نوازل وفتاویٰ سے استفادہ کے طریقے

اور

جدید مسائل کی بابت صحیح فقہی طریقۂ کار

ڈاکٹر عبداللہ الشیخ محفوظ بن بیہ

استاذ: اسلامی مطالعات

کلیۃ الآداب، جامعۃ الملک عبدالعزیز

نام کتاب : نوازل وفتاوی سے استفادہ کے طریقے

مؤلف : ڈاکٹرعبداللہ الشیخ محفوظ بن بیہ

صفحات :

قیمت :

سن طباعت:

ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

نوازل وفتاویٰ سے استفادہ کے طریقے
اور جدید مسائل کی بابت صحیح فقہی طریقۂ کار

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، وبعد!

مندرجہ بالاعنوان کے تحت مقالہ لکھنے کا مجھے حکم ہوا ہے، تعمیل حکم میں یہ مقالہ محترم علماء کرام کی خدمت میں حاضر ہے۔ اختصار کے لئے معذرت کا خواہاں ہوں، اس جیسی وسعتوں کے حامل موضوع کے لیے اختصار کو ممکن ہے کچھ لوگ ناروا قرار دیں، لیکن درحقیقت یہ موضوع اس طرح کے مقالہ کا نہیں ایک ضخیم کتاب کا ہے۔

لیکن پھر بھی میری کوشش ہے کہ یہ مقالہ خواہ موضوع کی تمام وسعتوں کو حاوی نہ ہو لیکن مفید ہو، جو تین فصلوں پر مشتمل ہے:

پہلی فصل: نوازل وفتاویٰ کی تعریف، (اس لئے کہ کسی بھی چیز پر گفتگو اس کو کچھ نہ کچھ جان کر ہی کی جاسکتی ہے)۔ اس فصل میں ہم نے نازلہ اور فتویٰ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کی ہے، نیز مفتی اور مفتیوں کی قسموں پر کلام کیا ہے۔

دوسری فصل میں ہم نے مالکیہ کے یہاں کسی علاقہ کے عمل کی حیثیت پر کلام کیا ہے، اس کی تعریف ووضاحت کے سلسلے میں ہم نے وہ اقوال ذکر کئے ہیں جن کی رو سے اس کا تعلق راجح ومشہور پر مقدم کرنے سے ہے، اس کی شرطوں اور اس کے میدان ہائے کار پر بھی ہم نے

گفتگو کی ہے، اور یہ تمام گفتگو ایسے مسائل کے سیاق میں کی گئی ہے جو عمل کے تمام متعلق سوالات کا جواب دیتے ہیں۔

تیسری فصل میں ہم نے فتاویٰ اور فقہی کاوشوں کے استفادہ کے تین طریقے ذکر کیے ہیں، ان کے علاوہ اور بھی طریقے ہیں، لیکن ان کے ذریعہ ہم ایک ایسے رجحان کی جانب راہ نمائی کریں گے جس پر اب تک علمی طور پر بہت توجہ نہیں دی گئی ہے۔

پہلا طریقہ: معتبر متقدمین ومتاخرین اہل فتویٰ کے فتاویٰ کا استقرا کر کے افتا کے ضابطوں کی واقفیت۔

دوسرا طریقہ: ان حضرات کے ذریعہ استعمال کئے گئے کلی وجزوی قواعد کا ان کے اپنے سیاق کی رعایت کے ساتھ استخراج، اور ان قواعد پر تخریج، تاکہ ہم جدید مسائل میں ان کو بنیاد بنا سکیں۔

تیسرا طریقہ: فروع وفتاویٰ کی وہ مثالیں جن کی عبارتوں یا جن کے اشاروں سے جدید مسائل میں استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

آخر میں ہم نے ایک خاتمہ لکھا ہے، جس میں مقالہ کے نتائج کا مختصر طور پر تذکرہ کر دیا ہے۔ اللہ ہی حقیقی توفیق ارزاں اور سیدھی راہ کی ہدایت دینے والا ہے۔

عبداللہ الشیخ محفوظ بن بیہ
استاذ: اسلامی مطالعات
کلیۃ الآداب، جامعۃ الملک عبدالعزیز

نازلہ: لغوی طور پر نزل ینزل کا اسم فاعل ہے، اپنے موصوف کے قائم مقام ہوکر یہ زمانہ کے کسی سخت مسئلہ کے معنی میں ہوگیا ہے، صاحب محکم نے یہی لکھا ہے، تاج میں اسی پر اکتفا کیا گیا ہے، اس کی جمع نوازل آتی ہے، فاعلۃ کے وزن پر آنے والے ہر اسم ووصف کی یہ جمع قیاسی ہے، ابن مالک نے الفیہ میں یہ اوزان نقل کئے ہیں:

فواعِلٌ لفَوعَلٍ وفَاعِلٍ ....

وحائض وصَاهِلٍ و فاعِلَه ....

نازلات بھی اس کی جمع قیاسی ہے، متنبّی کہتا ہے:

قد عرض السیف دون النازلات له وظاھر الحزم بین النفس والغیل

(ترجمہ: اپنے اوپر نازل ہونے والی مصیبتوں کو اس نے تلوار سے روک دیا، اور دور اندیشی کو اس نے اپنی ڈھال بنا رکھا ہے)

پھر ''نازلۃ'' کا لفظ فقہی فتوے کے لئے استعمال ہونے لگا، خیال ہے کہ یہ لفظ فتوے کے لئے اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب یہ کسی واقع شدہ مسئلہ سے متعلق ہو، اور جو مسئلہ ابھی پیش نہ آیا ہو، بلکہ طلبہ نے فقیہ کے سامنے از راہ استفادہ پیش کیا ہو اس کے لیے یہ لفظ استعمال نہیں ہوتا ہے۔ مغاربہ کے یہاں یہ لفظ فتویٰ اور جواب کی بنسبت کم استعمال ہوا ہے، عالم اسلام کے مشرق میں یہ لفظ استعمال ہوتا تھا، مثلاً نوازل ابی اللیث السمرقندی، جیسے کہ احناف کے یہاں واقعات کا لفظ استعمال ہوتا تھا، یہ لفظ احناف کی مخصوص اصطلاح ہے، جو نوازل کے تاکیدی ردیف کے طور پر استعمال ہوتی تھی، جیسے نوازل وواقعات الناطقی۔

خلاصہ یہ کہ نوازل نزول سے مشتق ہے، اس لئے کہ یہ وہ مجہول الحکم مسئلہ ہوتا ہے جو کسی فرد یا معاشرہ پر نازل ہوتا ہے، یا پھر اس میں اس مشقت کی جانب اشارہ ہے جو فقیہ کو کسی

''نازلہ'' کے حکم کی دریافت میں پیش آتی ہے، سلف صالحین کا حال یہ تھا کہ وہ اپنے تقوے کی وجہ سے فتویٰ دینے میں پریشانی محسوس کرتے تھے اور پوچھا کرتے تھے کہ کیا واقعی یہ مسئلہ پیش آ گیا ہے؟

یعنی نوازل سے مراد لوگوں کو درپیش وہ حقیقی مسائل ہیں جن کی بابت حکم شرعی کی دریافت پر فقہاء متوجہ ہوں، اس طرح یہ نوازل مختلف معاشروں کی مقامی زندگی کے ساتھ روبہ عمل فقہ کا ایک زندہ پہلو ہے۔

فتویٰ افتیٰ کا اسم مصدر ہے، جس کے معنی وضاحت کرنے کے ہیں، اس سے مراد مشکوک معاملہ میں خواہش مند سائل کی عبارت کے مطابق جواب دینا ہے، یہ معنی تاج العروس میں ذکر کئے گئے ہیں، اس مادہ کے مختلف استعمالات یہ ہیں: **استفتى الفقيه، فأفتاه**، اسم فتیا اور فتویٰ ہے، اس کی جمع فتاوِیٰ ہے اور فتاویٰ (فتح کے ساتھ) بھی زبیدی کی وضاحت کے مطابق استعمال ہے۔

اصطلاح میں فتویٰ کے معنی ہیں: جس شخص سے سوال کیا گیا ہو اس کے ذریعہ دلیل کی بنیاد پر حکم شرعی کی وضاحت (شرح المنتہی: ۳/۴۵۶، الموسوعۃ الفقہیۃ: ۳۲/۲۰)۔

قرافی نے لکھا ہے کہ فتویٰ اللہ کا حکم بتانا ہے، یعنی مفتی کی حیثیت ترجمان کی سی ہے، صاحب المنہج المنتخب نے حکم کی تعریف کے بعد کہا ہے:

لأجل مايصلح من دنيا وقد اختص بالفتيا جميع ماورد
من العبادات وما قد منعا منها وأسباب شروط جمعا
وما للآخرة فيه اختلفا و رسمها اخبار من قد عرفا
بأنه أهل بحكم شرعا والحكم و هى فى سواه اجتمعا

(المنجور: ص: ۶۱۴)

(......فتویٰ لائق اعتناء معاملات، عبادات، ممنوعات نیز ان تمام امور سے متعلق ہوتا ہے جن میں آخرت کی رو سے اختلاف ہوتا ہے، جس کے مختلف اسباب وشرائط ہیں اور اسے جاری وہ شخص کرتا ہے جس کے بارے میں یہ بات معروف ہوتی ہے کہ وہ شرعی حکم بتانے کا اہل ہے، حکم اور فتویٰ اس کے علاوہ میں یکساں ہیں)۔

تکمیل میں ہے:

إخبار الفتوى كمن يترجم والحكم وإلزامٌ كنائب اعلموا

(فتویٰ بتانے کا منصب ترجمان جیسا ہے، اور فیصلہ کرنا اور اس کی تنفیذ کا منصب نائب جیسا ہے)۔

ابن القیم نے مفتی کو اس وزیر سے تشبیہ دی ہے جو بادشاہ کی جانب سے دستخط (احکام جاری) کرتا ہو۔

مفتی کون ہے؟ اور وہ کس چیز کے ذریعہ فتویٰ دیتا ہے؟

یہ بڑا اہم سوال ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت میں پہلے مفتی رسول اکرمؐ تھے جو اللہ کے فتاوی پہنچاتے تھے، قرآن مجید میں ہے: "**يستفتونک فی النساء قل الله يفتيكم فيهن**" (وہ آپ سے عورتوں کے بارے میں فتویٰ پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں ان کے بارے میں یہ فتویٰ دیتا ہے......) "**ويستفتونک قل الله يفتيكم فی الكلالة**" (وہ آپ سے فتویٰ پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں کلالہ کے بارے میں فتوی دیتا ہے......)۔

آپ ﷺ کے بعد صحابہ کرامؓ نے فتوے دیے، جن میں سب سے بلند مقام خلفائے راشدین کا تھا، ابن قیم نے اعلام الموقعین (۱/ ۱۰) میں لکھا ہے کہ ایک سوتیس سے زائد صحابہؓ سے فتاویٰ منقول ہیں، اور جس طرح روایت حدیث کے سلسلہ میں سات صحابہؓ سے بہ کثرت

روایات ہیں اسی طرح سات صحابہ سے بہ کثرت فتاوی منقول ہیں جن کے اسماء گرامی یہ ہیں: حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ام المؤمنین عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ۔

تابعین اور بعد کے لوگوں کے لئے صحابہ کے فتاویٰ نے بہت سی راہیں روشن کیں، جدید مسائل پر نصوص کی تطبیق کی بابت صحیح راہ وطرز عمل کی ان فتاویٰ نے راہ نمائی کی، بعد کے بڑے نمایاں ائمہ نے اسی راہ پر پیش قدمی کی، زمانہ گزرتا رہا، نت نئے مسائل سامنے آتے رہے، فتاویٰ دیے جاتے رہے جوابات کا تنوع بڑھتا رہا، اس درمیان مختلف مکاتب فکر وجود میں آئے، کچھ لوگ پیش رووں کے نقش قدم کے اسیر رہے، ان کا مکتب فکر اہل حدیث یا اہل اثر کہلایا، کچھ لوگوں نے فہم وتاویل کے دائرہ کو وسعت دی، انہوں نے نئے نئے مسائل فرض کئے، عقل کا صحیح استعمال کیا، استنباط کے طریقہ کو مزید وسعتوں سے آشنا کیا، یہ لوگ اہل رائے کہلائے، ان دونوں مکاتب میں لوگوں نے دوسرے مکتب فکر کے طریقہ ہائے کار اور خیالات سے بھی استفادہ کیا۔ اور اس طرح اثر ورائے کے جامع اصول وجود میں آئے، استنباط کے ضابطے تشکیل دیے گئے، دوسری صدی ہجری کے آخر میں تصنیف کی گئی امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالۃ'' اہل اثر اور اہل رائے کے درمیان پائے جانے والے اختلافات کا نتیجہ تھی، نصوص سے استفادہ اور صحیح استدلال کے اصول تشکیل دینے کی بابت یہ ایک عظیم کوشش تھی، مدرسۃ الرأی نے اگر چہ اپنے خاص نظریہ کی تدوین کافی دیر سے اس وقت کی جب کرخی وجصاص کی کتابیں چوتھی صدی عیسوی میں منظر عام پر آئیں، یہ ایک مفید اضافہ تھا، جس نے دونوں حلقوں کے درمیان تقابل کی ایک بنیاد فراہم کی تھی، اگلی صدیوں میں لکھی جانے والی اصول فقہ کی کتابیں دونوں حلقوں کے درمیان زبردست تقابل کا شاہکار ہیں، مثلاً ساعاتی بغدادی (۶۹۴ھ) کی کتاب **بدیع النظام** اصول بزدوی اور آمدی کی **الاحکام** کی جامع ہے ان حلقوں کی تصنیفات میں فتوے کی بنیادوں اور مفتی کی صفات

پر بہت توجہ دی گئی تھی۔

اسلام میں فتویٰ ایک مہتم بالشان امر ہے، یہ رسول اکرمؐ کے ایک کار منصبی میں آپ کی جانشینی سے عبارت ہے، یہ منصب جتنا عظیم اور باعث اجر ہے اتنا ہی اس شخص کے لئے خطرناک اور گناہ کا سامان ہے جو اس ذمہ داری کو بغیر صلاحیت کے اٹھالے، اسی لئے ایسے شخص کے لئے حدیث میں سخت وعید وارد ہوئی ہے۔ دارمی نے عبیداللہ بن جعفر کی مرسل حدیث میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: ''أجرؤکم علیٰ الفتیا أجرؤکم علی النار'' (تم میں جو شخص فتوے کے سلسلے میں سب سے زیادہ جری ہے وہ گویا کہ جہنم پر بھی سب سے زیادہ جری ہے)

فتویٰ حکم و فیصلے سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو فتوے کے ساتھ حاکم کے حکم (فیصلہ) کی بھی گنجائش رکھتی ہے، اور دوسری قسم کے احکام میں صرف فتوے ہی کی گنجائش ہوتی ہے۔

دوسری قسم عبادات اور ان امور پر مشتمل ہے جنہیں امور آخرت کہا جاتا ہے، قرافی نے فتوے اور فیصلے کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے بہترین کلام کیا ہے: فتوے کا تعلق اعتقادی احکام، عبادات، معاملات، عقوبات وانکحہ جیسے تمام عملی احکام، واجبات، محرمات، مندوبات، مکروہات ومباحات جیسے تمام تکلیفی احکام، اسباب، شروط، موانع، صحت وفساد جیسے تمام وضعی احکام سے ہوتا ہے (الفروق للقرافی: ۴/ ۴۸، اور اگلے صفحات)۔

علم فقہ و علم فتویٰ وقضا میں فرق:

علم فتویٰ وقضا علم فقہ سے زیادہ خاص ہے، امام ابن عرفہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: علم قضا و علم فتوی علم فقہ سے زیادہ خاص ہے، اس لئے کہ فقہ کا موضوع جزئیات پر اس کی کلیت صادق آنے کے اعتبار سے کلی ہے، فقیہ ایک فقیہ ہونے کے اعتبار سے صرف شکل اول کے قیاس کے کبری کے عالم جیسا ہے، جب کہ قاضی ومفتی کی مثال اس عالم کی ہے جو اس

کبری کے ساتھ صغریٰ کا بھی علم رکھتا ہواور یقیناً اس کا علم زیادہ مشقت والا اور خاص ہے، فقہ قضا اور فقہ فتوی دونوں کی بنیاد جزوی صورتوں پرغور وفکر کرنے اور ان میں پوشیدہ اوصاف کے اس ادراک پر مبنی ہے جس کے نتیجہ میں فقیہ مختلف اوصاف میں سے معتبر وصف کا انتخاب بہ طور علت کر لیتا ہے جس پر حکم کا مدار ہوتا ہے (ابن عرفہ کا یہ کلام تسولی: ۱/ ۱۷ نے نقل کیا ہے)۔

راقم سطور کہتا ہے کہ شکل اول کے قیاس کے کبریٰ کا مطلب وہ دوسرا قضیہ ہے جس میں حد اوسط موضوع ہوتا ہے، یہی بات صغری میں بھی پائی جاتی ہے، بس وہ ترتیب میں پہلے ہوتا ہے۔

صغریٰ کا موضوع وہ جزئیہ ہوتا ہے جس کے حکم کی دریافت نتیجہ میں مقصود ہوتی ہے۔ یہ دونوں قضیے ایسے دومقدمے مانے جاتے ہیں جن سے چار شکلوں میں سے پہلی شکل کی بابت مطلوبہ نتیجہ وجود میں آتا ہے، طردی اوصاف سے مراد وہ اوصاف ہیں جو حکم کا مناط بننے کے اہل نہ ہوں، یعنی یہ اوصاف علیت سے خالی ہوتے ہیں، اوران کے وجود وعدم وجود سے نتیجہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔ وصف معتبر وہ وصف مناسب ہے جس پر احکام مرتب ہوتے ہیں اور جو علت بننے کا اہل ہوتا ہے۔

یہ نہایت نفیس کلام ہے، جو یہ بتاتا ہے کہ مفتی کو حالات سے آگاہ اور مسائل کی جزئیات سے واقف ہونا چاہئے تاکہ وہ فقہی احکام وقواعد کو منطبق کر سکے، جب تک کہ فقیہ فقہی مسائل کو نئے مسائل پر منطبق کرنے اور قواعد سے استنباط کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اس وقت تک صرف فقہی مسائل کو رٹ لینا کافی نہیں ہے۔ ابن رشد الحفید نے صرف فقہی مسائل رٹ لینے والے کی مثال ایسے خف فروش (موزے کا تاجر) سے دی ہے جس کے پاس بہت خف ہوں، لیکن وہ کسی ایسے شخص کے لئے اچھا خف نہ بنا سکتا ہو جس کے پانو میں اس کے پاس موجود کوئی خف بھی صحیح نہ آئے (بدایۃ المجتہد مع الہدایہ: ۷/ ۳۶۷)۔

حالات کے علم کو کبھی علماء عرف سے تعبیر کرتے ہیں، عرف سے ناواقف ہونے کی وجہ سے بھی حکم غیر محل میں منطبق کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ کچھ احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں اور عرف میں تبدیلی کی صورت میں ان میں بھی تبدیلی آتی ہے، ایسے مسائل میں عرف پر توجہ نہ دینے کے نتیجہ میں حکم کی تطبیق میں بھی غلطی ہوتی ہے، کبھی تحقیق مناط سے اس کو تعبیر کرتے ہیں، اس کا مطلب ہے قاعدہ کو اپنی کسی صورت پر صحیح طریقہ سے منطبق کرنا، اسی لئے ہم ان دونوں دلیلوں پر کلام کریں گے، مجتہد و مقلد دونوں کو ان دونوں دلیلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

فتوے کی بنیاد کیا ہوتی ہے؟

فتوے کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ اس کی بنیاد کتاب وسنت کے نص، ظاہر، اقتضا، ایما، اشارہ، مفہوم موافق یا مفہوم مخالف پر ہو، (مؤخر الذکر کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے)، فتوے کی بنیاد کتاب وسنت پر مبنی قیاس بھی ہوتا ہے، قیاس کی متفق علیہ صورت وہ قیاس ہے جس کی بنیاد کسی منصوص علت یا اس علت پر ہو جو کسی ''مؤثر'' یا ''ملائم'' معتبر مناسبت پر مبنی ہو یا جو سبر، تقسیم و دوران کے طریقہ سے مستنبط ہو۔

فتوے کی ایک اور بنیاد (صحیح قول کے مطابق) کتاب وسنت پر مبنی اجماع بھی ہے، بعض علماء کے نزدیک استصحاب، مصالح مرسلہ، سدّ ذرائع، استحسان، قول صحابی اور سابق شریعتوں (شرع من قبلنا) پر بھی فتوے کی بنیاد ہوتی ہے، ان ثانوی دلائل میں سے جو دلائل جن علماء کے نزدیک معتبر ہیں وہ ان پر قیاس کی بنیاد رکھتے ہیں، ان دلائل کے اعتبار و عدم اعتبار کی بابت اصول فقہ کی کتابوں میں خاصی تفصیل کے ساتھ کلام کیا گیا ہے، لہذا ہم اس پہلو پر مزید گفتگو نہیں کریں گے، یہ تمام دلائل تو مجتہد کے لئے ہیں، لیکن دو دلیلیں ایسی ہیں جن کا استعمال مجتہد و مقلد دونوں کر سکتے ہیں، یہ دونوں دلیلیں ہیں: عرف اور تحقیق مناط پر مبنی قیاس۔ لہذا ان دونوں پر گفتگو ضروری ہے۔

عرف:

جسے لوگ ایک معروف کے طور پر جانتے ہوں، عرف کی حجیت کتاب وسنت سے ماخوذ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وللمطلقات متاعٌ بالمعروف**" (مطلقہ خواتین کو معروف طریقہ پر کچھ دیا جائے)۔ ایک اور موقعہ پر ارشاد ہے: "**ومتعوهن علیٰ الموسع قدره وعلی المقتر قدره**" ([جن عورتوں کو طلاق زن وشو کے تعلقات قائم کرنے سے پہلے دی جائے اور ان کا مہر بھی مقرر نہ ہوا ہو] انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہئے، خوش حال آدمی اپنی وسعت کے مطابق اور غریب آدمی اپنی وسعت کے مطابق)، ایک جگہ ارشاد ہوا ہے "**من أوسط ماتطعمون أهليكم**" (قسم توڑنے کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو) وہ اوسط درجہ کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو)، حدیث نبوی میں ہے کہ (حضرت ہند نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ابوسفیان ایک بخیل شخص ہیں، وہ مجھے اتنا مال نہیں دیتے جو میری اور میری اولاد کی ضرورت کے لئے کافی ہو، مجبوراً مجھے ان کی ناواقفیت میں ان کے مال میں سے کچھ لینا پڑتا ہے، آپؐ نے ارشاد فرمایا:) اتنا مال لیا کرو جو تمہاری اور تمہاری اولاد کے لئے معروف طریقہ پر کافی ہو، عرف کی حجیت کی ایک دلیل تقریری سنت بھی ہے، مثلاً رسول اکرمؐ کے ذریعہ لوگوں کی صنعتوں اور ان کے طریقۂ تجارت پر نکیر نہ کرنا۔ آں حضرت ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو وہاں کے باشندے پھلوں کے سلسلہ میں ایک برس یا دو برس کی مدت والی بیع سلم کرتے تھے (بخاری ومسلم)۔

رسول اکرم ﷺ نے بٹائی کے جاہلی طریقہ کو باقی رکھا (مسلم)۔

قرافی نے لکھا ہے: "عرف کا اعتبار تمام مسالک میں ہے، مسالک کا مطالعہ کرنے والے اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تمام مسالک کے علماء اس کے واضح طور پر قائل ہیں" (شرح تنقیح الفصول: ۴۸۸، ملاحظہ ہو: "العرف"، شیخ عادل عبدالقادر قوتہ، ص: ۱۲۹)۔

اسی لئے تمام فقہی مسالک نے اس کو معتبر قرار دیا ہے، بعض علماء احناف رحمہم اللہ کی بابت منقول ہے کہ انہوں نے حدیث نبوی "**الطعام بالطعام**" میں "**الطعام**" کو گندم پر محمول کیا ہے، اس لئے کہ اسے ہی ان کے یہاں "**طعام**" کہا جاتا تھا، یہ بات امام الحرمین نے "**البرھان**": ۱/۴۴۶ میں نقل کی ہے)۔

امام مالکؒ کی بابت منقول ہے کہ انہوں نے ارشاد خداوندی: "**والوالدات یرضعن أولادھن**" (مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلائیں گی) میں عرف کی بنیاد پر تخصیص کرتے ہوئے کہا ہے کہ: معزز خاتون عرف کی بنیاد پر دودھ نہیں پلائے گی، ان کے نزدیک ایسی خاتون کے بچہ کے لئے رضاعت کی ذمہ داری کسی دوسری خاتون کی ہوگی، (قرطبی: ۱۶۱/۳)، امام شافعیؒ کے نزدیک "مخاطبوں کا عرف شارع کے الفاظ میں تخصیص نہیں کرے گا" (البرھان: ۱/۴۴۶)، لیکن امام شافعیؒ لوگوں کے اقوال پر احکام مرتب ہونے کے سلسلے میں عرف کا اعتبار کرتے ہیں، "رافعی لکھتے ہیں: امام شافعیؒ الفاظ کی لغوی دلالت کا اعتبار اس وقت کرتے ہیں جب وہ ظاہر اور ہمہ گیر ہو، اور جب عرف جاری وساری ہو تو اسی کا اعتبار کرتے ہیں، ابن عبدالسلام لکھتے ہیں: قسموں کے سلسلے میں اصل یہ ہے کہ اگر عرف مضطرب نہ ہو تو اس پر بنیاد رکھی جائے، اور اگر وہ مضطرب ہو تو پھر زبان کا اعتبار کیا جائے" (**الأشباہ والنظائر**، سیوطی، ص: ۶۷)۔

امام احمدؒ "**جائحہ**" (کھیتی یا باغوں کو پہنچنے والی آفات سماویہ) کے سلسلے میں کہتے ہیں: "میں دس، بیس پھلوں کے ضیاع کو "**جائحہ**" نہیں کہتا، ایک تہائی کے بارے میں میں کوئی فیصلہ نہیں کر پا رہا، لیکن اگر ایک تہائی، چوتھائی یا پانچویں حصہ کے نقصان کو عرف میں "**جائحہ**" کہیں تو اس کے بقدر رقم ثمن میں سے وضع کی جائے گی"۔ ابن قدامہ نے اسے ظاہر مذہب قرار دیا ہے (المغنی: ۱۷۹/۶)۔

درج بالا اقوال سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ عرف بھی استنباط حکم کی بنیاد ہوتا ہے،

دلیل استحسان میں وہ عام کی تخصیص کرتا ہے، اس کے علاوہ عرف کبھی تغیر فتویٰ کی بنیاد بھی ہوتا ہے، اس لئے علماء نے عرف سے متعلق تفصیلات میں مجتہد و مقلد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

استحسان کی تعریف میں ''مراقی السعود''میں لکھا گیا ہے:

أوهو تخصيص بعرف مايعم ورعى الاستصلاح بعضهم يؤم

(یااستحسان عام کی عرف کی بنیاد پر تخصیص ہے، اور بعض حضرات استصلاح کی رعایت کے قائل ہیں)۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ علماء کے نزدیک مقلد بھی عرف کی بنیاد پر تصرف کرتا ہے، وہ اس کی بنیاد پر اپنے امام کے مسلک پر نظر ثانی کرسکتا ہے، بلکہ بعض حضرات کے نزدیک تو عرف میں تبدیلی ہونے کی صورت میں وہ عرف پر مبنی احکام میں ظاہر نص کے خلاف بھی رائے قائم کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس کا تعلق تحقیق مناط سے ہے۔ اس موقع پر ہم جانوروں کے ذریعہ کھیتوں اور باغوں کو نقصان پہنچائے جانے کی ضمانت کی بابت اختلاف عرف کی بنیاد پر علماء کی آرا میں پائے جانے والے اختلاف کا تذکرہ بطور مثال کررہے ہیں، حضرت براء کی اونٹنی والی حدیث میں ہے کہ باغ والوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ دن میں اپنے باغوں کی حفاظت کریں، اور رات کو اپنے مویشیوں کو قابو میں رکھنا مویشیوں کے مالکوں کی ذمہ داری ہے، لیکن عرف میں تبدیلی کی وجہ سے پھر فتویٰ یہ ہوگیا کہ راتوں میں اپنے باغوں کی حفاظت باغ والوں کی ذمہ داری ہے اور مویشیوں کے مالکان پر اپنے مویشیوں کی حفاظت دن میں کرنا لازم ہے۔

سیوطی نے لکھا ہے: ''اگر کسی قوم میں عرف رات کو کھیتوں کی حفاظت اور دن کو مویشیوں کی حفاظت کا ہوتو کیا اسے عرف عام میں تبدیلی مانا جائے گا، اس مسئلہ میں دو آرا ہیں، صحیح تر قول کے مطابق اسے عرف عام کی تبدیلی مانا جائے گا'' (الاشباہ والنظائر: ٦٧، العرف، عادل قوتہ: ٢١٥)۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ اگر نص میں کسی چیز کا وزنی ہونا مذکور ہے تو عرف بدلنے کی صورت میں وہ عددی (یا کیلی) ہوسکتی ہے۔ درمختار میں ہے:'' جس چیز کے کیلی ہونے کا تذکرہ شارع کی نص میں ہو جیسے گندم، جو، کھجور اور نمک، یا جس کا تذکرہ نص میں بطور وزنی کے ہو جیسے سونا، چاندی، تو یہ چیزیں جس طرح نص میں وارد ہوئی ہیں اسی طرح رہیں گی، کبھی بھی نہ بدلیں گی...... اس لئے کہ نص عرف سے قوی تر ہے، پس قوی تر کو کم تر کی بنا پر ترک نہیں کیا جائے گا، اور جس کی بابت نص نہ ہو وہ عرف پر محمول کیا جائے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سلسلہ میں عرف کا مطلقاً اعتبار ہوگا کمال نے اسے راجح قرار دیا ہے''۔

امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ عرف میں تبدیلی نص میں تبدیلی جیسی ہے، ان کے نزدیک نص کے بعد اگر عرف میں تبدیلی ہو جائے تو اس سے نص میں تبدیلی لازم آتی ہے، یہاں تک کہ اگر رسول اکرم ﷺ حیات ہوتے تو آپ بھی یہی فرماتے، ابن عابدین نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے: چونکہ نص عرف پر مبنی ہے اس لئے نص کی علت عرف ہے، لہذا ہر زمانہ میں عرف معتبر ہوگا'' (حاشیہ ابن عابدین: ۴/ ۱۱۲)۔

ابن قیم نے ''**تغیر الفتویٰ واختلافها بحسب تغیر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنیات والعوائد**'' کے زیر عنوان لکھا ہے:'' یہ بہت مفید فصل ہے، اس سے ناواقفیت کی وجہ سے شریعت فہمی میں بہت غلطی ہوتی ہے، اور اس کے نتیجہ میں ایسا حرج، ایسی مشقت اور تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے، جس سے یہ سراپا مصالح شریعت منزہ ہے، شریعت کی بنیاد حکمتوں اور بندوں کے اخروی و دنیوی مصالح پر ہے، یہ شریعت سراپا عدل، رحمت، مصلحت و حکمت ہے، لہذا اگر کوئی مسئلہ انصاف کے بجائے ظلم، رحمت کے بجائے زحمت، مصلحت کے بجائے مفسدہ اور حکمت کے بجائے عبث کا باعث ہو تو پھر اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے، خواہ اسے شریعت میں بزور تاویل کیوں نہ داخل کر دیا جائے، شریعت بندوں کے درمیان اللہ کا

انصاف، مخلوق کے لئے اس کی رحمت، زمین میں اس کی حکومت اور اس کی ذات والا صفات نیز اس کے رسول ﷺ کی سچائی پر دال حکمت ہے'' (ابن قیم، اعلام الموقعین: ۳/۱۱)۔

قرافی نے ''احکام'' میں لکھا ہے:

''......جن احکام کی بنیاد عادات پر ہوتی ہے ان کو عادات میں تبدیلی کے باوجود علیٰ حالہ رکھنا خلاف اجماع اور دین سے ناواقفیت کی دلیل ہے، بلکہ شریعت کے جن احکام کی بنیاد عادات پر ہوتی ہے، ان میں عادت کی تبدیلی کی بنا پر نئی عادت کے مطابق تبدیلی ہوتی ہے، یہ عمل اجتہاد کی تجدید نہیں ہے کہ اس کے لئے اجتہاد کی اہلیت کی شرط لگائی جائے، بلکہ اس قاعدہ کی بابت تمام علماء کا اجتہاد و اجماع ہے، اس لئے کہ ہم ان احکام کے سلسلے میں ان کا اتباع کر رہے ہیں، کوئی نیا اجتہاد نہیں کر رہے ہیں (قرافی، احکام: ۲۱۸)۔

تحقیق مناط:

مناط علت کو کہتے ہیں، یہ نوط سے ماخوذ ہے، جس کے معنی معلق کرنے کے ہوتے ہیں، حکم علت پر معلق ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **ناط به نوطاً** یعنی کسی چیز کو معلق کر دیا، حضرت حسان کا شعر:

و أنت زنیم نیط فی آل هاشم   کما نیط خلف الراکب القدح الفرد

(تمہیں آل ہاشم میں اس طرح شمار کر لیا گیا ہے جیسے سوار شخص کے کجاوے میں پیچھے ایک پیالہ لٹکا لیا جاتا ہے)۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ **هو منه مناط الثریا** یعنی وہ اس سے ثریا کے برابر دور ہے۔

تحقیق مناط کا مطلب ہے کسی منصوص یا اجماعی حکم میں پائی جانے والی متفق علیہ علت کے فرع میں پائے جانے پر دلیل قائم کرنا (شرح مختصر الروضۃ، ۲/۲۳۳)۔ مراقی السعود میں ہے:

تحقیق علة علیها ائتلفا   فی الفرع تحقیق مناط عرفاً

(متفق علیہ علت کوفرع میں ثابت کرنے کوتحقیق مناط کہا جاتا ہے)

مثلاً ''طوافیت'' (بہ کثرت آمد ورفت) چونکہ چوہے میں بھی پائی جاتی ہے، اس لئے اس پر بلی کا حکم لگانا، متفق علیہ یا منصوص شرعی قاعدہ کی تطبیق ہی ہے۔

واضح رہے کہ تحقیق مناط کے سلسلہ میں اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ تکلیف شرعی اس کے بغیر ناممکن ہے، اس کی بہت سی مثالیں ہیں، جن پر فقہاء نے توجہ دی ہے (نشر البنود: ۲/۸۸)۔

شاطبی نے لکھا ہے: ''اجتہاد کی دو قسمیں ہیں، ۱- جس کا سلسلہ اس وقت تک نہیں رک سکتا ہے جب تک کہ تکلیف شرعی کا سلسلہ بند نہ ہو جائے یعنی قیامت تک۔

۲- دنیا کے خاتمہ سے قبل جس کا دروازہ بند ہوسکتا ہے۔

پہلی قسم تحقیق مناط سے متعلق اجتہاد ہے، اس کے سلسلے میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کا مطلب ہے حکم کو شرعی بنیاد پر ثابت کرنا لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور وفکر کا سلسلہ باقی رہنا'' (الموافقات: ۴/۸۹-۹۰)۔

مفتی کون ہے؟

درمختار میں ہے: اصولیین کے نزدیک مفتی مجتہد ہوتا ہے، مجتہد کے اقوال ازبر کر لینے سے کوئی مفتی نہیں بن جاتا ہے، اس کا فتویٰ نہیں ہوتا، بلکہ وہ ناقل ہوتا ہے'' (۴/۳۰۶)۔

علماء اصول کی اصطلاح میں مفتی (جیسا کہ تحریر الکمال میں ہے) مجتہد مطلق کو کہتے ہیں۔ اور یہ فقیہ ہوتا ہے، صیرافی نے لکھا ہے: یہ وہ شخص ہوتا ہے، جو لوگوں کے دینی امور کا ذمہ دار ہو، قرآن وحدیث کے عموم وخصوص اور ناسخ ومنسوخ کا علم رکھتا ہو، نیز استنباط کی صلاحیت بھی رکھتا ہو، یہ لفظ کسی ایسے شخص کے لئے نہیں بولا جاتا ہے جسے کسی فقہی مسئلہ کا علم ہو جائے یا اس کی حقیقت کا ادراک ہو جائے، سمعانی نے لکھا ہے کہ: مفتی ہونے کے لئے تین شرطیں پائی جانی ضروری

ہے: اجتہاد، عدالت نیز رخصت وتساہل پسندی سے اجتناب۔
لیکن آخری زمانوں میں بعض علماء نے فتوے کے لئے اجتہاد کی شرط کو ختم کردیا۔ سبکی کہتے ہیں: اجتہاد مطلق کا مرتبہ نہ حاصل کر پانے والوں کے چند مراتب ہیں: ۱- اجتہاد مقید، اس مرتبہ کا شخص کسی ایک ہی امام کے مسلک اور اس کے اقوال وآرا سے اصول استنباط اس طرح تشکیل دیتا ہے جس طرح نصوص شارع سے بنائے جاتے ہیں، اس مرتبہ کے لوگوں کو اصحاب وجوہ کہا جاتا ہے، ایسے لوگوں کے لئے فتوے کے جواز پر مجھے اجماع کا گمان ہوتا ہے، مسالک کے علماء میں اس مرتبہ پر فائز لوگوں کو کیا کوئی فتوے سے روکتا ہے، یا کیا وہ خود اپنے لئے فتوے کو غلط سمجھتے ہیں؟
دوسرا مرتبہ اس شخص کا ہے جو اصحاب وجوہ کے مرتبہ تک تو نہیں پہنچ سکا، لیکن وہ فقیہ النفس اور حافظ وعالمِ مسلک ہے، لیکن وہ تخریج واستنباط کی صلاحیت اصحاب وجوہ کی طرح نہیں رکھتا ہے، یہ لوگ بھی فتوے دیتے رہے ہیں اور تخریج کرتے رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں علماء مسلسل نرمی کرتے رہے ہیں، یہاں تک کہ مازری نے کتاب الاقضیہ میں لکھا کہ اس زمانہ میں اصحاب فتویٰ کا نقل مسلک کے سلسلہ میں سب سے کم مرتبہ اس شخص کا ہے جو مسلک کی روایات کا خوب علم رکھتا ہو، ان روایات کی بابت مشائخ کے فہم سے واقف ہو، یہ جانتا ہو کہ مشائخ مسلک روایات وآرا کے اختلافات کی بابت کیا نقطۂ نظر رکھتے ہیں، اور چند ایسے مسائل کو جو باہم غیر متعلق نظر آتے ہیں کیسے باہم مشابہ قرار دیتے ہیں اور کچھ ایسے مسائل جو بظاہر ایک جیسے نظر آتے ہیں انہیں کیسے مختلف قرار دیتے ہیں، اس کے علاوہ وہ ان دیگر شرائط پر بھی پورا اترتا ہو جن کی تفصیل متأخرین نے اپنی کتابوں میں کی ہے، اور جن کا تذکرہ متقدمین مالکیہ کے بہت سے اقوال میں ملتا ہے، ایسا شخص صرف اپنے مسلک کی رائے نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہے۔
لیکن علمی سطح میں مزید کمی آئی تو علماء نے مزید نرمی کی، اور بس یہ شرط لگائی کہ وہ مسلک

کی مطلق روایات کی تقیید سے واقف ہو، اس طور پر کہ مسالہ توضیح میں یا ابن عبدالسلام کے یہاں موجود ہو، جیسا کہ خطاب نے لکھا ہے، مراقی السعود میں اس کو یوں بیان کیا ہے:

بذل الفقيه الوسع ان يحصلا　　ظنّاً بأن ذاک حتم مثلاً

فذاک للمجتهد الرديف　　...... ....

(فقیہ کا پوری کوشش کر کے اس ظن تک پہنچنا کہ فلاں رائے حتمی ہے، کم تر مجتہد کا یہی کام ہے) شارح اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''فقیہ و مجتہد اہل اصول کے یہاں ایک ہی معنی کے الفاظ ہیں، فقہا کے یہاں فقیہ اس شخص کو کہتے ہیں جس کے لئے فتویٰ جائز ہو، خواہ وہ مجتہد ہو یا مقلد اور فتویٰ دینا مجتہد مطلق، مجتہد مقید، مجتہد مذہب، مجتہد فتیا اور ایسے غیر مجتہد کے لئے جائز ہے جو آگے آرہی شرطوں پر پورا اترتا ہو، خواہ وہ اصول کا عالم ہو یا نہیں......'' (نشر البنود: ۲/ ۳۱۵)

فتویٰ دے سکنے والے مفتیوں کی فہرست میں سرفہرست مجتہد مطلق کے اوصاف ذکر کرنے کے بعد انہوں نے دوسروں کا تذکرہ یوں کیا ہے:

هذا هو المطلق و المقيد　　منسفل الرتبة عنه يوجد

ملتزم أصول ذاک المطلق　　فليس يعدوها علىٰ المحقق

مجتهد المذهب من أصوله　　منصوصه أم لا حوى منقوله

و شرطه التخريج للأحكام　　علىٰ نصوص ذلک الإمام

مجتهد الفتوىٰ الذى يرجح　　قولاً على قول و ذاک أرجح

لجاهل الأصول أن يفتي بما　　نقل مستوفى فقط وأمما

(نشر البنود: ۲/ ۳۲۱)

(یہ تو مجتہد مطلق کا بیان ہوا، مجتہد مقید اس سے کم مرتبہ ہوتا ہے، وہ مجتہد مطلق کے

اصولوں کا پابند ہوتا ہے، اور صحیح قول کے مطابق ان سے تجاوز نہیں کرتا ہے، مجتہد مذہب وہ ہے جو کہ مذہب (مسلک) کے منصوص یا منقول اصولوں سے اجتہاد کرتا ہے، اس کے لئے یہ شرط ہے کہ یہ اپنے امام کے نصوص پر احکام کی تخریج کی صلاحیت رکھتا ہو، مجتہد فتویٰ وہ ہے جو ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہو، اصول سے ناواقف شخص کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ مشہور اور معمول بہ اقوال پر ہی فتوی دے)۔

اوپر کی گئی گفتگو سے مفتی کی بابت علماء کا تدریجی موقف واضح ہو جاتا ہے، پہلے وہ صرف مجتہد مطلق ہوتا تھا، پھر مجتہد فتویٰ و مذہب کو بھی اس کی اجازت مل گئی، پھر روایات کے ایسے متبحر حافظ کو بھی یہ منصب دے دیا گیا جو روایات کے عموم کی تخصیص اور مطلق کی تقیید سے آگاہ ہو، اور بالآخر اس شخص کو بھی اس کی اجازت دے دی گئی جو کسی معتبر کتاب سے مسئلہ کو یاد کر لے۔

اس طرح ہم یہ جان جاتے ہیں کہ فتاویٰ کے منصب پر فائزین میں کیسی تبدیلی ہوتی رہی، قرون اولیٰ میں یہ مقام صرف مجتہد مطلق کو حاصل تھا، پھر زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ مختلف مراتب کے مقلدین کو بھی یہ منصب ملنے لگا، اسی طرح فتویٰ کی بنیاد بنائے جانے والی دلیل میں بھی تبدیلی و درجہ بندی ہوئی، پہلے یہ حیثیت صرف کتاب وسنت اور قیاس کو حاصل تھی، پھر امام مسلک کے اقوال وقواعد اور ان سے منقول اقوال وروایات پر تخریج بھی اس فہرست میں شامل ہوگئی۔

تخریج کا مطلب ہے: جس مسئلہ میں امام سے کوئی رائے منقول نہ ہو اس کی بابت فتویٰ اس طرح دینا کہ مشترک علت کے مسئلہ میں امام کی رائے کو بنیاد بنایا جائے، اس لئے کہ امام کسی مسئلہ میں جس علت کی بنیاد پر فتویٰ دے وہ علت جہاں جہاں بھی پائے جائے گی امام کا مسلک اسی کے مطابق ہوگا۔

مراقی السعود میں ہے:

إن لم يكن لنحو مالک ألف   قولٌ بذی و فی نظیرها عرف

فذلک القول هو المخرج   و قیل فی الأخذ علیه حرج

(اگر کسی مسئلہ میں امام مالک جیسے امام کا قول نہ ملے لیکن اس کی نظیر میں ملے، تو اسی قول کی اس مسئلہ میں بھی تخریج کرلی جائے گی، کچھ لوگ اس کو غلط کہتے ہیں)۔

تمام مسالک میں کتب فقہ کے ساتھ ساتھ کتب فتاویٰ ونوازل بھی پائی جاتی ہیں، جیسے شوافع کے یہاں فتاویٰ السبکی اور فتاویٰ ابن الصلاح، احناف کے یہاں فتاویٰ ہندیہ اور فتاویٰ قاضی خاں، کشف الظنون میں فتاویٰ کی ۱۵۰ سے زائد کتابیں ذکر کی گئی ہیں، مالکیہ کے یہاں فتاویٰ ابن رشد، اور فتاوی بزرلی، اب ہم مالکیہ اور حنابلہ کے فتاویٰ نیز فتاوی ابن تیمیہ کا تذکرہ کریں گے۔

تمام مسالک نے فتاویٰ کی حفاظت کی کوشش کی ہے، اور انہیں مجتہد مطلق کی خصوصیت نہیں مانا ہے، تمام فتاویٰ پیش آچکے مسائل کی بابت ہی نہیں ہوتے ہیں، بلکہ کچھ میں تصوراتی مسائل سے بھی بحث کی جاتی ہے۔

بعض علماءِ سلف غیر موجود مسائل فرض کرنے اور ان پر کلام کرنے کو ناپسند سمجھتے تھے، جب ان سے کوئی مسئلہ پوچھا جاتا تو وہ پوچھتے کیا یہ مسئلہ درپیش ہے؟

امام مالکؒ بھی اس طرح کے فرضی سوالات کو ناپسند فرماتے تھے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں نے طرح طرح کی ذہنی صورتیں فرض کرنے کا طریقہ اختیار کرکے فتوے کے میدان کو وسیع تر کردیا، اور اس میں واقع شدہ مسائل کی طرح ایسے متوقع مسائل کو بھی شامل کرلیا جو ابھی تک پیش نہیں آئے تھے، ان میں سے کچھ مسائل تو ایسے تھے جو کبھی بھی پیش نہیں آنے تھے، لیکن انہوں نے (اپنی اصطلاح کے مطابق) **مسائل الأصول المرویة عن الامام وأصحابه** (امام اور ان کے شاگردوں سے مروی اصولی مسائل)، جمع

کر کے فقہی ذخیرہ میں نمایاں اضافہ کیا، ان میں امام محمد بن حسن کی یہ چھ کتابیں شامل ہیں: المبسوط، الزیادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الکبیر اور السیر الصغیر، ان کتابوں کو ظاھر الروایۃ کہا جاتا ہے۔ان چھ کتابوں کے علاوہ دیگر کتابوں میں مذکور مسائل کو مسائل النوادر کہا جاتا ہے، ان کے علاوہ ایک اور قسم مسائل الفتاویٰ والواقعات کی ہے، یہ وہ مسائل ہیں جو طبقۂ اولیٰ کے بعد کے علماء احناف کے سامنے پیش آئے، اوران علماء کوان کی بابت پیش روعلماء کی کوئی روایت نہیں ملی، اس لئے ان کے احکام انہوں نے خود مستنبط کئے، یہ مسائل امام ابو یوسف وامام محمد کے شاگردوں، ان کے شاگردوں کے شاگردوں اور بعد کے علماء نے مستنبط کئے ہیں، ان کی تعداد بہت ہے۔

ان دونوں کے شاگردوں میں سے چند کے نام یہ ہیں: عصام ابن رستم اور محمد بن سماعہ، ان لوگوں نے مختلف دلائل واسباب سامنے آنے وکی وجہ سے متعدد موقعوں پر اپنے پیش رووں سے اختلاف بھی کیا ہے، ان کے فتووں پر مشتمل پہلی کتاب (ہمارے علم کے مطابق) فقیہ ابواللیث سمرقندی کی کتاب النوازل ہے، پھر ان کے بعد متعدد مشائخ نے دیگر کتابیں جمع کیں، جیسے مجموع النوازل والواقعات للناطقی (حاشیہ ابن عابدین: ۱/ ۴۷، حذف واختصار کے ساتھ)۔

احناف نے فتاویٰ جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔

صاحب تنویر الابصار لکھتے ہیں: ''علی الاطلاق امام ابوحنیفہ کے قول پر ہی فتویٰ دیا جائے گا''، شامی اس پر حاشیہ میں لکھتے ہیں: ''یعنی خواہ امام ابوحنیفہ کے ساتھ کوئی ان کا شاگرد ہو یا وہ تنہا ہوں، لیکن خود انہوں نے ہی آگے فصل سے کچھ پہلے لکھا ہے کہ: قضا سے متعلق مسائل میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کی رائے پر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میدان میں وہ زیادہ تجربہ کار ہیں، صاحب الدرالمختار کے قول ''وھوالأصح'' (یہ زیادہ صحیح رائے ہے) پر حاشیہ لکھتے ہوئے شامی کہتے ہیں: جامع الفصولین میں یہ جو بات لکھی گئی ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ

صاحبین میں سے کوئی ہوتو ان کی رائے پرعمل کیا جائے گا، اور اگر صاحبین ان سے اختلاف رکھتے ہوں تو ایسی صورت میں بھی بعض لوگوں کے نزدیک امام ابوحنیفہ کی رائے پرعمل کیا جائے گا اور بعض لوگوں کے نزدیک ایسی صورت میں صاحبین کی رائے بھی اختیار کی جاسکتی ہے، ہاں جن مسائل میں اختلاف تغیر زمانہ کی وجہ سے ہو جیسے ظاہر عدالت پر اکتفا کر کے فیصلہ کرنے اور بٹائی جیسے وہ مسائل جن کی بابت متاخرین کا اجماع ہے، تو ایسی صورت میں صاحبین کی رائے ہی قبول کی جائے گی" (۴/ ۳۰۲)

اس کلام کی بنیاد یہ ہے کہ ہر علاقہ وزمانہ میں احکام لوگوں کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں، یہ بات فتح سے ماخوذ ہے (حاشیہ ۴/۱۹۷)۔

اس کے بعد انہوں نے لکھا ہے کہ ابن شلبی کے فتاویٰ میں ہے کہ امام کے قول سے عدول بس اسی صورت میں کیا جاسکتا ہے جب مشائخ میں سے کسی نے کسی دوسرے کے قول پر فتویٰ ہونے کی صراحت کی ہو"، محشی خیر الرملی نے (حوالۂ بالا: ۳۰۳) میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تنویر الابصار میں بیع معدوم کے سلسلہ میں یہ لکھا ہے کہ: بیع معدوم میں کبھی مبیع بالکلیہ موجود نہیں ہوتی جیسے اونٹ اور بیل وغیرہ اور کبھی مبیع کا جز ومعدوم ہوتا ہے جیسے گلاب وچمیلی وغیرہ میں، مؤخر الذکر صورت میں امام مالک لوگوں کے تعامل کی وجہ سے جواز کے قائل ہیں، ہمارے بعض مشائخ نے بھی از روئے استحسان اسی پر فتویٰ دیا ہے (۴/ ۱۰۱)" وزنی کی مقدار عدد سے معلوم نہیں کی جاسکتی، اس کی برعکس صورت میں بھی ایسا ہی ہے، علامہ برکوی نے الطریقۃ المحمدیۃ کے آخر میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی بنیاد سوائے ضعیف روایت پرعمل کے نہیں ہے، لیکن اس کے شارح عبدالغنی نابلسی نے لکھا ہے کہ صحیح کے ہوتے ہوئے ضعیف پرعمل جائز نہیں ہے، الکافی میں ہے کہ فتویٰ لوگوں کے عرف کے اعتبار سے ہے" (حاشیہ: ۴/ ۱۸۲)۔

احناف کا کہنا ہے کہ متون شروح پر اور شروح فتاویٰ پر مقدم ہیں، متون وفتاویٰ

میں تعارض کی صورت میں عمل متون کی رائے پر ہوگا، یعنی متون میں درج آراہی معتبر ہیں، جیسا کہ انفع الوسائل میں ہے، اسی طرح شروح میں مذکورقول فتاویٰ میں مذکورقول پر مقدم ہے، ۴/ ۳۱۷۔

لیکن فتاویٰ ہندیہ اور قاضیخاں جیسے فتاویٰ کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ متاخرین کتب فتاویٰ اور بلخ وخوارزمہ وغیرہ میں دیے جانے والے فتووں کو زیادہ ترجیح دیتے ہیں۔

امام مالکؒ اگر چہ غیر واقع شدہ مسائل فرض کرنے کو ناپسند کرتے تھے، لیکن شروع ہی سے مالکیہ اس سلسلہ میں حنفی مکتب فکر کے متبع رہے ہیں، امام محمد کی صحبت اٹھانے کے بعد اسد بن فرات نے یہی طریقہ اختیار کرلیا تھا، وہ امام مالکؒ کے ممتاز شاگرد ابن قاسم کے سامنے ایسے مسائل پیش کرتے اور وہ ان کے جوابات دیتے، اسد بن فرات نے ان جوابوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب تشکیل دی تھی جسے مدونہ اسدیہ کہا جاتا ہے، وہ اس کتاب کو لے کر افریقہ واپس آ گئے تھے، امام سحنون بن سعد نے بھی یہ طریقہ اختیار کیا تھا، انہوں نے ابن قاسم کی مجلسوں میں مدونہ پر نظر ثانی کر کے اس کی تصحیح کی تھی، بہت سی روایات کو حذف کر کے ابن قاسم کے فتاویٰ درج کئے تھے، اور ابن قاسم نے مزید جو کچھ املا کرایا تھا وہ بھی انہوں نے شامل کیا تھا، پھر اس کتاب کو لے کر وہ اپنے وطن گئے تھے تا کہ وہ تیونس اور افریقہ وغیرہ میں علماء مسلک کے لئے فتوے کا مرجع ہو۔ ابن ابی زید قیروانی نے اپنی مختصر میں اس کا اختصار کیا تھا، ابوسعید البرادعی نے اپنی تہذیب میں اس کی تلخیص کی تھی، مؤخر الذکر کتاب پر علماء نے اعتماد کیا جس کا تذکرہ ''طلیحہ'' میں ہے، مدونہ کی شرح اور متعدد حاشیے لکھے گئے۔

گو اہل اندلس کے یہاں عتبیہ پر سب سے زیادہ توجہ دی گئی، ابن رشد نے اپنی بیان اور تحصیل میں اس کی تشریح کی، ملاحظہ ہو مقدمۂ ابن خلدون۔

یہ مدونات، مستخرجات اور ابن یونس، لخمی، ابن ابی زید وابن المواز کی کتابیں شمالی افریقہ واندلس میں نوازل وفتاویٰ کا مرجع رہیں، لیکن علم قضا وتوثیق کے ساتھ ساتھ علم فتاویٰ ونوازل کا بھی بہت رواج رہا، تیونس، قیروان، فاس وقرطبہ کے ہر اہم فقیہ کی خدمت میں پیش کیے جانے والے مسائل کی بابت ان کے اپنے نوازل وفتاویٰ ہیں۔

عالم اسلام کے مغربی خطہ کی سب سے قدیم نوازل کی کتابیں غالبًا یہ ہیں: نوازل القرویین، نوازل ابن رشد(الجد)، نوازل ابن حاج قرطبی اور مذاہب الحکام فی نوازل الأحکام، مؤخرالذکر کتاب محمد بن قاضی عیاض نے اپنے والد کے ان کاغذات سے ترتیب دی تھی جن کو انہوں نے ''اُجوبۃ القرطبیین'' کے نام سے مدون کیا تھا، کچھ مبصرین کا خیال ہے کہ قاضی عیاض کے فتاویٰ سبتہ کی فقہ کا مدونہ ہیں، اور سبتہ کی فقہ فاس، رباط، سوس وتطوان کی فقہوں کی راہ نما ہے، تطوان کی فقہ فقیہ حائک کی **نوازل فی الأحکام الشرعیة بتطوان** سے مستفاد ہے، اسے مہدی الوزانی نے اپنی **النوازل الصغریٰ** میں ضم کردیا ہے (ملاحظہ ہو سبتة فی عصر القاضی عیاض – دورة القاضی عیاض: ۲/ ۲۵۴)۔

ان فتاویٰ میں سے کچھ تنہا جمع کئے گئے ہیں اور کچھ دیگر فتاویٰ کے ساتھ ملاکر، جیسے **فتاویٰ ابن رشد، فتاویٰ البرزلی** (شاگرد امام ابن عرفہ) وغیرہ، نوازل کی متعدد تصنیفات سامنے آئی ہیں، جیسے امام ونشریسی احمد بن محمد تلمسانی (مقیم فاس متوفی ۹۱۴ھ) کی کتاب ''**المعیار المغرب والجامع المغرب عن فتاویٰ أهل أفریقیة والأندلس والمغرب**''۔

یہ ایک عظیم کتاب ہے، جس نے زبردست فقہی ذخیرہ کو اپنے اندر سمولیا ہے، یہ اس خطہ کا تاریخی، سماجی اور معاشی منظر نامہ بھی ہے، کتب نوازل کی امتیازی خصوصیت یہی ہے کہ وہ زندگی سے وابستہ رہتی ہیں، معاشروں کے حالات میں غوطہ زنی کرتی ہیں، اور انسانوں کو درپیش جدید مسائل کے فقہی حل پیش کرتی ہیں، اس طرح علم فتاویٰ وجود میں آتا ہے، اس کا اپنا ایک

مخصوص اسلوب ہوتا ہے، اس کے ایسے ضابطے ہوتے ہیں جو راجح، مشہور اور معمول بہ کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور مشائخ کی آرا کے درمیان ترجیح کا عمل انجام دیتے ہیں، تاکہ مفتی کے لئے راہ عمل بالکل واضح ہوجائے۔ علماء نے لکھا ہے کہ راجح وہ ہے جس کی دلیل قوی ہو، اور مشہور وہ ہے جس کے قائلین زیادہ ہوں، بعض لوگوں نے ان دونوں کو مرادف کہا ہے، مشہور قول کے ناقلین کا تین سے زائد ہونا ضروری ہے، جیسا کہ فتاویٰ علیش میں ہے۔

(مالکی) علماء نے ابن رشد کی تشہیر (یعنی کسی قول کو مشہور قرار دینے) کو ابن یونس کی تشہیر پر، اور ابن یونس کی تشہیر کو لخمی کی تشہیر پر ترجیح دی ہے۔ ابن رشد، عبدالوہاب بغدادی اور امام مازری کو اس سلسلہ میں ہم مرتبہ مانا گیا ہے، مصریین کو مدنیین پر، مدنیین کو مغاربہ پر، اور انہیں عراقی مالکیہ پر ترجیح دی گئی ہے، علماء نے معتبر کتابوں اور ایسی ضعیف کتابوں کا بھی تذکرہ کیا ہے جن پر کوئی عقل سلیم رکھنے والا شخص اعتماد نہیں کرسکتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک فتوے میں راجح ومشہور قول سے طاقت ور مرجح عمل اہل مدینہ ہے، جس غیر مشہور قول کے حق میں عمل پایا جائے گا وہ مقدم ہوگا، اور اس کو ترک نہیں کیا جائے گا، امام مالکؒ کے نزدیک عمل اہل مدینہ سنت عملیہ ہے، امام مالک نے امام لیث ابن سعد کے نام اپنے خط میں عمل اہل مدینہ پر کلام کیا ہے، انہوں نے امام لیث پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے: ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ ہمارے شہر کے لوگوں کے عمل کے خلاف کچھ فتوے دیتے ہیں، آگے چل کر لکھتے ہیں: لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں، پھر لکھتے ہیں، جب کوئی امر مدینہ میں معمول بہ ہوتو اس (کے صحیح ہونے) کے سلسلہ میں مجھے کسی کا اختلاف نہیں معلوم، ابن قاسم اور ابن وہب کا کہنا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک عمل حدیث سے قوی تر ہے۔

مالکیہ کی ایک دلیل یہ حدیث نبوی ہے: "**المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها**" (مدینہ بھٹی کی مانند ہے، گندے کو دور کردیتا ہے، اور اچھے کو نکھار دیتا ہے)، مالکیہ نے

اس سلسلے میں آثار صحابہ سے بھی استدلال کیا ہے، قاضی عیاض نے مدارک میں لکھا ہے: **باب فضل عمل أهل المدينة وترجيحه علىٰ عمل غيرهم واقتداء السلف بهم، قال زيدبن ثابت إذا رأيت أهل المدينة علىٰ شيء فاعلم أنه السنة، قال ابن عمر لوأن الناس إذا وقعت فتنة ردوالأمر إلىٰ أهل المدينة لصلح الأمر، ولكنه إذا نعق ناعق اتبعه الناس، و...... عن أبي بكر بن حزم:يا ابن أخي إذا وجدت أهل هذا البلد قد أجمعوا علىٰ شئ فلايكن في قلبك شئ۔**

(ترجمہ: باب: عمل اہل مدینہ کی فضیلت اور دوسروں کے عمل پر اس کی ترجیح، اور سلف کے یہاں عمل اہل مدینہ کا اتباع، حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا: جب تم اہل مدینہ کے یہاں کوئی عمل پاؤ تو سمجھ لو وہ سنت ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ارشاد ہے: کسی فتنہ کے وقت اگر لوگ اہل مدینہ کا اتباع کریں تو فتنہ فرو ہو جائے گا، لیکن صورت حال یہ ہے کہ جو طالع آزما بھی چیخ پکار مچانے لگتا ہے لوگ اسی کا اتباع کرنے لگتے ہیں......ابن حزم سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اے بھتیجے! جب تم اس شہر والوں کو کسی رائے پر متفق دیکھو تو پھر تمہارے دل میں کوئی کھٹک نہیں ہونی چاہئے)۔ ربیعہ نے کہا ایک فرد کے مقابلے میں ایک ہزار لوگوں کا نقل کرنا قابل اعتماد ہے۔

اس مسئلہ پر علماء امت میں خاصا اختلاف رہا ہے، علامہ ابن تیمیہ نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے چار مراتب ذکر کئے ہیں:

۱- جو عمل اہل مدینہ آں حضرتؐ سے روایت کے قائم مقام ہو وہ باتفاق علماء حجت ہے، جیسے مقدارِ صاع و مد اور سبزیوں کی زکاۃ ترک کردینا وغیرہ۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ نیز ان کے پیرووں کے نزدیک بھی یہ قسم امام مالکؒ کی طرح ہی حجت ہے، امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کا بھی یہی مسلک ہے، اس موقع پر ابن تیمیہ نے امام مالک اور امام ابو یوسف کے درمیان ہونے والی وہ گفتگو ذکر کی ہے جو امام ابو یوسف کی امام

مالکؒ کی خدمت میں حاضری کے وقت ہوئی تھی، امام ابویوسفؒ نے امام موصوف سے ان مسائل کی بابت دریافت کیا تھا، امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی نقل متواتر کی بنیاد پر جواب دیا، امام ابویوسفؒ نے عراق واپس جا کر کہا کہ اگر میرے استاذ کو وہ معلوم ہو جاتا جو مجھے معلوم ہوا ہے تو وہ بھی میری ہی طرح رجوع کر لیتے۔

طویل کلام کے بعد ابن تیمیہ اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ اس طرح کا عمل اہل مدینہ باتفاق امت حجت ہے۔

۲-حضرت عثمان بن عفان کی شہادت سے پہلے مدینہ میں پایا جانے والا عمل امام مالکؒ کے یہاں حجت ہے، امام شافعیؒ نے بھی یہی کہا ہے، امام احمدؒ کا ظاہر مسلک بھی یہی ہے کہ خلفاء راشدین کی اختیار کردہ آرا واجب الاتباع حجت ہیں۔

۳-جب کسی مسئلہ میں دو متعارض دلیلیں ہوں جیسے دو حدیثیں یا دو قیاس، اور یہ معلوم نہ ہو کہ کون سی دلیل راجح ہے، اور ان میں سے ایک پر اہل مدینہ کا عمل ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک عمل اہل مدینہ دلیلِ ترجیح ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں ہوگا، اور حنابلہ کے یہاں دونوں آرا پائی جاتی ہیں۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں: تفصیل بالا سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اہل مدینہ کی بنیاد پر ترجیح کے سلسلے میں جمہور ائمہ کے یہ مسالک امام مالکؒ کے ہم رائے ہی ہیں۔

۴-مدینہ کے متأخرین کا عمل، اس صورت پر کلام کرتے ہوئے ابن تیمیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ مالکیہ کے محققین کے یہاں یہ حجت نہیں ہے، ابن تیمیہ نے اہل مدینہ کا زبردست دفاع کیا ہے، اسی اثنائے کلام میں انہوں نے لکھا ہے: جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اجماع اہل مدینہ کے سلسلہ میں جمہور ائمہ کے مسالک مختلف ہیں، تو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اہل مدینہ کی رائے وروایت دیگر علاقوں کے باشندوں کی بنسبت زیادہ صحیح ہے، اور عمل اہل مدینہ کبھی حجت قاطعہ ہوتا

ہے، کبھی حجت قویہ اور کبھی مرجح، کسی اور شہر کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے (ملخص از: فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۰/ ۲۴-۳۹۶)، سو سے زائد صفحات میں پھیلی ہوئی اس بحث میں ابن تیمیہؒ نے اہل مدینہ کے مسلک اور دیگر شہروں کے مسالک کے درمیان تقابل کرتے ہوئے امام مالکؒ اور مالکیہ کی خوب تعریف کی ہے، آخر میں لکھا ہے؛ ''جب گمانوں اور خواہشات نفس کے اسیر جاہل بدعتیں ایجاد کریں تو اس موقع پر صحیح دین اور اہل مدینہ کے مسلک کی وضاحت نیز دیگر مسالک کے مقابلہ میں ان کی ترجیح اہم ترین دینی خدمت ہے''۔

ابن قیم نے اہل مدینہ کی روایت اور ان کے اجتہاد کے درمیان فرق کیا ہے، روایت اہل مدینہ کو انہوں نے صحیح اور مرجح قرار دیا ہے، لیکن ان کے اجتہاد پر کلام کرتے ہوئے ان بہت سے مسائل کی تردید کی ہے، جن میں احادیث کو عمل اہل مدینہ کی مخالفت کے پیش نظر ترک کر دیا گیا ہے (اعلاء الموقعین: ۲/ ۲۷۴)۔ میری رائے ہے کہ عمل اہل مدینہ بسا اوقات تمام علماء مدینہ کا عمل بھی ہوتا ہے تو اس وقت بہت طاقتور ہوتا ہے، اور کبھی تمام علماء کا نہیں بعض کا ہوتا ہے، تو وہ ضعیف ہوتا ہے، بسا اوقات امام مالکؒ بعض علماء اہل مدینہ کے عمل کو عمل اہل مدینہ کہہ دیتے ہیں، ایسی صورت میں وہ عام لفظ بول کر خاص مراد لیتے ہیں، ابو عمر بن عبد البر نے تمہید میں ربیعہ بن ابی عبد الرحمان کے تذکرہ میں لکھا ہے، ''ہم سے مصعب نے بیان کیا کہ دراوردی نے کہا کہ جب امام مالکؒ کسی رائے کے بارے میں یہ کہیں کہ میں نے اپنے شہر کے لوگوں، اور اپنے شہر کے اہل علم کو پایا اور یہ رائے ہمارے یہاں متفق علیہ ہے، تو اس روشنی میں ہم مالکیہ کی ان بہت سی آرا کو سمجھ سکتے ہیں جن کی کچھ علماء نے اس بنیاد پر تردید کی ہے کہ بعض علماء مدینہ کا قول اس سلسلہ میں مالکیہ سے مختلف ہے۔

مالکیہ کے علاوہ دیگر حضرات کے مسالک میں بھی کسی شہر و علاقہ کے تذکرہ کے بغیر عمل کی بنیاد پر ترجیح کے اشارے ملتے ہیں، مثلاً ابو یعلی نے طبقات الحنابلۃ میں علی بن عثمان الحرانی

کے تذکرے میں لکھا ہے کہ میں نے ابوعبداللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: بدترین حدیثیں وہ ہیں جن پر کسی کا بھی عمل واعتماد نہیں ہے۔(۱/۲۲۹)

امام احمد بن حنبلؒ نے نماز میں رفع یدین کی بابت رسول اکرمؐ اور متعدد صحابہ کرامؓ کا یہ عمل نقل کیا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے وقت، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرتے تھے، میں نے عرض کیا اور سجدوں کے درمیان؟ آپ نے فرمایا نہیں، میں نے عرض کیا اور پہلے سجدہ میں جاتے وقت؟ آپ نے فرمایا نہیں، عباس عنبری نے عرض کیا اے ابو عبداللہ! کیا ایسا رسول اکرمؐ سے ثابت نہیں ہے؟ آپ نے فرمایا: یہ حدیثیں زیادہ تعداد میں ہیں اور زیادہ قوی ہیں (ملاحظہ ہو طبقات الحنابلۃ: ۱/۲۳۵)۔

امام احمدؒ اس ضعیف حدیث کے مطابق فتویٰ دیتے تھے: ''**العرب أكفاء الا حائكا أو حجاما**'' (عرب باہم کفو ہیں سوائے کپڑا بننے والوں اور نائیوں کے)، امام احمدؒ سے کسی نے عرض کیا آپ اس حدیث کی تضعیف کرتے ہیں اور خود ہی اس پر عمل بھی کرتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: اس حدیث پر عمل چلا آ رہا ہے، موفق نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ عرف اس کا مؤید ہے، (ملاحظہ ہو: العرف، از شیخ عادل عبدالقادر قوتہ: ۱/۱۲۱)، امام احمد سے اس حدیث کی بابت پوچھا گیا'' ...... **ومن أباها فانا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربّنا**'' (اگر کوئی زکاۃ کا انکار کرے گا تو ہم اس سے زبردستی لیں گے، اور اس کے مال کا آدھا ہمارے رب کا حق ہے) آپ نے فرمایا: میں نہیں جانتا کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ آپ سے اس کی سند کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا میرے نزدیک اس کی سند صحیح ہے'' (ملاحظہ ہو: المغنی، ابن قدامہ، ۴/۷ مطبوعہ ہجر) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل عمل پر توجہ دیتے تھے۔

مدینہ کے علاوہ شہروں کا عمل:

مدینہ کے علاوہ دیگر شہروں کے عمل کا اعتبار سوائے مالکیہ کے ہمیں کہیں نہیں ملتا ہے،

لیکن بعض مسالک میں ہمیں مفتی اس کا اعتبار کرتے نظر آتے ہیں، احناف کی اس طرح کی عبارتیں ہم پیچھے درج کرآئے ہیں، اعتبار عرف میں بھی زبان ومکان کے فرق سے بدلنے والے عمل پر نظر رکھی جاتی ہے۔

متاخرین مالکیہ نے اسے بھی راجح ومشہور قول کے ساتھ فتوے کا ایک مصدر مانا ہے، اس کی بنیاد پر وہ قولِ ضعیف کو راجح قرار دیتے ہیں، مقری اور تلمسانی نے اس پر نکیر کی ہے۔

اجراءِ عمل کا مطلب ہے: کسی بھی زمانہ یا علاقہ کے معتبر عالم کے ذریعہ اختیار کیے گئے ایسے ضعیف قول کو اختیار کر لینا جس کی بنیاد حصولِ مصلحت، ازالۂ مفسدہ، رعایت عرف یا ولی الامر کی رائے کا پاس رہی ہو۔

ایک حاکم کے حکم کی وجہ سے اہل قرطبہ سفیہ (کم عقل) کے ان تصرفات کو بھی نا قابل اعتبار مانتے تھے جو اسے عدالت کے ذریعہ سفیہ قرار دیے جانے سے پہلے کے ہوں، اس کو نظم عمل میں یوں کہا گیا ہے:

ثم بقرطبة بالرد جرى عملهم بأمر بعض الأمرا

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ علاقائی فقہی عمل مالکی مسلک کی خصوصیت ہے، مالکیہ اس کی بنیاد پر ضعیف کو راجح قرار دیتے ہیں۔

اب ہم عمل کی بنیاد پر ترجیح، اس کی تعریف، اسباب وشرائط کی بابت چند مالکیہ کے اقوال درج کر رہے ہیں: شیخ سناوی لکھتے ہیں: ''لائق اقتدا شخصیات کے ذریعہ اگر کسی مصلحت یا سبب کی بنا پر قولِ مشہور کے خلاف عمل پایا جائے تو علماء کے اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ ایسی صورت میں لائق اقتدا شخصیات کے عمل پر ہی عمل کیا جائے گا گو کہ وہ قولِ مشہور کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، لیکن ظاہر ہے ایسا اسی وقت ہے جب یہ مصلحت وسبب باقی ہو، ورنہ مشہور کی جانب رجوع ہوگا'' (بنانی: ۵/ ۱۲۴)۔

سجلماسی نے ابن فرحون کی التبصرۃ سے نقل کیا ہے: متعدد آراوالے اختلافی مسائل میں معتبر کتابوں میں اس طرح کے جملے ملتے ہیں کہ: اور عمل اس رائے پر ہے، بکثرت علماء متاخرین کے یہاں یہ وضاحت پائی جاتی ہے کہ اس کی بنیاد پر معمول بہ قول کو ترجیح حاصل ہوتی ہے (ملخص) ایسے قول پر عمل کا مطلب ہے حکمرانوں کا اسی کے مطابق فیصلہ کرتے رہنا۔ شیخ مصطفیٰ نے اپنے حاشیہ میں باب القضا کے آخر میں باب الفلس کے آخر سے اجہوری کا ایسا ہی قول یہ نقل کیا ہے: کسی قول کے بارے میں ''مابہ القضاء'' کہنے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اسی کے مطابق فیصلے کرتے ہیں، یعنی یہ معمول بہ کی صنف سے ہے''۔

قول معمول بہ کے عمل کی بنیاد پر راجح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی و مفتی کے لئے اس سے عدول جائز نہیں ہے، خواہ دوسرا قول مشہور ہی کیوں نہ ہو۔

عیسیٰ سجستانی نے اپنی نوازل میں ایک مسئلہ کی بابت معمول بہ رائے کی تشریح کرنے کے بعد لکھا ہے: جب تمہارے سامنے معمول بہ رائے کی وضاحت ہوگی تو پھر اسی کے اعتبار سے فیصلے کرنا لازم ہے، اس لئے کہ جس رائے پر عمل ہو اس کی مخالفت فتنہ و عظیم مفسدہ کا باعث ہے۔

الدر النثیر کے ''مسائل النکاح'' میں شیخ ابو الحسن سے یہ روایت کیا گیا ہے کہ قاضی مالکیہ کے درمیان مشہور قول یا اس قول کے مطابق فیصلہ کرے گا، جس پر علمی و دینی اعتبار سے معتبر علماء کا عمل رہا ہو۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قول مشہور پر فیصلہ اسی وقت تک کیا جائے گا جب تک عمل کسی اور قول پر نہ ہو، اگر کسی شاذ قول پر عمل ہو تو مشہور کو ترک کر کے اسی پر عمل کیا جائے گا۔

قاضی سیدی محمد مجاصی اپنے ایک جواب میں لکھتے ہیں: اپنے شہر کے باشندگان کے عمل کی قاضی کے ذریعہ مخالفت اس کی شخصیت کو نقصان پہنچانے والا ایک امر ہے، دوسری طرف یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ قاضی کو ثابت عمل پر ہی اکتفا کرنا چاہئے، غیر ثابت عمل کے مقابلہ میں

وہ مشہور قول پر عمل کرے گا۔

سیدی عبداللہ نے مراقی السعود میں لکھا ہے:

وقدم الضعيف إن جرى عمل به لأجل سبب قد اتصل

(اگر کسی سبب کی بنا پر عمل ضعیف قول پر ہوتو اسے ہی ترجیح دی جائے گی)۔

یہ جاننا بہت اہم ہے کہ مشہور وراجح کو ترک کر کے علماء ضعیف قول کیوں اختیار کرتے ہیں؟ اس سوال کا جواب سجلماسی نے اپنی شرح میں یوں دیا ہے: ''مشہور کو ترک کر کے شاذ رائے کو اختیار کرنے کی بنیاد مسلک کے علماء متاخرین کی جانب سے کسی اہم وجہ سے بعض اقوال وروایات کو اختیار کرنا ہے، جیسا کہ ابن ناظم نے اپنے والد کی تحفہ کی شرح میں لکھا ہے: ایسا کبھی عرف کی تبدیلی کی وجہ سے ہوتا ہے، اور کبھی جلب مصلحت یا رفع مفسدہ کی وجہ سے، عمل اپنی دلیل پر (ثبوت وعدم دونوں صورتوں) مبنی ہوتا، اسی لئے الگ الگ علاقوں میں عمل مختلف ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی علاقے کے مختلف زمانوں میں بھی مختلف عمل ہوتے ہیں (شرح نظم العمل المطلق: ۷)۔

مشائخ کے اختیارات کی بنیاد پر عمل میں تبدیلی کی جو بات سطور بالا میں کہی گئی ہے وہ یہ بتاتی ہے کہ عمل ترجیحی اجتہاد سے بھی وجود میں آتا ہے، یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مشائخ مسلک کے قول مشہور کی بنیاد کے ضعف کو دیکھ کر اس ضعیف قول کو اختیار کر لیتے ہیں جس کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے، ماضی وحال میں عمل کے تعیّن اعتنا کرنے والے علماء میں سے اکثر کی توجہ اس پہلو کی جانب نہیں گئی ہے، اس کی متعدد مثالیں ہیں، جن میں سے ایک مدعی علیہ پر قسم واجب کرنے کے لئے شرکت کی شرط لگانے کا مسئلہ ہے۔

اس مسئلہ کی بنیاد اس حدیث نبوی میں غیر ثابت اضافہ پر ہے: ''**البينة على المدعي واليمين على من أنكر** **<u>إذا كانت بينهما خلطة</u>**'' (مدعی پر قسم کی ذمہ داری ہے

اور جو انکار کرے اس پر قسم لازم ہے بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان شرکت ہو)، عالم اسلام کے مغربی خطہ کے علماء نے شرکت کی شرط نہیں لگائی ہے، انہوں نے مدعی علیہ کو اس کے بغیر بھی قسم کا پابند کیا ہے، بنانی کہتے ہیں: ''بغیر شرکت کے بھی قسم کے ثبوت پر عمل جاری ہے، یہ بات ابوالحسن اور ابن عرفہ وغیرہ نے کہی ہے (البنانی: حاشیہ علی الزرقانی، ۷/ ۱۳۷)۔

شیخ محمد الماری نے شنقیط کے عمل کے موضوع پر اپنی کتاب ''کتاب البادیۃ'' کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ: ''اہل بادیہ'' کی ''ضرورات'' و ''عادات'' نے مجھے اس کم یاب علم پر کلام کرنے پر آمادہ کیا، یہ مسلم امت کا ایک حصہ ہیں، ان کی اپنی ''ضرورات'' و ''عادات'' ہیں، اور ''ضرورات'' و ''عادات'' کا شمار احکام کی بنیادوں میں ہے......بعض نوازل میں نص روایت کا اتباع جہالت ہے''۔

شیخ کا ایک قصیدۂ دلفینیہ ہے، جس میں انہوں نے اپنے مخالف علماء کا رد کیا ہے، اس قصیدہ میں وہ کہتے ہیں:

و للنوازل أحوال وأزمنة تنوعت مثل أحوال الأزامين

(نوازل کے اپنے گونا گوں حالات و زمانے ہوتے ہیں، مسائل کیطرح ان میں بھی گونا گونی پائی جاتی ہے)۔

یعنی شیخ کے نزدیک مخالف قول کی وجہ مختلف حال یا آفت ہوتی ہے، شنقیط کے بعض علماء نے لوگوں میں رائج عمل سے اتفاق نہیں کیا، سیدی عبداللہ صاحب مراقی السعود نے اسی موضوع پر اپنی کتاب ''**طرد الضوال والهمل عن الكروع فی حیاض العمل**'' تحریر کی تھی۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ عمل کسی عرف، ضرورت، مصلحت یا ترجیح کی بنیاد پر رائج ہوتا ہے، اور عمل کے اجرا کی کئی شرطیں ہیں، جنہیں ہلالی نے نورالبصر میں

ذکر کیا ہے، اور نابغہ غلاوی شنقیطی نے انہیں نظم الطلیحۃ میں نظم کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

شروط تقديم الذى جرى العمل به أمور خمسة غير همل

أوّلها ثبوت إجراء العمل بذلك القول بنص مااحتمل

والثانى والثالث يلزمان معرفة الزمان والمكان

و هل جرى تعميماً أو تخصيصا ببلد أو زمن تنصيصا

و قد يعم عمل بأمكنة و قد يخص و كذا فى الأزمنة

رابعها كون الذى أجرى العمل أهلا للاقتداء قولاً وعمل

و حيث لم يثبت له الأهلية تقليده يمنع فى النقلية

خامسها معرفة الأسباب فإنها معينة فى الباب

فعند جهل بعض هذى الخمس ما العمل اليوم كمثل أمس

(جس قول پر عمل جاری ہو اس کی ترجیح کی پانچ شرطیں ہیں، پہلی شرط یہ ہے کہ اس قول کے مطابق عمل جاری ہونے کا ثبوت غیر احتمالی نص سے ہو، دوسری اور تیسری شرط زمانہ وعلاقہ کی واقفیت اور یہ جاننا ہے کہ کیا یہ عمل علی العموم جاری ہے، یا اس کو کسی علاقہ وزمانہ کے ساتھ خاص بتایا گیا ہے، اس لئے کہ عمل کبھی تمام علاقوں وزمانوں میں پایا جاتا ہے اور کبھی کسی علاقہ وزمانہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے، چوتھی شرط عمل جاری کرنے والے کا قولی وعملی طور پر لائق اتباع ہونا ہے، نااہل شخص کا اتباع امور نقلیہ میں ممنوع ہے، پانچویں شرط اسباب کا علم ہے، کہ یہ اس سلسلہ میں معاون ہے، ان پانچوں میں سے کسی سے ناواقف ہونے کی صورت میں آج عمل ماضی کی طرح نہیں ہوسکتا)۔

شیخ میارہ نے لامیۃ الزقاق کی اپنی شرح میں تین شرطیں بتائی ہیں: ۱-عمل علماء متبوعین سے صادر ہوا ہو۔ ۲-اصحاب عدالت کی شہادت سے ثابت ہو۔ ۳-خواہ وہ شاذ ہی کیوں نہ ہو

قوانین شریعت کے مطابق ہو (شرح العمل المطلق للسجلماسی:۹)۔

شیخ میارہ کی بات غیر واضح ہے، اس لئے کہ انسان ایک شاذ قول کے قوانین شریعت سے ہم آہنگ ہونے کو کیسے جانے گا، ہاں اگر قوانین شریعت سے ان کی مراد کلی قواعد شریعت واصول استنباط ہوں تو الگ بات ہے، ابن رشد الحفید نے قوانین شریعت کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے، وہ لکھتے ہیں: ''ہم ان مسائل کو ذکر کریں گے جن کی بابت فقہاء کا اختلاف مشہور ہو، تا کہ اس سے فقیہ کو ایک ایسا قانون ودستور مل جائے جس پر وہ ان مسائل میں عمل کر سکے جن کی بابت اسے اپنے پیش رووں کی کوئی تحریر نہ ملے'' (بدایۃ المجتہد مع الہدایہ: ۷/ ۳۳۲)۔

اس موقعہ پر ایک اور استدراک یہ ہے کہ تمام علماء نے یہ لکھا ہے کہ مقلد محض کے لئے شاذ یا ضعیف قول کے مطابق فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ ایسا شخص اگر راجح ومشہور قول سے عدول کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا، عالم سلام کے مغربی ممالک میں اسی پر عمل ہے، عبدالرحمٰن فاسی صاحب عمل فاس لکھتے ہیں:

حکم قضاة الوقت بالشذوذ ینقض لا یتم بالنفوذ

(عصر حاضر کے قاضیوں کے ذریعہ شاذ قول کے مطابق کئے گئے فیصلے نافذ نہیں ہوں گے)۔

سجلماسی کہتے ہیں:

و منذ دهر و زمان انقضىٰ كان بإفريقية و الى القضا
محجرا عليه أن لا يحكما إلا بما شهر عند العلما
وغير ما تشهيره منقول هو عن الحكم به معزول

(ایک طویل زمانہ سے افریقہ کے قاضیوں پر یہ پابندی ہے کہ وہ علماء کے یہاں مشہور قول پر ہی فیصلہ کریں، غیر مشہور قول پر فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

اس کی شرح میں انہوں نے وہ لکھا ہے جو مازونی نے اپنی الدرر الکامنۃ میں اور ابن مشاط نے ابن عرفہ کے قول کے طور پر نقل کیا ہے کہ: عصر حاضر کے قاضیوں کے وہ فیصلے معتبر ہوں گے جو مسلک کے قول مشہور کے مخالف نہیں ہوں گے، یہی بات ان کے شاگرد شیخ حافظ ابوالقاسم برزلی نے بھی کہی ہے، وہ کہتے ہیں: معمول بہ امر یہ ہے کہ قاضی مالکیہ کے قول مشہور کے علاوہ کسی اور پر فیصلہ نہ دے، سیوری کے زمانہ میں ایسا ہوا تھا تو انہوں نے قاضی کے فیصلہ کو فسخ کر دیا تھا، شیخ ابوالقاسم غبرینی کے زمانہ میں ایسا ہوا تو انہوں نے شاذ قول کے اعتبار سے کئے گئے قاضی کے فیصلہ کو فسخ کر دیا، اس لئے کہ قاضی اہل علم واجتہاد نہیں تھا، اور ہر مقلد وجوہ ترجیح سے نابلد ہوتا ہے، اس لئے شاذ قول کے مطابق فیصلہ کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہوتا ہے، اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا فیصلہ غیر نافذ ہوگا، اور قاضی معزول کیا جائے گا۔ غیر مشہور قول پر فیصلے کا حق ان ہی قاضیوں کو حاصل ہے جو وجوہ ترجیح کا ادراک رکھتے ہیں...... (شرح السجلماسی للعمل المطلق: ۲/ ۱۰۱-۱۰۲)۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ عمل کا اجرا علماء ترجیح ہی کرتے ہیں، غالباً یہی بات نابغہ نے اجراء عمل کی شرطوں کے بیان میں یوں کہ تھی:

رابعها كون الذى أجرى العمل أهلا للاقتداء قولا وعمل

(چوتھی شرط عمل جاری کرنے والے کا قولی و عملی طور پر لائق اقتدا ہونا ہے)۔

ابوبکر طرطوشی نے قاضی و مفتی کو کسی ایک مسلک یا قول کا پابند بنائے جانے پر تنقید کی ہے، اور اسے اہل قرطبہ کی جہالت کہا ہے، کہتے ہیں: ''کسی مسلک کے پیرو کو فیصلہ کے سلسلہ میں اس کا پابند نہیں کیا جائے گا'' (ملاحظہ ہو: نشر البنود: ۲/ ۳۳۲، نیز شیخ بکر ابوزید کی کتاب ''فقہ النوازل'' ۱: / ۲۴)۔

یہاں پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ کسی قول پر عمل جاری ہونے کی بات تبھی کہی جائے

گی جب دوسرا قول بھی پایا جاتا ہو، اگر کسی مسئلہ میں صرف ایک ہی قول ہوتو اس پرعمل جاری ہونے کی بات نہیں کہی جائے گی، العمل المطلق کے شارح نے اس کی طرف توجہ دلائی ہے، متیطیہ کے ایک قول پر یہ کہنے کو کہ ''جری به القضاء'' (قضاء میں عمل اسی پر جاری ہے) ابن عات نے **الطرر الموضوعة علی الوثائق المجموعة** میں غلط کہا ہے، سجلماسی کہتے ہیں: ''غالبًا (واللہ اعلم) غلطی یہ ہے کہ کسی قول کو معمول بہ تبھی کہا جاتا ہے جب اس کے مقابلے میں کوئی ایسا قول بھی پایا جائے جس پرعمل نہ ہو، کسی مسئلہ میں صرف ایک ہی قول پائے جانے کی صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس پرعمل جاری ہے'' (سجلماسی: ۲/ ۱۰۲)۔

۲۔عمل کے لئے معتبر قول لازم ہے، یعنی عمل اختلافی مسائل میں ترجیح کا نام ہے، کسی نئی رائے کو وجود میں لانے کا نہیں، اس لئے کہ عمل جاری کرنے والا شخص مجتہد نہیں ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جن مسائل میں عمل مسلک کے کسی قول پر نہیں ہے ان میں جاری عمل پر علما نے تنقید کی ہے، اور اسے غلط قرار دیا ہے، اس کی ایک مثال صرف دعوے کی بنیاد پر مدعیٰ فیہ کی بابت پابندی لگادینا ہے، اس پر اہل فاس کا عمل ہے۔

عبدالرحمان فاس کہتے ہیں:

و كل مدع للاستحقاق　　مكن من الاثبات بالا طلاق

من غير أن يشهد ذلك أحد　　له فشرط ذاك ليس يعتمد

(ہر مدعی استحقاق کو دعویٰ ثابت کرنے کا موقع دیا جائے گا، خواہ اس کے حق میں کوئی گواہی نہ دے، اس کی شرط لگانا غیر معتبر ہے)۔

ابوعلی سیدی الحسن بن رحال نے اس عمل کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے: اس عمل کی کوئی بنیاد نہیں ہے، اور مسلک میں ایسا کوئی قول نہیں پایا جاتا ہے، مزید لکھا ہے: ''عمل کسی قول پر ہی ہوتا ہے، خواہ وہ ضعیف ہی ہو''۔

علماء نے لکھا ہے: ''صرف دعوے کی بنیاد پر کسی کے مال پر پابندی نہیں لگائی جائے گی، ایسا تبھی کیا جائے گا جب (دعوے کی تقویت کا) کوئی سبب پایا جائے، جیسے شاہد عدل، غیر عادل شاہد، یا ایسے گواہ جن کے بارے میں تزکیہ کی امید ہو''۔ (ابن فرحون، التبصرۃ: ١ /١٧٩)

سلجلماسی نے نظم العمل المطلق میں اس کو یوں کہا ہے:

و من أقام شاهداً أو أكثرا غير عدول إن ذا العبد البرا

ملک له مكن مما يطلب من وضع قيمة له ويذهب

به لبينته واللطخ فى ذا العهد عند أهل فاس منتفى

شرح نظم العمل المطلق ١ /٢٧٠

(جس نے ایک گواہ یا ایک سے زائد گواہ غیر عادل اس بات پر پیش کر دیے کہ فلاں غلام اس کی ملکیت ہے، تو اس کا مطالبہ مانتے ہوئے اس کی قیمت اس کو دلوائی جائے گی، اور وہ بینہ کی وجہ سے اس کا حق دار ہوگا، اہل فاس کے نزدیک ذمیوں میں عدم عدالت معتبر نہیں ہے)۔

بسا اوقات عمل دو اقوال پر جاری ہوتا ہے، ایسی صورت میں ترجیح مجبوری ہوتی ہے، مثلاً اگر بیوی شوہر کے گھر میں ایک سال تک رہے، اور دونوں یہ کہیں کہ ان کے درمیان زن وشو کے تعلقات قائم نہیں ہوئے ہیں تو ایک قول کے مطابق بیوی کو پورا مہر ملے گا اور ایک قول کے مطابق نصف، ان دونوں اقوال پر عمل ہے، قولِ اول زیادہ مشہور ہے۔

کیا غیر معمول بہ قولِ ضعیف پر عمل کیا جا سکتا ہے؟

اکثر علماء کے نزدیک اس پر عمل جائز نہیں ہے، نشر البنود میں لکھا ہے اس سلسلہ میں مالکیہ وغیر مالکیہ سب کا اتفاق ہے، بس قاضی کا اختلاف ہے (قاضی سے غالباً مراد باقلانی ہیں، اس لئے کہ اصولیین کے یہاں مطلق قاضی سے وہی مراد ہوتے ہیں، لیکن مراقی السعود میں اس سے مراد عبدالوہاب بغدادی ہوتے ہیں)، لیکن اگر عامل مجتہد مقید ہو اور اس کے نزدیک ضعیف راجح ہو

تو وہ اس پر عمل کرتے ہوئے اس کے مطابق فتوی وفیصلہ دے سکتا ہے، (نشر البنود: ۲/ ۲۷۵)۔

ہلالی نے نور البصر میں یہ بات لکھی ہے، نابغہ نے طلیحہ میں آداب فتوی کے سیاق میں اس کو یوں بیان کیا ہے:

ولم يجز تساهل في الفتوى بل تمنع الفتوى لغير الأقوى

و كل من يكفيه أن يوافقا قولاً ضعيفاً لم يجد موافقاً

و كل عالم بذاک عرفا عن الفتاوىٰ والقضاء صرفاً

(فتوے میں تساہل جائز نہیں ہے، بلکہ غیر قوی (ضعیف) قول پر فتوی دینا ممنوع ہے، جس عالم کے بارے میں بھی یہ معلوم ہو کہ وہ غیر معمول بہ قول ضعیف کو اختیار کرتا ہے اسے فتوی وقضا کے منصب سے ہٹا دیا جائے گا)۔

لیکن بنانی اور دسوقی نے لکھا ہے کہ ضعیف قول پر فتوے کی ممانعت سدّ ذرائع کے قبیل سے ہے، ضرورت کے موقع پر اس کی اجازت ہے، (دسوقی: حاشیۃ الدردیر: ۴/ ۱۳۰)

سیدی عبداللہ نے مراقی السعود میں ضعیف قول پر فتوے کی بابت لکھا ہے:

و ذكر ما ضعف ليس للعمل إذ ذاک عن وفاقهم قدانحضل

بل للترقى فى مدارج السنا و يحفظ المدرک من له اعتنا

و لمراعاة الخلاف المشتهر أو المراعاة لكل ما سطر

و كونه يلجى إليه الضرر إن كان لم يشتد فيه الخور

و ثبت العزو وقد تحققا ضراً من الضربة تعلقاً

(ایسے ضعیف قول کا تذکرہ عمل کے لئے نہیں کیا جاتا ہے جس کے غیر معمول بہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہو، بلکہ اس کا تذکرہ علم میں اضافہ کے لئے ہوتا ہے تاکہ جس عالم کو ان اقوال سے دلچسپی ہو وہ انہیں یاد کر لے، اور یہ تذکرہ مشہور اختلاف یا جو کچھ بھی لکھا گیا ہے اس کی رعایت میں

ہوتا ہے، ایک اور وجہ اس تذکرہ کی یہ بھی ہوتی ہے کہ کبھی کبھی ضرر اس کو اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے، اور اس کا ضعف بہت شدید نہیں ہوتا ہے اور اس کی نسبت ثابت ہوتی ہے اور یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ اس کو قبول نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوگا)۔

یعنی چار شرطیں ہیں: ضرورت اس کی متقاضی ہو، یہ قول بہت ضعیف نہ ہو، اس کی نسبت صاحب علم وتقویٰ مقتدیٰ کی جانب صحیح ہو، اور ضرورت حقیقی ہو۔

شرح میں لکھتے ہیں: علماء نے سدّ ذریعہ طور پر غیر مشہور قول پر فتوے کی ممانعت اسی خوف سے کی ہے کہ کہیں ضرورت غیر حقیقی نہ ہو، اس ممانعت کا سبب یہ نہیں ہے کہ ضرورت پائے جانے کے باوجود ضعیف پر عمل نہیں کیا جا سکتا ہے، یہ بنانی کا کلام ہے، جو انہوں نے مسناوی سے نقل کیا ہے (بنانی: ۵/ ۱۲۴)۔

قول راجح کے مخالف قول ضعیف کی بابت شوافع کے اقوال مختلف ہیں، نہایۃ المحتاج پر اپنے حاشیہ میں شبر ملسی لکھتے ہیں: ''اس سلسلہ میں وہ علماء کی اس رائے سے متفق ہیں کہ راجح پر عمل لازم ہے، یہ جو بات مشہور ہوگئی ہے کہ وہ صحیح ترین قول کے مقابلہ میں ضعیف آراپر عمل اپنے لئے روا سمجھتے تھے، یہ غلط ہے۔

رشیدی نے اس موقع پر یہ لکھا ہے کہ: ''ابن حجر'' نے ایک طویل کلام کے بعد فرمایا ہے: روضۃ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جب مسلک کے ممتاز عالموں کے درمیان اختلاف کی بنیاد امام کے اصول پر قیاس کے حوالہ سے ہو، اور نتیجتاً علماء کے درمیان مختلف آرا پائی جائیں تو ہمارے نزدیک عامل کو ایسی صورت میں کوئی سی بھی رائے اختیار کرنے کا حق مجتہدین کی طرح ہوگا۔ ان کی تائید بلقینی کا وہ فتویٰ ہے جس میں انہوں نے ابن سریج کی تقلید کا فتویٰ دیا ہے، سبکی کا یہ کہنا بھی ان کی تائید ہے کہ اپنے عمل کے لئے ضعیف قول کی تقلید جائز ہے، فتویٰ وقضا کے سلسلہ میں یہ جائز نہیں ہے، ابن صلاح نے اس کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے (۱/ ۴۷)۔

بعض علماء احناف کا کہنا ہے کہ حیلہ بس ضعیف روایت پر عمل ہے، دیگر علماء نے اس کی تردید اس بنا پر کی ہے کہ قول صحیح پر عمل واجب ہے، لیکن احناف کے ہی حوالہ سے یہ بات اوپر گزر چکی ہے کہ اگر مشائخ مسلک کا فتویٰ امام کی رائے سے مختلف ہو تو امام کے قول کو ترک کر دیا جائے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ ''اگر کھیت کے مالک یا بٹائی پر کھیتی کرنے والے پر کھیتی کی کٹائی یا دوائیں کی شرط لگا دی جائے تو بٹائی کا عقد باطل ہو جائے گا، خواہ بیج کسی کی جانب سے ہوں، یہ ظاہر الروایہ ہے، نوازل میں ہے کہ ایسا کرنا امام ابو یوسفؒ کے یہاں جائز ہے، اور علماء خوارزم کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے...... مشائخ بلخ نے بھی اسے جائز کہا ہے'' (فتاویٰ قاضیخاں: ۶/ ۹۲)۔ محل استشہاد یہ ہے کہ علماء خوارزم کے یہاں اس پر فتویٰ ہونا اجراء عمل کی ہی ایک صورت ہے۔

فتاویٰ سے استفادہ کے تین طریقے ہیں:

۱- فتاویٰ کا مطالعہ اور طریقۂ استنباط کے حوالہ سے ان کو مختلف قسموں میں تقسیم کرنا، مثلاً فتاویٰ کو مفتیوں کی تقسیم کی طرح تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

اول: وہ فتاویٰ جو کتاب وسنت، قیاس، اقوال صحابہ وتابعین پر براہ راست اعتماد کرتے ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتاویٰ اسی قسم کے ہیں، وہ کتاب وسنت اور اقوال سلف پر بھرپور اعتماد کرتے ہیں، ان میں تصحیح وترجیح کرتے ہیں، صحابہ وتابعین کے ایسے بہت سے اقوال کو دوبارہ زندہ کرتے ہیں جو طاق نسیاں کی نذر ہو چکے ہوتے ہیں، لیکن وہ ان کے نزدیک دلائل وقواعد سے بہرہ ور ہوتے ہیں، اسی لئے ان کا کہنا ہے کہ صحابہ میں اختلاف کے بعد کسی مسئلہ کی بابت اجماع نہیں ہو سکتا، یہ ابوخطاب اور حنفیہ کی رائے ہے۔ قاضی اور بعض شوافع کو اس سے اختلاف ہے (شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۹۵)۔

مالکیہ کے یہاں اس سلسلہ میں دو اقوال پائے جاتے ہیں، ایک قول وہ ہے جو باجی نے الفصول میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق اختلاف کے بعد پایا جانے والا اجماع اختلاف کو

ختم کردیتا ہے، وہ لکھتے ہیں: ''ایسا اجماع قابل حجت ہے، ہمارے بہت سے علماء کی یہی رائے ہے''، دوسرے قول پرانہوں نے زبردست تنقید کی ہے (کتاب الفصول:۴۲۵)۔

ابوالحسن بن قصار کی رائے یہ ہے کہ ایسے اجماع کے بعد بھی اختلاف باقی رہتا ہے، دونوں اقوال کوذکرکرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''بہتر قول وہ ہے جو ہمارے شیخ ابوبکر بن صالح الابہریؒ نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اختلاف باقی رہتا ہے'' (المقدمہ:۱۵۹،تحقیق:سلیمانی)۔

میں نے یہ وضاحت اس لئے کی کہ بہت سے لوگ فتاویٰ ابن تیمیہ پرمخالفت اجماع کا اشکال کرتے ہیں، اس لئے کہ کچھ لوگ محل اختلاف کو اجماعی بنادیتے ہیں، اس موضوع کی وضاحت ضروری ہے، مجتہدین کے زمانہ کے بعد فتاویٰ ابن تیمیہ غالباً وہ واحد فتاویٰ ہیں جو تقلید اور ائمہ کے اقوال نقل کرنے پر اکتفانہ کرکے استنباط ودلائل پر تفصیلی کلام (تفصیل، تاویل وترجیح) سے بہرہ ور ہیں۔

دوم: فتاویٰ کی دوسری قسم مجتہدین مسلک کے فتاویٰ ہیں، یہ طبقہ اپنے امام کے مسلک پر اعتماد کرتا ہے، لیکن مسلک کے اندر کے اقوال کے مابین ترجیح بھی دیتا ہے، بعض نوازل میں اپنی رائے کی تائید میں کتاب وسنت سے استدلال اور مجتہدین کی طرح استنباط بھی کرتا ہے، لیکن عام طور پر اس طبقہ کے افراد اپنے مسلک سے باہر نہیں نکلتے ہیں، بلکہ مسلک میں موجود اقوال میں سے کوئی قول اختیار کرتے ہیں، قواعد وضع کرتے ہیں، تقسیم، قیاس اور تخریج کرتے ہیں، اس قسم کی مثال فتاویٰ ابن رشد ہے، وہ یہ طریقۂ کار ان مسائل میں اختیار کرتے ہیں جن میں جمہور علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

سوم: مقلدین کا طبقہ، جو استدلال میں نصوص شارع کا استعمال نہ کرکے مسلک کی روایات اور بسا اوقات متاخرین کے اقوال نیز ان کی تخریجات پر اعتماد کرتا ہے، احناف میں سے قاضی خاں اور مالکیہ میں سے علیش کے فتاویٰ اس کی مثال ہیں، گزشتہ صدیوں میں یہی طریقۂ

کار رائج رہا ہے۔

تینوں طبقات کے فتاویٰ میں پائے جانے والے اقوال وآرا کے ناپیدا کنار سمندر سے استفادہ کر کے ہر طبقہ کے ضوابط ومراجع فتویٰ کو جاننے کے لئے مذکورہ بالا تقسیم ایک لازمی مقدمہ ثابت ہوگی۔

اگر چہ ضوابط کی بابت اختلاف نہیں ہے، مثلاً مفتی کا عالم ومتقی ہونا سب کے نزدیک ضروری ہے، مراقی السعود میں ہے:

ولیس فی فتواہ مفتٍ یتّبع　　إن لم یضف للدّین والعلم الورع

(اگر مفتی علم کے ساتھ تقوے سے متصف نہ ہو تو اس کے فتوے کا اتباع نہیں کیا جائے گا)۔لیکن اختلاف فتوے کے لئے شرط علم کی ماہیت کی بابت ہے۔مجتہد کے لئے علم سے مراد جیسا کہ ہم نے پیچھے لکھا علم کتاب وسنت ہے، مقلد کے لئے علم سے مراد اپنے امام کی آرا کا علم ہے، دونوں صورتوں میں عالم کو متقی اور فتویٰ کے بارے میں غیر متساہل ہونا چاہئے۔

آداب فتویٰ:

امام احمدؒ فرماتے ہیں: انسان کو اس وقت تک فتوے نہیں دینا چاہییں جب تک اس میں پانچ صفات نہ پائی جائیں، اول: اخلاص، اگر اخلاص نہیں ہوگا تو اس پر اور اس کے کلام پر نور نہیں ہوگا، دوم: حلم ووقار، سوم: پختہ علم ہونا، چہارم: غیر محتاجی، ورنہ لوگ اسے کاٹ کھائیں گے، پنجم: لوگوں کی سمجھ (اعلام الموقعین: ۴/ ۱۹۹)۔

مقری نے مفتی کے لئے کچھ نصیحتیں تحریر کی ہیں، ان نصیحتوں کو ہم ضوابط کہہ سکتے ہیں:

''مدونہ کے مفہومات سے اجتناب کرنا، جب مفہوم کتاب وسنت کی بنیاد پر رائے اختیار کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہے تو پھر انسانوں کے کلام کے مفہوم کی بابت تمہارا کیا گمان ہے؟......فتوے کی بنیاد نص کو ہی بناؤ، الّا یہ کہ تم وجوہ تعلیل کے عالم، اشباہ ونظائر سے واقف، فقہ

اسلامی یا کسی مسلک کی فقہ کے اصول وفروع کے ماہر ہو، خودستائی یا لوگوں کی بے جا مدح ثنائیوں سے دھوکے میں مت آ جانا، قابل اعتبار لوگ بس علماء ہیں، حدیث یاد کرو اس سے تمہاری دلیل مضبوط ہوگی، آثار کا علم حاصل کرو، اس سے تمہاری رائے صحیح ہوگی، اختلافات سے واقف ہو، اس سے تمہارے دل میں فراخی پیدا ہوگی، عربی زبان واصول کا علم حاصل کرو، منقول کو معقول سے اور معقول کو منقول سے ہم آہنگ کرو (المعیار: ۶/ ۷۷ ۳)۔

مقصود یہ ہے کہ اس زمانہ کے فقہاء کو اپنے فتاویٰ صادر کرتے وقت یہ طے کر لینا چاہیے کہ ان کے فتاویٰ کس طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، تاکہ وہ اس طبقہ کے شرعی ضابطوں کی پابندی کریں، مثلاً مفتی جب قیاس کرے تو وہ قیاس کی شرطوں کا پابند رہے، جب کسی قول کی تقلید کرے تو قول صحیح کی ہی تقلید کرے اور اگر قول ضعیف کی تقلید کرے تو اس کا سبب واضح کرے۔

ہمارے زمانہ کے علماء کو متقدمین کے اصول فتاویٰ کی روشنی میں اصول سازی اور کام کرنے کی ضرورت ہے۔ یعنی انہیں علماء کے وضع کردہ ضابطوں اور شرطوں کی رعایت کرنی چاہئے، خواہ یہ اجتہاد کے دور زریں میں وضع کردہ علماء کے ضابطے ہوں یا وہ ضابطے ہوں جو انہوں نے مقلد کے قاضی اور مفتی ہونے کو اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے وقت ازراہ ضرورت وحاجت وضع کئے ہوں کہ مقلد فتویٰ یا فیصلہ راجح ومشہور قول پر یا معمول بہ یا مفتیٰ علیہ قول پر ہی دے گا، غیر مالکیہ کے یہاں مفتیٰ بہ وہی ہے جسے مالکیہ معمول بہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مقلد کے لئے ضعیف قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ضرورت کے وقت حاصل ہونے میں ضرورت اپنے اس فقہی معنی میں نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر مضطر اس کا ارتکاب نہیں کرے گا تو ہلاک یا قریب بہ ہلاک ہو جائے گا، یہ ضرورت تو حرام کو جائز کر دیتی ہے اور اس کے لئے کسی قول کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بلکہ یہاں ضرورت سے مراد عام حاجت ہے، اس معنی میں بھی ضرورت کا استعمال فقہاء کے یہاں خوب ہے۔

۲- دوسرا طریقہ: ان قواعد، ضابطوں اور بنیادوں کی تلاش جن پر مختلف زمانوں کے اصحاب افتا نے اپنے فتووں اور فیصلوں کی بنیاد رکھی ہے، یہ قواعد نئے مسائل پر نصوص کی تطبیق کے لئے منارۂ نور ہیں، مشکل جدید مسائل کو حل کرنے اور ان کی پیچیدگیوں کو سلجھانے کے لئے عام قواعد ومبادی بہترین معاون ہیں، یہ قواعد رفع حرج سے متعلق ہوتے ہیں، ایسے قواعد یہ ہیں: مشقت تیسیر کا باعث ہوتی ہے، مسئلہ میں تنگی ہونے کے وقت وسعت پیدا ہوجاتی ہے، جلبِ مصالح، دفع مفاسد، ازالۂ ضرر، نسبتاً ہلکے ضرر کا ارتکاب، انجام پر نظر، اصل اعتبار الفاظ کا نہیں معانی ومقاصد کا ہے، سدّ ذرائع، عرف کا اعتبار، تحقیق مناط، عقود میں اجازت۔ فتاویٰ کے مجموعوں میں ان قواعد وضوابط کی مسائل پر تطبیق کی زندہ مثالیں ملتی ہیں، ان میں سے چند ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتے ہیں: ''عقود وشروط میں اصل جواز وصحت ہے، حرام اور باطل اسی کو قرار دیا جائے گا جس کے حرام ہونے پر شریعت میں نصی یا قیاسی دلیل پائی جاتی ہو'' (فتاوی: ۲۹ / ۱۳۳)۔

شاطبی کہتے ہیں: ''معاملات میں اصل جواز ہے، الا یہ کہ کوئی دلیل ناجائز ہونے کی پائی جائے''۔

امام شاطبیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر لوگ گھی اور پنیر بنانے کے لئے اپنے اپنے دودھ کو ملا دیں، تو کیا حکم ہے، اس لئے کہ الگ الگ دودھ سے گھی اور پنیر مختلف تناسب سے نکلتا ہے، انہوں نے فرمایا: اس مسئلہ میں کوئی متعین نص نہیں پایا جاتا ہے، لیکن پھر بھی انہوں نے آیت قرآنی "وإِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَإِخْوَانُكم فِي الدين" (اگر تم اپنا اور ان کا خرچ مشترک کرلو تو کوئی حرج نہیں ہے، آخر وہ تمہارے دینی بھائی ہی ہیں) کی بنا پر اس کی اجازت دی، یہ آیت یتیموں کی بابت ہے، شاطبی نے مذکورہ بالا شرکت کو اس ''مخالطہ'' پر رفع حرج کے لئے قیاس کرلیا،

اوراس میں پائے جانے والے معمولی غرراور سود سے صرف نظر کیا، اور یہ کہا کہ "شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں، مثلاً پیڑ پر لگی کھجور کی ٹوٹی ہوئی کھجور سے اندازہ سے بیع" اور خرید وفروخت میں درہم کے بدلے قیراط کی ادائیگی اس فتوے کی بنیاد انہوں نے دفع حرج پر رکھی ہے۔

اس سلسلہ میں انہوں نے عتبیہ میں مذکور ابن قاسم کی یہ روایت بھی ذکر کی ہے کہ امام مالک سے ان کے عہد کے تل اور مولی کے تیل کے بارے میں سوال کیا گیا کہ مختلف لوگ اپنا اپنا مال (تل اور مولی) لاکر جمع کرتے ہیں، اور پھر سب کو جمع کرکے ایک ساتھ تیل نکالتے ہیں، امام مالکؒ نے فرمایا: یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ الگ الگ تلوں اور مولیوں کا تیل کم زیادہ نکلتا ہے، لیکن اگر لوگوں کو اس کی حاجت ہوتو پھر یہ کراہت خفیف ہوجائے گی، اس لئے کہ لوگوں کو اپنے لئے منفعت بخش اشیاء ضرور چاہییں، اور جو چیز ضروری ہو اس کی بابت مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ گنجائش نکل آئے گی، میرے نزدیک ایسی صورت میں کچھ حرج نہ ہوگا، زیتون کا بھی یہی حکم ہے"۔

"ابن رشد کہتے ہیں: امام مالک نے اس کے حکم میں تخفیف لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر کی، اس لئے کہ کم مقدار میں تل اور مولی کا تیل نہیں نکالا جاسکتا ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے ان اہل علم کے قول کی رعایت کی جو ایسی صورت میں کمی بیشی (تفاضل) کو جائز کہتے ہیں، یہ اجازت ویسی ہی ہے جیسے علماء نے اس کی اجازت دی ہے کہ مختلف لوگ اپنا اپنا سونا وزن کرکے ملاکر ڈھالنے کے لئے دیں، جب وہ ڈھل کر نکلے تو سب اپنے سونے کے بقدر لے لیں اور ڈھلائی کرنے والے کو اس کی اجرت دے دیں (المعیار: ۵/ ۲۱۵)۔

قاعدۂ رفع حرج کی تطبیق کی یہ چند مثالیں ہیں، ان مثالوں میں اس قاعدہ کی تطبیق حصول مصلحت کے لئے کی گئی ہے، حالانکہ نص میں بیع مزابنہ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کا تذکرہ قاعدہ: "تماثل میں شک تفاضل پائے جانے جیسا ہے" کے مقابلہ میں کیا گیا ہے۔

سیدی محمد بن مرزوق سے پوچھا گیا کہ حاضن کو جو چند دراہم بیچنے کی اجازت ہے تو یہ

شرعی دراہم ہیں یاہمارے یہاں رائج دراہم؟

آپ نے جواب میں فرمایا: اس مسئلہ میں نصوص کے اعتبار سے نہیں عرف کے اعتبار سے کم اور زیادہ کا فیصلہ ہوگا (المعیار: ۵/۲۹۱)۔

برزلی سے ایسے نکاح کے بارے میں سوال کیا گیا جس کی صحت کے بارے میں اختلاف ہو، جواب میں انہوں نے ایسے نکاح کو یہ کہتے ہوئے صحیح کہا کہ: اس لیے کہ اصل حدود سے تجاوز نہ کرنا، حرام کا ارتکاب نہ کرنا، عقود کو جاری کرنا اور بنا یقینی سبب کے انہیں ختم نہ ماننا ہے، جن عقود میں صحت وفساد دونوں کا احتمال ہو ان کی بابت دو اقوال ہیں، مشہور قول اس کی صحت کا ہے (المعیار: ۴/۳۳۶ اور اگلے صفحات)۔

فتاویٰ قاضیخاں میں ہے: رہن مرتہن کے پاس ایک امانت ہے، جن امور کی وجہ سے مودع پر مالی تاوان لگتا ہے ان کی وجہ سے مرتہن پر بھی لگے گا۔

جن صورتوں میں مودع پر مالی تاوان عائد نہیں ہوتا ہے، ان صورتوں میں مرتہن پر بھی عائد نہیں ہوگا، ودیعت کی طرح رہن کو بھی ودیعتاً، عاریتاً اور اجارتاً نہیں دیا جاسکتا ہے، اپنے اہل وعیال کے علاوہ وہ کسی اور کو اسے ودیعت میں نہیں دے سکتا ہے (حاشیہ فتاویٰ ہندیہ: ۶/۶۸)۔

۳- فتاویٰ وعمل سے استفادہ کا تیسرا طریقہ:

معاصر مسائل کے مشابہ نوازل کی تلاش، اور اُن کی اِن مسائل پر تطبیق یا معاصر مسئلہ کے حل کے لئے ان سے استیناس یا درہے، ہر زمانہ کے کچھ اپنے جدید مسائل اور نوازل ہوتے ہیں، بالخصوص ہمارے زمانے میں جب کہ سرحدیں غیر مؤثر ہوگئی ہیں، رکاوٹیں ختم ہوگئی ہیں، اور عالم اسلام کے قلب میں دیگر خطوں کے عرف وقوانین کا بول بالا ہے، اور نتیجتاً معاملات ومبادلات کے بہت سے قوانین معروف فقہی احکام سے مخالف ہیں، صورت حال کی مزید پیچیدگی کا سبب یہ ہے کہ جدید سائنسی ایجادات اپنے ساتھ مسائل کا ایک انبار لے کر آئی ہیں، ان

ایجادات نے معاشرہ کے لئے نئی حاجات ایجاد کر کے نئے نئے فقہی مسائل کو وجود بخشا ہے، مثلاً اعضا کی پیوندکاری جیسے طبی مسائل (ملاحظہ ہو کتاب: فقہ النوازل از علامہ بکرابوزید، اس کتاب میں ایسے بعض مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے)۔

اسی لئے بعض ان معاصر مسائل میں قدیم فتاویٰ ونوازل سے مدد نہیں ملتی جن کو قواعد کی روشنی میں حل کیا جاسکتا ہے، لیکن پھر بھی کتب فتاویٰ وعمل میں خوب غور وفکر کر کے ایک سمجھدار انسان معاصر معاملات کے پیدا کردہ مسائل سے ملتے جلتے فروعی مسائل پاسکتا ہے، یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ نوازل وفتاویٰ میں موجود ان مسائل کی دلالت بسااوقات جدید مسائل پر دلالتِ مطابقت نہ ہو کر ضمنی ہوتی ہے، یہ مسائل جدید مسائل سے مکمل طور پر مشابہ تو نہیں ہوتے ہیں، لیکن ان سے اتنا ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ زیرِ غور مسئلہ کے کچھ شواہد نوازل میں پائے جاتے ہیں، جو اسے حرام یا حلال قرار دیتے ہیں، یا پھر ان کی بابت اختلاف بیان کرتے ہیں، کسی جدید مسئلہ کو حل کرتے ہوئے فقیہ ان نوازل میں مختلف اقوال میں سے کسی کی ترجیح کی بنیاد پالیتا ہے، اس اختلاف کا یہی فائدہ بہت ہے کہ وہ انسان کو مخالفت اجماع کی تہمت سے بچا لیتے ہیں۔

۱- اگر ایک آدمی دوسرے شخص کو سونا دے کر گندم کی بیع سلم کرے اور پھر اسے ادھار گندم سونے کے بدلے میں بیچے تو اس کا کیا حکم ہے؟

فقیہ ابن حاج نے اس کا جواب یہ دیا کہ اگر ایسا دوعقود میں ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، اس لئے کہ ایسی صورت میں سونے اور گندم کی بیع سونے اور گندم کے بدلے میں ہوگی (المعیار: ۶/۱۶۲)۔

اگر کوئی شخص پہلے اجرت لینے کی وجہ سے صاحب نصاب ہو جائے تو اس پر متعین زمانہ گزرنے سے پہلے زکاۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

مختلف مدوں کے درمیان قرض لینے کا مسئلہ، ابن حبیب نے الواضحہ میں لکھا ہے کہ کسی نیک کام کے لئے رکھا گیا مال دوسرے نیک کام میں خرچ کیا جاسکتا ہے، اس فتوے کی روشنی میں

فلاحی ادارے ایک دوسرے کو قرض دینے یا ایک دوسرے کی مدد کرنے کی گنجائش رکھتے ہیں۔

افراط زر کا مسئلہ:

فقہاء طلیطلہ سے پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے کے لئے کسی کرنسی کے اعتبار سے وصیت کرتا ہے، اور پھر کرنسی تبدیل ہو جائے تو ایسی صورت کا کیا حکم ہے، طیطلہ کے فقہاء نے اس مسئلہ میں قرطبہ کے فقہاء سے دریافت کیا، انہوں نے جواب دیا کہ وصیت موصی کی وفات کے دن رائج کرنسی کے اعتبار سے ہوگی اور مسح و پٹی جیسے نظائر بنیاد قرار دیئے گئے۔

متیطی کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مہینہ کے لئے گھر کرایہ پر لے اور پھر کرنسی تبدیل ہو جائے، اور کرایہ دار ایک مدت تک گھر خالی نہ کرے، نئی کرنسی پچھلی کرنسی سے مضبوط ہو، تو کرایہ دار پر مالک مکان کو پرانی کرنسی میں کرایہ کی ادائیگی واجب ہوگی یا نئی کرنسی میں، ابن سہل لکھتے ہیں: اس کو اس قدیم کرنسی میں ادائیگی کرنی ہوگی جس پر عقد ہوا تھا، بالکل اسی طرح جس طرح ایسے مسائل میں قیمتوں میں اضافہ یا کمی کی بنیاد پر دعوے کا حق نہیں ہے، اس کے علاوہ کوئی اور صورت لائق توجہ نہیں ہے، اصول کی روشنی میں کوئی اور بات جائز نہیں ہے (المعیار: ۶/۳۲۸)۔

افراط زر کو جائحہ (آفت) پر قیاس کرنے کی بابت ایک سوال شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے کیا گیا:

ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے ایک زمین کرایہ پر لی اور پھر معمول کے مطابق بارش نہیں ہوئی اور کھیتی برباد ہو گئی تو کیا اسے جائحہ مانا جائے گا؟

آپ نے جواب دیا: اگر کوئی شخص کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لے اور معمول کے مطابق بارش نہ ہو تو بہ اتفاق علماء اسے فسخ کا حق حاصل ہوگا، بلکہ اگر زمین معطل رہے تو اجارہ بغیر فسخ کے ہی قول صحیح کے مطابق باطل ہو جائے گا۔

ہاں اگر فائدہ کم ہو تو اجرت میں فائدہ کی کمی کے بقدر کمی کر دی جائے گی، امام احمد بن

حنبلؒ وغیرہ نے یہ بات کہی ہے، ایسی صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ معمول کے مطابق بارش ہونے کی صورت میں زمین کا کرایہ کتنا تھا؟ مثال کے طور پر اگر یہ ایک ہزار درہم ہوتو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ بارش میں ہونے والی کمی کے بعد اس کا کرایہ کتنا ہونا چاہئے، اگر یہ پانچ سو درہم ہوتو پھر مستأجر پر سے نصف کرایہ معاف کردیا جائے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں عقد کے نتیجہ میں جس منفعت کا حق حاصل ہورہا ہے، اس میں سے بعض تلف ہوگئی ہے تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کا کچھ حصہ تلف ہوجائے۔

اسی طرح اگر زمین پرٹڈی کا حملہ ہوجائے، یا آگ لگ جائے، یا کوئی آفت آجائے تو کھیتی کے کچھ حصہ کو تلف کردے تو کرایہ میں سے اس کمی کے بقدر کمی کی جائے گی (فتاویٰ ابن تیمیہ:۳۰/۲۵۷)۔

کرنسی کی تبدیلی یا بند ہونا:

جب قرطبہ میں ابن عباد کے قبضہ کے نتیجہ میں ابن جھور کی کرنسی ختم ہوگئی اور ایک نئی کرنسی جاری ہوئی تو ابن عتاب نے فتویٰ دیا کہ پچھلی کرنسی کی قیمت کے بقدر سونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور قرض خواہ شخص اسی اعتبار سے اپنا قرض وصول کرے گا، ابومحمد بن دحون رحمۃ اللہ علیہ قرض کے دن کی قیمت کا فتوی دیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے قرض خواہ نے قرض واپسی کے لئے دیا تھا (المعیار:۶/۱۶۳)۔

ابوعمر بن عبدالبر نے فتویٰ دیا تھا کہ اگر کوئی شخص گھر یا حمام چند دراہم کے عوض کرایہ پر لے اور پھر دراہم کی صفت میں تبدیلی آجائے، اور نئے دراہم بہتر ہوں تو کرایہ دار کو ادائیگی کے وقت رائج کرنسی میں ادائیگی کرنی ہوگی عقد کے وقت کی کرنسی میں نہیں، باجی کی رائے مختلف ہے۔(۶/۱۶۴)۔

ابوحفص عطار کا کہنا ہے کہ اگر کسی کے اوپر آپ کے کچھ دراہم ہوں اور کرنسی تبدیل ہوجائے پچھلی کرنسی نہ پائی جائے تو پھر فیصلہ کے دن اس کی قیمت کی ادائیگی سونے کے اعتبار سے

کی جائے گی۔

ابن سحنون کی کتاب میں ہے کہ اگر کرنسی ختم ہوجائے تو قبضہ کے دن کی سامان کی قیمت کے اعتبار سے ادائیگی ہوگی، اس لئے کہ کرنسی کا کوئی ثمن نہیں ہوتا ہے (المعیار: ۶/۱۰۶)۔

تملیک پر منتہی ایجار:

فقہاء قرطبہ سے دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی کرایہ دار اس شرط کے ساتھ گھر خریدے کہ اس پر جو کرایہ لازم ہے وہ معاف ہوجائے گا تو کیا حکم ہے؟

عبداللہ بن موسیٰ شارق نے اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا، اس لئے کہ اس نے گھر اور اپنے اوپر عائد کرایہ کو اپنے ادا کئے ہوئے ثمن سے خریدا تو یہ صورت سونے اور دیگر سامان کی بیع سامان اور دیگر سامان کے بدلے جیسی ہوگئی، اور اگر وہ کرایہ کے عقد کے بعد کسی اور کو یہ گھر بیچ دے اور اسے یہ معلوم نہ ہو تو یہ عیب ہے، اور مشتری کو یہ حق حاصل ہوگا کہ چاہے تو گھر واپس کردے یا روک لے، اور اگر اسے کرایہ پر گھر اٹھنے کی اطلاع ہو تو پھر اسے واپسی کا اختیار نہ ہوگا اور کرایہ پر دینے والے کو ملنے والے کرایہ میں بھی اس کا کوئی حق نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ ایسی شرط لگادے۔ اس کے بعد انہوں نے کرایہ کے سونے یا چاندی کی صورت میں ہونے پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

ابن الحاج کہتے ہیں کہ اگر اس نے اس طرح بیچا کہ کرایہ کی ادائیگی کسی سامان کے ذریعہ طے تھی اور ثمن عینی تھا تو پھر مشتری اسے لے سکتا ہے۔ خواہ اس نے اسے مکتری سے ہی خریدا ہو، شیخ ابوبکر بن عبدالرحمان، ابوعمر ابن الفاسی اور ابوعمر بن عبدالبر نے کافی میں لکھا ہے کہ یہ جائز ہے، اور ابوبکر کے نزدیک اس کے نتیجہ میں پچھلا کرایہ کا عقد فسخ ہوجائے گا، جب کہ بقیہ دونوں حضرات کے یہاں بقیہ مدت کا عقد اجارہ فسخ ہوگا۔ ابن دحون اور شارقی کے فتوے کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کہ کہ ان کا فتویٰ یہ نہیں بتاتا ہے کہ کرایہ کو خریداری فسخ کردے گی۔

المعیار کے فتاویٰ میں ہے کہ اس شرط پر گھر بیچنا کہ مشتری اس پر بیس سال بعد قبضہ

کرے گا ابن شہاب کے نزدیک جائز ہے۔

کھلیان وغیرہ میں بیس برس یا اس سے زائد کے لئے بھی اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ وہ مامون ہوتے ہیں، اوران کے مامون ہونے کی وجہ سے بیس تیس برس بعد قبضہ کے جواز پر عمل چلا آرہا ہے۔

اگر کھلیان وغیرہ کو مالکوں کے درمیان تقسیم کردیا گیا، اور ہر حصہ کرایہ داروں کے پاس مدت ختم ہونے تک رہا تو ایسا جائز ہے، جیسے اس شرط کے ساتھ بیع جائز ہے کہ مشتری ایک طویل زمانہ کے بعد اس پر قبضہ کرے گا (اجوبۃ ابی الفضل راشد بن ابی راشد الولیدی: ۶ / ۴۶۴ سے بعد از اختصار ماخوذ)۔

مسألہ استصناع:

کاریگر سے اس شرط پر اجارہ کہ میٹریل بھی وہی لگائے گا، مدت متعین نہ کرنا اور سلم کی طرح پہلے کچھ نہ دینا۔ یہ نوعیت جیسا کہ علماء نے لکھا ہے نہ سلم کی ہے اور نہ ہی بیع معین کی، اس کے سلسلہ میں عرف پایا جاتا ہے، ونشریسی سے اس کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے ایک طویل جواب دیا جس کا مضمون یہ ہے کہ اگر عاقدین سامان کے اوصاف طے کردیں اور کاریگر اسی دن یا چند روز کے اندر کام شروع کردے تو پھر اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ اس نے ادائیگی پیشگی کردی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ اس صورت میں ایک جائز عقد میں بیع معین اور متعین کاریگر کے اجارہ کو جمع کردیا گیا ہے۔ یہ عقد بالکل جائز ہے، ناجائز نہیں ہے، عدم جواز کا قول شاذ اور جمہور کے یہاں غیر معتبر ہے۔

آگے لکھتے ہیں: المدونہ کی کتاب الجعل میں ہے: ''اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ تم اپنے گھر کی تعمیر کا کسی کو اس شرط پر ٹھیکہ دو کہ چونا اور اینٹا بھی وہی لگائے گا تو چونکہ گھر میں لگنے والا سامان اور تعمیر کی مدت وغیرہ لوگوں میں معروف ہے اس لئے عرف صفت اور مدت کے ذکر کی مانند ہوگا''۔

مزید لکھتے ہیں: یہ امام مالک اور ابن قاسم کا قول ہے، شرط یہ ہے کہ ٹھیکہ دار اس کام کا

ماہر ہو، ایسی صورت میں نقد کی تاخیر جائز ہوگی، جیسے مسلسل کام کرنے والے نان بائی یا قصائی سے روزانہ روٹی گوشت خریدنا اور ثمن معجّل یا ادھار ادا کرنا۔

ابن رشد کے حوالہ سے انہوں نے لکھا ہے کہ یہ صورت اتنی مشہور ہے کہ اسے ''بیعۃ المدینۃ'' کہتے ہیں۔

آخر میں لکھتے ہیں: مسألہ جعل واجارہ کے سلسلہ میں ابن ابی منین لکھتے ہیں: اس مسئلہ کے سلسلہ میں بنیاد قیاس نہیں بن سکتا، یہ استحسانی مسئلہ ہے، سحنون کہتے ہیں کہ اصول اس کے متحمل نہیں ہیں، تنبیہات میں ہے کہ عبدالملک نے اسے ثمانیہ میں ممنوع قرار دیا ہے (المعیار، ونشریسی: ۶ / ۲۳۳-۲۳۶)۔

اس کے بعد انہوں نے اجیر کے مفلس ہوجانے یا اس کی وفات ہوجانے کی صورت میں اس عقد کے احکام تحریر کئے ہیں۔

میرا ماننا ہے کہ اس صورت مسالہ میں ثمن اور مثمن میں سے کچھ بھی پہلے نہیں دیا گیا ہے، اس لئے نہ یہ بیع آجل ہے اور نہ سلم عاجل، نہ اجارۂ محض ہے اور نہ جعالہ، یہ مسئلہ ان جدید عقود استصناع کے سلسلہ میں فتویٰ کی اہم بنیاد ہے جن میں معاہدہ، وصف اور ثمن کی ادائیگی کی مدت طے ہوجاتی ہے، ان عقود میں ثمن مرحلہ وار بنیاد پر قسطوں میں بھی ادا کیا جاسکتا ہے، اس صورت میں ممانعت کی کوئی بنیاد نہیں ہے، بلکہ درج بالا مسائل کی بنسبت یہ جدید عقود زیادہ مستحق جواز ہیں۔

ایسا ہی ایک مسئلہ نشہ آور اشیاء (وہ دوائیں جن میں الکحل استعمال ہوتا ہے) کے استعمال کا ہے۔ جن چمڑوں میں سونے کے تاروں کی بنائی ہو ان کی سونے سے بیع کے بارے میں فتویٰ دیتے ہوئے ابولفرج نے کہا: یہ بیع جائز ہے، اس لئے کہ ایسے چمڑے اپنے استعمال کی وجہ سے عروض کی مانند ہیں، اور یہ وصف ان چمڑوں میں موجود سونے سے اس کا حکم ختم کردے گا، اور حکم تحریم کی علت (مبیعات کا ثمن ہونا) کے لازمی حکم کو ختم کردے گا۔ استعمال (صرف) کی

بنیاد پر کسی شی کا حکم بدلنے کی مثال علماء کا یہ فتویٰ ہے کہ اگر کسی کھانے یا دوا میں کسی عورت کا دودھ ملا دیا جائے اور پھر بچہ اسے استعمال کر لے تو صحیح قول کے مطابق اس سے رضاعت کی حرمت ثابت نہیں ہوگی (المعیار:۶/۳۱۱)۔

ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ خریدار اس بات پر آمادہ ہو جائے کہ بائع جب کبھی بھی قیمت دے دے گا وہ مبیع اسے لوٹا دے گا، یہ بیع وفا کی مانند ایک اقالہ ہے، علامہ سجلماسی نے العمل المطلق میں کہا ہے:

و جاز في رسوم الابتياع كتب التطوع من المبتاع
لبائع بأنه التزم أن يقيله متى أتاه بالثمن
واختير في ذاك كتاب مفرد إذ هو عن ظن الفساد أبعد

(خریداری میں یہ جائز ہے کہ مشتری بائع کو یہ لکھ کر دے دے کہ بائع جب بھی ثمن ادا کر دے گا، مشتری اقالہ کا پابند ہوگا، اس سلسلہ میں تحریری بیعنامہ تیار کرنا پسندیدہ ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے فساد کے امکانات کم ہیں۔

خاتمہ:

مقالہ پیش کیا گیا جس میں ''فتوی'' کی تعریف اور فیصلہ وفتوی کے درمیان فرق واضح کیا گیا۔فتوی درحقیقت اللہ تعالی کی ترجمانی کرتے ہوئے شرعی حکم بتانے کو کہا جاتا ہے جبکہ فیصلہ وحکم کا اطلاق تنفیذ پر ہوتا ہے۔اسی ذیل میں علم فقہ اور علم فتوی وقضاء کے باہمی رشتے کو واضح کیا گیا اصحاب افتاء ہی ممتاز فقہاء ہوتے ہیں۔علم فتویٰ کے علم فقہ کی بنسبت زیادہ خاص ہونے کا یہی مطلب ہے، ورنہ علم فتویٰ زیادہ عام ہے، اس لئے کہ وہ علم فقہ کے ساتھ ساتھ جدید مسائل پر احکام شریعت کی تطبیق کو بھی حاوی ہے، اور اس کام کے لئے مسئلہ کا صحیح علم نیز حکم اور مسئلہ کے درمیان تعلق کا فہم لازمی ہے، اس تعلق کا نتیجہ فتویٰ اس طرح ہوتا ہے جس طرح چار اشکال میں

سے کبری وصغری کو ترتیب دے کر پہلی شکل وجود میں آتی ہے، جو شخص یہ (صغری) نہیں جانتا ہوگا کہ انسان حیوان کی جنس میں شامل ہے وہ اس (کبری) سے استفادہ بھی نہیں کر پائے گا کہ ہر حیوان متغیر ہوتا ہے، علم قضاوفتویٰ کی تعریف میں امام ابن عرفہ نے یہی بات کہی ہے۔

مقالے میں وہ دلائل بھی موضوع بحث بنے جو مجتہدین کے فتاوی کی بنیاد، اور کتاب وسنت سے ماخوذ ہیں اوران نقش قدم پر گامزن مقلدین کے فتاوی کے دلائل پر بھی نظر ڈالی گئی۔

پھر واضح کیا گیا کہ مفتی کون ہے؟ اس کے بعد مفتیوں کے مراتب (مجتہد مطلق، مجتہد مقیداور مقلد) پر بھی کلام کیا گیا ہے۔

اس کے بعد ایک فصل میں علاقائی فقہی عمل پر کلام کیا گیا ہے، یہ عالم اسلامی کے مغربی خطہ (شمالی افریقہ واندلس) میں مالکی مسلک کی ایک خصوصیت ہے، اس کی تعریف میں بتایا گیا ہے کہ اس سے مراد مصلحت یا ضرورت کے پیش نظر علمی وعملی طور پر اہل افراد کے ذریعہ کسی ضعیف قول کو ترجیح دینا ہے، اس سلسلہ میں شروط وقیود بیان کرنے والے جو اقوال ومسائل درج کئے گئے ہیں ان سے ہم مسلک کے قول راجح ومشہور سے عدول کر کے کسی اور قول پر عمل کسی علاقہ یا زمانہ کی حاجت، ضرورت ومصلحت کے پیش نظر جاری کیا جاتا ہے، اور یہ کام وہ اہل علم کرتے ہیں جو امام کے اقوال اور مسلک کے قواعد کی بنیاد پر تخریج وترجیح کا کام کر سکتے ہیں، کبھی قول راجح ومشہور سے عدول دلیل اصلی کے اعتبار سے قول ضعیف کے راجح ہونے کی بنا پر کیا جاتا ہے، اس صورت میں یہ مرجح (ترجیح دینے والے) کا ایک اجتہاد ہوتا ہے، اسے پہلے "عمل" پر قلم اٹھانے والوں میں سے کسی کی توجہ بھی اس نکتہ کی جانب نہیں گئی ہے۔ اجراء عمل کی تین یا پانچ شرطیں ذکر کرنے کے بعد ان میں سے کچھ پر بحث بھی کی ہے، جس کے نتیجہ میں یہ رائے بنتی کہ قول ضعیف کبھی فتوے کی بنیاد بھی ہوتا ہے، اوراس کی ممانعت سدّ ذریعہ کے لئے ہے، یہ چیز صرف مالکیہ ہی کے یہاں نہیں پائی جاتی ہے، احناف جسے مفتیٰ بہ کہتے ہیں وہ یہی ہے، شوافع کے یہاں بھی اس

کی مثالیں ہیں، اس کے لئے ''ضرورت'' پائے جانے کی شرط بھی نہیں ہے۔

تیسری فصل میں جدید مسائل میں نوازل وفتاویٰ سے استفادہ کے تین طریقے لکھے گئے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ جن فتاویٰ سے استفادہ کرنا ہے، ان کے استقرا کے بعد منہج متعین کرنا، ان فتاویٰ سے استفادہ مفتی کی صلاحیت استنباط کے اعتبار سے ہوگا کہ وہ ایک متبحر مجتہد ہے، یا زیرک عالم یا وہ مقلد مضطر جو قول راجح ومشہور کا پابند ہوتا ہے۔

پہلے طبقہ کی مثال ابن تیمیہ ہیں، دوسرے کی ابن رشد، اور فقہائے متاخرین کی بڑی تعداد تیسرے طبقہ سے تعلق رکھتی ہے، ہر طبقہ خیر پر گامزن ہے، بقدر استطاعت سب کی پیروی انشاء اللہ باعث نجات ہے بشرطیکہ لوگ ان کی نصیحتوں سے راہ نمائی حاصل کریں، ایسے بعض نصائح کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں ازالۂ مفاسد اور جلب مصالح پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔

دوسرا طریقہ فتوے کے بازار میں رائج قواعد وضوابط اور اصولوں کا استخراج ہے جو نئے مسائل کی پیچیدگیوں کے حل کے لئے کلید اور بہترین زادراہ ہے۔

تیسرے طریقے میں ہم نے کچھ ایسی فروع کی مثالوں کا تذکرہ کیا ہے جن پر بعض معاصر مسائل کی تخریج کی جاسکتی ہے، لیکن تفصیلات سے بچتے ہوئے صرف اشارات پر اکتفا کیا گیا ہے، کہ اس وقت فتویٰ نہیں جاری کیا جارہا ہے بلکہ مقصود صرف توجہ دلانا ہے۔

امید ہے کہ ان صفحات میں کچھ کام کی باتیں ہوں گی، اللہ غلطیوں کو معاف فرمائے۔

☆ ☆ ☆