Majallah-yi Talim o Tahqiq

مجلہ تعلیم و تحقیق

Markaz Talim o Tahqiq, Gulshan-e-Taleem,
Sector H-15, Islamabad, Pakistan

مرکز تعلیم و تحقیق، گلشنِ تعلیم، ایچ۔۱۵، اسلام آباد، پاکستان

ISSN (P): 2618-1355, **ISSN (Online):** 2618-1363

Issue 1,Vol 4,January-March,2022

شمارہ ۱، جلد ۴، جنوری—مارچ

اصولِ فقہ اور فقہ کی رائج تعریفات: ایک تنقیدی جائزہ

Prevalent Definitions of *Fiqh* and *Usul al-Fiqh*: A Critical Analysis

ڈاکٹر محمد مشتاق احمد[1]

Keywords:

dalil ijmali, *dalil tafsili*, *qawa'id usuliyyah*, *qawa'id fiqhiyyah*, legislative presumptions, general principles of law

Abstract:

Under the influence of the Shafi'i jurists, definitions of *fiqh* in most of the manuals since 6th Century AH till the present times contain the condition of *adillah tafsiliyyah* (pl. of *dalil tafisili*, variously translated as detailed argument/specific evidence). This condition has resulted in excluding *qawa'id fiqhiyyah* (general principles of law) from the scope of law. As opposed to this, the manuals of the Hanafi jurists written before 6th Century AH do not mention this condition and it is also well-known that the Hanafi jurists extensively applied the general principles of law for developing their great *corpus juris*. Faced with this challenge, some of the contemporary scholars tried to find place for the general principles of law in the Shafi'i methodology by arguing that their definition of *usul al-fiqh* mentions *adillah ijmaliyyah* (pl. of *dalil ijmali*=variously translated as general source/general evidence). The present paper analyzes this position and after analyzing the works of some renowned Shafi'i jurists concludes, first, that such definitions do not explain the methodology of the School, but rather mention the subject-matter of the discipline of *usul al-fiqh*; and, second, that the phrase *adillah ijmaliyyah* in this context denotes *qawa'id usuliyyah* (sometimes translated as 'principles of interpretation', but a better translation is 'legislative presumptions'), not *qawa'id fiqhiyyah*. Moreover, after analyzing the debate about the meaning and purpose of the phrase *adillah tafsiliyyah* in the definition of *fiqh*, the paper concludes that by confining *fiqh* to the knowledge of legal rules derived from *adillah tafsiliyyah*, the *qawa'id fiqhiyyah* become irrelevant for issuing verdicts and rulings on specific cases because they cannot be considered *adillah tafsiliyyah*.

[1] . Former Director-General, Shariah Academy, International Islamic University, Islamabad (mmushtaqiiui@yahoo.com).

تمہید

امام ابو حنیفہ النعمان بن ثابت (م 150ھ) اور آپ کے شاگردوں، بالخصوص امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری (م 183ھ) اور امام محمد بن الحسن الشیبانی (م 189ھ)، کی کاوشوں سے فقہ حنفی کا جو عظیم الشان ذخیرہ دوسری صدی ہجری کے وسط تک سامنے آچکا تھا،[1] اس پر تحقیق کرنے والے کئی اہلِ علم نے واضح کیا ہے کہ ان فقہاے کرام کے اصولی نظام میں قواعدِ فقہیہ کا کردار بہت اہم تھا۔[2] تاہم چھٹی صدی ہجری سے اصول فقہ کی کتب شافعی اصولیین کا زیادہ اثر سامنے آیا اور اس کے اثر کے تحت جو کتب سامنے آئیں، ان میں عموماً یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ پہلے اصول فقہ کو بطورِ مرکب اضافی دیکھ کر اس میں مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) کی لغوی اور اصطلاحی تعریفات پیش کی جاتی ہیں؛ اس کے بعد اصول فقہ بطورِ علم یا لقب کی تعریف پیش کی جاتی ہے اور اس کے موضوعات و محتویات کا ذکر کیا جاتا ہے؛ اس مقام پر عموماً یہ بتایا جاتا ہے کہ اصول فقہ کے اس مضمون میں فقہ کے اجمالی دلائل کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف فقہ کی اصطلاحی تعریف میں پہلے ہی سے بتایا جا چکا ہوتا ہے کہ یہ عملی شرعی احکام کا وہ علم ہے جو دلائلِ تفصیلیہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔[3] بعض کتب میں ان دونوں امور کو اکٹھا کر کے یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے جن کے ذریعے عملی شرعی احکام کو ان کے دلائلِ تفصیلیہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔ اس سے بعض معاصر اہلِ علم نے یہ فرض کر لیا کہ چونکہ قواعدِ فقہیہ بھی اجمالی دلائل ہیں، اس لیے گویا شافعی اصولیین تصریح کر رہے ہیں کہ قواعدِ فقہیہ ان کے اصولِ فقہ میں شامل ہیں۔ اس مضمون میں ہم دکھائیں گے کہ فقہ کی تعریف میں دلائلِ تفصیلیہ کی قید لگانے سے قواعدِ فقہیہ کیسے غیر متعلق اور غیر اہم ہو جاتے ہیں۔ نیز اس غلط فہمی کا بھی ازالہ کیا جائے گا کہ اصول فقہ کی تعریف میں اجمالی دلائل سے مراد قواعدِ فقہیہ ہیں۔[4]

اس مقالے میں پہلے "اصولِ فقہ" اور "علمِ اصولِ فقہ" میں فرق کی توضیح کی جائے گی کیونکہ اس فرق کو نظر انداز کرنے سے ہی اجمالی دلائل کے متعلق غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے بعد شرعی احکام کے عمومی مآخذ —قرآن، سنت، اجماع اور قیاس وغیرہ— پر قواعدِ اصولیہ کے پہلو سے بحث کی جائے گی۔ پھر فقہ کی تعریف اور اس میں بالخصوص دلائل تفصیلیہ کی قید کا تجزیہ پیش کیا جائے۔ اس کے بعد دلیل تفصیلی اور دلیل اجمالی کے فرق کی توضیح کی جائے گی۔ مقالے کے آخر میں مصلحتِ مرسلہ کے متعلق توضیح پیش کی گئی ہے کہ امام غزالی اور ان کے بعد کے شافعی اصولیین نے اس تصور کو تسلیم کیا ہے لیکن یہ قاعدہ اصولیہ ہے، نہ کہ قاعدہ فقہیہ۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اصول فقہ کے مضمون کے موضوع کے طور پر جب اجمالی دلائل کا ذکر کیا جاتا ہے تو مراد قواعد اصولیہ ہوتے ہیں، نہ کہ قواعدِ فقہیہ، جبکہ فقہ کی تعریف میں دلائل تفصیلیہ کی قید کی بنا پر قواعدِ فقہیہ سے اخذ شدہ علم فقہ کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے۔ اس لیے قواعدِ فقہیہ کے لیے اصول فقہ اور فقہ کی رائج تعریفات میں گنجائش موجود نہیں ہے۔

اصولِ فقہ اور علمِ اصولِ فقہ میں فرق

حنفی اصولی امام نظام الدین أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (م 344ھ) اپنی کتاب کے آغاز میں فرماتے ہیں:

> إن أصُول الْفِقْه أَرْبَعَة: كتاب الله تَعَالَى، وَسنة رَسُوله، وَإِجْمَاع الْأمة، وَالْقِيَاس. (اصول فقہ چار ہیں: اللہ تعالیٰ کی کتاب، اس کے رسول کی سنت، امت کا اجماع اور قیاس)۔[5]

ادنیٰ تامل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہاں اصولِ فقہ کی ترکیب اس مفہوم میں استعمال کر رہے ہیں، جس مفہوم میں اردو میں "اسلامی قانون کے مآخذ"، یا انگریزی میں Sources of Islamic Law کی ترکیب استعمال کی جاتی ہے۔ تقریباً اسی مفہوم میں عربی میں أدلة کا لفظ رائج ہے۔ تو گویا شاشی اسلامی قانون کے چار مآخذ (أدلة أربعة): قرآن، سنت، اجماع اور قیاس؛ کو اصولِ فقہ کہہ رہے ہیں۔[6]

شاشی کی اس تعریف کے برعکس جب ہم شافعی اصولی قاضی عبداللہ بن عمر بن محمد الشیرازي البیضاوي (م685ھ) کی تعریف دیکھتے ہیں، تو وہ کچھ اور کہتی نظر آتی ہے:

أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.[7] (اصولِ فقہ سے مراد فقہ کے اجمالی دلائل، ان سے استنباط کی کیفیت اور استنباط کرنے والے (مجتهد) کا حال جاننا ہے۔)[8]

یہاں "اجمالی دلائل" سے ہمارے بعض معاصرین اس غلط فہمی میں پڑ گئے ہیں کہ شافعی فقہائے کرام صرف تفصیلی دلائل سے ہی نہیں بلکہ اجمالی دلائل سے بھی فقہ مستنبط کرتے ہیں اور اس وجہ سے قواعدِ فقہیہ ان کے نظام میں اسی طرح فٹ ہیں جیسے حنفی نظام میں تھے۔ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے اور اس مقالے میں اسی غلط فہمی کی حقیقت واضح کی جائے گی۔ یہاں سردست یہ نوٹ کیجیے کہ اس تعریف میں اجمالی دلائل سے بنیادی طور پر مراد sources ہیں جو شاشی کی تعریف میں مذکور تھے۔ ان کے ساتھ اس تعریف میں دو باتوں کا اضافہ ہے: ان sources سے استفادے کی کیفیت اور استفادہ کرنے والے کا حال۔ اول الذکر سے مراد قواعدِ استنباط ہیں، جیسے امر وجوب کے لیے ہے، نہی تحریم کے لیے ہے، عام قطعی ہے وغیرہ۔ ثانی الذکر سے مراد مجتہد کی صفات اور اجتہاد و تقلید پر بحث ہے۔

بیضاوی سے قبل اس سے ملتی جلتی بات امام رازی (م606ھ) نے بھی کی تھی:

أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها. (اصول فقہ عبارت ہے تین چیزوں کے مجموعے سے: اجمالی طور پر فقہ کے راستے، ان سے استدلال کی کیفیت اور ان سے استدلال کرنے والے کی کیفیت)۔[9]

آگے بڑھنے سے قبل اس بات پر غور ضروری ہے کہ کیا امام رازی اور قاضی بیضاوی فقہ کے اصولوں کی تعریف پیش کر رہے ہیں یا وہ اصولِ فقہ 'بطور علم کی ایک شاخ' کی تعریف پیش کر کے اس کے موضوعات اور محتویات متعین کر رہے ہیں؟ امام غزالی (م505ھ) درج ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات فقہ کے اصولوں کی توضیح میں نہیں بلکہ علمِ اصولِ فقہ کے موضوعات کے بیان میں ہو رہی ہے:

وَأَمَّا الْأُصُولُ فَلَا يُتَعَرَّضُ فِيهَا لِإِحْدَى الْمَسَائِلِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ ضَرْبِ الْمِثَالِ، بَلْ يُتَعَرَّضُ فِيهَا لِأَصْلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَلِشَرَائِطِ صِحَّتِهَا وَثُبُوتِهَا ثُمَّ لِوُجُوهِ دَلَالَتِهَا الْجُمَلِيَّةِ إمَّا مِنْ حَيْثُ صِيغَتُهَا أَوْ مَفْهُومُ لَفْظِهَا أَوْ مَجْرَى لَفْظِهَا أَوْ مَعْقُولُ لَفْظِهَا وَهُوَ الْقِيَاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُتَعَرَّضَ فِيهَا لِمَسْأَلَةٍ خَاصَّةٍ فَبِهَذَا تُفَارِقُ أُصُولُ الْفِقْهِ فُرُوعَهُ.[10]

(جہاں تک (علمِ) اصول کا تعلق ہے، تو اس میں خصوصی جزئیات پر بحث نہیں کی جاتی، حتی کہ بطورِ مثال بھی نہیں، بلکہ اس میں کتاب، سنت اور اجماع پر بطورِ ماخذ بحث کی جاتی ہے، اور ان کے شرائطِ صحت پر، پھر ان کی اجمالی دلالت پر ان کے صیغے کے لحاظ سے، یا ان کے لفظ کے مفہوم کے لحاظ سے، یا لفظ کے اطلاق کے لحاظ، یا لفظ کی عقلی توجیہ کے لحاظ سے، جو کہ قیاس ہے؛ بغیر اس کے کہ کسی خاص جزئیے پر بات ہو۔ یہ فقہ کے اصول اور فروع میں فرق ہے۔)

امام غزالی کی اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بات قواعدِ اصولیہ کی ہو رہی ہے، نہ کہ قواعدِ فقہیہ کی۔ اس بات کی مزید توضیح آگے آ رہی ہے۔

شرعی احکام کے مآخذ بطورِ قواعدِ اصولیہ

جہاں تک فقہ کے اصولوں کا تعلق ہے، ان کی تعریف مشہور مالکی فقیہ ابو عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب (م646ھ) نے یوں پیش کی ہے:

فالعلم بالقواعد الَّتِي يُتَوَصَّل بهَا إِلَى استنباط الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة الفرعية عَن أدلتها التفصيلية.[11]

(ان قواعد کا علم جن کے ذریعے فروعی شرعی احکام کے تفصیلی دلائل سے ان کے استنباط تک پہنچا جاتا ہے۔)

ان قواعد کی مثالوں میں ذکر کیا جاتا ہے: امر وجوب کے لیے ہے، نہی تحریم کے لیے ہے، عام قطعی ہے، وغیرہ۔ ان قواعد کو قواعد اصولیہ کہا جاتا ہے اور ان میں اور قواعد فقہیہ میں کئی فروق پائے جاتے ہیں۔[12] اوپر ہم نے دیکھا کہ شاشی نے اسلامی قانون کے چار مآخذ کو اصول فقہ کہا تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ اصولیین ان مآخذ کو بھی قواعدِ اصولیہ کے طور پر ہی دیکھتے ہیں، جیسے مثلاً صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود البخاری (م 747ھ) قیاس کے متعلق کہتے ہیں:

كُلُّ حُكْمٍ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ، فَهُوَ ثَابِتٌ. (ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر قیاس دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے)۔[13]

یہی بات دیگر تین مآخذ کے متعلق بھی اسی طرح قاعدے کی صورت میں کہی جاسکتی ہے کہ:

- ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر قرآن دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے؛
- ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر سنت دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے؛ اور
- ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر اجماع دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے۔

یہ قواعد ظاہر ہے کہ اہلِ سنت کے چار مذاہب کی رو سے ہی درست ہیں۔ شیعہ امامیہ، مثلاً، قیاس کے متعلق اس قاعدے کو تسلیم نہیں کریں گے۔ اسی طرح اہلِ ظاہر بھی اسے تسلیم نہیں کریں گے۔

پھر ان چار مآخذ کے علاوہ ہر فقہی مذہب نے کچھ ایسے مآخذ مانے ہیں جو دیگر مذاہب نے قبول نہیں کیے۔ مثلاً حنفی تو یہ کہیں گے کہ: ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر قولِ صحابی دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے؛ لیکن یہ بات شافعی نہیں مانیں گے۔ اسی طرح شافعی تو یہ کہیں گے کہ: ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر استصحاب دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے: لیکن اسے حنفی نہیں مانیں گے۔ پھر مالکی تو یہ کہیں گے کہ: ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر عملِ اہلِ مدینہ دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے؛ لیکن اسے حنفی اور شافعی نہیں مانیں گے۔ اسی طرح حنفی اور مالکی تو یہ کہیں گے کہ: ہر وہ حکم جس کے ثبوت پر استحسان دلالت کرے، تو وہ (بطورِ حکمِ شرعی) ثابت ہے؛ لیکن اسے شافعی نہیں مانیں گے۔

یہ اس معاملے کا ایک پہلو ہوا۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر ہر مذہب کے لیے ان قواعدِ اصولیہ کی حیثیت ایسے مفروضوں کی ہے، جن کے خلاف دلیل ناقابلِ سماعت (inadmissible) ہوتی ہے۔ اصولِ قانون کی اصطلاح میں انھیں legislative presumptions کہا جاتا ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر کسی حنفی فقیہ نے ان قواعدِ اصولیہ کی مخالفت کی جو حنفی مذہب کے نزدیک مسلم ہیں، جیسے اس نے استحسان کی حجیت سے انکار کیا، تو اسے حنفی نہیں کہا جاسکتا، بالکل اسی طرح جیسے عملِ اہلِ مدینہ کی حجیت ماننے سے انکار کے بعد کسی فقیہ کو مالکی نہیں کہا جاسکتا۔ گویا ہر مذہب کے قواعدِ اصولیہ اس مذہب کے ماننے والوں کے لیے قطعی ہوتے ہیں۔ مالکی اصولی امام شاطبیؒ (م 790ھ) کی اس عبارت کا درست مفہوم یہی ہے کہ:

إِنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ فِي الدِّينِ قَطْعِيَّةٌ لَا ظَنِّيَّةٌ. (دین میں اصول فقہ قطعی ہیں، نہ کہ ظنی۔)[14]

شاطبیؒ کی اس بات نے کئی لوگوں کو پریشان کیا ہے۔ مثلاً وہ اس بحث میں پڑ گئے کہ اصول فقہ سے مراد اگر اسلامی قانون کے مآخذ ہیں، تو ان میں تو بعض قطعی ہیں اور بعض ظنی، جیسے قرآن (ثبوت کے لحاظ سے) قطعی ہے، سنت (متواترہ) بھی (ثبوت کے لحاظ سے) قطعی ہے، لیکن قیاس سے ثابت شدہ حکم کے متعلق تو سبھی مانتے ہیں کہ وہ تو ظنی ہوتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ امام شاطبیؒ نے یہ تفصیل خود ہی بیان کی ہے اور بتاتے ہیں

کہ قیاس سے ثابت شدہ حکم ظنی ہوتا ہے لیکن قیاس سے ثابت شدہ حکم کا حکم شرعی ہونا اس مفہوم میں قطعی ہے کہ آپ نے قیاس کو ماخذ کے طور پر قبول کیا ہے:

أَلَا تَرَى أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقِيَاسِ قَطْعِيٌّ، وَالْعَمَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ قَطْعِيٌّ، وَالْعَمَلَ بِالتَّرْجِيحِ عِنْدَ تَعَارُضِ الدَّلِيلَيْنِ الظَّنِّيَّيْنِ قَطْعِيٌّ، إِلَى أَشْبَاهِ ذَلِكَ؟ فَإِذَا جِئْتَ إِلَى قِيَاسٍ مُعَيَّنٍ لِتَعْمَلَ بِهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ ظَنِّيًّا؛ أَوْ أَخَذْتَ فِي الْعَمَلِ بِخَبَرٍ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ، وَجَدْتَهُ ظَنِّيًّا، لَا قَطْعِيًّا؛ وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْمَسَائِلِ؛ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ قَادِحًا فِي أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ الْكُلِّيَّةِ.[15]

(کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ قیاس پر عمل قطعی ہے، خبرِ واحد پر عمل قطعی ہے، دو ظنی دلیلوں میں ترجیح پر عمل قطعی ہے، اور ایسی ہی دیگر کئی مثالیں ہیں؟ پھر جب تم کسی معین امر میں قیاس کی طرف عمل کے لیے آتے ہو، تو اس پر عمل ظنی ہوتا ہے؛ یا کسی معین خبرِ واحد پر عمل کرتے ہو، تو تم دیکھتے ہو کہ وہ ظنی ہے، نہ کہ قطعی؛ ایسا ہی باقی مسائل میں بھی ہوتا ہے، لیکن اس سے کلی مسئلے کے اصول پر اثر نہیں پڑتا۔)

یہ بات واضح ہو گئی ہو، تو آگے بڑھ کر اس پر غور کرتے ہیں کہ ان قواعدِ اصولیہ کو اجمالی دلائل کہا جاتا ہے کیونکہ یہ قواعد کسی خاص فعل کے متعلق کوئی خاص حکم نہیں بتاتے بلکہ تجریدی سطح پر (in abstract) اور عمومی طور پر (in general) یہ بتاتے ہیں کہ مثلاً جب بھی کوئی حکم قرآن میں پایا جائے، تو وہ حکم شرعی ہوگا؛ اور جب بھی کسی کام کے لیے امر کا صیغہ آئے گا، تو وہ کام واجب ہوگا۔ تاہم ان اجمالی دلائل سے حاصل ہونے والے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ کسی مخصوص فعل کے متعلق وارد ہونے والی مخصوص دلیل پر ان اجمالی دلائل / قواعدِ اصولیہ کا اطلاق کر کے مخصوص حکم شرعی کا استنباط کیا جائے۔ یہی وہ بات ہے جو ابن الحاجب کی تعریف سے معلوم ہوتی ہے:

فالعلم بالقواعد الَّتِي يُتَوَصَّل بهَا إِلَى استنباط الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة الفرعية عَن أدلتها التفصيلية.

(ان قواعد کا علم جن کے ذریعے فروعی شرعی احکام کے تفصیلی دلائل سے ان کے استنباط تک پہنچا جاتا ہے۔)

متاخرین حنفیہ میں ایک اہم اصولی قاضی محب اللہ بہاری (م 1119ھ) نے یہ بات اس انداز میں بیان کی ہے جس سے اصولِ فقہ میں دلائل اجمالیہ اور فقہ میں دلائل تفصیلیہ کا تعلق واضح ہو جاتا ہے:

ثم هذا العلم أدلة إجمالية للفقه يحتاج إليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية على أحكامها، كقولنا: الزكوٰة واجبة لقوله تعالى: وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ، لأن الأمر للوجوب.[16]

(پھر یہ علم فقہ کے اجمالی دلائل ہیں جن کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب تفصیلی دلائل کی اپنے احکام پر دلالت کی تطبیق کی جاتی ہے، جیسے ہم کہتے ہیں: زکوٰۃ واجب ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: زکوٰۃ دو، کیونکہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔)

اب ہم اس موڑ پر پہنچ گئے ہیں کہ فقہ کی تعریف اور اس میں بالخصوص دلائل تفصیلیہ کی قید پر غور کر سکیں۔

فقہ کی تعریف

متاخرین کی کتب میں عموماً فقہ کی یہ (یا اس سے ملتی جلتی) تعریف ملتی ہے:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.[17] (عمل سے متعلق شرعی احکام کا علم جسے ان احکام کے تفصیلی دلائل سے حاصل کیا گیا ہو۔)

اس تعریف میں پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ فقہ علم ہے۔ (فی الحال اس بحث میں نہیں جائیں گے کہ علم سے کیا مراد ہے، فقہ علم ہے یا ظن وغیرہ۔) اس کے بعد اس علم پر قیود لگائی گئی ہیں تاکہ تعریف کو narrow down کرتے ہوئے اس مخصوص علم کی طرف پہنچا جائے جسے فقہ کہتے ہیں۔ ہر ہر قید سے کوئی نہ کوئی چیز نکلتی جاتی ہے۔

چنانچہ پہلی قید سے وہ ساری چیزیں نکل گئیں، جنھیں حکم نہیں کہا جاسکتا۔

پھر دوسری قید سے وہ احکام بھی نکل گئے جنھیں حکم شرعی نہیں کہا جاسکتا (جیسے دو اور دو چار ہوتے ہیں)۔

پھر تیسری قید سے وہ شرعی احکام بھی نکل گئے جن کا تعلق عمل سے نہیں ہے (یہاں یہ بحث پائی جاتی ہے کہ کیا اعمال سے مراد صرف ظاہری اعمال ہیں یا قلب کے اعمال، جیسے حسد، کینہ وغیرہ، بھی اس میں شامل ہیں)۔

پھر چوتھی قید سے ان عملی شرعی احکام کا وہ علم نکل گیا جو کسبی نہیں ہے (جیسے پیغمبر کا وہبی علم، یا دینی احکام کے متعلق علمِ ضروری جو بغیر غور و استدلال کے حاصل ہو)۔

اب آیئے پانچویں قید کی طرف۔ یہ قید کیوں لگائی گئی ہے؟

یہاں آپ کو بالعموم دو آرا ملتی ہیں: ایک یہ کہ اس قید کا فائدہ ہے اور اس کے ذریعے بھی تعریف سے کچھ نکالا گیا ہے؛ دوسری یہ کہ یہ قید کسی چیز کے نکالنے کے لیے نہیں ہے اور محض امرِ واقع کا بیان ہے (اور اسی بنا پر بعض نے اسے لغو قرار دیا)۔ یہ بظاہر دو آرا ہیں لیکن تہہ میں جائیں تو نتیجے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ دونوں صورتوں میں ماننا پڑتا ہے کہ عملی شرعی احکام کے اس کسبی علم کو ہی فقہ کہا جاسکتا ہے جو دلائل تفصیلیہ سے حاصل کیا جائے۔

پہلی راے: دلائلِ تفصیلیہ کی قید احترازی ہے۔

شافعی اصولی أبو محمد عبد الرحیم بن الحسن بن علي الإسنوي (م 722ھ) پہلی راے کی نمائندگی کرتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ اس کے ذریعے اس علم کو فقہ کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے جو دلیل اجمالی سے حاصل ہو:

> وقوله: من أدلتها التفصيلية؛ احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية؛ فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي، وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه، علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه. فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب، لكن لا من أدلة تفصيلية، بل من دليل إجمالي؛ فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها، بل بدليل واحد يعم جميع المسائل.[18]
>
> (اس تعریف میں "ان کے تفصیلی دلائل سے: کی قید سے فقہی مسائل کے بارے میں مقلد کے علم کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ مقلد کے علم میں جب یہ بات آتی ہے کہ مفتی نے اس حکم کا فتوی دیا ہے، اور اس کے علم میں یہ بات بھی آگئی کہ مفتی نے جو فتوی دیا اس کے حق میں وہی اللہ کا حکم ہے، تو اس سے لازمی طور پر اسے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اس کے حق میں اللہ کا حکم ہے۔ پس عملی شرعی احکام کے متعلق یہ اور اس طرح کی دیگر باتوں کا علم اگرچہ کسبی ہوتا ہے، لیکن یہ تفصیلی دلائل سے نہیں، بلکہ اجمالی دلیل سے حاصل شدہ ہوتا ہے کیونکہ مقلد نے ہر مسئلے کے لیے اس کی مخصوص تفصیلی دلیل سے استدلال نہیں کیا، بلکہ ایک ہی دلیل سے کیا جو سب مسائل کے بارے میں عام ہے۔)

اس معاملے میں اسنوی دوسروں کی طرح دراصل رازی کی اتباع کر رہے ہیں:

هكذا قاله الإمام في المحصول وغيره؛ وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل.[19]
(اس طرح کی بات امام (رازی) نے المحصول میں اور دیگر مقامات پر کی ہے، اور ان کی اتباع الحاصل اور التحصیل کے مصنفین (تاج الدین الارموی اور سراج الدین الارموی) نے بھی کی ہے۔)

اب ایک نظر رازی کی تعریف پر بھی ڈال لیں تاکہ دلیل تفصیلی سے اخذ کیے جانے کا مفہوم بھی واضح ہو:

العلم بالأحكام الشرعية العملية، والمستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة.[20]
(عمل سے متعلق شرعی احکام کا علم جس سے ان معین عملی شرعی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے اس طور پر کہ ان احکام کا دین میں سے ہونا علم ضروری نہ ہو۔)

یہاں رازی المكتسب من أدلتها التفصيلية کی جگہ المستدل على أعيانها استعمال کر رہے ہیں جو بہت معنی خیز ہے۔ اس ترکیب کی وضاحت رازی سے ہی سن لیجیے:

وقولنا: المستدل على أعيانها؛ احتراز عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية؛ لأنه إذا علم أن المفتي أفتى بهذا الحكم، وعلم أن ما أفتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقه، فهذان العلمان يستلزمان العلم بأن حكم الله تعالى في حقه ذلك؛ مع أن تلك العلوم لا تسمى فقها، لما لم يكن مستدلا على أعيانها.[21]
(ہماری بات "جس سے ان معین عملی شرعی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے" سے وہ بہت سارے علوم خارج ہو جاتے ہیں جو مقلد کو عملی شرعی احکام کے متعلق حاصل ہوتے ہیں کیونکہ جب اس نے جان لیا کہ مفتی نے اس حکم کا فتوی دیا ہے، اور یہ بھی جان لیا کہ مفتی نے جو فتوی دیا اس کے حق میں وہی اللہ کا حکم ہے، تو ان دونوں باتوں کے جاننے سے لازمی طور پر یہ علم وجود میں آتا ہے کہ اس کے حق میں اللہ کا حکم یہی ہے، باوجود اس کے کہ ان باتوں کے جاننے کو فقہ نہیں کہتے کیونکہ اس سے معین عملی شرعی احکام پر استدلال نہیں کیا جاتا۔)

پس دلیل تفصیلی سے مراد یہ ہے کہ ہر حکم کی وہ دلیل جس سے بعینہ اسی حکم کے لیے استدلال کیا جا سکے۔ اب مثلاً الأمر للوجوب کو نماز کی فرضیت یا زکوٰۃ کی فرضیت کے لیے دلیل تفصیلی نہیں کہا جا سکتا لیکن أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ کو نماز کی فرضیت کے لیے اور ءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ کو زکوٰۃ کی فرضیت کے لیے دلیل تفصیلی کہا جا سکتا ہے، اگرچہ ان دونوں دلائل تفصیلیہ کے پیچھے اور ان کی تہہ میں الأمر للوجوب کی دلیل کارفرما ہے۔ اس پہلو سے دیکھیں تو الأمر للوجوب دلیلِ اجمالی ہے۔ اسی طرح قرآن دلیلِ اجمالی ہے، سنت دلیلِ اجمالی ہے، اجماع دلیلِ اجمالی ہے، وغیرہ۔

رازی اور اسنوی کی طرح ایک اور اہم شافعی اصولی بدر الدین محمد بن عبد اللہ بن الزرکشی (م 794ھ) بھی اس کے قائل ہیں کہ یہ قید احترازی ہے اور اس کے ذریعے فقہ کی تعریف سے مقلد کے اس علم کو خارج کر دیا گیا ہے جو دلیلِ اجمالی سے ماخوذ ہو:

عَنْ اعْتِقَادِ الْمُقَلِّدِ، فَإِنَّهُ مُكْتَسَبٌ مِنْ دَلِيلٍ إجْمَالِيٍّ قَالَهُ الْإِمَامُ.[22] (اس قید سے مقلد کا اعتقاد خارج ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اس اجمالی دلیل سے حاصل ہوتا ہے جو اس کے امام نے دی ہوتی ہے۔)

آگے وہ ایک اور احتمال بھی پیش کرتے ہیں:

وَقِيلَ: عِلْمُ الْمُقَلِّدِ لَمْ يَدْخُلْ فِي الْحَدِّ، بَلْ هُوَ احْتِرَازٌ عَنْ عِلْمِ الْخِلَافِ.[23] (یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقلد کا علم تعریف میں داخل ہی نہیں ہے اور اس قید کے ذریعے علم الخلاف کو خارج کیا گیا ہے۔)

علم الخلاف سے مراد legal reasoning ہے جب، مثلاً، کوئی فقیہ دوسرے فریق کا قول اور اس کی دلیل پیش کر کے یہ واضح کرتا ہے کہ کیوں وہ اس قول کو نہیں لے رہا، کیوں اس قول کی دلیل کمزور ہے اور کس دلیل کی بنا پر وہ اس سے مختلف موقف رکھتا ہے۔ یہ عظیم الشان علم قانونی انداز میں مسئلے کی تفہیم کے لیے بہت ضروری ہے، لیکن فقہ کی رائج تعریف کی رو سے اسے بھی فقہ سے باہر قرار دیا جاتا ہے۔ اس پہلو پر، ان شاء اللہ، الگ سے بات کریں گے۔

زرکشی سے قبل حنبلی اصولی سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي (م716ھ) نے بھی قرار دیا تھا کہ فقہ کی تعریف میں دلائل تفصیلیہ کی قید احتراز کے لیے ہے اور اس کی وجہ سے دلائل اجمالیہ سے حاصل ہونے والا علم فقہ کی تعریف سے نکل جاتا ہے:

«وَعَنْ» فِي قَوْلِهِ: عَنْ أَدِلَّتِهَا، مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوفٍ، تَقْدِيرُهُ: الْفَرْعِيَّةُ الصَّادِرَةُ أَوِ الْحَاصِلَةُ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، احْتِرَازًا مِنَ الْحَاصِلَةِ عَنْ أَدِلَّةٍ إِجْمَالِيَّةٍ.[24]

("دلائل سے" "میں" "سے" "کا تعلق ایک محذوف بات سے ہے جو کچھ یوں ہے کہ: فروعی احکام جو نکلتے ہیں یا حاصل ہوتے ہیں اپنے تفصیلی دلائل سے؛ یہ قید انھیں خارج کر دیتی ہے جو اجمالی دلائل سے حاصل ہوں۔)

آگے وہ اس بات کی مزید توضیح کرتے ہوئے فقہ اور علمِ اصولِ فقہ کا فرق بھی بیان کرتے ہیں:

فَلَوْ قَالَ: الْفِقْهُ: هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الْفَرْعِيَّةِ الصَّادِرَةِ عَنْ أَدِلَّتِهَا بِالِاسْتِدْلَالِ، لَدَخَلَ فِيهِ مَا كَانَ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَنْ أَدِلَّةٍ إِجْمَالِيَّةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَدِلَّةِ الْفِقْهِ، كَقَوْلِنَا: الْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ، لِأَنَّهَا أَحْكَامٌ شَرْعِيَّةٌ، حَاصِلَةٌ عَنِ الْأَدِلَّةِ بِالِاسْتِدْلَالِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَيْسَتْ فِقْهًا، بَلْ هِيَ أُصُولُ فِقْهٍ.[25]

(پس اگر تعریف یوں ہوتی کہ: فقہ فروعی احکام کا وہ علم ہے جو ان احکام کے دلائل سے استدلال کے ذریعے صادر ہوتا ہے؛ تو اس میں شرعی احکام کے متعلق فقہ کے اجمالی دلائل سے حاصل ہونے والا بھی شامل ہوتا؛ جیسے ہم کہتے ہیں: اجماع، قیاس اور خبرِ واحد حجت ہیں؛ کیونکہ یہ بھی شرعی احکام ہیں جو دلائل سے استدلال کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ فقہ نہیں بلکہ اصولِ فقہ ہیں۔)

اس مثال پر طوفی ایک اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیتے ہیں لیکن یہ بات نوٹ کرنے کی ہے کہ وہ بھی یہاں اجمالی دلیل کی مثال میں قواعدِ اصولیہ ہی ذکر کر رہے ہیں: اجماع حجت ہے، قیاس حجت ہے، خبرِ واحد حجت ہے؛ اور انھی کو اصولِ فقہ قرار دیتے ہیں۔ بہر حال، طوفی آگے بتاتے ہیں کہ دلائل تفصیلیہ کی قید سے اصل میں علم الخلاف کو خارج کیا گیا ہے:

وَالْمِثَالُ الصَّحِيحُ لِمَا حَصَلَ مِنَ الْأَحْكَامِ عَنْ أَدِلَّةٍ إِجْمَالِيَّةٍ، وَوَقَعَ الِاحْتِرَازُ بِالتَّفْصِيلِيَّةِ عَنْهُ، هُوَ مَا يُسْتَعْمَلُ فِي فَنِّ الْخِلَافِ؛ نَحْوَ: ثَبَتَ الْحُكْمُ بِالْمُقْتَضِي؛ وَانْتَفَى بِوُجُودِ النَّافِي؛ فَإِنَّ هَذِهِ قَوَاعِدُ كُلِّيَّةٌ إِجْمَالِيَّةٌ، تُسْتَعْمَلُ فِي غَالِبِ الْأَحْكَامِ؛ إِذْ يُقَالُ، مَثَلًا. . . قَتْلُ الْمُسْلِمِ بِالذِّمِّيِّ حُكْمٌ انْتَفَى بِوُجُودِ نَافِيهِ، وَهُوَ تَحَقُّقُ التَّفَاوُتِ بَيْنَهُمَا، أَوْ بِانْتِفَاءِ شَرْطِهِ، وَهُوَ الْمُكَافَأَةُ. وَيَقُولُ الْحَنَفِيُّ: هُوَ حُكْمٌ ثَبَتَ بِوُجُودِ مُقْتَضِيهِ، وَهُوَ عِصْمَةُ الْإِسْلَامِ الْمُسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَدَّوُا الْجِزْيَةَ، فَلَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا.[26]

(ان احکام کی صحیح مثال جو اجمالی دلائل سے حاصل ہوں اور جنھیں "تفصیلی دلائل" کی قید کے ذریعے خارج کیا گیا ہے، وہ جو فن الخلاف میں استعمال کی جاتی ہے، جیسے: یہ حکم تقاضا کرنے والی دلیل سے ثابت ہوا، اور نفی کرنے والی دلیل کے وجود سے اس حکم کی نفی ہوتی ہے؛ کیونکہ یہ کلی قواعد اجمالی ہیں جنھیں بہت سے احکام میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے: ۔۔۔ذمی کے قتل پر مسلمان سے قصاص ایسا حکم ہے جو اس وجہ سے معدوم ہوا کہ ایسی دلیل موجود ہے جو اس کی نفی کرتی

ہے، اور وہ یہ ہے کہ ذمی اور مسلمان میں مرتبے کا فرق ہے؛ یا یوں کہا جائے گا کہ حکم کی نفی اس لیے ہوئی کہ شرط، یعنی برابری، کی نفی ہوئی۔ جبکہ حنفی کہے گا کہ (اس صورت میں قصاص کا واجب ہونا) ایسا حکم ہے جو اس وجہ سے ثابت ہے کہ ایسی دلیل موجود ہے جو اس کا تقاضا کرتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسلام نے اس کی جان کو قانونی حفاظت دی ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے ثابت ہوتا ہے کہ: جب وہ جزیہ ادا کریں تو ان کے وہی حقوق ہیں جو ہمارے ہیں اور ان کے وہی واجبات ہیں جو ہمارے ہیں۔)

اس کے بعد وہ یہ اہم بات بھی کرتے ہیں:

وَغَالِبُ مَسَائِلِ الْفُرُوعِ يُمْكِنُ إِثْبَاتُهَا بِهَذَيْنِ الطَّرِيقَيْنِ وَنَحْوِهِمَا، فَهِيَ أَدِلَّةٌ إِجْمَالِيَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ مَسْأَلَةٍ.[27]

(فروعی مسائل میں اکثر کو ان دو طریقوں (دلیلِ مقتضی اور دلیلِ نافی) اور اس طرح کی دیگر دلیلوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ پس یہ ہر مسئلے کے لیے اجمالی دلائل ہیں۔)

ساتویں صدی ہجری کے ایک اہم حنفی اصولی مظفر الدین أحمد بن علي بن الساعاتي (م 694ھ) نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے:

والتفصيلية: عن الإجمالية، كالمقتضي والنافي.[28] ("دلائل تفصیلیہ" کی قید سے مقتضی اور نافی جیسے دلائل اجمالیہ کو خارج کیا گیا ہے۔)

آگے ہم ان اصولیین کی رائے ذکر کریں گے جو اس کے قائل ہیں کہ دلائل تفصیلیہ کی قید غیر ضروری ہے کیونکہ اس قید کے ذریعے فقہ کی تعریف سے کوئی چیز خارج نہیں کی جا رہی۔

دوسری رائے: دلائلِ تفصیلیہ کی قید امرِ واقع کی وضاحت کے لیے ہے۔

چنانچہ علامہ کمال الدین محمد بن عبد الواحد ابن الهمام السيواسي الإسكندري (م 861ھ) دلیل مقتضی اور دلیل نافی کی مثال پر تنقید کرتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ فقہ کی تعریف میں دلائل تفصیلیہ کی قید کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی کیونکہ ان کی رائے میں یہ تصریحٌ بلازمٍ کی قبیل سے ہے۔ ان کے شارح ابن امیر الحاج (م 879ھ) اس کی وضاحت میں کہتے ہیں:

ظَاهِرٍ لِلِاسْتِنْبَاطِ؛ فَإِنَّ اسْتِنْبَاطَ الْأَحْكَامِ الْمَذْكُورَةِ لَا يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ؛ فَهُوَ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ، لَا لِلِاحْتِرَازِ عَمَّا هُوَ دَاخِلٌ بِدُونِ ذِكْرِهِ؛ إِذْ لَمْ يُوجَدْ عِلْمٌ بِقَوَاعِدَ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا الْإِجْمَالِيَّةِ، حَتَّى يُحْتَرَزَ بِذِكْرِ التَّفْصِيلِيَّةِ عَنْهُ؛ فَلَا ضَيْرَ فِي تَرْكِهِ؛ بَلْ، لَعَلَّ تَرْكَهُ أَدْخَلُ فِي بَابِ التَّحْقِيقِ فِي شَأْنِ الْحُدُودِ.[29]

(استنباط کے لیے ان کا وجود ظاہر ہے کیونکہ مذکورہ احکام (یعنی فروعی شرعی احکام) اس کے سوا اور کسی صورت ہوتے ہی نہیں۔ پس یہ قید دراصل امرِ واقعی کا بیان ہے، نہ کہ کسی ایسی چیز کو نکالنے کے لیے جو اس قید کے ذکر نہ کرنے کی صورت میں تعریف میں داخل ہوتی؛ کیونکہ قواعد کا ایسا علم نہیں پایا جاتا جس کے ذریعے فروعی شرعی احکام کے ان کے اجمالی دلائل سے استنباط تک پہنچا جائے اور اس وجہ سے ضرورت ہو کہ اس علم کو تعریف سے خارج کرنے کے لیے دلائل تفصیلیہ کی قید لگائی جائے۔ پس اس قید کے ترک کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، بلکہ تعریفات کے معاملے میں تحقیق کا تقاضا شاید یہ ہو کہ اسے ترک کرنا بہتر ہے۔)

آگے ابن الہمام یہ بھی بتاتے ہیں کہ یہ موقف غلط ہے کہ اس قید کے ذریعے علم الخلاف کو فقہ کی تعریف سے خارج کردیا گیا ہے:

وَإِخْرَاجُ الْخِلَافِ بِهِ غَلَطٌ.[30] (اس قید کے ذریعے علم الخلاف کا خارج کرنا غلط ہے۔)

ابن امیر الحاج واضح کرتے ہیں:

فَإِنَّ قَوْلَ الْخِلَافِيِّ، مَثَلًا: ثَبَتَ بِالْمُقْتَضِي السَّالِمِ عَنْ الْمُعَارِضِ؛ وَلَمْ يُبَيِّنْهُ؛ أَوْ: لَوْ ثَبَتَ، لَكَانَ مَعَ الْمُنَافِي؛ وَلَمْ يُبَيِّنْهُ؛ تَمَسُّكٌ بِالدَّلِيلِ الْإِجْمَالِيِّ (غَلَطٌ)؛ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْيِينِ ذَلِكَ الْمُقْتَضِي أَوْ الْمُنَافِي. وَإِنْ أَجْمَلَ فِي أَوَّلِ كَلَامِهِ، فَيَقُولُ: ثَبَتَ مَعَ الْمُقْتَضِي، وَهُوَ كَذَا؛ أَوْ مَعَ الْمُنَافِي، وَهُوَ كَذَا؛ وَحِينَئِذٍ فَهُوَ مُتَمَسِّكٌ بِالدَّلِيلِ التَّفْصِيلِيِّ؛ وَإِلَّا، لَمْ يَثْبُتْ لَهُ شَيْءٌ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ حِينَئِذٍ مُجَرَّدُ دَعْوَى أَنَّ هُنَاكَ مُقْتَضِيًا أَوْ نَافِيًا.[31]

(کیونکہ جب علم الخلاف کا ماہر مثلاً یہ کہتا ہے کہ: تقاضا کرنے والی دلیل سے، جو معارض سے محفوظ ہے، یہ ثابت ہوا؛ اور وہ واضح نہ کرے (کہ وہ مقتضی دلیل کیا ہے؟)؛ یا یہ کہے کہ: اگر یہ ثابت ہوتا تو نفی کرنے والی دلیل کے ساتھ ثابت ہوتا (اور یہ ممکن نہیں ہے)؛ لیکن وہ اس کی وضاحت نہ کرے (کہ وہ منافی دلیل کیا ہے؟)؛ تو اجمالی دلیل سے یہ غلط تمسک ہے کیونکہ اس مقتضی یا منافی کی تعیین ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اپنی گفتگو کے شروع میں اجمالی طور پر ذکر کیا ہو اور یہ کہا ہو کہ: مقتضی سے ثابت ہوا جو یہ ہے؛ یا منافی کے ساتھ ثابت ہوا جو یہ ہے؛ تو اس صورت میں وہ تمسک دلیل تفصیلی سے کر رہا ہے؛ بصورتِ دیگر اس کی بات ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس صورت میں اس کی بات محض دعوی ہے کہ تقاضا کرنے والی یا نفی کرنے والی دلیل پائی جاتی ہے۔)

یہی موقف مختصر ابن الحاجب کے شارح شمس الدین محمود بن عبد الرحمن الاصفہانی (م 741ھ) کا بھی ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے کیونکہ سارے فقہی احکام دلائل تفصیلیہ سے ہی اخذ کیے جاتے ہیں:

وَقَوْلُهُ: " عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ " لَا يُحْتَرَزُ بِهِ عَنْ شَيْءٍ ; لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةُ، وَهِيَ لَا تَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ.[32]

("دلائل تفصیلیہ سے" کی قید کے ذریعے فقہ کی تعریف سے کوئی چیز خارج نہیں کی جارہی کیونکہ احکام سے مراد فقہی احکام ہیں اور وہ تو ہوتے ہی ایسے ہیں (کہ انھیں دلائل تفصیلیہ سے حاصل کیا جاتا ہے)۔)

دلائل تفصیلیہ کی قید کی بنا پر فقہ کی تعریف سے کچھ خارج کیا جارہا ہے یا نہیں، اس پر تو فریقین کا اختلاف ہے لیکن اس بات پر فریقین کا اتفاق ہے کہ فقہ صرف اسی علم کو کہتے ہیں جو دلیل تفصیلی سے اخذ کیا جائے اور یہ کہ دلیل اجمالی سے اخذ شدہ علم کو فقہ نہیں کہتے۔ اس لیے ضروری ہو گیا ہے کہ دلیل تفصیلی اور دلیل اجمالی کی تعریفات اور مثالوں پر غور کر کے ان کے درمیان فرق کو واضح کیا جائے۔ اگلی فصل میں امام تقی الدین سبکی کی شرح سے اس موضوع پر چند اہم نکات پیش کیے جائیں گے۔

دلیلِ اجمالی اور دلیلِ تفصیلی میں فرق کی توضیح

روایتی انداز میں اصول فقہ کی تعریف کرتے ہوئے سبکی پہلے اسے مرکب اضافی کے طور پر دیکھتے ہیں اور مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (الفقہ) کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کر کے پھر ان میں اضافت کے پہلو سے وضاحت کرتے ہیں کہ اس ترکیب کا مفہوم کیا ہوا۔ اس کے بعد وہ اصول فقہ کو بطور نام یا لقب کے دیکھتے ہوئے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

اس دوسری بحث میں وہ یہ بتاتے ہیں کہ ادلہ تفصیلیہ اوران کا علم، دونوں اصول فقہ نامی علم کے دائرۂ کار سے باہر ہیں اور یہ کہ یہ فقہ اور علم الخلاف کے ماہرین کے کام آتے ہیں:

البحث الثاني في تعريف معنى أصول الفقه اللقبي. . . ولا شك أن كلا من الأدلة التفصيلية والعلم بها غير داخل فيه، لأن ذلك من وظيفة الفقيه والخلافي.[33]

(دوسری بحث اصول فقہ بطور علم کی تعریف میں ہے۔۔۔ اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ تفصیلی دلائل اور ان کا علم دونوں ہی اس میں داخل نہیں ہیں کیونکہ ان کا تعلق فقیہ اور علم الخلاف کے ماہر سے ہے۔)

اس کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ جب اصول فقہ کے دائرۂ کار سے ادلہ تفصیلیہ خارج کیے گئے، تو اس کا دائرہ ادلہ اجمالیہ تک محدود ہو گیا۔ یہاں وہ ادلہ اجمالیہ کی تعریف پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان سے مراد "کلیات الأدلۃ" ہیں:

ثم بعد إخراج الأدلةِ التفصيلية وعِلْمِها من الوضع، تبقى الإجماليةُ وعِلْمُها. والمراد بالإجمالية: كليات الأدلة.[34]

(پھر اس اصطلاح سے تفصیلی دلائل اور ان کے علم کے باہر ہو جانے کے بعد اجمالی دلائل اور ان کا علم باقی رہ گئے۔ اور اجمالی دلائل سے مراد دلائل کے کلیات ہیں۔)

اس کے بعد انھوں نے ادلہ تفصیلیہ کی 17 مثالیں ذکر کی ہیں، جیسے أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، نهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان، والإجماع على أن بنت الابن لها السدس مع البنت عند عدم العاصب، وقياس الأرز على البر وغیرہ۔ ان مثالوں میں ایک مثال یہ بھی ہے: والمصلحة المرسلة في التترس۔ اس مثال کو کیسے غلط سمجھا گیا ہے، یہ ہم آگے تفصیل سے واضح کریں گے، ان شاءاللہ، لیکن اس وقت دلیلِ تفصیلی کے مفہوم پر توجہ کی ضرورت ہے جو ان مثالوں سے بھی بخوبی واضح ہے لیکن اس کے باوجود سبکی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

كلها أدلة معينة وجزئيات مشخصة.[35] (یہ سارے معین دلائل اور مخصوص جزئیات ہیں۔)

پھر وہ واضح فرماتے ہیں کہ ان ادلہ تفصیلیہ کے پیچھے کلیات ہوتے ہیں:

ولهذه الأدلة وأمثالها كليات.[36] (ان دلائل اور اس طرح کے دیگر دلائل کے پیچھے کلیات ہوتے ہیں۔)

پھر وہ ان کلیات کی 18 مثالیں دیتے ہیں، جیسے: مطلق الأمر، والنهي، والعموم، والخصوص وغیرہ۔ اس ضمن میں ایک مثال وہ المصلحة المرسلة کی بھی دیتے ہیں۔ یہ کیا بات ہوئی؟ پیچھے جب وہ دلیل تفصیلی کی بات کر رہے تھے، تو بتا رہے تھے کہ: تترس کے مسئلے میں مصلحت مرسلہ۔ یہاں جب وہ دلیل اجمالی کی بات کر رہے ہیں، تو کہتے ہیں: مصلحت مرسلہ۔ اس مقام پر اتنی بات کو کافی سمجھیے۔ مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

بہر حال آگے سبکی ادلہ اجمالیہ کی تعریف کرتے ہوئے اس کی بہت اچھی توضیح کرتے ہیں:

فالأدلة الإجمالية هي الكلية؛ سميت بذلك لأنها تعلم من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل؛ وهي توصله بالذات إلى الحكم الإجمالي؛ مثل: كون كل ما يؤمر به واجبا؛ وكل منهي عنه حراما؛ ونحو ذلك.[37]

(پس اجمالی دلائل ہی کلیات ہیں اور ان کلیات کو یہ نام (اجمالی دلائل) اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کا اجمالی علم ہی حاصل ہوتا ہے، نہ کہ تفصیلی، اور یہ ذاتی طور پر اجمالی حکم کی طرف ہی پہنچا سکتی ہیں، جیسے: ہر وہ کام جس کا امر دیا گیا، واجب ہے؛ ہر وہ کام جس سے روکا گیا، حرام ہے؛ اور اسی طرح دیگر احکام۔)

اس کے بعد وہ تصریح کرتے ہیں کہ اسے فقہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ فقہ صرف دلیلِ تفصیلی سے ہی اخذ کی جاتی ہے:

وهذا لا يسمى فقها في الاصطلاح، ولا توصل إلى الفقه بالتفصيلي.[38](ایسے علم کو اصطلاح میں فقہ نہیں کہا جاتا، نہ ہی یہ فقہ تک تفصیلی طور پر پہنچاتے ہیں۔)

اس ساری بحث کا خلاصہ دو نکات میں پیش کیا جاسکتا ہے:

1. دلیل تفصیلی سے مراد یہ ہے کہ ہر حکمِ شرعی کی مخصوص دلیل جو عین اسی حکم پر دلالت کرے، خواہ یہ دلیل تفصیلی کسی نص میں مذکور ہو، یا کسی مخصوص حکم پر مخصوص اجماع کی صورت میں ہو، یا کسی مخصوص حکم کے لیے مخصوص قیاس کی صورت میں ہو؛
2. فقہ صرف وہ علم ہے جو دلیل تفصیلی سے ماخوذ ہو؛ دلیلِ اجمالی سے ماخوذ علم فقہ نہیں ہے۔

مصلحتِ مرسلہ قاعدہ اصولیہ ہے، نہ کہ قاعدہ فقہیہ۔

اس بحث کے اختتام پر ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اس غلط فہمی کا بھی ازالہ کیا جائے جس میں بعض معاصر اہلِ علم پڑ گئے ہیں جب انھوں نے دیکھا کہ سبکی نے دلائلِ تفصیلیہ کی مثالوں میں یہ بھی ذکر کیا کہ والمصلحة المرسلة في التترس؛ حالانکہ وہ تھوڑا مزید غور کرتے تو دیکھ لیتے کہ آگے سبکی نے اجمالی دلائل میں ذکر کیا ہے والمصلحة المرسلة، بالکل اسی طرح جیسے تفصیلی دلائل میں وہ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ کا اور اجمالی دلائل میں مطلق الأمر کا ذکر کرتے ہیں، یا جس طرح تفصیلی دلائل میں وہ قیاس الأرز علی البر کا جبکہ اجمالی دلائل میں قیاس کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلے یہ دیکھ لیجیے کہ تترس کی مثال ہے کیا۔

کیا بے گناہ مسلمان کا قتلِ عمد کبھی جائز ہو سکتا ہے؟

یہ ایک فرضی صورتحال ہے جس میں کفار مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر مسلمانوں پر حملہ کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں مسلمان اگر دشمن پر حملہ کریں گے تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ پہلے ان مسلمانوں کو قتل کیا جائے جن کو انھوں نے ڈھال بنا کر آگے کیا ہوا ہے۔ اگر مسلمان انھیں قتل نہیں کریں گے تو یقینی ہے کہ مسلمانوں پر فتح پانے کے بعد دشمن ان قیدیوں کو بھی قتل کر دے گا۔ پس ایسی صورت میں ان قیدیوں کو بہر حال قتل ہونا ہے۔ تو کیا ان کا قتل جائز ہوگا؟ یا ان کے قتل سے باز رہ کر مسلمان دشمن کو آگے بڑھ کر اپنے اوپر غالب ہونے کا موقع دیں گے؟ امام غزالی کہتے ہیں کہ اس بنا پر کوئی معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ جب ان ڈھال بنائے گئے قیدیوں نے ہر صورت میں مرنا ہی ہے، تو ان لوگوں کو کیوں نہ بچایا جائے جنھیں بچایا جاسکتا ہے، خواہ ان کو بچانے کے لیے ان بے گناہ لوگوں کو قتل کرنا پڑے!

> فَيَجُوزُ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: هَذَا الْأَسِيرُ مَقْتُولٌ بِكُلِّ حَالٍ فَحِفْظُ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ أَقْرَبُ إِلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّا نَعْلَمُ قَطْعًا أَنَّ مَقْصُودَ الشَّرْعِ تَقْلِيلُ الْقَتْلِ، كَمَا يَقْصِدُ حَسْمَ سَبِيلِهِ عِنْدَ الْإِمْكَانِ، فَإِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى الْحَسْمِ قَدَرْنَا عَلَى التَّقْلِيلِ.[39]
>
> (پس کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قیدی تو دونوں صورتوں میں قتل ہوں گے تو تمام مسلمانوں کی حفاظت شریعت کے مقصود سے زیادہ قریب ہے کیونکہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ شریعت کا مقصود قتل کو روکنا ہے لیکن اگر روکنا ممکن نہ ہو تو پھر شریعت اسے کم سے کم کرنا چاہتی ہے۔ پس اگر ہم قتل کو روک نہیں سکتے تو اسے کم تو کر سکتے ہیں۔)

امام غزالی کہتے ہیں کہ یہ معترض جس مصلحت کی بات کر رہا ہے، کہ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ قتل کا خاتمہ ممکن نہ ہو تو اسے ممکن حد تک کم تو کیا جائے، یہ مصلحت شریعت کی کسی مخصوص نص سے ثابت نہیں ہے لیکن بہت سے نصوص کے مجموعے سے ماخوذ ہے۔ امام غزالی کی یہ بات اہم ہے

کہ یہ مقصود تو ثابت شدہ ہے لیکن اس تک پہنچنے کے لیے یہ طریقہ، کہ بے گناہ انسانوں کو قتل کیا جائے، قابلِ قبول نہیں ہے اور اس کی عدمِ قبولیت کی وجہ یہ ہے کہ اس طریقے کے لیے کوئی معین اصل موجود نہیں ہے جس پر قیاس کرکے اسے جائز قرار دیا جاسکے:

وَكَانَ هَذَا الْتِفَاتًا إِلَى مَصْلَحَةٍ عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ كَوْنُهَا مَقْصُودَ الشَّرْعِ، لَا بِدَلِيلٍ وَاحِدٍ وَأَصْلٍ مُعَيَّنٍ، بَلْ بِأَدِلَّةٍ خَارِجَةٍ عَنْ الْحَصْرِ؛ لَكِنَّ تَحْصِيلَ هَذَا الْمَقْصُودِ بِهَذَا الطَّرِيقِ، وَهُوَ قَتْلُ مَنْ لَمْ يُذْنِبْ، غَرِيبٌ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ. فَهَذَا مِثَالُ مَصْلَحَةٍ غَيْرِ مَأْخُوذَةٍ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ عَلَى أَصْلٍ مُعَيَّنٍ.[40]

(یہ ایسی مصلحت کی طرف التفات ہے جس کا شریعت کا مقصود ہونا کسی ایک مخصوص دلیل یا معین اصل سے نہیں بلکہ بے شمار دلائل سے ضرورۃً معلوم ہے۔ تاہم اس مصلحت کا اس مخصوص طریقے سے حصول، کہ اس کے لیے کسی بے قصور کا قتل کرنا پڑے، غریب ہے جس کے لیے کوئی معین اصل شاہد نہیں ہے۔ پس یہ ایسی مصلحت کی مثال ہوئی جو کسی اصل معین پر قیاس کے ذریعے ماخوذ نہیں ہوتی۔)

یہاں امام غزالی صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے کہ یہ مصلحت قیاس کی طرح نہیں جو کسی اصلِ معین پر مبنی ہوتی ہے، بلکہ آگے یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسی مصلحت کے اعتبار کے لیے جو کسی اصل معین پر مبنی نہ ہو، تین کڑی شرائط ہیں:

وَانْقَدَحَ اعْتِبَارُهَا بِاعْتِبَارِ ثَلَاثَةِ أَوْصَافٍ أَنَّهَا ضَرُورَةٌ قَطْعِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ.[41]

(اور اس کے معتبر ہونے کے لیے تین شرائط ضروری ہیں: کہ اسے اختیار کرنا مجبوری ہو، اس کا مصلحت ہونا یقینی ہو اور اس کا اطلاق سب مسلمانوں پر ہو۔)

گویا امام غزالی کے نزدیک اس انوکھے اور اجنبی طریقے سے، جس کے لیے کوئی معین اصل موجود نہیں ہے، درج ذیل تین شرائط پوری کرنی ہوں گی (آپ اسے مصلحتِ غریبہ کی قبولیت کے لیے تین شرائط کہہ لیں):

1. یہ کہ ہم ایسی مجبوری میں پھنس گئے ہوں کہ اس انوکھے اور اجنبی طریقے کو اختیار کیے بغیر چارہ نہ ہو؛
2. یہ کہ یہ قطعی ہو، یعنی ہمیں پورا یقین ہو کہ اس کے ذریعے شریعت کے مقصود کی حفاظت ہو گی؛ اور
3. یہ کہ یہ کلی ہو، یعنی یہ امت کے کسی ایک فرد یا افراد کے مجموعے کے لیے نہ ہو بلکہ پوری امت کے لیے ہو۔[42]

ادنی تامل سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مخصوص موقع پر ان شرائط کا پورا ہونا ناممکن حد تک مشکل ہے۔ مثلاً ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے ایک گروہ کی مصلحت کو پوری امت کی مصلحت نہیں قرار دیا جاسکتا، خواہ وہ کتنا ہی بڑا گروہ ہو۔ اس لیے خواہ یہ امکان ہو کہ ایسی صورت میں مسلمانوں کے اس گروہ پر کفار غالب آجائیں گے تب بھی ان کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ ڈھال بنائے گئے مسلمانوں کا قتل عمد کریں۔

مصلحتِ غریبہ کی شرائط کی توضیح کے لیے مثالیں

اسی وجہ سے امام غزالی آگے کئی مثالیں ذکر کرتے ہیں جن کے متعلق وہ صراحتاً کہتے ہیں کہ ان صورتوں میں یہ مصلحت نہیں پائی جاتی کیونکہ اس صورت میں ان شرائط میں کوئی شرط مفقود ہوتی ہے:

وَلَيْسَ فِي مَعْنَاهَا مَا لَوْ تَتَرَّسَ الْكُفَّارُ فِي قَلْعَةٍ بِمُسْلِمٍ إِذْ لَا يَحِلُّ رَمْيُ التُّرْسِ إِذْ لَا ضَرُورَةَ، فَبِنَا غُنْيَةٌ عَنْ الْقَلْعَةِ فَنَعْدِلُ عَنْهَا إِذْ لَمْ نَقْطَعْ بِظَفَرِنَا بِهَا؛ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ قَطْعِيَّةً بَلْ ظَنِّيَّةً.[43]

(ایسی مصلحت کی مثال یہ نہیں ہے کہ اگر کسی قلعے میں کفار نے کسی مسلمان کو ڈھال بنالیا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں اس ڈھال بنائے گئے مسلمان کو نشانہ بنانا ناجائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حملہ ناگزیر نہیں ہے۔ ہم اس قلعے پر قبضہ کرنے سے

بے نیاز ہیں۔ پس ہم اس قلعے پر حملہ کرنے سے باز رہیں گے کیونکہ ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ہم اسے فتح کر ہی لیں گے۔ پس یہ مصلحت قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔)

وَلَيْسَ فِي مَعْنَاهَا جَمَاعَةٌ فِي سَفِينَةٍ لَوْ طَرَحُوا وَاحِدًا مِنْهُمْ لَنَجَوْا، وَإِلَّا غَرِقُوا بِجُمْلَتِهِمْ؛ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ كُلِّيَّةً إِذْ يَحْصُلُ بِهَا هَلَاكُ عَدَدٍ مَحْصُورٍ، وَلَيْسَ ذَلِكَ كَاسْتِئْصَالِ كَافَّةِ الْمُسْلِمِينَ؛ وَلِأَنَّهُ لَيْسَ يَتَعَيَّنُ وَاحِدٌ لِلْإِغْرَاقِ إِلَّا أَنْ يَتَعَيَّنَ بِالْقُرْعَةِ وَلَا أَصْلَ لَهَا.[44]

(اسی طرح اس کی مثال یہ بھی نہیں کہ اگر کسی ڈوبتی کشتی میں کئی لوگ سوار ہوں اور اگر وہ کسی ایک کو دریا میں پھینک دیں تو باقی بچ جائیں گے، اور اگر کسی کو نہیں پھینکیں گے تو سارے ہی ڈوب جائیں گے۔ اس مصلحت کے غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی نہیں ہے کیونکہ اس طرح چند لوگ ہی غرق ہوں گے جسے تمام مسلمانوں کا صفایا ہونے کے مترادف نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ کسی ایک کو دریا میں پھینکنے کے لیے منتخب کرنے کا ان کے پاس کوئی راستہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ قرعہ ڈالیں جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔)

وَكَذَلِكَ جَمَاعَةٌ فِي مَخْمَصَةٍ لَوْ أَكَلُوا وَاحِدًا بِالْقُرْعَةِ لَنَجَوْا فَلَا رُخْصَةَ فِيهِ؛ لِأَنَّ الْمَصْلَحَةَ لَيْسَتْ كُلِّيَّةً.[45]

(اسی طرح اگر کوئی گروہ بھوک سے مجبور ہو جائے اور وہ چاہیں کہ ان میں کسی ایک کو قتل کر کے اس کا گوشت کھائیں ورنہ سارے ہی مر جائیں گے تو اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے کہ یہ مصلحت کلی نہیں ہے (ان چند لوگوں کے مرنے سے پوری امت کا خاتمہ نہیں ہوگا۔))

اس کے بعد امام غزالی نے ایک بہت دلچسپ مثال دی ہے۔ کیا اس مصلحت کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اپنی جان بچانے کے لیے اپنا ہاتھ، یا ران میں سے کچھ ٹکڑا کھالے؟ وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں کسی شخص کو پہنچنے والا نقصان اسی شخص کے فائدے کے لیے ہے اور اس کی اصل شریعت میں ملتی ہے کیونکہ علاج کے غرض سے حجامہ کی اجازت ہے؛ لیکن چونکہ اپنے ہاتھ یا ران کا ٹکڑا کاٹ کر کھانے سے جان بچانا یقینی نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس وجہ سے وہ اپنی ہلاکت کا باعث بن جائے، اس لیے اس صورت میں "قطعی" ہونے والی شرط پوری نہیں ہو رہی، خواہ پہلی دو شرطیں (ضروری اور کلی) پوری ہو رہی ہوں:

وَلَيْسَ فِي مَعْنَاهَا قَطْعُ الْيَدِ لِلْأَكَلَةِ حِفْظًا لِلرُّوحِ فَإِنَّهُ تَنْقَدِحُ الرُّخْصَةُ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ إِضْرَارٌ بِهِ لِمَصْلَحَتِهِ وَقَدْ شَهِدَ الشَّرْعُ لِلْإِضْرَارِ بِشَخْصٍ فِي قَصْدِ صَلَاحِهِ كَالْفَصْدِ وَالْحِجَامَةِ وَغَيْرِهِمَا، وَكَذَا قَطْعُ الْمُضْطَرِّ قِطْعَةً مِنْ فَخِذِهِ إِلَى أَنْ يَجِدَ الطَّعَامَ فَهُوَ كَقَطْعِ الْيَدِ. لَكِنْ رُبَّمَا يَكُونُ سَبَبًا ظَاهِرًا فِي الْهَلَاكِ فَيُمْنَعُ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ يَقِينُ الْخَلَاصِ فَلَا تَكُونُ الْمَصْلَحَةُ قَطْعِيَّةً.[46]

(اس کی مثال یہ بھی نہیں کہ جان بچانے کے لیے ہاتھ کاٹ کر کھایا جائے کیونکہ اس کی رخصت اس بنا پر ہو سکتی کہ یہ اسی شخص کی مصلحت کے لیے اس کو نقصان پہنچانا ہے، اور شریعت میں اس کی شہادت موجود ہے کہ کسی شخص کے (بڑے) فائدے کے لیے اسے (چھوٹا) نقصان پہنچایا جائے، جیسے فصد، حجامہ اور دیگر مثالیں ہیں۔ یہی صورت تب بھی ہے جب اضطرار کی حالت میں کوئی شخص اپنی ران میں سے کچھ ٹکڑا کاٹ کر کھالے جب تک اسے کھانا نہ ملے، تو اس کی مثال بھی ہاتھ کاٹنے کی سی ہے؛ لیکن یہ اس کی ہلاکت کا ظاہری سبب ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے (اضطرار سے) نکلنا یقینی نہیں ہے۔ پس اس صورت میں مصلحت قطعی نہیں ہے۔)

پس پہلی صورت (قلعہ پر حملہ) میں ضروری کی شرط پوری نہیں ہو رہی تھی؛ دوسری صورت میں (جب کشتی میں ڈوبنے والے یا اضطرار میں پھنسے ہوئے افراد اپنے میں سے کسی کو پھینک دیں یا کھالیں)، کلی کی شرط پوری نہیں ہو رہی؛ تیسری صورت میں (اضطرار میں پھنسا ہوا شخص اپنی جان بچانے کے لیے اپنے جسم کا کچھ حصہ کھالے)، ضروری اور کلی کی شرطیں پوری ہو رہی ہیں لیکن قطعی کی شرط پوری نہیں ہو رہی۔

یہ ہے ترس کے مثال پر امام غزالی کا تجزیہ۔ اس مثال کو، اور اس کی شرائط کو، اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد اب اس سوال پر آیئے کہ اس مثال میں جس اصول کو مصلحت کہا گیا، وہ اصول ہے کیا؟

مصلحتِ کلیہ کو مصلحتِ جزئیہ پر، نہ کہ مصلحتِ عامہ کو مصلحتِ خاصہ پر، ترجیح حاصل ہے۔

بیسویں صدی کے عرب مؤلفین نے، اور ان کی اتباع میں انگریزی اور اردو میں لکھنے والوں نے، عموماً یہ فرض کیا ہے کہ وہ اصول مصلحتِ عامہ کی مصلحتِ خاصہ پر ترجیح کی ہے۔ چنانچہ وہ اسے Public Interest قرار دیتے ہیں۔[47] امام غزالی کی ذکر کردہ مثالوں سے معلوم ہوا کہ یہ ان کے بارے میں غلط پروپیگنڈا ہے۔ وہ صراحت کے ساتھ کہہ رہے ہیں کہ ترجیح اس بنیاد پر نہیں دی جاسکتی کہ ایک طرف زیادہ لوگ ہیں اور دوسری طرف کم۔ اس ترجیح کو مسترد کرنے کے لیے وہ دلیل یہی دیتے ہیں کہ اس کے لیے شریعت میں کوئی اصل موجود نہیں ہے۔ دوسری طرف وہ دکھاتے ہیں کہ کل کی جزو پر ترجیح کے لیے شریعت میں اصل موجود ہے:

فَإِذًا مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي مَسْأَلَةِ التُّرْسِ التَّرْجِيحُ، إِذْ الشَّرْعُ مَا رَجَّحَ الْكَثِيرَ عَلَى الْقَلِيلِ فِي مَسْأَلَةِ السَّفِينَةِ وَرَجَّحَ الْكُلَّ عَلَى الْجُزْءِ فِي قَطْعِ الْيَدِ الْمُتَآكِلَةِ.[248]

(پس ترس کے مسئلے میں اختلاف کی بنیاد ترجیح پر ہے کیونکہ شریعت نے کشتی کے مسئلے میں کثیر کو قلیل پر ترجیح نہیں دی جبکہ ہاتھ کھانے کے مسئلے میں کل کو جزو پر ترجیح دی ہے۔)

سوال یہ ہے کہ اصول چاہے کثیر کی قلیل پر ترجیح کا ہو (جیسے کئی معاصر اہلِ علم نے فرض کیا ہے) یا کل کی جزو پر ترجیح کا ہو (جیسا کہ امام غزالی نے تفصیل سے واضح کیا ہے)، ہر دو صورتوں میں یہ اصول قاعدہ اصولیہ ہے یا قاعدہ فقہیہ؟ ادنی تامل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ الأخذ بالأخف اور الأخذ بأقل ما قيل کی طرح ترجيح الكلي على الجزئي بھی قاعدہ اصولیہ ہے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ یہ دلیل اجمالی بھی ہے کیونکہ یہ اجمالی حکم پر دلالت کرتی ہے اور یہ دلالت abstract نوعیت کی ہوتی ہے۔ اس لیے سبکی کا اسے اصول فقہ کی تعریف میں اجمالی دلائل کی مثالوں میں ذکر کرنا بالکل مناسب ہے۔

البتہ جب سبکی ترس کی مثال میں مصلحتِ مرسلہ، یعنی کلی کی جزئی پر ترجیح، کا ذکر کرتے ہیں، تو وہاں وہ abstract مفہوم میں کلی پر جزئی کی ترجیح کی بات نہیں کر رہے، بلکہ اس مخصوص مسئلے میں کلی پر جزئی کی ترجیح کا ذکر کر رہے ہیں اور اس وجہ سے اسے وہ اس قید کے ساتھ دلیل تفصیلی کی مثال میں لے آتے ہیں (والمصلحة المرسلة في الترس)، جیسے قیاس دلیل اجمالی ہے لیکن چاول کا گندم پر قیاس دلیل تفصیلی ہے۔

اس بحث سے ایک دفعہ پھر معلوم ہوا کہ مصلحتِ مرسلہ کی بحث میں بھی شافعی اصولیین کی ساری بحث قواعدِ اصولیہ کے دائرے میں ہے، نہ کہ قواعدِ فقہیہ کے دائرے میں۔

2

نتائجِ بحث

اس مقالے میں اصول فقہ اور فقہ کی رائج تعریفات کے تجزیے سے یہ دکھانے کی کوشش کی گئی کہ جب اصولِ فقہ بطورِ علم کے موضوعات و محتویات میں شافعی اصولیین اجمالی دلائل کی بات کرتے ہیں، توان کی مراد قواعدِ اصولیہ ہوتے ہیں، نہ کہ قواعدِ فقہیہ اور یہ کہ فقہ کی تعریف میں دلائل تفصیلیہ کی قید کی وجہ سے قواعدِ فقہیہ غیر متعلق ہو جاتے ہیں کیونکہ ان سے اخذ شدہ علم کو دلیل تفصیلی سے اخذ شدہ علم نہیں کہا جاسکتا۔ قواعدِ فقہیہ تو دور کی بات ہے، شافعی اصولیین تو اصول فقہ کی کتب میں فقہی جزئیات کا ذکر بھی مناسب نہیں سمجھتے، حتی کہ جزئیات کو بطور مثال لانا بھی نہایت ہی مجبوری کے عالم میں ہوتا ہے۔ شافعی اصولیین کی اس کاوش کی اپنی اہمیت ہو گی۔ ہم اس کی اہمیت کے منکر نہیں ہیں، نہ ہی اس منہج کو یکسر مسترد کردینے کے قائل ہیں۔ البتہ ہماری ناقص رائے یہ ہے کہ اس منہج کے نتیجے میں اصول فقہ محض ایک theoretical exercise ہو گئی ہے جس میں abstract thinking ہی ہوتی ہے اور اس کا فقہ کے ساتھ تعلق منقطع ہو گیا ہے۔ اس پہلو پر، ان شاءاللہ، الگ سے تفصیلی بحث پیش کی جائے گی جس میں شافعی فقہاے کرام کی قواعدِ فقہیہ کے ساتھ دلچسپی کی نوعیت بھی واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ اس وقت تو ہمارا مقصود صرف اس بات کی وضاحت تھی کہ 'اجمالی دلائل 'یقیناً' اصول فقہ 'بطور علم کی ایک شاخ 'کا موضوع ہیں لیکن اس مقام پر اجمالی دلائل سے مراد قواعدِ اصولیہ ہوتے ہیں، نہ کہ قواعدِ فقہیہ۔

---

1 مشہور مستشرق جوزف شاخت کی تحقیق یہ ہے کہ بنوامیہ کی حکومت کے اختتام (132ھ) تک اسلامی قانون اپنی تمام تفصیلات اور خصوصیات کے ساتھ سامنے آچکا تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1953.

شاخت اس حقیقت پر بنا کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اصول فقہ کا فقہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ وہ امام محمد بن ادریس الشافعی (م 204ھ) کو اصول فقہ کے بانی کے طور پر پیش کرتے ہیں جن کی پیدائش امام ابو حنیفہ کی وفات کے بعد 150ھ میں ہوئی۔ تو کیا امام شافعی سے قبل حنفی مذہب، مالکی مذہب اور دیگر فقہی مذاہب نے اصول فقہ کے بغیر ہی فقہ کی تشکیل کی؟ اس سوال پر سب سے مفصل تحقیق ہمارے دو اساتذۂ کرام کا ہے:

Zafar Ishaq Ansari, *The Early Development of Fiqh in Kufah with Special Reference to the Works of Abu Yusuf and Shaybani*. Unpublished PhD Dissertation at McGill University, 1966; Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994).

2 امام ابو طاہر محمد بن محمد الدباس (م 340ھ) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حنفی مذہب کو 17 قواعد میں سمو دیا تھا۔ امام عبداللہ بن الحسین الکرخی (م 340ھ) نے ان پر اضافہ کرکے 39 قواعد دیے جن میں 26 قواعد فقہیہ اور 13 قواعد اصولیہ ہیں۔ یہ قواعد بالعموم امام نجم الدین ابو حفص عمر بن احمد النسفی کی شرح کے ساتھ شائع ہوتے ہیں۔ اُصول الکرخي مع ذکر اَمثلتھا ونظائرھا وشواھدھا (کراچی: میر محمد کتب خانہ، ت۔ن۔) استاد محترم پروفیسر عمران احسن خان نیازی (پ 1945ء) نے ان قواعد اور ان کے شواہد کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے۔ دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Legal Maxims* (Islamabad: Shariah Academy, 2019), pp. 245-280.

اس کے علاوہ انتہائی اہم کتاب قاضی ابوزید عبیداللہ عمر بن عیسیٰ الدبوسی (م 430ھ) کی کتاب تاسیس النظر ہے جس میں امام دبوسی نے تخریج مسائل کے لیے نہ صرف حنفی فقہاے کرام کے اصول ذکر کیے ہیں، بلکہ امام مالک، قاضی ابن ابی لیلی اور امام شافعی کے اصول بھی مرتب کیے ہیں۔ تاسیس النظر (بیروت: دار ابن زیدون، ت۔ن۔)، ص 99-138۔ پروفیسر نیازی نے تفصیل سے واضح کیا ہے کہ حنفی فقہاے کرام کا اصولی نظام کیسے قانون کے قواعدِ عامہ کے استعمال پر مبنی تھا:

Theories of Islamic Law, pp. 167-200.

3 دیگر مذاہب کے اصولیین نے بھی اس منہج کی اتباع کی۔ آٹھویں صدی ہجری میں عموماً تقریب بین المذاہب کے اسلوب پر کئی کتب لکھی گئیں اور بسا اوقات ایسا ہوا کہ کتاب کا متن ایک مذہب کے اصولی نے لکھا لیکن اس کی شرح دوسرے مذہب کے اصولی نے لکھی۔ اس کی بعض مثالیں آگے آ رہی ہیں۔ واضح رہے کہ

معاصر دنیا میں جامعات میں رائج نصابی کتب میں بھی اسی طریقے پر اصول فقہ کی تعریف پیش کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے: وھبۃ الزحیلی، **أصول الفقہ الإسلامی** (بیروت: دار الفکر، 1986ء)، ج۱، ص15-32۔

[4] شافعی فقہاے کرام کے اصولی نظام میں قواعدِ فقہیہ کی حیثیت کا تجزیہ الگ مقالے میں تفصیل سے کیا جائے گا، ان شاءاللہ۔

[5] نظام الدین أبو علی أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشی، **أصول الشاشي** (بیروت: دار الکتاب العربی، 1982م)، ص13۔

[6] اس مقام پر شاشی نے اس وجہ سے قول الصحابی، استحسان اور ایسے دیگر مآخذ کا ذکر نہیں کیا کہ یہاں وہ اہلِ سنت کے درمیان چار متفق علیہ مآخذ ذکر کر رہے ہیں۔ آگے اس بات کی کچھ تفصیل آ رہی ہے۔

[7] تقی الدین علی بن عبد الکافی السبکی، **الإبھاج في شرح المنھاج** (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامیۃ وإحیاء التراث، 2004م)، ج2، ص45۔ اس شرح کا ابتدائی کچھ حصہ تقی الدین سبکی (م ۷۵٦ ھ) نے لکھا، لیکن پھر اسے تکمیل تک ان کے بیٹے تاج الدین عبد الوھاب بن علی السبکی (م ۷۷۱ ھ) نے پہنچایا (جو ابن السبکی کے نام سے مشہور ہیں)۔ یہ مذکورہ عبارت تقی الدین سبکی کی ہے۔

[8] اصول فقہ کے متعلق شاشی اور بیضاوی کی یہ تعریفات دراصل اصول فقہ کے متعلق حنفی اور شافعی مناہج کے بنیادی اختلاف کی بنیاد پر ہیں۔ حنفی اصولیین کے منہج کی رو سے اصول فقہ سے مراد "الحجج الشرعیۃ" ہی ہوتے تھے۔ اسی وجہ سے چوتھی صدی ہجری کے عظیم حنفی اصولی قاضی ابو زید عبید اللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبوسی (م 430ھ) نے اصول فقہ پر اپنی بے مثل کتاب کی ابتدا ہی الحجج الشرعیۃ سے کی اور تفصیل سے واضح کیا کہ شرعی حجت سے مراد کیا ہے، اس کی قسمیں کیا ہیں اور ان سے شرعی احکام کیسے اخذ کیے جاتے ہیں۔ (**تقویم الأدلۃ في أصول الفقہ** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 2001م)، ص13-33۔) اس ابتدائی دور کے حنفی اصولیین کا طریقہ شافعی اصولیین کے اس طریقے سے کیسے مختلف تھا جسے امام غزالی کے بعد کے دور میں حنفی اصولیین نے بھی اپنا لیا اور یوں حنفی اصولیین کا اصل منہج نظروں سے اوجھل ہو گیا، اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Original Meaning of Hanafi Usul al-Fiqh* (Islamabad: Shariah Academy, 2020).

[9] فخر الدین محمد بن عمر الرازي، **المحصول في أصول الفقہ** (بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، 1997م)، ج1، ص80۔

[10] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفی من علم الأصول** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1993م)، ج1، ص5۔

[11] تاج الدین عبد الوھاب بن تقی الدین السبکي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب** (بیروت: عالم الکتب، 1999م)، ص242۔ یہ بات اہم ہے کہ کتاب کا متن مالکی اصولی نے لکھا لیکن اس کی شرح شافعی اصولی نے کی۔ یہ وہ دور تھا جب مختلف مذاہب کے اصولیین ایک دوسرے کی کتب پر شرح یا حاشیہ لکھ رہے تھے۔ اس کی ایک دلچسپ مثال آگے بھی آ رہی ہے۔

[12] قواعدِ اصولیہ اور قواعدِ فقہیہ میں کئی فروق پائے جاتے ہیں جن میں سب سے اہم فرق یہ ہے کہ قاعدہ اصولیہ کے ذریعے قانون کا مفہوم متعین کیا جاتا ہے جبکہ قاعدہ فقہیہ دراصل قانون کا ایسا حکم/فیصلہ ہوتا ہے جس کا اطلاق کسی خاص جزیئے کے بجاے متعدد جزئیات پر ہوتا ہے۔ مثلاً امر وجوب کے لیے ہے، ایک قاعدہ اصولیہ ہے جس سے قانون کا مفہوم متعین ہوتا ہے کہ جس فعل کے لیے بھی قانون میں امر آئے گا، تو وہ فعل واجب ہوگا۔ پھر جب قرآن کی آیت میں نماز کے لیے امر آیا، تو معلوم ہوا کہ نماز واجب ہے۔ یہ ایک مخصوص جزیئے کا حکم ہوا۔ جب اس طرح مخصوص جزیئے کے لیے مخصوص حکم کے بجاے قانون عمومی نوعیت کا حکم دے جو کئی جزئیات پر لاگو ہوتا ہے، تو اسے قاعدہ فقہیہ کہا جاتا ہے، جیسے بہت ساری جزئیات کے لیے دیے گئے مخصوص احکام کے پیچھے ایک عمومی حکم پایا گیا کہ ربح (profit) کے لیے بنیاد نقصان اٹھانے کی ذمہ داری (liability to bear loss) ہے۔ چنانچہ الخراج بالضمان ایک قاعدہ فقہیہ ہوا جس کا اطلاق متعدد جزئیات پر ہوتا ہے۔ بعض اوقات قاعدہ فقہیہ کسی نص میں صراحت کے ساتھ مذکور ہوتا ہے (جیسے الخراج بالضمان کے الفاظ حدیث میں بھی وارد ہوئے ہیں)، لیکن اکثر اوقات یہ قواعد مختلف نصوص سے فقہاے کرام نے مستخرج کیے ہوتے ہیں۔ ہر دو صورتوں (نصوص کے بیان یا نصوص سے استخراج) میں قواعدِ اصولیہ کارفرما ہوتے ہیں کیونکہ قواعدِ اصولیہ کے بغیر نصوص کا مفہوم بھی متعین نہیں کیا جا سکتا اور ان سے استخراج بھی ممکن نہیں ہوتا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

Nyazee, *Islamic Legal Maxims*, 23-38.

[13] سعد الدین مسعود بن عمر التفتازاني، **شرح التلویح علی التوضیح** (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ت۔ن۔)، ج1، ص35۔ اس اہم کتاب کے متعلق تھوڑی سی وضاحت کی ضرورت ہے۔ اس کا متن مشہور حنفی اصولی صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود البخاری نے **التنقیح** کے نام سے لکھا اور اس میں بنیادی طور پر **أصول البزدوي** کو مد نظر رکھ کر اس کی روشنی میں متن تشکیل دیا۔ (واضح رہے کہ **أصول البزدوي** میں فخر الاسلام علی بن محمد بن الحسین البزدوی (م 483ھ) نے، جو شمس الأئمۃ أبو بکر محمد بن أبي سہل السرخسی (م 483ھ) کے شاگرد تھے، امام سرخسی کی کتاب **تمھید الفصول في الأصول** (**أصول السرخسي**) کی تہذیب و تنقیح کی کوشش کی تھی۔ صدر الشریعہ نے

التنقیح کے متن پر خود ہی شرح لکھی جس میں انھوں نے شافعی اصولی امام رازی کی **المحصول** اور مالکی اصولی ابن الحاجب کی **منتهى الوصول والعمل في علمي الأصول والجدل** کے مباحث کو بھی سمونے کی کوشش کی اور اس شرح کو انھوں نے **التوضیح** کا نام دیا۔ اس کے بعد شافعی اصولی تفتازانی نے اس **شرح التوضیح** کی شرح لکھی تو اسے **التلویح** کا نام دیا۔ مجھے معلوم نہیں ہے کہ مدارس میں **التلویح** کے پڑھانے کا طریقہ کیا ہے، لیکن میری ناقص رائے میں اس کتاب سے استفادے کے لیے بہترین طریقہ یہ ہے کہ **التنقیح** کے متن کو الگ سے پڑھا جائے اور اس کے فہم کے لیے **أصول البزدوي** اور **أصول السرخسي** سے مدد لی جائے۔ پھر **التوضیح** پڑھی جائے اور متعلقہ مباحث امام رازی اور ابن الحاجب کے ہاں بھی دیکھ لیے جائیں۔ اس کے بعد **التلویح** پڑھی جائے، تو امید ہے کہ نہ صرف بحث کا تدریجی ارتقا بھی واضح ہو جائے گا، بلکہ ان تین اصولی مذاہب (حنفی، مالکی اور شافعی) کے درمیان اتفاق واختلاف کی حقیقت بھی سمجھ میں آجائے گی۔

[14] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** (القاهرة: دار ابن عفان، 1997م)، ج1، ص17۔

[15] ایضاً، ج2، ص487۔

[16] عبد العلی محمد بن نظام الدین السہالوی، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت** (بیروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، ج1، ص10۔

[17] **الإبهاج**، ج2، ص72۔ یہ تعریف شافعی اصولی قاضی بیضاوی کی ہے اور ان سے قبل بھی کئی اصولیین یہ، یا ملتی جلتی تعریف دے چکے تھے۔ رازی کی تعریف کے الفاظ تھوڑے مختلف ہیں، گو مفہوم یہی رہتا ہے۔ یہ تعریف آگے آرہی ہے۔

[18] أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، **نهاية السول شرح منهاج الوصول** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص12۔

[19] ایضاً۔

[20] **المحصول**، ج1، ص78۔

[21] ایضاً، ص79۔

[22] بدر الدين محمد بن عبد الله بن الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه** (عمان: دار الكتبي، 1994م)، ج1، ص35۔

[23] ایضاً۔

[24] سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، **شرح مختصر الروضة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م)، ج1، ص140۔

[25] ایضاً، ص141۔

[26] ایضاً، ص142۔

[27] ایضاً، ص143۔

[28] مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي، **بديع النظام (أو: نهاية الوصول إلى علم الأصول)** (المدينة المنورة: مركز النخب العلمية، 1985م)، ج1، ص6۔

[29] أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، ج1، ص27۔

[30] ایضاً۔

[31] ایضاً۔ یہاں انھوں نے وتر کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ اگر حنفی یہ کہے کہ کہ وتر واجب ہے تو اس کے لیے صرف یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ ایسی دلیل موجود ہے جو اس کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس دلیل کی تعیین کرکے بتادے، مثلاً اس حدیث کا حوالہ دے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے وتر ادا نہیں کیا، وہ مجھ سے نہیں ہے۔ اسی طرح شافعی کی جانب سے عدم وجوب کی دلیل کے طور پر صرف یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ اگر اس کا وجوب ثابت ہوتا تو نفی کی دلیل کے ساتھ ثابت ہوتا، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس دلیل کی تعیین کرکے مثلاً اس روایت کا حوالہ دے جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اونٹنی پر بیٹھے بیٹھے وتر کی نماز پڑھی۔ گویا ہر دو فریق جب تک دلیل تفصیلی ذکر نہ کریں، ان کا دعوی ثابت ہی نہیں ہوتا۔

[32] شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** (جدة: دار المدني، 1983م)، ج1، ص15۔

[33] **الإبهاج**، ج2، ص53۔

[34] ایضاً۔

[35] ایضاً، ص57۔

[36] ایضاً۔

[37] ایضا، ص59۔

[38] ایضا۔

[39] **المستصفی**، ص176۔

[40] ایضا۔

[41] ایضا۔

[42] قطعیت کی شرط میں امام غزالی تھوڑی نرمی دکھاتے ہیں اور ایسے گمان کو جو قطعیت کے قریب ہو، کافی سمجھتے ہیں لیکن دوسری دو شرائط میں وہ کسی قسم کی تخفیف کے قائل نہیں ہیں: وَنَحْنُ إِنَّمَا نُجَوِّزُ ذَلِكَ عِنْدَ الْقَطْعِ أَوْ ظَنٍّ قَرِيبٍ مِنْ الْقَطْعِ، وَالظَّنُّ الْقَرِيبُ مِنْ الْقِطَعِ إذَا صَارَ كُلِّيًّا وَعَظُمَ الْخَطَرُ فِيهِ فَتُحْتَقَرُ الْأَشْخَاصُ الْجُزْئِيَّةُ بِالْإِضَافَةِ إلَيْهِ۔(ایضا، ص177)

[43] ایضا، ص176۔

[44] ایضا۔

[45] ایضا۔

[46] ایضا۔

[47] مثال کے طور پر دیکھیے:

Muhammad Hashim Kamali, *The Principles of Islamic Jurisprudence* (Selangor: Pelanduk, 1989), pp. 235-247.

[48] **المستصفی**، ص179۔