

اسلامی شریعت

کا

عمومی نظریہ

جمال الدین عظیمی



# اسلامی شریعت

کا

عمومی نظریہ

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ



اسلامیک فقہراکیت ڈھیا  
(انڈیا)

۲۹۷ ۶۳۰

۱۸۲۸ ۴

## DATA ENTERED

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

اس کی جزوی طباعت بھی پہلے سے حاصل کردہ تحریری اجازت کے بغیر ممنوع ہے

کتاب	اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ
مصنف	ڈاکٹر جمال الدین عطیہ
صفحات	۳۵۲
خوشنویس	محمد الیاس مظفر پوری
قیمت	۹۵ روپے
طبع اول	۱۹۹۳ء
تعداد	۱۰۰۰
ناشر	اسلامک فقہ اکیڈمی، جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵
مطبع	نائس پرنٹنگ پریس دہلی
سولیجیٹ	قاضی پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز ویج بلڈنگ حضرت نظام الدین ویسٹ نئی دہلی ۱۳
فون	۶۱۷۲۳۰

۳۳۷۱۳

109-25

DATA ENTERED

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

17-1-94

شیخہ مبارک علی

109.25

سارے جہانوں کے پالنے والے کی سب تعریف ہے۔  
درود و سلام نازل ہو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو تمام انسانوں  
کے لیے اللہ کے رسول بنا کر بھیجے گئے۔  
حمد و صلوة کے بعد!

یہ کتاب ان محاضرات (لکچرس) کا مجموعہ ہے جو میں نے قطر یونیورسٹی  
کی کلیۃ الشریعہ کے طلبہ اور طالبات کے سامنے پیش کیے۔ میرا خیال ہوا کہ  
ان لکچرس کو نظر ثانی کے بعد کتابی صورت میں شائع کر دوں تاکہ اسلامی  
شریعت کے عمومی نظریے کو نکھارنے اور صاف و شفاف بنا کر پیش کرنے میں میرا  
بھی حصہ ہو جائے۔ اس امید کے ساتھ یہ حقیر کوشش پیش کی جا رہی 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 نظریہ عامہ کا موضوع زیادہ  
وضاحت اور گہرائی کے ساتھ اہل علم کے سامنے آئے گا۔  
اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## شریعت کا عمومی نظریہ

شریعت کے عمومی نظریہ سے ہماری مراد وہ عام تصور ہے جو ایک نظام 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 ادلہ شرعیہ سے احکام شرعیہ مستنبط کرنے کے قواعد ہیں) اس نظریے کے عام منصوبے میں نمایاں مقام پاتے ہیں۔ حالانکہ شریعت اسلامیہ کا یہ عمومی نظریہ استنباط احکام ہی کے اندر محدود نہیں ہے۔

شریعت کا نظریہ عام اس سے بلند ترین نظریہ سے پھوٹتا ہے یعنی اسلام کے نظریہ عقائد 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 گذشتہ 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- حکم شرعی کا محل

- ۶ حکم شرعی کے اقسام اور اس کے بنیادی مجموعے
- ۷ حکم شرعی کے مصادر و ماخذ
- ۸ حکم شرعی تک رسائی کا طریقہ
- ۹ حکم شرعی کا شخصی دائرہ
- ۱۰ حکم شرعی کی تطبیق
- ۱۱ حکم شرعی کا مکانی دائرہ
- ۱۲ حکم شرعی کا زمانی دائرہ



# فہرست مضامین

صفحہ	عناوین	نمبر شمار
۱۱	پہلی فصل: اسلامی شریعت کی خصوصیات و امتیازات	
۱۳	۱- اللہ کی حاکمیت	
۱۶	۲- شریعت کی بالادستی اور حکمرانی	
۱۸	۳- قوانین کی دو قسمیں	
۱۹	۴- ذمہ داری اور اس کی شرطیں	
۲۳	۵- عقلیت اور تجرباتی منہج	
۲۸	۶- مساوات	
۲۹	۷- عمل اور نیت	
۳۶	۸- اجتماعی اور منظم شریعت	
۳۸	۹- انسان کی سرگرمیوں میں شریعت کی مداخلت کے حدود	
۴۳	۱۰- لزوم اور جزا	
۴۶	۱۱- تجریدیت اور عموم	
۴۸	۱۲- ثبات اور لچک میں توازن	
۵۲	۱۳- اسلامی شریعت کی ہمہ گیری	
۵۶	۱۴- توسط و اعتدال	
	۱۵- عدالت	

۶۲	قانون کی وحدت	-۱۶
۶۷	صاحب اجتہاد قاضی	-۱۷
۷۰	شریعت اور تاریخ سازی	-۱۸
۷۲	عالمی شریعت	-۱۹
۷۶	شریعت اسلامی میں درجات احکام کی ترتیب	-۲۰

## ۸۰ فصل دوم: شریعت کی دوسرے علوم سے نسبت

۸۲	امام غزالی کا نظریہ	-۱
۸۵	امام غزالی کے نظریہ پر تبصرہ	-۲
۹۳	شریعت کا دوسرے علوم سے رشتہ	-۳

## ۱۰۹ تیسری فصل: مقاصد شریعت

۱۱۰	اسلامی شریعت کا عمومی مقصد اختصار کے ساتھ	-۱
۱۱۲	شریعت کے عمومی مقاصد کا تفصیلی بیان	-۲
۱۳۱	شریعت کے اقسام کے مقاصد	-۳
۱۳۲	مقاصد و وسائل	-۴
۱۴۰	مقاصد کو ثابت کرنے کے طریقے	-۵

## ۱۴۵ چوتھی فصل: شریعت کے قواعد کلیہ

۱۴۶	احکام کے استنباط میں قواعد فقہیہ کا رول	-۱
۱۴۹	اہم قواعد کلیہ	-۲
۱۶۱	پانچویں فصل: حکم شرعی کا محل	
۱۶۱	مقدمہ	

۱۶۲	تصیح	-۲
۱۶۳	محکم حکم کی بحثیں	-۳
۱۶۴	حقوق اللہ اور حقوق العباد	-۴

## ۱۹۰۔ چھٹی فصل: حکم شرعی کی قسمیں اور اس کے مجموعے

۱۹۰	حکم شرعی	-۱
۱۹۰	حکم شرعی کے انواع	-۲
۱۹۳	واجب عینی اور واجب کفائی یا فرض عین اور فرض کفایہ	-۳
۲۱۱	احکام شرعیہ کے مجموعے	-۴

## ۲۱۵۔ ساتویں فصل: حکم شرعی کے ماخذ

۲۱۷	نقل	-۱
۲۱۷	اولوالامر	-۲
۲۲۵	موجودہ صورت حال صالح ہونے کی صورت میں	-۳
۲۲۷	عقل	-۴
۲۵۰	برائتِ اصلیہ	-۵

## ۲۵۲۔ آٹھویں فصل: حکم شرعی تک رسائی کا منہج

۲۵۲	منقولات کے میدان میں	-۱
۲۵۸	اولوالامر	-۲
۲۶۷	عرف کے میدان میں	-۳
۲۶۸	عقل کے میدان میں	-۴
۲۶۹	برائتِ اصلیہ کے سلسلے میں	-۵

## نویں فصل: حکم شرعی کی تطبیق

۲۶۲

۲۶۳

۲۶۵

۲۸۰

۲۸۸

۲۸۹

۲۹۶

۲۹۹

۳۰۰

۳۰۹

۳۲۱

۳۳۴

۳۳۹

۳۴۰

تطبیق کی بنیاد

حکم شریعت کی تطبیق کرنے والی قوت

حکم شرعی کی تطبیق کا منہج

## دسویں فصل: حکم شرعی کا شخصی دائرہ

قسم عام

قسم خاص

## گیارہویں فصل: حکم شرعی کا مکانی دائرہ

بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر

مکانی دائرہ کے مسئلہ کی موجودہ صورت حال

حکم شرعی کے مکانی دائرہ کے احکام سے متعلق بنیادی خطوط

## بارہویں فصل: حکم شرعی کا زمانی دائرہ

خاتمہ

مراجعہ و ماخذ

## پہلی فصل

# اسلامی شریعت کی خصوصیات و امتیازات

اسلامی شریعت دوسرے نظام ہائے قانون سے چند خصوصیات میں ممتاز ہے۔ اس فصل میں ہم اہم ترین خصوصیات پیش کریں گے اور انہیں پیش کرنے میں اس ترتیب کا لحاظ کریں گے جس ترتیب سے یہ خصوصیات اسلامی عقیدہ یعنی خدا، 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 تعالیٰ کی حاکمیت۔
- ۲- شریعت کی سیادت
- ۳- قوانین کی دو قسمیں
- ۴- ذمہ داری اور اس کی شرطیں
- ۵- عقلیت اور استقرانی منہج
- ۶- مساوات
- ۷- عمل اور نیت
- ۸- اجتماعی اور منظم شریعت
- ۹- انسان کی سرگرمیوں میں شریعت کی مداخلت کے حدود

- ۱۰۔ الزام اور جزا،
- ۱۱۔ تجرید اور عموم
- ۱۲۔ ثبات اور لچک میں توازن
- ۱۳۔ ہمہ گیری
- ۱۴۔ توسط و اعتدال
- ۱۵۔ عدالت
- ۱۶۔ 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 تعالیٰ کی حاکمیت کا نظریہ صراحتاً بیان کیا گیا ہے۔ چند آیتیں درج ذیل ہیں۔

ان الحكم الا لله، امر الا تعبدوا  
الا اياه (سورۃ یوسف، آیت ۸۴)  
فالحکم لله العلیٰ الکبیر (غافر آیت ۱۲)  
حکومت نہیں ہے کسی کی سوائے اللہ کے  
اس نے فرمایا کہ نہ پوجو مگر اسی کو۔  
سو فیصلہ تو اللہ کا ہے جو عالی شان ہے  
بڑا رتبہ والا ہے۔

ومن احسن من الله حکما لقوم  
یوقنون۔ (سورہ مائدہ۔ آیت ۵۰)  
ان الحكم الا لله، یقض الحق وهو  
خیر الفاصلین۔ (سورۃ الانعام آیت ۵۷)  
اور جو قوم یقین اور ایمان رکھتی ہے اس  
کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کس کا ہو سکتا ہے۔  
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 نظریہ عقیدہ کا فطری نتیجہ ہے اور نظریہ عقیدہ اسلام کی اساس ہے۔

۱۔ یہیں سے اسلام کے نظریہ عقیدہ اور نظریہ 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 نتیجے 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۔ نظریہ 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 تعالیٰ کی ذات میں منحصر کر دیتا ہے، یہی توحید کامل ہے۔

۳۔ اللہ کی الوہیت کے علاوہ ہر الوہیت کی نفی کر کے انسان وہی 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 تعالیٰ کی جانب متوجہ ہو کر مادی اور اجتماعی بتوں سے چھٹکارا مل سکتا ہے اور طاقت و سرمایہ کی حکومت کو ختم کیا جاسکتا ہے، معاشرہ کو اقتصادی اور سیاسی دونوں سطح پر خود فراموشی سے بچایا جاسکتا ہے، تمام بیڑیوں کو توڑ کر اور تمام گھاٹیوں کو عبور کر کے توحید کا معاشرہ برپا کیا جاسکتا ہے۔

(ب) حاکم حقیقی تنہا اللہ ہے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ ہی تمام اولیٰ 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 لیے 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 انہیں تمام لوگوں سے امتیاز حاصل ہے، جس طرح قرون وسطیٰ میں مروج نظام ہائے سلطنت (شہنشاہیت وغیرہ) میں سلاطین اپنے لیے 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 مگر انہوں نے احکام سے انحراف کیا تو "خالق کی نافرمانی کر کے مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔" جب تک میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو، اگر میں اللہ اور اس کے رسولؐ 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 پر داختہ 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۔

قوم — حاکم

شہنشاہیت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ حاکم زمین پر اللہ کا سایہ اور مخلوقات پر اللہ کا خلیفہ ہے۔ اس لیے شہنشاہی نظام میں قوت و اقتدار کا تسلسل اس طرح ہے۔

اللہ — حاکم — قوم

اسلام میں حکومت، سیادت، حاکمیت (ربان کے علاوہ دوسری اصطلاحات جو نظر ثانی اور حد بندی کی محتاج ہیں) دراصل اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں۔ دنیا کو آباد کرنے اور اللہ کی شریعت برپا کرنے کے لیے لوگ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں۔ اپنے معاملات کو منظم کرنے کے لیے انسانوں کے لیے ضروری ہے کہ اپنے میں سے کسی کو امیر یا خلیفہ یا سردار بنالیں۔ لہذا 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 و قوانین کی ترتیب اور اس کے زینہ بزمینہ مراحل (HYRARCHIE DES REGLES) انسان کے وضع کردہ نظاموں کی ترتیب سے مختلف ہوتے ہیں۔

۱۔ وضعی نظاموں میں قواعد و قوانین کی ترتیب اس طرح ہوتی ہے کہ سب سے بلند ترین قانون دستور ہوتا ہے جو تاسیسی قوت و اقتدار کی طرف سے صادر ہوتا ہے دستور سازی کرنے والا ادارہ دستور بنانے وقت قانون کے عام مبادی مثلاً مساوات، آزادی، انسانی حقوق کا پورا لحاظ 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 آرڈی ننس کے اندر بھی درجات و مراتب ہیں ان کی اہمیت اس ادارہ کی حیثیت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ جس نے ان کا اجراء کیا مثلاً صدر جمہوریہ کا جارک کیا ہوا آرڈی ننس، وزارتی کونسل کے جاری کیے ہوئے احکام و فرامین سے بلند تر ہوتا ہے۔

۲۔ اس تاریخی نظام میں دستور تنقید سے بالاتر ہوتا ہے اس کے بعد قانون کا دور آتا ہے، قانون پر دستور کے مخالف ہونے کی صورت میں تنقید ہو سکتی ہے اور نوٹی فیکیشن اور احکام و فرامین اس وقت قابل تنقید ہوتے ہیں جب وہ اپنے بلند تر قواعد و قوانین کے مخالف ہوں۔ انفرادی عمل و فیصلہ مذکورہ تمام قواعد و قوانین 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 تصورِ حکومت میں کسی عمل و اقدام کی درستگی اس اساسی نظریہ سے ہم آہنگ ہونے کی بنا پر ہوتی ہے جسے جماعت اپنا عقیدہ بناتی ہے، اس سے قطع نظر کہ کس کی طرف سے وہ عمل و اقدام ہو رہا ہے۔

اگر اسلامی مملکت کا ایک فرد یا ایک معمولی کارکن کوئی ایسا تصرف و اقدام کرتا ہے جو شریعت کے موافق اور خلیفہ کے حکم کے سراسر خلاف ہو تو اس فرد یا کارکن کا تصرف و اقدام صحیح قرار پائے گا اور امیر المؤمنین 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 "وَأْتِيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا" کے ذریعہ ان کے حکم سے اظہارِ اختلاف کیا۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے تاریخی جملہ فرمایا: "أَخْطَأُ عَمْرًا وَأَصَابَتِ الْمَرْأَةُ" (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 لیے 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 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 احادیثِ نبویہ بہت سے اسلامی تصورات و مبادی پر مشتمل ہیں۔

۵۔ عصر حاضر کا جدید طریقہ تطبیق اس بات کا متقاضی ہے کہ اسلام کے ان اساسی مبادی اور تصورات کو دفعہ وار صراحت سے بیان کر دیا جائے۔ تاکہ ایک عام غیر متخصص

تنفیذ کرنے والے کو آسانی ہو۔

۶۔ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ ایک دستوری عدالت بالاقائم کی جائے جو ان مقدمات کی سماعت کرے جو مقدمات کتاب و سنت کے مخالف بننے والے قوانین اور اقدامات کے بارے میں دائر کیے جائیں۔

## 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 تحويلا      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۔ انہیں ہم ”قوانین کونیہ“ کا نام دے سکتے ہیں۔

۲۔ وہ قوانین جو براہ راست نفسِ انسانی اور انسانی معاشرہ 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 کو نافذ کرنے کا ارادہ کریں۔ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ یہ میدان انسان کے قصد و ارادہ کے لیے چھوڑ دیا جائے تاکہ انسان کی آزمائش کی جاسکے، جس کے لیے انسان کی تخلیق ہوئی ہے۔ انسان کو وسیع معنی میں اللہ کی عبادت کا مکلف بنایا گیا ہے اور زمین کو آباد کرنے میں اللہ کا خلیفہ بنایا گیا ہے۔ انسان 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 منظر ہوں۔

لکل جعلنا منکم شرعة و منها جا  
تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے ایک  
خاص شریعت اور راہ دکھی تھی۔

انسان اسلام کی نظر میں منظم اور مکلف مخلوق ہے۔ یہ چیز خود ایک قانون فطرت ہے۔

## ۳۔ ذمہ داری اور اس کی شرطیں

(الف) انسان تکلیف (مکلف ہونا) کی اس امانت کا حامل ہے کہ جب اسے 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 اٹھالی تھی۔ اسی لیے انسان کو آزاد پیدا کیا گیا تاکہ اپنے اختیار سے اللہ کی اطاعت یا نافرمانی کرے۔ انسان کو اس راہ میں چلنے اور یہ بھاری بوجھ اٹھانے کے وسائل دئے گئے، چنانچہ اسے عقل کی قوت عطا کی گئی جس کے نتیجے میں انسان موجودات میں سب سے افضل و اشرف قرار پایا۔

ولقد کرمنا بنی آدم ہم نے اولادِ آدم کو شرف و کرامت سے نوازا

یہی امتیاز انسان کی معنوی کرامت اور خلافتِ الہی 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، لہذا وہ مقام خلافت کا مستحق ٹھہرتا ہے اور اس کے کندھوں پر طبیعیاتی 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 لیے پیدا کی گئی ہیں) عدل قائم کرنے، بلند مقاصد کے حصول اور متقیوں کا معاشرہ برپا کرنے کے لیے مسخر کرے، ایسا معاشرہ جس کے سارے افراد خلافتِ الہی کے مقام پر فائز ہوں۔

(ب) ارادہ کی آزادی اور عقل جس طرح تکریم انسانی اور خلافتِ الہی کی اساس ہیں اسی طرح یہ دونوں چیزیں انسان کے قوانین تکلیفیہ کا مکلف ہونے اور ان کا پابند اور جواب دہ ہونے کے لیے بھی شرط ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفتِ عدالت کا تقاضا ہے کہ انسان کا مکلف 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 حیثیت اصولِ شریعت میں سے ایک بنیادی اصل قرار پاتے ہیں خواہ اہلیت و جوب کی بحث ہو یا اہلیتِ اداریہ کی۔

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

اختیار کی قوت سے اپنے 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 نقطہ نظر پر عقیدہ رکھنا انسان کی حریت کے عقیدے کو مستلزم ہے اور انسان کی حریت رسالتِ 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۔

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

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

ابوالمعانی 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 انہوں نے اسی بات پر رکھی ہے کہ تکلیف مالا یطاق محال ہے۔

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

لا یكلف الله نفسا الا وسعها  
 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۔

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 تاکہ وہ جس طرح اللہ کا اضطراری بندہ ہے اسی طرح اللہ  
 کا اختیاری بندہ بھی بن جائے۔“

شریعت میں جوابدہی شخصی ہے، اسی لیے کسی فرد کا گناہ دوسروں کے کندھوں پر نہیں  
 پڑتا ہے، جس طرح بندے کا نیک عمل اسی کے لیے 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 لے کر اب تک ایک گناہ ہر شخص کو میراث میں مل رہا  
 ہے۔ قرآن کریم نے اس مسیحی تصور کی نفی کرنے کے لیے صراحت کر دی کہ آدم  
 علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی تعلیم کے مطابق توبہ کر لی تھی اور اللہ تعالیٰ نے  
 ان کی توبہ قبول فرمائی تھی، کسی انسان سے دوسرے کے اعمال کے بارے میں  
 باز پرس نہیں کی جائے گی۔

ألا تزر وازرة وزر اخرى۔  
 کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ  
 وان لیس لانسان الا ماسعی  
 نہیں اٹھائے گا اور انسان کو صرف اپنی  
 ہی کمائی ملے گی۔

مسئولیت کے بارے میں اگرچہ 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 مسؤلیت کی یہ صورتیں مسؤلیت کے بارے میں اصل قاعدہ (یعنی مسؤلیت کا شخصی اور انفرادی ہونا) سے استثناء کا درجہ رکھتی ہیں۔ اسلامی شریعت میں کچھ مشترک واجبات یعنی فرض کفایہ ہیں جنہیں اگر کسی ایک فرد نے بھی ادا نہیں کیا تو سب لوگ گنہگار ہوتے ہیں۔

— انہیں 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 تاکہ سماج کو انتشار اور زوال سے بچایا جاسکے اور اس فتنے سے بچا جاسکے جس کی مار صرف ظلم کرنے والوں پر نہیں پڑتی ہے بلکہ پورا معاشرہ اس کی لپیٹ میں آجاتا ہے۔ — عائلہ کا نظام بھی اسی قبیل کی ایک چیز ہے۔ کیونکہ عائلہ سے مطالبہ ہوتا ہے کہ اپنے افراد کے تعاون سے افراد عائلہ کی طرف سے واقع ہونے والی واردات میں دیت ادا کرے۔ اس سے پورے عائلہ (خاندان) 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 غیب کا عنصر انتہائی تنگ دائروں میں محدود ہے۔

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

ان فی خلق السموات والارض

بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش

واختلاف اللیل والنهار آیات

اور رات دن کے ادل بدل میں اہل عقل

کے لیے نشانیاں ہیں۔

لاوی الالباب۔

۲۔ اسلامی عقیدہ میں غیبات محدود ہیں۔

ان تو صحن باللہ وملائکتہ وکتابہ

تم ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے فرشتوں

درسله والیوم الاخرو اور کتابوں اور رسولوں پر اور قیامت

تومن بالقدر خیرہ و شرہ کے دن پر اور ایمان لاد تقدیر پر اور

اس کے خیر و شر پر۔

اسلامی عقیدہ کے ان غیبی عناصر کے بارے میں بھی مسلمان سے انہیں 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 لیے مخصوص کر لیا ہے۔ وہی غیب کی باتوں کا خوب جاننے والا ہے ہم سب کو اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ غیب پر مطلع کرنے والا نہیں ہے، بلکہ ماوراء طبعیات کے مسائل کے بارے میں وحی میں مبتدر۔ آگیا ہے اس سے زیادہ کی تلاش سے منع کیا گیا ہے۔

۴۔ کئی جگہوں میں کتاب و سنت کی صورت میں جو وحی ہے اسے ”حکمت“ کا نام دیا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

وما انزل علیکم من الكتاب

والحکمة اور اس کتاب و حکمت کو بھی جو اس

نے تم پر اتاری ہے۔

ويعلمهم الكتاب والحکمة اور انہیں کتاب و حکمت کی باتیں سکھاتا ہے

یؤتی الحکمة من یشاء ومن وہ جسے چاہے حکمت عطا کرتا ہے اور جسے

لیوت الحکمة فقد آتی جیرا حکمت عطا ہوگئی اسے یقیناً خیر کثیر عطا

کثیرا وما یذکر الا اولی الالباب ہوگئی اور نصیحت تو بس صاحبانِ فہم ہی

قبول کرتے ہیں

پس اسلامی شریعت حکمت اور عقل سلیم پر قائم ہے۔ خواہشات، سفاہت و حماقت اور ناقص امور پر اس کی بنیاد نہیں ہے، لہذا اسلامی شریعت کا مقصد شریعت ہے لہ 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 مقابلے میں بھی عقلیت اسلامی شریعت کا امتیاز ہے کیونکہ اسلامی شریعت حکمت، حق، عدل اور خواہشات نفسانی سے دوری کا اہتمام و التزام کرتی ہے۔

(ب) شریعت صرف اسی معنی میں عقل پر اعتماد نہیں کرتی کہ یونانی علوم و فنون کی طرح قیاس منطقی کے منہج کو استعمال کرتی ہے بلکہ اس نے قیاس اصولی کی شکل میں مستقراری تجربی منہج وضع کیا ہے، قیاس اصولی کی نشوونما خالص اسلامی شریعت کے سایے میں ہوئی ہے، قرآن و سنت 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 طبعی کا نظریہ اہل یورپ سے پہلے دریافت کر لیا تھا اور کچھ تجرباتی بحثیں بھی کی تھیں۔ یہ استقراری اور تجرباتی منہج طلیطلہ اور عقلیہ کی راہ سے فرانس اور انگلینڈ کی یونیورسٹیوں میں پہنچا، اس کے نتیجے میں اسی تجرباتی منہج کی بنیاد پر یورپ کے جدید علوم و فنون اور ثقافت کا کارواں رواں دواں ہوا، یورپ کی نشاۃ ثانیہ یونانی فلسفے اور ارسطو کی منطق کی بنیاد پر نہیں ہوئی۔

۱۔ زرکشی لکھتے ہیں "صحابہ کرام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے ہی میں احکام کی علتوں پر کلام کیا" ابن خلدون لکھتے ہیں "بہت سے واقعات ثابت شدہ نصوص کے دائرے میں نہیں آئے تو صحابہ 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 رضی اللہ عنہم کے اجماع سے قیاس دلیل شرعی ہو گیا ہے۔

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 منتقل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اصولی قیاس ایک جزئی حالت سے دوسری جزئی 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 لیے علت ہونے کا نظریہ یعنی اہل اصول کی یہ بحث کہ یہ حکم دراصل فلاں علت کی وجہ سے ثابت ہے۔<sup>۹</sup>

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 بخشنے کی نلہ

۳۔ اہل اصول اصل و فرع دونوں میں علت کی تحقیق کس طرح کرتے ہیں؟

۹ زرکشی: البحر المحیط، جلد پنجم ص ۱۲۵

۱۰ ابن خلدون، مقدمہ: ص ۳۱۸

۱۱ شرح المحلی علی السبکی: ص ۱۳۵

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 ہوئے اسی کو جون اسٹیوارٹ مل نے جو موجودہ تجرباتی منہج کا بانی ہے تلازم

فی الوقوع کے طریقے سے موسوم کیا ہے۔ (METHOD OF AGREEMENT)

(ب) علت کا منکس ہونا۔ یعنی علت کے نہ ہونے سے حکم نہ پایا جائے۔ علت حکم کے

ساتھ عدماً بھی دائر ہوئے اسی کو مل نے تخلف فی الوقوع کا نام دیا ہے۔

(ج) دوران۔ علت کا معلول کے ساتھ وجود و عدم دونوں صورتوں میں دائر ہونا۔

دوران بعینہ تجربے کا نام ہے لہٰذا کبھی تجربہ کثرت سے ہوتا ہے تو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی تجربہ قطعیت کی حد تک نہیں پہنچتا ہے۔ اسی کو مل وقوع اور تخلف

دونوں میں تلازم کا قانون کہتے ہیں

(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 انہیں حذف کر کے بقیہ اوصاف

میں یہ طے کرنا کہ حکم کی علت کون سا وصف ہے۔ اسی کو جدید فلاسفہ طریقہ حذف

کہتے ہیں۔

۵۔ اسلامی شریعت اور قیاس اصولی کا منہج اس تجرباتی منہج کی بنیاد ہے جس پر مسلمانوں

نے انسانی اور طبیعیاتی علوم کے میدان میں اپنی تہذیب و ثقافت کی عمارت

تعمیر کی۔

۱۔ شوکانی: ارشاد المغول الی تحقیق الحق من علم الاصول: ص ۱۹۳۔

۲۔ تلمسانی، مضامین الوصول: ص ۱۰۲-۱۰۱۔

۳۔ قرانی: نفائس المحصول، ص ۱۰۳، شرح الجلال المحلی علی جمع الجوامع: ص ۹۵

۴۔ ڈاکٹر علی سامی نثار: نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام: جلد اول: ص ۳۲-۵۷۔

۶۔ مسلمانوں نے صرف تجرباتی استقرائی منہج کا استعمال نہیں کیا بلکہ انہوں نے اسی طرح فن اصطلاح حدیث اور روایت و داریۃ احادیث کی تحقیق میں استدلالی منہج اور تحقیق تاریخ کے منہج کو بھی استعمال کیا اور آداب بحث و جدل و مناظرہ 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 لیے مخصوص ہے۔

۷۔ غالباً مناہج بحث کے اس تعدد اور تنوع نے مسلمان علماء کے لیے بیک وقت مختلف المزاج علوم پر حاوی ہونا آسان بنا دیا۔ چنانچہ ایک مسلمان عالم بیک وقت علم کلام، فقہ، لغت، طب، فلکیات وغیرہ متعدد علوم میں تخصص و امتیاز 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 جب مغرب کے نئے علوم سے انہیں واسطہ پڑا تو ان علوم کی بھی تقلید 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 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 الہی کا مقام سب کے لیے 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 قوانین ایک دوسرے

سے مختلف ہوتی ہیں، اسی لیے 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، ہو سکتا ہے دوسرے زمانہ میں سورت حال اس کے برعکس ہو جائے۔

— نظریہ خلافت کی بنیاد پر انسانوں کے درمیان سماجی تعلقات اللہ کی عبودیت کی اساس پر قائم ہوتے ہیں اور سارے افراد انسانیت خلافت الہی کے بارے میں برابر ٹھہرتے ہیں رنگ 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 الہی، 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۔

## 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 ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

امرت ان احکم بالظاہر  
واللہ یتولی السرائر  
مجھے ظاہر کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے،  
دل کے بھیدوں اور نیتوں کا ذمہ دار تو اللہ تعالیٰ ہے۔

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

وان تبدوا ما فی انفسکم  
اور جو کچھ تمہارے نفسوں کے اندر ہے  
او تخفوه یحاسبکم بہ اللہ  
تم اس کو ظاہر کر دو یا اسے چھپائے  
فیغفر لمن یشاء ویعذب  
رکھو بہر حال اللہ اس کا حساب تم سے  
من یشاء واللہ علی کل شیء  
لے گا۔ پھر جسے چاہے گا بخش دے گا  
قدیرہ (سورہ البقرہ آیت ۲۸۴)  
اور جسے چاہے گا عذاب دے گا اور  
اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔

ان آیات کے نزول پر صحابہ کرام 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 صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر درخواست کی کہ ان کے لیے اللہ تعالیٰ سے رحمت کی دعا کریں حضور اکرم نے ان سے وعدہ کر لیا۔ اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔

لا یكلف اللہ نفسا الا وسعها  
اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط  
لہا ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت  
کے مطابق اسے ملے گا وہی جو اس نے  
مکایا اور اسے پٹے گا وہ جو اس نے مکایا۔  
(بقرہ: ۲۸۶)

صحیح مسلم کی روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
ان اللہ تجاوز لامتی عما  
اللہ تعالیٰ نے میری امت سے دل کے  
حدثت بہ انفسہا ما لیتکلموا  
وساوس اور خیالات معاف فرمادیئے  
او یعملوا بہ  
جب تک کہ زبان سے اس کا اظہار نہ  
کریں یا عملاً اس کو کرنے ڈالیں۔

اسلامی شریعت میں اگرچہ اصولی طور پر احکام جاری ہوتے ہیں لیکن بعقل حکام  
میں نیت کی بنیادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، رسول اکرم نے فرمایا:  
انما الاعمال بالنیات وان لکل  
اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے، ہر شخص



امری مانوی فمن کانت ہجرتہ  
 الی اللہ ورسولہ فہجرتہ  
 الی اللہ ورسولہ ومن کانت  
 ہجرتہ الی امرأۃ ینکحہا  
 او دنیا ینیبہا فہجرتہ  
 الی ما ہاجرالیہ (۱۰)

کو اس کی نیت کے اعتبار سے بدلے گا۔  
 جو شخص اللہ اور اس کے رسول کے لیے  
 ہجرت کرے گا اس کی ہجرت اللہ و  
 رسول کے لیے مانی جائے گی اور جو شخص  
 کسی عورت سے نکاح کرنے کے لیے یا  
 دنیا حاصل کرنے کے لیے، ہجرت کریگا  
 اس کی ہجرت اسی مقصد کے لیے 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 نیک 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 قتل عمد قتل 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۔

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی  
 ایمانکم و لکن یؤاخذکم بما کسبت  
 قلوبکم واللہ غفور رحیم  
 (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 ہے بڑا بردبار ہے۔

مقاصد عادت و عبادت میں فرق کرتے ہیں۔ عبادات میں واجب اور غیر واجب  
 کا 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 و ارادہ سے ایمان اور دوسرے ارادے سے کفر ہو جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے سجدہ کرنا اور بت کے لیے سجدہ کرنا۔

— عمل کے ساتھ اگر قصد و ارادہ شامل ہو تو اس پر احکام تکلیفیہ جاری ہوتے ہیں اور قصد و ارادہ سے عاری ہونے کی صورت میں عمل پر احکام تکلیفیہ جاری نہیں ہوتے مثلاً سونے والے اور غافل اور مجنون کا عمل۔ ۱۵

(۵) اس بات پر اتفاق ہے کہ سزائیں اسی وقت جاری کی جائیں گی جب مجرم ارادے سے جرم سرزد ہوا ہو، حالانکہ شہری معاوضہ دلانے میں اس طرح کا قصد و ارادہ 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 کو نقصان پہنچانے کے ارادے سے اپنے حق کا استعمال درست نہیں مثلاً بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لیے 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 نسکی 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 مسئلے میں 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 لیے کافی ہے کہ ان کا مقصد شریعت سے حیلہ بازی ہے۔ حنا بلہ اور مالکیہ نے ان حیلوں کو مسترد کر دیا ہے اور فقہ حنفی و فقہ 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 کیے گئے ہیں، قضااً واجب اور دیانتہ 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 مکلف کا ارادہ شارع کے مقصدِ تشریحِ دقانون 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 مخالف کے بارے میں باطل ہے۔ لہذا جس شخص نے تکالیف شرعیہ (شرعی احکام) سے ایسی چیز کی جستجو کی جس کے لیے احکام شرعیہ نہیں بنائے گئے تو اس کا عمل باطل ہے۔“<sup>۹</sup>

حنفیہ دوسرے فقہاء کی اس بارے میں مخالفت نہیں کرتے کہ نیت اگر ظاہر عمل کے خلاف ہو تو نیت ہی کا اعتبار ہوگا۔ الامور بسقاصدہا نکلہ 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، ابرار، مباح اشیاء پر قبضہ کرنا، اجارہ، صلح، ضمانات، امانات، عقوبات۔ مالی معاوضہ و تملیکات کے تمام اقسام خرید و فروخت، ہبہ وغیرہ عام ضابطہ یہی ہے کہ جب مطلق طور پر یہ معاملات کیے جائیں گے تو اپنے حکم کا فائدہ دینگے۔

۹۔ الموافقات: جلد دوم، ص ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۸۶، نیز ملاحظہ ہو اعلام الموقعین جلد سوم، ص ۹۲۔

۱۰۔ شرح القواعد الفقہیہ: شیخ احمد زرقار، ص ۵-۳۲۔

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 سے ہٹا دینے والی ہے تو ان معاملات کے اصل احکام جاری نہیں ہوں گے... مثلاً 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۔

اس مشہور قاعدے العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للفاظ والمبانی لک (عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ اور کلموں کا نہیں) کی تشریح کرتے ہوئے شیخ احمد الزرقانی 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 دکالت میں، عاریت اور قرض میں، عاریت اور اجارہ میں، اقالہ اور بائع مشتری کے علاوہ کے حتیٰ میں بیع ہونے میں، شفیعہ 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 مقصد شارع سے

متصادم ہونے کی صورت میں احناف مکلف 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۔

(د) 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 کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ کا نہیں اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ دو سراقاعدہ 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 قاعدے 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 کے اندر ایسے صریح الفاظ کا استعمال ضروری ہے جو اپنے معانی میں وضع اور مطابقت کے ساتھ دلالت کریں، لہذا 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 انہیں ارادوں پر دلالت کرنے کے لیے 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 مطابقتاً دلالت کریں مجاز اور کنایہ کے

طور پر دلالت نہ کریں پھر غلط استعمال کی گنجائش کس طرح ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ قاعدہ اس طرح ہونا چاہیے۔

العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی مع اللفاظ والمبانی  
عقود میں الفاظ اور کلمات کے ساتھ مقاصد اور معانی کا بھی اعتبار ہے۔

(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، رجعت ہیں کیونکہ ان کے بارے میں حدیث نبوی وارد ہے۔

ثلاث جدهن حدو تین چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں

هن لمن جد: الطلاق والنكاح - نجیدہ بات تو معتبر ہے ہی، ان کے بارے

میں بہ طور مذاق کہی گئی بات بھی نجیدہ والرجعت

بات کی طرح معتبر ہے، وہ تین چیزیں

ہیں طلاق، نکاح، رجعت۔

## ۸۔ اجتماعی اور منظم شریعت

(الف) شریعت جماعت میں منسلک ہونے پر پورا زور دیتی ہے، ارشاد نبوی ہے۔

من مات ولیس فی عنقہ جس شخص کا انتقال اس حال میں ہوا کہ

بیعتہ مات میتة جاہلیتہ اس کی گردن میں بیعت کا قلابہ نہیں

ہے اسے جاہل والی موت ہوئی۔

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

اذا كنتم ثلاثاً فامرؤ واحدکم اگر تم تین افراد ہو تو اپنے میں سے ایک

فرد کو امیر بنا لو۔

مدینہ کی طرف ہجرت کرنے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم 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 ہے 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 معاشرہ کو برپا کرنے میں شامل ہونے اور انہیں منظم کرنے کی دعوت دیتی ہے۔

تمام مذاہب کے علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ امکان کی صورت میں مسلمانوں کے لیے 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 کو امام کے بغیر رہنا جائز ہے۔ اگر سب لوگ ایک دوسرے پر ظلم کرنے سے رکے رہیں تو امام سے بے نیاز ہو جائیں گے۔<sup>۳۷</sup>

(ب) شریعت کا حکم اجتماعیت ہی پر ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر لفظ (INSTITUTIONALITE) کا بھی شریعت حکم دیتی ہے، کیونکہ شریعت جس اجتماعیت کی داعی ہے اس تنظیم جماعت کا کوئی بنیادی مقصد ہوتا ہے۔ وہی بنیادی مقصد اس جماعت کا بلند ترین آئین LEGALITE SUPERIEURE ہے جو جاتا ہے وہ جماعت اسی بنیادی مقصد سے سارے قوانین اخذ کرتی ہے، اسی طرف انتساب کرتی ہے اور اسی کی پابندی کرتی ہے۔<sup>۳۸</sup>

اسی لیے مدینہ کے یہود اس جماعت کا جزو تھے جس کی تنظیم حضور اکرم ﷺ

<sup>۳۷</sup> امام الحرمین جوینی: الغیانی، ص ۲۲-۲۶، مقالات الاسلامین: اشعری، ص ۴۶۰، ابن حزم فی الفصل:

جلد چہارم ص ۸۷، ڈاکٹر و صفی: سابق ماخذ ص ۳۵-۳۹۔

کے عہد نامے نے کی تھی جب کہ مدینہ کی طرف سے 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 و فرائض ہوتے ہیں اور حکومت اسلامیہ میں داخل ہونے سے جو حقوق و فرائض 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 تعلق 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 لیے ہیں، یہاں تک کہ عبادات بھی لوگوں کی مصلحت اور فائدے کے لیے 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 فائدے کے لیے ہیں 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 ہے کہ فرد کا حق بھی معاشرے کے حق کی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹتا ہے اس اعتبار سے بھی کہ اللہ تعالیٰ کے اختیار میں یہ بھی تھا کہ بندے کا بالکل حق نہ بنائیں۔ ۲۵

(ج) جب فرد کی مخصوص مصلحت کا سوسائٹی کی عمومی مصلحت سے تعارض ہو جائے گا تو مصلحت عامہ کو تقدیم حاصل ہوگی اس قاعدہ کی پیروی کرتے ہوئے "عام ضرر کو دفع کرنے کے لیے 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۔ ۲۶

(۵) 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 لیے وہ شخص اس ذمہ داری کے 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 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 لیے نہیں کر سکتا بلکہ ان حقوق کا استعمال وہ شرعی مقاصد کو پورا کرنے کے لیے کرے گا یا کم از کم حقوق کے استعمال میں مقاصد شرعیہ کو ملحوظ رکھنے کا پابند ہوگا۔

(۵) مالک تین صورتوں میں اپنی ملکیت کا غلط استعمال کرتا ہے یا اسے معطل چھوڑ دے اور اس سے آمدنی نہ کرے یا اس سے بڑی شکل میں آمدنی کرے جس کی وجہ سے پیداوار کی مقدار کم ہو جائے یا اس کی کوالٹی 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۔

— بلاشبہ مالک کا اپنی ملکیت کو معطل چھوڑ دینا 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 صاحب 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 اضاعت مال کی مناسبت سے امام بخاریؒ کا وہ ترجمہ الباب

نقل کرتے ہیں جو انہوں نے صحیح بخاری کی ”کتاب الاستفراض وادار الدیون والحجر“ میں قائم کیا ہے۔

مانیہ عن اضاعة المال و  
قول الله تعالى: ”والله لا يحب  
الفساد“ وقال: ”ان الله لا يصلح  
عمل المفسدين“ وقال ”اصلاک  
تامرک ان نترک ما یعبد آباءنا  
او ان نعفل فی اموالنا ما نشاء؟“  
وقال: ”ولا توتوا السفهاء اموالکم“  
وجواز الحجر فی ذلک۔

یہ باب مال ضائع کرنے سے مانعت 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 تمہیں اس بات  
کا حکم دیتی ہے کہ ہم ان بتوں کو چھوڑ دیں  
جن کی عبادت ہمارے آباء و اجداد کرتے  
تھے یا ہم اپنے مالوں میں جو چاہیں کریں؟  
اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: سفیہوں کو اپنا مال  
نہ دو! سفیہوں پر تصرفات کے سلسلے میں  
پابندی لگانے کے جواز کے بارے میں۔

امام بخاریؒ کے اس گراں قدر ترجمہ الباب سے واضح ہو گیا کہ جماعت کی مصلحت  
کا انفرادی ملکیت سے کیا تعلق ہے، یہ بات بھی روشن ہو گئی کہ انسان اپنے مال کی  
حفاظت کا مکلف ہے کیونکہ یہ مال خاص طور پر اسی کا مال نہیں ہے بلکہ پوری جماعت  
کا مال ہے اور اللہ تعالیٰ مال ضائع کر کے اور اسے بیجا خرچ کر کے فساد کرنے کو پسند  
نہیں فرماتا اور نہ مفسدین کے عمل کو درست قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان  
”ولا توتوا السفهاء اموالکم“ سفیہوں کو اپنا مال مت دو، میں نکتے کی بات یہ  
ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے ”اموالکم“ 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 لیے مداخلت کرے کیونکہ ان لوگوں کا ایسا کرنے سے رکارہنا عام ضرر کا سبب بنے گا۔

۳۔ جہاں تک ملکیت کے استعمال میں ظالمانہ اور غیر منصفانہ طریقہ اختیار کرنے سے روکنے کا مسئلہ ہے تو اسلام میں یہ نظریہ 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 ہو گا 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 ہو گا 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 ہو گا۔ اس صورت میں صاحب حق کو پہنچنے والا ضرر خواہ کتنا بڑا ہو بہر حال وہ عوام کو پہنچنے والے ضرر سے کم ہی ہو گا۔ اسی لیے عامۃ الناس کے حق کو مقدم رکھا گیا ہے لیکن اس صورت میں یہ لازم ہو گا کہ صاحب حق کو اس کی منفعت شرعیہ کے فوت ہونے سے جو ضرر لاحق ہوا ہے اسے اس کا معاوضہ دلوا دیا جائے ۲۷

(د) 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،

۲۷ ڈاکٹر مطفی کمال و صفی: الملکیۃ فی الاسلام، ص ۳۰-۳۳، ۶۱-۸۲،

شیخ محمد ابو زہرہ: التعسف فی استعمال الحق، شیخ ابو زہرہ نے فقہ اسلامی ہفتہ اور حش بن تمیمہ منقذہ دمشق ۱۳۸۵ھ میں یہ مقالہ پیش کیا، شاطبی: الموافقات ج ۲ ص ۳۶۹، ڈاکٹر فتحی درینی، نظریۃ التعسف فی استعمال الحق

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

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 سلسلے میں اختلاف ہے کہ تعاقد 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 عقود اور شرطوں کے بارے میں اصل یہ ہے کہ جس عقد یا شرط سے شریعت نے منع نہیں کیا وہ جائز ہے۔ اس کے دلائل کثرت سے ہیں۔ چند دلیلیں یہ ہیں۔

(رس)

یا ایہا الذین آمنوا اوفوا بالعقود ۱ ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو۔  
دوسری آیت ہے۔

واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا۔ اور عہد پورا کرو، بیشک عہد کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

المسلمون علی شرطہم مسلمان اپنی طے کردہ شرطوں کے پابند ہیں۔

اس وسیع تر مسلک کے باوجود شریعت نے عقد کے کمزور فریق کے حق کی نگہداشت کے لیے کچھ پابندیاں رکھی ہیں حالانکہ وہ فریق بھی معاملہ کرتے وقت عقد اور اس کی شرطوں سے متفق تھا، ایسا جہالت، دھوکا اور عنین کی حالتوں میں ہوتا ہے۔ ۲۵۸

۲۵۸ ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدہ: دراستہ مقارنہ بین الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الوضعی، ص ۵۳-۷۷،

ڈاکٹر صلاح الدین ناہی: نصوص قانونیہ و شرعیہ، ص ۲۳۰-۲۵۲۔

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 نھی عن المنکر، اسی طرح جو چیزیں بھی فرض کفایہ ہیں وہ عموماً مشترک ذمہ داری والی ہیں۔ اس دعویٰ کے دلائل کثیر ہیں اور مشہور ہیں۔ ایک دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے۔

والتقوا 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 لیے فرد کو مکلف بنانے یا جماعت کے فائدے کے لیے 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 لیے 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 ۲۹۹ لیکن قوانین وضعیہ میں غالباً رائے یہی ہے

۳۹ ڈاکٹر ناہی: ص ۲۹۴ بحوالہ بیس کاٹور، نصوص قانونیہ و شرعیہ۔

کہ جزار قانونی قاعدہ کا بنیادی عنصر ہے۔

اس میدان میں اسلامی شریعت کو چند 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 جزار دینیوی جزار میں منحصر نہیں ہے بلکہ دینیوی اور اخروی دونوں کو شامل ہے اسی لیے فقہ میں احکام کی دو قسمیں آتی ہیں (۱) دیانتہ واجب (۲) قضاء واجب۔ جو چیز دیانتہ واجب ہو اس کی خلاف ورزی کرنے پر صرف آخرت میں جزار ہے اور جو چیز قضاء واجب ہو اس کی خلاف ورزی کرنے پر دینیوی اور اخروی دونوں جزائیں ہیں۔

(ج) شریعت کے حکم کی مخالفت کی صورت میں شریعت اسلامی جزار دینیوی 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 جزار کی ایک قسم ہے۔

(د) زجر دینیوی اور زجر اخروی کے درمیان توازن اس قاعدہ کے مطابق قائم ہوتا ہے "ان الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" اللہ تعالیٰ سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روکتا ہے جن سے انسان قرآن کے ذریعہ نہیں روکتا۔

ولی امر کو یہ اختیار ہے کہ بعض احکام کو دیانتہ واجب کے دائرے سے نکال کر قضاء واجب 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 اخلاقی معیار بلند اور دینی محرک قوی ہوگا تو دنیوی جزائر کا دائرہ انتہائی محدود ہو جائے گا اور اخلاقی سطح پست ہونے اور دینی محرک کمزور ہونے کی صورت میں دنیوی جزائر کا دائرہ وسیع ہو جائے گا۔

ادھر آخری برسوں میں مسلم پرسنل لا کے سلسلے میں ۱۹۵۳ء میں شام نے اور ۱۹۵۶ء میں تونس نے جو قانون سازی کی ہے اس میں تین طلاقوں کے مسئلے میں اور شوہر کے بغیر شرعی سبب کے بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں معاوضہ لازم کرنے کے سلسلے میں اسی اصول کو استعمال کیا ہے۔

۱۹۵۹ء میں عراقی قانون نے دوسری شادی کرنے کے لیے 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 لیے ولی امر (حاکم) نے مداخلت کی ہے۔ حالانکہ پہلے ان تعلیمات پر عمل کرنا انسان کے ضمیر پر چھوڑ دیا گیا تھا۔

(۵) یہ بات بالکل معروف ہے کہ چند جرائم میں شریعت نے سزاؤں کی تحدید کر دی ہے۔ یہی حدود والے جرائم (زنا، چوری، شراب نوشی، الزام 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 قابل تعزیر عمل کی تحدید کا مسئلہ ہو یا تعزیری سزا کی تحدید کا معاملہ۔

(۶) تشریحی حکمت عملی کا ایک جزرہ 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 تاکہ انسانی ارادہ حکومتی نگہداشت کے خون سے آزاد رہے اور اللہ کی خشیت کا پہلو زیادہ مضبوط ہو۔

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

کو زیادہ ملحوظ رکھا جائے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب عذر قبول کر لینے یا خفیہ یا علانیہ 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 لیے زیادہ مناسب ہے۔ اس طرح اسلام جزاء کے مسائل میں ترغیب اور ترہیب دونوں کو جمع کرتا ہے۔ یہ بات نگاہ میں رہنی چاہیے کہ اسلامی شریعت مکلفین کے دلوں میں شرعی احکام امر و نہی وغیرہ کے احترام کی ضرورت کے احساس کی افزائش پیدا کرتی ہے اعادہ سجدہ 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۔ انہیں 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۔

(دس)

## ۱۱۔ تجریدیت اور عموم

احکام شرعیہ ایسے مجرد قواعد ہیں جو متعین اشخاص کے لیے مخصوص نہیں۔ (الف)  
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۔ (ب)  
امام شاطبی الموائقات میں لکھتے ہیں: شریعت مکلفین کے اعتبار سے اس معنی کرکلی 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 ہو سکتا۔۔۔

شارع کے تشریحی مصالِح مطلق اور عام ہیں۔ کسی ایک باب یا ایک محل کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مصالِح کا معاملہ شریعت کے تمام کلیات و جزئیات میں مطرد اور عام ہے۔ لہٰذا

(ج) احکام اگرچہ مخصوص مصالِح کے لیے شروع کیے گئے ہیں لیکن یکا دکا واقعات میں ان مصالِح کے نہ پائے جانے سے احکام ختم نہیں ہوں گے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔ سزائیں جرائم سے روکنے کے لیے شروع کی گئیں اس کے باوجود ہم ایسے مجرم بھی پاتے ہیں جو سزائیں پا کر جرم سے نہیں رکتے، سفر میں نماز کا قصر مشقت پیش آنے کی وجہ سے اور تخفیف کی غرض سے شروع ہوا۔ بادشاہ کو سفر میں مشقت لاحق نہیں ہوتی اس کے باوجود اس کے لیے قصر مشروع ہے۔

قرض اصلاً محتاج کی آسانی کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے، اس کے باوجود حاجت نہ ہوتے ہوئے بھی قرض کا جواز ہے۔ طہارت فی الجملہ نفاقت کے لیے مشروع ہوتی ہے حالانکہ اس کی بعض شکلیں مثلاً تیمم نفاقت کے خلاف ہیں۔ یہ سب باتیں اصل مشروعیت میں خلل انداز نہیں ہوتیں اس لیے 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 لیے کہ تخلف کرنے والی جزئیات سے مل کر کوئی ایسی کلی نہیں بن رہی ہے جو اس ثابت شدہ کلی کے معارض ہو۔ لہٰذا

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

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

اغراض و مقاصد میں ثبات ہے اور وسائل و اسالیب میں لچک اور تغیر پذیری اصول اور کلیات میں ثبات ہے اور فروع و جزئیات میں لچک۔

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

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 منظر ہیں۔

پانچوں بنیادی عقائد پانچ عملی ارکان، یقینی محرمات، اخلاق فاضلہ کی بنیادوں،

نکاح، طلاق، میراث، حدود، قصاص وغیرہ کے بارے میں 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 جن 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 اللعنان میں رقم طراز ہیں۔

”احکام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ان احکام کی ہے جو ایک حالت سے بدلتے نہیں ہیں، زمان و مکان 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 کے خلاف اجتہاد کی گنجائش ہے۔

دوسری قسم ان احکام کی ہے جو زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کے اعتبار سے مصلحت و ضرورت 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

وجود وجود و عدم دونوں میں مصالح کے تابع ہیں، میں فرق نہیں کر سکے ہیں۔ ۳۲۔

(د) احکام شریعیہ کی یہ قسم جس میں لچک اور تغیر پذیری ہے اس کے سلسلے میں مسلمان فقہیہ کے لیے اجتہاد اور قیاس و استنباط کے دو وسیع تر میدانوں میں پوری حریت۔

۱۔ قانون سازی کا وہ خالی میدان جسے قرآن و سنت نے تصدقاً چھوڑ دیا ہے تاکہ امت کے اولوالامر اور اہل حل و عقد 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 ہے ”اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جس چیز کو حلال قرار دیا وہ حلال ہے اور جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے۔ جس کے بارے میں سکوت اختیار کیا وہ عفو ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کی عافیت کو قبول کرو، اللہ تعالیٰ کسی چیز کو سبھول نہیں سکتا ہے۔“ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”وما کان سبک نسیاً“ ۳۳۔

۳۲ ابن القیم: اغاثة اللہمغان، جلد اول، ص ۳۲۶، ۳۲۹

۳۳ بزار و حاکم، دونوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، آیت: سورۃ مریم، ۶۴

اور آپ کا رب بھولنے والے نہیں ہے۔

دوسری حدیث میں ہے ”اللہ تعالیٰ نے کچھ حدیں مقرر کی ہیں انہیں پار نہ کرو، کچھ فرائض مقرر فرمائے ہیں انہیں ضائع نہ کرو، کچھ چیزوں کو حرام قرار دیا ہے۔ ان کا ارتکاب نہ کرو تم پر رحم کرنے کے لیے بھولے بغیر کچھ چیزوں کے بارے میں سکوت فرمایا ہے ان کے بارے میں کرید نہ کرو۔“ ۳۲

۲۔ دوسرا میدان متشابہ نصوص کا میدان ہے جن میں شارع نے حکمت کے تحت متعدد احتمالات رکھے ہیں، اس لیے 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 لیے بڑی کشادگی اور وسعت ہے جو موازنہ اور ترجیح کر کے ایسی رائے اختیار کرنا چاہیں جو درستگی سے زیادہ قریب، 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 لیے ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف ادوار کے محقق فقہار نے زمان و مکان، عرف و احوال کے تغیر سے فتویٰ میں تغیر واجب ہونے کا اعلان کرنے میں کوئی کھٹک اور تنگی محسوس نہیں کی۔

امام ابن قیمؒ حنبلی اعلام الموقنین کی تیسری جلد میں ”فصل تغیر الفتویٰ و اختلافہا“ کے تحت لکھتے ہیں ”یہ انتہائی عظیم نفع والی فصل ہے۔ اس سے ناواقف

۳۲ 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۔

ہونے کی وجہ سے شریعت کے سلسلے میں بڑی غلطی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے لوگ تنگی، مشقت اور ناقابلِ تحمل تکلیف میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ معلوم ہے کہ یہ روشن و تابناک شریعت جو مصالح کے بلند ترین مقام پر فائز ہے، تنگی مشقت میں مبتلا نہیں کر سکتی کیونکہ شریعت کی بنیاد و اساس ہی دنیا اور آخرت میں بندوں کے مصالح پر ہے۔ شریعت تو پوری کی پوری عدل، رحمت اور مصلحت ہے لہذا ہر وہ مسئلہ جو عدل سے خارج ہو کر جور و ظلم کے دائرے میں آجائے، رحمت کے بجائے زحمت بن جائے مصلحت سے نکل کر مفسدہ کے اندر داخل ہو جائے۔ حکمت سے خارج ہو کر لغو اور عبثت کے دائرے میں آجائے وہ شریعت کا جز نہیں ہے اگرچہ تار لیں کر کے اسے شریعت میں داخل کیا گیا ہو۔“

امام قرانی مالکی نے بھی اپنی دونوں کتابوں الاحکام اور الفروق میں اسی طرح کی بحث کی ہے۔ متاخرین اصناف میں سے علامہ ابن عابدین نے بھی اپنے مشہور رسالہ ”نشر العرف فی بناء الاحکام علی العرف“ میں یہی بحث کی ہے۔ ۲۵

(۵) اجتہاد کے ان دونوں میدانوں کے پہلو بہ پہلو ولی الامر (مسلمان حاکم) کی تشریحی سرگرمی کے لیے دوسرے دو کٹارہ میدان موجود ہیں۔

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

و صنی قانون کا دائرہ تو اخلاق سے بالکل جدا ہے، اس کے برخلاف شریعت کے اندر دونوں دائرے شامل ہیں (۱)، ان قواعد کا دائرہ جنہیں لازم کرنے کے لیے حکومت مداخلت کرتی ہے (۲)، و صنی 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 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 اکرمؐ نے فرمایا ہے کہ ”حلال چیزوں میں اللہ کو سب سے زیادہ طلاق ناپسند ہے۔“ طلاق کے وصفِ حلت اور وصفِ مینوضیت عند اللہ کا مقابلہ اس کے لیے ایک ایسا اخلاقی 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 لیے وسیع میدان ہے۔ جس طرح اسے یہ اختیار ہے کہ وہ قاضی کے سپرد یہ کام کر دے 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 و مکروہات اور بعض مباحات مثلاً طلاق، کے مسئلے میں بھی ولی الامر اگر مصلحت سمجھے تو مناسب جزا کے ذریعہ مداخلت کرے۔ یہی اخلاقی قاعدہ کو قانونی کے 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 لیے وصیت کے بعض وہ مسائل جنہیں انسان کے ضمیر پر چھوڑ دیا گیا تھا افراد پر انہیں قانوناً لازم کر دیا گیا ہے۔

مناسب یہ ہے کہ اخلاقی قواعد کو قانونی لزوم کے دائرے میں منتقل کرنے کا کام ایسے واضح ضوابط کے تحت ہو جنہیں دستوری سطح پر قانون کی شکل دی گئی ہو۔

۳۶ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ہمارا مقالہ بین القانون والاخلاق، شائع شدہ، مجلہ المسلم المعاصر شمارہ نمبر ۳۶

نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر عانی: ص ۳۱۶-۳۱۷۔

۲۔ اس میدان کے پہلو بہ پہلو جس میں اصل وجوب اور حرمت اور استیجاب و اجتناب ثابت ہے ایک دوسرا میدان بھی پایا جاتا ہے، بس 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 یہ ہیں واجب، حرام، مباح، ولی الامر تحریم کو ایاحت یا وجوب کی طرف منتقل کر سکتا ہے۔ ولی الامر کو مذکورہ بالا اختیار انہیں 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 قرآن و علامات کی بنا پر اجتہاد کر کے لگایا گیا ہو۔

ولی الامر کی طرف سے اس تبدیلی کا اقدام کرنے کے لیے شرط ہے کہ یا تو وہ مجتہدین کی طرف رجوع کر کے ان سے احکام شرعیہ حاصل کرتا ہو۔ اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ ولی الامر نے حکم کے اتباع کا حکم دے محض فتویٰ دینے اور رائے ظاہر کرنے پر اکتفا نہ کرے کیونکہ ولی الامر کے حکم کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے لہذا اس حکم کو توڑنا جائز 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 مخالفت کا فتویٰ تبدیل ہو جائے گا۔ علمائے مختلف مذاہب میں سے صحیح قول یہی ہے۔

اسلام کی قدیم اور موجودہ تاریخ میں اس تبدیلی کی مثالیں بہ کثرت ہیں مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا گوشت کھانے کے لیے بعض دنوں کی پابندی لگا دینا۔ اعیانِ 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۔

۳۷ مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: الحکم التخییری ص ۲۹۵-۳۲۳، نیز ملاحظہ ہو، النبیانی، امام الحرمین ص ۲۱۶، ۲۱۷۔

## ۱۳۔ اسلامی شریعت کی ہمہ گیری

(الف) 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۔

(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 کر ناقابل تقسیم اکائی ہیں اس سبب پلائی ہوئی دیوار کی طرح جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو مضبوط بناتا ہے۔

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

افتؤمنون ببعض الكتاب و  
تکفرون ببعض فما جزاء من  
یفعل ذلک منکم الاخری فی  
الحیة الدنیا و یوم القیامة  
یردون الی اشد العذاب،  
وما اللہ بغافل عما تعملون ہ  
اولئک الذین اشرکوا بالحیة  
الدنیا بالآخرة فلا یخفف

تو کیا تم کتاب کے ایک حصہ کو مانتے ہو  
اور ایک حصہ سے انکار کرتے ہو پس  
تم میں سے جو ایسا کرے گا 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 جنہوں نے دنیوی



منہم العذاب ولا ہم ینسرون  
(سورۃ بقرہ: ۸۵-۸۶)

زندگی خریدنی ہے آخرت کے معاوضہ  
میں۔ سو ان پر سے نہ عذاب ملے گا جیسا  
اور نہ انہیں مدد ہی پہنچے گی۔

وان احکم بینہم بما انزل اللہ  
ولا تتبع اہواءہم واحذرہم  
ان یفتنوک عن بعض ما انزل اللہ  
الیک، فان تولوا فاعلم انما  
یرید اللہ ان یریبہم ببعض  
ذنوبہم وان کثیرا من الناس  
لفاسقون، افحکم الجاہلیۃ  
یبغون ومن احسن من اللہ  
حکما لقوم یوقنون۔

اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ  
کرتے رہے 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 بھلا نہ دیں۔  
آپ پر اللہ کے اتارے ہوئے کسی حکم  
سے بچھراگریہ رد گردانی کریں تو جان  
لیجیے کہ اللہ کو بس یہی منظور ہے کہ ان  
کے بعض جرموں پر انہیں 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 و  
ایمان رکھتی ہے اس کے نزدیک اللہ سے  
بہتر فیصلہ کس کا ہو سکتا ہے۔

(سورۃ المائدہ: ۴۹-۵۰)

(۵) 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 لیے ان لوگوں نے اسلام کو  
زندگی کے میدان سے دور کرنے اور عبادات اور احوال شخصیہ پر منحصر کرنے کے  
لیے منصوبہ بند سازش کی۔ اگرچہ عبادات اور احوال شخصیہ دمسلم پر سنل 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 تا کہ امت کا عقیدہ انتہائی کمزور ہو جائے اور اسلامی

معاشرہوں 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 تقیہات پر بحث کرتے وقت ہم بتائیں گے کہ شریعت کس طرح زندگی کے تمام پہلوؤں کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔ ۳۸

## ۱۲۔۔۔ توسط و اعتدال

(الف) توسط اور توازن و اعتدال 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 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 لیے اس کا میدان کھلا رکھا جائے، انصاف سے یا درست ترازو سے کمی بیشی کے بغیر، علو اور کوتاہی کے بغیر اس کا حق دیا جائے۔ جس کی طرف قرآن نے ان آیات میں اشارہ کیا ہے۔

۳۸ اسلام کی ہمہ گیری کے دوسرے پہلوؤں کی مزید وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی کتاب، الخصائص العامة للإسلام ص ۹۵ تا ۱۱۳۔

والسما، نعماء وضع المیزان  
واقیم الوزن بالقسط ولا  
تخسر والمیزان۔  
(سورہ الرحمن ۷-۹)

وذلك جعلناكم امة وسطا  
لتكونوا شهداء على الناس  
ويكون الرسول عليكم شهيدا  
(سورة البقرة: ۱۴۳)

(ج) توسط سے مراد انصاف اور منہج کی درستگی ہے۔ یہ خیر ہونے کی دلیل اور امن و  
امان کا منظر 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 منظر  
وہ توازن ہے جو اسلامی شریعت نے روحانیت و مادیت، انفرادیت و اجتماعیت  
کے درمیان قائم کیا ہے۔ ۳۹  
امام شاطبیؒ نے الموافقات میں لکھا ہے۔

شریعت احکام کا مکلف بنانے کے سلسلے 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 جنہیں بندہ مشقت اور  
بگاڑ کے بغیر انجام دے سکتا ہے بلکہ شریعت کے احکام اتنے متوازن ہیں کہ

۳۹ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر قرنادی: سابقہ ماخذ، ص ۱۱۴، ۱۴۱،

علی علی منصور: المدخل للعلوم القانونیة والفقہ الاسلامی، ص ۶۲-۷۴۔

وہ تمام مکلفین سے انتہائی اعتدال چاہتے ہیں مثلاً نماز، روزے، حج، زکوٰۃ وغیرہ کے احکام۔

اگر شریعت کوئی قانون مکلف 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 لیے ہوتی ہے لیکن ایسے طریقے 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 لیے قابل تحمل دوائیں اور غذائیں تجویز کرتا ہے، جب مریض کی صحت میں ٹھہراؤ آجاتا ہے تو اس کے لیے ایسی غذا تجویز کرتا ہے جو تمام حالات میں اس کے لیے مناسب ہو...

اگر آپ شریعت کے کسی کلیہ میں غور کریں گے تو اسے توازن و اعتدال پر آمادہ کرنے والا پائیں گے۔ اگر کسی 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 مقابلے میں ہوتا ہے جن پر دین کے سلسلے میں سستی اور لاپرواہی 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 لیے ہوتا ہے جن پر سختی کی وجہ سے تنگی اور ذہنی پریشانی کا غلبہ ہو گیا ہے۔

اگر صورت حال نہ یہ ہو نہ وہ ہو تو شریعت میں توسط نمایاں اور راہ اعتدال واضح نظر آتی ہے۔ توازن و اعتدال ہی احکام شریعت میں اصل اور جائز پناہ ہے۔

اسی لیے اگر ان لوگوں میں سے کسی کے بارے میں 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 انہوں نے دوسری جانب ہونے والی یا متوقع بے اعتدالی کا مداوا کرنے کے لیے 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۔

(۱) 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۔ ۱۴۴ھ

(۲) امام شعرانی نے المیزان الکبریٰ میں تمام احکام شریعت کو رخصت و عزیمت یا تخفیف و تشدید میں تقسیم کر دیا ہے اور دعویٰ کیا کہ فروع کے بارے میں فقہاء کے اختلافات کی نوعیت یہی ہے کہ کسی نے رخصت کو اختیار کیا کسی نے عزیمت کو۔ ۱۴۴ھ

## ۱۵ — عدالت

وضعی قوانین میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ تاج کے سامنے جو مقدمہ پیش کیا گیا ہے اگر اس کے بارے میں قانون میں کوئی دفعہ موجود نہ ہو تو تاج 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 ماخذ 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۔

۱۴۴ھ شاطبی: الموافقات، جلد دوم، ص ۱۶۳، ۱۶۸

۱۴۴ھ عبد الوہاب شعرانی: المیزان الکبریٰ،

(۱) واذا حکمتم بین الناس ان

اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ

تحرکوا بالعدل. (سورہ نساء: ۵۸)

کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

(۲) ان الله يامر بالعدل (نحل: ۹۰)

بے شک اللہ عدل کا حکم دیتا ہے۔

(۳) يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين

اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم

بالتسط شهداء الله ولو على انفسكم

رہنے والے اور اللہ کے لیے گواہی دینے

اولوالدين والاقربين. ان يکن

والدین اور عزیزوں کے خلاف ہی

غنيا وفقيرا فالله اولیٰ بهما

ہو، وہ امیر ہو یا منسل اللہ بہر حال

فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا

دونوں سے زیادہ حقدار ہے تو خواہشی

وان تلووا او تعرضوا فان الله

نفس کی پیروی نہ کرنا کہ حق سے ہٹ

کان بما تعملون خبیرا۔

جاؤ اور اگر تم کجی کرو گے یا پہلو تہی کرو

(سورہ نساء: ۱۳۵)

گے تو جو کچھ تم کر رہے ہو اللہ اس سے

خوب خبردار ہے۔

اور کسی جماعت کی دشمنی تمہیں اس پر نہ آمادہ

(۴) ولا یجرمتکم شان قوم

کردے کہ تم اس کے ساتھ انصاف ہی

على الا تعدلوا اعدلوا هو

نہ کرو انصاف کرتے رہو کہ وہ تقویٰ

اقرب للتقوی (مائتہ: ۸)

سے بہت قریب ہے۔

اور مجھے یہ حکم ملا ہے کہ (اپنے) اور تمہارے

(۵) وامرت لاعدل بینکم

درمیان انصاف کروں۔

(شوری: ۱۵)

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 اللہ عدل ہی سے آسمانوں اور زمین کا قیام ہے۔ جیب عدل کی علامات

۴۲ قرآن کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے القدر اسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان

لقیوم الناس بالقسط (سورہ حدید: ۲۵۱)

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 کے طریقوں اور اس کے قرآن و علامات کو ایک چیز کے ساتھ خاص کر دے پھر ان سے بھی زیادہ واضح، قوی، روشن جو علامت ہے اسے ان علامات میں شامل نہ کرے اور اس واضح ترین علامت کے پائے جانے پر اس کے مطابق حکم نہ لگانے بلکہ اللہ جل شانہ نے تو بیان فرمایا ہے کہ شریعت سے اس کا مقصد ہی بندوں کے درمیان انصاف کرنا اور عدل برپا کرنا ہے۔ لہذا جس طریقے سے بھی عدل انصاف کا حصول ہو وہ دین کا جزء ہے دین کی مخالفت نہیں ہے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عادلانہ دینی حکمت عملی شریعت کے نصوص کی مخالفت 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 اور اس کے رسول کا عدل ہے۔“ ۴۳

ابن تیمیہ نے تو عدل کی قدر و قیمت 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 اور استوار رہتے ہیں حقوق میں اس ظلم کے مقابلے میں جس کے ساتھ گناہ میں شرکت نہ ہوتی ہو... اللہ تعالیٰ عادل حکومت کو قائم رکھتے ہیں اگرچہ کافر حکومت ہو اور ظالم حکومت کو قائم نہیں رکھتے اگرچہ مسلم حکومت ہو... دنیا عدل و کفر کے ساتھ باقی رہ سکتی ہے ظلم اور اسلام کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی۔ ۴۴

عدل کا ظہور مختلف میدانوں میں ہوتا ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ عدل " و نضع الموازنین القسط لیوم الیوم 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) افراد امت کا ایک دوسرے کے ساتھ عدل۔

"ولیکتب بینکم کاتب بالعدل" اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے

والا تمیک ٹھیک لکھے۔

و فان خفتم الا تعدلوا لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ

فواحدلاً " کر سکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو۔

"واذا قلمتم فاعدلوا ولو کان اور جب بولو تو عدل کا خیال رکھو

ذاقربلی۔" اگرچہ 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 لیے شریعت

میں تجارتی قانون سول قانون سے الگ نہیں ہے اور ڈپارٹمنٹس 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 سلسلے 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 انہیں "تجارتی قانون" کا نام دیتے



ہیں۔ یہ قواعد و ضوابط عام افراد کے تعلقات کے بارے میں لاگو ہونے والے سول قانون سے مختلف ہوتے ہیں۔

دھ اس تفریق کو نہ قدیم قوانین نے اختیار کیا نہ بہت سے موجودہ وضعی قوانین نے مثلاً سوئزر لینڈ، برطانیہ، اٹلی کے قوانین میں تاجر غیر تاجر کا فرق نہیں ہے سب پر یکساں قوانین جاری ہوتے ہیں۔ ۱۷۵

اسلامی شریعت میں ہم دیکھتے 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 تنقید تاجر اور غیر تاجر سب کے لیے 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 دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے مدیون کا ہاتھ مضبوطی سے پکڑتی ہے اور اسے دین کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لیے 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 لیے 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 شمن مثل اور اجر مثل د محاشل قیمت اور محاشل اجرت) کے ذریعہ۔

اس کے علاوہ شریعت میں ایسے التزامات بھی ہیں جو متعین اسباب سے مربوط نہیں ہیں جن کے نتیجے 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 موافقت کی آیت میں لکھت پڑھت کا استثناء کیا ہے۔

الا ان تكون تجارة حاضرة بجز اس کے کہ سودا دست بدست

تدیرونها بینکم ہو جسے تم باہم لیتے ہی رہتے ہو۔

اور تاجروں کے درمیان ہونے والے معاملات میں تاجر کے خاص عرف کا اعتبار کیا ہے، اسی طرح کے اور چند مسائل میں تاجر اور غیر تاجر کا فرق کیا ہے۔ ظاہرات 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 لیے خاص عدالتی نظام ہے جسے قضاہ ادارہ 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 لیے 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 لیے عدالتیں

بھی ایک ہیں۔ اسلام میں قضاء مظالم کے نام سے جو علیحدہ عدالتی نظام قائم کیا گیا جو بظاہر 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 ارباب شرکت و اقتدار اور اصحاب حکومت جنہیں 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 مقابلے میں ایک عام آدمی کے حقوق کی حفاظت کی جائے۔ اسی لیے قضاہ مظالم کی نشستیں خلیفہ کے محل میں اور عموماً خلیفہ کی صدارت میں ہوا کرتی تھیں، قضاہ مظالم کی عدالتوں کے ذریعہ اسخیں احکام شرعیہ کی تنفیذ کی جاتی تھی جن کی تنفیذ عام عدالتوں میں ہوا کرتی تھی۔ لہذا اسلامی شریعت قانون کی دوئی سے آشنا نہیں بلکہ حکومتی تعلقات اور عوامی تعلقات پر 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 شمولیت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اسلام میں اس قانونی صورت حال کے چند اسباب ہیں، جنہیں 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، لہذا اس میں اداری و انتظامی حکومتی اور غیر اداری (غیر انتظامی) دو قوانین کا ہونا قابل قبول نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی شریعت میں تمام روابط ترقی کے انتظامی ضروریات پورا کرنے کی حد کو پہنچتے ہیں۔ تمام مسلمان ایک دوسرے کے نگران اور ہمدرد ہیں۔ ایک دوسرے کو برائی سے روکنے اور بھلائی کا حکم دینے کا عمل ایسے وسائل سے انجام دیتے ہیں۔ جو کبھی کبھی براہ راست حکم کی 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 ادارہ (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 لیے حکومت  
قانون وضع کرتے وقت اپنے آپ کو عمومی قوانین سے مستثنیٰ کر لیتی ہے۔ اس لیے  
قانون کی ثنویت کے لیے راہ کھل جاتی ہے۔

جہاں حکومت آغاز ہی سے قانون کی پیداوار ہوتی ہے جیسا 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۔

۳۔ شریعت کا حاکم محکوم دونوں کے لیے عام خطاب ہے، اسی لیے 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 مکلف 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 ادارہ تعلقات کا  
عمومی قانون سے استثناء بے بنیاد قرار پاتا ہے۔

(ج) اسی طرح اسلام کا بین الاقوامی قانون اس کے داخلی قانون ہی کا ایک جز 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 لیے

بین الاقوامی میدان میں لازم کر دی گئی ہے۔

شریعت مسلمانوں کو کچھ ایسے احکام کا مکلف بناتی ہے جن کی پابندی مسلمان دوسرے سے معاملہ کرتے وقت کرتے ہیں۔ مسلمانوں کی طرف سے ان احکام کی پابندی نہ دوسروں کا بدلہ چکانے کے لیے ہوتی ہے نہ بین الاقوامی سطح پر برپا ہونے والے کسی معاہدہ کے نتیجہ میں ہوتی ہے بلکہ یہ اس لیے ہوتا ہے کہ شریعت کچھ متعین اقدار کو دنیا میں نافذ کرنا چاہتی ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض احکام مسلمانوں کے لیے لازم ہیں غیر مسلموں (ذمیوں) کے لیے لازم نہیں۔ لہذا 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 جزا یکجا ہوجاتے ہیں۔ اب تک بین الاقوامی قانون کی دفعات کو یہ بات حاصل نہیں کیونکہ ان میں الزام اور جزا کا عنصر موجود نہیں۔ چونکہ ہر ملک اپنی جگہ آزاد و خود مختار ہے اور اس کے معاملات میں کسی کے لیے مداخلت کی گنجائش نہیں اس لیے 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 و منافع 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 و سنت میں پیش کردہ مسئلے کا حکم نہ پانے کی صورت میں قاضی اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔

اس سلسلے میں سب سے اہم دلیل حضرت معاذ بن جبل والی حدیث ہے۔ انہیں

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عین کی طرف والی بنا کر بھیجا تو انہیں اس طرح جانچا۔

نبی اکرمؐ — تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے ؟

معاذ بن جبل — قرآن پاک سے ۔

نبی اکرم — اگر قرآن میں حکم نہ ملے تو کیا کرو گے ؟

معاذ بن جبل — رسول اللہ کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔

نبی اکرم — اگر سنت میں بھی حکم نہ ملے تو کیا کرو گے ؟

معاذ بن جبل — اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

نبی اکرم — ”تمام تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے رسول اللہ 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

حارث بن عمرو نے اس حدیث کی روایت حمص کے کچھ لوگوں سے کی اور اسخوں نے

معاذ بن جبل کے شاگردوں سے روایت کی ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس کی

تردید اس طرح کی ہے کہ معاذ بن جبل سے ایک پوری جماعت کا روایت کرنا حدیث

کو قوی کر دیتا ہے۔ لہٰذا

اس حدیث کی روایت کے بارے میں جو بھی رائے ہو، بہر حال اتنی بات واضح ہے

کہ حضرت معاذ بن جبل میں 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، قضا اور اجتہاد (یعنی تنفیذی اقتدار

فیصلہ کا اختیار اور قانون سازی کا اختیار) تینوں چیزوں کا بیجا ہونے کا یہ مطلب نہیں

ہے کہ وہ قاضی ہونے ہی 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 یہ سب لوگ شرائط اجتہاد کے جامع ہونے کی وجہ سے اجتہاد کرتے تھے

قاضی یا خلیفہ ہونے کی وجہ سے نہیں۔

(ج) اسلام کے صدر اول کے تمام قاضی مجتہد تھے۔ پھر جب فقہی مذاہب کا ظہور ہوا تو اجتہاد کے بارے میں قاضیوں کی آزادی محدود ہو گئی۔ قاضی حضرات اپنے دائرہ قضا میں ان حضرات کو منصب قضا 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 لیے یہ شرط لگائی ہے کہ اسے احکام شرعیہ کا ایسا علم ہو جس کی وجہ سے وہ اہل اجتہاد میں ہو گیا ہو۔ لہذا اگر علم شریعت کے اصولوں کے علم میں کچھ خلل ہو گا تو وہ شخص اہل اجتہاد میں شمار نہ ہو گا اور اس کے لیے فتویٰ دینا اور کارِ قضا انجام دینا جائز نہیں ہو گا۔ 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 ہو گا اور اس کا فیصلہ مردود ہو گا اگرچہ حق و صواب کے موافق ہو اور اس فیصلہ کا گناہ فیصلہ کرنے والے پر ہو گا اور اسے منصب قضا تفویض کرنے والے پر۔

امام ابو حنیفہؒ نے غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک غیر مجتہد قاضی اپنے احکام اور فیصلوں کے لیے اہل اجتہاد سے فتویٰ حاصل کرے گا۔ ابن رشد اور دوسرے چند لوگوں نے قاضی کے لیے 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۔ ۴۸

\_\_\_\_\_ قاضی کے لیے چونکہ اصل یہ ہے کہ وہ مجتہد ہو اس لیے وہ اپنے فیصلے میں کسی متین

مذہب کا پابند نہیں ہو گا نہ اپنے مذہب کا، نہ حاکم کے مذہب کا۔ ۴۹  
دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تعزیر کے بارے میں قاضی کو جو آزادی دی گئی

۴۸ الاحکام السلطانیۃ، ماوردی ص ۶۶، ابو یعلیٰ، ص ۶۱، ۶۲، ہدایۃ المجتہد: ابن رشد

جلد دوم ص ۴۹۶۔

۴۹ الاحکام السلطانیۃ: ماوردی ص ۶۴، ۶۵، ابو یعلیٰ ص ۶۳، ۶۴۔

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 ابو جعفر 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 کر دیں 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 لیے کہ مختلف آراء میں سے ہر رائے کے ساتھ کچھ نہ کچھ حق ہوتا ہے۔

قانون سازی کے بغیر عالم اسلام میں کارِ قضا انجام پاتا رہا حتیٰ کہ دولت عثمانیہ میں ”مجلہ الاحکام العدلیہ“ مرتب کیا گیا۔ ہم ”حکم اسلامی کے مصادر“ کی فصل میں دوبارہ تفصیل سے قانون سازی کے مسئلے پر گفتگو کریں گے۔

## ۱۸۔ شریعت اور تاریخ سازی

وضعی قانون لوگوں کے حالات اور ان کی واقعی صورت حال کی عکاسی کرتا ہے۔ (الف)  
کیونکہ یہ قانون انہیں کی طرف سے صادر ہوتا ہے اور انہیں کے افکار، عادات اور خواہشات کی ترجمانی کرتا ہے، وضعی قانون، دینی و اخلاقی اقدار و روایات کو اہمیت نہیں دیتا۔ ہاں علامتی طور پر کچھ روایات کو اہمیت دیتا ہے جنہیں 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 عیبی 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 لیے یہ بھی شرط ہے کہ شوہر یا بیوی کے احساس کی رعایت کرتے ہوئے یہ عمل ہو۔ وضعی قانون میں نشے کا استعمال درست ہے لیکن نشے 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 لیے 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 و اخلاقی 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، مفسد سے سماج کو بچاتا ہے۔

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

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 لیے اسلامی شریعت ادا کر رہی ہے۔ شریعت کے پیش نظر وہ الہی امانت ہے جس کا بار انسان کے دوش ناکواں پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی وہ خلافت ہے جو زمین کو مادی اور معنوی طور پر آباد کرنے کے لیے انسان کو سونپی گئی۔ اس میدان

میں تاریخ کے پتے کو دکھا دینے کے لیے تربیت، عبادات، ایمان کے شعبے -  
امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور جہاد اپنا اپنا مقررہ رول ادا کر رہے ہیں۔

## ۱۹۔ عالمی شریعت

(الف) اسلامی شریعت عالمی شریعت ہے۔

اس شریعت کی مخاطب ساری انسانیت ہے، یہ شریعت نہ تنہا عربوں کے لیے 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 نقطہ نگاہ ہیں ایک امام ابو حنیفہؒ کا دوسرا صاحبینؒ کا

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

اس لیے 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 امة واحدة واحدة“ سارے انسان ایک امت تھے، قوموں اور زمانوں کے اختلاف کے باوجود ان سب کے لیے آسمانی پیغام بھی ایک ہے۔

ولقد بعثنا فی کل امة رسولا

اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک پیامبر

ان اعبدوا اللہ واجتنبوا

بھیجا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور

الطاغوت۔ (النحل: ۲۶)

شیطان کی راہ سے بچو۔

اسی لیے 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 شریعت میں ہے کہ عربی کو عجمی

پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔

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

کنتم خیر امة اخرجت للناس  
تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے  
تامرون بالمعروف وتنہون  
یہ پیدائی گئی تم بھلائی کا حکم دیتے  
عن المنکر وتؤمنون باللہ  
ہو اور برائی روکتے ہو اور اللہ پر ایمان  
رکھتے ہو۔

امت مسلمہ کے لیے اصل یہ ہے کہ ایک ہی رشتہ وحدت میں پر دئی 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 اشتراک 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۔

ولا تنازعوا فتفشاوا  
اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ  
کم ہمت ہو جاؤ گے۔

لہذا اسلام کا قریبی نشانہ امت اسلامیہ کی وحدت ہے۔  
اسلام کا دور کا نشانہ جنس انسانی کا باہمی تعاون ہے۔

یا ایہا الناس انا خلقناکم من  
اے لوگو! ہم نے تم سب کو ایک مرد اور  
ذکر و انثیٰ وجعلناکم شعوبا  
ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو  
وقبائل لتعارفوا ان اکرمکم  
مختلف قومیں اور خاندان بنا دیے کہ ایک  
عند اللہ اتقواکم رجرات: ۱۳  
دوسرے کو پہچان سکو بے شک تم میں  
سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے۔

قل یا اہل الکتاب تعالوا الی کلمۃ  
آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب ایسے قول

سواء بنینا و بینکم الالعبد الا  
 اللہ، ولا لشرك به شیئاً. ولا  
 يتخذ بعضنا بعضا اربابا من  
 دون اللہ (ال عمران: ۶۴)

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 سوار کی تفسیر کرتے ہوئے جصاص 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 لیے کہ سب لوگ اللہ کے بند  
 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 مالک  
 نے چھوٹے مالک 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 و استوار 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۔

اسلامی شریعت بلند قانونی بنیادوں میں جو توحید، جان مال آبرو کی حفاظت وغیرہ سے  
 مربوط ہیں دوسری آسمانی شریعتوں سے ہم آہنگ ہے۔ ارشادِ باری ہے۔

قل تعالوا آل ما حرم ربکم  
علیکم؛ الا تشرکوا به شیئاً،  
وبالوالدین احساناً، ولا تقتلوا  
اولادکم من املاق نحن  
نرزقکم وایاهم؛ ولا تقربوا  
الفراحت ما ظہر منها وما بطن  
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله  
الا بالحق، ذلکم وصاکم به  
لعلکم تتقون (الانعام: ۱۵۱)

آپ کہیے کہ آؤ میں تمہیں پڑھ کر سنائوں  
وہ چیزیں جو تم پر تمہارے 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 حیائیوں 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 حقی شرعی  
کے، اس سب کا اللہ نے تمہیں حکم دے رکھا  
ہے تاکہ تم عقل سے کام لو۔

ولقد آتینا موسیٰ تسع آیات  
بینات (الاسراء: ۱۰۱)

امام ترمذیؒ وغیرہ نے روایت کی ہے کہ دو سیہودیوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ  
وسلم سے موسیٰ علیہ السلام کو عطا شدہ نو آیات کے بارے میں دریافت کیا تو  
آپ صلی اللہ علیہ وسلم 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 — کسی بے گناہ شخص کو صاحبِ اقتدار کے پاس قتل کرانے کے لیے مت لے جاؤ۔

۶ — ایک دوسرے کا مذاق نہ اڑاؤ۔

۷ — پاک دامن عورتوں پر الزام تراشی مت کرو۔

۸ — جنگ کے موقع پر پیٹھ نہ پھیرو۔

۹ — خاص طور سے تمہارے لیے اے یہودی! یہ ہدایت ہے کہ سینچر کے روز زیادتی نہ کرو۔

یہ جواب سن کر دونوں یہودیوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ اور پیر چومے اور کہا ہم دونوں آپ کے نبی ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ اے

## ۲۰۔ شریعتِ 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) مقاصدِ ضروریہ (۲) مقاصدِ حاجیہ (۳) مقاصدِ تحسینیہ اس کی مزید تفصیل و وضاحت مقاصدِ 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 فروعیات میں سراپت کیے ہوئے ہے۔

(د) کتاب الغرور کے ذیل میں امام غزالی اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ایک دوسرا گروہ ہے جو نوافل کا دلدادہ ہے اور فرائض کی ادائیگی پران 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 انہیں لذت نہیں ملتی اور نہ انہیں یہ حرص ہوتی ہے کہ فرض نمازیں اول و ثنت میں ادا کر لیں، 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 انہیں فرائض کی ادائیگی سے حاصل ہوا۔ ۵۲

(ھ) نیکیوں میں ترتیب کا لحاظ نہ کرنا برا بیروں 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 لیے نیکی کے دو کام متین 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 احساء سے زیادہ ہیں، اس لیے کہ معصیت تو واضح ہے، طاعت بھی واضح ہے غامض 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 بالکل اسی طرح ہے جس طرح ماں کی حاجت کو باپ کی حاجت پر مقدم کرنا واجب

۵۲ بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں، ما تقرب الی عبدی۔

ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا، اسے رسول اللہؐ میں کس کے ساتھ حسن سلوک کروں؟ آپ نے فرمایا: "اپنی ماں کے ساتھ" اس شخص نے دریافت کیا: پھر کس کے ساتھ؟ آپ نے فرمایا: "اپنی ماں کے ساتھ"۔ اس شخص نے پھر یہی سوال دہرایا تو آپ نے پھر وہی جواب دیا۔ اس شخص نے پھر یہی سوال کیا تو آپ نے فرمایا: اپنے باپ کے ساتھ" اس شخص نے سوال کیا: پھر کس کے ساتھ؟ تو آپ نے فرمایا: جس کے ساتھ تمہارا سب سے زیادہ نزدیکی رشتہ ہو، پھر اس کے بعد جس سے زیادہ نزدیکی رشتہ ہو۔" 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 ہیں تو زیادہ متقی اور پرہیزگار کو ترجیح دی جائے۔

اسی طرح جس شخص کا مال والدین کے نفقہ اور اخراجات 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 لیے 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 کر لیا ہے اور جمعہ کا وقت شروع ہو گیا اور فوت ہونے والا فریضہ ہے ایسی صورت میں اس شخص کو وعدہ پورا کرنے میں مشغول ہونا گناہ ہے اگرچہ 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 و عیال کو سخت سست کہتا ہے حالانکہ ناپاکی اور والدین کو ایذا دینا دونوں ممنوع ہیں لیکن والدین کی ایذا رسانی سے بچنا نجاست سے بچنے سے زیادہ اہم ہے۔

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

۵۳ ترمذی اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کیا ہے اور زید بن حکیم عن ابیہ عن جدہ والی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔



جس شخص نے ان تمام امور میں ترتیب کی رعایت ترک کر دی وہ دھوکے میں مبتلا ہے یہ دھوکا انتہائی غامض 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 وجہ سے یہ طاعت معصیت میں تبدیل ہو گئی ہے۔

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 خلافیات 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 لیے اس شخص کو جن احکام سے واقف ہونے کی ضرورت ہے وہ احکام اس شخص کے لیے زیادہ اہم ہیں مگر سرداری اور جاہ کی محبت اور مباحات، ہم پلہ افراد کو کچھاڑنے اور ان سے آگے بڑھنے کی لذت نے ایسے لوگوں کے دلوں پر پردہ ڈال دیا ہے حتیٰ کہ وہ خود فریبی میں مبتلا ہیں اور اس خیال میں مگن ہیں کہ ہم اپنے دین کی فکر میں لگے ہیں۔<sup>۵۴</sup>

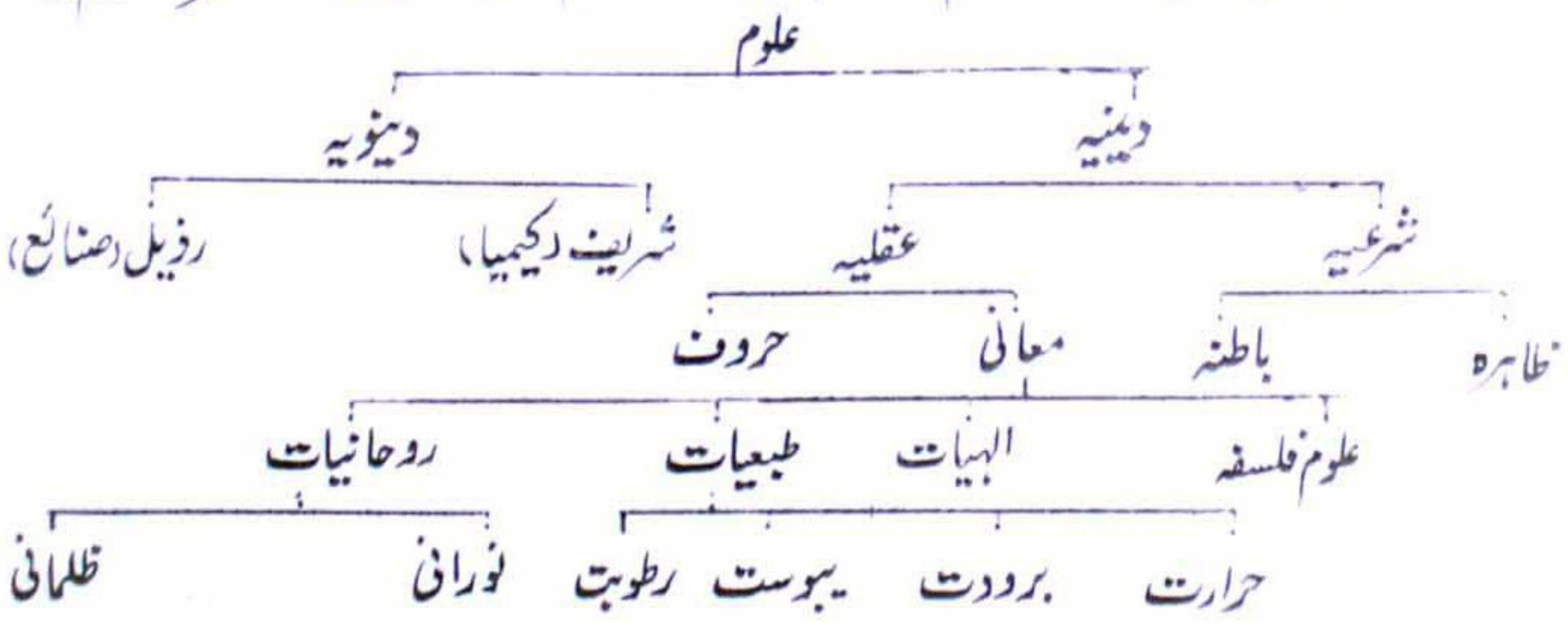
## فصل دوم

# شرعیات کی دوسرے علوم سے نسبت

اس فصل کا مقصد علوم کی تقسیم اور شرعیات 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، انخوان الصفا، خوارزمی، ابن سینا، ابن الندیم، ابن حزم، ابیوری، اکفانی اور متاخرین میں سے طاش کبری زاد، حاجی خلیفہ، تھانوی صدیق حسن خاں کا ذکر کافی ہے ان حضرات کی تصنیفات میں درج ذیل نکات ہماری توجہ مبذول کراتے ہیں۔

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



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 خلدون (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 و اے 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 امت اسلامیہ کے ساتھ مخصوص ہیں اگرچہ کچھ دوسری قومیں بھی کسی قدر ان علوم کے کچھ مجمل امور میں شریک ہیں۔

۴- امام غزالی 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 نقطہ نظر ہے جس کا مطالعہ ہمارے لیے مفید ہے۔ ان دونوں مسئلوں پر ان کی رائے احیاء علوم الدین اور المستصفیٰ کے مقدمہ میں ملتی ہے۔ اسی لیے پہلے ہم اس موضوع پر امام غزالی کا نقطہ نظر پیش کریں گے۔ پھر اس سے وابستہ مختلف مسائل پر بحث و مناقشہ کریں گے۔

## ۱۔ امام غزالی کا نظریہ

(الف) امام غزالی 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 لیے کہ مفسر صرف کتاب اللہ کے معنی میں غور کرتا ہے، محدث خاص طور پر حدیث کے طریق ثبوت پر نظر رکھتا ہے، فقیہ خاص طور پر مکاتہ انسانوں کے افعال کے احکام پر غور و فکر کرتا ہے۔ اصولی کا دائرہ بحث احکام شرعیہ کے اولہ تک محدود رہتا ہے۔ صرف متکلم ہی ہے جو ان سب سے عام چیز یعنی موجود کے بارے میں غور و فکر کرتا ہے۔۔۔ پھر تدریجاً اس تفصیل کی طرف آتا ہے جس میں تمام دوسرے علوم دینیہ کے مبادی کو ثابت کرتا ہے مثلاً کتاب و سنت اور رسول کی صداقت ثابت کرتا ہے۔ مفسر متکلم کے مختلف و متنوع موضوعات میں سے ایک خاص موضوع یعنی قرآن کو اختیار کر کے اس کی تفسیر پر غور و فکر کرتا ہے۔ محدث ایک مخصوص 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 و فکر کرتا ہے کہ اس فعل کے بارے میں شریعت نے وجوب کا حکم لگایا ہے یا مانعت یا اباحت کا۔ اصولی نے ایک خاص موضوع یعنی قول رسول 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 احکام پر کس کس طرح دلالت کرتا ہے۔ اصولی کی نظر اصلاً رسول کے قول اور فعل سے متجاوز نہیں ہوتی کیونکہ قرآن بھی زبان رسالت سے سنا گیا ہے اس لیے وہ بھی قول رسول میں آگیا اور اجماع کا ثبوت بھی قول رسول سے ہے اور اصل اولہ قرآن، سنت اور اجماع ہی ہیں، قول رسول کی صداقت اور حجیت کی بحث علم کلام میں ہوا کرتی ہے۔

اس لیے علم کلام ہی تمام علوم دینیہ کی بنیادیں اور ان کے مبادی ثابت کرنے

کا ذمہ دار ہے، لہذا دوسرے تمام دینی علوم علم کلام کے مقابلے 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۔۔۔ ۲۷

(ب) غزالیؒ غیر شرعی علوم کی تین قسمیں کرتے ہیں (۱) قابل تعریف علوم (۲) مذموم علوم (۳) مباح علوم تاریخ کو مباح علوم میں شمار کرتے ہیں اور سحر شعبہ ہاڑی اور طلسم کو علوم مذمومہ میں شامل کرتے ہیں۔ قابل تعریف غیر شرعی علوم میں سے جو علوم انسانی معاشرے کے لیے لابدی ہیں انہیں واجب کفائی قرار دیتے ہیں اور باقی کو مستحق فضیلت کہتے ہیں۔

امام غزالیؒ کا خیال ہے کہ طب، حساب اور وہ پیشے جن کا سماج محتاج ہے مثلاً صنعت و حرفت، کاشتکاری، سیاست اور بنائے 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۔

غزالیؒ علوم شرعیہ محمودہ کو چار خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔

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

۲۔ فروع (مسائل فقہ، احوال قلب کا علم، علم الاخلاق)

۳۔ مقدمات (لغت، نحو،۔۔۔)

۴۔ مہتمات یعنی تکمیلی علوم (قرأت قرآن، تفسیر، ناسخ و منسوخ، اصول فقہ، اسما و رجال)

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

(د) جن علوم کا سیکھنا فرض عین ہے انہیں غزالیؒ نے ان علوم آخرت میں منحصر کر دیا ہے جن پر عمل کرنا ہر عاقل بالغ انسان کے لیے 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 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 پھلکے کی ہے۔

امام غزالیؒ کا نظریہ یہ ہے کہ ہر شخص کے ذمہ لازم ہے کہ وہ طریقہ سیکھے جس کے ذریعہ اپنے فرائض صحیح طور پر ادا کر سکے۔ اگر کسی شخص کا پیشہ مولشی پالنا ہو تو اس کی ذمہ داری ہے کہ زکوٰۃ کے احکام سیکھے، اگر تاجر ہے اور اس کے ماحول میں ربو (سود) عام ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ ربوی معاملات کے بارے میں کافی معلومات حاصل کرے تاکہ ربو میں ملوث ہونے سے بچ سکے۔

علوم محمودہ میں کس قدر سیکھنا واجب ہے اس سلسلے میں امام غزالیؒ ان علوم کو فضیلت دیتے ہیں جن سے اللہ کی ذات و صفات، افعال، سنن کا علم ہوتا ہے اور ان میں اضافہ ہوتا ہے، علوم کفائی میں سے بہ قدر کفایت سیکھنا لازم قرار دیا ہے، اس سلسلے 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 لیے کہ علم بہت ہے 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 جنہیں ہم نے فروض کفائی میں شمار کیا ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کے تین درجے ہیں (۱) درجہ اختصار یعنی کم سے کم درجہ (۲) درجہ

۱۔ امام غزالیؒ: احیاء طبع الشعب، جلد اول ص ۲۳-۲۴، نیز ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر، جلال الدین سیوطی ص ۲۲۲-۲۲۶  
۲۔ احیاء، جلد سوم ص ۲۰۲-۲۰۳

اقتصاد یعنی متوسط درجہ (۳) درجہ استقصاء اس درجہ کی کوئی انتہا نہیں ہے  
 اخیر تک اس درجہ کی انتہا نہیں ہوتی ہے

(رض) علم کلام کے بارے میں امام غزالی کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفید حصہ قرآن و  
 حدیث میں آگیا ہے لیکن چونکہ اس دور میں بدعت رونما ہوئی ہے اور اہل  
 بدعت شبہات پیدا کرتے ہیں لہذا علم کلام سیکھنا ضروریات میں شامل ہے  
 اور شبہات اور ان کے جوابات سے واقف ہونے کے لیے اس کا سیکھنا  
 واجب کفائی ہے۔

(ح) امام غزالی 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۔ الہیات۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ  
 بھی علم کلام میں داخل ہے۔

۴۔ طبیعیات۔ طبیعیات کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں (۱) وہ قسم جو شریعت اور دین

حق کے خلاف بحثوں پر مشتمل ہے۔ اس بنیاد پر انہیں 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 علم طب کو دوسرے

علوم طبیعیہ پر اس اعتبار سے ترجیح حاصل ہے کہ علم طب کی لوگوں

کو ضرورت ہے دوسرے علوم طبیعیہ کی نہیں۔

## ۲۔ امام غزالی کے نظریہ پر تبصرہ

علوم کی ترتیب کے میدان میں ہم امام غزالی کے نظریہ کے پورے قدر داں

ہیں، ہمیں اس میں بھی شک نہیں ہے کہ غزالی 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 تبصرے کرتے ہیں۔

(الف) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”طلب العلم فريضة على كل مسلم“ (علم سیکھنا ہر مسلمان کے ذمہ فرض ہے) اس حدیث میں ”مسلم“ کا لفظ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ مسلم اسم جنس ہے اسی طرح کا استعمال ہمیں ایک دوسری حدیث میں ملتا ہے ”المسلم من سلم المسلمون من لسانه وبيده“ (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 مہد سے لحد تک یہ فرضیہ مسلمان کے ذمہ رہتا ہے۔

(ب) کوئی علم فی نفسہ مذموم نہیں ہے، اس لیے کہ علم ایک قسم کی روشنی ہے لہذا 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 لیے بالکل نافع نہیں ہیں یا جن کا نقصان نفع سے بڑھا ہوا ہے مثلاً جادو جوا وغیرہ۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعا منقول ہے ”نعوذ بالله من علم لا ينفع“ (ہم غیر نافع علم سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں) حضور اکرم کی دوسری دعا ہے اللهم الفعنى بما علمتنى و علمنى ما ينفعنى و نردنى علما رستن 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۔



(۷) علوم کی تقسیم شرعیہ عقلیہ کی طرف یا شرعیہ غیر شرعیہ کی طرف یا دینیہ اور غیر دینیہ کی طرف اس بات کا رہم پیدا کرتی ہے کہ علوم غیر شرعیہ اسلام کے لیے 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 لیے اس کے علاوہ کچھ ممکن نہیں ہے کہ ہر ایسے علم کو دینی علم کہے جو نافع اور مفید ہے اور اسلامی معاشرہ کے لیے 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 و استنباط کے خاص پنج پر ہے اور ان دوسرے علوم میں جن کی بنیاد عقل اور تجربے پر ہے فرق کریں۔  
امام غزالی خود اس نظریہ کو قبول کرتے ہیں کیونکہ وہ علم دینی کے بارے میں لکھتے ہیں: خدا کی قسم علم دینی بھی دین سے متعلق ہے لیکن یہ تعاقب 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۔

(۱۵) 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 تجربے سے رہنمائی ہوتی ہے مثلاً طب (۳) جو سماع پر موقوف ہو مثلاً لغت ہو سکتا ہے۔ کہ امام غزالی 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 جدید تقسیم میں خالص علوم، تطبیقی علوم اور انسانی علوم اور دوسرے وہ علوم جو فلسفہ، علوم کے ماہرین کی بحث و تحقیق کا موضوع ہیں نیز علوم مکتبات و معلومات کی معاصر تقسیموں کو بھی مد نظر رکھنا پڑے گا۔

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

۱۔ بہت ساری آیات و احادیث میں مطلق انداز میں علم کا ذکر آیا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

قل هل یستوی الذین یعلمون      آپ فرمادیجئے کیا اہل علم اور غیر اہل علم  
والذین لا یعلمون      برابر ہو سکتے ہیں۔

اسی طرح بعض آیات و احادیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ علم سے مقصود صرف اصول 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 لیے قبول کیا کہ وہ لوگ علم کے مقصد اور دین کے مقصد کے درمیان حد بندی نہیں کرتے تھے۔ وہ لوگ 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 و 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۔

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 لیے کہ ہر وہ علم جو اسلامی معاشرہ کے مستقل وجود کی حفاظت کے لیے مفید ہو سکتا ہے اس کا سیکھنا امت اسلامیہ کے لیے واجب کفائی ہے۔ جس طرح

## یہ آیت کریمہ

وما کان المؤمنون لینفروا كافة  
فلولا لغزوم کل نرقه منهم  
طائفه لیتفقھوا فی الدین و  
لینذروا قومهم اذا رجعوا  
الیهم لعلہم یحذرون -  
(التوبة: ۱۲۲)

اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ آیتہ سب  
کے سب نکل کھڑے ہوں یہ کہوں نہ ہو  
کہ ہرگز وہ میں سے ایک جنت 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 علوم کا سیکھنا اسلامی معاشرے پر  
واجب کفائی ہے۔

(۱) تمام علوم سیکھنے کے دلائل اختصار کے ساتھ اس طرح بیان کیے جا سکتے ہیں۔

۱۔ جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوتا وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔ لہذا 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 لیے 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 ہو سکیں۔

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

ترقی یافتہ بڑی طاقتوں کے اثر و نفوذ اور دباؤ میں رہ جائیں گے۔

۲۔ قرآن کریم انسانوں کو خلقت کے نظام، زمین، دنیا کے عجائبات، متنوع موجودات کے احوال و آثار سے پیدا ہونے کی کیفیت کے مطالعہ کی دعوت دیتا ہے۔ زیادہ دقیق عبارت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ آفاق و انفس میں اللہ کی نشانیوں کے مطالعہ اور ان میں غور و تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ قرآن ہم سے یہ بھی مطالبہ کرتا ہے کہ ہم لوگ اپنے حواس اور عقول کو عالم تخلیق کے اسرار جاننے کے لیے استعمال کریں۔ اس مفہوم میں آیات قرآنی بہت کثیر اور معروف ہیں، یہ آیات اس جانب رہنمائی کرتی ہیں کہ پورا عالم کائنات اللہ تعالیٰ کی نشانیاں ہے اور دنیا میں موجود محکم نظام نظم و تدبیر 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 حاصل ہے۔ ہر ایک کو اپنے فن میں

انما یخشى الله من عبادة العلماء  
اللہ سے ڈرتے تو بس وہی بندے ہیں  
(فاطر: ۲۸)  
جو علم والے ہیں۔

وما یعلمھا الا العالمون  
اور انہیں بس علم والے ہی سمجھتے ہیں۔  
(عنکبوت: ۴۳)

بل هو آیات بینات فی صدور  
بات یہ ہے کہ یہ کتاب خود ہی بہت ہی  
الذین اوتوا العلم (عنکبوت: ۴۹)  
کھلی ہوئی نشانیاں ہے۔ ان لوگوں کے

ذہن میں جنہیں 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۔

سنریم آیاتنا فی الآفاق و فی  
 انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق  
 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  
 (فعلت: ۵۳)

قرآن حق ہے۔

اس آیت میں اس طرف رہنمائی ہے کہ تخصص پیدا کیا جائے اور رہنمائی نہ  
 تلاش و تحقیق کی جائے سادہ سطحی غور و فکر پر اکتفا نہ کیا جائے۔

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

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

اللہ کا تقرب اور اس کی رضا مندی حاصل کرنے کے مختلف طریقے اور پہلو  
 ہیں۔ فرض عبادات، علومِ الہیہ کا سیکھنا، نفس کی تربیت و تہذیب، آیاتِ الہیہ کی  
 معرفت، خدمتِ خلق، کلمہ حق کو سر بلند کرنے کے لیے اسلامی معاشرے کو آگے  
 بڑھانے کی کوشش یہ سب اسی اصل کلی پر عمل درآمد کی مختلف صورتیں ہیں۔ اسی  
 بنیاد پر تمام علومِ دینیہ تقرب الی اللہ کے وسیلے ہیں اور علومِ طبیعیہ عظمتِ الہی 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 صفحات کے مطالعے سے فضیلت میں تقدم و تاخر کے اعتبار سے سب سے بہتر اور اس سے کم بہتر کی ترتیب ضرور ہے لیکن بہر حال مجموعی طور پر ان سب کا مقصد اور نشانہ ایک یعنی آفاق و انفس میں اللہ کی نشانیوں کی دریافت ہے۔

(۷) امام غزالیؒ کا علم کلام کو باقی علوم دینیہ کے مقابلے 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 رد عمل 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 و عقائد 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۔

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

(۹) اسی طرح ہمارے 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 لیے کہ یہی اخلاقی اقدار شریعت کا خلاصہ ہیں۔ فرمان رسالت ہے۔

النبا بعثت لاتمم مکارم الاخلاق      میں مکارم اخلاق کی تکمیل ہی کے لیے مبعوث

کیا گیا ہوں۔

شہ ڈاکٹر مہدی کلشنی: مقالات المؤتمر العالمي الاول للفکر الاسلامی فی طهران ص ۱۰۱-۱۱۵۔

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۔ نتیجتاً ان اخلاقی تفصیلات اور تنفیذی احکام کا درجہ شریعت کے عمومی نظریہ سے نیچے ہے اور شریعت کے عمومی نظریہ کے قواعد و ضوابط ان اخلاقی تفصیلات پر حاکم ہیں۔

### ۳۔ شریعت کا دوسرے علوم سے رشتہ

جو علوم بحث و تحقیق کے مناہج ہیں مثلاً اصول فقہ، قواعد فقہیہ، خلاف الفقہاء، تخریج الاصول علی الفروع وغیرہ کی حیثیت باقی علوم کے لیے فیصلہ کن قواعد و ضوابط کی ہے۔ علوم منہج کی یہ حیثیت صرف فقہ کے رسمی دائرے میں نہیں ہے، اس لیے کہ جن علوم کا بھی نشوونما اور تدریجی ارتقاء ہوا اور ان علوم کو مستقل حیثیت حاصل ہوئی دخواہ ان علوم کی نشوونما فقہ کا ایک جزء ہونے کی حیثیت سے ہوئی ہو یا فقہ سے بالکل علیحدہ ان کا نشوونما ہوا ہو، مثلاً علم عمرانیات، سیاسیات، اقتصادیات، علم نشر و اشاعت، 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 کمونین قوانین ہیں ان قوانین تک رسائی مشاہدہ، معاشرتی مظاہر کے استقرار 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 و محققین 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 مظاہر کا استقراء اور جستجو کر کے ان مظاہر پر حکمرانی کرنے والے الہی قوانین کا سراغ لگایا۔

طبیعیاتی، اجتماعی، نفسیاتی قوانین و نوایس 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 سکونین قوانین کو تکلیفی قوانین سے مربوط نہیں کیا۔ ایسا اس وجہ سے ہوا کہ کلیسا نے اپنے دینی شرعی قوانین کے اندر علمی بحث و تحقیق اور اس کے نتائج پر پابندیاں شامل کر لیں، علم اور علماء پر کلیسا کی اس ظلم و زیادتی کے خلاف یہ رد عمل پیدا ہوا کہ سائنس داں اور جدید علوم کے ماہرین صرف انہیں پابندیوں سے گریزاں نہیں ہونے بلکہ انہوں 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 موجودہ شکل و صورت میں اس صدی میں عالم اسلام پہنچے۔

پہلے ہم طبیعیاتی 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 و تحقیق 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 طبیعیاتی اور اجتماعی قوانین تضاد یا اضطراب کے بغیر قوانین تکلیفیہ (شرعیہ) سے ہم آہنگ ہو جائیں۔

(الف) شارع نے ہمیں قرآن و سنت میں اس حقیقت کی طرف بار بار متوجہ کیا ہے کہ کائنات نفس اور معاشرہ میں فطری قوانین کی حکمرانی ہے اور شارع نے ان قوانین کی مثالیں بیان کی ہیں اور ہمیں مزید قوانین معلوم کرنے نیز عالم کائنات میں اسباب مسببات کا محکم رشتہ دریافت کرنے کے لیے غور و فکر، تدبر و مشاہدہ کی دعوت دی ہے، اس بات کی بھی دعوت دی ہے کہ ان قوانین کا استخراج کر کے



انھیں وسیع معنی میں زمین کی تعمیر میں استعمال کریں، مادی، اجتماعی، روحانی ہر جہت سے دنیا کو ترقی دیں۔

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

۱۔ علم النفس کے قوانین کے بارے میں جو نصوص وارد ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

— ونفس وما سواها فالنفس بما فجورها اور جان کی قسم ہے اور اس کی جس نے

اے درست بنایا پھر اس کی بد کرداری

اور اس کی پرہیزگاری دونوں کا اسے اتقا کیا۔

ہر بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے اس

کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا

مجوسی بناتے ہیں۔

انسان بے ہمت پیدا ہوا ہے کہ جب اسے

تکلیف پہنچتی ہے تو جزع فرزع کرنے لگتا

ہے اور جب اسے خوشحالی ہوتی ہے تو بغل

کرنے لگتا ہے۔ ہاں البتہ نمازی اس حکم

میں داخل نہیں۔

اور ہم انسان کو اپنی رحمت کا مزہ چکھاتے

ہیں اور پھر اسے اس سے واپس لے لیتے

ہیں تو وہ نا امید و نا شکر ہو جاتا ہے اور

اگر ہم اس کو بعد تکلیف کے جو اسے واقع

ہو چکتی ہے کسی نعمت کا مزہ چکھاتے ہیں تو

وہ کہنے لگتا ہے کہ میرا دکھ درد رخصت

— کل مولود یولد علی الفطرة

وانما البوالة یهودا نہ او ینصرانہ

اور یہ جسانہ (مسلم)

— ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه

الشر جزوعا واذا مسه الخیر

منوعا الا المصلین (المعارض ۱۹-۲۱)

— ولئن اذقنا الانسان منا رحمة

ثم نزعنا هامة إنه لیئوس

کفور۔ ولئن اذقنا له نعماء بعد

ضراء مسته لیقولن ذہب

السیئات عنی انه لفرح فخور

الا الذین صبروا و عملوا الصالحات

ہو گیا۔ بجز ان لوگوں کے جو صبر کرنے والے ہیں اور نیک کام کرتے رہتے ہیں یہی لوگ تو ہیں جن کے لیے مغفرت ہے اور بڑا اجر ہے۔

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۔ 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 میں جو پہلے اپنے ہاتھوں کر چکے ہیں تو بس وہ لوگ ناامید ہو جاتے ہیں۔

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

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

— اولئك لهم مغفرة واجر كبير

(موجودہ ۹-۱۱)

— واذا نعنا على الانسان اعرض  
ونائى بجانبه واذا مسه الشر  
كان يئوسا۔ (الاسراء ۸۳)

— واذا اذقنا الناس رحمة فرحوا  
بها وان تصبهم سيئة بما  
قدمت ايديهم اذا هم  
يقنطون (الروم ۳۶)

— فاذا نعنا على الانسان اعرض و  
نائى بجانبه واذا مسه الشر  
فذر دعاء عرلض (فصلت ۵۱)

— ويدع الانسان بالشردعاء  
بالخير وكان الانسان عجولا  
(الاسراء ۱۱)

— يرید الله ان يخفف عنكم و  
خلق الانسان ضعيفا (النساء ۲۸)

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

بے شک تمہاری کوششیں مختلف ہیں۔

انسان ہے ہی بڑا تنگ دل

انہوں نے کہا آپ سے میرے ساتھ بناہ

نہ ہو سکے گا اور آپ صبر بھی کیسے کر سکتے

ہیں ایسے امر پر جو آپ کے اعلاہ واقفیت

میں نہیں ہے۔

انسان کی تعلق ہی جلدی کے خمیر سے

ہوئی ہے ہم عنقریب تم کو اپنی نشانیاں

دکھائیں گے سو تم مجھ سے جلدی مت مچاؤ۔

اللہ نے کسی مرد کے سینہ میں دُودل نہیں

بنائے ہیں۔

ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں

پر پیش کی سوان سب نے انکار کیا اس سے

کہ اسے اٹھائیں اور وہ اس سے ڈرے اور

اسے انسان نے اپنے ذمے لیا بے شک

وہ بڑا ظالم ہے بڑا جاہل ہے۔

اور میراث کا سارا مال سمیت کرکھا جاتے

ہو اور مال سے بہت ہی زیادہ محبت رکھتے ہو

لوگوں کے لیے خوشنما کر دی گئی ہے مرغوباً

کی محبت خواہ عورتوں سے ہو یا بیویوں سے

یا ڈھیر بچے ہوئے سونے اور چاندی سے یا

کَلَانَ الْاِنْسَانَ لِيَطْفَىٰ اُنْ رَاۤءَ .

استغنی (العلق ۶-۷)

ان سعيكم لشتى (الليل ۳)

وكان الانسان قنورا (الاسراء ۱۰۰)

قال انك لن تستطيع معي صبرا

وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا

(الكهف ۶۷-۶۸)

خلق الانسان من عجل ساور يكيم

آياتي فلا تستعجلون (الانباء ۳۷)

ما جعل الله لرجل من قلبين

في جوفه (الاحزاب ۱۴)

انا عرضنا الامانة على السموات

والارض والجبال فابين ان

يحملنها واشفقن منها وحملها

الانسان انه كان ظلوما جهولا.

(الاحزاب ۷۲)

تاكلون التراث الكلالما وتجبون

مال حبا جما (الفجر ۲۰)

ين للناس حب السموات

النساء والبنين والقنا طير

طرة من الذهب والفضة

ن

مال

ن پر

کو تیار

نے نکل جاتا

بھیجتا ہے۔

بیوی کو بنایا

نشان پڑے ہوئے گھوڑوں سے یا موٹیوں  
یا زراعت سے۔

اور ان سے مقابلہ کے لیے جس قدر بھی تم  
سے ہر کے سامان درست رکھو قوت سے اڈ  
پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعے  
تم اپنا رعب رکھتے ہو۔ اللہ کے دشمنوں  
اور اپنے دشمنوں پر۔

اس کے پیٹ کے اندر سے ایک مشروب  
نکلتا ہے کہ اس کی رنگتیں مختلف ہوتی ہیں  
اس میں لوگوں کے لیے شفا ہے۔

اور تم میں وہ بھی ہیں جنہیں نکھی عمر تک پہنچا دیا  
جاتا ہے جس سے وہ ایک چیز سے باخبر ہو کر  
بے خبر ہو جاتے ہیں۔

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۔

اور اسی کی جنس سے اس کی بیوی کو بنایا  
تاکہ اس سے سکون حاصل کرے۔

اور اسی کی نشانیوں میں ہے کہ اس نے  
تمہارے لیے تمہاری ہی جنس کی بیویاں  
بنائیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو۔

کیا انھوں نے اس پر نظر نہیں کیا کہ ہم نے  
رات بنائی تاکہ اس میں لوگ آرام کریں۔

والخيل المسومة والا لغام والحرا  
(آل عمران ۱۳)

— واعدوا لهم ما استطعتم من قوة  
ومن سباط الخيل ترهبون به  
عدوا لله وعدوكم۔

— يخرج من بطونهما شراب  
مختلف الوانه فيه شفاء للناس  
(النحل ۶۹)

— ومن كم من يرد الى اراذل العمر  
لكيلا يعلم من بعد علم شيئا  
(الحج ۵)

— ومن نعمره ننكسه في الخلق  
افلا يعقلون (يس ۶۸)

— وجعل منها من وجها ليسكن اليها

— ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم  
انوا لجا لتسكنوا اليها (الروم ۲۱)

— الميروا انا جعلنا الليل ليسكنوا  
فيه (النحل ۸۶)

اور یہ اس کی رحمت ہی تو ہے کہ اس نے  
تمہارے لیے رات و دن بنا دئے تاکہ تم  
اس میں آرام بھی کرو اور تاکہ اس کی  
روزی بھی تلاش کرتے رہو۔

ومن رحمته جعل لكم الليل  
والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا  
من فضله (التقصص ۷۳)

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

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

ان الله لا يغير ما بقوم حتى  
يغيروا ما بانفسهم. (الرعد ۱۱)

تم جیسے ہو گے ویسا ہی تم پر عالم مقرر کیا  
جائے گا۔

— کما تكونوا يول عليكم

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 انہیں وہ  
ذلیل کر دیتے ہیں اور اسی طرح یہ لوگ  
کریں گے۔

ان الملوك اذا دخلوا قرية  
افسدوها وجعلوا اعزة اهلها  
الذوق وكذلك يفعلون۔  
(النمل ۳۳)

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

— واذا اردنا ان نهلك قرية  
امرنا متر فيها ففسقوا فيها  
فحق عليها القول فدمرناها  
تدميرا۔ (نبي اسرائيل ۱۶)

ہاں! ہاں بے شک انسان حد سے نکل جاتا  
ہے اس بنا پر کہ اپنے کو مستغنی سمجھتا ہے۔  
اور اسی کی جنس سے اس کی بیوی کو بنایا

— كلا ان الانسان ليطغى ان سآه  
استغنى۔ (العلق ۶)  
— وجعل منها نورا وجهها ليسكن اليها

تاکہ اس سے سکون حاصل کرے۔

اور اسی کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہارے لیے تمہارے ہی جنس کی بیویاں بنائیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور اس نے تمہارے یعنی میاں بیوی کے درمیان محبت و ہمدردی پیدا کر دی بے شک اس میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو فکر سے کام لیتے رہتے ہیں۔

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

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

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

اور اگر اللہ لوگوں کا ذرا ایک دوسرے

— ومن آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم  
انرا و اجالتسکنوا الیہا و جعل  
بینکم مودۃ و رحمة ان  
فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون  
(الروم ۲۱)

— الم یروا انما جعلنا اللیل لیسکنوا  
فیہ والنهار مبصر (النمل ۸۶)

— ومن رحمته جعل لکم اللیل  
والنهار لتسکنوا فیہ ولتتعدوا  
من فضلہ ولعلکم تشکرون  
(قصص ۷۳)

— یا ایہا الناس انما خلقناکم من  
ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا  
و قبائل لتعارفوا۔

— وکذلک لنولی بعض الظالمین  
بعضا بما کانوا یکسبون۔

— ولولا دفع اللہ الناس بعضهم

سے نہ گھٹاتا رہتا تو نصاریٰ کی خانقاہیں  
اور عبادت خانے اور یہود کے عبادت  
خانے اور مسلمانوں کی مسجدیں سب  
منہدم ہو گئے ہوتے۔

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

اور آپس میں جھگڑا امت کرو ورنہ کم ہمت  
ہو جاؤ گے۔ اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

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۔

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۔

تم ہی غالب رہو گے اگر تم مومن رہے۔

اور بھری 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

ببعض لهدمت صوامع وبيع  
وصلوات ومساجد۔

— ولولا دفع الله الناس بعضهم  
ببعض لفسدت الارض

— ولا تئانرا عرافتفسلوا وتذهب  
را يحكم۔

— ذلك بان الله لديمك مغيراً  
نعمتة العمها على قوم حتى يغيروا  
ما بانفسهم۔

— ولقد كتبنا في الزبور من بعد  
الذکر ان الارض يرثها عبادى  
الصالحون (الانبياء ۱۰۵)

— وانتم الاعلون ان كنتم

مؤمنين۔ (آل عمران ۱۳۹)

— ولا يحيق المكر السئى الا باهله  
فهل ينظرون الا سنة الاولين  
فلن تجد لسنة الله تبديلا و  
لن تجد لسنة الله تحويلا (فاطر ۴۳)

اللہ کے دستور کو منتقل ہوتا ہوا دکھیں گے۔  
سو جھاگ تو نکما ہو کر جاتا رہتا ہے اور جو  
چیز لوگوں کے لیے کارآمد ہے سو وہ  
دنیا میں رہ جاتی ہے۔

اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو خاص  
اکھیں لوگوں پر واقع نہ ہو گا جو تم میں سے  
ظلم کے مرتکب ہوتے ہیں۔

— ناما الزبد نیدھب جفاء واما  
ما یتفع الناس فیما کثرت فی الامراض

— وانقروا فتنۃ لا تصیب من الذین  
ظلموا منکم خاصة -

(الانفال ۲۵)

۳ — اقتضادیات کے سلسلے میں چند آیات یہ ہیں۔

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

— وتاکلون التراث اکلا لہما وتجرن  
المال حبا جما (الفجر ۲۰)

لوگوں کے لیے خوشنما کر دی گئی ہے  
مرغوبات کی محبت خواہ عورتوں سے  
یا بیٹیوں سے یا ڈھیر لگے ہوئے سونے  
اور چاندی سے یا نشان پڑے ہوئے  
گھوڑوں سے یا مویشیوں سے یا زراعت سے  
اور حجب اسے خوشحالی ہوتی ہے تو بخل  
کرنے لگتا ہے ہاں البتہ نمازی اس حکم  
میں داخل نہیں۔

— نراین للناس حب الشهوات  
من النساء والبنین والقناطر  
المقنطرة من الذهب و  
الفضة والخیل المسومة  
والانعام والحراث۔

— واذامسہ الخیر منوعا لا  
المصلین (المعارج ۲۱)

ہاں ہاں بے شک انسان حد سے نکل جاتا  
ہے اس بنا پر کہ وہ اپنے کو مستغنی سمجھتا ہے۔  
انسان ہی بڑا تنگ دل۔

— کلا ان الانسان لیطغی ان رآہ  
استغنی (العلق ۶-۷)

— وكان الانسان فتورا (الاسراء ۱۰۰)  
المیر وانا جعلنا اللیل لیسکنوا

کیا انھوں نے اس پر نظر نہیں کیا کہ ہم نے



رات بنائی تاکہ اس میں لوگ آرام کریں  
 اور دن بنایا جس میں دیکھیں بھالیں۔  
 اور یہ اس کی رحمت ہی ہے کہ اس نے  
 تمہارے لیے رات و دن بنا دیے تاکہ اس  
 میں آرام بھی کرو اور تاکہ اس کی روزی  
 بھی تلاش کرتے رہو۔ اور تاکہ تم شکر کرتے رہو۔  
 اور جب ہم ارادہ 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 رحمت تمام  
 ہو جاتی ہے پھر اس بستی کو تباہ و غارت  
 کر ڈالتے ہیں۔

ہم نے تو ان کے درمیان ان کی دینی  
 زندگی تک میں ان کی روزی تقسیم کر رکھی  
 ہے اور ہم نے ایک کے درجہ دوسرے  
 سے بلند کر رکھے ہیں تاکہ ایک دوسرے  
 سے کام لیتا رہے۔

اور اللہ نے تم میں سے کسی کو کسی پر رزق  
 کے معاملہ میں فضیلت دے رکھی ہے۔  
 اور جو چیز بھی تم خرچ کرو گے سو وہ اس  
 کا عوض دے گا اور وہی بہترین روزی  
 دینے والا ہے۔

اور جو کوئی اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اس

فیہ والنهار مبصرًا والنمل ۱۸۶

— ومن رحمتہ جعل لکم اللیل

والنهار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا

من فضلہ ولعلکم تشکرون۔

راقص ۳۴

— واذا اردنا ان نھلك قرية

امرنا متر فیہا ففسقوا فیہا

نحن علیہا القول فدمرناھا

تدمیراً۔

— نحن قسما بینہم معیشتہم

فی الحیاة الدنیا ورفعنا بعضہم

فوق بعض درجات لیتخذ

بعضہم بعضا سخریا۔

— واللہ فضل بعضکم علی بعض

فی الرزاق۔

— وما الفقتم من شیء فہو یخلفہ

وہو خیر الرازقین۔

— ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا

ویرزاقہ من حیث لا یحسب۔ کے لیے کچھ عیش پیدا کر دیتا ہے اور اسے

ایسی جگہ سے رزق پہنچاتا ہے جہاں سے

گمان بھی نہیں ہوتا۔

(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 گا ہمارے پاس تکوینی، نفسیاتی اور اجتماعی قوانین کا ایک ایسا مجموعہ تیار ہو جائے گا جو کائنات، نفس انسانی اور معاشرہ کے قوانین کی تلاش و دریافت میں ہمارا رہنما ہو گا لیکن اس سلسلے میں چند وضاحتیں ضروری ہیں۔

۱۔ کتاب و سنت میں اس طرح کے تمام قوانین فطرت کا ذکر نہیں آیا ہے بلکہ برسبیل مثال چند قوانین کا ذکر آگیا ہے اس طرف متوجہ کرنے کے لیے کائنات، نفس اور معاشرہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے کچھ قوانین ہیں اور ان قوانین کی تلاش و جستجو کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔

۲۔ ان نصوص میں جن قوانین کی طرف اشارہ ہے ان کی دریافت اور تلاش تفسیرِ 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 و تحقیق آیت کریمہ ”والا س ص بعد ذلک دحاھا“ کی لغوی تفسیر میں اور اس آیت کریمہ ”والشمس تجری لمستقر لھا“ کی تفسیر میں تلاش کرتے ہیں۔ اس طرح کی مثالوں سے قرآن کے علمی اعجاز کے موضوع پر بھی ہونی کتابیں بھری ہوئی ہیں۔ ان امور کی تحقیق و تلاش رصدگاہوں اور لیبارٹریز میں ہونی چاہیے۔ بحث و تحقیق کے اسی منہج کو اختیار کر کے مسلمان علماء اور محققین نے علمی ترقیات کی صدیوں میں ان علوم میں برتری اور قیادت کا مقام حاصل کیا۔

۳۔ ان تکوینی قوانین کی تکمیل تشریحی احکام سے ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد و نفس و ما سواہا فاللہم افرجوا لیہا۔  
 کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نفس کو اس کی خواہشات پر چھوڑ دیا جائے، اسی لیے  
 مذکورہ بالا آیت کے فوراً بعد براہ راست مکلف بنانے والا حکم آیا ہے۔  
 قد افلح من زکاہا وقد خاب من دسہا۔

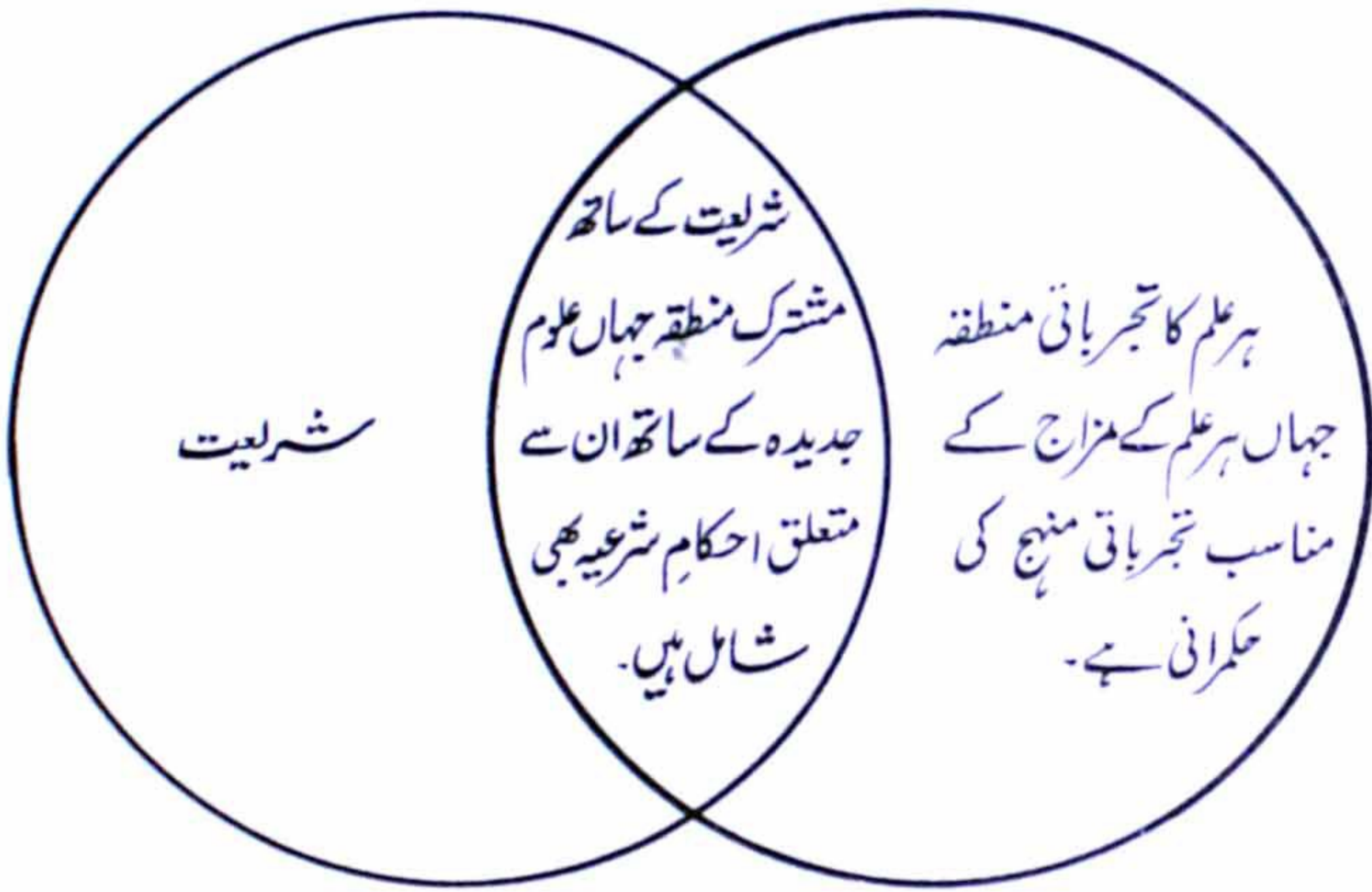
اسی طرح قرآن پاک کی اس آیت ”کلا ان الانسان لیطغی ان سآآہ استغنی“  
 کا مطلب روزی کی تلاش سے روکنا نہیں ہے، آیت کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ  
 طغیان اور غنا میں ایک خاص رشتہ ہے۔ اس کے بعد متعدد ایسے احکام و ضوابط  
 آئے ہیں جن میں مال خرچ کرنے کی ہدایت، مالکین مال کی تربیت نفس اور ظلم و  
 طغیان کی ممانعت ہے۔

اس آیت کریمہ ”ولو اذ فح اللہ 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  
 پیدا ہو جائے بلکہ حق کی مدد کرنے، انصاف قائم کرنے اور تاریخ کے دھارے کو  
 صحیح رخ دینے میں مسلمان کا مثبت کردار ہونا چاہیے۔ اس طرح ہم محسوس کرتے ہیں  
 کہ تشریحی احکام اور تکوینی قوانین ہم آ میر 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 تشریحی احکام سے مربوط کیا جاتا ہے۔ یہی دونوں کام اس تاریخ ساز عمل  
 کا نقطہ آغاز ہوں گے کہ علوم جدیدہ جو قرون وسطیٰ میں کلیسا کے دائرے سے نکل  
 گئے تھے انھیں اسلام کی رہنمائی کی جانب واپس لایا جائے تاکہ یہ علوم عالم انسانیت  
 کی مصلحت کو بروئے کار لانے کے لیے اپنا با مقصد سفر پورا کر سکیں۔

۵۔ وہ تشریحی احکام جن کا ان علوم جدیدہ میں سے کسی علم سے رشتہ و ربط ہوگا شریعت  
 اور ان علوم کے درمیان جزو مشترک قرار پائیں گے۔ ان تشریحی احکام کا منہج

بحث دہی شرعی منہج ہوگا جو علم اصول فقہ میں معروف ہے۔ جب کہ باقی علوم کا منہج بحث دہی تجرباتی منہج ہوگا جو جس علم کے مزاج کے مناسب ہوگا۔ تشریحی احکام اور علوم جدیدہ کے اس رشتے کی وضاحت درج ذیل نقشے سے ہو سکتی ہے۔



(۷) 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 لیے عام اخلاقی دستور کی حیثیت رکھتے ہیں چند نکات میں ان کا اختصار کیا جا سکتا ہے۔<sup>۹</sup> ان کے ساتھ ہر علم کے لیے اس کے مناسب حال چند مخصوص اخلاقی قواعد کو مزید شامل کیا جائے گا۔ وہ چند نکات یہ ہیں۔  
 ۲۔ ان رسوم اور عقائد سے آزادی جو دلیل پر مبنی نہیں ہیں۔ نسل و رنگ کی

<sup>۹</sup> مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر عبدالفتاح عبداللہ ربکہ: اخلاقیات العلم و ازمۃ الحضارة

المحدثیۃ، جامعہ قطر کی کلیۃ الشریعہ کا سالنامہ، عدد: ۴ ص ۳۱۳-۳۲۰۔

جاہلی عصیت 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۔

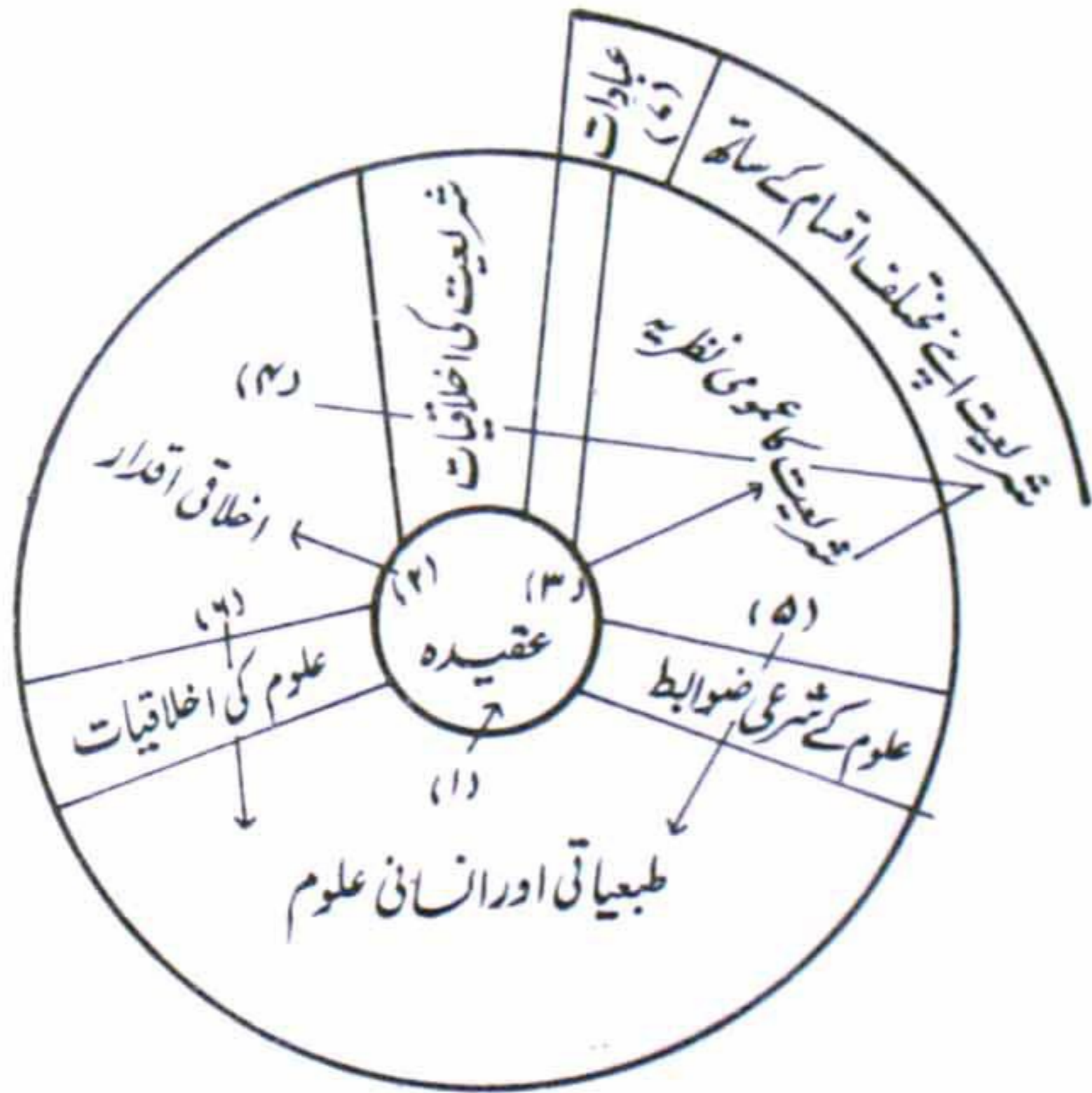
— نفسانی خواہشات سے بلند ہو جانا۔

— امانت اور منہج کی کاٹیت

— سچائی اختیار کرنا اور جدل سے دور رہنا۔

— وضاحت اور ادائیگی، حق و علم کو نہ چھپانا۔

۲— اس رباعی رشتے کی وضاحت جو عقیدہ اور اخلاقی اقدار کو شریعت اور علوم سے مربوط کیے ہوئے ہے ذیل کے نقشے سے کی جا سکتی ہے۔



۱ — تیر (۱) عقیدہ کے حصول میں آفاق و انفس میں غور و فکر 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 منظر 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۔

## تیسری فصل

# مقاصدِ شریعت

مقاصدِ شریعت کی بحث کے اہم ہونے کے باوجود اصول فقہ کی تمام کتابیں اس بحث پر مشتمل نہیں ہیں صرف چند علماء نے مقاصدِ شریعت پر مستقلاً یا مفصل بحث کی ہے، مثلاً امام غزالی نے عزالدین بن عبدالسلام (متوفی ۵۰۵ھ) نے اپنی کتاب ”قواعد الأحكام فی مصالح الانام“ میں اس موضوع پر بحث کی ہے، اسی طرح سلیمان طوفی نے امام نوویؒ کی کتاب ”الاربعین“ کی شرح میں ”لا ضرر ولا ضرار“ والی حدیث کی شرح کرتے ہوئے مقاصدِ شریعت پر بحث کی ہے ”سلیمان طوفی“ نے ”الاربعین“ کی شرح ۱۳۷۳ھ میں مکمل کی ”امام شاطبی (متوفی ۴۹۸ھ) نے ”الموافقات“ میں مقاصدِ شریعت پر اچھی گفتگو کی ہے، معاصر مصنفین میں سے شیخ محمد الطاہر بن عاشور نے ”مقاصدِ الشریعة الاسلامیة“ اور ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے ”المصلحة فی التشریح الاسلامی“ میں، ڈاکٹر مصطفیٰ شلبی نے ”تعلیل الاحکام“ میں، ڈاکٹر محمد سعید البوطی نے ”ضوابط المصلحة فی الشریعة“ میں، ڈاکٹر حسین حامد حسان نے ”نظریة المصلحة فی الفقہ الاسلامی“ میں مقاصدِ 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 عبدالسلامؒ تحریر فرماتے ہیں:- اسلامی شریعت بتدوین کے مصالِح 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 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 مصالِح 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۔

جہور اہل اصول اور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شریعت بتدوین کے مصالِح پر مبنی ہے اور نصوص میں اصل تعلیل ہے، یعنی شریعت کے احکام خواہ کلی ہوں یا جزئی اصلاً علت پر مبنی ہوتے ہیں، اسی بنا پر تمام اسلامی مذاہب اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اسلامی شریعت کا مقصد اپنے مخاطب انسانوں کے مصالِح 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 مصالِح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا ہے۔

— امام شاطبیؒ نے مقصد شریعت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مقصد شریعت مکلف کا اپنی خواہشات کے داعیہ کو نکالنا ہے، تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کا اختیاری



بندہ بن جائے جس طریقے سے وہ اللہ کا اضطراری بندہ ہے۔ ۱۷  
 — بعض دوسرے علماء نے مقصد شریعت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ مقصد  
 شریعت انسانی فطرت کی حفاظت ہے۔ ۱۸

— امام غزالیؒ نے مصلحت کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اصلاً مصلحت تام  
 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) ان کی جان کی حفاظت (۳) عقل کی حفاظت  
 (۴) نسل کی 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 مفدہ ہے اور مفدہ کو دور کرنا مصلحت  
 ہے...“

مصلحت کی جو مختلف تعریفات کی گئی ہیں ان پر بحث کرنے کے بعد  
 ڈاکٹر حسان اس نتیجے 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 اختیار کیا ہو حالانکہ اس کے بارے میں  
 کوئی عین دلیل موجود نہ ہو، وہ مصلحت دلیل شرعی نہیں ہے جو نامانوس ہو  
 اور اس کے بارے میں شرعی شواہد خاموش ہوں۔ ۱۹

۱۷ شاطبی، موافقات، جلد دوم ص ۱۶۸۔

۱۸ ابن عاشور: مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۵۶۔ ۶۰۔

۱۹ ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحت فی الفقہ الاسلامی ص ۵۔ ۱۲۔

(۷۰) 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 لیے 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۔ عزالدین بن عبدالسلام نے اپنی کتاب ”قواعد الاحکام“ کی تیسری فصل میں لکھا ہے ”یہ بات جان لینی چاہیے کہ خالص مصالح جن میں مفسدہ کا کوئی پہلو نہ ہو نادر الوجود ہیں۔ اس لیے 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 ان کے ساتھ ایسی مضرباتیں اور آفتیں شامل ہوتی ہیں جن سے ان چیزوں کی منفعت مکدر ہو جاتی ہے۔“

اسی بحث میں علامہ عزالدین بن عبدالسلام نے مزید لکھا ہے کہ مصالح میں بڑی مصلحت کو مقدم کرنا اور مفسدہ کے دور کرنے میں بڑے مفسدہ کو مقدم کرنا انسانوں کی فطرت میں 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 یرت رہا ہے۔

امام شاطبی نے موافقات کی ”کتاب المقاصد“ کے شروع میں پانچویں مسئلہ کے ذیل میں لکھا ہے: دنیا سے تعلق رکھنے والے مفسدہ و مصالح کا فیصلہ غالب کو دیکھ کر کیا جاتا ہے اگر مصلحت کا پہلو غالب ہے 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 لیے جس کام میں دواؤں 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 عزالدین بن عبدالسلام اور امام شاطبی دونوں کے کلام سے آپ کو یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ نفع خالص اور ضرر خالص کا وجود ہی نہیں ہے، اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان باہمی تعاون ان دونوں کے لیے 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 لیے دو یا دو سے زیادہ اشخاص کے 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 تہائی کمزور اور معمولی ہونے کی وجہ سے انسان کے لیے 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 یوجھ کو اٹھانے پر آسانی کے ساتھ قادر ہے وہ چہیزا اٹھا کر سوار کو دی، 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 نقصان نہیں پہنچا اس لیے 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 انھوں 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 ضابطہ کی تحقیق کے سلسلے 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 ہونا ہو یا مضرت لاحق ہوتی ہو۔
- ۳۔ صلاح کے حصول یا فساد کے حصول 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۔

## 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 اور مصلحت حاجیہ اور مصلحت تحسینیہ۔
- ۲۔ مقاصد شریعت کی تقسیم اس اعتبار سے کہ ان کا تعلق کل امت سے ہے یا جماعتوں سے یا افراد سے۔ اسی اعتبار سے دو قسمیں ہیں، کلیہ، جزئیہ۔
- ۳۔ اس اعتبار سے تقسیم کہ ان مقاصد کی ضرورت قطعی ہے یا ظنی یا وہی۔
- 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 ناقابل 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۔

پہلی تقسیم، مقاصد ضروریہ، مقاصد حاجیہ، مقاصد تحسینیہ۔ (الف)

امام غزالیؒ نے المستصفیٰ میں اور ابن الحاجب قرانی اور شاطبی نے مقاصد  
ضروریہ کی مثال میں دین، نفس، عقل، مال اور نسب کی حفاظت کو پیش کیا ہے۔  
قرانی 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۔

۱۔ علمائے ان اقسام میں سے ہر قسم کی تعریف کی ہے۔

۲۔ الف۔ ضروریہ وہ مقاصد ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے قیام کے لیے 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۔

مقاصد ضروریہ کی مثالوں میں سے وہ بنیادی احکام ہیں جو شریعت نے  
پانچوں کلی امور کے بارے میں دئے 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 لیے توحید و رسالت کی شہادت اور نماز و زکوٰۃ حج اور روزہ مشروع کیے گئے ہیں۔

اور دین کی حفاظت کے لیے جہاد، امر بالمعروف نہی عن المنکر، ارتداد کی سزا، بدعات کی سزا اور نااہل فتویٰ دینے والے پر پابندی مشروع کی گئی ہے۔  
نفس انسانی کو وجود بخشنے کے لیے کھانا، کپڑا اور مکان مشروع کیا گیا ہے اور نکاح پر آمادہ کیا گیا ہے۔

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

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

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

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

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

مال کی حفاظت کے لیے شریعت نے چوری کی سزا مقرر کی ہے۔ آمیزش کو حرام قرار دیا ہے۔ اسی طریقہ سے لوگوں کا مال باطل طریقے سے کھانے کی مانعت کی ہے، دوسرے 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 کرنے کے لیے اور اس تنگی کو دور کرنے کے لیے ہوتی ہے جو تنگی اکثر و بیشتر مشقت کا باعث بنتی ہے اور اس کے نتیجہ میں مطلوب فوت ہو جاتا ہے، اور اگر ان مقاصد کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ ضیق اور مشقت میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن وہ مشقت اس عادی فساد کی حد کو نہیں پہنچتی جو مصالِح عامہ کو بری طرح متاثر کر دیں۔

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

عبادات میں مقاصد حاجیہ کی چند مثالیں یہ ہیں، مضاربت، مساقات، بیع سلم اور وہ تمام معاملات جن پر پانچوں ضروریات کی حفاظت موقوف نہیں ہے۔ مقاصد تحسینیہ وہ مقاصد ہیں جو نحاسن عادات کے لائق ہیں اور جن کے ذریعہ ان گندی حالتوں سے بچا جاتا ہے جن سے عقل سلیم اباہ کرتی ہے، اس طرح کے سارے احکام مکارم اخلاق کے خانے 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۔

اور عادیہ میں مقاصد تحسینیہ کی چند مثالیں یہ ہیں، کھانے پینے کے آداب، فضول خرچی 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 تحسینات کو مہیا کرنا ہے، شریعت نے دوسرے احکام بھی مشروع کیے جو ان مقاصد کو پورا کرنے میں پہلے والے احکام کی تکمیل کرتے ہیں۔

(الف) جو احکام ضروریات کی حفاظت کے لیے مشروع کیے 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 لیے شریعت نے جو نماز واجب کی ہے اسی کے ساتھ یہ بھی مشروع کیا ہے کہ اسے باجماعت ادا کیا جائے اور اذان کے ذریعے اس کا اعلان کیا جائے، تاکہ دین کی حفاظت اس کے شعائر کے اظہار کے ذریعہ زیادہ مکمل طریقہ پر ہو، اور نفس کی حفاظت کے لیے شریعت نے قصاص کو واجب کیا تو اس کے ساتھ قصاص میں برابری کا بھی حکم دیا، تاکہ عداوت اور بغض بھڑکانے 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 ایسا اوقات خونریزی کا ذریعہ بن جاتا ہے اور اس سے قصاص کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔

شریعت نے تو والد و تناسل کے لیے شادی کا حکم دیا تو اسی کے ساتھ ساتھ میاں بیوی کے درمیان برابری (کفالت) کی بھی شرط لگا دی تاکہ ان دونوں کے درمیان اتفاق زیادہ پائدار ہو سکے۔

اسلام نے آبرو کی حفاظت کے لیے 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 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 لیے مشروع کیے 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 عذر، 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 لیے مشروع کیے گئے ہیں ان کی تکمیل  
 چند دوسرے احکام سے ہوتی ہے مثلاً شریعت نے نفل ادا کرنے کو مستحب قرار  
 دیا ہے اسی کے ساتھ یہ حکم بھی دیا کہ مشروع کرنے سے نفل واجب ہو جاتی ہے  
 تاکہ انسان اپنے مشروع کیے 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 تضار واجب ہوتی ہے، اسی طرح کی ایک  
 مثال یہ ہے کہ شریعت نے نفلی صدقہ کو مستحب قرار دیا 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 باٹا 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 نتیجے میں واقعات پر ان احکام کی صحیح تطبیق میں بڑی مدد ملتی ہے۔ لہذا 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 و سنت 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 لیے موجودہ زمانہ میں اس بات پر پوری توجہ دی جاتی ہے کہ وضعی قوانین کے منسوبوں کے لیے ابتدائی تیاری کے جو کام ہوتے ہیں انہیں پورے طور پر مدون کر لیا جائے یعنی تشریحی نوٹس، مختلف حضرات کی آراء اور ترمیمات، اس لیے 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 تجدید کر دیتی 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 لیے شروع کیے گئے ہیں۔ سب سے آخر میں وہ احکام آتے ہیں جن کی مشروعیت امور تحسینی کے لیے ہوتی ہے۔ احکام کی ان تینوں قسموں میں سے ہر قسم اپنے سے اوپر والی قسم کی تکمیل کرتے والی ہے لہذا اگر حکم تحسینی پر عمل کرنے میں حکم ضروری یا حکم حاجی میں خلل واقع ہوتا ہو تو حکم تحسینی قابل لحاظ نہیں ہوگا، اسی لیے طبیب کے سامنے شرمگاہ کھولنے کی اجازت ہے جبکہ علاج اس کا متقاضی ہے کیونکہ ستر عورت حکم تحسینی ہے اور علاج حکم ضروری اور جو شخص بھوک کی وجہ سے ہلاکت کے قریب

ہو اس کے لیے 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 اور مساقات میں جہالت معاف کی گئی ہے اس لیے کہ لوگوں کی حاجت اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تحسینات کی رعایت نہ کی جائے۔

اگر حاجت والے حکم کی رعایت کرنے میں حکم ضروری میں حلال واقع ہوتا ہو تو حاجت والا حکم قابل رعایت نہیں ہوگا، اسی لیے فرائض و واجبات ہر اس مکلف پر واجب ہیں جو ایسی حالت میں نہیں ہے جس میں شریعت رخصت دیا کرتی ہے۔ اگرچہ ان فرائض و واجبات کی ادائیگی اس مکلف کے اوپر شاق ہو۔

حکم ضروری کی رعایت بہر صورت واجب ہے اور اس کی ادائیگی میں کوتاہی جائز نہیں ہوگی۔ سوائے اس کے کہ اس سے زیادہ اہم حکم ضروری کی حفاظت کے لیے اس کا ترک کرنا ضروری ہو، اسی لیے دین کی حفاظت کے لیے 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 ہو گئی ہو تو شراب پینا مباح قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ جان کی حفاظت عقل کی حفاظت سے زیادہ اہم ہے۔

— ۷ — احکام شرعیہ کی اسی تقسیم اور ترتیب کی بنیاد پر وہ شرعی قواعد وضع کئے گئے ہیں جو "دفع ضرر" اور "رفع حرج" کے ساتھ مخصوص ہیں، دفع ضرر سے متعلق چند مخصوص قواعد یہ ہیں۔

- ۱۔ الضرر یزال بضر کا ازالہ کیا جائے
- ۲۔ الضرر لا یزال بمثلہ بضر کا ازالہ اسی جیسے دوسرے ضرر کے ذریعہ نہیں کیا جائے گا۔
- ۳۔ یتحمل الضرر الخاص لدفع العام بضر عام کو دور کرنے کے لیے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا۔
- ۴۔ یغتار بأخف الضررین لالتقاء أشد ہمار دو ضرروں میں سے شدید ترین ضرر سے بچنے کے

لیے خفیف ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

- ۵۔ دفع المضار مقدم علی جلب المنافع: (دفع مضرت کو جلب منفعت پر مقدم کیا جائے گا)
- ۶۔ الضرورات تبیح المحظورات: (سخت مجبوری ممنوعات کو مباح کر دیتی ہے)
- ۷۔ الضرورات تقدر بقدرها: (جن چیزوں کو شدید مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے انہیں اسی مقدار میں اختیار کیا جائے گا جس حد تک مجبوری ہو)

رفع حرج سے متعلق چند فقہی قواعد یہ ہیں۔

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

۲۔ الحرج مرفوع: (تنگی ختم کر دی گئی ہے)

۳۔ الحاجات تنزل منزل الضرورات: (ممنوعات کو مباح کرنے میں حاجات ضرورات کی جگہ لے لی جاتی ہیں۔)

ان قواعد میں سے ہر قاعدہ سے بہت سی فروع متفرع ہیں اور بہت سے احکام مستنبط کیے گئے ہیں۔

(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۔

۷۔ ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریۃ المصالحۃ فی الفقہ الاسلامی۔ ص ۳۱-۳۳، ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدقا:

— الف — ایسی مصلحت جو پوری امت کے لیے 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 مکہ اور حرم مدنی کو غیر مسلموں کے قبضہ میں جانے سے بچانا (۵) قرآن پاک کی اس بات سے حفاظت کہ وہ مکمل طور سے ناپید ہو جائے یا اس میں عمومی پیمانہ پر تحریف کر دی جائے، حفاظت قرآن کے ختم ہو جانے سے اور مصاحف کے تلف ہو جانے سے (۶) احادیث نبویہ کی موضوع روایات کے در آنے سے حفاظت اور اس طرح کے دوسرے امور جن کا صلاح و فساد 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 مفدہ جس کا تعلق بڑی جماعتوں سے ہو ایسی ضروریات، حاجیات اور تحنیات ہیں جن کا تعلق مخصوص شہروں قبیلوں اور ملکوں سے ہوتا ہے، مثلاً نئے پیش آمدہ مقدمات کے فیصلہ کے لیے قضا 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 لیے کیے جاتے ہیں، اسی طرح جو سمندر غیر مسلموں کے زیر اقتدار ہیں ان میں مسلمان تاجر کو امن دلانے کے لیے جو معاہدے کیے جاتے ہیں تاکہ مسلمان تاجران سمندروں سے پر امن طریقے سے گذر سکیں، وہ معاہدات جو غیر مسلم تاجر کے ساتھ کیے 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۔

## 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 سے یہ بات منسوب کی ہے کہ ان کے نزدیک مصلحت کے قابل استدلال ہونے کے لیے اس کا مصلحت کلی ہونا شرط ہے، بحث و مناقشہ 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 لیے 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 کارگریوں کی خاص مصلحت پر مقدم کرتے ہوئے کارگریوں کو سامان کا ضامن قرار دیا ہے کیونکہ تعدی اور کوتاہی مجموعی طور پر کارگریوں پر غالب ہے حالانکہ یہ ممکن ہے کہ اس حکم کی بنا پر بعض کارگریوں 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 مہتمم کے بارے میں چوری کا ارتکاب کرنے کے قوی قرائن موجود ہیں اسے مارتا درست ہے حالانکہ بعض اس طرح کے مہتممین فی الواقع چوری سے یری ہوتے ہیں، امام شافعی نے ”الاعتصام“ اور ”الموافقات“ میں اس اصل کی بنیاد پر بہت سے مسائل کی تفریح کی ہے۔

فقہ اسلامی کا سد ذریعہ کا قاعدہ بھی اسی اصل پر مبنی ہے، اس لیے کہ سد ذریعہ کا مطلب ایسے فعل جائز سے روکنا ہے جس کے نتیجہ میں ایسا فساد پیدا ہوتا ہو جو اس فعل کی مصلحت کے برابر یا اس سے بڑھا ہوا ہو اور مصلحت و مفدہ کا موازنہ کرتے وقت اس بات کا لحاظ ہوگا کہ یہ مصلحت اور

مفہوم عام ہے یا خاص ۹

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

اس اعتبار 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 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 اللہ بکم اليسر ولا یزید  
بکم العسر۔  
اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے،  
تمہیں تنگی میں ڈالنا نہیں چاہتا۔

اس آیت کریمہ میں ”یرید بکم اليسر“ کے بعد ”ولا یزید 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۔

سبنا ولا تحمل علینا اصراً کما  
حملتہ علی الذین من قبلنا سبنا  
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا بہ۔  
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۔  
اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف دے۔  
یرید اللہ ان ینخف عنکم۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ ارشادات بھی ان آیات کے ساتھ شامل کر لیے جائیں۔

ولبثت بالحنيفية السحة۔ تجھے ایسا مذہب دے کر بھیجا گیا ہے جو خالص

اللہ کی طرف متوجہ کرنے والا ہے اور سہل ہے۔

عليكم من الاعمال ما تطيقون۔ تم لوگ اتنے ہی اعمال کرو جتنے کا تحمل کر سکو۔

ان هذا الدين يسر وليس بالعسر بے شک یہ دین آسان ہے دشوار نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طرف بھیجے ہوئے فرمایا، يسرا ولا تعسرا (تم دونوں آسانی کرنا، سختی مت کرنا) اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انما بعثتم صيبرين (تم لوگوں کو آسانی پیدا کرنے کے لیے 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 لیے کہ اس سلسلے میں جن ادلہ کا استقراء کیا گیا ہے وہ سب کے سب بار بار آنے والے عموم ہیں اور ان سب کی نسبت شارع کی طرف قطعی ہے کیونکہ 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 حامل کرنے میں امت کے لیے بڑی صلاح ہے اور اس کے برخلاف صورت کے پیش آنے میں امت کے لیے ضرر عظیم ہے مثلاً حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں مانعین زکوٰۃ 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 صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: "لا ضرر ولا 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 لیے 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 اور جزئیات، قواعد و کلیات میں وارد ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولا تسکوھن ضراراً لتعتدوا۔ اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ

روکے رجو۔

ولا تضاروھن لتضیفوا علیھن۔ اور انھیں تنگ کرنے کے لیے انھیں تکلیف

مت پہنچاؤ۔

لا تضارو والدۃ بولدھا ولا مولودہ نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچے

بولدہ۔ 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 غضب و ظلم سے بھی منع کیا ہے، نیز ان تمام چیزوں سے منع کیا ہے جو کہ ضرر اور ضرر کے دائرہ میں آتی ہیں، اسی کے تحت کسی کے جان یا عقل یا نسل یا مال کے خلاف اقدام کرنا بھی شامل ہے، غرضیکہ ضرر رسانی سے ممانعت احکام شریعت میں اس قدر عموم کے ساتھ وارد ہے کہ اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں ہے۔

(۳) مقاصد و ہمیہ وہ مقاصد ہیں جن میں صلاح و خیر کا پہلو ذہن و خیال کو محسوس ہوتا ہے لیکن غور کرنے پر وہ چیز مضرت رساں معلوم ہوتی ہے، ایسا اس لیے 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 انھیں 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 لیے صلاح و خیر نہیں ہوتا یا پھر ایسا اس لیے ہوتا ہے کہ اس چیز میں صلاح کا جو پہلو ہے وہ فساد سے ڈھکا ہوا ہے اور اس میں فساد غالب ہے جیسے کہ قرآن پاک نے ہمیں اس بارے میں باتبر کیا۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما

الثم کبیر و منافع للناس و لا ثمما

لوگ آپ سے شراب اور قمار کی بابت

دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجیے کہ ان میں

اکبر من نعمہما۔

بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لیے فائدے بھی

ہیں اور ان کا گناہ ان کے فائدہ سے کہیں

بڑھا ہوا ہے۔

(۳) 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:

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 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 کے نزدیک معتبر اور غیر معتبر ہونے کے اعتبار سے مصلحت کی تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ طوفی حنبلی کا یہ خیال ہے۔

## 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 سی مصالح ناقابل اعتبار ہیں، اس تقسیم کی اہمیت کا خلاصہ اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ وہ مصالح جو فقیہ کے لیے 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۔<sup>۱</sup> مصلحت کی اقسام ثبات اور تغیر کے اعتبار سے۔

(دھ)

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 ہمیش ثابت رہتے والی ہے۔

۲۔ شیخ محمد مصطفیٰ شلبی نے اس تقسیم پر نہایت اہم نتیجہ مرتب کیا ہے چنانچہ انہوں نے

۱۔ اس سے مراد شیخ محمد مصطفیٰ شلبی ہیں۔

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحت فی الفقہ الاسلامی ص ۱۵-۲۲۔ اور ڈاکٹر

محمد سلام مدکور: منہاج الاجتہاد ص ۲۸۰-۳۰۶۔

یہ ثابت کیا ہے کہ تفسیر پذیر مصلحت کو نص اور اجماع پر تقدیم حاصل ہوگی اور ایسا معاملات اور عادات کے باب میں ہوگا، اس لیے کہ معاملات اور 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 ناقابل تفسیر 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 تسلیم نہیں کرتے جس پر یہ تقسیم مبنی ہے اور نہ اس تقسیم کے مقصد کو تسلیم کرتے ہیں، جو لوگ چاہیں ان کے تفصیلی بحث و مناقشہ کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ۳۱۱

(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 نتیجہً حاصل ہو رہے ہیں، یہ تقسیم فقیہ کی فنی مہارت کی طالب ہے، اس لیے کہ مصالح و مفاسد کی بنیادی باتیں عقل سلیم والوں پر مخفی نہیں ہیں لہذا صالح 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 و پیش کا مقام ہے، اسی میں تریقہ 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 ذرائع کے مباحث میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ ۳۱۲

۳۱۱ ڈاکٹر حسان حامد حسان: نظریۃ المصلحت فی الفقہ الاسلامی ص ۳۶-۳۷۔

۳۱۲ 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 کے اقسام میں سے ہر قسم کے مقاصد پر علیحدہ علیحدہ بحثیں کیں 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۔ ابن عاشور تفصیلی بحثوں کے بعد حسن نتیجہ پر پہنچے ہیں اس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جا رہا 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 و استوار 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 زیادہ

افراد کے ہاتھ میں گردش کر سکتا ہو گردش کرے، اسی مقصد کو بروئے کار لانے کے

لیے معاملاتی عقود شروع کیے 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 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 بیع کی آئندہ کسی خاص وقت میں حوالگی کی شرط کے ساتھ بیع کرنا دیکھو کہ

بیع سلم میں ہوتا ہے) اور بیع کے سامنے موجود نہ ہونے کے باوجود محض اس کے اوصاف بیان کر کے 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 لیے نافذ کیے 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 لیے شریعت نے دین کے معاملات میں گواہ بنانے اور رہن دگر دی، کی تعلیم دی۔

۳ — تیسرا مقصد مالوں کی حفاظت ہے، اسی لیے شریعت نے بازاروں کے نظام اور ذخیرہ اندوزی کے بارے میں احکام دیے ہیں، زکوٰۃ اور مال غنیمت کے مصارف کی تعیین کی ہے، اوقات عامہ کا نظام مرتب کیا ہے اور دارال حرب میں تجارت کے احکام کی تعلیم دی ہے۔

۴ — چوتھا مقصد اموال کی پائنداری ہے، شریعت مال والوں کے لیے مال کی ملکیت اسی طرح ثابت کرتی ہے جس میں کوئی خطرہ ہاتھی 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 کیے جاتے ہیں مثلاً اجارہ، مساقات، مفارصہ، مضاربت 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 پینا جو عامل کے لیے انتہائی دشوار ہوں۔

۳۔ محض ایجاب و قبول سے ان معاملات کے انعقاد کو لازم نہ ماننا بلکہ اس وقت تک اختیار باقی رکھنا جب تک عامل کام شروع نہ کر دے۔

۵۔ عامل کو بطور انعام زائد نفع دینے کی اجازت دینا۔

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

۷۔ عامل کے لیے عمل مکمل کرنے کے وسائل مہیا کرنا اس طور سے کہ عامل کے ذمہ وسائل کے بغیر عمل کا اتمام 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 و پیش 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۔

(ه) 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 دیکر بات ملحوظ رہتی چاہیے کہ تادیب کی تعبیر انتقام دینا 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 انھیں زیادتی سے روکنا۔

(ز) ان تمام کلی مقاصد کے تحت فرعی مقاصد ہیں۔ . . . . ۱۵

۱۵ ابن عاشور : سابق ماخذ ص ۱۵۵-۲۰۷۔

## ۴۔ مقاصد و وسائل

- (الف) مصالِح اور مفسد میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، مقاصد اور وسائل۔
- ۱۔ مقاصد وہ چیزیں ہیں جو اپنی ذات میں مصالِح یا مفسد کو متضمن ہوں اور وسائل مصالِح 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 مصالِح اور مفسد کی بنیاد پر ہوتی ہے جو ان وسائل پر مرتب ہوتے ہیں۔
  - ۴۔ کبھی کبھی مصالِح کے درجات کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوتا ہے، چند مصالِح کے جمع ہونے کی صورت میں جب ان تمام مصالِح 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 مفسد کے بعض درجات کے بارے میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے لہذا چند ایسے مفسد 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، 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 لیے واقعہ کا مشاہدہ کرنا اور اس کو 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 مصالِح کو حاصل کرنے اور مفسد کو دور کرنے کا وسیلہ ہے۔
  - ۵۔ شریعت کے وہ احکام جو انسانوں کے صالِح و فاسد معاملات میں تصرفات سے متعلق ہیں اگرچہ وہ ان درجات میں جتھیں فقہ و اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے ایک



دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں لیکن شریعت کے نزدیک 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 متفادات 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 گزر 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 لیے کیا ہے کہ لوگوں کے مخصوص مصالح کے لیے، سعی کے نتیجے 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 لیے، مقاصد شریعت میں ہر وہ حکمت شامل ہے جس کی رعایت شریعت نے لوگوں کے تصرفات کے بارے میں حکم شرعی دیتے ہوئے کی، 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 لیے 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 تأجل یعنی بیع کی ادائیگی آئندہ کسی وقت کے لیے طے کرنا اور قید کرنے میں فوت کرنے سے منع کرنا،

مقاصد کی اس قسم کا علم انسانوں کے حالات کا استتراء 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 عمریہ اور عمریہ اور مثلاً دائمی طور پر مکان یا دوکان کرایہ پر دے دینا راجے تونس میں الانزال اور مصر میں حکم کہتے ہیں اور تونس کے بازاروں میں تجارتی دوکانوں کے سلسلہ میں اس معاملہ کو نصبہ اور مغرب اقصیٰ میں جلسہ کہتے ہیں، اور مخصوص وقف کی آمدنی کو رہن رکھ دینا مثلاً جرید تونسسی کے شہروں میں اوقات ذریعہ کار و اج (اور بخارا کے انگور کے باغات میں یسع الوفاد کار و اج، 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 العید کہا جاتا ہے۔

(۷) مسائل سے مراد وہ احکام ہیں جو دوسرے احکام کو حاصل کرنے کے لیے مشروع کیے گئے ہیں غرضیکہ یہ احکام خود مقصود نہیں ہیں بلکہ دوسرے احکام کو مکمل طریقہ پر حاصل کرنے کے لیے 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 لیے 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 لیے اور مکمل اعتماد و یقین دہانی حاصل ہونے کے لیے 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۔

۲۔ کچھ مسائل وہ ہیں جو اللہ کے حقوق شمار ہوتے ہیں مثلاً احکام کو رشوت سے روکنا

یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے یہ چیز خود مقصود نہیں ہے بلکہ مقدمہ لانے والوں میں جن کا واقعہ حق ہوتا ہے ان تک حقوق پہنچانے کے لیے 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 و ظہور 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 ہو سکے 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 خصوصاً 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، وقت 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 ہے اسی لیے فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جب مقصد کا اعتبار ختم ہو گیا تو وسیلہ کا اعتبار بھی ختم ہو گیا۔ اس قاعدہ کی یہ مثال بن سکتی ہے کہ مرض الموت میں کیے گئے نکاح کو شریعت نسخ قرار دیتی ہے اور اس کا نسخ کرنا میراث کے حقوق کی نگہداشت کے مقصد کا وسیلہ ہے۔

اسی طرح بچے کی پرورش کرنے والی عورت نے اگر کسی اجنبی سے شادی

کرنی تو اس کا حق حضانت ختم ہو جاتا ہے لیکن اگر اس بچے کا ولی اپنا حق حضانت وصول کرنے کے لیے کھڑا نہیں ہوا حتیٰ کہ اسی اثنا میں اس پر درسش کرنے والی عورت کو اجنبی نے طلاق دیدی 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 دئے جانے کے بعد اس بچے کو نقصان پہنچنے کا امکان ختم ہو گیا تو اب اس وسیلہ کو معتبر ماننے کی وجہ نہیں باقی 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 لیے لفظ یہ کا استعمال جب کہ اس کے ساتھ مہر کا بھی ذکر آ گیا ہو، اسی طرح نکاح کے لیے لفظ تملیک کا استعمال۔

اسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ دقت 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 لیے فقہانے یہ قاعدہ بیان کیا کہ إذا استقامت المعانی فلا عبرة بالالفاظ (اگر معانی درست ہوں تو الفاظ کا اعتبار نہیں ہو گا۔) ایک ہی مقصد کے اگر مختلف وسائل ہوں تو شریعت اسی وسیلہ کا مکلف بناتی ہے جو اس مقصد کے حصول کے لیے زیادہ قوی ہو، اس طریقہ سے کہ جس وسیلہ سے وہ مقصد کامل طور پر مضبوطی کے ساتھ آسانی و عجلت کے ساتھ حاصل ہو جائے تو اس سے کم درجہ کے وسائل پر 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 کی 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 نہیں رہے یہ بات نوردی ہے کہ مجتہدین فقہاء مسائل کے استنباط، قانون سازی اور احکام شریعت کی علت بیان کرنے میں

اور قضاة و حکام شریعت کی تنفیذ میں اس بات کا لحاظ رکھیں کہ اس اصل کو ملحوظ رکھنے میں شریعت نے کیا کیا اسالیب اختیار کیے 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 ممکن کوان میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق دیتی ہے، اس لیے کہ وسائل خود مقسود نہیں ہیں، اس کی مثال قرآن پاک کی یہ آیت ہے۔

فان شهدوا فامسکوهن  
اگر چار گواہی دیدیں تو ان زناکار عوروں  
فی البیوت۔  
کو گھروں میں بند کر دو۔

اس آیت میں لوگوں سے خطاب ہے اور اس کا مقصد اس سزا کا نفاذ ہو جانا ہے چاہے عورت کا ولی یہ سزا دے یا اس عورت کا شوہر اسے انجام دے، یا تانہی اس سزا کو بدوئے 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 تانہیوں کے ذمہ اس سزا کا جاری کرنا متعین ہو گا کیونکہ قاضی کی طرف سے سزا اس امساک کے دوام، اسے جلد نفاذ کرنے اور اس میں کمزوری نہ آنے کے بارے میں زیادہ موثر ہے، اس لیے کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جن زمانوں میں قاضیوں کا نظام زیادہ مستحکم ہو جاتا ہے ان میں عورت کا ولی اس زناکار عورت کو گھر میں اس طرح نہیں روک سکتا جتنا 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 تحمیل مقصد کو حاصل کرنے کے لیے مطلب ہوتی ہے۔

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 ہوگی کہ مقصد

کے حصول میں اور اس پر آثار مرتب ہونے میں ان وسائل میں باہمی کیا تفاوت ہے ، اسی لیے راجح یہ ہے کہ انگور کی شراب اور کھجور وغیرہ سے بنی ہوئی نشہ آور نمبندوں کے پینے کا حکم حرمت میں اور حد شراب جاری ہونے میں یکساں ہے ، اس لیے 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 ملبندی 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۔ ۱۹

مجھے اس رائے سے پورے طور پر اتفاق نہیں ہے ، اس لیے کہ ہمیں اس بات کا بھی لحاظ کرنا چاہیے کہ اس نے قتل کے لیے 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۔ ظاہر یہ کہ یہ ہے کہ تنہا شارع مصالح کی تحدید کرتا ہے لیکن شارع کی طرف

سے مصالِح کی تحدید اجمالی ہے تفصیلی نہیں ہے۔

۲ — جمہور کے باقی مذاہب کا نظریہ یہ ہے کہ شریعت اجمالی اور تفصیلی دونوں طریقے پر مصالِح پر مبنی ہے۔

(ب) لیکن سوال یہ ہے کہ ان مصالِح کا علم کیسے ہو؟

۱ — عزالدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں کہ دارین کے مصالِح شریعت ہی کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں۔ اگر ان مصالِح 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 استدلال صحیح۔

— جہاں تک دنیا کے ان مصالِح و اسباب اور مفسدات کا تعلق ہے تو یہ سب ضرورتاً تجربہ، عادت، 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 مصالِح و مفسدات اور ان میں راجح و مرجوح 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 جنہیں اللہ نے تعبداً اپنے بندوں کو مکلف بنایا ہے اور ان کی مصلحت یا مفسدہ پر ان میں 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 ڈھانی 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 عبادت 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 اور اگر بہتر اور زیادہ بہتر کو 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 اصرار پر وہی شخص مقدم کر سکتا ہے جو اصرار کی فضیلت سے ناواقف ہے یا جہالت برتنے والا بد بخت ہے جو دونوں مرتبوں کے تفاوت کا لحاظ نہیں کر رہا ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ عزالدین بن عبدالسلام کے نزدیک مصلحت کا معیار شریعت اور اولیٰ شریعت، عقل اور اولیٰ عقل اور انسانی نظرت ہے۔  
 ۲۔ 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 کہاجائے 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 ماخذ کو ظاہر و خصوص 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 مقصد 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 لیے ظاہر شریعت میں ہمارے لیے 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 ہوتا کہ 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 ممتوں سے معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ محض ابتدائی، تصریحی امر اور نہی: اس لیے کہ امر فعل کا اقتضاء کرنے ہی کی وجہ سے امر ہوتا ہے لہذا فعل کا واقع ہونا ہی شارع کا مقصود ہے، ترک کا تقاضا کرنے میں یہی حال نہی کا ہے۔

۲۔ امر اور نہی کی علتوں کا اعتبار کرنا: مثلاً نکاح بقار نسل انسانی کی مصلحت کے لیے ہے اور بیع مبین سے نفع اٹھانے کی مصلحت کے لیے ہے،

۳۔ احکام مشروع کرنے میں شارع کے کچھ اصلی مقاصد ہیں، کچھ ضمنی مقاصد ہیں، پھر ان میں سے کچھ مقاصد کا سہرا احتیاطاً ذکر آ گیا ہے اور کچھ مقاصد کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے اور کچھ مقاصد منصوصات کا استقرار 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۔

۳۔ شیخ ابن عاشور نے مقاصد شریعت پر استدلال کرنے کے تین طریقے تحریر کیے ہیں۔  
— پہلا طریقہ جو ان تینوں میں سب سے زیادہ عظیم ہے شریعت کے احکام و تصرفات کا استقرار ہے، پھر اس کی بھی دو قسمیں ہو جاتی ہیں، پہلی قسم جو دونوں قسموں میں زیادہ عظیم ہے ان احکام کا استقرار ہے جن کی علتیں معروف ہیں، دوسری قسم یہ ہے کہ جو احکام کسی علت میں شریک ہیں ان کے ادلہ کا استقرار اس طور سے کہ ہمیں اس علت کے مقصد شارع ہونے کا یقین ہو جائے۔

— دوسرا طریقہ قرآن کے وہ واضح الدلالتہ 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، جو عام صحابہ کرام کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم 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، تو اتر 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۔

دوسری حالت، متواتر عمل ہے جو صحابہ کے مختلف افراد کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونے والے اعمال کا بار بار مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے اس طریقہ سے کہ اس مجموعہ سے ایک شرعی مقصد نکلتا ہے۔ ۲۲

## چوتھی فصل

# شرعیات 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 "المنظیر الفقہی" کی بحث 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 دونوں 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 فروعیات پر حاکم ہیں یا محض فروعیات کو ثابت کرنے والے ہیں؟  
(الف) قواعد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ بعض قواعد ایسے ہیں جو فی نفسہ قرآن و سنت کے نصوص میں 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 سے مستفاد ہے "یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" اللہ تعالیٰ تم پر آسانی کرنا چاہتا ہے تنگی نہیں کرنا چاہتا ہے)

دوسری آیت ہے "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دین میں تنگی نہیں رکھی ہے۔

— من سعی فی نقض ماتم من جمته فسعیہ مردود علیہ: (جس شخص نے ایسی چیز توڑنے کی سعی کی جو اس کی جانب سے مکمل ہو چکی ہے اس کی سعی رد کر دی جائے گی) یہ فقہی قاعدہ ان آیتوں سے ماخوذ ہے۔

ولا تبطلوا أعمالکم (اپنے اعمال باطل نہ کرو)

ولا تکونوا کالتي نقضت عزلهما من بعد قرة أنکاتاً (اور تم اس عورت کی طرح نہ ہو جانا جس نے اپنا سوت کاتے پیچھے اسے تار تار نوج ڈالا۔

— إنما الأعمال بالنیات: (اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہے) حدیث نبوی ہے۔

— لا ضرر ولا ضرار: (نہ نقصان اٹھانا ہے نہ نقصان پہنچانا) حدیث نبوی ہے۔

— الخراج بالضمان (متناع 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۔

— لا یتیم التیرع إلا بالقبض (تبرع قبضہ ہی سے مکمل ہوتا ہے) یہ قاعدہ اس

حدیث سے مستفاد ہے۔

”لا تجوز العیة الا مقبوضة“ (ہبہ وہی معتبر ہوگا جس پر قبضہ کر لیا گیا ہو)

— یلزم مراعاة الشرط بقدر الامکان (حتی الامکان شرط کی رعایت لازم ہے) یہ قاعدہ  
اس حدیث سے ماخوذ ہے ”المسلمون عند شروطهم“ (مسلمان اپنے شرطوں  
کے پابند ہوتے ہیں۔)

— جنایة العجماء جبار، (جانوروں کی جنایت کا اعتبار نہیں) یہ قاعدہ اس  
حدیث سے ماخوذ ہے۔

”العجماء جرحها جبار“ (جانور کا لگایا ہوا زخم ناقابل تادان ہے)

— زنجانی، زرشکی، سیوطی اور ابن نجیم نے جہاں جہاں ممکن ہوا ہے کتاب و سنت  
سے قواعد فقہیہ کی دلیل پیش کرنے کا اہتمام کیا ہے

۲ — لیکن یہاں دوسرے قواعد ایسے ہیں جو براہ راست کتاب و سنت سے مستنبط  
نہیں ہیں بلکہ احکام فرعیہ کا استقرار کر کے انھیں قاعدہ عامہ کی شکل دے کر مستنبط  
کیا گیا 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 کے بارے میں فقہاء کے درمیان  
اختلاف رائے ہے۔

— بعض فقہاء نے اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ قاعدہ فقہیہ سے حکم کا استخراج نادرست  
طریقہ ہے، کیونکہ قواعد پر فروع کی تخریج مطرد نہیں ہے لہ

”مجلة الاحکام العدلیہ“ کو ترتیب دینے والی کمیٹی نے مجلہ 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، مجلہ کا اقتباس درج ذیل ہے "شریعت کے حکام 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 و سنت 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 کرنے کے دوسری طرت امام قرانی کا خیال ہے کہ اگر قاضی کا فیصلہ کسی ایسے قاعدہ کے مخالفت ہے جو معارض سے محفوظ ہے تو اس فیصلہ کو توڑ دیا جائے گا۔

اسی طرح ابن عرفہ (متوفی ۸۰۳ھ) بھی قاعدہ فقہیہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں۔

استاد علی حیدر نے "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کی شرح میں مجلہ 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 لیے نہیں ہے بلکہ اسے استخراج حکم کی بنیاد بھی قرار دیا ہے چنانچہ موصوف لکھتے ہیں: "قاعدہ کلیہ سے جزئیات کا حکم جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ مثلاً 'العدلیہ علی قد' پر اپنی چیز اپنی پرانی حالت پر مانا جائے گی۔ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے اور اس کا جزئیہ مثلاً یہ ہے کہ زید کے مکان کا راستہ پرانا ہے، اب عمومی قاعدہ سے یہ حکم نکالا جائے گا کہ چونکہ زید کے گھر کا راستہ پرانا ہے اس کا پرانی حالت پر باقی رہنا واجب ہے، اس لیے کہ پرانی چیز اپنی پرانی حالت پر باقی رہتی ہے، اسی طرح دوسری مثالیں فرض کر لی جائیں"۔

۱۔ قرانی: الفروق جلد چہارم ص ۴۰، جلد اول ص ۴۴-۴۵، الخطاب: موبہب اللیل شرح مختصر خلیل،

جلد اول ص ۳۸۔

۲۔ علی حیدر: دوار الاحکام شرح مجلۃ الاحکام، جلد اول ص ۱۰، ۱۵، ۱۷۔

استاد علی حیدر نے جو مثال بیان کی ہے اس سے یہ بات واضح ہے کہ "القدیمہ علی قدمہ" کا قاعدہ ان قواعد میں سے نہیں ہے جو نقل و حرکت 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 جاسکتی ہے کہ عملی اعتبار سے قواعد کی تطبیق میں فقہاء نے یہی روش اختیار کی ہے اور فقہاء کا یہ قول کہ قواعد کی بنیاد پر حکم نہیں لگایا جائے گا یہ محض نظری قول ہے جس 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 کے بہت مشابہ ہے یعنی ان قواعد کا فائدہ فرعی مسائل کو منضبط کرنا اور ان کے مستثنیات کو بیان کرنا ہے، احکام میں ان قواعد سے روشنی حاصل کرنے اور استنباط کے ساتھ انہیں فی نفسہ دلیل شرعی مانے بغیر اور نئی حالت کا حکم جاننے کیلئے استنباط کے معروف طریقوں، قیاس، استحسان، 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 محكمة“ 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۔ الامور بمقاصدھا: امور کا اعتبار ان کے مقاصد سے ہوتا ہے، (ابن السبکی، ۵، السیوطی، ۱، المجلد 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، المجلد ۳)

۲۔ یقین لا یزال بالشک: یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے (ابن السبکی، ۱، زرکشی کی عبارت میں یہ الفاظ ہیں ما یثبت بیقین لا یرتفع إلا بیقین، السیوطی، المجلد ۴)

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

۱۔ الأصل بقاء ما کان علی ما کان، (اصل یہ ہے کہ جو چیز جس طرح تھی اسی طرح اس کو باقی مانا جائے)۔ (المجلد ۵)۔

۲۔ ما ثبت بزمان یحکم ببقائه ما لم یرد دلیل علی 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۔ (المجلد ۵)

۳۔ الأصل فی الأصول العارضة العدم: عارضی امور میں عدم اصل ہے (المجلد ۹)

۴۔ الأصل براءة الذمّة: اصل بری الذمہ ہوتا ہے (المجلد ۸)

۵۔ ہم نے ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر کا حوالہ دینے کے بجائے، مجلۃ الاحکام العدلیہ کا حوالہ دینا کافی سمجھا ہے، چونکہ ابن نجیم کی کتاب ہی مجلۃ الاحکام العدلیہ کے قواعد فقہیہ کا بنیادی ماخذ ہے۔



— الأصل إضانة الحادث إلى أقرب أوقاتم: اصل یہ ہے کہ نئی پیش آمدہ چیز کو اس کے قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے (المجلد ۱۱)

— لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح: صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہے (المجلد ۱۳)

— لا ينسب إلى ساكت قول ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان: دال سیوطی ۱۸/۲، المجلد ۵، خاموش رہنے والے کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جاتی لیکن جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں خاموشی ایک طرح کا بیان ہے۔

— لا عبرة للتوهم: (المجلد ۴۳) وہم کا اعتبار نہیں ہے۔

— لاجحة مع الاحتمال الناشئ عن دليل: (المجلد ۴۳) جو احتمال دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اس کے ہوتے ہوئے حجت باقی نہیں رہتی۔

— لا عبرة بالنظن البين خطوہ: (السیوطی ۳۲/۲، المجلد ۴۲) جس ظن کی غلطی واضح ہو اس کا اعتبار نہیں۔

— الممتنع عادة كالممتنع حقيقة: (المجلد ۲۸) جو چیز عادتاً محال ہو وہ اس چیز کی طرح ہے جو حقیقتاً محال ہو۔

۳ — المشقة تجلب التيسير: (ابن السبکی ۳، الیوطی ۳، المجلد ۱۴) مشقت آسانی پیدا کرتی ہے۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

— الأمر إذا ضاق اتسع: (المجلد ۱۸) کسی معاملہ میں جب تنگی ہو جاتی ہے تو اس میں وسعت و گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔

— الضرورات تبيح المحظورات: (المجلد ۲۱) انتہائی درجہ کی مجبوریاں ممنوعات مباح کر دیتی ہیں۔

— الضرورات تقدر بقدرها: (المجلد ۲۲) جو چیزیں انتہائی مجبوری کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں وہ مجبوری کے بقدر ہی جائز ہوتی ہیں۔

اسی سے ملتا جلتا یہ قاعدہ بھی ہے۔

— ما جان لعدس بطل بزواله: جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہونے سے باطل ہو جاتی ہے۔

— الاضطرار لا يبطل حق الغير: (المجلد ۳۳) اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا۔

— الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة: (المجلد ۳۲) حاجت ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے خواہ عام ہو یا خاص۔

۴ — لا ضرر ولا ضرار: (المجلد ۱۹) نہ ضرر اٹھانا ہے اور نہ ضرر پہنچانا۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

— الضرر يرفع بقدر الإمكان: (المجلد ۳۱) ضرر کو حتی الامکان دور کیا جائے گا۔

— الضرر يزال: (ابن السبکی ۱۲ سیوطی ۴۲) ضرر کا ازالہ کیا جائے گا۔

— الضرر لا يزال بمثلہ: (المجلد ۲۵) ضرر کا ازالہ اسی کے مثل دوسرے ضرر سے نہیں کیا جائے گا۔

— الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف: (المجلد ۲۷) شدید ضرر کا ازالہ خفیف ضرر سے کیا جائے گا۔

— يختار أهون الشرين: (المجلد ۱۹) دو برائیوں میں سے ہلکی برائی کو اختیار کیا جائے گا۔

— إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما: (المجلد ۲۸) جب دو

مفاسد میں ٹکراؤ ہو تو خفیف مفسدہ کا ارتکاب کر کے بڑے مفسدہ سے بچا جائے گا۔

— يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام: (المجلد ۲۶) عمومی ضرر کو دور کرنے کے لیے ضرر خاص گوارا کیا جائے گا۔

— درء المفسد أولى من جلب المنافع: (ابن السبکی، المجلد ۳۰) مفسد کو دور کرنا منافع حاصل کرنے سے زیادہ اہم ہے۔

— إذا تعارض المنع والمقتضى يقدم المنع: (المجلد ۴۶) جب کسی چیز کے مانع اور محرک

میں تعارض واقع ہو تو مانع کو مقدم کیا جائے گا۔

— القديم بترك على قدمه (المجلد ۶) قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائیگا۔

— الضرر لا یكون قدیما (المجلد ۱) ضرر قدیم نہیں ہوتا ہے۔

(ب) — شریعت کے مختلف اقسام میں مشترک اہم قواعد

۱ — التابیع تابع (السیوطی ۲/۲-۴) (المجلد ۴) تابع تابع ہی ہوا کرتا ہے۔

اس قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

— من ملك شیئا ملك ما هو من ضروراته: (المجلد ۴۹) جو شخص کسی چیز کا مالک

ہو وہ اس کے لوازم کا بھی مالک ہوگا۔

— التابع لا یفرد بالحکم (السیوطی، ۱۱) (المجلد ۴۸) تابع پر مستقل حکم جاری نہیں ہوتا۔

— یغتفر فی التوابع ما لا یغتفر فی غیرها: (السیوطی، ۱۱) (المجلد ۵۴) توابع کے اندر وہ

چیزیں معاف ہوتی ہیں جو غیر توابع میں معاف نہیں ہوتیں۔

— إذا سقط الأصل سقط الفرع: (السیوطی، ۱۱) (المجلد ۵۰) جب اصل ساقط ہوگئی تو فرع کا بھی

سقوط ہو گیا۔

— قد یشبہ الفرع دون الاصل: (المجلد ۸۱) کبھی فرع کا ثبوت اصل کے بغیر ہوتا ہے۔

— التابع لا یتقدم علی المتبوع (السیوطی) تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوتا۔

— إذا بطل الشئ یطل ما فی ضمنه (المجلد ۵۲) جب کوئی چیز باطل ہوگئی تو اس کے ضمن

میں جو کچھ ہے سب باطل ہوگئی۔

۲ — الحریم لہ حکم ما هو حریم لہ: (السیوطی ۲/۸) حریم کا وہی حکم ہوتا ہے جو

اس کی اصل کا ہوتا ہے۔

۳ — إذا اجتمع امران من جنس متفق المقصد دخل أحدہما فی الآخر غالباً:

(ابن السبکی، السیوطی ۲/۹) جب ایک جنس کے دو متفق المقصد امور جمع ہو گئے تو

اکثران میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو جاتا ہے۔

۴ — التصرف علی الرعیة منوط بالمصلحة (السیوطی ۲/۵۰) (المجلد ۵۸) رعایا کے بارے

میں تصرف مصلحت کے ساتھ وابستہ ہے۔

۵ — ما واجب اعظم الامرین بحضوضہ لا یوجب اھولھما بالعمومہ: (ابن السبکی

السیوطی ۲/۲۲۲) دو چیزوں میں سے عظیم ترین چیز نے جس چیز کو خاص طریقہ سے ثابت کیا ہے اسے ان دونوں چیزوں میں سے معمولی چیز عموماً ثابت نہیں کرتی۔

۶ — الإكراه یسقط اثر التصرف فعلاً كان اذ قولاً (ابن السبکی) اکراہ تصرف کے اثر کو ساقط کر دیتا ہے خواہ وہ تصرف فعل ہو یا قول۔

۷ — الوجود المقترون بالمانع المحسّی اذ الشرعی کالمعدوم (ابن السبکی) جو وجود حسی یا شرعی مانع سے متصل ہو وہ معدوم کی طرح ہے۔

۸ — القادر علی الیقین لا یعمل بالظن (ابن السبکی) جو شخص یقین پر قادر ہو وہ ظن پر عمل نہیں کر سکتا۔

۹ — من ارتكب محرماً یمكن تداركہ بعد ارتكابه وجب علیه تداركہ: (ابن السبکی) جس شخص نے کسی ایسے حرام کار تکاب کیا جس کا تدارک ارتکاب کے بعد ممکن ہے اس شخص کے ذمہ اس کا تدارک واجب ہے۔

۱۰ — الاحتیاط ان یجعل المعدوم کالموجود والموجود کالمحقق وما یبصر علی بعض الوجوه لا یبصر إلا علی کلھا (ابن السبکی) احتیاط یہ ہے کہ معدوم کو موجود قرار دیا جائے اور موجود کو محقق قرار دیا جائے۔

۱۱ — ینزل المجهول منزلة المعدوم وان كان الأصل بقاءه، اذا نئیس من الوقت علیہ أو شق اعتبارہ: (ابن رجب ۱۰۶) جب مجہول پر واقفیت سے مایوسی ہو یا اس کا اعتبار دشوار ہو تو مجہول کو معدوم کے درجہ میں مان لیا جاتا ہے۔ اگرچہ اصل اس کا باقی رہتا ہے۔

۱۲ — لا یتبیت حکم الشئ قبل وجوده: (ابن السبکی) شئی کا حکم اس کے وجود سے پہلے ثابت نہیں ہوتا۔

۱۳ — اذا جمع الحلال والحرام غلب الحرام: (ابن السبکی، السیوطی ۲/۲) جب حلال و

حرام بیکجا ہو گئے تو حرام غالب آجاتا ہے۔  
اسی میں یہ قاعدہ بھی داخل ہے۔

إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع: (المجلد ۴۶) جب مانع اور محرک میں تعارض ہو جائے تو مانع کو مقدم کیا جائے گا اس قاعدہ کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔

۱۳— إذا تعارض الواجب والمحظور يقدم الواجب: (الزرکشی) جب واجب اور ممنوع میں تعارض ہو تو واجب کو مقدم کیا جائے گا۔

۱۵— إذا تقارن المحكم ووجرد المنع منه فالمدّھب المشهور ان الحكم لا یتثبت: (ابن رجب، ۵) جب کوئی حکم اور اس سے ممانعت باہم متصل ہوں تو مشہور مذہب یہ ہے کہ حکم ثابت نہیں ہوتا۔

۱۶— البقاء اسهل من الابداء (المجلد ۵۶) کسی چیز کی بقاء از سر نو اس کے وجود میں آنے سے سہل ہوتی ہے۔

اسی قاعدہ میں ابن السبکی اور سیوطی ۱۳/۲ کے نزدیک یہ الفاظ ہیں:  
الدفع اقوی من الرفع: اور ابن رجب ۱۳۴ کے نزدیک اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہیں:  
المنع اسهل من الرفع، اس قاعدہ سے درج ذیل قاعدہ متفرع ہوتا ہے۔  
یغتفر فی البقاء مالا یغتفر فی الابداء (المجلد ۵۵) بقاء میں وہ چیزیں معاف ہوتی ہیں جو ابتداء میں معاف نہیں ہوتیں۔

۱۷— الخروج من الخلاف مستحب: (ابن السبکی، سیوطی ۱۳/۲) علماء کے اختلاف سے نکلنا مستحب ہے۔

۱۸— الرضاء بالشی رضا بما یتولد منه: (ابن السبکی، سیوطی ۱۶/۲) کسی چیز سے راضی ہونا، اس سے پیدا ہونے والے نتائج سے راضی ہونا ہے۔

۱۹— المتعدی افضل من القاصر: (السیوطی ۲۰/۲) جس چیز کا فائدہ متعدی ہوتا ہے وہ اس چیز سے بہتر ہے جس کا فائدہ محدود ہو۔

۲۰— الفرض افضل من النفع: (ابن السبکی، سیوطی ۲۱/۲) فرض نفل سے افضل ہے۔

۲۱ — الواجب لا يترك الا لو اجب (ابن السبكي، السيوطي ۲۲/۲) واجب کو واجب ہی کی وجہ سے ترک کیا جاسکتا ہے۔

۲۲ — ما يثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط: (ابن السبكي، السيوطي ۲۵/۲) الزنا فاقوه (۵۶) جو چیز شریعت سے ثابت ہوتی ہے وہ شرط سے ثابت شدہ چیز پر مقدم ہوتی ہے۔

۲۳ — ما حرم اخذ حرم إعطاءه: (السيوطي ۲۴/۲، المجلد ۳۲) جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔

اس قاعدہ سے درج ذیل قاعدہ متفرع ہوتا ہے۔

ما حرم فعله حرم طلبه (المجلد ۳۵) جس چیز کا کرنا حرام ہے اس کو دوسرے سے طلب کرنا بھی حرام ہے۔

۲۴ — ما حرم استعماله حرم اتخاذه: (السيوطي ۲۶/۲) جس چیز کا استعمال حرام ہے اسے اپنانا بھی حرام ہے۔

۲۵ — المشغول لا يشغل (سيوطي ۲۸/۲) مشغول کو مشغول نہیں کیا جاتا۔

۲۶ — المكبر لا يكبر (السيوطي ۲۹/۲)

۲۷ — من استعجل الشيء قبل اوانه عوقب بحرمانه (ابن السبكي، السيوطي ۳۰/۲) (المجلد ۹۹) جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے لیے عجلت مچائی اسے اس چیز سے محرومی کی سزا دی جائے گی۔

۲۸ — الولاية الخاصة اقوى من الولاية العامة (السيوطي ۳۲/۲، المجلد ۵۹) ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے۔

۲۹ — الميسور لا يسقط بالمعسور، (ابن السبكي، السيوطي ۳۸/۲) آسان چیز دشوار چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

۳۰ — يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد (السيوطي ۳۶/۲) بہت سی وہ چیزیں جو مقاصد میں معاف نہیں ہوتیں وہ وسائل میں معاف ہوتی ہیں۔

۳۱ — يدخل القوي على الضعيف ولا عكس (السيوطي ۳۶/۲) قوی ضعیف پر داخل ہو جاتا

ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا۔

۳۲ — لا ینکر المختلف فیہ انما ینکر المجمع علیہ (الزکشی، السیوطی ۳۵/۲) مختلف فیہ چیز کا انکار انکار نہیں ہے، اجماعی چیز کا انکار درحقیقت انکار ہے۔

۳۳ — الاصل فی الاشیاء الا باحۃ (الزرقانی فقہ ۶۸۹) اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

۳۴ — الحق لا یسقط بالتقادم (الزرقانی فقہ ۶۹) حق پرانا ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

۳۵ — الحکمید ورمع علتہ (الزرقانی فقہ ۶۹۸) حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔

۳۶ — ما لایتم الواجب الا بہ فهو واجب (الزرقانی فقہ ۷۱۵) جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہو سکتا وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔

۳۷ — جنایۃ العجما جبار (المجلد ۹۴) جانوروں کی جنایت قابل تاوان نہیں ہے۔

۳۸ — اذا اجتمع المباشرو والمتسبب یضات الحکم الی المباشر (السیوطی ۴۰/۲، المجلد ۹۰) جب فعل کرنے والا اور فعل کا سبب بننے والا دونوں یکجا ہوں تو حکم کو کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

۳۹ — المتسبب لایضمن الا بالتعدد (المجلد ۹۳) سبب بننے والا اسی وقت ضامن ہوتا ہے جبکہ وہ عمد اسبب بنا ہو۔

۴۰ — المباشر ضامن وان لم یتعدد۔ خود عمل کرنے والا ضامن ہوتا ہے اگرچہ اس نے عمد اوہ عمل نہ کیا ہو۔

۴۱ — یضات الفعل الی الفاعل لا الا مرصاً لم یکن مجبراً؛ (المجلد ۸۹) فعل کو فاعل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اگرچہ فاعل مجبور نہ کیا گیا ہو۔

۴۲ — لا یجوز لاحد ان یتصرف فی ملک الغیر بلا اذن؛ (المجلد ۹۶) کسی کے لیے دوسرے کی ملک میں تصرف اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔  
اس قاعدہ سے دو قاعدے متفرع ہوتے ہیں۔

۴۳ — الامر بالتصرف فی ملک الغیر باطل؛ (المجلد ۹۵) دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنے کا حکم باطل ہے۔

۴۴ — لایجونر لحد ان یا خذ مال احد بلا سبب (المجلد ۹۱) کسی کے لیے دوسرے کا مال بلا سبب لینا جائز نہیں ہے۔

۴۵ — الجوانر الشرعی ینافی الضمان (المجلد ۹۱) شرعی جواز ضامن قرار دئے جانے کے منافی ہے

۴۶ — الساقط لایعود (المجلد ۵۱) جو چیز ساقط ہو چکی ہو وہ پھر لوٹ کر نہیں آتی۔

۴۷ — إذا تعدر الاصل یصارا الی البدل (المجلد ۵۳) اصل کے دشوار ہونے کے وقت بدل کو اختیار کیا جائے گا۔

۴۸ — من سعی فی نقص ماتم من جہتہ فسعیہ مردود علیہ (المجلد ۱۰۰) جس شخص نے

ایسی چیز توڑنے کی سعی کی جو اس کی جانب سے مکمل ہو چکی ہے تو اس کی سعی رد کر دی جائے گی۔

۴۹ — اذ انزال المانع عاداً السنوۃ: (المجلد ۲۴) جب مانع زائل ہو گیا تو ممنوع چیز لوٹ آئے گی۔

اسی قاعدہ سے درج ذیل قاعدے متفرع ہیں:

— ما جاز لعذر بطل بزوالہ (المجلد ۲۳) جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوئی اس کا جواز عذر کے زائل ہونے سے ختم ہو جاتا ہے۔

۵۰ — الحدود وتسقط بالشبهات (السیوطی ۶/۲) شرعی سزائیں شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

یہ قاعدہ تعزیر و کفارات دونوں کو شامل ہے۔

۵۱ — الاصل ان امور المسلمین محمولة علی السداد والصلاح حتی یظہر غیرہ (الکرنی) 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۔

۵۲ — الاصل ان الاحتیاط فی حقوق اللہ تعالیٰ جائز و فی حقوق العباد لایجونر (الکرنی) اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں احتیاط جائز ہے اور بندوں کے حقوق میں جائز نہیں ہے۔



۵۳ — حقوق اللہ تعالیٰ مبنیة علی المسامحة (الزرکشی) اللہ تعالیٰ کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں۔

۵۴ — الفرض لا یؤخذ علیہ عوض (الزرکشی) قرض کی ادائیگی پر کوئی عوض نہیں لیا جاسکتا۔

۵۵ — یقدم فی کل ولایة من ہوا قوم بمصالحہا (الزرکشی) عہدہ کے بارے میں وہی شخص مقدم کیا جائے گا جو اس منصب کی ذمہ داریوں کو زیادہ اچھی طرح انجام دینے والا ہو۔

۵۶ — کل تصرف لا یترتب علیہ مقصودہ لا یشرع من اصلہ؛ (الزرکشی) ہر وہ تصرف جس پر اس کا مقصد مرتب نہیں ہوتا وہ سرے سے مشروع نہیں ہوتا۔

۵۷ — من اتی بسبب یفید الملک او المحل او یسقط الواجبات علی وجہ محرمہ، وکان مما تدعو النفوس الیہ الغی ذلک السبب وصار وجودہ کالعدم ولم یترتب علیہ احکامہ (ابن رجب ۱۰۲) 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 پکتے 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۔

۵۸ — الفعل الواحد ینبئ بعضہ علی بعض مع الاتصال المعتاد ولا ینقطع بالتفرق الییر (ابن رجب ۱۰۳) 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۔

۵۹ — من ثبت لہ احد الامرین فان اختیار احدہما سقط الآخر وان اسقط احدہما اثبت الآخر (ابن رجب) جس شخص کے لیے دو چیزوں میں سے ایک ثابت ہے اگر اس نے ان میں سے ایک کو اختیار کیا تو دوسری چیز ساقط ہو گئی اور اگر اس نے ایک چیز ساقط کی تو دوسری ثابت ہو گئی۔

۶۰ — الا یشار فی القرب مکروہہ و فی غیرہا محبوبہ (السیوطی ۳/۲) تقرب والے کاموں میں ایشار مکروہ ہے اور ان کے علاوہ میں محبوب۔

۶۱ — الحقوق المجردة لا یجوز الا عتیاض عنہا؛ (ابن نجیم فن دوم) حقوق مجردہ کا عوض

لینا جائز نہیں ہے۔

۶۲ — المبنی علی الفاسد فاسد (ابن نجیم فن سوم کا آخر) جو چیز فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتی ہے۔

۶۳ — اذا اجتمع الحقان قدم حق العبد لا احتیاجہ علی حق اللہ تعالیٰ لغناہ باذنتہ۔ جب دو حق جمع ہو جائیں تو بندہ کے حق کو اللہ تعالیٰ کے حق پر اللہ کے اذن سے مقدم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ غنی ہے۔

## 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۔ کوئی تصرفات یا تو انفرادی ہوں گے جن کا صدور ایک طرف سے ہوا ہو گا یا تصرفات دو متقابل مگر باہم متوافق دو جانبوں سے صادر ہوئے ہونگے۔

۲۔ تصرفات فعلیہ کا حکم یا تو ضمان ہو گا یا ان کا تقاضا تملیک کا ہو گا۔

(ب) واقعات وہ حالات یا حادثات ہیں جن پر کوئی حکم شرعی مرتب ہوتا ہے خواہ انسان کے اختیار سے یہ حالات و حادثات 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 لیے ایک مستقل کتاب تصنیف کی جس کا نام ”التصرفات والوقائع الشرعیۃ“ ہے، حالانکہ تصرفات اور واقعات مالی معاملات کے میدان کے علاوہ عبادات اور قانون عام اور احوال شخصیہ کے دائرہ میں بھی ہوتے ہیں، لہٰذا

لہ ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر: التصرفات والوقائع الشرعیۃ۔ ص ۲۳-۲۶، ۹۲-۹۴، 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 ہوگا“ یہ ایک اچھی تعریف ہے جو محل حکم کے مفہوم پر منطبق ہوتی ہے، بعض اصولیین 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 کے 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 مباحثات 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 مکلف سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض دوسرے مباحث خود حکم سے تعلق رکھتے ہیں،

\_\_\_\_\_ مکلف سے تعلق رکھنے والے مباحث درج ذیل ہیں:

\_\_\_\_\_ فعل سے مکلف کی واقفیت،

\_\_\_\_\_ مکلف بہ یعنی حکم کا ایسی ذات کی طرف سے صادر ہونے کا علم جسے مکلف بنانے کا اختیار ہے، اور کفار کا شریعت کے فرعی احکام کا مخاطب ہونا،

۱۷ امام غزالی: المستصفیٰ جلد اول ص ۸۶، بدران ابوالعینین: اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۹۹

۱۸ 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 ذکی عبدالبر کی کتاب

الحکم الشرعی والقاعدۃ القانونیۃ: ص ۵۶، ۵۷۔

— حکم شرعی کی ادائیگی میں نائب بنانا۔

ہمارا خیال ہے کہ شریعت کے عمومی نظریہ کی تقسیم میں ان مباحث کی صحیح

جگہ یہ باب ہے۔ باب النطاق شخصی للحکم الشرعی (حکم شرعی کا شخصی دائرہ)۔

— ۲ حکم سے تعلق رکھنے والے مباحث یہ ہیں:

— مکلف کے لیے فعل کا ممکن ہونا اور محال چیز کا مکلف بنانا،

— کیا تکلیف فعل کرتے وقت متوجہ ہوتی ہے یا اس سے پہلے؟

— وہ امور جو انسان کی فطرت میں شامل ہیں،

— متعلق طور پر مکلف بنانا،

— مشقت

— امتثال حکم کافی ہونے کا موجب ہے (یہ خالص نظری بحث ہے جس کی عملی پہلو

سے کوئی قدر و قیمت نہیں۔)

ہمارے خیال میں شریعت کے عمومی نظریہ کی تقسیم میں ان مباحث کی صحیح

جگہ یہ باب ہے۔ باب انواع الحکم الشرعی (حکم کی قسمیں)

### ۳۔ محل حکم کی بحثیں

اس تجزیہ کے بعد حکم شرعی کے محل کے زیر عنوان درج ذیل مباحث باقی رہ

جاتے ہیں،

(الف) احکام شرعیہ کا مکلفین کے افعال سے متعلق ہونا اور "لا تکلیف الا بفعل" (تکلیف

فعل کے ساتھ ہوا کرتی ہے) اصول فقہ کے مباحث میں یہ دونوں بحثیں محکوم فیہ

کے مباحث میں آتی ہیں۔

(ب) محکوم فیہ کے اقسام:

— ۱ محکوم فیہ کی تقسیم اسی اعتبار سے کہ اس کا ادراک حواس سے ہوا ہے یا عقل سے،

لکھ ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم ص ۲۰۴، ۲۰۵ بحوالہ التوضیح: صدر الشریعہ جلد سوم ص ۱۲۹۔

- ۲ — محکوم فیہ کی تقسیم اس کے اصل یا نائب ہونے کے اعتبار سے، ش
- ۳ — محکوم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس کا شمار حقوق اللہ میں 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 میں اور امام شاطبی نے موافقات 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 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، ش

## ۳ — حقوق اللہ اور حقوق العباد

اس وقت دنیا میں قانون کے جو دور جہانات یعنی انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان پائے جاتے ہیں ان کے بارے میں اسلامی شریعت کا موقف کیا ہے؟ اس سوال کا جواب

شہ ڈاکٹر محمد سلام مذكور: مباحث الحکم ص ۲۱۹-۲۲۱۔ بحوالہ التوضیح: صدر الشریعہ جلد سوم ۱۳۹، اور المرقاة شرح مرقاة الوصول۔

شہ جلد اول ص ۱۶۸-۱۷۷

شہ جلد دوم ص ۳۱۵-۳۲۰، نیز ملاحظہ ہو کشف الاسرار عن اصول البنزدوی جلد چہارم ص ۱۳۴-۱۳۵ اور ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۱۴۷-۱۴۸، ڈاکٹر محمد سلام مذكور: مباحث الحکم ص ۲۰۵-۲۱۹، ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدة: سابق ماخذ ص ۹۹-۱۰۴۔

شہ تیزدیکھیے ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدة: سابق ماخذ، ص ۱۴۵-۱۵۱، ڈاکٹر عبد البر: الحکم ص ۴۴-۴۸۔

دینے کے لیے فقہاء کی اس قسم کی بڑی اہمیت ہے کہ انہوں نے مملوک فیہ کو حقوق اللہ اور حقوق العباد والی تقسیم کر دیا ہے اس لیے ہم یہاں نہایت اختصار سے حقوق اللہ اور حقوق العباد والی تقسیم کے سلسلہ میں علماء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ پیش کریں گے۔

(الف) سب سے پہلے وہ 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 تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے، امام بزدوی لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا حق وہ ہے جس سے دنیا کا عمومی نفع وابستہ ہو وہ نفع کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہو اسے اللہ تعالیٰ کی جانب تعظیماً منسوب کر دیا گیا ہے یا اس لیے تاکہ کوئی سرکش اسے اپنے ساتھ مخصوص نہ کرے جیسے بیت اللہ کی حرمت جس کے ساتھ نمازوں کا قبضہ بنانے کے لیے سارے عالم کی مصلحت وابستہ ہے... اسے اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیماً منسوب کیا گیا ہے اس لیے کہ حق 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 کا حق ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ اسے تخلیق کے اعتبار سے اللہ کا حق کہا جائے اس لیے کہ اس بارے میں تمام چیزیں برابر ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کی نسبت اس چیز کو شرف بخشنے کے لیے ہے جس کی اہمیت غیر معمولی، اس کا نفع قوی اور اس کا فضل عمومی ہے، اس معنی کر کہ اس سے تمام لوگ منتفع ہوتے ہیں،

اور حق العباد وہ ہے جس سے مخصوص فرد یا افراد کی مصلحت وابستہ ہو مثلاً دوسرے کے مال کی حرمت کہ یہ بندہ کا حق ہے تاکہ اس کے ذریعہ اس کے مال کی حفاظت ہو سکے، اسی لیے دوسرے کا مال مالک کی اجازت دیدینے سے مباح ہو جاتا ہے لیکن زنا نہ تو اس عورت کے اجازت دینے سے مباح ہوگا نہ اس عورت کے گھر والوں کی اجازت سے،<sup>۹</sup>

شیخ ابن عاشور اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "حقوق اللہ سے

<sup>۹</sup> امام بزدوی: سابق ماخذ جلد چہارم ص ۱۳۲، ۱۳۵۔

مراد وہ مفہوم نہیں ہے جو اس اصناف 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 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس فرمان میں اشارہ کیا ہے: "حق اللہ علی العباد ان یعبدوا ولا یشرکوا یہ شیئاً" (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 والانس الا لیعبدون ما یدعون من رزق و ما یرید ان یطعمون۔" ظاہر بات ہے کہ حق اللہ سے یہاں ہماری مراد عقائد و عبادات نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد امت کے حقوق ہیں جس میں تمام افراد امت 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 لیے جو تصرفات کرتی ہیں ان کے ذریعہ مقاصد شریعت کو نقصان پہنچنے سے یہی حقوق بچاتے ہیں اور یہی حقوق ان تمام لوگوں کے حقوق کے محافظ ہیں جو اپنے حقوق کی حفاظت نہیں کر سکتے مثلاً بیت المال کا حق اور غیر مکاتبین کے حقوق، اس نابالغ کی پرورش جس کا کوئی پرورش کرنے والا نہیں ہے؛ منہ

(ب) اصناف اس پہلو سے حقوق کی چار قسمیں کرتے ہیں۔

۱- خالص اللہ کا حق،

۲- خالص بندہ کا حق،

۳- جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اللہ کا حق غالب ہو، جیسے حد قذف،



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 حد قذف 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 اس سے حق العبد میں شمار ہونا چاہیے، 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 حقوق العباد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے کیونکہ قصاص ایک طرف تو عمومی مصلحت کو بروئے کار لاتا ہے اس لیے 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۔

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 لیے کہ ہر تکلیف (مکلف 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 زکوٰۃ) 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 لیے بالکل کوئی حق نہ مقرر کرے، ﷺ

امام قرانی نے جو ربح 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، عقل اور بدن کی صحت کو فاسد کرنے سے بچانا، اس کی آزادی پامال ہونے سے بچانا، اس کا مال تلف کرنے اور بے مصرف ضائع کرتے سے بچانا، یہ سب کے 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؛

صالح حکمرانی کی ضمانت کے لیے 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 لیے اس میں تصرف کرنا یا اس کو ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی لیے انسان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی زندگی یا صحت پر تعدی کرے یا اپنا مال بے مقصد ضائع کرے، ﷺ

ﷺ قرانی کی الفروق: فرق نمبر ۲۲ اور اس پر ابن الشاطی کی تعلیق،

ﷺ ڈاکٹر احمد فہمی ابوسنتہ: نظریۃ الحق ص ۱۸۰-۱۸۱-

شاہی 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 جاری 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 شاہی دوسری جگہ ایسی بات بکھتے 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 کیونکہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے بنائی گئی ہے اسی لیے 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 تفسیر میں فقہاء کا عام مہمول یہ ہے کہ حق اللہ وہ ہے جس کے بارے میں شریعت سے یہ سمجھا گیا ہو کہ اس میں مکلف کو اختیار نہیں ہے خواہ اس کے لیے معنی معقول ہو یا غیر معقول اور حق العبد کی تفسیر عموماً یہ کی جاتی ہے کہ جو چیز بندہ کی مصالح دنیوی سے تعلق رکھتی ہے وہ حق العبد ہے کیونکہ اگر اس کا تعلق بندہ کی اخروی مصالح سے ہوگا تو 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 لوٹتے ہیں اور عادات میں اصل یہ ہے کہ حقوق العباد کی طرف لوٹے، ۱۵

امام شاہی کے اس بیان کی بنا پر تمام حقوق مشترک ہوں گے جن میں اللہ

۱۵ مثلاً نماز میں منکرات و فواحش سے رکنے کا فائدہ ہے اور زکوٰۃ میں حاجت مندوں کا نفع ہے۔

۱۶ موافقات جلد دوم ص ۳۱۵-۳۲۰، مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی کتاب

مباحث الحکم عند الاصول ص ۲۰۵-۲۱۹۔

کاحق اور انسان کاحق دونوں یکجا ہو جائیں گے، لیکن ان میں سے کسی ایک کے دوسرے پر غلبہ کے اعتبار سے حقوق کی دو قسمیں ہو جائیں گی۔

- ۱۔ جس میں اللہ کاحق غالب ہو، اسے ہم مختصراً حق اللہ کا نام دیں گے،
- ۲۔ جس میں بندہ کاحق غالب ہو اسے ہم اختصار کے لیے حق العبد کہیں گے،

### (ج) حق اللہ

حق اللہ میں درج ذیل چیزیں شامل ہیں:

۱۔ جس عمل سے مقصد اولین اللہ تعالیٰ کا تقرب، اس کی تعظیم اور اس کا دین قائم کرنا ہو مثلاً عبادت واجبہ نماز و 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۔

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،

۱۔ خالص عبادات، مثلاً نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ اور یہ عبادات جن چیزوں پر مبنی

ہیں یعنی اسلام اور ایمان اس لیے کہ ان عبادات سے اقامت دین مقصود ہے

اور اقامت دین معاشرہ کے نظام کے لیے ضروری چیز ہے۔

۲۔ خالص سنرائیں مثلاً زنا کی سزا، چوری، رہزنی، شراب نوشی کی سزائیں، یہ تمام

اللہ ڈاکٹر ابوستہ، ص ۱۷۷، ۱۷۸،

مکہ ڈاکٹر ابوستہ نے ص 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۔

اللہ اصول السنن جلد دوم ص ۲۹۰-۲۹۶۔

سزائیں سماج کے وجود کی حفاظت کے لیے ہیں۔

۳ — محدود سزائیں مثلاً قاتل کو مقتول کی میراث سے محروم کر دینا، یہ محرومی محدود سزا ہے اس لیے 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 عبادت اور سزا کے درمیان دائر ہیں مثلاً قتل خطا کا ارتکاب کرنے والے کے لیے یا رمضان میں عمداً روزہ توڑنے والے کے لیے کفارہ کا حکم، کیونکہ کفارہ میں عبادت کا مفہوم بھی ہے، اس لیے 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 لیے اسے کفارہ کہا گیا ہے یعنی گناہ کو چھپانے والا،

۵ — وہ عبادت جن میں ٹیکس ہونے کا پہلو ہو مثلاً صدقہ 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 صدقہ 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 زکوٰۃ ہے، عشر کو زکوٰۃ 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 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 مالِ غنیمت حاصل کرنے والے مجاہدین کے لیے مقرر فرمائے اور پانچواں حصہ ان عمومی اور خصوصی مصالح کے لیے رکھا جنہیں خود قرآن نے واضح فرمایا ہے، اسی طرح زمین میں پائے جانے والے خزانہ اور معدن کے پانچ میں سے چار حصے پانے والے کے لیے مقرر فرمائے ہیں اور پانچواں حصہ عمومی مصالح کے لیے مخصوص کر دیا ہے،

— احناف کا حقوق اللہ کو عبادات، عقوبات، مونات 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 لیے 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 کیے جاتے ہیں مثلاً غیر مکلف 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 انہوں نے قرآن پاک کی آیت ”وَإِذَا حُكِمَ بِهَا الْحُكْمُ بِالْعَدْلِ“ 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 لیے نہیں ہیں بلکہ ان کی منفعت تمام مسلمانوں کے لیے یا مسلمانوں کی کسی قسم کے لیے ہے اور تمام مسلمانوں کو ان حدود و حقوق کی ضرورت ہے انہیں حدود اللہ اور حقوق اللہ کہا جاتا ہے، مثلاً ڈاکوؤں، چوروں اور زناکاروں کی سزا، اور مثلاً اموالِ سلطانیہ اور اوقاف اور وصایا کے بارے میں فیصلہ

جو کسی معین فرد یا افراد کے لیے نہیں ہے یہ سب اسلامی عہدوں کے اہم امور میں سے ہیں۔<sup>۱۹</sup>

— اسی کے ساتھ اس قسم کو بھی شامل کر لیا جائے گا جس میں حق اللہ اور حق العید دونوں جمع ہوں اور حق اللہ غالب ہو مثلاً حد قذف یہ بھی حق اللہ کے ساتھ ملحق ہے اس اعتبار سے کہ حد قذف ایک طرف 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 العید میں شمار ہونا چاہیے لیکن اس سزا میں پہلا پہلو زیادہ نمایاں ہے لہذا اسے حقوق اللہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا۔

### (د) حق العبد<sup>۲۰</sup>

— حق العبد وہ ہے جس پر کسی ایک فرد یا چند افراد کی مخصوص مصلحت مرتب ہو مثلاً سہرا ایک کا اپنے گھر، کام، اور بیوی میں حق، اسے حق خاص بھی کہتے ہیں، اسی لیے صاحب حق کے علاوہ کسی اور کو نہ اس میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے، نہ اس کا مطالبہ کرنے کا، نہ اسے ساقط کرنے کا، بشرطیکہ اس میں ساقط کرنے کا احتمال ہو،

حق العبد کی مثالوں میں سے دیت ہے، دیت (خونہا) 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

۱۹ ابن تیمیہ: السیاسة الشرعية ص ۲۳-۲۴، ۸۰ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیسیٰ، الخریات العامة ص ۱۸۱۔

۲۰ ڈاکٹر ابوستنت: ص ۱۴۹-۱۸۰۔

صورت میں اور اس وقت جب کہ جان لینے سے کم والی جنایت میں برابری کے ساتھ قصاص کا وصول کرنا دشوار ہو ابتداء ہی واجب ہو جاتی ہے۔

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 غضب کر لیا یا تلف کر دیا، تو غاصب کے ذمہ مغموبہ 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 یجا 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 لیے کہ قصاص جاری کرنے سے لوگوں کی زندگیاں محفوظ ہو جاتی ہیں اور 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 کیا جاتا ہے۔

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 تقاضا 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 اصالتاً 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 لیے انسان کے مخصوص مال میں ہنگامی حالات مثلاً جنگ، قحط سالی و باو غیرہ 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 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،

۱۔ کسی شخص کا اپنے حق میں تصرف اس شرط کے ساتھ مشروع 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 لیے 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 لیے مضر ہے جیسے کوئی شخص عام رہ گزر میں درخت لگائے یا اپنی عمارت کا چھجہ وغیرہ عام راستہ کی جانب لکائے۔ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ مالک کے لیے اپنی ملکیت کا اس طرح استعمال جائز نہیں ہے جس سے پڑوسیوں کا کھلا ہوا نقصان ہو لہذا صاحب حق کے لیے 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 بردے 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 جنہیں رح حق کے استعمال میں اظلم کے قواعد نے تفصیل سے بیان کیا ہے،

۲۔ حق خاص میں جس طرح اللہ تعالیٰ نے صاحب حق کی انفرادی مصلحت بنائی ہے اسی میں جماعت کے مفاد کے لیے اجتماعی مصلحت بھی بنائی ہے، کیونکہ یہ امت اسلام کی اس ثروت کا حصہ ہے جس پر امت اعتماد کرتی ہے اس لیے 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 آلاف و تبذیر سے نقصان نہیں پہنچتا تو جماعت مسلمین کو نقصان ضرور پہنچتا اور اس لیے بھی کہ اللہ نے ہر شخص کے مخصوص مال میں جماعت کا ایک متعین حصہ زکوٰۃ عشر، خراج، کفارات، عادلانہ ٹیکسوں کی صورت میں رکھا ہے، اس نظریہ کی ایک دلیل یہ بات بھی ہے کہ شریعت نے ذخیرہ اندوزی اور 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۔

ولا تؤتوا السفہاء اموالکم

اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دیدو جس

التي جعل الله لکم قیاماً؛

کو اللہ نے تمہارے لیے مایہ زندگی بنایا ہے۔

ولا تبذرا تبذیراً؛

اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا۔

والذین یکنزون الذهب

اور جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے

والفضة ولا ینفقونها فی سبیل

رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے

الله فبشرهم بعداب الیم

اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک

عذاب کی خبر سنادیجیے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اضاعت مال سے روکنا اور درج ذیل فرمان

بھی اس نظریہ کی دلیل ہے، ”من کان له فضل ظہر فلیعد بہ علی من لا ظہر

له ومن کان له فضل نرا فلیعد بہ علی من لا نرا دلہ“ اس تفصیل سے یہ

بات واضح ہوگئی کہ حق خاص میں بھی ایک عموم کا پہلو ہے، اس اجتماعی ذمہ داری کو

دیکھتے ہوئے جسے شارع نے مذکورہ بالا دونوں پہلوؤں سے لازم کیا ہے

حقوق اللہ، حقوق العباد کے مخصوص امتیازی احکام

(۵)

۱ — حق اللہ کے لیے 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 عموماً اور مسلمانوں کے اولوالامر کو خصوصاً حق اللہ کے مطالبہ کرنے اور اس

کی مدافعت کرنے کا حق حاصل ہے، یہیں سے اسلام میں احتساب اور امر بالمعروف

ونہی عن 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 لیے 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 ایک جنایات کی سزا قتل ہے تو قتل سے کم والی سزائیں

ساقط ہو گئیں اور اگر ان میں سے کسی جنایت کی سزا قتل نہ ہو تو تمام سزائیں واجب

رہیں گی، اگر غیر محسن 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 نٹو کوڑے لگائے

جائیں گے، شراب پینے کی وجہ سے اسٹی کوڑے لگائے جائیں گے اور چوری

کرنے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

— ہ — حقوق عام میں میراث جاری نہیں ہوتی، لہذا مجرم کی وفات ہونے پر اس کے

ورثہ کو سزا نہیں دی جائے گی اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا جس کے خلاف

جنایت کی گئی تھی تو اس کے ورثہ 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 ورثہ کے حوالہ ۲۳

(۲۳ کا حاشیہ اگلے صفحہ پر)

و۔ اللہ تعالیٰ کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ 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 لیے 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 تعالیٰ کے لیے جو مالی حقوق بندہ کی طرف سے کسی عمل کے بغیر مثلاً صدقہ، فطر واجب ہوتے ہیں تو جب انسان وجوب کے وقت اس کی ادائیگی سے عاجز رہا تو اس کے ذمہ وہ حق مالی ثابت نہیں رہے گا حتیٰ کہ وہ شخص بعد میں مالدار ہو گیا تب بھی اس کے ذمہ اس حق مالی کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی۔<sup>۲۴</sup>

۲۔ حق العبد کے لیے حسب ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں:<sup>۲۵</sup>

حق العبد کی جزا ریا تو خاص سزا ہوگی یا ایسی جزا 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 جزا 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 نتیجے میں پیدا ہو اور ضمان فعل سے مراد وہ ذمہ داری ہے جو

کسی کے 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

<sup>۲۴</sup> ڈاکٹر سنہوری، جلد اول ص ۴۷-۴۹، ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدة: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية

والقانون الوضعی ص ۱۰۰، ۱۰۱ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیسیٰ ص ۱۸۲۔

<sup>۲۵</sup> المنشور فی القواعد: زرکشی جلد دوم ص ۵۹

<sup>۲۶</sup> ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری جلد اول ص ۴۹-۵۷ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیسیٰ ص ۱۸۳-۱۸۷۔

یہ انہیں حقوق اللہ میں شمار کیا گیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا انسان کے مال کی حفاظت کے لیے سود اور چوری کو حرام کرنا اور انسان کے نسب کی حفاظت کے لیے زنا کو حرام کرنا اور اس کی جان اور اعضاء کی حفاظت کے لیے 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 رضامندی 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 اسے ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا، مثلاً حد قذف اور جس حق مشترک میں فرد کا حق غالب ہے اس کا ساقط کرنا مکلف کے لیے جائز ہوگا مثلاً قصاص۔

ب۔ حقوق خاصہ کا وصول کرنا مجبئی 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 لیے اس حق کے بارے میں دعویٰ 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 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 لیے تو حکم دینے کے سلسلہ میں محتسب کا حق ساقط ہو گیا اور ان لوگوں کے لیے اصلاح و درستگی کے لیے اجازت طلب کرنا لازم نہیں ہے اور ان میں جو خاص ہوگا مثلاً حقوق کی ادائیگی میں اگر مال مٹول کی جا رہی 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 اس لیے اگر جرائم متعدد ہوں

تو سزائیں بھی متعدد ہوں گی،

— ۵ — عقوبت خاصہ (خاص سزا) میں معنی 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 ہے اور بعض میں نہیں جاری ہوتی ہے۔

بندوں کے جن حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور جن میں میراث جاری نہیں ہوتی ہے اس کے بارے میں امام قرانی نے ایک ضابطہ وضع کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جن حقوق میں 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 لیے میت کا وارث اس خیارِ بیع کا وارث نہیں بنتا جسے خرید و فروخت کرنے والوں نے اس کے مورث کے لیے مقرر کیا تھا، جس طریقہ سے مرنے والے کا وارث اس کے مناصب اور عہدوں کا وارث نہیں ہوتا۔

پھر آگے چل کر امام قرانی لکھتے ہیں کہ اموال کے حقوق رہے 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) اعضاءِ 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 و غصہ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ ہو سکے، ۱۷۶

و۔ اسلامی شریعت میں حق اللہ کا نظریہ اور وضعی قوانین میں نظام عام اور آداب کا نظریہ، ان دونوں 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۔

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 ممان کیے جاسکتے ہیں اور نہ ان سے بری کیا جاسکتا ہے نہ ان کے بارے میں صلح ہو سکتی ہے نہ ان کے خلاف باہم کوئی اتفاق ہو سکتا ہے۔

ج۔ اسلامی شریعت میں حقوق اللہ کا نظریہ بنیادی طور پر اگرچہ بہت وسیع ہے لیکن اس کی عملی تطبیقات، خاص طور سے اقتصادیات اور فصل خصوصیات 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 لیے 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 کر رہے ہیں۔

الف۔ قانون عام کے دائرہ میں :

روابط کی تنظیم جو قانون عام کا بنیادی عنصر ہے اس کے سلسلہ میں ہمیشہ

مصلحت عام کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، اسی لیے افراد کے درمیان ہر وہ اتفاق و معاہدہ 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 اور 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 ووٹ دینے والے کے لیے اس کا جواز نہیں ہے کہ کسی امیدوار کے ساتھ اسے ووٹ دینے پر معاہدہ کرے اس لیے کہ اس جیسا اتفاق و معاہدہ نظام عام کے مخالف ہونے کی وجہ سے باطل مانا جاتا ہے،

کسی کے لیے اس کا جواز نہیں ہے کہ وہ اپنی شخصی آزادی سے دست بردار ہو جائے،

اگر کسی شخص نے دوسرے سے بالکل شادی نہ کرنے کا معاہدہ کیا تو یہ معاہدہ باطل ہو گا الا یہ کہ ایسا کوئی قانونی سبب پایا جائے جو اس معاہدہ کا جواز پیدا کر دے، مثلاً کسی بیوی نے اپنے شوہر سے یہ معاہدہ کیا کہ وہ شوہر کی وفات کے بعد شادی نہیں کرے گی تا کہ وہ اپنی اولاد کی صحیح تربیت کر سکے، اگر بیوی نے اس معاہدہ کو توڑ دیا تو اس کی جزاء یہ نہیں ہو گی کہ شادی کو باطل قرار دیا جائے بلکہ اس کی جزاء معاوضہ دلوانا ہو گا اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ عہد لینے والے شوہر نے بیوی کے معاہدہ کرنے کی بنیاد پر اسے جو چیز بہہ کی تھی یا جس چیز کی وصیت کی تھی اس سے وہ بیوی شادی کرنے کی صورت میں محروم ہو جاتی ہے،

ان عملی صورتوں میں سے جن کا وقوع کثرت سے ہوتا ہے وہ معاہدے ہیں جو دو کانوں کے عقد بیع میں اور صنعت و حرفت کے سلسلہ میں کاریگروں سے



کے گئے عقود میں تجارت کی آزادی اور کام کی آزادی کو محدود کر دیتے ہیں پناہ  
 دوکان کی بیع میں کبھی خریدنے والا بیچنے والے سے یہ شرط لگا دیتا 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 لگا دیتا ہے کہ اس عقد کے ختم  
 ہونے کے بعد وہ اس کے شامل کوئی کام نہیں کرانے گا، کاریگر یہ شرط اس  
 واسطے لگاتا ہے کہ اس کی کاریگری کے اسرار و رموز اس بات سے محفوظ ہو جائیں  
 کہ کام لینے والا انھیں 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، نظام عام کے مخالف ہونے کی وجہ سے اور 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، اس میں ظلم و زیادتی 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  
 فسادت سے بچانے کے لیے لازم ہو، کیونکہ اگر شرط کی یہ صورت حال ہے تو  
 وہ صحیح مانی جائے گی، خواہ وہ زمان و مکان 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 لیے یا کسی عوامی ضرورت کا لائسنس دلوانے کے لیے یا  
 حکومت سے کوئی ٹھیکہ دلوانے کے لیے لے گا تو یہ معاہدہ باطل ہوگا نظام عام کے

مخالف ہونے کی وجہ سے،

اور مالی قانون میں وہ قوانین جو ٹیکس لاگو کرتے ہیں یا کرنسی کی تنظیم کرتے ہیں یا روپے کے بھاد کی تحدید کرتے ہیں وہ نظام عام میں سے شمار ہوتے ہیں، لہذا ہر وہ مخصوص معاہدہ جو ان قوانین کے ثابت کیے ہوئے قواعد کو مجروح کرتا ہے وہ باطل مانا جاتا ہے، مثلاً بائع اور مشتری نے کسی جائداد کی خرید و فروخت میں حقیقی قیمت سے کم قیمت لکھنے پر اتفاق کیا پوری رجسٹری فیس دینے سے بچنے کے لیے 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 کر سکتا، لہذا یہ ممکن ہے کہ کرایہ پر مکان وغیرہ دینے والا شخص کرایہ دار سے یہ معاملہ کرے کہ کرایہ دار اس کرایہ پر دینے 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 لیے اس ٹیکس کی ادائیگی لازم ہوگی۔

اگر قانون نے کاغذی نوٹوں کا کوئی لازمی بھاؤ طے کر دیا ہے تو کاغذی نوٹوں کے بجائے سونا دینے کی شرط باطل قرار پائے گی۔

قانون تعزیرات میں ہر وہ باہمی اتفاق و معاہدہ باطل ہوگا جو اس قانون کے قواعد کے مخالف ہے اس لیے 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 بردے کارلانے 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 کرے کہ مدیون کی طرف سے دین کی ادائیگی کو بھی ظماً ادائیگی مان لے گا، اس لیے 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 لا) سے متعلق ہوتے ہیں یا مالی معاملات سے،

احوال شخصیہ کے اکثر قواعد نظام عام سے مربوط ہیں اس لیے کہ ان کا مقصود 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 ہو جانا یا اس کے احکام میں تبدیلی کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح تربیت کے سلسلہ میں باپ کے اولاد پر حقوق ہیں اور طاعت و امانت کے سلسلہ میں شوہر کے بیوی پر جو حقوق ہیں اور نفقہ و نگہداشت کے سلسلہ میں بیوی کے شوہر پر جو حقوق ہیں ان میں تبدیلی کے بارے میں باہم اتفاق معتبر نہیں 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 ہو جانا صحیح نہیں ہے۔ نفقہ سے دست بردار ہونا اس وقت صحیح ہوگا جب نفقہ کی ادائیگی لازم ہو چکی ہو اس لیے کہ اس وقت نفقہ کا حق خالص ایک مالی حق ہو جاتا ہے اور پرسنل لا 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 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، لہذا 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 یہ معاہدہ محدود مدت کے لیے ہو،

کسی ایسی بات پر اتفاق جو ان قواعد کے مخالف ہو جو حسن نیت رکھنے والے غیر مالک کے حقوق کی حفاظت کرے اور دھوکہ و فریب کا مقابلہ کرے درست نہیں ہے، جس طریقہ سے اگر کسی شخص نے ایسے تصرف کی مشہری نہ کرنے پر اتفاق کیا جس کی مشہری 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۔

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 کے بارے میں ہنگامی حوادث کے بارے میں اور شرط جزائی کے

بارے میں ہوں۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے 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 داری کے معاملات اور عمل کے عقود میں بہت سی پابندیاں نافذ کر دی گئی ہیں، اسی طرح یہ تحدید کر دی گئی ہے کہ کوئی شخص زائد سے زائد کتنی زائد زمین کا مالک ہو سکتا ہے، اشیاء کا لازمی نرخ بھی طے کر دیا گیا، اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ نظام عام سے متعلق قواعد برابر بڑھتے جا رہے ہیں۔

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 لیے 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 ہیں سے وہ معاہدے ہیں جو جنسی تعلقات، طوائف خالوں نیز جوئے اور بازی لگانے سے متعلق ہوتے ہیں۔

۳۔ الف۔ نظام عام کا نظریہ اور آداب کا نظریہ دونوں اضافی اور تغیر پذیر ہیں کیونکہ یہ نظریے ہر ماحول اور زمانہ میں مروج افکار و اقدار 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 ہو گئی ہیں جن میں قانون ساز ادارہ لازمی قوانین کے ذریعہ مداخلت کرتا ہے اور ان قوانین کی مخالفت صحیح نہیں مانی جاتی مثلاً غلامی جو اس سے پہلے قانوناً درست تھی آج کل نظام عام کے مخالف ہو گئی ہے اور انشورنس جو قدیم زمانہ میں آداب نامہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے معیوب تھا اس زمانہ میں مقبول ہو گیا 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 آزادی فرد کا اعتبار کرنے میں اسرات 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 کو اولین مقام دیتے ہیں اور اجتماعی مصلحت کے لیے 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۔<sup>۲۹</sup>

یہ تفصیلات وضعی قانون میں نظام عام اور آداب کے نظریہ سے متعلق تھی جہاں تک شریعت کا معاملہ ہے تو اس میں اس کے بالمقابل حقوق اللہ کا نظریہ ہے جس دائرہ میں تنگی یا وسعت شریعت کے حدود کی پابندی ہے، لوگوں کی اخلاقیات اور ان کی خواہشات کی پابندی نہیں، اس لیے 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 ربانیۃ

## چھٹی فصل

# حکم شرعی کی قسمیں اور اسکے مجموعے

## ۱۔ حکم شرعی

- یہاں پر ہم حکم کے تعلق سے وہ بحثیں کرنے جا رہے ہیں جو حکم کا مکلف 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) مکلف کے لیے فعل کا ممکن ہونا اور محال چیز کا مکلف 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،
- (ه) مشقت،
- (و) امتثال حکم کافی ہونے کو ثابت کرتا ہے،

## ۲۔ حکم شرعی کے 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 بلکہ

۱۔ ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدة: سابق ماخذ ص ۱۱۱-۱۱۵، ڈاکٹر عبدالبر: الحکم ص ۱۰-۲۲، ۲۸-۵۵۔



(الف) اہل اصول نے احکام تکلیفیہ کی درج ذیل تقسیم کی ہے (۱) فرض (۳) واجب (۲) مندوب (۴) مباح (۵) مکروہ تنزیہی (۶) مکروہ تحریمی (۷) حرام۔

۱۔ واجب کی درج ذیل تقسیمات ہیں۔

— واجب موقت و واجب مطلق

— واجب محدود و واجب غیر محدود

— واجب عین، واجب مجیز

— واجب قضاء، واجب دیانت

— واجب عینی، واجب کنائی 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 تقسیم کی ہیں (۱) سنت مؤکدہ یا سنت ہدی (۲) نافلہ (۳) سنت زائدہ،

۳۔ حرام کی درج ذیل تقسیمیں 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۔ سبب کی درج ذیل تقسیمات کی ہیں:

(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 مکلف کا فعل نہیں ہے اور وہ سبب جو مکلف کے افعال میں سے ہے،

(۳) ملکیت یا حلت یا ازالہ ملکیت یا ازالہ حلت کو ثابت کرنے والا سبب اور مکلف

کے ذمہ کوئی فعل واجب کرنے کا سبب،

۲ — اہل اصول نے شرط کی درج ذیل تقسیم کی ہے :

(۱) وہ شرط جو خطاب تکلیف کی طرف راجع ہے اور وہ شرط جو خطاب وضع کی طرف راجع ہے

(۲) وہ شرطیں جو شروط کی حکمت کی تکمیل کرنے والی ہیں اور وہ شرطیں جو شروط کے مقصد سے نہ تو ہم آہنگ ہیں اور نہ اس کی حکمت کی تکمیل کرنے والی ہیں اور وہ شرطیں جن کا مشروط کے منافی ہونا یا مناسب ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

(۳) شارع کی طرف سے شرطیں یعنی مشروط شرعیہ اور عقد کرنے والے کی طرف سے شرطیں یعنی شرط 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 مانع جس کا طلب کے ساتھ اجتماع ممکن ہے اور وہ طلب ہی کو ختم کر دیتا 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 ابتداءً حکم لگنے یا حکم کی تکمیل یا اس کے لزوم سے مانع ہوتا ہے۔

(ج) علماء اصول نے احکام کی دو قسمیں کی ہیں: (۱) عزیمت (۲) رخصت اور رخصت کی دو قسمیں کی ہیں (۱) رخصت ترک اور رخصت فعل (۲) 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 رکھتے والے ایوان 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 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 قرانی 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 شخص پر الگ الگ لازم کیا ہے تاکہ اس فعل کی تکرار سے مصلحت میں تکثیر ہو جائے، مثلاً پنج وقتہ نمازیں کہ ان کی مصلحت اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا، اللہ کی تعظیم، اس سے سرگوشی کرنے اور 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 جب بھی نماز ادا کی جائے گی یہ مصالح بار بار حاصل ہوں گی،

اور دوسری قسم کے افعال مثلاً ڈوبنے والے کو نکالنا، جب ڈوبنے والا سمندر سے نکل آیا تو اس کے بعد وہ شخص سمندر میں اترے 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 تاکہ ان افعال کو بار بار کرنے سے بے مقصد کام کرنا لازم نہ آئے کیونکہ متعین طور پر ہر شخص کے ذمہ اس

کے لازم کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ

اس تفصیل کی روشنی میں واجب عینی وہ واجب ہے جس کا کرنا شرعاً ہر 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 واسطے رکھا ہے کیونکہ اس میں ہر مکلف کی طرف معین طور پر خطاب متوجہ ہوتا ہے اور ہر شخص اسے کرنے ہی سے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوتا ہے لہذا اگر پوری امت نے وہ کام کر لیا ہو مگر ایک شخص نے نہ کیا ہو تو اس کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی،

واجب کفائی وہ واجب ہے جس کی ادائیگی شرعاً مکلفین کی جماعت سے مطلوب ہو، علیحدہ علیحدہ ہر فرد سے مطلوب نہ ہو اس کی مثال جہاد فی سبیل اللہ کا فریضہ ہے، جہاں 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 لیے میدان میں آجائے اسی طرح مردوں کی نماز جنازہ، فتویٰ 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 لیے کافی ہوگی، اس طرح وہ تمام واجبات واجب کفائی ہیں جن کا مقصد بعض مکلفین کے انجام دے لینے سے پورا ہو جاتا ہو، اس کا نام واجب کفائی اس لیے رکھا گیا ہے کہ شریعت کا اس واجب سے جو مقصود ہے اس کے لیے بعض مکلفین کا اس کام کو انجام دینا کافی ہے، اسی لیے 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 گنہگار ہوتے ہیں،

(ب) فرض 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 اکتاتی ہے لہذا اس کی ضرورت نہیں ہے کہ شریعت بھی واجب قرار دے کر اس پر آمادہ کرے لیکن راجح یہ ہے کہ امور دنیوی بھی بسا اوقات فروض کفایہ میں شامل ہوتے ہیں 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 اور چھینکنے والے کا جواب دینا اور مرنے والوں کے ساتھ کیے جانے والے مندوبات سب کفائی ہیں،

(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 لیے معین ہے یعنی وہی شخص اس کی ادائیگی کر سکتا 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 کیے بغیر بظاہر مریض شفا یاب نہیں ہو سکتا تو اس ڈاکٹر کے ذمہ اس مریض کا علاج کرنا متعین ہوگا، یہی حال فتویٰ دینے، امت کی رہنمائی کرنے اور امر بالمعروف کا ہے نیز کسی چیز کو فرض کفائی یا فرض عین قرار دینے کا دار و مدار 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 پر ایک چیز واجب عینی ہونے کے باوجود اصلاً وہ چیز واجب کفائی ہوتی ہے کیونکہ دوسرے شخص کے انجام دے لینے سے وہ شخص مکاف باقی نہیں رہتا اور اصلاً وہ فعل ہر ہر فرد سے مطلوب نہیں ہے۔

(ھ) کبھی کوئی شرعی حکم کفائی ہوتا ہے پھر عینی میں تبدیل ہو جاتا ہے مثلاً کسی شہر میں چند ڈاکٹر سس تھے 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 ہو گیا تو اب اس ایک ڈاکٹر کے ذمہ علاج کی ذمہ داری واجب عینی ہو گئی، اسی طرح کی بات اس طرح کے حالات پیش آنے کی صورت میں تمام کفائی واجبات کے بارے میں کہی جائے گی۔

(و) خلاصہ کلام یہ ہے کہ واجب کفائی کی واجب عینی سے تمیز ان دونوں کے سلسلہ میں شارع کے مقصد اور نقطہ نظر سے ہوتی ہے، واجب کفائی سے شارع کا مقصد اس فعل کا واقع ہو جانا 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 ہو گیا تو اس کے بارے میں لوگوں کا مکلف ہونا ختم ہو گیا چاہے ایک فرد کی طرف سے اس فعل کا وقوع ہوا ہو یا متعدد افراد کی طرف سے اور وہ فرد کوئی بھی ہو، اس کے برخلاف واجب عینی میں شارع کی نظر مکلف کی ذات کی طرف ہوتی ہے اسی لیے خطاب خود فاعل کی طرف متوجہ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مکلف اس کام کے انجام دینے سے عاجز ہو گیا تو شارع یہ مطالبہ نہیں کرتا کہ دوسرے کی طرف سے اس کا وقوع ہو کیونکہ یہاں مکلف بنانے کی مصلحت مکلف کی ذات کی جانب لوٹتی ہے یہی اس بارے میں اختلاف ہے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی کو فرض عین کی ادائیگی پر فضیلت حاصل ہے زرکشی لکھتے ہیں یہ

شہ ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولین ص ۷۷-۷۹۔

۱۶ المنثور فی القواعد: زرکشی جلد سوم ص 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 النبیانی 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 فرضیہ کو ترک کیا تو صرف اسی پر گناہ ہوگا اور اگر سب لوگوں نے فرض کفایہ ترک کر دیا تو سب گناہ گار ہوں گے اور اگر ایک شخص نے فرض کفایہ ادا کر لیا تو اس نے سارے لوگوں کے ذمہ سے گناہ اور تنگی ساقط کر دی ہے۔

— میرے خیال میں پہلی عبارت (یعنی الروضہ والی عبارت) زیادہ بہتر ہے کیونکہ کسی خصوصیت سے افضلیت لازم نہیں آتی، کبھی منفضول 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 کر لیا ہے حالانکہ اس کا اختیار کرنا مناسب نہیں تھا، اس لیے کہ اگر ایک ہی وقت میں فرض عین اور فرض کفایہ دونوں جمع ہو جائیں اور وقت کے اندر ان میں سے کسی ایک ہی کے ادا کرنے کی گنجائش ہو تو بلاشبہ فرض عین کو مقدم 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 بیمار داری کرنے والا موجود نہ ہو تو اس کے ذمہ سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے بلکہ فقہار نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اگر جنازہ اور جمعہ دونوں یک جا ہو جائیں اور وقت تنگ ہو تو جمعہ کو مقدم کیا جائے گا اور شیخ ابو محمد نے جنازہ کو مقدم کیا

ہے اس لیے کہ جمعہ کا بدل موجود ہے۔

— اور اگر وقت میں ان دونوں کی گنجائش ہو تو فرض کفایہ کو مقدم کرنا اس کے افضل ہونے کا متقاضی نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ اگر سورج گہن اور فرض نماز کا وقت دونوں اکٹھا ہو جائیں اور فرض کے فوت ہونے کا خوف نہ ہو تو صلوٰۃ کسوف کو مقدم کیا جائے گا تا کہ وہ فوت نہ ہو جائے حالانکہ صلوٰۃ 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 لیے طواف بند کرنا مکروہ ہے امام رافعی نے یہ بات لکھی ہے، کیونکہ فرض کفایہ کے لیے فرض عین کا ترک کر دینا اچھا نہیں ہے۔

— ہمارے مذکورہ بالا دعویٰ پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ فرض عین کے شروع کرنے سے اس کا اتمام لازم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر درمیان میں اس فرض عین سے نکل جائے تو بعد میں اس کی ادائیگی قضا ہوگی خواہ وقت کے اندر ہی کر لیا جائے اور فرض کفایہ شروع کرنے کی صورت میں اختلاف ہے، اسی طرح جس شخص نے فرض عین 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 صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے مخالف ہے ”وما تقرب بی عبدی بشئ احب الی مما فرضت 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 چاہیے 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 کر لیا 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 حقوق میں فرض کفایہ فرض عین سے افضل نہیں ہوگا، اگرچہ بعد والوں کے عمل کو بھی ہم فرض ہی قرار دیں، اس لیے 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، امام زرکشی کا کلام ختم ہوا)

— سیوطی نے بھی اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور انہوں نے لکھا ہے کہ امام الحرمین اور ان کے والد اور استاد ابو اسحاق اسفرائینی کا نظریہ یہ ہے کہ فرض کفایہ فرض عین سے افضل ہے اور ابو علی سجی 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 بات ہے،

— مجھے یہ بات محسوس ہوتی ہے کہ فرض کفایہ کی فرضیت کے بارے میں شعور و احساس میں جو کمزوری ہے وہ اس کے اختلاف کے نتیجہ میں ہے کہ فرض کفایہ 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،

اس نقطہ 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؟<sup>۱</sup>

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 تعالیٰ 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 تعالیٰ کا ارشاد "واذا حییتہم بتحیة فحیوا باحسن منها" بالکل اس آیت کے مثل ہے "واذا قمتہم انی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم" 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، اسی مذہب کی تائید اہل اصول کے اس اتفاق سے بھی ہوتی ہے کہ واجب کفائی ترک ہونے کی صورت میں سارے لوگ گناہ گار ہوں گے اور ظاہر بات ہے کہ مخاطب ہوئے بغیر سب گناہ 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 ہو گیا 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 ہو گیا، پھر دوبارہ اس مقصود کی تحصیل دشوار ہے تو وجوب خود بخود ختم ہو جاتا ہے مثلاً اس کی حکمت کے متعذر ہونے کی وجہ سے اس کی نظیر یہ ہے کہ آپ نے اپنے ایک بیٹے سے پانی مانگا دوسرے نے پانی پلا دیا 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، 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 نام کے درجہ میں مان لیا واجباً کفائی کی ادائیگی میں افراد جماعات 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۔

۱۹۹۹ قرآنی : الذخیرۃ جلد اول ص ۷۹

۱۹۹۹ جمال الدین علی : تہذیب الاصول، محمد ابو زہرہ : اصول الفقہ ص ۳۶۔

۳ — بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ فرض کفایہ کے مخاطب بعض مکلفین میں سارے کے سارے نہیں یہ لوگ وہ 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 تقاضے کے مطابق ان کی تعیین ہو گئی، یہ اہل اصول اپنے اس دعویٰ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ان واجبات میں سے بعض کا خطاب بالفعل امت کے بعض افراد کی طرف ہے، اشخاص کی تعیین کے بغیر مثلاً ارشاد باری ہے۔

فلولا نفر من کل فرقة منهم	ایسا کیوں نہیں ہوا کہ ان کی ہر بڑی جماعت
طائفة لیتفقموانی الدین	میں سے ایک گروہ نکلتا تا کہ وہ لوگ
ولینذروا قومهم اذا رجعوا	دین میں تفرقہ حاصل کریں اور اپنی قوم کو
إلیهم،	ڈرائیں جب وہ لوگ ان کے پاس

لوٹ کے آئیں۔

کیونکہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات کا حکم دے رہے ہیں کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ تفرقہ طلب کرنے کے لیے 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 رائے باقی رہ جاتی ہیں نمبر (۱) اور نمبر (۳)، اور ان دونوں کے درمیان تطبیق دشوار نہیں ہے۔

امام قرانی لکھتے ہیں<sup>۱</sup> 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 گنہ گار 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 اگرچہ خود اس کی ادائیگی پر قادر نہیں ہیں لیکن قادر افراد کو اس کے لیے 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 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، انھیں نمائندگی کے لیے 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 پہنچتے 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 تکلف میں؟ 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 و اختلاف کا محل یہ ہے لہذا دونوں رایوں کا اختلاف ختم نہیں ہوا۔

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 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 و حرفت 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 لیے 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 کفایہ 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 و سائل کے اعتبار سے بھی 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 مسلمان فرائض کفایہ اسی انداز سے تقسیم کر لیں ورنہ اس کے بارے میں بحث کسی بھی طریقہ سے منضبط نہ ہوگی، ۱۲

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فرائض کفایہ کو بروئے کار لانا عام مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے اور 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 لیے اسباب فراہم کرے، اس طرح اس عمل کا انجام پانانی الجملہ سب کی طرف سے ہو جائے گا اور جمال الدین المحلي کی یہ بات صادق آئے گی کہ جس شخص نے وہ فعل انجام نہیں دیا اس نے بھی دوسرے انجام دینے والے کے ذریعہ اس فعل کی ادائیگی کی ۱۵

(ط) فرض کفایہ کی مثالیں بہت ہیں، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرائض کفایہ دینی بھی ہوتے

۱۲ الموانع: شاطبی جلد اول ص ۱۷۶-۱۸۱۔

۱۵ البرزہ ص ۳۵-۳۸۔

ہیں اور دنیوی بھی۔

- ۱۔ دینی فرض کفایہ وہ ہے جو دین کے اصول و فروع سے متعلق ہو،
- مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات اور ایجابی اور سلبی صفات پر قطعی دلائل اور حجت قائم کرنا
- نبوتوں کو ثابت کرنا، 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 لیے کتابیں تصنیف کرنا،
- قرآن و حدیث 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 گنہگار ہوں گے اور اپنے آپ کو بڑے خطرے میں ڈالیں گے،
- طلبہ کو تعلیم دینا اور فتویٰ دینا،
- قضا کی ذمہ داری سنبھالنا،
- گواہ بننا اور گواہی دینا
- خلافت عظمیٰ کی ذمہ داری سنبھالنا،
- جہاد بھی اس وقت فرض کفایہ ہے جب کفار اپنے ملکوں میں ہوں اور حملہ آور
- نہ ہوتے ہوں، لیکن اگر کفار نے حملہ کیا اور سرزمین اسلام کو روند دیا تو
- جہاد فرض عین ہوگا،
- اسیروں کو رہا کرنا،
- بھلی بات کا حکم دینا اور بری بات سے روکنا، یہ فریضہ حکام کے ساتھ خاص نہیں ہے،
- جو مسلمان کپڑے یا کھانے کے محتاج ہیں اگر ان کی ضرورت زکوٰۃ 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 و اقامت 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 نتیجے میں طاعات میں ترقی ہو اور صفات

ندومومہ 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

رشد کو اپنی اپنی لائن میں فائدہ پہنچائیں گے، عالم کی اقتدار 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 ہو گئی 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 و حرفت اور وہ چیزیں جن

سے دنیوی معاش قائم ہو مثلاً خرید و فروخت اور کھیتی کرنا اور وہ چیزیں جو

ضروریات میں شامل ہیں حتیٰ کہ حجامت اور جھاڑو لگانا بھی، اسی پر اس حدیث

کا عمل ہے "اختلاف امتی رحمة للناس" اللہ تعالیٰ کے احسانات میں

سے یہ بھی ہے کہ ان تمام کاموں کی انجام دہی کا جذبہ انسانی نفوس میں ودیعت

فرمایا اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ سارے انسانوں نے ان کاموں سے انکار کر دیا ہے تو

سب گنہ گار ہوں گے، رافعی اور نووی نے اس بارے میں کسی کا اختلاف نقل نہیں کیا،

امام غزالی نے یہ رائے اختیار کی 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 کر دیا، امام غزالی نے "الوسیط" میں فرائض کفایہ میں سے مناکحات کو بھی شمار کیا ہے، لیکن صنعت و حرفت کے سلسلہ میں انھوں 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،

فقہار 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 لاجق کر دیا ہے۔  
 فقہار نے یہ جو مثالیں بیان کی ہیں یہ برسبیل مثال ہیں، یہ مثالیں وہ ہیں جو ان کے معاشرہ کی ضروریات کے مناسب ہیں، ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے زمانہ کی نئی ضروریات کی ایک فہرست بنا کر قدیم فقہار کی فہرست میں شامل کر دیں، عصر حاضر کے فرائض کفایہ کی فہرست میں بیشتر چیزیں وہ ہونگی جو دینی قسم سے متعلق ہیں، فرائض کفایہ کی دینی قسم میں جو اضافے ہونگے وہ دراصل انھیں دینی مصالح کی نئی شکلیں ہوں گی جنھیں قدیم دور میں علمائے صراحتاً ذکر کیا ہے،

(ری)

۱۔ دینی قسم کی مثالیں :

دور حاضر کے نظریاتی مکاتب خیال اسلام کے خلاف جن شبہات کو ہوا دیتے ہیں ان کے دفعیہ کے لیے کوششیں مرکوز کرنا،  
 عصر حاضر کی منطق اور علوم جدیدہ کے موافق دلائل و براہین قائم کرنے کے وسائل 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 نتیجے میں جو خلا پیدا ہوئے ہیں انھیں پر کرے،

— قرآن و حدیث اور علوم شرعیہ کو باسانی لوگوں تک پہنچانے کے لیے مختلف وسائل کا استعمال یعنی انھیں 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،

— ادارہ خلافت و امارت کا قیام جو مسلمانوں میں اتحاد پیدا کرنے، ان میں باہمی تعاون اور نظریہ شوری کی تطبیق کا ذمہ دار ہو،

— اسلحہ سازی میں خود کفیل ہونا جس سے غیر مسلموں پر بھروسہ کیے بغیر جہاد کی تیاری کا فریضہ انجام دیا جاسکے،

— امت کے اندر فوجی ٹریننگ اور ہمہ گیر دفاعی تیاری کو عام کیا جائے جو امت مسلمہ پر ظلم و عدوان 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 لیے ترقی یافتہ مخصوص نظاموں کا قیام عمل میں لایا جائے، جس سے اس ذمہ داری کی ادائیگی اس طرح

کی جاسکے کہ نہ تو معروف و منکر کی فہم میں زور و زبردستی 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 ہونا چاہیے 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، اور لباس اور مکان کی ضرورتوں کے لیے ضروری صنعتیں، صحت اور ایسی تعلیم جو امت اسلامیہ کے لیے اقتصادی خود کفالت کی ضامن ہو سکے، 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 و تحقیق 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 لیے ٹرینڈ اور متخصص افراد مہیا کر سکے،

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 افزا 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 کی طرف تقسیم کرنے کے بالمقابل حق کی تقسیم حق اللہ اور حق العبد کی طرف کی جاتی ہے، واجب 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 و واجبات کے سلسلہ میں انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے نقطہ نظر کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے، 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،

## ۲۔ احکام شرعیہ کے مجموعے

فقہاء نے مسائل فقہیہ پر جو کتابیں لکھی ہیں ان میں مسائل کو فقہ کے مشہور و معروف 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 کر دیں، 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 جا رہی ہے اس لیے معاصر مصنفین نے فقہ کی ترتیب و تقسیم میں ان بڑی تقسیمات کی پیروی کی ہے جو تقسیمیں قوانین وضعیہ اور علوم جدیدہ میں معروف و مروج ہیں، اسی لیے 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 وضاحت کر دی جائے کہ فقہی ذخیرہ کی تقسیم ان اقسام کے تحت کس طرح کی جائے۔

(الف)

(ب) موضوعات کے اعتبار سے حکم شرعی کی اقسام کا بیان :-

۱۔ عبادات : یہ قسم طہارت، نماز، جنازہ، دعا، ذکر، زکوٰۃ، مساجد، روزہ اور حج وغیرہ کے ابواب پر مشتمل ہے،

۲۔ حلال، حرام و آداب : اس قسم میں کھانے، پینے سے متعلق ابواب اور قسم نذر، عقیقہ، فزیحہ، 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 الموت، 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 تعزیریاتی کارروائیاں، اثبات دعویٰ : یہ قسم قضاء، دعویٰ، بینات، اقرار، شہادت کے ابواب کو شامل ہے، اسی قسم میں وہ کتابیں بھی شامل ہیں جو خاص طریقہ پر نظام قضا اور فیصلہ کے طریقوں کے بارے میں لکھی گئیں،

۷۔ مالیات عامہ : یہ قسم کتب فقہ میں بکھرے ہوئے بعض احکام اور اموال، خراج، سیاست شرعیہ 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 مستقل کتابیں بھی اس قسم کے دائرہ میں شامل ہونگی،

۹۔ اسلام کے انتظامی احکام : اس قسم میں وہ کتابیں آتی ہیں جو خاص طریقے سے سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ کے موضوع پر لکھی گئی 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 لیے زیادہ شاخیں قائم کی گئی ہیں، کیونکہ علوم جدیدہ شاخ در شاخ پھیل رہے ہیں اور سابق اقسام میں نئی نئی قسمیں پیدا ہو کر الگ ہوتی جا رہی 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 طبیعتی علوم ہوں جیسے کہ سائنس، کیمیا، فلکیات، طب وغیرہ یا انسان سے متعلق علوم ہوں مثلاً عمرانیات، علم تربیت، نفسیات، سیاسیات، اقتصادیات، علم نشرو اشاعت جیسا کہ ہم نے اس فصل میں اشارہ کیا ہے جو شریعت اور دوسرے علوم کے درمیان رشتہ کے لیے مخصوص ہے اور ہمیشہ ان علوم کے مناجج و مقاصد پر کنٹرول کرنے کے لیے ان مباحث شرعیہ کی اہمیت کی جانب توجہ دلانی 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 لیے مناسب ہے اور ہر علم کے لیے جس طرح کے مطالعہ تحقیق کی ضرورت ہو یعنی عملی و تجرباتی، اعداد و شمار کے ذریعہ ریسرچ و مطالعہ، تحلیلی اسٹڈی، لیبارٹریز میں تجربہ و مطالعہ ان سب کا اہتمام کیا جائے،

(د)

یہاں یہ تہنیدہ 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۔

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 وحدت شریعت کے عنوان کے تحت بحث کر چکے ہیں۔

(۵)



## ساتویں فصل

# حکم شرعی کے ماخذ

(الف) اہل اصول کا کتاب و سنت کے بنیادی ماخذ 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 وقوع کے بارے میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے، ان کے علاوہ بقیہ ماخذ کی تحدید و تعیین میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے اس سلسلے 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 ماخذ (۲) مختلف فیہ ثانوی ماخذ۔

متفق علیہ ماخذ (قیاس کے بارے میں اکثری اتفاق ہے)

- |    |                 |
|----|-----------------|
| ۱- | قرآن پاک        |
| ۲- | سنت             |
| ۳- | اجماع           |
| ۴- | قیاس اور اجتہاد |
|    | مختلف فیہ ماخذ  |
| ۱- | استحسان         |
| ۲- | استصحاب         |

۳- استصلاح یا مصلحت مرسلہ

۴- عرف

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 لیے ہم اس فصل میں صرف مصادر حکم شرعی کی بحث پر اکتفا کریں گے

مناہج کی بحث اگلی فصل میں کریں گے اور 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 نظریہ 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 و سنت 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 و حالات۔ اس کے اندر عرف اور استصحاب آتا ہے۔

۴- عقل

۵- بہارت 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 ہیں۔ مناسب یہ ہے کہ سنت کی ان عمومی بحثوں کے ساتھ کچھ خاص کتابوں کی وہ بحثیں بھی شامل کر لی جائیں جو تشریحی سنت کو غیر تشریحی سنت سے متمیز کرنے کے بارے میں ہیں۔ غیر تشریحی سنتوں میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم 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 کیے۔

(۷) قدیم آسمانی شریعتیں۔ اکثر اہل اصول نے اس موضوع پر لکھا ہے۔ بعض نے اس کی تائید کی ہے کہ سابقہ شریعتیں مسلمانوں کے لیے بھی شریعت کا درجہ رکھتی ہیں، 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

لہ امام قرانی: الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الاحکام و تصرفات القاضی والامام ص ۸۶-۱۱۰، ڈاکٹر محمد سلیمان اشقر، افعال النبی، ڈاکٹر محمد سلیم عوا، السنۃ التشریحیہ وغیر التشریحیہ رسالہ المسلم المعاصر، افتتاحی شمارہ ص ۲۹-۴۹۔

۳ ڈاکٹر محمد سلام مذکور، منہج الاجتہاد ص ۳۴۱۔

سے کہیں زیادہ وسیع ہے کیونکہ قیاس اجتہاد کے مآخذ میں سے ایک مآخذ اور اجتہاد کی راہوں میں سے ایک راہ ہے۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ درج ذیل آیت میں اولوالامر سے کون لوگ مراد ہیں۔

یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا  
اللہ واطیعوا الرسول  
وأولی الامر منکم (النساء: ۵۹)

۱۔ ایمان والوں! اللہ کی اطاعت کرو  
اور رسول کی اور اپنے میں سے  
اولوالامر کی۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ اولوالامر سے مراد حکام اور امرار ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ، امام رازیؒ، طبریؒ، زجاج، جمہور علماء اور ایک روایت میں امام احمد اسی کے قائل ہیں۔

دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ اولوالامر سے اہل قرآن، اہل علم، فقہار اور علماء دین مقصود ہیں۔ حضرت جابر بن عبد اللہ، 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۔ زنجبیری، ابن کثیر، ابن تیمیہ، ابن قیم، آلوسی، قرافی اسی کے قائل ہیں۔  
اس رائے کو اختیار کرتے ہوئے جس کے مطابق آیت کریمہ دونوں گروہوں کو شامل ہے اور اس آیت کریمہ سے اجماع اور قیاس کے دونوں کی حجیت پر استدلال کرنے

۱۳۱ الجامع لاحکام القرآن: قرطبی جلد پنجم ص ۲۵۸-۲۶۰، ابن القیم: اعلام المتوہین جلد اول ص ۱۰، ڈاکٹر محمد سلام مذکور: نظریۃ الاباحۃ عند الاصولین ص ۲۹۵-۲۹۷، ڈاکٹر عبد الحمید انصاری: الشوری ص ۲۳۸-۲۴۱۔

۱۳۲ ڈاکٹر احمد حمد: الاجماع بین النظریۃ والتطبیق ص ۵۸-۶۰، میزان الاصول: سمرقندی ص ۵۶۲، ڈاکٹر سید نشارت ابراہیم درینی: القیاس فی الاصول ص ۲۰۱۔

کی وجہ سے ہم اولوالامر کی ان تمام اصناف پر بحث کرتے ہیں جو اس آیت کے تحت داخل ہیں خواہ وہ قانون سازی (تشریحی) 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 صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

مسلما ن شخص پر سنا اور اطاعت کرنا	على المرء المسلم السمع والطاعة
واجب ہے جب تک اسے گناہ کا حکم نہ	ماله يؤمر بمعصية فاذا امر
دیا جائے۔ جب گناہ کا حکم دیا گیا تو	بمعصية فلا سمع ولا طاعة
سننے اور اطاعت کرنے کا جواز نہیں۔	

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا طاعة لبشر في معصية الله

اللہ کی نافرمانی میں کسی انسان کی اطاعت

نہیں ہے۔

امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ بھیجا، ایک انصاری کو اس سریہ کا امیر بنا کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم 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 انھوں نے کہا، میرے لیے لکڑی جمع کرو۔ پھر ان لکڑیوں میں آگ لگائی اور ان سب کو آگ میں کودنے کا حکم دیا۔ ان لوگوں نے حکم نہیں مانا۔ پھر ان سب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر واقعے

کی خبر دی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اگر یہ لوگ آگ میں داخل ہو جاتے تو پھر اس سے نہ نکلے۔ اطاعت تو صرف نیک کام میں ہوتی ہے۔“

اسی لیے علماء لکھتے ہیں: وہی امر کی اطاعت کے لیے شرط ہے کہ وہ یقینی معصیت نہ ہو۔ اس اطاعت کے دائرے 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۔ عمومی انداز میں اجتہاد پر بحث کی ہے، قیاس پر خاص طریقے سے بحث کی ہے، لہذا ہم ان مباحث کے سلسلے میں اہل اصول کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں۔ چند امور جو یہاں ہمارے لیے قابل توجہ ہیں درج ذیل ہیں۔

۱۔ 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 زمانے میں بھی موجود ہے اور آئندہ زمانوں میں بھی موجود ہے۔

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، ابوالطین خیاط معتزلی، 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 ہو کر حجت بن جائے گا اور اگر اختلاف کرنے والے تین یا تین سے زیادہ ہوں تو باقی لوگوں کا اتفاق

اجماع نہیں کہلائے گائے

تمام مجتہدین کے اتفاق کے معنی میں جو اجماع ہے بالفعل اس کا تحقق بھی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے حتیٰ کہ صحابہ کرام کے دور میں اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے زمانہ خلافت میں بھی اس اجماع کے وجود پذیر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ شیخ عبدالوہاب خلافت 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 ہو جائے 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 و رائے 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 و تیساس سے نہیں۔ اور یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ جن اعیان اور بہترین افراد کو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے پیش ہونے کے وقت یکجا کرتے تھے وہ مسلمانوں کے تمام اعیان و اختیار نہیں تھے۔ کیونکہ ان اعیان و اختیار کی ایک بڑی تعداد مکہ، شام، یمن اور جہاد کے میدانوں میں تھی۔ کسی روایت میں یہ نہیں آیا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کسی مقدمہ کا فیصلہ اس وقت تک ملتوی کر دیا جب تک مختلف شہروں کے تمام مجتہدین کی رائے معلوم نہ ہو جائے بلکہ حاضرین جن بات پر متفق ہو جاتے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے نافذ کر دیتے کیونکہ حاضرین پوری جماعت تھے اور جماعت کی رائے فرد کی رائے کے مقابلے میں حق سے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا معمول بھی یہی تھا۔ اسی کو فقہاء نے اجماع کا نام دیدیا ہے۔" کہ

۱۰ محمد ابوالنور زہیر: اصول الفقہ جلد سوم ص ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳۔

۱۱ عبدالوہاب خلافت: اصول الفقہ ص ۵۰ (ذوا ایلڈیشن)، ڈاکٹر مدکور: مناجح الاجتہاد ص ۲۲۱-۲۲۲۔

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 آجاتا 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 و صواب ہوگا۔

امام مالکؒ حضرت علیؓ کی اپنی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: میں نے عرض کیا: اے رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آئے جس کے بارے میں قرآن میں حکم نہ ہو نہ آپ کی کوئی سنت ہو تو کیا کریں؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم 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۔<sup>۹</sup>

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 لیے واجب الاتباع ہو جائے گی۔<sup>۱۰</sup>

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 دیدیں جو ادارہ اجتماعی اجتہاد کا عمل انجام دے، یہ منظم ادارہ دو میدانوں میں تشریحی (قانون سازی) ذمہ داری انجام دے۔

— وہ مسائل جن پر ہمارے گذشتہ زمانوں کے فقہاء بحث کر چکے ہیں۔ یہ ادارہ

۹۔ ڈاکٹر محمد سلام مدکور، مناہج الاجتہاد ص ۵۲۰-۵۲۱۔

۱۰۔ ابن القیم: اعلام الموقعین جلد اول ص ۷۳-۷۴۔

۱۱۔ قرانی: الفرق جلد دوم ص ۱۰۳، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحۃ ص ۳۰۸-۳۲۳۔



اجتہاد فقہاء کی متعدد آراء میں سے وہ رائے اختیار کر لے جس کو اختیار کرنا ہمارے اس زمانے میں مناسب سمجھے اور ہر اسلامی ملک کے حالات کے اعتبار سے وہاں کے مناسب رائے اختیار کرے۔

— وہ نئے پیش آمدہ مسائل جن پر فقہاء سابقین نے بحث نہیں کی ہے۔ یہ ادارہ 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 للاجتہاد فیما فیہ نص صریح قطعی“ 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 الدلالت 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 الدلالت 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 دونوں 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؛ اللہ

(ب) فیصلہ کرنے والی اور احکام کا نفاذ کرنے والی قوتوں اجتہاد کی آزادی اور قانون سازی کی پابندی کے درمیان ادارہ اجتہاد کے سلسلے 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 لیے ادارہ 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 لیے تقلید جائز نہیں الا یہ کے 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 پارہا ہو (۲) اسے وقت کی تنگی کی وجہ سے  
 اجتہاد کرنے کا موقع نہ ہو (۳) اس پر مسئلے کی کوئی دلیل منکشف نہ ہو رہی ہو۔  
 وہ عامی شخص جو اجتہاد کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اس کے لیے عالم کی  
 تقلید جائز ہے بلکہ وہ تقلید کا مامور ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔

فاستلوا اهل الذکر ان کنتم اهل ذکر سے دریافت کرو اگر تم نادان

لا تعلمون۔

ہو۔

تقلید نام ہے دوسرے کا قول بغیر دلیل قبول کر لینے کا۔

اگر مسئلے کے بارے میں فتویٰ دینے والے مجتہدین کے اقوال مختلف ہوں تو  
 عامی مقلد کے لیے ضروری ہے کہ یہ غور و فکر کرے کہ ان میں کون علم و تقویٰ 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 ادران 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 سلسلے 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 آراء کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کر کے اس کے سلسلے 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 تو لیت قضا کے لیے شرط نہیں لگائی ہے تو اسے قاضی مقرر کیا جانا صحیح ہے اور مذہب معین کی پابندی کا حکم فاسد ہے اور اگر تو لیت قضا کے اندر حاکم نے اس کی شرط لگادی ہے تو شافعیہ کے مذہب کے مطابق قاضی مقرر کرنا ہی باطل ہے اور حنفیہ کے مذہب کے مطابق تو لیت قضا صحیح ہے اور شرط باطل ہے۔<sup>۲</sup> ب۔ اسی لیے یہ بات بالکل فطری ہے کہ قاضی کے مجتہد ہونے کی شرط ہو۔ جمہور فقہاء کی رائے میں غیر مجتہد کو منصب قضا سپرد کرنا باطل ہے، اس کے فیصلے ناقابل اعتبار ہیں خواہ حق و صواب کے مطابق ہی ہوں۔<sup>۳</sup>

۷۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تعزیر کے سلسلے میں قاضی کو شریعت نے جو آزادی

۲۔ الاحکام السلطانیہ: ماوردی ص ۶۷، ۶۸، الاحکام السلطانیہ: ابو یعلیٰ ص ۶۳، ۶۴، نیز دیکھئے ڈاکٹر محمد عبدالقادر البوفارس: القضاء فی الاسلام ص ۳۹، ۴۰، اس مسئلے کے بارے میں خصائص کی فصل میں قاضی مجتہد کے عنوان کے تحت اشارہ آچکا ہے۔

۳۔ الاحکام السلطانیہ: ماوردی ص ۶۶، الاحکام السلطانیہ: ابو یعلیٰ ص ۶۱، ۶۲، برایۃ المجتہد: ابن

رشد جلد دوم ص ۴۹۶، ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر: تقنین الفقہ الاسلامی ص ۱۷-۲۵۔

دی ہے وہ آزادی قاضی مجتہد کے رول کو موکد کرتی ہے اور ایسی قانون سازی کا نظریہ جس کی پابندی قاضی کے لیے لازم ہو اس آزادی کے منافی ہے۔  
 — د — فقہاء شیعہ بھی اسی رائے سے متفق ہیں۔ فقہاء شیعہ کا خیال ہے کہ کیساں قانون کی تدوین کا رجحان جس کی پابندی قاضیوں کے لیے لازم ہو قاضی میں اجتہاد کی شرط نہ لگانے سے پیدا ہوا ہے یہ رجحان فقہ شیعہ 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 نہیں ہوتی لہذا ان قاضیوں کو مدون قانون کی ضرورت ہے۔ فقہاء شیعہ کی رائے میں ایسی حالت میں ایسا کیساں قانون مدون کرنے میں کوئی مانع نہیں جس کا مواد قاضیوں کے لیے عمومی ڈھانچے کا کام دے، تفصیلات کی تحدید قاضی کے لیے 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 اجتہاد ہی عمل ایسے فقہاء کی نگرانی میں ہو جن میں اجتہاد کی صلاحیت ہو۔

— ہ — اس نقطہ نظر کی تائید میں دور حاضر میں چند عملی، سیاسی، داخلی اور خارجی دلائل بھی پیش کیے 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 آرا پائی جاتی ہیں اور فقہ کو اس شکل میں باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ فقہ اسلامی میں معاشرے

۱۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز: دستور الاخلاق فی القرآن۔ ص ۲۴۴-۲۴۵۔

۲۔ شیخ جعفر سبحانی: التقنین فی الحکومتہ الاسلامیہ، اور مقالات المؤتمر الرابع للفکر الاسلامی

فی طهران ص ۲۲۲-۲۲۴۔

کی ضروریات و مطالبات 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 قضا کو کار اجتہاد میں تعاون کرنا چاہیے کیونکہ اجتہاد ہی احکام کا زندہ مجدد و ماخذ ہے اور اجتہاد کی ذمہ داری اگرچہ ایک علمی ذمہ داری ہے لیکن یہ ذمہ داری محض نظری علماء کے لیے 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 قانون نظام میں پرانے فیصلے قانونی احکام کا بنیادی ماخذ مانے جاتے ہیں اور قانون کا کام ان فیصلوں کی تشریح اور اس پر تعلق 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 فقہ و قاضی کا رول مساوی قرار دیا گیا۔

اس نقطہ نظر کے مؤیدین نے جو سیاسی دلائل پیش کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ قانون سازی کو سیاست و حکومت کے زیر اثر لانے اور قوانین کو حکومت کی خواہشات کا ترجمان بنانے کا جو رجحان نئی حکومتوں میں پایا جا رہا ہے وہ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا ذریعہ ہے لیکن درپردہ اس کی تائید اور ہمت افزائی غیر ملکی طاقتیں کر رہی ہیں کیونکہ فقہ اسلامی کو ماڈرن بنانے سے ترقی پذیر ممالک ان بڑی طاقتوں سے جڑ جائیں گے جن کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ترقی پذیر ممالک کو جدیدیت کی طرف لے جا رہی ہیں لیکن یہ درحقیقت فکری، تہذیبی، اقتصادی، 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 کر لینا وضعی قانون سازی کے ہتھیار کو حکام کے سیاسی مقاصد کی برآری کا ذریعہ بنا دے گا لہذا فقہ اور قضا کا حکومت کے سیاسی اقتدار سے آزاد رہنا اور قانون سازی کی ذمہ داری ادا کرنا افراد و اقوام کے حقوق کی اہم ترین ضمانت ہے، لہذا، یہ بات ضروری ہے کہ محض ”قانون سازی“ کے قافلہ کی ہم رکابی اختیار کرنے کے لیے اتنی بڑی ضمانت کو بھیٹ نہ چڑھایا جائے کیوں کہ اس ”قانون سازی“ کا مقصد ملک کے سیاسی اقتدار کی جانب سے قانونی اقتدار کو غضب کر لینا ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ سیاسی قوتوں کو قانون سازی کا حق ہتھیانے سے محروم کر دیا جائے یا کم از کم انہیں اتنا پابند بنا دیا جائے کہ جس سے حکام کے لیے سرکشی اور ہمہ گیر استبداد کا دروازہ بند ہو جائے۔ ۱۶

۲۔ اس رائے کے بالمقابل ایک دوسری رائے ہے جو احکام شرعیہ کی قانون سازی کی 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 المؤمنین کی رائے ہو کہ ان مختلف فیصلوں اور سنتوں کو ایک کتاب میں جمع کرنے کا حکم دیدیں اور ان فیصلوں کے ساتھ سنت یا قیاسوں سے ہر ایک کی جو دلیل ہے اسے بھی کتاب میں جمع کر دیا جائے۔ پھر امیر المؤمنین اس میں غور و فکر فرمائیں اور ہر قضیہ کے بارے میں اپنی رائے

۱۶۔ طاہر توفیق محمد شادی، الفکر الاسلامی و سیادة الشریعة ”بین الفقہ والتقنین“ اعمال اللقاء العالمی الرابع، قضایا المنہجیہ و العسوم السلوکیہ، الخرطوم جنوری ۱۹۸۶ء۔

سے حکم فرمادیں اور اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے منع فرمادیں اور اس 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 و صواب حکم بنا دے اور ہمیں یہ بھی امید ہے کہ امیر المؤمنین کی رائے اور فرمان پر مسلمانوں کا مجتمع ہونا جناب والا کے لیے قربت و ثواب کی چیز ہوگی۔

\_\_\_\_\_ 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 المؤمنین! 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 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 واقعے کی ایک طویل خبر میں روایت کی ہے ابن قتیبہ لکھتے ہیں: خلیفہ منصور نے امام مالک سے کہا: اے ابو عبد اللہ! اس علم کو مرتب اور مدون کر دیجئے، اس سے کتابیں مرتب کر دیجئے اور عبد اللہ بن

عمر کے شہداء، عبداللہ بن عباس کی رخصتوں اور ابن مسعود کے شواذ سے بچے اور امور میں سے متوسط امور اور ائمہ و صحابہ کے متفقہ اجتہادات کو اختیار کیجئے تاکہ 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، انھیں کے ذریعہ فیصلے کیا کریں۔

— میں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ امیر المؤمنین 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: انھیں ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہم ان کے سروں پر تلوار کا وار کریں گے اور پیٹھوں پر کوٹے لگائیں گے۔ لہذا آپ جلدی سے یہ کتابیں مرتب کر دیں۔

— 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۔

— ابونعیم اصفہانی کی کتاب حلیۃ الاولیاء 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 کرے تو امام مالک نے فرمایا: ایسا نہ کیجئے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ فروعاً 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 لیے ہم ابن المقفع کے اسی رسالے کا



ایک دوسرا پیرا گراف درج کرتے ہیں، اس پیرا گراف میں ابن المقفع زیر بحث موضوع پر مناقشہ کرتے ہیں۔ دو جہاں تک اختلاف احکام کا معاملہ ہے یا توسلت سے اس بارے میں کوئی غیر متفق علیہ چیز منقول ہو گئی 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 رالیوں میں سے کون عدل سے زیادہ مشابہ ہے۔

— یا ایسی رائے ہوگی جس کی بنیاد قیاس پر ہوئی اس لیے 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 و انتشار ہو گیا۔ کیونکہ جو شخص ہمیشہ قیاس کی پابندی کرنا چاہتا ہے اور دین و حکم 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 سے جا رہا ہے اگر وہ نیک کام اور معروف ہے تو اسے اختیار کیا جائے گا اور جب قیاس قبیح و منکر کی طرف لے جائے تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اس لیے کہ تلاش کرنے والا قیاس کو نہیں تلاش کر رہا ہے۔ بلکہ محاسن و معروف تلاش کر رہا ہے... اگر کوئی چیز لوگوں کے لیے درست ہو اور قید کی پابند ہو تو وہی صداقت ہے اور قیاسات کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔<sup>۹</sup>

— ہم نے اوپر جو عبارتیں پیش کی ہیں ان میں فریقین<sup>۱۰</sup> میں سے ہر فریق کے نقطہ نظر کی

کافی وضاحت آگئی ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ہم دونوں رالیوں پر مناقشہ کریں گے۔  
 — قانون سازی کے بغیر اسی طرح اسلامی فقہ کا معاملہ رہا حتیٰ کہ دولت عثمانیہ میں سلطان  
 کے حکم سے احکام شرعیہ کا مجموعہ مرتب کرنے کے لیے 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 ممبرات  
 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 مروجہ اقوال بھی لئے گئے ہیں، ایسا مالی معاملات میں کیا گیا ہے۔

— ۱۳۳۲ھ رومی میں دولت عثمانیہ نے حقوق العائلہ (خاندان کے حقوق) کا قانون  
 وضع کیا، اس قانون کے احکام مختلف فقہی مذاہب سے لیے 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 سزا وغیرہ کے  
 بارے میں شریعت کی قانون سازی شروع ہو گئی۔

— مجلہ 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 لیے 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۔

۱۲۱ مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ: تاریخ فقہین الشریعۃ الاسلامیۃ، مجلہ المسلم المعاصر

عدد ۱۱ جولائی ۱۹۶۶ء ص ۳۷-۷۵۔

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 مراجعت کریں تو یہ بھی ان کے لیے 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 دریاے ناپیدا کنار ہے اور فقہ کے سمندر سے ان مسائل کا لکنا لونا جو حل مشکلات کے لیے 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 لیے اسنے قاضی بہت دشواری سے ملتے ہیں جو ضرورت کے لیے کافی ہوں پھر محاکم نظامیہ کے اندر ایسے اراکین کہاں سے نامزد کیے جاسکتے ہیں جو اشکالات کے حل کے لیے بہ وقت ضرورت کتب فقہیہ کی طرف مراجعت کی اہلیت رکھتے ہوں۔

— اس بنا پر معاملات فقہیہ کے بارے میں ایک ایسی کتاب مرتب کیے 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 لیے اس کا مطالعہ آسان ہو۔

۳ — 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 رائوں 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 رالیوں میں اختلاف صرف اس سلسلے میں ہے کہ دلی 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 سلسلے میں آزاد چھوڑ دینا چاہیے اس کے دلائل یہ ہیں۔

۱۔ قانون سازی خواہ کتنی ہی 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 سر نو کیئے جائیں جو قانون صادر کرتے وقت کیئے گئے تھے۔ یہ اقدامات اور کارروائیاں بڑی طویل اور پیچیدہ ہوتی ہیں۔

۳۔ قانون سازی قانونی قاعدے کو محدود سانچوں میں ڈھال دیتی ہے جب کہ جن عملی حالتوں پر اس قاعدے کی تطبیق کی جانی 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 لیے وہ قاعدہ کچھ تبدیلی 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 کر دی 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 تعین میں اس کے اختیار سے استثناء نہیں ہو سکتا۔ قانون سازی نے صرف اتنا کیا ہے کہ انصاف قائم کرنے کے لیے عدالتوں کی سیدھی رفتار میں روڑے اٹھا دیئے اور پابندیاں لگا دیں۔

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 ہو جاتا ہے کہ یہ قانونی دفعات سماجی ترقی کے قدم بہ قدم نہیں چل پا رہی ہیں بلکہ پچھڑ گئی ہیں تو انھیں 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 کیے بغیر۔ اور جامد دفعات قانون کے روز افزوں ترقی سے ہم آہنگ نہ ہونے کی بنا پر جو مظالم ہو جاتے ہیں ان کا ارتکاب کیے بغیر۔

۶۔ قانون سازی حکام کے ہاتھ میں ایک ہتھیار ہو گئی ہے، اس سے حکام اپنے سیاسی مقاصد پورے کرتے ہیں، ہمہ جہت سرکشی اور استبداد کا دروازہ کھولتے ہیں، حکومت کو ایسی مشینری میں تبدیل 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 ہو جائیں گے جن پر احکام کا نفاذ ہونا ہے۔ کیونکہ قانون کی واقفیت اس کے نفاذ کے لیے 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 ”وما لکنا معذبین حتی نبعث رسولاً“ ہم اس وقت تک عذاب دینے والے نہیں جب تک رسول نہ مبعوث کر دیں) ”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 مستقیم بنا دیتا ہے۔ ان آراء میں سے کسی رائے کو اختیار کر کے قانون صادر کر دینے سے مسئلے کا فیصلہ ہو جاتا ہے اور قانونی قاعدہ میں کوئی غموض باقی نہیں رہتا۔

(۳) احکام شرعیہ کی قانون سازی سے ان احکام کی طرف رجوع کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ قاضی حضرات اور مقدمہ لانے والوں کے لیے مراجعت کا عمل دشوار نہیں رہتا اسی طرح عوام الناس کے لیے 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 دیدینا عدل و انصاف کے لیے 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 انھیں 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 لیے دسیوں ہزار قاضی درکار ہیں۔ اتنے مجتہدین کا ملنا آسان بات نہیں ہے۔

۴۔ یہ بات آسان نہیں ہے کہ اس جیسے بنیادی مسئلے میں جس میں دو مقابلہ 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 ادارہ اجتہاد اسلامی احکام کی قانون سازی کا کام کلیات تک محدود رکھے۔ تفصیلات کے بارے میں قانون سازی نہ کرے، لچک دار معیار طے کرے جامد قواعد نہ وضع کرے تاکہ زندگی کی نئی ضروریات کے پیش نظر قاضی حضرات فیصلوں میں مناسب تبدیلیاں کر سکیں اور تعزیرات کے میدان میں ہر جرم کے مناسب حال الگ الگ اور متنوع سزائیں جاری کر سکیں۔ اسی کے ساتھ قاضیوں کی اس طرح تیاری اور ٹریننگ کا اہتمام کیا جائے کہ وہ اپنے منصبِ قضا کے دائرے میں اجتہاد کرنے کے اہل ہو سکیں۔<sup>۲۲</sup>

یہاں ادارہ اجتہاد کے کام اور ذمہ داری کے بارے میں تفصیلی گفتگو کا موقع نہیں اس لیے ہم بعض اہم مبادی کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔  
الف۔ قانون سازی کے دائرے کی تحدید کے سلسلے 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 عبادت اور اخلاق کے بارے میں قانون سازی نہ کی جائے مگر یہ کہ اجتماعی ضروریات

<sup>۲۲</sup> مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ، مسأله التقنین الشرعیۃ الاسلامیۃ من حیث المبداء، مجلہ المسلم المعاصر عدد ۱۲ اکتوبر ۱۹۷۷ء ص ۴۵-۶۰، نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبدالبر، تقنین الفقہ ص ۵۶۔

اس کی داعی ہوں مثلاً زکوٰۃ جمع کرنے کی تنظیم کے بارے میں رمضان میں علانیہ کھلنے پینے کے بارے میں اور اخلاقیات کی خلاف ورزی کرنے پر تعزیر کے سلسلے میں۔

ب۔ 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 و تکمیل کریں گے جب متعاقدین نے کسی چیز کے بارے میں عقد کرتے وقت خاموشی برتی ہو لیکن متعاقدین کے لیے ان قوانین کے خلاف کسی بات پر اتفاق کر لینے کا جواز ہوگا۔ یہ شرطیکہ اس کے لیے کوئی شرعی سند موجود ہو۔ اس سے وہ تنگی دور ہو جائے گی جو تمام مسائل میں لازمی طور پر 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 انجام دینے کے دوران قانون کے نمو اور ترقی کے لیے 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 دلائل قانون کی تشریحی یا دداشت میں واضح کروئے جائیں تاکہ قاضیوں کے لیے اس کی تشریح اور تشکیل جدید آسان ہو جائے۔

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 قرآن سے یا اس کے علاوہ دوسرے امور سے ان کی تکمیل کرنا جو موضوعی احکام



کی تکمیل کرتے ہیں۔

(۷) قاضیوں کا تشریحی پہلو

۱۔ ججز اور قاضی حضرات ہی ان دعادی کا فیصلہ کرتے ہیں جو عدالتوں میں پیش کیے 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 سپردی 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۔

حتیٰ 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 کیے گئے۔ ان فیصلوں کو جاری کرنے سے عدالت کا مقصد انھیں مقدمات کے بارے میں فیصلہ دینا تھا، ایسے عمومی قانون کا وضع کرنا عدالت کا مقصد نہیں تھا جس کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جائے۔ یہ فیصلے خصوصاً جب کہ بار بار ہوں اور انھیں استقرار حاصل ہو جائے، اسی وقت قانون کی شکل اختیار کرتے ہیں جب کوئی جج اس کے مثال 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 دائرہ 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 دائرہ مقدمہ کے بارے میں فیصلہ صادر کر دے۔ یہیں سے قاضی کے درمیان (خواہ وہ مجتہد ہی ہو) اور ادارہ اجتہاد کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے ادارہ اجتہاد کا اصل کام ایسے عمومی احکام کا وضع کرنا ہے جن کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جائے۔

اس بنیادی نظریے کے دائرے میں ہم عدلیہ کا قانون سازی کا پہلو دو میدانوں میں تلاش کرتے ہیں۔

۲۔ قانونی خلا کا میدان، جہاں قاضی کے لیے 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 و سنت میں کوئی نص نہ ہو یا قانون سازی کی سطح پر خلا ہو جو قانون سازی کی دائرے میں ہماری اوپر ذکر کی ہوئی تجویز کے مطابق کی گئی ہے یا تفصیلی قانون سازی کی سطح پر خلا ہو جیسا اکثر معاصر ممالک میں ہے کیونکہ قانون سازی کا عمل خواہ کتنے ہی مکمل و مفصل طریقے پر انجام دینے کی کوشش کی جائے اس میں کچھ خلا ضرور رہ جاتا ہے جسے پُر کرنے کے لیے قاضی کو اجتہاد کرنا پڑتا ہے۔

قاضی ان تمام حالات میں قانونی قاعدہ نہ پانے کی صورت میں محل نزاع مسئلے سے متعلق ایک قاعدہ وضع کرتا ہے پھر دائرہ 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 سلسلے 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 اخلاقی 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 و شبہ سے دور ہے کہ موت کی سزا اور ہاتھ کاٹنے کی سزا (عمومی شعور کے اعتبار سے) تا دیہی سزا سے مستبعد ہے۔ پہلی سزا قاتلوں اور زانیوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری سزا چوروں رہنوں کے لیے 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۔ اگرچہ متعین سزاؤں کے سلسلے میں عدالت کی ذمہ داری ثبوت واقعات کے سلسلے میں بڑی نازک اور دقیق ہے لیکن جب پختہ ثبوت مل گیا تو سزائیں فوری طور پر نافذ ہوں گی اس کے بالمقابل غیر معین سزاؤں کے سلسلے میں ثبوت جرم کے بعد دوسرا مرحلہ کسی طرح کم اہمیت کا حامل نہیں یعنی قابل تطبیق سزا کا منتخب کرنا۔ اس اختیار و انتخاب میں بہ ظاہر قاضی کی ذکاوت و فطانت انتہائی آزادی کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے لیکن یہ آزادی فی الواقع بڑی بھاری ذمہ داری کے مرادف ہے کیونکہ وہاں بہت سے پہلو قابل لحاظ ہوتے ہیں اور اضافی عنصر بھی وہاں دخیل ہوتا ہے اس لیے قاضی وہاں علاج کرنے والے ڈاکٹر کا رول ادا کرتا ہے جس طرح ڈاکٹر کے لیے مریض کے مزاج اور دوا کی کیمیاوی خصوصیات کی رعایت ضروری ہوتی ہے یہ بھی ضروری ہے کہ علاج کی جگہ اور زمانہ کو بھی پیش نظر رکھے، 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 چاہیے، حالات کے اعتبار سے کبھی تنہائی میں سزائیں پر اکتفا کرنا چاہیے، کہیں عوام کے سامنے زجر و تنبیہ ہونی چاہیے، کہیں مختصر مدت یا طویل مدت کے لیے 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 ہونا چاہئے۔  
(یہ نکتہ مختلف فیہ ہے)

سزا کے ان طریقوں میں پیش آمدہ جرائم کے تفاوت کے اعتبار سے مختلف ہلکی شکلیں ہو سکتی ہیں بلکہ زبرد تنبیہ بھی بھلائی کی نصیحت اور صاف ستھری خالص تعلیم و تربیت کی شکل اختیار کر سکتی 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 ہو گیا ہو۔ اس سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ایک اثر بھی موجود ہے۔

اقبلوا ذوی الهيئات عنرا تعم صلاح وتقوی والوں کی لغزشیں معاف  
الا الحدود۔ کردو سوائے حدود کے۔ ۱۱۷

۳۔ دوسرا وہ میدان جس میں ہم عدلیہ کے تشریحی پہلو (قانون سازی کے پہلو) کی 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 و رواج کے بعد تیسرے نمبر کا تشریحی ماخذ قانون مانا جاتا ہے اور کہیں چوتھے نمبر کا تشریحی ماخذ قرار دیا جاتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ قاضیوں کے قدیم فیصلے (عدالتی نظائر) احکام شرعیہ کا ماخذ

۱۱۷ ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز: دستور الاخلاق فی القرآن ص ۲۷۴، ۲۷۵، یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی ہے، سیوطی نے اسے جامع صغیر میں ۴۸۱ نمبر پر ذکر کیا ہے (طبع دار الکتاب العربی) او مسند احمد میں اس کی راوی حضرت عائشہ ہیں۔

نہیں ہیں عدالتی نظائر کوئی ایسا قانونی قاعدہ ثابت نہیں کرتے جس کی پابندی دوسرے قاضیوں کے لیے لازم ہو بلکہ جس قاضی نے سابق فیصلہ کیا تھا خود اس کے لیے 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 شریحؓ کے نام اپنے مکتوب میں اس پہلو کی طرف اشارہ فرمایا: ”فبما قضی بہ الصالحون۔“

لیکن قدیم فیصلوں کی طرف رجوع محض رہنمائی حاصل کرنے کے لیے 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۔  
تنفیذی اختیارات رکھنے والے افراد اور قانون سازی۔

(۱۵)

تنفیذی اختیارات رکھنے والے خلیفہ، حکام، وزراء، امراء ہیں۔ ان سب کا یہ حق ہے کہ ان سب کی اطاعت کی جائے، ان حضرات کا یہ حق آیت کریمہ کے الفاظ ”و اولی الامر منکم“ سے ثابت ہے۔ یہ طاعت اولو الامر کی طرف سے صادر ہونے والے تین طرح کے فرامین و احکام کو شامل ہے۔

۱۔ سیاست شرعیہ کے دائرے میں صادر ہونے والے انتظامی احکام و فرامین 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 جانداروں کی رجسٹری

کے قوانین، تجارتی اندراجات کے 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 تیاریاں اور ڈرافٹنگ کے بعد انہیں اجتماعی اجتہاد کے ادارے کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ ان میں ایسا کوئی قانون نہ آجائے جس سے احکام شرعیہ پر آنچ آئے۔ یہ فرامین و احکام اس لیے بھی ادارہ اجتہاد کے سامنے پیش کیے 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 و فرامین جو حکومت کے شعبہ جات میں داخلی طریقہ کار میں مخصوص ضوابط کی شکل میں ہوتے ہیں یا عوام قوانین کے طریقہ تنفیذ کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ان احکام و ضوابط کے بارے میں بھی یہ 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 ہیں۔ ان تنفیذی فرامین ضوابط 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۔

۳۔ اس کے بعد صرف انتظامی فیصلوں کا مسئلہ باقی رہتا ہے۔ خواہ یہ انتظامی فیصلے رعایا و عوام کے لیے حکام اور اہلکار کی ہدایات ہوں یا بعض افراد سے مستحق افراد کی 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 خلات کوئی ایسا شخص عدالت میں چارہ جوئی کرے جسے ان انتظامی فیصلوں سے ضرر لاحق ہو۔ اسی طرح اہل شوری یا اہل حل و عقد کی سیاسی نگرانی کے بھی یہ فیصلے تابع ہوں گے۔ اہل حل و عقد اور اہل شوری سے مراد امت کے سربراہ اور سربراہ افراد ہیں، ان لوگوں میں شرائط اجتہاد کا پایا جانا شرط نہیں۔ اس لیے کہ اہل حل و عقد مشورہ اور نگرانی کے لیے ایک سیاسی جماعت ہیں۔ انھیں قانون سازی کے وہ اختیارات حاصل نہیں جو ”ادارہ اجتہاد اجتماعی“ کو حاصل ہیں۔

### ۳۔ موجود 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 و منہدم کر کے ان کی جگہ بالکل نئے حالات پیدا کیے جائیں بلکہ شریعت کا موقف یہ ہے کہ موجود و برقرار حالات کا جتنا حصہ فاسد ہوا انھیں درست کیا جائے۔ صالح حالات کو جوں کاتوں چھوڑ دیا جائے بلکہ ان میں اضافہ کیا جائے۔ لہذا شریعت نے جن موجودہ حالات کو ختم اور تبدیل نہیں کیا وہ باقی رہیں گے اور شریعت انھیں ہر حال کے حسب مزاج الزامی طاقت دیدتی 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 و تصرفات لوگوں میں معروف و مروج ہیں انھیں مشروع اور صحیح قرار دینا (۳) اسی حالت کو برقرار رکھنا

جو زمانہ ماضی سے پانی جاری تھی جب تک کہ اسے بدلنے والی دلیل نہ پائی جائے۔  
 عرف پہلا اور دوسرا کام انجام دیتا ہے اور استصحاب تیسرا کام۔ (ج)  
 اس میدان میں عرف اور استصحاب دونوں کو یکجا کرنے والی چیز یہ ہے کہ موجود  
 برقرار حالات اگر شریعت کے نقطہ نظر سے صالح ہیں تو شریعت ان کا احترام  
 کرتی ہے۔ (د)

عرف اور استصحاب کے احکام اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ  
 بیان کئے گئے ہیں لہذا ہم کتب اصول کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں۔  
 عرف سے متعلق مشہور قواعد یہ ہیں۔ (و)

\_\_\_\_\_ العادة محكمة (ابن السبکی ۴، عادت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔

السیوطی ۵۱۱، المجلد ۳۶)

\_\_\_\_\_ استعمال الناس حجة يجب لوگوں کا استعمال حجت ہے اس پر  
 العمل به (المجلد ۳۷) عمل واجب ہے۔

\_\_\_\_\_ انما تعتبر العادة اذا اطرقت مطرد یا غالب ہونے کی صورت ہی میں  
 اوعلیت (المجلد ۴۱) عادت کا اعتبار کیا جائے گا۔

\_\_\_\_\_ العبرة للغالب الشائع لالندان اعتبار اس چیز کا ہے جو غالب اور  
 (المجلد ۴۲) مردح ہو، نادر چیز کا اعتبار نہیں۔

\_\_\_\_\_ الحقيقة تترك بدلالة العادة حقیقت عادات کی دلالت کی بنا پر  
 (المجلد ۴۰) ترک کر دی جاتی ہے۔

\_\_\_\_\_ الكتاب لخطاب (المجلد ۶۹) تحریر کا حکم زبانی گفتگو کی طرح ہے۔  
 الاشارات المعهودة للاخرس گونگے شخص کے معلوم اشارے زبانی

کالبيان باللسان (المجلد ۷۰) وضاحت کے درجے میں ہیں۔

\_\_\_\_\_ المعروف عرفا كالمشروط شرطا جو چیز عرف سے معلوم ہو اس کا حکم  
 (المجلد ۴۳) ذکر کردہ شرط کی طرح ہے۔



التعیین بالمعروف کالتعیین  
بالنص (المجلد ۴۵)

عرف کے ذریعہ تعین نص کے ذریعہ  
تعیین کے مثل ہے۔

المعروف بین التجار کالمشروط  
بینہم (المجلد ۴۴)

تاجروں کے درمیان کسی چیز کا عرف  
وہ ان کے درمیان طے کردہ شرط  
کے درجے میں ہے۔

لا ینکر لتغیر الاحکام تیغیر  
الانما من (المجلد 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 اولوالامر نے اس کی تنظیم کی ہے اور نہ ہی موجود  
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 تصحیح عقلی“ کے زیر عنوان  
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 و قبح جاننے کے لیے شریعت لابدی ہے؟ علم  
کلام کے اندر اس مسئلہ میں اختلاف ہوا پھر یہ بحث اصول فقہ میں منتقل ہو گئی ایشاء  
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۔

اکثر معتزلہ نے کہا: افعال میں حسن یا قبح کی صفت ہوتی ہے۔ عقل کے امکان  
میں یہ ہے کہ جزئیات کا استقرار 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 و قبح کے ادراکِ عقلی کی بنا پر عذاب ہوگا اور ثواب ملے گا یا نہیں؟

(ب) یہ مسئلہ جس طرح اٹھایا اور زیر بحث لایا گیا ہے اس صورت میں یہ عقل و وحی کے باہمی رشتے کے مختلف گوشوں میں سے صرف ایک گوشے کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ متکلمین نے 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۔ اس سلسلے 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 تہجیح عقلی کا مسئلہ ہے جس پر متکلمین

۲۶ مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو البردوی جلد چہارم ص ۲۲۹-۲۳۷، الخضری: اصول الفقہ ص

۲۱-۳۰، شاطبی: الموافقات جلد دوم ص ۴۸-

۲۷ ملاحظہ ہو الخضری ص ۲۲۵-۲۲۹-

اور اہل اصول نے بحث کی ہے۔

۵۔ کیا وحی کی تعلیمات میں خلاف عقل باتیں ہیں؟

(۱۷) اوپر کے پانچ موضوعات میں سے تیسرا موضوع اس بحث میں ہمارا مقصود ہے

یعنی غیر منصوص وسائل میں عقل کا کیا مقام اور رول ہے؟ عقل پہلو سے اس موضوع کی اہمیت شک سے بالاتر ہے کیونکہ نفس، 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 نفس کے موجود ہونے کی حالت میں بحث برائے بحث کے علاوہ کوئی عملی فائدہ نہیں۔

(۱۸) 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 تعالیٰ ہے۔ اختلاف

صرف اس بات میں ہے کہ عقل حکم شرعی جاننے کا راستہ ہے یا نہیں؟ یہ قاعدہ

متفق علیہ ہے کہ ”حکم اصلاً اللہ کا ہے“ زرکشی ”المحیط“ میں لکھتے ہیں، معتزلہ اس

بات کا انکار نہیں کرتے کہ احکام کو شروع کرنے والا اور احکام کو واجب کرنے

والا اللہ تعالیٰ ہے۔ عقل ان کے نزدیک حکم شرعی جاننے کی راہ ہے، ”امام غزالی“

لکھتے ہیں، حکم اور امر اللہ تعالیٰ 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 تعالیٰ کی جانب سے ان کی اطاعت لازم کیے جانے کی وجہ

سے وہ چیز لازم ہو جاتی ہے۔ ۲۸

(۱۹) اشاعرہ نے اس طرح جو اعتراضات کیے ہیں کہ عقلیں متفاوت ہیں۔ خواہش عرض

اور دوسرے موثرات سے متاثر ہو جاتی ہیں ان اعتراضات کا جواب یہ ہے

۲۸ ڈاکٹر محمد سلام مکیور: مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۱۶۲-۱۸۳، محمد تقی الحکیم: الاصول

العامة للفقہ المقارن ص ۲۷۷-۳۰۰۔

کہ عقل کو احکام شرعیہ کا ماخذ ماننے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عقل ان قیود، ضوابط اور منابج سے آزاد ہے 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۔

(و) اس موضوع کے بارے میں ہم ماوردی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔<sup>۲۹</sup> ماوردی لکھتے ہیں:

”ہر فضیلت کی ایک بنیاد ہے اور ہر ادب کا سرچشمہ ہے۔ فضائل کی بنیاد اور ادب کا سرچشمہ عقل ہے، جسے اللہ نے دین کی اصل بنایا ہے اور دنیا کا مرکزی ستون بنایا ہے۔ چنانچہ عقل کامل ہونے پر مکلف بنایا ہے اور عقل کے احکام سے دنیا کی تدبیریں کی ہیں۔۔۔ اور بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں کی ہیں ایک قسم وہ ہے جو عقل کی 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۔ غرضیکہ عقل ان دونوں قسموں کا ستون ہے۔“

## ۵۔ برائت اصلیہ

بالکل آخر میں جب کوئی معاملہ مذکورہ تمام مصادر سے خالی ہو، نہ نص ہو نہ اجتماعی اجتہاد، نہ قاعدہ عرفیہ 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 برائت اصلیہ کا اصول باقی رہ جاتا ہے یعنی مکلف کو اختیار ہوگا کہ چاہے وہ کام کرے چاہے نہ کرے۔

جہور 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 کی دلیلیں یہ ہیں۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ بیان کے بغیر مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق دایسی چیز کا مکلف بنانا جو طاقت سے باہر ہے، ہے۔ تکلیف مالا یطاق قبیح چیز ہے جس سے اللہ تعالیٰ پاک اور مبرا ہے۔

شرعی دلیل یہ آیات ہیں:

(۱) وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون۔  
اور اللہ یہ نہیں کرتا کہ کسی قوم کو اس کی ہدایت کے پیچھے گمراہ کر دے جب تک ان کو صاف صاف نہ بتا دے کہ وہ ان چیزوں سے بچتے رہیں۔

(۲) وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم۔  
اور تمہارے لیے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جا چکا ہے جب کہ اللہ نے تمہیں تفصیل بتا دی ہے ان جانوروں کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے۔

(۳) قل لا اجد فيما اوحى الى محروما على طاعه يطعمه الا ان يكون ميتة... (الخ)  
آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں اور کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کیلئے جو اسے کھاتے۔ سو اس کے کہ وہ مردار ہے۔

اس سلسلے میں کثیر آیات ہیں، سب اسی اصل کی تائید و تاکید کرتی ہیں۔

نقلہ خضریٰ: سابق ماخذ ص ۳۸۸-۳۹۱، محمد تقی الحکیم: سابق ماخذ ص ۲۷۹-۲۹۲، ۵۱۱، ۵۱۸،  
ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولین ص ۱۰۷-۱۱۴۔

# 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

دالف) نص کی تحدید

۱۔ قرآن کے بارے میں کوئی اشکال نہیں پیدا ہوتا کیوں کہ 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 و تخریج علوم الحدیث، اصول حدیث، فن رجال کے ذریعہ کرنا، یہ علوم احادیث کی تحقیق و تخریج کے

لیے وجود میں آئے ہیں۔ یہ کام جمع احادیث کے کام سے کہیں زیادہ دشوار اور باریک ہے۔

— 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۔  
— سابق آسمانی شریعتیں ۱۰

— 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 و سنت کی طرف لوٹیں گے (۲) جن احکام کو شریعت اسلامی نے تسلیم نہیں کیا ان کے بارے میں بھی راجح بات یہی ہے کہ یہ احکام بھی کتاب و سنت کی طرف لوٹتے ہیں (۳) جن احکام کا قرآن و سنت میں سرے سے ذکر نہیں آیا۔ ان احکام کے بارے میں یہ جانتے کا تو اتر کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ سابق آسمانی شریعت کے احکام ہیں اور اہل کتاب کا تو اتر کا دعویٰ تسلیم شدہ نہیں 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 سلسلے میں نص قرآن کے سمجھنے کے لیے سب سے پہلے آیات کا شان نزول جانتے کی ضرورت ہوتی ہے اور احادیث سمجھنے کے لیے سب سے اولین مرحلے

۱۰ محمد خضریٰ: اصول الفقہ ص ۳۹۳، ڈاکٹر حسین حامد حسان: المدخل لدراسة الفقه الاسلامی ص ۱۰۱-۱۰۰۔

۱۱ محمد خضریٰ: سابق ماخذ ص ۳۹۲۔

میں ان حالات و محرکات کا مطالعہ ضروری ہوتا ہے جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بات فرمائی یا وہ کام کیا۔ ان دونوں علوم میں مستقل کتابیں ہیں۔ اسی سلسلے میں یہ بھی قاعدہ ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب خاص ہونے کا نہیں۔

— اس کے بعد فہم نص کے لیے لغوی وسائل کا نمبر آتا ہے۔ اہل اصول فقہ نے اس مقصد کے لیے 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 لیے 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 اور 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 سلسلے میں عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص، اقتضار النص کی بحثیں کیں اور جمہور اہل اصول نے دلالت النطوق، دلالت المفہوم، مفہوم موافق، مفہوم مخالف صفت، شرط، غایت، عدد، لقب، کی بحثیں کیں۔

۴۔ اس سلسلے میں مشہور قواعد یہ ہیں

الف۔ کلام کو کارآمد و موثر ماننا اسے مہمل قرار دینے سے بہتر ہے (ابن السبکی، سیوطی ۱۰۱۲، المجلد ۶۰) اس قاعدہ سے درج ذیل قواعد مستفرد ہوتے ہیں۔

— کلام میں اصل حقیقت ہے (المجلد ۱۲)

— حقیقت متعذر ہونے کی صورت میں مجاز کو اختیار کیا جائے گا۔ (المجلد ۶۱)

— مطلق کو اس کے اطلاق پر محمول کیا جائے گا جب تک اسے مقید کرنے کی

کوئی دلیل صراحتاً یا دلالتاً موجود نہ ہو۔ (المجلد ۶۲)



— جس چیز کے اجزاء نہ ہو سکیں اس کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے۔

(ابن السبکی، سیوطی ۲/۳۹، المجلد ۶۳)

— سامنے کی چیز میں صفت بیان کرنا غیر معتبر ہے اور غائب میں معتبر ہے (المجلد ۶۵)

— سوال جواب کے اندر از خود دہرایا ہوا ہے (سیوطی ۲/۱۴، المجلد ۶۶)

— جب کلام کو مفید اور کارآمد بنانا دشوار ہو تو اسے مہمل قرار دیا جائے گا۔

(المجلد ۶۵)

— 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)

— ہ — اصل یہ ہے کہ سوال و جواب عام اور غالب مفہوم پر محمول ہوں گے، شاذ و نادر

مفہوم پر انھیں 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 لیے قواعد

وضع کیے ہیں۔ اسی میں سے نسخ 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 ہوگا 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 درمیان، دو قیاسوں کے درمیان تعارض ممکن ہے۔

اس جگہ اس طرف متوجہ کرنا مناسب ہے کہ دو آیتوں کے درمیان یا دو صحیح حدیثوں کے درمیان یا آیت اور صحیح حدیث کے درمیان، حقیقی تعارض نہیں پایا جاتا۔ ان نصوص میں سے دو نصوص 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 تعالیٰ 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 دونوں کے ظاہری تعارض کو دور کرنے اور دونوں کی حقیقی مراد سے واقف ہونے کے لیے پوری کوشش ضروری ہے تاکہ شارع حکیم کو اس بات سے منزہ کیا جاسکے 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 ہو گئی کہ درحقیقت دونوں نصوص میں تعارض نہیں تھا۔ جمع و تطبیق کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دونوں نصوص میں سے ایک 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 و تحقیق سے ان دونوں نصوص میں سے ایک کی دوسری پر ترجیح ظاہر ہوگئی تو اس دلیل راجح کے تعاضے پر عمل کیا جائے گا۔ اس ترجیح سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی کہ دونوں نصوص درجہ کے اعتبار سے برابر نہیں ہیں۔ کبھی ایک نص کی دوسری پر ترجیح دلالت کے پہلو سے ہوتی ہے لہذا عبارتہ النص کو اشارة النص پر ترجیح دی جاتی ہے، مفسر کو ظاہر اور نص پر ترجیح ہوتی ہے۔

۴۔ اگر دونوں نصوص کے درمیان نہ تو تطبیق ممکن ہوئی نہ اسباب ترجیح کے ذریعہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاسکی 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 لیے 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 سکی نہ ترجیح نہ دونوں کی تاریخ صدور کا علم ہو سکا تو ان دونوں نصوص سے استدلال نہیں کیا جائے گا اور جس واقعہ کے حکم پر استدلال کے سلسلے 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 بلکہ

## ۲۔ اولوالامر

حکم شرعی تک رسائی کے سلسلے 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۔

(رأفت) اولوالامر کا انتخاب اور اولوالامر کے اختیارات۔

یہ عنوان درج ذیل امور کی بحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اولوالامر کے لیے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

علماء نے ان شرطوں پر تفصیلی بحثیں کی ہیں۔ مجتہد کی مخصوص شرطوں کے بارے میں اصول فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ خلیفہ اور اہل حل و عقد کی شرطیں علم کلام کی کتابوں میں اور اس موضوع کی مخصوص کتابوں میں ملیں گی مثلاً امام الحرمین کی النبیاتی اسی طرح الاحکام السلطانیۃ اور السیاسة الشرعیۃ کی کتابوں میں ملیں گی۔ نظام قضا پر تصنیف کردہ مخصوص کتابیں قاضی کے لیے لازم 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 سلسلے میں جو پہلا اہتمام اور توجیہ کے طالب ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ اجتہاد مطلق کے میدان میں اس وقت جو در ماندگی پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے نیز علمی اور ثنائی ثنویت کے مسئلہ کے وقتی حل کے طور پر انفرادی اور اجتماعی اجتہاد کے عمل کی تنظیم اور تشکیل جدید۔

۲۔ خلیفہ کے بارے میں قریشیت کی شرط کے بدلے طاقت اور پشت پناہی

## کی شرط عائد کرنا۔

— خلیفہ اور اہل حل و عقد کے لیے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا۔

— یہ شرط لگانا کہ اہل حل و عقد ملک کے مراکز قوت کی نمائندگی کریں۔

— قاضی کے لیے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا۔

۲۔ نصب و عزل کے عمل کی تکمیل کے لیے کی جانے والی کارروائیاں

ان کارروائیوں میں حسب ذیل چیزیں شامل ہیں۔ اہل حل و عقد کے ذریعہ امیدواروں کی نامزدگی اور انتخاب، خلیفہ کے لیے بیعت عامہ، باقی صوبوں کے لیے عہدہ داروں کے انتخاب اور نامزدگی کی کارروائیاں، ہر عہدہ کے لیے معین یا غیر معین مدت طے کرنا، معزول کرنے کی شرطیں اور عزل کی کارروائیاں۔

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 و عقد خلیفہ کو معزول کریں گے۔

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 تنفيذی 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، نہی عن المنکر کی شکل میں عمومی نگرانی ہو یا اہل حل و عقد کی طرف سے حکام کے تصرفات کی نگرانی ہو یا شریعت کی مخالفت نہ ہونے کو یقینی بنانے کے لیے عدالت بالا کی نگرانی ہو یا عام عدالتوں پر ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کی نگرانی ہو یا دیوان مظالم کی شکل میں ملازمین

۴، ۵، ۶، ۷ امام الحرمین الجوینی: النبیانی: فقرات ۳، ۴، ۵، ۸، ۹، ۱۰ اور اس کے بعد کا حصہ۔

۸ النبیانی: فقرة ۱۳۸، عبد القادر عوده: اوضاعنا السیاسیة ص ۱۵۰-۱۵۳، ڈاکٹر صلاح دہلوی:

الخلیفة تولیته وعزله، ص ۳۶۸-۳۷۲۔

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 با اختیار 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 ہو سکتی اسلام میں خلیفہ کو ایسا کوئی قانونی تحفظ حاصل نہیں جو اسے باز پرس اور قانونی چارہ جوئی سے بچا سکے۔ جب خلیفہ کے بارے میں اسلام کا یہ موقف ہے تو اس سے ادنیٰ احکام اور ملازمین کا حکم بہ آسانی جانا جاسکتا ہے۔

(ب) اجتہاد کے اصول و منہج

اہل اصول نے منہج اجتہاد کی ان مباحث کو درج ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

— قیاس

— استحسان

— استصحاب

— استصلاح

— سد ذرائع

— یہاں یہ تیبہ مناسب ہے کہ اجتہاد کا عمل کئی مراحل میں مکمل ہوتا ہے اور اجتہاد کے جن منہج 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

زمانہ کے افراد اور سماج کے حالات نیز اس دور کے تجارتی عرف و رواج پر عبور حاصل کرنے کے مواقع فراہم کیے تھے لیکن موجودہ انسانی زندگی جس قدر پیچ در پیچ ہو گئی ہے اور ہر علم اور شعبہ زندگی کی جتنی شاخیں ہو گئی ہیں اور ہر شاخ میں تخصص و مہارت کے بارے میں جس قدر غلو ہو گیا ہے یہ تمام باتیں اس چیز کی متقاضی ہیں کہ زیر اجتہاد واقعہ کی مجتہد کے لیے تحقیق و واقفیت کے مرحلے کو پوری اہمیت دی جائے اور مجتہد زیر اجتہاد مسائل و واقعات کی تحقیق کے بارے میں علوم جدید 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 جب تک کہ ایسے مجتہدین نہ تیار ہو جائیں جو علوم عصریہ کی ایک ایک شاخ میں بھی تخصص و مہارت رکھتے ہوں۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک فرد ان علوم شرعیہ میں مہارت پیدا کرے گا جو کسی خاص شاخ زندگی میں اجتہاد کرنے کے لیے لازم ہوں اسی کے ساتھ زندگی کی اسی شاخ سے تعلق رکھنے والے جدید علم میں بھی تخصص و امتیاز پیدا کرے۔ کیونکہ علم و ثقافت کی ثنویت کا جو پر ایلم ہمارے سامنے ہے اس کا پائیدار حل یہی ہے کہ دونوں ثقافتیں ایک ہی شخص میں یکجا کر دی جائیں اور علم و ثقافت کی ثنویت ختم کر دی جائے۔ علم جدیدہ میں مہارت رکھنے والے ماہرین کا علوم شرعیہ کے ماہرین کے ساتھ تعاون کرنا ایک عبوری اور وقتی مرحلہ ہے مسئلے 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 و مناجح ایک دوسرے سے متضاد اور متضاد ہیں انہیں ایک ہی شخص میں یکجا کر دیا جائے کیونکہ یہ بھی اسی عبوری حل کے مشابہ ہے جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ دونوں ثقافتیں ہم آہنگ ہو کر ایک ایسی ثقافت کی صورت میں ڈھل جائیں جس کے اسلامی اصول و ضوابط ہوں۔ اسی کو جدید اصطلاح میں ”علم و آگہی کو اسلامیانا“ کہتے ہیں۔

۲۔ اجتہاد کے اصول و منہاج کے سلسلے میں تفصیلی مباحث کو ہم اصول فقہ کی کتابوں پر چھوڑتے ہوئے یہاں ان منہاج 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 لیے 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 فقہاء 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 و طرق سے منع کرنا شارع کی نظر میں خود مقصود نہیں بلکہ انہیں 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 دلی الامر کے نمائندہ کا ادارہ 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 تشریح (LEGISLATION) ہے۔

انہیں احکام کو یکجا کرنا۔ 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 صیغہ قانون کو الفاظ کی شکل میں ڈھالنا، قانون 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 لیے قانون سازی کے مختلف مجموعوں کا ایک اجمالی خاکہ اس طرح تیار کر لینا چاہیے کہ مجموعہ متقارب موضوعات سے تعلق رکھنے والے احکام کو یکجا کرے مثلاً عائلی نظام سے متعلق احکام کے لیے ایک مجموعہ، مالی معاملات سے تعلق رکھنے والے احکام کے لیے دوسرا مجموعہ ہو اور عدالتی نظام کی تنظیم کرنے والے

احکام کا تیسرا مجموعہ ہو۔۔۔۔ پھر ہر مجموعہ کی داخلی ترتیب کے لیے مفصل خاکہ اور اسکیم بنائی جائے اس کی شکل یہ ہوگی کہ اس مجموعہ کی بنیادی تقسیمیں طے کر لی جائیں اور ہر بنیادی قسم کو ابواب و فصول میں اس طرح تقسیم کر دیا 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 بلکہ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رکھنی مناسب ہے کہ ہم کسی فقہی کتاب کے منصوبہ اور خاکے سے بہت دور بھی نہ ہو جائیں کیونکہ اس قانون کی تشریح و تاویل کے لیے فقہی کتابوں ہی سے کام لیا جائے گا، مناسب یہ ہے کہ ہر قسم ہر بات اور ہر فصل سے پہلے ایک تمہیدی حصہ ہو جس میں اس قسم یا باب یا فصل کے بارے میں عام احکام کی وضاحت کر دی جائے۔

۲۔۔۔ صیغہ (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 بلا ضرورت 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، یا اباحت کی ہو، ہر ایک حسب حال عبارت کا استعمال۔
- ہ — 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۔

۱۔ فقہ اسلامی کی اصطلاحات کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وضاحتی نوٹس میں ان کی تعریف کر دی 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۔

۲۔ فقہ اسلامی کے نظریات ہی کا استعمال کیا جائے، مثلاً تصرف شرعی، واقعہ شرعیہ و وضعی قوانین، خصوصاً رومن لار کے نظریات کا استعمال نہ کیا جائے، مثلاً حقوق عینیہ، حقوق شخصیہ وغیرہ اللہ

۳۔ قانون کی نشر و اشاعت:

قانون کے مجموعوں کی نشر و اشاعت اس طرح ہونی چاہیے کہ تمام مکلفین کو ان قوانین کی اطلاع ہو جائے وہ لوگ ان قوانین کے مضمون سے واقف ہوں، ان کے معنی اور مقاصد سمجھ جائیں، تاکہ تبلیغ کی وہ ذمہ داری پوری ہو جائے جو باز پرس کے لیے شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما کننا معد بین حتی نبعث رسولاً“ اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے۔

اسی طرح مجموعہ قوانین کی بڑے پیمانہ پر نشر و اشاعت اس لیے بھی ضروری ہے تاکہ کوئی شخص حکم شرعی سے ناواقف ہونے کا عذر نہ پیش کر سکے، قدیم دور میں فقہاء نے کہا تھا ”الجمہل بالاحکام فی دار الاسلام لیس عذراً“ اللہ

دارالاسلام میں احکام سے ناواقفیت عذر نہیں ہے، فقہاء کا بیان کیا ہوا یہ قاعدہ جدید قوانین کے اسی قاعدہ کے مشابہ ہے کہ کسی شخص کو قانون سے

اللہ نیردیکھے ڈاکٹر عبدالبر: ص ۵۳-۵۹۔

اللہ الحادی، جامع الحقائق، الجزاوی: الزرقاوت ۶۹۶۔

ناواقف ہونے کی وجہ سے معذور نہیں مانا جائے گا۔

اصول فقہ کے مصنفین نے اہلیت کے ان عوارض کے مباحث میں جن کے عوارض کے پیدا کرنے میں انسان کے کسب و اختیار کا بھی دخل ہے، جہل کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، اہل اصول نے جہل کو عوارض مکتبہ میں اس لیے 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 مکاف جہل کے عارضہ سے چھٹکارا پاسکتا 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 ہے جو واقعی عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مثلاً جو شخص دار الحرب 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 کیے جانے سے ناواقف ہونے کا عذر، کمال ابن ہمام، بزدوی، قرانی وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیلی بحثیں کی ہیں<sup>۳</sup> قرانی 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 ”الرسالۃ“ میں تحریر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکم شرعی سے واقف ہوتے کا امکان حقیقی علم و واقفیت کے قائم مقام ہے اور ہماری رائے میں یہ امکان محض سرکاری گزٹ میں قانون شائع کر دینے سے پورے طور پر پیدا نہیں ہوتا جیسا کہ وضعی نظام ہائے 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 و خواص سب اس قانون پر مطلع ہو گئے۔

ہماری رائے میں مناسب یہ ہے کہ قانون کی نشر و اشاعت کے لیے ابلاغ کے تمام جدید ترین وسائل استعمال کیے جائیں یعنی اخبار و رسائل میں اس کی اشاعت ہو، اسے ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر نشر کیا جائے اور ایسے سمینار، جلسے اور پروگرام منظم کیے جائیں جو احکام شرعیہ سے جمہور کو واقف کرانے کے لیے کافی ہوں۔

اسی طرح یہ بات بھی مناسب ہے کہ اسلامی عدالتوں کے فیصلے اور قانونی مزات 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 لیے 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 کسی عرف میں وہ شرطیں مکمل پائی جا رہی ہیں جو عرفی قاعدہ کو حکم

شرعی کا ماخذ ماننے کے لیے ضروری ہیں۔

عرف کے معنی کی تحدید:

عرفی قواعد لکھے ہوئے نہیں ہوتے ہیں اور فقہاء نے قاضی کے لیے 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 لیے 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 وہ دوسرے ادارے ہیں جن کے پاس اعداد و شمار اور میدان عمل کے تجربات اور مطالعے 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 بنیادی کام یہ ہے کہ قاعدہ عرفیہ پائے جانے اور اس 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 قوی سے ہو یا عرف عمل سے۔

## ۴۔ عقل کے میدان میں

جن حالتوں میں شریعت حکم شرعی جانتے کے لیے عقل پر اعتماد کرنے کی تعلیم دیتی ہے ان حالات میں حکم شرعی تک رسائی کے سلسلہ میں عقل جن قیود و ضوابط اور مناہج کی پابندی کرتی ہے یہ وہی قیود و ضوابط 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۔ سد ذرائع

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 و اضافہ ہونے کے بعد فلاسفہ 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 چاہیے جس میں نہ اختلاف کی گرمی ہو، نہ تعصب ہو اور نہ اتہام بازی ہو جو ان موضوعات پر بحث و مناقشہ کے وقت زمانہ ماضی میں چھائی رہی، اس نظر ثانی اور سنجیدہ تعمیری بحث و تحقیق کا مقصد یہ ہے کہ ان فکری مناہج کو طے کر لیا جائے جن پر عصر حاضر کے مسلمان اپنے علمی کارواں کو آگے بڑھائیں۔

## ۵۔ برائت اصلیہ کے سلسلہ میں

برائت اصلیہ کے سلسلہ میں شریعت کے حکم کے اعتبار سے اس کام کا کرنا اور ترک کرنا دونوں برابر ہوتا ہے اور مکلف 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 لیے مکلف کو کسی مخرج کی ضرورت ہوتی ہے ان حالات میں دو چیزیں مشروع کی گئی ہیں:

۱۔ مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مقالہ ڈاکٹر محمد عبدالستار نصار: الجانب المنطقی فی فلسفۃ الغزالی، سالنامہ کلیۃ الشریعہ جامعہ قطر، عدد: ۴، ص ۳۲۳-۳۹۴، ڈاکٹر علی سامی نشار: مناہج البحث عند مفکری الاسلام، نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ڈاکٹر محمد سلیمان داؤد: نظریۃ القیاس الاصولی منہج تجزیہ اسلامی، محمد تقی المدرسی، المنطق الاسلامی اصولہ و منہجہ، ڈاکٹر مہدی کلشنی: منہج معرفۃ الطبیعیۃ فی القرآن الکریم، مقالات المؤتمر الثانی للفکر الاسلامی فی طهران، ص ۳۵۱-۴۲۶، ڈاکٹر حسن الترابی، تجدید اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۳-۲۵۔

۱- قرعہ

۲- استخارہ

رأفت) اگر چند افراد کے حقوق برابر ہوں تو اس صورت میں کینہ اور بغض کو ختم کرنے کے لیے اور قضاء و قدر پر راضی ہونے کے لیے 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 کر لیں، شوہر سفر میں کسی بیوی کو لے جانے کے لیے 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 کے معروف وسائل کے ذریعہ ترجیح دی جائے گی۔<sup>۱۵</sup>

(ب) استخارہ کی نماز اور نماز کے بعد دعا حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی وجہ سے مشروع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تمام امور میں استخارہ کی اس طرح تعلیم دیتے جس طرح ہمیں قرآن کی کوئی سورت سکھاتے، اور آپ 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۔<sup>۱۶</sup> امام نووی رح لکھتے ہیں مناسب یہ ہے کہ استخارہ کے بعد جس چیز پر اسے

<sup>۱۵</sup> علامہ عزالدین بن سلام، سابق ماخذ جلد اول ص ۹۰-۹۲، محمد تقی الحکیم، سابق ماخذ ص ۵۲۹-

۵۵۶، القواعد: ابن رجب ص ۳۲۸-۳۶۸، الفروق: قرانی جلد چہارم ص ۱۱۱-۱۱۲، مزنا حسن

الموسوی بجنوری: القواعد الفقہیہ جلد اول ص ۲۶-۶۰-

۱۶ نیل الاوطار: شوکانی جلد سوم ص ۸۷-۹۰-



الشرح ہو وہ کام کرے، یہ مناسب نہیں کہ استخارہ سے پہلے اپنی خواہشات کی وجہ سے اسے جس چیز پر الشرح تھا اس پر اعتماد کرے بلکہ استخارہ کرنے والے کے لیے یہ مناسب ہے کہ اپنا اختیار اور مرضی بالکل ترک کر دے، 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 و قدرت کو اللہ کے لیے ثابت کرنے میں بھی صادق نہیں ہوگا، اور جب وہ شخص ان باتوں میں صادق ہوگا تو طاقت و قوت اور اپنی ذات کے لیے اختیار سے بری ہو جائے گا۔

---

## نویں فصل

# ”حکم شرعی کی تطبیق“

طریقہ 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، مکان و زمان کی حیثیت سے بحث کرنا، ان تینوں موضوعات کے لیے ہم آنے والی تین فصلیں مخصوص کرتے ہیں۔

## ”تطبیق کی بنیاد“

— اسلامی شریعت کی خصوصیات والی فصل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حاکمیت تنہا اللہ کے لیے 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 تابع ہونا چاہیے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

اتخذوا أحبارهم ورهبانهم  
أرباباً من دون الله والمسيح  
ابن مريم؛ وما أمر إلا ليعبدوا  
الها واحداً، لا إله إلا هو،  
سبحانه عما يشركون۔

انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے  
علماء اور اپنے مشائخ کو بھی اپنا پروردگار  
بنارکھا ہے اور مسیح بن مریم کو بھی  
حالانکہ انہیں حکم صرف یہ 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 صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس طرح حاضر ہوا کہ میری گردن میں سونے کی ایک صلیب تھی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے عدی! اس صلیب کو اپنی گردن سے پھینک دو، چنانچہ میں نے وہ صلیب پھینک دی۔ اور آپ کے قریب پہنچ گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ برأت کی یہ آیت تلاوت فرمائی:

اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله“ میں نے عرض کیا اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ہم لوگ احبار اور رهبان کی عبادت نہیں کرتے تھے تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ احبار و رهبان اللہ کی حلال کی مہوئی چیزوں کو حرام کرتے تھے تو تم لوگ اسے حرام مان لیتے تھے اور وہ لوگ اللہ کی حرام کی مہوئی 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 نے فرمایا یہی ان اجبار و رہبان کی عبادت ہے۔ لہٰذا سورہ نسا کی آیت ہے:

الم تر اٰی الذین یزعمون انهم  
آمنوا بما انزل الیک وما  
انزل من قبلک، یریدون  
ان یتحاکموا الی الطاغوت،  
وقد امروا ان ینکروا بے  
و یرید الشیطان ان ینزلهم  
ضلالاً بعیداً۔

سورہ نساء آیت - ۶

کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کیا  
جو دعویٰ رکھتے ہیں کہ وہ اس کتاب  
پر ایمان لائے ہیں جو آپ پر نازل  
کی گئی ہے اور آپ سے قبل نازل  
ہو چکی ہے لیکن چاہتے ہیں کہ اپنے  
مقدمے طاعت کے پاس لے جائیں  
حالانکہ انہیں حکم مل چکا ہے کہ اس  
کے مقابلہ میں کفر اختیار کریں اور  
شیطان تو چاہتا ہی یہ 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 و سنت سے ہٹ کر  
ان دونوں کے علاوہ کسی باطل کے ذریعہ فیصلہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس آیت میں طاعت  
سے یہی مراد ہے۔ لہٰذا

— شریعت اسلامیہ کے ذریعہ حکم اور فیصلہ کے وجوب اور دینی عقیدہ سے

۱۔ جامع البیان فی تفسیر القرآن: طبری جلد ۱ ص ۸۰

۲۔ تفسیر ابن کثیر جلد پنجم ص ۴۹۹، اعلام الموقعین: ابن القیم جلد اول ص ۴۰-۴۱۔

اس وجوب کے مربوط ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ وہ قوانین و ضوابط جو حیات انسانی کی تنظیم کرتے ہیں خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی بھی شعبہ سے ہو۔ اگر وہ قرآن و سنت کے نصوص کے مخالف اور شریعت کے قواعد و مبادی سے متصادم ہوں تو یہ قوانین و ضوابط باطل ہیں کسی مسلمان کے لیے ان کی اطاعت یا پابندی جائز نہیں بلکہ ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ان قوانین کو مسترد کر دے اور ان کے خلاف بغاوت کر دے۔ کیونکہ حاکم کی اطاعت کے لیے یہی شرط ہے، کہ جب حاکم کسی معصیت کا حکم دے، تو اس کی بات نہ سنی نہ مانی جائے۔ لہٰذا اس مفہوم میں حدیثیں بکثرت ہیں، ترمذی نے ”باب الامارۃ“ میں اور ابو داؤد نے کتاب الجہاد“ میں یہ حدیث درج کی ہے۔ ”لا طاعة لمخلوق فی معصیۃ الخالق“ (خالق کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں)، بخاری نے کتاب الاحکام میں یہ حدیث روایت کی ہے۔ ”انما الطاعة فی المعروف“ (کہ اطاعت تو صرف معروف میں جائز ہے)، ابن ماجہ نے کتاب الجہاد میں والیوں کے بارے میں یہ روایت درج کی ہے۔ ”من امرکم منهم بمعصیۃ اللہ فلا سمع له ولا طاعة“ (جو ولی اللہ کی معصیت کا حکم دے اس کی بات نہ سنی 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 صلی اللہ علیہ وسلم 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۔ لہٰذا

## ۲۔ حکم شریعت کی تطبیق کرنے والی قوت

وضعی قوانین کے مقابلہ میں اسلامی شریعت کا یہ امتیاز ہے کہ اسلامی

لہٰذا عبدالقادر عودہ: التشریح الجنائی الاسلامی جلد اول ص ۲۲۲، اعلام الموقعین جلد اول ص ۳۹-۴۰۔

لہٰذا ان آیات کی تفسیر کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر عبدالعظیم فودہ: الحکم بما انزل اللہ ص ۳۹-۴۰ نیز

وہ ماخذ جن کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔

شرعیات احکام کی تنفیذ میں صرف انتظامیہ اور عدلیہ پر اعتماد نہیں کرتی ہے، بلکہ پہلے نمبر پر افراد اور معاشرہ کی اقامت شرعیات کے بارے میں شدید خواہش اور قوی داعیہ پر اعتماد کرتی ہے۔

اسی لیے تطبیق شرعیات کرنے والی 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 مسؤلیت (ذمہ داری) کا پہلو حق اور اقتدار کے پہلو پر غالب ہے۔ احکام شرعیات کی تطبیق کا عمل اصلاً ایک فریضہ اور ذمہ داری ہے اور اس سے تعلق رکھنے والے حقوق اور اختیارات اسی ذمہ داری کو بہترین طریقہ پر انجام دینے کے وسائل و ذرائع ہیں۔

— اسی لیے 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 انھیں دباؤ ڈالنے کے مختلف وسائل کے ذریعہ ان ذمہ داریوں کی ادائیگی پر مجبور کرنے کی کوشش کی گئی۔

— شرعیات 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 گناہ گار ہوں گے۔

(الف) فرد

شرعیات 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 و عیال پر تنفیذ شریعت کرے۔ اس لیے شریعت نے فرد کو ایسے اختیار آدے دیے ہیں جو اہل و عیال 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 و اقتدار 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 اور ان 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 کا رخ 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 لیے آگے بڑھائے، کیونکہ یہ بھی اس امانت کا ایک فرد ہے جس کی ادائیگی کا حکم اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دیا ہے :

إن اللہ یامرکم ان تؤدوا

اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان

الاماناتِ الی اہلہا۔

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 لیے ضروری تھا کہ اُسے اظہار رائے کی آزادی، اجتماع کی آزادی اور باہمی اشتراک و تعاون سے کام کرنے کی آزادی کے ہتھیاروں سے مسلح کر دیا جائے اور اس کے علاوہ دوسرے وسائل مہیا کیے 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 کرتے والی بعض چیزیں ہیں۔

حکومت

(ج)

حکومت سے ہماری مراد حکمرانی کے تمام ذرائع اور وسائل ہیں۔ اس میں خلیفہ بھی آتا ہے وزیر اعلیٰ اور صوبوں کے حکام بھی اس میں شامل ہیں۔ پولیس اور حکومت کے تمام ملازمین اس زمرہ میں شامل ہیں۔

علمائے 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 ”ہاں اللہ لیزع بالسلطان ما لا یزع بالقرآن“ واللہ تعالیٰ سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روکتا ہے جن سے انسان قرآن کے ذریعہ نہیں روکتا، 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 پرہیز جو تطبیق شریعت کے بارے میں حکومت کے رول کی وضاحت کرتی ہیں۔

### عدلیہ

(د)

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 قضا کی بحثوں کے لیے فقہی کتابوں میں مستقل ابواب ہیں بقضاً کے موضوع پر علیحدہ کتابیں بھی لکھی گئیں۔

۱۔ جس طرح عدالتیں نزاعات کے فیصلے کرتی ہیں، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ فریقین کے منتخب کیے ہوئے افراد فیصلہ کرنے کا کام انجام دیں۔

۲۔ قاضی کا دائرہ عمل کسی جگہ کے ساتھ مخصوص بھی ہو سکتا ہے۔ اگر کسی شخص کو کسی خاص شہر یا علاقہ کے لیے قاضی بنایا گیا تو اس کا اقتدار قضا و وہیں تک محدود رہے گا۔

ایسا بھی ممکن ہے کہ قاضی کو خاص قسم کے نزاعات میں منصب قضا تفویض کیا جائے۔ مثلاً صرف مالی معاملات اس کے سپرد ہوں۔ یا صرف تعزیرات کے مقدمات فیصلہ کرنے کا اسے مجاز قرار دیا گیا ہو۔ یا اس کا دائرہ پرسنل لاء تک محدود رکھا گیا ہو۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ عدالتیں افراد اور حکومت کے درمیان ہونے والے نزاعات کا فیصلہ کرنے کے لیے مخصوص کر دی جائیں، جنہیں اس دور میں محاکم ادارہ 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 لیے ہوئی۔ جب کہ اسلامی تاریخ میں قضا و المنظام کا نظام اس کے بالکل

مخالف مقصد کے لیے ہوا۔ یعنی افراد کو حکومت کی زیادتی سے بچانے کے لیے 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 کر سکیں۔

۳ — یہ بات بھی ممکن ہے کہ عدالتیں درجہ بہ درجہ ہوں اور عدالت بالا کا کام زیری عدالتوں کے فیصلوں کی درستگی پر نظر رکھنا ہو۔

۴ — یہ بھی ممکن ہے کہ ادارہ اجتہاد اجتماعی کے احترام کی نگرانی کے لیے نیز محاکم شرعیہ کے فیصلوں اور ادارہ تنظیمات پر نظر رکھنے کے لیے ایک عدالت بالا قائم کر دی جائے جو تمام قواعد و قوانین 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 و احتیاط کرنا۔
  - ۳- حکم کے معنی کی تحدید
  - ۴- واقعہ یا تصرف پر حکم کی تطبیق
  - ۵- حکم شرعی کی تطبیق سے گریز کے لیے 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 لیے 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 واسطے سے ہونی ہے تو واقعہ سے واقفیت کے لیے 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 فتویٰ 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 فتویٰ دے گا۔

جہاں تک قاضی کا مسئلہ ہے وہ طرفین کے مثبت و منفی 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 لیے مخصوص ہیں ان سے اس مرحلہ کی تفصیلات کی پوری وضاحت معلوم ہو جاتی ہے۔

(ب) حکم شرعی پائے جانے کے بارے میں پوری تحقیق و تہیقن کا مرحلہ آتا ہے؛

شریعت کے جو احکام ہر مکلف 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 و حرام ماکول و مشروب اور لباس کے بارے میں یا زوجین کے درمیان معاشرت سے

متعلق احکام ہوں دسادی شدہ لوگوں کے لیے یا تجارت کے لیے معاملات  
کے احکام ہوں۔

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 اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔“

فرض کفایہ کی ذمہ داری نظام افتار کی صورت میں خوب نکھر گئی ہے اس  
لیے کہ مفتی حکم شرعی معلوم کرنے والے کے سامنے اپنی رائے پیش کر دیتا ہے اور  
حکومت یا اوقاف کی طرف سے باتخواہ مفتی کا مقرر کیا جانا شرعی حکم کے جاننے  
کو آسان کرتا ہے، شریعت کی طرف سے مفتی مقرر کیے جانے کا جو نظام ہے  
وہ اس مشیہ 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 لیے یہ کام  
آسان ہو جاتا ہے کہ وہ غیر جانب دارانہ رائے پیش کرنے سے انحراف کرتے  
ہوئے ایسے جیلے 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 کہ اس عہدہ کے لیے 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 تاکہ جن لوگوں کو ان احکام و اجتہادات کی ضرورت ہے ان کے لیے واقفیت حاصل کرنا آسان ہو جائے۔  
 ۴۔ وہ احکام جن کی بنیاد عرف ہے اس کے بارے میں ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ قاعدہ عرفیہ پائے جانے پر جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں ان کی چھان بین کا کام اور قواعد عرفیہ کو حکم شرعی کا ماخذ ماننے کے لیے جو شرطیں لازم ہیں ان کی تحقیق قاضی کا کام ہے۔

۵۔ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ جرائم اور تعزیرات کے مسائل میں حکم شرعی کے وجود کی تحقیق نقل اور اجتماعی اجتہاد کے میدانوں تک محدود رہے گی، اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ نفس کے بغیر جرم کا ثبوت نہیں ہوتا، اسی لیے عرف مجرم قرار دینے کے بارے میں بھی مداخلت نہیں کر سکتا چہ جائیکہ سزا کی تحدید میں اس کا کوئی دخل ہو، اسی طرح تعزیرات کے میدان میں قاضی کا اجتہاد و 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 تعزیرات کی مثال کے علاوہ میں قاضی کو اگر نہ کوئی منقول نص ملے نہ اجتماعی اجتہاد نہ ہی عرفی قاعدہ تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے تاکہ قانونی خلل نہ ہو اور پورا کر سکے اس لیے کہ قاضی کے لیے 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 صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجے 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 کروں گا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ سوال کیا کہ اگر کتاب اللہ میں حکم نہ ہو تو کیا کرو گے؟ انھوں نے

جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے فیصلہ کروں گا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر سوال کیا کہ سنت میں حکم نہ ہو تو 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 صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کے سینہ کو تھپتھپایا اور ارشاد فرمایا تمام تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند ہے۔

اس حدیث شریف سے چند باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔

(الف) قانونی خلاف کار کا پایا جانا ایک ایسا امر ہے جو عہد رسالت ہی سے ثابت شدہ ہے

(ب) اس خلاف کار کو اجتہاد ہی سے پر کیا جائے گا اور اجتہاد ہی قاضی کے لیے آخری

ذریعہ ہے۔

شہرستانی لکھتے ہیں: ہم کو پوری قطعیت اور یقین سے یہ بات معلوم ہے کہ عبادات اور تصرفات کے حوادث و وقائع بے حد و شمار ہیں اور یہی 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 کر سکتا تو ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اجتہاد و قیاس 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۔
- ۱- نصوص کی ایک دوسرے سے تفسیر و تشریح 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 یا دداشتوں سے مدد لینا۔

- ۳- تفسیر میں لغوی قواعد کی رعایت کرنا۔
  - ۴- ناسخ و منسوخ کے قواعد کی رعایت کرنا۔
  - ۵- تعارض و ترجیح کے قواعد کی رعایت کرنا۔
  - ۶- شرح اور فقہاء کی آراء سے رہنمائی حاصل کرنا۔
  - ۷- قدیم فیصلوں (عدالتی نظائر) سے رہنمائی حاصل کرنا۔
- اہل اصول کے یہاں تفسیر و تشریح کے سلسلہ میں ان طرق اور معیاروں میں سے ہر ایک کی تفصیلی بحثیں ہیں۔
- (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 ہو۔
- اس مرحلہ کے ذریعہ مجرد قاعدہ کی متعین واقعہ پر تطبیق مکمل ہو جاتی 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 حروف بجز 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 ہو جائے اور حکم شرعی کی تطبیق

کے ساتھ شریعت سے شارح کا جو مقصد ہے وہ بھی پورا ہو۔  
 ۳۔ اسی لیے 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۔  
 امام الحرمین نے لکھا ہے: مجھے مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں اختلاف  
 کا علم نہیں کہ جس شخص کو فصل خصوصیات کے لیے خلیفہ کا نائب بنایا جا رہا ہو اس  
 کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ ذہین ہو، عوام الناس میں ممتاز ہو، اس کا شمار عقلمندوں  
 میں ہو، اور قاضی کے لیے 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 فتویٰ دینے والے کا انتخاب کرے اور یہ سمجھے کہ  
 اس مفتی کا قول اس کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کا قول اس کے ہمعصر لوگوں کے لیے، چنانچہ اس مفتی کو رہنما اور اسوہ بنائے۔  
 ۴۔ افتاء اور قضاء کی کتابوں میں تطبیق شریعت کے میدان سے متعلق بڑی  
 ثروت ہے جس کا مطالعہ کیا جانا چاہیے۔

(۵) حکم شرعی کی تطبیق سے گریز کرنے کے لیے حیلے کرنا:

بعض لوگ مقاصد شریعت سے ناواقفیت کی بنا پر یا مقاصد شریعت  
 کو نقصان پہنچانے کے لیے حکم شرعی سے بھاگنے کے لیے پھیلے پھیلے  
 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 جس کے سامنے یہ حیلے  
 نہیں چلیں گے۔

قاضی کی یہ ذمہ داری ہے کہ ان غیر شرعی حیلوں کو باطل کرے اور  
 شریعت کے صحیح حکم لفظ اور روح کے اعتبار سے 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 کے لیے حلالہ کرنے والے کا نکاح ہے۔

حیلوں کے بارے میں بہت سی کتابیں تصنیف کی گئی ہیں جن کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔

## 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 و سنت 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 زیر عنوان آنے والی فصل میں گفتگو کریں گے۔ کیونکہ دین کا عنصر شہریت اقلیم اور حکومت کی سربہ اہی کے عناصر سے بہت کچھ مربوط ہے۔

اس کے بعد اس فصل میں بحث کرنے کے لیے 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 کر سکتے 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

مکلفین کی متعین جماعتوں کے ساتھ مخصوص احکام وضع کیے 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 مکلف اور مخلوم علیہ ہیں۔ یہاں مکلف ہونے کی شرطوں کے بارے میں بحث دائرہ ہوتی ہے بشرعاً مکلف ہونے کی صحت کے لیے دو شرطیں ہیں (۱) فہم پر قدرت (۲) مکلف ہونے کی اہلیت۔

(الف) فہم پر قدرت:

مکلف ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ انسان مکلف بنانے والی دلیل کے سمجھنے پر قادر ہو یعنی قرآن و سنت کے نصوص کا بلا واسطہ یا بالواسطہ سمجھنا اس کی استطاعت میں ہو کیونکہ جو شخص مکلف بنانے والی دلیل کے سمجھنے کی استطاعت ہی نہیں رکھتا اس کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہوگا کہ جس چیز کا اسے مکلف بنایا گیا ہے اس کی پیروی کرے اور نہ وہ حکم کے ادا کرنے کا قصد ہی کر سکتا ہے۔

۱۔ مکلف بنانے والے ادلہ کے سمجھنے پر قدرت عقل سے وجود میں آتی ہے اور اس بات سے کہ جن کے نصوص کے ذریعہ عقلا کو مکلف بنایا جا رہا ہے ان کا سمجھنا ان کی عقلوں کی دسترس سے باہر نہ ہو کیونکہ عقل ہی فہم و ادراک کا آلہ ہے اور عقل ہی سے امثال حکم کا ارادہ پیدا ہوتا ہے۔

۲۔ چونکہ عقل ایک خفی چیز ہے جس کا ادراک ظاہری حالات سے نہیں ہوتا اس لیے شریعت نے مکلف بنانے کو ایسی ظاہر چیز سے وابستہ کر دیا جس کا ادراک حس سے ہو جاتا ہے اور اس ظاہر چیز کے پیدا ہونے سے عقل کا نطن غالب ہو جاتا ہے وہ ظاہر چیز بلوغ ہے، کیونکہ جو شخص اس طور سے بالغ ہو گیا کہ اس کی عقلی قوتوں میں خلل پیدا کرنے والے عوارض اس پر نمایاں نہیں ہیں اس میں مکلف بننے کی پوری طاقت پیدا ہو جاتی ہے۔

مکلف ہونے کے لیے چونکہ عقل شرط اولین ہے اس لیے نہ مجنون مکلف ہوگا نہ نابالغ بچہ کیونکہ ان دونوں میں اس عقل کا وجود نہیں جو مکلف بنانے والی دلیل کی مہم کا وسیلہ ہو، اسی طرح بے ہوش، اور سونے والا شخص نیز نشہ والا شخص بھی مکلف نہیں ہوتا کیونکہ بے ہوشی، نیند اور نشہ کی حالت میں دلیل کا سمجھنا ان کے بس سے باہر ہے، اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین شخص مرفوع القلم یعنی غیر مکلف ہیں (۱) سونے والا جب تک کہ 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 و سنت کے مکلف بنانے والے اولہ شرعیہ کو سمجھنے کی استطاعت نہیں رکھتے شرعاً انہیں مکلف بنانا اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک وہ لوگ عربی زبان سیکھ کر کتاب و سنت کے نصوص سمجھنے کی استطاعت نہ پیدا کریں، یا شریعت کے تکلیفی دلائل کا ان کی زبان میں اس طرح ترجمہ نہ کر دیا گیا ہو کہ وہ اپنی زبان میں 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 جانتے والی ان اقوام کی زبانیں سیکھ کر ان کے درمیان انہیں کی زبان میں اسلام کی تعلیمات اور اسلام کے تکلیفی اولہ کو پھیلا دیا ہو۔

یہی تیسرا راستہ درست راستہ ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے روز اپنے خطبہ میں اللہ کو اس بات کا شاہد بنایا کہ آپ 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 لیے 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 مکلف ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں بنایا کرتا ہے۔ اسی لیے سورہ ابراہیم میں ارشاد خداوندی ہے۔  
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لہم لہم نے  
ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں کہ وہ ان لوگوں پر  
احکام و تعلیمات کو کھول کر بیان کریں۔

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 ہو 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 ہو گا اور ان احکام پر مرتب ہونے والے اثرات اس کے ذمہ لازم ہوں گے، اس کا یہ عذر قبول نہیں ہو گا کہ وہ ان احکام سے ناواقف ہے اسی لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ دارالاسلام میں حکم شرعی سے ناواقف ہونے کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مکلف ہونے کے لیے اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ انسان احکام تکلیفیہ سے بالفعل واقف ہو تو مکلف ہونے کا معاملہ کبھی استوار نہیں ہو گا اور احکام سے ناواقف ہونے کا عذر پیش کرنے کا دروازہ کشادہ ہو جائے گا۔

(ب) مکلف 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 بلکہ

۱۔ وجوب کی اہلیت : وجوب کی اہلیت سے مراد انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ  
 اس کے لیے حقوق ثابت ہوں اور اس پر واجبات کا لزوم ہو، اہلیت وجوب  
 کی بنیاد وہ خاصہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان میں پیدائشی طور پر رکھا ہے اور  
 اس کے ذریعہ انسان کو تمام حیوانوں پر امتیاز بخشا ہے اور اس خاصہ کی وجہ سے  
 انسان اس قابل ہوا ہے کہ اس کے لیے حقوق ثابت ہوں اور اس کے ذمہ فرائض  
 واجب ہوں اس خاصہ کو فقہار نے ”ذمہ“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

وجوب کی اہلیت ہر انسان کے لیے انسان ہونے کی بنا پر ثابت ہے خواہ  
 وہ مرد ہو یا عورت خواہ وہ رحم مادر میں ہو یا 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 مرادف ہے۔

اہلیت وجوب کے اعتبار سے انسان کی صرف دو حالتیں ہیں :

۱۔ الف۔ کبھی انسان کی اہلیت وجوب ناقص ہوتی ہے جب انسان اس قابل تو ہو کہ  
 اس کے لیے حقوق ثابت ہوں لیکن اس قابل نہ ہو کہ اس پر فرائض عائد ہوں  
 یا صورت حال اس کے برعکس ہو، اس کے لیے حقوق ثابت ہوتے ہیں وہ وارث  
 بنتا ہے، اس کے لیے وصیت کی جاسکتی ہے، وقف کی جائداد میں اس کا

استحقاق ہو سکتا ہے لیکن دوسروں کے سلسلہ میں اس پر فرائض عائد نہیں ہوتے ہیں دوسرے کی مثال میں فقہار 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 لیے حقوق بھی ثابت ہوں اور اس کے ذمہ فرائض بھی عائد ہوں، کامل وجوب کی اہلیت ہر انسان کے لیے پیدائش کے بعد سے ثابت ہوتی ہے۔

۲۔ اہلیت ادارہ: اہلیت ادارہ سے مراد انسان کا اس قابل ہونا ہے کہ شرعاً اس کے اقوال و افعال 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 میں جرم اور زیادتی کرے تو اپنے اس جرم کی وجہ سے ماخوذ ہو اور اس پر بدنی اور مالی سزا جاری کی جائے، غرضیکہ اہلیت ادارہ اصل مسئولیت کا نام ہے اور انسان میں مسئولیت کی اساس عقل کے ذریعہ تمیز کی قوت پیدا ہو جانا ہے۔

اہلیت ادارہ کے اعتبار سے انسان کی تین حالتیں ہیں۔

الف۔ کبھی انسان میں ادارہ کی سرے سے اہلیت نہیں ہوتی یہ وہ بچہ ہے جو اپنے زمانہ طفولیت میں ہو اور مجنون ہے خواہ اس کی عمر کتنی بھی ہو، یہ دونوں عقل نہ ہونے کی وجہ سے سرے سے ادارہ کی اہلیت نہیں رکھتے اور ان دونوں کے اقوال و افعال پر شرعی اثرات مرتب نہیں ہوتے، لہذا ان کے عقد اور تصرفات

سب باطل ہیں، بہت سے بہت یہ ہے کہ اگر مخنوں نے کسی کی جان یا مال کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا تو نامی 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“ ریحہ یا پاگل کا عمدہ کوئی کام کرنا خطا کام کرنے کے حکم میں ہے، اس لیے کہ جب اس میں عقل نہیں پائی جاتی تو قصد بھی نہیں پایا جائے گا اور قصد نہ پائے جانے کی وجہ سے عمدہ بھی نہیں پایا جائے گا۔

— ب — کبھی کبھی انسان کی اہلیت ادار ناقص ہوتی ہے اس کا مقصد وہ بچہ ہے جو سن شعور کو تو پہنچ چکا ہو لیکن بالغ نہ ہوا ہو، بالغ سے پہلے شعور و تمیز 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 ہوتی 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 ادار 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 مہیہ اور صداقت قبول کرنا۔

باقی رہے وہ تصرفات جو ان کے مال کے لیے خالص مضر ہیں مثلاً تبرعاً کسی کو کوئی چیز دیدینا 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 مہیہ کرنا، وصیت اور وقت 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 وہ صحیح تو



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 لیے اہلیت ادارثابت 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 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 ادا کو  
بلوغ کے ساتھ اس لیے 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 مانا جائے گا، اور کامل ادائیگی کی اہلیت رکھنے والا مانا جائے گا۔  
جب تک کہ ایسی کوئی بات نہ یائی جائے جو اس کی عقل میں خلل یا نقص پر دلالت  
کرتی ہو۔

۳ — اہلیت ادار کے عوارض: اہلیت و حجب کو عوارض پیش نہیں آتے لیکن اہلیت  
ادار کو کبھی کبھی عوارض پیش آجاتے ہیں ان عوارض میں سے ایک آسمانی عارض  
ہے جس میں انسان کے کسب و اختیار کا کوئی دخل نہیں مثلاً جنون، کم عقلی اور  
نسیان، اور کچھ عوارض کسبی ہوتے ہیں جو انسان کے کسب و اختیار سے

واقع ہوتے ہیں مثلاً نشہ کی حالت میں ہونا اور مدیون ہونا۔

— الف — اہلیت ادار کو پیش آنے والے یہ بعض عوارض ایسے ہیں جن سے اہلیت ادار مکمل طور سے زائل ہو جاتی ہے مثلاً جنون، نیند اور بے ہوشی، مجنون شخص اور سونے والے شخص اور بے ہوش شخص میں اہلیت ادار بالکل نہیں ہوتی اور نہ اس کے تصرفات پر ان کے شرعی اثرات مرتب ہوتے ہیں، مجنوں پر اہلیت وجوب کی وجہ سے جو مالی واجبات لازم ہوتے ہیں ان کی ادائیگی اس مجنوں 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 ادا 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 لیے کم عقل شخص کے بعض تصرفات صحیح ہوتے ہیں بعض نہیں، اس بچہ کی طرح جو با شعور 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 مکلف کی فہم پر قدرت سے ہے اور نہ مکلف ہونے کی اہلیت سے، بلکہ ان کا تعلق مکلف کی فطرت و مزاج یا اس کے ساتھ مخصوص دوسرے حالات سے ہے جن کی وجہ سے شریعت نے اس مکلف 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 مکلف ان مخصوص مسائل کے علاوہ میں دوسرے مکلفین کی طرح عمومی احکام کا تابع ہوتا ہے۔

دالف)۔ قسم خاص کی واضح مثالوں میں سے عورت کی صورت حال ہے، عورت احکام شریعیہ کی مخاطب ہے اسے فہم شریعت کی قدرت بھی حاصل ہے اور اس کی

اہلیت و حجب اور اہلیت ادار 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 لیے 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 لیے نماز، روزہ وغیرہ میں اس کے مخصوص احکام ہیں۔

— اگر انسان مرض الموت میں گرفتار ہے تو در شمار کی مسلمات ملحوظ رکھتے ہوئے اس مریض کے تصرفات کے مخصوص احکام ہیں۔

— اسی طرح سفیہ اور خفیف العقل پر مالی تصرفات میں حرج کیا جاتا ہے چنانچہ ان دونوں کی طرف سے نہ مالی تبادلہ صحیح ہوتا ہے اور نہ ہی مالی تبرعات اس لیے نہیں کہ ان دونوں میں اہلیت مفقود یا ناقص ہے بلکہ ان دونوں کے مال کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے اور دوسروں کی محتاجی اور دست گیری سے محفوظ کرنے کے لیے ان پر حرج 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 لیے مضرت رساں ہوں مثلاً مالی تبرعات  
حالا نکہ مدیون میں کامل اہلیت ادار موجود ہے۔ لگے

— مگرہ (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 و ارادہ خالص نہیں ہوتا۔

۱۷ امام ابو حنیفہؒ سقاہت غفلت اور دین کی وجہ سے مجبور کرنے کے قائل نہیں کیونکہ ان اسباب سے مجبور کرنے پر جو مصالح مرتب ہوتے ہیں وہ اس ضرر کے ہم پلہ نہیں جو مجبور کرنے سے انسان کو لاحق ہوتا ہے۔

— 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، گولنگا ان میں سے ہر ایک کے ان مسائل میں بعض مخصوص احکام ہیں جو مسائل ان میں سے ہر ایک کی ایک 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 بکھرتے 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 دیے جائیں، اسی کو فن جمع کہا جاتا ہے، اشبہہ و نظائر کی کتابوں میں اس کے بارے میں مخصوص ابواب ہیں ان میں سے بعض گروہوں کے لیے مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں مثلاً ابن جوزی کی کتاب احکام النساء، احمد بن ابراہیم بن خلیل (متوفی ۱۰۶۰ھ) کی کتاب "احکام المرضی"۔

## گیارہویں فصل

# حکم شرعی کا مکانی دائرہ

اس فسل 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 اقلیتی کے ساتھ اس پر بحث کریں۔

اس مسئلے میں شریعت کے موقف کی وضاحت کی تمہید کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بین الاقوامی تعلقات کے سلسلے میں اسلامی نظریے کی بنیادوں کی وضاحت کر دی 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 اسکا م کے بنیادی فرطوط کی وضاحت کی جائے۔

# ۱۔ بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر

(الف) ایک عالمی معاشرہ :-

اسلام عالمی پیغام ہے اور اسلامی شریعت عالمی شریعت ہے اور اسے برپا کرنا اللہ تعالیٰ کا مشروط وعدہ ہے۔

(۱) اللہ کا ارشاد ہے :

قل یا ایہا الناس انی رسول اللہ  
الیکم جمیعاً الذی لہ ملک  
السموات والارض لا الہ الا  
یحی ویمیت فآمنوا باللہ و  
رسولہ النبی الامی الذی  
یومن باللہ وکلماتہ واتبعوا  
لعلکم تمتدون۔

(الاعراف: ۱۵۸)

آپ (ان لوگوں سے کہیے) کہ اے  
لوگو! میں تم تمام لوگوں کے لیے اس  
خدا کی طرف سے بھیجا ہوا رسول ہوں  
جس کی زمین و آسمان ملکیت ہیں،  
سوا اس کے کوئی معبود نہیں اور وہی  
جلاتا ہے اور وہی مارتا ہے سو ایمان  
لاؤ اللہ اور اس کے رسول و نبی  
پر جو خود ایمان رکھتا ہے اللہ اور اس  
کے کلاموں پر اور اس کی پیروی کرتے  
رہو تا کہ تم راہ پا جاؤ۔

اور ہم نے تو آپ کو سارے ہی انسانوں  
کے لیے پمیر بنا کر بھیجا ہے۔ بطور خوشخبری  
سنانے والے اور ڈرانے والے کے۔

وما ارسلناک الا کافۃ للناس  
بشیراً و نذیراً۔

(سبا: ۲۸)

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 ارسل رسولہ  
بالمہدی و دین الحق لیظہرہ  
اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول  
کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا کہ

علی الدین کلہ ولو کفرہ المشرکون  
(التوبہ: ۱۲۳)  
هو الذی ارسل رسولہ  
بالہدی و دین الحق لیظہرہ  
علی الدین کلہ و کفی باللہ  
شہیداً۔ (الفتح: ۲۸)

اسے وہ غالب کر دے سارے بقیہ دینوں  
پر خواہ وہ مشرکوں کو کیسا ہی ناگوار ہو۔  
اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے پیغمبر  
کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے  
تاکہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے  
اور اللہ کافی گواہ ہے۔

(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 و  
عملوا الصالحات لیستخلفنہم  
فی الارض کما استخلف الذین من  
من قبلہم ولیمکنن لہم دینہم  
الذی ارتضی لہم ولیمیدنہم  
من بعد خوفہم أمنا  
یعبدوننی لا یشرکون  
بی شیئاً (النور: ۵۵)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک  
عمل کریں ان سے اللہ وعدہ کرتا ہے  
کہ انھیں زمین میں حکومت عطا کرے  
گا جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حکومت  
دے چکا ہے اور جس دین کو ان کے  
لیے پسند کیا ہے اس کو ان کے واسطہ  
توت 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۔

و نرید ان لمن علی الذین  
استضعفوا فی الارض و نجعلہم  
أئمة و نجعلہم الوارثین  
(القصص: ۵)

اور ہم کو یہ منظور ہوا کہ جن لوگوں کا زلف  
ملک میں گھٹایا جا رہا ہے ہم ان پر  
احسان کریں اور انھیں پیشوا بنائیں کہ  
انھیں زمین کا مالک بنائیں۔

(۴) اسلام اس لیے آیا ہے کہ ساری روئے زمین میں تمام لوگوں کے لیے زندگی کے

تمام معاملات میں اس کی تنفیذ ہو کیوں کہ یہی ایک راستہ ہے جو انسانی قافلے کو طبعی رفتار سے کمال کی طرف لے جانے کا نامن ہے اور اسلام ہی انسانی مسائل و مشکلات کا بہترین حل ہے جو اللہ تعالیٰ کے غیر محدود علم اور انسان و کائنات کے خالق کی طرف سے قافلہ انسانیت کے لیے حکیمانہ منصوبہ بندی پر قائم ہے۔

اسلام پوری زندگی کا دین اور زندگی کا محور اجتماعیت ہے اور کوئی معاشرہ حکومت کے بغیر مکمل نہیں ہوتا اس لیے اسلام متحدہ عالمی اسٹیٹ کی دعوت دیتا ہے جہاں پر پوری حکمرانی اللہ کی ہو۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام لوگوں کے رسول ہیں وہ کسی مخصوص قبیلے، گروہ، نسل اور کسی متعین جغرافیائی منطقے کے رسول نہیں، محمد صلی اللہ علیہ وسلم پوری انسانیت کے لیے خالق انسانیت کے رسول ہیں۔

(۵) اسی لیے ہم رکھتے ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے عالم کو اسلام کی دعوت دی اور اپنے زمانے کے مشہور ممالک کے سربراہوں کے نام دعوت اسلامی کے سلسلے میں خطوط بھیجے اور اپنے عالمی پیغام کا اسی وقت اعلان فرما دیا جب آپ مکہ میں انتہائی کمزوری کی حالت میں تھے چنانچہ قرآن پاک کی یہ آیتیں نازل ہوئیں۔

وان یکاد الذین کفروا  
لیزلقونک بابصارہم لئلا سمعوا  
الذکر ویقولون انہ لمجنون  
وما هو الا ذکر للعالمین۔  
اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کافر آپ  
کو اپنی نگاہوں سے پھسلا کر گرا دیں گے  
جب کہ قرآن سنتے ہیں اور کہتے ہیں کہ  
یہ تو مجنون ہے حالانکہ یہ قرآن نصیحت  
بے دنیا جہان والوں کے لیے۔  
داقلم: ۵۲-۵۱

غرضیکہ آپ نے اپنی دعوت کے ابتدائی مراحل ہی میں اس حقیقت کا اعلان فرما دیا، آپ نے خطوط میں بھی اس مضمون کا ذکر فرمایا چنانچہ کسری کے نام آپ نے جو خط ارسال فرمایا وہ یہ ہے۔



”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“  
 من محمد رسول الله اف  
 کسری عظیم فارس سلام  
 عامی من اتبع الهدی وامن  
 بالله ورسوله ویشهد ان لا  
 اله الا الله وحده لا شریک له  
 وان محمداً عبده ورسوله  
 ادعواک بدعاية الاسلام  
 فانی انا رسول الله الى الناس  
 كافة لانذر من كان حیثا  
 یعق القول علی الکافرین  
 اسلم تسلم فان ابیت فلیک  
 اثم المجوس۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 اللہ کے رسول محمد کی طرف سے کسری  
 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  
 تاکہ 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 منسوبہ یعنی متحدہ عالمی اسلامی حکومت کا منسوبہ 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 و ٹکڑے ہیں ان کا باہمی رشتہ کیا ہے۔

۱۔ شیخ محمد علی تسخیری، نظرۃ فی العلاقات الدولیة علی ضوء القرآن، مقالات المؤتمر الاسلامی فی طہران

(ب) متحدہ اسلامی حکومت

(۱) جب تک کہ متحدہ اسلامی حکومت کا منصوبہ ظہور پذیر نہیں ہوتا اس وقت تک اس اصل سے مستثنیٰ کرتے ہوئے عبوری صورت حال کو قبول کرنے سے کوئی چارہ نہیں، یہ عبوری صورت حال یہ ہے کہ عالم اصطلاحی الفاظ میں دو میں تقسیم ہے دارالاسلام، دارالکفر۔

(۲) دارالاسلام اور دارالکفر کے درمیان حد فاصل اسلام کی سربراہی ہے۔  
 پروفیسر عبدالقادر عودہ تحریر فرماتے ہیں:

”شرعیات 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 لہذا موجودہ حالات کا تقاضہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کی تطبیق انھیں ملکوں پر کی جائے جو مسلمانوں کے زیر اقتدار ہیں، دوسرے ممالک پر اس کی تنفیذ نہ کی جائے اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی شریعت جب کہ ہم اس کے نظر پاتی پہلو کو ملحوظ رکھیں اپنی اساس میں ایک عالمی شریعت ہے لیکن عملی پہلو کو دیکھتے ہوئے تطبیق و تنفیذ کے اعتبار سے یہ ایک اقلیمی شریعت ہے۔“

(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 دارالاسلام کے دائرہ میں داخل ہوگا جہاں مسلمانوں کی حکمرانی ہو اس معیار کے بارے میں ہم اللہ 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) دارالہمد۔

(۳) دارالعبد 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 ذمہ داری پر ہے چونکہ اسلام شدت سے معاہدہ کی پابندی لیتا ہے اور قرآن پاک پوری وضاحت سے اس بات کا حکم دیتا ہے کہ اگر معاہدہ کی شرطیں پوری کی جا رہی ہوں تو معاہدہ نہ توڑا جائے۔ ارشاد باری ہے۔

واوفوا بالعہد ان العہد کان مسؤلاً (الاسراء: ۳۴)

(۵) دارالہرب کے ساتھ دارالاسلام کے تعلقات لفظ حرب (جنگ) کے تقاضوں کے مطابق ہوں گے لیکن اس کے باوجود دارالہرب کے ساتھ معاملہ کرتے وقت عام انسانی دائروں سے باہر نکالنا درست نہیں ہوگا۔  
دارالہرب اور دارالعبد کی اس سے زیادہ تفصیلی تعریف انشاء اللہ ہم آئندہ کریں گے۔

(۶) دارالاسلام میں اصل وحدت بے تعدد نہیں ماوردی لکھتے ہیں کہ: اگر دو مشہوروں میں دو شخصوں کے لیے امامت کی بیعت کرنی جائے تو ان دونوں کی امامت منعقد نہیں ہوئی اس لیے کہ ایک ہی وقت میں امامت اسلامیہ کے لیے دو امام ہونا جائز نہیں اگرچہ کچھ لوگوں نے شد و ذکر کے ایک سے زائد اشخاص کی امامت کو جائز قرار دیا ہے لکھ  
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 متفقہ مسئلہ ہے اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں....

۳۷ تسخیری: سابق ماخذ ص ۲۸۲-۲۸۳-

۳۷ الاحکام السلطانیة: ص ۹-

امت اسلامیہ کے مذہب سے یہ بات مؤکد اور ثابیت ہو چکی ہے کہ امامت کا مقصد مشرکہ آراء کو جمع کرنا اور متفادات خواہشات کو مربوط کرنا ہے اور عقل و بصیرت والوں پر یہ بات مخفی نہیں کہ حکومتوں میں کشمکش امرار 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 دار اور رکھنے والے شخص کی اطاعت و انقیاد سے قائم ہوتا ہے جو مستبد اور انفرادیت پسند نہ ہو بلکہ عقلاء کی عقلوں سے روشنی حاصل کرتا ہو حکام و علماء 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، ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ دارالاسلام کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ایک ہی حکومت ہو اور ایک ہی قائد ہو۔

(ج) ایک اسلامی قوم اور متعدد اسلامی حکومتیں۔

(د) خلفائے راشدین کے زمانے میں نیز بتو امامیہ کے دور میں اور دولت عباسیہ کے ایک زمانے تک ایک اسلامی حکومت کی اساس پر مسلمانوں کا نظام قائم رہا حتیٰ کہ جب مرکزی حکومت کی کمزوری خواہشات، نفع پسندی استعمار اور سرکشی کے غلبے 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 لیے امر و اقدہ کو تسلیم کر لیں اور اسلامی حکومتوں کے تعدد کے نظریہ کو قبول کر لیں اور اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی سفوں میں اتحاد پیدا کرنے اور تمام اسلامی حکومتوں میں باہمی تعاون پیدا کرنے کی کوشش جاری رکھیں؟ عقل و حکمت کی آواز کو غلبہ حاصل ہو اور یہ صورت حال جو اسلامی حکومت کی وحدت کے بنیادی نظریے 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 امرار 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۔

(۲) حکومت اسلامیہ کی وحدت فوت ہونے کے باوجود امت اسلامیہ کی وحدت کے لیے کوشش لازمی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ان هذه أمتكم أمة واحدة  
وأنار بكم فالقون۔

اور یہی تمہارا طریقہ ہے کہ وہ ایک  
ہی طریقہ ہے اور میں تمہارا پروردگار  
ہوں سو تجھی سے ڈرتے رہو۔

(المومنون: ۵۲)

ان هذه أمتكم أمة واحدة  
وأنار بكم فاعبدون۔

بے شک یہی ہے تمہارا طریقہ واحد،  
اور میں تمہارا پروردگار ہوں سو تم میری  
ہی پرستش کرو۔

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 اخوة۔ سارے مومن بھائی بھائی ہیں۔  
 باہمی تعاون کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔  
 المؤمن للمؤمن كالبنيان  
 يشد بعضه بعضاً۔ ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے  
 یسے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک  
 حصہ دوسرے حصے کو طاقت پہنچاتا ہے۔  
 ارشاد خداوندی ہے۔

وتعاونوا على البر والتقوى  
 ولا تعاونوا على الاثم  
 والعدوان۔ ایک دوسرے کی مدد میں کی اور تقویٰ  
 میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں  
 ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔  
 مودت و تراحم کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔  
 مثل المؤمنین فی توادهم  
 وتراحمهم كمثل الجسد الواحد  
 إذا اشتكى منه عضو۔  
 تداعى له سائر الجسد بالسهر  
 والحصى۔ 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  
 لیے مسلسل جدوجہد ضروری ہے کیونکہ دارالاسلام کے سلسلے 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 ساتھ برتاؤ پر کیا اثرات پڑتے ہیں کیونکہ دارالاسلام  
 کے متعدد ملکوں میں تقسیم ہونے کی وجہ سے ہمارے سامنے یہ عملی مسئلہ آگیا کہ  
 ہم ایک اسلامی حکومت کے قوانین کی تطبیق دوسرے اسلامی ممالک کی رعایا

پر کیے جانے کے بارے میں غور و خوض کریں۔

## ۲۔ مکانی دائرہ کے مسئلے کی موجودہ صورتحال

نفاذ شریعت کے مکانی دائرے کے مسئلے کی موجودہ صورت حال کی تحدید کرنے کے لیے 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۔

دالف) دارالاسلام، دارالحرب اور دارالعہد کی تعریفات

د) 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۔

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 زمانے میں جب کہ 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 ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دارالاسلام تین شرطوں کے ساتھ

عہ ڈاکٹر عبدالمکریم زیدان: احکام الذمیین والمستائمنین فی دارالاسلام ص ۱۸-۱۹ اور مراجع بھی ملاحظہ ہوں جن کی طرف کتاب میں اشارہ کیا گیا ہے۔

دارالحرب ہو جاتا ہے۔

۱۱) اس میں احکام کفر کا غلبہ ہو جائے (۲) دارالحرب سے اس طرح متصل ہو کہ ان 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 زید یہ کے نزدیک دارالاسلام محض اس میں 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 شعائر اذان جمعہ، جماعت وغیرہ باقی ہیں اور مسلمان قاسمی بھی باقی ہیں اس لیے وہ دارالاسلام ہی رہیں گے دلیل میں یہ بات بھی کہی گئی کہ دلائل یا شرائط میں تعارض کے سلسلے میں 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۔

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 لاکا، حتیٰ 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، مغربیہ 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 سنہیں ہوتی ہے مثلاً اسپین، انہیں دارالاسلام کا جز شمار نہیں کیا جائے گا۔

اب سرت 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 نہیں کیا جاتا ہے حتیٰ کہ پرسنل لاجبی یونیفارم سول کورٹ کے تابع ہے، ایسے ممالک کی صورت حال مغربہ فلسطین کی صورت حال 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 دیدی جائے۔

۲۔ دارالحرب وہ ملک ہے جس میں اقتدار اعلیٰ غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو اور اس کے نتیجے 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 تعالیٰ نے اہل ایمان کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ ہمیشہ تیار اور چوکنا رہیں اور ظلم اور حملے کی مدافعت کے لیے قتال کے لیے مستعد رہیں۔<sup>۹</sup>

یہ تعریف اس زمانہ میں ان ملکوں پر صادق آتی ہے جو مسلمانوں سے برسرِ جنگ ہیں مثلاً افغانستان میں سوویت روس، اسی طرح ان ملکوں پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے جن کے درمیان اور کسی اسلامی ملک کے درمیان سفارتی

<sup>۹</sup> ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: حوالہ بالا، ص ۱۹، ۲۰، محمد ابو زہرہ: العلاقات الدولیة

تعلقات نہیں، مثلاً سوویت روس اور سعودی عرب، امریکہ اور ایران۔ جنوبی افریقہ اور بیشتر مسلم ممالک کے اعتبار سے

ان ممالک کو دارالحدیث قرار دینے پر بعض معاصر فقہاء کے اس نظریہ 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 دارالحدیث قرار پاتے ہیں جو اقوام متحدہ کے ممبر ہیں۔

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 قراردادیں انہیں ابھی یہ مقام نہیں ملا ہے کہ ان کی خلاف ورزی پر کسی طرح سزا جاری کی جائے چند بڑے ممالک (SUPER POWER) کو ریٹو کا جو حق حاصل ہے وہ عالمی اداروں کو 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 ممالک اپنی سیاست اور داخلی قوت اور اقتدار سے ان کی پابندی کریں۔ لیکن روزمرہ اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ خود بڑے ممالک بین الاقوامی معاہدات کی دھجیاں بکھرتے 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 ممالک اقوام متحدہ میں شریک تمام مسلم ممالک کے لیے دارالحدیث کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں کسی واقعی بنیاد کے بغیر بے محل مسلمانوں کا اعتماد قائم کرنا ہوگا۔

۳۔ دارالحدیث وہ ملک ہے جس سے مسلمانوں کا معاہدہ اور صلح ہو اور مسلمان اس کی جانب سے حملہ اور ظلم و تعدی سے مامون ہوں۔ اللہ اسلامی تاریخ میں ایسا

بار بار ہوا ہے:

اس طرح کے واقعات میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بخران کے عیسائیوں سے صلح کرنا اور ایلہ کے باشندوں کے نام مکتوب گرائی ہے نیز حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا تمس کے باشندوں کے ساتھ صلح کرنا، عبداللہ بن سعد بن ابی السرح کا نوپہ کے باشندوں سے صلح کرنا اور اہل آرمینیا کے ساتھ حضرت معاد بن یزید کی صلح، اہل روم کے ساتھ شمشہج میں حضرت معاد بن یزید کی صلح شمشہج میں عبدالملک بن مروان کی رومیوں سے صلح، اسی طرح حبشہ اور طبرس کے باشندوں کے ساتھ معاہدہ صلح۔

عصر حاضر میں دارالعهد کے دائرہ میں وہ غیر مسلم ممالک آتے ہیں جن کے ساتھ مسلم ممالک 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 بے جو میاں مقرر کیے ہیں اس تقسیم کے نتائج اختصار کے ساتھ درج کیے جاتے ہیں۔

۱۔ دارالاسلام کے اندر مختلف مسلم ممالک کے ہونے سے درج ذیل نتائج ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

— الف — دورالبطوں کا یاہمی امتیاز دارالاسلام کا رابطہ متحدہ اسلامی امت سے (۲) 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 مرلوب 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، 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 و انتساب رکھتا ہے۔

یہ صورت حال ان تعلقات کے مشابہ ہے جو مدینہ منورہ میں پہلی اسلامی حکومت قائم ہونے کے وقت تھی، اس لیے کہ مدینہ کے یہودی اس حکومت کی طرف انتساب رکھتے تھے جب کہ وہ مسلمان جنھوں نے مدینہ کی جانب ہجرت نہیں کی تھی ان کا اس نئی حکومت سے رشتہ نہیں تھا۔ مدینہ کے مسلمانوں کے ساتھ انھیں 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 کا اصل ماخذ کتاب و سنت ہی ہوں گے لیکن مجتہد فیہ مسائل میں ایک ملک کا قانون دوسرے ملک کے قانون سے مختلف ہو سکتا ہے، اس اختلاف کی بنیاد مجتہدین کی آراء کا اختلاف بھی ہو سکتا 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 ہو گا 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 لا کے تابع ہوں گے یا کویتی پرسنل لا کے اور ایک سعودی جو اردن میں ملازم ہے وہ اردنی قانون کا پابند ہو گا 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 ہو گا کہ اسلامی وحدت کے مظاہر کو قوت پہنچانی 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 عاید ہوگی اور اس مسئلے پر مزید روشنی کے لیے حق اللہ اور حق العبد کے احکام نیز فرض عین اور فرض کفایہ کی بحث دوبارہ پڑھنا مناسب ہے اس لیے کہ ان احکام میں جماعت کے حقوق و واجبات کا جو مضمون بیان کیا گیا ہے وہ محدود معنی میں جماعت کے لیے مخصوص نہیں ہے یعنی اس کا مصداق شخص ایک ملک کے مسلمان نہیں بلکہ وسیع تر مفہوم میں امت اسلامیہ کی پوری جماعت اس کے دائرے میں آتی ہے۔

ہم اپنے موضوع بحث کے دائرے سے نکلنے سے بچنے کے لیے یہاں بعض مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

مسلمانوں کے ملک کو کسی بھی غاصبانہ قبضے، تسلط سے آزاد کرانا اور مسلم ممالک پر ہونے والی ہرزیادتی کا دفعیہ تمام مسلمانوں کی ذمہ داری ہوگی۔  
پوری دنیا میں جو مسلمان ظلم و استبداد کا شکار ہو رہے ہیں خصوصاً مسلم اقلیتیں ان کا دفاع کرنا تمام مسلمانوں کی مشترکہ ذمہ داری ہے۔

۱۲۔ ابراہیم امینی: العلاقات الدولية والسياسة الخارجية للحكومة الإسلامية مقالات المؤتمر الثالث للفكر الإسلامي في طهران ص ۲۵۴-۲۵۹ التسخيري: سابق ماخذ ص ۲۹۶-۲۹۹۔

تمام مسلم ممالک میں اسلامی شریعت کی تنفیذ کے لیے جدوجہد کرنا۔  
ملازمت، تجارت اور دوسرے کاموں میں مسلمانوں کو اولیت دینا۔  
عام اسلامی سطح پر تمام میدانوں خصوصاً جی اور غذائی صنعتوں کے میدان میں  
خود کفیل ہونے کی کوشش کرنا۔

تعلیم و نشر و اشاعت اور حفظانِ صحت کے میدانوں میں تمام مسلمانوں کی ضروریات  
پوری کرنا۔

اسلامی ممالک کی تمام دولت و ثروت کو اصلاً سارے مسلمانوں کی ملکیت  
اور ان 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 کیے جائیں جو معاہدے ان دو ملکوں کے درمیان ہیں خواہ یہ معاہدے  
انہیں دو ملکوں کے درمیان وجود میں آئے ہوں یا دوسرے ممالک بھی ان  
معاہدوں میں شریک ہوں یا بین الاقوامی عرف ان معاہدوں کی بنیاد ہو۔

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 پابندی کی بنیاد شریعت ہے یعنی اسلامی ملک کا داخلی قانون۔ اس

لیے 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

عماد کرتی ہے خواہ کسی بین الاقوامی معاہدہ میں ان پابندیوں کی صراحت نہ ہو۔

ب۔ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے 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 امداد اور شہریت و اقامت اور ترک وطن وغیرہ کے مسائل کی تنظیم کے سلسلے 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 و امن کا مطلب محبت و مودت دوستی اور باہمی نصرت نہیں ہے۔ اسی لیے 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 سلسلے میں قرآنی ہدایات کا خلاصہ درج ذیل ہے :

غیر مسلم سامانوں سے اس وقت تک خوش نہیں ہوں گے جب تک کہ مسلمان اسلام ترک کر کے ان کے مذہب کی پیروی نہ کر لیں (البقرہ: ۱۰۹، ۱۲۰، آل عمران: ۱۲۹-۱۵۰)

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 لیے بھلائی چاہتے ہیں اور نہ ان سے محبت کرتے ہیں حتیٰ کہ اگر مسلمان ان سے محبت کرنے لگیں تب بھی غیر مسلموں کے دلوں میں مسلمانوں کے تعلق سے 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، 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 کیے 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 ہے۔

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: ۵۱-۵۵-۸۲، الممتحنہ: ۲-۹-۱۳، النساء: ۱۲۴)

اگر غیر مسلموں کی نیک نیتی آشکارا ہو جائے تو ان کے ساتھ تعاون کرنے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ (الممتحنہ: ۸، ۹-۸، الانفال: ۶۱، التوبہ: ۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم 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۔

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 پڑوں کی طرح ہیں، انتہائی افسوس کی بات ہے کہ بعض مسلمانوں کا عمل اس کے 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 لیے لاجول ولا قوۃ الا باللہ۔

۳۔ دار الحرب کے تعلق سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

دار الحرب کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے لفظ حرب (جنگ) کے تقاضوں کے مطابق ہوں گے۔

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 نکرہ د نظر یا قی حقوق، کا نام دیا جاتا ہے۔

ب: اسلامی حکومت کی دوسری ذمہ داری ہر جگہ کے کمزوروں، مظلوموں، مہتمم رسیدہ افراد کو آزاد کرانا ہے۔  
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما لکم لا تقاتلون فی سبیل  
اللہ والمستضعفین من الرجال  
والنساء والولدان الذین  
یقولون ربنا اخرجنا من  
ہذا القریۃ الظالم اہلہا  
واجعل لنا من لدنک ولیاً و  
اجعل لنا من لدنک نصیراً  
الذین آمنوا یقاتلون فی  
سبیل اللہ والذین کفروا  
یقاتلون فی سبیل الطاغوت  
فقاتلوا اولیاء الشیطان،  
ان کید الشیطان کان ضعیفاً  
(النساء: ۷۵-۷۶)

اور تمہیں کیا عذر ہے کہ تم جنگ نہیں  
کرتے ہو اللہ کی راہ میں اور ان لوگوں  
کے لیے 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 لیے  
اپنی قدرت سے کوئی دوست پیدا  
کر دے اور ہمارے لیے 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 پھر ہی ہوتی ہے۔

اس میدان میں اسلامی حکومت کا کام یہ ہے کہ وہ افراد اور جماعتوں کی آزادی

اور حقوق کی حفاظت کرے۔

ج۔ اسلام جس امن و امان کا اعتراف کرتا ہے وہ ایسا امن و امان ہے جس میں نسل انسانی آزادی اور انصاف کی نعمتوں سے بہرہ ور ہو رہی ہو۔ اگر حریت و عدل ہی معدوم ہے تو امن و امان 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 و امان معدوم ہو جائے تو وہ دارالحرب کے زمرے میں شامل ہو گیا اور اس پر دارالحرب کے احکام منطبق ہونگے۔ 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 سدباب 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 ہیں ان سب میں بھرپور حصہ لے۔

۴۔ اسلامی حکومت کو بین الاقوامی سطح پر یہ کام انجام دینے کے لیے ہر میدان میں پوری تیاری کرنی پڑے گی، خواہ فوجی تیاری ہو یا اقتصادی یا کسی اور لائن کی، اس تیاری کا مقصد دشمنان اسلام کو ڈرانا ہے تاکہ اسلام دشمن طاقتیں اسلامی حکومت کے خلاف ظلم و عدوان اور حقوق کی پامالی کے بارے میں سوچ سکیں اس بارے میں قرآن پاک کی آیت بہت صریح ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

واعذوا لهم ما استطعتم من اور ان سے مقابلہ کے لیے جس قدر

تم ہو سکے سامان درست رکھو قوت  
 سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس  
 کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو  
 اللہ کے دشمنوں پر اپنے دشمنوں پر  
 اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی  
 کہ تم انہیں نہیں جانتے اللہ انہیں جانتا ہے۔

و— جنگ برپا ہونے کی صورت میں اسلامی حکومت اپنی جنگی کارروائیوں 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 یافتہ کی عام کتابوں میں زیر بحث  
 لائے گئے ہیں اس موضوع کے اہم مراجع میں سے امام الحرمین حسن شیبانی کی کتاب  
 السیر الکبیر، ابن قیم کی ”احکام اهل الذمہ“ اور ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی کتاب  
 ”MUSLIM CONDUCT OF STATE“ کا ضمیمہ اور ڈاکٹر عبدالکریم زیدان  
 کی کتاب ”احکام الذمین والمستامین“ ہیں۔

اس موضوع کو خاص اہمیت اس لیے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس موضوع  
 کے اندر قانونی اور واقعاتی تبدیلیاں ہو گئی ہیں، اس سے پہلے ہم ان قانونی  
 تبدیلیوں پر جو دارالاسلام، دارالعہد اور دارالحرب کی تعریف اور عصر حاضر

میں ان کی 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 ہو گئی 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 و نکاح و جرائم سے متعلق ہوں) ملکی حدود کو پار کر گئی ہیں جس کی وجہ سے بہت 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 ہیں 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۔

اسی موضوع کے بارے میں زیادہ تفصیلات سے بچتے ہوئے ہم اسی 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 مسلم باشندے خواہ وہ دوسرے اسلامی ملک کے رہنے والے ہوں یا دارالہمد یا دارالحرب کے اسلامی ملک کے مسلم و غیر مسلم باشندے جو دارالہمد یا دارالحرب میں قیام پذیر ہیں۔

غیر مسلم حربی ملک کے وہ باشندے جو اسلامی ملک میں مقیم ہیں جنہیں حربی کہا جاتا ہے۔

(ب) اس سلسلے 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 دراصل عقیدہ ہے یعنی اللہ، کائنات، انسان اور زندگی جیسے بنیادی مسائل میں نظریاتی اتحاد 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 اسی خواہش سے مکمل طور سے ہم آہنگ ہے کہ سارے کے سارے انسان اپنی اصلی وحدت یعنی وحدت انسانیت کی طرف لوٹیں۔

۲۔ اگرچہ وہ نظریاتی رشتہ جو ساری امت اسلامیہ کو یکجا کرتا ہے اس کی اصل عقیدہ ہے اس کے باوجود اسلام نے حقائق و واقعات سے تجاہل نہیں برتا کیونکہ انسانوں کا اختلاف عقیدہ کے باوجود ایک ساتھ زندگی گزارنا ایک امر واقعہ ہے اسی لیے اسلام نے اسلامی حکومت کی بنیاد اب ایک ساتھ گزارنا یا دوسرے الفاظ میں ہموطنی اور ہمشہری کو قرار دیا ہے۔ اور اس وطنیت پر مرتب ہونے والے تعلقات کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ان الذین آمنوا وھاجروا  
وجاہدوا باموالھم و انفسھم  
فی سبیل اللہ والذین آووا  
نصروا اولئک بعضهم اولیاء  
بعض والذین آمنوا ولم  
یھاجروا مالکم من ولایتھم  
من شی حتی یھاجروا۔

رالانفال: ۷۲

بے شک جو لوگ ایمان لائے اور  
انھوں نے ہجرت کی اور اپنے مال  
اور اپنی جان سے جہاد بھی کیا اللہ  
کی راہ میں اور جن لوگوں نے انھیں  
پناہ دی اور ان کی مدد کی یہ لوگ ایک  
دوسرے کے وارث ہیں اور جو لوگ  
ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی تھارا  
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 ہموطنی میں شریک ہونا یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو اس وقت سے چلا آ رہا ہے جب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں اسلامی حکومت کی بنیاد رکھی تھی غیر مسلموں کی یہ شہریت دوسرے درجے 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۔

۴ — زمانہ رماضی میں چونکہ اس ہموطنی کی اساس عقد ذمہ تھا اس لیے 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 و سیاسی تبدیلیاں واقع ہوئیں وہ اس بات کا جواز پیدا کرتیں کہ ذمی یا اہل ذمہ کے نام کو نامانوسی 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 و مشاہدہ ہے کہ محض شہریت کسی ملک میں اقلیت کو اکثریت کے مقابلے میں مخصوص حفاظت فراہم نہیں کرتی اس لیے 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 لیے اسلام نے اقلیت کے حقوق کی حفاظت کی طرف خصوصی توجہ دی تاکہ اکثریت کے قانون کے سامنے اقلیت کے حقوق ہٹ پ نہ کر لیے جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفائے ذمیوں کے بارے میں 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۔<sup>۱۲۶</sup>

۵۔ اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے بارے  
میں جو بنیادی اختلاف فقہاء کے درمیان حتیٰ کہ خود حنفی و شافعی مذہب کے  
اندراپا یا جاتا ہے اس کا رخ بھی ان کے حقوق کی حفاظت کی جانب ہے  
اس سلسلے میں ایک نقطہ نظر یہ 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،  
قرآن پاک کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے

فان جاؤك فاحکم بینہم  
او اعرض عنہم۔  
اگر وہ لوگ آپ کے پاس آئیں تو  
ان کے درمیان فیصلہ کیجیے یا عرض  
کیجیے۔

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

وان احکم بینہم بما  
انزل اللہ  
ان کے درمیان اللہ کی آماری ہوئی  
شریعت کے مطابق فیصلہ کیجیے۔

دوسرا نقطہ نظر رکھنے والوں کے نزدیک یہ آیت پہلی آیت کے لیے 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 لعمرو اللہ علیہم ما علینا ان ذمیوں کے وہی  
حقوق ہیں جو ہم مسلمانوں کے ہیں اور ذمیوں کی وہی ذمہ داریاں ہیں جو ہم

<sup>۱۲۶</sup> دوسری رائے جاننے کے لیے ملاحظہ ہو، فہمی ہودی: مواظون لادمیون، ص ۱۱۰-۱۲۶۔

مسلمانوں کی ہیں) دوسرا مبداء اصولی یہ ہے۔ ترکہم وما یدینون (ذمیوں کو ان کے مذہب عقیدہ پر چھوڑ دیا جائے) یعنی ذمیوں پر تنفیذ شریعت کے سلسلے میں پیدا ہونے والا اختلاف انہیں نصوص اور مبادی کی تفسیر و تطبیق سے پیدا ہوا ہے جو اصلاً ذمیوں کی حفاظت اور ان کی نگہداشت کے لیے آئے ہیں۔

۶۔ ذمیوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے سلسلے 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 نتیجے 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 و حکمرانی کا منظر ہوتے ہیں اور جب اسلامی حکومت کی کمزوری کا دور آیا تو یہی چیز "امتیاذات اجنبیہ" اور سامراجی حکومتوں کی طرف سے غیر مسلم اقلیتوں کی پشت پناہی کا چور دروازہ بند ہو گیا۔ اسی کے ساتھ ہم اس بات کا بھی اضافہ کرتے ہیں کہ وحدت قانون اور وحدت عدالت دوسری جانب سے مسلمانوں کے درمیان پائے جانے والے مذہبی اختلافات کا بھی شکار ہو گئی۔ حتیٰ 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 القضاة اور متعدد قاضی ہوا کرتے تھے۔ یہ چار عدالتی نظام اہل سنت کے چاروں فقہی مذاہب کے اعتبار سے تھے مشہور سیاح ابن جریر لکھتا ہے کہ سلطان صلاح الدین نے قاہرہ میں مغرب اقصیٰ کے ان باشندوں کے لیے جو مصر میں مقیم تھے انہیں میں سے ایک شخص کو مقرر کر دیا تھا جو ان کے نزاعات کا فیصلہ کیا کرتا تھا۔ ۱۷۱۰ھ ہم اس بات کو ضروری سمجھتے ہیں کہ فقہ اسلامی کا دوبارہ گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ایسی کوئی لائن اختیار



کی جائے جس سے اسلامی ملک میں وحدتِ قانون اور وحدتِ عدالت کو قوت حاصل ہو۔

۷۔ ہم نے اوپر مسئلہ کے جو مختلف پہلو بیان کیے ان کی روشنی میں ذمیوں کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل ذمہ ایک عمومی قاعدہ کے اعتبار سے حقوق و ذرائع میں مسلمانوں کی طرح ہیں اور ذمیوں کا مسلمان باشندوں سے اختلاف انہیں چیزوں میں ہے جو عقیدے پر مبنی ہوتے ہیں اور ان اختلافی چیزوں کا دائرہ بہت تنگ ہے۔

الف۔ حقوق عامہ اور سیاسی حقوق کے سلسلے میں ذمی کو اسلامی حکومت میں ہر منصب پر آنے کا حق ہے۔ سوائے ان چیزوں کے جو خلافتِ عظمیٰ اور وزارتِ تفویض کے عہدے سے متعلق ہیں یعنی ذمی خلیفہ اور وزیرِ تفویض نہیں ہو سکتا کیونکہ ان دونوں عہدوں کے ساتھ ایسی ذمہ داریاں وابستہ ہیں جن کے لیے اسلام شرط ہے بلکہ اجتہاد پر قدرت بھی شرط ہے۔ حقوق عامہ اور حقوق سیاسی کی طرح ذمی اور مسلمان کام کے حق میں اور اجتماعی ضمانت و حفاظت کے مختلف امتیازات سے مستمتع ہونے میں بھی برابر ہیں۔

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 پراپرٹی بنانے کا حق ہے۔ فقہاءِ صراحت کرتے ہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے اموال قابلِ 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 ہو گئی 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 استثناء ہیں انہیں میں سے یہ ہے کہ ذمیوں کے لیے ان کے مذہب کی رعایت میں شراب اور خنزیر کا لین دین کرنا درست ہوگا۔

۴۔ 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 جو کاتوں برقرار رکھا جائے گا، نکاح کے معاملات میں مداخلت نہیں کی جائے گی خواہ ان کے نکاحوں میں صحت نکاح کی تمام شرطیں نہ پائی جائیں، مثلاً ایگرگواہوں کے نکاح کر لیا گیا ہو۔

و۔ اسلامی حکومت کا جو عدالتی نظام ہے ذمی بھی اس کے تابع ہوں گے اور ذمیوں کا اپنے مذہبی پیشواؤں کی طرف بعض معاملات میں رجوع یہ از قبیل حکیم شمار کیا جائے گا، اسے لازم العمل عدالتی فیصلے کی حیثیت حاصل ہوگی۔

اسلامی حکومت میں قانون اسلامی کی وحدت اور نظام قضا کی وحدت سے اسلامی شریعت کے لیے قانون اقلیمی کے سارے عناصر مہیا ہو جائیں گے اور اسلامی حکومت کو اپنے ملک کے باشندوں پر مکمل سیادت حاصل ہو جائے گی۔  
(ج)

۱۵ تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: احکام الذمیین والمستأمنین، ڈاکٹر محمد حمید اللہ: (MUSLIM CONDUCT OF STATE) محمد نجیب مطبعی: ارشاد الامة الی احکام الحکیم بن اہل الذمہ مطبع ادبی مصر، ۱۳۵۷ھ

ایسے غیر مسلموں کی ایک جماعت اسلامی حکومت میں مقیم ہوتی ہے جن کا تعلق دوسرے ملکوں سے ہوتا ہے۔ چاہے وہ دارالخراب 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 ہوں، یہ امان عصر حاضر میں ویزا کے مشابہ ہے جو غیر ملکیوں کو کسی ملک میں داخل ہونے کے لیے دیا جاتا ہے۔

مستامن حقوق و فرائض 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۔ انھیں حقوق میں سے یہ بھی ہے کہ بیت المال اس کا کفیل ہے۔ مستامن کو دارالاسلام میں ٹھہرنے کے لیے جتنی مدت متعین کر دی 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 سلسلے میں مستامن کو مسلمانوں و غیر مسلموں کے ساتھ مالی معاملات کرنے کا بھی حق ہے اور منقول اور غیر منقول پر اپنی 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 انھیں نئے ممالک میں حاصل ہوتے ہیں کیونکہ اکثر ملکوں میں غیر ملکی جائیداد وغیرہ کا مالک ہونے پر پابندی عاید ہے۔

مستامن پر یہ پابندی ہے کہ وہ ایسی چیزیں لے کر دارالاسلام سے نہ جائے جن سے حربی ملکوں کو ترقی 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 اکسپورٹ سے روک دیتی ہیں جس کا ایکسپورٹ نہ کیا جانے میں ملک کی مصلحت سمجھتی ہیں۔ اسلام کے تعزیراتی احکام اور سزائیں مستامین پر بھی جاری ہوں گی اسی طرح وہ لوگ دارالاسلام کے عام عدالتی نظام کے پابند ہوں گے۔

اسلامی حکومت مستامنوں کے سلسلے میں ان حقوق کی پابندی کرتی ہے اس کی بنیاد توبین 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 لیے فقہانے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اسلامی مملکت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ مستامن کو اس کی مرضی کے بغیر اس کے ملک کے حوالے کیا جائے اگرچہ یہ حوالگی کا عمل اسی مستامن کے بدلے میں کسی مسلمان قیدی کو چھوڑنے کے لیے ہی ہو کیونکہ اسلامی مملکت کی طرف سے مستامن کی حفاظت مستامن کا حق ہے۔ فقہار 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 لیے اس مستامن کی حوالگی جائز نہیں ہوگی۔<sup>۱۹</sup>

(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 سلسلے 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 کو 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 جو خواہ مسلم شہری ہوں یا ذمی۔

اسلام کا قانون جرائم و تعزیرات دوسرے ملکوں میں مقیم مسلمان اور ذمیوں کے جرائم کا فیصلہ کرنے کے لیے کبھی کبھی اسلامی حکومت کے باہر بھی ممتد ہو جاتا ہے نیز اسی طرح اسلامی شریعت کے اعتبار سے دارالہرب میں منعقد ہونے والے مالی معاملات بھی معتبر ہیں اور ان معاملات کے مطابق دارالاسلام میں فیصلہ کیا جائے گا۔ چاہے یہ معاملہ دو حربیوں کے درمیان ہو یا ایک حربی اور ایک مسلمان یا ایک حربی اور ایک ذمی کے درمیان ہو یا یہ معاملہ ایسے دو فریقوں کے درمیان ہو جو دارالاسلام کے باشندے ہیں اور سامان لے کر دارالہرب 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 ہو یا 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 دارالہرب کا شہری ہو تو احناف کے نزدیک اسلامی حکومت کی عدالت کو ان معاملات میں فیصلہ کرنے کا اختیار

نہیں ہے اگرچہ اس معاملے کا دوسرا فریق دارالاسلام کا ہی باشندہ ہو کیونکہ وہ معاملہ دارالحرب میں کیا گیا تھا۔<sup>۱۱</sup>

(۵) اب اس مسئلے پر بحث کرنا باقی رہ گئی کہ کسی اسلامی مملکت میں دوسرے اسلامی ملکوں یا دارالجمہد 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۔<sup>۱۲</sup>

جو مسلمان کسی غیر اسلامی ملک کا شہری ہو اگر وہ اسلامی ملک کا شہری بننا چاہے تو اس کے لیے 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۔<sup>۱۳</sup> اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ مسلمان ملکوں کی شہریت کے

<sup>۱۱</sup> ڈاکٹر عبدالکریم زیدان ص ۵۶۰-۵۶۲۔

<sup>۱۲</sup> حمید اللہ: فقہ ۶۶۹-۹۶۷۔

قوانین اور دستوروں میں یہ صراحت کر دی جائے کہ ہر مسلمان کو اسلامی مملکت کی شہریت حاصل کرنے کا حق ہے جس طرح غائب اسرائیلی 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 جاری ہونے سے عدلیہ کے سامنے مختلف مسائل ابھر کر سامنے آتے ہیں جو قوانین و اختیارات کے باہمی تنازع سے متعلق ہیں، مثلاً ایک سعودی مسلمان اور ایک تونسسی مسلمان دونوں مسر میں مقیم ہیں تو یہ دونوں طلاق اور تعدد ازدواج کے مسائل میں مصری قانون کے تابع ہوں گے یا حنبلی مذہب کے یا تونسسی قانون کے جب کہ حنبلی مذہب اور تونسوی 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 جو صورت حال اسلام کی قانونی اور عدالتی تاریخ میں چھائی رہی، یعنی قاضی ہمیشہ اپنے مذہب یا اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلے کرتا تھا مقدمہ لانے والے فریقین کے فقہی مذہب سے صرف نظر کرتے ہوئے 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 یا جہاں دونوں مقیم ہیں وہاں کیا قانون ہے۔

اس سلسلے میں اصل یہی ہے کہ اسلامی ملک کی عدالتیں اپنے اسلامی قوانین دوسرے اسلامی ملکوں کے شہریوں پر جاری کریں۔ اس اصل سے استثناء ہو سکتا ہے کہ اگر مقدمہ کے فریقین کسی معین اسلامی قانون کی تطبیق پر اتفاق کر لیں 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۔

## بارہویں 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 لیے 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 در آمد 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۔

اگر امر شرعی کسی معین وقت کے ساتھ اس طرح مقید ہے کہ اس وقت کے گزر 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 انھیں 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 قضا کا حکم اور فرض نماز کی قضا 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 اشکال و اختلاف 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 و سنت 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 انتہا بھی ہوتی ہے، حکم شرعی اس وقت ختم ہوتا ہے کہ جب حکم شرعی صادر کرنے والی ذات کی طرف سے سابق حکم کو 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 سے بعد میں آئی ہو اور حکم شرعی کے باطل کرنے پر صراحتاً یا ضمناً 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 کی مصالح کا بروئے کار لانا ہے اور انسانوں کے مصالح ان کے احوال تبدیل ہونے سے کبھی کبھی متغیر ہو جاتے ہیں، اسی طرح

یہ بات بھی ہے کہ قانون سازی میں انصاف یہ ہے کہ تدریج کا لحاظ کیا جائے اور جن لوگوں کے لیے قانون سازی ہوتی ہے ان پر اچانک ایسی چیزیں لازم نہ کی جائیں جن کا کرنا یا ترک کرنا ان کے لیے انتہائی دشوار ہو، اسی لیے آسمانی شریعتوں میں نسخ کا معمول رہا ہے۔ یہی حال وضعی قوانین کا بھی ہے۔

۲۔ شریعت میں تدریج کی مثالوں میں سے شراب کو حرام قرار دینے کے سلسلے میں تدریج کی رعایت ہے اور مورث کا نظام قائم کرنے میں تدریج کا لحاظ ہے۔

۳۔ اصل یہ ہے کہ کسی نص کو وہی نسخ منسوخ کر سکتی ہے جو قوت میں پہلی دانی نص کے برابر یا اس سے بڑھی ہوئی ہو، اسی لیے قرآن کے نصوص ایک دوسرے کو منسوخ کر سکتے ہیں 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 دونوں 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 صلی اللہ علیہ وسلم 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 و سنت کا نسخ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے ختم ہو گیا لیکن اجتہاد جس کا دروازہ قیامت تک کے لیے کھلا ہوا ہے اس میں مصالح کو بروئے کار لانے اور ان حالات کی رعایت کرنے کی وجہ سے جن کی وجہ سے نصوص میں نسخ جائز ہوتا ہے، قیاس کے نسخ کو اہل اصول اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ زمانے کے بدلنے کی وجہ سے فتویٰ تبدیل ہو جاتا ہے۔

اگر اجتماعی اجتہاد کی تنظیم عمل میں آجائے تو اس اجتہاد کے دائرہ میں ولی الامر کی طرف سے صادر ہونے والے قوانین اس کے مخالف سابق اجتہادات

کو منسوخ کر دیں گے خواہ یہ نسخہ سرتیج ہو یا نعمنی کلی ہو یا جزئی۔

(د) قانون قدیم کے مخالف قانون جدید صادر ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہو گا 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 انہی واقعات و تصرفات پر ہو گا جو قانون جدید صادر ہونے کے بعد ظہور پذیر ہوں گے، قانون جدید کے صدور سے پہلے والے واقعات و تصرفات کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ان پر قانون قدیم کی حکمرانی ہوگی، جس کے زیر سایہ وہ واقعات رونما ہوئے۔

اس اصول کی سب سے واضح تطبیق یہ قاعدہ ہے کہ اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا 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 ہو سکتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی اجتہاد پر استقرار نہیں ہو پائے گا، یہ اصول و نظریہ 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 انھیں اس ٹکراؤ کی طرف متوجہ کیا تو انھوں نے فرمایا کہ وہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جس طرح ہم نے کیا تھا اور یہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جیسا ہم فیصلہ کر رہے ہیں۔

(دھ) یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ واقعات اور تصرفات کے بارے میں قانون قدیم و جدید کا ٹکراؤ ہمیشہ اتنا سادہ نہیں ہوتا ہے۔

۱۔ کچھ واقعات و تصرفات قانون قدیم کے زیر سایہ وجود پذیر ہوتے ہیں اگر قانون

۲۔ بہت سے فقہاء مثلاً زرکشی اور سیوطی نے اس کی صراحت کی ہے اور مجلۃ الاحکام العدلیہ نے دفعہ ۱۱۱ میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

جدید کے صدور کے وقت تک ان کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر نہیں ہوا تھا تو سوال یہ ہے کہ ایسے واقعات و تصرفات پر کیا اسی قانون کے مطابق کارروائی ہوتی رہے گی جس کے زیر سایہ وہ واقعات و تصرفات رونما ہوئے یا فیصلہ کے وقت باری قانون کے مطابق ان واقعات و تصرفات پر کارروائی ہوگی؟

۲۔ کچھ تصرفات ایسے ہوتے ہیں جن سے مستمر آثار پیدا ہوتے ہیں یا وقفہ وقفہ سے پائے جانے والے آثار ان تصرفات سے جنم لیتے ہیں جو تصرفات 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 کونسا قانون جاری ہوگا قانون قدیم یا قانون جدید، مثلاً کرایہ داری وغیرہ کے معاملات؟

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 کر دی جائے کہ اس قانون کے صدور سے پہلے جو واقعات و تصرفات 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 کر سکتا ہے جب کہ نیا قانون اس کے مناد میں ہو مثلاً نئے قانون میں سزا ہلکی ہو۔؟

ان حالات کے بارے میں اور اسی طرح کے دوسرے حالات کے بارے میں و صنی قوانین نے ضوابط، شرطیں اور معیار وضع کیے ہیں جن سے اسلامی شریعت کی قانون سازی کے وقت استفادہ ممکن ہے تاکہ زمانہ کے اعتبار سے اسلامی شریعت کی تطبیق کا سناہ منضبط ہو جائے۔

## خاتمہ

کتاب کے قارئین نے شاید یہ محسوس کیا ہو کہ ہم نے علم اصول فقہ کے عام موضوعات پر گزرتے وقت ان کی جانب اشارہ کرنے اور ان کے عناصر شمار کرنے پر اکتفا کر لیا ہے، ان موضوعات پر تفصیلی بحث کیے بغیر، وجہ یہ ہے ہم نے جو یہ پہلی کوشش کی ہے۔ مختصر رہے اگر اللہ نے چاہا تو آئندہ ایڈیشن میں اس کی تلافی کر دی 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 و شافی بحث نہیں کی گئی ہے۔ کیونکہ ان موضوعات پر بحث کرنے کے لیے 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 کر دیں گے۔

اس طرح ہم نے یہ بھی کوشش کی ہے کہ اسلامی شریعت کا وضعی قوانین کے ساتھ موازنہ انتہائی مختصر ہو اس لیے کہ ہمارا مقصد اولین تقابلی مطالعہ نہیں تھا بلکہ شریعت کے عمومی نظریہ کا اظہار تھا جہاں تک تقابلی مطالعہ کی بات ہے اس پر دوسرے لوگ تحقیقات کر سکتے ہیں۔

بالکل اخیر میں جب کہ میں اشہب قلم کو روکنے جا رہا ہوں یہ محسوس کر رہا ہوں کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد قرار کے جو تاثرات اور ان کی جو تمقیدات آئیں گی ان کی روشنی میں اس کتاب پر نظر ثانی کرتے وقت مجھے از سر نو کافی محنت اور کاوش کی ضرورت ہوگی اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

## مراجع و ماخذ

ہم نے مراجع کی یہ فہرست مؤلف کے نام کے آخری جز کے اعتبار سے مرتب کی ہے، نام کے شروع میں اگر "ابن" یا "اب یا ال" 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 الدولیة والسیاستہ الخارجیة للحکومتہ الاسلامیة۔  
دظہران میں ۱۴۰۵ھ میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر  
تیسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے ص ۲۳۲، - ص ۲۵۹
- انصاری ڈاکٹر عبدالمجید اسماعیل (معاصر)
- ۴- الشوری و اثرہانی الدیموقراطیہ : المطبعة السلفیہ القاہرہ ۱۹۸۱ء  
بجنوری مرزا حسن موسوی (معاصر)
- ۵- القواعد الفقہیہ :  
مطبعة الآداب، نجف اشرف ۱۹۶۹ء

عبدالبرہ ڈاکٹر محمد زکی (معاصر)

۶- التصرفات والوقائع الشرعية

۷- تقنین الفقہ

۸- الحکم الشرعی والقاعدۃ القانونیہ : دار العلم کویت ۱۹۸۲ء

برکتہ : ڈاکٹر عبدالفتاح عبداللہ (معاصر)

۹- اخلاقیات العلم وازمنۃ الحضارۃ الحدیثہ

یہ مقالہ قطر یونیورسٹی کے کلیتہ الشریعہ کے سالنامہ ۱۹۸۲ء میں شامل ہے۔ ص

۳۱۱-۳۲۰

۱۰- کشف الاسرار

ترابی: ڈاکٹر حسن (معاصر)

۱۱- تجدید اصول الفقہ الاسلامی

تسخیری: محمد علی (معاصر)

۱۲- نظرة فی العلاقات الادلیۃ علی ضوء القرآن

یہ مقالہ طہران میں ۱۹۸۴ء میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر

دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۲۹۹-۲۰۵

تمسانی

محمد بن احمد مالکی (الموتوفی ۱۸۰ھ)

۱۳- مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول

ابن تیمیہ (الموتوفی ۷۲۸ھ)

۱۴- المحبۃ

۱۵- السیاسة الشرعیہ

جبر: ڈاکٹر محمد حسن (معاصر)

۱۶- القانون التجاری السعودی

## جصاص

- ۱۰- احکام القرآن  
جوینی، امام الحرمین (المتوفی ۷۸۵ھ)
- ۱۱- الغیاب  
تتمیق ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب  
الشؤون الدینیہ - قطر، المہج
- ۱۲- حرافی: احمد بن حمدان حنبلی  
۱۹- صفحہ الفتویٰ والفتیٰ والمستفتیٰ
- ۲۰- ابن شہر آشوب  
الفصل  
حسان ڈاکٹر حسین حامد (معاصر)
- ۲۱- المدخل لدراسة الفقه الاسلامی  
۲۲- نظریۃ المصلح فی الفقه الاسلامی
- ۲۳- خطاب  
مواہب الجلیل شرح مختصر الجلیل  
حکیم مجبوری (معاصر)  
مکتبہ النجیح لیبیا
- ۲۴- الاموال امامہ المفتیٰ المقارن  
حمد ڈاکٹر احمد (معاصر)  
دارالاندلس بیروت ۱۹۶۳ء
- ۲۵- الاجماع بین النظریۃ والتطبیق  
حمید اللہ ڈاکٹر محمد (معاصر)  
دارالقلم کویت ۱۹۸۲ء
- ۲۶- (MUSLIM CONDUCT OF STATE)  
حیدر علی (معاصر)
- ۲۷- دارالحکام شرح مجلۃ الاحکام  
خضریٰ محمد (معاصر)  
مکتبۃ النہضۃ - بیروت / بغداد



- ۲۸- اصول الفقہ
- ابن نلدون عبدالرحمن (المتوفی ۱۰۰۵ھ)
- ۲۹- مقدمہ ابن نلدون
- خلافت عبدالوہاب (معاصر)
- ۳۰- علم اصول الفقہ
- الدار الکویتہ ۱۹۶۸ء
- داؤد ڈاکٹر محمد سلیمان (معاصر)
- ۳۱- نظریۃ القیاس الاسولی منہج تخریجی اسلامی
- دارالدعوة الاسکندریۃ ۱۹۶۴ء
- دبوس ڈاکٹر صلاح (معاصر)
- ۳۲- الخلیفہ تولیۃ و عزلہ
- درار ڈاکٹر محمد عبداللہ (معاصر)
- ۳۳- الدستور الاخلاقی فی القرآن
- درینی ڈاکٹر سید نشات ابراہیم (معاصر)
- ۳۴- القیاس فی الاسول
- درینی، ڈاکٹر فتحی - (معاصر)
- ۳۵- نظریۃ التسعف فی استعمال الحق
- ابن رجب (متوفی ۷۹۵ھ)
- ۳۶- القواعد
- دار المعرفۃ بیروت
- ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ)
- ۳۷- ہدایۃ المجتہد ونہایۃ المتقصد
- مطبعتہ الاستقام قاہرہ ۱۹۵۲ء
- ربیع محمد تقی - (معاصر)
- ۳۸- النظام السیاسی فی القرآن
- یہ مقالہ طہران میں ۱۴۰۴ھ میں منعقد فکر اسلامی کے مونسوخ پر دوسری  
کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۲۰۹-۲۳۸۔

- زرقاء، احمد (متوفی ۱۳۵۰ھ)
۳۹. شرح القواعد الفقہیہ  
دار العرب الاسلامی ۱۹۸۲ء
- زرقاء مصطفیٰ احمد (معاصر)
۳۰. المدخل الفقہی العام  
دار الفکر دمشق ۱۹۶۸ھ
- زرکشی (متوفی ۱۳۹۲ھ)
۳۱. المنثور فی القواعد  
وزارة الاوقاف کویت ۱۹۸۲ھ
۳۲. البحر المحیط (مخطوطہ)
- بوزرہ محمد (معاصر)
۳۳. اصول الفقہ  
دار الفکر العربی قاہرہ
۳۴. التعسف فی استعمال الحق
- یہ مقالہ اسبوع الفقہ الاسلامی فی مہر جان بن تیمیہ کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے دمشق ۱۹۶۰ء، ۱۳۸۰ھ۔
۳۵. العلاقات الدولیہ فی الاسلام  
دار الفکر العربی
- زہیر ڈاکٹر محمد ابوالنور (معاصر)
۳۶. اصول الفقہ  
زیدان ڈاکٹر عبدالکریم (معاصر)
۳۷. احکام الذمین والمستامنین فی دار الاسلام  
مکتبہ القدس بغداد ۱۹۸۲ء
- سجانی جعفر (معاصر)
۳۸. التقنین فی الدولۃ الاسلامیۃ
- یہ مقالہ ۱۳۶۰ھ میں طہران میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے مونسیرع پر چوتھی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے ص ۲۰۷-۲۳۰۔
- ابن السبکی (متوفی ۱۳۵۰ھ)
۳۹. القواعد والاشباہ والتظانر، (مخطوطہ)

سرخی متونی سنہ ۱۹۶۹ء

۵۰۔ اصول السرخی

تحقیق ابو الوفاء افغانی مطابع دارالکتاب العربی قاہرہ ۱۹۶۲ء

بن عبدالسلام عزالدین

۵۱۔ القواعد 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 ۱۷۳-۲۳۲۔

سنہوری ڈاکٹر عبدالرزاق (معاصر)

۵۴۔ مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی معہد البحوث والدراسات العربیہ قاہرہ ۱۹۶۶ء

سیوطی جلال الدین (متونی ۱۹۱۱ء)

۵۵۔ الاشباہ والنظائر

شاطبی (متونی سنہ ۱۹۶۹ء)

۵۶۔ الموافقات

المکتبہ التجاریہ

ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز کی تعلیقات کے ساتھ)

شاوی ڈاکٹر توفیق محمد (معاصر)

۵۷۔ الفکر الاسلامی و سیادۃ الشرعیۃ بین الفقہ والتقنین

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 ۱۹۷۳ء)
- ۵۸۔ المیزان الجبری
- مصطفیٰ الالبالی الحلبي 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 عبد المتعم فرج (معاصر)
- ۶۲۔ دراستہ مقارنہ 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
- مجلتہ المسلم المعاصر شمارہ ۸
- ۶۶۔ تاریخ تقنین الشریعۃ الاسلامیہ
- مجلتہ المسلم المعاصر شمارہ ۱۱
- ۶۷۔ التنظیر الفقہی
- ۶۸۔ مسئلہ تقنین الشریعۃ الاسلامیۃ من حیث المبدأ۔
- مجلتہ المسلم المعاصر شمارہ ۱۲
- عوا ڈاکٹر محمد سلیم (معاصر)
- ۶۹۔ السنۃ التشریعیۃ والسنۃ غیر التشریعیۃ
- مجلتہ المسلم المعاصر شمارہ ۱۱
- ۷۰۔ (POLITICAL SYSTEM OF THE ISLAMIC STATE)
- عودۃ عبدالقادر (معاصر)

- ۷۱- اوضاعنا السیاسیة
- ۷۲- ائتشریح الجنانی الاسلامی  
دار العربیة قاہرہ ۱۹۶۳ء
- عینی ڈاکٹر عبد الحکیم حسن (معاصر)
- ۷۳- الخریات العامہ فی الفکر والنظام السیاسی الاسلامی - دار الفکر العربی قاہرہ ۱۹۵۴ء  
ابوالعینین بدران (معاصر)
- ۷۴- اصول الفقہ الاسلامی  
غزالی (متوفی ۵۰۵ھ)
- ۷۵- احیاء علوم الدین  
مصطفیٰ البیابی الخلیبی 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- الامامة والسیاسة  
قرانی (متوفی ۶۸۲ھ)
- ۸۰- الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والامام
- ۸۱- الذخیرہ  
کلیتہ الشریعہ ازہر ۱۹۶۱ء
- ۸۲- الفروق  
عالم الکتب بیروت
- ۸۳- نفائس المحصول
- قرضاوی ڈاکٹر یوسف (معاصر)
- ۸۴- الخصائص العامۃ للاسلام  
قرطبی

- ۸۵- الجامع لاحکام القرآن  
ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ)
- ۸۶- اعلام الموقعین  
مکتبہ الکلیات الازہریہ قاہرہ ۱۹۶۳ء
- ۸۷- اغاثۃ اللہقان
- ۸۸- آل کاشف الغطا محمد حسین (معاصر)  
تحریر المجلد  
مکتبہ النجیح طہران ۱۳۵۹ھ
- ۸۹- ابن کثیر (متوفی ۷۴۲ھ)  
تفسیر ابن کثیر
- ۹۰- کرنی (متوفی ۲۴۰ھ)  
رسالة الاصول
- ۹۱- گلشنی ڈاکٹر مہدی (معاصر)  
البعث العلمی للامۃ الاسلامیہ
- ۹۲- ۱۴۰۳ھ میں طہران میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس  
کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۱۰۱-۱۱۸۔
- ۹۳- 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 ۳۵۱-۳۲۷۔
- ۹۴- لجنۃ : مجلۃ الاحکام العدلیۃ  
مجلۃ الاحکام العدلیۃ
- ۹۵- ماوردی (متوفی ۳۵۰ھ)  
الاحکام السلطانیہ
- ۹۶- ادب الدنیا والدین  
محل جلال الدین
- مصطفی البابی الحلبي قاہرہ ۱۹۶۶ء

- ۹۶۔ شرح المہملی علی جمع الجوامع للسبکی  
مدرسی محمد تقی (معاصر)
- ۹۷۔ المنطق الاسلامی اصولہ و مناهجہ  
مدکور ڈاکٹر محمد سلام (معاصر)
- ۹۸۔ الامر فی نصوص التشریح الاسلامی ودلالته علی الاحکام  
الحکم التخییری او نظریۃ الاباحۃ عند الاصولیین والفقہاء دار النہضۃ العربیۃ قاہرہ ۱۹۶۳ء
- ۹۹۔ مباحث الحکم عند الاصولیین  
دار النہضۃ العربیۃ قاہرہ۔ طبع اول ۱۹۶۲ء
- ۱۰۱۔ منایج الاجتہاد  
مطبعی محمد نجیب
- ۱۰۲۔ ارشاد الامہ الی احکام الحکم بین اہل الذمۃ  
المطبعتہ المصریۃ مصر ۱۳۱۴ھ
- ابن المقفع
- ۱۰۳۔ رسالۃ الصحابۃ  
راستاد احمد ذکی صفوت کی مرتب کردہ کتاب جہرۃ رسائل العرب کی تیسری جلد  
میں رسالہ شامل ہے۔
- منصور علی علی (معاصر)
- ۱۰۴۔ المدخل للعلوم القانونیۃ والفقہ الاسلامی  
موسی ڈاکٹر جلال الدین (معاصر)
- ۱۰۵۔ تصنیف العلوم عند العلماء المسلمین  
مجلد المسلم المعاصر شمارہ ۲۱
- ناہی ڈاکٹر صلاح الدین (معاصر)
- ۱۰۶۔ نصوص قانونیہ و شرعیۃ  
مطبعتہ اسعد بغداد۔ ۱۹۶۹ء
- ابن نجیم (متوفی ۷۹۷ھ)
- ۱۰۷۔ الاشباہ والنظائر  
مؤسسۃ اعلیٰ و شرکاء قاہرہ ۱۹۶۸ء
- نشار ڈاکٹر علی سامی (معاصر)

- ۱۰۸- مناجح البحث عند مفکری الاسلام
- ۱۰۹- نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام دار المعارف قاہرہ
- نصار ڈاکٹر محمد عبدالستار (معاصر)
- ۱۱۰- الجانب المنطقی فی فلسفة الغزالی
- (قطر یونیورسٹی کی کلیتہ الشریعہ کے سالنامہ شمارہ ۴۲ میں یہ مضمون شامل ہے
- ص ۳۲۱-۳۹۲-۱)
- ہاشمی محمود (معاصر)
- ۱۱۱- النظریة الکوئیة او الاساس العقائدی للاسلام
- (طہران میں ۱۳۰۳ھ میں منعقدہ فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس
- کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے۔ ص ۱۶۳-۱۸۸)
- ہویدی فہمی (معاصر)
- ۱۱۲- مواظنون لازمیون دار الشروط ۱۹۸۵ء
- وصفی ڈاکٹر مصطفیٰ کمال (معاصر)
- ۱۱۳- الملیتہ فی الاسلام
- ۱۱۴- النظام الاداری الاسلامی
- ابوعلی
- ۱۱۵- الاحکام السلطانیة





# مرد کے نئے جدید فقہی مسائل

اول صفحات ۲۸۹۔ قیمت ۲۵ روپے — دوم صفحات ۳۳۰۔ قیمت ۶۵ روپے

سائنسی علوم کی روز افزوں ترقی اور نئی ایجادات نے ہماری معاشرتی زندگی میں بے شمار تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں اور ساتھ ہی بہت سے نئے مسائل کو جنم دیا ہے مگر اسلام ایک ابدی اور عالمگیر دین ہے جو ہر دور میں انسانوں کی رہنمائی کا دعویدار ہے۔ اسی حقیقت کو ثابت کرنے کے لئے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے بڑی ہی عرق ریزی سے جدید مسائل پر قرآن اور حدیث کی روشنی میں مدلل حل تلاش کیے۔

## کچھ اہم مسائل

**عبادات** • مغربی طرز کے پیشاب خانے اور بیت الخلاء • کاغذ سے استنجاء • پٹرول سے کپڑے کی دھلائی • مصنوعی اتوں کی صورت میں دھو غسل کے احکام • فوم کے موزوں اور بوٹ پر مسح • نرین وغیرہ کی دیواروں پر تیمم • ٹسٹ ٹیوب سے غسل کا وجوب • قرآنی آیات کے کیسٹ بے وضو چھونا • پتھر کو ٹکڑے پریم • صابن میں ناپاک اشیاء ڈالنا • قبلہ نما کی شرعی حیثیت • نرین وغیرہ میں استقبال قبلہ • نماز میں آلہ مکبر الصوت کا استعمال • ٹیلی ویژن سے نماز • نسبندی کے ہوتے شخص کی امامت • نماز میں گھڑی دیکھنا • مصور کپڑوں میں نماز • ننگے سر نماز • نرین میں نماز • ٹیپ ریکارڈ اور ریڈیو کی قرأت پر سجدہ تلاوت • مساجد میں کیلنڈر • ایک مقام سے دوسرے مقام پر مسجد اور اس کے سامان کی منتقلی • مسجدوں میں باغیر مسلوں کا چنڈہ • روزہ میں انجکشن گلوکوز اور خون چڑھانے کا حکم • آنکھوں اور کانوں میں دوا ڈالنا • تراویح میں قرآن کی مقدار اور شبینہ • گوٹے لچکے کی زکوٰۃ • قرض پر لگائی ہوئی رقم • پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ • فکسڈ ڈپازٹ • بینک و انشورنس کے ٹرسٹ پر زکوٰۃ • صنعتی اوزار و مشینوں اور اشیاء کا حکم • کارخانوں کے حصص اور شیرز پر زکوٰۃ • بیوی کا ہرز کوٰۃ واجب ہونے میں مانع نہیں • مساجد اور پلوں وغیرہ کی تعمیر میں زکوٰۃ خرچ کرنا • لیز اور پٹے کی زمیں پر عشر و خراج کا حکم **معاشرت** • ہل کتاب سے نکاح • ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح • کیونسٹوں سے نکاح • با دیالی سے نکاح • شیعوں سے نکاح • غیر عربی لفظوں سے نکاح و طلاق • ٹسٹ ٹیوب سے تولید کے احکام • نکاح میں گلے بہانے کا حکم • مہر فاطمی • جہیز کی حیثیت • ہم بستری میں زودہ و ولوپ کا استعمال • مانع حل دوائیں • استعاطا حل • نس بندی • فطری ضبط تولید • طلاق بذریعہ ٹیلی فون یا ٹیلی گرام **زیبائش و آرائش** • مصنوعی بالوں کا استعمال • بھویں باریک کرنا • حسن کے لئے اعضا کی سرجری • بالوں کی صفائی کے لیے کریم وغیرہ کا استعمال • گھڑی کس ہاتھ میں باندھی جائے • **خوراک و پوشاک** • میز و کرسی پر کھانا • چمچوں • کانٹوں سے کھانا • برفے سسٹم **تفریحی امور** • ٹی وی اور فلم • کبوتر و چنگ بازی • ریس و گھوڑ دوڑ • شطرنج و چومر

**طب و علاج** • خون چڑھانا • الکحل میں ملی ہوئی دواؤں کا استعمال • پور

مددگار دوائیں • بلڈ بینک کا قیام • **معاشیات**

رجسٹریشن • چٹ نمڈ • روپیہ

• فلم اور ٹیلی ویژن کو ذریعہ معاش بنانا

حسابات کی تعلیم **متن**

297.304

ع 828 1



\* 3 3 7 1 3 - U - 6 7 \*

اسلامی شریعت

کا

عمومی نظریہ

جمال الدین عظیمی