استاد علی حیدر نے جو مثال بیان کی ہے اس سے یہ بات واضح ہے کہ "القدیم علی قدمہ" کا قاعدہ ان قواعد میں سے نہیں ہے جو نقل صریح پر مبنی ہیں اس کے باوجود انھوں 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 فقہار نے یہی روش اختیار کی ہے اور فقہار 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 فروعی مسائل کو منضبط کرنا اور ان کے مستثنیات کو بیان کرنا ہے، احکام میں ان قواعد سے روشنی حاصل کرنے اور استیناس کے ساتھ انھیں فی نفسہ دلیل شرعی مانے بغیر اور نئی حالت کا حکم جاننے کیلئے استنباط کے معروف طریقوں، قیاس، استحسان استصلاح پر اعتماد کرنا۔

۲ــــ 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 ہوسکے کہ اس قاعدہ کا استنباط کس طریقہ سے

کیا گیا اور نتیجتاً استدلال کا ماٰخذ ہونے کے اعتبار سے اس کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔

(الف) بنیادی قواعد کلیہ :

یہ پانچ قواعد ہیں جن میں سے ہم نے "العادۃ محکمۃ" کا قاعدہ اور اس کے ضمنی قواعد کو الگ کر دیا ہے کیونکہ یہ قاعدہ حکم شرعی کے مصادر کی بحث میں ذکر کریں گے۔

۱ــــ الامور بمقاصدھا: امور کا اعتبار ان کے مقاصد سے ہوتا ہے، (ابن السبکی ۵، السیوطی ۱، المجلۃ ۲) اس بنیادی قاعدہ سے یہ قاعدہ متفرع ہوتا ہے "العبرۃ فی العقود للمقاصد والمعانی لا للألفاظ والمبانی" عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہے الفاظ اور جملوں کا اعتبار نہیں (ابن السبکی، المجلۃ ۳)

۲ــــ الیقین لا یزال بالشك: 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 ۲، المجلہ ۴)

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

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

ــــ ما ثبت بزمان یحکم ببقائہ مالم یرد دلیل علی خلافہ: 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۔ (المجلہ ۵)

ــــ الأصل فی الأمور العارضۃ العدم: عارضی امور میں عدم اصل ہے (المجلہ ۹)

ــــ الأصل براءۃ الذمۃ: اصل بری الذمہ ہونا ہے (المجلہ ۸)

۱؎ 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۔

Marfat.com

ـــــ الأصل إضافة الحادث إلى أقرب اوقاتہ: اصل یہ ہے کہ نئی پیش آمدہ چیز کو اس کے قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے (المجلہ ۱۱)

ـــــ لاعبرة للدلالة فی مقابلة التصریح: صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہے (المجلہ ۱۳)

ـــــ لاینسب الی ساکت قول ولکن السکوت فی معرض الحاجة الی البیان بیان: (السیوطی ۱۸/۲، المجلہ ۷۵) خاموش رہنے والے کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جاتی لیکن جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں خاموشی ایک طرح کا بیان ہے۔

ـــــ لاعبرة للتوهم: (المجلہ ۴۷) وہم کا اعتبار نہیں ہے۔

ـــــ لاحجة مع الاحتمال الناشئ عن دلیل: (المجلہ ۷۲) جو احتمال دلیل سے پیدا ہو رہا ہو اس کے ہوتے ہوئے حجت باقی نہیں رہتی۔

ـــــ لاعبرة بالظن البین خطؤہ: (السیوطی ۳۲/۲، المجلہ ۷۲) جس ظن کی غلطی واضح ہو اس کا اعتبار نہیں۔

ـــــ الممتنع عادة کالممتنع حقیقة: (المجلہ ۳۸) جو چیز عادتاً محال ہو وہ اس چیز کی طرح ہے جو حقیقتاً محال ہو۔

۳ـــــ المشقة تجلب التیسیر: (ابن السبکی ۳، السیوطی ۳، المجلہ ۱۷) مشقت آسانی پیدا کرتی ہے۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

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

ـــــ الضرورات تبیح المحظورات: (الزرکشی، المجلہ ۲۱) انتہائی درجہ کی مجبوریاں ممنوعات مباح کر دیتی ہیں۔

ـــــ الضرورات تقدر بقدرها: (المجلہ ۳۲) 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 جاز لعذر بطل بزواله: جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہونے سے باطل ہو جاتی ہے۔

—— الاضطرار لا یبطل حق الغیر: (المجلہ ۳۳) اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا۔

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

۴ —— لاضرر ولا ضرار: (المجلہ ۱۹) نہ ضرر اٹھانا ہے اور نہ ضرر پہنچانا۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

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

—— الضرر یزال: (ابن السبکی ۱۲ السیوطی ۴ المجلہ ۲۰) ضرر کا ازالہ کیا جائے گا۔

—— الضرر لا یزال بمثله (المجلہ ۲۵) ضرر کا ازالہ اسی کے مثل دوسرے ضرر سے نہیں کیا جائے گا۔

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

—— یختار اهون الشرین: (المجلہ ۱۹) دو برائیوں میں سے ہلکی برائی کو اختیار کیا جائے گا۔

—— إذا تعارض مفسدتان روعی أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما: (المجلہ ۲۸) جب دو مفاسد میں ٹکراؤ ہو تو خفیف مفسدہ کا ارتکاب کر کے بڑے مفسدہ سے بچا جائے گا۔

—— یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام: (المجلہ ۲۶) عمومی ضرر کو دور کرنے کے لیے ضرر خاص گوارہ کیا جائے گا۔

—— درء المفاسد أولی من جلب المنافع (ابن السبکی، المجلہ ۳۰) مفاسد کو دور کرنا منافع حاصل کرنے سے زیادہ اہم ہے۔

—— إذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع: (المجلہ ۴۶) جب کسی چیز کے مانع اور محرک

Marfat.com

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

ـــــ القدیم یترک علی قدمه (المجلۃ ۶) قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائیگا۔

ـــــ الضرر لا یکون قدیما (المجلہ،) ضرر قدیم نہیں ہوتا ہے۔

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

۱ـــــ التابع تابع (السیوطی ۲/۴۔ المجلہ،۴) تابع تابع ہی ہوا کرتا ہے۔

اس قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

ـــــ من ملك شیئا ملك ما هو من ضروراته: (المجلہ ۴۹) جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کے لوازم کا بھی مالک ہوگا۔

ـــــ التابع لا یفرد بالحکم (السیوطی، المجلہ ۴۸) تابع پر مستقل حکم جاری نہیں ہوتا۔

ـــــ یغتفر فی التوابع مالا یغتفر فی غیرها: (السیوطی، المجلہ ۵۴) توابع کے اندر وہ چیزیں معاف ہوتی ہیں جو غیر توابع میں معاف نہیں ہوتیں۔

ـــــ إذا سقط الأصل سقط الفرع: (السیوطی، المجلہ ۵۰) جب اصل ساقط ہوگئی تو فرع کا بھی سقوط ہوگیا۔

ـــــ قد یثبت الفرع دون الاصل: (المجلہ ۸۱) کبھی فرع کا ثبوت اصل کے بغیر ہوتا ہے۔

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

ـــــ إذا بطل الشئ یبطل ما فی ضمنه (المجلہ ۵۲) جب کوئی چیز باطل ہوگئی تو اس کے ضمن میں جو کچھ ہے سب باطل ہوگئی۔

۲ـــــ الحریم له حکم ما هو حریم له: (السیوطی ۸/۲) حریم کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کی اصل کا ہوتا ہے۔

۳ـــــ إذا اجتمع امران من جنس متفقا المقصد دخل أحدهما فی الآخر غالبا: (ابن السبکی، السیوطی ۹/۲) جب ایک جنس کے دو متفق المقصد امور جمع ہوگئے تو اکثر ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو جاتا ہے۔

۴ـــــ التصرف علی الرعیة منوط بالمصلحة (السیوطی ۵/۲۔ المجلہ ۵۸) رعایا کے بارے

میں تصرف مصلحت کے ساتھ وابستہ ہے۔

۵ ـــ ما اوجب اعظم الامرین بخصوصہ لا یوجب اھونھما بعمومہ: (ابن السبکی السیوطی ۲/۲۴) 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 ـــ الإکراہ یسقط اثر التصرف فعلا کان او قولا (ابن السبکی) اکراہ تصرف کے اثر کو ساقط کر دیتا ہے خواہ وہ تصرف فعل ہو یا قول۔

۷ ـــ الوجود المقترن بالمانع الحسی او الشرعی کالمعدوم (ابن السبکی) جو وجود حسی یا شرعی مانع سے متصل ہو وہ معدوم کی طرح ہے۔

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

۹ ـــ من ارتکب محرما یمکن تدارکہ بعد ارتکابہ وجب علیہ تدارکہ (ابن السبکی) جس شخص نے کسی ایسے حرام کا ارتکاب کیا جس کا تدارک ارتکاب کے بعد ممکن ہے اس شخص کے ذمہ اس کا تدارک واجب ہے۔

۱۰ ـــ الاحتیاط ان یجعل المعدوم کالموجود والموھوم کالمحقق ومایبری علی بعض الوجوہ لا یبری إلا علی کلھا (ابن السبکی) احتیاط یہ ہے کہ معدوم کو موجود قرار دیا جائے اور موہوم کو محقق قرار دیا جائے۔

۱۱ ـــ ینزل المجھول منزلۃ المعدوم وان کان الأصل بقاءہ إذا یئس من الوقوف 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 ـــ لا ثبیت حکما لشئ قبل وجودہ (ابن السبکی) شئ کا حکم اس کے وجود سے پہلے ثابت نہیں ہوتا۔

۱۳ ـــ إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام (ابن السبکی، السیوطی ۲/۲) جب حلال و

Marfat.com

حرام یکجا ہو گئے تو حرام غالب آجاتا ہے۔

اسی میں یہ قاعدہ بھی داخل ہے۔

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

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

۱۵۔ إذا تقارن الحکم ووجود المنع منه فالمذهب المشهور ان الحکم لایثبت: (ابن رجب، ۵۰) جب کوئی حکم اور اس سے ممانعت باہم متصل ہوں تو مشہور مذہب یہ ہے کہ حکم ثابت نہیں ہوتا۔

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

اسی قاعدہ میں ابن السبکی اور سیوطی ۲/۱۲ کے نزدیک یہ الفاظ ہیں:

الدفع أقوی من الرفع: اور ابن رجب ۱۲۴ 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 الإبتداء (المجلہ ۵۵) بقاء میں وہ چیزیں معاف ہوتی ہیں جو ابتداء میں معاف نہیں ہوتیں۔

۱۷۔ الخروج من الخلاف مستحب: (ابن السبکی، السیوطی ۱۲/۲) علماء کے اختلاف سے نکلنا مستحب ہے۔

۱۸۔ الرضاء بالشیٔ رضا بما یتولد منه: (ابن السبکی، السیوطی 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 النفل: (ابن السبکی، السیوطی ۲۱/۲) فرض نفل سے افضل ہے۔

Marfat.com

۲۱ــــ الواجب لا یترک الا لواجب (ابن السبکی، السیوطی ۲/۲۲) واجب کو واجب ہی کی وجہ سے ترک کیا جا سکتا ہے۔

۲۲ــــ مایثبت بالشرع مقدم علی ماثبت بالشرط۔ (ابن السبکی، السیوطی ۲/۲۵ الزرقا ص۱۰۰) جو چیز شریعت سے ثابت ہوتی ہے وہ شرط سے ثابت شدہ چیز پر مقدم ہوتی ہے۔

۲۳ــــ ماحرم اخذہ حرم اعطاؤہ (السیوطی ۲/۲۷؛ المجلہ ۳۴) جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔

اس قاعدہ سے درج ذیل قاعدہ متفرع ہوتا ہے۔

ماحرم فعلہ حرم طلبہ (المجلہ ۳۵) جس چیز کا کرنا حرام ہے اس کو دوسرے سے طلب کرنا بھی حرام ہے۔

۲۴ــــ ماحرم استعمالہ حرم اتخاذہ (السیوطی ۲/۲۶) جس چیز کا استعمال حرام ہے اسے اپنانا بھی حرام ہے۔

۲۵ــــ المشغول لا یشغل (سیوطی ۲/۲۸) مشغول کو مشغول نہیں کیا جاتا۔

۲۶ــــ المکبر لا یکبر (السیوطی ۲/۲۹)

۲۷ــــ من استعجل الشئ قبل اوانہ عوقب بحرمانہ (ابن السبکی، السیوطی ۲/۳۰، المجلہ ۹۹) جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے لیے عجلت مچائی اسے اس چیز سے محرومی کی سزا دی جائے گی۔

۲۸ــــ الولایۃ الخاصۃ اقوی من الولایۃ العامہ (السیوطی ۲/۳۲۔ المجلہ ۵۹) ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے۔

۲۹ــــ المیسور لا یسقط بالمعسور، (ابن السبکی، السیوطی ۲/۳۸) آسان چیز دشوار چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی۔

۳۰ــــ یغتفر فی الوسائل مالا یغتفر فی المقاصد (السیوطی ۲/۳۷) بہت سی وہ چیزیں جو مقاصد میں معاف نہیں ہوتیں وسائل میں معاف ہوتی ہیں۔

۳۱ــــ یدخل القوی علی الضعیف ولا عکس (السیوطی ۲/۳۶) قوی ضعیف پر داخل ہو جاتا

Marfat.com

ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا۔

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

۳۳۔۔۔ الاصل فی الاشیاء الاباحۃ (الزرقا فقرہ ۶۸۹) اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

۳۴۔۔۔ الحق لایسقط بالتقادم (الزرقا، فقرہ ۶۹۰) حق پرانا ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

۳۵۔۔۔ الحکم یدور مع علتہ (الزرقا فقرہ ۶۹۸) حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔

۳۶۔۔۔ مالایتم الواجب إلا بہ فھو واجب (الزرقا، فقرہ ۱۵،) جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوسکتا وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔

۳۷۔۔۔ جنایۃ العجماء جبار (المجلہ ۹۴) جانوروں کی جنایت قابل تاوان نہیں ہے۔

۳۸۔۔۔ اذا اجتمع المباشر والمتسبب یضاف الحکم الی المباشر (السیوطی ۲/۴۰، المجلہ 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 بالتعمد (المجلہ ۹۳) سبب بننے والا اسی وقت ضامن ہوتا ہے جبکہ وہ عمداً سبب بنا ہو۔

۴۰۔۔۔ المباشر ضامن وان لم یتعمد۔ خود عمل کرنے والا ضامن ہوتا ہے اگرچہ اس نے عمداً وہ عمل نہ کیا ہو۔

۴۱۔۔۔ یضاف الفعل الی الفاعل لا الآمر مالم یکن مجبراً، (المجلہ ۸۹) فعل کو فاعل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے آمر کی طرف نہیں جب تک کہ فاعل پر جبر نہ کیا گیا ہو۔

۴۲۔۔۔ لایجوز لاحد أن یتصرف فی ملک الغیر بلا إذن: (المجلہ 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، (المجلہ ۹۵) دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنے کا حکم باطل ہے۔

Marfat.com

۴۴ ـــ لایجوز لاحد ان یاخذ مال احد بلاسبب (المجلہ ۹۱) کسی کے لیے دوسرے کا مال بلاسبب لینا جائز نہیں ہے۔

۴۵ ـــ الجواز الشرعی ینافی الضمان (المجلہ ۹۱) شرعی جواز ضامن قرار دئے جانے کے منافی ہے

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

۴۷ ـــ اذا تعذر الاصل یصار الی البدل (المجلہ ۵۳) اصل کے دشوار ہونے کے وقت بدل کو اختیار کیا جائے گا۔

۴۸ ـــ من سعی فی نقض ماتم من جهته فسعیه مردود علیه (المجلہ 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 ـــ اذا زال المانع عاد الممنوع: (المجلہ ۲۴) جب مانع زائل ہو گیا تو ممنوع چیز لوٹ آئے گی۔

اسی قاعدہ سے درج ذیل قاعدے متفرع ہیں:

ـــ ماجاز لعذر بطل بزواله (المجلہ ۲۳) جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوئی اس کا جواز عذر کے زائل ہونے سے ختم ہو جاتا ہے۔

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

یہ قاعدہ تعزیر و کفارات دونوں کو شامل ہے۔

۵۱ ـــ الاصل ان امور المسلمین محمولة علی السداد والصلاح حتی یظهر غیره (الکرخی) اصل یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات درستگی اور صلاح پر محمول ہوتے ہیں حتیٰ کہ اس کے علاوہ کا ظہور نہ ہو جائے۔

۵۲ ـــ الاصل ان الاحتیاط فی حقوق الله تعالی جائز وفی حقوق العباد لایجوز (الکرخی) اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں احتیاط جائز ہے اور بندوں کے حقوق میں جائز نہیں ہے۔

۵۳ ـــ حقوق اللہ تعالی مبنیة علی المسامحة (الزرکشی) اللہ تعالی کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں۔

۵۴ ـــ القرض لا یؤخذ علیه عوض (الزرکشی) قرض کی ادائیگی پر کوئی عوض نہیں لیا جاسکتا۔

۵۵ ـــ یقدم فی کل ولایة من هو اقوم بمصالحها (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 ـــ کل تصرف لا یترتب علیه مقصوده لا یشرع من اصله، (الزرکشی) ہر وہ تصرف جس پر اس کا مقصد مرتب نہیں ہوتا وہ سرے سے مشروع نہیں ہوتا۔

۵۷ ـــ من اتی بسبب یفید الملک او الحل او یسقط الواجبات علی وجه محرم، وکان مما تدعو النفوس الیه الغی ذلك السبب وصار وجوده کالعدم ولم یترتب علیه احکامه (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 لپکتے ہیں تو اس سبب کو لغو قرار دیا جائے گا۔ اس کا وجود عدم کے برابر ہوگا اور اس پر اس کے احکام مرتب نہیں ہوں گے۔

۵۸ ـــ الفعل الواحد ینبنی بعضه علی بعض مع الاتصال المعتاد ولا ینقطع بالتفرق الیسیر (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 ـــ من ثبت له احد الامرین فان اختیار احدهما اسقط الآخر وان اسقط احدهما 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 ـــ الایثار فی القرب مکروه وفی غیرها محبوب۔ (السیوطی ۲/۳) تقرب والے کاموں میں ایثار مکروہ ہے اور ان کے علاوہ میں محبوب۔

۶۱ ـــ الحقوق المجردة لا یجوز الاعتیاض عنها، (ابن نجیم فن دوم) حقوق مجردہ کا عوض

Marfat.com

لینا جائز نہیں ہے۔

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

۶۳ ـــ اذا اجتمع الحقان قدم حق العبد لاحتیاجه علی حق الله تعالیٰ لغناه باذته۔ 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۔

Marfat.com

پانچویں فصل

حکمِ شرعی کا محل

۱ــــ 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،

۱ــــ قولی تصرفات یا تو انفرادی ہوں گے جن کا صدور ایک طرف سے ہوا ہوگا یا تصرفات دو متقابل مگر باہم متوافق دو جانبوں سے صادر ہوئے ہونگے۔

۲ــــ تصرفات فعلیہ کا حکم یا تو ضمان ہوگا یا ان کا تقاضا تملیک کا ہوگا۔

(ب) واقعات وہ حالات یا حادثات ہیں جن پر کوئی حکم شرعی مرتب ہوتا ہے خواہ انسان کے اختیار سے یہ حالات 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،[1]

---

[1] ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر: التصرفات والوقائع الشرعیۃ۔ ص ۲۴-۲۶، ۹۲-۹۷، ۹۸-۱۰۱، ۱۳۱-۱۳۲،

Marfat.com

۲ــــ تصحیح

(الف) اہل اصول کے کچھ مباحث ہیں جنھیں بعض اصولیین محکوم فیہ کا عنوان دیتے ہیں اور محکوم فیہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ "وہ فعل جس سے حکم متعلق ہو[۲]" یہ ایک اچھی تعریف ہے جو محل حکم کے مفہوم پر منطبق ہوتی ہے، بعض اصولیین[۳] 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،

ـــــ مکلف سے تعلق رکھنے والے مباحث درج ذیل ہیں:

ـــــ فعل سے مکلف کی واقفیت،

ـــــ 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،

---

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

۳ مثلاً صدر الشریعہ نے التوضیح میں اور بیضاوی نے المنہاج میں یہی عنوان دیا ہے، نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی کتاب مباحث عند الاصولیین ص ۱۸۴، اور ڈاکٹر محمد زکی عبدالبر کی کتاب الحکم الشرعی والقاعدۃ القانونیۃ، ص ۵۶، ۵۷۔

Marfat.com

ـــــ حکم شرعی کی ادائیگی میں نائب بنانا۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ شریعت کے عمومی نظریہ کی تقسیم میں ان مباحث کی صحیح جگہ یہ باب ہے۔ باب النطاق الشخصی للحکم الشرعی (حکم شرعی کا شخصی دائرہ)۔

۲ـــــ حکم سے تعلق رکھنے والے مباحث یہ ہیں :

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

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

ـــــ وہ امور جو انسان کی فطرت میں شامل ہیں،

ـــــ معلق طور پر مکلف بنانا،

ـــــ مشقت

ـــــ امتثال حکم کا فی 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)

۳ـــــ 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 :

۱ـــــ محکوم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس کا ادراک حواس سے ہوا ہے یا عقل سے،[۴]

[۴] ڈاکٹر محمد سلام مدکور، مباحث الحکم ص ۲۰۴، ۲۰۵ بحوالہ التوضیح : صدر الشریعۃ جلد سوم ص ۱۲۹۔

Marfat.com

۲ ـــ محکوم فیہ کی تقسیم اس کے اصل یا نائب ہونے کے اعتبار سے،[۵]

۳ ـــ محکوم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس کا شمار حقوق اللہ میں ہے یا حقوق العباد میں، یہ ان مباحث میں سے ہے جن کے بارے میں اصول فقہ کی کتابوں میں عموماً تفصیلی بحث نہیں آتی، اس موضوع پر عزالدین بن عبدالسلام نے قواعد الاحکام[۶] میں اور امام شاطبی نے موافقات[۷] میں تفصیلی بحث کی ہے۔

۴ ـــ 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 عبدالبر نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

۵ ـــ 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،[۸]

۴ ـــ حقوق اللہ اور حقوق العباد

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

---

۵ ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم ص ۲۱۹-۲۲۱۔ بحوالہ التوضیح: صدرالشریعۃ جلد سوم ۱۳۹، اور المرقاۃ شرح مرقاۃ الوصول۔

۶ جلد اول ص ۱۶۸ ـ ۱۷۷

۷ جلد دوم ص ۳۱۵ ـ ۳۲۰، نیز ملاحظہ ہو کشف الاسرار عن اصول البزدوی جلد چہارم ص ۱۲۴-۱۲۵ اور ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۱۴۷ ـ ۱۴۸، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم ص ۲۰۵ ـ ۲۱۹، ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ ص ۹۹-۱۰۴۔

۸ نیز دیکھیے ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ، ص ۱۴۵-۱۵۱، ڈاکٹر عبدالبر: الحکم = ص ۴۴ ـ ۴۸۔

دینے کے لیے فقہاء کی اس قسم کی بڑی اہمیت ہے کہ انھوں نے محکوم 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، انھیں 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 کرلے جیسے بیت اللہ کی حرمت جس کے ساتھ نمازوں کا قبلہ 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 لہٰذا 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 لہٰذا 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 العبد وہ ہے جس سے مخصوص فرد یا افراد کی مصلحت وابستہ ہو مثلاً دوسرے کے مال کی حرمت کہ یہ بندہ کا حق ہے 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،[۹]

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

---

[۹] امام بزدوی: سابق ماخذ جلد چہارم ص ۱۳۴، ۱۳۵۔

مراد وہ مفہوم نہیں ہے جو اس اضافت سے بظاہر سمجھ میں آتا ہے یعنی یہ کہ اللہ کی ذات کا حق صرف عقائد و عبادات میں داخل ہوتا ہے جس کی طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس فرمان میں اشارہ کیا ہے "حق اللہ علی العباد ان یعبدوہ ولا یشرکوا بہ 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 إلا لیعبدون ما ایدیہم من رزق وما ایدیہم 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 اُن 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 مکلفین کے حقوق، اس نابالغ کی پرورش جس کا کوئی پرورش کرنے والا نہیں ہے۔[1]

(ب) احناف 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،

---

[1] ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۱۴۷۔

Marfat.com

۴۔ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص،

جس میں دونوں حق جمع ہوں اللہ کا حق غالب ہو مثلاً حد قذف وہ بھی حقوق اللہ کے ساتھ ملحق ہے، اس اعتبار سے کہ حد قذف ایک پہلو سے آبرو کی حفاظت کرکے اور باہم قتل و خونریزی سے روک کر عمومی مصلحت کو پورا کرتی ہے لہٰذا یہ حق اللہ میں سے ہوگا، دوسری طرف حد قذف سے مخصوص مصلحت بھی وجود پذیر ہوتی ہے یعنی جس پاک دامن عورت پر الزام تراشی کی گئی تھی اس کا دفاع ہوتا ہے اور اس کی شرافت و پاکدامنی کا اعلان ہوتا ہے لہٰذا اُسے حق العبد میں شمار ہونا چاہیئے، لیکن اس کی سزا میں پہلا پہلو زیادہ نمایاں ہے لہٰذا 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 اولیا 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 لہٰذا اسے حقوق العبد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے۔[۱۱۱]

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 لہٰذا 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

---

[۱۱۱] ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ ص ۹۹-۱۰۱۔

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 کرسکتا تھا کہ بندہ کے لیے بالکل کوئی حق نہ مقرر کرے، [۱۲]

امام قرافی نے جو رخ اختیار کیا ہے اس میں افراد کے حقوق ثابت کرنے اور اُن 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، [۱۳]

---

[۱۲] قرافی کی الفروق : فرق نمبر ۳۲ اور اس پر ابن الشاط کی تعلیق،

[۱۳] ڈاکٹر احمد فہمی ابوسنۃ : نظریۃ الحق ص ۱۸۰-۱۸۱-

Marfat.com

شاطبی اس رائے پر یہ نتیجہ مرتب کرتے ہیں کہ حقوق کی تین قسمیں ہیں :

۱۔ خالص اللہ کا حق مثلاً عبادات، اس میں تعبد اصل ہے اور قیاس 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 شاطبی دوسری جگہ ایسی بات لکھتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں۔ وہ تحریر فرماتے ہیں "ہر حکم شرعی میں فوری طور[۱۴] 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 معمول 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 شاطبی کے اس بیان کی بنا پر تمام حقوق مشترک ہوں گے جن میں اللہ

---

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

[۱۵] موافقات جلد دوم ص ۳۱۵۔۳۲۰، مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی کتاب مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۲۰۵۔۲۱۹۔

Marfat.com

کا حق اور انسان کا حق 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۔

۱ــــ جس میں اللہ کا حق غالب ہو، اسے ہم مختصراً حق اللہ کا نام دیں گے،

۲ــــ جس میں بندہ کا حق غالب ہو اسے ہم اختصار کے لیے حق العبد کہیں گے،

(ج) حق اللہ

حق اللہ میں درج ذیل چیزیں شامل ہیں:[۱۶]

۱ــــ 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،

۲ــــ عام معاشرہ کی نگہداشت مقصود ہو اس طور سے کہ ان کے اوپر کسی ایک کی تخصیص کے بغیر مصلحت عام مرتب ہوتی ہو۔[۱۷]

۳ــــ جن احکام سے مقصود ان لوگوں کے حقوق کی حفاظت ہو جنھیں اپنے حقوق کی حفاظت سے کمزور اور معذور تصور کیا گیا ہو،

احناف نے حقوق اللہ کو آٹھ قسموں میں منحصر کیا ہے،[۱۸]

۱ــــ 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۔

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

---

[۱۶] ڈاکٹر ابو سنۃ، ص ۱۷۷، ۱۷۸،

[۱۷] ڈاکٹر ابو سنۃ 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۔

[۱۸] اصول السرخسی جلد دوم ص ۲۹۰-۲۹۶۔

Marfat.com

سزائیں سماج کے وجود کی حفاظت کے لیے ہیں۔

۳ ـــ 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 ـــ 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 ـــ وہ عبادات جن میں ٹیکس ہونے کا پہلو ہو مثلاً صدقۂ فطر، صدقۂ فطر اس اعتبار سے عبادت ہے کہ اس میں محتاجوں پر صدقہ کر کے اللہ کا تقرب حاصل ہوتا ہے اور اس میں ٹیکس کا پہلو بھی ہے یعنی صدقۂ فطر ایک اعتبار سے جان کا ٹیکس ہے،

۶ ـــ وہ مؤنت (ٹیکس) جس میں عبادت کا پہلو ہے جیسے عشر، عشر مؤنت ہے کیونکہ وہ عشری زمین کا ٹیکس ہے اور اس میں عبادات کا پہلو بھی ہے کیونکہ وہ زمین کی پیداوار کی زکوۃ ہے، عشر کو زکوۃ ہی کے مصارف میں صرف کیا جاتا ہے۔

۷ ـــ 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 ـــ 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

Marfat.com

حصوں میں سے چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والے مجاہدین کے لیے مقرر فرمائے اور پانچواں حصہ ان عمومی اور خصوصی مصالح کے لیے رکھا جنھیں خود قرآن نے واضح فرمایا ہے، اسی طرح زمین میں پائے جانے والے خزانہ اور معادن کے پانچ میں سے چار حصے پانے والے کے لیے مقرر فرمائے ہیں اور پانچواں حصہ عمومی مصالح کے لیے مخصوص کر دیا ہے،

—— احناف کا حقوق اللہ کو عبادات، عقوبات، مؤنات کی ان آٹھ قسموں میں محصور کر دینا حق اللہ کے مفہوم کو تنگ کر دینا ہے جو کہ اصلاً سماج کے حق کے معنی میں ہے، اس 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 تیمیہؒ نے حقوق اللہ کی جو تعریف کی ہے وہ ان تمام امور کو شامل ہے چنانچہ انھوں نے قرآن پاک کی آیت "واذا حکمتم ان تحکموا بالعدل" پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ حدود اور حقوق کے بارے میں ہوتا ہے اور ان کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ حدود و حقوق ہیں جو کسی متعین قوم کے 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 انھیں حدود اللہ اور حقوق اللہ کہا جاتا ہے، مثلاً ڈاکوؤں، چوروں اور زناکاروں کی سزا، اور مثلاً اموال سلطانیہ اور اوقاف اور وصایا کے بارے میں فیصلہ

جو کسی معین فرد یا افراد کے لیے نہیں ہے یہ سب اسلامی عہدوں کے اہم امور میں سے ہیں[۱۹]

—— اسی کے ساتھ اس قسم کو بھی شامل کر لیا جائے گا جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں اور حق اللہ غالب ہو مثلاً حد قذف یہ بھی حق اللہ کے ساتھ ملحق ہے اس اعتبار سے کہ حد قذف ایک طرف آبرو کی حفاظت کر کے اور باہم قتل و خونریزی سے روک کر عمومی مصلحت کو پورا کرتی ہے لہٰذا یہ حق اللہ میں سے ہوگا دوسری طرف حد قذف سے مخصوص مصلحت بھی وجود پذیر ہوتی ہے یعنی جس پاک دامن عورت پر الزام تراشی کی گئی تھی اس کا دفاع ہوتا ہے اور اس کی شرافت و پاکدامنی کا اعلان ہوتا ہے لہٰذا اسے حق العبد میں شمار ہونا چاہیئے لیکن اس سزا میں پہلا پہلو زیادہ نمایاں ہے لہٰذا اسے حقوق اللہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا۔

(د) حق العبد[۲۰]

ا—— حق العبد وہ ہے جس پر کسی ایک فرد یا چند افراد کی مخصوص مصلحت مرتب ہو مثلاً ہر ایک کا اپنے گھر، کام، اور بیوی میں حق، اسے حق خاص بھی کہتے ہیں، اسی 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 (خونبہا) 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: السیاسۃ الشرعیہ ص ۲۳-۲۴، ۸۰ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیلی: الحریات العامہ ص ۱۸۱-

[۲۰] ڈاکٹر الوسنۃ: ص ۱۷۹-۱۸۰-

صورت میں اور اس وقت جب کہ جان لینے سے کم والی جنایت میں برابری کے ساتھ قصاص کا وصول کرنا دشوار ہو ابتداءً ہی واجب 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 غصب کر لیا یا تلف کر دیا، تو غاصب کے ذمہ مغصوبہ مال کی واپسی یا اس کے مثل کی واپسی یا اس کی قیمت کی واپسی ضروری ہو گی اور تلف کرنے والے کے ذمہ یہ لازم ہو گا کہ تلف شدہ مال کا مثل یا اس کی قیمت پیش کرے۔

۲ ـــ حق العبد کے ساتھ وہ چیز بھی شامل ہو گی جس میں دونوں حق یکجا ہوں اور بندہ کا حق غالب ہو مثلاً قصاص، یہ بھی حقوق العبد کے ساتھ ملحق ہو گا۔ 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 لہٰذا اسے حقوق العبد کے ساتھ ملحق کیا جاتا ہے[۱۲۱]

۳ ـــ یہاں ایک سوال خاص طریقہ سے حق العبد کے بارے میں پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مال خاص کی حفاظت سے بھی لا محالہ 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

---

[۱۲۱] ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ ص ۹۹-۱۰۱۔

Marfat.com

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 وباوغیرہ میں معاشرہ کے حقوق ثابت ہوتے ہیں، لہٰذا 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،

۱ــــ کسی شخص کا اپنے حق میں تصرف اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ دوسرا شخص اس حق کے استعمال سے پیدا ہونے والے ضرر سے محفوظ رہے جیسا کہ اس جانب الواقع فی حدود اللہ والی حدیث اشارہ کرتی ہے، اسی 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 گذر میں درخت لگائے یا اپنی عمارت کا چھجہ وغیرہ عام راستہ کی جانب نکالے۔ 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 لہٰذا صاحب حق کے لیے واجب ہے کہ اپنے استعمال سے پیدا ہونے والے نتائج پر غور کرلے، اگر اس نے اپنے حق کے استعمال سے دوسرے کے ضرر کا ارادہ کیا یا غیر متعارف طریقہ پر حق کا استعمال کیا یا نگرانی چھوڑ دی یا ایسی مصلحت کو بروئے کار لانے کا ارادہ کیا جو دوسرے کے ضرر کے برابر نہیں یا وہ مصلحت ہی غیر مشروع ہے تو اسے اس طور پر اپنے حق کے استعمال کی اجازت نہیں دی جائے گی، یہ حکم ان تفصیلات کے مطابق ہے جنھیں (حق کے استعمال میں) ظلم کے قواعد نے تفصیل سے بیان کیا ہے،

۲ــــ 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 اتلاف و تبذیر سے نقصان نہیں پہونچا تو جماعت مسلمین کو نقصان ضرور پہنچا، 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
التی جعل اللہ لکم قیاماً،	کو اللہ نے تمھارے لیے مایۂ زندگی بنایا ہے۔
ولا تبذر تبذیراً،	اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا۔
والذین یکنزون الذھب	اور جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے
والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل	رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے
اللہ فبشرھم بعذاب الیم	اللہ کی راہ میں آپ انھیں ایک دردناک
	عذاب کی خبر سنا دیجیے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اضاعت مال سے روکنا اور درج ذیل فرمان بھی اس نظریہ کی دلیل ہے، "من کان لہ فضل ظھر فلیعد بہ علی من لا ظھر لہ ومن کان لہ فضل زاد فلیعد بہ علی من لا زاد لہ" اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی 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[۱۳]

(۵) حقوق اللہ، حقوق العباد کے مخصوص امتیازی احکام

---

[۱۳] ڈاکٹر ابو سنۃ ص ۱۸۰، ۲۰۸، ۲۰۹

Marfat.com

۱ــــ حق اللہ کے لیے درج ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں۔

ــــ الف ــــ حق اللہ کا ساقط کرنا معافی، صلح، ابراء (بری کرنا) کسی طرح جائز نہیں،

ــــ ب ــــ 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 پہونچائے، 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 لیئے کیا ہے۔

ــــ ج ــــ عقوبت عام (عام سزا) کے جاری کرنے کا اختیار امام کو ہے۔

ــــ د ــــ 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 محصن شخص نے زنا کا ارتکاب کیا، شراب پی اور چوری بھی کی تو اس پر تمام سزائیں جاری کی جائیں گی، یعنی زنا کی وجہ سے سو کوڑے لگائے جائیں گے، شراب پینے کی وجہ سے اسّی کوڑے لگائے جائیں گے اور چوری کرنے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ــــ ھ ــــ حقوق عام میں میراث جاری نہیں ہوتی، لہٰذا مجرم کی وفات ہونے پر اس کے ورثاء کو سزا نہیں دی جائے گی اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا جس کے خلاف جنایت کی گئی تھی تو اس کے ورثاء سزا جاری کرنے کا مطالبہ نہیں کریں گے کیونکہ یہ سزا جاری کرنا امام کے حوالہ ہے، نہ تو اس شخص کے حوالہ ہے جس کے خلاف جنایت کی گئی ہے اور نہ اس کے ورثہ کے حوالہ[۲۳]

(۲۳ کا حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ـــ و ـــ اللہ تعالیٰ کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی چیز سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوسکتا انسانوں کے حقوق کا معاملہ اس کے برخلاف ہے کیونکہ انھیں ضرر لاحق ہوتا ہے، اسی لیے اگر کسی شخص نے زنا کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کرلیا تو اس کا یہ رجوع قبول کرلیا جائے گا اور زنا کی یہ سزا ساقط ہوجائے گی اور اللہ تعالیٰ کے لیے جو مالی حقوق بندہ کی طرف سے کسی عمل کے بغیر مثلاً صدقۂ 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 ہوگیا تب بھی اس کے ذمہ اس حق مالی کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی[۲۴]

۲ ـــ حق العبد کے لیے حسب ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں[۲۵]:

حق العبد کی جزاء یا تو خاص سزا ہوگی یا ایسی جزاء ہوگی جو سزا اور ضمان کے درمیان دائر ہوگی یا ضمان ہوگی،

(الف) عقوبات خاصہ (خاص سزائیں) یہ ہیں، قصاص، حقوق العبد کے بارے میں تعزیر،

(ب) وہ جزاء جو سزا اور ضمان کے درمیان دائر ہے دیت ہے،

(ج) ضمان کی دو قسمیں ہیں، ضمان عقد، ضمان فعل، ضمان عقد سے مراد وہ ذمہ داری ہے جو کسی عقد کے نتیجہ میں پیدا ہو اور ضمان فعل سے مراد وہ ذمہ داری ہے جو کسی کے مخصوص مال کے بارے میں کوتاہی کرنے سے پیدا ہوتی ہے،

حقوق عامہ کے برخلاف حقوق خاصہ کی ممتاز خصوصیات یہ ہیں،

ـــ الف ـــ حقوق خاصہ میں معاف کرنا، بری کرنا اور صلح کرنا سب جائز ہے،

اس کے باوجود کچھ حقوق خاصہ ایسے ہیں جنھیں ساقط کرنا جائز نہیں ہے اسی

---

۲۳ ڈاکٹر سنہوری، جلد اوّل ص ۴۷ - ۴۹، ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: دراسۃ مقارنۃ بین الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الوضعی ص ۱۰۰، ۱۰۱ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیلی ص ۱۸۴۔

۲۴ المنثور فی القواعد: زرکشی جلد دوم ص ۵۹

۲۵ ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری جلد اوّل ص ۴۹ - ۵۷ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیلی ص ۱۸۳ - ۱۸۷۔

لیے انھیں 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۔

ـــ ب ـــ حقوق خاصہ کا وصول کرنا مجنی علیہ (جس کے خلاف جنایت کی گئی ہے) یا اس کے ولی کے مطالبہ کی بنیاد پر ہوگا، لہٰذا 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 ٹال مٹول کی جا رہی ہے تو محتسب کو یہ اختیار ہوگا کہ جن لوگوں کے ذمہ حقوق لازم ہیں انھیں حقوق کی ادائیگی کا حکم دے بشرطیکہ وہ لوگ ادائیگی پر قادر ہوں جب کہ اصحابِ حقوق نے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا ہو،

ـــ ج ـــ خاص سزائیں ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتیں اس لیے اگر جرائم متعدد ہوں

توسزائیں بھی متعدد ہوں گی،

—د— عقوبت خاصہ (خاص سزا) میں مجنی علیہ (جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے) کی جانب سے میراث جاری ہوگی لیکن مجرم کی جہت سے میراث جاری نہیں ہوگی،

اصل یہ ہے کہ بندہ کے بعض حقوق میں میراث جاری 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 قرافی 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 خیار 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 قرافی لکھتے ہیں کہ اموال کے حقوق (یہی وہ حقوق ہیں جن میں میراث جاری ہوتی ہے) میں سے میرے علم کی حد تک صرف دو صورتیں خارج ہیں، (۱) حد قذف (۲) اعضاء جسم اور زخم اور اعضاء کے منافع کا قصاص۔ کیونکہ دونوں صورتیں مال نہ ہوتے ہوئے بھی وارث کی طرف منتقل ہوتی ہیں تاکہ وارث کے دل میں مورث پر الزام لگانے سے اور اس کے خلاف جنایت کرنے سے جو غم و غصہ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ ہو سکے،[۲۶]

---

[۲۶] الفروق: قرافی جلد سوم ص ۲۸۳-۲۸۵۔

Marfat.com

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

ا ـــ شریعت میں حقوق اللہ کا جو نظریہ ہے اسی کے بالمقابل وضعی قوانین میں نظام عام اور آداب کا نظریہ ہے۔

ـــ الف ـــ وہ قانونی قواعد جنھیں 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، لہٰذا یہ دونوں ایک ہی نظریہ کی دو تعبیریں ہیں۔

ـــ ب ـــ جو قانونی قواعد نظام عام سے متعلق ہیں وہ بھی ان شرعی قواعد کی طرح ہیں جو حق اللہ میں شمار ہوتے ہیں نہ تو معاف کیے جا سکتے ہیں اور نہ اُن سے بری کیا جا سکتا ہے نہ ان کے بارے میں صلح ہو سکتی ہے نہ ان کے خلاف باہم کوئی اتفاق ہو سکتا ہے۔[۲۷]

ـــ ج ـــ 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 خصومات کے میدان میں ایسی کوششوں کی محتاج ہیں جو ان دونوں میدانوں میں انھیں عملی شکل میں ڈھال سکیں۔

۲ ـــ 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۔

ـــ الف ـــ قانون عام کے دائرہ میں:

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

---

۲۷ ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ ص ۱۰۳، ۱۰۴۔

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 ہوگا 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 تاکہ وہ اپنی اولاد کی صحیح تربیت کر سکے، اگر بیوی نے اس معاہدہ کو توڑ دیا تو اس کی جزاء یہ نہیں ہوگی کہ شادی کو باطل قرار دیا جائے بلکہ اس کی جزاء معاوضہ دلوانا ہوگا اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ عہد لینے والے شوہر نے بیوی کے معاہدہ کرنے کی بنیاد پر اسے جو چیز ہبہ کی تھی یا جس چیز کی وصیت کی تھی اس سے وہ بیوی شادی کرنے کی صورت میں محروم ہو جاتی ہے،

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

Marfat.com

کیے گئے عقود میں تجارت کی آزادی اور کام کی آزادی کو محدود کر دیتے ہیں چنانچہ 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 مماثل کوئی کام نہیں کرائے گا، کاریگر یہ شرط اس واسطے لگاتا ہے کہ اس کی کاریگری کے اسرار و رموز اس بات سے محفوظ 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، لہٰذا اب اعتبار اس بات کا ہے کہ وہ شرط کاریگر کو کام لینے والے کی غیر قانونی فساخت 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 جنھیں 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

Marfat.com

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 بھاؤ کی تحدید کرتے ہیں وہ نظام عام میں سے شمار ہوتے ہیں، لہٰذا 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، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ کرایہ پر مکان وغیرہ دینے والا شخص کرایہ دار سے یہ معاملہ کرے کہ کرایہ دار اس کرایہ پر دیئے ہوئے مکان یا دوکان کے ٹیکس کی ادائیگی کرے گا لیکن اس کے باوجود اگر کرایہ دار نے مکان کا ٹیکس ادا نہیں کیا تو مالک مکان کے 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، لہٰذا 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،

Marfat.com

کسی ایسے جرم کے بروئے کار لانے پر اتفاق جس کے بارے میں قانون میں کوئی دفع نہیں ہے درست نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر قرض خواہ مقروض سے عقد قرض میں اس بات پر اتفاق کرلے کہ مدیون کی طرف سے دین کی ادائیگی کو بھی ظلماً ادائیگی مان لے گا، اس لیے کہ عقد قرض ان عقود میں نہیں آتا جن میں اس جرم کا تحقق ہوتا ہے۔

ـــ ب ـــ قانون خاص کے دائرہ میں نظام عام کی تطبیقات :

قانون خاص کے قواعد یا تو احوال شخصیہ (پرسنل لاء) سے متعلق ہوتے ہیں یا مالی معاملات سے،

احوال شخصیہ کے اکثر قواعد نظام عام سے مربوط ہیں اس لیے کہ ان کا مقصود ہی مصلحت عامہ کو وجود میں لانا ہے لہٰذا 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، لہٰذا 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 لاء کے سلسلہ کی تمام وہ چیزیں جن کا تعلق نظام عام سے ہو ان کے بارے میں صلح کرنا

Marfat.com

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 معتدبہ 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، لہٰذا مالک کو اپنی ملک میں تصرف اور اس سے بہتر طریقہ پر نفع اٹھانے کا جو حق ہے اسے محدود کرنا درست نہیں اسی اصول کی تطبیق کی بنا پر مالک کو تصرف سے روکنے کی شرط اس وقت تک صحیح نہیں ہو گی 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 ہو گا 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 مشتہری نہ کرنے پر اتفاق کیا جس کی مشتہری 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

Marfat.com

بارے میں ہوں۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہیئے 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[۲۸]

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

۳۔ الف۔ نظام عام کا نظریہ اور آداب کا نظریہ دونوں اضافی اور تغیر پذیر ہیں کیونکہ یہ نظریے ہر ماحول اور زمانہ میں مروج افکار و اقدار کے بدلنے سے بدلتے

---

۲۸ ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ: سابق ماخذ ۹۲-۹۷، ۱۰۳، ۱۰۴۔

Marfat.com

رہتے ہیں، چنانچہ باہمی معاملات کی بہت سی شکلیں جو زمانہ ماضی میں بلکہ ابھی قریبی عہد تک صحیح مانی جاتی تھیں وہ ان نئی تنظیمات کے زیر سایہ نظام عام کے مخالف ہوگئی ہیں جن میں قانون ساز ادارہ لازمی قوانین کے 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 ہوگئی ہے اور انشورنس جو قدیم زمانہ میں آداب عامہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے معیوب تھا اس زمانہ میں مقبول ہوگیا ہے یہی حال شادی میں دلالی کا ہے۔

ان تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ معاشرہ میں مروج افکار و اقدار کے تحت نظام کا نظریہ کہیں تنگ ہوتا ہے کہیں وسیع ہوتا ہے، نظام عام کا نظریہ ان انفرادی نظریات کے سائے میں جو آزادیٔ فرد کا اعتبار کرنے میں اسراف سے کام لیتے ہیں اور سوسائٹی کی عمومی مصلحت کو نظر انداز کرتے ہیں تنگ ترین دائروں میں منحصر ہو جاتا ہے جب کہ نظام عام کا یہ نظریہ ان اشتراکی افکار و نظریات کے سایہ میں جو اجتماعی مصلحت 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۔[۲۹]

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 پابند ہے، لوگوں کی اخلاقیات اور ان کی خواہشات کی پابند 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

---

[۲۹] ڈاکٹر... الصدۃ: ص ۹۲-۹۳-

Marfat.com

کے موافق حقوق اللہ کا مقصد نہیں ہیں۔

ـــ ب ـــ 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 جنھیں فقہا سلامی میں اہم مقام حاصل ہے وہ تین نظریات یہ ہیں:
(۱) نظریہ غرر (۲) نظریہ شروط فاسدہ (۳) نظریہ ربا[۳۰]

---

[۳۰] ڈاکٹر... العقدة: ص ۱۰۴۔

Marfat.com

چھٹی فصل

حکمِ شرعی کی قسمیں اور اسکے مجموعے

۱ــــ حکمِ شرعی

یہاں پر ہم حکم کے تعلق سے وہ بحثیں کرنے جارہے 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،

(ھ) مشقت،

(و) امتثالِ حکم کافی ہونے کو ثابت کرتا ہے،

۲ــــ حکمِ 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[1]

---

[1] ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدۃ، سابق ماخذ ص ۱۱۱-۱۴۵، ڈاکٹر عبدالبر، الحکم ص ۱۰-۴۴، ۴۸-۵۵۔

Marfat.com

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

۱ــــ واجب کی درج ذیل تقسیمات ہیں۔

ــــ واجب مؤقت و واجب مطلق

ــــ واجب محدود، واجب غیر محدود

ــــ واجب معین، واجب مخیر

ــــ واجب قضاء، واجب دیانت

ــــ واجب عینی، واجب کفائی یا دوسرے الفاظ میں فرض عین یا فرض کفایہ،

ہم اس آخری تقسیم کے بارے میں تفصیلی گفتگو کریں گے کیونکہ انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے موقف کی وضاحت میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔

۲ــــ اہل اصول نے مندوب کی یہ قسمیں کی ہیں (۱) سنت مؤکدہ یا سنت ہدی (۲) نافلہ (۳) سنت زائدہ،

۳ــــ حرام کی درج ذیل قسمیں ہیں (۱) حرام اصلی یا حرام لذاتہ (۲) کسی عارض کی وجہ سے حرام۔

(ب) احکام وضعیہ کی اہل اصول نے یہ تقسیم کی ہے (۱) رکن (۲) سبب (۳) شرط (۴) علت (۵) امارت (علامت) (۶) مانع،

۱ــــ 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 ازالۂ ملکیت یا ازالۂ حلت کو ثابت کرنے والا سبب اور مکلف کے ذمہ کوئی فعل واجب کرنے کا سبب،

۲ــــ 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 مشروط کی حکمت کی تکمیل کرنے والی ہیں اور وہ شرطیں جو مشروط کے مقصد سے نہ تو ہم آہنگ ہیں اور نہ اس کی حکمت کی تکمیل کرنے والی ہیں اور وہ شرطیں جن کا 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 شروط جعلیہ۔

۳ــــ 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 (ا) رخصت ترک اور رخصتِ 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 رکھنے والے ابواب جمع ہو جائیں، فرض عین اور فرض کفایہ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد ہم مجموعات کی طرف احکام شرعیہ کی تقسیم پر تفصیلی بحث کریں گے۔

Marfat.com

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 انھیں 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 قرافی لکھتے ہیں افعال کی دو قسمیں ہیں کچھ افعال تو وہ ہیں جن کی مصلحت ان افعال کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتی رہے گی اور کچھ افعال وہ ہیں جن کی مصلحت افعال کے مکرر ہونے سے مکرر نہیں ہوتی، پہلی قسم کے افعال کو شارع نے ہر ہر شخص پر الگ الگ لازم کیا ہے 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 ہر شخص کے ذمہ اس

Marfat.com

کے لازم کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے[1]

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 واسطہ 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 لہٰذا 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 گنہ گار ہوتے ہیں،

(ب) فرض کفایہ امور دینی اور امور دنیوی دونوں کو شامل ہیں، امام الحرمین اور

---

[1] الذخیرۃ: قرافی جلد اول ص ۹۷، الفروق: قرافی، فرق نمبر ۱۳

امام غزالی نے امور دینوی کے فرض کفایہ ہونے سے اختلاف کیا ہے ان دونوں کی رائے یہ ہے کہ انسانی طبیعت خود دینوی امور پر اکساتی ہے لہٰذا اس کی ضرورت نہیں ہے کہ شریعت بھی واجب قرار دے کر اس پر آمادہ کرے لیکن راجح یہ ہے کہ امور دینوی بھی بسا اوقات فروض کفایہ میں شامل ہوتے ہیں[۳] 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[۴]

(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 شفایاب 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 بشرطیکہ کسی چیز کو فرض کفائی یا فرض عین قرار دینے کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اس معین شخص کے علاوہ کے ذریعہ مصلحت یا مطلوب شرعی کے تحقق کا امکان ہے یا نہیں، بعض حالات 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 مکلف باقی نہیں رہتا اور اصلاً وہ فعل ہر ہر فرد سے مطلوب نہیں ہے۔

---

[۳] المنثور فی القواعد: زرکشی جلد سوم ص ۳۳، ۳۷، ۳۸۔

[۴] الذخیرۃ: قرافی جلد اوّل ص ۸۰۔

Marfat.com

(ھ) کبھی کوئی شرعی حکم کفائی ہوتا ہے پھر عینی میں تبدیل ہو جاتا ہے مثلاً کسی شہر میں چند ڈاکٹرس 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) خلاصۂ کلام یہ ہے کہ واجب کفائی کی واجب عینی سے تمیز ان دونوں کے سلسلہ میں شارع کے مقصد اور نقطۂ نظر سے ہوتی ہے، واجب کفائی سے شارع کا مقصد اس فعل کا واقع 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، لہٰذا 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۔[۵]

(ز) اس بارے میں اختلاف ہے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی کو فرض عین کی ادائیگی پر فضیلت حاصل ہے زرکشی لکھتے ہیں[۶]

---

۵ ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۷۷-۷۹۔

۶ 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 الغیاثی میں لکھا ہے کہ فرض کفایہ کو ادا کرنا فرض عین کی ادائیگی سے افضل ہے کیونکہ اگر فرض عین میں اس متعین شخص نے فریضہ کو ترک کیا تو صرف اسی پر گناہ ہوگا اور اگر سب لوگوں نے فرض کفایہ ترک 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[1]

—— میرے خیال میں پہلی عبارت (یعنی الروضہ والی عبارت) زیادہ بہتر ہے کیونکہ کسی خصوصیت سے افضلیت لازم نہیں آتی، کبھی مفضول کے ساتھ کوئی چیز مخصوص ہوتی ہے اور فاضل کو چند امور کی وجہ سے اس پر فضیلت حاصل ہوتی ہے،

—— دوسری عبارت کو لوگوں نے مسلمات کی طرح تقلیداً اختیار 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 تیمار داری کرنے والا موجود نہ ہو تو اس کے ذمہ سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے بلکہ فقہاء 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

---

[1] امام الحرمین جوینی: الغیاثی ص ۳۵۸-۳۵۹۔

Marfat.com

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 صلوۃ کسوف کو مقدم کیا جائے گا تاکہ وہ فوت نہ ہو جائے حالانکہ صلوۃ کسوف سنت ہی ہے لہٰذا اس کو مقدم کرنا اسے افضل قرار دینے کے درجہ میں نہیں ہوگا۔

—— اگر کوئی شخص طواف فرض کر رہا ہے اور وہاں جنازہ آگیا 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 لی 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 انھوں 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 الی عبدی بشیٔ احب الی مما افترضت علیہ" (میرے بندہ نے کسی ایسی چیز سے میرا تقرب حاصل نہیں کیا جو مجھے فرائض سے زیادہ پسندیدہ ہو) اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیئے کہ فرض کفایہ کا تعلق تمام لوگوں سے ہونے میں اختلاف ہے۔

Marfat.com

—— فرض کفایہ کو فرض عین پر فضیلت دینے والے شخص نے جس شبہ کا سہارا لیا ہے وہ اس بات پر مبنی ہے کہ وہ عمل جس کا فائدہ متعدی ہو اس عمل سے افضل ہے جس کا فائدہ متعدی نہ ہو، لیکن یہ کوئی عمومی قاعدہ نہیں ہے اور اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے کہ یہ قاعدہ عمومی ہے تو فرض کفایہ کی افضلیت فرض عین پر اسی شخص کے ساتھ مخصوص ہوگی جس نے سب سے پہلے فرض کفایہ کی طرف سبقت کی ہے، رہے وہ لوگ جنھوں 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 ہوگیا 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 انھوں 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 سنجی نے اہل تحقیق سے یہی بات نقل کی ہے، سیوطی نے اپنی بحث اس بات پر ختم کی ہے کہ ذہن جس طرف جاتے ہیں وہ اس کے خلاف بات ہے، [۵]

—— 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 لہٰذا 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

---

[۵] جلال الدین سیوطی، الاشباہ والنظائر ص ۴۳۹۔

لیا تو باقی لوگوں سے بھی گناہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے اس کی ادائگی نہیں کی تو سب گناہ گار ہوں گے،

اس نقطۂ اتفاق کے بعد اس بارے میں اختلاف ہے کہ واجب کفائی کا مخاطب ہر ہر فرد ہے یا افراد کا مجموعہ ہے یا ان میں سے بعض لوگ مخاطب ہیں یا ایسے بعض افراد مخاطب ہیں جو اللہ کے نزدیک معین ہیں؟[۹]

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" لہٰذا 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 حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منھا" بالکل اس آیت کے مثل ہے "واذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم" 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 گنہ گار ہوں گے اور ظاہر بات ہے کہ مخاطب ہوئے بغیر سب کے گنہ گار ہونے کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہے۔

۲۔۔۔ بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ فرائض کفایہ میں خطاب افراد کے مجموعہ کی طرف متوجہ ہے ہر ہر فرد مخاطب نہیں ہے کیونکہ اگر ہر ہر فرد مخاطب ہوتا تو بعض کے عمل کرنے سے باقی لوگوں کے ذمہ سے فرض کفایہ کے سقوط سے یہ بات لازم آتی کہ خطاب شرعی کے متوجہ ہونے کے بعد بلا کسی نسخ کے خطاب شرعی

---

[۹] ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم ص ۸۰-۸۱۔

Marfat.com

ختم ہوگیا اور ایسا ہونا اصولی طور سے باطل ہے،

لیکن یہ استدلال اس طرح قابل رد ہے کہ طلب ثابت ہونے کے بعد اس طلب کا ناسخ کے بغیر سقوط ممکن ہے جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ خطاب سے شارع کا جو مقصود تھا وہ حاصل ہوگیا، پھر دوبارہ اس مقصود کی تحصیل دشوار ہے تو وجوب خود بخود ختم ہوجاتا ہے[1] 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 پلادیا تو اب پہلے بیٹے کے حق میں طلب باقی رہنے کا کوئی معنی نہیں،

اس رائے کے بارے میں جو استدلال کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے پہلو سے بھی قابل رد ہے وہ یہ کہ فرائض کفایہ میں ہر فرد کا فعل دوسرے کے فعل کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا فرض کفایہ کو ترک کرنے والا بھی فرض کفایہ ادا کرنے والا ہوگیا[2]، یعنی مطالبہ تمام لوگوں سے ہے لیکن ایک کا فعل دوسرے کے فعل کے قائم مقام ہوجاتا ہے لہٰذا جس شخص نے حقیقتاً اس فعل کی ادائیگی نہیں کی وہ بھی اس لحاظ سے فعل ادا کرنے والا ہوگیا، کیونکہ جس شخص نے وہ فعل کیا ہے اس کا نہ کرنے والوں سے رشتہ ہے لہٰذا آپ نے کرنے والے کو اس کام کے سلسلہ میں دوسروں کے نائب کے درجہ میں مان لیا واجبات 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 حس کے افراد ایک دوسرے کا تعاون کرتے ہیں اس واجب کی مخاطب ہے لیکن اس کی انجام دہی بعض افراد ہی کرتے ہیں، لہٰذا اس فریق نے جو دلیل پیش کی تھی وہ دلیل ماننے کے لائق نہیں ہے۔

---

[1] قرافی : الذخیرۃ جلد اول ص ۷۹

[2] جمال الدین حلی : تہذیب الاصول، محمد ابوزہرہ : اصول الفقہ ص ۳۶۔

Marfat.com

۳ ـــ بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ فرض کفایہ کے مخاطب بعض مکلفین ہیں، سارے کے سارے نہیں یہ لوگ وہ ہیں جنھیں 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 ہوگئی، یہ اہل اصول اپنے اس دعوی 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 طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم،	ایسا کیوں نہیں ہوا کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ نکلتا تاکہ وہ لوگ دین میں تفقہ حاصل کریں اور اپنی قوم کو ڈرائیں جب وہ لوگ ان کے پاس لوٹ کے آئیں۔

کیونکہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات کا حکم دے رہے ہیں کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ تفقہ طلب کرنے کے لیے نکلے،

۴ ـــ کچھ اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ واجب کفائی کے مخاطب ایسے بعض افراد ہیں جو عنداللہ 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 انھیں 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 قرافی لکھتے ہیں[۱۲] 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

---

[۱۲] الذخیرۃ جلد اول ص ۷۸-۷۹۔

Marfat.com

سے، لہٰذا مختلف جماعتوں میں سے کسی معین جماعت کے کر لینے سے وجوب ساقط ہو گیا اور کوئی معین جماعت گنہ گار نہیں ہو گی 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، لہٰذا فی الجملہ تمام لوگوں سے اس کا مطالبہ ہے بعض لوگ براہِ 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 ہو گا تو یہاں دو قسمیں ہیں، (۱) قوم کے نمائندے، یہ وہ قادر لوگ ہیں جن میں نمائندگی کی تمام اہلیتیں موجود ہوں (۲) نمائندوں کا انتخاب کرنے والے، یہ وہ بقیہ افراد ہیں جو نمائندگی کی قدرت رکھنے والوں کو تیار اور منتخب کر سکتے ہیں، امام شاطبی بحث کے نتیجہ میں یہاں تک پہنچے ہیں" اس طرح اختلاف کی بنیاد ختم ہو جاتی ہے اور باہم مخالفت کی کوئی ظاہری وجہ باقی نہیں رہتی۔

ڈاکٹر مدکور اس بات سے متفق نہیں ہیں کہ یہی جزئیہ اختلاف کا مدار ہے بلکہ

Marfat.com

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 انھوں نے مثال دی ہے کہ کیا وہ سب لوگ مکلف ہیں؟ اور کیا جو افراد قادر نہیں ہیں وہ ان سب لوگوں کو آمادہ کریں گے یا بعض کو آمادہ کریں گے؟ ڈاکٹر مذکور کی رائے میں بحث و اختلاف کا محل یہ ہے لہٰذا دونوں رایوں کا اختلاف ختم نہیں ہوا[۱۳]

ہمارا خیال یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دو قاعدے ایک دوسرے میں داخلت 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 حسنِ انتخاب سے کام لیں، اس طرح کہ ان میں جو شخص مطلوبہ کام کی ادائے گی 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، لہٰذا 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

---

[۱۳] ڈاکٹر محمد سلام مدکور، مباحث الحکم ص ۸۰۔

کہ فرض کفایہ کی ادائیگی اولأسب کا ایک مشترک راستہ میں چلنا ہے، چلنے والا جس جگہ رک گیا اور چلنے سے عاجز ہوگیا تو وہ ایسی منزل پر ٹھہرا ہے جہاں اس کی فی الجملہ ضرورت تھی اور اگر اس میں ابھی طاقت ہے تو مزید چلے گا۔ یہاں تک کہ فرائض کفائیہ کے سلسلہ میں انتہائی حد تک پہنچ جائے اور اس سے دنیا کے احوال اور آخرت کے اعمال درست ہو جائیں گے، اس تفصیل سے تمھیں معلوم ہوا کہ فرض کفایہ کی طلب میں ترتی ایک ترتیب پر نہیں ہے اور نہ یہ مطلقاً عامۃ المسلمین کے ذمہ ہے، نہ ہی مطلقاً بعض افراد کے ذمہ ہے اور نہ یہ مقاصد کے اعتبار سے مطلوب ہے وسائل کے اعتبار سے 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 کرلیں ورنہ اس کے بارے میں بحث کسی بھی طریقہ سے منضبط نہ ہوگی،[۱۴]

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فرائض کفایہ کو بروئے کار لانا عام مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے اور ہر ہر شخص کے ذمہ اتنی ہی ذمہ داری ہے جتنی اس کی صلاحیت ہے، جو شخص فرض کفایہ پر براہِ 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 پانا فی الجملہ سب کی طرف سے ہو جائے گا اور جمال الدین الحلی کی یہ بات صادق آئے گی کہ جس شخص نے وہ فعل انجام نہیں دیا اس نے بھی دوسرے انجام دینے والے کے ذریعہ 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

---

[۱۴] الموافقات، شاطبی جلد اوّل ص ۱۷۶-۱۸۱-

[۱۵] البوزجرہ، ص ۳۵-۳۸-

Marfat.com

ہیں اور دینوی بھی۔

ا ـــــ دینی فرض کفایہ وہ ہے جو دین کے اصول و فروع سے متعلق ہو،

ـــــ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات اور زلہ بجابی اور سلبی صفات پر قطعی دلائل اور حجت قائم کرنا نبوتوں کو ثابت کرنا، شبہات و مشکلات کا ازالہ،

ـــــ علوم شرعیہ یعنی تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ میں مشغول ہونا اور ان علوم میں گہرائی پیدا کرنا،

ـــــ جن لوگوں کو اللہ نے فہم اور معلومات سے نوازا ہے ان کے لیے کتابیں تصنیف کرنا،

ـــــ قرآن و حدیث یاد کرنا اور احادیث کی روایت کرنا،

ـــــ اجتہاد کرنا، اگر ایک شخص بھی اجتہاد میں مشغول ہے تو تمام لوگوں کے ذمہ سے فرض ساقط ہو گیا اور اگر کسی زمانہ کے تمام لوگوں نے اس میں کوتاہی کی تو اجتہاد ترک کرنے کی وجہ سے گنہ گار ہوں گے اور اپنے آپ کو بڑے خطرے میں ڈالیں گے،

ـــــ طلبہ کو تعلیم دینا اور فتوی دینا،

ـــــ قضاء کی ذمہ داری سنبھالنا،

ـــــ گواہ بننا اور گواہی دینا،

ـــــ خلافت عظمی کی ذمہ داری سنبھالنا،

ـــــ جہاد بھی اس وقت فرض کفایہ ہے جب کفار اپنے ملکوں میں ہوں اور حملہ آور نہ ہوئے ہوں، لیکن اگر کفار نے حملہ کیا اور سرزمین اسلام کو روند دیا تو جہاد فرض عین ہو گا،

ـــــ اسیروں کو رہا کرانا،

ـــــ بھلی بات کا حکم دینا اور بری بات سے روکنا، یہ فریضہ حکام کے ساتھ خاص نہیں ہے،

ـــــ 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،

Marfat.com

—— حوادث میں فریاد طلب کرنے والوں کی فریاد رسی کرنا،
—— جماعت قائم کرنا، اذان واقامت کہنا،
—— مردوں کو غسل دینا، کفن پہنانا، ان پر نماز جنازہ پڑھنا اور دفن کرنا،
—— لاوارث بچے کو اٹھالینا،
—— سلام کا جواب دینا جہاں پوری جماعت کو سلام کیا گیا ہو،
—— نفس سے جہاد کرنا تاکہ اس جہاد کے نتیجہ میں طاعات میں ترقی ہو اور صفات مذمومہ سے دل کی تطہیر ہو، ہر اقلیم میں علماء اہل باطن میں سے کسی شخص کا ہونا ضروری ہے جس طرح علماء ظاہر میں سے کسی شخص کا ہونا ضروری ہے یہ دونوں طالبین علم و رشد کو اپنی اپنی لائن میں فائدہ پہونچائیں گے، عالم کی اقتداء کی جاتی ہے اور عارف سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب نفس پر سرکشی غالب نہ ہوئی ہو اور نفس گناہوں میں نہ ڈوبا ہو، اگر یہ صورت حال 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 حتی 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

Marfat.com

کیونکہ انسانی فطرت خود ان کاموں پر ابھارتی ہے۔ لہٰذا 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،

فقہاء نے علم طب میں مشغول ہونے کو بھی فرائض کفایہ میں شمار کیا ہے اور امام غزالی کی پیروی میں حساب کو بھی علم طب کے ساتھ لاحق کر دیا ہے[16]

(ی) فقہاء نے یہ جو مثالیں بیان کی ہیں یہ بر سبیل مثال ہیں، یہ مثالیں وہ ہیں جو ان کے معاشروں کی ضروریات کے مناسب ہیں، ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے زمانہ کی نئی ضروریات کی ایک فہرست بنا کر قدیم فقہاء کی فہرست میں شامل کر دیں، عصر حاضر کے فرائض کفایہ کی فہرست میں بیشتر چیزیں وہ ہونگی جو دنیوی 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 علماء نے صراحتاً ذکر کیا ہے،

ا۔۔۔ 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،

---

[16] المنثور فی القواعد، زرکشی جلد سوم ص ۳۳-۲۸، الاشباہ والنظائر، امام سیوطی ص ۴۴۰-۴۴۷۔

Marfat.com

ـــــ ایک ایسے منصوبہ کے مطابق کتابوں کی تصنیف جو چند صدیوں تک اجتہاد کا دروازہ بند رہنے کی وجہ سے فکری زندگی میں جمود پیدا ہونے کے نتیجہ میں جو خلا پیدا ہوئے ہیں انھیں پر کرے،

ـــــ قرآن و حدیث اور علوم شرعیہ کو بآسانی 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،

ـــــ 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،

ـــــ ادارۂ خلافت و امارت کا قیام جو مسلمانوں میں اتحاد پیدا کرنے ان میں باہمی تعاون اور نظریہ شوریٰ کی تطبیق کا ذمہ دار ہو،

ـــــ اسلحہ سازی میں خود کفیل ہونا جس سے غیر مسلموں پر بھروسہ کیے بغیر جہاد کی تیاری کا فریضہ انجام دیا جا سکے،

ـــــ 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،

ـــــ 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 جا سکے 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 چاہیئے 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،

۲ـــــ دنیوی قسم میں فرائض کفایہ:

Marfat.com

—— 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 انھیں 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 رُخ 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 نقطۂ 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 انواعِ حکم کے مباحث کے ضمن میں مذکور ہیں،

Marfat.com

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 نقطۂ نظر کامل طور پر سامنے آجاتا ہے،

۴ــــ احکام شرعیہ کے مجموعے

(الف) 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 جارہی 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۔

Marfat.com

(ب) موضوعات کے اعتبار سے حکم شرعی کی اقسام کا بیان:۔

۱۔ عبادات: یہ قسم طہارت، نماز، جنائز، 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، ذبیحہ، شکار وغیرہ کے ابواب آتے ہیں۔

۳۔ احوال شخصیہ یا نظام خاندان: یہ قسم پیغام نکاح، نکاح، طلاق، خلع، حجر، لقیط، رضاعت، حضانت، ولایت، وصایت، نفقات، میراث، وصیت کے ابواب پر مشتمل ہے،

۴۔ معاملات مالیہ: اس قسم کے اندر مندرجہ ذیل ابواب آتے ہیں، بیع، سلم، رہن، صلح، حوالہ، ضمان، شرکت، اجارہ، وکالت، عاریت، غصب، شفعہ، مضاربت، مساقات، جعالت، احیاء الموات، ہبہ، وقف، ودیعت، مسابقت، تقسیم، مزارعت، مغارسہ،

۵۔ تعزیرات: یہ قسم جنایات، حدود، قصاص، بغاوت، اور تعزیر کے ابواب پر مشتمل ہے،

۶۔ نظام عدالت، دیوانی اور تعزیراتی کارروائیاں، اثبات دعوی: یہ قسم قضاء، دعوی، بینات، اقرار، شہادت کے ابواب کو شامل ہے، اسی قسم میں وہ کتابیں بھی شامل ہیں جو خاص طریقہ پر نظام قضاء اور فیصلہ کے طریقوں کے بارے میں لکھی 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

Marfat.com

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 جارہی ہیں، مثلاً قانون اجرت، سمندر سے متعلق قوانین سوشل انشورنس قانون اور اس کے علاوہ دوسری قسمیں،

(ج) اس کے بعد وہ شرعی مباحث آتے ہیں جن کی حیثیت علوم کے ضابطہ کی ہے خواہ طبعاتی علوم ہوں جیسے کہ سائنس، کیمیا، فلکیات، طب وغیرہ یا انسان سے متعلق علوم ہوں مثلاً عمرانیات، علم تربیت، نفسیات، سیاسیات، اقتصادیات، علم نشر و 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 مناہج و مقاصد پر کنٹرول کرنے کے لیے ان مباحث شرعیہ کی اہمیت کی جانب توجہ دلائی جاتی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ہر علم اپنے باقی مباحث میں اس تجرباتی اور عقلی منہج پر کاربند رہے جو اس کے لیے مناسب ہے اور ہر علم کے لیے جس طرح کے مطالعہ و 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 تنبیہ کرنا بھی مناسب ہے کہ مباحث شرعیہ کی اس موضوعاتی تقسیم کی بنیاد

عملی فائدہ ہے اور اس تقسیم میں تبدیلی اور ترقی ہو سکتی ہے جس طرح قانونی علوم، سائنسی علوم اور انسانی علوم کی تقسیم میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، ان اقسام میں سے ہر قسم کی فرعی، داخلی تقسیم کی تفصیلات بھی، عملی ضرورتوں کے تابع ہیں اور اسی طرح احکام فرعیہ تفصیلیہ کے فقہی مواد کو یکجا کرنے کے جو تقاضے ہیں وہ بھی ان تفصیلات پر اثر انداز ہیں اور جو فقہی نظریات ان تمام اقسام میں سے قواعد عام کو یکجا کرتے ہیں وہ بھی ان تفصیلات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

(ھ) اس تقسیم سے تجارتی، انتظامی اور بین الاقوامی میدان میں احکام شرعیہ کی وحدت کا مسئلہ علیحدہ کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مسئلہ پر ہم شریعت کے خصائص کی فصل وحدت شریعت کے عنوان کے تحت بحث کر چکے ہیں۔

Marfat.com

ساتویں فصل

حکمِ شرعی کے ماٰخذ

(الف) اہل اصول کا کتاب وسنت کے بنیادی ماٰخذ ہونے پر اتفاق ہے اسی طرح اجماع کے ماخذِ حکمِ 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 ماٰخذ کی تحدید وتعین 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 ماٰخذ (۲) مختلف فیہ ثانوی ماٰخذ۔

متفق علیہ ماٰخذ (قیاس کے بارے میں اکثری اتفاق ہے)

۱۔ قرآن پاک
۲۔ سنت
۳۔ اجماع
۴۔ قیاس اور اجتہاد

مختلف فیہ ماٰخذ

۱۔ استحسان
۲۔ استصحاب

Marfat.com

۳۔ استصلاح یا مصلحت مرسلہ
۴۔ عرف
۵۔ پہلی امتوں کی شریعتیں
۶۔ صحابی کا مذہب
۷۔ اہل مدینہ کا عمل
۸۔ سدذرائع
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 مصادرِ 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 نظریۂ عامہ کے تسلسل کی تکمیل ہوتی ہے۔

(ج) مصادرِ حکم شرعی کے بارے میں ہم درج ذیل اقسام کے تحت بحث کریں گے۔

۱۔ نقل۔ یہ عنوان کتاب وسنت اور قدیم آسمانی شریعتوں پر مشتمل ہے۔
۲۔ اولوالامر۔ یہ عنوان اجماع اور اجتہاد کو شامل ہے۔ اجتہاد سے مراد قانون سازی ہے۔ قانون کے مطابق فیصلہ اور اس کی تنفیذ اس کے دائرے سے باہر ہے۔
۳۔ موجودہ اوصاف وحالات۔ اس کے اندر عرف اور استصحاب آتا ہے۔
۴۔ عقل
۵۔ بصارت اصلیہ

۱ــــ 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 کرلی جائیں جو تشریعی سنت کو غیر تشریعی سنت سے متمیز کرنے کے بارے میں ہیں۔ غیر تشریعی سنتوں میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ تصرفات بھی ہیں جو آپؐ 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۔[1]

(ج) قدیم آسمانی شریعتیں۔ اکثر اہلِ 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۔

۲ــــ اولوالامر

اہل اصول نے اجماع اور اجتہاد کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے (اجتہاد قیاس

---

[1] امام قرافی: الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی والامام ص ۸۶-۱۱۰، ڈاکٹر محمد سلیمان اشقر: افعال النبی، ڈاکٹر محمد سلیم عوا: السنۃ التشریعیہ وغیر التشریعیۃ رسالہ المسلم المعاصر، افتتاحی شمارہ ص ۲۹-۴۹۔

[2] ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مناہج الاجتہاد ص ۳۴۱۔

سے کہیں زیادہ وسیع ہے کیونکہ قیاس اجتہاد کے مآخذ میں سے ایک ماخذ 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۔

یاایھاالذین آمنوااطیعوا	اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو
اللہ واطیعوا الرسول	اور رسول کی اور اپنے میں سے
وأولی الامرمنکم (النساء: ۵۹)	اولوالامر کی۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ اولوالامر سے مراد حکام اور امراء ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ امام رازیؒ، طبری، 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، فقہاء اور علماء دین مقصود ہیں۔ حضرت جابر بن عبداللہ، مجاہد، امام مالک، ضحاک اور ایک روایت میں امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

ایک تحقیق یہ ہے کہ اولوالامر مذکورہ بالا دونوں گروہوں کو شامل ہے۔ زمخشری، ابن کثیر، ابن تیمیہ، ابن قیم، آلوسی، قرافی اسی کے قائل ہیں[۳]

اس رائے کو اختیار کرتے ہوئے جس کے مطابق آیت کریمہ دونوں گروہوں کو شامل ہے اور اس آیت کریمہ سے اجماع اور قیاس[۴] دونوں کی حجیت پر استدلال کرنے

۳۔ الجامع لاحکام القرآن: قرطبی جلد پنجم ص ۲۵۸-۲۶۰، ابن القیم: اعلام الموقعین جلد اول ص ۱۰، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحۃ عند الاصولین ص ۲۹۵-۲۹۷، ڈاکٹر عبدالحمید انصاری: الشوری ص ۲۳۸-۲۴۱۔

۴۔ ڈاکٹر احمد حمد: الاجماع بین النظریۃ والتطبیق ص ۵۸-۶۰، میزان الاصول: سمرقندی ص ۵۶۲، ڈاکٹر سید نشارت ابراہیم دربنی: القیاس فی الاصول ص ۲۰۱۔

Marfat.com

کی وجہ سے ہم اولوالامر کی ان تمام اصناف پر بحث کرتے ہیں جو اس آیت کے تحت داخل ہیں خواہ وہ قانون سازی (تشریعی) کی ذمہ داری انجام دیتے ہوں یا قانون شریعت کی تنفیذ کی یا قانونِ 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۔

علی المرء المسلم السمع والطاعة	مسلمان شخص پر سننا اور اطاعت کرنا
مالم یؤمر بمعصیة فاذا أمر	واجب ہے جب تک اسے گناہ کا حکم نہ
بمعصیة فلا سمع ولا طاعة	دیا جائے۔ جب گناہ کا حکم دیا گیا تو
	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۔

لاطاعة لبشر فی معصیة اللہ	اللہ کی نافرمانی میں کسی انسان کی اطاعت نہیں ہے۔

امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، نے حضرت علی رضؓ 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۔ اُن لوگوں نے حکم نہیں مانا۔ پھر ان سب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر واقعے

Marfat.com

کی خبر دی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر یہ لوگ آگ میں داخل ہو جاتے تو پھر اس سے نہ نکلتے۔ اطاعت تو صرف نیک کام میں ہوتی ہے۔"

اسی لیے علماء لکھتے ہیں: ولیِ 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، لہٰذا 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 پہ اتفاق کا نام ہے۔ لہٰذا 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 لہٰذا باقی لوگوں کا اجماع حجت نہیں ہوگا؟ امام رازی، بیضاوی، آمدی نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن ابن جریر طبری، ابوالحسین 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

شہ ڈاکٹر محمد سلام مدکور، الاباحۃ ص ۲۹۹-۳۰۳۔

Marfat.com

اجماع نہیں کہلائے گا۔[۶]

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 ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے زمانۂ خلافت میں بھی اس اجماع کے وجود پذیر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں: "جو شخص بھی ان واقعات کا مطالعہ کرے گا جن کے بارے میں صحابہ کرام نے فیصلہ کیا اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں کو اجماع قرار دیا گیا اس پر یہ حقیقت واضح 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 در حقیقت ایسا حکم شرعی تھا جو جماعت کے مشورے سے صادر ہوا کسی ایک فرد کی رائے و قیاس سے نہیں۔ اور یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ جن اعیان اور بہترین افراد کو حضرت ابوبکرؓ مقدمہ پیش ہونے کے وقت یکجا کرتے تھے وہ مسلمانوں کے تمام اعیان و اخیار نہیں تھے۔ کیونکہ ان اعیان و اخیار کی ایک بڑی تعداد مکہ، شام، یمن اور جہاد کے میدانوں میں تھی۔ کسی روایت میں یہ نہیں آیا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ 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 جس بات پر متفق ہو جاتے حضرت ابوبکرؓ اسے 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۔"[۷]

---

[۶] محمد ابوالنور زہیر: اصول الفقہ جلد سوم ص ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۴۔

[۷] عبدالوہاب خلاف: اصول الفقہ ص ۵۰ (نواں ایڈیشن)، ڈاکٹر مدکور: مناہج الاجتہاد ص ۲۴۱-۲۴۲۔

۲—— جب ہم اجماع کے مباحث ترک کرکے اجتہاد کے مباحث کی طرف آتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ان حضرات کے یہاں رائے یا اجتہاد لبسا اوقات افراد کے دائرے سے نکل کر اجتماعی رائے کے دائرے میں آجاتا ہے۔ جس اجتماعی رائے پر سب کا اتفاق ہوجائے 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۔[۸]

امام مالکؒ حضرت علیؓ تک 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 کرکے باہم مشورہ کرو۔ اس میں تنہا کسی ایک کی رائے سے فیصلہ نہ کرو۔"[۹]

اس شکل میں جو اجتماعی اجتہاد ہو اگر یہ امام کے حکم سے کیا جائے تو اجتہادی مسئلہ میں اس سے اختلاف ختم ہوجائے گا اور وہی ایک رائے سب کے لیے واجب الاتباع ہوجائے گی۔[۱۰]

۳—— اس طرح اجماع اور اجتماعی اجتہاد کا نتیجہ ایک ہوجاتا 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 تشریعی (قانون سازی) ذمہ داری انجام دے۔

—— وہ مسائل جن پر ہمارے گذشتہ زمانوں کے فقہاء بحث کرچکے ہیں۔ یہ ادارہ

---

۸ ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مناہج الاجتہاد ص ۵۲۰۔ ۵۲۱۔

۹ ابن القیم: اعلام الموقعین جلد اول ص ۷۳۔ ۷۴۔

۱۰ قرافی: الفروق جلد دوم ص ۱۰۳، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحۃ ص ۳۰۸۔ ۳۲۳۔

Marfat.com

اجتہاد فقہاء کی متعدد آراء میں سے وہ رائے اختیار کرے 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۔

۳۔۔۔ وہ نئے پیش آمدہ مسائل جن پر فقہاء سابقین نے بحث نہیں کی ہے۔ یہ ادارۂ اجتہاد ایسے نئے مسائل کے بارے میں اجتہاد کے شرعی منہج کے ذریعہ حکم شرعی دریافت کرنے کا فریضہ انجام دے گا۔

۴۔۔۔ یہ بات محتاج بیان نہیں کہ "لامساغ للاجتہاد فیمانیہ 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 الدلالۃ 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 الدلالۃ 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"۔[1]

(ب) فیصلہ کرنے والی اور احکام کا نفاذ کرنے والی قوتوں اجتہاد کی آزادی اور قانون سازی کی پابندی کے درمیان ادارۂ 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 ادارۂ اجتہاد

---

[1] عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ۔ ص ۲۱۶-۲۱۸۔

Marfat.com

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 پا رہا 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۔

فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لاتعلمون۔	اہل ذکر سے دریافت کرو اگر تم ناواقف ہو۔

تقلید نام ہے دوسرے کا قول بغیر دلیل قبول کر لینے کا۔

اگر مسئلے کے بارے میں فتوی 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 تقوی میں سب سے فائق ہے، اسی کے قول کو اختیار کرے۔اہل اصول نے عامی کو اس نوع کے اجتہاد کا پابند کرنے کے بارے میں اور ان مرجحات کے بارے میں جن کے ذریعہ عامی ایک مجتہد کے قول کو دوسرے کے قول پر ترجیح دے سکتا ہے طویل بحث کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ افراد خواہ مجتہد ہوں یا عوام انھیں 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 انھیں اس سلسلے کی مختلف آراء میں سے ایک رائے کو اختیار کرنے کی آزادی ہوگی جس پر انھیں 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 کرکے اس کے سلسلے میں اپنا نقطۂ نظر پیش کریں گے۔

ا ـــ 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۔

ـــ الف ـــ 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 تولیتِ 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 تولیتِ قضا کے اندر حاکم نے اس کی شرط لگا دی ہے تو شافعیہ کے مذہب کے مطابق قاضی مقرر کرنا ہی باطل ہے اور حنفیہ کے مذہب کے مطابق تولیت قضا صحیح ہے اور شرط باطل ہے۔[۱۲]

ـــ ب ـــ 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۔[۱۳]

ـــ ج ـــ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تعزیر کے سلسلے میں قاضی کو شریعت نے جو آزادی

---

[۱۲] الاحکام السلطانیہ: ماوردی ص ۶۷، ۶۸، الاحکام السلطانیہ: ابو یعلی ص ۶۳، ۶۴؛ نیز دیکھئے ڈاکٹر محمد عبدالقادر ابو فارس: القضاء فی الاسلام ص ۳۹، ۴۰، اس مسئلے کے بارے میں خصائص کی فصل میں "قاضی مجتہد" کے عنوان کے تحت اشارہ آچکا ہے۔

[۱۳] الاحکام السلطانیہ: ماوردی ص ۶۶، الاحکام السلطانیہ: ابو یعلی ص ۶۱، ۶۲؛ بدایۃ المجتہد: ابن رشد جلد دوم ص ۴۹۶، ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر: تقنین الفقہ الاسلامی ص ۱۷-۲۵۔

Marfat.com

دی ہے وہ آزادی قاضیٔ 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۔[۱۴]

— د — فقہاء شیعہ بھی اسی رائے سے متفق ہیں۔ فقہاء شیعہ کا خیال ہے کہ یکساں 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 شیعی کی بنیادوں سے ہم آہنگ نہیں ہے یا یہ کہا جائے کہ ضرورت اور مجبوری ایسے قاضی مقرر کرنے کا مطالبہ کر رہی ہے جن میں اجتہاد اور استنباط احکام کی صلاحیت نہیں ہوتی لہٰذا ان قاضیوں کو مدون قانون کی ضرورت ہے۔ فقہاء شیعہ کی رائے میں ایسی حالت میں ایسا یکساں قانون مدون کرنے میں کوئی مانع نہیں 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 تنفیذِ احکام کے تمام میدانوں میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ بہ شرطیکہ یہ اجتہادی عمل ایسے فقہاء کی نگرانی میں ہو جن میں اجتہاد کی صلاحیت ہو۔[۱۵]

— ھ — اس نقطۂ نظر کی تائید میں دورِ حاضر میں چند عملی، سیاسی، داخلی اور خارجی دلائل بھی پیش کیے گئے ہیں۔

عصرِ حاضر میں اس رائے کے مؤیدین "قانونی دفعات کی جیل" میں شریعت کو مقید کرنے کو مسترد کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی رائے میں احکام شریعت نے نشوونما کے مراحل طے کر کے اس فقہ کی صورت اختیار کی ہے جس کی نمائندگی متعدد اسلامی مسالک کے فقہی مراجع کرتے ہیں جن میں مختلف ائمہ کی آراء پائی جاتی ہیں اور فقہ کو اس شکل میں باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ فقہ اسلامی میں معاشرے

---

[۱۴] ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز: دستور الاخلاق فی القرآن۔ ص ۲۷۴-۲۷۵۔

[۱۵] شیخ جعفر سبحانی: التقنین فی الحکومۃ الاسلامیۃ، اور مقالات المؤتمر الرابع للفکر الاسلامی فی طہران 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 قضاء کو کار اجتہاد میں تعاون کرنا چاہیئے کیونکہ اجتہاد ہی احکام کا زندہ متجدد ماخذ ہے اور اجتہاد کی ذمہ داری اگرچہ ایک علمی ذمہ داری ہے لیکن یہ ذمہ داری محض نظری علماء کے 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 تعلیق ہوتا ہے یعنی قانون وضع کرنے میں ججوں کا رول مدون قانون سے زیادہ اور پہلے ہوتا ہے۔ اسلامی شریعت میں یہ ترتیب اس طرح بدل دی گئی کہ ائمہ کی فقہ کو اولیت دی گئی اور فقیہ و قاضی کا رول مساوی قرار دیا گیا۔

اس نقطۂ 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 جارہا ہے بظاہر وہ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا ذریعہ ہے لیکن در پردہ 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 جارہی 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

Marfat.com

کرنے کے اختیار پر قبضہ کر لینا وضعی قانون سازی کے ہتھیار کو حکام کے سیاسی مقاصد کی برآری کا ذریعہ بنا دے گا لہٰذا 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، لہٰذا، یہ بات ضروری ہے کہ محض "قانون سازی" کے قافلہ کی ہم رکابی اختیار کرنے کے لیے اتنی بڑی ضمانت کو بھینٹ نہ چڑھایا جائے کیوں کہ اس "قانون سازی" کا مقصد ملک کے سیاسی اقتدار کی جانب سے قانونی اقتدار کو غصب 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 انھیں اتنا پابند بنا دیا جائے کہ جس سے حکام کے لیے سرکشی اور ہمہ گیر استبداد کا دروازہ بند ہو جائے۔[1]

۲ ـــــ 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 ـــــ اس کے بعد ابن المقفع منصور کو خطاب کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"اگر امیر المومنین کی رائے ہو کہ ان مختلف فیصلوں اور سنتوں کو ایک کتاب میں جمع کرنے کا حکم دیدیں اور ان فیصلوں کے ساتھ سنت یا قیاس کی سے ہر ایک کی جو دلیل ہے۔ اسے بھی کتاب میں جمع کر دیا جائے۔ پھر امیر المومنین اس میں غور و فکر فرمالیں اور ہر قضیہ کے بارے میں اپنی رائے

---

[1] ڈاکٹر توفیق محمد شاوی، الفکر الاسلامی وسیادۃ الشریعۃ" بین الفقہ والتقنین، اعمال اللقاء العالمی الرابع، قضایا المنہجیہ والعلوم السلوکیہ، الخرطوم جنوری ۱۹۸۷ء۔

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 بنادے اور ہمیں یہ بھی امید ہے کہ امیر المومنین کی رائے اور فرمان پر مسلمانوں کا مجتمع ہونا جناب والا کے لیے قربت و ثواب کی چیز ہوگی [1]

——— خلیفہ منصور نے ابن المقفع کا مشورہ اختیار کر لینے کا ارادہ کر لیا تھا۔

——— ابن سعد طبقات میں لکھتے ہیں کہ منصور نے جب حج کا ارادہ کیا تو اس نے امام مالک کو بلا کر عرض کیا: میں نے اس بات کا عزم کر لیا ہے کہ آپ کی تصنیف کردہ ان کتابوں کے نسخے تیار کرنے کا حکم دوں، پھر مسلمانوں کے ہر شہر میں اس کا ایک نسخہ بھیج کر تمام لوگوں کو اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم دوں اور اس سے تجاوز کرنے سے منع کر دوں۔

——— امام مالک فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے امیر المومنین! ایسا نہ کیجیے کیونکہ لوگوں تک پہلے کچھ اقوال پہنچ چکے ہیں۔ انھوں 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 لہٰذا لوگوں کو چھوڑ دیجیے 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 عبداللہ! اس علم کو مرتب اور مدون کر دیجیے، اس سے کتابیں مرتب کر دیجیے اور عبداللہ بن

---

[1] رسالۃ الصحابہ لابن المقفع: ابن المقفع کا یہ رسالہ استاذ احمد زکی صفوات کی مرتب کردہ کتاب جمہرۃ رسائل العرب جلد سوم میں شامل ہے۔ رسالہ نمبر ۲۶

Marfat.com

عمر کے شدائد، عبداللہ بن عباس کی رخصتوں اور ابن مسعود کے شواذ سے بچیے، اور امور میں سے متوسط امور اور ائمہ و صحابہ کے متفقہ اجتہادات کو اختیار کیجیے تاکہ ہم اللہ کی مشیئت 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 المومنین کا بھلا کرے، اہل عراق ہمارے علم کو پسند نہ کریں گے اور اپنے علم کے سامنے ہماری رائے کو اہمیت نہیں دیں گے۔

—— ابو جعفر منصور نے کہا: انھیں ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہم ان کے سروں پر تلوار کا وار کریں گے اور پیٹھوں پر کوڑے لگائیں گے۔ لہٰذا آپ جلدی سے یہ کتابیں مرتب کر دیں [۱۸]

—— ایک روایت میں ہے کہ امام مالک نے اس کے بعد موطا لکھی اور مہدی نے اس کے نسخے تیار کرائے۔

—— اس کے بعد منصور نے امام مالک کی نصیحت مان لی اور اپنے ارادے کو عملی جامہ نہیں پہنایا۔

—— لیکن تاریخ میں ہمیں ملتا ہے کہ یہی کوشش پھر دوبارہ ہوتی ہے، اس بار خلیفہ ہارون رشید کوشش کرتا ہے۔

—— ابو نعیم اصفہانی کی کتاب حلیۃ الاولیا کی روایت کے مطابق ہارون رشید نے امام مالکؒ 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 مالکؒ نے فرمایا: ایسا نہ کیجیے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ فروعات میں مختلف تھے اور مختلف شہروں میں پھیل گئے تھے اور ان میں سے ہر شخص حق پر تھا۔

—— اس رجحان کے محرکات کی مزید وضاحت کے لیے ہم ابن المقفع کے اسی رسالے کا

---

[۱۸] الامامۃ والسیاسۃ: ابن قتیبہ۔

Marfat.com

ایک دوسرا پیراگراف درج کرتے ہیں، اس پیراگراف میں ابن المقفع زیر بحث موضوع پر مناقشہ کرتے ہیں۔ "جہاں تک اختلاف احکام کا معاملہ ہے یا توسلف 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 رایوں میں سے کون عدل سے زیادہ مشابہ ہے۔

—— یا ایسی رائے ہو گی 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 وانتشار ہو گیا۔ کیونکہ جو شخص ہمیشہ قیاس کی پابندی کرنا چاہتا ہے اور دین وحکم کے بارے میں کبھی قیاس سے جدا نہیں ہونا چاہتا ہے وہ آویزشوں میں پھنس جاتا ہے، شبہات کے راستے پر چلتا ہے اور جانتے دیکھتے ہوئے قبیح سے چشم پوشی کرتا ہے، ترکِ 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 لہٰذا قیاس جس جانب لے جا رہا ہے اگر وہ نیک کام اور معروف ہے تو اسے اختیار کیا جائے گا اور جب قیاس قبیح ومنکر 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 ومعروف 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۔"[۱۹]

—— ہم نے اوپر جو عبارتیں پیش کی ہیں ان میں فریقین[۲۰] میں سے ہر فریق کے نقطۂ نظر کی

---

[۱۹] رسالۃ الصحابہ: ابن المقفع

[۲۰]

Marfat.com

کافی وضاحت آگئی ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ہم دونوں رایوں 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 نمبرات کے ساتھ جدید قوانین کے طور پر الگ الگ مرتب کیا گیا۔ اس مجموعہ کی کل دفعات ۱۸۵۱ ہیں۔ زمانے کے تقاضوں کی رعایت کرتے ہوئے اس مجموعے میں مذہب حنفی کے بعض مرجوح اقوال بھی لئے گئے ہیں، ایسا مالی معاملات میں کیا گیا ہے۔

—— ۱۳۳۳ 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[۲۱]۔

—— 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۔

---

[۲۱] مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ: تاریخ تقنین الشریعۃ الاسلامیۃ، مجلۃ المسلم المعاصر عدد ۱۱ جولائی ۱۹۷۷ء ص ۳۷-۷۵۔

Marfat.com

جیساکہ 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 دریائے ناپیدا کنار ہے اور فقہ کے سمندر سے ان مسائل کا نکالنا جو حل مشکلات کے لیے لازم ہیں علمی مہارت اور اصولی ملکہ پر موقوف ہے ..... اب ایسے افراد کا وجود شاذ و نادر ہے جنھیں علوم شرعیہ کے تمام پہلوؤں میں تبحر حاصل ہو۔ اس کے علاوہ ایک بات یہ ہے کہ ممالک محروسہ کی شرعی عدالتوں کے لیے اتنے 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 آرا کے دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

ابتدا ہی میں ہم یہ تنبیہ کر دینا چاہتے ہیں کہ دونوں رایوں میں بنیادی طور پر اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اجتہادی مسائل میں ولی الامر کو یہ حق ہے کہ کسی معین رائے کی اتباع کا حکم دے اور اس حالت میں اس کی اطاعت واجب ہے جب تک کہ کسی معصیت کا حکم نہ دے اور اس کا حکم مسائل اجتہادیہ میں اختلاف کو ختم کر دیتا ہے جیساکہ ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

دونوں رایوں میں اختلاف صرف اس سلسلے میں ہے کہ ولی الامر کا یہ کام انجام دینا مناسب ہے یا نہیں، اگر مناسب ہے تو کس حد تک مناسب ہے۔

— الف۔ جو فریق اس رائے کا قائل ہے کہ قاضی کو اجتہاد کے سلسلے میں آزاد چھوڑ دینا چاہیئے 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 حریتِ 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 سرِ 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

Marfat.com

مطلب یہ ہے کہ قانون سازی کے ذریعہ قاضی کی حریت اور تجدید و تعیین میں اس کے اختیار سے استغناء نہیں ہو سکتا۔ قانون سازی نے صرف اتنا کیا ہے کہ انصاف قائم کرنے کے لیے عدالتوں کی سیدھی رفتار میں روڑے اٹکا 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 ساز نہ ہونے کی صورت میں اس سماجی ترقی اور تبدیلی کے قدم بہ قدم چل سکتا ہے لمبا وقت گزرنے کا انتظار کیے بغیر ـــــ اور جامد دفعاتِ 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۔

ـــ ب ـــ 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 ہو گی "کوئی شخص قانون

Marfat.com

سے ناواقف ہونے کی وجہ سے معذور نہیں مانا جائے گا۔" اس اصول کی اساس قرآن پاک کی اس آیت میں موجود ہے" وماکنا معذبین حتی نبعث رسولا" (ہم اس وقت تک عذاب دینے والے نہیں جب تک رسول نہ مبعوث کر دیں) "الحلال بین والحرام بین" والی حدیث میں بھی اس کی اساس موجود ہے۔

(۲) ایک ہی مسئلے میں حکمِ شریعت کے بارے میں فقہی آرار کا اختلاف اس حکم کو غیر متعین بنا دیتا ہے۔ ان آرار 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 ہو گا۔

(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۔ لہٰذا قانون کی وضاحت اور وضعِ 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 لہٰذا قانون سازی کی صورت میں کوئی سنت متروک نہیں ہو گی۔

(۶) فیصلہ کرنے کا اختیار اصلاً حاکم کو حاصل ہے۔ قاضی کی حیثیت تو حاکم کے وکیل کی ہے، لہٰذا موکل کو یہ اختیار ہے کہ اپنے وکیل کو پابند کر دے۔

Marfat.com

(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۔

۴ــــ یہ بات آسان نہیں ہے کہ اس جیسے بنیادی مسئلے میں جس میں دو مقابل رائیں پوری گرمی اور شدت کے ساتھ موجود ہیں کسی ایک رائے کو اختیار کیا جائے لہٰذا ہمارا جھکاؤ ایک درمیانی حل اختیار کرنے کی طرف ہے جس میں دونوں رایوں کی خصوصیات جمع ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ادارۂ اجتہاد اسلامی احکام کی قانون سازی کا کام کلیات تک محدود رکھے۔ تفصیلات کے بارے میں قانون سازی نہ کرے، لچک دار معیار طے کرے جامد قواعد نہ وضع کرے تاکہ زندگی کی نت نئی ضروریات کے پیش نظر قاضی حضرات فیصلوں میں مناسب تبدیلیاں کرسکیں اور تعزیرات کے میدان میں ہر جرم کے مناسب حال الگ الگ اور متنوع سزائیں جاری کرسکیں۔ اسی کے ساتھ قاضیوں کی اس طرح تیاری اور ٹریننگ کا اہتمام کیا جائے کہ وہ اپنے منصبِ قضا کے دائرے میں اجتہاد کرنے کے اہل ہوسکیں۔[۲۲]

یہاں ادارۂ 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۔

ــــ الف ــــ قانون سازی کے دائرے کی تحدید کے سلسلے میں چند اشارے۔

قانون سازی کا عمل انھیں احکام تک محدود رکھا جائے جو اجتماعی نظم و نسق سے متعلق ہیں مثلاً عائلی احکام مالی معاملات اور سزاؤں کے احکام۔ عبادات اور اخلاق کے بارے میں قانون سازی نہ کی جائے مگر یہ کہ اجتماعی ضرورتیں

---

[۲۲] مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ، مسألۃ التقنین الشریعۃ الاسلامیۃ من حیث المبدأ، مجلۃ المسلم المعاصر عدد ۱۲ اکتوبر ۱۹۷۷ء ص ۴۵۔ ۶۰، نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبدالبر، تقنین الفقہ ص ۵۶۔

Marfat.com

اس کی دائی ہوں مثلاً زکوٰۃ جمع کرنے کی تنظیم کے بارے میں رمضان میں علانیہ کھانے پینے کے بارے میں اور اخلاقیات کی خلاف ورزی کرنے پر تعزیر کے سلسلے میں۔

ـــ ب ـــ 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۔ بہ 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۔

ـــ ج ـــ 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۔

ـــ د ـــ 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 یادداشت میں واضح کر دیئے جائیں تاکہ قاضیوں کے لیے اس کی تشریح اور تشکیلِ جدید آسان ہو جائے۔[۲۳]

ـــ ہ ـــ موضوعی احکام کی تکمیل حسب ضرورت ایسے احکام سے کرنا جو شکل سے متعلق ہوں مثلاً گزٹ کرنا، اندراج کرنا، تشہیر کرنا یا کارروائیوں کی مدد سے یا قرائن سے یا اس کے علاوہ دوسرے امور سے ان کی تکمیل کرنا جو موضوعی احکام

---

۲۳ ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبدالبر التقید فی کل بلد اسلامی بالمذهب السائد فیہ، ص ۴۷-۴۹۔

Marfat.com

کی تکمیل کرتے ہیں۔

(۶) قاضیوں کا تشریعی پہلو

ا۔۔۔ ججز اور قاضی حضرات ہی ان دعاوی 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 پیروی کرتے ہیں دوسرے مغربی ممالک کی صورت حال یہ ہے کہ جج پیش آمدہ نزاع کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت دراصل اس قانون کی تطبیق کرتا ہے جسے قانون ساز ادارہ صادر کرتا ہے۔

حتی کہ برطانیہ میں بھی جہاں قدیم فیصلے ہی قانون کے بنیادی ماخذ ہیں وہاں بھی یہ قدیم فیصلے دراصل ایسے احکام سے عبارت ہیں جو عدالتوں میں پیش کردہ محدود مقدمات کے بارے میں جاری 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 مقصود 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 مماثل دوسرے مقدمے میں ان سابق فیصلوں کی پابندی کرتا ہے۔

اس سے پہلے ہم اسلامی شریعت میں قاضی کے رول اور اجتہادی اختیار کی وضاحت کر چکے ہیں خصوصاً اس صورت میں جب کہ وہ اپنے یہاں دائر مقدمہ کے بارے میں حکم شرعی نہ پائے۔ لہٰذا 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

Marfat.com

کار قضا یہیں تک محدود ہے کہ اپنے یہاں دائر مقدمہ کے بارے میں فیصلہ صادر کر دے۔ یہیں سے قاضی کے درمیان (خواہ وہ مجتہد ہی ہو) اور ادارۂ اجتہاد کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے ادارۂ اجتہاد کا اصل کام ایسے عمومی احکام کا وضع کرنا ہے جن کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جائے۔

اس بنیادی 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 کلی 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 محلِ نزاع مسئلہ سے متعلق ایک قاعدہ وضع کرتا ہے پھر دائر شدہ مقدمہ پر اس کی تطبیق کرتا ہے۔

سزاؤں کے معاملات میں سے تعزیر کا باب قانونی خلا کی ان مثالوں میں سے ہے جسے قصداً خالی چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ قاضی اپنا تادیبی فریضہ بہترین طریقہ پر انجام دے سکے۔ اسی 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 اخلاق اور قانون اجتماعی کی خلاف ورزی رہ جاتی ہے جس میں متنوع تادیبی سزائیں دی جانی چاہئیں لیکن شریعت نے ان تادیبی سزاؤں کی کوئی فہرست پیش نہیں کی ہے

Marfat.com

اور نہ ایسی فہرست پیش کرنی چاہی ہے یہ بات شک وشبہ سے دور ہے کہ موت کی سزا اور ہاتھ کاٹنے کی سزا (عمومی شعور کے اعتبار سے) تادیبی سزا سے مستبعد ہے۔ پہلی سزا قاتلوں اور زانیوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری سزا چوروں رہزنوں 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 ثبوتِ 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 ثبوتِ جرم کے بعد دوسرا مرحلہ کسی طرح کم اہمیت کا حامل نہیں یعنی قابلِ 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 قابلِ 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، اصحابِ 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 چاہیئے، حالات کے اعتبار سے کبھی تنہائی میں سرزنش پر اکتفا کرنا چاہیئے کہیں عوام کے سامنے زجر و تنبیہ ہونی چاہیئے، 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 چاہیے۔ (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 زجر و تنبیہہ 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۔

اقیلوا ذوی الھیئات عثراتھم الا الحدود۔

صلاح و تقوی والوں کی لغزشیں معاف کر دو سوائے حدود کے۔[۲۴ھ]

۳۔ دوسرا وہ میدان جس میں ہم عدلیہ کے تشریعی 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 تشریعی ماخذِ قانون مانا جاتا ہے اور کہیں چوتھے نمبر کا تشریعی ماخذ قرار دیا جاتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ قاضیوں کے قدیم فیصلے (عدالتی نظائر) احکام شرعیہ کا ماخذ

۲۴ھ 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) اور مسند احمد میں اس کی راوی حضرت عائشہؓ ہیں۔

Marfat.com

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 انھوں نے فرمایا: "پہلا فیصلہ اپنی جگہ پر قایم ہے اور اس مقدمہ میں یہی فیصلہ ہے۔"

قدیم فیصلوں کو مصدرِ احکام نہ ماننا اس بات کے منافی نہیں کہ قدیم فیصلوں سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریحؒ کے نام اپنے مکتوب میں اس پہلو کی طرف اشارہ فرمایا: "فیما 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۔[۲۵]

(د) تنفیذی اختیارات رکھنے والے افراد اور قانون سازی۔

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 "واولی الامر منکم" سے ثابت ہے۔ یہ طاعت اولوالامر کی طرف سے صادر ہونے والے تین طرح کے فرامین واحکام 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 جائدادوں کی رجسٹری

---

[۲۵] ڈاکٹر ابو فارس: سابق ماخذ ص ۱۰۴-۱۰۹، ابن القیم: اعلام الموقعین جلد ثانی ص ۲۲۷۔

Marfat.com

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 انھیں 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 ادارۂ 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 طریقۂ کار میں مخصوص ضوابط کی شکل میں ہوتے ہیں یا عوام قوانین کے طریقۂ تنفیذ کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ان احکام و ضوابط کے بارے میں بھی بہ ظاہر اصولی مفہوم میں اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تجربہ اس بات پر شاہد ہے کہ قوانین کی بہت سی اہم دفعات ان تنفیذی ضوابط کے ہاتھوں مردہ ہو جاتی ہیں۔ ان تنفیذی فرامین و 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 لہٰذا 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 امراء کی ہدایات ہوں یا بعض افراد سے متعلق انفرادی فیصلے۔ یہ سب خالص تنفیذی اعمال ہیں۔ ان میں قانون ساز ادارے کی مداخلت کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ ان سے کوئی حکم شرعی یا قاعدہ وجود پذیر نہیں ہوتا لیکن یہ انتظامی فیصلے بھی اس وقت عدلیہ کی نگرانی میں رہیں گے جب

Marfat.com

ان کے خلاف کوئی ایسا شخص عدالت میں چارہ جوئی کرے جسے ان انتظامی فیصلوں سے ضرر لاحق ہو۔ اسی طرح اہل شوریٰ یا اہل حل وعقد کی سیاسی نگرانی کے بھی یہ فیصلے تابع ہوں گے۔ اہلِ حل وعقد اور اہل شوریٰ سے مراد امت کے سربرآوردہ اور سربراہ افراد ہیں، ان لوگوں میں شرائط اجتہاد کا پایا جانا شرط نہیں۔ اس لیے کہ اہل حل وعقد مشورہ اور نگرانی کے لیے ایک سیاسی جماعت ہیں۔ انھیں قانون سازی کے وہ اختیارات حاصل نہیں جو "ادارۂ اجتہاد اجتماعی" کو حاصل ہیں۔

۳۔ موجود صورت حال صالح ہونے کی صورت میں

عرف۔ استصحاب

مصادرِ 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 کرکے ان کی جگہ بالکل نئے حالات پیدا کیے جائیں بلکہ شریعت کا موقف یہ ہے کہ موجود و برقرار حالات کا جتنا حصہ فاسد ہو انھیں درست کیا جائے۔ صالح حالات کو جوں کا توں چھوڑ دیا جائے بلکہ ان میں اضافہ کیا جائے۔ لہٰذا 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 دیدیتی ہے۔

(ب) اس ماخذِ 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

Marfat.com

جو زمانہ ماضی سے پائی جارہی تھی جب تک کہ اسے بدلنے والی دلیل نہ پائی جائے۔

(ج) عرف پہلا اور دوسرا کام انجام دیتا ہے اور استصحاب تیسرا کام۔

(د) اس میدان میں عرف اور استصحاب دونوں کو یکجا کرنے والی چیز یہ ہے کہ موجودہ برقرار حالات اگر شریعت کے نقطۂ نظر سے صالح ہیں تو شریعت ان کا احترام کرتی ہے۔

(ھ) عرف اور استصحاب کے احکام اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں لہٰذا ہم کتب اصول کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں۔

(و) عرف سے متعلق مشہور قواعد یہ ہیں۔

ـــــ العادۃ محکمۃ (ابن السبکی ۴، السیوطی ۱۱، ۵، المجلۃ ۳۶)	عادت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔
ـــــ استعمال الناس حجۃ یجب العمل بہ (المجلۃ ۳۷)	لوگوں کا استعمال حجت ہے اس پر عمل واجب ہے۔
ـــــ انما تعتبر العادۃ اذا اطردت او غلبت (المجلۃ ۴۱)	مطرد یا غالب ہونے کی صورت ہی میں عادت کا اعتبار کیا جائے گا۔
ـــــ العبرۃ للغالب الشائع لا للنادر (المجلۃ ۴۲)	اعتبار اس چیز کا ہے جو غالب اور مروج ہو نادر چیز کا اعتبار نہیں۔
ـــــ الحقیقۃ تترک بدلالۃ العادۃ (المجلۃ ۴۰)	حقیقت عادات کی دلالت کی بنا پر ترک کر دی جاتی ہے۔
ـــــ الکتاب کالخطاب (المجلۃ ۶۹)	تحریر کا حکم زبانی گفتگو کی طرح ہے۔
ـــــ الاشارات المعہودۃ للاخرس کالبیان باللسان (المجلۃ ۷۰)	گونگے شخص کے معلوم اشارے زبانی وضاحت کے درجے میں ہیں۔
ـــــ المعروف عرفا کالمشروط شرطا (المجلۃ ۴۳)	جو چیز عرف سے معلوم ہو اس کا حکم ذکر کردہ شرط کی طرح ہے۔

Marfat.com

ـــــ التعیین بالعرف کالتعیین بالنص (المجلۃ ۴۵)	عرف کے ذریعہ تعیین نص کے ذریعہ تعیین کے مثل ہے۔
ـــــ المعروف بین التجار کالمشروط بینھم (المجلۃ ۴۴)	تاجروں کے درمیان کسی چیز کا عرف وہ ان کے درمیان طے کردہ شرط کے درجے میں ہے۔
لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان (المجلۃ ۳۹)	زمانوں کی تبدیلی سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۴ ـــــ 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) اہلِ اصول نے "حاکم" کے مباحث کے ضمن میں "تحسین عقلی و تقبیح عقلی" کے زیرِ عنوان اس موضوع پر بحث کی ہے۔ اہل اصول کا دائرہ بحث یہ تھا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ عقل حسن اور قبیح کا ادراک کرے یا حسن و قبیح جاننے کے لیے شریعت لابدی ہے؟ علم کلام کے اندر اس مسئلہ میں اختلاف ہوا پھر یہ بحث اصول فقہ میں منتقل ہوگئی اشاعرہ نے کہا کہ افعال کو حسن یا قبیح شارع کے امر یا نہی کے ذریعہ ہی قرار دیا جائے گا۔ افعال میں ذاتی یا خارجی کوئی ایسی صفت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسے حسن یا قبیح 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 کرکے 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

Marfat.com

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[۲۶] 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[۲۷]۔ 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 تقبیح عقلی کا مسئلہ ہے جس پر متکلمین

---

[۲۶] مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو البزدوی جلد چہارم ص ۲۲۹-۲۳۷، الخضری: اصول الفقہ ص ۲۱-۳۰، شاطبی: الموافقات جلد دوم ص ۴۸۔

[۲۷] ملاحظہ ہو الخضری ص ۲۲۵-۲۲۹۔

Marfat.com

اور اہلِ اصول نے بحث کی ہے۔

۵۔ کیا وحی کی تعلیمات میں خلاف عقل باتیں ہیں؟

(ج) اوپر کے پانچ موضوعات میں سے تیسرا موضوع اس بحث میں ہمارا مقصود ہے یعنی غیر منصوص وسائل میں عقل کا کیا مقام اور رول ہے؟ عملی پہلو سے اس موضوع کی اہمیت شک سے بالاتر ہے کیونکہ نص، اجتماعی اجتہاد اور عرف کے نہ ہونے کی صورت میں عقل کی جانب رجوع کرنا ایک ضرورت بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف چوتھا موضوع جس میں متکلمین اور اہل اصول مشغول رہے اس کا نفس کے موجود ہونے کی حالت میں بحث برائے بحث کے علاوہ کوئی عملی فائدہ نہیں۔

(د) یہاں اس طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حکم دینے والا (حاکم) اللہ 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 غزالیؒ 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]

(ھ) اشاعرہ نے اس طرح جو اعتراضات کیے ہیں کہ عقلیں متفاوت ہیں۔ خواہش غرض اور دوسرے موثرات سے متاثر ہو جاتی ہیں ان اعتراضات کا جواب یہ ہے

---

[۲۸] ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۱۶۲-۱۸۳، محمد تقی الحکیم: الاصول العامہ للفقہ المقارن ص ۲۷۷-۳۰۰۔

کہ عقل کو احکام شرعیہ کا ماخذ ماننے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عقل ان قیود، ضوابط اور مناہج سے آزاد رہے گی جو حکم شرعی تک پہنچنے میں اس کا راستہ معین کرتے ہیں، اگلی فصل میں ہم انشاء اللہ اسی موضوع پر بحث کریں گے۔

(و) اس موضوع کے بارے میں ہم ماوردی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔[۲۹] ماوردی لکھتے ہیں:

"ہر فضیلت کی ایک بنیاد ہے اور ہر ادب کا سرچشمہ ہے۔ فضائل کی بنیاد اور آداب کا سرچشمہ عقل ہے، جسے اللہ نے دین کی اصل بنایا ہے اور دنیا کا مرکزی ستون بنایا ہے۔ چنانچہ عقل کامل ہونے پر 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 ــــ براءت اصلیہ

ــــ بالکل آخر میں جب کوئی معاملہ مذکورہ تمام مصادر سے خالی ہو، نہ نص ہو نہ اجتماعی اجتہاد، نہ قاعدۂ 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 برارت اصلیہ کا اصول باقی رہ جاتا ہے یعنی مکلف کو اختیار ہوگا کہ چاہے وہ کام کرے چاہے نہ کرے۔

ــــ جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے۔ اباحت سے مراد یہ

---

[۲۹] ادب الدنیا والدین ص ۲۔

Marfat.com

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 شئ 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 (ایسی 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 کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ھداھم حتی یبین لھم مایتقون۔

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) ومالکم الا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ وقد فصل لکم ما حرم علیکم۔

اور تمہارے لیے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے جانوروں 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 فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ ... (الخ)

آپ کہہ دیجیے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں اور کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کیلئے جو اسے کھاتے۔ سوا اس کے کہ وہ مردار ہو۔

اس سلسلے میں کثیر آیات ہیں، سب اسی اصل کی تائید و تاکید کرتی ہیں۔[۳۰]

---

[۳۰] خضری: سابق ماخذ ص ۳۸۸-۳۹۱، محمد تقی الحکیم: سابق ماخذ ص ۴۷۹-۴۹۲، ۵۱۱، ۵۱۸
ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۱۰۷-۱۱۴۔

Marfat.com

آٹھویں فصل

حکمِ شرعی تک رسائی کا منہج

ہم یہاں یہ بحث کریں گے کہ مصادر شریعت میں ہر ماخذ کے اندر حکم شرعی تک رسائی کا کیا منہج ہے۔

۱۔ منقولات کے میدان میں

منقول مصادر یہ ہیں (۱) کتاب (۲) سنت (۳) سابق آسمانی شریعتیں۔
ان مصادر کے ذریعہ حکم شرعی تک رسائی کا منہج تین امور کو شامل ہے۔

۱۔ نص کی تحدید۔
۲۔ نص کے معنی کا فہم۔
۳۔ نصوص کا تعارض

(الف) نص کی تحدید

۱۔۔۔ قرآن کے بارے میں کوئی اشکال نہیں پیدا ہوتا 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۔

ـــــ سنت کی تحدید کے دائرے میں یہ بحثیں بھی آئیں گی (۱) صحابی کا مذہب (۲) اہل مدینہ کا عمل کیونکہ جو لوگ بھی مذہبِ صحابی اور عملِ اہل مدینہ کو حجت مانتے ہیں ان کے حجت ماننے کی بنیاد یہی ہے کہ وہ اسے سنت کا درجہ دیتے ہیں[1]

۳ـــــ سابق آسمانی شریعتیں[2]

ـــــ ان شریعتوں کے جن احکام کو اسلام نے منسوخ کر دیا ان پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

ـــــ جن احکام کو منسوخ نہیں کیا ان کی تین قسمیں ہیں (۱) جن احکام کو شریعتِ 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 جاننے کا تواتر کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ سابق آسمانی شریعت کے احکام ہیں اور اہل کتاب کا تواتر کا دعویٰ تسلیم شدہ نہیں ہے۔

(ب) نص کے معنی کا سمجھنا

ـــــ نص کی تحدید کے بعد نص کا معنی سمجھنے اور اس سے حکم شرعی دریافت کرنے کا مرحلہ آتا ہے۔

ـــــ اس سلسلے میں نصِ قرآن کے سمجھنے کے لیے سب سے پہلے آیات کا شانِ نزول جاننے کی ضرورت ہوتی ہے اور احادیث سمجھنے کے لیے سب سے اولین مرحلے

---

[1] محمد خضری: اصول الفقہ ص ۳۹۳، ڈاکٹر حسین حامد حسان: المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی ص ۱۰۰-۱۰۱۔

[2] محمد خضری: سابق ماخذ ص ۳۹۲۔

Marfat.com

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۔

ـــ اس کے بعد فہم نص کے لیے لغوی وسائل کا نمبر آتا ہے۔ اہلِ اصولِ فقہ نے اس مقصد کے لیے لغوی قواعد کا عظیم ذخیرہ تیار کر دیا جس سے فہمِ 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 عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص کی بحثیں کیں اور جمہور اہل اصول نے دلالۃ النطوق، دلالۃ المفہوم (مفہوم موافق، مفہوم مخالف صفت، شرط، غایت، عدد، لقب) کی بحثیں کیں۔

۴۔ اس سلسلے میں مشہور قواعدیہ ہیں

ـــ الف ـــ کلام کو کار آمد و موثر ماننا اسے مہمل قرار دینے سے بہتر ہے (ابن السبکی، سیوطی ۱۰۱۲، المجلۃ ۶۰) اس قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں۔

ـــ کلام میں اصل حقیقت ہے (المجلۃ ۱۲)

ـــ حقیقت متعذر ہونے کی صورت میں مجاز کو اختیار کیا جائے گا۔ (المجلۃ ۶۱)

ـــ مطلق کو اس کے اطلاق پر محمول کیا جائے گا جب تک اسے مقید کرنے کی کوئی دلیل صراحۃً یا دلالۃً موجود نہ ہو۔ (المجلۃ ۶۴)

Marfat.com

ـــ جس چیز کے اجزاء نہ ہو سکیں اس کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے۔
(ابن السبکی، سیوطی ۲/۳۹، المجلۃ ۶۳)
ـــ سامنے کی چیزیں صفت بیان کرنا غیر معتبر ہے اور غائب میں معتبر ہے (المجلۃ ۶۵)
ـــ سوال جواب کے اندر از خود دہرایا ہوا ہے (سیوطی ۲/۱۷، المجلۃ ۶۶)
ـــ جب کلام کو مفید اور کار آمد بنانا دشوار ہو تو اسے مہمل قرار دیا جائے گا۔
(المجلۃ ۶۵)
ـــ ب ـــ نص سے ایسا معنی پیدا کرنا جائز نہیں جس سے اصل نص ہی باطل ہو جائے۔
ـــ ج ـــ 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)
ـــ د ـــ غیر مقصود میں مشغول ہونا مقصود سے اعراض کرنا ہے (ابن السبکی، سیوطی ۲/۳۴)
ـــ ھ ـــ 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)
ـــ و ـــ 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 ازالۂ تعارض کے لیے قواعد وضع کیے ہیں۔ اسی میں سے ناسخ و منسوخ کے قواعد ہیں۔ نصوص کا تعارض دور کرنے کے موضوع پر اہل اصول نے جو بحثیں کی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے۔

ا ـــ دو شرعی دلیلوں میں تعارض اسی وقت متحقق ہو گا جب دونوں دلیلیں قوت کے اعتبار سے ایک درجے کی ہوں۔ اگر دونوں دلیلوں میں سے ایک دوسرے سے قوی ہے تو اس حکم کی پیروی کی جائے گی جس کا تقاضا قوی دلیل کرتی ہے، اس کا مخالف حکم جس کا تقاضا دوسری دلیل کر رہی ہے اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد پر نص قطعی اور نص ظنی کے درمیان تعارض

Marfat.com

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 جا سکے کہ اس کے قانون میں تناقض ہو۔ اگر دونوں نصوص میں تطبیق پیدا کر کے تعارض کا ازالہ ممکن ہو تو تطبیق کر کے دونوں پر عمل کیا جائے گا، تطبیق ہو جانے سے اس بات کی وضاحت 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

Marfat.com

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 دلیلِ راجح کے تقاضے 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 لہٰذا عبارۃ النص کو اشارۃ 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 اسبابِ ترجیح کے ذریعہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکی 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 لہٰذا بعد والی پر عمل کیا جائے گا۔ نصوص کی تاریخِ صدور اور ایک کے ناسخ دوسرے کے منسوخ ہونے کا علم آیات کے شانِ نزول اور احادیث کے اسبابِ 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[۳]

---

[۳] ہر حالت کی مثال کے لیے ملاحظہ ہو عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ ص ۲۲۹-۲۳۲۔

Marfat.com

۲۔۔۔ اولوالامر

حکم شرعی تک رسائی کے سلسلے میں اولوالامر (خواہ ان کی ذمہ داری قانون سازی کی ہو یا تنفیذِ احکام کی یا عدالتی ذمہ داری ہو) کے منہج کی بحث تین حصوں میں منقسم ہوگی۔

۱۔ اولوالامر کا انتخاب اور اُن کے اختیارات۔

۲۔ اجتہاد کے طریقے۔

۳۔ تعبیر اور تدوین۔

(الف) اولوالامر کا انتخاب اور اولوالامر کے اختیارات۔

یہ عنوان درج ذیل امور کی بحث پر مشتمل ہے۔

۱۔۔۔ اولوالامر کے 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 جا سکتا 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 الغیاثی اسی طرح الاحکام السلطانیۃ اور السیاسۃ 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 پہلو اہتمام اور توجہ کے طالب ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

۔۔۔ اجتہاد مطلق کے میدان میں اس وقت جو درماندگی پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے نیز علمی اور ثقافتی ثنویت کے مسئلہ کے وقتی حل کے طور پر انفرادی اور اجتماعی اجتہاد کے عمل کی تنظیم اور تشکیل جدید۔

۔۔۔ خلیفہ کے بارے میں قریشیت کی شرط کے بدلے طاقت اور پشت پناہی

Marfat.com

کی شرط عائد کرنا۔[۴]

۵۔ خلیفہ اور اہل حل وعقد کے لیے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا۔[۵]

۶۔ یہ شرط لگانا کہ اہل حل وعقد ملک کے مراکزِ قوت کی نمائندگی کریں۔[۶]

۷۔ قاضی کے لیے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا۔[۷]

۲۔ نصب وعزل کے عمل کی تکمیل کے لیے کی جانے والی کارروائیاں

ان کارروائیوں میں حسب ذیل چیزیں شامل ہیں۔ اہل حل وعقد 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 وعقد خلیفہ کو معزول کریں گے۔[۸]

۳۔ ان مناصب اور عہدوں میں سے ہر ایک کے اختیارات، حقوق وفرائض اور ان مناصب کا باہمی رشتہ، اجتہاد اور قضا کے کاموں کا تنفیذی مشینری سے علیحدہ اور مستقل ہونا۔

۴۔ تمام عہدے داروں اور انتظامی شعبوں کی کارکردگی کی نگرانی اور اس نگرانی کی مختلف قسمیں اور سطحیں، خواہ یہ امر بالمعروف، نہی عن المنکر کی شکل میں عمومی نگرانی ہو یا اہل حل وعقد کی طرف سے حکام کے تصرفات کی نگرانی ہو یا شریعت کی مخالفت نہ ہونے کو یقینی بنانے کے 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: الغیاثی: فقرات ۷۳، ۵۸۴، ۸۷، ۴۲۳، ۱۳۸ اور اس کے بعد کا حصہ۔

۸۔ الغیاثی: فقرۃ ۱۳۸، عبدالقادر عودۃ: اوضاعنا السیاسیۃ ص ۱۵۰-۱۵۳، ڈاکٹر صلاح دبوس: الخلیفۃ تولیتہ وعزلہ، ص ۳۶۸-۳۷۴۔

Marfat.com

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 حکام اور ملازمین کا حکم بہ آسانی جانا جا سکتا ہے۔[۹]

(ب) اجتہاد کے اصول و مناہج

اہل اصول نے مناہجِ اجتہاد کی ان مباحث کو درج ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

—— قیاس

—— استحسان

—— استصحاب

—— استصلاح

—— سد ذرائع

۱—— یہاں یہ تنبیہہ مناسب ہے کہ اجتہاد کا عمل کئی مراحل میں مکمل ہوتا ہے اور اجتہاد کے جن مناہج پر اہل اصول نے گفتگو کی ہے یہ مرحلہ ایک دوسرے ابتدائی مرحلے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ یہ ابتدائی مرحلہ مجتہد کا زیر اجتہاد واقعہ کے بارے میں پوری واقفیت حاصل کرنا ہے۔

زمانہ ماضی میں مجتہدین کے حالات نے انھیں اپنے زمانے کے علوم، اپنے

---

[۹] ڈاکٹر محمد سلیم العوا: POLYTICAL SYSTEM (OF THE ISLAMIC STATE) ص ۱۱۳-۱۱۶۔

Marfat.com

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 ہوگئی ہے اور ہر علم اور شعبۂ زندگی کی جتنی شاخیں ہوگئی ہیں اور ہر شاخ میں تخصص و مہارت کے بارے میں جس قدر غلو ہوگیا 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 شاخِ 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 پرابلم 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 مناہج ایک دوسرے سے متصادم اور متضاد ہیں انھیں 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۔

Marfat.com

۲ ـــــ اجتہاد کے اصول و مناہج کے سلسلے میں تفصیلی مباحث کو ہم اصول فقہ کی کتابوں پر چھوڑتے ہوئے یہاں ان مناہج میں سے ہر ایک منہج کی تعریف پر اکتفا کرتے ہیں۔

قیاس: قیاس غیر منصوص واقعہ کو حکم میں منصوص واقعہ کے ساتھ ملحق کرنا ہے دونوں واقعات میں علتِ 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 زمانۂ ماضی میں جو حکم ثابت تھا اسے زمانۂ 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 دلیلِ 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 ممنوعاتِ شرعیہ تک پہنچاتے ہیں۔ ان وسائل و طرق سے منع کرنا شارع کی نظر میں خود مقصود نہیں بلکہ انھیں 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

Marfat.com

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 زمانۂ ماضی میں بحث کر چکے ہیں اور ان مسائل کے بارے میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں ان میں سے کسی ایک رائے کو اختیار کر لینا۔ اسی طرح ایک حکم لازم کرنے میں یہ صورت بھی شامل ہے کہ نئے پیش آمدہ مسائل جن پر فقہاء امت نے بحث نہیں کی ہے ان کے بارے میں حکم شرعی تک پہنچنا۔ ان دونوں کاموں کے ساتھ ولی الامر کے نمائندہ کا ادارۂ اجتہاد کی طرف سے ان احکام کو لازم اور نافذ کرنے کا حکم صادر ہو جائے تو اسے ہم "قانون سازی" کا نام دیتے ہیں۔ اسی کا ہم معنی دوسرا لفظ تشریع (LEGISLATION) ہے۔

انھیں احکام کو یکجا کرنا۔ انھیں مختلف ابواب اور مجموعوں میں موضوعات کے اعتبار سے تقسیم کرنے کا نام تدوین (CODIFICATION) ہے۔

قانون سازی کے موضوع پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں، یہاں ہم قانون شریعت کی تدوین اور اس سے وابستہ مسائل پر گفتگو کریں گے مثلاً صیاغہ (قانون کو الفاظ کی شکل میں ڈھالنا) 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۔ انھیں 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 ہو، 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 کرلی جائیں اور ہر بنیادی قسم کو ابواب وفصول 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[1] 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 وتاویل 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۔

۲ــــ صیاغۃ (قانون کو مخصوص الفاظ کی شکل میں ڈھالنا)

اس میں چند امور کا لحاظ ضروری ہوگا جس میں سے اہم امور یہ ہیں۔

ــــ الف ــــ حکم شرعی کی خالص قانونی قاعدہ کی شکل میں تعبیر،

ــــ ب ــــ 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۔

ــــ ج ــــ تناقض سے بچنا، بے ضرورت تکرار سے بچنا، اسی طرح بلاضرورت ایک نص سے دوسری نص کی طرف محول کرنے سے بچنا۔

ــــ د ــــ 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۔

ــــ ھ ــــ ایسی زبان استعمال کی جائے جو واضح، دقیق، سادہ، فنی اور منضبط ہو، اور

---

[1] ڈاکٹر عبدالبر، ص ۵۴، ۵۵۔

Marfat.com

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۔

ـــ و ـــ 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۔

ـــ ز ـــ فقہ اسلامی کے نظریات ہی کا استعمال کیا جائے، مثلاً تصرف شرعی، واقعہ شرعیہ وضعی قوانین، خصوصاً رومن لاء کے نظریات کا استعمال نہ کیا جائے، مثلاً حقوق عینیہ، حقوق شخصیہ وغیرہ[۱۱]

۳ ـــ قانون کی نشر و اشاعت:

قانون کے مجموعوں کی نشر و اشاعت اس طرح ہونی چاہیئے 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 پرسی کے لیے شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً" اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے۔

اسی طرح مجموعۂ 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 "الجهل بالاحكام في دار الاسلام ليس عذراً"[۱۲] (دار الاسلام 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

---

[۱۱] نیز دیکھیے ڈاکٹر عبدالبر: ص ۵۳-۵۹۔

[۱۲] الحادی، مجامع الحقائق، الخزادی: الزرقاوف ۶۹۶۔

Marfat.com

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 مکتسبہ میں اس لیے شمار کیا ہے کہ شریعت نے مسلمان کے ذمہ طلب علم فرض قرار دیا ہے اور فرض کفایہ کے سلسلہ میں اہلِ علم سے دریافت کرنا لازم کیا ہے، اس طرح یہ مکلف جہل کے عارضہ سے چھٹکارا پا سکتا تھا، لہٰذا 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، قرافی وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیلی بحثیں کی ہیں[۱۳] قرافی نے اس سلسلہ میں ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ جس جہل سے عادتاً بچنا متعذر ہو وہ عذر بننے کے لائق ہے، یہ ضابطہ اس ضابطہ سے بہت قریب تر ہے جسے امام شافعیؒ نے "الرسالۃ" میں تحریر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکم شرعی سے واقف ہونے 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 نظامہائے قانون کا دستور ہے کیونکہ سرکاری گزٹ پر خواص ہی مطلع ہوتے ہیں جب کہ قانون محض

---

[۱۳] ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحۃ ص ۴۵۹-۴۷۲۔

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 مزاج رکھنے والی تنفیذی قرار دادیں یکجا کی جائیں اور یہ فیصلہ جات اور قرار دادیں 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۔

(الف) 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

Marfat.com

میں ان افراد اور اداروں پر اعتماد کرنا ہوگا جنھیں 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 قاعدۂ 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 قولی سے ہو یا عرف عملی سے۔

۴ ــــ عقل کے میدان میں

جن حالتوں میں شریعت حکم شرعی جاننے 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۔

Marfat.com

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 فضاء میں ہونا چاہیئے 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 [۱۴]

۵۔ براءت اصلیہ کے سلسلہ میں

برارت 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:

---

[۱۴] مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو مقالہ ڈاکٹر محمد عبدالستار نصار: الجانب المنطقی فی فلسفۃ الغزالی، سالنامہ کلیۃ الشریعہ جامعہ قطر، عدد: ۴ ص ۳۴۳-۳۹۴، ڈاکٹر علی سامی نشار: مناہج البحث عند مفکری الاسلام، نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ڈاکٹر محمد سلیمان داؤد: نظریۃ القیاس الاصولی منہج تجریبی اسلامی، محمد تقی المدرسی: المنطق الاسلامی اصولہ و مناہجہ، ڈاکٹر مہدی کلشنی: منہج معرفۃ الطبیعۃ فی القرآن الکریم، مقالات المؤتمر الثانی للفکر الاسلامی فی طہران، ص ۳۵۱-۴۲۷، ڈاکٹر حسن الترابی: تجدید اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۳-۲۵۔

Marfat.com

۱- قرعہ

۲- استخارہ

(الف) 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 کرلیں، 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 [۱۵]

(ب) استخارہ کی نماز اور نماز کے بعد دعا، حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ 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 [۱۶]

امام نووی رح لکھتے ہیں مناسب یہ ہے کہ استخارہ کے بعد جس چیز پر اسے

---

۱۵ علامہ عزالدین بن سلام، سابق ماخذ جلد اوّل ص ۹۰-۹۲، محمد تقی الحکیم، سابق ماخذ ص ۵۴۹-۵۵۶، القواعد: ابن رجب ص ۳۴۸-۳۶۸، الفروق: قرافی جلد چہارم ص ۱۱۱-۱۱۴، مرزا حسن المرسوی بجنوری: القواعد الفقہیہ جلد اول ص ۴۶-۶۰-

۱۶ نیل الاوطار: شوکانی جلد سوم ص ۸۷-۹۰-

Marfat.com

انشراح ہو وہ کام کرے، یہ مناسب نہیں کہ استخارہ سے پہلے اپنی خواہشات کی وجہ سے اسے جس چیز پہ انشراح 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۔

Marfat.com

نویں فصل

"حکمِ شرعی کی تطبیق"

طریقۂ بحث اس بات کا متقاضی تھا کہ حکم شرعی کی تطبیق کے مرحلہ کو حکم شرعی تک رسائی کے مرحلہ سے الگ کیا جائے، چنانچہ حکم شرعی تک رسائی کے منہج پر گذشتہ فصل میں بحث ہو چکی ہے۔

اس طرزِ 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۔

Marfat.com

۱۔۔۔ "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 انھیں احکام اور قانون میں بھی تنہا اللہ کا تابع ہونا چاہیے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا، لا إله إلا هو، سبحانه عما يشركون۔

انھوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اور اپنے مشائخ کو بھی اپنا پروردگار بنا رکھا ہے اور مسیح بن مریم کو بھی حالانکہ انھیں 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 انھوں 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 بت 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 سورۂ برأت کی یہ آیت تلاوت فرمائی: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله" میں نے عرض کیا اے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم لوگ احبار اور رہبان کی عبادت نہیں کرتے تھے تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ احبار و رہبان اللہ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو حرام کرتے تھے تو تم لوگ اسے حرام مان لیتے تھے اور وہ لوگ اللہ کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال

Marfat.com

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 احبار و رہبان کی عبادت ہے۔[1]

سورۂ نسا کی آیت ہے:

الم ترإلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً۔	کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کی جو دعویٰ رکھتے ہیں کہ وہ اس کتاب پر ایمان لے آئے ہیں جو آپ پر نازل کی گئی ہے اور آپ سے قبل نازل ہو چکی ہے لیکن چاہتے یہ ہیں کہ اپنے مقدمے طاغوت کے پاس لے جائیں حالانکہ انھیں حکم مل چکا ہے کہ اس کے مقابلہ میں کفر اختیار کریں اور شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ انھیں بھٹکا کر بہت دور دراز لے جائے۔

سورہ نساء آیت ۶۰

اس آیت کے سبب نزول کے بارے میں بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ کچھ منافقین جنھوں نے اسلام کا اظہار کیا تھا انھوں 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 اُن 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 طاغوت سے یہی مراد ہے۔[2]

—— شریعت اسلامیہ کے ذریعہ حکم اور فیصلہ کے وجوب اور دینی عقیدہ سے

---

[1] جامع البیان فی تفسیر القرآن: طبری جلد ۱ ص ۸۰

[2] تفسیر ابن کثیر جلد پنجم ص ۴۹۹، اعلام الموقعین: ابن القیم جلد اوّل ص ۴۰-۴۱۔

اس وجوب کے مربوط ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ وہ قوانین وضوابط جو حیات انسانی کی تنظیم کرتے ہیں، خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی بھی شعبہ سے ہو۔ اگر وہ قرآن وسنت کے نصوص کے مخالف اور شریعت کے قواعد ومبادی سے متصادم ہوں تو یہ قوانین وضوابط باطل ہیں کسی مسلمان کے لیے ان کی اطاعت یا پابندی جائز نہیں بلکہ ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ان قوانین کو مسترد کردے اور ان کے خلاف بغاوت کردے۔ کیونکہ حاکم کی اطاعت کے لیے یہی شرط ہے، کہ جب حاکم کسی معصیت کا حکم دے، تو اس کی بات نہ سنی نہ مانی جائے۔[۳۳] اس مفہوم میں حدیثیں بکثرت ہیں، ترمذی نے "باب الامارۃ" میں اور ابوداؤد نے کتاب الجہاد" میں یہ حدیث درج کی ہے۔ "لاطاعۃ 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 الطاعۃ 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 أمر کم منھم بمعصیۃ اللہ فلا سمع لہ ولا طاعۃ" (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 کرکے 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۔[۳۴]

۲——حکم شریعت کی تطبیق کرنے والی قوت

وضعی قوانین کے مقابلہ میں اسلامی شریعت کا یہ امتیاز ہے کہ اسلامی

---

۳۳ عبدالقادر عودۃ: التشریع الجنائی الاسلامی جلد اوّل ص ۴۲۲، اعلام الموقعین جلد اول ص ۳۹-۴۰۔

۳۴ ان آیات کی تفسیر کے لیے ملاحظہ ہو، ڈاکٹر عبدالعظیم فودۃ: الحکم بما انزل اللہ ص ۳۹-۴۲، نیز وہ ماخذ جن کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔

Marfat.com

شریعت احکام کی تنفیذ میں صرف انتظامیہ اور عدلیہ پر اعتماد نہیں کرتی ہے، بلکہ پہلے نمبر پر افراد اور معاشرہ کی اقامت شریعت کے بارے میں شدید خواہش اور قوی داعیہ پر اعتماد کرتی ہے۔

اسی لیے تطبیق شریعت 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 مسئولیت (ذمہ داری) کا پہلو حق اور اقتدار کے پہلو پر غالب ہے۔ احکام شریعت 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۔

—— شریعت نے حکمرانی اور قضاء 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**

شریعت کی تنفیذ و تطبیق کے سلسلہ میں فرد کی ذمہ داری درج ذیل میدانوں

Marfat.com

میں ہے۔

۱۔۔۔ اپنی ذات پر شریعت کو نافذ کرے۔

۲۔۔۔ اپنے اہل وعیال پر تنفیذ شریعت کرے۔ اس لیے شریعت نے فرد کو ایسے اختیارات دیئے ہیں جو اہل وعیال پر تنفیذ شریعت میں معاون ہوں، مثلاً شوہر کی اطاعت لازم قرار دی، اسی طرح والدین کی اطاعت کا حکم دیا۔

۳۔۔۔ معاشرہ میں اسلامی شریعت کے اجراء کی کوشش کرے، یعنی اپنے دائرہ میں بلکہ حکومت واقتدار رکھنے والوں کے مقابلہ میں بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری انجام دے۔ ان موضوعات پر تفصیلی بحثیں اور کتابیں ہیں جو ان میں سے ہر ایک موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالتی ہیں 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 الامانات إلی أھلھا۔ — اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو۔

۲۔۔۔ فرائض کفایہ میں شریعت کا خطاب معاشرہ کا نمائندہ ہونے کی وجہ سے حکومت

Marfat.com

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۔

۳ــــ اس ذمہ داری کی ادائیگی پر معاشرہ کو قادر بنانے کے لیے ضروری تھا کہ اسے 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۔

۴ــــ نماز با جماعت، جمعہ اور عیدین کی نمازیں مسجد، حج اور باہمی مشورہ، یہ سب معاشرہ میں اجتماعیت پیدا کرنے والی اور اجتماعی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ کرنے والی بعض چیزیں ہیں۔

(ج) حکومت

حکومت سے ہماری مراد حکمرانی کے تمام ذرائع اور وسائل ہیں۔ اس میں خلیفہ بھی آتا ہے وزراء بھی اور صوبوں کے حکام بھی اس میں شامل ہیں۔ پولیس اور حکومت کے تمام ملازمین اس زمرہ میں شامل ہیں۔

علماء نے خلافت کی ذمہ داری کے بارے میں لکھا ہے کہ خلافت دراصل دین کی حفاظت اور دین کے ذریعہ دنیا پر حکمرانی کا نام ہے۔ منصب خلافت کی یہ اساس "ان اللہ لیزع بالسلطان مالا یزع بالقرآن" (اللہ تعالیٰ سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روکتا ہے جن سے انسان قرآن کے ذریعہ نہیں رکتا۔) اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ تطبیق شریعت کے سلسلہ میں اقتدار اور جبر اساسی چیز نہیں ہے، بلکہ اقتدار اور جبر فرد و معاشرہ اور ان دونوں کے دینی محرک کی تکمیل کرنے والے ہیں۔

Marfat.com

سیاست شرعیہ، احکام سلطانیہ اور احتساب کے موضوعات پر لکھی ہوئی کتابیں ان مباحث سے پر ہیں جو تطبیق شریعت کے بارے میں حکومت کے رول کی وضاحت کرتی ہیں۔

(د) عدلیہ

حکم شرعی کی تطبیق کے سلسلہ میں عدلیہ کا کام اس وقت شروع ہوتا ہے جب دو فریقوں کے درمیان نزاع پیدا ہو جائے اور وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں پہنچ جائے۔

نزاع میں قضاء کی بحثوں کے لیے فقہی کتابوں میں مستقل ابواب ہیں۔ قضاء 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 قضاء 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 فیصل 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، جنھیں اس دور میں محاکم اداریہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ فرانس میں کونسل آف اسٹیٹ کی ابتدا حکومت کو عام عدالتی نظام کی ماتحتی سے بچانے کے لیے ہوئی۔ جب کہ اسلامی تاریخ میں قضاء المظالم کا نظام اس کے بالکل

Marfat.com

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 ـــ یہ بات بھی ممکن ہے کہ عدالتیں درجہ بہ درجہ ہوں اور عدالت بالا کا کام زیریں عدالتوں کے فیصلوں کی درستگی پر نظر رکھنا ہو۔

۴ ـــ یہ بھی ممکن ہے کہ ادارہ اجتہاد اجتماعی کے احترام کی نگرانی کے لیے نیز محاکم شرعیہ کے فیصلوں اور اداری 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 ـــ 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 واسطہ 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 فتوی دینے سے پہلے مستفتی سے اس کے معاملہ کی تمام تفصیلات معلوم کرے گا جس معاملہ کے بارے میں اس سے شریعت کا حکم معلوم کیا گیا ہے اور واقعہ کی تفصیلات، حالات اور باریک پہلوؤں کا احاطہ کرنے کے بعد ہی 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[۵] ان سے اس مرحلہ کی تفصیلات کی پوری وضاحت معلوم ہو جاتی ہے۔

(ب) حکم شرعی پائے جانے کے بارے میں پوری تحقیق و تیقن کا مرحلہ آتا ہے:

۱—— 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

---

[۵] احمد بن حمدان حرانی حنبلی: صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی ص ۳۵۔

Marfat.com

متعلق احکام ہوں (شادی شدہ لوگوں کے لیے) یا تجار کے لیے معاملات کے احکام ہوں۔[۶]

۲۔۔۔ ان کے علاوہ دوسرے احکام شرعیہ کا جاننا فرض کفایہ ہے یعنی امت میں ایسے لوگوں کا ہونا ضروری ہے جن سے فرائض عین کے علاوہ دوسرے فرائض کے بارے میں بھی معلوم کیا جاسکے، قرآن پاک کی اس آیت کے مطابق "فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون"۔

فرض کفایہ کی ذمہ داری نظام افتاء 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 باتنخواہ 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 مشیر قانونی کے نظام کے خلاف ہے جو قانونی مشورہ طلب کرنے والوں سے اجرت اور فیس لیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں اس کے لیے یہ کام آسان ہو جاتا ہے کہ وہ غیر جانب دارانہ رائے پیش کرنے سے انحراف کرتے ہوئے ایسے حیلے اور گنجائشیں پیدا کرے جن سے اجرت دے کر مشورہ کرنے والے فریق کو فائدہ پہنچے۔

منہج تطبیق کی یہ بحث افراد سے متعلق تھی۔

۳۔۔۔ جہاں تک منصب اور عہدہ والوں کا تعلق ہے تو انھیں 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

---

[۶] جلال الدین سیوطی، الاشباہ والنظائر ص ۴۴۳-۴۴۹؛ ابن نجیم: الاشباہ والنظائر ص ۲۷۹۔

Marfat.com

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۔

۴ــــ وہ احکام جن کی بنیاد عرف ہے اس کے بارے میں ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ قاعدۂ 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۔

۵ــــ 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 نص کے بغیر جرم کا ثبوت نہیں ہوتا، اسی لیے عرفِ 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 نصوص کے دائرہ سے دور نہیں جا سکتا، 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۔

۶ــــ 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 خلا کو وہ 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 بھیجتے ہوئے دریافت فرمایا کہ کوئی مقدمہ پیش آنے کی صورت میں تم کیا کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ 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

Marfat.com

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 کروگے؟ انھوں 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۔[1]

اس حدیث شریف سے چند باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔

(الف) قانونی خلاء کا پایا جانا ایک ایسا امر ہے جو عہد رسالت ہی سے ثابت شدہ ہے

(ب) اس خلاء کو اجتہاد ہی سے پر کیا جائے گا اور اجتہاد ہی قاضی کے 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 ہمیں قطعیت سے یہ بات بھی معلوم ہے کہ ہر حادثہ کے بارے میں نص وارد نہیں ہے اور نہ ہی ہر حادثہ کے بارے میں نص کا آنا ممکن ہے۔

جب نصوص متناہی ہیں اور واقعات غیر متناہی اور غیر متناہی کو متناہی منضبط نہیں 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 جا سکے۔

(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

---

[1] اعلام الموقعین جلد اول ص ۲۰۲۔

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 یادداشتوں 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۔ شراح 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۔[۵۸]

(د) واقعہ پر حکم شرعی کی تطبیق :

۱ــــ 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۔

۲ــــ حکم شرعی کی تطبیق کا یہ عمل اتنا سادہ اور آسان نہیں ہے جتنا بعض لوگ سمجھتے ہیں کیونکہ اس مرحلہ میں حکم شرعی کی حرف بحرف اور منطقی تطبیق کے پہلو بہ پہلو کچھ دوسرے عناصر بھی شامل ہوئے 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

---

۵۸ ڈاکٹر محمد ادیب صالح : تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی۔

Marfat.com

کے ساتھ شریعت سے شارع کا جو مقصد ہے وہ بھی پورا ہو۔

۳ــــ 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[۹] مجھے مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں اختلاف کا علم نہیں کہ جس شخص کو فصلِ خصومات کے لیے خلیفہ کا نائب بنایا جارہا 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۔

۴ــــ افتاء اور قضاء کی کتابوں میں تطبیق شریعت کے میدان سے متعلق بڑی ثروت ہے جس کا مطالعہ کیا جانا چاہیئے۔

(ھ) 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 پہونچانے کے لیے حکم شرعی سے بھاگنے کے لیے پیچیدہ اسالیب اختیار کر کے حکم شرعی کی تطبیق کے خلاف حیلے کرتے ہیں وہ اس بات سے غافل ہیں کہ اللہ ان کی نگرانی کر رہا ہے 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۔

---

[۹] الغیاثی ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

Marfat.com

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۔[1]

---

[1] ہم نے اپنی کتاب التنظیر الفقہی میں حیلے کے موضوع پر ۱۶ کتابیں شمار کی ہیں۔

Marfat.com

دسویں فصل

حکم شرعی کا شخصی دائرہ

اس عنوان کے تحت ہم اس سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ حکم شرعی کا نفاذ اور تطبیق کن لوگوں پر کی جائے گی ؟

یہ سوال شریعت کی عمومیت سے متصادم نہیں ہے کیونکہ کسی قانونی قاعدہ کا عام ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ اس قاعدہ کو ان لوگوں پر جاری نہ کیا جائے جن میں اس کے اجرار 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 سربراہی 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

Marfat.com

مکلفین کی متعین جماعتوں کے ساتھ مخصوص احکام وضع کیے گئے ہیں۔

ا ــــ 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 محکوم علیہ ہیں۔

یہاں مکلف ہونے کی شرطوں کے بارے میں بحث دائر ہوتی ہے۔ شرعاً 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 وسنت کے نصوص کا بلاواسطہ 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 کرسکتا ہے۔

۱ ــــ مکلف بنانے والے ادلہ کے سمجھنے پر قدرت عقل سے وجود میں آتی ہے اور اس بات سے کہ جن کے نصوص کے ذریعہ عقلاء کو مکلف بنایا جارہا ہے ان کا سمجھنا ان کی عقلوں کی دسترس سے باہر نہ ہو کیونکہ عقل ہی فہم وادراک کا آلہ ہے اور عقل ہی سے امتثالِ حکم کا ارادہ پیدا ہوتا ہے۔

۲ ــــ 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 ظن غالب ہو جاتا ہے وہ ظاہر چیز بلوغ ہے، کیونکہ جو شخص اس طور سے بالغ ہوگیا کہ اس کی عقلی قوتوں میں خلل پیدا کرنے والے عوارض اس پر نمایاں نہیں ہیں اس میں مکلف بننے کی پوری طاقت پیدا ہو جاتی ہے۔

مکلف ہونے کے لیے چونکہ عقل شرط اوّلین 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 فہم 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 صاحبِ عقل نہ ہو جائے۔

۳ــــ رہے وہ لوگ جو عربی زبان سے واقف نہیں اور قرآن و سنت کے مکلف بنانے والے ادلۂ شرعیہ کو سمجھنے کی استطاعت نہیں رکھتے شرعاً انھیں 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 ایک ایسی کتاب پا سکیں جو ان کے سامنے اسلام کے احکام تکلیفیہ کی وضاحت کر سکے یا کوئی جماعت ایسی نہ کھڑی ہو جائے، جس نے عربی نہ جاننے والی ان اقوام کی زبانیں سیکھ کر ان کے درمیان انھیں کی زبان میں اسلام کی تعلیمات اور اسلام کے تکلیفی ادلہ 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 آپؐ 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۔

Marfat.com

لہٰذا 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 سورۂ ابراہیم میں ارشاد خداوندی ہے۔ وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم[1] اور ہم 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۔

۴ــــ 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 لہٰذا جو شخص عقل کے ساتھ بالغ ہوا اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ احکام شرعیہ کو از خود جان لے یا اہلِ علم سے پوچھ کر جان لے اسے احکام تکلیفیہ کا واقف کار مان لیا جائے گا، احکام کا اس پر نفاذ ہوگا اور ان احکام پر مرتب ہونے والے اثرات اس کے ذمہ لازم ہوں گے، اس کا یہ عذر قبول نہیں ہوگا کہ وہ ان احکام سے ناواقف ہے اسی لیے فقہاء نے لکھا ہے کہ دار الاسلام 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 ہوگا اور احکام سے ناواقف ہونے کا عذر پیش کرنے کا دروازہ کشادہ ہو جائے گا[2]

---

[1] عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ ص ۱۳۴-۱۳۵۔

[2] سابق ماخذ ص ۱۲۹۔

Marfat.com

(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 ہم ان تمام امور کے بارے میں بحث کریں گے[۵۳]

ا۔۔۔ 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، اہلیتِ 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 کے اس کے لیے حقوق ثابت ہوں اور اس کے ذمہ فرائض واجب ہوں' اس خاصہ کو فقہاء 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 مجنوں، 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 :

۔۔۔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

---

[۵۳] سابق ماخذ ص ۱۳۵-۱۴۰۔

استحقاق ہوسکتا ہے لیکن دوسروں کے سلسلہ میں اس پر فرائض عائد نہیں ہوتے ہیں دوسرے کی مثال میں فقہاء نے اس میت کو پیش کیا ہے جو مدیون ہونے کی حالت میں انتقال کر جائے کیونکہ اس کے ذمہ اس کے قرض خواہوں کے حقوق باقی رہتے ہیں۔

ب ــ 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 ــ اہلیت ادا : اہلیت ادا 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 ادا، دراصل مسئولیت کا نام ہے اور انسان میں مسئولیت کی اساس عقل کے ذریعہ تمیز کی قوت پیدا ہو جانا ہے۔

اہلیت ادا کے اعتبار سے انسان کی تین حالتیں ہیں۔

الف ــ کبھی انسان میں ادا کی سرے سے اہلیت نہیں ہوتی یہ وہ بچہ ہے جو اپنے زمانۂ طفولیت میں ہو اور مجنون ہے خواہ اس کی عمر کتنی بھی ہو، یہ دونوں عقل نہ ہونے کی وجہ سے سرے سے ادا کی اہلیت نہیں رکھتے اور ان دونوں کے اقوال و افعال پر شرعی اثرات مرتب نہیں ہوتے، لہٰذا ان کے عقد اور تصرفات

Marfat.com

سب باطل ہیں، بہت سے بہت یہ ہے کہ اگر مجنوں نے کسی کی جان یا مال کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا تو مالی طور پر اس سے مؤاخذہ ہوگا بدنی طور پر نہیں اگر بچہ یا پاگل نے کسی کو قتل کر دیا یا دوسرے کا مال تلف کر دیا تو مقتول کی دیت یا تلف شدہ مال کا ضامن ہوگا لیکن اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، یہی فقہاء کے اس قول کا معنی ہے کہ "عمد الطفل أو المجنون خطأ" (بچہ یا پاگل کا عمداً کوئی کام کرنا خطأ 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 عمد بھی نہیں پایا جائے گا۔

— ب — کبھی کبھی انسان کی اہلیت ادا 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، لہٰذا اس کا حکم باشعور بچہ کے حکم کی طرح ہوگا، ان دونوں میں چونکہ اصلاً اہلیت ادا تمیز کی وجہ سے موجود ہے لہٰذا ان کے وہ تصرفات جن میں ان کا خالص نفع ہو وہ صحیح ہو جائیں گے، مثلاً ولی کی اجازت کے بغیر ہبہ 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 لہٰذا ان کا ہبہ کرنا، وصیت اور وقف کرنا، طلاق دینا اور آزاد کرنا یہ سب تصرفات باطل ہیں اور ولی کی اجازت سے یہ تصرفات درست نہیں قرار پائیں گے۔

رہے ان کے وہ تصرفات جن میں نفع اور ضرر دونوں کا پہلو ہو 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 ادا ثابت ہے اور ان تصرفات کو ولی کی اجازت پر موقوف قرار دینا اس بنیاد پر ہے کہ ان میں یہ اہلیت ناقص ہے لہٰذا 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۔

ب۔ بعض انسانوں میں ادائیگی کی کامل اہلیت ہوتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو عقل کے ساتھ بالغ ہوتے ہیں لہٰذا 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، لہٰذا 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 پائی جائے جو اس کی عقل میں خلل یا نقص پر دلالت کرتی ہو۔

۳۔ اہلیت ادا کے عوارض: اہلیت وجوب کو عوارض پیش نہیں آتے لیکن اہلیت ادا 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

Marfat.com

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 انھیں سونے والا بیداری کے بعد اور بے ہوش شخص افاقہ میں آنے کے بعد ادا کرتا ہے۔

— ب — اہلیت اداء کو پیش آنے والے بعض عوارض ایسے ہیں جو اہلیت کو زائل نہیں کرتے لیکن اس میں نقص پیدا کر دیتے ہیں، مثلاً کم عقل ہونا اسی لیے کم عقل شخص کے بعض تصرفات صحیح ہوتے ہیں بعض نہیں، اس بچہ کی طرح جو باشعور ہو چکا ہو۔

۲ — قسم خاص

قسم خاص سے ہماری مراد وہ پہلو ہیں جو تطبیق شریعت کے شخصی دائرہ کی تحدید کرتے ہیں لیکن ان پہلوؤں کا تعلق نہ تو 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۔

(الف) ۔ قسم خاص کی واضح مثالوں میں سے عورت کی صورت حال ہے، عورت احکام شرعیہ کی مخاطب ہے اسے فہم شریعت کی قدرت بھی حاصل ہے اور اس کی

Marfat.com

اہلیت وجوب اور اہلیت ادا 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 ورثار کی مصلحت ملحوظ رکھتے ہوئے اس مریض کے تصرفات کے مخصوص احکام ہیں۔

——— اسی طرح سفیہ اور خفیف العقل پر مالی تصرفات میں حجر کیا جاتا ہے چنانچہ ان دونوں کی طرف سے نہ مالی تبادلہ صحیح ہوتا ہے اور نہ ہی مالی تبرعات اس 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 نگری سے محفوظ کرنے کے لیے ان پر حجر کیا گیا ہے۔

——— اسی طرح مقروض کو اپنے مال میں ایسے تصرفات کرنے سے شریعت نے مجبور کیا ہے جو قرض خواہوں کے حقوق کے لیے مضرت رساں ہوں مثلاً مالی تبرعات حالانکہ مدیون میں کامل اہلیت ادا موجود ہے۔[۱]

——— مکرہ (جس پر اکراہ کیا گیا ہو) اور ہزل کرنے والے شخص کے تصرفات کے سلسلہ میں مخصوص احکام ہیں کیونکہ اکراہ اور ہزل کے نتیجہ میں ان دونوں کا قصد و ارادہ خالص نہیں ہوتا۔

---

[۱] امام ابو حنیفہ رح سفاہت غفلت اور دین کی وجہ سے مجور کرنے کے قائل نہیں کیونکہ ان اسباب سے مجور کرنے پر جو مصالح مرتب ہوتے ہیں وہ اس ضرر کے ہم پلہ نہیں جو مجور کرنے سے انسان کو لاحق ہوتا ہے۔

Marfat.com

—— اسی طرح جو شخص غلطی میں مبتلا ہو گیا ہو یا اس کے ساتھ دھوکہ یا فریب کیا گیا ہو اس کا بھی خاص حکم ہے۔

—— اندھا، بہرا، گونگا ان میں سے ہر ایک کے ان مسائل میں بعض مخصوص احکام ہیں جو مسائل ان میں سے ہر ایک کی 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 بکھرے ہوئے ہیں جو ان جماعتوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن بعض علماء نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ ان میں سے ہر جماعت کے مخصوص احکام فقہ کے مختلف ابواب سے یکجا کر دیے جائیں، اسی کو فن جمع کہا جاتا ہے، اشباہ 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"۔

Marfat.com

گیارہویں فصل

حکم شرعی کا مکانی دائرہ

اس فصل میں ہم ان سوالات کا جواب دیں گے۔

(۱) حکم شرعی کہاں جاری کیا جائے ؟ (۲) کیا حکم شرعی کا اجرا اسلامی حکومت کے اندر اس کی تمام مسلم و غیر مسلم رعایا پر ہوگا یا اس کا اجرا صرف مسلمانوں پر ہوگا ؟ (۳) کیا حکم اسلامی کا اجرا، اسلامی حکومت کے باہر رہنے والے مسلمانوں پر بھی کیا جائے گا یا اقلیتی نظریہ کو اختیار کرتے ہوئے اسلامی حکومت کے حدود کے باہر شرعی حکم کی تطبیق نہیں کی جائے گی ؟

ہماری رائے یہ ہے کہ حکم شرعی کے مکانی دائرے کی تحدید میں ملک اور دین دونوں کے اعتبار کی کارفرمائی ہے اسی وجہ سے ہم نے دین کے اعتبار کی بحث گذشتہ فصل میں شامل نہیں کی تاکہ اعتبار اقلیمی کے ساتھ اس پر بحث کریں۔

اس 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 کردی جائے۔ پھر اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ شریعت کی عمومی تطبیق پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے اور اخیر میں مکانی دائرہ کی تحدید کرنے والے تفصیلی احکام کے بنیادی خطوط کی وضاحت کی جائے۔

Marfat.com

۱۔ بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر

(الف) ایک عالمی معاشرہ:۔

اسلام عالمی پیغام ہے اور اسلامی شریعت عالمی شریعت ہے اور اسے برپا کرنا اللہ تعالیٰ کا مشروط وعدہ ہے۔

(۱) اللہ کا ارشاد ہے:

قل یا یھا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعا ن الذی لہ ملک السماوات والارض لا الاھو یحی ویمیت فآمنوا باللہ و رسولہ النبی الامی الذی یومن باللہ وکلماتہ واتبعوہ لعلکم تھتدون۔

(الاعراف: ۱۵۸)

آپؐ (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، وہی جلاتا ہے اور وہی مارتا ہے سو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول نبی پر جو خود ایمان رکھتا ہے اللہ اور اس کے کلاموں پر اور اس کی پیروی کرتے رہو تاکہ تم راہ پا جاؤ۔

وما ارسلناک الا کافۃ للناس بشیراً ونذیراً۔

(سبا: ۲۸)

اور ہم نے تو آپ کو سارے ہی انسانوں کے لیے پیمبر بنا کر بھیجا ہے۔ بطور خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے کے۔

یہ آیتیں پیغام اسلام کے عالمی ہونے کے بارے میں ہیں۔

(۲) شریعت کے عالمی ہونے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ھوالذی ارسل رسولہ بالھدی ودین الحق لیظھرہ

اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا کہ

Marfat.com

علی الدین کلہ ولوکرہ المشرکون (التوبہ: ۳۳)

اسے وہ غالب کر دے سارے باقیہ دینوں پر خواہ وہ مشرکوں کو کیسا ہی ناگوار ہو۔

ھوالذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ وکفی باللہ شھیداً۔ (الفتح: ۲۸)

اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے پیمبر 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 لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من من قبلھم ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضی لھم ولیبدلنھم من بعد خوفھم 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 قوت دے گا اور اُن کے خوف کے بعد اس کو امن میں تبدیل کر دے گا۔ بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں کسی کو میرا شریک نہ بنائیں۔

ونرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض ونجعلھم أئمۃ ونجعلھم الوارثین (القصص: ۵)

اور ہم کو یہ منظور ہوا کہ جن لوگوں کا زور ملک میں گھٹایا جا رہا ہے ہم ان پر احسان کریں اور 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

Marfat.com

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 ضامن 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 قافلۂ 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 دیکھتے 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	اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کافر آپ
لیزلقونك بابصارهم لما سمعوا	کو اپنی نگاہوں سے پھسلا کر گرا دیں گے
الذکر ویقولون انه لمجنون	جب کہ قرآن سنتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
وما هو الا ذکر للعالمین۔	یہ تو مجنون ہے حالانکہ یہ قرآن نصیحت
(القلم: ۵۲-۵۱)	ہے دنیا جہان والوں کے لیے۔

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 کسریٰ کے نام آپ نے جو خط ارسال فرمایا وہ یہ ہے۔

Marfat.com

"بسم الله الرحمٰن الرحیم"
من محمد رسول الله الی
کسری عظیم فارس سلام
علی من اتبع الهدی وآمن
بالله ورسوله ولیشهد ان لا
الٰه الا الله وحده لاشریك له
وان محمداً عبده ورسوله
ادعوك بدعایة الاسلام
فانی أنا رسول الله إلی الناس
کافة لانذر من کان حیاً
ویحق القول علی الکافرین
أسلم تسلم فان أبیت فعلیك
إثم المجوس۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
اللہ کے رسول محمد کی طرف سے کسریٰ
رئیس فارس کے نام اس شخص پر سلام
ہو جو ہدایت کی پیروی کرے اللہ اور
اس کے رسول پر ایمان لائے اور اس
بات کی شہادت دے کہ اللہ تعالےٰ
کے سوا کوئی معبود نہیں، میں تمھیں
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 تمھارے
سر ہوگا۔

عالمی حکومت کی دعوت دینا اسلام کے عالمی مزاج کا نتیجہ ہے۔

(۶) اگر یہ بڑا منصوبہ یعنی متحدہ عالمی اسلامی حکومت کا منصوبہ پروئے 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[1]

---

[1] شیخ محمد علی تسخیری، نظرة فی العلاقات الدولیة علی ضوء القرآن، مقالات المؤتمر الاسلامی فی طہران ص ۲۷۹-۲۸۲۔

Marfat.com

(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 عودۃ تحریر فرماتے ہیں:

"شریعت اسلامیہ میں اصل یہ ہے کہ یہ عالمی شریعت ہے کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص نہیں..... لیکن چونکہ تمام لوگ اس پر ایمان نہیں لاتے ہیں اور شریعت کا سب پر لازم کرنا ممکن نہیں لہٰذا موجودہ حالات کا تقاضہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کی تطبیق 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 نظریاتی 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۔"[۲]

(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 انشاء اللہ زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے۔)

جہاں تک دارالکفر کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں (۱) دارالحرب (۲) دارالعہد۔

---

[۲] التشریع الجنائی الاسلامی۔

Marfat.com

(۴) دارالعہد کے ساتھ تعلقات کا انحصار ان عمومی قواعد کو شامل کرنے کے ساتھ جو غیر مسلموں کے ساتھ عمومی تعامل میں برتے جاتے ہیں، معاہدہ کی دفعات پر ہے چونکہ اسلام شدت سے معاہدہ کی پابندی کرتا ہے اور قرآن پاک پوری وضاحت سے اس بات کا حکم دیتا ہے کہ اگر معاہدہ کی شرطیں پوری کی جارہی ہوں تو معاہدہ نہ توڑا جائے۔ ارشاد باری ہے۔

واوفوا بالعھد ان العھد کان مسؤلا (الاسراء: ۳۴)

(۵) دارالحرب کے ساتھ دارالاسلام کے تعلقات لفظ حرب (جنگ) کے تقاضوں کے مطابق ہوں گے لیکن اس کے باوجود دارالحرب کے ساتھ معاملہ کرتے وقت عام انسانی دائروں سے باہر نکلنا درست نہیں ہوگا۔[۱]

دارالحرب اور دارالعہد کی اس سے زیادہ تفصیلی تعریف انشاء اللہ ہم آئندہ کریں گے۔

(۶) دارالاسلام میں اصل وحدت ہے تعدد نہیں

ماوردی لکھتے ہیں کہ: اگر دو شہروں میں دو شخصوں کے لیے امامت کی بیعت کرلی جائے تو ان دونوں کی امامت منعقد نہیں ہوگی اس لیے کہ ایک ہی وقت میں امامت اسلامیہ کے لیے دو امام ہونا جائز نہیں اگرچہ کچھ لوگوں نے شذوذ کرکے ایک سے زائد اشخاص کی امامت کو جائز قرار دیا ہے[۲]

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 ....

---

[۱] تسنیمری: سابق ماخذ ص ۲۸۲-۲۸۳۔

[۲] الاحکام السلطانیۃ: ص ۹۔

Marfat.com

امت اسلامیہ کے مذہب سے یہ بات مؤکد اور ثابت ہو چکی ہے کہ امامت کا مقصد مشترکہ آراء کو جمع کرنا اور متفاوت خواہشات کو مربوط کرنا ہے اور عقل و بصیرت والوں پر یہ بات مخفی نہیں کہ حکومتوں میں کشمکش امراء کی گروہ بندی آراء کے انتشار اور خواہشات میں ٹکراؤ کی وجہ سے ہوتی ہے اور ملک کا نظام کسی ایسے پختہ کار اور مضبوط رائے وارادہ رکھنے والے شخص کی اطاعت وانقیاد سے قائم ہوتا ہے جو مستبد اور انفرادیت پسند نہ ہو بلکہ عقلاء کی عقلوں سے روشنی حاصل کرتا ہو حکماء و علماء کی رائے سے معاملات کی تہہ تک پہونچتا 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 لہٰذا 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۔"[۵]

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۔

(ا) خلفائے راشدین کے زمانے میں نیز بنو امیہ 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

---

۵ الغیاثی ص ۱۷۲-۱۷۳۔

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 واقعہ کو تسلیم کرلیں اور اسلامی حکومتوں کے تعدد کے نظریہ کو قبول کرلیں اور اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی صفوں میں اتحاد پیدا کرنے اور تمام اسلامی حکومتوں میں باہمی تعاون پیدا کرنے کی کوشش جاری رکھیں؟ عقل و حکمت کی آواز کو غلبہ حاصل ہوا 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 امراء کا مقرر کرنا جائز ہے اس شرط کے ساتھ ان میں سے کسی کو امام شرعی نہ مانا جائے اور امام المسلمین کا منصب خالی مانا جائے کیونکہ یہ منصب مسلمانوں کی وحدت سے مربوط ہے[۱]

(۲) حکومت اسلامیہ کی وحدت فوت ہونے کے باوجود امت اسلامیہ کی وحدت کے لیے کوشش لازمی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ان ھذہ اُمتکم اُمۃ واحدۃ واُنا ربکم فاتقون۔ (المومنون: ۵۲)	اور یہی تمہارا طریقہ ہے کہ وہ ایک ہی طریقہ ہے اور میں تمہارا پروردگار ہوں سو مجھی سے ڈرتے رہو۔
ان ھذہ اُمتکم اُمۃ واحدۃ واُنا ربکم 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 سر فہرست اخوت، تعاون مودت اور تراحم ہے، ارشاد باری ہے۔

---

[۱] الغیاثی ص ۱۰۳-۱۰۹۔

Marfat.com

إنما المومنون اخوة۔ : سارے مومن بھائی بھائی ہیں۔

باہمی تعاون کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

المومن للمومن کالبنیان یشد بعضہ بعضاً۔ ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے لیے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصّہ دوسرے حصّہ کو طاقت پہنچاتا ہے۔

ارشاد خداوندی ہے۔

وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان۔ ایک دوسرے کی مدد نیکی 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 المومنین فی توادھم وتراحمھم کمثل الجسد الواحد إذا اشتکی منہ عضو تداعی لہ سائر الجسد بالسھر والحمی۔ باہمی مودت اور تراحم میں مسلمانوں کا حال ایک جسم کی طرح ہے کہ اگر جسم کے ایک عضو کو تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم بے خوابی اور بخار میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

ان کے علاوہ وحدت امت کے دوسرے مظاہر بھی ہیں جنھیں 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 نظریۂ وحدت امت اور نظریۂ 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

Marfat.com

پرکیے جانے کے بارے میں غور وخوض کریں۔

۲۔۔۔ مکانی دائرہ کے مسئلے کی موجودہ صورتحال

نفاذ شریعت کے مکانی دائرے کے مسئلے کی موجودہ صورت حال کی تحدید کرنے کے 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۔

(الف) دارالاسلام، دارالحرب اور دارالعہد کی تعریفات

(۱) بعض لوگوں کی تعریف کے مطابق دارالاسلام وہ ملک ہے جہاں مسلمانوں کی حکمرانی ہو اور بعض دوسرے لوگوں کی تعریف کے اعتبار سے دارالاسلام وہ ہے جہاں اسلامی احکام کا اجرا ہوتا ہے۔[۱]

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 اجرا ہوتا تھا لیکن موجودہ زمانے میں جب کہ اکثر مسلم ممالک مسلمانوں کے زیر اقتدار ہیں لیکن ان میں اسلامی احکام کا اجرا 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

---

[۱] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: احکام الذمیین والمستامنین فی دارالاسلام ص ۱۸-۱۹ اور مراجع بھی ملاحظہ ہوں جن کی طرف کتاب میں اشارہ کیا گیا ہے۔

Marfat.com

دارالحرب ہو جاتا ہے۔

(۱) 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 زیدیہ 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 شعار اذان جمعہ، جماعت وغیرہ باقی ہیں اور مسلمان قاضی 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۔[۱]

اس رائے کی بنیاد پر بیشتر وہ ممالک جو گذشتہ زمانوں میں دارالاسلام کے اندر داخل تھے دارالاسلام کا جز رہیں گے ان میں اسلامی شعائر باقی ہیں اور بعض اسلامی احکام کا اجرا بھی ہوتا ہے، مثلاً مسلم پرسنل لا کا، 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، مغصوبہ فلسطین، ہندوستان کے وہ صوبے جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے دارالاسلام کا جز ہوں گے۔

وہ ممالک جہاں سے مسلمانوں کا اقتدار مکمل طور پر ختم ہو چکا ہے اور

---

[۱] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان۔ سابق ماخذ ص ۲۰-۲۱۔

Marfat.com

اسلامی شعائر کی انجام دہی بھی وہاں نہیں ہوتی ہے مثلاً اسپین، انہیں دارالاسلام کا جز شمار نہیں کیا جائے گا۔

اب صرف البانیہ سوویت روس اور چین کے مسلم صوبے رہ جاتے ہیں جہاں کی غالب اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے اور اسلامی شعائر کی ادائیگی وہاں خفیہ طور پر اور کمیونسٹ حکومت کی مرضی کے خلاف کی جاتی ہے، وہاں مسلمانوں پر احکام شریعت کا کوئی حصہ بھی جاری نہیں کیا جاتا ہے حتی کہ پرسنل لا بھی یونیفارم سول کورٹ کے تابع ہے، ایسے ممالک کی صورت حال مغصوبہ فلسطین کی صورتحال اور اسپین کی صورت حال کے درمیان ہے، میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ان ممالک کو بھی احتیاطاً دارالاسلام مانا جائے اور اس امید کی بنا پر بھی کہ شاید اسلامی اور عالمی رائے عامہ اور انسانی حقوق کے نعروں کے دباؤ میں آکر ان ملکوں میں دوبارہ اسلامی شعائر ادا کرنے کی آزادی دیدی جائے۔

۲۔۔۔ دارالحرب وہ ملک ہے جس میں اقتدار اعلیٰ غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو اور اس کے نتیجہ میں وہاں اسلامی احکام کا اجرا 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 لہٰذا 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 [۹]

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

۹۔ ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: حوالۂ بالا، ص ۱۹، ۲۰، محمد ابوزہرۃ: العلاقات الدولیۃ فی الاسلام، ص ۵۳-۵۵۔

Marfat.com

تعلقات نہیں، مثلاً سوویت روس اور سعودی عرب، امریکہ اور ایران۔ جنوبی افریقہ اور بیشتر مسلم ممالک کے اعتبار سے

ان ممالک کو دارالحرب 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 دارالعہد قرار پاتے ہیں جو اقوام متحدہ کے ممبر ہیں [1]

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 قرار دادیں انھیں ابھی یہ مقام نہیں ملا ہے کہ ان کی خلاف ورزی پر کسی طرح سزا جاری کی جائے چند بڑے ممالک (SUPER POWER) کو ویٹو 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 کرائیں۔ لیکن روزمرہ اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ خود بڑے ممالک بین الاقوامی معاہدات کی دھجیاں بکھیرتے رہتے ہیں اور کوئی قوت انھیں 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 دارالعہد کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں کسی واقعی بنیاد کے بغیر بے محل مسلمانوں کا اعتماد قائم کرنا ہوگا۔

۳۔۔۔ دارالعہد وہ ملک ہے جس سے مسلمانوں کا معاہدہ اور صلح ہو اور مسلمان اس کی جانب سے حملہ اور ظلم و تعدی سے مامون ہوں [2] اسلامی تاریخ میں ایسا

---

[1] ابوزہرۃ: حوالۂ بالا ص ۵۷۔

[2] ابوزہرۃ: حوالۂ بالا ص ۵۵-۵۷۔

Marfat.com

یار بار ہوا ہے:

اس طرح کے واقعات میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نجران کے عیسائیوں سے صلح کرنا اور ایلہ کے باشندوں کے نام مکتوب گرامی ہے نیز حضرت ابوعبیدہؓ رضی اللہ عنہ کا حمص کے باشندوں کے ساتھ صلح کرنا، عبداللہ بن سعد بن ابی السرح کا نوبہ کے باشندوں سے صلح کرنا اور اہل آرمینیہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کی صلح، اہل روم کے ساتھ ۵۳ھ میں حضرت معاویہؓ کی صلح ۷۳ھ میں عبدالملک بن مروان کی رومیوں سے صلح، اسی طرح حبشہ اور طبرستان کے باشندوں کے ساتھ معاہدۂ صلح۔

عصرِ حاضر میں دارالعہد 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 لیے جو معیار 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 — دو رابطوں کا باہمی امتیاز: ہر مسلمان 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 مربوط ہے، مصر کا عیسائی مصری شہریت تو رکھتا ہے لیکن امت اسلامیہ کی طرف اس کا انتساب نہیں۔ یہی حال لبنان کے عیسائی، مراکش کے یہودی، 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 مآخذ کتاب وسنت ہی ہوں گے لیکن مجتہد فیہ مسائل میں ایک ملک کا قانون دوسرے ملک کے قانون سے مختلف ہوسکتا ہے، اس اختلاف کی بنیاد مجتہدین کی آراء کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے اور ہر ملک کے حالات اور عرف کی رعایت بھی اس اختلاف کا سبب بن سکتی ہے۔

قوانین کے تعدد سے یہ نتیجہ پیدا ہوگا کہ ہر ملک کے قانون کا مکانی دائرہ اسی ملک تک محدود رہے گا اور بعض اوقات دو مسلم ممالک کے قوانین میں نزاع کی صورت بھی پیدا ہوجائے 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 ہوگا یا سعودی قانون کا۔ اس طرح کی اور بھی بہت سی صورتیں پیدا ہوں گی۔

ج — اسلامی ممالک کے تعدد کو معتبر ماننے سے یہ نتیجہ بھی پیدا ہوگا کہ اسلامی وحدت کے مظاہر کو قوت پہونچائی جائے اور تمام مسلم ممالک کے درمیان

Marfat.com

تمام میدانوں میں تعاون یک جہتی کے تعلقات قائم کرنے اور انھیں استحکام بخشنے کی کوشش کی جائے تاکہ ایسا کوئی متحدہ نظام قائم ہوسکے جو تمام اسلامی ممالک کو ایک متحدہ اسلامی حکومت کے زیر سایہ جمع کرسکے جس طرح یورپین ممالک زبان مذہب، رسوم، سیاسی نظام اور اقتصادی حالات کے اختلافات کے باوجود اس طرح کا اتحاد قائم کرنے کی کوشش کررہے ہیں۔

ـــــ د ـــــ 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 محض ایک ملک کے مسلمان نہیں بلکہ وسیع تر مفہوم میں امت اسلامیہ کی پوری جماعت اس کے دائرے میں آتی ہے [۱۲]

ہم اپنے موضوع بحث کے دائرے سے نکلنے سے بچنے کے لیے یہاں بعض مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

ـــــ مسلمانوں کے ملک کو کسی بھی غاصبانہ قبضے، تسلط سے آزاد کرانا اور مسلم ممالک پر ہونے والی ہر زیادتی کا دفعیہ تمام مسلمانوں کی ذمہ داری ہوگی۔

ـــــ پوری دنیا میں جو مسلمان ظلم و استبداد کا شکار ہورہے ہیں خصوصاً مسلم اقلیتیں ان کا دفاع کرنا تمام مسلمانوں کی مشترکہ ذمہ داری ہے۔

---

[۱۲] ابراہیم امینی: العلاقات الدولیۃ والسیاسیۃ الخارجیۃ الحکومۃ الاسلامیۃ مقالات المؤتمر الثالث للفکر الاسلامی فی طہران ص ۲۵۴-۲۵۹، التسخیری: سابق ماخذ ص ۲۹۶-۲۹۹۔

Marfat.com

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 جنگی اور غذائی صنعتوں کے میدان میں خود کفیل ہونے کی کوشش کرنا۔
تعلیم و نشر و اشاعت اور حفظان 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 انھیں 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 عاید 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 زاید ممالک کے درمیان ہونے والے

۱۳؎ ملاحظہ ہوں سورۂ مائدہ: ۱، سورۃ النحل: ۹۱، سورۃ التوبۃ: ۴

Marfat.com

بعض معاہدے حکم کے مکانی دائرے کے موضوع میں شامل مسائل کی تنظیم کرتے ہیں مثلاً دوسرے ممالک کے فیصلوں کی تنفیذ، مجرموں کی حوالگی اور جرائم کے مقابلے میں تعاون اور شہریت و اقامت اور ترک وطن وغیرہ کے مسائل کی تنظیم کے سلسلے میں ہونے والے معاہدے۔

ـــ ج ـــ 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:

ـــــ غیر مسلم مسلمانوں سے اس وقت تک خوش نہیں ہوں گے جب تک کہ مسلمان اسلام ترک کر کے ان کے مذہب کی پیروی نہ کریں (البقرۃ: ۱۰۹، ۱۲۰؛ آل عمران: ۱۴۹-۱۵۰)

مشنری کی سرگرمیاں اور غیر مسلموں کی طرف سے اسلام کے خلاف فکری نشری، اشاعتی اور معاشرتی حملہ قرآن کے اس مضمون کی سب سے بڑی دلیل ہے۔

ـــــ غیر مسلم نہ مسلمانوں کے لیے بھلائی چاہتے ہیں اور نہ ان سے محبت کرتے ہیں حتی کہ اگر مسلمان ان سے محبت کرنے لگیں تب بھی غیر مسلموں کے دلوں میں مسلمانوں کے تعلق سے 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۔

ـــــ 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 انھیں

Marfat.com

توڑ دیتے ہیں (المائدہ : ۱۳، التوبہ : ۸-۱۰) قدیم تاریخ اور عصر حاضر کی تاریخ اس کے شواہد سے پُر 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 : ۵۱-۵۷-۸۲، الممتحنہ : ۲-۹-۱۳، النساء : ۱۴۴)

—— اگر غیر مسلموں کی نیک نیتی آشکارا ہو جائے تو ان کے ساتھ تعاون کرنے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ (الممتحنہ : ۸، ۹-الانفال : ۶۱، التوبۃ : 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 ہیں[۱۴]

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 فراخدلی اور حوصلہ مندی کی ہدایت کی گئی ہے یہ دونوں ہدایات ترازو کے دو پلڑوں کی طرح ہیں، انتہائی افسوس کی بات ہے کہ بعض مسلمانوں کا عمل اس 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 لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔

۳ —— دارالحرب کے تعلق سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں :

دارالحرب کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات شریعت کے 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

[۱۴] ابراہیم امینی : سابق ماخذ ص ۳۴۳-۳۵۳۔

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 نکریہ (نظریاتی حقوق) کا نام دیا جاتا ہے۔

ب: اسلامی حکومت کی دوسری ذمہ داری ہر جگہ کے کمزوروں، مظلوموں ستم رسیدہ افراد کو آزاد کرانا ہے[۱۵]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما لکم لا تقاتلون فی سبیل	اور تمھیں کیا عذر ہے کہ تم جنگ نہیں
اللہ والمستضعفین من الرجال	کرتے ہو اللہ کی راہ میں اور ان لوگوں
والنساء والولدان الذین	کے لیے جو کمزور ہیں مردوں میں سے
یقولون ربنا اخرجنا من	اور عورتوں اور لڑکوں میں سے جو یہ
ھذہ القریۃ الظالم اھلھا	کہہ رہے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار!
واجعل لنا من لدنک ولیا و	ہم کو اس بستی سے باہر نکال جس کے
اجعل لنا من لدنک نصیرا۔	باشندے سخت ظالم ہیں اور ہمارے لیے
الذین آمنوا یقاتلون فی	اپنی قدرت سے کوئی دوست پیدا
سبیل اللہ والذین کفروا	کر دے اور ہمارے لیے اپنی قدرت
یقاتلون فی سبیل الطاغوت	سے کوئی حمایتی کھڑا کر دے جو اہل ایمان
فقاتلوا اولیاء الشیطان،	ہیں وہ تو اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں
ان کید الشیطان کان ضعیفا	اور جو کافر ہیں وہ طاغوت کی راہ میں
(النساء: ۷۵-۷۶)	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

---

[۱۵] ابراہیم امینی، سابق ماخذ ص ۲۳۸-۲۴۱

Marfat.com

اور حقوق کی حفاظت کرتے۔

ج ــــ 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 ــــ 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۔

ہ ــــ 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 دشمنانِ 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۔

واعدوا لهم ما استطعتم من ۔۔۔ اور ان سے مقابلہ کے لیے جس قدر

Marfat.com

قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدو کم وآخرین من دونھم لاتعلمونھم اللہ یعلمھم۔

تم ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جن کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں پر اپنے دشمنوں پر اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی کہ تم انھیں نہیں جانتے اللہ انھیں 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 وتعلیمات کی پابند ہوگی جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

۳۔ حکم شرعی کے مکانی دائرے کے احکام سے متعلق بنیادی خطوط

(الف) یہاں پر قوانین اور اختیارات میں تنازعہ کے احکام کی تفصیلات بیان کرنے کا موقع نہیں کیونکہ یہ مستقل علم ہے جسے زمانہ حال میں "خاص بین الاقوامی قانون" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس علم کے مباحث مخصوص کتابوں میں یا فقہ کی عام کتابوں میں زیر بحث لائے گئے ہیں اس موضوع کے اہم مراجع میں سے امام محرمین حسن شیبانی کی کتاب السیر الکبیر" ابن قیم کی "احکام اھل الذمہ" اور ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی کتاب "MUSLIM CUNDUCT OF STATE" کا ضمیمہ اور ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی کتاب "احکام الذمین والمستامنین" 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 جنھیں ذمی کہا جاتا ہے۔

دوسرے ممالک کے مسلم باشندے خواہ وہ دوسرے اسلامی ملک کے رہنے والے ہوں یا دارالعہد یا دارالحرب کے، اسلامی ملک کے مسلم و غیر مسلم باشندے جو دارالعہد یا دارالحرب میں قیام پذیر ہیں۔

غیر مسلم حربی ملک کے وہ باشندے جو اسلامی ملک میں مقیم ہیں جنھیں 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؟

Marfat.com

۱ــــ 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 جنھیں 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 وحدتِ انسانیت کی طرف لوٹیں۔

۲ــــ 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 گذارنا ایک امر واقعہ ہے اسی لیے اسلام نے اسلامی حکومت کی بنیاد اب ایک ساتھ گذارنا 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
وجاھدوا باموالھم وانفسھم
فی سبیل اللہ والذین آووا و
نصروا اولئك بعضھم اولیاء
بعض والذین آمنوا ولم
یھاجروا مالکم من ولایتھم
من شی حتی یھاجروا۔
(الانفال: 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 تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں۔

Marfat.com

۳ــــ اسلامی حکومت کے اندر غیر مسلموں کا مسلمانوں کے ساتھ ہموطنی میں شریک ہونا یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو اس وقت سے چلا آرہا 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 رشتۂ 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۔

۴ــــ زمانۂ ماضی 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 مشاہد 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 ہڑپ نہ کر لیے جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء ذمیوں کے بارے میں وصیتیں فرمائیں وہ بھی اسی احساسِ 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

Marfat.com

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۔[۱۶ھ]

۵ ـــــ اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے بارے میں جو بنیادی اختلاف فقہاء کے درمیان حتی کہ خود حنفی و شافعی مذہب کے اندر پایا 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 جاؤوك فاحكم بينهم او أعرض عنهم.

اگر وہ لوگ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجیے یا اعراض 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 احكم بينهم بما انزل الله

ان کے درمیان اللہ کی اتاری 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 لهم مالنا وعليهم ماعلينا ذمیوں کے وہی حقوق ہیں جو ہم مسلمانوں کے ہیں اور ذمیوں کی وہی ذمہ داریاں ہیں جو ہم

۱۶ھ دوسری رائے جاننے کے لیے ملاحظہ ہو، فہمی ہویدی: مواطنون لا ذميّون، ص ۱۱۰-۱۲۶۔

Marfat.com

مسلمانوں کی ہیں) دوسرا مبداؤ اصولی یہ ہے۔ ترکھم وما یدینون (ذمیوں کو ان کے مذہب عقیدہ پر چھوڑ دیا جائے) یعنی ذمیوں پر تنفیذ شریعت کے سلسلے میں پیدا ہونے والا اختلاف انھیں نصوص اور مبادی کی تفسیر و تطبیق سے پیدا ہوا ہے جو اصلاً ذمیوں کی حفاظت اور ان کی نگہداشت کے لیے آئے ہیں۔

۶ــــ ذمیوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے سلسلے میں فقہ اسلامی کے اندر جو بکثرت اختلافات ہیں انھیں 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 مظہر ہوتے ہیں اور جب اسلامی حکومت کی کمزوری کا دور آیا تو یہی چیز "امتیازات اجنبیہ" اور سامراجی حکومتوں کی طرف سے غیر مسلم اقلیتوں کی پشت پناہی کا چور 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۔ حتی کہ صورت حال ڈاکٹر حمید اللہ کے بیان کے مطابق یہاں تک پہونچی کہ سلطان صلاح الدین ایوبی کے زمانے میں مصر کے اندر چار عدالتی نظام تھے ہر ایک میں قاضی القضاۃ اور متعدد قاضی ہوا کرتے تھے۔ یہ چار عدالتی نظام اہل سنت کے چاروں فقہی مذاہب کے اعتبار سے تھے، مشہور سیاح ابن جریر لکھتا ہے کہ سلطان صلاح الدین نے قاہرہ میں مغرب اقصی کے ان باشندوں کے لیے جو مصر میں مقیم تھے انھیں میں سے ایک شخص کو مقرر کر دیا تھا جو ان کے نزاعات کا فیصلہ کیا کرتا تھا۔[۱۷ھ] ہم اس بات کو ضروری سمجھتے ہیں کہ فقہ اسلامی کا دوبارہ گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ایسی کوئی لائن اختیار

۱۷ھ ڈاکٹر محمد حمید اللہ: MUSLIM CUNDUCT OF STATE ضمیمہ نمبر ۲، پیراگراف نمبر ۶۹۰/۶۹۸۔

Marfat.com

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 اہلِ ذمہ ایک عمومی قاعدہ کے اعتبار سے حقوق و فرائض میں مسلمانوں کی طرح ہیں اور ذمیوں کا مسلمان باشندوں سے اختلاف انھیں 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 خلافت عظمیٰ اور وزارت تفویض کے عہدے سے متعلق ہیں یعنی ذمی خلیفہ اور وزیر 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 متمتع 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۔ فقہاء صراحت کرتے ہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے اموال قابل احترام ہیں اسی طرح ذمیوں کے بھی اموال کا حکم ہے۔

جہاں تک جزیہ کا معاملہ ہے تو یہ ملک کی مدافعت کا بدل ہے کیونکہ ذمی ملک کی حفاظت کی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہوتے ہیں اور اگر اسلامی حکومت حفاظت کرنے سے عاجز 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۔

Marfat.com

ج ــــ 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 ــــ مالی معاملات کے بارے میں عام قاعدہ یہ ہے کہ ان معاملات کے احکام میں غیر مسلم مسلمانوں کی طرح ہیں اس طرح قاعدہ عام سے بہت تھوڑے سے استثناءات ہیں انھیں میں سے یہ ہے کہ ذمیوں کے لیے ان کے مذہب کی رعایت میں شراب اور خنزیر کا لین دین کرنا درست ہوگا۔

ہ ــــ 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 انھیں جوں کا توں برقرار رکھا جائے گا، نکاح کے معاملات میں مداخلت نہیں کی جائے گی خواہ ان کے نکاحوں میں صحتِ نکاح کی تمام شرطیں نہ پائی جائیں، مثلاً بغیر گواہوں کے نکاح کر لیا گیا ہو۔

و ــــ 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 تحکیم شمار کیا جائے گا، اسے لازم العمل عدالتی فیصلے کی حیثیت حاصل ہوگی۔

اسلامی حکومت میں قانون اسلامی کی وحدت اور نظام قضاء کی وحدت سے اسلامی شریعت کے 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[۱۸]

(ج) اسلامی مملکت کے شہریوں کے ساتھ (خواہ وہ مسلمان شہری ہوں یا غیر مسلم)

---

[۱۸] تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: احکام الذمیین والمستأمنین، ڈاکٹر محمد حمید اللہ: (MUSLIM CONDUCT OF STATE) محمد نجیب مطیعی: ارشاد الامۃ الی احکام الحکم بین اہل الذمۃ (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 دارالحرب کے شہری ہوں یا دارالعہد کے غیر مسلموں کی اس جماعت کو مستأمن کہا جاتا ہے۔

مستأمن 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۔

مستأمن 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 مستأمن بھی متمتع ہوتا ہے۔ انھیں حقوق میں سے یہ بھی ہے کہ بیت المال اس کا کفیل ہے۔ مستأمن 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 مستأمن 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 پراپرٹی 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 تقویت پہونچے لیکن اگر مستامن ایسی چیزوں کو لے کر

Marfat.com

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 اکسپورٹ نہ کیا جانے میں ملک کی مصلحت سمجھتی ہیں۔

اسلام کے تعزیراتی احکام اور سزائیں مستامنین 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 دنیا بین الاقوامی عرف و روایات 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 فقہا نے 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 مستأمن کی حفاظت مستامن کا حق ہے۔ فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر اس مستامن کے ملک نے مستامن کی حوالگی سے انکار کرنے کی صورت میں اعلان جنگ کی دھمکی دی ہو تو بھی اسلامی حکومت کے لیے اس مستامن کی حوالگی جائز نہیں ہوگی۔[۱۹]

(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

---

[۱۹] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، سابق ماخذ ۲۲۶-۲۲۹، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۱۸۔

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 قانونِ 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[۲۰] اسی طرح اسلامی شریعت کے اعتبار سے دارالحرب میں منعقد ہونے والے مالی معاملات بھی معتبر ہیں اور ان معاملات کے مطابق دارالاسلام میں فیصلہ کیا جائے گا۔ چاہے یہ معاملہ دو حربیوں کے درمیان ہوا 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 امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو گئے ہیں، خواہ دونوں مسلمان ہوں یا ذمی شافعیہ، زیدیہ شیعہ امامیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی اصل ہے۔ احناف بھی اس حکم میں اس وقت متفق ہیں جب کہ معاملہ دارالاسلام کے دو شہریوں کے درمیان ہوا ہو یعنی مسلمان اور ذمی کے درمیان، یا مسلمان اور مسلمان کے درمیان یا ذمی اور ذمی کے درمیان۔ کیونکہ دارالاسلام کو اپنے شہریوں پر پوری ولایت حاصل ہے لیکن اگر اس مالی معاملے کا ایک فریق دارالحرب کا شہری ہو تو احناف کے نزدیک اسلامی حکومت کی عدالت کو ان معاملات میں فیصلہ کرنے کا اختیار

---

[۲۰] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: ص ۶۳۴۔

Marfat.com

نہیں ہے اگرچہ اس معاملے کا دوسرا فریق دارالاسلام کا ہی باشندہ ہو کیونکہ وہ معاملہ دارالحرب میں کیا گیا تھا۔[۲۱]

(۸) اب اس مسئلے پر بحث کرنا باقی رہ گئی کہ کسی اسلامی مملکت میں دوسرے اسلامی ملکوں یا دارالعہد یا دارالحرب کے جو مسلمان باشندے مقیم ہیں ان کا کیا حکم ہوگا؟ اسلامی مملکت سے ان لوگوں کو اسلامی اخوت کا رشتہ جوڑے ہوئے ہے کیونکہ یہ لوگ بھی امت اسلامیہ کے افراد ہیں اگرچہ اس اسلامی ملک کے باشندے نہیں ہیں۔

قانونی پہلو سے اصل یہ ہے کہ اسلامی مملکت کو ان مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں اور ان مسلمانوں کے معاملات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں الا یہ کہ اس معاملہ میں کوئی ایسا عنصر شامل ہو جائے جو اس عدالتی اختیار کا جواز پیدا کر دے مثلاً معاملہ کا دوسرا فریق اسلامی حکومت کے باشندوں میں سے ہے یا یہ مسلمان جو دوسرے ملک کا شہری ہے اسلامی مملکت میں قیام پذیر ہے خواہ اس کا یہ قیام وقتی اور عبوری ہو، ان صورتوں کے علاوہ میں ڈاکٹر حمید اللہ کی تعبیر کے مطابق مسلمانوں کی طرف سے اس حالت میں حفاظت کی کوشش صرف ایک اخلاقی فریضہ ہے۔[۲۲]

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۔[۲۳] اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ مسلمان ملکوں کی شہریت کے

---

[۲۱] ڈاکٹر عبدالکریم زیدان ص ۵۶۰-۵۶۴-

[۲۲،۲۳] حمید اللہ: فقرۃ ۶۶۹-۹۶۷-

Marfat.com

قوانین اور دستوروں میں یہ صراحت کر دی جائے کہ ہر مسلمان کو اسلامی مملکت کی شہریت حاصل کرنے کا حق ہے جس طرح غاصب 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 تونسی مسلمان دونوں مصر میں مقیم ہیں تو یہ دونوں طلاق اور تعدد ازدواج کے مسائل میں مصری قانون کے تابع ہوں گے یا حنبلی مذہب کے یا تونسی 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۔

Marfat.com

بارہویں فصل

حکمِ 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 درآمد فوری طور سے واجب ہے یا حکم شرعی کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے اس سلسلہ میں فقہاء نے مفید تفصیلات پیش کی ہیں [1]

اگر امر شرعی کسی معین وقت کے ساتھ اس طرح مقید ہے کہ اس وقت کے گذر جانے سے ادائیگی فوت ہو جائے گی مثلاً پنج وقتہ نمازوں کا حکم، تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صیغۂ 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

---

[1] ڈاکٹر محمد سلام مدکور: الامر فی نصوص التشریع الاسلام و دلالتہ علی الاحکام ص ۲۹۰-۳۲۲۔

Marfat.com

مقید نہیں ہے۔

۲ــــ فقہاء کے درمیان اس امر کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے جسے کسی معین وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی اس میں تنگ یا کشادہ زمانے کے ساتھ تحدید ہے۔ مثلاً کفارات کا حکم، رمضان کی قضاء کا حکم اور فرض نماز کی قضاء کا حکم

۳ــــ 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 انتہاء 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۔

۱ــــ 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۔

۲ــــ 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۔

۳۔۔۔ شریعت میں تدریج کی مثالوں میں سے شراب کو حرام قرار دینے کے سلسلے میں تدریج کی رعایت ہے اور مواریث کا نظام قائم کرنے میں تدریج کا لحاظ ہے۔

۴۔۔۔ اصل یہ ہے کہ کسی نص کو وہی نص منسوخ کر سکتی ہے جو قوت میں پہلی والی 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۔[۱]

(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

---

[۱] عبدالوہاب: علم اصول الفقہ ص ۲۲۲-۲۲۹۔

Marfat.com

کو منسوخ کردیں گے خواہ یہ نسخ صریح ہو یا ضمنی کلی ہو یا جزئی۔

(د) قانون قدیم کے مخالف قانون جدید صادر ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ قانون جدید کا چلن شروع ہو جائے گا اور اس کے مخالف قانون قدیم کا چلن موقوف ہو جائے گا۔

قانون جدید کا اجرا انہی واقعات و تصرفات پر ہوگا 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[۳] 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۔

(ہ) یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ واقعات اور تصرفات کے بارے میں قانون قدیم و جدید کا ٹکراؤ ہمیشہ اتنا سادہ نہیں ہوتا ہے۔

ا۔ ــــ کچھ واقعات و تصرفات قانون قدیم کے زیر سایہ وجود پذیر ہوتے ہیں اگر قانون

---

[۳] بہت سے فقہا مثلاً زرکشی اور سیوطی نے اس کی صراحت کی ہے اور مجلۃ الاحکام العدلیہ نے دفعہ ۱۶ 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 جاری 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 تصرف اصلاً تو قانون قدیم کے زیر سایہ وجود میں آتا ہے لیکن اس کے بعض آثار قانون جدید کے سایہ میں مرتب ہو رہے ہیں تو سوال یہ ہے کہ قانون جدید کے بعد اس تصرف پر جو آثار مرتب ہو رہے ہیں ان پر کونسا قانون جاری ہوگا قانون قدیم یا قانون جدید، مثلاً کرایہ داری وغیرہ کے معاملات میں؟

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 مفاد میں ہو مثلاً نئے قانون میں سزا ہلکی ہو۔؟

ان حالات کے بارے میں اور اسی طرح کے دوسرے حالات کے بارے میں وضعی قوانین نے ضوابط، شرطیں اور معیار وضع کیے ہیں جن سے اسلامی شریعت کی قانون سازی کے وقت استفادہ ممکن ہے تاکہ زمانہ کے اعتبار سے اسلامی شریعت کی تطبیق کا سلسلہ منضبط ہو جائے۔

Marfat.com

خاتمہ

کتاب کے قارئین نے شاید یہ محسوس کیا ہو کہ ہم نے علم اصول فقہ کے عام موضوعات پر گذرتے وقت ان 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 وشافی 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 شاراللہ 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 تأثرات اور ان کی جو تنقیدات 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۔

Marfat.com

مراجع ومآخذ

ہم نے مراجع کی یہ فہرست مؤلف کے نام کے آخری جز کے اعتبار سے مرتب کی ہے، نام کے شروع میں اگر "ابن" 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
اشعری۔ڈاکٹر محمد سلیمان (معاصر)

۲۔ افعال النبی
امینی۔ ابراہیم (معاصر)

۳۔ العلاقات الدولیۃ والسیاسۃ الخارجیۃ للحکومۃ الاسلامیۃ۔
(طہران میں ۱۴۰۵ھ میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر تیسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے صـ۲۳۳، ۔صـ۲۵۹)
انصاری ڈاکٹر عبدالحمید اسماعیل (معاصر)

۴۔ الشوری وأثرھا فی الدیموقراطیہ : المطبعۃ السلفیہ القاہرہ ۱۹۸۱ء
بجنوری مرزا حسن موسوی (معاصر)

۵۔ القواعد الفقہیہ : مطبعۃ الآداب، نجف اشرف ۱۹۶۹ء

Marfat.com

عبدالبر. ڈاکٹر محمد زکی (معاصر)

۶۔ التصرفات والوقائع الشرعیہ

۷۔ تقنین الفقہ

۸۔ الحکم الشرعی والقاعدۃ القانونیہ ؛ دارالتعلم کویت ۱۹۸۲ء

برکۃ : ڈاکٹر عبدالفتاح عبداللہ (معاصر)

۹۔ اخلاقیات العلم وازمنۃ الحضارۃ الحدیثہ

یہ مقالہ قطر یونیورسٹی کے کلیۃ الشریعہ کے سالنامہ ۴ میں شامل ہے۔ ص ۳۱۱-۳۴۰۔

۱۰۔ کشف الاسرار

ترابی: ڈاکٹر حسن (معاصر)

۱۱۔ تجدید اصول الفقہ الاسلامی

تسخیری: محمد علی (معاصر)

۱۲۔ نظرۃ فی العلاقات الاولیۃ علی ضوء القرآن

یہ مقالہ طہران میں ۱۴۰۴ھ میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعۂ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۲۷۵-۲۹۹۔

تلمسانی

محمد ابن احمد مالکی (المتوفی ۷۷۱ھ)

۱۳۔ مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول

ابن تیمیہ (المتوفی ۷۲۸ھ)

۱۴۔ الحسبۃ

۱۵۔ السیاسۃ الشرعیہ

جبیر: ڈاکٹر محمد حسن (معاصر)

۱۶۔ القانون التجاری السعودی

Marfat.com

جصاص

۱۷- احکام القران

جوینی، امام الحرمین. (المتوفی ۴۷۸ھ)

۱۸- الغیاثی

تحقیق ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب — الشؤون الدینیہ۔ قطر ۱۴۰۰ھ

حرانی : احمد بن حمدان حنبلی

۱۹- صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی

ابن حزم

۲۰- الفصل

حسان ڈاکٹر حسین حامد (معاصر)

۲۱- المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی

۲۲- نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی

حطاب

۲۳- مواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل — مکتبۃ النجاح لیبیا

حکیم محمد تقی (معاصر)

۲۴- الاصول العامۃ للفقہ المقارن — دار الاندلس بیروت ۱۹۶۳ء

حمد ڈاکٹر احمد (معاصر)

۲۵- الاجماع بین النظریۃ والتطبیق — دار القلم کویت ۱۹۸۲ء

حمید اللہ ڈاکٹر محمد (معاصر)

۲۶- (MUSLIM CONDUCT OF STATE)

حیدر علی (معاصر)

۲۷- دار الحکام شرح مجلۃ الاحکام — مکتبۃ النہضۃ۔ بیرت / بغداد

خضری محمد (معاصر)

Marfat.com

۲۸۔ اصول الفقہ

ابن خلدون عبدالرحمٰن (المتوفی ۸۰۸ھ)

۲۹۔ مقدمہ ابن خلدون

خلاف عبدالوہاب (معاصر)

۳۰۔ علم اصول الفقہ — الدار الکویتیہ ۱۹۶۸ء

داؤد ڈاکٹر محمد سلیمان (معاصر)

۳۱۔ نظریۃ القیاس الاصولی منہج تخریجی اسلامی — دار الدعوۃ الاسکندریہ ۱۹۸۴ء

دبوس ڈاکٹر صلاح (معاصر)

۳۲۔ الخلیفہ تولیتہ وعزلہ

دراز ڈاکٹر محمد عبداللہ (معاصر)

۳۳۔ الدستور الاخلاقی فی القرآن

دریني ڈاکٹر سید نشات ابراہیم (معاصر)

۳۴۔ القیاس فی الاصول

دریني۔ 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 المقتصد — مطبعۃ الاستقام قاہرہ ۱۹۵۲ء)

رہبر محمد تقی۔ (معاصر)

۳۸۔ النظام السیاسی فی القرآن

یہ مقالہ طہران میں ۱۴۰۴ھ میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۲۰۹۔ ۲۳۸۔

Marfat.com

زرقاء، احمد (متوفی ۱۳۵۷ھ)

۳۹۔ شرح القواعد الفقہیہ — دار العرب الاسلامی ۱۹۸۳ء

زرقاء مصطفیٰ احمد (معاصر)

۴۰۔ المدخل الفقہی العام — دار الفکر دمشق ۱۹۶۸ء

زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ)

۴۱۔ المنثور فی القواعد — وزارۃ الاوقاف کویت ۱۹۸۲ء

۴۲۔ البحر المحیط (مخطوطہ) —

ابو زہرہ محمد (معاصر)

۴۳۔ اصول الفقہ — دار الفکر العربی قاہرہ

۴۴۔ التعسف فی استعمال الحق

یہ مقالہ اسبوع الفقہ الاسلامی فی مہرجان بن تیمیہ کے مجموعۂ مقالات میں شامل ہے دمشق ۱۹۶۰ء، ۱۳۸۰ھ۔

۴۵۔ العلاقات الدولیہ فی الاسلام — دار الفکر العربی

زہیر ڈاکٹر محمد ابو النور (معاصر)

۴۶۔ اصول الفقہ

زیدان ڈاکٹر عبد الکریم (معاصر)

۴۷۔ احکام الذمیین والمستامنین فی دار الاسلام — مکتبہ القدس بغداد ۱۹۸۲ء

سبحانی جعفر (معاصر)

۴۸۔ التقنین فی الدولۃ الاسلامیۃ

یہ مقالہ ۱۴۰۶ھ میں طہران میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر چوتھی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے ص ۲۰۷۔۲۳۰۔

ابن السبکی (متوفی ۷۷۱ھ)

۴۹۔ القواعد والاشباہ والنظائر (مخطوطہ)

Marfat.com

سرخسی متوفی سنہ ۴۹۰ھ

۵۰۔ اصول السرخسی
تحقیق ابوالوفاء افغانی — مطابع دار الکتاب العربی قاہرہ سنہ ۱۳۷۲ھ

بن عبدالسلام عزالدین

۵۱۔ القواعد الاحکام
سمرقندی

۵۲۔ میزان الاصول
ابوسنہ، ڈاکٹر احمد فہمی (معاصر)

۵۳۔ نظریۃ الحق
یہ مقالہ المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیہ قاہرہ کی طرف سے شائع ہونے والے مجموعۂ مضامین کتاب الفقہ الاسلامی اساس التشریع کے اندر شامل ہے۔ ص ۱۷۳-۲۳۴۔

سنہوری ڈاکٹر عبدالرزاق (معاصر)

۵۴۔ مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی — معہد البحوث والدراسات العربیہ قاہرہ سنہ ۱۹۶۷ء
سیوطی جلال الدین (متوفی سنہ ۹۱۱ھ)

۵۵۔ الاشباہ والنظائر
شاطبی (متوفی سنہ ۷۹۰ھ)

۵۶۔ الموافقات — المکتبہ التجاریۃ
(ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز کی تعلیقات کے ساتھ)

شاوی ڈاکٹر توفیق محمد (معاصر)

۵۷۔ الفکر الاسلامی وسیادۃ الشریعۃ بین الفقہ والتقنین
جنوری سنہ ۱۹۸۷ء میں خرطوم میں منعقد ہونے والی چوتھی عالمی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے۔ اس کانفرنس کا موضوع تھا منہجیت

M arfat.com

اور علوم سلوکیہ کے مسائل۔

شعرانی عبدالوہاب (متوفی ۹۷۳ھ)

۵۸۔ المیزان الکبری — مصطفے الالبابی الحلبی قاہرہ ۱۹۴۰ء

شوکانی (متوفی ۱۲۵۰ھ)

۵۹۔ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول

۶۰۔ نیل الاوطار

صالح محمد ادیب (معاصر)

۶۱۔ تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی

الصدۃ ڈاکٹر عبدالمنعم فرج (معاصر)

۶۲۔ دراسۃ مقارنۃ بین الشریعۃ الاسلامیہ والقانون الوضعی

بن عاشور محمد طاہر (معاصر)

۶۳۔ مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ

ابن العربی

۶۴۔ احکام القرآن

عطیہ ڈاکٹر جمال الدین۔ (معاصر)

۶۵۔ بین القانون والاخلاق — مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۸

۶۶۔ تاریخ تقنین الشریعۃ الاسلامیہ — مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۱

۶۷۔ التنظیر الفقہی

۶۸۔ مسئلۃ تقنین الشریعۃ الاسلامیۃ من حیث المبداء۔ — مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۲

عوا ڈاکٹر محمد سلیم (معاصر)

۶۹۔ السنۃ التشریعیۃ والسنۃ غیر التشریعیۃ — مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱

۷۰۔ (POLITICAL SYSTEM OF THE ISLAMIC STATE)

عودۃ عبدالقادر (معاصر)

۷۱۔ اوضاعنا السیاسیۃ

۷۲۔ التشریع الجنائی الاسلامی — دارالعربۃ قاہرہ ۱۹۶۳ء

علی ڈاکٹر عبدالحکیم حسن (معاصر)

۷۳۔ الحریات العامہ فی الفکر والنظام السیاسی الاسلامی ۔ دارالفکرالعربی قاہرہ ۱۹۷۴ء

ابوالعینین بدران (معاصر)

۷۴۔ اصول الفقہ الاسلامی

غزالی (متوفی ۵۰۵ھ)

۷۵۔ احیاءعلوم الدین — مصطفےٰ البابی الحلبی ۱۹۳۹ء

۷۶۔ المستصفی

ابوفارس ڈاکٹر محمد عبدالقادر (معاصر)

۷۷۔ القضاء فی الاسلام

فودہ ڈاکٹر عبدالعظیم (معاصر)

۷۸۔ الحکم بما أنزل اللہ — دارالبحوث العلمیہ کویت ۱۹۸۷ء

ابن قتیبہ

۷۹۔ الامامۃ والسیاسۃ

قرافی (متوفی ۶۸۴ھ)

۸۰۔ الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام وتصرفات القاضی والامام

۸۱۔ الذخیرہ — کلیۃ الشریعہ ازہر ۱۹۶۱ء

۸۲۔ الفروق — عالم الکتب بیروت

۸۳۔ نفائس المحصول

قرضاوی ڈاکٹر یوسف (معاصر)

۸۴۔ الخصائص العامۃ للاسلام

قرطبی

Marfat.com

۸۵۔ الجامع لاحکام القرآن
ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ)

۸۶۔ اعلام الموقعین — مکتبہ الکلیات الازہریہ قاہرہ ۱۹۷۳ء

۸۷۔ اغاثۃ اللھفان
آل کاشف الغطا محمد حسین (معاصر)

۸۸۔ تحریر المجلۃ — مکتبہ النجاح طہران ۱۳۵۹ھ
ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ھ)

۸۹۔ تفسیر ابن کثیر
کرخی (متوفی ۳۴۰ھ)

۹۰۔ رسالۃ الاصول
گلشنی ڈاکٹر مہدی (معاصر)

۹۱۔ البعد العلمی للامۃ الاسلامیہ
۱۴۰۳ھ میں طہران میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۱۰۱-۱۱۸۔

۹۲۔ منہج معرفۃ الطبیعۃ فی القرآن الکریم
(۱۴۰۴ھ میں طہران میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے۔ ص ۳۵۱-۴۲۷۔

لجنۃ : مجلۃ الاحکام العدلیۃ

۹۳۔ مجلۃ الاحکام العدلیۃ
ماوردی (متوفی ۴۵۰ھ)

۹۴۔ الاحکام السلطانیہ — مصطفی البابی الحلبی قاہرہ ۱۹۶۶ء

۹۵۔ ادب الدنیا والدین
محلی جلال الدین

Marfat.com

۹۶۔ شرح المحلی علی جمع الجوامع للسبکی

مدرسی محمد تقی (معاصر)

۹۷۔ المنطق الاسلامی اصولہ ومناہجہ

مدکور ڈاکٹر محمد سلام (معاصر)

۹۸۔ الامر فی نصوص التشریع الاسلامی ودلالتہ علی الاحکام

۹۹۔ الحکم التخییری او نظریۃ الاباحۃ عند الاصولیین والفقہاء دار النہضۃ العربیہ قاہرہ ۱۹۶۳ء

۱۰۰۔ مباحث الحکم عند الاصولیین دار النہضۃ العربیۃ قاہرہ۔ طبع اوّل ۱۹۶۴ء

۱۰۱ مناہج الاجتہاد

مطیعی محمد نجیب

۱۰۲۔ ارشاد الامہ الی احکام الحکم بین اہل الذمۃ المطبعۃ المصریۃ مصر ۱۳۱۷ھ

ابن المقفع

۱۰۳۔ رسالۃ الصحابۃ

(استاد احمد ذکی صفوت کی مرتب کردہ کتاب جمہرۃ رسائل العرب کی تیسری جلد میں رسالہ شامل ہے۔)

منصور علی علی (معاصر)

۱۰۴۔ المدخل للعلوم القانونیہ والفقہ الاسلامی

موسی ڈاکٹر جلال الدین (معاصر)

۱۰۵۔ تصنیف العلوم عند العلماء المسلمین مجلہ المسلم المعاصر شمارہ ۴۱ء

ناہی ڈاکٹر صلاح الدین (معاصر)

۱۰۶۔ نصوص قانونیہ وشرعیۃ مطبعۃ اسعد بغداد ۱۹۶۹ء

ابن نجیم (متوفی ۹۷۰ھ)

۱۰۷۔ الاشباہ والنظائر مؤسسۃ الحلبی وشرکاہ قاہرہ ۱۹۶۸ء

نثار ڈاکٹر علی سامی (معاصر)

Marfat.com

۱۰۸۔ مناہج البحث عند مفکری الاسلام

۱۰۹۔ نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام — دار المعارف قاہرہ

نصار ڈاکٹر محمد عبد الستار (معاصر)

۱۱۰۔ الجانب المنطقی فی فلسفۃ الغزالی

(قطر یونیورسٹی کی کلیۃ الشریعہ کے سالنامہ شمارہ ۴ میں یہ مضمون شامل ہے ص ۳۴۱-۳۹۴)

ہاشمی محمود (معاصر)

۱۱۱۔ النظریۃ الکونیۃ والاساس العقائدی للاسلام

(طہران میں ۱۴۰۳ھ میں منعقدہ فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس کے مجموعۃ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے۔ ص ۱۷۳-۱۸۸)

ہویدی فہمی (معاصر)

۱۱۲۔ مواطنون لا ذمیون — دار الشروط ۱۹۸۵ء

وصفی ڈاکٹر مصطفی کمال (معاصر)

۱۱۳۔ الملکیۃ فی الاسلام

۱۱۴۔ النظام الاداری الاسلامی

ابو یعلی

۱۱۵۔ الاحکام السلطانیۃ

Marfat.com

Marfat.com

QAZI

جدید مسائل

اول صفحات ۲۸۹۔ قیمت ۲۵ روپے — دوم صفحات ۴۳۰۔ قیمت ۶۵ روپے

سائنسی علوم کی روز افزوں ترقی اور نت 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 لیے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے بڑی عرق ریزی سے جدید مسائل پر قرآن اور حدیث کی روشنی میں مدلل حل تلاش کیا ہے۔

کچھ اہم مسائل

عبادات • مغربی طرز کے پیشاب خانے اور بیت الخلاء • کاغذ سے استنجاء • پٹرول سے کپڑے کی دھلائی • مصنوعی دانتوں کی صورت میں وضو و غسل کے احکام • فوم کے موزوں اور بوٹ پر مسح • ٹرین وغیرہ کی دیواروں پر تیمم • ٹسٹ ٹیوب سے غسل کا وجوب • قرآنی آیات کے کیسٹ بے وضو چھونا • پتھر کوئلہ پر تیمم • صابن میں ناپاک اشیاء ڈالنا • قبلہ نما کی شرعی حیثیت • ٹرین وغیرہ میں استقبال قبلہ • نماز میں آلہ مکبر الصوت کا استعمال • ٹیلی ویژن سے نماز • نسبندی کئے ہوئے شخص کی امامت • نماز میں گھڑی دیکھنا • مصور کپڑوں میں نماز • ننگے سر نماز • ٹرین میں نماز • ٹیپ ریکارڈ اور ریڈیو کی قرأت پر سجدۂ تلاوت • مساجد میں کیلنڈر • ایک مقام سے دوسرے مقام پر مسجد اور اس کے سامان کی منتقلی • مسجدوں پر باہر مسلموں کا چندہ • روزہ میں انجکشن گلوکوز اور خون چڑھانے کا حکم • آنکھوں اور کانوں میں دوا ڈالنا • تراویح میں قرآن کی متعار اور شبینہ • گوٹے پلکے کی زکوٰۃ • قرض پر لگائی ہوئی رقم • پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ • فکسڈ ڈپازٹ • بینک فائنانسرس کے رسک پر زکوٰۃ • صنعتی اداروں مشینوں اور اشیاء کا حکم • کارخانوں کے حصص اور شیئرز پر زکوٰۃ • بیوی کا مہر زکوٰۃ واجب ہونے میں مانع نہیں • مساجد پلوں وغیرہ کی تعمیر میں زکوٰۃ خرچ کرنا • لیز اور پٹے کی زمین پر عشر و خراج کا حکم

معاشرت • اہل کتاب سے نکاح • ٹیلی ویژن کے ذریعہ نکاح • کیمونسٹوں سے نکاح • قادیانی سے نکاح • شیعہ سے نکاح • غیر عربی لفظوں سے نکاح و طلاق • ٹسٹ ٹیوب سے توالد کے احکام • نکاح میں گانے بجانے کا حکم • مہر فاطمی • جہیز کی حیثیت • ہم بستری میں نرودہ لوپ کا استعمال • مانع حمل دوائیں • استمناء بالید • نس بندی • فطری ضبط تولید • طلاق بذریعہ ٹیلیفون یا ٹیلی گرام

زیبائش و آرائش • مصنوعی بالوں کا استعمال • بھوؤں باریک کرنا • حسن کے لیے اعضاء کی سرجری • بالوں کی صفائی کے لیے کریم وغیرہ کا استعمال • گھڑی کس ہاتھ میں باندھی جائے؟

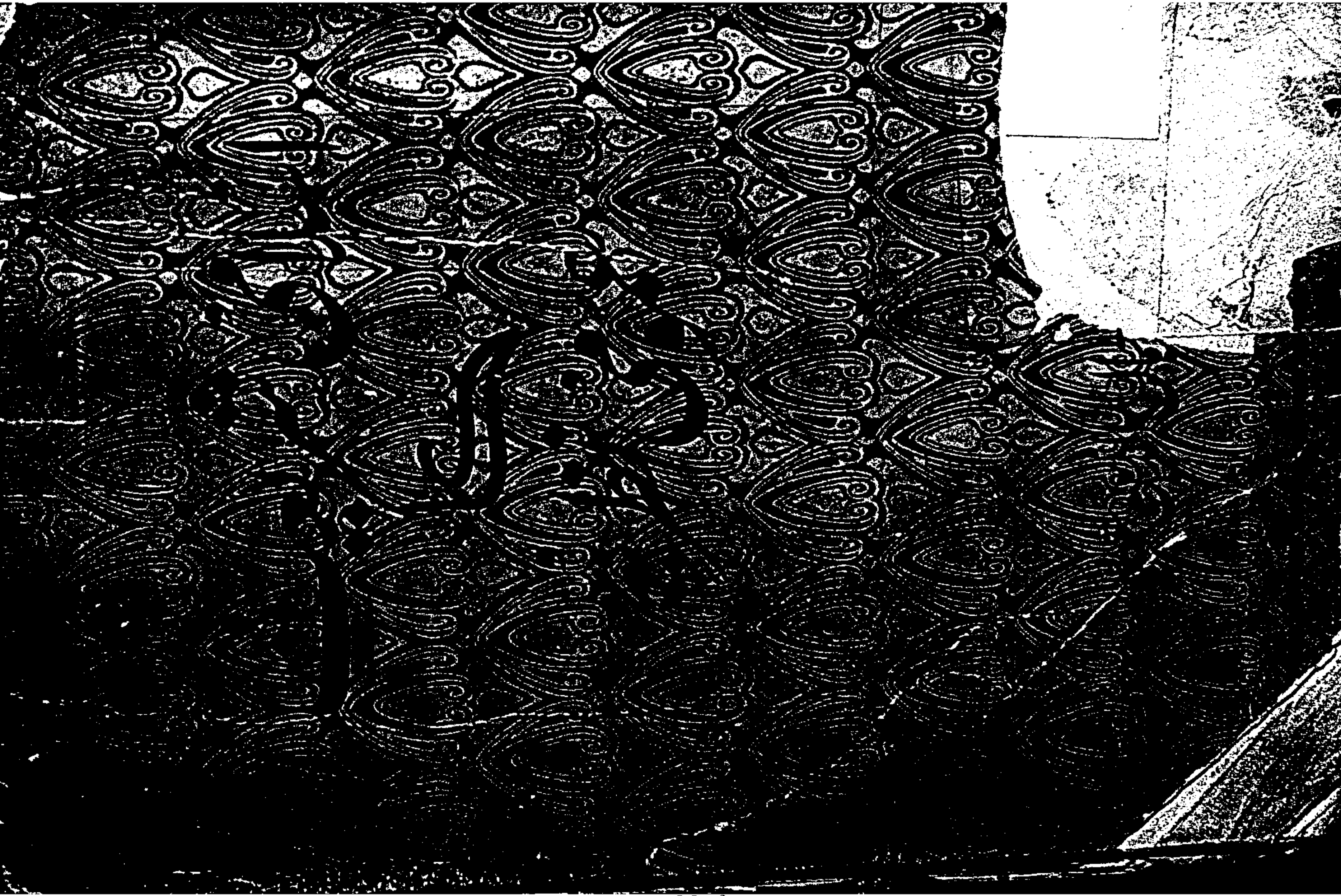
خوراک و پوشاک • میز و کرسی پر کھانا • پھول کانٹوں سے کھانا • بفے سسٹم

تفریحی امور • ٹی وی اور فلم • کبوتر و پتنگ بازی • ریس و کموڈور • شطرنج و چوسر

طب و علاج • خون چڑھانا • الکحل میں ملی ہوئی دواؤں کا استعمال • پوسٹ مارٹم • مدد گار دوائیں • بلڈ بنک کا قیام • آپریشن • رجسٹریشن • چشمہ • کرایہ • فلم اور ٹیلی ویژن کو ذریعہ معاش بنانا • حسابات کی تعلیم

معاشیات

1828 ع
297.284
Marfat.com



Marfat.com