Al-Mīthāq ***(Research Journal of Islamic Theology)***
ISSN: 2791-0989 (P), 2791-0997 (E)
Volume 04, **Issue** 02, April - June 2025, **PP**: 122-134
Open Access at: https://almithaqjournal.org/

Article QR

منہجِ استنباطِ احکام کے متفقہ اصول اور ان کے اثرات: مجتہدین وفقہاء کی آراء کا تحقیقی جائزہ

The Agreed Principles of Deriving Islamic Rulings and their Impact: A Research Study of the Opinions of Jurists and Mujtahids

1. Dr. Muhammad Abdullah
abdullah.is@pu.edu.pk

Assistant Professor,
Institute of Islamic Studies,
University of the Punjab, Lahore.

How to Cite:	Dr. Muhammad Abdullah. 2025: "The Agreed Principles of Deriving Islamic Rulings and their Impact: A Research Study of the Opinions of Jurists and Mujtahids". Al-*Mīthāq (Research Journal of Islamic Theology)* 4 (02): 122-134.
Article History:	**Received**: 20-05-2025 · **Accepted**: 22-06-2025 · **Published**: 30-06-2025
Copyright:	**©The Authors**
Licensing:	This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.
Conflict of Interest:	Author(s) declared no conflict of interest.

Abstract & Indexing

Publisher

HIRA INSTITUTE
of Social Sciences Research & Development

منہجِ استنباطِ احکام کے متفقہ اصول اور ان کے اثرات: مجتہدین وفقہاء کی آراء کا تحقیقی جائزہ

The Agreed Principles of Deriving Islamic Rulings and their Impact: A Research Study of the Opinions of Jurists and Mujtahids

Dr. Muhammad Abdullah
Assistant Professor,
Institute of Islamic Studies, University of the Punjab, Lahore.
abdullah.is@pu.edu.pk

Abstract

This research explores the unified methodology (*manhaj*) adopted by classical Islamic jurists (*mujtahidīn*) and legal scholars (*fuqahāʾ*) for deriving legal rulings (*istinbāṭ al-aḥkām*) from the primary sources of Islamic law, the Qur'ān and the Sunnah. In addition to the clear textual evidences (*naṣṣ*), the Islamic legal system provides mechanisms such as *ijmāʿ* (consensus) and *qiyās* (analogical reasoning) to address non-explicit legal issues. The study finds that the foundational principles for istinbāṭ are largely agreed upon among the leading schools of Islamic jurisprudence, particularly the four Sunni madhāhib (*Ḥanafī, Mālikī, Shāfiʿī, and Ḥanbalī*). While minor differences do occur in application, these are generally based on interpretational preferences (*rājiḥ vs marjūḥ*) rather than on fundamental legal contradictions. The study draws from historical and contemporary sources to demonstrate how these jurists applied agreed-upon principles to address emerging issues in various contexts. It also explores how their methodology helped maintain legal coherence and unity in the Muslim Ummah despite contextual differences. Furthermore, the research reflects on early applications of juristic reasoning by the Companions (*ṣaḥābah*), such as ʿAlī ibn Abī Ṭālib's deduction of punishment for intoxication through analogical linkage to slander. The study concludes that the agreed methodology of legal derivation in Islamic law not only offers a consistent legal framework but also ensures that Islamic jurisprudence remains dynamic, adaptable, and spiritually rooted.

Keywords: *Uṣūl al-Fiqh, Ijmāʿ, Qiyās, Istinbāṭ al-Aḥkām, Juristic Methodology.*

تمہید

اللہ عزوجل نے منصوص مسائل کے حل کے لیے ایک رہنما کتاب قرآن مجید عطا فرمائی اور اس کی تشریحات وتوضیحات کے لیے خاتم النبیین حضرت محمد ﷺ کی احادیث مبارکہ کا سلسلہ جاری فرمایا، مزید یہ کہ غیر منصوص مسائل کے حل کے لیے شریعت اسلامیہ کے دو اہم ماخذ اجماع اور قیاس کی جانب رہنمائی کی گئی۔ اس طرح انسان کی زندگی کے ہر شعبے سے متعلق شریعت اسلامیہ کے مسلم اصولوں کی روشنی میں رہنما اصول فراہم کیے۔ اجتہادی مسائل کے حل کے امت مسلمہ کے مجتہدین خاص طور پر ائمہ اربعہ کا منہج استنباطِ احکام متفقہ رہا، اس میں ان میں باہمی کوئی بنیادی اختلاف معلوم نہیں ہوتا، محض بعض فروعات میں جزوی اختلاف نظر آتا ہے، لیکن تحقیقی طور پر ان کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اختلاف محض راجح اور مرجوح کا ہے، کوئی بنیادی اختلاف جائز اور ناجائز کا نہیں، حتی کہ ان ائمہ مذاہب کی فروعات سے ایسی عبارات بھی صراحت سے ملتی ہیں کہ جن میں ان ائمہ مذاہب نے دیگر مذاہب سے اختلاف ختم کرنے کے لیے ان کے ساتھ تطبیق کی کوشش کی ہے۔

قرآن وسنت کی نصوص چونکہ محدود ہیں، جبکہ اس کے برعکس روزمرہ پیش آمدہ مسائل لامحدود ہیں، تو ان کے حل کے لیے

ان متناہی نصوص سے کیسے استفادہ کیا جائے، اس مقصد کے حصول کے لیے اہل علم حضرات نے ان محدود نصوص سے ایسے قواعد اور اصول مستنبط کئے کہ جن کے ذریعے شریعت کے جزوی احکام کو تفصیل دلائل سے معلوم کیا جاسکے، وہ جن قواعد اور اصولوں پر مشتمل ہے وہ علم اصول فقہ کہلاتا ہے۔ اس علم کا مقصد احکام شریعت پر عمل کرکے اللہ کی رضا حاصل کرنا ہے۔ شریعت پر عمل کے لیے ضروری ہے کہ روزمرہ کے معاملات میں انسان کو شریعت کے احکام کا علم ہو، جو کہ قرآن وسنت سے تفصیلی دلائل کے ذریعے استنباط سے حاصل ہوتا ہے، جس کے لیے علم اصول فقہ کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس علم کا آغاز عہد صحابہ میں ہو چکا تھا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین انہی اصولوں پر احکام کی بنا کرتے اور استنباط احکام کے وقت ان کو ملحوظ رکھتے تھے۔ اگرچہ اس وقت تک یہ قواعد اصولیہ مدون نہیں ہوئے تھے تاہم انہی پر اصول فقہ کے علم کا اطلاق کیا جاتا تھا جیسا کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی سزا کا حکم فرمایا، اس بارے میں اس طرح استنباط فرمایا کہ:

اذا شرب هذى، واذا هذى افترى، فيجب ان يحد حد القاذف۔[1]

جب وہ شراب پی گا تو ہذیان گوئی کرے گا۔ جب ہذیان گوئی کرے گا تو کسی پر تہمت لگائے گا چنانچہ اس پر حدِ قذف لگنی چاہیے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کے نتیجہ اور سد ذریعہ کو مد نظر رکھتے ہوئے حکم لگایا۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حاملہ بیوہ کی عدت وضع حمل قرار دی، اس کے لیے جس آیت سے استنباط کیا، وہ سورۃ الطلاق (سورۃ النساء الصغری) کی آیت "وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّؕ۔"[2] ہے، جب کہ اس کے مقابلہ میں دوسری آیت سورۃ البقرۃ کی آیت "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا" ہے۔[3] حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ سورۃ النساء صغریٰ (سورۃ الطلاق)، سورۃ النساء الکبریٰ (سورۃ البقرۃ) کے بعد نازل ہوئی، اس سے آپ نے یہ اصول مستنبط فرمایا کہ "ان المتاخرينسخ المتقدم او يخصصه"[4] یعنی جو حکم بعد میں نازل ہوا وہ پہلے والے حکم کو منسوخ کر دیتا ہے یا اس میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے۔ اس سے اس خاص عورت کا حکم معلوم ہو گیا۔ پس صحابہ کے اس قسم کے واقعات سے اس نتیجہ پر پہنچنا مشکل نہیں کہ فقہاء کرام نے جس فرع میں جو حکم بیان کیا ہے وہ کسی نہ کسی ایسے اصول کی طرف منسوب ہوتا ہے جو ان کے قلوب میں محفوظ ہوتا ہے، کبھی تو وہ اس اصول کو صراحۃً ذکر کر دیتے اور کبھی ترک کر دیتے ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم قرآن وحدیث کی نصوص سے استنباط اور باہمی فقہی مناقشات کے دوران ان اصول و قواعد کو ملحوظ رکھتے تھے، دور تدوین میں علماء اصول نے صحابہ کے اس منہج سے استفادہ اور باقاعدہ استنباط واستخراج کے قواعد وضوابط مدون کیے، تابعین نے صحابہ سے تلمذ حاصل کیا۔ اس گروہ نے استخراج واستنباط کے منہج اصول وقواعد براہ راست صحابہ سے حاصل کیے۔ معلوم ہوا کہ عہد صحابہ میں اصول تو موجود تھے لیکن باقاعدہ مدون صورت میں کوئی مجموعہ نہ تھا، کسی چیز کا موجود ہونا اور پھر اس کا مدون ہونا دونوں الگ الگ موضوع ہیں، اصول تو عہد صحابہ میں تھے لیکن ابھی تک مدون نہ ہوئے تھے، تاہم ان کی تدوین پر سب سے پہلے جس نے قلم اٹھایا اس کے بارے میں مختلف اقوال ملتے ہیں:

- شیعہ حضرات کا کہنا ہے کہ امام محمد باقر رحمہ اللہ نے اپنے شاگردوں کو ایک تحریر املا کرائی تھی جس میں انہوں نے بعض ایسے مباحث ذکر فرمائے تھے کہ جو اصول فقہ سے متعلق تھے۔
- فقہاء احناف کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ایک کتاب مرتب فرمائی تھی، جس کا نام کتاب الرائے تھا۔ اس میں یہ ابحاث کی تھیں کہ اجتہاد سے کس طرح کام لیا جائے، اور قرآن وسنت کے سمجھنے میں انسانی رائے کا کس حد تک دخل ہے۔

ممکن ہے امام اعظم رحمہ اللہ نے یہ کتاب تالیف کی ہو لیکن اب یہ کتاب موجود نہیں ہے۔

- ایک تیسرا قول یہ ملتا ہے کہ اصول فقہ پر سب سے پہلے امام شافعی رحمہ اللہ نے الرسالۃ کے نام سے کتاب تالیف فرمائی، امام شافعی سے پہلے اس موضوع پر باقاعدہ کوئی کتاب مرتب نہ تھی، اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ امام شافعی ہی علم اصول فقہ کے بانی اور مدون اول ہیں حتی کہ بعض مغربی مصنفین نے بھی امام شافعی کو ہی اصول فقہ کا بانی قرار دیا ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے مدون صورت میں جو کتاب سامنے آتی ہے وہ امام شافعی رحمہ اللہ (م204ھ) کی الرسالۃ ہے، جس میں اصول فقہ کے اہم اصولوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔

جہاں تک استنباط احکام کے مناہج کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں دو مناہج بتائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک منہج استقرائی اور دوسرا منہج استخراجی کہلاتا ہے۔ استخراجی طریقہ (deductive logic) یہ ہے کہ پہلے عقلی استدلال کے ذریعے قرآن وسنت کی نصوص میں غور وخوض کرکے مجرد اصول وضع کئے جائیں پھر ان اصولوں کی روشنی میں جزوی احکام اور مسائل کا استنباط کیا جائے۔ دوسرا طریقہ استقرائی (inductive logic) ہے کہ پہلے جزوی طور پر بہت سے ملتے جلتے واقعات کو جمع کیا جائے، پھر ان واقعات میں جو کوئی مشترک اصول کار فرما ہو اس کو دریافت کیا جائے، اس طرح ان جزئیات سے اصول جمع کیے جائیں۔ گویا کہ کلیات سے جزئیات کی طرف آنے والا طریقہ استخراجی اور اس کے برعکس جزئیات سے کلیات کی طرف جانے والا طریقہ استقرائی کہلاتا ہے۔ ان میں سے استخراجی طریقہ جمہور کا طریقہ بتایا جاتا ہے۔ اس کو طریقۃ الشافعیہ اور طریقۃ المتکلمین بھی کہا جاتا ہے، دوسرا استقرائی طریقہ فقہاءِ احناف کی طرف منسوب ہے۔ جہاں تک طریقہ شافعیہ میں دیگر اصولیین کے منہج کا تعلق ہے، وہ الرسالہ کے قریب نہیں بلکہ متکلمین کے منہج کے قریب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شافعی سلسلہ کے اصولیین علماء کرام کی علم الکلام میں بہت شہرت ہوئی، ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ (م324ھ) جو بڑے متکلمین میں سے تھے اور تمام شافعی علماء عقائد میں انہی کے پیرو ہیں، جیسے شیرازی (476ھ م)، غزالی (505ھ م) اور آمدی (631ھ م) رحمہم اللہ وغیرہ، جب یہ حضرات اس سلسلہ میں داخل ہوئے تو ان کی فکر اور سوچ چونکہ بنیادی طور پر علم الکلام سے بہت متاثر تھی، جس کی وجہ سے ظاہر ہے کہ اصول میں بھی اس کے اثرات مرتب ہوئے۔

دوسری طرف احناف کا اسلوب سامنے آتا ہے، جو کہ فقہاء کا طریق معلوم ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (150ھ م) کی وہ خاص مجلس جس میں جید علماء کرام شامل تھے، جنہوں نے کئی ہزار مسائل مستنبط کئے، ظاہر ہے کہ ان کے سامنے بھی اصول تھے اگرچہ وہ مدون صورت میں ہم تک نہیں پہنچے لیکن انہوں نے مسائل انہی اصولوں کی بنیاد پر مستنبط فرمائے، جیسا کہ امام زاہد الکوثری نے بھی حسن التقاضی میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے، پھر اس سلسلہ کے متبعین میں سے علماء اصولیین چونکہ فقہ میں زیادہ مشہور تھے، ان کا اسلوب بھی فقیہانہ تھا، جیسے امام ابو بکر جصاص (370ھ م)، امام بزدوی (482ھ م) اور امام سرخسی (490ھ م) رحمہم اللہ وغیرہ۔ اس لیے یہ فقہاء کا طریق کہلایا، ان حضرات نے جس طریقہ کو اختیار کیا وہ وہی طریقہ تھا جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اختیار کیا، اس طرح احناف اور امام شافعی کے اسلوب میں کسی حد تک تطبیق بھی محسوس ہوتی ہے۔

فقہاء صحابہ کا منہج فقہ واصول

انبیاء علیہم السلام کے سلسلہ کے ختم ہو جانے کے بعد فقہاء صحابہ، تابعین وتبع تابعین نے امت کو پیش آمدہ مسائل میں رہنمائی فرمائی۔ مسائل کے حل کے لیے ان کے پیش نظر علم کے وہ مصادر رہے کہ جن کے بارے میں علم صحیح ہونے کا یقین ہوتا اور جن کا ذریعہ وحی ہے، جو کہ کتاب وسنت کی صورت میں اس امت کو بہترین اور خدا کی مرضیات کے مطابق رہنما کے طور پر میسر آئی ہے۔ حضرات

صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ سے اور پھر تابعین نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے اسی منہج کے مطابق استفادہ کیا۔فقہاء صحابہ میں سے خاص طور پر حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہما کے اجتہادات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے پیش نظر قرآن وسنت تھی،فقہاء صحابہ وتابعین اور تبع تابعین انہی مصادر سے رہنمائی حاصل کرتے رہے۔فقہاء قرآن وحدیث کے معانی کے زیادہ عالم ہوتے ہیں جیسا کہ امام ترمذی رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے حوالے سے کہتے ہیں:

قال: الفقہاء وھم اعلم بمعانی الحدیث۔[5]

آپ (امام شافعی) نے کہا: فقہاء حدیث کی مراد کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔

اسی طرح علامہ زاہد الکوثری رحمہ اللہ فقہاء کے منہج کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

احکام الشرع ھی مافہمہ الصحابةوالتابعون وتابعوھم من کتاب االلہ وسنةرسولہ علی موجب اللسان العربی المبین،وعمل الفقہاء انما ھوالفہم من الکتاب والسنةولیس لاحد سوی صاحب الشرع دخل فی التشریع مطلقا۔[6]

احکام شرع وہی ہیں جو کہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے واضح عربی زبان کے واسطہ سے سمجھے ہیں،اور فقہاء کا عمل کتاب وسنت سے سمجھنا ہی ہے،صاحب شریعت کے علاوہ کسی کے لیے مطلقاً یہ درست نہیں کہ شریعت میں کوئی دخل اندازی کرے۔

فقہاء کرام کی شان یہ ہے کہ وہ قرآن وسنت سے احکام کے استنباط میں انتہائی مہارت رکھتے ہیں۔حنفیہ کو فقہاء اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ استنباطِ احکام میں اعلیٰ درجہ کے ملکہ واستعداد کے حامل ہیں۔جیسا کہ علامہ زاہد الکوثری کے حوالے سے ان کے مقدمات میں ذکر کیا گیا ہے:

اما تخصیص الحنفیة بہذا الاسم،فلایصح الا بمعنی البراعة البالغة فی الاستنباط،فالفقہ حیثما کان،یصحبہ الرأی،سواء کان فی المدینة او فی العراق۔وطوائف الفقہاء کلہم انما یختلفون فی شروط الاجتہاد بمالاح لہم من الدلیل،وہم متفقون فی الاخذ بالکتاب والسنة والاجماع والقیاس ولا یقتصرون علی واحد منہا۔واما اہل الحدیث فہم الرواة النقلة،وہم الصیادلة،کما ان الفقہاء ہم الاطباء کماقال الاعمش:فاذا اجترأ علی الافتاء احد الرواة الذین لم یتفقہوا،یقع فی المہزلة۔[7]

حنفیہ کے ساتھ اس نام (فقہاء) کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس لفظ (کا اطلاق) استنباط احکام میں انتہائی مہارت پر ہوتا ہے، پس فقہ جہاں کہیں بھی ہوتی ہے رائے اس کے ساتھ ہوتی ہے، خواہ وہ مدینہ میں ہو یا عراق میں ہو۔ تمام فقہاء کے گروہ میں جو دلیل ان پر واضح ہو اس کی وجہ سے اجتہاد کی شرائط میں اختلاف ہوتا ہے، حالانکہ وہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے استنباط کرنے میں متفق ہوتے ہیں، ان ادلہ میں سے محض کسی ایک پر اکتفا نہیں کرتے۔ جہاں تک اہل حدیث کا تعلق ہے تو وہ نقل کرنے والے راوی ہوتے ہیں اور وہ محض دواؤں کی خاصیات جاننے کے ماہر ہوتے ہیں، جیسا کہ فقہاء وہ اطباء (ڈاکٹر) ہوتے ہیں، جیسا کہ اعمش نے کہا کہ: کوئی راوی جو کہ فقیہ نہیں ہے اس نے فتوی پر جرأت کی تو وہ (لوگوں کی طرف سے) تمسخر میں واقع ہوا (یعنی اس کا ٹھٹھا کیا گیا)۔

اس سے معلوم ہوا کہ محدثین کی مثال صیادلہ کی سی ہے، یعنی وہ احادیث کے خواص جانتے ہیں، جبکہ فقہاء ان احادیث کو استنباط احکام کے حوالے سے خوب پرکھتے ہیں، گویا کہ فقہاء کے پیش نظر کسی قاعدہ واصول کے متعین کرتے وقت بہت سی احادیث ونصوص ہوتی ہیں، جن کی روشنی میں وہ اصول متعین ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کتاب وسنت کو استنباط احکام میں اوّلیت حاصل ہوتی ہے۔ ائمہ سلف

نے خود بھی قرآن وسنت پر عمل کو اپنایا پھر جب متکلمین نے اصول فقہ پر تالیفات کیں، چونکہ بنیادی طور پر ان کی علم الکلام سے مناسبت تھی، جس وجہ سے ان کی تالیفات میں بھی کلامی منہج قائم ہوئی جیسا کہ علامہ سمعانی قواطع الادلہ فی اصول الفقہ میں لکھا ہے:

ومازالت طول ايامى اطالع تصانيف الاصحاب فى ہذا الباب وتصانيف غيرهم،فرأيت اكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ورائق من العبارة،لم يداخل حقيقة الاصول على مايوافق معانى الفقه، وقد رأيت بعضهم قداوغل وعلل وداخل غيرانه حادعن محجة الفقهاءفى كثيرمن المسائل،وسلك طريق المتكلمين الذين هم اجانب عن الفقه ومعانيه،بل لاقبيل لهم فيه ولادبيرولانقير ولاقطمير۔[8]

میں ایک طویل عرصہ اس موضوع (اصول فقہ) پر اپنے اصحاب (شافعیہ) اور دیگر اصحاب (حنفیہ وغیرہ) کی کتب کا مطالعہ کرتا رہا، میں نے ان میں سے اکثر کتابوں کو دیکھا کہ وہ کلامی منہج کی طرف مائل ہیں، اور خوبصورت عبارت سے مزین ہیں، اصول کی وہ حقیقت کہ جو فقہ کے مقاصد کے موافق ہے اس میں وہ داخل ہی نہیں ہوئے، اور میں نے ان میں بعض کو دیکھا کہ انہوں نے خوب جدوجہد کی اور دلائل سے ثابت کیا، اور بہت سے مسائل میں فقہاء کے طریقہ کو اختیار ہی نہیں کیا، اور متکلمین کے طریقہ پر چلے جو کہ فقہ اور اس کے مقاصد سے بے خبر ہیں، بلکہ وہ فقہ کے آگے پیچھے (کے مقدمات) ہی کو نہیں جانتے، اور وہ کھجور کی گٹھلی کے گڑھے اور اس کے شگاف کے باریک چھلکے کے برابر بھی نہیں جانتے۔

فقہاء امت کا منہج صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے منہج کے مطابق رہا۔ صحابہ کرام کا منہج چونکہ قرآن وسنت پر مبنی تھا، جن کی تربیت جناب نبی کریم ﷺ کی نگرانی میں ہوئی تھی، صحابہ کرام صرف قرآن کے الفاظ ہی نہیں بلکہ فقہ القرآن حاصل کرتے تھے جس سے ان میں تفقہ کا ملکہ پیدا ہوتا تھا، اور وہ علم وعمل دونوں ساتھ ساتھ سیکھتے تھے جیسا کہ علامہ زاہد الکوثری مقالات میں لکھتے ہیں کہ:

وكان الصحابةوالتابعون يتعلمون فقه القرآن عندتعلمهم آيات القرآن،وقد اخرج الحافظ ابوبكر جعفر بن محمد الفريابى فى كتابه "فضائل القرآن"وقال:حدثنا محمدبن عبيد بن حساب۔۔۔ عن ابى عبدالرحمن السلمى قال:انمااخذنابالقرآن عن قوم اخبروناانهم كانوا اذا تعلمواعشرآيات لم يجاوزوهن الى العشرالآخرحتى يعلموا مافيهن من العمل۔قال: فتعلمنا العلم والعمل جميعاوانه سيرث القرآن بعدنا قوم يشربونه شرب الماء لايجاوزہذا واشاربيده الى الحنكة۔[9]

صحابہ اور تابعین قرآنی آیات کی تعلیم حاصل کرنے کے دوران فقہ القرآن سیکھتے تھے، حافظ ابو بکر جعفر بن محمد فریابی نے اپنی کتاب فضائل قرآن میں یہ روایت تخریج کی ہے: ہمیں محمد بن عبید بن حساب نے حدیث بیان کی۔ ۔۔ ابوعبدالرحمن السلمی سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: کہ ہم نے ایسی قوم سے قرآن سیکھا، کہ انہوں نے ہمیں بتایا کہ جب وہ دس آیات سیکھ لیتے تھے تو اگلی دس آیات کی طرف نہ جاتے تھے جب تک کہ ان (سیکھی ہوئی دس) آیات میں عمل کو نہ جان (سیکھ) لیتے، اور راوی کہتے ہیں کہ: ہم نے علم اور عمل اکٹھے سیکھا، اور ہمارے بعد عنقریب ایسی قوم آئے گی کہ وہ قرآن کو پانی کی طرح پی جائے گی، اور وہ اس سے تجاوز نہیں کرسکے گا، اور آپ نے اپنے حلق کی طرف اشارہ کیا۔

صحابہ کرام تکلفات سے دور اور ان کے علم میں گہرائی تھی جیسا کہ مشکوٰۃ المصابیح میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک روایت منقول ہے:

من كان مستنافليستن بمن قدمات،فان الحى لاتومن عليه الفتنة اولئک اصحاب محمد ﷺ،كانوا

افضل هذه الامة، أبرہاقلوبا، وأعمقہاعلما، وأقلہاتکلفا، اختارهم االله لصحبةنبيه، ولاقامة دينه، فاعرفوا لہم فضلہم واتبعوهم على آثارهم، وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقہم وسيرهم، فأنہم كانوا على الہدى المستقيم۔[10]

جو کوئی کسی کی سیرت اپنانا چاہے تو وہ ان لوگوں کی سیرت اپنائے جو وفات پا چکے ہیں (کیونکہ) جو زندہ ہیں وہ فتنہ سے محفوظ نہیں، اور وہ (جن کی سیرت قابل تقلید ہے) حضرت محمد ﷺ کے صحابہ کرام ہیں، پس بے شک وہ لوگ اس امت کے سب سے زیادہ فضیلت والے لوگ ہیں، اور اس امت کے سب سے زیادہ نیک قلوب والے اور سب سے زیادہ گہرے علم والے، اور سب سے کم تکلف کرنے والے، اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے نبی کی صحبت اور دین قائم کرنے کے لیے ان کا انتخاب کیا، ان کی فضیلت کو پہچانو، اور ان کے نقش قدم پر چلو، اور اپنی استطاعت کے مطابق ان کے اخلاق اور سیرت کو مضبوطی سے تھام لو، بے شک وہ حضرات صراط مستقیم پر تھے۔

صحابہ کرام علم میں سب سے فائق تھے، وہ فقہاء تھے، ہر لحاظ سے ان کو فوقیت حاصل ہے۔

اصول میں اتفاق: ائمہ مجتہدین کے نظائر

اوّل: خاص کی حیثیتِ قطعیت

علامہ ابن الہمام نے التحریر میں خاص کے قطعی الدلالت ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے:

الاتفاق على اطلاق قطعى الدلالة على الخاص وعلى احتماله المجاز ويلزمه الاتفاق على عدم القطع بنفى القرينة الصارفة عن الحقيقى، وان هذا القطع لا ينافى الاحتمال مطلقا، واختلف فى اطلاقه على العام فالاكثر على نفيه واكثر الحنفية نعم۔[11]

خاص کا مطلق طور پر قطعی الدلالۃ ہونے پر اتفاق ہے اور خاص میں مجاز کے احتمال پر بھی اتفاق ہے، اس سے خاص کی دلالت کی عدم قطعیت پر اتفاق لازم آتا ہے جب کہ وہ ایسے قرینہ سے خالی ہو جو کہ اس لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے پھیر دیتا ہو، اور یہ قطعیت مطلق احتمال کے منافی نہیں ہے، اور اس کے عام پر اطلاق میں اختلاف ہے، پس اکثر اہل علم اس کی قطعیت کی نفی کے قائل ہیں، جبکہ اکثر حنفیہ کی قطعیت کے قائل ہیں۔

امیر بادشاہ تیسیر التحریر میں لکھتے ہیں کہ خاص کی دلالت کی قطعیت مطلق احتمال کے منافی نہیں۔ لکھتے ہیں:

(أن هذاالقطع)المتعلق بدلالةالخاص(لاينافي الاحتمال مطلقا)كمايعتبرفي العقائدبل ينافيا لاحتمال الناشئ عن دليل كما هومصطلح الفقهاء (واختلف في إطلاقه)أي إطلاق لفظ قطعي الدلالة(على العام فالأكثر)من الفقهاء والمتكلمين (على نفيه)أي نفي إطلاقه عليه(وأكثر الحنفية) من جمهورالعراقيين وعامة المتأخرين قالوا(نعم)يطلق عليه بل ذكرعبدالقاهرالبغدادي منا لمحدثين أنه مذهب أبي حنيفة رحمه الله يقال وأصحابه وقواه فخرالإسلام كذا ذكره الشارح(وأبو منصور)الماتريدي (وجماعة)وهم مشايخ سمرقند(كالأكثر)قالوالايطلق عليه۔[12]

بے شک یہ قطعیت جو کہ خاص کی دلالت سے متعلق ہے یہ مطلق طور پر احتمال کے منافی نہیں، جیسا کہ عقائد میں اعتبار کیا جاتا ہے، بلکہ اس احتمال کے منافی ہے جو دلیل کے ساتھ پیدا ہو، جیسا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے، اور اس کے اطلاق میں اختلاف ہے، یعنی قطعی الدلالۃ لفظ کی عام پر دلالت کے بارے میں (اختلاف ہے)، پس اکثر فقہاء اور متکلمین اس کے مطلق طور پر اطلاق کے قائل نہیں ہیں، اور اکثر حنفیہ جن میں جمہور عراقیین اور متاخرین حنفیہ

میں سے اس کے اطلاق کے قائل ہیں، بلکہ محدثین میں سے عبد القاہر بغدادی نے یہ ذکر کیا کہ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کا مذہب بتایا جاتا ہے۔ فخر الاسلام بزدوی نے اس قول کو تقویت دی، اسی طرح اس کے شارح نے بھی ذکر کیا، جبکہ ابو منصور ماتریدی اور اکثر مشائخ سمرقند اس کے اطلاق کے قائل نہیں ہیں۔

گویا کہ ان کے نزدیک قطعیت بمعنی الاخص مراد ہے، یعنی مطلق طور پر کوئی احتمال پیدا نہ ہو، نہ دلیل سے اور نہ دلیل کے بغیر، کہ مطلق طور پر احتمال کی نفی مراد ہے۔ قطعیت کی بحث کا حاصل یہ ہوا کہ خاص میں ایسے احتمال کی نفی پر گویا کہ دونوں آراء کا اتفاق ہے جو دلیل سے پیدا ہو، اور یہی احتمال ایسا ہے کہ جس سے اصول پر اثر مرتب ہوتا ہے۔ البتہ جو احتمال دلیل سے پیدا نہ ہو وہ قطعیت کو مضر نہیں اور اس سے اصول پر کوئی معتد بہ اثر نہیں ہوتا۔ بغیر دلیل کے بہت سے احتمالات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کی نفی پر سب کا اتفاق ہے۔

دوم: عام کی دلالت کی حیثیت

عام کی کی دلالت کے بارے میں البحر المحیط میں زرکشی رقمطراز ہیں:

ولعل إمام الحرمين في نقله عن الشافعي كونها قطعية أخذه من قوله: إنها نص، وفيه نظر، فإن الشافعي يسمي الظواهر نصوصا كما نقله الإمام في البرهان عنه في موضع آخر، وهذا هو الحق، وإليه يشير كلام ابن السمعاني في القواطع فإنه قال: وعن بعض الحنفية أن العموم نص فيما تناوله من المسميات وقد سمى الشافعي الظواهر نصوصا في مجاري كلامه ،والأولى أن لا يسمي العموم نصالأنه يحتمل الخصوص۔۔۔الخ۔ وقال ابن برهان في الكلام على أن السبب لا يخصص يجوز أن يكون العام نصا في بعض المسميات دون بعض ولهذا المعنى قال أصحابنا يجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا في بعض المسميات وهي الظاهرة التي يقطع بكونها مقصودة صاحب الشرع ولا يجوزتخصيصهاواستخرجها عن مقتضى العام ويكون ظاهرا في البعض فيحتمل أن يكون مقصود الشرع ويحتمل أن لا يقصده فحينئذ تقول شمله العام ويدخله التخصيص۔ [13]

امام الحرمین نے امام شافعی کے حوالے سے عام کی قطعیت کا قول نقل کیا ہے وہ ہو سکتا ہے کہ امام الحرمین نے امام شافعی کے قول کہ یہ نص ہے سے استدلال کیا ہے، جبکہ یہ بات قابل غور ہے، امام شافعی ظواہر کو نصوص کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جیسا کہ امام الحرمین امام شافعی کے حوالے سے البرہان میں دوسرے مقام پر نقل کرتے ہیں، اور یہی حق بات ہے، اور اسی طرح سمعانی نے القواطع میں اس طرح اشارہ کیا ہے کہ بعض حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عموم جن مسمیات کو شامل ہوتی ہے ان میں نص ہے، اور امام شافعی نے بھی ظواہر کو کلام کے ذیل میں نصوص کا نام دیا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ عموم کو نص کا نام نہ دیا جائے، کیونکہ یہ خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔۔۔ اور ابن برہان شافعی نے ان السبب لایخصص کے تحت کلام کرتے ہوئے کہا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عام بعض مسمیات میں نص ہو اور بعض میں نہ ہو، اس معنی کے لحاظ سے ہمارے اصحاب شافعیہ نے کہا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ بعض مسمیات میں نص ہو، اور یہ وہ ظاہر ہیں کہ جو قطعی ہیں، جو کہ صاحب شرع کا مقصود ہیں، ان کی تخصیص کرنا اور عام کے مقتضیٰ سے استخراج کرنا درست نہیں۔ یہ بعض میں اس طرح ظاہر ہوتے ہیں کہ جس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شرع کا مقصود ہیں اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شرع کا مقصود نہ ہوں، پس اس وقت یہ آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ عام کو

شامل ہے اوراس میں تخصیص داخل ہے۔

حاصل یہ کہ البحر المحیط میں امام زرکشی کے مطابق امام شافعی کا رجحان عام کی قطعیت پر ہے، جس پر مختلف عبارات سے استدلال بھی کیاہے۔اسی طرح امام الحرمین نے امام شافعی کے حوالے سے عام کی قطعیت کا قول نقل کیاہے، جس میں امام الحرمین نے امام شافعی کے قول کہ "یہ نص" ہے سے استدلال کیاہے،اسی طرح سمعانی نے القواطع میں اس طرف اشارہ کیاہے کہ بعض حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عموم جن مسمیات کو شامل ہوتی ہے ان میں نص ہے،اور امام شافعی نے بھی ظواہر کو کلام کے ذیل میں نصوص کا نام دیاہے۔اور بہتر یہ ہے کہ عموم کو نص کانام نہ دیاجائے، کیونکہ یہ خصوص کا احتمال رکھتاہے،اسی طرح ابن برہان شافعی نے کہاکہ یہ ہوسکتاہے کہ عام بعض مسمیات میں نص ہو اور بعض میں نہ ہو۔

جمع الجوامع میں تاج الدین سبکی عام کی دلالت کے بارے لکھتے ہیں کہ:

العام۔۔۔ومدلوله كلية،اى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا اوسلبا،لاكل ولا كلى،ودلالته على اصل المعنى قطعية وهو عن الشافعى على كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية،وعن الحنفيةقطعية،وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنةوالبقاع وعليه الشيخ الامام۔[14]

عام۔۔۔اور اس کا مدلول کلیہ ہے،یعنی اس میں ہر ہر فرد پر دلالت مطابقی کے طور پر اثبات یا سلب کا حکم لگایا گیا ہے، کل یعنی اکٹھے تمام افراد پر یا کلی یعنی کسی جنس کے کسی ایک فرد پر نہیں اور اس کی اصل معنی پر دلالت قطعی ہے یہ بات امام شافعی کے حوالے سے ہے،اوراس کے ہر فرد پر اس کی تخصیص کے ساتھ دلالت ظنی ہے، یہ بات علماء شافعیہ کے منقول ہے،اور حنفیہ سے اس کی دلالت کی قطعیت منقول ہے،اور اشخاص کا عموم احوال، زمانوں اور قطعات ارضی کے عموم کو مستلزم ہے، یہ قول شیخ الامام (مصنف تاج الدین عبد الوہاب کے والد علی) کا ہے۔

جمع الجوامع کی عبارت میں لا کلی ولا کلی کی وضاحت ابن نجیم نے فتح الغفار میں واضح کر دی ہے۔ لکھتے ہیں:

وانه اى العام قبل الخصوص المتفق عليه يوجب الحكم اى يثبته امالكل فردكالعام صيغة ومعنى۔ واختلف فى كيفية افادته فقيل مطابقة واختاره ابن السبكى حيث قال ومدلوله كلية:اى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتااوسلبا،لاكل ولاكلى۔اى لامحكوم فيه على مجموع الافراد من حيث هومجموع والا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد لان نهى المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولامحكوم فيه على الماهية من حيث هى من غير نظر للافراد لان النظر فى العام اليها،وقيل تضمناو اختاره فى التحريربقوله:ان دلالةالعام على الفردتضمنيةاذليس مطابقيا ولاخارجاالازما ۔۔۔والظاهرالاول۔[15]

عام تخصیص سے قبل اتفاقی طور پر ہر فرد کے لیے صیغہ اور معنی کے لحاظ سے حکم ثابت کرتا ہے،البتہ اس کے افادہ کی کیفیت کے بارے اختلاف ہے،(یعنی کس قسم کا فائدہ دیتاہے)، بعض نے کہاکہ دلالت مطابقی کے طور پر فائدہ دیتاہے،(یعنی لفظ اپنے پورے موضوع لہ پر دلالت کرے،جیساکہ انسان کی دلالت اس کے مجموعہ حیوان ناطق پر ہو)،اس قول کو تاج الدین سبکی نے اختیار کیاہے،یعنی اس میں ہر فرد پر دلالت مطابقی کے ساتھ کسی فعل کے اثبات کا یا سلب کا حکم لگایا گیاہے، کل اور کلی طور پر حکم نہیں لگایا گیایعنی افراد کے مجموعہ پر بحیثیت مجموعی حکم نہیں لگایا گیا،وگرنہ نہی میں ہر فرد پر استدلال متعذر ہوجائے گا، کیونکہ مجموعہ کی نہی میں بعض افراد کا اس کام سے رک جانا حکم کا امتثال متصور ہوگا،اور اس میں افراد سے قطع نظر کرکے اس کی ماہیت پر حکم نہیں لگایاجائے گا، کیونکہ

عام میں افراد پر حکم لگایا جاتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک کی دلالت تضمنی ہے، التحریر میں اسی قول کو اختیار کیا گیا ہے ۔۔۔ جبکہ پہلا قول زیادہ صحیح ہے۔

حاصل یہ کہ تاج الدین سبکی کی عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عام کا مدلول اس کا ہر فرد ہوتا ہے، اور دلالت مطابقی کے طور پر اس کے ہر فرد پر اثبات یا سلب کا حکم ہوتا ہے، امام شافعی کے نزدیک عام کی اپنے اصل معنی پر دلالت قطعی ہے، اور علماء شافعیہ سے یہ منقول ہے کہ اس کے ہر ہر فرد پر اس کی دلالت ظنی ہوتی ہے۔

البحر المحیط فی اصول الفقہ میں علامہ زرکشی شافعی لکھتے ہیں:

مسألة دلالة العموم على الأفراد هل هي قطعية إذا ثبت دلالة العموم على الأفراد فاختلفوا هل هي قطعية أو ظنية والثاني هو المشهور عند أصحابنا والأول قول جمهور الحنفية قال صاحب اللباب منهم وأبو زيد الدبوسي في التقويم دلالة العام على أفراده قطعية توجب الحكم بعمومه قطعا وإحاطته كالخاص إن كان النص مقطوعا به وقال الشافعي لا توجب العلم ولهذا قلنا إن الخاص ينسخ العام والعام الخاص لاستوائهما رتبة وعنده يجوز نسخ العام بالخاص ويمتنع نسخ الخاص بالعام۔۔۔۔۔الخ۔[16]

عام کی افراد پر دلالت کا مسئلہ ہے کہ جب عموم کی اس کے افراد پر دلالت ثابت ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ دلالت قطعی ہے یا ظنی ہے۔ جبکہ دوسرا قول (ظنیت) کا ہمارے اصحاب (شافعیہ) کے نزدیک زیادہ مشہور ہے، اور پہلا قول جمہور حنفیہ کا ہے، ان میں سے صاحب اللباب، ابوزید دبوسی تقویم الادلۃ میں کہتے ہیں کہ عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے، اپنی عمومیت کے ساتھ قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے، اور اپنے افراد کا خاص کی طرح احاطہ کرتا ہے، اگرچہ نص اس کی قطعیت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ علم یقینی کو واجب نہیں کرتا، اور اسی وجہ سے ہم (شافعیہ) نے کہا کہ خاص عام کو اور عام خاص کو رتبہ میں برابر ہونے کی وجہ سے منسوخ کر سکتے ہیں، جبکہ امام شافعی کے نزدیک عام کو خاص کے ذریعے منسوخ کیا جا سکتا ہے، البتہ خاص کو عام کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عام کی دلالت میں بھی دیگر ائمہ اصول کا ایک لحاظ سے اتفاق ہے۔

فروعات میں اتفاقِ فقہاء کی مساعی

فروع شافعیہ میں بعض ایسے نظائر ملتے ہیں کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کرام نے عملی طور پر اختلافات کم کرنے کی مساعی کی ہیں۔ ابراہیم شیرازی المہذب میں رقمطراز ہیں:

ويوالي بين أعضائه فإن فرق تفريقا يسيرا لم يضر لأنه لا يمكن الاحتراز منه وإن فرق تفريقا كثيرا وهو بقدر ما يجف الماء على العضو في زمان معتدل ففيه قولان قال في القديم لا يجزئه لأنه عبادة يبطلها الحدث فأبطلها التفريق كالصلاة وقال في الجديد يجزئه لأنها عبادة لا يبطلها التفريق القليل فلا يبطلها التفريق الكثير كتفرقة الزكاة فإذا قلنا إنه يجوز فهل يلزمه استئناف النية، فيه وجهان أحدهما أنه يلزمه لأنها انقطعت بطول الزمان والثاني لا يستأنف لأنه لم يقطع حكم النية فلم يلزمها لاستئناف۔[17]

اعضاء کو پے درپے دھوئے، پس اگر کم مقدار میں اعضاء کو بلا ترتیب دھویا تو کوئی نقصان نہیں، کیونکہ اتنی مقدار

سے بچنا ممکن نہیں ہوتا، لیکن اگر زیادہ مقدار میں اعضاء کو بلا ترتیب دھویا، اور وہ اس قدر تفریق ہو کہ عام معتدل زمانہ میں عضو سے پانی خشک ہو جائے، تو اس میں دو قول ہیں، قدیم قول کے مطابق ناجائز ہے، کیونکہ یہ عبادت ہے اور حدث اس کو باطل کر دیتا ہے، تو تفریق نے اس کو باطل کر دیا جیسا کہ نماز (باطل ہو جاتی ہے)، اور جدید قول میں جائز ہے، کیونکہ یہ عبادت ہے اور قلیل تفریق اس کو باطل نہیں کرتی، پس کثیر تفریق بھی اس کو باطل نہیں کرے گی جیسا کہ زکوٰۃ متفرق اوقات میں ادا کرنا۔ پس اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تفریق جائز ہے تو کیا نیت دوبارہ نئے سرے سے کرنا ضروری ہو گا، تو اس میں دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ اس کے لیے ضروری ہو گا، کیونکہ طویل وقت کی وجہ سے نیت منقطع ہو گئی، اور دوسرا یہ ہے کہ وہ دوبارہ نئے سرے سے نیت نہیں کرے گا کیونکہ نیت کا حکم منقطع نہیں ہوا، تو دوبارہ نئے سرے سے کرنا بھی لازم نہ ہو گا۔

اس فرع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موالات یعنی وضو میں پے در پے اعضاء کا دھونا فرض نہیں ہے، بلکہ اگر پے در پے دھونے میں کچھ تاخیر ہو گئی تو وضو پھر بھی ہو گیا، البتہ ایسا کرنا بہتر نہیں ہے، کہ بلاوجہ وضو کے افعال میں تاخیر کی جائے۔

اسی طرح امام نووی روضۃ الطالبین میں مہر کی مقدار کے بارے لکھتے ہیں کہ:

قال الأصحاب ليس المهر ركنا في النكاح بخلاف المبيع والثمن في البيع لأن المقصود الأعظم منه الإستمتاع وتوابعه وهوقائم بالزوجين فهما الركن فيجوز إخلاءالنكاح عن تسميةالمهرلكن المستحب تسميته لأنه أقطع للنزاع ثم لي للصداق حدمقدربل كل ماجازأن يكون ثمناأو مثمنا أوأجرةجازجعله صداقافإن انتهى في القلة إلى حدلا يتمول فسدت التسمية ويستحب أن لا ينقص عن عشرة دراهم للخروج من خلاف أبي حنيفة رضي الله عنه وأن لا يغالي في الصداق والمستحب أن لايزادعلى صداق أزواج رسول الله ﷺ وهو خمسمائة درهم۔[18]

ہمارے علماء (شافعیہ) نے کہا کہ نکاح میں مہر رکن نہیں ہے، جبکہ مبیع اور ثمن رکن ہیں، کیونکہ نکاح میں مقصود نفع اٹھانا اور اس کے توابع ہیں اور یہ زوجین (مرد و عورت) کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے، پس یہ مرد و عورت رکن ہوئے، اسی لیے نکاح مہر کے مقرر کیے بغیر بھی جائز ہے، لیکن مہر مقرر کر لینا مستحب ہے، اور یہ نزاع کو ختم کرنے والا ہے، پھر مہر کی کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو ثمن، مبیع یا اجرت بن سکتی ہو اس کو مہر بنانا جائز ہے، سو اگر کوئی ایسی چیز مقرر کی اس قدر انتہائی قلت کی حد تک پہنچ گئی کہ جس سے مالداری حاصل نہ ہو تو اس کو مقرر کرنا فاسد ہے۔ البتہ یہ مستحب ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو، تاکہ امام ابو حنیفہ سے اختلاف سے بھی بچنا ممکن ہو سکے اور بہت بھاری مقدار میں بھی مہر مقرر نہ کیا جائے البتہ مستحب ہے کہ نبی کریم ﷺ کی ازواج کے مہر سے زیادہ نہ ہو اور وہ پانچ سو درہم ہے۔

شافعیہ کی فروع سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ مہر کی مقدار مقرر نہیں لیکن مقرر کر لینا مستحب ہے جیسا کہ حدیث نبوی کی رو سے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم معلوم ہوتی ہے، اس لحاظ سے شافعیہ کے نزدیک مہر دس درہم سے کم نہ ہونا مستحب ہے اور حنفیہ سے اختلاف سے بھی بچا جا سکے اور پانچ سو درہم سے زیادہ نہ کرنا مستحب ہے۔ گویا کہ عملی طور پر شافعیہ مہر کی مقدار کے مقرر کرنے کو مستحب کہتے ہیں جیسا کہ ان کی کتبِ فروع سے معلوم ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنفیہ کے مابین اصولی اختلاف میں فروعات پر مثبت اثرات

شافعیہ کے نزدیک عام طور پر بنیادی اصول تو وہی ہے جو حنفیہ نے شافعیہ کی فروع کا استقراء کر کے ذکر کیا ہے، عام طور پر متون

میں شافعیہ اسی کے مطابق حکم بیان کرتے ہیں، لیکن بعض مقامات پر اس خاص حکم پر عمل کے ساتھ بطور استحباب یا بطور احتیاط یا اختلاف سے بچنے کے لیے حنفیہ کے متدل سے استدلال یا خبر واحد کا اضافہ کرتے ہیں، لیکن اس کو پھر اسی کے درجے میں رکھتے ہیں، یعنی اصل حکم تو وہی ہے جو اصولی طور پر بیان کیا گیا لیکن بطور استحباب وغیرہ میں وہ خبر واحد شامل کرتے ہیں، گویا کہ عملی طور پر اختلاف کی نوعیت بہت کم رہ جاتی ہے، جیسا کہ ما قبل فروعات شافعیہ اس بات پر شاہد ہیں۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ:

- شافعیہ کی المجموع شرح المہذب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں ترتیب واجب ہے، جبکہ شافعیہ کے قدیم قول میں اس کا وجوب نہیں ہے لیکن جدید قول میں واجب ہے۔ امام نووی لکھتے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک وضو کے مختلف افعال میں ترتیب کا مختلف حکم ہے ہر موقع پر ترتیب واجب نہیں ہے۔
- اسی طرح المہذب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ موالات یعنی وضو میں پے درپے اعضاء دھونا فرض نہیں ہے، بلکہ اگر پے درپے دھونے میں کچھ تاخیر ہو گئی تو وضو پھر بھی ہو گیا، البتہ ایسا بہتر نہیں، کہ بلاوجہ وضو کے افعال میں تاخیر کی جائے۔
- اسی طرح روضۃ الطالبین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک مہر کی مقدار اگرچہ مقرر نہیں لیکن مقرر کرلینا مستحب ہے جیسا کہ حدیث نبوی کی رو سے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم معلوم ہوتی ہے، اس لحاظ سے شافعیہ کے نزدیک مہر دس درہم سے کم نہ ہونا مستحب ہے اور حنفیہ سے اختلاف سے بھی بچا جاسکے اور پانچ سو درہم سے زیادہ نہ کرنا مستحب ہے۔ گویا کہ عملی طور پر شافعیہ مہر کی مقدار کے مقرر کرنے کو مستحب کہتے ہیں جیسا کہ ان کی کتب فروع سے معلوم ہوتا ہے۔

حاصل بحث

اللہ عزوجل نے منصوص مسائل کے حل کے لیے ایک رہنما کتاب قرآن مجید عطا فرمائی اور اس کی تشریحات وتوضیحات کے لیے خاتم النبیین حضرت محمد ﷺ کی احادیث کا سلسلہ جاری فرمایا، مزید یہ کہ غیر منصوص مسائل کے حل کے لیے شریعت اسلامیہ کے دو اہم ماخذ اجماع اور قیاس کی جانب رہنمائی کی گئی۔ اس طرح انسان کی زندگی کے ہر شعبے سے متعلق شریعت اسلامیہ کے مسلم اصولوں کی روشنی میں رہنما اصول فراہم کیے۔ اجتہادی مسائل کے حل کے امت مسلمہ کے مجتہدین خاص طور پر ائمہ اربعہ کا منہج استنباطِ احکام متفقہ رہا، اس میں ان میں باہمی کوئی بنیادی اختلاف معلوم نہیں ہوتا، محض بعض فروعات میں جزوی اختلاف نظر آتا ہے، لیکن تحقیقی طور پر ان کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اختلاف محض راجح اور مرجوح کا ہے، کوئی بنیادی اختلاف جائز اور ناجائز کا نہیں، حتی کہ ان ائمہ مذاہب کی فروعات سے ایسی عبارات بھی صراحت سے ملتی ہیں کہ جن میں ان ائمہ مذاہب نے دیگر مذاہب سے اختلاف ختم کرنے کے لیے ان کے ساتھ تطبیق کی کوشش کی ہے۔ زیرِ نظر مقالہ میں اسی مسئلہ کو واضح کرنے کے ساتھ ساتھ فقہاء کے اصول وفروع کی روشنی میں یہ بات ثابت کی گئی ہے۔

حوالہ جات وحواشی

1 السرخسی، شمس الدین ابو بکر محمد بن ابی سہل، **المبسوط**، (بیروت: دار الفکر، 2000ء)، 9/122۔

2 سورۃ الطلاق 65:4۔

3 سورۃ البقرۃ 2:234۔

4 مصطفیٰ سعید الخن، الدکتور، اثر اختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء، (بیروت: موسسۃ الرسالۃ، 1998ء)، ص 121۔

[5] الترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ، **جامع الترمذی**، (لاہور: مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)، ابواب الجنائز، باب ماجاء فی غسل المیت، 1/318۔

[6] الکوثری، محمد زاہد، علامہ، **مقالات الکوثری: شرع االله فی نظر المسلمین**، (پشاور: وحیدی کتب خانہ، سن ندارد)، ص80۔

[7] ایضاً۔

[8] السمعانی، منصور بن محمد، **قواطع الادلة فی اصول الفقه**، تحقیق: عبد اللہ بن حافظ الحکمی، (ریاض: المکتبۃ التوبۃ، 1998ء)، 1/5-6۔

[9] الکوثری، **مقالات الکوثری**، ص302۔

[10] خطیب التبریزی، محمد بن عبد اللہ، **مشکوٰۃ المصابیح**، (بیروت: المکتب الاسلامی، 1979ء)، کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنة، رقم الحدیث: 193۔

[11] کمال الدین ابن الہمام، محمد بن عبد الواحد، **التحریر فی اصول الفقه الجامع بین اصطلاحی الحنفية و الشافعية**، (مصر: مکتبۃ مصطفیٰ البابی، 1351ھ)، ص99۔

[12] امیر بادشاہ، محمد امین الخراسانی، **تیسیر التحریر علی کتاب التحریر**، (مصر: مکتبۃ مصطفیٰ البابی، 1350ھ)، 1/267۔

[13] الزرکشی، محمد بن بہادر بن عبد اللہ، **البحر المحیط فی اصول الفقه**، (کویت: وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ، 1413ھ)، 3/28۔

[14] تاج الدین السبکی، عبد الوہاب بن علی، **جمع الجوامع فی اصول الفقه**، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1424ھ)، ص44۔

[15] ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم، **فتح الغفار شرح المنار**، (مصر: شرکۃ مصطفیٰ الباب، 1355ھ)، 1/94۔

[16] الزرکشی، **البحر المحیط فی اصول الفقه**، 3/26۔

[17] الشیرازی، ابراہیم بن علی، **المهذب فی الفقه الامام الشافعی**، (بیروت: دار الکتب العلمیۃ، 1416ھ-1995ء)، 1/84۔

[18] النووی، یحیٰی بن شرف، ابوزکریا، **روضة الطالبين**، (سعودی عرب: دار عالم الکتب، 2003ء)، 5/574-575۔