Fikr-o-Nasar (Islamabad) 21:1 (1983)

(دوسری قسط)

تعامل، عادت اور عرف اسلامی قانون کی نظر میں

ساجد الرحمٰن صدیقی

فقہاء کے نزدیک عرف کا مقام

فقہاء کرام نے عرف وعادت کو کافی اہمیت دی ہے، چنانچہ یہ قانونی کلیہ بیان ہوا ہے کہ :

العادۃ محکمۃ[1]

(عادت فیصلہ کن ہے)

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ :

الثابت بالعرف کالثابت بالنص

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس امر کے بارے میں نص موجود نہ ہو وہ عرف سے اسی طرح ثابت ہو جائے گی جس طرح نص سے ہوتی ہے۔[2]

ابن عابدین کہتے ہیں کہ :

الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی۔[3]

(جو امر عرف سے ثابت ہو وہ ایسا ہی ہے جیسے دلیل شرعی سے ثابت ہوا ہو)

انہوں نے مزید کہا کہ :

تترک الحقیقۃ بدلالۃ الاستعمال والعادۃ۔[4]

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

غرض عرف کی تعیین کی وہی حیثیت ہے جو نص کی تعیین کی ہے۔ اسی طرح اس عادت کا بھی اعتبار ہے جو عام ہو جائے اور غالب ہو جائے[۶] اور عادت ایسا کلیہ بن جائے کہ کوئی اس کی خلاف ورزی نہ کرتا ہو۔[۷]

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ مفتی اور قاضی کے لئے یہ موزوں نہیں ہے کہ وہ عرف کو نظر انداز کر کے ظاہر مسلک کے قول پر فیصلہ کریں، چنانچہ محمد بن الفضل سے یہاں تک مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ چونکہ مزدور کام کے دوران بالعموم ناف سے ذرا نیچے تہبند باندھتے ہیں اس لئے ان کی حد تک پیٹ کا یہ حصہ ستر کے حکم میں داخل نہیں ہے مگر ان کی یہ رائے درست نہیں ہے کہ یہ بات خلاف نص ہے۔[۸]

محمد فاروق النبہان کہتے ہیں کہ

متعدد قولی اور عملی تصرفات میں بطور ماخذ عرف کا اعتبار ہوتا ہے اور اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے۔

(نظام الحکم فی الاسلام، ۳۹۵)

الدکتور حسین حامد حسان نے بہت عمدہ وضاحت کی ہے کہ:

يعد بعض كتاب الاصول العرف بين مصادر التشريع وادلة الفقه وهم لا يقصدون بذلك ان العرف ينشئى احكام الشرع اويظهرها كنص الشرع وعبارات المتعلين تفسر وفقا لعرف الخطاب اوالتعامل دون الوقوف عند ماتدل عليه الالفاظ من معان فى اصل وضع اللغة

(اصول فقہ کے بعض مصنفین عرف کو قانونی (تشریعی) ماخذ اور ادلہ شرعیہ میں شمار کرتے ہیں، ان کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عرف سے احکام شریعت اس طرح صادر و نمایاں ہو سکتے ہیں جس طرح کتاب و سنت سے ہوتے ہیں بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ نصوص شریعت اور علت بیان کرنے والے فقہاء کے الفاظ کی تعبیر وہ اختیار کی جائے گی جو عرف اور تعامل کے مطابق ہو اور الفاظ کے محض لغوی معنی پر تکیہ نہیں کیا جائے گا۔

(المدخل لدراسة الفقه الاسلامی - ص ۲۱۳)

شیخ مصطفی زرقاء لکھتے ہیں کہ ۔

اسلامی شریعت کی نظر میں لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے بہت سے اعمال کے احکام کے لئے عرف ایک عظیم الشان سند کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کا دائرہ اثر مختلف فقہی مسائل احکام کی تجدید یا ترمیم اطلاق اور تقیید کے بہت سے پہلوؤں پر محیط ہے۔

کیونکہ عرف نئی نئی ضروریات کے پیدا ہونے سے وجود میں آتا ہے کچھ بہت سے معاملات کا مدار یہی عرف بن جاتا ہے کہ اسی سے الفاظ و کلام کے معنی کا تعین ہوتا ہے اور اسی حقوق اور ذمے داریوں کی تحدید ہوتی ہے۔

عرف کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ عقود و معاملات میں بے حد تفصیلی قانونی و دفعات و نصوص کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ عرف پر اعتماد کرنے سے واقعات کی جزئیات خود بخود طے ہو جاتی ہیں۔[9]

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ :

ان النظر فی نصوص الفقہا ینبئی بان العرف العملی فی میدان لافعال العادیۃ والمعاملات المدنیۃ لہ السلطان المطلق والسیادۃ التامۃ فی فرض الاحکام و تقیید آثار العقود و تحدید الالتزامات علی وفق التعارف و ذلك فی کل موطن لا یصادم فیہ العرف نصاً تشریعیا۔

(فقہائے کرام کی عبارات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت سے متعلق اعمال میں اور تمدنی معاملات میں عرف کو سلطان مطلق (Unlimited Jurisdiction) اور مکمل راہنمائی حاصل ہے کہ اس کے ذریعہ احکام لازم کئے جائیں، عقود کے آثار کی تقیید کی جائے اور ذمے داریوں کی تحدید کی جائے، بشرطیکہ عرف نص تشریعی کے خلاف نہ ہو)[10]

(عرف و رواج قانون سازی اور قانونی تدوین کار کے لئے دو طرح مفید ہے کہ اسے قانون سازی

کے لئے مواد بھی میسر آجاتا ہے اور وہ قانون کی تخلیق نو کی کلفت سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے۔)

عرف کے بارے میں فقہی آراء

فقہ حنفی میں عرف کی حیثیت مسلم ہے، اسی طرح مالکی فقہ میں بھی نص کی غیر موجودگی میں عرف کو تسلیم کیا گیا ہے بلکہ ان کے نزدیک تو عرف کی قبولیت مصالح مرسلہ میں داخل ہے چنانچہ ان کے یہاں عرف کے برخلاف قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے نص کی عدم موجودگی میں فقہائے شافعیہ بھی عرف کا اعتبار کرتے ہیں چنانچہ ابن حجرؒ مقررہ اصول بیان کیا ہے کہ:

"اگر عرف مخالف نص نہ ہو تو وہ قابل عمل ہے"۔ [۱۱]

امام صاحب کے اصول استنباط کے شروع میں ہم نے جو الفاظ ذکر کئے تھے یہاں انہیں الفاظ کو دہراتے ہیں:

چنانچہ سہل بن مزاحم کہتے ہیں:

امام صاحب کی فقہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ معتمد اور قابل اطمینان قول سے اخذ کیا جائے اور امر قبیح سے گریز اختیار کیا جائے۔ لوگوں کے معاملات پر نظر رکھی جائے جب تک معاملات کی استقامت اور صلاحیت پر زد نہ آئے قیاس سے کام لیا جائے، مگر جب قیاس میں قباحت پیدا ہو جائے تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور جہاں استحسان بھی کام نہ دے تو تعامل کو دیکھا جائے۔

اس عبارت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ .... نص کی عدم موجودگی میں امام صاحب قیاس یا استحسان کو استعمال میں لاتے تھے۔ اور ان دونوں میں جسے اصلح اور مقاصد شریعت سے زیادہ موافق اور متصل پاتے اسے اختیار کر لیتے تھے۔

۲۔ .... پھر جب کسی مرحلہ پر قیاس یا استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل پر نظر

ڈالتے اور تعامل سے وہ عرف مراد ہے جس کے مطابق لوگ باہم لین دین کرتے ہیں۔ پس امام صاحب سب سے آخری مرحلہ پر عرف سے اخذ کرتے تھے یعنی جب کوئی حکم کتاب وسنت، اجماع، قیاس اور استحسان سے کسی طرح بھی ثابت نہ ہوتا تب عرف کی طرف رجوع کرتے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب عرف کو اصول استنباط میں خیال کر کے اس سے اخذ کرتے تھے اور جب استنباط کی تمام راہیں مسدود ہو جاتیں تب اس کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

جیسا کہ امام صاحب سے یہ مروی ہے کہ وہ عرف کو استنباط کے لئے اصل فقہی ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے، اسی طرح یہ بات حنفی مذہب کے بہت سے مجتہدین اور مخرجین سے بھی ثابت ہے چنانچہ البیری شرح "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں۔

جو چیز عرف سے ثابت ہوگی وہ دلیل شرعی سے ثابت تصور کی جائے گی۔ اور علامہ سرخسی المبسوط میں لکھتے ہیں:

عرف سے ثابت شدہ حکم ویسا ہی ہے جیسے نص سے ثابت شدہ حکم۔ جس کا غالباً مفہوم یہ ہے کہ عرف سے کسی امر کا ثابت ہونا از روئے دلیل ثابت ہونے کے برابر ہے یعنی عرف بھی دلیل شرعی کی حیثیت رکھتا ہے اور نص نہ ہونے کی صورت میں نص کی طرح اس پر اعتماد ہو سکتا ہے۔

عرف کو دلیل شرعی اعتبار کرنے کی بنیاد دراصل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس موقوف روایت پر ہے:

"جس معاملہ کو مسلمان مستحسن خیال کریں وہ عنداللہ بھی مستحسن ہے۔"

چنانچہ اس اثر سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کام کو مسلمان اپنے عرف میں مستحسن خیال کرتے ہوں وہ شرعاً بھی مستحسن ہی متصور ہوگا کیونکہ عرف کی مخالفت تنگی اور زحمت سے خالی نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

ماجعل علیکم فی الدین من حرج (۲۲ : ۸۸)

بے شک جب علمأ یہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف بھی اصول استنباط میں سے ہے تو وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ عرف کو اس وقت دلیل بنایا جائے گا، جب کتاب وسنت سے کوئی دلیل میسر نہ ہو، مگر جب عرف کتاب وسنت کے خلاف جاری ہو مثلاً لوگ شراب نوشی اور سود خوری وغیرہ پہ عرف قائم کرلیں تو وہ مردود ہو گا، کیونکہ اس اعتبار سے شرائع کا ابطال اور ترک نصوص لازم آتا ہے۔ کیونکہ شرائع مفاسد کا قلع قمع کرنے کے لئے ہیں، اور اگر کوئی خرابی زیادہ رواج پذیر اور عام ہو جائے گی تو شریعت اسے برقرار رکھنے کی بجائے اس کی مقاومت کرے گی اور اسے مٹانے کی دعوت دے گی[۱۲]۔

عادت وعرف کا اعتبار

اوپر بیان ہوا ہے کہ اسلامی قانون نے "رواج" کی بجائے عرف کی اصطلاح اس لئے استعمال کی ہے کہ اس میں حسن کا ایک پہلو عقل سلیم سے مطابقت کا ایک عنصر، اور مفاد کا ایک گونہ لحاظ خود بخود متصور ہوتا ہے۔ بہرحال عمومی حیثیت سے ہر عرف کو قانونی حیثیت دے دینا درست نہیں ہے، ورنہ قرآن وسنت کے حدود وقیود کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہے گی۔ خالص دنیاوی قوانین نے بھی مطلقاً رسم ورواج کو ماخذ قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے معقول ہونے، ضروری ہونے، قانون موضوعہ کے مطابق ہونے اور ایک طویل مدت سے جاری ہونے کی شرائط عائد کی گئی ہیں۔

(رواج اس قدر قدیم زمانے سے موجود ہو کہ قانون کی زبان میں انسان کی یاداشت میں اس کے برعکس بات موجود نہ رہی ہو)

اگرچہ فقہاء نے عرف ورواج کے رائج ہونے کی مدت کو زیادہ اہمیت نہیں دی ہے بلکہ اس بات پہ نظر رکھی ہے کہ وضع قانون اور فصل مقدمہ کے وقت وہ عرف موجود ہو جیسا کہ ردالمحتار میں ہے کہ :۔

(المعتبر العرف الطاری بانہ لایخالف النص بل یوافقہ[۱۳]

(اس موجود عرف کا اعتبار ہے جو نص کے خلاف نہ ہو بلکہ اس کے موافق ہو۔)

غرض، عرف صالح کے قبول کرنے کے لئے فقہاء نے بھی بعض شرائط عائد کی ہیں :۔

۱۔ عرف نص شرعی سے معارض نہ ہو۔

۲۔ وقت قانون سازی عرف باقی ہو۔

۳۔ عرف غالب اور عام ہو۔

۴۔ معاشرے میں اس کا پورا کرنا ضروری متصور ہوتا ہو۔

۵۔ معاملہ کرنے والوں نے اس کے برخلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو[۱۵]۔ ان شرائط کو یہاں قدرے تفصیل سے بیان کرنا مناسب ہوگا۔

عرف وعادت کا نص شرعی سے معارض نہ ہونا

عرف وعادت کی ماخذ قانون اور فصل خصومات میں نظیر کی حیثیت سے قبولیت کی لازمی شرط یہ ہے کہ یہ عرف کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے برخلاف نہ ہو، کیونکہ ایک تو نص شرعی کا قانونی وزن بہرحال عرف سے زیادہ ہے، صاف ظاہر ہے کہ ایک رواج کی وہ اہمیت نہیں ہو سکتی جو قانون ساز کی وضع کردہ کسی دفعہ کی ہو سکتی ہے اور دوسرے یہ کہ عرف باطل پر بھی قائم ہو سکتا ہے[۱۶]۔ اگر عرف شرعی دلیل کے سراسر خلاف ہو تو اس کے رد کر دینے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے، جیسے اگر سود خوری پہ عرف قائم ہو جائے (جیسا کہ آج کل ہے) تو اس عرف کو سند بنا کر ربٰو جائز نہیں قرار پا سکتا اور نہ شراب حلال ہو سکتی ہے لیکن اگر عرف نص کے عمومی طور پہ معارض نہ ہو، بلکہ نص کے حکم میں مذکور بعض افراد کے معارض ہو تو عرف عام معتبر ہوگا، اور اس سے حکم کی تخصیص ہو جائے گی اور قیاس ترک کر دیا جائے گا، جیسا کہ مسئلہ استصناع، دخولِ حمام اور شرب سقا میں ہے۔ اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ لیکن بعض مشائخ نے اس کے اعتبار کا فتوی دیا ہے[۱۷]۔

(رواج کے ماخذ قانون بننے کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ قانون منصوص کے برخلاف ہو)

وقت قانون سازی عرف باقی ہو

جو احکام محض عرف پر مبنی ہوں وہ عرف کے بدلنے سے تبدیل ہو جائیں گے۔ یعنی جس وقت قانون سازی کی جائے یا فیصلہ دیا جائے اس وقت وہ عرف باقی ہو۔ ابن نجیم کہتے ہیں کہ:۔

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ قالوا لاعبرۃ بالعرف الطاری فلذا اعتبر العرف فی المعاملات ولم یعتبر فی التعلیق۔ ۳ (الف)

وہ عرف جس پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں اس وقت قابل اعتبار ہوتا ہے جب وہ نفاذ حکم سے وابستہ ہو، متأخرہ نہ ہو، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں ہے اور اسی بنا پر عرف کا اعتبار معاملات میں کرتے ہیں۔ تعلیق میں نہیں۔

آئمہ کے اختلافی مسائل میں تبدیلی عرف کا بڑی حد تک دخل ہے کہ ایک زمانہ کا ایک عرف تھا جو بعد میں تبدیل ہو گیا تو اس کے مطابق اس دور کے فقہاء کی رائے بھی تبدیل ہو گئی بلکہ ایک ہی زمانے میں مختلف علاقوں کے فقہاء نے اپنے اپنے یہاں کے عرف کے مطابق رائے اختیار کی۔ (تلقی)

عرف غالب اور عام ہو

عرف وعادت شائع اور غالب ہوں

انما تعتبر العادۃ اذا اطردت او غلبت

اگر عرف وعادت میں اضطراب پایا جاتا ہو اور اس میں عموم وغلبہ کی صورت نہ ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہوگا جبکہ عموم اور غلبہ کی صورت میں عرف کا اعتبار ہوگا مثلاً اگر کسی شخص نے بلا تعین قیمت کوئی شئے فروخت کی تو اگر اس کی قیمت متعارف ہے تو وہ اسی قیمت کا اعتبار ہوگا اور اگر نہیں ہے تو بیع باطل ہو جائے گی یا مثلاً ابن الصلاح سے مدارس کی تعطیلات کے بارے میں استفسار کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رمضان اور نصف

ماہ شعبان کی تعطیلات کی اساتذہ کو تنخواہ ملے گی کیونکہ عرف تعطیل کا ہے اور واقف نے اس کے برخلاف شرط نہیں لگائی ہے، جبکہ تعطیلات کے مقررہ اوقات کے علاوہ تعطیل پر تنخواہ روکی جا سکتی ہے کہ اس تعطیل کا عرف موجود نہیں ہے[۲۰]۔

معاشرے میں اس کو پورا کرنا ضروری متصور ہوتا ہو

عرف کے لئے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ اس عرف کو پورا کرنا معاشرتی طور پر ضروری متصور کیا جاتا ہو مثلاً کسی شئے کا معاوضہ دینا لازمی سمجھا جاتا ہو تو معاوضہ دینا ضروری ہو گا، مثلاً شادی بیاہ میں تحفے بچوں کی عیدی اور نوکروں کو انعام کا معاوضہ لازمی تصور نہیں ہوتا اس لئے اگر کوئی شخص ان میں سے کسی شئے کا معاوضہ دلائے جانے کا مطالبہ کرے تو عدالت ان میں سے کسی شئے کا معاوضہ نہیں دلائے گی لیکن اگر دیتے وقت وضاحت کر دی ہو تو واپسی ضرور ہوگی۔

لیکن اگر کوئی شخص دوران عدت مطلقہ کا نفقہ اس غرض سے برداشت کرتا ہے کہ بعد عدت اس سے شادی کرے گا تو اگر بعد میں وہ عورت انکار کر دے تو مرد کو اس خرچ کی ہوئی رقم کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہے[۲۱]۔

معاملہ کرنے والوں نے اس کے برخلاف شرط نہ لگائی ہو

اگر دو معاملہ کرنے والوں نے عرف کے مخالف باہم کوئی شرط عائد کر لی تو عرف قولی ہو یا عملی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا مثلاً بلحاظ عرف کسی مال کے خریدار تک پہنچانے کی ذمے داری فروخت کنندہ پر ہے لیکن معاملہ کرتے وقت انہوں نے شرط لگائی کہ خریدے ہوئے سامان کی باربرداری خریدار کے ذمے ہو گی تو اسی شرط کے مطابق فیصلہ ہو گا اور عرف کو ترک کر دیا جائے[۲۲]۔ چنانچہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ:

لا عبرة للدلالة مقابلة التصريح[۲۳]

شارح مجلہ علی حیدر لکھتے ہیں کہ:۔

ان العرف والعادة يكون حجة اذا لم يكن مخالفا للنص او لشرط احد العاقدين كما قالوا استاجر شخص آخر على ان يعمل من الظهر الى العصر فقط باجرة

معینة فلیس للمستاجران یلزم الاجیر العمل من الصباح الی المساء بداعی ان عرف البلاد؛ کذلک بل یتبع المدة المعینة۔

(عرف وعادت اسی وقت دلیل بن سکتے ہیں جب وہ کسی نص صریح یا معاملہ کرنے والے فریقین میں سے کسی کی مقررہ شرط کے خلاف نہ ہوں مثلاً کوئی شخص کسی مزدور سے یہ طے کرتا ہے کہ وہ اتنی مزدوری پر ظہر سے عصر تک کام کرے تو اب اس شرط کی وجہ سے متاجر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس اجیر کو اس بنا پہ صبح سے شام تک کام کرنے پہ مجبور کرے کہ اس مقام کا عرف یہی ہے کہ اتنی مزدوری میں صبح سے شام تک کام لیا جاتا ہے بلکہ مدت متعینہ کی ہی پابندی کی جائے گی)[24]

امام عزالدین بن عبدالسلام نے عرف کے خلاف مقرر کردہ شرط کے پورا کرنے کی یہ قید بھی بڑھائی ہے :-

کل ما یثبت بالعرف اذا صرح العاقدان بخلافه بما یوافق مقصود العقد و یمکن الوفاء به

(جو معاملہ عرف سے ثابت ہو اس میں متعاقدین خلاف عرف کوئی ایسی صراحت کردیں جو نہ مقصود عقد کے خلاف ہو اور نہ ایسی ہو کہ اس کا پورا کرنا ناممکن ہو تو یہ صراحت درست ہوگی)[25]

یمکن الوفاء به کی قید بڑے دوررس نتائج کی حامل ہے چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ :۔

لو شرط علیه ان یعمل شهرا فی اللیل والنهار بحیث لاینام لیلا ونهارا فالذی اراه بطلان هذه الاجارة لتعذر الوفاء به فکان ذلک غررا لاتمس الحاجة الیه

(اگر کوئی متاجر اجیر کے ساتھ یہ شرط عائد کرے کہ تم ایک ماہ تک مسلسل شب و روز بغیر سوئے کام کرو تو یہ معاملہ باطل ہے اس لئے کہ اجیر اس شرط کو پورا نہیں کر سکتا اور یہ ایک غیر ضروری غرر ہے۔

عرف کی اقسام

عرف کی دو پہلوؤں سے تقسیم کی گئی ہے۔ ایک استعمال اور وضع کے لحاظ سے اور دوسرے خود عرف کے عموم اور خصوص کے لحاظ سے۔

پہلی قسم عرف لفظی عرف عملی ہے۔ اور دوسری تقسیم عرف عام اور عرف خاص ہے۔[۲۶]

عرف لفظی (یا قولی)

از روئے زبان کسی لفظ کے ایک متعین معنی ہیں لیکن عام استعمال میں وہ لفظ کسی اور مفہوم میں مستعمل ہونے لگا ہے۔ جیسے شربت کے لغوی معنی پینے کے ہیں۔ لیکن عرف میں اس کا استعمال ایک خاص مشروب کے لئے ہوتا ہے جس میں شیرینی ہو۔ اس لئے لفظ شربت کے استعمال میں اگر لغوی معنی مراد ہوں تو اس کے لئے کوئی قرینہ ہونا ضروری ہے، اس لحاظ سے ہر طرح کے علم و فن کی اصطلاحات اور پیشہ ورانہ الفاظ عرف لفظی ہیں۔[۲۷] حنفی فقہاء اس کو مخصص تصور کرتے ہیں، جبکہ فقہائے شافعیہ نہیں کرتے، مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرے لئے غلہ خرید لو تو حنفی فقہاء کے نزدیک گندم ہی مراد ہوگا، شافعیہ کے یہاں نہیں[۲۸]۔ لفظ ولد لڑکے کے لئے بولا جاتا ہے جبکہ از روئے زبان دونوں صنفوں کے لئے عام ہے اور خود قرآن نے کہا ہے کہ :۔

"یوصیکم اللّٰہ فی اولادکم"

مچھلی پہ گوشت کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے حالانکہ از روئے لغت وہ بھی گوشت ہے اور قرآن نے بھی لَحْماً طَرِیّاً کہا ہے[۲۹]۔

عرف عملی کی تعریف استاذ مصطفی الزرقاء نے یہ کی ہے کہ :۔

واما العرف العملی فھو اعتیاد الناس علی شیٔ من الافعال العادیة او المعاملات المدنیة۔

(عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے عادی افعال یا تمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا کسی خاص طریقے کے عادی ہو جائیں۔)

الافعال العادیہ سے مراد ایسے افعال ہیں جن کو لوگ محض عادتاً کرتے ہوں اور ان پر حقوق کے تصفیہ یا اجتماعی مصالح کا مدار نہ ہو جیسے رہن سہن اور کھیتی باڑی کے طریقے اور لباس کی مخصوص تراش وغیرہ المعاملات المدینۃ سے مراد ایسے معاملات ہیں جن سے کوئی حق ثابت ہوتا ہو یا ساقط ہوتا ہو مثلاً یہ رواج کہ نکاح کے وقت مہر کا کچھ حصہ دیدیا جائے اس رواج کے مطابق مہر کا اس قدر حصہ اسی وقت دینا ضروری ہوگا۔[۳۰]

عرف عام

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ :-

هو ما تعاملة عامة اهل البلاد سواء كان قديما او حديثا[۳۱]

(وہ عرف جس پر ممالک اسلامیہ کے عام لوگوں کا تعامل ہو خواہ وہ تعامل قدیم ہو یا جدید)

بہرحال عرف عام یہ ہے کہ ایک ملک کے تمام شہری اس پر متفق ہوں۔ عرف کی مثال میں عام طور پر فقہاء عقد استصناع کی مثال پیش کرتے ہیں کہ کوئی شے آرڈر دے کر بنوالی اب اس کا رواج عام ہے اور بڑے بڑے کارخانے تک اس اصول پر بنتے ہیں کہ پہلے معاملہ کر لیا جاتا ہے اور بعد میں وہ شے وجود میں آتی ہے، جبکہ شرعی لحاظ سے یہ بیع ما لیس عندہٗ کے ذیل میں آتی ہے، لیکن عرف عام ہونے کی بنا پر اور کثرت تعامل سے اس میں سے ضرر کا اندیشہ دور ہو گیا، اس لئے اسے جائز قرار دیا گیا۔ اور کہا گیا کہ :-

ان القياس عدم جوازه لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من احد من الصحابة ولا من التابعين ولا من علماء كل عصر وهذه حجة يترك بها القياس۔[۳۲]

قیاس کے لحاظ سے بیع استصناع کو جائز نہیں ہونا چاہیئے لیکن ہم نے قیاس کو اس لئے ترک کر

دیا کہ اس پر مسلسل تعامل ہے اور صحابہ تابعین اور کسی بھی دور کے فقہاء نے اس پر اعتراض نہیں کیا، اسی دلیل سے قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

اسی طرح فقہاء دخول حمام کی مثال دیتے ہیں کہ حمام (Public Bath Room) میں جانے کی ایک مقررہ اجرت ہے لیکن کوئی شخص جا کر زیادہ وقت اور زیادہ صابن پانی استعمال کرتا ہے جبکہ دوسرا شخص کم استعمال کرتا ہے، اس کو بھی بر بنائے عرف درست قرار دیا گیا۔

قیمتی برتنوں میں جو اشیاء بطور ہدیہ بھیجی جاتی ہے ان کے واپس کر دینا اور ڈبوں اور ٹوکروں میں جو اشیاء بھیجی جاتی ہیں ان کے واپس نہ کرنے کا مدار بھی یہی عرف عام ہے [۳۳]۔

فقہائے احناف کہتے ہیں کہ عرف عام کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اسے استحسان عرف کہتے ہیں اور اگر عام ظنی ہو اس کی تخصیص بھی عرف عام سے ہو جاتی ہے۔ نص ظنی کے عموم کو عرف سے ترک کر دینے کی مثال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا لیکن جمہور فقہاء نے احناف اور مالکی فقہاء کہتے ہیں کہ ہر وہ شرط جائز ہے جسے عرف معتبر قرار دیتا ہو [۳۴]۔

عرف خاص

عرف خاص وہ ہے جو کسی خاص مقام اور طبقہ ہی میں مشہور ہو جیسے تاجروں اور کسانوں کا عرف یہ عرف نص کے بالمقابل تسلیم نہیں ہو گا۔ لیکن ایسے قیاس کے بالمقابل تسلیم کیا جائے گا جس کی علت نص قطعی سے یا نص قطعی کے مشابہ نص سے ثابت نہ ہو [۳۵]۔

عراق میں دابہ گھوڑے کو کہتے ہیں حالانکہ اس کے معنی زمین پر چلنے والے جانور کے ہیں، بعض ملکوں میں کئی منزلہ مکانات ہوتے ہیں۔ وہاں فروخت کرنے اور کرائے پر دینے میں لفٹ کی شرط عرف میں داخل ہے۔

اسی طرح تمام علوم و فنون کے اصطلاحات بھی عرف خاص میں شمار ہوں گی [۳۶]۔

اصل بات یہ ہے کہ عرف خاص بہت ہی متنوع ہے اس کی بے شمار نو بہ نو صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں

کیونکہ مصالح انسانی بدلتی رہتی ہیں اور ان مصالح کے حصول کے ذرائع بھی تغیر پذیر رہتے ہیں۔ اسی طرح انسانی ضروریات اور تعلقات کی بھی نت نئی شکلیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔[۳۶]

عادت کے بارے میں علامہ شاطبیؒ کا بیان

فقہاء نے اکثر عادت کے لفظ کو عرف ہی کے مفہوم میں استعمال کیا ہے چنانچہ ابن نجیم اور السیوطی نے "العادة محکمة" کے تحت بیان کیا ہے اور علامہ شاطبیؒ نے بھی عادت کے عنوان سے عرف کی تفصیلات مرتب کی ہیں۔

عادات کی واقع ہونے اور وجود کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں۔

ایک وہ عادت جو زمانے اور مقام کے اختلاف کے باوجود ہمیشہ یکساں طور پر پائی جائے مثلاً کھانا پینا اور سونا اور جاگنا وغیرہ۔ دوسری وہ عادت جو زمانے اور مقام کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہیں مثلاً رہن سہن کے طور طریقے مزاج کی نرمی و تندی اور جلد بازی و بردباری وغیرہ۔

پہلی قسم کی عادت کی حیثیت ان ابدی کلیات کی سی ہے جن پر دنیا کے وجود کا مدار ہے اس کی مصلحتیں اسی سے وابستہ ہیں۔ یہ عادات شریعت کے مطابق ہیں اور ان کی حیثیت ان احکام شریعت کی سی ہے جو ہمیشہ باقی رہیں گی۔

جبکہ دوسری قسم کی عادات کلیات نہیں ہیں بلکہ یہ درحقیقت جزئیات ہیں اور ظنی ہیں اور ان پر فیصلہ صرف اس بنیاد پر نہیں کیا جاسکتا کہ یہ پہلے لوگوں کی عادات تھیں اور اس لئے انہیں بعد والوں کے لئے بھی حجت ہونا چاہئیے یہ قاعدہ کلیہ ہے اور اس کے فیصلہ میں اس وقت ضرورت پڑتی ہے جب اگلوں کی عادت کو پچھلوں کے لئے بنیاد بنانا مقصود ہو اور اسی بنیاد پر فیصلہ کرنا مطلوب ہو۔ مگر اس قاعدہ کا اطلاق نہ مطلقاً صحیح ہے اور نہ مطلقاً غلط ہے۔ بلکہ اس میں صحت اور عدم صحت دونوں کا احتمال ہے اور اس سے ایک تیسری قسم پیدا ہوجاتی ہے۔ جس کے بارے میں فیصلہ کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔[۳۸]

امام شاطبیؒ نے عادات کی دوسری تقسیم ان کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کے اعتبار سے کی ہے اور اس لحاظ سے گفتگو

کی ہے کہ اگر عادات اور شرعی احکام میں تعارض ہو تو کیا صورت ہوگی وہ فرماتے ہیں کہ

عادات دو طرح کی ہیں۔ ایک عادات شرعیہ یعنی جن کو شریعت نے تسلیم کیا ہے یا واضح طور پر ان کی نفی کر دی مقصد یہ کہ شریعت نے ان پر عمل کرنے کو واجب یا مستحب قرار دیا ہے یا حرام و مکروہ۔

دوسری وہ عادات ہیں جو عام طور پر لوگوں میں جاری ہو جاتی ہیں لیکن منفی یا مثبت طور پر شریعت ان کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیتی تو پہلی قسم کی عادات تو اسی طرح قائم و ثابت رہیں گی جس طرح شریعت کے دوسرے احکام مثلاً نجاست و طہارت کے طریقے۔ ستر پوشی اور اس کے بغیر عبادت نہ کرنے کا حکم۔ ان عادات کا شمار بھی ان احکام شرعیہ میں ہے جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی اگرچہ ان کے برتنے والوں کی آراء کیوں نہ مختلف ہو جائیں تو اس سے قبیح شے اچھی نہیں ہو سکتی اور اچھی شے بری نہیں ہو سکتی مثلاً اگر کسی جگہ ستر کھولنے کو برا نہ سمجھا جائے تو وہ جائز نہیں ہو سکتا۔

دوسری قسم کی عادات یعنی جن کے بارے میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے دو طرح کی ہیں ایک وہ جو غیر متغیر ہیں اور دوسری وہ جو بدلتی رہتی ہیں۔

جو عادتیں قائم رہتی ہیں اور ان میں تغیر نہیں آتا مثلاً کھانا پینا، بول چال اور فطری تعلقات ان عادات سے اگر وہ مقاصد پورے ہوتے ہیں جو شریعت میں مطلوب ہیں تو یہ عادات معتبر ہوں گی اور ہمیشہ ان کے مطابق حکم ہوگا اور انہی پر احکام کی بنیاد ہوگی۔

جو عادتیں بدلتی رہتی ہیں ان کی مختلف صورتیں ہیں بعض ایسی عادتیں ہوتی ہیں جو تبدیل ہوتی رہتی ہیں کہ کہیں انہیں اچھا سمجھا جاتا ہے اور کہیں نہیں سمجھا جاتا، کسی زمانے میں انہیں بنظر استحسان دیکھا جاتا ہے اور کسی وقت ان کو پسند نہیں کیا جاتا چنانچہ سر کھلا رکھنا مشرقی ممالک میں برا سمجھا گیا ہے لیکن مغربی ممالک میں برا نہیں سمجھا گیا۔[۳۹]

عادتوں کا یہ اختلاف کبھی مقاصد میں ہوتا ہے یعنی ایک ہی لفظ کی مراد مختلف اقوام میں یا ایک ہی قوم

کے افراد میں مختلف ہوجاتی ہے یا ایک پیشہ اور ہنر کے افراد ایک اصطلاح کا ایک متعین مفہوم مراد لیتے ہیں جبکہ عوام اس کا کوئی اور مطلب سمجھتے ہیں، یا بعض معانی کے استعمال کا غلبہ ہوجاتا ہے کہ پہلے لفظ کے کچھ اور معنی سمجھے جاتے تھے اور بعد میں کچھ اور سمجھے جانے لگے، یا پہلے لفظ کا استعمال مشترک معنی میں تھا اور بعد میں اس میں تخصیص ہوگی۔ ایسے تمام مواقع پر شرعی حکم بھی عام یا خاص ہی کی بنیاد پر لگایا جائے گا، بالخصوص یہ فرق ایمان عقود اور طلاق میں زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔

عرف اور ادلۂ شرعیہ میں تعارض کی صورتیں

یہ پہلے ہی وضاحت ہوچکی ہے کہ اگر کسی معاملہ میں نص شرعی موجود نہ ہو تو عرف کو سلطان مطلق اور سیادت تامہ حاصل ہوگی کہ ایسا کرنا مصلحت تقنین اور مصالح مرسلہ کے مطابق بھی ہے اور حکمت التشریع کا ایک رہنما اصول بھی۔

لیکن اگر عرف میں اور ادلۂ شرعیہ میں تعارض ہو تو کن صورتوں میں ادلۂ شرعیہ (Sources of law) کو ترجیح ہوگی اور کن صورتوں میں عرف کو ترجیح ہوگی جو کہ اصل اور بنیادی ماخذ قانون نہیں ہے بلکہ تمہیدی، اضافی اور فرعی ماخذ قانون ہے۔

فقہائے کرام کی عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اختلاف و تعارض کی بالعموم تین صورتیں ہوتی ہیں:۔

۱۔ نص خاص اور عرف کا تعارض

۲۔ نص عام اور عرف کا تعارض

۳۔ اجتہاد فقہاء اور عرف کا تعارض

نص خاص اور عرف کا تعارض

اگر کسی معاشرے کے لوگ عادی اعمال میں یا تمدنی معاملات میں کسی عرف کے عادی ہوں لیکن اس عرف کے برخلاف واضح نص موجود ہو جس کی رو سے وہ حکم ممنوع ہو تو اس صورت میں عرف کو ترک کرکے نص کو ترجیح

دی جائے گی اور عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور نہ وہ کسی درجے میں قابل قبول ہوگا اور نہ اس پر کوئی فیصلہ ہوگا۔ خواہ وہ عرف خاص ہو یا عام اور خواہ عرف نص کے بعد وجود میں آیا ہو یا پہلے سے موجود ہو۔[۴۱]

یہ تبدیلی و فرق کبھی معاملات کے امور میں ظاہر ہوتی ہے مثلاً نکاح میں فطری تعلق سے قبل نصف مہر کی ادائیگی یا کسی جگہ یہ دستور ہوتا ہے کہ فلاں چیز کو نقد ہی فروخت کرتے ہیں تو ان تمام معاملات میں شریعت اسلامی ان کا لحاظ کر کے فیصلہ کرے گی۔

کبھی یہ اختلاف خارجی امور کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً بلوغ کی عمر کی تعیین میں مختلف ملکوں اور مختلف مقامات کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔[۴۲]

عادتوں کے فرق پر احکام کے فرق کی اساس۔

عادتوں اور عرف کی تبدیلی اور ان کے فرق پر احکام کی تبدیلی اور فرق کا مطلب اصل خطاب میں تبدیلی نہیں ہے کیونکہ شرعی احکام دائمی اور ابدی ہیں۔ درحقیقت اس اختلاف کا مطلب یہ ہے کہ جب عادتوں میں فرق و اختلاف ہو تو ہر عادت کے لئے منفی یا مثبت حکم شریعت سے اخذ کرنا چاہیئے اور اس کے مطابق فیصلہ ہونا چاہیئے، مثلاً بچہ جب تک بالغ نہیں ہوتا اس پر تکلیف شرعی عائد نہیں ہے جب وہ بالغ ہوگا مکلف ہو جائے گا اور بلوغ میں عادت اور تجربات کو پیش نظر رکھا جائے گا جو مختلف مقامات پر مختلف ہو سکتے ہیں تو درحقیقت حکم کا یہ فرق اصل شریعت میں نہیں ہے بلکہ خود عادت اور مشاہدہ میں ہے۔[۴۳]

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ :۔

اگر عرف شرعی دلیل کے پوری طرح پر خلاف ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو بلاشبہ اس عرف کو رد کر دیا جائے گا۔ جیسے لوگ شراب اور سود کو اپنا عرف بنالیں تو بہر حال یہ امور حرام ہی رہیں گے۔[۴۴]

عبدالوہاب خلاف فرماتے ہیں کہ :۔

وما العرف الفاسد اى المخالف لاصل شرعى اوحكم ثابت بالنص فلا يراعيه المجتهد فى اجتهاده وفتواه ولا القاضى فى قضائه[۴۵]

(عرف فاسد جو کسی شرعی اصول کے برخلاف ہو یا نص سے ثابت شدہ حل کے معارض ہو مجتہد اپنے اجتہاد میں اور عدالت اپنے فیصلہ میں اسے مدنظر نہیں رکھے گی)

ان العرف اذا کان مخالفا لادلة الشرع واحکامه الثابتة التى لا تتغیر باختلاف البیئات والعادات والعصور لایلتفت الیه ولا یعتد به بل یجب الغاوه لانه عرف فاسد[۴۶]

(عرف اگر ادلۂ شرعیہ کے مخالف ہو اور ان ثابت شدہ احکام کے برخلاف ہو جو ماحول عادت اور زمانے کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتے تو اس عرف کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اسے مدنظر رکھا جائے گا، بلکہ ایسے عرف فاسد کو ختم کردیا جائے گا۔)

اسی اصول کی بنا پر شریعت اسلامیہ نے شراب اور سود سے منع فرمایا، بیت اللہ کا برہنہ طواف کرنے سے روکا اور بہت سے اعمال اور معاملات سے منع فرمایا حالانکہ وہ اسلام سے قبل کے جاہلی رسم و رواج کا حصہ تھے۔ چنانچہ بیع منابذہ، بیع ملامسہ، بیع بالقاء الحجر بیع الملاقیح، بیع المضامین، اور بیع ضربۃ القائص والغائص سے منع کردیا گیا۔

حالانکہ یہ سب رواج اسلام سے قبل عربوں میں موجود تھے۔ لیکن اسلام نے ان سے منع کردیا اب اگر اس طرح کی کوئی شے جس سے اسلام نے منع کردیا ہو کسی سوسائٹی کا عرف بن جائے تو اس عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ عرف وہیں معتبر ہوگا، جہاں نص موجود نہ ہو، ورنہ اگر نص موجود ہو اور اس کے

معارض عرف کو قانون کا درجہ دیا جاتا رہے تو

تقلب الاعراف علی الزمن اسس التشریع کلها رأسا علی عقب فتنقرض الشریعۃ بتاتا وتصبح اثر بعد عین[47]۔

(وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عرف ہی قانون سازی کا ماخذ بن جائے گا اور معاملہ بالکل الٹا ہو جائے گا کہ شریعت کی حقیقت ختم ہو جائے گی اور اس کے اثرات باقی رہ جائیں گے۔

استثناء کی صورت

اگر نص وقتِ صدور عرف پر قائم ہو تو یہ نص عرفی ہو گی اور عرف کے تبدیل ہونے سے اس نص کا حکم تبدیل ہو جائے گا لیکن کسی نص کے عرفی ہونے کے بارے میں نقطۂ نظر مختلف ہو سکتا ہے اور اس بارے میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے کہ آیا عرف کی تبدیلی نص کے اس حکم کو تبدیل کرے گی یا نہیں ؟

اس کی مثال "مسئلہ مقیاس الاموال الربویہ" ہے کہ سونے چاندی اور چار غذائی اشیاء کے بارے میں آپؐ نے حکم فرمایا کہ اتحاد جنس کی صورت میں ان کا تبادلہ مثلاً بمثل یداً بید سواء بسواء ہونا چاہیئے حدیث میں سونا چاندی وزنی اشیاء بیان ہوتی ہیں۔ اور باقی اشیاء کیلی بیان ہوئی ہیں۔ جمہور فقہاء اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ اشیاء حدیث کے بیان کے مطابق وزنی اور کیلی رہیں گی اور عرف کے بدل جانے کا کوئی اعتبار نہ ہو گا یعنی گندم کے گندم سے تبادلہ میں تساوی (مساوات) باعتبار پیمائش لازم ہو گی باعتبار وزن نہیں۔ حالانکہ اب گندم (اور دیگر اشیاء) وزن کے ساتھ فروخت ہوتی ہیں[48]۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ تمام قابل مبادلہ قابل قرض اور قابل فروخت چیزوں میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی خرید و فروخت اور تبادلہ میں جو طریقہ بھی عام طور پر رائج ہو گا اسی کے مطابق ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہو گا حتیٰ کہ وہ چھ چیزیں جن کے بارے میں صراحتاً ارشاد نبوی موجود ہے۔ ان کے تبادلہ میں بھی عرف

ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ کا تبادلہ اگر ان کے ہم جنس سے کیا جائے تو ان میں تساوی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اب یہ تساوی اور برابری خواہ وزن کے ذریعے ہو یا کیل پیمانہ کے ذریعے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ سونا اور چاندی کو تول کر اور باقی چیزوں کو ناپ کر بیچنے کا رواج تھا اس لئے آپ نے اس عرف کے مطابق سونے اور چاندی کو وزنی اور باقی چیزوں کو کیلی قرار دے دیا۔ آپ کے حکم کا مقصد اور منشا یہ تھا کہ عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ پیدا ہونے پائے اب یہ مقصد یعنی عدم تساوی خواہ وزن کے ذریعے پورا ہو یا کیل کے ذریعے، اس سے آپ کے حکم کا تعلق براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہے۔ اگر آپ کے زمانے میں سونے اور چاندی کے لئے کیل اور دوسری اشیاء کے لئے وزن تساوی کا معیار ہوتا آپ وہی اختیار فرماتے۔ اس رائے کو فقہائے احناف میں ابن ہمام اور سعدی آفندی وغیرہ نے ترجیح دی ہے، اور تعامل پوری امت کا اسی پر ہے۔ فقہ کی تمام اہم کتابوں میں تفصیل موجود ہے۔ صاحب درالمختار لکھتے ہیں :-

وعن الثانی اعتبار العرف مطلقاً ورجحہ الکمال وخرج علیہ سعدی [۴۹]

(امام ابو یوسف مطلقاً عرف کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی ہے اور سعدی آفندی نے اس کے مطابق بہت سے دلائل کی تخریج کی ہے)

علامہ شامی صاحب درمختار اور ابن ھمام کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

ان المعتبر العرف الطاری بانہ لا یخالف النص بل یوافقہ لان النص علی کیلیۃ الاربعۃ ووزنیۃ الذھب والفضۃ مبنی علی ما کان فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کون العرف کذالک حتی لو کان العرف اذ ذالک بالعکس لورد النص موافقاً ولو تغیر العرف فی حیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم لنص علی تغیر الحکم وملخصہ ان النص معلول بالعرف فیکون المعتبر ھو العرف فی ای

زمان کان:۵۰

وہ عرف طاری معتبر ہے جو نص کے خلاف ہونے کے بجائے اس کے موافق ہو۔ چار چیزوں کی کیلیت اور سونے اور چاندی کی وزنیت اس پر مبنی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہی عرف تھا چنانچہ عرف اگر اس کے برعکس ہوتا تو آپ کا حکم اسی کے مطابق ہوتا۔ اور اگر آپ کے زمانے ہی میں یہ عرف بدل جاتا تو آپ اس بدلے ہوئے عرف کے مطابق حکم فرماتے۔ خلاصہ یہ کہ منصوص حکم کی علت عرف ہے۔ اس لئے اس میں عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا خواہ کوئی بھی زمانہ ہو)

امام ابو یوسف کی اس رائے سے معلوم ہوا کہ شریعت کا کوئی حکم نص اس معلول بالعرف ہو تو عرف کے بدلنے سے اس کی صورت بدل جائے گی۔

جب منصوص حکم کے بارے میں امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں تو بدرجہ اولیٰ عرف و رواج کا لحاظ کیا جائے گا اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

۱۔ امام ابو یوسف کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے معاملات و مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون کے قریب تر لایا جا سکتا ہے اور بہت سی برائیوں کا سد باب ہو سکتا ہے۔ ان کی اس رائے میں امت کے لئے جو تیسیر ہے اس پر علامہ ابن عابدین خوش ہو کر لکھتے ہیں :

فلو تعارف الناس بیع الدراهم بالدراهم و استقراضها بالعدة كما فی زماننا لا یکون مخالفاً للنص فالله تعالیٰ یجزی الامام ابا یوسف عن اهل الزمان خیر الجزاء[۵۱]

(اگر لوگ سکے کو سکے سے گن کر بیچنے یا قرض لینے دینے کے عادی ہو جائیں، جیسا کہ اس دور میں ہے تو یہ عمل نص کے خلاف نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو تمام دنیا کی طرف سے جزائے خیر دے کہ انہوں نے یہ آسانی پیدا کی)

امام ابو یوسف کی رائے پر بعض لوگوں نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا تھا کہ اس سے ترک نص لازم آتا ہے اور ربٰو کے جواز کی بھی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان لوگوں کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ نص کی مخالفت نہیں ہے۔ بلکہ موافقت ہے اور اس سے سودی معاملات کا دروازہ کھلا نہیں ہے، بلکہ بند ہو گیا ہے۔

حاشا الله ان یکون مراد ابی یوسف ذالك

.... فلیس فی اعتبار العادة المتغیرة الحادثة

مخالفة للنص بل فیه اتباع النص

فالله تعالی یجزی الامام ابو یوسف عن اهل

هذا الزمان خیر الجزاء فلقد سد عنهم باباً عظماً من الربا [۵۲]

(خدا کی پناہ کہ امام ابو یوسف کی مراد اس سے یہ ہو .... نئی اور بدلنے والی عادت کے اعتبار اور لحاظ کرنے سے نص کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ اس سے نص کا اتباع ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام دنیا کی طرف سے امام ابو یوسف کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے سود کے بہت بڑے دروازے کو لوگوں کے لئے بند کر دیا)

اوپر اس کی کچھ مثالیں آچکی ہیں، ایک دو مثالیں اور دی جاتی ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ نص خاص سے عرف کے تصادم کی صورت میں امام ابو یوسف کی رائے پر عمل کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہوتی، بلکہ نص کی روح کو باقی رکھنے کے لئے اس کے اس قالب کو بدل دیا جاتا ہے۔ جو عرف کی روشنی میں اسے دیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنواری لڑکی کے سلسلے میں فرمایا:۔

اذنها صماتها

(اس کی خاموشی اجازت ہے۔)

اس حکم کے بارے میں فقہا متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم وحیا زیادہ ہوتی ہے، اس لئے وہ اپنی رضامندی کو الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کے بجائے خاموشی ہی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ شرم وحیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے، جن کی تعلیم و تربیت سماجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی۔ اب اگر کنواری لڑکیوں کو خواہ تعلیم و تربیت کے ڈھنگ بدلنے سے، خواہ سماجی بندھنوں کے ڈھیلے ہونے سے اس کے اظہار میں شرم محسوس نہ ہوتی ہو تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ ثیبہ عورتوں کو یہ رعایت نہیں دی گئی ہے، تو معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت عرف معاشرہ ہے۔ اس لئے معاشرے کے عرف کے بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا۔ اور اس کی روح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہے گی۔

۲۔ جن حکومتوں کی طرف سے ہر سال جو چاندی یا سونے کے سکے جاری ہوتے ہیں، ان کے وزن میں اگر کچھ کمی بیشی ہو جائے تو جب تک وہ حکومتیں ہم جنس سکے کو منسوخ قرار نہیں دیتیں، وہ چلتا رہتا ہے اور اس کا تبادلہ اور ان سے خرید و فروخت تعداد کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہے باوجودیکہ ان کے وزن میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا۔ اب اگر محض وزن کو سامنے رکھا جائے تو معاملہ کرتے وقت سکے کے سن کا ذکر بھی ضروری ہوگا کہ فلاں سن کے مطابق یہ معاملہ کیا جا رہا ہے، اور اگر یہ قید لگا دی جائے تو انتہائی دشواری پیش آئے گی اور شارع کا مقصود بہر حال یہ نہیں ہو سکتا کہ لوگ اس دشواری میں پڑیں۔ اس لئے امام ابویوسف کے قول کے مطابق اس تھوڑے سے فرق کو نظر انداز کر کے عرف کے مطابق معاملہ کر لینا صحیح ہوگا۔ گو اس میں معصیت کا ایک پہلو ہے۔ لیکن عرف و ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ اس مسئلے پر بحث کر کے آخر میں لکھتے ہیں۔

وعلی کل فینبغی الجواز والخروج من الاثم عند اللہ تعالیٰ اما بناء علی العمل بالعرف او للضرورة۔[۵۳]

(ان تمام صورتوں میں بہتر یہی ہے کہ اس کو جائز قرار دیا جائے۔ اور خدا کے یہاں اس معصیت سے اس کو بری سمجھا جائے۔ یہ اس لئے کہ عرف یہی ہے۔ یا اس لئے کہ ضرورت کا اقتضا ہے)

چنانچہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف گیہوں اور جو کے تبادلے کے بارے میں یہ حکم فرمایا کہ یہ تبادلہ کیل کے ذریعے ہو اور جب آپ سے یہ پوچھا گیا کہ پڑوسی ایک دوسرے سے روٹیاں مانگ لیا کرتے ہیں اور گن کر یا اندازے سے واپس کر دیتے ہیں تو کیا یہ بھی ربا کے حکم میں ہے، تو آپ نے فرمایا نہیں۔

لیکن یہ حکم سکوں کے تبادلہ تک محدود ہے۔ اگر کوئی شخص چاندی کے سکے سے چاندی یا سونے کے سکے سے سونا خریدنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں۔

بخلاف ما اذا باعها بالفضة الخالصة فانه لا یجوز الا وزناً۔[۵۴]

(اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خالص چاندی اس سے خرید لے تو یہ بغیر وزن کے ہوئے جائز نہیں ہو سکتا)

یہاں اگر الضرورات تبیح المحظورات کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے تو دوسرے اصول کے تحت اس کی حد بھی مقرر کر دی گئی ہے۔ یعنی الضرورات تقدر بقدرہا ضرورت کے بقدر ہی اس کا استعمال صحیح ہے۔ ظاہر ہے کہ تبادلہ میں ایک عمومی ضرورت تھی اور چاندی سونے کی خریداری کی ضرورت کی وہ حیثیت نہیں ہے اب اس کو اگر کوئی شخص اس کا کاروبار بنا لے تو یہ جائز نہ ہوگا۔[۵۵]

نص عام اور عرف میں تعارض

نص اور عرف کے مابین تعارض کی صورت میں عرف کی ترجیح اور عدم ترجیح کی کئی صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے۔

العرف المقارن لورود النص العام المعارض له

(جس وقت نص وارد ہوئی ہو اس وقت یہ عرف موجود ہو) یا

العرف الحادث بعد النص العام المعارض له

(عرف نص کے ورود کے بعد وجود میں آیا ہو)

پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار ہے دوسرے عرف کا نہیں، ابن نجیم کہتے ہیں کہ :۔

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتاخر[۵۶]

(جس عرف پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں وہ وہ ہے جو پہلے سے موجود ہو اور نص کے مقارن ہو)

نص کے ورود کے وقت موجود عرف یا تو لفظی ہوگا یا عملی۔

(الف) اگر لفظی ہے تو فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ عرف قبول کیا جائے گا۔ مثلاً بیع، شراء، اجارہ، صیام، صلاۃ اور حج کے معنی وہی معتبر ہوں گے جو ورود نص کے وقت عرف میں ان کے سمجھے گئے۔[۵۷]

(ب) عرف عملی یا تعامل اگر نص کے خلاف ہے تو ابن نجیم کہتے ہیں کہ :

التعامل بخلاف النص لا یعتبر[۵۸]

لیکن بعض فقہاء کے یہاں اس سے نص کی تخصیص ہوسکتی ہے اور اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ یہ عرف عام ہے یا خاص۔

فقہ حنفی کی رو سے عرف عملی سے نص کی تخصیص ہوسکتی ہے یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شریعت کا حکم عام جو بظاہر امر متعارف کے خلاف نظر آتا ہے دراصل اس کے خلاف نہیں ہے کہ شارع کا مقصود اس امر متعارف کو اس نص عام میں داخل کرنا نہیں ہے۔

اسلامی قانون میں یہ اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہوگا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہوگا جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے بلکہ اس حکم کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہوگا گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر عمل ہوگا۔[۵۹]

ابن عابدین لکھتے ہیں :

اگر نص میں اور عرف میں مکمل تضاد نہ ہو بلکہ نص کا حکم عام ہو اور اس کے بعض حصوں سے عرف عام کا تعارض ہو تو اس عرف سے نص میں تخصیص ہو جائے گی اور قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ استصناع، دخول حمام اور شرب سقا میں اس کی تصریح ہو چکی ہے۔[۴۰]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر موجود کی بیع سے منع فرمایا، یہ نص عام ہے لیکن بیع استصناع عرف بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے اس لئے عرف عام سے اس کی تخصیص ہو گئی۔ جس طرح بیع سلم کا خود شارع نے استثناء کر دیا۔[۴۱]

نص عام اور عرف خاص میں تعارض کی صورت میں حنفی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عرف خاص میں قوت اور زور نہیں ہے جو عرف عام ہوتا ہے، مزید یہ کہ اگر عرف خاص سے نص کی تخصیص روا ہو تو بعض علاقوں میں تخصیص ہو گی اور بعض میں نہیں ہو گی۔[۴۲]

ابن نجیم کہتے ہیں:

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص[۴۳]

ابن عابدین نے فرمایا کہ:

وان كان العرف خاصا فانه لايعتبر وهو المذهب

(حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا)

آگے بیان کرتے ہیں کہ:۔

عرف عام کے برخلاف اگر کسی شہر کے لوگ پانی میں آٹا دینے کا معاملہ کرنے لگیں تو یہ جائز نہ ہوگا اور نہ اس معاملہ کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے اور تعامل سے اصلاً ترک جائز نہیں ہے جبکہ تخصیص جائز ہے۔ لیکن ہمارے فقہاء نے عرف خاص سے نص کی تخصیص کی اجازت نہیں دی ہے کیونکہ یہ ایک مقام کا تعامل ہے اور ایک مقام کے تعامل سے نص کی تخصیص نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر ایک مقام کے تعامل سے نص

میں تخصیص کی جائے تو دوسرے مقام کا تعامل اس سے مانع ہوگا اور بے شک تخصیص سے مانع ہے۔[۶۴]

عرف عملی کے نص کے مخصص قرار دیئے جانے کے بارے میں فقہائے مالکیہ کے مابین اختلاف ہے۔ بہرحال مسلک کے محقق فقہاء اس کے قائل ہیں البتہ قاضی نے اس سے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ:

ان العرف العملی لا یصلح لتخصیص اللفظ او تقییدہ[۶۵]

(عرف عمل سے نص کے الفاظ کی نہ تخصیص ہوتی ہے نہ تقیید)

مالکی فقہاء کے یہاں عرف کے عام اور خاص کا بھی امتیاز نظر نہیں آتا۔[۶۶]

اگر نص عام کے معارض عرف بعد میں وجود میں آیا ہو۔

العرف الحادث بعد النص العام المعارض له۔

تو بالاتفاق فقہاء یہ عرف نہ تو نص کا مخصص ہو سکتا ہے اور نہ اس کا اعتبار ہے۔ مثلاً

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم

میں یمین سے یمین باللہ ہی مراد ہوگی اور آج کل کی طلاق وغیرہ کی قسموں پر یمین کا اطلاق نہیں ہوگا۔[۶۷]

اجتہادات فقہاء اور عرف کا تعارض

نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلے میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو یہ اجتہاد و قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے یا استحسان اور استصلاح کے ذریعہ عرف خواہ قدیم ہو یا حادث عرف کو اجتہادی اور قیاسی مسائل پر ترجیح ہوگی۔

ابن ہمام کہتے ہیں:۔

ان العرف بمنزلة الاجماع شرعا عند عدم النص

(نص کی عدم موجودگی میں عرف کی حیثیت شرعی اجماع کی سی ہے)

ابن عابدین کہتے ہیں کہ

ان لم یخالفه من کل وجه او کان الدلیل قیاساً فان العرف معتبرا[۶۸]

اگر عرف من کل الوجوہ نص کا معارض نہ ہو یا حکم قیاسی ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر آگے لکھتے ہیں،

اگر عرف ظاہر الروایہ کا معارض ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فقہی مسائل یا تو صراحتاً کتاب وسنت کے نصوص سے ثابت ہوں تو اس کا بیان پہلے ہو چکا ہے اور جو مسائل اجتہاد اور قیاس سے ثابت ہوں تو مجتہد جن مسائل کا استنباط کرتا ہے ان میں بیشتر اس زمانہ کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں چنانچہ اگر وہ کسی دوسرے عرف کے زمانہ میں موجود ہو تو اس نے جو کچھ کہا ہے خود ہی وہ اس کے خلاف فتوی دے، اس بنا پر اجتہاد کے شرائط میں یہ شرط بھی ہے کہ مجتہد لوگوں کی عادات اور اعراف سے واقف ہو کہ بہت سے احکام عرف کے بدل جانے سے بدل جاتے ہیں اور اگر اس تبدیلی کے ساتھ حکم اجتہادی نہ بدلے تو اس سے مشقت اور لوگوں کی تکلیف میں اضافہ ہوگا اور یہ بات شریعت کے ان اصولوں کے برخلاف ہوگی جو اس نے تخفیف و آسانی اور دفع ضرر اور فساد کے مٹانے کے لئے بنائے ہیں تاکہ دنیا کا نظام بہتری پائیداری اور قانونی اچھائی کے ساتھ چل سکے، چنانچہ مشائخ حنفیہ نے قدیم حنفی فقہاء کے بے شمار مجتہدات کے خلاف رائے اختیار کی ہے[۴۹]

قیاس پر عرف کی ترجیح فقہائے حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں استحسان متصور ہوتی ہے اور عرف کو استصلاح پر بھی ترجیح حاصل ہے۔"

اجتہاد سابق پر عرف کو ترجیح دینے کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی فروخت ناجائز تھی کیونکہ اس وقت یہ معمولی کیڑے مکوڑے متصور ہوتے تھے۔ لیکن امام محمد نے جب اپنے دور میں ان کی بیع و شراء کا تعامل دیکھا تو انہوں نے ان کے مال ہونے اور بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیا۔

۲۔ تقاضائے قیاس تو یہ ہے کہ عدالت ہر دعوی کو سنے لیکن اگر کوئی عورت صحبت کے بعد یہ دعوی کرے کہ اسے مہر معجل ادا نہیں ہوا تو یہ دعوی قابل سماع نہیں ہوگا اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ مہر معجل شب زفاف سے پہلے ادا ہوتا ہے۔

۳۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مطالبہ جب تک صاحب مطالبہ یا اس کے وکیل یا قائمقام کو نہ دیا جائے اس وقت تک وہ ادا نہ سمجھا جائے لیکن فقہاء نے کنواری یا باکرہ کے بارے میں یہ قیاس ترک کر دیا ہے کہ اگر اس کا باپ یا دادا وصول کرے تو ادا ہو جائے گا اور بیوی کو شوہر سے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا اگرچہ اسے نہ ملا ہو۔[۴۱]

عرف و عادت سے متعلق قواعد کلیہ

۱۔ العادۃ محکمۃ (المجلہ: مادہ: ۳۶)

(عادت فیصلہ کن ہے)

اس قاعدہ میں عادت سے مراد عرف ہے اور عرف لفظی اور عملی دونوں کو مشتمل ہے، اس قاعدے سے اس حقیقت کی غمازی ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت میں عرف کی ایک خاص اہمیت ہے اور تقسیم حقوق اور ذمہ داریوں کے الزام میں عرف کو شرح و تطبیق کا دائرہ اثر حاصل ہے۔

"العادۃ محکمۃ" ایک اصولی اور اساسی قاعدہ ہے اور اس سے کئی فرعی اور ذیلی قواعد بھی نکلتے ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں:

۲۔ استعمال الناس حجۃ یجب العمل بہا (المجلہ: مادہ ۳۷)

(لوگوں کا استعمال ہے واجب العمل اور حجت ہے)

اس قاعدہ میں استعمال کا لفظ عرف و عادت ہی کے مفہوم میں مستعمل ہوا ہے۔

۳۔ انما تعتبر العادۃ اذا اطردت او غلبت (المجلہ: مادہ ۴۱)

(عادت عام اور شائع کا اعتبار ہے۔)

۴۔ العبرۃ للغالب الشائع لا للنادر (المجلہ: مادہ ۴۲)

(اس عادت کا اعتبار ہے جو عام اور غالب ہو نادر نہ ہو)

ان ہر دو قواعد میں عرف کے اعتبار کی چند شرائط بیان ہوئی ہیں کہ عرف عام اور غالب ہو اور اس کی حیثیت نادر الوجود کی سی نہ ہو کہ اکا دکا واقعات سے متعلق قانون سازی نہیں ہوتی چہ جائیکہ چند لوگوں کا عرف و عادت ماخذ قانون بن جائے۔

۵۔ الحقیقة تترك بدلالة العادة (المجلہ : مادہ ، ۴۰)

(عادت کی بنا پر حقیقت بھی قابل ترک ہو جاتی ہے)

۶۔ الكتاب كالخطاب (المجلہ : مادہ ، ۶۹)

(تحریر گفتگو کی طرح معتبر ہے)

۷۔ الاشارات المعهودة للاخرس كالبيان باللسان (المجلہ : مادہ ، ۷۰)

(گونگے کے جانے پہچانے اشارات اس کے زبان سے کہہ دینے کے مترادف ہیں)

یہ ہر سہ قواعد گفتگو سے متعلق عرف کی بعض اساسیات کے بیان پر مشتمل ہیں۔ اور تمدنی معاملات میں بڑی دور رس تاثیرات کے حامل ہیں۔

۸۔ المعروف عرفا كالمشروط شرطا (المجلہ : مادہ ، ۴۳)

(عرف کے ذریعہ متعارف کا حکم شرط کی طرح ہے)

۹۔ التعيين بالعرف كالتعيين بالنص (المجلہ : مادہ ، ۴۵)

(عرف سے کسی امر کا متعین ہونا ایسے ہے جیسے نص سے متعین ہوا ہے۔)

۱۰۔ المعروف بين التجار كالمشروط بينهم (المجلہ : مادہ ۴۴)

(تاجروں کے درمیان متعارف امر شرط کی طرح ہے)

ان ہر سہ قواعد میں عرف عملی کا دائرہ اثر بیان ہوا ہے بالخصوص تیسرے قاعدے میں تاجروں اور ارباب صنعت و حرفت کے بارے میں عرف کو قابل تسلیم قرار دیا گیا ہے۔

۱۱۔ لا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان (المجلہ : مادہ ، ۳۹)

(زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی ناقابل تردید امر ہے)

کتابیات

۱۔ فواد عبدالباقی : المعجم المفہرس الالفاظ القرآن کریم
: المعجم المفہرس الالفاظ الحدیث (لیدن)

۲۔ الجصاص : احکام القرآن

۳۔ ابن العربی : احکام القرآن

۴۔ الطبری : جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت

۵۔ الرازی : تفسیر الکبیر ج ۱۵

۶۔ ابن حجر : فتح الباری ج ۴، ۹

۷۔ السرخسی : المبسوط

۸۔ الکاسانی : بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

۹۔ الشاطبی : الموافقات

۱۰۔ السیوطی : الاشباہ والنظائر

۱۱۔ ابن نجیم : "

۱۲۔ ابن عابدین : ردالمحتار

۱۳۔ " : نشر العرف (مجموعہ رسائل ابن عابدین) ج ۲

۱۴۔ القرافی : الاحکام فی اصول الاحکام

۱۵۔ مصطفیٰ الزرقاء : الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید

۱۶۔ مجلۃ الاحکام العدلیہ

۱۷۔ الدکتور حسن علی الشاذلی : المدخل للفقہ الاسلامی ، الکویت ، ۱۹۷۷ء

۱۸۔ محمد فاروق النبہان : نظام الحکم فی الاسلام الکویت

۱۹۔ ابوزہرہ : اصول الفقہ

۲۰۔ حسین حامد حسان : المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی

۲۱۔ عبدالوہاب خلاف : مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ

۲۲۔ ابن منظور : لسان العرب

۲۳۔ الجرجانی : التعریفات

۲۴۔ صبحی محمصانی : فلسفہ تشریعت اسلام (اردو)

۲۵۔ تقی امینی : فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

۲۶۔ ابوزہرہ : امام ابوحنیفہ (اردو)

۲۷۔ ابوزہرہ : امام مالک (اردو)

۲۸۔ مجیب اللہ ندوی : فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل

۲۹۔ Salmond on Jurisprudence

۳۰۔ Paton on Jurisprudence

۳۱۔ Tandon on Jurisprudence

حوالہ جات

۱۔ ابن نجیم، ۹۲، السیوطی، ۸۹ المجلہ مادہ ۳۶، تقی امینی ۲۷۴

۲۔ سرخسی، ابوزہرہ ۲۷۳ تقی امینی ۲۷۴

۳۔ ابن عابدین ۱۱۵، تقی امینی۔ ۲۷۴

۴۔ ابن عابدین ۱۱۵، ابن نجیم ۹۳

۵۔ تقی۔ ۲۷۵

۶۔ تقی ۲۷۵ ابن نجیم ۹۴

۷۔ تقی ۲۷۵

۸۔ ابن عابدین۔ ص ۱۱۵

۹۔ مصطفیٰ احمد زرقاء الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید، ج ۲، ص ۸۴۷، ۸۴۸ دمشق ۱۹۶۳ء

۱۰۔ ایضاً ص ۸۵۳

۱۱۔ ابوزہرہ امام مالک (اردو) ص ۴۳۹، ۴۴۰۔ لاہور

۱۲۔ ابوزہرہ: امام ابوحنیفہ (اردو) ص ۵۶۰ - ۵۶۲ (لاہور)

۱۳۔ سامن، ۲۰۱

۱۴۔ تقی ردالمحتار، ج ۴

۱۵۔ مجیب اللہ ندوی، فقہ اسلامی اور دور جدید کے مسائل، ۱۲۴

۱۶۔ ابن عابدین ۱۱۵

۱۷۔ ایضاً ۱۲۶ Tandon's Jurisprudence p. 199 (LHR)

۱۸۔ (الف) ابن نجیم، ص ۱۰۱

۱۹۔ ابن نجیم ۹۴ السیوطی، المجلہ ۳۷ ۔ (مادہ ۴۱)

۲۰۔ السیوطی، ۹۲

۲۱۔ ابن نجیم و عابدین، مجیب اللہ ندوی ص ۱۳۱

۲۲۔ مجیب اللہ ندوی ۱۲۸، ۱۲۹

۲۳۔ المجلہ مادہ (۱۳)

۲۴۔ مجیب اللہ، ۱۲۹ (درر الحکام)

۲۵۔ مجیب اللہ ۱۳۰، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۱۷۸

۲۶۔ ابن عابدین، ۱۱۴

۲۷۔ مجیب اللہ، ۱۳۳، ۱۳۴

۲۸۔ ابن عابدین ۱۱۵

۲۹۔ شاذلی، ص ۴۲۱

۳۰۔ مجیب اللہ ندوی ۱۳۴، ۱۳۵

۳۱۔ ابن عابدین ۱۱۶

۳۲۔ مجیب اللہ ۱۳۵، ۱۳۶

۳۳۔ ابوزہرہ ۲۷۴

۳۴۔ ابوزہرہ ۲۷۴

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ مجیب اللہ ندوی ۱۳۶

۳۷۔ مصطفیٰ زرقا، جلد ۲ ص ۸۳۹

۳۸- الشاطبی، ج ۲ ص ۲۹۷، ۲۹۸ مجیب اللہ ص ۱۳۸، ۱۳۹

۳۹- اس مقام پر اس امر کی وضاحت غیر ضروری نہ ہوگی کہ البلاد المغربیہ سے مراد شمالی افریقہ کے بعض ممالک ہیں کیونکہ اسلامی عہد میں یہی علاقے بلاد مغرب کہلاتے تھے۔ علامہ شاطبیؒ کا یہ کہنا کہ بلاد مغرب کے لوگوں کا ننگے سر رہنا ان کی عدالت میں حرج نہیں ہے ننگے سر نماز پڑھنے کے مسئلہ کو حل کر دیتا ہے کہ جس علاقہ اور جس زمانے میں ننگے سر رہنا غیر شائستگی کی علامت نہ ہو ننگے سر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے

۴۰- الشاطبی، ج ۲، ص ۲۸۴

۴۱- زرقاء، ص ۸۷۹

۴۲- الشاطبی، ج ۲، ص ۲۸۴ - ۲۸۵

۴۳- ایضاً ص ۲۸۵ - ۲۸۶

۴۴- نشر العرف، ص ۱۱۶

۴۵- مصادر التشریع الاسلامی، ص ۱۴۷

۴۶- شاذلی، المدخل، ص ۴۲۱

۴۷- زرقاء، ص ۸۷۹ - ۸۸۳

۴۸- زرقاء، ص ۸۸۴ - ۸۸۶

۴۹- مجیب اللہ ندوی، ص ۴۲

۵۰- ردالمحتار، ج ۴، ص ۲۸۱

۵۱- نشر العرف، ص ۱۱۸

۵۲- نشر العرف، ص ۱۱۸

۵۳- نشر، ص ۱۲۰

۵۴۔ تنشر، ص ۱۲۱

۵۵۔ مجیب اللہ ندوی ص ۱۵۳-۱۵۸

۵۶۔ ابن نجیم : الاشباہ

۵۷۔ زرقاء، ص ۸۸۹

۵۸۔ ابن نجیم

۵۹۔ زرقاء، ص ۸۹۰

۶۰۔ ابن عابدین، ص ۱۱۲

۶۱۔ زرقاء، ص ۸۹۲

۶۲۔ زرقاء، ص ۸۹۳

۶۳۔ ابن نجیم

۶۴۔ ابن عابدین، ص ۱۱۷

۶۵۔ القرافی

۶۶۔ زرقاء، ص ۸۹۳

۶۷۔ زرقاء، ص ۸۹۷

۶۸۔ ص ۱۱۶

۶۹۔ ص ۱۲۵

۷۰۔ زرقاء، ص ۹۰۹

۷۱۔ زرقاء، ص ۹۱۰، ۹۱۱