ۳۷) ولا بن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

۳ دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع (صفحہ ۳۳۰)۔

۴ نیز دیکھو مجملہ کی دفعہ ۱۶۸۳۔

یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی وقت کسی چیز کی ملکیت کسی شخص کے لیے ثابت ہو تو اس کی ملکیت برقرار رکھی جائے گی تاوقتیکہ ازالہ ملکیت ثابت نہ ہو جائے۔

استصحاب کی اسی قسم کی تشریح میں مذہب شافعی اور مذہب حنفی کا اختلاف ہے۔ مذہب شافعی میں تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا ہی حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل ہے اور مذہب حنفی میں صرف تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل نہیں بلکہ اس سے تو تبدیلی کے دعویٰ کی نفی ہوتی^۱ ہے۔ دراصل یہ اختلاف نظری ہے یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور مآل ایک ہی ہے۔

(۵) استصحاب القلوب یا استصحاب الحال فی الماضی : یعنی برقراری معکوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانہ حال میں ثابت ہو، اسے زمانہ ماضی میں بھی برقرار رکھنا، جیسے جب فقہاء کا اختلاف ہو جائے کہ آیا وہ دستوری ضابطہ یا پیمانہ جو ان کے زمانہ میں مروج ہے رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں تھا یا نہیں تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہوگا، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا۔^۲

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

قوانین کے اساسی مآخذ کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ایک ایسی آخری دلیل کا ذکر کرتے ہیں جس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ ”شرع من قبلنا شرع لنا“ یعنی پچھلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی قابل عمل ہیں۔ اس دلیل کے متعلق ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا شریعت اسلامی نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کیا ہے یا نہیں؟

^۱ دیکھو اعلام الموقعین میں یہی مضمون اور دیکھو شرح مجامع (صفحہ ۳۱۱)۔

^۲ دیکھو الاجاج شرح المنہاج للسبکی (مطبوعہ مع شرح اسنوی) جلد ۳، صفحہ ۱۱۱-۱۱۲۔

ایک فرقہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ پچھلی شریعتیں شریعت اسلامی سے منسوخ ہو چکی ہیں، سوائے ان احکام کے جنہیں شریعت اسلامی نے برقرار رکھا ہے۔ علمائے اصول کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔^۱

دوسرے فرقہ نے کہا ہے کہ ”شریعت من قبلنا شریعت لنا“ یعنی ہم سے پہلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی واجب العمل ہیں بایں معنی کہ پہلی شریعتوں کے وہ احکام جو شریعت اسلامی سے منسوخ نہیں ہوئے واجب العمل ہیں۔ اس قاعدہ کی رو سے کہ ”التقدیم یترک علی قدیمہ“ یعنی قدیم قوانین کو باقی رکھا جائے گا۔ یہی مجامع^۲ اور مجلہ کی دفعہ ۲ میں ہے۔

بحیثیت مجموعی ہمیں اس دلیل میں کئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ اس کا تعلق خاص عبادات سے ہے۔ باقی رہے معاملات تو ہم اگلے باب میں دیکھیں گے کہ اسلامی شریعت آئین قدیمہ سے کہاں تک متاثر ہوئی ہے۔

^۱ دیکھو مستصفیٰ جلد ۱، صفحہ ۱۳۲ اور دیکھو احکام آمدی کی جلد ۳، صفحہ ۱۲۹۔
^۲ دیکھو شرح المجامع صفحہ ۲۱۱ و ۳۲۶۔

فصل ہفتم

اجتہاد

اجتہاد و تقلید

۱۰ اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس امکانی کوشش صرف کرنے کا نام ہے جو دلائل شرعیہ کے ذریعہ استنباط احکام کے لیے کی جائے۔ بالفاظ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃ الصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ہے کیونکہ تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ہے یا جس طرح آمدی^۱ نے تقلید کی تعریف کی ہے کہ ”بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا۔“

چونکہ شرع اسلامی شریعت الہیہ ہے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ہے، خواہ وہ اصول منقولہ ہوں جیسے کتاب اللہ اور سنت نبوی یا عقلی ہوں، جیسے اجماع، قیاس اور استحسان وغیرہ۔ پس انہی دلائل شرعیہ سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ہے اور اجتہاد ہی کے ذریعہ معاملات روز مرہ اور معاشرہ انسانی کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے۔

شرع اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و حدیث پاتے تھے اس پر عمل کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں قرآن و حدیث کا کوئی حکم نہ پاتے تھے تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ پس وہ کبھی تو مسائل حاضرہ کو امثلہ و نظائر پر قیاس کرتے تھے اور کبھی استحسان و مسائل مرسلہ یا استصحاب و استدلال کے ذریعہ استنباط احکام کرتے تھے۔

اجتہاد کے ذریعہ استخراج احکام کا طریقہ ایک نہ تھا بلکہ مختلف طریقوں سے اجتہاد کیا جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلوب اجتہاد اور مذاہب مختلف ہو گئے، خصوصاً دولت عباسیہ کے عہد زرین میں۔ اسی دور میں اہل سنت کے چاروں مذاہب پیدا ہوئے اور علم فقہ و علم اصول نے ترقی کی۔

اس زمانہ کے فقہاء میں بہت سے مباحثے اور مناظرے ہوئے۔ نیز تبادُلہ خیالات اور تبادُلہ عقائد بھی ہوتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ائمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باہمی اختلاف بہ نسبت خود ائمہ کے باہمی اختلاف کے بہت کم ہو گیا اور ان کے مختلف نظریے بھی ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے۔

مگر دولت عباسیہ کے آخری دور میں اجتہاد کا یہ جوش و خروش روز بروز کم ہوتا گیا، حتیٰ کہ تیرھویں صدی عیسوی میں ہلاکو خان کے ہاتھوں سقوط بغداد کے بعد علمائے اہل سنت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے باتفاق رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد عربی ثقافت آہستہ آہستہ زوال پذیر ہونے لگی اور اس کے تمام گوشوں پر جمود و خمود طاری ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقلید کا رواج عام ہو گیا، فقہی اجتہاد ختم ہو گیا اور اوہام پرستی و بے بنیاد معتقدات کا زور ہو گیا جو مسلمانوں کے انحطاط و زوال کے مظاہرین کر عرصہ دراز تک باقی رہے۔

بسا اوقات جاہل مقلدوں نے ایسے بے بنیاد مسائل اختیار کر لیے جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا اور بہت سے غیر ملکیوں یا مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پس ماندہ قانون ہے اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا، حتیٰ کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ہو گئیں اور سلف صالح کے مذہب کی نشاۃ ثانیہ کا ظہور ہوا۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ جیسے بہت سے امام تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے اور انھوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو ایک مرکز پر لانے کی ہر ممکن تدبیر اختیار کی۔ نیز فیصلہ کیا کہ اصول شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انہیں کو چراغ راہ بنایا جائے۔

مجتہدین

۱۱ اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں، بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا لازمی ہے، جو مجتہد کو اس قابل بنا دیں کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو کما حقہ انجام دے سکے۔ لہذا مجتہد کے لیے شرط ہے کہ وہ صائب الرائی ہو، صاحب فراست ہو، انصاف پسند ہو، پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو، احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اس کے ساتھ زبان پر پورا عبور رکھتا ہو۔ تفسیر قرآن، اسباب نزول، راویوں کے حالات، جرح و تعدیل کے طریقوں اور نسخ و منسوخ کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہو۔ شاطبی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو۔

تمام شرائط مذکورہ اس مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہیں جس کا نصب العین تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا ہو لیکن یہ تمام شرائط دوسری قسم کے مجتہدین کے لیے ضروری نہیں۔ چنانچہ کسی ایک مسئلہ میں اجتہاد کرنے والے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ اس خاص مسئلہ کے دلائل اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو۔

۱۲ مجتہدین کے کئی درجہ ہیں: مجتہد فی الشرع، مجتہد فی المذہب، مجتہد فی المسائل اور مجتہد مقید۔

۱) پہلی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی الشرع وہ ہے جو کسی خاص مذہب کا بانی ہو، جیسے مذاہب اہل سنت کے چار ائمہ ابو حنیفہ، مالک شافعی اور احمد بن حنبل، یا مردہ مذاہب کے بانی جیسے اوزاعی، داؤد ظاہری اور طبری یا جیسے امام جعفر صادق اہل شیعہ کے نزدیک یا ان حضرات کے علاوہ اس درجہ کے دیگر ائمہ مسل

۲) دوم - مجتہد فی المذہب وہ کہلاتا ہے جو کسی مذہب کا بانی تو نہ ہو بلکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو، لیکن بہت سے اصولی یا فروعی مسائل میں اپنے پیش رو امام سے اختلاف رکھتا ہو اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کیا ہو اور زندگی کے عملی مسائل کو شرعی اصول و مبادی کے مطابق ڈھالا ہو جیسے مذہب حنفی میں صاحبین

یعنی ابو یوسف اور محمد بن حسن اور مذهب شافعی میں امام شافعی کے شاگرد مزیٰ وغیرہ۔^۱

۱۱ تیسرے مجتہد فی المسائل : جو مذهب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے جیسے مذهب حنفی میں طحاوی ، سرخسی وغیرہ اور مذهب شافعی میں غزالی وغیرہ۔

جو تھے مجتہد مقید وہ ہے جو آراءے سلف کا پابند ہو اور انہیں کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو ، لیکن احکام کی حقیقت اور ان کے منشا کو اچھی طرح سمجھتا ہو۔ ایسے مجتہدوں کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق مختلف آرا میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں ، قوی و ضعیف ، ظاہر الروایۃ اور نادر روایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں ، جیسے مذهب حنفی میں کرخی ، قدوری ، صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متون کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ان حضرات کے بعد ایسے متاخرین کا طبقہ ہے جو بغیر حجت ملزمہ کے اپنے پیش رو ائمہ کے مسلک پر چلتے ہیں۔^۲

وجوب اجتہاد کی دلیلیں

۱۱ کتاب و سنت ، اجماع صحابہ اور ائمہ اربعہ^۳ کے اقوال میں بہت سی ایسی شرعی دلیلیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر اس شخص پر اجتہاد کرنا واجب ہے جس میں مجتہد کی صفات موجود ہوں۔ دلائل کا خلاصہ ملاحظہ ہو :

اول۔ کتاب اللہ : قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے

۱ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ لابن السبکی میں مذکور ہے (ج ۱ ص ۲۴۳) کہ مزیٰ امام شافعی سے اصولی اختلاف نہیں رکھتے۔ البتہ فروعی مسائل کے استخراج میں اختلاف ہے۔

۲ دیکھو ابن عابدین کی تصنیف شرح منظومہ مسمیٰ عقود رسم المفتی ، مطبع معارف سورۃ ۱۳۰۱ھ (صفحہ ۵-۶)۔

۳ دیکھو رسالۃ القول المفید فی ادلة الاجتہاد والتقلید للشوکانی (۱۳۴۸ھ) اور دیکھو الاحکام للامدی (جلد ۳، صفحہ ۱۳۹ اور اس کے بعد) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۲، صفحہ ۱۲۸ اور اس کے بعد)۔

آیہ ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو۔
 فان تنازعتم فی شئ فردوه الی اللہ والرسول^۱ یعنی سو منو ! اگر کسی معاملہ
 میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

۱۱ دوم۔ سنت : نبی کریم صلعم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا
 ”أجتهدوا فكل میسر لما خلق له“^۲ یعنی اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص
 جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کر دیتا ہے
 ”اذا حکم العاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران و اذا حکم فاجتهد ثم اخطأ
 فله اجر“^۳ یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے
 تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی
 تو اس کے لیے ایک اجر ہے ”طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة“^۴
 یعنی علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے العلماء امناء ائمتی^۵
 یعنی علماء میری امت کے امین ہیں۔ ”العلماء مصابيح الارض وخلفاء الانبياء
 وورثتي وورثه الانبياء“^۶ یعنی علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیاء کے
 جانشین ہیں۔ نیز میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں۔ ان تمام احادیث میں
 جد و جہد، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

۱۲ سوم۔ اجماع صحابہ : فرمایا ابو بکر صدیقؓ نے ”اقول فی الکلالۃ“^۷
 برائی فان یکن صواباً فمن الله وان یکن خطاء فمعی ومن الشیطان والله ورسوله
 منہ برئان“ یعنی میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث
 نہ چھوڑے، اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں، پس اگر میری رائے صحیح ہو

۱ سورة حشر (۵۹) ۲، سورة نسا (۴) ۵۹۔

۲ دیکھو الاحکام للامدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۰)۔

۳ یہ حدیث صحیحین میں روایت کی گئی ہے (مسلم جلد ۵، صفحہ ۱۳۱)۔

بخاری مع شرح عینی (جلد ۲۵، صفحہ ۶۷)۔

۴ یہ حدیث سیوطی نے روایت کی ہے جامع الصغیر (نمبر ۵۲۶۴) روایت
 بیہقی، طبرانی، خطیب اور ابن عدی۔ نروى نے کہا کہ یہ حدیث
 ضعیف ہے اگرچہ معنی کے لحاظ سے صحیح ہے (فتاویٰ النووی المعروف
 بالمسائل المنشورة دمشق ۱۳۴۸ھ، صفحہ ۱۱۸)۔

۵ جامع الصغیر (نمبر ۵۷۰۲) روایت دیلمی۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۶ جامع الصغیر (نمبر ۵۷۰۴) روایت ابن عدی۔ یہ بھی ضعیف ہے۔

۷ یعنی کلالہ کی میراث میں جس کا نہ باپ ہو نہ بیٹا ہو۔

تو توفیق الہی ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے ، جس سے اللہ اور اس کا رسول بری ہیں ۔

اور فرمایا عمر بن خطابؓ نے ”ان عمر لا یدری انه اصاب الحق ولکنہ لم یال جہداً“ یعنی عمرؓ یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پا لیا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی ۔ نیز حضرت عمرؓ نے لوگوں میں تقریر کرتے ہوئے اس عورت کے جواب میں جس نے زیادہ سہر مقرر کرنے کی ممانعت کی تردید کی تھی اور حضرت عمرؓ کو حق بات سے آگاہ کیا تھا (عمرؓ نے) فرمایا تھا ”اصابت امرأة وأخطأ عمر“^۱ یعنی عورت کی رائے صحیح ہے اور عمرؓ کی غلط ہے ۔

چہارم - ائمة اربعة کے اقوال ۲ : ابن قیم نے ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا ”لا یحل لأحد ان یقول بقولنا حتی یعلم من این قلنا“ کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بناء پر کہا ۔

معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے امام مالک کو یہ کہتے سنا ”انما انا بشر أخطی و أصیب انظروا فی رائی کما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم یوافق الكتاب والسنة فاتركوه“ یعنی بیشک میں انسان ہوں ، غلطی بھی کر سکتا ہوں اور صحیح فیصلہ بھی ۔ میری رائے پر غور کیا کرو ۔ پس جو رائے کتاب و سنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو ۔ اسی بنا پر امام مالک نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں ۔

اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ”ما قلت وکان النبی صلعم قد قال بخلاف قولی فما صح عن النبی صلعم اولی ولا تقلدونی واذا صح خبر یخالف مذہبی فاتبعوه واعلموا أنه مذہبی“ یعنی اگر نبیؐ صلعم کا فرمان میرے قول کے خلاف ہو تو نبیؐ صلعم کا فرمان واجب التعمیل ہے ۔ اس وقت میری تقلید نہ کرو اور اگر کوئی حدیث میرے مسلک کے خلاف ہو تو حدیث کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے ۔

^۱ احکام آمدی کی (جلد ۳، صفحہ ۱۵۰) اور دیکھو احیاء علوم الدین للغزالی

جلد ۱، صفحہ ۳۹) - دیکھو ”القول المفید“ صفحہ ۱۵ - ۲۷

آخر میں امام بن حنبل نے جو سنت پر عمل کرنے اور رائے سے نفرت کرنے میں تمام ائمہ سے زیادہ مشہور ہیں، بالکل یہی مضمون بیان فرمایا ہے ”لا تقلدونی ولا مالکاً ولا الشافعی ولا الثوری وخذ من حیث اخذوا“ یعنی نہ میری تقلید کرو نہ مالک کی نہ شافعی کی نہ ثوری کی بلکہ انہیں ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے (یعنی قرآن و حدیث)۔

مذکورہ بالا تمام دلائل سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ شرع میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو۔ ان دلائل سے ایک اور مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہو سکتی ہے اور صحیح بھی۔ یہی مختار رائے ہے، بخلاف بعض معتزلہ^۱ کے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد عقلی مسائل میں صائب رائے رکھتا ہے، حالانکہ ان کا یہ کہنا تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسے کام کا حکم دینا جو بس میں نہ ہو) اور وہ اس آیت کی رو سے جائز نہیں ”لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها“^۲ یعنی خدا کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلہ میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلہ کی پابندی لازم نہیں۔ چنانچہ اسی مضمون کا ایک خط عمر بن خطاب نے ابو موسیٰ اشعری کو تحریر فرمایا تھا ”ولا یمنعک قضاء قضیت فیہ الیوم فراجت فیہ رأیک فہدیت فیہ لرشدک ان تراجع فی الحق فان الحق قدیم لا یبطلہ شیء ومراجعة الحق خیر من التمدادی فی الباطل“^۳ یعنی جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس

^۱ دیکھو احکام اللامدی جلد ۳، صفحہ ۱۴۶-۱۴۷۔

^۲ سورة بقرہ (۲) ۲۸۶۔

^۳ اس مشہور خط کی اصل عبارت مع اختلاف عبارت کے کتب ذیل میں دیکھو الاحکام السلطانیۃ للماوردی (صفحہ ۶۸) اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۷۲) المبسوط (جلد ۱، صفحہ ۶۰) اور اس کے بعد القعد الفرید (جلد ۱، صفحہ ۳۸) عیون الاخبار لابن قتیبہ (جلد ۱، صفحہ ۶۶) مقدمہ ابن خلدون (صفحہ ۱۹۲) جمہرۃ الرسائل العرب (جسے جناب احمد ذکی صفوت نے نقل کیا ہے ۱۹۳۷ء جلد ۱، صفحہ ۲۵۲) الاحکام اللامدی (جلد ۳، صفحہ ۸۱) وغیرہ اس خط کو بقایا دیکھیے صفحہ آئندہ۔

فیصلہ سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابق فیصلہ کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصہ قائم رہنے سے بہتر ہے۔

آخر میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری ہے کہ اہل شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد میں بہ نسبت اہل سنت کے زیادہ وسعت ہے کیونکہ ان کے نزدیک جس طرح اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اسی طرح آج بھی کھلا ہوا ہے۔ اہل شیعہ امامیہ اجتہاد کو اجاع اور قیاس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور امام ان کے نزدیک سب سے بڑا مجتہد ہوتا ہے جس سے وہ علمی فیض حاصل کرتے ہیں اور وہ خطا و نسیان سے معصوم ہوتا ہے لیکن اہل سنت کے عقیدہ میں خلیفہ کی یہ حیثیت نہیں ہوتی جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔

تقلید کب جائز ہے

۱۔ تقلید بمعنی مذکور یعنی بے چون و چرا دوسرے کی رائے کی پیروی کرنا اس شخص کے لیے جائز نہیں جو اجتہاد پر قدرت رکھتا ہو بلکہ صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اجتہاد سے قاصر ہو جیسے عوام جہلا یا وہ طالب علم جس میں ہنوز اجتہاد کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی ہو۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق قواعد عامہ میں کہا گیا ہے ”الفتویٰ فی حق الجاہل کالاجتہاد فی حق المجتہد“^۱ یعنی فتویٰ ان پڑھ کے لیے ایسا ہے جیسے اجتہاد مجتہد کے لیے یا ”فتاویٰ المجتہدین بالنسبۃ الی العوام کالدلۃ الشرعیۃ بالنسبۃ الی المجتہدین“^۲ یعنی عوام کے لیے مجتہدین کے فتوؤں کی وہی حیثیت ہے جو دلائل شرعیہ کی مجتہدین کے نزدیک۔

بہت سے ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے البتہ اس کی صحت میں بعض ناقدین نے شک کیا ہے جیسے ابن حزم جس نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ جعلی ہے دیکھو النبد فی اصول الفقہ الظاہری (صفحہ ۵۱) اور دیکھو محلی (جلد ۱، نمبر ۹۹ معہ رد فی الحاشیہ کے) اور دیکھو کتاب تاریخ الفقہ الاسلامی (۲۱۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱

عوام کے لیے تقلید کا جائز ہونا ایک معقول بات ہے کیونکہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ بعض لوگ صنعت و حرفت کے مختلف پیشوں میں مشغول ہوں۔ پس اجتہاد کے مواقع اسی شخص کو حاصل ہیں جو علم فقہ اور اصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتا ہو لیکن جس کو یہ مہارت حاصل نہ ہو۔ اس پر ائمہ مجتہدین کی تقلید واجب ہے اس آیت پر عمل کرتے ہوئے ”فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون“^۱ یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے تو اہل علم سے پوچھو۔

۱۱۔ اس میں شک نہیں کہ مذاہب مختلفہ منضبط ہو جانے کے بعد بہ نسبت پہلے کے اجتہاد کی گنجائش بہت کم باقی رہ گئی ہے کیونکہ ہر قسم کے مسائل و مقدمات سابق مجتہدین کے سامنے پیش کیے گئے۔ پس انہوں نے ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اجتہاد کیا، اپنی تائید ارا کے لیے دلائل و براہین پیش کیے اور اپنے مذاہب کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دیا۔ بعد ازاں بہت کم فقہاء ایسے ہوئے جنہوں نے آزادانہ اجتہاد کیا بلکہ اکثر مجتہدین مذاہب اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے مقلد بن گئے اور اسی کے مسلک پر چلنے لگے نیز اسی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلسلہ اجتہاد بالکل بند ہو گیا، مگر جدید اصلاحی تحریکات جیسے وہابیہ اور سلفیہ نے اس اجتہاد جمود کو دور کیا علاوہ ازیں اجتہاد کا دروازہ بند کر دینا روح شریعت، قرآن و حدیث نیز مذکورہ بالا دلائل عقلیہ کے بھی خلاف ہے۔

تقلید کے بارے میں بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں مثلاً کیا اہل سنت کے نزدیک چار مذاہب کے علاوہ کسی اور مسلک کی تقلید جائز ہے؟ کیا یہ جائز ہے کہ ایک امام کا مسلک ترک کر کے دوسرے امام کا مسلک اختیار کر لیا جائے؟ ۱۲

پہلے سوال کا جواب ابن صلاح^۲ نے یہ دیا ہے کہ مقلد پر ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے اور کسی کی نہیں، اس لیے کہ ان کے مذاہب تمام دنیا میں پھیل چکے ہیں اور ان مذاہب کے تمام مسائل بحث و تمحیص کے بعد منضبط ہو چکے ہیں اور ان کی فروعات شائع و ذائع ہو چکی ہیں اور

^۱ سورہ نحل (۱۶) ۴۳۔

^۲ دیکھو شرح منہاج للاسنوی (جلد ۳، صفحہ ۱۹۱)۔

یہ جواب اس لیے معقول ہے کہ مقلد تفصیلی حالات سے ناواقف ہوتا ہے اس لیے حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ انہی (چار) مذاہب مشہورہ میں سے کسی ایک کی تقلید اختیار کرے۔

البتہ دوسرے سوال کے جواب میں رائے مختار یہ ہے کہ اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلہ میں کسی ایک مذہب کا اتباع کرے تو وہ دوسرے مسئلہ میں دوسرے مذہب کو اختیار کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مسئلہ پہلے مسئلہ سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کے فتوے پر عمل کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے مفتی کے فتوے پر عمل کر لے۔ البتہ جب وہ کسی فتوے پر عمل کر لے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذہب کے فتوے پر عمل کرنا جائز^۱ نہیں۔

قول صحابی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نبی کریم (صلعم) کے صحابہ کا اجماع قابل عمل ہونے میں علمائے اہل سنت میں سے کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ کسی ایک صحابی کے فتوے کا واجب الاتباع ہونا اور اسے قیاس یا دوسرے فتووں پر ترجیح دینا مختلف فیہ^۲ ہے۔

اس مسئلہ میں بعض احناف کا یہ مسلک ہے کہ صحابی کا قول بھی ایک دلیل شرعی ہے اور اسی لحاظ سے وہ واجب الاتباع ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ دوسرے لوگوں کی نسبت نبی کریم (صلعم) سے زیادہ قریب ہیں اور وہ آنحضرت (صلعم) کی سنت، آپ کے حالات، نزول قرآن کے اسباب نصوص کا منشا اور مفہوم دیگر لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ چنانچہ خود رسول اللہ (صلعم) نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے ”اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اھتدیتم“ یعنی میرے صحابی ستاروں کے مانند ہیں تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کرو گے ہدایت پا لو گے۔

لیکن باقی مذاہب اور امام کرخی حنفی کے نزدیک راجح رائے یہ ہے

^۱ دیکھو الاحکام للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۴)۔

^۲ دیکھو شرح منا ولاہن ملک (صفحہ ۲۵۲) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۱۰۴ اور اس کے بعد)۔

کہ صحابی کا قول نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ واجب التقلید ہے حتیٰ کہ امام غزالی نے اسے اصول موہومہ میں شمار کیا ہے۔^۱ پھر یہ کہ مخالفین کی وہ حدیث جسے انہوں نے بطور دلیل پیش کیا ہے اس سے کسی صحابی کے قول کا واجب التقلید ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اس حدیث کی اسناد اس قدر ضعیف ہے کہ روایت کے درجہ سے گری ہوئی ہے۔^۲

آجکل کی عدالتوں کا اجتہاد

۱۱ آجکل چونکہ اکثر قوانین حکومت کے وضع کردہ ہیں اور ان کی ترتیب و تدوین معین و صریح عبارتوں میں ہو چکی ہے اس لیے اجتہاد کے اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے اوپر بیان کیے اب اجتہاد کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی اور عصر حاضر میں اجتہاد کا لفظ خاص اس طریق کار کے لیے بولا جاتا ہے جو جج اپنے فیصلے کرتے وقت اختیار کرتے ہیں۔ خواہ اس کے ذریعہ قانونی عبارتوں کی وضاحت مقصود ہو اور یا نص صریح نہ ہونے کی صورت میں یا نص کے صراحتہ طلب ہونے کی صورت میں ضروری حل تلاش کرنے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔ ۱۱

چونکہ مجلہ احکام عدلیہ میں مسائل شرعیہ کے عام احکام موجود نہ تھے اس لیے حکومت عثمانیہ کی وزارت عدلیہ نے ایک اعلان جاری کیا جس کی رو سے ان مسائل میں جن کے لیے مجلہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو کتب فقہ کی طرف رجوع کرنا ضروری قرار پایا۔^۳

ہماری عدالتوں اور فرانس جیسے بہت سے ملکوں کی عدالتوں کے لیے نہ تو اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے اور نہ ان پر ہائی کورٹ کے فیصلوں کی پابندی لازم ہے درانحالیکہ وہ عملاً ان فیصلوں کی پابند ہیں خصوصاً ہائی کورٹ کے فیصلوں کی۔^۴ اس عمل در آمد کا نتیجہ یہ ہوا

^۱ دیکھو المستصفی جلد ۱، صفحہ ۱۳۵۔

^۲ دیکھو احکام لابن حزم (جلد ۹، صفحہ ۸۲) اور دیکھو اعلام المودین (جلد ۲، صفحہ ۱۷۴) اور دیکھو التقرير والتجریب (جلد ۳، صفحہ ۹۹)۔

^۳ دیکھو جریدہ محاکم (ترکی) شمارہ ۱۰۷ شائع کردہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۸ھ (مطابق ۱۴ نومبر ۱۲۹۷ء مالیہ) صفحہ ۸۵۳-۸۵۴۔

^۴ لبنان کی ہائی کورٹ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں بروئے دفعہ ۲ قرار داد نمبر ۲۳۹ ل. ل. ر. بحریہ ۱۶ ستمبر ۱۹۳۹ء معطل کر دی گئی۔

کہ قانون سازی میں آہستہ آہستہ غیر محسوس طریق پر ترقی ہونے لگی جس سے بہت بڑی کمی پوری ہو رہی ہے۔ چنانچہ اس کی گرانقدر افادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ لبنان کے قانون مجریہ ۱۴ اکتوبر ۱۹۴۴ء (دفعہ ۷) نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو اسے محکمہ استئناف یعنی کورٹ آف ایپل میں پیش کیا جائے جو ایک صدر اور آٹھ بڑے ججوں پر مشتمل ہو اور یہ عدالت اس قانونی مسئلہ کے بارے میں فیصلہ صادر کرے جو دیگر تمام عدالتوں پر لازم ہوگا۔

امریکہ اور انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ ان ملکوں کے قوانین کا اکثر حصہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ایک جامع قانون کی شکل میں مرتب نہیں، لہذا وہاں کی عدالتیں بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابند ہیں اور بڑی عدالتیں اپنے طریقہ کار میں اپنے سابقہ فیصلوں کی پابند ہیں۔ اسی لیے وہاں نظائر اور مثالیں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں اور وہ ”عرف عام“ (Common Law) کی جگہ سمجھی جاتی ہیں جو بلاشبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہیں۔

مجلہ میں نوعیت اجتہاد

ان قواعد کتبہ میں جو مجلہ کے مقدمے میں مذکور ہیں دو دفعات اجتہاد کے متعلق موجود ہیں جن کی وضاحت ہم اس موقع پر مفید سمجھتے ہیں۔
مجلہ میں مذکور ہے کہ ”لا مساع للاجتہاد فی مورد النص“ نص صریح کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش نہیں (دفعہ ۱۴) یہ قاعدہ کتاب الجامع^۱ سے ماخوذ ہے اور اس آیت پر مبنی ہے ”أَنْ الظَّنَّ لَا یَغْنِیْ عَنْ الْحَقِّ شَیْءٌ“^۲ یعنی گمان اصابت حق کے لیے کچھ مفید نہیں ہو سکتا۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جج یا مجسٹریٹ نص شرعی کے موجود ہوتے ہوئے اس کے حکم کے پابند ہیں اور انہیں اپنی رائے استعمال کرنے اور نص کے خلاف فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں۔

^۱ دیکھو شرح مجامع صفحہ ۳۲۹۔

^۲ سورہ یونس (۱۰) ۳۶۔

بلا شبہ یہ اصول بہت ہی قرین عقل ہے کیونکہ اجتہاد کے معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور جب نص میں صریح حکم موجود ہو تو اجتہاد کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ مثلاً جب آیت قرآنی احل اللہ البیع^۱ کی رو سے خرید و فروخت جائز ہے تو اس نص کی موجودگی میں اجتہاد کے ذریعہ بیع کو ناجائز قرار دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

نیز مجملہ میں مذکور ہے ”ألا اجتہاد لا ینقض بمثلہ (دفعہ ۱۶) یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلہ سے منسوخ نہیں ہو سکتا۔ یہ قاعدہ ”کتاب الاشباہ والنظائر“ سے ماخوذ ہے اس کی عبارت یہ ہے ”الاجتہاد لا ینقض بالاجتہاد“^۲ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی جج کسی مقدمہ میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر دے پھر وہ اپنے فیصلہ کو غلط سمجھ کر دوسرا فیصلہ کر لے تو دوسرا فیصلہ اس کے پہلے اجتہادی فیصلہ کو نہیں توڑ سکتا۔

اس قاعدہ کا مقصد یہ ہے کہ احکام کو تشتت و انتشار سے بچایا جائے اور یہ قاعدہ اجماع صحابہ پر مبنی ہے کیونکہ روایت ہے کہ ابوبکر صدیقؓ نے چند مقدمات کا فیصلہ حضرت عمرؓ کی رائے کے خلاف کیا، پس جب عمر بن خطابؓ خلیفہ ہوئے تو آپ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا۔^۳

علاوہ ازیں آجکل قاعدہ مذکورہ کی پابندی ابتدائی عدالتوں کے لیے تو ضروری ہے لیکن عدالت ہائے اپیل اور ہائی کورٹ اس بات کی مجاز ہیں کہ مخصوص قانونی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ابتدائی عدالتوں کے فیصلوں کو منسوخ کر دیں۔

اہل رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت

اس موقع پر بحث کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس باہمی مشابہت کو بھی بیان کر دیں جو رومی لوگوں کے اجتہاد اور فقہائے اسلام کے اجتہاد میں پائی جاتی ہے۔

^۱ سورہ بقرہ (۲) ۲۷۵ -

^۲ للسيوطی (صفحہ ۷۱) ولا بن نجیم (صفحہ ۴۱) -

^۳ دیکھو الاشباہ والنظائر للسيوطی میں اسی موقع کو -

قدیم رومہ میں علم قانون ایک سر بستہ راز تھا جس کی حفظ و بقاء کے فرائض سب سے بڑے کاہن¹ کے ساتھ مخصوص تھے۔ پھر یہ علم علمائے قانون کے اس طبقہ کی طرف منتقل ہو گیا جو طبقہ شیوخ² کہلاتا تھا لیکن قانون کا قرار واقعی نشو و ارتقاء شہنشاہ اغسطس کے عہد میں شروع ہوا۔ اس شہنشاہ کے عہد میں بروکولوس³، سائینوس⁴ کے دو مشہور مذاہب پیدا ہوئے۔ اس کے بعد دوسری صدی عیسوی میں عہد زریں آیا جس میں بہت سے علمائے قانون پیدا ہوئے جن میں یہ مشہور ہیں: غایوس، بانیانوس، اولیبیانوس، بولس اور مود بستیئوس۔ ان علماء نے اور ان جیسے دیگر علماء نے بہت سی تالیفات مرتب کیں جو شہنشاہ بوسٹیانوس کے قانون کا ماخذ ہیں اور جن کے نہ مٹنے والے نقوش مغربی قانون سازی میں ہمیشہ باقی رہیں گے۔

رومی حکومت کے ابتدائی دور میں روما کے علمائے قانون کے فتوے ان جوابات پر مشتمل تھے جو طالب علموں یا ضرورت مند اشخاص کو دیے جاتے تھے اور کبھی وہ جوابات ججوں کو دیے جاتے تھے جن کی پابندی ججوں کے لیے ضروری نہ تھی لیکن شہنشاہ اغسطس کے عہد میں ان فتوؤں کی حیثیت بدل گئی کیونکہ اغسطس نے ارباب قانون کی ایک جماعت کو قانونی مشورہ دینے کا حق دیا اور یہ فرمان جاری کیا کہ یہ مشورہ جج کے لیے اس مقدمہ میں واجب العمل ہوگا جس کے لیے وہ دیا گیا ہو تاوقتیکہ اس جماعت میں سے کوئی دوسرا عالم قانون اس کے خلاف مشورہ نہ دے۔

آخر کار ۴۶۶ عیسوی میں ایک قانون جاری ہوا جس کی رو سے ججوں کے لیے مذکورہ بالا پانچ علمائے قانون کی رائے کی پابندی لازمی قرار دی گئی اور یہ کہ ان کی تصنیفات کو عدالتی فیصلوں میں بطور دلیل و حجت پیش کیا جائے۔ اختلاف آراء کے وقت ان کی کثرت رائے کو ترجیح دی جائے اور مساوات آراء کی صورت میں ان کے سب سے مشہور عالم قانون بانیانوس کے قول کو ترجیح دی جائے۔ البتہ جس مسئلہ میں طرفین کی آراء برابر ہوں اور حکیم بانیانوس کی رائے بھی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں جج کو اختیار ہوگا کہ مختلف آراء میں سے جسے چاہے ترجیح دے۔

Veteres²

Pontifex Maximux¹

Proculus³ یہ مذہب لایو Labeo کے بانی کا شاگرد ہے۔

Sabinus⁴ یہ کمپیٹو Capito کا شاگرد ہے Responsa Prodentium

یہ علمائے قانون کے اجتہاد کی کیفیت تھی - رہے جج تو قانون سازی کے معاملہ میں ان کی رائے بھی کچھ کم اہمیت نہ رکھتی تھی کیونکہ رومہ کا چیف جسٹس پریٹور^۱ اور دیگر بڑے بڑے منصب داروں کو بھی بالواسطہ قانون سازی کا حق حاصل ہوتا تھا جس کی تشکیل ان کے جاری کردہ منشوروں^۲ کے ان عام احکام کے ذریعہ ہوتی تھی جن کی وہ پابندی کرتے تھے اور ان ضابطوں کے ذریعہ ہوتی تھی جو عہدہ ججی کے زمانہ میں ان کا دستور العمل ہوتے تھے - انہیں مقدمات کی سماعت اور فیصلہ کرنے^۳ اور منشور^۴ جاری کرنے کا حق ہوتا تھا اور یہ دونوں ایسے اسباب ہیں جو رومی قانون کے نشو و ارتقاء اور معاشرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی تبدیلی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں -

اس پورے قانون کو یوسٹینیانوس نے اپنے مشہور مجموعہ قوانین میں قوانین اباطرہ کے ساتھ ساتھ جمع کیا اور یہ مجموعہ قوانین ان تمام قانونی ماخذوں پر مشتمل ہے جن کے ذریعہ رومہ کے مشہور قوانین معرض وجود میں آئے - چنانچہ اس مجموعہ قوانین^۵ کے ساتھ ساتھ ایک کتاب الاحکام^۶ ہے جو غایوس کی کتاب غایوس سے ماخوذ ہے اور دوسری کتاب مدونۃ الاجتہاد ہے جو علمائے قانون کے فتووں اور ججوں کے فراسین سے منقول ہے -

^۱ مالکی اور غیر مالکی جج Praetor Peregrinus et Praetor Urbanus

^۲ Edicta Magistratuum

^۳ Us Jurisdicendi

^۴ Codex

^۵ Institutes

^۶ Digesta Pandectae

باب چہارم

قانون سازی کے خارجی مآخذ

فصل اول

احکام کی تبدیلی

خارجی مآخذ

شریعت اسلامیہ اپنے مبادی اور اصول اساسی کے لحاظ سے شریعت الہی ہے اور چونکہ وہ شریعت الہیہ ہے ، اس لیے زمان و مکان اور ضروریات زندگی کے مطابق اس کے احکام کی تبدیلی کا مسئلہ نہایت غور طلب ہے ۔

شریعت اسلامی کے مآخذ اور مصادر کو علمائے اصول نے مشہور دلائل شرعیہ میں جمع کر دیا ہے ، جن سے ہم گزشتہ باب میں مفصل بحث کر چکے ہیں ۔

یہاں دوسرے مآخذوں کی تحقیق و وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جو علمائے اصول کے اصطلاحی مآخذ میں داخل نہیں ۔ اس سے وہ قانون سازی مراد ہے جو براہ راست حکومت وقت کی طرف سے عمل میں آئی یا رسم و رواج اور شرعی حیلوں کے ذریعہ کی گئی ۔ ہم نے ان مآخذوں کا نام خارجی مآخذ اس لیے رکھا ہے تاکہ ان میں اور ان اساسی مآخذوں میں فرق ہو جائے جو ادلۃ شرعیہ کے نام سے موسوم ہیں ۔

ہم اس باب میں اس بات کی وضاحت کریں گے کہ تغیر احکام کے بارے میں مسلمان فقہاء کی کیا روش رہی ہے اور اسلامی قانون سازی میں کون سے خارجی اثرات کارفرما رہے ہیں ۔ اس کے بعد علمائے اصول کے اس خاص اسلوب کی وضاحت کریں گے جو انہوں نے بیرونی اثرات اور ادلۃ شرعیہ میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا ۔

شریعت کے مقاصد

بہت سے مسلمان فقہاء ایسے ہیں مثلاً عز بن عبدالسلام شافعی ابن القیم الجوزیہ حنبلی اور ابو اسحاق شاطبی مالکی^۱ وغیرہ جنہوں نے شریعت اسلامی کے طریقوں اور اس کے مقاصد اور ان مصالح و اسباب کے بارے میں جن پر وہ مقاصد مبنی ہیں، بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور انہوں نے اس نقطہ نگاہ سے احکام شرع کی دو قسمیں قرار دی ہیں، ایک عبادات اور دوسری معاملات دنیاوی۔

پہلی قسم میں مسائل عبادت سے بحث کی جاتی ہے جسے شرع کہتے ہیں۔ یہاں ہم اس سے بحث نہیں کریں گے۔ دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیاوی فلاح و بہبود ہوتی ہے یا عز بن عبدالسلام کے الفاظ میں ”تمام احکام شرع کا مقصد بندوں کی دنیاوی بہتری اور آخرت کی بھلائی ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کی عبادت سے بے نیاز ہے، نہ اسے فرمانبرداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے۔“^۲

معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معقول ہیں کیونکہ وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انہیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں۔ بالفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصان دینے والی ممنوع۔^۳ اکثر فقہاء نے یہ اصول تسلیم کیا ہے سوائے چند علماء کے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ کہ انہوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبدی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی۔^۴ مقاصد شریعت کے بارے میں ابن القیم کا قول سب سے بہتر ہے کہ ”شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے۔ پس جس

^۱ ان کا تذکرہ پہلے گزر چکا دیکھو قواعد الاحکام لابن عبدالسلام (جلد ۱، صفحہ ۱ اور اس کے بعد) اور دیکھو موافقات الشاطبی (جلد ۲، صفحہ ۵ اور اس کے بعد)۔

^۲ دیکھو قواعد الاحکام (جلد ۲، صفحہ ۷۰)۔

^۳ دیکھو اسنوی کی شرح منہاج (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸)۔

^۴ دیکھو شاطبی کی تصنیف اعتصام (جلد ۲، صفحہ ۱۱۳)۔

مسئلہ میں انصاف کی بجائے ظلم ہو ، رحمت کی بجائے زحمت ہو ، فائدہ کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں۔ اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے..... اسی سے زندگی ہے ، غذا ہے ، دوا ہے ، نور ہے ، شفاء ہے اور حفاظت ہے۔ زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترک شریعت ہے..... چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول پر نازل فرمائی ہے وہ عالم کاستوں ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے۔¹

تبدیلی احکام کا اصول

ابن خلدون نے کہا ہے کہ ”دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں۔ دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد ، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں ، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں۔ خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے۔“²

اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پذیری کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرہ انسانی کا معیار بدلنے سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں اور چونکہ بندوں کی بہتری ہی ہر قانون کی بنیاد ہے لہذا عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ زمانہ اور معاشرہ کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ احکام شرع میں بھی مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوتی رہیں نیز وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی حالات سے بھی متاثر ہوتے رہیں۔

ابن القیم جوزیہ نے اس اصول کے اثبات میں کیا خوب کہا ہے کہ ”احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان ، مکان ، احوال ، نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔“ انھوں نے اسی واضح حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرہ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے

¹ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۱)۔

² دیکھو مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۲۴۔

شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے۔ حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں۔¹

ہمیں یہ بات ہرگز نہ بھولنی چاہیے کہ جس حقیقت کو مونٹسکیو² وغیرہ مغربی علمائے قانون نے اب واضح کیا ہے اسے ان سے تقریباً چار سو برس پہلے ہی ابن القیم جوزیہ نے اور ابن خلدون وغیرہ علمائے عرب نے چودھویں صدی عیسوی (مطابق آٹھویں صدی ہجری) میں بے نقاب کر دیا تھا۔³

تقریباً یہی مضمون قواعد مجامع³ کی عبارت کا ہے جسے مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی (دفعہ ۳۹) میں نقل کیا گیا ہے کہ ”لا ینکم تغیر الاحکام بتغیر الزمان“ یعنی یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں اسی قاعدہ کی تکمیل کے لیے یہ الفاظ اور اضافہ کر دینا چاہییں ”و بتغیر الامکنۃ والاحوال“ یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں جیسے کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے۔

قاعدہ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کا تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے اور چونکہ مصالح عامہ ہی احکام شرع کی بنیاد ہیں، تو اس دلیل سے یہ دعویٰ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب وہ بنیاد باقی نہ رہے یا بدل جائے تو وہ احکام بھی بدلنے چاہییں جو اس پر مبنی تھے۔ لہذا قواعد اساسی میں کہا گیا ہے ”ان الحکم الشرعی المبنی علی علة یدور مع علة وجوداً و عدماً“ یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہو وہ اس سبب کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ مولا علائی نے کہا ہے ”ان الحکم الشرعی مبنی علی علة فبأنتھائھا ینتھي“⁴ یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہوتا ہے وہ اس سبب کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتا ہے۔⁵

¹ دیکھو اعلام الموقعین میں بحث مذکور۔

² دیکھو اس کی کتاب ”روح الشرائع“ De I.E. sprit des Lois جلد ۱، باب ۱۹-۱۷۔

³ دیکھو دہاری کتاب ”اراء ابن خلدون الاقتصادیۃ“ (فرانسیسی زبان میں) مطبع لیون ۱۹۳۲، صفحہ ۹۹، ۱۷۱۔

⁴ دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع (صفحہ ۳۳۸)۔

⁵ دیکھو منافع شرح مجامع صفحہ ۳۱۹ اسی طرح کا مضمون امثال لا تینیۃ میں مذکور ہے Ratione Legis C SSanle Cessat Lex

احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہمارے بیان کردہ اصول کے اثرات پہلے تبدیلی آرا اور اختلاف مذاہب کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ پھر فتاویٰ اور احکام کی تبدیل شدہ صورت میں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ امام شافعی نے مختلف ملکوں کی معاشرت سے متاثر ہو کر کیونکر اپنا قدیم عراقی مذہب ترک کر کے جدید مصری مذہب اختیار کیا؟ اسی طرح کیا ابو یوسف کے عہد^۱ میں تبدیلی ملک اور تغیر حالات کی وجہ سے خراج اس مقدار سے کم نہ ہو گیا جو عمر بن خطاب کے عہد میں مقرر تھا۔

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ ان میں سے متاخر فقہائے حنفیہ کا یہ نظریہ ہے کہ ائمہ مذہب نے بہت سے مسائل فقہیہ میں اپنے زمانے کے رسم و رواج کو پیش نظر رکھ کر اجتہاد کیا ہے۔ اگر ان کے زمانے کا رواج مختلف ہوتا تو اپنے فتوے سے مختلف فتویٰ دیتے۔

چنانچہ علمائے متاخرین نے رواج بدل جانے کی صورت میں باقتضای ضرورت مسائل فرعیہ میں ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز قرار دیا ہے۔

✓ ملاحظہ کیجیے چند مثالیں جو رسالہ ”نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف“ تالیف ابن عابدین^۲ نیز دیگر کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں۔ عہد اسلامی کے دور اول میں اساتذہ کے بڑے بڑے وظائف مقرر تھے۔ اس بنا پر ابو حنیفہ اور صاحبین نے قرآن اور اس جیسی دینی کتابیں پڑھانے کی اجرت لینے کو ممنوع قرار دیا تھا۔ مگر جب اساتذہ کے وظائف موقوف ہو گئے تو متاخرین میں سے بڑے بڑے علمائے مذہب نے رواج بدل جانے کے سبب اس قسم کی اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا۔

اسی طرح علمائے متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ یتیم کی اور وقف شدہ جائداد کے غصب کرنے والے پر اس منافع کا بھی تاوان لازم ہوگا جو جائداد مغصوبہ سے حاصل ہوا ہے حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے

^۱ دیکھو کتاب الخراج لابی یوسف مطبوعہ بولاق ۱۳۰۲ھ، صفحہ ۴۸۔

^۲ مطبوعہ مطبع معارف سوریا ۱۳۰۱ھ، صفحہ ۱۷ اور اس کے بعد۔

اس قاعدہ کے خلاف ہے کہ منافع کا تاوان واجب الادا نہیں۔ نیز متاخرین نے فتویٰ دیا کہ وقف شدہ اور یتیم کی سکنی جائداد کو ایک سال سے زیادہ اور غیر سکنی کو تین سال سے زیادہ عرصہ کے لیے کرایہ پر دینا جائز نہیں، حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اصل قاعدہ کے خلاف ہے۔ پس یہ فتویٰ اسی اصول کی بنا پر دیا گیا کہ زمانہ بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

دیگر مثال: قدیم زمانہ میں مکانات کے تمام حصے ایک ہی نمونہ کے بنائے جاتے تھے اس لیے یہ طریقہ مروج تھا کہ جب خریدار مکان کے ایک کمرہ کو دیکھ لیتا تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے پورا مکان دیکھ لیا اور خیار رویۃ جو خریدار کو مذہب حنفی کی رو سے حاصل ہوتا تھا وہ بھی باقی نہ رہتا تھا یعنی وہ بیع کو فسخ نہ کر سکتا تھا لیکن علمائے متاخرین کے زمانہ میں معماروں کا طرز تعمیر پہلے سے بدل گیا تھا اور وہ ایک مکان کے مختلف حصے مختلف نمونے کے بناتے تھے۔ لہذا متاخرین علماء نے فتویٰ دیا کہ خریدار کے لیے مکان کا ہر حصہ دیکھنا ضروری ہے۔ ہاں اگر مکان کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنے ہوئے ہوں، تو مکان کے تمام حصے دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہی فیصلہ مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۳۲۶ میں مذکور ہے۔

احکام نصوص کی تبدیلی

تبدیلی احکام کا جو اصول ہم نے اوپر بیان کیا وہ قوانین قدیمہ و جدیدہ دونوں کی تاریخ سے ثابت ہے بلکہ وہ قوانین عصریہ میں تو پوری آزادی کے ساتھ مروج ہے۔ چونکہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں۔ لہذا جس طرح وضع کیے جاتے ہیں، اسی طرح تبدیل بھی کر دیے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک صریح حکم دوسرے صریح حکم سے منسوخ ہو جاتا ہے۔

رہا اہل اسلام کا معاملہ تو جمہور فقہاء مجتہدین نے تبدیلی احکام کے اصول کو تو تسلیم کر لیا ہے لیکن تبدیل احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے۔ جب کسی مسئلہ کے متعلق قرآن یا سنت کی نص قطعی موجود ہو۔ یہ دشواری اس لیے پیش آتی ہے کہ اسلامی قانون اور اس کے ماخذ شریعت الہیہ ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل نسخ پایا جاتا ہے اور نسخ کا مفہوم ، اس کے اسباب و علل اور شرائط ہم پچھلے باب میں بیان کر چکے ہیں اور اس میں بھی شک نہیں کہ نسخ جائز ہے کیونکہ ایسا واقعہ میں ہو چکا ہے اور یہ عمل ایک نص سے دوسری نص کی ترمیم شمار ہوتا ہے مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد ، انسانی قانون سازی ، رواج یا اور کسی طریقہ سے ترمیم جائز ہے یا نہیں ؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے ۔ پس اگر قرآن اور سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان (یعنی قیامت تک) ، کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی ، نیز ازلی و ابدی ہیں ۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی^۱ ہے اور چونکہ دین ہر متنفس اور ہر اس شخص کے لیے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو قیامت تک کے لیے ضروری ہے ۔ لہذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے وہ ہر زمانہ میں ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا۔^۲

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے متعلق ہو ۔ اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشأ و مفہوم اور اس کے اسباب و علل سمجھنے چاہیے جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے فلسفہ کی بحث میں بیان کر چکے ہیں ۔ یہاں تک تو جمہور فقہاء آپس میں متفق ہیں ۔ مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں ۔ پس بعض تو اسے قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک بعض صورتوں میں تبدیلی جائز ہے ۔

مسئلہ مذکور میں فقہاء جمہور کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوآ

^۱ دیکھو موافقات جلد ۲، صفحہ ۳۰۰ اور اس کے بعد ۔

^۲ دیکھو احکام لابن حزم جلد ۵، صفحہ ۵۰ ۔

شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جاسکتا ہے۔ بلکہ انہوں نے نص کے مخالف فتویٰ قبول کرنے اور دقت و مشقت کو رفع کرنے کی صرف انہیں مسائل میں اجازت دی ہے جن کے متعلق قرآن یا حدیث کا صریح حکم موجود نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام شافعی اور داؤد ظاہری وغیرہ^۱ کا یہی مذہب ہے اور اسی مذہب کی تائید امام شافعی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ ”اذا رویت عن رسول اللہ (ص) حدیثاً فلم آخذ بہ، فاعلموا ان عقلی قد ذہب“^۲ یعنی جب مجھے رسول کریم (ص) کی کوئی حدیث پہنچے اور میں اس پر عدل نہ کروں تو سجدہ لینا کہ میری عقل جاتی رہی ہے۔ ابن حزم ظاہری نے بھی نص کا حکم بدلنے کو اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے: ”بغیر نص اوجب النقل عنه.... لتبدل حال من احواله، او لتبدل زمانه او مکانه فهذا هو الباطل“^۳ یعنی اگر کسی نص کا حکم بلا دوسری نص کے حالات یا زمانہ یا جگہ کی تبدیلی کے باعث بدلا جائے تو جائز نہیں۔

باوجود اقوال مذکورہ کے بعض خلفاء، ائمہ اور فقہاء اسلام ایسے گزرے ہیں جنہوں نے سبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے۔ چند تائیدی مثالیں ملاحظہ ہوں جو مجھے فقہ اسلامی کی کتابوں میں ملی ہیں اور جنہیں میں یہاں بیان کرتا ہوں۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔ میں انہیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرہ کے اور بلا کسی مذہب کی طرفداری کیے مختصراً بیان کروں گا۔

اولیات عمر بن خطاب

خلیفہ فاروق عمر بن خطاب بلاشبہ حکومت اسلامیہ کے بانی تھے اور اپنی عادلانہ اور جرأت مندانہ حکومت کے لیے مشہور تھے۔ آپ کے

^۱ دیکھو کتاب الام (جلد ۷، صفحہ ۲۷۵) اور دیکھو مستصفی (جلد ۲، صفحہ ۱۳۹) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۲، صفحہ ۲۰۸) اور اس کے بعد اور دیکھو الاشاہ والنظائر لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

^۲ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۲، صفحہ ۲۱۰)۔

^۳ دیکھو الاحکام لا حول الاحکام (جلد ۵، صفحہ ۴)۔

عہد خلافت میں حکومت اسلامی بہت قوی الاقنادر تھی جس میں رعایا کے حقوق اور مصالح کا بدرجہ اتم خیال رکھا جاتا تھا ۔

عمر بن خطاب کا پورا عہد خلافت عظیم الشان فتوحات اور نمایاں تغیرات سے مملو ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئی نئی ضروریات پیدا ہو گئیں اور پرانے رسم و رواج بدل گئے ۔ اس لیے نبی کریم (ص) اور خلیفہ ابوبکر صدیق کے بعض احکام بتقاضاے ضروریات و رواجات تبدیل کرنے پڑے ۔

عمر فاروق اس معاملہ میں اس قدر مستعد اور الوالعزم انسان تھے کہ سیاست مذکی اور رفاہیۃ عامہ کے پیش نظر مخالفت نصوص سے بھی دریغ نہ کرتے تھے ۔ ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں :

پہلی مثال : المولفۃ قلوبہم (جن کی تالیف قلوب کی گئی ہو) ۔

سب جانتے ہیں کہ قرآن کریم نے صدقہ و خیرات کا مصرف اس آیۃ کریمہ^۱ میں معین کر دیا ہے : ”انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم فی الرقاب والغارمین فی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ“^۲ یعنی صدقات تو حق ہے صرف غریبوں کا ، محتاجوں کا ، صدقہ وصول کرنے والوں کا ، ان نو مسلموں کا جن کی دلجوئی منظور ہے ، غلاموں کے آزاد کرانے میں ، اخراجات جہاد میں اور مسافروں کی مدد کرنے میں ، یہ حق اللہ کی طرف سے مقرر ہے ۔“ مؤلفۃ قلوبہم^۳ وہ لوگ تھے جنہیں نبی (ص) اس لیے خیرات عطا فرمایا کرتے تھے تاکہ دلجوئی کر کے انہیں اسلام پر قائم رکھیں ۔ دلجوئی خواہ ان کے ضعف ایمان کے سبب سے ہو یا ان کا شر دفع کرنے کی غرض سے یا ان کے قبیلہ میں ان کے مرتبے کے

^۱ سورۃ توبہ (۹) ۶۰ ۔

^۲ فقراء و مساکین سے مراد محتاج لوگ ہیں ، عاملین سے مراد صدقہ وصول کرنے والے ، فی الرقاب سے مراد غلاموں کی آزادی ، فی سبیل اللہ سے مراد مجاہدین اسلام اور ابن سبیل سے مراد جو سفر میں تنہا رہ گیا ہو ۔ دیکھ امام فخرالدین رازی کی تفسیر (جلد ۴ ، صفحہ ۴۶۰ - ۴۶۴) اور دیکھ تفسیر جلالین (جلد ۱ ، صفحہ ۲۲۲) ۔

^۳ دیکھو ان کے نام ابن قتیبہ کی کتاب المعارف میں (صفحہ ۴۹) ۔

پیش نظر - 1

باوجود اس صریح نص قرآنی کے عمر بن خطاب نے 'مؤلفۃ قلوبہم' کا حصہ موقوف کر دیا اور ان سے فرمایا کہ یہ وظیفہ رسول اللہ صلعم تمہیں اس لیے عطا فرماتے تھے کہ تمہاری دلجوئی کر کے تمہیں اسلام پر قائم رکھیں۔ لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو طاقتور بنا دیا ہے اور تم سے بے نیاز کر دیا ہے۔ پس اگر تم اسلام پر قائم رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے ورنہ ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی۔² ہم اسلام کے معاوضہ میں تمہیں کچھ نہ دیں گے، لہذا جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر ہو جائے۔³

پس اس زمانہ میں آیت مذکورہ کا حکم اشاعت اسلام اور اسے مدد پہنچانے کی مصلحت پر مبنی تھا۔ جب اسلام طاقتور ہو گیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی۔ چنانچہ حضرت عمر بن خطاب نے اس حکم کو منسوخ کر دیا جو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے دیا گیا تھا۔

دوسری مثال : طلاق۔ جب شوہر اپنی بیوی کو ایک ہی نشست میں تین بار طلاق دے دے تو رسول اللہ صلعم، ابوبکر صدیق اور عمر بن خطاب کے اوائل خلافت میں وہ ایک ہی طلاق شمار ہوتی تھی اور اس وقت یہی طریقہ رائج تھا⁴ اور بعد میں اسی پر اجماع ہو گیا تھا۔

باوجود اس کے عمر بن خطاب نے ایسی طلاق کو طلاق ہائین قرار دیا۔ گویا مرد کے لفظوں کے مطابق تین طلاقیں۔ وجہ یہ تھی کہ جب عمر بن خطاب نے دیکھا کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک کھیل بنا لیا ہے اور ایسی طلاقیں بکثرت دی جانے لگی ہیں تو آپ نے انہیں سزا دینے اور اس بری عادت سے روکنے کی غرض سے یہ تبدیلی کر دی۔

¹ دیکھو اس کی تفصیل مع اختلاف مذاہب فتح القدیر میں (جلد ۲، ۱۴-۱۵) اور شرح الکبیر (جلد ۲، صفحہ ۶۹۶ اور اس کے بعد) اور دیکھو مجموعۃ شرح مہذب (جلد ۶، صفحہ ۱۹۷ اور اس کے بعد)۔

² دیکھو فتح القدیر میں یہی بیان۔

³ اس اثر کو بیہقی نے روایت کیا دیکھو مجموع میں یہی بیان۔

⁴ دیکھو حدیث ابن عباس۔ صحیح مسلم میں بشرح نووی (جلد ۱۰،

عمر بن خطاب نے اپنے زمانہ کے حالات کے لحاظ سے جس رائے کو بہتر سمجھا تھا ، اسے بعض فقہاء نے اپنے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے بہتر نہ سمجھا اور انہوں نے تغیر احکام کے اصول کے مطابق سنت نبوی کی طرف رجوع کرنا مناسب خیال کیا۔^۱

معاصرین میں سے ایک بڑے فاضل^۲ نے عمر بن خطاب کے اس عمل پر تبصرہ کیا ہے کہ عمر کا یہ فعل ایک ہنگامی حکم کی حیثیت رکھتا ہے جو امام وقت (عمر) نے بضرورت سیاست دیا تھا ۔ فاضل مذکور نے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”جو احکام قرآن یا سنت کی نص صریح سے ثابت ہیں ، انہیں نہ کسی کو تبدیل کرنے کا حق ہے اور نہ کوئی ان احکام کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنے کا مجاز ہے ، خواہ ایک شخص ہو یا پوری جماعت ۔

تیسری مثال ۔ امہات الاولاد کو فروخت کرنا :

امہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہو جائے ۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی (صلعم) اور ابوبکر صدیق کے زمانہ میں جائز تھی لیکن عمر بن خطاب نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ ”خالطت دماننا ومانھن“ یعنی ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہو گئے ہیں ۔

یہ بہت گرانقدور رائے ہے جیسا کہ ابن رشد الحفید کا مقولہ ہے کہ یہ بات اخلاق کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کر دے ، در انحالیکہ سرور عالم صلعم نے فرمایا ہے ”بعثت لاتمم مکارم الاخلاق“ یعنی میں تمہارے پاکیزہ اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں۔^۳

چوتھی مثال ۔ چوری : شرع اسلامی میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے بروے آیت ”والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیہا“^۴ یعنی چرانے والے اور

^۱ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۲۴ - ۲۵) اور دیکھو قانون مصری

نمبر ۲۵، ۱۹۲۹ء ۔

^۲ فضیلتمآب شیخ احمد محمد شاکر نے اپنی کتاب نظام الطلاق فی الاسلام میں لکھا ہے ۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ، نمبر ۹۰ ۔

^۳ دیکھو بدایۃ المجتہد جلد ۲، صفحہ ۳۲۶ ۔

^۴ سورۃ مائدہ (۵) ۳۸ ۔

چرائی والی کا ہاتھ کاٹ دو اور بدلیل سنت نبوی قولی و فعلی - لیکن عمر بن خطاب نے قحط کے سال لوگوں کی ضرورت اور ان کی بقاء کے پیش نظر اس سزا کو موقوف کر دیا اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے۔^۱

پانچویں مثال - زنا : غیر شادی شدہ زانی کی سزا جمہور فقہاء کے نزدیک سو کوڑے اور پورے ایک سال کی جلاوطنی ہے اور شہر بدر کرنا حدیث مشہور سے ثابت ہے^۲ لیکن باوجود صریح نص کے عمر بن خطاب سے روایت ہے کہ آپ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شہر بدر کیا تو وہ رومیوں سے جا ملا اس پر عمر بن خطاب نے فرمایا ”لاأغرب بعدها احدا“^۳ یعنی اس کے بعد میں کبھی کسی کو شہر بدر نہ کروں گا۔ آپ کا یہ فیصلہ اس غرض سے تھا کہ مسلمان دشمنوں سے نہ جا ملیں۔ حالانکہ یہ فیصلہ نص صریح کے بالکل خلاف ہے۔

چھٹی مثال - تعزیر : تعزیر کے شرعی معنی اس سزا کے ہیں جو حاکم وقت تادیباً کسی ایسے جرم کے لیے تجویز کرتا ہے جس کے لیے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ حدیث میں وارد ہے ”لا یجحد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ“^۴ یعنی کسی جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے، سوا ان سزاؤں کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہیں۔ اس نص صریح کے باوجود عمر بن خطاب سے روایت ہے کہ آپ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی تھی جس نے بیت المال کی جعلی سہر بنا لی تھی۔

بعض فقہاء نے حدیث مذکور کو منسوخ قرار دیا ہے لیکن امام مالک کے اصحاب نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث نبی صلعم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہو سکتی۔^۵

^۱ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۷ - ۹)۔

^۲ دیکھو فیل الاوطار (جلد ۷، صفحہ ۳ اور اس کے بعد)۔

^۳ دیکھو تفسیر فخرالدین رازی (جلد ۶، صفحہ ۲۱۷)۔

^۴ اخراج کیا اس حدیث کو بخاری، مسلم، احمد اور چار حدیث کی کتابوں کے مؤلفین نے مع لفظی اختلاف کیے۔ دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی (جلد ۳، صفحہ ۲۳) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۱۲۶) دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۴، نمبر ۴۹۱۱) دیکھو جامع الصغیر للسیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۹۵۱)۔

^۵ دیکھو صحیح مسلم کی شرح نووی (جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۱ - ۲۲۲)۔

ائمہ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہو گیا کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانہ کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ساتویں مثال — عاقلة الدیۃ (خون بہا کے ذمہ دار لوگ) : سب جانتے ہیں کہ بعض اوقات خون بہا کی ادائیگی ایک خاص جماعت پر شرعاً واجب ہوتی ہے اور یہ خاص جماعت رسول اللہ صلعم کے عہد میں قاتل کا قبیلہ ہوا کرتی تھی، چنانچہ مدرسہ حجاز کے فقہاء کا بھی یہی دستور العمل رہا۔

لیکن عمر بن خطاب کے زمانہ میں یہ طریقہ بدل گیا۔ کیونکہ جب عمر بن خطاب نے فوج اور دیوان کی تنظیم کی اور تمام جنگی طاقت قبائل سے منتقل ہو کر محکمہ فوج کے ہاتھ میں آ گئی تو عمر بن خطاب نے عہد نبوی (صلعم) کے طریقہ کے خلاف مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلہ پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیوان کے ذمہ ڈال دیا۔ چنانچہ آپ ہی کی رائے کو عراق کے فقہاء نے بھی اختیار کیا۔

سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ ”اگر کہا جائے کہ صحابہ کے متعلق یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کا اجاع رسول اللہ (صلعم) کے فیصلہ کے خلاف ہوا تھا تو ہم جواب دیں گے کہ صحابہ کا اجاع رسول اللہ صلعم کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا، کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلعم نے مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلہ کے ذمہ اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ اس زمانہ میں آدمی کی قوت و نصرت کا انحصار قبیلہ ہی پر تھا لیکن جب عمر بن خطاب نے باقاعدہ فوجی محکمہ قائم کر دیا تو لوگوں کی طاقت اور مدد کا مرکز فوجی محکمہ بن گیا، حتیٰ کہ بعض اوقات لوگ دیوان یعنی محکمہ فوج کی طرف سے اپنے قبیلہ سے جنگ کرتے تھے۔ مگر اس توجیہ کو امام شافعی نے تسلیم نہیں کیا انہوں نے فرمایا کہ چونکہ رسول اللہ (صلعم) کے عہد مبارک میں خون بہا کا ذمہ دار قاتل کا قبیلہ ہوا کرتا تھا اس لیے آنحضرت صلعم کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔“^۱

بعض خلفاء کی اولیات

تبدیلی سنت کی مثالوں میں سے ایک بخاری کی روایت ہے جو انہوں نے

خلیفہ عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ خلیفہ مذکور نے کہا ”کانت الهدیۃ فی زمن رسول الله صلعم هدیۃ والیوم رشوة“ یعنی ہدیہ رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں ہدیہ تھا اور آج کل وہ رشوت کے حکم میں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلعم، ابو بکر صدیق اور عمر بن خطاب لوگوں کا تحفہ قبول فرماتے تھے مگر عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول نہ کیا اور اسے ایک قسم کی رشوت سمجھ کر اس کا لینا برا سمجھا۔¹

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خون بہا بھی ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے۔ امام مالک اور امام حنبل کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا سے نصف ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک تہائی ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق بیہقی نے زہری سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلعم، ابو بکر صدیق، عمر اور عثمان کے زمانہ میں عیسائی اور یہودی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہوا کرتا تھا۔ معاویہ نے خون بہا کا نصف بیت المال کے لیے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثاء کے لیے۔ عمر بن عبدالعزیز نے بھی خون بہا کا نصف تو ورثاء کے لیے مقرر کیا تھا اور نصف حصہ جو بیت المال کا حصہ تھا اسے معاف کر دیا تھا۔² پس ان واقعات سے معلوم ہوا کہ دو خلفاء کا عمل سنت اور عمل صحابہ سے مختلف ہے۔ دراصل اس تبدیلی کا سبب اس وقت کی سیاست کا تقاضا تھا۔

امام ابو یوسف حنفی

جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے؟ یا بالفاظ دیگر کیا اس حکم شرع کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا یا نئے رسم و رواج کا؟

مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاۃ ابو یوسف کی رائے ان کے خلاف ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً

¹ دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی جلد ۱۳، صفحہ ۱۵۴ -

² دیکھو فیل الاوطار جلد ۷، صفحہ ۵۵ -

حکم شرع ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے کیونکہ حکم شرع کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا۔^۱ مجملہ احکام عدلیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے، اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے: ”استعمال الناس حجة يجب العمل بها ولا يتنكر تغير الاحكام بتغير الزمان“^۲ یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ زمانہ بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ نیز اس قرارداد کی رو سے جو مجملہ کو مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی کہ ”انه بتبدل الاعصار تتبدل المسائل التي يلزم بناءها على العرف والعادة“ یعنی زمانہ بدلنے سے وہ احکام بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں۔

توضیحی مثال: سب جانتے ہیں کہ جو اور گیہوں کبلی (ماہنے کی) چیزیں ہیں، اس حدیث کی رو سے ”البر بالبر کیلا بکیل والشعیر بالشعیر کیلا بکیل“^۳ یعنی جو اور گیہوں پھانوں سے ماپ کر فروخت کیے جائیں، چنانچہ پہلے جو اور گیہوں ماپ کر ہی فروخت کیے جاتے تھے کیونکہ نبی کریم (ص) کے زمانہ میں یہی رواج تھا۔

لیکن آنحضرت صلعم کے بعد جب یہ طریقہ بدل گیا تو اکثر شہروں میں جو اور گیہوں وزن کر کے فروخت ہونے لگے اور آج کل بھی وزن ہی کا رواج ہے۔^۴ تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا؟ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ طریقہ ضرور قابل قبول ہوگا اور اس کی وجہ شاید وہ عملی تجربات ہیں جو انہیں منصب قضاء کے دوران میں حاصل ہوئے تھے۔

بلاشبہ امام ابو یوسف کا مسلک اس قدر معقول ہے اور نئی نئی ضرورتوں

۱ دیکھو منافع (صفحہ ۳۰۹ و ۳۲۴) دیکھو فتح القدير اور اس کا حاشیہ عنایة (جلد ۵، صفحہ ۲۸۳) دیکھو موافقات (جلد ۲، صفحہ ۲۸۳)۔

۲ دیکھو دو دفعیں ۳۷ و ۳۹ شرح علی حیدر دفعہ ۳۷۔

۳ دیکھو کتاب المغنی لابن قدامة (جلد ۴، صفحہ ۱۳۶)۔

۴ دیکھو فتح القدير میں یہی موقع اور دیکھو رسالة نشر العرف لابن عابدین

اور جدید نظریوں^۱ کے مطابق ہے۔ نیز اس قاعدہ کلیہ کے بھی موافق ہے کہ کسی چیز کا وجود اور عدم وجود اس کے اسباب و علل کے تابع ہوتا ہے۔

اسی قاعدہ کی بنا پر بعض فقہاء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عربی مہینوں خصوصاً ماہ رمضان کی ابتدا شمسی حساب سے مقرر کی جائے۔ انہوں نے اپنی رائے کی توضیح اس طرح کی ہے کہ جس حدیث کی رو سے ماہ رمضان میں صرف رویۃ ہلال کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس کا سبب دوسری حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”قوم ان پڑھ ہے، نہ لکھنا جانتی ہے نہ حساب کرنا۔“ لیکن جب مسلمانوں کی جہالت دور ہو گئی اور وہ لکھنا پڑھنا اور حساب کرنا سیکھ کر اس قابل ہو گئے کہ بحساب شمسی آغاز ماہ کا بالکل صحیح تعین کر سکیں تو اب انہیں جائز ہے کہ رویت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رویت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعہ سے علم نہ ہو سکے۔^۲

امام قرافی مالکی

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس (متوفی ۶۸۳ھ) جو قرافی مصری کے نام سے مشہور ہیں وہ اپنے زمانہ میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے۔^۳ انہوں نے بہت سی تصنیفات کیں جن میں مشہور یہ ہیں: کتاب الفروق چار جزوں میں ”کتاب الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی والامام۔“

جیسا کہ کتاب الاحکام^۴ میں مذکور ہے ایک دفعہ امام قرافی سے سوال کیا گیا کہ جب معاشرہ کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں بیکار ہو جائیں گے اور جدید تقاضوں کے مطابق فتوے

^۱ دیکھو دالوز کی قاموس الاجتهاد العام جلد ۳۔ در ضمن قانون نمبر ۵۵

Rep. de Jurisprudence, vo. Loi.

^۲ فضیلت مآب احمد مجد شاکر نے اپنے رسالہ میں بیان کیا ہے جس کا نام

”اوائل الشہور العربیۃ“ ہے۔ مطبوعہ مصر ۱۹۳۹، صفحہ ۱۳۔

^۳ دیکھو حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاهرہ للسیوطی جلد ۱، صفحہ ۱۲۷۔

^۴ مطبع انوار، مصر، ۱۹۳۸، صفحہ ۳۷-۶۸۔

دیے جائیں گے؟ یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد ہیں اور اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ہمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتویٰ دے سکیں، لہذا ہم وہی فتویٰ دیں گے جو ائمہ مجتہدین سے منقول ہے۔

قرانی کا جواب یہ تھا ”چونکہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ہیں، اس لیے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گا جو اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے۔ بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علماء نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے۔ چنانچہ ہم بھی انہیں کا اتباع کرتے ہیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے۔

اس جواب کا تعلق بلاشبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغیر نصوص سے، لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہوا ہے جس کی عبارت یہ ہے ”جميع ابواب الفقه المحمولة على العوائد اذا تغيرت العادة تغيرت الاحكام في تلك الابواب“ یعنی فقہ کے وہ تمام مباحث جو اسباب و علل پر مبنی ہیں، ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے۔“ اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثناء تمام احکام داخل ہوں گے اور اس لحاظ سے یہ عبارت ابو یوسف کے اس قول کے مطابق ہے جو ابھی گزرا۔

امام طوفی حنبلی

امام نجم الدین ابوالریع سلیمان بن عبدالقوی طوفی (متوفی ۱۶۷ھ) مذہب حنبلی کے مشہور علماء میں سے ہیں^۱ نیز وہ ان ائمہ میں سے ہیں جنہوں نے علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے۔

امام مذکور نے حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“^۲ یعنی شریعت اسلامی کا

^۱ دیکھو ان کے ترجمہ مختصر طبقات الحنابلة میں صفحہ ۵۲۔

^۲ یہ حدیث مجملہ احکام عدلیہ کی دفعہ ۱۹ میں نقل کی گئی ہے۔ یہ حدیث حسن ہے جسے امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں، امام مالک نے اپنی موطاً میں اور حاکم نے اپنی مستدرک میں بیان کیا ہے۔ نیز بیہقی، ابن ماجہ اور دارقطنی نے بھی بیان کیا ہے۔ دیکھو جامع الصغیر، تالیف سیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۸۹۹) دیکھو ابھاج شرح منہاج، تالیف سبکی (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸) نیز دیکھو اشباہ و نظائر، تالیف سیوطی (صفحہ ۵۹-۶۰)۔

مطمح نظر نقصان پہنچانا نہیں ہے کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص اور اجاع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص و اجاع پر ترجیح دی جائے گی اور نص و اجاع کو وقتی خصوصیت پر معمول کیا جائے گا۔

امام طوفی کا اصول مذکور امام مالک کے مصالح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص و اجاع پر موقوف ہیں، لیکن معاملات دنیاوی مصالح عامہ سے وابستہ ہیں، کیونکہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور استصواب عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلہ کا حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصلحت عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں۔¹

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم الدین طوفی نے رسالہ مصالح مرسلہ میں حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ کہا گیا ہے ”بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو۔“²

آخری کلمات، زمان و مکان اور حالات بدلنے کے سبب احکام بدلنے کی صحیح مثال ابن القیم جوزیہ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے اپنے شیخ ابن تیمیہ کو یہ واقع بیان کرتے سنا کہ ”میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے زمانہ میں ان کے ایسے گروہ کے پاس سے گزرا جو شراب پی رہے تھے۔ میرے ساتھیوں کو یہ بہت ناگوار ہوا۔ میں نے ان سے کہا کہ ”اللہ تعالیٰ نے شراب صرف اس لیے حرام کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے اور ان لوگوں کو شراب، قتل و غارت گری، لوگوں کو قید کرنے اور ان کا مال و اسباب لوٹنے سے روکے ہوئے ہے لہذا انہیں ان کے حال پر چھوڑ دو۔“³ یہ مثال جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں اس قاعدہ کی جزوی مثال ہے

¹ دیکھو کتاب یسر الاسلام و اصول التشریح العام، تالیف محمد رشید رضا (صفحہ ۷۲-۷۳) اور دیکھو مجلہ منار کی جلد نہم (صفحہ ۷۳۰-۷۷۰)۔

² یہ علامہ شیخ مصطفیٰ غلایینی کی تعلیق ہے جو انہوں نے کلام طوفی پر لکھی ہے دیکھو علامہ غلایینی کی کتاب ”الاسلام روح المدینة“ مطبوعہ بیروت چوتھا ایڈیشن ۱۹۳۰ء (صفحہ ۳۰)۔

³ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۳)۔

کہ ”مختاراً ہون الشریعین“ دو ہرائیوں میں سے کم درجہ کی ہرائی اختیار کرنی چاہیے۔ اس قاعدہ کی مزید وضاحت ہم ضرورت کے باب میں کریں گے۔

خلاصہ

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان آراء کا خلاصہ ہے جو اس بارے میں ہیں کہ شرعی احکام لوگوں اور ان کے حالات کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں۔ یہاں ان اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے مختلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

اول۔ اختلاف صرف چند مسائل میں ہے کیونکہ وہ نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں بہ نسبت ان نصوص کے جو عبادات کے متعلق ہیں بہت قلیل ہیں۔

دویم۔ جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں اور ایسے قواعد کلیہ نہیں ہیں جو اصولی حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانہ میں دستور العمل قرار دیے جا سکیں۔

سوم۔ فقہاء کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے، کیونکہ ضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کر دیتی ہے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے۔

چہارم۔ بہت سے نصوص جو سنت کی طرف منسوب ہیں سنت نہیں، جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں وضع حدیث کے بیان میں واضح کر چکے ہیں۔

پنجم۔ جو احادیث دنیاوی معاملات سے متعلق ہیں اور رسول اللہ (ص) کی ذاتی رائے سے تعلق رکھتے ہیں، وہ واجب العمل نہیں۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی یہ روایت ہے کہ ”ان النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم یؤبرون^۱ النخل“ یعنی ایک مرتبہ رسول اللہ (ص) ایسے گروہ کے پاس سے گزرے جو نر کھجور کا گودا مادہ کھجور میں ڈال رہے تھے۔ یہ دیکھ کر آنحضرت (صلعم) نے دریافت فرمایا ”ما ذا یصنع هؤلاء“ یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا کہ نر کا گودا مادہ میں ڈال رہے ہیں تو آپ نے فرمایا ”لو لم یفعلوا لصلح“ اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ہوتا۔

^۱ یا یؤبرون یعنی بیج ڈالتے تھے یا گودا ڈالتے تھے۔

چنانچہ جب ان لوگوں کو حضور (ص) کے ارشاد کی خبر دی گئی تو انہوں نے یہ عمل موقوف کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کھجوریں اچھی نہ ہوئیں۔ جب آنحضرت کو علم ہوا تو آپ نے فرمایا ”انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من دینکم فخذوا بہ واذا امرتکم بشئ من رأی فامنا انا بشر اتم اعلم بامر دنیاکم“^۱ یعنی میں بھی انسان ہوں جب میں تمہیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو تم اس پر عمل کرو اور جب میں (دنیاوی معاملہ میں) اپنی رائے سے کوئی حکم دوں، تو میں بھی انسان ہوں اور تم اپنے دنیاوی معاملات کو مجھ سے بہتر سمجھتے ہو۔

نیز یہ کہ امثال مذکورہ میں احکام نصوص کی تبدیلی بنفسہ شرع اسلام کی اس روح کے خلاف نہیں جس کا نصب العین لوگوں کے لیے سہولت پیدا کرنا اور رفاہیت عامہ ہو۔

آیہ کریمہ میں مذکور ہے ”یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر“^۲ یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے اور مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا۔ نیز حدیث شریف میں آیا ہے ”یسررو ولا تعسروا و بشررو ولا تنفروا“^۳ یعنی سہولت پیدا کرو دشواری پیدا نہ کرو اور مانوس بناؤ وحشت نہ دلاؤ۔ ”خذوا من العمل ما تطیقون“^۴ یعنی وہ کام کرو جو تمہارے مقدور میں ہو۔ ”ما نہیتکم عنہ فاجتنبوہ وما امرتکم بہ فافعلوا منہ ما استطعتم“^۵ یعنی جس کام سے میں تمہیں منع کروں اسے چھوڑ دو اور جسے کرنے کا حکم دوں، اسے حتی المقدور کرو۔

احکام کی تبدیلی سے مراد خدا نخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں، کیونکہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں، بلکہ تغیر احکام

^۱ صحیح مسلم (جلد ۷، صفحہ ۹۵) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱۵، صفحہ ۱۱۶-۱۱۸)۔

^۲ سورہ بقرہ (۲) ۱۸۵۔

^۳ دیکھو بخاری اور اس کی شرح عینی (جلد ۲، صفحہ ۴۵) نیز یہی حدیث کچھ لفظی تغیر کے ساتھ صحیح مسلم میں بھی آئی ہے (جلد ۵، صفحہ ۱۴۱)۔

^۴ دیکھو بخاری اور اس کی شرح از عینی (جلد ۱۱، صفحہ ۸۵)۔

^۵ دیکھو صحیح مسلم (جلد ۷، صفحہ ۹۱) یہ حدیث باختلاف الفاظ صحیح بخاری میں بھی موجود ہے۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲۵، صفحہ ۳۱)۔

سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا علل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے۔

وہ تمام دلائل اور اقوال وغیرہ جو شرع اسلامی کے مستند مأخذوں، قدیم روایات اور مختلف مذاہب کے علماء کی آراء پر مبنی ہیں، اس قاعدہ کلیہ کے جزئیات ہیں جن کا ذکر اس باب میں کیا گیا ہے۔ سب کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معقول علل و اسباب پر مبنی ہیں اور سب کا مطمح نظر لوگوں کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و رواج کی تکمیل ہے۔ دنیاوی مسائل اپنے وجود و عدم وجود^۱ کے اعتبار سے انہیں اسباب پر گردش کرتے رہتے ہیں اور رفاہیۃ عامہ و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں، نیز اختلاف ماحول، تغیرات عصریۃ اور متبادل رسم و رواج سے بھی متاثر ہوتے ہیں۔

بیان مذکور سے ثابت ہوتا ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرہ انسانی کے نشو و ارتقاء کے لیے کبھی سد راہ نہیں ہوئی، بلکہ وہ ہر ملک اور ہر زمانہ کی معاشی اور اقتصادی زندگی کے ساتھ ساتھ چلتی رہی ہے۔ شرع اسلامی کو قائم رکھنے کے لیے عمر بن خطاب اور ابو یوسف جیسے باہمت اور عزم صحیح رکھنے والے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں، جنہوں نے شرع اسلامی کے منشا کو سمجھا اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانہ میں اسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نہ تھا بلکہ ہر فن کے صاحب نظر اور ماہر موجود تھے۔

شرح اسلامی کا مطمح نظر ہمیشہ وہ روح قانون رہی ہے جو مصالح اور رفاہیۃ عامہ اور عوام کی سہولتوں کے ذرائع کو بروئے کار لا سکے۔

شاید ہمارا بیان بعض مغربی مصنفوں کی بے اصل تحریروں اور غلط اندیشیوں کی تردید کر سکے گا جس کے ذریعہ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شرع اسلامی ایک جامد^۲ قانون ہے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں۔ ان کے غلط خیالات کا اصلی سبب

^۱ دیکھو قواعد الاحکام تالیف عز بن عبد السلام (جلد ۲، صفحہ ۴)۔

^۲ دیکھو کتاب مبادی الشرع الاسلامی الجزائری تالیف زائس مطبوعہ الجزائر

(جلد ۱، صفحہ ۹) Zeys : Traité elementaire de droit musulman.

ان کی تنقیدی در ماندگی اور شرع اسلامی کے مآخذوں سے لاعلمی ہے۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشأ سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں۔¹ ”ان فی ذالک لعبرة لاولی البصائر“ بیشک اس میں آنکھوں والوں کے لیے بڑی عبرت ہے۔

¹ سورة آل عمران (۳) - ۳ -

فصل دوم

قانونی حیلے

تاریخ پر ایک نظر

تاریخ تمدن سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تغیر و انقلاب کے لحاظ سے معاشرہ اور رائے عامہ قوانین کے مقابلہ میں زیادہ تیزی سے بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ قومیں اپنے اپنے پرانے قوانین کی بڑی حفاظت کرتی ہیں، حالانکہ اجتماعی زندگی کی ضروریات ایسی ترمیمات چاہتی ہیں جو حیات انسانی کے مناسب ہوں اور نظریات کو عملی زندگی سے قریب تر لائیں۔

اس قسم کی ترمیم کے معروف وسائل یہ ہیں: حکومت کی طرف سے براہ راست قانون سازی، عدالتوں کی صواب اندیشی اور قانونی حیلے۔¹

روم کے قدیم قانون کی تاریخ میں قانونی حیلہ گری کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ہم چند بیان کرتے ہیں:

بارہ تختیوں والے قانون کی چوتھی تختی کی دفعہ ۲ میں مذکور² ہے کہ جب باپ اپنے بیٹے کو تین بار فروخت کر دے تو لڑکا اپنے باپ کے تمام اختیارات سے آزاد ہو جاتا ہے³ اور اس پر باپ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔

¹ Fictio Juris دیکھو کتاب قانون قدیم تالیف مائن مذکور (صفحہ ۱۳) اور اس کے بعد) اور دیکھو تعلیقات بولوک اسی کتاب پر (Intoduction and Notes to Maine's Ancient Law) مطبوعہ لندن ۱۹۱۳ (صفحہ ۸-۹)۔

² دیکھو مجموعہ قوانین رومہ تالیف جیرار Textes de droit romain مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ (صفحہ ۱۳)۔

³ Si Pater Filium ter venum duuit, Filius a Patre Liber esto.

اہل رومہ نے اسی اصول کو قانونی حیلہ بنا کر متنبلی کرنے کو بھی قانونی حق قرار دیا ہے۔

دوسری مثال : رومہ کے قومی قانون کی رو سے کسی شخص کا حق ملکیت¹ بہت کڑی شرائط و قیود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن ایک زمانہ میں چیف جسٹس پریٹور نے ملکیت سے ملنا جلتا ایک طریقہ ایجاد کیا جو ملکیت پریٹوریہ² کہلاتا تھا۔ اسی طریقہ کو بروئے کار لانے کے لیے بولیسوس جج نے ایک قسم کا دعویٰ ایجاد کیا جس کا نام دعویٰ بولیسوسیہ³ تھا۔ اس دعوے کی ترکیب یہ تھی کہ جج قانونی حیلہ اختیار کرتے ہوئے خلاف واقعہ یہ کہتا تھا کہ مدعی نے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے جو اس کے ہاتھ میں اتنا عرصہ رہی ہے جو ثبوت ملکیت کے لیے کافی ہے۔⁴

اس طرح کے قانونی حیلوں کی مثالیں رومی قانون کے علمائے قانون کے فتووں میں اور انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کی قانونی حیلہ سازبوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح ان کا یہ نمائشی دعویٰ قائم رہے کہ ہمارا پرانا قانون بدستور باقی ہے۔ در آنحالیکہ اس میں بکثرت تغیر و تبدل عمل میں آچکا ہے۔

شرع اسلامی

اس تاریخی تمہید کے بعد ہم شرع اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں تاکہ ہم اس کے فیصلوں میں شرعی حیلوں کی نوعیت کا مشاہدہ کر سکیں۔ حیل شرعی کی دو قسمیں ہیں ایک جائز شرعی حیلے، دوسرے وہ شرعی حیلے جن میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جائز حیلہ شرعی کی صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شرعی ضابطہ کو جو مخصوص موقع کے لیے وضع کیا گیا ہو، بدل کر دوسرے موقع پر استعمال

¹ Dominuum ex Jure Quiritium.

² In bonis habere.

³ Actis Publiciana.

⁴ Stem Usucapis Fingitur in ea actione quae Publiciana vocatur

دیکھو کتاب الاحکام (Institute) تالیف گایوس چوتھی شرح بند (۳۶) ”۱۳“

کیا جائے اور یہ عمل صرف اثبات حق یا دفع ظلم یا ضروری سہولت بہم پہنچانے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔ چونکہ اس قسم کی حیلہ گری شرع کے منشاء کو نقصان نہیں پہنچاتی، اس لیے یہ تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے جائز ہے۔

اس کی مثال : جیسے اہل بخارا میں یہ رواج ہے کہ باغات کو طویل مدت کے لیے ٹھیکہ پر دیتے ہیں، لیکن چونکہ احناف کے نزدیک درختوں میں اس قسم کا ٹھیکہ جائز نہیں، اس لیے اہالیان بخارا کو مجبوراً یہ حیلہ اختیار کرنا پڑا کہ باغات کو ٹھیکہ پر دینے کی بجائے انگوروں^۱ کی بیج بالوفاء کرنے لگے۔ پس یہاں بیج بالوفاء ایک حیلہ شرعی ہے جو لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر اس لیے اختیار کیا گیا کہ درختوں کے طویل ٹھیکہ کی ممانعت کے قاعدہ کی پابندی سے چھٹکارا پائیں۔

حیلہ شرعی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شرعی قاعدہ کو بدلنے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو بظاہر تو صحیح معلوم ہو لیکن دراصل^۲ غلط ہو۔ ایسے حیلہ کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ آئندہ ہم مختصر طور پر اسی کی وضاحت کریں گے۔

شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں (المزہب)

امام ابو حنیفہ سے روایت ہے : انہوں نے فرمایا کہ کسی شرعی حکم کو علانیہ طور پر باطل کر دینا قطعی ممنوع ہے، البتہ ضمنی طور پر بدل دینا ممنوع نہیں۔^۳ فقہائے حنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے دوسری قسم کا شرعی حیلہ اختیار کرنے میں رواداری سے کام لیا ہے اور اس کی مثالیں کتب فقہ کے اکثر ابواب میں مذکور ہیں۔ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کریں گے۔

(جائز حیلہ شرعی کی مثال) اول : شرع اسلامی کا ایک مشہور اصولی قاعدہ ہے کہ مرنے والے کو کسی ایک وارث کے حق میں دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کوئی وصیت کرنی جائز نہیں۔ اس قاعدہ کی رو سے مذہب حنفی

^۱ دیکھو الاشباہ والنظائر لا بن نجیم، صفحہ ۴۱۔

^۲ دیکھو الموافقات، جلد ۲، صفحہ ۳۸۰۔

^۳ دیکھو موافقات جلد ۴، صفحہ ۲۰۲۔

میں مرنے والے کا کوئی ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا جو اس نے اپنے مرض الموت میں کسی وارث کے قرضہ کے متعلق دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہو کیونکہ یہ اقرار وصیت شمار ہوگا۔ یہاں یہ شرعی^۱ حیلہ اختیار کیا جاسکتا ہے کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضہ کا اقرار کر لے، پھر اجنبی متوفی کے ترکہ میں سے قرضہ وصول کر کے وارث کو دے دے۔

(جائز حیلہ شرعی کی مثال) دوم : مذہب حنفی میں اس شخص کو جو فروخت شدہ جائداد کی ملکیت میں یا اس کے دیگر حقوق میں شریک ہو اور پڑوسی کو حق شفیع پہنچتا ہے۔ فقہاء نے حق شفیع سے بچنے کے لیے مختلف حیلے نکالے ہیں جن میں سے چند الخصاف نے بیان کیے ہیں :

(۱) اگر زید ایک ایسے مکان کا مالک ہے جو عمرو کے مکان سے بالکل ملحق ہو اور زید نے اسے غیر کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو عمرو کو پڑوسی ہونے کی حیثیت سے اس مکان کا حق شفیع حاصل ہوگا، بشرطیکہ عمرو مکان کی وہی قیمت ادا کرنے کو تیار ہو جو اجنبی خریدار نے ادا کی ہو۔ اس صورت میں حق شفیع ختم کرنے کی یہ ترکیب ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرے کہ مکان اجنبی کی ملکیت ہے اور اس پر شہادتیں بھی گزار دے، پھر اجنبی مکان کی قیمت ہبہ کے طریقہ پر زید کو ادا کر دے۔^۲ پس یہ معاملہ دراصل تو بیع ہوگا مگر بظاہر ہبہ کے ساتھ ملکیت کا اقرار ہے۔ یہ شرعی حیلہ شفیع کے حق شفیع کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) زید اپنا مکان اجنبی خریدار کے نام ہبہ کر دے اور ہبہ کے عوض میں خریدار زید کو طے شدہ رقم ادا کر دے۔ اس ترکیب سے عمرو کو مکان مذکور کا حق شفیع حاصل^۳ نہ ہوگا، کیونکہ ہبہ کی صورت میں حق شفیع جاری نہیں ہو سکتا۔

(جائز حیلہ شرعی کی مثال (سوم) : قرضہ کے عوض منافع لینا جائز نہیں

^۱ جیسا کہ الخصاف نے کتاب الحیل میں لکھا ہے مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ، ۱۸۹۶ء

صفحہ ۹۰۔

^۲ الخصاف صفحہ ۸۰۔

^۳ اسے بخاری نے حیل شرعی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جو لوگوں میں مروج تھیں۔ یہاں لوگوں سے مراد احناف ہیں۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴، صفحہ ۱۲۳)۔

کیونکہ وہ سود ہے جو شرعاً حرام ہے۔ اس صورت کو جائز کرنے کے لیے حیلہ شرعی یہ ہے کہ قرضدار کوئی چیز قرض خواہ کے ہاتھ اصل قیمت سے کم میں فروخت کر دے یا قرضدار کوئی چیز قرض خواہ سے اصل قیمت سے زیادہ قیمت دے کر خرید لے یا قرضدار قرض خواہ کوئی ایسی چیز بطور ہدیہ^۱ دے جس کی قیمت قرضہ کے منافع کے برابر ہو۔

ایسے حیلوں کو فقہاء خنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ کتب احناف میں سے ایک کتاب ”کتاب المخارج فی الحیل“ ہے جو امام محمد بن حسن شاگرد ابو حنیفہ کی طرف منسوب^۲ ہے۔ مگر یہ نسبت مشکوک ہے کیونکہ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ ایسے حیلوں کو بہت برا سمجھتے تھے جن کا مقصد کسی کو اس کے حق سے محروم کرنا ہو۔^۳

حیل شرعی کے موضوع پر احناف کی دوسری کتاب ”کتاب الحیل“ تالیف احمد ابو بکر خصاص ہے۔ نیز فقہ حنفی کی کتابوں میں مختلف فصلیں ہیں جن میں شرعی حیلوں کا ذکر ہے۔ لیکن ابو حنیفہ کی وہ کتاب جس کا ذکر الخطیب نے تاریخ بغداد میں کیا ہے^۴ اور ابو یوسف کی کتاب الحیل ہم تک نہیں پہنچیں۔^۵

شافعیوں میں سے جنہوں نے حیل شرعی کے موضوع پر تالیفات کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں: ابو بکر محمد بن عبداللہ الصیرفی (متوفی ۵۳۰ھ)، ابوالحسن محمد بن یحییٰ بن سراقہ عاصری (متوفی ۴۱۶ھ) اور ابو حاتم محمد بن حسین قزوینی (متوفی ۴۴۰ھ)۔^۶

^۱ دیکھو مغنی (جلد ۴، صفحہ ۱۷۹) دیکھو فتاویٰ نووی مسمی مسائل منشورہ (دمشق ۱۳۴۸، صفحہ ۵۷)۔

^۲ قاہرہ کے کتب خانہ میں ایک قلمی کتاب تھی جسے استاد یوسف سخت نے ۱۹۳۰ء میں شائع کیا۔

^۳ دیکھو بخاری کی شرح عینی (جلد ۲، صفحہ ۱۰۹) دیکھو میزان تالیف شعرانی، جلد ۲، صفحہ ۹۸-۹۹۔

^۴ جلد ۱۳، صفحہ ۴۰۳۔
^۵ دیکھو نظریۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ الاسلامی، تالیف ڈاکٹر عبدالقادر صفحہ ۲۳۲۔

^۶ دیکھو ان کا ترجمہ طبقات شافعیہ میں تالیف ابو بکر حسینی (متوفی ۱۰۱۴ھ) مطبوعہ بغداد ۱۳۵۶ھ، صفحہ ۱۸ و ۴۳ و ۴۹۔

دیگر مذاہب اسلامیہ

امام شافعی سے روایت ہے کہ وہ حیل شرعی کو جائز نہیں سمجھتے اور جو شخص امام شافعی کے اخلاق و فضیلت علمی سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ امام شافعی نے نہ تو خود شرعی حیلے اختیار کیے اور نہ دوسروں کو اختیار کرنے کی رائے دی۔ متاخرین نے بہت سے شرعی حیلے جو امام شافعی کی طرف منسوب کیے ہیں وہ ان کا ذاتی تصرف ہے جنہیں احناف کے مشرقی علماء سے حاصل کر کے مذہب شافعی میں داخل کر دیا۔^۱

۱/

اسی طرح امام مالک اور امام ابن حنبل نیز ان کے مقلدین نے اس قسم کے تمام شرعی حیلوں کو حرام قرار دیا ہے جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ ابن القیم نے حیل شرعی کے موضوع پر طویل فصلیں لکھی ہیں جن میں انہوں نے حیل شرعی کے ناجائز ہونے کے دلائل بیان کیے ہیں اور ان لوگوں کے دلائل کو رد کیا ہے جو شرعی حیلوں کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد ابن القیم نے جائز حیل شرعی اور ناجائز حیل شرعی میں فرق بیان کیا ہے اور ان کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔^۲

جن فقہاء کے نزدیک شرعی حیلے جائز نہیں وہ بطور دلیل شریعت کا ایک اصولی قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ احکام شرع کا مقصد رفاهیت عامہ ہے۔ لہذا ان ذرائع کا سد باب کرنا واجب ہے جن سے یہ مقصد فوت ہو جائے۔ پس اگر شریعت کے کسی حکم کا نصب العین فلاح عام ہو اور اسی کے اطلاق عمل سے بچنے کے لیے حیلے تراشے جائیں تو یہ ایک قسم کا تناقض ہوگا جو جائز نہیں۔ لہذا جو لوگ شرعی منشأ کے خلاف عمل کرتے ہیں ان کی حیلہ گری شریعت کی روح کو نظر انداز کر کے اس کے حقیقی مقصد کو چھوڑ دینے کے مرادف ہوگی اور یہ ایک ایسا ناموزون فعل ہے جو شارع کو ہرگز پسند نہیں، بلکہ وہ تو دنیاوی بادشاہوں کی سیاست کے لیے بھی قابل پذیرائی نہیں۔ کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا اپنی رعایا یا اپنے اہل و عیال کو کسی کام سے منع کرے، پھر انہیں اس کام کی راہیں پیدا کرنے کی اجازت دے دے تو یہ ایک متناقض عمل شمار ہوگا اور اس کی

^۱ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۲۳۷)۔

^۲ نیز دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۱۹-۳۵۲ اور جلد چار پوری۔

وعایا و فوج سے ایسا کام سرزد ہوگا جو بادشاہ کے نصب العین کے بالکل مخالف ہوگا۔ اسی طرح اطباء چونکہ مرض کا ازالہ چاہتے ہیں، اس لیے مریض کو ایسے تمام کاموں سے روکتے ہیں جن سے مرض کو تقویت پہنچے۔ ورنہ مریض کی صحت یابی کا مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس اس شریعت کاملہ کے بارے میں کیا رائے ہونی چاہیے جس میں فلاح انسانی اور کمالات انسانی کا قرار واقعی سامان موجود ہو۔

مثلاً حق شفعہ، صاحب شفعہ کو نقصان سے بچانے کے لیے قائم کیا گیا ہے پس اگر حق شفعہ ختم کرنے کے لیے حیلے نکالے جائیں تو یہ عمل مقصد شرع کے بالکل خلاف ہوگا، کیونکہ جس نقصان سے بچانے کے لیے حق شفعہ قائم کیا گیا ہے، وہی نقصان صاحب شفعہ کو پہنچ جائے گا۔^۱

حیل شرعی کے ناجائز ہونے کی مذکورہ دلیل عقلی کے علاوہ ہم ایسی چند شرعی دلیلیں بیان کرتے ہیں جن کی رو سے حیل شرعی حرام ہیں اور ہم صرف اتنی ہی دلیلیں بیان کریں گے جو مضمون کی وضاحت کے لیے کافی ہیں۔

دلیل اول : احکام شرع سے اعمال شرعیہ بنفسہا مقصود نہیں بلکہ ان کا مقصد اصلی فلاح انسانی ہے۔ اس لیے تمام احکام شرعیہ کی ظاہری تعویل کافی نہیں بلکہ ان کی حقیقی روح کی تفسیر و تشریح ضروری ہے، لہذا وہ حیلے ممنوع ہیں جن کی تہ میں عمل حرام پوشیدہ ہے۔

جیسے آیت کریمہ : ”ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فسبوا اللہ عدواً بغیر علم“^۲ یعنی اے مسلمانو! گالی نہ دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر پرستش کرتے ہیں ورنہ وہ اپنی انتہائی جہالت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اللہ کی شان میں گستاخانہ الفاظ استعمال کریں گے۔ اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ مسلمانوں کو بتوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے تاکہ یہ اس بات کا سبب نہ بن جائے کہ بت پرست اللہ کو برا کہنے لگیں۔

اور اسی مفہوم کی ایک حدیث بخاری میں مذکور ہے کہ نبی صلعم نے

^۱ دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۲۰ و ۲۷۰۔

^۲ سورة انعام (۶) ۱۰۸۔

فرمایا ”ان من اکبر الکبائر ان یلعن الرجل ابنا الرجل والدیه، قیل یا رسول اللہ ! وکیف یلعن الرجل والدیه قال یسب الرجل ابا الرجل فیسب اباہ و امہ“ یعنی سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین پر لعنت کرے تو آنحضرت صلعم سے عرض کیا گیا کہ اے خدا کے رسول کوئی شخص اپنے والدین پر کیوں کر لعنت کر سکتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ جب ایک آدمی دوسرے آدمی کے باپ کو گالی دے گا تو دوسرا آدمی اس کے باپ اور ماں دونوں کو گالی دے گا۔^۱

دوسری دلیل : شرعی حیلہ گری قانون کو دھوکا دینا ہے اور دھوکا دینا قرآن و سنت ہر دو کی رو سے حرام ہے۔ آیۃ کریمہ میں وارد ہے ”ولا تتخذوا آیات اللہ ہزواً“^۲ یعنی نہ بناؤ اللہ کی نشانیوں کو کھیل اور حدیث شریف میں مذکور ہے ”لا یجل الخدیعة لمسلم“^۳ یعنی کسی مسلمان کے لیے دھوکا دینا جائز نہیں۔

تیسری دلیل : نبی صلعم، صحابہ کرام اور تابعین سے اس قسم کی روایتیں موجود ہیں، جن کی رو سے حیل شرعی ناجائز قرار ہاتے تھے۔ اس کی مثال یہ حدیث شریف ہے ”اذا اقترض احدکم اخاه قرضاً فاھدی الیہ طبقاً فلا یقبلہ، او حملہ، علی دابة فلا یرکبھا الا ان یکون جرئاً بینہ، و بینہ قبل ذلک“^۴ یعنی جب تم سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور قرضدار اسے کوئی تحفہ پیش کرے تو قرض خواہ کو وہ تحفہ قبول کرنا نہ چاہیے یا اگر قرضدار قرض خواہ کو سواری کے لیے کوئی جانور پیش کرے تو قرض خواہ کو اس پر سوار نہ ہونا چاہیے مگر جب کہ ان دونوں میں اس قسم کی راہ و رسم پہلے سے موجود ہو۔

نیز ابن مسعود اور ابن عباس دونوں سے روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے سنت نبوی صلعم پر عمل کرنے کی خاطر یہ فتویٰ دیا کہ قرض خواہ کے لیے جائز نہیں کہ قرضہ کی ادائیگی سے پہلے قرضدار کا کوئی ہدیہ

^۱ دیکھو بخاری کی شرح عینی جلد ۲۲، صفحہ ۸۳۔

^۲ سورۃ بقرہ (۲) ۲۳۱۔

^۳ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۲۶۱)۔

^۴ اس حدیث کو سیوطی نے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے (نمبر ۴۶۷)۔

ابن ماجہ، بیہقی اور منصور سے نقل کرتے ہوئے۔

قبول کرے، کیونکہ ایسا ہدیہ اس وقت دیا جاتا ہے جب ادائیگی قرضہ میں تاخیر کی نیت ہو اور اس طریقہ سے سود کی راہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام فقہاء و تابعین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے محدثین^۱ جیسے امام بخاری^۲ وغیرہ تمام حضرات اس مسئلہ پر متفق ہیں کہ احکام شرع میں حیلہ سازیاں ممنوع ہیں اور ان کا ترک کرنا واجب ہے۔

خلاصہ

مذکورہ بالا بیان ان مختلف مذاہب کا خلاصہ ہے جو حیل شرعی کے متعلق ہیں۔ لیکن مجملہ احکام شرعیہ میں حیل شرعی کے لیے کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے، بلکہ اس قسم کے مسائل کے لیے مجملہ کے شارحین اور ارباب عدل و قضا فقہ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کی کوششیں مسائل شفعہ وغیرہ میں حیل شرعی اختیار کرنے کے لیے مسلسل جاری ہیں، باوجود ان دو قواعد کلیہ کے کہ معاملات کو ان کے اغراض و مقاصد کے لحاظ سے جانچنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ معاملات میں اغراض و مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ظاہری عبارت کا۔^۳

منشأ و قانون کے خلاف ایک مشہور حیلہ یہ ہے کہ مورث اپنے وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کرے کہ اس کا مال دوسرے کی ملکیت ہے۔ اس قسم کے اقرار کی تنقید مورث کے حق میں تو اس کی زندگی میں ہوگی اور وارثوں کے حق میں اس کے مرنے کے بعد موثر ہوگا۔ نیز مجملہ کی رو سے^۴ ورثاء مورث کے اقرار کی تردید کرنے کے لیے کوئی عدالتی کارروائی نہیں کر سکتے۔

لیکن لبنان میں قوانین جدیدہ کے اجرا کے بعد یہ قانون بدل گیا ہے۔ چنانچہ اگر یہ قانونی حیلہ گری محض وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی

^۱ دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۴۹-۱۵۲۔

^۲ صحیح بخاری کتاب الحیل، دیکھو شرح عبی (جلد ۲۷، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

^۳ دفعہ ۲ و ۳ ان دفعات کی تشریح عنقریب آئے گی۔

^۴ دفعہ ۱۹۵۳ اور اسی طرح دفعہ ۱۶۵۲ میں وارث اور مورث دونوں متکلم واحد کے حکم میں شمار کیم جائیں گے۔

غرض سے اختیار کی جائے تو وارث کو حق ہوگا کہ اقرار متوفی کے برخلاف اپنا حق وراثت ثابت کرنے کے لیے عدالتی کارروائی کرے۔^۱

یہ قانونی اصلاح ان مسلمان فقہاء کے مذہب کے مطابق ہے جو حیل شرعی کی حرمت کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن قیم نے ایسے حیلہ کو حرام قرار دیا ہے جس کے ذریعہ وارث کو اس کے حق سے محروم کرنے کی تدبیر کی جائے اور اس قسم کے ناجائز حیلوں کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ ایک یہ کہ مورث وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنے مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ مال دوسرے کی ملکیت ہے اور دوسری مثال یہ کہ متوفی اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم^۲ کرنے کے لیے کہے کہ ”میرے مرنے سے ایک گھنٹہ پہلے تجھے تین طلاق۔“

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہاء حنفیہ اور بعض متاخرین شافعیوں کے نزدیک شرعی حیلے جائز ہیں۔^۳ - محمد بن حسن شاگرد ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ اور امام شافعی، امام مالک، امام حنبل اور ان کے مقلدین کے نزدیک حرام ہیں۔ (اگر سے قبل معنی معنی ۱۸۸۹ء پر آٹھویں دہائی کے نام) امام محمد بن حسن کو شرعی حیلوں کو بالکل برا سمجھنے کی وجہ سے مذکورہ حالات میں اگر ہم بلا تفصیل مذاہب مجمل طور پر یہ کہہ دیں کہ اسلام کی رو سے خلاف شرع حیلہ گری جائز ہے تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرعی حیلے اگر مذاہب اسلامی میں سے ایک یا دو کے نزدیک جائز ہیں تو باقی مذاہب اسلامیہ میں ممنوع ہیں اور ان مذاہب اسلامیہ نے شرعی حیلوں کی حرمت ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائل شرعیہ نیز اسلاف

^۱ یہ قانون اصول المحاکمات المدینہ کی دفعہ ۵۵۳ پر قیاس کرتے ہوئے دیکھو لبنان کے محکمات اپیل کے فیصلہ کی دو قرار دادیں نمبر ۱۳ مجریہ ۶ فروری ۱۹۳۰ء اور قرار داد نمبر ۷۴ مجریہ ۲۳ فروری ۱۹۳۱ء۔

^۲ دیکھو اعلام الموقعین جلد ۳، صفحہ ۱۵۳ و ۲۵۸۔

کی مستند اور عملی مثالیں پیش کی ہیں۔^۱

^۱ حیل شرعی کی حرمت کے دلائل شرعیہ اور مستند نظائر کو ہمارے رفیق کار پروفیسر جان باز اطروحه نے فرانسیسی زبان میں لیون یونیورسٹی سے ڈاکٹری فی القانون کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے لکھا اور Essai Sur La fraud a La Loi en droit Musulman کے عنوان سے تصنیف کیا ہے۔ گویا وہ شرع اسلامی میں قانونی حیلے کے مضمون پر ایک رسالہ ہے (جو پیرس، سیرای ۱۹۳۸ء میں طبع ہوا)۔ یہ رسالہ حیلہ سازی کے موضوع پر غیر ملکی مختلف قوانین کی قیمتی تحقیقات پر مشتمل ہے اور اس میں مذاہب اسلامیہ میں سے صرف مذہب حنفی کی تحقیق و تشریح کی گئی ہے۔ فاضل موصوف نے اپنے رسالہ مذکورہ کے صفحہ ۳۹۶ میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ خلاف شرع حیلہ گری جو فقہاء اسلام نے جائز قرار دی ہے، ان ممالک کے لیے غور طلب ہے جو ہمیشہ شرع اسلامی پر عمل پیرا رہے ہیں، در آن حالیکہ وہ ممالک قانونی پہلو سے فرانسیسی ثقافت اور معاشرت سے بھی بہت متاثر ہیں۔ ہمارے خیال میں اگر فاضل موصوف کا یہ بیان صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی حیل شرعی کی اجازت صرف مذہب حنفی کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ باقی مذاہب اسلامیہ نے پیشتر اس کے کہ وہ کسی غیر اسلامی ثقافت سے متاثر ہوئے ہوں، ہمیشہ حیل شرعی کو ناجائز ہی قرار دیا ہے۔

فصل سوم

براہ راست قانون سازی

بادشاہ وقت کی قانون سازی کا جواز

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی عبادات اور معاملات دونوں پر مشتمل ہے اور سب سے پہلا قانون ساز اللہ تعالیٰ ہے جس نے قرآن کریم میں یا آنحضرت صلعم کی زبان مبارک پر قانون نازل فرمایا اور یہ کہ شرع اسلامی بنیادی اعتبار سے قانون الہی ہے۔ یہ قانون الہی ان مغربی قوانین اور جدید قوانین سے مختلف ہے جو حکومتوں کے وضع کردہ ہیں۔

باوجودیکہ شرع اسلامی قانون الہی ہے پھر بھی اسلامی حکومتوں کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ رفاہیۃ عامہ کے پیش نظر خلفاء یا مسلمان بادشاہوں نے براہ راست قانون سازی یا بذریعہ اجتہاد قانون سازی میں کبھی تامل نہیں کیا۔

اس قسم کی قانون سازی کا جواز اور عوام کے لیے اس کا واجب العمل ہونا کتاب، سنت اور اجماع تینوں دلیلوں سے ثابت ہے۔

دلیل قرآنی — آیۃ کریمہ : اَطِيعُوا اللَّهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ^۱ یعنی اطاعت کرو اللہ کی، اللہ کے رسول کی اور مسلمان حاکم وقت کی۔ یہاں طبعی طور پر اولی الامر سے مراد خلفاء و سلاطین اسلام ہیں۔

سنت میں یہ احادیث صحیحہ مذکور ہیں : ”مَنْ اطَاعَنِی فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِی فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ طَعِیَ الْاَمِیْرَ فَقَدْ اطَاعَنِی وَمَنْ یَعْصِی الْاَمِیْرَ فَقَدْ عَصَانِی۔ اَسْمَعُوا وَاَطِيعُوا وَاِنْ اسْتَعْمَلَ عَلَیْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِیْ كَانَ رَاسَهُ زَبِیْثَةً۔ مَنْ كَرِهَ مِنْ

امیرہ شیاً فلیصبر علیہ فانہ لیس احد من الناس خرج من السلطان شبراً فأتی علیہ الامات میتة جاهلیة ألا من ولی علیہ وال فرآہ یاتی شیاً من معصیة اللہ ، فلیکرہ ما یاتی من معصیة اللہ ولا ینزعن بدأ من طاعة“^۱ یعنی جس نے میری اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے حاکم وقت کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے حاکم وقت کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی ۔ سنو اور اطاعت کرو اگرچہ تم پر کوئی حبشی غلام ہی حاکم کیوں نہ بنا دیا جائے جس کا سر منقہ کی طرح (سیاہ) ہو ۔ جس شخص کو حاکم وقت کی کوئی برائی معلوم ہو تو صبر سے کام لے کیونکہ جس شخص نے سلطان کی ذرا سی بھی نافرمانی کی اور وہ مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا ۔ یاد رکھو جس پر کوئی حاکم مقرر ہو اور وہ حاکم وقت کو خدا کی نافرمانی کرتے دیکھے تو اسے دل سے برا سمجھے لیکن اپنا ہاتھ اس کی اطاعت سے نہ کھینچے ۔

لہذا حاکم وقت کی براہ راست قانون سازی بالاجماع جائز ہے کیونکہ مسلمان خلفاء نے ایسے بہت سے مسائل میں اجتہاد کیا جو انہیں وقتی ضروریات کے لحاظ سے پیش آئے اور چونکہ ان کا اجتہاد اجماع کے ذریعہ قبول کر لیا گیا اسی لیے وہ شرع اسلامی کا جزو بن گیا ۔

براہ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں

بادشاہ وقت کی طرف سے قانون سازی کا زیادہ تر یہ سبب ہوا کہ جب انہیں معاشرہ کے مسائل عصریہ حل کرنے کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی حکم نہ ملتا تھا تو حسب ضرورت قانون وضع کر لیتے تھے ۔ خصوصاً مملکت کے امور انتظامی کے لیے جیسے مختلف محکلات کا قائم کرنا، محصولات کی تشخیص، خراج کی وصولی، جیل خانوں کی تنظیم وغیرہ ایسے امور انتظامی جن کی ضرورت پیش آتی تھی اور وہ پہلے مروج نہ تھے ۔

^۱ یہ بخاری اور مسلم کی حدیث ہے ان دونوں کتابوں میں تبدیلی الفاظ کے ساتھ اسی مضمون کی دوسری احادیث بھی ہیں ۔ دیکھو صحیح بخاری مع شرح عینی جلد ۱۴، صفحہ ۲۲۲ و جلد ۲۴، صفحہ ۲۴۸ اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۶، صفحہ ۱۳-۲۴) ۔

اسی قسم کے قانون کی ایک قسم وہ ہے جو ”سیاست شرعیہ“ (قانون تعزیرات) کے نام سے مشہور ہے جس میں محتسب کے فرائض بھی شامل ہیں۔ ان قوانین کو بادشاہ، امام وقت اور صوبوں کے گورنر مصلحت عامہ کے خیال سے وضع کرتے تھے اور ان کے ذریعہ سے لوگوں کے معاملات کا بندوبست کرتے تھے اور رعایا کو پر امن رکھنے کی تدابیر کرتے تھے اور مجرموں کی اصلاح و تربیت کے لیے انہیں قید، جلا وطنی اور قتل کی مختلف سزائیں دیتے تھے۔^۱

اس کے علاوہ خلفاء سیاست شرعی اور مصلحت عامہ کے پیش نظر قرآن اور حدیث کے بعض احکام تبدیل کرنے میں بھی پس و پیش نہ کرتے تھے۔ ان تبدیلیوں کی مثالیں ہم سابقات عمر میں بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً قحط کے زمانے میں چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا کو موقوف کر دینا، صدقات میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ موقوف کر دینا حالانکہ وہ قرآن کی رو سے مقرر تھا اور آپ نے زنا کی سزا جلا وطنی کو اس لیے منسوخ کر دیا کہ اسی قسم کا ایک سزا یافتہ رومیوں سے جا ملا تھا اور عیسائی ہو گیا تھا۔

شرع اسلامی خلیفہ وقت کے مذہب اور عقائد سے بھی متاثر ہوتی رہی ہے کیونکہ خلیفہ کسی ایک مذہب کی تقلید کرنے یا ایک طریقہ اجتماع اختیار کرنے کا حکم صادر کر دیتا تھا۔ اسلامی تاریخ میں ایسے واقعات کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ چنانچہ خلفاء بنی امیہ اور بنی عباسیہ ہمیشہ ان مذاہب کی مخالفت کرتے رہتے تھے جو ان کے ذاتی عقائد اور سیاست ملکی کے خلاف ہوتے تھے۔ اگر امام مالک منع نہ فرما دیتے تو خلیفہ ابو منصور اور خلیفہ ہارون رشید نے یہ ارادہ کر ہی لیا تھا کہ لوگوں کو مذہب امام مالک کی تقلید پر آمادہ کریں۔ اسی طرح فاطمیوں نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ، ابویہوں نے مذہب شافعی، ایرانیوں نے مذہب شیعہ امامیہ، یمنیوں نے مذہب شیعہ زیدیہ، وہابیوں نے مذہب حنبلی اور عثمانیوں نے مذہب حنفی پھیلانے کی کوشش کی۔

ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ عثمانی خلیفہ نے وہ قوانین کیسے بنا لیے جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کر چکے ہیں۔ ان میں سے بعض قوانین تو

^۱ دیکھو مقدمہ ابن خلدون ص ۷۷ (۱۹۶) اور دیکھو مبسوط (جلد ۲۳،

مذہب حنفی کے مطابق بنائے گئے جیسے ”مجلۃ الاحکام العدلیۃ“ اور بعض قوانین یورپ کے قوانین سے ماخوذ ہیں جیسے قانون جزا و سزا، قانون تجارت اور عدالتوں کا قانون اساسی -

ان حالات نے حکومت کو مجبور کر دیا کہ وہ فتووں اور مجتہدین کی عملی طور پر نگرانی کرے۔ چنانچہ مجلہ میں مذکور ہے کہ اگر حکومت کسی مسئلہ میں ایک مجتہد کی رائے کے مطابق یہ سمجھ کر حکم صادر کر دے کہ وہ مصلحت وقت اور رفاہیۃ عامہ ہر دو کے لحاظ سے بہتر ہے تو پھر حکومت کو کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق حکم جاری کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو پہلے مجتہد کی رائے کے خلاف ہو اور اگر وہ حکم جاری کر دے گا تو قابل نفاذ نہ ہوگا۔^۱

اسی مضمون پر مجلہ کی کمیٹی نے اپنی اس قرارداد کو ختم کیا ہے جو اس نے صدر اعظم کی وساطت سے خلیفہ عثمانی کے سامنے پیش کی اس کی عبارت یہ ہے: ”جب امام المسلمین اجتہادی مسائل میں کسی مسئلہ پر عمل کرنے کا حکم دے دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور جب یہ قرارداد خلیفہ کی منظوری حاصل کر لے تو مجلہ کی پیشانی کو خلیفہ ہایونی کے دستخط سے مزین کیا جائے گا اور حکم تو حاکم ہی کو سزاوار ہے۔“

خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود

دور جدید کی حکومتوں میں مخصوص مجالس قانون ساز ہوتی ہیں جیسے پارلیمنٹ وغیرہ جن کا کام صرف قانون سازی ہوتا ہے اور رئیس مملکت کو صرف انہیں شائع کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لیکن اسلامی حکومتوں میں اس کے برعکس عمل در آمد تھا ان میں ہر قسم کا اقتدار اعلیٰ صرف بادشاہ ہی کو حاصل ہوتا تھا۔ چنانچہ اصلاحات ما بعد سے پہلے خلیفہ عثمانی محض اپنے ارادے سے قوانین جاری کرتا تھا۔

باوجود ان غیر محدود اختیارات کے خلیفہ عام طور پر قوانین کا اجرا اپنی ذاتی رائے سے نہیں کرتا تھا بلکہ وہ احکام شرع اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہوتا تھا اور جن مسائل کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی قطعی حکم نہ ملتا تھا ان میں وہ فقہاء اور علماء سے مشورہ کرتا تھا۔

شرع اسلامی میں حاکم وقت کی اطاعت کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شریعت اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہو اور اس شرط کے ضروری ہونے کی حدیث شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسے ”انما الطاعة في المعروف“ یعنی بے شک حاکم وقت کی اطاعت صرف نیک کاموں ہی میں کرنی چاہیے ”السمع والطاعة حق مالم يؤمر بالمعصية فاذا امر بالمعصية فلا سمع ولا طاعة“^۱ یعنی حاکم کے اسی حکم کی اطاعت ضروری ہے جو معصیت کے لیے نہ دیا گیا ہو اور جب کوئی حکم معصیت کے لیے دیا جائے تو اس کی تعمیل ضروری نہیں ”لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق“^۲ یعنی بندہ پر ایسے حکم کی تعمیل فرض نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہوتی ہو۔

یہاں ہم سنیوں کے خلیفہ اور شیعوں کے امام کا فرق بتاتے ہیں۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام زمین پر خدا کا جانشین ہوتا ہے^۳ اور خلیفہ سنیوں کے نزدیک امت میں نبی صلعم کا جانشین ہوتا ہے۔^۴ اس فرق کا حاصل نتیجہ یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے^۵۔ لیکن سنیوں کے نزدیک خلیفہ معصوم نہیں ہوتا اور اس کی اطاعت صرف نیک کاموں میں ضروری ہے، معصیت کے کاموں میں نہیں۔^۶

سلطان وقت کے شرعی اختیارات کے مقررہ حدود اور شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ انتظامی امور میں اہل بصیرت سے مشورہ لے

^۱ یہ تمام حدیثیں یا ان کی ہم معنی حدیثیں باختلاف الفاظ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہیں۔ دیکھو صحیح بخاری اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۷، صفحہ ۳۱۴ اور جلد ۱۴، صفحہ ۲۲۱) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۶، صفحہ ۱۵)۔
^۲ یہ حدیث سیوطی نے اپنی کتاب جامع الصغیر میں روایت کی ہے (نمبر ۹۹۰۳) امام احمد بن حنبل کی مسند اور حاکم کی مستدرک سے نقل کرتے ہوئے۔

^۳ دیکھو اصول الکافی تالیف کلینی صفحہ ۶۹۔

^۴ دیکھو مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۱۶۶۔

^۵ دیکھو کتاب الملل والنحل تالیف شہرستانی مع حاشیہ ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۵۱)۔

^۶ دیکھو مجامع اور اس کی شرح منافع صفحہ ۳۳۔

اس آیت کی رو سے ”وشاوہم فی الامر فاذا عزمتم فتوکل علی اللہ“ یعنی اے رسول معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ لیتے رہا کیجیے پھر جب آپ عزم بالجزم کر لیں تو اللہ پر بھروسہ رکھیں ”وامرہم شورئ یتہم“^۱ یعنی مسلمانوں کا معاملہ باہمی مشورہ سے طے ہونا چاہیے۔ بخاری نے روایت کی ہے کہ نبی (صلعم) بعض معاملات میں صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے اور آنحضرت صلعم کے بعد ائمہ مجتہدین ایسے جائز معاملات میں جن کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم نہ ملتا تھا جسے اساس قرار دے سکیں تو وہ حضرات دیانت دار اہل علم سے مشورہ لیتے تھے۔^۲ عمر بن خطاب کے بارے میں خاص طور پر مذکور ہے کہ وہ ان لوگوں میں سب سے زیادہ مشہور تھے جو احکام و اجتہاد میں دوسروں سے استصواب رائے کرتے تھے۔^۳

^۱ سورة آل عمران (۳) ۱۵۹، سورة شوری (۴۲) ۳۸ -

^۲ دیکھو شرح عبی بخاری پر (جلد ۲۵، صفحہ ۷۸ و ۷۹) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۱۵۷) -

^۳ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱، صفحہ ۲۰) -

فصل چہارم

رسم و رواج

عادت یعنی رواج عام

جو طریقہ تمام لوگوں میں یا ایک فرقہ میں مروج ہو وہ عادت یا رواج کہلاتا ہے۔ اقوام عالم کے نشو و ارتقاء کی تاریخ میں اور ان کی اجتماعی زندگی اور تمدن کے تمام گوشوں میں رسم و رواج کا نمایاں حصہ رہا ہے۔ اس بارے میں دو چیزیں سب سے زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں: ایک ملکی آب و ہوا اور دوسری قومی خصوصیات۔¹ قومی عادات اور رسم و رواج تقلید کے ذریعہ سے قوت پکڑتی ہیں اور پھیلتی ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ تقلید² ہی تمدن و معاشرت کو قوموں میں نسلاً بعد نسل باقی رکھتی ہے۔

رسم و رواج کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض وہ جو عملی زندگی اور حقوق انسانی سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض وہ جو اخلاقی و آداب سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعض وہ جو لباس اور طرز زندگی کو ممتاز کرتے ہیں اور بعض وہ جن کا مطلب سوائے تسلی اور تسکین کے اور کچھ نہیں ہوتا۔³

رسم و رواج بھی دیگر حالات معاشرہ کی طرح ملک و زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہر زمانہ اور ہر جگہ رسم و رواج کی صورتیں بدلتی رہی ہیں۔

¹ دیکھو اسی مضمون پر مونیسکیو کی کتاب روح الشرائع (جزء اول، جلد ۱۴) اور دیکھو کتاب Cursus der Institutionen, 1893 Leipzig (مقدمہ میں) تالیف بوختا Puchta اور دیکھو کتاب سافینی Savigny System des heutigen romischen Rechts.

² دیکھو کتاب Les Lois de l'imitation تالیف تارڈ Tarde

³ جیسے امریکہ کے بعض صوبوں میں ملکی رواج -

جیسا کہ شاطبی نے اپنے زمانہ میں ننگے سر کے بارے میں کہا ہے کہ ننگے سر کا رواج دراصل ملک کے لحاظ سے مختلف ہے۔ چنانچہ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا اہل شرافت کے نزدیک معیوب ہے اور مغربی ممالک میں معیوب نہیں۔ گویا ننگے سر رہنا اہل مشرق کے نزدیک ثقافت کے منافی ہے اور اہل مغرب کی نظر میں ثقافت کے خلاف نہیں۔¹

اسی طرح آج کل بعض ملکوں میں منگنی کی انگوٹھی کے بارے میں رواج یہ ہے کہ نکاح سے پہلے دائیں ہاتھ میں پہنتے ہیں اور نکاح کے بعد بائیں ہاتھ میں مگر بعض ملکوں میں اس کے برعکس رواج ہے۔ نیز فرانس کے مزدور طبقہ کے نزدیک بخاندنہ یعنی خفیہ دوستی² وصی کو حق وصیت سے اس لیے محروم نہیں کرتی کہ وہ ان کے نزدیک اخلاق ذمیمہ میں شمار نہیں کی جاتی جب کہ دیگر لوگوں کے نزدیک صورت اس کے برعکس ہے۔

ارتقاء قومی کے اوائل میں رسم و رواج ہی کے ذریعہ معاشرہ کی مختلف صورتیں پیدا ہو گئیں اور یہی رسم و رواج، مذہب، اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد تھے جب عدالتیں قائم ہو گئیں اور قوانین کی تدوین مکمل ہو چکی تو رسم و رواج کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی۔ حتیٰ کہ دور حاضرہ کے معاشرہ میں تو ان کا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے۔

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصلی مأخذ رسم و رواج ہی تھا۔ سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں پر لکھا گیا اور یوستینیانوس کے عہد تک وہی قانون جاری رہا۔ اس کا مقولہ تھا کہ قانون غیر مدون رسوم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام⁴ پسندیدگی کی مہر ثبت کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں فرانس کے شہابی صوبوں میں رسم و رواج ہی ملک کا قانون تھا۔ لہذا ان صوبوں کو ”شریعت عرفیہ“

¹ دیکھو موافقات (جلد ۲، صفحہ ۲۸۶)۔

² داشتنہ کے ساتھ رہنا سہنا۔

³ اسی اجتہاد کے مطابق محکمہ اپیل نے اپنی رویۃ میں (Douai) فیصلہ کیا ہے جو ۱۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو جاری ہوا۔ دیکھو مجلۃ سیرای ۱۹۳۸ء، قسم دوم (صفحہ ۲۱۵-۲۱۶)۔

⁴ ماخوذ از کتاب الاحکام ”تالیف یوستینیانوس (Institutes 1, 2, 9 Ex non script Jus venit, quod usus comprobavit.)

ممالک کہتے تھے۔ مگر اس کی اہمیت قانون نیپولین اور دیگر قوانین کی تدوین کے بعد کم ہو گئی اور اب رواج کا اثر صرف چند تجارتی قوانین میں باقی رہ گیا ہے۔¹ اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علماء قانون شریعہ عرفیہ پر قلم اٹھاتے ہیں۔² لیکن انگلستان اور امریکہ میں جیسا کہ ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں عرف عام بھی³ قانون سازی کے اصول اساسی میں شمار ہوتا ہے۔ البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیت نظائر و امثال نظر انداز نہیں کیا جاتا۔

حاصل کلام یہ کہ اقوام عالم کے قوانین کی تاریخ میں رسم و رواج کا بڑا حصہ ہے، اگرچہ پہلے کی نسبت دور جدید کے قانون میں رسم و رواج کی اہمیت بہت کم ہے پھر بھی قوانین جدیدہ میں انہیں کسی حالت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ جو رسم و رواج قوانین کی تدوین سے پہلے دستور العمل تھے جدید قوانین بھی دراصل انہیں کا نقش ثانی ہیں اور اسی ترمیم کی مختلف صورتیں ہیں جو رسم و رواج میں اب تک ہوق رہی ہیں اور یہ سلسلہ یونہی جاری رہے گا یہاں تک کہ ماضی و حال اور حال و مستقبل کو ایک ہی شیرازہ میں منسلک کر دے گا۔

اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر

اسلام سے پہلے سے قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تمدن اور معاشرت کی بنیاد تھے کیا بلحاظ دیانت داری و اخلاق کے اور کیا بلحاظ معاشیات و تجارت۔ نیز دیگر معاملات دنیاوی کے لیکن یہ بات اب تک معلوم نہ ہو سکی کہ انہوں نے اپنے رسم و رواج کو مدون کیا تھا یا نہیں۔

جب اسلام ظاہر ہوا تو قرآن و حدیث کے احکام ہی پر قانون سازی کی بنیاد رکھی گئی اور رسم و رواج کی اہمیت بہ نسبت پہلے کے کم ہو گئی۔ پھر صورت علماء اصول کے نزدیک رسم و رواج کسی دلیل شرعی کی حیثیت تو نہیں رکھتے تاہم مختلف راستوں سے اسلامی قانون سازی میں داخل ضرور ہو گئے۔ مثلاً:-

¹ جیسے حلوان (راشن یا بخشش Pourboir) ملازمین کو بخشش دینے کا پرانا اور اختیاری رواج لیکن اب وہ واجب العمل ہے۔

² دیکھو فرانسو جینی. Francois Geny.

³ Common Law.

(۱) بعض آیات قرآنی خصوصاً بعض احادیث رواج پر مبنی ہیں جیسے گیہوں اور جو کہ یہ دونوں اناج پہلے ناپ کر فروخت کیے جاتے تھے اور یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب احکام عرف عام پر مبنی ہوں تو وہ اپنے مفہوم و معنی کے اعتبار سے بھی عرف عام کے تابع رہتے ہیں جیسے کہ مسائل دیت (خون بہا) و قسامت (قسم لینا) ہیں۔

(۲) سنت تقریریہ نے عربوں کے بہت سے رواجات کو برقرار رکھا ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض پسندیدہ عادات پر اپنی خاموشی کے ذریعہ رضامندی کا اظہار فرمایا۔ چنانچہ وہ رسوم و عادات مستون رواجات کا جز بن گئی ہیں۔

(۳) پہلے ضمناً گزر چکا ہے کہ امام مالک نے نص صریح نہ ہونے کی صورت میں اہل مدینہ کے عمل کو اجاع اور دلیل شرعی شمار کیا ہے۔ اہل مدینہ کا دستور العمل وہی پرانے اور نئے رواجات تھے جو اس تجارتی شہر کے لوگوں میں مروج تھے۔

(۴) جب بمقتضای ضرورت نئے رسم و رواج پیدا ہو گئے یا جب عرب اپنی فتوحات کے دوران میں ان رواجات سے روشناس ہوئے جن سے پہلے واقف نہ تھے اور قرآن و حدیث کا کوئی حکم اس کے خلاف بھی نہ ہاتے تو انہیں اختیار کر لیتے تھے پھر وہی رواجات یا تو اجاع مجتہدین کے ذریعہ یا دوسرے دلائل شرعی مثلاً استحسان اور استصلاح کے ذریعہ اسلامی قانون میں داخل ہو گئے ان کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔ نیز تغیر احکام کے اصول، تبدیلی نص کے بارے میں مختلف اقوال اور ان میں رواجات کی اہمیت کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر

عرف و عادت دونوں لفظ ہم معنی ہیں۔ عادت یا رواج کی تعریف اس تعریف کے مطابق جو ابن نجیم نے ہندی سے روایت کرتے ہوئے شرح مغنی میں کی ہے یہ ہے: ”عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع المسليمة“^۱ یعنی رواج سے مراد روزمرہ کے وہ معاملات ہیں جو ذوق سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہوں اور دل میں گہر

کر جائیں۔ خواہ وہ معاملات عام ہوں اور تمام ملکوں کے باشندوں کا دستور العمل ہوں یا خاص ہوں اور کسی خاص ملک یا خاص فرقہ کا دستور العمل ہوں۔ دونوں قسم کے رواجات شرع اسلامی میں معتبر ہیں۔

اسی اصول کے مطابق قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ ”العادة محكمة“ یعنی رواج فیصلہ کن چیز ہے۔ یہ قاعدہ انہی چار قاعدوں میں سے ایک ہے جو قاضی حسین^۱ کے قول کے مطابق فقہ کی بنیاد ہیں۔^۲ اسی قاعدہ کو مجلہ میں نقل کرتے ہوئے یوں وضاحت کی گئی ہے ”العادة محكمة یعنی ان العادة عامة كانت او خاصة تجعل حکماً لاثبات حکم شرعی“ یعنی رواج خواہ عام ہو یا خاص کسی حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے فیصلہ کن ضابطہ ہے (دفعہ ۳۶)۔

فقہاء کا اجماع اس امر کی دلیل ہے کہ امور شرعیہ میں رواج معتبر ہے اور یہ اجماع اسلام کے سابقہ فیصلوں پر مبنی ہے جیسے صحابہ کا قول ”ما رأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن“^۳ یعنی جو بات عام مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی ہے۔ اسی طرح بخاری نے روایت کی ہے کہ قاضی شریح نے عمر بن خطاب کے عہد میں سوت کاتنے والوں سے فرمایا ”ستکم بینکم“^۴ یعنی تمہارا دستور و رواج تم میں باقی رکھا جائے گا۔

فقہ کی کتابوں میں رواج کو ضابطہ شرعی قرار دینے کے بارے میں دیگر قواعد کلیہ بھی موجود ہیں جن کو مجلہ میں مختصراً اور فصیح و بلیغ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور جو مندرجہ ذیل ہیں :

(اول) ”استعمال الناس حجة يجب العمل بها“ یعنی لوگوں کا دستور حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے (دفعہ ۳۷) یہی قاعدہ مجامع میں تلوچ

^۱ وہ ابو علی حسین بن محمد بن احمد مروزی (متوفی ۴۶۲ھ) ہیں۔ روایت از دفايات الاعيان لابن خلقان (جلد ۱، صفحہ ۱۳۵)۔

^۲ اسی تاج الدین سبکی نے جوامع الجوامع میں ذکر کیا ہے دیکھو اس کی شرح تالیف محلی مع حاشیہ البنانی (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳)۔

^۳ اس کی تخریج پہلے گزری۔ یہ حدیث نہیں جیسا کہ بعض حنفیوں نے گمان کیا ہے بلکہ وہ عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے۔

^۴ دیکھو بخاری مع اس کی شرح عین، (جلد ۱۲، صفحہ ۱۶)۔

سے نقل کیا گیا ہے۔^۱

(دوم) ”المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً“ یعنی جس طرح مشروط میں شرائط کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح دستور میں رواج عام کی پابندی ضروری ہے (دفعہ ۴۳)۔ یہ قاعدہ فتاویٰ ظہیریہ سے ماخوذ ہے اور بالفاظ دیگر بھی بیان کیا گیا ہے جیسے بزازبہ میں بون مذکور ہے ”المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً“ یعنی رواجی پابندی شرعی پابندی کی مانند ہے۔ مجامع میں یہ الفاظ ہیں ”العادة المطردة تنزل منزل الشرط“^۲ یعنی عام رواج شرط کی مثل تصور کیا جائے گا۔

(سوم) ”المعروف بين التجار كالمشروط بينهم“ یعنی تاجروں کے درمیان دستور عام کو وہی حیثیت حاصل ہے جو ان کے عہد و پیمان کو حاصل ہے (دفعہ ۴۴) یا بالفاظ قنیۃ ”المتعارف بين التجار كالمشروط“^۳ یعنی تاجروں کا عام رواج قانونی حیثیت رکھتا ہے۔

(چہارم) ”التعین بالعرف كالتعین بالنص“ یعنی عرف عام کا فیصلہ نص کے فیصلے کے مانند ہے (دفعہ ۴۵) اور مبسوط میں یہ عبارت ہے کہ ”الثابت بالعرف كالثابت بالنص“^۴ یعنی جو چیز رواج سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسی نص سے ثابت ہوئی۔

رواج کی شرطیں

رواج کو معیار شرعی قرار دینے کے لیے چند شرائط ضروری ہیں :

(اول) جیسا کہ رواج کی تعریف میں بتایا گیا ہے یہ ضروری ہے کہ رواج طبائع سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی وہ قرین عقل ہو اور ذوق سلیم یا رائے عامہ اس کی تائید کرتی ہو۔

(دوم) وہ رواج عام ہو اور دائر و سائر ہو۔ کتاب الاشباہ والنظائر^۵ کے قاعدہ کلیہ اور مجملہ میں مذکور ہے ”انما تعتبر العادة اذا اضطردت او غلبت“

^۱ دیکھو منافع صفحہ ۳۰۸۔

^۲ دیکھو ذات المصدر صفحہ ۳۴۴۔

^۳ جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ نشر العرف میں ذکر کیا ہے

صفحہ ۱۵۔

^۴ دیکھو ذات المصدر صفحہ ۴۔

^۵ دیکھو اشباہ لا بن نجیم صفحہ ۳۷۔

یعنی وہی رواج معتبر ہوگا جو مسلسل دستور العمل رہا ہو اور عام ہو چکا ہو دفعہ (۴۱)۔ اس اجمال کی تشریح مجلہ کی اس عبارت کے مطابق جو جامع^۱ سے منقول ہے یہ ہے ”العبرة للغالب لا للنادر“ یعنی وہ رواج معتبر ہوگا جو عام ہو چکا ہو اور نادر نہ ہو (دفعہ ۴۲) یعنی جب خرید و فروخت میں کسی چیز کی قیمت مقرر نہ کی جائے تو اس چیز کی وہی قیمت ادا کرنی پڑے گی جو ملک کے عام مروجہ سکے^۲ کے مطابق ہو اور اس کے سوا کوئی خاص قیمت واجب الادا نہ ہوگی۔

(سویم) وہ رواج جو پہلے سے مستند چلا آتا ہو یا بیع کے وقت موجود ہو معتبر سمجھا جائے گا اور وہ رواج معتبر نہ ہوگا جو بیع کے بعد جاری ہو۔^۳ چنانچہ اگر کسی چیز کی قیمت درہم یا دینار میں مقرر ہو ایسے شہر میں جہاں مختلف سکے رائج ہوں تو قیمت انہی سکوں کی صورت میں واجب الادا ہوگی جو معاملہ بیع کے وقت سب سے زیادہ رائج ہوں، نہ وہ سکے جن کا رواج بیع کے بعد ہو۔

(چہارم) اگر فریقین میں سے کوئی ایسی شرط مقرر کر دے جو رواج کے خلاف ہو تو رواج معتبر نہ ہوگا کیونکہ رواج ایک ضمنی شرط ہے اس لیے وہ صریح شرط کے موجود ہوتے ہوئے معتبر نہ ہوگا۔

(پنجم) مجامع میں مذکور ہے کہ ”العرف انما یكون حجة اذا لم یخالف نص الفقهاء“^۴ یعنی عام رواج اسی وقت حجت بن سکتا ہے جب وہ فقہاء کے صریح حکم کے خلاف نہ ہو۔ اس قاعدہ کی بنا پر مذہب مختار یہ ہے کہ رواج اس وقت معتبر نہ ہوگا جب اس کے خلاف نص شرعی موجود ہو کیونکہ نص شرعی رواج سے زیادہ قوی دلیل ہے۔ لیکن جب نص شرعی رواج عام پر مبنی ہو تو ابو یوسف کے نزدیک رواج ہی معتبر ہوگا اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ابو یوسف ہی کی رائے مجلہ میں اختیار کی گئی ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

^۱ دیکھو منافع شرح مجامع صفحہ ۳۲۵ اور دیکھو المثل اللاتینی (Ad ea frequentius accidunt jura adaptation)

^۲ دیکھو ہدایۃ جلد ۳، صفحہ ۱۸۔

^۳ دیکھو اشیاء والنظائر للسیوطی (صفحہ ۶۸) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۴۰)۔

^۴ دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۴)۔

بہر حال جو رواج کہ ہمارے پیش نظر ہے اور جو شرع اسلامی میں خارجی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے اس سے مراد وہی رواج ہے جو اصولی ہو اور معتبر دلیل شرعی کے موافق ہو۔ لیکن جو رواج دلیل شرعی کے خلاف ہو یا شرع اسلامی کی روح اس کی مصلحت اور اس کے صریح احکام کے خلاف ہو وہ قابل قبول نہیں اور اس سے شریعت مجددی کا کوئی واسطہ نہیں۔ ناجائز اور مذموم رواج کی مثالیں یہ ہیں: دیہات میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنے کا رواج^۱ اور جلدی میں حلف بالطلاق^۲ کا رواج اور ان لوگوں کے نزدیک حیلہ شرعی کا رواج جو حیلہ شرعی کو جائز نہیں سمجھتے وغیرہ۔

رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں

رواجی فیصلہ کی مثالیں مجملہ اور کتب فقہ میں بکثرت موجود ہیں۔ ہم یہاں وضاحت کی غرض سے صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

(مثلاً) اگر درزی سے کوئی کپڑا اجرت پر سلوایا جائے تو سوئی تاگہ رواج کی رو سے اسی کے ذمہ ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی شخص اپنا لڑکا صنعت و حرفت سکھانے کے لیے کسی استاد کے سپرد کرے اور فریقین ایک دوسرے کے ساتھ اجرت مقرر نہ کریں تو جب لڑکا صنعت سیکھ چکے اور ایک فریق دوسرے سے اجرت طلب کرے تو ملک کے رواج کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر استاد کو فیس دینے کا رواج ہوگا تو جتنی فیس کا رواج ہوگا وہ استاد کو دلائی جائے گی اور اگر رواج یہ ہو کہ شاگرد کو معاوضہ دیا جائے تو رواج کے مطابق استاد سے معاوضہ دلایا جائے گا (دفعہ ۵۷۳ و ۵۶۹)۔

اسی طرح رواج کی رو سے بیع بالوفا جائز ہے یعنی ایسی بیع جس میں یہ شرط ہو کہ جب فروخت کرنے والا خریدار کو فروخت شدہ چیز کی قیمت واپس کر دے تو خریدار اسے وہ چیز واپس دے دیگا (دفعہ ۱۱۸)۔ اسی طرح رواج کی رو سے وہ معاملہ جائز قرار پائے گا جو ابن نجیم کے

۱ دیکھو کتاب القضاء بن البدو لعارف العارف (مطبع بیت المقدس ۱۹۳۳ء، صفحہ ۱۲۵) اور دیکھو کتاب العدل البدوی Redouim Justice تالیف کینت Kennet (مطبوعہ کیمبرج ۱۹۲۵ء، صفحہ ۹۹)۔

۲ دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ء، جلد ۳، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو مجلہ منار (۱۳۴۳ء، صفحہ ۷۳۷-۷۳۸)۔

زمانہ میں قاہرہ کے بازاروں میں خلوالحوانیت (دکانوں کا اختلاہ) کے نام سے مروج تھا جس کی رو سے مالک کو یہ اختیار نہ تھا کہ دوکان ایک کرایہ دار سے خالی کرا کے دوسرے شخص کو کرایہ پر دے۔^۱ نیز بخارا کے مشائخ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ کوئی شخص کپڑا بننے کی مشین جلائے کو اس شرط پر دے کہ وہ آدھا نفع اسے دے گا۔ اسی طرح فقہاء حنفیہ نے رواج ہی کی بنا پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ دودھ پلانے والی کو روٹی کپڑے پر ملازم رکھا جائے حالانکہ دونوں صورتوں میں اجرت کی صحیح مقدار معلوم نہیں۔ فقہاء نے بیان کیا ہے کہ جو چیزیں فروخت شدہ چیز کی بیع میں ضمناً داخل ہوتی ہیں وہ بھی رواج ہی پر موقوف ہیں۔ چنانچہ جو سیڑھی مکان سے علیحدہ ہو وہ اہل کوفہ کے رواج کے مطابق تو مکان کی بیع میں داخل نہ ہوگی۔ لیکن اہل قاہرہ کے رواج کے مطابق داخل ہوگی۔

اگر کسی تاجر نے کوئی چیز بغیر یہ بات طے کیے کسی کے ہاتھ فروخت کی کہ قیمت بیع کے وقت ادا کرنی ہے یا بعد میں اور تاجروں میں یہ رواج ہو کہ قیمت ہفتہ وار قسط کے حساب سے لی جائے تو خرید و فروخت کا معاملہ اسی رواج کے مطابق قرار پائے گا۔^۲

دوسری مثال : اگر کسی نے مزدوری پیشہ لوگوں جیسے دلال، حمال یا بڑھئی میں سے کسی کو بلا مزدوری طے کیے کام میں لگا دیا تو مزدور مروجہ مزدوری کا مستحق ہوگا۔^۳

بعض افعال کے معنی بھی رواج کے مطابق لیے جاتے ہیں جیسے مندرجہ ذیل دو قاعدے جو مجامع سے نقل کر کے مجلہ میں ذکر کیے گئے ہیں۔^۴

^۱ دیکھو اشباہ کی شرح حموی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۶-۱۳۸) اور دیکھو الخلاف فی جواز الخلو اور دیکھو فتاویٰ محمد بن بلال حنفی اور فتاویٰ مفتی ابو سعود اور ناصر الدین لقائی مالکی وغیرہم۔

^۲ جیسے ہفتہ کے روز قیمت ادا کرنے کا رواج جو شہر بیروت وغیرہ کے تاجروں میں عام ہے۔

^۳ دیکھو ان مثالوں کے لیے الاشباہ والنظائر لا بن نجیم (صفحہ ۳۸-۴۱) اور دیکھو رسالہ نشر العرف لا بن عابدین (صفحہ ۲۷) اور دیکھو قواعد الاحکام للفر بن عبدالسلام (جلد ۲، صفحہ ۱۳۵) اور دیکھو تبصرة الحکام لا بن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔

^۴ دیکھو منافع شرح مجامع صفحہ ۳۱۹ و ۳۲۲۔

قاعدہ اول - ”الممتنع عادةً كاللمتنع حقيقةً“ یعنی جو چیز عرفاً محال ہو وہ گویا حقیقتاً بھی محال ہے (دفعہ ۳۸)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ محال عرفی کا حکم وہی ہے جو محال حقیقی کا۔ محال حقیقی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا بتائے اور محال عرفی کی مثال یہ ہے کہ مقامی شخص یہ دعویٰ کرے کہ بادشاہ نے اس سے ایک بڑی رقم قرض لی ہے۔ اس مثال میں چونکہ عرفاً یہ دعویٰ غلط معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ محال حقیقی کے مثل تصور کیا جائے گا۔^۱

دوسرا قاعدہ - ”الحقیقة تترك بدلالة العادة“ یعنی عرف عام کے سامنے حقیقت ترک کر دی جاتی ہے (دفعہ ۴۰)۔ یعنی اگر کسی لفظ کے حقیقی معنی ترک کر کے اس کے دوسرے معنی مشہور ہو جائیں تو مشہور معنی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حقیقی معنی کا۔ اسی پر ایک مثل ہے ”غلط مشہور خیر من صحیح مہجور“^۲ یعنی جو غلط بات مشہور ہو جائے وہ اس صحیح بات سے بہتر ہے جو ترک کر دی گئی ہو۔

^۱ دیکھو مجلہ کی دفعہ ۱۶۹۷ -

^۲ اسی جیسی مثل لاطینی زبان میں ہے (Via trita via tuta Communis error Facit Jus.)

فصل پنجم

شرع اسلامی کا قانون رومانی سے تعلق

اختلاف آرا

یہ موضوع کہ شرع اسلامی اور رومی قانون میں ایک رابطہ پایا جاتا ہے بہت دقیق ہے اور اس میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متاثر ہوئی ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تردید کی ہے اور بعض نے اس بارے میں راہ اعتدال اختیار کی ہے۔

فریق اول میں زیادہ تر مستشرقین اور علمائے مغرب داخل ہیں۔ مثلاً گولٹ سیر نے اپنی کتاب ”محاضرات الاسلام“¹ میں اور فون کریمر نے اپنی کتاب ”تاریخ الثقافة الشرقيہ فی ایام الخلفاء“² میں اور آیموس نے اپنی کتاب ”القانون المدنی الرومانی“³ میں اور امیلیو بوسی نے اپنی کتاب ”الابحاث فی العلاقات بین بیز نظیة والاسلام“⁴ میں اس پر بحث کی ہے۔

دوسرے فریق میں سے استاد فائز الخوری نے اپنی کتاب ”الحقوق الرومانی“⁵ میں اور استاد عارف النکدی نے اپنے رسالہ ”القضاء فی الاسلام“⁶ میں اور

¹ Goldziher, Vorlesungen uber den Islam دیکھو ترجمہ بزبان فرانسیسی

Le Dogm et le loi de L'Islam مطبوعہ پیرس ۱۹۲۰، صفحہ ۳۹ -

² (Von Kremer, Cutturgeschichte des orientis unter den chalifen)

ویانا ۱۸۷۵ جلد ۱، صفحہ ۵۲۲ اور اس کے بعد -

³ Amos, Roman Civil Law. صفحہ ۴۰۶-۴۱۵ -

⁴ Emilis Bussi, Ricerche intorno alle relazioni Fra retratts

hayzantino et musulmano میلانو ۱۹۳۳ء -

⁵ دمشق ۱۹۲۴ء صفحہ ۹-۱۲ -

⁶ دمشق ۱۹۲۲ء صفحہ ۳ -

فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان نے اپنے رسالہ ”ہای شرع محکم“^۱ میں اپنی اپنی رائے بیان کی ہے۔

تیسرے فریق میں سے جناب محمد حافظ صبری نے ”کتاب المقارنات والمقابلات“^۲ میں اور جناب احمد امین نے اپنی کتاب ”فجر الاسلام“^۳ اور ”ضحی الاسلام“^۴ میں اور جناب ”عطیہ مصطفیٰ شرفہ“ نے اپنی کتاب ”القضاء فی الاسلام بوجہ عام“^۵ میں اور ڈاکٹر شفیق شحاثہ نے اپنی کتاب ”النظرية العامة للالتزام فی الشرح الاسلامی“^۶ میں اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے۔ علماء مذکورین کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اپنی تصنیفات میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

یہاں آپ دیکھتے ہیں کہ فریق دویم و سویم کے تمام حضرات مشرق علماء و فقہاء میں شامل ہیں۔ ان علماء نے عام طور پر فریق اول کی نسبت زیادہ دقیقہ سنجی اور دقت نظری کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے۔ ان میں بعض نے تو خوب داد تحقیق دی ہے اور بعض کسی حد تک شعور قومی سے متاثر ہوئے ہیں۔

فریق اول کے علماء سب غیر ملکی ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنہوں نے فقہ اسلامی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا بلکہ ان کا مطالعہ اس قدر سطحی ہے جسے علمی نقطہ نگاہ سے کافی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کی مثال ”ایموس“ کا یہ قول ہے کہ ”شرع مجددی محض مشرق رومی حکومت کا رومن لا ہے جس میں مملکت عربیہ کی سیاسیات کے لحاظ سے ترمیمیں کر دی گئی ہیں۔“^۷ یہ رائے اس لیے غیر دقیق ہے کہ اول تو اس میں انتہائی

^۱ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء نمبر ۳۰.....

^۲ مطبوعہ مصر ۱۹۰۲ء صفحہ ۵ و ۱۸۶ -

^۳ طبع ۱۹۳۳ء صفحہ ۲۹۰.....

^۴ دیکھو جلد ۱، ۱۹۳۳ء صفحہ ۲۷۸ و جلد ۲، ۱۹۳۵ء صفحہ ۱۰۴.....

^۵ مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ء صفحہ ۱۱۷ اور اس کے بعد -

^۶ فرانسیسی زبان میں، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء صفحہ ۱۸۰ -

^۷ اسے استاد ”لی“ نے اپنی کتاب تاریخ الشرائع میں بیان کیا ہے (مطبوعہ

لندن ۱۹۱۱ء صفحہ ۳۲۲) کتاب ایموس مذکور سے نقل کرتے ہوئے (صفحہ ۳۱۰) اصل الفاظ یہ ہیں *Mohammadan Law is nothing but the Roman Law of the Eastern Empire adapted to the political conditions of the Arab Dominions* (Lee, Historical Jurisprudence).

مبالغہ ہے اور دوسرے اس کی تائید ایسے علمی دلائل سے نہیں ہوتے جو ایسے امور میں تاریخی حیثیت سے ضروری ہیں۔

جو لوگ شرع اسلامی کے رومی قانون سے متاثر ہونے کے قائل ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ کہ شرع اسلامی میں عبرانی شریعت اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قوانین کا بھی بہت کافی عنصر شامل ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان دلائل کو قابل مستند بنانے کے لیے تنقیحات ذیل پیدا ہوتی ہیں :

- (۱) آیا مزعومہ مشابہت اتنی مقدار میں ہے جس کو اہمیت دی جا سکے یا بہت قلیل ہے جو قابل ذکر نہیں۔
- (۲) آیا صرف مشابہت اس امر کی کافی دلیل قرار دی جا سکتی ہے کہ شرع اسلامی رومن لا سے ماخوذ ہے ؟
- (۳) مسلمان فقہاء کا رومی قانون سے کہاں تک تعلق رہا ہے ؟
- (۴) دونوں میں اتصال کے پہلو کیا ہیں ؟ شریعت یہودیہ اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قوانین کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے ؟

شرع اسلامی اور قانون رومانی میں مقدار مشابہت

فون کریمر^۱ نے کہا ہے کہ دونوں شریعتوں کے متعدد مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں : ”البینۃ علی المدعی“ یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہے۔ بالغ ہونے کی عمر اور تجارتی معاملات کے بعض احکام جیسے ٹھیکہ، بیع اور مقاضہ (تبادلہ اشیا) میں فرق۔ ایسی مشابہت کی اصلیت آپ خود سمجھ سکتے ہیں۔

اب ہم اس مشابہت کی حقیقت بیان کرتے ہیں :- وہ قاعدہ جس کی رو سے عدالت کے نزدیک بار ثبوت مدعی پر ہے، شرع اسلامی میں اس حدیث سے لیا گیا ہے ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“^۲ یعنی مدعی پر بار ثبوت ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے اور یہ بات بالکل واضح ہے

۱ اپنی مذکورہ بالا کتاب میں بیان کیا ہے صفحہ ۵۳۳-۵۳۷۔

۲ اس حدیث کو سیوطی نے جامع صغیر میں روایت کیا ہے ترمذی اور بیہقی

سے نقل کرتے ہوئے (نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶)۔

کہ اس حدیث کا زمانہ ان ملکوں کی اسلامی فتوحات سے پہلے ہے جن پر رومی قانون متسلط تھا پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حدیث مذکور رومی قانون سے ماخوذ ہو۔

اس کے بعد ہم اس مشابہت کی وضاحت کرتے ہیں جو شرع اسلامی اور قانون رومانی کی رو سے بیع اور مقاضضہ کی باہمی تفریق میں سمجھی گئی ہے اور ہم ثابت کریں گے کہ یہ مشابہت بالکل خیالی ہے۔ چنانچہ بیع یعنی روپیہ سے کوئی چیز خریدنا اور مقاضضہ یعنی چیز کے بدلہ میں چیز لینا ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع¹ ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف فریقین کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے۔ لیکن مقاضضہ² ایک غیر طے شدہ معاملہ ہے جس کے مکمل ہونے کے لیے صرف فریقین کی رضامندی کافی نہیں بلکہ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ دونوں میں سے کوئی³ اس بیع کو نافذ بھی کرے۔ جن اشخاص نے قانون رومانی کا مطالعہ کیا ہے وہ اس مسئلہ کی اہمیت اور تفصیلات اچھی طرح سمجھتے ہوں گے، لیکن شرع اسلامی اس ظاہری فرق کو قابل اعتنا نہیں سمجھتی بلکہ اس کی رو سے مقاضضہ بھی بیع بالرضا کی ایک خاص قسم ہے۔⁴

اسی طرح بیع اور ٹھیکہ اگرچہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے بعض احکام میں صرف اس لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہے کہ وہ اقتصادیات اور تجارت کے ایسے اساسی ضابطوں پر مبنی ہیں جو ان کے لیے ناگزیر ہیں، لیکن ان دونوں کے دوسرے تفصیلی احکام میں فرق ہے جیسے خیار رویۃ وغیرہ بعض معاملات میں۔

آخر میں ہم یہ واضح کرتے ہیں کہ سن بلوغ کے مسئلہ میں دونوں قانونوں میں کوئی خاص مشابہت نہیں ہے کیونکہ قانون رومانی کی رو سے لڑکی پورے بارہ سال کی بالغ ہوتی ہے اور لڑکا چودہ برس کا⁵۔ لیکن شرع اسلامی کی رو سے لڑکا اور لڑکی دونوں کے لیے سن بلوغت کی آخری حد پندرہ برس ہے۔

Emptio Venditio. ¹

Permutatio. ²

Do ut des ³ دیکھو قانون رومانی تالیف جیرار، صبحہ ۶۲۷ اور دیکھو

مجموعہ دیجسٹا ۱۹ و ۱۰ D -

⁴ دیکھو دفعہ ۱۲۲ و ۳۷۹ مجلہ احکام عدلیہ -

⁵ دیکھو مجلہ کی دفعہ ۹۸۶ -

اول تو دونوں قانونوں میں مشابہت کی امثلہ مذکورہ میں کچھ مبالغہ ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی مثال اس امر کی قطعی دلیل قرار نہیں دی جا سکتی کہ مسلمان رومانی قانون سے متاثر ہوئے۔ اگر امثلہ مذکورہ کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اتنی قلیل ہیں جو قابل ذکر نہیں۔ خصوصاً جب کہ ہم دونوں کے قوانین میں بہت سے اختلافات پاتے ہیں کیونکہ مشابہت کی صرف چند مثالوں کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ اختلافی مثالوں کے مقابلہ میں یہ کتنی ہیں۔ دونوں کے قوانین میں بنیادی اختلافات اتنی کثرت سے ہیں جنہیں بالتفصیل بیان کرنا موجب طوالت ہوگا۔ بطور نمونہ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

(۱) رومی قانون کی رو سے رومہ کی عورتیں ساری عمر اپنے وارث کی سرپرستی میں رہتی ہیں^۱ اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کر سکتیں، لیکن شرع اسلامی عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا اختیار دیتی ہے۔

(۲) قانون رومانی کی رو سے مہر شوہر کا حق ہے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمہ واجب الادا ہوتا ہے جب کہ شرع اسلامی میں مہر بیوی کا حق ہوتا ہے جو شوہر سے ادا کرتا ہے۔^۲

(۳) شرع اسلامی متبنیٰ کرنے کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی^۳ جب کہ قانون رومانی کی رو سے اس کا رواج عام ہے۔^۴

(۴) اہل رومہ کے معاملات میں اور ان کی عدالتوں کے قواعد اساسی میں عام طور پر ظاہری الفاظ کا اعتبار کیا جاتا تھا جب کہ شرع اسلامی میں

Tutela Perpetua mulierum.^۱

صحیح حدیث میں ہے ”التمس و لو خاتماً من حديد“، یعنی مہر دو اگرچہ لوہے کا ایک چھلا ہی ہو۔ یہ حدیث صحیحین، مسند احمد بن حنبل اور سنن ابو داؤد میں روایت کی گئی ہے (جامع الصغیر للسيوطی تمبر ۱۰۶۴)۔
 اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہوئے ”وما جعل ادعیاء کم ابناء کم..... ادعوهم لا بانہم“، یعنی خدا نے منہ بولے بیٹوں کو بیٹا نہیں بنایا..... انہیں ن کے پاہوں کے نام سے پکارو۔ سورۃ احزاب (۳۳) ۴ و ۵۔ دیکھو شریعت سلامیہ میں احکام متبنیٰ اس کتاب کے مؤلف کے مقالہ میں۔ شائع کردہ اشاعت ضانیہ لبنانہ سال اول (جلد ۱، صفحہ ۶)۔

اس کے برعکس یہ قاعدہ ہے کہ معاملات میں نیت اور ارادہ معتبر ہے نہ کہ ظاہری الفاظ اور درحقیقت نیت ہی معتبر ہونی چاہیے۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت اپنے موقع پر کی جائے گی۔

(۵) قرضہ کی ضمانت قانون رومانی میں جائز نہیں حالانکہ وہ تمام مذاہب اسلامی میں بلا اختلاف جائز ہے۔

(۶) دونوں کے قانون میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ہیں۔ مثلاً شریعت اسلامیہ میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں لیکن رومن لا میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

(۷) شفعہ اور وقف علی الاولاد کے احکام شرع اسلامی میں بالکل عام ہیں جب کہ رومن لا میں ان کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

مشابہت کا ذاتی مفہوم

جو مشابہت دونوں قوانین میں پائی جاتی ہے اس کی ذاتی حیثیت کیا ہے؟ آیا بعض قوانین میں مشابہت اس بات کی قطعی دلیل بن سکتی ہے کہ ایک دوسرے سے ماخوذ ہے؟

اس میں شک نہیں کہ صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی قطعی دلیل نہیں بن سکتی۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ضروری ہے کہ قواعد کلیہ اور احکام جزئیہ میں تفریق کی جائے جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مشابہت بعض قوانین میں بغیر اقتباس کے بھی ہو سکتی ہے۔

قواعد کلیہ جیسے ناحق قتل، چوری، زنا اور ان جیسے جرائم کا حرام ہونا عدل و انصاف کے بنیادی اصول پر مبنی ہے اور جرائم مذکورہ کا حرام ہونا ہر ملک کے قانون میں ہمیشہ سے چلا آتا ہے لہذا معاشرہ انسانی کے مختلف حالات اور مختلف ممالک اور قبائل میں قواعد مذکورہ کا متحد اور مشابہ ہونا ایک فطری امر ہے خواہ ان میں باہمی تعلقات ہوں یا نہ ہوں۔

لیکن فروعی احکام میں ہمیشہ مشابہت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ اختلاف زمان و مکان اور معاشرہ کے مخصوص حالات کی وجہ سے اکثر مختلف ہوتے ہیں پھر بھی ان میں مشابہت ممکن ہے۔

پس جب جزوی احکام میں مشابہت پائی جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ تقلید و اقتباس کی وجہ سے ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر بھی ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ احکام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں لہذا جب دونوں ملکوں میں اسباب و علل یکساں ہوں گے تو وہ احکام بھی آپس میں ملتے جلتے ہوئے ہوں گے جو ان پر مبنی ہیں۔ اس قاعدہ کی رو سے کہ مشابہ اسباب کے نتائج بھی مشابہ ہوتے ہیں۔ یہ قاعدہ صرف احکام شرع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے دائرہ اطلاق میں معاشرہ کے تمام حالات داخل ہیں جس طرح کہ ہم مختلف معاشرتوں میں نمایاں مشابہت دیکھتے ہیں۔

ایسی مشابہت کی بین مثال تبنی ہے یعنی غیر لڑکے کو حقیقی بیٹے کے حقوق دے دینا۔ یہ طریقہ زمانہ قدیم کے ہندوؤں اور اہل رومہ میں مروج تھا۔ اس قانون کے مروج ہونے کا سبب یہ خوف تھا کہ کہیں خاندان کا سرپرست بلا وارث مر جائے اور خاندان کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے اور بزرگوں کے مقدس ذکر کو باقی رکھنے والا کوئی نہ رہے۔¹ پس اس مثال میں دو دور کی مختلف قوموں کے قانون کی باہمی مشابہت اس امر کی دلیل بن سکتی ہے کہ قانون تبنی ایک نے دوسرے سے لیا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل کیا ہے؟

اس میں شک نہیں کہ ایسی مشابہت کی مثالیں بے شمار ہیں جیسے قانون اسلامی اور قانون انگریزی کے مابین مسئلہ فضولی (یعنی غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا) میں مشابہت پائی جاتی ہے یا جیسے حقوق کے بے جا استعمال کے قانون میں مشابہت پائی جاتی ہے تو کیا اس کھلی مشابہت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک قانون دوسرے سے ماخوذ ہے؟ درحالیکہ واقعات سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ پس کیا اس موقع پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرع اسلامی قانون انگریزی سے ماخوذ ہے؟ حالانکہ یہ بالکل خلاف عقل ہے کیونکہ شرع اسلامی کو انگریزی قانون سے تقدم زمانی حاصل ہے اور شرع اسلامی اس وقت دنیا میں آئی جب انگریزی قانون کا کہیں نام و نشان بھی نہ تھا اور کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ قانون انگریزی شرع اسلامی سے ماخوذ ہے؟ یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے بلکہ تاریخی دلیل

¹ دیکھو کتاب مابین ”القانون القدیم“ (صفحہ ۱۱۴) اور دیکھو

”دہ کولانج“ (صفحہ ۵۰۰-۵۰۶)۔

اس کے برعکس ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ قانون انگریزی یورپ کے ان دیگر قوانین سے بھی ماخوذ نہیں جو اس سے قریب تر ہیں۔ پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ شرع اسلامی سے ماخوذ ہو جو اس سے بہت دور ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فرعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے اسباب و مصالح پر مبنی ہوں لہذا صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی۔

یوں تو مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت کا پایا جانا ایک قدرتی امر ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے قواعد کلیہ اور احکام جزیہ میں مشابہت پائی جاتی ہے ان اسباب و علل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کیے ہمارے اس بیان سے اس نمایاں مشابہت کی وضاحت ہو جائے گی جو فقہ اسلامی کے قواعد کلیہ اور اس کے مد مقابل قانون لاطینی کے مابین پائی جاتی ہے جسے ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

بہر حال لاطینی قانون کی بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں جو رومی قانون میں پہلے نہ تھیں اور یورپ کے ارتقائے علمی کے زمانہ میں ان شارحین اور مفسرین کے ذریعہ ان کا اضافہ ہوا جو اطالیہ کے مدرسہ بولونیا اور یورپ کے دیگر مدارس سے فارغ التحصیل ہو کر نکلے تھے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اہل یورپ عربی ثقافت سے متاثر ہوئے جو اندلس وغیرہ کے ذریعہ ان تک پہنچی جس طرح کہ وہ عربوں کی تجارت اور صنعت سے متاثر ہوتے رہے جو بحر متوسط کے قرب و جوار کے ممالک سے ان تک پہنچی تھی۔ ذرا یورپ کے ان کتب خانوں کو دیکھیے جو عربی کی مطبوعہ اور قلمی کتابوں سے بھرے پڑے ہیں۔ اس کے علاوہ یورپ کی زبانوں میں عربی کے بہت سے الفاظ بکثرت موجود ہیں۔

ہمارے بیان مذکور کی تائید کے لیے ایک مثال کافی ہے۔ قانون تجارت کی تاریخ سے ثابت ہے کہ بارہویں صدی میلادی سے پہلے اہل یورپ (سفتجہ اور حوالہ) یعنی ہندی اور چیک سے بالکل واقف نہ تھے۔ درحالیکہ یہ دونوں لفظ فقہ اسلامی کی ان تمام کتابوں میں موجود ہیں جن کی تالیف آٹھویں صدی میلادی میں ہوئی تھی، خصوصاً حنفیوں کی کتابوں میں۔ کراسہوف کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ چار صدی کے بعد یورپ میں

آئے یا تو جنگہائے صلیبی کے دوران میں اٹلی کے راستہ سے یا اندلس کے ذریعہ جو اس وقت ثقافت کے لحاظ سے عربی ملک تھا اور خود حوالہ کا لفظ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ فرانسیسی لفظ آفال¹ جو ثالث کے دستخطوں سے بمعنی ہندی یا چیک استعمال ہوتا ہے وہ عربی کے لفظ حوالہ سے مشتق ہے۔ دوسری مثال فرانسیسی لفظ ”آفاری“² کی ہے جو تجارت بحری کے قانون میں بمعنی بحری نقصانات مستعمل ہے وہ بھی عربی لفظ عوار³ سے ماخوذ ہے۔

اگر ہم بعض مؤرخین یورپ کی طرف سے تاریخی حقائق کا انکار نہ پاتے اور اگر ہم یہ دعویٰ بلا دلیل نہ دیکھتے کہ عرب اور مسلمانوں کے تمام قوانین قانون رومانی سے ماخوذ ہیں تو ہم یورپ کے مؤرخین کا ثبوت پیش نہ کرتے اور اگر اہل رومہ سفتجہ اور حوالہ سے واقف ہوتے تو اس صورت میں بعض مصنف یہ دعویٰ کرنے سے نہ رکتے کہ یہ چیزیں بھی انہی سے ماخوذ ہیں۔

اگر ہم ثبوت دعویٰ کے نظریہ پر غور کریں جسے قرون وسطیٰ کے علماء نے بالخصوص سپین میں مدون کیا تو ہم دیکھیں گے کہ اسے اسلامی نظریہ کے ساتھ بڑی مشابہت ہے حتیٰ کہ ان کی بعض مثالیں اسلامی فقہ کی کتابوں سے منقول معلوم ہوتی ہیں۔

قانون رومانی کے بارے میں مسلمان فقہاء کا موقف

یہ ایک یقینی امر ہے کہ مسلمان رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے کیونکہ انہوں نے نہ تو کسی ایسی کتاب کا ترجمہ کیا اور نہ کسی کتاب کا ذکر کیا۔ اگر وہ ایسا کرتے تو اپنی کتابوں میں اس کا اعتراف ضرور کرتے اور اس کا اثر ان کی کتابوں میں باقی ہوتا جیسا کہ انہوں نے دیگر علوم مثلاً ادب و فلسفہ کے بارے میں اعتراف کیا ہے کہ یونانی اور فارسی کتابوں کا ترجمہ ہے جس کے آثار ان کی

¹ Avaries.....

² Aval

³ دیکھو وہ عبارت جو پال ہویلن (Paul Huvelin) نے گراسہوف (Grasshoff) کے اس مقالہ سے نقل کی ہے جو مجلہ Annales de droit Commercial میں ۱۹۰۱ء میں پیرس سے شائع ہوا تھا۔ صفحہ ۳۰۱۔ بالخصوص

تصنیفات، ان کے تراجم اور معرب الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔
مسلمان فقہاء کے رومی قانون کی طرف توجہ نہ کرنے کا سبب ان کا یہ عقیدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ خدائی شریعت ہے جو اپنے اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن کریم پر مبنی ہے اور یہ کہ وہ کامل ترین قانون ہے۔ یہی سبب تھا کہ مسلمان فقہاء غیر مسلموں کا کوئی قانونی مسلک اختیار نہ کرتے تھے بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے۔ فون کریمر^۱ نے باوجود یہ دعویٰ کرنے کے کہ فقہ اسلامی قانون رومانی سے متاثر، خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر فقہاء اسلام قانون رومانی کی کتابوں سے واقف ہوتے تو عام عہد و موافق کا وہ نظریہ ان سے ضرور نقل کرتے جو قانونی دنیا میں اہل رومہ کا چھوڑا ہوا بہترین سرمایہ شمار ہوتا ہے اور فقہ اسلامی کی کتابیں اس نظریہ سے خالی نظر نہ آتیں۔

شرع اسلامی کا شریعت یہودیہ سے تعلق

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے کیسے متاثر ہوئی اور اس کے اثرات شرع اسلامی تک کس طریق سے پہنچے؟ اس سوال کا جواب فون کریمر نے یہ دیا ہے کہ یہ اثرات یہودی اور مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک کے رواجات کے ذریعہ شرع اسلامی میں آئے۔ اس کے بعد اس نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے اس بیان میں شک کی گنجائش ہے۔^۲

شریعت یہودیہ سے متاثر ہونے کا جواب تو آسانی سے یہ دیا جا سکتا ہے کہ مسلمان علمائے اصول کی رائے مختار کے مطابق جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس قاعدہ کا اعتبار کہ ”شرع من قبلنا شرع لنا“ ہم سے پہلی شریعت ہمارے لیے قابل عمل ہے ایک خیالی دلیل ہے کیونکہ شریعت یہودی کا کوئی حکم اس وقت تک جائز العمل نہیں جب تک کہ نص یا اجاع کی کسی دلیل سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو۔

بعض ناقدین نے مثلاً ابراہام گائگر نے اپنی کتاب ”ماذا اخذ محمد عن الیہودیہ“ میں دونوں شریعتوں کے بعض مسائل مثلاً عدت اور مدت رضاعت میں مشابہت

^۱ اپنی کتاب تاریخ الثقافة الشرقیہ میں صفحہ ۵۳۳-۵۳۴۔

^۲ Zweifethaft..... کتاب مذکور صفحہ ۵۳۷۔

کا ذکر کیا ہے مگر ان چند مسائل کی باہمی مشابہت کی حقیقت دیگر مسائل کے اختلاف کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں۔¹

مثلاً شریعت یہودیہ میں تیسرے درجہ کے رشتہ داروں میں نکاح جائز تھا جیسے ماموں بھانجی² کا نکاح مگر شرع اسلامی میں یہ حرام ہے اس آیت کریمہ کی رو سے ”حرمت علیکم اسہاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت“³ یعنی (اے مسلمانوں) تم پر تمہاری مائیں، بیٹیاں، بہنیں، پھوپھیاں، خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں حرام ہیں۔

دوسرے یہ کہ شرع اسلامی میں رضاعت یعنی دودھ پلانے سے بھی یہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں بخلاف شریعت یہودیہ کے۔⁴

آخری مثال : رومی قانون رومانی، شریعت یہودیہ اور بعض لاتیونی قوانین۔ مثلاً فرانس کے قانون اقتصادیات کی رو سے متوفی کا وہ قرضہ جو اس کے ترکہ سے زیادہ ہو وارث پر واجب الادا ہے۔ لیکن شرع اسلامی اور بعض قوانین جدیدہ مثلاً جرمن اور انگریزی قانون کی رو سے ایسے شخص کو میت کے اداے قرض پر مجبور نہ کیا جائے گا۔⁵

اسلام کے مفتوحہ ممالک میں رواجات رومانی کے اثرات

شرع اسلامی پر رواجات رومانی کا اثر قابل غور ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ

¹ دونوں شریعتوں کا فرق کتاب المقارنات والمقابلات میں ملاحظہ ہو۔

² دیکھو لفظ زواج کی تحقیق موسوعہ یہودیہ میں (The Jewish Encyclopedia) اور دیکھو قاموس التوراة میں (Hasting's Dictionary the Bible) نیز دیکھو عثانی فیملی لا کی دفعہ ۲۲ بحریہ ۲۵ اکتوبر ۱۳۳۳ھ اور دیکھو کتاب احکام القرآن الاجتماعية تالیف روبرنس مطبوعہ لندن ۱۹۲۵ء صفحہ ۱۴ (Robert Social Law of the Quran) اور دیکھو عہد قدیم کی کتاب مقدس سنو اللاوین ۸ میں (۷-۱۷) اور ۲۰ (۱۱-۲۱) اور دیکھو سفر التثینہ ۲۲ میں (۳۰) اور ۲۷ میں (۲۰ و ۲۲ و ۲۳) جہاں ان رشتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہے علاوہ بھانجی اور بھتیجی کے۔

³ سورہ نساء (۴) ۲۳۔

⁴ دیکھو فیملی لا مذکور دفعہ ۱۸ و ۲۶ میں۔

⁵ دہ کولانچ کی کتاب المدینۃ القدیمہ (صفحہ ۷۷) اور دیکھو کتاب مقابلات ومقارنات، دفعہ ۲۳۲) اور دیکھو فتاویٰ خیر بہ (جلد ۲، صفحہ ۶۳ و ۷۳)۔

شرع اسلامی کا ماخذ صرف کتاب اور سنت ہے اور یہ دونوں ماخذ نبی کریم صلعم کے ذریعہ وہی الہی کی شکل میں تشریح اسلامی کے دور اول میں مسلمانوں تک پہنچے اور یہی وہ زمانہ تھا جب اسلامی زندگی نہ تو جزیرہ عرب سے آگے بڑھی تھی اور نہ رومی ثقافت سے اس کا اتصال ہوا اور یہ بھی معلوم ہے کہ جزیرہ عرب پر اہل رومہ کے حملے ہمیشہ ناکام رہے ہیں۔

لیکن جب فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوا اور رومی سلطنت کے بعض مقبوضات مسلمانوں کے زیر نگیں آ گئے جیسے مصر و شام تو مسلمان فقہاء اور ججوں نے ان ملکوں کے رواجات کو شرع اسلامی کے معیار پر جانچا۔ پس جو رواجات اس کے احکام اور اس کے منشأ و حکمت کے مطابق نکلے انہیں اجاع یا استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ تفصیلی دلائل شرعیہ کے ذریعہ قبول کیا اور جو رواجات شرع اسلامی کے خلاف تھے انہیں ترک کر دیا اور ان کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ ان میں قدیم اقوام کے تجارتی رواجات بھی شامل تھے خصوصاً قبائل بحر ایض متوسط کے۔ اہل رومہ خود ان رواجات سے متاثر ہوئے اور انہیں ”قانون قبائل“^۱ کے نام سے اپنے قانون میں شامل کیا۔ نیا نام اس لیے رکھا تاکہ ان میں اور رومہ کے اصلی قانون یعنی قانون مدنی میں فرق رہے۔^۲

بہر صورت فقہ اسلامی نے صرف ان تجارتی رواجات ہی کو قبول نہیں کیا بلکہ اسی طرح ان تمام ملکوں کے رواجات کو بھی برقرار رکھا جو حکومت اسلامیہ کے تابع تھے ان مفتوحہ ممالک میں سے بعض ایسے بھی تھے جو رومی حکومت کے ماتحت نہ تھے جیسے عراق، فارس اور ترکستان وغیرہ۔ ہم عنقریب دیکھیں گے کہ اہل بلخ اور اہل بخارا کا رواج مسلمان فقہاء حنفیہ کے نزدیک کیسے بیع بالوفاء کے جواز کا سبب بن گیا۔

مختصر یہ کہ قوموں کی زندگی افراد کی طرح انفرادی نہیں ہوتی بلکہ وہ انسانی برادری کا ایک حصہ ہوتے ہیں جو باہمی لین دین اور مختلف معاملات میں ایک دوسرے کے شریک کار ہوتے ہیں۔ چنانچہ جس طرح

^۱ Jus Gentium دیکھو مقدمہ پولوک مذکورہ کتاب مائن پر صفحہ ۱۲۔

^۲ Jus Civile.

ن میں ساز و سامان اور صنعت و حرفت کا باہمی تبادلہ ہوتا ہے اسی طرح تمدن و معاشرت اور علوم و رواجات کا بھی تبادلہ ہوتا ہے اور افراد کی تقلید کی طرح قبائل کی تقلید ہی ان کی اقتصادی اور اجتماعی زندگی کا سنگ بنیاد ہوتی ہے اور تاریخی واقعات بھی تمدن کی تبدیلی اور ترقی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ چنانچہ فتوحات اسلامی بھی اس عالمگیر نظام سے خارج نہیں۔ ثقافت اسلامی کا ان قدیم ثقافتوں کے ساتھ امتزاج ہوا جو ممالک مفتوحہ میں پھیلی ہوئی تھیں اور اس باہمی اتصال کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ثقافتیں ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔

خلاصہ

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات اب بالکل واضح ہو گئی کہ شرع اسلامی اور رومی قانون کی مشابہت بہ نسبت ان دونوں کے باہمی اختلاف کے بہت ہی قلیل ہے اور یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ صرف اتنی سی مشابہت اس امر کی دلیل نہیں بن سکتی کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متاثر ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہ مسلمان فقہاء کی روش شریعت اسلامیہ کی روح اور اس کے مأخذ الہی کے پیش نظر قانون رومانی اختیار کرنے کے منافی تھی کیونکہ فقہاء نے رومی حکومت کے ماتحت ممالک کے صرف انہیں رواجات کو اختیار کیا اور وہی رواجات شرع اسلامی میں داخل ہونے پائے جن کے خلاف قرآن و حدیث یا اسلام کے اصول اساسی میں کوئی حکم موجود نہ تھا۔

بہر صورت وہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ یہ وہ تجارتی رواجات تھے جو عرب اور بحر متوسط کی دیگر قوموں میں بھی رائج تھے اور جن سے اہل رومہ خود اس قدر متاثر ہو چکے تھے کہ انہوں نے مسلمانوں سے پہلے ہی ان رواجات کو اپنے قانون میں شامل کر لیا تھا۔ شرع اسلامی جس طرح چند غیر ملکی رواجات سے متاثر ہوئی، اسی طرح اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔

یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ سوائے قلیل تائر کے شریعت اسلامی ایک ایسا مستقل قانون ہے جو کسی سے ماخوذ نہیں۔ اس کے اپنے

مخصوص ضابطے اور اپنی شاندار تاریخ ہے۔ اسی امر کی تائید ازہر شریف کے مندوبین نے بھی اپنے بیان میں کی ہے جو انہوں نے تقابلی قانون کی بین الاقوامی کانفرنس منعقدہ ہیگ ۱۹۳۷ء میں دیا ہے۔^۱

۱ دیکھو نشرة الفصلية من جانب مجلس قانون، بتاریخ ۱۹۳۷ء صفحہ ۳۵۶-۳۵۷۔

باب پنجم

بعض قواعد کلیہ...

فصل اول

معلومات عامہ

قواعد کلیہ کی تعریف

ہم پچھلے باب میں تشریح کر چکے ہیں کہ احکام شرع کس طرح علل و اسباب اور مصالح عامہ پر مبنی ہیں، تغیر زمان و مکان سے وہ کیسے بدلتے ہیں اور اس تغیر کا قرآن اور حدیث سے کیا علاقہ ہے؟ اور ہم اس کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی کے تبدیل ہونے والے احکام زیادہ تر ایسے فروعی احکام ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسری طرف شرع اسلامی میں معاملات کے ایسے کلیہ ضابطے بھی موجود ہیں جو زمانہ، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے۔

شریعتوں کے قواعد کلیہ کی مثالیں یہ ہیں: تاحق قتل کا حرام ہونا اور ناجائز طریق پر لوگوں کا مال ہضم کرنے کا حرام ہونا اور زنا وغیرہ کا حرام ہونا۔ یہ قواعد کلیہ بقول شاطبی کے ایسے ابدی قواعد ہیں جن پر دنیا پیدا کی گئی ہے اور جن پر لوگوں کی رفاہیہ موقوف ہے اور انہیں کے مطابق شرع اسلامی کے احکام آئے ہیں پس یہ ایسے قواعد کلیہ ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے¹۔

اس قسم کے احکام کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو اولین اور ابدی ہیں

اور عدل واقعی اور خیر حقیقی کی بنیاد ہیں۔ انہیں قواعد کلیہ کا نام متقدمین نے قانون الہی یا فطری قانون یا ابدی قانون رکھا ہے۔¹ انہیں قواعد کلیہ پر مسلمانوں سے پہلے ارسطو، شیشرون، گایوس اور یوستینیانوس² وغیرہ نے لکھا ہے اور انہیں پر حکمائے مذکورین کے بعد فرانسیسی، انگریزی اور جرمن علماء نے کتابیں لکھی ہیں۔ تمام علماء اس فیصلہ پر متفق ہیں کہ یہ قوانین عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اصول اساسی ہیں۔³ نیز وہ تمام ممالک میں تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں۔⁴

قواعد کلیہ کی اس ہمہ گیر اور ابدی وصف سے ایک دوسری صفت بھی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ احکام دنیا کے تمام قوانین میں یکساں طور پر مشابہ اور مشترک ہیں۔ چنانچہ وہ قدیم و جدید قوانین، رومی قانون، شرع اسلامی اور یورپ کے قوانین جدیدہ میں یا تو بالکل یکساں ہیں یا قدرے تفاوت کے ساتھ یکساں ہیں۔

جن قواعد کلیہ کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ قدیم اور جدید قوانین میں یکساں ہیں تو اس سے میری مراد ان اقوام کے قوانین سے ہے جو تمدن کے اس اعلیٰ معیار پر پہنچ چکی ہیں جو انہیں فطری حالت سے ممتاز کرتا ہے۔ مختلف قوموں کے قواعد کلیہ میں باہمی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے خواہ ان میں روابط و تعلقات ہوں یا نہ ہوں کیونکہ اصول عدل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو قرین عقل ہے۔ لہذا اگر مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ بات بذات خود اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں۔ ہم اس نقطہ کی وضاحت شرع اسلامی اور رومی قانون کے باہمی تعلق کی بحث میں کر چکے ہیں۔

¹ Lex aeterna, Jus natural, Jus divinum.

² کتاب الاحکام کتاب الاول میں Sed naturalia quidam Jura, quae apud omnes gentes peraeque servanter, divina quaedum providentia constitute. Semper firma atque immutabilia permanent (Institutes, 1, 2, 11).

³ Leges legum.

⁴ It is binding over all the globe, in all countries and at all times (Commentaries, 1, 40) یہ قول بلاک سٹون انگریز کا ہے جو اس نے اس کی شرح (Commentaries, 1, 40) میں درج کیا ہے۔

اشباہ و نظائر

چونکہ فروعی احکام کے علل و اسباب ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں لہذا ان کے لیے ایک ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہیے جس کا دائرہ اطلاق تمام فروعی احکام پر محیط ہو۔ بعض مسلمان فقہاء اس بات سے آگاہ تھے اور انہوں نے ”الاشباہ والنظائر“ کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے۔

الفاظ ”اشباہ و نظائر“ کا اشارہ عمر بن خطاب کے اس خط کی طرف ہے جو آپ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا اور جس کے الفاظ یہ ہیں: ”اعرف الامثال والاشباہ وقس الامور بنظائرہا“^۱ یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے معاملات کو قیاس کرو۔ ابو موسیٰ اشعری کا نام عبداللہ بن قیس ہے انہوں نے ۵۲ یا ۴۲ ہجری میں وفات پائی۔ نبی کریم صلعم نے انہیں قرآن مجید کی تعلیم دینے کے لیے یمن بھیجا تھا پھر وہ عمر بن خطاب کے عہد خلافت میں بصرہ کے قاضی اور عثمان بن عفان کے زمانہ میں کوفہ کے قاضی مقرر ہوئے۔^۲

قواعد کلیہ یا اشباہ و نظائر کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبکی شافعی ہوئے ہیں پھر ان کی سیوطی اور ابن نجیم نے پیروی کی ہے۔ سبکی اور ان کی مشہور تصنیفات کا ذکر تو پہلے گزرا، سیوطی اور ابن نجیم کا مختصر حال حسب ذیل ہے۔

جلال الدین سیوطی یا اسیوطی کا نام عبدالرحمان بن کمال بن محمد ہے۔ آپ کا مولد اسیوط ہے۔ آپ کا سن پیدائش ۸۴۹ء اور سن وفات ۹۱۱ء ہے۔ آپ شافعی المذہب اور فاضل اجل تھے۔ آپ کی تصنیفات علم تفسیر و قراءت، علم حدیث و متعلقات حدیث، علم فقہ و اصول فقہ، علوم لغت عربیہ اور تاریخ و ادب و تصوف میں بکثرت ہیں۔

^۱ یہی مضمون مقدمہ ابن خلدون میں ہے صفحہ ۱۹۲ اور یہی مضمون دوسری جگہ اور مختلف عبارتوں میں آیا ہے ”اعرف الامثال والاشباہ ثم قس الامور عندک فاعمد الی احبہا الی اللہ و اشہاها بالحق فیما تری۔ دیکھو اس خط کی پوری عبارت مع اس کی متعدد عبارتوں کے ان ماخذوں میں جو اجتہاد کی فصل میں ابھی بیان ہو چکے ہیں (تیسرے باب کی ساتویں فصل)۔

^۲ دیکھو ابن خلکان (جلد ۱، صفحہ ۲۴۳ اور دیکھو طبقات الفقہا الشیرازی (بغداد ۱۳۵۶ء صفحہ ۱۲)۔

آپ کی مشہور تصانیف یہ ہیں: ”الاتقان فی علوم القرآن، لباب النقول فی اسباب النزول“ تکملہ تفسیر جلالین جسے جلال الدین محلی نے شروع کیا تھا۔ ”تنویر الحوالک“ شرح موطا امام مالک، ”اسعاف المبطا برجال الموطا“، ”حاشیہ تفسیر بیضاوی“، ”التوشیح علی الجامع الصحیح“، ”الدیاج علی صحیح مسلم بن الحاج“، ”مرقاۃ الصعود الی من ابی داؤد“، ”اللالی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ“، ”شرح سنن النسائی و سنن ابن ماجہ مختصر التنبیہ، مختصر الروضہ، الجامع فی الفرائض، مختصر احیاء علوم الدین۔ حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاہرہ، جمع الجوامع یا الجامع الکبیر اور جامع الصغیر وغیرہا۔^۱ اس باب میں ہمارے لیے زیادہ اہمیت کتاب السیوطی ”الاشباہ والنظائر“ کو حاصل ہے جس میں اکثر قواعد کلیہ کا ذکر ہے۔

سیوطی کے بعد زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم حنفی معروف بہ ابن نجیم ہیں۔ آپ کی وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی۔ آپ نے فقہ حنفی میں مستند کتابیں تالیف کیں جن میں سے اہم کتاب بحر الرائق شرح کنز الدقائق اور کتاب الاشباہ والنظائر ہیں۔ آخری کتاب ترتیب اور اکثر مضامین کے لحاظ سے کتاب السیوطی سے منقول ہے، سوائے ان تنقیحات کے جو حنفی نقطہ نگاہ سے آپ نے اس میں کی ہیں۔ اس کتاب کی شرح احمد بن محمد حموی نے بعنوان ”غمز عیون البصائر“^۲ کی ہے جو گیارہویں صدی ہجری کے فقہاء میں سے ہیں۔

ان کے بعد ابو سعید الخادمی نے اپنی کتاب ”مجامع الحقائق“ (المختصر فی علم الاصول) کے خاتمے پر بہت سے قواعد کلیہ جمع کیے ہیں۔ اس کتاب کی شرح مصطفیٰ محمد الکوز لخصاری نے اپنی کتاب منافع الدقائق میں کی ہے۔

قواعد کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ

فقہاء نے قاعدہ کلیہ کی یہ تعریف کی ہے ”حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ“^۳ یعنی ایسا حکم کلی جو اپنے تمام جزئیات پر حاوی ہو۔ نیز قاعدہ

^۱ دیکھو ترجمہ سیوطی اور ان کی دیگر تصنیفات جن کا ذکر انہوں نے اپنی کتاب حسن المحاضرہ میں کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۴۰ اور اس کے بعد)۔

^۲ مطبع دارالطباعة العامرة میں سنہ ۱۲۹۰ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوئی۔

^۳ دیکھو اشباہ سیوطی کی (صفحہ ۵) اور دیکھو منافع شرح المعجم (صفحہ ۳۰۵)۔

مختلف النوع قوانین کا جامع ہوتا ہے اور وہ اس معنی کے لحاظ سے ضابطہ سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ضابطہ وہ ہے جو صرف ایک ہی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ہو۔

مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۲ تا ۱۰۰ میں ۹۹ قواعد کلیہ ہیں جن میں سے اکثر تو ابن نجیم کی کتاب ”الاشباہ والنظائر“ سے ماخوذ ہیں اور بعض کتاب المجامع اور فقہ حنفی کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔

مجلہ کی دفعہ اول کے آخری فقرہ میں تمام قواعد کلیہ کا سبب اور ان کا فائدہ بیان کیا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ محقق فقہاء نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے تحت جمع کر دیا ہے۔ ہر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ قواعد مسلم ہیں اور کتب فقہ میں معتبر ہیں اور فروعی مسائل ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل استعمال کیے جاتے ہیں۔ شروع میں انہیں ذہن نشین کر لینے سے مسائل فرعیہ مانوس ہو جاتے ہیں اور اچھی طرح سمجھ میں آ جاتے ہیں اسی لیے فقہ کے ۹۹ قاعدے منضبط کیے گئے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں انفرادی حیثیت سے کچھ مستثنیات بھی ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کلیت میں اس لیے فرق نہیں آتا کہ وہ ایک دوسرے کی تخصیص اور حد بندی کرتے ہیں۔

بالفاظ دیگر قواعد کلیہ ایسے عام اصول ہوتے ہیں جن کے تحت اکثر جزئیات آ جاتے ہیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ہوتی ہے اس لیے بعض میں مستثنیات اور حد بندیاں ہوتی ہیں جیسا کہ ہم اپنے موقع پر دیکھیں گے لیکن ان مستثنیات اور حد بندیوں سے قواعد کی عمومیت اور کلیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

مجلہ میں قواعد کلیہ کا جو فائدہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعہ مسائل و مبادی سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے تو یہ فائدہ قواعد کو دلیل قطعی کی حیثیت نہیں دے سکتا اس لیے قاضی کو یہ جائز نہیں کہ ان قواعد کی بنا پر کوئی فیصلہ کرے تا وقتیکہ اس کی تائید حدیث کی نص صریح سے نہ ہوتی ہو جیسے قاعدہ ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور قسم انکار کرنے والے پر اور یا جب تک کہ وہ قاعدہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو۔ یہی مضمون مجلس مجلہ

کی اس قرارداد کا ہے جو صدر اعظم کے سامنے پیش کی گئی تھی کہ شرعی مجسٹریٹ جب تک کسی نص صریح سے واقف نہ ہوں صرف کسی ایک قاعدہ کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتے۔

غرضکہ ان قواعد عامہ کی عبارت بالعموم بلیغ ہے اور جملوں کی ترغیب عمدہ ہے اور اپنی عبارت اور مفہوم کے اعتبار سے ان قانونی امثال کے مشابہ ہیں جو اہل مغرب کے نزدیک مشہور ہیں۔ ہم ہر قاعدہ کی وضاحت کے وقت افادہ کی غرض سے حسب موقع قانونی نظائر کا ذکر کریں گے اور مشابہت مذکورہ اکثر قواعد میں ان اسباب کے سبب لازمی طور پر پائی جاتی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

قواعد مذکورہ میں سے بعض کا ذکر تو ہم قیاس، اجتہاد اور تغیر احکام کی بحث میں کر چکے ہیں اور بعض کا ذکر اس باب میں کریں گے۔ اس طریق پر کہ جو قواعد کلیہ باہمی مرتبط ہوں گے یا اپنے علل و اسباب کے لحاظ سے متحد ہوں گے انہیں ایک فصل میں جمع کریں گے اور باقی کو کتاب کے مضامین کے اعتبار سے بعد میں بیان کریں گے۔

بطریق مذکور قواعد عامہ کا مفہوم سمجھنا اور ان کے شرائط و مستثنیات کا مطلب سمجھنا سہل ہو جائے گا اور انہیں بار بار ذکر کرنا بھی نہ پڑے گا، جو اس صورت میں ضروری ہوتا جب ہم قواعد مذکورہ کی ہر دفعہ کی تشریح علیحدہ کرتے۔

فصل دوم

ضرورت و حاجت کا حکم

تکلیف آسانی چاہتی ہے

احکام شرع میں عام طور پر مفاد شخصی اور انفرادی حالت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی حالات اور رفاہیۃ عامہ کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

لیکن کبھی رفاہیۃ عامہ کی صفت نفاذ احکام کے وقت بعض لوگوں کی تنگی و پریشانی کا باعث بھی ہو جاتی ہے اور قانون کے نفاذ میں سختی کرنے سے بعض اوقات ظلم و تعدی تک نوبت پہنچ جاتی ہے یا جیسا کہ امام غزالی نے فرمایا ہے ”کہا تجاوز حدہ انعکس الیٰ ضدہ“¹ یعنی جو چیز حد سے گزر جاتی ہے اس کا رد عمل اس کے خلاف ہوتا ہے۔ لہذا لوگوں کی سہولت کے پیش نظر خاص خاص استثنائی حالتوں میں احکام عامہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا تاکہ نہ تو کسی کا نقصان ہو اور نہ دشواری پیدا ہو۔

سہولت عامہ کے پیش نظر حنفیوں نے استحسان کو اور مالکیہ نے مصالح مرسلہ کو دلیل شرعی کی بجائے قرار دیا ہے۔ بعض علمائے اصول نے اس قسم کی مصلحت طلبی یا بالفاظ امام غزالی استصلاح یعنی فلاح طلبی پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ایسی دلیلیں قابل قبول ہیں جس کے لیے وہ قرآن اور سنت اور اولیات عمر کی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ہم پچھلی فصلوں میں ان میں سے بہت سی دلیلیں بیان کر چکے ہیں² لہذا یہاں ان کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ اب ہم اس قسم کے دوسرے دلائل بیان کرتے ہیں۔

سہولت کا لحاظ رکھنے کی مثال قرآن مجید میں یہ ہے: ”وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔“³ ”فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان الله غفور الرحیم“⁴ یعنی

¹ استحسان، مصالح مرسلہ اور تغیر احکام کے بیان میں۔

² سورۃ حج (۲۲) ۷۸، سورۃ نحل (۱۶) ۱۱۵۔

³ جیسا کہ سیوطی نے کتاب الاشباہ کے صفحہ ۹۰ پر نقل کیا ہے لاطینی کی اس مثل کا مفہوم بھی یہی ہے: Summum jus summa injuria یعنی بعض اوقات انتہائی عدل انتہائی ظلم کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

خدا نے مذہب کے معاملہ میں تنگی نہیں رکھی۔ پس جو شخص (حرام چیز پر) مجبور ہو جائے اور حد سے نہ بڑھے تو اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا ہے اور حدیث شریف میں وارد ہے: ”الدين يسر احب الدين عند الله الحنيفۃ السمحة“¹ یعنی دین آسان ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو۔ اگرچہ اس حدیث میں صرف دین کا لفظ ہے لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں یہ لفظ عام ہے کیونکہ فقہ اسلامی مسائل دینی و دنیاوی دونوں پر بیک وقت مشتمل ہے۔

اسی طرح رسول کریم صلعم سے مروی ہے کہ آپ نے جنگ کے موقع پر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے منع فرمایا۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے: ”لا تقطع الایدی فی السفر“² یعنی فوجوں کی نقل و حرکت کے زمانہ میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔ اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے آئمہ مجتہدین نے فتویٰ دیا ہے کہ دشمن کے ملک میں چور کا ہاتھ ہرگز نہ کاٹا جائے ایسا نہ ہو کہ کہیں وہ دشمنوں سے جا ملے۔

سہولت ہی کے اصول پر فقہاء کا یہ قاعدہ کلیہ مبنی ہے کہ ”المشقة تجلب التيسير“ یعنی تنگی فراخی چاہتی ہے۔ یہ قاعدہ ان چار قاعدوں میں سے ایک ہے جنہیں قاضی حسین نے فقہ کی بنیاد قرار دیا ہے۔³ تیسیر جس کے معنی رخصت کے ہیں یا جس کے معنی تنگی کے موقع پر شرعی آسانی پیدا کرنے کے ہیں۔ قاعدہ کلیہ کا ایک استثناء ہے اور مشقت کے مفہوم میں مجبوری اور ضرورت دونوں داخل ہیں مگر تعیشات داخل نہیں۔

اضطرابی حالت اور ضرورت سے مراد وہ حالت ہے جب انسان اپنے مذہب یا مال یا عقل یا نسل کو تباہی سے بچانے کے لیے مجبور ہو جائے اور حاجت سے وہ چیز مراد ہے جو زندگی برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہو۔ کمالیات و تعیشات ایسی چیزیں کہلاتی ہیں جو آرائش و زیبائش کے لیے استعمال کی جائیں۔

¹ دیکھو بخاری اور اس کی شرح عینی جلد ۱، صفحہ ۲۳۴-۲۳۵۔

² اس حدیث کو ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے کتاب الحدود میں جلد ۴، صفحہ ۱۴۲۔

³ دیکھو جمع الجوامع مع اس کی شرح محلی اور حاشیہ بنانی (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳)۔

اسی قاعدہ کو مجملہ احکام عدلیہ میں اختیار کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس میں مذکور ہے کہ ”المشقة تجلب التيسير“ یعنی تنگی دور کرنے کے لیے آسانی پیدا کی جاتی ہے اور سختی سہولت کا سبب بنتی ہے اور تنگی کے وقت فراخی ضروری ہے۔ اس اصل سے بہت سے احکام فقہ نکلتے ہیں جیسے قرض، ہنڈی اور حجر (محروم کرنا) وغیرہ۔ فقہاء نے جو رخصت اور سہولت دی ہے وہ اسی قاعدہ کی رو سے ہے“ (دفعہ ۱۷)۔

اسی طرح مجملہ میں اسی مضمون کا ایک فقرہ ہے ”الامر اذا ضاق اتسع“ یعنی جب تنگی ہوتی ہے تو فراخی کی جاتی ہے (دفعہ ۱۸)۔ اس دفعہ کا ماخذ امام شافعی کا یہ قول ہے ”اذا ضاق الامر اتسع“ بعض فقہاء نے اس کو ہلٹ کر یوں کہا ہے ”اذا اتسع الامر ضاق“^۱ یعنی زیادہ فراخی میں تنگی ہو جاتی ہے۔

ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں

غزالی نے فرمایا ”جميع المحرمات تباح بالضرورة“^۲ یعنی تمام حرام چیزیں بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہیں جو قواعد کلیۃ الاشياء والنظائر^۳ سے مجملہ کی دفعہ ۲۱ میں نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے: ”الضرورات تبیح المحظورات“ یہی مضمون لاتینی کی قانونی مثال میں ہے کہ ”الضرورة لا قانون لها“^۴ یعنی ضرورت کسی قانون کی پابند نہیں۔

قاعدہ مذکورہ کی عملی مثالیں کئی ہیں :

(۱) جیسے وہ عذر جو قانونی ذمہ داریوں کو ساقط کر دیتے ہیں مثلاً کم سنی، دیوانگی، مرض، جبر، بھول اور ناواقفیت۔ مسلمان فقہاء نے اصول فقہ کی کتابوں میں ان عذروں کو خاص ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ہم اپنی کتاب ”النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية“ کے باب اہلیۃ التعاقد میں عذر کے بعض احکام کی وضاحت کریں گے۔

(۲) تنگی کے وقت آسانی پیدا کرنا۔ مثلاً جب ثابت ہو جائے کہ قرضدار یک مشت قرضہ ادا نہیں کر سکتا تو قسط مقرر کر دینا جائز ہے اس آیت پر

^۱ دیکھو اشباہ سیوطی کی (صفحہ ۵۹)۔

^۲ دیکھو وجیز (جلد ۲، صفحہ ۲۱۶)۔

^۳ سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴)۔

^۴ Necessitas non habet legem.....

عمل کرتے ہوئے ”وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة“^۱ اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک۔ قسط مقرر کرنا اور مہلت دینا لبنان کے قانون عہد و موافق میں ”الاجل الممنوح“^۲ بخشی ہوئی مہلت کہلاتا ہے۔ اسی طرح مجلہ میں ہے کہ اگر کسی نے وقت مقررہ کے لیے کشتی کرایہ پر لی، ہنوز کشتی سمندر ہی میں تھی کہ وقت مقررہ ختم ہو گیا تو ضرورت کے باعث کرایہ کا یہ معاہدہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کشتی ساحل تک نہ پہنچ جائے اور کشتی کرایہ پر لینے والے کو ساحل پر پہنچنے سے پہلے کشتی چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا (دفعہ ۴۸۰)۔

(۳) بعض ایسے معاملات کو جائز قرار دینا جن کی ضرورت لوگوں کو اپنی اقتصادی زندگی میں پیش آتی ہے جیسے مجلہ میں اشیاء والنظائر^۳ سے نقل کرتے ہوئے یہ مذکور ہے کہ حاجت ضرورت کی بجائے شار کی جاتی ہے خواہ وہ ضرورت عام ہو یا خاص جیسے بیع بالوفا کا جواز کہ جب اہل بخارا پر قرضہ کا بار زیادہ ہو گیا تو اس کی ضرورت پیش آئی اور انہیں قرض کی زحمت سے بچانے کے لیے بیع بالوفا کو جائز قرار دیا گیا (دفعہ ۳۲) اور ہم جانتے ہیں کہ حرمت ربا (سود) سے بچنے کے لیے یہ شرعی حیلہ اختیار کیا گیا۔

قاعدہ کے شرائط

بلاشبہ ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں مگر یہ قاعدہ عام نہیں بلکہ اس کے لیے نص یا مقدار یا زمانہ کی شرائط بھی ہیں۔ اب ہم یہ شرائط ان سے متعلقہ دفعات اور ایسی تشریحی مثالیں بیان کریں گے جو مسئلہ کی وضاحت کے لیے ضروری ہیں۔

(۱) نص کی شرط :

^۱ سورة بقرہ (۲) ۲۸۰ اس آیت میں کان تامہ ہے جس کے معنی ہیں ”ہو“ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں ”کان“ ناقصہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی ”ان کان ذو عسرة غریما لکم“ دیکھو تفسیر فخر الدین رازی (جلد ۲، صفحہ ۳۶۰)۔

^۲ دیکھو (دفعہ ۱۱۵) جو تغیرات فرانسیسی سے منقول ہے Term de grace

^۳ سیوطی کی (صفحہ ۶۲) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۶)۔

ابن نجیم نے کہا ہے کہ ”تنگی اور مجبوری کا لحاظ اسی وقت کیا جائے گا جب اس کے بارے میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو۔“^۱ یہی مسلک ابو حنیفہ اور محمد بن حسن کا ہے اس کا مفصل بیان مع اختلاف ابو یوسف کے پہلے گزر چکا۔“^۲ (۲) مقدار کی شرط :

مجلہ میں تشریح کی گئی ہے کہ ”الضرورة تقدر بقدرها“ یعنی ضرورت کے وقت ممنوع چیز کے مباح ہونے کی مقدار معین ہے (دفعہ ۲۳) (ضرورت کی) جو تشریح الجامع والاشباہ^۳ میں مذکور ہے وہ سب سے زیادہ صحیح ہے کہ ”ما آبیح للضرورة یقدر بقدرها“ یعنی جو چیز ضرورت مباح ہوتی ہے اس کی مقدار معین ہے کیونکہ مقدار ضرورت کی مقرر نہیں کی جاتی بلکہ اس چیز کی کی جاتی ہے جو اس ضرورت کی وجہ سے مباح کی گئی ہو اور مجلہ میں بھی اسی مطلب کی صراحت کی گئی ہے کہ ”الضرورة یدفع بقدر الامکان“ یعنی ضرورت اسکا فی حد تک ہی پوری کی جائے گی (دفعہ ۳۱)۔^۴

اس سب کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت ایک اتفاقیہ چیز ہے جو قاعدہ کلیہ سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور جو چیز مستثنیٰ ہو وہ محدود رہتی ہے۔ یعنی جو جواز ضرورت کے سبب پیدا ہوتا ہے وہ علی الاطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسی مقدار تک محدود رہتا ہے جس سے ضرورت رفع ہو سکے۔ مثلاً اگر بھوکے کو روٹی چرانا مباح ہو جاتا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ کئی من آٹا چرا لے۔

(۳) وقت کی شرط :

اجازت بوقت مجبوری یا وہ استثنائی حکم جو خلاف قاعدہ ہو صرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ عذر یا مجبوری باقی رہے اور جب وہ

^۱ دیکھو الاشباہ والنظائر (صفحہ ۳۳).....

^۲ ”تغیر الاحکام والنصوص“ کی فصل میں۔

^۳ سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو شرح المجامع (صفحہ ۳۳۱) اور یہی دفعہ مجامع میں بھی باین عبارت مذکور ہے ”الثابت بالضرورة یقدر بقدرها“ دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۸)۔

^۴ یہ قاعدہ مجامع میں موجود ہے دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۳) جس کے الفاظ یہ ہیں ”الضرر مدفوع بقدر الامکان۔“

مجبوری کی حالت ختم ہو جائے تو وہ رخصت یا حکم استثنائی بھی باقی نہیں رہے گا اور اصل قاعدہ کا عام حکم لوٹ آئے گا۔

اسی قسم کی عبارت ”الاشباه والنظائر“ اور ”مجامع“^۱ اور مجملہ میں موجود ہے ”ما جاء لعذر بطل بزواہ، واذا زال المانع عاد الممنوع“ یعنی جو چیز کسی عذر کے سبب جائز ہوتی ہے وہ عذر ختم ہونے کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ جب عذر باقی نہیں رہے گا تو اصلی حکم لوٹ آئے گا۔ (دفعات ۲۳ و ۲۴) اور یہ مسئلہ اس علمی قاعدہ کے مطابق ہے کہ ”النتیجۃ تنق بوقوف علتھا“^۲ یعنی نتیجہ اپنے سبب پر موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی ہاکل کو دیوانگی کے سبب ہر قسم کے تصرفات سے محروم کر دیا جاتا ہے تو دیوانگی رفع ہونے کے ساتھ ہی اسے جملہ تصرفات کا حق حاصل ہو جائے گا۔

تاوان کا مسئلہ

اگر مجبوری کے وقت رخصت دی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ غیر کا حق غصب کرنا بھی جائز ہو گیا۔ پس اگر بحالت مجبوری بھوک رفع کرنے کے لیے غیر کا مال کھانے کی اجازت ہو جاتی ہے تو کیا اس صورت میں کھانے والے کو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی یا نہیں؟

مذہب حنفی اور بعض دیگر مذاہب کے نزدیک کھانے والے پر اس کا تاوان لازم ہوگا۔ اس قاعدہ کلیہ کی رو سے جو مجامع^۳ اور مجملہ میں مذکور ہے کہ ”مجبوری کی وجہ سے کسی کا حق زائل نہیں ہوتا۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مجبور ہو کر دوسرے کا کھانا کھالے تو کھانے کی قیمت ادا کرنی پڑے گی (دفعہ ۳۳)۔ امام مالک بن انس اور امام احمد بن حنبل کے ایک قول میں اس کے برخلاف روایت کی گئی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک بھوک کی حالت میں غیر کا مال

^۱ دیکھو اشباہ والنظائر سیوطی کی (صفحہ ۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۱)۔

^۲ دیکھو الاشباہ والنظائر سیوطی کی (صفحہ ۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۱)۔

^۳ دیکھو قانون لاتینی Cessate ause cessate effectus

کھانے والے پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ بقدر امکان مساوات قائم رکھنا اور زندگی باقی رکھنا ضروری ہے۔^۱

اسی طرح حملہ میں مذکور ہے کہ اگر حملہ میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص اپنے گھر کو آگ سے بچانے کے لیے اپنے پڑوسی کا گھر گرا دے تو اس پر پڑوسی کے مکان کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی، مگر جب حاکم وقت کے حکم سے ایسا کیا جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا (دفعہ ۹۱۹)۔

البتہ اس شخص کے مسئلہ میں اختلاف ہے جو اپنی جان بچانے کے لیے کسی اونٹ یا دوسرے حملہ آور جانور کو ہلاک کر دے۔ چنانچہ حنفیوں کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی لیکن دیگر ائمہ مذاہب کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ موخر الذکر حضرات کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کی تصریح ابن رجب نے کی ہے کہ ”من اتلف شيئاً لدفع اذاه له لم يضمنه، وان اتلفه لدفع اذاه به ضمنه“^۲ یعنی اگر کسی شخص سے کوئی چیز اس وجہ سے ضائع ہو گئی کہ وہ اپنے نقصان سے اسے بچانا چاہتا تھا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا اور اگر اس لیے ضائع ہوئی کہ وہ اپنے آپ کو اس کے نقصان سے بچانا چاہتا تھا تو تاوان لازم آئے گا۔ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس میں عدل و حکمت کی باریکیاں ہیں۔^۳

تعارض مصالح کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح

کیا بمالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا اس وقت بھی ہے جب وہ دوسری مصلحت سے متصادم ہو؟ اس سوال کا جواب مجامع^۴ اور مجملہ میں یہ ہے ”یختار اھون الشرین“ یعنی کم درجہ کی برائی اختیار کی جائے گی دفعہ ۲۹۔ اس بنیادی قاعدہ سے بہت سے مسائل اور نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں اہم یہ ہیں: عام نقصان کا انسداد، مفاسد کا روکنا، کم نقصان کو ترجیح دینا جن کی تشریح حسب ذیل ہے:

^۱ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳، صفحہ ۸) اور دیکھو الفروق عراقی (جلد ۳، صفحہ ۹)۔

^۲ دیکھو القواعد لابن رجب (قاعدہ ۲۶، صفحہ ۳۶) اور دیکھو مغنی (جلد ۱۰، صفحہ ۳۵۰-۳۵۱)۔

^۳ ان مسائل کی تشریح آئندہ ہماری اسی کتاب میں ”للموجبات والعقود فی الشریعة الاسلامیة“ میں آئے گی۔

^۴ دیکھو منافع (صفحہ ۳۱۶)۔

اول - مضرت عامہ کا انسداد

قاضی خاں نے کہا ”یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام“ یعنی عام نقصان سے بچنے کے لیے شخصی نقصان برداشت کیا جائے گا۔ انہیں کا قول الاشباہ والنظائر^۱ اور مجلہ کی دفعہ ۲۶ میں منقول ہے۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس قاعدۂ کلیہ سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی امر مصلحت عامہ سے تعلق رکھتا ہو تو حکومت انفرادی زندگی میں مداخلت کر سکتی ہے جیسے جاہل طبیب کو مطب کرنے سے روک دینا اور کسی کے مکان کو اس خوف سے مسمار کر دینا کہ کہیں دوسرے مکان آگ کی لپیٹ میں نہ آجائیں اور جب ضروری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کی جا رہی ہو تو چیزوں کا نرخ مقرر کر دینا اور بوقت ضرورت ذخیرہ اندوزوں کو غلہ فروخت کرنے پر مجبور کرنا وغیرہا۔^۲

دوم - برائیوں کا انسداد

جب ایک طرف رفع شر مقصود ہو اور دوسری طرف جلب منفعت اور دونوں میں تصادم واقع ہو جائے تو رفع شر کو ترجیح دی جائے گی۔ یہی صراحت مجلہ میں موجود ہے ”درہ المفاسد اولیٰ من جلب المنافع (دفعہ ۳۰) یعنی برائیوں کا رفع کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے یا جیسی کہ اشباہ کی عبارت ہے ”اولیٰ من جلب المصالح۔“^۳

مذہب حنفی نے حقوق کے غلط استعمال کے نظریہ کی بنیاد اسی قاعدہ پر رکھی ہے اور انسان کو اپنے حق کے استعمال سے روکا ہے۔ اگر اس سے کسی دوسرے کو صریح نقصان پہنچے۔ ہم اس نظریہ کی وضاحت کسی دوسری جگہ

^۱ دیکھو فتاویٰ خانیہ میں کتاب الشرب کی فصل انہار میں (مع اس کے حاشیہ ہندی کے جلد ۳، صفحہ ۲۴۳) اور دیکھو اشباہ ابن نجیم کی (صفحہ ۳۵) اسی کے مترادف قانون لاطینی میں ہے Lex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum.

^۲ دیکھو مجلہ کی دفعہ ۹۶۴ و ۹۱۹ اور دیکھو موافقات الشاطبی (جلد ۲، صفحہ ۳۵) اور دیکھو فتاویٰ ہندیہ (جلد ۳، صفحہ ۲۷۷) اور دیکھو ابن قیم کی کتاب الطرق الحکمیۃ فی السیاسة الشرعیۃ (صفحہ ۲۲۳ و ۲۳۳ اور اس کے بعد)۔
^۳ سیوطی، کی (صفحہ ۶۲) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۶)۔

کریں گے اور اس بارے میں جو اختلاف مذاہب ہے^۱ اس کو بھی بیان کریں گے۔

سوم — خفیف نقصان کو ترجیح دینا

الاشباه والمجامع سے نقل کرتے ہوئے مجلہ میں مذکور ہے^۲ ”اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمها ضرراً بارتکاب آخفها والضرر الاشد یزال بالضرر الاخف“ (دفعہ ۲۸ و ۲۷) یعنی جب دو نقصان پیش آجائیں تو ان میں سے ہلکے نقصان کو اختیار کیا جائے گا اور ہلکا نقصان برداشت کر کے بھاری نقصان کو رفع کیا جائے گا۔ اس لیے جو اپنی مدافعت میں کسی کو قتل کر دے تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔

جان بچانے کے لیے حیوان یا مال کے نقصان کی پروا نہ کی جائے گی جیسا کہ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ کشتی میں سوار ہوں اور کشتی کے ڈوبنے کا خطرہ لاحق ہو تو آدمیوں کو بچانے کے لیے مال اور جانوروں کو کشتی سے باہر پھینک دینا جائز ہے، کیونکہ مال کا نقصان انسانی نفوس کے تلف ہونے کے مقابلہ میں خفیف ہے۔ البتہ ایسے موقع پر سب آدمیوں کو بچانے کی خاطر ایک آدمی کو سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں کیونکہ جان بچانے کے لحاظ سے سب آدمی برابر ہیں اور چونکہ ہر ایک کی جان کا نقصان مساوی حیثیت رکھتا ہے لہذا ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں۔^۳

اسی قسم کا ایک غیر ملکی مقدمہ انگریزی عدالت میں ۱۸۸۳ء میں دائر کیا گیا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کشتی میں کچھ ملاح بیٹھے تھے

^۱ دیکھو ہاری کتاب ”النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية۔“

^۲ دیکھو سیوطی کی اشباہ (صفحہ ۶۲) اور دیکھو ابن نجیم کی اشباہ (صفحہ ۳۵) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۳) اور دیکھو اسی مضمون کی عبارت ”قواعد ابن رجب“ میں (قاعدہ ۱۱۲، صفحہ ۲۳۶)۔

^۳ دیکھو قواعد الاحکام عز بن عبد السلام کی (جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۹۱) اور دیکھو قواعد الاحکام شافعی کی (جلد ۶، صفحہ ۲۶) اور دیکھو مستصفیٰ (جلد ۱، صفحہ ۱۳۱) اور دیکھو قوانین فقہیہ ابن جزی کی (صفحہ ۳۳۲) اور دیکھو فروق قرانی کی (جلد ۴، صفحہ ۹)۔

کہ ہواؤں اور موجوں کے طوفان نے اسے سمندر میں بہت دور پھینک دیا اور کشتی بہت عرصہ تک کنارہ پر نہ آ سکی یہاں تک کہ وہ بھوک کی وجہ سے قریب المرگ ہو گئے۔ انہوں نے اپنی جانوں کو بچانے کے لیے سب سے کم عمر ملاح کو جس کی عمر اٹھارہ برس کی تھی مار کر کھا لیا پھر کچھ عرصہ کے بعد انہوں نے اس مصیبت سے نجات پائی اور عدالت میں ان پر قتل کا مقدمہ چلایا گیا۔ چنانچہ عدالت نے انہیں اس لحاظ سے مجرم قرار دیا کہ بھوک سے مرنے کا خطرہ قتل کے جرم کو جائز نہیں کر سکتا۔¹ امریکہ کی عدالتیں بھی اس قسم کے مقدمات میں اسی فیصلہ پر عمل کرتی ہیں۔² اسی طرح دفع مضرت کے قاعدہ مذکورہ پر عمل کرتے ہوئے شرع اسلامی کی رو سے یہ بات جائز ہے کہ کوئی شخص انسان یا حرام حیوان کے زخم میں ٹانکے لگانے کے لیے کسی سے تاگہ چھین لے، مگر کپڑا وغیرہ سینے کے لیے تاگہ چھیننا جائز نہیں۔³

¹ Regina v. Dudley and Stephen, L.R. 14 Q. B.D. 273.

² U. S. (v) Holmes (1 Wallace Junior)

³ دیکھو ”وجیز“ للغزالی (جلد ۱، صفحہ ۲۱۳) اور دیکھو اس کی شرح

فتح العزیز رافعی کی (مع مجموع کے جلد ۱، صفحہ ۳۲۷)۔

فصل سویم

کاموں میں ارادہ

کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں

انسان کے ہر عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادے اور اختیار سے صادر ہو اور جس غرض سے قوت ارادی عمل کی طرف متوجہ ہو اسے قصد یا نیت کہتے ہیں۔ گویا قصد یا نیت اس چیز کا نام ہے جو ارادہ کو مصروف عمل کر دے یا بالفاظ دیگر ارادہ کو کام کی طرف متوجہ کر دینے کا نام قصد ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کی طرف اس لیے گولی چلائی کہ وہ اسے جا لگے اور وہ اسے لگی تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ گولی چلانے والے نے گولی چلانے کا اس لیے ارادہ کیا تھا کہ گولی اس کے لگے۔

علم النفس کی رو سے کسی کام کی تیاری اور اس کے لیے عملی قدم اٹھانے کا ارادہ کرنے سے پہلے خیال کے کئی درجے ہیں۔ یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں۔ لہذا ہم صرف قصد کے درجے بیان کرتے ہیں جیسا کہ علامہ^۱ سبکی نے قصد معصیت کے پانچ درجے بیان کیے ہیں: ہاجس، خاطر، حدیث النفس، ہم اور عزم۔

ہاجس: ارادہ کا سب سے پہلا خیال جو دل میں پیدا ہو۔ اس کے بعد خاطر کا درجہ ہے یعنی دل میں ارادہ کا پیدا ہونا پھر حدیث النفس یعنی وہ کش مکش جو کام کرنے یا نہ کرنے میں پیدا ہو۔ پھر ہم کا درجہ ہے یعنی کام کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا اور آخری درجہ عزم کا ہے یعنی کسی بات کا پکا ارادہ کر لینا اور اس پر قائم رہنا۔

^۱ حلیات میں ہے جیسا کہ سیوطی نے الاشباہ والنظائر میں نقل کیا ہے

چونکہ ہاجس و خاطر انسان کے اختیار میں نہیں لہذا ان کا مواخذہ بھی نہیں۔ اسی طرح حدیث النفس میں بھی مواخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے ”عفی عن امتی ما حدثت بہ نفوسہا“¹ یعنی خدا نے میری امت کے وہ خیالات معاف کر دے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہم کے درجہ میں بھی انسان کا مواخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے ”ان الہم بالحسنۃ یکتب حسنۃ والہم بالسیئۃ لا یکتب سیئۃ“² یعنی نیک خیال کے بدلہ ایک نیکی لکھی جاتی ہے اور برے خیال کے بدلہ گناہ نہیں لکھا جاتا۔ عزم میں بہت سے اختلافات ہیں جن کا یہ موقع نہیں۔

یہ تفصیل اس قصد کی ہے جو گناہوں کے بارے میں کیا جائے، باقی رہے معاملات۔ ان کا محض قصد اس لیے قابل گرت نہیں کہ اس کا علم نہیں ہوتا۔ دوسرے اس لیے کہ ارادہ کرنے والا اپنا ارادہ فسخ بھی کر دیتا ہے۔ پس ارادہ جب تک عملی صورت میں ظاہر نہ ہو جائے کسی درجہ میں قابل گرفت نہیں۔³

چونکہ ہر چیز کا مدار نیت پر ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے ”انما الاعمال بالنیات اور انما لكل امرء ما نوى“⁴ یعنی ہر شخص کے عمل کا

¹ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے (جلد ۳، صفحہ ۳۶) اسی مضمون کی حدیث بخاری میں آئی ہے (دیکھو شرح عینی جلد ۲۳، صفحہ ۱۸۸) میں یہ حدیث ”ان الله تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت بہ نفسہا ما لم تعمل او تکلم“ یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرما دیے جب تک عمل نہ کریں یا زبان سے نہ کہیں۔

² اس حدیث کو سیوطی نے اپنے مقام پر ذکر کیا ہے۔

³ آج کل قانون فوجداری بھی یہی ہے کہ صرف نیت جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم۔

⁴ یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے اور بخاری کی سب سے پہلی حدیث ہے پوری حدیث اس طرح ہے ”فمن کانت ہجرته الی الدنیا یصیبہا او الی امرأۃ ینکحہا فہجرته الی ما ہاجر الیہ“ یعنی جس کی نیت ہجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی تو اس کے عوض میں اسے اپنی نیت کے مطابق پھل ملے گا اور یہ حدیث بالفاظ دیگر یوں بھی روایت کی گئی ہے ”ان الاعمال بالینۃ وانا لكل امرء ما نوى فمن کانت ہجرته الی اللہ ورسولہ فہجرته الی اللہ ورسولہ ومن ہاجر لدنیا یصیبہا او امرأۃ ینزوجہا فہجرته الی ما ہاجر الیہ۔“

مدار نیت پر ہے اس لیے اعمال انسانی کو ارادہ سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ مجلۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۲ میں یہ ضابطہ موجود ہے کہ ”الامور بمقاصدھا“^۱ یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیت سے اٹھائے کہ اسے مالک کے حوالے کر دے گا تو جائز ہے اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلائے گا (دفعہ ۷۶۹) دونوں صورتوں میں پڑی ہوئی چیز اٹھانے کا فعل تو یکساں ہے لیکن نیت کے لحاظ سے حکم مختلف ہو جائے گا۔

نیت اور ظاہر

اس قاعدے (الامور بمقاصدھا) کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کام کی نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو تو نیت کا حال معلوم ہو جانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہو گا۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ الفاظ کا۔ چنانچہ مجلہ نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ ”العبارة في العقود للمقاصد والمعاني لا للافاظ والمباني“ (دفعہ ۳) یعنی معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کا۔

ظاہر ہے کہ جب کسی چیز سے نفع یا فائدہ حاصل کرنے کے بارے میں معاہدہ کیا جائے تو وہ اجارہ یعنی ٹھیکہ کہلاتا ہے اور جس میں کوئی معاوضہ یا اجرت نہ ہو اسے عاریت کہتے ہیں۔ پس اگر دو شخصوں نے کوئی معاملہ لفظ عاریت سے طے کیا اور اس میں مستعار دینے والے کو مقررہ معاوضہ دینے کی شرط بھی لگا دی تو یہ معاملہ اپنی غرض و غایت کے اعتبار سے ٹھیکہ کہلائے گا اور اسے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا۔^۲

^۱ یہ وہی قاعدہ ہے جسے سبکی نے جمع الجوامع میں ان چار قاعدوں پر ایزاد کیا ہے جن کے بارے میں قاضی حسین نے لکھا ہے کہ وہ فقہ کی بنیاد ہیں۔ دیکھو اس کی شرح معہ حاشیہ بنانی کے جلد ۲، صفحہ ۳۰۷۔

^۲ اس قاعدہ کی وضاحت ہم اپنی کتاب ”النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية“ کے باب العقود میں کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ظاہری الفاظ سے غیر کا حق تعلق نہ رکھتا ہو ورنہ ظاہری الفاظ پر عمل درآمد ہوگا تاکہ لوگوں کا نقصان نہ ہو۔ چنانچہ جب بولنے والے کے الفاظ اور نیت میں اختلاف ہو اور ظاہری الفاظ سے غیر کا حق بھی متعلق ہو تو ظاہری الفاظ کے مطابق حکم دیا جائے گا۔

مثلاً اگر فریقین مقدمہ میں سے ایک نے قاضی کے روبرو دوسرے سے قسم لی تو اس کے وہی ظاہری الفاظ مراد ہوں گے جو قاضی اور قسم لینے والے کی نیت کے مطابق ہوں گے اور ان میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ فتویٰ اس حدیث کے مطابق ہے کہ ”اليمين على نية المستحلف“¹ یعنی قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ لہذا قسم میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہوگی یعنی یہ کہ قسم کھانے والا ایسی نیت کو اپنے دل میں پوشیدہ رکھے جو الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہو اور بعض کے نزدیک بحالت مجبوری جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو اس قسم کی تاویل جائز ہے۔²

چونکہ کام میں نیت کا اظہار ضروری ہے اس لیے جب نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو اور نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ یہی مضمون اس حدیث شریف میں ہے ”نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر“³ یعنی ہم ظاہر پر فیصلہ کرتے ہیں اور نیتوں کا حال اللہ جانتا ہے۔ الجامع⁴ اور مجملہ میں یہ عبارت ہے: دليل الشئ في الامور الباطنة يقوم مقامه، یعنی انہ محکم فی الظاهر فيما يتعسر الاطلاع على حقيقة یعنی جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہر پر عمل ہوگا۔

¹ دیکھو صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۸۷) اور دیکھو اس کی شرح نووی (جلد ۱۱، صفحہ ۱۱۷)۔

² یہ قول ابن نجیم نے خلاصہ سے اشیاء کے صفحہ ۱ میں نقل کیا ہے اور شیعہ امامیہ کی کتاب مفتاح الکرامۃ کی جلد ۵، صفحہ ۱۸ میں آیا ہے کہ تنگدست قرضدار کو اپنی قسم میں تاویل کرنا جائز ہے.....

³ اس حدیث کو آمدی نے الاحکام میں بیان کیا ہے (جلد ۳، صفحہ ۹۱) اور اسی حدیث کو بعض حنفیوں نے بیان کیا ہے جیسے موصلی نے (اختیار شرح مختار میں جلد ۱، صفحہ ۲۵۹) مہذب میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”احکم بالظاهر والله عزوجل يتولى السرائر“ (جلد ۲، صفحہ ۸۶)۔

⁴ دیکھو منافع صفحہ ۳۲۰ اور یہی مضمون مثل لاتیفی میں بھی ہے

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب نیت اور ظاہری الفاظ میں اختلاف ہو تو نیت پر عمل کیا جائے گا مگر جب ظاہر سے غیر کا حق متعلق ہو یا نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو اس صورت میں مجبوراً بطور استثناء ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ نیت کا حال معلوم کرنا بڑی اہم چیز ہے کیونکہ حقیقی فیصلہ اسی پر موقوف ہے اور ظاہر پر عمل کرنا اسی وقت ضروری ہوگا جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے۔ اسی لیے فقہ کی کتابوں اور مجلہ میں ایسے قواعد پاتے ہیں جن کا تعلق قانونی کاروبار کے الفاظ و معانی سے ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں الفاظ کا اعتبار نہیں کیا گیا جیسا کہ بعض سمجھے ہیں بلکہ معاملات کے مقاصد حقیقی کا اعتبار ہے۔

حقیقۃً اور مجاز

کلام کی تین قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز اور مہمل۔ حقیقت جب لفظ اپنے لغوی یا اصطلاحی معنوں میں استعمال ہو جیسے لفظ شیر مشہور حیوان کے لیے استعمال کیا جائے یا جیسے قیاس جو علماء اصول کی اصطلاح میں دلیل شرعی کے لیے مستعمل ہے۔ مجاز: جب لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال نہ ہو جیسے اہل عرب شیر کا لفظ بہادر آدمی کے لیے بولتے ہیں اور مہمل وہ لفظ ہے جو بے معنی اور غیر مستعمل ہو۔

مجلہ کی دفعہ ۱۲ کی رو سے ”الاصل فی الکلام الحقیقۃ“ یعنی کلام کا اصل الاصول یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔ اس اصول کے مطابق اگر ایسے شخص نے جس کے بیٹے بھی تھے اور پوتے بھی اپنا مکان وقف علی الاولاد کیا تو اس کے مرنے کے بعد پوتوں کو کوئی حصہ نہ پہنچے گا کیونکہ لفظ اولاد کے حقیقی مصداق میں پوتے داخل نہیں۔

مگر ”جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز پر عمل کیا جائے گا“ (دفعہ ۶۱) پس اوپر کی مثال میں اگر وقف کرنے والا وقف علی الاولاد کر کے مر گیا اور اس کے لڑکے نہ ہوں بلکہ پوتے ہوں تو یہاں چونکہ حقیقی معنی پر عمل ممکن نہیں، لہذا اولاد کا اطلاق پوتوں پر ہوگا اور وہی وقف کردہ جائداد کے حق دار ہوں گے۔

یہ در اصل وقف کرنے والے کی نیت کی تفسیر ہے اور مجملہ ہی کے اس قاعدہ کا اتباع ہے کہ کسی کلام کے معنی پر عمل کرنا بیکار چھوڑ دینے سے بہتر ہے یعنی جب تک کلام کے کسی معنی کے لحاظ سے عمل ممکن ہوگا اسے مہمل نہ چھوڑا جائے گا دفعہ ۶-۱

مجملہ کی آخری عبارت : ”جب کلام کے کسی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا یعنی جب کلام کے نہ تو حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو اور نہ مجازی معنی پر تو اسے نظر انداز کر دیا جائے گا“ (دفعہ ۶۲) - کلام کو مہمل چھوڑنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کی نسبت یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے (دفعہ ۱۶۲۹) -

وہ تمام دفعات جو مجملہ کے قواعد کلیہ میں بیان کی گئی ہیں الاشباہ والنظائر اور علم اصول^۲ کی دیگر کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے گا پھر مجازی معنی میں اور جب وہ دونوں معنوں میں سے کسی میں استعمال نہ ہو سکے تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

آخری نوٹ : جب حقیقی اور مجازی دونوں معنی متصادم ہو جائیں اور پہلا معنی متروک ہو تو دوسرا معنی اختیار کیا جائے گا۔ لیکن اگر مجازی معنی کا استعمال زیادہ عام ہو چکا ہو تو کسے ترجیح دی جائے گی ؟ اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک حقیقت ہی کو ترجیح دی جائے گی اور صاحبین و امام غزالی وغیرہ کے نزدیک اگر بہت عرصہ سے معنی مجازی استعمال ہو رہے ہیں تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی۔ مجملہ میں مؤخر الذکر رائے کو اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔ چنانچہ مجملہ کی عبارت یہ ہے ”الحقیقة ترک بدلالة العادة“ (دفعہ ۴۰) یعنی رواج عام کے ہوتے ہوئے حقیقت ترک کر دی جائے گی۔ میری رائے میں عرفی یا رواجی معنی اختیار کرنے

^۱ یہی مضمون قانون الموجبات اللمنیاتی کی دفعہ ۳۶۷ کے آخری فقرہ میں ہے کہ کلام کے معنی مستعمل کو اختیار کیا جائے گا اور غیر مستعمل کو ترک کر دیا جائے گا اور یہی مثل لاتینی میں ہے Interpretatio fienda est ut res magis valeat quam pereat.

^۲ دیکھو اشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۲۸ و ۵۳) و للسیوطی (صفحہ ۴۵ و ۸۹) اور دیکھو شرح منار لا بن ملک (صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے نیت کی تائید حاصل ہو۔ علماء علم اصول کی رائے بھی یہی ہے جسے فتاویٰ ہندیہ میں امام شافعی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔^۱

تصریح اور دلالت

حنفی علماء اصول نے دلالت کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم کرتے ہوئے صریح اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی بالکل ظاہر ہوں اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مبہم ہوں کہ جنہیں سمجھنے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو اور اس کا مطلب عبارة النص یا اشارة النص یا اقتضاء نص سے سمجھ میں آئے۔

شافعیوں کے نزدیک الفاظ کی دو قسمیں ہیں : ایک دلالة المنطوق یا دلالة لفظیہ، دوسری دلالة المفہوم یا دلالة معنویہ۔ ہمارے خیال میں پوری تفصیل کا یہ موقع نہیں اس لیے دل چسپی رکھنے والے حضرات علم اصول کی کتابوں^۲ کی طرف رجوع کریں۔

اسی طرح دوسری حیثیت سے صریح کا مد مقابل دلالة حال یا بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ معنی جو سکوت اور قرائن یا رواج عام سے سمجھے جائیں۔ مثلاً اکثر مذاہب اسلامیہ میں بیع تعاطی جائز ہے یعنی ایسی خرید و فروخت جس میں قولی ایجاب و قبول نہ ہو بلکہ عملی ہو اس طرح کہ خریدار دوکاندار کو قیمت دے کر چیز لے لے اور زبان سے دونوں کچھ نہ کہیں۔ پس اس صورت میں دلالت حال قولی ایجاب و قبول کی بجائے سمجھی جائے گی۔

دوسری مثال : مجملہ کی رو سے نابالغ کا سرپرست اس بات کا مجاز ہے کہ نابالغ کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے۔ مجملہ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اجازت بہ لفظ صریح ہو سکتی ہے اسی طرح دلالة بھی ہو سکتی ہے جیسے جب کسی ہوشیار نابالغ کا سرپرست اسے کاروبار

^۱ دیکھو منہاج البیضاوی اور اس کی شرح نہایۃ السؤل للاسنوی اور دیکھو اس کی شرح ابہاج المسبکی (جلد ۱، صفحہ ۲۰۰) اور دیکھو اشباہ للسیوطی (صفحہ ۶۶)۔

^۲ دیکھو شرح منار لا بن ملک (صفحہ ۱۶۴) اور اس کے بعد اور شرح منہاج للاسنوی (جلد ۱، صفحہ ۲۳۱) اور اس کے بعد۔

کرتے دیکھے اور اسے منع نہ کرے بلکہ خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت دینے کی دلیل ہے (دفعہ ۹۷۱)۔

مگر اجازت کے لیے صرف خاموشی ہی کافی نہیں تاوقتیکہ قرائن حال سے بھی اس کی تائید نہ ہو۔ اسی بنا پر قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ ”لا ینسب الی ساکت قول، لکن السکوت فی معرض الحاجة بیان (دفعہ ۶۷۷) یعنی خاموش آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا لیکن خاموشی بوقت ضرورت اظہار شمار ہوگی۔ ہم اس قاعدہ کو باب العقود کی فصل، ایجاب و قبول میں مفصل بیان کریں گے۔^۱

اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ کلام صریح اصل ہے اور دلالت کلام سے قوی تر ہے۔ یہی مطلب مجامع^۲ اور مجملہ کے اس قاعدہ کلیہ کا ہے کہ ”لا عبرة بال دلالة فی مقابلة التصريح“ یعنی صراحة کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنا مال کسی دوکان میں رکھ دیا اور دوکاندار اسے دیکھ کر خاموش ہو جائے اور وہ شخص مال وہیں چھوڑ کر چلا جائے تو وہ دوکاندار کے پاس امانت شمار ہوگا، کیونکہ یہاں دلالت حال سے ثابت ہوگیا کہ دوکاندار نے امانت رکھنی قبول کر لی اور اگر دوکاندار یہ کہہ کر امانت واپس کرے کہ میں نہیں رکھتا اس صورت میں مال امانت نہ ہوگا (دفعہ ۷۷۳) اور صریح انکار دلالت حال کو ختم کر دے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اسی قسم کی مثال وہ مغالطہ ہے جو کبھی کبھی وقف کرنے والے کے شرائط میں ہو جایا کرتا ہے جن کی وضاحت اس نے وقف نامہ میں کی ہو جیسے درجات جعلیہ کی شرط اور اس کی مشہور عبارت کہ ”موقوف علیہم میں سے اگر کوئی منافع وقف کا مستحق ہونے سے پہلے مر جائے تو اس کے وہ تمام

^۱ اپنی کتاب النظیرة العامة للموجبات والعقود فی الشریعة الاسلامیة میں۔

^۲ نیز مجامع میں مذکور ہے کہ ”جو چیز دلالت نص سے ثابت ہو وہ اسی وقت معتبر ہوگی جب اس کے خلاف صراحة نہ ہو“ دیکھو منافع شرح مجامع (صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۸)۔

حقوق جو زندہ رہنے کی صورت میں اسے حاصل ہوتے اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔“ شروط مذکورہ کی تشریح میں سب سے پہلے صریح الفاظ کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ دلالت الفاظ کا کیونکہ اس نیت کا جو لفظوں سے معلوم نہ ہو سکے اعتبار نہیں۔^۱

مطلق اور مقید

کوئی کلام مطلق ہوتا ہے کوئی مقید۔ جس کلام کے معنی معین اور مشہور ہوں اور بلا قیود و تعینات کے سمجھ میں آجائے وہ مطلق ہے اور جس کلام کے معنی کا تعین قیود اور اوصاف کے ذریعہ ہو وہ مقید ہے۔

جیسے وکالت دو قسم کی ہے مطلق اور مقید۔ وکالت مطلق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو اپنا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے اور قیمت مقرر نہ کرے اور وکالت مقید کی یہ صورت ہے کہ موکل اپنی چیز کی قیمت مقرر کر دے یا اپنے وکیل کے فعل پر کوئی اور پابندی لگا دے یا عرف عام میں کوئی شرط مروج ہو۔

مطلق و مقید کی تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کلام کو کسی قید و شرط سے مقید نہ کیا جائے وہ مطلق رہے گا۔ یا بالفاظ دیگر کلام در اصل مطلق ہی ہوتا ہے جب تک اس میں کوئی قید صراحۃً یا دلالتاً موجود نہ ہو اور یہی مفہوم اس قاعدہ کا ہے جو المجامع^۲ اور مجملہ میں مذکور ہے۔ المطلق یجری علی اطلاقہ اذالم یقم دلیل اتقید نصاً او دلالتاً (دفعہ ۶۴)۔

خود مجملہ میں اس قاعدہ کی مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً جس وکیل کو غیر مشروط طور پر مال فروخت کرنے کا اختیار دیا جائے تو وہ اپنے موکل کے مال کو کم و بیش مناسب قیمت پر فروخت کر سکتا ہے (دفعہ ۱۴۹۴) لیکن جب موکل اپنی طرف سے قیمت مقرر کر دے تو وکیل مال کو اس سے کم قیمت پر فروخت نہیں کر سکتا..... (دفعہ ۱۴۹۵) مثال مذکور میں تو مقررہ قیمت کی شرط صراحۃً یا لفظاً موجود ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ شرط دلالتاً نص سے پائی جائے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے شخص کو ایسی

^۱ دیکھو فتاویٰ تقی الدین سبکی مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ (صفحہ ۱۴۶ و ۱۶۹)۔

^۲ دیکھو منافع صفحہ ۳۳۱۔

چیز فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے جو خاص موسم میں پیدا ہوتی ہے تو اس کی وکالت اس موسم کے لیے مخصوص ہو جائے گی (دفعہ ۱۳۸۳)۔

رابط کلام

اگر ایک مقدمہ میں کسی فریق کا کلام طویل ہو جائے تو پورے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ کلام کا ہر حصہ دوسرے کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ پس جو شخص کلام کا حقیقی مفہوم سمجھنا چاہے تو اس کے لیے کلام کا ایک حصہ کافی نہیں بلکہ پورے کلام کو اول سے آخر تک سننا اور سمجھنا ضروری ہے ا۔

اس عام اصول کی ایک خاص صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سوال کے جواب میں کسی معاملہ کا اقرار کرے تو اقرار کا پورا مفہوم سمجھنے کے لیے سوال و جواب دونوں کا سمجھنا ضروری ہے۔ الاشیاء ۲ و مجلہ کی دفعہ ۶۶ کے مطابق کہ ”سوال جواب میں لوٹایا جائے گا کیونکہ جواب کا مطلب یہ ہوگا کہ مقرر نے اپنے جواب میں اس مضمون کا بھی اقرار کر لیا ہے جو تصدیق کی غرض سے سوال کی صورت میں پیش کیا گیا تھا لہذا سوال بھی مقرر کے جواب کا ایک حصہ قرار پائے گا“

قاعدہ مذکورہ کی مثال جیسے اگر مدعی علیہ سے کسی اقرار نامہ کی بابت سوال کیا جائے کہ تم اس اقرار نامہ کی تصدیق کرتے ہو؟ پس اس نے جواب دیا ”ہاں“ تو اس جواب میں سوال بھی شامل سمجھا جائے گا اور اقرار نامہ کا مضمون بھی، گویا اس نے سوال کی عبارت بھی دھرائی اور اقرار نامہ کے مضمون کا بھی اقرار کیا۔ مگر شرط یہ ہے کہ سوال جواب سے نہ بڑھ جائے ورنہ اقرار نامہ مکمل ہوگا اور اگر مدعی علیہ سے سوال کیا گیا کہ ”کیا تم اقرار نامہ کی تحریر اور دستخط کا اقرار کرتے ہو“ اور اس نے جواب دیا کہ ”میں صرف عبارت کا اقرار کرتا ہوں“ تو اس صورت میں اقرار نامہ مکمل رہے گا اور چونکہ جواب میں پورا سوال نہیں آیا اس لیے ہمارے قاعدہ مذکورہ کے مطابق نہ ہوا۔

۱ دیکھو امام شاطبی کا قول آیات قرآن کی تفسیر میں۔ الموافقات (جلد ۳ صفحہ ۱۳)۔
۲ دیکھو اشباہ و النظائر للسیوطی (صفحہ ۹۷) اور لابن نجیم (صفحہ ۶۱)۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کلام کا حقیقی مفہوم اور اس کی غرض و غایت سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی معاملہ کے متعلق جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سب کے ارتباط باہمی کو سمجھا جائے تاکہ صحیح مفہوم سمجھ میں آسکے۔ یہی اصول قانون موجبات لبنانی میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک اقرار نامہ کے فقروں میں ارتباط باہمی ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کی وضاحت کرتے ہوئے پورا مفہوم ادا کرتے ہیں (دفعہ ۳۶۸)۔

انداز بیان

کلام کا مفہوم سمجھنے میں اسلوب بیان کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ بعض الفاظ اور صفات کی ایک موقع پر کوئی اہمیت نہیں ہوتی، لیکن دوسری جگہ انہیں میں بڑا وزن پیدا ہو جاتا ہے اس کی مثال وہ دو کلی قاعدے ہیں جو مجلہ میں مذکور ہیں۔ یعنی :-

قاعدہ اول — مجلہ میں مجامع^۱ سے لیا ہوا یہ قاعدہ موجود ہے کہ موجود چیز کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا اور غیر موجود چیز کا وصف بیان کرنا موثر ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سبزہ گھوڑا، جو موجود ہے، یہ کہہ کر فروخت کرے کہ میں یہ سیاہ گھوڑا فروخت کرتا ہوں اور خریدار اسے خرید لے تو اس گھوڑے کی بیع صحیح ہوگی اور لفظ ”سیاہ“ بے اثر رہے گا۔ لیکن اگر وہ اپنا سیاہ گھوڑا جو موقع پر موجود نہیں، سبزہ کہہ کر فروخت کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی (دفعہ ۶۵)۔

امثلہ مذکورہ میں سے دوسری مثال میں یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مکمل بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں مجلہ کی رو سے بیع ناقص ہوگی باین معنی کہ خریدار کو بیع نافذ کرنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جسے خیار وصف کہا جاتا ہے^۲۔

چونکہ موجود چیز میں تمام صفات ظاہر ہوتی ہیں جنہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں لہذا غلط وصف بیان کرنا بے اثر رہے گا۔

^۱ دیکھو منافع (صفحہ ۳۳۳)۔

^۲ دیکھو مجلہ کی دفعہ ۳۱۰ اور شرح حیدر علی کی دفعہ ۶۵۔

لیکن غیر موجود چیز کا حسن و قبح بغیر ظاہر کیے معلوم نہیں ہو سکتا، لہذا اگر کوئی شخص اس میں ایسی خوبیاں بیان کر کے فروخت کر دے جو اس میں نہیں تو حملہ کی رو سے بیع کامل نہ ہوگی اور خریدار کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہے گا (دفعہ ۳۱۰)۔

ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ اوصاف اور کلام کے معنی حالات اور موقع و محل کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔

قاعدہ دوم - ”ذکر بعض ما لا یتجزأ ک ذکر کلہ“ (دفعہ ۶۳) یعنی ایسی چیز کے کسی حصہ کا ذکر جس کا تجزیہ نہ ہو سکے ایسا ہے جیسے کل کا ذکر۔ اس قاعدہ کو صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے اور ابن نجیم نے الاشباہ والنظائر میں بیان کیا ہے۔ سیوطی کا قول بھی قاعدہ مذکورہ کے قریب قریب ہے کہ ”ما لا یقبل التبعیض فاختیار بعضہ کا اختیار کلہ و إسقاط بعضہ کا إسقاط کلہ“^۱ یعنی جو چیز قابل تجزیہ نہ ہو اس کے ایک حصہ کو منظور کر لینا پوری چیز کو منظور کر لینے کے برابر ہے اور اس کے ایک حصہ کو نامنظور کرنا ایسا ہے جیسے کل کو نامنظور کیا۔

قاعدہ مذکورہ کی ایک مثال حق شفعہ ہے جو قابل تجزیہ نہیں۔ اسی بنا پر مجلہ میں مذکور ہے ”لیس للشفیع حق فی اشتراء مقدار من العقار المشفوع و ترک باقیہ“ (دفعہ ۱۰۴) یعنی شفیع کو یہ حق نہیں کہ اس جایداد کا کوئی حصہ خریدے جس کا حق شفعہ اسے حاصل ہے۔

دوسری فرضی مثال فقہاء نے باب الطلاق میں بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا ایک جزو یا آدھی طلاق دے تو پوری طلاق^۲ واقع ہوگی کیونکہ طلاق قابل تجزیہ نہیں اس لیے جزو طلاق کے معنی یہ ہوں گے کہ پوری طلاق دی۔ فیصلہ مذکورہ پر سوائے داؤد ظاہری کے سب متفق ہیں کیونکہ وہ صورت مذکورہ میں طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں۔^۳ یہ ظاہر ہے کہ طلاق کی صورت مذکورہ محض فرضی ہے ورنہ ایسی طلاق کوئی ذی عقل نہیں دیا کرتا۔

^۱ دیکھو ہدایہ (جلد ۱، صفحہ ۱۸۴) اور دیکھو اشباہ لابن نجیم (صفحہ ۶۴) اور دیکھو اشباہ للسیوطی (صفحہ ۱۰۸) اور دیکھو قواعد عز بن عبد السلام (جلد ۲، صفحہ ۸۶)۔

^۲ دیکھو ہدایہ اور قواعد ابن عبد السلام میں یہی موقع۔

^۳ دیکھو میزان للشعرانی (جلد ۲، صفحہ ۱۲۶)۔

فصل چہارم

گواہی کے عام اصول و قواعد

بند اول

لوازمات ثبوت

اہمیت ثبوت

بعض معاملات بداهۃً ثابت ہوتے ہیں اور بعض کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دونوں طریقے مساوی درجہ رکھتے ہیں یا جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے¹ اور مجملہ میں موجود ہے ”الثابت بالبرہان کالثابت بالعیان“ (دفعہ ۷۷) یعنی جو چیز دلیل سے ثابت ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے بداهۃً ثابت ہوئی۔

قاضیوں کے ہاں اثبات دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے ”لو يعطى الناس بدعواهم لادعى فاس دماء رجال واسوالهم“².... یعنی اگر لوگوں کے دعوے یوں ہی تسلیم کر لیے جائیں تو عدالتوں میں خون کے اور مال کے بہت سے دعوے دائر ہو جائیں۔ پس ثبوت کو ضروری قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو بے بنیاد اور جھوٹے دعوے دائر کرنے کی جرأت نہ ہو۔

یہی قاعدہ عام طور پر مروج ہے، گر اس میں یہ خطرہ ہے کہ ایک سچا مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے لیکن قانونی نقطہ نظر سے صرف وہی

¹ یہ قاعدۃ المجامع میں موجود ہے (دیکھو منافع صفحہ ۳۱۷) اور یہی قاعدہ ہدایہ کی (جلد ۴، صفحہ ۱۴۱) میں یوں آیا ہے (الثابت بالشہادۃ کالثابت معاينة)۔

² اس کا تتمہ یہ ہے ”ولكن اليمين على المدعى عليه“ روایت کیا مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں (جلد ۵، صفحہ ۲۳۸)۔

دعوے معتبر ہیں جو ثابت ہو جائیں خواہ درحقیقت وہ جعلی دلائل سے ثابت ہوں۔ جھوٹے مدعی کے بارے میں رسول اللہ کی وعید موجود ہے کہ ”انکم تختصمون الی ولعل ینضحکم الجن بحجة من یدضر فن قضیت له بحق اخیه شیئاً بقولہ، فأنا اقطع له قطعة من النار فلا یا خذھا“^۱ یعنی اے مسلمانو! تم میرے پاس اپنے مقتدمات لے کر آتے ہو۔ ممکن ہے تم میں سے کوئی شخص دلیل پیش کرنے میں زیادہ ہوشیار ہو۔ اس لیے اگر میں اس کی بات کو سن کر اس کے بھائی کا حق اسے دلا دوں تو وہ اس کے حق میں ایک آگ کا ٹکڑا ہوگا۔ پس اسے نہ لینا چاہیے۔

اثبات دعویٰ کا مطالب یہ ہے کہ دلائل کے ذریعہ اسے حد یقین تک پہنچا دیا جائے اور یقین غالی دلائل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یقین یقین ہی سے زائل بھی ہو سکتا ہے۔ یقین کے بعد تردد کا درجہ ہے جس کی تین قسمیں ہیں: ظن، شک اور رھم۔

ظن ایسے تردد کو کہتے ہیں جس میں صحیح پہلو راجح ہو۔ ظن کے ذریعہ یقین کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں کی جا سکتی جیسا کہ اس آیت کریمہ میں ہے ”ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً“^۲ یعنی گمان حق بات کے لیے کچھ بھی مفید نہیں خصوصاً جب ظن صریحاً غلط ہو۔ چنانچہ الاشباہ والنظائر^۳ اور مجملہ میں ہے ”لا عبرة للظن البین خطاء“ (دفعہ ۷۲) یعنی ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی ظاہر ہو۔

لیکن جب ظن غالب ہو تو یقین حاصل نہ ہو سکنے کی صورت میں وہی یقین کا قائم مقام ہو جائے گا جیسے اگر کسی کشتی کا غرق ہونا ثابت ہو جائے تو ظن غالب کے مطابق یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ جو لوگ اس میں سوار تھے سب ہلاک ہو گئے ہوں گے۔

اور شک کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے میں ایسا تردد ہو جس میں صحت و عدم صحت دونوں پہلو برابر ہوں اور کوئی راجح نہ ہو۔ یہ بھی یقین کے سامنے معتبر نہ ہوگا۔ یہی قاضی حسین نے

^۱ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے دیکھو شرح عینی (جلد ۱۳،

صفحہ ۲۵۷)۔

^۲ سورۃ یونس (۱۰) ۳۶۔

^۳ لالیوطی (صفحہ ۱۰۶) و لا بن نجیم (صفحہ ۶۳)۔

اپنے ان چار قواعد میں کہا ہے جو فقہ کی بنیاد ہیں ”الیقین لا یرفع بالشک“^۱ یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اشبہ^۲ اور مجملہ کی عبارت یہ ہے ”الیقین لا یزول بالشک“ (دفعہ ۴)۔

وہم اس تردد کا نام ہے جس میں غلطی کا پہلو غالب ہو۔ اس کا بھی اعتبار نہیں جیسا کہ مجملہ میں ہے ”لا عبرۃ للتوہم“^۳ (دفعہ ۴) اسی طرح ہر احتمال غیر معتبر ہے۔

الفرض اصولی طور پر وہی ثبوت مفید یقین ہو سکتا ہے جو دلیل کے ساتھ ہو ورنہ نہیں۔ چنانچہ المجامع^۴ اور مجملہ میں یہ قاعدہ کلیہ بصراحت موجود ہے کہ ”ایسی چیز حجت نہیں بن سکتی جس میں واقعی احتمال موجود ہو۔ مثلاً اگر کسی مرنے والے نے مرض الموت میں اپنے کسی وارث کے قرضہ کا اقرار کیا تو جب تک باقی ورثاء اس کی تصدیق نہ کریں وہ اقرار معتبر نہ ہوگا کیونکہ یہاں مرض الموت اس شک کی دلیل ہے کہ متوفی نے دیگر ورثاء کو محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کیا ہو۔ البتہ اگر کوئی شخص بحالت صحت اس قسم کا اقرار کرے تو وہ درست تسلیم کیا جائے گا اور باقی ورثاء کو محروم کرنے کا احتمال بے بنیاد ہونے کے باعث وہ اقرار معتبر ہوگا“^۵ (دفعہ ۴)۔

بار ثبوت

ہر مقدمہ میں کم از کم دو فریق ہوتے ہیں ایک مدعی اور دوسرا مدعی علیہ۔ مدعی خلاف معمول دعویٰ کرتا ہے اور مدعی علیہ اس سے

^۱ جیسا کہ تاج الدین سبکی نے جوامع الجوامع میں ذکر کیا ہے دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳)۔

^۲ للسیوطی (صفحہ ۳۷ و ۵۴) اور لا بن نجیم (صفحہ ۲۲ و ۲۹)۔

^۳ یہ قاعدہ مجمع الفتاویٰ میں موجود ہے دیکھو تشریح دفعہ ۴ مرآۃ المجملۃ الاحکام العدلیۃ میں۔

^۴ دیکھو منافع شرح مجامع (صفحہ ۳۲۹)۔

^۵ یہ مثال مذہب حنفی میں تو مقبول ہے لیکن بعض مذاہب اس سے اختلاف رکھتے ہیں جیسا کہ ہم آئندہ مرض الموت کی بحث میں مفصل بیان کریں گے اپنی کتاب ”النظرۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ“۔

انکار کرتا ہے۔^۱

چونکہ عدالتی نقطہ نظر سے ثبوت کی بڑی اہمیت ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بار ثبوت کس کے ذمہ ہوتا ہے۔ مدعی یا مدعی علیہ کے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہوتا ہے۔^۲ اس اجال کی تفصیل یہ ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے معاملات ایسے ہی سمجھے جاتے ہیں جیسے بظاہر عام طور پر ہوتے ہیں۔ پس جو شخص معمول کے خلاف دعویٰ کرتا ہے اسے اپنا دعویٰ ثابت کرنا ضروری ہے۔ مجامع^۳ کے قواعد کلیہ اور مجملہ میں مذکور ہے ”البینۃ لاثبات خلاف الظاہر والیمین لا بقاء الاصل“ (دفعہ ۷۷) یعنی گواہی خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور قسم اصلیت کو باقی رکھنے کے لیے۔ نیز قواعد مجملہ میں ہے کہ ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ (دفعہ ۷۶) یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہوتا ہے اور قسم مدعی علیہ پر۔ قاعدہ مذکورہ کی دلیل شرعی یہ حدیث شریف ہے ”البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ او علی من انکر۔“^۴

بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمہ ہوگا کیونکہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعی علیہ بری الذمہ سمجھا جائے گا اور یہی مجملہ میں ہے کہ اصل بری الذمہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کر دے اور مال کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور یہ

^۱ ہدایہ (جلد ۳ کے صفحہ ۱۲۵) میں یہ عبارت ہے ”المدعی من لا یحیر علی الخصومة اذا ترکھا والمدعی علیہ من یحیر علی الخصومة“ یعنی اگر مدعی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائے تو اسے مقدمہ جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ لیکن مدعی علیہ پیروی کا پابند ہے۔

^۲ امثال لاتینیتہ میں ہے Actori incumbit probatio: Ei incumbit probatio qui dicit non qui negat.

^۳ مجامع میں آیا ہے ”البینۃ شرعت لاثبات خلاف الظاہر والیمین لا بقاء الاصل“ یعنی گواہ کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلاف ظاہر بات کو ثابت کیا جائے اور قسم عام حالت باقی رکھنے کے لیے ہے۔ دیکھو شرح مجامع منافع (صفحہ ۳۱۴)۔
^۴ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی اور بیہقی سے جامع الصغیر میں نقل کیا ہے۔

رقم ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶۔

ثابت کرنے کے لیے کہ مال زیادہ تھا بار ثبوت صاحب مال کے ذمہ ہوگا۔¹ یہ قاعدہ کلیہ ان قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علماء اصول نے استصحاب حال میں استدلال کیا ہے اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں اسی قاعدہ جیسے کئی قاعدے اس پر مبنی کیے ہیں جیسے ”الاصل بقاء ما کان علی ما کان وما ثبت بزمان بحکم ببقائه ما لم یوجد دلیل علی خلافہ“² یعنی اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنی پچھلی حالت پر باقی رکھی جائے اور جو چیز عرصہ تک رہی ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔

اور قاعدہ ”الاصل براءة الذمة“ کا مال کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو خارج کر دیا جائے اور وہی مستقل حالت باقی رکھی جائے جو دعوے سے پہلے تھی یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی اور قواعد مجامع³ اور مجملہ کی دفعہ ۶ کی عبارت بھی یہی ہے اور یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے ”الاصل ان ما کان قدیماً یترک علی حالہ ولا یغیر الا بحجة“⁴ یعنی اصول یہ ہے کہ قدیم حالت بدستور باقی رکھی جائے گی اور بلا دلیل تبدیل نہ کی جائے گی۔ مگر شرط یہ ہے کہ قدیم حالت ضرر رساں نہ ہو کیونکہ مجملہ میں ہے ”الضرر لا یکون قدیماً“ (دفعہ ۷) یعنی نقصان قدیم نہیں ہو سکتا۔

صفات کی دو قسمیں ہیں : اصلی اور عارضی۔ صفات اصلیہ وہ ہیں جو اپنے موصوف کے ساتھ شروع سے ہوں جیسے جوان آدمی صاحب عقل ہوتا ہے۔ پس یہاں عقل کی صفت جوان آدمی کے ساتھ عموماً ہوتی ہے۔ صفات عارضی وہ ہیں جو اپنے موصوف میں شروع سے موجود نہ ہوں جیسے جنون اور نشہ۔ پس عام طور پر عارضی صفات کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جو شخص ان کے ہونے کا مدعی ہو اس پر ان کا ثابت کرنا لازم ہے۔ جو قاعدہ اصول مذکورہ سے پیدا ہوتا ہے اور الاشباہ والنظائر⁵ میں مذکور ہے یہ کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی

¹ دفعہ آٹھویں اور یہ قواعد اشباہ میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

² مجملہ کی دفعہ ۱۰ و ۱۱ جن کی تشریح گزر چکی۔

³ دیکھو متافع صفحہ ۳۲۶۔ اس قاعدہ کی عملی مثالیں دیگر ابواب میں ہیں جیسے تقادم وغیرہ۔

⁴ دیکھو فتاویٰ خانیہ بحاشیہ ہندیہ (جلد ۳، صفحہ ۲۴۶)۔

⁵ دیکھو اشباہ والنظائر لابن نجیم (صفحہ ۲۵)۔

صفات معدوم اور یہی مجملہ میں ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے عارضی صفات معدوم ہوتی ہیں۔ مثلاً جب تجارت مضاربت کے دو شریکوں کا نفع ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے تو کام کرنے والے شریک کا اعتبار کیا جائے گا اور نفع ہونے کا بار ثبوت روپے والے شریک پر ہوگا۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مجملہ کی رو سے قاعدہ ”الینۃ علی المدعی“ میں استثناء بھی ہے۔ چنانچہ اس میں آیا ہے الامین مصدق بيمينه (دفعہ ۱۷۷)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امانت رکھنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے امانت رکھوانے والے کو واپس کر دی ہے اور امانت رکھوانے والا امانت وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلفیہ قول کا اعتبار کیا جائے گا یعنی جب وہ اپنے بری الذمہ ہونے کا حلف اٹھائے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، باوجودیکہ یہ قاعدہ مذکورہ کے خلاف ہے کیونکہ وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ امانت واپس کر دینے کے دعوے کا بار ثبوت اس کے ذمہ ہو۔

اس استثناء کو سوائے مالکیہ کے تمام جمہور فقہاء نے تسلیم کیا ہے اور مالکیہ صرف اسی صورت میں استثناء مذکور تسلیم کرتے ہیں جب امانت رکھوانے والے نے امانت بغیر گواہوں کے رکھوائی ہو۔ مگر جب امانت گواہوں کی موجودگی میں رکھوائی گئی ہو، پھر امانت رکھنے والے نے امانت لوٹا دینے کا دعویٰ کیا ہو تو اس کے ذمہ بار ثبوت ہوگا^۱۔ یہ رائے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں عصر جدید کی اُن آراء سے زیادہ قریب ہے جو اس مسئلہ میں پائی جاتی ہیں۔

اسی طرح لبنان کے قانون وقف علی الاولاد مجریہ ۱۰ مارچ ۱۹۳۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس بات کو بوضاحت بیان کر دیا ہے کہ چونکہ متولی مال وقف کا امین ہے اس لیے وقف کے معاملات میں یا حقداروں کے برخلاف اس کا قول بغیر سند کے مقبول نہ ہوگا (دفعہ ۴۱)۔

ترجیح ثبوت

چونکہ اصلیت کے لحاظ سے مدعی علیہ بری الذمہ ہوتا ہے اور عام

^۱ دیکھو بدایۃ المجتہدین لابن رشد (جلد ۲ صفحہ ۲۵۷)۔

حالت کے خلاف دعویٰ کرنے کی صورت میں بار ثبوت مدعی کے ذمہ ہوتا ہے لہذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مدعی کون ہوتا ہے اور مدعی علیہ کون؟ اور بار ثبوت کس کے ذمہ ہے اور تعارض کے وقت کس کے ثبوت کو ترجیح دی جائے گی، اسی بحث کا نام ”ترجیح البینات“ ہے۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ میں اس موضوع پر بہت سی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ ہم وضاحت کی غرض سے ان میں سے صرف ایک مثال بیان کرینگے۔

مثال۔ اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ جو چیز دوسرے کے قبضہ میں ہے وہ میری ملکیت ہے اور دوسرے شخص نے اس کے دعویٰ کی مخالفت کی تو اس بات کا بار ثبوت کس کے ذمہ ہوگا کہ وہ مالک ہے؟ مجلہ میں مذکور ہے ”بینۃ الخارج اولیٰ فی دعویٰ الملك المطلق“ (دفعہ ۱۷۵)۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضہ میں چیز نہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے، کیونکہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضہ میں ہو وہی اس کا مالک ہے اور بار ثبوت اس کے ذمہ ہوگا جو عام حالت کے خلاف دعویٰ کرے۔ یہ اصول مذہب حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کی رو سے ہے لیکن ان کی دوسری روایت میں اور امام مالک و امام شافعی کے نزدیک قبضہ ہر حالت میں سب سے بڑا ثبوت ہے^۱۔

ان قواعد کلیہ میں سے، جو مجلہ میں ابن نجیم^۲ سے لیے گئے ہیں، ایک وہ قاعدہ ہے جو ترجیح ثبوت سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے ”کہ کسی نوزائیدہ چیز کی نسبت قریب تر زمانہ کی طرف کی جائے گی۔ یعنی اگر سبب اور کسی چیز کے معرض وجود میں آنے کے بارے میں اختلاف ہو تو اس چیز کی نسبت زمانہ حال سے قریب تر زمانہ کی طرف کی جائیگی، تا وقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانہ بعید سے ثابت نہ کر دیا جائے (دفعہ ۱۱)۔ اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالت صحت اور ثبوت بحالت مرض الموت میں

^۱ دیکھو کتاب رحمة الامة فی اختلاف الائمة شیخ محمد عبدالرحمن دمشقی

کی (مع حاشیہ میزان الكبرى) جلد ۲ صفحہ ۲۰۵۔

^۲ دیکھو الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۵ - ۲۶ اور یہ قاعدہ سیوطی کی اشباہ میں بھی موجود ہے (صفحہ ۳۳) جس کی عبارت یہ ہے ”الاصل فی کل حادث تقدیرہ باقرب زمن“۔

مقابلہ ہو جائے تو ثبوت بحالت صحت طلب کیا جائیگا۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام ہبہ کر کے مر گیا، اس وقت دیگر ورثاء نے تو یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے اپنے مرض الموت میں ہبہ کیا تھا اور موہوب لہ، نے یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے بحالت صحت ہبہ کیا تھا، اس صورت میں موہوب لہ، سے ثبوت طلب کیا جائیگا“ (دفعہ ۱۷۶۶)۔ یعنی بار ثبوت موہوب لہ، پر ہوگا اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو یہ سمجھا جائیگا کہ ہبہ مرض الموت میں ہوا تھا یعنی قریب تر زمانہ میں اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائیگا کہ ہبہ اسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثاء اس کی تصدیق کر دیں“ (دفعہ ۸۷۹)۔^۱

قدرتی طور پر مذکورہ بالا حکم ان مسائل کا ہے جن میں پہلے ثبوت طلب کرنے کا سبب معین ہو اور جب وہ معین نہ ہو اور دونوں فریق کے ثبوت متعارض ہوں تو احوال اور مذاہب کے لحاظ سے یا تو دونوں پر عمل کیا جائیگا یا دونوں کو ترک کر دیا جائیگا اور یا قرعہ اندازی^۲ سے فیصلہ کیا جائیگا۔ یہاں اس مسئلہ کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو مجلہ اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں، ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع یعنی ”عام اصول“ سے ہٹ جائیں گے۔

اگر ہم فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ قاعدہ عامہ ”البینۃ علی المدعی“ سے ماخوذ ہے اور فقہاء نے اس قاعدہ پر اتنے بڑے بڑے مباحث تحریر

^۱ مذہب حنفی کی رو سے اس قاعدہ میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لیکر زید کو دے دیے تھے جو تمہارے ذمہ واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے کہ آپ نے روپے وصول کرنے میں بے انصافی کی تھی تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات نئی پیدا ہوئی ہے اور اس کی نسبت زمانہ قریب کی طرف ہونی چاہیے تھی جو معزولی کا وقت ہے۔ یہی بعض فقہاء نے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے (اشباہ کے موضع مذکور سے)۔

^۲ دیکھو کتاب قواعد لابن رجب مطبع الصدیق الخیریۃ مصر ۱۹۳۳ء

کہیے ہیں اور اتنی مثالیں بیان کی ہیں کہ ان سے قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا ہے۔ جنہیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انہی کو مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اختیار کیا ہے۔ یہ مذکورہ بالا علمی تحقیقات ہی کا نتیجہ ہے کہ ایسے قواعد و ضوابط مدون ہو گئے جن کی رو سے مقدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ اگر قاضی سوائے حدیث ”البینۃ علی المدعی“ کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو ائمہ مجتہدین کی رائے پر مبنی ہیں اور اگر حدیث مذکور کو عملی زندگی میں بروئے کار لانے کا معاملہ قاضی کی عقل و فراست پر چھوڑ دیا جاتا تو روح حدیث سے قریب تر ہوتا اور قاضی کو عدل و انصاف کرنے میں زیادہ سہولت ہو جاتی۔

اثبات دعویٰ کے طریقے یا دلائل شرعیہ تین ہیں: اقرار۔ گواہی اور قسم۔ آئندہ ہم مختصراً انہیں طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر مجملہ کی چند مثالوں کے ذریعہ ان کی تشریح کرنے پر اکتفاء کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے^۱۔

بند دوم

اقرار

اقرار کا اثر

دلائل شرعیہ میں اثبات دعویٰ کے لیے سب سے زیادہ قوی دلیل مدعی علیہ کا اقرار ہے یعنی یہ کہ مدعی علیہ اس بات کو تسلیم کر لے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے ، یا بالفاظ دیگر ” اپنے خلاف گواہی “ دے۔

مقر اپنے اقرار سے پابند ہو جاتا ہے۔ اسی لیے مجامع¹ اور مجلہ میں مذکور ہے کہ ” المرء مؤاخذ باقراره “ یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے۔ اس قاعدہ کی دلیل شرعی یہ آیت کریمہ ہے ” کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لوعلى انفسکم² “ یعنی قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کے لیے اگرچہ تمہارے اپنے خلاف ہو اور یہ حدیث شریف ” قل الحق و لوعلى نفسک³ “ یعنی حق کہو اگرچہ تمہارے خلاف ہو۔

صحت اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل بالغ ہو اور اس پر کسی قسم کا جبر نہ کیا جائے۔ چنانچہ ایسے مقر کا اقرار معتبر نہ ہوگا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو اور نہ نابالغ اور پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہوگا۔

جب مدعی علیہ اقرار کر لے تو وہ حقوق العباد میں اپنے اقرار سے نہیں پھر سکتا یعنی ان معاملات میں جن سے کسی بندہ کا حق وابستہ ہو بخلاف حقوق اللہ کے یعنی وہ جرائم جن کی سزائیں اللہ کی طرف سے مقرر ہیں اور ان

¹ دیکھو منافع صفحہ ۳۳۱۔

² سورۃ نساء (۴) ۱۳۵۔

³ پوری حدیث یہ ہے ” صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق و لوعلى نفسک “۔ اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے جامع الصغیر میں روایت کیا ہے رقم ۵۰۰۴۔

سے کوئی انسانی حق وابستہ نہیں جیسے زانی اور شراب خور کی سزائیں ۔

پس حقوق اللہ میں جمہور فقہاء کے نزدیک مقرر کا اپنے اقرار سے پھر جانا جائز ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے ” ادرؤا الحدود بالشبہات“ یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے درگزر کرو“ لیکن بعض فقہاء جن میں مذہب ظاہری کے مقلدین بھی ہیں اس مسلک کے خلاف حقوق اللہ میں بھی اقرار سے پھر جانا جائز نہیں سمجھتے اور انہوں نے حدیث مذکور کو یہ کہتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ صرف ابن مسعود اور عمر کا قول ہے^۲ ۔

پھر قواعد المعامع میں یہ قاعدہ موجود ہے ”الاقرار علی الغیر لیس بجائز“ یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں“ ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اقرار کا اثر صرف مقرر تک محدود ہے بخلاف گواہی کے کہ وہ غیر پر اثر انداز ہوتی ہے ۔ چنانچہ الاشباہ^۳ اور مجملہ کے قواعد میں موجود ہے : ”البینۃ حجة متعدیة والاقرار حجة قاصرة“ (دفعہ ۷۸) یعنی گواہی ایسی حجت ہے جو غیر پر اثر انداز ہوتی ہے اور اقرار ایسی حجت ہے جس کا اثر مقرر تک محدود ہے جیسے اگر قرض کا دعویٰ ایک سے زیادہ اشخاص پر کیا گیا ان میں سے بعض نے تو قرضہ کا اقرار کر لیا اور بعض نے اقرار نہ کیا ۔ اس صورت میں اقرار صرف مقرر ہی پر اثر انداز ہوگا کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے ۔ لیکن اگر مدعی اپنا دعویٰ گواہوں کے ذریعہ ثابت کر دے تو اس کا اثر سب پر ہوگا ۔

کیا اقرار قابل تجزیہ ہے ؟

اقرار کبھی تو بے کم و کاست دعویٰ کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ہوتا ہے ۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ہے کہ مدعی علیہ دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد ایسے الفاظ بھی اضافہ کر دے جن سے نتیجہ تبدیل ہو جائے ۔ مثلاً وہ کہے کہ قرضہ تو ہے ، مگر فی الفور واجب الادا نہیں بلکہ مبیعہ ہے اور اقرار مرکب کی صورت یہ ہے کہ مقرر اپنے اقرار میں اصلی دعویٰ کے ساتھ کوئی ایسی بات اضافہ کر دے جو اس سے وابستہ ہو ۔

^۱ اس حدیث کو سیوطی نے کامل لا بن عدی سے نقل کیا ہے دیکھو اس کی

کتاب الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۴ ۔

^۲ دیکھو محلی لا بن حزم جلد ۸ صفحہ ۲۵۲ - ۲۵۳ ۔

^۳ دیکھو الاشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۱۰۱) ۔

مثلاً قرضہ تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہہ دے کہ اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے یا مدعی نے قرضہ معاف کر دیا ہے ۔

اس قسم کی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعی علیہ مقر کے پورے قول کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کے اقرار کا یوں تجزیہ کیا جائے گا کہ قرضہ کا اقرار تو تسلیم کر لیا جائے اور مزید الفاظ کا ثبوت طلب کیا جائے ؟

مسئلہ مذکورہ کے جواب میں دو نظریے ہیں ۔ ایک مذہب حنفی اور مالکی کا نظریہ جس کی رو سے اقرار کا تجزیہ کیا جائیگا ۔ پس قرضہ کی حد تک تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور باقی کا ثبوت طاب کیا جائیگا ۔ مثلاً جب مدعی علیہ نے قرضہ کا اقرار کر لیا پھر اس کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ کیا اس صورت میں قرضہ تو اقرار کی وجہ سے اس کے ذمہ لازم ہوگا اور قرضہ کے میعادی ہونے یا ادا کر دینے کا دعویٰ اسے ثابت کرنا پڑیگا ۔

دوسرے نظریے کی رو سے اقرار کا تجزیہ جائز نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اقرار ایک کلام ہے لہذا اس کے ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے ۔ مثلاً جب مدعی علیہ میعادی قرضہ کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، کیونکہ بقول ابن القیم الجوزیہ کے ”اس نے میعاد قرضہ کا اقرار کیا ہے ، اس لیے فی الفور ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائیگا جو اس کے اقرار میں داخل نہیں“ ۔

اسی قسم کی روایت حاد بن سلمہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا مگر اس کے پاس ثبوت نہ تھا ۔ دونوں فریق عبدالملک بن یعلیٰ قاضی بصرہ کی عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے ۔ مدعی علیہ نے قرضہ کا اقرار کرتے ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے ۔ اس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کر دیا اور باقی کلام کو چھوڑ دیا ۔

^۱ دیکھو اختیار شرح مختار للموصلی (جلد ۲ صفحہ ۲۵) اور دیکھو بدائع (جلد ۷ صفحہ ۲۰۸) اور دیکھو شرح مختصر سیدی خلیل لعبد اللہ الخرش (جلدی ۳ صفحہ ۳۰۷ و ۱۳۰۹)۔

^۲ دیکھو مغنی لا بن قدامہ (جلد ۵ صفحہ ۲۸۵) اور دیکھو لی لابن حزم (جلد ۸ صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۴) اور دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۳ صفحہ

اس پر قاضی عبدالملک نے کہا کہ یا تو مدعی علیہ کے پورے کلام کو مانو یا پورے کلام کو نہ مانو۔ مذہب حنبلی کا قول مختار اور مذہب ظاہری^۱ اسی نظریہ کے مطابق ہے کہ اقرار قابل تجزیہ نہیں اور اکثر قوانین جدیدہ بھی اسی کے مطابق ہیں جیسے لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے اساسی قانون (دفعہ ۲۲۶-۲۲۷) اور لبنان کی عدالتہائے شرعیہ کی تنظیم کا قانون (دفعہ ۴۴)۔

آپ دیکھتے ہیں کہ یہی نظریہ سب سے بہتر ہے اور اسی میں عدل و انصاف کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ ایک قرض خواہ نے اپنا قرض وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرضہ کا دعویٰ دائر کر دیا ہو درآنحالیکہ نہ تو قرض خواہ کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ دیا تھا اور نہ قرضدار کے پاس یہ ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے۔ پس اس صورت میں اگر قرضدار نے اقرار قرضہ کے ساتھ یہ بھی کہا کہ وہ قرضہ ادا کر چکا ہے تو اس کے پورے کلام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ اگر قرضدار کے اقرار کا تجزیہ کر دیا جائے تو قرضہ کی ادائیگی ثابت نہ کر سکنے کے باعث اسے دوبارہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا اور اگر وہ جھوٹ بولتے ہوئے سرے سے قرضہ سے انکار ہی کر دے گا تو عدم ثبوت کی بنا پر دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ ایسی صورتوں میں اگر اقرار کا تجزیہ جائز قرار دیا جائے تو اس سے جھوٹے لوگوں کی تو حوصلہ افزائی ہوگی اور سچے لوگ سزا پائیں گے۔

مذہب شافعی کے اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں امام غزالی نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعی علیہ مبیعہ قرضہ کا اقرار کرے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضہ کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے۔

^۱ دیکھو کتاب الوجیز کی شرح فتح العزیز للرافعی جو شرح مہذب کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱ صفحہ ۱۶۳)۔

بند سوم

زبانی گواہی

زبانی گواہی قبول کرنے کے شرائط

لفظ بینۃ لغت کے لحاظ سے بین کی مؤنث ہے یعنی واضح ، صریح اور غیر مبہم اور اصطلاح میں حجة قویہ کو کہتے ہیں¹ کیونکہ وہ حق کو واضح اور غالب کر دیتی ہے ۔ آج کل بہ لحاظ معنی اصطلاحی گواہی کی دو قسمیں ہیں ایک تحریری گواہی اور دوسری زبانی گواہی مگر فقہ اسلامی کی کتابوں میں بینۃ کا لفظ عام طور پر دوسری قسم کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے یعنی زبانی گواہی ۔

قوانین کی رو سے زبانی گواہی بغیر کئی بار دینے اور بغیر مختلف شرائط کے قبول نہیں ہو سکتی ۔ اس خوف سے کہ کہیں گواہ بھول نہ جائیں یا چھپا نہ لیں یا جذبہ طرفداری اور کسی کے بہکانے سے متاثر ہو کر یا رشوت کے لالچ میں آکر جھوٹی گواہی نہ دے دیں۔² اسی وجہ سے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں ۔ چنانچہ بعض قوانین شہادت کی رو سے چند خاص مقدمات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور کچھ قوانین ایسے ہیں جن کی رو سے زبانی گواہی ہر حال میں مقبول ہے ۔ البتہ مقدمہ کی نوعیت کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے ۔

اکثر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیونکہ ان کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوجداری مقدمات میں بلا قید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں ۔ چنانچہ

¹ یہی تعریف مجملہ کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے ۔

² لوزائل نے کہا ہے (Inst. cout, Qui mieux abreuve mieux preuve

liv. v, tit v).

لبنان کی عدالت ہاے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے تحریری دستاویز کے مضمون کے خلاف ثابت کرنے کے لیے زبانی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ ان مالی مقدمات میں قبول کی جائے گی جو پچپن لبنانی لیرہ^۱ سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے۔^۲

شرع اسلامی میں جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے زبانی گواہی تمام حالات میں قبول کی جائے گی البتہ باختلاف مذاہب اور نوعیت مقدمہ کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کر دی گئی ہے۔

اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تبدیلی ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد۔^۲ یہاں ہم اہم مسائل کے متعلق گواہی کے درجوں کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں۔

گواہی کے درجے

اول — چار شخصوں کی گواہی

اسلام کے تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار شخصوں کی گواہی ضروری ہے بہ دلیل قرآن ”والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا بأربعة شہداء فأجلدوہم ثمانین جلدۃ“ یعنی جو لوگ با عصمت بیبیوں کو تہمت لگائیں پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو ان کے اسی کوڑے مارے جائیں۔ ”فأذلم یا توا بالشہداء فأولئک عنداللہ ہم الکاذبون“ یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں۔ ”واللاقی باتین الفاحشة من نساکنم فاستشهدوا علیہن أربعة منکم“^۱ یعنی تمہاری بیبیوں میں سے جو بے حیائی کی مرتکب ہوں ان کے خلاف چار مسلمان گواہ پیش کرو۔

^۱ دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱ اور قانون اصول المحاکمات الحقوقية العثمانی کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم دس عثمانی پونڈ ہے۔ نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱۔

^۲ دیکھو دفعہ ۲۴۲ اس دفعہ کی رو سے تجارتی معاملات میں اور تحریری گواہی کے ناقابل اعتبار ہونے کی صورت میں اور تحریری گواہی موجود نہ ہونے کی صورت میں زبانی گواہی قبول ہوگی۔

^۳ سورة نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اور سورة نساء (۴) ۱۵۔

مسئلہ زنا میں اتنی سختی احتیاط اور پردہ پوشی کی عرض سے رکھی گئی ہے۔ اس معاملہ میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں سوائے عطاء اور حاد کی روایت کے کہ ان دونوں نے تین مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے اور سوائے مذہب ظاہری کے کہ اس میں ہر مرد کی بجائے دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی اس لیے صرف آٹھ عورتوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔^۱ یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلہ میں ہیں اور حسن بصری نے قتل کے مسئلہ کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا۔^۲

دوم۔ تین کی گواہی

امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفلس ہونے کا دعویٰ کرے جس کا تمول مشہور ہو تو اسے ثابت کرنے کے لیے بھی تین گواہوں کی ضرورت ہو اور اس بارے میں قبیصہ بن مخارق کی حدیث^۳ سے سند لی ہے۔

سوم۔ دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو۔

باقی معاملات میں تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے اثبات دعویٰ کے لیے دو گواہیاں کافی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں اوصاف شرعیہ موجود ہوں جس کی دلیل قرآن و حدیث ہے۔

قرآن کریم میں جو دو آیات وصیت اور طلاق کے بارے میں موجود ہیں وہ یہ ہیں: ”شهادة بینکم اذا حضر احدکم الموت اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم“ یعنی اے ایمان والو! جب تم میں سے کسی کو موت آئے تو وصیت کے وقت دو دیانت دار گواہ ضروری ہیں خواہ تمہارے خاندان کے ہوں یا غیر۔ ”فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشهادة لله“ یعنی جب مطلقہ عورتیں عدت گزرنے کے قریب پہنچ جائیں تو تمہیں اختیار ہے کہ یا تو انہیں قاعدہ

^۱ دیکھو مغنی (جلد ۱، صفحہ ۱۷۵) اور دیکھو محلی (جلد ۹، صفحہ ۳۹۵)۔

^۲ دیکھو مغنی جلد ۱۲، صفحہ ۶ اور اس کے بعد۔

^۳ دیکھو الطرق الحکمیة فی السباسة الشرعیة لابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر

کے موافق اپنے نکاح میں رہنے دو یا باقاعدہ انہیں چھوڑ دو اور اپنوں میں سے دو معتبر گواہ بنا لو۔ یہی مضمون حدیث شریف میں آیا ہے ”شہاداک او یمینہ“^۱ یعنی (اے مدعی) تیرے دو گواہ اور مدعی علیہ کی قسم۔

سوائے زنا کے باقی تمام جرائم میں دو دیانت دار مردوں کی گواہی ضروری ہے اور امام مالک اور احمد بن حنبل کے نزدیک بھی دو مردوں کی گواہی ضروری ہے جیسے نکاح و طلاق وغیرہ معاملات میں۔ عطاء اور حاد نیز مذهب ظاہری کے نزدیک معاملات مذکورہ میں سے کسی میں بھی عورتوں کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا۔^۲

چہارم — دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی

(گواہوں کی) یہ شرعی تعداد ہے جسے قرآن کریم نے میعاد کی قرضہ کی دستاویز لکھے جانے کے لیے اس آیت کریمہ میں بیان کیا ہے ”واشتہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وأمرأتان“^۳ اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو۔ پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔

تمام مذاہب اسلامیہ اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ اس قسم کی گواہی مقدمات مال میں قابل قبول ہے جیسے خرید و فروخت، قرضہ، غصب اور دیگر واجبات۔ احناف کے نزدیک ایسی شہادت تمام دیوانی معاملات میں قابل قبول ہے خواہ وہ مالی ہوں یا غیر مالی جیسے نکاح و طلاق مگر ایسی گواہی حقوق اللہ میں مقبول نہیں یعنی ان جرائم میں جن کی سزائیں منجانب اللہ مقرر ہیں۔ اسی رائے کو مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۶۸۵)۔

مذہب اہل الظاہر کی رو سے اس قسم کی گواہی تمام حقوق العباد میں اور سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں قابل قبول ہے۔^۴

^۱ اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے دیکھو شرح عینی (جلد ۱۳، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸)۔

^۲ دیکھو بدایۃ المجتہد لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۵) اور دیکھو محلی لا بن حزم اور مغنی (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور دیکھو شرائع الاسلام (مطبوعہ تبریزی ۱۳۲۵ھ صفحہ ۳۳۴)۔

^۳ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲۔

^۴ دیکھو اس مسئلہ میں ان ماخذوں کو جو ہم نے اوپر بیان کیے۔

پنجم - ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم

اس قسم کی گواہی مذہب حنفی، امام اوزاعی اور لیث شاگرد امام مالک کے نزدیک قابل قبول نہیں، لیکن باقی ائمہ مجتہدین کے نزدیک ایسی گواہی صرف مقدمات مال میں قبول کی جا سکتی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلعم سے روایت ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر اس طرح فیصلہ فرمایا کہ گواہی کو مضبوط فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی۔^۱ اسی کے مطابق ابو بکر صدیق، علی بن ابی طالب اور عمر بن عبدالعزیز نے بھی فیصلہ کیا ہے۔

ایک مرد کی گواہی قبول نہ کرنے والے ائمہ حدیث مذکور کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صراحت موجود ہے اور جس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلعم نے ایک مرد اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا وہ خبر آحاد ہے جو نص قرآنی کو منسوخ نہیں کر سکتی۔

عورتوں کی گواہی

یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عورت کو عملی زندگی کا تجربہ مرد سے کم ہوتا ہے اور زمانہ قدیم سے عورت کا یہی حال رہا ہے حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے تو عورت کی گواہی بالکل ہی مقبول نہیں جیسے یہودی شریعت میں^۲ یا صرف تائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے اور تائیدی گواہی کی مثال سوئزرلینڈ کے بعض علاقوں کے اس قانون میں ملتی ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک وہاں رائج تھا جس میں دو عورتوں کی گواہی ایک

^۱ اس حدیث کو امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح تنویر الحوالک جلد ۲، صفحہ ۱۰۸) اور امام شافعی نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے (دیکھو حاشیہ کتاب الام جلد ۶، صفحہ ۲۵۶) اور مسلم نے صحیح مسلم میں روایت کیا ہے (دیکھو جلد ۵، صفحہ ۱۲۸) نیز اس حدیث کو احمد بن حنبل، سنن اربعہ کے مؤلفین اور دار قطنی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے دیکھو فیل الاوطار (جلد ۸، صفحہ ۲۸۵)۔ اور دیکھو شرح بخاری عینی (جلد ۱۳، صفحہ ۳۴۴) اور بعد کے منہجات اور دیکھو شرح مسلم نووی (جلد ۱۲، صفحہ ۴)۔

^۲ دیکھو کتاب المقارنات والمقابلات للسید محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱)۔

مرد کے برابر شمار ہوتی تھی۔ اسی طرح فرانس کے پرانے قانون میں عورت کی گواہی مرد کے برابر نہ تھی^۱ بلکہ خود نیپولین کے قانون کی رو سے اس ترمیم سے پہلے جو اٹھارویں صدی میں ہوئی، وصیت اور بعض شخصی معاملات میں صرف مردوں کی گواہی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں۔^۲ چونکہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کے باعث عربی عورت کو عملی زندگی کا تجربہ کم ہوتا ہے، شرع اسلامی نے اسی کا لحاظ رکھتے ہوئے ان معاملات میں عورت کی گواہی جائز کر دی ہے جو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں اور چونکہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہذا عورت کی گواہی مرد کی آدھی گواہی کے برابر شمار ہوگی۔ چنانچہ ذیل کی آیت کریمہ میں سیمادی قرضہ کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ہے ”فان لم یكونا رجلین و امرأتان من ترضون من الشهداء ان تفضل احداها فتذكر احداها الاخری“^۳ یعنی اگر (گواہی کے لیے) دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں جنہیں تم پسند کرو تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے۔

عورت کی جو حیثیت اسلام نے قائم کی ہے وہ اس حیثیت سے بدرجہا بہتر ہے جو زمانہ جاہلیت (قبل از اسلام) میں تھی کیونکہ اس زمانہ میں بعض لوگ لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے اور عورت معاشرہ انسانی کے بہت سے حقوق سے محروم تھی جیسے حق وراثت وغیرہ۔

مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے بارے میں مذاہب اسلامیہ کا اختلاف تو ہمیں معلوم ہو گیا اب ہم یہ بتائیں گے کہ تنہا عورتوں کی گواہی کن حالات میں مقبول ہوگی۔

حدیث شریف میں وارد ہے ”شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه“^۴ یعنی تنہا عورتوں کی گواہی صرف ان چیزوں میں جائز ہے

^۱ دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف ”البينة الشخصية فی القانون العثماني“ میں مطبوعہ لندن ۱۹۲۷ء، صفحہ ۲۹ و ۳۱ (La preuve testimoniale en droit ottoman).

^۲ دفعہ ۷۳ و ۹۸۰ قبل ترمیم جو قانون ۷ دسمبر ۱۸۹۷ء کے ذریعہ ہوئی تھی۔

^۳ سورة بقرہ (۲) ۲۸۲۔

^۴ اس حدیث کو امام زیلعی نے شرح کنز میں ذکر کیا ہے (جلد ۴ صفحہ ۲۰۹)۔

جنہیں مرد نہیں دیکھ سکتے۔ تمام مذاہب اسلامیہ نے بالاتفاق اس گواہی کو قبول کیا ہے۔ چنانچہ مجلہ میں موجود ہے کہ معاملات مال میں ان چیزوں کے متعلق جنہیں مرد معلوم نہیں کر سکتے تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱۶۸۵)۔ مثلاً بچہ پیدا ہونے کا حال اور نسوانی عیوب وغیرہ اور احناف کے سوا دیگر فقہائے جمہور کے نزدیک دودھ پلانا۔

ان مواقع پر عورتوں کی گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور حنبلیوں کے نزدیک صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ یہ دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت کے کہ آپ نے بچہ کی پیدائش میں صرف دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا اور اس دلیل سے کہ علی بن ابی طالب اور قاضی شریح وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلے کیے لیکن باقی ائمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی کافی ہے جس طرح دو مردوں کی سوائے بعض مخصوص حالات^۱ کے اور عثمان البتی کے نزدیک تین ہونی چاہئیں اور امام شافعی کے نزدیک چار۔ اسی سلسلہ میں امام شافعی نے اپنی مسند میں عطاء سے یہ حدیث روایت کی ہے ”قال فی شهادة النساء علی الشیء من امر النساء لا یجوز فیہ اقل من اربع“^۲ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے بارے میں فرمایا کہ چار عورتوں سے کم کی گواہی جائز نہیں۔

ان حالات کے سوا جن سے مرد واقف نہیں ہو سکتے آیا دیگر حالات میں تنہا عورتوں کی گواہی جائز ہے؟ امام مالک کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے۔ امام احمد بن حنبل کا ایک مساک بھی یہی ہے۔ عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب اور قاضی شریح سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور مہر جیسے معاملات میں تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول کی تھی اور اہل ظاہر کے نزدیک جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ تمام معاملات میں

^۱ اس حدیث کو بھی زیلعی نے شرح کنز جلد ۴، صفحہ ۲۰۹ میں بیان کیا ہے۔

^۲ دیکھو تفصیل ان مواقع کی تبصرۃ الاحکام میں (جلد ۱، صفحہ ۲۴۰)۔

^۳ دیکھو مسند امام شافعی کتاب الام کے حاشیہ پر (جلد ۱۶، صفحہ ۲۵۳)۔

عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی اس اصول سے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر سمجھی جائے۔¹

ایک مرد کی گواہی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض ائمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی مقبول ہوگی، بشرطیکہ اس کی تائید مدعی کی قسم سے بھی ہو جائے۔ لیکن جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے ایک مرد کی گواہی باوجود قسم مدعی کے بھی قبول نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزرا۔ یہاں عدم قبولیت کا سبب یہ ہے کہ کہیں گواہ جھوٹا نہ ہو کہ لوگوں کو اپنے حقوق اور مال سے محروم ہونا پڑے۔

قوانین قدیمہ جیسے قانون رومہ 2، قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے 3 قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی، جب تک کہ اس کی تائید مزید نہ ہو۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متاثر ہیں، کیونکہ ان کی رو سے معاملات دیوانی میں سوائے مخصوص حالتوں کے ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، یا اہم مقدمات میں متعدد گواہوں کی شرط موجود ہے جیسا کہ انگریزی قانون میں کسی بڑی خیانت 4 کا جرم ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے۔ اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں۔

¹ دیکھو قوانین فقہیہ (صفحہ ۳۱۰) اور دیکھو المحلی (جلد ۹، صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور دیکھو مغنی (جلد ۱۲، صفحہ ۱۵) اور دیکھو الطرق الحکمیہ (صفحہ ۱۳۷ و ۱۴۱)۔

² دیکھو دیستہ (12، fr. 5، tit. XXII، Liv. D.) اور دیکھو کودکس (C. IV، tit. 20، 1، 9.)

Ut Uinus testimonium nemo judicum in quaecumque causa facile patiaturs admitti.

Testis unus testis nullus.

نیز دیکھو قانون لاتینی۔

³ دیکھو اس بارے میں کتاب القانون المدنی فرانسیسی بلا نیول کی (جلد ۲

صفحہ ۱۱۰۵) اور دیکھو اطروحه ڈاکٹرنات کی (صفحہ ۱۱۰) اور دیکھو کتاب الموجبات تصنیف بونیہ (Pothier, oblig, No. 783) اور دیکھو کتاب البینات بونیہ کی (E. Bonnier, Traite des preuves) پیرس ۱۸۸۸ء (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد)۔

⁴ دیکھو کتاب ہیریسی، قانون فوجداری (Harris' Principles & practice

of the criminal law) - مطبوعہ لندن ۱۹۲۹ء صفحہ ۳۶۔

باوجود تحقیق مذکور کے مذہب حنفی وغیرہ نے مخصوص حالات میں ایک مرد کی گواہی کو قبول کیا ہے جیسے بچہ پیدا ہونے کے معاملہ میں جب کہ تنہا ایک عورت کی گواہی مقبول ہے جیسا کہ اوپر گزرا تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولیٰ مقبول ہوگی^۱۔ اسی طرح لڑکوں کے معاملہ ۲ میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے اور نقصان ثابت کرنے کے لیے ایک واقف کار مرد کی گواہی کافی ہے اسی طرح گواہوں کے ایماندار اور بے ایمان ہونے، وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینے اور فروخت شدہ چیز میں عیب بتانے جیسے معاملات میں بھی ایک مرد کی گواہی کافی ہے^۳۔

یہی حال ترجان کے قول کا ہے، جس سے قاضی فریقین یا گواہوں میں سے اس شخص کی گفتگو سمجھنے میں مدد لیتا ہے جو سرکاری زبان نہیں جانتا۔ چنانچہ الاشباہ والنظائر^۴ اور مجملہ میں موجود ہے کہ ”یقبل قول المترجم مطلقاً (دفعہ ۱۷) یعنی ترجان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے گا اور ایک دیانت دار ترجان کافی ہے یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف) اور امام مالک کا ہے۔ لیکن محمد بن حسن اور دیگر ائمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہذا ایک ترجمان مقبول نہ ہوگا^۵۔

مزید برآں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں ان میں فقہاء حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبدی (امثال امر)

^۱ دیکھو زیلعی میں یہی مقام۔

^۲ دیکھو درمختار (جلد ۲ صفحہ ۳۴۴ منقول از قہستانی اور برجندی۔

^۳ ابن وہبان نے اپنی تصنیف منظومة الوہابیۃ میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی ہیں (جو بحیثیت کے حاشیہ صفحہ ۶۱ پر موجود ہیں۔ یہ کتاب ۱۲۹۶ھ میں چھپی) ابن نجیم نے ایک مثال کا اور اضافہ کیا ہے (دیکھو اشباہ صفحہ ۸۸) حیدر علی نے (مجلہ کی دفعہ ۱۸۲۵ کی تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں۔ نیز دیکھو مالکیہ کی بعض مثالیں تبصرة الحکام میں (جلد ایک ۱ صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد)۔

^۴ دیکھو الاشباہ والنظائر لابن نجیم صفحہ ۵۱۔

^۵ اس کی تفصیل خانیہ میں دیکھو (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیہ پر جلد ۲ صفحہ ۳۷۸)۔ نیز دیکھو شرح بخاری عینی (جلد ۲ صفحہ ۲۶۶) اور دیکھو نیل الاوطار (جلد ۸ صفحہ ۲۳۳) اور دیکھو تبصرة الحکام (جلد ۱ صفحہ ۲۳۷)۔

ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں، کیونکہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ تعداد^۱، یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا۔ اسی لیے علماء مذکور کے نزدیک ترجیح گواہان کے مسئلہ میں کثرت تعداد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ بہت سے مسائل میں مقدمات کے عام قرائن کو دیکھ کر ان کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے۔

آخر میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان فقہاء نے ایک سچے اور دیاندار شخص کی گواہی قبول کی ہے۔ ان میں سے ابن القیم الجوزیہ ہیں، جنہوں نے کہا ہے کہ درست رائے یہ ہے کہ جو چیز حق بات کو ثابت کر دے وہی گواہی ہے۔ اللہ اور اس کے رسول نے کسی طریقہ سے بھی حق ظاہر ہو جانے کے بعد ہرگز کسی کی حق تلفی نہیں کی، بلکہ اس خدا نے جس کے سوا کسی کو مجال حکم نہیں اور اس کے رسول نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ جب کسی نہ کسی طریقہ سے حق ظاہر ہو جائے تو اس کی تنفیذ اور تائید ضروری ہے اور حق تلفی کرنا قطعی حرام ہے^۲۔

اسی بنا پر ابن القیم نے کہا ہے کہ اگر حاکم کو خدا کی مقرر کردہ سزاؤں کے علاوہ اور مقدمات کے موقع پر گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو وہ ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے، کیونکہ خدا نے حکام پر یہ لازم قرار نہیں دیا کہ وہ بغیر دو گواہوں کے بالکل فیصلہ ہی نہ کریں البتہ حقدار کا حق محفوظ رہنا ضروری ہے خواہ دو گواہوں کے ذریعہ ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کے ذریعہ۔ مگر اس حد بندی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حاکم ایک گواہی پر فیصلہ ہی نہیں کر سکتا کیونکہ رسول اللہ صلعم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے^۳ یا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ جو ذرائع حاکم اپنے فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ ان ذرائع سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں جنہیں حقدار اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے دل میں سوچتا ہے^۴۔

۱ دیکھو زیلعی (جلد ۴ صفحہ ۲۱۲)۔

۲ دیکھو اعلام الموقعین جلد ۱ صفحہ ۱۹۲-۱۹۳)۔

۳ دیکھو الطرق الحکمیہ (صفحہ ۶۶-۶۷)۔

۴ دیکھو اعلام الموقعین (جلد ۱ صفحہ ۸۱)۔

اس سلسلہ میں ابن القیم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا یہ قول بھی بطور سند پیش کیا ہے کہ قرآن کریم میں دو مرد اور ایک مرد اور دو عورتوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ فیصلہ کرنے والے اس تعداد کے پابند ہیں، بلکہ صرف اس لیے کیا ہے کہ اتنے گواہوں سے حقدار کا حق محفوظ رہتا ہے^۱۔

ابن قیم نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلعم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ آنحضرت صلعم نے روئے ہلال کے موقع پر صرف ایک اعرابی کی گواہی قبول فرمائی اور مال غنیمت کے معاملہ میں بھی ایک مرد کی گواہی قبول فرمائی جیسا کہ ابو قتادہ نے روایت کیا ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلعم نے نسوانی معاملات میں یک ثقہ عورت کی گواہی قبول فرمائی اور خزیمہ کی گواہی کو یہ فرماتے ہوئے دو گواہوں کے برابر قرار دیا کہ ”من شهد له خزیمة فحسبه“^۲ یعنی جس کی گواہی خزیمہ دیدے تو کافی ہے۔

اس آخری حدیث کو احناف نے اپنے اس قول کی دلیل میں پیش کیا ہے کہ ”جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کی جا سکتی“ مگر ابن القیم نے اسے اس بات کی دلیل قرار دیا ہے کہ ایک گواہ پر فیصلہ کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ خزیمہ کے لیے مخصوص ہے اور خزیمہ سے بہتر یا خزیمہ کے ہم مرتبہ صحابہ کرام پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ پس اگر صرف ابوبکر یا عمر رض یا عثمان رض یا علی رض یا ابی بن کعب گواہی دیں تو ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولیٰ فیصلہ ہوگا“۔ بالفاظ دیگر ابن القیم فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں تنہا خزیمہ کی گواہی قبول کرنے کی اصل وجہ خزیمہ کی سچائی ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ہر اس شخص کی تنہا گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے جس کی سچائی پایہ ثبوت کو پہنچ جائے۔ نیز یہ کہ حدیث مذکور کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ دیگر احادیث کی طرح اس کے موافق ہے اور جیسا کہ ائمہ نے بیان کیا ہے ”یفسره و یبین مراد اللہ منه و یقید مطلقہ“ یعنی حدیث در اصل کلام اللہ کی تفسیر ہے جو اس کے حقیقی مقصد کی وضاحت

^۱ دیکھو الطرق الحکمۃ صفحہ ۷۰۔

^۲ اس حدیث کی تخریج پہلے گزری۔

کرتی ہے اور غیر معین مفہوم کو معین کرتی ہے۔

علاوہ ازیں یہی مسلک ان قضاة مسلمین کا ہے جو تاریخ میں مشہور ہیں جیسے شریح اور زرارہ بن ابی اوفی وغیرہ کیونکہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کر لیتے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے۔ یہی قول ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے ”باب اس حاکم کے بیان میں کہ جب اسے ایک گواہ کی سچائی معلوم ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے“^۱ اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۳ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے تنہا عبدالعزیز بن صہیب کی گواہی جائز قرار دی^۲۔

شرائط دیانت و عدالت

علاوہ گواہ کی تعداد کے جس کا بیان ہم اوپر کر چکے ہیں گواہ کا دیانت دار ہونا بھی شرط ہے۔ چنانچہ اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو جھوٹا اور بدکردار مشہور ہو۔ بعض مذاہب اسلامیہ کے نزدیک جن میں مجملہ بھی شامل ہے، گواہوں کا ایماندار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے۔^۳

اسی طرح کسی شخص کے خلاف ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جو اس سے دنیاوی عداوت رکھتا ہو اور نہ کسی شخص کے حق میں ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو اس سے ایسا تعلق رکھتا ہو جس کی بنا پر یہ خیال کیا جاسکے کہ گواہ اسے قرضہ سے بچانے یا نفع پہنچانے کے لیے گواہی دے رہا ہے۔ مثلاً گواہ اس کا رشتہ دار ہو یا ملازم ہو یا شریک ہو یا ضامن ہو اور کچھ اسی قسم کا تعلق رکھتا ہو۔

^۱ دیکھو ان سب کے بارے میں الطرق الحکمیة (صفحہ ۷۲ و ۷۵ و ۷۸) اور دیکھو کتاب سنن ابو داؤد سجستانی (مطبع مصطفیٰ محمد مصر جلد ۳ صفحہ ۳۰۸ رقم ۳۶۰)۔

^۲ دیکھو معارف لابن قتیبہ (صفحہ ۲۰۷) اور دیکھو ابن خلکان (جلد ۹ صفحہ ۸۱-۸۲)۔

^۳ دیکھو دفعہ ۱۷۱ اور اس کے بعد کی دفعات۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہوں کی ایمانداری ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں وہ ان کی ایمانداری کا اعتراف کریں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہ ہوگی، مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی۔ اسی طرح بیوی اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے۔^۱

البتہ ایمانداری کی شرط نسبتاً دیکھی جائے گی یعنی یہ کہ گواہ کا دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا۔ اسی بنا پر مذہب مالکی کے بعض ائمہ نے چھوٹے چھوٹے معاملات میں ایسی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو کسی غیر دیانت دار گواہ نے یا ایسے گواہ نے دی ہو جس کی دیانت داری معلوم نہ ہو۔^۲

بہر حال مباحث مذکورہ تفصیل طلب ہیں مثلاً نابینا اور لڑکے کی گواہی قبول کرنے میں اختلافات وغیرہ، مگر ہم ان کی تفصیل میں نہ جائیں گے ورنہ ہم اپنے اصل موضوع سے جو قواعد عامہ سے متعلق ہے دور ہٹ جائیں گے۔^۳

گواہ سے قسم لینا

گواہ سے قسم لینے میں شرع اسلامی کے دو قول ہیں ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیونکہ گواہی میں قسم کا مفہوم ضمناً شامل ہے۔ یہی احناف کے نزدیک ظاہر الروایۃ ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ہے چونکہ دور حاضرہ میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ہوتا، لہذا اس کی گواہی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسلاف قضاۃ کا یہی

^۱ دیکھو منهاج الطالبین صفحہ ۱۳۵۔

^۲ دیکھو تبصرۃ الاحکام لا بن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۲۱)۔

^۳ دیکھو اس کی تفصیل مجلہ میں (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۲۰) اور کنز کی شرح زیلی میں (جلد ۴، صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد) اور دیکھو ہدایۃ المجتہد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۳ اور اس کے بعد)۔

قول ہے اور ابن نجیم حنفی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے اور مشہور حنبلی امام ابن القیم الجوزیہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ”جب حاکم کو گواہوں کی دیانت داری کے بارے میں شک ہو تو ان سے قسم لینا بہتر ہے۔“ اسی طرح مذہب مالکی میں ہے کہ جب قاضی کو گواہ پر شک ہو تو اس سے حلف لے۔¹

مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ جب وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی جائے فیصلہ سے پیشتر حاکم پر زور دے کہ وہ گواہوں سے یہ قسم لے کہ انہوں نے جھوٹی گواہی نہیں دی اور قسم کے ذریعہ گواہی کو تقویت بھی پہنچے تو حاکم کو لازم ہے کہ گواہوں سے قسم لے اور ان سے کہے کہ اگر تم قسم کھاؤ گے تو تمہاری گواہی قبول کروں گا ورنہ نہیں (دفعہ ۱۷۲)۔

قوانین جدیدہ میں بہر صورت یہ ضروری ہے کہ گواہی سے قبل گواہ سے قسم لی جائے۔ اسی اصول کی بنا پر لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ گواہی دینے سے پہلے گواہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ سچی گواہی دینے کی قسم کھائے (دفعہ ۲۷۲)۔²

تواتر

جب دو گواہیاں متضاد ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔³ اسی بنا پر مجملہ میں مذکور ہے

¹ دیکھو الطريق الحكمية في السياسة الشرعية (صفحہ ۱۲۵) اور دیکھو قرۃ عیون الاختیار تکملۃ رد مختار (جلد ۱، صفحہ ۷۳) اور دیکھو شرح خرشی علی سید خلیل (جلد ۵، صفحہ ۱۸۷)۔

² نیز دیکھو اس کی مرادف نظام المحاکم الشرعیۃ کی دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آرڈیننس نمبر ۲۴۱ مورخہ ۴ نومبر ۱۹۴۲ء کو نافذ العمل قرار دی گئی۔

³ اسی طرح ترجیح محض دیانت داری کی شہرت سے بھی حاصل نہ ہوگی بخلاف امام مالک دیکھو رحمة الامة في اختلاف الائمة (حاشیہ میزان الشعرانی جلد ۲، صفحہ ۲۰۶) اور دیکھو قوانین فقہیہ (صفحہ ۳۰۲) اور دیکھو شرح المنار لا بن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور دیکھو منهاج الطالبین صفحہ ۱۳۹ اور دیکھو مغنی (جلد ۱۲، صفحہ ۱۷۶) اور دیکھو البهجة في شرح التحفة (جلد ۱، صفحہ ۱۴۵)۔

کہ ”کثرت گواہان کا اعتبار نہیں یعنی کسی فریق کے گواہوں کو دوسرے فریق کے گواہوں پر کثرت تعداد کی وجہ سے ترجیح دینا لازم نہیں تاوقتیکہ ان کی کثرت حد تواتر کو نہ پہنچ جائے (دفعہ ۱۷۳۲)۔

تواتر کے لغوی معنی ہیں چیزوں کا یکے بعد دیگرے مسلسل آنا اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ اتنے کثیر التعداد لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا حتیٰ کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے^۱ اور مجملہ میں تواتر کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ ”کوئی خبر اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ بولنا از روے عقل جائز نہ ہو“ (دفعہ ۱۶۷۷)۔ یہ تعریف در اصل خبر متواتر کی ہے نہ کہ تواتر کی کیونکہ بقول آمدی تواتر خبر کو نہیں کہتے بلکہ خبر کے مسلسل بیان کرنے کو کہتے ہیں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تواتر سب سے زیادہ قوی گواہی ہے اور وہ دو گواہوں کی گواہی سے بھی زیادہ قوی ہے۔^۲ مجملہ میں مذکور ہے کہ تواتر کے ذریعہ ایسا یقین حاصل ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی گواہی معتبر نہیں (دفعہ ۱۷۳۳)۔ تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ عقلاً اور بدھتاً دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہو جائے۔

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن مجملہ نے رائے مختار اختیار کرتے ہوئے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی بلکہ صرف یہ ضروری سمجھا ہے کہ خبر متواتر میں بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ کسی جھوٹ بات پر ان کا متفق ہو جانا عقلاً محال ہو (دفعہ ۱۷۳۵) اسی لیے تعداد مقرر کرنے کا معاملہ قاضی کی فراست پر چھوڑ دیا گیا ہے لیکن اس اصول کے لحاظ سے تعداد کے بارے میں مختلف آراء ہیں۔ چنانچہ دائرۃ الفتویٰ للشیخۃ الاسلامیۃ العثمانیۃ نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے۔^۳ اسی طرح عثمانیہ ہائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم پچیس مقرر کی ہے۔^۴

^۱ دیکھو الاحکام للآمدی جلد ۱، صفحہ ۱۵۱۔

^۲ دیکھو الطرق الحکمیۃ (صفحہ ۱۸۰)۔

^۳ جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح کرتے ہوئے بیس کا ذکر کیا ہے۔

^۴ دیکھو قرارداد مجریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مالیہ، جریدہ عدالتہائے ترکیہ نمبر ۷۵۳، صفحہ ۱۱۱۷۲ میں۔

مجلة الاحکام العدلیہ میں تواتر کے بارے میں وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا لیکن اب عملی طور پر یہ حکم پسندیدہ نہیں رہا۔ چنانچہ سوریا اور لبنان میں بروئے قرارداد سفارت فرانسیسی ۱۹۲۶ء میں اسے بالکل ترک کر دیا گیا ہے^۱ اور تواتر بمعنی مذکور قوانین جدیدہ میں تو بالکل ہی غیر معروف ہے یعنی کسی چیز کو اتنے لوگوں کا مسلسل بیان کرنا کہ درجہ یقین تک پہنچ جائے۔

البتہ قوانین جدیدہ میں ایسا مفہوم ضرور موجود ہے جو تواتر کے قریب ہے یعنی ایسی گواہی جو عام شہرت پر مبنی ہو۔^۲ مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملہ میں سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں^۳ جیسا کہ لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے اصول اساسی میں موجود ہے کہ سنی ہوئی گواہی مقبول نہیں، سوائے اس خاص صورت کے جس میں اسے قبول کرنے کی قانونی صراحت موجود ہو جیسے مہلت دینے اور بدنیتی کی سزا (دفعہ ۲۵۲)۔ اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہوئی گواہی صرف معدود سے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں۔^۴

گواہی کا جانچنا

گواہیاں سننے کے بعد آیا قاضی کو انہیں جانچنے کا حق ہے یا وہ ان گواہیوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے۔ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں۔

پہلے قول کی رو سے گواہوں کی گواہیاں سننے کے بعد قاضی کے لیے ان کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے اور اسے گواہیوں کو جانچنے اور اپنی

^۱ بذریعہ قرارداد نمبر ۸۲ بحریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۷ء جو لبنان کے سرکاری جریہ نمبر ۱۹۵۲ شائع کردہ ۵ مارچ ۱۹۲۶ء میں مشتہر کی گئی۔

^۲ Commune renommée hearsay.

^۳ جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۱۵ و ۱۳۳۲ و ۱۵۰۴ میں مذکور ہے۔ نیز دیکھو کتاب البینات از یونینہ مذکور کی صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد۔

^۴ دیکھو شرح خرشی سیدی خلیل (جلد ۵، صفحہ ۲۱۲)۔

رائے سے کام لینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور یہی اصول قوانین قدیمہ میں اختیار کیا گیا جسے کہ فرانس کا قانون جو اٹھارہویں صدی میں رائج تھا اور جیسے آسٹریا کی عدالتہائے دیوانی کا پرانا قانون-¹ ان سب قوانین میں جو تعداد گواہان ازروئے قانون مقرر ہے وہ اثبات مدعا کے لیے کافی ہے اور جج اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

دوسرے قول کی رو سے گواہی صرف اثبات دعویٰ اور انکشاف حقیقت کا ایک ذریعہ ہے اس لیے جج کو اپنی فکر و رائے سے یہ جانچنے کا حق حاصل ہے کہ گواہی کہاں تک صحیح ہے اور جب وہ صحت گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے اور اگر جج گواہی سے مطمئن نہ ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ گواہی قبول نہ کرے۔ اکثر قوانین جدیدہ میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے۔ لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثال یہ بیان کی گئی ہے کہ جو عدالت مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے وہ گواہی کو جانچ بھی سکتی ہے اور گواہی کی جانچ اور پرتال میں مراجعت کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸)۔²

لیکن شرع اسلامی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے پہلی رائے کی مانند شہادت لینے کے بعد جج کو اس کے مطابق ضرور فیصلہ کر دینا چاہیے حتیٰ کہ گواہی ختم ہو جانے کے بعد اسے فیصلہ کرنے میں تاخیر جائز نہیں۔ البتہ اگر تاخیر بہ امید مصالحت یا مدعی کے مہلت مانگنے پر کی جائے تو جائز ہے۔ مگر شرع اسلامی نے جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو بنظر احتیاط قبول شہادت کے لیے چند سخت شرائط ضروری قرار دی ہیں جن میں سے ایک گواہوں کا ایماندار ہونا ہے۔

دیانت دار ہونے کی شرط کے پیش نظر قاضیوں کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریں جن کا چال چلن اچھا نہ ہو اور ان کا قول قابل اعتقاد نہ ہو۔ اسی لیے اکثر مذاہب نے

¹ دیکھو بونیہ مذکور کی کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد۔

² اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواہان (۱۹۲۸ء) نے جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱ مجریہ ۶ دسمبر ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا، اختیار کیا ہے۔

قاضی کے لیے یہ شرط مقرر کر دی ہے کہ وہ گواہوں کی نیک چلنی کے بارے میں پوشیدہ اور علانیہ تحقیق کرے جیسا کہ مجلہ میں وارد ہے کہ گواہوں کے چال چلن کی تصدیق اس طبقہ سے کی جائے گی جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی اگر گواہ طالب علم ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق ان کے مدرسہ کے کسی مدرس اور وہاں کے دیگر معتبر لوگوں سے کی جائے گی اور اگر وہ تجارت پیشہ ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں سے کی جائے گی۔“ (دفعہ ۱۷۱)۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ^۱ کے مفتیوں نے حکم دیا ہے کہ اگر ججوں کو گواہی کی صداقت میں شک ہو تو انہیں لازم ہے کہ بذات خود ان کے حالات کی تفتیش کریں اور سرٹیفیکٹ کا اعتبار نہ کریں۔

بعض مسلمان فقہاء نے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔ چنانچہ بعض فقہاء نے تسلیم کیا ہے کہ چونکہ گواہی پر فیصلہ کر دینے کی پابندی خلاف قیاس ہے۔ لہذا یہ مناسب نہیں کہ گواہی کو فیصلہ کرنے کے لیے لازمی حجت قرار دیا جائے کیونکہ گواہی بھی ایک خبر ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے اور بعض فقہاء جیسے ابن القیم الجوزیہ کے نزدیک قاضی کا فرض ہے کہ کسی نہ کسی طریقہ سے معاملہ کی اصلیت معلوم کرے، خواہ وہ ایک سچے گواہ کے ذریعہ ہی سے ہو۔ ان کی رائے میں گواہی تو حق و انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور حق کی حفاظت اور اسے بروئے کار لانا ضروری ہے۔ اسی بنا پر ابن نجیم نے بھی کتاب الاشباہ میں کہا ہے کہ اگر قاضی کو کسی معاملہ میں شک ہو جائے تو وہ فیصلہ میں تاخیر کر سکتا ہے^۲ اور یہ اصول جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ایک انصاف پسند قاضی کے لیے بڑا دانشمندانہ طریق کار ہے جس کے ذریعہ وہ بذات خود گواہی کو چاچ سکتا ہے، جب وہ گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر

^۱ یہ حکم ۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ مطابق ۹ اپریل ۱۳۳۰ء مالیه اور ۱۹۱۳ء کو جاری ہوا اور جریدہ علمیہ شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر مشتمل کیا گیا۔

^۲ دیکھو اس تمام بحث کے لیے جو ہم نے کی جامع الفصولین (جلد ۱ صفحہ ۱۶) اور دیکھو درر الاحکام شرح غرر الاحکام (جلد ۲ صفحہ ۳۷۱) اور دیکھو الاشباہ و النظائر لان نجیم (صفحہ ۸۹) اور دیکھو الطرق الحکمیہ میں موقع مذکور۔

اسے گواہی میں شک و شبہ باقی رہے تو قبول نہ کرے تاکہ وہ اس بارے میں مطمئن ہو سکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کر دیا جو شرع اسلامی نے اس پر اس آیت کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا : واذا حکمتہم بین الناس ان تحکموا بالعدل^۱ یعنی (اے مسلمانو!) جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیا کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو۔

متضاد گواہی

یہاں آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعی علیہ کو جائز ہے کہ مدعی کی گواہی کے مقابلہ میں شہادت نقیض پیش کرے؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے۔ پس اگر مدعی علیہ کے پاس اپنے بری الذمہ ہونے کا ایسا ثبوت موجود ہے جس کے ذریعہ وہ مدعی کے دعویٰ کی تردید کر سکتا ہے^۲ تو بمجمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کر سکتا ہے لیکن اگر مدعی علیہ کے پاس اس قسم کا ثبوت موجود نہ ہو تو بھی اسے گواہوں کی دیانت پر تنقید کرتے ہوئے ایسی گواہی پیش کرنے کا حق حاصل ہوگا جو مدعی کی گواہی کو کمزور کر دے^۳۔

اکثر قوانین جدیدہ اصول مذکور سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔ چنانچہ ان کی رو سے مدعی علیہ ہر حالت میں مدعی کی گواہی کے خلاف ثابت کرنے کے لیے ثبوت پیش کر سکتا ہے جیسے لبنان کی عدالتوں کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ ”یہ ضروری نہیں کہ جج کے فیصلہ میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصراحت دی گئی ہو کہ مدعی علیہ مدعی کے خلاف گواہان نقیض پیش کر سکتا ہے کیونکہ ہر تحقیق کے بعد تحقیق نقیض کا جواز یقیناً باقی رہتا ہے“ (دفعہ ۲۵۵)۔

^۱ سورة نساء (۴) ۵۸۔

^۲ یہ فیصلہ قرضہ یا کسی چیز کو فروخت کرنے کے دعوے کی اختلاف صورت میں ہے۔ لیکن اگر یہ اختلاف استحقاق حق کے بارے میں ہو تو اس میں بہ اختلاف مذاہب کچھ تفصیل ہے۔ دیکھو بدایۃ المجتہد (جلد ۲ صفحہ ۳۹۱) اور دیکھو کتاب التاج والاکیل پرائے مختصر سیدی خلیل للمواق (حاشیہ الحطاب جلد ۶ صفحہ ۲۱۳)۔

^۳ دیکھو مجلہ کی دفعہ ۱۷۲۳ اور دیکھو حاشیۃ العدوی شرح الخرشی پر (جلد ۵ صفحہ ۱۵۹ کے حاشیہ پر)۔

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکیٹ طلب کیا جائے چونکہ مجلہ کی دفعہ ۱۷۱۶ کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے۔ اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۲۹ء کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق جج کی رائے پر موقوف ہے خواہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے یا نہ کرے۔ حتمی کہ لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے اصول اساسی میں تو تصدیق نیک چلنی کے طریقہ کو ترک ہی کر دیا گیا ہے اور جج کو اس بات سے بالکل روک دیا گیا ہے کہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ)۔

بند چہارم

قسم

قسم لینا

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار ، گواہی اور قسم ۔ اگر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ دوسرے پر کیا اور مدعی علیہ نے دعویٰ تسلیم نہ کیا ، اس صورت میں اگر مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو اسے چاہیے کہ مدعی علیہ سے قسم لے ، ورنہ اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا اور اس کی دلیل رسول اللہ صلعم کی یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے مدعی سے فرمایا کہ ” اَلْکَ بَیْنَهُ ؟ “ کیا تیرے پاس گواہ ہے ؟ مدعی نے عرض کیا کہ ” نہیں “ اس پر آنحضرت صلعم نے فرمایا ” لَکَ الْیَمِیْنُ “ تجھے قسم لینے کا حق ہے اس نے عرض کیا کہ وہ بے دھڑک قسم کھا لیگا تو آنحضرت صلعم نے فرمایا ” لَیْسَ لَکَ الْاِلاَ هٰذَا شَہٰدَاکَ اَوْ یَمِیْنُہ “ یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعی علیہ سے قسم لے ۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل ” مَنْ کَانَ حَالِفًا فَلَا یَدْلِفُ الْاِلاَ بِاللّٰہِ “^۱ یعنی جو شخص قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے ۔ قسم صرف مقدمات مال میں رکھی گئی ہے ، فوجداری مقدمات کے لیے نہیں ہے ۔ ان دونوں قسم کے مقدمات کے علاوہ دیگر قسم کے مقدمات میں اختلاف ہے کہ ان میں قسم جائز ہے یا نہیں ۔

جب مدعی علیہ سے قسم لی جائے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ قسم کھا لے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا ۔

^۱ دیکھو مبسوط جلد ۱۷ صفحہ ۳۰ ۔ اس حدیث کو امام بخاری نے روایت

کیا ہے ، دیکھو بخاری کی شرح عینی جلد ۱۳ صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸ ۔

^۲ اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے نقل کیا ہے ۔ درجامع الصغیر

اب ہم مختصر طور پر انہی کی وضاحت کریں گے^۱۔

مدعی علیہ کی قسم

اگر مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھا لے کہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ مگر ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے کے بعد گواہی قبول ہوگی یا نہیں۔ یعنی جب مدعی مدعی علیہ سے قسم لے چکے پھر اپنے دعوے پر گواہی پیش کر دے تو وہ گواہی قبول ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں تین قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ قسم کمزور دلیل ہے جس سے کسی مقدمہ کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا، لہذا اس کے بعد بھی گواہی مقبول ہوگی، کیونکہ گواہی اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام۔ پس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی اصول عمر بن خطاب نے اختیار کیا تھا۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ ”اليمين الفاجرة احق ان ترد من البينة العادلة“ یعنی سچی گواہی کی موجودگی میں جھوٹی قسم رد کر دینے کے لائق ہے۔ اور قضاة سلف کے ایک فریق نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے طاؤس ابراہیم اور شریح کی روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قابل قبول ہے“ اور امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔

لیکن محلة الاحکام العدلیہ میں اس مسئلہ کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں۔ بلکہ اس نے بھی اس مسئلہ میں کتب حنفیہ کی طرف رجوع کیا ہے یعنی قول اول کی طرف جیسا کہ آپ اس کی مستند شروح میں پائیں گے^۲۔ مگر مسئلہ ہذا دو وجہ سے عملاً نادرا الوجود ہے۔ اول اس لیے کہ

^۱ دیکھو اس مسئلہ میں مبسوط سرخسی کی (جلد ۱۶ صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱۷ صفحہ ۲۹) اور بدائع (جلد ۶ صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب الام (جلد ۷ صفحہ ۳۴ اور اس کے بعد صفحہ ۱۴۰) اور مدونة الكبرى (جلد ۱۳ صفحہ ۲۴) اور المحلی (جلد ۹ صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد) اور شرح بخاری عینی (جلد ۱۳ صفحہ ۲۵۷) اور وجیز للفرزالی (جلد ۲ صفحہ ۲۶۵) اور مغنی (جلد ۱۲ صفحہ ۱۲۴) اور اس کے بعد) اور اعلا الموقعین (جلد ۳ صفحہ ۳۳۴) اور بدایة المجتہد (جلد ۲ صفحہ ۳۸۶) اور اس کے بعد) اور الطرق الحکمیة صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد)۔

^۲ دیکھو شرح علی حیدر ضمن دفعہ ۱۸۴۲۔

امام اعظم کی رائے مختار کی رو سے یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جب مدعی گواہی پیش کرنے سے قاصر ہو^۱۔ دوسرے اس لیے کہ مجلہ میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر مدعی کہہ دے کہ اس کے پاس کوئی گواہ نہیں اور پھر گواہ پیش کرنا چاہے یا کہے کہ اس کے پاس صرف ایک گواہ ہے ، پھر کہے کہ دوسرا گواہ بھی ہے ۔ اس صورت میں اس کا قول قابل قبول نہ ہو گا ۔

دوسرا قول امام مالک کا ہے کیونکہ انہوں نے مدعی کے لیے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد اپنے دعویٰ کی صداقت کے لیے گواہ پیش کرے مگر شرط یہ ہے کہ قسم لینے سے پہلے مدعی کو گواہ کا علم نہ ہو۔ لیکن اگر وہ گواہ کا علم رکھتے ہوئے پہلے مدعی علیہ سے قسم لے پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہو گا ۔ بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے جیسے امام غزالی وغیرہ ۔

تیسرے قول کی رو سے متنازع فیہ معاملہ کے لیے قسم فیصلہ کن چیز ہوگی اور اس کے بعد مدعی کی گواہی کی سماعت جائز نہ ہوگی ۔ ایک تو اس لیے کہ مدعی کا قسم لینا اس کے باقی حق کو ختم کر دے گا ۔ پس گواہی کا حق ختم ہو جانے کے بعد گواہی قابل قبول نہ ہوگی ۔ دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا

^۱ یہی ہائی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے رقم ۶۶۶ مجریہ ۱۲ مئی ۱۹۱۰ دیکھو ترکی کا جریۃ عدلیۃ شاہ ۱۳ صفحہ ۵۲۹ ۔ امام ابو یوسف اس کے خلاف ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مدعی گواہ رکھتے ہوئے بھی مدعی علیہ سے قسم لے سکتا ہے لیکن امام محمد کی روایت کے بارے میں خصاف کی روایت تو یہ ہے کہ وہ ابو یوسف کی رائے سے متفق ہیں اور طحاوی کی روایت کے مطابق وہ امام اعظم کی رائے سے متفق ہیں ۔ اس تحقیق کے لیے دیکھو نتائج الافکار ۔ تکملة ہدایت کی شرح فتح القدیر کا ، جلد ۶ صفحہ ۱۵۳-۱۵۵ ۔

^۲ دفعہ ۱۷۵۳ ۔ یہ اصول امام محمد کی رائے کے موافق ہے اور امام اعظم کی رائے کے خلاف ہے جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں علی حیدر نے فتاویٰ ولوالجیہ وغیرہ سے نقل کیا ہے ۔ اسی طرح حکومت عثمانیہ کی عدالتہائے حقوق کے قانون اساسی کی دفعہ ۸۳ و ۸۵ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مدعی اپنے گواہوں کے نام بتائے اور انہیں حاضر کرے ۔

جاتا ہے اور انکار کرنے والے کی قسم نظر انداز کر دی جاتی ہے اسی طرح قسم کھانے کے بعد مدعی علیہ کو سچا سمجھا جائے گا اور اس کے بعد مدعی کی طرف سے گواہی معتبر نہ ہوگی۔ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ اور ابو عبیدہ وغیرہم بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔

یہی آخری نظریہ قوانین جدیدہ میں اختیار کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرانس کے قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۶۳ میں موجود ہے کہ قسم اس لیے فیصلہ کن چیز شمار ہوتی ہے کہ تنازعات ختم ہوں اور مقدمات کے لیے کوئی حد مقرر ہو جائے کہ وہ زیادہ طولانی نہ ہو جائیں۔ فرانس کے اکثر ارباب عدالت اور ماہرین قانون نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قسم ایک قسم کا عدالتی معاہدہ ہے جو مصالحت کے مشابہ ہے اور دونوں فریق اس سے اور اس کے نتیجہ سے وابستہ ہیں۔^۱

اور اسی طرح لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی کی (دفعہ ۳۳۳) میں مذکور ہے کہ جب مدعی علیہ قسم کھالے تو مدعی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مدعی علیہ کی قسم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کرے۔ علاوہ بریں حسب قرارداد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو گھائے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے۔^۲

مدعی علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جانے کی

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے جب مدعی علیہ قسم کھالے لیکن جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کر دے تو آیا اس کے محض انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا یا مدعی سے قسم لی جائے گی؟ اس مسئلہ میں بھی مختلف مذاہب ہیں۔

^۱ بعض ناقدین نے اس تفسیر پر تنقید کی ہے دیکھو کتاب اصول المحاکمات المدینہ (Traite theorique et pratique de procedure civile) تالیف کلاسون و تیسیہ اور موریل طبع سوم جلد ۲، رقم ۶۹۶ اور جلد ۳، رقم ۷۳۶۔

^۲ یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلہ کے خلاف ہے کیونکہ اس کی رو سے گھائے میں رہنے والا ہرجانہ کا دعویٰ دائر نہیں کر سکتا۔ دیکھو فیصلہ عدالت

Rethel مجریہ ۲۵ جنوری ۱۹۰۵ء (D.490.0.2.3.09)

مذہب حنفیہ اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کی رو سے قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ہے۔ پس اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا کیونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو قسم سے انکار نہ کرتا اور انکار دونوں طرح ہو سکتا ہے، صراحتاً ہو یا خاموشی کے ذریعہ جو انکار کی دلیل ہے۔

قول اول کی رو سے مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی یعنی مدعی سے اپنے دعویٰ میں سچا ہونے پر نہ تو مدعی علیہ کی خواہش پر قسم لی جائے گی اور نہ بلا طلب۔ یہی اصول مجامع کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ہے^۱ کہ ”قسم ہمیشہ انکار پر لازم آتی ہے“ اور اس کی دلیل یہ حدیث شریف ہے ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ جیسا کہ پہلے گزرا۔ پس یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ مدعی سے قسم لی جائے گی۔ یہی حکم مجلۃ الاحکام العدلیۃ نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۲۰)۔

مگر باقی ائمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبل کی دوسری روایت کی رو سے مدعی علیہ کا قسم کھانے سے صرف انکار کر دینا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے کیونکہ یہ ایک کمزور دلیل ہے لہذا اس کی تقویت کے لیے مدعی علیہ کے بلا طلب مدعی سے اس بات پر قسم لینا ضروری ہے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے۔ پس اگر وہ قسم کھا لے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس مسئلہ کا استدلال یہ ہے کہ جو حدیث ہم نے بیان کی کہ ”الیمین علی المدعی علیہ“ اس میں مدعی علیہ کے قسم کھانے سے انکار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز رسول اللہ صلعم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدعی سے قسم لینے کا فیصلہ فرمایا۔^۲ امام مالک نے اس قول کو مقدمات مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعی نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے مگر امام شافعی کے بعض مقلدین نے مثلاً امام غزالی نے مدعی سے قسم لینے کو اس وقت ناجائز قرار دیا ہے جب مدعی بادشاہ ہو^۳ اور شیعہ امامیہ کا

^۱ دیکھو منافع صفحہ ۳۳۵۔

^۲ اس حدیث کو دارقطنی نے روایت کیا ہے دیکھو مغنی جلد ۱۲،

صفحہ ۱۲۳۔

^۳ دیکھو وجیز جلد ۲، صفحہ ۲۶۶۔

مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے۔^۱

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیاہی کے نزدیک کہ قسم کھانے سے انکار کی صورت میں بالکل کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا اور نہ سوائے بعض صورتوں کے مدعی سے قسم لی جائے گی۔ ان حضرات کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قسم کھانے پر مجبور کیا جائے گا، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے۔ بالفاظ دیگر مدعی علیہ کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یا اس کی تردید کرتے ہوئے اپنے بری الذمہ ہونے پر قسم کھائے۔

اکثر قوانین جدیدہ نے جنہوں نے قسم جائز قرار دی ہے درمیانی رائے اختیار کی ہے ادھر تو ان کی رو سے مذہب حنفی کی طرح مدعی علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور ادھر باقی مذاہب اسلامیہ کی طرح مدعی علیہ کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مدعی سے قسم لے۔ چنانچہ اس درمیانی زاویہ نگاہ سے اگر مدعی مطلوبہ قسم کھا لے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا اور یہی مفہوم لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی میں بیان کیا گیا ہے کہ ”فریقین میں سے جس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے، اگر وہ خود قسم کھانے یا اپنے فریق مخالف سے قسم لینے سے باز رہے یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبہ پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا (دفعہ ۲۳۲)۔“

قسم کا استعمال

قسم مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثبات حق کا سبب سے پرانا طریقہ ہے جس کی بنیاد اس نظریہ پر ہے کہ قسم قسم کھانے والے کے لیے ایک مذہبی تنبیہ ہے جس کے ذریعہ اسے خدا یاد دلایا جاتا ہے جس نے سیدھے راستہ پر چلنے کا حکم دیا ہے۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا خدا سے ڈر کر سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے۔

^۱ دیکھو شرائع الاسلام للحلی صفحہ ۳۰۱۔

باوجود اس کے عدالتی تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم ایک کمزور دلیل ہے اور اس سے صرف مجبوری کے وقت ہی کام لیا جاتا ہے نیز یہ کہ جس سے قسم لی جائے وہ بلا تامل فوراً قسم کھا لیتا ہے الا ماشاء اللہ۔ انسان کے بنائے ہوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں، اگرچہ اکثر بلاد لاتینیہ میں قسم کا رواج ہے مگر وہ ایسی فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھی جاتی جیسی کہ ہم نے دوسرے قوانین میں بیان کی ہے جیسے انگریزی قانون اور اس جیسے دیگر قوانین۔

قسم کا استعمال ان ملکوں میں بھی جہاں وہ بحیثیت حجت تسلیم کی جاتی ہے پہلے کی نسبت بہت کم ہو گیا ہے جیسے حکومت عثمانیہ کی عدالتوں کے قانون اساسی میں یہ اصول تھا کہ جو شخص اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس سے دریافت کیا جائے کہ آیا وہ اپنے فریق مخالف سے قسم لینی چاہتا ہے۔ یعنی قاضی کا فرض تھا کہ جب وہ مدعی کو اثبات دعویٰ سے قاصر پائے تو اسے آگاہ کر دے کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۹۲)۔ لیکن آج کل لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو اس کے حق سے آگاہ کرنا قاضی پر واجب نہیں۔

حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک

اب تک اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ مدعی مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن اس امر کی وضاحت نہیں ہوئی کہ آیا حاکم کمزور فریقین میں سے کسی سے از خود قسم لینے کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے۔

بعض قوانین جدیدہ نے قسم کو تو تسلیم کیا ہے مگر وہ اسے قسم تکمیلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں تاکہ اس قسم اور قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) میں فرق رہے جس کا ذکر ابھی گزرا۔ چنانچہ جدید قوانین کی رو سے جج خود اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے اسے قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے جب کہ مدعی یا مدعی علیہ کا بیان نہ تو ہایہ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت ہی ہو۔¹ بالفاظ دیگر جب فریقین میں سے

¹ دیکھو لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے اصول اساسی کی (دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷

کسی کا قول پوری طرح ثابت نہ ہو سکے تو جج کو یہ حق ہوگا کہ تکمیل کے لیے اس سے قسم لے -

یہ قسم ویسی ہی ہے جیسی شرع اسلامی میں مدعی سے اس وقت لی جاتی ہے جب اس کے دعوے پر صرف ایک گواہ ہو اور ان مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے مگر مذہب حنفی اور مجلہ کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں -

مجلہ کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریق مخالف کے مطالبہ پر لی جاتی ہے - لیکن چار صورتوں میں حاکم خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے ایک اس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے حسب ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکہ میں سے خود یا کسی ذریعہ سے نہ تو حاصل کیا ہے نہ اسے معاف کیا ہے نہ کسی کی تحویل میں دیا ہے نہ کسی کے واجبات ادا کرنے میں صرف کیا ہے اور نہ یہ حق متوفی کی طرف سے کہیں رہن رکھا ہوا ہے - ایسی قسم کو یمین الاستظهار کہتے ہیں - دوسری جب کوئی شخص مال کا حقدار ہو اور اپنا حق ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے، نہ کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکیت سے خارج کیا ہے - تیسری جب خریدار خریدی ہوئی چیز کو عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یا تو اپنے قول سے اس عیب پر اپنی ناراضمندی کا اظہار کر دیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کر کے عملاً اپنی ناراضمندی کا اظہار کر دیا تھا - چوتھی جب حاکم حق شفعہ کا فیصلہ کرے تو وہ صاحب حق شفعہ سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق شفعہ کسی طریقہ سے بھی ختم نہیں کیا ہے“ (دفعہ ۱۷۶) -

پہلی یعنی قسم استظهار کی صورت میں تمام ائمہ حنفیہ متفق ہیں اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسف قائل ہیں اور طرقتین (امام اعظم و محمد بن حسن) قائل نہیں - امام ابو یوسف نے ان میں ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے وہ یہ کہ جب عورت اپنے لاپتہ شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کرے

تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ باقی چھوڑا ہے اور نہ نان نفقہ دیا ہے۔¹

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مجملہ میں ایسی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جن میں حاکم دونوں فریق سے قسم لیتا ہے اور جن کو احوال التحالف کہتے ہیں مگر یہاں ان کی تشریح کی گنجائش نہیں۔²

¹ دیکھو فتاویٰ بزازیہ یا جامع الوجیز لا بن بزاز مع حاشیہ ہندیہ جلد ۵،

صفحہ ۱۶۸-۱۶۹ -

² دیکھو مجملہ کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد -

بند پنجم

شہادت کے دیگر مسائل

تحریری گواہی

موجودہ زمانے میں تحریری گواہی جو دستاویزات وغیرہ میں ہوتی ہے اثبات دعویٰ کے اہم اور قوی تر طریقوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم کی نسبت آج کل لکھنا بہت عام اور سہل ہو گیا ہے، حتیٰ کہ قوانین جدیدہ مثلاً قانون عثمانی اور قانون لبنانی کی رو سے اہم مقدمات دیوانی میں تحریری ثبوت ضروری ہے اور ایسے مقدمات میں سوائے مخصوص حالات کے زبانی گواہی بالکل قبول نہیں کی جاتی۔

مگر زمانہ قدیم میں یہ حال نہ تھا۔ چنانچہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود ہے کہ زبانی گواہی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر ہے۔^۱ اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواہی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اس زمانہ میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے، سوائے میعادِ قرضہ کے کہ جس کا حکم اس آیتِ کریمہ میں دیا گیا ہے ”اذا تداينتم بدين الی اجل مسمی فاكتبوه ولیکتب بینکم کاتب بالعدل“ یعنی اے مسلمانو! جب تم مقررہ میعاد کے لیے قرضہ کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے۔ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اس آیتِ کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب۔^۳

^۱ دیکھو کتاب کولان و کابیتان، فرانس کا قانون دیوانی مطبوعہ پیرس

۱۹۳۷ء (جلد ۲، صفحہ ۲۲۱)

^۲ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲ -

^۳ دیکھو تفسیر فخرالدین رازی میں آیت مذکورہ کی تفسیر (جلد ۲،

صفحہ ۳۶۳)۔

اسی بنا پر فقہ اسلامی کی کتابوں میں تحریری گواہی کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ زبانی گواہی کو حاصل ہے۔ اس کے علاوہ تحریری گواہی کے شرائط قبولیت میں بہت اختلاف ہے۔ بہر حال فقہاء کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی، بلکہ اس کا ذکر یا تو باب اقرار بالکتابہ کے ضمن میں کیا گیا ہے یا باب شہادۃ علی خط المقرر کے ضمن میں ہے۔^۱

چونکہ یہاں اس مسئلہ کے اختلافات کو بوضاحت بیان کرنے کی گنجائش نہیں، اس لیے ہم اس کے متعلق مختصر طور پر صرف وہ مضمون بیان کریں گے جو مجملۃ الاحکام العدلیہ میں ہے۔

مذہب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چونکہ خط ایک دوسرے سے مشابہ ہوتا ہے لہذا نہ تو اس پر اعتقاد کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے یا جیسا کہ فتاویٰ خیریہ کے مؤلف نے کہا ہے کہ ”خط شرعی حیثیت سے دلیل نہیں بن سکتا اور حجت شرعی صرف تین ہیں: زبانی گواہی، اقرار اور انکار۔ شرع اسلامی مجدد صلعم کی شریعت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں۔ شرع اسلامی کا غدی نقوش نہیں خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کیونکہ اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہوا ہے تاوقتیکہ شارع نے خود اس کی صراحت نہ کر دی ہو۔“ تحریر کا کسی فاضل امام نے اعتبار نہیں کیا تاوقتیکہ اس کے لیے نص قطعی کی سند موجود نہ ہو۔^۲

لیکن جب کار و بار دستاویزات کے ذریعہ ہونے لگے اور لوگ ان پر اعتقاد کرنے کے عادی ہو گئے تو علماء متاخرین نے بطور استحسان تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعہ معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا۔^۳

^۱ دیکھو المسوط (جلد ۱۸، صفحہ ۱۷۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو سیدی خلیل کی شرح مواہب الجلیل للحطاب (جلد ۶، صفحہ ۱۸۷ اور اس کے بعد) اور دیکھو تبصرة الحکام لا بن فرحون (جلد ۱، صفحہ ۲۹۳)۔

^۲ دیکھو فتاویٰ خیریہ، دارالسعادة مطبوعہ ۱۳۱۱ھ (جلد ۲، صفحہ ۶۷)۔

^۳ دیکھو مسوط میں موقع مذکور اور دیکھو اشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۸۶) اور دیکھو رسالۃ نشر العرف لا بن عابدین (صفحہ ۳۱-۳۲) اور دیکھو منافع (صفحہ ۳۲۹)۔

اسی اصول کو مجلۃ الاحکام العدلیہ نے اختیار کرتے ہوئے قرضہ کی اور تجارتی کار و بار کی دستاویزات کے ذریعہ اثبات دعویٰ کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ ان کے جعلی ہونے کا شبہ نہ ہو اور تحریری دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا ہے کہ ”تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسا زبانی اقرار۔“ اسی طرح سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا۔ بشرطیکہ وہ جعل و فریب سے محفوظ ہوں جیسے شاہی اجازت نامے، تمسکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ۔^۱

یقینی قرینہ

آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ دلائل شرعیہ کے یعنی اقرار گواہی اور قسم کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، قرینہ قاطعہ بھی فیصلہ کرنے کا ایک ذریعہ ہیں۔ مجلہ نے بھی اسے اختیار کیا ہے اور قرینہ کی یہ تعریف کی ہے کہ ایسی علامت جس کے ذریعہ کسی معاملہ کا یقین حاصل ہو جائے۔ مثلاً جب کوئی شخص سہا ہوا سا کسی خالی گھر سے اس حالت میں نکلے کہ اس کے ہاتھ میں خون آلودہ چھری ہو اور اس گھر کے اندر ایک شخص تازہ مرا ہوا پایا جائے تو یہ باور کیا جائے گا کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے اور ایسے بے بنیاد اور وہمی شبہات کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خود کشی کی ہو (دفعہ ۱۷۴۰ و ۱۷۴۱)۔

مثال مذکور جسے علامہ ابوالیسر محمد بن الغرس نے الفواکہ البدیہہ میں بیان کیا ہے اسی وقت کام دے سکتی ہے جب جج کو اور ذرائع سے بھی معلوم ہو جائے کہ دراصل واقعہ یہی ہے جس کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور اس کا ثبوت یقیناً مقدمہ کے تفصیلی حالات پر منحصر ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ خوفزدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ہو، جو مقتول کی چیخ سنکر قتل کے بعد فوراً مقتول کے پاس آگیا ہو اور چھری زمین سے اٹھا فریاد کرنے نکلا ہو یا وہ قاتل کو تلاش کر رہا ہو تاکہ اسی چھری سے اس سے انتقام لے یا کسی دیگر معقول وجہ سے اس نے ایسا کیا ہو۔ پس اس حالت میں بلاشک کہیے اس شخص کو قاتل سمجھنا صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح فقہاء حنفیہ نے آثار و قرائن کے ذریعہ فیصلہ کرنے کو بہت سے مقامات پر بیان کیا ہے۔ مثلاً جب ایسی کشتی کی ملکیت کے بارے میں دو شخصوں کا اختلاف ہو جس میں آٹا بھرا ہوا ہے اور ان میں سے ایک تاجر ہو اور دوسرا ملاح اور گواہ دونوں میں سے ایک کے پاس بھی نہ ہوں اس صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ آٹا تاجر کی ملکیت قرار پائے گا اور کشتی ملاح کی ملکیت قرار پائے گی۔

اس قسم کے آثار و قرائن کا انحصار جج کے اندازہ، واقعات حال اور عرف عام پر ہے۔ اسی وجہ سے ان آثار کا نام ”قرائن الاحوال العرفیة“ یعنی حالات کے عام قرائن رکھا گیا ہے، ایسے قرائن آجکل فوجداری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ہیں کہ وہ جج کی طمانیت خاطر اور اس کی وجدانی قوتوں کو پیدا کرنے کا ذریعہ ہیں، لیکن مقدمات دیوانی میں ایسے قرائن اس وقت تک مقبول نہیں جب تک کہ ان کا تعین نہ ہو جائے۔ چنانچہ لبنان کی عدالتہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے ایسے قرائن غیر قانونی قرار دئے گئے ہیں اور ان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ قرائن ان علامات کو کہتے ہیں جنہیں جج کسی مشہور واقعہ میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعہ کا فیصلہ کرتا ہے اور ان سے جج کی عقل و فراست کو جلا حاصل ہوتی ہے۔ اس قسم کے قرائن صرف انہی حالات میں قابل قبول ہوتے ہیں جن میں قانون کی رو سے زبانی گواہی کی اجازت ہو۔ نیز قرائن اہم و صریح ہوں اور آپس میں ایک دوسرے کے موافق ہوں (دفعہ ۳۰۲ و ۳۱۰)۔

دوسری قسم قانونی قرائن کی ہے۔ وہ ایسے علامات کہلاتے ہیں جنہیں شارع کسی مشہور واقعہ میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعہ کا فیصلہ کرتا ہے۔ قانون لبنانی میں ایسے قرائن کی مثال جائیداد منقولہ کا قبضہ ہے، جب کہ نیک نیتی اور ایمانداری کے ساتھ ہو اور علانیہ ہو جس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ایسا قبضہ ملکیت کی علامت شمار ہوگا اور اس قرینہ کے خلاف کوئی گواہی قبول نہ ہوگی^۱۔

^۱ دیکھو قانون اصول المحاکمات المدنیة کی دفعہ ۳۰۷ اور ایسا ہی فرانس کا یہ مشہور قانون ہے کہ جائیداد منقولہ پر قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ہے (en fait de meubles, possession vaut titre)۔

فقہ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی گئی ہیں، جن میں سے بعض استصحاب حال کے بیان میں گزر چکی ہیں۔ نیز قانونی قرینہ کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث ”الولد للفراس“ پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے ساتھ بیہ شوہر کا ہوگا۔¹

تناقض

قواعد کلیہ میں ایک ایسا قانون بھی ہے جس کا تعلق ثبوت بہم پہنچانے کے اس مرحلہ سے ہے جب دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ہو جائے اور اختلاف کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو۔ دوسری یہ کہ مدعی کے بیان میں اختلاف ہو۔ ہم ان میں سے ہر ایک کو مختصر طور پر بیان کریں گے۔

تناقض کی پہلی صورت—تناقض گواہان

اس قسم کا اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں۔ اس اختلاف کے متعلق مجملہ میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں گواہی حجت نہیں ہو سکتی، لیکن اس سے حاکم کے فیصلہ میں کوئی خلل واقع نہ ہو گا۔ مثلاً اگر گواہان اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی آئندہ بحیثیت حجت شرعی باقی نہ رہے گی۔ لیکن اگر جج ان گواہوں کی سابقہ گواہی پر فیصلہ کر چکا ہے تو وہ بدستور باقی رہے گا اور گواہ اس فیصلہ کے تاوان کے ذمہ دار ٹھہریں گے (دفعہ ۸۰)۔

اس کی تفصیل یہ ہے ”کہ جب گواہ گواہی دینے کے بعد فیصلہ سے پہلے جج کے رو برو اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی کا لعدم سمجھی جائے گی اور انہیں سزا ملیگی (دفعہ ۱۷۲۸) اس صورت میں تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن جب گواہ جج کے رو برو اپنی گواہی سے اس وقت پھریں جب وہ فیصلہ کر چکا ہو تو جج کا فیصلہ باقی رہے گا اور گواہوں کو فیصلہ کا ہر جانہ ادا کرنا پڑے گا“ (دفعہ ۱۷۲۹)۔

¹ بقیہ حدیث یہ ہے ”و للعاہر الحجر“ زانی کے لیے پتھر ہے۔ یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ہے۔ دیکھو صحیح بخاری کی شرح عینی (جلد ۲۲ صفحہ ۲۴۹) اور دیکھو صحیح مسلم (جلد ۴ صفحہ ۱۷۱)۔

اسی سلسلہ میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ علی بن ابی طالب کے سامنے دو شخصوں نے کسی کے خلاف چوری کی گواہی دی جس پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ اس کے بعد انہوں نے اس چوری کا الزام دوسرے شخص پر لگاتے ہوئے گواہی دی تو حضرت علی نے فرمایا کہ میں دوسرے شخص کے بارے میں تمہاری گواہی قبول نہیں کرتا اور پہلے شخص کے ہاتھ کاٹنے کا تاوان ڈالتا ہوں اور اگر مجھے یہ علم ہو جائے کہ تم نے قصداً ایسا کیا ہے تو تمہارے ہاتھ کاٹ دوں۔“

اس مسئلہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو جج کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا۔ اس کا سبب بالفاظ شہاب الدین قرافي یہ ہے کہ جب فیصلہ شریعت کے مطابق دیانت دار گواہوں کی گواہی پر کر دیا گیا تو اس کے بعد جو خلاف گواہی دی گئی وہ گواہوں کی طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق کے قول سے فیصلہ نہیں ٹوٹ سکتا لہذا پہلا فیصلہ باقی رہے گا^۱۔

لیکن بعض فقہاء اس مسئلہ میں جمہور سے اختلاف رکھتے ہیں جیسے امام اوزاعی، سعید بن مسیب اور اہل ظاہر کہ ان کے نزدیک گواہوں کے پھر جانے سے ہر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ فیصلہ گواہی پر قائم تھا۔ پس جب گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو جو فیصلہ گواہی پر مبنی تھا وہ بھی قائم نہ رہے گا جیسے بعض فقہاء کے نزدیک مسائل حدود و قصاص میں اگر گواہ حکم نافذ ہونے سے پہلے اپنی گواہی سے پھر جائیں تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ حدود (سزائیں) شبہ کی بنا پر موقوف کر دی جاتی ہیں^۲۔

آخری ریمارک : اکثر قوانین جدیدہ کی رو سے جب گواہی کا جھوٹ ثابت ہو جائے جس پر فیصلہ مبنی تھا تو وہ لوگ جن کے خلاف گواہی

^۱ دیکھو الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی و الاسام صفحہ ۴۹۔

^۲ ان تمام مسائل کے لیے دیکھو مبسوط (جلد ۱۶ صفحہ ۱۷۸) اور شرح کبیر (مع مغنی جلد ۱۲ صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور المحلی (جلد ۹ صفحہ ۴۲۹) اور منہاج الطالبین (صفحہ ۱۳۸)۔ نیز اسی میں گواہی سے پھر جانے کی صورت میں گواہوں پر فیصلہ کے تاوان کا مسئلہ اور اس میں مختلف حالات اور مذاہب کے لحاظ سے اختلافات دیکھو۔

دی گئی تھی بشرائط معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کرسکتے ہیں ، جیسا کہ قانون اصول المعاکات الجزائیه عثمانی کی دفعہ ۳۳۹ اور قانون المعاکات المدنیۃ اللبنانی کی دفعہ ۵۳۷ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے ۔

تناقض کی دوسری صورت — تناقض مدعی

مجلہ میں تناقض مدعی کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ” اس سے مدعی کا وہ بیان مراد ہے جو اس کے دعویٰ کے خلاف ہو ، یعنی ایسا بیان جس سے اس کا دعویٰ باطل ہو جائے “ (دفعہ ۱۶۱۵) - اس کی کئی مثالیں ہیں^۱ ، بعض مثالیں ملاحظہ کیجیے :—

کسی شخص نے پہلے تو یہ اقرار کیا کہ یہ مال غیر کا ہے پھر دعویٰ کیا کہ مال میرا ہے ۔ پس اس کا دعویٰ جو اس کے اقرار کے خلاف ہے ، اس کے دعوے کو باطل کر دے گا (دفعہ ۱۶۳۸) کیونکہ جب ایک شخص دوسرے کو ہر قسم کے مطالبہ سے بری الذمہ قرار دیدے تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس پر اپنے مال کا دعویٰ کرے (دفعہ ۱۶۳۹) ۔

اسی طرح الاشباہ ۲ اور مجلہ کے قواعد کلیہ میں ہے کہ جس چیز سے دست برداری دیدی جائے وہ دوبارہ برقرار نہیں ہو سکتی ، جس طرح معدوم چیز دوبارہ نہیں آتی (دفعہ ۵۱) ۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کرسکتا جس سے ایک بار دست بردار ہو چکا ہے ، کیونکہ دست برداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ دست بردار ہونے والے ہی کا حق ہو اور دست برداری کے روز موجود بھی ہو ان شرائط کی بنا پر اگر کوئی اپنے حق وراثت سے مورث کی موت سے پہلے دست بردار ہو جائے تو یہ دست برداری درست نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ دست برداری مورث کی موت کے بعد دی گئی ہو تو صحیح ہوگی ۔

^۱ دیکھو دفعہ ۱۶۳۷-۱۶۳۹ -

^۲ لابن نجیم صفحہ ۱۲۷ -

یہ قاعدہ ایک دوسرے عام قاعدہ سے لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص اس چیز کو توڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہو چکی ہو تو اس کی کوشش بار آور نہ ہوگی (دفعہ ۱۰۰)^۱ جیسے اگر کسی چیز کو فروخت کرنے والے کا وکیل یہ دعویٰ کرے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے تو اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ معاہدہ وکالت سے متصادم ہے۔

^۱ دیکھو تکملة حاشية ابن عابدين (جلد ۱ صفحہ ۱۰۵) اور دیکھو فتاویٰ ہدایۃ (جلد ۱ مع حاشیہ ہند یہ جلد ۴ صفحہ ۵۲۲) اور دیکھو اسی قسم کا مضمون امثال لا تینیہ میں ہے۔ - Nemo contra factum suum venire potest.

فصل پنجم

عام قواعد متفرقہ

تابع تابع ہی رہے گا

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ فرع اپنے وجود میں، اپنی بقاء میں اور اپنے معدوم ہونے میں اپنی اصل کے تابع ہے^۱ یا جیسا کہ مجامع کے مصنف نے کہا ہے کہ ”ہر چیز کی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ہے۔“^۲ اسی مضمون کی کئی دفعات مجلۃ الاحکام العدلیۃ کے قواعد کلیہ میں موجود ہیں جن میں اکثر الاشباہ والنظائر^۳ سے ماخوذ ہیں۔ ذیل میں ہم انہی کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے :

دفعہ اول۔ تابع تابع ہی رہے گا۔ اس قاعدہ کے مطابق اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا جائے جس کے پیٹ میں بچہ ہو تو تابع ہونے کی حیثیت سے بچہ بھی فروخت میں داخل ہوگا (دفعہ ۴۸)۔ پس اس مثال میں چونکہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ہے، لہذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رہے گا۔

مجلہ میں دی ہوئی دیگر مثالیں : مسائل بیع میں یہ مذکور ہے کہ ایسی چیز صراحت کیے بغیر بیع میں داخل رہے گی جو فروخت شدہ چیز کے تابع ہے، خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے جیسے میٹھوں سے جڑے ہوئے قفل مکان کی بیع میں داخل رہیں گے یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کا جزو سمجھی جاتی ہے جیسے کنبی قفل کی بیع میں داخل

^۱ امثال لاتینیۃ میں ہے (Accessorium sequitur principale) یعنی فرع اصل کے تابع ہے۔

^۲ دیکھو المنافع صفحہ ۳۱۱۔

^۳ لابن نجیم (صفحہ ۴۷ اور اس کے بعد) و للسیوطی (صفحہ ۸۱ اور اس کے بعد)۔

رہے گی یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے راستہ کا حق، پینے کے پانی کا حق اور آبیاری کے پانی کا حق - یہ تمام حقوق اس مکان کی بیع میں داخل رہیں گے جسے یہ جمیع حقوق فروخت کیا گیا ہو - اس کے علاوہ اور بھی کئی مثالیں ہیں۔^۱

دفعہ دوم - ”تابع کا حکم علیحدہ نہیں، لہذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علیحدہ فروخت نہیں کیا جا سکتا“ (دفعہ ۴۸) - اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جا سکتا ہے۔^۲

دفعہ سوم - ”جو شخص کسی چیز کا مالک ہے وہ اس کے لوازمات کا بھی مالک ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے راستہ کا بھی مالک ہو گا“ (دفعہ ۴۹) - یہ قاعدہ کتاب مجامع الحقائق سے ماخوذ ہے۔^۳ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی ملکیت کے لیے فرع کی ملکیت لازم ہے، بشرطیکہ وہ اس کے لیے ضروری ہو جیسے جس نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے اوپر اور نیچے (چھت اور زمین) سب کا مالک ہو گا اور جس شخص نے دودھ کی غرض سے دودھ والی گائے خریدی تو اس کا دودھ پیتا بچہ بھی بلا صراحت کہے مقصد فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا۔^۴

دفعہ چہارم - ”جب اصل ختم ہو جاتی ہے تو فرع بھی ختم ہو جاتی ہے“ (دفعہ ۵۰) یعنی جو چیز کسی کے تابع ہوتی ہے وہ اس کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے^۵ جیسے جب اصل شخص بری ہو جائے گا تو ضامن بھی بری ہو جائے گا (دفعہ ۶۶۲) -

^۱ دیکھو دفعات ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵ -

^۲ دیکھو اختیار شرح مختار الموصلی (جلد ۱، صفحہ ۱۸۰) راستہ اور پانی پینے کے حق کو علیحدہ علیحدہ فروخت کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل دوسری جگہ عنقریب آئے گی - مجامع میں مذکور ہے کہ حقوق کی بیع چیز سے علیحدہ جائز نہیں دیکھو منافع صفحہ ۳۱۴ -

^۳ دیکھو شرح اس کی منافع الدقائق (صفحہ ۳۳۲) -

^۴ دیکھو دفعہ ۱۱۹۴ و ۲۳۱ مجملہ کی) -

^۵ یہ قاعدہ کتاب الاشباہ سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ قاعدہ بھی ہے کہ ”اصل کے ختم ہونے سے فرع ختم ہو جاتی ہے“ دیکھو اشباہ لا بن نجیم (صفحہ ۴۸) و للسیوطی (صفحہ ۸۱-۸۲) اور مجامع میں بھی مذکور ہے کہ اصل ختم ہو جانے سے فرع ختم ہو جاتی ہے، دیکھو منافع (صفحہ ۳۳۴) -

لیکن ایک دوسرا قاعدہ جو الاشباہ سے ماخوذ ہے، اصول مذکورہ کی حد بندی کرتا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ کبھی فرع باقی رہتی ہے باوجودیکہ اصل باقی نہیں رہتی۔ مثلاً جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرضہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں تو اگر اصل قرضدار کے انکار پر قرضخواہ قرضہ کا دعویٰ ضامن پر کر دے تو وہ قرضہ ضامن پر واجب الادا ہوگا (دفعہ ۸۱)۔ یہاں ضامن کی جو فرع ہے ذمہ داری باقی رہ گئی، حالانکہ قرضدار کی ذمہ داری جو اصل ہے باقی نہیں رہی^۱ اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ دعویٰ میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے روبرو ثابت ہو۔

دفعہ پنجم۔ جب اصل چیز ختم ہو جائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہو جائے گی (دفعہ ۵۲)۔ مثلاً اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معاف کر دیے، اس کے بعد بیع فسخ ہو گئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہو جائیں گی کیونکہ بیع ختم ہو جانے سے جو اصل تھی وہ مراعات بھی ختم ہو جائیں گی جو ضمناً دی گئی تھیں اور اس لیے کہ ”المبني على الفاسد فاسد“ یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو وہ بھی بگڑ جاتی ہے۔^۲

دفعہ ششم۔ مجامع میں اس مضمون کا یہ قاعدہ درج ہے کہ ”جو فرع کسی اصل کے ساتھ مخصوص ہو اس کا وجود اپنی اصل کے وجود کی دلیل ہے“^۳ یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود جو کسی اصل پر مبنی ہو اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی اصل موجود ہے جیسے ضمانت چونکہ اس قرضہ کی فرع ہے جس کی ضمانت دی گئی ہو، لہذا ضمانت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرضہ موجود ہے۔

ابتدا اور بقاء

شرع اسلامی میں بعض ایسے احکام ہیں جن کی رو سے بعض معاملات اور

^۱ ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو دفعہ مذکورہ میں قاعدہ کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہے۔ اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں ہے۔
^۲ یہ دونوں قاعدے الاشباہ لا بن نجیم سے ماخوذ ہیں، صفحہ ۱۵۷-۱۵۸ اور مثال بھی وہیں سے لی گئی ہے جو مجملہ کی دفعہ ۱۵۶۶ میں بھی مذکور ہے۔
^۳ دیکھو منافع صفحہ ۳۲۶۔

تصرفات ممنوع قرار ہاتے ہیں جب کہ وہ مقصود بالذات ہوں اور اپنے غیر پر موقوف نہ ہوں یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود اصالۃً ہو جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصہ کا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترکہ اور قابل تقسیم ہو۔¹

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمناً عمل میں آجائیں تو صحیح قرار دیے جائیں گے یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائداد ہبہ کی، پھر ایک اجنبی شخص نے جائداد کے نصف حصہ کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصہ میں ہبہ قائم رہے گا، حالانکہ وہ غیر معین ہے جس کا پہلے ہبہ جائز نہ تھا۔ لیکن جب کل کے ہبہ میں اس حصہ کا ہبہ بھی ہو گیا تھا تو وہ ہبہ برقرار رکھا جائے گا۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو الاشباہ² اور مجملہ میں آئے ہیں کہ ”کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہے“ (دفعہ ۵۶) کیونکہ کسی عمل کو برقرار رکھنے میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جو اس عمل کو شروع کرنے میں نظر انداز نہیں کی جاسکتیں³ جیسے غیر تقسیم شدہ حصہ کا ہبہ جائز نہیں۔ لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائداد ہبہ کی اور وہ اس جائداد کے غیر معین حصہ کا مالک ہو گیا تو باقی حصہ کا ہبہ بدستور باقی رہے گا، حالانکہ بقیہ حصہ اس شخص کے ایک غیر معین حصہ کا مالک ہو جانے کے بعد بھی غیر معین ہی رہے گا (دفعہ ۵۵)۔

تقریباً یہی مفہوم اس عبارت کا ہے جو مجملہ میں الاشباہ⁴ سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظر انداز کر دیے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کیے جاسکتے۔ چنانچہ اگر

¹ دیکھو یہی مضمون محکمہ عدالت کے نوٹس میں جو جریده ”محاکم“ میں شتہر کیا گیا (صفحہ ۸۵۳)۔

² لا بن نجیم صفحہ ۸۹.....

³ یہ دفعہ الاشباہ ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے (صفحہ ۸۹) اور

شرح مجامع میں مذکور ہے (صفحہ ۳۳۳)۔

⁴ للسیوطی (صفحہ ۸۳) و لا بن نجیم (صفحہ ۸۷) اور اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ ضمناً ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو اصالۃً جائز نہیں ہوتیں۔

خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے دوکاندار کو وکیل بنائے تو جائز نہیں۔ لیکن اگر خریدار نے دوکاندار کو ایک تھیلہ دیا کہ وہ فروخت شدہ غلہ کو ماہنے کے بعد اس میں رکھ لے اور دوکاندار نے ایسا کیا تو یہ خریدار کی طرف سے قبضہ شمار ہوگا (دفعہ ۵۴)۔ یہ مثال مع دیگر مثالوں کے جامع الفصولین کی فصل ما یثبت ضماناً و حکماً ولا یثبت قصداً^۱ میں بیان کی گئی ہے۔

مثال دیگر: احناف کی رائے مختار کی رو سے مال منقولہ میں وقف جائز نہیں جیسے تنہا گائے کہ ایسے وقف کا لوگوں میں رواج نہیں۔ لیکن ایسے مال کو اس جائداد کے ضمن میں وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو جیسے کسی جاگیر کا مع گائے کے وقف کر دینا۔^۲

مذکورہ قاعدہ کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے کہ ”المنع اسهل من الرفع“ یعنی روکنا ختم کرنے سے زیادہ سہل ہے جیسے اسلام غلامی سے پہلے غلامی کو روکتا ہے مگر غلامی کے بعد اسے ختم نہیں کر سکتا۔^۳ یعنی مسلمان کو غلام بنا لینا جائز نہیں۔ لیکن اگر کوئی غلام اسلام لے آئے تو اس کی غلامی ختم نہ ہوگی۔

نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں

عدل و انصاف کے بنیادی اصولوں میں سے مجملہ میں ایک یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ نفع و نقصان ساتھ ساتھ ہیں، یعنی جو شخص کسی چیز کا فائدہ حاصل کرے تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا چاہیے (دفعہ ۸۷)۔ یہ قاعدہ مجامع سے ماخوذ ہے^۴ اور اس کی کئی مثالیں ہیں۔

مجملہ میں ہے کہ کسی مشترکہ جائداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیونکہ شرکاء میں سے کسی کو اس وقت تک نفع لینا جائز نہ ہوگا جب تک وہ بقدر حصہ نقصان برداشت کرنے کے لیے بھی

^۱ جلد ۲، صفحہ ۳۲۱۔

^۲ دیکھو اختیار شرح مختار جلد ۲، صفحہ ۱۰۶۔

^۳ دیکھو قواعد لا بن رجب قاعدہ ۱۳۴، صفحہ ۳۰۰-۳۰۱۔

^۴ دیکھو منافع صفحہ ۳۲۶ اور مثل لاتینی میں مذکور ہے:

تیار نہ ہوں۔ اسی طرح شرع اسلامی کی رو سے وارث پر فرض ہے کہ وہ اپنے ترکہ میں سے بقدر حصہ متوفی کا قرضہ ادا کرے اور کبھی اہل قرابت کو بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے۔¹

نیز اس قاعدہ کا عکس یعنی الٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ مجلہ میں ہے² ”النعمة بقدر النعمة والنقمة بقدر النقمة“ یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت (دفعہ ۸۸) اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے الخراج بالضمان نفع و نقصان دوش بدوش ہیں۔ یہاں خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ضمان سے مراد اخراجات اور نقصان۔

یہ قاعدہ ایک حدیث³ پر مبنی ہے جو مجلہ میں بیان کی گئی ہے اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ جو شخص کسی چیز کے نقصان کا ذمہ دار ہے تو اس کا نفع ذمہ داری کا معاوضہ شمار ہوگا۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کر دیا در آنحالیکہ وہ اسے عرصہ تک استعمال بھی کرتا رہا مگر اسے اس جانور کا کرایہ ادا کرنا پڑیگا۔ کیونکہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مرجاتا تو وہ اسی کا نقصان شمار ہوتا (دفعہ ۸۵)۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی جانور خریدا پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ عیب دار ہے اور اس نے وہ جانور عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اس صورت میں اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فروخت کرنے والے کو اس عرصے کا کرایہ ادا کرے جتنا عرصہ جانور اس کے قبضہ میں رہا۔ کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنے عرصہ اس کا خرچ

¹ ہم نے ”کبھی“ اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلا لحاظ حق وراثت کے لازم ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی مفلس شخص کا ایک ماموں ہو اور اس کے سگے چچا یا چچیرے چچا کا لڑکا ہو تو مذہب حنفی کی رو سے خرچہ پہلے پر واجب ہوگا نہ کہ دوسرے پر، حالانکہ حقیقی وارث چچا زاد بھائی ہے نہ کہ ماموں۔

² مثل لا ینینی میں ہے ; Qui sentit commodum sentire debet at onus ; e contra

³ اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے۔ سنن اربعہ اور مسند احمد اور مستدرک حاکم سے جامع الصغیر میں رقم ۴۱۳۰۔

اٹھایا ہے۔ پس یہ خرچہ اس ذمہ داری کا معاوضہ شمار کیا جائے گا جو اتنے عرصہ اس پر رہی۔

ممنوع چیز کا اثر

اس مسئلے کے دو قاعدے ہیں جنہیں مجملہ نے کتاب الاشباہ و النظائر^۱ سے لیا ہے اور وہ یہ ہیں :-

قاعدہ اول :- ”جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے“ (دفعہ ۳۴) جیسے رشوت اور ربا (سود) کہ ان دونوں کا لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔ فقہاء نے اس قاعدہ سے حالت مجبوری کو مستثنیٰ کیا ہے۔ مثلاً اگر ولی (سرپرست) کو یہ خوف ہو کہ کوئی غاصب نابالغ کے مال پر قبضہ کر لیگا تو ولی کو جائز ہے کہ اسے کچھ رشوت دے کر پیچھا چھڑا لے۔

قاعدہ دوم :- ”حرام فعل کی جستجو بھی حرام ہے“ (دفعہ ۳۵) جیسے چوری اور جھوٹی گواہی۔ پس جس طرح یہ فعل حرام ہیں اسی طرح دوسرے شخص سے ارتکاب کرانا بھی حرام ہے۔

مانع اور مقتضی کا تعارض

مقتضی سے مراد محرک ہے اور مانع سے مراد روکنے کا سبب ہے۔ اگر یہ دونوں متضاد سبب ایک مسئلہ میں جمع ہو جائیں تو کسی ترجیح دی جائے گی؟ کتاب الاشباہ^۲ اور مجملہ نے اپنے قواعد کلیہ میں کہا ہے کہ جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہو جائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائیگی۔ لہذا راہن رہن کردہ چیز کو اس وقت تک فروخت نہیں کر سکتا جب تک وہ رہن رکھنے والے کے قبضہ میں ہو (دفعہ ۴۶)۔

پس رہن شدہ چیز میں دونوں سبب جمع ہیں۔ ایک مقتضی جو ملکیت ہے جس کی رو سے مالک کو اس کے بیع وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہے اور دوسرا مانع جو رہن شدہ چیز کا مرتبہ کے قبضہ میں ہوتا ہے

^۱ لابن نجیم (صفحہ ۶۳) ولسیوطی (صفحہ ۱۰۲)۔

^۲ لابن نجیم (صفحہ ۴۷) ولسیوطی (صفحہ ۸۰)۔

جس کے سبب راہن جو مالک ہے اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا^۱۔
در اصل قاعدہ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب آجائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاعدہ مذکورہ کی سند یہ حدیث ہے: ”ماجتمع الحلال والحرم الاغلب الحرام الحلال“^۲۔ یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ہو جائیں تو حرام حلال پر غالب رہے گا۔

سبب ملکیت کی تبدیلی

مجلہ میں مذکور ہے کہ ”تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات“ یعنی سبب ملکیت کی تبدیلی اصل چیز کی تبدیلی کی بجائے ہے (دفعہ ۹۸)۔ یہی قاعدہ مجامع میں بالفاظ مذکورہ بھی بیان کیا گیا ہے اور ان الفاظ میں بھی اختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعیان^۳۔ یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ہے جیسے ذات کی تبدیلی۔ ہم اس قاعدہ کی وضاحت ایک مثال کے ذریعہ کرتے ہیں:-

مذہب حنفی اور مجلہ کی رو سے بعض صورتوں میں ہبہ کرنے والا اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے، لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر ہبہ کی واپسی

^۱ یہ مسئلہ مجلہ کی (دفعہ ۷۷) میں بیان کیا گیا ہے اور یہی قانون لبنانی میں ہے کہ رهن کردہ جائداد منقولہ کو راہن صرف اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اچھی قیمت مل سکے اور جج کی اجازت حاصل ہو جائے (آرڈیننس ۴۶ ل مجریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ء شائع کردہ بذریعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۷۳۶ سنہ ۱۹۳۲ء دیکھو اس کی دفعہ ۴ لیکن جائداد غیر منقولہ کو راہن بحالت رهن فروخت کر سکتا ہے (دیکھو قرار داد ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۳۶ و ۱۳۷)۔

^۲ اس حدیث کو امام زبلی نے شرح کنزالدقائق میں ذکر کیا ہے (جلد ۹ صفحہ ۴۵) اور سیوطی نے الاشباہ صفحہ ۴۸ میں کہا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ابن مسعود پر موقوف کرتے ہوئے اس حدیث کا اخراج کیا ہے اور حافظ عراقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بے بنیاد ہے۔ اسی طرح محمد بشیر ازہری نے اس حدیث کو اپنی کتاب تحذیر المسلمین کے صفحہ ۸۱ پر احادیث موضوعہ میں ذکر کیا ہے۔

^۳ دیکھو منافع صفحہ ۳۱۰ و ۳۱۵۔

جائز نہیں۔ ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو ہبہ کی گئی ہو، اس کی نوعیت بدل جانے جیسے اگر وہ گیسوں تھے تو ان کا آٹا پسوا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹)۔ اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی جیسے موہوب لہ (جسے ہبہ کیا گیا ہو) ہبہ کردہ چیز کو فروخت کر دے یا دوسرے کو دے کر اپنی ملکیت سے خارج کر دے (دفعہ ۸۷۰)۔

مثال مذکور میں پہلی صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے۔ مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیونکہ ملکیت کی تبدیلی اور ذات کی تبدیلی دونوں کا حکم ایک ہے۔

کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش

تمام چیزوں کے لیے وقت مقرر ہے، حتیٰ کہ مسائل شرعیہ میں بھی۔ مجلہ میں کہا گیا ہے کہ ”جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش کرے وہ اس جرم کی پاداش میں اس چیز سے محروم کر دیا جائیگا“ (دفعہ ۱۹۹)۔ مثلاً اگر وارث اپنی میراث جلد حاصل کرنے کی غرض سے مورث کو قتل کر دے تو وہ حق میراث سے محروم ہو جائیگا، کیونکہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے۔

مگر سیوطی کے تبصرہ کے لحاظ سے قاعدہ مذکورہ کی ظاہری صورتیں اس کی داخلی صورتوں سے زیادہ ہیں اور یہ مثال مستثنیات میں سے ہے کہ اگر میعادِ قرضہ دینے والا قرضدار کو قتل کر دے تو وہ قرضہ کی ادائیگی سے محروم نہ ہوگا بلکہ میعاد گزرنے کا انتظار کیے بغیر فوراً قرضہ ادا کیا جائے گا۔

بعض فقہاء مثلاً ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ قاتل اپنی تعجیل کی وجہ سے حق میراث سے محروم نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح فقہاء کی ایک جماعت مثلاً زہری اور سعید بن جبیر وغیرہ نے قاتل عمد کے حق میراث کو قائم رکھا ہے۔

^۱ یہ قاعدہ ابن نجیم کی اشباہ والنظائر سے ماخوذ ہے (صفحہ ۶۳) اور سیوطی کی اشباہ سے (صفحہ ۱۰۳) اور قواعد ابن رجب سے (قاعدہ ۱۰۲ صفحہ ۲۳۰)۔

دیگر قواعد

الاشباه والنظائر وغیرہ کتابوں میں اور مجلۃ الاحکام العدلیۃ میں دیگر قواعد عامہ ہیں جنہیں ہم نے اپنی کتاب ”النظریۃ العامۃ للعقود والموجبات فی الشریعۃ الاسلامیۃ“ کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کیے جائیں گے جو ناجائز ہیں، یعنی وہ قولی اور فعلی تصرفات جو قانوناً لغو اور ناجائز ہیں۔ اسی بحث کو سب سے آخر میں لانے کا سبب یہ ہے کہ موضوع کتاب کی نوعیت اور اس کی ترتیب علمی کا تقاضا یہی تھا۔ علاوہ بریں اس طرح مسائل سمجھنے میں بھی سہولت ہو گئی اور ایک مسئلہ کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا۔

یہ قواعد مذکورہ مجلہ کی دفعات ذیل میں موجود ہیں :

دفعہ ۳ :- معاملات میں غرض و نیت کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ و عبارت کا۔

دفعہ ۱۹ :- نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زیان۔

دفعہ ۲۰ :- نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

دفعہ ۲۵ :- نقصان کی تلافی نقصان سے نہ کی جائے گی۔

دفعہ ۵۳ :- اگر اصلی چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت لی جائے گی۔

دفعہ ۵۷ :- جب تک خیرات کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے مکمل نہیں ہوتی۔

دفعہ ۵۸ :- عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے۔

دفعہ ۵۹ :- خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہے۔

دفعہ ۶۷ :- خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہ ہوگی، مگر ضرورت کے موقع پر اس کی خاموشی ہی بیان شہار ہوگی۔

دفعہ ۶۹ :- تحریر اور تقریر کا حکم برابر ہے۔

دفعہ ۷۰ :- گونگے آدمی کے مخصوص اشارے زبانی اظہار کے مانند ہیں۔

دفعہ ۷۲ :- ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی بالکل آشکارا ہو۔

- دفعہ ۸۲: — جو چیز کسی شرط پر موقوف ہو اس کا وجود شرط کے ساتھ ضروری ہے۔
- دفعہ ۸۳: — بقدر امکان شرط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔
- دفعہ ۸۴: — مشروط وعدے بھی واجب الایفاء ہیں۔
- دفعہ ۸۶: — مزدوری اور ذمہ داری جمع نہیں ہو سکتے۔
- دفعہ ۸۹: — عمل مرتکب کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے کی طرف، تاوقتیکہ اس سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو۔
- دفعہ ۹۰: — جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک دونوں موجود ہوں تو فرد جرم مرتکب پر لگے گی۔
- دفعہ ۹۱: — قانونی اجازت کے وقت ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔
- دفعہ ۹۲: — کسی فعل کا مرتکب اس فعل کا ذمہ دار ہوگا، خواہ وہ فعل ارادی نہ ہو۔
- دفعہ ۹۳: — کسی فعل کا محرک اس فعل کا ذمہ دار نہ ہوگا، تاوقتیکہ اس کا ارادہ نہ پایا جائے۔
- دفعہ ۹۴: — جانوروں کی تقصیر معاف ہے۔
- دفعہ ۹۵: — غیر کی ملکیت میں کسی تصرف کا حکم دینا باطل ہے۔
- دفعہ ۹۶: — غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کسی کو جائز نہیں۔
- دفعہ ۹۷: — غیر قانونی طریقہ سے کسی کا مال لینا کسی کو جائز نہیں۔

عربی ماخذ^۱

مع اسماء مؤلفین بہ ترتیب حروف تہجی

۱۔ قرآن کریم

ابو نصر (ہبة الله بن سلامة) — الناسخ والمنسوخ، بر حاشیہ اسباب نزول -
الرازی (فخر الدین محمد) — مفاتیح الغیب المشتمل على کثیر مطبع عامرة شرقیه
مصر، ۱۳۲۳ھ آٹھ جز -

الزحشری (محمود) — تفسیر الکشاف، مطبع مصطفیٰ محمد، مصر ۱۳۵۳ھ،
چار جز -

الزحجانی (ابو عبد الله) — تاریخ القرآن، قاہرہ ۱۹۳۵ھ -
سلیان (شیخ محمد) — حدث الاحداث الاقدام على ترجمة القرآن، مصر،
۱۳۵۵ھ -

السیوطی (جلال الدین) — الاتقان فی علوم القرآن، مطبع معاهد، مصر
۱۹۳۵ھ دو جز -

الشرنبالی — رسالة النفث القدسیة فی احکام قراءة القرآن وكتابة بالفارسیة،
مصر ۱۳۵۵ھ -

الطبری (محمد بن جریر) — جامع البیان فی تفسیر القرآن، مصر ۱۳۲۱ھ،
تیس جز -

المحلی (جلال الدین) و سیوطی — تفسیر الجلالین، مطبع حلبی، مصر
۱۳۵۲ھ، دو جز -^۲

الواحدی نسابوری (ابوالحسن علی بن احمد) — اسباب النزول، مطبعة
هندیة، مصر ۱۳۱۵ھ -

^۱ علاوہ دیگر ماخذوں کے، خصوصاً قوانین، رسائل - قرار دادیں جن کے
حوالے کتاب ہذا کے حاشیہ میں موجود ہیں -

^۲ اسی پر اعتقاد کرتے ہوئے ہم نے وہ آیات کریمہ درج کی ہیں جو
کتاب ہذا میں آئی ہیں -

الوجدی (محمد فرید) — الادلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن الى اللغات الاجنبية، مصر ۱۹۳۶ء -

۲ — سنت

- ابن حنبل (احمد) — مسنده، مطبع ميمنية، ۱۳۱۳ھ، چھ اجزاء -
 ابن قتیبہ — تاویل مختلف الحديث، مصر، ۱۳۲۶ھ -
 ابو داؤد السجستاني (سليمان) — السنن، مطبع مصطفى محمد، چار اجزاء -
 ازهری (محمد بشير) — تحذير المسلمين من الاحاديث الموضوعة، مصر، ۱۹۰۳ء -
 البخاری — الجامع الصحيح، مطبع حلبی، مصر، نو اجزاء -
 البغوی (حسين بن مسعود) — مصابيح السنة، مطبع صبيح، مصر، دو جزء -
 الترمذی — السنن، مطبع حلبی، مصر -
 الزرقانی — شرح الموطأ، مطبع مصطفى محمد، مصر، ۱۹۳۶ء، چار اجزاء -
 السيوطی — تنوير الحوالک شرح موطأ امام مالک، مصر، ۱۳۳۸ھ، دو جزء -
 السيوطی — الجامع الصغير من حديث البشير النذير، مطبع مصطفى محمد، ۱۳۵۲ھ، دو جزء -
 السيوطی — الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع الصغير، جمع النبهاني، ۱۳۵۰ھ، تین اجزاء -
 السيوطی — اللالی المصنوعة في الاحاديث الموضوعة، مطبع حسينية، مصرية، ۱۳۵۲ھ، دو جزء -
 الشافعی — اختلاف الحديث و مسند الشافعی (کتاب الام کے حاشیہ پر) -
 الشوکانی (محمد بن علی) — نيل الاوطار شرح متقی الاخبار، مطبع حلبی، مصر، ۱۳۳۸ھ، آٹھ اجزاء -
 العینی (بدرالدین) — عمدة القاری شرح صحيح البخاری، مطبع منيرية، مصر، ۱۳۳۸ھ، ۲۵ اجزاء -
 القدسی (حسام الدين) — الرد على رسالة المغنی، دمشق، ۱۹۲۵ء -
 مسلم — صحيح الامام مسلم، مطبع صبيح، مصر، ۱۳۳۴ھ، آٹھ اجزاء -
 المناوی — كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق، مصر، ۱۳۰۵ھ -
 النسائی — السنن، بشرح السيوطی، المطبع المصرية، مصر، ۱۹۳۰ء، آٹھ اجزاء -

الموصلی - رسالة المغنی عن الحفظ الكتاب، مصر، ۱۳۴۲ھ -
النووی (معی الدین) - شرح صحیح مسلم، مطبع حجازی، قاهرة، ۱۳۴۹ھ،
اثھاره اجزاء -

۳ - علم الاصول

آمدی (سیف الدین) - الاحکام فی اصول الاحکام: مطبعة صبیح، مصر،
۱۳۴۸ھ، تین اجزاء -

ابن امیر الحاج - التقرير والتحجیر شرح التحرير، بولاق ۱۳۱۶ھ-۱۳۱۸ھ
تین اجزاء -

ابن حزم - الاحکام لاصول الاحکام، مطبعة السعادة، مصر، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ھ،
آٹھ اجزاء -

ابن حزم - رسالة النہذ فی الفقہ الظاہری، مطبعة الانوار، مصر، ۱۳۶۰ھ -
ابن عبد السلام (عز الدین) - قواعد الاحکام فی مصالح الانام مکتبه
حسینة، مصر، ۱۹۳۴ء، دو جزء -

ابن ملک - شرح المنار، الاستانہ ۱۳۱۴ھ -

ابن تیمیہ - رسالة معارج الاصول، مصر، ۱۳۲۳ھ -

الاسنوی - نہایۃ السؤل شرح منهاج الوصول (منہاج البیضاوی کے ساتھ
طبع ہوئی) -

البھاری (محب اللہ بن عبد الشکور) - مسلم الثبوت، مصر، ۱۳۲۶ھ،
دو جزء -

البیضاوی - منهاج الوصول الی علم الاصول، مطبعة التوفیق، مصر،
تین اجزاء -

الخضری (شیخ محمد) - اصول الفقہ، طبع دوم، مصر، ۱۹۳۳ء -

رضا (محمد رشید) - رسالة یسر الاسلام و اصول التشريع العام، مصر، ۱۹۳۸ء
السبکی (تقی الدین و تاج الدین) - الابھاج شرح المنہاج (شرح اسنوی
کے ساتھ طبع ہوئی) -

السبکی (تاج الدین) - جمع الجوامع اور اس کی شرح للمحلی مع حاشیة
البنانی، مصر، ۱۳۵۴ھ، دو جزء -

الشاطبی (ابو اسحق) - الاعتصام، مطبع مصطفى محمد، مصر، ۱۳۳۲ھ،
دو جزء -

- الشاطبی — الموافقات فی اصول الشریعة، مطبع رحانیة، مصر، چار اجزاء۔
 الشافعی — الرسالة فی علم الاصول، المطبعة العلمية، مصر، ۱۳۱۲ھ۔
 الشوکانی — رسالة القول المفید فی ادلة الاجتهاد والتقلید، ۱۹۲۹ء۔
 عضد الدین (قاضی) — ان کی شرح علی مختصر المنتهی لا بن حاجب،
 ۱۳۰۷ھ، دو جزء۔
 الغزالی (ابو حامد) — المستصفی من علم الاصول، مصر ۱۹۳۷ء، دو جزء۔
 الکوز لخصاری (مصطفی) — منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق لا بی
 سعید الخادمی، آستانہ، ۱۳۰۸ھ۔

۴ — فقہ حنفی

- ابن البزازی — فتاویٰ بزازیة یا الجامع الوجیز (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیہ پر
 طبع ہوا)۔
 ابن الہمام (کمال الدین) — فتح القدر شرح الہدایة، اس کے حاشیہ پر
 غنایہ ہے۔ بولاق، ۱۳۱۵ھ-۱۳۱۸ھ، آٹھ اجزاء۔
 ابن عابدین (عبدین) — حاشیہ موسوم بہ رد مختار در مختار پر، دارالسعادة،
 ۱۳۲۴ھ، پانچ اجزاء اور تکملة دو جزء میں۔
 ابن عابدین — منظومة عقود رسم الحنفی کی شرح، مطبعة معارف، سوریا،
 ۱۳۰۱ھ۔
 ابن عابدین — نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف۔ مطبع معارف
 سوریا، ۱۳۰۱ھ۔
 ابن قاضی ساوۃ یا ساوۃ (شیخ محمود بن اسماعیل) — جامع الفصولین،
 المطبعة الازهریة، مصر، ۱۳۰۰ھ، دو جزء۔
 ابن نجیم (زین العابدین) — البحر الرائق شرح کنز الدقائق (اور اس کے
 حاشیہ پر ابن عابدین کی تالیف منحتہ الخالق چھپی ہے)۔ مطبع دارالکتب
 العربیة الکبری، مصر، ۱۳۲۴ھ، آٹھ اجزاء۔
 ابن نجیم — الاشباہ والنظائر، مطبع حسینیة مصریة، ۱۳۲۶ھ۔
 ابن وہبان — منظومة الوهبانیة المحبۃ کے حاشیہ پر طبع ہوئی ۱۲۹۶ھ۔
 العسکینی (عبد علاء الدین) — الدر المختار شرح تنویر الابصار مطبع الواعظ،
 مصر، دو جزء۔

- الحموی (احمد بن محمد) - غمز غیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر دار الطباعة العامرة، ۱۲۹۰ھ، دو جزء۔
- الخصایف - کتاب الحیل، قاہرہ، ۱۳۱۴ھ۔
- داماد آفندی (محمد بن سلیمان) - مجمع الانہر شرح منتقى البحر اور اس کے حاشیہ پر الدر المنتقى چھپی ہے، دار الطباعة العامرة، ۱۳۲۸ھ، دو جزء۔
- الرملى (خير الدين المنيف) - الفتاوى الخيرية، دار السعادة، ۱۳۱۱ھ۔
- الزيلعى (عثمان بن على) - تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، بولاق ۱۳۱۳-۱۳۱۵ھ، چھ اجزاء۔
- السرخسى (شمس الدين) - المبسوط شرح الكافى، مطبع السعادة، مصر، ۱۳۳۱ھ، ۳ اجزاء۔
- الشيخانى (محمد بن حسن) - الجامع الصغير (كتاب الخراج کے حاشیہ پر طبع ہوئی، مطبع بولاق)۔
- الشيخانى - الجامع الكبير، مطبع الاستقامة، ۱۳۵۶ھ۔
- عالمکیر - الفتاوى الهندية، مطبع ميمنية، مصر، ۱۳۲۳ھ۔
- قارى (ملا على) - شرح الفقه الاکبر، مصر، ۱۳۲۳ھ۔
- قاضى خان (محمود اوزجندى) - فتاوى خانیه (فتاوى ہندیہ کے حاشیہ پر)۔
- الکامانى (علاء الدين) - بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، مصر، ۱۳۲۷-۱۳۲۸ھ، سات اجزاء۔
- المرغینانی (برهان الدين) - الهداية شرح بداية المبتدى، مطبع خيريه، ۱۳۲۶-۱۳۲۷ھ، چار اجزاء۔
- الموصلی (عبدالله) - المختار اور اس کی شرح الاختيار، مطبع حجازى، مصر، دو جزء۔

• - فقہ مالکی

- ابن جزى - القوانین الفقهية فى تلخیص مذهب المالکية، فاس، ۱۹۳۵ء۔
- ابن عاصم - تحفة الحکام، مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، ۱۳۵۴ھ، دو جزء۔
- ابن فرحون (ابراہیم بن محمد) - تبصرة الحکام، مصر، ۱۳۰۲ھ، دو جزء۔
- التسولى (ابوالحسن) - البهجة فى شرح التحفة، مع التحفة۔
- الحطاب (ابو عبدالله) - مواهب الجليل شرح سيدى خليل، مطبع سعادة، مصر، ۱۳۲۸-۱۳۲۹ھ، چھ اجزاء۔

- الغرشى (عبدالله) - شرح مختصر سيدى خليل، مطبع عامرة، مصر، ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ، پانچ اجزاء۔
- العدوى - ان کا حاشیہ شرح الغرشى پر (الغرشى کے حاشیہ پر چھپا ہے)۔
- القرافى - الاحکام فى تميز الفتاوى عن الاحکام، مطبع انوار، ۱۹۳۸ء۔
- الہالک (امام) - مدونة الكبرى، بروایت سحنون، مطبع سعادة، مصر، ۱۳۲۳ھ، سولہ اجزاء۔
- المواق - التاج والاکیل لمختصر خليل (حطاب کے حاشیہ پر طبع ہوئی)۔

۶ - فقہ شافعى

- ابن حجر - الفتاوى الحديثية، مطبع التقدم -
- بصير (ابو الفضل ولى الدين) - النهاية شرح الغاية والتقريب لابی شجاع، مصر، مطبع حجازى، تین اجزاء۔
- الرافعى - فتح العزيز شرح الوجيز (كتاب المجموع کے ذیل میں چھپی)۔
- السبکی (تقی الدین) - الفتاوى، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ھ، دو جزء۔
- السيوطى - الاشباہ والنظائر، مطبع مصطفى محمد، ۱۹۳۶ء۔
- الشافعى - كتاب الام، بولاق، ۱۳۲۵ھ، سات اجزاء۔
- الشيرازى (ابو اسحاق) - المہذب، مطبع الحلبي، مصر، ۱۳۳۳ھ، دو جزء۔
- الغزالى - الوجيز، مطبع المؤيد والآداب، مصر، ۱۳۱۷ھ، دو جزء۔
- المزنى - المختصر (ام کے حاشیہ پر چھپی ہے)۔
- النوى - المجموع شرح المہذب اور اس کا تکملة تقى الدين السبکی کا لکھا ہوا ۱۳۴۴-۱۳۵۳ھ، اب تک بارہ اجزاء طبع ہو چکے ہیں۔
- النوى - منهاج الطالبين، مطبعة خيرية، مصر، ۱۳۱۹ھ۔
- النوى - فتاوى معروف به المسائل المشورة، دمشق، ۱۳۳۸ھ۔

۷ - فقہ حنبلى

- ابن القيم الجوزية - اعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبع منيرية، چار اجزاء۔
- ابن القيم الجوزية - الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، مصر، ۱۳۱۷ھ۔
- ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى، مصر، ۱۳۲۳ھ۔
- ابن تيمية - فتاوى، مصر، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، پانچ اجزاء۔

ابن رجب (ابو الفرج عبد الرحمن) - القواعد فی الفقہ الاسلامی، مطبع
الصدق الخیریۃ، مصر، ۱۹۳۳ء۔
ابن قدامة (مواقی الدین) - کتاب المغنی، مطبع منار، مصر، طبع دوم،
بارہ اجزاء۔
ابن قدامة المقدسی (شمس الدین) - الشرح الکبیر (مغنی کے ذیل میں
چھپی ہے)۔

۸ - مقارنات و دیگر مذاہب سنیہ

ابن حزم - المحلی، مطبع النهضة، مصر، ۱۳۴۷-۱۳۵۲ء، گیارہ اجزاء۔
ابن رشد (الحفید) - بداية المجتہد و نہایۃ المقتصد، مطبع صبیح، مصر،
طبع اول، دو جزء۔
الدمشقی - رحمة الامة فی اختلاف الائمة (المیزان الکبری کے حاشیہ
پر چھپی)۔
الشعرانی (عبد الوہاب) - کتاب المیزان الکبری، مطبع ازہریۃ، ۱۹۳۲ء،
دو جزء۔
صبری (محمد حافظ) - المقارنات والمقابلات، مصر، ۱۹۰۲ء۔
القراقی (شہاب الدین) - الفروق، مصر، طبع اول، ۱۳۴۶-۱۳۴۷ء،
چار اجزاء۔

۹ - کتب شیعہ در علم فقہ و اصول فقہ

باقر (الحاج سید محمد) - وسیلۃ الوسائل فی شرح الرسائل - علم اصول میں،
مطبع تبریزی، ۱۲۹۰ھ۔
باقر (محمد) - حل العقول لعقد الفحول (وسیلۃ الوسائل کے ساتھ چھپی ہے)۔
الحر العاملی (محمد بن حسن بن علی) - وسائل الشیعة الی مسائل الشرعیہ،
تہران، ۱۲۸۸ھ، چھ اجزاء۔
الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد) مفتاح الکرامة شرح قواعد العلامة،
مطبع الشوری، مصر، ۱۳۲۳-۱۳۲۶ھ، طباعت پوری نہیں ہوئی۔
الحلی المحقق (جعفر بن حسن) شرائع الاسلام، مطبع تبریزی، ۱۳۲۰ھ۔
الحیمی - الروضة النضیر شرح المجموع (دفعہ زیدی) مع تتمہ للحسینی
الیمینی، مطبع سعادة، مصر، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ، پانچ اجزاء۔

الکاظمی (محمد مهدی) - احسن الودیعة فی تراجم مشاهیر الشيعة، بغداد، ۱۳۴۸ھ، دو جزء۔

الکاظمی (محمد مهدی) - عناوین الاصول، بغداد، ۱۳۴۲ھ۔

الکلبی - اصول الکافی، ۱۳۰۵ھ۔

۱۰۔ تاریخ فقہ اور طبقات فقہاء

ابن الجوزی - مناقب الامام احمد بن حنبل، مطبع سعادة، مصر، ۱۳۴۹ھ۔

ابن فرحون - الديباج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب، مصر،

۱۳۵۱ھ۔

ابن النديم - الفهرست، مطبع رحمانية، مصر، ۱۳۴۸ھ۔

ابن خلکان - وفيات الاعیان و ابناء ابناء الزمان، مطبع ميمنية، مصر،

۱۳۱۰ھ، دو جزء۔

ابن عبد البر - الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، القاهرة، ۱۳۵۰ھ۔

ابن قتيبة - الامامة والسياسة، مطبع مصطفى محمد، مصر، دو جزء۔

ابن قتيبة - المعارف، مطبع اسلاميته، مصر، ۱۹۳۴ء۔

امين (احمد) - فجر الاسلام، مصر، طبع دوم، ۱۹۳۳ء۔

امين (احمد) - ضعی الاسلام، مصر، ۱۹۳۴-۱۹۳۶ء، تین اجزاء۔

التنبکتي - (سیدی احمد بابا) - نیل الابتهاج بتطریز الديباج، بر حاشیه

الديباج المذهب لا بن فرحون۔

تیمور باشا (احمد) - نظرة تاريخية فی حدوث المذاهب و انتشارها،

مطبع سلفية، القاهرة، ۱۳۴۴ھ۔

الحسيني (ابو بكر بن هداية الله) - طبقات الشافعية، بغداد، ۱۳۵۶ھ۔

الخضري - تاريخ التشريع الاسلامي، مصر، طبع دوم، ۱۹۲۶ء۔

الخضري - محاضرات تاريخ الامم الاسلامية، طبع چهارم، مصر، ۱۳۵۴ھ،

دو جزء۔

الخضري - محاضرات تاريخ الدولة العباسية، طبع چهارم، مصر، ۱۳۵۳ھ۔

الخطيب (احمد بن علي) - تاريخ بغداد، مصر، ۱۹۳۱ء، چودہ اجزاء۔

الرازي (نضر الدين) - مناقب الامام الشافعي، مصر، ۱۲۷۹ھ۔

رضا (محمد رشيد) - تاريخ الامتد الامام شيخ محمد عبده، مطبع منار، مصر،

- سامى بك - قاموس الاعلام، استانبول، ١٣٠٦ هـ -
 السبكي (تاج الدين) - طبقات الشافعية الكبرى، مصر، ١٣٢٨ هـ، ٤ اجزاء -
 السبكي والسايس والبربرى - تاريخ التشريع الاسلامى، مصر، طبع دوم،
 ١٩٣٩ هـ -
 السيوطى - حسن المحاضرة فى اخبار مصر والقاهرة، مطبع مصطفى محمد،
 مصر، دو جزء -
 الشطى (جميل) - مختصر طبقات الحنابلة، دمشق، ١٣٣٩ هـ -
 الشيرازى - طبقات الفقهاء، بغداد، ١٣٥٦ هـ -
 طاشكبرى - (محمد بن مصطفى) - الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية
 (بر حاشية ابن خلكان) -
 عبدالقادر (ذاكتر على حسن) - نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى،
 جز اول، قاهره، ١٩٣٢ هـ -
 عرنوس (عمود) - تاريخ القضاء فى الاسلام، قاهرة، ١٩٣٨ هـ -
 الفقى (محمد حامد) - اثر الدعوة الوهابية، مصر، ١٣٥٨ هـ -
 اللكنوى الهندى (محمد) - الفوائد البهية فى تراجم الحنفية مع تعليقات
 السنينة، مصر، ١٣٢٨ هـ -
 مبارك (ذاكتر زكى) - رسالة عن كتاب الام، مصر، ١٩٣٨ هـ -
 مشرفة (عطية مصطفى) - القضاء فى الاسلام، مصر، ١٩٣٩ هـ -

١١ - ديكر كتب عربى

- ابن حزم - الفصل فى الملل والاهواء والنحل، مصر، طبع اول،
 ١٣٨٨-١٣٨٩ هـ، ٥ اناج اجزاء -
 ابن خلدون - المقدمة، مطبع بهية، مصر -
 ابن عبد ربه - العقد الفريد، مطبع مصطفى محمد، مصر، ١٩٣٥، ٤ اجزاء -
 ابن قتيبة - عيون الاخبار، مطبع دارالكتب المصرية قاهرة -
 ابن منظور - لسان العرب -
 ابو يوسف - كتاب الخراج، بولاق، ١٣٠٢ هـ -
 الجريدة الرسمية اللبنانية -
 الافغانى (جمال الدين) و عبده (شيخ محمد) - العروة الوثقى، مطبع اهلية،
 بيروت، ١٩٣٣ هـ -

- سلیمان (شیخ محمد) - رسالۃ ہای شرع محکم، قاہرہ، ۱۹۳۶ء -
 شاکر (احمد محمد) - الشرع واللغة، قاہرہ، ۱۹۳۴ء -
 الشهرستانی - الملل والنحل (بر حاشیہ ابن حزم) -
 العارف (عارف) - القضاء بین البدو، مطبع بیت المقدس، ۱۹۳۳ء -
 شاہ ولی اللہ الدہلوی - حجة الله البالغة، مطبع منیریہ، ۱۳۵۲ھ -
 عبدہ (شیخ محمد) - الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدينة، مطبع منار،
 مصر، ۱۳۵۰ھ -
 الغزالی - احیاء علوم الدین، مطبع عثمانیہ مصریہ، ۱۹۳۳ء، چار اجزاء -
 قانون اصول المحاکمات المدینة و قانون الموجبات اللبنانی -
 الماوردی - الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة، مطبع محمودیہ تجاریہ، مصر -
 مجلۃ الاحکام العدلیة اور اس کی شروح مسعود آفندی و علی حیدر و باز و
 غزی و محاسنی و اتاشی وغیرہ کی لکھی ہوئی -
 مجموعة القوانين، مطبع صادر، بیروت -
 النشرة القضائية اللبنانیة -

عبر عربی مأخذ

- ABDURRAHIM—Muhammadan Jurisprudence. London and Madras, 1911.
- AGHNIDES—Muhammadan Theories of Finance. New York, 1916.
- ALI, Dr. ZAKI—Islam in the World. Lahore, 1947.
- ALLEN—Law in the Making. Oxford, 1930.
- AMEER ALI—The Spirit of Islam. London, 1949.
- AUSTIN—Jurisprudence, Student's edition. London, 1920.
- BONNIER—Traité des preuves. Paris, 1888.
- OLIN ET CAPITANT—Cours élémentaire de droit civil français. Paris, 1923-25, 3 vol.
- COULANGES, F. de—La cité antique. Paris, 1923.
- DIAMOND—Primitive Law. London, 1935.
- THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM—Leiden and London. 1908-1938.
- ESMEIN—Cours élémentaire d'histoire du droit français, Paris, 1921.
- GEIGER—Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.
- GIBB—Mohammedanism. Oxford, 1949.
- GIRARD—Manuel élémentaire de droit romain. Paris, 1924.
- GIRARD—Textes de droit romain. Paris, 1923.
- GLASSON, TISSIER ET MOREL—Traité théorique et pratique de procédure civile. Paris, 1925-36, 5 vol.
- GOADBY—Introduction to the Study of Law. London, 1921.
- GOLDZIEHER—Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.
- HARRIS—Principles and Practice of the Criminal Law. London, 1926.

- IQBAL, MUHAMMAD—Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1930.
- ISLAMIC REVIEW—Woking, Surrey, England, 1949-1951.
- THE JEWISH ENCYCLOPEDIA—Revised edition. New York, 1925.
- KENNETT—Bedouin Justice. Cambridge, 1925.
- KREMER (von)—Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Wien, 1875.
- LAOUST, H.—Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya. Beyrouth. 1948.
- LAOUST, H.—Le Précis de droit d'Ibn Qudama. Beyrouth, 1950.
- LEE—Historical Jurisprudence. London, 1911.
- MAHMASSANI, SOBHI—Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun. Lyon, 1932.
- MAINE (H.S.)—Ancient Law. London, 1927.
- MASSIGNON, LOUIS—Situation de l'Islam. Paris, 1939.
- MASSIGNON—Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 and 1954.
- MULLA—Principles of Mohamedan Law. Calcutta, 1938.
- MONTESQUIEU—De l'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 vol.
- NOELDEKE—Geschichte des Qorans. Goettingen, 1860.
- OSTROG—The Angora Reform. London, 1927.
- PLANIOL—Traité élémentaire de droit civil. Paris, 9 me éd., 3 vol.
- POLLOCK—A first book of Jurisprudence. London, 1918.
- POLLOCK—Introduction and notes to Maing's Ancient Law. London, 1914.
- SALMOND—Jurisprudence. London, 1924.
- SCHACHT, T—The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.
- SMITH, W.G.—Modern Islam in India. Lahore, 1946.

- SYMONDS, R.**—The Making of Pakistan. London, 1949.
- WELLES (Summer, G. ed.)**—An Intelligent American's Guide to the Peace. New York, 1945.
- WILSON**—Digest of Anglo-Muhammadan Law. Calcutta, 1921.
- WUSTENFELD, F.**—Der Imām el-Schāfi'i und sein Anhänger. Goettingen.
- WUSTENFELD**—Vergleichungs-Tabellen, der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung. Leipzig, 1854.

