اصولِ فقہ کے ذیلی ماخذ "مصالح مرسلہ" پر شیخ مصطفے احمد الزرقا کی اہم کتاب
"الاستصلاح والمصالح المرسلۃ" کی اردو میں آسان اور جامع تلخیص مع حوالہ جات و حواشی

اِستصلاح
اور
مصالح مرسلہ

شرعی اور فقہی اصولوں کی روشنی میں

تلخیص و ترتیب
مفتی شاد محمد شاد
فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ عثمانیہ
اقبال مارکیٹ اقبال روڈ کمیٹی چوک راولپنڈی

اِستصلاح اور مَصالحِ مُرسَلہ

شرعی اور فقہی اُصولوں کی روشنی میں

اصولِ فقہ کے ذیلی ماخذ "مصالح مرسلہ" پر شیخ مصطفی احمد الزرقا کی اہم کتاب "الاستصلاح والمصالح المرسلة" کی اردو میں آسان جامع تلخیص، مع حوالہ جات وحواشی

مفتی شاد محمد شاد

فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ عُثمانیہ

اقبال مارکیٹ اقبال روڈ کمیٹی چوک راولپنڈی

0333-5141413 051-5534979

جملہ حقوق بحقِ مؤلف محفوظ ہیں

یہ کتاب یا اس کا کوئی بھی حصہ مصنف کی تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا اور اس کی پی ڈی ایف / سافٹ کاپی بنانے کی بھی اجازت نہیں ہے۔ بصورتِ دیگر قانونی کاروائی کا حق محفوظ ہے۔

نام کتاب:---------- استصلاح اور مصالح مرسلہ

مؤلف:---------------- شیخ مصطفی احمد الزرقا

تلخیص و تحقیق:------------ مفتی شاد محمد شاد

اشاعتِ اول:--------------- اکتوبر، 2023ء

ناشر: ------------------ المكتبة العثمانية

ای میل:---maktabausmania@yahoo.com

فون نمبر:-----------------+92333-5141413

پاکستان کے تمام بڑے کتب خانوں پر دستیاب ہے۔

فہرست

صفحہ نمبر	عنوان
10	پیشِ لفظ
	پہلی فصل: مصادرِ فقہ اسلامی
15	**1۔ مصادر اصلیہ**
15	1-قرآن
16	2-سنت
18	3-اجماع
19	1۔اجماع کا تعارف
20	2-اجماع کی اقسام
21	4-قیاس
25	**1-مصادر تبعیہ**
26	1-استحسان کا تعارف
27	2-استحسان کی اقسام
27	1۔استحسان قیاسی
30	2-استحسان ضرورة
31	دو باتیں

دوسری فصل: استصلاح و مصالح مرسلہ

1- استصلاح و مصلحت مرسلہ کی تعریف 36

1- استصلاح کی تعریف 36

2- مصلحتِ مرسلہ کی تعریف 36

مصلحتِ شرعی کا مفہوم اور اقسام (حواشی) 37

2- نظریہ مصالح و مفاسد کی توضیح 38

1- ذاتی جہت / ذاتی معنی 38

2- شرعی جہت / شرعی معنی 39

1- ضروریات 40

2- حاجیات 41

3- تحسینیات / تکمیلیات 41

پہلا ضابطہ 42

دوسرا ضابطہ 43

تیسرا ضابطہ 44

چوتھا ضابطہ 45

3- اعتبار مصالح کے اہداف و محرکات 47

1- جلب مصالح 47

2- درء المفاسد 47

3- سد ذرائع 48

4۔ تغییر زمان 51

1۔ ترقی و ایجادات 52

2۔ فساد 52

4۔ استصلاح کے اعتبار سے احکام کی انواع 54

پہلی قسم 54

دوسری قسم 55

1- نظامِ قضا 56

2- حقوقِ خاصہ 57

5- استحسان اور استصلاح کا موازنہ 58

1- فقہاء حنفیہ اور استحسان 58

2- فقہاء مالکیہ اور استحسان 59

3- استحسان و استصلاح 59

6۔ اصطلاحی الفاظ کی تاریخ 62

1- رائے 62

2۔ استحسان 63

3۔ المصالح المرسلہ 63

۴- المناسب / المناسب المرسل 64

۵-الاستصلاح	64
٦-السیاسۃ الشرعیۃ	64
۷-فقہاء کی آراء	65
1-فقہاء حنفیہ کی رائے	65
2-فقہاء مالکیہ کی رائے	67
حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں فرق	68
3-فقہاء شافعیہ کی رائے	69
امام الحرمین الجوینیؒ	72
امام غزالیؒ	74
امام عز بن عبد السلامؒ	76
4-فقہاء حنابلہ کی رائے	78
1-قیاس خاص	79
2-قیاس عام	79
شیخ طوفیؒ کی رائے	79
1-زیدیہ کی رائے	82
2-جہمیہ وخوارج کی رائے	82
3-شیعہ امامیہ کی رائے	83
4-ظاہریہ کی رائے	84

8-مصالح اور نصوص میں تعارض 85

پہلا نکتہ 85

1-خاص نصوص 85

2-عام نصوص 86

دوسرا نکتہ 86

1- قطعی الثبوت و قطعی الدلالہ 87

2- ظنی الثبوت و ظنی الدلالہ 87

3- قطعی الثبوت و ظنی الدلادلہ 87

4- ظنی الثبوت و قطعی الدلالہ 87

1-پہلی صورت 88

2-دوسری صورت 88

پہلا نظریہ: مصالح کے منکرین 89

دوسرا نظریہ: مصالح کے حامی 90

پہلی رائے: فقہاء حنابلہ 90

دوسری رائے: حنفیہ ومالکیہ 90

مسئلہ تعارض اور شیخ رمضان البوطی (حواشی) 96

مصادر ومراجع 98

پیشِ لفظ

الحمد لله وکفی وسلام علی عباده الذین اصطفی

أما بعد

مصالح مرسلہ اصولِ فقہ کی ایک اہم اصطلاح ہے، جس کا اپنا خاص مفہوم، شرائط اور حدود ہیں۔ دورِ حاضر کے کچھ تجدد پسندوں نے اس اصطلاح کو اپنے طریقِ استدلال میں اس طور پر اپنایا کہ اس کے نتیجے میں اپنے مزعومہ مصالح ومقاصد کی بنیاد پر بہت سارے منصوص احکام کی معطلی ومنسوخی کا اعلان کردیا، اور اس سلسلے میں مصالح کے لغوی مفہوم کو لے کر، اس کے لیے شریعت اور نصوص کے بجائے، اپنی ذاتی رائے اور عقلِ مجرد کو ماخذ ومنبع بنالیا۔ یہ ایک تزویری طریقِ استدلال ہے، جس میں مصالح کی اصطلاح کا فقط نام استعمال کیا گیا ہے اور اس کے درست مفہوم، شرائط اور حدود کو مد نظر نہیں رکھا گیا۔

اس موضوع پر جن حضرات نے قلم اٹھایا ہے، عموماً افراط وتفریط کا شکار نظر آئے ہیں، لیکن بعض اہلِ علم نے اس سلسلے میں کافی معتدل اور متوازن تحریریں بھی لکھی ہیں۔ ان تحریروں میں سے ایک تحریر شیخ مصطفیٰ احمد الزرقا کی مختصر کتاب ''الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها'' بھی ہے۔ اگرچہ اس کتاب کی تمام تفصیلات اور جزئیات سے اتفاق ضروری نہیں ہے، لیکن متعلقہ موضوع پر تقریباً نوے صفحات کی یہ ایک جامع کتاب ہے اور اس کے مباحث بہت اہم ہیں۔ یہ کتاب کئی خصوصیات کی حامل ہے، مثلاً:

1- اس کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں مصالح مرسلہ کے مباحث کو بہت ہی جامع انداز میں اختصار کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

2- دوسری خصوصیت یہ ہے کہ عمومی طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مصالح مرسلہ حنفیہ کے ہاں معتبر نہیں ہیں، اور تقریباً یہی رائے فقہاء شافعیہ کے حوالے سے بھی مشہور ہے، اس پر شیخ زرقاء نے بڑی تفصیلی روشنی ڈالی ہے اور واضح کیا ہے کہ حنفیہ کے ہاں مصالح معتبر ہیں اور ان کے ہاں جو اصطلاح "استحسان" کے نام سے مشہور ہے، اس میں اور مصالح مرسلہ میں کیا مطابقت ہے اور کیا فرق ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ نے استحسان پر جو رد کیا ہے، اس کا درست مفہوم کیا ہے اور اس حوالے سے فقہاء شافعیہ کی کیا رائے ہے۔

3- مصالح کے حوالے سے ائمہ اربعہ کی آراء کے علاوہ دیگر مسالک، جیسے زیدیہ، اباضیہ، ظاہریہ وغیرہ کی آراء کو بھی مختصراً بیان کیا گیا ہے۔

4- اس کتاب میں مصالح اور نصوص کے تعارض کی بحث کو بھی بہت عمدہ انداز میں بیان کیا گیا ہے، اور اس سلسلے میں معتدل و متوازن رائے اختیار کی گئی ہے۔

یہ کتاب دو فصول پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل تمہیدی اور مختصر ہے جس میں فقہ اسلامی کے مصادر پر مختصراً گفتگو کی گئی ہے۔ دوسری فصل ہی اس کتاب کی اصل ابحاث پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل میں پہلے چار مصادر اصلیہ پر اور پھر مصادر تبعیہ وضمنیہ پر مختصر گفتگو کی گئی ہے۔ مصادر اصلیہ میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کے حوالے سے اہم نکات بیان کیے گئے ہیں، جبکہ مصادر تبعیہ میں سے صرف استحسان پر گفتگو کی گئی ہے، کیونکہ متعلقہ موضوع کا تعلق اسی مصدر کے ساتھ ہے۔

دوسری فصل میں آٹھ نکات بیان کئے گئے ہیں، جن میں استصلاح اور مصلحت مرسلہ کی تعریف، نظریہ، مصالح ومفاسد کی توضیح، اعتبار مصالح کے اہداف و محرکات، استصلاح کے

اعتبار سے احکام کی انواع، استحسان و استصلاح کا موازنہ، اصطلاحی الفاظ کی تاریخ، فقہا کی آراء اور مصالح و نصوص میں تعارض شامل ہے۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود یہ رسالہ اس عربی کتاب کی اردو تلخیص ہے، جس میں مندرجہ ذیل امور کا لحاظ رکھا گیا ہے:

1- ترجمہ کے بجائے، کتاب کی ہر بحث کا مفہوم آسان اردو میں لکھا گیا ہے۔

2- مصنف نے کئی اہم نکات اصل کتاب کے حاشیہ میں لکھے ہیں، جن کا خلاصہ ہم نے اصل کتاب میں ہی متعلقہ بحث کے ساتھ شامل کر لیا ہے، تاکہ بحث مکمل طور پر سامنے آسکے۔

3- کتاب میں موجود آیات اور احادیث کا حوالہ بھی حاشیہ میں دے دیا گیا ہے۔

4- کتاب میں موجود اہم تعریفات اور عربی عبارات کو بھی اِس اردو تلخیص میں شامل کیا گیا ہے اور ہر عبارت کی تخریج کر کے، اس کا مفہوم اور متعلقہ نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔

5- بعض مقامات پر حاشیہ میں کچھ اہم نکات کا اضافہ بھی کیا گیا ہے اور اس کے لیے دیگر کتب کی بنسبت شیخ رمضان البوطی کی کتاب "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" سے زیادہ استفادہ کیا گیا ہے۔

6- بعض مقامات پر تسہیل کے لیے اصل کتاب کے مباحث کو مختلف نکات میں تقسیم کر کے ایک، دو، تین کی ترتیب سے الگ الگ بیان کیا گیا ہے، اور بعض جگہ عنوانات میں تبدیلی اور اضافہ بھی کیا گیا ہے، لہذا اس تبدیلی کو بھی مد نظر رکھنا چاہیے۔

7- کتاب میں موجود بعض شخصیات و اعلام کے تراجم اور مختصر تعارف کا اضافہ بھی کیا گیا ہے۔

متعلقہ موضوع پر اس کتاب کے علاوہ مندرجہ ذیل دو کتابیں نہایت اہم ہیں، اہل علم ان سے ضرور استفادہ کریں:

1- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، شيخ محمد سعيد رمضان البوطي

2- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دكتورحسين حامد حسان

قارئین سے گزارش ہے کہ اصل عربی کتاب کا بھی مطالعہ کریں،اور اردو تلخیص میں جہاں کوئی غلطی نظر آئے،اس پر بندہ کو مطلع کردیں اور اس غلطی کو اصل کتاب کے مصنف کے بجائے بندہ کے فہم کی طرف منسوب کریں۔ شکریہ

باری تعالیٰ سے دعاہے کہ اس حقیر سی کاوش کو قبول فرمائے اور اہل علم کے لیے اسے نافع بنائے۔ آمین

شاد محمد شاد

فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

رئیس الحسان اکیڈمی، اسلام آباد

+92-3443884654

پہلی فصل

مصادرِ فقہ اسلامی

1۔ مصادر اصلیہ:

1-قرآن 2-سنت

3-اجماع 4-قیاس

2۔ مصادر تبعیہ:

الاستحسان

شریعت کے وہ مصادر جہاں سے فقہاء احکام مستنبط کرتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں:

1۔ مصادر اصلیہ / اساسیہ　　　　2۔ مصادر تبعیہ / ضمنیہ

1۔ مصادر اصلیہ

یہ چار مصادر ہیں:

1۔ قرآن　　　　2۔ سنت

3۔ اجماع　　　　4۔ قیاس

1- قرآن

پہلے ماخذ (قرآن) کے حوالے سے کتاب میں جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، اس کو دو نکات میں جمع کیا جاسکتا ہے:

1- قرآن کے حوالے سے مصنف نے لکھا ہے کہ اس میں شریعت کے بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں اور عقائد کی تفصیل بھی بیان کی گئی ہے، اس لیے یہ شریعت اسلامیہ کے لیے ایک دستور کی حیثیت رکھتا ہے، اسی لیے علماء فرماتے ہیں کہ قرآن کے اندر تمام احکامات کی جزوی تفصیلات نہیں ہیں، بلکہ قرآن کے اندر احکامات کے اصول وضوابط موجود ہیں، البتہ عقائد کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، جبکہ دیگر احکامات مجملاً بیان کیے گئے ہیں۔ اس پر مصنف نے کئی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً قرآن میں نماز اور زکوۃ کا حکم ہے، لیکن رکعات کی تعداد اور زکوۃ کی مقدار کا ذکر نہیں ہے، وہ آپ ﷺ نے بیان کی ہے۔ اسی طرح قرآن کے اندر عقود کو پورا کرنے کا حکم آیا ہے، بیع کو حلال قرار دیا، ربا کو حرام قرار دیا ہے، لیکن ان عقود کی مکمل تفصیلات کا ذکر نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ کچھ احکامات ایسے بھی ہیں جن کی جزوی تفصیلات بھی قرآن میں مذکور ہیں، مثلاً: میراث، لعان، حدود، محرم عورتوں کا ذکر وغیرہ۔ پہلے نکتہ کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کے اندر اکثر احکامات اجمالی اور اصولی طور پر ذکر ہیں، البتہ عقائد کی تفصیلات موجود ہیں۔

2-دوسرا نکتہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن کے اندر جو اجمالی احکام یا اصول ہیں ان کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ ان سے انتظامی معاملات میں رہنمائی ملتی ہے تاکہ قرآن سے اصول لے کر، انتظامی معاملات لوگ اپنی رائے اور سہولت کے مطابق طے کریں، مثلاً قرآن کے اندر شوریٰ کا تذکرہ ہے، اس کو سیاسی معاملات میں لیا جاسکتا ہے، لیکن اس کا طریقہ کار اور عمل کوئی بھی ہوسکتا ہے، وہ جمہوری ہو، خلافتی ہو یا کوئی بھی طریقہ ہو۔ اسی طرح قرآن کے اندر عدل و انصاف کے قیام کا ذکر ہے، لیکن اس کا کوئی خاص طریقہ کار ذکر نہیں ہے، طریقہ کار ہر معاشرے میں الگ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ قرآن کی نصوص مجمل ہیں، تفصیلی نہیں ہیں، جب ان کی تفصیل کی ضرورت پڑی تو یہ ذمہ داری حضور ﷺ کو دے دی گئی اور ہمیں یہ حکم دیا گیا کہ ہم آپ ﷺ کی اطاعت کریں، فرمایا:

{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}[1]

جو کچھ تمھیں رسول دے، اسے لے لو اور جس سے منع کرے، اس سے باز رہو۔

2-سنت

جہاں تک دوسرے ماخذ (سنت) کا تعلق ہے تو اس حوالے سے بیان کی گئی تفصیلات کو مندرجہ ذیل نکات میں بطور خلاصہ بیان کیا جاسکتا ہے:

1-پہلا نکتہ ہے کہ سنت اور حدیث میں کیا فرق ہے؟ علماء نے لکھا ہے کہ سنت کا لفظ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے:

پہلا معنی: ایک معنی یہ ہیں کہ سنت ہر وہ چیز ہے جو آپ ﷺ سے ہم تک منقول ہو، خواہ وہ قول ہو، فعل ہو یا تقریر۔ اس معنی میں سنت اور حدیث میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کی تعریف ایک ہی ہے:

---

[1]- الحشر: 7

ما جاء منقولاً عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير.[1]

آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقاریر[2] سنت بھی ہیں اور حدیث بھی۔

دوسرے معنی: یہ ہیں کہ سنت اس عمل کو کہتے ہیں جو رسول اکرم ﷺ کے زمانے میں بطورِ اسلامی تعامل رائج تھا، جہاں تک آپ کے قولی اور تقریری احادیث ہیں تو وہ صرف احادیث ہی ہیں، سنت نہیں ہیں۔[3]

اس اعتبار سے نتیجے میں فرق ہو جائے گا کہ اگر آپ ﷺ سے لفظی حدیث منقول ہو اور اس پر آپ ﷺ کے زمانے میں عمل نہ ہوا ہو تو وہ سنت نہیں، بلکہ حدیث ہو گی۔

اس لیے بعض علماء اپنی کتب میں یوں لکھتے ہیں کہ:

جاء في الحديث كذا لكن السنة على كذا

یعنی لفظی اور منقول حدیث تو یہ ہے، مگر آپ ﷺ کے زمانے میں اس پر عمل نہیں ہو رہا تھا۔ ایسی صورت میں کبھی حدیث اور سنت میں تعارض بھی ہو جاتا ہے اور اس تعارض کو دور کرنے کے لیے حدیث اور سنت میں تطبیق دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو

---

[1]-الأنوار الكاشفة، عبد الرحمن اليماني، ص: 18

[2]- تقریری سنت کا مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ کے سامنے کسی صحابی نے کوئی عمل کیا یا کوئی بات کہہ دی اور آپ ﷺ نے اس پر سکوت اور خاموشی اختیار کر لی یا اس کی تحسین فرمائی تو یہ سکوت اور خاموشی بھی ایک قسم کی سنت ہے۔

"السنة التقريرية : وهي ما نقل من سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن قول قيل أو فعل فُعل في حضرته. أو علم به ولم ينكره."(أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله.أ.د.عياض بن نامي السلمي، ص: 72)

[3]-كتاب السنة النبوية ومكانتها، نور بنت حسن قاروت، ص:11

پھر وجوہ ترجیح کی بناء پر کسی ایک جانب کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو پھر نسخ کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، ایک کو ناسخ قرار دے کر، دوسری کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔

2-دوسرا نکتہ یہ ہے کہ سنت شرعی احکام کے لیے قرآن کے بعد دوسرا بنیادی مصدر وماخذ ہے۔یہ بات بھی اہم ہے کہ مصنف فرماتے ہیں سنت.ایک جہت سے مستقل ماخذ ہے اور ایک جہت سے یہ غیر مستقل ہے اور قرآن کے تابع ہے، لہذا سنت اور حدیث کی دو جہتیں ہیں۔ سنت مستقل ماخذ اس لیے ہے کہ سنت کے اندر بہت سارے احکام ایسے آئے ہیں جو قرآن میں نہیں ہیں، مثلاً دادی کی میراث وغیرہ۔اور دوسری جہت کے مطابق سنت ماخذ ہونے میں قرآن کے تابع اس ییے ہے کہ سنت میں کوئی ایسا حکم اور مسئلہ نہیں ہے جو قرآن کے کسی حکم اور اصول سے ٹکراتا ہو، بلکہ یوں سمجھ لیجیے کہ سنت کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن کے اصول واحکام سے ہم آہنگ ہو، اس جہت سے معلوم ہو رہا ہے کہ سنت ایک جہت سے قرآن کے تابع بھی ہے۔

3-تیسرا نکتہ یہ ہے کہ چونکہ سنت وحدیث آپ ﷺ کی وفات کے بعد نقلاً متواتراً ہم تک نقل ہو کر پہنچی ہے، اس لیے علماء نے اس کے لیے الگ اصول طے کیے ہیں اور ان کی مختلف اقسام ذکر کی ہیں، مثلاً متواتر، مشہور وغیرہ اور پھر اس کی تفصیلی شرائط بھی ہیں جو اُصول حدیث اور مصطلحاتِ حدیث کی کتب میں موجود ہیں۔

3-اجماع

شرعی احکام کا تیسرا ماخذ "اجماع" ہے۔اس حوالے سے دو باتیں سمجھ لیں:

1۔ اجماع کا تعارف

2۔ اجماع کی اقسام

1۔ اجماع کا تعارف

اجماع کی تعریف یوں کی گئی ہے:

اتفاق الفقهاء المجتهدين فی عصر علی حكم شرعي.[1]

مجتہدین فقہاء کا کسی بھی زمانے میں کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا اجماع ہے۔

اس کے لیے علماء نے مختلف شرائط ذکر کی ہیں کہ کس کا اجماع معتبر ہے اور کس کا نہیں، لیکن مصنف کے بقول اس تفصیل کی یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فقہی احکام کو ثابت کرنے میں اور ان کے استنباط میں اجماع کا تیسرا درجہ ہے اور یہ تیسرا بنیادی مصدر و ماخذ ہے۔ اجماع شرعی احکام کو ثابت کرنے کے لیے ایک قوی حجت ہے اور اجماع کی حجیت پر کئی نصوص موجود ہیں۔ قرآنی آیات سے بھی علماء نے اس کی حجیت پر استدلال کیا ہے اور احادیث سے بھی، ایک مشہور حدیث ہے، جس میں آتا ہے کہ:

لا تجتمع أمتي على الضلالة.[2]

میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی۔

یہاں یہ بات بھی بیان کی گئی ہے کہ اگر کسی حکم پر اجماع منعقد ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس اجماع کی پشت پر کوئی دلیلِ شرعی موجود ہو، کیونکہ اجماع مجتہدین کے اتفاق کو کہتے ہیں اور مجتہدین نے اگر کسی مسئلے پر اجماع کیا ہے تو اس پر ان کے پاس کوئی دلیل ضرور ہوگی، اپنی خواہش یا بلادلیل محض عقلی رائے کی بنیاد پر مجتہدین کسی مسئلہ پر کوئی حکم لاگو نہیں کرتے۔ اسی لیے علماء

---

[1]- اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر ديني. (التعريفات للجرجاني، ص: 24)

[2]- المعجم الكبير 12/ 447، رقم الحديث: 13623

کہتے ہیں کہ اجماع کی پشت پر قرآن و سنت سے کوئی نہ کوئی دلیل ہونا ضروری ہے۔ اجماع کے لیے کسی دلیل کا ہونا تو ضروری ہے، لیکن جب ہمارے سامنے کوئی اجماعی مسئلہ آئے گا تو ہم اس بات کے مکلف نہیں ہیں کہ ہم اس کی پشت پر دلیل تلاش کریں، کیونکہ اگر یہ ہماری ذمہ داری ہوتی تو پھر اجماع کی حجیت کے کیا معنی؟ اگر ہر شخص کو اس بات کا مکلف بنایا جائے کہ وہ عمل سے پہلے اجماعی مسئلہ کی دلیل معلوم کرے تو یہ درحقیقت اس اجماع کی پشت پر موجود دلیل شرعی کی حجیت ہوئی، نہ کہ اجماع کی، اس لیے اجماع کی حجیت کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کے سامنے اگر اجماعی مسئلہ آجائے تو اس پر بلاچوں وچراں عمل کرنا ضروری ہے۔

اجماع سے احکام ثابت کرنے کی کئی مثالیں ہیں، مثلاً میت کے ورثاء میں والد موجود نہ، بلکہ دادا ہو تو دادا میت کے والد کا قائم مقام ہوگا، یہ اجماع سے ثابت ہے۔ اسی طرح استصناع کا ثبوت بھی اجماعِ عملی سے ہے، جس پر امام بزدوی نے "اصول البزدوی" کے "باب الاستحسان" میں کلام کیا ہے۔[1]

2- اجماع کی اقسام

اجماع کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

1۔ اجماع قولی   2۔ اجماع سکوتی

اجماع قولی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ پر تمام فقہاء باقاعدہ صراحت اور وضاحت کے ساتھ اجماع واتفاق کرلیں، جبکہ اجماع سکوتی کا مطلب یہ ہے کہ بعض فقہاء اتفاق کی صراحت کرلیں اور بعض خاموشی اختیار کرلیں۔

اجماع قولی حجت ہے، مگر اجماع سکوتی میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض اس کو حجت مانتے ہیں اور بعض حجت نہیں مانتے۔

اجماع کے حوالے سے آخری بات یہ ہے کہ اجماع کا حصول یا اس کے بارے میں علم صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانے میں آسان تھا، کیونکہ اس وقت اسلام اتنا پھیلا ہوا نہیں تھا اور مجتہدین خاص خاص علاقوں میں تھے، لہٰذا ان کی آراء کا پتہ چل جاتا تھا۔ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بڑے بڑے صحابہ کرامؓ کو مدینہ میں رہنے کا کہا گیا تھا، اس لیے اس وقت اجماع کا علم آسانی سے ہو جاتا تھا، لیکن اس کے بعد کے زمانوں میں جب مجتہدین اور فقہاء مختلف علاقوں میں پھیل گئے، اب اجماع کا علم تقریباً ناممکن ہو گیا، کیونکہ اب کسی مسئلے کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا تھا کہ اس پر حجاز، عراق، شام اور یمن وغیرہ کے تمام مجتہدین کا اتفاق / اجماع ہے، اب زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے، لیکن اس کو تمام فقہاء یا مجتہدین کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے۔[1]

4-قیاس

شرعی احکام کا چوتھا ماخذ قیاس ہے۔ قیاس کی مصنف نے صرف تعریف ذکر کی ہے اور پھر اس کی بہت ساری مثالیں دی ہیں، یہاں صرف تعریف اور چند مثالوں پر اکتفاء کیا جائے گا۔

مصنف نے قیاس کی تعریف یوں لکھی ہے:

إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي للاتحاد بينهما في العلة.[2]

حکم شرعی میں ایک معاملے کو دوسرے معاملے کے ساتھ جوڑ دینا، کیونکہ دونوں معاملات علت میں ایک جیسے ہیں۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک مسئلہ کا شرعی حکم قرآن یا سنت سے علوم ہے، اور پھر ایک نیا

---

(1)-اس بحث کو مزید تفصیل سے دیکھنے کے لیے شیخ سبکی، شیخ سایس اور شیخ بربری کی مشترکہ کتاب "تاریخ التشریع الإسلامي" ص:96، مطالعہ کرسکتے ہیں۔

(2)-الاستصلاح والمصالح المرسلة، ص:16

مسئلہ سامنے آجائے، جس کی وضاحت قرآن یا سنت میں نہیں ہے تو اس نئے مسئلے کو قرآن سے ثابت شدہ مسئلے کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے اور دونوں پر یکساں حکم لاگو کر دیا جاتا ہے، کیونکہ دونوں کی علت ایک جیسی ہوتی ہے، اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ اس کی مزید تفصیل آپ اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھ سکتے ہیں۔

قیاس کا مرتبہ قرآن، سنت اور اجماع کے بعد ہے، لیکن مصنف نے لکھا ہے کہ قیاس کا فقہی احکام میں بہت زیادہ اثر ہے، کیونکہ قرآن کے اندر صرف اجمالی طور پر چند احکامات ہیں اور اصول ہیں، اسی طرح سنت کے اندر بھی چند ہی احکامات ہیں، اجماع بھی کچھ احکام پر ہوا ہے، لیکن قیاس / اجتہاد ایسی چیز ہے جس سے ہر زمانے میں نئے مسائل کا حکم معلوم کیا جاتا رہا ہے اور اس سے فقہ کا بہت بڑا ذخیرہ وجود میں آیا ہے۔ قرآنی آیات اور احادیث محدود ہیں، مگر واقعات وحوادث غیر محدود ہیں، ان غیر محدود واقعات اور مسائل کا حکم ہم محدود نصوص سے کیسے معلوم کریں گے؟ اسی سوال کا جواب قیاس ہے اور قیامت تک اسی بنیاد پر شریعت باقی رہے گی کہ تمام مسائل کو قرآن وسنت کو مد نظر رکھ کر قیاس کے ذریعے معلوم کیا جائے گا۔

اس بارے میں مصنف نے لکھا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت ابو موسی اشعریؓ کو خط لکھا تھا اور اس میں قیاس کا تذکرہ آیا ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر آپ کو کوئی حکم قرآن وسنت میں نہ ملے تو:

ثم اعرف الأشباه والأمثال، فقس الأمور عند ذالك بنظائرها.[1]

پھر امور ومعاملات کے نظائر وامثال کی پہچان حاصل کریں اور ان پر قیاس کیا کریں۔

---

[1]- ابن عساكر، تاريخ دمشق، 32/ 70

اس کے بعد مصنف نے قیاس کی تقریباً آٹھ نو مثالیں ذکر کی ہیں۔ مثلاً:

1- قرآن میں آیا ہے کہ جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو آپ خرید و فروخت چھوڑ کر جمعہ کی نماز کی طرف آئیں:

{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ}[1]

اے ایمان والو! جب اذان ہو نماز کی جمعہ کے دن تو دوڑو اللہ کی یاد کو اور چھوڑ دو خرید و فروخت، یہ بہتر ہے تمہارے حق میں اگر تم کو سمجھ ہے۔

علماء نے اس کی علت معلوم کی کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ اس سے نماز جمعہ کی طرف سعی میں خلل آتا ہے، یہ علت بیع کے علاوہ جہاں جہاں پائی جائے گی وہاں بھی یہی حکم لاگو ہوگا کہ وہ عمل ممنوع ہوگا۔

2- اسی طرح شریعت کے کچھ اصول و احکام یتیم کے نگران کے متعلق ہیں، علماء نے دیکھا کہ اس کی بنیادی علت یہ ہے کہ یتیم کا نگران اور وقف کا نگران چونکہ دونوں مشابہ ہوتے ہیں، اس لیے وقف کے نگراں کے لیے بھی وہ تمام ذمہ داریاں ہیں جو یتیم کے نگران کے لیے ہیں۔ اسی طرح وکالت پر فضولی کو قیاس کیا گیا ہے کہ اگر فضولی (مالک کی اجازت کے بغیر اس کی چیز بیچنے والا) کوئی معاملہ کرے اور بعد میں اصل مالک اجازت دے دیں تو معاملہ نافذ ہو جائے گا۔

لأن الإجازة اللاحقة تعتبر كالوكالة السابقة.[2]

بعد میں ملنے والی اجازت اسی طرح معتبر ہے جس طرح سابقہ وکالت۔

---

[1]-الجمعة: 9

[2]-درر الحكام في شرح مجلة الأحكام 1/ 406

3- بیع کے بارے میں بہت ساری شرعی نصوص موجود ہیں، لیکن اجارہ کے بارے میں زیادہ تفصیلی نصوص موجود نہیں ہیں۔ فقہاء نے اجارہ کے اکثر احکام کو بیع کے احکام پر قیاس کیا ہے، کیونکہ دونوں کی حقیقت قریب قریب ہے کہ بیع میں چیز کی بیع ہوتی ہے اور اجارہ میں منافع وخدمات کی بیع ہوتی ہے۔

4- شریعت میں ایسی نصوص موجود ہیں جو وکالت خاصہ کی اجازت دیتے ہیں، لیکن وکالت عامہ پر نصوص موجود نہیں ہیں۔ فقہاء نے وکالت عامہ اور اس کے احکام کو وکالتِ خاصہ پر قیاس کرکے اس کی بھی اجازت دی ہے، کیونکہ وکالتِ عامہ میں وکیل کو ہر قسم کا معامہ سپرد کر دیا جاتا ہے، جس سے جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لیے یہ اصول ذکر کیا جاتا ہے کہ "عموم سے جہالت ختم ہوتی ہے"۔[1]

ان کے علاوہ بھی مصنف نے قیاس کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً اجیر پر وکیل بالاجرۃ کے احکام کو قیاس کرنا، غصب شدہ چیز کے ہلاک اور ضائع ہونے کے احکام پر اس صورت کو قیاس کرنا جب غصب کرنے والا غصب شدہ چیز میں تغیر و تبدل کر دے، نکاح میں باکرہ عورت کی خاموشی سے وکالت ثابت ہونے پر فضولی کے نکاح کو قیاس کرنا، مشتری کے لیے خیارِ شرط پر بائع کے خیارِ شرط کو قیاس کرنا۔ تفصیل کے لیے اصل کتاب اور فقہی کتب ملاحظہ فرمائیں۔

اس بحث کے آخر میں ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ قیاس سے جو احکام ثابت ہو جائے، علت مشترکہ کی بنیاد پر ان احکام میں مزید وسعت پیدا ہو سکتی ہے اور ہر زمانہ کے لیے نئے

---

[1]- وکالت عامہ میں ایک شخص دوسرے کو اپنے تمام امور اور کام سپرد کر دیتا ہے اور وکیل کو اپنے مؤکل کے سارے کام کرنے کی اجازت ہوتی ہے، جبکہ وکالت خاصہ میں وکیل کو کسی متعین اور خاص کام کا وکیل بنایا جاتا ہے، جس کو اپنے مؤکل کے لیے صرف وہی خاص کام کرنے کی ہی اجازت ہوتی ہے۔(درر الحكام في شرح مجلة الأحكام 3/ 513)

حوادث و مسائل کا حل نکالا جاسکتا ہے، اسی سے فقہ کی وسعت، جامعیت اور شمولیت کا علم ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں جن اہلِ علم نے نصوص کے فقط ظاہری مفہوم پر اکتفاء کیا ہے، جیسے اہلِ ظواہر، ان کے ہاں ایسی وسعت نہیں ہے اور ضروریاتِ حیات کا شرعی حل ان کے ہاں آسان نہیں ہے۔ امام مزنی شافعیؒ[1] نے اس حوالے سے بڑی اہم بات لکھی ہے:

إن الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، استعملوا المقاييس في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا على أن نظير الحق حق،ونظير الباطل باطل،فلايجوز لأحد إنكار القياس،لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها.[2]

آپ ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک فقہاء دینی امور میں تمام احکام کے اندر قیاس کو استعمال کرتے آئے ہیں، اور اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہوتی ہے۔ لہذا کسی کے لیے بھی قیاس کا انکار جائز نہیں، کیونکہ یہ امور کے درمیان مشابہت اور مماثلت بیان کرنا ہے۔

1-مصادر تبعیہ

شرعی احکام کے مصادو مآخذ کی دوسری قسم "مصادر تبعیہ" کی ہے۔ فقہی احکامات کے لیے کچھ ایسے مآخذ اور مصادر ہیں جو چار مصادر اصلیہ کے علاوہ ہیں، لیکن مصادر تبعیہ در حقیقت انہی چار اصلی مصادر کے تابع ہوتے ہیں اور انہی کی طرف راجع ہوتے ہیں، اس لیے ان مصادر کو

---

(1)-كتاب مالك، ف:160،شيخ أبوزهرة،

(2)-آپ کا مکمل نام ابوابراہیم اسماعیل بن یحیٰ بن اسماعیل المزنی ہے۔ امام شافعی کے اصحاب میں سے اور مصر سے تعلق رکھتے تھے۔ آپ کی پیدائش 175ھ میں اور وفات 264ھ میں ہوئی ہے۔ آپ کی کتابوں میں الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، الترغیب فی العلم وغیرہ شامل ہے۔ (الأعلام للزركلي 1/ 329)

مصادر تبعیہ کہتے ہیں۔ مصادر تبعیہ تقریباً سات ہیں جن میں سے بعض کی تفصیلات میں علماء کا اختلاف بھی ہے، جیسے استحسان، مصالح مرسلہ، سد ذرائع، قول صحابی، شرائع من قبلنا، عرف، اور استصحاب، لیکن مصنف نے لکھا ہے کہ ان میں سے اہم تین ہیں:

1۔استحسان 2۔ مصالح مرسلہ 3۔ عرف

چونکہ عرف کا ہماری بحث (استصلاح، مصالح) سے تعلق نہیں ہے، اس لیے اس کی تفصیل کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، جہاں تک استحسان اور مصالح مرسلہ کی بات ہے تو یہ دونوں ہمارے موضوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ مصالح مرسلہ پر مستقل دوسری فصل آگے آ رہی ہے، اس لیے اس فصل میں صرف استحسان پر مختصراً گفتگو کی گئی ہے۔ استحسان کے حوالے سے مصنف نے جو تفصیلات ذکر کی ہیں، ان کو ہم تین نکات میں تقسیم کر سکتے ہیں:

1۔استحسان کا تعارف 2۔استحسان کی اقسام 3۔فقہاء کی آراء

1-استحسان کا تعارف

استحسان کی تعریف مصنف نے ان الفاظ میں بیان کی ہے:

العدول بالمسئلة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر بوجه أقوى يقتضي هذا العدول.[1]

کسی مسئلہ میں اس کے نظائر اور ہم مثل مسائل والے حکم سے اعراض کر کے دوسرا حکم اختیار کرنا، کسی ایسی مضبوط وجہ کی بنیاد پر جو اس اعراض کا تقاضا کر رہی ہے۔

---

[1]- وقال الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى.(الإحكام للآمدي، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، 164/4)

یہ تعریف امام ابو الحسن کرخیؒ کی ہے اور اسے بہترین تعریف قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی مسئلے پر اس کے نظائر والا اور اس کے ہم مثل مسائل والا حکم (قیاس کے مطابق) لاگو نہ کیا جائے، بلکہ اس حکم سے عدول اور اعراض کر کے ایک اور (قیاس سے مختلف) حکم لاگو کیا جائے اور اس عدول یا اعراض پر کوئی قوی وجہ اور دلیل بھی موجود ہو جو اس کا تقاضا کرے۔ مثلاً مجتہد کے سامنے کوئی مسئلہ آیا، اس مسئلہ کے ہم مثل اور مشابہ مسائل قرآن، سنت اور فقہاء کے اجتہاد میں موجود ہیں، لیکن مجتہد نے غور و فکر کر کے اس مسئلہ پر اس کے ہم مثل مسائل والا حکم نہیں لگایا، بلکہ ایک اور مختلف حکم لگایا، کیونکہ مجتہد کے پاس کوئی اور قوی دلیل موجود تھی، جس کی بنیاد پر اس نے اس مسئلہ میں اس کے ہم مثل مسائل والا حکم ترک کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ استحسان، قیاس کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ قیاس میں ہم مثل اور مشابہ مسائل والا حکم لاگو ہوتا ہے۔

2-استحسان کی اقسام

عام کتب میں استحسان کی چار اقسام مشہور ہیں، لیکن مصنف نے استحسان کی بنیادی طور پر دو اقسام ذکر کی ہیں اور چار اقسام کی تقسیم پر رد کیا ہے۔ مصنف کی بیان کردہ دو اقسام یہ ہیں:

1-استحسان قیاسی　　　2-استحسان ضرورۃ

1-استحسان قیاسی

استحسان قیاسی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو قیاس آپس میں ٹکرائے، ایک قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر فلاں حکم لگایا جائے اور دوسرے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کوئی دوسرا حکم لگایا جائے۔ اس صورتحال میں ایک قیاس بالکل ظاہر ہوتا ہے، جلد سمجھ میں آجاتا ہے، لیکن دوسرا قیاس مخفی ہوتا ہے، جس کی علت اور وجہ کو سمجھنا آسان نہیں ہوتا، لیکن یہ (قیاس خفی) پہلے قیاس (قیاس ظاہر) سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس طرح کی صورتحال میں ظاہر قیاس کو

چھوڑ دینا اور مخفی قیاس کو اختیار کرنا "استحسان قیاسی" کہلاتا ہے۔

اس کی تعبیر یوں بھی کی جاتی ہے کہ: "قیاس ظاہر اور صریح سے عدول کرکے قیاس ادق / اخفی اور قوی کو لے لینا، استحسان قیاسی ہے۔" فقہاء حنفیہ کے ہاں استحسان قیاسی کو "استحسان خفی" بھی کہتے ہیں، لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ درحقیقت استحسان نہیں ہے، بلکہ یہ قیاس ہی ہے، کیونکہ اس صورتحال میں دونوں جانب قیاس ہی ہوتے ہیں، ایک قیاس کو چھوڑ کر، دوسرے قیاس پر عمل کیا جاتا ہے۔[1]

اس کی مصنف نے تین مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً:

1- دین مشترک کا اصل قیاسی حکم یہ ہے کہ مقروض شخص سے جو بھی قرض خواہ جتنا حصہ بھی لے گا، اس میں دونوں قرض خواہ شریک ہوں گے، اگر ایک مقروض پر دو آدمیوں کا دس لاکھ دین مشترک ہے، کسی ایک قرض خواہ نے اس مقروض سے ایک لاکھ روپے لے لیے تو پچاس ہزار دوسرے شریک / قرض خواہ کو دینے پڑیں گے۔ لیکن علماء نے لکھا ہے کہ اگر ایک شریک / قرض خواہ نے کچھ رقم وصول کرلی اور ابھی اس نے دوسرے شریک / قرض خواہ کو آدھی رقم نہیں دی تھی کہ وصول شدہ ساری رقم اس کے پاس ضائع ہوگئی، اس صورت میں ظاہری قیاس کا تقاضا ہے کہ اس ایک لاکھ میں دونوں کی آدھی آدھی رقم ضائع ہوگئی۔ لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مکمل ایک لاکھ اسی شریک / قرض خواہ کے ضائع ہوں گے جس نے رقم لی تھی، کیونکہ ایسی صورت میں شرعاً دوسرے شریک / قرض خواہ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس

---

[1]-قسم (الحنفية) القياس (إلى جلي) وهو (ما تبادر) أي سبق إلى الإفهام وجهه (و) إلى (ما هو خفي منه) أي مما تبادر.....(فالأول) وهو الجلي (القياس).....(والثاني الاستحسان). (تيسير التحرير 4/ 113)

طریقے کے مطابق آدھی رقم (پچاس ہزار) لے یا نہ لے، اس لیے جب تک اس نے آدھی رقم لی نہ ہو، اس وقت تک وہ رقم دوسرے شریک کی نہیں سمجھی جائے گی۔ یہاں دو قیاس جمع ہو گئے: پہلے قیاس کے مطابق ضائع شدہ رقم میں دونوں برابر خسارہ برداشت کریں گے، جبکہ مخفی قیاس کے مطابق ضائع شدہ رقم کا ذمہ دار صرف وہی ہو گا جس نے وصول کی تھی اور جس کے پاس ضائع ہوئی ہے۔[1] لہذا ایک قیاس کو چھوڑ کر دوسرے قیاس کو اختیار کیا گیا۔

2-دوسری مثال یہ ہے کہ انسان کا اقرار اپنے حق میں معتبر ہوتا ہے، دوسرے کے حق میں معتبر نہیں ہوتا، لیکن اس اصول کو بعض مسائل میں چھوڑ دیا گیا ہے اور اس کے خلاف حکم ا‌ا گو کیا گیا ہے۔ فقہ میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔[2]

3-اسی طرح رہن کے بارے میں اصل حکم یہ ہے کہ اگر مرتہن (قرض خواہ) کے پاس مرہونہ چیز ضائع ہو جائے تو وہ دین کے بقدر ضامن ہو گا، لہذا اگر مرہونہ چیز کی قیمت دین کے برابر ہے تو دین ساقط ہو جائے گا، یہ قیاس کا حکم ہے، لیکن کچھ صورتوں میں استحسان کی بنیاد پر اس قیاسی حکم کو چھوڑ دیا گیا ہے، جیسے مرتہن اگر راہن کو دین سے بری کر دے اور اس کے بعد مرتہن کے پاس مرہونہ چیز ضائع ہو جائے تو مرتہن پر کسی قسم کا ضمان نہیں آئے گا، کیونکہ مرہونہ چیز امانت میں بدل گئی ہے۔[3]

---

[1]- دین مشترک کا مطلب ہے ایک ہی سبب سے کسی انسان پر دو آدمیوں کا قرض لازم ہو جائے، مثلاً زید اور عمر کا مکان مشترک تھا اور کسی نے آکر اس کو جلا دیا تو اب اس پر زید اور عمر کے دس لاکھ روپے لازم ہو گئے، اسے دین مشترک کہتے ہیں۔(مجلة الأحكام العدلية ص: 210، المَادَّةُ 1091)

[2]-رد المحتار، ابن عابدين، باب الوكاة بالخصومة والقبض، 313/4

[3]-رد المحتار 335/5

2- استحسان ضرورۃ

استحسان ضرورۃ کی تعریف مصنف نے یوں لکھی ہے:

ماخولف فيه حكم القياسِ نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية سداً للحاجة أو دفعاً للحرج.[1]

وہ مسئلہ جس میں قیاس کے حکم کی مخالفت کی گئی ہو، کسی ضرورت یا مصلحت کو دیکھتے ہوئے تاکہ حاجت پوری ہو جائے اور حرج کو دور کیا جاسکے۔

اس قسم میں قیاس کی مخالفت کسی ضرورت، حاجت اور مصلحت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ بسا اوقات قیاسی حکم پر عمل کرنے میں حرج اور مشقت لازم آتا ہے اور شریعت کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں سے حرج کو دور کیا جائے، اس لیے ایسی صورتحال میں فقیہ اور مجتہد جب دیکھتا ہے کہ اس حکم میں عوام کے لیے سخت حرج اور مشقت ہے تو وہ قیاس کو چھوڑ دیتا ہے اور حاجت کی بنیاد پر آسان اور سہولت والا کوئی حکم لاگو کرتا ہے، لیکن اس کے لیے کوئی شرعی دلیل ضرور ہوتی ہے۔ مصنف کے بقول یہی استحسان کی اصل حقیقت ہے اور یہ استصلاح و مصالح کے زیادہ قریب ہے۔

گویا کہ مصالح مرسلہ اور استحسان ضرورۃ دونوں قریب قریب ہیں۔ استحسان کی اس قسم کی بہت ساری مثالیں ہیں، مثلاً:

1- امانت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ امانت دار کے ہاتھ میں جب امانت کی چیز اس کی تعدی، کوتاہی اور غفلت کے بغیر ضائع ہو جائے تو اس (امین) پر کوئی ضمان / نقصان نہیں آئے گا۔ اس

---

[1]- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، 4/ 48)

کے باوجود علماء نے لکھا ہے کہ اجیر مشترک[1] (جیسے درزی اور دھوبی وغیرہ) کے ہاتھ میں بھی چیز امانت ہوتی ہے، لیکن اگر اس کے پاس وہ چیز ضائع ہو جائے تو اس پر ضمان آئے گا، خواہ اس کی غلطی سے ضائع ہوئی ہو یا اس کی غلطی کے بغیر۔ یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لیکن لوگوں کی حاجت وضرورت کی بنیاد پر اس کی اجازت دی گئی ہے، تاکہ اس طرح کے مزدور (اجیر مشترک) غفلت نہ کریں اور لوگوں کے اموال ضائع نہ ہوں۔ اجیر خاص کا حکم اسی طرح برقرار رکھا گیا ہے کہ اگر اس کے پاس کوئی چیز بغیر تعدی وکوتاہی ضائع ہوگئی تو وہ ضامن نہیں ہوگا، لیکن اجیر مشترک کے مسئلہ میں مصلحت کی وجہ سے استحسانی حکم جاری کردیا گیا ہے۔[2]

2-اسی طرح اموال ربویہ کی بیع کمی بیشی کے ساتھ ناجائز ہے، لیکن پڑوسی اور جان پہچان والے ایک دوسرے کو وقتی ضرورت کی خاطر روٹیاں دیتے ہیں، پھر دوسرے بھی اتنی ہی روٹیاں واپس کردیتے ہیں، لیکن سائز وغیرہ میں عموماً فرق ہوتا ہے، ضرورت اور مصلحت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے۔[3]

دو باتیں

1- یہاں یہ مصنفؒ نے لکھا ہے کہ "استحسان ضرورۃ" میں ضرورت سے ضرورتِ شرعی

---

[1]-اجیر مشترک اس مزدور کو کہتے ہیں جو کسی خاص وقت میں کسی خاص شخص کے کام کرنے کا پابند نہ ہو، بلکہ وہ ہر کسی کا کام کرتا ہو، جیسے دھوبی اور درزی وغیرہ، جبکہ اجیر خاص اس مزدور کو کہتے ہیں جو کسی خاص شخص کا مزدور ہو اور متعین وقت میں صرف اسی شخص کا کام کرتا ہو، جیسے چوکیدار، استاذ وغیرہ۔(مجلة الأحكام العدلية ص: 81، المَادَّةُ 422)

[2]-مجلة الأحكام العدلية ص: 114، المَادَّةُ 611

[3]-رد المحتار 172/4

اور اضطراری حالت مراد نہیں ہے، جس میں جان بچانے کے لیے بعض محرمات بھی حلال ہو جاتی ہیں، بلکہ اس سے مراد حاجت اور دفعِ حرج ہے ورنہ اضطراری حالت میں ویسے بھی بعض حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

2- مصنفؒ کے بقول استحسان کی دو قسمیں ہیں، لیکن انہوں نے لکھا ہے کہ بعض حنفیہ اور اُصولیین استحسان کو چار قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ دو قسمیں یہی ہیں (استحسان قیاسی اور استحسانِ ضرورة)۔ تیسری قسم "استحسان السّنۃ" اور چوتھی کو "استحسان الاجماع" کہتے ہیں۔[1]

"استحسان السّنۃ" یہ ہے کہ سنت کی بنیاد پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے، جبکہ **"استحسان الاجماع"** یہ ہے کہ اجماع کی بنیاد پر قیاسی حکم کو چھوڑ دیا جائے، جیسے استصناع میں اجماع کی وجہ سے قیاسی حکم (معدوم چیز کی بیع کی ممانعت) کو چھوڑ کر اجازت دی گئی ہے۔

لیکن یہ دو استحسان کی قسمیں نہیں ہیں، کیونکہ جہاں پر قیاس کو سنت یا اجماع کی بنیاد پر چھوڑا جائے گا، وہاں اس حکم کا ماخذ و مصدر سنت یا اجماع ہو گا، یہ در حقیقت استحسان ہے ہی نہیں۔

استحسان کی زیادہ تر تفصیلات فقہاء حنفیہ کے ہاں ملتی ہیں۔ فقہائے شافعیہ نے اس پر سخت رد کیا ہے، جبکہ فقہائے مالکیہ نے بھی استحسان کو قبول کیا ہے، بلکہ ان کے ہاں استحسان زیادہ مرتب انداز میں موجود ہے، لیکن انہوں نے استحسان کو استحسان کا نام نہیں دیا، بلکہ فقہاء مالکیہ اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ تین مقامات پر قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے:

1. إذا عارضه عرف غالب، جب عرف غالب اس کے مخالف ہو جائے۔
2. إذا عارضته مصلحة راجحة، جب کوئی راجح مصلحت اس کے مخالف ہو جائے۔
3. إذا أدّى إلى حرج ومشقة، جب قیاس کی وجہ سے حرج اور مشقت ہو۔

---

[1] -كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي 4/ 3، باب القياس والاستحسان

ان تین وجوہات سے قیاس کو چھوڑا جائے گا۔ فقہاء مالکیہ کا یہ نظریہ در حقیقت وہی ہے جس کو فقہاء حنفیہ نے استحسان کا نام دیا ہے۔

علامہ ابن رشد المالکیؒ نے استحسان کا مفہوم یوں بیان کیا ہے:

ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل.[1]

استحسان کے معنی اکثر احوال میں یہ ہوتے ہیں کہ مصلحت اور عدل کی طرف التفات کیا جائے۔

یہی در حقیقت فقہاء حنفیہ کے بیان کردہ استحسان ضرورۃ کا مفہوم ہے۔

شیخ زرقانی نے فقہاء مالکیہ کے اس نظریہ کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں۔ مثلاً میراث کا ایک مسئلہ ہے جس کو "مسئلہ مشترکہ" کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورتحال پیش آجائے جس میں میت کے ورثاء میں ماں شریک بھائی اور حقیقی بھائی موجود ہوں، حقیقی بھائی چونکہ عصبہ میں شمار ہوتے ہیں اور ماں شریک بھائی ذوی الفروض میں آتے ہیں، اس لیے اصول کے مطابق پہلے ذوی الفروض (ماں شریک بھائی) کو حصہ ملے گا اور ممکن ہے عصبہ (حقیقی بھائی) کے لیے میراث میں سے کچھ بھی نہ بچے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ماں شریک بھائیوں کو حصہ مل جائے گا، لیکن حقیقی بھائیوں کو نہیں ملے گا۔ ایسی صورت میں فقہاء مالکیہ قیاس کو چھوڑ کر حقیقی بھائیوں کو میراث میں شامل کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں، ان کے ہاں اگر عصبہ کے لیے کچھ بھی نہیں بچا تو حقیقی بھائی محروم ہوں گے۔[2]

---

[1]-بداية المجتهد، ابن رشد الحفيد،2/ 185

[2]-التلقين، أبو محمد عبد الوهاب الثعلبي، 2/ 228

دوسری فصل

استصلاح ومصالح مرسلہ

1. استصلاح ومصلحتِ مرسلہ کی تعریف
2. نظریہ مصالح ومفاسد کی توضیح
3. اعتبارِ مصالح کے اہداف ومحرکات
4. استصلاح کے اعتبار سے احکام کی انواع
5. استحسان اور استصلاح کا موازنہ
6. اصطلاحی الفاظ کی تاریخ
7. فقہاء کی آراء
8. مصالح ونصوص میں تعارض

اس فصل کے تحت مصنفؒ نے جو تفصیلات بیان کی ہیں ان میں پہلے ایک تمہید ہے اور پھر بقیہ مباحث کو آٹھ عنوانات میں تقسیم کیا گیا ہے۔

تمہید میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ استصلاح اور مصالح مرسلہ بھی استحسان کی طرح ایک فقہی اصول ہے اور جس طرح استحسان کو ماخذ سمجھنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح استصلاح و مصالح مرسلہ میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ جس طرح استحسان مصادر تبعیہ میں سے ہے، اسی طرح استصلاح اور مصالح مرسلہ بھی مصادر تبعیہ میں سے ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ استصلاح اور استحسان کو احکام کے لیے مصدر و ماخذ کیوں قرار دیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ضروری عقیدہ ہے کہ شریعت اسلامیہ آخری شریعت ہے اور قیامت تک باقی رہنے والی ہے۔ جب شریعت قیامت تک باقی رہنے والی ہے تو قیامت تک مختلف زمانے اور مختلف حالات آسکتے ہیں، لوگوں کی حاجات و ضروریات مختلف ہو سکتی ہیں، ان مختلف ضروریات، حالات اور زمانوں میں لوگوں کی شرعی رہنمائی کیسے کی جائے گی؟ اس کے لیے قرآن و سنت کی محدود نصوص سے استفادہ کر کے استحسان اور استصلاح کا طریقہ اپنا کر لوگوں کی رہنمائی کی جاسکتی ہے، اس میں عدل، اصلاح اور لوگوں کی حاجت اور ضرورت و مصلحت کو بھی مد نظر رکھا جائے اور قرآن و سنت کے اصولوں کو بھی مد نظر رکھا جائے اور قیامت تک کے مختلف احوال میں لوگوں کی رہنمائی کی جائے۔

اس فصل کو مصنف نے آٹھ نکات میں تقسیم کیا ہے، جن پر الگ الگ تفصیل ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

1- استصلاح و مصلحت مرسلہ کی تعریف

1- استصلاح کی تعریف

شیخ مصطفیٰ الزرقاء نے استصلاح کی تعریف یوں کی ہے:

هوبناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة.[1]

مصالح مرسلہ کے تقاضے کے مطابق فقہی احکام کی بنیاد رکھنا استصلاح ہے۔

2- مصلحتِ مرسلہ کی تعریف

مصلحت مرسلہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

هي كل مصلحة داخلة فى مقاصد الشارع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعنيها أو بنوعها، ولا على استبعادها.[2]

مصلحتِ مرسلہ سے مراد ہر وہ مصلحت ہے جو مقاصد شریعت میں داخل ہو اور شریعت کی کوئی بھی نص بعینہ اس مصلحت کے معتبر ہونے یا اس کی نوع کے معتبر ہونے پر یا اس کے غیر معتبر ہونے پر وارد نہ ہوئی ہو۔

مصلحتِ مرسلہ در حقیقت ان عمومی مصالح کے تحت آتی ہے، جن سے منافع کا حصول اور ضرر و مفسدہ کو دور کیا جاتا ہے اور شریعت کی عام تعلیمات میں عمومی طور پر ان کی رعایت موجود ہوتی ہے، لیکن خصوصی طور پر شریعت نے اس مصلحت کے افراد اور انواع کی تحدید نہیں کی ہوتی، اس لیے اس کو "مرسلہ" یعنی غیر محدود کہا جاتا ہے۔

---

[1]- الاستصلاح والمصالح المرسلة، ص:39

[2]- الاستصلاح والمصالح المرسلة، ص:39

اگر مصلحت ایسی ہے جس کے معتبر ہونے پر متعین طور پر خاص نص آئی ہے، جیسے کتابت قرآن کی مصلحت، یا متعین طور پر اس مصلحت پر خاص نص نہ آئی ہو، لیکن ان مصالح کی نوع پر نص موجود ہے، جیسے تعلیم قرآن، نشرِ قرآن وغیرہ، اسی طرح وہ تمام منکرات جن سے شریعت نے کسی مصلحت کی وجہ سے واضح طور پر منع کیا ہے۔ ان صورتوں میں مصلحت کو "مصلحت مرسلہ" نہیں کہتے، بلکہ ایسی مصلحت چونکہ نص سے ثابت ہوتی ہے، اس لیے اس مصلحت کے مطابق جو بھی حکم ہو گا، اس کو نص کی طرف منسوب کیا جائے گا، استصلاح یا مصلحت کے قاعدے کی طرف منسوب نہیں ہو گا۔(1)

---

(1)۔ مصلحت کے لغوی معنی اگرچہ مطلق نفع کے حصول یا ضرر کو دور کرنے کے ہیں، لیکن اصطلاح میں اس سے ہر قسم کا نفع یا ضرر مراد نہیں ہے۔ اہل علم نے مصلحت کی اصطلاحی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے، اکثر علماء کے ہاں مصلحت سے مراد یہ ہے کہ مخلوق کے ایسے نفع کی رعایت رکھنا اور ایسی مضرت یا خرابی کو دور کرنا جو شارع کا مقصود ہو۔ چنانچہ امام خوارزمی اس کی تعریف یوں فرماتے ہیں: "المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد عن الخلق." (إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول 2/ 184)

علماء نے مصلحت کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے:

1- **مصلحت معتبرہ:** وہ مصلحت جس کے معتبر ہونے پر باقاعدہ نص آئی ہے اور واضح طور پر شریعت نے اس کو معتبر قرار دیا ہے۔

2- **مصلحت ملغاۃ:** وہ مصلحت جس کے غیر معتبر ہونے پر یا جس کے رد پر شریعت کی نصوص آئی ہیں۔

3- **مصلحت مرسلہ:** وہ مصلحت جس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے پر یا جس کے قبول یا رد پر شریعت کی کوئی نص موجود نہ ہو۔

الأول: مصالح اعتبرها الشارع وقام الدليل منه على رعايتها،۔۔الثاني: مصالح لم يعتبرها الشارع، بل جعلها ملغاة،۔۔الثالث: المصالح المرسلة: هي التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغاءها. (أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص: 553)

2۔ نظریہ مصالح ومفاسد کی توضیح

اس نکتہ کو مصنف نے "إيضاح فكرة المصالح والمفاسد" کے عنوان کے ساتھ ذکر کیا ہے۔یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ مصلحت در حقیقت مفسدہ کی ضد ہے اور مصلحت ومفسدہ دونوں کے دوالگ الگ مفاہیم اور جہتیں ہیں:

1۔ذاتی جہت / ذاتی معنی 2۔شرعی جہت / شرعی معنی

1۔ذاتی جہت / ذاتی معنی

مصلحت کے ذاتی اور لغوی معنی ''منفعت یا نفع'' اور مفاسد کے ذاتی معنی ''مضرت، نقصان'' ہے، خواہ وہ نفع و نقصان شخصی ہو یا عام ہو، غالب ہو یا مغلوب ہو، فوری ہو یا بعد میں حاصل ہونے والا ہو۔ مثلا نفع، لذت، راحت، سکون، صحت، یہ ساری کی ساری چیزیں اپنے ذاتی معنی کے اعتبار سے مصالح میں داخل ہیں، کیونکہ یہ سب فائدے کی چیزیں ہیں، جبکہ جہالت، خسارہ، تکلیف، نقصان، مرض، یہ ساری چیزیں اپنے ذاتی معنی کے اعتبار سے مفاسد ہیں، کیونکہ ان میں ضرر و نقصان کا پہلو ہے۔

سوال یہ ہے کہ شرعی احکام کا دارومدار مصالح اور مفاسد کے ذاتی معنی پر رکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب واضح ہے کہ نہیں رکھا جاسکتا، کیونکہ ہر آدمی کی مصلحت اور مفسدہ یا نفع وضرر مختلف ہو سکتا ہے، ہر آدمی کے ذہن کے اعتبار سے مصالح الگ ہوں گے، مفاسد الگ ہوں گے، اگر ان پر شرعی احکام کی بنیاد رکھی گئی تو اس سے شریعت ایک کھیل بن جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات جن چیزوں کو ہم مصلحت سمجھتے ہیں ان سے بڑے بڑے نقصانات وجود میں آسکتے ہیں، مثلا شراب پینے میں نشہ ہے، لوگ اس میں لذت سمجھتے ہیں اور لذت بظاہر مصلحت ہے، لیکن اس سے بڑی خرابیاں اور نقصانات ہوسکتے ہیں۔اسی طرح زنا کو لوگ لذت سمجھتے ہیں، جبکہ اس کے بڑے نقصانات ہیں۔ اس کے برعکس کچھ تکالیف ایسی ہیں

جن کے بڑے بڑے فوائد ہیں، مثلاً جہاد یا علاج کے لیے آپریشن، ان میں تکلیف ہے، لیکن ان کے فوائد ہیں۔

اس لیے مصالح و مفاسد کے ذاتی مفہوم پر شرعی احکام کا دارومدار نہیں رکھا جاسکتا، بلکہ شرعی احکام کے دارومدار کے لیے مصالح و مفاسد کا ایک الگ اور مختلف معیار اور مفہوم ہونا ضروری ہے، جس پر شرعی احکام کی بنیاد رکھی جاسکے۔

2۔ شرعی جہت / شرعی معنی

شریعت میں جن مصالح و مفاسد کو احکامات کے لیے اور امر و نہی کے لیے باقاعدہ ایک معیار بنایا گیا ہے، ان سے مراد وہ مصالح ہیں جو مقاصد شریعت کے ساتھ ہم آہنگ ہوں، یا وہ مفاسد ہیں جو مقاصدِ شریعت کے خلاف اور منافی ہوں۔[1]

مقاصدِ شریعت میں سب سے اول مقصد ارکان خمسہ کی حفاظت ہے، جو انسانی زندگی کے لیے ضروریات کا درجہ رکھتے ہیں:

1۔ دین 2۔ نفس 3۔ عقل 4۔ نسل 5۔ مال

جن مصالح و مفاسد میں ان پانچ ضروریات یا ارکان کا تحفظ ہوگا، وہ مصالح اور مفاسد شرعاً معتبر ہوں گے اور ان پر احکام کی بنیاد رکھ سکتے ہیں، اور جن مصالح و مفاسد میں ان پانچ ضروریات کا تحفظ نہ ہو، بلکہ کسی نہ کسی اعتبار سے ان کے ساتھ ٹکراؤ ہو تو وہ مصالح اور مفاسد شرعاً

---

(1)۔ شیخ یوسف حامد العالم مصلحت کے شرعی معنی کے بارے میں لکھتے ہیں: "مذکورہ بالا تمام علماء اصول کا اتفاق ہے کہ اس مصلحت کا اعتبار ہے جو شارع کا مقصود ہو، جو مصلحت صرف مکلف کا مقصود ہو، اس کا اعتبار نہیں ہے۔۔۔ شرعی مصلحت قواعد شرعیہ کے تقاضوں کے مطابق کسی فعل پر مرتب ہونے والے اس نتیجے کو کہتے ہیں، جس سے شارع کا مقصد حاصل ہو، یعنی دارین کی سعادت، جو شارع کا ہدف ہے۔" (اسلامی شریعت: مقاصد اور مصالح، ص: 150)

معتبر نہیں ہوں گے۔ ان ارکانِ خمسہ کے مصالح کا تحفظ اور ان کی رعایت نہ صرف اسلام میں، بلکہ دیگر آسمانی شرائع میں بھی ہے اور ان کے تحفظ کے لیے کئی احکام وضع کیے گئے ہیں، اسی طرح وضعی قوانین میں بھی ان کے تحفظ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

اہلِ علم نے شرعی نصوص ودلائل کی روشنی میں شرعی مصالح کی تین اقسام بیان کی ہیں: [1]

1۔ضروریات　　　2۔حاجیات　　　3۔ تحسینیات / تکمیلیات

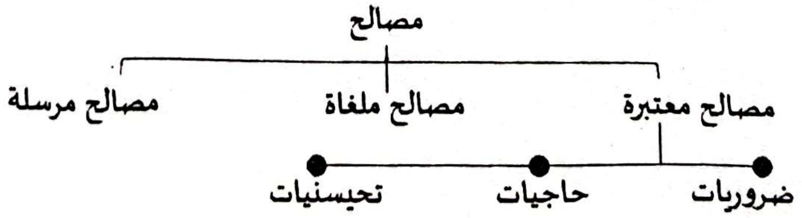
1۔ضروریات

ان سے مراد وہ امور، اعمال وتصرفات اور اشیاء ہیں جن پر ضروریات خمسہ (دین، نفس، عقل، نسل، مال) کے تحفظ کا دارومدار ہے، لہٰذا اگر ضروریات کی رعایت نہیں رکھی جائے گی تو ان پانچ ارکان میں خلل آئے گا۔

ان کے حوالے سے شرعی نقطہ نظر یہ ہے کہ انسانی حیات کے لیے ان ارکان کا تحفظ ضروری ہے، اسی وجہ سے شریعت نے عقیدہ (دین) کی حفاظت کے لیے بہت ساری عبادات

---

(1)۔مصنف کی طرح دیگر بعض اہلِ علم، جنہوں نے مصالح ومقاصد اور اصولِ فقہ پر کتابیں لکھی ہیں، انہوں نے مصالح کی ان تینوں اقسام (ضروریات، حاجیات، تحسینیات) کو مصالح کی سابقہ تین اقسام میں سے پہلی قسم (مصالح معتبرہ) کی ذیلی اقسام قرار دیا ہے، (تفصیل کے لیے دیکھیں: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص: 553) لہٰذا ان کے ہاں مصالح کی تقسیم یوں ہے:



جبکہ کچھ اہلِ علم نے ان تین درجات (ضروریات، حاجیات، تحسینیات) کو وسائل قرار دیا ہے کہ مصالح کی رعایت ان تین وسائل میں سے کسی ایک وسیلہ کے ذریعے ہوتی ہے۔ دیکھیں: ضوابط المصلحة في الشرعية الإسلامية ص250۔

مشروع کی ہیں۔ جان کی حفاظت کے لیے کھانے پینے کو لازم کر دیا اور قتل کو حرام قرار دیا۔ حقوق واموال کے تحفظ کے لیے معاملات کے حوالے سے راہنمائی کی اور ظلم وعدوان کو ختم کرنے اور حقوق کے تحفظ کے لیے مختلف سزائیں اور ضمانات مشروع کیے۔ یہ سارے امور ضروریات کہلاتے ہیں۔ یہ معاشرے اور حیات کے لیے بنیادی اساس اور اول درجے میں ضروری ہیں۔

2۔ حاجیات

وہ امور جن پر ارکان خمسہ کا تحفظ موقوف نہیں ہے، لیکن یہ امور اس لیے ضروری ہیں تاکہ حرج دور ہو جائے اور لوگوں کے لیے سہولیات پیدا ہو جائیں۔ مثلاً شکار کو حلال کرنا اور مختلف قسم کی طیبات اور عمدہ چیزوں سے لطف اندوز ہونے کی اجازت دینا، جن سے انسان مستغنی ہو سکتا ہے، لیکن سہولت کے لیے ان کی اجازت دے دی گئی۔ اسی طرح عقد اجارہ کو جائز قرار دیا، تاکہ لوگوں کی حاجت پوری ہو جائے، کیونکہ ہر شخص کے لیے گھر خریدنا مشکل ہوتا ہے، اس لیے عقد اجارہ کے ذریعے ایسے افراد اپنی حاجت پوری کر سکتے ہیں۔

3۔ تحسینیات / تکمیلیات

وہ امور جن پر ارکان خمسہ کا تحفظ بھی موقوف نہ ہو اور ان کے چھوڑنے سے لوگوں کی زندگی میں کسی قسم کا حرج بھی نہ ہو، لیکن ان امور کی رعایت رکھنا مکارم اخلاق اور محاسن عادات میں سے ہے۔ جیسے کھانے، پینے اور گفتگو کرنے کے آداب اور خرچ میں اسراف وتبذیر سے بچنا اور اعتدال اختیار کرنا۔

اس کے بعد مصنف نے جو تفصیل لکھی ہے، اس کو ہم کچھ ضوابط کی شکل میں مختصراً یہاں بیان کرتے ہیں، ان ضوابط کا تعلق ضروریات، حاجیات اور تحسینیات تینوں سے ہے:

پہلا ضابطہ:

پہلا ضابطہ یہ ہے کہ اگر نچلے درجے کی مصلحت کی رعایت سے اوپر والے درجے کی مصلحت میں خلل آتا ہے تو نچلے درجے کی مصلحت کی رعایت نہیں رکھی جائے گی۔ لہذا اگر حاجیات کی رعایت رکھنے سے ضروریات میں خلل آتا ہے تو حاجیات پر عمل نہیں کریں گے، کیونکہ اوپر والی مصلحت نچلے درجہ کی مصلحت کے لیے اصول کی حیثیت رکھتی ہے اور نچلے درجہ والی مصلحت کی حیثیت فرع کی سی ہے، اور فرع پر عمل کرنے سے اگر اصول ٹوٹ رہا ہو تو فرع پر عمل نہیں کیا جاتا۔ جیسے ستر عورۃ (پردہ) کا تعلق تحسینیات کے ساتھ ہے، اسی میں چہرے کا پردہ بھی داخل ہے جو مکارم اخلاق میں سے ہے، اس لیے شریعت نے اس کا حکم دیا ہے۔ اگر کسی وقت علاج کے لیے چہرے کو کھلا رکھنے یا متعلقہ مقام کا پردہ ہٹانے کی ضرورت ہو تو ایسی صورت میں ستر عورۃ کی مصلحت پر عمل نہیں کیا جائے گا اور بقدر ضرورت پردہ ہٹانے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اگر ایسے موقع پر ستر عورۃ کی مصلحت پر عمل کیا جائے گا تو اس سے ضروریات میں خلل آئے گا اور نفس کو نقصان ہوگا۔ اس ضابطہ کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے:

الفرع لايُراعى إذا كان في مراعاته والمحافظة عليه تفريط في الأصل.[1]

---

[1]- یہ بہت اہم ضابطہ ہے۔ اس پر شیخ رمضان البوطی نے نہایت عمدہ بحث کی ہے، یہاں اس کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔ آپ نے اس کو "الضابط الخامس" کے تحت ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها" یعنی کسی بھی مصلحت پر اس وقت عمل کیا جائے گا، جب اس کی وجہ سے اس سے زیادہ اہم یا اس کے مساوی مصلحت کی تفویت و تعطیل لازم نہ آئے۔ اس ضابطہ کے تحت آپ نے لکھا ہے کہ مصالح کی اہمیت کو تین جہات سے جانچنا ضروری ہے:

جب فرع کی رعایت اور حفاظت کی وجہ سے اصل میں تفریط اور بے توجہی آئے تو فرع کی رعایت نہیں رکھی جائے گی۔

دوسرا ضابطہ:

دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی مصلحت جس میں ارکان خمسہ (دین، نفس، عقل، نسل، مال) میں سے کسی نہ کسی رکن (ضرورت) کا تحفظ ہو رہا ہے وہ مصلحت شرعا معتبر ہے، اور ہر ایسا مفسدہ (مضرت و نقصان) جس سے ان ارکانِ خمسہ میں سے کسی نہ کسی رکن (ضرورت) میں خلل آتا ہے وہ مفسدہ بھی معتبر ہے اور اس سے بچنا ضروری ہو گا، لیکن اس کے ساتھ ایک اور اصول بھی بہت ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ دوسرے اور تیسرے درجہ (حاجیات اور تحسینیات) میں شریعت

پہلی جہت: مصالح کی ذات کو مد نظر رکھ کر ان کی اہمیت طے کرنا۔

دوسری جہت: مصالح کی شمولیت و عمومیت کو مد نظر رکھ کر اہمیت طے کرنا۔

تیسری جہت: مصالح کے نتائج و ثمرات کا یقینی او غیر یقینی ہونے کو مد نظر رکھنا۔

پہلی جہت کے مطابق ارکان خمسہ کی اہمیت کی ترتیب یوں ہے: دین، نفس، عقل، نسل، مال۔ پھر ان ارکان خمسہ کو وسائل کے ذریعے جانچنے کا معیار یہ ہے کہ پہلا درجہ ضروریات کا ہے، دوسرا حاجیات کا اور تیسرا تحسینیات کا۔

ان میں ترجیح دینے کا اصول تو واضح ہے، لیکن اگر دو ایسے مصالح کا تعارض ہو جائے جن کا تعلق ایک ہی درجہ کے ایک ہی کلیہ کے ساتھ ہو، جیسے دونوں کا تعلق دین کے ساتھ ہو یا دونوں کا تعلق نفس کے ساتھ ہو تو ایسی صورت میں مجتہد اپنے اجتہاد سے کام لے کر دوسری جہت سے کام لے گا اور دیکھے گا کہ کونسی مصلحت زیادہ عام اور اشمل ہے، اسی مصلحت کو اختیار کرے گا جو زیادہ عام ہے۔ اسی کے ساتھ تیسری جہت کو بھی مد نظر رکھنا ضروری ہے کہ کونسی مصلحت کے نتائج زیادہ یقینی اور پختگی ہیں اور کونسی مصلحت کے نتائج زیادہ یقینی نہیں ہیں یا وہمی ہیں، جس مصلحت کے نتائج دوسری کے مقابلے میں زیادہ یقینی ہوں، اسی کو اختیار کیا جائے گا۔(ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص: 248 تا 254)

کے جو احکامات ہیں، وہ حاجت اور تحسین کو مد نظر رکھ کر مشروع کیے گئے ہیں، لیکن ضروری نہیں ہے کہ تحسینیات یا حاجیات کا حکم ہمیشہ مستحب یا بہتر ہی کے دائرے میں آئے گا، بلکہ کبھی وہ محض مستحب ہو گا اور کبھی فرض بھی ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ضروریات کے درجہ کا حکم ہی فرائض میں آئے گا۔ یہ تقسیم اور درجات صرف اس اعتبار سے ہیں کہ تحسینیات کا تعلق مکارم اخلاق کے ساتھ ہے، ان پر ارکان خمسہ کا وجود موقوف نہیں ہوتا، لیکن اس میں بھی چونکہ اس امر یا معاملہ کی تحسین کا مطالبہ سخت ہوتا ہے اور اس لیے شریعت کا تقاضا بھی سخت ہوتا ہے، لہذا وہ حکم فرض کے درجے میں چلا جاتا ہے۔ مثلاً ستر عورۃ کا تعلق اگرچہ درجہ تحسین سے ہے، لیکن یہ فرض کے درجے میں ہے۔ بسا اوقات وہ مستحب بھی ہوتا ہے جیسے کھانے پینے کے آداب اور گفتگو وغیرہ کے آداب مستحبات میں سے ہیں۔

اس ضابطہ کو مصنف نے یوں لکھا ہے:

معنى كون الشيء من التحسينيات هو أن الناس يمكنهم الاستغناء عنه في حياتهم المادية دون حرج، لكنه قد يكون مما تقتضي الاعتبارات الأدبية والمعنوية تحتيمه وإلزام الناس به.

کسی چیز کے تحسینیات میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اپنی مادی زندگی میں اسے بغیر کسی حرج کے چھوڑ سکتے ہیں، لیکن یہ کبھی ایسی چیز بھی ہو سکتی ہے جو اخلاقی لحاظ سے ضروری ہونے اور لوگوں پر لازم ہونے کا تقاضا کرے۔

تیسرا ضابطہ:

تیسرا ضابطہ مصنف نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

كل أمر فيه جهتانفعوضرروالعبرةشرعاً للغالب.

ہر وہ عمل / معاملہ جس میں نفع اور ضرر دونوں جہتیں موجود ہوں وہاں غالب کا اعتبار کیا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایسا معاملہ یا عمل ہو سکتا ہے جس کی ایک جانب نفع کا تقاضا کر رہی ہے اور دوسری جانب ضرر کا تقاضا کر رہی ہے، اس لیے اس میں نفع و نقصان دونوں ہی کسی نہ کسی درجے میں موجود ہیں تو ایسی صورت میں اگر اس معاملے کو ضرر کی بنیاد پر ممنوع قرار دیں گے یا نفع کی بنیاد پر اس معاملے کو جائز قرار دیں گے تو اس کا معیار کیا ہونا چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں غالب جہت پر عمل کیا جائے گا، اگر اس میں نفع کی جہت غالب ہے تو اس پر جواز کا حکم لاگو ہو گا اور اگر اس میں نقصان کی جہت غالب ہے تو اس پر عدم جواز کا حکم لگے گا۔

شریعت کی مطلوبات (جہاں کسی کام کے کرنے کا حکم ہے، ان) میں جہاں مصلحت غالب اور راجح ہو گی، وہاں مفسدہ ایسا ہو گا جیسے آپ اپنے منزلِ مقصود کی طرف جا رہے ہیں اور راستے میں کانٹے ہیں تو آپ ان کانٹوں کو نظر انداز کر کے، مصلحت (منزل) کو مد نظر رکھیں گے۔

اور مکروہات، جہاں مفسدہ (ضرر) غالب ہے، ان میں مغلوب مصلحت کو مادی نفع یا عارضی لذت قرار دیا جائے گا، جو مقصود نہیں ہوتا، اور اصل مقصد کسی بڑے ضرر اور نقصان سے خود کو بچانا ہوتا ہے۔

چوتھا ضابطہ:

چوتھا ضابطہ یہ ہے کہ جن مصالح کی شریعت نے رعایت رکھی ہے اور جن کا اعتبار کیا ہے، ان کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ لوگوں کی خواہشات کی تکمیل کرنے والے ہیں، بلکہ ان سے مراد ایسے مصالح ہیں جن سے دنیوی زندگی خیر و صلاح کے ساتھ اس طرح قائم ہو جائے کہ آخرت کی زندگی بھی سنور جائے۔ اگرچہ انسانی خواہش اور ذوق کا بھی شریعت نے لحاظ کیا ہے، لیکن نہ وہ مدار ہے اور نہ ہی ہر خواہش قابلِ اعتبار ہے۔ (1)

---

(1)- یہ ضابطہ پہلے بھی گزرا ہے کہ مصالح سے مراد فقط دنیوی فوائد نہیں ہیں۔ شیخ رمضان البوطی نے اس ضابطہ کو یوں لکھا ہے: "أن الزمن الذي يظهر فيه أثر كل من المصلحة والمفسدة ليس محصورا في الدنيا وحدها، بل مكون من الدنيا والآخرة معا".

اس ضابطہ کے الفاظ یوں ہیں:

لاعبرة لكون المصالح موافقة لأهواء المكلفين وشهواتهم أومخالفة، وإنما هي ما يقيم شأن الدنيا على أن تكون جسرا للآخرة.

اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ مصالح، مکلفین کی خواہشات کے موافق ہوں یا ان کے خلاف ہوں، بلکہ مصالح وہ ہیں جو دنیا کے معاملے کو آخرت کے لیے پل کے طور پر قائم کرتے ہیں۔[1]

(ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص:45)

[1]-اس بحث کے آخر میں مصلحت شرعیہ کی کچھ اہم خصائص کا خلاصہ ذکر کرنا مناسب ہے، جن سے مصالح کے درست مفہوم کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ خصائص شیخ رمضان البوطی کی کتاب(ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) سے لی گئی ہیں۔

پہلی خاصیت: مصلحت اور مفسدہ کے اثرات (فائدہ اور نقصان) صرف دنیا تک محدود نہیں ہیں، بلکہ ان کا تعلق دُنیا اور آخرت دونوں کے ساتھ ہے۔ لہذا صرف دنیوی فائدہ کو مصلحت اور دنیوی نقصان کو مفسدہ کہنادرست نہیں۔

دوسری خاصیت: مصلحت شرعیہ کی قیمت واہمیت صرف مادی لذت تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ انسان کے جسم اور روح دونوں کی حاجت کی تابع ہے۔

تیسری خاصیت: دین کی مصلحت بقیہ تمام مصالح کے لیے اساس ہے، اس لیے دین کی مصلحت کی خاطر دیگر مصالح کی قربانی دینی پڑتی ہے اور تعارض کے وقت دین کو مقدم رکھا جائے گا۔

3۔ اعتبارِ مصالح کے اہداف و محرکات

اس عنوان کا مطلب ہے کہ فقیہ، مجتہد یا حاکم جب مختلف احکامات میں استصلاح اور مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتا ہے اور ان کی بنیاد پر شرعی احکام میں تغیر و تبدل کرتا ہے یا کسی نئے حادثہ یا واقعہ میں مصالح کی بنیاد پر کوئی شرعی فیصلہ کرتا ہے تو وہ کن وجوہات سے ایسا کرتا ہے اور اس کے اہداف اور محرکات کیا ہوتے ہیں؟ ایسے محرکات مندرجہ ذیل چار ہیں:

1۔ جلبِ مصالح　　2۔ درءُالمفاسد　　3۔ سدِ ذرائع　　4۔ تغیرِ زمان

1۔ جلب مصالح

اس کا مطلب "مصلحت کا حصول" ہے اور مصنف کے بقول اس سے مراد وہ امور ہیں جن کی ضرورت معاشرے کو اس لیے ہوتی ہے تاکہ لوگوں کی زندگی ایک قوی اور مضبوط اساس پر قائم رہے، جیسے عوام کی خدمات کے لیے مناسب ٹیکس لگانا اور دیگر اہم مشروعات وغیرہ۔

2۔ درءالمفاسد

اس کا مطلب ہے مفاسد اور مضرتوں کو دور کرنا۔ اس سے مراد وہ امور ہوتے ہیں جن کی وجہ سے لوگوں کو انفرادی یا اجتماعی طور پر ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے، خواہ مادی ضرر ہو، معنوی ہو یا کسی اور قسم کا ضرر ہو۔ اور مفاسد یا ضرر کا معیار عقلِ مجرد نہیں ہے، بلکہ شریعت کے قواعد اور مقاصد ہوتے ہیں، جو نصوصِ شرعیہ سے مستفاد ہوتے ہیں۔

جلبِ مصالح اور درءِ مفاسد کے حوالے سے مصنف نے مزید کوئی تفصیل ذکر نہیں کی، کیونکہ کتاب میں جابجا اس کی مثالیں ملتی ہیں، جن سے ان دونوں کی مزید توضیح ہو جاتی ہے، البتہ بقیہ دو محرکات کی کچھ تفصیل بیان کی گئی ہے۔

3۔ سد ذرائع

"سد" کے معنی ہیں بند کرنا اور روکنا، اور "ذرائع" کا لفظ جمع ہے، اس کی مفرد "ذریعۃ" ہے۔ اس کے معنی وسیلہ کے ہیں۔ ذریعہ دراصل ہر وہ وسیلہ ہے جس کے ذریعے انسان کسی مقصود و منزل تک پہنچتا ہے۔

سد ذرائع کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے:

منع الطريق التي تؤدي إلى إهمال أوامر الشريعة أو الاحتيال عليهاأوتؤدي إلى الوقوع في محاذير شرعية ولو عن غير قصد.[1]

اس راستے کو منع کرنا اور روک دینا جو راستہ شرعی اوامر و احکام کے اہمال (ترک) تک پہنچانے والا ہو یا ان احکام پر (ناجائز) حیلہ کرنے تک پہنچانے والا ہو یا وہ راستہ شرعی ممنوعات میں پڑنے تک پہنچانے والا ہو، اگرچہ یہ قصداً اور جان بوجھ کر نہ ہو۔

شریعت میں بہت سارے اعمال و تصرفات ایسے ہیں جن سے شریعت نے منع کیا ہے، لیکن اس ممانعت میں وہ اعمال و تصرفات بذات خود مقصود نہیں ہوتے، بلکہ ان کو اس لیے منع کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس قابل ہوتے ہیں کہ بلا قصد انسان کو کسی ممنوع و ناجائز امر تک پہنچا دیتے ہیں یا کوئی شخص ان اعمال و تصرفات کو اختیار کر کے قصداً ممنوع کام تک پہنچ سکتا ہے۔

یہ اصول فقہ کی اہم اصطلاح ہے جو ایک وسیع باب کا درجہ رکھتی ہے اور قرآن و سنت میں اس پر کئی شواہد موجود ہیں، مثلاً:

1- قرآن میں مشرکین کے معبودانِ باطلہ اور بتوں کو برا بھلا کہنے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ یہ عمل اس بات کا سبب بنتا ہے کہ اس کے مقابلے میں کفار اپنی جہالت کی بنا پر اللہ تعالیٰ کو سب و شتم کریں گے، فرمایا:

---

[1]-الاستصلاح والمصالح المرسلة، ص:45

{وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (1)

اور خبر دار تم لوگ انہیں برا بھلا نہ کہو جن کو یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر پکارتے ہیں کہ اس طرح یہ دشمنی میں بغیر سمجھے بوجھے خدا کو برا بھلا کہیں گے، ہم نے اسی طرح ہر قوم کے لیے اس کے عمل کو آراستہ کر دیا ہے، اس کے بعد سب کی بازگشت پروردگار ہی کی بارگاہ میں ہے اور وہی سب کو ان کے اعمال کے بارے میں باخبر کرے گا۔

2- قرآن میں ہے کہ اگر کوئی عورت وفات یا طلاق کی عدت میں ہو تو اس کو نکاح کا پیغام نہ دیا جائے۔ نکاح کے پیغام دینے میں بذات خود کوئی خرابی نہیں ہے، لیکن اس سے عدت کے احکام میں خلل آتا ہے، سابقہ زوجیت کے حق میں اور خاندانی نظام میں خلل آتا ہے۔(2)

3- احادیث میں بھی سد ذرائع کی بہت ساری مثالیں ملتی ہیں، مثلا آپ ﷺ نے قبروں پر مسجد بنانے سے منع کیا ہے، حالانکہ مسجد بنانے میں ذاتی اعتبار سے تو کوئی ممانعت نہیں ہے، لیکن یہ عمل مردوں کی عبادت، خصوصاً زعماء اور بڑی شخصیات کی قبروں کی عبادت کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے اس سے منع کیا گیا۔(3)

4- اسی طرح آپ ﷺ نے وارث کے لیے وصیت کرنے سے منع کیا ہے۔

---

(1)-الأنعام: 108

(2)-البقرة: 235

(3)-صحيح البخاري، ص: 183، رقم الحديث: 1330

وصیت میں اصلا کوئی قباحت نہیں ہے، لیکن وارث کے لیے وصیت سے یہ خرابی پیدا ہو سکتی ہے کہ کوئی مورث اپنے کسی ایک وارث کو ترکہ میں زیادہ حصہ دینا چاہے اور دوسروں کو نہ دینا چاہے یا کم دینا چاہے تو وہ وصیت کا راستہ اختیار کر سکتا ہے، اس لیے اس سے منع کیا گیا۔[1]

5-اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے مرد اور عورت کے اختلاط کو منع کیا ہے، کیونکہ اس عمل سے کئی خرابیاں اور فساد پیدا ہو سکتا ہے۔

ان تمام مثالوں سے دو بنیادی نکات معلوم ہوتے ہیں:

1۔شریعت نے سد ذریعہ کو ملحوظ رکھا ہے۔ دنیاوی اور دینی دونوں قسم کے معاملات وامور میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے، جیسے دینی امور میں قبروں پر مسجد بنانے کی ممانعت اور دنیاوی معاملات میں وارث کے لیے وصیت کی ممانعت ہے۔

2۔سد ذریعہ شریعت میں معتبر ہے اور اس میں نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا جن تصرفات سے سد ذریعہ کے طور پر منع کر دیا گیا ہے وہ ممنوع ہیں، خواہ کسی کی نیت اچھی ہو یا بری، دونوں صورتوں میں ایسے اعمال کا ارتکاب ممنوع ہے، کیونکہ ہر صورت میں یہ عمل کسی ناجائز کام کا سبب بنتا ہے، اس لیے نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسے کوئی شخص اپنے ایمان کے اظہار اور عقیدہ کے لیے کفار کے بتوں کو برا بھلا کہنا چاہے تو یہ بھی منع ہے۔

فقہ میں بھی سد ذریعہ کی بہت سی مثالیں ہیں، مثلا:

1-فقہ حنفی کے اجتہاد کے مطابق طلاق فار کی صورت میں اگر شوہر کا انتقال ہو جائے اور عورت ابھی تک عدت میں ہے تو اس کو میراث میں حصہ ملے گا، اگرچہ وہ مطلقہ ہے۔ طلاق فار کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنے مرض الموت میں بیوی کو طلاق بائن دے دے تاکہ اس کی بیوی کو

---

[1]-سنن أبي داود 3/ 73، رقم الحديث: 2872

میراث میں حصہ نہ ملے۔اس میں بھی سد ذریعہ کے طور پر عورت کے حقِ میراث کا حکم لاگو کیا گیا ہے، تاکہ کوئی شخص طلاق کو غلط استعمال کر کے اپنی بیوی کا حق ساقط نہ کرے۔[1]

2-اسی طرح فقہ مالکی کے اجتہاد کے مطابق اگر فروخت کنندہ کو اپنی بیچی جانے والی چیز میں کسی خرابی اور عیب کا علم ہے، اس کے باوجود اس نے بیچتے وقت اسے چھپایا اور یہ شرط رکھ لی کہ وہ ہر قسم کے عیب سے بری ہے تو وہ اس طرح کے عیب سے بری نہیں ہو گا۔ براءت کی شرط اگرچہ اصل میں درست ہے، لیکن یہاں اس کو ایک غلط عمل اور ناجائز کام کے لیے ذریعہ بنایا جارہا ہے۔[2] البتہ فقہ حنفی کے اجتہاد کے مطابق ایسا شخص ہر قسم کے عیب سے بری ہو جائے گا۔[3]

4۔ تغیر زمان

تغیر زمان کا مطلب ہے زمانے کے احوال، وسائل اور طور طریقوں میں اس طرح تبدیلی آنا کہ وہ احوال اور طور طریقے سابقہ حالت پر برقرار نہ رہیں۔ کئی اجتہادی احکام ایسے ہیں کہ جو زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، لہذا جب زمانہ اس سابقہ حالت پر باقی نہ رہے، جیسی حالت اُس وقت تھی جس وقت اس پر ان احکام کی بنا رکھی جارہی تھی تو وہ احکام بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔

تغیر زمان کے دو بڑے اسباب ہوتے ہیں:

---

(1)- تبيين الحقائق وحاشية الشلبي 2/ 248

(2)-بداية المجتهد2/153

(3)-اصولِ فقہ کی کتب میں سد ذریعہ کی مختلف صورتیں بیان کی گئی ہیں، بعض ذرائع میں ممنوعات تک رسائی یقینی ہوتی ہے، بعض میں غالب گمان ہوتا ہے، جبکہ بعض میں ممنوعات تک رسائی کا محض وہم ہوتا ہے۔ پہلی دونوں صورتوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، جبکہ آخری صورت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

1۔ ترقی وایجادات

زمانے میں تبدیلی کا ایک سبب مثبت ہے، جسے ترقی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، مثلاً بجلی، گیس، گاڑیوں، ہوائی جہاز وغیرہ کا وجود جو پہلے نہیں تھا، ان کے وجود میں آنے سے احوال واطوار بدل گئے ہیں اور کئی احکامات میں تبدیلی آئی ہے۔

2۔ فساد

اس کو اخلاق کی خرابی اور بگاڑ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ پہلے لوگوں کے اخلاق مختلف تھے تو احکامات بھی الگ تھے، اب لوگوں کے اخلاق وعادات میں خرابی اور فساد آگیا ہے تو بعض احکام بھی بدل جائیں گے۔

تغییر زمان کا شریعت نے اعتبار کیا ہے اور اس حوالے سے فقہاء نے کئی قواعد بھی مرتب کیے ہیں، مثلاً:

لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الزمان.[1]

زمانے کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی کا انکار نہیں کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ بنام "نشر العرف في الأحكام المبنية على العرف" لکھا ہے جو "رسائل ابن عابدین" میں موجود ہے۔ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ مجتہد بہت سارے احکام اپنے زمانے کے عرف کے مطابق بتاتا ہے، جب عرف بدل جائے تو وہ احکام بھی بدل جاتے ہیں، خواہ عرف کی تبدیلی کسی ضرورت کی وجہ سے ہوئی ہو، فساد کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے، کیونکہ اگر عرف کے بدل جانے کے باوجود بھی سابقہ احکام کو برقرار رکھا جائے گا تو اس سے لوگوں کو مشقت لاحق ہوگی اور یہ شریعت کے ان قواعد کے خلاف ہیں جو تیسیر اور عدمِ حرج ودفعِ ضرر پر مبنی ہیں۔

---

[1] -مجلة الأحكام العدلية، ص: 20، المَادَّةُ 39

علامہ شامی نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں، مثلاً:

1- فقہ حنفی کے اصول کے مطابق اصل حکم یہ تھا کہ اکراہ ہر شخص کی طرف سے معتبر نہیں ہے، بلکہ صرف حاکم کا اکراہ اور زور زبردستی معتبر ہے اور اسی بنیاد پر اکراہ میں ملنے والی گنجائشیں دی جائیں گی، کیونکہ اس زمانے میں صرف حاکم ہی اکراہ کر سکتا تھا، لیکن متاخرین فقہاء نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ عام لوگوں کا اکراہ بھی معتبر ہے اور اس پر اکراہ کے احکام جاری ہوں گے، کیونکہ لوگوں کی عادات واخلاق میں تبدیلی آگئی ہے اور اب عام لوگ بھی اکراہ کرتے ہیں۔[1]

2- اسی طرح ابتداء میں وقف کی زمین کو اجارہ پر دینے کی اجازت تھی، خواہ لمبی مدت کے لیے دی جائے یا کم مدت کے لیے، لیکن کچھ لوگوں نے متولیین کی ملی بھگت سے بہت ساری وقف کی املاک کو غصب کرنا شروع کر دیا، اس لیے بعد میں وقف کی املاک کو زیادہ مدت تک کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا اور مکانات کو زیادہ سے زیادہ ایک سال تک، زرعی زمین کو زیادہ سے زیادہ تین سال تک کرایہ پر دینے کی اجازت دے دی گئی، تاکہ کرایہ پر لینے والا شخص زیادہ مدت کی وجہ سے وقف کی املاک پر ناجائز قبضہ نہ کر لے۔[2]

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ایک مستقل فصل بنام "فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد" قائم کی ہے اور اس پر تفصیل سے لکھا ہے۔[3]

اس موضوع پر مزید تفصیل سے مطالعہ کرنے کے لیے شیخ مصطفی الزرقا کی کتاب "المدخل الفقہی العام" دیکھ سکتے ہیں۔

---

[1]- الدر المختار وحاشية ابن عابدين 6/ 129

[2]- الدر المختار 4/ 400

[3]- إعلام الموقعين 3/ 3

4۔ استصلاح کے اعتبار سے احکام کی انواع

وہ احکام جو مصالح مرسلہ کے قاعدے پر مبنی ہیں اور جن میں مصالح مرسلہ کی زیادہ رعایت رکھی جاتی ہے، ان کو مصنف نے دو اقسام میں تقسیم کیا ہے:

پہلی قسم

اس قسم سے مراد وہ احکام ہیں جن کا تعلق انتظامی معاملات کے ساتھ ہے۔ اس کی وضاحت مصنف نے ان الفاظ میں کی ہے:

الأحكام التي تتعلق بشؤون الإدارة العامة المنظمة لصالح المجتمع،وهی التدابير التي يتوقف عليها تنظيم تلك الشؤون والمصالح العامة.[1]

عوامی نظم و نسق کے معاملات سے متعلق احکام جو معاشرے کے فائدے کے لیے منظم کیے جاتے ہیں۔ یہ وہ تدابیر ہیں جن پر ان انتظامی امور کی تنظیم اور عوامی مفادات کا انحصار ہوتا ہے۔

مصنف نے اس قسم کے احکام کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلا:

1-لوگوں پر حکومت کی طرف سے ٹیکس عائد کرنا۔ یہ ایک انتظامی حکم ہے اور اس میں لوگوں کی مصلحت کو مد نظر رکھا گیا ہے، کیونکہ ان ٹیکسوں سے فوج تیار ہوتی ہے، اسی طرح روڈ، پل، ہسپتال اور سکول وغیرہ بنائے جاتے ہیں، اور ان کے علاوہ اس سے دیگر کفالت عامہ کے کام کیے جاتے ہیں۔ اس طرح کی ضروریات اور مصالح جن کی معاشرے اور عوام کو حاجت ہوتی ہے، معاشرے کے افراد پر لازم ہوتا ہے کہ وہ بقدرِ استطاعت مال کے ذریعے ان میں تعاون

(1)۔ الاستصلاح والمصالح المرسلة. ص:50

کریں، کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

{وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ }[1]

نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ اور تعدّی پر آپس میں تعاون نہ کرنا۔

2-اسی طرح ضرورت کے وقت تسعیر اور حکومت کی طرف سے اشیاء کا نرخ مقرر کرنا بھی استصلاحی احکام میں سے ہے، تاکہ لوگ ناجائز نفع نہ کمائیں اور لوگوں کی ضرورت سے غلط فائدہ نہ اُٹھائیں۔[2]

3-حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان بنائے تھے، جن میں فوج کی عطایا اور تنخواہوں کی تفاصیل، مدتِ ملازمت وغیرہ لکھی جاتی تھی، وہ بھی اسی قسم کے احکام میں سے ہے۔[3]

4-ٹریفک اور راستوں کے قوانین بھی اسی قسم میں سے ہیں، کیونکہ ان میں لوگوں کی مصلحت کو مد نظر رکھا گیا ہے۔

یہ سارے کام در حقیقت حاکم اور حکومت کی ذمہ داریوں میں سے ہیں، جن پر لازم ہوتا ہے کہ وہ عوام کی مصلحت کے لیے ایسے اقدامات کریں اور ان کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سزا دیں۔

دوسری قسم

اس قسم سے قضاء وعدالت اور انفرادی حقوق کے احکام مراد ہیں۔

الأحكام التي تتعلق بالنظام القضائي والحقوق الخاصة.[4]

وہ احکام جن کا تعلق نظام قضاء اور لوگوں کے خاص حقوق کے ساتھ ہے۔

---

(1)-المائدة: 2

(2)-الدر المختار وحاشية ابن عابدين 6/ 400

(3)-الأحكام السلطانية للماوردي ص 175

(4)- الاستصلاح والمصالح المرسلة، ص:51

اس قسم میں دو موضوعات شامل ہیں، جن کی الگ الگ مثالیں دی گئی ہیں:

1-نظامِ قضا

1- ماضی میں شکایات کی عدالت (قضاء المظالم) کا قیام اسی قبیل سے تھا، جس کے لیے ہمارے موجودہ دور میں انتظامی عدلیہ (قضاء الإداري) کا قیام عمل میں لایا گیا ہے، اس کا مقصد حکمرانوں اور حکومتی افراد کے اقدامات کے خلاف شکایت کرنا اور اگر لوگوں پر ظلم ہوتا ہے تو اس کا ازالہ کرنا ہے۔

2- قاضیوں کے لیے رجسٹرز (پی ایل ڈیز) بنوانا بھی اسی قسم سے ہے، جن میں فیصلے کے متعلق تفصیلات درج ہوتی ہیں، تاکہ فیصلوں کا ریکارڈ محفوظ رہے اور لوگوں کے حقوق کا ضیاع نہ ہو۔

3- مختلف عدالتوں کا قیام اور ہر قسم کی عدالت کے اختیارات کو محدود کرنا بھی اسی قبیل سے ہے، مثلاً فوجداری، عائلی، اور دیوانی مقدمات کے لیے الگ الگ عدالتیں قائم کرنا۔

4-اسی طرح عدالتوں کی درجہ بندی کرنا مثلا سول کورٹ، سپریم کورٹ، ہائی کورٹ وغیرہ، تاکہ نیچے درجے والی عدالت سے غلطی ہو جائے تو اس سے اوپر والی عدالت میں مقدمہ درج کیا جاسکے اور اگر وہ واقعی غلطی ہے تو اس کا ازالہ کیا جاسکے۔

5- قاضی کو ایسے دعوے سننے سے منع کرنا جو لمبا عرصہ گزرنے کے بعد کیے جائیں، چونکہ صاحبِ حق طویل عرصہ تک خاموش رہا ہے، اس لیے اصل معاملہ مشکوک ہو گیا اور اگر قاضی اس طرح کے پرانے اور قدیم دعوے سنے گا تو اس سے لوگ بلا ثبوت قدیم دعوے کر کے قاضیوں کا وقت ضائع کریں گے اور دیگر لوگوں کے معاملات اور تنازعات کے حل میں تاخیر ہو گی۔[1]

---

[1]-درر الحكام في شرح مجلة الأحكام 4/ 319

2- حقوقِ خاصہ

1- مفقود (جو شخص غائب ہو جائے اور اس کی حیات و موت کا علم نہ ہو، [1] اس) کے بارے میں فقہاء حنفیہ اور شافعیہ نے استصحاب [2] پر عمل کیا ہے کہ جیسا وہ پہلے زندہ تھا، اب بھی اسے زندہ تصور کیا جائے گا اور اس کا مال ورثاء میں تقسیم نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اس کی بیوی کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتی۔

البتہ فقہاء شافعیہ کے ہاں اگر مفقود شخص نے نفقہ کے لیے مال نہیں چھوڑا تو اس کی بیوی عدمِ نفقہ کی وجہ سے قاضی کے پاس طلاق کا دعوی کر سکتی ہے اور اس بنیاد پر قاضی طلاق بھی دے سکتا ہے۔

فقہاء حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی بیوی تب تک انتظار کرے گی جب تک اس کے شوہر کے ہم عمر لوگ مر نہ جائیں، اس کے بعد وہ عدتِ وفات گزار کر کسی اور جگہ نکاح کر سکتی ہے، لیکن اس میں حرج اور مشقت واضح ہے، اس لیے متاخرین نے استحسان و مصلحت کے پیش نظر فقہاء مالکیہ کے قول کو اختیار کیا ہے کہ اگر شوہر گم ہو جائے تو اس کی گمشدگی کے ثبوت کے بعد بیوی چار سال اور ایک روایت کے مطابق ایک سال تک انتظار کرے، پھر قاضی کے سامنے اس کے گم ہونے کو ثابت کرے اور قاضی خود بھی تحقیق کرے، اگر وہ شخص نہ ملے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے، اس کے بعد عورت عدت گزار کر دوسری جگہ شادی کر سکتی ہے۔ [3]

---

[1] - "هو الغائب الذي لم يدر أحي هو، فيتوقع قدومه، أم ميت." (القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، ص: 288)

[2] - استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز جیسے پہلے تھی، اس کو اسی سابقہ حالت پر برقرار رکھا جائے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام 1/ 23، المادة 5.

[3] - الدر المختار وحاشية ابن عابدين 295/4، وحاشية الدسوقي 479/2

2-اسی قسم میں زمین سے متعلق معاملات کے لیے حکومتی قوانین بھی آتے ہیں، جن میں یہ لازم کیا گیا ہے کہ زمین کے معاملات کی جب تک حکومت کے پاس رجسٹریشن نہ کی جائے، وہ معاملہ غیر مؤثر ہو گا۔اس طرح کے قوانین بھی عوام کی مصلحت کے لیے ہیں، تاکہ کوئی شخص ایک ہی زمین کئی افراد کے پاس رہن نہ رکھے یا ایک ہی زمین کئی افراد کو نہ بیچے۔[1]

3-اسی طرح آج کل بعض ممالک میں یہ قانون ہے کہ دیون / قرضوں کی ایک خاص مقدار سے زیادہ مقدار کے ثبوت کے لیے گواہوں کی گواہی کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے باقاعدہ تحریری ثبوت بھی پیش کرنا ہو گا، تاکہ لوگ جھوٹی گواہی کی بنیاد پر دوسروں کے حقوق غصب نہ کریں۔

5-استحسان اور استصلاح کا موازنہ

اس عنوان کے تحت مصنف نے استحسان اور استصلاح کے درمیان موازنہ کیا ہے اور یہ وضاحت کی ہے کہ حنفیہ کے ہاں استحسان کی کونسی قسم استصلاح کے مفہوم کے قریب ہے اور اگر دونوں میں کوئی فرق ہے تو وہ کیا ہے۔اس بحث کو ہم تسہیل کے لیے تین نکات میں تقسیم کرتے ہیں:

1-فقہاء حنفیہ اور استحسان 2-فقہاء مالکیہ اور استحسان 3-استحسان و استصلاح

1-فقہاء حنفیہ اور استحسان

فقہائے حنفیہ کے ہاں استحسان کی دو قسمیں ہیں:

1-استحسان قیاسی 2-استحسان ضرورۃ

---

[1]-الفقه الإسلامي وأدلته-أ.د. وهبة الزحيلي 10/ 348

1-استحسان قیاسی: دو قیاسوں کا آپس میں ٹکراؤ پیدا ہو جائے، جن میں سے ایک قیاس خفی ہو اور دوسرا قیاسِ ظاہر ہو، ایسی صورت میں قوتِ دلیل کی بنیاد پر قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاسِ خفی کو اختیار کرنا "استحسانِ قیاسی" ہے۔ مصنف کے بقول استحسان کی یہ قسم در حقیقت استحسان نہیں ہے، بلکہ یہ قیاس ہی ہے، کیونکہ دو قیاسوں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کیا گیا ہے۔

2-استحسان ضرورۃ: کسی مسئلہ میں دو دلائل کا ٹکراؤ ہو جائے، ایک طرف قیاس کی دلیل ہو اور دوسری طرف مصلحت، ایسی صورت میں قیاس کو چھوڑ کر مصلحت پر عمل کرنا "استحسان ضرورۃ" ہے، کیونکہ اگر قیاس پر عمل کیا جائے گا تو اس میں لوگوں کے لیے حرج، تکلیف اور مشقت ہو گی، اس لیے مشقت اور حرج کو دور کرنے اور لوگوں کی سہولت و آسانی کے لیے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ یہی استحسان کا اصل مفہوم ہے اور یہ استصلاح کے مفہوم کے قریب ہے۔

2-فقہاء مالکیہ اور استحسان

فقہائے مالکیہ کے ہاں قیاس خفی کو استحسان کا نام نہیں دیا گیا، بلکہ ان کے ہاں استحسان کی صرف ایک ہی صورت ہے وہ یہ ہے:

العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه فى مسئلة معينة.

متعین مسئلہ میں قیاس اور مصلحت کے تعارض کی وجہ سے مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے قیاس سے عدول اور اعراض کرنا۔

استحسان کا یہ مفہوم ان کے نظریہ مصالح ہی کی فرع اور ایک نوع ہے۔

3-استحسان واستصلاح

استحسان اور استصلاح کے مفاہیم قریب قریب ہیں، لیکن اس کے باوجود دونوں میں باریک فرق بھی ہے۔ وہ اس طرح کہ استحسان کا حکم ہمیشہ قواعد قیاسیہ کے خلاف ہوتا ہے اور

قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کی حیثیت استثنا کی ہوتی ہے۔ قواعد قیاسیہ کے خلاف ہونے کی کوئی بھی وجہ ہو سکتی ہے، یا تو عام لوگوں کی مصلحت کی بنا پر قواعدِ قیاسیہ کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور استحسان کا حکم لاگو کیا جاتا ہے، جیسے اجیر مشترک کے پاس عوام کا جو مال ہوتا ہے، اس کے ضائع ہونے پر اسے ضامن قرار دینا، حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ امین ہے اور اسے ضامن نہیں ہونا چاہیے، لیکن عوام کی مصلحت کے لیے قیاس کی مخالفت کر کے استحسان پر عمل کیا گیا۔

اسی طرح قواعدِ قیاسیہ کی مخالف کی وجہ کبھی مصلحت جزئیہ بھی ہو سکتی ہے، جیسے فقہاء مالکیہ کے ہاں ایک مسئلہ ہے کہ اگر خریدار نے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ خرید لی کہ ایک خاص مدت تک اسے معاملہ ختم کرنے کا اختیار حاصل ہو گا، پھر اس مدت کے اندر خریدار کا انتقال ہو جائے، اس کے بعض ورثاء اس بیع پر راضی ہوں اور بعض راضی نہ ہوں تو ایسی صورت میں جو ورثاء راضی ہیں، وہ دوسرے ورثاء (جو راضی نہیں ہیں ان) کا حصہ بھی خرید لیں، تاکہ نہ فروخت کنندہ کو ضرر ہو اور نہ کسی وارث کو ضرر ہو۔ یہاں ایک خاص جزئی مصلحت کے مطابق عمل کیا گیا ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کے ہاں ایسی صورت میں بیع مکمل ہو جاتی ہے اور خیار شرط ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔[1]

جہاں تک استصلاح یا مصلحت مرسلہ کی بات ہے اس میں یہ شرط ضروری نہیں ہے کہ قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی ہو، بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مصالح مرسلہ کی بنیاد پر کوئی حکم جاری ہو اور اس میں قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی نہ ہو، کیونکہ وہاں قیاس موجود ہی نہ ہو، صرف اور صرف مصلحت کی دلیل ہی موجود ہو۔ جیسے انتظامی معاملات، مثلاً ضرورت کے وقت ٹیکس لگانا، جرم کی مناسبت سے تعزیری سزاؤں کی تحدید، حکومت کا قضاء کے نظام کو کسی خاص فقہی مسلک کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند بنانا اور دیگر مدنی معاملات، جن میں کسی بھی اجتہاد کو لے کر قانون سازی کی جاتی ہے۔ یہ ساری چیزیں ایسی ہیں جن پر ادلہ شرعیہ میں سے کوئی دلیل خاص طور پر

---

[1] - درر الحكام في شرح مجلة الأحكام1/ 298، المادة 306

موجود نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک ہی دلیل اور اساس ہے اور وہ "استصلاح و مصلحت مرسلہ" ہے۔

اس فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان میں ہمیشہ قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے، جبکہ استصلاح میں یہ ضروری نہیں ہے کہ قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی ہو، بلکہ ممکن ہے ایسے مسائل میں استصلاح پر عمل کرلیا جائے جن میں کوئی قیاس موجود ہی نہ ہو۔ اسی لیے فقہاء مالکیہ کے ہاں استحسان کے بارے میں یہ جملہ مستعمل ہے:

إن الاستحسان هو إيثار للاستدلال المرسل على الاستدلال بالقياس.

استحسان یہ ہے کہ قیاس سے استدلال کے بجائے، استدلالِ مرسل کو ترجیح دی جائے۔

شیخ ابوزہرہؒ نے لکھا ہے کہ مصلحت دو حالتوں میں عمل کرتی ہے:

1-پہلی حالت: ایک حالت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں قیاس موجود ہی نہ ہو، بلکہ صرف مصلحت کی دلیل موجود ہو جس کی بنیاد پر حکم لاگو کیا گیا ہو۔ یہی حالت درحقیقت فقہاء مالکیہ کے ہاں ایک مستقل اصول ہے۔

2-دوسری حالت: دوسری حالت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں قیاس موجود ہو، لیکن قیاس پر عمل کرنے سے مشقت اور تنگی لازم آرہی ہو تو اس قیاس کو چھوڑ کر مصلحت کی بنیاد پر حکم لگایا جائے۔ اس قسم کو استحسان کا نام دیا جاتا ہے۔[1]

منطقی اصطلاح کے مطابق استحسان اور استصلاح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، کیونکہ استصلاح عام ہے اور استحسان خاص ہے۔ استصلاح ہر وہ صورت ہے جس میں مصلحت کی خاطر کوئی فیصلہ جاری کیا گیا ہو، خواہ اس میں قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی کی گئی ہو یا نہیں، جبکہ استحسان وہ ہے جس میں مصلحت کی خاطر قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی کی گئی ہو۔ لہذا ہر استحسان، استصلاح ہے، لیکن ہر استصلاح، استحسان نہیں ہے۔

---

[1]- الامام مالك، شيخ أبوزهرة، القسم الثالث، ف:179

6۔ اصطلاحی الفاظ کی تاریخ

استصلاح اور مصالح مرسلہ کے حوالے سے اگر فقہاء کے استعمالات کو دیکھا جائے کہ اس مفہوم کے لیے انہوں نے کس قسم کے الفاظ استعمال کیے تھے تو تاریخی طور پر ہمارے سامنے مندرجہ ذیل الفاظ آتے ہیں:

1-رائے

فقہی کتب اور فقہاء کی عبارت کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حوالے سے سب سے پہلے استعمال ہونے والا لفظ "رائے" ہے۔ یہ اصطلاح فقہ میں اجتہاد کے معنی میں استعمال ہوتی تھی کہ شریعت کے قواعد اور مقاصد کو مدنظر رکھ کر قیاس اور اجتہاد کیا جائے، خواہ یہ اجتہاد اشباہ ونظائر کی بنیاد پر ہو یا ایک قیاس کو چھوڑ کر مصلحت کی بنیاد پر کوئی حکم لاگو کیا گیا ہو۔ یہ اجتہاد نص کی عدم موجودگی میں ہوتا تھا یا نص میں تاویل و تخصیص کی صورت میں ہوتا تھا۔

سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے کچھ فیصلے بھی اسی بنیاد پر موجود ہیں، چنانچہ آپ کی طرف منسوب ہے کہ آپ نے عراق کی زمینوں کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا تھا اور وہاں انہوں نے اپنی رائے سے کام لیا تھا۔[1] اسی طرح آپ نے مفقود کی بیوی کی عدت کے سلسلے میں چار سال کی مدت کا فیصلہ بھی مصلحت اور رائے واجتہاد کی بنیاد پر کیا تھا۔[2]

"رائے" کی اصطلاح استعمال کرنے والوں کو "اہل رائے" کہا جانے لگا اور "اہل الحدیث" کے مقابل سمجھا جانے لگا، کیونکہ اہل الحدیث ان حضرات کو کہا جاتا تھا جن کا تعلق صرف اور صرف نصوص کے الفاظ تک محدود ہوتا تھا اور وہ نصوص کے مقاصد، ان کی علتوں اور ان کے معانی میں غور وخوض نہیں کرتے تھے، جبکہ ان کے مقابلے میں اہل رائے ان حضرات کو

---

[1]- الأحكام السلطانية 1/ 299

[2]- الموسوعة الفقهية الكويتية 3/ 65

کہا جانے لگا جو نصوص کی گہرائی میں جاکر غور وفکر سے کام لیتے تھے اور علل و مقاصد تلاش کر کے قیاس کا عمل کرتے تھے۔

2۔ استحسان

اس کے بعد اس مفہوم کے لیے دوسرا لفظ "استحسان" استعمال ہونے لگا۔ اس لفظ کو سب سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہؒ نے استعمال کیا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ کی ایک مجلسِ شوریٰ تھی اور وہ ان کے ساتھ مسائل میں مناقشہ اور بحث کرتے تھے۔ ان مناقشات کے دوران اگر کسی مسئلے میں قیاسی حکم میں لوگوں کے لیے بہت مشقت اور حرج ہوتی تو امام صاحب شریعت کے دوسرے اصولوں کو مد نظر رکھ کر عدل، حکمت، مصلحت اور مقاصد شرعیہ کی بنیاد پر کوئی دوسری رائے اختیار کرتے اور فرماتے تھے: "أستحن كذا و كذا" کہ میرے نزدیک یہ حکم زیادہ بہتر ہے۔ انہوں نے مصلحت کو مد نظر رکھ استحسان کے لفظ کا استعمال کیا تھا۔ اسی طرح امام مالکؒ نے بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا ہے۔ امام مالکؒ سے منقول ہے:

الاستحسان تسعة أعشار العلم.[1]

علم کے دس حصوں میں سے نواں حصہ استحسان ہے۔

3۔ المصالح المرسلہ

اس کے بعد استعمال ہونے والا لفظ "مصالح مرسلہ" تھا۔ یہ لفظ سب سے پہلے فقہاء مالکیہ نے استعمال کیا تھا۔ فقہاء مالکیہ کے سامنے جب بھی کوئی ایسا مسئلہ پیش آتا جس میں نصوص موجود نہ ہوتیں اور وہاں قواعد قیاسیہ بھی لاگو نہ ہو سکتے اور نہ اس کے مشابہ ایسے مسائل ہوتے جن پر قیاس کر کے اُن جیسا حکم لاگو کیا جاسکے تو اس طرح کی صورت حال میں فقہاء مالکیہ مصالح اور مقاصد کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرتے تھے اور اس کا نام انہوں نے مصالح مرسلہ رکھا تھا۔ فقہاء مالکیہ نے استحسان کو مصالح مرسلہ کے ضمن میں ذکر کیا کہ استحسان، مصالح مرسلہ یا

---

(1)۔ البهجة في شرح التحفة 1/ 291

استصلاح کی ایک ضمنی قسم ہے جس میں قواعدِ قیاسیہ کی خلاف ورزی کی جاتی ہے۔

۴-المناسب / المناسب المرسل

چوتھے مرحلے میں استعمال ہونے والا لفظ "المناسب" یا "المناسب المرسل" تھا۔ جب مختلف مسالک کے ہاں اصولِ فقہ کا خاص منہج قائم ہو گیا تو اس وقت یہ لفظ زیادہ استعمال ہونے لگا۔ اس لفظ (المناسب) کو علت، حکمت اور مصلحت کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور مصالح مرسلہ کے لیے "مناسب مرسل" کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔

۵-الاستصلاح

پانچوں صدی ہجری میں امام غزالی آئے اور انہوں نے اپنی کتاب "المستصفی" میں دیگر جدید اصطلاحات کے علاوہ استحسان کے مقابلے میں "الاستصلاح" لفظ کا استعمال کیا۔ یہ اصطلاح اس اعتبار سے بڑی عمدہ ہے کہ ایک تو اس میں مصلحت کے مادہ اشتقاق کو مد نظر رکھا گیا ہے اور دوسری طرف استحسان کے تقابل کا بھی خیال رکھا گیا ہے۔ اس لفظ کو امام غزالیؒ نے "قاعدہ مصالح مرسلہ" کے لیے استعمال کیا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جدید احکام کی بناء ایسی مصالح پر رکھی جائے، جو شریعت کی نظر میں معتبر ہیں۔

سابقہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان کو ہر مرحلہ پر مد نظر رکھا گیا ہے، تاہم اس کو مصالح کا تابع بنایا گیا ہے، بنیادی اصول کو تقریبا ہر اصطلاح میں لیا گیا ہے کہ کسی متعین مسئلہ میں قواعدِ عامہ یا دلیلِ قیاسی کو چھوڑ کر کسی شرعی مصلحت کی طرف رجوع کیا جائے۔

۶-السیاسۃ الشرعیۃ

فقہاء حنفیہ کے ہاں ایک اور اصطلاح "السیاسۃ الشرعیۃ"[1] بھی مستعمل ہے، جس کو استحسان اور استصلاح کے مفہوم کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس اصطلاح کا زیادہ تر استعمال

---

[1]۔اس کی تعریف یوں کی گئی ہے: "الحكم سياسة : العمل بمقاصد الشريعة عندما يؤدي العمل بالنص إلى إضرار بمصالح الرعية لظروف طارئة۔"(معجم لغة الفقهاء 1/ 303)

حقوق، عقوبات، تعزیری سزاؤں میں ہوتا رہا ہے۔ مثال کے طور پر کوئی ایسا جرم ہو جائے جس جرم میں تعزیری سزا ہو تو چونکہ تعزیری سزا کی حدود حاکم اور قاضی کی صوابدید پر ہوتی ہیں، اس لیے قاضی اور حاکم عوام کی مصلحت کی بنیاد پر تعزیری سزا کا معیار و مقدار طے کر سکتا ہے۔ یہ سیاست شرعیہ ہے۔ اس کی مزید تفصیلات علامہ طرابلسی حنفی کی مشہور کتاب "معین الحکام" (القسمِ الثالث: القضاء بالسياسة الشرعية) میں دیکھی جا سکتی ہے۔[1]

۷- فقہاء کی آراء

مصالح کے سلسلے میں فقہاء کی آراء کیا ہیں؟ کیا مصلحت اور استحسان قابل حجت ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دیگر فقہاء اور اہلِ علم کی آراء تو واضح ہیں، تاہم فقہاء شافعیہ کی رائے کچھ مضطرب ہے، اسی لیے دیگر اہلِ علم کی آراء کی تلخیص کے ساتھ فقہاء شافعیہ کی رائے کو کچھ تفصیل کے ساتھ عرض کیا جائے گا۔

1- فقہاء حنفیہ کی رائے

مصنف رحمہ اللہ نے حنفیہ اور مالکیہ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ انہوں نے استحسان اور مصلحت پر اعتماد کر کے اس کو حجت تسلیم کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے۔

جیسا کہ پہلے بھی گزر چکا ہے کہ سب سے پہلے حنفیہ نے "استحسان" کا لفظ استعمال کر کے قیاس کی مشکلات سے بچنے کے لیے اس طریقہ کو اختیار کیا اور شریعت کے اسلوبِ

یعنی حکم سیاسہ یہ ہے کہ جب نص پر عمل کے نتیجے میں لوگوں کی مصالح میں خلل آئے اور ان کو ضرر پہنچے تو ان ناگزیر حالات میں مقاصدِ شریعت پر عمل کرنا۔

(1)- "فِي الْقَضَاءِ بِالسِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ الخ" (معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام ، للطرابلسي، 2/ 333)

مساوات اور عام مقاصدِ شریعت سے اس کو مضبوط بنیادیں فراہم کیں۔

حنفیہ نے استحسان کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: استحسان قیاسی اور استحسان ضرورۃ۔ استحسان قیاسی در حقیقت قیاس ہی کی ایک قسم ہے، لیکن استحسان ضرورۃ کا مفہوم مصلحت کے مفہوم جیسا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے استحسان کے ضمن میں مصلحت کا اعتبار کیا ہے۔

یہاں یہ نکتہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ حنفیہ نے قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کی طرح مصلحت یا استحسان کو مستقل ماخذ و مصدر تسلیم نہیں کیا، بلکہ حنفیہ کے ہاں استحسان یا مصلحت ایک استثنائی طریقہ ہے جو قیاس ہی کے تابع ہے۔ ان کے ہاں اصل ماخذ قیاس ہے، لیکن بسا اوقات قیاس پر عمل کرنے کی وجہ سے ایک ناقابل برداشت تکلیف لاحق ہوسکتی ہے، اس لیے اس صورت میں سہولت کے لیے اور حرج کو دور کرنے کے لیے ایک استثنائی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جس کو استحسان یا استصلاح کہہ دیا جاتا ہے۔

فقہاء حنفیہ کے حوالے سے یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انہوں نے (فقہاء مالکیہ کی طرح) فقہ یا اصولِ فقہ کی کتب میں مصلحت مرسلہ کو باقاعدہ موضوع بنا کر، اس کی شرائط وغیرہ پر کوئی تفصیلی بحث نہیں کی، البتہ استحسان کا تذکرہ کیا ہے اور اس پر کئی مسائل کو بطورِ تفریع بھی ذکر کیا ہے، جیسے اجیر مشترک کو ضامن قرار دینا، اگر عورت جدائی کے لیے مرتدہ ہوجائے تو بینونت کا حکم نہ لگانا اور جب شوہر اپنی بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لیے اسے طلاق دے دے اور عدت میں ہی شوہر کا انتقال ہوجائے تو عورت کو میراث ملنا اور ان جیسے دیگر مسائل، جن میں عموماً مصالح، دفعِ حرج اور سیاستِ شرعیہ کی بنیادوں کا ذکر کیا جاتا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے استحسان کے ضمن میں مصالح کی رعایت بھی کی ہے۔

2-فقہاء مالکیہ کی رائے

فقہاء مالکیہ نے مصلحت مرسلہ کو باقاعدہ موضوع اور ماخذ بنا کر اس پر بحث کی ہے۔ جہاں تک استحسان کی بات ہے تو انہوں نے استحسان کو مصلحت مرسلہ کی ایک ضمنی قسم کے طور پر ذکر کیا ہے، لہٰذا اُن کے ہاں مصلحت یہ ہے کہ ''شریعت کے عام مقاصد کی بنیاد پر کوئی حکم لاگو کیا جائے، خواہ اس میں قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی پائی جائے (جیسا کہ استحسان میں ہوتا ہے) یا قواعد قیاسیہ کی خلاف ورزی نہ پائی جائے۔'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ یا حادثہ میں نصوص اور دیگر دلائل کی عدم موجودگی میں فقہاء مالکیہ کے ہاں مصالح باقاعدہ مستقل ماخذ اور دلیل ہے۔

جن حضرات نے فقہاء مالکیہ کی رائے کو ذکر کیا ہے، جیسے علامہ شاطبیؒ، ان کے نزدیک فقہاء مالکیہ کے ہاں استحسان یا استصلاح میں تین شرائط ضروری ہیں، تاکہ مصلحت کی خرابیوں سے بچا جا سکے اور مصلحت انسان کی عقل اور ہوس وخواہشات کے تابع نہ ہو جائے۔ وہ تین شرائط یہ ہیں:

1-ایک شرط یہ ہے کہ مصلحت اور مقاصد شریعت کے درمیان موافقت ہو۔ یعنی جس مصلحت کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کیا جا رہا ہے، اس مصلحت اور شریعت کے عام مقاصد میں کوئی تضاد نہ ہو اور شریعت کے اصول ودلائل کی مخالفت لازم نہ آئے۔

2-مصالح کا اعتبار صرف امورِ معللہ میں ہو سکتا ہے۔ جن امور کی تعلیل ممکن ہے، ان کی علت، مقصد اور غرض بتائی جا سکتی ہے، صرف ان میں مصلحت کو بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔ ان کے مقابلے میں جو اُمورِ تعبدیہ ہیں، مثلاً عبادات وغیرہ، ان میں مصلحت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ شریعت نے جو عبادات بتادی ہیں وہی عبادات رہیں گی، مصالح کی بنیاد پر کوئی نئی عبادت ایجاد نہیں کر سکتے، البتہ ان کے علاوہ دیگر معاملات، جن کا تعلق انسانی زندگی کے نظم کے ساتھ

ہے، مثلاً خرید و فروخت کے معاملات وغیرہ، ان میں مصالح کی بنیاد پر نئے احکام جاری ہو سکتے ہیں۔[1]

3- مصلحتِ مرسلہ کے لیے ضروری ہے کہ اُس کے ذریعے شریعت کے اُمورِ ضروریہ کی حفاظت ہوتی ہو یا اس کے ذریعے حرج کو دور کیا جائے۔[2]

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں فرق

فقہاء حنفیہ اور مالکیہ دونوں نے مصلحت کا اعتبار کیا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ حنفیہ نے مصلحت کو استحسان کا تابع بنا کر اس کے ضمن میں مصلحت کا ذکر کیا ہے اور مالکیہ نے مصلحت کو اصل اور ماخذ قرار دے کر استحسان کو اس کے ضمن میں تبعاً ذکر کیا ہے۔ اس لیے یوں کہا جا سکتا ہے کہ حنفیہ اس موضوع میں استحسان کے دروازے سے داخل ہوئے اور استصلاح یا مصلحت کے دروازے سے نکلے، جبکہ فقہاء مالکیہ نے اس کے برعکس کیا ہے، وہ اس موضوع میں مصلحت واستصلاح کے دروازے سے داخل ہو کر "استحسان" کے دروازے سے باہر نکل گئے۔

اگر اس مکمل موضوع کو دیکھا جائے اور پھر فقہاء حنفیہ کی بیان کردہ استحسان کی مثالوں پر نظر ڈالی جائے تو وہ ساری مثالیں استصلاح اور مصلحت پر منطبق ہوتی ہیں، لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے بھی فقہاء مالکیہ کی طرح مصلحت اور استصلاح کا اعتبار کیا ہے۔ لیکن عصر حاضر کے کچھ محققین جیسے شیخ ابوزہرہ،[3] شیخ وھبہ الزحیلی اور کچھ دیگر حضرات نے جب مصلحت پر بحث کی تو انہوں نے یہ ذکر کیا کہ فقہاء حنفیہ کی رائے فقہاء شافعیہ کی رائے کی طرح ہے اور وہ مصالح مرسلہ کا اعتبار نہیں کرتے۔ شیخ مصطفی الزرقا کی رائے یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے،

---

(1)- الموافقات 307/2

(2)- الاعتصام 307/2

(3)- أحمد بن حنبل، الشيخ أبو زهرة، ص 303

بلکہ حنفیہ کی رائے مالکیہ کی رائے کے زیادہ قریب ہے اور یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ جو استحسان کا قائل ہو، وہ استصلاح یا مصالح کی حجیت کا انکار کر سکے، کیونکہ دونوں کا بنیادی اصول تقریبا ایک ہے کہ قواعدِ قیاسیہ کو شریعت کی معتبر مصالح اور عام مقاصد کے پیشِ نظر چھوڑ دیا جائے۔[1]

فقہاء شافعیہ کی رائے

امام شافعیؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے استحسان اور استصلاح پر سخت نقد کیا ہے۔ اس کے لیے انہوں نے اپنی کتاب "الام" میں ایک فصل باندھی ہے، جس کا نام "كتاب إبطال الاستحسان" ہے، جس میں اس موضوع پر رد موجود ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ انسان کو کسی عمل یا حکم کی ضرورت ہو اور شریعت نے اس بارے میں خاموشی اختیار کی ہو، بلکہ انسان کی تمام ضروریات واعمال کا شریعت نے کافی اور مکمل حل پیش کیا اور راہنمائی کی ہے، خواہ قرآن وسنت کی واضح نصوص کے ذریعے ہو یا قیاس واجتہاد کے ذریعے۔ انہی مآخذ پر انحصار لازم ہے۔ اس لیے قرآن وسنت اور قیاس کے علاوہ کوئی اور ذریعہ ایسا نہیں ہے جس کو ماخذ سمجھ کر اس سے احکام اخذ کیے جا سکے اور استحسان کا کوئی منضبط معیار بھی نہیں ہے، اس لیے اس کو ماخذ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ امام شافعیؒ استحسان کے بارے میں فرماتے ہیں:

---

[1] - المدخل إلى علم أصول الفقه، دكتور معروف الدواليبي ص 214
شیخ رمضان البوطی نے اس موضوع پر بڑی جامع بحث کی ہے کہ فقہاء حنفیہ کے ہاں مصالح کا اعتبار ہے یا نہیں؟ انہوں نے تفصیلی مثالوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ فقہ حنفی میں مصالح کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کے لیے انہوں نے فقہاء حنفیہ کی کتب سے دو اساس / بنیادوں کا ذکر کیا ہے: ایک استحسان اور دوسری عرف، اور ان کے ضمن میں مصالح کی رعایت پر روشنی ڈالی ہے۔ (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص380)

من استحسن فقد شرع.[1]

جس نے استحسان پر عمل کیا، اس نے نئی شریعت ایجاد کرلی۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کو قبول نہیں کیا اور اس حوالے سے ان کا موقف انتہائی سخت ہے، لیکن اس کے لیے امام شافعیؒ نے جو دلیل ذکر کی ہے، اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ نے جس استحسان پر نقد اور رد کیا ہے، وہ استحسانِ ذاتی یا لغوی ہے، نہ کہ شرعی واصطلاحی استحسان۔ حنفیہ اور مالکیہ نے جس استحسان، استصلاح کا تذکرہ کیا ہے، وہ اس کا ذاتی ولغوی مفہوم کے طور پر نہیں ہے، بلکہ شرعی اور ایک خاص مفہوم کے طور پر ذکر کیا ہے، جس پر واضح الفاظ میں امام شافعیؒ سے کوئی رد یا نقد منقول نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ جب استحسان پر رد کرتے ہیں تو اس طرح کے دلائل ذکر کرتے ہیں کہ قرآن میں کئی آیات ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی مکمل راہنمائی کی گئی ہے اور دین کو مکمل کر دیا گیا ہے، اور مسلمانوں پر لازم کیا گیا ہے کہ وہ صرف انہی ادلہ پر انحصار کریں، لہذا اب ذاتی خواہشات یا عقل مجرد (استحسان) کے ذریعے احکامات نہیں بتائے جاسکتے، کیونکہ اس کا کوئی معیار اور ضابطہ نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

{أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى}[2]

کیاانسان کاخیال یہ ہے کہ اسے اسی طرح آزاد چھوڑ دیا جائے۔

---

[1]- المستصفى للغزالي، ص: 171

[2]- القيامة: 36

{الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا}[1]

آج میں نے تمہارے لیے دین کو کامل کر دیا ہے اور اپنی نعمتوں کو تمام کر دیا ہے اور تمہارے لیے دین اسلام کو پسندیدہ بنا دیا ہے۔

اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ استحسان کو ذاتی خواہشات یا عقل مجرد کے معنی میں لے کر اس پر نقد کر رہے ہیں، جو کہ استحسان واستصلاح کا لغوی مفہوم ہے، جو نہ منضبط ہے اور نہ اس کے ماخذ ہونے پر کوئی دلیل موجود ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ اور مالکیہ نے جس استحسان واستصلاح کو ماخذ تسلیم کیا ہے، وہ لغوی اور ذاتی معنی پر مبنی استحسان نہیں ہے، بلکہ اس کا ایک الگ اور خاص مفہوم ہے، جس کے لیے جہاں یہ ضروری ہے کہ وہ مقاصدِ شریعت کے موافق ہو، قرآن وسنت کی کسی دلیل پر مبنی ہو، وہاں اس کے لیے حدود وضوابط بھی ہیں۔[2]

یہی وجہ ہے کہ متاخرین شافعیہ میں سے کچھ حضرات نے استحسان واستصلاح کو فی الجملہ قبول کیا ہے اور انہوں نے امام شافعیؒ کی عبارات واقوال کی تشریح اسی معنی ومفہوم میں کی ہے جو اوپر گزر چکی ہے۔ ذیل میں کچھ شوافع اہلِ علم کی آراء کو مختصراً ذکر کیا جاتا ہے:

---

(1)- المائدة: 3

(2)شیخ رمضان البوطی نے اس نکتہ پر تفصیل سے لکھا ہے، جہاں انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان اصطلاحی پر رد نہیں کیا، بلکہ اس کو عقلِ مجرد اور خواہشِ نفس کے معنی میں لے کر اس پر رد کیا ہے، اسی کے ساتھ باقاعدہ عبارات اور مثالوں سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ استحسان یا استصلاح درحقیقت امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس ہی ہے اور انہوں نے باقاعدہ اس پر قیاس کے ضمن میں عمل بھی کیا ہے۔ اہلِ علم اس بحث کا مطالعہ ضرور کریں۔(ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص:370 تا 380)

امام الحرمین الجوینیؒ

یہ مشہور شافعی عالم ہیں۔[1] انہوں نے اصول فقہ پر ایک بہترین کتاب "البرهان في أصول الفقه" لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے کئی ایسی باتیں بیان کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء شافعیہ، بلکہ خود امام شافعیؒ کے ہاں بھی استحسان واستصلاح کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ مثلا ایک مقام پر انہوں نے لکھا ہے:

> وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى (اعتماد) الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة.[2]

اس عبارت میں اہم نکتہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے اکثر اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اگر متفق علیہ اصولوں میں سے کوئی اصول موجود نہ ہو، تب بھی "استدلال" پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ احکام کو ایسے معتبر مصالح کے ساتھ معلق کیا جائے جن کے لیے شریعت میں کوئی بنیاد موجود ہو۔

---

[1] - آپ کا مکمل نام ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی ہے۔ آپ شافعی المسلک تھے۔ چار سال تک مکہ ومدینہ کے مجاور رہنے کی وجہ سے "امام الحرمین" کے لقب سے مشہور ہوئے۔ آپ کی پیدائش نیساپور کے ایک گاؤں "جوین" میں 419ھ میں ہوئی اور نیساپور ہی میں 478ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔ آپ کی تصنیفات میں غياث الأمم، العقيدة النظامية، البرهان في أصول الفقه اور نهاية المطالب وغیرہ شامل ہیں۔ (الأعلام للزركلي 180/4)

[2] - البرهان في أصول الفقه 2/ 721

دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

والمذهب الثالث هو المعروف من مذهب الشافعي التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة.[1]

اس عبارت میں آپ نے متفق علیہ اصول اور دلیل کی عدم موجودگی میں "تمسک بالمعنی" کو امام شافعی کا مسلک قرار دیا ہے، بشرطیکہ وہ شریعت کے ثابت شدہ اصولوں کے معانی ومفاہیم کے قریب ہوں۔

اس کے علاوہ انہوں نے یہ ضابطہ بھی لکھا ہے:

ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة.[2]

احکام، معانی مرسلہ کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔

اسی طرح ایک اور مقام پر آپ لکھتے ہیں:

ثم الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلا من أصول الشريعة.[3]

ان تمام عبارات میں "استدلال"، "تمسک بالمعنی"، "المعانی المرسلہ"، اور "المعنی المناسب" جیسی اصطلاحات کا مفہوم اور مطلب تقریباً وہی ہے جو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں استحسان یا استصلاح کے نام سے موجود ہے۔[1]

---

[1]- المرجع السابق2/ 722

[2]- المرجع السابق 2/ 724

[3]- المرجع السابق 2/ 784

امام غزالیؒ

امام غزالیؒ [2] نے اپنی کتاب "المستصفیٰ" میں مصالح پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ انہوں نے استحسان اور مصالح کو ادلہ موہومہ میں شمار کیا ہے، لیکن اس کے باوجود مصالح کے معتبر ہونے کے لیے کچھ شرائط بھی ذکر کی ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالیؒ کی رائے میں استحسان واستصلاح کو اس وقت ادلہ موہومہ میں سمجھا جائے گا، جب ان میں متعلقہ اور ضروری شرائط موجود نہ ہوں، اگر وہ شرائط موجود ہیں تو ایسی صورت میں مصالح کو حجت معتبرہ قرار دیا جائے گا۔

امام غزالیؒ نے مصالح کے معتبر ہونے کے لیے تین اہم شرائط ذکر کی ہیں:

اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورة، قطعية، كلية.[3]

1- مصلحت، مصالح ضروریہ میں سے ہو۔

2- مصلحت قطعیہ ہو۔ ایسی مصلحت ہو جس کا وجود یقینی دلائل سے ثابت ہو جائے اور اس کا حصول بھی یقینی ہو۔

3- مصلحت کلیہ ہو۔ کسی خاص فرد کے ساتھ متعلق نہ ہو، بلکہ عوام کے لیے مصلحت ہو اور عام ہو۔

---

(1)- المصلحة في التشريع الإسلامي، الأستاذ مصطفى زيد، ص 40

(2)- آپ کا مکمل نام ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی شافعی ہے۔ آپ کی پیدائش 450ھ میں خراسان کے علاقے طوس میں ہوئی۔ آپ کے والد اون بنتے تھے، اس لیے آپ کی نسبت "غزل" کی طرف کی جاتی ہے۔ آپ کی شہرت فلسفہ، علم کلام اور تصوف سے ہوئی اور پھر فقہ میں بھی آپ نے اپنا لوہا منوایا۔ آپ کی وفات 505ھ میں ہوئی۔ آپ نے کئی کتابیں لکھی ہیں، مثلاً احیاء علوم الدین، تہافت الفلاسفہ، الاقتصاد فی الاعتقاد، المنخول، المستصفی وغیرہ۔ (الأعلام للزركلي 7/ 22)

(3)- المستصفى ص: 176

امام غزالی مصالح کی تین اقسام (ضروریہ، حاجیہ، تحسینیہ) ذکر کر کے لکھتے ہیں:

فإذا عرفت هذه الأقسام فنقول الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس وسيأتي أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد وإن لم يشهد له أصل معين.[1]

اس عبارت میں امام غزالیؒ نے مصالح ضروریہ کو بغیر کسی شرط اور قید کے معتبر قرار دیا ہے، جبکہ مصالح حاجیہ اور تحسینیہ کو قیاس میں شامل کیا ہے، جن کے لیے اصل قیاس کے عناصر بھی ضروری ہیں۔

شیخ مصطفی زرقاء نے یہاں دو نکات کی طرف توجہ دلائی ہیں:

1-ایک یہ کہ امام غزالیؒ نے جو پہلی شرط لکھی ہے (مصلحت ضروری ہو) اس کی مثالیں اس شرط پر منطبق نہیں ہوتی، کیونکہ اس کے تحت کچھ مثالیں ایسی ہیں جو مصالح حاجیہ کی بھی ہیں۔

2-دوسرا نکتہ یہ ہے کہ امام غزالیؒ کی ذکر کردہ تین شرائط مصالح کے معتبر ہونے کے لیے نہیں ہیں، مصالح اصلاہی معتبر ہیں، جہاں تک یہ تین شرائط ہیں یہ اس وقت ہیں جب مصالح اور نص میں تعارض آجائے، ایسی صورت میں مصالح کو نص پر ترجیح دینے کے لیے یہ تین شرائط ضروری ہیں۔[2]

---

[1]- المستصفى ص: 175

[2]- المصلحة في التشريع الإسلامي، ص 41

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان یا استصلاح فقہاء شافعیہ کے ہاں معتبر ہے، البتہ اصطلاح میں فرق ہے، لہٰذا اسے قیاس میں شامل کیا جائے یا کچھ اور نام دیا جائے، لیکن حقیقت سب کی قریب قریب ہے۔

امام عزالدین بن عبد السلامؒ

آپ مشہور شافعی فقیہ ہیں۔[1] آپ نے اپنی مشہور کتاب "قواعد الاحکام في مصالح الأنام" میں اس موضوع پر بحث کی ہے اور کئی مقامات پر مصالح کی اصطلاح استعمال کرکے، ان کے معتبر ہونے کی وضاحت کی ہے۔ ایک مقام پر آپ لکھتے ہیں:

> ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.[2]

اس عبارت میں آپ نے اس نکتہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ کسی خاص صورتحال میں اگرچہ نص، اجماع یا قیاس نہ ہو، لیکن جو شخص مصلحت کے حصول اور مفسدہ کو دور کرنے کے حوالے سے شریعت کے مقاصد کی چھان بین کرے تو اسے یہ معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ یہ مصلحت ایسی ہے جس کو چھوڑنا جائز نہیں یا فلاں مفسدہ ایسا ہے جس کے قریب جانا جائز نہیں، لہٰذا نفسِ شریعت کی فہم ہی یہ ضروری قرار دیتی ہے۔

---

(1)- آپ کا مکمل نام ابو القاسم عبد العزیز بن عبد السلام السلمی الدمشقی ہے۔ آپ کی پیدائش 577ھ میں دمشق میں ہوئی۔ آپ لغت و تفسیر کے امام اور فقہ و اصولِ فقہ میں درجہ اجتہاد پر فائز تھے۔ 660ھ میں قاہرہ میں آپ کی وفات ہوئی۔ آپ نے کئی کتب لکھی ہیں، مثلاً التفسير الكبير، الالمام في أدلة الاحكام، قواعد الشريعة، الفوائد، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، وغیرہ۔ (الأعلام للزركلي 4/ 21)

(2)- قواعد الأحكام في مصالح الأنام 2/ 160

اسی طرح جب آپ ادلہ شرعیہ اور مآخذ کا تذکرہ کرتے ہیں تو چار کے بجائے، پانچ مآخذ کا ذکر کرتے ہیں، چنانچہ آپ لکھتے ہیں:

فأما أدلة شرعية الأحكام: فالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس الصحيح، والاستدلال المعتبر.[1]

آپ نے پانچویں مآخذ کے تحت جو مثالیں لکھی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے ہاں "استدلال معتبر" سے مراد استحسان واستصلاح ہی ہے، لیکن اس کے باوجود آپ نے واضح الفاظ میں استحسان اور مصلحت مرسلہ پر رد بھی کیا ہے، چنانچہ آپ لکھتے ہیں:

فليس لأحد أن يستحسن ولا أن يستعمل مصلحة مرسلة.[2]

ان عبارات میں موجود اس تضاد کا ایک ہی حل ہے کہ انہوں نے جس استحسان یا مصلحت پر رد کیا ہے، اس سے مراد استحسان و مصلحت کے لغوی وذاتی مفاہیم ہیں، جو در حقیقت خواہش نفس یا عقل مجرد ہی ہے، جس پر امام شافعیؒ نے بھی رد کیا ہے۔ جہاں تک استحسان یا استصلاح کا اصطلاحی مفہوم ہے، اس پر یہ رد یا نقد نہیں ہے، بلکہ وہ ان کے ہاں معتبر ہے۔

علامہ آمدیؒ نے یہ لکھا ہے کہ فقہاء حنفیہ وشافعیہ کے ہاں اتفاقی طور پر مصلحت سے تمسک واستدلال درست نہیں ہے، البتہ جو مصالح کلیہ، قطعیہ اور ضروریہ ہوں، وہ معتبر ہیں۔[3] جبکہ علامہ ابن حاجب مالکیؒ نے یہ دعوی کیا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے ہاں مصلحت مرسلہ سے استدلال درست نہیں ہے۔[4] ان دونوں حضرات کی آراء درست معلوم نہیں ہوتیں، بلکہ غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتی ہیں۔

---

[1]- المرجع السابق 2/ 41

[2]- المرجع السابق2/ 135

[3]- الإحكام للآمدي 4/ 167

[4]- یہ بات استاذ مصطفی زید نے ابن حاجب کی کتاب "شرح مختصر المنتہی 2/289" سے نقل کی ہے۔ (المصلحة في التشريع الإسلامي، ص 39)

فقہاء حنابلہ کی رائے

فقہاء حنابلہ بھی فقہاء مالکیہ کی طرح مصلحت کا اعتبار کرتے ہیں اور احکام کی تقریر واستنباط میں مصلحت کو اصول قرار دے کر اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ چنانچہ فقہ حنبلی کے اجتہاد کے مطابق ایک فقیہ ایسا کر سکتا ہے کہ جس عمل میں کوئی ایسی مصلحت ہو جو شرعا مطلوب ہو، اس کو بنیاد پر بنا کر جواز کا حکم لاگو کرے، اور ہر وہ معاملہ یا امر جس کا ضرر، اس کے نفع و مصلحت سے زیادہ ہو، اس کے ممنوع ہونے کا حکم لاگو کرے، اگرچہ اس پر باقاعدہ کوئی واضح اور خاص نص یا دلیل نہ ہو۔

علامہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں:

فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه.[1]

اس عبارت میں اہم نکتہ یہ ہے کہ کسی بھی ذریعے سے عدل کی علامات ظاہر ہو جائیں اور عدل مکمل طور پر واضح ہو جائے تو وہی شریعت ہے۔ اس میں عدل کو مصلحت ہی کے مفہوم کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔

امام احمدؒ اور دیگر فقہاء حنابلہ کے کئی فتاوی ایسے موجود ہیں، جن کی بنیاد مصلحت پر ہے، جس کی کچھ تفصیل شیخ مصطفی زید کی کتاب "المصلحة في التشريع الإسلامي" اور شیخ ابوزہرہ کی کتاب " امام ابن حنبل" میں دیکھی جا سکتی ہے۔

لیکن اس کے ساتھ یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء حنابلہ اگرچہ مصلحت کو حجت مانتے ہیں، لیکن اس کو فقہاء مالکیہ کی طرح ایک الگ اور مستقل ماخذ و مصدر نہیں مانتے، بلکہ فقہاء حنفیہ کی طرح مصالح کو قیاس کا تابع قرار دے کر اسی کی ایک قسم مانتے ہیں۔ لہذا

---

[1]- الطرق الحكمية، ص: 19

یوں کہا جا سکتا ہے کہ فقہاء حنابلہ کے ہاں قیاس کی دو صورتیں ہیں:

1- قیاس خاص   2- قیاس عام

1- قیاس خاص

اس کا مفہوم یہ ہے کہ دو ایک جیسے مسائل میں غیر منصوصی مسئلہ کو منصوص پر قیاس کر کے، علت میں مشترک ہونے کی بنیاد پر دونوں پر یکساں حکم لاگو کیا جائے۔

2- قیاس عام

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی علتِ عامہ کا استخراج کر کے اس کے تحت کئی ایک جیسے مسائل کو درج کیا جائے اور اس علت عامہ سے مراد "حکمت" یا "مصلحت" ہے۔

بعض شافعی فقہاء نے بھی اس تقسیم کو اختیار کیا ہے اور مصلحت کو قیاس کی ایک قسم قرار دیا ہے، تفصیل کے لیے شیخ عز بن عبد السلامؒ کی کتاب "قواعد الاحکام" دیکھی جا سکتی ہے۔

شیخ طوفیؒ کی رائے

شیخ نجم الدین سلیمان الطوفی حنبلی نے اس سلسلے میں انتہائی مبالغہ سے کام لیا ہے اور یہ رائے اختیار کی ہے کہ مصالح کا نہ صرف اعتبار کیا جائے گا، بلکہ جہاں مصالح کا نصوص یا اجماع کے ساتھ تعارض ہو، وہاں مصالح کو نصوص پر مقدم رکھا جائے گا۔ یہ رائے نہ صرف فقہ حنبلی کے خلاف ہے، بلکہ تمام مسالک کے خلاف اور غیر معتبر ہے۔ اس رائے سے محض عقل کی بنیاد پر نصوص کی تعطیل لازم آتی ہے۔ اگر اس رائے کی اجازت دے دی گئی تو ہر شخص اپنی عقل کے مطابق جس چیز میں نفع اور مصلحت دیکھے گا، اس پر عمل کرے گا، جہاں اسے مصلحت نظر نہیں آئے گی، اسے چھوڑ دے گا، اس سے شریعت محض ایک کھیل بن جائے گا۔

شیخ طوفی نے امام نوویؒ کی کتاب "الاربعین" کی شرح لکھی ہے جس میں "لا ضرر ولا ضرار" حدیث کے تحت اپنی رائے مکمل تفصیل کے ساتھ لکھی ہے۔

اس رائے کو جمہور اہل علم نے رد کیا ہے اور خواہشِ نفس و مصلحت شرعیہ میں تمیز و فرق کرنے کے لیے کئی حدود و قیود مقرر کیے ہیں، جن میں سے ایک اہم شرط یا قید یہ ہے کہ نصوص کے ساتھ تعارض کی صورت میں مصالح کو نصوص پر ترجیح نہیں دی جائے گی، بلکہ اس کی الگ تفصیلات اور ضوابط ہیں، جن کا تذکرہ آگے آئے گا۔ اس سے استحسان اور مصلحت کا شرعی اور درست مفہوم سامنے آتا ہے۔

شیخ طوفی کے حوالے سے مصنف نے تفصیلی حاشیہ لکھا ہے، جس میں ان کے حنبلی یا شیعہ ہونے اور ان کی مصالح کے حوالے سے رائے پر کچھ تبصرہ کیا ہے۔ اسی طرح دکتور محمد سعید رمضان البوطی نے بھی شیخ طوفی اور ان کی اس رائے پر کافی تفصیل سے لکھا ہے۔[1] اس حوالے سے شیخ مصطفی الزرقا نے جو حاشیہ لکھا ہے، اس کا خلاصہ ذیل میں ہے:

- شیخ ابوزہرہ نے اپنی کتاب "امام مالک" میں شیخ طوفی کو حنبلی قرار دیا تھا، لیکن پھر انہوں نے اپنی اگلی کتاب "ابن حنبل" لکھی تو اس میں علامہ ابن رجبؒ کی کتاب "طبقات الحنابلہ" کے حوالے سے یہ لکھا کہ شیخ طوفی حنبلی نہیں تھے، بلکہ شیعہ تھے۔
- شیعہ امامیہ کے ایک بڑے عالم عبد الحسین شرف الدین نے "مجلہ العرفان" میں ایک مقالہ لکھا ہے، جس میں انہوں نے مصالح کے حوالے سے امامیہ کی رائے لکھی ہے اور شیخ طوفی کی رائے پر رد کرتے ہوئے اسے غلو قرار دیا ہے۔

---

[1] شیخ رمضان البوطی نے لکھا ہے کہ "طوفي" بغداد کے ایک گاؤں "طوفیٰ" کی طرف منسوب ہے، جہاں ان کی پیدائش 656ھ میں ہوئی تھی۔ کتاب کی عبارت میں شیخ طوفی کی رائے، ان کے دلائل اور ان دلائل کا رد بہت تفصیل سے جامع انداز میں لکھا گیا ہے اور حاشیہ میں شیخ طوفی کے مسلک پر گفتگو کی گئی ہے، جس میں ان کے شیعہ ہونے کو ترجیح دی گئی ہے اور دکتور مصطفی زید، جنہوں نے شیخ طوفی کے شیعہ ہونے کا رد کر کے اس کو الزام قرار دینے کی کوشش کی ہے، ان پر بھی نقد کیا گیا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیں: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص:202 تا 215)

- استاذ مصطفی زید نے اپنی کتاب "المصلحة فی التشريع الاسلامي" میں اس بحث پر کافی تحقیق کی ہے اور شیخ طوفی کی زندگی کے تمام مراحل کو تفصیل سے لکھ کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ شیعہ نہیں تھے، بلکہ حنبلی تھے۔ انہوں نے لکھا کہ شیخ طوفی حریتِ فکر کے حامی انسان تھے، اس لیے جب انہوں نے اپنے استاذ قاضی سعد الدین حارثی کے ساتھ کچھ مسائل میں اختلاف کیا تو اس کو کچھ لوگوں نے بے ادبی قرار دیا اور کچھ لوگوں نے اس بنیاد پر شیخ طوفی پر شیعیت کا الزام لگا دیا۔
- شیخ مصطفی الزرقا لکھتے ہیں کہ میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ شیخ طوفی نے فقہ حنبلی کے مطابق اصولِ فقہ پر ایک کتاب بنام "البلبل" لکھی تھی، جو اگرچہ چھپی نہیں ہے، لیکن یہ معلوم ہوا ہے کہ اس میں انہوں نے مصالح کے حوالے سے اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ مصالح کو نصوص پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ شیخ طوفی کی طرف مصالح کی یہ رائے (کہ مصالح کو نصوص پر مقدم کیا جائے گا) منسوب کرنے کی وجہ شاید یہ ہو کہ ان کی رائے کو درست سمجھا نہ گیا ہو، یا یہ ان کی سابقہ رائے ہو، جس سے انہوں نے رجوع کر لیا ہو، یا انہوں نے صرف اضطراری حالت کو نصوص پر مقدم کرنے کی اجازت دی ہو۔

شیخ رمضان البوطی نے اپنی کتاب "ضوابط المصلحة" میں شیخ طوفی کی رائے پر تحقیقی نقد لکھنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ شیخ طوفی پہلے حنبلی تھے، لیکن بعد میں انہوں نے شیعیت اختیار کر لی تھی اور شیعیت میں بھی کافی غلو اختیار کر گئے تھے۔ اگرچہ شیخ رمضان البوطی نے شیخ طوفی کے بارے میں یہ بھی لکھا ہے کہ بعض کتابوں میں آتا ہے کہ انہوں نے شیعیت سے توبہ کر لی تھی، لیکن وہ کہتے ہیں کہ قوی احتمال یہ ہے کہ یہ حقیقی رجوع نہیں تھا، بلکہ تقیہ پر مبنی تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

آئمہ اربعہ کی آراء کے بعد شیخ مصطفی الزرقا نے مزید چار آراء بھی ذکر کی ہیں، جن کو مختصراً یہاں پیش کیا جاتا ہے:

1- زیدیہ کی رائے 2- اباضیہ و خوارج کی رائے 3- شیعہ امامیہ کی رائے 4- ظاہریہ کی رائے

1-زیدیہ کی رائے

ان کی رائے تقریباً فقہاء حنفیہ کی رائے کے قریب ہے۔ جس طرح فقہ حنفیہ نے "استحسان" کی بنیاد ڈالی اور اس کی کئی اقسام ذکر کی ہیں، اسی طرح زیدیہ کے ہاں بھی استحسان کا تصور موجود ہے اور انہوں نے باقاعدہ استحسان کی چار اقسام بیان کی ہیں:

1-استحسان قیاسی 2-استحسان ضرورۃ 3-استحسان السنۃ 4-استحسان اجماع

پہلی اور تیسری قسم (استحسان قیاسی اور استحسان السنۃ) میں ان کی تفصیلات فقہاء حنفیہ کی آراء کے قریب قریب ہیں، تاہم دوسری اور آخری قسم (استحسان ضرورۃ اور استحسان اجماع) میں تھوڑا بہت فرق ہے۔ اس سے ہٹ کر بنیادی تصور میں وہ حنفیہ کے قریب ہیں اور انہوں نے استحسان کے ذیل میں مصلحت اور استصلاح کو بھی معتبر مانا ہے۔ مفاسد کو مصالح پر مقدم رکھنے (درء المفاسد أولى من جلب المصالح) میں بھی ان کی رائے حنفیہ کی طرح ہے اور مصلحت مرسلہ ان کے ہاں کوئی مستقل ماخذ نہیں ہے، بلکہ قیاس ہی کا تابع ہے۔ ان کی رائے میں مصالح مرسلہ پر اس وقت عمل کیا جائے گا، جب دو بنیادی شرائط پائی جائیں:

1- مصلحت، شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہو، ان کے خلاف نہ ہو۔

2- مصلحت ملغاۃ نہ ہو، جس کے غیر معتبر ہونے پر باقاعدہ شرعی دلیل موجود ہوتی ہے۔[1]

2-اباضیہ وخوارج کی رائے

اباضیہ کا مذہب ان کے شیخ عبد اللہ بن اباض کی طرف منسوب ہے جو حضرت جابر بن زید کے شاگرد تھے۔ حضرت جابر بن زید کبار تابعین میں شمار ہوتے ہیں اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے اور امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے حضرت جابر بن زید سے احادیث بھی روایت کی ہے۔

اباضیہ کے شیخ ابن اباض کے بارے میں آتا ہے کہ وہ پہلے خوارج سے تعلق رکھتے تھے،

---

(1)۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: شیخ ابوزہرہ کی کتاب "الامام زید"

لیکن پھر کچھ اختلافات کی وجہ سے خوارج سے جدا ہو گئے، اسی لیے اہلِ علم "اباضیہ" کو خوارج کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

مصالح کے بارے میں ان کا نظریہ بھی قبولیت کا ہے اور وہ مصالح کو باقاعدہ ایک مستقل ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ اس بات کے ثبوت کے لیے شیخ مصطفیٰ الزرقا نے کئی عبارات نقل کی ہیں۔[1]

3-شیعہ امامیہ کی رائے

شیعہ کے فرقہ امامیہ کے ہاں نہ قیاس معتبر ہے اور نہ مصالح مرسلہ۔ وہ ان دونوں مآخذ کو رد کرتے ہیں اور اس کی بنیادی وجہ اس فرقہ کا "عقیدہ امامیہ" ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ان کے اماموں کی توضیح، تفسیر، اجتہادات اور اقوال باقاعدہ شریعت کا درجہ رکھتے ہیں اور قرآن وسنت کی نصوص کے برابر ہیں، کیونکہ ان کے عقیدہ کے مطابق ان کے امام غلطیوں اور خطاؤں سے معصوم ومحفوظ ہوتے ہیں۔ لہٰذا امام کا وجود ہی کافی ہے اور امام کی موجودگی میں کسی بھی قیاس یا مصلحت کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم لاگو نہیں ہو سکتا۔[2]

یہ رائے کئی کتب میں موجود ہے، تاہم شیخ ابوزہرہ نے اپنی کتاب "الامام الصادق" میں لکھا ہے کہ امامیہ کے ہاں مصالح معتبر ہیں، لیکن وہ ان کو "دلیلِ عقلی" میں شمار کرتے ہیں اور چونکہ ان کے ہاں نص کی عدم موجودگی میں عقل ہی حاکم ہوتی ہے، اس لیے جس مصلحت کو بھی عقل تسلیم کرے، وہ مصلحت اس کے بعد مرسلہ نہیں رہتی، کیونکہ اس کے معتبر ہونے پر عقلی دلیل موجود ہے، البتہ جس مصلحت کی تحسین ومصلحت ہونا عقل سے ثابت نہ ہو وہ معتبر نہیں ہے۔[3]

---

[1]- تفصیل کے لیے دیکھیں: قاموس الشريعة 27/2، جميل بن خميس السعدي

[2]- أصل الشيعة وأصولها، محمد آل كاشف الغطاء، ص 94

[3]-الإمام الصادق، الشيخ أبوزهرة، الفقرة: 416

4-ظاہریہ کی رائے

ظاہریہ کی رائے بھی مصالح کے ماخذ ہونے یا معتبر ہونے کے حوالے سے منفی ہے اور یہ حضرات مصالح کی حجیت کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے ہاں قیاس یا مصالح کی عدم حجیت کی وجہ وہ نہیں ہے جو امامیہ کے ہاں ہے، کیونکہ امامیہ کے ہاں مصالح کے انکار کی بنیادی وجہ عقیدہ امامیہ ہے، جبکہ ظاہریہ اس عقیدہ کے ماننے والے نہیں ہیں۔ ظاہریہ کے ہاں مصالح کی عدم حجیت کی وجہ "حرفية في النصوص" ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ہاں نصوص کے ظاہری مفہوم پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ ان کے ہاں یہ منہج درست نہیں ہے کہ نصوص کی گہرائی میں اتر کر علت کا استخراج کیا جائے اور پھر اس علت کی بنیاد پر نئے غیر منصوص مسائل کا استنباط کیا جائے یا مصالح کی بنیاد پر کوئی حکم لاگو کیا جائے۔ اسی لیے ان کے ہاں قیاس، استحسان اور مصالح کی حجیت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔

شیخ ابوزہرہؒ نے قیاس کے انکار کرنے والے دو گروہوں کا تذکرہ کیا ہے، آپ لکھتے ہیں:

> والذين يرفضون القياس، فريقان: (الأول) منع الاجتهاد بالرأي وأفرط في التوسعة في الاستصحاب، وهم الظاهرية، (الثاني) قرر أن الاجتهاد يكون بالعقل المجرد عند عدم النص، فما يراه العقل حسنا كان مطلوبا، وما يراه قبيحا كان منهيا عنه شرعا.[1]
>
> جو قیاس کا انکار کرتے ہیں، وہ دو فریق ہیں: پہلا فریق وہ ہے جو رائے کے ذریعے اجتہاد کو منع کرتے ہیں اور استصحاب کی توسع میں افراط سے کام لیتے ہیں، یہ ظاہریہ ہیں۔ دوسرا فریق (امامیہ) وہ ہے جن کا کہنا ہے کہ نص کی غیر موجودگی میں عقل مجرد سے اجتہاد ہو گا، لہذا جس چیز کو عقل اچھا سمجھے وہ مطلوب ہے اور جس چیز کو عقل قبیح وبرا سمجھے وہ شرعا ممنوع ہے۔

---

[1]- الإمام الصادق، الشيخ أبوزهرة، الفقرة: 414

8- مصالح اور نصوص میں تعارض

سابقہ تفصیلات میں یہ بات گزر چکی ہے کہ جن فقہاء اور اہلِ علم کے نزدیک مصالح مرسلہ کی حجیت تسلیم شدہ ہے، ان کے ہاں یہ بھی ضروری ہے کہ مصالح، شریعت کے عام مقاصد سے متفق ہوں اور ان مصالح پر یا ان کے مماثل مسائل پر نصوص موجود نہ ہوں۔ اگر شریعت کی کوئی ایسی نص موجود ہے جو کسی مصلحت کی رعایت پر دلالت کر رہی ہے یا کسی مصلحت کے مماثل مسائل پر دلالت کر رہی ہے، جن مسائل کی علت اور متعلقہ مصلحت کی علت یکساں ہو تو ایسی صورت میں ان مسائل کو مصلحت کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا، بلکہ ان کو نص یا قیاس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس ایسا بھی ممکن ہے کہ اگر کوئی مصلحت ایسی ہے جو شریعت کے عام مقاصد کے موافق ہے، لیکن ایسے موقع پر کوئی خاص نص بھی موجود ہے جو اس مصلحت کے خلاف اور اس کے لیے مانع ہے۔ ایسی صورتحال میں کیا کیا جائے گا؟ کیا مصلحت کو چھوڑ کر نص پر عمل کیا جائے گا؟ یا نص کو چھوڑ کر مصلحت پر عمل کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں فقہاء کی آراء کیا ہیں؟ ان سوالات کے جوابات سمجھنے سے پہلے دو نکات سمجھنا ضروری ہیں:

پہلا نکتہ

پہلی بات یہ ہے کہ شرعی نصوص کی دو قسمیں ہیں:

1- خاص نصوص 2- عام نصوص

1- خاص نصوص

ان سے مراد وہ نصوص ہیں جو کسی متعین مسئلہ اور کسی خاص حالت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور خاص اسی متعین مسئلہ یا حالت کے بارے میں راہنمائی اور حکم بیان کرتی ہیں کہ فلاں کام کرو یا نہ کرو۔ جیسے ایک نص (حدیث) میں ہے کہ جب دو مسلمان بیع کے لیے بھاؤ تاؤ کر رہے

24, 10:26

ہیں تو کوئی تیسرا شخص ان کے درمیان مداخلت کرکے اپنے لیے سودا پکا نہ کرے۔[1] اس میں کسی خاص و متعین مسئلہ کے بارے میں راہنمائی کی گئی ہے۔ اس کو "سوم علی سوم اخیہ" کہتے ہیں۔ اس طرح کی اور بھی بہت ساری نصوص ہیں۔

2-عام نصوص

وہ نصوص جو کسی خاص و متعین مسئلہ کے بجائے عام راہنمائی کرتی ہیں اور ان کے تحت بہت ساری صورتیں اور افراد آسکتے ہیں۔ اس کی مثال وہ نص (حدیث) ہے جس میں "بیع الغرر" سے منع کیا گیا ہے۔[2] یہ عام نص ہے، کیونکہ غرر کا مفہوم بہت وسیع ہے، اس میں کئی صورتیں شامل ہیں، جیسے قبضہ سے پہلے چیز آگے بیچنا، غیر مملوک چیز کو بیچنا، نامعلوم اور مجہول چیز کو بیچنا وغیرہ۔

دوسرا نکتہ

دوسری بات یہ ہے کہ شریعت کی نصوص اپنا معنی بتانے میں کبھی قطعی ہوتی ہیں اور کبھی ظنی۔ اسی طرح ثبوت میں بھی کچھ نصوص قطعی ہوتی ہیں اور کچھ ظنی ہوتی ہیں۔ جیسے اکثر اہلِ علم کے نزدیک قرآن کی بعض آیات اپنا معنی بتانے میں ظنی ہیں، اگرچہ ثبوت کے اعتبار سے مکمل قرآن قطعی ہے۔ اسی طرح اکثر احادیث (خبر واحد) ثبوت میں ظنی ہیں، اگرچہ اکثر احادیث اپنے معنی میں قطعی ہیں۔

اس طرح شرعی نصوص کی چار قسمیں ہیں:

1- قطعی الثبوت و قطعی الدلالہ
2- ظنی الثبوت و ظنی الدلالہ
3- قطعی الثبوت و ظنی الدلادلہ
4- ظنی الثبوت و قطعی الدلالہ

---

(1) - سنن الترمذي 3/ 587، رقم الحديث: 1292

(2) - صحيح مسلم 3/ 1153، رقم الحديث: 1513

1- قطعی الثبوت و قطعی الدلالہ

اس سے مراد وہ نصوص ہیں جو اپنے ثبوت میں بھی قطعی ہیں، جیسے قرآن اور متواتر احادیث، اور اپنے معنی و مفہوم پر دلالت کرنے میں بھی قطعی اور واضح و صریح ہیں، جیسے زنا کی حرمت والی نصوص اور شراب کی حرمت والی نصوص وغیرہ۔

2- ظنی الثبوت و ظنی الدلالہ

اس قسم سے مراد وہ نصوص ہیں جو اپنے ثبوت میں بھی ظنی ہیں، جیسے خبر واحد کی احادیث اور اپنے معنی و مفہوم بتانے میں بھی ظنی ہیں، جیسے غرر والی حدیث، جو سابقہ نکتہ میں گزر چکی ہے۔

3- قطعی الثبوت و ظنی الدلادلہ

اس سے وہ نصوص مراد ہیں جو اپنے ثبوت میں تو قطعی ہیں، جیسے قرآنی آیات اور متواتر احادیث، لیکن اپنا مفہوم و معنی بتانے میں ظنی ہیں، جیسے قرآن میں موجود وہ الفاظ جو عام یا مشترک ہیں، جیسے لفظِ قروء، کیونکہ اس لفظ کے دو معانی ہیں: حیض اور طہر، لیکن کوئی ایک متعین معنی قطعی طور پر ثابت نہیں ہے۔

4- ظنی الثبوت و قطعی الدلالہ

اس قسم سے وہ نصوص مراد ہیں جو ثبوت میں تو ظنی ہیں، لیکن اپنا معنی بتانے میں قطعی اور واضح ہیں، جیسے خبر واحد کی وہ احادیث جن کے معانی بالکل واضح اور صریح ہیں۔

اب اصل بحث کی طرف آتے ہیں کہ اگر کسی نص سے مصلحت کا تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟

بطورِ خاکہ یہ سمجھ لیں کہ اس کی ابتداءً دو صورتیں ہیں:

1- نصوص کی پہلی قسم سے مصلحت کا تعارض ہو جائے۔

2- نصوص کی بقیہ تین اقسام کے ساتھ مصلحت کا تعارض ہو جائے۔

1-پہلی صورت

اگر نصوص ایسی ہیں جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ ہیں اور کسی مصلحت کا ایسی کسی نص سے تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں مصلحت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بلکہ نصوص پر ہی عمل ہو گا۔ اس طرح کی صورتحال میں جو بظاہر مصلحت ہو گی، وہ حقیقت میں شرعی مصلحت نہیں ہو گی، بلکہ یہ عقلِ مجرد کی خرابی ہے جس نے اسے مصلحت سمجھا۔ یہ امام طوفیؒ (جن کی رائے پہلے گزر چکی ہے) کے علاوہ تقریباً تمام اہلِ علم کی متفقہ رائے ہے۔

اس کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ قرآن میں واضح طور پر یہ موجود ہے کہ جس عورت کو طلاق ہو جائے اور اس کو حیض آتا ہے اس کی عدت تین حیض ہیں اور اگر اسے حیض نہیں آتا تو اس کی عدت تین ماہ ہیں، اور بیوہ عورت کی عدت چار ماہ دس دن ہیں۔[1] یہ نصوص بالکل واضح اور قطعی ہیں۔ ان کے مقابلے میں اگر کوئی مصلحت آئے گی اور اس کی بنیاد پر عدت کو ختم کرنے یا اس کی مدت میں کمی کی رائے پیش کی جائے گی تو اس پر عمل نہیں ہو گا، کیونکہ جب شریعت نے ایسی مصلحت کو معتبر نہیں کہا تو اس میں ضرور قباحت اور خرابی ہو گی۔[2]

2-دوسری صورت

اگر مصلحت کا تعارض ایسی نصوص سے ہو جائے جو قطعی الثبوت و قطعی الدلالہ نہیں ہیں، بلکہ باقی تین اقسام کی نصوص ہیں، جن میں یا تو ثبوت کے لحاظ سے ظنیت ہوتی ہے یا دلالہ کے

---

(1)- البقرۃ: 234، البقرۃ: 228، الطلاق: 4،

(2) مثلاً عصرِ حاضر کے کچھ تجدد پسند اسکالرز کا کہنا ہے کہ عدت کا اصل مقصد اور غرض استبراءِ رحم ہے، کہ عورت کسی دوسری جگہ نکاح کرے گی تو اس سے نسب کا اختلاط ہو گا، اس سے بچنے کے لیے یہ لازم قرار دیا گیا کہ عدت کے بعد ہی نکاح کرے، تا کہ معلوم ہو جائے کہ عورت سابقہ شوہر سے حاملہ نہیں ہے، اگر الٹراساؤنڈ وغیرہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے تو عدت کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یہ عورت کی مصلحت کے خلاف ہے۔ یہ نظریہ غلط اور تعطیلِ نصوص کا سبب ہے۔

024, 10:44

اعتبار سے یا دونوں اعتبار سے ظنیت ہوتی ہے۔ اس طرح کی صورتحال میں اہلِ علم سے دو نظریات منقول ہیں:

پہلا نظریہ: مصالح کے منکرین

جن اہلِ علم کے ہاں استحسان یا مصالح مرسلہ حجت نہیں ہیں اور وہ مصلحت کو کسی بھی طرح ماخذِ حکم نہیں مانتے، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر مصلحت کے مقابلے میں کسی بھی قسم کی نص آئے گی تو مصلحت کو چھوڑ کر، نص پر عمل کیا جائے گا، خواہ وہ نص ظنی ہو یا قطعی ہو اور مصلحت کی وجہ سے نص میں کسی بھی قسم کی تخصیص نہیں کی جائے گی۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ان کے ہاں مصالح ویسے ہی قابلِ حجت نہیں ہیں، خاص کر جب ان کے مقابلے میں نص آجائے تو بطریق اولی مصلحت کو ترک کیا جائے گا۔ اس کے ساتھ مزید دو باتیں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں:

1- پہلی بات یہ ہے کہ ان اہلِ علم کے ہاں مصلحت کی عدمِ حجیت کے باوجود یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ اگر کسی کو اضطراری حالت پیش آجائے تو یہاں (جان بچانے) کی خاطر نص کے بجائے، مصلحت پر عمل کیا جائے گا اور بعض حرام چیزوں کی گنجائش دی جائے گی، کیونکہ یہ قاعدہ متفقہ طور پر مسلم ہے کہ: "الضرورات تبيح المحظورات"[1] اور یہ قاعدہ خود نصوص سے ہی ثابت ہے، لہٰذا اس کو نص کے خلاف عمل نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً پیاس کی شدت سے کسی کی جان جانے کا خطرہ ہے اور شراب کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے تو وہ بقدرِ ضرورت شراب استعمال کر کے جان بچا سکتا ہے، اسی طرح بھوک میں خنزیر کا بھی یہی حکم ہے۔

2- امام غزالی نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر ایسی صورتحال پیش آجائے جس میں عام مصلحت کا ایک تقاضا ہو اور اس کا نص کی مذکورہ تین قسموں میں سے کسی قسم کی نص سے تعارض ہو جائے، اور نص پر عمل کرنے سے ایسا عام ضرر لازم آرہا ہو جو یقینی ہو تو اس صورت میں اس عام مصلحت پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں اختلاف ممکن نہیں ہے۔ جیسے "مسئلہ تترس" میں

---

[1]- مجلة الأحكام العدلية ص: 18، المادّةُ 21

ہے کہ اگر جہاد کے دوران دشمن مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر مسلمانوں پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کریں گے تو دوسری طرف مسلمان کفار کو مارنے کی نیت سے حملہ کر سکتے ہیں، اگرچہ اس حملہ میں مسلمان قیدیوں کی جان جانے کا خطرہ ہو۔ ایک مسلمان کی جان لینا نصوص سے حرام ہے، لیکن یہاں عام مصلحت کی وجہ سے حملہ کی اجازت دی گئی ہے، ورنہ بہت بڑے ضرر کا وقوع یقینی ہے۔[1]

دوسرا نظریہ: مصالح کے حامی

یہ اُن حضرات کا نظریہ ہے جو استصلاح اور مصلحت مرسلہ کو کسی نہ کسی اعتبار سے حجت مانتے ہیں، ان حضرات کی بھی اس طرح کی صورت حال میں دو رائے ہیں:

پہلی رائے: فقہاء حنابلہ

پہلی رائے فقہاء حنابلہ کی ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اس طرح کی نصوص کے مقابلے میں مصلحت مرسلہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر اس قسم کی نصوص میں تخصیص بھی نہیں کی جائے گی، بلکہ نص پر عمل کیا جائے گا اور مصلحت کو چھوڑ دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء حنابلہ کے ہاں نصوص کی دلالت اور اس کا عموم اگرچہ غیر قطعی ہے، لیکن اس کو وہ مصالح مرسلہ پر مقدم کرتے ہیں، کیونکہ ان کے ہاں مصلحت پر عمل تب ہوتا ہے جب نص بالکل موجود نہ ہو۔[2]

دوسری رائے: حنفیہ ومالکیہ

فقہاء حنفیہ ومالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مصالح کا تعارض نصوص کی آخری تین اقسام میں سے کسی نص کے ساتھ ہو جائے تو تعارض کے وقت اس طرح کی نصوص کے اندر مصلحت کی

---

[1] -المستصفى ص: 179

[2] - ابن حنبل، الشيخ أبوزهرة، ف:192. والمدخل إلى علم أصول الفقه، دكتور معروف الدواليبي، ص:215

بنیاد پر یوں تخصیص کر دی جائے گی کہ جن مواقع پر نصوص وارد ہوئی ہیں، اُن کو اپنے اپنے موقع و محل پر چھوڑ دیا جائے گا اور اُن کے علاوہ دیگر مقامات پر مصالح پر عمل کیا جائے گا۔ اس طرح ان نصوص پر بھی عمل ہو جائے گا اور مصالح کا ترک بھی لازم نہیں آئے گا۔ انہوں نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب مصلحت در حقیقت شرعی مصلحت ہے اور اس کو حدود و ضوابط و شرعی اُصول کو مد نظر رکھ لیا گیا ہے تو بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارع نے جس غیر قطعی نص کی تصریح کی ہے، اس سے شارع کا مقصد یہ ہو گا کہ اس نص پر صرف اس صورت میں عمل ہو گا، جہاں یہ مصلحت فوت نہ ہو، لیکن جہاں یہ مصلحت فوت ہو رہی ہو وہاں شارع کا بھی یہ مقصد نہیں ہو گا کہ اس نص پر عمل کرنا لازم ہے۔

کیا فقہاء مالکیہ مصالح کی بنیاد پر عام نص کی تخصیص اور مطلق نص کی تقیید کے قائل ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں معاصر علماء کی دو آراء ہیں:

1-ایک رائے یہی ہے جو شیخ مصطفی الزرقا نے اس کتاب میں لکھی ہے کہ فقہاء مالکیہ اس رائے کے قائل ہیں۔

2-دوسری رائے شیخ رمضان البوطی کی ہے، جس کے بارے میں شیخ مصطفی الزرقا نے حاشیہ میں لکھا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے ہاں مصلحت کی بنیاد پر نص میں تخصیص یا تقیید نہیں کی جاتی۔ انہوں نے اپنی کتاب "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" میں اس رائے پر سخت تنقید کی ہے کہ فقہاء مالکیہ مصالح کی بنیاد پر عام نص کی تخصیص یا مطلق نص کی تقیید کے قائل ہیں اور پھر تفصیل سے ان تمام مثالوں کا تجزیہ کیا ہے، جن کو اس رائے کے لیے عموماً پیش کیا جاتا ہے اور ان مسائل کی تاویل اس انداز سے کی ہے کہ مصالح کی بنیاد پر ان میں تخصیص یا تقیید کی نفی ہو گئی ہے۔

شیخ مصطفی الزرقا لکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ عمدہ بحث ہے، لیکن ان کی بعض تاویلات محلِ نظر ہیں اور اس مسئلہ میں اتنے شدید انکار کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے کہ مصالح کی بنیاد پر عام

نص میں تخصیص یا مطلق نص میں تقیید نہیں ہو سکتی، خصوصاً فقہاء مالکیہ کی رائے میں، کیونکہ ان کے ہاں عام نص کی دلالت قطعی نہیں ہوتی، بلکہ ظنی ہوتی ہے۔

آپ لکھتے ہیں کہ یہ بات ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ مصلحت مرسلہ وہی مقبول ہے جو شریعت کے عام مقاصد سے ہم آہنگ اور ان میں شامل ہو، اس کے بعد یہ کوئی عجیب یا انوکھی بات ہرگز نہیں ہے کہ شریعت کی عام نصوص کو مصالح و مقاصد کے ذریعے خاص کیا جائے، ایسی صورت میں یہ تخصیص در حقیقت اس نص کی تفسیر و توضیح سمجھی جائے گی کہ جہاں اس نص کی مصلحت کے ساتھ خلاف ورزی لازم آتی ہے، وہ شارع کا مقصد ہی نہیں ہے۔ ایسا عربی زبان کے اسلوب و بیان میں ہوتا رہتا ہے کہ کوئی کلام عام ہوتا ہے، لیکن اس کا مقصد خاص مواقع تک محدود ہوتا ہے اور متکلم اس مقصد کے فہم کو سامع پر چھوڑ دیتا ہے، جو اگر عربی سمجھتا ہے تو اس تخصیص کو بھی سمجھ جائے گا۔

فقہاء حنفیہ کے ہاں عام نص کی دلالت قطعی ہے، اس کے باوجود ان کی کتب میں ایسی مثالیں موجود ہیں، جہاں انہوں نے مصالح کی بنیاد پر عام نصوص میں تخصیص کی ہے، تو فقہاء مالکیہ، جن کے ہاں عام نص کی دلالت ظنی ہے، ان کے ہاں عام نص کی تخصیص زیادہ مقبول ہونی چاہیے۔

فقہاء حنفیہ و مالکیہ کی کتابوں میں اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً:

1- بعض اہل علم نے اس کی مثال فقہاء مالکیہ کے مسلک کے مطابق یہ پیش کی ہے کہ قرآن مجید میں حکم آیا ہے کہ والدہ اپنے بچے کو دودھ پلائے،[1] لیکن فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر والدہ ایسی ہے جو شریف اور اعلی خاندان سے تعلق رکھتی ہے اور بچوں کو دودھ پلانا ان کے خاندان میں معیوب سمجھتا ہے تو اس صورت میں شوہر پر لازم ہے کہ بچے کو دودھ پلانے کے لیے کسی اور عورت کو اجرت پر لائے اور بچے کی ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں ہے۔ انہوں نے مصلحت کی بنیاد پر اس نص کے اندر تخصیص کی ہے۔

---

(1)- البقرة: 233

شیخ مصطفی الزرقا کی رائے یہ ہے کہ یہاں یہ مثال دینا درست نہیں ہے، کیونکہ فقہاء مالکیہ نے یہاں نص کی تخصیص کسی مصلحت کی بنیاد پر نہیں کی، بلکہ عرف کی بنیاد پر کی ہے. کیونکہ مالکیہ کی رائے کے مطابق جس وقت یہ نص وارد ہوئی تھی، اس وقت عرب معاشرے کا عرف یہی تھا کہ شریف اور اعلی خاندان کی عورتیں بچوں کو دودھ نہیں پلاتی تھیں، اس لیے نص کو اسی عرف پر محمول کیا جائے گا۔[1]

2-فقہاء مالکیہ کے ہاں اس صورت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر ایک آدمی دوسرے پر دعوی کر دے کہ اس کے ذمہ میرا اتنا مال ہے تو شریعت کا عام اصول یہ ہے کہ مدعی پر بینہ (گواہ) پیش کرنا لازم ہے، ورنہ مدعی علیہ (منکر) پر قسم لازم ہے۔یہی اصول نصوص سے ثابت ہے۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ اس نص میں یوں تخصیص کی جائے گی کہ اگر دعوی کرنے والے اور مدعی علیہ کے درمیان کسی نہ کسی حیثیت سے تعلق رہا ہو تب تو اس کا دعوی قبول کیا جائے گا، ورنہ اس کا دعوی رد کیا جائے گا۔ ہر شخص کے مطالبہ پر قاضی مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ نہیں کرے گا، کیونکہ اس میں مصلحت ہے، ورنہ آج کل سفہاء اور احمق لوگ، معزز لوگوں پر دعوی کریں گے اور ان کو بات بات پر عدالت میں کھینچ لائیں گے، اس میں ایک قسم کا ضرر ہے۔[2]

فقہاء حنفیہ کے ہاں بھی مصالح کی بنیاد پر نصوص (کی آخری تین اقسام) میں تخصیص کی جاتی ہے، اس کی کئی مثالیں ہیں، مثلاً:

1-ایک واضح حدیث میں آیا کہ آپ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ گواہی کس طرح دی جائے گی؟ آپ ﷺ نے پوچھا کہ تم سورج دیکھ رہے ہو؟ اس نے کہا کہ جی ہاں، آپ ﷺ

---

[1]- تفصیل کے لیے دیکھیں: المدخل الفقهي العام، ف:520

[2]- العرف والعادة، شيخ محمد فهمي، ص:97

نے فرمایا کہ اس طرح کی چیز پر گواہی دو یا (ورنہ) چھوڑ دو۔[1]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی اعیان اور مشاہدے کی بنیاد پر ہی دی جائے گی، صرف سماع (سنی سنائی بات) کی بنیاد پر گواہی نہیں دی جا سکتی۔ فقہاء حنفیہ نے اس نص میں مصلحت کی بنیاد پر کئی جگہ تخصیص کی ہے۔ جیسے وقف کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر موقوفہ چیز کے بارے میں تنازع ہو جائے اور مشہور یہی چلا آ رہا ہو کہ یہ چیز وقف شدہ ہے، تو اس معروف و مشہور بات کی بنیاد پر گواہی کو قبول کیا جائے گا اور اس زمین کو وقف قرار دیا جائے گا، اگرچہ وقف کا مشاہدہ کرنے والے موجود نہ ہوں اور گواہوں نے اپنی آنکھوں سے اس زمین کو وقف ہوتے وقت نہ دیکھا، کیونکہ اس میں بہت بڑی مصلحت ہے کہ اگر اس طرح کی صورتحال میں تسامع پر گواہی کو قبول نہ کیا گیا تو جن اوقاف کے مشاہدے پر گواہ موجود نہیں ہوں گے اور باقاعدہ تحریری طور پر اس کی رجسٹریشن نہ ہوئی ہو، لوگ ایسے اوقاف پر قبضہ جمانا شروع کر دیں گے اور ایسا ماضی میں ہوتا رہا ہے۔

فقہاء حنفیہ نے اثبات نسب، اثبات وفات، دخول وغیرہ جیسے دسیوں مسائل میں سماع کی بنیاد پر گواہی قبول کرنے کی رائے دی ہے۔[2]

2-اسی طرح احادیث میں واضح طور پر یہ آیا ہے کہ ایسی چیز بیچنا ممنوع ہے جو ابھی بیچنے والی کی ملکیت میں نہ ہو۔[3] لیکن فقہاء حنفیہ نے اس حدیث میں تخصیص کر کے کچھ صورتوں میں اس کی اجازت دی ہے، مثلاً باغات کے پھلوں کی بیع میں اگر کچھ پھل ظاہر ہو گئے ہیں اور بقیہ ابھی ظاہر نہیں ہوئے تو غیر موجود پھلوں کو موجود پھلوں کے تابع قرار دے کر حاجت و مصلحت کی وجہ سے سب کی بیع جائز ہے۔

---

(1)- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي 4/ 82

(2)- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام 4/ 363، المادة1688

(3)- سنن أبي داود 3/ 302،رقم الحديث: 3505

3- قرآن وسنت کی کئی نصوص ایسی ہیں، جہاں گواہی کا نصاب یہ بتایا گیا ہے کہ عام گواہی میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے،[1] لیکن ان نصوص میں فقہاء حنفیہ نے حاجت و مصلحت کی وجہ سے بعض صورتوں کے ذریعے تخصیص کی ہے، جیسے نسب کے سلسلے میں صرف ایک ہی عورت کی گواہی کافی ہے اور خواتین کے حمامات، جہاں مرد نہیں ہوتے، وہاں اگر کوئی جرم ہو جائے تو صرف خواتین کی گواہی کافی ہے۔ اس کی اصل وجہ مصلحت ہی ہے، تاکہ لوگوں کے حقوق ضائع نہ ہوں۔[2]

4- اسی طرح ظہار کے کفارہ کے حوالے سے قرآن میں واضح نص موجود ہے کہ غلام آزاد کیا جائے گا، اگر اس کی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسلسل روزے رکھے جائیں گے، اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا۔[3] لیکن اگر کسی کے پاس غلام ہے، لیکن وہ معذور ہے، اس کو غلام کی خدمت کی ضرورت ہے، خصوصاً اگر غلام اس کے لیے کما بھی رہا ہے تو ایسی صورت میں علماء نے غلام ہوتے ہوئے بھی روزوں کی اجازت دی ہے اور اس حوالے سے علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ:

وَلَوْ قِيلَ بِجَوَازِ الصَّوْمِ إذَا كَانَ الْمَوْلَى زَمِنًا لَا يَجِدُ مَنْ يَخْدُمُهُ إذَا أَعْتَقَهُ كَانَ لَهُ وَجْهٌ وَجِيهٌ. فَإِيجَابُ إعْتَاقِهِ مَعَ ذَلِكَ مِمَّا يُخَالِفُ قَوَاعِدَ الشَّرِيعَةِ. فَلَا يَحْتَاجُ إلَى نَقْلٍ بِخُصُوصِهِ كَمَا لَا يَخْفَى.[4]

---

[1] - البقرة: 282

[2] -"وأما فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة والعيوب الباطنة في النساء فالعدد فيه ليس بشرط عندنا، فتقبل فيه شهادة امرأة واحدة والثنتان أحوط." (بدائع الصنائع، 6/ 277)

[3] -المجادلة:3

[4] - الدر المختار وحاشية ابن عابدين3/ 475

مسئلہ تعارض اور شیخ رمضان البوطی

شیخ رمضان البوطی نے اپنی کتاب "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" میں تعارض کی اس بحث کو تین اہم ضوابط میں تفصیل سے لکھا ہے، جس کی کچھ اہم باتیں یہاں نقل کی جاتی ہیں۔ پہلا ضابطہ یہ ہے:

1- عدم معارضتها للكتاب

اس ضابطہ کے تحت تین نکات پر گفتگو کی گئی ہے۔ پہلے اس ضابطہ پر عقلی و نقلی دلائل ذکر کیے گئے ہیں۔ پھر یہ نکتہ لکھا ہے کہ مصلحت اور کتاب کے تعارض کا کیا مطلب ہے؟ اس سلسلے میں مصلحت کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے:

1- **مصلحتِ موہومہ:** وہ مصلحت جس کے لیے کوئی ایسی اصل یا شرعی بنیاد نہ ہو، جس پر اس مصلحت کو قیاس کیا جاسکے۔ کتاب اللہ کی کسی بھی نص کے مقابلے میں ایسی مصلحت پر عمل نہ ہو گا، خواہ وہ نص قطعی الدلالہ ہو یا نہ ہو۔

2- **مصلحت مستندہ:** وہ مصلحت جس کے لیے باقاعدہ شرعی اصل اور بنیاد موجود ہو، جس پر شرعی طریقے کے مطابق مصلحت کو قیاس کیا جاسکے اور دونوں میں علتِ مشترکہ بھی ہو۔ اس قسم کی مصلحت سے کتاب اللہ کے تعارض کا مطلب یہ ہو گا کہ یہ مصلحت کے ساتھ تعارض نہیں ہے، بلکہ کتاب اللہ اور قیاس صحیح کا تعارض ہے اور اس حوالے سے جمہور اہلِ علم (مالکیہ، حنفیہ، شافعیہ) کے ہاں نص میں تاویل و تخصیص کی گنجائش ہے، تاکہ نص اور قیاس دونوں پر عمل ہو سکے۔

اس ضابطہ کے ضمن میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ مصلحت کے بجائے نص کے ظاہر پر عمل کرنا ضروری ہے، البتہ اگر مصلحت کی تائید میں کوئی شرعی قرینہ یا عقلی یا لغوی یا عرفی قرینہ موجود ہو، جو اس نص کی تخصیص کا تقاضا کرے تو پھر نص میں تخصیص کی اجازت ہے۔ اس کے علاوہ یہاں ان لوگوں پر تحقیقی نقد بھی موجود ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعض فیصلے کتاب اللہ کے خلاف تھے، اس میں مسئلہ "زكاة مؤلفة القلوب"، قحط سالی میں ایک چور کا ہاتھ نہ کاٹنے کا فیصلہ، ایک مقتول کے بدلے میں قاتلین کی جماعت سے قصاص لینے کا فیصلہ اور ایک جملہ میں تین طلاق کو تین طلاق قرار دینے کے فیصلہ پر تحقیق کی گئی ہے۔

دوسرا ضابطہ یوں ہے:

2- عدم معارضتها للسنة

اس ضابطہ کے تحت پہلے سنت کا مفہوم بیان کیا گیا ہے کہ یہاں اس سے مراد آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہیں، اس ضمن میں خبر واحد پر عمل اور تصرفاتِ رسول کی اقسام وحیثیت پر بھی گفتگو کی گئی ہے۔ اس کے بعد اس مسئلہ کو تفصیل سے لکھا گیا ہے کہ اگر کسی مصلحت کا سنت کے ساتھ تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مصلحت مرسلہ ہو (جس پر کوئی قیاسی دلیل موجود نہ ہو) تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور یہی تقریباً تمام ائمہ کی رائے ہے، اور اگر مصلحت مستندہ ہو (جس پر کوئی قیاسی دلیل موجود ہوتی ہے) اور اس کا تعارض کسی نصِ قطعی سے ہو جائے تو اس مصلحت کا بھی اعتبار نہیں ہے۔ لیکن اگر مصلحت مستندہ کا تعارض کسی غیر قطعی نص سے ہو جائے، جیسے خبر واحد، تو اس حوالے سے اہلِ علم اور اصولیین کی آراء مختلف ہیں، بعض نے ہر صورت میں خبر واحد کو مقدم رکھا ہے اور بعض نے اس میں کچھ تفصیل بیان کی ہے۔ اس ضابطہ کے آخر میں شیخ طوفی اور ان کی رائے پر نقد بھی موجود ہے۔

تیسرا ضابطہ یوں ہے:

3- عدم معارضتها للقياس

اس ضابطہ کے تحت پہلے قیاس اور مصلحت مطلقہ میں نسبت بیان کی گئی ہے کہ ان دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہے، کیونکہ قیاس عام ہے اور مصلحت خاص ہے۔ وہ اس طرح کہ قیاس میں مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے، فرع اور اصل میں علت کی مساوات کو بھی دیکھا جاتا ہے، اگر مساوات ہے تو دونوں پر یکساں حکم لاگو ہوتا ہے، لیکن مصلحت میں صرف مصلحت ہی کو دیکھا جاتا ہے، اس میں علت کی تحقیق نہیں ہوتی، لہٰذا ہر قیاس میں مصلحت کی رعایت ہے، لیکن ہر مصلحت میں قیاس کی رعایت نہیں ہے۔

اس کے بعد قیاس کا تعارف، اس کے ارکان وغیرہ کی تفصیل اور قیاس و مصلحت میں فروق بیان کیے گئے ہیں اور اس ضمن میں قیاس کے رکن "علت" میں موجود اوصاف (مؤثر، مناسب، ملائم) کی تفصیل بیان کر کے یہ رائے اختیار کی گئی ہے کہ مصلحت کا قیاس کے ساتھ تعارض کا مطلب یہ ہے کہ علت کے اوصاف کا باہمی تعارض ہے اور اس تعارض کو حل کرنے میں اہلِ علم نے اجتہاد سے کام لیا ہے، جس میں کچھ اختلاف بھی ہے۔

اس ضابطہ کے تحت استحسان پر بھی تفصیلی گفتگو کی گئی ہے اور آخر میں اس ضابطہ کے دلائل بھی بیان کیے گئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (شاد)

مصادرو مراجع

1. القرآن

2. ابن حنبل، الشيخ أبوزهرة

3. أثـر الاخـتلاف في القواعـد الأصـولية في اخـتلاف الفقهـاء، الـدكتور مصطفى سعيد الخن

4. الأحكام السلطانية للماوردي

5. الإحكام للآمدي، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن

6. الامام أحمد بن حنبل، الشيخ أبو زهرة

7. إرشـاد الفحـول إلي تحقيـق الحـق مـن علـم الأصـول، محمـد بـن علي الشـوكاني

8. الاستصلاح والمصالح المرسلة، الشيخ مصطفى أحمد الزرقا

9. اسـلامی شـریعت: مقاصـد اور مصـالح، یوسـف حامـد عـالم، مترجم: طفيل هاشمي

10. أصل الشيعة وأصولها، محمد آل كاشف الغطاء

11. أصول البزدوي

12. إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية

13. الأعلام للزركلي

14. الإمام الصادق، الشيخ أبوزهرة

15. الإمام زيد، الشيخ أبو زہرة

16.الأنوار الكاشفة، عبد الرحمن اليماني

17.بداية المجتهد، ابن رشد الحفيد

18.البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني

19.البهجة في شرح التحفة، أبو الحسن علي بن عبد السلام التسولي

20.تاريخ التشريع الإسلامي، السبكي، السايس، البربري

21.تاريخ دمشق، ابن عساكر

22.تبيين الحقائق وحاشية الشلبي، فخر الدين الزيلعي الحنفي

23.التعريفات للجرجاني

24.التلقين، أبو محمد عبد الوهاب الثعلبي

25.تيسير التحرير، أمير بادشاه

26.حاشية الدسوقي، محمد عرفه الدسوقي

27.الدر المختار ورد المحتار، الخصكفي وابن عابدين

28.درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر

29.سنن أبي داود، سليمان بن أشعث

30.سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي

31.صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل

32.صحيح مسلم، الإمام مسلم

33.ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دكتور سعيد رمضان البوطي

34.الطرق الحكمية، ابن القيم الجوزية

35. العرف والعادة، شيخ محمد فهمي

36. الفقه الإسلامي وأدلته-أ. د. وهبة الزحيلي

37. قاموس الشريعة، جميل بن خميس السعدي

38. القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب

39. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز الدمشقي

40. الامام مالك،الشيخ أبوزهرة

41. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري

42. كتاب السنة النبوية ومكانتها، نور بنت حسن قاروت

43. مجلة الأحكام العدلية، لجنة العلماء

44. المدخل الفقهي العام، الشيخ مصطفى أحمد الزرقا

45. المدخل إلى علم أصول الفقه، دكتور معروف الدواليبي

46. المستصفى، للغزالي

47. المصلحة في التشريع الإسلامي، الأستاذ مصطفى زيد

48. المعجم الكبير، الإمام عبد الكريم بن محمد السمعاني التميمي

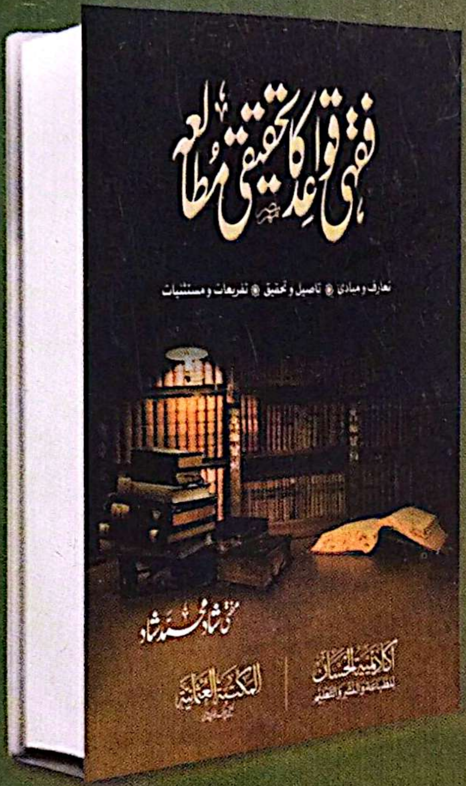
49. معجم لغة الفقهاء، ا . د محمد رواس قلعه جي، د . حامد صادق قنيبي

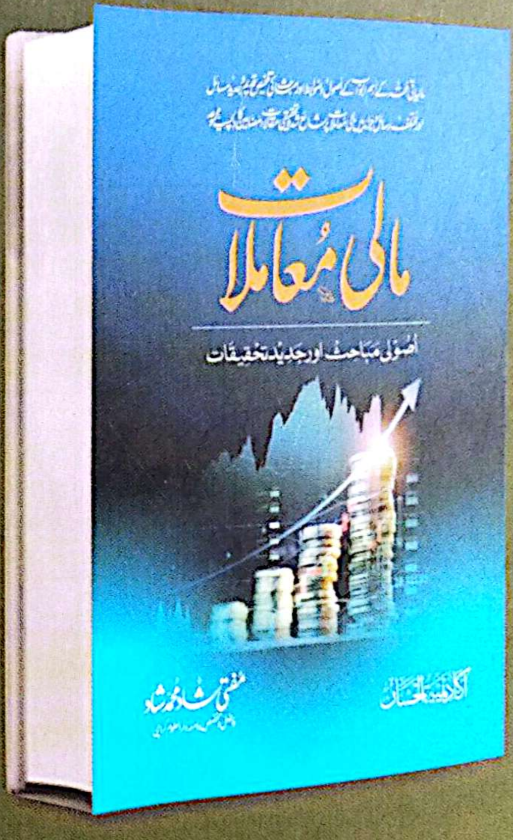
50. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام ، للطرابلسي

51. الموافقات للشاطبي

52. الموسوعة الفقهية الكويتية، لجنة العلماء

53. نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي





مکتبہ عثمانیہ
اقبال مارکیٹ، اقبال روڈ، کمیٹی چوک راولپنڈی
051-5534979, 0333-5141413