# ظن کی شرعی حیثیت اور استنباطِ احکام

## (اصولیین کی آراء کا تحقیقی و تقابلی جائزہ)

**مقالہ برائے**

**پی ایچ۔ڈی علوم اسلامیہ**


**مقالہ نگار**

محمد نذیر

پی ایچ۔ڈی سکالر علوم اسلامیہ

رجسٹریشن نمبر 527 PhD/IS/F14

شعبہ علوم اسلامیہ

فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد



جنوری ۲۰۲۲ء

# ظن کی شرعی حیثیت اور استنباطِ احکام

## (اصولیین کی آراء کا تحقیقی و تقابلی جائزہ)

**مقالہ برائے: پی ایچ۔ڈی علوم اسلامیہ**


**مقالہ نگار**

محمد نذیر

پی ایچ۔ڈی سکالر علوم اسلامیہ

رجسٹریشن نمبر 527 PhD/IS/F14

**نگران مقالہ**

ڈاکٹر سید عبد الغفار بخاری

ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ، نمل


یہ مقالہ پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ کی جزوی تکمیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

فیکلٹی آف سوشل سائنسز

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد

سیشن 15-2014ء


© (محمد نذیر)

بسم الله الرحمن الرحيم

# منظوری فارم برائے مقالہ ودفاع مقالہ

( Thesis and Defense Approval form )

زیر دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انہوں نے مقالہ پڑھا اور مقالہ کے دفاع کو جانچا ہے وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہیں اور فیکلٹی آف سوشل سائنسز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالہ بعنوان: **ظن کی شرعی حیثیت اور استنباطِ احکام (اصولیین کی آراء کا تحقیقی وتقابلی جائزہ)**

***(The Legal Value of Assumption and Deduction of Laws (A Research and Comparative Analysis of Jurists*' Views)**

نام ڈگری: ڈاکٹر آف فلاسفی علوم اسلامیہ

نام مقالہ نگار: محمد نذیر

رجسٹریشن نمبر: 527 PhD/IS/F14

**ڈاکٹر سید عبد الغفار بخاری**
(نگران مقالہ) ________________ دستخط نگران مقالہ

**ڈاکٹر نور حیات خان**
(صدر شعبہ علوم اسلامیہ) ________________ دستخط صدر، شعبہ علوم اسلامیہ

**پروفیسر ڈاکٹر مستفیض احمد علوی**
(ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز) ________________ دستخط ڈین فیکلٹی آف سوشل سائنسز

**پروفیسر ڈاکٹر محمد سفیر اعوان**
(پرو-ریکٹر اکیڈمکس) ________________ دستخط پرو-ریکٹر اکیڈمکس

**میجر جنرل (ر) محمد جعفر**
(ریکٹر نمل) ________________ دستخط ریکٹر نمل

تاریخ: ________________

# حلف نامہ فارم

## (Candidate Declaration Form)

میں **محمد نذیر** ولد **محمد یوسف**

رول نمبر: رجسٹریشن نمبر: 527 PhD/IS/F14

طالب علم ،پی ایچ ڈی ، شعبہ علوم اسلامیہ، نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز( نمل )اسلام آباد حلفاً اقرار کرتاہوں کہ

**مقالہ بعنوان: ظن کی شرعی حیثیت اور استنباطِ احکام (اصولیین کی آراء کا تحقیقی وتقابلی جائزہ)**

***(The Legal Value of Assumption and Deduction of Laws (A Research and Comparative Analysis of Jurists' Views)***

پی ایچ ڈی علوم اسلامیہ کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے سلسلہ میں پیش کیا گیا ہے،اورڈاکٹر سید عبد الغفار بخاری کی نگرانی میں تحریر کیا گیا ہے ،راقم الحروف کا اصل کام ہے اور یہ کہ مذکورہ کام نہ تو کہیں اور جمع کروایا گیا ہے اور نہ ہی پہلے سے شائع شدہ ہے اور نہ ہی مستقبل میں کسی بھی ڈگری کے حصول کے لیے کسی دوسری یونیورسٹی یاادارے میں میری طرف سے پیش کیا جائے گا۔

نام مقالہ نگار: **محمد نذیر**

دستخط مقالہ نگار: ____________

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد

# ABSTRACT


## *The Legal Value of Assumption and Deduction of Laws*

*(A Research and Comparative Analysis of Jurists*' Views)

The science of Jurisprudence has fundamental worth in religious studies. The rules and regulations of this discipline are classified in two important parts i.e. surety (*Yaqeen*) and assumption (*Zunn*). As the rules regarding surety are explicit and patent so they don't have need for further discussion and argument. Albeit, the rules resulting in assumption have deep connection with the actions and deeds of human beings as more than fifty percent of human deeds are interconnected with assumptions. So it is very crucial to discuss in detail the Sharia status of assumption. In this regard the thesis can be sum up in the following points:

- The solution of many problems related to human life comes through "assumption".
- Assumption plays an important role in managing individual, collective, social and economic issues.
- The arguments on the authenticity or invalidity of definite and indefinite assumptions have been divided in the light of Quran, Sunnah, Ijma, Qeyas and rational arguments respectively.

The ancient and contemporary scholars have done a lot of work on the principle of jurisprudence; due to which these principles are proven to solve many individual, collective, social and economic modern issues. Whenever there is any problem in human life, it should be resolved with a sharp viewpoint of Sharia. For this reason, Muslim scholars and jurists approach towards *Four Arguments* (Adillah Arbah).

Thanks to Allah Almighty, there is a solution to every problem in the teachings of Islam; just there is need of research and search.


**Key words:** Zunn, Yaqeen, Jurist, Qiyas , Istihsan and Ijma etc.

# فہرستِ عنوانات


| نمبر شمار | عنوان | صفحہ نمبر |
|---|---|---|
| 1. | مقالہ کی منظوری کا فارم | iii |
| 2. | حلف نامہ | Vi |
| 3. | ABSTRACT | v |
| 4. | فہرستِ عنوانات | Vi |
| 5. | انتساب | x |
| 6. | اظہارِ تشکر | Xi |
| 7. | رموز و اشارات | Xii |
| 8. | مقدّمہ | Xiii |
| 9. | موضوع کا تعارف | Xiii |
| 10. | موضوع کی وجہ انتخاب | Xv |
| 11. | مقاصد تحقیق | Xv |
| 12. | تحدیدِ موضوع | Xvi |

| | | |
|---|---|---|
| .13 | تحقیقی سوالات | Xvi |
| .14 | موضوع پر سابقہ کام کا جائزہ | Xvi |
| .15 | اسلوبِ تحقیق | Xvii |
| .16 | **باب اول: ظن علمائے اصولیین کی نظر میں** | 1 |
| .17 | فصل اول: ظن اور یقین کا مفہوم واقسام | 2 |
| .18 | فصل دوم : ظن کی حجیت اور استنباطِ احکام | 21 |
| .19 | فصل سوم: علم اصول فقہ کے قواعدِ ظنیہ کا تعارف | 33 |
| .20 | **باب دوم: قواعدِ ظنیہ خاص خبر واحد اور استنباط مسائل** | 47 |
| .21 | فصل اول: خبر واحد کا مفہوم اور اقسام | 48 |
| .22 | فصل دوم: خبر واحد کی حجیت | 61 |
| .23 | فصل سوم: فقہی مسائل کے استنباط میں خبر واحد کا کردار | 84 |
| .24 | **باب سوم: قواعد ظنیہ خاص استحسان اور استنباط مسائل** | 98 |
| .25 | فصل اول: استحسان کا مفہوم اور اقسام | 99 |
| .26 | فصل دوم: استحسان کی حجیت | 109 |
| .27 | فصل سوم: معاشی مسائل کے استنباط میں استحسان کا کردار | 131 |

| | | |
|---|---|---|
| 142 | **باب چہارم: قواعدِ ظنیہ خاص قیاس، استصحاب اور استنباط مسائل** | .28 |
| 143 | فصل اول: قیاس کا مفہوم اور حجیت | .29 |
| 155 | فصل دوم: استصحاب کا مفہوم اور حجیت | .30 |
| 171 | فصل سوم: مسائل کے استنباط میں قیاس اور استصحاب کا کردار | .31 |
| 179 | **باب پنجم: ظن مطلق اور استنباط مسائل** | .32 |
| 180 | فصل اول: ظن مطلق کا مفہوم اور حجیت | .33 |
| 194 | فصل دوم: سد الذرائع کا مفہوم، ارکان و شرائط اور حجیت | .34 |
| 212 | فصل سوم: معاشرتی مسائل کی روک تھام میں قاعدہ سد الذرائع کا کردار | .35 |
| 234 | نتائج و سفارشات | .36 |
| 239 | فہرستِ آیات | .37 |
| 241 | فہرستِ احادیث | .38 |
| 243 | فہرستِ اعلام | .39 |
| 244 | فہرستِ اصطلاحات | .40 |
| 245 | فہرستِ مصادر و مراجع | .41 |

# انتساب

میں اس کاوش کو اپنے والدین (اطال اللہ فی عمرھما) کے نام کرتا ہوں، جن کی بے لوث دعاؤں، محبتوں اور شفقتوں کے باعث زندگی میں کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ ان کی بے حساب دعاؤں نے آج تک زندگی میں مشکلات کا احساس نہیں ہونے دیا۔ خدا ان پر اپنی بے پایاں رحمتیں اور برکتیں نازل فرمائے! (آمین)

# اظہارِ تشکر


رب کریم کے حضور سراپا شکر گزار ہوں کہ اس نے اپنی بے پایاں رَحمت اور لُطف و کرم سے مجھے اس مقالے کو مکمل کرنے کی ہمت و طاقت اور توفیق عطا فرمائی۔ بعد ازاں اس تحقیقی مقالے کی تیاری کے سلسلے میں جن اہلِ علم کے مشوروں اور آراء سے میں مستفید ہوتا رہا، میں ان سب کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔

نگرانِ مقالہ جناب پروفیسر ڈاکٹر عبد الغفار بخاری کا انتہائی شکر گزار ہوں جن کی رہنمائی مجھے ایم۔فل سے پی۔ایچ۔ڈی تک بطور استاد اور نگران ہر قدم پر حاصل رہی ہے۔ ان کے علاوہ ہر دل عزیز استاد جناب ڈاکٹر نور حیات صاحب سمیت نمل کے تمام اساتذہ کرام کا شکر گزار ہوں۔

شفیق و مہربان استادِ بزرگوار علامہ محسن علی نجفی (دام ظلہ) کا بھی احسان مند ہوں کہ آج جس مقام پر کھڑا ہوں وہ اس بزرگ شخصیت کی عنایات اور سرپرستی کے بغیر ناقابلِ حصول تھا۔ شیخ غلام محمد سلیم، شیخ محمد علی مظفری، شیخ محمد اسحاق نجفی، شیخ فخر الدین اور شیخ انور علی نجفی سمیت جامعہ الکوثر اسلام آباد کے تمام اساتذ کا شکر گزار ہوں اور دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان سب کو صحت و تندرستی عطا فرمائے اور ان کی توفیقات خیر میں اضافہ فرمائے۔(آمین)

میں نے دورانِ تحقیق جن اداروں اور شخصیات کے علوم و تجربات سے استفادہ کیا ان سب کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں اور بالخصوص ادارہ تحقیقاتِ اسلامی (اسلام آباد)، نذیر لائبریری، (نمل، اسلام آباد)، جامعہ الکوثر اسلام آباد اور مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد کے کتب خانوں سے استفادہ کیا ہے۔ میں ان کتب خانوں کے منتظمین کا بھی شکر گزار ہوں۔ خاص طور پر محترم جناب ڈاکٹر جابر حسین صاحب کی خصوصی معاونت پر ان کا احسان مند ہوں۔ اور اس مسودے کی فنی معاونت و مشاورت کے حوالے سے اپنے دوست ڈاکٹر محسن رضا ہاشمی، محمد نذیر عابدی، محمد علی شاکری، حافظ محمد اسماعیل، محمد الیاس بشوی، ڈاکٹر ندیم عباس، محمد رضا ربانی، محمد ذاکر رضوان، سید ممتاز حیدر عابدی اور سجاد حیدر کا بھی احسان مند ہوں۔ اور خصوصی طور والدین اور چاروں بھائی حاجی محمد بشیر، فدا علی، اسلم حسین اور عرفان حیدر عابدی اور بہنوں کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے ہر قسم کی تعاون کو ہمہ وقت جاری رکھا۔ اس موقع پر اپنی شریکہ حیات کا تعاون بھی بھرپور ساتھ رہا، میں ان کا بھی سپاس گزار ہوں۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ میرے ان تمام معاونین کو اجرِ عظیم عطا فرمائے۔(آمین)

# رموزواشارات

تحقیق کے دوران مندرجہ ذیل رموزواشارات کو مقالہ میں اختیار کیا گیا ہے۔

| | |
|---|---|
| • قرآنی آیاتِ کے لیے | ﴿---﴾ |
| • احادیث مبارکہ کے لیے | ((---)) |
| • اقتباسات اور اقوال کے لیے | "---" |
| • سن ہجری کے لیے | ھ |
| • سن عیسوی کے لیے | ء |
| • 'سن اشاعت نہیں ہے' کے لیے | سن ندارد / س۔ن |
| • صفحہ اور جلد کے لیے | ص / ج |

# مقدّمہ

## موضوع کا تعارف

مقالے کا موضوع "ظن کی شرعی حیثیت اور استنباطِ احکام " ہے اور یہ علم اصول الفقہ کے اہم ترین مباحث میں سے ایک ہے۔ اس علم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں علوم عقلیہ اور نقلیہ دونوں سے بحث کی جاتی ہے۔ کلی طور پر علم اصول الفقہ کو دو حصوں یعنی یقینیات اور ظنیات کی میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ جو احکام ادلہ یقینیہ سے ثابت ہوں ان کے واجب العمل ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے، جبکہ جو احکام ادلہ ظنیہ سے ثابت ہوں ان کے وجوب یا عدمِ وجوب پر بحث کی جاتی ہے۔ اس مقالے میں ادلہ ظنیہ کی بنیاد پر ثابت ہونے والے احکام سے متعلق بحث و تحقیق کی گئی ہے۔

شرعی احکام کو اخذ کرنے میں ظن اور قواعدِ ظنّیہ کا کردار واضح ہے۔ انسان کو روزمرہ پیش آنے والے مسائل میں سے پچاس فیصد سے زائد مسائل کا حل ظن اور قواعد ظنیہ ہی کے ذریعے تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ حل اُس وقت ہی قابل قبول ہوگا جب ظن اور قواعدِ ظنیہ کی حجیت ثابت ہو۔

علم اصول الفقہ کا دوسرا حصہ یقینیات یا قواعد یقینیہ ہے جن کے ذریعے علماء وفقہاء شرعی احکام استنباط کرتے ہیں۔ یقینیات یا قواعد یقینیہ دو ہی صورتوں میں ممکن ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ان احکام کو ظاہری نصوص سے اخذ کیا گیا ہو جبکہ دوسری صورت یہ کہ احکام کو خبرِ متواتر سے اخذ کیا گیا ہو۔ یہ دونوں صورتیں بہت کم موارد میں میسر ہوتی ہیں۔

لہٰذا علم اصول الفقہ میں ظن اور قواعدِ ظنیہ سے بحث انتہائی ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء اور علم اصول الفقہ کے ماہرین نے ظن اور قواعدِ ظنیہ کے مباحث پر خصوصی توجہ دی ہے۔

## بیانِ مسئلہ

کسی بھی معاشرے میں ایک مسلمان کو روزمرہ کی بنیاد پر زندگی میں بے شمار مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور ان سے متعلق حکم شرعی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ یہ بات بھی مسلم اور واضح ہے کہ متعدد شرعی احکام کی بنیاد ظن اور قواعدِ ظنیہ پر ہوتی ہے۔ لہٰذا ظن اور قواعد ظنیہ کی حجیت ثابت ہونے کے بعد ہی قواعد ظنیہ سے مسائل کا حل پیش کیا جاسکتا ہے۔ درج بالا مقصد کو مد نظر رکھتے ہوئے اس تحقیقی مقالے میں ظن اور قواعد ظنیہ کی اقسام، اجزاء و شرائط کو

تفصیل سے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی حجیت اور عدمِ حجیت پر ماہرینِ علم اصول الفقہ کے دلائل کو بھی واضح کیا گیا ہے تاکہ حقیقت وواقعیت کے علم کے ساتھ ان مسائل کا حل بھی مل سکے۔

اس موضوع پر بحث و تحقیق کرنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اہلِ علم افراد کے ساتھ ساتھ معاشرے کے عام لوگ بھی فقہی اختلافات کی وجوہات کے بارے میں معلومات حاصل کر سکیں گے اور معاشرے میں پائے جانے والے اختلاف رائے اور نظریاتی اختلاف کی وجوہات کو سمجھتے ہوئے ہر طرح کے اختلافات کو احترام کی نظر سے دیکھیں گے۔

**اہمیت وافادیت**

انسانی وجود سے معاشرہ تشکیل پاتا ہے اور معاشرے میں موجود افراد کے باہمی میل جول، ذاتی وانفرادی، معاملات ومفادات کی وجہ سے کئی مسائل پیش آتے ہیں۔ اور ان مسائل کا حل تلاش کرنا انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ اسی لیے معاشرہ اپنی علمی پیشرفت اور تہذیب و ثقافت کے اعتبار سے حل بیان کرتا ہے۔ اسلام نے انسانی معاشرے کے مسائل کا حل انسانی فطرت کے عین مطابق، قرآن وسنت کی تعلیمات کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ جو معاشرے میں لاقانونیت، قتل وغارت، ظلم وتعدّی، الغرض انفرادی مسائل سے لے کر اجتماعی مسائل تک کا تدارک کرتا ہے اور ان مسائل کا حل قرآن وسنت سے علم اصول الفقہ کی مدد سے ہی نکالا جاتا ہے تاکہ معاشرہ پُر امن ہونے کے ساتھ انسانوں کے مابین محبت قائم ہوسکے اور معاشرے میں اخوت وبھائی چارے کی فضا قائم ہوسکے۔

انسان کو پیش آنے والے بہت سارے مسائل کا تعلق ظن اور قواعد ظنیہ سے ہے، بالخصوص جدید طبی، معاشی اور معاشرتی مسائل کا حل ظن اور قواعد ظنیہ ہی سے ممکن ہے۔ لہذا ظن اور قواعدِ ظنیہ کی اہمیت کو مختصراً یوں بیان کیا جاسکتا ہے :

1. قرآن مجید کی صراحت ﴿ اِنَّ بَعۡضَ الظَّنِّ اِثۡمٌ ﴾[1] بعض ظنون سے اجتناب کا حکم دیتی ہے۔
2. علم اصول الفقہ کے اصول وقواعد میں سے کم وبیش پچاس فیصد کا تعلق قواعد ظنیہ سے ہے۔
3. جدید مسائل بالخصوص جدید طبی مسائل (کلوننگ اور اجزاء کی پیوندکاری وغیرہ) اور جدید معاشی مسائل (آن لائن کاروبار وغیرہ) میں کم وبیش ستر فیصد سے زائد مسائل کا حل قواعدِ ظنیہ ہی کے ذریعے ہی ممکن ہے۔

---

[1] سورۃ الحجرات:۴۹ / ۱۲

علم اصول میں قواعد ظنیہ پر بحث و تحقیق آج کے دور میں درپیش جدید مسائل کے حوالے سے انتہائی ضروری ہے۔

چونکہ دین اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اس لیے اس کا تقاضا یہ ہے کہ فطری مسائل اور وقت کے ساتھ پیش آنے والے جدید مسائل کا حل انسانی فطرت کے مطابق ہو اور عمومی انسانوں کے لیے قابل قبول ہو اور ان میں اختلافات بھی کم سے کم ہوں۔

تعلیمی اداروں میں بین المسالک ہم آہنگی اور وحدت کے خواب کو پورا کرنے کے لیے علم اصول الفقہ کے تمام قواعد پر تمام مکاتب کے اصولیین کی آراء پر تحقیق و تقابل کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اگر ان قواعد پر کماحقہ، تحقیق کی جائے تو یقیناً بہت سارے اختلافی مسائل کے لیے نکتہ اجتماع مل جائے گا۔ اس ضرورت و اہمیت کے پیش نظر راقم نے اپنا تحقیقی موضوع" ظن کی شرعی حیثیت اور استنباطِ احکام (اصولیین کی آراء کا تحقیقی و تقابلی جائزہ)" کو قرار دیا ہے۔ اس سے ایک طرف اسلامی مسالک کے اصولیین کی ظن کی حجیت اور عدم حجیت کے بارے میں آراء واضح ہو جائیں گی تو دوسری طرف ظنیات سے استنباطِ احکام کے طریقوں سے بھی آگاہی حاصل ہو جائے گی۔

## موضوع کی وجہ انتخاب

معاصر معاشرہ میں انسان کو درپیش مسائل میں سے کم و بیش پچاس فیصد سے زیادہ مسائل کا حل قواعدِ ظنیہ سے پیش کیا جاتا ہے۔ بالخصوص جدید فقہی، طبی اور معاشی مسائل کا واحد حل قواعد ظنیہ سے حاصل ہوتا ہے لہذا ان قواعد پر تحقیق از حد ضروری ہے۔

## مقاصد تحقیق

تحقیق ھذا میں درج ذیل اہداف و مقاصد پیشِ نظر رہے ہیں:

I. فقہاء اور اصولیین کی نظر میں ظن کی شرعی حیثیت کو واضح کرنا۔

II. ظن کی حجیت اور عدم حجیت پر دلائل کا تحقیقی و تقابلی جائزہ لینا۔

III. فقہی اور معاشی و معاشرتی مسائل میں قواعدِ ظنیہ کی اہمیت واضح کرنا۔

IV. ظن اور قواعد ظنیہ کی بنیاد پر علم اصول الفقہ کے ماہرین کے طریقہ استنباطِ احکام اور ان کے آراء کو واضح کرنا اور ان کے علل و اسباب کو سمجھنا۔

## تحدید موضوع

اس موضوع پر تمام علمائے اصولیین کی آراء کو جمع کرنا کافی وقت طلب کام ہے، اس لیے موضوع سے متعلق مواد پر علمائے احناف اور اہل تشیع امامیہ اصولیین کی آراء کی روشنی میں ہی بحث کی گئی ہے۔ البتہ جہاں تحقیق میں مشکل پیش آئی وہاں دیگر اصولیین سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

## تحقیقی سوالات

i. ظن کی شرعی حیثیت کیا ہے اور اس کے دلائل کیا ہیں؟

ii. قواعد ظنیہ سے احکام کیسے استنباط کیے جاسکتے ہیں؟

iii. علم اصول فقہ کے ماہرین کا ظن سے متعلق موقف کیا ہے؟

iv. فقہی، معاشی اور معاشرتی مسائل کے حل میں ظن اور قواعد ظنیہ کا کردار کیا ہے؟

## موضوع پر سابقہ کام کا جائزہ

اس موضوع سے متعلق مختلف قومی اور بین الاقوامی جامعات اور مدارس میں جو تحقیقی کام ہوا ہے اس میں سے اہم موضوعات درج ذیل ہیں:

- منہج القطع والظن فی اصول الفقہ (الجامعۃ الاسلامیہ بغزہ)
- نھایۃ الافکار فی مبحث القطع والظن (جامعۃ المصطفی قم)
- رسالۃ فی القطع والظن (موسسہ اسماعلیان قم)
- بیان الاصول: القطع والظن (موسسہ اسماعلیان قم)
- الظن دراسۃ فی حجیتہ واقسامہ واحکامہ (موسسہ عراقی قم)

البتہ اس موضوع کی ضرورت و اہمیت اور مبتلا بہ ہونے کے اعتبار سے تحقیق کی مزید ضرورت ہے اور بالخصوص ظن کی شرعی حیثیت اور اس سے استنباطِ احکام سے متعلق اہل سنت و اہل تشیع اصولیین کی آراء پر تحقیقی اور تقابلی کوئی مطالعہ تاحال منظر عام پر نہیں آیا ہے۔ لہذا راقم نے اس موضوع کا انتخاب کیا ہے تاکہ اس کمی کو پورا کیا جاسکے اور مستقبل میں محققین کے لیے موضوع سے متعلق تحقیق میں آسانی پیدا کی جاسکے۔

## اسلوبِ وطریقہ تحقیق

مقالہ ہذا میں درج ذیل دو اسالیب کو اپنایا گیا ہے:

1. بیانیہ اسلوب(Describtive Method)

اس اسلوبِ تحقیق سے ظن کی حقیقت، حجیت اور عدم حجیت سے متعلق معلومات کو جمع کر کے ان کی وضاحت کی گئی ہے۔

2. تقابلی اسلوب( Comprative Methods)

مقالے میں ایک طرف اصولیین کی آراء کو جمع کیا گیا ہے اور دوسری طرف حجیت اور عدم حجیت پر دلائل کا تقابلی جائزہ لیا گیا ہے۔

# باب اول

# ظن علمائے اصولیین کی نظر میں

فصل اول: ظن اور یقین کا مفہوم و اقسام

فصل دوم: ظن کی شرعی حیثیت اور استنباطِ احکام

فصل سوم: علم اصول کے قواعد ظنیہ کا تعارف

# فصل اول

## ظن اور یقین کا مفہوم اور اقسام

# مبحث اول

## ظن کا مفہوم اور اقسام

علم اصول الفقہ کے مباحث میں سے ایک اہم بحث " ظن " ہے اور ظن کا انسانی عملی زندگی میں کتنا دخل ہے اس کا اندازہ علم اصول کے ماہرین کے ظن سے متعلق آراء اور ابحاث کی روسے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ علم اصول الفقہ کے اعتبار سے جب ادلہ قطعیہ سے کسی فعل کے لیے کوئی حکم شرعی ثابت نہ ہو تو اس صورت میں ادلہ ظنیہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ جب بھی کسی بالغ وعاقل انسان کو کوئی عمل درپیش ہو تو اس کے بارے میں موجود حکم تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا ہے:

**پہلی حالت: شک**

شک کا مطلب ہے کہ اس حکم کے نافذ العمل ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں برابر رائے ہو۔ اس حالت میں اگر حکم میں شک ہو تو اصول عملیہ پر عمل کیا جائے گا۔ اصول عملیہ سے مراد ایسے قواعد ہیں جن کے ذریعے انسان کو شک کی صورت میں ذمہ داری کا علم ہو جاتا ہے اور اصول عملیہ علمائے اصولین کے ہاں درج ذیل ہیں: "استصحاب، برائت، احتیاط اور تخیر"۔[1]

**دوسری حالت: ظن**

ظن سے مراد حکم کے نافذ العمل ہونے یا نہ ہونے کی طرف کی طرف رجحان زیادہ ہو۔[2] یہ مقالہ اسی موضوع سے متعلق ہے اس کی بھی ذیل میں وضاحت ہو گی۔

**تیسری حالت: یقین**

یقین سے مراد کسی حکم کے نافذ العمل ہونے یا نہ ہونے کا سو فیصد علم ہونا ہے۔[3] اس کے بارے میں اسی فصل میں بحث کی جائے گی۔

اسی تقسیم بندی کو علی بن عبد الرحمن الجزائری نے اپنی کتاب "التحقیق والبیان"[1] میں بھی بیان کیا ہے۔ البتہ دونوں اصولیین نے لکھا ہے کہ یہ منطقی تقسیم بندی ہے۔

---

[1] فرائد الاصول، انصاری، شیخ مرتضی، دار الشفق للمطبوعات، بیروت، طبع:۷، ۱۴۲۲ھ: ۱ / ۱۸

[2] ایضا: ۲ / ۱۰

[3] ایضا: ۲ / ۲۶

## یقین اور ظن میں فرق

علم اصول الفقہ کے ماہرین کے ہاں یقین بذات خود حجت ہے البتہ یہاں ایک سوال یہ ہے کہ یقین جو اصول معتبرہ سے ماخوذ ہو وہی حجت ہے یا ہر قسم کا یقین، خواہ اصول معتبرہ سے ماخوذ ہو یا غیر معتبرہ سے، حجت ہے؟ اس مسئلے میں قدماء صرف اصول معتبرہ سے ماخوذ یقین کو ہی حجت قرار دیتے ہیں جب کہ متاخرین ہر قسم کے یقین کو حجت مانتے ہیں، اس کے بر خلاف ظن مطلق کی عدم حجیت کو حکم اولی مانتے ہیں[2] اور ظن خاص کی حجیت کے بہت سارے اصولین قائل ہیں۔ ظن کی حجیت اور عدم حجیت کے قائلین کے دعویٰ اور ان کے ادلہ کو آپ کی خدمت میں نقل کریں گے۔ مختصر اور سادہ الفاظ میں یقین اور ظن کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ مکلف پر کسی حکم کے نافذ ہونے یا نہ ہونے کا پورا علم ہو تو اس کو اصولی اصطلاح میں یقین کہا جاتا ہے اور طرفِ راجح کے ساتھ ساتھ طرف مرجوح کی طرف بھی توجہ ہو اور اس کا احتمال ہو تو اس کو ظن کہا جاتا ہے۔

## ظن کے لغوی معنی

اہل لغت نے ظن کے مختلف معانی بیان کیے ہیں۔ ابن منظور کہتے ہیں :

**''الظن شک و یقین الا انہ لیس بیقین عیان انما ھو یقین العیان فلا یقال فیہ الا العلم، و ھو یکون اسما و مصدرا، و جمع الظن الذی ھو الاسم الظنون۔''[3]**

(ظن، شک اور یقین دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر یقین العیان کے لیے استعمال نہیں ہوتا ،بلکہ یقینُ العیان کو علم کہا جاتا ہے۔ یہ (لفظِ ظن) اسم اور مصدر دونوں ہے اور جو ظن اسم ہے اس کی جمع ظنون ہے۔)

راغب اصفہانی[4] نے یوں لکھا ہے :

**'' الظن : اسم لما حصل عن امارۃ و متی قَوِیت ادت الی العلم و متی ضعفت جدا لم یتجاوز حد التوھم۔''[1]**

---

[1] التحقیق و البیان فی شرح البرھان فی اصول الفقہ، الجزائری، علی، دار الصیاد، بیروت، :۱ / ۱۱۴

[2] اصول الفقہ، المظفر، محمد رضا، مؤسسہ اسماعلیان، طبع: ۲ ، قم، ایران : ۳ /۱۶۵

[3] لسان العرب، ابن منظور، دار الکتب العربیہ، طبع: ۲ ،بیروت، ۱۴۲۴ھ: ۸ / ۲۷۱

[4] پورا نام حسین بن محمد بن مفضل، کنیت ابو القاسم، اور مشہور لقب راغب اصفہانی ہے اپنے عصر کے مشہور ادیب ، حکیم اور اہل لغت میں سے تھے تاریخ ولادت نہیں مل سکا البتہ ۵۰۲ ہجری کو وفات ہوئی۔ (سیر الاعلام النبلاء، الذھبی ، شمس الدین، دار العلم ،بیروت، طبع:۱۵، س:۲۰۰۲،:۱۸ / ۱۲۱ )

(ظن "امارۃ" کے ماحصل کا نام ہے اور یہ جب قوی ہو جائے تو علم کے درجے تک پہنچتا ہے اور اگر بہت ضعیف ہو جائے تو، وھم کی حد تک پہنچتا ہے۔)

جوہری لکھتے ہیں :

''الظن: معروف و قد یوضع موضع العلم۔ الظنین: الرجل المتهم، و الظنة: التهمةو الجمع: الظنون۔''[2]

(ظن مشہور ہے جسے بسا اوقات علم کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ ظنین: اس شخص کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جو تہمت زدہ ہو اور "الظنة" تہمت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور ظن کی جمع ظنون ہے۔)

مذکورہ بالا معروف ماہرینِ لغت کی ان تعریفات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لفظ "ظن" لغوی اعتبار سے طرف راجح کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جب فقہا کو دو قضیے درپیش ہوں یا کوئی دو حکم ان کے سامنے ہوں اور ایک طرف کو زیادہ ترجیح حاصل ہو اور دوسری طرف کم ہو تو اس صورت میں زیادہ ترجیح والی طرف کو ظن کہا جاتا ہے اور طرف مرجوح کو وھم کہا جاتا ہے۔

## قرآن کریم میں ظن کا استعمال

قرآن کریم میں لفظ ظن مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے جیسے درج ذیل آیات میں ارشاد باری تعالی ہے

1. ارشاد باری تعالی ہے:

﴿ان نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا وَّ مَا نَحنُ بِمُستَیقِنِینَ ﴾[3]

(ہم تو بس ایک گمان سا رکھتے ہیں، یقین ہم کو نہیں ہے)

اس آیت کریمہ میں ظن شک کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

2. ارشاد باری تعالی ہے :

﴿قَالَ الَّذِینَ یَظُنُّونَ اَنَّهُم مُّلٰقُوا اللّٰهِ کَم مِّن فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَت فِئَةً کَثِیرَۃً بِاِذنِ اللّٰهِ﴾[1]

---

[1] مفردات الفاظ القرآن، اصفہانی، راغب، مؤسسہ اسماعلیان، طبع:۳، قم، ۱۴۱۹ھ، ص:۳۳۷

[2] الصحاح، الجوہری، اسماعیل بن حماد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۲ھ: ۵ / ۱۳۸۷

[3] سورۃ الجاثیہ: ۴۵ / ۳۲

(مگر جو لوگ یہ یقین رکھتے تھے کہ انھیں خدا کے روبرو ہونا ہے وہ کہنے لگے: بسا اوقات ایک قلیل جماعت نے خدا کے حکم سے بڑی جماعت پر فتح حاصل کی ہے)

اس آیت میں ظن یقین کی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ علم نحو کا یہ اصول ہے کہ جب بھی ظن کے بعد ''اَنَّ'' استعمال ہو جائے تو اس صورت میں ظن یقین کا معنیٰ دیتا ہے۔

3. ارشاد باری تعالی ہے: ﴿وَمَاھُوَ عَلَی الغَیبِ بِضَنِینٍ﴾[2]

(اور وہ غیب پر یقین کرنے والے نہیں ہے( 'ضاد' کی صورت میں ) اور وہ غیب (کی باتیں پہنچانے )میں بخیل نہیں ہے۔)

اس آیت کریمہ میں بعض قراء جیسے ابن کثیر، ابو عمر اور کسائی نے 'ظ' سے (ظنین) پڑھا ہے اور اسی صورت میں ظن یقین کے معنی دیتا ہے اور باقی قراء نے 'ض' سے (ضنین) پڑھا ہے۔اور 'ض' سے پڑھنے کی صورت میں یقین مقصود نہیں ہو گا۔

4. ارشاد باری تعالی ہے: ﴿اِنَّہٗ ظَنَّ اَن لَّن یَّحُورَ﴾[3]

(بے شک اس کا یہ گمان تھا کہ اسے لوٹ کر (اللہ کی طرف) جانا ہی نہیں ہے۔)

اس آیت کریمہ میں ظن، گمان کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

5. ارشاد باری تعالی ہے:

﴿اِن یَّتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغنِی مِنَ الحَقِّ شَیئًا﴾[4]

( وہ تو صرف گمان کی پیروی کرتے اور گمان تو حق (تک) پہنچنے کے لیے کچھ کام نہیں دیتا۔)

---

[1] سورۃ البقرۃ:۲/ ۲۴۹

[2] سورۃ التکویر:۸۱/ ۲۴

[3] سورۃ الانشقاق:۸۴/ ۱۴

[4] سورۃ النجم:۵۳/ ۲۸

اس آیت کریمہ میں ظن، کذب کے معنی دے رہاہے۔

ان آیات کریمہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ظن کے ذریعے سے حق و واقعیت کا استفادہ نہیں کیا جاسکتاہے اور ظن سے حجیت کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتاہے۔ البتہ یہ بعض ظنون کے بارے میں ہے جبکہ بعض دیگر ظنون کے بارے میں خاموشی اختیار کی ہے۔

علامہ شوکانی نے ظن کے استعمال کی حوالے سے لکھاہے :

"ا۔ اگر ظن کا منشااور ماخذ تدبر اور تفکر ہو تو وہ ظن یقین کے معنی دیتاہے اور اگر یہ امور نہ ہوں تو اس صورت میں یقین کا فائدہ نہیں دے گا۔

۲۔ قرآن میں مومنین کے متعلق استعمال ہونے والا ظن یقین کا فائدہ دیتاہے اور کافروں سے متعلق استعمال ہونے والا ظن شک کے معنی دیتاہے۔

۳۔ قرآن کریم میں اگر آخرت کا ذکر کرتے ہوئے لفظ ظن استعمال ہوا ہو تو وہ ظن یقین کے معنی دیتاہے اور اگر دنیاکے ذکر کے ضمن میں ہو تو وہ ظن شک کے معنی دے گا۔" [1]

## ظن کا اصطلاحی معنی

اہل لغت اور قرآن کریم کے استعمالات میں ظن کے معنیٰ اور مفہوم کی وضاحت ہوگئی اب علم اصول فقہ کے ماہرین نے ظن کی جو مختلف تعریفات بیان کی ہیں ان میں سے قدماء، متاخرین اور معاصر اصولیین کی چند تعریفات بالترتیب درج ذیل ہیں:

قدماء اصولیین نے ظن کی فنی تعریف بیان نہیں کی بلکہ ظن کو مثالوں کے ضمن میں واضح کیا ہے۔ جیسے علامہ السرخسی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

"وقد ظن بعض مشايخنا أنها في أصل الوضع للتشكيك فإن الرجل إذا قال رأيت زيدا وعمرا يكون مخبرا برؤية كل واحد منهما عينا, ولو قال بل عمرا يكون مخبرا برؤية عمرو عينا" [2]

[1] فتح القدیر، الشوکانی، محمد بن علی، دار الکتاب العربی، طبع:۳ ،بیروت، سن: ۱۴۲۴ھ:۵/ ۲۸۴

[2] اصول السرخسی، السرخسی، احمد بن ابی سھل، دار الفکر، طبع:۳، بیروت، ۱۴۱۴ھ، ۱/ ۲۱۳

(بعض بزرگان نے گمان (ظن) کیا ہے کہ اصل وضع میں یہ شک کے لیے ہے (مثلا) کیونکہ جب کوئی شخص کہتا ہے میں نے زید اور عمر کو دیکھا وہ ان دونوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر خبر دے رہا ہے (یہ یقین ہو گا) اور اگر وہ کہے ان کو دیکھنے کا خبر عمر نے دیا ہے۔ (تو یہ ظن ہو گا))

اس عبارت میں ظن اور یقین کو ایک ہی مثال میں سمجھایا کہ اگر کوئی خبر انسان اپنی انکھوں سے دیکھ کر دے تو وہ خبر یقینی ہے اور اگر کسی اور سے سننے کے بعد خبر دے تو وہ خبر ظنی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ظن یقین سے ایک مرحلہ کم ہے۔

اسی طرح شیعہ امامیہ اصولیین میں سے قدماء نے بھی ظن کو مثالوں کے ضمن میں واضح کیا ہے۔ جیسے شریف المرتضی نے اپنی کتاب الذریعة الی اصول الشریعة میں یقین اور ظن کو خبر واحد کی ضمن میں سمجھاتے ہوئے لکھاہے :

**"فانه اذا سمع الخبر و ادعى انه قطع، اشتبه عليه العلم بالظن۔"** (1)

(جب کوئی خبر سنے اور یقین کا دعوی کرے تو اس کو علم (یقین) اور ظن میں خلط ہوا ہے)

روایت کے بارے میں بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو کوئی خبر پہنچے اور وہ اس خبر سے یقین کے حصول کا دعوی کرے تو در حقیقت وہ شخص علم اور یقین کے درمیان اشتباہ اور خلط کر رہاہے کیونکہ یقین ہمیشہ تواتر اور رویت کے بعد ہی حاصل ہوتا ہے۔ اہل سنت اور اہل تشیع امامیہ اصولیین میں سے قدماء ان اصطلاحات کو استعمال کرتے تھے لیکن ان کو فنی عبارت میں کبھی بیان نہ کرتے تھے بلکہ مثالوں کے ضمن میں بیان کیا کرتے تھے۔

متاخرین میں سے حنفی اصولی نے ظن کی یوں تعریف کی ہے:

**''اما الظن فهو تغليب بالقلب لاحد مجوزين ظاهري التجويز '** (2)

(ظن: دو مختلف آراء میں سے ایک کی طرف زیادہ قلبی رجحان کو کہتے ہیں۔)

حنبلی اصولی قاضی ابو یعلی نے ان الفاظ میں ظن کو بیان کیا ہے:

**''الظن تجويز أمرين احدهما اقوى على الاخر''**(1)

---

(1) الذریعة الی اصول الشریعة، شریف المرتضی، علی بن الحسین، مؤسسہ الصادق، طبع:۱، قم، ۱۴۲۹ھ، ص: ۳۴۴

(2) المعتمد فی اصول الفقہ، البصری، ابو الحسین، دار الکتب العلمیہ، طبع: ۳ بیروت، سن: ۱۴۲۶ھ: ۱/ ۶

(دو ممکنہ امور میں سے جو زیادہ قوی ہو اسے دوسرے پر ترجیح دینے کو ظن کہتے ہیں)

شیعہ امامیہ اصولیین نے ان الفاظ میں ظن کو بیان کیا ہے:

**''هو عبارة عن الطرف الراجح من طرفی الترديد فی الذهن و قد يطلق اصطلاحا علی الاسباب الذی تورث الظن بحسب الغالب''[2]**

(ذہن میں موجود دو مختلف اطراف میں سے ایک طرف کو ترجیح دینا ہے۔ اور اصطلاح میں کبھی اس کا اطلاق ان اسباب پر بھی کیا جاتا ہے جو ظن کا سبب بنتے ہیں۔)

متاخرین کی ان تینوں تعریفوں میں ایک ہی چیز کو مختلف الفاظ میں بیان کیا جا رہا ہے اور وہ یہ کہ جب انسان کے سامنے دو چیزیں موجود ہو اور ان دونوں میں سے ایک کی طرف دلی اور ذہنی رجحان ہو تو اسی رجحان کو ظن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مذکورہ بالا تمام تعریفات میں ماہرین نے مختلف الفاظ استعمال کرتے ہوئے مختلف مثالیں دی ہیں البتہ معانی اور مفاہیم کے اعتبار سے سب کا مطلب ایک ہی ہے۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ ظن سے مراد انسانی ذہن میں موجود طرفِ راجح ہے اور اسی رجحان کے بنیاد پر استدلال کے لیے انتخاب کیا جاتا ہے۔ البتہ علماء کی فنی اور اصطلاحی تعریفات میں سے علامہ مشکینی کی بیان کردہ تعریف، ظن کے لغوی اور اصطلاحی دونوں معانی کو شامل ہے اور یہ تعریف جامع ومانع بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

**''هو عبارة عن الطرف الراجح من طرفی الترديد فی الذهن و قد يطلق اصطلاحا علی الاسباب الذی تورث الظن بحسب الغالب''[3]**

(ذہن میں موجود دو مختلف اطراف میں سے ایک طرف کو ترجیح دینا ہے۔ اور کبھی اس کا اطلاق ان اسباب پر بھی کیا جاتا ہے جو ظن کا سبب بنتے ہیں۔)

---

[1] العدۃ فی اصول الفقہ، قاضی ابو یعلی، محمد، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۵ھ: ۱/ ۳۲

[2] اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثہا، مشکینی، میرزا علی، نشر الهادی، قم، ایران، طبع: ۸، ۱۴۲۳ھ، ص:۱۶۱

[3] ایضا

## ظن کی اقسام

کلی طور لغوی اور اصطلاحی تعریفات سے ظن کا معنی اور مفہوم واضح ہو گیا۔ علم اصول الفقہ کے ماہرین نے ظن کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے: اول ظن شخصی، دوم ظن نوعی، سوم ظن خاص، چہارم ظن مطلق۔ اس تقسیم بندی کی تفصیل درج ذیل ہیں:

### اول: ظنِّ شخصی

ظن کی اقسام میں سب سے معروف قسم ظنِ شخصی ہے جس کی "اصطلاحات الاصول" میں یوں تعریف درج کی گئی ہے:

'' **هو الظن اللغوی و هی صفة نفسانیة تنقدح فی النفس نظیر العلم و الشک** '' (1)

(یہ ظنِ لغوی کی طرح ہے اور یہ ایک نفسیاتی حالت ہے جس میں صفت ذاتی (شخصی) کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ جیسے صفت علم اور شک کا انسان کے ساتھ اضافہ کرتے ہیں۔)

کتاب " المعجم الاصولی" میں ظن شخصی کو ظن نوعی کا مد مقابل قرار دیا گیا ہے اور ظن نوعی کی ان الفاظ میں تعریف کی گئی ہے:

'' **و اما حینما ینشأ الظن بو اسطة الحدس او ا لاسباب لاتنتج الظن عند العقلاء فان هذا النحو من الظن یعبر عنه بالظن الشخصی** '' (2)

(اگر ظن کا سبب حدس ہو (3) یا ایسے اسباب ہوں جن سے عموماً عقلاء کو ظن حاصل نہیں ہوتا ہے تو اس کو ظن شخصی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔)

یہاں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ظن شخصی سے مراد وہ ظن ہے جس کا سبب 'حدس' یا ایسے اسباب ہوں جس سے عام لوگوں کو ظن حاصل نہیں ہوتا ہو یہاں عمومی اور عقلائی طریقے سے ہٹ کر ظن حاصل ہو رہا ہے اس لیے المعجم الاصولی میں جو تعریف ذکر کیا ہے وہ زیادہ مناسب ہے۔ ظن نوعی کی اصطلاح حنفی اصولیین نے

---

(1) اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثھا، مشکینی، ص:۱۶۱

(2) المعجم الاصولی، صنقور علی، شیخ محمد، منشورات العطار، قم، طبع: ۳ ،۱۴۲۸ھ: ۲/ ۲۸۴

(3) حدس سے مراد علم اصول فقہ میں وہ احتمال ہے جو کسی اصولی یا مجتہد کو دلائل کے تقابل یا فحویٰ سے حاصل ہوتے ہیں (المنطق، المظفر، محمد رضا، مؤسسہ اسماعیل، قم، طبع:۳، ۲/ ۱۱۲)

استعمال نہیں کیا ہے اسی وجہ سے حنفی کتب میں ظن کی یہ تقسیم بندی، ظن نوعی کی اصطلاح اور تعریف نہیں ملتی ہے۔

**دوم: ظن نوعی**

ظن کی دوسری قسم ظن نوعی ہے مثلا جب دور کہیں دھواں نظر آتا ہے تو عموما آگ کا ظن حاصل ہو جاتا ہے یہ ظن نوعی ہے۔ علما نے مختلف الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے جن میں سے چند ایک تعریف درج ذیل ہیں۔

ظن نوعی کی اصولیین نے ان الفاظ میں تعریف بیان کی ہے :

> **'' ھی الاسباب التی تکون غالبا سببا لانقداح الظن الشخصی فی الذھن کخبر العدل و الثقة و الاجماع المنقول و کون الشئی متیقن الوجود فی السابق و نحوھا فیطلق علیھا الظنون النوعیة''**[1]

> (ظن نوعی سے مراد وہ ظن ہے جو ایسے اسباب کی وجہ سے وجود میں آئے جن سے غالبا لوگوں کو ظن حاصل ہوتا ہو جیسے عادل اور ثقہ شخص کے خبر دینے سے انسان کے ذہن میں جو ظن پیدا ہوتا ہے وہ ظن نوعی ہے اسی طرح جو چیز پہلے متیقن الوجود ہے اس کے بارے میں شک ہو جائے تو وہ بھی ظن نوعی میں سے ہے۔)

اور معاصر اصولی شیخ محمد رضا مظفر نے اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں یوں بیان کیا ہے :

> **'' ومعنی الظن نوعی : ان الامارة تکون من شانھا ان تغیر الظن عند غالب الناس و نوعھم''** [2]

> (ظن نوعی کے معنی یہ ہیں کہ ایسے اثار جن سے عموما لوگوں کو ظن حاصل ہوتا ہو ایسے ظن کو ظن نوعی کہتے ہیں۔)

مذکورہ تعریفات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ظن نوعی سے مراد وہ ظن ہے جس سے عموما لوگوں کو ظن حاصل ہو جائے اگر چہ فعلاً کسی شخص کو ظن حاصل نہ بھی ہو وہ ظن نوعی میں شامل ہے جب کہ بعض علماء نے ظن نوعی کے لیے شرط لگائی ہے کہ ظن نوعی سے مراد وہ ہے جس سے عموما ظن حاصل ہوتا ہو اور ابھی (یعنی

---

[1] اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثھا، مشکینی، ص:۱۶۲

[2] اصول الفقہ، المظفر، محمد رضا، مؤسسہ اسماعلیان، طبع: ۲، قم، ایران : ۳ / ۱۶۲

فعلا) بھی ظن حاصل ہو رہاہو۔ لھذا متذکرہ بالا تمام تعریفات اور علماء کے اقوال کی روشنی میں ظن نوعی کی جامع تعریف شیخ محمد رضا المظفر کی پیش کردہ تعریف ہے جس میں ظن نوعی کو عموما لوگوں کو حاصل ہو والا ظن شامل ہے۔

**سوم: ظنّ خاص**

ظن کی تیسری قسم ظن خاص ہے جس کی اصولیین نے یوں تعریف بیان کی ہیں :

''کل ظن شخصی او نوعی دل علی حجیته دلیل خاص من عقل او نقل ''[1]

((ظن خاص سے مراد) ہر وہ ظن شخصی یا ظن نوعی جس کی حجیت پر کوئی دلیل عقلی یا نقلی موجود ہو۔)

اور معاصر اصولی شیخ مظفر نے ظن خاص کی یوں تعریف لکھی ہے:

''مراد من ظن الخاص : کل ظن قام دلیل قطعی علی حجیته و اعتبارہ بخصوصه غیر دلیل الانسداد الکبیر۔''[2]

(ظن خاص سے مراد: وہ ظن جس کی حجیت اور اعتبار پر کوئی دلیل خاص ہو دلیل انسداد کبیر کے علاوہ۔)

ظن کی اقسام کے عمومی مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ظن شخصی، ظن نوعی اور ظن خاص تینوں کو علم اصول فقہ کے ماہرین نے ظنِ خاص میں شمار کیاہے اور اس ظن خاص کے مقابلے میں ظنِّ مطلق کو ذکر کرتے ہیں اسی وجہ سے شیخ رضا مظفر نے تعریف میں دو چیزوں کا اضافہ کیاہیں: اول ظن خاص کی حجیت پر کوئی دلیل ہو اور دوسری بات وہ دلیل، دلیل انسداد کبیر کے علاوہ ہو۔ لھذا ان تعریفات میں سے سب سے جامع ومانع تعریف بھی یہ ہے : ''المراد من الظن الخاص : کل ظن قام دلیل قطعی علی حجیته و اعتبارہ بخصوصه غیر دلیل الانسداد الکبیر۔''[3] کیونکہ اس تعریف پر اعتراضات کم ہیں اور دوسری بات اس تعریف میں ظن خاص کو ظن مطلق کے مقابلے میں رکھا ہواہے۔ اور عمومی طور پر اقسام ظن کی بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ علماء نے ظن خاص کو ظن مطلق کے مقابل میں رکھاہے کیونکہ ظن خاص میں محور اس ظن کی حجیت پر دلیل

---

(1) اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثھا، مشکینی، ص:۱۶۳

(2) اصول الفقہ، المظفر:۳/ ۲۶

(3) ایضا:۳ / ۲۲

قطعی کا ہونا ہے۔ اس میں فرق نہیں کہ وہ دلیل عقلی سے ثابت ہو یا نقلی سے۔ اس کے بر خلاف ظن مطلق میں اس کی حجیت پر کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے۔

## چہارم: ظنِّ مطلق

عمومی نظر سے جب ظن کا جائزہ لیا جائے تو یہ صرف دو اقسام میں تقسیم نظر آتا ہے اول: ظن خاص اور ثانی: ظن مطلق۔ اور "مصطلاحات الاصول" میں ظن مطلق کی یوں تعریف کی ہے :

**''هو الظن الذی ثبتت حجیته بدلیل الانسداد و معونة مقدمات الحکمة''** [1]

( (ظن مطلق سے مراد) وہ ظن ہے جس کی حجیت دلیل انسداد سے ثابت ہو اور مقدمات حکمت کی دلیل کی مدد کرے۔)

معاصر اصولی شیخ مظفر نے ظن مطلق کی یوں تعریف کی ہے:

**''یراد من الظن المطلق: کل ظن قام دلیل الانسداد الکبیر علی حجیته و اعتباره۔''**[2]

(ظن مطلق سے مراد: ہر وہ ظن جس کی حجیت اور اعتبار ہونا دلیل انسداد کبیر سے ثابت ہو۔)

مذکورہ تعریفات اور بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ظن مطلق میں معیار اس کی حجیت پر دلیل انسداد کبیر کا ہونا ہے اسی وجہ سے علماء نے اس کو ظن انسدادی کا نام بھی دیا ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ظن مطلق اور ظن انسدادی دونوں اسی ظن کے مختلف نام ہے۔ ظن مطلق کی تعریفات پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ظن مطلق کی اس تعریف میں ظن خاص بھی شامل ہیں۔ یہ اعتراض اس تعریف پر وارد نہیں ہوتا ہے۔ لہذا معاصر اصولی شیخ مظفر کی یہ تعریف سب سے جامع تعریف ہے:

**''یراد من الظن المطلق: کل ظن قام دلیل الانسداد الکبیر علی حجیته و اعتباره۔''**[3]

(ظن مطلق سے مراد ہر وہ ظن ہے جس کی حجیت دلیل انسداد کبیر سے ثابت ہو)

---

[1] اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، مشکینی، ص:۱۶۲

[2] اصول الفقه، المظفر : ۳ / ۲۶

[3] ایضاً

اس کے علاوہ ایک اور تقسیم بندی میں ظن کو صرف دواقسام میں تقسیم کیا گیا ہے یعنی ظن خاص اور ظن مطلق۔ ظن شخصی اور نوعی کو ان دونوں کی ذیلی اقسام میں شمار کیا جاتا ہے۔

## ظن سے متعلق حنفی اور شیعہ امامیہ اصولیین کا موقف

تمام فقہاء اور اصولیین استنباطِ احکام میں ظن سے تمسک کرتے ہیں فرق صرف اس میں ہے کہ بعض اصولیین ظن کو اسباب و عوامل خارجی کے ساتھ ملا کر تقسیم کرتے اور پھر ان میں سے 'اَقرَب اِلٰی العِلم' سے تمسک کرتے ہیں جبکہ دیگر ظن کو مطلق طور پر علم ویقین کے عدم حصول کی صورت میں تمسک کرتے ہیں اسی وجہ سے معروف حنفی اصولی امام جصاص اپنی کتاب "الفصول فی الاصول" میں یوں لکھا ہے کہ:

"فَإِنَّ الْعِلْمَ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: عَلَى الْحَقِيقَةِ.وَالْآخَرُ: حُكْمُ الظَّاهِرِ وَغَلَبَةُ الظَّنّ "[1]

(بتحقیق علم کی دو قسمیں ہیں اول: حقیقت اور دوسرا: حکم ظاہر اور ظن غالب)

اس عبارت میں واقعیت اور حقیقت تک پہنچنے والے طریق بیان کرتے ہوئے علم کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے پھر ان میں سے پہلی قسم: خود حقیقت کا انکشاف ہونا ہے اور دوسری قسم حکم ظاہر اور ظن غالب کو شامل ہے۔

شیعہ امامیہ اصولیین میں سے معاصر اصولی شیخ مظفر اسی مطالب کو یوں بیان کرتے ہیں:

" فيتعين الاخذ بالظن مالم يقطع بعدم جواز الاخذ به"[2]

(پس ظن کو اخذ کیا جائے جب تک ظن کو اخذ کرنے کی عدم جواز پر قطع ویقین نہ ہو جائے۔)

اس عبارت میں ظن اور قطع دونوں کو ساتھ ذکر کر کے دونوں کی حد بھی بتادی کہ ظن سے اس وقت تک تمسک کیے رکھنا ہے جب تک اس خلاف کوئی قطع ویقین حاصل نہ ہو جائے۔ جب قطع ہو جائے ظن سے تمسک خود بخود ختم ہو جائے گا۔ لہذا نتیجہ یہ ہوا کہ احناف اور اہل تشیع امامیہ اصولیین کے ہاں ظن سے احکام اخذ کرنے میں تمسک کیا جاتا ہے جب تک اس کے خلاف قطع، یقین یا علم نہ آجائے۔

---

[1] الفصول فی الاصول، الجصاص، احمد بن علی الرازی، التراث الاسلامی، طبع: ا، بیروت، ۱۹۸۵ء، ۳ / ۹۰

[2] اصول الفقہ، المظفر، :۳/ ۲۸

یہاں ظن کا مفہوم کافی واضح ہو جاتا ہے اور ان علمی اصطلاحات میں سے علامہ میرزا علی مشکینی کی تعریف میں زیادہ وضاحت ہے کیونکہ اس تعریف میں ظن کو بیان کرنے کے علاوہ فروعاتِ ظن یعنی وہ چیزین جو ظن کا سبب ہیں، کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے اور لغوی اور اصطلاحی دونوں معانی کو ایک ساتھ، ایک عبارت میں بیان کیا ہے نیز فصاحت اور بلاغت کے اعتبار سے بھی یہ تعریف باقی تعریفوں سے بہتر معلوم ہے۔

### مبحث دوم

# یقین کا مفہوم اور اقسام

## یقین کی تعریف

ظن کا مفہوم کافی حد تک مبحث اول میں واضح ہو گیا ہے۔ 'قطع' کے لغوی معنیٰ یقین کے ہیں۔ علمائے اصولیین میں سے بعض کے ہاں قطع یعنی یقین بنفسہ حجت ہے کیونکہ یقین خود واقعیت تک پہنچانے کا وسیلہ ہے۔ جیسے سید محمد باقر الصدر [1] قطع کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

''ان القطع ھو عین الانکشاف والارادۃ، لا انہ شئی من صفاتہ الانکشاف۔'' [2]

(بتحقیق قطع اصل میں خود انکشاف وارادہ ہی ہے۔ انکشاف کی صفات میں سے نہیں)

دوسری جگہ سید عبد الاعلی الموسوی [3] اپنی کتاب "تہذیب الاصول" میں یقین سے استنباطِ احکام کے بارے میں یوں لکھتے ہیں:

> ''المعروف ان مبحث القطع لیس من مسائل فن الاصول، لعدم وقوعہ فی طریق استنباط الحکم الفرعی، لانہ اذا قطع بحکم او موضوع یقال: ھذا واجب، او ھذا لا مثلا و لا یقال: ھذا مقطوع الوجوب او مقطوع المائیۃ لکونہ بالنسبۃ الی متعلقہ طریقا من دون ان یکون ماخوذا فیہ بوجہ من الوجوہ۔'' [4]
>
> (مشہور ہے کہ مبحث قطع علم اصول کے مسائل میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ استنباطِ احکام میں کام نہیں آتا ہے لہٰذا جب کسی حکم یا موضوع کے بارے میں قطع حاصل ہو جائے تو کہتے ہیں یہ واجب ہے یا یہ پانی ہے نہ کہ یہ کہے کہ اس کا وجوب قطعی ہے یا اس کا پانی ہونا

---

[1] محمد باقر الصدر (۱۹۳۵ء متوفی ۱۹۸۰ء) فقیہ، فلسفی، متکلم، اور علم اصول الفقہ کے ماہر تھے (زندگی و افکار شہید صدر، حسینی حائری، سید کاظم، تہران، وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، طبع: ۱، ۱۳۷۵ش. ص ۳۵)

[2] دروس فی علم الاصول، الصدر، سید محمد باقر، جامعۃ المصطفی العالمیہ للترجمہ وللنشر، پاکستان: ۱ / ۱۸۶

[3] سید عبدالاعلی موسوی سبزواری (۱۲۸۹ھ-۱۳۷۲ھ) فقیہ، مفسر، محدث اور علم اصول الفقہ کے ماہر تھے۔ (آفتاب سبزوار، احمد عابدی، ناشر فرہنگ وھنر، قم، ۱۳۸۹، ص: ۱۴)

[4] تھذیب الاصول، السبزواری، سید عبد الاعلی، مؤسسہ المنار، بیروت، طبع: ۳، سن: ۱۹۹۶: ۲ / ۱۱

قطعی ہے کیونکہ یہ واقع تک پہنچنے کے لیے ذریعہ نہیں بلکہ یہ واقع تک پہنچاتا ہے۔ اس میں حجیت کے معنی وجوب المتابعة ہے البتہ یہ یقین کی حجت منطقی حجت نہیں ہے کیونکہ منطقی صغری اور کبری کے درمیاں ،حدوسط کو حجت کہتے ہیں جبکہ یہاں حدوسط نہیں ہے۔)

اہل سنت اصولیین نے قطع کی الگ بحث نہیں کی ہے اسی وجہ سے قطع کی فنی اور اصطلاحی تعریف میسر نہیں ہے البتہ قطع اور یقین کو مثالوں کی ضمن میں بیان کیا ہے جیسے:

"أَنَّ خَبَرَهُمْ قَدْ اشْتَمَلَ عَلَى صِدْقٍ وَإِنْ لَمْ يَجِبْ الْقَطْعُ عَلَى خَبَرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِيمَا (ذَكَرَهُ) وَأَخْبَرَ بِهِ عَنْ نَفْسِهِ"[1]

(بتحقیق ان کی خبر سچ پر مشتمل ہے اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی خبر پر قطع (یقین) کرنا ضروری نہیں اور ان میں سے ہر ایک خود خبر دے۔)

اس عبارت میں قطع کو سمجھانے کے لیے علامہ جصاص ایک مثال ذکر کرتا ہے کہ جب حجاج کا قافلہ واپس آرہا تھا تو کوئی شخص ان سے سوال کرتا ہیں کہ کہاں سے آرہے ہو تو اُس وقت ایک حاجی جواب دیتا ہے کہ حج کرکے آرہا ہوں۔ اس ایک حاجی کے کہنے سے یقین (قطع) حاصل ہو جاتا ہے اب ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک حاجی بولے ہم حج کرکے آرہے ہیں۔ یہاں حصولِ یقین اس مختصر مثال کے ذریعے واضح کر دیا جب کہ یہاں کوئی فنی تعریف موجود نہیں ہے۔

یہاں سے ایک بات واضح ہو گئی کہ حنفی اور شیعہ امامیہ علماء یقین کو مباحث علم اصول میں شمار نہیں کرتے اسی وجہ سے دونوں کے اصولیین میں سے کسی نے بھی یقین کی فنی تعریف بیان نہیں کی ہے۔

## اقسام قطع

علم اصول الفقہ میں قطع کو دو اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے ایک قطع طریقی اور دوسرا قطع موضوعی جسے فقہاء اور اصولیین نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے جیسے اقسام قطع کے بارے میں محقق سبزواری نے لکھا ہے:

---

[1] الفصول فی الاصول، الجصاص، ۳ / ۲۶۶

''القطع اما طريق محض الى الواقع بلا دخل له فى الموضوع اصلا، كما هو الغالب فيه فى العقليات و الشرعيات و العرفيات۔ او ماخوذ فى الموضوع اما بنحو تمام الموضوع او جزئه، و كل منهما اما بنحو الكاشفية و الطريقية او بنحو الصفة الخاصة ، فهذه الاربعة مع القسم الاول تصير خمسة اقسام۔''[1]

(قطع موضوع سے قطع نظر محض واقعیت تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے جیسے عموماً عقلیات، شرعیات اور عرفیات میں ہوتا ہے یا پھر قطع موضوع ہی سے ماخوذ ہوتا ہے ایسی صورت میں یہ یقین یا تمام موضوع میں ہو گا یا موضوع کے کسی جز میں ہو گا اور ان میں سے ہر ایک صورت میں یہ قطعِ کاشف اور قطعِ طریقی ہو گا یا کسی خاص صفت کے ساتھ ہو گا اس طرح سے یہ چار صورتیں ہوتی ہیں اور اس کو طریق محض کے ساتھ ملائیں تو پانچ اقسام بنتی ہیں۔)

محقق سبزواری اور دیگر علم اصول کے ماہرین نے یقین کو حکم واقع حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا ہے لہذا اس اعتبار سے یقین دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے: اول یقین خود حکم واقع حاصل کرنے کا مستقل ذریعہ ہے جیسے امور عقلی، عرفی اور شرعی میں اور دوسری صورت میں یقین مستقل نہیں بلکہ اس یقین کو کسی موضوع میں معتبر جانا جاتا ہے۔ اس دوسری صورت میں چار قسمیں متصور ہوں گی۔ اول: یقین تمام موضوع میں متصور ہو گا۔ دوم: یقین جزءِ موضوع ہو گا۔ سوم: اس موضوع کے لیے صرف طریق الواقع ہو گا۔ چہارم: یقین ایک صفت کے ساتھ متصور ہو گا۔ علماء کی یہ تقسیم بندی استقرائی ہے اوران اقسام کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل دو اقسام کو سمجھنا ضروری ہے اور وہ قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:

**اول: قطع طریقی**

اس سے مراد یہ ہے کہ قطع اور یقین موضوع تک رسائی کا صرف ایک ذریعہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے۔

**دوم: قطع موضوعی**

قطع موضوعی خود ایک صفت ہے یہ صفت ذاتی طور پر ایک نفسیاتی صفت ہے جیسے ظن، شک اور وہم انسانی ذات کے ساتھ منسلک صفات ہیں۔ ان میں سے ایک صفت یقین ہے۔ شارع کے حکم کا دار و مدار قطع پر ہے مثلاً: انسان کو کسی چیز کے بارے میں شک ہو جائے کہ یہ شراب ہے یا نہیں اور بعد میں شراب ہونے کا یقین ہو جائے تو اس صورت میں حکم شرعی کے مطابق اس سے اجتناب کرنا واجب ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قطع میں

---

[1] تھذیب الاصول، السبزواری: ۲/ ۱۸

بنیادی قاعدہ کیا ہے ؟ اس کا جواب شیخ مظفر نے اپنی کتاب اصول الفقہ میں یوں لکھا ہے :"والقاعدة الاولیہ فی القطع ان یکون طریقة۔"[1] (بنیادی قاعدہ قطع میں طریقی ہونا ہے) بعض علماء نے قطع موضوعی کی بھی دو قسمیں کی ہیں۔

اول قطع موضوعی طریقی؛ اس سے مراد وہ قطع ہے جو دلیل شرعی کے موضوع میں ہی اخذ کیا گیا ہو اور اس کو طریقی کہنا صرف عنوان کے اعتبار سے ہے۔ اور دوسرا قطع موضوعی وصفی؛ اس سے مراد وہ قطع ہے جو دلیل شرعی میں اخذ کیا گیا ہو اور ایک صفت کی حیثیت سے اس قطع کو اخذ کیا گیا ہو اور اس صفت کو شارع مقدس نے اپنے خطابات میں ملحوظ رکھا ہو۔ علمائے اصولیین کا کہنا ہے کہ "امارات اور اصول عملیہ قطع موضوعی کا قائم مقام نہیں ہوتے۔ اس سے مراد یہی قطع موضوعی وصفی ہے ورنہ قطع موضوعی طریقی تو یقینا امارات اور اصول عملیہ کا قائم مقام ہوتا ہے۔"[2]

معروف اصولی محقق خراسانی[3] کے مطابق حکم کی وجود کے لیے مندرجہ ذیل چار مراتب کا ہونا ضروری ہے:

''الاقتضاء : و یعبر عنه بالشانیة ایضا ، و هذه المرتبة عبارة عن المصالح و المفاسد المقتضیة لتشریع الحکم علی طبقها ۔ الانشا: و هی عبارة عن مجرد الجعل و التشریع۔ و الفعلیة : و هی عبارة عن وصوله الی المکلف۔ و التنجز : و هی عبارة عن استجماع المکلف لجمیع شرائط التکلیف و فقده لمونعه۔''[4]

((حکم کے وجود میں آنے کے لیے) پہلی چیز "الاقتضا" ہے اس کو شانیہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد وہ مصالح اور مفاسد ہیں جو جعل احکام کا باعث بنتے ہیں۔ اور دوسری چیز "الانشاء" ہے اس سے مراد جعل اور تشریع احکام ہے۔ اور تیسری چیز "الفعلیۃ" ہے اس سے مراد اس حکم کا مکلف تک پہنچنا ہے اور چوتھی چیز "التنجز" ہے اس سے مراد مکلف میں شرائط تکلیف کا جمع ہونا اور موانع کا نہ ہونا ہے۔)

---

[1] شرح الرسائل، محمدی، علی، انتشارات دار الفکر، قم، ایران، طبع: ۸ ، ۱۳۹۰ش، ۲۱/۱

[2] ایضا، ص:۲۷

[3] محمد کاظم خراسانی، (۱۲۵۵ھ متوفی ۱۳۲۹ھ) فقیہ، متکلم، مجتہد اور علم اصول الفقہ کے ماہر تھے۔ (کفائی، عبد الرضا، سیری در سیرہ علمی و عملی آخوند خراسانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ش.)

[4] کفایۃ الاصول، خراسانی، محمد کاظم، مؤسسہ اسماعلیان، قم، ایران، ص: ۲ / ۱۹

انسان کو قطع تب حاصل ہو گا جب اس کے لیے احکام کے منجز ہونے کے لیے احکام میں یہ شرائط و مراحل پورے ہوں تب وہ قطع حجت ہو گا اور اس پر عمل کرنا واجب ہو گا اور اگر یہ شرائط پوری نہ ہو تو اس صورت میں قطع ہی حاصل نہیں ہو گا۔

## قطع طریقی اور موضوعی میں فرق

قطع طریقی اور موضوعی میں تین فرق ہیں۔

1. قطع طریقی حجت ہے جہاں سے بھی پیدا ہو۔ اسباب اور وسائل زمان کے لحاظ سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جبکہ قطع موضوعی میں دلیل کا اتباع کیا جاتا ہے اگر دلیل میں سبب شخص ہے یا معین زمانہ ہے تو اس سے تجاوز نہیں کر سکتے۔
2. قطع طریقی حد اوسط واقع نہیں ہوتا جبکہ قطع موضوعی حد اوسط واقع ہوتا ہے۔
3. امارات اور بعض اصول عملیہ قطع طریقی کے قائم مقام ہو سکتے ہیں مثلاً بینہ اور استصحاب وغیرہ۔ جبکہ قطع موضوعی میں اصول عملیہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔[1]

## یقین کی لغوی اور اصطلاحی مفہوم کا جائزہ

یقین کے لیے عربی میں لفظ قطع استعمال کیا جاتا ہے۔ علماء اہل تشیع کے ہاں قطع یعنی یقین بذات خود حجت ہے کیونکہ یقین خود 'طریق الی الواقع' ہے اور اہل سنت اصولیین قطع کو استنباطِ احکام اور استخراج احکام میں بحث نہیں کرتے ہیں اسی وجہ سے احناف کے ہاں قطع کی فنی اصولی تعریف موجود نہیں ہے۔

اکثر اہل تشیع اصولیین کے ہاں بھی یہ بات مشہور ہے کہ 'قطع' علم اصول کے فنی مسائل میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ استنباطِ احکام کے کام نہیں آتا ہے۔ لہٰذا جب کسی حکم یا موضوع کے بارے میں قطع حاصل ہو جائے تو کہتے ہیں یہ واجب ہے نہ کہ یہ اس کا وجوب قطعی ہے کیونکہ یہ واقع تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں بلکہ یہ واقع تک پہنچاتا ہے۔ یقین کے موضوع پر اتنی بحث کافی ہے کیونکہ ہمارا اصل موضوع ظن کی بحث ہے۔

---

(1) فرائد الاصول، انصاری، شیخ مرتضی، مجمع الفکر الاسلامی، طبع: ۱۲، قم، ایران، ۱۴۳۱ھ: ۱/ ۳۵

# فصل دوم

# ظن کی حجیت اور استنباطِ احکام

# مبحث اول

## ظن کی حجیت

ظن اور یقین کا مفہوم احناف اور شیعہ امامیہ اصولیین کی اصطلاحات اور عبارات کی روشنی میں واضح ہونے کے بعد شرعی حیثیت کے لیے علم اصول میں 'حجیت' پر بحث کرنا لازمی ہے۔[1] حجیت کے لغوی اور اصطلاحی معانی حسب ذیل ہیں۔

**حجت کا لغوی مفہوم**

لفظ حجت کو مختلف اہل لغت نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے اور اس کا مادہ اصلی ح،ج،ج ہے۔وضاحت کی خاطر تین مختلف اہل لغت سے معانی کو نقل کرتے ہیں۔مصباح المنیر میں یوں بیان کیا ہے:

**''الحجة:الدليل و البرهان و الجمع حُجج''**[2]

(حجت کے معنی دلیل اور برہان کے ہیں اور اس کی جمع حجج ہے۔)

معروف لغوی ابن منظور نے "لسان العرب" میں حجت کے معنی یوں بیان کیے گئے ہیں :

**'' الحج : القصد ... الحجة البرهان و قيل[3] : الحجة ما دفع به الخصم و قال الازهری:الحجة الوجه الذی يكون به الظفر عند الخصومة''**[4]

(حج کے معنی قصد کے ہیں اور حجت دلیل (برہان) کو کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ حجت اس کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے جھگڑے کو ختم کیا جاتا ہے اور ازہری نے کہا ہے کہ حجت اس طریقے کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے جھگڑے میں کامیابی حاصل کی جائے۔)

حجت کا مادہ اصلی ح،ج،ج ہے یہ قصد کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس مادہ سے حجت کا لفظ بھی بنا ہے جو دلیل اور برہان کے لیے استعمال ہوتا ہے۔دوسرے الفاظ میں حجت اس ذریعہ کو کہا جاتا ہے جس کی مدد سے مدِ

---

[1] اصول الفقہ،المظفر،:۳/ ۷

[2] مصباح المنیر،الفیومی،ص:۱۱۴

[3] علمائے اصولیین کے ہاں لفظ "قیل"ضعیف قول کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

[4] لسان العرب،ابن منظور:۳/۵۴

مقابل پر برتری حاصل کی جائے۔ اصولیین نے لفظ 'حجت' کو اسی لغوی معنی میں ہی اصول الفقہ میں استعمال کیا ہے۔

**حجت کے اصطلاحی معنی**

علماء نے حجت کے درج ذیل پانچ اصطلاحی معانی بیان کیے ہیں:

**اول: حجت منطقی**

علم منطق کی اصطلاح میں حجت جملے کے دونوں حصے یعنی صغری اور کبری میں سے کبری کو حجت کہا جاتا ہے۔

**دوم: حجت تکوینی**

اس سے مراد وہ رائے اور حرکت ہے جس کے ذریعے مطلوب و مقصود کو حاصل کیا جاتا ہے۔

**سوم: حجت اصولی**

علم اصول میں کسی چیز کے حجت ہونے یا کسی امر کی حجیت ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ علماء نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں کہ: **المجموع من المنجزية و المعذرية هو ما نقصده بالحجية۔**[1] یعنی حجیت سے مراد وہی ہے جو منجزیت [2] اور معذوریت کا مجموعہ ہے۔
شیخ مظفر نے حجیت کے بارے میں لکھا ہے: '' **كل شئى يثبت متعلقه و لا يبلغ درجة القطع** ''[3]

(ہر وہ چیز جو اپنے متعلق کو ثابت کرے لیکن قطع کی حد تک نہ پہنچے۔)

دوسری جگہ لکھا ہے:

---

[1] دروس فی علم الاصول، الصدر: ۲/ ۴۵

[2] منجزیت اور معذوریت علم اصول الفقہ کی اصطلاح ہے۔ منجزیت کا معنی مکلف کے حق میں تکلیف کا قطعی طور پر عائد ہونا ہے اور معذوریت سے مراد رفع حکم ہے یعنی ایک مجتہد کسی مسئلہ کے حکم کے بارے میں اپنی پوری کوشش کرتا ہے اور حکم بیان کرتا ہے لیکن قیامت کے دن معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم واقع کے مخالف ہے تو اس صورت میں اس مجتہد پر معذوریت کی بنیاد پر کوئی عقاب نہیں ہوگا۔ (دروس فی علم الاصول، صدر، سید محمد باقر، جامعۃ المصطفی، قم، ایران، ۲۰۱۶ء، ج۱ / ۳۶۱)

[3] اصول الفقہ، المظفر: ۳ / ۱۳

''الحجة كل شئی یکشف عن شئی آخر ویحکی عنه علی وجه یکون مثبتا له''[1]

(حجت سے مراد ہر وہ چیز جس سے کوئی چیز کشف ہو جائے یا کسی چیز کو اس طرح بیان کیا جائے کہ وہ چیز ثابت ہو جائے۔)

یہ بات واضح ہوئی کہ جب علم اصول الفقہ میں اصل یا قاعدہ کے بارے میں دلائل پیش کرنے کے بعد یہ کہا جائے کہ یہ قاعدہ حجت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ قاعدہ منجز ہے اور اس پر عمل واجب ہے اور اس کے مطابق عمل نہ کرنے کی صورت میں قرآن وسنت کی تعلیمات کی روشنی میں سزا ہو گی۔

**چہارم: حجت ذاتی**

سید تقی حکیم کے الفاظ میں حجت ذاتی کا مطلب یہ ہے : **"هی التی لاتحتاج الی جعل جاعل"**[2]

((حجت ذاتی سے مراد) وہ حجت ہے جس کی حجیت کے لیے کسی جاعل کے جعل کی ضرورت نہ ہو۔)

حجیت کی یہ قسم قطع یعنی یقین کے ساتھ مختص ہے کیونکہ قطع کے علاوہ باقی تمام چیزوں کی حجیت جعلِ جاعل کی وجہ سے ہے۔

حجیت کی اس قسم میں امارات اور تمام اصول عملیہ شامل ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہر وہ اصل یا اصول عملیہ جس کی حجیت کی شارع مقدس کی طرف سے دلیل ہو وہ سب حجت مجعولی میں شامل ہیں ۔

یہاں سے حجیت اور اس کی اقسام واضح ہو گئیں اور ہمارا موضوع بحث جو کہ حجیت اصولی تھا وہ بھی لغوی اور اصطلاحی دونوں اعتبار سے واضح ہو گیا البتہ یہ مفہوم اور اقسام اہل تشیع امامیہ اصولیین کے ہاں ہے ۔

---

[1] اصول الفقہ، المظفر : ۳/ ۱۳

[2] الاصول العامۃ، الحکیم، سید محمد تقی، مؤسسہ اسماعلیان، قم، طبع:۳، ۲۰۱۲ء، ص:۲۵

## مبحث دوم

# ظن سے استنباط

استخراج احکام کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ میں سے ایک لفظ استنباط ہے۔ استنباط کے لغوی اور اصطلاحی معنی و مفہوم کی وضاحت کے لیے لغت اور اصول الفقہ کی کتابوں سے مدد لی جائے گی۔

### استنباط کے لغوی مفہوم

مشہور اہل لغت ابن منظور نے لسان العرب میں استنباط کے بارے میں یوں لکھا ہے:

"أنبط : الماء الذی ینبط من قعر البئر اذا حفرت"[1] (نبط وہ پانی جو کنواں کھودتے وقت ظاہر ہو)

.نبط الماء نبع: یعنی پانی ابلا" استنبطه و استنبط منه علماً و خیراً و مالا استخرجه "[2] اس کو استنباط کیا یعنی اس سے علم خیر اور مال کو کشف کیا یعنی اس سے نکالا۔

یہی لفظ 'استنباط' قرآن کریم مین بھی استعمال ہوا ہے جس کی تشریح راغب اصفہانی اپنی کتاب المفردات غریب القرآن میں لکھتے ہیں: "نبط" کا لفظ قرآن مجید میں بھی استعمال ہوا ہے. چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿وَ اِذَا جَآءَهُم اَمرٌ مِّنَ الاَمنِ اَوِ الخَوفِ اَذَاعُوا بِهٖ وَ لَو رَدُّوهُ اِلَی الرَّسُولِ وَ اِلٰی اُولِی الاَمرِ مِنهُم لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یَستَنبِطُونَهٗ مِنهُم وَ لَو لَا فَضلُ اللّٰہِ عَلَیکُم وَ رَحمَتُهٗ لَاتَّبَعتُمُ الشَّیطٰنَ اِلَّا قَلِیلًا۔﴾[3]

(اور جب ان کے پاس امن یا خوف کی خبر آتی ہے تو فورا پھیلا دیتے ہیں حالانکہ اگر رسول اور صاحبان امر کی طرف پلٹا دیتے تو ان سے استفادہ کرنے والے حقیقت حال کا علم پیدا کر لیتے اور اگر تم لوگوں پر خدا کا فضل اور اسکی رحمت نہ ہوتی تو چند افراد کے علاوہ سب شیطان کا اتباع کر لیتے۔)

---

[1] لسان العرب، ابن منظور: ۲/۷

[2] ایضا

[3] سورۃ النساء: ۴/۸۳

یہاں یَستَنبِطُونَهُ مِنهُم سے مرادیستخرجونہ منھم (یعنی وہ اپنے علم سے حقیقت کا پتہ لگالیتے ہیں) اور استنباط باب استفعال سے ہے جس کا مادہ اصلی نبط ہے۔نبط اس پانی کو کہتے ہیں جو ظاہر اور عیاں ہو۔فرس نبط اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کی بغل اور پیٹ پر سفیدی نمودار ہو۔[1] لغت کی دوسری کتاب القاموس میں اس کلمہ کے بارے میں یوں لکھا گیاہے :نبط نبطًا و نبوطاً الماء۔یعنی پانی کا جاری ہونا شروع ہوگیا، نبط و نبط و انبطُ تنبط و استنبط البئر یعنی اس نے کنویں کا پانی نکالا استنبط الشئ یعنی مخفی چیز کو آشکار کیا استنبطہ یعنی اس نے اختراع اور ایجاد کیا استنبط من فلان خیر ایعنی اس نے فلاں شخص سے کیا خوب چیز نکالی. استنبط الفقیہ یعنی فقیہ نے اپنے استنباط سے احکام کو کشف کیا.[2]

**استنباط کے اصطلاحی معنی**

فقہاء اور اصولیین نے استنباط کو علم اصول الفقہ کا اہم موضوع قرار دیا ہے جیسے کتاب ”الفصول فی الاصول“ کے مقدمہ میں کتاب کا تعارف کرتے ہوئے لکھاہے:

”فَهَذِهِ " فُصُولٌ وَأَبوَابٌ فِي أُصُولِ الفِقْهِ " تَشْمَلُ عَلَى مَعْرِفَةِ طُرُقِ اسْتِنْبَاطِ مَعَانِي الْقُرآنِ، وَاسْتِخرَاجِ دَلَائِلِهِ، وَأَحْكَامِ أَلْفَاظِهِ“[3]

(یہ اصول الفقہ سے متعلق ابواب اور فصول ہیں اور قرآن سے معانی کے استنباط کے طریقے، دلائل سے استخراج اور الفاظ سے احکام کے استنباط کے طریقوں پر مشتمل ہیں۔)

اور اسی بات کو شیعہ امامیہ اصولی نے اپنی کتاب ”ادوار استنباط از دیدگاہ مذاہب اسلامی“ میں اس سے بھی زیادہ وضاحت کرتے ہوئے یوں لکھا گیاہے:

” اصطلاح میں احکام شرعی کو استخراج کرنے کے معنی میں ہے یعنی ادلہ معتبرہ سے جدید مسائل اور ہونے والے حادثات کا استخراج کرنا اسی بناء پر استنباط اجتہاد کا مترادف ہے مجتہد عرف متشرعہ

---

[1] المفردات فی غریب القرآن، اصفہانی، راغب، مؤسسہ علوم اسلامی، قم، طبع:۲، ۱۹۹۸ء، ص:۴۸۱

[2] القاموس المحیط، فیروز آبادی، جامعۃ المصطفی، اسلام آباد، ۲۰۱۸ء ، ص:۳۹۵

[3] الفصول فی الاصول، الجصاص:۱ / ۴۰

میں اس پر اطلاق ہوتا ہے جو احکام شرعیہ کو عناصر خاصہ اور عناصر مشترکہ سے استنباط اور استخراج کرے تو اس پر مستنبط اور مفتی کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔"[1]

پس یہ بات واضح ہو گئی کہ اصولیین، احناف اور شیعہ امامیہ کے نزدیک استنباط علم اصول الفقہ کا ایک اہم جزء ہے جس سے احکام الٰہی کو قرآن وسنت سے اخذ کرتے ہیں بالخصوص جدید مسائل کے راہِ حل کے لیے استنباط کرتے ہیں تا کہ مکلف مقام حیرت و سرگردانی سے نکل جائے۔

استخراج اور استنباط کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس سے متعلق معلومات اور علم کو جمع کیا جائے تا کہ اس سے معلومات اور علوم کی بنیاد پر استنباط اور استخراج کیا جاسکے۔ معلومات حاصل کرنے کے کچھ علمی طریقے ہیں جس کی تفصیل درج ذیل ہیں۔

## استنباطِ احکام اور آئمہ مذاہب

علم اصول اور قواعد اصولی سے استنباط اور استخراجِ احکام میں آئمہ مسالک کا طریقہ کار اور منبع وماخذ درج ذیل ہے

### امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (80ھ – 150ھ)

امام ابو حنیفہؒ کا طریقہ استنباط جاننے کے لیے ان کا یہ بیان جسے "کتاب فی اصول الفقہ" میں نقل کیا ہے:

**انی آخذ بكتاب الله تعالى و اذا وجدته، فمالم اجد فبسنة رسول الله ﷺ و الآثار الصحيح عنه التى ثبت فى ايدى الثقات، فان لم اجد فى كتاب الله تعالى و لا فى سنة رسول الله ﷺ، اخذت بقول اصحابه: اخذت بقول من شئت منهم، ادع قول من شئت منهم و لا اخرج من قولهم الى قول غيرهم۔ فاما اذا انتهى الامر اوجاء الى ابراهيم النخعى، الشعبى، ابن سيرين، الحسن، و العطا و سعيد بن المسيب—عدد رجالا۔قوم اجتهدو افاجتهد كما اجتهدوا۔**[2]

(میں کتاب اللہ سے احکام لوں گا اور اگر قرآن سے نہ ملے تو سنت رسول اللہ، جو کہ ثقات کے ذریعے ثابت ہے اُسے اخذ کروں گا۔ اور اگر کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ سے نہ

---

[1] ادوار الاستنباط، علی جناتی، مؤسسہ اسماعیلیان، قم، ۲۰۰۱ء، ص:۲۴

[2] کتاب فی اصول الفقہ، الحنفی، محمود بن زید اللامشی، دار الغرب الاسلامی، بیروت، طبع:۱۹۹۵، ۱ء، ص:۱۴

ملے تو آپ ﷺ کے اصحاب کے اقوال کو لوں گا۔ کسی بھی صحابی کا قول اخذ کروں گا ان کے علاوہ کسی کے قول کو اخذ نہیں کروں گا اور جب یہ سلسلہ ابراھیم نخعی، شعبی، ابن سیرین ، حسن، اور عطاو سعید بن مسیب تک پہنچے تو وہ کچھ لوگ تھے جنہوں نے اجتہاد کیا چنانچہ میں بھی اجتہاد کروں گا جیسے ان لوگوں نے اجتہاد کیا۔)

امام ابو حنیفہؒ کی اس بیان کو خطیب بغدادی اور لامشی کے علاوہ بھی مختلف اصولیین نے نقل کیا ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ باقی ائمہ کی طرح سب سے پہلے نص قرآنی، اس کے بعد سنت متواترہ اور پھر خبر آحاد کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔

یہاں سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ استنباط واضح طور پر سامنے آتا ہے۔ ایک اہم نکتہ بھی ذہن میں رہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ استنباطِ احکام میں قیاس اور استحسان سے زیادہ استفادہ کرتے تھے۔

**امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ (93ھ – 179ھ)**

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روش استنباط ایک جیسا ہے ان میں چند ایک اختلاف مندرجہ ذیل ہیں:

1. امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مکتب میں قرآن کے ظاہر اور سنت صریحہ میں اختلاف کی صورت میں ظاہرِ قرآن کو ترجیح دی جاتی ہے۔
2. اہل مدینہ کے اجماع کو باقیوں پر ترجیح دی جاتی ہے۔
3. قول صحابہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ: "**انہ کان یعمل انہا یشترط الا یخالف الحدیث المرفوع الصالح الحجیۃ ویقدمہ علی القیاس۔**"(1) (یہ قول صحابی پر عمل کرنے کے لیے شرط ہے کہ وہ حدیث مرفوع جو کہ حجت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو اس کے مخالف نہ ہو اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جاتا ہے۔)

(1) تاریخ الفقہ الاسلامی، السایس، محمد علی، دار الفکر الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۸ء: ۲ / ۲۷

4. استحسان کے بارے میں کہتے ہیں کہ: **سمعت ابا القاسم یقول و یروی عن مالک انه قال تسعة اعشار العلم الاستحسان۔**"[1] (میں نے ابو القاسم کو سنا وہ کہہ رہا تھا اور مالک سے روایت کر رہا تھا کہ علم کے دس حصے کیے جائیں تو ان میں سے نو حصے استحسان کے ہوں گے۔)

متذکرہ بالا اصول و قواعد امام مالک کے استنباط کی روش کی بنیاد ہیں۔

## امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (150ھ – 204ھ)

امام شافعیؒ کو اہل سنت اصولیین کے ہاں علم اصول الفقہ کے حوالے سے ایک خاص اہمیت حاصل ہے اس لحاظ سے علم اصول کے قواعد کو قبول یا رد کرنے کے لیے امام شافعیؒ کے قول و عمل کو راہنما اصول مانا جاتا ہے امام شافعی نے روش استنباط کے حوالے اپنی کتاب "الام" میں لکھا ہے:

**"العلم طبقات شتی**

**الاول: الکتاب و السنة اذا ثبتت السنة۔**

**الثانیة: الاجماع فیما لیس فیه کتاب و لا سنة۔**

**الثالثة: ان یقول بعض اصحاب النبی ﷺ و لا نعلم مخالفا منهم۔**

**الرابعة: اختلاف اصحاب النبی فی ذلک۔**

**الخامس: القیاس علی بعض طبقات۔**[2]

(علم کے کئی درجات ہیں:

پہلا: قرآن اور سنت سے علم حاصل ہو گا جب سنت ثابت ہو۔

دوسرا: قرآن و سنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اجماع سے علم حاصل کیا جائے گا۔

تیسرا: اصحاب النبی ﷺ میں سے بعض کا قول جس سے کسی نے اختلاف نہ کیا ہو۔

چوتھا: اصحاب النبی ﷺ کا اس مسئلے کے بارے میں اختلاف۔

پانچواں: بعض طبقات پر قیاس۔)

یہ وہ پانچ چیزیں ہیں جن سے امام شافعی استنباطِ احکام میں کام لیتے ہیں۔

---

[1] الموافقات، الشاطبی، ابو اسحاق ابراھیم بن موسی، دار المعرفة، بیروت، طبع: ۲، ۱۴۲۰ھ، ۴/ ۲۱۵

[2] الام، الشافعی، ابو عبد اللہ محمد بن ادریس، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع: ۱، ۱۴۱۳ھ، ۷/ ۲۴۶

## امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ (164 - 241ھ)

امام احمد بن حنبلؒ کے طریقہ استنباط کے بارے میں ابن قیم جوزی کا بیان بنیادی حیثیت رکھتا ہے جیسے:

**ما افتی به الصحابة ان لم یعلم لهم مخالف فیه ـ اذا اختلف الصحابة تخیر من اقوالهم ما کان اقرب الی الکتاب و السنة و الا حکی الخلاف و لم یجزم القول ـ الاخذ بالمرسل و الحدیث الضعیف اذا لم یکن فی الباب شئی یدفعه و یرجحه علی القیاس ـ القیاس اذا لم یجد نصا و لا قولا للصحابة و لا اثر مرسلا او ضعیفا مال الی القیاس یستعمله للضرورة ـ**[1]

(( قرآن و سنت کے بعد میں رجوع کروں گا ) اس امر کی طرف جس کا اصحاب کرام نے فتوی دیا ہو۔ اصحاب میں اختلاف کی صورت میں اس کو اخذ کیا جائے گا جو قرآن و سنت سے زیادہ قریب ہو۔ اس کے علاوہ اصل اختلاف کو بیان کیا جائے گا۔ حدیث مرسل اور ضعیف کو اخذ کیا جائے گا اگر کوئی اور حل نہ نکلے۔ قیاس پر عمل کیا جائے گا جب قرآن، سنت، قول صحابی، حدیث مرسل اور ضعیف میں سے کوئی دلیل نہ ملے تو قیاس کے ذریعے مسئلے کا حل تلاش کیا جائے گا۔)

## امام جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ (80 – 148ھ)

امام جعفر الصادق رحمۃ اللہ علیہ کی روش استنباطِ احکام یا فقہ جعفری میں روش استنباطِ احکام کے چار اہم مصادر: قرآن، سنت، اجماع اور عقل "[2]

ان میں سے اجماع اور عقل کی بحث کو ایک مخصوص انداز میں اخذ کرتے ہیں، جس کی وضاحت درج ذیل ہے

## اجماع

" استنباطِ احکام کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ یہاں اجماع سے مرادوہ اجماع ہے جس میں معصوم کی رائے کا انکشاف ہوتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں " اجماع سے مراد علماء کا کسی قول پر متفق ہو جانا اور

---

(1) اعلام الموقعین، ابن القیم، محمد بن ابی بکر دار الجیل، بیروت، لبنان: ۱ / ۱۰۵

(2) ادوار اجتہاد از دیدگاہ مذاہب اسلامی، جناتی، ابراہیم، دفتر تبلیغات اسلامی، طبع: ۱، قم، ۱۴۲۷ش، ص: ۶

اس اتفاق میں قول معصوم کا انکشاف ہونا ہے یعنی اجماع کی حجیت علماء کے اتفاق کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ اتفاق چونکہ قول معصوم کو کشف کرتا ہے اس لیے اجماع حجت ہے۔" [1]

### عقل

استنباطِ احکام کا چوتھا مدرک عقل ہے۔ یہاں پر عقل سے مراد قیاس نہیں بلکہ مستقلات عقلیہ [2] کی بدیہیّات [3] مراد ہیں۔ اصول کافی میں موسی بن جعفرؑ سے روایت ہے کہ آپ نے ہشام بن حکم سے فرمایا: " اے ہشام بے شک انسانوں پر اللہ تعالیٰ کی دو حجت ہیں ایک حجت ظاہری جو انبیاء، رسل اور ائمہ کرام ہیں اور دوسری حجت باطنی جو کہ عقل ہے۔" [4]

شیعہ علماء کے درمیان ایک عمومی قاعدہ معروف ہے ''**کل ما حکم به العقل حکم به الشرع**'' [5]

یعنی جس چیز کا حکم عقل دے شرع بھی اسی چیز کا حکم دے گی۔ البتہ یہ بات یادرہے کہ عقل کی حجیت صرف حسن وقبح عقلی اور مستقلات عقلیہ میں ہیں۔ فقہ جعفری میں قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ کی حجیت ثابت نہیں ہے۔

---

[1] اصول الفقہ، المظفر: ۲ /۹۸

[2] مستقلات عقلیہ: یہ علم اصول الفقہ کی اصطلاحات میں سے ہے اس سے مراد وہ امور جہاں حکم شرعی کے علاوہ عقل خود حکم کرے جیسے کسی غریب کی مدد کرنا اور اس کے برعکس مستقلات غیر عقلیہ ہے جس سے مراد وہ امور ہے جہاں عقل تنہاء کوئی حکم نہ کرسکے بلکہ تائید شرعی ضروری ہو۔ اور اس دلیل میں دونوں مقدمات عقلی ہونے کی وجہ سے ہی اس کو مستقلات عقلیہ کہا جاتا ہے۔ (دروس فی علم الاصول، صدر، محمد باقر، ج۲، ص۱۷۹)

[3] بدیہیات جمع کا صیغہ ہے اس کا مفرد بدیہی ہے یہ منطقی اصطلاح ہے جس کا معنی کوئی قضیہ یا حکم جس کی اثبات کے لئے دلیل کی ضرورت نہ ہو۔ اسی معنی میں اصولیین نے بھی استعمال کیا ہے۔ (طوسی، محمد نصیر الدین، تجرید المنطق، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۵۳)

[4] اصول الکافی، الکلینی، محمد یعقوب، مؤسسہ اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۶ھ: ۱/ ۱۳

[5] اصول الفقہ، المظفر: ۲/ ۷۲

**شرعی حیثیت اور استنباط کا جائزہ**

علم اصول الفقہ کی اصطلاح میں شرعی حیثیت کے لیے لفظ حجت استعمال ہوتا ہے اور کوئی بھی حکم دلیل سے ثابت ہو اس کے لیے حجت اور دلائل اس کے بر خلاف ثابت کریں تو اس کے لیے عدم حجت کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

ائمہ مسالک کی روش استنباطِ احکام میں "اخذ من القرآن الکریم ، اخذ من السنة النبویة اور اخذ من الاجماع " میں تمام آئمہ مشترک ہیں البتہ ان کے علاوہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ استنباطِ احکام میں قیاس سے تمسک کرتے ہیں امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ عقل سے تمسک کرتے ہیں۔[1]

---

[1] ادوار الاستنباط، جناتی، علی، مؤسسہ اسماعلیان، قم، ۲۰۰۱ء، طبع: ۱، ص: ۲۴

# فصل سوم

# علم اصول فقہ کے قواعدِ ظنیہ کا تعارف

# مبحث اول

## علم اصول فقہ کے قواعدِ ظنیہ

علم اصول فقہ کے قواعد، فقہ سے پہلے بھی موجود تھے اور انہی قواعد کی بنیاد پر صحابہ کرام، تابعین اور فقہاء عظام اور مجتہدین احکام معلوم کرتے تھے اور قرآن وسنت سے استنباط کرتے وقت انہیں قواعد کو مد نظر رکھتے تھے۔ اگرچہ یہ قواعد کتابوں میں یا مدون شکل میں موجود نہیں تھے کہ ان پر معلوم اصول فقہ کا اطلاق کیا جاتا۔ مثلاً: صحابہ کرام کا قول ہے کہ جب شراب پینے والا، شراب پیتاہے تووہ بیہودہ باتیں کرتاہے اور دوسروں پر جھوٹے الزامات لگاتاہے اس لیے شرابی کو حد قذف کی سزادی جائے گی۔ صحابی کے اس قول سے یہاں یہ قاعدہ اصولی "سد الذریعہ" پر عمل کرنا سامنے آجاتاہے۔ اسی طرح عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس حاملہ عورت کی عدت کے بارے میں درج ذیل آیت سے استدلال کرکے فیصلہ دیتے ہیں جس کا خاوند فوت ہوگیاہو:

﴿وَ اُولَاتُ الۡاَحۡمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنۡ يَّضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ۔﴾[1] (اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے۔)

عبداللہ ابن مسعود (رضی اللہ عنہ) نے مذکورہ آیت سے استدلال کرتے وقت فرمایا تھا" میں گواہی دیتا ہوں کہ چھوٹی سورہ نساء بڑی سورہ نساء کے بعد نازل ہوئی یعنی سورہ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ سورہ بقرہ میں یہ حکم اس طرح بیان کیا گیاہے:

﴿وَ الَّذِيۡنَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنۡكُمۡ وَيَذَرُوۡنَ اَزۡوَاجًا يَّتَرَبَّصۡنَ بِاَنۡفُسِهِنَّ اَرۡبَعَةَ اَشۡهُرٍ وَّ عَشۡرًا﴾[2]

( اور جو لوگ تم میں سے بیویاں چھوڑ کر مرجائیں ان کی بیویاں چار مہینے دس دن انتظار کریں گی۔)

یہاں عبداللہ ابن مسعود (رضی اللہ عنہ) نے اصولی قاعدے کو اختیار کیاہے کہ" بعد میں آنے والا حکم پہلے حکم کو منسوخ کردیتاہے یا اس میں تخصیص کردیتاہے۔" ( ناسخ ومنسوخ، تخصیص عموم) یہ علم اصول الفقہ کا ایک اہم قاعدہ ہے۔ اسی طرح ایک اور صحابی نے عراق کی مفتوحہ زمینوں کے بارے میں یہ فیصلہ دیا تھا کہ زمین کاشتکاروں کے ہاتھ میں رہے اور کاشتکاروں پر خراج عائد کردیا جائے اور انکی زمینوں پر بھی خراج لگادیا جائے۔ جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

---

(1) سورۃ الطلاق: ۶۵ / ۴

(2) سورۃ البقرۃ: ۲ / ۲۳۴

” میری رائے یہ ہے کہ زمینوں کو سرکاری ملکیت میں دوں اور زمین کاشتکاروں کے پاس رہے اور زمین پر خراج عائد کردوں اور ان کاشتکاروں پر فی کس جزیہ مقرر کردوں جسے وہ ادا کرتے رہیں۔ اس طرح یہ جزیہ اور خراج مسلمانوں کے لیے ایک مستقل مال فے کا کام کرے گا جس کی آمدنی میں فوجی، کم سن افراد اور آنے والی نسلیں حصہ دار ہونگی۔ دیکھئے ان سرحدوں کی حفاظت کے لیے بہر حال کچھ لوگوں کو تعینات کرنا ہے جو مستقلا وہاں رہیں، یہ بڑے بڑے شہر جیسے شام، الجزائر، کوفہ اور مصر وغیرہ میں فوجی چھاؤنیاں قائم کرنا اور ان کو وظائف دیتے رہنا ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ اگر یہ زمین کاشتکاروں میں تقسیم کردی جائیں تو ان لوگوں کو کہاں سے دیا جائے گا۔“ [1]

یہاں پر حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) نے اپنی رائے کی بنیاد ” مصلحت “ پر رکھی جو کہ علم اصول الفقہ کے قواعد میں سے ایک اہم قاعدہ ہے۔ ان مثالوں اور واقعات سے اس چیز کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ صحابہ کرام مسائل کا استنباط قواعدِ اصولیہ ہی کی بنیاد پر کیا کرتے تھے، البتہ ایک بات قابل توجہ ہے کہ کبھی ان قواعد کی طرف منسوب کرتے تھے اور کبھی نہیں کرتے تھے کیونکہ یہ قاعدہ عمومی ہوا کرتا تھا۔

سوال یہ ہے کہ علم اصول فقہ کے قواعد کی تدوین کا کام کس امام نے منظم طریقے سے انجام دیا؟ اس کے جواب میں مختلف آراء ہمارے سامنے آئی ہیں مثلا:

ابو الوفاء افغانی نے اپنی کتاب اصول السرخسی کے مقدمہ میں لکھا ہے: ” ہمارے علم کے مطابق علم الاصول میں سب سے پہلی تصنیف الامام ابو حنیفہ کی ہے انھوں نے اپنی کتاب "کتاب الرائے" میں استنباط کے طریقے بیان کیے ہیں، جسے آپ کے شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد نے پڑھا اور پھر امام شافعی نے اپنی کتاب ”الرسالہ“ تصنیف کی۔“ [2]

سید حسن صدر نے اپنی کتاب تاسیس الشیعہ میں لکھا ہے:

”معلوم ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے جس نے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا وہ امام ابو جعفر محمد باقر اور ان کے بعد ان کے فرزند امام جعفر صادق ہیں۔ ان حضرات نے اپنے تلامذہ کو یہ قواعد لکھوائے

---

[1] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص:۱۱

[2] اصول السرخسی، سرخسی، ابوالوفاء، دار الفکر، بیروت، طبع اول، ۱۴۲۵ھ: ۱/ ۳

جسے متاخرین نے مصنفین کی طرز پر ترتیب دیا اور مسائل اکھٹے کیے۔ یہ قواعد مستند اور متصل سند سے پہنچے ہیں۔"[1]

علامہ رازی نے لکھاہے:

"یہ بات متفق علیہ ہے کہ علم اصول فقہ میں سب سے پہلے امام شافعی نے باقاعدہ کتاب لکھی، ابواب کو ترتیب دیا اور مختلف اقسام کو ایک دوسرے سے الگ کیا اور قوی و ضعیف ہونے کے اعتبار سے ان کی درجہ بندی کی۔" مزید لکھتے ہیں کہ: علم الاصول میں سبقت کے لحاظ سے امام شافعی کو وہی مقام ہے جو علم منطق میں ارسطو اور علم العروض میں خلیل بن احمد کا ہے۔"[2]

یہاں یہ بات یاد رہے کہ امام شافعی کا زمانہ اور خلیل بن احمد کا دور الگ الگ ہے۔ دوسرا یہ مسلمہ بات ہے کہ امام شافعی سے پہلے بھی علماء اور فقہاء ان اصول و قواعد سے استفادہ کیا کرتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام شافعی سے پہلے بھی یہ قواعد موجود تھے۔ لہٰذا ان کو موجد نہیں کہہ سکتے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ ان سے پہلے اس طرح کی مستقل اور حاملِ موضوع کتاب نہیں تھی امام شافعی نے علم اصول پر باقاعدہ کتاب تدوین کی۔

قواعد ظنیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس سے استنباط احکام کیا جاتا ہے جیسے خبر واحد، استحسان، قیاس، سدّ الذرائع اور استصحاب۔ دوسرا وہ قواعد ظنیہ جن سے استنباط احکام نہیں کیا جاتا بلکہ استدلال اور استنباط میں جن سے مدد لی جاتی ہے جیسے مصالح مرسلہ، قاعدہ براءت، قاعدہ احتیاط وغیرہ۔ جن قواعدِ ظنیہ سے استنباط احکام کیا جاتا ہے ان سے اس مقالے میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے البتہ جن قواعد ظنیہ سے استنباط نہیں کرتے ان کا اسی فصل میں مختصر مفہوم و تعارف بیان کیا گیاہے تاکہ قواعد ظنیہ واضح ہو جائیں۔

---

[1] تاسیس الشیعہ، صدر، آیۃ اللہ حسن، منشورات اعلمی، تہران، ۱۲۳۰ھ، طبع:۱، ص:۸۶

[2] المحصول فی اصول الفقہ، الرازی، فخر الدین محمد بن عمر بن حسین، مئوسسہ الرسالۃ، بیروت:۲ / ۱۵۵

# مبحث دوم

## قواعد ظنیہ اور ان کی اقسام

علم اصول الفقہ میں قرآنی نص اور متواتر خبر کے علاوہ باقی تمام قواعد سے ظن ہی کا استفادہ ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا قواعد ظنیہ کے معتبر ہونے پر کوئی قرآنی نص موجود ہے؟اس سوال کے حوالے سے پہلے ہمارے علم میں ہونا چاہیے کہ علماء نے علم اصول کے قواعد کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: اول امارات[1]، دوم اصول عملیہ۔[2] اس مبحث میں انہی قواعد کا تعارف کرایا جائے گا۔اس مبحث میں قواعد علم الاصول کا تعارف اطلاقی طور پر کرایا جائے گا، حجت اور عدم حجت کو قائلین کے دلائل کی روشنی میں بیان کیا جائے گا۔

### قواعد اصولیہ میں سے امارات کی دو قسمیں ہیں

**پہلی قسم: امارات علمیہ**

امارات علمیہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو اپنے مدلول کو علم ویقین مہیا کرتے ہو جیسے نصوص قرآنی اور خبر متواتر۔[3]

**دوسری قسم : امارات غیر علمیہ**

امارات غیر علمیہ سے مراد وہ اصول اور قواعد ہیں جو اپنے مدلول کو علم ویقین نہ دیتے ہو جیسے کہ خبر واحد، استحسان، سد الذرائع، قیاس، ظواہر اور مصالح مرسلہ وغیرہ شامل ہے۔اسکے علاوہ امارات غیر علمیہ میں چند اصول بھی شامل کیا ہے جسے علمائے اصولیین نے درج ذیل اقسام میں تقسیم کیے ہیں: پہلی قسم: اصول عملیہ۔

اصول عملیہ چار ہیں۔

۱۔ اصل براءۃ۔ ۲۔ اصل احتیاط

---

[1] امارات جمع کا صیغہ ہے اور اس کا مفرد امارہ ہے اصولیین اس لفظ کو قواعد کے لئے استعمال کیا ہے اور امارات علمیہ سے مراد وہ قواعد ہیں جو علم کا سبب ہو جیسے نص صریح اور خبر متواتر اور امارات غیر علمیہ سے مراد وہ قواعد ہیں جو ظن کا سبب ہو جیسے خبر واحد وغیرہ۔(خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایۃ الاصول، ص ۲۸۵)

[2] فرائد الاصول، شیخ انصاری: ۱/ ۳۰

[3] ایضا

۳۔ اصل تخییر۔ ۴۔ اصل استصحاب[1]

دوسری قسم : اصول عقلیہ

یہ دوسری قسیم ان اصول کے مآخذ کے اعتبار سے ہے اور ان اصولوں کا مرجع عقل ہے۔ درج ذیل تین اصول اس میں شامل ہیں:

۱۔اصل تخییر ۲۔اصل براءۃ ۳۔اصل احتیاط

علم اصول الفقہ کے بعض ماہرین نے ایک اور قسم کا اضافہ کیا ہے جس کا نام "اصول شرعیہ" رکھا ہے اور اس میں درج ذیل تین اصولوں کو شمار کیا ہے :

۱۔اصل استصحاب ۲۔اصل براءۃ ۳۔ اصل احتیاط[2] یہ تقسیم بندی فقہ جعفریہ کے اصولیین نے بیان کیے ہیں البتہ باقی اصولیین نے اس طرح سے واضح الفاظ میں تقسیم نہیں کی بلکہ دوران بحث ان تقسیم بندیوں کو بیان کیا ہے۔

## علم اصول فقہ کے قواعد ظنیہ

یہاں ان قواعد ظنیہ کا مختصر تعارف کرایا گیا ہے جو استدلال اور استنباطِ احکام میں مدد و معاون ہوتا ہے البتہ جن قواعد ظنیہ سے استنباطِ احکام کیا جاتا ہے ان کو باقی ابواب میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

### قاعدہ براءۃ

### لغوی معنی

براءۃ کا مادہ اصلی "برئ: اذاتخلص، وبرئ اذاتنزہ۔ "ہے لسان العرب میں اس کا معنی یہ لکھا ہے :

**" قال ابن الاعربی : یقال لآخر الیوم من الشھر البراء لانہ قد برئ من ھذا الشھر، وقال ایضا برئتُ من المرضِ۔"[3]**

---

[1] فرائد الاصول، شیخ انصاری : ۱/ ۳۲

[2] ایضا: ۱/۳۳

[3] لسان العرب، ابن منظور: ۲/ ۴۸

(ابن الاعربی نے کہا مہینے کے آخری دن کو "البراء" کہتے ہیں کیونکہ بتحقیق اس مہینے سے فارغ ہو چکا ہے، اور اسی معنی میں کہا ہے کہ مجھے اس بیماری سے نجات ملی۔)

**اصطلاحی معنی**

قاعدہ برأۃ کو اصل البرأۃ بھی کہا جاتا ہے۔ علماء نے اصل مسئلہ کی ضمن میں اس کی وضاحت کی ہے جیسے معاصر اصولی شیخ جعفر سبحانی لکھتے ہیں:

**'' اذا شک فی حرمة شئی لاجل عدم النص علیها فی الشریعة فقد ذهب الاصولیون الی البراءة و الاخباریون الی الاحتیاط۔ و استدل الاصولیون بالکتاب والسنة و العقل۔''**[1]

(جب دلیل شرعی نہ ہونے کی وجہ کسی چیز کے حرام ہونے میں شک ہو جائے تو اس صورت میں اصولیین قاعدہ برائت کا سہارا لیتے ہیں اور اخباری حضرات قاعدہ احتیاط کا سہارا لیتے ہیں۔ اور اصولیین نے اس بات پر قرآن، سنت اور عقل سے استدلال کیا ہے۔)

اس آیت کریمہ سے اصولیین نے اسی بات پر استدلال کیا ہے:

**﴿مَنِ اهتَدٰی فَاِنَّمَا یَهتَدِی لِنَفسِهٖ وَ مَن ضَلَّ فَاِنَّمَا یَضِلُّ عَلَیهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزرَ اُخرٰی وَ مَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتّٰی نَبعَثَ رَسُولًا۔﴾**[2]

(جو ہدایت حاصل کرتا ہے وہ اپنے لیے ہدایت حاصل کرتا ہے اور جو گمراہ ہوتا ہے وہ اپنے ہی خلاف گمراہ ہوتا ہے اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا اور جب تک ہم کسی رسول کو مبعوث نہ کریں تب تک عذاب دینے والے نہیں۔)

**استدلال**

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے عذاب اور عقاب کو بیان کے ساتھ مقید کیا ہے۔ لہٰذا "اگر کسی مسئلہ میں بیان نہ ہو یعنی حکم موجود نہ ہو تو اس صورت میں مکلف بریٔ الذمہ تصور کیا جائے گا کیونکہ حکم بیان نہیں کیا

---

[1] الموجز فی اصول الفقہ، جعفر سبحانی، المصطفی العالمیۃ، طبع: ۱، اسلام آباد، پاکستان، ۱۴۳۳ھ، ص:۲۱۵

[2] سورۃ الاسراء:۱۷/ ۱۵

گیا۔"[1] دوسرے الفاظ میں جب تک حکم ثابت نہ ہو انسان کے ذمہ کوئی چیز واجب نہیں ہے اور یہی برائت کا تقاضا ہے۔

# قاعدہ التخییر

## لغوی معنی

'التخییر' "خیر" سے ہے۔ لسان العرب میں اس کے متعلق لکھا ہے:

**"الخیر: ضد الشر۔ و الاختیار: الاصطفاء و کذلک التخییر: و لک خیرة فی هذه الابل و الغنم۔"[2]**

(خیر، شر کی ضد ہے۔ 'الاختیار' اپنانے کے معنی میں ہے۔ اور اسی معنی میں 'التخییر' بھی آتا ہے: آپ کے لیے اختیار ہے کہ اونٹ کا انتخاب کرو یا گائے کا)

### اصطلاحی معنی

علمائے اصولیین نے "تخییر" کی یوں وضاحت کی ہے:

**'' دوران الامر بین المحذورین لفقدان النص و ذلک کدفن الکافر لو تردد حکمه بین الوجوب و الحرمة و لم یکن دلیل معتبر فی البین۔ لا شک ان المکلف مخیر بین الفعل و الترک تکوینیا علی وجه لیس بامکانه المخالفة القطعیة''[3]**

(نص نہ ہونے کی وجہ سے مسئلہ دو صورتوں کے درمیان معلق ہو جیسے کافر کا دفن کرنے کے بارے میں وجوب اور حرمت کے درمیاں اختلاف ہو اور ان میں سے ایک حکم پر معین دلیل نہ ہو تو اس صورت میں یقینا مکلف کو فعل اور ترک کے درمیاں اختیار ہوگا اور وہ فعل قطع کی مخالف نہ ہو۔)

---

[1] الموجز فی اصول الفقہ، جعفر سبحانی، ص:۲۱۸

[2] لسان العرب، ابن منظور: ۵/ ۱۸۷

[3] الموجز فی اصول الفقہ، جعفر سبحانی، ص:۲۲۹

یہاں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب کوئی تکلیف دو حکموں کے درمیان معلق ہو اور ان دونوں حکموں میں کوئی ایک حکم معین نہ ہو تو اس صورت میں مکلف کے لیے اختیار ہے کہ وہ کسی بھی حکم پر عمل کرے البتہ اس میں ضروری ہے وہ مخالفت قطعیہ کا ارتکاب نہ کرے۔

# قاعدہ الاحتیاط

## لغوی معنی

احتیاط کا لغوی معنی ہے: "الاحتیاط ھو الحفظ"[1] (لغت میں احتیاط کا مطلب محفوظ کرنا یا حفاظت کرنا ہے)

## اصطلاحی معنی

علمائے اصولیین کی اصطلاح میں: "حفظ النفس عن الوقوع فی الماثم"[2] ((احتیاط سے مراد) اپنی (ذات) کو گناہ کے ارتکاب سے بچانا ہے۔) اور جعفر سبحانی لکھتے ہیں:

> '' اصالہ الاحتیاط: ھذا ھو الاصل الثالث من الاصول العملیۃ و یعبر عنہ باصالۃ الاشتغال ایضا و مجراہ ھو الشک فی المکلف بہ مع العلم باصل التکلیف و امکان الاحتیاط۔ ''[3]
>
> ( اصالۃ الاحتیاط اصول عملیہ میں سے تیسری اصل ہے اور اس کو اصالۃ الاشتغال بھی کہا جاتا ہے اور اس کا مقام (مجراہ) مکلف بہ میں شک کے ساتھ ساتھ تکلیف کا علم ہو اور احتیاط کا امکان بھی ہو)

اس کے اثبات میں علماء نے مختلف دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے ایک ملاحظہ کیجیے:

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، :۱/ ۲۱۴

[2] ایضا

[3] الموجز فی اصول الفقہ، جعفر سبحانی، ص: ۲۳۲

علمائے اصولیین نے اس اثر سے استدلال کیا ہے:

''رُوِیَ عَن مَسعَدَة بنَ صَدَقَة عَن اَبِي عَبدِاللہ عَلَيه السَلام قَال سَمِعتُه يَقُول : كُل شئیِ هُو لَکَ حَلال حَتی تَعلَمَ اَنه حَرام بِعَينِه فَتَدعَه مِن قِبَلِ نَفسِکَ۔''[1]

(مسعدۃ بن صدقہ نے ابی عبد اللہ سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے ان سے سنا کہ وہ کہتے تھے کہ ہر چیز تمہارے لیے حلال ہے جب تک اس کے حرام ہونے کا علم نہ ہو جائے۔ پس اس کو اپنی ذات سے دور رکھ۔)

### احتیاط کی تطبیق

مذکورہ بالا حدیث کے مطابق کائنات کی تمام چیزیں انسانوں کے لیے خلق کی گئی ہے لہذا انسان ان تمام چیزوں میں تصرف کر سکتے ہیں جب تک اس کے حرام ہونے کا علم نہ ہو جائے۔ البتہ اس میں دوسرا پہلو بھی ہے کہ ہو سکتا ہے حرام ہو اور حکم ہم تک نہ پہنچا ہو لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے۔ تاکہ اپنی ذات کو عقاب اور سزا سے محفوظ رکھا جا سکے۔

## قاعدہ عرف

### لغوی معنی

لغوی اعتبار سے ''عرف'' کا اطلاق متعدد معنوں پر ہوتا ہے جیسے:

I. بلند اور نمایاں چیز
II. معرفت وجود و کرم
III. بھلا اور پسندیدہ قول و عمل [2]

کم و بیش ان تمام مفاہیم کو سمیٹے ہوئے یہ لفظ کتاب اللہ تعالی اور سنت رسول اللہ ﷺ میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ ''عادت'' کے لغوی معنی طریقہ، طرز اور کسی کام کے بار بار ہونے یا کرنے کے ہیں، یہ عود سے ماخوذ ہے۔ [3] اگرچہ کثرت استعمال سے اب یہ الفاظ شریعت اسلامیہ کی اخلاقی و قانونی اصطلاح بن گئے ہیں مگر

---

[1] تفصیل الوسائل، حر عاملی، محمد بن حسن، ذوی القربی، قم، ایران، ج:۱۲، باب:۴، رقم الحدیث:۴

[2] لسان العرب، ابن منظور: ۷ / ۱۲۳

[3] ایضا، ص: ۱۳۳

یہاں بھی ان کے لغوی معانی کا لحاظ بر قرار ہے۔"رسم و رواج " ان اصطلاحات کے وہ متر ادفات ہیں جو اردو، فارسی اور ہندی میں رائج ہیں۔

فقہا کے ہاں عرف ورواج کی تعریف کچھ یوں ہے:

**''ماتعارفه النّاس وساروا عليه من قولٍ او فعل او ترک ويسمى العادة۔''**[1]

(عرف وہ رویہ یا رجحان ہے جو لوگوں کے درمیان معمول اور رائج ہو اور اسی پر وہ چل رہے ہوں، یہ خواہ وہ رائج چیز کوئی بات ہو یا کسی کام کا انجام دینا یا ترک کرنا وغیرہ ہو اسے عادت کہا جاتا ہے۔)

عرف کے قرار پانے کے لیے درج ذیل عناصر بنیادی کر دار ادا کرتے ہیں۔

ا۔ عمل مشخص اور معیّن ہو (یہاں عمل کے معنی عمومی ہیں جو گفتار، کردار، انجام اور ترک سب کو شامل ہے)

۲۔ عمل تکرار ہو۔ ۳۔ عمومی ہو۔ ۴۔ ارادے سے ہو نہ کہ فطری اور جبلّی۔[2]

قاعدہ عرف اسی صورت میں نافذ ہو گا جب یہ اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہو، ورنہ تو اسکا شرعی اعتبار ختم ہو گا مثلاً چند صدیوں تک پوری امت نے یا جمہور نے غیر مسلموں کی غلامی کو قبول کیے رکھا اس کے باوجود غلامی جائز قرار نہ پائی کیونکہ یہ اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہے۔

فقہاء کی اکثریت کے نزدیک عرف کے معتبر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس پر اکثریت عمل کرے۔ چنانچہ غلبہ کی صورت میں مفتی اور قاضی کا عرف کے خلاف فتوی دینا جائز نہیں۔

## قاعدہ استصلاح یا مصالح مرسلہ

لغوی معنی

استصلاح "صلح" سے ہے۔ لسان العرب میں یوں لکھا ہے کہ صلح: **الصلاح، ضد الفساد**[3] (صلح فساد کا ضد ہے) اور اس کو باب استفعال میں لیجانے سے استصلاح ہوا ہے اور استصلاح کے بارے میں لکھتے ہیں کہ " **والاستصلاح: نقيض الاستفساد**"( استصلاح استفساد کی ضد ہے) تو لغوی اعتبار سے استصلاح یعنی اچھائی چاہنا۔

---

[1] دراسة موضوعية حول نظرية العرف، منصوری، خلیل رضا، طبع: ۲، دار الفکر اسلامی بیروت، ۱۴۱۱ھ، ص: ۵۱

[2] دراسة موضوعية حول نظرية العرف، منصوری، ص: ۵۳

[3] لسان العرب، ابن منظور: ۷ / ۳۸۴

اصطلاحی معنی

فقہاء نے کسی فعل میں اچھائی کو مد نظر رکھ کر انجام دینے یا ترک کرنے کا حکم دینا مصلحت یا قاعدہ استصلاح قرار دیا ہے۔ماہرین کی اصطلاح میں صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل کا حل ڈھونڈ نکالنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے۔البتہ استصلاح، قیاس کے علاوہ ایک مستقل قاعدہ ہے۔اسی قاعدہ استصلاح کے لئے مالکی فقہاء "مصالح مرسلہ" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور حنبلی علماء اسے "استصلاح" کا نام دیتے ہیں۔

- بنا الاحکام الفقیه علی المقتضی المصالح المرسله۔ ( مصالح مرسلہ کے اقتضا پر احکام و مسائل کی بنیاد قائم کرنا"۔)
- **والمصالح المرسله وھی التی لا یشھد لھا اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء وان کانت علی سنن مصالح وتلقتھا العقول بالقبول۔**[1]

(مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کے اعتبار کے لیے شریعت کی اصل کوئی شہادت نہ دے اور لغو نہ کرنے کی کوئی شرعی شہادت ہو اگرچہ وہ (بحیثیت عمومی) مصالح کے طریقے پر ہوں اور عقل انھیں قبول کرتی ہو"۔)

**قاعدہ اقوال صحابہ**

اس میں صحابہ کرام کی آراء، اجتہادات، فتاوی اور فیصلے وغیرہ سب شامل ہیں:

1. وہ قول جو نبی اکرام ﷺ کی زندگی میں بیان کیا گیا ہو۔ یہ قول دو طرح سے ہو سکتی ہیں اول: رسول اکرم ﷺ نے اسے قبول فرمایا ہو اور دوسری صورت مسترد کر دیا۔ اگر مسترد کیا ہے تو ایسے اجتہاد اور رائے کی کوئی حیثیت نہیں ہے لیکن اگر آپ ﷺ نے قبول کرلیا ہے تو ایسی صورت میں یہ رائے یا اجتہاد حجت ہو گی اور سنت میں شمار ہو گی۔[2]

2. وہ قول نبی اکرم ﷺ کے رحلت بعد اگر کسی صحابی نے کسی مسئلہ میں قرآن و سنت سے کوئی شرعی حکم نہ ملنے کی وجہ سے ذاتی اجتہاد پر کوئی فتوی دیا اور وہ فتوی سنت رسول ﷺ کے عین مطابق نکلا تو ایسا فتوی سنت رسول ﷺ کے حکم میں داخل ہو گا اور حجت تسلیم کیا جائے گا۔[3]

---

[1] الموافقات، الشاطبی: ۱ / ۱۲۳

[2] اعلام الموقعین، ابن القیم: ۲ / ۵۸

[3] ایضا : ۲/ ۵۹

3. اقوال صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جس میں کسی فعل یا ترکِ فعل کے بارے میں خبر ہو اور اس کی اضافت نبی اکرم ﷺ کے زمانے کی طرف ہو مثلا: ہم یہ کہتے تھے اور رسول اللہ ﷺ ہمارے درمیان موجود ہوتے تھے یا ہم ایسا کرتے تھے اور اللہ کے رسول ﷺ ہمارے درمیان موجود ہوتے تھے۔ ایسے اقوال کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ شرعی حجت ہیں۔

4. وہ اقوال جس پر تمام صحابہ کرامؓ کا اتفاق پایا جائے۔ کسی قول پر تمام صحابہ کا اتفاق اجماع کہلاتا ہے اجماع صحابہ تمام علما کے نزدیک شرعی حجت ہے۔[1]

5. اقوال میں سے ایک وہ قسم ہے جو کسی صحابی کی ذاتی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو اور وہ صحابی اپنے اس قول میں اکیلا ہو اس قول پر اجماع صحابہ ثابت نہ ہو۔ علما کے مابین اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ایسا قول شرعی حیثیت ہے یا نہیں۔[2]

فقہ اسلامی کے ثانوی مصادر میں سے ایک اقوال صحابہ ہے۔ اصولیین بلا قید و شرط اقوال صحابہ کے قائل نہیں ہیں وہ صرف ان اصحاب کے اقوال کو مستند اور معتبر سمجھتے ہیں جو عادل ہوں اور جن کی سیرت علم روایت و درایت کے اصولوں پر پورا اُترتی ہو۔

---

(1) اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص:۲۲۳

(2) ایضا

## خلاصہ

اس پورے باب کا خلاصہ یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

- ظن سے مراد "طرف راجح" یعنی جس چیز میں احتمال قوی ہو، ہے اور یہی معنی اہل لغت اور اصولیین دونوں کی تعریفات کا خلاصہ اور متفق علیہ نقطہ ہے۔ اسی بات پر احناف اور شیعہ امامیہ اصولیین بھی متفق ہے۔
- یقین سے مراد اہل لغت اور اصولیین کے ہاں "کسی چیز کے بارے میں سو فیصد معلوم ہونا" ہے اسی وجہ سے اصولیین نے "کشف الواقع" کا لفظ استعمال کیا ہے۔
- شرعی حیثیت جس کے لیے اصولیین لفظ "حجت" استعمال کرتے ہیں ہمارے اس مقالے میں حجت اصولی مراد ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو مدعا کے اثبات کے لیے دلیل کے طور پر لائی جاتی ہے۔
- استنباطِ احکام سے مراد یہ ہے کہ فقہاء اور اصولیین ان دلائل اور قواعد سے احکام اخذ کرتے ہیں جس کی بدولت مکلف مقام حیرت (مبتلا بہ) سے نکل جاتا ہے اور اپنے لیے احکام (واجب، حرام، مستحب، مکروہ اور مباح) کا تعیین کرتا ہے۔
- استنباطِ احکام میں آئمہ مسالک کی روش ایک ہے۔ صرف فقہ جعفری میں عقل سے تمسک کیا جاتا ہے جب کہ فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ حنبلی اور فقہ شافعی میں قیاس سے تمسک کیا جاتا ہے۔

علم اصول الفقہ کے دلائل میں سے نصِ صریح اور خبر متواتر کے علاوہ باقی تمام دلائل ظنی ہیں۔ ان دلائل ظنیہ میں سے خبر واحد، استحسان، سد الذرائع، قیاس اور استصحاب پر تفصیلی بحث کی گئی ہے کیونکہ ان قواعد سے استنباطِ احکام کیا جاتا ہے بالخصوص خبر واحد عبادات سے متعلق ابحاث، استحسان معاملات سے متعلق ابحاث اور سد الذرائع اور قیاس معاشرتی مسائل سے متعلق ابحاث پر مشتمل ہیں اور ان سے استنباط احکام کے لیے مثالیں بھی پیش کی گئی ہیں۔

# باب دوم

## قواعدِ ظنیہ خاص خبر واحد اور استنباط مسائل

فصل اول: خبر واحد کا مفہوم اور اقسام

فصل دوم: خبر واحد کی حجیت

فصل سوم: فقہی مسائل کے استنباط میں خبر واحد کا کردار

# فصل اول

## خبر واحد کی مفہوم اور اقسام

# مبحث اول

## خبر واحد کا مفہوم

قواعد ظنیہ خاص میں سے ایک اہم قاعدہ خبر واحد ہے۔ خبر واحد سے بہت ساری عبادات کے مسائل کا حل اخذ کیا جاسکتا ہے بالخصوص عبادات کے جدید مسائل کو عصری تقاضوں کے مطابق حل کیا جاسکتا ہے بشر طیکہ خبرِ واحد کی حجیت ثابت ہو۔ اسی وجہ اس باب میں خبر واحد کا مفہوم، حجیت اور استنباطِ احکام کو بیان کیا گیا ہے۔

### خبرِ واحد کے لغوی معنی

واحد کی جمع آحاد ہے جیسے لفظ شاہد کی جمع اشہاد آتی ہے۔ اور اس کا اصل کلمہ احاد تھا دو دفعہ ہمزہ اس میں جمع ہو گئے تھے تو دوسرے ہمزہ کو الف میں بدل دیا گیا کیونکہ یہ دوسرا ہمزہ ساکن تھا اور اس سے پہلے فتحہ تھا۔ [1]

خبر واحد کو آحاد کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس خبر میں راویوں کی تعداد خبر تواتر کی نسبت بہت کم ہوتی ہیں۔ خبرِ واحد کی اصل احادیث الآحاد ہے اس میں احادیث مضاف ہے اور الآحاد مضاف الیہ ہے۔ احادیث کو یہاں سے حذف کیا جاتا ہے کثرتِ استعمال کی وجہ سے۔ یعنی کلامِ عرب میں قانون ہے کہ زیادہ استعمال کی وجہ سے بعض الفاظ اور کلمہ کو حذف کیا جاتا ہے۔ [2]

### خبر واحد کے اصطلاحی معنی

خبر واحد وہ حدیث ہے جس کے سلسلۂ سند کے تمام طبقات میں راویوں کی تعداد متواتر کی حد تک نہ پہنچتی ہو۔ چنانچہ اگر ایک حدیث اپنے سلسلۂ سند کے کئی طبقات میں تواتر کی حد تک پہنچی ہو لیکن ایک طبقے میں تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو تو وہ تواتر کی شرائط پر نہیں اترے گی اور خبر واحد کہلائے گی۔ اس میں علماء کے الفاظ مختلف ہیں لیکن معانی اور مفاہیم کے اعتبار سے تمام تعریفین ملتی جلتی ہیں، لہٰذا ان میں سے محدثین اور اصولیین کی چند تعریفات درج ذیل ہیں:

عبد العزیز بخاری نے کتاب ''کشف الاسرار'' میں خبر واحد کی یوں تعریف کی ہے:

---

[1] القاموس المحیط، فیروز آبادی، ابو طاہر محمد بن یعقوب، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۲۰۰۷ء: ۱ / ۲۴۰

[2] ایضا

''خبر الواحد: وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعدان يكون دون المشهور والمتواتر ''[1]

( ہر وہ خبر جسے ایک یا دو یا اس سے زیادہ راوی نقل کریں مگر راویوں کی یہ تعداد حد شہرت یا حد تواتر تک نہ پہنچے۔)

معروف حنفی اصولی الشاشی نے خبر واحد کی یوں تعریف کی ہے:

''خبر الْوَاحِدهُوَ مَانَقله وَاحِدعَن وَاحِدأَو وَاحِدعَن جمَاعَة أَو جمَاعَة عَن وَاحِدوَ لَا عِبرَة للعدد إِذا لم تبلغ حد الْمَشْهُور''[2]

(خبر واحد وہ ہے جسے ایک نے ایک سے روایت کی ہو یا ایک نے ایک گروہ سے نقل کی ہو یا ایک گروہ نے دوسرے گروہ سے نقل کی تعداد معتبر نہیں پس شہرت کی حد تک نہ پہنچا ہو۔)

اور معاصر شیعہ امامیہ اصولی شیخ محمد رضا مظفر نے خبر واحد کی یوں تعریف کی ہے:

''وان كان المخبر اكثر من واحد ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر۔'' [3]

( خبر دینے والے خواہ ایک سے زیادہ ہوں مگر ان کی تعداد تواتر تک نہ پہنچی ہو تو یہ خبر واحد کہلاتی ہے۔)

مذکورہ بالا محدثین حنفی اصولی اور شیعہ امامیہ اصولی علماء تینوں کی تعریفین بالکل ایک جیسی ہیں ان میں پہلی چیز یہ ہے کہ تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور دوسری بات یہ کہ تواتر کی حد تک نہ پہنچے، محدثین اور حنفی اصولیین نے مشہور کو بھی تواتر کے ساتھ شامل کیا ہے، تو وہ خبر واحد ہو گی اور یہ ظن آور ہو گی اس کے معتبر ہونے کے لیے دلیل خارجی کی ضرورت ہو گی۔ اب سوال یہ ہے کہ محدثین اور اصولیین کی یہ تعریفیں سنت کی کس قسم کو شامل ہیں؟ اس کے جواب کے لیے یوں کہا جا سکتا ہے کہ فقہ اسلامی کے ماخذ اولیہ میں قرآن کریم کے بعد دوسرا ماخذ سنت ہے اور سنت نبوی کی تین صورتیں ہیں۔ اول: سنت قولی یعنی وہ سنت جو فرمان رسول اللہ ﷺ کی صورت

---

[1] کشف الاسرار، عبد العزیز البخاری، ص:۳۷۰

[2] اصول الشاشی، احمد بن محمد، دار الفکر الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۱ء: ۱ / ۲۷۲

[3] اصول الفقہ، المظفر، ص:۴۲۵

میں ہو۔ دوم: سنت فعلی یعنی وہ جو رسول اللہ ﷺ نے کر کے دکھایا ہو۔ سوم: سنت تقریری یعنی وہ کام جو آپ ﷺ کے سامنے انجام دیا جائے اور آپ ﷺ نے منع نہ فرمایا ہو۔ اس صورت کو سنت کہنا مجازی ہے یہاں بحث سنت قولی کے بارے میں کیونکہ باقی دونوں قسمیں سیرت کے حصے میں شامل ہے مذکورہ بالا تعریفیں بھی اسی سنت قولی کے بارے میں ہیں ان تعریفات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خبر واحد سے مراد وہ حدیث ہے جس کا راوی ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو لیکن تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو۔

## مبحث دوم

# خبر کی اقسام

اخبار، سنت یا حدیث کی علماء نے مختلف انداز میں تقسیم بندی کی ہے ان میں سے چند اہم اقسام درج ذیل ہیں:

### پہلی تقسیم بندی: راویوں کی تعداد کے لحاظ سے

راویوں کی تعداد کے لحاظ سے خبر کو مندرجہ ذیل دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

اول: متواتر　　　　دوم: آحاد

احناف نے تین قسمیں بتائی ہیں جس میں مندرجہ بالا دو قسموں کے علاوہ خبر مشہور کو بھی شامل کیا ہے۔

## حدیث متواتر کا مفہوم

### خبر متواتر کے لغوی معنی

لسان العرب میں لکھا ہے:

**''المتواتر : اسم الفاعل من التواتر، اصلها : وتر التاء الاولی مبدلةمن الواو، کتاء تقوی، و التواتر التتابع، یقال : تواتر القوم علی الماء، اذا جاؤوا واحدا بعد واحد بینهما فترة زمنیة۔[1] و منه قوله تعالی : ﴿ ثُمَّ اَرسَلنَا رُسُلَنَا تَترَا ﴾[2] ای واحدا بعد واحدبینهمافترة۔''**

( لفظ متواتر، تواتر کا اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی اصل "وتر" ہے ''ت'' کو واو میں بدل دیا گیا ہے جیسے تقوی کی ''ت'' کی طرح، اور تواتر کے معنی پے در پے کے ہے۔ کہا جاتا ہے کہ: قوم پے در پے پانی تک پہنچا۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب یکے بعد دیگرے عمل انجام پائے اور ان کے درمیان فاصلہ زمانی ہو۔ جیسے قرآن کریم میں بھی آیا ہے ''اس کے بعد ہم نے مسلسل رسول بھیجے۔'' یعنی ایک کے بعد ایک اور ان کے درمیان فاصلہ تھا۔)

---

[1] لسان العرب، ابن منظور : ۵ /۲۷۵

[2] سورۃ المؤمنون: ۲۳ / ۴۴

متواتر باب تفاعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ اس لیے اس میں تفاعل کے خصوصیات بھی شامل ہیں جیسے پے در پے ہونا اور یہ عمل بھی تدریجا آنا وغیرہ شامل ہے۔

### خبر متواتر کی اصطلاحی تعریف

خبر متواتر کی تعریف[1] یہ ہے کہ

''**ھو ما رواہ جماعۃ یستحیل فی العادۃ تواطؤھم علی الکذب عن مثلھم، و اسندوہ الی شئی محسوس، و یصحب خبرھم افادۃ العلم بنفسہ لسامعہ۔**''[2]

(متواتر حدیث وہ ہے جسے اتنے لوگوں نے روایت کیا ہو کہ اتنی تعداد میں عموما لوگوں کا کسی جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو اور اس کی سند ایسی چیز پر ہو جسے محسوس کیا جا سکے اور اس خبر کے سامع کو یقین حاصل ہو جائے۔)

### خبر متواتر کی شرائط

خبر متواتر کے بارے میں علماء نے درج ذیل شرائط بیان کیے ہیں:

i. راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ ان سب کا کسی جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو۔

ii. راویوں کی یہ کثرت ابتدا سے انتہاء تک ایسی ہی ہو۔

iii. ان کی خبر پر یقین کے ساتھ ظن بھی حاصل ہو رہا ہو تو وہ خبر قابل قبول نہیں ہے۔

iv. روایت عقل کے بجائے کسی حسی امور سے متعلق ہو۔[3]

جس روایت میں یہ شرائط پائی جائیں تو اس کو خبر متواتر کہتے ہیں۔ قرآن کے بعد اس سے تمسک کرنا واجب ہے اور کسی بھی حکم کو اخذ کرنے کے لیے ایک مستند مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں البتہ ہمارا موضوع بحث نہیں اس لیے اختصار پر اکتفاء کرتے ہیں۔

---

[1] ہمارا مورد بحث خبر واحد ہے اور خبر متواتر کو صرف وضاحت کے خاطر ذکر کیا ہے اس وجہ سے ایک تعریف ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے تاکہ بحث طویل نہ ہو۔

[2] معرفۃ علوم الحدیث، حاکم نیشاپوری، ص:۱۵۰

[3] صحیح مسلم، کتاب روایۃ الحدیث، باب الکشف عن العایب روایۃ الحدیث و نقلۃ الاخبار، حدیث نمبر:۵۲: ۱ / ۹

## خبر واحد کی اقسام

خبر واحد کا مفہوم لغوی اور اصطلاحی اعتبار سے واضح ہو گیا۔ اب خبر واحد کی اقسام بیان کرتے ہیں یہ تقسیم بندی اصولیین اور محدثین کے ہاں متفقہ ہے۔

### خبر واحد کی تقسیم بندی

خبر واحد کی راویوں کی تعداد کے لحاظ سے تقسیم بندی:

خبر واحد راویوں کی تعداد کے لحاظ سے تین قسموں میں تقسیم ہوتی ہے: مشہور، عزیز، غریب۔

### خبر واحد کی پہلی قسم: خبر مشہور

خبر آحاد کی پہلی قسم خبرِ مشہور ہے جسے احناف نے خبر تواتر اور آحاد کی درمیانی صورت قرار دی ہے۔

مشہور کی لغوی مفہوم یوں ہے:

''**المشهور مصدر من فعل شَهَرَ او اِشتَهر، يقال: شَهَرَ الامر و اِشتَهر الامر اذا ظَهَرَ وبان او ذاع وانتشر، وسمي الحديث المشهور بهذا لوضوحه واشتهاره۔**''[1]

(مشہور مصدر ہے شہر یا اشتہر سے۔ جیسے کہا جاتا ہے امر مشہور ہو گیا، جب کوئی امر ظاہر ہو جائے اور حدیث کو مشہور اس لیے کہتے ہیں کہ یہ واضح اور مشہور ہے۔)

محدثین نے مشہور کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''**هو الحديث الذى له طرق محصورة باكثر من اثنين ولم يبلغ حد التواتر۔**''[2]

(یہ وہ حدیث ہے جس کے لیے معین طرق سے نقل ہے جو دو سے زیادہ ہو اور تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔)

اس تعریف میں ''باکثر من اثنین'' کی قید سے خبر عزیز اور غریب نکل جاتی ہیں۔ اور علمائے اصولیین نے خبر مشہور کو خبر مستفیض سے بھی تعبیر کیا ہے۔ کیونکہ مشہور اور مستفیض دونوں کا معنی ایک ہے۔ البتہ بعض علماء نے کہا ہے کہ خبر واحد کے سلسلۂ سند کے ہر طبقے میں راویوں کی تعداد کم از کم تین افراد پر مبنی ہو تو وہ

---

[1] لسان العرب، ابن منظور : ۳ / ۱۵۴

[2] معرفۃ علوم الحدیث، حاکم نیشاپوری، ص:۱۸۵

مستفیض کہلائے گی۔ استفاضہ کے معنی وفور وکثرت کے ہیں اور خبر واحد کے راوی تین سے زائد ہوں تو استفاضہ سے بہرہ ور اور تواتر کی حد سے قریب تر ہو جاتی ہے۔ کبھی حدیث مستفیض کو مشہور کہا جاتا ہے۔ لیکن مشہور مستفیض کی نسبت عام ہے کیونکہ حدیث مستفیض میں راویوں کا استفاضہ سلسلۂ سند کے تمام طبقات میں ہونا چاہیے جبکہ اس کے برعکس، حدیث مشہور میں ممکن ہے کہ صرف بعض طبقات میں استفاضہ صادق آتا ہو؛ جیسے حدیث "إنّما الاعمال بالنيات"[1] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)،جو مشہور قرار دی گئی ہے لیکن مستفیض نہیں ہے۔

**مشہور حدیث کی مثال**

مشہور غیر اصطلاحی کی مختلف اقسام پائی جاتی ہیں البتہ اس کی معتبر ہونے اور نہ ہونے میں ہر قسم کو الگ الگ ملاحظ کرنا پڑے گا۔ جیسے اصولیین کے ہاں مشہور حدیث ہے کہ:

**((اِذا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجتَهَدَ فَاَصَابَ فَلَهُ اَجرَان۔))**[2]

(جب کوئی حاکم (مجتہد) حکم دے پھر اجتہاد کرے اور وہ واقع تک پہنچے تو اس کے لیے دوہرا اجر ہے۔)

یہ حدیث علمائے اصولیین کے ہاں مشہور ہے اور اسی طرح کچھ احادیث فقہاء کے ہاں مشہور ہیں جن کو مشہور عند الفقہاء کہتے ہیں اور بعض علمائے ادب کے ہاں مشہور ہیں جن کو مشہور عند المؤدبین کہتے ہیں یہ سب مورد بحث نہیں ہے لہذا ان کا تذکرہ نہیں کیا۔

اس خبر مشہور کو حنفی اصولیین نے تواتر کے ساتھ شمار کیا ہے اسی لیے لکھا ہے کہ: "**وَلَا عِبرَة للعدد إذا لم تبلغ حد الْمَشْهُور**"[3] خبر واحد مشہور کی حد تک نہ پہنچے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ ان اصولیین کی آراء میں خبر واحد سے مراد خبر غریب اور خبر عزیز ہے۔

---

(1) صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب قول النبی، حدیث نمبر:۴۵،۱: ۱۴/

(2) صحیح بخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب السنۃ، باب: اجر الحاکم اذا اجتہد ، حدیث نمبر: ۱۳۴۲ : ۳ /۸۴

(3) اصول الشاشی، احمد بن محمد، دار الفکر الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۱ء:۱ /۲۷۲

# خبر واحد کی دوسری قسم خبر عَزیز

## خبر عزیز کی لغوی مفہوم

عزیز لغت میں صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور یہ فعیل کے وزن پر ہے اس کا باب فَعَلَ یَفعِلُ سے عَزَیَعِزُ فعلِ مضارع عین الفعل کے کسرہ کے ساتھ ہے۔اور اس کا معنی کم اور نایاب کے ہے۔[1] البتہ بعض علماء نے ''عین الفعل'' کے فتحہ کے ساتھ بھی ہونے کے قائل ہوگئے ہیں۔ عین الفعل کے فتحہ ہونے کی صورت میں معنیٰ قوی اور طاقت ور ہونے کا ہو گا۔ جیسا کہ قرآن میں بھی استعمال ہوا ہے:

﴿إِذ اَرسَلنَا اِلَیهِمُ اثنَینِ فَکَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا اِنَّا اِلَیکُم مُّرسَلُونَ﴾[2]

(اس طرح کہ ہم نے دو رسولوں کو بھیجا تو ان لوگوں نے جھٹلا دیا تو ہم نے ان کی مدد کو تیسرا رسول بھی بھیجا اور سب نے مل کر اعلان کیا کہ ہم سب تمہاری طرف بھیجے گئے ہے۔)

## خبرِ عزیز کی اصطلاحی تعریف

علمائے حدیث میں سے حافظ ابن حجرؒ نے خبر عزیز کی یوں تعریف لکھی ہے :

''ماروا ہ اثنان عن اثنین فی جمیع طبقات الاسناد او بعضھا۔ و قیل: ماروا ہ اثنان او ثلاثۃ۔''[3]

((خبر عزیز سے مراد وہ) روایت ہے جسے تمام طبقات میں یا بعض طبقات میں دو دو راویوں نے دو دو راویوں سے نقل کیا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جسے دو راویوں نے یا تین راویوں نے روایت کی ہو وہ بھی خبر عزیز ہے۔)

خبر واحد کے سلسلۂ سند کے ہر طبقے میں راویوں کی تعداد کم از کم دو ہو تو وہ "عزیز" کہلاتی ہے۔ لفظ "عزیز" کے معنی اگر باب فعل یَفعِلُ (فعل مضارع عین الفعل کسرہ) سے ہو تو عددی قلت کے ہیں، کیونکہ اس قسم کی احادیث بہت ہیں اور اگر باب فعل یَفعَلُ (مضارع عین الفعل فتح) سے ہو تو اس کے معنی "قویّ" کے ہیں۔

---

[1] ابن منظور، لسان العرب: ۹ / ۱۷۷

[2] سورۃ یٰسین: ۳۶ / ۱۴

[3] شرح النخبۃ، حافظ ابن حجر، ص:۱۹۷

مثلا: حضرت انس بن مالک رضی اللہ علیہ سے دو: عبد العزیز بن صہیب رضی اللہ علیہ اور قتادۃ بن دعامہ السدوسی جو کہ تابعی ہیں نے روایت کی ہے۔ پھر عبد العزیز بن صہیب رضی اللہ علیہ سے دو تبع التابعی: عبد الوارث بن سعید العنبری اور اسماعیل بن عُلَیَۃ نے روایت کی ہے۔

اس روایت کو رسول اکرم ﷺ سے دو صحابیوں نے روایت کی اور ان کے بعد ان دونوں صحابیوں سے دو تابعیوں نے روایت کی پھر ان دونوں سے دو تبع التابعین نے روایت کی اور اس سے آگئے سلسلہ بڑھتا چلا گیا ۔لہٰذا علماء نے اس روایت کو خبر عزیز قرار دیا ہے۔

اس قسم کی حدیث کے موجود ہونے کے بارے میں ابو حاتم البتی نے کہا کہ بہت ہی کم ہے البتہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے:

> ''ان ارادا ان روایة اثنین فقط عن اثنین فقط لا یوجد اصلا فلا یمکن ان یُسَلمَ ، و اما صورة العزیز التی حررنا ها فموجوده بان یرویه اقل من اثنین عن اقل من اثنین۔''[1]
>
> (اگر مراد یہ ہے کہ صرف دو نے دو سے نقل کیا ہو تو اس صورت میں کوئی ایسی حدیث نہیں پائی جاتی جس کی سند کے ہر مرحلے میں صرف دو راوی ہوں اور یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے لیکن جو صورت ہم نے معین، بیان کی ہے وہ موجود ہے جس میں سند کے ہر مرحلے میں کم از کم دو، دو راویوں نے روایت کی ہو۔)

خبر عزیز اپنے معنی کے مطابق کم ہے اور تمام علماء نے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ البتہ جو اخبار عزیز ہے وہ شرائط پوری ہو تو مقبول ہو گی اور اگر شرائط پوری نہ ہو تو مردود ہو گی۔

---

[1] شرح نخبۃ الفکر، حافظ ابن حجر، ص:۲۰۶

# خبر واحد کی تیسری قسم خبر غریب

## خبر غَریب کی لغوی مفہوم

لغوی اعتبار سے غریب صفت مشبّہ کا صیغہ ہے فعیل کی وزن پر ہے علمائے لغت نے لکھا ہے:

''الغریب ماخؤذة من الغربة وھی النزوح والبعد عن الوطن وسمی الغریب غریبا لانفرادہ وبعدہ عن وطنہ واقاربہ۔' [1]

(غریب کا لفظ غربۃ سے لیا گیا ہے کیونکہ وطن سے دور ہے اس لیے غریب کہتے ہیں، اور غریب کو غریب کہنے کی وجہ یہی ہے کہ وہ تنہا ہے اور اپنے وطن اور رشتہ داروں سے دور ہے۔)

## خبر غریب کی اصطلاحی تعریف

محدثین نے مختلف تعریفات کی ہیں ان میں سے ایک جامع تعریف یہ ہے:

''ھو الحدیث الذی تفرد بروایتہ راو واحد فی ای طبقة من السند۔''[2]

((حدیث غریب سے مراد) وہ حدیث ہے جو تنہا ہو اور سلسلہ سند میں ایک ہی راوی نے روایت کی ہو۔)

حدیث غریب کے لغوی اور اصطلاحی دونوں مفاہیم کا خلاصہ یہ بنتا ہے کہ خبر واحد کی سند کے ہر طبقے میں راوی صرف ایک ہو یا اس کے پہلے طبقے کا راوی ایک ہی ہو تو وہ "غریب" کہلاتی ہے۔

خبر واحد شریعت اسلامی میں حجت ہے اور اس سے ستنباطِ احکام کی جاتی ہے اور اس پر عمل واجب ہے بشر طیکہ غالب گمان ہو کہ یہ رسول اللہ ﷺ سے ہی منقول ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب یہ حدیث صحیح یا حسن ہو، تو خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے یا پھر عقوبات سے، یہ واجب العمل ہو گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شرع نے دعویٰ کے اثبات کے لیے، خبرِ واحد کی گواہی کو قبول کیا ہے، جیسا کہ قرآنی نصوص سے ثابت ہے۔ مالی مسائل میں دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے، زنا میں چار مردوں کی گواہی اور قصاص میں دو کی۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ایک شخص کی گواہی اور صاحبِ حق کی قسم

---

[1] معجم مقاییس اللغۃ، ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، دار الفکر، بیروت،: ۳/ ۶۹۵

[2] حجیت خبر الآحاد، عبد اللہ بن عبد الرحمن، ص:۴۱

کھانے پر فیصلہ کرنا ثابت ہے ان کے علاوہ آپ ﷺ نے رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کو قبول فرمایا۔ یہ تمام اخبار آحاد ہیں، لہٰذا شرع مقدس نے انہیں شہادت میں قبول کیا ہے۔ شہادت میں خبر واحد کی قبولیت کو حدیثِ واحد کی روایت کی قبولیت پر قیاس کیا جائے گا کیونکہ دونوں، گواہ یا راوی، کسی واقع کی خبر دے رہے ہیں۔

## خبر واحد کو قبول کرنے کی شرائط

خبر واحد کو قبول کرنے کے لیے جمہور علماء نے جن شرائط کا ہونا ضروری قرار دیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

1۔ عادل ہو، یعنی راوی مسلمان ہو، بالغ ہو اور عاقل ہو۔ اور بعض علماء نے کہا ہے:

**'' لابد فی العدالة من اربعة شرائط: المحافظة علی فعل الطاعة ، و اجتناب المعصية ، و لا یرتکب من الصغائر ما یقدح فی دین او عرض، و لا یفعل من المباحات مایسقط القدر ویکسب الندم، و ان لا یقصر من المذاهب مایرد اصول الشرع۔ ''** [1]

(عدالت میں ان چار شرائط کا ہونا ضروری ہے واجبات کو انجام دیتا ہو اور معصیت سے دور رہتا ہو اور ایسے گناہ صغیرہ سے بھی اجتناب کرتا ہو جو دین اور نفس کو نقصان پہنچاتے ہیں اور ان مباح کاموں کو بھی انجام نہیں دیتا جو قدر و منزلت کو ختم کرتے ہیں اور مذاہب میں ان چیزوں سے بھی اجتناب کیا جاتا ہے جو اصول شرع کو ختم کرتے ہیں۔)

2۔ راوی ضابط ہو

یعنی راوی کا حافظہ قوی ہو۔ جو چیز حفظ کی ہے بعینہ اسی چیز کو وقت ضرورت پیش کر سکے۔[2] اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک اپنے سینے میں محفوظ کرنا۔ اور دوسرا کتابت کے ذریعے محفوظ کرنا۔

3۔ اتصال السند

---

[1] ارشاد الفحول، ابن سمعانی : ۱/ ۲۶۵

[2] ایضا

اس سے مراد ہر راوی اپنے سے پہلے والے راوی سے تسلسل کے ساتھ روایت کرے۔

4۔ خبر شذوذ سے پاک ہو۔

یعنی راوی اپنے سے اوثق کی مخالفت نہ کرے[1] اور اس مخالفت میں فرق نہیں ہے کہ وہ مخالفت متن میں ہو یا سند میں ہو۔

5۔ خبر معلل نہ ہو۔

یعنی حدیث کی سند یا متن میں کوئی ایسی خفیف قدح نہ جو حدیث کی صحت پر اثر پڑتا ہو۔[2]

سنت کی بحث میں خبر واحد کے لیے علماء مختلف اجزاء وشرائط کے قائل ہوئے اس وجہ سے خبر واحد کے اقسام بھی مختلف ہیں۔ اخذ احکام میں جب نص اور خبر متواتر موجود نہ ہو تو اس صورت میں خبر آحاد کی طرف رجوع کرنا ایک فطری عمل ہے لیکن اس وقت خبر واحد میں یہ تمام شرائط پائی جائیں اور اس کا متن نص قرآنی سے متضاد بھی نہ ہو تو اس صورت میں اس خبر واحد پر عمل کیا جائے گا۔ البتہ اس خبر کی حجیت اور عدم حجیت پر علماء کے اقوال موجود ہیں جن کو دلائل کے ساتھ پیش کیا جائے گا تا کہ بحث منقح ہو جائے۔ اور جدید زمانے کے مسائل کے حل کے لیے ان سے استفادہ کیا جاسکے اور اختلافات کے لیے ایک نقطہ اجتماع حاصل کیا جاسکے۔

---

(1) ارشاد الفحول، ابن سمعانی : ۱/ ۲٦٦

(2) ایضا

# فصل دوم

# خبر واحد کی حجیت

# مبحث اول

## خبر واحد کی حجیت پر علما کے دلائل

خبر واحد کی حجیت کے بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم، تابعین، علمائے حدیث، علمائے فقہ اور اصولیین کا عملی اجماع موجود ہے۔ منکرین حدیث کو چھوڑ کر اُمّتِ مسلمہ کے تمام ائمہ، فقہاء، محدثین، اور اصولیین اخبارِ آحاد سے احکامِ شرعیہ استنباط کرتے ہیں۔

کشف الاسرار عن اصول البزدوی میں خبر کی حجیت پر اجماع کا دعوی یوں کیا ہے کہ:

"لِأَنَّ الْمُعْتَمَدَ فِي قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ"[1]

(کیونکہ خبر واحد کے قبول کرنے پر اجماع صحابہ (رضی اللہ عنھم) موجود ہے)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب میں لکھا ہے:

''اجمع المسلمون قديما و حديثا على تثبيت خبر الآحاد''[2]

(مسلمان قدما اور متاخرین سب کا خبر واحد کی حجیت پر اجماع ہے۔)

مذکورہ بالا دونوں اصولیین کی عبارت میں خبر واحد کی حجیت پر اجماع کا دعوی کیا ہے کشف الاسرار میں صحابہ کرام کی اجماع کا دعوی کیا ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلمانوں کی اجماع کا دعوی کیا ہے۔

شیعہ امامیہ اصولی سید مرتضیؒ نے لکھا ہے کہ:

"اعلم ان الصحيح أن خبر الواحد لا يوجب علما، و انما يقتضي غلبة الظن بصدقه اذا كان عدلا"[3]

(بتحقیق جان لو کہ خبر واحد علم (یقین) کا سبب نہیں ہے بلکہ یہ صرف ظن غالب کا سبب ہے جب عادل روایت کرے۔)

---

[1] کشف الاسرار عن اصول البزدوی، البخاری، احمد بن محمد، دار الکتاب العربی، طبع:۲، ۲۰۰۸ بیروت، ۲ / ۲۷۵

[2] الرسالۃ، شافعی، محمد بن ادریس، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۹۸ء، ص:۴۵۷

[3] الذریعۃ الی اصول الشریعۃ، شریف مرتضی، ص:۳۶۴

ان کے علاوہ بھی علماء نے واضح الفاظ میں بیان کیا ہے کہ خبر واحد کے بارے میں حکم اول عدم حجیت ہے کیونکہ خبر واحد ظن کا سبب بنتا ہے البتہ خبر واحد کی حجیت پر دلائل موجود ہیں جن کی بناء پر خبر واحد سے تمسک واجب ہو جاتا ہے۔ ان دلائل میں سے چند درج ذیل ہیں:

## خبر واحد کی حجیت پر قرآنِ کریم سے دلائل

تمام مسلمانوں کے نزدیک قرآن کریم کا ثبوت متواتر ہے اور یہ علم کا فائدہ دیتا ہے اور قرآن کریم بھی خبر واحد کے حجت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ مصر میں فرعون اور اس کے حواری حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ السلام کے قتل کا منصوبہ بنا رہے تھے تو ایک آدمی نے آکر موسیٰ علیہ الصلاۃ السلام کو یہ خبر دی کہ اے موسیٰ علیہ الصلاۃ السلام! تیرے قتل کے منصوبے بن رہے ہیں لہٰذا یہاں سے جان بچا کر نکل جائیں۔ قرآنِ کریم اس خبر واحد کو یوں ذکر کرتا ہے:

﴿وَ جَآءَ رَجُلٌ مِّنۡ اَقۡصَا الۡمَدِیۡنَۃِ یَسۡعٰی ۫ قَالَ یٰمُوۡسٰۤی اِنَّ الۡمَلَاَ یَاۡتَمِرُوۡنَ بِکَ لِیَقۡتُلُوۡکَ فَاخۡرُجۡ اِنِّیۡ لَکَ مِنَ النّٰصِحِیۡنَ ﴿﴾ فَخَرَجَ مِنۡہَا خَآئِفًا یَّتَرَقَّبُ ۫ قَالَ رَبِّ نَجِّنِیۡ مِنَ الۡقَوۡمِ الظّٰلِمِیۡنَ﴾[1]

((اور ادھر) شہر سے ایک شخص دوڑتا ہوا آیا اور اس نے کہا کہ موسیٰ (علیہ السلام) شہر کے بڑے لوگ باہمی مشورہ کر رہے ہیں کہ تمھیں قتل کر دیں لھذا تم شہر سے باہر نکل جاؤ میں تمہارے لیے نصیحت کرنے والوں میں سے ہوں۔ تو موسیٰ (علیہ السلام) شہر سے باہر نکلے خوفزدہ اور دائیں بائیں دیکھتے ہوئے اور کہا کہ پروردگار مجھے ظالم قوم سے محفوظ رکھنا۔)

اس ایک آدمی کی خبر کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ السلام وہاں سے نکل کھڑے ہوئے، لیکن اگر وہ یہ کہتے کہ یہ تو خبر واحد ہے جو ظنی ہے اور جو چیز ظن ہو، اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ وہ غلط ہو سکتی ہے وہ جھوٹ اور افترا ہو سکتا ہے اور وہ کسی کا وہم ہو سکتا ہے۔

---

(1) سورۃ القصص:۲۸/ ۲۱۔۲۲

تو اس سے جو نتیجہ نکلتا وہ ظاہر ہے۔ اس سے آگے مدین پر بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت شعیب علیہ السلام کی دو لڑکیوں میں سے ایک کے کہنے پر، کہ میرا باپ آپ کو بلاتا ہے چل پڑے اور حضرت شعیب علیہ السلام کے داماد بننے کا شرف حاصل ہوا۔

یہاں منکرین اخبارِ آحاد کی طرف سے یہ سوال اُٹھایا جاسکتا ہے کہ یہ تو قرآن ہے اور قرآنِ کریم کو تواتر حاصل ہے لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ قرآن کریم کو تواتر تو تب حاصل ہوا ہے جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صاحبِ قرآن پر نازل ہوا ہے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ایک آدمی کے خبر دینے کا واقعہ اس سے بہت پہلے کا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں ذکر فرمایا ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اور پہلے انبیاء کرام اور رسولوں کے ہاں بھی خبر واحد معتبر اور حجت رہی ہے۔ صرف منکرین حدیث اس کی حجیت سے انکاری ہیں۔

علمائے حدیث نے سورۃ الحجرات کی حسبِ ذیل آیت سے بھی عادل ثقہ کی خبر کے مقبول ہونے پر استدلال کیا ہے۔ اِرشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًۢا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ﴾(1)

( اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تم تحقیق کر لیا کرو، کہیں نادانی میں تم کسی قوم کو نقصان پہنچا دو پھر تمھیں اپنے کیے پر نادم ہونا پڑے۔)

اور اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک فاسق شخص کی خبر کو قبول کرنے سے پہلے اس کی تحقیق کر لینے کا حکم دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ایک عادل اور ثقہ شخص کی خبر کو قبول کرنے کے لیے تحقیق کی ضرورت نہیں ہے، ورنہ عادل اور فاسق کی خبر کو قبول کرنے میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ علمائے حدیث نے صحیح حدیث کے قابل قبول ہونے کے لیے جو شرطیں عائد کی ہیں، ان سے ان خطرات کا ازالہ ہو جاتا ہے جن سے منکرین حدیث کو خوف ہیں اور انہوں نے صحیح حدیث کی تعریف ہی یہ کی ہے:

**''ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه و لا يكون شاذًا و لا معللًا''**،(2)

(وہ جس کی سند متصل ہو ایک عادل اور ضابط شخص سے آخر تک اور شاذ و معلل نہ ہو۔)

---

(1) سورۃ الحجرات:۴۹/ ٦

(2) حجیت خبر الاحاد، عبد اللہ بن عبد الرحمن، ص:۷۸

کسی بھی حدیث میں یہ شرائط پائی جائیں تو وہ قابل قبول ہوتی ہے اور یہ شرائط رواۃِ حدیث سے وہم اور غلطی نیز جھوٹ کے امکان کو دور کرنے کے لیے ہی لگائی گئی ہیں، لیکن اس کے باوجود بھی اگر بعض لوگ یہ سمجھتے بلکہ واویلا کرتے ہیں کہ خبر واحد ظنّی ہوتی ہے اور جو چیز ظن ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ وہ غلط ہو سکتی ہے، وہ جھوٹ اور افترا ہو سکتی ہے اور کسی راوی کا وہم ہو سکتی ہے تو ایسے توہم پرست لوگوں کے متعلق لکھتے ہیں:

'من قال إن خبر الواحد يفيد الظن نقول له: يفيد الظن هذا بالنسبة لک و بالنسبة لعلمک و لکن بالنسبة للمتخصصين من أهل العلم و الحديث يفيد عندهم العلم لأن عندهم خبرة بالاحاديث و دراسة الأسانيد و معرفة حال الرجال إلیٰ آخر ذلک... فنقول يفيد الظن بالنسبة لک أنت و أمثالک ممن لم يعرفوا هٰذا العلم و هذا الفن''[1]

(جو شخص یہ کہے کہ خبر واحد تو ظنی ہے (اور ظن کا کوئی اعتبار نہیں) تو ہم اسے کہتے ہیں: ہاں واقعی خبر واحد تیرے جیسے ناقص العلم کو ظن کا فائدہ دیتی ہے، لیکن محدثین کرام جو علم حدیث کے ماہر اور متخصص ہیں، انھیں خبر واحد علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے، کیونکہ انھیں احادیث و اسانید کا ماہرانہ تجربہ حاصل ہوتا ہے اور وہ رواۃِ حدیث کے کوائف اور دیگر معلومات سے واقف ہوتے ہیں۔ ہم پھر منکرین اخبارِ آحاد سے کہیں گے کہ خبر واحد آپ جیسوں کے لیے ظن کا ہی فائدہ دیتی ہے جو فن حدیث سے نابلد اور علم حدیث سے ناآشنا ہوتے ہیں۔)

اس کے علاوہ بھی بہت ساری آیات کریمہ سے علماء نے استدلال کیا ہے جن سے خبر واحد کی حجیت شرعی ہونا اور اس پر عمل واجب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اعتراض کرنے والوں کا اعتراض کہ یہ ظنی ہے اس میں جھوٹ کا امکان ہے اور افتراء ہو سکتی ہے وغیرہ ختم ہو جاتی ہے۔ اب علماء نے جو سنت سے استدلال کیا ہے اس کا ایک جائزہ لیتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین، ابن قیم: ۲/ ۱۷۲

### خبر واحد کی حجیت پر سنت سے دلائل

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ''کتاب أخبار الأحاد'' کے تحت خبر واحد کے حجت ِشرعیہ ہونے پر کتاب و سنّت سے دلائل پیش کیے ہیں اور لکھا ہے:

''باب ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام۔''[1]

جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک عادل اور سچے شخص کے خبر دینے پر اذان، نماز، روزہ اور دیگر فرائض واحکام پر عمل کرنے کا بیان ہے۔

اس کے بعد انہوں نے اس پر دلائل کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ایک امانت دار مؤذن کے اذان کہنے پر نماز کے وقت ہو جانے کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس پر اعتماد کرتے ہوئے وہ نماز ادا کی جاتی ہے جس کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور نماز کی ادائیگی کے لیے ایک معتبر شخص جہت قبلہ کا تعین کر دے تو اسے قبول کیا جاتا ہے۔ کوئی مسلمان یہ نہیں کہتا کہ جب تک سو افراد خبر نہ دیں کہ قبلہ اس طرف ہے تو نماز ادا نہ کی جائے۔

اسی طرح روزہ رکھنے کے لیے طلوعِ فجر اور غروبِ شمس کی خبر دینے کے لیے ایک ثقہ مسلمان ہی کافی سمجھا جاتا ہے اور اس کی خبر پر روزہ رکھا جاتا اور افطار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اسلام کے دیگر فرائض واحکام میں اُمّت مسلمہ خبر واحد کو حجت مانتی ہے، گویا خبر واحد اگرچہ سند کے اعتبار سے حدِّ تواتر کو نہیں پہنچتی لیکن اس کے حجّت اور دلیل شرعی ہونے کے اعتبار سے یہ 'سنّتِ متواترہ' بن گئی ہے جسے ہر دور میں اُمّت کا تعامل حاصل رہا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے لے کر آج تک اہل اسلام میں سے کسی نے بھی خبر واحد کی حجیّت سے انکار نہیں کیا۔ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ کرام، محدثین عظام اور علمائے اسلام سب کے سب اخبارِ آحاد کو شرعی دلیل کے طور پر پیش کرتے آرہے ہیں اور خبر واحد کی حجیّت سے وہی شخص انکار کر سکتا ہے جو دین اسلام کی جامعیت اور اس کی وسعت کو سمجھنے سے قاصر ہے اور وہ تمام علمائے اُمت، ائمہ و محدثین کی خدمتِ دین کے لیے ان تھک محنتوں کو ناقابل اعتبار بنا دینے کے درپے ہے۔

---

[1] صحیح بخاری، کتاب اخبار الآحاد، باب: ماجاءفی اجازۃ الخبر الواحد: ۲ / ۲۹

### خبر واحد عہدِ نبوی میں

خبر واحد کو شرعی لحاظ سے حجت ماننے کا آغاز تو حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں ہی ہو چکا تھا، بلکہ آپ نے خود حجیتِ خبر واحد کو زیر عمل لاتے ہوئے بہت سے موقعوں پر ایک ہی شخص کو دوسرے علاقے کا مبلغ بنا کر بھیجا یہاں تک کہ امیر لشکر بھی ایک ہی ہوتا، باقی سب مجاہدین پر اس کی بات کی اطاعت واجب ہوتی تھی۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

((لَما بَعَثَ النَبِي ﷺ مَعَاذَ بن جَبَل إلی نَحوِ أَهلِ اليَمَن قَالَ لَه: إِنکَ تَقدمَ علی قَومِ مِن أَهلِ الكِتَابِ فَلَيَكُن أَوّلَ مَا تَدعُوهُم إلی أَن يُوحّدوا الله تَعالی، فَإذا عَرَفُوا ذٰلِکَ فَأخبَرهُم أَنَ اللهَ فَرَضَ عَلَيهِم خَمسُ صَلواتِ فِي يَومِهم وَلَيلَتِهِم، فَإذا صَلّوا فَأخبَرَهُم أنّ اللهَ افتَرَضَ عَلَيهِم زَكَاةَ أَموَالِهم تُؤخَذُ مِن غَنيهِم فَتَردَ عَلَی فَقيرِهم، فَإذا أَقَرُوا بِذلِکَ فَخُذ مِنهُم وَتَوقَ كَرائمُ أَموَالِ النَاس۔))[1]

(نبی اکرم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا آپ اہل کتاب کی طرف جا رہے ہیں، سب سے پہلے انھیں توحید باری تعالیٰ کی دعوت دینا، جب وہ اس کا اعتراف کر لیں تو انھیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ جب وہ نماز پڑھنے لگیں تو انھیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال پر زکوٰۃ فرض کی ہے، جو ان کے امیروں سے لے کر غریبوں کو دی جائے گی، جب وہ اس کا بھی اقرار کر لیں تو آپ ان سے زکوٰۃ لیتے وقت ان کے عمدہ مال لینے سے بچیں۔)

اسی طرح نبی اکرم ﷺ جب دعوتِ اسلام دینے کے لیے غیر مسلم حکمرانوں کو خط بھیجا کرتے تھے تو اس کے لیے بھی ایک آدمی کا انتخاب فرمایا کرتے تھے تاکہ وہ مراسلہ اس حکمران تک پہنچا دے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہی بیان کرتے ہیں:

((أَنّ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعَثَ بِكِتَابِه إلی كَسری مَعَ عَبدُ اللهِ بنَ حَذَافَةَ السَهمِي فَأَمَرَه أَن يَدفَعَه إِلی عَظِيم البَحرَينِ فَدَفَعَه عَظِيم البَحرَينِ إِلی كَسرىٰ فَلمّا قَرأَهُ مَزقَه۔))[2]

---

[1] صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب بعث ابی موسی و معاذ الی الیمن قبل حجة الوداع ، حدیث نمبر: ۴۳۴۷: ۹۳/۱۳

[2] صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب کتاب النبی الی کسری و قیصر، حدیث نمبر: ۴۱۶۲، ۸/۹۳

(رسول اکرم ﷺ نے عبد اللہ بن حذافہ سہمی کے ہاتھ اپنا خط کسریٰ کی طرف بھیجا اور فرمایا کہ آپ یہ خط بحرین کے سردار کو دے دیں، وہ آگے کسریٰ تک پہنچا دے گا۔ یوں یہ خط جب کسریٰ کے پاس پہنچا تو اُس نے پھاڑ دیا۔)

رسول اللہ ﷺ سے ایسی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں کہ آپ نے اپنے دور میں خبر واحد پر اعتماد کرتے ہوئے ایک ہی آدمی کو مبلغ یا قاصد یا کمانڈر بنا کر بھیجا اور ایسا کبھی بھی نہیں ہوا کہ آپ نے کبھی ایک بڑی جماعت کو قاصد یا مبلغ بنا کر بھیجا ہو تا کہ ان کی کثیر تعداد سے تواتر حاصل ہو جائے اور ان کی بات یقینی قرار پائے۔

معلوم ہوا کہ ایک دو آدمیوں کی خبر معتبر اور قابل قبول ہے، تب ہی تو آپ نے اسے اختیار فرمایا ہے۔ منکرین حدیث میں سے کوئی شخص یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ یہاں تو قاصد اور مبلغ کو بھیجنے والے نبی اکرم ﷺ تھے اور جسے بھیجا جاتا تھا، وہ صحابی رسول ﷺ تھا۔ لہٰذا ان کی بات تو معتبر ہے خواہ خبر دینے والا ایک ہی ہو جبکہ دیگر رواۃِ حدیث کا یہ حکم نہیں ہے جو صحابہ کرام کا ہے، لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ جن کی طرف اس مبلغ یا قاصد کو بھیجا گیا تھا، وہ غیر مسلم قوم سے تعلق رکھتے تھے جو نہ تو نبی اکرم ﷺ کی نبوت کو مانتے تھے اور نہ ہی قاصد یا مبلغ کو صحابی تسلیم کرتے تھے جن کی سچائی ان کے ہاں مسلّم ہو۔ ان کے نزدیک تو صحابی عام آدمی کی حیثیت رکھتا تھا، لیکن آپ نے اُن کو یقین دلانے کے لیے ان کی طرف لوگوں کی ایک جماعت کو نہیں بھیجا جن سے تواتر حاصل ہو جائے بلکہ ایک آدمی بھیج کر ان پر حجّت قائم کر دی تا کہ وہ عند اللہ پیغامِ حق نہ پہنچنے کا عذر نہ کر سکیں۔ اس علاوہ عہد صحابہ میں بھی سیرت صحابہ کرام میں بہت سارے مثالیں ہمارے پاس موجود ہیں۔

## خبر واحد عہدِ صحابہ کرام میں

### خبر واحد حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور میں

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خبر واحد (حدیث) کے قبول کرنے میں سبقت لے جانے والے تھے، ان کے ہاں کوئی مسئلہ در پیش ہوتا، اس سے متعلق انہیں حدیث مل جاتی تو آپ اس کے مطابق فیصلہ صادر فرما دیا کرتے تھے۔ وہ کبھی اس کے حد تواتر تک پہنچنے کا انتظار نہیں کیا کرتے تھے، جیسا کہ موطا امام مالکؒ وغیرہ میں یہ واقعہ موجود ہے کہ "ایک دادی اپنے فوت ہونے والے پوتے کے مال سے اپنا حصہ معلوم کرنے کے لیے حضرت ابو بکرؓ کے پاس آئی۔ آپ نے فرمایا کہ میرے علم کے مطابق اس پر کوئی حدیث نہیں ہے جس کے مطابق تجھے حصہ دلوایا جائے اور فرمایا کہ میں اس سے متعلق نبی اکرم ﷺ کی حدیث کے بارے میں صحابہ کرامؓ سے

دریافت کروں گا، اگر حدیث سے تیرا حصہ ثابت ہوا تو تجھے دلوا دیا جائے گا۔ چنانچہ آپ نے صحابہ کرامؓ کے سامنے اس مسئلے کو رکھا تو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ نبی اکرم ﷺ نے دادی کو پوتے کے مال سے جب چھٹا حصہ دیا تھا تو میں بھی آپ ﷺ کے پاس موجود تھا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا: کیا آپ کے ساتھ کسی دوسرے صحابی کو بھی اس حدیث کا علم ہے تو حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اس کی تائید کی، تب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے لیے چھٹا حصہ دینے کا فیصلہ کر دیا۔"[1]

منکرین حدیث یہاں یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کی خبر پر اعتبار نہیں کیا بلکہ جب دوسرے صحابی محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اس کی تائید کی تب اسے قبول کیا ہے۔ ایسے لوگ حقیقت سمجھنے سے عاری ہوتے ہیں یا اپنے قارئین کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔ مقامِ غور ہے کہ دوسرے آدمی کی گواہی او راس کی تائید سے بھی وہ حدیث خبر واحد ہی رہتی ہے، سنّتِ متواترہ نہیں بن جاتی، کیونکہ خبر واحد کی تعریف ہی یہ ہے: "ھو مالم یجمع شروط المتواتر "یعنی" جس حدیث میں متواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں وہ خبر واحد ہو گی" اور اس کے حجّت ہونے پر امت کا اتفاق ہے۔ خطیب بغدادیؒ کہتے ہیں:

''وعلیٰ العمل بخبر الواحد کان کافة التابعین و من بعدھم من الفقھاء۔''[2]

(تمام تابعین کرام اور تمام فقہاے عظام خبر واحد پر عمل کرتے رہے ہیں۔)

یہاں سے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دور میں خبر واحد پر عمل کرنے کے متعلق بات واضح ہو گئی۔ اور آپ نے خبر واحد پر عمل کرنے کے متعلق کبھی بھی تردد کا اظہار نہیں کیا کہیں جھوٹ تو نہیں، کہیں غلطی تو نہیں، کہیں افتراء تو نہیں اور دوسرے توہمات کا شکار بھی نہیں ہوئے بلکہ درپیش مسائل میں خبر واحد کے مطابق فیصلہ کرتے رہے۔

### خبر واحد کی حیثیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی خبر واحد کو حجّت سمجھتے اور اسے قبول کیا کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں انھیں حدیثِ نبوی ﷺ پہنچ جاتی تھی تو اُس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے تھے۔ جیسا کہ کتبِ احادیث میں وارد ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

---

[1] سنن ترمذی، کتاب الفرائض عن رسول اللہ ﷺ، باب ما جاء فی المیراث الجدة، حدیث نمبر: ۲۱۰۰، ۲/ ۵۶

[2] الکفایۃ فی علم الروایۃ، خطیب بغدادی، ص:۲۶ تا ۳۱

((أَنَ عُمَر خَرجَ إِلى الشَأم فَلَمَا كَانَ بِسَرغِ بَلَغُه أَن الوَبَاء قَد وَقَعَ بِالشَام فَأَخبَرَهُ عَبَدَ الرَحمٰن بنَ عَوف أَنَ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: إِذا سَمِعتُم بِه بِأَرضِ فَلَا تُقَدِمُوا عَلَيهِ وَإِذا وَقَعَ بِأَرضٍ وَ أَنتُم بِها فَلاتَخرُجوا فِرارًا مِنه۔))[1]

(حضرت عمر رضی اللہ عنہ ملکِ شام جانے کے لیے مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے، جب وہ 'سرغ' مقام تک پہنچے تو انھیں وہاں بتایا گیا کہ شام کے علاقے میں تو وبا پھیلی ہوئی ہے۔ اس پر عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ جب تم سنو کہ کسی علاقے میں وبا پھیلی ہوئی ہے تو وہاں آؤ نہیں، اور اگر تمہارے علاقے میں وبا پھیل جائے، جہاں تم مقیم ہو تو وہاں سے وبا (طاعون وغیرہ) سے بچنے کے لیے نکلو نہیں۔)

یہ حدیث سن کر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور وہاں سے صحابہ کرام کے ساتھ واپس مدینہ آ گئے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ ایک آدمی عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث (خبر واحد) پر یقین کرتے ہوئے بجائے شام جانے کے، راستے سے ہی واپس آ جاتے ہیں۔ اس پر انھوں نے کوئی گواہ طلب نہیں کیا اور نہ ہی اسے ظنّی کہہ کر رد کیا ہے، جیسا کہ یہ منکرین حدیث کیا کرتے تھے۔ بلکہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے طلبِ علم کے لیے ایک انصاری صحابی سے باری مقرر کی ہوئی تھی اور ان کی بیان کردہ احادیث کو قبول کیا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں:

(( قَالَ كُنتُ أَنا وَجَار لِي مِنَ الأَنصَارِ فِي بَني أُمَيةِ بنَ زَيد وَهِي مِن عَوَالِي المَدِينة وَكُنا نَتَناوَبُ النُزُولِ عَلىٰ الرَسُولِ الله ﷺ فَينزِلُ يَومًا وَأَنزِل يَومًا فَإِذا نَزلَت جِئتُه بِخَيرِ ذَٰلِكَ اليَومَ مِنَ الوَحيِ وَغَيرَهُ وَإِذا نَزَلَ فَعَل مِثلُ ذَٰلِكَ۔)) [2]

(حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں میں نے اپنے ایک انصاری پڑوسی سے باری مقرر کر رکھی تھی جو مدینہ کے بالائی علاقہ میں بنو اُمیہ میں رہتا تھا، اور ہم باری باری نبی اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہوا کرتے تھے۔ ایک دن میں آتا (وہ اپنا کام کاج کرتا) اور ایک

[1] صحیح بخاری، کتاب الطب، باب مایذکر فی الطاعون، حدیث نمبر: ۵۷۳۰، ۱۰/۱۷۹،

[2] صحیح بخاری، کتاب: العلم، باب: الخروج فی طلب العلم، حدیث نمبر: ۵۷۲۹، ۱۰/۱۷۹،

دن وہ آپ کے پاس حاضر ہوتا اور میں اپنے گھریلو کام کاج کرتا رہتا۔ اور ہم میں ہر ایک، نبی اکرم ﷺ پر جو وحی نازل ہوتی یا کوئی دیگر مسئلہ ہوتا تو، اپنے ساتھی کو آکر بتا دیتے تھے۔)

اس طرح گویا دونوں علم نبوت حاصل کیا کرتے تھے۔

اگر کبھی انھوں نے حدیث پر گواہ کا مطالبہ کیا ہے تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ خبر واحد کو حجّت نہیں سمجھتے تھے اور نہ ہی ثقہ راوی پر کوئی الزام لگاتے تھے بلکہ وہ تو صرف خبر واحد کے ثابت ہونے کے لیے تحقیق کی ایک صورت تھی جیسا کہ حدیثِ استیذان ہے اور خبر واحد کی تحقیق کے تو سب قائل ہیں۔ حدیثِ استیذان جس پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے گواہ کا مطالبہ کیا تھا، وہ ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

**((كُنتُ فِي مَجلِسٍ مِن مَجَالِسِ الأَنصَار إِذ جَاء أَبُو مُوسى كَأنَه مَذعُورٍ فَقَالَ: اَستَأذِنتَ عَلىٰ عُمَر ثَلاثًا فَلَم يُؤذنَ لِي فَرَجعتُ فَقَال مَا مَنَعَک؟ قُلتُ اَستَأذَنتَ ثَلاثًا فلم يؤذن لي فرجعتُ وقال رسول الله ﷺ: إذا استأذن أحدكم ثلاثًا فلم يؤذن له فليرجع. فقال والله لتقيمن عليه بينة، أمنكم أحد سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أبي بن كعب والله لا يقوم معک إلا أصغر القوم، فكنتُ أصغر القوم فقمتُ معه فأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلک۔))**[1] (میں انصار کے کسی مجلس میں تھا تو اس وقت ابو موسی (رضی اللہ عنہ) گھبرائے ہوئے آئے اور کہا کہ میں نے حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) سے تین دفعہ اجازت چاہا لیکن جواب نہیں آیا اس لیے واپس آیا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: جب تم میں سے کسی شخص کو تین مرتبہ اجازت طلب کرنے کے باوجود اجازت نہ ملے تو اسے واپس ہو جانا چاہیے، تو یہ حدیث سن کر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کہا: اس حدیث پر کوئی گواہ پیش کرو جس نے آپ کے ساتھ اس حدیث کو سنا ہو تو سیدنا ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے ہم سے کہا: کیا تم میں سے کوئی ایسا شخص ہے جس نے میری طرح اس حدیث کو نبی اکرم ﷺ سے سنا ہو؟ تو اہل مجلس میں سے حضرت اُبی بن

---

(1) صحیح بخاری، کتاب: الاستئذان، باب: التسلیم والاستئذان، حدیث نمبر: ۶۲۴۵ : ۱۰/۱۸۹

کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس حدیث کو تو ہم میں سب سے چھوٹی عمر والا (یعنی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ) بھی جانتا ہے)

اس روایت میں کہا کہ: میں انصار کی ایک مجلس میں حاضر تھا، اس وقت حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ گھبرائے ہوئے آئے اور کہا کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جانے کے لیے دروازے پر کھڑے ہو کر تین دفعہ اندر جانے کی اجازت طلب کی، لیکن اجازت نہ ملنے پر میں واپس آ گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجھے بلا کر وجہ پوچھی تو میں نے کہا: میں نے تین دفعہ اجازت طلب کی تھی لیکن جواب نہ آنے پر میں واپس ہو گیا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: جب تم میں سے کسی شخص کو تین مرتبہ اجازت طلب کرنے کے باوجود اجازت نہ ملے تو اسے واپس ہو جانا چاہیے، تو یہ حدیث سن کر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کہا: اس حدیث پر کوئی گواہ پیش کرو جس نے آپ کے ساتھ اس حدیث کو سنا ہو تو سیدنا ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے ہم سے کہا: کیا تم میں سے کوئی ایسا شخص ہے جس نے میری طرح اس حدیث کو نبی اکرم ﷺ سے سنا ہو؟ تو اہل مجلس میں سے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس حدیث کو تو ہم میں سب سے چھوٹی عمر والا (یعنی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ) بھی جانتا ہے، تو ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں ابو موسیٰ اشعریؓ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس گیا اور جا کر ان سے کہا کہ واقعی رسول اللہ ﷺ نے ایسا فرمایا ہے۔

خبر واحد کی عدم حجیت کے قائلین نے دلیل کے طور پر پیش کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ اگر خبر واحد شرعی اعتبار سے حجت ہوتی تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس پر گواہ طلب نہ کرتے، لیکن یہ لوگ اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ گواہ کی گواہی کے باوجود بھی یہ حدیث خبر واحد ہی رہتی ہے جسے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قبول کیا ہے لہٰذا یہ حدیث یعنی خبر واحد کو قبول کرنے کی دلیل ہے اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا شاہد کا طلب کرنا صرف ثبوتِ حدیث کی تحقیق کے لیے تھا۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا:

**''لاتکن عذابًا علی أصحاب رسول الله ﷺ فقال: سبحان الله إنما سمعتُ شيئا فأحببت أن اثبت۔''**[1]

[1] فتح الباری، ابن حجر عسقلانی: ۱۱ / ۳۰

((اے عمر!) آپ صحابہ کرام پر عذاب نہ بنیں تو آپ نے از راہِ تعجب فرمایا: سبحان اللہ! میں نے ایک بات سنی اور چاہا کہ اس کی صحت کی تحقیق کر لوں؟)

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا گواہ طلب کرنا حدیث کو جانچنے کے لیے تھا اور کسی بھی حدیث کی صحت کو پرکھنے کا آج بھی کوئی شخص انکار نہیں کرتا، محدثین کرام نے ہر لحاظ سے احادیث کی صحت کی جانچ پڑتال کر کے اُن کی صحت ثابت ہونے کے بعد ہی انھیں قبول کیا ہے۔ سوائے منکرین حدیث کے اُمّتِ مسلمہ میں سے کسی صاحبِ علم نے کسی حدیث کے خبر واحد ہونے کی وجہ سے کبھی اسے ردّ نہیں کیا۔

**خبر واحد کی حیثیت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں**

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی خبر واحد کی حجیت مسلّم تھی اور اس کی روشنی میں لوگوں کے مسائل نمٹائے جاتے تھے، خود حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خبر واحد کو قبول کرتے تھے، اور جب انھیں خبر واحد (حدیثِ نبوی ﷺ) پہنچ جاتی تو اُسے فیصلہ کن قرار دیتے اور اس کے مقابلہ میں اپنی رائے کو قربان کر دیا کرتے تھے۔ مثال کے طور پر آپ کی رائے یہ تھی کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے، وہ جہاں چاہے، وہاں رہ کر عدتِ وفات پوری کر سکتی ہے، لیکن جب سیدنا ابو سعید خدریؓ کی بہن حضرت فریعہ بنتِ مالک نے بتایا کہ میرے خاوند کی وفات پر رسول اللہ ﷺ نے مجھے خاوند کے چھوڑے ہوئے گھر میں رہ کر عدت گزارنے کا حکم دیا تھا تو سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے اس خبر واحد کو قبول کیا اور یہ حدیث سن کر انھوں نے اپنی رائے کو خیر باد کہہ دیا اور فیصلہ کر دیا کہ فوت شدہ خاوند والی عورت اسی گھر میں رہ کر عدت پوری کرے جس میں وہ خاوند کی زندگی میں رہائش پذیر تھی۔[1]

**خبر واحد کی حیثیت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں**

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی باقی صحابہ کرامؓ کی طرح خبر واحد کو حجّتِ شرعیہ تسلیم کرتے تھے اور جب انھیں کوئی شخص نبی اکرم ﷺ کی حدیث بیان کر دیتا تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے خبر واحد کو قبول کرتے تھے۔ آپ اخبار آحاد قبول کیا کرتے تھے البتہ کبھی بیان کرنے والے سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ بخاری شریف میں ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ خود بیان کرتے ہیں:

---

[1] سنن ترمذی، کتاب: الطلاق و اللعان، باب: ما جاء این تعتد المتوفی عنها، حدیث نمبر ۱۲۰۴، ۱/ ۸۵

((كُنتُ رَجلا مذّاء فَأمرتُ رَجُلا أن يَسأَلَ النبي ﷺ لِمَكَانِ اِبنَتِهِ فَسَأَلَ فَقَال:تَوَضَأوَاغسِلِ ذَكرَک۔))[1]

(مجھے مذی بکثرت آتی تھی، چونکہ میرے گھر میں نبی کریم ﷺ کی صاحبزادی (سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہ) تھیں، اس لیے میں نے ایک آدمی سے کہا کہ وہ اس (مذی) کے متعلق نبی کریم ﷺ سے سوال کرے۔)

اس نے آپ ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا:"مذی آنے سے شرمگاہ کو دھو کر وضو کر لیا کریں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے بتانے پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی خبر کو قبول کیا جو اس نے نبی اکرم ﷺ سے بیان کی تھی۔

**خبر واحد کی حجیت پر اجماع**

علماء وفقہاء کرام نے خبر واحد کے حجت ہونے پر امت کے اجماع کی تصریح کی ہے کہ تمام امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خبر واحد حجت ہے جیسے:

عبد العزیز البخاریؒ اپنی کتاب 'کشف الاسرار' میں لکھتے ہیں کہ "امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ خبر واحد روز اول سے حجت ہے وکلا، نمائندوں، معاملات غرض تمام موارد میں خبر واحد کو قبول کیا جاتا ہے۔"[2]

امام جوینی رحمۃ اللہ علیہ (3) لکھتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے پر صحابہ کا اجماع ہے تمام صحابہ کرام خبر واحد پر عمل کرتے تھے اور صحابہ کا خبر واحد پر عمل کرنا تواتر ثابت ہے بعض صحابہ اختلاف کی صورت میں راوی کو قسم دیتے تھے لیکن اخبار آحاد کو قبول کرتے تھے۔[4]

فخر الدین رازیؒ نے کہا ہے وہ خبر واحد جس کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا تمام صحابہ کا اس پر عمل کرنے پر اجماع قائم ہے۔[1]

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الغسل، باب:غسل المذی والوضوء منه، حدیث نمبر:۲۶۹، ۱/ ۷۳،

[2] کشف الاسرار، عبد العزیز البخاری، ص:۲/ ۳۷۵

[3] عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف جوینی مشہور بہ امام الحرمین جوینی (۴۱۹ھ۔ متوفی ۴۷۸ھ) فقیہ، متکلم اور علم اصول کے ماہر تھے۔ (اثر آفرینان، انجمن مفاخر فرہنگی، دکتور سید کمال، ط:اول، قم۔ ۱۱/ ۲۸۷)

[4] البرهان، الجوینی، ص:۳۸۹

صحابہ کرام نے خبر واحد پر عمل کرنے کے جواز پر اجماع کیا ہے خبر واحد کے مطابق عمل کرنا صحابہ کے درمیان معروف تھا اور کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔[2]

علماء کے ان اقوال اور بیانات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحابہ کرام، تابعین، علمائے حدیث، فقہ اور اصول سب کا خبر واحد کی اخذ کرنے اور اس کو حجت ماننے پر اجماع ہیں۔

## خبر واحد کی حجیت پر عقلی دلیل

خبر واحد اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک نقصان کا گمان موجود ہے جو خبر واحد پر عمل نہ کرنے سے پیش آسکتا ہے عقل یہ کہتی ہے کہ مظنون ضرر سے بچنا ضروری ہے جب مظنون ضرر سے بچنا ضروری ہے تو خبر واحد کے مطابق عمل کرنا ضروری ہو جائے گا۔

جب کسی خبر کے سچے ہونے کا علم ہو جائے تو اس پر عمل کیا جاتا ہے کسی بھی خبر میں دو احتمال ہوتے ہیں ایک احتمال صدق ہے اور دوسرا احتمال کذب ہے۔ جب راوی کی عدالت کے بعد خبر کے صادق ہونے کو ترجیح حاصل ہو گئی ہے یہ سچ ہونے کا رجحان آنے کے بعد عقل کہتی ہے کہ یہ عمل حجت ہے۔[3]

خبر واحد کے لیے علما و فقہا نے مختلف اجزء و شرائط کے قائل ہوئے ہیں جس کی وجہ سے اقسام بھی بہت زیادہ ہوئے اور جب تک یہ اقسام واضح نہیں ہوتے حجیت کا بحث مشکل تھا اس وجہ سے بحث طویل ہوئے ہیں۔ اسی اہمیت کی وجہ سے امام بزدویؒ کہتے ہیں کہ

> "خبر واحد کو قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ اس بات پر مامور کیے گئے ہیں کہ جو وحی ان پر نازل ہو وہ اس کی تبلیغ کریں اور یہ تبلیغ کرنا صرف اخبار آحاد کے ذریعے ہی ممکن ہے اس لیے ان کی خبر کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ صدق کو قبول کرنا ضروری ہے اور کذب کو ترک کرنا ضروری ہے مگر اس وقت صدق کو رد نہیں کر سکتے جب کذب کا احتمال ہو۔"[4]

---

[1] المحصول فی علم اصول الفقہ، الرازی، فخر الدین، ص:۹۹۶

[2] خبر الواحد اذا خالف عمل اہل المدینہ، فلمبان، ص:۴۱

[3] کشف الاسرار، عبد العزیز البخاری : ۲ / ۳۷۵

[4] معرفۃ الحجج الشرعیۃ، البزدوی، محمد بن محمد، مؤسسہ الرسالۃ، قاہرہ، ۱۴۲۰ھ، ص:۱۳۱

# مبحث دوم

## خبر واحد کی عدم حجیت پر علماء کے دلائل

خبر واحد کی حجیت سے انکار کرنے والے علماء بہت کم ہیں ان علماء کا کہنا ہے کہ خبر واحد مفید ظن اور قرآن کریم میں ظن پر عمل کرنے سے منع کیا ہے لھذا خبر واحد حجت نہیں ہے اس کے قائلین میں سب سے مشہور متاخیرین المعتزلہ اور جمہور قدریہ ہے اور ان کی دیکھا دیکھی میں مستشرقین نے بھی عدم حجیت کا دعوی کیا ہے حجیت کے قائلین کی مقابل میں منکرین کی دلائل بھی ناقص ہیں ذیل میں خبر واحد کی حجیت سے انکار کرنے والوں کے دلائل پیش ہیں:

### خبر واحد کی عدم حجیت پر قرآن کریم سے دلائل

قرآن کریم سے خبر واحد کی عدم حجیت پر جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ آیات اور استدلال درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل:

﴿وَ لَا تَقۡفُ مَا لَیۡسَ لَکَ بِہٖ عِلۡمٌ ۔﴾[1]

(اور جس چیز کا تمھیں علم نہیں ہے اس کے پیچھے مت جانا۔)

**استدلال**

خبر واحد پر عمل کرنا ایسا ہے جیسے کہ بغیر علم کے اکتفاء کرنا یعنی عمل کرنا ہے اور کسی بات کا بغیر علم کے شہادت دینا ہے جو کہ قرآن کریم کی مذکورہ بالا آیت کی روشنی میں جائز نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں نہی کی گئی ہے۔

**استدلال کا جواب**

خبر واحد پر عمل کرنے والا بغیر علم کے عمل نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ مندرجہ ذیل طریقے علم حاصل کرتے ہیں:

- رسول اکرم ﷺ اور صحابہ کرام نے جس طریقے سے انجام دیا اس طریقے پر چل رہا ہے۔

---

[1] سورۃ الاسراء: ۱۷/ ۳۶

- اجماع سے خبر واحد کی حجیت ثابت ہے اور جس چیز کی حجیت اجماع سے ثابت ہو وہ علم کا فائدہ دیتی ہے
- ہر خبر واحد سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف اس سے منع کیا گیا ہے جو ظن آور ہو اس کے علاوہ اگر خبر واحد علم آور ہو تو وہ قابل قبول ہے۔
- جس ظن کی مذمت کی گئی ہے اس سے مراد وہ ظن ہے جو وہم کی بنیاد پر حاصل ہوا ہو۔ جو ظن راجح ہو وہ یقین کے قریب ہو تا ہے۔

لھذا کہ سکتے ہیں کہ خبر واحد پر ان وجوہات کے بناء پر عمل کرتے ہیں اور ان وجوہات سے علم حاصل ہو تا ہے اور یہ دلائل خبر واحد کی حجیت پر دلالت کرتی ہے۔

**دوسری دلیل**

﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[1]

(ان میں سے اکثر محض ظن کی پیروی کرتے ہیں جب کہ ظن انسان کو حق (کی ضرورت) سے ذرہ برابر بے نیاز نہیں کرتا۔)

**استدلال**

خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اس آیت میں ظن پر عمل کرنے کی مذمت کی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہوا کہ خبر واحد پر عمل کرنا منع ہے۔

اس کا بھی وہی رد ہو گا جو آیت سابق کا ہے پہلی بات یہ کہ تمام خبر آحاد ظن آور نہیں ہے بلکہ قرآن ،سنت اور اجماع سے جب اس کی حجیت ثابت ہو گئی ہے تو اس پر عمل کرنا علم کی اعتبار سے ہے نہ کہ ظن کی اعتبار سے۔ دوسری بات یہ کہ اس ظن میں درجہ بندی ہے جب آیت کریمہ میں مطلق ظن بیان ہوا ہے اور تیسری بات یہ کہ مسلمانوں کا دور صحابہ کرام سے آج تک یہ روش رہی ہے خبر آحاد پر عمل کیا جائے۔

**خبر واحد کی عدم حجیت پر سنت سے دلائل**

خبر واحد کے عدم حجیت کے قائلین کی دلائل میں سے دوسری اہم دلیل سنت ہے اس بات کی اثبات کے لیے درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

---

[1] سورۃ یونس:۱۰/ ۳۶

سنت سے پہلی دلیل حضرت ابو ھریرہ فرماتے ہیں کہ:

(( صَلی بِنَا رَسُولُ اللہ ﷺ اِحدی الصَلاتِی العِشَی ، - اَما الظُهرَ وَ اَما العَصرَ — فَسَلَم فِی رِکعَتَین ، ثُم اَتی جَزَعا فِی قِبلَةَ المَسجِدِ فَاستَندَ اِلَیه مَغضبا ، - وَ فِی القَومِ اَبُو بَکرِ و عُمرَ فَهَابَا اَن یَتکُمل - وَ خَرَجَ سَرعَان النَاسِ ، فَقَامَ ذُو الیَدَینِ فَقَالَ : یَا رَسُولَ اللہ ﷺ اَقَصرتَ الصَلاۃ اَم نَسِیتَ ؟ فَنَظَر النبی ﷺ یَمِینا وَ شِمَالا فَقَالَ : مَایَقُولُ ذُو الیَدَین ؟ قَالوا : صَدَقَ ، لَم تُصلی اِلا رَکعَتَین ، فَصلی رَکعَتَین و سلم۔)) (1)

## استدلال

اس حدیث میں رسول اکرم ﷺ نے خبر واحد کو قبول کرنے میں توقف کیا جب تک باقی صحابہ کرام نے تائید نہ کی آپ ﷺ نے ذوالیدین کی بات کو قبول نہیں کیا اگر خبر واحد حجت ہوتی تو آپ ﷺ بغیر تامل کے خبر قبول کر لیتے۔

## سنت سے دوسری دلیل

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قبول نہ کرنا:

"رد ابی بکر لخبر المغیرۃ فی المیراث الجدۃ حتی شھد محمد بن مسلمۃ، و رد عمر خبر ابی موسی الاشعری فی استیذان حتی شھد معہ ابو سعید الخدری، و رد عائشہ خبر ابن عمر فی التعذیب المیت ببکاء اھلہ ،و غیر ذلک من الوقائع الکثیرۃ المشھورۃ۔"(2)

(دادی کو میراث ملنے کے بارے ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مغیرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت کو رد کیا یہاں تک کی وہ محمد بن مسلمۃ رضی اللہ عنہ کو گواہ کے لیے پیش کیے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت کو رد کیا جب تک وہ ان کے ساتھ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کو پیش نہیں کیا، اور میت پر رونے سے عذاب

---

(1) صحیح بخاری، کتاب: الصلاۃ، باب ماجاء فی التقصیر، حدیث نمبر: ۱۰۸۰، ۲ / ۸۷

(2) حجیت خبر الآحاد، عبد اللہ بن عبد الرحمن، ص: ۱۰۴

ملنے والی ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رد کیا۔ اور ان کے علاوہ بھی بہت سارے مشہور واقعات موجود ہیں۔)

### استدلال

یہ سب خبر آحاد ہیں اگر خبر واحد حجت ہوتی تو پہلے اصحاب رسول بغیر تحقیق کے ان کو قبول کرتے جب انھوں نے قبول نہیں کیا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ خبر واحد حجت نہیں ہے۔

### قیاس

### قیاس سے خبر واحد کی عدم حجیت پر استدلال

خبر واحد کی حجیت سے انکار کرنے والوں نے عدم حجیت پر قیاس سے استدلال یوں کیا ہے:

**''فقاسوا الروایة علی الشھادة ، و قالوا : کما انہ لا یجوز الاعتماد علی شھادہ الواحد فی الاحکام فکذلک لا یقبل خبر الواحد ، لانہ لا یفید علما یوجب حکما۔''**[1]

(خبر واحد کو شہادت پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے: جیسے کہ ایک شخص کی خبر احکام کے اخذ کرنے کے لیے شہادت میں کافی نہیں اسی طرح سے خبر واحد کو بھی اخذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ علم کا فائدہ نہیں دیتا کہ جو حکم کا سبب بنے۔)

### استدلال

اس میں خبر واحد کو شہادت پر قیاس کیا اور کہا کہ شہادت میں ایک شاہد کی گواہی کافی نہیں اسی طرح خبر واحد بھی قابل قبول نہیں۔ کیونکہ شہادت میں ایک کی گواہی پر حکم نہیں دے سکتے اسی طرح سے خبر واحد پر احکام بھی اخذ نہیں کر سکتے کیونکہ دونوں سے علم ویقین حاصل نہیں ہوتا۔

تو اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ خبر واحد کو شہادت پر نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان دونوں کی درمیان درج ذیل فرق ہے:

i. شہادت میں تعبد محور ہے جب کہ روایت میں ایسا نہیں۔

---

[1] حجیت خبر الواحد، عبداللہ بن عبدالرحمن، ص:۱۰۴

ii. روایت عورت کی بھی قبول کی جاتی ہے جب کہ شہادت عورت سے ضرورت اور مخصوص مقامات پر ہی قبول کی جاتی ہے۔

iii. شہادت معین ہے اس لیے اس میں احتیاط برتی جاتی ہے اس کے بر خلاف روایت عام الناس کے لیے ہے اس سے احکام اخذ کرنا ہوتا ہے۔

لھذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ خبر واحد اور شہادت دو الگ الگ چیزیں ہیں ان دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے جو کہ غلط ہے اور پھر قیاس اس سے تمسک کرے تو اس صورت میں صحابہ کرام، تابعین، علماء وفقہاء سلف سے ابھی تک اسی غلطی کا شکار نظر آتے ہیں جو ممکن نہیں ہے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ منکرین حجیت کے تینوں دلائل استدلال کے قابل نہیں اس وجہ ہم نے ساتھ ساتھ بیان کی ہے کہ حجیت خبر واحد تمام علماء وفقہاء تمام مسالک کے ہاں اتفاق ہے البتہ کون سی قسم میں کیا کیا شرائط ہونی چاہیے اس معاملے میں ہر فقیہہ کے ہاں الگ الگ معیار ہے۔

یہ بات واضح ہوا کہ عند الجمہور علمائے اہل سنت و اہل تشیع خبر کی دو اہم قسمیں ہیں ایک: خبر تواتر اور دوسری خبر آحاد۔ خبر تواتر اپنے تمام اقسام میں علم کا سبب ہے جبکہ خبر واحد کی بعض قسمیں علم ویقین آور ہے جب کہ باقی قسمیں ظن آور ہے۔ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین میں احادیث کی کوئی تقسیم بندی نہیں ہوا کرتی تھی بلکہ ان کے ہاں تمام احادیث، احادیث متواتر اور احادیث آحاد ایک درجہ میں ہوتی تھی۔ احادیث کی تقسیم بندی بعد کے زمانہ میں ہوئی ہے خصوصاجب معتزلہ اور اشاعرہ کی عقائد میں علمی جنگ چلی تب سے ہوا ہے۔ خبر تواتر کی حجیت تمام علماء، فقہاء اور اصولیین کے ہاں مسلم ہے۔ البتہ خبر واحد کی حجیت کے بارے میں اکثریت علماء وفقہاء حجت ہونے کی قائل ہیں جب کہ بعض علماء عدم حجیت کے قائل ہے۔

حجیت خبر واحد اور عدم حجیت خبر واحد کا کوئی تقابل ہی نہیں ہے کیونکہ:

i. منکرین حجیت کے دلائل جمہور سلف، صحابہ تابعین کے عمل کے مخالف ہیں۔

ii. یہ دلائل قرآن وسنت کے صریح دلائل کے مخالف ہیں۔

iii. یہ دلائل اجماع امت وصحابہ کے مخالف ہیں۔

iv. اس بات پر بھی اجماع ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے تبلیغ کے لیے ایک ایک فرد کو بھیجا کرتے تھے اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو آپ ﷺ کبھی ایسا نہیں کرتے۔

البتہ اصولیین میں سے قدما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خبر واحد ظن آور ہے لہذا اس کے مقابل میں اگر کوئی علم آور یعنی نص صریح اور خبر متواتر ملے تو اس کو اخذ کیا جائے گا۔

## خبر واحد کی حجیت اور عدم حجیت پر دلائل کا تقابلی جائزہ

### قرآنی دلائل کا تقابلی جائزہ

حجیت کے قائلین اور منکرین دونوں نے قرآن کریم سے استدلال کیا ہے ان کا مختصر تقابلی جائزہ ملاحظہ کیجیے:

1. حجیت کے قائلین نے جو آیات پیش کی ہیں وہ خبر واحد کو ہی بیان کر رہی ہیں جبکہ منکرین نے جو آیات نقل کی ہیں وہ خبر واحد کہ بیان نہیں کر رہی بلکہ ظن کو بیان کر رہی ہیں۔

2. خبر واحد کی حجیت پر آیت صریح ہونے کی وجہ سے منکرین اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تو قرآن ہے اور قرآن تواتر سے ثابت ہے۔ اس کا جواب: قرآن کریم کو تواتر تو تب حاصل ہوا ہے جب یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صاحبِ قرآن (ﷺ) پر نازل ہوا ہے اور موسیٰ کو ایک آدمی کے خبر دینے کا واقعہ اس سے بہت پہلے کا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں ذکر فرمایا ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اور پہلے انبیاء اور رسولوں کے ہاں بھی خبر واحد معتبر اور حجت رہی ہے۔ صرف منکرین حدیث اس کی حجیت سے انکاری ہیں۔

3. انبیاء ماسلف کے ہاں بھی خبر واحد حجت تھی جس کی خداوند قدوس نے خود اپنی کتاب میں مثال پیش کی۔

4. منکرین کی پیش کی ہوئی آیات میں "ظن بما ھو ظن" قابل عمل ہونے کی تردید کی گئی ہے لیکن ظن جو کہ قطع آور ہو جیسے ظن سیرت کے ساتھ ہو تو اس سے منع نہیں کیا۔

خبر واحد کے صرف ظن آور ہونے کی وجہ سے اس کی حجیت سے انکار نہیں کر سکتے بلکہ اس کی حجیت پر آیت واضح ہے اور انبیاء ماسلف کی سیرت بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ منکرین کے پیش کردہ دلائل حجیت کے قائلین کے مقابلے میں ضعیف ہیں۔

## سنت سے دلائل کا تقابلی جائزہ:

1. حجیت والی روایت میں رسول اکرم ﷺ کی سیرت بیان ہو رہی ہے جب کہ عدم حجیت والی روایت میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کسی ایک واقعے کو بیان کیا جارہا ہے جو کہ قابل مقایسہ ہی نہیں ہے۔

2. عدم حجیت والوں کی روایت ایک اضطراری کیفیت کو بیان کر رہی ہے جب کہ حجیت والی روایت عمومی صورت کو بیان کر رہی ہے۔

3. عدم حجیت والی روایت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی سیرت کو بیان نہیں کر رہی بلکہ ایک مخصوص واقعے کو بیان کر رہی ہے اور خود حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی سیرت میں بہت سارے موارد میں خبر واحد پر عمل کرنے کی مثالیں موجود ہیں جبکہ حجیت والی روایتوں میں رسول اکرم ﷺ کی مکمل سیرت کو بیان کیا جارہا ہے۔

4. رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کے علاوہ بھی بہت سے لوگوں کو تنہاء نمائندہ بنا کر بھیجا ہے جب کی منکرین کی نقل کی ہوئی احادیث مخصوص واقعات کے ساتھ مختص ہیں۔

بہ لحاظ مجموعی حجیت والی روایات زیادہ قوی ہیں اور اپنے مدعا کو مکمل بیاں کر رہی ہیں جب کہ منکرین کی پیش کردہ روایات ضعیف ہیں اور منکرین کی روایات مخصوص حالت سے متعلق ہیں۔ لھذا منکرین کی روایات، قائلین کی روایات کے سامنے معدوم شمار ہو جاتی ہیں۔

## عقلی دلائل کا تقابلی جائزہ:

1. خبر واحد کی حجیت پر عقلی دلیل، خود خبر واحد کی ہی حجیت کو بیان کر رہی ہے جب کہ منکرین نے خبر واحد کو گواہی پر قیاس پر کیا ہے۔

2. حجیت والی دلیل علت کو بیان کر رہی ہے جب کہ منکرین کی دلیل تشبیہ سے حکم اخذ کر رہی ہے۔

3. حجیت والی دلیل ظن کی دونوں صورتوں کی وضاحت کر رہی ہے جب کہ منکرین کی استدلال صرف قیاس بر عدم حجیت کو بیان کر رہی ہے۔

بظاہر عقلی دلیل، قیاس کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے اور حجیت والی دلیل کو قبول کرنا چاہیئے۔

## خبر واحد کی حجیت پر احناف اور شیعہ امامیہ اصولیین کی آراء

احناف کی اصولیین نے اجماع صحابہ دعوی کیا پھر اس دعوی کو ثابت کرنے کے لیے قرآن ،سنت ، عقلی دلائل کے علاوہ سیرت سے بھی دلائل پیش کی۔ شیعہ امامیہ اصولیین نے دعوی کیا کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے لیکن اس کی حجیت اور قبولیت پر قرآن وسنت اور عقلی دلائل پیش کی۔ لھذا دونوں اصولیین نے خبر واحد کی حجیت اور قابل قبول ہونے پر دلائل پیش کی اور ان کے دلائل عدم حجیت کے قائلین کی دلائل سے تقابل کیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ خبر واحد حجت ہے اس پر عمل واجب ہے۔

# فصل سوم

# فقہی مسائل کے استنباط میں خبر واحد کا کردار

# مبحث اول: مسائل کے استنباط میں خبر واحد کا کردار

فقہاء اور ائمہ نے خبر واحد سے استنباطِ احکام اور قبول حدیث کے لیے جو اتنی سخت شرائط مقرر کی ہیں ان سے مراد وہ شرائط اگر موجود ہوں تو ان سے استنباطِ احکام کیا جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ شرائط پورا نہ ہونے پر اس حدیث ہی نہیں مانتے ہوں اور اگر دوسرا کوئی اس حدیث سے استنباطِ احکام کرے تو اس کو تکفیر کریں گے اور اس کی تنقیص کی جائے گی ایسی بات نہیں ہے بلکہ شریعت اور شریعی احکامات اتنے حساس ہے جس کا تقاضا یہ ہے ہر ایک چیز کو جانچ پڑتال کر کے ہی اخذ کیا جائے۔ اس سے خبر واحد کی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ خبر واحد کو اختیار کرنے کے لیے جو شرائط رکھی گئی ہیں ان شرائط میں اختلاف بھی مسائل کے حل میں اختلاف کا سبب بنتے ہیں جیسے کہ رکوع کرتے ہوئے اور رکوع سے سر اُٹھاتے ہوئے دونوں ہاتھوں کو بلند کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف اسی خبر واحد کی شرائط میں اختلاف کی وجہ سے ہے:

**((رَفع الیدین عند الرکوع و الرفع منه: اختلاف الفقهاء في هذه المسالة علی قولین :القول الأول: ذهب الجمهور الی مشروعية رفع الیدین عند الرکوع و الرفع منه ۔**[1]

**و استدلوا علی ذلک بمایلی:**

**روي عن ابن عمر انه قال: کان النبي ﷺ إذا قام إلی الصلاة رفع یدیه حتی یکونا حذوا منکبیه ثم کبر ، فان أراد أن یرکع رفعهما مثل ذلک، واذا رفع رأسه من الرکوع رفعهما کذلک ایضا وقال :سمع الله لمن حمده، ربنا ولک الحمد۔))**[2]

رکوع کرتے ہوئے اور رکوع سے سر اُٹھاتے ہوئے ہاتھوں کو بلند کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس میں دو اقوال ہیں: پہلا قول جمہور علماء اس کے قائل ہیں کہ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے ہاتھوں کو اٹھانا جائز ہے۔ اور اس بات پر ابن عمر سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تھے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے تھے کانوں کی لو کے برابر

---

(1) اصول السرخسی، السرخسی، ۲/ ۷

(2) صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب: یبدی ضبعیه و یجافی فی السجود، حدیث نمبر: ۳۹۰

پھر تکبیر کہتے تھے اور اسی طرح جب رکوع جاتے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے ہاتھوں کو بلند کرتے تھے اور کہتے تھے: سمع اللہ لمن حمدہ، ربنا ولك الحمد۔

اور اس میں دوسرا قول جو جمہور علماء کے مخالف ہے وہ یہ ہے کہ:

"القول الثاني : اما الحنفية فقد ذهبوا إلى عدم مشروعية رفع اليدين عند الركوع۔

واستدلوا على ذلک بما یاتی:

روي عن ابن مسعود انه قال: لا صلينّ لكم صلاة رسول الله فصلى فلم يرفع يده إلا مرة واحدة۔[1]

القول الراجح: هو قول الجمهور لقوة ما استدلوا به حيث أن خبر الاحاد إذا صح سنده يحتج به فيما تعم به البلوى أو لم تعم به۔"[2]

یہ دوسرا قول جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب ہے وہ یہ ہے کہ رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے ہاتھوں کا بلند کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر استدلال یوں کرتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت منقول ہے کہ میں تم لوگوں کو رسول اللہ ﷺ کی نماز پڑھاوں گا اور نماز پڑھائی اور صرف ایک دفعہ ہاتھوں کو بلند کیا۔

احناف نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل نہیں کیا کیونکہ احناف نے خبر واحد پر عمل کرنے کے لیے عموم البلوی نہ ہونے کی شرط لگائی تھی اور یہ مسئلہ عموم البلوی میں سے ہے۔

قول راجح جمہور کا قول ہے کیونکہ ان کا استدلال قوی ہے کہ جب صحیح سند سے روایت نقل ہو تو پھر تعم البلوی کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ وضو کو باطل کرنے والی چیزوں میں سے ایک مس الذکر ہے جسے اصول الشاشی میں "بحث شرط العمل بخبر الواحد" میں بیان کیا ہے کہ:

"اختلف الفقهاء فى هذه المسالة على قولين:القول الاول : ذهب الجمهور الى ان مس الذكر يعد ناقضا من نواقض الوضوء القول الثانى: و هو ما ذهب اليه الامام ابو حنيفة و اصحابه الذين لم يروا فية وضو اصلا۔قال الحنفية ان مس الذكر لا

---

[1] سنن ابوداود، کتاب الصلاۃ، باب: الرکوع، حدیث نمبر: ۷۴۸، ۱ / ۱۱۸

[2] اصول السرخسی، السرخسی: ۲ / ۸

**ينقض الوضو ولو كان بشهوة سواء كان بباطن الكف او بباطن الا صابع ولكنه يستحب منه الوضو خروجا من خلاف العلماء لان العبادة المتفق عليها خير من العبادة الختلف فيها بشرط ان لا يرتكب مكروه مذهبه۔''**[1]

مسئلہ مس الذکر میں علماء وفقہاء کے درمیان دو اقوال موجود ہیں اور دونوں اقوال پر استدلال بھی موجود ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

پہلا قول جمہور علماء کا ہے جمہور علماء مس الذکر (شرمگاہ کو چھونا) کو نواقض وضو میں سے شمار کرتے ہیں اور اس بات پر یوں استدلال کرتے ہیں:

**''واستدلوا علی ذلک بمایلی: قَولُہ ﷺ: مَن مَسَ ذَکَرُہُ فَلیَتَوضأ۔''**[2]

(اس پر دلیل آپ ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ: جو شرمگاہ کو چھو لے اس کو وضو کرنا چاہیے۔)

اسی مسئلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ:

اس قول کے قائلین میں امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب شامل ہیں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ مس الذکر وضو کو باطل نہیں کرتا ہے اگرچہ شہوت کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو اور اس میں بھی فرق نہیں ہے کہ وہ مس ہاتھوں کی پشت سے ہو یا ہتھیلیوں سے ہو یا انگلیوں سے مس کیا ہو۔ مستحب ہے کہ وضو کیا جائے تاکہ علماء کی مخالفت سے محفوظ رہے کیونکہ عبادت میں متفق علیہ پر عمل کرنا اختلاف سے بہتر ہے البتہ اس شرط کے ساتھ کہ مکروہ میں مبتلا نہ ہو۔ اور اس پر یوں استدلال کیا ہے:

**''واستدلوا علی ذلک بما یلی: روی عن طلقۃ بن علی۔ انہ سال النبی ﷺ عمن مس ذکرہ ھل علیہ ان یتوضا؟ فقال: لا۔ ھل ھو الا بضعۃ منک۔**[3]

---

[1] اصول الشاشی، ابو علی الشاشی، مکتبۃ العلم، لاہور، ۱۹۹۸ء، ۱ / ۲۸۰

[2] سنن الترمذی، کتاب الطھارۃ عن الرسول ﷺ، باب: الوضوء من مس الذکر، حدیث نمبر: ۸۲، ۱ / ۷۷

[3] اصول الشاشی ابو علی الشاشی: ۱ / ۲۸۱

اما الحديث السابق الذى استدل به الجمهور لمذهب هم ، فقد ردوه لانه خبر الاحاد فی امر تعم به البلوی فلا یقبل۔‘‘

(اس پر استدلال کیا ہے کہ طلقۃ بن علی نے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا گیا کہ مس الذکر پر وضو کرنا چاہیے ؟ تو آپ نے فرمایا نہیں۔)

**استدلال**

لیکن جس پہلی حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے اس کو احناف نے رد کیا ہے کیونکہ یہ خبر احاد ہونے کے علاوہ عموم البلوی امور میں سے ہے لھذا اس کو وہ نہیں مانتے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کا سبب اور منبع صرف یہ کہ احناف نے خبر واحد کو اخذ کرنے کی شرط لگائی تھی کہ عموم البلوی امور میں سے نہ ہو۔ یہ مسئلہ عموم البلوی امور میں سے ہے لھذا احناف نے اس خبر واحد کو رد کر دیا لھذا یہاں سے فقہاء کی خبر واحد پر جو شرائط رکھی گئی ہے ان کے اہمیت اور استنباطِ احکام میں خبر واحد کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔

شیعہ امامیہ کا نظریہ

مسئلہ مس الذکر میں شیعہ امامیہ کا نظریہ اور احناف کا نظریہ ایک ہے شیعہ معاصر مجتہد سید علی سیستانی کی کتاب منہاج الصالحین میں یوں لکھاہے:

” لانه ليس من المبطلاة الوضؤ“ [1] (کیونکہ وہ (مس الذکر) مبطلات وضو میں سے نہیں۔)

اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ میں یہ ہے کہ شیعہ امامیہ کے ہاں مس الذکر وضو کو باطل کرنے والے اسباب مین سے نہیں ہے لہذا مس الذکر کی تمام صورتوں میں وضوٴ باطل نہیں ہو گا۔

---

[1] منہاج الصالحین، سید علی سیستانی، طبع:۴، نجف، ۲۰۱۸ء ص:۸۰

## مبحث دوم

# خبر واحد سے استنباط مسائل

خبر واحد کا قواعد ظنیہ میں سے ہونے کے اعتبار سے، عند الفقہاء حجت ہے اگر یہ اجزاء و شرائط مکمل ہو تو۔ اور اسی وجہ سے فقہا و مجتہدین نے استنباطِ احکام بھی کیا ہے جس کی مثال یوں ہے کہ نماز کی شرائط میں سے پہلی اور سب سے اہم شرط طہارت ہے۔ اور یہ تمام مسالک فقہی کا مشترکہ فتویٰ ہے کہ،لاصلاۃ الا بطھور،، یعنی طہارت کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

طہارت کے لغوی معنیٰ'' النظافة والتنزية عن الاقذار '' گندگی اور نجاست کو اپنے آپ سے دور کرنا ہے۔[1] جبکہ فقہاء نے مختلف اصطلاحات استعمال کیے ہیں جیسے کہ: ''**الطهارة شرعاً صفة اعتبارية قدرها الشارع شرطاً لصحة الصلاة۔**''[2] (شرعی اصطلاح میں طہارت ایک ایسی اعتباری صفت ہے جس کو شارع نے نماز کی صحت کے لیے شرط قرار دیا ہے۔)

یہ عبارت ایک فنی عبارت ہے جس کا عام اور سادہ الفاظ میں مفہوم یہ بنتا ہے کہ طہارت ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو حدث یا نجاست پانی یا مٹی کے ذریعے پاک کرنے کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے اور اس طہارت کے حصول کے بعد نماز اور اس جیسی دیگر عبادت بجالائی جاسکتی ہے۔

مذکورہ بالا عبارت میں طہارت کی دو قسمیں بیان ہوئی ہیں: پہلی: طہارت مائیہ یعنی پانی سے حاصل ہونے والی طہارت جس میں وضو اور غسل آتے ہیں اور دوسری: طہارت ترابیہ یعنی تیمم سے حاصل ہونے والی طہارت ہے۔

اب یہ طہارت حدیث سے استنباط کرتے ہوئے نقل کریں گے۔ دونوں قسمیں مندرجہ ذیل ہیں

**طہارت مائیہ یعنی پانی والی طہارت یعنی وضو اور غسل**

---

[1] التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مصطفوی، حسن، مرکز نشر آثار مصطفوی، طہران، ۱۳۲۵ھ :۷/۱۲۷

[2] الفقہ علی المذاھب الخمسہ، عبد الرحمن الجزائری، دار الکتب العمیہ، ۱۴۲۴ھ، طبع:۲، بیروت لبنان :۱/۱۵

وضو کے لفظی معنی حسن اور نظافت میں اضافہ ہونا ہے۔ جبکہ شرعی اصطلاح میں نیت کے ساتھ اعضائے مخصوصہ کو دھونا اور مسح کرنا یا اعضائے اربعہ: سر، چہرہ، دونوں ہاتھون اور دونوں پیروں، تک پانی پہنچانا ہے:

(( مُحمد قَالَ اَخبَرنا اَبو حُنَيفه۔ عَنِ النَبِى ﷺ قَال: اَلوضو مِفتَاحُ الصَلاةِ وَالتَكبِيرتَحرِيمُهاوَالتَسلِيمُتَحلِيلُهاوَلاتَجزِىصَلاهالابِفَاتحةالكتاب۔))[1]

(محمد بن حسن ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اور وہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا؛ وضو نماز کی چابی ہے۔ تکبیر نماز کی شروع جبکہ تسلیم(سلام)نماز کی اختتام ہے اور کوئی بھی نماز فاتحہ الکتاب کے بغیر مجزی (کافی) نہیں ہے۔)

**کتاب کشف الاسرار میں اس ایت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:**

﴿اِذَاقُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِفَاغْسِلُوْاوُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ﴾[2]

''أَيْ إِذَا أَرَدْتُمُ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ وَمِثْلُ هَذَا مُشْعِرٌ بِالسَّبَبِيَّةِ۔''[3]

استدلال

اللہ رب العزت نے فرمایا کہ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو جاو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو دھو لو اس کے بعد کشف الاسرار میں فرماتے ہیں۔ اس آیت کا ظہور یہ ہے کہ جب تم نماز کا ارادہ کرو تو وضو کرو یعنی نماز سبب ہے وضو کرنے کا اور وضو کے بغیر نماز صحیح نہیں ہے۔ ایک اور جگہ یوں وضاحت کرتے ہیں کہ:

''اجمع اهل العلم على ان الصلاة لاتجزى الا بطهارة اذا وجدالمرء اليها السبيل۔''[4]

(اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ طہارت کے بغیر نماز مجزی نہیں ہے، جب کوئی اس پر قادر ہو۔)

---

[1] کتاب الآثار، الشیبانی، محمد بن حسن: ۱ / ۷

[2] سورۃ المائدۃ: ۶ / ۶

[3] کشف الاسرار عن اصول البزدوی، بخاری: ۲ / ۱۰۹

[4] الاجماع، محمد بن ابراھیم بن المنذر، ص: ۱۶

طہارت کے بغیر تو نماز بلکل صحیح نہیں ہے جیسے:

''من ترک الطهارة متعمدا او ناسیا و صلی اعاد الصلاة''[1]

(جو طہارت کو جان بوجھ کر یا بھولے سے ترک کرے اور نماز پڑھے چاہیے کہ نماز کا اعادہ کرے۔)

مذکورہ تمام عبارتوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وضو قرآن، سنت اور فقہاء کے اجماع کی بنا پر واجب ہے اور بغیر وضو کے نماز باطل ہے۔ اگر کوئی بغیر وضو کے نماز پڑھ لے تو اسے چاہئیے کہ وضو کرکے نماز کو دوبارہ پڑھ لے۔ اور جتنے آحادیث نقل کی ہیں وہ سب خبر واحد ہے اور ظن کا فائدہ دیتا ہے لیکن فقہاء نے ان سے استدلال کیا ہیں۔

**وضو کے واجبات اور طریقے احادیث آحاد کی روشنی میں:**

واجبات وضو چہرہ کے دھونے سے شروع ہوتا ہے:

(( عَن ابن عَبَاس ، أَنه تَوَضأ فَغَسَلَ وَجهَهُ ، ثُمَ أَخَذَ غرفَةَ مِن مَاء ، فَمَضمَضَ بِهَا وَاستَنشَقَ، ثُمَ أَخَذَ غُرفَةمِن مَاء، فَجَعَلَ بِهَاهَكَذا، أَضَافَهَا إِلى يَدِهِ الأُخرى، فَغَسَلَ بِهِماوَجهَه، ثُمَ أَخَذَ غرفَةمَن مَاء، فَغَسَلَ بِهَايَدُه اليُمنَى، ثُمَ أَخَذَ غُرفَةمَن مَاء، فَغَسَلَ بِهَايَدُهُ اليُسرى، ثُمَ مَسَحَ برأسه، ثُمَ أَخَذَ غرفَةمِن مَاءفَرشَ عَلى رِجلِهِ اليُمنى حَتى غسلها، ثم أخذ غرفة أخرى، فغسل بها رجله-يعني اليسرى-ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ)) .[2]

(ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ (ایک مرتبہ) انھوں نے (یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے) وضو کیا تو اپنا چہرہ دھویا (اس طرح کہ پہلے) پانی کے ایک چلو سے کلی کی اور ناک میں پانی دیا۔ پھر پانی کا ایک اور چلو لیا، پھر اس کو اس طرح کیا (یعنی) دوسرے ہاتھ کو ملایا۔ پھر اس سے اپنا چہرہ دھویا۔ پھر پانی کا دوسرا چلو لیا اور اس سے اپنا داہنا ہاتھ دھویا۔ پھر پانی کا ایک اور چلو لے کر اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا۔ اس کے بعد اپنے سر کا مسح کیا۔ پھر پانی کا چلو لے کر داہنے پاؤں پر ڈالا اور اسے دھویا۔ پھر دوسرے چلو سے اپنا پاؤں دھویا۔

---

[1] الاجماع، محمد بن ابراھیم بن المنذر:١٧

[2] صحیح بخاری، کتاب: الوضو، باب: غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة، حدیث نمبر : ١٤٠

یعنی بایاں پاؤں اس کے بعد کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے)

دوسری روایت میں وضو کی تفصیل سے یوں بیان کیا ہے کہ:

((أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ دَعَا بِإِنَاءٍ فَأَفْرَغَ عَلَى كَفَّيْهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ۔))(1)

استدلال

اس روایت میں وضو کی مکمل وضاحت کی ہے کہ :راوی سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میرے سامنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک برتن پانی کا طلب فرمایا پس انھوں نے دونوں ہاتھوں پر تین بار پانی ڈال کر دھویا پھر اپنا دایاں ہاتھ برتن میں ڈال کر کلی کی اور ناک صاف کیا پھر اپنے چہرے کو تین بار دھویا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک تین بار دھویا۔ پھر اپنے سر کا مسح کیا پھر اپنے دونوں پاؤں کو تین، تین بار دھویا۔ پھر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے میرے اس وضو کی طرح وضو کیا۔ پھر دو رکعتیں ادا کیں اس طرح کہ ان میں اپنے دل کے ساتھ باتیں نہ کرے تو اس کے گذشتہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

اس روایت میں رسول اکرم ﷺ نے وضو اور غسل کے لیے پانی کا مقدار بیان کیا ہے:

((عن عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُجْزِئُ مِنْ الْوُضُوءِ مُدٌّ وَمِنْ الْغُسْلِ صَاعٌ فَقَالَ رَجُلٌ لَا يُجْزِئُنَا فَقَالَ قَدْ كَانَ يُجْزِئُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ وَأَكْثَرُ شَعَرًا يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔))(2)

---

(1) صحیح مسلم، کتاب: الطھارۃ، باب الوضو، حدیث نمبر: ۴۴۴

(2) سنن ابن ماجہ، کتاب: الطھارۃ، باب: الوضو، حدیث نمبر: ۲۷۰

(عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا وضو کے لیے ایک مد اور غسل کے لیے ایک صاع کافی ہے۔ ایک شخص نے کہا کہ ہمیں تو اتنا کافی نہیں ہوتا تو فرمایا کہ تم سے بہتر اور افضل اور تم سے زیادہ بالوں والی شخصیت یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تو کافی ہو جاتا تھا۔)

طہارت کے بارے امامیہ محدثین نے یہ روایت نقل کی ہے: زرارہ نے ابی جعفر رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ "مجھ تک پہنچا کی چہرے کی حدود جسے دھونا ضروری ہے جیسے اللہ عزوجل نے وجہ فرمایا اور دھونے کا حکم دیا اس سے کوئی نہ کم کر سکتا ہے اور نہ زیادہ۔ اگر کوئی اضافہ کرے تو جائز نہیں ہے اور اگر کم کرے تو وہ گناہ گار ہو جائے گا جو انگوٹھا اور اور درمیانی انگلی کے درمیان اور جہاں سے سر کے بال شروع ہوتے ہیں وہاں سے تھوڑی اور چوڑائی میں دھونا ضروری ہے اس کے علاوہ باقی چہرے میں شامل نہیں ہے امام سے پوچھا صدغ چہرے کا حصہ ہے تو فرمایا: نہیں۔" [1]

## غسل کا طریقہ خبر واحد سے

لغت میں غسل کسی چیز سے میل کچل کو پانی کے ذریعے دور کرنے اور اس کی صفائی کرنے کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ شرعی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے:

''افاضة الماء من قمة الراس الی قرار القدم باطنا و ظاهرا مع الذلک مقرونا بنية''

(تمام بدن پر، سر سے لے کر پاؤں کے تلووں تک نیت کے ساتھ اور رگڑ کے ساتھ ظاہری اور باطنی طور پر پانی پہنچانے کے عمل کو غسل کہا جاتا ہے۔)

## غسل کی کیفیت خبر واحد سے:

کتاب صحیح بخاری رحمۃ اللہ علیہ میں یوں روایت کی ہے:

((عن زوج النبي صلى الله عليه و سلم أن النبي صلى الله عليه و سلم كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ، ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ، ثم يدخل أصابعه في الماء ،

---

[1] وسائل الشیعۃ، حر عاملی، باب:۱۷، من ابواب الوضو، حدیث نمبر:۸

فيخلل بها أصول شعره ثم يصب على رأسه ثلاث غرف بيديه، ثم يفيض الماء على جلده كله.))[1]

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مطہرہ (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ) سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب غسل فرماتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے اپنے دونوں ہاتھ دھوتے پھر اسی طرح وضو کرتے جیسا نماز کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کیا کرتے تھے۔ پھر پانی میں اپنی انگلیاں داخل فرماتے اور ان سے بالوں کی جڑوں کا خلال کرتے۔ پھر اپنے ہاتھوں سے تین چلو سر پر ڈالتے پھر تمام بدن پر پانی بہا لیتے۔)

اسی مفہوم کو دوسری حدیث میں یوں بیان کیا ہے:

((عن ميمونة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوءه للصلاة غير رجليه، وغسل فرجه، وما أصابه من الأذى، ثم أفاض عليه الماء، ثم نحى رجليه فغسلهما، هذه غسله من الجنابة.))[2]

استدلال

حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ مطہرہ سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے بتلایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے وضو کی طرح ایک مرتبہ وضو کیا، البتہ پاؤں نہیں دھوئے۔ پھر اپنی شرمگاہ کو دھویا اور جہاں کہیں بھی نجاست لگ گئی تھی، اس کو دھویا۔ پھر اپنے اوپر پانی بہالیا۔ پھر پہلی جگہ سے ہٹ کر اپنے دونوں پاؤں کو دھویا۔ آپ کا غسل جنابت اسی طرح ہوا کرتا تھا۔

غسل میں نیت کے ساتھ تمام بدن پر پانی پہنچانا فرض ہے۔ البتہ نیت کے بارے میں حنفی فقہاء کا نظریہ ہے کہ یہ سنت ہے فرض نہیں۔ ترتیب اور باقی ارکان غسل کے حوالے سے مذاہب اربعہ کے فقہا میں کوئی اختلاف نہیں البتہ جزئیات میں کچھ اختلاف ہے جبکہ امامیہ فقہا کے نزدیک غسل میں یہ ترتیب ضروری ہے: پہلے سر کو دھونا، پھر بدن کے دایاں حصے کو دھونا اور آخر میں بدن کے بایاں حصے کو دھونا۔ البتہ یہ ترتیب غسل ترتیبی

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الطهارة، باب الغسل، حدیث نمبر :۲۴۸

[2] ایضا، حدیث نمبر :۲۴۹

کے لیے ہے، جبکہ غسل ارتماسی میں یہ ترتیب ضروری نہیں، بلکہ ایک ساتھ پورے بدن کو ایک ہی دفعہ پانی میں ڈبویا جاتا ہے۔ مذکورہ ترتیب تمام اغسال میں مشترک ہے یعنی چاہے غسل جنابت ہو یا غسل، حیض و نفاس۔

**طهارة الترابية**

طہارت مائیہ جو کہ غسل اور وضو تھا جس کی وضاحت ہم نے مذکورہ بالا عبارت میں مختصر اور جامع انداز میں بیان کی اب طہارت ترابیہ کی بحث شروع کرتے ہیں جسے تیمم کہا جاتا ہے۔

## تیمم کے لغوی معنی

لغت میں تیمم قصد اور جدیت کے ساتھ کوئی کام انجام دینا اور تعمد یعنی دل سے کسی کام کی انجام دہی کو کہا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں یہ لفظ اسی مطلب میں بھی استعمال ہوا ہے۔

ارشاد باری تعالی ہے :

﴿وَ لا تَيَمَّمُوا الْخَبيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِآخِذيهِ إِلاَّ أَنْ تُغْمِضُوا فيه۔﴾[1]

(اور اس میں ردی چیز دینے کا قصد ہی نہ کرو اور اگر کوئی وہی تمھیں دے تو تم خود اسے لینا گوارا نہ کروگے مگر یہ چشم پوشی کر جاو۔)

جبکہ اصطلاح میں تیمم سے مراد ہے:

''هو مسح الوجه واليدين بوسيلة مخصوصة على وجه مخصوص ،في الشرع القصد الى الصعيد لمسح الوجه واليدين بنية استباحة الصلاة ونحوها۔[2]

دوسری جگہ اس سے مختصر الفاظ میں یوں لکھا ہے:

''طهارة ترابية ضرورية بافعال مخصوصة مستعمل عند العجز عن استعمال الماء او عند عدم الماء''،[3]

اصطلاح میں تیمم سے مراد نماز اور اس جیسی عبادات کے جواز کی نیت کے ساتھ چہرہ اور ہاتھوں کو مسح کرنے کے لیے، صعید کا قصد کرنا۔

---

[1] سورۃ البقرۃ:۲/ ۲۶۷

[2] فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ابن حجر، دار الطيبة ،بیروت : ۳ /۱۵۳

[3] فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ابن حجر، ص:۱۵۹

پانی نہ ملنے یا پانی کے استعمال سے عاجز آنے کی صورت میں مخصوص افعال کے ساتھ طہارت ترابیہ کے حصول کا نام تیمم ہے۔

اور حدیث مبارکہ میں آیا ہے :

((قال جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال إني أجنبت فلم أصب الماء. فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب أما تذكر أنا كنا في سفر أنا و أنت فأما أنت فلم تصل، و أما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت للنبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم " إنما كان يكفيك هكذا ". فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض، ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه و كفيه.))[1]

(کہ ایک شخص عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کی کہ مجھے غسل کی حاجت ہو گئی اور پانی نہیں ملا (تو میں اب کیا کروں) اس پر عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے کہا، کیا آپ کو یاد نہیں جب میں اور آپ سفر میں تھے، ہم دونوں جنبی ہو گئے۔ آپ نے تو نماز نہیں پڑھی لیکن میں نے زمین پر لوٹ پوٹ لیا، اور نماز پڑھ لی۔ پھر میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے بس اتنا ہی کافی تھا اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے پھر انھیں پھونکا اور دونوں سے چہرے اور پہنچوں کا مسح کیا۔)

((قال جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال إني أجنبت قال عمار بهذا، وضرب شعبة بيديه الأرض، ثم أدناهما من فيه، ثم مسح وجهه و كفيه. وقال النضر أخبرنا شعبة عن الحكم قال سمعت ذرا يقول عن ابن عبد الرحمن بن أبزى قال الحكم وقد سمعته من ابن عبد الرحمن عن أبيه قال قال عمار.))[2]

(کہ عمار نے یہ واقعہ بیان کیا (جو پہلے گزر چکا) اور شعبہ نے اپنے ہاتھوں کو زمین پر مارا۔ پھر انھیں اپنے منہ کے قریب کر لیا (اور پھونکا) پھر ان سے اپنے چہرے اور پہنچوں کا مسح کیا اور نضر بن شمیل نے بیان کیا کہ مجھے شعبہ نے خبر دی حکم سے کہ میں نے ذر بن عبد اللہ سے سنا، وہ سعید بن عبد الرحمٰن بن ابزیٰ کے حوالہ سے حدیث روایت کرتے تھے۔ حکم نے کہا کہ میں نے یہ حدیث ابن عبد الرحمٰن بن ابزیٰ سے سنی، وہ اپنے والد کے حوالہ سے بیان کرتے تھے کہ عمار نے کہا (جو پہلے مذکور ہوا)۔

---

[1] صحیح بخاری، كتاب الطهارة، باب التيمم، حديث نمبر : ٣٣٨

[2] ایضا، حديث نمبر : ٣٣٩

تیمم کے اسباب میں سے سب کا متفقہ سبب، پانی کا نہ ملنا اور پانی کے استعمال سے عاجز آنا ہے۔

اور اس کے فرائض میں سے سب کے نزدیک متفقہ فرائض نیت، ہاتھوں کو مٹی سے مسح کرنا اور چہرے کو مٹی سے مسح کرنا ہے۔ ہماری موضوع بحث کے حوالے سے تیمم کے بارے میں جو احادیث نقل کی گئی ہیں وہ خبر احاد میں سے ہیں اور باقی جتنے تیمم کے متعلق احکام احادیث سے اخذ کیے گئے ہیں ان میں سے اکثر خبر واحد سے ہیں۔

## خلاصہ

اس پورے باب کا خلاصہ ان الفاظ میں کیا جا سکتا ہے کہ:

- خبر واحد سے مراد ایک ایسی روایت جس کی راوی ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو لیکن ان کی تعداد تواتر کی حد تک نہ پہنچے ہو۔
- خبر واحد، خبر متواتر کے مقابل میں ہے اور خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے جب کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے۔
- خبر واحد کی حجیت اور عدم حجیت پر موجود دلائل کو دیکھنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ:

I. منکرین حجیت کے دلائل جمہور سلف، صحابہ اور تابعین کے عمل کے مخالف ہیں۔

II. یہ دلائل قرآن و سنت کے صریح دلائل کے مخالف ہیں۔

III. یہ دلائل اجماع امت و صحابہ کے مخالف ہیں۔

IV. اس بات پر بھی اجماع ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے تبلیغ کے لیے ایک ایک فرد کو بھیجا کرتے تھے اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو آپ ﷺ کبھی ایسا نہیں کرتے۔

- فقہی مسائل بالخصوص مستحبات، مندوبات اور مکروہات کے حل میں خبر واحد کا کردار انتہائی اہم ہے کیونکہ فقہی بہت سارے مسائل میں خبر متواتر موجود ہی نہیں ہے۔

# باب سوم

# قواعدِ ظنیہ خاص ”استحسان“ اور استنباط مسائل

فصل اول: استحسان کا مفہوم اور اقسام

فصل دوم: استحسان کی حجیت

فصل سوم: مسائل کے استنباط میں استحسان کا کردار

# فصل اول

## استحسان کا مفہوم اور اقسام

## مبحث اول

# استحسان کا مفہوم

### لغوی تعریف:

یہ لفظ ''حسن'' سے بنا ہے جس کے معنی ہیں ''اچھا'' لفظ حسن کو باب استفعال میں لے جانے سے استحسان ہوا ہے اور اس میں استفعال کی خصوصیت یعنی طلب اور شمار کا اضافہ ہوا ہے لھذا استحسان کا مطلب کسی چیز کو اچھا سمجھنا، شمار کرنا یا کسی اچھی چیز کی جستجو کرنا ہے اسی معنی کو مندرجہ ذیل لغات میں درج کیا گیا ہے۔

لسان العرب میں ابن منظور نے لکھا ہے:

''الاستحسان: مصدر مشتق من الحسن و هو عد الشئی حسنا۔''[1]

(استحسان حسن سے نکالا گیا ہے اور یہ کسی چیز کو اچھا شمار کرنے کو کہا جاتا ہے۔)

البتہ قاموس المحیط میں استحسان کی لغوی معنی کے ساتھ اصطلاحی معنی کو بھی بیان کیا ہے:

''الاستحسان: یقال استحسن الرای او القول او الطعام او الشرب، بمعنی عدّہ حسنا۔ او یقال ھذا مما استحسنه المسلمون۔''[2]

(استحسان: کسی نظریے، بات یا کھانے، پینے کو اچھا کہنا یعنی اس کو اچھا شمار کرنا، یا یوں کہا جائے کہ یہ اُن چیزوں میں سے ہے جس کو مسلمانوں نے اچھا قرار دیا ہے۔)

پس لغوی اعتبار سے استحسان کا معنی اور مفہوم واضح ہو گیا کہ استحسان سے مراد کسی چیز کو اچھا شمار کرنا یا اچھا کہنا ہے اب یہ اچھا کس پہلو سے شمار کرنا ہے یہ ایک الگ موضوع ہے لہذا اسی پر اختصار کرتے ہیں۔

اور یہ لفظ استحسان اسی لغوی معنی میں قرآن کریم میں استعمال ہوا ہے:

﴿الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ اَحسَنَهُ﴾[3]

(جو باتوں کو سنتے ہیں اور جو بات اچھی ہوتی ہے اس کا اتباع کرتے ہیں۔)

---

[1] لسان العرب، ابن منظور: ۱۳/ ۱۳۸

[2] قاموس المحیط، فیروز آبادی: ۱۱۸۹

[3] سورۃ الزمر: ۱۸/ ۵۵

اس میں فرق نہیں ہے کہ وہ چیز محسوسات میں سے ہو یا معنویات میں سے ہو اور خواہ اس چیز کو اچھا قرار دینا علم و آگہی کی بنیاد پر ہو یا لاعلمی کی بنیاد پر ہو۔

مثلاً: کوئی شخص کھانے کی کئی اقسام میں سے کسی ایک کو اچھا سمجھتا ہو یا مشربات میں سے کئی ایک قسم کو اچھا سمجھتا ہو اس کو علم اصول فقہ کی اصطلاح میں استحسان کہا جائے گا۔ عین اسی وقت ممکن ہے کہ وہ طعام یا مشروب کسی دوسرے شخص کے نزدیک اچھا نہ ہو۔

**اصطلاحی معنی**

علمائے اصولیین نے استحسان کی متعدد تعریفیں درج کی ہیں جن میں سے چند اہم مندرجہ ذیل ہیں

ابوالحسن الکرخیؒ[1] لکھتے ہیں:

**''ان یعدل الانسان عن ان یحکم فی المسالة بمثل ما حکم به فی نظائرها الی خلافه لوجه اقوی یقتضی العدول عن الاول۔''**[2]

(انسان کا اس حکم سے پلٹ جانا جو حکم اس جیسے امور و مواقع پر دیا گیا ہو اور اس کے مخالف حکم کی طرف رجوع کرنا کسی قوی اور مضبوط دلیل کی وجہ سے۔)

شمس الائمہ سرخسیؒ[3] نے لکھا ہے:

**''الاستحسان فی الحقیقة قیاسان: احدهما جلی ضعیف الاثر فیسمی قیاسا، و الآخر خفی قوی الاثر فیسمی استحسانا۔ فالترجیح بالاثر لا بالخفاء و الوضوح و ان قوة الاثر و ضعفه اساسه التیسیر و رفع الحرج۔''**[4]

---

[1] ابوالحسن الکرخی، عبد اللہ بن حسین، بغداد کے شہر کرخ، (۲۶۰ھ تا ۳۴۰ھ) فقیہ، محدث اور علم اصول کے ماہر تھے۔ (سیر الاعلام النبلاء، ذہبی،: ۱۵ / ۴۲۶)

[2] اصول الکرخی، عبد اللہ بن حسین الکرخی، ابوالحسن: ۴ / ۱۹۳

[3] السرخسی، شمس الائمہ، محمد بن احمد ابی سھل السرخسی، خراسان میں پیدا ہوئے، (سن ولادت نہیں ہے، متوفی ۴۹۰ھ)۔ فقیہ اور علم اصول الفقہ کے ماہر تھے۔ (طبقات الحنفیہ، عبد القادر القریشی، میر محمد کتب خانہ، کراتشی،: ۱ / ۳۷۵)

[4] الأصول السرخسی، السرخسی، شمس الأیمة : ۱۰/ ۱۴۵

(استحسان میں در حقیقت دو قیاس موجود ہیں: ایک قیاس جلی ہے اس کا اثر کم ہے اُس کو قیاس کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاسِ خفی ہے اور اس کا اثر زیادہ ہے اور اس کو استحسان کہا جاتا ہے۔ پس ترجیح اثر کو دی جاتی ہے خفی اور جلی کو نہیں کیونکہ اصل وجہ اثر کا قوی ہونا اور ضعیف ہونا ہے۔)

شیعہ امامیہ علماء میں سے سید محمد تقی الحکیم [1] نے استحسان کے حوالے سے لکھا ہے:

**''ولکن تحدیدہ لدی الاصولیین مختلف فیه جدا، و اکثر تعاریفهم التی ذکروها ابعدما تکون عن فن التعریف۔''** [2]

(لیکن اصولیین کے ہاں استحسان کی حد بندی مختلف ہے اور اکثر تعریفیں جنھیں علماء نے ذکر کیا ہے وہ فنی نہیں ہیں۔)

## تعریف مختار:

متعدد تعریفوں میں سے جامع ومانع تعریف امام شاطبیؒ کی اختیار کردہ تعریف ہے:'' الاخذ بمصلحة جزءیة فی مقابلة دلیل کلی۔'' [3] مصلحت جزئیہ کو دلیل کلی کے مقابلے میں اخذ کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ تعریف بھی مقتضی استحسان سے تضاد رکھتی ہے کیونکہ مسائل کے آسان حل کی طرف رغبت ہی استحسان ہے۔اس سے عامۃ المسلمین کو سہولت ہوتی ہے اور دین میں آسانی کا عنصر پروان چڑھتا ہے جبکہ اس تعریف میں مصلحت جزئیہ اخذ اور ترک کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

## استحسان کی ضرورت واہمیت

اسلام دین فطرت ہے اور رہتی دنیا تک کے لیے ہے لھذا اس کے قوانین وضوابط بھی رہتی دنیا تک کے لیے ہونے چاہیں اسی وجہ سے پیغمبر اکرم ﷺ کے بعد خلفاء اور تابعین سے لے کر آج تک کے مجتہدین نے

---

[1] سید محمد تقی الحکیم، نجف عراق،(ولادت ۱۳۳۹ھ، متوفی ۱۴۲۳ھ۔)فقیہ، مجتہد اور علم اصول الفقہ کے ماہر تھے۔( طبقات اعلام الشیعۃ، آقا بزرگ تہرانی، مؤسسہ العلمی، مشھد، ۱۴۰۴ق:۱/ ۲۵۷ )

[2] الاصول العامۃ، سید محمد تقی الحکیم ،ص:۳۴۷

[3] شرح مختصر الروضہ، الطوفی : ۳/ ۱۹۷

انھیں اسلامی اصول وضوابط سے جدید سے جدید مسائل کا حل نکالا اور مسلمانوں کو حیرت سے بچاتے رہے ہیں اور تا قیامت علما اسی طرح اسلامی قوانین سے اخذ احکام کرتے ہوئے مسلمانوں کو حیرت سے بچاتے ہوئے اپنی شرعی ذمہ داری بھی پوری کرتے رہیں گے۔

مصادر اسلامی میں یہ وسعت موجود ہے کہ وہ زمان اور مکان کے تغیر کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مختلف انسانی مسائل کا حل پیش کریں اور لوگوں کی دینی و معاشرتی ضرورتوں اور مصلحتوں کے حفاظت کریں۔ ان اہم مصادر میں سے ایک مصدر استحسان ہے۔

انسانی زندگی میں بعض اوقات ایسی صورت حال پیش آجاتی ہے کہ کسی مسئلہ کی مخصوص نوعیت کی بنا پر قیاس، عقل اور کلی و عمومی احکام پر عمل کار آمد ثابت نہیں ہوتا بلکہ نقصان کا سبب بنتا ہے۔ ایسی صورت حال میں یہ کار آمد ہے اور عمل کیا جاتا ہے جس سے لوگوں کے اضطراری مسائل حل ہو جاتے ہیں۔ جس میں لوگوں کی بہتری، ان کی دینی و معاشرتی ضرورتوں اور مصلحتوں کا حصول اور ان سے مفاسد کو دور کرنا ممکن ہو جائے۔ استحسان کا قاعدہ ایک مجتہد کے لیے یہ راستہ کھول دیتا ہے کہ وہ قیاس و عقل یا حکم کلی کے ضرر رساں پہلو کو ترک کر کے اس کے مخالف کسی مفید حکم کو اختیار کر لے۔

شریعت مقدس نے انسانوں کی ضرورتوں اور مصلحتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے ان کے نقصانات کو دور کرنے کی تعلیم دی ہے ارشاد باری تعالی ہے:

﴿یُرِیدُ اللّٰہُ بِکُمُ الیُسرَ وَ لَا یُرِیدُ بِکُمُ العُسرَ.﴾[1]

(اللہ تعالی تمہارے ساتھ نرمی چاہتے ہے سختی نہیں چاہتا۔)

اسی طرح پیغمبر اکرم ﷺ سے منسوب روایت میں آپ ﷺ نے ابو موسی اشعریؓ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا:

((یَسرا وَ لا تُعَسِرا وَ بَشِرا وَ لَا تُنَفِرا وَ تَطاوَعا))[2]

---

[1] سورہ البقرہ: ۲ / ۱۸۵

[2] صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب بعث ابی موسی و معاذ الی الیمن، حدیث نمبر: ۴۳۴۲، ۳: /۳۹۹

(آسانی پیدا کرو اور سختی نہ کرو اور خوشخبری سناؤ اور نفرت نہ دلاؤ بلکہ شوق دلانا۔)

استحسان پر علما نے بہت سارے ابحاث اور اقسام بیان کیے ہیں جن میں سے چند اقسام اجزاء کے اعتبار سے اور چند اقسام شرائط کے اعتبار سے ہیں ان اجزاء و شرائط کے اختلاف سے استحسان کے اقسام میں تبدیلی آتی ہے اس طرح سے بعض علما نے استحسان میں مستنبط العلت اور بعض نے منصوص العلت میں تقسیم کیا ہے اور کہا ہے کہ صرف منصوص العلت میں ہی حکم جاری ہوتا ہے۔ استحسان سے ملتا جلتا ایک صریح حکم قرآن میں موجود ہے وہ یہ کہ حالت اضطرار میں حرام شے کو بقدر ضرورت استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ جس سے نظریہ ضرورت اور فقہی قاعدہ اخذ ہوتا ہے کہ "ضرورت کے وقت مکروہ و ممنوع اشیاء مباح ہو جاتی ہیں" لھذا نظریہ ضرورت اور اضطرار استحسان کے ماخذ ہوسکتے ہیں کیونکہ استحسان کی تہہ میں انسانی ضرورت عمل پیرا ہوتی ہے جو خفیف ہوتی ہے جبکہ نظریہ ضرورت اور اضطرار کے ضمن میں آنے والے ضرورت شدید ہوتی ہے اور اس کے سوا کو چارا نہیں ہوتا۔

## مبحث دوم

# استحسان کی اقسام

استحسان کی چار اہم اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔استحسان بالنص

ب۔استحسان بالاجماع

ج۔استحسان بالضرورۃ

د۔استحسان بالعرف والعادۃ

**الف۔استحسان بالنص**

اس سے مراد وہ استحسان ہے جو کسی نص قرآنی اور روایت متواترہ سے ثابت ہو۔دوسرے الفاظ میں اس استحسان میں حکم عام سے ہاتھ اٹھا کر ایک دوسرے حکم پر عمل کرتے ہیں استحسان کے قاعدے کے مطابق اس کا حکم نص قرآنی یا سنت متواتر سے ثابت ہے جیسے تقسیم وراثت میں آیا ہے:

﴿مِن بَعدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَا أَو دَينٍ﴾[1]

(یہ تقسیم تمہاری وصیت پر عمل کرنے اور قرض ادا کرنے کے بعد ہو گی۔)

ارث تقسیم کرنے سے پہلے وصیت کے اموال اور قرض کو منہا کیا جاتا ہے اس کا حکم قرآن کریم میں صریح ہے لھذا اس پر عمل کیا جاتا ہے۔اس قسم کی استحسان سے کوئی بھی انکار نہیں کرتے ہیں دوسرے الفاظ میں اس قسم کی استحسان پر تمام فقہی مذاہب متفق ہیں۔

امام غزالیؒ[2] نے اس کے بارے میں لکھا ہے:

”وھذا مما لاینکر، وانما یرجع الاستنکار الی اللفظ، وتخصیص ھذا النوع من الدلیل بتسمیتہ استحسانا من بین سائر الادلۃ۔“[1]

---

[1] سورۃ النساء:۴/۱۲

[2] ابوحامد محمد الغزالی، خراسان، (ولادت ۴۵۰ھ۔متوفی ۵۰۵ھ۔) فقیہ، فلاسفر، مورخ اور علم الاصول الفقہ کے ماہر تھے۔(سیر الاعلام النبلاء، الذھبی،:۹/۳۲۳)

((اس عمل سے) اس سے کوئی بھی انکار نہیں کرتا ہے، البتہ جو انکار کا سبب ہے وہ لفظ استحسان ہے اور اس قسم کو استحسان نام رکھنے سے انکار کرتے۔)

امام غزالیؒ کے قول کے مطابق استحسان کی اس قسم سے کوئی ایک بھی انکار نہیں کرتے ہیں اور سید تقی حکیم نے لکھا ہے:

**"ان هذا النوع من التقديم مما يقتضيه الجمع العرفی المقتضی للاخذ بالدليلين معامع تضييق لاحدهما عما هو ظاهر فيه۔"**[2]

(بتحقیق اس قسم میں دو دلیلوں کے درمیان تقدم اور تاخر جمع عرفی کے تقاضے کی وجہ سے ہے ساتھ ہی ان میں سے ایک دوسرے کے ظاہر سے زیادہ تنگ ہے۔)

استحسان بالنص تمام فقہی مسلک کے یہاں قابل قبول ہے، اختلاف صرف اور صرف اس قسم کو استحسان نام رکھنے اور نہ رکھنے میں ہے۔ جب اس قسم کی گہرائی سے مطالعہ کرتے ہیں تو اس میں دو قسمیں نظر آتی ہیں:

پہلی قسم: **استحسان با النص القرآنی**

دوسری قسم: **استحسان با النص السنة**

یعنی وہ استحسان نص جو نصوص قرآنی کی تائید کے ساتھ ہو اس کو استحسان بالنص القرآنی کہتے ہیں اور دوسرے جو احادیث متواترہ کے ذریعے ثابت ہو اس کو استحسان بالسنة کہا جاتا ہے۔

## ب۔ استحسان بالاجماع

استحسان بالاجماع سے مراد وہ استحسان ہے جس کی حجیت پر کوئی دلیل قرآن و سنت سے نہیں ہے البتہ اجماع اس کے انعقاد پر موجود ہے اس کے بر خلاف قیاس موجود ہو تو اس کو مقید کیا جاسکتا ہے اور اس قیاس میں شرط ہے کہ مستنبط العلت ہو۔ اس مورد کے لیے مثال عقد استصناع کی ہے۔ عقد استصناع میں کسی کو پیسہ دیتے ہیں تاکہ وہ کوئی چیز اس کے لیے بنائے۔

قاعدہ بیع کے لحاظ سے عقد استصناع جائز نہیں ہے کیونکہ عقد استصناع میں عقد کے وقت معقود علیہ موجود نہیں ہوتا ہے جب کہ بیع میں عقد کے دوران ثمن اور مثمن دونوں کا موجود ہونا ضروری ہے اس عقد میں

---

[1] المستصفی، غزالی: ۱/ ۳۱۱

[2] الاصول العامة، سید محمد تقی الحکیم، ص: ۳۵۳

عقد کے وقت مثمن موجود نہیں ہے لھذا جائز نہیں لیکن اجماع اس قاعدہ کے بر خلاف ہے یعنی فقہا کا اجماع ہے کہ عقد استصناع جائز ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس اجماع کے ذریعے سے استصناع کو قاعدہ کلی سے خارج کیا گیا ہے اور جائز ہونے کا حکم لگایا ہے۔ اس بات کا ابوزہرہ اور ڈاکٹر معاذ مصطفی نے استحسان کے بارے میں بیان کیا ہے:

''مثاله اليه عن بيع المعدوم، و استحسن الفقها جواز الاستصناع''[1]

(اس کی مثال بیع معدوم کی طرح ہے اور فقہاء نے استصناع کے جواز کو اچھا قرار دیا ہے)

استحسان پر اجماع دو طریقے سے ہو سکتا ہے۔ پہلا: اصولیین کا اس پر عمل اتفاق ہے اور دوسرا اجماع سکوتی یعنی اس صورت پر عمل کرنے میں باقی فقہا نے خاموشی اختیار کی ہے۔ اس کی مثال معالم الاصول الفقہ میں لکھی ہے:

''فباعتبار ذاته ينقسم الاجماع الى اجماع قولي ، و الى اجماع سكوتي فالاجماع القولي وهو الصريح : ان يتفق قول الجميع على الحكم بان يقولوا كلهم: هذا حلال او حرام فهذا ان وجد حجة قاطعة بلانزاع و الاجماع السكوتي او الاقراري هو: ان يشتهر القول او الفعل من البعض فيسكت الباقون عن انكاره۔''[2]

صاحب معالم کی مذکورہ عبارت کے اعتبار سے: اجماع کی دو قسمیں ہیں ایک اجماع قولی اور دوسرا اجماع سکوتی اس کی صراحت یہ ہے کہ سب کا قول ایک حکم پر ہو مثلا: سب متفق ہوں یہ حلال ہے یا حرام ہے تو یہ حجت یقینی ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اجماع سکوتی سے مراد یہ ہے کہ بعض فقہاء فتوی دیں جبکہ دوسرے اس کے بارے میں خاموشی اختیار کریں تو ان کا سکوت عدم انکار شمار کیا جائے گا اور اس کو اجماع سکوتی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

**ج۔ استحسان بالضرورة**

استحسان بالضرورۃ سے مراد یہ ہے کہ قاعدہ کلی سے کئی ایک اصل کو خارج کرے اور اس کو مستثنی کرنا مجتہد کی ضرورت ہو۔

ابوزہرہ نے اس کو بیان کیا ہے:

---

[1] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص: ۲۴۲

[2] معالم اصول الفقہ، الخیزانی، ص: ۱۵۷

''ان یوجد فی المسالة ضرورة تحمل المجتهد علی ترک القیاس و الا خذ بمقتضاتہامثل تطهیر الاخواص و الآبار۔''[1]

(جب مجتہد کو کسی مسئلہ میں کوئی ضرورت پیش آئے تو وہ قیاس کو ترک کرتا ہے اور استحسان کو ضرورت کے مطابق اخذ کرتا ہے جیسے فوارے اور کنویں کو پاک کرنے کے مسئلہ میں مجتہد کرتے ہیں۔)

امام سرخسیؒ نے بھی اپنی کتاب "المبسوط" میں اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے:

''ترک القیاس الی ماھو اوفق للناس''[2]

(قیاس کو ترک کر کے اس چیز کو اخذ کرنا جو لوگوں کے لیے زیادہ مناسب ہو۔)

لھذا نتیجہ یہ ہوا کہ استحسان کی اقسام میں سے ایک استحسان بالضرورۃ ہے اس قسم میں مجتہد لوگوں کی ضرورتوں کو دیکھ کر قیاس کو ترک کر کے استحسان سے کام لیتے ہیں۔

**د۔استحسان بالعرف و العادۃ**

استحسان بالعرف میں عرف اور معاشرے کا عمل دخل زیادہ ہے۔یعنی کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں قاعدہ کلی اور قیاس سے کام نہیں لیا جاتا ہے بلکہ عرف اور معاشرے کو معیار بنایا جاتا ہے جیسے حمام میں نہانے کے لیے جب جاتے ہیں تو اس وقت پانی کے استعمال کی مقدار معین نہیں ہوتی ہے لھذا اس کے مقابلے میں قیمت کا تعین کرنا جہالت ہے اور جس بیع میں جہالت ہو وہ باطل ہو گا لھذا اسکو باطل ہونا چاہیے جب یہ معاملہ ہمارے معاشرے میں عام اور اس کی بنیاد عرف اور معاشرہ ہے البتہ اس صورت کے لیے عرف کو حجت ہونا ضروری ہے عرف کی حجیت کو اہل تشیع نہیں مانتے ہیں۔[3]

اس کے علاوہ علما نے استحسان کی اقسام میں سے استحسان بالمصلحۃ اور استحسان بالقیاس کو بھی شامل کیا ہے ان دونوں کو بھی شامل کریں تو استحسان کی چھے اقسام ہوتی ہیں ورنہ تو مشہور اقسام مندرجہ بالا چار ہی ہیں۔البتہ اقسام اور تفاصیل کے لیے پہلے استحسان کی مشروعیت ثابت ہونا ضروری ہے لھذا ذیل میں استحسان کی مشروعیت و حجیت پر علما کے دلائل اور اس کی عدم حجیت پر منکرین کے دلائل کا جائزہ لیں ۔

---

(1) اصول الفقہ،ابوزہرہ،ص:۲۴۰

(2) المبسوط،السرخسی:۱۰ /۱۴۵

(3) الاصول العامۃ،سید محمد تقی الحکیم :ص:۵۵

# فصل دوم

# استحسان کی حجیت

# مبحث اول

## استحسان کی حجیت پر علما کے دلائل

حجیت استحسان کے بارے میں دو آراء موجود ہیں اہل سنت کے اکثر اصولیین حجیت کے قائل ہیں اور جو عدم حجیت کے قائل ہیں وہ بھی عملی طور پر استحسان پر عمل کر رہے ہوتے ہیں ان کے بر خلاف علمائے اہل تشیع حجیت کے قائل نہیں ہیں۔ائمہ اربعہ میں سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ تمام ائمہ کرام،استحسان کی حجیت پر تقریبا متفق ہیں، تھوڑا سا اختلاف صرف تعبیرات میں پایا جاتا ہے، جن سے صرف نظر ممکن نہیں۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ استحسان کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔انھوں نے کتاب الام میں اس پر طویل بحث کی ہے اور ایک رسالہ "الرد علی الاستحسان" لکھا، جس میں استحسان کی تردید میں دلائل نقل کیے ہیں۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کتاب الام میں ایک جگہ لکھتے ہیں "جب مجتہد استحسان کرتا ہے تو وہ گویا اپنی سوچ سے ایک بات اختراع کرتا ہے اور اس پر قیاس کرتا ہے جبکہ اسے اپنی سوچ کی اتباع کا حکم نہیں دیا گیا"۔استحسان کے قائلین اس بات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجتہد کا قیاس اور استحسان کسی خاص دلیل شرعی کی بنا پر ہوتا ہے۔

استحسان کو اس مثال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ امانت کی واپسی کے لیے ضروری ہے وہی مال ہو جو دیا گیا تھا۔اگر ایک شخص ایک ہزار کا نوٹ بطور امانت دے کر کچھ عرصے بعد واپسی کا تقاضا کرتا ہے تو لازم ہے کہ وہی نوٹ لوٹایا جائے جو ادا کیا گیا تھا، لیکن استحسان یہ ہے کہ کوئی اور نوٹ یا ایک سے زائد نوٹ جن کی مالیت ایک ہزار کے برابر ہو، کی ادائیگی سے امانت ادا ہو جائے گی۔امانت میں استحسان کے اس اصول کے تحت ہی بنک، منی آرڈر اور مالیتی اداروں کے دیگر معاملات چلائے جاسکتے ہیں۔

گویا مسائل کے آسان حل کی طرف رغبت ہی استحسان ہے۔اس سے عامۃ المسلمین کو سہولت ہوتی ہے اور دین میں آسانی کا عنصر پروان چڑھتا ہے۔اسی خوبی کی طرف قرآن مجید نے بھی اشارہ کیا ہے:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]

(اللہ تعالی کسی کو اسکی برداشت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔)

---

[1] سورۃ البقرہ:۲/ ۲۸۶

استحسان کے لیے اکثر اصولیین "قیاس خفی" کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں۔ دراصل قیاس کی دو اقسام ہیں، قیاس جلی یا قیاس ظاہر اور قیاس خفی۔ قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد ہی منتقل ہو جاتا ہے اور قیاس خفی وہ ہے جس کے لیے دقت نظر اور عمیق غور و فکر کی ضرورت ہو۔ بعض اوقات قیاس جلی کے مقابل کتاب و سنت، اجماع اور ضرورت بھی ہوتی ہے، ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس وقت اسکی تعریف یوں کی جاتی ہے "کل دلیل فی مقابلة القیاس الظاهر نص او اجماع او ضرورة" ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے مقابل ہو خواہ نص ہو یا اجماع ہو یا ضرورت۔

علمائے اصولیین میں سے صرف حنفی اور مالکی علماء استحسان کی حجیت کے قائل ہیں اور ان کی دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

**قرآن کریم سے استحسان کی حجیت پر دلائل**

علماء نے حجیت استحسان پر جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ درج ذیل ہیں

**پہلی دلیل:**

﴿الَّذِینَ یَستَمِعُونَ القَولَ فَیَتَّبِعُونَ اَحسَنَهٗ اُولٰٓئِکَ الَّذِینَ هَدٰهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰٓئِکَ هُم اُولُوا الاَلبَابِ۔﴾[1]

(جو باتوں کو سنتے ہیں اور جو بات اچھی ہوتی ہے اس کا اتباع کرتے ہیں یہی وہ لوگ ہیں جنھیں خدا نے ہدایت دی ہے اور یہی وہ لوگ ہیں جو صاحبان عقل ہیں۔)

**استدلال:**

اس آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے احسن قول کی پیروی کو قابل ستائش جانا ہے اور استحسان میں بھی احسن قول کی پیروی کی جاتی ہے اس لیے علماء نے استحسان پر عمل کو اس آیت کی روشنی میں حجت قرار دیا ہے۔

**دوسری دلیل:**

﴿وَ اتَّبِعُوا اَحسَنَ مَا اُنزِلَ اِلَیکُم مِّن رَّبِّکُم مِّن قَبلِ اَن یَّاتِیَکُمُ العَذَابُ بَغتَةً وَّ اَنتُم لَا تَشعُرُونَ۔﴾[1]

---

[1] سورة الزمر: ۳۹ / ۱۸

(اور تمہارے رب کی طرف سے جو بہترین قانون نازل کیا گیا ہے اس کا اتباع کرو قبل اس کے کہ تم تک اچانک عذاب آجائے اور تمھیں اس کا شعور بھی نہ ہو۔)

**استدلال:**

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالی جو چیز نازل کی گئی ہے ان میں سے اچھے کی پیروی کرنے کا حکم کرتا ہے۔ اور لفظ "اتبعوا" امر کا صیغہ ہے جو کہ وجوب پر دلالت کرتی ہے پس آیت میں احسن کی پیروی کا حکم ہے اور استحسان بھی احسن کی ہی پیروی کرنا ہے لھذا اگر استحسان حجت نہ ہوتا تو احسن کی اتباع و پیروی کا حکم نہ آتا۔ نتیجہ اتباع الاحسن واجب ہے یہی دلیل استحسان کی حجیت پر دلالت کرتی ہے استحسان حجت ہے اور شریعۃ الاسلامی کے مطابق اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

**استحسان کی حجیت پر سنت سے دلائل**

قرآن کریم کے بعد شریعت اسلامی کا سب سے اہم مرجع وماخذ سنت ہے لھذا استحسان کی حجیت پر سنت سے علماء نے جو استدلال کیے ہیں ان کا ایک جائزہ مندرجہ ذیل میں پیش کرتے ہیں:

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

**((ان الله عزوجل نظر فی قلوب عباده فاختار محمدا صلی الله علیه واله وسلم، فابعثه برسالته، ثم نظر فی قلوب العباد فاختار له اصحابا، فجعلهم انصار دینه و وزراء نبیه، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبیحا فهو عند الله قبیح۔))** [2]

(اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے دلوں کو دیکھا پھر محمد ﷺ کو انتخاب کیا اور آپ ﷺ کو رسالت پر مبعوث کیا اس کے بعد پھر اپنے بندوں کی دلوں کو دیکھا اور اصحاب کو انتخاب کیا پھر ان کو آپ ﷺ کے زیر اور دین میں مددگار بنایا۔ پس جس چیز کو مسلمانوں کی آراء حسن قرار دے وہ اللہ کے پاس بھی حسن ہے اور جو چیز مسلمان کی آراء قبیح قرار دے وہ اللہ کے ہاں بھی قبیح ہے۔)

---

[1] سورۃ الزمر: ۳۹/ ۵۵

[2] المسند، امام احمد بن حنبل، مؤسسہ الرسالۃ، طبع: ۲، بیروت، ۱۹۷۸ام، حدیث نمبر: ۳۶۰۰: ۶/ ۸۴

**استدلال:**

اس حدیث مبارکہ میں حسن سے مراد وہ چیز ہے جسے مسلمان عقل کے ذریعے حسن یا اچھا قرار دیں۔ البتہ جس چیز کو دلیل شرعی کے ذریعے حسن قرار دے تو اس کو یہ حدیث شامل نہیں کرتی ہے لھذا یہاں پر مسلمانوں کا حسن قرار دینے سے ان کی رائے و نظر میں حسن اور اچھا قرار دینا ہے نہ کہ دلیل شرعی کے ذریعے ۔اسی لیے یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ رسول اکرم ﷺ اہل اجتہاد کی رائے کو ترجیح دیتے تھے اور اس کو قابل قبول قرار دیتے تھے لھذا استحسان بھی انھیں کے رائے ہیں لھذا قابل قبول ہونا چاہیے۔ اگر یہ حجت نہ ہوتا تو مسلمانوں کی رائے عند اللہ حسن نہیں ہونا چاہیے۔ نتیجہ جو رائے مجتہد ہے وہ حسن اور حق ہے عند اللہ لھذا یہ استحسان حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے۔ امام شاطبیؒ اور آمدیؒ دونوں نے اسی طرح استدلال کیا ہے۔

**اجماع:**

امام سرخسیؒ نے اپنی کتاب ”اصول سرخسی“ میں اجماع کی دلیل یہ دی ہے: ”امت کا اس بات پر معمول ہے کہ ایک شخص حمام میں غسل کے لیے جاتا ہے لیکن جو پانی استعمال کرنا ہے اس کی مقدار کو معین نہیں کرتے ہیں اور اس کے علاوہ جو چیزیں معمولا استعمال کرتے ہیں ان کی مقدار معین نہیں کرتے ہیں جب کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حمام والے اجرت لیتے ہیں اور اجرت لینے کے لیے اس کے مدمقابل کی مقدار معین ہونا ضروری ہے یعنی حمام میں جو وقت لگانا ہے اور جو پانی استعمال کرنا ہے دونوں معین ہونا ضروری ہے معاشرے میں یہ عمل پھر بھی رائج ہے اور اس کے مباح ہونے پر علماء کا اجماع ہے۔ اسی طرح عقد استصناع پر اجماع ہے جب قیاس کا تقاضا اس کا باطل ہونا ہے کیونکہ یہ بیع معدوم میں سے ہے اور بیع معدوم ممنوع ہے۔ اس کے باوجود علماء نے استصناع کو جائز قرار دیا ہے اور یہ زمانہ رسول اکرم ﷺ سے آج تک رائج ہے۔“ [1]

آیت کریمہ، احادیث مبارکہ اور اجماع سے جو دلائل نقل کیے ہیں ان سے استحسان کی حجیت پر استدلال کیا جاسکتا ہے اور ان آیات، احادیث اور اجماع کے دلائل سے یہ بات حتمی ہو جاتی ہے کہ استحسان قابل عمل ہے البتہ ایک چیز کا خیال رکھنا ضرور ہے کہ منکرین کے دلائل ان دلائل سے قوی نہ ہوں۔ اگر منکرین کے دلائل قوی ہوں تو اس صورت میں منکرین کے دلائل کو قائلین کی دلیل پر ترجیح دینا ہو گی لھذا ذیل میں منکرین حجیت استحسان کے دلائل کو بیان کرتے ہیں۔

---

[1] اصول السرخسی: ۲/ ۲۰۳

## مبحث دوم

# استحسان کی عدم حجیت کے قائلین اور ان کے دلائل

منکرین استحسان سے مراد وہ علماء ہیں جو استحسان کی حجیت کے قائل نہیں ہیں۔ ان کا دعوی ہے کہ استحسان کی حجیت اور مشروعیت پر کوئی دلیل نہیں یہ تو صرف اپنی خواہش اور پسند کی بنیاد پر ہے۔اور اس گروہ میں شافعی، حنبلی اور جعفری شامل ہیں اب ذیل میں منکرین استحسان کے دلائل دیکھتے ہیں پھر ان دلائل کا قائلین حجیت کے دلائل سے تقابل کرتے ہیں تا کہ حق واضح ہو جائے۔

### منکرین استحسان

استحسان کی عدم حجیت کے قائلین میں سے فقہ جعفری کے تقریبا تمام علماء استحسان کی حجیت کے قائل نہیں ہیں جیسے سید محمد تقی الحکیم نے اپنی کتاب میں لکھاہے :

"ولکن تحدیدہ لدی الاصولیین مختلف فیہ جدا، و اکثر تعاریفھم التی ذکروھا ابعدمایکون عن فن التعریف۔ "[1]

(لیکن اس کی تعریفیں اصولیین کے ہاں بہت مختلف ہیں اور ان میں سے اکثر علماء کی تعریف فن تعریف سے بہت دور ہے۔)

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ سید محمد تقی حکیم کے نزدیک علماء کی ذکر کی ہوئی تمام تعریفیں جامع و مانع نہیں ہیں۔ان کے مطابق اگر استحسان قابل قبول ہوتا تو ایک جامع اور مستحکم تعریف ہوتی جو کہ تمام فقہی مسالک کے ہاں قابل قبول ہوتی۔ یہاں تک کہ تمام فقہاء نے مختلف تعریفیں کی ہیں اور عموما قائلین نے تعریف پر توجہ دینے کی بجائے شرائط کو بیان کیاہے۔سید حکیم نے ابوزہرہ کی یہ عبارت نقل کی:

" عرف امامان من ائمة الفقه الاسلامی بان الاستحسان کان یجری کثیرا فی عباراتھم وفی استنباطھم۔ "[2]

---

[1] الاصول العامة، سید محمد تقی الحکیم : ص:۷۲

[2] اصول الفقہ، ابوزہرہ، ص:۲۳۸

(فقہ اسلامی کے ائمہ میں سے دو اماموں نے کہا استحسان بہت ساری عبارات اور استنباطات میں جاری ہوتا ہے۔)

بانیانِ استحسان نے جو چیز بیان کی ہے ان پر جو اعتراضات ہیں وہ ملاحظ کریں:

فقہائے احناف کو استحسان کا بانی قرار دیا جاتا ہے جب ہم احناف کی فقہی کتب کا مطالعہ کرتے ہیں تو بہت سارے مسائل میں حنفی فقہاء کو استحسان سے استفادہ کرتے ہوئے پاتے ہیں۔ علماء احناف نے کوئی ایک جامع تعریف ذکر نہیں کی بلکہ سب نے تعریف سے زیادہ شرائط اور انواع کو بیان کیا ہے اور مسائل کا انہی کی طرف نسبت دی ہے۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شریعت میں رای اور ذوق شخصی کو ترجیح دیا کرتے ہیں لھذا حنفی علما استحسان کی تعریف یوں کی ہے :

**"مایحسنه المجتهد بعقله۔"**[1]

((استحسان) وہ ہے جسے مجتہد اچھا قرار دے اپنی عقل کے ذریعے۔)

شیرازی نے اپنی کتاب اللمع میں لکھا ہے:

**"الاستحسان المحکی عن ابی حنیفه رحمة الله، و هو الحکم بما استحسنه من غیر دلیل۔"**[2]

(استحسان جو کہ امام ابو حنیفہ (رحمۃ اللہ علیہ) سے حکایت ہوا ہے: وہ حکم جو بغیر کسی دلیل کے اچھا قرار دیا جائے۔)

یہ دلیل مدعی کے قریب ہے اور لغوی معنی سے مطابقت بھی رکھتی ہے۔ البتہ زرکشیؒ نے اپنی کتاب البحر المحیط میں لکھا ہے کہ: "یہ تعریف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب کی ہے لیکن حنفی حضرات نے اس نسبت کو رد کیا ہے۔ کیونکہ اس کا نتیجہ بلا دلیل اور اپنی خواہشات کو فقہ میں دخیل دینا ہے۔"[3]

البتہ زرکشیؒ نے بعض مسائل میں مثال دیتے ہوئے اس بات اعتراف کیا ہے۔ اور اسی کے متعلق ابو الحسین بصریؒ نے زرکشی کی مخالفت میں لکھا ہے:

---

[1] المستصفی، غزالی: ۱ /۳۰۸

[2] اللمع، شیرازی، ص: ۱۲۱

[3] البحر المحیط، زرکشی: ۶ /۹۳

''الذی حصله المتاخر و اصحاب ابی حنیفه رحمة اللہ هو ان الاستحسان عدول فی الحکم عن طریقة الی طریقة هی اقوی منها و هذا اولی ممن ظنه مخالفوهم: لانه الالیق باهل العلم و لان اصحاب المقالة اعرف بمقاصد اسلافهم، و لانهم قد نصوا فی کثیر من المسائل فقالوا استحسنا هذا الاثر و لوجه کذا فعلمنا انهم لم یستحسنوا بغیر طریق۔''[1]

(اصحاب ابو حنیفہ میں سے متاخرین کو جو بات سمجھ میں آئی ہے وہ یہ کہ استحسان ایک حکم سے دوسرے قوی تر حکم کی طرف عدول کرنا ہے یہ اس ظن سے بہتر ہے کیونکہ اس سے اہل علم نے اس سے پسند کیا ہے اور صاحب مقال اپنے بزرگوں کے مقاصد سے زیادہ واقف ہے اور تیسری وجہ اس بات پر بہت سارے مسائل میں نص موجود ہے اور علماء نے ان کو استحسان کہا ہے اس سے ہم نے جان لیا کہ انھوں نے بغیر کسی طریق کے استحسان قرار نہیں دیا ہے۔)

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متاخرین حنفی بھی اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ استحسان ذاتی خواہشات کے مطابق حکم شرعی کو بیان کرنا ہے اور استحسان پر عمل کرنے والوں پر تہمت لگاتے ہیں اور آخر میں توجیہ کرتے ہیں جیسے اس مطلب کی وضاحت شوکانیؒ[2] کی اس بات سے ہو جاتی ہے :

''هو دلیل ینقدح فی ذهن المجتهد یعسر علیه التعبیر عنه۔''[3]

(استحسان وہ دلیل ہے جو مجتہد کے ذہن میں واضح ہوتی ہے اور اس پر بیان کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔)

اس اعتبار سے دیکھا جائے تو استحسان کی دو قسمیں بن جاتی ہیں :

---

[1] المعتمد فی اصول الفقہ، ابو الحسین البصری : ۲ / ۲۹۵

[2] محمد بن علی الشوکانی، شوکان / یمن، ولادت (۱۱۷۳ھ۔ متوفی ۱۲۵۰ھ۔) فقیہ، محدث اور علم الاصول الفقہ کے ماہر تھے۔ (السیل الجرار، الشوکانی، دار الکتب اللبنانی، ط: التاسع، ص: ۵ )

[3] ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، الشوکانی، محمد بن علی بن محمد بن عبد اللہ، دار الکتب العربیہ، بیروت، طبع: ۲، : ۲ / ۱۸۱

## پہلی قسم

پہلی قسم میں وہ دلیل آتی ہے جو مجتہد کے نزدیک گمان اور ظن کی بنیاد پر ثابت ہے لھذا مجتہد اسے بطور دلیل پیش نہیں کرپاتا۔

## دوسری قسم

یہ کہ کسی مجتہد کے نزدیک یقین کے ذریعے کوئی حکم ثابت ہو اور مجتہد نے وہ یقین دلائل سے حاصل کیا ہو لیکن وہ دلائل مجتہد بیان نہیں کرسکتا ہو۔ تو اس صورت میں اس شک کی کوئی اہمیت نہیں ہے البتہ مجتہد اپنے مآخذ (جہاں سے دلیل لی ہے) کے ذریعے لوگوں کو قانع کرسکتا ہے۔ اور دوسروں کو قبول کرنے کے لیے تیار کرسکتا ہے۔ سیف الدین الآمدیؒ [1] نے اس کی تعریف کے بارے میں یوں لکھا ہے کہ:

''والوجه فی الکلام علیه انه ان تر دفیه بین ان یکون دلیلا محققا و هما فاسدا فلا خلاف فی امتناع المتمسک به و ان تحقق انه الادلة الشرعیه فلا نزاع فی جواز التمسک به ایضا و ان کان ذلک فی غایة البعد۔''[2]

(الآمدی کے قول کے مطابق جو استحسان مجتہد کے ذہن میں ثابت ہے وہ دلیل واقع ہو رہا ہے وہ وہم کی بنا پر ہو تو فاسد ہے اور اس سے تمسک کرنا منع ہے اور اگر وہ کسی دلیل شرعی کی وجہ سے ہے تو اس صورت میں تمسک کرسکتا ہے لیکن یہ بعید ہے۔)

---

[1] سیف الدین ابی الحسن علی ابن ابی الآمدی، دمشق، (ولادت ۵۵۱ھ۔ متوفی ۶۳۱ھ۔) فقیہ، مورخ اور علم فقہ اور اصول الفقہ کے ماہر تھے۔ (سیر الاعلام النبلاء، الذھبی، ۲۲ / ۳۶۴)

[2] الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی: ۴ / ۳۰۶

قاضی بیضاویؒ [1] نے بھی اس روش کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ استحسان کو اس طرح سے بیان کرے تا کہ صحیح اور فاسد کے درمیان تمیز ہو جائے:

''وردبانه لابد من ظهوره ليميز صحيحه من فاسده۔''[2]

(اور اس کو رد کیا ہے کیونکہ ضروری ہے کہ یہ (دلیل) ظاہر ہو تا کہ صحیح اور فاسد میں فرق ظاہر ہو جائے۔)

اس طرح اگر اس کے ذہن میں ثابت استحسان پر دلیل معتبر ہو تو ضروری ہے کہ اس کو بیان کیا جائے تا کہ اہمیت واضح ہو جائے کیونکہ اس صورت میں استحسان کا معتبر ہونا اسی اظہار پر موقوف ہے اور جب مجتہد اظہار کرنے سے عاجز ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استحسان کے مستند ہی معتبر نہیں ہے اور یہ سب کچھ اس مجتہد کا وہم اور تخیل ہے اس بات پر امام غزالیؒ نے بھی تائید کی ہے:

''لان ما لا يقدر على التعبير عنه لايدرى انه وهم او خيال او تحقيق و لابد من ظهوره ليعتبر بادلة الشرعية۔''[3]

(یہ خواہشات نفسانی کی پیروی ہے) کیونکہ جو چیز تعبیر میں نہیں آتی ہے اس کے بارے میں واضح نہیں ہو گا کہ وہ وہم ہے یا خیال ہے یا تحقیق؟ لھذا ضروری ہے کہ وہ (دلیل) ظاہر ہو تا کہ ادلہ شرعیہ کے ذریعے اس کی اعتباریت کو واضح کیا جائے۔)

اور اسی کے مطابق معنی میں سید محمد تقی حکیم نے بھی لکھا ہے:

''بما كانت وجهة نظر القائلين بالذوق الفقهى تلتقى هذا النوع من الاستحسان—دليل ينقدح فى نفس المجتهد لايقدر على التعبير عنه—الا ان حجيته مقصورة على مدعى القطع به من الفقها و مقلديهم خاصة۔''[4]

---

[1] عبد اللہ بن عمر، قاضی بیضاوی، بیضا ایران، (۲۸۲اھ۔ متوفی ۱۳۴۸ھ۔) فقیہ اور علم الاصول الفقہ کے ماہر تھے (دانشنامہ جھان اسلام، بنیاد دائرۃ المعارف اسلامی، بر گرفتہ از مقالہ « بیضاوی »، شمارہ ۲۴۸۳.)

[2] منھاج الوصول الی علم الاصول، قاضی بیضاوی، ص:۱۴۴

[3] المستصفی، غزالی: ۱ / ۳۱۰

[4] الاصول العامۃ، سید محمد تقی الحکیم، ص:۳۵۸

(جو شخص ذوق فقہی رکھتا ہو وہ استحسان کی اس قسم تک پہنچتا ہے (ایک ایسی دلیل جو خود مجتہد کے لیے واضح ہے لیکن بیان نہیں کرسکتے) مگر یہ کہ اس کی حجیت قطع کے دعوی کرنے والے فقیہہ اور اس کے مقلدین کے ساتھ مختص ہے۔)

یعنی دوسرے الفاظ میں یہ سب اعتراضات ابو حنیفہ پر کیے گئے ہیں ان کو متاخرین احناف نے بھی قبول کیا ہے اور ترمیم و توجیہ کی بھی کوشیش کی گئی ہے۔کیونکہ انھوں نے بغیر دلیل صرف ہوائے نفس کی بنیاد پر استحسان سے تشریع احکام میں کام لیا ہے۔

یہاں پر احناف کی جانب سے ایک اور تعریف بھی سامنے آئی ہے جسے تفتازانی نے لکھا ہے:

**"الاستحسان هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه۔"**[1]

(استحسان ایک قیاس سے دوسری قوی استحسان کی طرف رجوع کرنے کو کہا جاتا ہے۔)

جب تفتازانی نے اس تعریف کو قبول کیا تو بعض فقہانے اس تعریف پر بھی اشکال کیا ہے لھذا یہ نوع بھی استحسان کی جامع اور مانع تعریف نہیں۔اسی وجہ سے علاالدین نے تعریف کی ہے:

**"الاستحسان دليل يقابل القياس الجلی۔"**[2]

(استحسان قیاس جلی کے مقابلے میں ایک دلیل ہے۔)

اس صورت میں استحسان کی تمام صورتیں اس میں شامل ہو جاتی ہیں جب کہ احناف خود بھی استحسان کی تمام صورتوں کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

ایک اور تعریف جس کی نسبت کرخی کی طرف کی گئی ہے ملاحظ کریں:

**"العدول بحكم المسالة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لوجه اقوى يقتضی العدول۔"**[3]

---

(1) التلویح علی التوضیح، التفتازانی: ۲/ ۸۱

(2) کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، علاؤالدین البخاری: ۴/ ۶

(3) المستصفی، غزالی: ۱/ ۳۱۱

((استحسان) ایک مسئلہ کی حکم سے دوسرے کی طرف رجوع کرنا اس سے قوی علت کی وجہ سے جو کہ رجوع کا تقاضا کرتے ہیں۔)

احناف کے ہاں بہ لحاظ مجموع استحسان مسلم تو ہے مگر تعریفوں میں تضاد اور تناقض پایا جاتا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ متقدمین اور متاخرین کی تعریفات ایک دوسرے کے ساتھ تعارض ہے۔ دوسری بات یہ کہ خود احناف کے متاخرین نے متقدمین کی تعریفات پر اعتراض کیا ہے اور اپنی الگ تعریف بیان کی ہے اور وہ تعریف متقدمین کے عمل اور تعریفات کے ساتھ تضاد ہے جس کی وضاحت اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اب فقہ جعفری اور شافعی کی آرا استحسان کے بارے میں وضاحت کرتے ہیں۔

شیعہ امامیہ اور شافعی مسلک استحسان سے تمسک کرنے کے قائل نہیں ہیں انھوں نے استحسان کے باطل ہونے پر پوری کتاب لکھی ہیں جن میں سے ایک کتاب کا نام ہی ابطال الاستحسان ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی دونوں مشہور کُتب، "الرسالہ" اور "الاُم" میں استحسان کی مخالفت کی ہے اور اس پر عمل کرنے والوں کی ملامت کی ہے۔ اور استحسان پر عمل کرنے کو خواہشات نفس کا پیروکار قرار دیا ہے۔ مگر بعض موارد میں عملا استحسان سے استفادہ کیا اس کو استحسان کا نام نہیں دیا ہے۔ جیسے الرسالہ میں لکھا ہے:

"وانما الاستحسان تلذذ۔"[1]

(استحسان صرف اور صرف لذت کوشی ہے۔)

منکرین استحسان کے دلائل

استحسان کے منکرین نے استحسان کی عدم حجیت پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

## قرآن

جس طرح استحسان کے قائل علماء نے اس کی حجت پر قرآن سے دلائل پیش کیے تھے اسی طرح منکرین نے بھی قرآن سے دلائل پیش کیے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

**پہلی آیت:**

﴿اَیَحسَبُ الاِنسَانُ اَن یُترَکَ سُدًی۔﴾ [1]

---

[1] الرسالۃ، امام شافعی، ص:۲۲۰

(کیا انسان کا خیال یہ ہے کہ اسے اسی طرح آزاد چھوڑ دیا جائے گا۔)

**استدلال:**

اللہ تعالی نے انسان کو بالکل مادر پدر آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ واجبات اور محرمات کو اپنی کتاب "قرآن کریم" میں بیان کیا ہے اور نبی کریم ﷺ کی سنت میں بھی نص کے ذریعے احکامات بیان کیے ہیں پس اس وجہ سے جو استحسان کی اجازت دے تو گویا اس نے اپنے آپ کو دین میں اضافہ کرنے کی اجازت دی اور کلام اللہ کی مخالفت کی اجازت دی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "الام" میں لکھا ہے:

**"لم يختلف اهل العمل بالقرآن فيما علمت ان السدى الذى لا يو مر و لا ينهى، و من افتى او حكم بما لم يو مر به، فقد اجاز لنفسه ان يكون فى معنى السدى و قد اعلمه الله انه لم يتر كه سدى۔"**[2]

(علماء کے درمیان یہ بات واضح ہے کہ سدی سے مراد وہ فعل ہے جس پہ نہ امر آئے اور نہ نہی، اور جس کا کوئی حکم (امر و نہی) نہ ہو اس کا حکم دینا ایسا ہے جیسے خود اپنے نفس اور خواہش سے کوئی حکم دے اور اللہ رب العزت نے کوئی بھی شے بغیر حکم کے نہیں رکھی ہے۔)

**دوسری آیت:**

﴿اِتَّبِع مَا اُوحِیَ اِلَیکَ مِن رَّبِّکَ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ وَ اَعرِض عَنِ المُشرِکِینَ.﴾[3]

(آپ اپنی طرف آنے والی وحی الہی کا اتباع کریں کہ اس کے علاوہ کوئی خدا نہیں ہے اور مشرکین سے کنارہ کشی اختیار کرلیں۔)

**تیسری آیت:**

﴿وَ اَنِ احکُم بَینَھُم بِمَا اَنزَلَ اللّٰہُ وَ لَا تَتَّبِع اَھوَآءَھُم وَ احذَرھُم اَن یَّفتِنُوکَ عَن بَعضِ مَآ اَنزَلَ اللّٰہُ اِلَیکَ۔﴾[1]

---

[1] سورۃ القیامۃ: ۷۵ / ۳۶

[2] الام، امام شافعی : ۷ / ۳۱۳

[3] سورۃ الانعام: ۶ / ۱۰۶

(اور پیغمبر آپ ان کے درمیان خدا کی طرف سے نازل شدہ احکامات کے مطابق فیصلہ کریں اور ان کی خواہشات کا اتباع نہ کریں اور اس بات سے بچتے رہیں کہ یہ آپ کو بعض احکام الٰہی سے منحرف کر دیں۔)

**استدلال:**

مذکورہ بالا آیت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حق اور صحیح کے حکم (امر و نہی) کے بغیر ممکن نہیں ہے اور حکم، اللہ کی طرف سے ہے یا نہیں معلوم کرنے کا واحد طریقہ نص اور دلالت ہے۔ دوسرے الفاظ میں قرآن و سنت سے حکم ملنے کے بعد ہی حق کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ جو فیصلہ قرآن وسنت سے ہٹ کر ہوگا وہ "سدی" کے زمرے میں آئے گا اور یہ باطل ہوگا۔ استحسان اسی میں شامل ہے۔

ابن قدامہؒ نے اپنی کتاب روضۃ الناظر میں لکھاہے:

"**الاستحسان بالمعنى الذى ذكر لا يعرف من ضرورة العقل و نظره، و لم يرد من الشرع سمع متواتر و لا نقل آحاد يجيز الآخذ او العمل بة و متى انتفى الدليل وجب نفيه۔**"[2]

(استحسان کے مذکورہ معنی کے اعتبار سے دلیل عقلی اس ضرورت کو بیان نہیں کرتی ہے اور شریعت مقدس کی طرف سے نہ کوئی خبر متواتر ہے اور نہ ہی خبر آحاد جو کہ استحسان سے تمسک اور اس پر عمل کو جائز قرار دے۔ لھذا جب دلیل نہیں ہے تو اس کی نفی کرنا بھی واجب ہے۔)

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب "المستصفی" میں لکھاہے:

"**الامة قد اجمعت على ان العالم ليس له ان يحكم بهواه و شهوته، من غير نظر فى دلالة الادلة، و الاستحسان من غير نظر فى ادلة الشرع حكم بالهوى المجرد، وهو كاستحسان العامى، و من لا يحسن النظر ،فانه انما جوز الاجتهاد للعالم دون**

---

[1] سورۃ المائدہ: ۵/ ۴۹

[2] روضۃ الناظر، ابن قدامہ : ۲/ ۵۳۳

العامی،لانه یفارقه فی معرفة ادلة الشریعة و تمییز صحیحها من فاسدها، و الافالعامی ایضایستحسن۔[1]

(امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عالم (مجتہد و فقیہ) کبھی اپنی خواہش اور ہوس سے حکم نہیں دیتے دلیل کی دلالت کو دیکھے بغیر جبکہ استحسان میں ادلہ شرعیہ کو دیکھے بغیر صرف اپنی خواہشات نفسانی کی بنیاد پر کوئی حکم دیا جاتا ہے جیسے ایک عام انسان استحسان کرتا ہے۔ جب کہ یہ استحسان صرف عالم کر سکتا ہے کیونکہ عام انسان ادلہ شرعیہ کی پہچان نہیں رکھتا ہے اور نہ ہی وہ صحیح اور غلط میں فرق نہیں کر سکتا ہے۔)

**چوتھی آیت:**

﴿یاَیُّهَا الَّذِینَ اٰمَنُوا اَطِیعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الاَمرِ مِنکُم فَاِن تَنَازَعتُم فِی شَیءٍ فَرُدُّوہُ اِلَی اللّٰہِ وَ الرَّسُولِ اِن کُنتُم تُؤمِنُونَ بِاللّٰہِ وَ الیَومِ الاٰخِرِ ذٰلِکَ خَیرٌ وَّ اَحسَنُ تَاوِیلًا۔﴾[2]

(ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول ﷺ کی اور تم میں سے جو صاحبان امر ہیں اُن کی اطاعت کرو، پھر اگر آپس میں کسی بات میں اختلاف ہو جائے تو اسے خدا اور رسول کی طرف پلٹا دو اگر تم اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھنے والے ہو۔ یہی تمھارے حق میں خیر اور انجام کے اعتبار سے بہترین بات ہے۔)

**استدلال:**

اللہ تعالی نے مذکورہ بالا آیت میں حکم دیا ہے کہ تمام تنازعات کو حل کرنے کے لیے قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس میں استحسان کا کوئی بیان نہیں ہے لھذا اس سے استحسان کا باطل ہونا واضح ہو جاتا ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ عالم ہو یا عامی تمام صورتوں میں استحسان باطل ہے ورنہ ایک ہی آن میں ایک چیز حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو، ایک ہی آن میں حق اور باطل کا ہونا لازم آتا ہے کیونکہ استحسان پر عمل کرنے کی صورت میں دین خداوندی کا فیصلہ اور احکام انسانی حس سے کرنا لازم آتا ہے۔

---

[1] المستصفی، غزالی: ۱/ ۲۸۵

[2] سورۃ النساء: ۴/ ۵۹

ان چاروں آیات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ استحسان پر عمل کرنا انسانی خواہشات کے مطابق عمل کرنا ہے جس کی کسی بھی صورت میں اسلام میں اجازت نہیں ہے۔منکرین استحسان کا یہ کہنا ہے کہ ان آیات میں واضح حکم موجود ہے لھذا ہمیں کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہے انھیں آیات کی روشنی میں استحسان باطل ہے اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

**امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور استحسان**

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرح استحسان سے استفادہ کرنے والوں میں سے ہیں۔

امام شاطبیؒ[1] نے امام مالک سے منسوب کرکے لکھاہے :

''**تسعۃ اعشار العلم الاستحسان۔**''[2] علم کا نواں حصہ استحسان ہے۔

کتاب الاعتصام میں لکھاہے:

''**ان المغرق فی القیاس یکاد یفارق السنۃ۔**''[3]

(جو قیاس میں غرق ہو جاتے ہیں وہ قریب ہے کہ سنت سے جدا ہوتے ہیں۔)

انھوں نے بھی جو استحسان کی مختلف تعریفیں درج کی ہے وہ سب کی سب تضاد کی شکار ہیں۔

جیسے الباجیؒ نے استحسان کی تعریف کی ہے:

''**الاستحسان: هو القول باقوی الدلیلین۔**''[4]

(استحسان دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل ہے۔)

اور امام شاطبیؒ نے لکھاہے:

''**استحسان : بعبارة ادق ترجیح للاستدلال المرسل بالمصلحة علی القیاس۔**''[1]

---

(1) امام الشاطبی، ابو اسحاق ابراھیم بن موسی الشاطبی، اندلس، (ولادت ندداد، متوفی ۷۹۰ھ۔) فقیہ، محدث اور علم اصول الفقہ کے ماہر تھے۔(سیر الاعلام النبلاء، الذھبی، ۳: / ۲۱۳)

(2) الموفقات، الشاطبی : ۴/ ۲۰۹

(3) الاعتصام، الشاطبی: ۲ / ۱۳۸

(4) احکام الفصول فی احکام الاصول، الباجی :۲ / ۶۹۳

(استحسان دقیق تر عبارت میں یہ ہے کہ استدلال مرسل کو قیاس پر ترجیح دینا مصلحت کی وجہ سے۔)

یہاں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ استحسان کی حجیت کا امام مالک بھی دعوی دار ہے لیکن اس پر دلائل نہ ہونے کے برابر ہیں جو تعریفیں بیان کی گئی ہیں وہ بھی ایک معین شکل کو استحسان قرار دینے سے قاصر ہیں۔

**امام احمد بن حنبل** رحمۃ اللہ علیہ **اور استحسان**

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ بھی استحسان کے قائل ہیں لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کم مانتے ہیں۔ یعنی بغیر دلیل والے استحسان کو رد کرنے کے دعویدار ہیں۔ البتہ استحسان کی جو تعریف کی ہے وہ احناف کی تعریفیں ہی ہیں سابقہ تمام اشکالات ان پر بھی وارد ہوتے ہیں۔ مثال کے لیے ابن قدامہؒ نے اپنی کتاب روضہ میں یہ تین تعریفیں نقل کی ہیں:

'' **العدول بحکم المسالة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب او سنة۔انه ما يستحسنه المجتهد بعقله۔انه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه۔** ''[2]

(کسی مسئلہ کے حکم سے مکر جانا اس جیسے دوسرے حکم کی طرف قرآن و سنت سے کسی خاص دلیل کی وجہ سے۔ بتحقیق اس سے مراد وہ چیز ہے جسے مجتہد نے اپنی عقل سے استحسان شمار کیا ہو۔ بتحقیق یہ ایک ایسی دلیل ہے جو مجتہد کو واضح ہے لیکن وہ اسے تعبیر کرنے سے قاصر ہے۔)

مالکی اور حنبلی میں فرق یہ ہے کہ حنابلہ قول صحابی کو زیادہ قوی سمجھتے ہیں اور مالکی استحسان کو قوی سمجھتے ہیں اسی وجہ حنابلہ قول اصحاب کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

**سنت فعلی**

سنت قولی میں آپ ﷺ کے فرامین کو نقل کیا ہے اس کے بعد سنت فعلی میں دیکھتے ہیں کہ کہیں آپ ﷺ نے اپنی عملی زندگی میں استحسان پر عمل کیا ہے کہ نہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں لکھا

---

[1] الموافقات، الشاطبی، ابو اسحاق: ۱ / ۴۰

[2] روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، ابن قدامہ: ۲ / ۵۳۱

ہے کہ آپ ﷺ کی سیرت اور روش یہ تھی کہ کوئی بھی شخص استحسان کا قائل ہوتا یا اس پر عمل کرتا تو آپ ﷺ اس کو رد کرتے تھے[1]۔ اپنی پوری زندگی میں کبھی آپ ﷺ نے استحسان پر عمل نہیں کیا حالانکہ آپ ﷺ باقی انسانوں سے زیادہ عقل و درایت رکھتے تھے۔ اس کے باوجود آپ ﷺ وحی الٰہی کا انتظار کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ۔﴾[2]

((رسول اللہ ﷺ اپنی) خواہش کی بنا پر نہیں بولتا۔)

یہاں تک سنت سے یہ بات واضح ہو گی کہ پیغمبر اکرم ﷺ کی قول و فعل میں کہیں پر بھی استحسان پر عمل کرنے کے شواہد نہیں ملتے ہیں۔

**اجماع**

قرآن و سنت کے بعد جس چیز سے تمسک کیا جاتا ہے وہ اجماع ہے۔ دیکھتے ہیں کہ منکرین استحسان نے اجماع سے کیسے استدلال کیا ہے۔

علماء نے اس مورد میں اجماع امت اور اجماع صحابہ دونوں سے استدلال کیا ہے جیسے:

**اجماع امت**

تمام امت کے اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ شریعت میں ذاتی خواہش کی بنیاد پر کچھ بھی کرنے کی اجازت نہیں ہے لھذا صرف اور صرف دلیل معتبر کے ذریعے ہی احکام شرعی کو اخذ کیا جاسکتا ہے۔[3] اور جو استحسان پر عمل کرتا ہے وہ صرف اپنی ہوائے نفس کی پیروی کرتا ہے یہ اجماع امت اس لیے استحسان کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

---

[1] الام، الشافعی: ۷ / ۴۹۲

[2] سورۃ النجم: ۵۳ / ۳

[3] صفوۃ اللالی من مستصفی الغزالی، عبد الکریم، ص: ۱۸۰

**اجماع صحابہ اور استحسان**

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ استحسان پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے صحابہ کرام نے بھی استحسان پر عمل کرنے کا حکم نہیں دیا یہاں تک کہ خلیفہ دوم نے اپنی رائے پر عمل کرنے کی مذمت کرتے ہوئے کہا: ''ایاکم و اصحاب الرای فانھم اعداء السنن۔''[1]

(اصحاب الرائے سے بچے رہو کیونکہ یہ لوگ سنت کے دشمن ہے۔)

یہاں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحابہ کرام نے کبھی رائے اور استحسان پر عمل نہیں کیا اور شرعی کاموں میں ہمیشہ معتبر دلیل شرعی سے کام لیا اور ان میں تعبد سے کام لیا۔

**عقلی دلیل اور استحسان**

منکرین استحسان نے عدم حجیت پر دلیل عقلی سے بھی استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ استحسان پر عمل کرنا باطل ہے اس کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔

استحسان کی بنیاد ذوق شخصی ہے اور اس ذوق شخصی میں عالم اور جاہل دونوں برابر ہیں اس لحاظ سے جس طرح ایک مجتہد اپنی رائے کے مطابق عمل کر سکتا ہے اسی طرح ایک جاہل بھی اپنی رائے کے مطابق عمل کر سکتا ہے اور نتیجے کے طور پر ہر شخص اپنے لیے الگ شریعت بنا سکتا ہے۔ یوں دین میں حرج لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے لھذا استحسان پر عمل کرنا بھی باطل ہے۔

اگر استحسان کا مطلب دلیل راجح کو اخذ کرنا ہے تو اس سے کوئی بھی انکار نہیں کرتا جو علماء استحسان کے حجت ہونے کے دعوے دار ہیں ان کی تعریفیں ایک دوسرے سے ملتی نہیں ہیں جو کہ ایک معین چیز کو استحسان ثابت کر سکیں۔ دوسری بات یہ کہ جو دلائل استحسان کی حجیت پر علماء نے پیش کیے ہیں ان پر اعتراضات ہیں تیسری بات منکرین استحسان کے دلائل زیادہ قوی ہیں۔

---

[1] الام، امام شافعی : ۷ / ۴۹۶

# استحسان کی حجیت اور عدم حجیت پر دلائل کا تقابلی جائزہ

## استحسان کی حجیت اور عدم حجیت پر قرآنی دلائل کا تقابلی جائزہ:

1. استحسان کی حجیت پر جو آیات نقل کی ہیں ان کی دلالت واضح نہیں ہے جبکہ عدم حجیت پر پیش کی گئی آیات کی دلالت واضح ہے ۔

2. اگر مذکورہ بالا آیت جو کہ اچھائی اور احسن کام کرنے کی تلقین کر رہی ہے اور ترغیب دلا رہی ہے اسے استحسان کے حجت ہونے پر دلیل مان لی جائے تو بھی استحسانِ متعارف کو اپنے مدلول میں شامل نہیں کرتی ہے کیونکہ ہر مجتہد نے استحسان کی مختلف تعریف اور معیار بیان کیا ہے۔

3. مذکورہ بالا آیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حق کا حکم امر و نہی کے بغیر ممکن نہیں ہے اور حکم، اللہ کی طرف سے ہے یا نہیں معلوم کرنے کا واحد طریقہ نص اور دلالت ہے دوسرے الفاظ میں قرآن و سنت سے حکم ملنے کے بعد ہی حق اور صحیح کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے اور جو فیصلہ قرآن وسنت سے ہٹ کے ہوگا وہ باطل ہوگا۔

4. ابن قدامہؒ نے اپنی کتاب روضۃ الناظر میں لکھا ہے:

”الاستحسان بالمعنی الذی ذکر لایعرف من ضرورة العقل و نظره، و لم یرد من الشرع سمع متواتر ولا نقل آحاد یجیز الآخذ او العمل بة و متی انتفی الدلیل وجب نفیه۔“[1]

(استحسان کے مذکورہ معنی کے اعتبار سے دلیل عقلی اس ضرورت کو بیان نہیں کرتی ہے اور شریعت مقدس کی طرف سے نہ کوئی خبر متواتر ہے اور نہ ہی خبر آحاد جو کہ استحسان سے تمسک کرنے اور اس پر عمل کرنے کو جائز قرار دے۔ لھذا جب دلیل نہیں ہے تو اس کی نفی کرنا بھی واجب ہے۔)

---

[1] روضۃ الناظر، ابن قدامہ : ۲/ ۵۳۳

5. آیات مذکورہ کے مطابق تنازعات کو حل کرنے کے لیے قرآن وسنت کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔اس میں استحسان کا کوئی بیان نہیں ہے لھذا اس سے استحسان کا باطل ہونا واضح ہوجاتا ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ تمام لوگوں کا استحسان، عالم ہو یا عامی ہر صورت میں باطل ہے۔

6. اگر حجیت کے قائلین کے دعوے کو مان لیا جائے تو اس صورت میں یہ لازم آتا ہے اللہ نے انسانوں کو مادر پدر آزاد چھوڑا ہو جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے بلکہ اللہ نے واجبات اور محرمات کو اپنی کتاب ''قرآن کریم'' میں بیان کیا ہے اور نبی کریم ﷺ کی سنت میں بھی نص کے ذریعے بیان کی ہے پس جو استحسان کی اجازت دے تو گویا اس نے اپنی جانب سے دین میں کمی بیشی کرنے کی اجازت دی اور کلام اللہ کی مخالفت کرنے کی اجازت دی۔

خلاصہ کلام یہ کہ حجیت استحسان پر جو آیات پیش کی گئی ہیں وہ عدم حجیت والی آیات کے مقابلے میں اپنے مطلوب پر واضح دلالت نہیں رکھتی ہیں۔اسی وجہ سے عدم حجیت پر دلائل قوی ہیں اور اس کو ماننا چاہیے اگر کوئی دوسری دلیل اس ضُعف کا جبران نہ کرے۔

**استحسان کی حجیت اور عدم حجیت سنت سے دلائل کا تقابلی جائزہ:**

1. حجیت استحسان پر جو روایت نقل کی گئی ہے اس پر بعض علمانے سند کے اعتبار سے اعتراض کیا اور بعض دیگر نے کہا ہے کہ اگر ان کا دعوی صحیح ہوتا تو اس طرح کی اور بھی روایت موجود ہوتی جبکہ عدم حجیت پر آپ ﷺ کی پوری زندگی کا نمونہ عمل موجود ہے۔
2. اگر حجیت والی روایت کو مانیں تو اس صورت میں یہ صریح قرآن کے ساتھ ٹکراؤ لازم آتا ہے جیسا کہ قرآنی دلائل کی بحث میں واضح کر دیا گیا ہے۔
3. اگر استحسان حجت ہوتا تو رسول اکرم ﷺ کی زندگی میں اس کی مثال ضرور ملتی۔کسی کا نہ ہونا ہی عدم حجیت پر دلالت کرتا ہے۔

پس استحسان کی حجیت پر جو سنت سے دلائل پیش کیے گئے ہیں وہ عدم حجیت والے دلائل سے کمزور ہیں اور عدم حجیت والے دلائل قوی ہیں لھذا عدم حجیت والے دلائل کو قبول کرنا لازم ہوجاتا ہے۔

**استحسان کی حجیت اور عدم حجیت پر اجماع سے دلائل کا تقابلی جائزہ:**

1. حجیت کے قائلین نے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ عقد استصناع پر اجماع ہونے کے دلائل ہیں جبکہ عدم حجیت والوں نے جو دلیل پیش کی ہے وہ ذاتی خواہشات کی پیروی سے منع پر دلالت کرتی ہے۔

2. حمام کا مسئلہ اور عقد استصناع کی حجیت عرف سے بھی ثابت ہو سکتی ہے لھذا اس سے استحسان پر اجماع ثابت نہیں ہوتا۔

3. عدم حجیت والے دلائل کی دلالت واضح ہے بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ استحسان پر عمل کرنا ذاتی خواہشات کے مطابق عمل کرنا ہے۔

خلاصہ یہ کہ حجیت کے قائلین کی دلیل استحسان کی حجیت کو بیان نہیں کرتی اور عدم حجیت والی دلیل بھی تب موثر ہو گی جب یہ ثابت ہو جائے کہ استحسان پر عمل کرنا ذاتی خواہشات پر عمل کرنا ہے۔

# فصل سوم

# معاشی مسائل کے استنباط میں استحسان کا کردار

# مبحث اول

## مسائلِ اجارہ کی احکام کے استنباط میں استحسان

### اجارہ کے لغوی معنی

لغت میں لفظ اجارۃ اجر یأجر کا مصدر سماعی ہے، جس کے ہمزہ کو کسرہ، فتحہ اور ضمہ تینوں حرکتوں کے ساتھ پڑھا گیاہے لیکن کسرہ کے ساتھ پڑھنا زیادہ رائج ہے۔

ابن منظورؒ نے لکھاہے:

''اجر الاجر الجزاعلی العمل و الجمع اجور و الاجارہ من اجریأجر و ھو ما اعطیت من اجر فی عمل و الاجر الثواب و قد اجرہ اللہ یأجرہ اجرا و آجرہ اللہ ایجارا۔''[1]

اجر سے الاجر نکلاہے آجر کے اجر سے مراد وہ معاوضہ ہے جو کسی کام کے انجام دینے پر اسے دیا جاتا ہے، جس کی جمع اجور بنتی ہے اور الاجارہ اجر یأجر سے بنا ہے جس کا مطلب وہ مزدوری ہے جو آپ کسی کے عمل کے بدلے میں دیتے ہو اور الاجر ثواب کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جس کے مختلف ابواب مثلا اجر یأجُر اور اجر یاجِر اور اجر یوَجر ایجار سے بھی مستعمل ہیں۔

### اجارہ علماء کی اصطلاح میں

کتاب الھدایۃ میں الاجارہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

''الاجارۃ: بانھاعقدعلی المنافع بعوض۔او بانھابیع منفعۃباجر معلوم۔''[2]

(اجارہ: اجارہ منفعت کے مقابل میں کسی عوض کا عقد ہے۔منفعت کے مقابلے میں کسی معلوم عوض کی فروخت ہے۔)

### اجارہ کے ارکان اور شرائط

#### ارکان

ارکان اجارہ کی تعداد کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے جو متفق علیہ ارکان ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

---

[1] لسان العرب، ابن منظور: ۴ / ۱۰

[2] الھدایۃ، مرغینانی: ۳ / ۲۳۰

1۔ صیغہ یعنی ایجاب اور قبول 2 ۔ العاقدان یعنی اجیر اور مستاجیر 3۔ المعقود علیہ یعنی اجرت اور منفعت[1]

بعض علمانے العاقدان اور العقود علیہ کو شرائط میں سے شمار کیا ہے اور یہ صرف نزاع لفظی ہے اس اختلاف کا کوئی عملی فائدہ نہیں ہے۔

**شرائط**

اجارے کا معاہدہ صحیح ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے:

I. اجارہ پر دینے والا اور لینے والا ایجاب اور قبول اپنی مرضی سے کریں یعنی اگر کوئی جبری ایجاب اور قبول کروائے تو اس صورت میں یہ عقد اجارہ صحیح نہیں ہو گا۔

II. اجیر (اجارہ پر دینے والا) اور مستاجر (اجارہ پر لینے والا) دونوں بالغ اور عاقل ہو۔ دوسرے الفاظ میں اگر نابالغ بچہ یا کوئی پاگل، مجنون کچھ اجارہ پر دے یا اجارہ پر لے تو دونوں صورتوں میں اجارہ باطل ہے۔

III. معقود علیہ یعنی جس چیز پر عقد اجارہ ہو رہا ہے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے اور معلوم ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دیکھ لے یا اس کی صفات بیان کر کے معین کرے۔[2]

اجارہ اور اس کے ارکان و شرائط واضح ہو گئے۔ اجارہ شرعی طور پر ثابت ہونے کے لیے ان ارکان و شرائط کا ہونا ضروری ہے جب تک یہ شرائط موجود نہ ہوں اس کو اجارہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اب ذیل میں اجارہ کی شرعی حیثیت کا جائزہ پیش کیا جائے گا جو لوگ اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں تو کن دلائل کی بنیاد پر جائز قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اجارہ کے عدم جواز کے قائل ہیں تو وہ کس دلیل کے بنیاد پر عدم جواز کے قائل ہیں۔

اجارہ جائز ہے اور اس کے شرعی ہونے پر قرآن، سنت اور اجماع سے واضح دلائل موجود ہیں اور جمہور علما میں آج تک کوئی انکار کرنے والا نہیں ہے لھذا اجارہ ان معاملات میں سے ہے جن کی مشروعیت تمام مسالک اسلامی کے ہاں واضح اور یقینی ہے۔ البتہ چند مسائل ہیں جن میں اجارہ کی احکام جاری کرنے میں علمانے اختلاف نظر بیان کیا ہے تو وہاں اجارہ کی اصلاح کے لیے استحسان سے استفادہ کیا گیا ہے اس کی مثال ذیل میں نقل کرینگے۔

---

[1] بدائع الصنائع، کاسانی: ۴/ ۱۸۴

[2] ایضاص: ۷۶

**مسائل اجارہ میں استحسان**

اجارہ کے مسائل میں سے دو مسئلے مثال کے طور پر ذیل میں بیان کیے جارہے ہیں تاکہ مسائل اجارہ میں استحسان واضح ہو جائے۔

پہلا مسئلہ

اجارہ میں جب اجرت مجہول ہو تو اس صورت میں اجرت مسمی لی جائے گی نہ کہ اجرت مثل جیسے امام کاسانیؒ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

> **"لو استاجر دابة للركوب ولم يبين من يركبها، او للعمل ولم يسم من يعمل عليها، فعمل الى الليل فعليه المسمى استحسانا، وفى القياس عليه اجر المثل، لانه استوفى النفعة بحكم عقد فاسد، ووجوب المسمى باعتبار صحة التسمية، ولا تصح التسمية مع فساد العقد۔"**[1]

امام کاسانیؒ اس مسئلہ اجارہ کی اُجرت کی صورت کو یوں بیان کر رہے ہیں: کوئی شخص اگر کوئی جانور اجارے پر لے اور اس پر کون سواری کرے گا معین نہ ہو یا کوئی جانور کام کے لیے اجارہ پر لے لیکن کیا کام اس سے لے گا معین نہ ہو اور اس رات تک کام لے تو اس صورت میں اجرت مسمی واجب ہو گا استحسان کے طور پر لیکن قیاس کا تقاضا اس پر اجرت مثل کا ہونا ہے کیونکہ جو منفعت اس نے لی ہے وہ عقد فاسد کی حکم میں اور مسمی کا واجب ہونا عقد صحیح کی صورت میں لھذا یہاں اجرت مثل ہو گا۔

**اس مسئلے میں استحسان**

مذکورہ بالا مسئلے میں اصل مشکل جہالت ہے اور وہ جہالتِ عمل ختم ہو گئی ہے کیونکہ مستاجر نے استفادہ کر لیا اور اجرت بھی واجب ہو چکی ہے کیونکہ اجارہ کی منفعت اخذ ہو چکی ہے لھذا استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ اس معاملے میں اجرت مسمی ادا کی جائے اس صورت میں " **وجعلنا التعين فى الانتهاء كالتعين فى الابتداء**"[2] اس اجرت کا آخر میں تعین کرنا ایسا ہی ہے جیسے ابتداء میں تعین کی ہے۔

**دوسرا مسئلہ**

عقد اجارہ ختم ہونے کی صورت میں استحسان

---

(1) بدائع الصنائع، کاسانی: ۴/ ۲۰۷

(2) ایضا: ۴/ ۱۷۴

علمائے احناف کے ہاں اجارہ میں جب متعاقدین میں سے کوئی ایک مر جائے تو اجارہ کی مدت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ ارث میں موجود چیز جاتی آنے والی چیز ارث میں نہیں جاتی ہے اجارہ اگر ختم نہ ہو تو آنے والے منفعت ارث میں جانا لازم آتا ہے اور موت کے وقت مورث معدوم چیز کا مالک ہونا لازم آتا ہے لھذا یہاں عقد اجارہ کا دوبارہ پڑنا لازم آتا ہے۔ اور جمہور علماء کے ہاں یہ عقد باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد اجارہ عقد بیع کی طرح عقد لازم ہے اور مستاجر اس منفعت کا عقد کی وجہ سے مالک بن چکا لھذا اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ [1]

**استحسان**

اس مسئلے میں استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ عقد اجارہ باقی رہے جب تک کوئی علت جو فساد عقد کا تقاضا کرے نہ آئے۔ جیسے کاسانی نے لکھا ہے " تنتهي الاجارة بسبب هلاك العين المتاجرة، بحيث تفوت المنافع المقصود منها كالدار اذا انهدمت۔ " [2] جس چیز کو اجارہ پر دیا ہے اس کے ختم ہونے سے اجارہ ختم ہوتا ہے کیونکہ اس سے جو منفعت مقصود ہے وہ ختم ہو جاتی ہے جیسے کسی گھر کو اجارہ پر لے اور وہ گھر ہی ختم ہو جائے تو اس صورت میں اجارہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ البتہ مذکورہ بالا صورت میں عین موجود ہے اس سے استفادہ حاصل کیا جا سکتا ہے صرف ملکیت تبدیل ہو گئی ہے لھذا استحسان کا تقاضا ہے کہ مستاجر کا حق تلف نہ ہو۔

---

[1] الھدایۃ، مرغینانی : ۳ /۲۵۰

[2] بدائع الصنائع، کاسانی : ۴ /۲۲۳

## مبحث دوم

# مسائلِ مضاربہ کے استنباطِ احکام میں استحسان

### لغوی معنی

لغت کی رو سے مضاربت کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص اپنا مال کسی کو اس شرط پر تجارت کی غرض سے دے کہ نفع میں باہمی معاہدے کے مطابق دونوں شریک ہوں گے اور نقصان مالک (صاحب مال) برداشت کرے گا۔

لفظ ''مضاربت'' مادہ ضرب سے نکلا ہے جس کے معنی'' سفر'' کے ہیں[1] کیونکہ کاروبار تجارت میں بالعموم سفر کرنا پڑتا ہے۔

### اصطلاحی معنی

فقہاء کے نزدیک مضاربت دو فریق کے درمیان اس امر پر مشتمل ایک معاہدہ ہے کہ ایک فریق دوسرے کو اپنے مال پر اختیار دے دے گا کہ وہ نفع میں سے ایک مقررہ حصہ مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض مخصوص شرائط کے ساتھ اس مال کو تجارت (یا کاروبار) میں لگائے۔

جیسے کتاب الھدایۃ میں تعریف لکھی ہے:

**''عقد علی الشرکۃ بمال من احد الجانبین و عمل الآخر۔''**[2]

((مضاربہ) شراکت پر عقد ہے دو اطراف میں سے ایک مال فراہم کرے گا اور دوسرا اس پر تجارت (عمل) کرے گا۔)

ایک اور تعریف کتاب المغنی المحتاج میں نقل کی گئی ہے:

**''ھی: دفع مال او ما فی معناہ معین معلوم قدرہ الی من یتجر فیہ بجزء معلوم من ربحہ۔''**[3]

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، مادہ: ضاد، : ۵ / ۵۱۴

[2] الھدایۃ، مرغینانی : ۳ / ۲۰۲

[3] مغنی المحتاج، محمد خطیب الشربینی، دار الفکر، بیروت : ۲ / ۳۰۹

(مال یا مال کا قائم مقام بننے والی کوئی شے دوسرے شخص کو دیتا جو اس سے تجارت کرے اور اس منافع میں سے ایک جزء صاحب مال کے لیے مختص ہو اسے مضاربہ کہتے ہیں۔)

یہاں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مضاربہ دو یا زائد افراد کے درمیان ایسا معاملہ ہے جس میں فریق اول سرمایہ فراہم کرتا ہے اور فریق ثانی اس سرمائے سے معاہدے کے تحت کاروبار کرتا ہے اور اسے کاروبار کے منافع میں سے ایک متعین نسبت سے حصہ ملے گا۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دنیا میں بے شمار ایسے لوگ موجود ہیں اور ہر دور میں رہے ہیں جن کے پاس سرمایہ تو موجود ہوتا ہے مگر وہ کاروبار کی صلاحیت نہیں رکھتے یا وہ کاروبار کرنا ہی نہیں چاہتے اور دوسری طرف ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو کاروباری مہارت تو رکھتے لیکن اُن کے پاس سرمایہ نہیں ہوتا، لہٰذا ایک ایسے نظام کی ضرورت تھی جس سے یہ مقصد حاصل ہو سکے؛ یعنی جن لوگوں کے پاس سرمایہ نہیں، وہ ان لوگوں سے سرمایہ لے کر اس سے کاروبار کر سکیں یا ایسے لوگوں کی مدد سے اپنے پہلے سے جاری کاروبار کو ترقی دے سکیں جن کے پاس اپنی ضرورت سے زائد سرمایہ موجود ہو اور اس کا فائدہ سرمایہ کار کو بھی پہنچے۔

**مضاربت کے ارکان**

مضاربت کے دو ارکان ہیں۔

ایجاب

قبول

ارکان کے لیے الفاظ کی ضرورت ہے جو جانبین کے معاہدہ مضاربت پر رضامندی کو ظاہر کریں مثلاً ایک فریق کہتا ہے یہ مال (سرمایہ) لو اور اس سے ''مضاربت'' یا ''مقارضہ'' یا ''معاملہ'' کرو یا یہ مال مضاربت کے لیے لو اس پر جو منافع ہو گا' وہ ہم نصف نصف یا دو تہائی اور ایک تہائی کے حساب سے تقسیم کر لیں گے اور جواب میں مضارب کہے کہ میں نے یہ سرمایہ حاصل کیا یا ''میں اس معاہدے پر راضی ہوں'' یا ''میں نے قبول کیا''۔[1]

**مسائل مضاربہ میں استحسان**

مسائل مضاربہ میں سے صرف دو مسئلے نمونہ کے لیے نقل کرتے ہیں تا کہ استحسان کا کردار واضح ہو جائے۔

---

[1] الھدایۃ، مرغینانی : ۲/ ۱۳۲

**پہلا مسئلہ**

مضاربہ میں درھم اور دینار ایک ہی جنس شمار ہو گا دوسرے الفاظ میں آج کی دور میں روپیہ اور ڈالر ایک جنس شمار ہو گا۔ جیسے کاسانیؒ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

> ''اذا قبض المضارب راس المال و ھو قائم فی یدہ، فلیس لہ ان یشتری للمضاربۃ بغیر الدراھم و الدنانیر، من المکیل و الموذون و المعدود، الثوب الموصوف المئوجل اذا لم یکن فی یدہ شئی من ذلک۔ و لو کان فی یدہ دراھم فاشتری بدنانیر او کان فی یدہ دنانیر فاشتری بدراھم فالقیاس ان لا یجوز علی رب المال و ھو قول زفر و فی الاستحسان یجوز۔''[1]

یعنی جب مضارب راس المال کو قبضے میں لیتا ہے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ درھم اور دینار کے علاوہ کوئی چیز لے ان چیزوں میں سے جو ناپ تول کے دی جاتی ہیں یا ان چیزوں میں سے ہو جو گن کے دی جاتی ہیں وہ مال جو نقد ہو یا اُدھار ہو۔ اگر مشتری کی ہاتھ میں درھم ہو اور اس سے وہ دینار لے یا اس کے ہاتھ میں دینار ہو اور وہ اس سے درھم خرید لے تو قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہے البتہ قاعدہ استحسان کے مطابق جائز ہے۔

**استحسان**

تاجروں کے ہاں (یعنی مارکیٹ میں) درھم اور دینار ایک جنس ہے کیونکہ یہ دونوں اشیاء کی قیمت بنتی ہے اور ان دونوں کا تبادلہ کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہے'' **و لا تعذر نقل کل واحد منھما الی الآخر، فکانا بمنزلۃ شئی واحد، فکان مشتریا بثمن فی یدہ من جنسہ۔**''[2] ان دونوں کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرنا مشکل نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں ایک شمار ہے پس جو بھی (درھم، دینار) ان کے ہاتھ میں ہو اس سے وہ خرید لے گا۔

**دوسرا مسئلہ:**

غیر مسلم کے ساتھ مضاربہ کرنا۔

امام کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:

> ''**اما الذی یرجع الی العاقدین، وھما رب المال و المضارب، ولا یشترط اسلامھما فتصح المضاربۃ بین اھل الذمۃ، و بین المسلم و الذمی و الحربی**

---

[1] بدائع الصنائع، کاسانی: ۶ / ۹۱

[2] ایضا: ۶ / ۹۲

**المستامن، حتی لو دخل حربی دار الاسلام بامان فدفع ماله الی مسلم مضاربة او فدفع الیه مسلم ماله مضاربة فهو جائز لان المستامن فی دارنا بمنزلة الزمی۔**"[1]

(وہ چیز جو متعاقدین کی طرف پلٹتی ہے وہ مالک مال اور مضارب ہے ان دونوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں لھذا کافر ذمی اور مسلمان کے درمیان بھی مضاربہ صحیح ہے اور کافر حربی مستامن(جس سے خطرہ نہ ہو) کے ساتھ بھی مضاربہ جائز ہے یہاں تک اگر کوئی کافر حربی مسلم ملک میں آجائے اور وہ کسی مضاربہ کے لیے مال دے یا کوئی مسلمان اسے مال تو یہ جائز ہے کیونکہ مسلم ممالک میں کافر حربی، کافر ذمی کی منزلت پر ہے۔)

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کافر حربی کے ساتھ کسی بھی قسم کے معاملات صحیح نہیں ہیں البتہ مذکورہ مسائل میں اسلام کی شرط نہیں ہے اور دار الاسلام میں یا حربی مستامن ہونے کی صورت میں استحسان کا تقاضا یہ کہ کافر حربی کے ساتھ بھی معاملات کی اجازت ہے ان مسائل اور دوسرے مسائل کو دیکھنے کے بعد استحسان کی اسلامی فقہ میں اہمیت واضح ہو جاتی ہے اور یہ مدعا واضح ہو جاتا ہے کہ استحسان ظن آور ہونے کے باوجود اسلام میں اس سے تمسک کی اجازت ہے اور اس پر علماء و فقہاء نے عمل بھی کیا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع، کاسانی: ۶ / ۸۲

## خلاصہ

اس باب کو ان الفاظ میں خلاصہ کیا جا سکتا ہے:

- علمائے اصولیین نے استحسان کی مختلف تعریفات کی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ "مصلحت جزئیہ کو دلیل کلی کے مقابلے میں اخذ کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے۔"

- استحسان کی درج ذیل چار اقسام ہیں: ۱۔ استحسان بالنص ۲۔ استحسان بالاجماع
  ۳۔ استحسان بالضرورة ۴۔ استحسان بالعرف والعادة

- استحسان کی حجیت اور عدم حجیت کے دلائل پیش کیے ہیں جن سے حجیت اور عدم حجیت واضح ہو جاتی ہیں۔

- معاشی مسائل بالخصوص مسائل اجارہ، مسائل مضاربہ اور مسائل مشارکۃ میں استحسان کا کردار بہت زیادہ ہیں جس مثال اُوپر پیش کی ہے۔

# باب چہارم

## قواعد ظنیہ خاص قیاس، استصحاب اور استنباط مسائل

فصل اول: قیاس کا مفہوم اور اس کی حجیت

فصل دوم: استصحاب کا مفہوم اور اس کی حجیت

فصل سوم: فقہی مسائل کے استنباط میں قیاس اور استصحاب کا کردار

# فصل اول

## قیاس کا مفہوم اور اس کی حجیت

# مبحث اول

# قیاس

## قیاس کالغوی مفہوم

قیاس لغت میں " تقدیر" یعنی اندازہ لگانے کو کہتے ہیں۔ عربی میں کہا جاتا ہے: "قست الثوب بالزراع" (یعنی میں نے کپڑے کو میٹر سے ناپا۔) دوسرے الفاظ میں کپڑے کو میٹر کے ذریعے اندازہ لگایا گیا۔ اس کا باب " قَاس یَقِیْسُ قَیساً وَ قِیاساً، قَاسَ یَقُوْسُ قَوْساً وَ قِیاساً"[1] دونوں سے ماخوذ ہے جن کے معانی "تقدیر" یعنی ایک چیز کا اندازہ دوسری چیز کے ذریعہ کرنے یا ایک چیز کو دوسری چیز کے برابر کرنے کے ہیں۔

## قیاس کی اصطلاحی تعریف

لفظِ قیاس علم اصول فقہ کی ایک اصطلاح ہے۔ "جو کہ ایک موضوع کے شرعی حکم کو اس جیسے دوسرے ایسے موضوع میں جاری کرنے کو کہا جاتا ہے کہ جس کے لیے شریعت میں یہی حکم ذکر نہیں ہوا ہے۔" جیسے الفصول فی الاصول میں الجصاص نے لکھا ہے کہ

> **"القیاس علی وجھین: احدھما القیاس علی علة حقیقة موجبة للحکم المقیس، والثانی قیاس الحوادث علی اصولھا من النصوص، ومواضع الاتفاق"[2]**
>
> (قیاس کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت میں قیاس ایک ایسی علت پر کیا جاتا ہے جو حکم کا سبب ہے اور دوسری صورت میں ان حوادث کے احکام پر قیاس کیا جاتا ہے اور وہ نصوص بھی ہے اور قضیہ اتفاقیہ بھی ہوسکتے ہیں۔)

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، فصل القاف: ۳/۲۴۳

[2] الفصول فی الاصول، ابو بکر الرازی الجصاص، المکتبۃ العلمیہ لاہور، ۱۹۸۱ء، ابواب الاجتہاد والقیاس، ص: ۵۷

علامہ آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں قیاس کی تقریباً تمام مشہور تعریفات کے تذکرہ کیا ہے پھر ان پر اعتراضات و جوابات (جرح و تعیل) کرنے کے بعد جو تعریف پسند کیا ہے وہ یہ ہے: " فرع اور اصل کا حکم منصوص کی علت مستنبطہ میں مساوی ہو جانا، قیاس ہے۔" اس تعریف کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ

" وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عمايعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ماتقدم۔ "[1]

(مذکور عبارت جامع مانع ہے، مفہوم قیاس کی اس کی روشنی میں پورے طور پر وضاحت ہو جاتی ہے اور دیگر تعریفات پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان سے یہ محفوظ ہے۔)

اہل تشیع امامیہ اصولیین میں سے شیخ محمد رضا المظفر نے قیاس کی یوں تعریف لکھی ہے:

" هو اثبات حكم فى محل بعلة لثبوته فى محل آخر بتلك العلة "[2]

(حکم کا کسی جگہ ثابت کرنا کیونکہ یہ حکم دوسری جگہ یسی علت کی وجہ سے ثابت ہے)

پس قیاس سے مراد یہ ہے کہ اشتراک علت کی بناء پر حکم منصوص (جن کا صریح حل قرآن و سنت میں موجود ہے) کو غیر منصوص (جن کا صریح حل قرآن و سنت میں موجود نہیں ہے) میں جاری کرنا- یا قرآن و سنت میں صراحت سے بیان کیے ہوئے حکم کو ایسی چیز میں جاری کرنا جس کا حکم صراحتاً مذکور نہیں اس بناء پر کہ قرآن و سنت میں بیان کیے ہوئے حکم کی علت اس چیز میں بھی پائی جاتی ہے۔

## قیاس کے ارکان

اصولیین نے درج ذیل چار چیزوں کو قیاس کا ارکان شمار کیا ہیں:

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی:۳/۲۷۳

[2] اصول الفقہ، المظفر:۳ / ۱۴۶

I. اصل: ایسے موضوع کا ہونا کہ جس کا حکم شریعت میں مذکور ہو جیسے انگور کی شراب پینے کی حرمت شریعت میں مذکور ہے۔

II. فرع: مشابہ موضوع کا ہونا کہ جس کا حکم اسلامی تعلیمات میں مذکور نہ ہو جیسے کھجور کی شراب پینے کا حکم مذکور نہیں ہے۔

III. علت یا جامع: اصل (موضوع) اور فرع (مشابہ موضوع) کے درمیان مشابہت کا ہونا جیسے انگور اور خرمے کی شراب میں مست کرنے کی خصوصیت ہونا۔

IV. حکم: اصل میں حکم شرعی کا ہونا جسے ہم فرع پر جاری کرنا چاہتے ہیں جیسے حرام ہونا۔[1]

اس کی سادہ مثال یہ ہے کہ ایک کمرے میں دو کھڑکیاں ہیں ایک دائیں اور دوسرا بائیں مالک اپنے ملازم سے کہتا ہے کہ دائیں کھڑکی پر پردہ کھینچ دو۔ ملازم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ دائیں کھڑکی کا پردہ کھینچنے کا سبب یہ ہے کہ اس میں سے دھوپ آرہی ہے۔ اب اگر وہ دیکھتا ہے کہ تھوڑی دیر بعد بائیں کھڑکی سے بھی دھوپ آنے لگی ہے تو وہ سمجھنے پر مجبور ہو گا کہ اس کھڑکی کا حکم بھی یہی ہے کہ اس کا پردہ کھینچ دیا جائے۔

مثال مذکور میں اگرچہ بائیں کھڑکی کا حکم ذکر نہیں کیا گیا، لیکن اس کا حکم اس طریقے سے معلوم کر لیا گیا ہے کہ اصل جو کہ دائیں کھڑکی کا حکم موجود ہے اور فرع یعنی بائیں کھڑکی پر بھی یہی حکم جاری کر دیا گیا کیونکہ دونوں میں علت حکم یعنی دھوپ کا لگنا دونوں اطراف میں ایک ہے یعنی فرع میں بھی حکم جاری ہو "اشتراک علت" کی وجہ سے۔ قیاس کی حجیت اور عدم حجیت دونوں پر اصولیین نے دلائل پیش کیے ہیں جس میں سے منصوص علت پر تمام اصولیین حجت کے قائل ہیں البتہ غیر منصوص العلت میں اختلاف ہے۔

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی: ۳ / ۲۷۴

## مبحث دوم

# قیاس کی حجیت

### قیاس کی حجیت پر قرآن سے دلائل

قیاس کی حجیت پر اصولیین نے بہت ساری آیات سے استدلال کیا ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [1]

(اور اگر یہ لوگ اس کو رسول (ﷺ) کے اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں اُن کے اُوپر حوالہ رکھتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو ان میں اس کی تحقیق کر لیا کرتے ہیں۔)

اس آیت مبارکہ سے استدلال

مذکورہ بالا آیت کریمہ میں استنباط کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کا معنی ہے کسی چیز سے کسی چیز کو نکالنا اور یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ عالم اپنی عقل اور علم سے کسی خبر میں غور و فکر کر کے اس سے صحیح نتیجہ نکالے، قرآن وحدیث میں غور و فکر کر کے ان سے احکام شرعیہ اخذ کرنے کو بھی استنباط کہتے ہیں۔

"اس آیت سے معلوم ہوا کہ شریعت میں قیاس بھی حجت اور دلیل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ واجب کیا ہے کہ خبر کے ظاہر پہ عمل نہ کیا جائے بلکہ غور و فکر کر کے اس خبر سے صحیح نتیجہ اخذ کیا جائے۔اس سے معلوم ہوا کہ بعض احکام ظاہر نص سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ ظاہر نص سے جو حکم مستنبط کیا جائے اس کا نافذ العمل ہونا ضروری ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو جدید مسائل پیش آتے ہیں ان میں عوام پر واجب ہے کہ وہ علماء کی تقلید کریں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضور نبی کریم (ﷺ) مسائل شرعیہ میں استخراج (استنباط) فرماتے تھے، اللہ کے

---

[1] سورۃ النساء ۴/ ۸۳

رسول (ﷺ) کے بعد پیش آمدہ واقعات اور مسائل حاضرہ میں اصحابِ علم کو قرآن و احادیث سے استنباط اور اجتہاد کرنا چاہیئے"۔[1]

دوسری آیت کریمہ جس سے بہت سارے اصولیین نے استدلال کیا ہے: ﴿ فَاعْتَبِرُوْا يٰأُولِی الْاَبْصَارِ﴾[2] (تو عبرت لو اے نگاہ والو)

اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں یوں لکھا ہے کہ:

**"واشتهر الاستدلال بهذه الجملة على مشروعية العمل بالقياس الشرعي، قالوا: لأنه تعالى أمر فيها بالاعتبار، وهو العبور والانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس، إذ فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع..."**[3]

"اس آیت سے قیاس شرعی پر عمل کرنے کا استدلال مشہور ہو گیا ہے علماء نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر اعتبار کا حکم دیا ہے اور وہ ایک چیز کے منتقل ہونے کا نام ہے اور یہی قیاس شریعت میں معتبر ہے اس لیے کہ اس کے اندر بھی حکم اصل سے فرع کی طرف منتقل ہوتا ہے"

تیسری آیت کریمہ سے یوں قیاس کی حجیت پر استدلال

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ﴾[4] (اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور اس کے رسول کے حوالہ کر دیا کرو۔)

اس آیت مبارکہ کی تفسیر میں لکھا ہے:

---

[1] تبیان القرآن، سعیدی، مولانا غلام رسول، فرید بک سٹال، لاہور، ۲۰۰۹ء: ۲/ ۱۱۲

[2] سورۃ الحشر: ۶۰/ ۲

[3] تفسیر روح المعانی، آلوسی، علامہ شہاب الدین۔ دار الکتب العلمیہ، بیروت ۲۰۰۲ء: ۱۵/ ۵۹

[4] سورۃ النساء: ۴/ ۵۹

"اس سے مراد قیاس ہے یعنی جس مسئلہ کی کتاب اور سنت میں صاف تصریح نہ ہو اس کی اصل خدا کی کتاب اور رسول اکرم (ﷺ) کی سنت سے نکال کر اس کو خود خدا اور رسول کی طرف لوٹا دو اور اس پر وہی حکم جاری کرو"[1]

ان آیات کریمہ سے قیاس کی حجیت واضح ہو جاتی ہے بشرط کہ منکرین قیاس کی دلائل ان سے قوی نہ ہو۔ لھذا سنت سے قیاس کی حجیت پر موجود دلائل کا جائزہ لیتے ہیں

## قیاس کی حجیت پر سنت سے دلائل

قیاس کی حجیت پر بھی اصولیین نے بہت سارے احادیث سے استدلال کیا ہیں ان میں سے چند اہم آحادیث درج ذیل ہیں

رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ (رضی اللہ عنہ) کو اپنی زبان سے ارشاد فرمایا:

"جب تم کو کوئی فیصلہ درپیش ہو تو تم کیسے فیصلہ کروگے؟ آپ (حضرت معاذ رضی اللہ عنہ) نے عرض کی (سب سے پہلے) کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا- آپ (ﷺ) نے ارشاد فرمایا: اگر تم کو کتاب اللہ سے نہ ملے؟ عرض کی، تو سنت رسول اللہ (ﷺ) سے- حضور اکرم (ﷺ) نے ارشاد فرمایا: اگر سنتِ رسول (ﷺ) میں نہ ملے اور نہ کتاب اللہ میں ملے (تو کیسے فیصلہ کروگے)؟ آپ (رضی اللہ عنہ) نے عرض کی، پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی گنجائش نہیں چھوڑوں گا- (یہ سن کر) آپ (ﷺ) نے آپ کے سینہ پہ دستِ اقدس رکھا اور ارشاد فرمایا: ((الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللهِ)) [2]
"اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ رسول اللہ (ﷺ) کے قاصد کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی جو بات رسول اللہ (ﷺ) کو خوش کرتی ہے"

[1] تبیان القرآن، سعیدی: ۲/ ۱۱۳

[2] سنن ابی داوٗد، كِتَاب الْأَقْضِيَةِ، باب اجتهاد الرای فی القضاء، حدیث نمبر: ۳۵۹۲، ۲: ۷۸/

اس حدیث سے استدلال

یہ حدیث مبارک بالکل واضح انداز میں قیاس کی حجیت پہ دلالت کرتی ہے۔اکثر ائمہ وفقہاء نے اس حدیث مبارک سے قیاس کی حجیت پہ استدلال کیا ہے

دوسری حدیث سے قیاس کی حجیت پر استدلال

حضور ﷺ نے اپنی صحابی حضرت معاذ بن جبل اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنھم کو یمن کی طرف (الگ الگ علاقوں کا قاضی و گورنر بنا کر) روانہ کیا تو ارشاد فرمایا: تم دونوں (وہاں پیش آمدہ مسائل) کے فیصلے کیسے کروگے؟ انھوں نے عرض کی (یارسول اللہ (ﷺ) : "جب ہم سنت مبارک میں حکم نہیں پائیں گے تو ایک معاملے کو دوسرے معاملے پر قیاس کریں گے اور جو فیصلہ حق سے زیادہ قریب ہوگا، اسی پر عمل کریں گے یہ سن کر حضور ﷺ نے فرمایا: "أَصَبْتُمَا"[1] "تم دونوں کی رائے درست ہے"۔

ان دونوں احادیث کے علاوہ دوسرے احادیث اور آیت قرآنی سے اصولیین نے قیاس کی حجیت پر استدلال کیا ہے اور ساتھ ہی دعوی کیا ہے ان سے قیاس کی حجیت صریح ہے۔[2]

## قیاس کی حجیت پر عقلی دلیل

عقلی دلیل یہ ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے نئے مسائل ظہور پذیر ہوتے ہیں اگر ان کے احکام معلوم کرنے کے لیے کتاب وسنت کی نصوص پر قیاس نہ کریں تو وہ بغیر حکم شرعی کے باقی رہ جائیں گے اور یہ باطل ہے کیونکہ شریعت مقدسہ عام ہے اور تمام پیش آمدہ مسائل کو شامل ہے ہر واقعے کے لیے شریعت میں حکم موجود ہے- مجتہدین پر لازم ہے کہ وہ استنباط کے قواعد معروفہ کے موافق استنباط کریں اور اجتہاد کرنے والے کے لیے

---

(1) سنن ابی داوٗد، كِتَاب الْأَقْضِيَةِ، باب اجتهاد الرای فی القضاء، حدیث نمبر:۳۵۹۲،۲:/ ۵۸

(2) الفصول فی الاصول، ابواب الاجتهاد و القیاس، ابی بکر الجصاص، ص:۶۳

حضور اکرم ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے اجر کا اعلان فرمایا ہے جیسا کہ روایت میں ہے کہ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے رسول خدا ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

"إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ"[1]

(جب حاکم اجتہاد کرتا ہے اور صحیح فیصلہ کرتا ہے تو اس کو دہرا اجر ملتا ہے اور اگر اجتہاد کرے اور غلط فیصلہ ہوتا ہے تو ایک اجر ملتا ہے)

اس سے معلوم ہوا کہ قیاس ایک فطری عمل ہے انسانی زندگی میں درپیش بے شمار مسائل کا حل فقہاء اور اصولیین قیاس سے اخذ کرتے ہیں اور اگر قیاس دلیل شرعی ثابت نہ ہو جائے تو ان مسائل میں عمل کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ ان مسائل کا حکم قرآن وسنت میں صراحتاً مذکور نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس کا انکار کرنے سے دین میں تعطل پیدا ہوتا ہے یہ مسلمہ بات ہے کہ دین ایک کامل ضابطہ حیات ہے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ تمام مسائل کا حکم صراحتاً قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے اب یہ بات کہ "دین کامل ضابطۂ حیات ہے" اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ قیاس سے مسائل کا حکم معلوم کرنے کو تسلیم کر لیا جائے ورنہ جن مسائل کا حکم قرآن وسنت میں صراحتاً مذکور نہیں اور قیاس کے ذریعے ان کا حکم معلوم کرنا بھی درست نہ ہو تو ان مسائل کے سلسلے میں دین کی کوئی رہنمائی نہ رہے گی اور پھر اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات کیونکر رہ سکے گا۔

## قیاس کی عدم حجیت پر دلیل

قیاس کی عدم حجیت کے قائلین میں اہل تشیع امامیہ اصولیین کے علاوہ بعض اہل سنت اصولیین شامل ہیں جن کے دلائل میں سے اہم دلائل درج ذیل ہیں

---

[1] صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب الاجتہاد فی الحد، حدیث نمبر: ۱۴۳۳،۳ / ۵۶

قیاس کی عدم حجیت پر قرآن سے دلائل

جس طرح قائلین نے حجیت قیاس پر قرآنی آیات سے استدلال کیاہیں اسی طرح عدم حجیت کے قائلین نے بھی بہت ساری آیات کریمہ سے استدلال کیاہیں جن مین سے چند آیات سے استدلال درج ذیل ہیں:

﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ﴾ [1] ( اے اہل ایمان! اللہ اور رسول (ﷺ)(کی اجازت) سے پہلے تم سبقت مت کیا کرو)

دوسری آیت کریمہ جس سے اصولیین نے عدم حجیت پر استدلال کیاہے

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾ [2] (اور جس بات کی تجھ کو تحقیق نہ ہو اس پر عمل درآمد مت کیا کر)

قیاس کی عدم حجیت پر استدلال

مندرجہ بالا آیات اور دیگر آیات کریمہ میں بتایا یہ گیاہے کہ اشیاء کو حرام یا حلال قرار دینے کا اختیار کلیتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ کسی دوسرے کو یہ اختیار نہیں کہ وہ قیاس کرکے اللہ کی حرام کردہ چیز کو حلال یا جائز قرار دے لے یا اس کی حلال کردہ چیزوں کو حرام بنادے۔ اور جو لوگ یہ کام کرتے ہیں وہ جھوٹ بکتے ہیں۔ پہلے وہ اس قسم کے جھوٹ اختراع کرتے ہیں پھر انھیں اللہ کے ذمہ لگا کر یا اس کی طرف منسوب کرکے اپنے ایسے عقیدوں کو دینی تقدس کا جامہ پہنا دینے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔ وہ حقیقتاً اللہ تعالیٰ کے اختیارات اپنے ہاتھ میں لے کر شرک کا ارتکاب کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کی اخروی نجات کی کوئی صورت نہیں۔

---

[1] سورۃ الحجرات:۵۰ / ۱

[2] سورۃ الاسراء:۱۷ / ۳۶

اور منکرین کی اسی بات کی طرف "الفصول فی الاصول ابواب الاجتہاد و القیاس" میں کیا ہے کہ " و اما قول الشعبی " ان اخذتم بالمقاییس احللتم الحرام، و حرتم الحلال"[1] (اور شعبی کا قول: اگر تم قیاس کے ذریعے کوئی حکم اخذ کرے تو ایسا ہے کہ تم کسی حلال چیز کو حرام اور کسی حرام چیز کو حلال قرار دے رہا ہے۔)

قیاس کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا حکم اللہ تعالیٰ نے نہیں اتارا اس لیے ہم نے اس پر حکم لگایا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [2] (آج کے دن میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کر دیا ہے)

پس یہاں سے قرآنی آیات کی روشنی میں قیاس کی عدم حجیت واضح ہو گیا اب احادیث سے ماخوذ دلائل کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

قیاس کی حجیت پر سنت سے دلائل

"ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ"[3] (جن چیزوں کا بیان میں چھوڑ دیا کروں تم ان کا سوال مت کیا کرو کیونکہ تم سے پہلے لوگ اس لیے ہلاک ہوئے کہ وہ انبیاء کرام (علیہم السلام) سے بکثرت سوال کیا کرتے تھے۔لہٰذا جب میں تمھیں کسی چیز کا حکم دوں تو بقدرِ استطاعت عمل کیا کرو اور جب میں کسی چیز سے روک دوں تو اس کو چھوڑ دیا کرو)

[1] الفصول فی الاصول ابواب الاجتہاد و القیاس، ابی بکر الجصاص، ص:۹۱

[2] سورۃ المائدہ:۵ /۳

[3] صحیح مسلم، کتاب الحج، باب جواز دخول المکہ، رقم الحدیث: ۲۱۸۸،

پس یہاں سے عدم حجیت کے قائلین کی دلائل مکمل ہو گئی۔ احناف اصولیین اور شیعہ امامیہ اصولیین کی تعریفات ایک جیسے ہیں اور قیاس وجود میں آنے کے لیے جو ارکان و شرائط بیان کی ہیں وہ تمام اصولیین کے ہاں متفق علیہ ہیں البتہ احناف اصولیین قیاس کی حجیت کے قائل ہیں اور ان کے دلائل اُوپر نقل کیا ہے اور شیعہ امامیہ اصولیین قیاس کی حجیت کے قائل نہیں ہیں ان کے دلائل بھی نقل کیا ہے لیکن شیعہ امامیہ اصولیین مستنبط العلت کی حجیت کے قائل ہیں۔

# فصل دوم

## استصحاب کا مفہوم اور حجیت

# مبحث اول

## استصحاب کا مفہوم اور حجیت

### استصحاب کا مفہوم

استصحاب لغوی اعتبار سے استصحب، یستصحب سے باب استفعال کا مصدر ہے۔استصحاب اصل میں صَحِبَ (ص۔ح۔ب) ہے اور اس کا باب استفعال میں استعمال کرنے سے طلب صحبت اور استمرار صحبت کے معنی دیتا ہے۔ : استصحب الرجل ای دعاه الی الصحبة۔[1] یعنی اس شخص نے ساتھ رکھنا چاہا یعنی ساتھ رکھنے کو طلب کیا۔اسی وجہ سے عربی میں بیوی کو صاحبہ کہتے ہیں کیونکہ عقد نکاح کی ذریعے بیوی شوہر کے ساتھ ہمیشہ کے لیے وابستہ ہوجاتی ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے کہ: ﴿ وَ صَاحِبَتِهٖ وَ اَخِيْهِ﴾ [2] (اس کی بیوی اور بھائی۔)اس آیہ کریمہ میں صاحبہ، بیوی کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔

علماے اصولیین میں سے احناف کے معروف اصول کی کتاب ”کشف الاسرار فی شرح اصول البزدوی“میں استصحاب کی یوں تعریف کی ہے:

> '' اسْتِصْحَابُ الْحَالِ : هو اَنَ يَجْعَلُ الْحُكْم الثَّابِت فِي الْمَاضِي مُصَاحِبًا لِلْحَالِ ''[3] (استصحاب الحال: ماضی میں جو حکم ثابت ہو اس کو حال میں باقی رکھنا ہے۔)

استصحاب سے اس وقت تمسک کیا جاتاہے کہ جب اس حکم کو تبدیل کرنے والی کسی اور دلیل کا علم ہو یا ظن نہ ہو۔دلیل نہ ملنے کی وجہ سے نہیں۔اس عبارت میں استصحاب کے وقت تمسک کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اہل تشیع کے معروف اصول فقہ کے عالم شیخ مرتضی انصاریؒ استصحاب کی وضاحت یوں کرتے ہیں کہ:

---

[1] لسان العرب، ابن منظور: ۷ /۲۷۶

[2] سورۃ المعارج :۷۰ /۱۲

[3] کشف الاسرار فی شرح اصول البزدوی، بخاری،، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۸ھ، بیروت، لبنان: ۳ / ۳۷۷

"الاستصحاب" "ابقاء ماکان" والمراد بالابقاء الحکم بالبقاء۔[1] (استصحاب جو ہے اسی کو برقرار رکھنا ہے اس سے مراد باقی رکھنے کا حکم لگانا ہے۔)

شیخ انصاریؒ کہتے ہیں کہ علمائے اصول نے استصحاب کی مختلف تعریفین کی ہیں، البتہ ان میں سے سب سے زیادہ مضبوط تعریف "ابقاء ماکان" ہے اس سے مراد حکم سابق پر باقی رہنے کا حکم لگانا ہے۔ اب اس حکم کی باقی رکھنے کی وجہ اور علت پہلے اس حکم کا ہونا ہے اور وہ سابق حکم دلیل سے ثابت ہے۔

یہاں سے اہل سنت اوراہل تشیّع اصولیین کی استصحاب کے بارے میں آراواضح طور پر سامنے آگئیں اور ان تعریفوں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ استصحاب کے بارے میں ان تمام علماء کے الفاظ مختلف ہیں مگر معنی یکساں ہیں۔اور وہ یہ کہ کسی امر یا نہی کا حکم ثابت رکھنا زمان حال یا استقبال کے لیے اس مبنی پر کہ وہ حکم زمان ماضی میں کسی دلیل شرعی کے ذریعے ثابت ہو چکاتھا۔اور اس کے تغیر وتبدیل ہونے پر کوئی دلیل شرعی یا عقلی نہیں آئی ہے۔اس لیے اسی حکم کو برقرار رکھا جاتا ہے۔

علماء کی تعریفات سے درج ذیل تین چیزیں ہیں:

- استصحاب ایک عقلی یا شرعی دلیل ہے۔
- استصحاب اس وقت دلیل بنتا ہے جب حکم سابق کو تبدیل کرنے والی کوئی اور دلیل نہ ہو۔اور اس دلیل کا نہ ہوناعلم یا ظن کے ذریعے ثابت ہو۔
- اگر تبدیل کرنے والی کوئی دلیل ہاتھ آئے تو اس دلیل کا شرعی لحاظ سے معتبر ہو نا ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کون سی تعریف زیادہ مناسب ہے اورکس تعریف کوترجیح دینی چاہیے ؟

جواب: یہ بات واضح ہے کہ عربی زبان دنیاکی زبانوں میں فصاحت اور بلاغت کے اعتبارسے سب سے آگے ہے فصاحت و بلاغت کا تقاضا یہ ہے کہ الفاظ کم ہوں اور معانی و مطالب واضح ہوں۔اور ان تمام تعریفوں میں سے سب سے کم لفظوں پر مشتمل تعریف جس کو معاصراصولی شیخ محمد رضا المظفرؒ نے

---

[1] فرائد الاصول، الانصاری، شیخ مرتضی : ۲ / ۴۰۸

اختیار کیا ہے وہ : "ابقاء ما کان"[1] یہ تعریف لغوی اور اصطلاحی دونوں معانی پر محیط ہے جامع افراد اور مانع اغیار[2] ہونے کے لحاظ سے بھی یہ تعریف باقی تعریفوں کی نسبت بہتر ہے۔

## استصحاب کے ارکان و شرائط

علمائے اہل سنت مندرجہ ذیل چیزوں کو استصحاب کے لیے ارکان و شرائط قرار دیتے ہیں۔

## ارکان استصحاب

سید تقی الحکیم نے ارکان کے طور پر یہ سات چیزوں کو ذکر کیا ہے۔[3] اور محمد رضا مظفرؒ نے انھیں سات چیزوں کو مقومات استصحاب کی نام سے ذکر کیا ہے۔[4] لیکن دونوں ایک جیسے ہیں ارکان اور شرائط کو الگ الگ زیر بحث نہیں لایا گیا ہے بلکہ مقومات کی نام سے سب کو ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور وہ مندرجہ ذیل ہیں :

### ا۔ اصل کا حکم جس کا ثابت ہونا یقینی

اس کا مطلب وہ حکم ہے جو پہلے ہی یقیناً ثابت ہے اور وہ حکم وہ جس دلیل یا اجتہاد کے ذریعے بھی ہو اس میں فرق نہیں ہے۔ کیونکہ استصحاب اس صورت میں جاری ہو گا جب پہلا حکم یقیناً ثابت ہو اور اس حکم کی تبدیلی کے لیے کوئی دلیل نہ آئی ہو۔ لہٰذا مستصحَب (حاء مفتوحہ) یعنی جس پر استصحاب کیا جا رہا ہے وہ یقیناً ثابت ہو گا ۔دوسرے الفاظ میں استصحاب جاری ہونے کے لیے صرف شک کافی نہیں بلکہ اس شک سے پہلے یقین کا ہونا ضروری ہے جسے علم اصول کی زبان میں مستصحب کہا جاتا ہے۔[5] اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی کسی حکم کے نافذ العمل ہونے یا نافذ العمل نہ ہونے کے بارے میں شک کرے اور وجود اور عدم وجود کے بارے میں کوئی دلیل نہ ہو تو اس صورت میں اصل البرأۃ جاری ہو گا نہ کہ استصحاب۔ اسی لیے یقین سابق کا ہونا استصحاب میں ضروری ہے۔ اس یقین سابق کا رکن استصحاب ہونے پر دلیل یہ معروف قاعدہ ہے کہ:" لاینقض الیقین بالشك"[6] اور

---

[1] فرائد الاصول، شیخ مرتضی،:۲ /۴۰۸

[2] جامع افراد اور مانع اغیار، یعنی اپنے تمام افراد کو شامل کرے اور دوسروں کے افراد کو آنے سے منع کرے۔ یہ دونوں اصطلاح فلسفہ اور منطق کے ہے علم اصول فقہ میں بھی استعمال ہوتے ہیں۔

[3] الاصول العامۃ للفقہ المقارن، سید محمد تقی حکیم، انتشارات اسلامی، قم ۲۰۰۲ء، ص:۴۱۵۔۴۲۸۔

[4] اصول الفقہ، شیخ رضا مظفر،:۴/ ۲۲۲

[5] کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، بخاری: ۳ /۵۴۵

[6] ایضا:۳ / ۵۴۰

استصحاب میں یقین پہلے سے موجود ہے اور شک بعد میں آرہا ہے لھذا یہ شک پہلے والے یقین کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر کسی امارہ کے ذریعے کوئی حکم ثابت ہو جائے تو اس صورت میں استصحاب جاری نہیں ہو گا۔ کیونکہ دلیل کے ذریعے ثابت ہونے والے حکم پر استصحاب کیا جاتا ہے۔

جواب: اگر امارۃ کے ذریعے بھی کوئی حکم ثابت ہو جائے اور پھر بعد میں اس حکم کے تبدیل ہونے کے بارے میں شک ہو تو استصحاب کا سہارا لیا جائے گا۔ کیونکہ امارۃ کے ذریعے بھی علم حاصل ہوتا ہے علم اور یقین ایک مرتبے میں ہے۔[1]

**۲۔ شک**

ارکان استصحاب میں سے دوسرا اہم رکن شک ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ مکلف کو حکم سابق جو کہ یقینی تھا اب شک پڑ جائے کہ وہ حکم باقی ہے یا نہیں؟ اور ساتھ ہی یہ بھی شرط ہے کہ وہ شک فعلی ہو اور یقین کی حد تک نہ پہنچے۔ اور بعض علماء ظن کو بھی شامل کرتے ہیں۔ شک سے مراد وہی شک منطقی ہے یعنی وجود اور عدم میں سے کسی بھی ایک کی طرف رجحان نہ ہو۔ اور بعض علماء کے مطابق اگر ظن بھی ہو جائے تب بھی استصحاب کا قاعدہ جاری کیا جائے گا۔ کیونکہ یقین کو صرف یقین کے ذریعے ہی ختم کر سکتے ہیں اور یقین سابق سے اس ظن کی وجہ سے ہاتھ نہیں اٹھا سکتے ہیں کیونکہ یہ یقین پہلے سے ثابت ہے۔ اب یہاں سے "رکن ثانی حادث مشکوک واضح ہو گیا۔"[2]

**۳۔ شک اور یقین دونوں ایک چیز میں ہوں**

یہ استصحاب کا آخری رکن ہے وحدۃ القضیۃ المتیقنۃ والمشکوک فیھا"[3]

استصحاب کا تیسرا رکن یہ ہے کہ جس قضیے میں یقین موجود تھا اب اسی قضیے میں ہی شک ہونا چاہیے۔ منطق کی زبان میں قضیے کا موضوع ایک ہونا چاہیے جس موضوع پے اب تک یقین تھا اسی موضوع پر اب شک ہو جائے تو اس صورت میں استصحاب کا اصول جاری ہو گا ورنہ استصحاب کا قاعدہ جاری نہیں ہو گا۔

**۴۔ یقین اور شک دونوں موجود ہوں**

---

[1] کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، بخاری : ۳ / ۵۴۰

[2] المستصفی من علم الاصول، امام غزالی، ص:۴۰۷

[3] ایضا، ص:۴۰۸

استصحاب میں شک اور یقین دونوں کا فعلی ہونا ضروری ہے لھذا اگر شک اور یقین دونوں فرضی ہوں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ اگر شک اور یقین فرضی ہوں تو اس صورت میں فرضی شک اور یقین ختم نہیں ہوتا ہے۔

**۵۔ تمام اطراف وجوانب سے یقین اور شک متحد ہوں**

جس قضیے میں یقین تھا اور جس قضیے میں ابھی شک شروع ہوا ہے ان میں نسبتی تمام جوانب سے ایک ہونا چاہیے۔ جوانب سے مراد موضوع، محمول، نسبۃ حمل اور رتبہ میں دونوں قضیوں میں اتفاق ہونا شرط ہے اور صرف زمانے کے اعتبار سے یقین کا زمانہ پہلے ہو اور شک کا زمانہ بعد میں ہو گا۔

**۶۔ شک اور یقین کا زمانہ متصل ہو**

اس سے مراد یہ ہے کہ ایک یقین اور شک کے درمیان کوئی دوسرا یقین آیا ہوا ہو تو اس صورت میں استصحاب جاری نہیں ہو گا۔ بلکہ اسی سابقہ یقین کے بعد ہی استصحاب کا اصول لاگو ہو گا۔

**۷۔ یقین پہلے ہو پھر بعد شک آجائے**

یعنی پہلے یقین حاصل ہو پھر بعد میں شک پڑ جائے اگرچہ پہلے اور بعد مقام کے اعتبار سے ہی کیوں نہ ہو۔ یہ سات چیزیں شیعہ امامیہ اصولیین کے ہاں ارکان وشرائط یا مقومات استصحاب شمار کیا گیا ہے۔

## اقسام استصحاب

**استصحاب کی اقسام اہل سنت اصولیین کی نظر میں**

استصحاب کی اقسام کے بارے میں اصولیین کے درمیان اختلاف ہیں جن میں سے بعض اصولیین دو اقسام ہونے کے قائل ہیں اور وہ دونوں اقسام درج ذیل ہیں:

1. حکم عقل کے ذریعے مباح استصحاب کرنا۔
2. حکم شرعی کا استصحاب کرنا جب تک اس کے بر خلاف دلیل ثابت نہ ہو۔[1]

بعض متقدمین استصحاب کی تین اقسام کے قائل ہیں اور تیسرا گروہ استصحاب کے چار اقسام ہونے کا قائل ہے اس گروہ میں امام غزالیؒ[2] اور الصفی الھندیؒ [1] وغیرہ شامل ہیں اور وہ اقسام درج ذیل ہیں:

[1] کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، بخاری :۳ / ۵۳۹

[2] المستصفی من علم اصول، امام غزالی، :۳ / ۴۰۶ ,۴۲۰

1. عدم اصلی کا استصحاب کرنا۔
2. ایسی حکم کا استصحاب کرنا کہ جو دلیل سے دوائی ہونا ثابت ہو۔
3. اجماع والی حکم میں استصحاب کرنا۔
4. عموم کا استصحاب ۔[2]

اس کے علاوہ بھی اصولیین نے مختلف اقسام کے قائل ہوئے ہیں لیکن مورد بحث ان سب کو شامل نہیں کرتا اس لیے اُن سب کو نقل نہیں کیا ہے۔

## استصحاب کی اقسام اہل تشیع اصولیین کی نظر میں

شیعہ امامیہ اصولیین میں سے شیخ مرتضی انصاری کی تقسیم بندی سب سے اہم ہے جو تقریباً تمام اقسام کو احاطہ کرتے ہیں جیسے شیخ مرتضی انصاری نے لکھا ہے کہ:

"فنقول: ان له تقسیما باعتبار المستصحب، و آخر باعتبار الدلیل الدال علیه، و ثالثا باعتبار الشك الماخوذ فیه۔" [3]

یعنی مسئلہ استصحاب میں اختلاف بعض یا کل میں ہے اور پہلی "تقسیم بندی مستصحب کی اعتبار سے، اور (دوسری) تقسیم بندی دلیل کی اعتبار سے، اور تیسری تقسیم بندی اس میں موجود شک کی اعتبار سے۔" مذکورہ بالا عبارت میں استصحاب کو تین طریقے سے تقسیم کیا ہے:

پہلی تقسیم: مَستصحب یعنی جس پر استصحاب کیا جاتا ہے اس کے اعتبار سے تقسیم کیا جاتا ہے۔ مستَصحب کے اعتبار سے کبھی استصحاب امر وجودی ہوتا ہے اور کبھی امر عدمی۔ اس اعتبار سے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

اول

عدم اشتغال الذمہ بتکلیف شرعی۔ یعنی ذمہ کسی تکلیف شرعی کا نہ ہونا ہے۔ بعض دوسرے علماء نے اسی کو براءۃ اصلیۃ یا اصالۃ النفی بھی کہا ہے۔ اس میں بنیادی بات مکلف کے ذمہ کسی حکم کا ثابت نہ ہونا ہے۔ اس سے

---

(1) نھایۃ الوصول الی درایۃ علم اصول، الصفی ھندی، موسوعہ علم الاصول، قم، ص:۱۲۳

(2) ایضا

(3) فرائد الاصول ، شیخ انصاریؒ: ۲ / ۱۹۲

مراد یہ ہے کہ جب مجتہد کو کسی سے کی متعلق کوئی دلیل نہ ملے جس سے مکلف کا ذمہ کوئی حکم یا کوئی حق ثابت ہو جائے تو اس صورت میں استصحاب کے ذریعے مجتہد، مکلف کے ذمہ کوئی چیز ثابت نہ ہونے کا حکم لگاتا ہے کیونکہ رسل اور انبیاء کے آنے سے پہلے اس کے ذمہ کوئی واجب ثابت نہیں تھا اور انبیاء کے آنے کے بعد کسی حق یا واجب کے ہونے کا شک ہو جائے اور اس پر انبیاء کی طرف سے دلیل نہ ملے تو اس صورت میں فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا ذمہ اب بھی خالی ہو جب تک کوئی دلیل ثابت نہ ہو جو اس مکلف کا ذمہ براۃ سے اشتغال میں تبدیل کرے۔ مثلا: ایک شخص مجنوں ہو گیا۔ حالت جنون میں اس پر کوئی واجب ثابت نہیں ہے لیکن جب شک ہو جائے کہ اس کا جنون ٹھیک ہوا ہے یا نہیں تو ہم حالت سابقہ پر استصحاب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اب بھی اس کے ذمہ تکلیف ثابت نہیں ہے۔ یعنی اس کا مشغل نہیں ہے۔

دوم

عدم نقل۔ یعنی لفظ کا اپنے معنی سے نقل نہ ہونا اور قرینہ بھی نہ ہونا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ: استصحاب العموم الی ان یرد تخصیص او التقیید: یعنی عموم کا استصحاب کرنا تخصیص اور قید کے آنے تک۔ استصحاب دلیل شرع اس وقت تک ہے جب تک ناقل نہ آئے۔" استصحاب العموم الی ان یرد تخصیص۔"یعنی عموم کا استصحاب جب تک تخصیص نہ آئے۔

اس سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی نص عام آجائے تو وہ عام اپنی عمومیت پر باقی رہتی ہے جب تک دلیل نہ آئے جو اس عام کو تخصیص دے۔" فالاصل بقاء النص علی العموم حتی یرد دلیل التخصیص۔"[1] اصل نص یا دلیل کا اپنی عموم پر باقی ہونا ہے جب تک تخصیص کی دلیل نہ آئے۔

دوسری تقسیم بندی: استصحاب کی دوسری تقسیم "باعتبار الدلیل الدال علیہ۔"[2] یعنی دلیل کے اعتبار سے جو استصحاب پر دلالت کرتی ہے۔"الثانی ان المستصحب قد یکون حکمیاً شرعیاً وقد یکون غیرہ لاستصحاب الکریۃ۔" دوسری تقسیم بندی مستصحب کی اعتبار سے، مستصحب کبھی حکم شرعی ہوتا ہے اور کبھی حکم عقلی۔ مثلاً: ایک پانی رنگ تبدیل ہونے کی وجہ سے نجس ہوا تھا اس کے بارے میں شک ہو کہ یہ نجاست ختم ہو کر پاک ہوا ہے یا نہیں۔؟ تو اس صورت میں بھی استصحاب کے مطابق حکم نجاست باقی رہے گا۔

---

[1] فرائد الاصول، شیخ انصاری: ۲ /۱۹۳

[2] ایضا، ص: ۱۹۴

دوم: کبھی مستصحب دلیل غیر شرعی یعنی دلیل عقلی سے ثابت شدہ ہو گا۔ مثلاً: کسی پانی کے بارے میں شک ہو جائے کہ موجود پانی کرُ ہے یا نہیں؟ یا مثلاً شک ہو جائے کہ نجس پانی پاک ہوا ہے یا نہیں تو اس صورت میں استصحاب نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ دلائل شرعی سے ثابت نہیں بلکہ دلائل عقلی سے ثابت تھا۔ شیخ انصاریؒ کا صورت اول میں استصحاب جاری ہوتا ہے صورت دوم میں نہیں ہے۔ ایک اور تقسیم بندی بھی کی گئی ہے وہ یوں ہے کہ: مستصحب پر دلالت کرنے وال دلیل بعض اوقات استمرار پر دلالت کرتی ہے جب تک اس کو تبدیل کرنے والا کوئی دوسرا حکم نہ آئے۔ مثلاً جب آپ وضوء کرتے ہیں تو جب تک حدث صادر نہ ہو اس کا وضو برقرار ہے اور اسی وضو سے ہر وہ کام کر سکتا ہے جس کے لیے وضو شرط ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دلیل مستصحب استمرار پر دلالت نہیں کرتی ہے دوسرے الفاظ میں حکم دلیل موقت یعنی وقتی ہے جیسے خیار غبن۔ یہ خیار فوری ہے فوراً انجام نہ دے تو ختم ہو جاتا ہے اور آگے استمرار بھی نہیں کر سکتا ہے۔ شیخ انصاری دوسری تقسیم بندی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ حکم دلیل شرعی سے ثابت ہو تو استصحاب جاری ہو گا اور اگر وہ حکم دلیل عقلی سے ثابت ہو تو اس میں استصحاب جاری نہیں ہو گا۔

## مبحث دوم

## استصحاب کی حجیت

استصحاب کی حجیت پر اہل سنت اور اہل تشیع علماء کے دلائل

استصحاب کی حجیت پر اصولیین نے درج ذیل دلائل ذکر کیے ہیں:

### پہلی دلیل: قرآن

استصحاب کی حجیت پر علماء نے جن آیات قرآنی سے استدلال کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1] (وہ وہی اللہ ہے جس نے زمین میں موجود ہر چیز کو تمہارے لیے پیدا کیا۔)

استدلال

اس آیت میں کہا گیا ہے کہ زمین اور آسمان اور ان کے اندر جو کچھ ہیں وہ سب اللہ تعالی نے انسانوں کے لیے خلق کیا گیا ہے۔ یعنی جو کچھ زمین اور آسمان میں ہے انسان کو اُن چیزوں میں تصرف جائز ہے۔ صرف ان چیزوں میں تصرف جائز نہیں جن سے دلیل کے ذریعے روکا گیا ہے یعنی عدم اباحہ پر دلیل ہو تو ان چیزوں میں تصرف حرام ہے۔[2]

ایک اور آیت کریمہ جس میں اس سے زیادہ تفصیل موجود ہیں:

﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾[3] (آپ کہہ دیجیے کہ جو احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں، اُن میں تو میں کوئی حرام (غذا) پاتا نہیں کسی کھانے والے چیز کے لیے، جو اس سے کھاوگے، مگر یہ کہ وہ مردار (جانور) ہو یا بہتا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بلکل ناپاک ہے۔)

استدلال

---

(1) سورۃ البقرہ:۲ /۲۹

(2) کشف الاسرار، البخاری، : ۳ / ۴۰۵

(3) سورۃ الانعام:۶ / ۱۴۵

یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ جو چیزیں محرمات میں شامل نہیں ان میں اصل / حقیقت دلیل کا نہ ہونا ہے پس اس میں حکم اباحہ جو زمان اول میں تھا اب بھی باقی ہے۔ چنانچہ قاعدہ استصحاب کے تحت وہی حکم اول برقرار رکھا جائے گا۔ اس آیت کے بارے میں علامہ زنجانی اپنی کتاب "تخریج الفروع علی الاصول" میں لکھتے ہیں کہ یہ آیت دلالت کرتی ہے نفی کی دلیل نہ ہونے پر۔ اور نفی سے مراد عدم ہے۔ عدم دلیل کا محتاج نہیں لھذا جب دلیل نہ ہو تو حکم بھی نہیں ہو گا۔[1]

### دوسری دلیل: سنت

جن احادیث سے اہل سنت علماء نے استصحاب کی حجیت پر استدلال کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

((قال ﷺ اذا شك احدكم في الصلاة فلم يدر كم صلى ثلاثاً ام اربعاً فليطرح الشك و ليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين، قبل ان يسلم، فان كان صلى خمسا شفعن له صلاته وان كان صلى اتماما لاربع كانتا ترغيما للشيطان۔))[2]

(رسول اکرم ﷺ فرماتے ہیں کہ: جب کسی شخص کو نماز کی تیسری اور چوتھی رکعت میں شک ہو تو شک کا اعتبار نہیں کرنا چاہیے یا جو یقین ہے اس پر بنا رکھے پھر دو سجدہ کرے سلام کرنے سے پہلے، اور اگر پانچ رکعت پڑھے تو یہ شفع ہو گا اور چار پر نماز تمام کرے تو یہ شیطان کو دور کرنا ہے۔)

استدلال

اس حدیث میں رسول اکرم ﷺ نماز کی رکعات میں شک کرنے والے کو حکم دے رہا ہے کہ وہ شک چھوڑ دے اور یقین پر بناء رکھے۔ یقین یعنی اقل (کم) پر بنیاد رکھے اور اس پر واجب ہے کہ اضافہ کے لیے سجدہ سہو کرے۔ یہ حدیث صریح ہے کہ یقین پر بنا رکھنا واجب ہے اور اس کی دو وجوہات بیان کی گئی ایک اصل مکلف کے ذمہ باقی ہونا ہے اور دوسرا اصل اضافہ نہ ہونا ہے۔ اضافہ ہونے کے لیے یقین شرط ہے۔ کچھ اضافہ ہونے کے بارے میں شک ہو جائے تو اس شک کی کوئی پروا نہیں کرنی چاہیے اور یہی استصحاب ہے۔

---

(1) تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی، ص:۱۵۶

(2) صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب: السهو في الصلاة، حدیث نمبر: ۵۷۱

حدیث:

((قال ﷺ یاتی احدکم الشیطان فی صلاتہ فینفخ فی مقعدتہ فیخیل الیہ ، انہ احدث ولم یحدث، فاذا وجد ذلك فلاینصرف حتی یسمع صوتاً او یجد ریحاً۔ ))[1] (اس حدیث میں آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ شیطان نماز میں آجاتا ہے اور پاؤں کے درمیان پھونکتا ہے تو نمازی کو خیال ہوتا ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا جب کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، اور جب ایسا ہو جائے تو اعتنا نہ کرنا جب تک آواز یا بُو نہ آئے۔)

استدلال

مذکورہ بالا حدیث بھی اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ چیزوں میں حکم اولی تب تک باقی ہوتا ہے جب تک اس کے مخالف حکم پر کوئی محکم دلیل نہ ہو۔ لھذا شک کی ان صورتوں میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی کو شک ہو جائے تو اس صورت میں وہ طہارت پر ہے یعنی وہ شک اس کی طہارت کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا ہے۔ پس رسول اکرم ﷺ نے اس حدیث میں وضو کو برقرار رکھنے کا حکم دیا ہے جب کہ شک بھی آگیا ہے اور یہی استصحاب ہے کہ "ابقاء ما کان علی ما کان حتی یرد الدلیل" (جو ہے اسی کو باقی رکھنا جب تک تبدیلی پر دلیل نہ آئے۔)

## تیسری دلیل اجماع

اجماع کسی زمانے میں تمام مجتہدین کا کسی ایک یا ایک سے زائد فیصلوں پر اتفاق رائے قائم کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اجماع کی تعریف اور شرائط میں اہل سنت اور اہل تشیع کے مابین اختلاف ہے۔ اصولیین استدلال میں قرآن اور سنتِ نبوی کے بعد عموماً اجماع ہی سے تمسک کیا کرتے ہیں اور اجماع کی دو صورتیں بیان کی ہیں:

صورت اول

"پہلے حدث پھر طہارت کا شک"

---

[1] المعجم الکبیر، الطبرانی، سلیمان بن احمد، طبع:۲، مکتبۃ العلوم و الحکم، موصل، ۱۴۰۴ھ، حدیث نمبر:۱۱۸۵ :۳ / ۲۲۲،

اس کی وضاحت یوں ہے کہ اگر کسی انسان کو شروع میں حدث (وجوب وضو اور غسل) کا یقین حاصل ہو پھر اس کے بعد شک کرے کہ اس نے طہارت کی ہے یا نہیں تو اس صورتِ حال میں تمام اصولیین کا اجماع ہے کہ طہارت ضروری ہے اور اس کے بر خلاف اگر حدث میں شک ہو جائے یعنی طہارت (وضو) پر یقین تھا اور شک کرئے کہ اس طہارت (وضو) کو ختم کرنے والا کوئی حدث (سبب) سر زد ہوا ہے یا نہیں؟ تو اس صورت میں تمام فقہا کا اجماع ہے کہ دوبارہ وضو کیے بغیر نماز پڑھی جا سکتی ہے۔

صورت ثانی

"نکاح کا یقین ہو اور طلاق میں شک ہو جائے"[1]

اس صورت کی یوں وضاحت کی جا سکتی ہے کہ اگر یقین ہو کہ مرد اور عورت کے درمیان نکاح پڑھا گیا ہے پھر اس کے بعد شک ہو جائے کہ طلاق ہوئی؟ تو اس صورت میں مرد اور عورت ایک وسرے پر حرام نہیں ہے ہمبستری کر سکتے ہیں۔ اور اس کے بر عکس اگر کسی کو طلاق کا یقین ہو اور پھر دوبارہ نکاح پر شک ہو جائے تو مرد اور عورت ایک دوسرے پر حرام ہے۔ اگر استصحاب قواعد ظنیہ میں سے نہ ہوتا اور ظن کا فائدہ نہ دیتا تو ان مثالوں میں حکم ایک جیسا ہونا چاہیے تھا جو کہ حکم دونوں میں حرمتِ مقاربت یا حلیتِ مقاربت ہے اگر حکم یکساں ہوتا تو یہ خلاف اجماع قرار پاتا، جو کہ باطل ہے کیونکہ یہ اجماع اس کے مخالف ہے۔ یہاں سے یہ بات واضح ہو گی کہ اجماع کے ذریعے بھی استصحاب کی حجیت ثابت ہے۔

## اہل تشیع اصولیین نے استصحاب کی حجیت پر درج ذیل دلائل نقل پیش کی ہیں

شیعہ امامیہ اصولیین میں سے آخوند محمد حسین خراسانی استصحاب کی بلا قید و شرط کے حجت کے قائل ہیں۔[2] شیعہ امامیہ اصولیین میں سے جو علماء استصحاب کی حجیت کے قائل ہیں انھوں نے درج ذیل دلائل پیش کیے ہیں۔ لیکن ایک شیعہ امامیہ اصولی علامہ جواد مغنیہؒ اپنی کتاب "علم اصول الفقہ فی ثوب جدید" میں لکھتے ہیں

---

(1) نھایۃ الوصول فی درایۃ الاصول، صفی ھندی، :۷/ ۳۹۵۸

(2) کفایۃ الاصول، آخوند محمد حسین خراسانی، :۲/ ۲۱۴

: لا اعرف بان احداً من الامامية استدل بآية قرآنية على الاستصحاب۔[1] (مجھے نہیں معلوم کہ امامیہ میں سے کسی نے قرآن سے استصحاب کی حجیت پر استدلال کیا ہو۔)

دوسرے الفاظ میں یہ کہ شیعہ امامیہ اصولیین میں سے کسی نے بھی استصحاب کی حجیت پر قرآن کریم سے استدلال نہیں کیا ہے اور باقی دلائل درج ذیل ہیں

## پہلی دلیل: اجماع

علم اصول کے علماء نے استصحاب کی حجیت کو ثابت کرنے کے لیے اجماع کو دلیل کے طور پر بیان کیا ہیں ان بزرگ علماء میں سے ایک علامہ حلّیؒ ہیں جنہوں نے اپنی کتاب "المبادیء" میں لکھا ہے:

الاستصحاب حجّة لاجماع الفقهاء على انّه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى انّه طراء ما يزيله ام لا؟ وجب الحكم ببقاۂ على ما كان اولا۔[2] (استصحاب حجت ہے اجماع فقہا کی وجہ سے، اس مبنی پر کہ جب بھی کوئی حکم آجاے پھر شک ہو جائے کہ اس حکم کو ختم کرنے والی کوئی چیز آئی ہے یا نہیں تو اس صورت میں جو حکم ثابت اسی پر باقی رکھنا ضروری ہے۔)

یعنی استصحاب حجت ہے تمام فقہاء کی نظر میں جب کسی کیے لیے یقین و علم حاصل ہوا ہو پھر اس میں شک کرے کہ آیا یقین سابق باقی ہے یا ختم ہو گیا ہے تو اس وقت فقہاء اور بزرگان علم کا شیوہ یہ ہے کہ یقین سابق کو زمان لاحق میں بھی جاری سمجھتے ہیں اور بقاء کا حکم دیتے ہیں اس کے لیے مثال مندرجہ ذیل ہیں:

اگر ایک انسان کو حدث اور نجاست پر یقین ہو اور پھر شک کرے کہ طہارت کی ہے یا نہیں؟ تو اس صورت میں تمام علماء اور فقہانے کہا ہے کہ اس پر حکم نجاست اور حدث مترتب ہو جائے گا۔ یہ سب مثالیں دلیل ہیں کہ علماءء اور فقہاء سب یقین سابق کو اہمیت دیتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو منع کرنا چاہیے تھا اور منع نہ کرنا اجماع کی دلیل ہے۔ یہاں سے اجماع کے ذریعے استصحاب اور یقین سابق پر عمل کرنا ثابت ہو گیا۔[3]

---

[1] علم الاصول فی ثوب جدید، محمد جواد مغنیہ، ص: ۳۵۵

[2] المبادی، علامہ حلّی، ص: ۲۵۰

[3] اصول الفقہ، المظفر: ۲ / ۱۱۲

## دوسری دلیل: احادیث

فقہانے استصحاب کی حجیت پر روایات سے بھی استدلال کیا ہے خصوصاً علماء متاخرین نے بڑھ چڑھ کر اس میں حصّہ لیا ہے۔ اس میں کچھ اہم چیزیں درج ذیل ہیں:

اول

جو روایات اس ضمن میں ہم یہاں پر زیر بحث لانا چاہتے ہیں خبر واحد ہونے کی باوجود تمام روایات، اخبار ثقہ ہیں اور مباحث حجّت میں ان کا اعتبار واضح طور پر ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا ان اخبار و روایات پر کسی کو اعتراض کا حق نہیں۔

دوم

معمولاً یہ روایات خبر واحد سے بالاتر روایات مستفیضہ کی حد تک نقل ہوئی ہیں لیکن تواتر کی حد تک نہیں پہنچی ہیں۔

سوم

ان روایات کے ساتھ قرائن عقل و نقلی موجود ہیں اس حوالہ سے بھی ان روایات میں کوئی نقص نظر نہیں آتی ہے۔ شیخ انصاری لکھتے ہیں کہ "بعض روایات سند کے لحاظ سے عالی ہیں لیکن افسوس کہ ان کی دلالت کمزور ہے اور بعض دوسری روایات و احادیث دلالت کے حوالے سے قوی و مضبوط ہیں لیکن ان کی سند میں اشکال ہے مختصراً ان تمام روایات سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔[1]

پہلی حدیث جسے محمد بن مسلمؒ نے روایت کی ہے: "

> محمد بن مسلم عن ابی عبداللہ، قال: قال امیر المؤمنین صلوات اللہ علیہ:
> من کان علی یقین فشك، فلیمض علی یقینه، فان الشك لاینقض الیقین۔ "[2]
> (محمد بن مسلم نے اباعبداللہ سے روایت کی ہے، فرمایا: امیر المومنین علیہ السلام نے فرمایا: جس شخص کو یقین ہو اور پھر شک ہو جائے تو اپنی یقین بر قرار کو رکھے، کیونکہ شک یقین کو ختم نہیں کرتے ہیں۔)

---

[1] شرح اصول فقہ، علی محمدی، ۴ / ۱۶۱ تا ۲۸۰

[2] وسائل الشیعہ، باب: من ابواب الوضو: ۱ / حدیث نمبر: ۶

استدلال

ان روایتوں میں امام فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص یقین کی حالت پر ہو اور پھر کوئی شک لاحق ہو جائے تو اس صورت میں اس شک کی کوئی پروا نہیں کی جاتی ہے۔ اور دونوں روایتیں قاعدہ استصحاب کو بیان کر رہی ہیں ''الشك لاينقض اليقينَ''۔ دوسرے الفاظ میں ان دونوں روایتوں میں یقین کی بقاء اور استمرار کا حکم دیا جا رہا ہے جو کہ عین استصحاب ہے۔ البتہ اکثر علماء نے کہا ہے کہ ان دونوں روایتوں کی استصحاب پر دلالت بہت واضح ہے۔

# فصل سوم

# مسائل کے استنباط میں قیاس اور استصحاب کا کردار

# مبحث اول

## مسائل کے استنباط میں قیاس کا کردار

قرآن کریم میں ارشاد رب العزت ہے کہ:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيۡهِنَّ فِيۤ اٰبَآئِهِنَّ وَ لَاۤ اَبۡنَآئِهِنَّ وَ لَاۤ اِخۡوَانِهِنَّ وَ لَاۤ اَبۡنَآءِ اِخۡوَانِهِنَّ وَ لَاۤ اَبۡنَآءِ اَخَوٰتِهِنَّ﴾[1] (عورتوں پر اپنے باپوں، اپنے بیٹوں، اپنے بھائیوں، اپنے بھتیجوں اور اپنے بھانجوں کے سامنے آنے میں کوئی گناہ نہیں ہے)

باپ، بیٹے، بھائی، بھتیجے اور بھانجے کا حکم ذکر کیا گیا ہے کہ خاتون پر ان سے پردہ واجب نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب رشتہ دار عورتوں کے محرم ہیں دوسرے الفاظ میں ان رشتہ داروں سے نکاح نہیں ہو سکتی ہے۔ اب اگرچہ ماموں اور چچا کا آیت میں ذکر نہیں لیکن محرم ہونے والی علت ان میں بھی موجود ہے اس لیے ان کا حکم بھی یہی ہے کہ ان سے پردہ نہیں۔ یہاں یوں کہا جائے گا کہ چچا اور ماموں سے پردہ نہ ہونے کا حکم باپ، بیٹے وغیرہ پر قیاس کرکے ثابت ہوا۔ اس مثال میں قیاس یوں ہے کہ: اصل باپ، بیٹا وغیرہ

حکم اصل پردہ نہیں

علت محرم کا ہونا فرع چچا اور ماموں

قیاس کی صورت چچا اور ماموں کا باپ اور بیٹے کے ساتھ علت یعنی محرم ہونا ہے جس کی وجہ سے پردہ نہ ہونے کا حکم چچا اور ماموں پر بھی لاگو ہو جائے گا۔

دوسری مثال

قرآن کریم میں ارشاد ہے کہ

---

[1] سورۃ الاحزاب: ۳۳ / ۵۵

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ؕ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾[1]

(اے مومنو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے پکارا جائے تو اللہ کی ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید وفروخت ترک کردو، یہی تمہارے حق میں بہتر ہے اگر تم جانتے ہو۔)

اس آیت کریمہ کی رو سے اذان جمعہ کے بعد ہر قسم خرید وفروخت ممنوع ہیں اور اس کی علت و سبب یہ ہے کہ اذانِ جمعہ کے بعد بھی خرید وفروخت کے کاموں میں مشغول ہونے سے یہ اندیشہ ہے کہ مومن نماز(جمعہ) سے غافل ہو جائے اور جمعہ کی نماز میں شرکت نہ کر سکے۔ لھذا یہ علت اذان جمعہ کے بعد جس کام میں بھی پائی ھئی اس پر یہی حکم لاگو ہو گا۔ مثلاً پارلیمنٹ کا اجلاس جاری رہنا، عدالتوں میں مقدمات کی سماعت ہونا، کسی سے اجرت پر کام لینا وغیرہ یہ سب امور بھی اس قرآنی آیت کی رو سے اذان جمعہ کے بعد قیاساً منع ہیں حالانکہ آیت کریمہ میں صرف بیع کا ذکر ہے لھذا اصل یعنی بیع کا حکم خرید وفروخت کا منع ہونا ہے اور علت جو ان میں مشترک ہے وہ جمعہ کی نماز سے غفلت ہے اور فرع یعنی مقننہ اور عدلیہ کی کاروائی اور اجارہ وغیرہ پر لگا دیا جائے گا۔

اس طرح سے قیاس کے ذریعے حکم منصوص کو غیر منصوص میں بھی جاری کیا جاتا ہے اور اس میں حکمت مکلف کو مقام حیرت سے نکالنا ہے اور بالخصوص جدید طبی، معاشی اور معاشرتی مسائل کے لیے جدید تقاضوں کے مطابق حل نکالنا ہے۔

---

[1] سورۃ الجمعہ: ۶۲/ ۹

## قیاس کی مثال حدیث مبارکہ میں

حدیث ((من ابتاع طعاما فلایبعه حتی یستوفیه))[1] (جو شخص کوئی چیز (طعام) خریدے وہ شخص اس چیز کو اُس وقت تک نہ بیچے، جب تک وہ چیز اس کی قبضہ میں نہ آجائے۔)

## قیاس

مذکورہ حدیث سے معلوم ہوا کہ غلہ خرید کر جب تک قبضہ نہ کرئے وہ دوسروں کو بیچنا جائز نہیں۔ اس کا وجہ یہ ہے کہ خریدا ہوا چیز (غلہ) ابھی تک مالک نے قبضے کے ذریعے تصرف میں نہیں آیا۔ (قیاس) اگر غلہ کے علاوہ کوئی اور چیز خریدی گئی ہو اور اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہوا ہو تو خریدار کے قبضہ میں داخل نہ ہونے والی علت اس میں بھی موجود ہے۔ لھذا غلہ کے علاوہ دیگر تمام اشیاء کا حکم بھی یہی ہونا چاہئے کہ خریدنے کے بعد جب تک ان کو وصول نہ کیا جائے آگے بیچنا جائز نہیں۔

کہا جائے گا کہ غلہ کے علاوہ دیگر اشیاء کا یہ حکم حدیث میں مذکورہ طعام کے حکم پر قیاس کرکے ثابت کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد یہ جملہ فرمایا کرتے تھے "احسب کل شیئی مثله"[2] (میری رائے میں ہر چیز کا حکم طعام کی طرح ہے)

اس کو قیاس میں یوں واضح کیا جائے گا:

| | | | |
|---|---|---|---|
| اصل | طعام | حکم اصل | خرید کر قبضہ سے پہلے بیچنا جائز نہیں |
| فرع | طعام کے علاوہ دوسرے اشیاء | علت | خریدار کے قبضہ میں نہ ہونا |

---

(1) جامع الترمذی، کتاب البیوع، باب طعام، حدیث نمبر: ۴۳ : ۱ / ۲۴۲

(2) ایضا

قیاس قبضہ میں نہ ہونے کی علت مشترک ہونے کی بناء پر طعام کی طرح دیگر اشیاء بھی قبضہ سے پہلے بیچنا جائز نہیں۔

## مبحث دوم

## مسائل کے استنباط میں استصحاب کا کردار

معاصر معاشرے میں انسانی مصروفیات زیادہ ہونے کی وجہ سے عبادات ہو یا معاملات ہر کام میں شک کا شکار ہو جاتا ہے مثلاً نماز کی رکعتوں میں شک ہو جاتا ہے، سجدے کی تعداد میں شک ہو جاتا ہے اور مقدمات نماز، وضو وغیرہ کے بارے میں شک پڑ جاتے ہیں ان شکوک وشبہات کے لیے استصحاب علاج مہیا کرتی ہے اور کہتے ہیں کہ یقین سابق کو شک کی صورت میں بھی زمان لاحق میں جاری سمجھتے ہیں اور بقاء کا حکم دیتے ہیں اس کے لیے مثال مندرج ذیل ہے:

ایک شخص کو طہارت پر ہونے کا یقین تھا پھر شک پڑ جائے کہ کوئی حدث (باطنی آلودگی) غسل جنابت وغیرہ یا خبث (ظاہری آلودگی) جیسے پیشاب، پاخانہ وغیرہ کی ہے یا نہیں؟ اگر یہ حدث اور خبث ہوئی ہے تو نماز کے لیے وضو اور غسل دوبارہ کرنا پڑے گا ورنہ شک کی صورت میں تمام فقہاء و مجتہدین نے استصحاب پر عمل کرتے ہوئے حکم اور فتوی دیا ہے کہ یقین سابق کو زمان لاحق میں بھی جاری کیا جائے اور اسی یقین سابق کے تحت عمل کیا جائے یعنی اس کی وضو اور غسل سابق کافی اسی وضو اور غسل کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر کسی انسان کو طہارت کی وجوب کا یقین ہو اور پھر شک ہو جائے کہ طہارت کی ہے یا نہیں؟ تو اس صورتحال میں فقہاء و مجتہدین نے کہا ہیں کہ اس پر حکم وجوب طہارت باقی رہے گا۔

عبادات کے بعد معاملات کے مسائل معاصر معاشرے میں انتہائی زیادہ پیش آتے ہیں کیونکہ بزنس اور تجارت کی مارکیٹ زیادہ ہونے کے علاوہ مسلم اور غیر مسلم کی اختلاط نے بہت سارے مسائل کو جنم دی ہیں ان مسائل میں سے چند اہم مسائل مندرجہ ذیل ہیں:

- معاصر معاشرے میں ایک دوسرے پر اعتبار ختم ہو چکی ہے۔ ہر قدم پر ہر معاملے میں دھوکہ دہی عام ہو چکے ہیں جس کی وجہ سے سب ایک دوسرے کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کے لیے راہ حل استصحاب پیش کرتے ہیں۔
- ملاوٹ اور غبن ہمارے معاشرے کا ایک عمومی جز بن گیا ہے جس کی وجہ سے ہر چیز کو شک کی نگاہ سے دیکھنا پڑتا ہے۔ اس صورت حال میں ہمارا شرعی ذمہ داری تعین کرنے کے لیے قاعدہ استصحاب سے مدد ملتی ہے۔

انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا نے تجارتی دنیا کی رخ کو ہی بدل دیا ہے۔ جس کی وجہ سے معاملات میں آسانی اور سہل کی پہلو آنے کے علاوہ دھوکہ دہی کے عنصر کو بھی پروان چڑھا جا رہا ہے۔ جیسے آن لائن مارکٹنگ میں چیز دیکھا یا کچھ ہوتا ہے اور جب مال تحویل میں دینے کا وقت آجاتا ہے تو کچھ اور دیا جاتا ہے شرعی اعتبار سے یہ معاملہ باطل ہے البتہ اس معاملے کا دوسرے صحیح معاملات پر اثر مترتب ہوتا ہے کہ ہر معاملے مشکوک ہو جاتا ہے اس صورت حال میں استصحاب الحال ہمیں راہ حل مہیا کرتی ہے۔

استصحاب الحال سے ہی چند اہم فقہی اصول ماخوذ ہیں جو استنباطِ احکام میں انتہائی اہم کردار ادا کرتی ہے جن کا تذکرہ یہاں ضروری ہے۔

**پہلا قاعدہ**

جیسے "**الاصل بقاء ما کان علی ما کان**"[1] (جو جیسا تھا اسے ویسا ہی تسلیم کیا جائے۔)

مثلاً: ایک شخص لاپتہ ہو جائے تو اس کو زندہ ہی شمار کیا جائے گا کیونکہ وہ لاپتہ ہونے سے پہلے زندہ تھا اب بھی اس کو زندہ ہی شمار کیا جائے گا۔ یعنی اس شک کے دوران اس کو یقین سابق پر استصحاب کیا جائے گا۔

---

[1] الیسر فی اصول الفقہ، دکتور ابراہیم، دار الفکر الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۱ھ، ص: ۱۹۰

**دوسرا قاعدہ**

"الیقین لایزول بالشک"[1] (یقین کو کسی شک کے ذریعے ختم نہیں کیا جاسکتا۔) مثلاً اگر کوئی شخص ماہ رمضان المبارک میں سحری کھائے اور اس کو فجر کے بارے میں شک ہو جائے تو اُس شخص کا روزہ صحیح ہو گا وہ شخص اس دن کے روزہ کا قضاء واجب نہیں ہو گا کیونکہ کھانا کھاتے وقت رات کا ہونا یقینی تھا اور فجر کے طلوع ہونے میں شک تھا لھذا یقین والی چیز پر عمل کیا جائے گا دوسرے الفاظ میں یقین سابق پر استصحاب کیا جائے گا اور اس یقین سابق کو شک لاحق ختم نہیں کر سکتے ہیں۔

**تیسرا اور سب سے اہم قاعدہ**

"الاصل فی الاشیاء الاباحۃ"[2] (اشیاء میں اصل یہ ہے کہ یہ سب (مباح) جائز ہے۔) لھذا ہر قسم کا معاملہ اور تصرف صحیح ہے جب تک کہ شریعت سے اس کے کلاف کوئی دلیل نہ ملے۔ البتہ گوشت اور عورت اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر کسی گوشت کے بارے میں یقین نہ ہو کہ وہ ذبیحہ ہے تو ایسے گوشت کی اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہے اسی طرح عورتوں کے ساتھ نکاح کے معاملے کی اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہیں ماسوائے اس عورت کے جس سے نکاح کرنا جائز ہو اور اس سے نکاح کر لیا جائے۔ ایک بات واضح ہے کہ استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل سے استنباطِ احکام کا ایک طریقہ ہے۔ اسی لیے بعض فقہا اور اصولیین نے استصحاب کو استدلال کی انواع میں سے ایک نوع قرار دیا ہے۔

خلاصہ

اس پورے باب سے جو چیز نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ درج ذیل ہیں:

---

(1) الیسر فی اصول الفقہ، دکتور ابراہیم، ص:۱۹۰

(2) ایضا، ص:۱۹۶

- قیاس اور استصحاب دلائل کی روشنی میں حجت اور ان سے اخذ کردہ احکام پر عمل فرض ہے۔ البتہ قواعد وشرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔
- قیاس سے حکم منصوص کو غیر منصوص میں جاری کیا جائے گا اور یہ بالخصوص جدید فقہی، طبی، معاشی اور معاشرتی مسائل کے حل میں انتہائی اہم کردار ادا کرتی ہے۔
- استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ دلیل سے استنباطِ احکام کا ایک طریقہ ہے اور ہمارا بحث ظن اثباتی میں ہے۔

# باب پنجم

## علم اصول کے ماہرین کی نظر میں ظن مطلق

فصل اول: ظن مطلق اور سد ذرائع کی تعریف اور اقسام

فصل دوم: سد ذرائع کی حجیت اور عدم حجیت

فصل سوم: قاعدہ سد ذرائع کا معاشرتی برائیوں کی روک تھام میں کردار

# فصل اول

## ظن مطلق اور سد ذرائع کی تعریف اور اقسام

## مبحث اول

# ظن مطلق کی تعریف اور اقسام

اس باب میں ظن مطلق کی تعریف، اقسام اور حجیت کے علاوہ قاعدہ سد الذرائع سے بھی بحث کریں گے تاکہ ظن سے استنباط احکام بھی واضح ہو جائے۔

علم اصول الفقہ کی اصطلاح میں ظن مطلق کی چند اہم تعریفیں درج ذیل ہیں:

میرزا علی مشکینی

'' **الظن المطلق : هو الظن الذی ثبت حجیته بدلیل الانسداد و معونة مقدمات الحکمة۔** ''[1]

(ظن مطلق سے مراد وہ ظن ہے جس کی حجیت دلیل انسداد[2] اور مقدمات حکمت کے ذریعے ثابت ہو۔)

شیخ مظفرؒ نے یوں تعریف کی ہے

'' **یراد من ظن المطلق : کل ظن قام دلیل الانسداد الکبیر علی حجیته و اعتباره** ''[3]

(ظن مطلق سے مراد ہر وہ ظن ہے جس کی حجیت اوراعتبار دلیل انسداد کبیر کے ذریعے ثابت ہو۔)

ظن مطلق، ظن خاص کے مقابلے میں آتا ہے اور اس سے مراد وہ ظن ہے جس کی حجیت کسی دلیل خاص مثلاً دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہ ہو اور جس کی حجیت کے لیے دلیل انسداد کے علاوہ کوئی اور دلیل نہ ہو۔ مذکورہ بالا دونوں تعریفین شیعہ امامیہ اصولیین کی ہے اور احناف اصولیین نے ظن مطلق کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا ہے اس وجہ سے ظن مطلق کی تعریف اور تشریح بھی نہیں ہے۔

---

[1] اصطلاحات الاصول، مشکینی، ص:۱۶۱

[2] دلیل انسداد: ظن مطلق کی حجیت پر علماء نے دلیل انسداد کو پیش کیا ہے اس سے مراد جب مکلف کو کوئی مسئلہ در پیش ہو اور اس کا حل میسر نہ ہو اور شارع مقدس تک رسائی بھی نہ ہو تو اس صورت کو اصولیین نے دلیل انسداد باب علم کہا ہے۔(اصطلاحات الاصول، مشکینی، علی، ص۹۰-۸۹)

[3] اصول الفقہ، المظفر : ۳ / ۱۴

## ظن مطلق کی حجیت

ظن مطلق کی حجیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی حکم شرعی کے بارے میں کوئی نص یا دلیل قطعی نہ ہو تو مکلف کا وظیفہ دلیل ظنی کے ذریعے تعین کرنا ہے دلیل ظنی کے ذریعے تعین کیے ہوئے حکم پر اگر مکلف عمل نہ کرے تو اس صورت میں مکلف پر عقاب بر حق ہو گا یعنی نص یا دلیل قطعی نہ ہونے سے مکلف کا ذمہ بری نہیں ہو تا بلکہ دلیل ظنی پر عمل کرنا ضروری ہے اس لیے ظن مطلق کی حجیت پر موجود دلائل کو ذیل میں نقل کیا ہیں۔

ظن مطلق کی حجیت کے بارے میں لکھا ہے:

> **''ان الاصل الابتدائی عدم الحجیة الظن مطلقا و لا یجوز التمسک بظن ما لم یکن برھان قطعی و دلیل علمی علی حجیته انما الخلاف فی انه ھل یوجد مزیل لذلک الاصل ام لا؟ وعلی الفرض الوجود ھل یخرج بعض الظنون او مطلقة الا ما منع الدلیل؟''**[1]
>
> (ظن مطلق کا اصل اولی حجیت نہ ہونا ہے اور جب تک دلیل قطعی اور علمی نہ ہو ظن سے تمسک جائز نہیں ہے اب اختلاف اس میں ہے اس اصل اولی کو ختم کرنے کے لیے کوئی دلیل ہے یا نہیں؟ اور اگر دلیل موجود ہو تو وہ دلیل بعض ظنون کو خارج کرتے ہیں یا مطلق ظن کو خارج کرتے ہیں؟)

اس کو مختصر الفاظ میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ظن مطلق میں اصل اولی عدم حجت ہے اور ظن سے تمسک کرنا جائز نہیں ہے جب تک برھان قطعی اور دلیل علمی نہ ہو اس کی حجیت پر۔ اختلاف اس میں ہے کہ اس اصل اولی کو ختم کرنے والی کوئی دلیل آئی ہے کہ؟ اور بالفرض اگر دلیل قطعی ہو تو اس صورت میں وہ صرف بعض ظن کو خارج کرتا ہے یا ظن مطلق کو۔ یعنی اس کی حجت ثانوی ہے۔

دوسری جگہ ظن مطلق کی حجیت کے بارے میں یوں لکھتے ہیں:

---

[1] عوائد الایام، نراقی، ص:۳۵۶

''ان فی الحجیة و عدمها اختلاف بین العلماء الشیعة : احدهما : انه هل یکون الظن حجة ام لا بل تنحصر فی العلم و ثانیهما : انه علی الفرض الحجیة فهل الحجة مطلق الظن ام لا، بل الحجة بعض من الظنون۔''[1]

(ظن کی حجیت اور عدم حجیت کے بارے میں شیعہ علماء کے درمیان اختلاف ہیں ان میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ ظن حجت ہے یا نہیں؟ اور اس کی حجیت علم و یقین پر منحصر ہے اور دوسری صورت یہ کہ بالفرض اگر حجت ہے تو اس صورت میں ظن بطور مطلق حجت ہے یا بعض ظنون حجت ہیں)

یہاں سے معلوم ہوا کہ علامہ نراقی کے مطابق ظن مطلق حجت نہیں ہے اس کے مقابلے میں بعض دوسرے علما ظن مطلق کی حجیت کو علماء کا مشہور قول قرار دیتے ہیں۔ علامہ قمی کے مطابق ظن مطلق کی حجیت اور خبر واحد کی حجیت برابر ہے۔ خبر واحد کی حجیت پر قرآن و سنت سے دلائل نقل کرنے کے بعد یوں بیان کرتے ہیں:

''فهذه ادلة دلالتها علی حجیة خبر الواحد لیس انه خبر الوحد و لا تشتمل جمیع الازمان و الاوقات بل هی انما تتم فی امثال زماننا و تدل علی حجیة مطلق الظن و هی حقیقة ادلة علی جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدلیل فی مقابل قول من لا یجوز العمل الا بالیقین او الظن الذی ثبت فیه الرخصة من الشارع و الاول اشهر و اظهر بل الظاهر من طریقة الفقهاء هو الاول۔''[2]

پس واضح ہوا کہ یہ دلائل خبر واحد کی حجیت پر دلالت نہیں کرتی اور نہ ہی تمام زمانے اور اوقات کو شامل کرتے ہیں بلکہ یہ ایک تتمہ ہے جو ظن مطلق کی حجیت پر دلالت کرتی ہے اور یہ مجتہد کو ظن پر عمل کرنے کا جواز فراہم کرتی ہے سوائے ان موارد کے جہاں پر یقین کے علاوہ عمل جائز نہیں ہے یا ان ظنون پر عمل کرنا جن کی شارع مقدس نے اجازت دی ہو ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول فقہاء نے اختیار کیا ہے۔

دوسرے الفاظ میں علماء نے ظن مطلق کی حجیت پر جو دلائل نقل کیے ہیں وہ دلائل ظن خاص اور خبر واحد والے دلائل ہیں کیونکہ زمان کا ہی فرق پایا جاتا ہے اس کے علاوہ عمومیت کے لحاظ سے سب ایک ہے۔ نتیجہ بحث یہ ہوا کہ ظن مطلق کو اہل تشیع علماء حجت مانتے ہیں اور ان کے دعوی کے مطابق یہ خبر واحد کی حجیت پر جو

---

[1] عوائد الایام، نراقی، ص:۳۵۸

[2] قوانین الاصول، محقق قمی: ۲ /۴۲۱ .

دلائل ہیں ان سے یہ اثبات کیا جاسکتا ہے اس کے علاوہ وہ شیخ مرتضی انصاریؒ نے اپنی کتاب الرسائل[1] میں چار دلائل پیش کیے ہیں اور آخوند محمد حسین خراسانیؒ نے اپنی کتاب "کفایۃ الاصول"[2] میں چار دلائل پیش کیے ہیں اور محقق میرزا قمیؒ نے مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے ہیں یہ سب دلائل عقلی ہیں:

**پہلی دلیل**

اگر ظن پر عمل کرنے کی وجہ سے عمل خلاف واقع انجام پانے کا امکان ہے تو ظن پر عمل نہ کرنے کی صورت میں بھی یہ امکان موجود ہے لھذا دفع ضرر کی خاطر ظن پر عمل کرناواجب ہونا چاہیے۔

یہ دلیل دو حصوں پر مشتمل ہے ایک حصہ صغری اور دوسرا حصہ کبری

**پہلا حصہ (صغری)**

دلیل کا پہلا حصہ یعنی صغری یہ ہے کہ انسان کو وجوب یا حرمت کا ظن حاصل ہے یعنی ظن وجوب کا مطلب ہے کہ مخالفت کی صورت میں عقاب کا ظن ہے اور اسی طرح ظن حرمت کا مطلب ہے کہ اس کام کو انجام دینے کی صورت میں سزا کا ظن ہے۔

کسی چیز کے وجوب کا ظن ہو تو اس کا لازمہ یہ ہوتا ہے کہ مخالفت کی صورت میں حرام میں مبتلا ہونے کا ظن بھی ہوگا اور اس کا برعکس بھی ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ایک ہی چیز میں ظن وجوب پیدا ہوجائے تو ظن حرمت بھی ہوجاتا ہے۔ لھذا اس مفسدہ کو ختم کرنے کے لیے ظن کی حجیت ضروری ہے۔

**دوسرا حصہ (کبری)**

ظنون میں ضرر موجود ہے اور عقلاء کے نزدیک ضرر کو دفع کرنا ضروری ہے لھذا دفع ضرر مظنون کی خاطر ظن مطلق حجت ہونا چاہیے۔[3]

نتیجہ: ظن وجوب و حرمت کا اعتناء نہ کرنے کی صورت میں ضرر یعنی عقاب و سزاء کا احتمال ہے اور عقلاء کے نزدیک ضرر کو دفع کرنا ضروری ہے لھذا ظن کا اعتناء کرنا ضروری ہے پس ظن پر عمل کرنا ضروری ہے۔

---

[1] فرائد الاصول، انصاری: ۱/ ۳۶۸

[2] کفایۃ الاصول، خراسانی، ص: ۳۵۳

[3] ایضا، ص: ۳۵۴

### دوسری دلیل

ظن پر عمل نہ کرنے کی صورت میں مرجوح کو ترجیح دینا پڑتا ہے۔ جبکہ مرجوح کو ترجیح دیناعقلا قبیح ہے لھذا ظن پر عمل کرنا چاہیے۔[1]

یہ دلیل بھی صغری اور کبری پر مشتمل ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

**پہلا حصہ (صغری)**

اگر مکلف ظن پر عمل نہ کرے تو اس صورت میں مرجوح کو ترجیح دینالازمی ٹھہرے گا۔

**دوسرا حصہ (کبری)**

مرجوح کو ترجیح دیناعقلا قبیح ہے۔

اس کو محقق قمیؒ[2] نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

**''ترجیح المرجوح بمعنی الاختیار و لفظ المرجوح عبارۃ عن القول بان الموھم حکم اللہ او العمل بمقتضاہ و الراجیح عبارۃ عن القول بان المظنون حکم اللہ تعالی او العمل بمقتضاہ۔''**[3]

(مرجوح کو ترجیح دینے کا مقصد اور مطلب موھم کو حکم خدا قرار دینا اور اس پر عمل کرنا ہے جبکہ راجح کو ترجیح دینے کا مطلب ہے مظنون کو حکم خدا قرار دے کر اس پر عمل کرنا ہے۔)

### تیسری دلیل

ظن مطلق کی حجیت پر سب سے اہم اور تمام علماء کا متفق علیہ دلیل تیسری دلیل ہے جسے "دلیل انسداد باب علم وعلمی" کہا جاتا ہے۔ اس دلیل کے پانچ مقدمات درج ذیل ہیں:

---

(1) کفایۃ الاصول، خراسانی، ص:۳۵۵

(2) میرزا ابوالقاسم گیلانی معروف بہ میرزای قمی و محقق قمی، (۱۱۵۱ھ متوفی ۱۲۳۱ھ) فقیہ، متکلم اور علم الاصول الفقہ کے ماہر تھے۔ (اعیان الشیعۃ، الامین، سید محسن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۹۸۶م: ۲، ص ۴۱۲.)

(3) قوانین الاصول، محقق قمی : ۲ /۴۲۹

**پہلا مقدمہ:**

کفایۃ الاصول میں لکھا ہے:

"انہ یعلم اجمالا بثبوت تکالیف کثیرۃ فعلیۃ فی الشریعۃ۔"[1]

(شریعت اسلامی میں بہت سارے احکام (تکالیف) کے ثابت ہونے پر علم اجمالی ہے۔)

**دوسرا مقدمہ:**

"انہ قد انسد علینا باب العلم و العلمی الی کثیر منھا۔"[2]

(بہ تحقیق ہم پر ان (تکالیف) میں سے بہت سارے کے متعلق باب علمی کا دروازا بند ہوا ہے۔)

**تیسرا مقدمہ:**

"انہ لا یجوز لنا اھمالھا و عدم التعرض لامتثالھا اصلا۔"[3]

(ہمیں اس کو نظر انداز کرنا اور اس کے بجا آوری سے منہ موڑنا بالکل جائز نہیں ہے۔)

**چوتھا مقدمہ:**

"انہ لا یجب علینا الاحتیاط فی اطراف علمنا بل لا یجوز فی الجملۃ کما لا یجوز الرجوع الی الاصل فی المسالۃ من استصحاب و تخییر و براۃ و احتیاط و لا فتوی العالم بحکمھا۔"[4]

(بہ تحقیق یہ واجب نہیں کہ ہم اطراف علم اجمالی میں احتیاط کرے بلکہ من جملہ احتیاط کرنا بھی ضروری نہیں جیسے استصحاب، تخییر، براۃ اور احتیاط میں اصل مسئلے کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں اور نہ ہی اس مسئلے میں فتوی کی طرف رجوع کرنا جائز ہے۔)

---

[1] کفایۃ الاصول، خراسانی : ۲ / ۳۷۶

[2] ایضا: ۲ / ۳۷۷

[3] ایضا : ۲ / ۳۵۸

[4] ایضا

**پانچواں مقدمہ:**

یہ آخری مقدمہ ہے اس میں لکھا ہے: انہ کان ترجیح المرجح علی الراجح قبیحا۔[1] بہ تحقیق مرجوح کو راجح پر ترجیح دینا قبیح ہے۔

لھذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قاعدہ اور قانون کی رو سے ظن کا حکم اولی عدم الاعتناء ہے۔ جس کے اعتناء کرنے پر دلیل آئی ہے وہ ظنون اس حکم سے خارج ہو جاتے ہیں جیسے ظن خاص اور وہ ظن مطلق جو دلیل انسداد سے ثابت ہو گیا ہو پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظن مطلق دلیل انسداد کی بنیاد پر حجیت اور اس سے تمسک کیا جاتا ہے جب کوئی دوسری دلیل موجود نہ ہو۔

**ظن مطلق کی حجیت اور عدم حجیت پر دلائل کا تقابلی جائزہ:**

- ظن مطلق کی حجیت کے قائلین نے قرآن وسنت سے استدلال نہیں کیا ہے۔ ان کے دلائل میں سے سب سے قوی دلائل مذکورہ بالا عقلی دلائل ہیں۔
- یہ عقلی دلائل اپنے مدعا پر مکمل دلالت کرتے ہیں لیکن منکرین نے جو قرآن دلائل پیش کیے ہیں اس کی تخصیص نہیں کرسکتے ہیں۔
- محقق قمی نے لکھا ہے:

"فھذہ ادلۃ دلالتھا علی حجیۃ خبر الواحد لیس انہ خبر الوحد و لا تشتمل جمیع الازمان و الاوقات بل ھی انما تتمۃ فی امثال زماننا و تدل علی حجیۃ مطلق الظن۔"[2]

- ظن مطلق کی حجیت پر خبر واحد کی حجیت والے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں کیونکہ یہ دلائل خبر واحد کو ظن آور ہونے کے اعتبار سے حجت ثابت کرتے ہیں۔

پس ظن مطلق حجت ہے اس کے مطابق عمل کیا جاسکتا ہے اگر اس کے مقابلے میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو جو قطع و علم کا فائدہ دے۔

---

(1) کفایۃ الاصول، خراسانی: ۲ / ۳۵۸

(2) قوانین الاصول، محقق قمی: ۲ / ۴۲۱

## مبحث دوم

# سد الذرائع کی تعریف

علما اصول الفقہ کے قواعد ظنیہ میں ایک اہم قاعدہ سد الذرائع ہے جو معاشرتی برائیوں کی روک تھام کے لیے قاعدہ سد الذرائع کا کردار انتہائی اہم ہے۔ فقہاء اور اصولیین میں سے اکثر اس بات کے قائل ہیں کہ قاعدہ سد الذریعہ ہی ظن مطلق کے قواعد میں سے ہے کیونکہ اصولیین نے قاعدہ سد الذریعہ کی حجیت پر دلیل انسداد سے استدلال کیاہیں جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

### سد الذرائع کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

"سد الذرائع" دو لفظوں کا مجموعہ ہے یعنی سد اور ذرائع۔ لغت میں "سد" کے مختلف معانی بیان ہوئے ہیں۔ "السد" مصدر ہے اس کا مادہ اصلی سین، دال، دال ہے۔ ابن منظور نے لسان العرب میں اس کا مطلب یوں بیان کیا ہے :

**''اغلاق الخلل و ردم الثلم۔''**(1) (حائل خلل کو ختم کرنا یا شگاف کو بند کرنا۔)

آگے تفصیل میں لکھتے ہیں کہ " السد : بفتحها(سَدُ) و ضمها(سُدُ) یعنی سین کا تلفظ فتحہ اور ضمہ دونوں کے ساتھ کیا جاتا ہے اور اس کی جمع "اسدۃ" اور "سدود" دونوں مستعمل ہیں۔

ابن فارسؒ نے اس کی تعریف میں اطلاق رکھی اور لکھا ہے

**''السد، السین و الدال اصل و احد۔ وھو یدل علی ردم الشئی۔''**(2)

(سد، اس کا اصل "سین اور دال" ہے جو کہ کسی چیز کو روکنے پر دلالت کرتے ہیں۔)

الفیومی نے ابن منظور اور ابن فارس دونوں سے زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھا ہے :

**'' السد : المنع ،یقال : سددت علیه باب الکلام سدا ایضا اذا منعته منه ، و ایضا قال: کل حاجز بین الشئین سد۔''**(3)

---

(1) لسان العرب، ابن منظور، :۳ / ۲۰۷

(2) معجم المقاییس اللغۃ، ابن فارس، مادہ: سین، دار الفکر، بیروت، ۱۹۷۹ء:۳ / ٦٦

(3) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، محمد بن علی الفیومی، مادہ: سد، دار الکتب العلمیہ، بیروت ص:۲۷۰

یعنی سد منع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے میں اس پر بات کرنے کا دروازہ بند کر دیا ہے۔

اسی معنی میں قرآن کریم میں بھی استعمال ہوا ہے :

﴿قَالُوا یٰذَاالقَرنَینِ اِنَّ یَاجُوجَ وَ مَاجُوجَ مُفسِدُونَ فِی الاَرضِ فَھَل نَجعَلُ لَکَ خَرجًا عَلٰی اَن تَجعَلَ بَینَنَا وَ بَینَھُم سَدًّا[1]

(ان لوگوں نے کہا کہ ذوالقرنین ! یاجوج اور ماجوج زمین میں فساد کرتے رہتے ہیں بھلا ہم آپ کے لیے خرچ (کا انتظام) کر دیں کہ آپ ہمارے اور اُن کے درمیان ایک دیوار کھینچ دیں۔)

دوسری جگہ آیا ہے:

﴿وَ جَعَلنَا مِن بَینِ اَیدِیھِم سَدًّا وَّ مِن خَلفِھِم سَدًّا فَاَغشَینٰھُم فَھُم لَا یُبصِرُونَ﴾[2]

(اور ہم نے اُن کے آگے بھی دیوار بنا دی اور اُن کے پیچھے بھی، پھر اُن پر پردہ ڈال دیا تو یہ دیکھ نہیں سکتے۔)

خلاصہ مطلب ان تمام امور میں اور مثالوں میں "سد" کے مشترک معنی "منع کرنے اور روکنے" کے ہیں۔

**الذرائع:**

"الذرائع" جمع کا صیغہ ہے اس کا واحد 'ذریعہ' ہے اس کا مادہ اصلی "ذرع" ہے۔ علمائے لغت نے کئی مختلف معانی ذکر کیے ہیں۔

لسان العرب میں یوں ہے:

''واصل الذرع انما هو بسط اليد۔و يقال امر ذريع : اى واسع و يقال : ذَرعَ الرجل فی سباحته تذریعا: اتسع ومد ذراعيه۔''[3]

اور اسی کتاب میں وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ الذیعہ بمعنی وسیلہ بھی استعمال کیا گیا ہے:

''وقد تذرع فلان بذريعة، اى توسل، والجمع الذرائع والذريعة۔''[1]

---

[1] سورۃ الکھف: ۱۸ / ۹۴

[2] سورۃ یٰس: ۳٦ / ۹

[3] لسان العرب، ابن منظور، باب العین: ۸ / ۹۳

سب سے اہم اور مقام بیان سے مناسبت رکھنے والے معنی جسے ابن منظور نے اسی کتاب میں نقل کیے ہیں وہ "ذریعہ" بمعنی "السبب" استعمال ہوتا ہے:

"یقال فلان ذریعتی الیک، ای سببی و وصلتی الذی اتسبب به الیک، و هذا المعنی یشمل کل ما صلة تودی الی غیره بغض النظر الی صفة الجواز او المنع، لان ذالک من خصائص الاحکام الشرعیه۔"[2]

(کہا جاتا ہے: فلان شخص آپ تک پہنچنے کے لیے میرا ذریعہ ہے یعنی میرا واسطہ اور سبب ہے جس کے ذریعے میں آپ تک رسائی حاصل کرتا ہوں۔ یہ معنی ہر اس کو شامل کرتے ہیں جو دوسرے تک پہنچنے کا وسیلہ بنتا ہے خواہ وہ جائز سبب ہو یا ممنوع اسباب میں سے ہو کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہ احکام شرعیہ کی خصوصیات میں سے ہیں۔)

اور اسی معنی کو وھبہ الزحیلی نے بھی لکھا ہے اور یہی معنی علم اصول الفقہ میں ہمارا مقصود ہے۔[3]

مجموعی طور پر "ذریعہ" کے درج ذیل چار معانی ذکر کیے گئے ہیں:

- الذریعه بمعنی الوسیله الی شئی
- الذریعه بمعنی الدریئة
- الذریعه بمعنی السبب الی الشئی
- الذریعه بمعنی الحلقة یتعلم علیها الرمی۔

ان سب معانی میں سے پہلے معنی ہمارے مقصود سے سب سے زیادہ قریب ہیں۔

پس لغوی اعتبار سے "سد الذرائع" کا مطلب ان وسائل کو روکنا ہے یا ان وسائل سے منع کرنا جو کسی چیز کا سبب بنیں اور اس میں وہ تمام کام شامل ہیں خواہ وہ جائز ہوں یا ناجائز، اچھے ہوں یا برے۔

**سد الذرائع کے اصطلاحی معنی**

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے:

"امر غیر ممنوع لنفسه یخاف من ارتابه الوقوع فی ممنوع۔"[1]

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، باب العین: ۸ / ۹۴

[2] ایضا، باب السین، ص: ۳۰۷

[3] ایضا

(وہ کام جو بذات خود ممنوع نہیں لیکن اس کے انجام دینے سے ممنوع کام انجام پانے کا خطرہ ہو۔)

امام شوکانیؒ نے اس تعریف کو اہمیت دی ہے:

**"المسالۃ التی ظاھرھا الاباحۃ ویتوصل بھا الی فعل محظور۔"[2]**

(سد ذرائع سے مراد وہ مسئلہ جس کا ظاہر مباح ہے لیکن وہ حرام کام تک پہنچاتی ہے۔)

اور ابن قیم نے لکھاہے:

**"ما کان وسیلۃ و طریقۃ الی الشئی۔"[3]** (وہ چیز جو حرام کام کا وسیلہ یا ذریعہ بنے۔)

بعض علماء کو ذرائع اور حیل کے درمیان مغالطہ ہوا اور کہا ہے کہ ذرائع اور حیل ملتے جلتے ہیں اس کی وضاحت کے لیے "اعلام الموقعین" کی یہ وضاحت کافی ہے :

**"وتجویز الحیل یناقض سد الذرائع مناقضۃ ظاھرۃ، فان الشارع یسد الطریق الی الفساد بکل ممکن، والمحتال یفتح الطریق الیھا بحیلۃ"۔[4]**

(حیلہ کو جائز قرار دینا سد الذرائع سے تضاد ہے کیونکہ شارع مقدس فساد کے ہر ممکنہ راستوں کو بند کرتا ہے اور حیلہ کرنے والا اپنے حیلوں سے راستہ کھولتا ہے۔)

لغوی تعریف اور ان اصطلاحی تعریفوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "سد الذرائع" سے مراد ہر اس کام سے روکنا ہے جو ذریعہ یا سبب بنے کسی فعل حرام کا یا وہ کام کسی حرام فعل تک پہنچائے ان کاموں کو انجام دینے سے روکنے کو سد الذرائع کہا جاتا ہے۔

### ذرائع کی قسمیں

علماء نے ذرائع کی مختلف اقسام بیان کی ہیں جن میں علامہ نراقیؒ اور شوکانیؒ نے بالترتیب چار، تین اور چار اقسام بیان کیے ہیں ان میں سے جامع اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

---

[1] الجامع لاحکام القرآن، القرطبی، شمس الدین، دار عالم الکتب، ریاض: ۲ / ۵۸

[2] ارشاد الفحول، الشوکانی: ۱ / ۷۵

[3] اعلام الموقعین، ابن قیم :۳ / ۱۳۵

[4] ایضا، ص:۱۲۶

**پہلی قسم:**

وہ ذرائع جن کے معتبر ہونے پر اجماع ہو۔یعنی ایسے سبب اور ذرائع جو فساد اور حرام تک پہنچانے پر تمام لوگوں متفق ہو مثلا: مسلمانوں کے راستے میں گڑا کھودنا یا لوگوں کے کھانے میں زہر ڈالنا اور بتوں کو گالی گلوچ دینا جس کی وجہ سے وہ اللہ کی شان میں گستاخی کرنا یقینی ہو۔(1)

دوسرے الفاظ میں یہ کہ کوئی ایسا کام انجام دینا جس کا نتیجہ مسلمانوں کو تکلیف پہنچتی ہو یا مسلمانوں کے عقیدہ پر بات آئے تو علماء کے ہاں اس کا حکم حرام ہونا ہے کیونکہ یہ کام حرام تک پہنچا تا ہے۔ مسلمانوں کو اذیت پہنچانا حرام ہے اللہ رب العزت کی شان میں گستاخی کا سبب بنے حرام ہے۔

**دوسری قسم:**

وہ ذریعہ جو معتبر نہ ہو۔یعنی وہ کام جو فعل حرام کے ارتکاب کا سبب بنے اسکو علماء نے معتبر نہیں جانا ہو۔ مثلا: انگور کی کاشت کرنا۔(2)

انگور سے شراب بنائی جاتی ہے لیکن اس کے دوسرے استعمالات بھی ہیں جو کہ شراب سازی سے زیادہ ہیں لھذا علماء نے انگور کی زراعت اور خرید و فروخت کی اجازت دی ہے اور شراب بنانے والی صورت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

**تیسری قسم:**

وہ ذرائع جس کے بارے میں اختلاف ہے۔اس سے مراد وہ ذرائع ہیں جو بعض اوقات مفسدہ کا سبب بنتے ہیں اور بعض اوقات سبب نہیں بنتے۔ مثلا: بعض اوقات "بیع" ربا کا سبب بنتا ہے اس قسم کی ذرائع کے بارے میں اختلاف ہے بعض علماء عدم جواز کے قائل ہے اور بعض علماء جائز ہونے کے قائل ہے۔(3)

یہ تین قسمیں سب سے زیادہ اہم ہیں اور باقی اقسام انھیں سے ماخوذ ہیں لھذا ان سب کو یہاں بیان کرنا ضروری نہیں۔

---

(1) ارشاد الفحول، الشوکانی: ۱ / ۷۹

(2) ایضا

(3) ایضا: ۱ / ۷۹

# مبحث سوم

## سد الذرائع کے ارکان وشرائط

### سد الذرائع کے ارکان

ارکان اور شرائط کے بارے میں سب سے پہلے محمد ہاشم البرہانی نے اپنی "سد الذرائع فی الشریعة الاسلامیہ" میں بیان کیا ہے پھر ان کے بعد علماء بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ شیخ برہانی نے الذریعہ کے مندرجہ ذیل ارکان بیان کیا ہے:

**پہلا رکن: الوسیلۃ**

یہ بنیادی رکن ہے کیونکہ بعد والے دونوں ارکان اسی پر موقوف ہیں۔اس وسیلہ سے مراد وہ فعل ہے جس کا انجام دینا سبب بنتا ہے کسی ممنوع یا حرام کام کے ارتکاب کا۔اب یہ وسیلہ کبھی ارادی ہوتا ہے اور کبھی کبھار غیر ارادی ہوتا ہے۔[1]

**دوسرا رکن: الافضاء**

اس سے مراد وہ نسبت ہے جس سے وسیلہ اور متوسل الیہ ملتے ہیں اور یہ ملاپ ایک امر معنوی کی دو صورتوں کا ہوتا ہے جن میں سے ایک فعلی اور دوسرا تقدیری ہوتا ہے۔ یہاں پر دونوں صورتیں ممکن ہیں البتہ تقدیری ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ بالقوۃ فعلی ہونا یقینی ہو۔

**تیسرا رکن: المتوسل الیہ**

اس سے مراد وہ فعل ہے جس کا انجام دینا شرعا حرام، ممنوع ہے اور اس شخص نے ذریعے سے اسی فعل کا ارتکاب کا قصد کیا تھا۔[2]

جب تک یہ تین ارکان موجود نہ ہوں الذرائع کی شرعی حیثیت نہیں بنتی ہے ان تینوں ارکان کا ہونا بھی کافی نہیں بلکہ ان ارکان سے ساتھ ساتھ کچھ اور شرائط بھی ضروری ہیں مثلا:

---

(1) سد الذرائع فی الشریعة الاسلامیہ، البرہانی، محمد ہشام، الریحانی، بیروت، ص:۱۰۲

(2) ایضا

پہلا: وہ ذرائع مفاسد یا شرعا ممنوع کام تک پہنچاتا ہو۔
دوسرا: ان ذرائع کے ذریعے مفاسد تک پہنچنا یقینی ہو یا غالبی اور اکثریتی امور میں سے ہو۔
تیسرا: اس فعل کے انجام میں مفاسد کا رجحان زیادہ ہو بہ نسبت مصالح کے۔
چوتھا: ان ذرائع کے ذریعے سے فعلا مفسدہ تک پہنچتا ہو نہ کہ مستقبل و بالقوہ کی امید شامل نہ ہو۔
پانچواں: افضاء الذرائع براہ راست / بلاواسطہ ہو۔
چھٹا: وہ مفاسد نص، اجماع یا اجتہاد کے ذریعے ثابت ہوں۔
ساتواں: ان الذرائع سے روکنا عمومی طور پر ممکن ہو یعنی اس سد الذرائع سے کوئی فوق العادۃ مشقت اور حرج لازم نہ آئے۔
آٹھواں: سد الذرائع کا تعلق ان امور سے نہ ہو جو ولایات سے متعلق ہو جیسے مال یتیم، اموال اوقاف وغیرہ۔[1]

یہ بات مسلم ہے کہ قاعدہ سد الذرائع کی اطلاق کے لیے مذکورہ بالا ارکان و شرائط کا ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مصلحت اور مفسدہ یقینی نہ بلکہ اجتہادی ہو۔ کیونکہ یقینی ہونے کی صورت میں مورد بحث سے خارج ہو جائے گا۔

قاعدہ سد الذرائع میں ارکان تو مسلم ہے لیکن مذکورہ بالا شرائط کو محمد ابو زہرہ نے علماء کے اقوال و آراء کی روشنی میں جمع کیا ہے اور یہ سب سے جامع ہے ان کے علاوہ باقی علماء مختلف تعداد ذکر کیا ہے۔ جب یہ ارکان و شرائط مکمل ہو جائیں تو ایک شرعی طور سد الذرائع کا مورد قرار پاتا ہے پھر دیکھنا یہ ہو گا کہ کس کس موارد پر سد الذرائع واجب ہے اور کیوں ہے اور کن امور میں واجب نہیں تو علت کیا ہے؟ اس کی تفصیل حجیت کی بحث کے بعد دی گئی ہے۔

---

[1] اصول الفقہ، ابو زہرہ، ص:۳۶۹

# فصل دوم

## سد الذرائع کی حجیت

## مبحث اول

# سد الذرائع کی حجیت

سد الذرائع حجت ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو اہم اقوال ہیں پہلا قول حجیت کے قائل فقہاء کا ہے جبکہ دوسرا عدم حجت والا قول ہے۔ یہاں دونوں اقوال اور ان پر دلائل کو ذکر کیا جائے گا اور فیصلہ قارئین خود کریں گے۔

### حجیت کے قائل فقہاء کے دلائل

اکثر علماء نے سد الذرائع کی حجیت پر قرآن، سنت اور عقل سے دلائل پیش کیے ہیں لھذا ان کے دلائل کو بالترتیب پیش کیا جائے گا۔

### قرآن سے دلائل

ارشاد رب العزت ہے:

﴿يٰاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرنَا وَاسمَعُوا وَلِلكٰفِرِينَ عَذَابٌ اَلِيمٌ.﴾[1]

(اے اہل ایمان (گفتگو کے وقت پیغمبر خدا سے) راعنا نہ کہا کرو اور خوب سن رکھو اور کافروں کے لیے دُکھ دینے والا عذاب ہے۔)

### سبب نزول اور استدلال

صحابہ کرام رسول اکرم ﷺ کو راعنا کہہ کر پکارتے تھے جس کے معنی ہیں ہمارے طرف متوجہ ہو۔ یہی لفظ یہود سب وشتم کے طور استعمال کیا کرتے تھے اس طرح یہود بھی اسی کو الفاظ استعمال کرتے تھے اور اپنے آپس میں رسول خدا ﷺ کا مذاق واہانت کا ارادہ کرتے تھے اس بات کا سعد بن معاذ کو پتہ چلا کیونکہ وہ یہودیوں کی بولی سے واقف تھے اور انھوں نے کہا اللہ کی لعنت ہو تم لوگوں پر اور تم میں سے کوئی اس لفظ کو استعمال کرتے ہوئے سنا تو میں اس کو قتل کرونگا تو یہودیوں نے کہا کیا تم لوگ بھی یہ لفظ استعمال نہیں کرتے؟ تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تاکہ یہود یہ لفظ استعمال کر کے اپنا مقصد کا ارادا نہ کرے اور مسلمان یہودیوں سے مشابہت بھی نہ ہو۔

---

[1] سورۃ البقرۃ:۲ / ۱۰۴

اللہ رب العزت اس آیت میں مسلمین سے لفظ "راعنا" استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے حالانکہ مسلمانوں کی قصد واضح اور آشکار ہے یہ منع کرنا یہود کی ساتھ مشابہت کی وجہ سے کی گئی ہے جن کا مقصد اس لفظ سے بنی اکرم ﷺ کی اہانت کرنا تھا۔

رسول اللہ ﷺ پر سب و شتم حرام ہے اور وہ چیز جو سب و شتم کا وسیلہ اور ذریعہ بن رہی اس سے بھی منع فرمایا جیسے لفظ راعنا کے استعمال سے منع کیا۔ یہی سد الذرائع ہے۔

صالحین کی قبروں پر مسجد بنانے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ یہ بت پرستی کا ذریعہ بنتی ہے حالانکہ مسجد بنانا اچھی بات ہے تو منع سد الذرائع کے طور پر ہے۔

سد الذرائع کے طور پر تشابہات سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے کہ: "حلال ظاہر ہے اور حرام ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان چند امور ایسے ہیں جن کی حیثیت تشابہات کی ہے جو شخص سے بچا اس نے اپنے دین اور آبرو کو بچا لیا"۔[1]

دوسری آیت میں آیا ہے:

﴿وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدعُونَ مِن دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدوًا بِغَيرِ عِلمٍ كَذٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُم ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِم مَرجِعُهُم فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾ [2]

(اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں اُن کو بُرا نہ کہنا کہ یہ بھی کہیں خدا کو بے ادبی سے بے سمجھے بُرا (نہ) کہہ بیٹھیں اس طرح ہم نے ہر ایک فرقے کے اعمال اچھے کر دکھائے ہیں۔ پھر اُن کو اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانا ہے تب وہ اُن کو بتائے گا کہ وہ کیا کیا کیا کرتے تھے۔)

اس آیت کریمہ میں اللہ رب العزت لوگوں کے جھوٹے خداؤں کو برا بھلا کہنے سے روک رہا ہے حالانکہ جھوٹے خداوں اور بتوں کو برا بھلا کہنا حمیت اسلام اور غلطیوں سے نفرت کا اظہار ہے تو اس کی وجہ بھی بیان فرما رہا ہے کہ تمہارے سب و شتم کی وجہ کہیں وہ تمہارے سچے اور حقیقی خدا کو برا بھلا نہ کہے۔

---

[1] مشکاۃ الشریف، خطیب تبریزی، ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۹۷۹ء، ص: ۲۴۱

[2] سورۃ الانعام: ٦/ ١٠٨

جھوٹے خداؤں کو برا بھلا کہنا جائز ہے اس کے باوجود منع کر رہا تا کہ یہ سچے اور حقیقی خدا کی شان میں گستاخی کا سبب و ذریعہ نہ بنے۔ یہ سد ذرائع کا اعلی نمونہ ہے اور تمام استدلال سے یہ واضح ہے۔ ابن قیم جوزیؒ نے اپنی کتاب اعلام الموقعین کی تیسری جلد میں اسی دلیل "اوضح من الدلائل" کے بارے میں لکھا ہے۔

تیسری آیت:

﴿وَ قُل لِّلمُؤمِنٰتِ یَغضُضنَ مِن اَبصَارِھِنَّ وَ یَحفَظنَ فُرُوجَھُنَّ وَ لَا یُبدِینَ زِینَتَھُنَّ اِلَّا مَا ظَھَرَ مِنھَا وَ لیَضرِبنَ بِخُمُرِھِنَّ عَلٰی جُیُوبِھِنَّ وَ لَا یُبدِینَ زِینَتَھُنَّ اِلَّا لِبُعُولَتِھِنَّ اَو اٰبَآئِھِنَّ اَو اٰبَآءِ بُعُولَتِھِنَّ اَو اَبنَآئِھِنَّ﴾ [1]

(اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں، اور اپنی آرائش کو ظاہر نہ ہونے دیا کریں مگر جو اُس میں سے کھلا رہتا ہو اور اپنے سینوں پر اوڑھنیاں اُوڑھے رہا کریں اور اپنے خاوند، باپ اور خُسر اور بیٹوں اور خاوند کی بیٹوں اور بھتیجوں اور بھانجوں اور اپنی عورتوں اور لونڈیوں غلاموں کے سواء نیز اُن خدام کے جو عورتوں کی خواہش نہ رکھیں یا ایسے لڑکوں سے جو عورتوں کے پردے کی چیزوں سے واقف نہ ہوں کسی پر اپنی زینت کو ظاہر نہ ہونے دیں۔)

اس آیت کریمہ میں خداوند کریم نے عورتوں کو پاؤں زمین پر مارنے سے بھی منع کیا جب کہ بذات خود پاوں کا زمین پر مارنا جائز عمل ہے اس عمل سے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ پاوں کا زمین پر مارنا یا پازیب کی آواز کہیں نامحرم سن نہ لے یا یہ آواز شہوت کا سبب نہ بنے اس لیے منع کیا ہے۔ یہ بھی سد الذرائع ہے۔

مذکورہ بالا آیات کریمہ سے یہ بات واضح ہو گئی اللہ رب العزت نے خود برائی کا سبب و ذریعہ بنے والے کاموں سے روکا جو کہ سد الذرائع کی حجیت پر اہم دلیل ہے۔

**سنت سے دلائل**

سد الذرائع کی حجیت بہت سی احادیث سے واضح ہے۔ جن سے علماء نے استدلال کیا ہے ان میں سے چند احادیث مندرجہ ذیل ہیں:

---

[1] سورۃ النور: ۲۴/ ۳۱

((قولُه ﷺ: اِنَ مِنَ الکَبائِرِ شتمُ الرَجُلِ وَالِدَیه، قالُوا : یا رَسُولَ اللہ۔ھَل یَشتُمُ الرَجُلِ وَالِدَیه؟قَالَ:نَعَم!یَسُب اَبا الرَجُلِ فَیَسُبُ اباہ، ویسبُ اُمهُ فَیَسَبُ اُمه۔))[1]

یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ والدین پر سب و شتم کرنا گناہ کبیرہ میں سے ہے۔لوگوں نے پوچھا: کیا کوئی شخص اپنے والدین پر سب و شتم کر سکتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہاں! جب کوئی شخص کسی کی والد کو سب و شتم کرتے تو وہ شخص اس کے والد پر سب و شتم کریگا۔ اسی طرح جب کوئی شخص کسی کی ماں کو سب و شتم کرے تو وہ اس کے ماں کو سب و شتم کرے گا۔

اس حدیث میں آپ ﷺ نے والدین کو سب و شتم کرنا گناہ کبیرہ قرار دیا اور ساتھ ساتھ سب و شتم کے طور طریقوں کی طرف اشارہ کیا اور وہ یہ کہ دوسروں کے والدین پر سب و شتم کرنا لھذا دوسروں کے والدین پر سب و شتم کرنے سے روکا یعنی اس گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے ذرائع سے روکا یہی سد الذرائع ہے۔

**دوسری حدیث**

ایک اور جگہ رسول اکرم ﷺ سے منقول ہے:

((مَارُوِی عَنِ النُعمَانِ بنِ بَشِیر اَنَہُ قَالَ: سَمِعتُ رَسُولُ اللہ ﷺ یَقُول: اِنَ الحَلالَ بَینُ وَاِنَ الحَرامَ بَینُ، وَبَینَھُما اُمُور مُشتَبِھات لایَعلَمُھُن کَثِیرُ مِنَ النَاسِ، فَمَن اتَقی الشُبھات فَقَد اِستَبراءَ لِدِینِهِ وَ عَرَضُه، وَمَن وَقَعَ فِی الشُبھاتِ وَقَعَ فِی الحَرامِ کَالراعی یرعی حول الحمی یوشک ان یرتع فیہ، الا لکل ملک حمی و حمی اللہ محارمه۔))[2]

نعمان بن بشیر سے راویت ہے کہ کہا انھوں نے کہ: میں نے رسول ﷺ کو سے سنا ہے کہ (چیزوں میں) حلیت واضح ہے اور حرمت بھی واضح ہے اور ان دونوں (حلال اور حرام) کے درمیان کچھ امور متشابہات (مشتبہ) ہیں جس کے بارے میں اکثر نہیں جانتے ہیں پس جس نے شبہات سے اجتناب کیا اس نے اپنا دین بچالیا اور جو شخص شبہات میں پڑ گیا وہ حرام میں مبتلا ہو گیا جیسے اس چرواہے کے جو (کھیت) کنارے پر چراتے چراتے دوسرے کھیت میں داخل ہو تا ہے۔ آگاہ ہو جاؤ نے ہر چیز کی حدود مقرر کی ہیں اور اللہ کی حدود ہی محرمات ہیں۔

---

[1] صحیح بخاری، کتاب: الادب، باب: لایسب الرجل والدیہ، حدیث نمبر: ۵۵۶

[2] صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب: فضل من استبراءلدینہ، حدیث نمبر: ۵۰

مذکورہ حدیث مبارک میں پیغمبر اسلام صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے شبہات سے دور رہنے کا حکم دیا تاکہ تم محرمات میں پڑنے سے بچ سکے۔ دوسرے الفاظ میں سد الذرائع کرتے ہوئے شبہات میں ارکاب سے روکا جارہا ہے لھذا اس حدیث کی روشنی میں سد الذرائع حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

**تیسری حدیث**

یہ روایت سنن نسائی میں موجود ہے کہ:

**((عَن حَسَن بنِ عَليٍ انَهُ قَالَ: حَفِظتُ عَن رَسُولِ اللهِ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: دَع مَا یُریبکَ اِلٰی مَا لا یُریبکَ۔))**(1)

(یہ روایت حسن بن علی سے منسوب ہے کہ: میں نے پیغمبر اسلام صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے یاد کیا ہے کہ چھوڑ دو اس چیز کو جس میں شبہہ ہو اُس چیز تک جس میں شبہہ نہیں ہے۔)

اس حدیث میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مشکوک و شبہ والی چیزوں سے پرہیز کرنے کا کہا یہاں تک کہ غیر مشکوک چیزوں تک۔ اس کی وجہ اور علت یہ ہے کہ حرام میں مبتلا نہ ہو۔ دوسرے الفاظ میں حرام کے ارتکاب سے بچے کے لیے سد الذرائع کے طور پر ان امور سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔

**چوتھی حدیث**

اس حدیث کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری میں نقل کیا ہے:

**((قَولُہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: لا یَخلُوَنَ رَجُل بِامرَاۃِ الا مَعَ ذِی مُحرَم۔))**(2)

(کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں نہ رہے مگر ذی الرحم کے۔)

فتح الباری فی شرح البخاری میں اس حدیث کی یوں تشریح لکھی ہے:

**((اَنَہُ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حرّمَ الخَلوَۃَ بِامرَاۃِ الاَجنَبِیہ وَ لَو فِی اِقراءِ القُرآنِ، وَ السَفَر بِھَا وَلَو فِی الحَجِ وَزِیارۃِ الوَالِدَین، سدّ الذّریعۃ ما یحاذر من الفتنہ و غلبات الطبَا ع۔))**(3)

---

(1) السنن، امام نسائی، ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب، مؤسسہ الرسالۃ، طبع: ۱، ۱۴۲۱ھ، حدیث نمبر: ۵۶۱۵

(2) صحیح بخاری، کتاب الجھاد و السیر، باب: من اکتب فی جیش فخرجت امراۃ، حدیث نمبر: ۱۰۹۴

(3) فتح الباری فی شرح البخاری، عسقلانی، کتاب النکاح: ۹ / ۳۳۱

رسول اکرم ﷺ نے اجنبی عورت کے ساتھ خلوت حرام قرار دیا اگرچہ وہ خلوت قرآن سیکھنے سکھانے کے لیے ہی کیوں نہ ہو یا حج کے سفر یا والدین کی زیادت کے لیے سفر ہی کیوں نہ ہو حرام ہے اور اس منع کا مقصد ان ذرائع کا سد کرنا ہے جو فتنہ کا سبب ہے یا خواہشات کا غالب آنے کا سبب ہے۔

اس حدیث میں اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کو حرام قرار دیا کیونکہ یہ خلوت زنا کا سبب بن سکتی ہے لھذا سد الذرائع کرتے ہوئے خلوت اجنبیہ بھی حرام قرار دی ہے۔

## پانچویں حدیث

صحیح مسلم میں روایت ہے :

((أَنَ النَبِی ﷺ نَهَى عَنِ الِاحتِكَارِ۔وَ قَالَ: مَن احتَكَر فَهُوَ خَاطِئ۔ ))[1]

ایک اور جگہ پر یوں مروی ہے : ((الجالب مرزوق و المحتکر ملعون۔))[2]

ان دونوں احادیث میں آپ ﷺ نے احتکار یعنی ذخیرہ اندوزی منع فرمایا یہاں تک کہ اس شخص کو ملعون کہا کیونکہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) سے معاشرے میں لوگوں پر رزق تنگ پر جاتے ہیں اور رزق کا تنگ کرنا حرام ہے لھذا سد الذرائع کی وجہ سے احتکار بھی حرام ہے۔

ان کے علاوہ بھی احادیث موجود ہے جو سد الذرائع کی حجیت پر استدلال کی صلاحیت رکھتی ہے البتہ یہاں سے ہمارا مقصود واضح ہو جاتا ہے اس لیے اسی پر اکتفاء کرتے ہیں۔صرف عقلی دلیل نقل کی جائے گی کیونکہ یہ دلیل مقام سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔

## عقلی دلیل

عقلی دلیل کو علم اصول کے ماہرین نے مختلف انداز میں پیش کیا ہے ان میں سے ابن قیم جوزیؒ اور محمد ابو زہرہؒ نے انتہائی سلیس انداز میں بیان کیا ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے:

''قال ابن قیم: ''فوسیلة المقصود تابعة للمقصود ،و کلاھما مقصود، لکنھا مقصود قصد الغایات ، وھی مقصودة قصد الوسائل، فاذا حرم الرب۔تعالی۔

---

[1] صحیح مسلم، کتاب: البیوع، باب: احتکار، حدیث نمبر :١٦٠٥

[2] ایضا، حدیث نمبر :١٦٠٦

شيئاءو له طرق ووسائل تفضی اليه، فانه يحرمها و يمنع منها تحقيقا لتحريمه و تثبيتاله و منعاان يقرب حماه، لو اباح الوسائل و الذرائع المفضية إليه لكان ذلک نقضاللتحريم، واغراءللنفوس به۔"[1]

اس دلیل میں ابن القیم نے کہا: مقصود کا وسیلہ خود مقصود کا تابع ہوتا ہے لھذا وسیلہ اور مقصود دونوں مقصود ہے لیکن (ایک فرق کے ساتھ) کی مقصود مطلوب کی حصول کے لیے ہے اور وسیلہ مقصود کی حصول کے لیے۔ پس اللہ رب العزت جب کسی چیز کو حرام قرار دے تو وہ تمام وسائل اور ذرائع بھی حرام ہو جاتا ہے جس سے یہ حرام وجود میں آجاتے ہیں تاکہ اس حرمت کی منع ثابت ہو جائے۔ اور اگر اس فعل کو حرام قرار دے اور اس کے وسائل اور ذرائع جائز رکھے تو اس صورت میں یہ تحریم کا نقض لازم آتا ہے اور اس میں دکھ ہوتا ہے۔

نتیجہ: شارع مقدس جب کسی فعل یا عمل کو حرام قرار دیتا ہے یا اس کے انجام سے منع کرتا ہے اور اس کام کے انجام دہی کے وسائل یا ذرائع کو جائز رکھتا ہے تو اس میں عقلی دلیل کا تقاضا تناقض کا ہونا ہے۔

اس کو دوسرے الفاظ میں یوں دیکھا جائے کہ ایک چیز کو حرام قرار دینا یعنی شارع مقدس کے ہاں اس کا انجام نہ دینا مطلوب ہے جب کہ اسی کام کے وسائل اور ذرائع کو جائز رکھنا یعنی شارع مقدس کے ہاں ترک مطلوب نہیں ہے ایک ہی چیز ایک طرف سے شارع کے ہاں جائز اور دوسری طرف سے شارع مقدس کے ہاں جائز نہیں لھذا عقل کا تقاضا ہے کہ جب کوئی چیز شارع مقدس حرام قرار دے تو ضروری ہے اس کے اسباب و وسائل بھی حرام ہو ورنہ مقصود شارع کے حصول ناممکن ہو جائے گا۔ یا ایک ہی کام ایک طرف سے حرام تو دوسری طرف ماذون ہو گا کیونکہ وسائل جائز ہے۔

اسی وجہ سے علم اصول کے ماہرین کے ہاں یہ بحث مشہور ہے کہ آیا مقدمہ واجب واجب ہے؟ مقدمہ حرام حرام ہے؟ اگر ہے تو یہ واجب اور حرام کی متابعت میں ہے یا اضافی دلیل کی ضرورت ہے جو مقدمہ اور ذریعہ کو بھی حرام قرار دے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ دلیل اضافی چاہیے جبکہ اکثر علماء کا کہنا ہے کہ دلیل اضافی کی ضرورت نہیں ہے۔

اسی طرح ایک ڈاکٹر مریض کو دوا دیتا ہے اور ساتھ ساتھ کچھ چیزوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے تاکہ اس دوا کا اثر ہو جائے۔ اگر مریض دوائی کے ساتھ ساتھ مضر چیزیں بھی استعمال کرے تو اس دوائی کا کوئی اثر

---

[1] اعلام الموقعین، ابن القیم: ۳ / ۱۲۰

نہیں ہو گا اس طرح دوا لینا اور مضر چیزوں کو بھی کھانا ایک متضاد کام ہو گا۔ ایک حکیم اور عاقل انسان کبھی متضاد کام نہیں کرتے ہیں اور اللہ خالق عقل و حکمت ہے وہ شریعت میں ایسی کام کیسے روار کھ سکتی ہے جو متضاد ہو۔

اس باب کی اول میں یہ بات بیان کیا تھا کہ ظن مطلق کا حکم اولی عدم حجت ہونا ہے لھذا قاعدہ سد الذرائع کی حجیت کے بارے میں قرآن، سنت، اجماع قیاس و عقل کے ذریعے علمانے جو دلائل پیش کیے تھے۔ ان تمام دلائل میں ایک چیز قدر متیقن ہے وہ جلب مصلحت اور دفع مفسدہ ضروری ہے اور قاعدہ سد الذرائع میں یہی پہلو سب سے نمایاں ہیں اور صرف اسی صورت میں قاعدہ سد الذرائع میں ظنیت باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ مذکورہ بالا دلائل سے سد الذرائع کی حجیت ثابت ہو جاتی ہے علمائے جمہور بھی اسی وجہ سے سد الذرائع کی حجیت پر اتفاق کرتے ہیں ان کے مخالف یعنی سد الذرائع کی عدم حجیت کے قائلین بہت کم ہیں ان میں سر فہرست اہل ظواہر ہیں۔

## قاعدہ سد الذریعہ کی حجیت اور عدم حجیت پر دلائل کا تقابلی جائزہ

### قاعدہ سد الذریعہ کی حجیت اور عدم حجیت پر قرآنی دلائل کا جائزہ:

- سد الذرائع کی حجیت کے بارے میں علماء نے مختلف آیات کریمہ سے استدلال پیش کی ہیں اُن میں سے صرف دو آیات یہاں پیش کیا ہیں ان کے مقابلے میں منکرین "سد الذرائع" نے قرآن سے استدلال نہیں کیا ہے۔
- ان آیات سے سد الذرائع پر استدلال صریح ہے البتہ اس قاعدہ کو مختلف علمانے مختلف نام دیا ہے جیسے بعض علماء نے سد الذرائع کے نام سے بیان کیا ہے جب کہ بعض دیگر نے مقدمۃ الواجب اور مقدمۃ الحرام کے نام سے بحث کیا ہے۔ دونوں نے انھیں آیات سے استدلال کیا ہے۔
- جب اس کی عدم حجیت پر کوئی دلیل ہی نہیں ہے تو تقابل کا کوئی جواز ہی نہیں بنتا ہے۔

خلاصہ کہ ان آیات کی روشنی میں سد الذرائع حجت ہے اور ان ہر عمل کیا جا سکتا ہے۔

### قاعدہ سد الذریعہ کی حجیت اور عدم حجیت پر سنت سے دلائل کا تقابلی جائزہ:

- منکرین سد الذرائع نے سنت سے بھی استدلال نہیں کیا ہے۔
- بہت ساری روایات سد الذرائع پر موجود ہیں جو کہ صراحت کے ساتھ سد الذرائع اور فتح الذرائع کو بیان کر رہی ہیں۔

- ان روایات کے ذریعے حجیت سد الذرائع واضح ہو جاتی ہے۔لھذا منکرین کا دعوی بلا دلیل بن جاتا ہے۔

خلاصہ مطلب یہ کہ سد الذرائع کی عدم حجیت پر کوئی دلیل سنت سے نقل نہیں کی گئی ہے لھذا سنت کے اعتبار سے سد الذرائع حجت ہے اس پر عمل واجب ہے۔

## مبحث دوم

# فقہ اسلامی میں قاعدہ سد الذرائع

### اول: فقہ مالکی میں قاعدہ سد الذرائع

جن علماء نے فقہ اور اجتہاد میں امام مالک کی طریقے کو اپنایا ہے ان کی نسبت امام مالک کی طرف دی جاتی ہے اب مسئلہ سد الذرائع میں مالکی علماء کی آراء درج ذیل ہیں:

مالکی علماء میں سے ابو ولید سلمان بن خلف باجیؒ نے اپنی کتاب احکام الفصول میں یوں لکھا ہے:

''ذهب المالك الى المنع من الذرائع۔''[1]

(مالک نے الذرائع سے تمسک کو منع قرار دیا ہے۔)

ابن رشدؒ اپنی ''المقدمات'' میں لکھا ہے:

''ومذهب مالك القضاء بها والمنع منها''۔[2]

(سد الذرائع سے مراد فیصلہ کرنا اور روکنا مراد لیا ہے۔)

ابن عربیؒ نے سورہ اعراف کی اس آیت ﴿ وَ سْـَٔلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِيْ كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ ﴾[3] کی تفسیر میں لکھا ہے:

''قال علماؤنا: هذه الآية اصل من اصول اثبات الذرائع التى انفرد بها مالك و تابعه عليها احمد فى بعض رواياته''[4]

(ہمارے علماء نے کہا ہے کہ یہ آیت اثبات ذرائع کے اصول میں سے ایک اصل ہے جس سے مالک نے منہ موڑ لیا ہے اور احمد نے بھی ان کی پیروی کی ہے بعض روایات میں۔)

---

[1] احکام الفصول، باجی، ص: ۵۶۷

[2] المقدمات، ابن رشد: ۲ / ۳۹

[3] سورۃ الاعراف: ۷ / ۱۶۳

[4] احکام القرآن، ابن العربی: ۲ / ۷۹۸

البتہ بعض علماء مالکی نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا سد الذرائع پر عمل کرنے کا اعتراف کیا ہے جیسے امام شاطبیؒ "الاعتصام" میں لکھا ہے:

**"وھذا الاصل یبنی علیہ قواعد منھا: قاعدۃ الذرائع التی حکمھا مالک فی اکثر ابواب الفقہ"** [1]

(اس اصل سے چند قواعد ماخوذ ہیں جن میں سے ایک قاعدہ الذرائع ہے جس پر امام مالک نے فقہ میں اکثر ابواب میں حکم لگایا ہے۔)

البتہ بعض علماء نے سد الذرائع پر عمل کرنے کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی پہچان قرار دیا ہے اسی وجہ سے مذاہب فقہی میں سد الذرائع پر عمل کرنے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور مالکی علماء شہرت رکھتے ہیں

فراقی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

**"فمتی کان الفعل السالم عن المفسدۃ وسیلۃ للمفسدۃ منع مالک من ذالک الفعل فی کثیر من الصور"**[2]

(جب بھی صحیح فعل برے فعل کے لیے وسیلہ اور ذریعہ بنے تو مالک نے اس فعل سے منع کیا ہے)

اور اس کو کہتے ہیں:

**"ولیس سد الذرائع من خواص مذھب مالک کما یتوھمہ کثیر من المالکیۃ"**[3]

(اور سد الذرائع مالک کے خواص میں سے نہیں جیسے کہ لوگوں کا گمان ہے۔)

فراقی نے سد الذرائع کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

1. پہلی قسم جس پر اجماع ہے جیسے مسلمانوں کی راستے میں گڑھا کھودنا۔
2. دوسری قسم جس کے نہ ہونے پر اجماع ہے جیسے انگور کی کاشت شراب بنانے کے لیے۔

---

[1] الاعتصام، الشاطبی: ۱ / ۲۸۱

[2] انوار البروق فی انواء الفروق، الفراقی: ۲ / ۳۲

[3] ایضا

3. تیسری قسم جس کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے جیسے گھر کی مدت استفادہ کو فروخت کرنا۔

ان تین اقسام کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: ''**فنحن نعتبر الذریعة فیھا و خالفنا غیرنا**''[1]
ہم ذریعہ کو معتبر جانتے ہیں اور ان کے علاوہ (یعنی تیسری صورت) میں مخالفت کرتے ہیں۔ پھر نتیجے کے طور پر لکھا ہے ''**فلیس سد الذرائع خاص بمالک بل قال بھا ھو اکثر من غیرہ و اصل سدھا مجمع علیه**''[2] (سد الذرائع مالک کے خواص میں سے نہیں ہے بلکہ مالک نے دوسروں سے زیادہ اس پر عمل کیا ہے اور در حقیقت یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔)
لھذا کہہ سکتے ہیں کہ سد الذرائع پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے باقی فقہاء کے مقابلے میں زیادہ عمل کیا ہے۔

**دوم: فقہ حنفی میں قاعدہ سد الذرائع**

حنفی علماء و فقہاء نے بھی قاعدہ سد الذرائع پر عمل کیا ہے لیکن جب یہ قاعدہ سد الذرائع قیاس سے تعارض کر جائے تو اس صورت میں انھوں نے قاعدہ قیاس کو قاعدہ سد الذرائع پر ترجیح دی ہے۔اس بات کی تصدیق ڈاکٹر محمد بلتاجی نے ان الفاظ میں کی ہے:

> ''**یبدو من مراجعة فقه ابو حنیفة کله انه کان یاخذ بسد الذرائع ,لکنه کان احیانا یوثر القیاس علی سد الذرائع عند تعارضھما**''[3]
> (ابو حنیفہ کی فقہی رائے کو ملاحظہ کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ سد الذرائع پر عمل کیا کرتے ہیں لیکن جب یہ قیاس سے ٹکرا جائے تو اس صورت میں وہ قیاس کو ترجیح دیتے ہے۔)

امام شاطبیؒ نے اس کے متعلق لکھا ہے :

> ''**و اما ابو حنیفة فان ثبت عنه جواز اعمال الحیل لم یکن من اصله فی بیوع الآجال الا الجواز و لا یلزم من ذالک ترکه لاصل سد الذرائع۔**''[4]

---

[1] انوار البروق فی انواء الفروق، القرافی : ۲ / ۳۳
[2] ایضا
[3] مناہج التشریع الاسلامی، بلتاجی: ۱/ ۲۷۴
[4] الموفقات، الشاطبی: ۳ / ۲۲۷

(لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے جب حیل پر عمل ثابت ہو جائے تو اس کا مطلب ہے بیع آجال جائز ہے اس سے قاعدہ سد الذرائع کا ترک لازم نہیں آتا ہے۔)

اور اسی کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: ''انہ نقل عنہ موافقۃ مالک فی سد الذرائع فیھا ولکن خالفہ فی بعض التفاصیل، اذا کان کذالک فلا اشکال'' (بتحقیق ان سے نقل ہوا ہے کہ وہ مالک کے ساتھ سد الذرائع میں ایک ہے لیکن بعض تفاصیل میں اختلاف ہے تو اس صورت میں کوئی اشکال نہیں۔)

یہاں سے سد الذرائع کے متعلق امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ بھی واضح ہو گیا کہ وہ قاعدہ سد الذرائع پر عمل کرتے ہیں امام مالک سے صرف کچھ مقامات پر اختلاف ہے۔

**سوم: فقہ مسلک شافعی میں قاعدہ سد الذرائع**

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے قاعدہ سد الذرائع کو ایک مستقل اور بنیادی اصول کے طور پر اختیار نہیں کیا ہے اب اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قاعدہ سد الذرائع کو سرے سے ہی نہیں مانتے تھے اور دوسری صورت یہ کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قاعدہ سد الذرائع کو ایک مستقل قاعدہ نہیں مانتے تھے۔

پہلی صورت کی علماء نے تردید کی ہے اور کہا ہے کہ انھیں قاعدہ سد الذرائع کا سرے سے انکار نہیں البتہ دوسری صورت کے بارے میں انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اس کی وضاحت کے لیے امام شافعی کی چند اقوال ذیل میں نقل کیا ہے:

''قال الشافعی: و من باع سلعۃ من السلع الی اجل من الآجال و قبضھا المشتری فلاباس ان یبیعھا الذی اشتراھا باقل من الثمن''[1]

(امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ کوئی شخص بیع سلعہ کرے کوئی وقت رکھ کر پھر اس کو قبضے میں لے اور اس سے کم قیمت میں فروخت کرے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول سد الذرائع کے معتبر نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ اس صورت میں نقصان کا خدشہ اور اس کے باوجود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس بیع کو جائز قرار دی رہا ہے جو کہ سد الذرائع کہ مخالفت ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سد الذرائع کو کیوں نہیں مانتا ہے؟ اس سوال کا جواب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اس قول میں موجود ہے:

---

[1] الام، امام شافعی: ۳ / ۳۸

''و ما وصفت حكم الله ثم حكم رسوله ﷺ فى المتلاعين ان جات به المتلاعنة على النعت المكروه يبطل حكم الدلالة التى هو الاقوى من الدلائل أبطل له الاضعف من الذرائع كلها''[1]

(ملاعنت (ملاعنین)[2] میں اللہ کا حکم پھر اس کے بعد اللہ کی رسول کا حکم ہے پس اس صورت میں اقوی دلیل باطل ہو جاتا ہے اور جب اقوی باطل ہو جائے تو اضعف الذرائع میں سے خود باطل ہو جاتا ہے۔)

اس طرح سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے سد الذرائع کی کلی انکار پر کوئی بات ثابت نہیں ہے کیونکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بیع الآجال کو جائز قرار دیا ہوا ہے۔ لھذا نتیجہ یہ ہوا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سد الذرائع کو ایک مستقل اصل کے طور پر نہیں مانتے البتہ بعض موارد پر قاعدہ سد الذرائع کو جاری کیا ہے جب کہ مشہور یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سد الذرائع کو سرے سے رد کیا ہے۔

## چہارم: فقہ حنبلی میں قاعدہ سد الذرائع

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعد امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ قاعدہ سد الذرائع پر عمل کرنے والوں میں مشہور ہیں یہ قول مشہور ہے :

''الامر نوعان: احدهما: مقصود لنفسه و الثانى: وسيلة الى المقصود۔ و النهى نوعان: احدهما: ما يكون المنهى عنه مفسدة فى نفسه و الثانى: مايكون وسيلة الى المفسدة، فصار سد الذرائع الفضية الى الحرام احدار باع الدين''[3]

(امر (حکم) کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو خود مقصود ہے اور دوسرا وہ جو مقصود کے لیے وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ اور نہی (منع) کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں مفسدہ ہے اس لیے اس سے نہی کی گئی ہے اور دوسرا وہ جو مفسدہ کے لیے وسیلہ اور ذریعہ بنتے ہے پس اسی لیے سد الذرائع دین کی ایک ربع ہے۔)

---

[1] الام، امام شافعی: ۷ / ۳۱۲

[2] یعنی دو انسان ایک دوسرے پر لعنت کرے، ایک دوسرے کو برا بھلا کہے۔ اس کو ملاعین کہتے ہیں۔

[3] اعلام الموقعین، ابن قیم : ۳ / ۱۲۶

اس سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا موقف واضح ہو گیا کہ وہ سد الذرائع کو ایک قاعدہ کی اعتبار سے مانتے ہیں۔

**پنجم: فقہ جعفری میں قاعدہ سد الذرائع**

قاعدہ "سد الذرائع" اور "فتح الذرائع" علمائے اہل سنت کے ہاں رائج اور معروف ہے البتہ علمائے اہل تشیع کے ہاں یہی قاعدہ "وجوب مقدمۃ الواجب" اور "حرمت مقدمۃ الحرام" کے نام سے جانا جاتا ہے۔

ایک سوال جو ہر شخص کے ذہن میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا قاعدہ سد الذرائع اور مقدمۃ الواجب مکمل یکساں ہیں دوسرے الفاظ میں مقدمۃ الواجب من وعن سد الذرائع ہے؟ یا اس میں کچھ فرق بھی ہے؟

سد الذرائع کے اصطلاحی معنی ہر اُس ذریعے اور وسیلے کو شامل ہیں جو سبب بنتا ہو حرام تک پہنچنے کا اسے ترک کیا جائے اور ہر اس ذریعہ کو انجام دیا جائے جو کسی واجب کے لیے سبب بنے تو امامیہ علماء نے یہی تعبیر مقدمہ واجب اور مقدمہ حرام کے لیے استعمال کی ہے۔ اس بات کی وضاحت حر عاملی کی اس بات سے ہوتی ہے:

> **"الذریعة ایضا تنقسم بانقسام الاحکام الخمسة باعتبار ما هی وسیلة الهة، لان الوسائل تتبع المقاصد: فالواجب: ما وقی به دمه وماله ولا طریق الا به وكذا اذا كان طریقا الی دفع مظلمة عن الغیر وهو مسلم او مجاهد والمستحب: ما كان طریقا الی المستحب۔ كان یحسن خلقه للظالم لیحسن خلقه۔ والمكروه: ما كان لمجرد خور فی الطبع لا لدفع ضرر۔**
>
> **والحرام: ما كان طریقا الی زیادة شر الظالم وترغیبه فی الظالم ومحرضا للمداهن علی الانهماک فی المعاص والمثابرة علیها۔ والمباح: ما عدا ذلک۔"[1]**

یعنی سد الذرائع کا قاعدہ بھی احکام خمسہ کے اعتبار سے تقسیم ہوتا ہے کیونکہ وسائل مقاصد کے تابع ہیں لھذا واجب وہ ہے جس میں خون، عزت اور مال کی بات ہو اور اسی طرح دفع مظلمہ ہو مسلم سے یا کسی مجاہد سے۔

یہاں پر شہید اول نے الذریعہ کی مکمل تفصیل بیان کی۔ البتہ یہاں پر اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ اس سد الذرائع یا مقدمۃ الواجب میں جو مصلحت یا مفسدہ ہے کیا وہ مصلحت یا مفسدہ اصل مسئلے میں بھی موجود ہے؟ سادہ لفظوں میں یہ کہ اصل مسئلہ اور مقدمہ یا ذریعہ میں تلازم ہے یا نہیں؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے سد الذرائع یا مقدمہ میں وہ تب شامل ہو گا جب اس بات کی تحقیق ہو جائے کہ وہ اصل مسئلہ پر اثر انداز ہو رہا ہے لھذا

---

[1] الفصول المھمۃ فی اصول الائمۃ، حر عاملی، محمد بن حسن، مرکز تحقیقات اسلامی، قم، طبع: ۱، ۱۴۱۷ھ: ۲ / ۵۱۲

اس کی دوبار تحقیق ضروری نہیں ہے پس کہہ سکتے ہیں کہ سد الذرائع علم اصول کا ایک ظنی قاعدہ ہے اور علم اصول ظنون حجت نہیں ہے جب تک اس پر کوئی دلیل نہ ہو اگر دلیل اس کی حجیت کو ثابت کرے تو اس پر عمل واجب ہے

نتیجہ اہل تشیع امامیہ علماء بھی ظنی قواعد میں سے سد الذرائع کو علم اصول الفقہ کا ایک قاعدہ مانتے ہیں البتہ اس کی حجیت کو تب تک نہیں مانتے جب تک دلائل سے ثابت نہ ہو جائے۔

**خلاصہ**

فقہی مسالک کے تمام علماء اور مذاہب خمسہ کے بانیان سد الذرائع کو علم اصول الفقہ کا ایک قاعدہ مانتے۔ یہ قاعدہ ظنی ہے دوسرے الفاظ میں اس قاعدہ پر عمل کرنا تب واجب ہے جب اس کی حجیت قرآن وسنت کی روشنی میں ثابت ہو اسی لیے فصل دوم میں سد الذرائع پر علما نے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ درج کیے ہیں۔

# فصل سوم

## قاعدہ سد ذرائع کا معاشرتی برائیوں کی روک تھام میں کردار

## مبحث اول

# بدفعلی کی روک تھام کے لیے قاعدہ سد الذریعہ

سب سے اہم اور سخت ترین گناہ زنا ہے جس سے نسل انسانی مخلوط ہو جاتی ہے اسی وجہ سے قرآن کریم اس کے سدباب کے لیے واضح الفاظ میں قانون بیان کرتا ہے:

سورہ نور میں ارشاد ہے:

﴿وَ اَنکِحُوا الاَیَامٰی مِنکُم وَ الصّٰلِحِینَ مِن عِبَادِکُم وَ اِمَآئِکُم اِن یَکُونُوا فُقَرَآءَ یُغنِهِمُ اللّٰہُ مِن فَضلِهٖ وَ اللّٰہُ وَاسِعٌ عَلِیمٌ.﴾[1]

(اور اپنی قوم کی بیوہ عورتوں کے نکاح کر دیا کرو اور اپنے غلاموں اور لونڈیوں کے بھی جو نیک ہوں (نکاح کر دیا کرو) اگر وہ مفلس ہوں گے تو خدا اُن کو اپنے فضل سے خوش حال کر دے گا اور خدا وسعت والا اور جاننے والا ہے۔)

اللہ رب العزت نے انسان کی تخلیق کے ساتھ ساتھ ان کی ضروریات بھی پورا کرنے کے طریقے بتائے ہیں۔ اگر ہمارے معاشرے میں اس آیت پر مکمل عمل کیا جائے تو یقیناً زنا جیسے برے کام سے پورے معاشرے کو بچایا جا سکتا ہے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید میں خداوند کریم نے زنا اور قذف کے متعلق مضبوط قوانین وضع کیے ہیں اور ان قوانین کا تقاضا تھا کہ معاشرے کے افراد کے لیے وہ آداب و ضوابط بھی مقرر کیے جائیں جن سے معاشرے کی تطہیر اور معاشرتی برائیوں کے سدباب کرنے میں مدد ملے۔ لھذا اللہ رب العزت نے سورہ نور کی آیت ۳۴ میں ان اصولوں کی نشاندہی فرمائے اور ہادی برحق، منجی بشریت نے ان کی روشنی میں آداب و ضوابط مقرر فرمائی جو مندرجہ ذیل ہیں:

معاشرے کے ہر فرد کو اپنے گھر میں تخلیہ اور تنہائی کا حق حاصل ہے۔

- دوسروں کے گھر میں تانک جھانکے کرنے کا کسی کو بھی حق نہیں۔
- کوئی شخص جب کسی کے گھر جائے تو دروازے کے سامنے کھڑا نہ ہو کہ مبادا اہل خانہ پر نظر پڑ جائے۔

---

[1] سورۃ النور: ۲۴/ ۳۲

- رسول اکرم ﷺ کی سیرت تھی کہ آپ ﷺ دروازے کی اطراف کھڑے ہو کر اندر داخل ہونے کی اجازت طلب فرمایا کرتے تھے۔
- انسان جب کسی کے گھر جائے تو پہلے السلام علیکم کہے اور پھر اندر داخل ہونے کی اجازت طلب کرے۔
- جب کوئی شخص کسی کے گھر جائے اور اندر آنے کے لیے تین مرتبہ اجازت طلب کرنے پر بھی جواب نہ پائے تو واپس چلا آئے۔ ممکن ہے کہ صاحب خانہ موجود نہ ہو یا کسی اہم کام میں مشغول و مصروف ہو۔
- گھر داخل ہونے کی اجازت صاحب خانہ یا کوئی صاحب اختیار فرد کے علاوہ کوئی ناسمجھ فرد یا بچہ دے تو اندر داخل ہونے میں جلدی نہ کرے۔
- ان مقامات پر بلا اجازت جاسکتے جو کسی کے رہنے کی مختص نہ ہو یا عمومی فائدے کے لیے کھولے ہوں مثلاً: دفاتر، ہوٹل، تجارتیں ادارے اور دوکانیں وغیرہ شامل ہیں۔[1]

ان آداب کا خیال رکھا جائے تو ہمارا معاشرہ زنا جیسے معاشرتی برائی سے بچا جاسکتے ہیں البتہ مجبوری صورت کے لیے بھی راہ حل موجود ہے جیسے دوسری آیت میں ارشاد رب العزت ہے:

﴿وَ لیَستَعفِفِ الَّذِینَ لَا یَجِدُونَ نِکَاحًا حَتّٰی یُغنِیَهُمُ اللّٰهُ مِن فَضلِهٖ وَ الَّذِینَ یَبتَغُونَ الكِتٰبَ مِمَّا مَلَكَت اَیمَانُكُم فَكَاتِبُوهُم اِن عَلِمتُم فِیهِم خَیرًا وَّ اٰتُوهُم مِّن مَّالِ اللّٰهِ الَّذِیٓ اٰتٰكُم وَ لَا تُكرِهُوا فَتَیٰتِكُم عَلَی البِغَآءِ اِن اَرَدنَ تَحَصُّنًا لِّتَبتَغُوا عَرَضَ الحَیٰوةِ الدُّنیَا وَ مَن یُّكرِههُّنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِن بَعدِ اِكرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِیمٌ﴾[2]

(اور جن کو بیاہ کا مقدور نہ ہو وہ پاکدامنی کو اختیار کئے رہیں یہاں تک کہ خدا ان کو اپنے فضل سے غنی کردے۔ اور جو غلام تم سے مکاتبت چاہیں اگر تم ان میں نیکی پاؤ تو اُن سے مکاتبت کرلو۔ اور خدا نے جو مال تم کو بخشا ہے اُس میں سے اُن کو بھی دو۔ اور اپنی لونڈیوں کو اگر وہ پاکدامن رہنا چاہیں تو دنیاوی زندگی کے فوائد حاصل کرنے کے لیے بدکاری پر

[1] تہذیب الاحکام، ابو جعفر، محمد بن حسن طوسی، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۴ھ، حدیث نمبر: ۱۲۰۵

[2] سورۃ النور: ۲۴ / ۳۳

مجبور نہ کرنا۔ اور جو ان کو مجبور کرے گا تو اُن کے مجبور کیئے جانے کے بعد خدا بخشنے والا مہربان ہے۔)

انہی آیات کریمہ کی روشنی میں رسول اکرم ﷺ نے مومن مردوں و عورتوں کے لیے آداب متعین کیے ہیں تاکہ معاشرے سے شر کے امکانات جاتے رہیں اور عورت و مرد مساوی طور پر پر وقار، باعزت و باحرمت زندگی گزار سکیں۔ اور وہ اصول مندرجہ ذیل ہیں:

1. کوئی شخص اپنی بیوی یا اپنی محرم خواتین کے علاوہ کسی دوسری عورت کو نظر جما کر نہ دیکھے۔
2. اگر کسی نامحرم پر نظر پڑ جائے تو دوسری نظر نہ ڈالے کیونکہ صرف پہلی نظر معاف ہے لھذا فوراً اپنی نظر ہٹائے۔
3. غیر محرم عورتوں کو گھورنا آنکھ کی بدکاری کے برابر ہے۔[1]

رسول اکرم ﷺ کا فرمان ہے کہ: ”جس مسلمان کا نگاہ کسی عورت پڑے اور وہ نگاہ ہٹائے تو اللہ اس کی عبادت میں لطف و لذت پیدا کرتا ہے۔“[2]

- جب بندہ اپنی بیوی کے پاس جائے یا رفع حاجت کے لیے جائے یا غسل کے لیے جائے تو شرم و احترام کا انتہائی خیال رکھا جائے۔
- مرد کو بھی جائز نہیں کہ اپنا ستر اپنی بیوی کے علاوہ دوسروں کے سامنے کھولے۔
- عورتوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ اپنا ستر یعنی ہاتھ منہ کے سوا پورا جسم شوہر کے علاوہ کسی دوسرے مرد کے سامنے کھولے۔
- عورتوں کے لیے لازم ہے کہ اپنے سینوں پر ڈوپٹوں یا اوڑھنیوں کے آنچل ڈالے رہیں۔

---

(1) التفسیر الکبیر، الرازی: ۷/ ۵۵۲

(2) صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب: استحباب النکاح لمن تاقت نفسه الیه، حدیث نمبر: ۳۴۰۱: ۱/۵۴۵

- عورتیں نرم روی کے ساتھ چلیں تاکہ ان کی زیبائش، آرائش اور زیورات نامحرم پر ظاہر نہ ہو۔[1]

### اس برائی کا سد باب

ان آداب و ضوابط کے ساتھ ساتھ یہ ضروری تھا کہ معاشرے کے اندر وہ مواقع و ذرائع بھی ختم کر دیا جائیں جہاں سے بے حیائی، فحاشی اور بدی کے کام وجود پذیر ہو سکتے ہوں۔ انسان کو جب بھوک اور پیاس لگتی ہے تو وہ اپنی بھوک اور پیاس مٹانے کے لیے انسانیت سے گری حرکات کے ارتکاب کو جائز قرار دے لیتا ہے۔ بلکل اسی طرح انسان کی جنسی بھوک اسے بے حیائی اور فحاشی کی حدود پار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے جس کے لیے نبی اکرام ﷺ نے قرآنی تعلیمات کی روشنی مندرجہ ذیل باتوں کی تلقین فرمائی:

- غیر شادی شدہ مرد اور عورتوں، رانڈ اور بیوہ یا کسی معقول وجہ سے شادی نہ ہو سکے ہو ان کی شادی کے لیے کوشش کرنا مستحسن عمل ہے۔
- اپنے کنیزوں، غلاموں یعنی زیر دست افراد کے نکاح کرادو بشرطیکہ وہ اچھے ہو ورنہ بد مزاج اور بد قماش لوگ نہ صرف اپنی زندگی خراب کرتے ہیں بلکہ شادی کی صورت میں دوسری کی زندگی بھی جہنم بنادیتے ہیں اور اس کے خراب اثرات پورے معاشرے پر ہوتے ہیں۔
- غربت اور افلاس نکاح کے لیے رکاٹ نہیں ہے۔

انسان کو اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے خوشحالی کی کوشش کرنی چاہیے۔ نکاح سے انسان کا غم بھی بٹ جاتا ہے اور آپس کی مشوروں اور کاوشوں سے خوش گوار حالات قائم رہتے ہیں۔ اللہ ہر ایک کی حالات جانتا ہے اور وسعت دینے والا ہے۔ جن لوگوں کو نکاح کرنے کے مواقع نہ ہوں ان کو چاہیے کہ پرہیزگاری اختیار کریں۔ ایک جگہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے خطاب میں نوجوانوں سے فرمایا کہ:

> "یا معشر الشباب! تم میں سے جو شخص شادی کر سکتا ہو اسے کر لینی چاہیے کیونکہ یہ نگاہ کو بد نظری سے بچانے اور آدمی کی عفت قائم رکھنے کا بڑا ذریعہ ہے۔ اور استطاعت نہ رکھتا ہو وہ روزے رکھے کیونکہ روزے انسانی طبیعت کا جوش ٹھنڈا کر دیتے ہیں۔"[1]

---

[1] تہذیب الاحکام، شیخ طوسی، حدیث نمبر:۸۹۵

اسلام کے ابتدائی ادوار میں باندی، غلام رکھنے کا رواج عام تھا جس کو یک دم ممنوع قرار دینا معاشرے میں عدم استحکام کا سبب ہو جاتا لھذا اسلام نے ایسے حالات کا تدبیر کیا جس سے یہ لعنت خود بخود ختم ہو گیا۔ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو بار بار تلقین فرمائی کہ جو غلام مکاتبت کی درخواست یعنی اپنی آزادی کے عوض مال کما کے دینے کا عہد کرے تو ان کو فوری طور پر قبول کرو بلکہ ان کی مدد بھی کیا کرو۔ بہت سے لوگ اپنے لونڈیوں کو اپنے مقاصد دنیا کے خاطر پیش کرنے پر مجبور تھے حالانکہ وہ پاک دامن رہنا چاہتی تھی آپ ﷺ نے ایسے لوگوں کی سختی سے تادیب کی انھیں اس کام سے باز رکھا۔ اور مذکورہ آیت کی روشنی میں ان مجبور اور لاچار باندیوں کو جو جبر تلے بدکاریوں پر مجبور تھیں اللہ ان کی مغفرت اور رحمت کی بشارت بھی فرمائی۔ یہ آپ ﷺ کی دکھی انسانیت سے بے پایاں محبت تھی کہ معاشرے سے غلاظت وخباثت کے انبار کو ہٹانے میں مصروف تھے اور معاشرے میں پسے ہوئے انسانوں کو گلے لگا کر اس میں خود اعتمادی پیدا کر رہے تھے۔

---

[1] صحیح البخاری، کتاب النکاح، باب: الترغیب فی النکاح، حدیث نمبر: ۵۰۶۵: ۲/ ۷۵۸

## مبحث دوم

# سود کی روک تھام کے لیے قاعدہ سد الذریعہ

سود سے کیا مراد ہے؟ اللہ رب العزت نے قرآن کریم میں اس کی تعریف اس لیے بیان نہیں فرمائی کیونکہ یہ بات واضح تھی کہ سود قرآن کی مخاطبین کے لیے ایک عام فہم فعل تھا، یہ بالکل خمر، قمار اور لفظ زنا کی طرح واضح تھا کہ جس کی حرمت بھی بغیر کسی جامع مانع تعریف کے عمل میں آئی، اور اس کی وجہ یقیناً یہی تھی کہ یہ سب چیزیں اتنی واضح تھی کہ ان کی تعریف کی ضرورت نہ تھی۔ بالکل یہی حالت سود / رِبا کی بھی تھی کہ وہ ان کے لیے اجنبی نہ تھا وہ سب اس اصطلاح کو اپنے روزمرہ معاملات میں استعمال کرتے تھے نہ صرف عرب بلکہ تمام سابقہ معاشرے اسے اپنے مالیاتی معاملات میں استعمال کیا کرتے تھے اور کسی کو بھی اس کی حقیقی تعریف کی ضرورت نہ تھی سورہ نساء کی آیت میں یہودیوں کی سود کھانے کی مذمت فرمائی، جبکہ ان پر پہلے ہی سے حرام تھا یہاں پر اس عمل کو بھی ربا سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ ان اقدار میں وہ لوگ ملت ابراہیمی یعنی دین حنیف پے قائم تھا اس لیے اللہ رب العزت نے اس قانون کو ویسے ہی قائم رکھا ہے۔

البتہ علماء نے مختلف الفاظ میں رِبا کی تعریف کی ہے مثلاً ابو بکر جصاص نے لکھا ہے:

> **''و الربا الذی کانت العرب تعرفه و تفعله انما کان قرض الدراهم و الدنانیر الی اجل بزیادۃ علی مقدار ما استقرض علی ما یتراضون به۔''[1]**
>
> **(اور وہ ربا کو اہل عرب کے درمیان معروف اور مستعمل تھا اس کی صورت یہ تھی وہ درہم یا دینار کی شکل میں مخصوص مدت کے لیے اپنے اصل سرمایہ پر متعین اضافے کی شرط کے ساتھ قرض دیا کرتے تھے۔)**

امام الرازی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں ربا کی وضاحت کی ہے:

> **''اما ربا النسیة فهو الامر الذی کان مشهورا متعارفا فی الجاهلیة و ذلک انهم کانوا یدفعون المال علی ان یاخذوا کل شهر قدرا معینا، و یکون راس المال**

---

[1] احکام القرآن، الجصاص: ۱ / ۴۶۵

باقیا، ثم اذا حل الدین طالبوا المدیون براس المال، فان تعذر علیه الاداء زادو فی الحق و الاجل، فھذا ھو الرباء الذی کانوا فی الجاھلیة تعاملون به۔[1]

مذکورہ بالا عبارت میں امام رازیؒ نے ربا کی مکمل وضاحت کی ہے کہ جہاں تک ربا النسیۃ ہے، در حقیقت یہ زمانہ جاہلیت کا ایک معروف بیع کا طریقہ تھا اور یہ لوگوں کو اس شرط پہ ثمن کیا کرتے تھے کہ ایک مخصوص رقم ہر ماہ واپس دیا کریں گے۔ اور اصل ثمن (سرمایہ) اپنے جگہ واجب الاداء رہے گا، پھر جب مدت ختم ہو جائے تو وہ اصل ثمن کا مطالبہ کیا جاتا تھا پھر جب وہ ادا نہ کر پائے تو مدت اور واجب الادا رقم بڑھا دیتے تھے۔

امام جلال الدین سیوطیؒ نے ربا کے حوالے سے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

''کانوا یتباعون الی الاجل، فاذا حل الاجل زادو علیھم و زادو الاجل۔''[2]

(وہ اشیاء ادھار ادائیگی پر خریدا کرتے تھے، مگر مدت کے اختتام پر فروخت کرنے والے واجب الاداء رقم بڑھا کر ادائیگی کی مدت میں اضافہ کر دیا کرتے تھے۔)

ان سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ معاملات جن میں قرض خواہ مدت کے اختتام پر ایک اضافی رقم کا مطالبہ کیا کرتے تھے وہ قرض کے معاملات نہ تھے بلکہ وہ ابتداء میں وہ ادھار پر اشیاء کی فروختگی کے معاملات تھے جن میں بیچنے والا تاخیر سے ادائیگی کی صورت میں زیادہ قیمت کا مطالبہ کیا کرتا تھا لیکن جب خریدار وقت مقرر پر بھی ادائیگی پر قادر نہ ہوتا تو وہ مدت میں اضافہ کرتے ہوئے اس کے بدلے میں بھی اضافے کا مطالبہ کرتا رہتا تھا۔ یہی وہ معاملہ ہے جس کا علماء نے ذکر کیا ہے جس کی دیل یہ ہے کہ انھوں نے لفظِ ''قرض'' استعمال نہیں کیا، بلکہ لفظِ ''دین'' استعمال کیا گیا ہے جو کہ عموماً خرید و فروخت کے معاملے میں پیدا ہوتا ہے۔

اس آیت میں اللہ رب العزت نے کفار کی دعوی کو رد کیا ہے:

﴿قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾[3]

(وہ کہتے ہیں کہ سودد بیچنا بھی تو ویسا ہی ہے جیسے سود (لینا) حالانکہ اس معاملے کو خدا نے حلال کیا ہے اور سُود کو حرام۔)

---

[1] تفسیر الکبیر، الرازی: ۷/ ۹۱

[2] لباب النقول، سیوطی، ص: ۲۰

[3] سورۃ البقرۃ: ۲/ ۲۷۵

یہ آیت مبارکہ زمانہ جاہلیت کے اس خرید و فروخت کو بیان کرتی ہے جس میں سود یا ربا عموما ہوتا تھا کیونکہ کفار کا یہ اعتراض تھا کہ جب کسی فعل میں ادھار فروخت کرنے کی صورت میں کسی چیز کی قیمت ابتداء سے زیادہ رکھا جائے تو اسے جائز قرار دیا جاتا ہے لیکن جب مدت کے اختتام پر خریدار کی عدم ادائیگی کی صورت میں واجب الاداء رقم میں اضافہ کرنا چاہتے ہیں تو اس کو ربا سے تعبیر کیا جاتا ہے حالانکہ دونوں صورتوں میں بظاہر ایک جیسے معلوم ہوتا ہے۔ مفسرین نے اس اعتراض اور جواب کو انتہائی خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے جیسے ابن ابی حاتم نے لکھا ہے:

''قالوا سواء علینا ان زدنا فی اول البیع او عند محل المال ، فھما سواء فذلک قولہ:قالوا انما البیع مثل الربوا۔''[1]

(وہ یہ کہا کرتے تھے کہ یہ بات برابر ہے کہ خواہ ہم قیمت میں ابتدائے عقد میں اضافہ کر دیں یا ہم مدت کی اختتام پر اسے بڑھائیں دونوں صورتیں یکساں ہیں،یہی اعتراض ہے جسے قرآن کی آیت میں یہ کہہ کر ذکر کیا گیا ہے کفار کہتے ہیں کہ خرید و فروخت تو بلکل ربا کی مانند ہے۔)

پس یہاں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے اصل سرمایہ سے اضافی لینے کی دو صورتیں ہے ایک اس مدت میں ماہانہ حساب سے سود مقرر کرتے ہیں اور دوسرا مدت کی اختتام پر جب مقروض ادائیگی نہ کر سکنے کی صورت میں اس قرض خواہ ایک اضافی رقم وصول کرتے ہیں جس کے بدلے میں اضافی مدت دی جاتی ہے۔ ان دونوں صورتوں اصل سرمایہ اتنا ہی باقی رہتے ہیں اور اصل سرمایہ سے اضافی رقم وصول کی جاتی ہے لھذا سود یا ربا کہ جسے قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے ان سب کو شامل ہے۔یہی وہ صورتیں ہیں جو ہمارے معاشرے میں بھی رائج ہے جس کی بعض لوگوں نے فوائد بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ لھذا یہاں ان کا ایک جامع جائزہ لیتے ہیں۔

---

[1] تفسیر ابن ابی حاتم، ابن ابی حاتم، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۹۹۷ء: ۲/ ۴۵۴

## مبحث سوم

# رشوت کی روک تھام کے لیے قاعدہ سد الذریعہ

رشوت وہ سخت ترین گناہ ہے جس کی وجہ سے حق ہمیشہ حق دار سے دور رہ جاتی ہے، رشوت کی وجہ سے ظالم معاشرے میں دندناتے پھرتا ہے اور مظلوم بے یارو مدگار رہ جاتے ہیں لھذا اللہ رب العزت نے سد الذرائع کے ذریعے اس کی روک تھام کے لیے قانون وضع کیا ہے اور اسلامی تعلیمات میں اس کے لیے لائحہ بیان فرمایا ہے جس کی تفصیل ذیل میں ہے۔

### لغوی معنی

اہل لغت نے رشوت کے مختلف معانی ذکر کیے ہیں رشوت کا مادہ اصلی "رِشا" ہے " رِشا" رسی یا مخصوص رسی (جیسے ڈول کی رسی) کو کہا جاتا ہے لکھا ہے "ارشتُ الدلو" یعنی ڈول پر رسی باندھی۔ مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہے کہ: "استرشی ما فی الضرع" یعنی تھن سے سارا دودھ نکالا، اس میں جو کچھ تھا اس کو حاصل کر لیا[1]۔

### اصطلاحی تعریف

فقہاء اور مجتہدین نے رشوت کی تعریفیں یوں بیان کی ہیں:

رشوت: ہر وہ مال جو بشرط اعانت خرچ کیا جائے۔[2]

یعنی ہر وہ مال رشوت ہے جو کسی کام میں کسی شخص کی مدد حاصل کرنے کی غرض سے خرچ کیا جائے اس تعریف سے "ہدیہ" اپنے آپ نکل جاتا ہے کیونکہ یہ اعانت کی شرط کے ساتھ نہیں دیا جاتا۔ البتہ یہ تعریف غیر رشوت کو رشوت میں داخل ہونے سے روکتی نہیں جیسے مزدور، انجینئر، یا وکیل کو اجرت یا فیس دیکر اس سے کام کرانا، ظاہر ہے، ان کا تعلق رشوت سے نہیں ہے لیکن اس تعریف میں یہ سب شامل ہو جاتا ہے۔[3]

---

(1) تہذیب اللغۃ : ۱۱ / ۲۰۶

(2) الاصول القضائیۃ فی المرافعات الشرعیہ، محمود علی قرحۃ، ص:۳۳۰

(3) کشاف القناع عن متن الاقناع، البھوتی: ۶ / ۳۱۶

لغوی اور اصطلاحی معنی میں واضح ربط ہے کیونکہ رشوت دینے کا مقصد یہ ہے کہ مفاد اور مصلحت ہو یا اس کے حق میں فیصلہ ہو، رشوت ایک سبب ہے تاکہ اس کے ذریعے رشوت دینے والا اپنے مقصد تک پہنچ جاتا ہے۔

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں رشوت پر غور وفکر کرنے سے رشوت کے درج ذیل ارکان سامنے آجاتے ہیں:

1. مرتشی: یعنی وہ شخص جو کسی سے مال کا تقاضا کرتا ہے یا اس سے کسی نفع کا حصول چاہتا ہے تاکہ اس کے بدل اس کا غرض پوری کردے جس کی ادائیگی اس کے لیے ضروری ہو، یا اس کا کوئی غیر شرعی کام انجام دیدے۔ اس میں کام انجام دیدنے سے مراد دونوں ہے یعنی کام کر دینا، یا مقصد کے تحت کام سے رک جانا۔
2. راشی: یعنی وہ شخص جو مال خرچ کرتا ہے تاکہ اس کی غرض پوری ہوسکے۔
3. رشوت: یعنی وہ مال جو رشوت دینے والا خرچ کرتا ہے تاکہ رشوت لینے والے سے مقصود یا مفاد کو حاصل کرسکے۔[1]

## رشوت کی اقسام

عمومی طور پر رشوت کی مندرجہ ذیل اقسام بیان کی گئی ہیں:

**پہلی قسم: رشوت دنیا حق کو باطل ثابت کرنے یا باطل کو حق ثابت کرنے کے لیے۔**[2]

حق کو باطل ثابت کرنے والا ہر وسیلہ اور ذریعہ حرام ہے کیونکہ اس کے ذریعے حق مغلوب اور باطل غالب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح رشوت بھی ان کاموں، وسائل یا ذرائع میں سے ہے جس کے سہارے حق کو باطل کیا جاتا ہے اور باطل کو حق قرار دیا جاتا ہے اس لیے دین اسلام نے رشوت دینا، رشوت لینا اور ان کے درمیان ذریعہ بناسب حرام قرار دیا تاکہ یہ قبیح کام فروغ نہ پائیں۔

---

[1] الاصول القضائیۃ فی المرافعات الشرعیہ، محمود علی قرحۃ، باب الرشا، ص:۵۱۲

[2] ایضا

**دوسری قسم: حصول حق کے لیے رشوت دینا**

**تیسری قسم: رشوت دینا دفع ظلم وضرر کے لیے** [1]

فطری طور پر انسان معاشرت پسند ہے اور معاشرے میں ایک دوسرے کے ساتھ رہنا ایک دوسرے سے تعلقات رکھنا انسانی مجبوری ہے کیونکہ تنہاء زندگی ناممکن ہو جاتا ہے۔ ایسے حالات میں انسان کا ایک دوسرے پر حقوق اور فرائض بھی ہیں ان کو ذمہ داری کے ساتھ ادا نہ کرنا ظلم ہے اور بعض اوقات انسان اپنے ہی حق حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور اپنے حق حاصل کرنے کے لیے دوسروں کی فرمائش پوری کرنا پڑتا ہے یا اپنے اوپر ہونے والے ظلم اور ناانصافی سے جان چھڑانے کے لیے فرمائش پوری کرنی پڑتی ہے دوسرے الفاظ ان حالات میں رشوت کے راستے پر جانا پڑتا ہے اب سوال یہ ہے کہ اس صورت حال میں گنہگار کون ہوگا، صرف رشوت دینا والا گنہگار ہوگا یا رشوت لینے والا گنہگار ہوگا، یا دونوں گنہگار ہوگا؟

ان صورتوں میں علماء وفقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: جمہور علماء کا موقف ہے کہ رشوت لینے والا گنہگار ہے جب کہ رشوت دینے والا گنہگار نہیں ہے

ابو اللیث سمرقندیؒ کہتے ہیں:

”ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں چنانچہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ آدمی رشوت کے ذریعے اپنے جان و مال سے مضرات دفع کرے۔“[2]

بعض دیگر علماء کہتے ہیں: اگر تم عاجز رہے اور اپنے حق کو ثابت کرنے کے لیے کوئی شرعی دلیل قائم نہ کرسکے پھر تم نے کسی ایسے حاکم سے مدد چاہی جو شرعی دلیل کے بغیر فیصلہ دیتا ہے تو تمہارے بجائے وہ حاکم اس صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ حق کسی باندی کی بات ہو اور اس کی شرمگاہ کو حلال سمجھا جارہا ہو۔ اور اس صورت میں تمھارا اس حاکم سے مدد طلب کرنا واجب ہوگا۔ اس لیے کہ حاکم کا قصور زنا اور غصب کے قصور سے بہر حال ہلکا ہے۔ اور یہی صورت بیوی کی بابت نزاع میں بھی ہوگی اور اسی طرح اگر تم نے فوج اور پولیس سے مدد چاہی تو وہ گنہگار ہونگے۔ تم گنہگار نہیں ہونگے۔ یہی حال سواری کی وغیرہ کے غصب کی صورت میں ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مدد کرنے والے سے ہر چند معصیت سرزد ہوتی ہے لیکن فساد سرزد نہیں ہوتا۔ جبکہ مدعا علیہ کا جھٹلانا، یا

---

[1] الاصول القضائیۃ فی المرافعات الشرعیہ، محمود علی قرحۃ، باب الرشا، ص:۵۱۲

[2] الجامع لاحکام القرآن، قرطبی:۶ / ۱۸۳

غصب کرلینا معصیت اور فساد دونوں ہوتا ہے اور شارع مقدس نے کسی بڑے بگاڑ سے بچنے کے لیے اس سے چھوٹے بگاڑ کی اجازت دی ہے البتہ اس حثیت سے نہیں کہ یہ بگاڑ ہے بلکہ اس لیے کہ اس کے ذریعے بڑے بگاڑ سے تحفظ ہوتا ہے۔ جیسے قیدی کا فدیہ دینا ایک بگاڑ ہے اس لیے کہ کافروں کا مال دینا حرام ہے اور اس سے مال کا برباد کرنالازم آتا ہے۔ لیکن اس خرابی کو برداشت کیا جاتا ہے تاکہ اس سے بڑی خرابی مسلمان کا غیر مسلم کی قید میں رہنے سے رہائی نصیب ہو۔ اور اگر کسی کام میں کوئی خرابی نہ ہو تو بطریق اولی جائز ہو گی۔

آیت دلالت کرتی ہے

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَآئِرَ اللّٰهِ وَ لَا الشَّهرَ الحَرَامَ وَ لَا الهَدیَ وَ لَا القَلَآئِدَ وَ لَا آٰمِّينَ البَيتَ الحَرَامَ يَبتَغُونَ فَضلًا مِّن رَّبِّهِم وَ رِضوَانًا وَ اِذَا حَلَلتُم فَاصطَادُوا وَ لَا يَجرِمَنَّكُم شَنَاٰنُ قَومٍ اَن صَدُّوكُم عَنِ المَسجِدِ الحَرَامِ اَن تَعتَدُوا﴾ (1)

(مومنو! خدا کے نام کی چیزوں کی بے حرمتی نہ کرنا اور نہ ادب کے مہینے کی اور نہ قربانی کے جانور کی اور نہ ان جانوروں کی جن کے گلوں میں پٹے بندھے ہوں اور نہ ان لوگوں کی جو عزت کے گھر (بیت اللہ) کو جا رہے ہوں اور اپنے پروردگار کے فضل اور اس کی خوشنودی کے طلب گار ہوں۔ اور جب احرام اُتار دو تو شکار کرو۔ اور لوگون کی دشمنی اس وجہ سے کہ انھوں نے تم کو عزت والی مسجد سے روکا تھا تمھیں اس بات پر آمادہ نہ کرے تم ان پر زیادتی کرنے لگو۔)

رشوت لینے والا گنہگار ہے اور حق کو حقدار پہنچانا، اور اس سے ظلم دفع کرنا، ایک قسم کی تعاون ہے مذکورہ بالا آیت اسی حکم دیتی ہے اس لیے کسی عوض، معاوضے اور لین دین کے بغیر اس سلسلے میں کامل تعاون کرنا واجب ہو جاتا ہے اب اگر کوئی شخص اس تعاون کے صلہ میں روپیہ وصول کرتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنا فرض ادا کرنے کے لیے اس کا عوض یعنی رشوت لیتا ہے لھذا لینے والا گنہگار ہو گا۔

امام ابوداود نے اپنی سند کے ساتھ ایک روایت نقل کی ہے کہ رسول اکرام صل اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: ((وَاللّٰهُ فِي عَونِ العَبدِ مَا كَانَ العَبدُ فِي عَونِ اَخِيهِ۔))(2)

---

(1) سورۃ المائدہ:۵/ ۲

(2) سنن ترمذی، کتاب: الحدود عن رسول اللہ، باب: ما جاء فی الستر علی المسلم، حدیث نمبر:۱۹۳۰، ۲/ ۲۹۰

(اللہ رب العزت اپنی بندوں کی اس وقت تک مدد کرتا ہے جب تک کوئی بندہ اپنے بھائی کی مدد کرتا رہے۔)

اس کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ حق کو حقدار تک پہونچانے یا کسی انسان سے ظلم کو دفع کرنے کے لیے رشوت لیناعدم تعاون کی علامت ہے اور عدم تعاون انسان کو تائید غیبی اور امداد ربانی سے دور کرتا ہے اور جو شخص فدائی امداد و نصرت سے محروم ہونے کے اعمال کرتا ہے ایسا شخص گنہگار ہوتا ہے لھذا رشوت لینے والا بھی گنہگار ہو گا۔اور اس کے لیے رشوت لینا حرام ہو گا۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ جب آپ حبشہ میں تھے اس وقت گلو خلاصی کی خاطر بطور رشوت دو دینار دئے۔ پھر کہیں جا کے حضرت ابن مسعود لوگوں کو رہائی ملی، اس پر آپ نے فرمایا تھا:((اِن الاِثمَ عَلی القَابِضِ دُونَ اَلدَّافِعِ۔))[1] (لینے والا گنہگار ہے دینے والا نہیں۔)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ظلم کو دفع کرنے کے لیے رشوت دی اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ ایسا کرنے میں گناہ ان پر نہ ہو گا اور صحابی کا فعل لائق سماعت ہے بشرطیکہ کسی صحیح حدیث سے ٹکراؤ نہ ہو۔ اور یہ واقعہ ہے کہ ان کا یہ فعل کسی حدیث کے معارض نہیں ہے۔

**چوتھی صورت: کسی منصب یا ملازمت کے حصول کے لیے رشوت دینا۔**[2]

قومی امور کے لیے اچھے ،ایمان دار اور ملازمت و منصب کے قابل لوگوں کو انتخاب کرنا انتہائی اہم معاملہ ہے اور اسلامی اہم ترین تعلیمات میں سے ہے کیونکہ ان کے لیے غلط انتخاب کی صورت میں ادارے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں جس محکمے میں رشوت کی بری روایت جڑ پکرے وہ محکمہ تباہی اور بربادی سے دوچار ہو جاتا ہے جس کی مثالیں ہمارے معاشرے میں جابجا نظر آتی ہیں۔ بالخصوص جمہوری حکومت میں رشوت اور اقرباء پرستی کے ذریعے پچھلے دروازے سے اعلی عہدوں اور بلند مرتبوں پر نااہل فائز ہوتے ہیں جس کی وجہ سے قومی اداروں کو پرائیویٹ کمپنیوں کو فروخت کیا جارہاہے اور روز بروز روبہ زوال ہے۔ اسلام نے اسی لیے رشوت لینے والوں ،رشوت دینے والوں اور درمیان میں ثالث بنے والے سب کو حرام ٹھہرایا ہے اس بات پر یہ آیت دلالت کرتی ہے:

---

[1] الجامع لاحکام القرآن، قرطبی: ۶/۱۸۴

[2] الاصول القضائیۃ فی المرافعات الشرعیہ، محمود علی قرحۃ، باب الرشا، ص:۵۱۸

﴿اِنَّ اللّٰہَ یَامُرُکُم اَن تُؤَدُّوا الاَمٰنٰتِ اِلٰی اَھلِھَا وَ اِذَا حَکَمتُم بَینَ النَّاسِ اَن تَحکُمُوا بِالعَدلِ اِنَّ اللّٰہَ نِعِمَّا یَعِظُکُم بِہٖ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ سَمِیعًا بَصِیرًا۔﴾[1]

(بیشک اللہ حکم فرماتا ہے تمھیں کہ سُپرد کردو امانتوں کو جو ان کے اہل ہیں اور جب بھی فیصلہ کرو لوگوں کے درمیان تو فیصلہ کرو انصاف سے بے شک اللہ تعالی بہت ہی اچھی بات کی نصیحت کرتا ہے تمھیں۔بے شک اللہ تعالی سب کچھ سننے والا ہر چیز دیکھنے والا ہے۔)

کسی منصب یا ملازمت کے حصول کے لیے رشوت دینا در حقیقت امانت کو نا اہلوں کے سپر کرنے کے مترادف ہے اس سے حکم خداوندی کی مخالفت لازم آتی ہے اس لیے کسی بھی منصب یا ملازمت کو حاصل کرنے کے لیے رشوت دینا حرام ہے۔ہاں یہ دوسرا مسئلہ ہے کہ جب تک رشوت نہ دے اہل کو اس کا منصب نہیں ملتا۔

**خلاصہ**

رشوت کی مشہور یہ چار اقسام ہیں جن میں سے پہلی اور چوتھی صورت کے حرام ہونے پر علماء جمہور کا اتفاق ہے۔البتہ دوسری اور تیسری صورت میں جواز کا امکان موجود ہے۔رشوت کی حرمت پر سب سے واضح آیت قرآن یہ ہے:

﴿وَ لَا تَاکُلُوا اَموَالَکُم بَینَکُم بِالبَاطِلِ وَ تُدلُوا بِھَا اِلَی الحُکَّامِ لِتَاکُلُوا فَرِیقًا مِّن اَموَالِ النَّاسِ بِالاِثمِ وَ اَنتُم تَعلَمُونَ۔﴾[2]

(اور خبر دار ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھانا اور نہ حکام کے حوالے کر دینا کہ رشوت دے کر حرام طریقے سے لوگوں کے اموال کو کھا جاؤ، جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ تمھارا مال نہیں ہے۔)

اس آیت کریمہ میں باطل طریقے سے لوگوں کا مال کھانے سے ممانعت وارد ہے باطل طریقہ سے مال کھانے کی ایک صورت یہی رشوت دینا اور لینا ہے جس کے ذریعہ حکام کو انصاف کے راستے سے برگشتہ کیا جاتا ہے کسی چیز سے مخالفت اس کی حرمت کو چاہتی ہے لھذا رشوت بھی حرام ہے۔

---

[1] سورۃ النساء:۴/ ۵۸

[2] سورۃ البقرہ:۲ / ۱۸۸

اور حدیث مبارکہ میں بھی واضح الفاظ میں رشوت کی حرمت بیان ہوئی ہے۔ یہ روایت حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:الرَّاشِی والمُرتَشِی فِی النَّار۔[1](رشوت لینے ولا اور دینے والا دونوں جہنمی ہیں۔)

اسی طرح دوسری حدیث طبرانی نے حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے اور انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیاہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَعَنَ اللّٰہُ الرَّاشِی و المُرتَشِی۔))[2] (رشوت لینے اور دینے والے پر اللہ نے لعنت فرمائی۔)

ان آیات کریمہ اور احادیث مبارکہ میں واضح الفاظ رشوت کی حرمت بیان کی ہے اور رشوت کے لینے و دینے والے پر اللہ کی لعنت اور جہنمی ہونے کا ذکر کیاہے۔

## معاشرے پر اثرات کی روک تھام کے لیے حکمت عملی

قاعدہ سد ذرائع کے ذریعے رشوت کی روک تھام کے لیے جو حکمت عملی اپنائی جاتی ہے ان میں اس بُرے کام کی طرف لے جانے والے اسباب کو واضح کرنے کی ضرورت ہے تاکہ قرآن وسنت کی روشنی میں ان اسباب کی سد کے لیے حکمت عملی کو عملی جامہ پہنایا جائے۔ جس کی چند نمونے درج ذیل ہیں:

### معاشرتی برائیوں کی روک تھام کے لیے پہلا قدم ایمان

ایک اسلامی معاشرہ اور اسلام کے نام پر حاصل شدہ مملکت میں اگر رشوت جیسے شرعا، قانونا، اخلاقا اور عرفا غلط کام کا ارتکاب بر سرعام اور زیادہ ہوجاتا ہے تو یہ ایمان کی کمزوری کی علامت ہے یا دوسرے الفاظ میں ہمارا ایمان صرف زبانی اور کلامی ہے جو ابھی تک دل کی گہرائیوں میں نہیں اترا۔

ارشاد رب العزت ہے:

﴿قَالَتِ الاَعرَابُ اٰمَنَّا قُل لَّم تُؤمِنُوا وَ لٰکِن قُولُوا اَسلَمنَا وَ لَمَّا یَدخُلِ الاِیمَانُ فِی قُلُوبِکُم وَ اِن تُطِیعُوا اللّٰہَ وَ رَسُولَہٗ لَا یَلِتکُم مِّن اَعمَالِکُم شَیـًٔا اِنَّ اللّٰہَ غَفُورٌ رَّحِیمٌ۔﴾ [3]

---

[1] جامع الاصول فی احادیث الرسول ﷺ، ابن الاثیر، مکتبۃ الحلوانی، بیروت، طبع:۱، ۱۳۸۹، ۱۰ / ۵۴۹

[2] ایضا

[3] سورۃ الحجرات:۴۹ / ۱۴

(اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے۔ آپ فرمایئے تم ایمان تو نہیں لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے اطاعت اختیار کر لی ہے اور ابھی ایمان تمھارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اور اگر تم سچے دل سے اطاعت کروگے اللہ ورسول کی تو وہ ذرا کمی نہیں کرئے گا تمھارے اعمال میں بے شک اللہ تعالی غفور ورحیم ہے۔)

غیب پر ایمان اور آخرت پر یقین کی پختگی انسان کی کایا پلٹ کر رکھ دیتی ہے یہی وہ چیز ہے ہمیں طغیانی اور سرکشی سے باز رکھتی ہے۔ ایمان ویقین کی یہ دولت جب نصیب ہوتی ہے تو وہ انسان کو سیسہ پلائی دیوار بناتی ہے جو ہر قسم کی برائیوں کی طوفان سے بآسانی مقابلہ کرسکے گا۔ اور اس طرح کا ہر فرد حسنِ اخلاق اور اعلی کردار سے مزین ہوتا ہے۔ جہاں حق مانگنے کی بجائے حق ادا کرنے میں لذت محسوس ہوتی ہے شیطانی عادتیں یعنی رشوت ستائی اپنے آپ دفن ہوجاتی ہے اور معاشرے میں ایمانی قوت عملا دکھائی دیتی ہے۔ اس کا اندازہ اس مثال سے لگا لیجیے کہ دنیا کا مہذب ترین کہلانے والا معاشرہ ۱۹۱۹ء میں امتناع شراب کا قانون پاس کرتا ہے اور پھر چودہ سال لگاتار کروڑوں ڈالر اور ہر قسم کے ذرائع ابلاغ اس کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں لیکن بالآخر ۱۹۳۳ء میں اس قانون کو واپس لینا پڑتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک دوسرا معاشرہ ہے جہاں ایمان کی آبیاری ہوچکی ہے وہاں ایک آیت اترتی ہے:

﴿یٰاَیُّھَا الَّذِینَ اٰمَنُوا اِنَّمَا الخَمرُ وَ المَیسِرُ وَ الاَنصَابُ وَ الاَزلَامُ رِجسٌ مِّن عَمَلِ الشَّیطٰنِ فَاجتَنِبُوہُ لَعَلَّکُم تُفلِحُونَ﴾﴿اِنَّمَا یُرِیدُ الشَّیطٰنُ اَن یُّوقِعَ بَینَکُمُ العَدَاوَۃَ وَ البَغضَآءَ فِی الخَمرِ وَالمَیسِرِ وَ یَصُدَّکُم عَن ذِکرِ اللّٰہِ وَ عَنِ الصَّلٰوۃِ فَھَل اَنتُم مُّنتَھُونَ۔﴾[1]

(ایمان والو! شراب اور جوا اور بُت اور جُوئے کے تیر سب ناپاک ہیں شیطان کی کارستانیاں ہیں سو، بچو ان سے تاکہ تم فلاح پاجاؤ۔ یہی تو چاہتا ہے شیطان کہ ڈال دے تمھارے درمیان عداوت اور بغض شراب اور جوئے کے ذریعہ اور روک دے تمھیں یادِ الھی سے اور نماز سے تو کیا تم باز آنے والے ہو؟)

---

[1] سورۃ المائدہ:۵/ ۹۰،۹۱

کیسا نظم وضبط تھا بارگاہ نبوت کا اور کیسی زبردست اصلاحی قوت تھی عرب کے اس امی حکیم ﷺ کی کہ دم میں بڑے بڑے پرانے اور عمر بھر کے شرابیوں اور جواریوں کو پاکباز اور متقی بلکہ پاکبازوں اور صالحین کا سردار بنادیا۔

مختصر یہ کہ خوفِ خدا ہی وہ طاقت ہے جس سے معاشرہ کا رخ بدلا جا سکتا ہے لھذا اگر ہم کوئی حقیقی اور پائیدار تبدیلی چاہتے ہیں تو ہمیں اس معاشرہ میں ایمان کی آبیاری کرنا ہو گی ظاہر ہے کہ معاشرہ کی اصلاح اور ایمان کی آبیاری صرف حکومت ہی کی ذمے داری نہیں ہے۔ اگر واقعتاً ہمیں پاکستان کو علامہ اقبال اور قائد اعظم کے خوابوں کی تعبیر بنانا ہے تو پھر اس مہم میں سب کو ہاتھ بٹانا ہو گا۔ اس طرح تمام علماء، اساتذہ، طلبہ، وکلا، پولیس، حکام، خواتین، اہل خرفہ، مزدور، کسان، زمیندار، کارخانہ دار، خواتین اور غرض یہ کہ معاشرے کے تمام افراد ایمانی قوت کے ساتھ آگے بڑھ کر اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرنا ہے تاکہ معاشرے سے رشوت کی لعنت ختم ہو جائے۔ اور انشاء اللہ وطن عزیز پاکستان رشوت سے پاک اور پرامن اسلامی مملکت ہو گا۔

## معاشرتی برائیوں کی روک تھام کے لیے دوسرا قدم تبلیغ

رشوت کے سدباب کے لیے دوسری تدبیر تبلیغ کرنا ہے۔ اس کا بہتر اور مئوثر طریقہ یہ ہے کہ اسلام کے اولین ذریعہ "تبلیغ" کو استعمال کیا جائے تمام ذرائع ابلاغ خصوصا مطبوعہ ذرائع ابلاغ اور برقی ذرائع ابلاغ پر رشوت کی حرمت، اس کی عدم جواز اس کی معاشی، معاشرتی واخلاقی برائیوں پر واضح روشنی دالی جائے۔ اخروی حساب کا احساس پیدا کرکے دیانتداری وامانت داری کا جذبہ پیدا کیا جائے ائمہ مساجد اور خطبائے کرام اپنے خطبات جمعہ میں رشوت کی تباہ کاریوں پر وعظ کریں۔ اس لعنت کو دور کرنے کی مخلصانہ سعی کی جائے گی تو یقیناً رشوت ستائی کا سدباب ہو جائے گی اور یہ کوشش بار آور ثابت ہو گی۔

## معاشرتی برائیوں کی روک تھام کے لیے تیسرا قدم سزاوجزاء

سزاوجزاء یا ترغیب وترہیب کا اسلامی فلسفہ ہی یہی ہے کہ اچھائی کا پرچار کیا جائے اور برائی کا سدباب کیا جائے۔ ایک اسلامی مملکت کو چاہیے کہ اپنے عمال کا معقول تنخواہ روز کے حساب سے مقرر کیا جائے، ضروریات زندگی مہیا کرنے کے لیے ممکنہ اور لازمہ سہولیات بہم پہنچانے کے باوجود بھی وہ امانت میں خیانت کے مرتکب ہوں اپنے فرائض منصبی کے ادا کرنے پر بھی رشوت لیں اور پھر یہ جرم عدالت میں ثابت ہو جائے تو اب "ترغیب" کے بعد "ترہیب" کا نمبر ہے۔ پھر یہ کہ اس ترہیب میں حکمت عملی ملحوظ رکھی جائے۔ بعض لوگوں کو زبان سے سمجھانا کافی ہوتا ہے تو ایسے لوگوں پر سختی عقل کا تقاضا نہیں ہے عفو و درگزرنا اور مجرم کی طرف سے

معذرت کو قبول کرنا بھی اسلامی تعلیمات کا زرین اصول ہے اگر زبانی تادیب اثر انداز نہ کرے تو اس پر جرمانہ اور سختی کی نوبت آجائے گی۔شاہ ولی اللہ نے آداب حکومت کے ضمن میں لکھا ہے ”آداب حکومت میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جب کسی کا حسن کارگزاری ثابت ہو یا کسی سپاہی کے جنگی جوہر اس سے ظہور میں آئیں تو اس کی تنخواہ اور وظیفہ میں اضافہ کیا جائے اور انعام واکرام سے نوازا جائے تاکہ اپنی مزید قابلیت کا اظہار کیا جائے اور پہلے سے زیادہ جوش وولولہ دکھائے اور دل میں ملک وقوم سے محبت کا اظہار کیا جائے اور بخوشی خدمت پر آمادہ ہو جائے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص اپنے فرائض منصبی ادا کرنے میں کوتاہی یا خیانت کرے تو اس کا درجہ گھٹادے اور اس کو اپنا غصہ اور ناراضگی واضح طور پر جتادے۔“[1]

پھر احتساب کا مرحلہ آجاتا ہے کیونکہ قومی و معاشرتی امن و سکون اور عزت و جان کی حفاظت ہر حال میں مقدم ہے اس مقصد کے لیے شریعت نے حدود و تعزیرات کا نظام رکھا ہے پورا انسانی معاشرہ لے کو ایک فرد یا جماعت کی خواہشات کی بھینٹ نہیں چڑھایا جاسکتا۔ ایسی صورت حال میں بقول شاہ ولی اللہ ایسے عضو جس میں مہلک جراثیم سرایت کر جائیں اور معمولی علاج کارگر ثابت نہ ہو تو اس کا کاٹ دینا ہی قرین مصلحت اور عین صواب ہوتا ہے بصورت دیگر تمام جسم میں اس کا زہر سرایت کر جانے کا خدشہ رہتا ہے قرآن کی یہ آیت اسی بات پر دلالت کرتی ہے:

﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٍ لَّفَسَدَتِ الۡاَرۡضُ﴾[2]

(اور اگر نہ بچاؤ کرتا اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کا بعض کے ذریعہ تو برباد ہو جاتی زمین)

اسی ضمن میں حضرت شاہ ولی اللہ نے مزید لکھا ہے: ”اگرچہ بادشاہ یا حکومت کے لیے اپنے رعیت کے ساتھ احسان کرتے ہوئے اور فیاضانہ سلوک رکھنا مناسب ہے تاہم مجرموں کا سزا دینے میں تساہل نہیں کرنا چاہیے۔ شیخ سعدی کا یہ قول نہایت صحیح ہے۔ اگر پروری گرگ یوسف رود     چو گربہ نوازی کبوتر خورد“[3]

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، شاہ ولی اللہ، (اردو)، قومی کتب، لاہور، ص:۲۹۹

[2] سورۃ البقرۃ:۲ / ۲۵۱

[3] حجۃ اللہ البالغہ، شاہ ولی اللہ، (اردو) ص:۳۰۰

ترغیب کے بعد ترہیب کی بھی شرعا اجازت ہے جزا کے ساتھ ساتھ سزا کا بھی مکمل قوانین اسلام میں موجود ہے اس کا فلسفہ اور مقصد معاشرے کا نظام مختل ہونے سے روکنا اور مجبور و مظلوم لوگوں کی حمایت کرنا ہے ،شریف اور امن پسند لوگوں کو احساس تحفظ فراہم کرنا اور سماج کے دشمن عناصر کے دل میں خوف پیدا کر کے ایسی حرکات سے باز رکھنا ہے۔ رشوت اور اس جیسے دوسرے برائیوں سے معاشرے کو محفوظ رکھنا ہے۔

## معاشرتی برائیوں کی روک تھام کے لیے چوتھا قدم عمال کا مستغنی ہونا

موجودہ حکومت نے اصلاح معاشرہ کی مہم کا آغاز کر دیا ہے یہ بہت خوش آئند اقدام ہے اور امید کی جاسکتی ہے کہ ان شاء اللہ العزیز اس کے نتائج جلد ظاہر ہو کر رہیں گے۔ تاہم ضروری ہے کہ رشوت جیسی لعنت کی بیخ کنی کے لیے حکومت راستہ اختیار کرے جو خلفائے راشدین نے اختیار کیا تھا کہ عمال حکومت کو ان کی ضروریات زندگی کی تکمیل کے لیے اتنی تنخواہ دے کہ وہ کشادگی کے ساتھ زندگی گزار سکیں اور اپنی ضروریات سے مجبور ہو کر انھیں رشوت نہ لینی پڑے۔

## معاشرتی برائیوں کی روک تھام کے لیے پانچواں قدم اہل افراد کا انتخاب

کسی بھی شخص کو کوئی ذمہ داری سونپنے سے قبل اس کی اہلیت و صلاحیت کا جانچنا بھی نہایت ضروری ہوتا ہے جتنی بڑی ذمہ داری ہوگی اس کی علمی و اخلاقی آزمائش اور امتحان بھی اتنا ہی سخت ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں آیت کریمہ ہے:

﴿اِنَّ اللّٰہَ یَامُرُکُم اَن تُؤَدُّوا الاَمٰنٰتِ اِلٰی اَھلِھَا وَ اِذَا حَکَمتُم بَینَ النَّاسِ اَن تَحکُمُوا بِالعَدلِ اِنَّ اللّٰہَ نِعِمَّا یَعِظُکُم بِہٖ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ سَمِیعًا بَصِیرًا۔﴾[1]

(بیشک اللہ حکم فرماتا ہے تمھیں کہ سُپرد کردو امانتوں کو جو ان کے اہل ہیں اور جب بھی فیصلہ کرو لوگوں کے درمیان تو فیصلہ کرو انصاف سے بے شک اللہ تعالی بہت ہی اچھی بات کی نصیحت کرتا ہے تمھیں۔ بے شک اللہ تعالی سب کچھ سننے والا ہر چیز دیکھنے والا ہے۔)

---

[1] سورۃ النساء: ۴/ ۵۸

اس آیت میں لفظ امر اور پھر تاکیدی جملے سے اس چیز کی مزید اہمیت بڑھ جاتی ہے حکومت کے عہدوں اور مناصب سے بڑھ کر کونسی بڑی امانت ہوسکتی ہے۔ اس لیے حکومتی ذمہ داری سونپتے وقت بہت بڑی احتیاط کی ضرورت ہے اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب یو لکھا ہے:

کسی شخص کو حکومت کا کوئی عمل یا کوئی خدمت سپر کرنے کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ دیانت دار ہو، فرض کی بجا آوری کا اس کو پورا احساس ہو۔ جو کام اس کے سپرد کیا گیا ہو اس کو احسن طریقہ سے انجام دینے کی اس میں پوری قابلیت ہو، حکومت کا وہ دل سے خیر خواہ ہو اور اس کی طبیعت میں غرور اور سرکشی نہ ہو جس میں یہ اوصاف موجود نہ ہوں اس کو حکومت کی کوئی خدمت سپر دنہ کیا جائے اور اگر تقرر کے بعد معلوم ہو کہ اس میں ان کے متضاد اوصاف موجود ہیں تو اس کو برطرف کر دیے میں لمحہ بھر دیر نہ نہیں کرنی چاہیے۔[1]

حکومت یا ادارے کوئی خود کار مشین نہیں ہے کہ جو ایک بٹن دبانے سے خود بخود سارا چلنا شروع ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے اہل اور باصلاحیت افراد کی ضرورت ہے اگر افراد صحیح، مناسب اور درست ہوئے تو حکومتی امور بھی صحیح طور پر سر انجام پاتے رہیں گے بصورت دیگر وہی صورت حال ہو گی جو ترقی پذیر ممالک کا ہو تا دکھائی دے رہا ہے۔

خلاصہ مطلب یہ کہ محکموں میں انسداد رشوت ستانی کے لیے ضروری ہے کہ کارکنان باصلاحیت، نیک، خدمت خلق کے جذبہ سے معمور ہو، فرض شناس ہو، خوف خدا اور اُخروی احساس جوابدہی کے حامل ہوں۔

معاشرتی برائیوں میں رشوت ایک انتہائی خطرناک برائی ہے جس سے ملک، قوم، اور ادارے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں جس کی مثالیں اُوپر واضح کر دی۔ قاعدہ انسداد کے ذریعے کسی بھی برائی کے وجود پذیر ہونے والے اسباب کو روکنا ہے تا کہ وہ برائی وجود میں ہی نہ آئے اسی لیے وہ رشوت کے برے اثرات کو بیان کرنے ساتھ ساتھ اسباب اور تدارک کے تدابیر کو بھی بیان کی ہیں تا کہ معاشرہ سے اس برائی کا مکمل خاتمہ کیا جاسکے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ، شاہ ولی اللہ، ص:۲۹۳

## خلاصہ

اس باب میں ظن مطلق اور قاعدہ سد الذریعہ کے بارے میں تفصیل سے بات کی ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہیں:

- ظن مطلق کی حجیت کے قائلین نے قرآن وسنت سے استدلال نہیں کیا ہے۔ ان کے دلائل میں سے سب سے قوی دلائل مذکورہ بالا عقلی دلائل ہیں۔
- ظن مطلق کی حجیت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی دوسری دلیل شرعی اس کی عدم حجیت پر موجود نہ ہو ورنہ بذات خود ظن مطلق حجیت کا فائدہ نہیں دیتا۔
- قاعدہ سد الذریعہ معاشرتی برائیوں کی روک تھام میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔
- قاعدہ سد الذریعہ کی حجیت کے بارے میں علمانے مختلف آیات سے استدلال کیا ہے اس کے مقابلے میں منکرین "سد الذرائع" نے قرآن سے استدلال نہیں کیا ہے۔
- ان آیات سے سد الذرائع پر استدلال صریح ہے البتہ اس قاعدہ کو مختلف علمانے مختلف نام دیا ہے جیسے بعض علماء نے سد الذرائع کے نام سے بیان کیا ہے جب کہ بعض دیگر نے مقدمۃ الواجب اور مقدمۃ الحرام کے نام سے بحث کیا ہے۔ دونوں نے انھیں آیات سے استدلال کیا ہے۔

# نتائج وسفارشات

# نتائج

علم اصول الفقہ کے مباحث میں سے ایک اہم بحث ظن کی حجیت اور عدم حجیت ہے۔ اس بحث کا انسانی افعال و اعمال کے ساتھ بہت گہرا تعلق ہے۔ انسانی زندگی کے تقریباً پچاس فیصد سے زیادہ امور اور افعال ظنیات سے تعلق رکھتے ہیں اگر ظن کی حجیت ثابت ہو تو ان سارے مسائل کا حل ملتا ہے ورنہ مکلف مقام حیرت میں پڑ جاتا ہے اس لیے اس کی شرعی حیثیت سے بحث بھی اتنی ہی اہم ہے۔ دوران تحقیق درج ذیل نکات واضح ہوئے :

- ظن اور قواعد ظنیہ کی شرعی حیثیت علم اصول فقہ کے ماہرین کے ہاں مسلم ہے حجیت کی دلیلیں ،عدم حجیت کی دلیلوں سے زیادہ مستحکم ہیں۔
- فقہ اسلامی کے تمام فقہاء استنباطِ احکام میں ظن اور قواعد ظنیہ سے تمسک کرتے ہیں۔
- بعض فقہاء ظن کی عدم حجیت کے قائل ہونے کے باوجود استنباطِ احکام میں قواعد ظنیہ سے تمسک کرتے ہیں۔ یہ اختلاف در حقیقت ظنِ ثبوتی اور ظنِ اثباتی کے موارد کی وجہ سے ہے۔
- انسانی زندگی سے متعلق بہت ساری عبادات اور معاملات کے مسائل ظن کے ذریعے حل ہوتے ہیں۔
- قواعد ظنیہ میں خبر واحد کی حجیت دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اور یہ عبادات کے بہت سارے مسائل کو حل کرنے میں مدد دیتی ہے۔
- ظن خاص میں سے استحسان اقتصادی معاملات کے بہت سارے مسائل حل کرنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔
- ظن خاص میں سے سد الذرائع کی حجیت پر قرآن و سنت میں واضح دلائل موجود ہیں۔ سد الذرائع کے اصول معاشرتی برائیوں کی روک تھام میں بہت اہم کردار ادا کرتے ہیں۔
- ظن انسان کی انفرادی، اجتماعی، معاشرتی اور معاشی مسائل کو حل کرنے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

دوران تحقیق جو بات مشاہدے میں آئی وہ یہ ہے کہ قدیم اور جدید علماء نے علم اصول فقہ پر کافی کام کیا ہے جو کہ بہت سارے انفرادی، اجتماعی، معاشرتی اور جدید معاشی مسائل کے حل کرنے میں یہ اصولی قواعد ممُد و مددگار ثابت ہو رہا ہے۔ انسانی زندگی میں جب بھی اور جہاں بھی مسائل پیش آئیں تو اسے شرعی نقطہ نظر

سے حل کرنے کی ضرورت ہے اس کے لیے مسلمان اولا ادلہ اربعہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور جب ان دلائل سے راہنمائی نہ مل سکے تو دلائل ظنی کی طرف رجوع کرتے ہیں تاکہ زندگی میں پیش آنے والے مسائل کا حل نکالا جاسکے۔ مسلمان اللہ تعالی کا جتنا شکرادا کریں کم ہے کیونکہ اللہ تعالی نے اسلام کو مکمل ضابطہ حیات قرار دیا اور اسلامی تعلیمات میں ہر مسئلے کا حل موجود ہے صرف تحقیق اور جستجو کرنے کی ضرورت ہے۔

# سفارشات

تحقیق کسی بھی شعبہ علم کے بارے میں ہو محقق کو اعتماد اور معلومات فراہم کرتی ہے۔ تحقیق کا تعلق حقیقت کی تلاش سے ہے ذاتی پسند اور ناپسند، مسلک وغیرہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ تحقیقی میدان میں کام کرنے والے محقیقین کو چاہیے کہ اپنی تحقیق کو علمی دلائل کی روشنی میں اس طرح سے پیش کریں کہ تمام مسائل کو سلجھاتے ہوئے انسان اپنے معاملات وعبادات کی ذمہ داریوں سے باخبر ہوکر ارتقائی سفر میں کامیاب ہوسکے۔ اپنے تحقیقی مقالے کے اختتام پر اپنے موضوع تحقیق اور اس سے متعلق تحقیقی مسائل ومشکلات کو پیش نظر رکھتے ہوئے چند سفارشات یہاں پیش کی جاتی ہیں تاکہ آئندہ محقیقین کے لیے کچھ نہ کچھ رہنمائی مل سکے:

- جامعہ ھذا میں یہ ایک قابل ستائش روایت رہی ہے کہ شعبہ علوم اسلامی کے تحت علم اصول الفقہ اور فقہ کی کتابوں اور مختلف مکاتب فکر کے فقہی و اصولی نظریات پر تحقیق کرائی جاتی ہے یہ روایت نہ صرف برقرار رکھی جانی چاہیے بلکہ اسے مزید وسعت دینے کی ضرورت ہے۔

- علم اصول فقہ کے تمام قواعد پر بلا تفریق تحقیق کرائی جائے تاکہ اس کے ذریعے جدید مسائل کا حل تلاش کیا جاسکے۔
- انسانی زندگی میں درپیش کم وبیش نصف سے زائد مسائل کے حل کا تعلق ظن اور قواعد ظنیہ سے ہے لھذا علمائے اصولیین کا ظن اور قواعد ظنیہ کے بارے میں آرا واضح کی جائیں۔
- جدید فقہی، معاشی، طبی اور معاشرتی مسائل کے حل قواعد ظنیہ پر موقف ہے لھذا قوعد ظنیہ اور اس سے معلق قواعد پر تحقیق کرنا بہت ضروری ہے۔
- ظن اور قواعد ظنیہ کی جب تک شرعی حیثیت ثابت نہیں ہوتی اس کے ذریعے کسی بھی حکم کو استنباط و اخذ نہیں کیا جاسکتا اس لیے تمام قواعد پر بلا تفریق تحقیق کرنا لازمی امر ہے۔

# فہارس

فہرستِ آیات

فہرستِ احادیث

فہرستِ اعلام

فہرستِ اصطلاحات

فہرستِ مصادر و مراجع

# فہرستِ آیات

| نمبر شمار | آیت | سورت | آیت نمبر | صفحہ نمبر |
|---|---|---|---|---|
| 1. | ﴿هُوَ الَّذِىْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا ۔﴾ | البقرة | ۲۹ | ۱۶۴ |
| 2. | ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا ۔﴾ | البقرة | ۱۰۴ | ۱۹۶ |
| 3. | ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۔﴾ | البقرة | ۱۸۵ | ۱۰۳ |
| 4. | ﴿وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا اِلَى الْحُكَّامِ﴾ | البقرة | ۱۸۸ | ۲۲۶ |
| 5. | ﴿وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ﴾ | البقرة | ۲۳۴ | ۳۴ |
| 6. | ﴿قَالَ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوا اللّٰهِ كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً﴾ | البقرة | ۲۴۹ | ۶ |
| 7. | ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ ۙ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ﴾ | البقرة | ۲۵۱ | ۲۳۰ |
| 8. | ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيْهِ اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا﴾ | البقرة | ۲۶۷ | ۹۵ |
| 9. | ﴿قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ | البقرة | ۲۷۵ | ۲۱۹ |
| 10. | ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ | البقرة | ۲۸۶ | ۱۱۰ |
| 11. | ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ ۔﴾ | النساء | ۵۸ | ۲۲۶ |
| 12. | ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ | النساء | ۵۹ | ۱۲۳ |
| 13. | ﴿وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلٰى . . .﴾ | النساء | ۸۳ | ۲۵ |
| 14. | ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْىَ﴾ | المائده | ۲ | ۲۲۴ |
| 15. | ﴿اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ﴾ | المائدة | ۶ | ۹۰ |
| 16. | ﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ﴾ | المائده | ۴۹ | ۱۲۲ |
| 17. | ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ﴾ | المائده | ۹۰ | ۲۲۸ |
| 18. | ﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ﴾ | الانعام | ۱۰۶ | ۱۲۱ |
| 19. | ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ | الانعام | ۱۰۸ | ۱۹۷ |
| 20. | ﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِىْ مَآ اُوْحِىَ اِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ﴾ | الانعام | ۱۴۵ | ۱۶۴ |
| 21. | ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِىْ كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ | الاعراف | ۱۶۳ | ۲۰۵ |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 22. | ﴿وَمَا يَتَّبِعُ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا ط اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ | یونس | ۳۶ | ۷۷ |
| 23. | ﴿مَنِ اهتَدٰى فَاِنَّمَا يَهتَدِى لِنَفسِهٖ وَمَن ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيهَا . . .﴾ | الاسراء | ۱۵ | ۳۹ |
| 24. | ﴿وَلَا تَقفُ مَا لَيسَ لَکَ بِهٖ عِلمٌ﴾ | الاسراء | ۳۶ | ۷۶ |
| 25. | ﴿قَالُوا يٰذَا القَرنَينِ اِنَّ يَاجُوجَ وَمَاجُوجَ مُفسِدُونَ فِى الاَرضِ﴾ | الکھف | ۹۴ | ۱۸۹ |
| 26. | ﴿ثُمَّ اَرسَلنَا رُسُلَنَا تَترَا﴾ | المؤمنون | ۴۴ | ۵۲ |
| 27. | ﴿وَقُل لِّلمُؤمِنٰتِ يَغضُضنَ مِن اَبصَارِهِنَّ وَيَحفَظنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ | النور | ۳۱ | ۱۹۸ |
| 28. | ﴿وَاَنكِحُوا الاَيَامٰى مِنكُم وَالصّٰلِحِينَ مِن عِبَادِكُم وَاِمَآئِكُم﴾ | النور | ۳۲ | ۲۱۳ |
| 29. | ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِّن اَقصَا المَدِينَةِ يَسعٰى قَالَ يٰمُوسٰى اِنَّ المَلَاَ . . .﴾ | القصص | ۲۲،۲۱ | ۶۳ |
| 30. | ﴿وَجَعَلنَا مِن بَينِ اَيدِيهِم سَدًّا وَّمِن خَلفِهِم سَدًّا﴾ | یسین | ۹ | ۱۷۲ |
| 31. | ﴿اِذ اَرسَلنَا اِلَيهِمُ اثنَينِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا اِنَّا اِلَيكُم . . .﴾ | یسین | ۱۴ | ۵۶ |
| 32. | ﴿الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ اَحسَنَهٗ اُولٰئِکَ الَّذِينَ هَدٰى﴾ | الزمر | ۱۸ | ۱۱۱ |
| 33. | ﴿الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ اَحسَنَهٗ ط﴾ | الزمر | ۵۵ | ۱۰۰ |
| 34. | ﴿اِن نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا وَّمَا نَحنُ بِمُستَيقِنِينَ﴾ | الجاثیہ | ۳۲ | ۵ |
| 35. | ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَينَ يَدَىِ اللّٰهِ وَرَسُولِهٖ﴾ | الحجرات | ۱ | ۱۵۲ |
| 36. | ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِن جَآءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوا اَن تُصِيبُوا . . .﴾ | الحجرات | ۶ | ۶۴ |
| 37. | ﴿قَالَتِ الاَعرَابُ اٰمَنَّا ط قُل لَّم تُؤمِنُوا﴾ | الحجرات | ۱۴ | ۲۲۷ |
| 38. | ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوٰى﴾ | النجم | ۳ | ۱۲۶ |
| 39. | ﴿اِن يَّتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغنِى مِنَ الحَقِّ شَيئًا﴾ | النجم | ۲۸ | ۶ |
| 40. | ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا نُودِىَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَّومِ الجُمُعَةِ﴾ | الجمعہ | ۹ | ۱۷۳ |
| 41. | ﴿وَاُولَاتُ الاَحمَالِ اَجَلُهُنَّ اَن يَضَعنَ حَملَهُنَّ﴾ | الطلاق | ۴ | ۳۴ |
| 42. | ﴿اَيَحسَبُ الاِنسَانُ اَن يُترَکَ سُدًى﴾ | القیامۃ | ۳۶ | ۱۲۱ |
| 43. | ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الغَيبِ بِضَنِينٍ﴾ | التکویر | ۲۴ | ۶ |
| 44. | ﴿اِنَّهٗ ظَنَّ اَن لَّن يَّحُورَ﴾ | الانشقاق | ۱۴ | ۶ |

# فہرست احادیثِ نبویہ


| نمبر شمار | حدیث کا متن | کتاب کا نام | صفحہ نمبر |
|---|---|---|---|
| 1) | اِذا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجتهدَ فَاصَابَ فَلَهُ اَجران... | صحیح بخاری | ۵۵ |
| 2) | إذا سَمِعتُم بِه بِأَرضٍ فَلا تُقدِمُوا عَلَيهِ... | صحیح بخاری | ۷۰ |
| 3) | اذا شک احدکم فی الصلاة... | صحیح مسلم | ۱۶۵ |
| 4) | اِنَ اللهَ عَزوَجَلَ نَظَرَ فِی قُلُوبِ عِبَادِهٖ فَا ختَارَ ... | مسند امام احمد | ۱۱۲ |
| 5) | اِنَ الحَلالَ بَيِنٌ وَ اِنَ الحَرامَ بَيِنٌ ... | صحیح بخاری | ۱۹۹ |
| 6) | أَنَ النَبِی ﷺ نَهی عَنِ الِاحتِكَارِ- وَ قَالَ : مَن ... | صحیح مسلم | ۲۰۱ |
| 7) | أَنّ رَسُولُ اللهِ ﷺ بَعَثَ بِكِتَابِه إلیٰ كسری ... | صحیح بخاری | ۶۷ |
| 8) | اِنَ مِنَ الكَبائِرِ شتمُ الرَجُلِ وَالِدَيه ... | صحیح بخاری | ۱۹۹ |
| 9) | اِنمَا الاَعمَالُ بِالنِيات ... | سنن الکبری | ۵۵ |
| 10) | اَنَهُ حرّمَ الخَلوَةِ بِامرَاةِ الاَجنَبِيَةِ وَ لَو فِی ... | صحیح بخاری | ۲۱۰ |
| 11) | أَنه تَوَضَأ فَغَسَلَ وَجهَهُ... | صحیح بخاری | ۹۱ |
| 12) | أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ دَعَا بِإِنَاءٍ فَأَفْرَغَ عَلَى كَفَّيْهِ ... | صحیح مسلم | ۹۲ |
| 13) | توضأ رسول اللهﷺ وضوه للصلاة غير رجليه ... | صحیح بخاری | ۹۴ |
| 14) | جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال إني... | صحیح بخاری | ۹۶ |
| 15) | دَع مَا يُرِيبکَ اِلی مَا لا يُرِيبک... | سنن نسائی | ۲۰۰ |
| 16) | ذَرُونِيْ مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ... | صحیح مسلم | ۱۵۳ |
| 17) | صَلی بِنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ اِحدى الصَلاتِی ... | صحیح بخاری | ۷۸ |
| 18) | كُنتُ أَنا وَجَار لِي مِنَ الأَنصَارِ فِي بَنِي ... | صحیح بخاری | ۷۰ |
| 19) | كُنتُ رَجلا مذّاء فَأمرتُ رَجُلا أن يَسأَلَ ... | صحیح بخاری | ۷۴ |
| 20) | كُنتُ فِي مَجلِسٍ مِن مَجَالِسِ الأَنصَار... | صحیح بخاری | ۷۱ |
| 21) | لا يَخلُوَنَ رَجُل بِامرَاةٍ اِلا مَعَ ذِی مُحرَم ... | صحیح بخاری | ۲۰۰ |
| 22) | لَما بَعَثَ النَبِي ﷺ مَعَاذَ بن جَبَل إلیٰ نَحوِ... | صحیح بخاری | ۶۷ |
| 23) | وَاللهُ فِی عَونِ العَبدِ مَا كَانَ العَبدُ ... | سنن ابی داود | ۲۲۴ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ۹۲ | سنن ابن ماجہ | يُجْزِئُ مِنَ الْوُضُوءِ مُدٌّ وَمِنَ الْغُسْلِ صَاعٌ ... | 24) |
| ۱۰۳ | صحیح بخاری | يَسرا وَلا تُعَسِرا وَ بَشِرا وَلَا تُنَفِرا وَتَطاوَعَا ... | 25) |

# فہرستِ شخصیات

| نمبر شمار | شخصیات | صفحہ نمبر |
|---|---|---|
| 1. | ابو اسحاق ابراھیم بن موسی الشاطبیؒ، اندلس، (متوفی ۷۹۰ھ) (مالکی) | ۱۲۴ |
| 2. | ابو الحسن الکرخیؒ، عبد اللہ بن حسین، بغداد کرخ (۲۶۰ھ-۳۴۰ھ) (حنفی) | ۱۰۱ |
| 3. | ابو حامد محمد الغزالیؒ، خراسان (ولادت ۴۵۰ھ- متوفی ۵۰۵ھ) (شافعی) | ۱۰۵ |
| 4. | حسین بن محمد، راغب اصفھانی (متوفی ۵۰۲ ہجری) (شیعہ امامیہ) | ۴ |
| 5. | سید عبد الأعلی موسوی سبزواری (۱۲۸۹ھ-۱۳۷۲ھ) (شیعہ امامیہ) | ۱۶ |
| 6. | سید محمد تقی الحکیم، نجف عراق، (ولادت ۱۳۳۹ھ، متوفی ۱۴۲۳ھ) (شیعہ امامیہ) | ۱۰۲ |
| 7. | سیف الدین الآمدیؒ، دمشق، (ولادت ۵۵۱ھ متوفی ۶۳۱ھ) (حنبلی پھر شافعی) | ۱۱۷ |
| 8. | شمس الدین السرخسی (سن ولادت نہیں ہے، متوفی ۴۹۰ھ) (حنفی) | ۱۰۱ |
| 9. | عبد اللہ بن عمر، قاضی بیضاویؒ، بیضا ایران (۱۲۸۲ھ-۱۳۴۸ھ) (حنفی) | ۱۱۸ |
| 10. | عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف جوینیؒ (۴۱۹ھ- متوفی ۴۷۸ھ) (شافعی) | ۷۴ |
| 11. | محمد باقر الصدرؒ (۱۹۳۵ء متوفی ۱۹۸۰ء) (شیعہ امامیہ) | ۱۶ |
| 12. | محمد بن علی الشوکانیؒ، (ولادت ۱۱۷۳ھ- متوفی ۱۲۵۰ھ) (شیعہ پھر حنفی) | ۱۱۶ |
| 13. | محمد کاظم خراسانیؒ، (۱۲۵۵ھ متوفی ۱۳۲۹ھ) (شیعہ امامیہ) | ۱۹ |
| 14. | میرزا ابو القاسم محقق قمیؒ، (۱۱۵۱ھ متوفی ۱۲۳۱ھ) (شیعہ امامیہ) | ۱۸۵ |

# فہرستِ اصطلاحات

| نمبر شمار | اصطلاحات | ملاحظات | صفحہ |
|---|---|---|---|
| 1) | امارات علمیہ و امارات غیر علمیہ | امارات علمیہ اور امارات غیر علمیہ علم اصول کے اصطلاحات میں سے ہے۔ | ۳۷ |
| 2) | بدیہیات | بدیہیات یہ منطقی اصطلاح ہے اور اسی معنی میں اصولیین نے بھی استعمال کیا ہے۔ | ۳۱ |
| 3) | جامع ومانع | یہ منطقی اصطلاح ہے | ۱۵۸ |
| 4) | حدس | حدس علم منطق کی اصطلاح ہے اور علم اصول الفقہ میں بھی استعمال کرتے ہیں | ۱۰ |
| 5) | دلیل انسداد | دلیل انسداد علم اصول کی اصطلاحات میں سے ہے۔ | ۱۸۱ |
| 6) | مستقلات عقلیہ | مستقلات عقلیہ: یہ علم اصول الفقہ کی اصطلاحات میں سے ہے۔ | ۳۱ |
| 7) | ملاعنین | ملاعنین علم فقہ کی اصطلاحات میں سے ہے۔ | ۲۰۹ |
| 8) | منجزیت اور معذوریت | منجزیت اور معذوریت علم اصول الفقہ کی اصطلاح ہے۔ | ۲۳ |

# فہرستِ مصادر و مراجع

## عربی کتب


- ابن العربی مالکی، قاضی ابی بکر بن العربی المعافر المالکی، المحصول فی اصول الفقہ، دار البیاق، بیروت، 1999ء
- ابن القصار، امام ابی الحسن علی بن عمر المالکی، المقدمۃ فی اصول الفقہ، دار الغرب الاسلامی، الجزائر، 1996ء۔
- ابن القیم الجوزی، شمس الدین محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین عن رب العالمین، دار الکتب العلمیہ بیروت۔
- ابن اللحام، علی بن محمد الدمشقی الحنبلی، المختصر فی اصول الفقہ علی مذہب الامام احمد بن حنبل، دار الفکر، دمشق
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمہ ابن خلدون، طبع اول، دمشق: دار العرب، ۱۴۲۵ھ
- ابن عبد اللہ، صالح، ڈاکٹر، الاِجتھاد الجماعی و اھمیتہ فی نوازل العصر، مکہ مکرمہ: مجمع فقہ الاسلامی، ۲۰۰۳ء
- ابن قیم، شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، طبع الاول، دار الجیل، بیروت،
- ابن ماجہ، حافظ ابی عبد اللہ محمد بن یزید قزوینی، سنن، احیاء التراث العربی، بیروت، 1975ء۔
- ابن مفلح، شمس الدین محمد بن المقدسی الحنبلی، اصول الفقہ، ط/ا، مکتبہ العبیکان، ریاض، 1999ء۔
- ابن ملک، عبد اللطیف، شرح منار الانوار فی اصول الفقہ، ط/ا، دار الکتب العلمیہ، بیروت 2001ء۔
- ابن منظور افریقی، علامہ، لسان العرب، طبع اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۶ء
- ابو اسحق، ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی، التبصرۃ فی اصول الفقہ، دار الفکر، دمشق، 1983ء۔
- ابو زھرہ، محمد، ابو حنیفہ حیاتہ و عصرہ آراؤہ وفقہہ، دار الفکر العربی، قاہرہ، 1991ء۔
- ابو زہرہ، محمد، اصول الفقہ، دار الکتاب العربی، بیروت، 1958ء۔
- ابی اسلام، مصطفی بن محمد بن سلامہ، التاسیس فی اصول الفقہ، دار القبس للنشر والتوزیع، ۲۰۰۹ء۔
- ابی داؤد، اشعث، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، طبع اول، بیروت: دار الکتاب العربی، س۔ن
- ابی منصور، محمد بن احمد الازہری، تہذیب اللغۃ، دار الاحیاء التراث العربی، الطبع الاولی، 1421ھ۔
- ابی یعلی، امام ابی یعلی احمد بن علی، مسند ابی یعلی الموصلی، ط/1، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1998ء۔

- احمد محمود الشافعی، اصول الفقہ الاسلامی، ط/ا، موسسۃ الثقافیۃ لجامعیۃ الاسکندریہ، ۱۹۸۳ء۔
- الاسعدی، مفتی محمد عبید اللہ، اصول الفقہ، ادارۃ المعارف، کراچی،، 2011ء۔
- الاسنوی، جمال الدین ، التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول، مکتبہ الازھریہ للتراث، قاہرہ۔
- اصفہانی، ابی القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، قدیمی کتب خانہ، کراچی۔
- الآمدی، سیف الدین ابی الحسن، الاحکام فی اصول الاحکام، دار لکتب العلمیہ، بیروت،1400ھ۔
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، مجمع فکر اسلامی، قم،1419ھ۔
- آیۃ اللہ سید حسن الصدر، تاسیس الشیعۃ لعلوم الاسلام، ط/ا، ذوی القربی، قم، ۱۴۳۴ھ۔
- الباجی، ابو الولید سلیمان بن خلف، احکام الفصول فی احکام الاصول، ط/ا، موسسہ الرسالہ، بیروت،1989ء۔
- باشا، علامہ احمد تیمور، المذاہب الفقھیہ الاربعہ، ط/ا، دار القاری، بیروت،1990ء۔
- بحر العلوم، محمد، الاجتہاد اصولہ واحکامہ، ط/3، دار الزاھراء للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت، 1991ء۔
- بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، ط/4، مکتبہ عصریہ، بیروت، 1998ء۔
- البدوی، یوسف احمد محمد، مدخل الفقہ الاسلام واصولہ، ط/ا، دار الحامد للنشر والتوزیع، عمان، اردن، 2007ء۔
- البیہقی، احمد بن حسین، سنن کبریٰ، طبع ثالث، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۴ھ
- التحسین بدری، معجم مفردات اصول الفقہ المقارن، ط/ا، المشرق للثقافہ والنشر، قم، ۲۰۰۷ء۔
- الترکی، عبد اللہ بن عبد المحسن، اصول مذھب الامام احمد دراسۃ اصولیۃ، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، 1996ء۔
- الترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ط۔ن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ء
- تہرانی، آقائے بزرگ، الذریعہ الی تصانیف الشیعہ، ط/2، دارالاضواء، بیروت، س ن۔
- الجصاص، احمد بن علی ابو بکر، احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ھ
- جوہری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، طبع اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ء
- جوینی، امام الحرمین ابو المعالی، البرھان فی اصول الفقہ، دار الوفاء، مصر1992ء۔
- جیزانی، محمد بن حسین بن حسن، معالم اصول الفقہ، ط/ا، دار ابن الجوزی للنشر والتوزیع، ریاض، ۱۹۹۶ء۔

- جیلالی المیرینی، القواعد الاصولیہ عند الامام الشاطبی من خلال کتابہ الموافقات، دار ابن القیم، قاہرۃ، 2002ء۔
- حافظ بشیر حسین النجفی، مرقاۃ الاصول، ط/2، دارالفقہ للطباعۃ والنشر، قم، 1425ھ۔
- حسین حلی، اصول الفقہ، ط/1، مکتبہ الفقہ والاصول، قم، 1432ھ۔
- حفناوی، محمد ابراہیم، مصطلحات الفقہاء والاصولیین، دارالسلام، قاہرہ، 2009ء۔
- حکیم، السید محمد تقی الحکیم، الاصول العامہ للفقہ المقارن، ط/ا، دار لفقہ للطباعہ والنشر، قم، 1431ھ۔
- خبازی، جلال الدین ابو محمد عمر بن محمد بن عمر، المغنی فی اصول الفقہ، احیاء التراث الاسلامی، 1403ھ۔
- خضری، شیخ محمد، اصول الفقہ، مکتبہ التجاریہ الکبری، قاہرہ، طبع سادسہ 1969ء
- خمینی، روح اللہ موسوی، الاستصحاب، ط/1، مؤسسہ تنظیم ونشر آثار الامام الخمینی، تہران، 1417ھ۔
- دبوسی، امام ابی زید، تقویم الادلۃ فی اصول الفقہ، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 2001ء۔
- دھلوی، شاہ ولی اللہ، عقد الجید فی احکام الاجتھاد والتقلید، دار الفتح، عمان، اردن، 1995ء۔
- ڈاکٹر محمد ادیب الصالح، مصادر التشریع الاسلامی ومناھج الاستنباط، ط/1، مکتبہ العبیکان، ریاض، 2002ء
- ڈاکٹر احمد الجحی، بحوث فی علم اصول الفقہ، شرکۃ دار البشائر الاسلامیۃ، بیروت، ۲۰۰۴۔
- ڈاکٹر عبد الحمید الحباس، اصول الفقہ الاسلامی، دار النھضۃ العربیہ، بیروت
- ڈاکٹر فتحی الدرینی، بحوث مقارنۃ فی الفقہ الاسلامی واصولہ، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، طبع ثانیہ 2008ء۔
- ذھبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، سیر اعلام النبلاء، ط/11، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، 2001ء۔
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر بن حسین الرازی، المحصول فی اصول الفقہ، مئوسسہ الرسالۃ بیروت۔
- رازی، فخر الدین بن عمر، المحصول فی علم اصول الفقہ، ط/ا، مکتبہ نزار مصطفی الباز، ریاض 1997ء۔
- راغب اصفہانی، علامہ، مفردات الفاظ القرآن، طبع رابع، دمشق: دار القلم، ۲۰۰۹ء
- رضوانی، علی اصغر، اصول فقہ مقارن، ط/ا، انتشارات ذوي القربى، قم، 1378 سال ایرانی۔
- زھیلی، الدکتور الوھبہ، اصول الفقہ الاسلامی، ط/ا، دار الفکر، دمشق، ۱۹۷۶ء۔
- زیدان، عبد الکریم، الوجیز فی اصول الفقہ، مؤسسہ قرطبہ طباعہ نشر توزیع، بغداد، 1986ء۔

- سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقہ، ط/ا، مرکز المصطفی العالمیہ للترجمہ والنشر، اسلام آباد، ۲۰۱۱ء۔
- سبحانی، جعفر، رسائل اصولیہ، ط/ا، مؤسسۃ الامام الصادق، قم، 1425ھ۔
- سبکی، تاج الدین عبد الوھاب بن علی السبکی، جمع الجوامع فی اصول الفقہ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۳ء
- سرخسی، ابو بکر محمد بن احمد، اصول السرخسی، ط/ا، تحقیق ابو الوفا الافغانی، دار المعرفۃ، بیروت ۱۹۷۳ء۔
- شاشی، نظام الدین، اصول الشاشی مع احسن الحواشی، قدیمی کتب خانہ، کراچی۔
- شافعی، الامام ابی عبد اللہ محمد بن ادریس، الرسالۃ، ط/ا، دار الکتاب العربی، بیروت، 1999ء۔
- شعبان، محمد بن اسماعیل، اصول الفقہ تاریخہ ورجالہ، دار السلام للطباعیہ والنشر، قاہرہ، ۲۰۱۰ء۔
- شعلان، عبد الرحمن بن عبد اللہ، اصول فقہ امام المالک وادلتہ النقلیہ، مکتبہ الملک فہد الوطنیہ، ریاض، 2003ء
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من الاصول، دار الکتاب العربی، بیروت، 2003ء۔
- صدر الدین، فضل اللہ، التمہید فی اصول الفقہ، ط/ا، دار الھادی للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت، 2002ء۔
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، العدۃ فی اصول الفقہ، تحقیق: محمد رضا قمی، مؤسسۃ بوستان کتاب، قم، 1431ھ۔
- عاملی، صدر الدین، خلاصۃ الفصول فی علم الاصول، چاپ خانہ سنگی علمی، تہران۔
- عبد الحمید بن بادیس، مبادی الاصول، ط/2، تحقیق ڈاکٹر عمار طالبی، مؤسسہ الوطنیہ، الجزائر، 1988ء۔
- عبد العزیز البخاری، کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، صدف پبلشر، کراچی۔
- علامہ حسن بن یوسف حلی، تہذیب الوصول الی علم الاصول، ط/ا، مؤسسہ امام علیؑ، لندن، 1380ھ۔
- علی حسینی سیستانی، الرافد فی علم الاصول، ط/ا، لیتھیو گرافی حمید، قم۔
- عمادی، سید احمد میر، ائمہ وعلم اصول، ط/ا، بوستان کتاب، قم، 1474 شمسی ایرانی۔
- غزالی، امام ابی حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، دار صادر، بیروت، 1995ء۔
- فادیغی، موسی، اصول الفقہ الامام المالک وادلتہ العقلیہ، ط/1، دار التدمیریہ، الریاض، ۲۰۰۷ء۔
- فراہیدی، خلیل، ترتیب کتاب العین، ط/ا، تحقیق الدکتور ابراہیم، انتشارات اسوہ، قم، 1414ھ۔
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، طبع اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۱ء

- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، طبع سابع، قاہرہ: دار الکتب العلمیہ، ۱۹۲۸ء
- قائینی، علم الاصول، تاریخا و تطورا، ط / ا، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، 1405ھ۔
- قرافی، شہاب الدین احمد بن، نفائس الاصول شرح المحصول، مکتبۃ نزار المصطفی الباز، 1995ء۔
- قرضاوی، ڈاکٹر یوسف، الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ، کویت: دار القلم، ۱۹۸۵ء،
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، اصول الکافی،، ط / ا، دار الاصواء للطباعۃ والنشر والتوزیع، بیروت، 1992ء۔
- گروہ محققین، قواعد اصول الفقہ علی مذہب الامامیہ، ط / ا، مرکز الطباعۃ والنشر للمجمع العالمی لاهلبیتؑ، قم۔
- لنکرانی، محمد فاضل موحدی، اصول فقہ شیعہ، ط / ا، مرکز فقہی ائمہ اطہار، قم۔
- مازری، ابی عبد اللہ محمد بن علی، ایضاح المحصول من برہان الاصول، دار الغرب الاسلامی، الجزائر۔
- محقق، جعفر بن حسن بن یحی بن حسن، معارج الاصول، مطبعہ سرور، قم، 2003ء۔
- محققین کی جماعت، فرہنگ نامہ اصول الفقہ، پژوهشگاہ علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۲۰۱۲ء۔
- محمد باقر، اصول الفوائد الغرویۃ فی مسائل علم اصول الفقہ الاسلامی، مطبع فردوسی، تہران، ۲۰۰۲ء۔
- محمد بن احمد الازہری، تہذیب اللغۃ، طبع اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱ء
- مشکینی، مرزا علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثھا، مطبع الھادی، قم، 1413ھ۔
- مصطفی جمال الدین، القیاس حقیقتہ و حجیتہ، ط / ا، مطبع النعمان، النجف الاشرف، 1970ء۔
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقہ، ط / 10، بوستان کتاب، قم، 1391ھ۔
- مظہر بقا، اصول الفقہ اور شاہ ولی اللہ، ط / ا، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، 1973ء۔
- مولای، ڈاکٹر محمد، تنویر العقول بمعرفۃ مسائل من امھات الاصول،، ط / 1 دار ابن حزم، بیروت، 2006ء۔
- نسائی، احمد بن شعیب، سنن نسائی، طبع ثانی، حلب: مکتبہ المطبوعات الاسلامیہ، ۱۹۸۶ء
- نملہ، عبد الکریم، المھذب فی علم اصول الفقہ المقارن، ط / ا، مکتبہ الرشد للنشر والتوزیع، ریاض، 1999ء۔
- نملہ، عبد الکریم، اتحاف ذوی البصائر بشرح روضۃ الناظر فی اصول الفقہ، ط / 5، مکتبۃ الرشد، ریاض ۲۰۰۸ء۔
- نملہ، عبد الکریم، الجامع لمسائل الاصول الفقہ و تطبیقھا علی المذھب، ط / ا، مکتبۃ الرشد، ریاض ۲۰۰۰ء۔

- ہنداوی، حسن بن ابراھیم، الاجتھاد الاستصحابی واثرہ فی الفقہ الاسلامی، مؤسسہ الرسالۃ، بیروت، 2004ء۔
- ھیثم ھلال، معجم مصطلح الاصول، ط/ا، دار الجبل للنشر والطباعۃ والتوزیع، بیروت، 2003ء


## اردو کتب


- بجنوری، ریاست علی، شوریٰ کی شرعی حیثیت، لاہور: مکتبہ لاہور، ۱۹۹۶ء
- زاہد الراشدی، مولانا، عصرِ حاضر میں اجتہاد گوجرانوالہ: الشریعہ اکادمی، ۲۰۰۸ء
- مودودی، سید ابو الاعلیٰ، علامہ، تفہیم القرآن، طبع ۲۹، لاہور: ادارہ ترجمان القرآن، ۱۹۹۹ء
- نجفی، محسن علی، الکوثر فی تفسیر القرآن، طبع سوم، لاہور: مصباح القرآن ٹرسٹ، ۲۰۱۳ء
- ڈاکٹر محمود غازی، علم اصول الفقہ ایک تعارف، شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۵
- ڈھلون، عرفان خالد، علم اصول فقہ ایک تعارف، ط/2، شریعہ اکیڈمی، اسلام آباد، 2012ء۔


## جرائد اور ویب سائٹس


- غازی، محمود احمد، ڈاکٹر، "اسلامی ریاست عصرِ حاضر میں" فکر و نظر، اسلام آباد، ۲:۲۱، اگست، ۱۹۸۳ء
- غازی، محمود احمد، ڈاکٹر، "دورِ جدید کے چند اجتہاد طلب مسائل"، ماہنامہ الشریعۃ، گوجرانوالہ، ۲۰۰۲ء
- www.hawzah.net
- www.alukah.net
- www.geourdu.com
- http://wikifeqh.ir