اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ

ترجمہ

مولانا عتیق احمد قاسمی

IFA PUBLICATIONS

ایفا پبلیکیشنز

Marfat.com

Marfat.com

16

اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ

مترجم

مولانا عتیق احمد قاسمی

استاذ فقہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ

ایفا پبلیکیشنز، نئی دھلی

Marfat.com

11923

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب : اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ
صفحات : ۳۲۹
اشاعت (اول) : جون ۱۹۹۳ء
اشاعت (دوم) : جنوری ۲۰۱۱ء
قیمت : ۱۳۰ روپے
ISBN :

ناشر

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی
۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگابائی، پوسٹ باکس نمبر: ۹۷۰۸
جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵
فون: 011-26981327
ای میل: ifapublications@gmail.com

Marfat.com

مجلس ادارت

۱- مولانا مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی

۲- مولانا محمد برہان الدین سنبھلی

۳- مولانا بدر الحسن قاسمی

۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

۵- مولانا عتیق احمد بستوی

۶- مفتی محمد عبید اللہ اسعدی

Marfat.com

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

Marfat.com

Marfat.com

فہرست مضامین

نمبر شمار	عناوین	صفحہ نمبر
پیش لفظ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	۱۱
	پہلی فصل: اسلامی شریعت کی خصوصیات وامتیازات	
۱-	اللہ تعالیٰ کی حاکمیت	۱۶
۲-	شریعت کی بالادستی اور حکمرانی	۱۹
۳-	قوانین کی دو قسمیں	۲۱
۴-	ذمہ داری اور اس کی شرطیں	۲۲
۵-	عقلیت اور تجرباتی منہج	۲۶
۶-	مساوات	۳۰
۷-	عمل اور نیت	۳۱
۸-	اجتماعی اور منظم شریعت	۳۸
۹-	انسان کی سرگرمیوں میں شریعت کی مداخلت کے حدود	۳۹
۱۰-	لزوم اور جزا	۴۴
۱۱-	تجریدیت اور عموم	۴۷
۱۲-	ثبات اور لچک میں توازن	۴۸
۱۳-	اسلامی شریعت کی ہمہ گیری	۵۴
۱۴-	توسط واعتدال	۵۶

Marfat.com

۱۵- عدالت ۵۹

۱۶- قانون کی وحدت ۶۲

۱۷- صاحبِ اجتہاد قاضی ۶۷

۱۸- شریعت اور تاریخ سازی ۶۹

۱۹- عالمی شریعت ۷۱

۲۰- شریعت اسلامی میں درجات احکام کی ترتیب ۷۵

دوسری فصل: شریعت کی دوسرے علوم سے نسبت

۱- امام غزالیؒ کا نظریہ ۸۰

۲- امام غزالیؒ کے نظریہ پر تبصرہ ۸۴

۳- شریعت کا دوسرے علوم سے رشتہ ۹۱

تیسری فصل: مقاصدِ شریعت

۱- اسلامی شریعت کا عمومی مقصد اختصار کے ساتھ ۱۰۷

۲- شریعت کے عمومی مقاصد کا تفصیلی بیان ۱۱۱

۳- شریعت کے اقسام کے مقاصد ۱۲۷

۴- مقاصد و وسائل ۱۳۱

۵- مقاصد کو ثابت کرنے کے طریقے ۱۳۷

چوتھی فصل: شریعت کے قواعدِ کلیہ

۱- احکام کے استنباط میں قواعدِ فقہیہ کا رول ۱۴۲

۲- اہم قواعد کلیہ ۱۴۶

پانچویں فصل: حکمِ شرعی کا محل

۱- مقدمہ ۱۵۸

Marfat.com

۲- تصحیح ۱۵۸

۳- محلِ حکم کی بحثیں ۱۶۰

۴- حقوق اللہ اور حقوق العباد ۱۶۱

چھٹی فصل: حکمِ شرعی کی قسمیں اور اس کے مجموعے

۱- حکمِ شرعی ۱۸۴

۲- حکمِ شرعی کے انواع ۱۸۴

۳- واجب عینی اور واجب کفائی یا فرض عین اور فرض کفایہ ۱۸۶

۴- احکامِ شرعیہ کے مجموعے ۲۰۳

ساتویں فصل: حکمِ شرعی کے مآخذ

۱- نقل ۲۰۸

۲- اولوالامر ۲۰۹

۳- موجودہ صورت حال صالح ہونے کی صورت میں (عرف استصحاب) ۲۳۴

۴- عقل ۲۳۶

۵- براءتِ اصلیہ ۲۳۹

آٹھویں فصل: حکمِ شرعی تک رسائی کا منہج

۱- منقولات کے میدان میں ۲۴۱

۲- اولوالامر ۲۴۶

۳- عرف کے میدان میں ۲۵۵

۴- عقل کے میدان میں ۲۵۶

۵- براءتِ اصلیہ کے سلسلہ میں ۲۵۷

Marfat.com

نویں فصل: حکمِ شرعی کی تطبیق

۱- تطبیق کی بنیاد ۲۵۹
۲- حکمِ شریعت کی تطبیق کرنے والی قوت ۲۶۲
۳- حکمِ شرعی کی تطبیق کا منہج ۲۶۶

دسویں فصل: حکمِ شرعی کا شخصی دائرہ

۱- قسمِ عام ۲۷۴
۲- قسمِ خاص ۲۸۰

گیارھویں فصل: حکمِ شرعی کا مکانی دائرہ

۱- بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر ۲۸۳
۲- مکانی دائرہ کے مسئلہ کی موجودہ صورتِ حال ۲۹۲
۳- حکمِ شرعی کے مکانی دائرہ کے احکام سے متعلق بنیادی خطوط ۳۰۳

بارھویں فصل: حکمِ شرعی کا زمانی دائرہ

خاتمہ ۳۲۰
مراجع وماخذ ۳۲۱

☆☆☆

Marfat.com

پیش لفظ

جو انسان کسی شئ کو بناتا ہے وہی اس کے استعمال اور فوائد ونقصانات سے بھی اچھی طرح واقف ہوتا ہے۔ یہ ایسی حقیقت ہے جس سے کوئی صاحب عقل انکار نہیں کرسکتا ہے، انسان بھی اپنے آپ پیدا نہیں ہوا ہے نہ اس کی پیدائش میں اس کی مرضی کو دخل ہے اور نہ اس کی وفات میں ہم سب کو کائنات کے پروردگار نے پیدا کیا ہے اس لئے ہمارے نفع ونقصان سے بڑھ کر اور کوئی ذات واقف نہیں ہوسکتا اور یقیناً اس کی ہدایات پر عمل کر کے ہم کامیابی سے ہم کنار ہو سکتے ہیں، خدا نے انسان کو زندگی گزارنے کے لئے جو ہدایت نامہ عطا فرمایا ہے اسی کو شریعت کہتے ہیں یوں تو ہر عہد میں انسان کے لئے ہدایت آتی رہی ہے لیکن انسانی آمیزشوں نے اسے محفوظ نہیں رکھا اسی لئے شریعت اسلامیہ اپنی آخری شکل وصورت میں حضور ﷺ پر نازل ہوئی اور انسان کے دست وبرد سے بچانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ خود لیا اسی لئے وہ بے کم وکاست اپنی اصل شکل میں محفوظ ہے اور ان شاء اللہ قیامت تک محفوظ رہے گی، لہٰذا اب جب ہم شریعت کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے یہی شریعت محمدی مراد ہوتی ہے۔

قانون شریعت چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اس لئے یہ انتہائی درجہ عقل کے مطابق فطرت انسانی سے ہم آہنگ اعتدال پر مبنی اور توازن کی حامل ہے اور اس میں ہر عہد کے تقاضوں کو پورا کرنے اور بقدر ضرورت تبدیلیوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اسی پس منظر میں معروف فاضل اور مفکر ڈاکٹر جمال الدین عطیہ نے "**النظرية العامة للشريعة الاسلامية**" کے نام سے یہ کتاب تالیف کی جس میں اسلامی شریعت کی امتیازات وخصوصیات اور قانون اسلامی سے مربوط اور قانون شریعت کے مقاصد اور فقہ کے بنیادی قواعد حکم شرعی کی

Marfat.com

قسمیں، احکام شریعت کے مآخذ و مصادر، احکام شریعت کی تطبیق اور استنباط کا طریقہ، اشخاص و افراد اور زمان و مکان کے احوال کا احکام شریعہ پر اثر جیسے اہم پہلوؤں پر مصنف نے جدید و قدیم مآخذ سے استفادہ کرتے ہوئے گفتگو کی ہے اور مسائل کو پیش کرتے ہیں ایک نئی ترتیب قائم کی ہے۔

یہ کتاب بنیادی طور پر اسلام کے اصول قانون سے متعلق ہے اور فقہاء ارباب افتا اور قانون سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لئے نہایت مفید، چشم کشا اور لائق مطالعہ ہے، کتاب کی اسی اہمیت و افادیت کی وجہ سے بانی اکیڈمی حضرت قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمیؒ نے طے کیا کہ اس کو اردو کا جامہ پہنایا جائے تا کہ یہ علمی وفکری سوغات ہندوستان کے اصحاب ذوق کے آنکھوں کا سرمہ بن سکے، چنانچہ آپ نے اس کے ترجمے کی ذمہ داری معروف صاحب علم اور اصول فقہ وفقہ کے کہنہ مشق مدرس محبّ گرامی حضرت مولانا عتیق احمد بستوی (استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنو وسکریٹری برائے علمی امور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) کے سپرد کی مولانا موصوف نے بہت عمدگی اور خوش اسلوبی کے ساتھ اس فریضہ کو انجام دیا اور کوشش کی کہ شستہ وسلیس اور جہاں تک ممکن ہو عام علمی وسہل انداز میں اس خزانہ علمی کو پیش کیا جائے، چنانچہ اکیڈمی کی طرف سے اس کتاب کے ایک سے زائد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، اکیڈمی نے طباعت و اشاعت کے کام کے لئے ایک ذیلی ادارہ ایفا پبلی کیشنز قائم کیا ہے، پہلی بار اس ادارہ سے اس اہم کتاب کی طباعت عمل میں آرہی ہے، پہلے یہ کتاب کتابت شدہ تھی اس بار کمپوزنگ اور طباعت کی بعض غلطیوں کی اصلاح کے ساتھ زیادہ بہتر صورت میں اسے پیش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، خدا کرے یہ اہل علم کے لئے نفع کا باعث ہو اور قانون شریعت کی عظمت وتوقیر سے انہیں آشنا کرے۔ وإن الدين عند الله الإسلام۔

۲۱؍شوال ۱۴۳۱ھ
یکم اکتوبر ۲۰۱۰ء

خالد سیف اللہ رحمانی

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سارے جہانوں کے پالنے والے کی سب تعریف ہے۔

درود وسلام نازل ہو محمد ﷺ پر جو تمام انسانوں کے لئے اللہ کے رسول بنا کر بھیجے گئے۔

حمد وصلوۃ کے بعد!

یہ کتاب ان محاضرات (لکچرس) کا مجموعہ ہے جو میں نے قطر یونیورسٹی کی کلیۃ الشریعۃ کے طلبہ وطالبات کے سامنے پیش کیے۔ میرا خیال ہوا کہ ان لکچرس کو نظر ثانی کے بعد کتابی صورت میں شائع کردوں تاکہ اسلامی شریعت کے عمومی نظریے کو نکھارنے اور صاف وشفاف بنا کر پیش کرنے میں میرا بھی حصہ ہو جائے۔ اس امید کے ساتھ یہ حقیر کوشش کی جارہی ہے کہ اس فن کے ماہرین اس کا ناقدانہ جائزہ لیں گے اور اس علم میں گراں قدر اضافہ کریں گے جس سے اسلامی شریعت کے نظریۂ عامہ کا موضوع زیادہ وضاحت اور گہرائی کے ساتھ اہل علم کے سامنے آئے گا۔

اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

Marfat.com

شریعت کا عمومی نظریہ

شریعت کے عمومی نظریہ سے ہماری مراد وہ عام تصور ہے جو ایک نظامِ قانون کی حیثیت سے اسلامی شریعت کے بنیادی خطوط کی وضاحت کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ عمومی نظریہ اصول فقہ کو شامل ہے، کیونکہ اصول فقہ کے مباحث (جن کا اصل موضوع ادلہّ شرعیہ سے احکامِ شرعیہ مستنبط کرنے کے قواعد ہیں) اس نظریئے کے عام منصوبے میں نمایاں مقام پاتے ہیں، حالانکہ شریعت اسلامیہ کا یہ عمومی نظریہ استنباطِ احکام ہی کے اندر محدود نہیں ہے۔

شریعت کا نظریۂ عام اس بلند ترین نظریہ سے پھوٹتا ہے، یعنی اسلام کے نظریۂ عقائد سے، اور اس سے مراد خدا، کائنات اور انسان کے بارے میں اسلام کے بنیادی تصورات ہیں۔

میری یہ بحث دراصل فقہ اسلامی کی نظریہ سازی کے موضوع پر میری گزشتہ بحث کی عمومی نظریہ کی سطح پر تطبیق ہے۔ یہ بحث درج ذیل فصلوں پر منقسم ہے:

۱-شریعت کی خصوصیات و امتیازات	۲-دوسرے علوم سے شریعت کا ربط و تعلق
۳-شریعت کے مقاصد	۴-شریعت کے کلی قواعد
۵-حکمِ شرعی کا محل	۶-حکمِ شرعی کے اقسام اور اس کے بنیادی مجموعے
۷-حکمِ شرعی کے مصادر و مآخذ	۸-حکمِ شرعی تک رسائی کا طریقہ
۹-حکمِ شرعی کا شخصی دائرہ	۱۰-حکمِ شرعی کی تطبیق
۱۱-حکمِ شرعی کا مکانی دائرہ	۱۲-حکمِ شرعی کا زمانی دائرہ

Marfat.com

پہلی فصل:

اسلامی شریعت کی خصوصیات وامتیازات

اسلامی شریعت دوسرے نظام ہائے قانون سے چند خصوصیات میں ممتاز ہے۔اس فصل میں ہم اہم ترین خصوصیات پیش کریں گے اور انھیں پیش کرنے میں اس ترتیب کا لحاظ کریں گے جس ترتیب سے یہ خصوصیات اسلامی عقیدہ یعنی اللہ تعالی، کائنات اور انسان کے بارے میں اسلام کے بنیادی تصورات سے وابستہ ہیں۔ان خصوصیات کے ذریعہ پھر ہم اس بحث تک پہنچیں گے کہ معاشرے کی تنظیم کے میدان میں ان خصوصیات کے بنیادی اثرات کیا ہیں۔

خصائص شریعت کی بحث ان عناوین کے تحت آئے گی:

۱- اللہ تعالی کی حاکمیت

۲- شریعت کی سیادت

۳- قوانین کی دوقسمیں

۴- ذمہ داری اوراس کی شرطیں

۵- عقلیت اوراستقرائی منہج

۶- مساوات

۷- عمل اورنیت

۸- اجتماعی اورمنظم شریعت

۹- انسان کی سرگرمیوں میں شریعت کی مداخلت کی حدود

Marfat.com

۱۰- الزام اور جزاء

۱۱- تجرید اور عموم

۱۲- ثبات اور لچک میں توازن

۱۳- ہمہ گیری

۱۴- توسط واعتدال

۱۵- عدالت

۱٦- قانون کی وحدت

۱۷- مجتہد قاضی

۱۸- شریعت اور تاریخ سازی

۱۹- عالمی شریعت

۲۰- احکام کی درجہ بندی

۱- اللہ کی حاکمیت

(۱) قرآن پاک کی متعدد آیات میں اللہ تعالی کی حاکمیت کا نظریہ صراحۃً بیان کیا گیا ہے۔ چند آیتیں درج ذیل ہیں:

"إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إياه" (سورۂ یوسف/ ۴۰)۔

(حکومت نہیں ہے کسی کی سوائے اللہ کے اس نے فرمایا کہ نہ پوجو مگر اسی کو)۔

"فالحكم لله العلى الكبير" (غافر/ ۱۲)۔

(سو فیصلہ تو اللہ کا ہے جو عالی شان ہے بڑا رتبہ والا ہے)۔

"ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون" (سورۂ مائدہ/ ۵۰)۔

(اور جو قوم یقین اور ایمان رکھتی ہے اس کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کس کا ہو سکتا ہے)۔

Marfat.com

"ان الحکم إلا للّٰہ یقص الحق وھو خیر الفاصلین" (سورۃ الانعام/ ۵۷)۔
(حکم تو اور کسی کا نہیں بجز اللہ کے، وہی حق کو بتلاتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے)۔

دسیوں آیتوں میں اللہ کی حاکمیت کا نظریہ بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ نظریہ اسلام کے نظریۂ عقیدہ کا فطری نتیجہ ہے اور نظریۂ عقیدہ اسلام کی اساس ہے (محمد تقی رہبر: النظام السیاسی فی القرآن/ص ۲۱۹)۔

۱- یہیں سے اسلام کے نظریۂ عقیدہ اور نظریۂ شریعت (قانون) کا محکم ربط ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ربط ناقابل انفصال ہے۔ اس محکم ربط کے بغیر عقیدہ ایک مردہ بے جان چیز بن کر رہ جاتا ہے جس کا لوگوں کی زندگیوں اور انسانی معاشروں میں کوئی اثر نہیں ہوتا اور اسی کے نتیجہ میں جو نظام ہائے زندگی ربانی ہدایت کے بغیر انسانی زندگی پر حکومت کرتے ہیں وہ نفسانی خواہشات اور شہوات کے محرکات کا نشانہ بن جاتے ہیں۔

۲- نظریۂ توحید لا الہ الا اللہ غیر اللہ کی ہر الوہیت کی نفی کرتا ہے اور الوہیت کو خالقیت، مالکیت اور حقیقی حاکمیت تمام معنوں کے اعتبار سے اللہ تعالی کی ذات میں منحصر کر دیتا ہے، یہی توحید کامل ہے۔

۳- اللہ کی الوہیت کے علاوہ ہر الوہیت کی نفی کر کے انسان وہمی معبودوں کی بندگی سے نجات پا جاتا ہے اور پہلے داخلی طور پر آزاد ہو جاتا ہے، جسے اسلام (جہاد اکبر) کہتا ہے جب کہ خارجی آزادی کو جہاد اصغر کا نام دیا جاتا ہے اور (جہاد اصغر) جہاد اکبر پر موقوف ہے۔

۴- اس طرح اللہ کی خالقیت اور حاکمیت کا سہارا لے کر اور اللہ تعالی کی جانب متوجہ ہو کر مادی اور اجتماعی بتوں سے چھٹکارا مل سکتا ہے اور طاقت وسرمایہ کی حکومت کو ختم کیا جا سکتا ہے، معاشرہ کو اقتصادی اور سیاسی دونوں سطح پر خود فراموشی سے بچایا جا سکتا ہے، تمام بیڑیوں کو توڑ کر اور تمام گھاٹیوں کو عبور کر کے توحید کا معاشرہ برپا کیا جا سکتا ہے (محمود ہاشمی: النظرۃ الکونیۃ أو الأساس العقائدی للإسلام/ ۱۷۳-۱۷۵)۔

Marfat.com

(ب) حاکم حقیقی تنہا اللہ ہے

۱- اللہ تعالیٰ ہی تمام ادلہ شرعیہ کا منبع و ماخذ ہے۔

۲- اللہ تعالیٰ ہی تمام ولایات (عہدوں اور اختیارات) کا سرچشمہ ہے۔ خواہ خلیفہ و سلطان ہو یا مجتہد یا قاضی، سب لوگ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہی رعیت پر اختیارات حاصل کرتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہی ان کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے۔

۳- لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان لوگوں کو خدائی اختیارات حاصل ہیں، جس کی وجہ سے انھیں تمام لوگوں سے امتیاز حاصل ہے، جس طرح قرون وسطیٰ میں مروج نظام ہائے سلطنت (شہنشاہیت وغیرہ) میں سلاطین اپنے لئے خدائی اختیارات کا دعویٰ کرتے تھے۔ بلکہ اس کے برعکس شریعت نے مختلف عہدہ داران سلطنت کو جو اختیار و اقتدار دیا ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ حکام اپنی ذمہ داریوں اور فرائض کی ادائیگی میں احکام شریعت کے پابند رہیں۔ اگر انھوں نے احکام سے انحراف کیا تو "خالق کی نافرمانی کرکے مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی"، "جب تک میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو، اگر میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کروں تو میری اطاعت تمہارے ذمہ لازم نہیں"۔

۴- حکومت اپنے تمام محکموں کے ساتھ شریعت کی پابند ہوتی ہے۔ شریعت کی پابندی سب سے پہلے خلیفۃ المسلمین کے ذمہ لازم ہوتی ہے۔ انسان کے وضع کردہ قوانین کی طرح شریعت اسلامی حکومت کی ساختہ پرداختہ نہیں ہے۔ وضعی قوانین میں حکومت قانون ساز ہوتی ہے یا دوسرے الفاظ میں حکومت قانون کا ماخذ ہوتی ہے۔

۵- اگر ہم شریعت و قانون کے بارے میں اسلامی تصور کا ڈیموکریسی (جمہوریت) اور شہنشاہیت سے موازنہ کرنا چاہیں تو یوں کہا جائے گا کہ جمہوریت میں قوم تمام عہدوں اور اختیارات کا سرچشمہ ہوتی ہے، جمہوریت میں قوت و اقتدار کا تسلسل اس طرح ہوتا ہے:

Marfat.com

قوم ____ حاکم

شہنشاہیت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ حاکم زمین پر اللہ کا سایہ اور مخلوقات پر اللہ کا خلیفہ ہے۔اس لئے شہنشاہی نظام میں قوت واقتدار کا تسلسل اس طرح ہے:

اللہ ____ حاکم ____ قوم

اسلام میں حکومت، سیادت، حاکمیت (یا ان کے علاوہ دوسری اصطلاحات جو نظر ثانی اور حد بندی کی محتاج ہیں) دراصل اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔ دنیا کو آباد کرنے اور اللہ کی شریعت برپا کرنے کے لئے لوگ اللہ کے خلیفہ ہیں۔اپنے معاملات کو منظم کرنے کے لئے انسانوں کے لئے ضروری ہے کہ اپنے میں سے کسی کو امیر یا خلیفہ یا سردار بنالیں۔لہذ اسلام کی نگاہ میں قوت و اقتدار کا تسلسل اس طرح ہو جاتا ہے:

اللہ ____ قوم ____ حاکم

۲-شریعت کی بالادستی اور حکمرانی

اسلامی نظام میں حکومت کے تابع شریعت ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ شریعت کی سیادت و بالادستی ایک مخروطی نظام کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔جس میں قواعد وقوانین کی ترتیب اور اس کے زینہ بزینہ مراحل (Hyrarchie Des Regles) انسان کے وضع کردہ نظاموں کی ترتیب سے مختلف ہوتے ہیں۔

۱-وضعی نظاموں میں قواعد وقوانین کی ترتیب اس طرح ہوتی ہے کہ سب سے بلند ترین قانون دستور ہوتا ہے جو تاسیسی قوت واقتدار کی طرف سے صادر ہوتا ہے، دستور سازی کرنے والا ادارہ دستور بناتے وقت قانون کے عام مبادی مثلاً مساوات، آزادی، اور انسانی حقوق کا پورالحاظ رکھتا ہے لیکن یہ مبادی دستور سلبی ہوتے ہیں۔ان کا ایجابی تصور زیادہ واضح اور نمایاں نہیں ہوتا۔ پھر دستور کے دائرہ میں رہتے ہوئے قانون ساز ادارہ قوانین بناتا ہے۔اس کے بعد قانون کی حدود میں رہ کر نوٹی فیکیشن اور احکام صادر کیے جاتے ہیں،نوٹی فیکیشن اور

Marfat.com

آرڈی ننس کے اندر بھی درجات ومراتب ہیں، ان کی اہمیت اس ادارہ کی حیثیت کے اعتبار سے ہوتی ہے جس نے ان کا اجراء کیا، مثلاً صدر جمہوریہ کا جاری کیا ہوا آرڈی ننس، وزارتی کونسل کے جاری کیے ہوئے احکام وفرامین سے بلندتر ہوتا ہے۔

۲-اس تاریخی نظام میں دستور تنقید سے بالاتر ہوتا ہے، اس کے بعد قانون کا درجہ آتا ہے، قانون پر دستور کے مخالف ہونے کی صورت میں تنقید ہوسکتی ہے اور نوٹیفکیشن اور احکام و فرامین اس وقت قابل تنقید ہوتے ہیں جب وہ اپنے سے بلندتر قواعد وقوانین کے مخالف ہوں، انفرادی عمل وفیصلہ مذکورہ تمام قواعد وقوانین کے مخالف ہونے کی وجہ سے قابل تنقید ہوتا ہے۔

۳-انسان کے وضع کردہ نظاموں کی یہ تدریج اور درجہ بندی اسلامی مملکت میں قواعد و قوانین کی ترتیب سے بالکل مختلف ہے، اسلام کے تصور حکومت میں کسی عمل واقدام کی درستگی اس اساسی نظریہ سے ہم آہنگ ہونے کی بناپر ہوتی ہے جسے جماعت اپنا عقیدہ بناتی ہے، اس سے قطع نظر کہ کس کی طرف سے وہ عمل واقدام ہورہا ہے۔

اگر اسلامی مملکت کا ایک فرد یا ایک معمولی کارکن کوئی ایسا تصرف واقدام کرتا ہے جو شریعت کے موافق اور خلیفہ کے حکم کے سراسر خلاف ہو تو اس فرد یا کارکن کا تصرف واقدام صحیح قرار پائے گا اور امیر المومنین کا صادر کیا ہوا فرمان مخالف شریعت ہونے کی وجہ سے باطل اور ناقابل اعتبار ہوگا۔

اسی بنیاد پر جب حضرت عمرؓ نے مہر کی مقدار کی تحدید کرنی چاہی تو ایک عورت نے قرآن پاک کی آیت "و آتیتم إحداھن قنطاراً" کے ذریعہ ان کے حکم سے اظہار اختلاف کیا۔اس موقع پر حضرت عمرؓ نے تاریخی جملہ فرمایا: "أخطأ عمر وأصابت المرأۃ" (عمر سے غلطی ہوئی اور ایک عورت نے درست بات کہی)، اسلامی نظام پر اس قاعدہ کی حکمرانی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں مخلوق کی اطاعت درست نہیں، اسی لئے اگر اسلامی جماعت کوئی ایسا دستور وضع کرے جس میں قرآن کے مخالف احکام ہوں تو اس دستور پر تنقید کرنا اور اس کی مخالفت کرنا

Marfat.com

درست ہوگا۔

۴-یہاں یہ وضاحت مناسب ہے کہ قرآن کریم عصر حاضر کی اصطلاح کے اعتبار سے دستور نہیں ہے جو عمومی اقتدار و اختیارات کی تنظیم و حد بندی کرتا ہو، بلکہ قرآن بلند ترین منشور ہے جو اسلامی مذہب کے اساسی تصورات اور اہم مبادی پر مشتمل ہے، لیکن تنہا قرآن میں اسلام کے تمام مبادی نہیں آئے ہیں بلکہ احادیث نبویہ بہت سے اسلامی تصورات و مبادی پر مشتمل ہیں۔

۵-عصر حاضر کا جدید طریقۂ تطبیق اس بات کا متقاضی ہے کہ اسلام کے ان اساسی مبادی اور تصورات کو دفعہ وار صراحت سے بیان کر دیا جائے، تا کہ ایک عام غیر متخصص تنفیذ کرنے والے کو آسانی ہو۔

۶-اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ ایک دستوری عدالت بالا قائم کی جائے جو ان مقدموں کی سماعت کرے جو مقدمات کتاب وسنت کے مخالف بننے والے قوانین اور اقدامات کے بارے میں دائر کیے جائیں (ڈاکٹر مصطفیٰ کمال وصفی: النظام الاداری الاسلامی، ص ۴۲-۴۴)۔

۳-قوانین کی دو قسمیں

اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے قوانین کی دو قسمیں ہیں:

(الف) پہلی قسم کا نام قوانین فطرت یا تکوینی قوانین ہے، یعنی کائنات، انسان، سوسائٹی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے تکوینی قوانین۔ یہ قوانین علت، معلول، سبب، مسبب کے رشتوں پر قائم ہیں، ان قوانین میں تخلف نہیں ہوتا:

"فلن تجد لسنة الله تبديلا" (آپ اللہ کے دستور کو کبھی بدلتا ہوا نہ پائیں گے)۔

"ولن تجد لسنة الله تحويلاً" (اور نہ آپ اللہ کے دستور کو منتقل ہوتا ہوا دیکھیں گے)۔ان تکوینی قوانین کی دو قسمیں ہیں:

۱-طبعیاتی قوانین جو براہ راست افلاک کی حرکت، ذرہ، طبیعتِ اشیاء، کیمیا، جسمِ انسانی کے نظام اور کائنات کے تمام طبعیاتی مظاہر پر حکومت کرتے ہیں۔ انھیں ہم "قوانین کونیہ"

Marfat.com

کا نام دے سکتے ہیں۔

۲-وہ قوانین جو براہ راست نفس انسانی اور انسانی معاشروں کے میدانوں میں حکمرانی کرتے ہیں مثلاً عمرانیات، سیاست، اقتصادیات، نفسیات کے قوانین اور دوسرے انسانی علوم کے قوانین۔ ان قوانین کو ہم نفس اور معاشرہ کے قوانین کہہ سکتے ہیں۔

قوانینِ فطرت کی ان دونوں قسموں میں انسان کا رول صرف یہ ہے کہ ان قوانین کو دریافت کر کے انھیں افراد اور سماج کے مفاد میں استعمال کرنے کی کوشش کرے۔

(ب) اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے دوسرے قوانین ''قوانین تکلیفیہ'' ہیں جو قوانین فطرت کی طرح سببیت کے رشتے کی بنا پر اللہ کی طرف سے براہ راست نافذ نہیں کیے جاتے، بلکہ ضروری ہوتا ہے کہ انسانی معاشرہ کے افراد ان قوانین کے نافذ کرنے کا ارادہ کریں۔ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ یہ میدان انسان کے قصد و ارادہ کے لئے چھوڑ دیا جائے تا کہ انسان کی آزمائش کی جا سکے، جس کے لئے انسان کی تخلیق ہوئی ہے، انسان کو وسیع معنی میں اللہ کی عبادت کا مکلّف بنایا گیا ہے اور زمین کو آباد کرنے میں اللہ کا خلیفہ بنایا گیا ہے، جس قدر ان قوانین تکلیفیہ کی پابندی کرے گا اتنا ہی دنیا و آخرت میں کامیاب اور سرخرو ہوگا اور قوانین فطرت و قوانین تکلیفیہ میں پوری ہم آہنگی ہوتی ہے، کیونکہ یہ دونوں قوانین اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے ہیں، ان میں نہ باہم ٹکراؤ ہے نہ کائنات، نفس، سماج کے نظام میں ناہمواری ہے۔

اللہ کی مشیت یہ ہوئی کہ یہ قوانین تکلیفیہ ہر انسانی سوسائٹی کا عمومی مظہر ہوں۔ ''لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا'' (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک خاص شریعت اور راہ رکھی تھی)۔

انسان اسلام کی نظر میں منظّم اور مکلّف مخلوق ہے۔ یہ چیز خود ایک قانون فطرت ہے۔

۴- ذمہ داری اور اس کی شرطیں

(الف) انسان تکلیف (مکلّف ہونا) کی اس امانت کا حامل ہے کہ جب اسے

11923

Marfat.com

آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا گیا تھا تو ان سب نے اس بار امانت کو اٹھانے سے انکار کیا تھا اور انسان نے یہ امانت اٹھائی تھی۔ اسی لئے انسان کو آزاد پیدا کیا گیا تا کہ اپنے اختیار سے اللہ کی اطاعت یا نافرمانی کرے۔ انسان کو اس راہ پر چلنے اور یہ بھاری بوجھ اٹھانے کے وسائل دیئے گئے، چنانچہ اسے عقل کی قوت عطا کی گئی جس کے نتیجے میں انسان موجودات میں سب سے افضل واشرف قرار پایا۔ "ولقد کرمنا بنی آدم" (ہم نے اولادِ آدم کو شرف و کرامت سے نوازا)۔

یہی امتیاز انسان کی معنوی کرامت اور خلافتِ الٰہی کا باعث بن گیا اور کائنات کی تمام موجودات کو انسان کے حق میں مسخر کر دیا گیا۔

اس تصور کے اعتبار سے انسان معنوی برتری اور ایسی فطرت کا مالک ہو جاتا ہے جس میں اللہ نے بلند پروازی کی تمام تر صلاحیتیں ودیعت کی ہیں، لہٰذا وہ مقام خلافت کا مستحق ٹھہرتا ہے اور اس کے کندھوں پر طبعیاتی اور عمرانی دونوں پہلوؤں سے زمین کو آباد کرنے کی عظیم ذمہ داری آجاتی ہے۔ پس انسان کی ذمہ داری ہے کہ فطرت کی قوتوں کو (جو انسان ہی کے مفاد کے لئے پیدا کی گئی ہیں) عدل قائم کرنے، بلند مقاصد کے حصول اور متقیوں کا معاشرہ برپا کرنے کے لئے مسخر کرے، ایسا معاشرہ جس کے سارے افراد خلافتِ الٰہیہ کے مقام پر فائز ہوں۔

(ب) ارادہ کی آزادی اور عقل جس طرح تکریم انسانی اور خلافتِ الٰہی کی اساس ہیں، اسی طرح یہ دونوں چیزیں انسان کے قوانینِ تکلیفیہ کا مکلّف ہونے اور ان کا پابند اور جواب دہ ہونے کے لئے بھی شرط ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفتِ عدالت کا تقاضہ ہے کہ انسان کا مکلّف اور مسئول ہونا اس کے عقل و شعور اور حریت پر دائر ہو، جہاں پر نہ ادراک ہو نہ ارادہ وہاں تکلیف اور مسئولیت نہ ہو۔ یہیں سے اہلیت کے مباحث اصول شریعت میں سے ایک بنیادی اصل قرار پاتے ہیں، خواہ اہلیت وجوب کی بحث ہو یا اہلیتِ اداء کی۔

انسان عقل و شعور کی قوت سے انسانی اقدار کا ادراک کر سکتا ہے اور سماج و زندگی کی تعمیر کے لئے حق و انصاف کی طرف لپک سکتا ہے۔ جس طرح وہ ارادہ و اختیار کی قوت سے اپنے

Marfat.com

پروگراموں کو عملی جامہ پہنا سکتا ہے، لیکن یہ سب کام وحی کے ذریعہ حاصل شدہ خداوندی رہنمائی کے دائرہ میں ہو سکتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر پر عقیدہ رکھنا انسان کی حریت کے عقیدے کو مستلزم ہے اور انسان کی حریت رسالت محمدی کی فکری بنیادوں میں سے ایک اہم بنیاد ہے۔

اس تصور کے اعتبار سے انسان فطری اور اجتماعی جبر سے آزاد ہے۔ انسان کی اس حریت سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ہر طرح کی پابندیوں سے آزاد ہے اور وہ جو چاہے کرے، کیونکہ انسان پر کچھ پابندیاں ماحول اور حالات کی ہوتی ہیں اور کچھ پابندیاں ان صلاحیتوں کی جانب سے ہوتی ہیں جن کا انسان مالک ہے (محمود ہاشمی: سابق ماخذ ص ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹)۔

انسان کا مکلّف اور جوابدہ ہونا اس کی طاقت کے حدود میں ہوتا ہے، اگر انسان کو ایسی چیز کا مکلّف بنا دیا گیا جو اس کی طاقت وصلاحیت سے باہر ہو تو اسے مکلّف بنانے اور جمادات کو مکلّف بنانے میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ جمادات میں استطاعت نہیں ہے، اسی طرح انسان کے اندر بھی اپنی طاقت سے زائد چیز کی استطاعت نہیں ہے۔

اسی لئے جمہور نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ استطاعت بھی عقل کی طرح مکلّف ہونے کی ایک شرط ہے۔

ابوالمعالی جوینی نے الرسالۃ النظامیۃ میں لکھا ہے کہ انسان اپنے افعال کا کسب کرتا ہے اور فعل پر اسے استطاعت حاصل ہے اور اس نظریے کی بنیاد انھوں نے اسی بات پر رکھی ہے کہ تکلیف مالا یطاق محال ہے۔

عدل الٰہی اس بات کا متقاضی ہوا کہ اس حقیقت کو ملحوظ رکھا جائے کہ ہر انسان کی طاقت اور صلاحیت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے:

"لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعھا لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت"

(اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق، اسے ملے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا اور اس پر پڑے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا)۔

Marfat.com

امام شاطبی نے قوانین تکوینی اور قوانین تکلیفی نیز مسئولیت کے نظریہ کی تعبیر بڑے بہترین انداز سے کی ہے۔ لکھتے ہیں: ''شریعت کا مقصد مکلف کو ہوائے نفسانی کے داعیہ سے نکالنا ہے تا کہ وہ جس طرح اللہ کا اضطراری بندہ ہے اسی طرح اللہ کا اختیاری بندہ بھی بن جائے'' (شاطبی: موافقات ۲/۱۶۸)۔

(ج) شریعت میں جوابدہی شخصی ہے، اسی لئے کسی فرد کا گناہ دوسروں کے کندھے پر نہیں پڑتا ہے، جس طرح بندے کا نیک عمل اسی کے لئے ہوتا ہے دوسروں کے حساب میں نہیں جاتا، اسلام کا یہ تصور مسیحی تصور کے بالکل برخلاف ہے کہ عیسائیوں کے نزدیک آدم علیہ السلام سے لےکر اب تک ایک گناہ ہر شخص کو میراث میں مل رہا ہے۔ قرآن کریم نے اس مسیحی تصور کی نفی کرنے کے لئے صراحت کردی کہ آدم علیہ السلام نے اللہ تعالی کی تعلیم کے مطابق توبہ کرلی تھی اور اللہ تعالی نے ان کی توبہ قبول فرمالی تھی، کسی انسان سے دوسرے کے اعمال کے بارے میں باز پرس نہیں کی جائے گی:

''لا تزروازرة وزرأخرى وأن ليس للإنسان إلا ماسعى'' (کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)۔

مسئولیت کے بارے میں اگر چہ اصل قاعدہ یہی ہے کہ مسئولیت شخصی ہوتی ہے لیکن ایک ہی سوسائٹی کے افراد کے درمیان اجتماعی تعاون کے محرکات نے اجتماعی مسئولیت کی بعض صورتوں کو لازم کیا ہے۔ اجتماعی مسئولیت کی یہ صورتیں مسئولیت کے بارے میں اصل قاعدہ (یعنی مسئولیت کا شخصی اور انفرادی ہونا) سے استثنا کا درجہ رکھتی ہے۔

اسلامی شریعت میں کچھ مشترک واجبات یعنی فرض کفایہ ہیں، جنھیں اگر کسی ایک فرد نے بھی ادا نہیں کیا تو سب لوگ گنہگار رہتے ہیں۔

انھیں مشترک واجبات میں سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ ان دونوں کاموں میں دوسروں کے دائرہ اختصاص میں کچھ دخل اندازی کرنی پڑتی ہے، تا کہ سماج کو انتشار اور زوال سے بچایا جا سکے اور اس فتنے سے بچا جا سکے جس کی مار صرف ظلم کرنے والوں پر نہیں

Marfat.com

پڑتی ہے بلکہ پورا معاشرہ اس کی لپیٹ میں آجاتا ہے۔ عاقلہ کا نظام بھی اسی قبیل کی ایک چیز ہے، کیونکہ عاقلہ سے مطالبہ ہوتا ہے کہ اپنے افراد کے تعاون سے افراد عاقلہ کی طرف سے واقع ہونے والی واردات میں دیت ادا کرے، اس سے پورے عاقلہ میں تحریک پیدا ہوتی ہے کہ ایسے حوادث نہ واقع ہونے دیں جن کی وجہ سے دیت لازم ہوتی ہے۔

۵-عقلیت اور تجرباتی منہج

(الف) اسلامی شریعت عقل پر اعتماد کرتی ہے اور اس میں ترغیب کا عنصر انتہائی تنگ دائروں میں محدود ہے۔

۱-وجود باری پر اعتقاد کی بنیاد آزاد غور وفکر ہے، تقلید پر مبنی تسلیم نہیں۔ اس مفہوم میں قرآن پاک کی آیتیں بہت کثرت سے ہیں۔ اللہ کا ارشاد ہے:

"إن فی خلق السموات والأرض واختلاف اللیل والنهار لآیات لأولي الالباب"۔

(بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے ادل بدل میں اہل عقل کے لئے نشانیاں ہیں)۔

۲-اسلامی عقیدہ میں غیبیات محدود ہیں:

"أن تؤمن باللّٰه و ملائکته و کتبه ورسله والیوم الأخروتؤمن بالقدر خیره و شره"

(تم ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے فرشتوں اور کتابوں اور رسولوں پر اور قیامت کے دن پر اور ایمان لاؤ تقدیر پر اور اس کے خیر وشر پر)۔

اسلامی عقیدہ کے ان غیبی عناصر کے بارے میں بھی مسلمانوں سے انھیں باتوں کے ماننے کا مطالبہ ہے جن کے بارے میں قطعی دلائل آئے ہیں۔

۳-اس دائرے کے باہر اللہ تعالیٰ نے علم غیب اپنے لئے مخصوص کرلیا ہے۔ وہی غیب

Marfat.com

کی باتوں کا خوب جاننے والا ہے، ہم سب کو اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے "تم کو اللہ تعالیٰ غیب پر مطلع کرنے والا نہیں ہے" بلکہ ماوراء طبعیات کے مسائل کے بارے میں وحی میں جس قدر آ گیا ہے اس سے زیادہ کی تلاش سے منع کیا گیا ہے۔

۴۔ کئی جگہوں میں کتاب وسنت کی صورت میں جو وحی ہے اسے "حکمت" کا نام دیا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

"وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة"

(اور اس کتاب وحکمت کو بھی جو اس نے تم پر اتاری ہے)۔

"ويعلمهم الكتاب والحكمة"

(اور انہیں کتاب وحکمت کی باتیں سکھاتا ہے)۔

"يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب"

(وہ جسے چاہے حکمت عطا کرتا ہے اور جسے حکمت عطا ہوگئی اسے یقیناً خیر کثیر عطا ہوگئی اور نصیحت تو بس صاحبان فہم ہی قبول کرتے ہیں)۔

پس اسلامی شریعت حکمت اور عقل سلیم پر قائم ہے۔ خواہشات، سفاہت وحماقت اور ناقص امور پر اس کی بنیاد نہیں ہے، لہٰذا اسلامی شریعت بامقصد شریعت ہے (ڈاکٹر صلاح الدین ناہی: نصوص قانونیہ وشرعیہ ص ۵۳-۶۰) جو انسانیت کے مقاصد کو اس طرح پورا کرنا چاہتی ہے جس طرح مقاصد شریعت کی بحث میں ہم وضاحت کریں گے۔

۵- احکام شرعیہ کے ماخذ اور احکام شرعیہ تک رسائی کے منہج پر بحث کے وقت ہم بتائیں گے کہ اس میدان میں وحی کی ہدایت کی روشنی میں عقل کتنا اہم رول ادا کرتی ہے۔

۶- دینی شریعتوں میں اسلامی شریعت کا یہ امتیاز ہے کہ اس پر عقلیت کی گہری چھاپ ہے، کیونکہ اس نے عقل پر اعتماد کا دائرہ وسیع کیا ہے اور غیب کا دائرہ تنگ کیا ہے، وضعی قوانین کے

Marfat.com

مقابلے میں بھی عقلیت اسلامی شریعت کا امتیاز ہے، کیونکہ اسلامی شریعت حکمت، حق، عدل اور خواہشات نفسانی سے دوری کا اہتمام والتزام کرتی ہے۔

(ب) شریعت صرف اسی معنی میں عقل پر اعتماد نہیں کرتی کہ یونانی علوم وفنون کی طرح قیاس منطقی کے منہج کو استعمال کرتی ہے بلکہ اس نے قیاس اصولی کی شکل میں استقرائی تجربی منہج وضع کیا ہے، قیاس اصولی کی نشو ونما خالص اسلامی شریعت کے سایہ میں ہوئی ہے، قرآن وسنت اس کی دعوت دیتے ہیں۔ اصول فقہ سے یہ قیاس سائنس میں آیا اور قانون سے تطبیق کی طرف منتقل ہوا۔ مسلمانوں نے قیاس اصولی کی راہ سے قانون طبیعی کا نظریہ اہل یورپ سے پہلے دریافت کرلیا تھا اور کچھ تجرباتی بحثیں بھی کی تھیں۔ یہ استقرائی اور تجرباتی منہج طلیطلہ اور صقلیہ کی راہ سے فرانس اور انگلینڈ کی یونیورسٹیوں میں پہنچا، اس کے نتیجہ میں اسی تجرباتی منہج کی بنیاد پر یورپ کے جدید علوم وفنون اور ثقافت کا کارواں رواں دواں ہوا، یورپ کی نشاۃ ثانیہ یونانی فلسفے اور ارسطو کی منطق کی بنیاد پر نہیں ہوئی۔

۱- زرکشیؒ لکھتے ہیں: "صحابۂ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے زمانہ ہی میں احکام کی علتوں پر کلام کیا" (زرکشی: البحرالمحیط ۱/۵)، ابن خلدونؒ لکھتے ہیں: "بہت سے واقعات ثابت شدہ نصوص کے دائرے میں نہیں آئے تو صحابہؓ نے ان واقعات کو ثابت شدہ نصوص پر قیاس کیا اور ان واقعات کے ساتھ انھیں لاحق کیا جن کے احکام نصوص میں مذکور ہیں اور اس الحاق میں ان شرائط کو ملحوظ رکھا جن سے دونوں مشابہ واقعات (مقیس، مقیس علیہ) میں مساوات کی صحت معلوم ہوتی ہے اور اس بات کا ظن غالب پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں واقعات میں اللہ تعالیٰ کا حکم ایک ہے۔ اس طرح صحابہ کرام کے اجماع سے قیاس دلیل شرعی ہوگیا (ابن خلدون: مقدمہ/ص ۳۱۸)۔

۲- اصولی قیاس، منطقی قیاس سے بالکل مختلف ہے۔ ارسطو کا منطقی قیاس ایسا فکری عمل ہے جس میں عقل حکم کلی سے جزئی احکام کی طرف اور حکم عام سے حکم خاص کی طرف حد اوسط کے واسطے سے منتقل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اصولی قیاس ایک جزئی حالت سے دوسری جزئی

Marfat.com

حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے، دقیق علمی تحقیق کے ذریعہ، ان دونوں جزئیوں میں کوئی مشترک وصف پائے جانے کی وجہ سے۔

۳-اصولی قیاس دو نظریوں یا دو قوانین کی وجہ سے ایک قسم کے دقیق علمی استقراء پر مبنی ہے۔

اول: علیت کا قانون، ہر معلول کے لئے علت ہونے کا نظریہ، یعنی اہل اصول کی یہ بحث کہ یہ حکم دراصل فلاں علت کی وجہ سے ثابت ہے (زرکشی: البحر المحیط ۱۲۵/۵)۔

دوم: حوادث کے واقع ہونے میں اطراد کا قانون۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی علت جب ملتے جلتے حالات کے تحت وجود میں آئے گی تو یکساں معلول کو جنم دے گی، اہل اصول کی زبان میں اس بات کا قطعی ہونا کہ اصل حکم کی علت فرع کے اندر موجود ہے، تو جب وہ علت فرع میں پائی گئی تو اسی معلول (اصل حکم) کو وجود بخشے گی (شرح المحلی علی السبکی ۳۵/۱)۔

۴-اہل اصول اصل وفرع دونوں میں علت کی تحقیق کس طرح کرتے ہیں؟ یہاں ہم تجرباتی منہج کے طریقے مکمل طور پر موجود پاتے ہیں:

(الف) علت کا مطرد ہونا۔ علت کو مطرد ہونا چاہیے یعنی جہاں بھی علت کسی شکل میں پائی جائے وہاں حکم پایا جائے، دوسرے الفاظ میں علت وجود میں حکم کے ساتھ دائر ہو (شوکانی: ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول رص ۱۹۳) اسی کو جون اسٹیوارٹ مل نے جو موجودہ تجرباتی منہج کا بانی ہے تلازم فی الوقوع کے طریقہ سے موسوم کیا ہے۔ (Method of agreement)

(ب) علت کا منعکس ہونا، یعنی علت کے نہ ہونے سے حکم نہ پایا جائے۔ علت حکم کے ساتھ عدماً بھی دائر ہو (تلمسانی: مفتاح الوصول رص ۱۰۲-۱۰۱) اسی کو مل نے تخلف فی الوقوع (Method of difference) کا نام دیا ہے۔

(ج) دوران-علت کا معلول کے ساتھ وجود وعدم دونوں صورتوں میں دائر ہونا۔ دوران بعینہ تجربے کا نام ہے (قرافی: نفائس الحصول رص ۱۰۳، شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع رص ۹۵) کبھی تجربہ کثرت سے ہوتا ہے تو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی تجربہ قطعیت کی حد تک نہیں پہنچتا ہے۔

Marfat.com

اسی کو طریق وقوع اور تخلف دونوں میں تلازم (Joint method of agreement and difference) کا قانون کہتا ہے۔

(د) تنقیح مناط-محل حکم میں بعض اوصاف کو حذف کر کے مناط حکم (مدار حکم) کی تعیین کرنا۔ یعنی جو اوصاف علت بننے کے لائق نہیں ہیں، انھیں حذف کر کے بقیہ اوصاف میں یہ طے کرنا کہ حکم کی علت کون سا وصف ہے۔ اسی کو جدید فلاسفہ طریقۂ حذف (Method of elimination) کہتے ہیں (ڈاکٹر علی سامی نشار: نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام ۱/۳۲، ۵۷)۔

۵-اسلامی شریعت اور قیاس اصولی کا منہج اس تجرباتی منہج کی بنیاد ہے جس پر مسلمانوں نے انسانی اور طبعیاتی علوم کے میدان میں اپنی تہذیب وثقافت کی عمارت تعمیر کی۔

۶-مسلمانوں نے صرف تجرباتی استقرائی منہج کا استعمال نہیں کیا بلکہ انھوں نے اسی طرح فن اصطلاح حدیث اور روایۃً ودرایۃً احادیث کی تحقیق میں استدلالی منہج اور تحقیق تاریخ کے منہج کو بھی استعمال کیا اور آداب بحث وجدل ومناظرہ میں جدلی منہج کو بھی استعمال کیا، جن کی تفصیلات میں جانے سے ہم اس بحث کے دائرے سے باہر ہو جائیں گے، کیونکہ یہ بحث شریعت اسلامی کے لئے مخصوص ہے۔

۷-غالباً مناہج بحث کے اسی تعدد اور تنوع نے مسلمان علماء کے لئے بہ یک وقت مختلف المزاج علوم پر حاوی ہونا آسان بنا دیا۔ چنانچہ ایک مسلمان عالم بہ یک وقت علم کلام، فقہ، لغت، طب، فلکیات وغیرہ متعدد علوم میں تخصص وامتیاز رکھتا تھا۔

۸-تعجب انگیز بات ہے کہ آخری زمانوں کے مسلمان ان تمام مناہج کو ترک کر کے اسلاف کے چھوڑے ہوئے علمی ورثہ کو کھینچنے پر اکتفا کرنے لگے اور دوسرے کے تیار کردہ مال کا استعمال کرنے پر اکتفا کیا۔

دین اور دنیا کے امور میں اجتہاد اور تقلید کا یہی حال ہے۔

۶-مساوات

-خلافت کے بارے میں اسلام کا نظریہ تمام افراد کو اصل خلقت، مقام اور ذمہ داری

Marfat.com

کے اعتبار سے ایک سطح پر لے آتا ہے اور ایک جسم کے اعضاء قرار دیتا ہے۔ تمام لوگ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں۔

-خلافت الٰہی کا مقام سب کے لئے عام ہے، اس کے نتیجہ میں کسی فرد، جماعت، قوم، طبقہ، کو دوسرے پر برتری حاصل نہیں ہوتی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قدرتی ثروت و دولت سے منتفع ہونے میں سب لوگ برابر ہیں، ہاں انتفاع کے مواقع سب کو یکساں طور پر حاصل ہیں مگر انسانوں کے خلقی اوصاف و کمالات اور قوتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، اسی لئے انسان مشترکہ زندگی گزارتے ہیں اور ایک دوسرے کی مہارت سے استفادہ کرتے ہیں۔ لیکن اس تقسیم کار کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ کام لینے والے کو کام کرنے والے پر بلندی و برتری حاصل ہے۔ تقدیر نے ایک کو اس مقام پر پہنچا دیا اور دوسرے کو دوسرے مقام پر، ہوسکتا ہے دوسرے زمانہ میں صورت حال اس کے برعکس ہوجائے۔

-نظریہ خلافت کی بنیاد پر انسانوں کے درمیان سماجی تعلقات اللہ کی عبودیت کی اساس پر قائم ہوتے ہیں اور سارے افراد انسانیت خلافت الٰہی کے بارے میں برابر ٹھہرتے ہیں، رنگ و نسل اور قومیت کی بنا پر ایک کو دوسرے پر امتیاز حاصل نہیں ہوتا، نہ ان بنیادوں پر اسلامی معاشرے میں تفریق کی گنجائش ہے۔ یہاں اگر فرق ہوگا تو تقویٰ، قرب الٰہی، خلافت کی ذمہ داری انجام دینے کی بنا پر- یہ بات بالکل فطری ہے کہ تقویٰ وغیرہ کی بنیاد پر فرق حقوق اور فرائض میں امتیاز و تفریق کا موجب نہیں بنتا، کیونکہ حقوق و فرائض کا مسئلہ تو انسان کی صلاحیتوں اور معاشرہ کی تشکیل میں اس کے رول سے وابستہ ہے (محمد ہاشمی: سابق ماخذ ص ۱۷۷-۱۷۸)۔

۷-عمل اور نیت

(الف) اسلامی شریعت وضعی قوانین کے نظاموں کی طرح صرف انسان کے خارجی عمل کی تنظیم نہیں کرتی بلکہ انسان کا اپنے رب اور اپنے نفس سے رشتہ بھی استوار کرتی ہے۔

(ب) خارجی کردار و عمل کے بارے میں شریعت اصولی طور پر تو ظاہر ہی کو اختیار کرتی

Marfat.com

ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

''أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر'' (بیہقی وابوداؤد)۔

(مجھے ظاہر کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، دل کے بھیدوں اور نیتوں کا ذمہ دار تو اللہ تعالیٰ ہے)۔

سورۂ بقرہ کے آخر میں چند ایسی آیات نازل ہوئی ہیں جن میں اللہ تعالیٰ بندوں کو نیتوں کی درستگی پر ابھارتا ہے۔

''وإن تبدوا مافی أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شئ قدير'' (سورۃ بقرہ/۲۸۴)۔

(اور جو کچھ تمہارے نفسوں کے اندر ہے تم اس کو ظاہر کردو یا اسے چھپائے رکھو بہر حال اللہ اس کا حساب تم سے لے گا۔ پھر جسے چاہے گا بخش دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے)۔

ان آیات کے نزول پر صحابۂ کرامؓ کو خیال ہوا کہ دل میں پیدا ہونے والے وسوسوں پر بھی ان سے باز پرس ہوگی، چنانچہ وہ لوگ اس تصور سے لرز گئے، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر درخواست کی کہ اُن کے لئے اللہ تعالیٰ سے رحمت کی دعا کریں، حضور ﷺ نے ان سے وعدہ کرلیا۔ اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی:

''لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت'' (سورۂ بقرہ/۲۸۶)۔

(اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق، اسے ملے گا وہی جو اس نے کمایا اور اسے پڑے گا وہ جو اس نے کمایا)۔

صحیح مسلم کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها مالم يتكلموا أو يعملوا به''

Marfat.com

(اللہ تعالیٰ نے میری امت سے دل کے وساوس اور خیالات معاف فرمادیئے جب تک کہ زبان سے اس کا اظہار نہ کریں یا عملاً اس کو کر نہ ڈالیں)۔

(ج) اسلامی شریعت میں اگرچہ اصولی طور پر احکام جاری ہوتے ہیں لیکن بعض احکام میں نیت کی بنیادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، رسول ﷺ نے فرمایا:

''إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله و من كانت هجرته إلى امرأة ينكحها أو دنيا يصيبها فهجرته إلى ماهاجر إليه'' (صحاح ستہ ومؤطا)۔

(اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، ہر شخص کو اس کی نیت کے اعتبار سے بدلہ ملے گا۔ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اللہ و رسول کے لئے مانی جائے گی اور جو شخص کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے یا دنیا حاصل کرنے کے لیے، ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اسی مقصد کے لئے شمار کی جائے گی جس کا اس نے قصد کیا تھا)۔

اعمال پر ثواب ملنا نیت پر موقوف ہے۔ نیت عبادات میں رکن ہے۔

انسان کے غیر عبادتی اعمال کے ساتھ نیت شامل ہو تو یہ اعمال بھی عبادت شمار ہوتے ہیں، ان پر ثواب دیا جاتا ہے۔

بعض احکام میں نیت کا اعتبار ہوتا ہے، مثلاً قتلِ عمد قتلِ خطا سے الگ چیز ہے اور دونوں میں فرق نیت ہی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ قسموں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''لايؤاخذكم الله باللغوفى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور الرحيم'' (سورۂ بقرہ: ۲۲۵)۔

(اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی قسم پر مواخذہ نہ کرے گا، البتہ تم سے اس قسم پر مواخذہ کرے گا، جس پر تمہارے دلوں نے قصد کیا ہے اور اللہ بڑا بخشنے والا بڑا بردبار ہے)۔

مقاصد عادت و عبادت میں فرق کرتے ہیں۔ عبادات میں واجب اور غیر واجب کا

Marfat.com

فرق بھی مقاصد ہی کی بنیاد پر ہے۔ عادات میں واجب، مندوب، مباح، مکروہ، حرام، صحیح اور فاسد وغیرہ کا فرق بھی مقاصد کی بنیاد پر ہی ہوتا ہے۔

ایک ہی عمل ایک ارادے سے عبادت ہوتا ہے اور دوسرا ارادہ کرنے سے عبادت نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک قصد وارادہ سے ایمان اور دوسرے ارادہ سے کفر ہوجاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ کرنا اور بت کے لئے سجدہ کرنا۔

-عمل کے ساتھ اگر قصد وارادہ شامل ہو تو اس پر احکام تکلیفیہ جاری ہوتے ہیں اور قصد وارادہ سے عاری ہونے کی صورت میں عمل پر احکام تکلیفیہ جاری نہیں ہوتے مثلاً سونے والے۔ غافل اور مجنون کا عمل (الموافقات ۲/ ۳۲۳-۳۳۲)۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ سزائیں اسی وقت جاری کی جائیں گی جب مجرمانہ ارادے سے جرم سرزد ہوا ہو، حالانکہ شہری معاوضہ دلانے میں اس طرح کا قصد وارادہ شرط نہیں ہے بلکہ اس بات کا پورا امکان ہے کہ ایسے عمل پر معاوضہ دلانے کا فیصلہ کیا جائے جو انسان سے ارادے کے بغیر اچانک صادر ہو گیا ہے۔

-فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ محض دوسرے کے نقصان پہنچانے کے ارادے سے اپنے حق کا استعمال درست نہیں مثلاً بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لئے شوہر کا مرض الموت میں طلاق دینا۔

-ان بنیادی مسائل کے علاوہ دوسرے مسائل میں فقہی مذاہب کے اندر دو رجحان پائے جاتے ہیں۔ ایک رجحان اخلاقی اور شخصی ہے جو عمل کو نیت اور محرک سے وابستہ کرتا ہے، یہ رجحان حنبلی فقہاء کے یہاں سب سے نمایاں نظر آتا ہے۔ دوسرا رجحان شکلی ہے جو عمل کے محرک اور نیت پر زیادہ زور نہیں دیتا بلکہ اس کی ظاہری صورت پر اکتفا کرتا ہے، یہ فقہ حنفی کی اہم خصوصیت ہے۔

ان دونوں رجحانات کا اختلاف سب سے زیادہ نمایاں ہو کر فقہی حیلوں کے مسئلہ میں

Marfat.com

سامنے آتا ہے، مثلاً بیع عینہ، حلالہ کرنے والے کا نکاح وغیرہ۔ فقہی حیلے کے مسائل سادہ فقہی دھوکے ہیں۔ محرکاتِ اعمال کا قلیل مطالعہ بھی اس بات کی نقاب کشائی کے لئے کافی ہے کہ ان کا مقصد شریعت سے حیلہ بازی ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ نے ان حیلوں کو مسترد کر دیا ہے اور فقہ حنفی اور شافعی میں ان حیلوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور ''ظاہر پر اکتفا کرنے اور پوشیدہ نیتوں کو اللہ کے حوالہ کرنے'' کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ان مسائل پر شرعی احکام مرتب کئے گئے ہیں، نیز قضاءً واجب اور دیانۃً واجب میں تفریق کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

امام شاطبیؒ اخلاقی شخصی مذہب کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''شارع کا مقصود یہ ہے کہ عمل سے مکلّف کا ارادہ شارع کے مقصدِ تشریع (قانون سازی کا مقصد) سے ہم آہنگ ہو.... جس شخص نے شریعت کے احکام پر عمل کرنے سے مقصدِ شریعت کے علاوہ کا ارادہ کیا اس نے شریعت کی مخالفت کی اور شریعت کی مخالفت کرنے والے کا عمل مخالفت کے بارے میں باطل ہے۔ لہٰذا جس شخص نے تکالیف شرعیہ (شرعی احکام) سے ایسی چیز کی جستجو کی جس کے لئے احکام شرعیہ نہیں بنائے گئے تو اس کا عمل باطل ہے'' (الموافقات ۲/۳۳۱، ۳۸۶، نیز ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین ۳/۹۲)۔

-حنفیہ اس سلسلہ میں دوسرے فقہاء کی مخالفت نہیں کرتے کہ نیت اگر ظاہر عمل کے خلاف ہو تو نیت ہی کا اعتبار ہوگا۔ "الأمور بمقاصدها" (شرح القواعد الفقہیہ: شیخ احمد زرقاء رص ۴۷-۵) (امور کا اعتبار ان کے مقاصد سے ہوتا ہے) والے قاعدہ کی تشریح میں آتا ہے: یہ قاعدہ بہت سے ابواب فقہیہ میں جاری ہوتا ہے مثلاً مالی معاوضہ، تملیکات، ابراء، مباح اشیاء پر قبضہ کرنا، اجارہ، صلح، ضمانات، امانات اور عقوبات۔ مثلاً مالی معاوضات وتملیکات کے تمام اقسام خرید وفروخت، ہبہ وغیرہ کا عام ضابطہ یہی ہے کہ جب مطلق طور پر یہ معاملات کیے جائیں گے تو اپنے حکم کا فائدہ دیں گے۔ یعنی اشیاء اور منافع کے مالک بنانے اور مالک بننے کا فائدہ حاصل ہوگا، لیکن اگر ان معاملات کے ساتھ ایسی کوئی چیز شامل ہو جو ان معاملات کو ان کے اصل مقاصد

Marfat.com

سے ہٹا دینے والی ہے تو ان معاملات کے اصل احکام جاری نہیں ہوں گے.... جیسے کسی انسان نے مذاق میں کوئی چیز بیچی یا خریدی تو اس سے تملیک اور تملک (مالک بنانے مالک بننے) کا فائدہ حاصل نہ ہوگا... معاملات کے ان تمام ابواب میں ایسی دسیوں مثالیں موجود ہیں۔

-مشہور قاعدہ "العبرة فی العقود للمقاصد و المعانی لا للألفاظ و المبانی" (شرح القواعد الفقہیہ: شیخ احمد زرقاء، ص ۵-۳۴) (عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ اور کلموں کا نہیں) کی تشریح کرتے ہوئے شیخ احمد الزرقا نے لکھا ہے: اس قاعدہ کے اندر مقاصد میں وہ مقاصد شامل ہیں جن کی تعیین عقد میں آئے ہوئے لفظی قرائن سے ہوتی ہے گویا یہ عقد کے اندر ایک دوسرا عقد ہوتا ہے اور وہ مقاصد بھی اس میں شامل ہیں جن کی تعیین عرفی قرائن سے ہوتی ہے، لوگوں کی بول چال میں جو عرف رائج ہوتے ہیں ان کا بھی عقود کی حد بندی میں دخل ہوتا ہے۔ یہ قاعدہ بہت سے معاملات میں جاری ہوتا ہے مثلاً بیع الوفا میں، کفالت و حوالہ کے درمیان، بیع اور ہبہ کے درمیان، ہبہ اور اجارہ میں، ہبہ اور اقالہ میں، ہبہ اور تقسیم میں، مضاربت، قرض اور بضاعت میں، صلح اور دوسرے عقود میں، وصی بنانے اور وکالت میں، عاریت اور قرض میں، عاریت اور اجارہ میں، اقالہ اور بائع مشتری کے علاوہ کے حق میں بیع ہونے میں، شفعہ اور بیع میں، اقرار اور بیع میں، اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے ابواب میں۔

-لیکن یہ بات اپنی جگہ باقی رہتی ہے کہ حنفیہ نیت کا اس وقت اعتبار کرتے ہیں جب وہ شارع کے ارادے سے متصادم نہ ہو۔ نیت کے مقصدِ شارع سے متصادم ہونے کی صورت میں احناف مکلّف کی نیت کا اعتبار کر کے عمل کو باطل نہیں ٹھہراتے بلکہ نیت کو نظر انداز کر کے ظاہر کا اعتبار کرتے ہیں اور اس تصرف کو معتبر قرار دیتے ہیں جس میں شارع کی مخالفت کا ارادہ کیا گیا تھا۔ اسی بارے میں دونوں آراء کا اختلاف ہے۔

(ھ) ان تفصیلات کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان دو قاعدوں پر تمام فقہی مذاہب کا اتفاق ہے (۱) امور کا اعتبار ان کے مقاصد سے ہوتا ہے (۲) عقود میں مقاصد و معانی

Marfat.com

کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ کا نہیں، نیز اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ دوسرا قاعدہ عقود اور ان کے علاوہ دوسرے تصرفات کو شامل ہے۔

لیکن اس قاعدہ کے مفہوم میں فرقہ امامیہ کا اختلاف ہے، امام محمد الحسینی آل کاشف الغطاء اس قاعدہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے اور یہی بعض نصوص اور فقہاء کے متون سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقود میں وضع شخصی یا نوعی کی مخالفت تو دور کی بات ہے مجاز اور کنایہ کا استعمال بھی صحیح نہیں ہے اور اجارہ کے مفہوم میں بیع کا استعمال نہ حقیقت ہے نہ مجاز، لہذا یہ استعمال غلط ہوگا اور یہ عقد باطل ہوگا، ہاں اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ارادے ہی عقود میں بنیادی رکن ہوتے ہیں، لیکن ارادوں کی تعبیر ایسے مخصوص الفاظ میں ہونی چاہیے جو انھیں ارادوں پر دلالت کرنے کے لئے بنائے گئے ہوں، ایسے الفاظ میں تعبیر نہ ہو جو ان معانی اور ان ارادوں سے اجنبی ہیں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ لفظ کو اپنے وصفی معنی سے ایک خاص انس اور تعلق ہوتا ہے اور غیر موضوع معنی سے لفظ کو دوری اور وحشت ہوتی ہے۔ بہر حال عقود لازمہ میں جو صراحت لازم ہوتی ہے اس کا تقاضا ہے کہ ان میں ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو معانی مقصودہ پر وضعاً اور طبعاً اور مطابقۃً دلالت کریں، مجاز اور کنایہ کے طور پر دلالت نہ کریں، پھر غلط استعمال کی گنجائش کس طرح ہوسکتی ہے۔ لہذا یہ قاعدہ اس طرح ہونا چاہیے: ''العبرۃ فی العقود للمقاصد والمعانی مع الألفاظ والمبانی'' (عقود میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہے الفاظ اور کلمات کے ساتھ) (تحریر المجلۃ ۱/۶۳)۔

(و) اتنا اشارہ کرنا باقی رہ گیا کہ سارے مذاہب میں بعض الفاظ کا اعتبار کرنا اور ان کے استعمال میں مذاق کے ارادے کا معتبر نہ ہونا متفق علیہ ہے، یہ الفاظ طلاق، نکاح اور رجعت ہیں کیونکہ ان کے بارے میں حدیث نبوی وارد ہے:

''ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة''

(تین چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں سنجیدہ بات تو معتبر ہے ہی، ان کے بارے

Marfat.com

میں بہ طور مذاق کہی گئی بات بھی سنجیدہ بات کی طرح معتبر ہے، وہ تین چیزیں ہیں: طلاق، نکاح اور رجعت)۔

۸-اجتماعی اور منظّم شریعت

(الف) شریعت جماعت مین منسلک ہونے پر پورا زور دیتی ہے، ارشاد نبوی ﷺ ہے:

''من مات وليس فی عنقه بيعة مات ميتة جاهلية''

(جس شخص کا انتقال اس حال میں ہوا کہ اس کی گردن میں بیعت کا قلادہ نہیں ہے اسے جاہل والی موت ہوئی)۔

حتیٰ کہ اگر وقتی وعارضی جماعت ہو تو بھی شریعت امیر بنانے کو لازم قرار دیتی۔

''إذا كنتم ثلاثة فأمروا أحدكم''

(اگر تم تین افراد ہو تو اپنے میں سے ایک فرد کو امیر بنالو)۔

مدینہ کی طرف ہجرت کرنے کے بعد نبی کریم ﷺ نے امت کی تنظیم جدید کی تو مہاجرین اور انصار کے ساتھ یہود کو بھی شامل فرمایا۔ اس تنظیم نو کی تفصیلات اس صحیفہ (عہد نامہ) میں ہیں جو حکومتوں کے آغاز کی تاریخ میں قدیم ترین دستوری دستاویزوں میں سے برابر اہم تاریخی اور دستوری وثیقہ مانا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی شریعت اس مفہوم میں اجتماعی شریعت ہے کہ وہ انسانی معاشروں کو برپا کرنے، ان میں شامل ہونے اور انھیں منظّم کرنے کی دعوت دیتی ہے۔

تمام مذاہب کے علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ امکان کی صورت میں مسلمانوں کے لئے امام مقرر کرنا واجب ہے، اس اجماع سے صرف عبدالرحمن بن کیسان معتزلی اور خوارج میں سے فرقہ نجدیہ نے اختلاف کیا ہے۔ ان لوگوں کی رائے ہے کہ نصب امام واجب نہیں، لوگوں کے لئے امام کے بغیر رہنا جائز ہے۔ اگر سب لوگ ایک دوسرے پر ظلم کرنے سے رکے رہیں تو

Marfat.com

امام سے بے نیاز ہوجائیں گے(امام الحرمین جوینی: الغیاثی رص ۲۲، ۲۶، مقالات الاسلامین: اشعری رص ۴۶۰، ابن حزم فی الفصل: ۴ر۸۷)۔

(ب) شریعت کا حکم اجتماعیت ہی پر ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر نظامت (INSTITUTIONALITE) کا بھی شریعت حکم دیتی ہے، کیونکہ شریعت جس اجتماعیت کی داعی ہے اس تنظیمِ جماعت کا کوئی بنیادی مقصد ہوتا ہے۔ وہی بنیادی مقصد اس جماعت کا بلند ترین آئین (LEGALITE SUPERIEURE) ہو جاتا ہے، وہ جماعت اسی بنیادی مقصد سے سارے قوانین اخذ کرتی ہے، اسی طرف انتساب کرتی ہے اور اسی کی پابندی کرتی ہے (ڈاکٹر وصفی: سابق ماخذ رص ۳۵-۳۹)۔

اسی لئے مدینہ کے یہود اس جماعت کا جزو تھے جس کی تنظیم حضور اکرم ﷺ کے عہد نامے نے کی تھی جب کہ مدینہ کی طرف ہجرت نہ کرنے والے مسلمان امت اسلامیہ کا جزو ہونے کے باوجود اس جماعت سے خارج تھے۔

اس مثال سے امت اسلامیہ میں شامل ہونے سے جو حقوق وفرائض عائد ہوتے ہیں اور حکومت اسلامیہ میں داخل ہونے سے جو حقوق وفرائض عائد ہوتے ہیں دونوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔

۹- انسان کی سرگرمیوں میں شریعت کی مداخلت کے حدود

(الف) شریعت معاشرہ کی تنظیم کرنے میں اسی پر اکتفا نہیں کرتی کہ انسانوں کے باہمی تعلقات کی تنظیم کرے بلکہ اس کے دائرے میں انسان کا اپنے رب سے تعلق اور افراد و معاشروں کی زندگی کے اخلاقی پہلو بھی آتے ہیں۔

(ب) شریعت کے تمام احکام اور نظام انسانوں کی مصلحت کے لئے ہیں، یہاں تک کہ عبادات بھی لوگوں کی مصلحت اور فائدے کے لئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تو سارے جہانوں سے بے نیاز ہیں۔

دوسری طرف شریعت نے جن مصالح کی رعایت رکھی ہے ان میں سے کچھ افراد کے

Marfat.com

فائدے کے لئے ہیں تو کچھ معاشرے کے فائدے کے لیے۔ فقہاء نے معاشرے کے حق کو اس کی تعظیم کے طور پر حق اللہ (اللہ کا حق) کا نام دیا ہے۔ اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ پر باقی ہے کہ فرد کا حق بھی معاشرے کے حق کی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹتا ہے اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ کے اختیار میں یہ بھی تھا کہ بندے کا بالکل حق نہ بنائیں (شاطبی: الموافقات ۲/ ۳۱۵-۳۱۶، ۳۷۷-۳۷۸)۔

(ج) جب فرد کی مخصوص مصلحت کا سوسائٹی کی عمومی مصلحت سے تعارض ہو جائے تو مصلحت عامہ کو تقدیم حاصل ہوگی اس قاعدہ کی پیروی کرتے ہوئے ''عام ضرر کو دفع کرنے کے لئے خاص ضرر کو برداشت کیا جائے گا''، اس قاعدے کو جاری کرنے میں اس فن کے علماء کی ذکر کردہ تفصیل کا لحاظ کیا جائے گا (شاطبی: الموافقات ۲/ ۳۶۴-۳۷۸)۔

(د) اسلام میں انفرادی ملکیت ایک فرد کی مخصوص اور بے قید ملکیت نہیں ہے جیسا کہ موجودہ جمہوری معاشروں میں اس کا تصور ہے بلکہ یہ انفرادی ملکیت پابند ہے، عام اسلامی مقاصد کو بروئے کار لانے کی طرف اس کا رخ ہے۔ اس اعتبار سے یہ انفرادی ملکیت ایک اجتماعی ذمہ داری بھی ہے جسے صاحب مال انجام دے رہا ہے اور ان شرعی مقاصد کو وجود میں لانے کے لئے وہ شخص اس ذمہ داری کو ادا کرنے کا مکلف ہے۔

اسلام میں انفرادی ملکیت کا یہ رخ استخلاف فی الارض کا طبعی نتیجہ ہے۔ یہ بنیادی تصور مالک کے مال استعمال کرنے، اس سے آمدنی پیدا کرنے اور اس میں تصرفات کرنے پر اثر انداز ہوگا۔ کیونکہ وہ مال کے بارے میں اپنے ان حقوق کا استعمال خالص اپنی بے قید مصلحت کے لئے نہیں کر سکتا، بلکہ ان حقوق کا استعمال وہ شرعی مقاصد کو پورا کرنے کے لئے کرے گا یا کم از کم حقوق کے استعمال میں مقاصد شرعیہ کو ملحوظ رکھنے کا پابند ہوگا۔

(ہ) مالک تین صورتوں میں اپنی ملکیت کا غلط استعمال کرتا ہے: اسے معطل چھوڑ دے اور اس سے آمدنی نہ کرے، اس سے بری شکل میں آمدنی کرے جس کی وجہ سے پیداوار کی

Marfat.com

مقدار کم ہو جائے ، یا اس کا معیار گھٹیا ہو جائے جب کہ خراب اصناف کی پیداوار کرے یا ایسی چیزوں کی پیداوار کرے جس کی ملک کو ضرورت نہیں ہے۔اسی طرح کبھی اپنے حق کا ظالمانہ استعمال کرتا ہے جس سے دوسرے شخص کو ضرر لاحق ہوتا ہے۔

۱- بلا شبہ مالک کا اپنی ملکیت کو معطل چھوڑ دینا اور اس سے نفع نہ اٹھانا فساد ہے جس سے شریعت روکتی ہے۔ کیونکہ یہ مال کو ضائع کرنا اور قومی آمدنی میں کمی کر کے سماج کی حق تلفی کرنا ہے اور عام آمدنی تنہا صاحبِ مال کا حق نہیں ہے بلکہ پورے ملک کا عمومی حق ہے، اسی طرح یہ ضرورت مند کی حاجت مسترد کر کے جماعت کا حق فوت کرنا ہے۔ ہم یہاں اضاعتِ مال کی مناسبت سے امام بخاریؒ کا وہ ترجمۃ الباب نقل کرتے ہیں جو انھوں نے صحیح بخاری کی ''کتاب الاستقراض واداء الدیون والحجر'' میں قائم کیا ہے:

''ماینھی عن إضاعة المال و قول اللّٰہ تعالیٰ :''واللّٰہ لایحب الفساد'' وقال :''إن اللّٰہ لا یصلح عمل المفسدین'' وقال''أصلاتک تأمرک أن نترک مایعبد آبائنا أوأن نفعل فی أموالنا مانشاء'' وقال:''ولاتؤتوا السفھاء أموالکم'' وجواز الحجر فی ذلک''۔

(یہ مال ضائع کرنے سے ممانعت کے بارے میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:'' اللہ تعالیٰ فساد پسند نہیں کرتا''، دوسری جگہ ارشاد ہے:'' بیشک اللہ تعالیٰ فساد کرنے والوں کے عمل کو درست نہیں کرتا'' ارشاد باری ہے:'' کیا تمہاری نماز تمھیں اس بات کا حکم دیتی ہے کہ ہم ان بتوں کو چھوڑ دیں جن کی عبادت ہمارے آباء واجداد کرتے تھے یا ہم اپنے مالوں میں جو چاہیں کریں''؟ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:''سفیہوں کو اپنا مال نہ دو''، اور سفیہوں پر تصرفات کے سلسلہ میں پابندی لگانے کے جواز کے بارے میں)۔

امام بخاریؒ کے اس گراں قدر ترجمۃ الباب سے واضح ہو گیا کہ جماعت کی مصلحت کا انفرادی ملکیت سے کیا تعلق ہے، یہ بات بھی روشن ہوگئی کہ انسان اپنے مال کی حفاظت کا مکلّف ہے، کیونکہ یہ مال خاص طور پر اسی کا مال نہیں ہے بلکہ پوری جماعت کا مال ہے اور اللہ تعالیٰ مال

Marfat.com

ضائع کرکے اور اسے بے جا خرچ کرکے فساد کرنے کو پسند نہیں فرماتا اور نہ مفسدین کے عمل کو درست قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم" (سفیہوں کو اپنا مال مت دو) میں نکتے کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے "أموالكم" فرمایا ہے، یعنی اے مسلمانو! تم سب کا مال، حالانکہ وہ مال سفیہ کی ملکیت ہے۔

۲- جہاں تک برے طریقہ پر مال سے انتفاع کا مسئلہ ہے تو اس بارے میں حکومت کو مداخلت کا حق ثابت کرنے میں قدیم فقہاء کو تردد رہا، لیکن عصر حاضر کے مفکرین نے اس بات کو جائز قرار دیا کہ حکومت مال والوں کو اپنے اموال سے انتفاع کو صحیح رخ دینے کے لئے مداخلت کرے کیونکہ ان لوگوں کا ایسا کرنے سے رکا رہنا عام ضرر کا سبب بنے گا۔

۳- جہاں تک ملکیت کے استعمال میں ظالمانہ اور غیر منصفانہ طریقہ اختیار کرنے سے باز رہنے کا مسئلہ ہے تو اسلام میں یہ سول قانون سے کہیں زیادہ وسیع تر ہے۔ کیونکہ اسلام میں اس نظریہ کی بنیاد ملکیت سے پیدا ہونے والے ضرر سے روکنے پر ہے، جب کہ موجودہ قانون میں اس کی بنیاد صاحب حق کی مصلحت اور غیر کی مصلحت کے درمیان موازنہ کرنے پر ہے۔ اور یہ ضرر کبھی خاص ہوتا ہے کبھی عام، اگر ضرر خاص ہو تو غیر کو جو ضرر لاحق ہوگا (وہ غیر فرد معین ہے) اگر مالک غیر کے ساتھ اس ضرر میں برابر ہو تو ایک قول یہ ہے کہ اس حالت میں مالک کا حق غیر پر مقدم ہوگا کیونکہ مالک اس بات کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے کہ اسے ضرر نہ پہنچے۔ اور اگر وہ معاملہ عامۃ الناس سے متعلق ہے تو اس وقت ضرر بھی عام ہوگا۔ اس صورت میں یہ لازم ہوگا کہ صاحبِ حق کو اس کی منفعت شرعیہ کے فوت ہونے سے جو ضرر لاحق ہوا ہے اسے اس کا معاوضہ دلوا دیا جائے (ڈاکٹر مصطفی کمال وصفی: الملکیۃ فی الاسلام رص ۳۰-۳۳، ۶۱-۸۲، شیخ محمد ابو زہرہ: التعسف فی استعمال الحق، شیخ ابو زہرہ نے فقہ اسلامی ہفتہ اور جشن ابن تیمیہ منعقدہ دمشق ۱۳۸۰ھ، ۱۹۶۰ء میں یہ مقالہ پیش کیا، شاطبی: الموافقات ۲/۳۶۹، ڈاکٹر فتحی درینی، نظریۃ التعسف فی استعمال الحق)۔

(و) مصلحت عامہ کو ملحوظ رکھنے کے اہم مظاہر میں سے اسلامی شریعت کے وہ احکام ہیں جن کا مقصد اجتماعی تکفل ہے، مثلاً زکوٰۃ کا نظام، عزیز و اقارب کے نفقات کا نظام، پڑوسیوں

Marfat.com

کے حقوق اور دوسرے بہت سے احکام جن میں سے بعض فرض عین ہیں اور بعض فرض کفایہ۔ ان تمام احکام میں دوسروں کی مصلحت کی خاطر کسی معاوضہ کے بغیر افراد کے ذمہ کئی چیز لازم کی گئی ہے تا کہ اجتماعی کفالت کا نظریہ بروئے کار آئے اور اسلامی سماج میں تمام باشندوں کے لئے شریفانہ زندگی کا ادنیٰ معیار یقینی بنایا جاسکے۔

(ز) شریعت بنیادی طور پر اس بات کو ثابت اور موکد کرتی ہے کہ عقود میں عاقدین کے ارادے کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ حالانکہ فقہی مذاہب میں اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ عقود میں اصل اباحت ہے یا ممانعت یا درمیان کی کوئی چیز۔ معاملات طے کرتے وقت شرطیں اور تفصیلات طے کرنے کے بارے میں سب سے زیادہ وسعت ابن تیمیہ اور ابن قیم کے مسلک میں ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک عقدوں اور شرطوں کے بارے میں اصل یہ ہے کہ جس عقد یا شرط سے شریعت نے منع نہیں کیا ہے وہ جائز ہے اس کے دلائل کثرت سے ہیں۔ چند دلیلیں یہ ہیں:

"یاأیها الذین آمنوا أوفوا بالعقود"

(اے ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو)۔

دوسری آیت ہے:

"وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا"

(اور عہد پورا کرو، بیشک عہد کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

اس وسیع تر مسلک کے باوجود شریعت نے عقد کے کمزور فریق کے حق کی نگہداشت کے لئے کچھ پابندیاں رکھی ہیں حالانکہ وہ فریق بھی معاملہ کرتے وقت عقد اور اس کی شرطوں سے متفق تھا۔ ایسا جہالت، دھوکا اور غبن کی حالتوں میں ہوتا ہے (ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدہ: دراسۃ مقارنۃ بین الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الوضعی ص ۵۳-۷۷، ڈاکٹر صلاح الدین ناہی: نصوص قانونیۃ وشرعیہ ص ۲۳۰-۲۵۲)۔

Marfat.com

(ح) انسان کی سرگرمی میں شریعت کی مداخلت کے حدود کے میدان میں ایک اہم موثر چیز یہ ہے کہ شریعت نے ذمہ داری میں اشتراک کے نظریہ اور شریعت کے عمومی دفاع کے نظریہ کو ثابت کیا ہے اور یہ دونوں نظریے دراصل اس بنیادی نظریے سے استثنا کی حیثیت رکھتے ہیں جس میں اسلام ثابت کرتا ہے کہ مسئولیت اور ذمہ داری شخصی اور انفرادی چیز ہے۔ شریعت اسلامی میں ذمہ داری میں اشتراک کے بہت سے مظاہر ہیں، مثلاً امر بالمعروف نہی عن المنکر، اسی طرح جو چیزیں بھی فرض کفایہ ہیں وہ عموماً مشترک ذمہ داری والی ہیں۔ اس دعوی کے دلائل کثیر اور مشہور ہیں۔ ایک دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

''واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة''

(اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو خاص انھیں لوگوں پر واقع نہ ہوگا، جو تم میں سے ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں)۔

اس نظریہ کے تمام مظاہر دراصل جماعت کے فائدہ کے لئے فرد کو مکلّف بنانے یا جماعت کے فائدہ کے لئے فرد کی سرگرمی میں مداخلت کے نمونے ہیں (مسئولیت پر بحث کرتے وقت اس طرف اشارہ آچکا ہے، ''شریعت اور تاریخ سازی'' کے موضوع پر کلام کے وقت ہم دوبارہ اس بحث کو لائیں گے)۔

۱۰۔ لزوم اور جزاء

بعض وضعی قانونی نظریوں کی رائے یہ ہے کہ جزاء اگرچہ قانونی قاعدہ کا ایک عنصر ہے لیکن وہ ایسا بنیادی عنصر نہیں ہے جس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ قاعدہ قانون کے دائرہ سے نکل جائے۔ ان نظریات میں یہ رائے اس لئے اختیار کی گئی ہے کہ جزاء کو بنیادی عنصر ماننے کی صورت میں بین الاقوامی قانون اور دستوری قانون کا ایک بڑا حصہ قانون سے خارج ہو جائے گا (ڈاکٹر ناہی: ص ۲۹۴ بحوالہ ہیسکاٹور، نصوص قانونیۃ وشرعیۃ)، لیکن قوانین وضعیہ میں غالب رائے یہی ہے کہ جزاء قانونی قاعدہ کا بنیادی عنصر ہے۔ اس میدان میں اسلامی شریعت کو چند

Marfat.com

باتوں میں امتیاز حاصل ہے:

(الف) اسلامی شریعت لازم ہونے والے احکام یعنی امر و نہی میں محدود نہیں ہے بلکہ اس کے اندر اباحت کے احکام بھی شامل ہیں، جہاں شریعت نہ کسی چیز کے کرنے کا مطالبہ کرتی ہے نہ کسی چیز کو ترک کرنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ جس طرح امر و نہی کے دائرے میں وہ مراتب بھی آتے ہیں جن میں الزام کم درجہ کا ہوتا ہے۔ یہ واجب اور مندوب کے مراتب (جو فرض سے کم درجہ والے ہیں) اور مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی کے مراتب ہیں (یہ دونوں حرام سے کم درجہ والے ہیں)۔

(ب) شریعت میں جزاء دنیوی جزاء میں منحصر نہیں ہے بلکہ دنیوی اور اخروی دونوں کو شامل ہے، اسی لئے فقہ میں احکام کی دو قسمیں آتی ہیں: (۱) دیانۃً واجب (۲) قضاءً واجب۔ جو چیز دیانۃً واجب ہو اس کی خلاف ورزی کرنے پر صرف آخرت میں جزاء ہے اور جو چیز قضاءً واجب ہو اس کی خلاف ورزی کرنے پر دنیوی اور اخروی دونوں جزائیں ہیں۔

(ج) شریعت کے حکم کی مخالفت کی صورت میں شریعت اسلامی کی جزاء دنیوی و اخروی صرف سزا یا ضمان کے اندر محدود نہیں ہے۔ شریعت ترغیب و ترہیب دونوں سے کام لیتی ہے لہذا اطاعت پر ثواب بھی جزاء کی ایک قسم ہے۔

(د) زجر دنیوی اور زجر اخروی کے درمیان توازن اس قاعدہ کے مطابق قائم ہوتا ہے۔

"إن اللہ لیزع بالسلطان مالا یزع بالقرآن"

(اللہ تعالیٰ سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روکتا ہے جن سے انسان قرآن کے ذریعہ نہیں رکتا)۔

ولی امر کو یہ اختیار ہے کہ بعض احکام کو دیانۃً وجوب کے دائرے سے نکال کر قضاءً وجوب کے دائرے میں لے آئے اور اس کے برعکس بھی کر سکتا ہے، یعنی عصر حاضر کی اصطلاح کے اعتبار سے قانون اور اخلاق کے دائروں کی حد بندی شریعت میں پائیدار اور ناقابل تغیر چیز نہیں ہے بلکہ مصلحت عامہ کے تقاضوں کے مطابق یہ حد بندی لچک دار اور تغیر پذیر ہے۔ جب

Marfat.com

اخلاقی معیار بلند اور دینی محرک قوی ہوگا تو دنیوی جزاء کا دائرہ انتہائی محدود ہو جائے گا اور اخلاقی سطح پست ہونے اور دینی محرک کمزور ہونے کی صورت میں دنیوی جزاء کا دائرہ وسیع ہو جائے گا۔

ادھر آخری برسوں میں مسلم پرسنل لا کے سلسلہ میں ۱۹۵۳ء میں شام نے اور ۱۹۵۷ء میں تونس نے قانون سازی کی ہے، اس میں تین طلاق کے مسئلہ میں اور شوہر کے بغیر شرعی سبب کے بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں معاوضہ لازم کرنے کے سلسلہ میں اسی اصول کو استعمال کیا ہے۔

۱۹۵۹ء میں عراقی قانون نے دوسری شادی کرنے کے لئے قاضی کی طرف سے اجازت کی شرط لگائی ہے اور قاضی اگر محسوس کرے کہ یہ شخص دونوں بیویوں کے درمیان عدل نہیں کر پائے گا تو قاضی کو اجازت دینے سے انکار کا حق دیا گیا ہے۔ ان تمام مثالوں میں ہوا یہ ہے کہ جن قرآنی تعلیمات میں شوہروں کو اپنے حقوق کے بیجا استعمال نہ کرنے پر ابھارا گیا ہے ان کی تنفیذ پر عدالتوں کو قادر بنانے کے لئے ولی امر (حاکم) نے مداخلت کی ہے۔ حالانکہ پہلے ان تعلیمات پر عمل کرنا انسان کے ضمیر پر چھوڑ دیا گیا تھا۔

(ھ) یہ بات بالکل معروف ہے کہ چند جرائم میں شریعت نے سزاؤں کی تحدید کر دی ہے، یہ حدود والے جرائم (زنا، چوری، شراب نوشی، الزامِ زنا) ہیں۔ ان کے علاوہ تمام جرائم کی سزا تعزیر ہے، جسے تمام تر حاکم اور پھر قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے، چاہے قابلِ تعزیر عمل کی تحدید کا مسئلہ ہو یا تعزیری سزا کی تحدید کا معاملہ۔

(د) تشریعی حکمت عملی کا ایک جزء (جس سے شارع کا مقصد اور مکلف بنانے کی حکمت اچھی طرح وجود پذیر ہوتی ہے) یہ ہے کہ دینی محرک اور اخلاقی تربیت پر دنیوی جزا کے مقابلہ میں زیادہ اعتماد کیا جائے تا کہ انسانی ارادہ حکومتی نگہداشت کے خوف سے آزاد رہے اور اللہ کی خشیت کا پہلو زیادہ مضبوط ہو۔

تشریعی حکمت عملی کا تقاضا بعض حالات میں یہ ہوتا ہے کہ کرامت انسانی کے پہلوؤں

Marfat.com

کو زیادہ ملحوظ رکھا جائے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب عذر قبول کر لینے یا خفیہ یا اعلانیہ ملامت اور تنبیہ کرنے کی صورت میں دوسری شدید سزائیں نہ جاری کرنی پڑیں۔ اسی طرح سے ترغیبی محرکات کا اسلوب اختیار کرنا مثلاً معاوضہ دینا، الاؤنس ٹیکسوں کی معافی وغیرہ سزاؤں کے نظام کے مقاصد کو پورا کرنے کے لئے زیادہ مناسب ہے، اس طرح اسلام جزاء کے مسائل میں ترغیب اور ترہیب دونوں کو جمع کرتا ہے۔

(ز) یہ بات نگاہ میں رہنی چاہئے کہ اسلامی شریعت مکلفین کے دلوں میں شرعی احکام امر و نہی وغیرہ کے احترام کی ضرورت کے احساس کی افزائش کرتی ہے۔ اعادہ، سجدۂ سہو اور کفارے کے تمام اقسام کو مکلف اپنی خوشی سے انجام دیتا ہے۔ ان میں سے بعض تعویض (عوض لازم کرنا) کی قسم سے ہیں، بعض میں جزاء کا پہلو ہے۔ انھیں انجام دینے پر اس کی عبادتیں صحیح ہوتی ہیں اور عبادات میں پائی جانے والی کمی کی تلافی ہوتی ہے۔ اس پر بندوں کو ثواب بھی ملتا ہے۔ ان مسائل میں فرد کی ذاتی تربیت ہوتی ہے اور عبادات کے بارے میں اس کے دل میں شریعت کے احترام اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نگرانی کا تصور مستحکم ہوتا ہے اور جب یہ مکلف کی عادت بن جاتی ہے تو اجتماعی اور روزمرہ کے معاملات میں بھی خوشی خوشی بندہ احکام شریعت پر عمل پیرا ہوتا ہے۔

۱۱- تجریدیت اور عموم

(الف) احکام شرعیہ ایسے مجرد قواعد ہیں جو متعین اشخاص کے لئے مخصوص نہیں۔

(ب) اسلامی شریعت اس معنی میں عام ہے کہ جن افراد میں بھی احکام کے نفاذ کی شرطیں مکمل طور سے پائی جاتی ہیں ان تمام افراد پر ان کا نفاذ ہوتا ہے۔

امام شاطبی الموافقات میں لکھتے ہیں: شریعت مکلفین کے اعتبار سے اس معنی میں کلی اور عام ہے کہ اس کے مطالبہ والے کسی حکم کا خطاب بعض لوگوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور کوئی مکلف اس کے احکام کے تحت داخل ہونے سے کنارہ کش نہیں ہوسکتا....

Marfat.com

شارع کے تشریعی مصالح مطلق اور عام ہیں۔ کسی ایک باب یا ایک محل کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مصالح کا معاملہ شریعت کے تمام کلیات و جزئیات میں مطرد اور عام ہے (شاطبی: موافقات ۲رص ۵۲-۵۴)۔

(ج) احکام اگرچہ مخصوص مصالح کے لئے مشروع کیے گئے ہیں لیکن یکادکا واقعات میں ان مصالح کے نہ پائے جانے سے احکام ختم نہیں ہوں گے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

سزائیں جرائم سے روکنے کے لئے مشروع کی گئیں اس کے باوجود ہم ایسے مجرم بھی پاتے ہیں جو سزائیں پاکر جرم سے نہیں رکتے، سفر میں نماز کا قصر مشقت پیش آنے کی وجہ سے اور تخفیف کی غرض سے مشروع ہوا۔ بادشاہ کو سفر میں مشقت لاحق نہیں ہوتی اس کے باوجود اس کے لئے قصر مشروع ہے۔

قرض اصلاً محتاج کی آسانی کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے، اس کے باوجود حاجت نہ ہوتے ہوئے بھی قرض کا جواز ہے۔ طہارت فی الجملہ نظافت کے لئے مشروع ہوئی ہے حالانکہ اس کی بعض شکلیں مثلاً تیمّم نظافت کے خلاف ہیں۔ یہ سب باتیں اصل مشروعیت میں خلل انداز نہیں ہوتیں اس لئے کہ امر کلی جب کلی طور پر ثابت ہو گیا تو بعض جزئیات کا کلی کے اصل تقاضے سے عاری ہونا اسے کلی ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ شریعت میں غالب اکثری کا اسی طرح اعتبار ہے جس طرح عام قطعی کا اعتبار ہے اس لئے کہ تخلف کرنے والی جزئیات سے مل کر کوئی ایسی کلی نہیں بن رہی ہے جو اس ثابت شدہ کلی کے معارض ہو (شاطبی: سابق ماخذ رص ۲۴۴)۔

(د) عمومیت کے میدان میں اسلامی شریعت کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اسلامی شریعت فرض عین کے پہلو بہ پہلو فرض کفایہ کو بھی شامل ہے جو بعض لوگوں کے انجام دینے سے باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

۱۲- ثبات اور لچک میں توازن

(الف) شریعت اسلامی کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے

Marfat.com

بڑے محکم توازن کے ساتھ ثبات اور لچک دونوں پہلوؤں کو جمع کرلیا ہے۔ شریعت کے بعض احکام ثبات اور پائیداری کی شان رکھتے ہیں۔ یہ صورت حال ان احکام کی ہے جن کا استقرار اور اثبات شارع کو مقصود ہے، جب کہ دوسرے احکام میں لچک پائی جاتی ہے۔ اسی لئے ان میں یہ گنجائش ہوتی ہے کہ زمانہ، ممالک اور حالات کے تغیر کے اعتبار سے ان میں تغیر کرلیا جائے۔ اسی لئے شریعت اسلامی ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لائق ہے۔

(ب) شریعت کے کن احکام میں ثبات واستقرار ہے اور کن احکام میں لچک اور تغیر پذیری ہے اس کی حد بندی ہم اس طرح کر سکتے ہیں:

اغراض ومقاصد میں ثبات ہے اور وسائل واسالیب میں لچک اور تغیر پذیری، اصول اور کلیات میں ثبات ہے اور فروع وجزئیات میں لچک۔

دینی اور اخلاقی قدروں میں ثبات ہے، دنیوی اور عملی معاملات میں لچک۔

(ج) احکام شریعت میں ہم دو واضح قسمیں پاتے ہیں:

(۱) جو احکام ثبات اور دوام کی نمائندگی کرتے ہیں۔

(۲) جو احکام لچک اور تغیر پذیری کے مظہر ہیں۔

پانچوں بنیادی عقائد، پانچ عملی ارکان، یقینی محرمات، اخلاق فاضلہ کی بنیادیں، نکاح، طلاق، میراث، حدود، قصاص وغیرہ جو ثبوت اور دلالت کے اعتبار سے قطعی احکام ہیں ان سب میں ثبات اور دوام ہے۔ اس کے بالمقابل احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں لچک اور تغیر پذیری ہے۔ یہ وہ احکام ہیں جو جزئیات اور عملی فروع سے متعلق ہیں، خصوصاً شرعی حکمت عملی کے میدان میں۔ امام ابن قیم اغاثۃ اللہفان میں رقم طراز ہیں: ”احکام کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ان احکام کی ہے جو ایک حالت سے بدلتے نہیں ہیں، زمان ومکان کی تبدیلی اور ائمہ کے اجتہاد کا ان پر کوئی اثر نہیں پڑتا، مثلاً واجبات کا وجوب، محرمات کی حرمت، چند جرائم پر شریعت کی مقرر کردہ سزائیں اور اس طرح کے دوسرے مسائل۔ ان احکام میں حالات کی تبدیلی اثر انداز نہیں ہوتی اور نہ ان

Marfat.com

کے خلاف اجتہاد کی گنجائش ہے۔

دوسری قسم ان احکام کی ہے جو زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کے اعتبار سے مصلحت وضرورت کے مطابق بدلتے رہتے ہیں، مثلاً تعزیرات کی مقدار، ان کے اقسام اور اوصاف، شارع ان میں خود مصلحت کے اعتبار سے تنوع فرماتے ہیں۔

یہ وسیع باب ہے، اس میں بہت سے لوگ لازم و ناقابل تغیر احکام اور تعزیرات (جو وجود وعدم دونوں میں مصالح کے تابع ہیں) میں فرق نہیں کر سکے ہیں (ابن القیم: اغاثۃ اللہفان، ۱/ ۳۴۶-۳۴۹)۔

(د) احکام شرعیہ کی یہ قسم جس میں لچک اور تغیر پذیری ہے اس کے سلسلہ میں مسلمان فقیہ کے لئے اجتہاد اور قیاس واستنباط کی دو وسیع تر میدانوں میں پوری حریت ہے۔

۱۔ قانون سازی کا وہ خالی میدان جسے قرآن وسنت نے قصداً چھوڑ دیا ہے تاکہ امت کے اولو الامر اور اہل حل وعقد اس میں ایسا اجتہاد کریں جس میں شرعی مقاصد پورے طور پر ملحوظ ہوں اور شریعت کی عمومی مصلحت بروئے کار آئے۔ شارع نے ان معاملات میں ہمیں کسی حکم یا ممانعت کا پابند نہیں بنایا ہے۔ اجتہاد کے اس میدان کو بعض فقہاء بعض احادیث کی پیروی کرتے ہوئے عفو کا نام دیتے ہیں۔ حدیث نبوی ﷺ ہے: ''اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جس چیز کو حلال قرار دیا وہ حلال ہے، جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے، اور جس کے بارے میں سکوت اختیار کیا وہ عفو ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کی عافیت کو قبول کرو، اللہ تعالیٰ کسی چیز کو بھول نہیں سکتا ہے۔'' اور آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: ''وما کان ربک نسیا'' (اور آپ کا رب بھولنے والا نہیں ہے) (بزار وحاکم، دونوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، سورۂ مریم: ۶۴)۔

دوسری حدیث میں ہے: ''اللہ تعالیٰ نے کچھ حدیں مقرر کی ہیں انھیں پار نہ کرو، کچھ فرائض مقرر فرمائے ہیں انھیں ضائع نہ کرو، کچھ چیزوں کو حرام قرار دیا ہے ان کا ارتکاب نہ کرو، تم پر رحم کرنے کے لئے بھولے بغیر کچھ چیزوں کے بارے میں سکوت فرمایا ہے ان کے بارے میں

Marfat.com

کرید نہ کرو" (دارقطنی نے اس حدیث کی روایت کی ہے،نووی نے الاربعین میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے،لیکن ابن رجب حنبلی نے اپنی کتاب جامع العلوم والحکم میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بعض محدثین نے نووی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے)۔

۲۔ دوسرا میدان متشابہ نصوص کا میدان ہے جن میں شارع نے حکمت کے تحت متعدد احتمالات رکھے ہیں، اس لئے ان میں ایک سے زائد رائے اور فہم کی گنجائش ہے۔ کسی رائے میں وسعت ہے کسی میں تنگی، کسی کے یہاں قیاس کا زور ہے کوئی ظاہری ہے، کسی کے یہاں سختی ہے کسی کے یہاں گنجائش، کوئی واقعہ پیش آنے پر حکم لگاتا ہے کوئی واقعات فرض کر کے حکم لگاتا ہے، ان تمام اختلافات میں ان لوگوں کے لئے بڑی کشادگی اور وسعت ہے جو موازنہ اور ترجیح کے ذریعہ ایسی رائے اختیار کرنا چاہیں جو درستگی سے زیادہ قریب اور شریعت کے مقاصد کو زیادہ پورا کرنے والی ہو۔ کبھی ایک رائے ایک زمانہ کے لائق ہوتی ہے دوسرے زمانہ کے لائق نہیں ہوتی، ایک ماحول کے مناسب ہوتی ہے دوسرے ماحول کے مناسب نہیں ہوتی، ایک حالت کے لائق ہوتی ہے دوسری حالت کے لائق نہیں ہوتی۔

اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف ادوار کے محقق فقہاء نے زمان ومکان، عرف واحوال کے تغیر سے فتویٰ میں تغیر واجب ہونے کا اعلان کرنے میں کوئی کھٹک اور تنگی محسوس نہیں کی۔

امام ابن قیمؒ حنبلی اعلام الموقعین کی تیسری جلد میں "فصل تغیر الفتویٰ و اختلافھا" کے تحت لکھتے ہیں: "یہ انتہائی عظیم نفع والی فصل ہے۔ اس سے ناواقف ہونے کی وجہ سے شریعت کے سلسلہ میں بڑی غلطی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے لوگ تنگی، مشقت اور ناقابل تحمل تکلیف میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ معلوم ہے کہ یہ روشن وتابناک شریعت جو مصالح کے بلند ترین مقام پر فائز ہے، تنگی ومشقت میں مبتلا نہیں کر سکتی، کیونکہ شریعت کی بنیاد واساس ہی دنیا اور آخرت میں بندوں کے مصالح پر ہے۔ شریعت تو پوری کی پوری عدل، رحمت اور مصلحت ہے لہٰذا ہر وہ مسئلہ جو عدل سے خارج ہو کر ظلم کے دائرے میں آجائے، رحمت کے بجائے زحمت

Marfat.com

بن جائے، مصلحت سے نکل کر مفسدہ کے اندر داخل ہو جائے، حکمت سے خارج ہو کر لغو اور عبث کے دائرے میں آجائے وہ شریعت کا جزء نہیں ہے، اگرچہ تاویلیں کر کے اسے شریعت میں داخل کیا گیا ہو۔''

امام قرافیؒ مالکی نے بھی اپنی دونوں کتابوں ''الاحکام'' اور ''الفروق'' میں اسی طرح کی بحث کی ہے۔ متاخرین احناف میں سے علامہ ابن عابدینؒ نے بھی اپنے مشہور رسالہ ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' میں یہی بحث کی ہے (ڈاکٹر یوسف قرضاوی: الخصائص العامۃ للاسلام/ص ۱۹۴-۲۳۴)۔

(ھ) اجتہاد کے ان میدانوں کے پہلو بہ پہلو ولی الامر (مسلمان حاکم) کی تشریعی سرگرمی کے لئے دوسرے دو کشادہ میدان موجود ہیں:

۱۔ اخلاقی قواعد کو قانونِ لزوم کے دائرے میں منتقل کرنے کا میدان جس کی سب سے نمایاں اور مرکزی مثال تعزیر کا مسئلہ ہے۔

وضعی قانون کا دائرہ تو اخلاق سے بالکل جدا ہے، اس کے برخلاف شریعت کے اندر دونوں دائرے شامل ہیں (۱) ان قواعد کا دائرہ جنھیں لازم کرنے کے لئے حکومت مداخلت کرتی ہے (۲) وضعی مفہوم کے اعتبار سے اخلاقی قواعد و تعلیمات کا دائرہ جو قانونی لزوم کے دائرے سے خارج ہوتا ہے۔ اس دوسری قسم کی چند مثالیں یہ ہیں:

-بعض ایسے واجبات اور محرمات جن کے ترک کرنے یا نہ کرنے پر شریعت نے کوئی معین سزا بیان نہیں کی ہے۔ یہی تعزیر کا مسئلہ ہے۔

-تمام مستحبات اور مکروہات جن کا نہ تو کرنا اصلاً لازم ہے اور نہ ترک کرنا لازم ہے۔

-مباحات یا حلال کی بعض وہ حالتیں جن کا کوئی معین اخلاقی یا دینی حکم ہے، مثلاً طلاق، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ''حلال چیزوں میں اللہ کو سب سے زیادہ طلاق ناپسند ہے۔'' طلاق کے وصفِ حلت اور وصفِ مبغوضیت عند اللہ کا مقابلہ اس کے لئے ایک ایسا اخلاقی

Marfat.com

دینی حکم ثابت کرتا ہے جو مطلق حلال کے علاوہ ہے۔

تعزیر کے مسئلے میں تعزیرات کی مقدار، جنس، صفت، شرائط کی تحدید ولی الامر کے لئے وسیع میدان ہے، جس طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ قاضی کے سپرد یہ کام کردے کہ وہ جس حالت میں جو مناسب سمجھے سزا دے یعنی جرائم کی نوعیت دیکھ کر الگ الگ سزا جاری کرے (INDIVIDUALISATION DE LA PEINE)

-مندوبات ومکروہات (اور بعض مباحات مثلاً طلاق) کے مسئلے میں بھی ولی الامر اگر مصلحت سمجھے تو مناسب جزاء کے ذریعہ مداخلت کرے۔ یہی اخلاقی قاعدہ کو قانونی لزوم کے دائرے میں داخل کرنا ہے۔ اس قاعدہ شرعیہ کی تطبیق کرتے ہوئے: ''اللہ تعالیٰ سلطان کے ذریعہ بعض ایسی چیزوں سے روکتا ہے جن سے قرآن کے ذریعہ نہیں روکتا'' اس کی مثال احوالِ شخصیہ کے بعض موجودہ قوانین ہیں جن میں طلاق، تعدد ازدواج، نفقات، اقرباء کے لئے وصیت کے بعض وہ مسائل ہیں جنھیں انسان کے ضمیر پر چھوڑ دیا گیا تھا افراد پر انھیں قانوناً لازم کردیا گیا ہے۔

مناسب یہ ہے کہ اخلاقی قواعد کو قانونی لزوم کے دائرے میں منتقل کرنے کا کام ایسے واضح ضوابط کے تحت ہو جنھیں دستوری سطح پر قانون کی شکل دی گئی ہو (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، ہمارا مقالہ بین القانون والاخلاق، شائع شدہ، مجلہ المسلم المعاصر شمارہ نمبر ۸، نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر عانی رص ۳۱۶-۳۱۷)۔

۲-اس میدان کے پہلو بہ پہلو جس میں اصل وجوب اور حرمت اور استحباب واباحت ثابت ہے ایک دوسرا میدان بھی پایا جاتا ہے، جس میں ولی الامر (حاکم) کو خود حکم ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ کی طرف تبدیل کرنے کا اختیار ہے، یہ تبدیلی فطری طور پر انہیں تینوں مراتب میں محدود رہے گی جن میں ولی الامر کا تصرف کرنا سمجھ میں آتا ہے۔ وہ تینوں اقسام ہیں واجب، حرام اور مباح، ولی الامر تحریم کو اباحت یا وجوب کی طرف منتقل کرسکتا ہے۔ ولی الامر کو مذکورہ بالا اختیار انھیں مسائل کے بارے میں حاصل ہوگا جن کے بارے میں نہ نص قطعی ہو نہ اجماع ہو بلکہ ان کے بارے میں حکم ظنی ہو جو قرائن وعلامات کی بناء پر اجتہاد کرکے لگایا گیا ہو۔

Marfat.com

ولی الامر کی طرف سے اس تبدیلی کا اقدام کرنے کے لئے شرط ہے کہ وہ مجتہدین کی طرف رجوع کر کے ان سے احکام شرعیہ حاصل کرتا ہو۔ اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ ولی الامر نئے حکم کی اتباع کا حکم دے، محض فتویٰ دینے اور رائے ظاہر کرنے پر اکتفانہ کرے کیونکہ ولی الامر کے حکم کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا اس حکم کو توڑنا لازم نہ ہوگا اور اس کی اطاعت واجب ہوگی۔ ولی الامر کے حکم سے اختلاف ختم ہو جائے گا۔ مخالف اپنے مذہب سے حاکم کے مذہب کی طرف رجوع کر لے گا اور حاکم کے حکم کے بعد مخالف کا فتویٰ تبدیل ہو جائے گا۔ علماء کے مختلف مذاہب میں صحیح قول یہی ہے۔

اسلام کی قدیم اور موجودہ تاریخ میں اس تبدیلی کی مثالیں بہ کثرت ہیں، مثلاً حضرت عمرؓ کا گوشت کھانے کے لئے بعض دنوں کی پابندی لگا دینا۔ اعیان مہاجرین کو مدینہ چھوڑنے سے روک دینا، کبار صحابہ کو اہل کتاب عورتوں سے شادی کرنے سے روک دینا، مولفۃ القلوب کا حصہ موقوف کر دینا، نصر بن حجاج کو شہر بدر کر دینا، نکاح کی عمر کی تحدید کر دینا اور اس کے علاوہ بہت سی مثالیں جن سے سیاست شرعیہ کی کتابیں بھری پڑی ہیں (مزید معلومات کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد سلام مدکور: الحکم التخییری ص ۲۹۵ - ۳۲۳، نیز ملاحظہ ہو: الغیاثی، امام الحرمین ص ۲۱۶، ۲۱۷)۔

۱۳- اسلامی شریعت کی ہمہ گیری

ہمہ گیری اسلامی شریعت کا خاص وصف ہے۔ اسلامی شریعت جہاں افراد اور جماعتوں کے تعلقات کو منظم کرتی ہے، اسی کے پہلو بہ پہلو انسان کے اپنے رب اور اپنے نفس سے تعلق کی بھی تنظیم کرتی ہے۔

انسانوں کے وضع کردہ نظاموں سے جب اسلامی شریعت کا موازنہ کیا جائے تو اسلامی شریعت کا یہ امتیاز نظر آتا ہے کہ اس میں عقائد، عبادات، اخلاقیات کی بھی مکمل تعلیمات ہیں۔ دوسرے مذاہب سے اسلامی شریعت کا موازنہ کرنے سے یہ امتیاز نظر آتا ہے کہ اسلامی شریعت اجتماعی تنظیمات یعنی سیاست، اقتصادیات اور عمرانیات کو بھی شامل ہے۔

Marfat.com

(ب) شریعت دین و دنیا، دین و سیاست کو جدا نہیں کرتی بلکہ دین و دنیا، دین و سیاست سب کی جامع ہے دونوں مل کرنا قابل تقسیم اکائی ہیں، اس سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو مضبوط بناتا ہے۔

(ج) یہ جائز نہیں ہے کہ شریعت کے ایک جزو کو بروئے کار لاکر اس کے بقیہ اجزاء کو نظر انداز کر دیا جائے۔

''افتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاخزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون''(سورۂ بقرہ:۸۵-۸۶)۔

(تو کیا تم کتاب کے ایک حصہ کو مانتے ہو اور ایک حصہ سے انکار کرتے ہو، پس تم میں سے جو ایسا کریگا اس کی سزا کیا ہے بجز دنیوی زندگی میں رسوائی کے؟ اور قیامت کے دن یہ سخت ترین عذاب میں بھی ڈالے جائیں گے۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس سے بے خبر نہیں۔ یہی لوگ ہیں جنھوں نے دنیوی زندگی خرید لی ہے آخرت کے معاوضہ میں۔ سو ان پر سے نہ عذاب ہلکا کیا جائے گا اور نہ انھیں مدد ہی پہنچے گی)۔

''وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثير ا من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقو م يوقنون''(سورۃ المائدہ:۴۹-۵۰)۔

(اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی قانون کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے اور ان لوگوں سے احتیاط رکھیے کہ کہیں وہ آپ کو بچلا نہ دیں آپ پر اللہ کے اتارے ہوئے کسی حکم سے، پھر اگر یہ روگردانی کریں تو جان لیجیے کہ اللہ کو

Marfat.com

بس یہی منظور ہے کہ ان کے بعض جرموں پر انھیں پاداش کو پہنچا دے اور یقیناً زیادہ آدمی تو بے حکم ہی ہوتے آئے ہیں، تو کیا یہ لوگ زمانہ جاہلیت کے فیصلے چاہتے ہیں اور جو قوم یقین وایمان رکھتی ہے اس کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کس کا ہو سکتا ہے)۔

(د) اسلام کے دشمنوں نے اس حقیقت کا ادراک کر لیا کہ اسلامی شریعت کی یہ جامعیت اور کاملیت بھی مسلمانوں کی قوت کا ایک راز ہے، اس لئے ان لوگوں نے اسلام کو زندگی کے میدان سے دور کرنے اور عبادات اور احوال شخصیہ پر منحصر کرنے کے لئے منصوبہ بند سازش کی۔ اگرچہ عبادات اور احوال شخصیہ (مسلم پرسنل لا) کا حصہ بھی دشمنان اسلام کے اس حملے میں محفوظ نہیں رہا جس کا مقصد اسلام کے ان دونوں حصوں کو بھی کمزور کرنا تھا تاکہ امت کا عقیدہ انتہائی کمزور ہو جائے اور اسلامی معاشروں کا شیرازہ بکھر جائے۔

جامع اور کامل اسلام، موثر قوت اور ہمہ گیر اجتماعی تبدیلی پیدا کرنے والا زبردست عامل ہے، جب کہ زندگی سے دور کیا ہوا محدود اسلام، ضعف و پسماندگی اور مدہوشی پیدا کرنے والا عامل ہے۔

شریعت کی بنیادی تقسیمات پر بحث کرتے وقت ہم بتائیں گے کہ شریعت کس طرح زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے دامن میں لئے ہوئے ہے (اسلام کی ہمہ گیری کے دوسرے پہلوؤں کی مزید وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی کتاب ''الخصائص العامۃ للاسلام'' ص ۹۵ تا ۱۱۳)۔

۱۴- توسط واعتدال

(الف) توسط اور توازن واعتدال اسلامی شریعت کی ایک خصوصیت ہے، توسط و اعتدال سے مراد دو باہم مقابل یا متضاد پہلوؤں کے درمیان اس طرح توازن برقرار رکھنا ہے کہ ایک پہلو مکمل طور پر اثر انداز اور دوسرا پہلو بالکل بے اثر نہ ہو جائے اور ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ظلم کر کے اس کے حق سے زیادہ نہ دے دیا جائے۔

باہم مقابل یا متضاد پہلوؤں کی چند مثالیں یہ ہیں: روحانیت اور مادیت، انفرادیت

Marfat.com

اور اجتماعیت، واقعیت اور مثالیت، ثبات اور تغیر، اس کے مثل دوسرے متضاد پہلو۔

(ب) دونوں پہلوؤں میں توازن قائم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلو کے لئے اس کا میدان کھلا رکھا جائے، انصاف سے یا درست ترازو سے کمی بیشی کے بغیر، غلو اور کوتاہی کے بغیر اس کا حق دیا جائے۔ جس کی طرف قرآن نے ان آیات میں اشارہ کیا ہے:

''والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان، وأقيمو الوزن بالقسط ولا تخسرو الميزان'' (سورہ رحمٰن ۷۹)۔

(اور آسمان کو اسی نے اونچا کیا اور اسی نے ترازو وضع کر دی کہ تم تولنے میں گڑبڑ نہ کرو اور وزن کو ٹھیک رکھو انصاف کے ساتھ اور تول کو گھٹاؤ مت)۔

''وكذلك جعلنا كم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا'' (سورۃ بقرہ ۱۴۳)۔

(اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت عادل بنایا تاکہ تم گواہ رہو لوگوں پر اور رسول گواہ رہے تم پر)۔

(ج) توسط سے مراد انصاف اور منہج کی درستگی ہے۔ یہ خیر ہونے کی دلیل اور امن و امان کا مظہر ہے اور یہی قوت کی دلیل اور وحدت کا مرکزی نقطہ ہے۔

(د) توسط و اعتدال شریعت کے تمام حصوں عقائد، عبادات، اخلاقیات اور قانون سازی میں نمایاں اور آشکارا ہے۔

قانون سازی کے میدان میں توسط و اعتدال کا سب سے واضح ترین مظہر وہ توازن ہے جو اسلامی شریعت نے روحانیت و مادیت، انفرادیت و اجتماعیت کے درمیان قائم کیا ہے (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر قرضاوی: سابقہ ماخذ ص ۱۱۴، ۱۴۱، علی علی منصور: المدخل للعلوم القانونية والفقہ الاسلامی ص ۶۲ - ۷۴)۔

امام شاطبیؒ نے الموافقات میں لکھا ہے:

Marfat.com

شریعت احکام کا مکلّف بنانے کے سلسلہ میں اپنی فطرت اور مزاج کے مطابق توازن و عدل کی راہ پر گامزن ہے۔ دونوں پہلوؤں کی بے لاگ انصاف کے ساتھ رعایت کرتی ہے۔ انھیں چیزوں کا حکم دیتی ہے جنھیں بندہ مشقت اور بگاڑ کے بغیر انجام دے سکتا ہے، بلکہ شریعت کے احکام اتنے متوازن ہیں کہ وہ تمام مکلفین سے انتہائی اعتدال چاہتے ہیں مثلاً نماز، روزے، حج، زکوٰۃ وغیرہ کے احکام۔

اگر شریعت کوئی قانون، مکلّف میں انحراف پائے جانے کی وجہ سے یا راہ اعتدال سے اس کے انحراف کا خطرہ پائے جانے کی وجہ سے بناتی ہے تو یہ قانون سازی دراصل مکلف کو راہ اعتدال پر لانے کے لئے ہوتی ہے، لیکن ایسے طریقہ پر ہوتی ہے کہ اس میں دوسری جانب جھکاؤ ہوتا ہے تاکہ اعتدال پیدا ہو جائے۔ جس طرح ہمدرد طبیب مریض کے ساتھ کرتا ہے کہ وہ مریض کا حال، عادت، مرض کی شدت اور کمی دیکھ کر اس کے لئے قابلِ تحمل دوائیں اور غذائیں تجویز کرتا ہے، جب مریض کی صحت میں ٹھہراؤ آجاتا ہے تو اس کے لئے ایسی غذا تجویز کرتا ہے جو تمام حالات میں اس کے لئے مناسب ہو۔

اگر آپ شریعت کے کسی کلیہ میں غور کریں گے تو اسے توازن واعتدال پر آمادہ کرنے والا پائیں گے۔ اگر کلیہ میں ایک جانب جھکاؤ محسوس کریں تو یہ دراصل دوسری جانب میں واقع شدہ یا متوقع جھکاؤ کی وجہ سے ہے۔

شریعت میں سختی کا پہلو (جو عموماً تخویف، ترہیب، زجر میں ہوتا ہے) ان لوگوں کے مقابلہ میں ہوتا ہے جن پر دین کے سلسلہ میں سستی اور لاپروائی غالب آگئی ہے اور شریعت میں تخفیف کا پہلو (جو عموماً ترغیب، امید دلانے اور رخصت دینے کے مواقع پر ہوتا ہے) ان لوگوں کے لئے ہوتا ہے جن پر سختی کی وجہ سے تنگی اور ذہنی پریشانی کا غلبہ ہو گیا ہے۔

اگر صورتِ حال نہ یہ ہو نہ وہ تو شریعت میں توسط نمایاں اور راہِ اعتدال واضح نظر آتی ہے۔ توازن واعتدال ہی احکام شریعت میں اصل اور جائے پناہ ہے۔

Marfat.com

اسی لئے اگر ان لوگوں میں سے کسی کے متعلق جن پر دین کے بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے ایسی کوئی بات منقول دیکھیں جس میں وہ راہ اعتدال سے ہٹے ہوئے محسوس ہوتے ہوں تو اس بات کا یقین کر لیجیے کہ ایسا انھوں نے دوسری جانب ہونے والی متوقع بے اعتدالی کا مداوا کرنے کے لئے کیا اور کہا۔ اسلاف کے بارے میں زہد اور ورع وغیرہ کی جو انتہائی باتیں منقول ہیں ان سب میں اسی اصول کو جاری کریں گے۔

(و) توسط و اعتدال کا علم شریعت سے ہوتا ہے۔ کبھی عرف و عادت اور عقلاء کی اکثریت کے مشاہدہ و احساس سے توسط و اعتدال کا علم ہوتا ہے مثلاً نفقات میں اسراف اور تنگی کے بارے میں (شاطبی: الموافقات ۲/ ۱۶۳-۱۶۸)۔

(ز) امام شعرانی نے المیزان الکبری میں تمام احکام شریعت کو رخصت و عزیمت یا تخفیف و تشدید میں تقسیم کر دیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ فروع کے بارے میں فقہاء کے اختلافات کی نوعیت یہی ہے کہ کسی نے رخصت کو اختیار کیا کسی نے عزیمت کو (عبدالوہاب شعرانی: المیزان الکبری)۔

۱۵- عدالت

وضعی قوانین میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ جج کے سامنے جو مقدمہ پیش کیا گیا ہے اگر اس کے بارے میں قانون میں کوئی دفعہ موجود نہ ہو تو جج انصاف والے قاعدوں اور فطری قانون کے مبادی کی طرف رجوع کرے گا۔

اسلامی شریعت میں اس جیسی صراحت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ایک طرف قانونی خلا کو پر کرنے کا ایک مخصوص نظام ہے جس کو ہم ''احکام شرعیہ کے مآخذ اور حکم شرعی تک پہنچنے کا راستہ'' کی بحث میں بیان کریں گے۔ دوسری طرف شریعت کے تمام بنیادی تصورات عدل پر مبنی ہیں۔ اس دعویٰ کی سب سے واضح دلیل قرآن پاک کی یہ آیات ہیں:

(۱) ''**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**'' (سورۂ نساء: ۸۵)۔

(اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو)۔

Marfat.com

(۲)"إن الله يأمر بالعدل" (سورۂ نحل:۹)۔

(بے شک اللہ عدل کا حکم دیتا ہے)۔

(۳)"یا أیها الذین آمنوا کونو قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی أنفسکم أو الوالدین والأقربین إن یکن غنیا أو فقیراً فالله أولی بهما فلا تتبعو الهوی أن تعدلوا وإن تلووا أوتعرضوا فإن الله کان بما تعملون خبیراً"(سورۂ نساء:۱۳۵)۔

(اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو چاہے وہ تمہارے یا تمہارے والدین اور عزیزوں کے خلاف ہی ہو، وہ امیر ہو یا مفلس اللہ بہر حال دونوں سے زیادہ حقدار ہے تو خواہش نفس کی پیروی نہ کرنا کہ حق سے ہٹ جاؤ اور اگر تم کجی کرو گے یا پہلوتہی کرو گے تو جو کچھ تم کر رہے ہو اللہ اس سے خوب خبردار ہے)۔

(۴)"ولا یجرمنکم شنآن قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوی"(سورۂ مائدہ:۸)۔

(اور کسی جماعت کی دشمنی تمھیں اس پر نہ آمادہ کر دے کہ تم اس کے ساتھ انصاف ہی نہ کرو، انصاف کرتے رہو کہ وہ تقویٰ سے بہت قریب ہے)۔

(۵)"وأمرت لأعدل بینکم" (سورۂ شوریٰ:۱۵)۔

(اور مجھے یہ حکم ملا ہے کہ (اپنے) اور تمہارے درمیان انصاف کروں)۔

علامہ ابن قیم نے شریعت اور عدل کا رشتہ اس طرح واضح کیا ہے:

"اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بھیجا اور کتابیں نازل فرمائیں تاکہ لوگوں کے درمیان انصاف قائم کرے (قرآن کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے:"لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وأنزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط"(سورۂ حدید:۲۵)، عدل ہی سے آسمانوں اور زمین کا قیام ہے، جب عدل کی علامات ظاہر ہوں اور اس کا روئے روشن کسی طرح بے نقاب ہو جائے تو وہیں اللہ کی شریعت اور اس کا دین ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے زیادہ علیم و حکیم اور عادل ہے کہ وہ انصاف

Marfat.com

کے طریقوں اوراس کے قرائن وعلامات کوایک چیز کے ساتھ خاص کردے پھران سے زیادہ واضح ،قوی ، روشن جوعلامت ہے اسے ان علامات میں شامل نہ کرے اوراس واضح ترین علامت کے پائے جانے پراس کے مطابق حکم نہ لگائے ، بلکہ اللہ جل شانہ نے تو بیان فرمایا ہے کہ شریعت سے اس کا مقصد ہی بندوں کے درمیان انصاف کرنا اورعدل برپا کرنا ہے۔لہٰذا جس طریقے سے بھی عدل وانصاف کا حصول ہو وہ دین کا جزء ہے دین کی مخالفت نہیں ہے۔لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عادلانہ دینی حکمت عملی شریعت کے نصوص کے مخالف ہے، یہ تو سراسر دین کے موافق بلکہ دین کا ایک جزء ہے۔ہم محض تمھاری اصطلاح کی پیروی میں اسے سیاست (حکمت عملی) کہتے ہیں۔ حقیقت میں وہ اللہ اوراس کے رسول کا عدل ہے'' (اعلام المؤقعین ۳ر ۱۲-۱۴)۔

ابن تیمیہؒ نے تو عدل کی قدروقیمت کی تعیین کرتے ہوئے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ جس عدل کے ساتھ طرح طرح کے گناہوں میں شرکت ہو دنیا میں لوگوں کے معاملات اس عدل کے ساتھ بھی زیادہ درست اوراستواررہتے ہیں بمقابلہ حقوق میں اس ظلم کے جس کے ساتھ گناہ میں شرکت نہ ہوتی ہو...اللہ تعالیٰ عادل حکومت کو قائم رکھتے ہیں اگر چہ کافرحکومت ہواورظالم حکومت کو قائم نہیں رکھتے اگر چہ مسلم حکومت ہو...دنیا عدل وکفر کے ساتھ باقی رہ سکتی ہے ظلم اور اسلام کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی (ابن تیمیہ: الحسبۃ ؛مطبوعات الشعب رص ۹)۔

عدل کا ظہور مختلف میدانوں میں ہوتا ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ عدل ''ونضع الموازین القسط لیوم القیامۃ فلا تظلم نفس شیئاً'' (سورۃ الانبیاء: ۴۷)۔

(۲) حاکم کا محکوموں کے ساتھ عدل۔

(۳) قاضیوں کا مقدمات پیش کرنے والوں کے ساتھ عدل۔

(۴) افرادِ امت کا ایک دوسرے کے ساتھ عدل۔

''ولیکتب بینکم کاتب بالعدل''

Marfat.com

(اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک لکھے)۔

"فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"

(لیکن اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)۔

"وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى"

(اور جب بولو تو عدل کا خیال رکھو اگر چہ وہ شخص قرابت دار ہی ہو)۔

یہاں ان تمام مسائل کی تفصیل کا موقع نہیں۔ یہاں سب سے اہم اس بات کی تفصیل کرنی تھی کہ عدل شریعت کا رکن اساسی بلکہ شریعت کا مرکزی ستون ہے جس طرح توحید اسلامی عقیدہ کا مرکزی ستون ہے۔

۱۶- قانون کی وحدت

اسلامی شریعت نظام قانون کی وحدت کا نظریہ اختیار کرتی ہے۔ اسی لئے شریعت میں تجارتی قانون سول قانون سے الگ نہیں ہے اور ڈپارٹمنٹل قانون عمومی قانون سے الگ نہیں ہے اور اس کا بین الاقوامی قانون ملکی قانون سے جدا نہیں ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت اس سلسلہ میں ادنیٰ محرکات کو اعلیٰ محرکات کے ساتھ مربوط کر کے تمام تعلقات کو اعلیٰ مقاصد کی سطح پر چلاتی ہے۔

(الف) تاجروں کے باہمی تعلقات اور تاجروں کے عام افراد سے تعلقات کے بارے میں وضعی قوانین کچھ خاص قاعدے وضع کر کے انھیں "تجارتی قانون" کا نام دیتے ہیں۔ یہ قواعد وضوابط عام افراد کے تعلقات کے بارے میں لاگو ہونے والے سول قانون سے مختلف ہوتے ہیں۔

اس تفریق کو نہ قدیم قوانین نے اختیار کیا نہ بہت سے موجودہ وضعی قوانین نے، مثلاً سوئزرلینڈ، برطانیہ اور اٹلی کے قوانین میں تاجر غیر تاجر کا فرق نہیں ہے، سب پر یکساں قوانین جاری ہوتے ہیں (ڈاکٹر محمد حسن جبر: القانون التجاری السعودی رص ۵-۸)، اسلامی شریعت میں ہم دیکھتے

Marfat.com

ہیں کہ معاملات کے میدان میں افراد کے درمیان وجود پذیر ہونے والے تمام تعلقات کے بارے میں شریعت وہی معاملہ کرتی ہے جو تجارتی سطح کے معاملات میں کرتی ہے۔ مثلاً اسلامی شریعت دیوالیہ قرار دینے (تفلیس) کے نظام کی تنفیذ تاجر اور غیر تاجر سب کے لئے یکساں طور پر کرتی ہے اور اس بارے میں شریعت کے قوانین عصری قوانین کے ہم پلہ بلکہ چند امور میں ان سے فائق ہیں۔

اسی طرح شریعت دَین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے مدیون کا ہاتھ مضبوطی سے پکڑتی ہے اور اسے دین کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لئے شدید وسائل استعمال کرتی ہے۔ کبھی کبھی مدیون کے گھر والوں کو بھی پکڑ میں شامل کر لیتی ہے۔

اسی طرح اسلامی شریعت ایسی فنی احتیاطیں اختیار کرتی ہے جس سے عقد خوب مستحکم ہو جاتا ہے اور اس کے ختم ہونے کے امکانات کم سے کم ہو جاتے ہیں، شریعت عقد منعقد ہونے کے لئے پورا اہتمام کرتی ہے، عقد طے کرنے میں فریقین کی واضح آمادگی کو بنیادی حیثیت دیتی ہے، جس سے عقد ٹوٹنے کے امکانات کم سے کم ہو جاتے ہیں۔ شریعت بہت سی صورتوں میں متعین تدبیروں کے ذریعہ عقد کو باطل کرنے سے بچتی ہے، مثلاً ثمن مثل اور اجر مثل (مماثل قیمت اور مماثل اجرت) کے ذریعہ۔

اس کے علاوہ شریعت میں ایسے التزامات بھی ہیں جو متعین اسباب سے مربوط نہیں ہیں جن کے نتیجہ میں معاملات میں ٹھہراؤ آتا ہے، یہ ٹھہراؤ تجارتی زندگی کا بنیادی عنصر ہے۔

تجارتی اور غیر تجارتی احکام کی وحدت کے اصول سے شریعت نے صرف آیت مداینات میں لکھت پڑھت کا استثناء کیا ہے۔

''إلا أن تکون تجارة حاضرة تدیر و نها بینکم''

(بجز اس کے کہ سودا دست بدست ہو جسے تم باہم لیتے ہی رہتے ہو)۔

اور تاجروں کے درمیان ہونے والے معاملات میں تجارت کے خاص عرف کا اعتبار

Marfat.com

کیا ہے، اسی طرح کے اور چند مسائل میں تاجر اور غیر تاجر کا فرق کیا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ اس طرح کی چند استثنائی صورتیں شہری اور تجارتی احکام کی وحدت کے نظریہ پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔

(ب) اسی طرح حکومت کے ساتھ افراد کے تعلقات کے بارے میں وضعی قوانین کچھ خاص احکام وضع کرتے ہیں جو لوگوں کے باہمی معاملات میں نافذ ہونے والے قوانین کے علاوہ ہوتے ہیں۔ ملازم کا حکومت سے تعلق عمل (کام) کے عام قانون کے تابع نہیں ہوتا اور ٹھیکیدار کا حکومت سے تعلق سول قانون کے تابع نہیں ہوتا۔ اسی طرح جن مقدمات میں حکومت ایک فریق ہوتی ہے وہ عام عدالتوں میں فیصل نہیں ہوتے بلکہ ان کے لئے خاص عدالتی نظام ہے جسے قضاء اداری کہا جاتا ہے، مثلاً فرانس میں مجلس الدولہ (کونسل آف اسٹیٹ) ہے۔

فرانس پہلا ملک ہے جس نے یہ تفریق کی ہے۔ فرانس میں کونسل آف اسٹیٹ تشکیل دینے کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ عام عدالت کے سامنے حکومت کو پیش ہونے سے بچا کر اور حکومت کے لئے مخصوص قوانین بنا کر اسے ایک عام انسان پر امتیاز دیا جائے۔

اسلامی شریعت اس نظریہ تفریق کے بالکل خلاف ہے۔ اسلام میں حکومت اور افراد پر یکساں قوانین نافذ ہوتے ہیں اور اصولی طور پر دونوں کے لئے عدالتیں بھی ایک ہیں۔ اسلام میں قضاء مظالم کے نام سے جو علیحدہ عدالتی نظام قائم کیا گیا جو بہ ظاہر کونسل آف اسٹیٹ کے مشابہ ہے اس کا مقصد حکومت کو عام عدالت کے سامنے پیش ہونے سے بچانا نہیں ہے بلکہ اس کے بالکل برعکس اس کا مقصد یہ ہے کہ اربابِ شرکت و اقتدار اور اصحاب حکومت جنھیں عام عدالتیں ظلم و زیادتی سے نہیں روک پاتیں یا جن کے اثر و رسوخ سے قاضیوں کے متاثر ہونے کا خوف ہے، ان لوگوں کے مقابلہ میں ایک آدمی کے حقوق کے حفاظت کی جائے۔ اسی لئے قضاء المظالم کی نشستیں خلیفہ کے محل میں اور عموماً خلیفہ کی صدارت میں ہوا کرتی تھیں، قضاء المظالم کی عدالتوں کے ذریعہ انھیں احکام شرعیہ کی تنفیذ کی جاتی تھی جن کی تنفیذ عام عدالتوں میں ہوا کرتی تھی۔ لہٰذا اسلامی شریعت قانون کی دوئی سے آشنا نہیں بلکہ حکومتی تعلقات اور عوامی تعلقات پر

Marfat.com

ایک ہی نظام نافذ کرتی ہے اور یہ نظام حکومت کی تمام ضرورتوں کو اس طرح پورا کرتا ہے کہ اس کے بعد نظام قانون کی ثنویت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اسلام میں اس قانونی صورتِ حال کے چند اسباب ہیں جنھیں ہم اختصار کے ساتھ مندرجہ ذیل نکات میں بیان کرتے ہیں:

۱- اسلامی شریعت کا انتظامی رنگ جس کی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اس رنگ میں رنگے ہوئے نظام میں حکومتی اور غیر حکومتی تعلقات میں تفریق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔

اسلامی شریعت فرد کو کھلی ہوئی انتظامی ذمہ داری سونپتی ہے اور بہت سے معاملات میں عوامی انتظام کے ہتھیار سے کام لیتی ہے، لہٰذا اس میں اداری (انتظامی حکومتی) اور غیر اداری (غیر انتظامی) دو قوانین کا ہونا قابل قبول نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی شریعت میں تمام روابط ترقی کر کے انتظامی ضروریات پورا کرنے کی حد کو پہنچتے ہیں۔ تمام مسلمان ایک دوسرے کے نگراں اور ہمدرد ہیں۔ ایک دوسرے کو برائی سے روکنے اور بھلائی کا حکم دینے کا عمل ایسے وسائل سے انجام دیتے ہیں، جو کبھی براہِ راست حکم تنفیذ کی حد کو پہنچ جاتے ہیں۔ اور ہر فرد احتساب کا دعویٰ کرنے میں پوری جماعت کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ سب چیزیں اسلامی شریعت کو اس سطح تک بلند کر دیتی ہیں جہاں صرف اداری (انتظامی) تعلقات ہی رہ جاتے ہیں۔

۲- اسلامی حکومت اسلامی قانون کی پیداوار ہے جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ اس کے برخلاف وضعی حکومتوں میں قانون حکومت کی پیداوار ہوتا ہے، اسی لئے حکومت قانون وضع کرتے وقت اپنے آپ کو عمومی قوانین سے مستثنیٰ کر لیتی ہے۔ اسی لئے قانون کی ثنویت کے لئے راہ کھل جاتی ہے۔

جہاں حکومت آغاز ہی سے قانون کی پیداوار ہوتی ہے جیسا کہ اسلامی شریعت کا معاملہ ہے وہاں وہ قانون میں اپنے مقرر کردہ حقوق سے زیادہ حاصل نہیں کر پاتی اور نہ اپنے کو افراد سے ممتاز کرنے کی کوئی راہ پاتی ہے۔

Marfat.com

۳-شریعت کا حاکم محکوم دونوں کے لئے عام خطاب ہے، اسی لئے حکومت اور افراد کسی تخصیص اور امتیاز کے بغیر شریعت کے مخاطب ہیں۔

۴-فرد بھی ولایت عامہ والے کام انجام دیتا ہے۔ اسلامی حکومت کے افراد بھی مفاد عامہ والے کام انجام دینے کے مکلّف ہیں۔ مثلاً مساجد، مدارس، شفاخانے، راستوں، پلوں کی تعمیر اور نہروں وغیرہ کی صفائی، حکومت کا ان کاموں سے غافل ہونا افراد کو بری الذمہ نہیں کرتا ہے کیونکہ مفاد عامہ کے کام انجام دینا فرض کفایہ ہے، فرد اور حکومت دونوں ایک میدان میں کام کرتے ہیں، دونوں میں اشتراک عمل ہے، اس سے قانون اور خطاب کی وحدت کو پوری قوت پہنچتی ہے اور اداری تعلقات کا عمومی قانون سے استثناء بے بنیاد قرار پاتا ہے (ڈاکٹر وصفی: سابق ماخذ ص ۲۶-۳۱)۔

(ج) اسی طرح اسلام کا بین الاقوامی قانون اس کے داخلی قانون ہی کا ایک جزء ہے اور بین الاقوامی سطح پر شریعت کی پابندیاں ملکوں کے باہمی معاہدوں سے زیادہ اس داخلی قانون کے احکام کی بنا پر وجود میں آتی ہیں جس کی پابندی مسلمانوں کے لئے بین الاقوامی میدان میں لازم کردی گئی ہے۔

شریعت مسلمانوں کو کچھ ایسے احکام کا مکلّف بناتی ہے جن کی پابندی مسلمان دوسروں سے معاملہ کرتے وقت کرتے ہیں۔ مسلمانوں کی طرف سے ان احکام کی پابندی نہ دوسروں کا بدلہ چکانے کے لئے ہوتی ہے نہ بین الاقوامی سطح پر برپا ہونے والے کسی معاہدہ کے نتیجہ میں ہوتی ہے، بلکہ یہ اس لئے ہوتی ہے کہ شریعت کچھ متعین اقدار کو دنیا میں نافذ کرنا چاہتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض احکام مسلمانوں کے لئے لازم ہیں غیر مسلموں (ذمیوں) کے لئے لازم نہیں۔ لہٰذا شریعت میں بین الاقوامی قانون داخلی قانون سے جدا نہیں ہے۔ بین الاقوامی قانون داخلی قانون سے قوت اور استحکام حاصل کرتا ہے اور اس میں قانونی قواعد کے تمام عناصر خصوصاً الزام اور جزاء کا عنصر موجود نہیں۔ چونکہ ہر ملک اپنی جگہ آزاد و خودمختار ہے اور اس کے

Marfat.com

معاملات میں کسی کے لئے مداخلت کی گنجائش نہیں اسی لئے کسی ملک کو باہر سے ان بین الاقوامی قوانین کا پابند نہیں بنایا جاسکتا۔ اسی طرح کوئی وضعی حکومت (غیر اسلامی حکومت) داخلی طور پر بھی بین الاقوامی قانون کی پابندی نہیں کرنا چاہتی ہے کیونکہ اس کا کام محض اپنے ملک کے مادی مصالح ومنافع کی نگہداشت ہے، اقدار اور مبادی کی پابندی کرانے سے اسے کوئی سروکار نہیں۔

۱۷- صاحب اجتہاد قاضی

(الف) اسلام کا اصل نظریہ یہ ہے کہ قرآن وسنت میں پیش کردہ مسئلہ کا حکم نہ پانے کی صورت میں قاضی اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔

اس سلسلہ میں سب سے اہم دلیل حضرت معاذؓ بن جبل والی حدیث ہے۔ انھیں نبی کریم ﷺ نے یمن کی طرف والی بنا کر بھیجا تو انھیں اس طرح جانچا:

نبی کریم ﷺ ____ تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟

معاذؓ بن جبل ____ قرآن پاک سے۔

نبی کریم ﷺ ____ اگر قرآن میں حکم نہ ملے تو کیا کرو گے؟

معاذؓ بن جبل ____ رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔

نبی کریم ﷺ ____ اگر سنت میں بھی حکم نہ ملے تو کیا کرو گے؟

معاذؓ بن جبل ____ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

نبی کریم ﷺ ____ ”تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے رسول ﷺ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دی جو اللہ اور اس کے رسول کو پسند ہے“۔

(ب) بعض لوگوں نے اس حدیث پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے کیونکہ حارثؓ بن عمرو نے اس حدیث کی روایت حمص کے کچھ لوگوں سے کی اور انھوں نے معاذؓ بن جبل کے شاگردوں سے روایت کی ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس کی تردید اس طرح کی ہے کہ معاذؓ بن جبل سے ایک پوری جماعت کا روایت کرنا حدیث کو قوی کر دیتا ہے (ابو یعلی: ۱۱۱ احکام

Marfat.com

السلطانیہ، مع حواشی محمد حامد فقی، طبع ۱۹۶۶ء، ص ۶۲، ۶۳)۔

اس حدیث کی روایت کے بارے میں جو بھی رائے ہو، بہر حال اتنی بات تو واضح ہے کہ حضرت معاذؓ بن جبل یمن صرف قاضی بنا کر نہیں بھیجے گئے تھے بلکہ اصلاً وہ حاکم بنا کر بھیجے گئے تھے اور حاکم کا ایک کام مقدمات کا فیصلہ کرنا بھی ہوتا ہے۔ اسلام کے دور اول میں مخصوص حالات کی بنا پر ان میں حاکمیت، قضاء اور اجتہاد (یعنی تنفیذی اقتدار، فیصلے کا اختیار اور قانون سازی کا اختیار) تینوں چیزوں کے یکجا ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ قاضی ہونے کی حیثیت سے اجتہاد کرتے تھے۔ اس بارے میں ان کا حال ان دوسرے قاضیوں اور خلفاء کی طرح ہے جن میں اجتہاد کی تمام شرطیں پائی جاتی تھیں کہ وہ سب لوگ شرائط اجتہاد کے جامع ہونے کی وجہ سے اجتہاد کرتے تھے، قاضی یا خلیفہ ہونے کی وجہ سے نہیں۔

(ج) اسلام کے صدرِ اول کے تمام قاضی مجتہد تھے۔ پھر جب فقہی مذاہب کا ظہور ہوا تو اجتہاد کے بارے میں قاضیوں کی آزادی محدود ہوگئی۔ قاضی حضرات اپنے دائرۂ قضاء میں ان حضرات کو منصب قضاء تفویض کرنے لگے جو ان کے فقہی مسلک کی پیروی کرتے تھے، حالانکہ یہ بات خلاف اولیٰ تھی۔ زیادہ بہتر یہ تھا کہ قاضی اپنے فیصلے میں اپنی رائے سے اجتہاد کرنے میں آزاد ہوتے۔

فقہاء نے قاضی کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اسے احکام شرعیہ کا ایسا علم ہو جس کی وجہ سے وہ اہل اجتہاد میں ہو گیا ہو، لہٰذا اگر علم شریعت کے اصولوں کے علم میں کچھ خلل ہوگا تو وہ شخص اہلِ اجتہاد میں شمار نہ ہوگا اور اس کے لئے فتویٰ دینا اور کارِ قضاء انجام دینا جائز نہیں ہوگا، اگر ایسے شخص کو منصب قضا تفویض کر دیا گیا اور اس نے مقدمات میں کوئی صحیح یا غلط فیصلہ کیا تو اسے منصب قضا تفویض کرنا باطل ہوگا اور اس کا فیصلہ مردود ہوگا، اگرچہ حق وصواب کے موافق ہو اور اس فیصلہ کا گناہ فیصلہ کرنے والے پر اور اسے منصب قضا تفویض کرنے والے پر ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ نے غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک غیر مجتہد قاضی

Marfat.com

اپنے احکام اور فیصلوں کے لئے اہلِ اجتہاد سے فتویٰ حاصل کرے گا۔ ابن رشد اور دوسرے چند لوگوں نے قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط مستحب قرار دی ہے، لیکن جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ غیر مجتہد کو قاضی بنانا باطل ہے اور اس کے فیصلے مردود ہیں (الاحکام السلطانیہ، ماوردی رص ۶۶، ابویعلی رص ۶۱، ۶۲، بدایۃ المجتہد: ابن رشد ۲/۴۹۶)۔

قاضی کے لئے چونکہ اصل یہ ہے کہ وہ مجتہد ہو اس لئے وہ اپنے فیصلے میں کسی متعین مذہب کا پابند نہیں ہوگا، نہ اپنے مذہب کا، نہ حاکم کے مذہب کا (الاحکام السلطانیۃ: ماوردی رص ۶۷، ۶۸، ابویعلی رص ۶۳، ۶۴)۔

دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تعزیر کے بارے میں قاضی کو جو آزادی دی گئی ہے وہ صاحبِ اجتہاد قاضی کے رول کو مضبوط کرتی ہے اور یہ آزادی اس نظریہ کے بالکل منافی ہے کہ قانون سازی کو قانون کی دفعات کا پابند بنایا جائے۔ قانون سازی کا مسئلہ خلیفہ ابوجعفر منصور اور خلیفہ ہارون رشید کی طرف سے اٹھایا گیا تھا۔ ان دونوں نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ ایک ایسی کتاب مرتب کردیں جس کی قاضی حضرات پابندی کریں، لیکن امام مالک نے اس بات پر اصرار کیا کہ قاضیوں کو کسی ایک رائے کا پابند نہ بنایا جائے۔ اس لئے کہ مختلف آراء میں سے ہر رائے کے ساتھ کچھ نہ کچھ حق ہوتا ہے۔

قانون سازی کے بغیر عالم اسلام میں کار قضا انجام پاتا رہا حتیٰ کہ دولت عثمانیہ میں "مجلّہ الاحکام العدلیہ" مرتب کیا گیا۔ ہم "حکم اسلامی کے مصادر" کی فصل میں دوبارہ تفصیل سے قانون سازی کے مسئلہ پر گفتگو کریں گے۔

۱۸-شریعت اور تاریخ سازی

(الف) وضعی قانون لوگوں کے حالات اور ان کی واقعی صورت حال کی عکاسی کرتا ہے، کیونکہ یہ قانون انھیں کی طرف سے صادر ہوتا ہے اور انھیں کے افکار، عادات اور خواہشات کی ترجمانی کرتا ہے، وضعی قانون، دینی واخلاقی اقدار وروایات کو اہمیت نہیں دیتا، ہاں علامتی طور

Marfat.com

پر کچھ روایات کو اہمیت دیتا ہے جنھیں معاشرہ خود باقی رکھنا چاہتا ہے، وضعی قانون میں سود جائز ہے لیکن شرح سود کی ایک بلند ترین حد مقرر کر دی جاتی ہے جس سے تجاوز کرنا استحصال شمار ہوتا ہے، اسے فاحش سود کہا جاتا ہے۔ وضعی قانون میں زنا بلکہ ہر جنسی بے راہ روی جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اکراہ کی صورت نہ ہو اور اگر زنا کا ارتکاب کرنے والا ایک فریق شادی شدہ مرد یا عورت ہے تو اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ شوہر یا بیوی کے احساس کی رعایت کرتے ہوئے یہ عمل ہو، وضعی قانون میں نشہ کا استعمال درست ہے لیکن نشہ کی حالت میں گاڑی چلانا ممنوع ہے۔ اسی طرح واقعیت ہی وضعی قانون کی خاص چھاپ ہے۔

(ب) شریعت اسلامی انسان کی فطرت اور ضروریات کا اعتراف کرنے کے باوجود ان ضروریات کی تکمیل کی تنظیم اس طرح کرتی ہے کہ دینی اور اخلاقی قدریں مجروح نہ ہوں، یہ شریعت کے تقاضوں کی کم سے کم حد ہے لیکن شریعت اسی حد پر نہیں رک جاتی، بلکہ معاشرہ کو تدریجاً نرمی کے ساتھ اس بلند ترین سطح تک پہنچانا چاہتی ہے جو ان قدروں کو برپا کرنے کے لئے مطلوب ہے۔ یہیں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اسلامی شریعت ایک ہی وقت میں واقعاتی بھی ہے اور مثالی بھی۔

(ج) شریعت واقعیت اور دینی واخلاقی قدروں کو اس طرح جمع کرتی ہے کہ اس نے تجارت کو جائز اور سود کو حرام کیا، نکاح کو جائز اور زنا نیز جنسی بے راہ روی کو ناجائز کیا، پاکیزہ غذاؤں اور مشروبات کو مباح قرار دیا اور نشہ و بے ہوشی میں مبتلا کرنے والی چیزوں کو حرام کیا۔ اس طرح دینی اور اخلاقی قدروں کی حفاظت کے ساتھ اسلام انسانی ضروریات پوری کرتا ہے یعنی محرمات، رذائل اور مفاسد سے سماج کو بچاتا ہے۔

(د) لیکن اسلامی شریعت اسی پر اکتفا نہیں کرتی ہے بلکہ دینی واخلاقی قدروں کا کامل ترین معیار قائم کرنے کی کوشش کرتی ہے، تاکہ فضائل ایسی ایجابی (مثبت) قدریں بن جائیں جن کی افزائش افراد اور سماج میں ہوتی رہے اور اس سے ایسی اجتماعی تبدیلی پیدا ہو جائے جو افراد

Marfat.com

اور جماعتوں کی قوتوں اور صلاحیتوں کو مقاصد شریعت کو برپا کرنے میں لگادے۔

یہیں سے شریعت کا وہ مثبت رول نمایاں ہوتا ہے جو تاریخ کے رخ کو بہترین مستقبل اور بلند ترین مقصد کی طرف موڑنے کے لئے اسلامی شریعت ادا کررہی ہے۔ شریعت کے پیش نظر وہ الٰہی امانت ہے جس کا بار انسان کے دوشِ ناتواں پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی وہ خلافت ہے جو زمین کو مادی اور معنوی طور پر آباد کرنے کے لئے انسان کو سونپی گئی۔ اس میدان میں تاریخ کے پہیئے کو دھکا دینے کے لئے تربیت، عبادات، ایمان کے شعبے، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور جہاد اپنا مقررہ رول ادا کررہے ہیں۔

۱۹- عالمی شریعت

(الف) اسلامی شریعت عالمی شریعت ہے۔

اس شریعت کی مخاطب ساری انسانیت ہے، یہ شریعت نہ تنہا عربوں کے لئے ہے نہ تنہا مسلمانوں کے لیے، سارے انسان اس کے مخاطب ہیں، عقیدہ کا خطاب تو تمام لوگوں سے ہے۔ شریعت کے فرعی احکام کے مخاطب غیر مسلم ہیں یا نہیں اس کے بارے میں اسلامی مذاہب میں بلکہ ایک ہی مذہب کے اندر دو نقطۂ نگاہ ہیں (ایک ابوحنیفہؒ کا دوسرا صاحبینؒ کا)۔

(ب) شریعت مرکز وحدت سے تمام لوگوں کو مخاطب بناتی ہے۔

اس لئے کہ سارے انسانوں کا باپ ایک ہے، سب کا معبود ایک ہے۔

اسی وجہ سے سارے انسان اصل کے اعتبار سے ایک امت ہیں: ''کان الناس أمة واحدة'' (سارے انسان ایک امت تھے)، قوموں اور زمانوں کے اختلاف کے باوجود ان سب کے لئے آسمانی پیغام بھی ایک ہے۔

''ولقد بعثنا فی کل أمة رسولا أن اعبدوا للّٰه و اجتنبوا الطاغوت''

(النحل:۳۶)۔

(اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک پیامبر بھیجا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور شیطان کی

Marfat.com

راہ سے بچو)۔

اسی لئے شریعت نسلی یا طبقاتی تفریق و امتیاز کو تسلیم نہیں کرتی۔سفید، سیاہ، امیر و عوام، مالدار اور غریب شریعت کی نگاہ میں سب برابر ہیں۔انسان کا ایک دوسرے پر امتیاز و تفوق، ثروت، جاہ و اقتدار کے پیمانوں سے نہیں ہوگا بلکہ شریعت کی پابندی کرنے کی بنا پر ہوگا...حدیث شریف میں ہے کہ عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے۔

بہ حیثیت امت مسلمانوں کا دوسروں پر امتیاز ان کی نسلی فضیلت یا اللہ تعالیٰ کے انھیں چن لینے کی وجہ سے نہیں ہے۔انھیں امتیاز صرف اس لئے ہے کہ ان کا معاشرہ ایمان اور ایک دوسرے کی خیر خواہی پر قائم ہے۔

"کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله"۔

(تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہو تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو)۔

(ج) امت مسلمہ کے لئے اصل یہ ہے کہ ایک ہی رشتۂ وحدت میں پروئی ہوئی ہو۔ اسلامی حکومتوں کا تعدد اس اصل سے انحراف ہے۔یہ انحراف اسی قدر کم ہوتا ہے جتنا امت کی اکائیوں میں باہم تعاون و اشتراکِ عمل ہو اور جس قدر امت کی مختلف اکائیوں میں رسہ کشی اور تعلقات میں کشیدگی ہوتی ہے اتنا ہی یہ انحراف بڑھ جاتا ہے،"و لا تنازعو افتفشلوا" (اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہو جاؤ گے)،لہٰذا اسلام کا قریبی نشانہ امت اسلامیہ کی وحدت ہے۔

(د) اسلام کا بنیادی ہدف جنس انسانی کا باہمی تعاون ہے۔

"یا أیها الناس إنا خلقنا کم من ذکر و أنثی و جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفو ا إن أکرمکم عند الله أتقاکم" (حجرات:۱۳)۔

Marfat.com

(اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو، بے شک تم میں سے پرہیز گار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔

"قل یا أهل الکتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا و بینکم ألا نعبد إلا الله ولا نشرک به شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله" (آل عمران: ۶۴)۔

(آپ کہہ دیجیے کہ اے اہل کتاب ایسے قول کی طرف آجاؤ جو ہم میں تم میں مشترک ہے اور وہ یہ کہ ہم بجز اللہ کے اور کسی کی عبادت نہ کریں۔ اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم میں سے کوئی کسی کو اللہ کے علاوہ پروردگار نہ ٹھہرائے)۔

کلمۃ سواء کی تفسیر کرتے ہوئے جصاصؒ نے احکام القرآن میں لکھا ہے: یہ ہمارے اور تمہارے درمیان انصاف والا کلمہ ہے جس میں ہم سب برابر ہیں۔ یہ ایسا کلمہ ہے جس کی صحت کی عقلیں شہادت دیتی ہیں۔ اس لئے کہ سب لوگ اللہ کے بندے ہیں، بعض کو بعض سے عبادت کرانے کا استحقاق نہیں ہے اور نہ کسی پر دوسرے کی اطاعت واجب ہے سوائے ان امور کے جن میں کسی دوسرے کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت قرار دی گئی ہے۔

عصر حاضر کی زبان میں اس کا ترجمہ یہ ہوا کہ اللہ کی بندگی عبودیت اور طغیان کی ان زنجیروں سے انسان کو آزاد کر دیتی ہے جن زنجیروں میں بڑے ممالک نے چھوٹے ممالک کو، غاصب اقوام نے پریشان احوال اقوام کو اور ڈکٹیٹر سربراہوں نے مغلوب عوام کو جکڑ رکھا ہے۔ اور یہ آزادی اسی وقت وجود پذیر ہو سکتی ہے جب کہ افراد کے مابین اور جماعتوں کے درمیان تعلقات عادلانہ بنیادوں پر قائم واستوار ہوں۔ عدل ہی وہ دائمی معیار ہے جن سے نظاموں اور قوانین کی اچھائی برائی کو جانچا جاتا ہے خواہ قانونی طرز کتنے ہو جائیں اور قانونی نظام کس قدر تبدیل ہو جائیں (ڈاکٹر ناہی رص ۵۱-۵۲)۔

اسلامی شریعت بلند قانونی بنیادوں میں جو توحید، جان مال آبرو کی حفاظت وغیرہ سے

Marfat.com

مربوط ہیں دوسری آسمانی شریعتوں سے ہم آہنگ ہے۔ارشاد باری ہے:

''قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاًو بالوالدين إحساناًو لاتقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون''(الانعام:۱۵۱)۔

(آپ کہیے کہ آؤ میں تمھیں پڑھ کر سناؤں وہ چیزیں جو تم پر تمھارے پروردگار نے حرام کی ہیں، یعنی یہ کہ اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک مت ٹھہراؤ اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرتے رہو اور اپنی اولاد کو افلاس کے خیال سے قتل مت کر دیا کرو، ہم ہی تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور ان کو بھی، اور بے حیائی کے پاس بھی نہ جاؤ خواہ وہ اعلانیہ ہوں خواہ پوشیدہ اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو بجز حق شرعی کے، اس کا اللہ نے تمھیں حکم دے رکھا ہے تاکہ تم عقل سے کام لو)۔

''ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات''(الاسراء:۱۰۱)۔

(اور ہم نے موسیٰ کو (نو) کھلی نشانیاں دی تھیں)۔

امام ترمذیؒ وغیرہ نے روایت کی ہے کہ دو یہودیوں نے نبی کریم ﷺ سے موسیٰؑ کو عطا شدہ نو آیات کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نو آیات یہ ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو شریک مت ٹھہراؤ۔

۲- چوری مت کرو۔

۳- زنا نہ کرو۔

۴- اللہ تعالیٰ نے جس جان کا قتل کرنا حرام قرار دیا ہے اسے قتل نہ کرو سوائے اس کے کہ حق کی وجہ سے قتل کرنا ہو۔

۵- ایک دوسرے کا مذاق نہ اڑاؤ۔

Marfat.com

۶- کسی بے گناہ شخص کو صاحبِ اقتدار کے پاس قتل کرانے کے لئے مت لے جاؤ۔

۷- پاک دامن عورتوں پر الزام تراشی مت کرو۔

۸- جنگ کے موقع پر پیٹھ نہ پھیرو۔

۹- خاص طور پر تمہارے لئے اے یہود! یہ ہدایت ہے کہ سنیچر کے روز زیادتی نہ کرو۔ یہ جواب سن کر دونوں یہودیوں نے حضور ﷺ کے ہاتھ اور پیر چومے اور کہا ہم دونوں آپ کے نبی ہونے کی شہادت دیتے ہیں (احکام القرآن ۳/ ۱۲۱۴)۔

۲۰- شریعت اسلامی میں درجاتِ احکام کی ترتیب

شریعت کا یہ بھی امتیاز ہے کہ اس نے اپنے احکام میں درجات کے اعتبار سے ترتیب قائم کی ہے۔

(الف) شریعت کے مقاصد دین، جان، عقل، نسل اور مال کو وجود میں لانے اور ان کی حفاظت کے گرد دائر ہیں، ان میں اہمیت کے اعتبار سے یہی ترتیب ہے اگرچہ بعض مسائل میں یہ ترتیب قائم نہیں رہتی۔

(ب) اہمیت کے اعتبار سے مقاصدِ شریعت میں ترتیب یہ ہے (۱) مقاصد ضروریہ (۲) مقاصد حاجیہ (۳) مقاصدِ تحسینیہ، اس کی مزید تفصیل و وضاحت مقاصد شریعت کی بحث میں کریں گے۔

(ج) شریعت کے ایک بنیادی نظریے کی طرح ترتیب اور زیادہ اہم و مقدم حکم کو اختیار کرنے کی روح، شریعت کے تمام فروعات میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

(د) کتاب الغرور کے ذیل میں امام غزالی اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ایک دوسرا گروہ ہے جو نوافل کا دلدادہ ہے اور فرائض کی ادائیگی پر ان کی زیادہ توجہ نہیں ہے۔ اس گروہ کے لوگ چاشت کی نماز، تہجد کی نماز اور اس طرح کے دوسرے نوافل سے فرحت محسوس کرتے ہیں، لیکن فرض کی ادائیگی میں انھیں لذت نہیں ملتی اور نہ انھیں یہ حرص ہوتی ہے کہ

Marfat.com

فرض نمازیں اول وقت میں ادا کرلیں، وہ لوگ اس حدیث قدسی کا مضمون بھولے ہوئے ہیں:
''میرا قرب حاصل کرنے والوں نے کسی چیز سے اتنا قرب حاصل نہیں کیا جس قدر قرب انھیں فرائض کی ادائیگی سے حاصل ہوا'' (بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ''ماتقرب إلی عبدی ...'')۔

(ھ) نیکیوں میں ترتیب کا لحاظ نہ کرنا برائیوں میں شامل ہے، بلکہ کبھی انسان پر دو فرض لازم ہوتے ہیں جن میں سے ایک کے فوت ہونے کا ڈر ہوتا ہے اور دوسرے کے فوت ہونے کا خطرہ نہیں ہوتا یا انسان کے لئے نیکی کے دو کام متعین ہوتے ہیں جن میں سے ایک کا وقت تنگ ہوتا ہے دوسرے کا کشادہ، اس صورت میں اگر انسان نے ترتیب کی رعایت نہیں کی تو وہ دھوکے میں مبتلا ہے۔

(و) اس کی نظیریں حدِ احصاء سے زیادہ ہیں، اس لئے کہ معصیت تو واضح ہے، طاعت بھی واضح ہے، پوشیدہ صرف بعض طاعتوں کو بعض پر مقدم کرنا ہے، مثلاً تمام فرائض کو نوافل پر مقدم کرنا۔

فرض عین کو فرض کفایہ پر مقدم کرنا۔

جس فرض کفایہ کا کوئی انجام دینے والا نہیں اسے ایسے فرض کفایہ پر مقدم کرنا جس کی انجام دہی دوسرے لوگ کر رہے ہیں۔

جو چیزیں فرض عین ہیں ان میں سے زیادہ اہم کو کم اہم پر مقدم کرنا۔

فوت ہونے والے فرض کو نہ فوت ہونے والے فرض پر مقدم کرنا۔

یہ بات بالکل اسی طرح ہے جس طرح ماں کی حاجت کو باپ کی حاجت پر مقدم کرنا واجب ہے، حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! میں کس کے ساتھ حسنِ سلوک کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اپنی ماں کے ساتھ''، اس شخص نے دریافت کیا: پھر کس کے ساتھ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اپنی ماں کے ساتھ''، اس شخص نے پھر یہی سوال دہرایا تو آپ ﷺ

Marfat.com

نے پھر وہی جواب دیا، اس شخص نے پھر یہی سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''اپنے باپ کے ساتھ''، اس شخص نے سوال کیا: پھر کس کے ساتھ؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: جس کے ساتھ تمہارا سب سے قریبی رشتہ ہو، پھر اس کے بعد جس سے زیادہ نزدیکی رشتہ ہو (ترمذی اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کیا ہے، اور زید بن حکم عن ابیہ عن جدہ والی سند کو صحیح قرار دیا ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سب سے نزدیکی عزیز سے صلہ رحمی شروع کرنی چاہیے۔ اگر دو آدمی رشتے کے اعتبار سے برابر ہوں تو زیادہ ضرورت مند کو مقدم کریں۔ اگر دونوں احتیاج کے اعتبار سے بھی برابر ہوں تو زیادہ متقی اور پرہیز گار کو ترجیح دی جائے۔

اسی طرح جس شخص کا مال والدین کے نفقہ اور اخراجاتِ حج دونوں کو پورا نہ کر سکے پھر بھی وہ حج کرنے چلا جائے تو ایسا شخص شیطان کے دھوکے میں مبتلا ہے، اس کے لئے مناسب تھا کہ والدین کے حق کو حج پر مقدم کرتا۔ یہ اہم فرض کو اس سے کم درجہ کے فرض پر مقدم کرنے کی مثال ہے۔

اسی طرح اگر کسی انسان نے کسی سے وقت طے کرلیا ہے اور جمعہ کا وقت شروع ہو گیا اور یہ فوت ہونے والا فریضہ ہے، ایسی صورت میں اس شخص کا وعدہ پورا کرنے میں مشغول ہونا گناہ ہے اگر چہ وعدہ پورا کرنا فی نفسہ طاعت ہے۔

اسی طرح کبھی انسان کے کپڑے میں ناپاکی لگ جاتی ہے تو وہ اس کی وجہ سے اپنے والدین اور اہل وعیال کو سخت سست کہتا ہے، حالانکہ ناپاکی اور والدین کو ایذاء دینا دونوں ممنوع ہیں لیکن والدین کی ایذا رسانی سے بچنا نجاست سے بچنے سے زیادہ اہم ہے۔

اور ممنوعات اور طاعات میں تقابل کی مثالیں بے شمار ہیں۔

جس شخص نے ان تمام امور میں ترتیب کی رعایت ترک کردی وہ دھوکے میں مبتلا ہے، یہ دھوکا انتہائی پوشیدہ ہے کیونکہ یہ طاعت میں دھوکا ہے، اسے اس بات کا ادراک نہیں ہو پاتا ہے کہ اس کی وجہ سے زیادہ اہم واجب کے ترک ہونے کی بنا پر یہ طاعت معصیت میں تبدیل ہوگئی ہے۔

Marfat.com

اسی طرح کی چیز یہ بھی ہے کہ جس شخص کے ذمہ طاعت کی ادائیگی باقی ہو، کھلے اور چھپے معاصی جن کا تعلق ظاہری اعضاء اور دل سے ہے ان سے اجتناب باقی ہو، ایسا شخص فقہی اختلافات اور مذاہب میں مشغول ہو، کیونکہ فقہ کا مقصود یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے معاملات میں جن احکام کی ضرورت پڑتی ہے ان کی واقفیت حاصل کی جائے، تو ظاہر بات یہ ہے کہ اپنے دل کی اصلاح کے لئے اس شخص کو جن احکام سے واقف ہونے کی ضرورت ہے وہ احکام اس شخص کے لئے زیادہ اہم ہیں، مگر سرداری اور جاہ کی محبت، ہم پلہ افراد کو پچھاڑنے اور ان سے آگے بڑھنے کی لذت نے ایسے لوگوں کے دلوں پر پردہ ڈال دیا ہے حتی کہ وہ خود فریبی میں مبتلا ہیں اور اس خیال میں مگن ہیں کہ ہم اپنے دین کی فکر میں لگے ہیں (الاحیاء: امام غزالی ۳/ ۲۰۷۴-۲۰۵۰، طبع الشعب)۔

Marfat.com

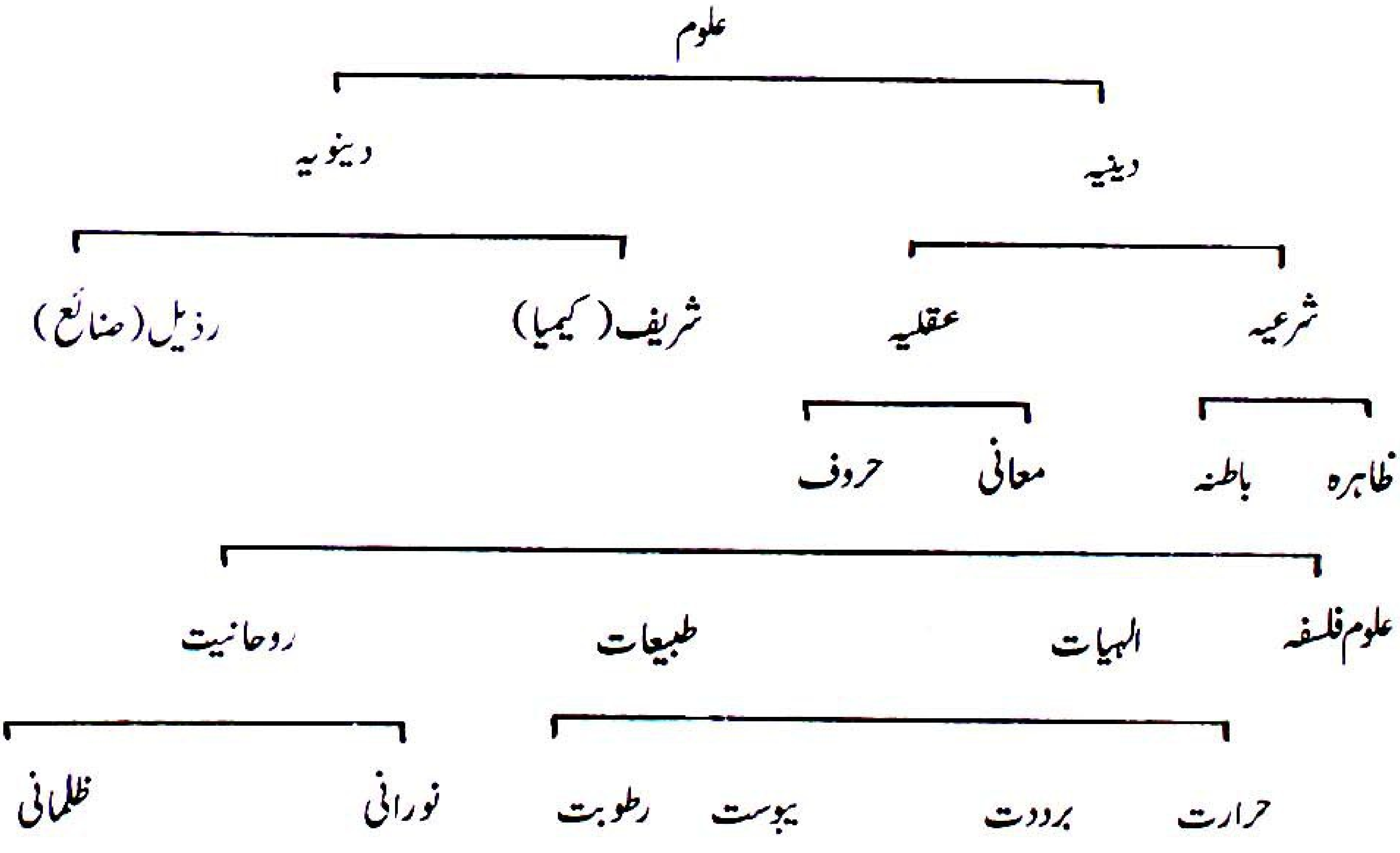
دوسری فصل:

شریعت کی دوسرے علوم سے نسبت

اس فصل کا مقصد علوم کی تقسیم اور شریعت کے باقی علوم سے ربط کے موضوع پر بحث کرنا ہے۔

علوم کی تقسیم اور درجہ بندی کے موضوع پر مسلم علماء و محققین نے کافی کوششیں کی ہیں، یہاں ان میں سے جابر بن حیان، کندی، فارابی، اخوان الصفا، خوارزمی، ابن سینا، ابن الندیم، ابن حزم، ابیوری، ابن خلدون، اکفانی اور متاخرین میں سے طاش کبری زادہ، حاجی خلیفہ، تھانوی اور صدیق حسن خان کا ذکر کافی ہے، ان حضرات کی تصنیفات میں درج ذیل نکات ہماری توجہ مبذول کراتے ہیں:

ا۔ جابر بن حیان نے علوم کو علوم دینی اور علوم دنیوی میں اس طرح تقسیم کیا ہے:



Marfat.com

۲-خوارزمی (متوفی ۳۸۷ھ) نے علوم کو دو خانوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) علوم شرعیہ اور اس کے معاون علوم عربیہ (۲) اہل یونان اور دوسری عجمی اقوام کے علوم۔

۳-ابن خلدونؒ (متوفی ۸۰۸ھ) نے خوارزمی کی پیروی کرتے ہوئے علوم کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) وہ علوم جن تک انسان کی رسائی غور و فکر کے ذریعہ ہوتی ہے۔ یہ حکمت و فلسفہ والے علوم ہیں۔ ان علوم میں تمام اقوام شریک ہیں (۲) وہ علوم نقلیہ جن کی بنیاد شارع علیہ السلام کی دی ہوئی خبر پر ہوتی ہے۔ یہ علوم امتِ اسلامیہ کے ساتھ مخصوص ہیں اگرچہ کچھ دوسری قومیں بھی کسی قدر ان علوم کے کچھ مجمل امور میں شریک ہیں (ڈاکٹر جلال الدین موسیٰ: تصنیف العلوم لعلماء المسلمین، رسالہ المسلم المعاصر، عدد ۴۱)۔

۴-امام غزالیؒ نے اگرچہ علوم کی تقسیم اور درجہ بندی کے موضوع پر کوئی مستقل تصنیف نہیں کی، لیکن علوم کی تقسیم اور شریعت کا دوسرے علوم سے رشتہ، ان دونوں موضوعات پر امام غزالی کا مخصوص نقطۂ نظر ہے جس کا مطالعہ ہمارے لئے مفید ہے۔ ان دونوں مسئلوں پر ان کی رائے احیاء علوم الدین اور المستصفی کے مقدمہ میں ملتی ہے۔ اسی لئے پہلے ہم اس موضوع پر امام غزالی کا نقطۂ نظر پیش کریں گے۔ پھر اس سے وابستہ مختلف مسائل پر بحث و مناقشہ کریں گے۔

۱-امام غزالیؒ کا نظریہ

(الف) امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ علوم کی دو قسمیں ہیں (۱) عقلیہ مثلاً طب، حساب، ہندسہ وغیرہ (۲) علوم دینیہ مثلاً کلام، فقہ، اصول فقہ، حدیث، تفسیر....

علوم عقلیہ اور علوم دینیہ میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ علوم کلیہ، علوم جزئیہ، علوم دینیہ میں علم کلی صرف علم کلام ہے۔ دوسرے علوم دینیہ یعنی فقہ، اصول فقہ، حدیث، تفسیر جزئی علوم ہیں۔ اس لئے کہ مفسر صرف کتاب اللہ کے معنی میں غور کرتا ہے، محدث خاص طور پر حدیث کے طریق پر نظر رکھتا ہے، فقیہ خاص طور پر مکلّف انسانوں کے افعال کے احکام پر غور و فکر کرتا

Marfat.com

ہے۔اصولی کا دائرہ بحث احکام شرعیہ کے ادلہ تک محصور رہتا ہے۔صرف متکلم ہی ہے جو ان سب سے عام چیز یعنی موجود کے بارے میں غور وفکر کرتا ہے...پھر تدریجاً اس تفصیل کی طرف آتا ہے جس میں تمام دوسرے علوم دینیہ کے مبادی کو ثابت کرتا ہے، مثلاً کتاب وسنت اور رسول کی صداقت ثابت کرتا ہے۔مفسر متکلم کے مختلف متنوع موضوعات میں سے ایک خاص موضوع یعنی قرآن کو اختیار کر کے اس کی تفسیر پر غور وفکر کرتا ہے، محدث ایک خاص موضوع یعنی سنت کو لے کر اس کے ثبوت کے طریقوں میں غور کرتا ہے، فقیہ ایک خاص موضوع یعنی مکلف کے فعل کو محور بنا کر غور وفکر کرتا ہے کہ اس فعل کے بارے میں شریعت نے وجوب کا حکم لگایا ہے یا ممانعت یا اباحت کا۔اصولی نے ایک خاص موضوع یعنی قولِ رسول ﷺ کو اختیار کر لیا ہے جس کی صداقت پر متکلم نے دلائل قائم کر دیے ہیں۔اصولی اس بات پر غور کرتا ہے کہ قول رسول ﷺ احکام پر کس کس طرح دلالت کرتا ہے۔اصولی کی نظر اصلاً رسول ﷺ کے قول اور فعل سے متجاوز نہیں ہوتی کیونکہ قرآن بھی زبانِ رسالت سے سنا گیا ہے اس لئے وہ بھی قولِ رسول ﷺ میں آ گیا اور اجماع کا ثبوت بھی قول رسول ﷺ سے ہے، اور اصل ادلہ قرآن، سنت اور اجماع ہی ہیں، قولِ رسول ﷺ کی صداقت اور حجیت کی بحث علم کلام میں ہوا کرتی ہے۔

اس لئے علم کلام ہی تمام علوم دینیہ کی بنیادیں اور ان کی مبادی ثابت کرنے کا ذمہ دار ہے، لہٰذا دوسرے تمام دینی علوم علم کلام کے مقابلہ میں علوم جزئیہ ہیں۔علم کلام ہی ان میں سب سے بلند مرتبہ علم ہے کیونکہ اسی سے ان جزئی علوم کی طرف نزول کیا جاتا ہے...(امام غزالی: المستصفی، ۱/۵-۷)۔

(ب) غزالیؒ غیر شرعی علوم کی تین قسمیں کرتے ہیں: (۱) قابل تعریف علوم (۲) مذموم علوم (۳) مباح علوم۔وہ تاریخ کو مباح علوم میں شمار کرتے ہیں اور سحر، شعبدہ بازی اور طلسم کو علوم مذمومہ میں شامل کرتے ہیں۔قابل تعریف غیر شرعی علوم میں سے جو علوم انسانی معاشرے کے لئے لابدی ہیں انھیں واجب کفائی قرار دیتے ہیں اور باقی کو مستحقِ فضیلت کہتے ہیں۔

Marfat.com

امام غزالیؒ کا خیال ہے کہ طب، حساب اور وہ پیشے جن کا سماج محتاج ہے مثلاً صنعت و حرفت، کاشتکاری، سیاست اور بُنائی واجب کفائی ہیں اور حساب کی باریکیاں سیکھنا، طب کے حقائق کی دریافت دوسری قسم کی مثالیں ہیں۔

(ج) امام غزالیؒ کی نظر میں علوم شرعیہ مذمومہ وہ چیزیں ہیں جو بہ ظاہر شرعی معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں درحقیقت شریعت کی تعلیمات سے انحراف پایا جاتا ہے۔

امام غزالیؒ علوم شرعیہ محمودہ کو چار خانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱- اصول (کتاب، سنت، اجماع، آثار صحابہ)

۲- فروع (مسائل فقہ، احوالِ قلب کا علم، علم الاخلاق)

۳- مقدمات (لغت، نحو...)

۴- متممات یعنی تکمیلی علوم (قرأتِ قرآن، تفسیر، ناسخ و منسوخ، اصول فقہ، اسماء الرجال)

ان علوم کا سیکھنا امام غزالیؒ نے واجب کفائی قرار دیا ہے۔

(د) جن علوم کا سیکھنا فرض عین ہے انھیں غزالیؒ نے ان علومِ آخرت میں منحصر کر دیا ہے جن پر عمل کرنا ہر عاقل و بالغ انسان کے لئے فرض ہے۔ یہ تین علوم ہیں (۱) اعتقاد (۲) فعل (جن چیزوں کے کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہے) (۳) ترک (جن چیزوں سے شریعت نے منع کیا ہے) (امام غزالیؒ: احیاء طبع الشعب، ۱/ ۲۴-۴۱، نیز ملاحظہ ہو: الاشباہ والنظائر: جلال الدین سیوطی رص ۴۴۴-۴۴۶)، امام غزالیؒ نے لکھا ہے کہ یہی تینوں چیزیں تمام علوم شرعیہ کا مقصد ہیں اور سارے علوم ان تینوں کے خدام اور وسائل ہیں اور ان تینوں کے مقابلے میں دوسرے علوم شرعیہ کی حیثیت چھلکے کی ہے (احیاء ۳/ ۲۰۴۲)۔

(ھ) امام غزالیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ ہر شخص کے ذمہ لازم ہے کہ وہ طریقے سیکھے جس کے ذریعہ اپنے فرائض صحیح طور پر ادا کر سکے۔ اگر کسی شخص کا پیشہ مویشی پالنا ہو تو اس کی ذمہ داری ہے کہ زکوٰۃ کے احکام سیکھے، اگر تاجر ہے اور اس کے ماحول میں ربا (سود) عام ہے تو اس کے لئے

Marfat.com

ضروری ہے کہ ربوی معاملات کے بارے میں کافی معلومات حاصل کرے تا کہ ربوا میں ملوث ہونے سے بچ سکے۔

(و) علوم محمودہ میں سے کس قدر سیکھنا واجب ہے اس سلسلہ میں امام غزالیؒ ان علوم کو فضیلت دیتے ہیں جن سے اللہ کی ذات وصفات، افعال اور سنن کا علم ہوتا ہے اور ان میں اضافہ ہوتا ہے، علوم کفائی میں سے بہ قدر کفایت سیکھنا لازم قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں امام غزالیؒ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر دوسرے لوگ ان علوم کفائی میں مشغول ہوں تب تو ان میں مشغول نہ ہو اور علوم کفائی میں مشغول ہونے کی صورت میں اپنی پوری عمر اس میں صرف نہ کرے اس لئے کہ علم بہت ہیں اور عمر مختصر ہے اور یہ سب علوم مقدمات ہیں خود مطلوب نہیں ہیں۔

امام غزالیؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: ''جن علوم کی مخصوص مقدار ہی قابل تعریف ہے یہ وہ علوم ہیں جنھیں ہم نے فروض کفائی میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے تین درجے ہیں (۱) درجۂ اختصار یعنی کم سے کم درجہ (۲) درجۂ اقتصاد یعنی متوسط درجہ (۳) درجۂ استقصاء اس درجہ کی کوئی انتہا نہیں ہے، اخیر تک اس درجہ کی انتہا نہیں ہوتی (احیاء ۱/ ۳۹)۔

(ز) علم کلام کے بارے میں امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفید حصہ قرآن و حدیث میں آ گیا ہے، لیکن چونکہ اس دور میں بدعت رونما ہوئی ہے اور اہلِ بدعت شبہات پیدا کرتے ہیں، لہٰذا علم کلام سیکھنا ضروریات میں شامل ہے اور شبہات اور ان کے جوابات سے واقف ہونے کے لئے اس کا سیکھنا واجب کفائی ہے۔

(ح) امام غزالیؒ کی نظر میں فلسفہ کی چار قسمیں ہیں:

۱- حساب اور ہندسہ، یہ دونوں مباح ہیں۔

۲- منطق۔ یہ علم کلام میں شامل ہے۔

۳- الٰہیات۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے بحث کی جاتی ہے، یہ بھی علم کلام میں داخل ہے۔

Marfat.com

۴-طبعیات۔ طبعیات کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں: (۱) وہ قسم جو شریعت اور دین حق کے خلاف بحثوں پر مشتمل ہے۔ اس بنیاد پر انھیں اصلاً علوم میں شمار نہیں کیا جاسکتا (۲) دوسری قسم وہ ہے جس کا موضوع اجسام کی صفات اور خواص ہیں مثلاً علم طب، لیکن طب کو دوسرے علوم طبعیہ پر اس اعتبار سے ترجیح حاصل ہے کہ علم طب کی لوگوں کو ضرورت ہے دوسرے علوم طبعیہ کی نہیں۔

۲- امام غزالیؒ کے نظریہ پر تبصرہ

علوم کی ترتیب میں ہم امام غزالیؒ کے نظریہ کے پورے قدرداں ہیں۔ ہمیں اس میں بھی شک نہیں ہے کہ غزالیؒ کی یہ ترتیب و تقسیم ان کے زمانہ کے سماج کے حالات میں بالکل کافی تھی، ان سب کے باوجود عصر حاضر کے معاشرہ کے حالات کے پیش نظر ہم بعض پہلوؤں کی وضاحت کرتے ہیں اور بعض پر تبصرے کرتے ہیں۔

(الف) رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" (علم کا سیکھنا ہر مسلمان کے ذمہ فرض ہے)، اس حدیث میں "مسلم" لفظ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے، اس لئے کہ مسلم اسم جنس ہے، اسی طرح کا استعمال ہمیں ایک دوسری حدیث میں ملتا ہے: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" (کامل مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں) ظاہر ہے کہ یہ حدیث مردوں کے ساتھ مخصوص نہیں۔

مذکورہ بالا حدیث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علم سیکھنے کا وجوب کسی وقت بھی مسلمان سے ساقط نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں گود سے گور تک یہ فریضہ مسلمان کے ذمہ رہتا ہے۔

(ب) کوئی علم فی نفسہ مذموم نہیں ہے، اس لئے کہ علم ایک قسم کی روشنی ہے، لہٰذا علم قابل مدح ہے۔ بعض علوم کی مذمت ان سے مرتب ہونے والے برے اثرات کی وجہ سے ہے۔

اسلام نے لوگوں کو ان علوم کے سیکھنے سے منع کیا ہے جو انسانیت کے لئے بالکل نافع نہیں ہیں یا جن کا نقصان نفع سے بڑھا ہوا ہے مثلاً جادو جوا وغیرہ۔

Marfat.com

رسول ﷺ سے یہ دعا منقول ہے: "**نعوذ با للہ من علم لا ینفع**" (ہم غیر نافع علم سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں)، حضور اکرم ﷺ کی دوسری دعا ہے: "**اللھم انفعنی بما علمتنی و علمنی ماینفعنی وزدنی علما**" (سنن ترمذی، سنن ابن ماجہ) (اے اللہ! آپ نے مجھے جو علم عطا فرمایا اس سے مجھے نفع دیجیے اور مجھے نفع بخش علم سکھائیے اور میرے علم میں اضافہ فرمائیے۔

(ج) علوم کی تقسیم شرعیہ عقلیہ کی طرف، یا شرعیہ غیر شرعیہ کی طرف، یا دینیہ اور غیر دینیہ کی طرف اس بات کا وہم پیدا کرتی ہے کہ علوم غیر شرعیہ اسلام کے لئے اجنبی ہیں۔ یہ بات اسلام کی ہمہ گیری کے منافی ہے۔ جو دین انسانیت کی کامل سعادت کا جھنڈا بلند کئے ہوئے ہو اس کے لئے اس کے علاوہ کچھ ممکن نہیں ہے کہ ہر ایسے علم کو دینی علم کہے جو نافع اور مفید ہے اور اسلامی معاشرہ کے لئے ضروری ہے۔

تمام نافع علوم کو دینی علم کہنے سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ ہم ان علوم نقلیہ میں جن کی بنیاد نصوص پر اور تفسیر واستنباط کے خاص نہج پر ہے اور ان دوسرے علوم میں جن کی بنیاد عقل اور تجربے پر ہے فرق کریں۔

امام غزالیؒ خود اس نظریہ کو قبول کرتے ہیں کیونکہ وہ علم دنیوی کے بارے لکھتے ہیں: خدا کی قسم علم دنیوی بھی دین سے متعلق ہے، لیکن یہ تعلق براہ راست نہیں ہے بلکہ دنیا کے واسطے سے ہے، کیونکہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے، دین کی تکمیل دنیا کے بغیر نہیں ہوتی، ملک اور دین دو جڑواں بھائیوں کی طرح ہیں۔

(د) علوم غیر شرعیہ کی ان تینوں انواع کی طرف تقسیم (۱) جس کی طرف عقل سے رہنمائی ہوتی ہے مثلاً حساب (۲) جس کی طرف تجربہ سے رہنمائی ہوتی ہے مثلاً طب (۳) جو سمع پر موقوف ہو مثلاً لغت (احیاء: طبع الشعب ۱/ ۲۸-۹۰)، ہوسکتا ہے کہ امام غزالیؒ کے دور میں کافی رہی ہو لیکن عصر حاضر میں علم کی بہ کثرت شاخیں اس تقسیم پر نظر ثانی کی دعوت دیتی ہیں۔ علم کی

Marfat.com

جدید تقسیم میں خالص علوم، تطبیقی علوم اور انسانی علوم اور دوسرے وہ علوم جو فلسفۂ علوم کے ماہرین کی بحث و تحقیق کا موضوع ہیں، نیز علوم مکتبات و معلومات کی معاصر تقسیموں کو بھی مدنظر رکھنا پڑے گا۔

(ھ) علوم میں سے واجبات کفائی کا دائرہ اس سے کہیں وسیع ہے جتنا امام غزالی نے بیان کیا ہے۔ واجب کفائی کے سلسلہ میں چند علوم پر اکتفا کر لینا کتاب وسنت کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس کے دلائل یہ ہیں:

۱- بہت ساری آیات واحادیث میں مطلق انداز میں علم کا ذکر آیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون"
(آپ فرما دیجیے! کیا اہل علم اور غیر اہل علم برابر ہو سکتے ہیں)۔
اسی طرح بعض آیات واحادیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ علم سے مقصود صرف اصول فقہ، عقائد اور احکام شرعیہ کا علم نہیں ہے۔

۲- دوسری دلیل وہ قیمتی سرمایہ ہے جسے مسلم علماء نے سن ہجرت کی ابتدائی صدیوں میں ہمارے لئے چھوڑا، جو علمی سرمایہ اس کے بعد کئی صدیوں تک یورپ کی دانش گاہوں میں پڑھایا جاتا رہا۔

مسلمان علماء و محققین نے دوسرے ممالک کی علمی میراث سے استفادہ اسی لئے قبول کیا کہ وہ لوگ علم کے مقصد اور دین کے مقصد کے درمیان حد بندی نہیں کرتے تھے، وہ سمجھتے تھے کہ علم اور دین دونوں ایک ساتھ فطرت کی وحدت اور اس کے نتیجے میں خالق کی وحدت واضح کرنے کی سعی کر رہے ہیں۔ علم اور دین میں اتحاد و یک جہتی کا یہی احساس پائے جانے کی وجہ سے ان ادوار میں دینی علوم و معارف اور عقلی و طبعی علوم کے مسائل ایک ساتھ ایک مجموعے کی شکل میں مساجد اور مدارس دینیہ میں پڑھائے جاتے تھے۔

Marfat.com

۳-علوم کے ایک مجموعے کو اس دلیل سے نکال باہر کرنا اور الگ تھلگ کر دینا کہ مخصوص دینی علوم کو بہت بڑی فضیلت حاصل ہے صحیح بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر وہ علم جو اسلامی معاشرہ کے مستقل وجود کی حفاظت کے لئے مفید ہوسکتا ہے اس کا سیکھنا امت اسلامیہ کے لے واجب کفائی ہے۔ جس طرح یہ آیت کریمہ: "**وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهو ا فى الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**" (التوبۃ: ۱۲۲)۔

(اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ آئندہ سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ یہ باقی لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مخصوص دینی علم کا سیکھنا اسلامی معاشرے پر واجب کفائی ہے۔

(و) تمام علوم سیکھنے کے دلائل اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیے جاسکتے ہیں:

۱-جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوتا وہ چیز واجب ہوتی ہے، لہٰذا جب کوئی علم اسلامی مقصد تک پہنچنے کا یا شرعی واجب کی انجام دہی کا ذریعہ ہو تو اس کا سیکھنا واجب ہو جاتا ہے۔ اسی بنیاد پر طب اور اسلحہ سازی کی صنعت سیکھنا، اسی طرح علوم زراعت (ایگری کلچر) اور مختلف صنعتوں کا سیکھنا مسلمانوں کے لئے واجب کفائی ہے تاکہ صحت کی حفاظت کی جاسکے، دفاع کو محفوظ بنایا جاسکے اور زندگی کی ضروریات غذا، کپڑے اور مکان وغیرہ میں مسلمان خود کفیل ہوسکیں۔

وجوب کا معاملہ یہیں تک محدود نہیں رہتا کہ بعض افراد ان میدانوں میں تخصص پیدا کرلیں، بلکہ ان میدانوں میں تیز رو بحث وتحقیق کا پورا اہتمام کیا جائے اور ادنیٰ حد پر اکتفا نہ کیا جائے، تاکہ وقت بچایا جاسکے اور ان میدانوں میں غیر مسلموں سے سبقت کی جائے، ورنہ مسلمان علم کے اس قافلے سے پیچھے رہ جائیں گے جو برابر آگے بڑھ رہا ہے اور اس کے نتیجے میں

Marfat.com

ان میدانوں میں ترقی یافتہ بڑی طاقتوں کے اثر ونفوذ اور دباؤ میں رہ جائیں گے۔

۲-قرآن کریم انسانوں کو خلقت کے نظام ، زمین، دنیا کے عجائبات، متنوع موجودات کے احوال وآثار سے پیدا ہونے کی کیفیت کے مطالعہ کی دعوت دیتا ہے۔زیادہ دقیق عبارت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ آفاق وانفس میں اللہ کی نشانیوں کے مطالعہ اوران میں غور وتدبر کی دعوت دیتا ہے۔قرآن ہم سے یہ بھی مطالبہ کرتا ہے کہ ہم لوگ اپنے حواس اور عقلوں کو عالم تخلیق کے اسرار جاننے کے لئے استعمال کریں۔اس مفہوم میں آیات قرآنی بہت کثیر اور معروف ہیں، یہ آیات اس جانب رہنمائی کرتی ہیں کہ پورا عالم کائنات اللہ کی نشانیاں ہے اور دنیا میں موجود محکم نظام نظم وتدبیر کرنے والی ذات پر دلیل ہے، کائنات کا مطالعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کی عظمت کے ادراک کا سب سے اہم راستہ ہے۔انبیاء کرام نے اپنی دعوت الی اللہ کا آغاز اسی نقطہ سے کیا۔یہیں سے خالص علوم طبیعیہ سے عقیدے کا رشتہ واضح ہو جاتا ہے۔عالم وجود کی کتاب کے چند صفحات کا مطالعہ بھی ہر شخص کے بس کی بات نہیں، اس میدان میں سربراہی علماء متخصصین کو اپنے اپنے فن میں حاصل ہے۔

''إنما یخشی اللہ من عبادہ العلماء''(فاطر:۲۸)۔

(اللہ سے ڈرتے تو بس وہی بندے ہیں جو علم والے ہیں)۔

''وما یعقلھا إلا العالمون''(عنکبوت:۴۳)۔

(اورانہیں بس علم والے ہی سمجھتے ہیں)۔

''بل ھو آیات بینات فی صدور الذین أو توا العلم'' (عنکبوت:۴۹)۔

(بات یہ ہے کہ یہ کتاب خود ہی بہت ہی کھلی ہوئی نشانی ہے، ان لوگوں کے ذہن میں جنھیں علم عطا ہوا ہے)۔

یہ بات بالکل فطری ہے کہ علوم طبیعیہ جتنا آگے بڑھیں گے اسی قدر بڑی شکل میں خالق کی عظمت آشکارا ہوگی۔

Marfat.com

''سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق''(فصلت:۳۵)۔

(ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں اسی دنیا میں دکھائیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر کھل کر رہے گا کہ یہ قرآن حق ہے)۔

اس آیت میں اس طرف رہنمائی ہے کہ تخصص پیدا کیا جائے اور رہنمایانہ تلاش و تحقیق کی جائے، سادہ سطحی غور وفکر پر اکتفانہ کیا جائے۔

۳-جب کتابِ فطرت کے مطالعہ سے عالمِ فطرت کے اسرار انسانیت پر منکشف ہوتے ہیں اور کائنات کا نظام اور اس کی ہم آہنگی آشکارا ہوتی ہے تو ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم علم کو کائنات کے پوشیدہ خزانوں اور سرچشموں کی دریافت کے لئے استعمال کریں اور اس کے نتیجے میں عالم انسانیت علمی اکتشافات سے فائدہ اٹھا کر اللہ کی نعمتوں سے استفادہ کرنے کی کوشش کرے، زمین کو آباد کرے اور اللہ کی خلافت کا فریضہ ادا کرے، یہیں سے عقیدے کا رشتہ تطبیقی علوم (سائنسی علوم) سے اجاگر ہو جاتا ہے۔

(ز) اصل یہ ہے کہ علم اگر اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کے قرب کا وسیلہ ہو تو مطلوب ہے خواہ علم شرعی ہو یا علم طبیعی۔

اللہ کا تقرب اور اس کی رضامندی حاصل کرنے کے مختلف طریقے اور پہلو ہیں۔فرض عبادات، علوم الہیہ کا سیکھنا، نفس کی تربیت وتہذیب، آیات الہیہ کی معرفت، خدمت خلق، کلمہ حق کو سر بلند کرنے کے لئے اسلامی معاشرے کو آگے بڑھانے کی کوشش، یہ سب اسی اصل کلی پر عمل درآمد کی مختلف صورتیں ہیں۔اسی بنیاد پر تمام علوم دینیہ تقرب الی اللہ کے وسیلے ہیں اور علوم طبیعیہ عظمت الٰہی کے ظہور اور اسلامی معاشرہ کی ترقی کے میدان ہونے کی وجہ سے اس قدر قابلِ احترام ہیں جس نسبت سے وہ علوم اپنا صحیح رول ادا کریں۔

علوم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں بلکہ کتابِ کائنات کے مختلف صفحات ہیں۔ان

Marfat.com

صفحات کے مطالعے سے فضیلت میں تقدم وتاخر کے اعتبار سے سب سے بہتر اور اس سے کم بہتر کی ترتیب ضرور ہے، لیکن بہرحال مجموعی طور پر ان سب کا مقصد اور ہدف ایک ہے یعنی آفاق و انفس میں اللہ کی نشانیوں کی دریافت (ڈاکٹر مہدی گلشنی: مقالات المؤتمر العالمی الاول للفکر الاسلامی فی طہران، ص ۱۰۱-۱۱۵)۔

(ح) امام غزالیؒ کا علم کلام کو باقی علوم دینیہ کے مقابلہ میں بلند ترین قرار دینا دراصل یونانی فلسفہ و منطق کے خلاف اور اس دور میں اسلامی عقیدہ کے خلاف پیدا کیے جانے والے شبہات کے خلاف مسلمان علماء کا ردعمل ہے۔

ہمیں اس بات کی ضرورت ہے کہ علم کلام پر اس طرح نظر ثانی کریں کہ اسلامی عقائد کی سادگی قرون اولیٰ کی طرح باقی رہے۔ اسی کے ساتھ تہذیب حاضر کے مختلف فلسفے اور نظریات، ادیان وعقائد کے خلاف عموماً اور اسلام کے خلاف خصوصاً، موجودہ دور میں جن شبہات کو ہوا دیتے ہیں ان کی تردید پر پوری توجہ کی جائے تاکہ مسلمانوں کے عقائد کی حفاظت کے میدان میں علم کلام اپنی ذمہ داری پوری کرے۔

(ط) امام غزالیؒ نے علم اصول فقہ کو ان علوم دینیہ کے بالکل مساوی قرار دیا ہے جنھیں وہ علم کلام کے مقابلہ میں جزئی علوم کہتے ہیں، لیکن ہمارا خیال یہ ہے کہ شریعت کا عمومی نظریہ (جو علم اصول فقہ کو شامل ہے) علم کلی اور علم جزئی کے بیچ ایک درمیانی درجہ رکھتا ہے، یعنی علم عقائد سے اس کا درجہ کم ہے لیکن یہ باقی علوم شرعیہ سے بلند رتبہ ہے، کیونکہ اس کی حیثیت باقی علوم جزئیہ کے لئے عمومی دائرہ کی ہے۔

(ی) اسی طرح ہماری رائے یہ ہے کہ علوم کی درجہ بندی اور تسلسل میں ''عام اخلاقی قدروں'' کو عقائد کے فوراً بعد اور ''شریعت کے عمومی نظریہ'' سے بلند درجہ دیں اس لئے کہ یہی اخلاقی اقدار شریعت کا خلاصہ ہیں۔ فرمان رسالت ہے:

''إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق''

Marfat.com

(میں مکارمِ اخلاق کی تکمیل ہی کے لئے مبعوث کیا گیا ہوں)۔

عمومی اخلاقی قدروں سے ہماری مراد اخلاقیات کے عمومی قواعد ہیں۔ عملی تفصیلات اور تنفیذی احکام اس سے مراد نہیں ہیں، کیونکہ وہ تو فرعی علوم کے تحت داخل ہیں۔ نتیجۃً ان اخلاقی تفصیلات اور تنفیذی احکام کا درجہ شریعت کے عمومی نظریہ سے نیچے ہے اور شریعت کے عمومی نظریہ کے قواعد وضوابط ان اخلاقی تفصیلات پر حاکم ہیں۔

۳۔ شریعت کا دوسرے علوم سے رشتہ

جو علوم بحث وتحقیق کے مناہج ہیں مثلاً اصول فقہ، قواعد فقہیہ، خلاف الفقہاء، تخریج الاصول علی الفروع وغیرہ، ان کی حیثیت باقی علوم کے لئے فیصلہ کن قواعد وضوابط کی ہے۔

علوم منہج کی یہ حیثیت صرف فقہ کے رسمی دائرے میں نہیں ہے، اس لئے کہ جن علوم کا بھی نشو ونما اور تدریجی ارتقاء ہوا اور ان علوم کو مستقل حیثیت حاصل ہوئی (خواہ ان علوم کی نشو ونما فقہ کا ایک جز ہونے کی حیثیت سے ہوئی ہو یا فقہ سے بالکل علیحدہ ان کی نشو نما ہوئی ہو)، مثلاً علم عمرانیات، سیاسیات، اقتصادیات، علم نشر واشاعت، علم تربیت، نفسیات اور دوسرے انسانی علوم (جیسا کہ ہم شریعت کی خصوصیات کی فصل میں وضاحت کر چکے ہیں) دو قسم کے قوانین پر مشتمل ہیں:

(۱) سماجی اور عمرانی قوانین جس طرح علوم طبیعیہ میں تکوینی قوانین ہیں، ان قوانین تک رسائی مشاہدہ، معاشرتی مظاہر کے استقراء اور مسببات کے محکم رشتوں کی دریافت کی کوشش سے ہوتی ہے۔

(۲) قوانین تکلیفیہ، جو شریعت اور اس کے فیصلہ کن قواعد نیز معروف ضوابط سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کو صرف مسلمان علماء ومحققین میں نہیں بلکہ علوم اجتماعیہ کی پوری تاریخ میں یہ فضیلت اور سبقت حاصل ہے کہ اس نے قوانین تکلیفیہ کی تشریح پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اجتماعی

Marfat.com

مظاہر کا استقراء اور جستجو کر کے ان مظاہر پر حکمرانی کرنے والے الٰہی قوانین کا سراغ لگایا۔

طبعیاتی، اجتماعی، نفسیاتی قوانین ونوامیس کی دریافت کے بارے میں یورپ کے علم و تہذیب کا قافلہ ابن خلدون کی دریافت کی ہوئی راہ پر گامزن ہو گیا، لیکن اہل یورپ نے ان تکوینی قوانین کو تکلیفی قوانین سے مربوط نہیں کیا۔ ایسا اس وجہ سے ہوا کہ کلیسا نے اپنے دینی شرعی قوانین کے اندر علمی بحث وتحقیق اور اس کے نتائج پر پابندیاں شامل کر لیں، علم اور علماء پر کلیساء کی اس ظلم وزیادتی کے خلاف یہ ردعمل پیدا ہوا کہ سائنس داں اور جدید علوم کے ماہرین صرف انہیں پابندیوں سے گریزاں نہیں ہوئے بلکہ انھوں نے پورے دین سے چھٹکارا حاصل کر لیا اور علم و تحقیق کا کارواں کسی دینی یا اخلاقی ضابطے کے بغیر سرگرم سفر رہا اسی کے نتیجے میں علوم جدیدہ خواہ طبیعیاتی ہوں یا انسانی موجوہ شکل وصورت میں اس صدی میں عالم اسلام پہنچے۔

پہلے ہم طبعیاتی اور عمرانیاتی قوانین قدرت کے بارے میں اسلام کا موقف بیان کرتے ہیں تاکہ ہم اسلام کے اس موقف اور علم سے معرکہ آرائی کے کلیسا کے موقف کا بنیادی فرق واضح کریں، علم وتحقیق کے بارے میں کلیسا کے اسی معاندانہ موقف کی وجہ سے علم، کلیسا کی رہنمائی سے آزاد ہو گیا۔ پھر ہم واضح کریں گے کہ ہم معاملات کو ان کے صحیح مقامات پر کیسے واپس لائیں تاکہ طبعیاتی اور اجتماعی قوانین تضاد یا اضطراب کے بغیر قوانین تکلیفیہ (شرعیہ) سے ہم آہنگ ہو جائیں۔

(الف) شارع نے ہمیں قرآن وسنت میں اس حقیقت کی طرف بار بار متوجہ کیا ہے کہ کائنات، نفس اور معاشرہ میں فطری قوانین کی حکمرانی ہے، شارع نے ان قوانین کی مثالیں بیان کی ہیں اور ہمیں مزید قوانین معلوم کرنے نیز عالم کائنات میں اسباب ومسببات کا محکم رشتہ دریافت کرنے کے لئے غور وفکر، تدبر ومشاہدہ کی دعوت دی ہے، اس نے اس بات کی دعوت بھی دی ہے کہ ان قوانین کا استخراج کر کے انھیں وسیع معنی میں زمین کی تعمیر میں استعمال کریں اور مادی، اجتماعی، روحانی ہر جہت سے دنیا کو ترقی دیں۔

Marfat.com

کائنات مادی کے قوانین کی جو مثالیں قرآن وسنت نے بیان کی ہیں وہ واضح اور مشہور ہیں۔اس لئے ہم نفسیات اور عمرانیات کے قوانین کی مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں کیونکہ یہ قسم بہت سے لوگوں پر مخفی ہے۔

ا۔علم النفس کے قوانین کے بارے میں جونصوص وارد ہیں ان میں چند یہ ہیں:

''**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**''(الشمس:۷-۸)۔

(اور جان کی قسم ہے اور اس کی جس نے اسے درست بنایا پھر اس کی بدکرداری اور اس کی پرہیز گاری دونوں کا اسے القاء کیا)۔

''**كل مولود يولد على الفطره وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**''(مسلم)۔

(ہر بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں)۔

''**إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جز وعا وإذا مسه الخير منوعا إلا المصلين**''(المعارج:۱۹-۲۱)۔

(انسان بے ہمت پیدا ہوا ہے کہ جب اسے تکلیف پہنچتی ہے تو جزع فزع کرنے لگتا ہے اور جب اسے خوشحالی ہوتی ہے تو بخل کرنے لگتا ہے، ہاں البتہ نمازی اس حکم میں داخل نہیں)۔

''**ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعنا هامنه إنه ليئو س كفور۔ ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عنى إنه لفرح فخور إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات أولئک لهم مغفرة وأجر كبير**''(ہود:۹-۱۱)۔

(اور ہم انسان کو اپنی رحمت کا مزہ چکھاتے ہیں اور پھر اسے اس سے واپس لے لیتے ہیں تو وہ ناامید وناشکرا ہو جاتا ہے اور اگر ہم اس کو بعد میں تکلیف کے جو اسے واقع ہو چکتی ہے کسی

Marfat.com

نعمت کا مزہ چکھاتے ہیں تو وہ کہنے لگتا ہے کہ میرا دکھ درد رخصت ہو گیا اور اترانے اور گھمنڈ کرنے لگتا ہے۔ بجز ان لوگوں کے جو صبر کرنے والے ہیں اور نیک کام کرتے رہتے ہیں یہی لوگ تو ہیں جن کے لئے مغفرت ہے اور بڑا اجر ہے)۔

"وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يئوسا" (الاسرا ۸۳ء)۔

(اور جب ہم انسان کو کوئی نعمت عطا کرتے ہیں تو وہ منہ موڑ لیتا ہے اور اپنی کروٹ پھیر لیتا ہے اور جب اسے کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو ناامید ہو جاتا ہے)۔

"وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها و إن تصبه سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون" (الروم ۳۶)۔

(اور ہم جب لوگوں کو کچھ عنایت کا مزہ چکھا دیتے ہیں تو وہ اس سے خوش ہو جاتے ہیں اور اگر ان پر کوئی مصیبت آپڑتی ہے ان اعمال کے بدلہ جو پہلے اپنے ہاتھوں کر چکے ہوتے ہیں تو بس وہ لوگ ناامید ہو جاتے ہیں)۔

"فإذا أنعمنا على الإنسان أعرض و نأى بجانبه واذا مسه الشر فذو دعاء عريض" (فصلت: ۵۱)۔

(اور ہم جب انسان کو نعمت عطا کرتے ہیں تو وہ منہ موڑ لیتا ہے اور کروٹ پھیر لیتا ہے اور جب اسے کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو خوب لمبی چوڑی دعائیں کرتا ہے)۔

"ويدع الإنسان بالشر دعاء ه با لخير و كان الإنسان عجولا" (الاسراء/۱۱)۔

(اور انسان برائی کی درخواست بھی اسی تقاضے سے کرتا ہے جس طرح بھلائی کی درخواست اور انسان ہے ہی جلد باز)۔

"يريد الله أن يخفف عنكم و خلق الإنسان ضعيفا" (النسا ۲۸ء)۔

(اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے اور انسان تو کمزور پیدا ہی کیا گیا ہے)۔

Marfat.com

"کلا إن الإنسان لیطغیٰ أن رآ ہ استغنی"(العلق:۶-۷)۔

(ہاں! ہاں بے شک انسان حد سے نکل جاتا ہے اس بنا پر کہ اپنے کو مستغنی سمجھتا ہے)۔

"إن سعیکم لشتی"(اللیل:۴)۔

(بے شک تمھاری کوششیں مختلف ہیں)۔

"وکان الإنسان قتورا"(الاسراء/۱۰۰)۔

(انسان ہے ہی بڑا تنگ دل)۔

"قال إنک لن تستطیع معی صبراً وکیف تصبر علی مالم تحط به خبرا"(کہف۶۷-۶۸)۔

(انھوں نے کہا آپ سے میرے ساتھ نباہ نہ ہو سکے گا اور آپ صبر بھی کیسے کر سکتے ہیں ایسے امر پر جو آپ کے احاطہ واقفیت میں نہیں ہے)۔

"خلق الإنسان من عجل سأوریکم آیاتی فلا تستعجلون"(الانبیاء:۳۷)۔

(انسان کی خلقت ہی جلدی کے خمیر سے ہوئی ہے ہم عنقریب تم کو اپنی نشانیاں دکھائیں گے سو تم مجھ سے جلدی مت مچاؤ)۔

"ماجعل الله لرجل من قلبین فی جوفه"(الاحزاب:۴)۔

(اللہ نے کسی مرد کے سینہ میں دو دل نہیں بنائے ہیں)۔

"إنا عرضنا الأمانة علی السموات والأرض والجبال فأبین أن یحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه کان ظلوماً جهولاً"(الاحزاب:۷۲)۔

(ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کی سو ان سب نے انکار کیا اس سے کہ اسے اٹھائیں اور وہ اس سے ڈرے اور اسے انسان نے اپنے ذمہ لے لیا، بے شک وہ بڑا ظالم ہے بڑا جاہل ہے)۔

Marfat.com

''وتأكلون التراث أكلاً لماً وتحبون المال حبًا جمًا'' (الفجر:۲۰)۔

(اور میراث کا سارا مال سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال سے بہت ہی زیادہ محبت رکھتے ہو)۔

''زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومه والأنعام والحرث'' (آل عمران:۱۴)۔

(لوگوں کے لئے خوشنما کردی گئی ہے مرغوبات کی محبت خواہ عورتوں سے ہو یا بیویوں سے یا ڈھیر لگے سونے اور چاندی سے یا نشان پڑے ہوئے گھوڑوں سے یا مویشیوں سے یا زراعت سے)۔

''وأعدو لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدو كم''۔

(اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر)۔

''يخرج من بطو نها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس'' (النحل:۶۹)۔

(اس کے پیٹ کے اندر سے ایک مشروب نکلتا ہے کہ اس کی رنگتیں مختلف ہوتی ہیں، اس میں لوگوں کے لئے شفا ہے)۔

''ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئًا'' (الحج:۵)۔

(اور تم میں وہ بھی ہیں جنھیں نکمی عمر تک پہنچا دیا جاتا ہے جس سے وہ ایک چیز سے باخبر ہو کر بے خبر ہو جاتے ہیں)۔

''ومن نعمره ننكسه فى الخلق أفلا يعقلون'' (یس:۶۸)۔

Marfat.com

(اور ہم جس کی عمر بہت زیادہ کر دیتے ہیں تو اسے اس کی خلقت میں الٹا کر دیتے ہیں، سو کیا یہ لوگ اتنا نہیں سمجھتے)۔

"وجعل منها زوجها ليسكن إليها"

(اور اسی کی جنس سے اس کی بیوی کو بنایا تا کہ اس سے سکون حاصل کرے)۔

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها" (الروم:۲۱)۔

(اور اسی کی نشانیوں میں ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس کی بیویاں بنائیں تا کہ تم ان سے سکون حاصل کرو)۔

"ألم يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه" (النحل:۸۶)۔

(کیا انھوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے رات بنائی تا کہ اس میں لوگ آرام کریں)۔

"ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله" (القصص:۷۳)۔

(اور یہ اس کی رحمت ہی تو ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات و دن بنا دیے تا کہ تم اس میں آرام بھی کرو اور تا کہ اس کی روزی بھی تلاش کرتے رہو)۔

۲-عمرانیات کے قوانین کے بارے میں وارد شدہ چند نصوص یہ ہیں

"إن الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد:۱۱)۔

(بے شک اللہ کسی قوم کی اچھی حالت بدل نہیں دیتا جب تک کہ وہ لوگ خود اپنے میں تبدیلی نہیں کر لیتے)۔

"كما تكونوا يول عليكم"

(تم جیسے ہو گے ویسا ہی تم پر حاکم مقرر کیا جائے گا)۔

"إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها و جعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون" (النحل:۳۴)۔

Marfat.com

(بادشاہ جب کسی بستی میں فاتحانہ داخل ہوتے ہیں تو اسے تہہ و بالا کر دیتے ہیں اور وہاں والوں میں جو عزت دار ہوتے ہیں انھیں وہ ذلیل کر دیتے ہیں اور اسی طرح یہ لوگ کریں گے)۔

"وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا" (بنی اسرائیل:۱۶)۔

(اور جب ہم ارادہ کر لیتے ہیں کہ کسی بستی کو ہلاک کریں گے تو اس بستی کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں، پھر وہ لوگ وہاں شرارت مچاتے ہیں۔تو ان پر حجت تمام ہو جاتی ہے پھر اس بستی کو تباہ و غارت کر ڈالتے ہیں)۔

"كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى" (العلق:۶)۔

(ہاں! ہاں بے شک انسان حد سے نکل جاتا ہے اس بنا پر کہ اپنے کو مستغنی سمجھتا ہے)۔

"وجعل منها زوجها ليسكن إليها"

(اور اسی کی جنس سے اس کی بیوی کو بنایا تا کہ اس سے سکون حاصل کرے)۔

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون" (الروم:۲۱)۔

(اور اس کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس کی بیویاں بنائیں تا کہ تم ان سے سکون حاصل کر سکو اور اس نے تمہارے یعنی میاں بیوی کے درمیان محبت و ہمدردی پیدا کر دی، بے شک اس میں ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو فکر سے کام لیتے رہتے ہیں)۔

"ألم يروا إنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا" (النمل:۸۶)۔

(کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے رات بنائی تا کہ لوگ اس میں آرام کریں اور دن بنایا جس میں دیکھیں بھالیں)۔

"ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون" (قصص:۷۳)۔

Marfat.com

(اور یہ اس کی رحمت ہی تو ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات و دن بنائے کہ تم اس میں آرام بھی کرو اور تا کہ اس کی روزی بھی تلاش کرتے رہو اور تا کہ تم شکر کرتے رہو)۔

"یا أیها الناس إنا خلقناکم من ذکر وأنثی وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا" (سورۂ حجرات: ۱۳)۔

(اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو)۔

"وکذلک نولی بعض الظالمین بعضا بما کانوا یکسبون" (سورۂ انعام: ۱۲۹)۔

(اور اسی طرح ہم ظالموں کو ایک دوسرے کے قریب رکھیں گے بہ سبب ان اعمال کے جو وہ کرتے رہے تھے)۔

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع وصلوات ومساجد" (سورۂ حج: ۴۰)۔

(اور اگر اللہ لوگوں کا زور ایک دوسرے سے نہ گھٹاتا رہتا تو نصاری کی خانقاہیں اور عبادت خانے اور یہود کے عبادت خانے اور مسلمانوں کی مسجدیں سب منہدم ہو گئے ہوتے)۔

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (سورۂ بقرہ: ۲۵۱)۔

(اور اگر اللہ بعض لوگوں کو بعض لوگوں کے ذریعہ سے دفع نہ کرتا رہتا تو روئے زمین پر فساد برپا ہو جاتا)۔

"ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ریحکم" (سورۂ أنفال: ۴۶)۔

(اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہو جاؤ گے، اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔

"ذلک بأن الله لم یک مغیراً نعمة أنعمها علی قوم حتی یغیروا مابأنفسهم" (سورۂ أنفال: ۵۳)۔

Marfat.com

(یہ سب اس سبب سے ہے کہ اللہ کسی نعمت کو جس کا انعام وہ کسی قوم پر کر چکا ہو نہیں بدلتا جب تک کہ وہی لوگ اس کو نہ بدل دیں جو کچھ ان کے پاس ہے)۔

"ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الأرض يرثها عبادي الصالحون" (الانبیاء:۱۰۵)۔

(اور ہم نے کتب آسمانی میں لکھ رکھا ہے لوح محفوظ میں لکھنے کے بعد کہ زمین (جنت) کے وارث میرے نیک بندے ہی ہوں گے)۔

"و أنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين" (آل عمران:۱۳۹)۔

(تم ہی غالب رہو گے اگر تم مومن رہے)۔

"ولا يحيق المكر السئي إلا باهله فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا" (فاطر:۴۳)۔

(اور بری چالوں کا وبال انہیں چال والوں پر پڑتا ہے سو کیا یہ اسی آگے والوں کے دستور کے منتظر ہیں، آپ اللہ کے دستور کو کبھی بدلتا ہوا نہ پائیں گے، اور نہ آپ اللہ کے دستور کو منتقل ہوتا ہوا دیکھیں گے)۔

"فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض" (سورہ رعد:۱۷)۔

(سو جھاگ تو نکما ہو کر جاتا رہتا ہے اور جو چیز لوگوں کے لئے کارآمد ہے سو وہ دنیا میں رہ جاتی ہے)۔

"و اتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة" (الانفال:۲۵)۔

(اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو خاص انہیں لوگوں پر واقع نہ ہوگا جو تم میں سے ظلم کے مرتکب ہوتے ہیں)۔

۳-اقتصادیات کے سلسلہ میں چند آیات یہ ہیں:

Marfat.com

"وتاكلون التراث أكلا لما و تحبون المال حبا جما" (الفجر:۲۰)۔
(اور میراث کا سارا مال سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال سے بہت ہی زیادہ محبت رکھتے ہو)۔

"زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب و الفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث" (سورۂ آل عمران:۱۴)۔
(لوگوں کے لئے خوشنما کردی گئی ہے مرغوبات کی محبت خواہ عورتوں سے یا بیٹیوں سے یا ڈھیر لگے ہوئے سونے اور چاندی سے یا نشان پڑے ہوئے گھوڑوں یا مویشیوں سے یا زراعت سے)۔

"وإذا مسه الخير كان منوعا إلا المصلين" (المعارج:۲۱)۔
(اور جب اسے خوشحالی ہوتی ہے تو بخل کرنے لگتا ہے، ہاں البتہ نمازی اس حکم میں داخل نہیں)۔

"كلاإن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى" (العلق:۶-۷)۔
(ہاں ہاں بے شک انسان حد سے نکل جاتا ہے اس بنا پر کہ وہ اپنے کو مستغنی سمجھتا ہے)۔

"وكان الإنسان قتورا" (الاسراء/۱۰۰)۔
(انسان ہے ہی بڑا تنگ دل)۔

"ألم يروا إنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا" (النمل:۸۶)۔
(کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم نے رات بنائی تا کہ اس میں لوگ آرام کریں اور دن بنایا جس میں دیکھیں بھالیں)۔

"ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون" (القصص:۷۳)۔

Marfat.com

(اور یہ اس کی رحمت ہی ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات و دن بنا دیئے تا کہ اس میں آرام بھی کرو اور تا کہ اس کی روزی بھی تلاش کرتے رہو، اور تا کہ تم شکر کرتے رہو)۔

"وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرنا ها تدميرا" (سورۂ بنی اسرائیل:۱۶)۔

(اور جب ہم اردہ کر لیتے ہیں کہ کسی بستی کو ہلاک کریں گے تو اس بستی کے خوشحال لوگوں کو حکم دیتے ہیں پھر وہ لوگ وہاں شرارت مچاتے ہیں تو ان پر حجت تمام ہو جاتی ہے، پھر اس بستی کو تباہ و غارت کر ڈالتے ہیں)۔

"نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا" (سورۂ زخرف:۳۲)۔

(ہم نے تو ان کے درمیان ان کی دنیوی زندگی تک میں ان کی روزی تقسیم کر رکھی ہے اور ہم نے ایک کے درجے دوسرے سے بلند کر رکھے ہیں تا کہ ایک دوسرے سے کام لیتا رہے)۔

"والله فضل بعضكم على بعض في الرزق" (سورۂ نحل:۷۱)۔

(اور اللہ نے تم میں سے کسی کو کسی پر رزق کے معاملہ میں فضیلت دے رکھی ہے)۔

"وما أنفقتم من شئ فهو يخلفه وهو خير الرازقين" (سورۂ سبا:۳۹)۔

(اور جو چیز بھی تم خرچ کرو گے سو وہ اس کا عوض دے گا اور وہی بہترین روزی دینے والا ہے)۔

"ومن يتق الله يجعل له مخرجا" (سورۂ طلاق:۲)۔

(جو کوئی اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اس کے لئے کچھ عیش پیدا کر دیتا ہے)۔

(ب) یہ آیات کریمہ اور احادیث شریفہ اس طرح کی دوسری آیات و احادیث (جن سے قرآن و سنت معمور ہیں) کی چند مثالیں ہیں، ان آیات و احادیث کو پورا استقصاء کر کے یکجا کرنے اور مرتب کرنے کی ضرورت ہے، میری معلومات کی حد تک کسی نے اب تک یہ کام انجام نہیں دیا ہے اور جس دن یہ کام مکمل ہو گیا ہمارے پاس تکوینی، نفسیاتی اور اجتماعی قوانین کا ایک ایسا

Marfat.com

مجموعہ تیار ہو جائے گا جو کائنات، نفس انسانی اور معاشرہ کے قوانین کی تلاش و دریافت میں ہمارا رہنما ہوگا، لیکن اس سلسلہ میں چند وضاحتیں ضروری ہیں:

۱- کتاب وسنت میں اس طرح کے تمام قوانین فطرت کا ذکر نہیں آیا ہے بلکہ برسبیل مثال چند قوانین کا ذکر آ گیا ہے، اس طرف متوجہ کرنے کے لئے کہ کائنات، نفس اور معاشرہ کے بارے میں اللہ تعالی کے کچھ قوانین ہیں اور ان قوانین کی تلاش وجستجو کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔

۲- ان نصوص میں جن قوانین کی طرف اشارہ ہے ان کی دریافت اور تلاش تفسیر نصوص کے مناہج اور احکام تکلیفیہ کے ساتھ مخصوص طریقہ اجتہاد کے ذریعہ نہیں ہوگی بلکہ ہر علم کے ساتھ مخصوص تجرباتی منہج کے ذریعہ ہوگی، یہیں سے ان لوگوں کی غلطی واضح ہوگئی جو زمین کے کروی ہونے اور سورج کے متحرک ہونے کی بحث وتحقیق آیت کریمہ "والشمس تجری لمستقر لها" کی تفسیر میں تلاش کرتے ہیں، اس طرح کی مثالوں سے قرآن کے علمی اعجاز کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابیں بھری ہوئی ہیں، ان امور کی تحقیق وتلاش رصدگاہوں اور لیبارٹریز میں ہونی چاہئے، بحث وتحقیق کے اسی منہج کو اختیار کرکے مسلمان علماء اور محققین نے علمی ترقیات کیں، صدیوں میں ان علوم میں برتری اور قیادت کا مقام حاصل کیا۔

۳- ان تکوینی قوانین کی تکمیل تشریعی احکام سے ہوتی ہے۔

اللہ تعالی کے ارشاد: "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها" کا مطلب یہ نہیں کہ نفس کو اس کی خواہشات پر چھوڑ دیا جائے، اسی لئے مذکورہ بالا آیت کے فوراً بعد براہ راست مکلف بنانے والا حکم آیا ہے: "قد افلح من زکاها وقد خاب من دسها"۔

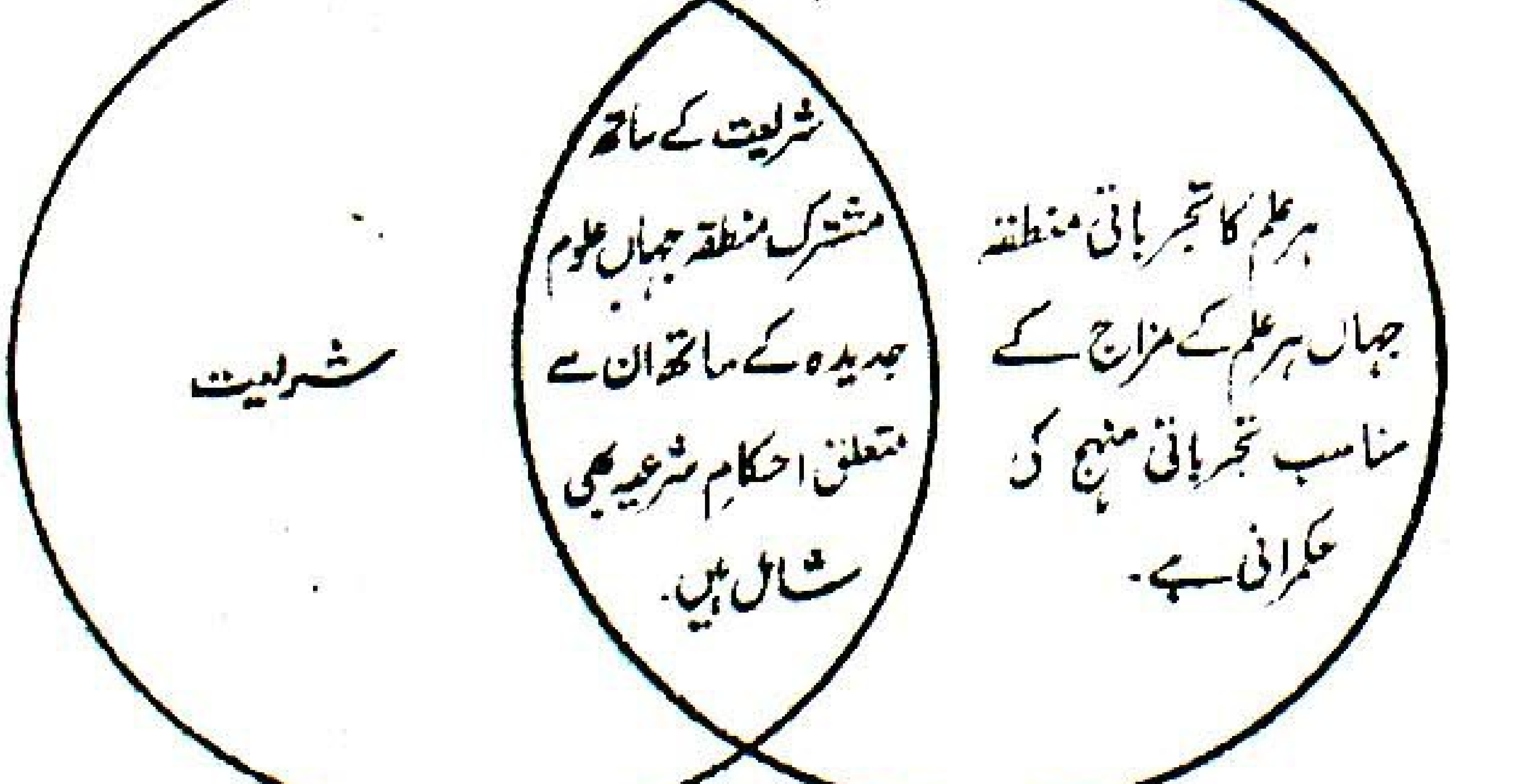
اسی طرح قرآن پاک کی اس آیت "کلا الإنسان لیطغی أن رآه استغنی" کا مطلب روزی کی تلاش سے روکنا نہیں ہے، آیت کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ طغیان اور غنا میں ایک خاص رشتہ ہے، اس کے بعد متعدد ایسے احکام وضوابط آئے ہیں جن میں مال خرچ کرنے کی ہدایت، مالکین مال کی تربیت نفس اور ظلم وطغیان کی ممانعت ہے۔

Marfat.com

اس آیت کریمہ "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قوموں کے معاملات کو اس طرح چھوڑ دیا جائے کہ باہم ٹکرا کر ان طاقتوں میں توازن پید ہو جائے بلکہ حق کی مدد کرنے، انصاف قائم کرنے اور تاریخ کے دھارے کو صحیح رخ دینے میں مسلمان کا مثبت کردار ہونا چاہئے، اس طرح ہم محسوس کرتے ہیں کہ تشریعی احکام اور تکوینی قوانین ہم آمیز ہو کر وہ مطلوبہ نتیجہ پیدا کر سکتے ہیں جس کے ذریعہ انسان اپنے مقصد وجود کی تکمیل کر سکتا ہے۔

۴- ایک طرف قدرت کے تکوینی قوانین کی دریافت ہو، دوسری طرف ان تکوینی قوانین کو تشریعی احکام سے مربوط کیا جاتا رہے، یہی دونوں کام اس تاریخ ساز عمل کا نقطہ آغاز ہوں گے کہ علوم جدیدہ جو قرون وسطی میں کلیسا کے دائرے سے نکل گئے تھے انہیں اسلام کی رہنمائی کی جانب واپس لایا جائے تاکہ یہ علوم عالم انسانیت کی مصلحت کو بروئے کار لانے کے لئے اپنا مقصد سفر پورا کر سکیں۔

۵- وہ تشریعی احکام جن کا ان علوم جدیدہ میں سے کسی علم سے رشتہ و ربط ہوگا شریعت اور ان علوم کے درمیان جزء مشترک قرار پائیں گے، ان تشریعی احکام کا منہج بحث وہی شرعی منہج ہوگا جو علم اصول فقہ میں معروف ہے، جبکہ باقی علوم کا منہج بحث وہی تجرباتی منہج ہوگا جو اس علم کے مزاج کے مناسب ہوگا، تشریعی احکام اور علوم جدیدہ کے اس رشتے کی وضاحت درج ذیل نقشے سے ہو سکتی ہے:



Marfat.com

(ج) اس مسئلہ سے یہ بات بھی جڑی ہوئی ہے کہ علم کے ساتھ اخلاقی ضوابط کا وجود ہے، پہلے ہم لکھ چکے ہیں کہ اخلاقی اقدار کا مرتبہ خود شرعی احکام سے بلند ہے، اسی طرح تمام سائنسی اور انسانی علوم سے بلند ہے۔

۱- یہ قواعد جو علوم کے لئے عام اخلاقی دستور کی حیثیت رکھتے ہیں چند نکات میں ان کا اختصار کیا جا سکتا ہے (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبد الفتاح عبد اللہ برکہ: اخلاقیات العلم وأزمة الحضارة الحدیثة، جامعہ قطر کی کلیۃ الشریعہ کا سالنامہ، عدد: ۴، ص ۳۱۳-۳۴۰)، ان کے ساتھ ہر ہر علم کے لئے اس کے مناسب حال چند مخصوص اخلاقی قواعد کو مزید شامل کیا جائے گا، وہ چند نکات یہ ہیں:

-ان رسوم اور عقائد سے آزادی جو دلیل پر مبنی نہیں ہیں، نسل و رنگ کی جاہلی عصبیت سے آزادی، اس فکری اور تہذیبی میراث سے آزادی جو علم صحیح پر مبنی نہ ہو۔

-تمام امور میں حق کی تلاش اور پابندی، ظن و تخمین کی پیروی نہ کرنا حق کے دلائل سے اعراض نہ کرنا، جس چیز کے بارے میں حق منکشف ہو چکا ہو اس کے بارے میں باطل کا قائل نہ ہونا۔

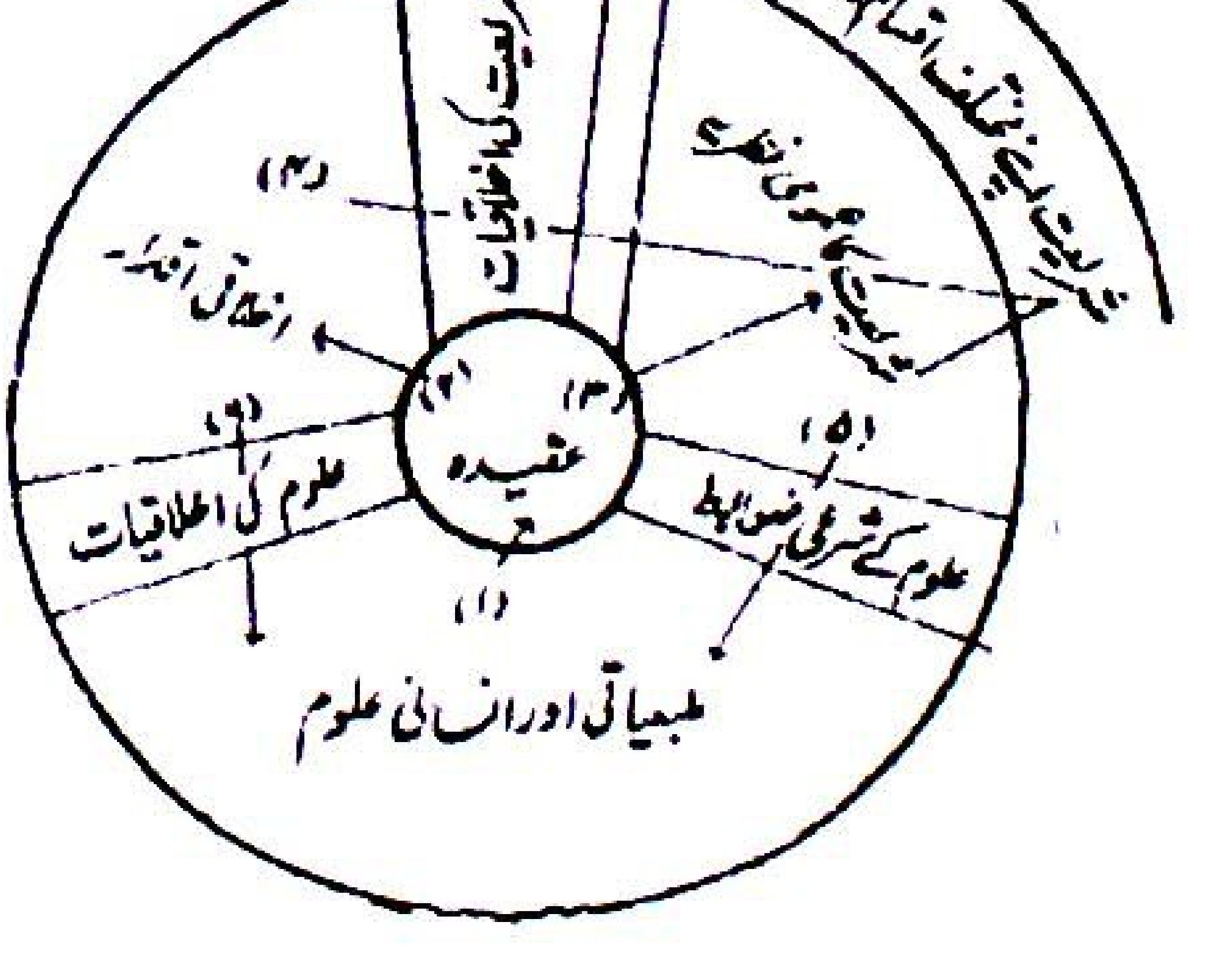
-نفسانی خواہشات سے بلند ہو جانا۔

-امانت اور منہج کی کاملیت۔

-سچائی اختیار کرنا اور جدل سے دور رہنا۔

-وضاحت اور ادائیگی حق اور علم کو نہ چھپانا۔

۲-اس رباعی رشتے کی وضاحت جو عقیدہ اور اخلاقی اقدار کو شریعت اور علوم سے مربوط کئے ہوئے ہے ذیل کے نقشہ سے کی جا سکتی ہے:



Marfat.com

۱- تیر(۱) عقیدہ کے حصول میں آفاق وانفس میں غور وفکر کا اثر ظاہر کرتا ہے، پھر ایمان کے استحکام اور زیادتی میں اس کا اثر واضح کرتا ہے۔

۲- تیر(۲) اخلاقی اقدار کو مستحکم اور استوار کرنے میں عقیدہ کے اثر کی وضاحت کرتا ہے۔

۳- تیر(۳) شریعت کے عمومی نظریہ کی تشکیل میں عقیدہ کے اثرات کی وضاحت کرتا ہے۔

۴- تیر(۴) شریعت کے عمومی نظریہ میں اخلاقی اقدار کے اثرات کی وضاحت کرتا ہے، پھر شریعت کے مختلف علوم کی جانب اخلاقی اقدار کے اثرات کا امتداد اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی شرعی اخلاقیات پر روشنی ڈالتا ہے۔

۵- تیر(۵) شریعت کے عمومی نظریہ (جس کی پشت پر شریعت اپنی مختلف قسموں کے ساتھ ہے) کے طبعیاتی اور انسانی علوم پر اثرات اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے علوم کے شرعی ضوابط پر روشنی ڈالتا ہے، یہی شریعت اور علوم جدیدہ کا مشترکہ منطقہ ہے۔

۶- تیر(۶) علوم پر اخلاقی اقدار کے اثرات اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی علوم کی عمومی اخلاقیات اور ہر علم کی مخصوص اخلاقیات کی وضاحت کرتا ہے۔

۷- تیر(۷) شریعت کی ایک قسم عبادت کی ادائیگی کے ایمان کے استحکام اور ترقی پر پڑنے والے اثرات کی وضاحت کرتا ہے۔

Marfat.com

تیسری فصل:

مقاصد شریعت

مقاصد شریعت کی بحث کے اہم ہونے کے باوجود اصول فقہ کی تمام کتابیں اس بحث پر مشتمل نہیں ہیں، صرف چند علماء نے مقاصد شریعت پر مستقلاً یا مفصل بحث کی ہے، مثلاً امام غزالی نے، عزالدین بن عبدالسلامؒ متوفی ۶۶۰ھ نے اپنی کتاب ''قواعد الأحکام فی مصالح الانام'' میں اس موضوع پر بحث کی ہے، اسی طرح سلیمان طوفی نے امام نووی کی کتاب الاربعین کی شرح (اس کی تکمیل انہوں نے ۷۱۳ھ میں کی) میں ''لاضرر ولاضرار'' والی حدیث کی شرح کرتے ہوئے مقاصد شریعت پر بحث کی ہے، سلیمان طوفی نے الاربعین کی شرح ۷۱۳ھ میں مکمل کی، اور شاطبیؒ (متوفی ۷۹۰ھ) نے ''الموافقات'' میں مقاصد شریعت پر اچھی گفتگو کی ہے، معاصر مصنفین میں سے شیخ محمد الطاہر بن عاشور نے ''مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ'' اور ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے ''المصلحۃ فی التشریع الاسلامی'' میں ڈاکٹر مصطفیٰ شلبی نے ''تعلیل الاحکام'' میں، ڈاکٹر محمد سعید البوطی نے ''ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ'' میں، اور ڈاکٹر حسین حامد حسان نے ''نظریہ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی،، میں مقاصد شریعت کے موضوع پر بحثیں کی ہیں، اب تک اس موضوع کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:

۱- اسلامی شریعت کا عمومی مقصد اختصار کے ساتھ

(الف) شیخ عزالدین بن عبدالسلام تحریر فرماتے ہیں: اسلامی شریعت بندوں کے مصالح پر مبنی ہے، اس کے بارے میں کسی بھی عالم کا اختلاف نہیں ہے۔

معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں لیکن وہ لوگ عقل کو یہ مقام دیتے ہیں کہ عقل کسی چیز کے

Marfat.com

اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، اسی کے نتیجہ میں آخرت میں ثواب اور عذاب مرتب ہوتا ہے، شریعت محض عقل کے اس فیصلہ کی توثیق و تائید کرتی ہے۔

ظاہر یہ بھی فی الجملہ اور عام طور پر شریعت کے مصالح پر مبنی ہونے کو ثابت کرتے ہیں لیکن وہ لوگ جزئی نصوص کی علت نکالنے کے قائل نہیں ہیں، اسی وجہ سے وہ لوگ قیاس کی راہ سے مسائل متفرع کرنے کو درست نہیں سمجھتے اور فقہ اسلامی کے جن مآخذ کے بارے میں نص وارد نہیں ہے ان کی حجیت کو تسلیم نہیں کرتے۔

جمہور اہل اصول اور فقہا کی رائے یہ ہے کہ شریعت کے احکام خواہ کلی ہوں یا جزئی اصلا علت پر مبنی ہوتے ہیں، اسی بناء پر تمام اسلامی مذاہب اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اسلامی شریعت کا مقصد اپنے مخاطب انسانوں کے مصالح کو بروئے کار لانا ہے۔

(ب) اس مقصد کی تعریف میں علماء کے مختلف مذاہب ہیں۔

عزالدین بن عبدالسلامؒ نے مقصد کی تعریف اس طرح کی ہے کہ مقصد مصالح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا ہے۔ امام شاطبی نے مقصد شریعت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مقصد شریعت مکلّف کا اپنی خواہشات کے داعیہ کو نکالنا ہے، تاکہ وہ اللہ تعالی کا اختیاری بندہ بن جائے جس طریقہ سے وہ اللہ کا اضطراری بندہ ہے (شاطبی: موافقات ۲/۱۶۸)۔

بعض دوسرے علماء نے مقصد شریعت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ مقصد شریعت انسانی فطرت کی حفاظت ہے (ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ/ص ۵۶-۶۰)۔

امام غزالیؒ نے مصلحت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اصلا مصلحت نام ہے منفعت حاصل کرنے یا مضرت دور کرنے کا، لیکن مصلحت سے ہماری یہ مراد نہیں ہے کیونکہ جلب منفعت اور دفع مضرت مخلوق کے مقاصد ہیں اور مخلوق کی درستگی اپنے مقاصد کی تحصیل میں ہے، مصلحت سے ہماری مراد شریعت کے مقصود کی حفاظت ہے اور مخلوق کے تعلق سے شریعت کے مقاصد پانچ ہیں: (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) عقل کی حفاظت (۴) نسل کی

Marfat.com

حفاظت (۵) مال کی حفاظت، لہذا ہر وہ چیز جس سے ان پانچ بنیادی چیزوں کی حفاظت ہوتی ہے مصلحت ہے، اور ہر وہ چیز جس سے یہ پانچ بنیادی چیزیں فوت ہوتی ہوں وہ مفسدہ ہے اور مفسدہ کو دور کرنا مصلحت ہے..........''۔

مصلحت کی جو مختلف تعریفات کی گئی ہیں ان پر بحث کرنے کے بعد ڈاکٹر حسان اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ وہ مصلحت جو ان کی نظر میں دلیل شرعی بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، ایسی مصلحت ہے جو کسی ایسی جنس سے مناسبت رکھتی ہو جس کا شریعت نے فی الجملہ اعتبار کیا ہو، حالانکہ بعینہ اس کے بارے میں کوئی دلیل موجود نہ ہو، وہ مصلحت دلیل شرعی نہیں ہے جو نا مانوس ہو اور اس کے بارے میں شرعی شواہد خاموش ہوں (ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی/ص ۵-۱۴)۔

(ج) علماء نے اس بارے میں بھی بحث کی ہے کہ کسی چیز کو کب مصلحت مانا جائے گا اور کب اسے مفسدہ قرار دیا جائے گا۔

ابن عاشور لکھتے ہیں: اس خط فاصل کی تحقیق جس سے ہم کسی وصف کو مصلحت یا مفسدہ قرار دیں، الفاظ و تعبیر میں بہت مشکل ہے، لیکن اعتبار اور ملاحظہ میں مصلحت و مفسدہ میں فرق کرنا دشوار نہیں ہے، اس لئے کہ دنیا میں نفع خالص اور ضرر خالص کا وجود تو ضرور ہے لیکن ضرر آمیز نفع اور نفع آمیز ضرر کے مقابلے میں خالص نفع و ضرر بہت نادر ہے۔

عز الدین بن عبد السلام نے اپنی کتاب ''قواعد الاحکام'' کی تیسری فصل میں لکھا ہے:

''یہ بات جان لینی چاہئے کہ خالص مصالح جن میں مفسدہ کا کوئی پہلو نہ ہو، نادر الوجود ہیں۔ اس لئے کہ لوگوں کے خالص منافع مثلاً غذا اور رہائش کی تحصیل بھی تگ و دو اور کام کی مشقت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور ان منافع کے حصول کے بعد بھی انکے ساتھ ایسی مضر باتیں اور آفتیں شامل ہوتی ہیں جن سے چیزوں کی منفعت مکدر ہو جاتی ہے''۔

اسی بحث میں علامہ عز الدین بن عبد السلام نے مزید لکھا ہے کہ مصالح میں بڑی مصلحت کو مقدم کرنا اور مفاسد کے دور کرنے میں بڑے مفسدہ کو مقدم کرنا انسانوں کی فطرت میں

Marfat.com

شامل ہے اور زیادہ مصلحت پر کم مصلحت والی چیز کو وہی شخص مقدم کرے گا جو یا تو زیادہ مصلحت والی چیز کی فضیلت سے واقف نہیں ہے یا بد بخت ہے جو دونوں مرتبوں کے تفاوت سے واقف ہونے کے باوجود تجاہل برت رہا ہے۔

امام شاطبی نے موافقات کی ''کتاب المقاصد'' کے شروع میں پانچویں مسئلہ کے ذیل میں لکھا ہے: دنیا سے تعلق رکھنے والے مفاسد و مصالح کا فیصلہ غالب کو دیکھ کر کیا جاتا ہے۔ اگر مصلحت کا پہلو غالب ہو تو اسے عرف میں مصلحت سمجھا جاتا ہے اور اگر مفسدہ کا پہلو غالب ہو تو اسے عرف میں مفسدہ قرار دیا جاتا ہے، اسی لئے جس کام میں دونوں پہلو ہوں اسے راجح پہلو کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اگر مصلحت راجح ہو تو وہ چیز مطلوب ہے اور اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہی مصلحت ہے اور اگر فساد کا پہلو غالب ہو تو اس سے گریز کیا جاتا ہے اور اسے عرف میں مفسدہ قرار دیا جاتا ہے۔

ابن عاشور لکھتے ہیں: علامہ عز الدین بن عبد السلام اور امام شاطبی دونوں کے کلام سے آپ کو یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ نفع خالص اور ضرر خالص کا وجود نہیں ہے، اس لئے کہ دو شخصوں کے درمیان باہمی تعاون ان دونوں کے لئے سراسر مصلحت ہے، اس میں کوئی معمولی ضرر بھی نہیں اور کسی کے مال کو جلا دینا خالص نقصان پہنچا دینا ہے۔ علاوہ ازیں نفع خالص اور ضرر خالص کے وجود کے لئے دو یا دو سے زیادہ اشخاص کی مخصوص معاملہ کی مثال پیش کرنا ضروری نہیں، بلکہ ایک ہی شخص کے افعال پر ذرا غور کریں اور ان کا تجزیہ کریں تو نفع خالص اور ضرر خالص کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں، ایک دوسری قابل لحاظ بات یہ ہے کہ بعض مضرتیں انتہائی کمزور اور معمولی ہونے کی وجہ سے انسان کے لئے قابل لحاظ نہیں ہوتیں، ایسی مضرتیں موجود ہونے کے باوجود معدوم کے درجہ میں ہیں، مثلاً چوپائے پر سوار ایک شخص کا سامان سواری سے گرا، ایک شخص نے جو گرے ہوئے بوجھ کو اٹھانے پر آسانی کے ساتھ قادر ہے وہ چیز اٹھا کر سوار کو دے دیا تو اس اٹھانے والے کا یہ عمل سوار شخص کے حق میں خالص مصلحت ہے اور اٹھا کر دینے والے کو اپنے اس عمل سے کوئی

Marfat.com

نقصان نہیں پہنچا، اس لئے کہ اس اٹھانے میں جو ضعیف مضرت ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا عزالدین بن عبدالسلام نے خالص مصلحت اور خالص مضرت کو اس واسطے نادر قرار دیا کہ انہوں نے دو شخصوں کے درمیان ہونے والے معاملات میں اس کی تلاش کی ان دونوں ائمہ یعنی عزالدین بن عبدالسلام اور امام شاطبی نے اس ضابطہ کی تحقیق کرنی چاہی جس کی وجہ سے کسی وصف کو مصلحت یا مفسدہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن اس بارے میں دونوں کو مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔

ابن عاشور نے مصلحت اور مفسدہ کے ضابطے کی تحقیق کے سلسلہ میں اپنی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی تعیین پانچ چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے ہوتی ہے۔

۱- اس چیز سے نفع یا ضرر یقینی طور سے حاصل ہو اور نفع یا ضرر محقق ہو۔

۲- اس چیز سے نفع یا ضرر واضح اور غالب طور پر ہو یعنی اکثر و بیشتر اس چیز سے نفع حاصل ہوتا ہو یا مضرت لاحق ہوتی ہو۔

۳- صلاح کے حصول یا فساد کے دفعیہ میں کسی اور چیز کے ذریعہ اس چیز سے بے نیازی ممکن نہ ہو۔

۴- نفع اور ضرر کے مساوی ہونے کے باوجود ان میں سے کسی ایک کو ترجیح اس کی ہم جنس کسی اور چیز سے ملتی ہو۔

۵- نفع اور ضرر میں سے ایک چیز منضبط اور محقق ہو اور دوسری غیر منضبط ہو (ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۶۵-۷۲)۔

۲- شریعت کے عمومی مقاصد کا تفصیلی بیان

معاصر علماء نے شریعت کے عمومی مقاصد کی تفصیل کی ہے اور مختلف زاویوں سے ان مقاصد کی تقسیم کی ہے۔

۱- مقاصد کی تقسیم ان کی قوت کے اعتبار سے مثلاً مصلحت ضروریہ، مصلحت حاجیہ اور

Marfat.com

مصلحت تحسینیہ۔

۲-مقاصد شریعت کی تقسیم اس اعتبار سے کہ ان کا تعلق کل امت سے ہے یا جماعتوں سے یا افراد سے، اس اعتبار سے دو قسمیں ہیں، کلیہ، جزئیہ۔

۳-اس اعتبار سے تقسیم کہ ان مقاصد کی ضرورت قطعی ہے یا ظنی یا وہمی۔

۴۔مقاصد کی تقسیم اس اعتبار سے کہ شریعت ان کی شہادت دیتی ہے یا نہیں۔

۵-مقاصد کی تقسیم اس اعتبار سے کہ وہ مقاصد دائمی اور نا قابل تغیر ہیں یا تغیر پذیر۔

۶-اس اعتبار سے تقسیم کہ وہ مقاصد افعال سے قصداً حاصل ہوتے ہیں یا انجام کے اعتبار سے حاصل ہوتے ہیں۔

(الف) پہلی تقسیم: مقاصد ضروریہ، مقاصد حاجیہ اور مقاصد تحسینیہ:

امام غزالی نے المستصفی میں اور ابن الحاجبؒ، قرافی اور شاطبی نے مقاصد ضروریہ کی مثال میں دین، نفس، عقل، مال اور نسب کی حفاظت کو پیش کیا ہے۔

قرافی نے بعض حضرات کی رائے نقل کرتے ہوئے مقاصد ضروریہ میں آبرو کی حفاظت کو بھی شامل کیا ہے، شوافع کی کتابوں میں یہ قول طوفی کی طرف منسوب کیا گیا ہے،، ابن عاشور کا خیال ہے کہ آبرو کی حفاظت کو مقاصد ضروریہ میں شامل کرنا درست نہیں ہے، صحیح بات یہ ہے کہ آبرو کی حفاظت مقاصد حاجیہ میں شمار ہونے کے لائق ہے (ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۷۸، ۸۱،۷۹)۔

۱-علماء نے ان اقسام میں سے ہر قسم کی تعریف کی ہے:

الف۔ضروریہ وہ مقاصد ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے قیام کے لئے ناگزیر ہوں، جن کی یہ حیثیت ہے کہ ان کے مفقود ہونے کی صورت میں دنیا کے مصالح استوار نہیں رہ سکتے بلکہ فساد و بدامنی اور انسانی زندگی کا ضیاع ہوگا اور آخرت میں نجات اور جنت سے محرومی اور کھلا ہوا خسارہ ہوگا۔

Marfat.com

مقاصد ضروریہ کی مثالوں میں سے وہ بنیادی احکام ہیں جو شریعت نے پانچوں کلی امور کے بارے میں دیئے ہیں۔

علماء نے اس زاویہ سے بحث کی ہے کہ احکام فرعیہ کا تعلق پانچوں کلی امور میں سے ہر ایک سے کس اعتبار سے ہے، ایجاد کے اعتبار سے یا حفاظت کے اعتبار سے۔

دین کو وجود میں لانے کے لئے توحید و رسالت کی شہادت اور نماز و زکاۃ، حج اور روزہ مشروع کیے گئے ہیں۔

اور دین کی حفاظت کے لئے جہاد، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، ارتداد کی سزا، بدعات کی سزا اور نا اہل فتوی دینے والے پر پابندی مشروع کی گئی ہے۔

نفس انسانی کو وجود بخشنے کے لئے کھانا، کپڑا اور مکان مشروع کیا گیا ہے اور نکاح پر آمادہ کیا گیا ہے۔

انسانی جان کی حفاظت کے لئے قصاص، حدود، دیت، کفارہ، میراث اور وصیت سے محرومی کا حکم آیا ہے۔

عقل کو وجود میں لانے کے لئے علم کی تحصیل اور تفکر و تدبر کو مشروع کیا گیا۔ اور عقل کی حفاظت کے لئے شریعت نے شراب، نشہ آور چیزوں اور مدہوش کرنے والی چیزوں کو حرام قرار دیا ہے، شراب پینے پر سزا مقرر کی ہے اور فاسد اعتقادات اور خرافات سے منع کیا ہے۔

نسل کو وجود میں لانے کے لئے شریعت نے افزائش نسل اور کثرت اولاد پر آمادہ کیا ہے۔

نسل کی حفاظت کے لئے حد زنا اور حد قذف کا حکم آیا ہے اور ضبط ولادت، نیز زندہ درگور کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

مال کو وجود میں لانے کے لئے شریعت نے رزق کے لئے سعی کو واجب قرار دیا ہے اور خرید و فروخت، افتادہ زمینوں کو قابل کاشت بنانا اور خزینوں اور دفینوں کے سلسلہ کے احکام دیئے ہیں۔

Marfat.com

مال کی حفاظت کے لئے شریعت نے چوری کی سزا مقرر کی ہے، آمیزش کو حرام قرار دیا ہے۔ اسی طریقہ سے لوگوں کا مال باطل طریقہ سے کھانے کی ممانعت کی ہے، دوسرے کے مال کو ضائع کرنے سے منع کیا ہے، سفیہ پر حجر کیا اور ربوا کو حرام قرار دیا ہے۔

(ب) مقاصد حاجیہ وہ مقاصد ہیں جن کی ضرورت وسعت پیدا کرنے کے لئے اور اس تنگی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو تنگی اکثر و بیشتر مشقت کا باعث بنتی ہے اور اس کے نتیجہ میں مطلوب فوت ہو جاتا ہے، اگر ان مقاصد کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ تنگی اور مشقت میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن وہ مشقت اس عادی فساد کی حد کو نہیں پہنچتی جو مصالح عامہ کو بری طرح متاثر کریں۔

عبادات میں مقاصد حاجیہ کی چند مثالیں یہ ہیں: مرض اور سفر کی وجہ سے مشقت لاحق ہوتی ہے، اس کے تعلق سے شریعت نے تخفیف کی غرض سے جو رخصتیں دی ہیں مثلاً مریض اور مسافر کے لے روزہ نہ رکھنے کا جواز اور مسافر کے لئے چار رکعات والی فرض نماز میں قصر، پانی نہ پانے والے کے لئے تیمّم کی اباحت، قیام سے عاجز شخص کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنے کا جواز وغیرہ۔

عادات میں مقاصد حاجیہ کی چند مثالیں یہ ہیں: مضاربت، مساقات، بیع سلم، اور وہ تمام معاملات جن پر پانچوں ضروریات کی حفاظت موقوف ہے۔

ج۔ مقاصد تحسینیہ وہ مقاصد ہیں جو محاسن عادات کے لائق ہیں اور جن کے ذریعہ ان گندی حالتوں سے بچا جاتا ہے جن سے عقل سلیم اباء کرتی ہے، اس طرح کے سارے احکام مکارم اخلاق کے خانہ میں آتے ہیں۔

عبادات میں مقاصد تحسینیہ کی چند مثالیں یہ ہیں: نجاست کا ازالہ، طہارت کی تمام قسمیں، ستر پوشی، اچھا لباس پہننا، نفل عبادتوں اور دوسری نیکیوں کے ذریعہ اللہ کا تقرب حاصل کرنا۔

عادات میں مقاصد تحسینیہ کی چند مثالیں یہ ہیں: کھانے پینے کے آداب، فضول خرچی

Marfat.com

اور خرچ میں تنگی کرنے کی ممانعت۔

معاملات میں اس کی چند مثالیں یہ ہیں: زائد پانی اور گھاس بیچنے کی ممانعت، ایک مسلمان بھائی کی بیع کے دوران دوسرے شخص کے بھاؤ لگانے سے ممانعت۔

۲- تکمیلی احکام

مذکورہ بالا احکام کے پہلو بہ پہلو، جن کا مقصد انسان کی ضروریات کی کفالت، ان کی حاجیات اور تحسینیات کو مہیا کرنا ہے، شریعت نے دوسرے احکام بھی مشروع کئے جو ان مقاصد کو پورا کرنے میں پہلے والے احکام کی تکمیل کرتے ہیں (حسان: المصلحہ، ص ۲۳-۳۱)۔

الف- جو احکام ضروریات کی حفاظت کے لئے مشروع کئے گئے ہیں ان کی تکمیل کچھ دوسرے احکام سے ہوتی ہے جو اس مقصد کو مکمل طریقہ پر بروئے کار لاتے ہیں، مثلاً دین کی حفاظت کے لئے شریعت نے جو نماز واجب کی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مشروع کیا ہے کہ اسے باجماعت ادا کیا جائے اور اذان کے ذریعہ اس کا اعلان کیا جائے تاکہ دین کی حفاظت اس کے شعائر کے اظہار کے ذریعہ زیادہ مکمل طریقہ پر ہو، نفس کی حفاظت کے لئے شریعت نے قصاص کو واجب کیا تو اس کے ساتھ قصاص میں برابری کا بھی حکم دیا، تاکہ عداوت اور بغض بھڑکائے بغیر قصاص کا مقصد پورا ہو جائے، کیونکہ کسی انسان کو جس طرح قتل کیا گیا ہے اس سے زیادہ بھیانک شکل میں قاتل کو قتل کرنا بسا اوقات خونریزی کا ذریعہ بن جاتا ہے اور اس سے قصاص کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔

شریعت نے توالد و تناسل کے لئے شادی کا حکم دیا تو اسی کے ساتھ ساتھ میاں بیوی کے درمیان برابری (کفاءت) کی بھی شرط لگادی تاکہ ان دونوں کے درمیان اتفاق زیادہ پائیدار ہو سکے۔

اسلام نے آبرو کی حفاظت کے لئے زنا کو حرام قرار دیا تو اسی کے ساتھ سد ذریعہ کے طور پر اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کو بھی حرام قرار دیا اور عمومی طور پر شریعت کا یہ اصول ٹھہرا کہ

Marfat.com

جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوتا وہ چیز واجب ہوتی ہے اور ہر وہ چیز جو ناجائز تک پہنچائے وہ خود ممنوع ہوتی ہے۔

ب- جو احکام مقاصد حاجیہ کو پورا کرنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں ان کی تکمیل بھی اسی طرح چند دوسرے احکام سے ہوتی ہے جو اس مقصد کو بروئے کار لانے میں معاون ثابت ہوتے ہیں، شریعت نے مختلف قسم کے معاملات بیع، اجارہ، شرکت وغیرہ کو جو مشروع کیا ہے ان کے مقاصد کی تکمیل ان احکام سے ہوتی ہے کہ شریعت نے غرر (دھوکہ دہی)، جہالت اور معدوم کی بیع سے منع کیا ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ کن شرطوں کا عقد کے ساتھ جڑا ہوا ہونا صحیح ہے اور کن کا عقد سے مربوط ہونا درست نہیں ہے اور اس طرح کے دوسرے وہ احکامات جن کا مقصد یہ ہے کہ اختلافات اور نزاعات کو بھڑکائے بغیر لوگوں کی معاملاتی ضرورتیں پوری ہو جائیں۔

ج- جو احکام مقاصد تحسینیہ کی رعایت کے لئے مشروع کئے گئے ہیں ان کی تکمیل چند دوسرے احکام سے ہوتی ہے، مثلاً شریعت نے نفل ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، اسی کی ساتھ یہ حکم بھی دیا کہ شروع کرنے سے نفل واجب ہو جاتی ہے تاکہ انسان اپنے شروع کئے ہوئے عمل کو مکمل کرنے سے قبل باطل کرنے کا عادی نہ ہو جائے، جس شخص نے عاشورہ کا روزہ شروع کیا پھر روزہ مکمل کرنے سے پہلے اسے توڑ دیا تو اس کے ذمہ قضاء واجب ہوتی ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی تعلیم دی کہ پاکیزہ کمائی میں سے اللہ کے راستہ میں خرچ کیا جائے۔

اس تقسیم کی اہمیت

احکام شرعیہ کی یہ تقسیم جس میں احکام شرعیہ کو تین خانوں میں بانٹا گیا ہے: (۱) وہ احکام جن سے امر ضروری مقصود ہو (۲) وہ احکام جن سے امر حاجی مقصود ہو (۳) وہ احکام جن سے امر تحسینی کا قصد کیا جائے، یہ تقسیم مختلف وجوہ سے بہت اہم ہے۔

الف۔ حکم شرعی سے شارع کا جو مقصد ہو اس کا جاننا نص کو صحیح طور پر سمجھنے میں بہت معاون ہوتا ہے اور اس کے نتیجہ میں واقعات پر ان احکام کی صحیح تطبیق میں بڑی مدد ملتی ہے، لہذا

Marfat.com

اگر لفظ کی دلالت یا عبارت میں کئی معانی کا احتمال ہو تو ان میں سے کسی معنی کی ترجیح شارع کے مقصد سے واقفیت ہی کی بنیاد پر ہوگی، اسی طرح اگر بعض نصوص میں ظاہری تعارض ہے تو ان متعارض نصوص میں تطبیق دینا یا ان میں سے ایک کی ترجیح کے ذریعہ اس تعارض کو ختم کرنا بھی شارع کے مقصد سے واقفیت کی بنیاد پر ہوگا، بلکہ اس سے بڑھ کر جن واقعات کے بارے میں قرآن وسنت کے نصوص وارد نہیں ہیں شارع کے عمومی مقصد کی واقفیت ایسے واقعات کے بارے میں صحیح حکم شرعی تک پہنچنے میں بڑی مدد دیتی ہے۔

اسی لئے موجودہ زمانہ میں اس بات پر پوری توجہ دی جاتی ہے کہ وضعی قوانین کے منصوبوں کے لئے ابتدائی تیاری کے جو کام ہوتے ہیں انہیں پورے طور پر مدون کرلیا جائے، یعنی تشریحی نوٹس، مختلف حضرات کی آراء اور ترمیمات، اس لئے کہ ان چیزوں سے قانون سازی کے مقصد کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

ب۔ یہ تقسیم اس لحاظ سے بھی ممتاز ہے کہ یہ مقصود کے اعتبار سے احکام شرعیہ کے مراتب کی تحدید کردیتی ہے۔ جو احکام ضرورت کی حفاظت کے واسطے مشروع کئے گئے ہیں وہ سارے احکام میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ قابل لحاظ ہوتے ہیں، اس کے بعد ان احکام کا نمبر آتا ہے جو امور حاجیہ کی تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، سب سے آخر میں وہ احکام آتے ہیں جن کی مشروعیت امور تحسینی کے لئے ہوئی ہے، احکام کی ان تینوں قسموں میں سے ہر قسم اپنے سے اوپر والی قسم کی تکمیل کرنے والی ہے، لہذا اگر حکم تحسینی پر عمل کرنے میں حکم ضروری یا حاجی میں خلل واقع ہوتا ہے تو حکم تحسینی قابل لحاظ نہیں ہوگا، اسی لئے طبیب کے سامنے شرمگاہ کھولنے کی اجازت ہے جبکہ علاج اس کا متقاضی ہو، کیونکہ ستر عورت حکم تحسینی ہے اور علاج حکم ضروری اور جو شخص بھوک کی وجہ سے ہلاکت کے قریب ہو اس کے لئے مردار کھانا مباح قرار دیا گیا ہے کیونکہ مردار کھانے سے بچنے کا حکم تحسینی ہے اور جان کی حفاظت امر ضروری ہے، اور معدوم کی بیع سلم میں جائز قرار دی گئی ہے جس طرح مزارعت میں جہالت معاف کی گئی ہے، اس

Marfat.com

لئے کہ لوگوں کی حاجت اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تحسینیات کی رعایت نہ کی جائے۔

اگر حاجت والے حکم کی رعایت کرنے میں حکم ضروری میں خلل واقع ہوتا ہو تو حاجت والا حکم قابل رعایت نہیں ہوگا، اسی لئے فرائض وواجبات ہر اس مکلّف پر واجب ہیں جو ایسی حالت میں نہیں ہے جس میں شریعت رخصت دیا کرتی ہے، اگر چہ ان فرائض کی ادائیگی اس مکلّف کے اوپر شاق ہو۔

حکم ضروری کی رعایت بہرصورت واجب ہے اور اس کی ادائیگی میں کوتاہی جائز نہیں ہوگی۔ سوائے اس کے کہ اس سے زیادہ اہم حکم ضروری کی حفاظت کے لئے اس کو ترک کرنا ضروری ہو، اسی لئے دین کی حفاظت کے لئے جہاد واجب ہے، حالانکہ جہاد میں جان کی قربانی دینی پڑتی ہے کیونکہ دین کی حفاظت جان کی حفاظت سے زیادہ اہم ہے اور سخت پیاس کی وجہ سے اگر اضطراری حالت پیدا ہوگئی ہو تو شراب پینا مباح قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ جان کی حفاظت عقل کی حفاظت سے زیادہ اہم ہے۔

ج۔ احکام شرعیہ کی اسی تقسیم اور ترتیب کی بنیاد پر شرعی قواعد وضع کئے گئے ہیں جو ''دفع ضرر'' اور ''دفع حرج'' کے ساتھ مخصوص ہیں، دفع ضرر سے متعلق چند مخصوص قواعد یہ ہیں:

۱- الضرر یزال (ضرر کا ازالہ کیا جائے)۔

۲- الضرر لایزالُ بمثله (ضرر کا ازالہ اسی جیسے ضرر کے ذریعہ نہیں کیا جائے گا)۔

۳- یتحمل الضرر الخاص لدفع العام (ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارہ کیا جائے گا)۔

۴- یختار أخف الضررین لاتقاء أشدهما (دو ضرروں میں سے شدید ترین ضرر سے بچنے کے لئے خفیف ضرر کو اختیار کیا جائے گا)۔

۵- دفع المضار مقدم علی جلب المنافع (دفع مضرت کو جلب منفعت پر مقدم کیا جائے گا)۔

Marfat.com

۶-الضرورات تبیح المحظورات (سخت مجبوری ممنوعات کو مباح کر دیتی ہے)۔

۷-الضرورات تقدر بقدرھا (جن چیزوں کو شدید مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے انھیں اسی مقدار میں اختیار کیا جائے گا جس حد تک مجبوری ہو)۔

رفع حرج سے متعلق چند فقہی قواعد یہ ہیں:

۱-المشقة تجلب التیسیر (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے یعنی مشقت کی وجہ سے شریعت آسانی پیدا کرتی ہے)۔

۲- الحرج مرفوع (تنگی ختم کردی گئی ہے)۔

۳- الحاجات تنزل منزل الضرورات فی اباحة المحظورات (ممنوعات کو مباح کرنے میں حاجات ضرورات کی جگہ لے لیتی ہیں)۔

ان قواعد میں سے ہر قاعدہ سے بہت سی فروعات متفرع ہیں اور بہت سے احکام مستنبط کیے گئے ہیں (ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریة المصلحة فی الفقہ الاسلامی ص ۳۱-۳۳، ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدة: سابق ماخذ ص ۱۰۸-۱۱۰)۔

ب۔ مقاصد کی دوسری تقسیم یہ ہے کہ مقاصد کلی ہوتے ہیں یا جزئی ہوتے ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کا تعلق ساری امت سے ہے یا امت کی مخصوص جماعتوں یا افراد سے۔

۱-فقہاء کی اصطلاح میں کلی مقاصد سے وہ مقاصد مراد ہیں جن کا تعلق یکساں طور پر ساری امت سے ہو اور جن کا تعلق پوری امت یا کسی ملک کی بڑی جماعت سے ہو اور جزئی مقاصد سے وہ مقاصد مراد ہیں جو ان دونوں کے علاوہ ہوں۔

الف۔ ایسی مصلحت جو پوری امت کے لئے عام ہو اس کی مثالیں بہت کم ہیں، چند مثالیں یہ ہیں (۱) امت مسلمہ کی حفاظت (۲) جماعت مسلمین کو افتراق سے بچانا (۳) دین کو زوال سے بچانا (۴) حرمین شریفین یعنی حرم مکی اور حرم مدنی کو غیر مسلموں کے قبضہ میں جانے

Marfat.com

سے بچانا (۵) قرآن پاک کی اس بات سے حفاظت کہ وہ مکمل طور سے ناپید ہو جائے، حفاظ قرآن کے ختم ہو جانے سے اور مصاحف کے تلف ہو جانے سے (٦) احادیث نبویہ کی موضوع روایات کے درآنے سے حفاظت اور اس طرح کے دوسرے امور جن کا صلاح وفساد پوری امت اور امت کے ہر ہر فرد کو شامل ہو، مقاصد ضروریہ اور مقاصد حاجیہ کی بعض صورتیں پوری امت سے متعلق ہوتی ہیں۔

ب۔ وہ مصلحت اور مفسدہ جس کا تعلق بڑی جماعتوں سے ہو ایسی ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہیں جن کا تعلق مخصوص شہروں، قبیلوں اور ملکوں سے ہوتا ہے، مثلاً نئے پیش آمدہ مقدمات کے فیصلہ کے لئے قضاء کے متعلق قانون سازی، وہ معاہدے جو مسلمان حکام اور دوسری اقوام کے فرماں رواؤں کے درمیان مسلمان تاجروں کو ان کے ملکوں میں امن دلانے کے لئے کئے جاتے ہیں، اسی طرح جو سمندر غیر مسلموں کے زیر اقتدار ہیں ان میں مسلمان تاجروں کو امن دلانے کے لئے جو معاہدے کئے جاتے ہیں تاکہ مسلمان تجاران سمندروں سے پر امن طریقے سے گزر سکیں، وہ معاہدات جو غیر مسلم تجار کے ساتھ کئے جاتے ہیں کہ جب وہ مسلمانوں کی بندرگاہوں میں داخل ہوں تو اسلامی ممالک میں جو سامان اور غلہ وغیرہ فروخت کرتے ہیں اس کی قیمت کا دسواں حصہ ادا کریں خصوصاً جب وہ لوگ حرمین غلہ کی سپلائی کریں۔

ج۔ مصلحت جزئیہ سے مراد ایک فرد یا چند قلیل افراد کی مصلحت ہے، اس کی بھی کئی قسمیں اور متعدد مراتب ہیں، شریعت نے معاملات میں جزئی مصلحتوں کی بھی حفاظت کی ہے (ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۸٦)۔

۲-اس تقسیم کی اہمیت

اس تقسیم کی اہمیت درج ذیل پہلوؤں سے ظاہر ہوتی ہے:

(الف) مصلحت کی وہ قسم جس سے احکام شرعیہ میں استدلال جائز ہے اس سلسلہ میں ڈاکٹر حسان نے اس نظریہ پر مناقشہ کیا ہے جس میں بعض لوگوں نے امام غزالی کی طرف یہ بات

Marfat.com

منسوب کی ہے کہ ان کے نزدیک مصلحت کے قابل استدلال ہونے کے لئے اس کا مصلحت کلی ہونا شرط ہے، بحث ومناقشہ کے بعد ڈاکٹر حسان اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ مصلحت کا کلی ہونا امام غزالی کے نزدیک ہر حال میں شرط لازم نہیں ہے۔

(ب) اس تقسیم سے متعارض مصلحتوں کے درمیان ترجیح کا عمل آسان ہو جاتا ہے اس لئے کہ جس جگہ بھی مصلحت عامہ اور مصلحت خاصہ میں تعارض ہوگا وہاں مصلحت عامہ کو مقدم کیا جائے گا اسی بنیاد پر فقہاء نے سامان والوں کی عمومی مصلحت کو بعض کاریگروں کی خاص مصلحت پر مقدم کرتے ہوئے کاریگر کو سامان کا ضامن قرار دیا ہے کیونکہ تعدی اور کوتاہی مجموعی طور پر کاریگروں پر غالب ہے، حالانکہ یہ ممکن ہے کہ اس حکم کی بنا پر بعض کاریگروں کو تعدی اور کوتاہی کے بغیر ضمان دینا پڑ رہا ہو، فقہاء مالکیہ نے مصلحت عمومی کی تقدیم کے اصول کو پیش نظر رکھ کر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جس متہم کے بارے میں چوری کا ارتکاب کرنے کے قوی قرائن موجود ہیں اسے مارنا درست ہے، حالانکہ بعض اس طرح کے متہمین فی الواقع چوری سے بری ہوتے ہیں، امام شاطبی نے ''الاعتصام'' اور ''الموافقات'' میں اس اصل کی بنیاد پر بہت سے مسائل کی تفریع کی ہے۔

فقہ اسلامی کا سد ذریعہ کا قاعدہ بھی اسی اصل پر مبنی ہے اس لئے کہ سد ذریعہ کا مطلب ایسے فعل جائز سے روکنا ہے جس کے نتیجہ میں ایسا فساد پیدا ہوتا ہے جو اس فعل کی مصلحت کے برابر یا اس سے بڑھا ہوا ہو اور مصلحت ومفسدہ کا موازنہ کرتے وقت اس بات کا لحاظ ہوگا کہ یہ مصلحت اور مفسدہ عام ہے یا خاص (ڈاکٹر حسین حامد حسان: سابق ماخذ ص ۳۳-۳۶)۔

(ج) مقاصد شریعت کی تیسری تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس کے ذریعہ سے منفعت کا حصول یا فساد کا ازالہ کس درجہ کا ہے، قطعی یا ظنی یا وہمی۔

اس عتبار سے مقاصد شریعت کی تین قسمیں ہیں (۱) قطعی (۲) ظنی (۳) وہمی۔

(۱) قطعی وہ مقاصد ہیں جن پر ایسے ادلہ دلالت کریں جو ان نصوص کے قبیل سے

Marfat.com

ہوں، جن میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، یا وہ مقاصد جو قرآن میں آئے ہوئے مکرر ادلہ سے ماخوذ ہوں جن میں تکرار کی وجہ سے مجاز اور مبالغہ مراد ہونے کا احتمال ختم ہو جاتا ہے، مثلاً تیسیر (آسانی پیدا کرنا) کا مقصد شارع ہونا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے تمہیں تنگی میں ڈالنا نہیں چاہتا)۔

اس آیت کریمہ میں "یرید الله بکم الیسر" کے بعد "ولا یرید بکم العسر" لانے سے تاکید پیدا ہوئی، اس نے آیت کی دلالت کو نص کے قریب پہنچا دیا ہے۔

اسی کے ساتھ قرآن پاک کی ان آیتوں کو بھی شامل کر لیا جائے۔

"وما جعل علیکم فی الدین من حرج" (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

"ربنا ولا تحمل علینا إصراً کما حملته علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به" (اے ہمارے پروردگار! ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ڈالا تھا ان لوگوں پر جو ہم سے پیشتر تھے، اے ہمارے پروردگار! ہم سے وہ نہ اٹھوا جس کی برداشت ہم سے نہ ہو)۔

"یرید الله أن یخفف عنکم" (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے)۔

نبی کریم ﷺ کے یہ ارشادات بھی ان آیات کے ساتھ شامل کر لئے جائیں:

"بعثت بالحنیفیة السمحة" (مجھے ایسا مذہب دے کر بھیجا گیا ہے جو خالص اللہ کی طرف متوجہ کرنے والا ہے اور سہل ہے)۔

"علیکم من الأعمال ماتطیقون" (تم لوگ اتنے ہی اعمال کرو جتنے کا تحمل کر سکو)۔

"إن هذا الدین یسر ولیس بالعسر" (بے شک یہ دین آسان ہے دشوار نہیں)۔

Marfat.com

نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابوموسی اشعریؓ کو یمن کی طرف بھیجتے ہوئے فرمایا: "یسرا و لا تعسرا" (تم آسانی کرنا سختی مت کرنا) اسی طرح حضور ﷺ نے فرمایا: "انما بعثتم میسرین" (تم کو آسانی پیدا کرنے کے لئے بھیجا گیا ہے)۔

اسی طرح کا استقراء مقاصد شریعت کی تلاش کرنے والے کو یہ کہنے کا حق دیتا ہے کہ شریعت کے اہم مقاصد میں سے تیسیر ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں جن ادلہ کا استقراء کیا گیا ہے وہ سب بار بار آنے والے عموم ہیں اور ان سب کی نسبت شارع کی طرف قطعی ہے کیوں کہ وہ قرآن کی آیات ہیں جو پورے کا پورا قطعی ہے۔

اسی طرح جس چیز کے بارے میں عقل واضح طور پر دلالت کرے کہ اس کے حاصل کرنے میں امت کے لئے بڑی صلاح ہے اور اس کے برخلاف صورت کے پیش آنے میں امت کے لئے ضرر عظیم ہے، مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں مانعین زکوۃ سے قتال۔

۲- مقاصد ظنیہ میں سے بعض قطعی کے قریب ہوتے ہیں، مثلاً یہ کہ وہ مقصد ظنی کسی اصل قطعی کی طرف لوٹتا ہو، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "لا ضرر و لا ضرار" (یعنی اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا) یہ حدیث خبر واحد ہے اور شارع علیہ السلام سے اس کی نقل روایت قطعی نہیں ہے، اس لئے کہ سنت غیر متواترہ کا متن قطعی نہیں ہوتا لیکن اس حدیث کا مفہوم اسی معنی میں آنے والی دوسری اصل قطعی کے تحت داخل ہے، کیونکہ ضرر اور ضرار سے ممانعت شریعت کے بہت سے واقعات و جزئیات اور قواعد وکلیات میں وارد ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا تمسکوھن ضرارا لتعتدوا" (اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو)۔

"ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن" (اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ)۔

Marfat.com

"لاتضار والدة بولدها ولا مولود له بولده" (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچے کے باعث اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔

اسی طرح شریعت نے جان مال اور آبرو پر تعدی سے منع کیا ہے اور غصب وظلم سے بھی منع کیا ہے، نیز ان تمام چیزوں سے منع کیا ہے جو کہ ضرار اور ضرر کے دائرہ میں آتی ہیں، اسی کے تحت کسی کی جان یا عقل یا نسل یا مال کے خلاف اقدام کرنا بھی شامل ہے، غرض یہ کہ ضرر رسانی سے ممانعت احکام شریعت میں اس قدر عموم کے سے ساتھ وارد ہے کہ اس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش باقی نہیں ہے۔

۳- مقاصد وہمیہ وہ مقاصد ہیں جن میں صلاح وخیر کا پہلو ذہن وخیال کو محسوس ہوتا ہے لیکن غور کرنے پر وہ چیز مضرت رساں معلوم ہوتی ہے، ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی مضرت پوشیدہ ہوتی ہے، مثلاً نشہ آور چیزوں کا استعمال کہ جو لوگ ان چیزوں کے استعمال کے عادی ہوتے ہیں انہیں نشہ آور چیزوں کے استعمال سے ایک طرح کا کیف حاصل ہوتا ہے، لیکن نتیجہ کے اعتبار سے اس کے استعمال میں ان لوگوں کے لئے صلاح وخیر نہیں ہوتا، یا پھر ایسا اس لئے ہوتا ہے کہ اس چیز میں صلاح کا جو پہلو ہے وہ فساد سے ڈھکا ہوا ہے اور اس میں فساد غالب ہے جیسا کہ قرآن پاک نے ہمیں اس بارے میں باخبر کیا:

"یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمھما أکبر من نفعھما"

(لوگ آپ سے شراب اور قمار کی بابت دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں اور ان کا گناہ ان کے فائدہ سے کہیں بڑھا ہوا ہے) (ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۴۰-۴۳)۔

۴- مصالح کی چوتھی تقسیم شارع کے نزدیک ان کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے ہے۔ علماء نے اس تقسیم کے سلسلہ میں متعدد طریقے اپنائے ہیں:

Marfat.com

الف۔ بعض علماء نے اس اعتبار سے مصالح کی تین قسمیں کی ہیں، جمہور اہل اصول نے اسی تقسیم کو پسند کیا ہے۔

۱- وہ مصلحت جس کے اعتبار کرنے کی شریعت نے شہادت دی ہے، شریعت میں کسی ایسی اصل کے پائے جانے کی وجہ سے جو اس نوع یا اس جنس کی مصلحت کے معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

۲- ایسی مصلحت جس کے بطلان کی شریعت نے شہادت دی ہے۔

۳- ایسی مصلحت جس کے نہ تو باطل ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے اور نہ معتبر ہونے کی، اسی مصلحت کو اہل اصول ''مصالح مرسلہ'' کا نام دیتے ہیں۔

ب۔ امام غزالی نے اس اعتبار سے مصالح کی چار قسمیں کی ہیں:

۱- وہ مصلحت جس کی نوع کو شریعت نے معتبر قرار دیا ہے، یہ مصلحت دراصل قیاس کی طرف لوٹتی ہے۔

۲- وہ مصلحت جس کی جنس کا شارع نے اعتبار کیا ہے، امام غزالی کے نزدیک یہی ''مصلحت مرسلہ'' ہے۔

۳- وہ مصلحت جو کسی نص شرعی سے متصادم ہو۔

۴- وہ مصلحت جس کے بارے میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہو، امام غزالی اس قسم کو مصلحت غریبہ کا نام دیتے ہیں۔

ج۔ بعض علماء (اس سے مراد شیخ محمد مصطفیٰ شلبی ہیں) نے اس طرح تقسیم کی ہے کہ مصلحت یا تو منصوص اور اجماعی ہوگی، یہی معتبر مصلحت ہے یا پھر نص یا اجماع کے معارض ہوگی، یا منصوص اور اجماعی نہ ہونے کے ساتھ نص یا اجماع کے معارض بھی نہ ہوگی، یہی مصلحت مرسلہ ہے۔

د۔ بعض علماء نے نزدیک معتبر اور غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے مصلحت کی تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے، طوفی حنبلی کا یہی خیال ہے۔

Marfat.com

اس تقسیم کی اہمیت

یہی تقسیم اس تفریق کی بنیاد ہے کہ کن مصالح کا قائل ہونا اور ان پر مسائل متفرع کرنا جائز ہے اور کون سے مصالح نا قابل اعتبار ہیں، اس تقسیم کی اہمیت کا خلاصہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ مصالح جو فقیہ کے لئے قابل استدلال ہوں ایسی مصلحتیں ہیں جن کے نوع یا جنس کی نصوص نے شہادت دی ہے، رہے وہ مصالح جو نص سے متصادم ہیں اور وہ مصالح کہ شریعت نے جن کی جنس کا اعتبار نہیں کیا ہے، یہ دونوں امام غزالی کی روایت کے مطابق بالاتفاق مردود ہیں لیکن جمہور اہل اصول کا قول دوسری شق کے بارے میں امام غزالی کے برخلاف ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی ص ۱۵-۲۳، اور ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مناہج الاجتہاد ص ۲۸۰-۳۰۷)۔

ھ۔ مصلحت کی اقسام ثبات اور تغیر کے اعتبار سے:

۱- مصالح کی یہ تقسیم شیخ محمد مصطفیٰ شلبی نے کی ہے، انہوں نے مصلحت کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) وہ مصلحت جو زمانہ، ماحول اور اشخاص کے تغیر سے تغیر پذیر ہے (۲) وہ مصلحت جو ہمیشہ ثابت رہنے والی ہے۔

۲- شیخ محمد مصطفیٰ شلبی نے اس تقسیم پر نہایت اہم نتیجہ مرتب کیا ہے، چنانچہ انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ تغیر پذیر مصلحت کو نص اور اجماع پر تقدیم حاصل ہوگی اور ایسا معاملات اور عادات کے باب میں ہوگا، اس لئے کہ معاملات و عادات ہی کے بارے میں یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ ان کے مصالح ثابت اور دائم نہیں ہیں بلکہ زمانہ، ماحول اور حالات کے اعتبار سے ان میں تبدیلی لاحق ہوتی رہتی ہے۔

اگر مصلحت ان مصالح میں سے ہے جو نا قابل تغیر ہیں تو ان کے بارے میں نص اور اجماع کو مصلحت پر مقدم کیا جائے گا اور ایسا تنہا عبادات کے باب میں ہوتا ہے۔

۳- ڈاکٹر حسان اس تقسیم کی ضرورت محسوس نہیں کرتے جس طرح وہ اس بنیاد ہی کو

Marfat.com

تسلیم نہیں کرتے جس پر یہ تقسیم مبنی ہے اور نہ اس تقسیم کے مقصد کو تسلیم کرتے ہیں، جو لوگ چاہیں ان کی تفصیلی بحث و مناقشہ کا مطالعہ کر سکتے ہیں (ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی/ص ۳۶-۴۲)۔

(و) مصالح اور مفاسد کی ایک اور تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ یہ مصالح اور مفاسد افعال سے قصداً حاصل ہو رہے ہیں یا نتیجتاً حاصل ہو رہے ہیں، یہ تقسیم فقیہ کی فنی مہارت کی طالب ہے، اس لئے کہ مصالح و مفاسد کی بنیادی باتیں عقل سلیم والوں پر مخفی نہیں ہیں، لہذا اصالح مقاصد کے حصول اور فاسد مقاصد ۔۔۔ کے ازالہ کے بارے میں شریعتوں کا موقف سہل و آسان ہے اور ان کی اطاعت بھی انتہائی آسان اور ان کے بارے میں علماء کا اتفاق بھی سہل ہے، جہاں تک باریک مصالح و مفاسد اور ان کے آثار، ان کے حصول کے ذرائع وغیرہ کا تعلق ہے یہی پس وپیش کا مقام ہے، اسی میں تیقظ و غفلت اور قبول و اعراض کے اعتبار سے عقلاء کے درجات کا تفاوت معلوم ہوتا ہے اور اسی میدان میں حیلے اور ذرائع ظہور پذیر ہوتے ہیں اور اسی میں علت اور غیر علت کا ادراک ہوتا ہے، مختلف شریعتوں کا تفاوت ظاہر ہوتا ہے اور اسلامی شریعت کو یہ کامیابی حاصل ہوتی ہے کہ اس میں عموم اور دوام کی بھرپور صلاحیت ہے، یہ بات حیل اور سد ذرائع کی مباحث میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے (ابن عاشور: سابق ماخذ/ص ۸۷)۔

۳- شریعت کے اقسام کے مقاصد

علماء نے شریعت کے عمومی مقاصد کی بحث پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کی اقسام میں سے ہر قسم کے مقاصد پر علیحدہ علیحدہ بحثیں کی ہیں، مثلاً عبادات، احوال شخصیہ، مالی معاملات اور سزائیں۔

شریعت کے اقسام کے مقاصد پر جتنی توجہ شیخ محمد الطاہر بن عاشور نے اپنی کتاب "مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ" میں دی ہے اتنا اہتمام کسی اور کے یہاں نہیں ملتا، انہوں نے تفصیل سے ہر قسم کے احکام پر بحث کر کے اس سے وابستہ شریعت کے مقاصد کا استخراج کیا ہے،

Marfat.com

ابن عاشور تفصیلی بحثوں کے بعد جس نتیجہ پر پہنچے ہیں اس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جارہا ہے:

الف۔ اسلام کے عائلی قانون کے بنیادی مقاصد یہ ہیں:

۱- رشتہ نکاح کو مضبوط کرنا۔

۲- رشتہ قرابت کو مضبوط کرنا۔

۳- رشتہ مصاہرت کو مضبوط کرنا۔

۴- ان تینوں رشتوں میں سے جو رشتے ختم ہونے کے لائق ہیں ان کے ختم کرنے کی کیفیت کو محکم واستوار کرنا۔

(ب) اموال کے بارے میں شریعت کے جو احکام ہیں ان کا مقصد پانچ چیزوں میں دائر ہے:

۱- اموال کا گردش کرنا: شریعت یہ چاہتی ہے کہ مال جائز طریقے پر جتنے زیادہ سے زیاہ افراد کے ہاتھ میں گردش کرسکتا ہو گردش کرے۔ اسی مقصد کو بروئے کار لانے کے لئے معاملاتی عقود مشروع کئے گئے ہیں، ان میں بعض ایسے عقود بھی ہیں جن میں کسی درجہ میں غرر بھی پایا جاتا ہے۔ شریعت اس بات کی ہمت افزائی کرتی ہے کہ مال تجارت کی راہ سے، میراث اور نفقات کی راہ سے زیادہ ہاتھوں میں منتقل ہو، اسی طرح شریعت کسی معاوضہ کے بدلہ میں سکوں کے استعمال کی ہمت افزائی کرتی ہے اور مختلف طریقوں سے معاملات کو آسان بناتی ہے۔ مثلاً مبیع کی آئندہ کسی خاص وقت میں حوالگی کی شرط کے ساتھ بیع کرنا (جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے) اور مبیع کے سامنے موجود نہ ہونے کے باوجود محض اس کے اوصاف بیان کرکے بیع کرنے کی اباحت اور تجارت میں تحریر نہ لکھنے کی گنجائش دینا اور اس طرح دوسرے احکام جو شریعت نے معاملات کو آسان بنانے کے لئے نافذ کئے ہیں۔

۲- مالیاتی احکام سے اسلامی شریعت کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ مالوں کو ضرر اور خصومات سے حتی الامکان دور کیا جائے، اسی لئے شریعت نے دَین (قرض وغیرہ) کے معاملات میں گواہ

Marfat.com

بنانے اور رہن (گروی) کی تعلیم دی۔

۳- تیسرا مقصد مالوں کی حفاظت ہے، اسی لئے شریعت نے بازاروں کے نظام اور ذخیرہ اندوزی کے بارے میں احکام دیئے ہیں، زکوۃ اور مال غنیمت کے مصارف کی تعیین کی ہے، اوقاف عامہ کا نظام مرتب کیا ہے اور دار الحرب میں تجارت کے احکام کی تعلیم دی ہے۔

۴- چوتھا مقصد اموال کی پائیداری ہے، شریعت مال والوں کے لئے مال کی ملکیت اس طرح ثابت کرتی ہے جس میں کوئی خطرہ باقی نہیں رہتا اور نہ کسی نزاع کی گنجائش رہتی ہے۔ شریعت مالک کو اپنے مال پر پورا اختیار دیتی ہے، اسے مال میں تصرف کی پوری آزادی عطا کرتی ہے اور اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ مالک کی رضامندی کے بغیر مال اس سے نہیں چھینا جائے گا۔

۵- مالیاتی احکام سے شریعت کا پانچواں مقصد اموال کے بارے میں عدل کا قیام ہے کہ مالوں کا حصول جائز طریقہ سے ہو، ظالمانہ انداز میں نہ ہو اور عمومی مصالح کی حفاظت کے ساتھ مال کا حصول کیا جائے، دوسروں کو ضرر نہ پہنچایا جائے۔

(ج) جو معاملات اعمال بدنیہ کے بارے میں طے کئے جاتے ہیں (مثلاً اجارہ، مساقات، مغارسہ، قراض، جعل اور مزارعت وغیرہ) ان میں شریعت کے آٹھ مقاصد ہیں:

۱- اعمال بدنیہ کے بارے میں منعقد ہونے والے معاملات کی کثرت۔

۲- متعارف غرر پائے جانے کے باوجود ان معاملات کی اجازت دینا۔

۳- ان معاملات میں ایسی شرطوں سے بچنا جو عامل کے لئے انتہائی دشوار ہوں۔

۴- محض ایجاب وقبول سے ان معاملات کے انعقاد کو لازم نہ ماننا بلکہ اس وقت تک اختیار باقی رکھنا جب تک عامل کام شروع نہ کردے۔

۵- عمال کو بطور انعام زائد نفع دینے کی اجازت دینا۔

۶- عامل کے عمل کا معاوضہ جلد از جلد دلوانا۔

Marfat.com

۷- عامل کے لئے عمل مکمل کرنے کے وسائل مہیا کرانا، اس طور سے کہ عامل کے ذمہ وسائل کے بغیر عمل کا اہتمام لازم نہ کیا جائے۔

۸- ہر ایسی شرط یا عقد سے دور رہنا جو عامل کو غلام بنا لینے کے مشابہ ہو۔

(د) تبرعات یعنی صدقہ، ہبہ، عاریت کے احکام سے شریعت کے چار مقاصد ہیں:

۱- تبرعات کی کثرت کرنا کیونکہ اس میں عمومی مصالح بھی ہیں اور خاص افراد کے مصالح بھی۔

۲- یہ تبرعات خوش دلی سے ہونے چاہئیں، پس وپیش اور دباؤ سے نہیں۔

۳- تبرع کرنے والوں کی خواہش کے مطابق ان کے انعقاد کے وسائل میں توسع کرنا۔

۴- تبرع کو دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ذریعہ نہ بنانا، مثلاً وارث یا قرض خواہ کے حق کو ضائع نہ کرنا۔

(ھ) قضاء اور شہادت کے احکام کے مقاصد:

۱- مستحقین تک ان کے حقوق پہنچانا۔

۲- ان چیزوں کی خبر دینا جو حقوق کو ظاہر کرتی ہیں اور ان کی توثیق کرتی ہیں۔

(و) اسلامی سزاؤں کے تین مقاصد ہیں:

۱- مجرم کی تادیب (یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ تادیب کی تعبیر انتقام وایذا کی تعبیر کے مقابلہ میں اصلاح سے قریب تر ہے)۔

۲- جس شخص کے خلاف جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے اس کو راضی کرنا۔

۳- جو لوگ مجرموں کے ساتھ زیادتی کریں انہیں زیادتی سے روکنا۔

(ز) ان تمام کلی مقاصد کے تحت فروعی مقاصد ہیں (ابن عاشور: سابق ماخذ، ص ۱۵۵-۲۰۷)۔

Marfat.com

۴-مقاصد و وسائل

(الف) مصالح اور مفاسد میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: مقاصد اور وسائل۔

۱-مقاصد وہ چیزیں ہیں جو اپنی ذات میں مصالح یا مفاسد کو متضمن ہوں اور وسائل مصالح و مقاصد تک پہنچانے والے راستہ کو کہتے ہیں۔

۲-سب سے افضل مقصد کی طرف پہنچانے والا وسیلہ سب سے بہترین وسیلہ ہے اور سب سے برے مقصد تک پہنچانے والا وسیلہ بدترین وسیلہ ہے۔

۳-وسائل کی ترتیب ان مصالح اور مفاسد کی بنیاد پر ہوتی ہے جو ان وسائل پر مرتب ہوتے ہیں۔

۴-کبھی کبھی مصالح کے درجات کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوتا ہے، چند مصالح کے جمع ہونے کی صورت میں جب ان تمام مصالح کو یکجا کرنا مشکل ہوتا ہے تو کس مصلحت کو مقدم کیا جائے اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہو جاتا ہے، اسی طرح مفاسد کے بعض درجات کے بارے میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے، لہذا چند ایسے مفاسد کے جمع ہونے کی صورت میں جن سب کو ایک ساتھ دفع کرنا دشوار ہو علماء کا اختلاف ہو جاتا ہے کہ کس مفسدہ کو پہلے دفع کیا جائے، رہا خلیفۃ المسلمین کی طرف سے قاضیوں اور والیوں کا مقرر کیا جانا تو یہ وسائل کے وسائل میں سے ہے۔

اسی طرح گواہی دینے کے لئے واقعہ کا مشاہدہ کرنا اور اسکو یاد رکھنا گواہی دینے کا وسیلہ ہے اور گواہی دینا اس گواہی کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا وسیلہ ہے اور گواہی کے ذریعہ فیصلہ کرنا مصالح کو حاصل کرنے اور مفاسد کو دور کرنے کا وسیلہ ہے (علامہ عزالدین بن عبد السلام: القواعد ۱ر ۵۳، ۵۴ اور قرافی: فروق)۔

۵-شریعت کے وہ احکام جو انسانوں کے صالح و فاسد معاملات میں تصرفات سے متعلق ہیں اگرچہ وہ ان درجات میں جنہیں فقہ و اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے ایک دوسرے کے

Marfat.com

مشابہ ہوتے ہیں لیکن یہی یکساں تصرفات شریعت کی نگاہ میں یا لوگوں کی نظر میں مقصد یا وسیلہ ہونے کے اعتبار سے حکم شرعی میں ایک دوسرے سے متفاوت ہوتے ہیں۔

(ب) مقاصد کی دو قسمیں ہوتی ہیں: (۱) شریعت کے مقاصد (۲) انسانوں کے اپنے تصرفات کے مقاصد۔

۱- شریعت کے مقاصد کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے، شریعت کے مقاصد سے مراد وہ کیفیات ہیں جن کا شارع نے قصد کیا ہے تاکہ لوگوں کے نفع بخش مقاصد وجود پذیر ہوں یا لوگوں کے مخصوص تصرفات سے ان کی جو عمومی مصلحتیں ہوتی ہیں ان کی حفاظت ہو۔ شریعت نے ایسا اس لئے کیا ہے کہ لوگوں کے مخصوص مصالح کے لئے سعی کے نتیجہ میں وہ بنیادیں نہ باطل ہو جائیں جن پر انسانوں کے عمومی مصالح کی تحصیل مبنی ہے، خواہ عمومی مصالح کا ابطال غفلت کی وجہ سے ہو یا ہوائے نفسانی اور باطل شہوت کو پورا کرنے کے لئے، مقاصد شریعت میں ہر وہ حکمت شامل ہے جس کی رعایت شریعت نے لوگوں کے تصرفات کے بارے میں حکم شرعی دیتے ہوئے کی ہے، مثلاً معاملہ رہن میں اعتماد و یقین دہانی پیدا کرنے کا قصد اور عقد نکاح میں گھر اور خاندان کا نظام برپا کرنے کا قصد اور طلاق کی مشروعیت میں دائمی ضرر کا دفعیہ۔

۲- اپنے تصرفات میں لوگوں کے مقاصد سے مراد وہ اسباب و محرکات ہیں جن کی وجہ سے ان لوگوں نے باہم عقد کیا یا لین دین کا معاملہ کیا یا تاوان کا معاملہ کیا یا باہم صلح کی، لوگوں کے مقاصد کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اعلیٰ ترین مقاصد، اس سے مراد وہ تصرفات و اعمال ہیں جنہیں اہل عقل و دانش یا سارے انسانوں نے اپنی اجتماعی زندگی کے نظم و ضبط کے لئے مناسب سمجھ کر متفقہ طور پر اختیار کیا ہے، مثلاً خرید و فروخت، اجارہ، عاریت، ان انواع کے تصرفات کے احکام خود مقصود ہوتے ہیں، کیونکہ یہی ان تصرفات کی ماہیت کا مرکزی عنصر ہیں، مثلاً اجارہ میں توزیع اور بیع سلم میں تاجیل یعنی مبیع کی ادائیگی آئندہ کسی وقت کے لئے طے کرنا اور قید کرنے میں فوت کرنے کی ممانعت،

Marfat.com

مقاصد کی اس قسم کا علم انسانوں کے حالات کا استقراء کرنے سے ہوتا ہے۔

(۲) لوگوں کے مقاصد کی دوسری قسم وہ ہے جو پہلی قسم سے کم درجہ کی ہے، اس سے مراد وہ مقاصد ہیں جن کا قصد لوگوں کی ایک جماعت یا ان کے کچھ افراد اپنے تصرفات میں کرتے ہیں، کیونکہ وہ مقاصد ان کے احوال سے ہم آہنگ ہوتے ہیں، مثلاً عمریٰ اور عریہ اور مثلاً دائمی طور پر مکان یا دوکان کرایہ پر دے دینا (جسے تونس میں الانزال اور مصر میں حکر کہتے ہیں اور تونس کے بازاروں میں تجارتی دوکانوں کے سلسلہ میں اس معاملہ کو نصبہ اور مغرب اقصی میں جلسہ کہتے ہیں) اور مخصوص وقف کی آمدنی کو رہن کھ دینا (مثلاً تونس میں جرید کے علاقوں میں اوقاف ذریعہ کا رواج) اور بخارا کے انگور کے باغات میں بیع الوفاء کا رواج، لوگوں کے مقاصد کی یہ قسم علامت، قرینہ اور پیش آمدہ حاجت سے معلوم ہوتی ہے۔ ان مقاصد کی دونوں قسموں کے کچھ افراد کو حق اللہ کہا جاتا ہے اور کچھ کو حق العبد کہا جاتا ہے۔

(ج) وسائل سے مراد وہ احکام ہیں جو دوسرے احکام کو حاصل کرنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، غرض یہ کہ یہ احکام وسائل ہیں خود مقصود نہیں ہیں بلکہ دوسرے احکام کو مکمل طریقہ پر حاصل کرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہے، کیونکہ ان کے بغیر یا تو اصل مقصود حاصل نہیں ہوتا یا حاصل تو ہوتا ہے لیکن اس میں کمی اور کمزوری رہ جاتی ہے۔

۱۔ عقد نکاح میں گواہ بنانا اور نکاح کی تشہیر کرنا، یہ دونوں خود مقصود نہیں ہیں بلکہ دونوں چیزوں کی مشروعیت اس لئے ہے کہ یہ نکاح کی ظاہری صورت کو بدکاری اور خفیہ آشنائی کی آمیزشوں سے دور کرنے کا وسیلہ ہیں۔

رہن میں مال مرہون پر قبضہ خود مقصود نہیں ہے بلکہ رہن کی ماہیت کو وجود میں لانے کے لئے اور مکمل اعتماد و یقین دہانی حاصل ہونے کے لئے اسے مشروع کیا گیا ہے تاکہ وہ راہن اسی مال مرہون کو دوبارہ دوسرے دائن کے پاس رہن نہ رکھ سکے جس سے پہلا رہن فوت ہو جائے۔

Marfat.com

۲- کچھ وسائل وہ ہیں جو اللہ کے حقوق شمار ہوتے ہیں مثلاً حکام کو رشوت سے روکنا یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ چیز مقصود نہیں ہے بلکہ مقدمہ لانے والوں میں جن کا واقعی حق ہوتا ہے ان تک حقوق پہنچانے کے لئے رشوت سے روکا گیا ہے۔ ایک مقصد یہ بھی ہے کہ جن لوگوں کو یہ عہدے سونپے جائیں رشوت نہ لینے سے ان کی اہلیت کا تحقق وظہور ہو۔

جن لوگوں نے عطیوں میں فوری ادائیگی کی شرط لگائی ہو ان کے یہاں فوری ادائیگی کی شرط عطیوں کی تکمیل کا ذریعہ ہے تاکہ درمیان میں کوئی مانع پیش نہ آئے، یہ بھی اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے تاکہ عطیوں کے ذریعہ احکام میراث کا ابطال نہ ہوسکے یا تہائی سے زائد وصیت کرنے کی گنجائش نہ پیدا ہو۔

عقود کا عقد ہوتے ہی لازم ہو جانا یا کام شروع کرتے ہی لازم ہو جانا یہ ان عقود کے نہ ٹوٹنے کا وسیلہ ہے، یہ بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے تاکہ امت کے درمیان خصومات ختم کرنے کا شریعت کا مقصد پورا ہو۔

۳- وسائل میں احکام کو بتانے والے اسباب، احکام کی شرطوں کا وجود اور احکام کے موانع کا نہ ہونا بھی شامل ہے۔

۴- اسی طرح وسائل میں وہ الفاظ بھی شامل ہیں جو معانی کا فائدہ دیا کرتے ہیں، مثلاً عقود کے الفاظ، وقف کرنے والوں کے الفاظ، کیونکہ یہ الفاظ ان لوگوں کے مقصد عقد یا باہم طے کردہ شرطوں کی معرفت کا وسیلہ بنتے ہیں۔

۵- یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وسائل مقاصد کے مقابلہ میں دوسرے درجہ کی چیز ہیں، اسی لئے فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جب مقصد کا اعتبار ختم ہو گیا تو وسیلہ کا اعتبار بھی ختم ہو گیا (ملاحظہ ہو: قرافی کی کتاب الفروق کا فقرہ نمبر ۱۸)۔ اس قاعدہ کی یہ مثال بن سکتی ہے کہ مرض الموت میں کئے گئے نکاح کو شریعت فسخ قرار دیتی ہے اور اس کا فسخ کرنا میراث کے حقوق کی نگہداشت کے مقصد کا وسیلہ ہے۔

Marfat.com

اسی طرح بچے کی پرورش کرنے والی عورت نے اگر کسی اجنبی سے شادی کرلی تو اس کا حق حضانت ختم ہو جاتا ہے، لیکن اگر اس بچے کا ولی اپنا حق حضانت وصول کرنے کے لئے کھڑا نہیں ہوا حتی کہ اسی اثنا میں اس پرورش کرنے والی عورت کو اجنبی نے طلاق دے دی تو زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اس بچے کو اس عورت سے نہیں چھینا جائے گا، کیونکہ یہ چھیننا بچہ کے نقصان نہ پہنچنے کے مقصد کا وسیلہ ہے اور اس عورت کو طلاق دیئے جانے کے بعد اس بچے کو نقصان پہنچنے کا امکان ختم ہو گیا، تو اب اس وسیلہ کو معتبر ماننے کی وجہ باقی نہیں رہ گئی۔

اسی طرح عقود کے بعض صیغوں کا استعمال معنی موضوع لہ کے علاوہ میں جب کہ ان صیغوں کے ساتھ ایسی چیزیں متصل ہوں جو انہیں متکلم کے مقصود کی طرف پھیر دیں، مثلاً عقد نکاح کے لئے لفظ ہبہ کا استعمال جب کہ اس کے ساتھ مہر کا بھی ذکر آ گیا ہو، اسی طرح نکاح کے لئے لفظ تملیک کا استعمال۔

اسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ وقف کرنے والے کا لفظ اس کے مقصد کے معارض ہو جب کہ اس کے مقصد پر لفظ کے علاوہ کوئی دلیل موجود ہو اور اس کا لفظ اس مقصد کے خلاف ہو، اسی لئے فقہاء نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ ''إذا استقامت المعانی فلا عبرة بالالفاظ'' (اگر معانی درست ہوں تو الفاظ کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

ایک ہی مقصد کے اگر مختلف وسائل ہوں تو شریعت اسی وسیلہ کا مکلف بناتی ہے جو اس مقصد کے حصول کے لئے زیادہ قوی ہو، اس طور پر کہ جس وسیلہ سے وہ مقصد کامل طور پر مضبوطی کے ساتھ آسانی وعجلت کے ساتھ حاصل ہو جائے تو اس سے کم درجہ کے وسائل پر اسے مقدم کیا جائے گا۔

ابن عاشور لکھتے ہیں: یہ بڑا وسیع میدان ہے جس میں مصالح کی طرف شریعت کی نظر اور شریعت کا خطا اور کوتاہی سے محفوظ ہونا ظاہر ہوتا ہے، میرے مطالعہ کہ حد تک کسی نے اس اہم پہلو کی طرف متوجہ نہیں کیا اور میرا خیال یہ ہے کہ مجتہدین عظام اس پہلو کا لحاظ کرنے سے غافل

Marfat.com

نہیں رہے، یہ بات ضروری ہے کہ مجتہدین وفقہاء مسائل کے استنباط، قانون سازی اور احکام شریعت کی علت بیان کرنے میں اور قضاۃ وحکام شریعت کی تنفیذ میں اس بات کالحاظ رکھیں کہ اس اصل کوملحوظ رکھنے میں شریعت نے کیا کیا اسالیب اختیار کئے ہیں۔

۷-اگر ہم ایسے چند وسائل فرض کریں جو سب کے سب مقصد تک پہنچانے میں مقصد کے تمام احوال کے اعتبار سے برابر ہوں تو شریعت ان تمام وسائل کا یکساں اعتبار کرتی ہے اور مکلّف کوان میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق دیتی ہے اس لئے کہ وسائل خود مقصود نہیں ہیں، اس کی مثال قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

"فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت"

(اگر چار گواہ گواہی دیدیں توان زنا کارعورتوں کو گھروں میں بند کردو)۔

اس آیت میں لوگوں سے خطاب ہے اوراس کا مقصد اس سزا کا نافذ ہو جانا ہے چاہے عورت کا ولی یہ سزا دے یا اس عورت کا شوہر اسے انجام دے، یا قاضی اس سزا کو بروئے کار لائے، تمام صورتیں برابر ہیں، لیکن اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں جنہوں نے عورت کے ولی، یا اس کے شوہر کے اقتدار کو کمزور کر دیا ہو تو قاضیوں کے ذمہ اس سزا کا جاری کرنا متعین ہوگا، کیونکہ قاضی کی طرف سے سزا اس امساک کے دوام، اسے جلد نافذ کرنے اوراس میں کمزوری نہ آنے کے بارے میں زیادہ مؤثر ہے، اس لئے کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جن زمانوں میں قاضیوں کا نظام زیادہ مستحکم ہو جاتا ہے ان میں عورت کا ولی اس زنا کار عورت کو گھر میں اس طرح نہیں روک سکتا جس طرح قاضی کا فیصلہ روک سکتا ہے۔ اس کے برخلاف جن زمانوں میں حیا کا غلبہ ہوتا ہے اور لوگوں میں سادگی ہوتی ہے ان میں عورت کے ولی کا اس سزا کو جاری کرنا زیادہ آسان اور زیادہ ممکن ہوتا ہے۔

یہ پوری بحث ان وسائل کے بارے میں ہے جن کی تحصیل مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مطلوب ہوتی ہے۔

Marfat.com

۸- جہاں تک مقصد کے حصول میں وسائل کے سبب بننے کا مسئلہ ہے تو جب کوئی وسیلہ سبب بن گیا اور اس پر اس کا اثر مرتب ہو گیا تو پھر یہ چیز قابل لحاظ نہیں ہو گی کہ مقصد کے حصول میں اور اس پر آثار مرتب ہونے میں ان وسائل میں باہمی کیا تفاوت ہے، اسی لئے راجح یہ ہے کہ انگور کی شراب اور کھجور وغیرہ سے بنی ہوئی نشہ آور نبیذوں کے پینے کا حکم حرمت میں اور حد شراب جاری ہونے میں یکساں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان اثر مرتب ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح راجح یہ ہے کہ بطریق عدوان قتل عمد اگر کسی ایسے آلہ سے ہوا ہو جس سے حملہ کرنے کی صورت میں قتل ہو جانے کا ظن غالب ہو تو قصاص کا حکم جاری کیا جائے اور حالات کے فرق کا لحاظ نہ کیا جائے، لہذا قتل عدوان خواہ تلوار سے ہوا ہو، یا بندوق سے ہوا ہو، یا بلندی سے پتھر کی چٹان پھینکنے کی وجہ سے ہوا ہو، یا مقتول کو ہاتھی کے پیروں کے نیچے ڈالنے یا درندوں کے سامنے ڈالنے سے ہوا ہو سب کا حکم قصاص کے حق میں برابر ہے (ابن عاشور: مرجع سابق خفیف تغیر کے ساتھ، ص ۱۴۵-۱۵۰)۔

مجھے اس رائے سے پورے طور پر اتفاق نہیں ہے اس لئے کہ ہمیں اس بات کا بھی لحاظ کرنا چاہئے کہ اس نے قتل کے لئے کون سا وسیلہ اختیار کیا، ہمیں تو حیوان کو ذبح کرنے میں بھی اچھا طریقہ اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، انسان تو حیوان سے زیادہ اس بات کا مستحق ہے۔

۵- مقاصد کو ثابت کرنے کے طریقے

(الف) پہلے ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ تمام فقہی مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ شریعت کا مقصد مصالح کو بروئے کار لانا ہے، لیکن مذاہب میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ مصلحت کی تعیین کا حق کس کو ہے، شریعت کو یا عقل کو؟

۱- معتزلہ صراحتاً عقل کو یہ اختیار دیتے ہیں۔

۲- ظاہریہ کی رائے یہ ہے کہ تنہا شارع مصالح کی تحدید کرتا ہے، لیکن شارع کی طرف

Marfat.com

سے مصالح کی تحدید اجمالی ہے تفصیلی نہیں ہے۔

۳- جمہور کے باقی مذاہب کا نظریہ یہ ہے کہ شریعت اجمالی اور تفصیلی دونوں طریقے پر مصالح پر مبنی ہے۔

(ب) لیکن سوال یہ ہے کہ ان مصالح کا علم کیسے ہو؟

۱- عزالدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں کہ دارین کے مصالح شریعت ہی کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں، اگر ان مصالح میں سے کوئی چیز مخفی ہو تو شریعت کے ادلہ سے اسے تلاش کیا جائے گا، شریعت کے ادلہ یہ ہیں: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، معتبر اور استدلال صحیح۔

- جہاں تک دنیا کے ان مصالح واسباب اور مفاسد کا تعلق ہے تو یہ سب ضرورت، تجربہ، عادت اور ظن معتبر سے معلوم ہیں، اگر ان میں سے کوئی چیز مخفی ہو تو اس کے ادلہ سے اسے تلاش کیا جائے گا۔

- جو شخص مصالح ومفاسد اور ان میں راجح ومرجوح کو جاننا چاہے وہ اس مسئلہ کو اپنی عقل کے سامنے یہ فرض کر کے پیش کرے کہ اس کے بارے میں شریعت کا کوئی حکم وارد نہیں ہے، پھر عقل کی روشنی میں اس پر احکام کی بنیاد رکھے تو اس میں سے کوئی حکم عقل کے دائرہ سے خارج نہیں ہوگا سوائے ان مخصوص احکام کے جن کا اللہ نے تعبداً اپنے بندوں کو مکلّف بنایا ہے اور ان کی مصلحت یا مفسدہ پر مطلع نہیں کیا ہے، اس طرح اعمال کا اچھا یا برا ہونا معلوم ہو جائے گا......۔

- عزالدین بن عبدالسلام دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ انسانی طبیعتیں حکم شرعی کے مطابق ڈھالی گئی ہیں، اس طور سے کہ حکم شریعت سے یا تو وہ شخص باہر ہو سکتا ہے جو جاہل ہو اور بدبختی اس پر غالب ہو یا وہ احمق باہر ہو سکتا ہے جس کی حماقت روز افزوں ہو......یہ بات جان لینی چاہیے کہ زیادہ مصلحت والی چیز کو مقدم کرنا اور زیادہ فساد والی چیز کو دور کرنا بندوں کی طبیعتوں میں مرکوز ہے، رب الارباب نے بندوں پر شفقت کرتے ہوئے ایسا کیا ہے ......، اگر تم چھوٹے بچے کو لذیذ اور لذیذ ترین میں اختیار دو گے کہ وہ جس کو چاہے لے لے تو وہ لذیذ ترین کو اختیار کرے گا،

Marfat.com

اور اگر بہتر اور زیادہ بہتر میں اختیار دو گے تو زیادہ بہتر کو اختیار کرے گا، اور پیسہ اور درہم میں اختیار دو گے تو درہم کو اختیار کرے گا، اور اگر اسے درہم و دینار کے درمیان اختیار دیا جائے گا تو وہ دینار کو اختیار کرے گا، اور صالح کو اصلح پر وہی شخص مقدم کر سکتا ہے جو اصلح کی فضیلت سے ناواقف ہے یا جہالت برتنے والا بدبخت ہے، جو دونوں مرتبوں کے تفاوت کا لحاظ نہیں کر رہا ہے (علامہ عزالدین بن عبدالسلام: قواعد الاحکام ۱/۱۰،۶،۷)۔

ان تفصیلات کی روشنی میں ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ عزالدین بن عبدالسلام کے نزدیک مصلحت کا معیار شریعت اور ادلہ شریعت، عقل اور ادلہ عقل اور انسانی فطرت ہے۔

امام شاطبی لکھتے ہیں: شریعت کے جو احکام فی نفسہ مقصود نہیں ہیں ان سے شارع کا مقصد کیا ہے؟ اسے تقسیم عقلی کے اعتبار سے جانا جا سکتا ہے (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ کہا جائے کہ شارع کا مقصد ہماری نگاہوں سے اوجھل رہے گا جب تک کہ ہمارے پاس اس مقصد کا پتہ دینے والی نص نہ آجائے، اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ احکام کو مطلق ظاہر پر محمول کیا جائے، یہی ان اہل ظاہر کی رائے ہے جو مقاصد شارع کے علم کے مآخذ کو ظاہری نصوص میں محصور کرتے ہیں (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ شارع کا مقصد نہ ان ظواہر میں ہے، نہ ان سے سمجھے جانے والے معانی میں ہے، شریعت کا مقصود تو ایک دوسرا امر ہے جو اس ظاہر کے علاوہ ہے، یہی بات پوری شریعت کے بارے میں کہی جائے، یہاں تک کہ شارع کا مقصد جاننے کے لئے ظاہر شریعت میں ہمارے لئے کوئی دلیل نہ رہ جائے، یہ ہر اس شخص کی رائے ہے جو شریعت کو باطل کرنے کا قصد رکھتا ہے، یہی فرقہ باطنیہ ہے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ظاہر و باطن دونوں کا اس طرح اعتبار کیا جائے کہ نہ تو معنی کی وجہ سے نص میں خلل واقع ہو اور نہ اس کے برعکس ہو، تاکہ شریعت اختلاف اور تناقض کے بغیر ایک نظام پر چلتی رہے، یہی وہ مسلک ہے جس کو اکثر علماء نے اختیار کیا ہے، اس تفصیل کی روشنی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ شارع کا مقصد چند سمتوں سے معلوم ہوتا ہے۔

اول۔ محض ابتدائی، تصریحی امر اور نہی: اس لئے کہ امر فعل کا اقتضاء کرنے ہی کی وجہ

Marfat.com

سے امر ہوتا ہے، لہذا فعل کا واقع ہونا ہی شارع کا مقصود ہے، ترک کا تقاضا کرنے میں یہی حال نہی کا ہے۔

دوم- امر اور نہی کی علتوں کا اعتبار کرنا: مثلاً نکاح بقاء نسل انسانی کی مصلحت کے لئے ہے اور بیع مبیع سے نفع اٹھانے کی مصلحت کے لئے ہے۔

سوم- احکام مشروع کرنے میں شارع کے کچھ اصلی مقاصد ہیں، کچھ ضمنی مقاصد ہیں، پھر ان میں سے کسی مقصد کا صراحتاً ذکر آ گیا ہے، کچھ مقاصد کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے اور کچھ مقاصد منصوصات کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس سے ہم استدلال کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جس کے مقصد کی صراحت نہیں آئی ہے لیکن وہ منصوص کے مثل ہے اس سے بھی شارع کا وہی مقصود ہے (الموافقات ۲ / ۲۴۷)۔

۳- شیخ ابن عاشور نے مقاصد شریعت پر استدلال کرنے کے تین طریقے تحریر کئے ہیں: پہلا طریقہ جو ان تینوں میں سب سے زیادہ عظیم ہے شریعت کے احکام و تصرفات کا استقراء ہے، پھر اس کی بھی دو قسمیں ہو جاتی ہیں، پہلی قسم جو دونوں قسموں میں عظیم ہے، ان احکام کا استقراء ہے جن کی علتیں معروف ہیں، دوسری قسم یہ ہے کہ جو احکام کسی علت میں شریک ہیں ان کے ادلہ کا استقراء اس طور سے کہ ہمیں اس علت کے مقصد شارع ہونے کا یقین ہو جائے۔

دوسرا طریقہ قرآن کے وہ واضح الدلالۃ ادلہ ہیں جن میں خلاف ظاہر کے مراد ہونے کا احتمال عربی استعمال کے اعتبار سے بالکل ہی ضعیف ہو۔

تیسرا طریقہ سنت متواترہ ہے، اس کی بھی دو حالتیں ہیں، پہلی حالت وہ متواتر معنوی ہے جو عام صحابہ کرامؓ کے نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والے کسی عمل کا مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے، لہذا ان سب کو اس حکم شرع کا علم ہو جاتا ہے، اس علم میں تمام مشاہدہ کرنے والے برابر ہوتے ہیں، تواتر معنوی میں وہ چیزیں آتی ہیں جو ضروریات دین میں شامل ہیں اور وہ شرعی اعمال بھی اس کے اندر آتے ہیں جو ضروریات دین سے قریب تر ہیں۔

Marfat.com

دوسری حالت متواتر عمل ہے جو صحابہ میں سے مختلف افراد کے رسول اللہ ﷺ سے صادر ہونے والے اعمال کا بار بار مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اس طور سے کہ اس مجموعہ سے ایک شرعی مقصد نکلتا ہے (ابن عاشور ص ۱۹ - ۲۳)۔

Marfat.com

چوتھی فصل

شریعت کے قواعد کلیہ

قواعد وہ کلی قضایا ہیں جن کے تحت ان احکام شرعیہ کا ایک مجموعہ آتا ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ان کلی قضایا کے تحت داخل ہو جاتے ہیں، بعض حضرات نے قواعد کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قاعدہ وہ اکثری حکم ہے جس سے براہ راست فقہی جزئیات کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔

ان قواعد کی چند قسمیں ہیں:

وہ اصلی قواعد کلیہ جن کی طرف فقہ کے قواعد اور فروع لوٹتے ہیں۔

وہ قواعد کلیہ جو مختلف اقسام کے چند ابواب فقہیہ کے درمیان مشترک ہیں۔

ان کے علاوہ قواعد کی دوسری قسمیں بھی ہیں جن کی تفصیل ہم نے "التنظیر الفقھی" میں کی ہے۔

یہاں پر ہم صرف پہلی قسم کے قواعد اور دوسری قسم کے اہم قواعد پیش کرنے پر اکتفاء کریں گے، قواعد کی یہ دو قسمیں شریعت کے تمام اقسام کو شامل ہیں۔

قواعد فقہیہ کا بیان شروع کرنے سے پہلے ہم یہ بحث کریں گے کہ احکام کے استنباط میں ان قواعد کا کیا رول ہے۔

۱- احکام کے استنباط میں قواعد فقہیہ کا رول

بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا قواعد فروعات پر حاکم ہیں یا محض فروعات کو ثابت کرنے والے ہیں؟

Marfat.com

الف-قواعد کی دو قسمیں ہیں:

۱-بعض قواعد ایسے ہیں جو فی نفسہ قرآن وسنت کے نصوص ہیں یا براہ راست نصوص سے مستفاد ہیں، اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

☆"المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) یہ قاعدہ قرآن پاک کی ان آیتوں ہی سے مستفاد ہے:" يريدالله بكم اليسر ولا يريدبكم العسر" (اللہ تعالی تم پر آسانی کرنا چاہتا ہے تنگی نہیں کرنا چاہتا ہے)۔

دوسری آیت ہے:"ماجعل عليكم في الدين من حرج" (اللہ تعالی نے تمہارے لئے دین میں تنگی نہیں رکھی ہے)۔

☆ "من سعى في نقض ماتم من جهته فسعيه مردود عليه" (جس شخص نے ایسی چیز توڑنے کی جو اس کی جانب سے مکمل ہو چکی ہے سعی کی تو اس کی سعی رد کردی جائے گی) یہ فقہی قاعدہ ان آیتوں سے ماخوذ ہے:

☆"ولا تبطلوا أعمالكم" (اپنے اعمال باطل نہ کرو)۔

☆"ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا" (اور تم اس عورت کی طرح نہ ہو جانا جس نے اپنا سوت کاتنے کے بعد اسے تار تار نوچ ڈالا)۔

☆"إنما الأعمال بالنيات" (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے) حدیث نبوی ہے۔

☆"لاضرر ولاضرار" (نہ نقصان اٹھانا ہے نہ نقصان پہنچانا) حدیث نبوی ہے۔

☆ "الخراج بالضمان" (منافع اور پیداوار کا استحقاق ضمان کی بنا پر ہوتا ہے) حدیث نبوی ہے۔

☆"الغرم بالغنم" (تاوان فائدہ کے حساب سے ہوتا ہے) یہ بھی حدیث نبوی ہے۔

☆"لايتم التبرع إلابالقبض" (تبرع قبضہ ہی سے مکمل ہوتا ہے)، یہ قاعدہ اس حدیث سے مستفاد ہے۔

Marfat.com

☆ "لاتجوز الهبة إلا مقبوضة" (ہبہ وہی معتبر ہوگا جس پر قبضہ کرلیا گیا ہو)۔

☆ "یلزم مراعاة الشرط بقدر الإمکان" (حتی الامکان شرط کی رعایت لازم ہے)، یہ قاعدہ اس حدیث سے ماخوذ ہے: "المسلون عند شروطهم" (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں)۔

☆ "جناية العجماء جبار" (جانور کی جنایت کا اعتبار نہیں)، یہ قاعدہ اس حدیث سے ماخوذ ہے: "العجماء جرحها جبار" (جانوروں کا لایا ہوا زخم نا قابل تاوان ہے)۔

زنجانی، زرکشی، سیوطی اور ابن نجیم نے جہاں جہاں ممکن ہوا ہے کتاب وسنت سے قواعد فقہیہ کی دلیل پیش کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

۲- لیکن یہاں دوسرے قواعد ایسے ہیں، جو براہ راست کتاب وسنت سے مستنبط نہیں ہیں بلکہ احکام فرعیہ کا استقراء کر کے انہیں قاعدۂ عامہ کی شکل دی گئی ہے۔

(ب) استنباط قاعدہ کے ان دونوں طریقوں میں فرق کی وجہ سے احکام فرعیہ کے استنباط میں ان قواعد کو استعمال کرنے کے لحاظ سے بڑا فرق ہو جاتا ہے۔

۱- جو قاعدہ نص سے مستنبط ہو وہ اس لائق ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ براہ راست متعدد نئے انفرادی حالات پر استدلال کیا جائے۔

۲- لیکن جو قاعدہ احکام فرعیہ سے مستنبط ہے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

بعض فقہاء نے اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ قاعدۂ فقہیہ سے حکم کا استخراج نادرست طریقہ ہے کیونکہ قواعد پر فروع کی تخریج مطرد نہیں ہے (ابن فرحون: الدیباج اور شیخ ابن دقیق العید)۔

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" کو ترتیب دینے والی کمیٹی نے مجلّہ کے شروع میں جو اصولی اور بنیادی مقدمہ شامل کیا ہے اس میں اس موضوع کو چھیڑا گیا ہے اور اشارہ کیا گیا ہے کہ قواعد فقہیہ کی حیثیت فیصلہ کن نہیں ہے، مجلّہ کا اقتباس درج ذیل ہے:

Marfat.com

''شریعت کے احکام کو جب تک نقل صریح نہ مل جائے محض ان قواعد میں سے کسی ایک بنیاد پر فیصلہ نہ کریں، مگر مسائل کو منضبط کرنے میں ان قواعد کا کلی فائدہ ہے، اس عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ جن قواعد کا ماخذ کتاب وسنت کی کوئی دلیل (نقل صریح) ہے قاضی ان کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے، ان کے علاوہ باقی قواعد کا فائدہ فرعی مسائل کو منضبط کرنا ہے۔

دوسری طرف امام قرافی کا خیال ہے کہ اگر قاضی کا فیصلہ کسی ایسے قاعدہ کے مخالف ہے جو معارض سے محفوظ ہے تو اس فیصلہ کو توڑ دیا جائے گا۔

اسی طرح ابن عرفہ (متوفی ۸۰۳ء) بھی قاعدہ فقہیہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں (قرافی: الفروق ۴/۴۰، ۱/۷۴-۷۵، الحطاب: مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل، ۱/۳۸)۔

استاد علی حیدر نے ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کی شرح میں کمیٹی کی اس سابق الذکر رائے کی وضاحت کرنے کے بعد اپنی شرح میں جزئیات کا حکم جاننے کے طریقے کے بارے میں ایک ایسا مذہب اختیار کیا ہے جس میں قاعدہ فقہیہ محض مسائل کو منضبط کرنے کے لئے نہیں ہیں، بلکہ انہیں استخراج حکم کی بنیاد بھی قرار دیا ہے، چنانچہ موصوف لکھتے ہیں: ''قاعدۂ کلیہ سے جزئیات کا حکم جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ مثلاً ''**القدیم علی قدمه**'' (پرانی چیز اپنی پرانی حالت پر مانی جائے گی) یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے اور اس کا جزئیہ مثلاً یہ ہے کہ زید کے مکان کا راستہ پرانا ہے اس کا پرانی حالت پر باقی رہنا واجب ہے، اس لئے کہ پرانی چیز اپنی پرانی حالت پر باقی رہتی ہے، اسی طرح دوسری مثالیں فرض کر لی جائیں (علی حیدر: دوار الحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱/۱۰، ۱۵، ۱۷)۔

استاد علی حیدر نے جو مثال بیان کی ہے اس سے یہ بات واضح ہے کہ ''القدیم علی قدمہ'' کا قاعدہ ان قواعد میں سے نہیں ہے جو نقل صریح پر مبنی ہیں اس کے باوجود انہوں نے اس قاعدہ کی تطبیق اس طرح سے کی ہے جیسے کہ یہ قاعدہ فیصلہ کن ہو، محض ثابت کرنے والا معیار نہ ہو۔

کیا یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ عملی اعتبار سے قواعد کی تطبیق میں فقہاء نے یہی روش اختیار کی ہے اور فقہا کا یہ قول کہ قواعد کی بنیاد پر حکم نہیں لگایا جائے گا یہ محض نظری قول ہے جس

Marfat.com

کا مقصد اجتہاد سے توجہ کو پھیرنا یا کم از کم اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے سلسلہ میں اس زمانہ کا جو عمومی رجحان تھا اس کا ساتھ دیتے ہوئے اجتہاد کی حوصلہ افزائی نہ کرنا ہے؟

قواعد فقہیہ کے بارے میں جن لوگوں نے پہلی رائے کو اختیار کیا ہے ان کے نزدیک جو قواعد نصوص سے مستنبط نہیں ہیں ان کا رول ضوابط کے رول سے بہت مشابہ ہے یعنی ان قواعد کا فائدہ فروعی مسائل کو منضبط کرنا اور ان کے مستثنیات کو بیان کرنا ہے، احکام میں ان قواعد سے روشنی حاصل کرنے اور استیناس کے ساتھ انہیں فی نفسہ دلیل شرعی ماننے بغیر، اور نئی حالت کا حکم جاننے کے لئے استنباط کے معروف طریقوں، قیاس، استحسان اور استصلاح پر اعتماد کرنا۔

۲-اہم قواعد کلیہ

ہم شروع میں بنیادی قواعد کلیہ پیش کریں گے پھر ان اہم قواعد کو پیش کریں گے جو شریعت کی مختلف انواع میں مشترک ہیں، اور جہاں کسی قاعدہ سے دوسرے قواعد متفرع ہوتے ہوں وہاں ان قواعد کی طرف بھی اشارہ کریں گے۔

اسی طرح ہم ہر قاعدہ کے بعد ان بعض مراجع کی بھی نشاندہی کریں گے جن میں وہ قاعدہ اور اس کی تشریح آئی ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس قاعدہ کا استنباط کس طریقہ سے کیا گیا اور نتیجتاً استدلال کا ماخذ ہونے کے اعتبار سے اس کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔

(الف) بنیادی قواعد کلیہ

یہ پانچ قواعد ہیں جن میں سے ہم نے "العادۃ محکمۃ" کا قاعدہ اور اس کے ضمنی قواعد کو الگ کر دیا ہے کیونکہ یہ قاعدہ حکم شرعی کے مصادر کی بحث میں ذکر کریں گے۔

۱- **"الأمور بمقاصدها"** (امور کا اعتبار ان کے مقاصد سے ہوتا ہے) (ابن السبکی ۵/۱، السیوطی/۱، المجلۃ/۲)، اس بنیادی قاعدہ سے یہ قاعدہ متفرع ہوتا ہے۔

"العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للألفاظ والمبانی" (عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہے الفاظ اور جملوں کا اعتبار نہیں) (ابن السبکی، المجلۃ ۳)۔

Marfat.com

۲- "اليقين لايزول بالشک" (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے) (ابن السبکی ۱/۱، زرکشی کی عبارت میں یہ الفاظ ہیں: مایثبت بیقین لایرتفع الا بیقین، السیوطی ۲/، المجلۃ ۴/)۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

☆ "الأصل بقاء ماكان على ماكان" (اصل یہ ہے کہ جو چیز جس طرح تھی اسی طرح اس کو باقی مانا جائے) (المجلۃ ۵/)۔

"ماثبت بزمان يحكم ببقاءه مالم يرددليل على خلافه" (جو چیز کسی زمانے میں ثابت ہو اس کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا جب تک کہ اس کے خلاف دلیل نہ آئی ہو) (المجلۃ ۵/)۔

"الأصل فى الأمور العارضة العلم" (عارضی امور میں عدم اصل ہے) (المجلۃ ۹/)۔

"الأصل براء ة الذمة" (اصل بری الذمہ ہونا ہے) (المجلۃ ۸/)۔

"الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته" (اصل یہ ہے کہ نئی پیش آمدہ چیز کو اس کے قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے) (المجلۃ ۱۱/)۔

"لاعبرة للدلالة فى مقابلة التصريح" (صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہے) (المجلہ ۱۳/)۔

"لاينسب إلى ساكت قول ولكن السكوت فى معرض الحاجة إلى البيان بيان" (السیوطی ۱۸/۲، المجلۃ ۶۷/) (خاموش رہنے والے کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جاتی لیکن جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں خاموشی ایک طرح کا بیان ہے)۔

"لاعبرة للتوهم" (وہم کا اعتبار نہیں ہے) (المجلۃ ۷۴/)۔

"لاحجة مع الاحتمال الناشئى عن دليل" (جو احتمال دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اس کے ساتھ حجت قائم نہیں رہتی) (المجلہ ۷۳/)۔

"الممتنع عادة كالممتنع حقيقة" (جو چیز عادتاً محال ہو وہ اس چیز کی طرح ہے جو حقیقتاً محال ہو) (المجلہ ۳۸/)۔

Marfat.com

۳- "المشقة تجلب التيسير "(مشقت آسانی پیدا کرتی ہے)(ابن السبکی ۳، السیوطی ۳، المجلہ ۱۷)۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

"الأمر إذا ضاق اتسع "(کسی معاملہ میں جب تنگی ہوجاتی ہے تو اس میں وسعت وگنجائش پیدا ہوتی ہے)(المجلہ ۱۸)۔

"الضرورات تبیح المحظورات "(انتہائی درجہ کی مجبوریاں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)(الزرکشی، المجلہ ۲۱)۔

"الضرورت تقدربقدرھا"(جو چیزیں انتہائی مجبوری کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں وہ مجبوری کے بقدر ہی جائز ہوتی ہیں)(المجلہ ۲۲)۔

اس سے ملتا جلتا یہ قاعدہ بھی ہے:

"ماجاز لعذر بطل بزواله "(جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہونے سے باطل ہوجاتی ہے)۔

"الاضطرار لایبطل حق الغیر "(اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا)(المجلہ ۳۳)۔

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة "(حاجت ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے خواہ عام ہو یا خاص)(المجلہ ۳۲)۔

"لاضرر ولاضرار "(نہ ضرر اٹھانا ہے اور نہ ضرر پہنچانا)(المجلہ ۱۹)۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

"الضرر یرفع بقدر الإمکان"(ضرر کو حتی الامکان دور کیا جائے گا)(المجلہ ۳۱)۔

"الضرر یزال"(ضرر کا ازالہ کیا جائے گا)(ابن السبکی ۱۲، السیوطی ۴، المجلہ ۲۵)۔

"الضرر لایزال بمثله"(ضرر کا ازالہ اسی کے مثل دوسرے ضرر سے نہیں کیا جائے گا)(المجلہ ۲۵)۔

Marfat.com

''یختار أھون الشرین ''(دو برائیوں میں سے ہلکی برائی کو اختیار کیا جائے گا) (المجلۃ /۱۹)۔

''إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمھما ضررا بارتکاب أخفھما''(جب دو مفاسد میں ٹکراؤ ہو تو خفیف مفسدہ کا ارتکاب کر کے بڑے مفسدہ سے بچا جائے گا) (المجلہ /۲۸)۔

''یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام ''(عمومی ضرر کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص گوارہ کیا جائے گا) (المجلہ /۲۶)۔

''درء المفاسد أولی من جلب المنافع ''(مفاسد کو دور کرنا منافع حاصل کرنے سے زیادہ اہم ہے) (ابن السبکی، المجلہ /۳۰)۔

''إذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع''(جب کسی چیز کے مانع اور محرک میں تعارض واقع ہو تو مانع کو مقدم کیا جائے گا) (المجلہ /۴۶)۔

''القدیم یترک علی قدمہ ''(قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا) (المجلہ /۶)۔

''الضرر لایکون قدیما ''(ضرر قدیم نہیں ہوتا ہے) (المجلہ /)۔

(ب) شریعت کے مختلف اقسام میں مشترک اہم قواعد:

۱-'' التابع تابع ''(تابع تابع ہی ہوا کرتا ہے) (السیوطی ۲/ ۴، المجلہ /۴۷)۔

اس قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

''من ملک شیئا ملک ماھو من ضروراتہ''(جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کے لوازم کا بھی مالک ہوگا) (المجلہ /۴۹)۔

''التابع لایفرد بالحکم ''(تابع کا علاحدہ سے حکم نہیں ہوتا) (السیوطی، المجلہ /۵۴)۔

''إذاسقط الأصل سقط الفرع'' (جب اصل ساقط ہوگئی تو فرع کا بھی سقوط ہوگیا) (السیوطی، المجلہ /۵۰)۔

Marfat.com

"قد يثبت الفرع دون الأصل "(کبھی فرع کا ثبوت اصل کے بغیر ہوتا ہے)
(المجلہ ۸۱)۔

"التابع لايتقدم على المتبوع "(تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوتا)(السیوطی ر)۔

"إذا بطل الشئی بطل مافی ضمنه"(جب کوئی چیز باطل ہوگئی تو اس کے ضمن میں جو کچھ ہے سب باطل ہوگئی)(المجلہ ۵۲)۔

۲-" الحريم له حكم ماهوحريم له"(حریم کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کی اصل کا ہوتا ہے)(السیوطی ۲ ر ۸)۔

۳-"إذا اجتمع أمران من جنس واحد متفقا المقصد دخل أحدهما فی الآخر غالبا"(جب ایک جنس کے دو متفق المقصد امور جمع ہو گئے تو اکثر ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو جاتا ہے)(ابن السبکی، السیوطی ۲ ر ۹)۔

۴-" التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" (السیوطی ۲ ر ۵، المجلہ ر ۵۸)
(رعایا کے بارے میں تصرف مصلحت کے ساتھ وابستہ ہے)۔

۵-" ما أوجب أعظم الأمرين بخصوصه لايرجب أهونهما بعمومه"
(دو چیزوں میں سے عظیم ترین چیز نے جس چیز کو خاص طریقے سے ثابت کیا ہے اسے ان دونوں چیزوں میں سے معمولی چیز عموماً ثابت نہیں کرتی)(ابن السبکی، السیوطی ۲ ر ۲۴)۔

۶-" الإكراه يسقط أثرالتصرف فعلاً كان أو قولا"(اکراہ تصرف کے اثرات کو ساقط کر دیتا ہے خواہ وہ تصرف فعل ہو یا قول)(ابن السبکی ر)۔

۷-" الوجود المقترن بالمانع الحسی أوالشرعی كالمعدوم "(جو وجود حسی یا شرعی مانع سے متصل ہو وہ معدوم کی طرح ہے)(ابن السبکی ر)۔

۸- "القادر على اليقين لايعمل بالظن"(جو شخص یقین پر قادر ہو وہ ظن پر عمل نہیں کر سکتا)(ابن السبکی)۔

Marfat.com

۹-" من ارتكب محرما يمكن تداركه بعد ارتكابه وجب عليه تداركه" (جس شخص نے کسی ایسے حرام کا ارتکاب کیا جس کا تدارک ارتکاب کے بعد ممکن ہے اس شخص کے ذمہ اس کا تدارک واجب ہے)۔

۱۰-" الاحتياط أن يجعل المعدوم كالموجود والموهوم كالمحقق" (احتیاط یہ ہے کہ معدوم کو موجود کی طرح اور موہوم کو محقق کی طرح قرار دیا جائے) (ابن السبکی)۔

۱۱-" ينزل المجهول منزلة المعدوم وإن كان الأصل بقاؤه إذا يئس من الوقوف عليه أوشق اعتباره" (جب مجہول پر واقفیت سے مایوسی ہو یا اس کا اعتبار دشوار ہو تو مجہول کو معدوم کے درجہ میں مان لیا جاتا ہے، اگر چہ اصل اس کا باقی رہنا ہے) (ابن رجب/۱۰۶)۔

۱۲-" لايثبت حكم الشئى قبل وجوده" (شئی کا حکم اس کے وجود سے پہلے ثابت نہیں ہوتا) (ابن السبکی ر)۔

۱۳-"إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام " (جب حلال وحرام یکجا ہو گئے تو حرام غالب آجاتا ہے) (ابن السبکی، السیوطی ۲/۲)۔

اسی میں یہ قاعدہ بھی داخل ہے:

"إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع "(جب مانع اور محرک میں تعارض ہو جائے تو مانع کو مقدم کیا جائے گا) (المجلہ ۴۶)، اس قاعدہ کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔

۱۴-" إذا تعارض الواجب والمحظور يقدم الواجب "(جب واجب اور ممنوع میں تعارض ہو تو واجب کو مقدم کیا جائے گا) (الزرکشی)۔

۱۵-" إذا تقارن الحكم ووجود المنع منه فالمذهب المشهور أن الحكم لايثبت "(جب کوئی حکم اور اس سے ممانعت باہم متصل ہوں تو مشہور مذہب یہ ہے کہ حکم ثابت نہیں ہوتا) (ابن الرجب/۵۷)۔

Marfat.com

۱۶-" البقاء أسهل من الابتداء "(کسی چیز کی بقاء از سرنو اس کے وجود میں آنے سے سہل ہوتی ہے)(المجلہ /۵۶)۔اسی قاعدہ میں ابن السبکی اور سیوطی (۲/ ۱۳) کی نزدیک یہ الفاظ ہیں:

"الدفع أقوى من الرفع "اور ابن رجب (۱۳۴) کے نزدیک اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہیں:

"المنع أسهل من الرفع "اس قاعدہ سے درج ذیل قاعدہ متفرع ہوتا ہے:

"يغتفر فی البقاء مالا يغتفر فی الابتداء "(بقاء میں وہ چیزیں معاف ہوتی ہیں جو ابتداء میں معاف نہیں ہوتیں)(المجلہ /۵۵)۔

۱۷-" الخروج من الخلاف مستحب "(علماء کے اختلاف سے نکلنا مستحب ہے)(ابن السبکی ،السیوطی ۲/ ۱۲)۔

۱۸-"الرضاء بالشئ رضابما يتولد منه "(کسی چیز سے راضی ہونا اس سے پیدا ہونے والے نتائج سے راضی ہونا ہے)(ابن السبکی ،السیوطی ۲/ ۱۶)۔

۱۹-"المتعدی أفضل من القاصر"(جس چیز کا فائدہ متعدی ہوتا ہے وہ اس چیز سے بہتر ہے جس کا فائدہ محدود ہو)(السیوطی ۲/ ۲۰)۔

۲۰-" الفرض أفضل من النفل"(فرض نفل سے افضل ہے)(ابن السبکی ،السیوطی ۲/ ۲۱)۔

۲۱-" الواجب لايترک إلا لواجب "(واجب کو واجب ہی کی وجہ سے ترک کیا جا سکتا ہے)(ابن السبکی ،السیوطی ۲/ ۲۲)۔

۲۲-" مايثبت بالشرع مقدم على ماثبت بالشرط"(جو چیز شریعت سے ثابت ہوتی ہے وہ شرط سے ثابت شدہ چیز پر مقدم ہوتی ہے)(ابن السبکی ،السیوطی ۲/ ۲۵ الزرقا فقرہ ۷۰۶)۔

Marfat.com

۲۳-" ماحرم أخذه حرم إعطاؤه " (جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے) (السیوطی ۲/ ۲۷، المجلہ/ ۳۴)۔

اس قاعدہ سے درج ذیل قاعدہ متفرع ہوتا ہے: "ما حرم فعله حرم طلبه" (جس چیز کا کرنا حرام ہے اس کو دوسرے سے طلب کرنا بھی حرام ہے) (المجلہ/ ۳۵)۔

۲۴-"ماحرم استعماله حرم اتخاذه" (جس چیز کا استعمال حرام ہے اسے اپنا نا بھی حرام ہے) (السیوطی ۲/ ۲۶)۔

۲۵-"المشغول لایشغل" (مشغول کو مشغول نہیں کیا جاتا) (سیوطی ۲/ ۲۸)۔

۲۶-" المکبر لایکبر" (السیوطی ۲/ ۲۹)۔

۲۷-" من استعجل الشئ قبل أوانه عوقب بحرمانه" (جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے لئے عجلت مچائی اسے اس چیز سے محرومی کی سزا دی جائیگی) (ابن السبکی، السیوطی ۲/ ۳۰، المجلہ/ ۹۹)۔

۲۸-" الولایة الخاصة أقوی من الولایة العامه" (ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے) (السیوطی ۲/ ۳۲، المجلہ/ ۵۹)۔

۲۹-" المیسور لایسقط بالمعسور" (آسان چیز دشوار چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی) (ابن السبکی، السیوطی ۲/ ۳۸)۔

۳۰-" یغتفر فی الوسائل مالایغتفر فی المقاصد " (بہت سی وہ چیزیں جو مقاصد میں معاف نہیں ہوتیں وسائل میں معاف ہوتی ہیں) (السیوطی ۲/ ۳۷)۔

۳۱-" یدخل القوی علی الضعیف ولاعکس " (قوی ضعیف پر داخل ہو جاتا ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا) (السیوطی ۲/ ۳۶)۔

۳۲-"لاینکر المختلف فیه انما ینکر المجمع علیه" (مختلف فیہ چیز کا انکار انکار نہیں ہے، اجماعی چیز کا انکار در حقیقت انکار ہے) (الزرکشی، السیوطی ۲/ ۳۵)۔

Marfat.com

۳۳-" الأصل فى الأشياء الإباحة "(اشیاء میں اصل اباحت ہے)(الزرقافقرہ۶۸۹)۔

۳۴-" الحق لایسقط بالتقادم "(حق پرانا ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا) (الزرقا فقرہ/۶۹۷)۔

۳۵-"الحکم یدور مع علته"(حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے)(الزرقاء فقرہ/۶۹۸)۔

۳۶-" مالایتم الواجب إلابه فهوواجب "(جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوسکتا وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے)(الزرقاءفقرہ/۷۱۵)۔

۳۷-" جناية العجماء جبار "(جانوروں کی جنایت قابل تاوان نہیں ہے) (المجلہ: ۹۴)۔

۳۸-" إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر" (جب فعل کرنے والا اور فعل کا سبب بننے والا دونوں یکجا ہوں تو حکم کو کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا)(السیوطی ۲/۴۰،المجلہ/۹۰)۔

۳۹-" المتسبب لايضمن إلابالتعمد "(سبب بننے والا اسی وقت ضامن ہوتا ہے جبکہ وہ عمداً سبب بنا ہو)(المجلہ/۹۳)۔

۴۰-" المباشر ضامن وإن لم يتعمد "(خود عمل کرنے والا ضامن ہوتا ہے اگرچہ اس نے عمداً وہ عمل نہ کیا ہو)۔

۴۱-" يضاف الفعل إلى الفاعل لا الآمر مالم يكن مجبراً"(فعل کو فاعل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے،آمر کی طرف نہیں،جب تک کہ فاعل پر جبر نہ کیا گیا ہو)(المجلہ/۸۹)۔

۴۲-" لايجوز لأحد أن يتصرف فى ملك الغير بلا إذن "(کسی کے لئے دوسرے کی ملک میں تصرف اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے)(المجلہ/۹۶)۔

اس قاعدہ سے دو قاعدے متفرع ہوتے ہیں:

Marfat.com

۴۳-" الأمر بالتصرف فی ملک الغیرباطل "(دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنے کا حکم باطل ہے) (المجلہ/۹۵)۔

۴۴-" لایجوز لأحد أن یأخذ مال أحد بلاسبب "(کسی کے لئے دوسرے کا مال بلاسبب لینا جائز نہیں ہے) (المجلہ/۹۱)۔

۴۵-"الجواز الشرعی ینافی الضمان "(شرعی جواز ضامن قرار دئے جانے کے منافی ہے) (المجلہ/۹۱)۔

۴۶-" الساقط لایعود "(جو چیز ساقط ہو چکی ہو وہ پھر لوٹ کر نہیں آتی) (المجلہ/۵۱)۔

۴۷-"إذا تعذر الأصل یصار إلی البدل" (اصل کے دشوار ہونے کے وقت بدل کو اختیار کیا جائے گا) (المجلہ/۵۳)۔

۴۸-" من سعی فی نقض ماتم من جهته فسعیه مردود علیه "(جس شخص نے ایسی چیز توڑنے کی سعی کی جو اس کی جانب سے مکمل ہو چکی ہو تو اس کی سعی رد کر دی جائے گی) (المجلہ/۱۰۰)۔

۴۹-" إذا زال المانع عاد الممنوع "(جب مانع زائل ہو گیا تو ممنوع چیز لوٹ آئے گی) (المجلہ/۲۴)۔

اسی قاعدہ سے درج ذیل قاعدے متفرع ہوتے ہیں:

" ماجاز لعذر بطل بزواله "(جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوئی اس کا جواز عذر کے زائل ہونے سے ختم ہو جاتا ہے) (المجلہ/۲۳)۔

۵۰-" الحدود تسقط بالشبهات "(شرعی سزائیں شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں) (السیوطی ۲/۶)۔

یہ قاعدہ تعزیر و کفارات دونوں کو شامل ہے۔

۵۱-" الأصل أن أمور المسلمین محمولة علی السداد والصلاح حتی

Marfat.com

یظهر غیره" (اصل یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات درستگی اور صلاح پر محمول ہوتے ہیں جب تک کہ اس کے علاوہ کا ظہور نہ ہو جائے) (الکرخی)۔

۵۲-" الأصل أن الاحتیاط فی حقوق الله تعالی جائز وفی حقوق العباد لایجوز" (اصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کے حقوق میں احتیاط جائز ہے اور بندوں کے حقوق میں جائز نہیں ہے) (الکرخی)۔

۵۳-" حقوق الله تعالی مبنیة علی المسامحة" (اللہ تعالی کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں) (الزرکشی)۔

۵۴-"الفرض لایؤخذ علیه عوض" (فرض کی ادائیگی پر کوئی عوض نہیں لیا جا سکتا) (الزرکشی)۔

۵۵-" یقدم فی کل ولایة من هو أقوم بمصالحها" (ہر عہدہ کے بارے میں وہی شخص مقدم کیا جائے گا جو اس منصب کی ذمہ داریوں کو زیادہ اچھی طرح انجام دینے والا ہو) (الزرکشی)۔

۵۶-" کل تصرف لایترتب علیه مقصوده لایشرع من أصله" (ہر وہ تصرف جس پر اس کا مقصد مرتب نہیں ہوتا وہ سرے سے مشروع نہیں ہوتا) (الزرکشی)۔

۵۷-" من أتی بسبب یفید الملک أو الحل أویسقط الواجبات علی وجه محرم وکان مما تدعو النفوس إلیه ألغی ذلک السبب وصار وجوده کالعدم لم یترتب علیه أحکامه" (جس شخص نے ایسا کوئی سبب اختیار کیا جو ملکیت یا حلت کا فائدہ کرتا ہے، یا واجبات کو حرام طریقہ پر ختم کر دیتا ہے اور وہ سبب ایسا ہے جس کی طرف انسان لپکتے ہیں تو اس سبب کو لغو قرار دیا جائے گا، اس کا وجود عدم کے برابر ہوگا اور اس پر اس کے احکام مرتب نہیں ہوں گے) (ابن رجب/۱۰۲)۔

۵۸-"الفعل الواحد یبنی بعضه علی بعض مع الاتصال المعتاد ولا

Marfat.com

ينقطع بالتفرق اليسير"(ایک فعل کے بعض اجزاء بعض پر مبنی ہوتے ہیں حسب عادت اتصال پائے جانے کی صورت میں اور معمولی افتراق سے فعل منقطع نہیں ہوتا)(ابن رجب، ۱۰۳)۔

۵۹-" من ثبت له أحد الأمرين فإن اختيار أحدهما أسقط الآخر وإن أسقط أحدهما أثبت الآخر، وإن امتنع منهما......"(جس شخص کے لئے دو چیزوں میں سے ایک ثابت ہے اگر اس نے ان میں سے ایک کو اختیار کیا تو دوسری چیز ساقط ہوگئی اور اگر اس نے ایک چیز کو ساقط کیا تو دوسری ثابت ہوگئی، اور اگر دونوں سے رک گیا......)(ابن رجب)۔

۶۰-" الإيثار فی القرب مكروه وفی غيرها محبوب"(تقرب والے کاموں میں ایثار مکروہ ہے اور ان کے علاوہ میں محبوب)(السیوطی ۲/۳)۔

۶۱-" الحقوق المجردة لايجوز الاعتياض عنها"(حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے)(ابن نجیم: فن دوم)۔

۶۲-" المبنی علی الفاسد فاسد "(جو چیز فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتی ہے)

(ابن نجیم: فن سوم کا آخر)۔

۶۳-"إذا اجتمع الحقان قدم حق العبد لاحتياجه علی حق الله تعالی لغناه بإذنه"(جب دو حق جمع ہو جائیں تو بندہ کے حق کو اللہ تعالی کے حق پر اللہ کے اذن سے مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالی غنی ہے)(ابن نجیم: فن سوم کا آخر)۔

Marfat.com

پانچویں فصل:

حکم شرعی کا محل

۱-مقدمہ

حکم شرعی کا محل وہ تصرفات اور واقعات ہیں جن پر حکم شرعی مرتب ہوتا ہے۔

(الف) تصرفات یا تو اقوال ہوں گے یا افعال۔

۱-قولی تصرفات یا تو انفرادی ہوں گے جن کا صدور ایک طرف سے ہوا ہوگا یا تصرفات دو متقابل مگر باہم متوافق دو جانبوں سے صادر ہوئے ہوں گے۔

۲-تصرفات فعلیہ کا حکم یا تو ضمان ہوگا یا ان کا تقاضا تملیک کا ہوگا۔

(ب) واقعات وہ حالات یا حادثات ہیں جن پر کوئی حکم شرعی مرتب ہوتا ہے خواہ انسان کے اختیار سے یہ حالات وحادثات پیش آئیں یا اس کے اختیار اور مرضی کے بغیر۔

ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر نے مالی معاملات کے میدان میں پیش آنے والے تصرفات اور واقعات پر بحث کرنے کے لئے مستقل کتاب تصنیف کی جس کا نام ''التصرفات والوقائع الشرعیہ'' ہے، حالانکہ تصرفات اور واقعات مالی معاملات کے میدان کے علاوہ عبادات، قانون عام اور احوال شخصیہ کے دائرہ میں بھی ہوتے ہیں (ڈاکٹر محمد ذکی عبد البر: التصرفات والوقائع الشرعیۃ رص ۲۴-۲۶، ۹۲-۹۷، ۹۸-۱۰۱، ۱۳۱-۱۳۲)۔

۲-تصحیح

(الف) اہل اصول کے کچھ مباحث ہیں جنہیں بعض اصولیین محکوم فیہ کا عنوان دیتے ہیں اور محکوم فیہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ''وہ فعل جس سے حکم متعلق ہو'' (امام غزالی: المستصفی

Marfat.com

۱/۸۶، بدران ابوالعینین: اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۹۹)۔ یہ ایک اچھی تعریف ہے جو محل کے مفہوم پر منطبق ہوتی ہے، بعض اصولیین (مثلاً صدر الشریعہ نے التوضیح میں اور بیضاوی نے المنہاج میں یہی عنوان دیا ہے، نیز ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی کتاب ''مباحث عند الاصولیین'' ص ۱۸۴، اور ڈاکٹر محمد زکی عبد البر کی کتاب الحکم الشرعی والقاعدۃ القانونیہ ص ۵۶، ۵۷) اسے محکوم بہ کا عنوان دیتے ہیں اور محکوم بہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ''محکوم بہ وہ چیز ہے جس کا حکم مکلفین کی افعال کے بارے میں دیا گیا ہو''، یہ تعریف محکوم بہ کے عنوان کے ساتھ تو ہم آہنگ ہے کیونکہ محکوم بہ بعینہ حکم کا نام ہے، لیکن محکوم فیہ کے ساتھ اس تعریف کا کوئی جوڑ نہیں ہے۔

(ب) عناوین اور تعریفات کے اختلاف کے باوجود ان عناوین کے تحت آنے والی بحثیں بالکل ایک ہیں اور ان مباحث میں سے ہمارے اس موضوع (یعنی حکم شرعی) کے ساتھ صرف بعض بحثوں کا تعلق ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے، بقیہ مباحث میں سے بعض ہماری رائے میں محکوم علیہ یعنی مکلّف سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض دوسرے مباحث خود حکم سے تعلق رکھتے ہیں۔

۱۔ مکلّف سے تعلق رکھنے والے مباحث درج ذیل ہیں:

-فعل سے مکلّف کی واقفیت۔

-مکلّف بہ، یعنی حکم کا ایسی ذات کی طرف سے صادر ہونے کا علم جسے مکلّف بنانے کا اختیار ہے اور کفار کا شریعت کے فرعی احکام کا مخاطب ہونا۔

-حکم شرعی کی ادائیگی میں نائب بنانا۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ شریعت کے عمومی نظریہ کی تقسیم میں ان مباحث کی صحیح جگہ حکم شرعی کے شخصی دائرہ کا باب ہے۔

۲۔ حکم سے تعلق رکھنے والے مباحث یہ ہیں:

-مکلّف کے لئے فعل کا ممکن ہونا اور محال چیز کا مکلّف بنانا۔

-کیا تکلیف فعل کرتے وقت متوجہ ہوتی ہے یا اس سے پہلے؟

Marfat.com

- وہ امور جو انسان کی فطرت میں شامل ہیں۔

- معلق طور پر مکلّف بنانا۔

- مشقت۔

- امتثال حکم کافی ہونے کا موجب ہے (یہ خالص نظری بحث ہے حس کی عملی پہلو سے کوئی قدر و قیمت نہیں)۔

ہمارے خیال میں شریعت کے عمومی نظریہ کی تقسیم میں ان مباحث کی صحیح جگہ ''باب انواع الحکم الشرعی'' (حکم شرعی کی قسمیں) ہے۔

۳- محل حکم کی بحثیں

اس تجزیہ کے بعد حکم شرعی کے محل کے زیرِ عنوان درج ذیل مباحث باقی رہ جاتے ہیں:

(الف) احکام شرعیہ کا مکلفین کے أفعال سے متعلق ہونا اور ''لاتکلیف إلا بفعل'' (تکلیف فعل کے ساتھ ہوا کرتی ہے) کی بحث، اصول فقہ کے مباحث میں یہ دونوں بحثیں محکوم فیہ کے مباحث میں آتی ہیں۔

(ب) محکوم فیہ کے اقسام:

۱- محکوم محکم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس کا ادراک حواس سے ہوا ہے یا عقل سے (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم رص ۲۰۴، ۲۰۵ بحوالہ التوضیح: صدر الشریعۃ ۳/ ۱۲۹)۔

۲- محکوم فیہ کی تقسیم اس کے اصل یا نائب ہونے کے اعتبار سے (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم رص ۲۱۹-۲۲۱ بحوالہ التوضیح: صدر الشریعۃ ۳/ ۱۳۹، المرقاۃ شرح مرقاۃ الوصول)۔

۳- محکوم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس کا شمار حقوق اللہ میں ہے یا حقوق العباد میں، یہ ان مباحث میں سے ہے جن کے بارے میں اصول فقہ کی کتابوں میں عموماً تفصیلی بحث نہیں آتی، اس موضوع پر عزالدین بن عبد السلام نے ''قواعد الاحکام'' (۱/ ۱۶۸-۱۷۷) میں اور امام شاطبی نے ''موافقات'' (۲/ ۳۱۵-۳۲۰، نیز ملاحظہ ہو: کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۱۳۴-۱۳۵ اور

Marfat.com

بن عاشور: سابق ماخذ رص ۱۴۷-۱۴۸، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم رص ۲۰۵-۲۱۹، ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ رص ۹۹-۱۰۴) میں تفصیلی بحث کی ہے۔

۴- محکوم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ وہ تصرفات قولی میں سے ہے، یا تصرفات فعلی میں سے، یا واقعات میں سے، اس موضوع پر ڈاکٹر زکی عبد البر نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

۵- محکوم فیہ کی تقسیم ان اوصاف کے اعتبار سے جو اوصاف اس کے بارے میں احکام شرعیہ کے نتیجہ میں آتے ہیں یعنی صحیح، باطل، فاسد۔

اہل اصول عموماً اس موضوع کو مباحث حکم کے ضمن میں لاتے ہیں، لیکن ہمارا خیال یہ ہے کہ اسے محل حکم کے مباحث کے ذیل میں لایا جائے کیونکہ اس کا تعلق فعل کے ساتھ ہے جو محل حکم ہے، خود حکم کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے (نیز دیکھئے: ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ رص ۱۴۵-۱۵۱، ڈاکٹر زکی عبد البر: الحکم رص ۴۴-۴۸)۔

۴- حقوق اللہ اور حقوق العباد

اس وقت دنیا میں قانون کے جو دو رجحانات یعنی انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان پائے جاتے ہیں ان کے بارے میں اسلامی شریعت کا موقف کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے فقہاء کی اس قسم کی بڑی اہمیت ہے کہ انہوں نے محکوم فیہ کو حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تقسیم کر دیا ہے، اس لئے ہم یہاں نہایت اختصار سے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تقسیم کے سلسلہ میں علماء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ پیش کریں گے۔

(الف) سب سے پہلی بات جس کی طرف اشارہ کرنا اہم معلوم ہوتا ہے وہ اس بات کی وضاحت ہے کہ حقوق اللہ سے مقصود جماعت کے حقوق ہیں۔ انہیں عظمت اور شرف کی وجہ سے اللہ تعالی کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے، امام بزدوی لکھتے ہیں: ''اللہ تعالی کا حق وہ ہے جس سے دنیا کا عمومی نفع وابستہ ہو، وہ نفع کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہو، اسے اللہ تعالی کی جانب تعظیما

Marfat.com

منسوب کردیا گیا ہے یا اس لئے کہ کوئی سرکش اسے اپنے ساتھ مخصوص نہ کرلے، جیسے بیت اللہ کی حرمت کہ نمازوں کا قبلہ بنانے کے لئے اس سے سارے عالم کی مصلحت وابستہ ہے...... اسے اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیماً منسوب کیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز سے نفع اٹھانے سے بہت بلند ہے، لہذا یہ بات ممکن ہی نہیں کہ نفع اٹھانے کے معنی میں کوئی چیز اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ اسے تخلیق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا حق کہا جائے، اس لئے کہ اس بارے میں تمام چیزیں برابر ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کی نسبت اس چیز کو شرف بخشنے کے لئے ہے جس کی اہمیت غیر معمولی، جس کا نفع قوی اور جس کا فضل عمومی ہے، اُس معنی میں کہ اس سے تمام لوگ منتفع ہوتے ہیں۔

اور حق العبد وہ ہے جس سے مخصوص فرد یا افراد کی مصلحت وابستہ ہو، مثلاً دوسرے کے مال کی حرمت کہ یہ بندہ کا حق ہے تا کہ اس کے ذریعہ اس کے مال کی حفاظت ہو سکے، اسی لئے دوسرے کا مال مالک کی اجازت دے دینے سے مباح ہو جاتا ہے لیکن زنا نہ تو عورت کے اجازت دینے سے مباح ہوگا نہ اس عورت کے گھر والوں کی اجازت سے (امام بزدوی: سابق ماخذ ۱۴۴/۴، ۱۴۵)۔

شیخ ابن عاشور اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حقوق اللہ سے مراد وہ مفہوم نہیں ہے جو اس اضافت سے بظاہر سمجھ میں آتا ہے، یعنی یہ کہ اللہ کی ذات کا حق صرف عقائد و عبادات میں داخل ہوتا ہے جس کی طرف رسول اکرم ﷺ نے اپنے اس فرمان میں اشارہ کیا ہے:

"حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً" (بندوں پر اللہ کا حق یہ ہے کہ اس کی بندگی کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں)، اس آیت میں بھی اسی جانب اشارہ ہے:

"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون" ظاہر بات ہے کہ حق اللہ سے یہاں ہماری مراد عقائد و عبادات نہیں ہیں بلکہ اس

Marfat.com

سے مرادامت کے حقوق ہیں جس میں تمام افرادامت کو یا اکثر کو عمومی نفع حاصل ہوتا ہے، یا ان لوگوں کے حقوق ہیں جو اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہیں، اللہ نے ان کے حقوق کی حفاظت کا حکم دیا، لوگوں کو اس پر ابھارا اور کسی کو ان حقوق کے ساقط کرنے کا اختیار نہیں دیا ہے۔

یہی وہ حقوق ہیں جو شریعت کے عام مقاصد کی حفاظت کرتے ہیں، اور افراد اور جماعتیں اپنے مخصوص مصالح کے حصول کے لئے جو تصرفات کرتی ہیں ان کے ذریعہ مقاصد شریعت کو نقصان پہنچنے سے یہی حقوق بچاتے ہیں، یہی حقوق ان تمام لوگوں کے حقوق کے محافظ ہیں جو اپنے حقوق کی حفاظت نہیں کر سکتے، مثلاً بیت المال کا حق، غیر مکلفین کے حقوق اور اس نابالغ کی پرورش جس کا کوئی پرورش کرنے والا نہیں ہے (ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۱۴۷)۔

(ب) احناف اس پہلو سے حقوق کی چار قسمیں کرتے ہیں:

۱- خالص اللہ کا حق

۲- خالص بندے کا حق

۳- جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اللہ تعالی کا حق غالب ہو، جیسے حد قذف۔

۴- جس میں دونوں حق جمع ہوں اور بندہ کا حق غالب ہو، جیسے قصاص۔

جس میں دونوں حق جمع ہوں اللہ کا حق غالب ہو مثلاً حد قذف، وہ بھی حقوق اللہ کے ساتھ ملحق ہے، اس اعتبار سے کہ ایک پہلو سے آبرو کی حفاظت کر کے اور باہم قتل و خونریزی سے روک کر عمومی مصلحت کو پورا کرتی ہے، لہذا یہ حق اللہ میں سے ہوگا، دوسری طرف حد قذف سے مخصوص مصلحت بھی وجود پذیر ہوتی ہے، یعنی جس پاک دامن عورت پر الزام تراشی کی گئی تھی اس کا دفاع ہوتا ہے اور اس کی شرافت و پاکدامنی کا اعلان ہوتا ہے، لہذا اسے حق العبد میں شمار ہونا چاہئے، لیکن اس کی سزا میں پہلا پہلو زیادہ نمایاں ہے، لہذا اسے حقوق اللہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا۔

جس میں دونوں حق جمع ہوں اور بندہ کا حق غالب ہو اس کی مثال قصاص ہے، اسے

Marfat.com

حقوق العباد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے، کیونکہ قصاص ایک طرف تو عمومی مصلحت کو بروئے کار لاتا ہے، اس لئے کہ قصاص جاری کرنے سے لوگوں کی زندگیاں محفوظ ہو جاتی ہیں، دوسری طرف قصاص سے مصلحت خاصہ بھی وجود پذیر ہوتی ہے، اس لحاظ سے کہ قاتل کے خلاف مقتول کے اولیاء کے سینوں میں غضب اور کینہ کی جو آگ بھڑکتی ہے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے، لیکن اس سزا میں دوسرا پہلو غالب ہے لہذا اسے حقوق العبد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے (ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ، ص ۹۹-۱۰۱)۔

یہ رباعی تقسیم ہے جس کے احناف قائل ہیں لیکن امام قرافی اس تقسیم کی پہلی قسم یعنی خالص بندہ کے حق کو مستبعد سمجھتے ہیں، کیونکہ ان کی رائے میں بندوں کے حقوق میں ہمیشہ اللہ کا حق بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ہر تکلیف (مکلّف بنانا) اللہ کا حق ہے لہذا جو چیز اللہ کا حق ہے وہ اللہ کا ہے ہی اور جو بندہ کا حق ہے وہ بھی اللہ کا حق شامل ہونے کی وجہ سے اللہ کی طرف لوٹتا ہے (مثلاً زکاۃ)، اس اعتبار سے بھی حق العبد میں اللہ کا حق شامل ہوتا ہے کہ کسی چیز کا حق العبد ہونا یہ بھی اللہ کے حقوق میں سے ہے کیونکہ اللہ ایسا کر سکتا تھا کہ بندہ کے لئے بالکل کوئی حق نہ مقرر کرے (قرافی کی الفروق: فرق نمبر ۲۲ اور اس پر ابن الشاط کی تعلیق)۔

امام قرافی نے جو رخ اختیار کیا ہے اس میں افراد کے حقوق ثابت کرنے اور ان کی حفاظت کرنے میں لزوم کو اور زیادہ مؤکد کر دیا گیا ہے، اس وضاحت کے ذریعہ کہ حقوق العبد میں اللہ کا حق شامل ہوتا ہے اور اللہ ہی نے یہ حقوق مستحقین تک پہنچانے کا حکم فرمایا ہے۔

اسی طرح انسان کے مخصوص ترین حقوق، مثلاً اس کی زندگی، عقلی اور جسمانی صحت کو فاسد کرنے سے بچانا، اس کی آزادی پامال ہونے سے بچانا، اس کا مال تلف کرنے اور بے مصرف ضائع کرنے سے بچانا، یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق ہیں، یعنی یہ نعمتیں جن پر زندگی کی بنیاد ہے اور جن سے دنیا آباد ہے ان سب کی حفاظت اللہ کا حق ہے اور اس میں انسان کا بھی حق ہے یعنی اس کی زندگی، صحت اور مرض ہر انسان کے جو مخصوص مصالح ہیں وہ اس کا اپنا حق ہے۔

Marfat.com

صالح حکمرانی کی ضمانت کے لئے بیعت کا حق اور شوری کا حق یہ بھی اسی نوع میں شامل ہے۔

اس طرح کے مشترک حقوق میں یہ دیکھا جائے گا کہ کون سا حق غالب ہے، اگر اللہ کا حق غالب ہوگا تو انسان کے لئے اس میں تصرف کرنا یا اس کو ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی لئے انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی زندگی یا صحت پر تعدی کرے یا اپنا مال بے مقصد ضائع کرے (ڈاکٹر احمد فہمی ابوسنہ: نظریۃ الحق رص ۱۸۰-۱۸۱)۔

شاطبی اس رائے پر یہ نتیجہ مرتب کرتے ہیں کہ حقوق کی تین قسمیں ہیں:

۱- خالص اللہ کا حق، مثلاً عبادات، اس میں تعبد اصل ہے اور قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

۲- جس میں اللہ اور بندہ دونوں کا حق شامل ہے، لیکن اللہ کا حق غالب ہے اس کا حکم پہلی قسم کی طرح ہے۔

۳- جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں شریک ہیں اور حق العبد غالب ہے، اس میں معقول المعنی ہونا اصل ہے۔

لیکن امام شاطبی دوسری جگہ ایسی بات لکھتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں، وہ تحریر فرماتے ہیں: ''ہر حکم شرعی میں فوری طور پر یا مؤخر طریقہ پر بندوں کا حق ہوتا ہے (مثلاً نماز میں منکرات وفواحش سے رکنے کا فائدہ ہے، اور زکوۃ میں حاجت مندوں کا نفع ہے)، کیونکہ شریعت بندوں کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہے، اسی لئے صحیح مسلم میں روایت آئی ہے کہ بندہ جب خالص اللہ کی عبادت کرے اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے، تو اللہ پر بندوں کا حق یہ ہے کہ اللہ ان کو عذاب نہ دے، حق اللہ کی تشریح عام طور پر فقہاء یہ کرتے ہیں کہ حق اللہ وہ ہے جس کے بارے میں شریعت سے سمجھا گیا ہو کہ اس میں مکلّف کو اختیار نہیں ہے خواہ اس کے لئے معنی معقول ہو یا غیر معقول، اور حق العبد کی تشریح عموماً یہ کی جاتی ہے کہ جو چیز بندہ کے مصالح دنیوی سے تعلق رکھتی ہے وہ حق العبد ہے، کیونکہ اگر اس کا تعلق بندہ کے اخروی مصالح سے ہوگا تو

Marfat.com

اس کو بھی حق اللہ کہا جائے گا۔

فقہاء کے یہاں تعبد کا معنی یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ مخصوص طور پر عقل و ادراک سے نہ معلوم ہوتی ہو، عبادات میں اصل یہ ہے کہ وہ حق اللہ کی طرف لوٹتی ہیں اور عادات میں اصل یہ ہے کہ حقوق العباد کی طرف لوٹیں'' (موافقات ۳۱۵/۲-۳۲۰، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی کتاب مباحث الحکم عند الاصولیین رص ۲۰۵-۲۱۹)۔

امام شاطبی کے اس بیان کی بنا پر تمام حقوق مشترک ہوں گے جن میں اللہ کا حق اور انسان کا حق دونوں یکجا ہو جائیں، لیکن ان میں سے کسی ایک کے دوسرے پر غلبہ کے اعتبار سے حقوق کی دو قسمیں ہو جائیں گی:

۱- جس میں اللہ کا حق غالب ہو، اسے ہم مختصراً حق اللہ کا نام دیں گے۔

۲- جس میں بندہ کا حق غالب ہو، اسے ہم اختصار کے لئے حق العبد کہیں گے۔

(ج) حق اللہ

حق اللہ میں درج ذیل چیزیں شامل ہیں (ڈاکٹر ابوسنۃ رص ۱۷۷، ۱۷۸):

۱- جس عمل کا اولین مقصد اللہ تعالی کا تقرب، اس کی تعظیم اور اس کا دین قائم کرنا ہو، مثلاً عبادات واجبہ، نماز روزہ وغیرہ۔

۲- عام معاشرہ کی نگہداشت مقصود ہو، اس طور سے کہ ان کے اوپر کسی ایک کی تخصیص کے بغیر مصلحت عام مرتب ہوتی ہو (ڈاکٹر ابوسنۃ نے رص ۱۷۹، ۱۸۰ اور ۲۰۸ میں اسے بندے کے مخصوص حقوق میں شمار کیا ہے اور حکم میں اسے حقوق اللہ کے ساتھ شامل کیا ہے، لیکن زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسے شروع ہی سے حقوق اللہ میں شمار کیا جائے جیسا کہ ہم نے یہاں کیا)۔

۳- جن احکام سے مقصود ان لوگوں کے حقوق کی حفاظت ہو جنہیں اپنے حقوق کی حفاظت سے کمزور اور معذور تصور کیا گیا ہو۔

احناف نے حقوق اللہ کو آٹھ قسموں میں منحصر کیا ہے (اصول السرخسی ۲۹۰/۲-۲۹۶):

Marfat.com

۱- خالص عبادات، مثلاً نماز، زکوۃ، حج وغیرہ اور یہ عبادات جن چیزوں پر مبنی ہیں یعنی اسلام اور ایمان، اس لئے کہ ان عبادات سے اقامت دین مقصود ہے اور اقامت دین معاشرہ کے نظام کے لئے ضروری چیز ہے۔

۲- خالص سزائیں، مثلاً زنا، چوری، رہزنی اور شراب نوشی کی سزائیں، یہ تمام سزائیں سماج کے وجود کی حفاظت کے لئے ہیں۔

۳- محدود سزائیں، مثلاً قاتل کو مقتول کی میراث سے محروم کر دینا، یہ محرومی محدود سزا ہے اس لئے کہ اس میں ایجابی صورت میں قاتل کو ایذا نہیں پہنچائی جاتی اور نہ ہی مقتول کو کوئی نفع پہنچتا ہے۔

۴- وہ حقوق جو عبادات اور سزا کے درمیان دائر ہیں، مثلاً قتل خطا کا ارتکاب کرنے والے کے لئے یا رمضان میں عمداً روزہ توڑنے والے کے لئے کفارہ کا حکم، کیونکہ کفارہ میں عبادات کا مفہوم بھی ہے، اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی کسی عبادت یعنی روزہ یا صدقہ یا غلام آزاد کرنے ہی سے ہوتی ہے اور کفارہ کے اندر سزا کا پہلو بھی ہے، کیونکہ کفارہ ایک گناہ کرنے پر بطور سزا واجب ہوا ہے، اسی لئے اسے کفارہ کہا گیا ہے یعنی گناہ کو چھپانے والا۔

۵- وہ عبادات جن میں ٹیکس ہونے کا پہلو ہو، مثلاً صدقۂ فطر، صدقہ فطر اس اعتبار سے عبادت ہے کہ اس میں محتاجوں پر صدقہ کر کے اللہ کا تقرب حاصل ہوتا ہے اور اس میں ٹیکس کا پہلو بھی ہے یعنی صدقۂ فطر ایک اعتبار سے جان کا ٹیکس ہے۔

۶- وہ مؤنت (ٹیکس) جس میں عبادت کا پہلو ہے جیسے عشر، عشر مؤنت ہے کیونکہ وہ عشری زمین کا ٹیکس ہے اور اس میں عبادت کا پہلو بھی ہے کیونکہ وہ زمین کی پیداوار کی زکوۃ ہے، عشر کو زکوۃ ہی کے مصارف میں صرف کیا جاتا ہے۔

۷- وہ مؤنت (ٹیکس) جس میں سزا کا پہلو ہو مثلاً خراج، یہ خراج ایک مؤنت ہے کیونکہ یہ خراجی زمین کا ٹیکس ہے اور اس میں سزا کا پہلو بھی ہے کیونکہ خراج اسی زرعی زمین پر فرض

Marfat.com

ہے جو غیر مسلموں کے ہاتھوں میں باقی رکھی گئی ہو۔

۸- وہ حق جو قائم بنفسہ ہو مثلاً مال غنیمت کا خمس (پانچواں حصہ) اور زمین کے اندر جو خزانے اور کانیں پائی جائیں ان کا خمس، اس کے قائم بنفسہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو کسی ایسے بندہ کے ذمہ متعلق ہوئے بغیر جو اس کی ادائیگی کرے خود ثابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والے مجاہدین کے لئے مقرر فرمائے اور پانچواں حصہ ان عمومی اور خصوصی مصالح کے لئے رکھا جنھیں خود قرآن نے واضح فرمایا ہے۔ اسی طرح زمین میں پائے جانے والے خزانہ اور معادن کے پانچ میں سے چار حصے پانے والے کے لئے مقرر فرمائے ہیں اور پانچواں حصہ عمومی مصالح کے لئے مخصوص کر دیا ہے۔

احناف کا حقوق اللہ کو عبادات، عقوبات، مؤنات کی ان آٹھ قسموں میں محصور کر دینا حق اللہ کے مفہوم کو تنگ کر دینا ہے جو کہ اصلاً سماج کے حق کے معنی میں ہے، اس لئے کہ سماج کے حقوق اس سے کہیں زیادہ وسیع ہیں اور یہ حقوق زندگی میں ترقی اور تبدیلی اور مختلف معاشروں کی ضروریات اور تقاضوں کے اعتبار سے بدلتے اور بڑھتے رہتے ہیں، معاشرہ کے تمام وہ تقاضے اس کے اندر شامل ہیں جن پر کسی کی خصوصیت کے بغیر عمومی مصلحت مرتب ہوتی ہے، اسی طرح احناف کی ان آٹھ قسموں میں وہ احکام بھی نہیں آسکے ہیں جن کا مقصود ان لوگوں کے حق کی حفاظت ہے جو اپنے حقوق کی حفاظت سے کمزور اور عاجز تصور کئے جاتے ہیں مثلاً غیر مکلّف اور چھوٹا بچہ جس کی کوئی پرورش کرنے والا نہیں ہے۔

ابن تیمیہ نے حقوق اللہ کی جو تعریف کی ہے وہ ان تمام امور کو شامل ہے، چنانچہ انھوں نے قرآن پاک کی آیت: "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ حدود اور حقوق کے بارے میں ہوتا ہے اور ان کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ حدود و حقوق ہیں جو کسی متعین قوم کے لئے نہیں ہیں، بلکہ ان کی

Marfat.com

منفعت تمام مسلمانوں کے لئے یا مسلمانوں کی کسی قسم کے لئے ہے اور تمام مسلمانوں کو ان حدود و حقوق کی ضرورت ہے، انھیں حدود اللہ اور حقوق اللہ کہا جاتا ہے، مثلاً ڈاکوؤں، چوروں اور زناکاروں کی سزا اور مثلاً اموال سلطانیہ اور اوقاف اور وصایا کے بارے میں فیصلہ جو کسی معین فرد یا افراد کے لئے نہیں ہے، یہ سب اسلامی عہدوں کے اہم امور میں سے ہیں (ابن تیمیہ: السیاسۃ الشرعیہ رص ۳-۴۴، ۸۰ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیلی: الحریات العمہ رص ۱۸۱)۔

اسی کے ساتھ اس قسم کو بھی شامل کرلیا جائے گا جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں اور حق اللہ غالب ہو، مثلاً حد قذف، یہ بھی حق اللہ کے ساتھ ملحق ہے اس اعتبار سے کہ قذف ایک طرف آبرو کی حفاظت کر کے اور باہم قتل وخونریزی سے روک کر عمومی مصلحت کو پورا کرتی ہے لہذا یہ حق اللہ میں سے ہوگا، دوسری طرف حد قذف سے مخصوص مصلحت بھی وجود پذیر ہوتی ہے، یعنی جس پاک دامن عورت پر الزام تراشی کی گئی تھی اس کا دفاع ہوتا ہے اور اس کی شرافت و پاکدامنی کا اعلان ہوتا ہے، لہٰذا اسے حق العبد میں شمار ہونا چاہیے لیکن اس سزا میں پہلا پہلو زیادہ نمایاں ہے، لہٰذا اسے حقوق اللہ کے ساتھ ملحق کردیا جائے گا۔

(د) حق العبد (ڈاکٹر ابوسنہ: رص ۱۷۹-۱۸۰)

۱-حق العبد وہ ہے جس پر کسی ایک فرد یا چند افراد کی مخصوص مصلحت مرتب ہو، مثلاً ہر ایک کا اپنے گھر، کام اور بیوی میں حق، اسے حق خاص بھی کہتے ہیں، اسی لئے صاحب حق کے علاوہ کسی اور کو نہ اس میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے، نہ اس کا مطالبہ کرنے کا اور نہ اسے ساقط کرنے کا بشرطیکہ اس میں ساقط کرنے کا احتمال ہو۔

حق العبد کی مثالوں میں سے دیت ہے، دیت (خوں بہا) قصاص کے بدلہ میں اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ مقتول کا ولی یا وہ شخص جس کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہے اس پر راضی ہو، جس طرح دیت غیر عمد کی صورت میں اور اس وقت جب کہ جان لینے سے کم والی جنایت میں برابری کے ساتھ قصاص کا وصول کرنا دشوار ہو ابتداءً ہی واجب ہوجاتی ہے۔

Marfat.com

حق العبد کی مثالوں میں سے ضمان بھی ہے، خواہ عقد کا ضمان ہو یا فعل کا ضمان، ضمان عقد سے مراد عقد کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی ذمہ داری مثلاً صاحب دین کا دین کا تقاضا کرنے کا حق، اور ضمان فعل سے مراد کسی کے مخصوص مال کے بارے میں کی جانے والی کوتاہی کی ذمہ داری، مثلاً کسی کا مال غصب کرلیا یا تلف کر دیا تو غاصب کے ذمہ مغصوبہ مال کی واپسی یا اس کے مثل کی واپسی یا اس کی قیمت کی واپسی ضروری ہوگی اور تلف کرنے والے کے ذمہ یہ لازم ہوگا کہ تلف شدہ مال کا مثل یا اس کی قیمت پیش کرے۔

۲- حق العبد کے ساتھ وہ چیز بھی شامل ہوگی جس میں دونوں حق یکجا ہوں اور بندہ کا حق غالب ہو مثلاً قصاص، یہ بھی حقوق العبد کے ساتھ ملحق ہوگا کیونکہ قصاص ایک طرف تو عمومی مصلحت کو بروئے کار لاتا ہے، اس لئے کہ قصاص جاری کرنے سے لوگوں کی زندگیاں محفوظ ہو جاتی ہیں اور دوسری طرف قصاص سے مصلحتِ خاصہ بھی وجود پذیر ہوتی ہے، اس لحاظ سے کہ قاتل کے خلاف مقتول کے اولیاء کے سینوں میں غضب اور کینہ کی جو آگ بھڑکتی ہے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے لیکن اس سزا میں دوسرا پہلو غالب ہے، لہذا اسے حقوق العبد کے ساتھ ملحق کیا جاتا ہے (ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ رص ۹۹-۱۰۱)۔

۳- یہاں ایک سوال خاص طریقہ سے حق العبد کے بارے میں پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ مال خاص کی حفاظت سے بھی لامحالہ معاشرہ کو فائدہ پہنچتا ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لوگوں کے مال بھی حقوق عامہ میں سے ہوں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہماری گفتگو انسان کے اس حق کے بارے میں ہے جو اصالۃً مخصوص ہو، لیکن اس کا اصالتاً مخصوص ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اس میں معاشرہ کا بھی ایک طرح کا عمومی فائدہ ہو، اس لئے انسان کے مخصوص مال میں ہنگامی حالات مثلاً جنگ، قحط سالی، وبا وغیرہ میں معاشرہ کے حقوق ثابت ہوتے ہیں، لہذا مخصوص حق رکھنے والے شخص کا اس چیز کے ساتھ اختصاص کامل اختصاص نہیں ہے اور نہ ہی اسے اپنے مخصوص مال سے نفع

Marfat.com

اٹھانے کی بے قید آزادی حاصل ہے جیسا کہ اس حق کو خاص کہنے سے ذہن منتقل ہوتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جماعت کا بھی اس میں عمومی اور مشترک حق ہے اور ایسا دو پہلوؤں سے ہے:

اول: کسی شخص کا اپنے حق میں تصرف اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ دوسرا شخص اس حق کے استعمال سے پیدا ہونے والے ضرر سے محفوظ رہے، جیسا کہ اس جانب "الواقع فی حدود اللہ" والی حدیث اشارہ کرتی ہے، اسی لئے جماعت مسلمین کو یہ اجازت دی گئی ہے کہ وہ اس شخص کو اپنے حق کے اس طرح استعمال سے روک دے جو جماعت مسلمین کے لئے مضر ہے، جیسے کوئی شخص عام رہ گذر میں درخت لگائے یا اپنی عمارت کا چھجہ وغیرہ عام راستہ کی جانب نکالے، جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ مالک کے لئے اپنی ملکیت کا اس طرح استعمال جائز نہیں ہے جس سے پڑوسیوں کا کھلا ہوا نقصان ہو، لہذا صاحب حق کیلئے واجب ہے کہ اپنے استعمال سے پیدا ہونے والے نتائج پر غور کرے، اگر اس نے اپنے حق کے استعمال سے دوسرے کے ضرر کا ارادہ کیا، یا غیر متعارف طریقہ پر حق کا استعمال کیا، یا نگرانی چھوڑ دی، یا ایسی مصلحت کو بروئے کار لانے کا ارادہ کیا جو دوسرے کے ضرر کے برابر نہیں، یا وہ مصلحت ہی غیر مشروع ہے تو اسے اس طور پر اپنے حق کے استعمال کی اجازت نہیں دی جائے گی، یہ حکم ان تفصیلات کے مطابق ہے جو حق کے استعمال میں ظلم سے متعلق قواعد میں بیان ہوئی ہیں۔

دوم: حق خاص میں جس طرح اللہ تعالی نے صاحب حق کی انفرادی مصلحت بنائی ہے اسی میں جماعت کے مفاد کے لئے اجتماعی مصلحت بھی بنائی ہے، کیونکہ یہ امت اسلام کی اس ثروت کا حصہ ہے جس پر امت اعتماد کرتی ہے۔ اس لئے ہر شخص کو اپنا مال تلف کرنے سے اور اسے بے جا خرچ کرنے سے روکا گیا ہے، کیونکہ اگر بالفرض اس شخص کو اس اتلاف وتبذیر سے نقصان نہیں پہنچا تو جماعت مسلمین کو نقصان ضرور پہنچا، اور اس لئے بھی کہ اللہ نے ہر شخص کے مخصوص مال میں جماعت کا ایک متعین حصہ زکاۃ، عشرہ، خراج، کفارات اور عادلانہ ٹیکسوں کی صورت میں رکھا ہے، اس نظریہ کی ایک دلیل یہ بات بھی ہے کہ شریعت نے ذخیرہ اندوزی اور

Marfat.com

قیمتوں کو چڑھانے سے روکا ہے اور غیر معمولی گرانی یا قحط سالی کی صورت میں جس مال کی پورے سماج کو ضرورت ہے اس کو بیچنے میں جماعت کا حق بھی رکھا ہے، اس عظیم الشان نظریہ کی طرف ان آیات میں بھی اشارہ ہے:

''ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً''

(اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایہ زندگی بنایا ہے)۔

''ولاتبذر تبذيرا''

(اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا)۔

''والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم''

(اور جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے)۔

رسول اکرم ﷺ کا اضاعت مال سے روکنا اور درج ذیل فرمان بھی اس نظریہ کی دلیل ہے: ''من كان له فضل ظهر فليعدد به على من لاظهر له ومن كان له فضل زاد فليعدد به على من لازاد له'' اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حق خاص میں ایک عموم کا پہلو ہے، اس اجتماعی ذمہ داری کو دیکھتے ہوئے جسے شارع نے مذکورہ بالا دونوں پہلوؤں سے لازم کیا ہے (ڈاکٹر ابوسنہ رص ۱۸۰، ۲۰۸، ۲۰۹)۔

(ھ) حقوق اللہ اور حقوق العباد کے مخصوص امتیازی احکام

۱-حق اللہ کے لئے درج ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں:

الف-حق اللہ کا ساقط کرنا معافی صلح ابراء (بری کرنا) کسی طرح جائز نہیں۔

ب-تمام لوگوں کو عموما اور مسلمانوں کے اولوالامر کو خصوصا حق اللہ کے مطالبہ کرنے اور اس کی مدافعت کرنے کا حق حاصل ہے، یہیں سے اسلام میں احتساب اور امر بالمعروف ونہی عن

Marfat.com

المنکر کا نظام ہے، اور ہر شخص کو یہ اختیار ہے کہ جو شخص بھی حقوق عامہ میں سے کسی چیز کو نقصان پہنچائے اس کے خلاف مقدمہ دائر کرے اور اس کے خلاف گواہی دے، اگرچہ اس سے گواہی طلب بھی نہ کی گئی ہو، شریعت نے ایسا ان حقوق عامہ کی حفاظت کے لئے کیا ہے۔

ج- عقوبت عام (عام سزا) کے جاری کرنے کا اختیار امام کو ہے۔

د- اگر حقوق اللہ کے خلاف ایک ہی جنس کی کئی جنایات صادر ہو جائیں تو ان جنایات کی سزائیں ایک دوسرے میں داخل ہو جاتی ہیں، یعنی جنایات کا ارتکاب کرنے والوں پر ایک ہی سزا جاری کی جاتی ہے، اگر جنایات متعدد ہوں لیکن ایک جنس کی نہ ہوں تو اگر ان میں سے کسی جنایت کی سزا قتل نہ ہو تو تمام سزائیں واجب رہیں گی، اگر غیر محصن شخص نے زنا کا ارتکاب کیا، شراب پی اور چوری بھی کی تو اس پر تمام سزائیں جاری کی جائیں گی، یعنی زنا کی وجہ سے سو کوڑے لگائے جائیں گے، شراب پینے کی وجہ سے اسی کوڑے لگائے جائیں گے، اور چوری کرنے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ھ- حقوق عام میں میراث جاری نہیں ہوتی، لہذا مجرم کی وفات ہونے پر اس کے ورثاء کو سزائیں نہیں دی جائیں گی اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا جس کے خلاف جنایت کی گئی تھی تو اس کے ورثاء سزا جاری کرنے کا مطالبہ نہیں کریں گے، کیونکہ یہ سزا جاری کرنا امام کے حوالہ ہے، نہ تو اس شخص کے حوالہ ہے جس کے خلاف جنایت کی گئی ہے اور نہ اس کے ورثاء کے حوالہ (ڈاکٹر سنہوری ۱/ ۴۷-۴۹، ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدۃ: دراسۃ مقارنۃ بین الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الوضعی رص ۱۰۰، ۱۰۱ اور ڈاکٹر عبد الحکیم حسن عیلی رص ۱۸۴)۔

و- اللہ تعالی کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کو کسی چیز سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہو سکتا، انسانوں کے حقوق کا معاملہ اس کے برخلاف ہے کیونکہ انہیں ضرر لاحق ہوتا ہے، اسی لئے اگر کسی شخص نے زنا کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کر لیا تو اس کا یہ رجوع قبول کر لیا جائے گا اور زنا کی یہ سزا ساقط ہو جائے گی، اور اللہ تعالی کے لئے جو مالی حقوق بندہ کی طرف

Marfat.com

سے کسی عمل کے بغیر واجب ہوتے ہیں مثلاً صدقہ فطر، تو جب انسان وجوب کے وقت اس کی ادئیگی سے عاجز رہا تو اس کے ذمہ وہ حق مالی ثابت نہیں رہے گا، حتی کہ وہ شخص بعد میں مالدار ہو گیا تب بھی اس کے ذمہ اس حق مالی کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی (المنثور فی القواعد: زرکشی ۲/۵۹)۔

۲- حق العبد کے لئے حسب ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں (ڈاکٹر عبد الرزاق سنہوری ۱/۹۴-۵۷ اور ڈاکٹر عبد الحکیم حسن عیلی رص ۱۸۳-۱۸۷):

حق العبد کی جزاء یا تو خاص سزا ہوگی، یا ایسی ہوگی جو سزا اور ضمان کے درمیان دائر ہو، یا ضمان ہوگی۔

الف- عقوبات خاصہ (خاص سزائیں) یہ ہیں: قصاص، حقوق العبد کے بارے میں تعزیر۔

ب- وہ جزاء جو سزا اور ضمان کے درمیان دائر ہے، دیت ہے۔

ج- ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان عقد، ضمان فعل، ضمان عقد سے مراد وہ ذمہ داری ہے جو کسی عقد کے نتیجہ میں پیدا ہو، اور ضمان فعل سے مراد وہ ذمہ داری ہے جو کسی مخصوص مال کے بارے میں کوتاہی کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

حقوق عامہ کے برخلاف حقوق خاصہ کی ممتاز خصوصیات یہ ہیں:

الف- حقوق خاصہ میں معاف کرنا، بری کرنا اور صلح کرنا سب جائز ہے۔

اس کے باوجود کچھ حقوق خاصہ ایسے ہیں جنہیں ساقط کرنا جائز نہیں ہے، اسی لئے انہیں حقوق اللہ میں شمار کیا گیا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا انسان کی مال کی حفاظت کے لئے سود اور چوری کو حرام کرنا اور انسان کے نسب کی حفاظت کے لئے زنا کو حرام کرنا اور اس کی جان اور اعضاء کی حفاظت کیلئے قتل کرنے اور زخمی کرنے کو حرام کرنا، اگر انسان اس سلسلہ میں اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہو گیا تب بھی اس کی رضا مندی کا اعتبار نہیں ہوگا اور اسے نافذ نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک مشترک حقوق کا معاملہ ہے تو جس حق مشترک میں حق اللہ کا پہلو راجح ہے

Marfat.com

اسے ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا، مثلاً حد قذف اور جس حق مشترک میں فرد کا حق غالب ہے اس کا ساقط کرنا مکلف کیلئے جائز ہوگا، مثلاً قصاص۔

ب۔ حقوق خاصہ کا وصول کرنا مجنی علیہ (جس کے خلاف جنایت کی گئی ہے) یا اس کے ولی کے مطالبہ کی بنیاد پر ہوگا، لہذا جس شخص کا حق ہوگا اس کے لئے اس حق کے بارے میں دعوی کرنا جائز ہوگا، مخصوص طریقہ پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا معاملہ یہ ہوگا کہ اس میں جو عام ہو مثلاً شہر کا پانی معطل ہو گیا یا شہر کی دیوار منہدم ہو گئی تو محتسب کو یہ اختیار ہوگا کہ اسے بیت المال سے درست کر دے اور اگر بیت المال یہ کام انجام نہ دے سکا تو اس کی درستگی ان تمام لوگوں کے ذمہ ہوگی جو کہ درستگی پر قادر ہوں، اور متعین طور سے کسی خاص شخص کو اس کا حکم نہیں دیا جائے گا، اگر ان سب نے خود کام شروع کیا اور کام انجام دے لئے تو حکم دینے کے سلسلہ میں محتسب کا حق ساقط ہو گیا اور ان لوگوں کے لئے اصلاح و درستگی کے لئے اجازت طلب کرنا لازم نہیں ہے اور ان میں جو خاص ہوگا، مثلاً حقوق کی ادائیگی میں اگر ٹال مٹول کی جارہی ہے تو محتسب کو یہ اختیار ہوگا کہ جن لوگوں کے ذمہ حقوق لازم ہیں انہیں حقوق کی ادائیگی کا حکم دے بشرطیکہ وہ لوگ ادائیگی پر قادر ہوں جب کہ اصحاب حقوق نے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا ہو۔

ج۔ خاص سزائیں ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتیں، اسی لئے اگر جرائم متعدد ہوں اور تو سزائیں بھی متعدد ہوں گی۔

د۔ عقوبت خاصہ (خاص سزا) میں مجنی علیہ (جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے) کی جانب سے میراث جاری ہوگی لیکن مجرم کی جہت سے میراث جاری نہیں ہوگی۔

اصل یہ ہے کہ بندہ کے بعض حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور بعض میں جاری نہیں ہوتی ہے۔

بندوں کے جن حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور جن میں میراث جاری نہیں ہوتی اس کے بارے میں امام قرافی نے ایک ضابطہ وضع کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جن حقوق میں

Marfat.com

میراث جاری ہوتی ہے وہ ایسے حقوق ہیں جو میراث والے مال سے متعلق ہیں یا جن حقوق کے ذریعہ سے بندہ اپنی آبرو کے بارے میں پہنچنے والے ضرر کو اس کا الم ہلکا کر کے دور کرتا ہے، رہے وہ حقوق جو مورث کی ذات یا اس کی عقل اور اس کی خواہشات سے اور ارادہ سے متعلق ہیں، وارث ان میں سے کسی بھی حق کا وارث نہیں بنتا۔

اسی لئے میت کا وارث اس خیار بیع کا وارث نہیں بنتا جسے خرید وفروخت کرنے والوں نے اس کے مورث کے لئے مقرر کیا تھا، جس طرح کہ مرنے والے کا وارث اس کے مناصب اور عہدوں کا وارث نہیں ہوتا۔

پھر آگے چل کر امام قرافی لکھتے ہیں کہ اموال کے حقوق (یہی وہ حقوق ہیں جن میں میراث جاری ہوتی ہے) میں سے میرے علم کی حد تک صرف دو صورتیں خارج ہیں: (۱) حد قذف (۲) اعضاء جسم اور زخم اور اعضاء کے منافع کا قصاص، کیونکہ دونوں صورتیں مال نہ ہوتے ہوئے بھی وارث کی طرف منتقل ہوتی ہیں تاکہ وارث کے دل میں مورث پر الزام لگانے سے اور اس کے خلاف جنایت کرنے سے جو غم وغصہ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ ہو سکے (الفروق: قرافی ۳/ ۲۸۳-۲۸۵)۔

و- اسلامی شریعت میں حق اللہ کے نظریہ اور وضعی قوانین میں نظام عام اور آداب کے نظریہ کا باہم موازنہ

۱- شریعت میں حقوق اللہ کا جو نظریہ ہے اسی کے بالمقابل وضعی قوانین میں نظام عام اور آداب کا نظریہ ہے۔

الف۔ وہ قانونی قواعد جنہیں نظام عام قرار دیا گیا ہے وہی قواعد ہیں جو معاشرہ کی عمومی مصلحت سے متعلق ہیں اور اللہ کا حق ہی معاشرہ کا حق ہے، معاشرہ کے حق سے مراد وہ حق ہے جس سے کسی خصوصیت کے بغیر عمومی نفع وابستہ ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، لہذا یہ دونوں ایک ہی نظریہ کی دو تعبیریں ہیں۔

Marfat.com

ب۔ جو قانونی قواعد نظام عام سے متعلق ہیں وہ بھی ان شرعی قواعد کی طرح ہیں جو حق اللہ میں شمار ہوتے ہیں، نہ تو معاف کئے جاسکتے ہیں، نہ ان سے بری کیا جاسکتا ہے، نہ ان کے بارے میں صلح ہوسکتی ہے اور نہ ان کے خلاف باہم کوئی اتفاق ہوسکتا ہے (ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدة: سابق ماخذ ص ۱۰۳، ۱۰۴)۔

ج۔ اسلامی شریعت میں حقوق اللہ کا نظریہ بنیادی طور پر اگر چہ بہت وسیع ہے لیکن اس کی عملی تطبیقات، خاص طور سے اقتصادیات اور فصل خصومات کے میدان میں ایسی کوششوں کی محتاج ہیں جو ان دونوں میدانوں میں انہیں عملی شکل میں ڈھال سکیں۔

۲- ان آفاق کو جاننے کے لئے جن میں اس نظریہ کی تطبیق ہے ہم قانون وضعی میں قانون عام اور قانون خاص کے میدانوں میں نظام عام اور آداب کے نظریہ کی طرف اشارہ کررہے ہیں:

الف- قانون عام کے دائرہ میں

روابط کی تنظیم جو قانون عام کا بنیادی عنصر ہیں اس کے سلسلہ میں ہمیشہ مصلحت عام کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، اسی لئے افراد کے درمیان ہر وہ اتفاق ومعاہدہ جو اس قانون عام کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے ساتھ متعارض ہو باطل مانا جاتا ہے۔

دستوری قوانین میں ہر وہ چیز جو ان حقوق سے متعلق ہو جن حقوق کی یہ قانون تنظیم کرتا ہے یا ان عمومی آزادیوں سے مربوط ہو جس کی اس قانون نے کفالت کی ہے (مثلاً امیدوار بننے اور انتخاب کا حق، انفرادی آزادی، قیام کی آزادی، شادی کی آزادی، عقیدہ کی آزادی، اجتماع کی آزادی، کام اور تجارت کی آزادی)، ایسی ہر چیز کو نظام عام میں شمار کیا جاتا ہے مثلاً کسی کو ووٹ دینے پر معاہدہ کرلے اس لئے کہ اس جیسا اتفاق ومعاہدہ نظام عام کے مخالف ہونے کی وجہ سے باطل مانا جاتا ہے۔

کسی کے لئے اس کا جواز نہیں ہے کہ وہ اپنی شخصی آزادی سے دست بردار ہوجائے۔

Marfat.com

اگر کسی شخص نے دوسرے سے بالکل شادی نہ کرنے کا معاہدہ کیا تو یہ معاہدہ باطل ہوگا الا یہ کہ ایسا کوئی قانونی سبب پایا جائے جو اس معاہدہ کا جواز پیدا کردے، مثلاً کسی بیوی نے اپنے شوہر سے یہ معاہدہ کیا کہ وہ شوہر کی وفات کے بعد شادی نہیں کرے گی تاکہ وہ اپنی اولاد کی صحیح تربیت کرسکے، اگر بیوی نے اس معاہدہ کو توڑ دیا تو اس کی جزاء یہ نہیں ہوگی کہ شادی کو باطل قرار دیا جائے بلکہ اس کی جزاء معاوضہ دلوانا ہوگا اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ عہد لینے والے شوہر نے بیوی کے معاہدہ کرنے کی بنیاد پر اسے جو چیز ہبہ کی تھی یا جس چیز کی وصیت کی تھی اس سے وہ بیوی شادی کرنے کی صورت میں محروم ہوجاتی ہے۔

ان عملی صورتوں میں سے جن کا وقوع کثرت سے ہوتا ہے وہ معاہدے ہیں جو دوکانوں کے عقد بیع میں اور صنعت وحرفت کے سلسلہ میں کاریگروں سے کئے گئے عقود میں تجارت کی آزادی اور کام کی آزادی کو محدود کردیتے ہیں، چنانچہ دوکان کی بیع میں کبھی خریدنے والا بیچنے والے سے یہ شرط لگادیتا ہے کہ بائع پھر خود وہ تجارت نہ کرے جس کو یہ عقد بیع شامل ہے اور کام کے عقد میں کبھی کام کرنے والا کاریگر کام لینے والے سے یہ شرط لگادیتا ہے کہ اس عقد کے ختم ہونے کے بعد وہ اس کے مماثل کوئی کام نہیں کرائے گا، کاریگر یہ شرط اس واسطے لگاتا ہے کہ اس کی کاریگری کے اسرار و رموز اس بات سے محفوظ ہوجائیں کہ کام لینے والا انہیں اسی کاریگر کے مقابلہ میں استعمال کرنے لگے، عدالت پہلے اس شرط کو اسی وقت باطل ٹھہراتی تھی جب کہ یہ شرط مطلق ہو، کسی زمان یا مکان کے ساتھ محدود نہ ہو، کیونکہ یہ نظام عام کے مخالف ہے، لیکن اگر یہ شرط معین زمانہ یا معین جگہ کے ساتھ مقید ہو تو اسے عدالت صحیح تسلیم کرتی تھی، لیکن اب عدالتوں کا رجحان ایک دوسرا معیار اپنانے کی طرف ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ اگر شرط معقول ہوگی اور اس میں ظلم وزیادتی نہیں ہوگی خواہ وہ کسی زمان یا مکان کے ساتھ مقید ہو یا مقید نہ ہو تب وہ شرط صحیح مانی جائے گی، لہذا اب اعتبار اس بات کا ہے کہ وہ شرط کاریگر کو کام لینے والے کی غیر قانونی منافست سے بچانے کے لئے لازم ہو، کیونکہ اگر شرط کی یہ صورت حال ہے تو وہ صحیح مانی جائے گی، خواہ وہ

Marfat.com

زمان ومکان کی ہر قید سے آزاد ہو۔

انتظامی قانون میں ہر وہ چیز نظام عام میں سے مانی جاتی ہے جس کا ربط ملازمت اور منافع عام کی تنظیم اور اس طرح کے دوسرے ان مسائل سے ہوتا ہے جنہیں یہ قانون منظم کرتا ہے، مثلاً کسی ملازم کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ملازمت سے دوسرے شخص کے حق میں دست بردار ہو جائے اور اگر کسی شخص نے ایک دلال سے مال کی کسی خاص مقدار پر معاہدہ کیا ہے کہ یہ دلال اتنا مال پہلے شخص کو ملازمت دلوانے کے لئے یا کسی عوامی ضرورت کا لائسنس دلوانے کے لئے یا حکومت سے کوئی ٹھیکہ دلوانے کے لئے لے گا تو نظام عام کے مخالف ہونے کی وجہ سے یہ معاہدہ باطل ہوگا۔

اور مالی قانون میں سے وہ قوانین جو ٹیکس لاگو کرتے ہیں یا کرنسی کی تنظیم کرتے ہیں یا روپے کے بھاؤ کی تحدید کرتے ہیں وہ نظام عام میں سے شمار ہوتے ہیں، لہذا ہر وہ مخصوص معاہدہ جو ان قوانین کے ثابت کئے ہوئے قواعد کو مجروح کرتا ہے وہ باطل مانا جاتا ہے، مثلاً بائع اور مشتری نے کسی جائداد کی خرید وفروخت میں پوری رجسٹری فیس سے بچنے کے لئے حقیقی قیمت سے کم لکھنے پر اتفاق کیا تو حقیقی قیمت کا اعتبار ہوگا، اس ظاہری قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا جس کو عقد میں ذکر کیا گیا ہے۔

اگر ایک شخص جس کے ذمہ ٹیکس لازم ہے، ایک ایسے شخص سے جس کے ذمہ قانوناً ٹیکس لازم نہیں ہے، معاہدہ کرے کہ دوسرا شخص پہلے شخص کی طرف سے ٹیکس کی ادائیگی کرے گا تو یہ معاہدہ پہلے والے شخص کو اس ٹیکس کی ادائیگی سے بری نہیں کرسکتا، لہذا یہ ممکن ہے کہ کرایہ پر مکان وغیرہ دینے والا شخص کرایہ دار سے یہ معاملہ کرے کہ کرایہ پر دیئے ہوئے مکان یا دوکان کے ٹیکس کی ادائیگی کرے گا، لیکن اس کے باوجود اگر کرایہ دار نے مکان کا ٹیکس ادا نہیں کیا تو مالک مکان کے لئے اس ٹیکس کی ادائیگی لازم ہوگی۔

اگر قانون نے کاغذی نوٹوں کا کوئی لازمی بھاؤ طے کر دیا ہے تو کاغذی نوٹوں کے

Marfat.com

بجائے سونا دینے کی شرط باطل قرار پائے گی۔

قانون تعزیرات میں ہر وہ باہمی اتفاق ومعاہدہ باطل ہوگا جو اس قانون کے قواعد کے مخالف ہے، اس لئے کہ یہ قواعد نظام عام ہی سے متعلق ہیں، لہذا اگر ایک شخص نے دوسرے سے مال کی خاص مقدار کے بدلے میں ارتکاب جرم پر اتفاق کیا تو یہ اتفاق باطل ہوگا، اور اگر ایک شخص نے دوسرے سے یہ معاہدہ کیا ہے کہ دوسرا شخص پہلے شخص کی طرف سے وہ سزا جھیل لے جس سزا کا پہلے شخص کے خلاف فیصلہ ہوگا تو یہ معاہدہ بھی باطل ہوگا۔

کسی ایسے جرم کے بروئے کار لانے پر اتفاق جس کے بارے میں قانون میں کوئی دفع نہیں ہے درست نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر قرض خواہ مقروض سے عقد قرض میں اس بات پر اتفاق کرلے کہ مدیون کی ادائیگی کو بھی ظلما ادائیگی مان لے گا، اس لئے کہ عقد قرض ان عقود میں نہیں آتا جن میں اس جرم کا تحقق ہوتا ہے۔

ب- قانون خاص کے دائرہ میں نظام عام کی تطبیقات

قانون خاص کے قواعد یا تو احوال شخصیہ (پرسنل لاء) سے متعلق ہوتے ہیں یا مالی معاملات سے۔

احوال شخصیہ کے اکثر قواعد نظام عام سے مربوط ہیں، اس لئے کہ ان کا مقصد ہی مصلحت عامہ کو وجود میں لانا ہے لہذا افراد کے درمیان ہر وہ معاہدہ باطل مانا جائے گا جو فرد کی شہری حالت کے احکام یا اس کی اہلیت یا افراد خاندان سے اس کے رشتے سے کٹا ہوا ہو، لہذا کسی شخص اور دوسرے شخص کے درمیان شہریت کی تبدیلی پر اتفاق یا نام کی تبدیلی پر اتفاق یا نسب کی تبدیلی پر اتفاق صحیح نہیں ہے اور کسی دوسرے کے حق میں ملک کی شہریت سے دست بردار ہوجانا یا اس کے احکام میں تبدیلی کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح تربیت کے سلسلہ میں باپ کے اولاد پر جو حقوق ہیں اور طاعت وامانت کے سلسلہ میں شوہر کے بیوی پر جو حقوق ہیں، اور نفقہ ونگہداشت کے سلسلہ میں بیوی کے شوہر پر جو حقوق ہیں، ان میں تبدیلی کے بارے میں باہم اتفاق معتبر نہیں

Marfat.com

ہے اور نہ کسی مسلمان شوہر کو یہ حق ہے کہ اپنے حق طلاق سے دست بردار ہو جائے۔

جو نفقات شرعاً واجب ہیں ان کے مطالبہ کے حق سے پیشگی دست بردار ہونا صحیح نہیں ہے، نفقہ سے دست بردار ہونا اس وقت صحیح ہوگا جب نفقہ کی ادائیگی لازم ہو چکی ہو، اس لئے کہ اس وقت نفقہ کا حق خالص ایک مالی حق ہو جاتا ہے اور پرسنل لاء کے سلسلہ کی تمام وہ چیزیں جن کا تعلق نظام عام سے ہو ان کے بارے میں صلح کرنا درست نہیں ہے۔

مالی معاملات کے اکثر قواعد نظام عام سے متعلق نہیں ہیں کیونکہ یہ ایسے قواعد ہیں جو دونوں عقد کرنے والوں کے ارادے کی تکمیل کرتے ہیں، اسی وجہ سے ان قواعد کے مخالف کسی بات پر اتفاق و معاہدہ کر لینا درست ہے، لیکن مالی معاملات کے قواعد میں سے بھی معتد بہ قواعد نظام عام سے متعلق ہیں، اجمالی طور پر یہ وہ قواعد ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ فرد کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے اور اس سے نفع اٹھانے کا جو حق ہے اس کی حفاظت کی جائے اور وہ قواعد ہیں جو مالک کو حسن نیت کا پابند بنا کر دوسروں کے حقوق کی حفاظت کرتے ہوں، لہٰذا مالک کو اپنی ملک میں تصرف اور اس سے بہتر طریقہ پر نفع اٹھانے کا جو حق ہے اسے محدود کرنا درست نہیں، اسی اصول کی تطبیق کی بنا پر مالک کو تصرف سے روکنے کی شرط اس وقت تک صحیح نہیں ہوگی جب تک کہ یہ کسی قانونی محرک پر مبنی نہ ہو اور معقول مدت کے ساتھ محدود نہ ہو، اسی طریقہ سے ملکیت کے مشترک باقی رہنے پر معاملہ کرنا صحیح نہیں ہوگا الا یہ کہ معاہدہ محدود مدت کے لئے ہو۔

کسی ایسی بات پر اتفاق جو ان قواعد کے مخالف ہو جو حسن نیت رکھنے والے غیر مالک کے حقوق کی حفاظت اور دھوکہ و فریب کا مقابلہ کرتے ہیں درست نہیں ہے جس طریقہ سے اگر کسی شخص نے ایسے تصرف کا اشتہار نہ کرنے پر اتفاق کیا جس کے اشتہار کو قانون لازم کرتا ہے، یا قرض خواہ پیشگی ادائیگی قرض کے سلسلہ میں اپنے مدیون کے تصرف کے بارے میں طعن کرنے سے دست بردار ہو جائے، یا اس بات پر معاہدہ کیا کہ دھوکہ دہی اور بڑی غلطی کی حالتوں میں ضمان فعل یا ضمان عقد سے بری کر دے گا۔

Marfat.com

اور ایسی باتوں پر اتفاق صحیح نہیں ہے جو ان احکام کے مخالف ہوں جو احکام عقد کے کمزور فریق کے حقوق کی حفاظت کے ذمہ دار ہوں، مثلاً وہ احکام جو استغلال، ہنگامی حوادث اور شرط جزائی کے بارے میں ہوں۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ بعض ملکوں میں کمیونزم کے پھیلنے سے قانون ساز ادارہ وسیع پیمانہ پر کچھ عقود میں ایسے لازمی قواعد کے ذریعہ مداخلت کرنے لگا ہے جو نظام عام سے متعلق ہیں، چنانچہ کرایہ دار کے معاملات اور عمل کے عقود میں بہت سی پابندیاں نافذ کردی گئی ہیں، اسی طرح یہ تحدید کردی گئی ہے کہ کوئی شخص زائد سے زائد کتنی زمین کا مالک ہوسکتا ہے، اشیاء کا لازمی نرخ بھی طے کردیا گیا، اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ نظام عام سے متعلق قواعد برابر بڑھتے جارہے ہیں (ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ ۹۲-۹۷، ۱۰۳، ۱۰۴)۔

ج - آداب عامہ کے نظریہ کی تطبیقات

ہر وہ معاہدہ جو آداب عامہ کے مخالف ہوتا ہے باطل مانا جاتا ہے، اسی قبیل کا وہ معاہدہ ہے جو کوئی شخص دوسرے شخص سے ایسے کام کی اجرت طے کرنے کے لئے کرتا ہے جس کام کی ادائیگی پہلے شخص کے ذمہ قانوناً لازم ہے، مثلاً چوری کرنے والا شخص معاوضہ کے بدلے جرم کا ارتکاب نہ کرنے کا معاہدہ کرے۔

اسی طرح کا وہ معاہدہ بھی ہے جس کے ذریعہ معاوضہ لے کر کوئی شخص یہ عہد کرتا ہے کہ وہ دھوکہ نہیں دے گا اور باہمی لین دین میں امانت کے فریضہ کی خلاف ورزی نہیں کرے گا۔

اس سلسلہ میں اہم تطبیقات میں سے وہ معاہدے ہیں جو جنسی تعلقات، طوائف خانوں نیز جوئے اور بازی لگانے سے متعلق ہوتے ہیں۔

۳- الف۔ نظام عام کا نظریہ اور آداب کا نظریہ دنوں اضافی اور تغیر پذیر ہیں کیونکہ یہ نظریات ہر ماحول اور زمانہ میں مروج افکار واقدار کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ باہمی معاملات کی بہت سی شکلیں جو زمانہ ماضی میں بلکہ ابھی قریبی عہد تک صحیح مانی جاتی تھیں وہ ان نئی تنظیمات کے زیر سایہ نظام عام کے مخالف ہوگئی ہیں جن میں قانون ساز ادارہ لازمی قوانین کے

Marfat.com

ذریعہ مداخلت کرتا ہے اور ان قوانین کی مخالفت صحیح نہیں مانی جاتی مثلاً غلامی اس سے پہلے قانوناً درست تھی آج کل نظام عام کے مخالف ہوگئی ہے اور انشورنس جو قدیم زمانہ میں آداب عامہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے معیوب تھا اس زمانہ میں مقبول ہوگیا ہے، یہی حال شادی میں دلالی کا ہے۔

ان تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ معاشرہ میں مروج افکار و اقدار کے تحت نظام کا نظریہ کہیں تنگ ہوتا ہے کہیں وسیع ہوتا ہے، نظام عام کا نظریہ ان انفرادی نظریات کے سائے میں جو آزادیٔ فرد کا اعتبار کرنے میں اسراف سے کام لیتے ہیں اور سوسائٹی کی عمومی مصلحت کو نظر انداز کرتے ہیں، تنگ ترین دائروں میں منحصر ہو جاتا ہے، جب کہ نظام عام کا یہ نظریہ ان اشتراکی افکار و نظریات کے سایہ میں جو اجتماعی مصلحت کے لئے انفرادی مصلحت کو قربان کر دیتے ہیں وسیع ہوتا رہتا ہے۔

نظام عام اور آداب کے نظریے ہی وہ منفذ ہیں جن سے اجتماعی، اقتصادی اور اخلاقی عوامل نظام قانونی میں داخل ہوتے ہیں تاکہ قانون اور اس تبدیلی میں ہم آہنگی پیدا ہو جو معاشرہ میں کسی خاص وقت پیدا ہوئی ہے (ڈاکٹر الصدۃ، ۹۲-۹۳)۔

یہ تفصیلات وضعی قانون میں نظام عام اور آداب کے نظریہ سے متعلق تھیں، جہاں تک شریعت کا معاملہ ہے تو اس میں اس کے بالمقابل حقوق اللہ کا نظریہ ہے، جس کے دائرہ میں تنگی یا وسعت شریعت کے حدود کی پابند ہے، لوگوں کی اخلاقیات اور ان کی خواہشات کی پابند نہیں، اس لئے کہ حقوق اللہ کے نظریہ کا مقصد وہ مصالح ہیں جو شرعاً معتبر ہوتے ہیں، مطلقاً لوگوں کے مصالح، ان کی خواہشات و تصورات کے موافق حقوق اللہ کا مقصد نہیں ہیں۔

ب۔ دوسری جانب قانون وضعی میں نظام عام کا جو دائرہ ہے اس کے بالمقابل شریعت کے حقوق اللہ کے دائرہ کی وسعت تین ایسے بنیادی نظریات کی طرف لوٹتی ہے جنہیں فقہ اسلامی میں اہم مقام حاصل ہے، وہ تین نظریات یہ ہیں:

(۱) نظریہ غرر (۲) نظریہ شروط فاسدہ (۳) نظریہ ربا (ڈاکٹر الصدۃ: ص ۱۰۴)۔

Marfat.com

چھٹی فصل :

حکم شرعی کی قسمیں اور اس کے مجموعے

۱- حکم شرعی

یہاں پر ہم حکم کے تعلق سے وہ بحثیں کرنے جا رہے ہیں جو حکم کا مکلّف بنانے کی شرطوں سے متعلق ہیں، ان مباحث کو اہل اصول عموماً محکوم فیہ کے مباحث کے ضمن میں لاتے ہیں لیکن ہماری رائے میں ان مباحث کی فطری جگہ یہی ہے، مباحث یہ ہیں:

الف- مکلّف کے لئے فعل کا ممکن ہونا اور محال چیز کا مکلّف بنانا۔

ب- تکلیف فعل انجام دینے کے وقت متوجہ ہوتی ہے یا اس سے پہلے۔

ج- وہ امور جو انسان کی فطرت میں شامل ہیں۔

د- تکلیف معلق۔

ھ- مشقت۔

و- امتثال حکم کافی ہونے کو ثابت کرتا ہے۔

۲- حکم شرعی کی انواع

اس کے بعد احکام کی قسموں کی بحث آتی ہے، اہل اصول نے احکام شرعیہ کی چند تقسیمات کی ہیں اور ہر ایک تقسیم کے بارے میں مفصل بحث کی ہے (ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ ص ۱۱۱-۱۴۵، ڈاکٹر زکی عبدالبر: الحکم ص ۱۰-۴۴، ۴۸-۵۵):

الف- اہل اصول نے احکام تکلیفیہ کی درج ذیل تقسیم کی ہے:

(۱) فرض (۲) واجب (۳) مندوب (۴) مباح (۵) مکروہ تنزیہی (۶) مکروہ

Marfat.com

تحریمی (۷) حرام۔

ا- واجب کی درج ذیل تقسیمات ہیں:

واجب مؤقت، واجب مطلق

واجب محدود، واجب غیر محدود

واجب معین، واجب مخیّر

قضاءً واجب، دیانتاً واجب

واجب عینی، واجب کفائی یا دوسرے الفاظ میں فرض عین یا فرض کفایہ۔

ہم اس آخری تقسیم کے بارے میں تفصیلی گفتگو کریں گے، کیونکہ انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے موقف کی وضاحت میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔

۲- اہل اصول نے مندوب کی یہ قسمیں کی ہیں: (۱) سنت مؤکدہ یا سنت ہدی (۲) نافلہ (۳) سنت زائدہ۔

۳- حرام کی درج ذیل قسمیں ہیں: (۱) حرام اصلی یا حرام لذاتہ (۲) کسی عارض کی وجہ سے حرام۔

ب- احکام وضعیہ کی اہل اصول نے یہ تقسیم کی ہے (۱) رکن (۲) سبب (۳) شرط (۴) علت (۵) امارت (علامت) (۶) مانع۔

(۱) وہ سبب جو حکم بتانے میں اس حکم پر آمادہ کرنے والی حکمت کا بھی پتہ دے، اور وہ سبب جو شریعت کو اس حکم پر آمادہ کرنے والی حکمت کا پتہ نہ دے۔

(۲) وہ سبب جو مکلّف کا فعل نہیں ہے، اور وہ سبب جو مکلّف کے افعال میں سے ہے۔

(۳) ملکیت یا حلت یا ازالۂ ملکیت یا ازالۂ حلت کو ثابت کرنے والا سبب، اور مکلّف کے ذمہ کوئی فعل واجب کرنے کا سبب۔

۲- اہل اصول نے شرط کی درج ذیل تقسیم کی ہیں:

Marfat.com

(۱) وہ شرط جس کا تعلق خطاب تکلیف سے ہے، اور وہ شرط جس کا تعلق خطاب وضع سے ہے۔

(۲) وہ شرطیں جو مشروط کی حکمت کی تکمیل کرنے والی ہیں، اور وہ شرطیں جو مشروط کے مقصد سے نہ تو ہم آہنگ ہیں اور نہ اس کی حکمت کی تکمیل کرنے والی ہیں، اور وہ شرطیں جن کا مقصود کے منافی ہونا یا مناسب ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

(۳) شارع کی طرف سے شرطیں یعنی شروط شرعیہ، اور عقد کرنے والے کی طرف سے شرطیں یعنی شروط جعلیہ۔

۳- علماء اصول نے مانع کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱) وہ مانع جس کا طلب کے ساتھ جمع ہونا ممکن نہیں ہے، اور وہ مانع جس کا طلب کے ساتھ اجتماع ممکن ہے لیکن وہ اصل طلب کو ختم نہیں کرتا ہے، بلکہ اس کے لزوم کو ختم کرتا ہے اختیار دینے کے معنی میں یا گناہ ختم ہونے کے معنی میں۔

(۲) وہ مانع جو سبب کے انعقاد یا اس کی تکمیل سے مانع بنتا ہے، اور وہ مانع جو ابتداء حکم لگنے یا حکم کی تکمیل یا اس کے لزوم سے مانع ہوتا ہے۔

ج- علماء اصول نے احکام کی دو قسمیں کی ہیں: عزیمت اور رخصت، نیز رخصت کی دو قسمیں کی ہیں: رخصت ترک اور رخصت فعل- رخصت ترفیہ اور رخصت اسقاط۔

د- یہ احکام جن موضوعات کو شامل ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے ان کی تقسیم چند ایسے مجموعوں کی طرف ممکن ہے جن میں سے ہر مجموعہ کے تحت ایک موضوع سے تعلق رکھنے والے ابواب جمع ہو جائیں، فرض عین اور فرض کفایہ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد ہم مجموعات کی طرف احکام شرعیہ کی تقسیم پر تفصیلی بحث کریں گے۔

۳- واجب عینی اور واجب کفائی یا فرض عین اور فرض کفایہ

حکم تکلیفی کے اقسام کے تحت واجب کی جو تقسیمیں کی گئی ہیں انہیں میں سے ایک تقسیم

Marfat.com

یہ بھی ہے۔ہم نے اس تقسیم پر علاحدہ بحث کی ہے کیونکہ انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے موقف کی وضاحت کے سلسلہ میں اس تقسیم کی بڑی اہمیت ہے۔

الف-واجب کی اس شخص کے تعین کے اعتبار سے جس پر وہ چیز واجب ہے دو قسمیں ہوتی ہیں: (۱) واجب عینی (۲) واجب کفائی۔

امام قرافی لکھتے ہیں: افعال کی دو قسمیں ہیں، کچھ افعال تو وہ ہیں جن کی مصلحت ان افعال کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتی رہے گی اور کچھ افعال وہ ہیں جن کی مصلحت افعال کے مکرر ہونے سے مکرر نہیں ہوتی، پہلی قسم کے افعال کو شارع نے ہر ہر شخص پر الگ الگ لازم کیا ہے تا کہ اس فعل کی تکرار سے مصلحت میں تکثیر ہو جائے، مثلاً پنج وقتہ نمازیں کہ ان کی مصلحت اللہ تعالی کے سامنے جھکنا، اللہ کی تعظیم، اس سے سرگوشی کرنا، اس کے سامنے اپنی ذلت کا اظہار، اس کے سامنے دست بستہ کھڑا رہنا، اس کے خطاب کو سمجھنا اور اس کے بتائے ہوئے آداب کی پابندی کرنا ہے اور جب بھی نماز ادا کی جائے گی یہ مصالح بار بار حاصل ہوں گے۔

دوسری قسم کے افعال مثلاً ڈوبنے والے کو نکالنا کہ جب ڈوبنے والا سمندر سے نکل آیا، پھر اس کے بعد وہ شخص سمندر میں اترے تو اسے یہ مصلحت حاصل نہیں ہوگی، اسی طرح ننگوں کو کپڑا پہنانا اور بھوکوں کو کھانا کھلانا، اس طرح کے افعال کو شریعت نے کفائی طور پر لازم کیا ہے تا کہ ان افعال کو بار بار کرنے سے بے مقصد کام کرنا لازم نہ آئے، کیونکہ متعین طور پر ہر ہر شخص کے ذمہ اس کے لازم کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے (الذخیرۃ: قرافی ۱/۹۷، الفروق: قرافی: فرق نمبر ۱۳)۔

اس تفصیل کی روشنی میں واجب عینی وہ واجب ہے جس کا کرنا شرعا ہر مکلف سے متعین طور پر مطلوب ہو اور دوسروں کا اسے انجام دے لینا کافی نہ سمجھا جائے، مثلاً اسلام کے پانچوں ارکان، والدین کے ساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی، اس کا نام واجب عینی اس واسطہ رکھا ہے کہ اس میں ہر مکلف کی طرف معین طور پر خطاب متوجہ ہوتا ہے اور ہر شخص اسے کرنے ہی سے اپنی

Marfat.com

ذمہ داری سے سبکدوش ہوتا ہے، لہذا اگر پوری امت نے وہ کام کرلیا ہو مگر ایک شخص نے نہ کیا ہو تو اس کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی۔

واجب کفائی وہ واجب ہے جس کی ادائیگی شرعا مکلفین کی جماعت سے مطلوب ہو، علیحدہ علیحدہ ہر فرد سے مطلوب نہ ہو، اس کی مثال جہاد فی سبیل اللہ کا فریضہ ہے، جہاد فی سبیل اللہ فرض کفایہ ہے، جب تک کہ جنگی صورت حال اس بات کی طالب نہ ہو کہ ہر شخص امت کا دفاع کرنے کے لئے میدان میں آجائے، اسی طرح مُردوں کی نماز جنازہ، فتوی دینا، سلام کا جواب دینا اور گواہی دینا واجب کفائی ہیں جب کہ گواہی پر حق کا ظہور موقوف ہو اور بعض لوگوں کی گواہی اظہار حق کے لئے کافی ہو۔ اس طرح وہ تمام واجبات واجب کفائی ہیں جن کا مقصد مکلفین کے انجام دے لینے سے پورا ہو جاتا ہے، اس کا نام واجب کفائی اس لئے رکھا گیا ہے کہ شریعت کا اس واجب سے جو مقصود ہے اس کے لئے بعض مکلفین کا اس کام کو انجام دینا کافی ہے۔ اسی لئے جس شخص نے اس واجب کو انجام نہیں دیا ہے اس کا ذمہ بھی دوسرے کے انجام دے لینے سے بری ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے وہ کام نہیں کیا تو سارے لوگ گنہ گار ہوتے ہیں۔

ب- فروض کفایہ امور دینی اور امور دنیوی دونوں کو شامل ہیں، امام الحرمین اور امام غزالی نے امور دنیوی کے فرض کفایہ ہونے سے اختلاف کیا ہے، ان دونوں کی رائے یہ ہے کہ انسانی طبیعت خود دنیوی امور پر اکساتی ہے لہذا اس کی ضرورت نہیں ہے کہ شریعت بھی اسے واجب قرار دے کر اس پر آمادہ کرے، لیکن راجح یہ ہے کہ امور دنیوی بھی بسا اوقات فروض کفایہ میں شامل ہوتے ہیں (المنثور فی القواعد: زرکشی ۳/۳۴، ۳۴، ۳۸)، انشاء اللہ ہم اس سلسلہ میں آئندہ تفصیلی بحث کریں گے۔

ج- کفایہ اور اعیان کی تقسیم جس طرح واجبات میں ہوتی ہے ایسے ہی مستحبات میں بھی ہوتی ہے، مثلاً اذان و اقامت کہنا، سلام کرنا، چھینکنے والے کا جواب دینا اور مرنے والوں کے ساتھ کیے جانے والے مندوبات سب کفائی ہیں (الذخیرۃ: قرافی ۱/۸۰)۔

Marfat.com

د-کبھی کبھی ایک ہی چیز ایک حالت میں فرض عین ہوتی ہے اور دوسری حالت میں فرض کفایہ ہوتی ہے، مثلاً حق کو غالب کرنے کا کام اگر ایک مخصوص فرد کے لئے معین ہے یعنی وہی شخص اس کی ادائیگی کرسکتا ہے تو اس شخص کے ذمہ اس واجب کی ادائیگی متعین طور سے لازم ہوگی، اسی طرح اگر کسی جگہ ایک ہی ڈاکٹر ہے جس کے علاج کئے بغیر بظاہر مریض شفایاب نہیں ہوسکتا تو اس ڈاکٹر کے ذمہ اس مریض کا علاج کرنا متعین ہوگا، یہی حال فتوی دینے، امت کی رہنمائی کرنے اور امر بالمعروف کا ہے، غرض یہ کہ کسی چیز کو فرض کفائی یا فرض عین قرار دینے کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس معین شخص کے علاوہ کے ذریعہ مصلحت یا مطلوب شرعی کے تحقق کا امکان ہے یا نہیں، بعض حالات میں ایک چیز واجب عینی ہونے کے باوجود اصلاً وہ چیز واجب کفائی ہوتی ہے کیونکہ دوسرے شخص کے انجام دے لینے سے وہ شخص مکلّف باقی نہیں رہتا ہے اور اصلاً وہ فعل ہر ہر فرد سے مطلوب نہیں ہے۔

ھ-کبھی کوئی شرعی حکم کفائی ہوتا ہے پھر عینی میں تبدیل ہوجاتا ہے، مثلاً کسی شہر میں چند ڈاکٹر ہیں اور وہاں پر ایک مریض موجود ہے تو اس مریض کا علاج ہر ایک کے ذمہ کفائی ہے، پھر اس مریض کا علاج ہونے سے پہلے ایک ڈاکٹر کے علاوہ سارے ڈاکٹر اس شہر سے کوچ کر گئے یا سب کا انتقال ہوگیا تو اب اس ایک ڈاکٹر کے ذمہ علاج کی ذمہ داری واجب عینی ہوگئی، اسی طرح کی بات اس طرح کے حالات پیش آنے کی صورت میں تمام کفائی واجبات کے بارے میں کہی جائے گی۔

و-خلاصۂ کلام یہ ہے کہ واجب کفائی کی واجب عینی سے تمیز ان دونوں کے سلسلہ میں شارع کے مقصد اور نقطۂ نظر سے ہوتی ہے۔ واجب کفائی سے شارع کا مقصد اس فعل کا واقع ہوجانا ہے جس پر جلب منفعت یا دفع مضرت مرتب ہونے والی ہے، اس بات سے قطع نظر کہ کس شخص سے اس فعل کا صدور ہوا، لہذا جب مطلوبہ طریقہ پر وہ فعل واقع ہوگیا تو اس کے بارے میں لوگوں کا مکلّف ہونا ختم ہوگیا، چاہے ایک فرد کی طرف سے اس فعل کا وقوع ہوا ہو یا متعدد افراد کی

Marfat.com

طرف سے اور وہ فرد کوئی بھی ہو، اس کے برخلاف واجب عینی میں شارع کی نظر مکلّف کی ذات کی طرف ہوتی ہے، اسی لئے خطاب خود فاعل کی طرف متوجہ ہوتا ہے، حتی کہ اگر مکلّف اس کام کے انجام دینے سے عاجز ہوگیا تو شارع یہ مطالبہ نہیں کرتا کہ دوسرے کی طرف سے اس کا وقوع ہو، کیونکہ یہاں مکلّف بنانے کی مصلحت مکلّف کی ذات کی جانب لوٹتی ہے (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۷۷-۷۹)۔

ز- اس بارے میں اختلاف ہے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی کو فرض عین کی ادائیگی پر فضیلت حاصل ہے، زرکشی لکھتے ہیں (المنثور فی القواعد: زرکشی ۳/۳۹-۴۱):

"(الروضہ) میں لکھا ہے: کہ فرض کفایہ ادا کرنے کو فرض عین کی ادائیگی پر اس اعتبار سے فضیلت حاصل ہے کہ فرض کفایہ ادا کرنے والے نے اپنی طرف سے اور مسلمانوں کی طرف سے تنگی ساقط کی ہے۔

امام الحرمین نے الغیاثی میں لکھا ہے کہ فرض کفایہ کو ادا کرنا فرض عین کی ادائیگی سے افضل ہے، کیونکہ اگر فرض عین میں اس متعین شخص نے فریضہ کو ترک کیا تو صرف اسی پر گناہ ہوگا اور اگر سب لوگوں نے فرض کفایہ ترک کردیا تو سب گناہ گار ہوں گے، اور اگر ایک شخص نے فرض کفایہ ادا کرلیا تو اس نے سارے لوگوں کے ذمہ سے گناہ اور تنگی ساقط کردی (امام الحرمین جوینی: الغیاثی ص ۳۵۸-۳۵۹)۔

میرے خیال میں پہلی عبارت (یعنی الروضہ والی عبارت) زیادہ بہتر ہے، کیونکہ کسی خصوصیت سے افضلیت لازم نہیں آتی، کبھی مفضول کے ساتھ کوئی چیز مخصوص ہوتی ہے اور فاضل کو چند امور کی وجہ سے اس پر فضیلت حاصل ہوتی ہے۔

دوسری عبارت کو لوگوں نے مسلمات کی طرح تقلیداً اختیار کرلیا ہے، حالانکہ اس کا اختیار کرنا مناسب نہیں تھا، اس لئے کہ اگر ایک ہی وقت میں فرض عین اور فرض کفایہ دونوں جمع ہوجائیں اور وقت کے اندر ان میں سے کسی ایک ہی کے ادا کرنے کی گنجائش ہو تو بلاشبہ فرض عین

Marfat.com

کومقدم کیا جائے گا، الا یہ کہ اس فرض عین کا کوئی بدل موجود ہو، جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ ایک شخص کا کوئی قریبی عزیز سخت بیمار ہو، اس شخص کے علاوہ کوئی دوسرا تیمار داری کرنے والا موجود نہ ہوتو اس کے ذمہ سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، بلکہ فقہاء نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اگر جنازہ اور جمعہ دونوں یکجا ہو جائیں اور وقت تنگ ہوتو جمعہ کو مقدم کیا جائے گا اور شیخ ابومحمد نے جنازہ کو مقدم کیا ہے اس لئے کہ جمعہ کا بدل موجود ہے۔

اور اگر وقت میں ان دونوں کی گنجائش ہوتو فرض کفایہ کو مقدم کرنا اس کے افضل ہونے کا متقاضی نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ اگر سورج گرہن اور فرض نماز کا وقت دونوں اکٹھا ہو جائیں اور فرض کے فوت ہونے کا خوف نہ ہوتو صلوۃ کسوف کو مقدم کیا جائے گا تا کہ وہ فوت نہ ہو جائے، حالانکہ صلوۃ کسوف سنت ہی ہے، لہذا اس کو مقدم کرنا اسے افضل قرار دینے کے درجہ میں نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص طواف فرض کر رہا ہے اور وہاں جنازہ آ گیا تو اس کے لئے طواف بند کرنا مکروہ ہے، امام رافعی نے یہ بات لکھی ہے، کیونکہ فرض کفایہ کے لئے فرض عین کا ترک کر دینا اچھا نہیں ہے۔

ہمارے مذکورہ بالا دعوی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ فرض عین کے شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم ہو جاتا ہے، حتی کہ اگر درمیان میں اس فرض عین سے نکل جائے تو بعد میں اس کی ادائیگی قضا ہوگی خواہ وقت کے اندر ہی کر لی جائے، اور فرض کفایہ شروع کرنے کی صورت میں اختلاف ہے، اسی طرح جس شخص نے فرض ترک کیا اسے اس فرض عین کی ادائیگی پر قطعاً مجبور کیا جائے گا اور فرض کفایہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

ظاہر یہ ہے کہ جو لوگ فرض کفایہ کو فرض عین پر فضیلت دینے کے قائل ہیں انہوں نے فرض کفایہ کی جنس کو فرض عین کی جنس پر فضیلت دینے کا ارادہ کیا ہے، اور یہ بات نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کے مخالف ہے: "وماتقرب بی عبد ی بشئی أحب إلی مما

Marfat.com

افترضت علیہ" (میرے بندہ نے کسی ایسی چیز سے میرا تقرب حاصل نہیں کیا جو مجھے فرائض سے زیادہ پسندیدہ ہو) اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ فرض کفایہ کا تعلق تمام لوگوں سے ہونے میں اختلاف ہے۔

فرض کفایہ کو فرض عین پر فضیلت دینے والے شخص نے جس شبہ کا سہارا لیا ہے وہ اس بات پر مبنی ہے کہ وہ عمل جس کا فائدہ متعدی ہو اس عمل سے افضل ہے جس کا فائدہ متعدی نہ ہو، لیکن یہ کوئی عمومی قاعدہ نہیں ہے اور اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے کہ یہ قاعدہ عمومی ہے تو فرض کفایہ کی افضلیت فرض عین پر اسی شخص کے ساتھ مخصوص ہوگی جس نے سب سے پہلے فرض کفایہ کی طرف سبقت کی ہے، رہے وہ لوگ جنہوں نے بعد میں فرض کفایہ ادا کیا ہے ان کے حق میں فرض کفایہ فرض عین سے افضل نہیں ہوگا، اگر چہ بعد والوں کے عمل کو بھی ہم فرض ہی قرار دیں، اس لئے کہ پہلے شخص کے عمل سے فرض کفایہ ساقط ہو گیا ہے اور دوسرے آدمی کے عمل کو فرض کہنا یہ صرف فرض کا ثواب حاصل ہونے کے اعتبار سے ہے"۔

سیوطی نے بھی اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور انہوں نے لکھا ہے کہ امام الحرمین، ان کے والد اور استاد ابواسحاق اسفرائنی کا نظریہ یہ ہے کہ فرض کفایہ فرض عین سے افضل ہے اور ابوعلی سنجی نے اہل تحقیق سے یہی بات نقل کی ہے، سیوطی نے اپنی بحث اس بات پر ختم کی ہے کہ ذہن جس طرف جاتے ہیں وہ اس کے خلاف ہے (جلال الدین سیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۴۳۹)۔

مجھے یہ بات محسوس ہوتی ہے کہ فرض کفایہ کی فرضیت کے بارے میں شعور واحساس میں جو کمزوری ہے وہ اس کے اختلاف کے نتیجہ میں ہے کہ فرض کا تعلق تمام لوگوں سے ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں اس اختلاف کا بنیادی کردار ہے، لہذا ہم یہاں اسی اختلاف پر بحث کرتے ہیں۔

ح- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ واجب کفائی اگر ایک فرد نے بھی انجام دے لیا تو باقی لوگوں سے بھی گناہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے اس کی ادائیگی نہیں کی تو سب گناہ گار ہوں گے۔

Marfat.com

اس نقطۂ اتفاق کے بعد اس بارے میں اختلاف ہے کہ واجب کفائی کا مخاطب ہر ہر فرد ہے، یا افراد کا مجموعہ ہے، یا ان میں سے بعض لوگ مخاطب ہیں، یا ایسے بعض افراد مخاطب ہیں جو اللہ کے نزدیک معین ہیں (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم رص ۸۰-۸۱)۔

۱- جمہور کی رائے یہ ہے کہ واجب کفائی کے مخاطب تمام لوگ ہیں جیسا کہ نصوص کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے، مثلاً: اللہ تعالی کا ارشاد: "کتب علیکم القتال" بالکل اس آیت کے مشابہ ہے: "کتب علیکم الصیام" ، لہذا جس طرح صیام کے مخاطب تمام لوگ ہیں اسی طرح قتال کے مخاطب بھی تمام لوگ ہوں گے کیونکہ دونوں تعبیروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد: "وإذا حییتم بتحیة فحیوا بأحسن منها" بالکل اس آیت کے مثل ہے: "وإذا قمتم إلی الصلوة فاغسلوا وجوهكم" کیونکہ دونوں کا اسلوب خطاب بالکل یکساں ہے اور دوسری آیت میں بالاتفاق تمام لوگ مخاطب ہیں تو پہلی آیت میں بھی سب کا مخاطب ہونا ضروری ہے، اس مذہب کی تائید اہل اصول کے اس اتفاق سے بھی ہوتی ہے کہ واجب کفائی ترک ہونے کی صورت میں سارے لوگ گنہ گار ہوں گے اور ظاہر بات ہے کہ مخاطب ہوئے بغیر سب کے گنہ گار ہونے کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہے۔

۲- بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ فرائض کفایہ میں خطاب افراد کے مجموعہ کی طرف متوجہ ہے، ہر ہر فرد مخاطب نہیں ہے، کیونکہ اگر ہر ہر فرد مخاطب ہوتا تو بعض کے عمل کرنے سے باقی لوگوں کے ذمہ سے فرض کفایہ کے سقوط سے یہ بات لازم آتی کہ خطاب شرعی کے متوجہ ہونے کے بعد بلا کسی نسخ کے خطاب شرعی ختم ہوگیا اور ایسا ہونا اصولی طور سے باطل ہے۔

لیکن یہ استدلال اس طرح قابل رد ہے کہ طلب ثابت ہونے کے بعد اس طلب کا ناسخ کے بغیر سقوط ممکن ہے، جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ خطاب سے شارع کا جو مقصود تھا وہ حاصل ہوگیا، پھر دوبارہ اس مقصود کی تحصیل دشوار ہے تو وجوب خود بخود ختم ہو جاتا ہے، اس کی حکمت کے متعذر رہونے کی وجہ سے (قرافی: الذخیرۃ ۱۷۹/۱)، اس کی نظیر یہ ہے کہ آپ نے

Marfat.com

ایک بیٹے سے پانی مانگا، دوسرے نے پانی پلادیا تو اب پہلے بیٹے کے حق میں طلب باقی رہنے کا کوئی معنی نہیں۔

اس رائے کے بارے میں جو استدلال کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے پہلو سے بھی قابل رد ہے، وہ یہ کہ فرائض کفایہ میں ہر فرد کا فعل دوسرے کے فعل کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا فرض کفایہ کو ترک کرنے والا بھی فرض کفایہ ادا کرنے والا ہو گیا (جمال الدین حلی: تہذیب الاصول، محمد ابوزہرہ: اصول الفقہ رص ۳۰۶)، یعنی مطالبہ تمام لوگوں سے ہے لیکن ایک کا فعل دوسرے کے فعل کے قائم مقام ہو جاتا ہے، لہذا جس شخص نے حقیقتاً اس فعل کی ادائیگی نہیں کی وہ بھی اس لحاظ سے فعل ادا کرنے والا ہو گیا، کیونکہ جس شخص نے وہ فعل کیا ہے اس کا نہ کرنے والوں سے رشتہ ہے، لہذا آپ نے کرنے والے کو اس کام کے سلسلہ میں دوسروں کے نائب کے درجہ میں مان لیا، واجبات کفائی کی ادائیگی میں افراد جماعت کے درمیان یہ تعاون ہوتا ہی ہے، کیونکہ یہ واجبات اکثر حالات میں جماعت کی مصلحت سے وابستہ ہوتے ہیں اور جماعت باعتبار ایک مجموعہ ہونے کے جس کے افراد ایک دوسرے کا تعاون کرتے ہیں اس واجب کی مخاطب ہے لیکن اس کی انجام دہی بعض افراد ہی کرتے ہیں، لہذا اس فریق نے جو دلیل پیش کی تھی وہ دلیل ماننے کے لائق نہیں ہے۔

۳۔بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ فرض کفایہ کے مخاطب بعض مکلفین ہیں سارے کے سارے نہیں، یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ظن غالب ہو کہ دوسرے لوگوں نے اس فرض کو انجام نہیں دیا یا انجام نہیں دے رہے ہیں، یہ بعض لوگ اگرچہ خطاب کے وقت معین نہیں ہیں لیکن ظن غالب کے تقاضے کے مطابق ان کی تعیین ہو گئی، یہ اہل اصول اپنے اس دعوی پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ان واجبات میں سے بعض کا خطاب اشخاص کی تعیین کے بغیر بالفعل امت کے بعض افراد کی طرف ہے، مثلاً ارشاد باری ہے:

”فلولانفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

Marfat.com

قومھم إذا رجعوا إلیھم"

(ایسا کیوں نہیں ہوا کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ نکلتا تا کہ وہ لوگ دین میں تفقہ حاصل کریں اور اپنی قوم کو ڈرائیں جب وہ لوگ ان کے پاس لوٹ کے آئیں)۔

کیونکہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالی اس بات کا حکم دے رہے ہیں کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ تفقہ طلب کرنے کے لئے نکلے۔

۴- کچھ اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ واجب کفائی کے مخاطب ایسے بعض افراد ہیں جو عند اللہ معین ہیں، یہ قول بالکل بے دلیل ہے بلکہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بعض مکلفین کو اس بات کا علم ہی نہیں ہے جس کا انہیں مکلف بنایا گیا ہے اب صرف دو رائیں باقی رہ جاتی ہیں: نمبر (۱) اور نمبر (۳) اور ان دونوں کے درمیان تطبیق دشوار نہیں ہے۔

امام قرافی لکھتے ہیں (الذخیرۃ ۱/ ۷۸-۷۹): کہ فرض کفایہ میں طلب کی مخاطب محض ایک جماعت ہے، مگر ابتداءً خطاب سب سے متعلق ہوتا ہے، خطاب مجہول کے محال ہونے کی وجہ سے،، لہذا مختلف جماعتوں میں سے کسی معین جماعت کے کر لینے سے وجوب ساقط ہو گیا اور کوئی معین جماعت گنہگار نہیں ہوگی جب ظن غالب یہ ہو کہ دوسروں نے یہ کام انجام دے لیا اور اگر ساری جماعتوں نے اسے ترک کر دیا تو سب گنہ گار ہوں گے۔

امام شاطبی لکھتے ہیں: یہ کہنا مجازاً صحیح ہے کہ واجب کفائی تمام لوگوں پر واجب ہے کیونکہ اس فریضہ کی ادائیگی ایک مصلحت عامہ کی انجام دہی ہے، لہذا فی الجملہ تمام لوگوں سے اس کا مطالبہ ہے، بعض لوگ براہ راست اس پر قادر ہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جن میں اس فرض کفایہ کے ادا کرنے کی اہلیت ہے، باقی لوگ اگر چہ خود اس کی ادائیگی پر قادر نہیں ہیں لیکن قادر افراد کو اس کے لئے تیار کرنے پر تو قادر ہیں، پھر امام شاطبی نے اس کی وضاحت ولایت کے مسئلہ سے کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جو شخص حکومت کی ذمہ داریاں انجام دینے پر قادر ہے، اس سے اس ذمہ داری کی ادائیگی مطلوب ہے اور جو لوگ قادر نہیں ان سے مطلوب یہ ہے کہ قادر شخص کو تیار

Marfat.com

کریں اور اسے حکومت کے فرائض ادا کرنے پر مجبور کریں۔

ڈاکٹر مدکور اس کی وضاحت اس مثال سے کرتے ہیں کہ افراد بسا اوقات قوم کے نمائندوں اور حاکم کے انتخاب پر مجبور کرتے ہیں کیونکہ جو لوگ قوم کی نمائندگی کرنے پر قادر ہیں، انہیں نمائندگی کے لئے کھڑا کرنا انتخاب کے نتیجہ ہی میں ہوگا، تو یہاں دو قسمیں ہیں (۱) قوم کے نمائندے، یہ وہ قادر لوگ ہیں جن میں نمائندگی کی تمام اہلیتیں موجود ہوں، (۲) نمائندوں کا انتخاب کرنے والے، یہ وہ بقیہ افراد ہیں جو نمائندگی کی قدرت رکھنے والوں کو تیار اور منتخب کر سکتے ہیں، امام شاطبی بحث کے نتیجہ میں یہاں تک پہنچے ہیں: ''اس طرح اختلاف کی بنیاد ختم ہو جاتی ہے اور باہم مخالفت کی کوئی ظاہری وجہ باقی نہیں رہتی''۔

ڈاکٹر مدکور اس بات سے متفق نہیں ہیں کہ یہی جزئیہ اختلاف کا مدار ہے، بلکہ ان کی رائے میں اختلاف کی بنیاد اسی صورت میں ہے جب کہ واجب کو ادا کرنے کی اہلیت رکھنے والے متعدد افراد ہوں، جیسا کہ ولایت کے مسئلہ میں ہے اور ان ڈاکٹروں کے مسئلہ میں جن کی انہوں نے مثال دی ہے کہ کیا وہ سب لوگ مکلّف ہیں؟ اور کیا جو افراد قادر نہیں ہیں وہ ان سب لوگوں کو آمادہ کریں گے یا بعض کو آمادہ کریں گے؟ ڈاکٹر مدکور کی رائے میں بحث واختلاف کا محل یہ ہے، لہذا دونوں رایوں کا اختلاف ختم نہیں ہوا (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم ص ۸۰)۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دو قاعدے ایک دوسرے میں مداخلت کر رہے ہیں، (۱) واجب کفائی کا قاعدہ، جو ادائیگی پر قادر شخص کو واجب کی ادائیگی کا مخاطب بناتا ہے (۲) امانتیں اہل امانت کو ادا کرنے کا قاعدہ، جو غیر قادر افراد پر یہ بات واجب کرتا ہے کہ قادر افراد کے متعدد ہونے کی صورت میں حسن انتخاب سے کام لیں، اس طرح کہ ان میں جو شخص مطلوبہ کام کی ادائیگی کی سب سے زیادہ صلاحیت رکھتا ہے اسے مقدم کیا جائے، کیونکہ یہ انتخاب بھی ادائے امانت کے زمرہ میں آتا ہے جو قرآن پاک کی آیت میں مطلوب ہے۔

امام شاطبی نے وضاحت کی ہے کہ لوگوں کی صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں اور معاملات

Marfat.com

کے بارے میں ان کی قدرت متباین اور متفاوت ہوتی ہے، یہ شخص علم کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس شخص میں انتظام اور سربراہی کی صلاحیت ہے، وہ شخص صنعت وحرفت یا زراعت کا کام انجام دے سکتا ہے اور یہ شخص جنگ اور مقابلہ کی اہلیت رکھتا ہے، لہذا یہ بات واجب ہے کہ ہر انسان کی اس لائن میں تربیت کی جائے جس کی اس میں زیادہ اہلیت ہے تاکہ ہر شخص کو اس فن میں کمال حاصل ہو جس کی طرف اس کا فطری میلان ہے، امام شاطبی لکھتے ہیں: ''اس طرح ہر اس کام کے لئے جو فرض کفایہ ہے ایک جماعت کی تربیت ہو جائے گی، اس لئے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی اولاً سب کا ایک مشترک راستہ میں چلنا ہے، چلنے والا جس جگہ رک گیا اور چلنے سے عاجز ہو گیا تو وہ ایسی منزل پر ٹھہرا ہے جہاں اس کی فی الجملہ ضرورت تھی اور اگر اس میں ابھی طاقت ہے تو مزید چلے گا، یہاں تک کہ فرائض کفائیہ کے سلسلہ میں انتہائی حد تک پہنچ جائے اور اس سے دنیا کے احوال اور آخرت کے اعمال درست ہو جائیں گے، اس تفصیل سے تمہیں معلوم ہوا کہ فرض کفایہ کی طلب میں ترقی ایک ترتیب پر نہیں ہے، اور نہ یہ مطلقاً عامۃ المسلمین کے ذمہ ہے، نہ ہی مطلقاً بعض افراد کے ذمہ ہے اور نہ یہ مقاصد کے اعتبار سے مطلوب ہے، وسائل کے اعتبار سے نہیں، اور نہ اس کے برعکس ہے بلکہ فرض کفایہ کے بارے میں ایک ہی طرز سے سوچنا صحیح نہیں ہے، اس کے بارے میں کافی تفصیلات ہیں اور مسلمانوں کو فرائض کفایہ اسی انداز سے تقسیم کر لینا چاہئے ورنہ اس کے بارے میں بحث کسی بھی طریقہ سے منضبط نہ ہوگی (الموافقات: شاطبی ۱/۱۷۶-۱۸۱)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فرائض کفایہ کو بروئے کار لانا عام مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے اور ہر ہر شخص کے ذمہ اتنی ہی ذمہ داری ہے جتنی اس کی صلاحیت ہے، جو شخص فرض کفایہ پر براہ راست قادر ہے اس کی ذمہ داری ہے کہ اسے بالفعل انجام دے اور غیر قادر شخص کی یہ ذمہ داری ہے کہ قادر شخص کے لئے اسباب فراہم کرے، اس طرح اس عمل کا انجام پانا فی الجملہ سب کی طرف سے ہو جائے گا اور جمال الدین الحلی کی یہ بات صادق آئے گی کہ جس شخص نے وہ فعل انجام نہیں دیا اس نے بھی دوسرے انجام دینے والے کے ذریعہ

Marfat.com

اس فعل کی ادائیگی کی (ابوزہرہ: ص ۳۵-۳۸)۔

ط-فرض کفایہ کی مثالیں بہت ہیں، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرائض کفایہ دینی بھی ہوتے ہیں اور دنیوی بھی۔

ا-دینی فرض کفایہ وہ ہے جو دین کے اصول وفروع سے متعلق ہو۔

☆ مثلاً اللہ تعالی کی ذات اور ایجابی اور سلبی صفات پر قطعی دلائل اور حجت قائم کرنا، نبوتوں کو ثابت کرنا اور شبہات و مشکلات کا ازالہ۔

☆ علوم شرعیہ یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، وغیرہ میں مشغول ہونا اور ان علوم میں گہرائی پیدا کرنا۔

☆ جن لوگوں کو اللہ نے فہم اور معلومات سے نوازا ہے ان کے لئے کتابیں تصنیف کرنا۔

☆ قرآن وحدیث یاد کرنا اور احادیث کی روایت کرنا۔

☆ اجتہاد کرنا، اگر ایک شخص بھی اجتہاد میں مشغول ہے تو تمام لوگوں کے ذمہ سے فرض ساقط ہو گیا اور اگر کسی زمانہ کے تمام لوگوں نے اس میں کوتاہی کی تو اجتہاد ترک کرنے کی وجہ سے گنہ گار ہوں گے اور اپنے آپ کو بڑے خطرے میں ڈالیں گے۔

☆ طلبہ کو تعلیم دینا اور فتوی دینا۔

☆ قضاء کی ذمہ داری سنبھالنا۔

☆ خلافت عظمی کی ذمہ داری سنبھالنا۔

☆ جہاد بھی اس وقت فرض کفایہ ہے جب کفار اپنے ملکوں میں ہوں اور حملہ آور نہ ہوئے ہوں، لیکن اگر کفار نے حملہ کیا اور سرزمین اسلام کو روند دیا تو جہاد فرض عین ہوگا۔

☆ اسیروں کو رہا کرانا۔

☆ بھلی بات کا حکم دینا اور بری بات سے روکنا، یہ فریضہ حکام کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

Marfat.com

☆ جو مسلمان کپڑے یا کھانے کے محتاج ہیں اگر ان کی ضرورت زکاۃ کے مال سے یا بیت المال سے پوری نہیں ہو رہی ہے تو ان کی ضرورت پوری کرنا، اسی طرح حاجت مند ذمیوں کا حکم ہے۔

☆ حوادث میں فریاد طلب کرنے والوں کی فریاد رسی کرنا۔

☆ جماعت قائم کرنا، اذان واقامت کہنا۔

☆ مردوں کو غسل دینا کفن پہنانا، ان پر نماز جنازہ پڑھنا اور دفن کرنا۔

☆ لاوارث بچے کو اٹھالینا۔

☆ سلام کا جواب دینا جہاں پوری جماعت کو سلام کیا گیا ہو۔

☆ نفس سے جہاد کرنا تاکہ اس جہاد کے نتیجہ میں طاعات میں ترقی ہو اور صفات مذمومہ سے دل کی تطہیر ہو، ہر اقلیم میں علماء اہل باطن میں سے کسی شخص کا ہونا ضروری ہے جس طرح علماء ظاہر میں سے کسی شخص کا ہونا ضروری ہے، یہ دونوں طالبین علم ورشد کو اپنے اپنے میدان میں فائدہ پہنچائیں گے، عالم کی اقتداء کی جاتی ہے اور عارف سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب نفس پر سرکشی غالب نہ ہوئی ہو اور نفس گناہوں میں نہ ڈوبا ہو، اگر یہ صورت حال ہوگئی تب نفس سے جہاد کرنا ہر طرح فرض عین ہو جائے گا، اگر تنہا نفس کے مقابلہ سے عاجز ہو تو حسب ضرورت علماء ظاہر اور علماء باطن میں سے جس سے مقصود حاصل ہونے والا ہو اس سے مدد لے، نفس سے جہاد کرنا اس وقت تک سب سے بڑا جہاد ہے جب تک اللہ اس کی مدد و نصرت فرما کر نفس پر غلبہ نہ نصیب فرمادے۔

۲- دنیوی امور میں فرائض کفایہ، جیسے مختلف صنعت وحرفت اور وہ چیزیں جن سے دنیوی معاش قائم ہو، مثلاً خرید وفروخت اور کھیتی کرنا اور وہ چیزیں جو ضرویات میں شامل ہیں حتی کہ حجامت اور جھاڑ ولگانا بھی، یہی اس حدیث کا محل ہے، ''اختلاف أمتی رحمة للناس'' اللہ تعالی کے احسانات میں سے یہ بھی ہے کہ ان تمام کاموں کی انجام دہی کا جذبہ انسانی

Marfat.com

نفوس میں ودیعت فرمایا، اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ سارے انسانوں نے ان کاموں سے انکار کردیا تو سب گنہ گار ہوں گے، رافعی اور نووی نے اس بارے میں کسی کا اختلاف نقل نہیں کیا ہے۔

امام غزالی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ دنیوی امور فرائض کفایہ میں شمار نہیں ہوتے، کیونکہ انسانی فطرت خود ان کاموں پر ابھارتی ہے، لہذا انسانی فطرت نے شریعت کی طرف سے واجب قرار دینے سے بے نیاز کردیا، امام غزالی نے ''الوسیط'' میں فرائض کفایہ میں سے مناکحات کو بھی شمار کیا ہے، لیکن صنعت وحرفت کے سلسلہ میں انہوں نے جو راستہ اختیار کیا ہے، اس کی روشنی میں مناکحات کو غزالی کے اصول کے اعتبار سے فرائض کفایہ میں شمار کرنا دشوار ہے کیونکہ انسانی فطرت مناکحات پر بھی آمادہ کرتی ہے۔

فقہاء نے علم طب میں مشغول ہونے کو بھی فرائض کفایہ میں شمار کیا ہے اور امام غزالی کی پیروی میں حساب کو بھی علم طب کے ساتھ لاحق کردیا ہے (المنثور فی القواعد: زرکشی ۳؍۳۴-۳۸، الاشباہ والنظائر: امام سیوطی رص ۴۴۰-۴۴۷)۔

ی- فقہاء نے یہ جو مثالیں بیان کی ہیں یہ بر سبیل مثال ہیں، یہ مثالیں وہ ہیں جو ان کے معاشروں کی نئی ضروریات کے مناسب ہیں، ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے زمانہ کی نئی ضروریات کی ایک فہرست بنا کر قدیم فقہاء کی فہرست میں شامل کردیں، عصر حاضر کے فرائض کفایہ کی فہرست میں بیشتر چیزیں وہ ہوں گی جو دنیوی قسم سے متعلق ہیں، فرائض کفایہ کی دینی قسم میں جو اضافے ہونگے وہ دراصل انہیں دینی مصالح کی نئی شکلیں ہوں گی جنہیں قدیم دور میں علماء نے صراحتاً ذکر کیا ہے۔

ا- دینی قسم کی مثالیں

☆ دور حاضر کے نظریاتی مکاتب فکر اسلام کے خلاف جن شبہات کو ہوا دیتے ہیں ان کے دفعیہ کے لئے کوششیں مرکوز کرنا۔

☆ عصر حاضر کی منطق اور علوم جدیدہ کے موافق دلائل و براہین قائم کرنے کے وسائل

Marfat.com

کی تجدید۔

☆ علوم شرعیہ میں اس طرح اشتغال کہ موجودہ معاشرے پر ان کی تطبیق کی کوشش کی جائے۔

☆ ایک ایسے منصوبہ کے مطابق کتابوں کی تصنیف، جو چند صدیوں تک اجتہاد کا دروازہ بند رہنے کی وجہ سے فکری زندگی میں جمود پیدا ہونے کے نتیجہ میں جو خلا پیدا ہوئے ہیں، انہیں پر کرے۔

قرآن وحدیث اور علوم شرعیہ کو بآسانی لوگوں تک پہنچانے کے لئے مختلف وسائل کا استعمال، یعنی انہیں موسوعات، معاجم، فہارس اور کمپیوٹر کے ذریعہ سے لوگوں کے سامنے پیش کرنا اور دوسرے جدید ترین وسائل استعمال کرنا۔

☆ اجتماعی اجتہاد کے اداروں کا قیام اور مجتہدین تیار کرنے والے اداروں کا قیام جس سے اجتہاد کو فروغ ہو اور اجتہاد اپنا رول ادا کر سکے۔

☆ ادارۂ خلافت وامارت کا قیام جو مسلمانوں میں اتحاد پیدا کرنے، ان میں باہمی تعاون اور نظریہ شوریٰ کی تطبیق کا ذمہ دار ہو۔

☆ اسلحہ سازی میں خود کفیل ہونا، جس سے غیر مسلموں پر بھروسہ کئے بغیر جہاد کی تیاری کا فریضہ انجام دیا جا سکے۔

☆ امت کے اندر فوجی ٹریننگ اور ہمہ گیر دفاعی تیاری کو عام کیا جائے جو امت مسلمہ پر ظلم وعدوان کا دفعیہ کرنے اور عادلانہ قیام امن کی حفاظت کا ذمہ دار ہو سکے۔

☆ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اداروں کا قیام، اس کے لئے ترقی یافتہ مخصوص نظاموں کا قیام عمل میں لایا جائے، جس سے اس ذمہ داری کی ادائیگی اس طرح کی جا سکے کہ نہ تو معروف ومنکر کے فہم میں زور وزبردستی ہو اور نہ ہی اس کام کے انجام دینے میں کوئی برا طریقہ اختیار کیا جائے، اسی کے ساتھ ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ادائیگی میں افراد کا جو کردار

Marfat.com

ہونا چاہئے وہ بھی پورا پورا باقی رہے اور یہ ادارے افراد کی طرف سے اس واجب کی ادائیگی کو منظم اور یقینی بنانے کا انتظام کریں۔

۲-دنیوی قسم میں فرائض کفایہ

☆ تمام اقتصادی میدانوں میں خود کفالت کو بروئے کار لانا، جو چیزیں ضروریات میں شامل ہیں مثلاً زراعت، غذا، لباس اور مکان، ان کے لئے ضروری صنعتیں قائم کرنا اور ایسی تعلیم جوامت اسلامیہ کیلئے اقتصادی خود کفالت کی ضامن ہوسکے، اور یہ ضروریات مفت ان لوگوں کو مہیا کرنا جو سرے سے قادر نہیں ہیں، اور جو لوگ قادر ہیں انہیں معقول نرخوں پر مہیا کرنا۔

☆ تعلیمی ادارے اور بحث وتحقیق کے ادارے نیز ٹریننگ سینٹر قائم کرنا جو تمام میدانوں میں امت کی ترقی کے ضامن ہوں اور ان تمام میدانوں میں امت کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ٹرینڈ اور متخصص افراد مہیا کرسکیں۔

☆ ایسے نظاموں کا وضع کرنا جو محفوظ ذخیروں کی فراہمی اور ان کی ان میدانوں میں سرمایہ کاری کو صحیح رخ دینے کے ذمہ دار ہوں اور سرمایہ کاری پر حوصلہ افزاء نفع اور معین ٹیکس مقرر کرنا۔

☆ شریعت کے دائرہ میں اور اس کی مبادیات کے موافق اقتصادی، مالی اور بینکنگ کے اداروں کا قیام۔

ک۔ واجب کو عینی اور کفائی میں تقسیم کرنے کے بالمقابل حق کی تقسیم حق اللہ اور حق العبد کی طرف کی جاتی ہے، واجب کفائی میں یہ بتانا ہوتا ہے کہ تمام مکلفین کے مجموعہ پر کیا چیز واجب ہے اور حق اللہ میں یہ بتانا ہوتا ہے کہ مکلفین کے مجموعہ کا کیا حق ہے، واجب عینی اور واجب کفائی نیز حق اللہ اور حق العبد کے تقابلی مطالعہ اور دونوں کے باہم ملنے سے حقوق وواجبات کے سلسلہ میں انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے نقطۂ نظر کی پوری وضاحت ہوجاتی ہے۔

Marfat.com

ایک قابل توجہ بات یہ ہے کہ فقہاء نے ان دونوں کی بحثیں ایک جگہ جمع نہیں کی ہیں، حق اللہ اور حق العبد سے متعلق بحثیں محل حکم کے مباحث کے ضمن میں آتی ہیں، جب کہ واجب کفائی اور واجب عینی سے تعلق رکھنے والی بحثیں انواع حکم کے مباحث کے ضمن میں مذکور ہیں۔

میرا خیال یہ ہے کہ ان دو بحثوں کی جگہوں کے درمیان یہ دوری خود مقصود نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کی بحث اپنی اپنی جگہ ضمناً آگئی ہے، ایک بحث محل کی بحث کے پاس اور دوسری بحث انواع احکام کی بحث میں، ورنہ مفید تو یہ تھا کہ ان دونوں بحثوں کو یکجا کیا جائے، کیونکہ دونوں کو یکجا کرنے سے انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کا نقطہ نظر کامل طور پر سامنے آجاتا ہے۔

۴-احکام شرعیہ کے مجموعے

الف-فقہاء نے مسائل فقہیہ پر جو کتابیں لکھی ہیں ان میں مسائل کو فقہ کے مشہور ومعروف ابواب پر تقسیم کیا ہے، اس چیز کا اہتمام نہیں کیا ہے کہ ایک موضوع سے تعلق رکھنے والے ابواب ایک قسم میں یا مستقل کتاب میں جمع کردیں، فقہ کی بعض کتابوں میں جو یہ تقسیم ملتی ہے کہ ان کتابوں کو مختلف کتب کی طرف پھر ابواب کی طرف تقسیم کیا گیا ہے، تو یہ فقہ میں مطرد اور عمومی چیز نہیں ہے اور نہ ہی اس سے مقصود مسائل فقہیہ کی وہ تقسیم ہے جو دور حاضر میں اختیار کی گئی ہے، یعنی عبادات، معاملات وغیرہ کے عناوین معروف ہیں اور بعض کتابوں میں مستعمل ہیں، چونکہ فقہ کا ذخیرہ بہت پھیل گیا ہے اور مختلف مذاہب فقہیہ کے درمیان نیز مذاہب فقہیہ اور وضعی قوانین اور دوسرے علوم عصریہ کے درمیان تقابلی مطالعہ کی ضرورت روز بروز بڑھتی جارہی ہے، اس لئے معاصر مصنفین نے فقہ کی ترتیب وتقسیم میں ان بڑی تقسیمات کی پیروی کی ہے جو تقسیمیں قوانین وضعیہ اور علوم جدیدہ میں معروف ومروج ہیں، اسی لئے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ قدیم فقہی ابواب کو ان تقسیمات کے تحت تقسیم کرنے کی وضاحت کی جائے اور ان کتابوں کی طرف اشارہ کیا جائے جو فقہ کی قدیم ترتیب پر تصنیف کردہ کتب سے بالکل علیحدہ اور جدید طرز پر ہوں اور یہ

Marfat.com

وضاحت کر دی جائے کہ فقہی ذخیرہ کی تقسیم ان اقسام کے تحت کس طرح کی جائے۔

ب-موضوعات کے اعتبار سے حکم شرعی کی اقسام کا بیان:

۱-عبادات: یہ تقسیم طہارت، نماز، جنائز، دعا، ذکر، زکوۃ، مساجد، روزہ اور حج وغیرہ کے ابواب پر مشتمل ہے۔

۲-حلال، حرام اور آداب: اس قسم میں کھانے پینے سے متعلق ابواب اور قسم، نذر، عقیقہ، ذبیحہ، شکار وغیرہ کے ابواب آتے ہیں۔

۳-احوال شخصیہ یا نظام خاندان: یہ قسم پیغام نکاح، نکاح، طلاق، خلع، حجر، لقیط، رضاعت، حضانت، ولایت، وصایت، نفقات، میراث، وصیت کے ابواب پر مشتمل ہے۔

۴-معاملات مالیہ: اس قسم کے اندر مندرجہ ذیل ابواب آتے ہیں: بیع، سلم، رہن، صلح، حوالہ، ضمان، شرکت، اجارہ، وکالت، عاریت، غصب، شفعہ، مضاربت، مساقات، جعالت، احیاء الموات، ہبہ، وقف، ودیعت، مسابقت، تقسیم، مزارعت، مغارسہ۔

۵-تعزیرات: یہ قسم جنایات، حدود، قصاص، بغاوت اور تعزیر کے ابواب پر مشتمل ہے۔

۶-نظام عدالت، دیوانی اور تعزیراتی کارروائیاں، اثبات دعوی: یہ قسم قضاء، دعوی، بینات، اقرار، شہادت کے ابواب کو شامل ہے، اسی قسم میں وہ کتابیں بھی شامل ہیں جو خاص طریقہ پر نظام قضاء اور فیصلہ کے طریقوں کے بارے میں لکھی گئی ہیں۔

۷-مالیات عامہ: یہ قسم کتب فقہ میں بکھرے ہوئے بعض احکام اور اموال، خراج، سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ کے موضوعات پر تصنیف کردہ مخصوص کتابوں پر مشتمل ہے۔

۸-اسلامی اقتصادیات: اس قسم میں کتب فقہ کے ابواب معاملات کے بعض متفرق احکام شامل ہوں گے، اسی کے ساتھ اموال، خراج، سیاست شرعیہ، احکام سلطانیہ، نظام احتساب کے موضوعات پر مشتمل کتابیں بھی اس قسم کے دائرہ میں شامل ہوں گی۔

۹-اسلام کے انتظامی احکام: اس قسم میں وہ مباحث آتے ہیں جو خاص طریقے سے

Marfat.com

سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ کے موضوع پر لکھے گئے ہیں۔

۱۰- دستوری نظام: اس قسم میں احکام سلطانیہ اور سیاست شرعیہ کے موضوع کی مستقل کتابیں اور علم کلام کی کتابوں کے امامت کے مباحث نیز امامت کے موضوع پر مستقل کتابیں شامل ہیں۔

۱۱- عام بین الاقوامی قانون: اس میں جہاد، غنیمت، جزیہ کے ابواب اور سیر پر تصنیف کردہ کتابیں آئیں گی۔

۱۲- خاص بین الاقوامی قانون: اس کے تحت ذمیوں اور مستامنین کے ابواب اور ان پر تصنیف کردہ کتابیں آئیں گی، کتاب السیر کے بعض ابواب اور مباحث بھی اس قسم میں آئیں گے۔

۱۳- قانون کی ان تقسیموں کی بھی پیروی کی جاسکتی ہے جن میں نئے علوم کا تقابل کرنے کے لئے زیادہ شاخیں قائم کی گئی ہیں، کیونکہ علوم جدیدہ شاخ درشاخ پھیل رہے ہیں اور سابق اقسام میں نئی نئی قسمیں پیدا ہوکر الگ ہوتی جارہی ہیں، مثلاً قانون اجرت، سمندر سے متعلق قوانین، سوشل انشورنس قانون اور اس کے علاوہ دوسری قسمیں۔

(ج) اس کے بعد وہ شرعی مباحث آتے ہیں جن کی حیثیت علوم کے ضابطہ کی ہے، خواہ طبیعاتی علوم ہوں جیسے کہ سائنس، کیمیا، فلکیات، طب وغیرہ یا انسان سے متعلق علوم ہوں، مثلاً عمرانیات، علم تربیت، نفسیات، سیاسیات، اقتصادیات اور علم نشرواشاعت جیسا کہ ہم نے اس فصل میں اشارہ کیا ہے جو شریعت اور دوسرے علوم کے درمیان رشتہ کے لئے مخصوص ہے، اور ہمیشہ ان علوم کے مناہج ومقاصد پر کنٹرول کرنے کے لئے ان مباحث شرعیہ کی اہمیت کی جانب توجہ دلائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ہر علم اپنے باقی مباحث میں اس تجرباتی اور عقلی منہج پر کاربند رہے جو اس کے لئے مناسب ہے اور ہر علم کے لئے جس طرح کے مطالعہ وتحقیق کی ضرورت ہو، یعنی عملی وتجرباتی، اعداد وشمار کے ذریعہ ریسرچ ومطالعہ، تحلیلی اسٹڈی

Marfat.com

لیبارٹریز میں تجربہ ومطالعہ، ان سب کا اہتمام کیا جائے۔

د- یہاں یہ تنبیہ کرنا بھی مناسب ہے کہ مباحث شرعیہ کی اس موضوعاتی تقسیم کی بنیاد عملی فائدہ ہے اور اس تقسیم میں تبدیلی اور ترقی ہو سکتی ہے، جس طرح قانونی علوم، سائنسی علوم اور انسانی علوم کی تقسیم میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، ان اقسام میں سے ہر قسم کی فرعی داخلی تقسیم کی تفصیلات بھی، عملی ضرورتوں کے تابع ہیں اور اسی طرح احکام فرعیہ تفصیلیہ کے فقہی مواد کو یکجا کرنے کے جو تقاضے ہیں وہ بھی ان تفصیلات پر اثر انداز ہیں، اور جو فقہی نظریات ان تمام اقسام میں سے قواعد عام کو یکجا کرتے ہیں وہ بھی ان تفصیلات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ھ- اس تقسیم سے تجارتی، انتظامی اور بین الاقوامی میدان میں احکام شرعیہ کی وحدت کا مسئلہ علیحدہ کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس مسئلہ پر ہم شریعت کے خصائص کی فصل میں وحدت شریعت کے عنوان کے تحت بحث کر چکے ہیں۔

Marfat.com

ساتویں فصل:

حکم شرعی کے مآخذ

(الف) اہل اصول کا کتاب وسنت کے بنیادی مآخذ ہونے پر اتفاق ہے، اسی طرح اجماع کے ماخذ حکم شرعی ہونے پر بھی اہل اصول کا اتفاق ہے، لیکن اجماع کی شرائط اور امکان نیز وقوع کے بارے میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے، ان کے علاوہ بقیہ مآخذ کی تحدید وتعین میں اہل صول کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلہ میں مختلف آراء کی سب سے اچھی تصویر کشی کرنے والی یہ تقسیم ہے کہ مصادر حکم شرعی کی دو قسمیں کی جائیں (۱) متفق علیہ بنیادی مآخذ (۲) مختلف فیہ ثانوی مآخذ۔

متفقہ علیہ مآخذ (قیاس کے بارے میں اکثریت کے مطابق):

۱-قرآن پاک

۲-سنت

۳-اجماع

۴-قیاس یا اجتہاد

مختلف فیہ مآخذ:

۱-استحسان

۲-استصحاب

۳-استصلاح یا مصلحت مرسلہ

۴-عرف

Marfat.com

۵-پہلی امتوں کی شریعتیں

۶-صحابی کا مذہب

۷-اہل مدینہ کا عمل

۸-سد ذرائع

۹-عقل

(ب) ہم ان مصادر پر ایک نئے زاویے سے بحث کرنا چاہتے ہیں، جس میں حکم شرعی کے مصادر اور حکم شرعی تک پہنچنے کے مناہج میں فرق کیا جاتا ہے، اسی لئے ہم اس فصل میں صرف مصادر حکم شرعی کی بحث پر اکتفا کریں گے مناہج کی بحث اگلی فصل میں کریں گے، ہم اصول فقہ کی کتابوں میں ان مباحث کی جگہوں کی نشاندہی پر اکتفا کریں گے چند اضافوں اور سوالات کی زیادتی کے ساتھ، جن سے شریعت کے نظریۂ عامہ کے تسلسل کی تکمیل ہوتی ہے۔

(ج) مصادر حکم شرعی کے بارے میں ہم درج ذیل اقسام کے تحت بحث کریں گے۔

۱-نقل: یہ عنوان کتاب وسنت اور قدیم آسمانی شریعتوں پر مشتمل ہے۔

۲-اولوالامر: یہ عنوان اجماع اور اجتہاد کو شامل ہے، اجتہاد سے مراد قانون سازی ہے، قانون کے مطابق فیصلہ اور اس کی تنفیذ اس کے دائرے سے باہر ہے۔

۳-موجودہ اوصاف وحالات، اس کے اندر عرف اور استصحاب آتا ہے۔

۴-عقل۔

۵-براءت اصلیہ۔

۱-نقل

(الف) کتاب اللہ: کتاب اللہ کے بارے میں اہل اصول کی کتابوں میں بہت کثرت سے مباحث ہیں۔

(ب) سنت: سنت کے بارے میں بھی اصولی بحثیں اصول فقہ کی کتابوں میں بہ کثرت

Marfat.com

ہیں، مناسب یہ ہے کہ سنت کی ان عمومی بحثوں کے ساتھ کچھ خاص کتابوں کی وہ بحثیں بھی شامل کرلی جائیں جو تشریعی سنت کو غیر تشریعی سنت سے متمیز کرنے کے بارے میں ہیں، غیر تشریعی سنتوں میں سے نبی اکرم ﷺ کے وہ تصرفات بھی ہیں جو آپ نے اپنی انسانی فطرت کے تقاضے یا دنیوی امور میں اپنے تجربے کی بنا پر یا قاضی یا امام المسلمین ہونے کی حیثیت سے کئے (امام قرافی: الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والامام رص ۸۶-۱۱۰، ڈاکٹر محمد سلیمان اشقر: افعال النبی، ڈاکٹر محمد سلیم عوا: السنۃ التشریعیہ وغیر التشریعیہ رسالہ المسلم المعاصر، افتتاحی شمارہ رص ۲۹-۴۹)۔

(ج) قدیم آسمانی شریعتیں، اکثر اہل اصول نے اس موضوع پر لکھا ہے، بعض نے اس کی تائید کی ہے کہ سابقہ شریعتیں مسلمانوں کے لئے بھی شریعت کا درجہ رکھتی ہیں اور بعض نے اس نظریہ کی مخالفت کی ہے۔

۲-اولوالامر

اہل اصول نے اجماع اور اجتہاد کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے (اجتہاد قیاس سے کہیں زیادہ وسیع ہے کیونکہ قیاس اجتہاد کے ماخذ میں سے ایک ماخذ اور اجتہاد کی راہوں میں سے ایک راہ ہے) (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مناہج الاجتہاد رص ۴۴۱)۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ درج ذیل آیت میں اولوالامر سے کون لوگ مراد ہیں:

"یاأیها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم" (النساء:۵۹)۔

(اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اولوالامر کی)۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ اولوالامر سے مراد حکام اور امراء ہیں، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابن عباسؓ، امام رازی، طبری، زجاج، جمہور علماء اور ایک روایت میں امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

Marfat.com

دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ اولوالامر سے اہل قرآن، اہل علم، فقہاء اور علماء دین مقصود ہیں، حضرت جابر بن عبداللہ، مجاہد، امام مالک، ضحاک اور ایک روایت میں امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

ایک تحقیق یہ ہے کہ اولوالامر مذکورہ بالا دونوں گروہوں کو شامل ہے۔ زمخشری، ابن کثیر، ابن تیمیہ، ابن قیم، آلوسی اور قرافی اسی کے قائل ہیں (الجامع لاحکام القرآن: قرطبی ۵/۲۵۸-۲۶۰، ابن القیم: اعلام الموقعین ۱/۱۰، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحۃ عند الاصولیین ص ۲۹۵-۲۹۷، ڈاکٹر عبد الحمید انصاری: الشوری ص ۲۳۸-۲۴۱)۔

اس رائے کو اختیار کرتے ہوئے جس کے مطابق آیت کریمہ دونوں گروہوں کو شامل ہے اور اس آیت کریمہ سے اجماع اور قیاس دونوں کی حجیت پر استدلال کرنے کی وجہ سے (ڈاکٹر احمد حمد: الاجماع بین النظریۃ والتطبیق ص ۵۸-۶۰، میزان الاصول: سمرقندی ص ۵۶۲، ڈاکٹر سید نشاءت ابراہیم دریني: القیاس فی الاصول ص ۲۰۱) ہم اولوالامر کی ان تمام اصناف پر بحث کرتے ہیں جو اس آیت کے تحت داخل ہیں خواہ وہ قانون سازی (تشریعی) کی ذمہ داری انجام دیتے ہوں یا قانون شریعت کی تنفیذ کی یا قانون شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کی۔

ولی الامر کی اطاعت اسی وقت واجب ہوگی جب اس نے کسی ایسے معاملہ کے بارے میں حکم دیا ہو جو اس کے والی ہونے سے متعلق ہو اگر اس نے اپنی ذات سے متعلق یا مامور کی ذات سے متعلق یا دوسرے افراد سے متعلق کسی ایسی بات کا حکم دیا جو ولایت کی خصوصیت میں سے کسی عمومی مصلحت سے تعلق نہ رکھتی ہو تو اس کی اطاعت واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح والی کی اطاعت شرعاً ایسے امور میں واجب ہے جن میں معصیت نہ ہو، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

"علی المرء المسلم السمع والطاعة مالم یؤمر بمعصیة فإذا أمر بمعصیة فلا سمع ولا طاعة"

(مسلمان شخص پر سننا اور اطاعت کرنا واجب ہے جب تک اسے گناہ کا حکم نہ

Marfat.com

دیا جائے، جب گناہ کا حکم دیا گیا تو سننے اور اطاعت کرنے کا جواز نہیں)۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

"لاطاعة لبشر فی معصية الله"۔

(اللہ کی نافرمانی میں کسی انسان کی اطاعت نہیں ہے)۔

امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک سریہ بھیجا، ایک انصاری کو اس سریہ کا امیر بنا کر حضور اکرم ﷺ نے سریہ میں شریک لوگوں کو ان کی بات سننے اور ماننے کا حکم فرمایا، کسی بات پر وہ انصاری سریہ والوں پر ناراض ہو گئے تو انہوں نے کہا: میرے لئے لکڑی جمع کرو پھر ان لکڑیوں میں آگ لگائی اور سب کو آگ میں کودنے کا حکم دیا، ان لوگوں نے حکم نہیں مانا، پھر ان سب نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر واقعہ کی خبر دی۔ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر یہ لوگ آگ میں داخل ہو جاتے تو پھر اس سے نہ نکلتے، اطاعت تو صرف نیک کام میں ہوتی ہے۔

اسی لئے علماء لکھتے ہیں: ولی امر کی اطاعت کے لئے شرط ہے کہ وہ یقینی معصیت نہ ہو، اس اطاعت کے دائرہ میں تحقیقی قول کے اعتبار سے مباح بھی آتا ہے اور اجتہادی مسئلہ بھی اس میں شامل ہے، کیونکہ مباح کا خواہ حکم دیا ہو یا اس سے منع کیا ہو اس کی تعمیل پر گناہ نہیں ہوتا۔

(الف) تشریعی اولوالامر

اہل اصول نے اجماع کی بحث کی ہے جیسا کہ عمومی انداز میں اجتہاد اور خاص طریقے سے قیاس پر بحث کی ہے، لہذا ہم ان مباحث کے سلسلہ میں اہل اصول کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں، چند امور جو یہاں ہمارے لئے قابل توجہ ہیں درجہ ذیل ہیں:

ا۔ اہل اصول کا قول ہے کہ اجماع ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا کسی امر پر اتفاق کا نام ہے، لہذا نظری اعتبار سے اجماع کے قیام کا امکان ہمارے زمانہ میں بھی موجود ہے اور آئندہ زمانوں میں بھی موجود ہے۔

Marfat.com

اہل اصول کا اس باب میں اختلاف ہے کہ کیا بعض مجتہدین کا اختلاف باقی مجتہدین کے اجماع میں مانع ہوگا، لہذا باقی لوگوں کا اجماع حجت نہیں ہوگا؟ امام رازی، بیضاوی، آمدی نے اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن ابن جریر طبری، ابوالحسین خیاط معتزلی اور جصاص حنفی کی رائے یہ ہے کہ اگر اختلاف کرنے والے تین سے کم ہوں یعنی ایک یا دو ہوں تو باقی لوگوں کا اجماع منعقد ہوکر حجت بن جائے گا اور اگر اختلاف کرنے والے تین سے زیادہ ہوں تو باقی لوگوں کا اتفاق اجماع نہیں کہلائے گا (محمد ابوالنور زہیر: اصول الفقہ ۳/۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۴)۔

تمام مجتہدین کے اتفاق کے معنی میں جو اجماع ہے، بالفعل اس کا تحقق بھی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حتی کہ صحابہ کرام کے دور میں اور ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے زمانہ خلافت میں بھی اس اجماع کے وجود پذیر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں: ''جو شخص بھی ان واقعات کا مطالعہ کرے گا جن کے بارے میں صحابہ کرام نے فیصلہ کیا اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں کو اجماع قرار دیا گیا، اس پر یہ حقیقت واضح ہوجائے گی کہ جو صورت حال پیش آئی وہ اس اصطلاحی معنی میں اجماع نہیں تھا، بلکہ نئے پیش آمدہ واقعہ کے بارے میں ان اصحاب علم ورائے کا اتفاق تھا جو اس وقت موجود تھے، یہ درحقیقت ایسا حکم شرعی تھا جو جماعت کے مشورے سے صادر ہوا، کسی ایک فرد کی رائے وقیاس سے نہیں اور یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ جن اعیان اور بہترین افراد کو حضرت ابوبکر مقدمہ پیش ہونے کے وقت یکجا کرتے تھے وہ مسلمانوں کے تمام اعیان واخیار نہیں تھے، کیونکہ ان اعیان واخیار کی ایک بڑی تعداد مکہ، شام، یمن اور جہاد کے میدانوں میں تھی، کسی روایت میں یہ نہیں آیا ہے کہ حضرت ابوبکر نے کسی مقدمہ کے فیصلہ کو اس وقت تک ملتوی کردیا جب تک مختلف شہروں کے تمام مجتہدین کی رائے معلوم نہ ہوجائے، بلکہ حاضرین جس بات پر متفق ہوجاتے حضرت ابوبکرؓ اسے نافذ کردیتے کیونکہ حاضرین پوری جماعت تھے اور جماعت کی رائے فرد کی رائے کے مقابلے میں حق سے زیادہ قریب ہوتی ہے، حضرت عمرؓ کا معمول بھی یہی تھا۔ اسی کو فقہاء نے اجماع کا نام دے

Marfat.com

دیا ہے (عبدالوہاب خلاف: اصول الفقہ رص ۵۰ (نواں ایڈیشن)، ڈاکٹر مدکور: مناہج الاجتہاد رص ۲۴۱-۲۴۲)۔

۲- جب ہم اجماع کے مباحث ترک کر کے اجتہاد کے مباحث کی طرف آتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ان حضرات کے یہاں رائے یا اجتہاد بسا اوقات افراد کے دائرے سے نکل کر اجتماعی رائے کے دائرے میں آ جاتا ہے، جس اجتماعی رائے پر سب کا اتفاق ہو جائے وہ رائے یقیناً درست ہوگی اور جو حکم اجتماعی رائے سے صادر ہو (سب کے اتفاق کے بغیر) ظن غالب یہ ہے کہ وہ بھی حق وصواب ہوگا (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مناہج الاجتہاد رص ۵۲۰-۵۲۱)۔

امام مالک حضرت علیؓ تک اپنی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آئے جس کے بارے میں قرآن میں حکم نہ آیا ہو نہ آپ کی کوئی سنت ہو تو کیا کریں؟ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''اہل ایمان میں سے علماء کو جمع کر کے باہم مشورہ کرو، اس میں تنہا کسی ایک کی رائے سے فیصلہ نہ کرو'' (ابن القیم: اعلام الموقعین ار ۷۳-۷۴)۔

اس شکل میں جو اجتماعی اجتہاد ہو اگر یہ امام کے حکم سے کیا جائے تو اجتہادی مسئلہ میں اس سے اختلاف ختم ہو جائے گا اور وہی ایک رائے سب کے لئے واجب الاتباع ہو جائے گی (قرافی: الفروق ۲ر ۱۰۳، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحۃ رص ۳۰۸-۳۲۳)۔

۳- اس طرح اجماع اور اجتماعی اجتہاد کا نتیجہ ایک ہو جاتا ہے، ہمیں اس چیز کی سخت ضرورت ہے کہ شریعت کے ان دو عظیم اصولوں کو اس متحدہ صورت میں ایک منظم ادارے کی شکل دے دیں جو ادارہ اجتماعی اجتہاد کا عمل انجام دے، یہ منظم ادارہ دو میدانوں میں تشریع (قانون سازی) کی ذمہ داری انجام دے۔

وہ مسائل جن پر ہمارے گزشتہ زمانوں کے فقہاء بحث کر چکے ہیں، یہ ادارہ اجتہاد فقہاء کی متعدد آراء میں سے وہ رائے اختیار کر لے جس کو اختیار کرنا ہمارے اس زمانہ میں مناسب سمجھے اور ہر اسلامی ملک کے حالات کے اعتبار سے وہاں کے مناسب رائے اختیار کرے۔

Marfat.com

وہ نئے پیش آمدہ مسائل جن پر فقہاء سابقین نے بحث نہیں کی ہے، یہ ادارۂ اجتہاد ایسے نئے مسائل کے بارے میں اجتہاد کے شرعی منہج کے ذریعہ حکم شرعی دریافت کرنے کا فریضہ انجام دے گا۔

۴- یہ بات محتاج بیان نہیں کہ "**لامساغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي**" (جس مسئلہ میں صریح قطعی نص موجود ہو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں) کے اصولی قاعدہ کے موافق اگر کسی واقعہ کے بارے میں اس کے حکم شرعی پر دلالت کرنے والی ایسی دلیل موجود ہو جو صریح اور قطعی الثبوت نیز قطعی الدلالہ ہو تو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں اور اس واقعہ کے بارے میں نص میں بیان کردہ حکم نافذ کرنا واجب ہے، کیونکہ جب وہ نص قطعی الدلالہ ہے تو اس کے معنی پر دلالت اور اس سے حکم حاصل ہونا بحث و اجتہاد سے بلند ہے۔

اگر وہ واقعہ جس کا حکم جاننا مقصود ہو اس طرح کا ہو کہ اس کے بارے میں ایسی نص وارد ہو جو ثبوت اور دلالت دنوں اعتبار سے ظنی ہے یا ایک اعتبار سے ظنی ہے تو اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر واقعہ کے حکم کے بارے میں اصلاً کوئی نص نہ ہو تو وہاں اجتہاد کی پوری گنجائش ہے (عبد الوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۱۶-۲۱۸)۔

(ب) فیصلہ کرنے والی اور احکام کا نفاذ کرنے والی قوتیں- اجتہاد کی آزادی اور قانون سازی کی پابندی کے درمیان

ادارۂ اجتہاد کے سلسلہ میں جو بنیادی سوال اٹھایا جاتا ہے وہ خود قانون سازی کے نظریہ سے متعلق ہے، یعنی افراد سے بڑھ کر فیصلہ کرنے والی اور ان فیصلوں کی تنفیذ کرنے والی قوتوں کے لئے ادارۂ اجتہاد کی رائے کی پابندی لازم کرنا کہاں تک حق بہ جانب ہے؟

جہاں تک افراد کا معاملہ ان کے مخصوص امور مثلاً عبادات میں ہے تو جو شخص اجتہاد پر قادر ہے اس کے لئے تقلید جائز نہیں، الا یہ کہ تین صورتوں میں سے کوئی صورت ہونے کی وجہ سے اجتہاد سے معذور ہو۔ (۱) دونوں پہلوؤں کے دلائل برابر ہوں اور وہ شخص فیصلہ نہ کر پا رہا

Marfat.com

ہو(۲) اسے وقت کی تنگی کی وجہ سے اجتہاد کرنے کا موقع نہ ہو(۳) اس پر مسئلہ کی کوئی دلیل منکشف نہ ہو رہی ہو۔

وہ عامی شخص جو اجتہاد کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اس کے لئے عالم کی تقلید جائز ہے بلکہ وہ تقلید کا مامور ہے، ارشاد ربانی ہے:

"فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون"

(اہل ذکر سے دریافت کرو اگر تم ناوقف ہو)۔

تقلید نام ہے دوسرے کا قول بغیر دلیل قبول کر لینے کا۔

اگر مسئلہ کے بارے میں فتوی دینے والے مجتہدین کے اقوال مختلف ہوں تو عامی مقلد کے لئے ضروری ہے کہ یہ غور و فکر کرے کہ ان میں کون علم و تقوی میں سب سے فائق ہے، اسی کے قول کو اختیار کرے۔ اہل اصول نے عامی کو اس نوع کے اجتہاد کا پابند کرنے کے بارے میں اور ان مرجحات کے بارے میں جن کے ذریعہ عامی ایک مجتہد کے قول کو دوسرے کے قول پر ترجیح دے سکتا ہے طویل بحث کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ افراد خواہ مجتہد ہوں یا عوام انہیں اپنے مخصوص امور کے بارے میں کسی معین رائے کا پابند کرنا درست نہیں ہے۔

جہاں تک مسائل عامہ کا تعلق ہے، مثلاً اجتماعی تنظیمات میں اجتماعی اور مالی تعلقات تو اس کے بارے میں کبھی ولی الامر (حاکم) اس بات کی ضرورت محسوس کرتا ہے کہ ان احکام میں یکسانیت پیدا کی جائے جن پر عمل درآمد ہوگا اور جہاں ولی الامر کو اس کی ضرورت محسوس نہ ہو وہاں مسائل عامہ کے احکام کا بھی وہی حال ہوگا جو امور خاصہ کے احکام کا ہوتا ہے، یعنی جس فرد یا جن افراد کا معاملہ ہے انہیں اس سلسلہ کی مختلف آراء میں سے ایک رائے کو اختیار کرنے کی آزادی ہوگی جس پر انہیں اطمینان ہو۔

احکام کو یکساں بنانے کا مسئلہ فقہ اسلامی میں بہت قدیم ہے، اس موضوع پر دو متعارض

Marfat.com

آراء کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کر کے اس کے سلسلہ میں اپنا نقطہ نظر پیش کریں گے۔

۱- جو نظریہ اجتہاد میں قاضی کی حریت کا قائل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی اپنے فیصلے میں کسی متعین مذہب کا پابند نہ ہوگا، نہ اپنے مذہب کا نہ، حاکم کے مذہب کا۔

الف۔ حاکم نے کسی کو قاضی بناتے وقت اگر یہ شرط لگائی کہ وہ شخص متعین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے گا تو اگر اس نے امر کی صورت میں قاضی سے یہ بات کہی ہے، تولیت قضاء کے لئے شرط نہیں لگائی ہے تو اسے قاضی مقرر کیا جانا صحیح ہے اور مذہب معین کی پابندی کا حکم فاسد ہے، اور اگر تولیت قضاء کے اندر حاکم نے اس کی شرط لگا دی ہے تو شافعیہ کے مذہب کے مطابق قاضی مقرر کرنا ہی باطل ہے اور حنفیہ کے مذہب کے مطابق تولیت قضا صحیح ہے اور شرط باطل ہے (الاحکام السلطانیہ: ماوردی رص ۶۷، ۶۸، الاحکام السلطانیہ: ابویعلی رص ۶۳، ۶۴، نیز دیکھئے: ڈاکٹر محمد عبد القادر ابو فارس: القضاء فی الاسلام رص ۳۹، ۴۰، اس مسئلے کے بارے میں خصائص کی فصل میں "قاضی مجتہد" کے عنوان کے تحت اشارہ آ چکا ہے)۔

ب۔ اسی لئے یہ بات بالکل فطری ہے کہ قاضی کے مجتہد ہونے کی شرط لازم ہو، جمہور فقہاء کی رائے میں غیر مجتہد کو منصب قضاء سپرد کرنا باطل ہے، اس کے فیصلے نا قابل اعتبار ہیں خواہ حق وصواب کے مطابق ہی ہوں (الاحکام السلطانیہ: ماوردی رص ۶۶، الاحکام السلطانیہ: ابویعلی رص ۶۱، ۶۲، بدایۃ المجتہد: ابن رشد جلد دوم رص ۴۹۶، ڈاکٹر محمد ذکی عبد البر: تقنین الفقہ الاسلامی رص ۱۷-۲۵)۔

ج۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تعزیر کے سلسلہ میں قاضی کو شریعت نے جو آزادی دی ہے وہ آزادی قاضی مجتہد کے رول کو مؤکد کرتی ہے اور ایسی قانون سازی کا نظریہ جس کی پابندی قاضی کے لئے لازم ہو اس آزادی کے منافی ہے (ڈاکٹر محمد عبد اللہ دراز: دستور الاخلاق فی القرآن رص ۲۷۴-۲۷۵)۔

د۔ فقہاء شیعہ بھی اس رائے سے متفق ہیں، فقہاء شیعہ کا خیال ہے کہ یکساں قانون کی تدوین کا رجحان، جس کی پابندی قاضیوں کے لئے لازم ہو، قاضی میں اجتہاد کی شرط نہ لگانے سے پیدا ہوا ہے، یہ رجحان فقہ شیعی کی بنیادوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ ضرورت اور مجبوری ایسے قاضی مقرر کرنے کا مطالبہ کر رہی ہے جن میں اجتہاد اور استنباط احکام کی صلاحیت

Marfat.com

نہیں ہوتی، لہذا ان قاضیوں کو مدون قانون کی ضرورت ہے، فقہاء شیعہ کی رائے میں ایسی حالت میں ایسا یکساں قانون مدون کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے جس کا مواد قاضیوں کے لئے عمومی ڈھانچے کا کام دے، تفصیلات کی تحدید قاضی کے لئے چھوڑ دی جائے، فقہاء شیعہ کے نزدیک حکومتی منصوبہ بندی اور تنفیذ احکام کے تمام میدانوں میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے، بہ شرطیکہ یہ اجتہادی عمل ایسے فقہا کی نگرانی میں ہو جن میں اجتہاد کی صلاحیت ہو (شیخ جعفر سبحانی: التقنین فی الحکومۃ الاسلامیۃ، اور مقالات المؤتمر الرابع للفکر الاسلامی فی طہران رص ۲۲۲-۲۲۴)۔

ھ۔ اس نقطۂ نظر کی تائید میں دور حاضر میں چند عملی، سیاسی، داخلی اور خارجی دلائل بھی پیش کئے گئے ہیں۔

عصر حاضر میں اس رائے کے مؤیدین ''قانونی دفعات کی جیل'' میں شریعت کو مقید کرنے کو مسترد کرتے ہیں، ان لوگوں کی رائے میں احکام شریعت نے نشوونما کے مراحل طے کر کے اس فقہ کی صورت اختیار کی ہے جس کی نمائندگی متعدد اسلامی مسالک کے فقہی مراجع کرتے ہیں، جن میں مختلف ائمہ کی آراء پائی جاتی ہیں اور فقہ کو اس شکل میں باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ فقہ اسلامی میں معاشرہ کی ضرورت ومطالبات پورا کرنے کی صلاحیت اور لچک باقی رہے، سیاسی اقتدار رکھنے والے اس میں مداخلت نہ کریں اور ان کے دباؤ سے فقہ اسلامی آزاد رہے۔

ان لوگوں کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ فقہ اور قضاء کو کار اجتہاد میں تعاون کرنا چاہئے، کیونکہ اجتہاد ہی احکام کا زندہ متجدد ماخذ ہے اور اجتہاد کی ذمہ داری اگرچہ ایک علمی ذمہ داری ہے لیکن یہ ذمہ داری محض نظری علماء کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ قاضی حضرات اس میں بنیادی رول ادا کرتے ہیں۔

یہ حضرات اس جانب بھی اشارہ کرتے ہیں کہ احکام سازی اور قانون کے ارتقاء میں قاضیوں کا حصہ لینا فقہ اسلامی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ برطانیہ کے قانونی نظام میں پرانے فیصلے قانونی احکام کا بنیادی ماخذ مانے جاتے ہیں اور قانون کا کام ان فیصلوں کی تشریح اور اس پر

Marfat.com

تعلیق ہوتا ہے، یعنی قانون وضع کرنے میں ججوں کا رول مدون قانون سے زیادہ اور پہلے ہوتا ہے، اسلامی شریعت میں یہ ترتیب اس طرح بدل دی گئی کہ ائمہ کی فقہ کو اولیت دی گئی اور فقیہ وقاضی کا رول مساوی قرار دیا گیا۔

اس نقطۂ نظر کے مؤیدین نے جو سیاسی دلائل پیش کئے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ قانون سازی کو سیاست وحکمت کے زیر اثر لانے اور قوانین کو حکومت کی خواہشات کا ترجمان بنانے کا جو رجحان نئی حکومتوں میں پایا جارہا ہے، بہ ظاہر وہ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا ذریعہ ہے، لیکن در پردہ اس کی تائید اور حوصلہ افزائی غیر ملکی طاقتیں کررہی ہیں کیونکہ فقہ اسلامی کو ماڈرن بنانے سے ترقی پذیر ممالک ان بڑی طاقتوں سے جڑ جائیں گے جن کا دعوی یہ ہے کہ وہ ترقی پذیر ممالک کو جدیدیت کی طرف لے جارہی ہیں، لیکن یہ درحقیقت فکری، تہذیبی، اقتصادی اور سیاسی دست نگری اور غلامی ہے، دوسری طرف استبدادی حکومتوں کا مسلم عوام کے حقیقی نمائندوں سے قطع نظر کرتے ہوئے وضعی قوانین صادر کرنے کے اختیار پر قبضہ کرلینا وضعی قانون سازی کے ہتھیار کو حکام کے سیاسی مقاصد کی برآری کا ذریعہ بنادے گا، لہٰذا فقہ اور قضاء کا حکومت کے سیاسی اقتدار سے آزاد رہنا اور قانون سازی کی ذمہ داری ادا کرنا افراد واقوام کے حقوق کی اہم ترین ضمانت ہے۔ لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ محض ''قانون سازی'' کے قافلہ کی ہم رکابی اختیار کرنے کے لئے اتنی بڑی ضمانت کو بھینٹ نہ چڑھایا جائے کیونکہ اس ''قانون سازی'' کا مقصد ملک کے سیاسی اقتدار کی جانب سے قانونی اقتدار کو غصب کرلینا ہے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ سیاسی قوتوں کو قانون سازی کا حق ہتھیانے سے محروم کردیا جائے، یا کم از کم انہیں اتنا پابند بنادیا جائے کہ جس سے حکام کے لئے سرکشی اور ہمہ گیر استبداد کا دروازہ بند ہوجائے (ڈاکٹر توفیق محمد شادی: الفکر الاسلامی وسیادۃ الشریعۃ ''بین الفقہ والتقنین، اعمال اللقاء العالمی الرابع: قضایا المنہجیہ والعلوم السلوکیۃ''، الخرطوم جنوری ۱۹۸۷ء)۔

۲- اس رائے کے بالمقابل ایک دوسری رائے ہے جو احکام شرعیہ کی قانون سازی کی

Marfat.com

قائل ہے، ابن المقفع نے خلیفہ منصور عباسی کو جو خط لکھا تھا جس کا نام ''رسالۃ الصحابہ'' ہے اس میں ابن المقفع نے اس دور کے مجتہد قاضیوں کے اختلاف کا حال واضح کیا اور بتایا کہ کس طرح ایک ہی معاملہ میں ایک قاضی کوئی فیصلہ کرتا ہے، اور دوسرا قاضی اسی جیسے معاملے میں اس کے بالکل خلاف فیصلہ کرتا ہے خواہ اموال کے معاملات ہوں یا مناکحات کے یا کچھ اور اس کے بعد ابن المقفع منصور کو خطاب کرتے ہوئے لکھتا ہے:

''اگر امیر المومنین کی رائے ہو کہ ان مختلف فیصلوں اور سنتوں کو ایک کتاب میں جمع کرنے کا حکم دے دیں اور ان فیصلوں کے ساتھ سنت یا قیاس سے ہر ایک کی جو دلیل ہے اسے بھی کتاب میں جمع کر دیا جائے، پھر امیر المومنین اس میں غور و فکر فرمالیں اور ہر قضیہ کے بارے میں اپنی رائے سے حکم فرمادیں اور اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے منع فرمادیں اور اس کے بارے میں جامع فیصلہ کن کتاب لکھ دیں تو ہمیں امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان احکام کو جن میں صواب اور خطا دونوں خلط ملط ہیں، ایک حق وصواب حکم بنادے اور ہمیں یہ بھی امید ہے کہ امیر المومنین کی رائے اور فرمان پر مسلمانوں کا مجتمع ہونا جناب والا کے لئے قربت و ثواب کی چیز ہوگی'' (رسالۃ الصحابہ لابن المقفع: ابن المقفع کا یہ رسالہ استاذ احمد زکی صفوت کی مرتب کردہ کتاب جمہرۃ رسائل العرب جلد سوم میں شامل ہے، رسالہ نمبر ۲۶)۔

خلیفہ منصور نے ابن المقفع کا مشورہ اختیار کر لینے کا ارادہ کر لیا تھا۔

ابن سعد طبقات میں لکھتے ہیں کہ منصور نے جب حج کا ارادہ کیا تو اس نے امام مالک کو بلا کر عرض کیا: میں نے اس بات کا عزم کر لیا ہے کہ آپ کی تصنیف کردہ ان کتابوں کے نسخے تیار کرنے کا حکم دوں پھر مسلمانوں کے ہر شہر میں اس کا ایک نسخہ بھیج کر تمام لوگوں کو اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم دوں اور اس سے تجاوز کرنے سے منع کر دوں۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے امیر المومنین ایسا نہ کیجئے، کیونکہ لوگوں تک پہلے کچھ اقوال پہنچ چکے ہیں۔ انہوں نے احادیث سنی ہیں اور روایات کی ہیں اور ہر قوم نے ان اقوال و روایات کو لے لیا ہے جو ان تک پہلے پہنچے اور اس پر وہ لوگ عمل پیرا ہو گئے، لہذا لوگوں کو

Marfat.com

چھوڑ دیجئے کہ ہر شہر کے لوگ اپنے اختیار کیے ہوئے اقوال و روایات پر رہیں۔

ابن قتیبہ نے امام مالک اور خلیفہ منصور کے اس واقعہ کی ایک طویل خبر میں روایت کی ہے، ابن قتیبہ لکھتے ہیں: خلیفہ منصور نے امام مالک سے کہا: اے ابو عبداللہ! اس علم کو مرتب اور مدون کر دیجئے اور عبداللہ بن عمر کے شدائد، عبداللہ بن عباس کی رخصتوں اور ابن مسعود کے شواذ سے بچیئے اور امور میں سے متوسط امور اور ائمہ وصحابہ کے متفقہ اجتہادات کو اختیار کیجئے تا کہ ہم اللہ کی مشیت سے لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں پر عمل کرنے پر آمادہ کریں اور شہروں میں یہ کتابیں پھیلا دیں اور سب کو پابند کر دیں کہ ان کتابوں کی مخالفت نہ کریں، انہیں کے ذریعہ فیصلہ کیا کریں۔

میں نے عرض کیا: اللہ تعالی امیر المومنین کا بھلا کرے، اہل عراق ہمارے علم کو پسند نہ کریں گے اور اپنے علم کے سامنے ہماری رائے کو اہمیت نہیں دیں گے۔

ابو جعفر منصور نے کہا: انہیں ماننے پر مجبور کیا جائے گا، ہم ان کے سروں پر تلوار کا وار کریں گے اور پیٹھوں پر کوڑے لگائیں گے، لہذا آپ جلدی سے یہ کتابیں مرتب کر دیں (الامامۃ والسیاسۃ: ابن قتیبہ)۔

ایک روایت میں ہے کہ امام مالک نے اس کے بعد موطا لکھی اور مہدی نے اس کے نسخے تیار کرائے۔

اس کے بعد منصور نے امام مالک کی نصیحت مان لی اور اپنے ارادے کو عملی جامہ نہیں پہنایا۔

لیکن تاریخ میں ہمیں ملتا ہے کہ یہی کوشش پھر دوبارہ ہوتی ہے، اس بار خلیفہ ہارون رشید کوشش کرتا ہے۔

ابو نعیم اصفہانی کی کتاب حلیۃ الاولیا کی روایت کے مطابق ہارون رشید نے امام مالک سے اس بارے میں مشورہ کیا کہ موطا کو کعبہ میں آویزاں کر کے تمام لوگوں کو اس کی اتباع پر آمادہ

Marfat.com

کرے تو امام مالک نے فرمایا: ایسا نہ کیجئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ فروعات میں مختلف تھے اور مختلف شہروں میں پھیل گئے تھے اور ان میں سے ہر شخص حق پر تھا۔

اس رجحان کے محرکات کی مزید وضاحت کے لئے ہم ابن المقفع کے اسی رسالے کا ایک دوسرا پیراگراف درج کرتے ہیں، اس پیراگراف میں ابن المقفع زیر بحث موضوع پر مناقشہ کرتے ہیں: ''جہاں تک اختلاف احکام کا معاملہ ہے، یا تو سلف سے اس بارے میں کوئی غیر متفق علیہ چیز منقول ہوگی جس کا ایک جماعت ایک مطلب سمجھتی ہے اور دوسری جماعت دوسرا مطلب سمجھتی ہے، تو اس بارے میں غور کیا جائے گا کہ کون جماعت تصدیق کی زیادہ مستحق ہے اور دونوں راویوں میں سے کون عدل سے زیادہ مشابہ ہے۔

یا ایسی رائے ہوگی جس کی بنیاد قیاس پر ہوگی اس لئے فقہاء میں اصل قیاس میں غلطی ہو جانے اور اس کے مماثل حکم کے علاوہ پر معاملہ کی بنیاد رکھنے کی وجہ سے، یا قیاس کو ہر حال میں لازم پکڑنے کی وجہ سے اختلاف وانتشار ہوگیا، کیونکہ جو شخص ہمیشہ قیاس کی پابندی کرنا چاہتا ہے اور دین وحکم کے بارے میں کبھی قیاس سے جدا نہیں ہونا چاہتا ہے وہ آویزشوں میں پھنس جاتا ہے، شبہات کے راستے پر چلتا ہے اور جانتے دیکھتے ہوئے قبیح سے چشم پوشی کرتا ہے، ترک قیاس کو ناپسند کرنے کی وجہ سے اس قبیح کو نہیں چھوڑ پاتا، قیاس ایسی دلیل ہے جس کے ذریعہ محاسن پر استدلال کیا جاتا ہے، لہذا قیاس جس جانب لے جارہا ہے اگر وہ نیک کام اور معروف ہے تو اسے اختیار کیا جائے گا، اس لئے کہ تلاش کرنے والا قیاس کو نہیں تلاش کررہا ہے، بلکہ محاسن ومعروف تلاش کررہا ہے اور اس نے حق کو اس کا صحیح مقام نہیں دیا اگر کوئی چیز لوگوں کے لئے درست ہو اور قید کی پابند ہو تو وہی صداقت ہے اور قیاسات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا (رسالۃ الصحابہ: ابن المقفع)۔

ہم نے اوپر جو عبارتیں پیش کی ہیں ان میں فریقین میں سے ہر فریق کے نقطۂ نظر کی کافی وضاحت آگئی ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ہم دونوں رایوں پر مناقشہ کریں گے۔

Marfat.com

قانون سازی کے بغیر اسی طرح اسلامی فقہ کا معاملہ رہا، حتی کہ دولت عثمانیہ میں سلطان کے حکم سے احکام شرعیہ کا مجموعہ مرتب کرنے کے لئے ایک کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اس کمیٹی نے ۱۲۸۶ھ میں ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کے نام سے احکام شرعیہ کا ایک مجموعہ مرتب کیا، یہ مجموعہ مذہب حنفی سے منتخب کیا گیا ہے، اس کے مباحث کی ترتیب وہی ہے جو مروجہ کتب فقہ کی ترتیب ہے، اس میں فقہی مواد کو دفعہ وار مسلسل نمبرات کے ساتھ جدید قوانین کے طور پر الگ الگ مرتب کیا گیا۔ اس مجموعہ کی کل دفعات ۱۸۵۱ ہیں۔ زمانے کے تقاضوں کی رعایت کرتے ہوئے اس مجموعے میں مذہب حنفی کے بعض مرجوح اقوال بھی لے لئے ہیں، ایسا مالی معاملات میں کیا گیا ہے۔

۱۳۳۳ میں دولت عثمانیہ نے حقوق العائلہ (خاندان کے حقوق) کا قانون وضع کیا، اس قانون کے احکام مختلف فقہی مذاہب سے لئے گئے، پھر اسی نقش قدم پر چلتے ہوئے حکومت مصر نے ۱۹۲۰ء میں احوال شخصیہ کا قانون صادر کیا۔ اس کے بعد شریعت کی روشنی میں مختلف اسلامی ملکوں میں احوال شخصیہ کے مسائل پر قانون سازی ہونے لگی۔ اخیر میں متعدد اسلامی ملکوں میں احوال شخصیہ کے مسائل کے علاوہ دوسرے مسائل میں، مثلاً مالی معاملات اور سزاو غیرہ کے بارے مین شریعت کی قانون سازی شروع ہوگئی (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ: تاریخ تقنین الشریعۃ الاسلامیۃ، مجلۃ المسلم المعاصر عدد ۱۱ جولائی ۱۹۷۷ء، ص ۷۳-۷۵)۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کو وضع کرنے کا کام جس کمیٹی کے سپرد تھا اس کی رپورٹ میں اس عمل قانون سازی کے محرکات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ان محرکات کا حاصل یہ ہے کہ قاضیوں کے لئے کتب فقہ کی طرف رجوع دشوار ہے، اس رپورٹ میں قانون سازی کا یہ محرک نہیں بیان کیا گیا ہے کہ قاضیوں کے فیصلے مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ ابن المقفع نے اپنے رسالہ میں قانون سازی کا یہ محرک بیان کیا تھا۔ رپورٹ کا اقتباس درج ذیل ہے:

''...... اگر تجارتی عدالتوں کے اراکین سے کہا جائے کہ فقہی کتابوں کی طرف

Marfat.com

مراجعت کریں تو یہ بھی ان کے لئے ممکن نہیں ہوتا، کیونکہ مسائل فقہیہ کی واقفیت میں تجارتی عدالتوں اور دیوانی عدالتوں کے اراکین یکساں ہیں اور یہ بات پوشیدہ نہیں کہ علم فقہ دریائے ناپیدا کنار ہے اور فقہ کے سمندر سے ان مسائل کا نکالنا جو حل مشکلات کے لئے لازم ہیں علمی مہارت اور اصولی ملکہ پر موقوف ہے...... اب ایسے افراد کا وجود شاذ و نادر ہے جنہیں علوم شرعیہ کے تمام پہلوؤں میں تبحر حاصل ہو، اس کے علاوہ ایک بات یہ ہے کہ ممالک محروسہ کی شرعی عدالتوں کے لئے اتنے قاضی بہت دشواری سے ملتے ہیں جو ضرورت کے لئے کافی ہوں، پھر محاکم نظامیہ کے اندر ایسے اراکین کہاں سے نامزد کئے جا سکتے ہیں جو اشکالات کے حل کے لئے بوقت ضرورت کتب فقہیہ کی طرف مراجعت کی اہلیت رکھتے ہوں۔

اس بنا پر معاملات فقہیہ کے بارے میں ایک ایسی کتاب مرتب کئے جانے کا انتظار تھا جس کے احکام و مسائل منضبط ہوں، اس سے استفادہ آسان ہو، اختلافات سے خالی اور مختار اقوال کو حاوی ہو، ہر ایک کے لئے اس کا مطالعہ آسان ہو"۔

زیر بحث موضوع کے بارے میں اپنی رائے پیش کرنے سے پہلے ہم دونوں متعارض آراء کے دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

ابتداء ہی میں ہم یہ تنبیہ کر دینا چاہتے ہیں کہ دونوں رایوں میں بنیادی طور پر اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اجتہادی مسائل میں ولی الامر کو یہ حق ہے کہ کسی معین رائے کی اتباع کا حکم دے، اور اس حالت میں اس کی اطاعت واجب ہے، جب تک کہ کسی معصیت کا حکم نہ دے، اور اس کا حکم مسائل اجتہادیہ میں اختلاف کو ختم کر دیتا ہے جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

دونوں رایوں میں اختلاف صرف اس سلسلہ میں ہے کہ ولی الامر کا یہ کام انجام دینا مناسب ہے یا نہیں، اگر مناسب ہے تو کس حد تک مناسب ہے ؟

الف۔ جو فریق اس رائے کا قائل ہے کہ قاضی کو اجتہاد کے سلسلہ میں آزاد چھوڑ دینا

Marfat.com

چاہئے اس کے دلائل یہ ہیں:

۱- قانون سازی خواہ کتنی مضبوط بنیادوں پر اور کتنی ہی مہارت کے ساتھ کی جائے ناقص رہ جاتی ہے اور اس کی خامیاں دن بہ دن منکشف ہوتی رہتی ہیں، اس کی وجہ سے بہت سے وہ مصالح فوت ہو جاتے ہیں جو قانون سازی نہ ہونے کی صورت میں قاضی کی حریت اجتہاد سے انجام پاتے۔

۲- قانون سازی میں جو نقص، غلطی اور کوتاہی رہ جاتی ہے اس کا مداوا یہ ہے کہ دوبارہ قانون سازی کے وہی اقدامات از سرنو کئے جائیں جو قانون صادر کرتے وقت کئے گئے تھے۔ یہ اقدامات اور کارروائیاں بڑی طویل اور پیچیدہ ہوتی ہیں۔

۳- قانون سازی قانونی قاعدہ کو محدود ڈھانچوں میں ڈھال دیتی ہے جب کہ جن عملی حالتوں پر اس قاعدہ کی تطبیق کی جاتی ہے وہ یکساں نہیں ہوتیں، کیونکہ وہ قانونی قاعدہ صرف اس ایک عملی حالت کے مناسب ہوتا ہے جس کا قانون ساز نے قانون سازی کرتے وقت تصور کیا تھا، دوسری حالتوں کے لئے وہ قاعدہ کچھ تبدیلیوں کے بغیر مناسب نہیں ہوتا۔ قانون سازی نہ ہونے کی صورت میں حالت اس کے برخلاف ہوتی ہے کیونکہ قاضی پہلے سے بنائے ہوئے کسی متعین سانچے کا پابند نہیں ہوتا بلکہ قاضی کو اس بات کی آزادی ہوتی ہے کہ ہر عملی حالت کو اس کے مناسب فیصلہ سے حل کرے۔

۴- تیسری دلیل کے ساتھ اس بات کا اضافہ کیا جاتا ہے کہ عمل نے ان اعتراضات کی صحت ثابت کردی ہے، قانون سازیاں بہت سی حالتوں میں ایک وادی میں رہتی ہیں اور عدالتوں کی تطبیقات دوسری وادی میں ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون سازی کے ذریعہ قاضی کی حریت اور تجدید و تعیین میں اس کے اختیار سے استغناء نہیں ہوسکتا۔ قانون سازی نے صرف اتنا کیا ہے کہ انصاف قائم کرنے کے لئے عدالتوں کی سیدھی رفتار میں روڑے اٹکا دے اور پابندیاں لگا دیں۔

Marfat.com

۵- قانون سازی قانونی دفعات کی صرف تجدید نہیں کرتی بلکہ اسے منجمد بھی کر دیتی ہے، کیونکہ روز افزوں معاشرتی اور سماجی ترقی کی راہ میں قانون کی جامد دفعات حائل ہو جاتی ہیں، بہت عرصہ کے بعد قانون ساز اداروں کو جب یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ قانونی دفعات سماجی ترقی کے قدم بہ قدم نہیں چل پا رہی ہیں، بلکہ پچھڑ گئی ہیں تو انہیں بدلنے کی کوشش کرتے ہیں، جب کہ قاضی قانون سازی نہ ہونے کی صورت میں اس سماجی ترقی اور تبدیلی کے قدم بہ قدم چل سکتا ہے لمبا وقت گزرنے کا انتظار کئے بغیر اور جامد دفعات قانون کے روز افزوں ترقی سے ہم آہنگ نہ ہونے کی بنا پر جو مظالم ہوجاتے ہیں ان کا ارتکاب کئے بغیر۔

۶- قانون سازی حکام کے ہاتھ میں ایک ہتھیار ہوگئی ہے، اس سے حکام اپنے سیاسی مقاصد پورے کرتے ہیں، ہمہ جہت سرکشی اور استبداد کا دروازہ کھولتے ہیں، حکومت کو ایسی مشینری میں تبدیلی کر دیتے ہیں جو افراد کے وجود، حقوق اور آزادیوں کو سلب کر لیتی ہے۔

ب۔ جو لوگ قانون سازی کے قائل ہیں ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱) احکام شرعیہ کی قانون سازی سے یہ احکام ان لوگوں کو اچھی طرح معلوم ہوجائیں گے جن پر احکام کا نفاذ ہونا ہے، کیونکہ قانون کی واقفیت اس کے نفاذ کے لئے بنیادی شرط ہے، اسی کی تعبیر عصر حاضر میں قوانین کو سرکاری گزٹ میں نشر کرنے اور دوسرے ذرائع ابلاغ سے اس کی تشہیر کرنے سے کی جاتی ہے اور اسی وقت اس قاعدہ کی تطبیق درست ہوگی ''کوئی شخص قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے معذور نہیں مانا جائے گا'' اس اصول کی اساس قرآن پاک کی اس آیت میں موجود ہے: ''وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا'' (ہم اس وقت تک عذاب دینے والے نہیں جب تک رسول نہ مبعوث کردیں)، ''الحلال بین والحرام بین'' والی حدیث میں بھی اس کی اساس موجود ہے۔

(۲) ایک ہی مسئلے میں حکم شریعت کے بارے میں فقہی آراء کا اختلاف اس حکم کو غیر متعین بنا دیتا ہے۔ ان آراء میں سے کسی رائے کو اختیار کر کے قانون صادر کر دینے سے مسئلہ

Marfat.com

کا فیصلہ ہو جاتا ہے اور قانونی قاعدہ میں کوئی غموض باقی نہیں رہتا۔

(۳) احکام شرعیہ کی قانون سازی سے احکام کی طرف رجوع کرنا آسان ہو جاتا ہے، قاضی حضرات اور مقدمہ لانے والوں نیز عوام الناس کے لئے مراجعت کا عمل دشوار نہیں رہتا اس کے برخلاف ان احکام شریعت کو کتب فقہ میں بکھرا ہوا چھوڑ دینے سے احکام شرعیہ کی طرف رجوع کرنا بہت دشوار ہوگا۔

(۴) قانون کی تشریح و وضاحت میں قاضی کو بالکل آزاد چھوڑ دینا خطرناک عمل ہے، بسا اوقات قاضی کی اہلیت اور غیر جانبداری مشکوک ہوتی ہے، لہذا قانون کی وضاحت اور وضع قانون میں اسے پوری آزادی دے دینا عدل وانصاف کے لئے خطرہ ہے۔

(۵) قانون سازی پر امام مالک کا اعتراض احادیث کی جمع و تدوین سے پہلے تھا۔ ان کے اعتراض کی بنیاد یہ تھی کہ انہیں اس بات کا خوف تھا کہ مختلف شہروں کی کچھ احادیث ان تک نہ پہنچیں اور ان پر عمل ہونے سے رہ جائے، اب تو سنت کی تدوین و شناخت ہو چکی ہے، لہذا قانون سازی کی صورت میں کوئی سنت متروک نہیں ہوگی۔

(۶) فیصلہ کرنے کا اختیار اصلاً حاکم کو حاصل ہے، قاضی کی حیثیت تو حاکم کے وکیل کی ہے، لہذا موکل کو یہ اختیار ہے کہ اپنے وکیل کو پابند کر دے۔

(۷) قاضیوں کو پوری آزادی دینا اس بات کا متقاضی ہے کہ ان میں اجتہاد کی تمام شرطیں پائی جائیں اور یہ تقریباً محال ہے، کیونکہ عالم اسلام کے مختلف ملکوں کے لئے دسیوں ہزار قاضی درکار ہیں۔ اتنے مجتہدین کا ملنا آسان بات نہیں ہے۔

۴- یہ بات آسان نہیں ہے کہ اس جیسے بنیادی مسئلہ میں جس میں دو مقابل رائیں پوری گرمی اور شدت کے ساتھ موجود ہیں کسی ایک رائے کو اختیار کیا جائے، لہذا ہمارا جھکاؤ ایک درمیانی حل اختیار کرنے کی طرف ہے جس میں دونوں رایوں کی خصوصیات جمع ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ادارۂ اجتہاد اسلامی احکام کی قانون سازی کا کام کلیات تک محدود رکھے،

Marfat.com

تفصیلات کے بارے میں قانون سازی نہ کرے، لچک دار معیار طے کرے جامد قواعد نہ وضع کرے، تاکہ زندگی کی نت نئی ضروریات کے پیش نظر قاضی حضرات فیصلوں میں مناسب تبدیلیاں کرسکیں اور تعزیرات کے میدان میں ہر جرم کے مناسب حال الگ الگ اور متنوع سزائیں جاری کرسکیں، اسی کے ساتھ قاضیوں کی اس طرح تیاری اور ٹریننگ کا اہتمام کیا جائے کہ وہ اپنے منصب قضا کے دائرے میں اجتہاد کرنے کے اہل ہوسکیں (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ: مسألة تقنين الشريعة الاسلامية من حيث المبداء، مجلة المسلم المعاصر عدد ۱۲/اکتوبر ۱۹۷۷ء، ص ۴۵-۶۰، نیز ملاحظہ ہو: ڈاکٹر ذکی عبدالبر: تقنين الفقه/ص ۵۶)۔

یہاں ادارۂ اجتہاد کے کام اور ذمہ داری کے بارے میں تفصیلی گفتگو کا موقع نہیں، اس لئے ہم بعض اہم مبادی کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔

الف۔ قانون سازی کے دائرے کی تحدید کے سلسلہ میں چند اشارے:

قانون سازی کا عمل انہیں احکام تک محدود رکھا جائے جو اجتماعی نظم و نسق سے متعلق ہیں، مثلاً عائلی احکام، مالی معاملات اور سزاؤں کے احکام، عبادات اور اخلاق کے بارے میں قانون سازی نہ کی جائے الا یہ کہ اجتماعی ضروریات اس کی داعی ہوں، مثلاً زکاۃ جمع کرنے کی تنظیم کے بارے میں، رمضان میں علانیہ کھانے پینے کے بارے میں اور اخلاقیات کی خلاف ورزی کرنے پر تعزیرات کے سلسلہ میں۔

جن احکام کو قانون کی شکل میں ڈھالا جائے ان کی دو قسمیں کی جائیں، پہلی قسم وہ قوانین جن کی حیثیت فیصلہ کن ہوگی ان پر یکسانیت کے ساتھ ہر حال میں عمل لازم ہوگا، دوسری قسم وہ قوانین جو متعاقدین (معاملہ کرنے والے دونوں فریق) کے ارادے کی اس وقت تفسیر وتکمیل کریں گے جب متعاقدین نے کسی چیز کے بارے میں عقد کرتے وقت خاموشی برتی ہو، لیکن متعاقدین کے لئے ان قوانین کے خلاف کسی بات پر اتفاق کرلینے کا جواز ہوگا، بہ شرطیکہ اس کے لئے کوئی شرعی سند موجود ہو۔ اس سے وہ تنگی دور ہوجائے گی جو تمام مسائل میں لازمی طور پر

Marfat.com

ایک رائے اختیار کرنے سے پیدا ہوتی۔

ج۔ قانون سازی میں کلیات پر اکتفا کیا جائے، تفصیلات و جزئیات کے بارے میں قانون سازی نہ کی جائے، تاکہ وہ لچک باقی رہے جو کارِ قضا کا انجام دینے کے دوران قانون کے نمو اور ترقی کے لئے لازم ہوتی ہے۔

د۔ قانون سازی میں صرف ایک فقہی مسلک سے استفادہ نہ کیا جائے، بلکہ جو قول بھی مصلحت کو بروئے کار لائے اور سماج کے حالات میں مناسب ہو اسے اختیار کیا جائے، استنباط میں ہمیشہ منہج شرعی کی پابندی کرنے کے ساتھ، جس رائے کو بھی اختیار کیا جائے اس کے لئے دلائل قانون کی تشریحی یادداشت میں واضح کردئے جائیں، تاکہ قاضیوں کے لئے اس کی تشریح اور تشکیل جدید آسان ہو جائے (ملاحظہ ہو: ڈاکٹر ذکی عبد البر التقنید فی کل بلد اسلامی بالمذہب السائد فیہ: ص ۴۷-۴۹)۔

ہ۔ موضوعی احکام کی تکمیل حسب ضرورت ایسے احکام سے کرنا جو شکل سے متعلق ہوں، مثلاً گزٹ کرنا، اندراج کرنا، تشہیر کرنا یا کارروائیوں کی مدد سے یا قرائن سے یا اس کے علاوہ دوسرے امور سے ان کی تکمیل کرنا جو موضوعی احکام کی تکمیل کرتے ہیں۔

ح- قاضیوں کا تشریعی پہلو

ا۔ جج اور قاضی حضرات ہی ان دعاوی کا فیصلہ کرتے ہیں جو عدالتوں میں پیش کئے جاتے ہیں تو یہ اتھارٹی اصلاً قانون سازی کا عمل انجام نہیں دیتی، یعنی عدلیہ کی جانب سے ایسے مجرد عمومی احکام صادر نہیں ہوتے جن کی تنفیذ تمام لوگوں پر کی جاتی ہو۔ عدلیہ کے فیصلوں کا دائرہ اس کے سامنے پیش کردہ نزاعات تک محدود ہوتا ہے۔

برطانیہ اور بعض ان ممالک کے علاوہ جو برطانیہ کے عدالتی نظام کی پیروی کرتے ہیں دوسرے مغربی ممالک کی صورت حال یہ ہے کہ جج پیش آمدہ نزاع کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت دراصل اس قانون کی تطبیق کرتا ہے جسے قانون ساز ادارہ صادر کرتا ہے۔

Marfat.com

حتی کہ برطانیہ میں بھی، جہاں قدیم فیصلے ہی قانون کے بنیادی ماخذ ہیں، وہاں بھی یہ قدیم فیصلے دراصل ایسے احکام سے عبارت ہیں جو عدالتوں میں پیش کردہ محدود مقدمات کے بارے میں جاری کئے گئے۔ ان فیصلوں کو جاری کرنے سے عدالت کا مقصد انہیں مقدمات کے بارے میں فیصلہ دینا تھا، ایسے عمومی قانون کا وضع کرنا عدالت کا مقصود نہیں تھا جس کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جائے، یہ فیصلے (خصوصاً جب کہ بار بار ہوں اور انہیں استقرار حاصل ہو جائے) اسی وقت قانون کی شکل اختیار کرتے ہیں جب کہ کوئی جج اس کے مماثل دوسرے مقدمے میں ان سابق فیصلوں کی پابندی کرتا ہے۔

اس سے پہلے ہم اسلامی شریعت میں قاضی کے رول اور اجتہادی اختیار کی وضاحت کر چکے ہیں، خصوصاً اس صورت میں جب کہ وہ اپنے یہاں دائر مقدمہ کے بارے میں حکم شرعی نہ پائے، لہذا قاضی شریعت اجتہاد کرنے کی صورت میں بھی کوئی حکم عام وضع نہیں کرتا جس کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جاتی ہو، بلکہ اس کا کار قضا یہیں تک محدود ہے کہ اپنے یہاں دائر مقدمہ کے بارے میں فیصلہ صادر کردے، یہیں سے قاضی کے درمیان (خواہ وہ مجتہد ہی ہو) اور ادارۂ اجتہاد کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، ادارۂ اجتہاد کا اصل کام ایسے عمومی احکام کا وضع کرنا ہے جن کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جائے۔

اس بنیادی نظریئے کے دائرے میں ہم عدلیہ کا قانون سازی کا پہلو دو میدانوں میں تلاش کرتے ہیں۔

۲- قانونی خلا کا میدان، جہاں قاضی کے لئے نزاع کے بارے میں فیصلے سے رکا رہنا جائز نہ ہو اور اس کی ذمہ داری ہو کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے، خواہ وہ قانونی خلا بنیادی ہو یعنی اس مسئلے کے بارے میں کتاب وسنت میں کوئی نص نہ ہو، یا قانون سازی کی سطح پر خلا ہو، جو قانون سازی کلی دائرے میں ہماری اوپر ذکر کی ہوئی تجویز کے مطابق کی گئی ہے، یا تفصیلی قانون سازی کی سطح پر خلا ہو جیسا کہ اکثر معاصر ممالک میں ہے، کیونکہ قانون سازی کا عمل خواہ کتنے ہی

Marfat.com

مکمل و مفصل طریقے پر انجام دینے کی کوشش کی جائے اس میں کچھ خلا ضرور رہ جاتا ہے جسے پر کرنے کے لئے قاضی کو اجتہاد کرنا پڑتا ہے۔

قاضی ان تمام حالات میں قانونی قاعدہ نہ پانے کی صورت میں محل نزاع مسئلہ سے متعلق ایک قاعدہ وضع کرتا ہے، پھر دائر شدہ مقدمہ پر اس کی تطبیق کرتا ہے۔

سزاؤں کے معاملات میں سے تعزیر کا باب قانونی خلا کی ان مثالوں میں سے ہے، جسے قصداً خالی چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ قاضی اپنا تادیبی فریضہ بہترین طریقہ پر انجام دے سکے، اسی سلسلہ میں ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز نے لکھا ہے:

''اگر ہم ان جرائم کو الگ کر لیں جن کا ذکر ہم نے کیا تو ان کے علاوہ قانون اخلاق اور قانون اجتماعی کی خلاف ورزی رہ جاتی ہے جس میں متنوع تادیبی سزائیں دی جانی چاہئیں، لیکن شریعت نے ان تادیبی سزاؤں کی کوئی فہرست پیش نہیں کی ہے اور نہ ایسی فہرست پیش کرنی چاہی ہے، یہ بات شک وشبہ سے دور ہے کہ موت کی سزا اور ہاتھ کاٹنے کی سزا (عمومی شعور کے اعتبار سے) تادیبی سزا سے مستبعد ہے۔ پہلی سزا قاتلوں اور زانیوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری سزا چوروں اور رہزنوں کے لئے خاص ہے، مگر اس سلبی تحدید کے علاوہ شریعت نے ایجابی تحدید نہیں کی۔ یہاں شریعت نے یہ نہیں بتایا کہ کس جرم پر کتنی سزا اور کس نوع کی سزا دی جائے گی، اگر چہ متعین سزاؤں کے سلسلہ میں عدالت کی ذمہ داری ثبوت واقعات کے سلسلہ میں بڑی نازک اور دقیق ہے، لیکن جب پختہ ثبوت مل گیا تو سزائیں فوری طور پر نافذ ہوں گی، اس کے بالمقابل غیر متعین سزاؤں کے سلسلہ میں ثبوت جرم کے بعد دوسرا مرحلہ کسی طرح کم اہمیت کا حامل نہیں، یعنی قابل تطبیق سزا کا منتخب کرنا۔ اس اختیار وانتخاب میں بہ ظاہر قاضی کی ذکاوت وفطانت انتہائی آزادی کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے، لیکن یہ آزادی فی الواقع بڑی بھاری ذمہ داری کے مترادف ہے، کیونکہ وہاں بہت سے پہلو قابل لحاظ ہوتے ہیں اور اضافی عنصر بھی وہاں دخیل ہوتا ہے، اس لئے قاضی وہاں علاج کرنے والے ڈاکٹر کا رول ادا کرتا ہے، جس طرح

Marfat.com

ڈاکٹر کے لئے مریض کے مزاج اور دوا کی کیمیاوی خصوصیات کی رعایت ضروری ہوتی ہے وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ علاج کی جگہ اور زمانہ کو بھی پیش نظر رکھے اور ایسی دوا تجویز کرے جو زود اثر اور کم مضرت رساں ہو بالکل اسی طرح یہاں معاملہ ہے۔

سزا پر مختلف چیزیں اثر انداز ہوتی ہیں، جرم کی نوعیت و مزاج، وہ حالات جن میں قانون کی خلاف ورزی کی گئی ہے، اصحاب حق کے احساسات جب کہ اس جرم سے دوسروں کو نقصانات پہنچے ہوں، ایسی صورت میں سزائیں تجویز کرنے میں پوری باریک بینی کے ساتھ تنوع ہونا چاہئے، حالات کے اعتبار سے کبھی تنہائی میں سرزنش پر اکتفا کرنا چاہئے، کہیں عوام کے سامنے زجر و تنبیہ ہونی چاہئے، کہیں مختصر مدت یا طویل مدت کے لئے قید کرنے کی سزا مناسب ہوگی، کہیں تھوڑی تعداد میں یا زیادہ تعداد میں کوڑے لگانے چاہئیں، لیکن عام حالات میں کوڑوں کی تعداد حدود میں مقرر کردہ کم سے کم تعداد کے برابر نہیں ہونی چاہئے (یہ نکتہ مختلف فیہ ہے)۔

سزا کے ان طریقوں میں پیش آمدہ جرائم کے تفاوت کے اعتبار سے مختلف ہلکی شکلیں ہوسکتی ہیں، بلکہ زجر و تنبیہ بھی بھلائی کی نصیحت اور صاف ستھری خالص تعلیم و تربیت کی شکل اختیار کرسکتی ہے، لیکن بات یہیں تک محدود نہیں ہے بلکہ قاضی کا یہ بھی حق ہے (بسا اوقات اس کی ذمہ داری ہے) کہ پوری سادگی کے ساتھ بعض معمولی خطاؤں سے چشم پوشی کرے جب ان کا صدور کسی شریف اور مہذب انسان سے ہوگیا ہو، اس سلسلہ میں رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب ایک اثر بھی موجود ہے:

''أقیلوا ذوی الهیئات (أو ذوی الصلاح) عثراتهم إلا الحدود'' (صالح وتقوی والوں کی لغزشیں معاف کردو سوائے حدود کے) (ڈاکٹر محمد عبد اللہ دراز: دستور الاخلاق فی القرآن ص ۴۷۶، ۴۷۵، یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی ہے، سیوطی نے اسے جامع صغیر میں ۱۸۴ نمبر پر ذکر کیا ہے (طبع دار الکتاب العربی)، اور مسند احمد میں اس کی راوی حضرت عائشہؓ ہیں)۔

۳- دوسرا وہ میدان جس میں ہم عدلیہ کے تشریعی پہلو (قانون سازی کے پہلو) کی

Marfat.com

جستجو کریں گے وہ قاضیوں کے قدیم فیصلوں کو احکام کا ماخذ شمار کرنا ہے۔ برطانیہ کے عدالتی نظام میں ججوں کے قدیم فیصلوں کو قانون کا سب سے اولین ماخذ مانا جاتا ہے۔ دوسرے ممالک میں کہیں قدیم عدالتی نظائر کو قانون سازی اور عرف ورواج کے بعد تیسرے نمبر کا تشریعی ماخذ قانون مانا جاتا ہے اور کہیں چوتھے نمبر کا تشریعی ماخذ قرار دیا جاتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ قاضیوں کے قدیم فیصلے (عدالتی نظائر) احکام شرعیہ کا ماخذ نہیں ہیں، عدالتی نظائر کوئی ایسا قانونی قاعدہ ثابت نہیں کرتے جس کی پابندی دوسرے قاضیوں کے لئے لازم ہو بلکہ جس قاضی نے سابق فیصلہ کیا تھا خود اس کے لئے بھی اپنے پرانے فیصلے کی پابندی شرعاً لازم نہیں، حضرت عمرؓ کے دور میں اس کے بالکل خلاف عمل ہو چکا ہے، حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں اپنے ایک سابق فیصلہ کے بالکل برخلاف فیصلہ کیا، کسی شخص نے ان کے سامنے ان کے قدیم فیصلے کا حوالہ دیا تو انہوں نے فرمایا: "پہلا فیصلہ اپنی جگہ پر قائم ہے اور اس مقدمہ میں یہی فیصلہ ہے"، قدیم فیصلوں کو مصدر احکام نہ ماننا اس بات کے منافی نہیں کہ قدیم فیصلوں سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریح کے نام اپنے مکتوب میں اس پہلو کی طرف اشارہ فرمایا: "فبما قضى به الصالحون"۔

لیکن قدیم فیصلوں کی طرف رجوع محض رہنمائی حاصل کرنے کے لئے ہے، ان کی پابندی لازم نہیں، یعنی قاضی کے مطمئن ہونے کا اعتبار ہے، چاہے تو قدیم فیصلے کی پیروی کرے اور چاہے تو اسے اختیار نہ کرے، فیصلہ کن رائے قاضی ہی کی ہوگی (ڈاکٹر ابوفارس: سابق ماخذ ص ۱۰۴-۱۰۹، ابن القیم: اعلام الموقعین ۲/۲۲۷)۔

د- تنفیذی اختیارات رکھنے والے افراد اور قانون سازی

تنفیذی اختیارات رکھنے والے خلیفہ، حکام، وزراء اور امراء ہیں، ان سب کا یہ حق ہے کہ ان سب کی اطاعت کی جائے، ان حضرات کا یہ حق آیت کریمہ کے الفاظ "أولي الأمر منكم" سے ثابت ہے۔ یہ اطاعت اولوالامر کی طرف سے صادر ہونے والے تین طرح

Marfat.com

کے فرامین واحکام کوشامل ہے:

۱- سیاست شرعیہ کے دائرے میں صادر ہونے والے انتظامی احکام وفرامین جو خالص دنیوی معاملات میں قوانین کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، بہ ظاہر ان میں اصولی معنی کے اعتبار سے اجتہاد کی اس قدر ضرورت محسوس نہیں ہوتی جس قدر فنی اور انتظامی ترقیات کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً ٹریفک کے قوانین، جائدادوں کی رجسٹری کے قوانین، تجارتی اندراجات کی قوانین اور اس طرح کے دوسرے قوانین، اس طرح کے قوانین کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ حکومت کے مختلف محکمہ جات میں ماہرین کی طرف سے ان قوانین کی تیاری اور ڈرافٹنگ کے بعد انہیں اجتماعی اجتہاد کے ادارے کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ ان میں ایسا کوئی قانون نہ آ جائے جس سے احکام شرعیہ پر آنچ آئے۔

یہ فرامین واحکام اس لئے بھی ادارۂ اجتہاد کے سامنے پیش کئے جانے چاہئیں تاکہ اسلامی ملک میں ہونے والی تمام قانون سازیوں میں ربط اور ہم آہنگی کی نگہداشت ہو سکے۔

۲- سیاست شرعیہ کے دائرے میں صادر ہونے والے انتظامی احکام وفرامین جو حکومت کے شعبہ جات میں داخلی طریقہ کار میں مخصوص ضوابط کی شکل میں ہوتے ہیں یا عام قوانین کے طریقہ تنفیذ کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ان احکام وضوابط کے بارے میں بھی بہ ظاہر اصولی مفہوم میں اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، تجربہ اس بات پر شاہد ہے کہ قوانین کی بہت سی اہم دفعات ان تنفیذی ضوابط کے ہاتھوں مردہ ہو جاتی ہے۔ ان تنفیذی فرامیں وضوابط کے بارے میں فرض تو یہی کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعہ قوانین کے نفاذ میں سہولت ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات یہ ضوابط اس کے بالکل برعکس رول ادا کرتے ہوئے قوانین کے مقاصد ہی کو ختم کر دیتے ہیں، لہذا ہماری رائے یہ ہے کہ حکومت کے مختلف اداروں کے ماہرین فن کے ذریعہ ان تنفیذی ضوابط کی تیاری کے بعد ان ضوابط کو بھی قانون ساز ادارے کے سامنے پیش کیا جائے۔

Marfat.com

۳- اس کے بعد صرف انتظامی فیصلوں کا مسئلہ باقی رہتا ہے، خواہ یہ انتظامی فیصلے رعایا وعوام کے لئے حکام اور امراء کی ہدایات ہوں، یا بعض افراد سے متعلق انفرادی فیصلے، یہ سب خالص تنفیذی اعمال ہیں، ان میں قانون ساز ادارے کی مداخلت کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ ان سے کوئی حکم شرعی یا قاعدہ وجود پذیر نہیں ہوتا لیکن یہ انتظامی فیصلے بھی اس وقت عدلیہ کی نگرانی میں رہیں گے جب ان کے خلاف کوئی ایسا شخص عدالت میں چارہ جوئی کرے جسے ان انتظامی فیصلوں سے ضرر لاحق ہو۔ اسی طرح اہل شوری یا اہل حل وعقد کی سیاسی نگرانی کے بھی یہ فیصلے تابع ہوں گے۔ اہل حل وعقد اور اہل شوری سے مراد امت کے سربرآوردہ اور سربراہ افراد ہیں، ان لوگوں میں شرائط اجتہاد کا پایا جانا شرط نہیں۔ اس لئے کہ اہل حل وعقد مشورہ اور نگرانی کے لئے ایک سیاسی جماعت ہیں۔ انہیں قانون سازی کے وہ اختیارات حاصل نہیں جو ''ادارہ اجتہاد اجتماعی'' کو حاصل ہیں۔

۴- موجودہ صورت حال صالح ہونے کی صورت میں عرف- استصحاب

مصادر احکام کے میدان میں نقل اور اولوالامر کے دائروں کے بعد ایک تیسرا دائرہ آتا ہے جو ان قائم و برقرار حالات کا دائرہ ہے جن میں دونوں سابق دائروں (نقل، اولوالامر) نے کوئی تبدیلی نہیں کی۔

(الف) شریعت کا موقف یہ نہیں ہے کہ تمام برقرار حالات کو زائل ومنہدم کر کے ان کی جگہ بالکل نئے حالات پیدا کئے جائیں، بلکہ شریعت کا موقف یہ ہے کہ موجودہ برقرار حالات کا جتنا حصہ فاسد ہو انہیں درست کیا جائے، صالح حالات کو جوں کا توں چھوڑ دیا جائے، بلکہ ان امور میں اضافہ کیا جائے، لہذا شریعت نے جن موجودہ حالات کو ختم اور تبدیل نہیں کیا وہ باقی رہیں گے اور شریعت انہیں ہر حال کے حسب مزاج الزامی طاقت دے دیتی ہے۔

(ب) اس ماخذ احکام کے اہم میدان یہ ہیں: (۱) شریعت کے نصوص اور باہم معاملہ کرنے والوں کی عبارتوں کی تشریح (۲) جو معاملات وتصرفات لوگوں میں معروف ومروج ہیں

Marfat.com

انہیں مشروع اور صحیح قرار دینا (۳) اسی حالت کو برقرار رکھنا جو زمانہ ماضی میں پائی جارہی تھی، جب تک کہ اسے بدلنے والی دلیل نہ پائی جائے۔

(ج) عرف پہلا اور دوسرا کام انجام دیتا ہے اور استصحاب تیسرا کام۔

(د) اس میدان میں عرف اور استصحاب دونوں کو یکجا کرنے والی چیز یہ ہے کہ موجودہ برقرار حالات اگر شریعت کے نقطۂ نظر سے صالح ہیں تو شریعت ان کا احترام کرتی ہے۔

(ہ) عرف اور استصحاب کے احکام اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، لہذا اہم کتب اصول کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں۔

(و) عرف سے متعلق مشہور قواعد یہ ہیں:

العادة محكمة (ابن السبکی ۴، السیوطی ۱۱۵، المجلۃ ۳۴)۔

عادت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔

استعمال الناس حجة يجب العمل به (المجلۃ ۳۷)۔

لوگوں کا استعمال حجت ہے، اس پر عمل واجب ہے۔

إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت (المجلۃ ۴۱)۔

مطرد یا غالب ہونے کی صورت ہی میں عادت کا اعتبار کیا جائے گا۔

العبرة للغالب الشائع، لا للنادر (المجلہ ۴۲)۔

اعتبار اس چیز کا ہے جو غالب اور مروج ہو، نادر چیز کا اعتبار نہیں۔

الحقيقة تترك بدلالة العادة (المجلۃ ۴۲)۔

حقیقت عادت کی دلالت کی بنا پر ترک کردی جاتی ہے۔

الكتاب كالخطاب (المجلۃ ۶۹)۔

تحریر کا حکم زبانی گفتگو کی طرح ہے۔

الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان (المجلۃ ۷۰)۔

Marfat.com

گونگے شخص کے معلوم اشارے زبانی وضاحت کے درجے میں ہیں۔

المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً (المجلۃ ۴۳)۔

جو چیز عرف سے معلوم ہو اس کا حکم ذکر کردہ شرط کی طرح ہے۔

التعیین بالعرف کالتعیین بالنص (المجلۃ ۴۵)۔

عرف کے ذریعہ تعیین نص کے ذریعہ تعیین کے مثل ہے۔

المعروف بین التجار کالمشروط بینهم (المجلۃ ۴۴)۔

تاجروں کے درمیان کسی چیز کا عرف ان کے درمیان طے کردہ شرط کے درجے میں ہے۔

لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان (المجلۃ ۳۹)۔

زمانوں کی تبدیلی سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۴۔ عقل

اس کے بعد عقل کا دائرہ آتا ہے۔

جو چیز نہ تو منقول ہے اور نہ اولو الامر نے اس کی تنظیم کی ہے اور نہ ہی موجود و برقرار احوال اس کی تنظیم کرتے ہیں اس کے بارے میں سوال ابھرتا ہے کہ اس کا کیا حکم ہے؟ کیا ہم اس حالت میں عقل کی طرف رجوع کریں گے؟

(الف) اہل اصول نے ''حاکم'' کے مباحث کے ضمن میں ''تحسین عقلی و تقبیح عقلی'' کے زیرعنوان اس موضوع پر بحث کی ہے، اہل اصول کا دائرہ بحث یہ تھا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ عقل حسن اور قبح کا ادراک کرے، یا حسن وقبح جاننے کے لئے شریعت لابدی ہے؟ علم کلام کے اندر اس مسئلہ میں اختلاف ہوا پھر یہ بحث اصول فقہ میں منتقل ہوگئی، اشاعرہ نے کہا کہ افعال کو حسن یا قبیح شارع کے امر یا نہی کے ذریعہ ہی قرار دیا جائے گا۔ افعال میں ذاتی یا خارجی کوئی ایسی صفت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسے حسن یا قبح کی صفت حاصل ہو۔

Marfat.com

اکثر معتزلہ نے کہا: افعال میں حسن وقبح کی صفت ہوتی ہے، عقل کے امکان میں یہ ہے کہ جزئیات کا استقراء کر کے بعض افعال پر ان کی نافعیت کی وجہ سے حسن کا کلی حکم لگائے اور بعض افعال پر ان کے ضرر کی وجہ سے قبیح ہونے کا کلی حکم لگائے، بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ افعال کو حسن یا قبیح ان سے متصل مختلف پہلوؤں کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

اس اختلاف پر ایک دوسرا اختلاف مرتب ہوتا ہے، وہ یہ کہ انبیاء کی بعثت سے قبل کے لوگوں پر حسن وقبح کے ادراک عقلی کی بنا پر عذاب ہوگا اور ثواب ملے گا یا نہیں؟

(ب) یہ مسئلہ جس طرح اٹھایا اور زیر بحث لایا گیا ہے (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: البزدوی ۲۲۹/۴-۲۳۷، الخضری: اصول الفقہ ص۲۱-۳۰، شاطبی: الموافقات ۲/۴۸) اس صورت میں یہ عقل ووحی کے باہمی رشتے کے مختلف گوشوں میں سے صرف ایک گوشے کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ متکلمین اور اہل اصول نے اس مسئلہ کے اس پہلو پر جو زیادہ توجہ دی اس کے کچھ اسباب تھے جن کا تعلق اس زمانہ کی فکری اور فلسفیانہ فضا و ماحول سے ہے، لیکن یہ حقیقت بھی شک سے بالاتر ہے کہ ہمیں آج اس بات کی ضرورت ہے کہ تمام پہلوؤں سے عقل اور وحی کے رشتے کو قانونی شکل میں ڈھالیں، صرف عقائدی اور فلسفیانہ سطح پر نہیں بلکہ شریعت کی سطح پر بھی تاکہ پیش کردہ عملی مسائل کے جوابات مل سکیں (ملاحظہ ہو: الخضری ص۲۲۵-۲۲۹)، اس سلسلہ میں سرفہرست یہ موضوعات ہیں:

۱- ایمان تک رسائی میں عقل کا کیا رول ہے؟

۲- نصوص کے فہم میں عقل کا رول؟

۳- غیر منصوص مسائل میں عقل کا رول؟

ان دونوں موضوعات پر نظر ثانی کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں:

۴- کیا عقل وحی کا بدل بن سکتی ہے؟ یہی تحسین عقلی و تقبیح عقلی کا مسئلہ ہے جس پر متکلمین اور اہل اصول نے بحث کی ہے۔

Marfat.com

۵- کیا وحی کی تعلیمات میں خلاف عقل باتیں ہیں؟

(ج) اوپر کے پانچ موضوعات میں سے تیسرا موضوع اس بحث میں ہمارا مقصود ہے، یعنی غیر منصوص مسائل میں عقل کا کیا مقام اور رول ہے؟ عملی پہلو سے اس موضوع کی اہمیت شک سے بالاتر ہے، کیونکہ نص، اجتماعی اجتہاد اور عرف کے نہ ہونے کی صورت میں عقل کی جانب رجوع کرنا ایک ضرورت بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف چوتھا موضوع جس میں متکلمین اور اہل اصول مشغول رہے اس کا نص کے موجود ہونے کی حالت میں بحث برائے بحث کی علاوہ کوئی عملی فائدہ نہیں۔

(د) یہاں اس طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حکم دینے والا (حاکم) اللہ تعالی ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ عقل حکم شرعی جاننے کا راستہ ہے یا نہیں؟ یہ قاعدہ متفق علیہ ہے کہ ''حکم اصلا اللہ کا ہے''، زرکشی ''المحیط'' میں لکھتے ہیں: ''معتزلہ اس بات کا انکار نہیں کرتے کہ احکام کو مشروع کرنے والا اور احکام کو واجب کرنے والا اللہ تعالی ہے۔ عقل ان کے نزدیک حکم شرعی جاننے کی راہ ہے'' امام غزالیؒ لکھتے ہیں: حکم اور امر اللہ تعالی کا ہے، بادشاہ، مالک، باپ، شوہر جب کسی چیز کا حکم دیتے ہیں اور اسے لازم کرتے ہیں تو ان کے لازم کرنے سے وہ چیز لازم نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالی کی جانب سے ان کی اطاعت لازم کئے جانے کی وجہ سے وہ چیز لازم ہو جاتی ہے (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۱۶۲-۱۸۳، محمد تقی الحکیم: الاصول العامہ للفقہ المقارن ص ۲۷۷-۳۰۰)۔

(ہ) اشاعرہ نے اس طرح جو اعتراضات کئے ہیں کہ عقلیں متفاوت ہیں، خواہش، غرض اور دوسرے مؤثرات سے متاثر ہو جاتی ہیں، ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ عقل کو احکام شرعیہ کا ماخذ ماننے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عقل ان قیود، ضوابط اور مناہج سے آزاد رہے گی جو حکم شرعی تک پہنچنے میں اس کا راستہ معین کرتے ہیں، اگلی فصل میں ہم انشاء اللہ اسی موضوع پر بحث کریں گے۔

Marfat.com

(و) اس موضوع کے بارے میں ہم ماوردی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں (ادب الدنیا والدین رص ۲)۔ ماوردی لکھتے ہیں:

''ہر فضیلت کی ایک بنیاد ہے اور ہر ادب کا سرچشمہ ہے، فضائل کی بنیاد اور آداب کا سرچشمہ عقل ہے، جسے اللہ نے دین کی اصل بنایا ہے اور دنیا کا مرکزی ستون بنایا ہے، چنانچہ عقل کامل ہونے پر مکلّف بنایا ہے اور عقل کے احکام سے دنیا کی تدبیریں کی ہیں، اور بندوں کو جن احکام کا مکلّف بنایا ہے ان کی دو قسمیں کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو عقل کے ذریعہ واجب ہوئی ہے، شریعت نے اسے مزید مؤکد بنا دیا۔ دوسری قسم وہ جو عقلاً جائز تھی اسے شریعت نے واجب کر دیا ہے، غرض یہ کہ عقل ان دونوں قسموں کا ستون ہے۔

۵- براءت اصلیہ

بالکل آخر میں جب کوئی معاملہ مذکورہ تمام مصادر سے خالی ہو، نہ نص ہو نہ اجماعی اجتہاد، نہ قاعدۂ عرفیہ ہو اور نہ اجتہاد عقلی اپنے ان ضوابط کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچتا ہے جن ضوابط پر ہم ''حکم شرعی کی معرفت'' کے زیر عنوان بحث کریں گے تو صرف براءت اصلیہ کا اصول باقی رہ جاتا ہے، یعنی مکلّف کو اختیار ہوگا کہ چاہے وہ کام کرے چاہے نہ کرے۔

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے (اباحت سے مراد یہ ہے کہ جس میں نفع ہو لیکن اس کے بارے میں شارع کا کوئی حکم نہ آیا ہو۔ بعض متکلمین کی رائے یہ ہے کہ اشیاء میں اصل ممانعت ہے، جب تک جائز کرنے والی دلیل وارد نہ ہو ہر شئی کو ممنوع سمجھا جائے گا۔ بعض متکلمین توقف کرتے ہیں نہ ممانعت کو اصل کہتے ہیں نہ اباحت کو)۔

اس مسئلہ میں حق اباحت کا اصل ہونا ہے، اس کے دلائل یہ ہیں:

عقلی دلیل یہ ہے کہ بیان کے بغیر مکلّف بنانا تکلیف مالا یطاق (ایسی چیز کا مکلّف بنانا جو طاقت سے باہر ہو) ہے۔ ''تکلیف مالا یطاق'' قبیح چیز ہے جس سے اللہ تعالی مبرا ہے۔

شرعی دلیل یہ آیات ہیں:

Marfat.com

(۱)"وما كان الله ليضل قوما بعد إذاهدا هم حتى يبين لهم مايتقون"

(اور اللہ یہ نہیں کرتا کہ کسی قوم کو اس کی ہدایت کے پیچھے گمراہ کردے جب تک ان کوصاف نہ بتادے کہ وہ ان چیزوں سے بچتے رہیں)۔

(۲)"ومالكم ألاتأكلوا مما ذكراسم الله عليه وقد فصل لكم ماحرم عليكم"۔

(اور تمہارے لئے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جاچکا ہے، جبکہ اللہ نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان جانوروں کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے)۔

(۳)"قل لا أجدفيما أوحى إلىّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة......"(الخ)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں اور کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کیلئے جو اسے کھائے، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو......)۔

اس سلسلہ میں بہت سی آیات ہیں، سب اسی اصل کی تائید کرتی ہیں (خضری: سابق ماخذ رص ۳۸۸-۳۹۱، محمد تقی الحکیم: سابق ماخذ رص ۴۷۹-۴۹۲، ۵۱۱، ۵۱۸، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولیین رص ۱۰۷-۱۱۴)۔

Marfat.com

آٹھویں فصل:

حکم شرعی تک رسائی کا منہج

ہم یہاں یہ بحث کریں گے کہ مصادر شریعت میں ہر ماخذ کے اندر حکم شرعی تک رسائی کا کیا منہج ہے۔

۱-منقولات کے میدان میں

منقول مصادر یہ ہیں (۱) کتاب (۲) سنت (۳) سابق آسمانی شریعتیں-ان مصادر کے ذریعہ حکم شرعی تک رسائی کا منہج تین امور کو شامل ہے:

۱-نص کی تحدید۔

۲-نص کے معنی کا فہم۔

۳-نصوص کا تعارض۔

الف-نص کی تحدید

۱-قرآن کے بارے میں کوئی اشکال نہیں پیدا ہوتا کیونکہ قرآن تو مصاحف میں محفوظ ہے۔

۲-سنت کی تحدید کا طریقہ درج ذیل ہے: حدیث کی مطبوعہ اور محفوظ کتابوں کو جمع کرنا، یہ کتابیں بہت ہیں۔

حدیث کی کتابوں میں جو احادیث مذکور ہیں ان کی تحقیق وتخریج، علوم الحدیث، اصول حدیث اور فن رجال کے ذریعہ کرنا، یہ علوم احادیث کی تحقیق وتخریج کے لئے وجود میں آئے ہیں، یہ کام جمع احادیث کے کام سے کہیں زیادہ دشوار اور باریک ہے۔

Marfat.com

سنت کی تحدید کے دائرے میں یہ بحثیں بھی آئیں گی:

۱-صحابی کا مذہب۔

۲-اہل مدینہ کا عمل کیونکہ جو لوگ بھی مذہب صحابی اور عمل اہل مدینہ کو حجت مانتے ہیں ان کے حجت ماننے کی بنیاد یہی ہے کہ وہ اسے سنت کا درجہ دیتے ہیں (محمد خضری: اصول الفقہ رص ۳۹۳، ڈاکٹر حسین حامد حسان: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی رص ۱۰۰-۱۰۱)۔

۳-سابقہ آسمانی شریعتیں (محمد خضری: سابق ماخذ رص ۳۹۲)۔

ان شریعتوں کے جن احکام کو اسلام نے منسوخ کر دیا ان پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

جن احکام کو منسوخ نہیں کیا ان کی تین قسمیں ہیں: (۱) جن احکام کو شریعت اسلامی نے تسلیم کیا اور برقرار رکھا وہ تو کتاب وسنت کی طرف لوٹیں گے (۲) جن احکام کو شریعت اسلامی نے تسلیم نہیں کیا ان کے بارے میں بھی راجح یات یہی ہے کہ یہ احکام بھی کتاب وسنت کی طرف لوٹتے ہیں (۳) جن احکام کا قرآن وسنت میں سرے سے ذکر نہیں آیا، ان احکام کے بارے میں یہ جاننے کا تواتر کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ سابق آسمانی شریعت کے احکام ہیں اور اہل کتاب کا تواتر کا دعوی تسلیم شدہ نہین ہے۔

(ب) نص کے معنی کا سمجھنا

نص کی تحدید کے بعد نص کا معنی سمجھنے اور اس سے حکم شرعی دریافت کرنے کا مرحلہ آتا ہے۔

اس سلسلہ میں نص قرآن کے سمجھنے کے لئے سب سے پہلے آیات کا شان نزول جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اور احادیث سمجھنے کے لئے سب سے اولین مرحلہ میں ان حالات ومحرکات کا مطالعہ ضروری ہوتا ہے جن میں رسول اکرم ﷺ نے وہ بات فرمائی یا وہ کام کیا۔ ان دنوں علوم میں مستقل کتابیں ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی قاعدہ ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب

Marfat.com

کے خاص ہونے کا نہیں۔

اس کے بعد فہم نص کے لئے لغوی وسائل کا نمبر آتا ہے، اہل اصول فقہ نے اس مقصد کے لئے لغوی قواعد کا عظیم ذخیرہ تیار کر دیا جس سے فہم نص میں پوری مدد ملتی ہے۔

۱- اہل اصول نے الفاظ پر اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ لفظ کی وضع معنی کے لئے کس طرح ہے، چنانچہ خاص، عام، امر، نہی، مطلق، مقید، مشترک پر تفصیلی بحثیں کیں۔

۲- معنی پر الفاظ کی دلالت واضح اور مبہم ہونے کے اعتبار سے بحث کی، واضح کی اقسام ظاہر، نص، مفسر، محکم ہیں، اور مبہم کی اقسام خفی، مشکل، مجمل، متشابہ ہیں۔

۳- الفاظ کی معنی پر دلالت کے پہلو سے بحث کی۔ احناف نے اس سلسلہ میں عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص کی بحثیں کیں اور جمہور اہل اصول نے دلالۃ المنطوق، دلالۃ المفہوم (مفہوم موافق، مفہوم مخالف، صفت، شرط، غایت، عدد اور لقب) کی بحثیں کیں۔

۴- اس سلسلہ میں مشہور قواعد یہ ہیں:

الف۔ کلام کو کارآمد و موثر ماننا اسے مہمل قرار دینے سے بہتر ہے (ابن السبکی، سیوطی ۱۰۱۲، المجلۃ ۶۰)، اس قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

☆ کلام میں اصل حقیقت ہے (المجلۃ ۱۲)۔

☆ حقیقت متعذر رہونے کی صورت میں مجاز کو اختیار کیا جائے گا (المجلۃ ۶۱)۔

☆ مطلق کو اس کے اطلاق پر محمول کیا جائے گا جب تک اسے مقید کرنے کی کوئی دلیل صراحۃً یا دلالۃً موجود نہ ہو (المجلۃ ۶۴)۔

☆ جس چیز کے اجزاء نہ ہو سکیں اس کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے (ابن السبکی، سیوطی ۲/۳۹، المجلۃ ۶۵)۔

☆ سامنے کی چیز میں صفت بیان کرنا غیر معتبر ہے اور غائب میں معتبر ہے (المجلۃ ۶۵)۔

Marfat.com

☆ سوال جواب کے اندر از خود دہرایا ہوا ہے (سیوطی ۲/ ۱۷، المجلۃ ٦٦)۔

☆ جب کلام کو مفید اور کارآمد بنانا دشوار ہو تو اسے مہمل قرار دیا جائے گا (المجلۃ ٦٥)۔

ب۔ نص سے ایسا معنی پیدا کرنا جائز نہیں جس سے اصل نص ہی باطل ہو جائے۔

ج۔ جب خصوص باطل ہو گیا تو عموم باقی رہا یا دوسرے الفاظ میں: خاص کے اٹھ جانے سے عام کا باطل ہونا لازم نہیں آتا ہے (ابن السبکی)۔

د۔ غیر مقصود میں مشغول ہونا مقصود سے اعراض کرنا ہے (ابن السبکی، سیوطی ۲/ ۳۴)۔

ھ۔ اصل یہ ہے کہ سوال و جواب عام اور غالب مفہوم پر محمول ہوں گے، شاذ و نادر مفہوم پر انہیں محمول نہیں کیا جائے گا (کرخی)۔

و۔ اصل یہ ہے کہ بات کی طرح حالت کی بھی دلالت ہوتی ہے (کرخی)۔

ج۔ نصوص میں تعارض

نصوص میں تعارض کی صورتوں پر اہل اصول نے بحث کی ہے اور تعارض سے چھٹکارا پانے اور مختلف اسباب ترجیح کے ذریعہ ازالہ تعارض کے لئے قواعد وضع کئے ہیں۔ اسی میں سے ناسخ و منسوخ کے قواعد ہیں نصوص کا تعارض دور کرنے کے موضوع پر اہل اصول نے جو بحثیں کی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

ا۔ دو شرعی دلیلوں میں تعارض اسی وقت متحقق ہو گا جب دونوں دلیلیں قوت کے اعتبار سے ایک درجے کی ہوں، اگر دونوں دلیلوں میں سے ایک دوسرے سے قوی ہے تو اس حکم کی پیروی کی جائے گی جس کا تقاضا قوی دلیل کرتی ہے، اس کا مخالف حکم جس کا تقاضا دوسری دلیل کر رہی ہے اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد پر نص قطعی اور نص ظنی کے درمیان تعارض متحقق ہی نہیں ہوتا، اسی طرح نص اور اجماع یا قیاس کے درمیان تعارض متحقق نہیں ہوتا، اجماع اور قیاس کے درمیان بھی تعارض متحقق ہونے کا سوال نہیں، ہاں دو آیتوں کے درمیان دو متواتر حدیثوں کے درمیان آیت اور حدیث متواتر کے درمیان، دو غیر متواتر حدیثوں کے

Marfat.com

درمیان اور دو قیاس کے درمیان تعارض ممکن ہے۔

اس جگہ اس طرف توجہ کرنا مناسب ہے کہ دو آیتوں کے درمیان یا دو صحیح حدیثوں کے درمیان یا آیت اور صحیح حدیث کے درمیان جو تعارض محسوس ہوتا ہے وہ محض ظاہری تعارض ہے جو ہماری عقلوں کو پیش آتا ہے، حقیقی تعارض نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی کی طرف سے ایک ہی وقت میں دو متعارض دلائل صادر نہیں ہو سکتے۔

۲۔ اگر ایک درجہ کے دو نصوص بہ ظاہر متعارض معلوم ہوتے ہیں تو ان دنوں کے ظاہری تعارض کو دور کرنے اور دونوں کی حقیقی مراد سے واقف ہونے کے لئے پوری کوشش ضروری ہے تاکہ شارع حکیم کو اس بات سے منزہ کیا جا سکے کہ اس کے قانون میں تناقض ہو، اگر دونوں نصوص میں تطبیق پیدا کر کے تعارض کا ازالہ ممکن ہو تو تطبیق کر کے دونوں پر عمل کیا جائے گا، تطبیق ہو جانے سے اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ درحقیقت دونوں نصوص میں تعارض نہیں تھا۔

جمع وتطبیق کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دونوں نصوص میں سے ایک کو اس کے ظاہری مفہوم سے پھیر دیا جائے اس طرح کہ دوسری نص سے اس کا تعارض باقی نہ رہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ ایک نص کو دوسری نص میں تخصیص پیدا کرنے والا مان لیا جائے یا دوسرے کے اطلاق کو مقید بنانے والا قرار دیا جائے۔ اس صورت میں نص خاص پر اس کے محل میں عمل کیا جائے گا اور اس مخصوص محل کے علاوہ دوسری جگہوں میں عام پر عمل ہوگا۔ مقید پر اس کے محل میں عمل کیا جائے گا اور دوسری جگہوں میں مطلق پر عمل ہوگا۔

۳۔ اگر ان دونوں نصوص کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو تو ترجیح کے دوسرے طریقوں سے ان میں سے ایک کی دوسری نص پر ترجیح کے بارے میں غور کیا جائے گا۔ اگر بحث وتحقیق سے ان دونوں نصوص میں سے ایک کی دوسری پر ترجیح ظاہر ہوگئی تو اس دلیل راجح کے تقاضے پر عمل کیا جائے گا۔ اس ترجیح سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی کہ دنوں نصوص درجہ کے اعتبار سے برابر نہیں ہیں۔ کبھی ایک نص کی دوسری پر ترجیح دلالت کے پہلو سے ہوتی ہے، لہذا عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دی جاتی ہے۔ مفسر کو ظاہر اور نص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

Marfat.com

۴- اگر دونوں نصوص کے درمیان نہ تو تطبیق ممکن ہو، نہ اسباب ترجیح کے ذریعہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاسکتی ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ شارع کی جانب سے دونوں نصوص کا صدور کن تاریخوں میں ہوا۔ اگر یہ علم ہو جائے کہ ایک کا صدور پہلے ہوا ہے اور دوسرے کا صدور بعد میں ہوا ہے تو بعد والی نص پہلے والی نص کے لئے ناسخ ہوگی، لہذا بعد والی پر عمل کیا جائے گا، نصوص کی تاریخ صدور اور ایک کے ناسخ، دوسرے کے منسوخ ہونے کا علم آیات کے شان نزول اور احادیث کے اسباب ورود کا مطالعہ کرنے سے ہوتا ہے۔

۵- اگر دونوں نصوص کے درمیان نہ تطبیق ہو سکے، نہ ترجیح، نہ دونوں کی تاریخ صدور کا علم ہو سکے تو ان دونوں نصوص سے استدلال نہیں کیا جائے گا اور جس واقعہ کے حکم پر استدلال کے سلسلہ میں دونوں میں تعارض واقع ہوا تھا اس واقعہ کے بارے میں دوسرے دلائل سے غور کیا جائے گا، گویا یہ ایسا واقعہ ہے جس کے بارے میں نص نہیں ہے۔ یہ فرضی صورت ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہے (ہر حالت کی مثال کے لئے ملاحظہ ہو: عبد الوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۲۹-۲۳۲)۔

۲- اولوالامر

حکم شرعی تک رسائی کے سلسلہ میں اولوالامر (خواہ ان کی ذمہ داری قانون سازی کی ہو، یا تنفیذ احکام کی، یا عدالتی ذمہ داری ہو) کے منہج کی بحث تین حصوں میں منقسم ہوگی:

۱- اولوالامر کا انتخاب اور ان کے اختیارات۔

۲- اجتہاد کے طریقے۔

۳- تعبیر اور تدوین۔

(الف) اولوالامر کا انتخاب اور اولوالامر کے اختیارات۔

یہ عنوان درج ذیل امور کی بحث پر مشتمل ہے:

۱- اولوالامر کے لئے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

Marfat.com

علماء نے ان شرطوں پر تفصیلی بحثیں کی ہیں۔ مجتہد کے مخصوص شرطوں کے بارے میں اصول فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ خلیفہ اور اہل حل وعقد کی شرطیں علم کلام کی کتابوں میں اور اس موضوع کی مخصوص کتابوں میں ملیں گی، مثلاً امام الحرمین کی الغیاثی اسی طرح الاحکام السطانیۃ اور السیاسۃ الشرعیہ۔ نظام قضاء پر تصنیف کردہ مخصوص کتابیں قاضی کے لئے لازمی شرطوں پر بحث کرتی ہیں۔ وزراء، حکام اور دوسرے عہدے داران کی شرطوں سے متعلق مخصوص مباحث فقہ کی عام کتابوں اور بعض مخصوص کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔

اس سلسلہ میں جو پہلو اہتمام اور توجہ کے طالب ہیں وہ درج ذیل ہیں:

اجتہاد مطلق کے میدان میں اس وقت جو درماندگی پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے، نیز علمی اور ثقافتی ثنویت کے مسئلہ کے وقتی حل کے طور پر انفرادی اور اجتماعی اجتہاد کے عمل کی تنظیم اور تشکیل جدید۔

خلیفہ کے بارے میں قریشیت کی شرط کے بدلے طاقت اور پشت پناہی کی شرط عائد کرنا (امام الحرمین الجوینی: الغیاثی: فقرات ۴۳، ۵۸۴، ۸۷، ۲۴، ۴۳۸، ۱۳۸ اور اس کے بعد کا حصہ)۔

خلیفہ اور اہل حل وعقد کے لئے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا (ایضا)۔

یہ شرط لگانا کہ اہل حل وعقد ملک کے مراکز قوت کی نمائندگی کریں (ایضا)۔

قاضی کے لئے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا (ایضا)۔

۲۔ نصب وعزل کے عمل کی تکمیل کے لئے کی جانے والی کارروئیاں۔

ان کاروائیوں میں حسب ذیل چیزیں شامل ہیں: اہل حل وعقد کے ذریعہ امیدواروں کی نامزدگی اور انتخاب، خلیفہ کے لئے بیعت عامہ، باقی صوبوں کے لئے عہدہ داروں کے انتخاب اور نامزدگی کی کارروائیاں، ہر عہدہ کے لئے معین یا غیر معین مدت طے کرنا، معزول کرنے کی شرطیں اور عزل کی کاروائیاں۔

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ اگر خلیفہ اپنے فرائض کی ادائیگی میں دانستہ کوتاہی کرتا ہے تو اس کے عزل کے واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ اہل حل وعقد خلیفہ کو معزول کریں گے (الغیاثی:

Marfat.com

فقرہ/۱۳۸، عبد القادر عودۃ: اوضاعنا السیاسیۃ/ص ۱۵۰-۱۵۳، ڈاکٹر صلاح دبوس: الخلیفۃ تولیتہ و عزلہ/ص ۳۶۸-۳۷۴)۔

۳- ان مناصب اور عہدوں میں سے ہر ایک کے اختیارات، حقوق و فرائض اور ان مناصب کا باہمی رشتہ، اجتہاد اور قضا کے کاموں کا تنفیذی مشینری سے علیحدہ اور مستقل ہونا۔

۴- تمام عہدے داروں اور انتظامی شعبوں کی کارکردگی کی نگرانی اور اس نگرانی کی مختلف قسمیں اور سطحیں، خواہ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی شکل میں عمومی نگرانی ہو، یا اہل حل وعقد کی طرف سے حکام کے تصرفات کی نگرانی ہو، یا شریعت کی مخالفت نہ ہونے کو یقینی بنانے کے لئے عدالت بالا کی نگرانی ہو، یا عام عدالتوں پر ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کی نگرانی ہو، یا دیوان مظالم کی شکل میں ملازمین کے تصرفات پر حکومتی نگرانی ہو، یا محکمہ حسابات کی شکل میں مالی اور حسابی نگرانی ہو، یا ان کے علاوہ نگرانی کی دوسری صورتیں ہوں۔

اس مقام پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلام میں خلیفہ (جو اسلامی حکومت کا سب سے زیادہ بااختیار فرد ہے) سے باز پرس کرنا اور اس پر مقدمہ کرنا بالکل اسی طرح جائز ہے جس طرح ایک عام شخص سے باز پرس اور اس کے خلاف چارہ جوئی ہوتی ہے، اس کے برخلاف اکثر وضعی قوانین میں ملک کے صدر کے خلاف عدالتی چارہ جوئی نہیں ہوسکتی، اسلام میں خلیفہ کو ایسا کوئی قانونی تحفظ حاصل نہیں جو اسے باز پرس اور قانونی چارہ جوئی سے بچاسکے۔ جب خلیفہ کے بارے میں اسلام کا یہ موقف ہے تو اس سے ادنی حکام اور ملازمین کا حکم بہ آسانی جانا جاسکتا ہے

(ڈاکٹر محمد سلیم Political system of the Islamic state ص ۱۱۳-۱۱۶)۔

(ب) اجتہاد کے اصول و مناہج

اہل اصول نے مناہج اجتہاد کے ان مباحث کو درج ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے:

قیاس، استحسان، استصحاب، استصلاح، سد ذرائع

۱- یہاں یہ تنبیہ مناسب ہے کہ اجتہاد کا عمل کئی مراحل میں مکمل ہوتا ہے اور اجتہاد کے

Marfat.com

جن مناہج پر اہل اصول نے گفتگو کی ہے یہ مرحلہ ایک دوسرے ابتدائی مرحلے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ یہ ابتدائی مرحلہ مجتہد کا زیر اجتہاد واقعہ کے بارے میں پوری واقفیت حاصل کرنا ہے۔

زمانہ ماضی میں مجتہدین کے حالات نے انہیں اپنے زمانے کے علوم، اپنے زمانے کے افراد اور سماج کے حالات نیز اس دور کے تجارتی عرف ورواج پر عبور حاصل کرنے کے مواقع فراہم کئے تھے، لیکن موجودہ انسانی زندگی جس قدر پیچ در پیچ ہوگئی ہے اور ہر علم اور شعبہ زندگی کی جتنی شاخیں ہوگئی ہیں اور ہر شاخ میں تخصص ومہارت کے بارے میں جس قدر غلو ہوگیا ہے، یہ تمام باتیں اس چیز کی متقاضی ہیں کہ زیر اجتہاد واقعہ کی مجتہد کے لئے تحقیق وواقفیت کے مرحلہ کو پوری اہمیت دی جائے اور مجتہد زیر اجتہاد مسائل وواقعات کی تحقیق کے بارے میں علوم جدیدہ کے ماہرین کی پیش کردہ معلومات پر اعتماد کرے، زیر اجتہاد واقعہ جس علم سے اور علم کی جس شاخ سے تعلق رکھتا ہے اس علم کے متخصص (ماہر) سے اس واقعہ کی ماہیت اور حقیقت معلوم کرے اور اس کی پیش کردہ معلومات پر اعتماد کرے، ایسا اس وقت تک کرنا پڑے گا جب تک کہ ایسے مجتہدین نہ تیار ہوجائیں جو علوم عصریہ کی ایک شاخ میں بھی تخصص ومہارت رکھتے ہوں۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک فرد علوم شرعیہ میں مہارت پیدا کرے گا جو کسی خاص شاخ زندگی میں اجتہاد کرنے کے لئے لازم ہوں، اسی کے ساتھ زندگی کی اسی شاخ سے تعلق رکھنے والے جدید علم میں بھی تخصص وامتیاز پیدا کرے، کیونکہ علم وثقافت کی ثنویت کا جو مسئلہ ہمارے سامنے ہے اس کا پائیدار حل یہی ہے کہ دونوں ثقافتیں ایک ہی شخص میں یکجا کردی جائیں اور علم وثقافت کی ثنویت ختم کردی جائے، علوم جدیدہ میں مہارت رکھنے والے ماہرین کا علوم شرعیہ کے ماہرین کے ساتھ تعاون کرنا ایک عبوری اور وقتی مرحلہ ہے، مسئلہ کا درست اور پائیدار حل نہیں ہے۔

ایک ہی شخص میں دونوں ثقافتوں کے یکجا کرنے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ایسی دو ثقافتیں جن کے اصول ومناہج ایک دوسرے سے متصادم اور متضاد ہیں انہیں ایک ہی شخص میں یکجا کردیا جائے، کیونکہ یہ بھی اسی عبوری حل کے مشابہ ہے جس کی جانب ہم اشارہ کرچکے ہیں، بلکہ

Marfat.com

مقصود یہ ہے کہ دونوں ثقافتیں ہم آہنگ ہو کر ایک ایسی ثقافت کی صورت میں ڈھل جائیں جس کے اسلامی اصول وضوابط ہوں، اسی کو اصطلاح میں ''عمل وآگہی کو اسلامیانا'' کہتے ہیں۔

۲- اجتہاد کے اصول ومناہج کے سلسلہ میں تفصیلی مباحث کو ہم اصول فقہ کی کتابوں پر چھوڑتے ہوئے یہاں ان مناہج میں سے ہر ایک منہج کی تعریف پر اکتفا کرتے ہیں۔

قیاس: قیاس غیر منصوص واقعہ کو حکم میں منصوص واقعہ کے ساتھ ملحق کرنا ہے، دونوں واقعات میں علت حکم برابر پائے جانے کی وجہ سے۔

استحسان: استحسان مجتہد کا قیاس جلی کے تقاضے سے قیاس خفی کے تقاضے کی طرف یا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول کرنا ہے، کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جو مجتہد کی عقل میں آئی ہے اور اس دلیل نے عدول کو مجتہد کے نزدیک راجح کر دیا ہے۔

استصحاب: کسی چیز پر اس حالت کا حکم لگانا جس پر وہ چیز پہلے سے تھی، جب تک اس حالت کے بدلنے پر دلیل قائم نہ ہو۔

دوسری تعریف یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں جو حکم ثابت تھا اسے زمانہ حال میں بھی باقی رکھنا، جب تک اس حکم کے تبدیل ہونے پر دلیل نہ قائم ہو جائے۔

استصلاح: استصلاح یا مصلحت مرسلہ وہ مصلحت ہے جس کے وجود میں لانے کا شارع نے حکم نہیں دیا ہے اور نہ کسی دلیل شرعی نے اس مصلحت کے معتبر یا غیر معتبر ہونے پر دلالت کی ہے، اسے مطلقہ اس لئے کہا گیا ہے کیونکہ وہ نہ معتبر ہونے کی دلیل سے مقید ہے نہ غیر معتبر ہونے کی دلیل سے (مصلحت مرسلہ کی دوسری تعریفات بھی ہیں جو فقہاء کے نزدیک مصلحت مرسلہ کے اختیار کرنے کی شرطوں کی عکاسی کرتی ہیں۔ ہم نے اوپر جو تعریف ذکر کی ہے وہ جمہور فقہا کی تعریف ہے)۔

سد ذرائع: سد ذرائع ہر ایسے طریقے اور وسیلے کو روکنا ہے جو بالقصد یا بلا قصد ممنوعات شرعیہ تک پہنچاتے ہیں، ان وسائل وطرق سے منع کرنا شارع کی نظر میں خود مقصود نہیں بلکہ انہیں

Marfat.com

اصل کے خلاف ممنوع قرار دیا گیا ہے۔سد ذرائع بھی استصلاح کی ایک قسم مانی جاتی ہے۔

(ج) قانون کو الفاظ کے سانچے میں ڈھالنا اور مدون کرنا

بعض مصنفین ''قانون سازی'' پر اس طرح بحث کرتے ہیں کہ قانون سازی دو کاموں پر مشتمل ہے (۱) کسی مسئلے میں ایک حکم لازم کرنا (۲) قانون کو مدون کرنا، لیکن ہم ان دونوں کاموں کو ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں اور ہر ایک کا الگ نام متعین کرتے ہیں۔

ایک حکم لازم کرنے کا عمل اس چیز کو بھی شامل ہے کہ جن مسائل کے بارے میں فقہاء امت زمانہ ماضی میں بحث کر چکے ہیں اور ان مسائل کے بارے میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں ان میں سے کسی ایک رائے کو اختیار کر لینا، اسی طرح ایک حکم لازم کرنے میں یہ صورت بھی شامل ہے کہ نئے پیش آمدہ مسائل جن پر فقہاء امت نے بحث نہیں کی ہے ان کے بارے میں حکم شرعی تک پہنچنا، ان دونوں کاموں کے ساتھ ولی الامر کے نمائندہ کا ادارۂ اجتہاد کی طرف سے ان احکام کو لازم اور نافذ کرنے کا حکم صادر ہو جائے تو اسے ہم ''قانون سازی'' کا نام دیتے ہیں، اسی کا ہم معنی دوسرا لفظ تشریع (legislation) ہے۔

انہیں احکام کو یکجا کرنا اور انہیں مختلف ابواب اور مجموعوں میں موضوعات کے اعتبار سے تقسیم کرنے کا نام تدوین (Codification) ہے۔

قانون سازی کے موضوع پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں، یہاں ہم قانون شریعت کی تدوین اور اس سے وابستہ مسائل پر گفتگو کریں گے، مثلاً صیاغہ (قانون کو الفاظ کی شکل میں ڈھالنا) اور ان کی نشر و اشاعت کا مسئلہ۔

۱-قوانین کو یکجا کرنا اور مرتب کرنا:

قوانین کو یکجا کرنا اور مختلف ابواب میں تقسیم کرنا یہ دونوں تدوین قانون کے نمایاں مظاہر ہیں، لیکن یہ دونوں کام نہ بہت دشوار ہیں نہ بہت اہم۔ انہیں انجام دینے کے لئے قانون سازی کے مختلف مجموعوں کا ایک اجمالی خاکہ اس طرح تیار کر لینا چاہئے کہ مجموعہ متقارب

Marfat.com

موضوعات سے تعلق رکھنے والے احکام کو یکجا کرے، مثلاً عائلی نظام سے متعلق احکام کے لئے ایک مجموعہ ہو، مالی معاملات سے تعلق رکھنے والے احکام کے لئے دوسرا مجموعہ ہو اور عدالتی نظام کی تنظیم کرنے والے احکام کا تیسرا مجموعہ ہو...... پھر ہر مجموعہ کی داخلی ترتیب کے لئے مفصل خاکہ اور اسکیم بنائی جائے، اس کی شکل یہ ہوگی کہ اس مجموعہ کی بنیادی تقسیمیں طے کرلی جائیں اور ہر بنیادی قسم کو ابواب وفصول میں اس طرح تقسیم کردیا جائے کہ ان کے تحت اس موضوع کے سارے احکام سما سکیں۔

ان تقسیمات میں حتی الامکان عملی پہلو کی رعایت مناسب ہے، کیونکہ ہم کسی فقہی کتاب کا منصوبہ نہیں بنا رہے ہیں (ڈاکٹر ذکی عبدالبر ص ۵۴، ۵۵)۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رکھنی مناسب ہے کہ ہم کسی فقہی کتاب کے منصوبہ اور خاکہ سے بہت دور بھی نہ ہو جائیں کیونکہ اس قانون کی تشریح وتاویل کے لئے فقہی کتابوں ہی سے کام لیا جائے گا۔ مناسب یہ ہے کہ ہر قسم، اور ہر باب کے لئے فصل سے پہلے ایک تمہیدی حصہ ہو جس میں اس قسم یا باب یا فصل کے بارے میں عام احکام کی وضاحت کردی جائے۔

۲۔ صیاغہ (قانون کو مخصوص الفاظ کی شکل میں ڈھالنا):

اس میں چند امور کا لحاظ ضروری ہوگا جس میں سے اہم امور یہ ہیں:

الف۔ حکم شرعی کی خالص قانونی قاعدہ کی شکل میں تعبیر۔

ب۔ فقہی تعریفات اور تقسیمات اور حکم کے شرعی دلائل کو لانے سے اجتناب، کیونکہ ان چیزوں کی جگہ اصل قوانین سے ملحق وضاحتی نوٹس ہیں۔

ج۔ تناقض سے بچنا، بے ضرورت تکرار سے بچنا، اسی طرح بلاضرورت ایک نص سے دوسری نص کی طرف محول کرنے سے بچنا۔

د۔ جس قسم کا حکم ہو اسی کے مناسب عبارت استعمال کرنا یعنی حکم کی نوعیت امر کی ہو، نہی کی ہو، اباحت کی ہو، ہر ایک کے حسب حال عبارت کا استعمال۔

Marfat.com

ھ۔ایسی زبان استعمال کی جائے جو واضح ،دقیق ،سادہ ،فنی اور منضبط ہو،اور ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو تمام حالتوں میں اسی ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں،مواقع استعمال کے اعتبار سے ان کا معنی بدلتا نہ ہو۔

و۔فقہ اسلامی کی اصطلاحات کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وضاحتی نوٹس میں ان کی تعریف کردی جائے اور اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ فقہی اصطلاحات قانونی اصطلاحات سے مختلف ہوتی ہیں،اسی طرح مختلف مذاہب فقہیہ کی اصطلاحات میں بھی فرق ہے۔

ز۔فقہ اسلامی کے نظریات ہی کا استعمال کیا جائے ،مثلاً تصرف شرعی ،واقعہ شرعیہ، وضعی قوانین ،خصوصاً رومن لاء کے نظریات کا استعمال نہ کیا جائے ،مثلاً حقوق عینیہ، حقوق شخصیہ وغیرہ (نیز دیکھئے: ڈاکٹر ذکی عبدالبر ص ۵۳-۵۹)۔

۳-قانون کی نشرواشاعت:

قانون کے مجموعوں کی نشرواشاعت اس طرح ہونی چاہئے کہ تمام مکلفین کو ان قوانین کی اطلاع ہوجائے ،وہ لوگ ان قوانین کے مضمون سے واقف ہوں،ان کے معنی اور مقاصد سمجھ جائیں،تاکہ تبلیغ کی وہ ذمہ داری پوری ہوجائے جو بازپرس کے لئے شرط ہے،اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے)۔

اسی طرح مجموعہ قوانین کی بڑے پیمانہ پر نشرواشاعت اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ کوئی شخص حکم شرعی سے ناواقف ہونے کا عذر نہ پیش کرسکے ،قدیم دور میں فقہاء نے کہا تھا: "الجهل بالأحكام فى دار الإسلام ليس عذرا" (الخادمی، مجامع الحقائق، الحمزاوی: الزرقا ف ۶۹۶) (دارالاسلام میں احکام سے ناواقفیت عذر نہیں ہے)،فقہاء کا بیان کیا ہوا قاعدہ جدید قوانین کے اسی قاعدہ کے مشابہ ہے کہ کسی شخص کو قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے معذور نہیں مانا جائے گا۔

Marfat.com

اصول فقہ کے مصنفین نے اہلیت کے ان عوارض کے مباحث میں جن عوارض کے پیدا کرنے میں انسان کے کسب واختیار کا بھی دخل ہے، جہل کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، اہل اصول نے جہل کو عوارض مکتسبہ میں اس لئے شمار کیا ہے کہ شریعت نے مسلمان کے ذمہ طلب علم فرض قرار دیا ہے، اور فرض کفایہ کے سلسلہ میں اہل علم سے دریافت کرنا لازم کیا ہے، اس طرح یہ مکلف جہل کے عارضہ سے چھٹکارا پا سکتا تھا، لہذا جہل اس کا ایک اختیاری عمل ہوا، اس مقام پر جہل کی تقسیم کے سلسلہ میں اہل اصول میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض حضرات نے یہ تقسیم کی ہے کہ ایک جہل وہ ہے جو نہ عذر بننے کے لائق ہے اور نہ اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے، دوسرا جہل وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کی وجہ سے حدود و کفارات ختم ہو جاتے ہیں، تیسرا وہ عذر جو واقعی عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، مثلاً جو شخص دارالحرب میں اسلام لائے اس کا احکام شرعیہ سے واقف نہ ہونے کا عذر، اسی طرح کسی شخص کا وکیل بنائے جانے یا وکالت سے معزول کئے جانے سے ناواقف ہونے کا عذر کمال ابن ہمام، بزدوی، قرافی، وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیل سے بحثیں کی ہیں (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحۃ ص ۴۵۹-۴۷۲)، قرافی نے اس سلسلہ میں ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ جس جہل سے عادتاً بچنا متعذر ہو وہ عذر بننے کے لائق ہے، یہ ضابطہ اس ضابطہ سے بہت قریب تر ہے جسے امام شافعی نے ''الرسالہ'' میں تحریر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکم شرعی سے واقف ہونے کا امکان حقیقی علم وواقفیت کے قائم مقام ہے اور ہماری رائے میں یہ امکان محض سرکاری گزٹ میں قانون شائع کردینے سے پورے طور پر پیدا نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ وضعی نظامہائے قانون کا دستور ہے کیونکہ سرکاری گزٹ پر خواص ہی مطلع ہوتے ہیں جب کہ قانون محض گزٹ میں اشاعت سے یہ مان لیتا ہے کہ عوام وخواص سب اس قانون پر مطلع ہو گئے۔

ہماری رائے میں مناسب یہ ہے کہ قانون کی نشرواشاعت کے لئے ابلاغ کے تمام جدید ترین وسائل استعمال کئے جائیں، یعنی اخبارات ورسائل میں اس کی اشاعت ہو، اسے

Marfat.com

ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر نشر کیا جائے اور ایسے سمینار جلسے اور پروگرام منظم کئے جائیں جو احکام شرعیہ سے جمہور کو واقف کرانے کے لئے کافی ہوں۔

اسی طرح یہ بات بھی مناسب ہے کہ اسلامی عدالتوں کے فیصلے اور قانونی مزاج رکھنے والی تنفیذی قراردادیں یکجا کی جائیں اور یہ فیصلہ جات اور قراردادیں جن اساسی نظریات اور مبادی پر حاوی ہیں ان سے واقفیت آسان بنائی جائے اور ایسے موسوعات اور فہرستیں شائع کی جائیں جن سے احکام شرعیہ کا سیکھنا تمام لوگوں کے لئے آسان ہو جائے۔

۳-عرف کے میدان میں

عرف کے سلسلہ میں احکام عرف جاننے کا منہج درج ذیل امور پر مشتمل ہوگا:

۱-عرف کے معنی کی تحدید۔

۲- یہ طے کرنا کہ کس عرف میں وہ شرطیں مکمل پائی جا رہی ہیں جو عرفی قاعدہ کو حکم شرعی کا ماخذ ماننے کے لئے ضروری ہیں۔

(الف) عرف کے معنی کی تحدید

عرفی قواعد لکھے ہوئے نہیں ہیں اور فقہاء نے قاضی کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں مروج عرفوں سے واقف ہو، یہ چیز موجودہ زمانہ میں آسان نہیں ہے، کیونکہ قاضی ایک صوبہ سے دوسرے صوبہ بلکہ ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل ہوتے رہتے ہیں، اس لئے عرف کی تحدید کے بارے میں ان افراد اور اداروں پر اعتماد کرنا ہوگا جنہیں ہر میدان میں لوگوں کے عرفوں اور عادات کی اطلاع ہوتی ہے، اسی میں سے سوشل ادارے اور ایوان ہائے تجارت مختلف پیشہ اور ملازمت رکھنے والوں کی تنظیمیں اور ان کے علاوہ دوسرے ادارے ہیں جن کے پاس اعداد و شمار اور میدان کے تجربات اور مطالعات ہوتے ہیں۔

(ب) شرائط عرف کے پائے جانے کا فیصلہ کرنا

عرف کی تحدید کے بارے میں اگر قاضی کا کام محدود ہو گیا ہے تو دوسری طرف اس کا

Marfat.com

بنیادی کام یہ ہے کہ قاعدۂ عرفیہ پائے جانے اوراس کے اندر عرف کی شرائط لازمہ پائے جانے کے سلسلہ میں جو دلائل پیش کیے جا رہے ہیں ان کی جانچ پڑتال کرے، خواہ اس کا تعلق عرف عام سے ہو یا عرف خاص سے، عرف قولی سے ہو یا عرف عملی سے۔

۴-عقل کے میدان میں

جن حالتوں میں شریعت حکم شرعی جاننے کے لئے عقل پر اعتماد کرنے کی تعلیم دیتی ہے ان حالات میں حکم شرعی تک رسائی کے سلسلہ میں عقل جن قیود وضوابط اور مناہج کی پابندی کرتی ہے یہ وہی قیود وضوابط اور مناہج ہیں جو اجتماعی اجتہاد کی صورت میں استعمال کیے جاتے ہیں، وہ مناہج یہ ہیں:

۱-قیاس

۲-استحسان

۳-استصحاب

۴-استصلاح

۵-سدذرائع

اہل اصول نے ان مناہج میں سے ہر ایک پر بحثیں کی ہیں۔

ہم یہاں صرف یہ اضافہ کرنا پسند کرتے ہیں کہ ہمیں اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ مناہج فکر پر اس لحاظ سے نظر ثانی کریں، ہم یہ تجزیہ کریں کہ ان مناہج فکر کی کون سی باتیں علوم یونان کا ترجمہ ہونے سے پہلے متکلمین اور اہل اصول نے براہ راست قرآن سے حاصل کیں، اور یونان کے علمی سرمایہ کا ترجمہ اور اس میں تہذیب واضافہ ہونے کے بعد فلاسفۂ اسلام نے اس سے کیا استفادہ کیا، اور امام غزالیؒ اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اس میں کیا اضافہ کیا؟ یہ سارا کام انتہائی معروضی اور تعمیری فضا میں ہونا چاہئے جس میں نہ اختلاف کی گرمی ہو، نہ تعصب ہو اور نہ اتہام بازی ہو، جو ان موضوعات پر بحث ومناقشہ کے وقت زمانہ ماضی میں چھائی رہی، اس نظر ثانی اور

Marfat.com

سنجیدہ تعمیری بحث وتحقیق کا مقصد یہ ہے کہ ان فکری مناہج کو طے کرلیا جائے جن پر عصر حاضر کے مسلمان اپنے علمی کارواں کو آگے بڑھائیں (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد عبد الستار نصار: الجانب المنطقی فی فلسفۃ الغزالی، سالنامہ کلیۃ الشریعہ جامعہ قطر، عدد: ۴رص ۳۴۳-۳۹۴، ڈاکٹر علی سامی نشار: مناہج البحث عند مفکری الاسلام، نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ڈاکٹر محمد سلیمان داؤد: نظریۃ القیاس الاصولی منہج تجریبی اسلامی، محمد تقی المدرسی: المنطق الاسلامی اصولہ ومناہجہ، ڈاکٹر مہدی گلشنی: منہج معرفۃ الطبیعۃ فی القرآن الکریم، مقالات المؤتمر للفکر الاسلامی فی طہران رص ۳۵۱-۴۲۷، ڈاکٹر حسن الترابی: تجدید اصول الفقہ الاسلامی رص ۲۳-۲۵)۔

۵- براءت اصلیہ کے سلسلہ میں

براءت اصلیہ کے سلسلہ میں شریعت کے حکم کے اعتبار سے اس کام کا کرنا اور ترک کرنا دونوں برابر ہوتا ہے اور مکلّف کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے حالات کا لحاظ کرتے ہوئے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرے، لیکن بعض اوقات ایسی تنگی پیش آجاتی ہے جس سے نکلنے کے لئے مکلّف کو کسی مخرج کی ضرورت ہوتی ہے، ان حالات میں دو چیزیں مشروع کی گئی ہیں:

۱- قرعہ

۲- استخارہ

(الف) اگر چند افراد کے حقوق برابر ہوں تو اس صورت میں کینہ اور بغض کو ختم کرنے کے لئے اور قضاء وقدر پر راضی ہونے کے لئے قرعہ اندازی مشروع کی گئی ہے، اسی کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ اگر بچہ کی پرورش کرنے والی کئی عورتیں ایک ہی درجہ کی ہوں تو وہ قرعہ اندازی کرلیں، شوہر سفر میں کسی بیوی کو لے جانے کے لئے قرعہ اندازی کرے، جس شخص نے ایک ہی وقت میں پوری جماعت کو قتل کیا اس سے قصاص لینے کے بارے میں قرعہ اندازی، ان کے علاوہ بھی قرعہ اندازی کی بکثرت مثالیں ہیں۔

دو بینات میں تعارض کی صورت میں اسی طرح دو خبروں میں تعارض پائے جانے کے وقت قرعہ اندازی کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ وہاں کسی ایک بینہ یا ایک خبر کو ترجیح دینے کے معروف وسائل کے ذریعہ ترجیح دی جائے گی (علامہ عز الدین بن سلام: سابق ماخذ ۱ر ۹۰-۹۲، محمد تقی الحکیم:

Marfat.com

سابق ماخذ رص ۵۴۹-۵۵۶، القواعد: ابن رجب رص ۳۴۸-۳۶۸، الفروق: قرافی ۴/۱۱۱-۱۱۴، مرزا حسن الموسوی بجنوری: القواعد الفقہیہ ۱/۴۶-۶۰)۔

(ب) استخارہ کی نماز اور نماز کے بعد دعاء حضرت جابر بن عبداللہ کی اس حدیث کی وجہ سے مشروع ہے کہ "رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو تمام امور میں استخارہ کی اسی طرح تعلیم دیتے جس طرح ہمیں قرآن کی کوئی سورت سکھاتے، اور آپ ﷺ فرماتے: "جب تم میں سے کوئی شخص کسی امر کا ارادہ کرے تو دو رکعت نماز پڑھے......" الخ، امام بخاری نے اس حدیث کی روایت کی ہے (نیل الاوطار: شوکانی ۳/۸۷-۹۰)۔

امام نوویؒ لکھتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ استخارہ کے بعد جس چیز پر اسے انشراح ہو وہ کام کرے یہ مناسب نہیں کہ استخارہ سے پہلے اپنی خواہشات کی وجہ سے اسے جس چیز پر انشراح تھا اس پر اعتماد کرے، بلکہ استخارہ کرنے والے کے لئے یہ مناسب ہے کہ اپنا اختیار اور مرضی بالکل ترک کردے، ورنہ تو وہ شخص اللہ سے استخارہ کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ اپنی خواہش نفس سے استخارہ کرنے والا ہوگا، اور کبھی تو وہ شخص اللہ سے خیر طلب کرنے، اپنے علم کو قدرت سے عاری قرار دینے اور علم وقدرت کو اللہ کے لئے ثابت کرنے میں بھی صادق نہیں ہوگا، اور جب وہ شخص ان باتوں میں صادق ہوگا تو طاقت وقوت اور اپنی ذات کے لئے اختیار سے بری ہوجائے گا۔

Marfat.com

نویں فصل :

حکم شرعی کی تطبیق

طریقۂ بحث اس بات کا متقاضی تھا کہ حکم شرعی کی تطبیق کے مرحلہ کو حکم شرعی تک رسائی کے مرحلہ سے الگ کیا جائے، چنانچہ حکم شرعی تک رسائی کے منہج پر گذشتہ فصل میں بحث ہو چکی ہے۔

اس طرز بحث سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے ایسا معروف و متعین حکم ہے جس کی تطبیق ہمارا مقصود ہے، اس جگہ حکم شریعت کی تطبیق کا موضوع ہی ہماری بحث کا مرکز ہے۔

حکم شرعی کی تطبیق چند مسائل پیدا کرتی ہے جن پر ہم اس ترتیب سے بحث کریں گے:

۱- تطبیق کی بنیاد

۲- تطبیق کرنے والی قوت

۳- تطبیق کا منہج

تطبیق کے دائرہ سے متعلق جو باقی مسائل ہیں، یعنی تطبیق پر اشخاص اور مکان و زمان کی حیثیت سے بحث کرنا، ان تینوں موضوعات کے لئے ہم آنے والی تین فصلیں مخصوص کرتے ہیں۔

۱- تطبیق کی بنیاد

اسلامی شریعت کی خصوصیات والی فصل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حاکمیت تنہا اللہ کے لئے ہے اور وحدانیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اللہ کے تمام بندے جس طرح عبادت، خوف و امید میں تنہا اللہ کے تابع اور زیر نگیں ہیں اسی طرح انہیں احکام اور قانون میں بھی تنہا اللہ کا

Marfat.com

تابع ہونا چاہئے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاواحداً ،لا إله إلا هو، سبحانه عما يشركون"۔

(انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اور اپنے مشائخ کو بھی اپنا پروردگار بنا رکھا ہے اور مسیح بن مریم کو بھی، حالانکہ انہیں صرف یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک ہی معبود برحق کی عبادت کریں، کوئی معبود نہیں ہے اس کے سوا، وہ اس سے پاک ہے جو یہ اس کے ساتھ شریک کرتے رہتے ہیں)۔

حضرت مصعب بن سعد حضرت عدی بن حاتم سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اس طرح حاضر ہوا کہ میری گردن میں سونے کی ایک صلیب تھی، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اے عدی! اس بت کو اپنی گردن سے پھینک دو، چنانچہ میں نے وہ صلیب پھینک دی، اور آپ کے قریب پہنچ گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ برات کی یہ آیت تلاوت فرمائی: "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله" میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم لوگ احبار اور رہبان کی عبادت نہیں کرتے تھے تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ احبار ورہبان اللہ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو حرام کرتے تھے اور تم لوگ اسے حرام مان لیتے تھے، اور وہ لوگ اللہ کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال کرتے تھے تو تم لوگ اسے حلال مان لیتے تھے؟ میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! ایسا تو ہوتا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: یہی ان احبار ورہبان کی عبادت ہے) (جامع البیان فی تفسیر القرآن: طبری ۱۰/۸۰)۔

سورۂ نساء کی آیت ہے:

"ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ،يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ،وقد أمروا أن يكفروا به ويريد

Marfat.com

الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً''

(کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کی جو دعوی رکھتے ہیں کہ وہ اس کتاب پر ایمان لے آئے ہیں جو آپ پر نازل کی گئی ہے اور آپ سے قبل نازل ہو چکی ہے، لیکن چاہتے یہ ہیں کہ اپنے مقدمے طاغوت کے پاس لے جائیں، حالانکہ انہیں حکم مل چکا ہے کہ اس کا انکار کریں اور شیطان تو چاہتا ہی ہے کہ انہیں بھٹکا کر بہت دور دراز لے جائے)۔

اس آیت کے سبب نزول کے بارے میں بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ کچھ منافقین جنہوں نے اسلام کا اظہار کیا تھا انہوں نے احکام جاہلیت کے مطابق بعض نزاعات میں فیصلہ کرنا چاہا تو یہ آیت نازل ہوئی، لیکن آیت اس سے کہیں زیادہ عام ہے، کیونکہ اس آیت میں ان لوگوں کی مذمت کی گئی ہے جو کتاب وسنت سے ہٹ کر ان دونوں کے علاوہ کسی باطل کے ذریعہ فیصلہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس آیت میں طاغوت سے یہی مراد ہے (تفسیر ابن کثیر ۵/ ۴۹۹، اعلام الموقعین: ابن القیم ۱/ ۴۰-۴۱)۔

شریعت اسلامیہ کے ذریعہ حکم اور فیصلہ کے وجوب اور دینی عقیدہ سے اس وجوب کے مربوط ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ وہ قوانین وضوابط جو حیات انسانی کی تنظیم کرتے ہیں، خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی بھی شعبہ سے ہو، اگر وہ قرآن وسنت کے نصوص کے مخالف اور شریعت کے قواعد ومبادی سے متصادم ہوں تو یہ قوانین وضوابط باطل ہیں۔ کسی مسلمان کے لئے ان کی اطاعت یا پابندی جائز نہیں، بلکہ ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ان قوانین کو مسترد کردے اور ان کے خلاف بغاوت کردے، کیونکہ حاکم کی اطاعت کے لئے یہی شرط ہے کہ جب حاکم کسی معصیت کا حکم دے تو اس کی بات نہ سنی جائے اور نہ مانی جائے (عبد القادر عودۃ: التشریع الجنائی الاسلامی ۱/ ۲۲۴، اعلام الموقعین ۱/ ۳۹-۴۰)۔ اس مفہوم میں حدیثیں بکثرت ہیں، ترمذی نے ''باب الامارۃ'' میں اور ابوداؤد نے ''کتاب الجہاد'' میں یہ حدیث درج کی ہے: ''لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق'' (خالق کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں)، بخاری نے کتاب

Marfat.com

الاحکام میں یہ حدیث "انما الطاعة فی المعروف" (اطاعت تو صرف معروف میں جائز ہے)، ابن ماجہ نے کتاب الجہاد میں والیوں کے بارے میں یہ روایت درج کی ہے: "من أمركم منهم بمعصية الله فلا سمع له ولا طاعة" (جو والی، اللہ کی معصیت کا حکم دے، اس کی بات نہ سنی جائے، نہ مانی جائے، نہ اس کی اطاعت کی جائے)۔

اسلامی شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کو ترک کر کے انسان کے وضع کردہ قوانین کو اختیار کرنا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی شریعت کا انکار ہے، قرآن پاک نے یہ بات پوری وضاحت سے کہی ہے کہ جو لوگ اللہ کی اتاری ہوئی شریعت کے مطابق فیصلے نہیں کرتے وہ لوگ کافر، ظالم اور فاسق ہیں (ان آیات کی تفسیر کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبد العظیم فودة: الحکم بما انزل اللہ رص ۳۹-۴۲، نیز وہ مآخذ جن کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے)۔

۲-حکم شریعت کی تطبیق کرنے والی قوت

وضعی قوانین کے مقابلہ میں اسلامی شریعت کا یہ امتیاز ہے کہ اسلامی شریعت احکام کی تنفیذ میں صرف انتظامیہ اور عدلیہ پر اعتماد نہیں کرتی ہے، بلکہ پہلے نمبر پر افراد اور معاشرہ کی اقامت شریعت کے بارے میں شدید خواہش اور قوی داعیہ پر اعتماد کرتی ہے۔

اسی لئے تطبیق شریعت کرنے ولی قوت پر بحث کرتے ہوئے ہم اسے چار حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱-فرد

۲-سماج

۳-حکومت

۴-عدلیہ

ان چاروں موضوعات پر بحث کرنے سے پہلے یہ وضاحت مناسب ہے کہ ان میدانوں میں مسئولیت (ذمہ داری) کا پہلو حق اور اقتدار کے پہلو پر غالب ہے۔ احکام شریعت

Marfat.com

کی تطبیق کا عمل اصلا ایک فریضہ اور ذمہ داری ہے اوراس سے تعلق رکھنے والے حقوق اور اختیارات اسی ذمہ داری کو بہترین طریقہ پر انجام دینے کے وسائل و ذرائع ہیں۔

اسی لئے مسلمان علماء ذمہ داری کے بھاری اور عظیم ہونے کی وجہ سے حکومت اور عدلیہ کے میدانوں میں ذمہ داری قبول کرنے سے گریز کرتے تھے، بعض حالات میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ انہیں دباؤ ڈالنے کے مختلف وسائل کے ذریعہ ان ذمہ داریوں کی ادائیگی پر مجبور کرنے کی کوشش کی گئی۔

شریعت نے حکمرانی اور قضا کی ذمہ داریوں کی انجام دہی کو فرض کفایہ قرار دے کر اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جن لوگوں میں ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے کی پوری اہلیت ہے وہ پوری رغبت اور شوق کے ساتھ ان کاموں کو انجام دیں، ورنہ تمام لوگ گنہگار رہوں گے۔

الف-فرد

شریعت کی تنفیذ و تطبیق کے سلسلہ میں فرد کی ذمہ داری درج ذیل میدانوں میں ہے۔

۱-اپنی ذات پر شریعت کو نافذ کرے۔

۲- اپنے اہل وعیال پر تنفیذ شریعت کرے۔اسی لئے شریعت نے فرد کو ایسے اختیارات دیئے ہیں جو اہل وعیال پر تنفیذ شریعت میں معاون ہوں، مثلاً شوہر کی اطاعت لازم قرار دی، اسی طرح والدین کی اطاعت کا حکم دیا۔

۳- معاشرہ میں اسلامی شریعت کے اجراء کی کوشش کرے، یعنی اپنے دائرہ میں بلکہ حکومت واقتدار رکھنے والوں کے مقابلہ میں بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری انجام دے۔ان موضوعات پر تفصیلی بحثیں اور کتابیں ہیں جو ان میں سے ہر ایک موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالتی ہیں، اوران کی محکم ضابطہ بندی کرتی ہیں۔

ب-معاشرہ

۱-افراد پر عائد ہونے والے فرائض عین کے پہلو بہ پہلو کچھ فرائض کفایہ بھی ہیں جن

Marfat.com

کارخ معاشرہ کی طرف ہے یعنی معاشرہ کی ذمہ داری ہے کہ فرائض کفایہ کے مقصد کو بروئے کار لائے، خواہ اس کو انجام دینے والا کوئی بھی فرد ہو، اب یہ فطری بات ہے کہ اگر فرض کفایہ کی ادائیگی کی اہلیت رکھنے والے متعدد افراد ہوں اور وہ سب مطلوبہ کام انجام دینا چاہتے ہوں تو جماعت کی ذمہ داری ہوگی کہ متعدد افراد میں سے جس شخص کے اندر اس کام کے انجام دینے کی صلاحیت سب سے زیادہ ہو اسی کو اس کام کے لئے آگے بڑھائے، کیونکہ یہ بھی اس امانت کا ایک فرد ہے جس کی ادائیگی کا حکم اللہ تعالی نے اس آیت میں دیا ہے:

"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"

(اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

۲- فرائض کفایہ میں شریعت کا خطاب معاشرہ کا نمائندہ ہونے کی وجہ سے حکومت سے نہیں ہے، کیونکہ حکومت کی ذمہ داری ہر چیز کو انجام دینا نہیں ہے، حکومت بھی اسلام میں معاشرہ کی ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری ہے، بلکہ فرائض کفایہ میں شریعت کا خطاب معاشرہ کے ہر ہر فرد یا مجموعی افراد سے ہے، اسلامی شریعت کی یہ بنیادی بات ہے جو ایسا ایجابی معاشرہ وجود میں لاتی ہے جو افکار و واقعات کے ساتھ ہم آہنگ اور ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔

۳- اس ذمہ داری کی ادائیگی پر معاشرہ کو قادر بنانے کے لئے ضروری تھا کہ اسے اظہار رائے کی آزادی، اجتماع کی آزادی اور باہمی اشتراک وتعاون سے کام کرنے کی آزادی کے ہتھیاروں سے مسلح کردیا جائے اور اس کے علاوہ دوسرے وسائل مہیا کئے جائیں جن کی وجہ سے معاشرہ اپنی ذمہ داری پوری کر سکے۔

۴- نماز باجماعت، جمعہ اور عیدین کی نمازیں، مسجد، حج اور باہمی مشورہ، یہ سب معاشرہ میں اجتماعیت پیدا کرنے والی اور اجتماعی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ کرنے والی بعض چیزیں ہیں۔

Marfat.com

ج ۔حکومت

حکومت سے ہماری مراد حکمرانی کے تمام ذرائع اور وسائل ہیں ۔اس میں خلیفہ بھی آتا ہے، وزراء اور صوبوں کے حکام بھی اس میں شامل ہیں ۔ پولیس اور حکومت کے تمام ملازمین اس زمرہ میں شامل ہیں۔

علماء نے خلافت کی ذمہ داری کے بارے میں لکھا ہے کہ خلافت دراصل دین کی حفاظت اور دین کے ذریعہ دنیا پر حکمرانی کا نام ہے۔منصب خلافت کی یہ اساس " إن الله ليزع بالسلطان مالايزع بالقرآن"(اللہ تعالی سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روکتا ہے جن سے انسان قرآن کے ذریعہ نہیں رکتا) اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ تطبیق شریعت کے سلسلہ میں اقتدار اور جبر اساسی چیز نہیں ہے، بلکہ اقتدار اور جبر فرد و معاشرہ اور ان دونوں کے دینی محرک کی تکمیل کرنے والے ہیں۔

سیاست شرعیہ ،احکام سلطانیہ اور احتساب کے موضوعات پر لکھی ہوئی کتابیں ان مباحث سے پر ہیں جو تطبیق شریعت کے بارے میں حکومت کے رول کی وضاحت کرتے ہیں۔

د-عدلیہ

حکم شرعی کی تطبیق کے سلسلہ میں عدلیہ کا کام اس وقت شروع ہوتا ہے جب دو فریقوں کے درمیان نزاع پیدا ہو جائے اور وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں پہنچ جائے۔

نزاع میں قضاء کی بحثوں کے لئے فقہی کتابوں میں مستقل ابواب ہیں ،قضاء کے موضوع پر علیحدہ کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔

۱-جس طرح عدالتیں نزاعات کے فیصلے کرتی ہیں، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ فریقین کے منتخب کئے ہوئے افراد فیصلہ کرنے کا کام انجام دیں۔

۲-قاضی کا دائرہ عمل کسی جگہ کے ساتھ مخصوص بھی ہوسکتا ہے۔اگر کسی شخص کو کسی خاص شہر یا علاقہ کیلئے قاضی بنایا گیا تو اس کا اقتدار قضا وہیں تک محدود رہے گا۔

Marfat.com

ایسا بھی ممکن ہے کہ قاضی کو خاص قسم کے نزاعات میں منصب قضاء تفویض کیا جائے، مثلاً صرف مالی معاملات اس کے سپرد ہوں، یا صرف تعزیرات کے مقدمات فیصل کرنے کا اسے مجاز قرار دیا گیا ہو، یا اس کا دائرہ پرسنل لاء تک محدود رکھا گیا ہو۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کچھ عدالتیں افراد اور حکومت کے درمیان ہونے والے نزاعات کا فیصلہ کرنے کیلئے مخصوص کردی جائیں، جنہیں اس دور میں محاکم اداریہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ فرانس میں کونسل آف اسٹیٹ کی ابتداء حکومت کو عام عدالتی نظام کی ماتحتی سے بچانے کے لئے ہوئی، جب کہ اسلامی تاریخ میں قضاء المظالم کا نظام اس کے بالکل برعکس مقصد کے لئے ہوا، یعنی افراد کو حکومت کی زیادتی سے بچانے کے لئے، اور اس ڈر سے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ عام عدالتیں حکومت کے بڑے ذمہ داروں کو احکام شرعیہ کے احترام پر مجبور نہ کرسکیں۔

۳- یہ بات بھی ممکن ہے کہ عدالتیں درجہ بدرجہ ہوں اور عدالت بالا کا کام زیریں عدالتوں کے فیصلوں کی درستگی پر نظر رکھنا ہو۔

۴- یہ بھی ممکن ہے کہ ادارۂ اجتہاد اجتماعی کے احترام کی نگرانی کے لئے نیز محاکم شرعیہ کے فیصلوں اور اداری تنظیمات پر نظر رکھنے کے لئے ایک عدالت بالا قائم کردی جائے جو تمام قواعد وقوانین اور قوتوں پر شریعت کی بالادستی کا تحفظ کرے۔

۳- حکم شرعی کی تطبیق کا منہج

تطبیق کے منہج سے مقصود ان مراحل کی وضاحت ہے جن سے حکم شرعی کی تطبیق کا عمل گذرتا ہے، تطبیق کا یہ منہج جس طرح انتظامی اور عدالتی اداروں پر صادق آتا ہے، اسی طرح افراد پر بھی صادق آتا ہے۔ منہج تطبیق کے تحت ہم درج ذیل مراحل پر بحث کریں گے:

۱- اس واقعہ کی مکمل واقفیت حاصل کرنا جس پر حکم شرعی کی تطبیق کرنی ہے۔

۲- حکم پائے جانے کے بارے میں پوری تحقیق واحتیاط کرنا۔

Marfat.com

۳-حکم کے معنی کی تحدید۔

۴-واقعہ یا تصرف پر حکم کی تطبیق۔

۵-حکم شرعی کی تطبیق سے گریز کے لئے حیلے کرنا۔

(الف) اس واقعہ یا تصرف کے بارے میں مکمل واقفیت حاصل کرنا جس پر حکم شرعی کی تطبیق کی جانی ہے۔

حکم شرعی کی تطبیق کے لئے واقعہ کے بارے میں پوری واقفیت حاصل کرنا بڑا بنیادی مرحلہ ہے۔

اگر کوئی فرد خود اپنی ذات پر حکم شریعت کی تطبیق کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں تو واقعہ کی واقفیت بدیہی اور لازمی ہے۔

لیکن حکم شرعی کی تطبیق اگر دوسرے شخص یا کسی ادارہ کے واسطہ سے ہونی ہے تو واقعہ سے واقفیت کے لئے کچھ کوشش اور محنت کرنی پڑے گی، مثلاً کوئی قاضی کسی نزاعی معاملہ کے بارے میں فیصلہ کرنا چاہتا ہے یا مفتی کسی استفتاء کا جواب دینا چاہتا ہے۔

جہاں تک مفتی کا تعلق ہے تو وہ فتوی دینے سے پہلے مستفتی سے اس کے معاملہ کی تمام تفصیلات معلوم کرے گا، جس معاملہ کے بارے میں اس سے شریعت کا حکم معلوم کیا گیا ہے اور واقعہ کی تفصیلات، حالات اور باریک پہلوؤں کا احاطہ کرنے کے بعد ہی فتوی دے گا۔

جہاں تک قاضی کا مسئلہ ہے وہ طرفین کے مثبت ومنفی دلائل سن کر اس مقدمہ کے بارے میں شریعت کا حکم جاری کرنے سے پہلے واقعات کے بارے میں اپنی رائے قائم کرے گا۔

جو کتابیں قضاء، نصب قاضی اور افتاء کے لئے مخصوص ہیں (احمد بن حمدان حرانی حنبلی: صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی رص ۳۵)، ان سے اس مرحلہ کی تفصیلات کی پوری وضاحت معلوم ہو جاتی ہے۔

Marfat.com

(ب) اس کے بعد حکم شرعی پائے جانے کے بارے میں پوری تحقیق اور تیقن کا مرحلہ آتا ہے۔

۱-شریعت کے جو احکام ہر مکلّف کے ذمہ لازم ہیں ان کا جاننا اور سیکھنا فرض عین ہے، اس طرح کے احکام میں سے وہ عمومی احکام ہیں جن میں سارے مکلفین شریک ہیں، خواہ وہ احکام عبادات کے بارے میں ہوں یا حلال وحرام، ماکول ومشروب اور لباس کے بارے میں یا زوجین کے درمیان معاشرت سے متعلق احکام ہوں (شادی شدہ لوگوں کے لئے)، یا تجار کے لئے معاملات کے احکام ہوں (جلال الدین سیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۴۴۳-۴۴۹، ابن نجیم: الاشباہ والنظائر ص ۳۷۹)۔

۲- ان کے علاوہ دوسرے احکام شرعیہ کا جاننا فرض کفایہ ہے، یعنی امت میں ایسے لوگوں کا ہونا ضروری ہے جن سے فرائض عین کے علاوہ دوسرے فرائض کے بارے میں بھی معلوم کیا جاسکے، قرآن پاک کی اس آیت کے مطابق ''فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون''

فرض کفایہ کی ذمہ داری نظام افتاء کی صورت میں خوب نکھر گئی ہے، اس لئے کہ مفتی حکم شرعی معلوم کرنے والے کے سامنے اپنی رائے پیش کر دیتا ہے اور حکومت یا اوقاف کی طرف سے باتنخواہ مفتی کا مقرر کیا جانا شرعی حکم کے جاننے کو آسان کرتا ہے، شریعت کی طرف سے مفتی مقرر کئے جانے کا جو نظام ہے وہ اس مشیر قانونی کے نظام کے خلاف ہے جو قانونی مشورہ طلب کرنے والوں سے اجرت اور فیس لیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں اس کے لئے یہ کام آسان ہو جاتا ہے کہ وہ غیر جانب دارانہ رائے پیش کرنے سے انحراف کرتے ہوئے ایسے حیلے اور گنجائشیں پیدا کرے جن سے اجرت دے کر مشورہ کرنے والے فریق کو فائدہ پہنچے۔

منہج تطبیق کی یہ بحث افراد سے متعلق تھی۔

۳- جہاں تک منصب اور عہدہ والوں کا تعلق ہے تو انہیں منتخب کرنے میں یہ شرط ہے

Marfat.com

کہ اس عہدہ کے لئے جن احکام کا جاننا لازم ہے ان کا اس شخص کو علم ہو اور اگر اسے کہیں اشتباہ اور اشکال پیش آئے تو اس شخص کی ذمہ داری ہے کہ اپنے سے زیادہ علم رکھنے والے سے دریافت کرے، اس سے پہلے ہم شریعت کی قانون سازی پر گفتگو کرتے ہوئے اس طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ شرعی احکام اور اجتماعی اجتہادات کا شائع کرنا ضروری ہے، تا کہ جن لوگوں کو ان احکام واجتہادات کی ضرورت ہے ان کے لئے واقفیت حاصل کرنا آسان ہو جائے۔

۴- وہ احکام جن کی بنیاد عرف پر ہے ان کے بارے میں ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ قاعدۂ عرفیہ پائے جانے پر جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان کی چھان بین اور قواعد عرفیہ کو حکم شرعی کا ماخذ ماننے کے لئے جو شرطیں لازم ہیں ان کی تحقیق قاضی کا کام ہے۔

۵- یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ جرائم اور تعزیرات کے مسائل میں حکم شرعی کے وجود کی تحقیق نقل اور اجتماعی اجتہاد کے میدانوں تک محدود رہے گی، اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ نص کے بغیر جرم کا ثبوت نہیں ہوتا، اسی لئے عرف مجرم قرار دینے کے بارے میں بھی مداخلت نہیں کرسکتا، چہ جائیکہ سزا کی تحدید میں اس کا کوئی دخل ہو، اسی طرح تعزیرات کے میدان میں قاضی کا اجتہاد نصوص کے دائرہ سے دور نہیں جاسکتا، ہاں تعزیر کی حالت میں یہ بات قاضی پر چھوڑ دی جاتی ہے کہ وہ ان جرائم کی سزا کی تحدید کرے جن کے بارے میں شریعت میں متعین سزا نہیں آئی ہے۔

۶- جرائم پر تعزیرات کے علاوہ میں قاضی کو اگر کوئی منقول نص، یا اجتماعی اجتہاد، یا عرفی قاعدہ نہ ملے تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے، تا کہ قانونی خلا کو پر کر سکے، اس لئے کہ قاضی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ حکم شرعی نہ پائے جانے کی دلیل سے مقدمہ کے بارے میں فیصلہ کرنے سے انکار کر دے۔

نبی اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے ہوئے دریافت فرمایا کہ کوئی مقدمہ پیش آنے کی صورت میں تم کیا کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ

Marfat.com

کروں گا۔ حضور اکرم ﷺ نے دوبارہ سوال کیا کہ اگر کتاب اللہ میں حکم نہ ہوتو کیا کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کروں گا، حضور اکرم ﷺ نے پھر سوال کیا کہ سنت میں حکم نہ ہوتو کیا کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ یہ جواب سن کر حضور اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کے سینہ کو تھپتھپایا اور ارشاد فرمایا: "تمام تعریفات اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جو رسول اللہ ﷺ کو پسند ہے" (اعلام الموقعین ۱/ ۲۰۲)۔

اس حدیث شریف سے چند باتیں ظاہر ہوتی ہیں:

(الف) قانونی خلاء کا پایا جانا ایک ایسا امر ہے جو عہد رسالت ہی سے ثابت شدہ ہے۔

(ب) اس خلاء کو اجتہاد ہی سے پر کیا جائے گا اور اجتہاد ہی قاضی کے لئے آخری ذریعہ ہے۔

شہرستانی لکھتے ہیں: ہم کو پوری قطعیت اور یقین سے یہ بات معلوم ہے کہ عبادات اور تصرفات کے حوادث ووقائع بے حدوشمار ہیں اور ہمیں قطعیت سے یہ بات بھی معلوم ہے کہ ہر حادثہ کے بارے میں نص وارد نہیں ہے اور نہ ہی ہر حادثہ کے بارے میں نص کا آنا ممکن ہے۔

جب نصوص متناہی ہیں اور واقعات غیر متناہی، اور غیر متناہی کو متناہی منضبط نہیں کرسکتا، تو ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اجتہاد وقیاس کا اعتبار واجب ہے، تاکہ ہر حادثہ کے سلسلہ میں اجتہاد کیا جاسکے۔

(ج) حکم شرعی کے معنی کی تحدید

یہاں مختلف طرق اور معیاروں کے ذریعہ تفصیل کا مرحلہ آتا ہے (ان طرق میں سے بعض کے استعمال کے بارے میں اس فصل میں اشارہ آچکا ہے: "حکم شرعی تک رسائی کا منہج") ان طرق میں سے چند یہ ہیں:

Marfat.com

۱-نصوص کی ایک دوسرے سے تفسیر وتشریح کرنا، مثلاً قرآن کی قرآن سے تفسیر کرنا، اسی طرح قرآن کی حدیث سے تفسیر کرنا۔

۲-قانون سازی کے سلسلہ میں تمہیدی کاموں اور وضاحتی یادداشتوں سے مدد لینا۔

۳-تفسیر میں لغوی قواعد کی رعایت کرنا۔

۴-ناسخ ومنسوخ کے قواعد کی رعایت کرنا۔

۵-تعارض وترجیح کے قواعد کی رعایت کرنا۔

۶-شراح اور فقہاء کی آراء سے رہنمائی حاصل کرنا۔

۷-قدیم فیصلوں (عدالتی نظائر) سے رہنمائی حاصل کرنا۔

اہل اصول کے یہاں تفسیر وتشریح کے سلسلہ میں ان طرق اور معیاروں میں سے ہر ایک کی تفصیلی بحثیں ہیں (ڈاکٹر محمد ادیب صالح: تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی)۔

(د) واقعہ پر حکم شرعی کی تطبیق

۱-یہ اس سلسلہ کا آخری کام ہے اور وہ نتیجہ ہے جہاں تک حکم شرعی کی تطبیق کرنے والا فرد یا مفتی یا قاضی یا حاکم متعین واقعہ کے بارے میں پہنچتا ہے۔

اس مرحلہ کے ذریعہ مجرد قاعدہ کی متعین واقعہ پر تطبیق مکمل ہوجاتی ہے۔

۲-حکم شرعی کی تطبیق کا یہ عمل اتنا سادہ اور آسان نہیں ہے جتنا بعض لوگ سمجھتے ہیں، کیونکہ اس مرحلہ میں حکم شرعی کی حرف بحرف اور منطقی تطبیق کے پہلو بہ پہلو کچھ دوسرے عناصر بھی شامل ہوتے ہیں جن کی رعایت ضروری ہوتی ہے، ان میں سے بعض پہلو نفسیاتی ہوتے ہیں، بعض تربیتی اور بعض سماجی، تاکہ حکم شرعی کی تطبیق محض ایک بے روح مشینی عمل نہ ہوجائے اور حکم شرعی کی تطبیق کے ساتھ شریعت سے شارع کا جو مقصد ہے وہ بھی پورا ہو۔

۳-اسی لئے جو شخص حکم شرعی کی تطبیق کا کام انجام دیتا ہے اس کی شخصیت، متنوع ثقافت اور وسیع تجربہ کا اس میدان میں اس کی کامیابی میں بڑا اثر ہوتا ہے۔

Marfat.com

امام الحرمین نے لکھا ہے (الغیاثی رص ۳۰۰، ۳۰۱) : مجھے مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں اختلاف کا علم نہیں کہ جس شخص کو فصل خصومات کے لئے خلیفہ کا نائب بنایا جا رہا ہو، اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ذہین ہو، عوام الناس میں ممتاز ہو، اس کا شمار عقلمندوں میں ہو، اور قاضی کے لئے ضروری ہے کہ جو مقدمہ اس کے یہاں دائر ہوا ہے اس کی پوری حقیقت سمجھے اور اس مقدمہ کی مشکلات اور سوال کی جگہ اور محل اشکال کو بھانپ لے، پھر کسی فتوی دینے والے کا انتخاب کرے اور یہ سمجھے کہ اس مفتی کا قول اس کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے رسول اکرم ﷺ کا قول آپ ﷺ کے ہم عصر لوگوں کے لئے، چنانچہ اس مفتی کو رہنما اور اسوہ بنائے۔

۴- افتاء اور قضاء کی کتابوں میں تطبیق شریعت کے میدان سے متعلق بڑے قیمتی مباحث ہیں جن کا مطالعہ کیا جانا چاہئے۔

(ھ) حکم شرعی کی تطبیق سے گریز کرنے کے لئے حیلے کرنا

بعض لوگ مقاصد شریعت سے ناواقفیت کی بنا پر یا مقاصد شریعت کو نقصان پہنچانے کے لئے، حکم شرعی سے بھاگنے کے لئے پیچیدہ اسالیب اختیار کر کے حکم شرعی کی تطبیق کے خلاف حیلے کرتے ہیں، وہ اس بات سے غافل ہیں کہ اللہ ان کی نگرانی کر رہا ہے جن کے سامنے یہ حیلے نہیں چلیں گے۔

قاضی کی یہ ذمہ داری ہے کہ ان غیر شرعی حیلوں کو باطل کرے اور لفظ اور روح کے اعتبار سے صحیح حکم شریعت جاری کرے۔

اس سلسلہ کی مشہور مثالوں میں سے ربوا کے مسئلہ میں حیلہ سازی کرتے ہوئے ''بیع العینۃ'' کرنا ہے اور طلاق مغلظہ کے احکام سے گریز کرنے کیلئے حلالہ کرنے والے کا نکاح ہے۔

حیلوں کے بارے میں بہت سی کتابیں تصنیف کی گئی ہیں جن کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے (ہم نے اپنی کتاب التنظیر الفقہی میں حیلے کے موضوع پر ۱۶ کتابیں شمار کی ہیں)۔

Marfat.com

دسویں فصل :

حکم شرعی کا شخصی دائرہ

اس عنوان کے تحت ہم اس سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ حکم شرعی کا نفاذ اور تطبیق کن لوگوں پر کی جائے گی؟

یہ سوال شریعت کی عمومیت سے متصادم نہیں ہے کیونکہ کسی قانونی قاعدہ کا عام ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ اس قاعدہ کو ان لوگوں پر جاری نہ کیا جائے جن میں اس کے اجراء کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں، مثلاً کرایہ داری کے احکام صرف کرایہ پر دینے والے یا کرایہ دار پر جاری ہوں گے اور شادی کے احکام صرف شادی شدہ افراد پر جاری ہوں گے۔

اسلامی شریعت آسمانی شریعت ہے جس کا اولین ماخذ وحی ہے کیونکہ کتاب وسنت کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہونے پر ایمان لانے کے اشخاص کی جانب سے نفاذ شریعت میں بڑے اثرات پیدا ہوتے ہیں، اس پر ہم ''حکم شرعی کے امکانی دائرہ'' کے زیرعنوان آنے والی فصل میں گفتگو کریں گے، کیونکہ دین کا عنصر شہریت اقلیم اور حکومت کی سربراہی کے عناصر سے بہت کچھ مربوط ہے۔

اس کے بعد اس فصل میں بحث کرنے کے لئے دوسرے وہ شخصی پہلو رہ جاتے ہیں جو تطبیق شریعت کے دائرہ کی تحدید کرتے ہیں۔

ان حیثیتوں اور پہلوؤں کو ہم دو قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں: (۱) قسم عام (۲) قسم خاص۔

قسم عام وہ ہے جو اصلاً تمام مکلفین کو شامل ہو، قسم خاص وہ پہلو ہے جس کی وجہ سے

Marfat.com

مکلفین کی متعین جماعتوں کے ساتھ مخصوص احکام وضع کئے گئے ہیں۔

۱۔قسم عام

قسم عام میں ان لوگوں کے بارے میں بحث کی جائے گی جو حکم شرعی کے مخاطب ہیں یا اہل اصول کی زبان میں یہ کہا جائے کہ حکم شرعی کے مکلّف اور محکوم علیہ ہیں۔

یہاں مکلّف ہونے کی شرطوں کے بارے میں بحث دائر ہوتی ہے، شرعاً مکلّف ہونے کی صحت کے لئے دو شرطیں ہیں (۱) فہم پر قدرت (۲) مکلّف ہونے کی اہلیت۔

(الف) فہم پر قدرت

مکلّف ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ انسان مکلّف بنانے والی دلیل کے سمجھنے پر قادر ہو، یعنی قرآن وسنت کے نصوص کا بلا واسطہ یا بالواسطہ سمجھنا اس کی استطاعت میں ہو کیونکہ جو شخص مکلّف بنانے والی دلیل کے سمجھنے کی استطاعت ہی نہیں رکھتا اس کے لئے یہ ممکن ہی نہیں ہوگا کہ جس چیز کا اسے مکلّف بنایا گیا ہے اس کی پیروی کرے اور نہ وہ حکم کے ادا کرنے کا قصد ہی کرسکتا ہے۔

۱۔ مکلّف بنانے والے ادلہ کے سمجھنے پر قدرت عقل سے وجود میں آتی ہے اور اس بات سے کہ جن نصوص کے ذریعہ عقلاء کو مکلّف بنایا جارہا ہے، ان کا سمجھنا ان کی عقلوں کی دسترس سے باہر نہ ہو کیونکہ عقل ہی فہم وادراک کا آلہ ہے اور عقل ہی سے امتثال حکم کا ارادہ پیدا ہوتا ہے۔

۲۔ چونکہ عقل ایک خفی چیز ہے جس کا ادراک ظاہری حالات سے نہیں ہوتا اس لئے شریعت نے مکلّف بنانے کو ایسی ظاہری چیز سے وابستہ کردیا جس کا ادراک حس سے ہوجاتا ہے اور اس ظاہر چیز کے پیدا ہونے سے عقل کا ظن غالب ہوجاتا ہے وہ ظاہر چیز بلوغ ہے، کیونکہ جو شخص اس طور سے بالغ ہوگیا کہ اس کی عقلی قوتوں میں خلل پیدا کرنے والے عوارض اس پر نمایاں نہیں ہیں، اس میں مکلّف بننے کی پوری طاقت پیدا ہوجاتی ہے۔

مکلّف ہونے کے لئے چونکہ عقل شرط اولین ہے، اس لئے نہ مجنون مکلّف ہوگا نہ

Marfat.com

نابالغ بچہ، کیونکہ ان دونوں میں اس عقل کا وجود نہیں جو مکلّف بنانے والی دلیل کی فہم کا وسیلہ ہو، اسی طرح بے ہوش، اور سونے والا شخص نیز نشہ والا شخص بھی مکلّف نہیں ہوتا کیونکہ بے ہوشی ، نیند اور نشہ کی حالت میں دلیل کا سمجھنا ان کے بس سے باہر ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تین شخص مرفوع القلم یعنی غیر مکلّف ہیں (۱) سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے (۲) نابالغ بچہ یہاں تک کہ بالغ نہ ہو جائے (۳) پاگل شخص جب تک صاحب عقل نہ ہو جائے۔

۳- رہے وہ لوگ جو عربی زبان سے واقف نہیں اور قرآن وسنت کے مکلّف بنانے والے ادلہ شرعیہ کو سمجھنے کی استطاعت نہیں رکھتے، شرعاً انہیں مکلّف بنانا اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک وہ لوگ عربی زبان سیکھ کر کتاب وسنت کے نصوص سمجھنے کی استطاعت نہ پیدا کرلیں، یا شریعت کے تکلیفی دلائل کا ان کی زبان میں اس طرح ترجمہ نہ کر دیا گیا ہو کہ وہ اپنی زبان میں ایک ایسی کتاب پاسکیں جو ان کے سامنے اسلام کے احکام تکلیفیہ کی وضاحت کر سکے، یا کوئی جماعت ایسی نہ کھڑی ہو جائے جس نے عربی نہ جاننے والی ان اقوام کی زبانیں سیکھ کر ان کے درمیان انہیں کی زبان میں اسلام کی تعلیمات اور اسلام کے تکلیفی ادلہ کو پھیلا دیا ہو۔

یہی تیسرا راستہ درست راستہ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے دن اپنے خطبہ میں اللہ کو اس بات کا شاہد بنایا کہ آپ ﷺ نے اللہ کا پیغام پہنچا دیا اور مسلمانوں کو اس بات کا حکم فرمایا کہ جو لوگ یہاں موجود ہیں وہ غائبین تک پہنچا دیں، لفظ ''شاہد'' ہر اس شخص کو شامل ہے جسے اسلام کی ہدایت ملی اور اس نے اسلام کے احکام سیکھ لئے اور غائب سے مراد ہر وہ شخص ہے جو نہ قرآن کی زبان جانتا ہے نہ قرآنی آیات سمجھنے کی استطاعت رکھتا ہے، لہذا اس غائب کو اگر اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے کہ نہ وہ قرآن کی زبان جانتا ہے اور نہ قرآن کے دلائل سمجھنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ قرآنی آیات کا اس کی زبان میں ترجمہ ہوا ہے اور نہ قرآن کی زبان جاننے والے کسی شخص نے اس غائب کو اس کی زبان میں احکام تکلیفیہ کی تعلیم دی ہو تو شرعاً یہ شخص غیر مکلّف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلّف نہیں

Marfat.com

بنایا کرتا ہے، اسی لئے سورۂ ابراہیم میں ارشاد خداوندی ہے:

"وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"

(اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں کہ وہ ان لوگوں پر احکام وتعلیمات کو کھول کر بیان کرے) (عبد الوہاب خلاف: علم اصول الفقہ ص ۱۳۴-۱۳۵)۔

۴- فہم کی شرط میں فہم پر قادر ہونے کا اعتبار ہے جس کے ذریعہ مکلف بنانے والی دلیل کا علم وجود میں آسکتا ہے، اس کا اعتبار نہیں کہ بالفعل اسے علم حاصل ہو چکا ہو لہذا جو شخص عقل کے ساتھ بالغ ہوا اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ احکام شرعیہ کو از خود جان لے یا اہل علم سے پوچھ کر جان لے، اسے احکام تکلیفیہ کا واقف کار مان لیا جائے گا، احکام کا اس پر نفاذ ہوگا اور ان احکام پر مرتب ہونے والے اثرات اس کے ذمہ لازم ہوں گے، اس کا یہ عذر قبول نہیں ہوگا کہ وہ ان احکام سے ناواقف ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ دار الاسلام میں حکم شرعی سے ناواقف ہونے کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مکلّف ہونے کے لئے اگر یہ شرط لگادی جائے کہ انسان احکام تکلیفیہ سے بالفعل واقف ہو تو مکلّف ہونے کا معاملہ کبھی استوار نہیں ہوگا اور احکام سے ناواقف ہونے کا عذر پیش کرنے کا دروازہ کشادہ ہو جائے گا (سابق ماخذ ص ۱۲۹)۔

(ب) مکلّف ہونے کی اہلیت

اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب کی اہلیت (۲) ادائیگی کی اہلیت، کبھی کبھی ادائیگی کی اہلیت میں کچھ عوارض پیش آجاتے ہیں، یہاں پر ہم ان تمام امور کے بارے میں بحث کریں گے (سابق ماخذ ص ۱۳۵-۱۴۰)۔

۱- وجوب کی اہلیت: وجوب کی اہلیت سے مراد انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوں اور اس پر واجبات کا لزوم ہو، اہلیت وجوب کی بنیاد وہ خاصہ ہے جو اللہ تعالی نے انسان میں پیدائشی طور پر رکھا ہے اور اس کے ذریعہ انسان کو تمام حیوانوں پر امتیاز بخشا ہے اس خاصہ کی وجہ سے انسان اس قابل ہوا ہے کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوں اور اس

Marfat.com

کے ذمہ فرائض واجب ہوں، اس خاصہ کو فقہاء نے ''ذمہ'' کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

وجوب کی اہلیت ہر انسان کے لئے انسان ہونے کی بنا پر ثابت ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، خواہ وہ رحم مادر میں ہو، بے شعور بچہ ہو، یا سن شعور کو پہنچ چکا ہو، یا بالغ ہو چکا ہو، یا پختہ عقل، یا کم عقل، عاقل ہو یا مجنون، تندرست ہو یا بیمار، کیونکہ وجوب کی اہلیت ایک ایسے خاصہ پر مبنی ہے جو ہر انسان میں فطری اور پیدائشی ہے، دنیا میں کوئی ایسا انسان نہیں جس میں وجوب کی اہلیت نہ ہو، کیونکہ وجوب کی اہلیت انسان ہونے کے مترادف ہے۔

اہلیت وجوب کے اعتبار سے انسان کی صرف دو حالتیں ہیں:

الف۔ کبھی انسان کی اہلیت وجوب ناقص ہوتی ہے، جب انسان اس قابل تو ہو کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوں لیکن اس قابل نہ ہو کہ اس پر فرائض عائد ہوں، یا صورت حال اس کے برعکس ہو، اس کے لئے حقوق ثابت ہوتے ہیں، وہ وارث بنتا ہے، اس کے لئے وصیت کی جاسکتی ہے، وقف کی جائداد میں اس کا استحقاق ہوسکتا ہے، لیکن دوسروں کے سلسلہ میں اس پر فرائض عائد نہیں ہوتے ہیں، دوسرے کی مثال میں فقہاء نے اس میت کو پیش کیا ہے جو مدیون ہونے کی حالت میں انتقال کر جائے، کیونکہ اس کے ذمہ اس کے قرض خواہوں کے حقوق باقی رہتے ہیں۔

ب۔ کبھی انسان کے اندر وجوب کی کامل اہلیت ہوتی ہے جب کہ وہ اس قابل ہو کہ اس کے لئے حقوق بھی ثابت ہوں اور اس کے ذمہ فرائض بھی عائد ہوں، کامل وجوب کی اہلیت ہر انسان کے لئے پیدائش کے بعد سے ثابت ہوتی ہے۔

۲۔ اہلیت اداء: اہلیت اداء سے مراد انسان کا اس قابل ہونا ہے کہ شرعاً اس کے اقوال وافعال کا اعتبار کیا جائے، اس طرح کہ جب اس کی جانب سے کوئی عقد یا تصرف صادر ہو تو وہ شرعاً معتبر ہو اور اس عقد اور تصرف پر اس کے احکام مرتب ہوں، اسی طرح جب وہ شخص نماز پڑھے یا روزہ رکھے یا حج کرے یا کوئی بھی واجب کام کرے تو شرعاً اس کا یہ کام معتبر ہو اور اس کے ذمہ سے واجب ساقط ہو جائے اور جب کسی دوسرے کے خلاف جان یا مال یا آبرو کے سلسلہ

Marfat.com

میں جرم اور زیادتی کرے تو اپنے اس جرم کی وجہ سے ماخوذ ہو اور اس پر بدنی اور مالی سزا جاری کی جائے، غرض یہ کہ اہلیت اداء دراصل مسئولیت کا نام ہے اور انسان میں مسئولیت کی اساس عقل کے ذریعہ تمیز کی قوت کا پیدا ہو جانا ہے۔

اہلیت اداء کے اعتبار سے انسان کی تین حالتیں ہیں:

الف۔ کبھی انسان میں اداء کی سرے سے اہلیت نہیں ہوتی، یہ وہ بچہ ہے جو اپنے زمانہ طفولیت میں ہو یا مجنون ہو خواہ اس کی عمر کتنی بھی ہو، یہ دونوں عقل نہ ہونے کی وجہ سے سرے سے اداء کی اہلیت نہیں رکھتے اور ان دونوں کے اقوال وافعال پر شرعی اثرات مرتب نہیں ہوتے، لہذا ان کے عقد اور تصرفات سب باطل ہیں، بہت سے بہت یہ ہے کہ اگر مجنون نے کسی کی جان یا مال کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا تو مالی طور پر اس سے مؤاخذہ ہوگا بدنی طور پر نہیں، اگر بچہ یا پاگل نے کسی کو قتل کر دیا یا دوسرے کا مال تلف کر دیا تو مقتول کی دیت یا تلف شدہ مال کا ضامن ہوگا لیکن اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ یہی فقہاء کے اس قول کا معنی ہے کہ "عمد الطفل أو المجنون خطأ" (بچہ یا پاگل کا عمداً کوئی کام کرنا خطاء کام کرنے کے حکم میں ہے)، اس لئے کہ جب اس میں عقل نہیں پائی جاتی تو قصد بھی نہیں پایا جائے گا، اور قصد نہ پائے جانے کی وجہ سے عمد بھی نہیں پایا جائے گا۔

ب۔ کبھی کبھی انسان کی اہلیت اداء ناقص ہوتی ہے یہ وہ بچہ ہے جو سن شعور کو تو پہنچ چکا ہو لیکن بالغ نہ ہوا ہو، بالغ ہونے سے پہلے شعور و تمییز کے دور میں بچہ پر یہی حکم صادق آتا ہے، معتوہ پر بھی یہی حکم صادق آتا ہے، کیونکہ معتوہ کی عقل میں نہ تو خلل ہوتا ہے نہ اس کی عقل مفقود رہتی ہے لیکن وہ ناقص اور کمزور عقل والا ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم باشعور بچہ کے حکم کی طرح ہوگا، ان دونوں میں چونکہ اصلاً اہلیت اداء تمیز کی وجہ سے موجود ہے، لہذا ان کے وہ تصرفات جن میں ان کا خالص نفع ہو وہ صحیح ہو جائیں گے، مثلاً ولی کی اجازت کے بغیر ہبہ اور صدقات قبول کرنا۔

باقی رہے وہ تصرفات جو ان کے مال کے لئے خالص مضر ہیں، مثلاً تبرعاً کسی کو کوئی

Marfat.com

چیز دے دینا، اسی طرح ان لوگوں کی طرف سے اپنا کوئی حق ساقط کر دینا، یہ تصرفات بالکل صحیح نہیں ہوں گے خواہ ولی نے بھی اجازت دیدی ہو لہذا ان کا ہبہ کرنا، وصیت اور وقف کرنا، طلاق دینا اور آزاد کرنا، یہ سب تصرفات باطل ہیں اور ولی کی اجازت سے یہ تصرفات درست نہیں قرار پائیں گے۔

رہے ان کے وہ تصرفات جن میں نفع اور ضرر دونوں کا پہلو ہو تو وہ صحیح ہوں گے، لیکن اس بات پر موقوف ہوں گے کہ ولی ان تصرفات کی اجازت دے، اگر ولی اس عقد یا تصرف کو درست قرار دے تو نافذ ہوگا اور اگر درست نہ قرار دے تو باطل ہوگا۔

باشعور بچے یا معتوہ کی طرف سے ان عقود اور تصرفات کی صحت اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے لئے اہلیت اداء ثابت ہے اور ان تصرفات کو ولی کی اجازت پر موقوف قرار دینا اس بنیاد پر ہے کہ ان میں یہ اہلیت ناقص ہے، لہذا اگر ولی کی پیشگی اجازت یا مؤخر اجازت اس تصرف کے ساتھ شامل ہو جائے تو اس نقص کا ازالہ ہو جائے گا اور یہ عقد یا تصرف اس عقد کی طرح مان لیا جائے گا جسے کامل اہلیت رکھنے والا شخص کرتا ہے۔

ج۔ بعض انسانوں میں ادائیگی کی کامل اہلیت ہوتی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو عقل کے ساتھ بالغ ہوتے ہیں لہذا ان کے کے اندر ادائیگی کی کامل اہلیت انسان کے حالت عقل میں بالغ ہونے کی وجہ سے وجود پذیر ہوتی ہے۔

اصل یہی ہے کہ ادائیگی کی اہلیت عقل سے پیدا ہوتی ہے لیکن اہلیت اداء کو بلوغ کے ساتھ اس لئے مربوط کر دیا گیا کیونکہ بالغ ہونے سے عقل کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو جاتا ہے اور احکام شرعیہ ایسی علتوں سے مربوط ہوتے ہیں جو ظاہر اور منضبط ہوں، لہذا بالغ شخص کا بلوغ خواہ عمر سے ہوا ہو یا علامات سے، اسے صاحب عقل اور کامل ادائیگی کی اہلیت رکھنے والا مانا جائے گا، جب تک کہ ایسی کوئی بات نہ پائی جائے جو اس کی عقل میں خلل یا نقص پر دلالت کرتی ہو۔

Marfat.com

۴- اہلیت اداء کے عوارض: اہلیت وجوب کو عوارض پیش نہیں آتے، لیکن اہلیت اداء کو کبھی کبھی عوارض پیش آجاتے ہیں، ان عوارض میں سے ایک آسمانی عارض ہے جس میں انسان کے کسب واختیار کا کوئی دخل نہیں، مثلاً جنون کم عقلی اور نسیان، اور کچھ عوارض کسبی ہوتے ہیں جو انسان کے کسب واختیار سے واقع ہوتے ہیں، مثلاً نشہ کی حالت میں ہونا اور مدیون ہونا۔

الف- اہلیت اداء کو پیش آنے والے یہ بعض عوارض ایسے ہیں جن سے اہلیت اداء مکمل طور سے زائل ہو جاتی ہے، مثلاً جنون، نینداور بے ہوشی، مجنون شخص، سونے والے شخص اور بے ہوش شخص میں اہلیت اداء بالکل نہیں ہوتی اور نہ ان کے تصرفات پر شرعی اثرات مرتب ہوتے ہیں مجنون پر اہلیت وجوب کی وجہ سے جو مالی واجبات لازم ہوتے ہیں ان کی ادائیگی اس مجنون کی طرف سے اس کا ولی کرتا ہے اور سونے والے اور بے ہوش شخص کے ذمہ اہلیت وجوب رکھنے کی وجہ سے جو بدنی یا مالی واجبات لازم ہوتے ہیں، انہیں سونے والا بیداری کے بعد اور بے ہوش شخص افاقہ میں آنے کے بعد ادا کرتا ہے۔

ب- اہلیت اداء کو پیش آنے والے بعض عوارض ایسے ہیں جو اہلیت کو زائل نہیں کرتے، لیکن اس میں نقص پیدا کر دیتے ہیں، مثلاً کم عقل ہونا، اسی لئے کم عقل شخص کے بعض تصرفات صحیح ہوتے ہیں، بعض نہیں، اس بچہ کی طرح جو باشعور ہو چکا ہو۔

۲- قسم خاص

قسم خاص سے ہماری مراد وہ پہلو ہیں جو تطبیق شریعت کے شخصی دائرہ کی تحدید کرتے ہیں، لیکن ان پہلوؤں کا تعلق نہ تو مکلّف کی فہم پر قدرت سے ہے اور نہ مکلّف ہونے کی اہلیت سے، بلکہ ان کا تعلق مکلّف کی فطرت ومزاج یا اس کے ساتھ مخصوص دوسرے حالات سے ہے، جن کی وجہ سے شریعت نے اس مکلّف کو بعض مسائل کے سلسلہ میں ایسے مخصوص احکام کے ساتھ مختص کر دیا ہے جو عمومی احکام سے مختلف ہیں، اس کے ساتھ ساتھ وہ مکلّف ان مخصوص مسائل کے علاوہ میں دوسرے مکلفین کی طرح عمومی احکام کا تابع ہوتا ہے۔

Marfat.com

الف۔ قسم خاص کی واضح مثالوں میں سے عورت کی صورت حال ہے، عورت احکام شرعیہ کی مخاطب ہے، اسے فہم شریعت کی قدرت بھی حاصل ہے اور اس کی اہلیت وجوب اور اہلیت اداء دونوں کامل ہیں عورت مرد کے ساتھ اکثر احکام شرعیہ میں شریک ہے، لیکن عورت کی نسوانیت اور معاشرہ میں اس کی مخصوص ذمہ داری کی رعایت کرتے ہوئے شریعت نے عورت کو کچھ احکام کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔

اسی طرح مسافر کے لئے مخصوص احکام ہیں جن میں نماز اور روزہ کے سلسلہ میں مسافر سے تنگی دور کرنے اور تخفیف کرنے کی رعایت کی گئی ہے۔

اسی طرح مریض کے حق میں تخفیف کرنے کے لئے نماز، روزہ وغیرہ میں اس کے مخصوص احکام ہیں۔

اگر انسان مرض الموت میں گرفتار ہے تو ورثاء کی مصلحت ملحوظ رکھتے ہوئے اس مریض کے تصرفات کے مخصوص احکام ہیں۔

اسی طرح سفیہ اور خفیف العقل پر مالی تصرفات میں حجر کیا جاتا ہے، چنانچہ ان دونوں کی طرف سے نہ مالی تبادلہ صحیح ہوتا ہے اور نہ ہی مالی تبرعات، اس لئے نہیں کہ ان دونوں میں اہلیت مفقود یا ناقص ہے، بلکہ ان دونوں کے مال کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے اور دوسروں کی محتاجگی اور دست نگری سے محفوظ کرنے کے لئے ان پر حجر کیا گیا ہے۔

اسی طرح مقروض کو اپنے مال میں ایسے تصرفات کرنے سے شریعت نے مجبور کیا ہے جو قرض خواہوں کے حقوق کے لئے مضرت رساں ہوں، مثلاً مالی تبرعات حالانکہ مدیون میں کامل اہلیت اداء موجود ہے (امام ابوحنیفہ" سفاہت غفلت اور دین کی وجہ سے مجور کرنے کے قائل نہیں، کیونکہ ان اسباب سے مجور کرنے پر جو مصالح مرتب ہوتے ہیں وہ اس ضرر کے ہم پلہ نہیں جو مجور کرنے سے انسان کو لاحق ہوتا ہے)۔

مکرہ (جس پر اکراہ کیا گیا ہو) اور ہزل کرنے والے شخص کے تصرفات کے سلسلہ میں مخصوص احکام ہیں، کیونکہ اکراہ اور ہزل کے نتیجہ میں ان دونوں کا قصد وارادہ خالص نہیں ہوتا۔

Marfat.com

اسی طرح جو شخص غلطی میں مبتلا ہو گیا ہو، یا اس کے ساتھ دھوکہ یا فریب کیا گیا ہو اس کا بھی خاص حکم ہے۔

اندھا، بہرا، گونگا، ان میں سے ہر ایک کے ان مسائل میں بعض مخصوص احکام ہیں جو مسائل ان میں سے ہر ایک کی خاص صورت حال سے متاثر ہوتے ہیں۔

اسی طرح جس شخص میں پیدائشی نقص ہو مثلاً مخنث اس کے بھی مخصوص احکام ہیں۔

ب۔ ان جماعتوں میں سے ہر جماعت کے مخصوص احکام فقہ کے ان ابواب میں بکھرے ہوئے ہیں جو ان جماعتوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن بعض علماء نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ ان میں سے ہر جماعت کے مخصوص احکام فقہ کے مختلف ابواب سے یکجا کر دیئے جائیں، اسی کو فن جمع کہا جاتا ہے، اَشباہ و نظائر کی کتابوں میں اس کے بارے میں مخصوص ابواب ہیں، ان میں سے بعض گروہوں کے لئے مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، مثلاً ابن جوزی کی کتاب ''اَحکام النساء''، احمد بن ابراہیم بن خلیل (متوفی ۱۰۶۰ھ) کی کتاب ''احکام المرضیٰ'' وغیرہ۔

Marfat.com

گیارھویں فصل:

حکم شرعی کا مکانی دائرہ

اس فصل میں ہم ان سوالات کا جواب دیں گے۔

(۱) حکم شرعی کہاں جاری کیا جائے؟ (۲) کیا حکم شرعی کا اجراء اسلامی حکومت کے اندر اس کی تمام مسلم و غیر مسلم رعایا پر ہوگا یا اس کا اجراء صرف مسلمانوں پر ہوگا (۳) کیا حکم اسلامی کا اجراء اسلامی حکومت کے باہر رہنے والے مسلمانوں پر بھی کیا جائے گا یا اقلیتی نظریہ کو اختیار کرتے ہوئے اسلامی حکومت کے حدود کے باہر شرعی حکم کی تطبیق نہیں کی جائے گی؟

ہماری رائے یہ ہے کہ حکم شرعی کے مکانی دائرے کی تحدید میں ملک اور دین دونوں کے اعتبار کی کارفرمائی ہے، اسی وجہ سے ہم نے دین کے اعتبار کی بحث گذشتہ فصل میں شامل نہیں کی تاکہ اعتبار اقلیمی کے ساتھ اس پر بحث کریں۔

اس مسئلہ میں شریعت کے موقف کی وضاحت کی تمہید کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بین الاقوامی تعلقات کے سلسلہ میں اسلامی نظریئے کی بنیادوں کی وضاحت کردی جائے، پھر اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ شریعت کی عمومی تطبیق پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے؟ اور اخیر میں مکانی دائرہ کی تحدید کرنے والے تفصیلی احکام کے بنیادی خطوط کی وضاحت کی جائے۔

۱- بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر

(الف) ایک عالمی معاشرہ

اسلام عالمی پیغام ہے اور اسلامی شریعت عالمی شریعت ہے، اسے برپا کرنے کا اللہ تعالی

Marfat.com

کا مشروط وعدہ ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"قل یا أیها الناس إنی رسول الله إلیکم جمیعاً الذی له ملک السموات والأرض لا إله إلا هو یحیی ویمیت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمی الذی یؤمن بالله وکلماته واتبعوه لعلکم تهتدون" (الاعراف:۱۵۸)۔

(آپ (ان لوگوں سے کہئے) کہ اے لوگو! میں تم تمام لوگوں کے لئے اس خدا کی طرف سے بھیجا ہوا رسول ہوں جس کی زمین وآسمان ملکیت ہیں، سوا اس کے کوئی معبود نہیں وہی جلاتا ہے اور وہی مارتا ہے، سو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول و نبی امی پر جو خود ایمان رکھتا ہے اللہ اور اس کے کلاموں پر اور اس کی پیروی کرتے رہو تا کہ تم راہ پا جاؤ)۔

"وما أرسلناک إلا کافة للناس بشیراً و نذیرا" (سبا:۲۸)۔

(اور ہم نے تو آپ کو سارے ہی انسانوں کے لئے پیامبر بنا کر بھیجا ہے، بطور خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے کے)۔

یہ آیتیں پیغام اسلام کے عالمی ہونے کے بارے میں ہیں۔

(۲) شریعت کے عالمی ہونے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"هو الذی أرسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون" (التوبہ:۳۳)۔

(اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا کہ اسے وہ غالب کردے سارے بقیہ دینوں پر خواہ وہ مشرکوں کو کیسا ہی ناگوار ہو)۔

"هو الذی أرسل رسو له بالهدی ودین الحق لیظهر ه علی الدین کله وکفی بالله شهیدا" (الفتح:۲۸)۔

(اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے پیمبر کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے تا کہ اس کو تمام دینوں پر غالب کردے اور اللہ کافی گواہ ہے)۔

Marfat.com

(۳) اسلام کو برپا کرنے کے سلسلہ میں اللہ کا وعدہ اور اس کی شرطیں ان آیتوں میں مذکور ہیں:

"وعد اللہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الأرض کما استخلف الذین من قبلهم ولیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم ولیبدلنهم من بعد خوفهم أمنًا یعبدوننی لایشرکون بی شیئا" (النور:۵۵)۔

(تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں ان سے اللہ وعدہ کرتا ہے کہ انہیں زمین میں حکومت عطا کرے گا، جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دے چکا ہے اور جس دین کو ان کے لئے پسند کیا ہے اس کو ان کے واسطہ قوت دے گا اور ان کے خوف کے بعد اس کو امن میں تبدیل کر دے گا بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں کسی کو میرا شریک نہ بنائیں)۔

"ونرید أن نمن علی الذین استضعفوا فی الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثین" (القصص:۵)۔

(اور ہم کو یہ منظور ہوا کہ جن لوگوں کا زور ملک میں گھٹایا جا رہا ہے ہم ان پر احسان کریں اور انہیں پیشوا بنائیں، کہ انہیں زمین کا مالک بنا دیں)۔

(۴) اسلام اس لئے آیا ہے کہ ساری روئے زمین میں تمام لوگوں کے لئے زندگی کے تمام معاملات میں اس کی تنفیذ ہو، کیونکہ یہی ایک راستہ ہے جو انسانی قافلے کو طبعی رفتار سے کمال کی طرف لے جانے کا ضامن ہے اور اسلام ہی انسانی مسائل ومشکلات کا بہترین حل ہے، جو اللہ تعالی کے غیر محدود علم اور انسان وکائنات کے خالق کی طرف سے قافلہ انسانیت کے لئے حکیمانہ منصوبہ بندی پر قائم ہے۔

اسلام پوری زندگی کا دین ہے اور زندگی کا محور اجتماعیت ہے، اور کوئی معاشرہ حکومت کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اس لئے اسلام متحدہ عالمی اسٹیٹ کی دعوت دیتا ہے جہاں پر پوری حکمرانی اللہ کی ہو۔

Marfat.com

محمد ﷺ تمام لوگوں کے رسول ہیں، وہ کسی مخصوص قبیلے، گروہ، نسل اور کسی متعین جغرافیائی منطقہ کے رسول نہیں، محمد ﷺ پوری انسانیت کے لئے خالق انسانیت کے رسول ہیں۔

(۵) اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ محمد ﷺ نے پورے عالم کو اسلام کی دعوت دی اور اپنے زمانے کے مشہور ممالک کے سربراہوں کے نام دعوت اسلامی کے سلسلہ میں خطوط بھیجے اور اپنے عالمی پیغام کا اسی وقت اعلان فرمایا دیا جب آپ مکہ میں انتہائی کمزوری کی حالت میں تھے، چنانچہ قرآن پاک کی یہ آیتیں نازل ہوئیں:

"وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون وماهو إلاذكر للعالمين" (القلم: ۵۱، ۵۲)۔

(اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کافر آپ کو اپنی نگاہوں سے پھسلا کر گرادیں گے جب کہ قرآن سنتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تو مجنون ہے حالانکہ یہ قرآن نصیحت ہے، دنیا جہان والوں کے لئے)۔

غرض یہ کہ آپ نے اپنی دعوت کے ابتدائی مراحل ہی میں اس حقیقت کا اعلان فرمادیا، آپ نے خطوط میں بھی اس مضمون کا ذکر فرمایا، چنانچہ کسری کے نام آپ نے جو خط ارسال فرمایا وہ یہ ہے:

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمدرسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى وآمن با لله ورسوله وليشهد أن لا إله إلاالله وحده لاشريك له، وأن محمدا عبده ورسوله أدعوك بدعاية الإسلام فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافر ين، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس"

Marfat.com

(اللہ کے رسول محمد کی طرف سے کسریٰ رئیس فارس کے نام، اس شخص پر سلام ہو جو ہدایت کی پیروی کرے، اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے اور اس بات کی شہادت دے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، میں تمہیں اسلام کی دعوت دیتا ہوں کیونکہ میں تمام لوگوں کی طرف اللہ کا رسول ہوں تا کہ ہر اس شخص کو ڈراؤں جو زندہ ہو اور کافروں کے بارے میں اللہ کی بات ثابت ہو جائے، اسلام لے آؤ سلامتی پا جاؤ گے، اگر تم نے انکار کیا تو سارے مجوس کا گناہ تمہارے سر ہوگا)۔

عالمی حکومت کی دعوت دینا اسلام کے عالمی مزاج کا نتیجہ ہے

(۶) اگر یہ بڑا منصوبہ یعنی متحدہ عالم اسلامی حکومت کا منصوبہ بروئے کار آجائے تو بین الممالک یا بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں بحث کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، بلکہ مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ متحدہ امت کے جسم کے اندر جو مختلف اجزاء اور ٹکڑے ہیں ان کا باہمی رشتہ کیا ہے (شیخ محمد علی تسخیری: نظرۃ فی العلاقات الدولیۃ علی ضوء القرآن، مقالات المؤتمر الاسلامی فی طہران رص ۲۷۹-۲۸۲)۔

(ب) متحدہ اسلامی حکومت

(۱) جب تک متحدہ اسلامی حکومت کا منصوبہ ظہور پذیر نہیں ہوتا اس وقت تک اس اصل سے مستثنیٰ کرتے ہوئے عبوری صورت حال کو قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں، یہ عبوری صورت حال یہ ہے کہ عالم اصطلاحی الفاظ میں دو حصوں میں تقسیم ہے: دار الاسلام، دار الکفر۔

(۲) دار الاسلام اور دار الکفر کے درمیان حد فاصل اسلام کی سربراہی ہے۔

پروفیسر عبد القادر عودۃ تحریر فرماتے ہیں:

''شریعت اسلامیہ میں اصل یہ ہے کہ یہ عالمی شریعت ہے، کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص نہیں ...... لیکن چونکہ تمام لوگ اس پر ایمان نہیں لاتے ہیں اور شریعت کا سب پر لازم کرنا ممکن نہیں، لہٰذا موجودہ حالات کا تقاضہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کی تطبیق انہیں ملکوں پر کی جائے جو

Marfat.com

مسلمانوں کے زیر اقتدار ہیں، دوسرے ممالک پر اس کی تنفیذ نہ کی جائے، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی شریعت، جب کہ ہم اس کے نظریاتی پہلو کو ملحوظ رکھیں اپنی اساس میں ایک عالمی شریعت ہے، لیکن عملی پہلو کو دیکھتے ہوئے تطبیق وتنفیذ کے اعتبار سے یہ ایک اقلیمی شریعت ہے (التشریع الجنائی الاسلامی)۔

(۳) اس بنیاد پر دارالاسلام میں ہر وہ ملک آئے گا جس کے سب باشندے یا اکثر باشندے مسلمان ہوں، اسی طرح ایسا ہر ملک دار الاسلام کے دائرہ میں داخل ہوگا جہاں مسلمانوں کی حکمرانی ہو (اس معیار کے بارے میں ہم انشاء اللہ زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے)۔

جہاں تک دارالکفر کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں: (۱) دارالحرب (۲) دارالعہد۔

(۴) دارالعہد کے ساتھ تعلقات کا انحصار (ان عمومی قواعد کو شامل کرنے کے ساتھ جو غیر مسلموں کے ساتھ عمومی تعامل میں برتے جاتے ہیں) معاہدہ کی دفعات پر ہے، چونکہ اسلام شدت سے معاہدہ کی پابندی کرتا ہے اور قرآن پاک پوری وضاحت سے اس بات کا حکم دیتا ہے کہ اگر معاہدہ کی شرطیں پوری کی جارہی ہوں تو معاہدہ نہ توڑا جائے، ارشاد باری ہے:

"وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا" (الاسراء: ۳۴)۔

(۵) دارالحرب کے ساتھ دارالاسلام کے تعلقات لفظ حرب (جنگ) کے تقاضوں کے مطابق ہوں گے، لیکن اس کے باوجود دارالحرب کے ساتھ معاملہ کرتے وقت عام انسانی دائروں سے باہر نکلنا درست نہیں ہوگا (تسخیری: سابق ماخذ ص ۲۸۲-۲۸۳)۔

دارالحرب اور دارالعہد کی اس سے زیادہ تفصیلی تعریف انشاءاللہ ہم آئندہ کریں گے۔

(۶) دارالاسلام میں اصل وحدت ہے تعدد نہیں۔

ماوردی لکھتے ہیں: اگر دو شہروں میں دو شخصوں کے لئے امامت کی بیعت کرلی جائے

Marfat.com

تو ان دونوں کی امامت منعقد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایک ہی وقت میں امت اسلامیہ کے لئے دو امام ہونا جائز نہیں، اگر چہ کچھ لوگوں نے شذوذ کر کے ایک سے زائد اشخاص کی امامت کو جائز قرار دیا ہے (الاحکام السلطانیہ/ص ۹)۔

امام الحرمین لکھتے ہیں: ''اگر ایک امام کا مقرر کرنا ممکن ہو جو مسلمانوں کے تمام خطوں پر نظر رکھے اور دنیا کے مشرق و مغرب میں تمام انسانوں پر اس کی حکمرانی ہو، تو ایک امام کا مقرر کرنا متعین ہے اور اس حالت میں دو اماموں کا مقرر کرنا بالکل جائز نہیں، یہ متفق مسئلہ ہے اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں...... امت اسلامیہ کے مذہب سے یہ بات مؤکد اور ثابت ہو چکی ہے کہ امامت کا مقصد مشترکہ آراء کو جمع کرنا اور متفاوت خواہشات کو مربوط کرنا ہے اور عقل و بصیرت والوں پر یہ بات مخفی نہیں کہ حکومتوں میں کشمکش امراء کی گروہ بندی، آراء کے انتشار اور خواہشات میں ٹکراؤ کی وجہ سے ہوتی ہے اور ملک کا نظام کسی ایسے پختہ کار اور مضبوط رائے وارادہ رکھنے والے شخص کی اطاعت وانقیاد سے قائم ہوتا ہے جو مستبد اور انفرادیت پسند نہ ہو، بلکہ عقلاء کی عقلوں سے روشنی حاصل کرتا ہو، حکماء وعلماء کی رائے سے معاملات کی تہہ تک پہنچتا ہو اور ان لوگوں کی عقلوں سے فائدہ اٹھاتا ہو، ایسے شخص کی تنہا حکمرانی سے اختلاف ختم کرنے کا عظیم فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے مشورہ کرنے سے عقلاء کی عقلوں سے فائدہ اٹھانے کا کام وجود پذیر ہوتا ہے، لہذا امامت کا جو سب سے بنیادی مقصد ہے وہ امام کے ایک ہونے ہی سے پورا ہوتا ہے، اور یہ بات واضح ہونے کی وجہ سے تفصیل سے بے نیاز ہے اور تمام اہل عقل و دانش کا اس پر اتفاق ہے (الغیاثی/ص ۱۷۲-۱۷۳)۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ دار الاسلام کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ایک ہی حکومت ہو اور ایک ہی قائد ہو۔

(خ) ایک اسلامی قوم اور متعدد اسلامی حکومتیں

(۱) خلفاء راشدین کے زمانہ میں، نیز بنو امیہ کے دور میں اور دولت عباسیہ کے ایک

Marfat.com

زمانہ تک ایک اسلامی حکومت کے اساس پر مسلمانوں کا نظام قائم رہا حتی کہ جب مرکزی حکومت کی کمزوری، خواہشات، نفع پسندی، استعمار اور سرکشی کے غلبہ نے متحدہ اسلامی خلافت کو کئی حکومتوں میں بانٹ دیا تو اس صورت حال کے حکم شرعی کے بارے میں سوالات ابھرے، سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا ان مختلف سربراہوں میں سے ایک کو شرعی امام مانا جائے اور باقی کو باغی تصور کیا جائے جو امام کی اطاعت کی پابندی نہیں کرتے ہیں، یا ان سب پر باغیوں کا حکم جاری کیا جائے، یا مسلمانوں کے خون کی حفاظت کے لئے امر واقعہ کو تسلیم کرلیں اور اسلامی حکومتوں کے تعدد کے نظریہ کو قبول کرلیں اور اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی صفوں میں اتحاد پیدا کرنے اور تمام اسلامی حکومتوں میں باہمی تعاون پیدا کرنے کی کوشش جاری رکھیں؟ عقل وحکمت کی آواز کو غلبہ حاصل ہو، یہ صورت حال جو اسلامی حکومت کی وحدت کے بنیادی نظریئے کے خلاف تھی اسے اضطراری مشروعیت کا حکم دیا گیا۔

امام الحرمین نے اس جیسی صورت حال کے بارے میں کہا ہے کہ امام کا منصب خالی ہے اور حسب ضرورت امراء کا مقرر کرنا جائز ہے، اس شرط کے ساتھ ان میں سے کسی کو امام شرعی نہ مانا جائے اور امام المسلمین کا منصب خالی مانا جائے، کیونکہ یہ منصب مسلمانوں کی وحدت سے مربوط ہے (الغیاثی رص ۱۷۳-۱۷۹)۔

(۲) حکومت اسلامیہ کی وحدت فوت ہونے کے باوجود امت اسلامیہ کی وحدت کے لئے کوشش لازمی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون" (المومنون: ۵۲)۔

(یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے اور میں تمہارا پروردگار ہوں، سو مجھی سے ڈرتے رہو)۔

"إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" (انبیاء: ۹۲)۔

(بے شک یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے اور میں تمہارا پروردگار ہوں سو تم میری ہی پرستش کرو)۔

Marfat.com

اسی طرح امت اسلامیہ کی وحدت کے مظاہر کو نمایاں اور مضبوط کرنے کی کوشش بھی ضروری ہے، ان مظاہر میں سے سرفہرست اخوت، تعاون، مودت اور تراحم ہے، ارشاد باری ہے:

" إنما المؤمنون إخوة" (سارے مومن بھائی بھائی ہیں)۔

باہمی تعاون کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

" المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا"

(ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو طاقت پہنچاتا ہے)۔

ارشاد خداوندی ہے:

" وتعاونوا علی البر والتقوی ولاتعاونوا علی الإثم والعدوان "۔

(ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

مودت وتراحم کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"مثل المؤمنین فی توادھم وتراحمھم کمثل الجسد الواحد إذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسھر والحمی"

(باہمی مودت اور تراحم میں مسلمانوں کا حال ایک جسم کی طرح ہے کہ اگر جسم کے ایک عضو کو تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم بے خوابی اور بخار میں مبتلا ہو جاتا ہے)۔

ان کے علاوہ وحدت امت کے دوسرے مظاہر بھی ہیں جنہیں نمایاں اور قوی کرنے کی کوشش، اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی حکومت کی وحدت کو واپس لانے کے لئے مسلسل جدوجہد ضروری ہے کیونکہ دار الاسلام کے سلسلہ میں یہی اصل ہے۔

عنقریب ہم نظریہ وحدت امت اور نظریہ تعدد حکومت کے درمیان تعارض کے بعض مظاہر پر اس اعتبار سے بحث کریں گے کہ ان کے اسلامی حکومتوں کے ایک دوسرے کی رعایا کے

Marfat.com

ساتھ برتاؤ پر کیا اثرات پڑتے ہیں، کیونکہ دارالاسلام کے متعدد ملکوں میں تقسیم ہونے کی وجہ سے ہمارے سامنے یہ عملی مسئلہ آ گیا کہ ہم ایک اسلامی حکومت کے قوانین کی تطبیق دوسرے اسلامی ممالک کی رعایا پر کئے جانے کے بارے میں غور وخوض کریں۔

۲- مکانی دائرہ کے مسئلے کی موجودہ صورتحال

نفاذ شریعت کے مکانی دائرے کے مسئلے کی موجودہ صورت حال کی تحدید کرنے کے لئے یہ مناسب ہے کہ پہلے ہم دارالاسلام، دارالحرب اور دارالعہد کی تعریف کریں اور موجودہ دنیا میں ہر ایک کی مثالیں بیان کریں، پھر ان تعریفات سے پیدا ہونے والے مختلف تعلقات کی قسموں کی وضاحت کریں۔

(الف) دارالاسلام، دارالحرب اور دارالعہد کی تعریفات

(۱) بعض لوگوں کی تعریف کے مطابق دارالاسلام وہ ملک ہے جہاں مسلمانوں کی حکمرانی ہو اور بعض دوسرے لوگوں کی تعریف کے اعتبار سے دارالاسلام وہ ہے جہاں اسلامی احکام کا اجراء ہوتا ہے (ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: احکام الذمیین والمستأمنین فی دارالاسلام ص ۱۸-۱۹، اور مراجع بھی ملاحظہ ہوں جن کی طرف کتاب میں اشارہ کیا گیا ہے)۔

زمانہ ماضی میں ان دونوں تعریفوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں تھا، کیونکہ وہ سارے ملک جو مسلمانوں کے زیر اقتدار تھے ان میں اسلامی احکام کا اجراء ہوتا تھا، لیکن موجودہ زمانہ میں جبکہ اکثر مسلم ممالک مسلمانوں کے زیر اقتدار ہیں، لیکن ان میں اسلامی احکام کا اجراء نہیں ہوتا تو اب دارالاسلام کی تعریف پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

شاید اس مسئلہ کی وضاحت میں فقہاء کی ان بحثوں کا جائزہ مفید ہوگا جن میں فقہاء نے دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی شرطوں کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دارالاسلام تین شرطوں کے ساتھ دارالحرب ہو جاتا ہے۔

(۱) اس میں احکام کفر کا غلبہ ہو جائے (۲) دارالحرب سے اس طرح متصل ہو کہ ان

Marfat.com

دونوں کے درمیان مسلمانوں کا کوئی ملک حائل نہ ہو(۳) اس میں کوئی مسلمان اور کوئی ذمی پہلے امان کی وجہ سے مامون نہ رہ جائے۔

امام ابو یوسف، امام محمد اور زیدیہ کے نزدیک دارالاسلام محض احکام کفر کے غلبے سے دارالحرب ہو جاتا ہے۔

عملی طور پر یہ مسئلہ اس وقت سامنے آیا جب تاتاری بعض مسلم ممالک پر قابض ہو گئے تو فقہاء کی رائے یہ ہوئی کہ تاتاریوں کے زیر اقتدار آنے والے مسلم ممالک کو دارالاسلام ہی مانا جائے کیونکہ علت کے کسی درجہ میں بھی پائے جانے سے حکم باقی رہتا ہے، تو چونکہ ان ممالک میں اسلامی شعار اذان جمعہ، جماعت وغیرہ باقی ہیں اور مسلمان قاضی بھی باقی ہیں اس لئے وہ دارالاسلام ہی رہیں گے، دلیل میں یہ بات بھی کہی گئی کہ دلائل یا شرائط میں تعارض پائے جانے کی وجہ سے ان ممالک کو اسی حکم پر باقی رکھا جائے گا جس پر وہ پہلے تھے یا اسلام کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دی جائے گی (ڈاکٹر عبدالکریم زیدان۔ سابق ماخذ ص ۲۰-۲۱)۔

اس رائے کی بنیاد پر بیشتر وہ ممالک جو گذشتہ زمانوں میں دارالاسلام کے اندر داخل تھے دارالاسلام کا جز رہیں گے، ان میں اسلامی شعائر باقی ہیں اور بعض اسلامی احکام کا اجرا بھی ہوتا ہے، مثلاً مسلم پرسنل لا کا، حتی کہ اگر وہاں کی حکومتیں سیکولر یا ملحد یا لادینی ہوں تب بھی وہ ممالک دارالاسلام ہی رہیں گے، اس معیار کے اعتبار سے ترکی، لبنان، مغصوبہ فلسطین، ہندوستان کے وہ صوبے جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے دارالاسلام کا جز ہوں گے۔

وہ ممالک جہاں سے مسلمانوں کا اقتدار مکمل طور پر ختم ہو چکا ہے اور اسلامی شعائر کی انجام دہی بھی وہاں نہیں ہوتی، ہے مثلاً اسپین، انھیں دارالاسلام کا جز شمار نہیں کیا جائے گا۔

اب صرف البانیہ، سوویت روس اور چین کے مسلم صوبے رہ جاتے ہیں جہاں کی غالب اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے اور اسلامی شعائر کی ادائیگی وہاں خفیہ طور پر اور کمیونسٹ حکومت کی مرضی کے خلاف کی جاتی ہے، وہاں مسلمانوں پر احکام شریعت کا کوئی حصہ بھی جاری

Marfat.com

نہیں کیا جاتا ہے، حتی کہ پرسنل لا بھی یونیفارم سول کورٹ کے تابع ہے، ایسے ممالک کی صورت حال مغصوبہ فلسطین کی صورتحال اور اسپین کی صورت حال کے درمیان ہے، میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ان ممالک کو بھی احتیاطاً دارالاسلام مانا جائے اور اس امید کی بنا پر بھی کہ شاید اسلامی اور عالمی رائے عامہ اور انسانی حقوق کے نعروں کے دباؤ میں آکر ان ملکوں میں دوبارہ اسلامی شعائر ادا کرنے کی آزادی دے دی جائے۔

۲- دارالحرب وہ ملک ہے جس میں اقتدار اعلیٰ غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو، اس کے نتیجہ میں وہاں اسلامی احکام کا اجراء نہ ہوتا ہو، لیکن تعریف میں اصل یہی ہے کہ وہاں اہل کفر کا اقتدار اعلیٰ ہو اور وہاں کے باشندوں اور مسلمانوں کے درمیان کوئی معاہدہ نہ ہو، لہذا ان کی جانب سے برابر حملے اور زیادتی کا ڈر ہو۔ اللہ تعالی نے اہل ایمان کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ ہمیشہ تیار اور چوکنا رہیں اور ظلم اور حملے کی مدافعت کے لئے قتال کے لئے مستعد رہیں (ڈاکٹر عبد الکریم زیدان: حوالہ بالا، ص ۱۹-۲۰ محمد ابوزہرہ: العلاقات الدولیۃ فی الاسلام ص ۵۳-۵۵)۔

یہ تعریف اس زمانہ میں ان ملکوں پر صادق آتی ہے جو مسلمانوں سے برسر جنگ ہیں، مثلا افغانستان میں سویت روس، اسی طرح ان ملکوں پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے جن کے درمیان اور کسی اسلامی ملک کے درمیان سفارتی تعلقات نہیں، مثلاً سوویت اور سعودی عرب، امریکہ اور ایران جنوبی افریقہ اوز بیشتر مسلم ممالک۔

ان ممالک کو دارالحرب قرار دینے پر بعض معاصر فقہاء کے اس نظریہ کی رو سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک موجودہ دور میں جن ممالک نے اقوام متحدہ کے منشور کی پابندی کا عہد کیا ہے ایسے اقوام متحدہ کے ممبر غیر مسلم ممالک ان مسلم ممالک کے اعتبار سے دارالعہد قرار پاتے ہیں جو اقوام متحدہ کے ممبر ہیں (ابوزہرہ: حوالہ بالا ص ۵۷)۔

اس نظریہ پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں جو بین الاقوامی تنظیمیں ہیں، خصوصاً اقوام متحدہ کا منشور اور اس کی قرارداد یں، انہیں ابھی یہ مقام نہیں ملا ہے کہ ان کی

Marfat.com

خلاف ورزی پر کسی طرح سزا جاری کی جائے چند بڑے مما لک (Super power) کو ویٹو کا جو حق ہے وہ عالمی اداروں کی اپنی فرائض کی ادائیگی سے مانع ہے، اس کے بعد یہی ایک امکان باقی رہتا ہے کہ بین الاقوامی معاہدوں کو اس طرح قوت حاصل ہو کہ سب مما لک اپنی سیاست اور داخلی قوت اور اقتدار سے ان کی پابندی کرائیں، لیکن روزمرہ اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ خود بڑے مما لک بین الاقوامی معاہدات کی دھجیاں بکھیرتے رہتے ہیں اور کوئی قوت انہیں روک نہیں پاتی، اس صورت حال میں یہ نظریہ قائم کرنا کہ اقوام متحدہ میں شامل ہونے سے اقوام متحدہ کے ممبر تمام غیر مسلم مما لک اقوام متحدہ میں شریک تمام مسلم مما لک کے لئے دارالعہد کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں، کسی واقعی بنیاد کے بغیر بے محل مسلمانوں کا اعتماد قائم کرنا ہوگا۔

۳- دارالعہد وہ ملک ہے جس سے مسلمانوں کا معاہدہ اور صلح ہو اور مسلمان اس کی جانب سے حملہ اور ظلم وتعدی سے مامون ہوں (ابوزہرہ: حوالہ بالا ص ۵۵-۵۷)۔ اسلامی تاریخ میں ایسا بار بار ہوا ہے۔

اس طرح کے واقعات میں سے رسول اللہ ﷺ کا نجران کے عیسائیوں سے صلح کرنا اور ایلہ کے باشندوں کے نام مکتوب گرامی ہے، نیز حضرت ابوعبیدہؓ کا حمص کے باشندوں کے ساتھ صلح کرنا، عبداللہ بن سعد بن ابی السرح کا نوبہ کے باشندوں سے صلح کرنا اور اہل آرمینیہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کی صلح، اہل روم کے ساتھ ۵۷ھ میں حضرت معاویہ کی صلح ۷۰ھ میں عبدالملک بن مروان کی رومیوں سے صلح، اسی طرح حبشہ اور طبرس کے باشندوں کے ساتھ معاہدۂ صلح۔

عصر حاضر میں دارالعہد کے دائرہ میں وہ غیر مسلم مما لک آتے ہیں جن کے ساتھ مسلم مما لک کے سفارتی تعلقات، تجارتی تعلقات، سیاسی اور فوجی معاہدے ہیں۔

(ب) اس تقسیم کے نتائج

اوپر ہم نے ملکوں کی جو تقسیم کی ہے اور ان کے لئے جو معیار مقرر کئے ہیں اس تقسیم کے

Marfat.com

نتائج اختصار کے ساتھ درج کئے جاتے ہیں۔

ا-دارالاسلام کے اندر مختلف مسلم ممالک کے ہونے سے درج ذیل نتائج ظہور پذیر ہوتے ہیں:

الف- دو رابطوں کا باہمی امتیاز: ہر مسلمان کا رابطہ متحدہ اسلامی امت سے، اور ہر مسلمان کا رابطہ اس ملک سے جس کا وہ باشندہ ہے۔ یہیں سے اسلامی اخوت شہریت کے مسئلہ سے الگ ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک مصری مسلمان مصری شہریت رکھتا ہے اور امت اسلامیہ کے ساتھ اس کا اخوت کا رشتہ ہے، اسی طرح جزائری ایرانی اور پاکستانی ہر مسلمان اپنے ملک کی شہریت رکھنے کے ساتھ امت اسلامیہ کی طرف منسوب اور اس سے مربوط ہے، مصر کا عیسائی مصری شہریت تو رکھتا ہے لیکن امت اسلامیہ کی طرف اس کا انتساب نہیں، یہی حال لبنان کے عیسائی، مراکش کے یہودی اور جنوبی سوڈان کے بت پرست کا ہے، ان میں سے ہر شخص اپنے ملک کی شہریت رکھتا ہے لیکن امت اسلامیہ سے اس کا رشتہ نہیں اس کے برخلاف وہ مسلمان جو برطانیہ یا ہندوستان یا چین کی شہریت رکھتا ہے وہ اپنے ملک کا شہری ہوتے ہوئے امت اسلامیہ سے رشتہ وانتساب رکھتا ہے۔

یہ صورت حال ان تعلقات کے مشابہ ہے جو مدینہ منورہ میں پہلی اسلامی حکومت قائم ہونے کے وقت تھی، اس لئے کہ مدینہ کے یہودی اس حکومت کی طرف انتساب رکھتے تھے، جب کہ وہ مسلمان جنہوں نے مدینہ کی جانب ہجرت نہیں کی تھی ان کا اس نئی حکومت سے رشتہ نہیں تھا مدینہ کے مسلمانوں کے ساتھ ان کا صرف اسلامی اخوت اور امت اسلامیہ کی جانب انتساب کا رشتہ تھا۔

ب۔ مختلف اسلامی ممالک کے ہونے سے اسلامی قانون کا تعدد بھی لازم آئے گا، کیونکہ اگرچہ تمام اسلامی ممالک میں قانون سازی کے اصل ماخذ کتاب وسنت ہی ہونگے، لیکن مجتہد فیہ مسائل میں ایک ملک کا قانون دوسرے ملک کے قانون سے مختلف

Marfat.com

ہوسکتا ہے، اس اختلاف کی بنیاد مجتہدین کی آراء کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے اور ہر ملک کے حالات اور عرف کی رعایت بھی اس اختلاف کا سبب بن سکتی ہے۔

قوانین کے تعدد سے یہ نتیجہ پیدا ہوگا کہ ہر ملک کے قانون کا مکانی دائرہ اسی ملک تک محدود رہے گا اور بعض اوقات دو مسلم ممالک کے قوانین میں نزاع کی صورت بھی پیدا ہو جائے گی، مثلاً مصر کے دو مسلمان مرد اور عورت جو کویت میں قیام پذیر ہیں، ان دونوں کے ازدواجی تعلقات مصری مسلم پرسنل لاء کے تابع ہوں گے، یا کویتی پرسنل لاء کے اور ایک سعودی جو اردن میں ملازم ہے وہ اردنی قانون کا پابند ہوگا یا سعودی قانون کا، اس طرح کی اور بھی بہت سی صورتیں پیدا ہوں گی۔

ج۔ اسلامی ممالک کے تعدد کو معتبر ماننے سے یہ نتیجہ بھی پیدا ہوگا کہ اسلامی وحدت کے مظاہر کو قوت پہنچائی جائے اور تمام مسلم ممالک کے درمیان تمام میدانوں میں تعاون، یک جہتی کے تعلقات قائم کرنے اور انہیں استحکام بخشنے کی کوشش کی جائے، تاکہ ایسا کوئی متحدہ نظام قائم ہو سکے جو تمام اسلامی ممالک کو ایک متحدہ اسلامی حکومت کے زیر سایہ جمع کر سکے، جس طرح یورپین ممالک زبان، مذہب، رسوم، سیاسی نظام اور اقتصادی حالات کے اختلافات کے باوجود اس طرح کا اتحاد قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

د۔ تعاون اور یک جہتی کے تعلقات کی تنظیم مکمل ہونے کے بعد، بلکہ ان تعلقات کی تنظیم وجود میں آتے ہی تمام مسلمانوں (خواہ افراد ہوں یا حکومتیں) کی ذمہ داری اپنے ہی ملک کے دائرے میں محدود نہیں ہوگی بلکہ دنیا کے بقیہ مسلمانوں کے تعلق سے بھی ان پر ذمہ داری عائد ہوگی، اس مسئلہ پر مزید روشنی کے لئے حق اللہ اور حق العبد کے احکام نیز فرض عین اور فرض کفایہ کی بحث دوبارہ پڑھنا مناسب ہے، اس لئے کہ ان احکام میں جماعت کے حقوق و واجبات کا جو مضمون بیان کیا گیا ہے وہ محدود معنی میں جماعت کے لئے مخصوص نہیں ہے، یعنی اس کا مصداق محض ایک ملک کے مسلمان نہیں بلکہ وسیع تر مفہوم میں امت اسلامیہ کی پوری جماعت

Marfat.com

اس کے دائرے میں آتی ہے (ابراہیم امینی: العلاقات الدولیۃ والسیاسیۃ الخارجیۃ الحکومۃ الاسلامیۃ مقالات المؤتمر الثالث للفکر الاسلامی فی طہران رص ۲۵۴-۲۵۹، التسخیری: سابق ماخذ رص ۲۹۶-۲۹۹)۔

ہم اپنے موضوع بحث کے دائرہ سے نکلنے سے بچنے کے لئے یہاں بعض مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں:

مسلمانوں کے ملک کو کسی بھی غاصبانہ قبضے اور تسلط سے آزاد کرانا اور مسلم ممالک پر ہونے والی ہر زیادتی کا دفعیہ تمام مسلمانوں کی ذمہ داری ہوگی۔

پوری دنیا میں جو مسلمان ظلم واستبداد کا شکار ہو رہے ہیں، خصوصا مسلم اقلیتیں ان کا دفاع کرنا تمام مسلمانوں کی مشترکہ ذمہ داری ہے۔

تمام مسلم ممالک میں اسلامی شریعت کی تنفیذ کے لئے جدوجہد کرنا۔

ملازمت، تجارت اور دوسرے کاموں میں مسلمانوں کو اولیت دینا۔

عام اسلامی سطح پر تمام میدانوں، خصوصاً جنگی اور غذائی صنعتوں کے میدان میں خودکفیل ہونے کی کوشش کرنا۔

تعلیم، نشرواشاعت اور حفظان صحت کے میدانوں میں تمام مسلمانوں کی ضروریات پوری کرنا۔

اسلامی ممالک کی تمام دولت وثروت کو اصلاً سارے مسلمانوں کی ملکیت اوران کا ذریعہ حیات قرار دینا۔

۲۔ دارالعہد کے تعلق سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

کسی غیر مسلم ملک کو کسی خاص اسلامی ملک کے لحاظ سے دارالعہد قرار دینے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں کے تعلقات پر ان معاہدوں کے احکام نافذ کئے جائیں جو معاہدے ان دوملکوں کے درمیان ہیں، خواہ یہ معاہدے انہیں دوملکوں کے درمیان وجود میں آئے ہوں یا دوسرے ممالک بھی ان معاہدوں میں شریک ہوں، یا بین الاقوامی عرف ان معاہدوں کی بنیاد ہو۔

Marfat.com

الف۔اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے بین الاقوامی یا بین الممالک معاہدوں کی پابندی کی بنیاد محض وہی معاہدے نہیں ہیں، بلکہ اس کی پابندی کی بنیاد شریعت ہے (ملاحظہ ہوں: سورۂ مائدہ ر۱، سورۂ نحل ر۹۱، سورۂ توبہ ر۳)، یعنی اسلامی ملک کا داخلی قانون، اس لئے کہ اسلامی شریعت ایفائے عہد کو ایک شرعی پابندی قرار دینے کے ساتھ اسلامی حکومت کے کندھے پر بین الاقوامی تعلقات کے میدان میں کچھ پابندیاں عائد کرتی ہے، خواہ کسی بین الاقوامی معاہدہ میں ان پابندیوں کی صراحت نہ ہو۔

ب۔یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ دو یا دو سے زائد ممالک کے درمیان ہونے والے بعض معاہدے حکم کے مکانی دائرے کے موضوع میں شامل مسائل کی تنظیم کرتے ہیں، مثلاً دوسرے ممالک کے فیصلوں کی تنفیذ، مجرموں کی حوالگی اور جرائم کے مقابلے میں تعاون اور شہریت واقامت اور ترک وطن وغیرہ کے مسائل کی تنظیم کے سلسلہ میں ہونے والے معاہدے۔

ج۔اسلامی ملکوں کے غیر اسلامی ممالک سے تعلقات کے بارے میں یہ بات نہایت اہم ہے کہ ان تعلقات میں اگرچہ اصل یہ ہے کہ مصالحانہ تعلقات ہوں، لیکن صلح وامن کا مطلب محبت ومودت، دوستی اور باہمی نصرت نہیں ہے۔اسی لئے کہ اصل یہی ہے کہ اہل کفر سے دوستی سے منع کیا گیا ہے اور ان سے محتاط اور چوکنا رہنے کی ہدایت کی گئی ہے، اس سلسلہ میں قرآنی ہدایات کا خلاصہ درج ذیل ہے:

غیر مسلم مسلمانوں سے اس وقت تک خوش نہیں ہوں گے جب تک کہ مسلمان اسلام ترک کر کے ان کے مذہب کی پیروی نہ کرلیں (البقرہ:۱۰۹، ۱۲۰، آل عمران: ۱۴۹، ۱۵۰)۔

مشنری کی سرگرمیاں اور غیر مسلموں کی طرف سے اسلام کے خلاف فکری، نشری، اشاعتی اور معاشرتی حملہ قرآن کے اس مضمون کی سب سے بڑی دلیل ہے۔

غیر مسلم نہ مسلمانوں کے لئے بھلائی چاہتے ہیں اور نہ ان سے محبت کرتے ہیں، حتی کہ اگر مسلمان ان سے محبت کرنے لگیں تب بھی غیر مسلموں کے دلوں میں مسلمانوں کے تعلق سے

Marfat.com

خیر خواہی اور محبت نہیں پیدا ہوتی ہے، بلکہ غیر مسلم ایک دوسرے کے دوست اور حامی ہیں (البقرہ: ۱۰۵، آل عمران: ۱۱۹، ۱۲۰، الانفال: ۷۳)، اقتصادی، سیاسی اور فوجی مسائل میں غیر مسلم ممالک کی روش قرآن کے اس بیان کی تصدیق کرتی ہے۔

غیر مسلم جب طاقت میں اور معاہدے توڑنے میں اپنی مصلحت محسوس کرتے ہیں تو مسلمانوں کے ساتھ کئے گئے معاہدوں کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور انہیں توڑ دیتے ہیں (المائدہ: ۱۳، التوبہ: ۸، ۱۰)، قدیم تاریخ اور عصر حاضر کی تاریخ اس کے شواہد سے پر ہیں۔

ان تمام حقائق کی روشنی میں قرآن پاک متعدد آیات میں اس طرف رہنمائی کرتا ہے کہ غیر مسلموں سے دوستی نہ کی جائے (آل عمران: ۲۸، ۱۱۸، المائدہ: ۵۱، ۵۷، ۸۲، الممتحنہ: ۲، ۹، ۱۳، النساء: ۱۴۴)۔

اگر غیر مسلموں کی نیک نیتی آشکارا ہو جائے تو ان کے ساتھ تعاون کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے (الممتحنہ: ۸، ۹، الانفال: ۶۱، التوبہ: ۴)، رسول اللہ ﷺ اور ان کے خلفاء کے جن معاہدوں کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا تھا، جو شخص ان کی تفصیلات کا مطالعہ کرے گا اسے محسوس ہوگا کہ یہ سارے معاہدے اسی دائرہ میں مکمل ہوئے (ابراہیم امینی: سابق ماخذ ص ۲۴۳-۲۵۳)۔

غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کے بارے میں اسلام میں جن تحفظات اور احتیاط کی ہدایت کی گئی ہے ان کے بالمقابل مسلمانوں کے ساتھ تعاون کرنے میں پوری فراخ دلی اور حوصلہ مندی کی ہدایت کی گئی ہے، یہ دونوں ہدایات ترازو کے دو پلڑوں کی طرح ہیں، انتہائی افسوس کی بات ہے کہ بعض مسلمانوں کا عمل اس کی بالکل برعکس ہے، وہ لوگ اصلاً غیر مسلموں کے ساتھ دوستی اور تعاون کرتے ہیں، مسلمانوں پر ان کی توجہ بس برائے نام ہے، محض آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لئے، لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔

۳- دارالحرب کے تعلق سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

دارالحرب کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لفظ

Marfat.com

حرب (جنگ) کے تقاضوں کے مطابق ہونگے۔

الف۔ بین الاقوامی دائرے میں اسلامی حکومت کی سب سے اولین ذمہ داری یہ ہے کہ اسلام کے پیغام کی تبلیغ کرے، یہ ذمہ داری اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے ہر طرح سے اسلام کی تبلیغ کی آزادی ہو، اس آزادی کو موجودہ زمانے میں حقوق فکریہ (نظریاتی حقوق) کا نام دیا جاتا ہے۔

ب۔ اسلامی حکومت کی دوسری ذمہ داری ہر جگہ کے کمزوروں، مظلوموں اور ستم رسیدہ افراد کو آزاد کرانا ہے (ابراہیم امینی: سابق ماخذ ص ۲۳۸-۲۴۱)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القريه الظالم أهلها واجعل لنا من لدنک وليا واجعل لنا من لدنک نصيرا، الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان، إن كيدا الشيطان كان ضعيفا" (النساء: ۷۵، ۷۶)۔

(اور تمہیں کیا عذر ہے کہ تم جنگ نہیں کرتے ہو اللہ کی راہ میں اور ان لوگوں کے لئے جو کمزور ہیں مردوں میں سے اور عورتوں اور لڑکوں میں سے جو یہ کہہ رہے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو اس بستی سے باہر نکال جس کے باشندے سخت ظالم ہیں اور ہمارے لئے اپنی قدرت سے کوئی دوست پیدا کر دے اور ہمارے لئے اپنی قدرت سے کوئی حمایتی کھڑا کر دے، جو اہل ایمان ہیں وہ تو اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں اور جو کافر ہیں وہ طاغوت کی راہ میں لڑتے ہیں، سو تم لڑو شیطان کے ساتھیوں سے اور شیطان کی چال تو لچر ہی ہوتی ہے)۔

اس میدان میں اسلامی حکومت کا کام یہ ہے کہ وہ افراد اور جماعتوں کی آزادی اور حقوق کی حفاظت کرے۔

Marfat.com

ج۔ اسلام جس امن وامان کا اعتراف کرتا ہے وہ ایسا امن وامان ہے جس میں نسل انسانی آزادی اور انصاف کی نعمتوں سے بہرہ ور ہو رہی ہو۔ اگر حریت وعدل ہی معدوم ہے تو امن وامان مفقود ہے خواہ کتنے ہی فریب کن بلند بانگ نعرے اور میٹھے بول بولے جا رہے ہوں۔

جب دنیا کے کسی خطے میں اسی معنی میں امن وامان معدوم ہو جائے تو وہ دارالحرب کے زمرہ میں شامل ہو گیا اور اس پر دارالحرب کے احکام منطبق ہوں گے۔

د۔ اسلامی حکومت کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ فساد برپا ہونے کے بعد اس کا ازالہ کرے، بلکہ اسلامی حکومت کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ ایسے احتیاطی اور حفاظتی اقدامات کرے جو فساد برپا ہونے سے مانع بن جائیں، یہیں سے اسلامی حکومت کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ ہر ایسی سنجیدہ جدوجہد میں حصہ لے جس کا مقصد سامراج کا خاتمہ، اقوام کی دولت اور ذخائر چوسنے کا سد باب اور نسلی فرقہ بندی کا ازالہ ہو، اسی طرح اسلامی حکومت کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ انسانی حقوق کی حفاظت، جنگی اسلحہ کی تخفیف، مختلف ملکوں کے درمیان سیاسی اور سرحدی تنازعات کا صحیح راہوں سے تصفیہ اور اس طرح کے دوسرے بین الاقوامی معاملات میں جو جدوجہد ہو رہی ہے ان سب میں بھرپور حصہ لے۔

ھ۔ اسلامی حکومت کو بین الاقوامی سطح پر یہ کام انجام دینے کے لئے ہر میدان میں پوری تیاری کرنی پڑے گی، خواہ فوجی تیاری ہو یا اقتصادی یا کسی اور میدان کی، اس تیاری کا مقصد دشمنان اسلام کو ڈرانا ہے، تاکہ اسلام دشمن طاقتیں اسلامی حکومت کے خلاف ظلم وعدوان اور حقوق کی پامالی کے بارے میں سوچ نہ سکیں، اس بارے میں قرآن پاک کی آیت بہت صریح ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

”وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم“۔

Marfat.com

(اوران سے مقابلہ کے لئے جس قدر تم سے ہوسکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں پر اور اپنے دشمنوں پر اوران کے علاوہ دوسروں پر بھی جنہیں تم نہیں جانتے، اللہ انہیں جانتا ہے)۔

و۔ جنگ برپا ہونے کی صورت میں اسلامی حکومت اپنی جنگی کاروائیوں میں غیر مسلم ملک کے قیدیوں اور شہریوں کے ساتھ برتاؤ اور دوسرے جنگی معاملات میں شرعی قواعد و تعلیمات کی پابند ہوگی، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

۳۔ حکم شرعی کے مکانی دائرے کے احکام سے متعلق بنیادی خطوط

الف۔ یہاں پر قوانین اور اختیارات میں تنازعہ کے احکام کی تفصیلات بیان کرنے کا موقع نہیں کیونکہ یہ مستقل علم ہے جسے زمانہ حال میں ''خاص بین الاقوامی قانون'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس علم کے مباحث مخصوص کتابوں میں یا فقہ کی عام کتابوں میں زیر بحث لائے گئے ہیں، اس موضوع کے اہم مراجع میں سے محمد بن حسن شیبانی کی کتاب ''السیر الکبیر''، ابن قیم کی ''احکام اہل االذمہ'' اور ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی کتاب "Muslim cunduct of state" کا ضمیمہ اور ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی کتاب ''احکام الذمیین والمستأمنین'' ہیں۔

اس موضوع کو خاص اہمیت اس لئے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس موضوع کے اندر قانونی اور واقعاتی تبدیلیاں ہوگئی ہیں، اس سے پہلے ہم ان قانونی تبدیلیوں پر جو دار الاسلام اور دار العہد اور دار الحرب کی تعریف اور عصر حاضر میں ان تعریفات کی تطبیق سے تعلق رکھتی ہیں بحث کر چکے ہیں، جہاں تک واقعاتی تبدیلیوں کا تعلق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موجودہ دور میں اسلامی اور غیر اسلامی حکومتیں متعدد ہوگئی ہیں اور ہر ملک کے مستقل قوانین اور ہر ایک کا علیحدہ عدالتی نظام ہے، اسی طریقے سے ایک بڑی واقعاتی تبدیلی یہ ہے کہ مختلف سرگرمیاں (خواہ وہ مال سے متعلق ہوں یا رشتہ نکاح و جرائم سے متعلق ہوں) ملکی حدود کو پار کر گئی ہیں جس کی وجہ سے بہت

Marfat.com

سے ایسے مسائل و احوال پیدا ہو گئے ہیں جو اس بات کے متقاضی ہیں کہ اس بات پر بحث کی جائے کہ کس حالت اور کس جرم میں کون سا قانون نافذ ہو، بلکہ متعدد ایسے ادارے قائم ہو چکے ہین جن میں مختلف ملکوں کے لوگ شریک ہیں، یہ ادارے ملکوں کے قوانین اور دائرہ اختصاص کے اختلافات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں اور ان اداروں کی اقتصادی قوت اور سیاسی اثرات اس قدر بڑھ گئے ہیں کہ بہت سے ممالک ان سے خوف کھاتے ہیں۔

اس موضوع کے بارے میں زیادہ تفصیلات سے بچتے ہوئے ہم اس معاملے سے متعلق مخصوص احکام کے بنیادی خطوط کی وضاحت پر اکتفا کرتے ہیں اور درج ذیل میدانوں میں ان پر بحث کرتے ہیں:

اسلامی ملک کے غیر مسلم باشندے جنہیں ذمی کہا جاتا ہے۔

دوسرے ممالک کے غیر مسلم باشندۓ خواہ وہ دوسرے اسلامی ملک کے رہنے والے ہوں یا دار العہد یا دار الحرب کے، اسلامی ملک کے مسلم و غیر مسلم باشندے جو دار العہد یا دار الحرب میں قیام پذیر ہیں۔

غیر مسلم حربی ملک کے وہ باشندے جو اسلامی ملک میں مقیم ہیں، جنہیں حربی کہا جاتا ہے۔

(ب) اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ابھرتا ہے کہ اسلامی شریعت اپنی تطبیق کے اعتبار سے اقلیمی ہے یا نظریاتی؟

۱- اس کے جواب میں ہم یہ بات کہیں گے کہ نظریاتی تعلق کی اساس در اصل عقیدہ ہے یعنی اللہ، کائنات، انسان اور زندگی جیسے بنیادی مسائل میں اسلام کا نظریاتی اتحاد، جغرافیائی، نسلی، لسانی اور اس طرح کے دوسرے ان عوامل کی بنیاد پر قائم نہیں ہے جو عوامل غیر اختیاری ہیں جنہیں بدلنا انسان کے اختیار سے باہر ہے اور جو عوامل انسانوں کے درمیان طرح طرح کے اختلافات کو ہوا دیتے ہیں، عقیدے کی وحدت ایک نظریاتی اور اختیاری اساس ہے جو اسلام کی

Marfat.com

اس خواہش سے مکمل طور سے ہم آہنگ ہے کہ سارے کے سارے انسان اپنی اصل وحدت یعنی وحدت انسانیت کی طرف لوٹیں۔

۲- اگر چہ وہ نظریاتی رشتہ جو ساری امت اسلامیہ کو یکجا کرتا ہے اس کی اصل عقیدہ ہے، اس کے باوجود اسلام نے حقائق وواقعات سے تجاہل نہیں برتا، کیونکہ انسانوں کا اختلافِ عقیدہ کے باوجود ایک ساتھ زندگی گذارنا ایک امر واقعہ ہے، اسی لئے اسلام نے اسلامی حکومت کی بنیاد ایک ساتھ زندگی گزارنا، یا دوسرے الفاظ میں ہموطنی اور یکساں شہریت کو قرار دیا ہے، اور اس وطنیت پر مرتب ہونے والے تعلقات کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئک بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شئى حتى يهاجروا" (الانفال: ۷۲)۔

(بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کیا اللہ کی راہ میں اور جن لوگوں نے انہیں پناہ دی اور ان کی مدد کی، یہ لوگ ایک دوسرے کے وارث ہیں اور جو لوگ ایمان لائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں، جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں)۔

۳- اسلامی حکومت کے اندر غیر مسلموں کا مسلمانوں کے ساتھ ہم وطنی میں شریک ہونا، یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو اس وقت سے چلا آرہا ہے جب سے رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں اسلامی حکومت کی بنیاد رکھی تھی، غیر مسلموں کی یہ شہریت دوسرے درجہ کی شہریت نہیں تھی (جس طرح بعض اہل قلم کو یہی تصور پیش کرنے میں ذائقہ محسوس ہوتا ہے)، بلکہ یہ کامل درجہ کی شہریت تھی، وطنیت کے اس رشتے میں امت اسلامیہ کا رشتہ اخوت مفقود ہونا یہ ایک فطری بات ہے، لیکن اس رشتے کے نہ ہونے سے نہ ان غیر مسلموں کی شہریت پر فرق آتا تھا اور نہ شہریت کے درجے پر۔

Marfat.com

۴- زمانہ ماضی میں چونکہ اس ہم وطنی کی اساس عقد ذمہ تھا، اس لئے اسلامی ملک کے غیر مسلم باشندوں کو ذمی یا اہل ذمہ کہا جانے لگا، یورپین ممالک کی جانب سے بلاد اسلامیہ پر جو سامراجی حکومتیں قائم ہوئیں اس کے بعد بلاد اسلامیہ میں قانونی وسیاسی تبدیلیاں واقع ہوئیں وہ اس بات کا جواز پیدا کرتی ہیں کہ ذمی یا اہل ذمہ کے نام کو نامانوس یا مکروہ سمجھا جائے، کیونکہ ذمی ہونا درحقیقت اسلامی ملک کے غیر مسلم باشندوں کا ایک اضافی وصف ہے جو ان کے کچھ ایسے حقوق کی طرف متوجہ کرتا ہے جو حقوق تنہا شہریت حاصل ہونے سے محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، یہ بات معروف ہے کہ محض شہریت کسی ملک میں اقلیت کو اکثریت کے مقابلے میں مخصوص حفاظت فراہم نہیں کرتی، اس لئے کہ اکثریت کی حکومت مختلف براہ راست اور بالواسطہ اقدامات سے عملاً اقلیت کو اس کے بہت سے قانونی حقوق سے محروم کر دیتی ہے، اسی لئے اسلام نے اقلیت کے حقوق کی حفاظت کی طرف خصوصی توجہ دی تاکہ اکثریت کے قانون کے سامنے اقلیت کے حقوق ہڑپ نہ کرلئے جائیں، رسول اللہ ﷺ اور آپ کے خلفاء نے ذمیوں کے بارے میں جو وصیتیں فرمائیں وہ بھی اسی احساس حفاظت کی ترجمان ہیں جو ذمیوں کو ذمی ہونے کے اعتبار سے اسلام میں ملتی ہے، ہماری نظر میں اس بات کا کوئی جواز نہیں ہے کہ ذمی اس حفاظت کے حق سے دست بردار ہو جائے یا ان کا یہ حق چھین لیا جائے جیسا کہ تاریخ اسلام میں شاذ و نادر کبھی ایسا ہوا، بلکہ ہمارے خیال میں حق ذمہ کو مضبوطی سے پکڑنا ایک اضافی امتیاز ہے جس سے اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کو محروم کرنا جائز نہیں (دوسری رائے جاننے کے لئے ملاحظہ ہو: فہمی ہویدی: مواطنون لاذمیون رص ۱۱۰-۱۲۶)۔

۵- اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے بارے میں جو بنیادی اختلاف فقہاء کے درمیان حتی کہ خود حنفی وشافعی مذہب کے اندر پایا جاتا ہے اس کا رخ بھی ان کے حقوق کی حفاظت کی جانب ہے، اس سلسلہ میں ایک نقطۂ نظریہ بھی ہے کہ ذمیوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق اسی وقت کی جائے جب کہ وہ خود اپنے اوپر اسلامی شریعت کا نفاذ چاہتے ہوں،

Marfat.com

قرآن پاک کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے:

"فإن جاؤوک فاحکم بینهم أو أعرض عنهم".

(اگر وہ لوگ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے یا اعراض کیجئے)۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذمیوں پر ہر حال میں شریعت کا نفاذ کیا جائے، قرآن پاک کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے:

"وأن احکم بینهم بما أنزل الله"

(ان کے درمیان اللہ کی اتاری ہوئی شریعت کے مطابق فیصلہ کیجئے)۔

دوسرا نقطہ نظر رکھنے والوں کے نزدیک یہ آیت پہلی آیت کے لئے ناسخ ہے۔

ذمیوں کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف دوسری طرف ایسے دو مبادی سے پیدا ہوتا ہے جو دونوں مبادی اہل ذمہ کے مفاد ہی میں ہیں، ایک مبدأ و اصول تو یہ ہے کہ "لهم مالنا وعلیهم ماعلینا "(ذمیوں کے وہی حقوق ہیں جو ہم مسلمانوں کے ہیں اور ذمیوں کی وہی ذمہ داریاں ہیں جو ہم مسلمانوں کی ہیں)، دوسرا مبدأ واصول یہ ہے :"ترکهم ومایدینون" (ذمیوں کو ان کے مذہب وعقیدہ پر چھوڑ دیا جائے) یعنی ذمیوں پر تنفیذ شریعت کے سلسلہ میں پیدا ہونے والا اختلاف انہیں نصوص اور مبادی کی تفسیر وتطبیق سے پیدا ہوا ہے جو اصلاً ذمیوں کی حفاظت اور ان کی نگہداشت کے لئے آئے ہیں۔

۲- ذمیوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے سلسلہ میں فقہ اسلامی کے اندر جو بکثرت اختلافات ہیں انہیں پیش کرنے کا یہاں موقع نہیں، لیکن اتنی بات بالکل واضح ہے کہ ذمیوں کے حقوق کی حفاظت کے نتیجہ میں صورت حال یہاں تک پہنچی کہ وحدت قانون اور وحدت عدالت تک کو اسلام نے قربان کر دیا۔ حالانکہ قانون اور عدالت ہی کسی حکومت کے اپنے علاقوں پر سیادت وحکمرانی کا مظہر ہوتے ہیں اور جب اسلامی حکومت کی کمزوری کا دور آیا تو یہی چیز "امتیازات اجنبیہ" اور سامراجی حکومتوں کی طرف سے غیر مسلم اقلیتوں کی پشت پناہی کا چور

Marfat.com

دروازہ بن گیا، اسی کے ساتھ ہم اس بات کا بھی اضافہ کرتے ہیں کہ دوسری طرف وحدت قانون اور وحدت عدالت مسلمانوں کے درمیان پائے جانے والے مذہبی اختلافات کا بھی شکار ہوگئی، حتی کہ صورت حال ڈاکٹر حمید اللہ کے بیان کے مطابق یہاں تک پہنچی کہ سلطان صلاح الدین ایوبی کے زمانے میں مصر کے اندر چار عدالتی نظام تھے، ہر ایک میں قاضی القضاۃ اور متعدد قاضی ہوا کرتے تھے۔ یہ چار عدالتی نظام اہل سنت کے چاروں فقہی مذاہب کے اعتبار سے تھے، مشہور سیاح ابن جبیر لکھتا ہے کہ سلطان صلاح الدین نے قاہرہ میں مغرب اقصی کے ان باشندوں کے لئے جو مصر میں مقیم تھے انہیں میں سے ایک شخص کو مقرر کر دیا تھا جو ان کے نزاعات کا فیصلہ کیا کرتا تھا (ڈاکٹر محمد حمید اللہ Muslim Cunduct of State ضمیمہ نمبر ۲، پیراگراف نمبر ۶۹۰، ۶۹۸)۔ ہم اس بات کو ضروری سمجھتے ہیں کہ فقہ اسلامی کا دوبارہ گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ایسا کوئی طریقہ اختیار کیا جائے جس سے اسلامی ملک میں وحدت قانون اور وحدت عدالت کو قوت حاصل ہو۔

۷۔ ہم نے اوپر مسئلہ کے جو مختلف پہلو بیان کئے ہیں، ان کی روشنی میں ذمیوں کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل ذمہ ایک عمومی قاعدہ کے اعتبار سے حقوق و فرائض میں مسلمانوں کی طرح ہیں، اور ذمیوں کا مسلمان باشندوں سے اختلاف انہیں چیزوں میں ہے جو عقیدے پر مبنی ہیں اور ان اختلافی چیزوں کا دائرہ بہت تنگ ہے۔

الف۔ حقوق عامہ اور سیاسی حقوق کے سلسلہ میں ذمی کو اسلامی حکومت میں ہر منصب پر آنے کا حق ہے، سوائے ان چیزوں کے جو خلافت عظمی اور وزارت تفویض کے عہدے سے متعلق ہیں، یعنی ذمی خلیفہ اور وزیر تفویض نہیں ہوسکتا، کیونکہ ان دونوں عہدوں کے ساتھ ایسی ذمہ داریاں وابستہ ہیں جن کے لئے اسلام شرط ہے بلکہ اجتہاد پر قدرت بھی شرط ہے۔ حقوق عامہ اور سیاسی حقوق کی طرح ذمی اور مسلمان کام کے حق اور اجتماعی ضمانت و حفاظت کے مختلف امتیازات سے متمتع ہونے میں بھی برابر ہیں۔

Marfat.com

ب۔ انفرادی حقوق کے میدان میں ذمی کو تمام معاشرتی اور مالی حقوق حاصل ہیں، وہ ہر طرح کے تصرفات کر سکتا ہے، اسی طرح اسے مالک بننے اور جائداد بنانے کا حق ہے۔ فقہاء صراحت کرتے ہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے اموال قابل احترام ہیں اسی طرح ذمیوں کے بھی اموال کا حکم ہے۔

جہاں تک جزیہ کا معاملہ ہے تو یہ ملک کی مدافعت کا بدل ہے، کیونکہ ذمی ملک کی حفاظت کی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہوتے ہیں اور اگر اسلامی حکومت حفاظت کرنے سے عاجز ہوگئی ہو تو جزیہ ساقط ہو جاتا ہے، جس طرح جزیہ اس وقت بھی ساقط ہو جاتا ہے جب ذمی اسلامی حکومت کا دفاع کرنے میں شریک ہو جائیں۔

ج۔ اسلامی حکومت میں جو تعزیراتی قوانین جاری ہوں گے ان کا نفاذ تمام شہریوں پر یکساں ہوگا، خواہ مسلمانوں نے ان جرائم کا ارتکاب کیا ہو یا ذمی نے۔

د۔ مالی معاملات کے بارے میں عام قاعدہ یہ ہے کہ ان معاملات کے احکام میں غیر مسلم مسلمانوں کی طرح ہیں، اس طرح قاعدہ عام سے بہت تھوڑے سے استثناءات ہیں، انہیں میں سے یہ ہے کہ ذمیوں کے لئے ان کے مذہب کی رعایت میں شراب اور خنزیر کا لین دین کرنا درست ہوگا۔

ھ۔ اسلامی شریعت اگرچہ ایک ایسا قانون ہے جس کی تطبیق غیر مسلموں کے مقدمات میں بھی واجب ہے، لیکن اسلامی شریعت نے غیر مسلموں کے عقیدے سے متعلق مسائل میں ان کے عقیدے کی اس حد تک رعایت کی ہے جتنی رعایت شریعت نے ضروری سمجھی، مثلاً غیر مسلموں کے نکاح کے جو معاملات ہیں انہیں جوں کا توں برقرار رکھا جائے گا، نکاح کے معاملات میں مداخلت نہیں کی جائے گی، خواہ ان کے نکاحوں میں صحت نکاح کی شرطیں نہ پائی جائیں، مثلاً بغیر گواہوں کے نکاح کر لیا گیا ہو۔

و۔ اسلامی حکومت کا جو عدالتی نظام ہے ذمی بھی اس کے تابع ہوں گے اور ذمیوں

Marfat.com

کا اپنے مذہبی پیشواؤں کی طرف بعض معاملات میں رجوع از قبیل تحکیم شمار کیا جائے گا، اسے لازم العمل عدالتی فیصلے کی حیثیت حاصل ہوگی۔

اسلامی حکومت میں قانون اسلامی کی وحدت اور نظام قضاء کی وحدت سے اسلامی شریعت کے لئے قانون اقلیمی کے سارے عناصر مہیا ہوجائیں گے اور اسلامی حکومت کو اپنے ملک کے باشندوں پر مکمل سیادت حاصل ہوجائے گی (تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: احکام الذمیین والمستأمنین، ڈاکٹر محمد حمید اللہ Muslim Conduct of State) محمد نجیب مطیعی: ارشاد الامۃ الی احکام الحکیم بین اہل الذمہ مطبع ادبی مصر ۱۳۱۷ھ)۔

(ج) اسلامی مملکت کے شہریوں کے ساتھ (خواہ وہ مسلمان شہری ہوں یا غیر مسلم) ایسے غیر مسلموں کی ایک جماعت اسلامی حکومت میں مقیم ہوتی ہے جن کا تعلق دوسرے ملکوں سے ہوتا ہے، چاہے وہ دارالحرب کے شہری ہوں یا دارالعہد کے، غیر مسلموں کی اس جماعت کو مستامن کہا جاتا ہے۔

مستامن وہ لوگ ہیں جو دارالاسلام کے شہری نہ ہوں، بلکہ غیر ملکی ہوں اور وہ دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوئے ہوں، یہ امان عصر حاضر میں ویزا کے مشابہ ہے جو غیر ملکیوں کو کسی ملک میں داخل ہونے کے لئے دیا جاتا ہے۔

مستامن حقوق وفرائض میں ذمی کی طرح ہیں، یہی عام قاعدہ ہے، لیکن مستامن کو سیاسی حقوق حاصل نہیں ہوتے کیونکہ وہ دارالاسلام کا شہری نہیں ہے، ہاں دوسرے حقوق عامہ سے مستامن بھی متمتع ہوتا ہے۔ انہیں حقوق میں سے یہ بھی ہے کہ بیت المال اس کا کفیل ہے، مستامن کو دارالاسلام میں ٹھہرنے کے لئے جتنی مدت متعین کردی گئی اس مدت تک اسے دارالاسلام میں قیام کا حق ہے، اس مدت کے دوران مستامن کو مختلف قسم کی انفرادی آزادی حاصل رہے گی، لیکن اسلامی حکومت حالات کے تقاضے سے اگر مستامن کو نکالنا ضروری سمجھے تو نکال سکتی ہے، عہد حاضر میں تمام ممالک اسی پر عمل کر رہے ہیں۔ انفرادی حقوق کے سلسلہ میں مستامن کو مسلمانوں وغیر مسلموں کے ساتھ مالی معاملات کرنے کا بھی حق ہے اور منقولہ جائیداد

Marfat.com

بنانے کا بھی حق ہے، بلکہ اسے یہاں تک حق ہے کہ مسلمانوں سے حق شفعہ پر کوئی جائیداد لے لے۔

اسلام نے مستامن کو جو حقوق دیئے ہیں وہ غیر ملکیوں کے ان حقوق سے بہت وسیع ہیں جو انہیں نئے ممالک میں حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ اکثر ملکوں میں غیر ملکی کے لئے جائیداد وغیرہ کا مالک ہونے پر پابندی عائد ہے۔

مستامن پر یہ پابندی ہے کہ وہ ایسی چیزیں لے کر دارالاسلام سے نہ جائے جن سے حربی ملکوں کو قوت پہنچے، لیکن اگر مستامن ایسی چیزوں کو لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا تھا تو اسے ان چیزوں کو لے جانے کا بھی حق دیا جائے گا، شریعت کا یہ حکم موجودہ حکومتوں کی اس روش سے بہت قریب ہے کہ موجودہ حکومتیں ان چیزوں کے ایکسپورٹ سے روک دیتی ہیں جن کا ایکسپورٹ نہ کئے جانے میں ملک کی مصلحت سمجھتی ہیں۔

اسلامی حکومت مستامنوں کے سلسلہ میں ان حقوق کی پابندی کرتی ہے، اس کی بنیاد نہ تو بین الاقوامی عرف وروایات ہیں، نہ معاہدے اور نہ ہی مماثل معاملہ کرنے کا اصول، بلکہ اس کی بنیاد اسلامی شریعت ہے، اس کی وجہ سے مستامنوں کے حقوق کی ادائیگی اور ان کی پاسداری اسلامی حکومت کے ذمہ واجب ہو جاتی ہے، خواہ اس غیر ملکی مستامن کا ملک ان حقوق کی پاسداری نہ کرتا ہو، بلکہ اگر ان حقوق کی ادائیگی سے اسلامی حکومت تنگی اور نقصان میں پڑ جاتی ہو تو بھی ان حقوق کی ادائیگی واجب ہے، اسی لئے فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اسلامی مملکت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ مستامن کو اس کی مرضی کے بغیر اس کے ملک کے حوالے کیا جائے، اگر چہ یہ حوالگی کا عمل اسی مستامن کے بدلے میں کسی مسلمان قیدی کو چھوڑنے کے لئے ہی ہو، کیونکہ اسلامی مملکت کی طرف سے مستامن کی حفاظت مستأمن کا حق ہے، فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر اس مستامن کے ملک نے مستامن کی حوالگی سے انکار کرنے کی صورت میں اعلان جنگ کی دھمکی دی ہو تو بھی اسلامی حکومت کے لئے اس مستامن کی حوالگی جائز نہیں ہوگی (ڈاکٹر

Marfat.com

عبدالکریم زیدان: سابق ماخذ ۶۲۶-۶۲۹، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۱۸)۔

(د) گذشتہ بحثوں میں ہم نے یہ بات ثابت کی کہ اسلامی شریعت اصل کے اعتبار سے دارالاسلام میں قیام پذیر تمام لوگوں پر منطبق ہونے کے سلسلہ میں کس قدر اقلیمی شریعت ہے، خواہ دارالاسلام میں قیام کرنے والے وہاں کے مسلمان یا ذمی شہری ہوں یا غیر ملکی مستامن۔

اب ہم یہ پہلو پیش کریں گے کہ اسلامی شریعت اسی اقلیمی صفت کے پہلو بہ پہلو اسلامی مملکت کے باہر بھی اپنا امتداد رکھتی ہے، اس کی بنیاد شخصی صفت ہے، یعنی اسلامی ملک کا اپنے شہریوں کے ساتھ رابطہ خواہ مسلم ہو یا ذمی، اگرچہ وہ شہری اسلامی حکومت کے باہر رہتے ہوں۔

اس رشتے کی بنیاد یہ ہے کہ اسلامی حکومت کے شہریوں نے شہری ہونے کی بنیاد پر اسلامی شریعت کا التزام کیا ہے، خواہ مسلم شہری ہوں یا ذمی۔

اسلام کا قانون جرائم وتعزیرات دوسرے ملکوں میں مقیم مسلمانوں اور ذمیوں کے جرائم کا فیصلہ کرنے کے لئے کبھی کبھی اسلامی حکومت کے باہر بھی ممتد ہو جاتا ہے (ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، ص ۶۳۴)۔ اسی طرح اسلامی شریعت کے اعتبار سے دارالحرب میں منعقد ہونے والے مالی معاملات بھی معتبر ہیں اور ان معاملات کے مطابق دارالاسلام میں فیصلہ کیا جائے گا، چاہے یہ معاملہ دو حربی اور ایک ذمی کے درمیان ہو یا یہ معاملہ ایسے دو فریقوں کے درمیان ہو جو دارالاسلام کے باشندے ہیں اور امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو گئے ہیں، خواہ دونوں مسلمان ہوں یا ذمی، شافعیہ، زیدیہ، شیعہ، امامیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی اصل ہے، احناف بھی اس حکم میں اس وقت متفق ہیں جب کہ معاملہ دارالاسلام کے دو شہریوں کے درمیان ہوا ہو یعنی مسلمان اور ذمی کے درمیان، یا مسلمان اور مسلمان کے درمیان یا ذمی اور ذمی کے درمیان۔ کیونکہ دارالاسلام کو اپنے شہریوں پر پوری ولایت حاصل ہے، لیکن اگر اس مالی معاملے کا ایک فریق دارالحرب کا شہری ہو تو احناف کے نزدیک اسلامی حکومت کی عدالت کو ان معاملات میں فیصلہ

Marfat.com

کرنے کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اس معاملہ کا دوسرا فریق دارالاسلام کا ہی باشندہ ہو کیونکہ وہ معاملہ دارالحرب میں کیا گیا تھا (ڈاکٹر عبدالکریم زیدان رص ۵۶۰-۵۶۴)۔

(ط) اب اس مسئلے پر بحث کرنا باقی رہ گئی کہ کسی اسلامی مملکت میں دوسرے اسلامی ملکوں یا دارالعہد یا دارالحرب کے جو مسلمان باشندے مقیم ہیں ان کا کیا حکم ہوگا؟

اسلامی مملکت سے ان لوگوں کو اسلامی اخوت کا رشتہ جوڑے ہوئے ہے، کیونکہ یہ لوگ بھی امت اسلامیہ کے افراد ہیں اگرچہ اس اسلامی ملک کے باشندے نہیں ہیں۔

قانونی پہلو سے اصل یہ ہے کہ اسلامی مملکت کو ان مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں اور ان مسلمانوں کے معاملات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں، الا یہ کہ اس معاملہ میں کوئی ایسا عنصر شامل ہو جائے جو اس عدالتی اختیار کا جواز پیدا کر دے، مثلاً معاملہ کا دوسرا فریق اسلامی حکومت کے باشندوں میں سے ہے یا یہ مسلمان جو دوسرے ملک کا شہری ہے اسلامی مملکت میں قیام پذیر ہے، خواہ اس کا یہ قیام وقتی اور عبوری ہو، ان صورتوں کے علاوہ میں ڈاکٹر حمید اللہ کی تعبیر کے مطابق مسلمانوں کی طرف سے اس حالت میں حفاظت کی کوشش صرف ایک اخلاقی فریضہ ہے (حمید اللہ: فقرہ ۶۹-۹۶۷)۔

جو مسلمان کسی غیر اسلامی ملک کا شہری ہو اگر وہ اسلامی ملک کا شہری بننا چاہے تو اس کے لئے صرف اتنا ضروری ہے کہ اپنی اس خواہش کا اعلان کر دے، اور کسی اسلامی ملک میں محض دو ہفتے ٹھہرنے سے وہ اس ملک کا شہری ہو جائے گا، اور اس کے وہی حقوق و فرائض ہوں گے جو اس ملک کے دوسرے شہریوں کے ہیں (ایضاً)، اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ مسلمان ملکوں کی شہریت کے قوانین اور دستوروں میں یہ صراحت کر دی جائے کہ ہر مسلمان کو اسلامی مملکت کی شہریت حاصل کرنے کا حق ہے، جس طرح غاصب اسرائیل حکومت اپنی شہریت پر یہودی حق قرار دیتی ہے، خواہ یہودی دنیا کے کسی ملک کا ہو۔

موجودہ زمانے میں متعدد اسلامی ممالک ہونے سے اور اس کے نتیجے میں متعدد قوانین

Marfat.com

جاری ہونے سے عدلیہ کے سامنے مختلف مسائل ابھر کر سامنے آتے ہیں جو قوانین واختیارات کے باہمی تنازع سے متعلق ہیں، مثلاً ایک سعودی مسلمان اور ایک تونسی مسلمان دونوں مصر میں مقیم ہیں، تو یہ دونوں طلاق اور تعدداز دواج کے مسائل میں مصری قانون کے تابع ہونگے یا حنبلی مذہب کے، یا تونسی قانون کے، جب کہ حنبلی مذہب اور تونسی قانون دونوں مصری قانون سے مختلف ہیں؟

ہر اسلامی ملک میں اسلامی شریعت کی ایک دوسرے سے مختلف قانون سازی اس صورت حال سے زیادہ مختلف نہیں ہے، یہ صورت حال اسلام کی قانونی اور عدالتی تاریخ میں چھائی رہی، یعنی قاضی ہمیشہ اپنے مذہب یا اپنے اجتہاد کے مطابق مقدمہ لانے والے فریقین کے فقہی مذہب سے صرف نظر کرتے ہوئے فیصلے کرتا تھا، یہی وہ حل ہے جس پر ولایات متحدہ امریکہ کی عدالتیں عمل پیرا ہیں کہ وہاں عدالتیں ان صوبوں میں جن کے قوانین طلاق کو درست قرار دیتے ہیں طلاق کا فیصلہ کرتی ہیں، اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ میاں بیوی کا جہاں نکاح ہوا تھا، جہاں دونوں مقیم ہیں وہاں کیا قانون ہے۔

اس سلسلہ میں اصل یہی ہے کہ اسلامی ملک کی عدالتیں اپنے اسلامی قوانین دوسرے اسلامی ملکوں کے شہریوں پر جاری کریں۔ اس اصل سے استثناء ہوسکتا ہے کہ اگر مقدمہ کے فریقین کسی معین اسلامی قانون کی تطبیق پر اتفاق کرلیں تو عدالت اس کا اعتبار کرے، اس بنیاد پر کہ دونوں عقد کرنے والوں کا قانون وہی ہے، اس صورت میں فریقین کے متفقہ قانون کی تطبیق قابل قبول ہوگی۔

Marfat.com

بارھویں فصل :

حکم شرعی کا زمانی دائرہ

(الف) جب حکم شرعی ایسے شخص کی طرف سے صادر ہو جسے حکم شرعی صادر کرنے کا اختیار ہے، اور وہ حکم اس طرح لوگوں تک پہنچا دیا جائے کہ کسی کے لئے اس سے ناواقف ہونے کے عذر کی گنجائش نہ رہے، تو اصل یہ ہے کہ اس حکم شرعی کی تنفیذ شروع کر دی جائے۔

فقہاء نے اس بارے میں بحث کی ہے کہ کیا حکم شرعی پر عمل درآمد فوری طور سے واجب ہے یا حکم شرعی کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے مفید تفصیلات پیش کی ہیں (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: الامر فی نصوص التشریع الاسلامی ودلالتہ علی الاحکام ص ۲۹۰-۳۲۲)۔

۱- اگر امر شرعی کسی معین وقت کے ساتھ اس طرح مقید ہے کہ اس وقت کے گذر جانے سے ادائیگی فوت ہو جائے گی، مثلاً پنج وقتہ نمازوں کا حکم تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صیغہ امر انہیں اوقات کے ساتھ مقید ہوگا جن اوقات سے شریعت نے اسے مقید کیا ہے، خواہ وہ وقت تنگ ہو یا کشادہ، اسی بنیاد پر احناف نے حکم کی ایک تقسیم یہ کی ہے (۱) وہ حکم جو وقت کے ساتھ مقید ہے (۲) وہ حکم جو وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

۲- فقہاء کے درمیان اس امر کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے جسے کسی معین وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی اس میں تنگ یا کشادہ زمانے کے ساتھ تحدید ہے، مثلاً کفارات کا حکم، رمضان کی قضاء کا حکم اور فرض نماز کی قضاء کا حکم۔

۳- اگر امر کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فوری طور سے اس امر کی ادائیگی مطلوب ہے، یا ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، اس صورت میں تو کوئی

Marfat.com

اشکال واختلاف نہیں ہے، لیکن جس امر کے ساتھ ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اس بارے میں راجح یہ ہے کہ امر کا صیغہ فی نفسہ طلب کے سوا کسی اور معنی کا فائدہ نہیں دیتا، یعنی امر مطلق سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مامور بہ کی ادائیگی مطلوب ہے اور طلب کے سلسلہ میں فی الفور طلب، اور تاخیر کے ساتھ طلب دونوں برابر ہیں، اگرچہ افضل یہ ہے کہ قادر ہوتے ہی مامور بہ کے ادا کرنے میں جلدی کی جائے، کیونکہ کتاب وسنت میں ایسی تعلیمات آئی ہیں جو نیکیوں کی طرف لپکنے اور اس میں جلدی کرنے کی دعوت دیتی ہیں۔

(ب) جس طرح حکم شرعی کا ایک آغاز ہے اسی طرح اس کی ایک انتہاء بھی ہوتی ہے، حکم شرعی اس وقت ختم ہوتا ہے کہ جب حکم شرعی صادر کرنے والی ذات کی طرف سے سابق حکم ختم کرنے کا ایک نیا حکم آجائے، اسی کو نسخ کہتے ہیں۔

۱- نسخ کی تعریف یہ ہے: حکم شرعی پر عمل باطل کرنا ایسی دلیل کے ذریعہ جو حکم شرعی کے بعد میں آئی ہو اور حکم شرعی کے باطل کرنے پر صراحتا یا ضمنا دلالت کرتی ہو، حکم شرعی کو دلیل کلی طور سے باطل کرتی ہو یا جزئی طور پر، کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے جو اس ابطال کی متقاضی ہو۔

۲- چونکہ ہر قانون سے مقصود لوگوں کے مصالح کا بروئے کار لانا ہے اور انسانوں کے مصالح ان کے احوال تبدیل ہونے سے کبھی کبھی متغیر ہوجاتے ہیں، اسی طرح یہ بات بھی ہے کہ قانون سازی میں انصاف یہ ہے کہ تدریج کا لحاظ کیا جائے اور جن لوگوں کے لئے قانون سازی ہوتی ہے ان پر اچانک ایسی چیزیں لازم نہ کی جائیں جن کا کرنا یا ترک کرنا ان کے لئے انتہائی دشوار ہو، اسی لئے آسمانی شریعتوں میں نسخ کا معمول رہا ہے، یہی حال وضعی قوانین کا بھی ہے۔

۳- شریعت میں تدریج کی مثالوں میں سے شراب کو حرام قرار دینے کے سلسلہ میں تدریج کی رعایت ہے اور مواریث کا نظام قائم کرنے میں تدریج کا لحاظ ہے۔

۴- اصل یہ ہے کہ کسی نص کو وہی نص منسوخ کرسکتی ہے جو قوت میں پہلی والی نص کے برابر یا اس سے بڑھی ہوئی ہو، اسی لئے قرآن کے نصوص ایک دوسرے کو منسوخ کرسکتے ہیں

Marfat.com

اور قرآنی آیات کا نسخ کبھی سنت متواترہ سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ سب کے سب قطعی ہیں اور یکساں قوت رکھنے والے ہیں، اسی طرح سنت غیر متواترہ کے نصوص کبھی کبھی ایک دوسرے کو منسوخ کرتے ہیں، کیونکہ وہ سب قوت کے اعتبار سے یکساں ہیں، اور سنت غیر متواترہ کا نسخ قرآن کے نصوص اور سنت متواترہ کے نصوص سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ دنوں سنت غیر متواترہ سے قوی تر ہیں، لیکن کوئی قرآنی نص یا سنت متواترہ، سنت غیر متواترہ سے یا قیاس سے منسوخ نہیں ہوتی، کیونکہ قوی کا نسخ ضعیف سے نہیں ہوا کرتا، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد قرآن یا سنت کے کسی حکم شرعی کا نسخ ممکن نہیں ہے، کیونکہ نصوص کے نازل ہونے کا سلسلہ بند ہو گیا ہے اور احکام پائدار ہو گئے ہیں۔

(ج) قرآن وسنت کا نسخ اگرچہ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے ختم ہو گیا، لیکن اجتہاد جس کا دروازہ قیامت تک کے لئے کھلا ہوا ہے اس میں مصالح کو بروئے کار لانے اور ان حالات کی رعایت کرنے کی غرض سے جن کی وجہ سے نصوص میں نسخ جائز ہوتا ہے، نسخ جائز ہے، قیاس کے نسخ کو اہل اصول اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ زمانہ کے بدلنے کی وجہ سے فتویٰ تبدیل ہو جاتا ہے۔

اگر اجتماعی اجتہاد کی تنظیم عمل میں آجائے تو اس اجتہاد کے دائرہ میں اولی الامر کی طرف سے صادر ہونے والے قوانین اس کے مخالف سابق اجتہادات کو منسوخ کر دیں گے خواہ نسخ صریح ہو یا ضمنی، کلی ہو یا جزئی۔

(د) قانون قدیم کے مخالف قانون جدید صادر ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ قانون جدید کا چلن شروع ہو جائے گا اور اس کے مخالف قانون قدیم کا چلن موقوف ہو جائے گا۔

قانون جدید کا اجراء ان ہی واقعات وتصرفات پر ہوگا جو قانون جدید صادر ہونے کے بعد ظہور پذیر ہوں گے، قانون جدید کے صدور سے پہلے والے واقعات وتصرفات کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ان پر قانون قدیم کی حکمرانی ہوگی جس کے زیر سایہ وہ واقعات رونما ہوئے۔

Marfat.com

اس اصول کی سب سے واضح تطبیق یہ قاعدہ ہے کہ اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا (بہت سے فقہاء مثلاً زرکشی اور سیوطی نے اس کی صراحت کی ہے اور مجلۃ الاحکام العدلیہ نے دفعہ ۱۶ میں اس کا تذکرہ کیا ہے)، کیونکہ اگر پہلا اجتہاد دوسرے سے ٹوٹ جائے تو اس کا امکان ہوگا کہ دوسرا اجتہاد تیسرے اجتہاد سے ٹوٹ جائے، کیونکہ ہر اجتہاد میں تغیر ہوسکتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی اجتہاد پر استقرار نہیں ہو پائے گا، یہ اصول ونظریہ اسی وقت سے ثابت ہے جب حضرت عمرؓ نے ایک واقعہ کے بارے میں ایک ایسا فیصلہ کیا جو اس سے پہلے پیش آمدہ اسی طرح کے واقعہ میں کیے گئے حضرت عمرؓ ہی کے فیصلہ کے خلاف تھا، اور جب کسی شخص نے انہیں اس ٹکراؤ کی طرف متوجہ کیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جس طرح ہم نے کیا تھا، اور یہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جیسا کہ ہم کر رہے ہیں۔

(ھ) یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ واقعات اور تصرفات کے بارے میں قانون قدیم وجدید کا ٹکراؤ ہمیشہ اتنا سادہ نہیں ہوتا ہے۔

۱- کچھ واقعات وتصرفات قانون قدیم کے زیر سایہ وجود پذیر ہوتے ہیں، اگر قانون جدید کے صدور کے وقت تک ان کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر نہیں ہوا تھا تو سوال یہ ہے کہ ایسے واقعات وتصرفات پر کیا اسی قانون کے مطابق کارروائی ہوتی رہے گی جس کے زیر سایہ وہ واقعات وتصرفات رونما ہوئے، یا فیصلہ کے وقت جاری قانون کے مطابق ان واقعات و تصرفات پر کارروائی ہوگی۔

۲- کچھ تصرفات ایسے ہوتے ہیں جن سے لگاتار آثار پیدا ہوتے ہیں، یا وقفہ وقفہ سے پائے جانے والے آثار ان تصرفات سے جنم لیتے ہیں جو تصرف اصلاً تو قانون قدیم کے زیر سایہ وجود میں آتا ہے لیکن اس کے بعض آثار قانون جدید کے سایہ میں مرتب ہو رہے ہیں، تو سوال یہ ہے کہ قانون جدید کے بعد اس تصرف پر جو آثار مرتب ہو رہے ہیں ان پر کون سا قانون جاری ہوگا، قانون قدیم یا قانون جدید مثلاً کرایہ داری وغیرہ کے معاملات میں؟

Marfat.com

۳-کیا اس بنیاد پر حکم میں کچھ فرق ہوگا کہ نئے قانون کا موضوع نظام عام سے متعلق ہے یا شریعت کی اصطلاح میں حقوق اللہ سے متعلق ہے، یا اس کا تعلق افراد کے حقوق سے ہے؟

۴-کیا اس کی گنجائش ہے کہ جدید قانون میں اس بات کی صراحت کردی جائے کہ اس قانون کے صدور سے پہلے جو واقعات وتصرفات پائے گئے ہیں ان پر بھی قانون جدید کا اطلاق ہوگا؟ اگر اس کی گنجائش ہے تو اس استثناء کو استعمال کرنے کی شرطیں کیا ہیں اور اس کا دائرہ کیا ہے؟

۵-کسی مجرم نے قانون قدیم کے سایہ میں ایک جرم کا ارتکاب کیا اور ابھی اس کے مقدمہ کا فیصلہ نہیں ہوا تو کیا وہ نئے قانون سے اس صورت میں استفادہ کرسکتا ہے، جب کہ نیا قانون اس کے مفاد میں ہو، مثلاً نئے قانون میں سزا ہلکی ہو؟

ان حالات کے بارے میں اور اسی طرح کے دوسرے حالات کے بارے میں وضعی قوانین نے ضوابط، شرطیں اور معیار وضع کئے ہیں، جن سے اسلامی شریعت کی قانون سازی کے وقت استفادہ ممکن ہے، تاکہ زمانہ کے اعتبار سے اسلامی شریعت کی تطبیق کا مسئلہ منضبط ہوجائے۔

Marfat.com

خاتمہ

کتاب کے قارئین نے شاید یہ محسوس کیا ہو کہ ہم نے علم اصول فقہ کے عام موضوعات پر گذرتے وقت، ان موضوعات پر تفصیلی بحث کئے بغیر ان کی جانب اشارہ کرنے اور ان کے عناصر شمار کرنے پر اکتفاء کرلیا ہے، وجہ یہ ہے ہم نے پہلی کوشش یہ کی ہے کہ مجموعہ مختصر رہے، اگر اللہ نے چاہا تو آئندہ ایڈیشن میں اس کی تلافی کردی جائے گی۔

اس سے اہم بات یہ ہے کہ بعض دوسرے موضوعات جو علم اصول فقہ کے رسمی اور عام موضوعات نہیں ہیں، ان پر بھی یا تو سرے سے بحث نہیں کی گئی ہے یا کافی وشافی بحث نہیں کی گئی ہے، کیونکہ ان موضوعات پر بحث کرنے کے لئے جو وسائل درکار تھے وہ اس پہلی کوشش کے دوران ہمیں حاصل نہیں تھے، ہمیں امید ہے کہ ان شاء اللہ اگلے ایڈیشن میں ہم اس کی بھی تکمیل کردیں گے۔

اسی طرح ہم نے یہ بھی کوشش کی ہے کہ اسلامی شریعت کا وضعی قوانین کے ساتھ موازنہ انتہائی مختصر ہو، اس لئے کہ ہمارا اصل مقصد تقابلی مطالعہ نہیں تھا بلکہ شریعت کے عمومی نظریہ کا اظہار تھا، جہاں تک تقابلی مطالعہ کی بات ہے اس پر دوسرے لوگ تحقیقات کرسکتے ہیں۔

بالکل اخیر میں جب کہ میں اشہب قلم کو روکنے جارہا ہوں یہ محسوس کررہا ہوں کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد قراء کے جو تأثرات اور ان کی جو تنقیدات آئیں گی ان کی روشنی میں اس کتاب پر نظر ثانی کرتے وقت مجھے ازسرنو کافی محنت اور کاوش کی ضرورت ہوگی اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

Marfat.com

مراجع وماخذ

ہم نے مراجع کی یہ فہرست مؤلف کے نام کے آخری جزء کے اعتبار سے مرتب کی ہے، نام کے شروع میں اگر" ابن، اب، یاال،، ہے تو مرتب کرتے وقت ان کا لحاظ نہیں کیا ہے اور صرف اہم مراجع پر اکتفاء کیا ہے، ان کے علاوہ دوسرے مراجع کی طرف اصل کتاب کے حاشیہ میں اشارہ کرنا کافی سمجھا ہے۔

اشعری

۱-مقالات الاسلامیین

اشقر-ڈاکٹر محمد سلیمان (معاصر)

۲-افعال النبی

امینی-ابراہیم (معاصر)

۳-العلاقات الدولية و السياسة الخارجة للحكومة الإسلامية

(طہران میں ۱۴۰۵ھ میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر تیسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے، ص ۲۳۳-۲۵۹)

انصاری ڈاکٹر عبدالحمید اسماعیل (معاصر)

۴-الشوری و أثر هافی الديموقراطيه: المطبعة السلفيه القاہرہ ۱۹۸۱ء

بجنوری مرزا حسن موسوی (معاصر)

5- القواعد الفقهيه: مطبعة الآداب نجف اشرف ۱۹۶۹ء

عبدالبر ڈاکٹر محمد زکی (معاصر)

۶-التصرفات والوقائع الشرعية

۷-تقنين الفقه

۸- الحكم الشرعی و القاعدة القانونيه: دارالقلم کویت ۱۹۸۲ء

برکتہ: ڈاکٹر عبدالفتاح عبداللہ (معاصر)

۹-اخلاقيات العلم و ازمنة الحضارة الحديثه

Marfat.com

یہ مقالہ قطر یونیورسٹی کے کلیۃ الشریعہ کے سالنامہ ۴ میں شامل ہے، ص ۳۱۱، ۳۴۰۔

۱۰- کشف الاسرار

ترابی: ڈاکٹر حسن (معاصر)

۱۱- تجدید اصول الفقہ الإسلامی

تسخیری: محمد علی (معاصر)

۱۲- نظرۃ فی العلاقات الدولیۃ علی ضوء القرآن

یہ مقالہ طہران میں ۱۴۰۴ھ میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۲۷۵-۲۹۹۔

تلمسانی

محمد ابن احمد مالکی (المتوفی ۷۷۱ھ)

۱۳- مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الأصول

ابن تیمیہ (المتوفی ۷۲۸ھ)

۱۴- الحسبۃ

۱۵- السیاسۃ الشرعیہ

جبر: ڈاکٹر محمد حسن (معاصر)

۱۶- القانون التجاری السعودی

جصاص

۱۷- جوینی: امام الحرمین (المتوفی ۴۷۸ھ)

۱۸- الغیاثی

تحقیق ڈاکٹر عبد العظیم الدیب الشؤن الدینیہ، قطر ۱۴۰۰ھ

حرانی: احمد بن حمدان حنبلی

۱۹- صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی

ابن حزم

۲۰- الفصل

حسان ڈاکٹر حسین حامد (معاصر)

۲۱- المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی

Marfat.com

۲۲-نظریہ المصلحہ فی الفقہ الاسلامی

حطاب

۲۳-مواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل ،مکتبہ النجاح لیبیا

حکیم محمد تقی (معاصر)

۲۴-الاصول العامہ للفقہ المقارن دارالاندلس بیروت ۱۹۶۳ء

حمد ڈاکٹر احمد (معاصر)

۲۵-الاجماع بین النظریۃ والتطبیق ،دارالقلم کویت ۱۹۸۲ء

حمیداللہ ڈاکٹر محمد (معاصر)

۲۶-Muslim conduct of state

حیدر علی (معاصر)

۲۷-درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام ،مکتبۃ النہضۃ/بیرت بغداد

خضری محمد (معاصر)

۲۸-اصول الفقہ

ابن خلدون عبدالرحمٰن (المتوفی ۸۰۸ھ)

۲۹-مقدمہ ابن خلدون

خلاف ڈاکٹر عبدالوہاب (معاصر)

۳۰-علم اصول الفقہ الدارالکوتیہ ۱۹۶۸ء

داؤد ڈاکٹر محمد سلیمان (معاصر)

۳۱-نظریۃ القیاس الاصولی منہج تخریبی اسلامی دارالدعوۃ الاسکندریۃ ۱۹۸۴ء

دبوس ڈاکٹر صلاح (معاصر)

۳۲-الخلیفہ تولیۃ وعزلہ

دراز ڈاکٹر محمد عبداللہ (معاصر)

۳۳-الدستور الاخلاقی فی القرآن

درینی ڈاکٹر سید نشات ابراہیم (معاصر)

Marfat.com

۳۴-القیاس فی الاصول

درینی ڈاکٹر فتحی (معاصر)

۳۵-نظریۃ التعسف فی استعمال الحق

ابن رجب (متوفی ۷۹۵ھ)

۳۶-القواعد دارالمعرفۃ بیروت

ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ)

۳۷-بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ،مطبعۃ الاستقامۃ قاہرہ ۱۹۵۲ء

رہبر محمد تقی (معاصر)

۳۸-النظام السیاسی فی القرآن

یہ مقالہ طہران میں ۱۴۰۴ھ میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے، ص ۲۰۹-۲۳۸۔

زرقاء: احمد (متوفی ۱۳۵۷ھ)

۳۹-شرح القواعد الفقہیہ ، دارالعرب الاسلامی ۱۹۸۳ء

زرقاء مصطفیٰ احمد (معاصر)

۴۰-المدخل الفقہی العام، دارالفکر دمشق ۱۹۶۸ء

زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ)

۴۱-المنثور فی القواعد، وزارۃ الاوقاف کویت ۱۹۸۲ء

۴۲-البحر المحیط (مخطوطہ)

ابوزہرہ محمد (معاصر)

۴۳-اصول الفقہ ،دارالفکر العربی قاہرہ

۴۴-التعسف فی استعمال الحق

یہ مقالہ اسبوع الفقہ الاسلامی فی مہرجان بن تیمیہ کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے دمشق ۱۹۶۰ء، ۱۳۸۰ھ۔

۴۵-العلاقات الدولیہ فی الاسلام، دارالفکر العربی

زہیر ڈاکٹر محمد ابوالنور (معاصر)

۴۶-اصول الفقہ

Marfat.com

زیدان ڈاکٹر عبدالکریم (معاصر)

۴۷-احکام الذمیین والمستامنین فی دارالاسلام، مکتبہ القدس بغداد ۱۹۸۲ء

سبحانی جعفر (معاصر)

۴۸-التقنین فی الدولۃ الاسلامیہ

یہ مقالہ ۱۴۰۶ھ میں طہران میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر چوتھی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے، ص ۲۰۷-۲۳۰

ابن السبکی (متوفی ۷۷۱ھ)

۴۹-القواعد والاشباہ والنظائر (مخطوطہ)

سرخسی (متوفی ۴۹۰ھ)

۵۰-اصول السرخسی

تحقیق ابوالوفاء افغانی، مطابع دارالکتاب العربی قاہرہ ۱۳۷۲ھ

بن عبدالسلام عزالدین

۵۱-قواعد الاحکام

سمرقندی

۵۲-میزان الاصول

ابوسنہ: ڈاکٹر احمد فہمی (معاصر)

۵۳-نظریۃ الحق

یہ مقالہ المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیہ قاہرہ کی طرف سے شائع ہونے والے مجموعہ مضامین کتاب الفقہ الاسلامی اساس التشریع کے اندر شامل ہے، ص ۱۷۳-۲۳۴۔

سنہوری ڈاکٹر عبدالرزاق (معاصر)

۵۴-مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، معہد البحوث والدراسات العربیہ قاہرہ ۱۹۶۷ء

سیوطی جلال الدین (متوفی ۹۱۱ھ)

۵۵-الاشباہ والنظائر

شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ)

۵۶-الموافقات، المکتبۃ التجاریۃ، (ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز کی تعلیقات کے ساتھ)

شاوی ڈاکٹر توفیق محمد (معاصر)

۵۷-الفکر الاسلامی وسیادۃ الشریعۃ بین الفقہ والتقنین

Marfat.com

جنوری ۱۹۸۷ء میں خرطوم میں منعقد ہونے والی چوتھی عالمی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے، اس کانفرنس کا موضوع تھا منہجیت اور علوم سلوکیہ کے مسائل۔

شعرانی عبدالوہاب (متوفی ۹۷۳ھ)

۵۸-المیزان الکبری، مصطفیٰ الالبابی الحلبی قاہرہ ۱۹۴۰ء

شوکانی (متوفی ۱۲۵۰ھ)

۵۹-ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول

۶۰-نیل الاوطار

صالح محمد ادیب (معاصر)

۶۱-تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی

الصدۃ ڈاکٹر عبدالمنعم فرج (معاصر)

۶۲-دراسۃ مقارنۃ بین الشریعۃ الاسلامیہ والقانون الوضعی

بن عاشور محمد طاہر (معاصر)

۶۳-مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ

ابن العربی

۶۴-احکام القرآن

عطیہ ڈاکٹر جمال الدین (معاصر)

۶۵-بین القانون والاخلاق، مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۸

۶۶-تاریخ تقنین الشریعۃ الاسلامیہ، مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۱

۶۷-التنظیر الفقہی

۶۸-مسئلہ تقنین الشریعۃ الاسلامیۃ من حیث المبداء، مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۲

عوا ڈاکٹر محمد سلیم (معاصر)

۶۹-السنۃ التشریعیۃ والسنۃ غیر التشریعیۃ مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۲

۷۰-Political system of the islamic state

عودۃ عبدالقادر (معاصر)

۷۱-اوضاعنا السیاسیۃ

۷۲-التشریع الجنائی الاسلامی، دار العربۃ قاہرہ ۱۹۶۳ء

عیلی ڈاکٹر عبدالحکیم حسن (معاصر)

Marfat.com

۷۳-الحریات العامہ فی الفکر والنظام السیاسی الاسلامی- دار الفکر العربی قاہرہ ۱۹۷۴ء

ابوالعینین بدران (معاصر)

۷۴-اصول الفقہ الاسلامی

غزالی (متوفی ۵۰۵ھ)

۷۵-احیاء علوم الدین، مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۳۹ء

۷۶-المستصفی

ابوفارس ڈاکٹر محمد عبدالقادر (معاصر)

۷۷-القضاء فی الاسلام

فودہ ڈاکٹر عبدالعظیم (معاصر)

۷۸-الحکم بما أنزل اللہ، دار البحوث العلمیہ کویت ۱۹۸۷ء

ابن قتیبہ

۷۹-الامامۃ والسیاسۃ

قرافی (متوفی ۶۸۴ھ)

۸۰-الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والامام

۸۱-الذخیرہ، کلیۃ الشریعہ ازہر ۱۹۶۱ء

۸۲-الفروق، عالم الکتب بیروت

۸۳-نفائس الحصول

قرضاوی ڈاکٹر یوسف (معاصر)

۸۴-الخصائص العامۃ للاسلام

قرطبی

۸۵-الجامع لاحکام القرآن

ابن القیم (متوفی ۷۵۱ھ)

۸۶-اعلام الموقعین، مکتبہ الکلیات الازہریہ قاہرہ ۱۹۷۳ء

۸۷-اغاثۃ اللہفان

آل کاشف الغطا محمد حسین (معاصر)

۸۸-تحریر المجلۃ، مکتبہ النجاح طہران ۱۳۵۹ھ

ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ھ)

Marfat.com

۸۹-تفسیر ابن کثیر

کرخی (متوفی ۳۴۰ھ)

۹۰-رسالۃ الاصول

گلشنی ڈاکٹر مہدی (معاصر)

۹۱-البعد العلمی للامۃ الاسلامیہ

۱۴۰۳ھ میں طہران میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے،

ص ۱۰۱-۱۱۸۔

۹۲-منہج معرفۃ الطبیعۃ فی القرآن الکریم

۱۴۰۴ھ میں طہران میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے،

ص ۳۵۱-۴۲۷۔

لجنۃ: مجلۃ الاحکام العدلیۃ

۹۳-مجلۃ الاحکام العدلیۃ

ماوردی (متوفی ۴۵۰ھ)

۹۴-الاحکام السلطانیہ، مصطفیٰ البابی الحلبی قاہرہ ۱۹۶۶ء

۹۵-ادب الدنیا والدین

محلی جلال الدین

۹۶-شرح المحلی علی جمع الجوامع للسبکی

مدرسی محمد تقی (معاصر)

۹۷-المنطق الاسلامی اصولہ ومناہجہ

مدکور ڈاکٹر محمد سلام (معاصر)

۹۸-الامر فی نصوص التشریع الاسلامی ودلالتہ علی الاحکام

۹۹-الحکم التخییری اونظریۃ الاباحۃ عند الاصولیین والفقہاء، دار النہضۃ العربیہ قاہرہ ۱۹۶۳ء

۱۰۰-مباحث الحکم عند الاصولیین، دار النہضۃ العربیہ قاہرہ، طبع اول ۱۹۶۴ء

۱۰۱-مناہج الاجتہاد

مطیعی محمد بخیت

۱۰۲-ارشاد الامہ الی احکام الحکم بین اہل الذمۃ، المطبعۃ المصریۃ، مصر ۱۳۱۷ھ

ابن المقفع

Marfat.com

۱۰۳- رسالۃ الصحابۃ

(استاذ احمد ذکی صفوت کی مرتب کردہ کتاب جمہرۃ رسائل العرب کی تیسری جلد میں رسالہ شامل ہے)۔

منصور علی علی (معاصر)

۱۰۴- المدخل للعلوم القانونیہ والفقہ الاسلامی

موسیٰ ڈاکٹر جلال الدین (معاصر)

۱۰۵- تصنیف العلوم عند العلماء المسلمین، مجلہ المسلم المعاصر شمارہ ۴۱۔

نابی ڈاکٹر صلاح الدین (معاصر)

۱۰۶- نصوص قانونیہ وشرعیہ، مطبعہ اسعد بغداد ۱۹۶۹ء

ابن نجیم (متوفی ۹۷۰ھ)

۱۰۷- الاشباہ والنظائر، مؤسسۃ الحلبی وشرکاہ قاہرہ ۱۹۶۸ء

نشار ڈاکٹر علی سامی (معاصر)

۱۰۸- مناہج البحث عند مفکری الاسلام

۱۰۹- نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام، دار المعارف قاہرہ

نصار ڈاکٹر محمد عبد الستار (معاصر)

۱۱۰- الجانب المنطقی فی فلسفۃ الغزالی

(قطر یونیورسٹی کی کلیۃ الشریعہ کے سالنامہ شمارہ ۴، میں یہ مضمون شامل ہے، ص ۳۴۱، ۳۹۴)۔

ہاشمی محمود (معاصر)

۱۱۱- النظریۃ الکونیۃ أو الاساس العقائدی للاسلام

(طہران میں ۱۴۰۳ھ میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے، ص ۱۷۳-۱۸۸)۔

ہویدی فہمی (معاصر)

۱۱۲- مواطنون لا ذمیون، دار الشروط ۱۹۸۵ء

وصفی ڈاکٹر مصطفیٰ کمال (معاصر)

۱۱۳- الملکیۃ فی الاسلام

۱۱۴- النظام الاداری الاسلامی

ابویعلی

۱۱۵- الاحکام السلطانیہ

Marfat.com

IFA PUBLICATIONS

IFA Publications

161 - F, Basement, Joga Bai, Post Box No - 9708,
Jamia Nagar, New Delhi - 110025
Tel : 26981327 Email:ifapublications@gmail.com

Marfat.com