شریعت کے مقاصد عامہ

ڈاکٹر یوسف حامد العالم

المعهد العالمی للفکر الاسلامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ ، خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اِقْرَاْ وَرَبُّکَ الْاَکْرَمُ، الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ﴾ (سورۃ علق ۱-۵)۔

﴿وَاللّٰہُ اَخْرَجَکُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّھٰتِکُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَیْئًا وَّجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَۃَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ﴾ (سورۃ نحل:۷۸)۔

نام کتاب	:	شریعت کے مقاصد عامہ
مولف	:	ڈاکٹر یوسف حامد العالم
مترجم	:	مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی، ومولانا ہشام الحق ندوی
کمپوزنگ	:	محمد خالد اعظمی
صفحات	:	٦٩٩
قیمت	:	
اشاعت	:	٢٠٠٨ء

ناشر

المعهد العالمي للفكر الاسلامي
International Institute of Islamic Thought
P. O. Box No 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: 703-471-1133 / Fax: 703-471-3922
URL: www.iiit.org/Email: iiit@iiit.org

فہرست مضامین

مقدمہ	۹
کلمات	۱۹
پیش لفظ	۲۰
تمہید	۲۹
پہلی بحث: شریعت کی تعریف، حکم شرعی کی تعریف اور احکام کے متعلقات کا بیان	۳۰
دوسری بحث: شریعت کی عمومی خصوصیات کا بیان	۵۸
تیسر بحث: شریعت کے مصادر یا احکام کے دلائل	۶۸

پہلا باب: اهداف و مصالح کا اجمالی بیان

تمہید	۹۷
پہلی فصل: اہداف کے بیان میں	۱۰۱
پہلا مبحث: لغت وشرع میں ہدف کی تعریف	۱۰۱
دوسرا مبحث: اس بات کا بیان کہ شارع کے قصد کے منافی کوئی عمل باطل ہے	۱۲۱
تیسرا مبحث: اس بات کا بیان کہ مجتہد کو مقاصد شریعت کی معرفت حاصل کرنے اور ان ذرائع کا علم حاصل کرنے کی ضرورت ہے جن سے مقاصد کا ادراک کیا جا سکے	۱۳۶
دوسری فصل: مصلحت کا بیان	۱۵۷
تمہید	۱۵۷

پہلا مبحث: مصلحت کی تعریف اور مصلحت شرعیہ کی خصوصیات کا بیان ۱۶۸

دوسرا مبحث: مختلف حیثیتوں سے مصلحت کی تقسیمات ۱۸۵

تیسرا مبحث: بعض تقسیمات پر مرتب ہونے والے اثرات کا بیان ۲۱۱

دوسرا باب: اہداف و مصالح کا تفصیلی بیان

پہلی فصل: دین کی مصلحت کی حفاظت کا بیان ۲۲۳

مبحث اول: لغت و شریعت میں دین کا معنی اور ان دونوں معانی کے درمیان ربط ۲۲۳

مبحث دوم: دین کامل کی حقیقت اور اس بات کا بیان کہ اللہ تعالی کے نزدیک یہی دین معتبر ہے ۲۲۹

مبحث سوم: وجود کے پہلو سے دین کی مصلحت کی حفاظت کرنا ۲۷۰

مبحث چہارم: عدم کے پہلو سے دین کی مصلحت کی حفاظت کے طریقوں کا بیان ۲۹۹

دوسری فصل: جان کی مصلحت کی حفاظت کا بیان ۳۲۹

مبحث اول: وجود کے پہلو سے حفاظت کے طریقوں کا بیان ۳۲۹

مبحث دوم: عدم کے پہلو سے جان کی مصلحت کی حفاظت کرنا ۳۶۱

تیسری فصل: عقل کی مصلحت کی حفاظت کا بیان ۳۹۵

مبحث اول: عقل کا معنی ۳۹۶

مبحث دوم: وجود اور عدم کے پہلو سے عقل کی حفاظت کے دو طریقے ۴۲۲

چوتھی فصل: نسل کی حفاظت کا بیان ۴۷۳

مبحث اول: نسل کی حفاظت کا پہلا طریقہ ۴۷۹

مبحث دوم: مفاسد کو دور کر کے نسل کی حفاظت کا دوسرا طریقہ ۵۳۶

پانچویں فصل: وجود و عدم کے پہلو سے مال کی حفاظت ۵۶۳

مبحث اول: مال کی تعریف اور اس کا بیان کہ وہ وسیلہ ہے مقصود نہیں ہے ۵۶۳

مبحث دوم: حق ملکیت اور اموال کی کمائی کے اسباب کا بیان ۵۷۸

بحث سوم: اموال کے بارے میں شارع کے بعض مقاصد کا بیان	۵۹۶
چوتھا بحث: مظالم کو دور کر کے اموال کی حفاظت کے طریقوں کا بیان	۶۶۰
خلاصہ بحث:	۶۸۵
مصادر و مراجع	۶۹۱
ذاتی کوائف	۶۹۹

☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

الحمد للّٰہ رب العالمین و الصلاۃ و السلام علیٰ سیدنا خاتم النبیین و علیٰ آلہ و صحبہ و من تبعہ و اھتدیٰ بھدیہ إلی یوم الدین. أما بعد:

المعہد العالمی للفکر الإسلامی بہت کم مدت میں ''مقاصد شریعت'' کے موضوع پر جامعاتی سطح کا ایک دوسرا تحقیقی مقالہ پیش کرتے ہوئے خوشی محسوس کر رہا ہے۔ہم نے منتخب جامعاتی مقالات کی اشاعت کا سلسلہ استاذ احمد ریسونی کی کتاب: ''نظریۃ المقاصد عند الإمام الشاطبي'' سے شروع کیا تھا، جو مراکش میں قائم ادارہ کے دفتر کی طرف سے چند ماہ قبل شائع کی گئی تھی اور اس وقت ہم کتاب ''المقاصد العامۃ للشریعۃ الإسلامیۃ'' کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں، جس کے مصنف خرطوم، سوڈان کے کلیۃ القرآن الکریم کے سابق مہتمم مرحوم استاذ ڈاکٹر یوسف حامد العالم ہیں (اللہ تعالی ان کو جنت الفردوس میں اعلی مقام عطا فرمائے)۔

اس مقالہ کی اشاعت ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء سے اب تک نہ ہوسکی تھی۔ اسی سال ازہر شریف میں اس مقالہ پر مناقشہ ہوا اور مقالہ نگار کو اس پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری تفویض کی گئی۔ اب تک اس کی اشاعت نہ ہونے ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ مرحوم مقالہ نگار سوڈان لوٹنے کے بعد بہت سی اہم ذمہ داریوں سے وابستہ ہوگئے، ادارہ چاہتا تھا کہ یہ قیمتی کتاب منظر عام پر آئے اور ہر جگہ کے علماء و فقہاء و ماہرین قانون اور علوم شرعیہ کے طلبہ کی خدمت میں پیش کی جائے، کیونکہ اس میں بہت سے علمی فوائد اور قیمتی مباحث ایسے ہیں جن کی طرف علماء اصول اور فقہاء نے مناسب توجہ نہیں کی۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں جن میں سے بعض کا تعلق تو محض فنی پہلو سے ہے۔ اور بعض کا

تعلق اس فکری صورتحال سے ہے جس سے امت علوم شرعیہ کی تدوین کے زمانہ میں گزر رہی تھی، ادارہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ موضوع ان اہم موضوعات میں سے ہے جن کی اشاعت سے امت کے خود اپنی ذات پر، اپنے علماء کی بصیرت پر نیز شریعت کے اغراض ومقاصد پر اعتماد میں اضافہ ہوگا، اس سے شریعت اسلامیہ کی عظمت واضح ہوگی، مخلوق کے مصالح کی رعایت کرنے اور اس سے مفاسد کو دور کرنے کے سلسلہ میں دوسری شریعتوں پر اس کا امتیاز ظاہر ہوگا اور ان علل، اسباب حکمتوں اور اغراض کی وضاحت ہوگی جو ہر شرعی حکم میں چھپے ہوتے ہیں، خاص طور پر جن کا تعلق لوگوں کے معاملات سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کسی چیز کو بے کار پیدا نہیں کیا ہے، نہ لوگوں کو بیکار چھوڑا ہے۔

مسلمانوں پر جمود کی ایک طویل مدت گذر گئی، ان میں سے اکثر لوگوں کے دل سخت ہوگئے اور ستم بالائے ستم یہ کہ وہ فکری انتشار سے دوچار ہوگئے، چنانچہ ان میں سے اکثر شریعت کی حکمتوں اور اس کے اسرار کے بارے میں شک وشبہ میں مبتلا ہوگئے، بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک جرأت کی کہ اللہ تعالی کی شریعت کو عاجز اور قاصر قرار دے دیا، یا انسان کی نئی ضروریات اور اس کے بدلتے ہوئے معاملات میں اس کی رہنمائی کرنے پر قادر نہ ہونے کا الزام لگا دیا۔ ان میں زیادہ تر لوگ اللہ تعالی کی شریعت سے ناواقف تھے اور بعض لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے ارادتاً شریعت کا علم حاصل نہیں کیا اور وہ شریعت کی خصوصیات، اس کے عموم ودوام، اس کے کمال اور اس کی جامعیت کے منکر تھے۔

بعض نادان لوگوں کو اچھا لگا کہ وہ اسلام اور اسلامی شریعت کو صرف امور آخرت ہی کے مناسب حال ثابت کریں اور ان کا خیال ہے کہ شریعت صرف اسی غرض کے لئے آئی ہے، یہ بھول گئے یا انہوں نے جان بوجھ کر بھلا دیا کہ شرائع اس دنیا میں لوگوں کی زندگی کو منظم کرنے کے لئے مطلوب ہیں:

"لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط" (سورہ حدید ۲۵)۔

(ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی چیزیں دے کر بھیجا، اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے (کے حکم) کو نازل کیا، تا کہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں)۔

تمام آسمانی شرائع اور خاص طور پر اسلامی شریعت کا نزول لوگوں سے حرج کو دور کرنے، ضرر کو دفع کرنے اور بندوں کے مصالح کو بروئے کار لانے کے لئے ہوا ہے۔ نیز اس لئے تا کہ ان کے ذریعہ بندوں کے لئے اچھی

چیزوں کو حلال اور بری چیزوں کو حرام قرار دیا جائے اور ان کو ان پر لگی بندشوں اور بیڑیوں سے چھٹکارا دلایا جائے، اسی طرح دنیا اور آخرت سے متعلق ان کے معاملات اپنے آغاز وانجام کے اعتبار سے درست کئے جائیں، مقاصد شریعت کے علم سے ان مقاصد کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہوا ایک اہم مقصد یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے اسلامی شریعت کے سایہ میں ہمیشہ زندگی گذارنا اور شرع حکیم کے احکام کے مطابق اپنی زندگی کے امور کو منظم کرنا ممکن ہوجاتا ہے، چنانچہ ان کی تہذیب اور ان کے تمدن کی بنیاد حق وانصاف پر قائم رہتی ہے اور وہ کامل عبادت کے ہمہ گیر تصور کو روبہ عمل لاتے ہوئے تخلیق سے حق تعالی کے مقصود کی تکمیل کرتے ہیں، یہی وہ کامل عبادت ہے جس میں انسان اپنے رب کی تسبیح پڑھنے والے تمام موجودات کائنات سے ہم آہنگ ہوجاتا ہے۔ "وإن من شيء إلا يسبح بحمده" (سورۂ اسراء/۴۴) (اور کوئی بھی چیز ایسی نہیں، جو حمد کے ساتھ اس کی پاکی نہ بیان کرتی ہو)۔

اسلام کی عطا کردہ مسلمان عقل کی ایک واضح علامت یہ ہے کہ وہ غایت، علت اور مقاصد والی عقل ہے، وہ سمجھتی ہے کہ اس کائنات کی ہر چیز چہ جائیکہ وہ زندگی اور اس کو منظم کرنے والے احکام ہوں کوئی نہ کوئی سبب، حکمت اور علت ہے۔ چنانچہ اس کائنات میں اتفاقا کسی چیز کے وجود میں آنے اور سلسلہ اسباب کی نفی کی کوئی گنجائش نہیں ہے، یہ امتیاز صرف اسلام کا ہے کہ اس میں یہ انتہائی عمدہ توازن پایا جاتا ہے کہ ایک طرف اس میں طریقۂ شریعت، علل واسباب اور ان کے ساتھ نتائج کے ارتباط پر ایمان پایا جاتا ہے تو دوسری طرف اس خالق کے وجود پر بھی ایمان ہوتا ہے جو اپنی ذات، صفات اور افعال میں تنہا اور سنن واسباب کے ساتھ ساتھ ان کے نتائج اور ان کے مسببات کو بھی پیدا کرنے والا ہے اور اگر وہ چاہے تو کسی حکمت، علت اور مقصد کو پورا کرنے کے لئے اس کے خلاف کرنے پر بھی قادر ہے۔

یہ مسئلہ مسلمان عقل کے لئے بہت ہی واضح ہے، چنانچہ علت ومعلول، سبب ومسبب اور مقدمہ ونتیجہ اس ~~اللہ کی کاریگری کے نمونے ہیں جس نے ہر چیز کو مضبوط~~ پیدا کیا ہے، اللہ تعالی اس پر قادر ہے کہ وہ اس قانون کے خلاف کرے، یا اگر چاہے تو ان علتوں کو اثر انداز ہونے سے روک دے۔ یا کسی شی کو اس کی علت کے بغیر یا کسی دوسری علت کے ذریعہ وجود میں لائے۔ لیکن اللہ تعالی برتر اور حکیم ہے، اس نے اس پہلو کی طرف توجہ کیا ہے اور اسے اتنا واضح کردیا ہے کہ اب اس پر اضافہ ممکن نہیں ہے، یہ اس لئے تاکہ اللہ تعالی کے مقابلہ میں لوگوں کے لئے

کوئی حجت باقی نہ رہ جائے۔

چنانچہ قرآن کریم کی بہت سی آیات ایسی ہیں جن میں علتیں ظاہر ہیں اور اسباب کی صراحت ہے، ان سے شارع کا مقصد واضح ہوتا ہے۔ بعض آیات میں ان علتوں، حکمتوں اور اسباب کی طرف متوجہ بھی کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ بندوں کی پیدائش سے اپنا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتا ہے:

"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (سورۂ ذاریات/۵۶)۔

(اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اس غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں)۔

انبیاء کو بھیجنے اور کتابوں کے نازل کرنے کی علت بیان کرتے ہوئے فرماتا ہے:

"لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (سورۂ حدید/۲۵)۔

(ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی چیزیں دے کر بھیجا، اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے (کے حکم) کو نازل کیا، تاکہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں)۔

رسولوں کے بھیجنے کی علت اللہ تعالیٰ نے اصلاح کرنا بیان کی ہے۔

"إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت" (سورۂ ہود/۸۸)۔

(میں تو بس اصلاح ہی چاہتا ہوں، جہاں تک کر سکوں)۔

اور یہ علت بیان کی ہے کہ لوگوں پر حجت قائم ہو جائے، ارشاد ہے:

"رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" (سورۂ نساء/۱۶۵)۔

(اور پیغمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر باقی نہ رہ جائے)۔

احکام میں آپ بہت کم کوئی ایسی چیز پائیں گے جس کی علت کی صراحت نہ ہو، یا کسی ایسے طریقہ سے اس کی طرف اشارہ نہ ہو جس سے مکلف کو معلوم ہو جائے تاکہ لوگ اپنے رب کے احکام کو سمجھ سکیں، ان کے صحیح اور درست ہونے کا یقین کر سکیں، ان کے لئے ان کے دل جھک جائیں اور وہ ان پر عمل کرنے کے لئے آمادہ ہو جائیں۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی احادیث میں مقاصد وعلل کا ذکر اتنا عام ہے کہ صحابہ کرام سمجھتے تھے کہ بطور

خاص انسان کے انفرادی واجتماعی امور ومعاملات سے متعلق شریعت کے ہر حکم کا کوئی نہ کوئی مقصد اور اس کا کوئی نہ کوئی غرض ضرور ہے اور اگر کسی میں مقصد وغرض کی صراحت نہیں ہے تو ممکن ہے کہ وہ عمومی مقاصد اور کلی اغراض و مقاصد میں داخل ہو، ورنہ کسی نہ کسی مقصد یا غرض کا ہونا ضروری ہے اور ممکن ہے کہ اگر نص میں اس کی وضاحت نہ ہوتو وہ غور وفکر اور اجتہاد سے ظاہر اور واضح ہوجائے۔

اس اسلامی ادراک سے مقاصد اور افعال کے درمیان ایک باریک ربط کے ہونے کا یقین ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر کوئی کام کسی مقصد وغرض سے خالی ہوتو وہ عبث اور بے کار ہوگا۔ اور اگر اس کے اسباب ومقدمات پورے طور پر موجود نہ ہوں تو وہ وجود میں آ ہی نہیں سکتا۔ لہذا امور کا ربط ان کے مقاصد سے اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس کے نتائج اور ثمرات ہیں اور مقدمات واسباب سے اس حیثیت سے ہے کہ ان سے ان کا وجود ہے۔ چنانچہ قاعدہ ہے: **''الأمور بمقاصدها''** (معاملات کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہے)، اسی طرح **''الأمور بخواتيمها''** (معاملات اپنے انجام سے مربوط ہیں)

انسان کو مکلف اور جواب دہ بنانے کا مدار اسباب کو اختیار کرنے اور ان قوانین الٰہی کو مسخر کرنے پر ہے جو کائنات پر حکمراں ہیں، اسی طرح جواب دہی کی اساس انہی قوانین کے آثار ونتائج ہیں تاکہ اس طریقہ کے مطابق جس کا حکم انسان، کائنات اور زندگی کے خالق نے دیا ہے، زندگی کی تنظیم اور کائنات کی تعمیر کے ذریعہ امانت کا حق ادا ہو، استخلاف کا مقصد پورا ہو اور اس مقررہ مدت تک اس پر مداومت ہو جس کی تعیین اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس کائنات کے لئے کی ہے، چنانچہ حکم سے شارع کے مقصد کو جاننا فعل اور فعل کو وجود میں لانے کے ضروری اسباب سے مکلف کو قصد جاننے کی طرح ہے۔ یہ تمام عناصر عقل مسلم کی تنظیم کے بنیادی اجزاء کی تشکیل کرتے ہیں۔

مسلم عقل اس وقت درست تھے جب تک وہ اللہ تعالیٰ کی عطاء کردہ قدرت کے مطابق اسباب کا استعمال کرتی رہی، قوانین فطرت کو مسخر کرتی رہی، اپنے افعال کے لئے صحیح مقاصد کی تعیین کرتی رہی، اور پیش آمدہ واقعات پر فقہ کی تطبیق کے عمل میں شارع حکیم کے مقاصد سے ہدایات پاتی رہی، چنانچہ مقصد، غایت، حکمت، علت، سبب، سنت، قانون اور ناموس عقل مسلم کے نزدیک ایک دوسرے سے مربوط مفہوم رکھتے ہیں، ان میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس کے بعد وہ دور آیا کہ اس عقل کو دوسری انسانی وراثت کی وبا لگ گئی اور ان اصطلاحات میں عدم مناسبت کے نتیجہ میں اسے معرکوں سے سابقہ پیش آیا اور ایک فریق نے دوسرے کے خلاف اس کا سہارا لیا اور ان

مفاہیم اور ان کے حقائق کے بارے میں باہم مباحثے شروع ہوئے اور اس کے بعد اسباب ومسببات کے درمیان ربط کے بارے میں سخت جدال ہونے لگا اور کیا علت خود موثر ہے یا دوسرے کے ذریعہ موثر ہوتی ہے؟ اور کیا علت ومعلول کے درمیان ربط اتفاقی وعارضی ہے یا ضروری؟ یہ اور ان جیسے دیگر سوالات شروع ہوگئے اور متکلمین کے نظریات نے ان مسائل میں شکوک وشبہات پیدا کرنے شروع کردیئے اور ان مسائل میں دوسرے مسائل کو داخل کیا جانے لگا تاکہ مختلف نظریات کے مطابق ان کی تنقیح ہوسکے (۱)، ان نظریات سے فقہی مسالک متاثر ہوئے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فقہ جو لوگوں کی زندگی کے ضابطے اور ان کے عمل کے طریقے بتاتی ہے کہ براہ راست انفرادی اور ترتیبی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

جس وقت لوگوں کے درمیان ایسے افکار پھیلتے ہیں جو علتوں اور مقاصد کی نفی کرتے ہیں یا ان کی شان گھٹاتے ہیں یا شارع کے مقاصد اور مکلفین کے مقاصد میں خلط مبحث کرتے ہیں تو صورت حال پر شریعت کی تطبیق کے عمل کو سخت نقصان پہنچتا ہے اور اس کے منفی اثرات زیادہ ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ زندگی میں پیش آنے والی عملی صورت حال اپنے مختلف نفسیاتی ثقافتی، اقتصادی اور اجتماعی الجھے ہوئے سیاسی عناصر اور فکری آراء کی وجہ سے بے حد پیچیدہ ہوتی ہے، ان عناصر کے آثار اگر فی الحال ظاہر نہ بھی ہو تو بھی وہ مذکورہ پہلوؤں پر بری طرح اثر انداز ہوتے ہیں، اگرچہ کچھ مدت کے بعد ہی سہی۔

جس وقت مسلم عقل میں یہ تصور داخل ہوجاتا ہے کہ احکام کبھی مقصد سے خالی ہوتے ہیں یا تو اس لئے کہ وہ تعبدی (خلاف قیاس) ہوتے ہیں یا اس لئے کہ مقصد کے بارے میں بحث کرنا غیر مفید ہے، کیونکہ اصل مقصد مطلوب کو نافذ کرنا ہے یا اس لئے کہ حکم اور اس کے مقصد کے تلازم پر بحث کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو انسان کے عمل کے تصور کو جو حکم کی تطبیق کا محل ہے سخت ضرر پہنچتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انسان کا اپنے ارادہ، اپنے عمل کی قدر وقیمت اور اس عمل کو درست کرنے کے سرچشمہ وغیرہ کے بارے میں نقطہ نظر الجھ جاتا ہے۔

یہ تصورات بقول مالک بن نبی مردہ بنانے والے افکار ایسے وقت میں عام ہوئے جب فقہی میدان میں تقلید کا رجحان شروع ہوا اور اجتہاد سے دلچسپی میں کمی آئی، بلکہ تقلید کی دعوت اجتہاد کی ذمہ داریوں سے فرار کے

(۱) ان نظریات کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہمارا مقالہ "تعلیل الأحکام الشرعیہ واختلاف العلماء فیہ" مجلۃ البحوث الاسلامیۃ، الریاض شمارہ نمبر ۱۰، ص ۱۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لئے دی جانے لگی اور احکام کے تعبدی (خلاف قیاس) ہونے کا تصور عام ہوا اور یہ خیال عبادات کے شعبہ سے معاملات وغیرہ تک تجاوز کر گیا، اور یہ کہنا کہ حکم تعبدی ہے، اس کی علت نہیں بیان کی جائے گی، نہ اس کی غرض و غایت سے بحث کی جائے گی بہت سے فقہاء کے یہاں عام ہوگیا اور انتہائی معمولی معمولی وجوہ کی بنیاد پر اس کا حوالہ دیا جانے لگا۔ حکم کو تعبدی قرار دینا غور وفکر کرنے والوں کے لئے معاملہ کو آسان کردیتا ہے اور ان کو حکم کی علت اور اس کے مقاصد تک رسائی کے لئے مسلسل جد وجہد کے عمل سے بری کردیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مقاصد شریعت کے باب میں بحث وتحقیق کا دائرہ وسیع نہیں ہوا جتنا کہ دیگر اصولوں کے بارے میں عام ہوا۔

یہ صحیح ہے کہ جمہور علماء جو قیاس کے حجت ہونے کے قائل ہیں یہ رائے رکھتے ہیں کہ احکام کی علت بیان کی جائے گی اور ان کے مقاصد کی رعایت کی جائے گی، لیکن اکثر اس کی بحث قیاس کے مباحث کے ضمن میں ہوتی ہے اور بعض علماء اصول نے اس پر کچھ گفتگو مصالح کی بحث میں کی ہے۔ امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ-۱۱۱۱ء) نے خاص طور پر اصل ''مقاصد'' سے متعلق کچھ بحث اپنی کتاب: '' **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**(۱)'' میں کی ہے، انہوں نے فقہی نقطۂ نظر سے مقاصد کی رعایت کی ضرورت اور ان کے ساتھ احکام کے ربط کو واضح کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ مناسب معانی کی بنیاد امر مقصود کی رعایت کرنا ہے، مقصود دینی بھی ہوتا ہے اور دنیاوی بھی، اور ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: حاصل کرنا اور باقی رکھنا۔ انہوں نے ہر ایسی چیز کو جو کسی امر مقصود سے خالی ہو غیر مناسب قرار دیا ہے، اسی طرح انہوں نے مقاصد کے درجات بیان کئے ہیں اور ان کے اثبات کے طریقوں کی نشاندہی کی ہے (۲)۔

اسی طرح ان کی کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں بہت سی حکمتوں اور علتوں کا ذکر ہے جن سے احکام کا تعلق ہے اور جیسا کہ امام غزالی ذکر کیا ہے یہ کتاب مختصر ہے اور ان سے پہلے کے لوگوں نے ان کی طرف جو اشارات کئے ہیں وہ اور مختصر ہیں۔ متاخرین نے مقاصد کے بارے میں اپنی بحث کی بنیاد ان ہی کو بنایا ہے، چنانچہ اس موضوع پر امام عز الدین بن عبدالسلام (متوفی ۶۶۰ھ) نے ''قواعد کبری'' تصنیف کی جس کے بارے میں صاحب کشف الظنون نے لکھا ہے کہ یہ ایسی کتاب ہے کہ اس جیسی کتاب ابھی تک کسی نے نہیں لکھی (۳)۔

---

(۱) ڈاکٹر حمد الکبیسی نے اسے ایڈٹ کیا ہے اور وزارت اوقاف حکومت عراق نے اس کو ۱۹۷۱ء میں شائع کیا ہے۔

(۲) دیکھئے: مذکورہ کتاب ص ۱۵۹-۱۶۲۔

(۳) الکشف (۲/۵۹ ۱۳-۶۰)۔

پھر انہوں نے ''قواعد صغری''لکھی جوآج کل دستیاب ہے اور "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" کے نام سے بار بار طبع ہو چکی ہے۔انہوں نے لکھا ہے کہ تمام احکام میں مصالح کا اعتبار ہے اور ان میں جو مستثنیٰ ہیں ان کو بھی ذکر کیا ہے، ان تک اور ان کے اضداد تک پہنچنے کے طریقے، مصالح ومفاسد کا فرق اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے درجات اور دونوں کے اقسام کی وضاحت کی ہے، احکام کے ساتھ علتوں کی مناسبت اور اسباب کے زوال سے احکام کے زائل ہونے کو واضح کیا ہے۔ ان کی قواعد کبریٰ اور قواعد صغریٰ کی شرحیں لکھی گئی ہیں اور ان کے بعد کے لوگوں نے ان دونوں کتابوں سے استفادہ کیا ہے۔

اسی طرح ابو اسحاق امام ابراہیم بن موسیٰ لخمی، غرناطی، شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ) نے اپنی کتاب ''الموافقات في أصول الشريعة" لکھی ہے، یہ کتاب بالعموم مقاصد پر بحث کرنے والی سمجھی جاتی ہے، لیکن اس کے مصنف نے خاص طور پر اس کے ایک حصہ میں جو طبع شدہ نسخہ کی دوسری جلد میں ہے مقاصد پر براہ راست اور مفصل بحث کی ہے، نیز شارع کے مقاصد اور بندوں کے مقاصد کو ذکر کیا ہے اور شارع کے مقاصد کو مندرجہ ذیل چار محوروں میں تقسیم کیا ہے:

☆ابتداءِ وضع شریعت سے شارع کے مقاصد۔

☆برائے افہام وضع شریعت کے مقاصد

☆مکلف بنانے کے لئے وضع شریعت کے مقاصد۔

☆برائے تعمیل وضع شریعت کے مقاصد۔

اسی طرح انہوں نے اس موضوع سے متعلق تمام اہم مباحث کو ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے ان کی کتاب ''الموافقات'' نے اسی وقت سے مقاصد یا ان کے نادر مباحث کی کتابوں میں اعلیٰ مقام حاصل کیا ہے۔علماء اصول کے نزدیک مقاصد نے اپنا مناسب مقام حاصل نہیں کیا اور ماضی قریب تک ان کی وضاحت کی مناسب کوشش نہیں کی جا سکی تھی، چنانچہ شیخ محمد طاہر بن عاشور (متوفی ۱۳۹۳ھ-۱۹۷۳ء) نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب: ''مقاصد الشريعة الإسلامية" لکھی جو مطبوعہ اور دستیاب ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ نے اس کو اپنے تلامذہ کے لئے تیار کیا ہے۔

اسی طرح استاذ علال فاسی (متوفی: ۱۳۹۴ھ ۱۹۷۴ء) نے اس موضوع پر "مقاصد الشريعة

الإسلامية و مكانتها" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی اورشریعت کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے چند مقالات لکھے جن میں یہ وضاحت کی کہ شریعت کا مدار بندوں کے مصالح پر ہے۔

اسی طرح مصالح کے بارے میں لکھنے والوں نے اس پر بحث کی ہے، جیسے ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے "المصلحة في التشريع الإسلامي" میں، مصطفیٰ شلبی نے "تعليل الأحكام" میں، محمد سعید رمضان بوطی نے " ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" میں اور ڈاکٹر حسین حامد حسان نے "نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي"۔

المعهد العالمی للاسلامی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس موضوع پر متنوع تحقیقات اور مطالعات کی ضرورت ہے تا کہ اس کے مختلف پہلو واضح ہوں اور اس مضبوط بنیادی تعلق کی وضاحت ہوسکے جو احکام اور ان کے مقاصد کے درمیان پائے جاتے ہیں، اسی طرح مسلم عقل کو شریعت کی کلیات سے ہم آہنگ کرنے اور کلیات کی روشنی میں جزئیات پر غور کرنے کا عادی بنایا جا سکے، ادارہ کا خیال ہے کہ مسلم ذہن کے بہت سے مسائل جزئی نظر، اغراض کو فراموش کر دینے، مقاصد سے ناواقفیت، لفظی امور کے ساتھ چمٹے رہنے، معمولی التباس کی وجہ سے احکام کو تعبد پر محمول کرنے اور حکمتوں سے ناواقف ہونے یا ان کی تلاش وتحقیق میں کسل مندی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

اسی طرح ادارہ کا موقف ہے کہ مقاصد و اغراض کی تحقیقات، احکام کی تعلیل اور مصالح کے بارے میں بڑے پیمانہ پر بحث وتحقیق کے ذریعہ عقل مسلم کو پستی سے نکالا جا سکے گا اور ان مسائل سے اس کو نجات مل سکے گی۔ اور اللہ تعالی کے حکم سے اس کی سابقہ چمک دمک نیز عطاء، اجتہاد، مقاصد و اغراض کی رعایت پر اس کی قدرت اسکے پاس لوٹ آئے گی۔ ادارہ کے لئے یہ سعادت کی بات ہے کہ اس کے ذریعہ استاذ ڈاکٹر یوسف حامد العالم کی کتاب منظر عام پر آرہی ہے۔ یہ ایک علمی اور جامعاتی سطح کا مقالہ ہے جس کو علوم شرعیہ کے ایک ماہر اور ایک فاضل نے اس صدی کے نصف اول کے سب سے بڑے ازہری اصولی عالم کی نگرانی میں تیار کیا ہے، یہ ہمارے استاذ شیخ عبدالغنی محمد عبدالخالق ہیں۔ فاضل مصنف نے مقالہ کی تیاری میں جدید وقدیم اصولی، تاریخی اور اصل فقہی مصادر و مراجع کے بہت بڑے ذخیرہ سے استفادہ کیا ہے اور اس میں کئی سال صرف کئے ہیں، یہ ایک مستند علمی تحقیق ہے جو بلاشبہ اس میدان کا ایک بڑا خلا پر کرے گی اور جیسا کہ اہم فکری موضوعات کی تحقیق میں ادارہ کا طریقہ رہا ہے کہ علمی تحقیقات کے دوران اعلی فنی تحقیق کا پورا پورا حق ادا کیا جاتا ہے تا کہ سماجی علوم کے ماہرین کے سامنے

بحث وتحقیق کا دروازہ کھلا رہے، اس موضوع کے فنی پہلوؤں کا احاطہ کرنے کے بعد اس موضوع سے براہ راست یا بالواسطہ تعلق رکھنے والے فکری، تربیتی اور سماجی مسائل کی تحقیق میں اپنی ذمہ داری ادا کرسکیں۔ اس طرح وہ اس موضوع کو اپنی دلچسپی کے دائرہ میں لاسکتے ہیں اور اس کے مباحث سے استفادہ کا حق ادا کرسکتے ہیں۔

یہ کتاب اور استاذ احمد ریسونی کی کتاب ''نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي'' جو اس سے پہلے شائع ہوچکی ہے، دونوں ہی علمی مقاصد کے موضوع پر بلاشبہ ایک حقیقی اضافہ تصور کی جائیں گی اور علوم شرعیہ کے میدان میں علماء ومحققین کے سامنے اہم تحقیقات کے لئے میدان فراہم کریں گے جو بہت سے نئے مسائل کے حل میں معاون ہوں گی اور اسلامی شریعت کے وسیع تر دائرہ سے ازسرنو فائدہ اٹھانے کے لئے امت اسلامیہ کی مدد کریں گی۔

اللہ تعالی اس کتاب کے مصنف کو غریق رحمت کرے، ان کو اس تصنیف کی بہتر جزا عطا فرمائے، اور اس کو ان کے لئے صدقہ جاریہ بنائے، وہ دعاؤں کا سننے والا اور انہیں قبول کرنے والا ہے۔

طه جابر علواني

صدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ہیرنڈن ورجینیا، امریکہ۔

جمادی الآخرۃ ۱۴۱۲ھ مطابق دسمبر ۱۹۹۱ء

کلمات شکر

سب سے پہلے (۱) میں اپنے محترم استاذ علامہ فاضل ڈاکٹر عبدالغنی عبدالخالق کا مخلصانہ شکریہ ادا کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں جنہوں نے اس مقالہ کی سرپرستی منظور فرما کر میری ہمت افزائی فرمائی۔

اپنے مہربان دل، اپنے معزز گھر اور اہم و نادر کتابوں سے پر اپنے عظیم کتب خانہ کے دروازے میرے لئے کھول دیئے، انہوں نے اس طویل سفر کے دوران اپنا قیمتی وقت مجھ کو عنایت فرمایا، اپنی بصیرت افروز علمی ہدایات اور گہری قیمتی آراء سے مجھے مستفید فرمایا، ان کی طرف سے مجھ پر یہ تمام نوازشیں انتہائی خندہ پیشانی، کشادہ دلی، توجہ اور اہتمام کے ساتھ ہوئیں۔

میں اپنے دل میں ان کی عزت محسوس کرتا ہوں، ان کا بہت زیادہ شکریہ ادا کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ ان کو بہتر سے بہتر جزاء عطا فرمائے۔ اسلام و اہل اسلام کی خدمت کے لئے ان کی عمر دراز فرمائے۔ بلاشبہ اسی کی ذات ستودہ صفات بہترین کارساز اور بہترین معاون ہے۔

☆☆☆

---

(۱) یہ مقالہ دراصل "الأهداف العامة للشريعة الإسلامية" کے عنوان سے لکھا گیا ڈاکٹریٹ کا وہ مقالہ ہے جو میں نے کلیۃ الشریعۃ الاسلامیہ - جامع ازہر میں ڈاکٹر عبدالغنی عبدالصمد کی زیر نگرانی ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء میں تیار کیا تھا۔

پیش لفظ

تمام تعریفیں اسی ذات برحق کو زیب دیتی ہیں جس نے اپنے اوپر ازراہ احسان وامتنان اپنے بندوں پر مہربانی کو لازم کرلیا ہے، اسی ذات والا صفات نے اپنی شریعت کو حق وباطل کے درمیان ایک امتیاز بنایا، اپنے بندوں کے لئے حدود مقرر کیں، خواہشات نفسانی کی کھائیوں اور انسانیت کے لئے نفع بخش فطری مصالح تک پہنچانے والے راستوں کی نشاندہی کی، بندوں کو یہ حکم دیا کہ اپنی نیتوں کو اس کی رضا کے حصول کے لئے خالص کرلیں، ان کے ارادہ اس کی مشیت کے تابع ہوں اور ان کے اعمال اس کی شریعت کے عین مطابق ہوں تاکہ وہ اختیاری حالت میں بھی اسی طرح اللہ کے بندے بن جائیں جس طرح وہ اضطراری حالت میں ہیں۔ ''قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لاشريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين'' (سورہ انعام ۱۶۲)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ میری نماز اور میری (ساری) عبادتیں اور میری زندگی اور میری موت (سب) جہانوں کے پروردگار اللہ ہی کے لئے ہیں، (کوئی) اس کا شریک نہیں اور مجھے اسی کا حکم ملا ہے، اور میں مسلموں میں سب سے پہلا ہوں)۔

درود وسلام ہو خاتم النبیین والرسل حضرت محمد ﷺ، ان کی آل واولاد اور ان کے تمام صحابہ پر، میں آپ ﷺ کی ذات بابرکت کے واسطہ سے اللہ تعالی سے دعا کرتا ہوں کہ وہ مجھے قول وعمل میں کامیابی عطا فرمائے، مجھے گمراہی اور لغزشوں سے بچائے، مجھے سیدھے راستہ کی رہنمائی فرمائے، میرے ارادہ اور نیت کو پاکیزہ بنائے، مجھے پختہ عزم والا اور اس کی رضا کا طلب گار بنائے۔ ''فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً'' (سورہ کہف/۱۱۰)۔

(سو جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ہے، تو اسے چاہئے کہ نیک کام کرتا رہے، اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو بھی شریک نہ کرے)۔

اللہ تعالی نے چاہا کہ میں اس یونیورسٹی کا طالب علم ہوں جو اپنی بنیاد کے اعتبار سے قدیم اور اپنے پیغام ومقاصد کے اعتبار سے عظیم ہے۔اس جامعہ نے روز اول سے اپنے پیغام ومقاصد کے ذریعہ زمانہ کے چیلنجوں کا سامنا کیا ہے، اور صلیبیوں، تاتاریوں اور ان کی اولاد کی طرف سے اٹھائے جانے والے مغربی اور مشرقی طوفانوں کا مقابلہ کیا ہے یہ ہر بار ناکام ہوکر اپنے دلوں میں کینہ اور ہزیمت کی تلخی لئے راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہوئے ہیں، نیز یہ جامعہ ہمیشہ روشنی کا ایک مینار رہا ہے جس سے مسلمانوں کی اولاد جہالت اور جاہلیت کی تاریکیوں میں راہ ہدایت پاتی ہے اور مشرق ومغرب کے دور دراز کے ہر خطہ سے جوق در جوق وہاں آتی ہے۔

''ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون'' (سورۂ توبہ/ ۱۲۲)۔

(یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں، اور تاکہ یہ اپنے قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا ہے کہ وہ محتاط رہیں)۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کو جو عزت وعظمت اور بلندی حاصل ہوئی وہ صرف عقیدہ وشریعت میں ان کی طرف سے اسلام کو مضبوطی سے پکڑے رہنے کی بدولت حاصل ہوئی اور وہ جن کمزوری، ذلت اور انتشار سے دوچار ہوئے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے اسلام سے وابستگی میں کمزوری دکھائی اور اسے نظر انداز کردیا اور خواب غفلت میں ڈوب گئے۔ایسا حکمرانوں نے بھی کیا اور رعایا نے بھی۔حکمران عیش وتنعم میں رہے اور ان کی رعایا بدحالی اور زبوں حالی میں ان سب نے اللہ تعالی کے اس ارشاد کو فراموش کردیا:

"ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا" (سورۂ بقرہ/ ۲۱۷)۔

(اور یہ لوگ تو تم سے جنگ جاری ہی رکھیں گے، تا آنکہ اگر ان کا بس چلے، تو تمہیں تمہارے دین سے پھیر ہی کر رہیں)۔

نیز ارشاد ہے: "ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم" (سورۂ بقرہ/ ۱۲۰)۔

(اور آپ سے یہود ونصاری ہرگز خوش نہ ہوں گے، جب تک کہ آپ ان کے مذہب کے پیرو نہ ہوجائیں)۔

نیز ارشاد ہے: ''وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم'' (سورۂ انفال/ ۶۰)۔

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

اسی طرح مسلمانوں نے گھوڑ سواری کی قوت چھوڑ دی، ان کی ایمانی قوت کمزور پڑ گئی اور ان کا رعب و دبدبہ ختم ہو گیا۔

ان کا دشمن بہت زیادہ کینہ پرور، عیار اور ان کے مبتلائے مصیبت ہونے کا منتظر تھا، چنانچہ اس نے ان کی غفلت اور ان کی گہری نیند سے فائدہ اٹھایا، اس نے ان کے دین کو نشانہ بنا کر ان کو نیست و نابود کرنا چاہا اور مختلف وسائل اور اسالیب سے ان کی زمین اور وطن پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، اس سلسلہ میں ان تجربات نے اس کی مدد کی جو اسے مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں حاصل ہوئے تھے، چنانچہ اس نے اپنے طریقہ جنگ کو ترقی دیتے ہوئے مبلغین اور مستشرقین کی مختلف جماعتیں بنائیں تا کہ وہ اسکے مقصد میں اس کی مدد کریں، اس طرح اسلامی ممالک پر قبضہ کرنے کا اس کا منصوبہ پورا ہوا۔

یہ قابض دشمن مسلمانوں کے سیاسی، انتظامی، تعلیمی اور تربیتی امور کے ذمہ دار بن گئے اور اس کے ذریعہ وہ مسلمان نسلوں کے ذہنوں کو اپنی گرفت میں لینے میں کامیاب ہو گئے۔

مسلمان خوفزدہ حالت میں اپنے خواب سے بیدار ہوئے اور چمک دمک والی مغربی تہذیب کے ان مظاہر سے جو ان پر مسلط کئے گئے تھے ان پر پردہ پڑ گیا، وہ آج اپنے معاملہ میں حیران و پریشان ہیں اور ایک عرصہ دراز سے اپنی منزل کی تلاش میں ہیں۔

ان دشمنوں نے مسلم ممالک میں معاملات کی باگ ڈور پر قبضہ کر لینے کے بعد مسلمانوں کو عیسائی بنانے کی کوشش کی، لیکن جب اس میں ان کو کامیابی نہیں ملی تو وہ مجبور ہوئے کہ ان کی اولاد کے دلوں سے دین کو دور کر دیں۔ اس کے لئے انہوں نے دین میں شک پیدا کرنے، اس سے نفرت دلانے، اور اس کے استخفاف کا طریقہ اختیار کیا۔ چنانچہ انہوں نے اللہ کے نازل کردہ دین اسلام کو انسانوں کے بنائے ہوئے مذاہب کے ساتھ خلط ملط کر دیا، اس پر مختلف قسم کے الزامات عائد کئے، اسے دیگر مذاہب کے خانہ میں رکھ کر مسلمان نسلوں کے سامنے پیش کیا اور ان سب کے بارے میں اپنے یہ فیصلہ صادر کر دیا کہ ہر دین ترقی سے مانع ہے، چونکہ اسلام بھی ایک دین ہے، اس لئے وہ بھی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے، لہذا اسے زندگی کے شعبوں سے دور رکھنا اور ترقی اور تہذیب وتمدن کی راہ سے اس کو الگ کر دینا ضروری ہے۔

یہ مغادیرستانہ اور گمراہ کن دعوی کر کے انہوں نے اسلام کے بارے میں یہ ظالمانہ فیصلہ کیا، حالانکہ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ دین اسلام دیگر مذاہب سے مختلف ہے، لیکن چونکہ یہ پرفریب اسلوب کے بغیر

ان کے لئے لوگوں کو دھوکہ دینا اور انہیں شکار بنانا ممکن نہ تھا، اس لئے انہوں نے اسلام کے حقائق کو مسخ کیا، پہلے مسلمان نسلوں کو مسحور کیا اس کے بعد ان کی نگاہ میں اسلام کے فضائل کو رذائل بنا کر پیش کیا اور اس میں ان کو پوری کامیابی ملی۔

جب اپنی افواج اور سیاسی وانتظامی قوت کے بل پر اسلامی ممالک پر قبضہ کرنے والی استعماری طاقتیں وہاں سے جانے لگیں تو انہوں نے اپنے بعد مسلمان نسلوں میں سے اپنے جانشین چھوڑے جو اسلام دشمنی، اس کے خلاف سازش کرنے، اس سے نفرت کو عام کرنے اور اس کا استخفاف کرنے میں ان کے وارث بنے، انہوں نے کبھی اس پر جمود کا الزام لگایا تو کبھی قاصر ہونے کا اور کبھی سخت ہونے کا، اس سلسلہ میں انہوں نے ان ہی گمراہ کن وسائل کا سہارا لیا جن کا سبق ان کو ان کے آقاؤں نے پڑھایا تھا اور وہی اسلوب اختیار کیا جو انہوں نے ان سے سیکھا تھا۔ اگرچہ ان کے علاوہ یہ طریقہ بھی نہایت آسان تھا کہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر آہستہ آہستہ اس میں گھس جایا جائے اور پہرہ داروں کی نگاہوں سے اسی کی ہتھیاروں سے اس کا کام تمام کردیا جائے، یہ سب سے خطرناک ہتھیار رہے جس کو آخری دور میں اسلام کے دشمنوں نے اختیار کیا خواہ وہ مغرب کے رہنے والے ہوں یا مشرق کے، اس میں سب برابر ہیں اور جو کام اسلام کے دشمن گذشتہ طویل صدیوں میں نہ کرسکے اس کو کرنے کا سب سے زیادہ پرفریب طریقہ یہ ہے۔

یہ دین جس پر ترقی میں رکاوٹ بننے اور لوگوں کے دنیوی امور کی رعایت سے قاصر رہنے کا الزام ہے، تو کیا اس کے بارے میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اس کی شریعت زمانہ حاضر کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتی درست ہے؟ پھر وہ کیا مصالح ہیں جن کی رعایت کرنے سے اسلامی شریعت قاصر ہے؟ ان مصالح کا علم کیسے ہوگا؟ کیا اس سلسلہ میں نفس کی خواہش کا اعتبار ہوگا یا شریعت کی ہدایت کا؟ کیا ناکامی خواہش نفس کی پیروی میں ہے یا شریعت پر عمل کرنے میں؟ اور کیوں مسلمانوں نے اپنی شریعت اور اپنے دین کے احکام سے اعراض کیا اور ان کے بجائے وضعی قوانین کو اختیار کیا جو محدود بھی ہیں اور ناقص بھی، اس لئے کہ وہ عقل کے بنائے ہوئے ہیں جو اپنے ماحول کی پیداوار ہوتی ہیں، ~~اور زیادہ تر خواہشات اور ہوس کے~~ تابع ہوتی ہیں، کیا یہ واضح شریعت جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے مناسب حال ہے دین، جان اور عقل یا نسل اور مال کے مصالح کے حصول میں قاصر ہے؟ اور کیا لوگوں کی زندگی میں ان پانچ بنیادی مصالح سے الگ بھی مصالح ہیں؟

یہ تمام سوالات اس وقت سے میرے گردوپیش میں موضوع بحث بنے ہوئے ہیں اور میرے کانوں میں

گونج رہے ہیں جب میں سکنڈری اسکول میں طالب علم تھا اور حقیقت کی دنیا میں قول وافعال کے درمیان تناقض دیکھ رہا ہوں، چنانچہ یہی جامعہ ازہر میں كلية الشريعة و القانون میں میرے داخلہ لینے کا سبب بنا۔ اس میں داخلہ لینے کے بعد میں نے اپنا سفر شروع کیا تو روزانہ اس یقین میں اضافہ ہوتا رہا کہ اسلامی شریعت کامل ہے، ہر زمانہ اور ہر جگہ نیز زندگی اور موت کے ہر میدان میں رہنمائی کی صلاحیت رکھتی ہے، خاص طور پر جب میں قانون سے متعلق ہوا اور اس کے ماہرین نے اس کے قاصر ہونے اور اس پر شریعت کے فائق ہونے کا اعتراف کیا تو میرے اس یقین میں مزید اضافہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ کیا شریعت کے ناقص ہونے کا یہ الزام حقیقی ہے؟ جس وقت میں ایم اے کا طالب علم تھا میں نے اس پر سنجیدگی کے ساتھ غور وفکر کیا کہ اس نقص کی وجہ کیا ہے؟ تحقیق کے بعد ظاہر ہوا کہ اسلام مظلوم ہے اور اس کی شریعت ان تمام الزامات سے بری ہے جو دین کے دشمنوں اور جاہل مسلمان نسلوں نے اس پر عائد کئے ہیں۔ میرے سامنے ایسے قطعی دلائل آئے جن سے ثابت ہوا کہ نقص اور کوتاہی کا الزام دراصل مسلمانوں پر اور خاص طور پر ان کے علماء پر عائد ہوتا ہے۔

جب میں نے ایم اے مکمل کیا اور مجھے فقہ واصول فقہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے ایک تحقیقی مقالہ لکھنے کی ضرورت پیش آئی تو میں نے بلا تاخیر مقاصد شریعت کا موضوع منتخب کیا۔ اس موضوع کے بارے میں اس وقت سے غور وفکر کر رہا تھا جب میں منتہی درجات میں زیر تعلیم تھا، رسمی کارروائیوں کے پیش نظر مجھے اس کا عنوان بدل کر "الأهداف العامة للشريعة الإسلامية" رکھنا پڑا۔

مذکورہ سوالات نے مجھ کو یہ موضوع منتخب کرنے پر مجبور کیا، میرا مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام اور ہر عیب سے پاک اس کی عظیم شریعت کے خلاف نئی پرفریب فکری جنگ کے مقابلے میں عام طور پر مسلمانوں کی اور خاص طور پر علماء کی جو ذمہ داری ہے اس کا کچھ حصہ ادا ہو سکے۔

یہ موضوع جس کو میں نے تحقیق کے لئے منتخب کیا ہے بہت وسیع اور پھیلا ہوا ہے، کیونکہ اس میں دنیا وآخرت کے وہ تمام مصالح شامل ہیں جن کا تقاضا انسانی وجود کرتا ہے، یہ اس لئے کہ اس میں دین، جان، عقل، نسل اور مال کے تمام مصالح داخل ہیں اور یہ سب کے سب انسان کی زندگی کے لئے ضروری مصالح ہیں، اسی وجہ سے میں نے اس موضوع کا خاکہ بنانے، اس کے تمام گوشوں کو جمع کرنے اور اس کو نئی ترتیب کے ساتھ پیش کرنے کے لئے بڑی جد وجہد کی ہے۔

میرا منہج تحقیق اور اس کے انتخاب کی وجہ:

میں نے اس مقالہ کی تیاری کے اپنے سفر میں ایسی راہ منتخب کی جو ہمارے سابق علماء کی اصولی راہ سے الگ ہے۔یعنی ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ قواعد مقرر کرتے ہیں اور مبادی کا ذکر کرتے ہیں، انہوں نے بھی بہتر طریقہ پر اپنا مقصد حاصل کیا ہے لیکن میں نے بہتر سمجھا کہ پہلے ایک ایسی تمہید ذکر کروں جس میں شریعت کے مصادر اور اس کی خصوصیات کی ایک اجمالی تصویر بیان کردی جائے، اسی طرح میں نے پہلے باب میں ان عام قواعد کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے جو دوسرے باب کی تمام فصلوں میں مشترک ہیں، دوسرے باب میں میں نے مقاصد سے متعلق پانچوں کلیات کی الگ الگ فصل قائم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ ہر کلیہ کو ایک متعین تشریعی دائرہ میں رکھا جاسکے اور اس سے متعلق ہر شرعی ہدایت کو زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی طرف لوٹایا جاسکے۔

میں نے دو وجوہ سے یہ طریقہ اختیار کیا:

اوّل: اگر میں اپنے سے پہلے کے علماء اصول کے طریقہ پر چلتا تو اپنے اس مقالہ میں کوئی نئی بات نہ ذکر کرسکتا، اس لیے کہ انہوں نے اگر چہ دقیق قواعد اور صحیح مبادی مقرر کئے اور ان کا پورا پورا حق ادا کیا لیکن اس کے باوجود یہ طریقہ قواعد کے بیان کا ہے۔

دوم: میں چاہتا ہوں کہ دین کے مسائل، اس کا تصور، عقل کے مسائل، فکری انحراف نیز اس پر مرتب ہونے والے اثرات اور مال کے مسائل سے متعلق اس عملی صورت حال کا ذکر کروں جس سے مجھے سابقہ پیش آ رہا ہے، ایسی صورت میں سلف سے مختلف طریقہ اختیار کرنا ضروری تھا، خواہ اعتباری ہی سہی۔

مراجع کی نوعیت، موضوع کی وسعت اور اس کے پھیلاؤ کی وجہ سے میں اس کے مسائل کے تنوع کے اعتبار سے بہت سے مراجع کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوا۔ بنیادی مراجع یعنی اصول ومقاصد کی کتابیں میرے اختیار کردہ طریقہ کے مطابق اس موضوع کے صرف محدود مسائل ہی میں میری ضرورت پوری کرسکیں، جہاں تک کتب اصول کا تعلق ہے تو ان میں وصف مناسب اور اس کی تقسیمات پر گفتگو کے ضمن میں مصالح ضروریہ کی حفاظت کا کچھ ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے مصالح ضروریہ کا ذکر انتہائی اختصار کے ساتھ ہے اور جن لوگوں نے مقاصد ومصالح کے متعلق لکھا ہے جیسے عز بن عبد السلام اور شاطبی انہوں نے تفصیلی بحث کی ہے اور اپنے اختیار کردہ طریقہ کے مطابق اس کا حق ادا کیا ہے لیکن ان کا طریقہ بھی میرے تحقیق کی ضرورت نہ پوری سکا، اس لئے کہ میرا

عہد ان کے عہد سے مختلف ہے، لہذا میں مجبور ہوا کہ فقہ، تفسیر اور احادیث کے بعض مصادر اور مالی سیاست، علم توحید، فلسفہ اور اجتماع سے متعلق بعض کتابوں کی طرف رجوع کروں، میں نے مقالہ میں بعض ان مصنفین کے حوالے دیئے ہیں جنہوں نے مقاصد کے موضوع پر کچھ لکھا ہے۔

اس مقالہ کا عمومی خاکہ:

اس تحقیق کے لئے میں نے جو خاکہ ترتیب دیا ہے اس کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں تاکہ پڑھنے والے کو اس کی تفصیلات جاننے سے قبل اس کی اجمالی ترتیب مضامین کا علم ہو جائے، میں نے اپنے اس مقالہ کو ایک تمہید، دو ابواب اور ایک خاتمہ کے ساتھ مرتب کیا ہے۔

تمہید میں میں لغت اور اصطلاح میں شریعت کی تعریف، حکم شرعی کی تعریف، اس کی اقسام، نیز اسلامی شریعت کی عمومی خصوصیات اور اس کے اہم مصادر کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے، یہ مصادر کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، میں نے اس تمہید سے تحقیق کا آغاز کرنا مناسب سمجھا تاکہ قاری کے سامنے شریعت، اس کی امتیازی خصوصیات اور مصادر کا خاکہ آ سکے، اس لئے کہ کسی چیز کا تصور کرنے کے بعد ہی اس پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔

پہلے باب میں میں نے اجمال کے ساتھ اغراض ومصالح کا ذکر کیا ہے۔ اس میں دو فصلیں ہیں: پہلی فصل میں ہدف (غرض) کا معنی اور ان دلائل کا ذکر ہے جن سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت کے کچھ مقاصد ہیں، اسی طرح یہ بیان کیا گیا ہے کہ شارع کے مقصد کے خلاف عمل کرنا باطل ہے۔ نیز یہ کہ مقاصد کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور ضمنی، یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ مجتہد کو مقاصد کے جاننے کی ضرورت ہے، دوسری فصل میں مصلحت کی تعریف اور شرعی مصلحت کی خصوصیات کا بیان ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ مختلف حیثیتوں سے مصلحت کی تقسیم کی گئی ہے اور بعض تقسیمات پر مرتب ہونے والے اثرات کو بیان کیا گیا ہے۔

دوسرے باب میں تفصیل کے ساتھ مصالح کا ذکر ہے۔ مقاصد سے متعلق پانچ کلیات کے اعتبار سے اس میں پانچ فصلیں ہیں۔ یہ پانچوں کلیات: دین، جان، نسل، عقل اور مال کی حفاظت کرنا ہے۔ مصلحت دین کی حفاظت سے متعلق فصل میں دین کے معنی اور انسان کے لئے اس کی ضرورت کا بیان ہے، وجود وعدم دونوں پہلوؤں سے اس کی حفاظت کے دو طریقے ذکر کئے گئے ہیں جیسے ایمان، عبادات اور جہاد، بدعات کا استیصال نیز مرتدین اور زنادقہ کا قتل، جان کی حفاظت سے متعلق فصل میں اس بات کا بیان ہے کہ شارع نے ایسے مثبت ومنفی

احکام مقرر کئے ہیں جو انسان کے وجود و بقا کے لئے بہتر ضامن ہیں۔

عقل کی حفاظت سے متعلق فصل میں عقل کے معنی اور حواس و وحی سے اس کے تعلق کو بیان کیا گیا ہے، وجود اور عدم کے اعتبار سے حفاظت کے دو طریقے ذکر کئے گئے ہیں جیسے تعلیم اور آسمان و زمین کے خدائی نظام پر غور و فکر کا واجب ہونا، منشیات اور بے حس کرنے والی چیزوں کا حرام ہونا، نیز نشہ آور مشروب کے استعمال پر ازروئے شرع سزا کا واجب ہونا۔

نسل کی حفاظت سے متعلق نکاح کی مشروعیت کا بیان ہے نیز اس بات کا کہ نسل میں اضافہ کا صرف یہی وہ طریقہ ہے جس کو اللہ تعالی نے انسانیت کے ظہور کے وقت سے معتبر قرار دیا ہے، یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ اس کے کچھ اصلی اور کچھ ضمنی مقاصد ہیں، عقد نکاح پر مرتب ہونے والی ذمہ داریوں اور زوجین و اولاد کے حقوق کا بھی ذکر کیا گیا ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی نے اس طریقہ کی حفاظت کے لئے زنا، اسباب زنا، پاکباز عورت پر زنا کی تہمت لگانے کو حرام قرار دیا ہے اور ان پر سزا مقرر کی ہے۔

مال کی حفاظت سے متعلق فصل میں مال کے معنی، اس کے کمانے اور اس کا مالک بننے کے ذرائع، اس کو خرچ کرنے اور اس کو بڑھانے کے طریقے بیان کئے گئے ہیں، نیز یہ واضح کیا گیا ہے کہ مال کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان گردش کرتا رہے، اسی وجہ سے میں نے اس کی ملکیت اور اس کی گردش کی ملکیت میں فرق کیا ہے اور ان ذرائع کو واضح کیا ہے جو اسلام نے مال کی گردش کے مقصد کو عام کرنے کے لئے مقرر کئے ہیں، نیز شریعت کی طرف سے قابل احترام قرار دیئے گئے مال کی حفاظت کے جو طریقے مقرر کئے گئے ہیں ان کا ذکر کیا ہے۔

خاتمہ میں اختصار کے ساتھ ان اہم نتائج کا ذکر ہے جن تک مقالہ نگار اپنے اس تحقیقی وعلمی سفر میں پہنچ سکا ہے۔

مقالہ میں زیر بحث آنے والے اہم مسائل:

۱۔ مسلمان نسلوں کے ذہنوں میں موجود دین کا غلط مفہوم اور اس کے نتیجہ میں دین کے ساتھ پایا جانے والا استخفاف، ایمان کا عمل سے اور قول کا فعل سے جدا ہونا۔

۲۔ عقل کا حواس اور وحی سے متعلق ہونا۔ چنانچہ میں نے ادراک کے وسائل کے تین دائرے ذکر کیا ہے جس کی ابتداء حواس سے ہوتی ہے اور انتہاء وحی پر ہوتی ہے ان کے درمیان عقل ہے۔ اور ہر دائرہ کے لئے ایک مخصوص میدان ہے جس میں وہ عمل کرتا ہے۔ اس سے تجاوز نہیں کرتا اور کسی تعارض یا تناقض کے بغیر دوسرے

دائرہ کی مدد کرتا ہے۔ اگر ان دائروں کے حدود یا ان کے آپس کے تعلق کو سمجھنے میں غلطی ہو جائے تو اس کے نتیجہ میں اعتقاد، فکر اور عمل میں خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ آج کل دنیا میں نئے پرانے مفاسد کے پائے جانے کی اصل وجہ ان دائروں کے حدود اور ان کے تعلق کو سمجھنے میں غلطی کرنا ہے۔ اسی صورت حال نے مسلمانوں اور دوسرے لوگوں میں وہ تناقض پیدا کر دیا ہے جو آج نظر آ رہا ہے۔

۳- **مال کے منافع کی گردش کا مسئلہ**، اسلام نے اس گردش کو برقرار رکھنے کے لئے حکیمانہ طریقے مقرر کئے ہیں وہ تمام اقتصادی نظاموں اور مالی پالیسیوں پر فائق ہیں۔

آخر میں میں اپنے اس کام کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے اس کا حق ادا کر دیا ہے، البتہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں نے حتی المقدور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی پوری کوشش کی ہے، اب اگر میں صحیح نتیجہ تک پہنچ جاؤں تو یہی میرا مقصود ہے اور اسی کی امید بھی ہے ورنہ میں تو محض ایک انسان ہوں جس کی فطرت ہی بھول چوک اور غلطی ہے۔ بہت کم کوئی مصنف غلطیوں سے پاک اور کوئی مولف لغزشوں سے محفوظ رہ پاتا ہے۔

میں اللہ تعالیٰ سے دعا گو ہوں کہ اس عمل کو اخلاص کا جامہ پہنائے اور شرف قبولیت سے نوازے، اس کی ذات پاک ہے، اسی کے سامنے دست سوال دراز کیا جا سکتا ہے اور اسی سے بہتر امید کی جا سکتی ہے، ''رب أوزعني أن أشكر نعمتک التي أنعمت علي وعلى والدیّ، وأن أعمل صالحا ترضاه، وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليک وإني من المسلمين.

☆☆☆

تمہید

اس میں تین مباحث ہیں:

پہلی بحث: اس میں تین نکات ہیں:

پہلا نکتہ: شرع میں شریعت کی حقیقت کا بیان، شریعت اور تشریع کے درمیان فرق اور بعض احکام میں شرائع کے اختلاف کے باوجود دین کی وحدت کا بیان۔

دوسرا نکتہ: حکم شرعی کی تعریف، اس کی اقسام کا بیان اور اس کی تشریح۔

تیسرا نکتہ: احکام شریعت کے محل یا ان کے متعلقات کا بیان۔

دوسری بحث: اسلامی شریعت کی عمومی خصوصیات کا بیان۔

پہلی خصوصیت: شریعت عام مکلفین کے مناسب حال ہے۔

دوسری خصوصیت: شریعت کے احکام ثبات اور تغیر کا مجموعہ ہیں۔

تیسری خصوصیت: شریعت میں دین اور دنیا دونوں کے مصالح کی رعایت موجود ہے۔

چوتھی خصوصیت: سلوک وتعامل سے متعلق احکام ایمانی محرکات کے ساتھ مربوط ہیں۔

پانچویں خصوصیت: تحریف یا تبدیل سے شریعت کے دونوں مصادر محفوظ ہیں۔

تیسری بحث: ان شرعی دلائل کا بیان جن پر اکثر یا تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اوّل: کتاب اللہ، دوم: سنت، سوم: اجماع اور چہارم: قیاس۔

پہلی بحث:

شریعت کی تعریف، حکم شرعی کی تعریف اور احکام کے متعلقات کا بیان

تمہید:

اللہ تعالی نے انسان اور جنات کو اس لئے پیدا کیا تا کہ وہ اس کی عبادت کریں، اس نے وقفہ وقفہ سے یکے بعد دیگرے کئی رسول بھیجے تا کہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لئے اللہ تعالی کے مقابلہ میں کوئی حجت باقی نہ رہ جائے، اسی طرح اس نے انسانوں کو گمراہی سے ہدایت کی طرف اور تاریکی سے روشنی کی طرف لانے کے لئے ان پر کتابیں نازل کیں اور تمام انسانوں میں حضرت محمد ﷺ کو منتخب فرما کر ان پر ایسی وحی نازل کی جس سے ان کا دل اور ان کے اعضاء و جوارح منور ہو گئے۔ کیونکہ صرف اور صرف وحی ربانی ہی کے ذریعہ منزل مقصود تک پہنچا جا سکتا ہے اور اسی سے اعلی درجہ کی رہنمائی مل سکتی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا**" (سورۂ شوری ۵۲)۔

(اور اسی طرح ہم نے آپ کے پاس وحی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے، آپ کو نہ یہ خبر تھی کہ کتاب کیا چیز ہے، اور نہ یہ کہ ایمان (کیا چیز ہے)، لیکن ہم نے اس (قرآن) کو نور بنا دیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم ہدایت کرتے ہیں بندوں میں سے جس کو چاہتے ہیں)۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم آپ ﷺ کے اخلاق کا مجسم نمونہ ہے، ارشاد ہے:

"**إنك لعلى خلق عظيم**" (سورۂ قلم ۴) (اور بے شک آپ اخلاق کے اعلی مرتبہ پر ہیں)۔

یہ اس وجہ سے کہ آپ نے وحی کو اپنی ذات پر حاکم بنایا، یہاں تک کہ آپ کا علم و عمل اس کے موافق ہو گیا اور وحی ان پر حاکم ہو گئی۔

محمد ﷺ بذریعہ وحی اپنے اوپر نازل ہونے والے حکم پر اعتقاد رکھنے والے، اس کی فرمانبرداری کرنے والے، اس پر لبیک کہنے والے اور اس کی متعین کردہ حد پر رک جانے والے تھے اور یہ خصوصیت آپ کی لائی ہوئی

شریعت کے حوالہ سے آپ ﷺ کے سچے ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے، اس لئے کہ آپ اپنے لائے ہوئے امر کی خود تعمیل کرنے والے تھے، اپنی نہی سے خود رکنے والے تھے، اپنی تخویف سے سب سے پہلے خود ڈرنے والے تھے، ان سب کی حقیقت یہ ہے کہ آپ نے اپنے اوپر نازل ہونے والی شریعت کو خود اپنے اوپر حجت اور حاکم بنایا نیز اسے اپنے لئے راہ راست کی رہنمائی کرنے والا دستور قرار دیا، اللہ تعالی نے بہت سی آیات میں آپ کی صفت عبودیت کا ذکر کر کے آپ کی ستائش کی ہے۔ یہ سب سے اعلی درجہ کی صفت ہے، جس سے اللہ تعالی اپنے سچے بندوں کو متصف قرار دیتا ہے۔

اور جب حقیقت یہ ہے تو تمام لوگ اس لائق ہیں کہ شریعت ان پر حجت اور حاکم اور ان کے لئے روشنی کا وہ مینار ہو جس کے ذریعہ وہ حق تک پہنچ سکیں اور جس قدر وہ اپنے قول، اعتقاد اور عمل میں احکام شریعت کے تابع ہوں گے اور ان پر عمل کریں گے اسی قدر ان کو اعزاز حاصل ہوگا، یہ اعزاز ان کو محض ان کی عقل کی بناپر یا اپنی قوم میں معزز ہونے کی بناپر حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے اعزاز کی بنیاد صرف تقوی کو قرار دیا ہے نہ کہ کسی اور سبب کو، چنانچہ ارشاد ہے:

"إن أكرمكم عندالله أتقاكم" (سورۂ حجرات/۱۳) (بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔

لہذا لوگوں میں جو سب سے زیادہ شریعت کا پابند ہوگا وہ شرف وعزت کا زیادہ حق دار ہوگا اور ان میں سے جو اس سے کم درجہ کا ہوگا وہ شریعت کی اتباع میں اعلی درجہ والوں کے برابر نہ ہو سکے گا، اس لئے شرف شریعت کو زیادہ سے زیادہ اپنے اوپر حاکم بنانے کی وجہ سے ہوگا اور اسلام کی شریعت ہی دراصل قیامت تک باقی رہنے والی اور دوسرے تمام شرائع پر غالب آنے والی اللہ تعالی کی آخری شریعت ہے، اس کی غرض یہ ہے کہ جو شخص اس کے بتائے ہوئے مبادی واحکام پر عمل کرے گا اس کو دنیا وآخرت کی سعادت حاصل ہوگی، لہذا جو اس کی ہدایات کی اتباع کرے گا وہ نہ گمراہ ہوگا نہ ذلیل ہوگا اور اس سے روگردانی کرنے والا ذلت آمیز زندگی سے دوچار ہوگا اور قیامت کے دن اندھا اٹھایا جائے گا، خواہ ظاہری نگاہ میں اس کی سعادت اور نیکی ظاہر اور واضح ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ خوشگوار اور پسندیدہ زندگی قول وعمل میں اللہ تعالی پر ایمان لانے اور اس کی شریعت پر عمل کرنے سے مشروط ہے۔

لغت اور شرع میں شریعت کا مفہوم:

اصل لغت میں شریعت اس کھلے راستہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ پانی تک پہنچا جائے، اس کا اطلاق پینے کے گھاٹ پر بھی ہوتا ہے جہاں لوگ آتے ہیں اور پیتے اور سیراب ہوتے ہیں، اہل عرب ایسی جگہ کو اس وقت شریعت کہتے ہیں جبکہ وہ جاری ہو، ختم ہونے والی نہ ہو۔ کھلا ہو، متعین ہو، اس سے پینے میں رسی کا سہارا نہ لینا پڑے۔ یہ تشریع سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ اونٹ کو گھاٹ پر لیجانے کے ہیں جہاں ڈول سے پانی نکالنے کی ضرورت نہ ہو نہ حوض میں پلانا پڑے۔ مثل ہے: أهو ن السقي التشريع (۱) (پلانے کا سب سے آسان طریقہ گھاٹ پر لے جانا ہے)۔

شرع میں شریعت عملی شرعی احکام کو کہا جاتا ہے۔ غالباً شریعت کے علماء نے یہ اصطلاح اللہ تعالی کے اس ارشاد سے اخذ کیا ہے:

"لكل جعلنا منكم شرعة ومنها جا" (۲) (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔

نیز ارشاد ہے:

"ثم جعلنا ک على شريعة من الأمر" (۳) (پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کردیا)۔

قتادہ نے کہا ہے: شریعت کا اطلاق، امر ونہی اور حدود وفرائض پر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہی حق تک پہنچنے کے راستے ہیں (۴)۔

ابن لأثیر کی کتاب النہایہ میں ہے: شریعت وہ دین ہے جو اللہ تعالی، اپنے بندوں کے لئے مقرر کرتا ہے۔ اور جس کی اطاعت کو ان پر فرض قرار دیا ہے۔ کہا جاتا ہے: "شرع لهم يشرع شرعاً فهو شارع قد شرح

---

(۱) لسان العرب ۸/ ۱۷۵-۱۷۷، النہایۃ لابن الاثیر فی غریب الحدیث ۲/ ۴۶۰، القاموس المحیط ۳/ ۴۴، المصباح المنیر ۳۰۷، المفردات فی غریب القرآن ۲۵۹۔

(۲) سورہ مائدہ / ۴۸۔

(۳) سورہ جاثیہ / ۱۸۔

(۴) تفسیر الطبری ۲۵/ ۸۸، حاشیہ الجمل ۴/ ۱۳۶، القرطبی ۱۶/ ۱۶۳، الفخر الرازی ۷/ ۳۳۲، الآلوسی ۶/ ۲۳۵۔

الله الدين'' (۱)شرعا (شریعت جاری کرنا یعنی اللہ تعالیٰ نے دین کو غالب اور واضح کیا)۔

اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شریعت کا اطلاق دین پر ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ وہ دین ہے جسے انبیاء اعتقاد میں حق کی طرف اور سلوک و معاملہ میں خیر کی طرف انسانوں کی ہدایت کے لئے اللہ تعالیٰ کے پاس سے لے کر آئے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لفظ شریعت میں اعتقادی اور عملی دونوں پہلو داخل ہیں اور یہ دونوں کامل دین کے مفہوم کے مطابق ہیں، البتہ فقہاء کی زبان میں شریعت عملی احکام کو کہتے ہیں۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے: (۲)

شریعت ان احکام کا نام ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کیا ہے تاکہ وہ ایمان لائیں اور ان ہدایات پر عمل کریں جن سے وہ دنیا و آخرت میں سرخرو ہوں۔ "شرع الدين "کا معنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے دین کا مقرر کیا جانا اور اس کا اتارا جانا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً" (۳)۔

(اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا، جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا)۔

اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو شریعت جاری کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کو مقرر کرنا اور اس سے لوگوں کو خطاب کرنا مصدری معنی کے اعتبار سے شرع ہے۔ ہمارے زیر بحث مسئلہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت سے ہماری مراد مشروع احکام ہیں۔

فقہاء کے عرف میں شریعت کا یہی مفہوم ہے، لیکن شرعی معنی اور لغوی معنی کے درمیان کیا تعلق ہے؟

ہم نے ابھی ذکر کیا کہ لغت میں شریعت کا معنی پانی کا گھاٹ یا وہ راستہ ہے جو پانی تک پہنچائے اور شرع میں اس کا معنی انسانوں کی ہدایت کے لئے مشروع کئے گئے احکام ہیں، اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں قدر مشترک منفعت کا حاصل ہونا ہے جیسا کہ ابوالسعود کی تفسیر میں آیا ہے، انہوں نے لکھا ہے: الشرعة والشريعة: پانی تک پہنچنے کا راستہ ہے۔ اس کے ساتھ دین کو اس لئے تشبیہ دی گئی ہے کہ وہ اس چیز تک پہنچانے کا

(۱) النہایہ لابن الاثیر ۲/ ۴۳۱۔

(۲) تاریخ التشریع الاسلامی، شیخ عبدالرحمن تاج، شیخ محمد علی سایس ص ۸-۹، تفسیر المنار ۶/ ۴۱۴، تاریخ التشریع الاسلامی لاستاذ ناالشہاوی ص ۶۔

(۳) سورہ شوریٰ/ ۱۳۔

راستہ ہے جو ابدی زندگی کا سبب ہے جیسا کہ پانی فانی زندگی کا سبب ہے(۱)۔

اس لفظ سے دین کو موسوم کئے جانے کی ایک وجہ یہ ذکر کی گئی ہے کہ دین اس عمل کی طرف لے جانے والا راستہ ہے جو عمل کرنے والے کو معنوی گندگیوں سے پاک وصاف کر دیتا ہے، جیسا کہ شریعت اس پانی کی طرف لے جانے والا راستہ ہے جو اس کے استعمال کرنے والے کو ظاہری اور حسی گندگیوں سے پاک کر دیتا ہے(۲)۔

المفردات فی غریب القرآن کے مصنف کہتے ہیں: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ شریعت کو شریعت پانی کے گھاٹ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا گیا ہے، اس لئے کہ جو اس میں ثابت شدہ حقیقت کے مطابق آئے گا وہ آسودہ اور پاک ہوگا۔

انہوں نے کہا: آسودگی سے میری مراد بعض حکماء کا یہ قول ہے: میں پیتا تھا مگر آسودہ نہیں ہوتا تھا لیکن جب میں نے اللہ تعالی کو پہچان لیا تو بغیر پیئے ہوئے ہی آسودہ ہوگیا اور پاک ہونے سے مراد اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:

''إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً'' (۳)۔

(اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے (نبی کے) گھر والو تم سے آلودگی کو دور رکھے، اور تم کو خوب نکھار دے)۔

چنانچہ پانی کی شریعت میں جسم کی زندگی ہے اور اللہ تعالی کی شریعت میں روح کی زندگی، دلوں کی طہارت اور دین و دنیا میں انسان کی سعادت ہے۔

شریعت اور تشریع کے درمیان فرق:

لغوی معنی کے بیان میں گذر چکا کہ شریعت، پانی پینے کا گھاٹ ہے اور تشریع امت کو گھاٹ پر لے جانا ہے، لیکن ماہرین شرع کی اصطلاح میں لفظ تشریع کے دو معانی ہیں:

اول: نئی شریعت مقرر کرنا، اسلام میں یہ اختیار صرف اللہ تعالی کو ہے۔

دوم: موجودہ شریعت سے کسی حکم کا استنباط کرنا، خواہ یہ استنباط اس کی کسی نص سے ہو یا اس کے دلائل میں سے کسی دلیل سے ہو یا اس کے مبادی اور روح سے۔

---

(۱) دیکھئے تفسیر ابی السعود بہامش الفخر الرازی ۳/ ۱۵۸۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن / ۲۵۹۔

(۳) سورہ احزاب ۳۳۔

دونوں معانی کے اعتبار سے تشریع مصدر ہے، لیکن پہلے معنی کے اعتبار سے اسلام میں تشریع کا مالک صرف اللہ سبحانہ وتعالی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ مجاز ہے، حقیقت نہیں، اس لئے کہ استنباط کرنے والا مقررہ حکم کو ظاہر کرتا ہے، کسی نئے حکم کو وجود میں نہیں لاتا ہے۔

دوسرے معنی کے اعتبار سے تشریع احکام قوانین کو ظاہر کرنا ہے۔ یہ اجتہاد کے مترادف ہے جس میں شرعی دلائل میں سے کسی دلیل کے ذریعہ شرعی حکم کی تلاش کے لئے پوری جدوجہد صرف کی جاتی ہے (۱)۔

شریعت سے ہماری مراد وہ شرعی احکام ہیں جن تک رسائی کسی شرعی طریقہ سے ہوتی ہے۔ شرعی طریقے وہ دلائل ہیں جو ہمارے اعتقاد کے مطابق اللہ تعالی کے حکم کو صراحت یا استنباط کے ذریعہ یقینی طور پر یا ظنی طور پر ہمارے لئے ظاہر کرتے ہیں۔

بعض احکام میں شرائع کے اختلاف کے باوجود دین کی وحدت:

بعض قرآنی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء اور رسولوں کے طریقہ میں کوئی تباین نہیں ہے، جبکہ بعض دوسری آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں تباین ہے، ایسی صورت میں ان تمام آیات کے درمیان کی تطبیق کیسے دی جائے گی؟

پہلی قسم کی آیات میں سورہ شوریٰ کی یہ آیت ہے:

"أن أقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه" (۲) (یعنی یہ کہ اس دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا)۔

نیز ارشاد باری ہے:

"أولئک الذين هداهم الله فبهداهم اقتده" (۳)۔

(یہی لوگ ہیں، جن کو اللہ نے ہدایت کی تھی، سو آپ بھی ان کے طریقہ پر چلئے)۔

دوسری قسم کی آیات میں سے یہ آیت ہے:

---

(۱) تاریخ التشریع للشیخ عبدالوہاب خلاف ۹/۷۱، تاریخ التشریع للشیخ عبدالرحمن تاج والشیخ محمد علی السایس ص ۸-۹، تاریخ التشریع للأستاذ الشہاوی ص ۶۔

(۲) سورۂ شوریٰ/ ۱۳۔

(۳) سورۂ أنعام ۹۰۔

"لكل جعلنا منكم شرعة و منها جا" (۱)۔
(تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔
نیز ارشاد باری ہے:
"ثم جعلنا ک علی شریعة من الأمر فاتبعها" (۲)۔
(پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کردیا، سو آپ اسی پر چلے جائیے)۔
دونوں قسم کی آیات کے درمیان تطبیق کے لئے کہا جائے گا کہ پہلی قسم کی آیات کا تعلق دین کے اصول سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق دین کے فروع سے ہے۔ قرطبی میں ہے: "أن اقیموا الدین" سے مراد اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کرنا، اس کے رسولوں، اس کی کتابوں اور یوم جزا پر ایمان لانا اور ان تمام چیزوں کو تسلیم کرنا ہے جن کی اقامت ہی سے ایک آدمی مسلمان ہوتا ہے، وہ شرائع مراد نہیں ہیں جن کا تعلق امتوں کے مصالح سے ہے، کیونکہ ان کے درمیان فرق و تفاوت ہوتا ہے (۳)۔
لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ اے محمد اور اے نوح! ہم نے آپ کو ایک ہی دین کا حکم دیا ہے، اور ان اصولوں کی ہدایت کی ہے جن میں شرائع کا اختلاف نہیں یعنی توحید، نماز، زکوۃ، حج، نیک اعمال کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا، سچائی، عہد کو پورا کرنا، امانت کو ادا کرنا، صلہ رحمی، نیز کفر قتل، زنا اور مخلوق کی ایذاء رسانی کا حرام ہونا خواہ کسی صورت میں ہو، جانوروں پر ظلم کرنا خواہ جیسے بھی ہو، گندے اعمال اور ایسے تمام کاموں کا حرام ہونا جو انسان کے فطری شرف کو داغدار کرتے ہوں۔ یہ سب ایک دین اور ایک ملت کے طور پر مشروع ہیں، انبیاء کے درمیان ان کی کثرت تعداد کے باوجود ان میں کوئی اختلاف نہیں (۴)۔
ان کے علاوہ دیگر امور میں مختلف زمانوں اور مختلف امتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی حکمت و مصلحت کے تقاضوں کے مطابق شرائع کا اختلاف ہوا، مجاہد نے کہا: اللہ تعالیٰ نے جب بھی کسی نبی کو مبعوث فرمایا تو ان کو نماز قائم کرنے، زکوۃ ادا کرنے اور اپنی اطاعت کا اقرار کرنے کا حکم دیا، چنانچہ یہی اللہ تعالیٰ کا وہ دین ہے جسے اس

---

(۱) سورہ مائدہ/۴۸۔
(۲) سورہ جاثیہ/۱۸۔
(۳) القرطبی ۱۶/۱۰-۱۱۔
(۴) حوالہ سابق/۱۵/۱۱، حاشیۃ الجمل علی الجلالین ۴/۶۵۔

نے ان کے لئے مشروع کیا ہے(۱)۔

گذشتہ بحث سے ہمیں معلوم ہوا کہ شرائع کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ ہے جس کا منسوخ ہونا اور اس میں کسی طرح کی تبدیلی کا ہونا ناممکن ہے بلکہ تمام شرائع وادیان میں اس کا ہمیشہ باقی رہنا واجب ہے۔ دوسری وہ ہے جس میں شرائع وادیان کے اعتبار سے اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ شریعت میں دوسری قسم کو برقرار رکھنے کے مقابلہ میں پہلی قسم کو برقرار رکھنا زیادہ مطلوب ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی پابندی ان ذرائع کے حصول میں بہت معاون ہے جو بندہ کو دنیا وآخرت دونوں میں کامیابی سے ہم کنار کرنے والے ہیں (۲)۔

چنانچہ انبیاء کرام اللہ تعالیٰ کے پاس سے جو تعلیمات لے کر آئے وہ بنیادی اصل میں متحد ہیں، ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق کسی ثابت شدہ مصلحت سے ہے، ان میں زمان ومکان کے حالات کا کوئی اثر نہیں ہوتا، جیسے ایمان، نماز، عدل وانصاف اور سچائی کا واجب ہونا، کفر، ظلم اور جھوٹ اور اوپر ذکر کی گئی برائیوں کا حرام ہونا، اس کے برعکس بعض احکام وہ ہیں جن کا تعلق ایسی مصلحت کے ساتھ ہوتا ہے جو زمان ومکان کے تابع ہوتی ہے اور حالات کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔ یہ مصلحت لوگوں کے حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے اور اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، جیسا کہ نسخ کے باب میں علماء اصول کے نزدیک معلوم ومشہور ہے۔ لہٰذا دین کی اصل ایک ہے، اختلاف صرف شرائع اور مناہج میں ہے (۳)۔

ابن القیم نے کہا: (۴) تمام شرائع اگر چہ الگ الگ ہیں، لیکن اپنے اصول میں متفق ہیں اور عقلاً ان کی بہتری ثابت ہے، اگر وہ موجودہ صورت کے علاوہ کسی اور صورت میں ہوتیں تو حکمت، مصلحت اور رحمت سے خارج ہوتیں (۵)۔

حکم شرعی کی تعریف:

یہ بات گذر چکی ہے کہ شریعت سے مراد مشروع احکام ہیں، شریعت کے اس مفہوم کی مناسبت سے بہتر ہوگا

(۱) القرطبی ۶/ ۱۱، حاشیہ الجمل ۴/ ۶۵۔
(۲) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۷/ ۶۸ ۳۔
(۳) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) یہ محمد بن ابی بکر بن ایوب سعد زرعی دمشقی ہیں جو ابن قیم جوزیہ یا ابن القیم سے مشہور ہیں، دمشق میں پیدا ہوئے اور وہیں ۷۵۱ھ میں وفات پائی۔ مختلف فنون میں ان کی بہت سی تصنیفات ہیں۔ الاعلام ۶/ ۲۸۰۔
(۵) مفتاح دار السعادۃ لابن القیم ۲/ ۲۔

کہ ہم یہاں علماء اصول کے مطابق حکم شرعی کی حقیقت نیز اس کی دونوں قسمیں تکلیفی اور وضعی اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی انواع کو اختصار کے ساتھ بیان کردیں۔

علماء اصول نے اس کی تعریف یہ کی ہے: **حکم شرعی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جس کا تعلق مکلفین کے اعمال سے ہو خواہ اقتضاء کے طور پر تخییر کے طور پر یا وضع کے طور پر (۱)۔**

خطاب دراصل کلام کو سمجھنے کے لئے دوسرے کی طرف پھیرنا ہے پھر اس کلام کو کہا جانے لگا جس کے ذریعہ خطاب کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا خطاب اس کا نفسی و ازلی کلام ہے جس کو ازل میں درحقیقت خطاب کہا گیا ہے۔ **تعلق** کی دو قسمیں ہیں: صلوحی، تنجیزی، صلوحی کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا انسان پایا جائے جس میں مکلف بنائے جانے کے تمام شرائط موجود ہوں تو تکلیف اس سے متعلق ہوگی۔ تعلق کی یہ قسم قدیم ہے، البتہ تعلق تنجیزی حادث ہے، اس لئے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ بعثت اور دعوت کے پہنچنے کے بعد ایسا انسان پایا جائے جس میں مکلف بنائے جانے کے تمام شرائط موجود ہوں۔ **مکلف** کا حقیقی معنی وہ شخص ہے جس پر ایسا عمل لازم ہو جس میں کلفت ہو، لیکن عرف میں اس سے مراد درحقیقت وہ عاقل و بالغ شخص ہے جس تک دعوت پہنچ چکی ہو، جیسا کہ فقہاء اور علماء اصول کے استعمالات سے معلوم ہوتا ہے۔ اور مکلف کے **فعل** میں اس کا قلبی، اعتقادی اور قولی فعل وغیرہ اور ترک فعل بھی داخل ہے۔

علماء لغت کے نزدیک **وضع** کے معنی: لفظ کو معنی پر دلیل بنانا ہیں، جیسے بچہ کا نام زید رکھنا، یہاں اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا کسی شے کو صحیح یا فاسد سبب، شرط یا مانع بنانا ہے۔

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی چند اقسام ہیں، تکلیف کی اقسام پانچ ہیں: واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور مباح۔ اس لئے کہ اگر فعل کا مطالبہ لازم ہو تو وہ واجب ہے، اگر لازم نہ ہو تو وہ مندوب ہے۔ اگر ترک کا مطالبہ لازم ہو تو وہ حرام ہے، اگر وہ لازم نہ ہو تو مکروہ ہے اور اگر مکلف کو کام کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو تو وہ مباح ہے، اس طرح پانچ قسمیں ہو گئیں (۲)۔

جس فعل کا کرنا مطلوب ہو اس کی دو قسمیں ہیں: واجب اور مندوب اور جس کے کرنے سے رکنا مطلوب

---

(۱) جمع الجوامع مع شرح و حواشی ۱/ ۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تنقیح الفصول للقرافی ص ۳۱، المرآۃ فی الاصول ۲/ ۳۸۸، الاسنوی علی منہاج البیضاوی بہامش التقریر و التحبیر ۱/ ۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) دیکھئے: تنقیح الفصول للقرافی/ ۳۳، اصول محمد الخضری/ ۵۹، طبع التجاریہ۔

ہو اس کی بھی دو قسمیں ہیں: حرام اور مکروہ اور جس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو، وہ پانچویں قسم ہے یعنی مباح۔

واجب وہ ہے جس کے چھوڑنے والے کی شرعاً مذمت کی جائے، حرام وہ ہے جس کے کرنے والے کی شرعاً مذمت کی جائے۔ شریعت کی قید عرف سے احتراز کے لئے ہے، مندوب وہ ہے جس کا کرنا شریعت میں اس کے چھوڑنے کے مقابلہ میں راجح ہو لیکن چھوڑنے پر مذمت نہ ہو۔ مکروہ وہ ہے جس کا ترک کرنا شریعت میں اس کے کرنے سے راجح ہو لیکن کرنے پر کوئی مذمت نہ ہو۔ مباح وہ ہے جس کے دونوں پہلو شرع کی نگاہ میں یکساں ہوں۔

قرافی نے کہا: (۱) ان احکام کو مجازاً خطاب تکلیف کہا گیا ہے، اس لئے کہ تکلیف کلفت ومشقت سے ماخوذ ہے جو واجب کی صورت میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کے ترک کی صورت میں کلفت پائی جاتی ہے یا حرام میں کرنے کی صورت میں پائی جاتی ہے، ان دونوں کے علاوہ اقسام میں نہ کرنے میں کوئی کلفت ہے اور نہ چھوڑنے میں، اس لئے کہ کلفت سزائے الٰہی کا اندیشہ ہے جو ان دونوں کے علاوہ میں موجود نہیں ہے، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ بچہ مکلف نہیں ہے، اگرچہ جو اس کے لئے حج اور اصح قول کے مطابق نماز مندوب ہے۔ لہٰذا آخری تین اقسام پر لفظ تکلیف کا اطلاق مجاز اور توسع کے طور پر ہوگا (۲)۔

حکم شرعی وضعی کے اقسام:

مکلفین کے افعال سے متعلق شارع کا خطاب کبھی طلب یا تخییر ہوتا ہے اور یہی خطاب تکلیف ہے جیسا کہ گذر چکا۔

اور کبھی کسی شئ کو سبب، شرط یا مانع قرار دیا جاتا ہے یہ خطاب وضع ہے۔ بعض علماء نے خطاب وضع میں اس خطاب کو بھی شامل کیا ہے جو کسی شے کے صحیح یا فاسد اور رخصت یا عزیمت ہونے سے متعلق ہو (۳)۔

(۱) ان کا نام شہاب الدین ابو العباس احمد بن ابی العلاء ادریس بن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ الصنہاجی البہنسی المصری القرافی ہے۔ ان کی وفات ۶۸۴ھ میں ہوئی، مسلک کے اعتبار سے مالکی ہیں، انہوں نے شیخ عز الدین بن عبد السلام کی شاگردی اختیار کی، دیکھئے: قرافی کی کتاب "الإحکام في تمييز الفتاوى عن الأحکام وتصرفات القاضي والإمام" پر محمود عرنوس کا مقدمہ۔

(۲) تنقیح الفصول / ۳۳۔

(۳) دیکھئے: اصول الخضری ۵۹/۵۹۔

احکام شرعیہ سبب اور شرط کے پائے جانے اور مانع کے ازالہ پر موقوف ہوتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے احکام کو شروع کیا اور ان کے لئے اسباب، شرائط اور موانع کو شروع کیا اور اس کا خطاب دو طریقوں سے ہوا: خطاب تکلیف جس میں مکلف کا علم اور اس کی قدرت شرط ہے۔ خطاب وضع جس میں ان میں سے کوئی شرط نہیں ہے اور یہ بہت سے اسباب، شرائط اور موانع کے ساتھ خطاب کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی رو سے مجنون اور نادان پر اتلاف کی وجہ سے ضمان لازم ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ اس خطاب وضع کے باب سے ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کہا: "اگر ایسا ہوا تو جان لو کہ اس کے بارے میں میرا حکم یہ ہوگا" اسی میں سے تنگدستی کی بنا پر طلاق دینا اور نسب کی بنیاد پر وارث قرار دینا ہے۔ کبھی سبب میں علم کی شرط ہوتی ہے جیسے زنا کی وجہ سے حد کا واجب ہونا اور قتل کی وجہ سے قصاص کا واجب ہونا، اس لئے کہ قواعد شرع کا تقاضا ہے کہ اگر کسی شخص سے اس کی کوشش کے بغیر کوئی غلطی سرزد ہوجائے اور اس کا برائی کا ارادہ نہ ہو اور نہ اسے اس کا احساس ہی ہو تو اسے سزا نہ دی جائے۔

اسی وجہ سے ہر ایسے سبب میں جو جنایت ہو، علم وقدرت شرط ہے، البتہ وہ جنایات جن پر ضمان کے ذریعہ تاوان لازم آتا ہے اس سے مختلف ہیں، اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں: **لوگوں کے مال میں قصد اور بھول چوک دونوں یکساں ہیں** (۱)۔

سبب وہ ہے جس کے وجود سے وجود اور جس کے عدم سے عدم لذاتہ لازم آئے۔

شرط وہ ہے جس کے عدم سے عدم لازم آئے لیکن اس کے وجود سے وجود یا عدم لذاتہ لازم نہ آئے اور مانع وہ ہے جس کے وجود سے عدم لازم آئے لیکن اس کے عدم سے وجود یا عدم لذاتہ لازم نہ آئے۔

اس کی مثال جس سے ان تینوں کی وضاحت ہوجاتی ہے، یہ ہے کہ نصاب زکاۃ کے واجب ہونے کا سبب ہے اور سال کا گذر جانا اس کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے اور دین کا ہونا اس کے واجب ہونے سے مانع ہے، لہذا مکلف پر زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے لازم ہوگا کہ وہ نصاب کے بقدر مال کا مالک ہو، اس پر ایک سال گذر جائے اور اس کے ذمہ دین نہ ہو۔

سبب کی ایک قسم وہ ہے جس میں حکم کے لئے اس کے علامت ہونے میں کوئی حکمت کارفرما نہ ہو جیسے زوال

---

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق ۳/۳۳-۳۴۔

آفتاب کو وجوب نماز کے جاننے کے لئے علامت قرار دینا اور اس کی ایک قسم وہ ہے جس میں اس کی وجہ سے حکم کے مشروع ہونے میں کوئی حکمت کارفرما ہو جیسے نشہ آور ہونا نبیذ پینے کے حرام ہونے کی علامت ہے۔ اصل مقیس علیہ میں شراب پینے کے حرام ہونے کی علامت نہیں ہے، اس لئے کہ شراب نوشی کا حرام ہونا نص اور اجماع سے معلوم ہے نشہ سے نہیں۔

حکم شرعی بجائے خود وہ وصف نہیں ہے جس پر سبب ہونے کا حکم لگایا گیا ہے بلکہ شرع نے اس پر سبب ہونے کا حکم لگایا ہے، اس وجہ سے ایسے پیش آمدہ مسئلہ میں جس میں حکم سبب کے ذریعہ معلوم ہو کسی دوسری سماعی دلیل کے ذریعہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے دو حکم ہوتے ہیں: ایک وہ حکم جو سبب سے معلوم ہوتا ہے، دوسرا حکم بتانے والے وصف پر سبب ہونے کا حکم لگانا۔ جیسے زنا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے دو حکم ہیں: اوّل: اس پر حد کا واجب ہونا، دوم: زنا کو اس کا سبب قرار دینا۔ اس لیے کہ زنا بذات خود حد کا سبب نہیں ہے بلکہ وہ اس لئے سبب ہے کہ شارع نے اس کو سبب بنایا ہے (۱)۔

اگر مطلقاً سبب کو حکم کی علامت کہا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اپنی ذات اور صفت کے اعتبار سے اس حکم کا سبب ہے ورنہ شرع کے آنے سے قبل وہ اس کا سبب ہوتا، (حالانکہ ایسا نہیں ہے) بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محض شارع کے بنانے سے حکم کا سبب ہے، اس کو سبب اور علامت بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ وحی کے بند ہو جانے کے بعد ہر مسئلہ میں مکلفین کے لئے شرع کے خطاب کو جاننا ناممکن ہے، لہذا شارع نے اوصاف کو علامت قرار دیا تاکہ اکثر مسائل و حالات، احکام شرع سے آزاد نہ ہو جائیں، خواہ سبب ایسا ہو کہ اس کے تکرار سے حکم بھی مکرر ہو جائے جیسے زوال آفتاب، چاند کا طلوع ہونا اور سال کا گذرنا، اسی طرح وہ اسباب جو ضمان اور عقوبت کے متقاضی ہیں، نیز معاملات وغیرہ یا اس کی تکرار سے حکم مکرر نہ ہوتا ہو جیسے حج کی قدرت رکھنا وغیرہ (۲)۔

فقہاء لفظ سبب کا استعمال چار صورتوں میں کرتے ہیں:

پہلی صورت: اس کو مباشر (براہ راست کسی کام کو انجام دینے والا) کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں، لہذا اگر اس کا استعمال مباشرت (براہ راست کسی کام کو انجام دینا) کے مقابلہ میں ہو تو اس سے مراد شرط محض ہوگی۔ انہوں نے اس لفظ کو ضمان میں استعمال کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ضمان مباشر پر لازم ہوگا نہ کہ سبب بننے والے

(۱) دیکھئے: الإحکام للآمدی ۱/ ۶۶، روضۃ الناظر/ ۳۰، المستصفی ۱/ ۹۳، ابن الحاجب علی العضد ۲/ ۷۔

(۲) دیکھئے: الإحکام للآمدی ۱/ ۶۶، روضۃ الناظر/ ۳۰، المستصفی ۱/ ۹۳۔

پر، لہذا مباشرت سے مراد علت کو وجود میں لانا ہے اور سبب بننے سے مراد شرط کو وجود میں لانا ہے، اسی لئے وہ کہتے ہیں: گڑھا کھودنے والا سبب بننے والا ہے اور گرانے والا مباشر ہے، اگر کوئی شخص غلام کی بیڑی کھول دے اور غلام بھاگ جائے تو بیڑی کھولنے والا سبب بننے والا ہوگا اور مباشر خود وہ غلام ہوگا، اس لئے کہ فرار ہونا بیڑی کھولنے کے وقت بھاگنے کی وجہ سے ہوا، بیڑی کھولنے کی وجہ سے نہیں، وہ کہتے ہیں کہ رجم میں احصان (شادی شدہ ہونا) شرط کے درجہ میں ہے، یہ استعمال لغوی معنی سے سب سے قریب ہے۔

دوسری صورت: فقہاء علت کی علت کو سبب کہتے ہیں جیسے تیر مارنا، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ موت کا سبب ہے، اس لئے کہ تیر مارنے سے موت نہیں ہوتی ہے، لہذا اس اعتبار سے تیر مارنا سبب ہوا، لیکن چونکہ موت زخم کی وجہ سے ہوتی ہے اور زخم تیر مارنے کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے تیر مارنا علت کی علت ہوگا، لہذا ایک اعتبار سے وہ لغت کے وضع کے موافق ہوا اور وہ اس طرح کہ علت کے واسطہ کے بغیر حکم ثابت نہیں ہوگا جیسے علت کے واسطہ کے بغیر محض راستہ کے ذریعہ منزل تک نہیں پہنچا جا سکتا ہے، البتہ چلنے کا عمل راستہ کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے جبکہ یہاں سبب سے علت کا وجود ہو جاتا ہے، اس قسم کا سبب حکم کے واجب کرنے میں پوری طرح مباشرت کے حکم میں ہوتا ہے۔

تیسری صورت: فقہاء علت کی ذات کو اس کی صفت کے اس سے علاحدہ رہنے کے باوجود سبب کہتے ہیں جیسے قسم کو کفارہ کا سبب کہنا نہ کہ اس کے توڑنے کو اور نصاب کے مالک ہونے کو سبب قرار دینا نہ کہ سال گذرنے کو، یہاں استعارہ کی صورت یہ ہے کہ محض سبب سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے محض راستہ سے نہیں پہنچا جا سکتا ہے (۱)۔

چوتھی صورت: فقہاء علت موجبہ کو سبب کہتے ہیں، جیسے تاوان، سزاؤں اور کفارات کی علتوں کو اسباب قرار دینا، بیع کو ملکیت کا سبب بتانا وغیرہ، استعارہ کی یہ صورت لغوی وضع سے سب سے بعید ہے، اس لئے کہ مقصود کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے، وضع میں سبب کی طرف نہیں کی جاتی ہے، لیکن استعارہ کی صورت یہ ہے کہ شرعی علتیں پوری طرح شرائط اور علامات کے معنی میں ہوتی ہیں، اس لئے کہ احکام بذات خود ان کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ان کے پائے جانے کے وقت اللہ تعالی کے واجب کرنے کی وجہ سے حکم واجب ہوتا ہے، اس پہلو سے استعارہ بہتر قرار پایا (۲)۔

---

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل/ ۵۸، تحقیق ڈاکٹر حمد عبید کبیسی۔

(۲) شفاء الغلیل/ ۵۹، المستصفی ۱/ ۹۳، روضۃ الناظر/ ۳۰۔

قرافی کی تنقیح الفصول میں ہے: شرط علت کے جز کے مشابہ ہوتی ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ علت کا جز لذاتہ ''مناسب'' ہوتا ہے۔ جبکہ شرط بغیرہ ''مناسب'' ہوتی ہے، علت کے جز کی مثال ظلم کے ساتھ قتل عمد میں قصاص ہے کہ یہ تینوں قصاص کا سبب ہیں، ان میں سے ہر ایک علت کا جز ہے، اس لئے کہ ہم ان میں بعض کو قصاص کے واجب ہونے میں مستقل نہیں پاتے ہیں، اگر ہم ان میں سے کسی کو حکم میں مستقل پاتے تو وہ مستقل علت ہوتا، لہذا اگر سب جمع ہوجائیں تو حکم مرتب ہوگا اور ان میں سے بعض پائے بھی جائیں تو بھی کبھی حکم مرتب ہوجاتا ہے جیسے لڑکی کے کنواری اور نابالغ ہونے کی صورت میں ولایت اجبار کا ہونا۔ اگر دونوں جمع ہوجائیں تو باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی اور اگر ان میں سے صرف ایک موجود ہو لڑکی ثیبہ اور نابالغ ہو یا کنواری اور بالغ ہو تو باپ کو ولایت اجبار حاصل ہونے کے سلسلے میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

یہ اس وقت ہے جبکہ علت کے اجزاء سب کے سب ''مناسب'' ہوں، اس صورت میں ان میں کوئی بھی شرط نہ ہوگی، بلکہ سب ایک علت یا چند علتیں ہوں گی اور اگر بعض ''مناسب'' ہوں اور بعض ''غیر مناسب'' ہوں تو ''مناسب'' علت ہوگی اور ''غیر مناسب'' شرط ہوگی۔ اس لئے کہ علت کے وجود پر حکم کا موقوف ہونا ضروری ہے اور شرط کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ سبب کی حکمت کو مکمل کرنے والی ہو۔

جیسے نصاب کے جزء میں مالداری کا بعض حصہ پایا جاتا ہے اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے محتاجوں کے ساتھ ہمدردی کے مناسب ہے، اس کے برعکس سال کے گذرنے میں مالداری کا کوئی جز نہیں ہے وہ محض نصاب میں پائی جانے والی مال داری کو مکمل کرنے والا ہے، اس لئے وہ شرط ہے (۱)۔

مانع شرعی کی تین قسمیں ہیں:

اوّل: جو حکم کی ابتداء اور بقاء دونوں سے مانع ہو۔

دوم: جو صرف اس کی ابتداء سے مانع ہو۔

سوم: جس کے بارے میں علماء اصول کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ اسے پہلی قسم کے ساتھ ملحق کیا جائے گا یا دوسری قسم کے ساتھ؟

اوّل کی مثال رضاعت ہے کہ وہ حکم نکاح کی ابتداء سے مانع ہے اور اگر وہ نکاح کے بعد پایا جائے تو نکاح

---

(۱) دیکھئے: تنقیح الفصول للقرافی ۳۹۔

کی بقاء سے بھی مانع ہوگی۔ دوسری قسم کی مثال استبراء ہے کہ یہ نکاح کی ابتداء سے مانع ہے اور اگر نکاح کے بعد استبراء پایا جائے تو نکاح کی بقاء سے مانع نہیں ہوگا، تیسری قسم کی مثال شکار پر قبضہ کے تعلق سے احرام ہے کہ یہ ابتداء میں مانع ہے۔ اگر شکار پر قبضہ کی حالت میں احرام باندھا جائے تو کیا اس سے قبضہ اٹھالینا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اسی طرح آزاد عورت سے نکاح پر قدرت کا ہونا ابتداء میں باندی سے نکاح کرنے سے مانع ہے اور اگر باندی سے نکاح کے بعد آزاد عورت سے نکاح پر قدرت حاصل ہوجائے تو کیا یہ اس کو باطل کرے گی اس میں اختلاف ہے۔ یہی حکم تیمم کے بعد پانی کے مل جانے کا ہے(۱)۔

صحت و بطلان:

لفظ صحت دو معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے:

اول: عمل کے مقصد کا دنیا میں اس پر مرتب ہونا جیسے ہم عبادات کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کافی ہیں، ذمہ کو بری کرنے والی ہیں اور جن کی قضاء واجب ہوتی ہے اس کی قضاء کو ساقط کرنے والی ہیں اور یہ اس وقت ہوگا جب شارع کے حکم کے موافق ہو یعنی وہ عبادت جن شرائط وارکان پر موقوف ہو وہ سب اس میں پائے جائیں، اسی طرح معاملات کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ صحیح ہیں تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ شرعاً ان سے ملکیت حاصل ہوجائے گی اور وہ جائز ہوں گے جیسے بیع اور اجارہ۔

دوم: آخرت میں عمل پر اس کے اثرات کا مرتب ہونا جیسے ثواب کا ہونا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ عمل صحیح ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں اس سے ثواب کی امید ہے، خواہ وہ عبادت ہو یا عادت ہو(۲)۔

بطلان کا معنی دنیا میں عمل پر اس کے اثرات کا مرتب نہ ہونا ہے، جیسے ہم عبادات کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ باطل ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کافی نہیں ہے۔ نہ ذمہ کو بری کرنے والی ہیں نہ قضاء کو ساقط کرنے والی ہیں اور یہ شارع کے حکم کے موافق نہ ہونے کی وجہ سے ہوگا، یعنی ان شرائط وارکان کو چھوڑ دینے سے جن پر وہ موقوف ہوں۔ اگر مخالفت کا تعلق خود عبادت سے ہو تو اس کو باطل کہنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اگر اس کا تعلق کسی خارجی وصف سے ہو جو اس کی حقیقت سے الگ ہو جیسے غصب کردہ گھر میں نماز پڑھنا تو جمہور کی رائے کے مطابق نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ نماز شارع کے حکم کے موافق ادا کی گئی ہے۔ وصف کی جہت سے مخالفت

---

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق ۳۹/۱-۴۰۔

(۲) دیکھئے: الآمدی ۶۷/۱، المستصفی ۹۵/۱، جمع الجوامع مع حاشیہ ۱۱۷/۱، تنقیح الفصول ۳۶/۱، اصول محمد الخضری ۸۰۔

نقصان دہ نہ ہوگی بعض فقہاء نے اس کو باطل کہا ہے، کیونکہ انہوں نے اس کو شارع کے حکم کے منافی وصف سے متصف عمل قرار دیا ہے۔ یہی حکم غصب کردہ چاقو سے ذبح کرنے کا بھی ہے۔

چونکہ معاملات زیادہ تر دنیا کے مصالح سے متعلق ہوتے ہیں، اس لئے ان میں غور وفکر دو پہلوؤں سے کیا جاتا ہے۔

اول: اس پہلو سے کہ یہ وہ امور ہیں جن کی شرعاً اجازت دی گئی ہے یا شرعاً جن کا حکم دیا گیا ہے۔

دوم: اس پہلو سے کہ یہ ان مصالح کے اسباب ہیں جن پر ان کی بنیاد ہے۔ کچھ لوگوں نے مطلقاً پہلو کا اعتبار کیا ہے اور شارع کے حکم ہی کو مطلقاً اس کا قصد قرار دیا ہے، جیسے خالص عبادات، اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایسا عمل جس میں شارع کے حکم کی مخالفت کی گئی ہو وہ غیر مشروع ہو اور غیر مشروع باطل ہے۔ اسی وجہ سے شافعیہ نے کہا کہ معاملات میں فاسد اور باطل کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا جیسا کہ عبادات میں فرق ہوتا ہے۔ جہاں تک دوسرے پہلو کا تعلق ہے تو ایک جماعت نے اس کا اعتبار کیا ہے لیکن انہوں نے پہلے کو نظر انداز بھی نہیں کیا ہے بلکہ حکم کو مصالح کے اعتبار پر مبنی قرار دیا ہے۔

اگر وہ سبب جس کی وجہ سے عمل حکم کے خلاف واقع ہوا ہے اصل عقد میں موثر نہ ہو، صرف اس کے ایسے وصف میں موثر ہو جس کی تلافی ممکن ہو جیسے مجہول مدت تک کے لئے یا مجہول ثمن کے ساتھ بیع کرنا تو ایسا عمل باطل نہ ہوگا بلکہ فریقین کو حکم دیا جائے گا کہ اس خرابی کی تلافی کریں، یا شریعت کے مقرر کردہ وقت کے اندر اندر اس وصف مخالف کو دور کردیں یا اگر عقد قابل فسخ ہو تو اس کو فسخ کردیں، حنفیہ کے نزدیک اس عقد کو فاسد کہا جاتا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک باطل وہ ہے جو نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو نہ وصف کے اعتبار سے اور فاسد وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو، وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو جیسے عقد بیع ربا کہ وہ اس حیثیت سے مشروع ہے کہ بیع ہے اور اس حیثیت سے ممنوع ہے کہ اس میں عوض میں اضافہ ہے اس کا تقاضا ہے کہ جو عمل اصل و وصف دونوں اعتبار سے ممنوع ہو اور جو عمل اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے ممنوع ہو، ان دونوں کے درمیان فرق ہو۔ چنانچہ ان کے نزدیک فاسد منعقد ہوتا ہے اور حکم کا فائدہ دیتا ہے اور باطل اس کے برخلاف ہے (۱)۔

یہ باطل وفاسد کی اصطلاح میں شافعیہ کے نقطۂ نظر کے خلاف ہے، ان کے نزدیک یہ دونوں ایک معنی میں ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: المستصفی ۱/ ۹۵، الآمدی ۱/ ۱۷۶، تنقیح الفصول ص ۳۰۶، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۷، الاسنوی بہامش التقریر علی التحریر ۱/ ۴۲۔

حکم کی دو قسمیں عزیمت و رخصت:

عزیمت عزم سے ماخوذ ہے، اس کا معنی پختہ ارادہ ہے اور شرع کے عرف میں اس سے مراد وہ عام احکام ہیں جو ابتداء میں مشروع ہوں، حکم کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکلف ہونے کی حیثیت سے بعض مکلفین کے ساتھ یا بعض حالات کے ساتھ خاص نہ ہو جیسے نماز کہ وہ علی الاطلاق مشروع ہے۔ ہر شخص پر اور ہر حال میں عام ہے۔ یہی حال روزہ، زکاۃ، حج اور تمام شعائر اسلام کا ہے، اس کی وضاحت، شریعت کی عمومی خصوصیات پر گفتگو کے دوران ہوگی۔

ابتداء میں اس کے مشروع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے شارع کا مقصد بندوں کے لئے شرعی احکام کو وجود میں لانا ہو، اس سے قبل کوئی شرعی حکم نہ ہو، اگر اس سے قبل کوئی شرعی حکم ہو اور یہ دوسرا حکم ناسخ ہو تو پہلا حکم ابتدائی ہوگا، اس میں عام سے مستثنیٰ کئے ہوئے اور اس سے خاص کئے ہوئے دونوں احکام شامل ہوں گے (۱)۔

لغت میں رخصت آسانی اور سہولت کو کہتے ہیں۔ امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: رخصت یہ ہے کہ حرام کرنے والے سبب کے موجود ہونے کے باوجود کسی عذر یا عاجزی کی وجہ سے مکلف کو اس کے کرنے کی اجازت ہو (۲)۔

چنانچہ رخصت وہ ہے جو مشقت میں ڈالنے والی عذر کی وجہ سے مشروع ہو۔ اصل کلی سے مستثنیٰ ہو اور ضرورت کی حد تک محدود ہو۔ اس پر مشقت عذر سے ہونا ہی وہ خصوصیت ہے جو اس کو عزیمت سے ممتاز کرتی ہے، اس کا شاق ہونا اس سے اس حکم کو الگ کرنے کے لئے ہے جس کی مشروعیت مشقت کے موجود ہوئے بغیر محض حاجت کی وجہ سے ہو جیسے بیع سلم کہ اس کو علماء اصول کے نزدیک رخصت نہیں کہا جاتا ہے اور اس کا اصل کلی سے مستثنیٰ ہونا یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ وہ ابتداء میں مشروع نہیں ہے بلکہ محض حکم اصلی کے ثابت ہونے کے بعد ہے اور اس کا رخصت کی جگہ تک محدود ہونا رخصت کی ایک خصوصیت ہے، یہی خصوصیت مشروع کلی حاجیات اور مشروع رخصتوں کے درمیان فرق کرنے والی ہے، کیونکہ رخصتوں کی مشروعیت جزئی ہے، یہ ضرورت کی جگہ تک محدود رہتی ہے۔ سلم اور قراض اس کے برخلاف ہیں کہ یہ دونوں ہر حال میں جائز ہیں، چنانچہ عزیمت کی بنیاد ایک

---

(۱) عزیمت کی بحث کے لئے دیکھئے: شرح العضد علی ابن الحاجب ۲/ ۸، المستصفی ۲/ ۹۸، الآمدی ۲/ ۶۸۔
(۲) دیکھئے: المستصفی ۲/ ۹۸۔

اصل کلی اور ابتدائی ہے جبکہ رخصت کی بنیاد ایک جزئی ہے جو اس اصل کلی سے مستثنیٰ ہے (۱)۔

احکام شریعت کا محل یا ان کے متعلقات:

حکم شرعی کی تعریف میں ہم لکھ چکے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ میں افعال کی قید نہیں ہے۔

احکام کے متعلقات کے سلسلہ میں ہماری گفتگو اختصار کے ساتھ تین مسائل تک محدود رہے گی:

اول: شریعت میں تکلیف مالا یطاق نہیں ہے۔

دوم: تکلیف سے شارع کا مقصد مشقت لذاتہ نہیں ہے۔

سوم: معتزلہ اور اہل سنت کے نزدیک حسن وقبح کا عقلی ہونا۔

پہلا مسئلہ: اصول میں ثابت ہے کہ تکلیف کی شرط یا سبب یہ ہے کہ جس فعل کا مکلف بنایا جائے اس پر قدرت ہو، چنانچہ جس فعل پر قدرت نہ ہوگی شرعاً اس کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اگرچہ عقلاً جائز ہو، اگر کہیں بظاہر معلوم ہو کہ شارع کا مقصد ایسے عمل کا مکلف بنانا ہے جو بندہ کی قدرت میں نہیں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون" (۲)۔

(سو ایسا ہرگز نہ ہونے پائے کہ تم مرتے وقت بجز مسلم کے کچھ اور ہو)۔

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "کن عبد اللہ المقتول ولا تکن عبد اللہ القاتل" (۳) (تم اللہ تعالیٰ کا مقتول بندہ بنو، اس کا قاتل بندہ نہ بنو)، نیز حدیث میں ہے: "لا تمت وأنت ظالم" (۴) (تم ظلم کرتے ہوئے نہ مرو)، تو اس کا مقصود بھی صرف وہی عمل ہے جو بندہ کی قدرت میں ہو یعنی مسلمان ہونا قتل سے باز رہنا، ظلم کو چھوڑ دینا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے آگے سر جھکا دینا۔ یہی اس قسم کے احکام کا حکم ہوگا۔

نیز انسان کے طبعی اوصاف مثلاً کھانے پینے کی خواہش کو دور کرنے اور اس کی فطرت میں راسخ وصف کو دور

---

(۱) دیکھئے: اصول محمد الخضری ۷۱-۷۲، رخصت کے لئے دیکھئے: المستصفیٰ ۱/۹۹، الآمدی ۱/۱۹، روضۃ الناظر ۳۲-۳۳، تنقیح الفصول رص ۱۴، شرح العضد علی ابن الحاجب ۲/۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۳۲۔

(۳) اس کا ذکر شاطبی نے موافقات ۲/ ۱۰۷ میں کیا ہے۔

(۴) اسے شاطبی نے الموافقات ۲/ ۱۰۷ میں ذکر کیا ہے۔

کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ تکلیف مالا طاق کے قبیل سے ہوگا۔ اسی طرح انسان سے یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ اس کے جسم کا جو عضو خراب ہو اس کو درست کرے اور جو ناقص ہو اس کو مکمل کرے، اس لئے کہ یہ انسان کی قدرت میں نہیں ہے۔

شارع کی طرف سے اس قسم کی چیزوں کا نہ مطالبہ ہے نہ اس سے ممانعت، البتہ اس کا یہ مطالبہ ہے کہ نفس کو ناجائز کاموں کی طرف مائل ہونے سے روکا جائے اور جائز کاموں میں اس کو اعتدال کے ساتھ رکھا جائے۔ اس کی بنیاد اوصاف کے اعتبار سے ان افعال کے سرزد ہونے پر ہے جو قدرت میں ہوں (۱)۔

گذشتہ بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان سے جن چیزوں کا مطالبہ ہے اس کی تین قسمیں ہیں:

اوّل: جو یقینی طور پر اس کی قدرت میں داخل نہ ہو، ایسا بہت کم ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فلا تموتن إلا و أنتم مسلمون" (سو ایسا ہرگز نہ ہونے پائے کہ تم مرتے وقت بجز مسلم کے کچھ اور ہو) اس کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں مطالبہ کا تعلق اس عمل سے ہوگا جو مکلف کی قدرت میں داخل ہو۔

دوم: جو یقینی طور پر اس کی قدرت میں ہو، جن افعال کا بندوں کو مکلف بنایا گیا ہے ان میں اکثر ایسے ہی ہیں، ان کے قدرت میں ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، ان سے متعلق مطالبہ ان کا مکلف بنانے کے درست ہونے کے باب میں اپنی حقیقت پر ہوگا، خواہ مطلوب لذاتہ ہو یا مطلوب لغیرہ ہو۔

سوم: جس کا معاملہ مشتبہ ہو جیسے محبت اور بغض اور ان جیسے امور۔ اس قسم کے امور میں غور کرنے والے کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ ان حقیقت پر نظر رکھے، اگر ثابت ہو جائے کہ جو معاملہ اس کے پیش نظر ہے وہ ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک سے متعلق ہے تو اس کو اس میں شامل کرکے اس پر اس کا حکم لگائے (۲)۔

بظاہر محبت، بغض، بزدلی، شجاعت اور غضب وغیرہ، اضطراراً انسان کی قدرت میں ہیں، یا تو اس لئے کہ وہ اصل فطرت میں سے ہیں، لہٰذا صرف اس کے تحت آنے والے امور کا مطالبہ ہوگا، کیونکہ جو اوصاف انسان کی فطرت میں داخل ہیں، ان سے اکتسابی افعال کا صادر ہونا ضروری ہے، اس لئے مطالبہ کا تعلق ان افعال سے ہوگا نہ کہ ان اوصاف سے جن سے یہ افعال صادر ہوتے ہیں، یا اس لئے کہ یہ بعض دوسرے اسباب کی بنا پر انسان میں پیدا ہوتے ہیں اور دوسرے افعال کا تقاضا کرتے ہیں۔

---

(۱) الموافقات ۲/۷۶-۷۷، طبع صبیح۔
(۲) حوالہ سابق ۲/۷۷۔

اگر ان نتائج کو پیدا کرنے والے اسباب سابق ہوں اور وہ انسان کی قدرت میں ہوں تو مطالبہ کا تعلق ان ہی سے ہوگا، جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "تہادوا تحابوا" (۱) (ایک دوسرے کو ہدیہ دو، آپس میں تمہارے درمیان محبت ہوگی) اور جیسے ناجائز کام پر آمادہ کرنے والی شہوت کو بھڑکانے والی نگاہ سے منع کرنا۔ اس کے برعکس اگر ان نتائج کو پیدا کرنے والے اسباب انسان کی قدرت میں نہ ہوں تو مطالبہ کا تعلق نتائج سے ہوگا جیسے انتقام میں جذبہ کو بھڑکانے والا غصہ اور جیسے وہ نگاہ جو جماع کی شہوت کو بھڑکاتی ہے (۲)۔

گذشتہ بحث سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جو فعل مکلف کی قدرت میں نہ ہو، اللہ تعالیٰ اس کا مکلف نہیں بناتا ہے، اس لئے کہ اس میں انسان کو ایسی چیز کا مکلف بنانا لازم آئے گا جس کو عمل میں لانے کی طاقت وقوت اس کے اندر نہیں ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی آدمی کو اس کی قدرت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا ہے، یہ قرآن کی نصوص سے بالکل واضح ہے۔

دوسرا مسئلہ: مکلف بنانے سے شارع کا مقصد مشقت لذاتہ نہیں ہے۔ پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ جو کام مکلف کی قدرت وطاقت میں نہ ہو شرعاً اس کا مکلف نہیں بنایا جاتا ہے، نیز پہلی شریعتوں میں بھی تکلیف مالا یطاق ثابت نہیں ہے۔ اس امور پر غور کرنے کے بعد جو انسان کی قدرت میں تو ہوں لیکن اس پر شاق ہوں مناسب ہے کہ مشقت کی مختلف اقسام کی تکلیف پر بحث کریں اس لئے کہ شارع کا مقصد تکلیف مالا یطاق نہیں ہے۔

مشقت اصل لغت میں "شق علی الشیٔ یشق شقاو مشقۃ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی تھکا دینے اور مشقت میں ڈالنے کے ہیں، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لم تکونوا بالغیہ إلا بشق الأنفس" (۳) (جہاں تم بغیر نفس کی سخت مشقت کے پہنچ نہیں سکتے)۔

شق مشقت کا اسم ہے، اگر عربی زبان وضع سے صرف نظر کر کے اس لفظ کا مطلقاً یہ مفہوم لیا جائے تو یہ چار اصطلاحی وجوہ کا متقاضی ہے:

---

(۱) یہ حدیث شاطبی کی الموافقات میں مذکور ہے بخاری وترمذی کی روایت میں ہے: "تہادوا فإن الہدیۃ تذھب وحر الصدر، ولا تحقرن جارۃ لجارتھا، ولو شق فرسن شاۃ" (ایک دوسرے کو ہدیہ دو، اس لئے کہ ہدیہ دل کے کینہ کو دور کرتا ہے، کوئی عورت اپنی پڑوسن کو بطور تحفہ کچھ دینے کو ہرگز حقیر نہ سمجھے اگر چہ وہ بکری کے کھر کا ایک ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو)۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) سورۂ نحل/ ۷۔

وجہ اوّل: مقدور اور غیر مقدور سب کے لئے عام ہو، ایسی صورت میں تکلیف مالا یطاق کو مشقت کہا جائے گا، جیسے اگر کوئی اپاہج شخص کھڑا ہونے کی کوشش کرے یا کوئی انسان ہوا میں اڑنے کی کوشش کرے وغیرہ۔

وجہ دوم: مقدور کے ساتھ خاص ہو، البتہ عام اعمال میں عرف وعادت سے خارج ہو، اس طرح کہ اس کے تصرف میں نفس کو الجھن ہو اور جس عمل میں یہ مشقت ہو اس کو انجام دینے میں اس کو اضطراب ہو۔ اس وجہ کی دو قسمیں ہیں:

اول: مشقت ان افعال کی ذات کے ساتھ خاص ہو جن کا مکلف بنایا گیا ہے، اس طرح کہ اگر ایک بار بھی واقع ہو تو اس میں مشقت پائی جائے، یہی وہ قسم ہے جس کی وجہ سے فقہاء کی اصطلاح میں رخصتیں مشروع ہوئی ہیں، جیسے مرض اور سفر میں روزہ رکھنے کی مشقت اور سفر میں مکمل نماز پڑھنے کی مشقت اور ان جیسے امور۔

دوم: وہ مشقتیں جو کلیات اعمال پر غور کرنے اور اس کی پابندی کرنے کے پہلو سے ہیں، ایسے اعمال اس پہلو سے شاق ہوجاتے ہیں اور اس کی وجہ سے عمل کرنے والے کو مشقت لاحق ہوتی ہے، انسان اگر نوافل میں کسی بھی طرح اپنی طاقت قوت سے زیادہ کا تحمل کرتا ہے تو اس میں اس قسم کی مشقت پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ دوام اس کو تھکا دیتا ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے نفس کو وہ مشقت حاصل ہوتی ہے جو پہلی قسم میں ایک بار عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس قسم کی وجہ سے نرمی مشروع کی گئی ہے۔ اتنی مقدار میں عمل کرنا مشروع ہوگا کہ اکتاہٹ نہ ہو جیسا کہ اس کی وضاحت کی گئی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے صوم وصال، غلو اور تکلف سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يمل حتى تملوا" (۱) (اپنی طاقت قوت کے بقدر ہی عمل کرو، اس لئے کہ اللہ تعالی نہیں تھکے گا تم تھک جاؤ گے)۔

نیز ارشاد ہے: "القصد القصد تبلغوا" (۲) (میانہ روی اختیار کرو اس سے تم منزل تک پہنچ جاؤ گے)۔

یہ مشقت امر کلی سے پیدا ہوتی ہے اور پہلی قسم میں امر جزئی سے پیدا ہوتی ہے۔

وجہ سوم: مقدور کے ساتھ خاص ہو اور اس میں نفس کو تھکانے میں موثر ہونے کی وجہ سے عام اعمال میں عرف وعادت سے خروج نہ ہو، لیکن مکلف بنانے سے قبل جاری عرف ورواج میں اضافہ کی وجہ سے خود مکلف بنانا ہی نفس پر شاق ہو، اسی وجہ سے اس پر لفظ تکلیف کا اطلاق کیا جاتا ہے جو لغت میں مشقت کے معنی کا متقاضی ہے،

---

(۱) یہ حدیث الموافقات ۲/ ۸۵، طبع صبیح میں ذکر کی گئی ہے۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کتاب الرقاق میں کی ہے۔

اس لئے کہ اگر کسی کو دشوار کام پر آمادہ کیا جائے اور اس کو اس کا حکم دیا جائے تو اہل عرب کہتے ہیں: ''**كلفته تكليفا**'' اگر کوئی شخص دشوار کام برداشت کرے تو کہا جاتا ہے ''**تكلف الشيء**''۔ اگر تکلف کے بغیر کسی کام کی طاقت نہ ہو تو کہا جاتا ہے ''**تكلفته**''، اس جیسی چیزوں کو اس اعتبار سے مشقت کہا جاتا ہے۔

وجہ چہارم: ایسی چیز سے متعلق ہو جس کی وجہ سے انسان کو اپنی سابقہ حالت سے دور ہونا پڑے، اس لئے کہ اس میں مکلف بنانا مکلف کو اپنی خواہشات نفس سے نکالنا ہے اور خواہش کی مخالفت مطلقاً انسان کے لئے شاق ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے انسان کو دشواری و مشقت لاحق ہوتی ہے۔ یہ بات مخلوق میں جاری عرف وعادت میں معروف ومشہور ہے۔

یہ چار وجوہ خود مشقت کے اعتبار سے ہیں۔

پہلی وجہ کے بارے میں گذر چکا کہ شرعاً اس کا مکلف نہیں بنایا جاتا ہے۔

دوسری وجہ میں شارع کا مقصد شاق عمل کا مکلف بنانا اور اس میں دشواری میں مبتلا کرنا نہیں ہے، یہ چند امور سے معلوم ہوتا ہے:

اول: اس امت سے حرج اور تنگی کو دور کرنے اور اس سے تخفیف پر دلالت کرنے والی نصوص موجود ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**لايكلف الله نفساً إلا وسعها**" (۱) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا، مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

"**يريد الله بكم اليسر ولا يريدبكم العسر**" (۲) (اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے، اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔

"**وماجعل عليكم في الدين من حرج**" (۳) (اور اس نے تم پر دین کے بارہ میں کوئی تنگی نہیں کی)۔ وغیرہ۔

دوم: رخصتوں کی مشروعیت ثابت ہے، یہ ایک امر قطعی ہے۔ اور ضروریات دین میں سے ہے، جیسے ضرر کو دور کرنے کے لئے روزہ نہ رکھنے، نماز میں قصر کرنے، دو نمازوں کو جمع کرنے اور حالت اضطرار میں حرام چیزوں

---

(۱) سورہ بقرہ ۲۸۶۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۸۵۔

(۳) سورہ حج ۷۸۔

کے کھانے کی رخصتیں ہیں، اس سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حرج اور مشقت کو دور کرنا مقصود ہے۔

سوم: اس پر اجماع ہے کہ مکلف بنانے میں حرج موجود نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع کا مقصد حرج میں ڈالنا نہیں ہے، اگر حرج ہوتا تو شریعت میں تناقض واختلاف ہوتا حالانکہ شریعت میں اس کی نفی کی گئی ہے، اس لئے کہ اگر دشواری ومشقت میں ڈالنا شریعت کا مقصد ہوتا اور یہ ثابت شدہ ہے کہ اس کا مقصد آسانی وسہولت دینا ہے تو دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں تناقض واختلاف ہوتا حالانکہ یہ شریعت اس سے پاک وصاف ہے(۱)۔

تیسری وجہ کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شارع نے ایسی چیز کے مکلف بنانے کا ارادہ کیا ہے جس میں کچھ نہ کچھ کلفت ومشقت ہوتی ہے، لیکن عرف وعادت میں اس کو مشقت نہیں کہا جاتا ہے جیسے حرفت وصنعت کے ذریعہ روزی حاصل کرنے کی کوشش کو عرف میں مشقت نہیں کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ ممکن اور عادت کے مطابق ہے۔ اس میں موجود کلفت اکثر حالات میں عمل سے نہیں روکتی ہے، بلکہ اہل عقل اور ارباب عرف اس سے رک جانے والے کو کاہل قرار دیتے ہیں اور اس کی وجہ سے اس کی مذمت کرتے ہیں، اسی بنیاد پر اس مشقت میں جو عرف میں مشقت شمار کی جاتی ہے اور اس مشقت میں جو عرف میں مشقت نہیں شمار کی جاتی ہے، فرق کیا جاتا ہے(۲)۔

اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر کسی عمل کی پابندی کے نتیجہ میں اس سے یا اس کے بعض حصہ سے رکنا لازم آئے یا اس سے عمل کرنے والے کی جان یا اس کے مال یا اس کی ضرورت میں کمی واقع ہو تو اس صورت میں مشقت عادت کے خلاف ہوگی اور اگر اکثر حالات میں ان میں سے کوئی چیز نہ ہو تو عرف میں اس کو مشقت نہیں شمار کیا جائے گا، اگر چہ اس کو کلفت کہا جائے گا۔ چنانچہ اس دنیا میں انسان کے تمام حالات، کھانے پینے اور دوسرے تصرفات میں کچھ نہ کچھ کلفت ضرور ہوتی ہے، لیکن اس کو اس پر قدرت ہوتی ہے، اس طرح کہ وہ تصرفات اس کی طاقت وقوت میں ہوتے ہیں، وہ ان تصرفات سے مغلوب نہیں ہوتا ہے، یہی صورت حال مکلف بنانے میں بھی ہوتی ہے، لہذا مناسب ہے کہ مکلف بنانے اور اس میں موجود مشقت کا مفہوم سمجھا جائے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو جاننا چاہیے کہ بندوں کو جن معتاد مشقتوں کا مکلف بنایا گیا ہے ان سے شارع کا

(۱) دیکھئے: الموافقات ۷۹/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع صبیح۔

(۲) حوالہ سابق۔

مقصود بجائے خود وہ مشقتیں نہیں ہیں بلکہ مکلف کو اس عمل سے حاصل ہونے والے مصالح اور فوائد مقصود ہیں اور یہ بندوں سے حرج وتنگی کے دور کرنے والے دلائل سے معلوم ہوتا ہے جن کا بیان گذر چکا (۱)۔

جہاں تک چوتھی وجہ کا تعلق ہے تو نفس کی خواہشات کی مخالفت کرنا اس پر شاق ہوتا ہے اور اس سے اس کا نکلنا دشوار ہوتا ہے، اس وجہ سے عناد ودشمنی میں اہل ہوئی اس حد تک پہنچ جاتے ہیں جہاں تک دوسرے لوگ نہیں پہنچتے ہیں، اس کی شہادت کے لئے ان ہٹ دھرم مشرکین اور اہل کتاب وغیرہ کے احوال پر غور کرلینا کافی ہے۔ جن کی طرف رسول اللہ ﷺ کی بعثت ہوئی، انہوں نے اپنی جان ومال کو ہلاک کردینا گوارا کیا مگر خواہش نفسانی کو چھوڑنے کے لئے تیار نہ ہوئے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم" (۲) (سو کیا آپ نے اس شخص کی بھی حالت دیکھی ہے، جس نے اپنی خواہش نفسانی کو اپنا خدا بنا رکھا ہے اور اللہ نے اس کو باوجود سمجھ بوجھ کے گمراہ کردیا ہے)۔

"إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس" (۳) (یہ لوگ نرے اٹکل پر اور اپنے نفس کی خواہش پر چل رہے ہیں)۔

"أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله واتبعوا أهواءهم" (۴) (تو کیا جو لوگ اپنے پروردگار کی طرف سے واضح دلیل پر ہیں، وہ ان لوگوں کی طرح ہوجائیں گے، جن کی بدعملی ان کی نگاہ میں خوشنما کردی گئی ہے اور وہ اپنی نفسانی خواہشوں پر چل رہے ہیں)، وغیرہ۔

یہ بات معلوم ہے کہ شریعت کے مقرر کرنے سے شارع کا مقصد مکلف کو اس کی خواہش کی اتباع سے باہر نکالنا ہے تاکہ وہ اپنے اختیار سے اللہ تعالی کا بندہ بنے جیسا کہ وہ مجبوراً اس کا بندہ ہے۔

لہذا خواہش کی مخالفت ان مشقتوں میں سے نہیں ہے جو مکلف بنانے میں معتبر ہوتی ہیں اگرچہ وہ عام حالات میں شاق ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ معتبر ہوتی اور اس کے لئے تخفیف مشروع ہوتی تو شریعت جس مقصد کے لئے مقرر ہوئی ہے اس کو توڑنا لازم آتا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کا سبب ہو وہ بھی باطل ہی کی طرح

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) سورہ جاثیہ ۲۳۔

(۳) سورہ نجم / ۲۳۔

(۴) سورہ محمد / ۱۴۔

باطل ہوتا ہے(۱)۔

اب ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیں شرعاً اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جو ہماری قدرت واستطاعت میں ہو۔ جو ہماری طاقت وقوت میں نہ ہو اس کا ہم کو مکلف نہیں بناتا ہے اور اس نے جس عمل کا مکلف بنایا ہے اس میں معتادمشقت ضرور ہے۔ مکلف بنانے میں جولازمی مشقت ہے وہ بذات خود شارع کا مقصود نہیں ہے، بلکہ جس عمل کا مکلف بنایا جاتا ہے اس کو انجام دینے سے حاصل ہونے والا فائدہ صرف شارع کا مقصود ہے، خواہ فائدہ دنیوی ہو یا اخروی۔

تیسرا مسئلہ: یہ اہل سنت اور معتزلہ کے نزدیک حسن اور قبح ہونے کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ کو معتزلہ نے اٹھایا ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ کیا ان افعال میں حسن یا قبح ہونے کی صفات ہیں جن کا حکم شارع نے دیا ہے یا ان سے منع کیا ہے؟ چنانچہ جوصفت سچائی میں ہے اگر وہ نہ ہوتی تو اس کا حکم نہ دیا جاتا اور جوصفت جھوٹ میں ہے اگر نہ ہوتی تو اس سے منع نہ کیا جاتا۔ یا کیا شارع نے سچائی کا حکم دے کر اس کو حسن بنادیا ہے اور جھوٹ سے منع کر کے اس کو قبیح بنادیا ہے؟ اگر وہ چاہتا تو اس کے برعکس حکم دیتا اور کیا عقل کسی شئ میں موجود حسن یا قبح ہونے کی صفات کو انبیاء کی بعثت سے پہلے سمجھ سکتی ہے؟

متفق علیہ امور:

معتزلہ اور اہل سنت دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی حاکم نہیں ہے اور اس پر بھی دونوں کا اتفاق ہے کہ افعال کی پانچ قسمیں ہیں: واجب، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام نیز یہ کہ حسن اور قبح ہونا فطرت کی موافقت یا اس کی مخالفت کے معنی میں ہے، اسی طرح یہ کمال ونقص کی صفت کے معنی میں ہے جیسے علم کا حسن ہونا اور جہالت کا قبیح ہونا، اس کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے نیز اس پر بھی ان کا اتفاق منقول ہے کہ جانوروں کے فعل اور اس کے ساتھ ملحق چیز کو حسن یا قبح نہیں کہا جائے گا(۲)۔

اس کے بعد ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا بندوں کے افعال حسن یا قبیح لذاتہ ہوسکتے ہیں اور کیا عقل شریعت کے آنے سے قبل افعال کی ذاتی صفات کی بنیاد پر ان میں حکم کا ادراک کرسکتی ہے؟

---

(۱) مذکورہ مسائل کے لئے ملاحظہ ہو: الموافقات ۲/ ۷۶-۱۰۹، طبع صبیح، المرآۃ بحاشیۃ الازمیری ۱/ ۲۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) دیکھئے: الآمدی ۱/ ۱۱۴، جمع الجوامع بحاشیۃ الشربینی ۱/ ۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات، اصول الخضری ص/ ۲۱۔

معتزلہ کی رائے:

اکثر معتزلہ کی رائے ہے کہ افعال اپنی ذات میں شریعت کے اوامر ونواہی سے قطع نظر حسن اور قبح کی صفت سے متصف ہیں، قبیح ہونے سے ان کی مراد فعل کا ایسا ہونا ہے کہ اس کا کرنے والا عقل کے نزدیک مذمت کا مستحق ہو اور حسن ہونے سے مراد اس کا ایسا ہونا ہے کہ اس کا کرنے والا مذمت کا مستحق نہ ہو، پھر قبیح ہونا ہی حرام ہونا ہے اور حسن کے درجات الگ الگ ہیں، اگر عقل کے نزدیک اس کا کرنے والا مدح کا مستحق ہو اور اس کو چھوڑنے والا مذمت کا مستحق ہو تو وہ واجب ہوگا، اگر اس کا کرنے والا صرف مدح کا مستحق ہو تو یہ مندوب ہوگا یا اس کا چھوڑنے والا صرف مدح کا مستحق ہو تو مکروہ ہے۔ اور اگر اس کے کرنے یا چھوڑنے سے مدح یا مذمت متعلق نہ ہو تو وہ مباح ہے، انہوں نے کہا کہ عقل کے لئے یہ ممکن ہے کہ جزئیات کا استقراء کرے اور جس معاشرہ تک فعل کا اثر پہنچتا ہے اس کے اکثر لوگوں کے لئے ان کا نفع یا ضرر ظاہر ہو جائے یہاں تک کہ اس صفت کے ساتھ بعض افعال کے متصف ہونے کا یقین ہو جائے تو ان پر حسن یا قبح ہونے کا قطعی حکم لگایا جا سکتا ہے، جیسے عدل، سچائی، وفاداری، ڈوبنے والوں کو بچانے اور ضرورت مندوں کی مدد کرنے کا حسن ہونا (۱)۔

بعض معتزلہ کی رائے ہے کہ افعال ان اوصاف کی وجہ سے حسن یا قبح ہوتے ہیں جو ان سے مربوط ہیں، اس لئے کہ جزئیات کا مکمل استقراء ممکن نہیں ہے۔

معتزلہ کی نظر میں شرع کے اوامر ونواہی صرف ظاہر کرنے والے ہیں نہ کہ ثابت کرنے والے، مثلاً نماز کا واجب ہونا اور زنا کا حرام ہونا، یہ دونوں بذات خود ثابت ہیں، امر ونہی کی وجہ سے ثابت نہیں ہیں، بلکہ امر ونہی ان دونوں کو ظاہر کرنے والے اور ان کے ثبوت کو مؤکد کرنے والے ہیں۔ یہ حضرات جب افعال کی نسبت مکلفین کی طرف کرتے ہیں تو قبیح کی تعریف میں آئندہ سزا کے استحقاق کا اضافہ کرتے ہیں اور فوری طور پر مذمت کے استحقاق کی قید لگاتے ہیں۔

قاضی عبدالجبار نے اپنی کتاب "المغنی" میں لکھا ہے: عمل کے لئے ہر حکم عقل کی ضرورت یا اس کے اکتساب سے معلوم ہو جاتا ہے، لہذا نقل کی طرف اس کی نسبت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ نقل سے اس میں صرف تاکید ہوتی ہے اور نقل کی طرف اس کا انتساب صرف اس صورت میں کیا جائے گا جب نقل کے بغیر وہ معلوم

---

(۱) دیکھئے: اصول الخضری ۴۱-۴۲

نہ ہوسکے (۱)۔ عقل کی ضرورت سے معلوم ہونے کا مطلب مثال کے طور پر ایمان کا حسن ہونا اور کفر کا قبیح ہونا ہے اور اس کے اکتساب سے معلوم ہونے کا مطلب مثال کے طور پر نقصان دہ سچائی کا حسن ہونا اور نفع بخش جھوٹ کا قبیح ہونا ہے اور جو حکم نقل کے بغیر معلوم نہ ہوسکے اس سے مراد مثال کے طور پر عبادات ہیں (۲)۔

اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اس معنی میں افعال نہ حسن ہیں نہ قبیح بلکہ ان کا قبیح ہونا ان کا ممنوع ہونا ہے۔ اور ان کا حسن ہونا اس کے برخلاف ہے، خود ان کی ذات میں کوئی ایسی صفت نہیں ہے جس کو شریعت ظاہر کرے بلکہ یہ دونوں شرع سے ہی حاصل ہوتے ہیں اگر معاملہ الٹ جائے تو حسن قبیح ہوجائے گا اور قبیح حسن ہوجائے گا۔ ان کے قول کا خلاصہ ہے کہ شارع کے امر و نہی کے بغیر افعال نہ حسن ہوتے ہیں نہ قبیح۔ ان کی ذات میں یا ان سے خارج کسی امر کی وجہ سے ان میں کوئی ایسی صفت نہیں ہوتی ہے جن کی وجہ سے ان کو حسن یا قبیح کا نام دیا جاسکے، انہوں نے کہا: ہم نے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ حسن اور قبیح ہونا اس معنی کے اعتبار سے جو معتزلہ کا مقصود ہے، افعال میں ثابت نہیں ہے یہ بلکہ اشخاص، زمانہ اور حالات کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے، لہذا ان کو ذاتی وصف ماننے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی ہے، چنانچہ شارع نے اپنے امر سے جس کو حسن قرار دیا وہ حسن ہے اور اپنی نہی سے جس کو قبیح قرار دیا وہ قبیح ہے، عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے (۳)۔

حسن قرار دینے یا قبیح قرار دینے کے عقلی ہونے کی بنیاد پہلے علم کلام میں پڑی پھر علم اصول کی طرف منتقل ہوئی اور علماء اصول مکلفین کے افعال پر اور ان میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے ادراک پر گفتگو کے ضمن میں اس پر گفتگو کرنے لگے۔ اس مسئلہ کا مصلحت شرعیہ کے نظریہ سے بھی ایک طرح کا تعلق ہے، اس لئے کہ افعال مصالح کو حاصل کرنے اور مفاسد کو دور کرنے کے اسباب و وسائل ہیں تو کیا حاصل کردہ مصلحت یا دفع کردہ مفسدہ کا علم صرف شرع کے طریقہ سے معلوم ہوسکتا ہے، یا یہ عقل کے طریقہ سے بھی معلوم ہوسکتا ہے؟ ہم مصالح کے باب میں اس کی طرف اشارہ کریں گے۔

چونکہ شرعی احکام مکلفین کے افعال سے متعلق ہیں اور صرف فعل ہی کا مکلف بنایا جاتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ مکلف بنائے گئے فعل اور اس کے شرائط بیان کئے جائیں۔

---

(۱) دیکھئے: المغنی ۱۰۱/۱۷، شرح الاصول الخمسۃ/ ص ۶۷۔

(۲) المنتہی لابن الحاجب/ ص ۲۱۔

(۳) دیکھئے: جمع الجوامع بحاشیۃ الشربینی ۷۹/۱، اصول الخضری/ ۲۳، المرآۃ بحاشیۃ الازمیری ۲۸۲/۱۔

ہم کہتے ہیں کہ صرف فعل کا مکلف بنایا جاتا ہے، امر میں تو یہ ظاہر ہے اور نہی میں اس کا مقصد نفس کو منہی عنہ سے روکنا ہے اور یہ کسی داعیہ کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا اس میں تکلیف تنجیزی (غیر معلق) نہیں ہوگی، چنانچہ اگر شارع کہے کہ زنا کے قریب بھی نہ جاؤ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تمہارا نفس زنا کی طرف مائل ہو تو اس کو اس سے روکو، اس لئے کہ اگر دل میں خیال ہی پیدا نہ ہو تو اس کو اس سے روکنے کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے، لہٰذا یہ تکلیف معلق ہوگی۔ علماء نے مکلف بنانے کو فعل پر منحصر کیا ہے، اس لئے کہ وہی بندہ کا عمل ہے، لہٰذا وہ اس کی قدرت میں ہوگا، معدوم اس کی قدرت میں نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ وہ قدرت کا نتیجہ نہیں ہے (۱)۔

تکلیف کے تحت داخل فعل میں چند شرائط کا ہونا ضروری ہے:

اول: اس کے حدوث کا صحیح ہونا، لہٰذا صرف ایسے معدوم کا حکم دیا جائے گا جس کا وجود ممکن ہو۔

دوم: یہ جائز ہونا کہ وہ بندہ کا کمایا ہوا اور اس کے اختیار سے حاصل کیا ہوا ہو، اس لئے زید کو عمر کے لکھنے یا اس کی سلائی کا مکلف بنانا جائز نہ ہوگا اگر چہ اس کا حدوث ممکن ہے، لہٰذا ممکن ہونے کے ساتھ مخاطب کی قدرت میں ہونا بھی ضروری ہوگا۔

سوم: مامور کو اس فعل کا علم ہو، اور وہ دوسرے افعال سے ممتاز ہو تا کہ اس کے لئے اس کا قصد کرنا ممکن ہو۔

چہارم: اس کو معلوم ہو کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا حکم دیا گیا ہے تا کہ اس کی طرف سے تعمیل حکم کا قصد ہو سکے، یہ اس عمل کے ساتھ خاص ہے جس میں طاعت وتقرب کا قصد کرنا ضروری ہو۔ یہاں معلوم ہونے سے مراد یہ ہے کہ معلوم ہونا ممکن ہو تا کہ یہ اعتراض نہ ہو سکے کہ کافر کو ایمان کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کو اس کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ دعوت کے پہنچ جانے، دلائل کے قائم ہونے، فعل کے حاصل ہونے اور غور وفکر کے ممکن ہونے کے بعد یہ معلوم کے حکم میں ہوگا۔

پنجم: وہ عمل ایسا ہو کہ اس کو طاعت بنانے کا ارادہ کرنا صحیح ہو اور یہ بیشتر عادات ہیں، اس سے دو چیزیں مستثنیٰ ہیں: ایک واجب اول: یہ وجوب میں غور وفکر کرنا ہے، اس لئے کہ اس کو طاعت بنانے کا قصد کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کا واجب ہونا اس پر عمل کرنے کے بعد ہی معلوم ہو سکے گا۔ دوم: طاعت واخلاص کا اصل ارادہ، اس لئے کہ اگر وہ کسی ارادہ کا محتاج ہوگا تو وہ ارادہ بھی کسی دوسرے ارادہ کا محتاج ہوگا اور اس سے تسلسل لازم

---

(۱) دیکھئے: اصول الخضری ۹۱-۹۲۔

آئے گا(۱)۔

علماء اصول نے ان شرائط پر چند مسائل متفرع کئے ہیں، یہ مسائل ان کے درمیان بحث ومناظرہ کے موضوع تھے عنقریب ہم افعال پر ان سے متعلق حقوق کے اعتبار سے گفتگو کریں گے۔

دوسری بحث: شریعت کی عمومی خصوصیات کا بیان

اسلامی شریعت کی کچھ عام خصوصیات ہیں جو اس کو دوسری شریعتوں سے ممتاز کرتی ہیں، اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کامل شریعت ہے اور جب تک حیات انسانی باقی رہے گی اس وقت تک یہ بھی ہمیشہ موجود رہے گی، ان ہی خصوصیات میں سے مکلفین اور زمان ومکان کے اعتبار سے اس کا عام ہونا، ثبات اور لچک کے درمیان جامع ہونا، اس میں دین ودنیا کے مصالح اور افراد وجماعت کے مصالح کا داخل ہونا اور سلوک ومعاملات سے متعلق اس کو دیئے ہوئے احکام کا اللہ اور یوم آخرت پر ایمان کے محرک سے مربوط ہونا نیز تحریف یا تبدیلی سے اس کے مصادر کا محفوظ ہونا ہے۔

پہلی خصوصیت: شریعت عام ہے:

شریعت مکلف کے اعتبار سے عام ہے، یعنی کسی حکم کا خطاب کسی مکلف کے ساتھ خاص نہیں ہے کہ وہی خطاب کسی دوسرے مکلف سے نہ ہو بشرطیکہ مکلف بنائے جانے کی شرط اس میں موجود ہو اور اس حکم کے تحت داخل ہونے سے کوئی مکلف مستثنیٰ نہ ہو، اس کے دلائل چند امور ہیں:

اوّل: کثرت سے پائی جانے والی نصوص جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وما أرسلناک إلا کافة للناس بشیراً و نذیراً" (۲) (اور ہم نے تو آپ کو سارے ہی انسانوں کے لئے (پیمبر بنا کر) بھیجا ہے، بطور خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے کے)۔

"قل یا أیها الناس إني رسول الله إلیکم جمیعاً" (۳) (کہہ دیجئے کہ اے انسانو! بے شک میں

(۱) اس سلسلہ میں دیکھئے: الموافقات ۲/ ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز اصول الخضری/ ۸۲۔
(۲) سورہ سبا/ ۲۸۔
(۳) سورہ اعراف/ ۱۵۸۔

اللہ کا رسول ہوں تم سب کی طرف)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "بعثت إلى الأحمر و الأسود" (۱) (مجھے ہر کالے اور گورے کی طرف بھیجا گیا ہے)۔

ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ بعثت عام ہے، خاص نہیں ہے، اس لئے کہ اگر کوئی حکم کچھ لوگوں کے لئے خاص ہوتا اور دوسرے لوگوں کے لئے نہ ہوتا تو آپ ﷺ تمام لوگوں کی طرف بھیجے جانے والے نہ قرار پاتے، اس لئے کہ جو اس خاص حکم کا مکلّف نہ ہوتا اس کے بارے میں کہا جا سکتا تھا کہ آپ ﷺ اس حکم کے ساتھ اس کے پاس نہیں بھیجے گئے ہیں، لہذا آپ ﷺ اس حکم کے ساتھ تمام لوگوں کی طرف بھیجے ہوئے نہ ہوئے اور یہ باطل ہے، اس عموم کی تائید وتاکید اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

"یا أیها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربک" (۲) (اے (ہمارے) پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ (لوگوں تک) پہنچادیجئے)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی طرف نازل کردہ پوری شریعت کی تبلیغ واجب ہے۔ چنانچہ پہلی نصوص سے بعثت کا عام ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس آیت سے تبلیغ کا عام ہونا معلوم ہوتا ہے (۳)۔

دوم: احکام جب بندوں کے مصالح کے لئے مقرر ہیں تو بندے مصالح کے تقاضے میں یکساں ہوں گے، اس لیے کہ انسان ہونے میں سب یکساں ہیں اور ان کی حاجات وضروریات بھی ایک ہیں، لہذا اگر وہ خاص لوگوں کے لئے مقرر ہوں تو مطلقاً بندوں کے مصالح کے لئے مقرر کئے جانے والے نہ ہوں گے، اس عام قاعدہ سے صرف وہی حکم مستثنیٰ ہوگا جو دلیل کے ذریعہ خاص کیا گیا ہو، بعض جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص ہو یا جس کو آپ ﷺ نے اپنے بعض صحابہ کے ساتھ خاص کیا ہو۔ جیسے حضرت خزیمہ کی گواہی اور قربانی میں حضرت ابوبردہ کی بکری کے بچہ کا کافی ہونا، امام الحرمین (۴) نے کہا: عام احکام کے مقابلہ میں خصوصی احکام بہت ہی کم ہیں، طبقات

---

(۱) اس حدیث کی روایت شیخین اور نسائی نے کی ہے۔

(۲) سورہ مائدہ/ ۶۷۔

(۳) الموافقات ۲/ ۲۴۶، اعلام الموقعین ۱/ ۳۰۵۔

(۴) یہ عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف جوینی ابو المعالی ہیں، امام شافعی کے آخری دور کے شاگردوں میں سب سے زیادہ صاحب علم ہیں، نیساپور کے شہر جوین میں پیدا ہوئے اور سفر کرکے بغداد، مکہ پھر مدینہ گئے اور وہاں درس وفتوی دیا، پھر نیساپور لوٹ آئے اور وزیر نظام الملک نے ان کے لئے مدرسہ نظامیہ قائم کیا، ۴۷۸ھ میں نیساپور میں ان کی وفات ہوئی۔ وفیات الاعیان ۱/ ۲۸۷۔

کے اعتبار سے ہر جنس کے انسان کے احکام مخصوص ہیں چنانچہ مردوں کے احکام کے مقابلہ میں عورتوں کے لئے کچھ خاص احکام ہیں، اسی طرح مقیم کے مقابلے میں مسافر کے خاص احکام ہیں۔ یہی حال مکلفین کی دوسری قسموں کا ہے(۱)۔

نبی کریم ﷺ کی طرف سے بعض صحابہ کو صراحت کے ساتھ خاص حکم دین سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعی احکام اختصاص کے قانون سے الگ ہیں۔

سوم: صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے علماء کا اجماع۔ اسی وجہ سے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اعمال کو ان جیسے اعمال میں تمام لوگوں کے لئے حجت قرار دیا ہے اور معین واقعات میں جو احکام دیئے گئے اور ان کے لئے عام صیغے استعمال نہیں کئے گئے ان میں انہوں نے کوشش کی کہ ان کو عمومی معنی پر جاری کیا جائے، اس طرح کہ پہلے واقعہ میں دیا جانے والا حکم اس کے ساتھ خاص نہ رہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فلما قضى زيد منها وطراً زوجنا كها لكي لايكون على المؤ منين حرج"(۲)۔

(پھر جب زید کا دل اس (عورت) سے بھر گیا، تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کردیا، تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارہ میں کچھ تنگی نہ رہے)۔

یہاں خاص طور پر حکم واضح کیا گیا تاکہ یہ حکم تمام لوگوں میں عام ہو(۳)۔

چہارم: اگر بعض احکام میں بعض کو خطاب کرنا اور بعض لوگوں کو اس سے نکال دینا جائز ہوتا تو اس طرح اسلام کے قواعد میں بھی جائز ہوتا کہ جن لوگوں میں ان کا مکلف بنانے کے شرائط پوری طرح موجود ہوں ان میں سے بعض کو ان کا مخاطب نہ بنایا جائے، اس طرح ایمان کے بارے میں بھی یہ جائز ہوتا جو تمام امور کی بنیاد ہے اور یہ بالا جماع باطل ہے، اسی طرح جن لوگوں میں مکلف بنائے جانے کے تمام شرائط پوری طرح موجود ہوں ان سب کے لئے شریعت کے احکام کے عام ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ زمان ومکان کے اعتبار سے بھی عام ہوں (حوالہ سابق رص ۲۴۷)۔

اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو شریعت کے احکام صحابہ کے زمانہ تک محدود رہتے جو براہ راست قرآن وسنت

---

(۱) دیکھئے: البرہان کا وہ نسخہ جو ازہر کے مکتبہ میں محفوظ ہے اس کا نمبر یہ ہے: ۹۱۳۔

(۲) سورہ احزاب ر ۳۷۔

(۳) الموافقات ۲/ ۲۴۶ - ۲۴۷۔

میں رسول اللہ ﷺ کے مخاطب تھے، نیز مثلاً اہل حجاز تک ہی محدود رہتے، شروع سے آخر تک مسلمان علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ شریعت تمام مکلفین کے لیے عام ہے اور تمام زمان ومکان کے لئے بھی عام ہے اور یہی مقصود ہے۔ یہ خصوصیت قیاس کا انکار کرنے والوں کے خلاف سب سے قوی حجت ودلیل سمجھی جاتی ہے، اس طرح کہ بعض لوگوں کے ساتھ مخصوص خطاب یا حکم رسول اللہ ﷺ کے عہد میں بہت پیش آیا اور اس میں کوئی ایسی دلیل موجود نہیں ہے کہ وہ حکم اس جیسے دیگر واقعات کے لئے عام ہو، لہذا اس علم کے باوجود کہ شریعت عام ومطلق ہے یہ ضروری ہوگا کہ مخصوص مسئلہ مراد نہ ہو اور یہاں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے جو غیر مذکور کے ساتھ لاحق کرنے میں دلیل بن سکے، چنانچہ اس سے رہنمائی ملتی ہے کہ اس وقت پیش آنے والے ہر مسئلہ کو لازماً اس کے ہم معنی کے ساتھ ملحق کیا جائے گا، یہی قیاس ہے، اس کی تائید صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے عمل سے بھی ہوتی ہے(۱)۔

دوسری خصوصیت: شریعت کے احکام ثبات اور تغیر کا مجموعہ ہے:

شریعت کے احکام کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ثابت ہے جس میں زمان ومکان کے اعتبار سے کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے اور ایک قسم وہ ہے جو زمان ومکان اور حالات نیز عرف وعادت کی تبدیلی کے تابع ہوتی ہے، ان میں شرع کے مبادی اور اس کے قواعد کی حفاظت کے ساتھ مصلحت اس عرف کے تابع ہوتی ہے۔

ابن قیم کی "إغاثة اللهفان" میں ہے: احکام کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو اپنی حالت پر باقی رہتی ہے، اس میں کسی طرح کی تبدیلی نہیں ہوتی ہے، نہ زمان ومکان کے اعتبار سے نہ ائمہ کے اجتہاد کے اعتبار سے جیسے واجبات کا واجب ہونا، محرمات کا حرام ہونا اور شریعت میں جرائم پر مقرر کردہ حدود وغیرہ، نہ ان میں کوئی تبدیلی ہوسکتی ہے، نہ ان کے خلاف کسی اجتہاد کی گنجائش ہے، دوسری قسم وہ ہے جو زمان ومکان اور حالات کے اعتبار سے مصلحت کے تقاضے کے مطابق بدلتی ہے، جیسے تعزیر کی مقدار اور اس کی صفات کہ شارع کی طرف سے ان میں مصلحت کے مطابق الگ الگ مقدار میں متعین کی جاتی ہیں، چنانچہ چوتھی بار شراب پینے والے کے لئے قتل کی سزا مشروع ہوئی اور آپ ﷺ نے ان لوگوں کو جو جماعت کی نماز میں موجود نہیں ہوتے تھے، گھروں کو جلا کر سزا دینے کا ارادہ کیا، لیکن چونکہ اس میں ان عورتوں اور بچوں کو بھی سزا ہوجاتی جو سزا کے مستحق نہیں تھے، اس لئے آپ

(۱) الموافقات ۴/ ۴۴۸۔

ﷺ نے اس پر عمل نہیں کیا، اسی طرح آپ ﷺ نے بہت سے مواقع پر مالی جرمانے عائد کئے (۱)۔

عرف وعادت کے اختلاف کی وجہ سے حاجات، اغراض اور مصالح میں اختلاف ہوتا ہے اور احکام کی بنیاد بھی بدل جاتی ہے، عرف وعادت کے بدلنے سے احکام کا بدلنا درحقیقت اصل خطاب میں اختلاف کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر دنیا کا ہمیشہ باقی رہنا فرض کرلیا جائے تو شریعت بھی دائمی اور ابدی ہوگی اور مکلف بنانا بھی ایسا ہی ہوگا اور شریعت میں کسی اضافہ کی ضرورت نہ ہوگی، اختلاف کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب عادت بدل جائے گی تو ہر عادت ایک شرعی اصل کی طرف لوٹے گی جس کی ذریعہ اس پر حکم لگایا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عادت اگر شریعت کے مبادی قواعد سے الگ ہو تو شریعت کی نگاہ میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

اس کی مثال بالغ ہونا ہے، بچہ سے بالغ ہونے کے قبل تکلیف کا خطاب ساقط ہوتا ہے اور جب وہ بالغ ہوجائے گا تو مکلف ہوجائے گا، لہذا بلوغ سے قبل تکلیف کا ساقط ہونا اور اس کے بعد اس کا ثابت ہونا خطاب میں اختلاف کی وجہ سے نہیں ہے، یہ صرف عادات وشواہد میں اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح وطی کے بعد یہ حکم دینا کہ مہر کے دینے میں شوہر کا قول معتبر ہوگا، عادت کی بنیاد پر ہے، کبھی عادت بدل جاتی ہے تو اس صورت میں عورت کا قول معتبر ہوگا (۲)۔

یہ قسم جو بظاہر بدلی ہوئی سمجھی جاتی ہے شریعت کے احکام اور اس کے ناقابل تقسیم اجزاء میں سے ہے اور اس کا ایک اہم رکن ہے، ان میں سے بعض کا بدلتے ہوئے اجتہاد سے ماخوذ ہونا اس کو شریعت سے باہر نہیں کرتا ہے بلکہ اس کو شریعت کہنا صحیح ہے، اس کی بنیاد اجتہاد واستنباط کے جواز کے دلائل ہیں۔

اس خصوصیت کی وجہ سے اسلامی شریعت تمام نئے مسائل اور بدلنے والے صحیح عرف وعادت کا احاطہ کرلیتی ہے، چنانچہ کوئی آدمی اس پر جامد یا محدود ہونے کا الزام نہیں لگا سکتا، سوائے اس شخص کے جس کی بصارت وبصیرت پر اللہ تعالیٰ جہالت یا گمراہی کا ایسا پردہ ڈال دے جو اس کے لئے شریعت کے مبادی ومقاصد کے سمجھنے میں رکاوٹ بن جائے۔

تیسری خصوصیت: اس میں تمام مصالح کی رعایت موجود ہے:

شریعت کے احکام میں دنیوی، اخروی، انفرادی اور اجتماعی تمام مصالح داخل ہیں، چنانچہ شریعت آخرت

---

(۱) اغاثۃ اللہفان بحوالہ تعلیل الاحکام محمد شلبی ۱۹/ ۳۱۹-۳۲۰۔

(۲) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۲۸۵۔

کے بغیر دنیا کو اور دنیا کے بغیر آخرت کو فرد کے بغیر جماعت کو اور جماعت کے بغیر فرد کو نہیں جانتی ہے فرد جزء اور عضو ہے جبکہ جماعت کل اور جسم ہے، لہذا فرد اور جماعت دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔شریعت دنوں کے مصالح کے درمیان توازن کی راہ پر گامزن ہے اور مصالح کے درمیان توازن قائم رکھنا، عدل، اعتدال اور وسطیت ہے اور یہ شریعت کے اہم اور ضروری مقاصد میں سے ہے، اسی وجہ سے علمائے شریعت نے **ولایت عامہ** کو ضروریات میں سے شمار کیا ہے، اس لیے کہ اس کا مقصد عدل کو قائم کرنا، حق کو ثابت کرنا اور فی الحال موجود یا آئندہ ہونے والے ظلم کو رفع کرنا ہے۔

دنیا اور آخرت کے مصالح کی رعایت کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**وابتغ فیما آتاک اللّٰہ الدار الآخرۃ ولا تنس نصیبک من الدنیا**"(۱)۔

(اور جو کچھ اللہ نے تجھے دے رکھا ہے اس میں عالم آخرت کی بھی جستجو کر اور دنیا سے (بھی) اپنا حصہ فراموش مت کر)۔

قتادہ نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ حلال کے ذریعہ فائدہ اٹھانے اور اس کی طلب میں اپنی دنیا کا حصہ ضائع نہ کرو، ساتھ ہی ساتھ دین دنیا کے انجام پر بھی تمہاری نگاہ رہے۔حضرت ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول منقول ہے: اپنی دنیا کے لئے اس طرح کماؤ گویا تم ہمیشہ زندہ رہو گے اور اپنی آخرت کے لئے اس طرح عمل کرو گویا تم کل ہی مر جاؤ گے(۲)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا و آخرت کی مصلحت کے درمیان توازن قائم رکھنا شریعت میں انتہائی پسندیدہ ہے اور یہ دونوں انسان کی موجودہ اور آئندہ زندگی کے لئے ضروری نہیں، آخرت کی مصلحت کو دنیا کی مصلحت کے ساتھ جوڑ دینے میں لوگوں کو بھلائی اور طاعت کے کام میں جلدی کرنے پر آمادہ کرنا ہے اور اس میں افراد و جماعت دونوں کا فائدہ ہے، اس لئے کہ فانی مصلحت پر باقی رہنے والی مصلحت کو مقدم رکھنے سے انانیت اور دنیا کی محبت ختم ہوجاتی ہے، اور آخرت کی مصلحت کے پانے کی امید میں انسان دوسروں کے لئے قربانی دینے اور ان کا ساتھ دینے پر آمادہ ہوجاتا ہے۔

فرد اور جماعت کی مصلحت کے حوالہ سے یہاں کچھ قواعد وضوابط ہیں جو ان مصالح کو کنٹرول کرتے ہیں:

---

(۱) سورۂ قصص / ۷۷۔

(۲) دیکھئے: تفسیر القرطبی ۱۳ / ۳۱۴۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کے اپنے مصالح کا مکلف بنایا جائے تو اس کے مصالح کو انجام دینا کسی دوسرے پر لازم نہ ہوگا، یعنی اگر کوئی شخص اپنے مصالح کو حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے مصالح کو حاصل کرنا کسی دوسرے پر واجب نہ ہوگا، اسی طرح ایک ضابطہ یہ ہے کہ اگر کسی کو دوسرے کے مصالح کا مکلف بنایا جائے تو اگر وہ اس پر بغیر کسی مشقت کے قادر ہو تو اس میں بھی اس دوسرے پر اپنے مصالح کا حاصل کرنا واجب نہ ہوگا اور اگر وہ اس سے عاجز ہو اور مصلحت خاص ہو تو ساقط ہو جائے گی اور اس کے اپنے مصالح مقدم ہوں گے اور اگر دوسرے کی مصلحت عام ہو تو جن لوگوں سے اس مصلحت کا تعلق ہوگا ان پر واجب ہوگا کہ اس طرح اس کے مصالح کو انجام دیں کہ خود ان کے اپنے مصالح میں کوئی خلل نہ ہو اور نہ وہ کسی ایسی خرابی سے دوچار ہو جائیں جو اس مصلحت کے برابر یا اس سے بھی زائد ہو جائے۔ اس کی تفصیل کلی اور جزئی مصلحت پر گفتگو کے وقت بیان کی جائے گی (۱)۔

شریعت میں دنیوی واخروی تمام قسموں کے مصالح داخل ہیں، اس لئے کہ وہ بندوں کے مصالح کے لئے مقرر کی گئی ہے اور اس کا مقرر کرنے والا ان کا خالق اور ان کا پالنہار ہے جو ان کے مصالح اور ان کے حالات سے سب سے زیادہ واقف ہے، خود ساختہ شرائع صرف دنیا کے مصالح کا اہتمام کرتی ہیں، وہ افراد اور جماعت کے مصالح کے درمیان توازن برقرار رکھنے سے قاصر ہیں۔

چوتھی خصوصیت: سلوک وتعامل سے متعلق شریعت کے احکام دینی محرکات سے مربوط ہیں:

احکام شرعیہ جو لوگوں کے سلوک وتعامل کو کنٹرول کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان کے محرکات کے ساتھ مربوط ہیں، چنانچہ دوسرے خود ساختہ شرائع کی طرح اسلامی شریعت کا بھی ایک دنیوی نگراں ہوتا ہے جو نگرانی کرنے اور شریعت کے احکام کی مخالفت پر سزا دینے کا ذمہ دار ہوتا ہے، یہ اعلیٰ درجہ کی نگرانی بھی اسلامی شریعت کا ایک امتیاز ہے، اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی نگرانی ہے جو آنکھوں کی خیانت اور دلوں کی مخفی چیزوں کو بھی جانتا ہے، ہر پوشیدہ اور مخفی چیز کو جانتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص شریعت کے احکام کی مخالفت کرکے اللہ تعالیٰ کے حدود سے تجاوز کرے گا تو وہ دنیوی نگرانی اور حساب وسزا سے تو چھوٹ سکتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی نگرانی سے ہرگز نہیں چھوٹ سکتا اور وہ ہر چیز کو رجسٹر میں حاضر پائے گا جو اس کے سامنے کھلا ہوا ہوگا، اس میں ہر چھوٹی بڑی چیز موجود

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۳۶۴-۳۶۷۔

ہوگی،کوئی چیز چھوٹی نہیں ہوگی (۱)۔

اللہ تعالی کی نگرانی اور اس کی سزا سے نہ بچ سکنے کی طرف اللہ کے رسول ﷺ نے اشارہ فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن، بحجته من بعض فأقضي بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**" (۲) (میں ایک انسان ہوں تم لوگ میرے پاس اپنے مقدمات لاتے ہو۔ ہوسکتا ہے کہ تم میں سے کوئی زیادہ سمجھ دار اور چرب زبان ہو اور اپنی حجت عمدہ طریقہ پر پیش کرے اور میں جو کچھ سنوں اس کے مطابق فیصلہ کردوں۔ لہذا اگر میں کسی کو اس کے بھائی کے حق میں سے فیصلہ کے ذریعہ کچھ دیدوں تو وہ اس کو نہ لے، اس لئے کہ میں اس کو محض آگ کا ٹکڑا دوں گا) یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان چاہے لوگوں کی نگرانی سے بھلے ہی چھوٹ جائے لیکن اللہ تعالی کی نگرانی سے نہیں چھوٹ سکتا اور جو شخص غلط مقدمہ کرے گا اور ظاہر میں کسی چیز کا حق دار ہوجائے گا تو بھی باطن میں وہ چیز اس پر حرام ہی رہے گی اور وہ شخص عذاب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس کا دل گناہ گار ہوگا۔

یہ خصوصیت خودساختہ قوانین اور اسلامی شریعت کے درمیان بہت بڑا فرق کرنے والی ہے، یہ مکمل طور پر احکام شریعت کی تنفیذ کے اہم عوامل میں سے ہے، اور یہ ایک ایسا عامل ہے کہ اس کے ذریعہ خودساختہ قوانین فیصلہ کرتے ہیں لیکن اس دین حق کی ہدایت کے بغیر اس راہ کو نہیں پاسکتے جو اتباع کے زیادہ لائق ہے اور جس کے پاس باطل نہ آگے سے آسکتا ہے نہ پیچھے سے۔

پانچویں خصوصیت: شریعت کے دونوں مصادر تحریف یا تبدیل سے محفوظ ہیں:

اس مبارک شریعت کو اللہ تعالی نے ہر قسم کی تحریف یا تبدیل سے محفوظ رکھا ہے اور وہ اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک سے آج تک اس کے دونوں مصادر کی حفاظت کی گئی ہے۔ اس کی وضاحت دو طریقوں سے ہوتی ہے۔

پہلا طریقہ: ایسے دلائل موجود ہیں جو صراحتًا یا اشارتًا اس پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

(۱) دیکھئے: موسوعۃ ناصر للفقہ الإسلامی: ۱/۳۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت محدثین کی ایک جماعت نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے نیل الاوطار ۸/۲۸۸۔

"إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون" (۱)۔

((اس) نصیحت نامہ کو ہم نے ہاں ہم ہی نے نازل کیا ہے، اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)۔

"كتاب أحكمت، آياته" (۲) (یہ ایک کتاب کہ اس کی آیتیں مضبوط کی گئی ہیں)۔

"لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد" (۳)۔

(اس میں باطل نہ آگے سے آسکتا ہے اور نہ پیچھے سے، (یہ کلام) نازل ہوا ہے (خدائے) باحکمت و رحمد کی طرف سے)۔

"وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا منى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته" (۴)۔

(اور ہم نے آپ سے قبل کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا، مگر یہ کہ جب اس نے کچھ پڑھا ہوتو شیطان نے اس کے پڑھنے کے باب میں شبہ ڈالا، سو اللہ شیطان کے ڈالے ہوئے شبہ کو مٹا دیتا ہے، پھر اللہ اپنی آیات کو (اور زیادہ) مضبوط کر دیتا ہے)۔

ان آیات میں اللہ تعالی نے بتایا کہ وہ اپنی آیات کی حفاظت کرے گا اور ان کو مضبوط رکھے گا یہاں تک کہ کوئی دوسری چیز اس میں نہیں مل سکتی ہے اور نہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی ہوسکتی ہے۔ اگر چہ سنت مبارکہ کا ذکر نہیں ہے، لیکن وہ قرآن کو بیان کرنے والی اور اسی کے گرد گھومنے والی ہے اور اپنے معانی میں اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ لہٰذا کتاب وسنت میں سے ہر ایک دوسرے کی تائید کرتی ہے اور ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتی ہے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً" (۵)

(آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کر دیا، اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی اور تمہارے لئے اسلام کو بطور دین کے پسند کر لیا)۔

---

(۱) سورہ حجر/۹۔

(۲) سورہ ہود/۱۔

(۳) سورہ فصلت/۴۲۔

(۴) سورہ حج/۵۲۔

(۵) سورہ مائدہ/۳۔

پس کتاب وسنت دونوں ہی دین کے دو مصادر ہیں، ان دونوں کے ذریعہ شریعت کے اصول فروع کی تکمیل ہوئی ہے، قرآن میں کوئی تحریف نہیں ہوئی ہے، جیسا کہ سابقہ آسمانی کتابوں میں ہوئی ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی کتاب اس سے محفوظ ہے اور کوئی آدمی یا جن اس میں کسی ایک حرف یا ایک کلمہ کا اضافہ یا کمی نہیں کرسکتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا انتظام اس طرح کیا ہے کہ اگر اس میں کسی چیز کا اضافہ کردیا جائے تو عرب وعجم میں بڑے بڑے قاری تو الگ رہے، چھوٹے چھوٹے ہزاروں بچے اس کو نکال دیں گے۔

ایک عالم سے پوچھا گیا کہ اہل تورات کی طرف سے تبدیلی کیوں ممکن ہے اور اہل قرآن کی طرف سے کیوں ممکن نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: کہ اللہ تعالیٰ نے اہل تورات کے بارے میں کہا ہے:

"بما استحفظوا من كتاب الله" (۱)۔

(اس لئے کہ انہیں کتاب اللہ کی نگہداشت کا حکم دیا گیا تھا)۔

حفاظت کی ذمہ داری ان کو دی گئی تھی اس لیے اس میں تبدیلی ہوگئی جب کہ قرآن کے بارے میں ارشاد ہے:

"إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون" (۲)۔

((اس) نصیحت نامہ کو ہم نے ہاں ہم ہی نے نازل کیا ہے، اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)۔

لہذا قرآن میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس کی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔

بڑے بڑے فصحاء اور اہل بلاغت اس کی صورتوں جیسی ایک سورت بھی لانے سے قاصر رہے، شیاطین کو چوری چھپے سننے سے روک دیا گیا، یہ سب منجملہ حفاظت کے اسباب ہیں، یہ حفاظت ہمیشہ رہے گی یہاں تک کہ قیامت آجائے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت ہر قسم کی تبدیلی سے محفوظ ومعصوم رہے گی۔

دوسرا طریقہ: رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے موجود حقائق اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اجمالی اور تفصیلی طور پر شریعت کی طرف سے دفاع کرنے کے لئے داعیان امت کو پیدا فرمایا اور مسلم وغیر مسلم تمام ممالک میں قرآن کے چھوٹے بڑے حفاظ تیار کئے، اسی طرح شریعت کے تمام علوم کے ایسے ماہرین پیدا کئے جن کے ذریعہ اس کی حفاظت کی اور ان میں ایسے کچھ لوگ پہلے بھی تھے اور آئندہ بھی رہیں گے جنہوں نے عربی زبان

---

(۱) سورہ مائدہ/ ۴۴۔

(۲) مذکورہ مسائل کے لئے دیکھئے الموافقات ۲/ ۵۸ -۵۹، القرطبی ۱۰/ ۶۰۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۶۰۶۔

اور اس کی اصطلاحات وموضوعات کی حفاظت میں اپنی عمر کا بڑا حصہ صرف کردیا، اور اس طرح انہوں نے قرآن وحدیث کی زبان کو لفظ و معنی کی کمزوری سے محفوظ رکھا عربی زبان کا جاننا شریعت کو سمجھنے کی کلید ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے اس کو اپنے رسول ﷺ پر واضح عربی زبان میں نازل کیا۔

پھر اللہ تعالی نے ایسے رجال کار تیار کئے جنہوں نے اس زبان کے بولنے کے طریقوں یعنی رفع، نصب، جر، جزم، تقدیم، تاخیر، ابدال، قلب، اِتباع، قطع، افراد اور جمع وغیرہ عربی زبان کے قواعد سے بحث کی۔

اس طرح اللہ تعالی نے اپنی کتاب اور اپنے رسول کی حدیث کے سمجھنے کو آسان فرمادیا پھر اس نے ایسے رجال کار تیار کئے جنہوں نے حدیث کی صحت اور نقل کرنے والوں میں اہل ثقہ اور اہل عدالت پر بحث کی اور انہوں نے فلاں سے فلاں کے علم حاصل کرنے کے دعوی کی صحت کو جانچا، پرکھا اور ان کی تواریخ کی تحقیق کی، یہاں تک کہ آپ ﷺ کی احادیث کا ثابت شدہ حصہ محفوظ ہوگیا۔

ان کے علاوہ بھی اللہ تعالی کی فوج ہے اور اس کی شریعت کے محافظ ہیں جنہوں نے بدعت کی خرافات اور بے دین اور گمراہ اہل ہواوہوس کے مکر وفریب سے اس کو بچایا ہے ان ہی میں اللہ تعالی نے ایسے علما پیدا کئے جنہوں نے اللہ تعالی کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کی سنت کو سمجھا اور احکام کا استنباط کیا، کتاب وسنت میں بیان کئے گئے شریعت کے اغراض ومقاصد کو سمجھا، کبھی قول کی نفی کے ذریعہ کبھی اس کے معنی سے اور کبھی حکم کی علت سے یہاں تک کہ غیر منصوص مسائل کو منصوص مسائل پر قیاس کیا اور اپنے بعد آنے والوں کے لئے اس کی راہ آسان کردی۔ یہی طریقہ ہر اس علم وفن کے بارے میں جاری رہا جس پر شریعت کا سمجھنا موقوف ہے یا اس کی وضاحت میں اس کی ضرورت ہے جیسے عربی رسم الخط کا علم، یہ سب کے سب حفاظت کے اسباب وذرائع ہیں (۱)۔

تیسری بحث: شریعت کے مصادر یا احکام کے دلائل

تمہید:

رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں صحابہ رضی اللہ عنہم تمام احکام قرآن کریم سے حاصل کرتے تھے جو آپ ﷺ پر وحی کے ذریعہ نازل ہوتا تھا اور جس کو آپ ﷺ نے اپنے قول، عمل اور تقریر (کسی شخص کو کوئی کام

(۱) اوپر ذکر کئے گئے مسائل کے لئے دیکھئے: الموافقات ۲/ ۵۹-۶۱، السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی لمصطفی السباعی / ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرتا دیکھ کر اس کو برقرار رکھنا) کے ذریعہ بیان کیا اور یہ براہ راست مشاہدہ کے ذریعہ ہوتا رہا۔ اس میں نقل فکر ونظر اور قیاس کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

آپ ﷺ کی وفات کے بعد براہ راست مشاہدہ سے علم حاصل کرنے کا سلسلہ، لیکن یہ دین کی تکمیل اور تواتر کے ذریعہ قرآن کے محفوظ ہوجانے کے بعد ہوا۔

اس پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہے کہ جو حدیث ہمارے پاس قول، عمل یا تقریر کی صورت میں ایسی صحیح نقل کے ذریعہ پہنچے جس کے سچ ہونے کا غالب گمان ہوتو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

اس طرح احکام شرعیہ کی دلالت کتاب وسنت میں متعین ہوگئی، پھر اجماع کو ان دونوں کے درجہ میں رکھا گیا، اس لئے کہ تمام صحابہ نے اپنے مخالفین پر نکیر کی اور یہ کسی دلیل کے بغیر نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ وہ کسی ثابت دلیل کے علاوہ پر متفق نہیں ہوسکتے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ جماعت کی عصمت پر دلائل شاہد ہیں، لہذا شرعی احکام میں اجماع ثابت شدہ دلیل کے درجہ میں ہوگیا۔

پھر جب ہم کتاب وسنت نیز صحابہ اور سلف کے طریقہ استدلال کو تلاش کرتے ہیں اور غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک مشابہ کو دوسرے مشابہ پر قیاس کرتے ہیں اور ایک مثال کو اس جیسی دوسری مثال کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اس پر ان کا اجماع ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کے بعد بہت سے ایسے مسائل پیش آئے جو ثابت شدہ نصوص میں داخل نہیں تھے لیکن انہوں نے ان کو ثابت شدہ پر قیاس کیا اور ان کو منصوص کے ساتھ لاحق کیا البتہ اس الحاق میں انہوں نے چند شرائط کا لحاظ رکھا جن سے دونوں مشابہ اور ہم مثل میں مساوات صحیح ہو یہاں تک گمان غالب ہوجائے کہ ان دونوں میں اللہ تعالیٰ کا حکم ایک ہی ہے، اس طرح قیاس پر ان کے اجماع کی وجہ سے یہ ایک شرعی دلیل ہوگیا اور یہ چوتھی دلیل ہے، اس پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ یہی دلائل کے اصول ہیں اور اس اتفاق پر اجماع یا قیاس کا انکار کرنے والوں کی مخالفت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے (۱)۔

لہذا شرعی دلائل جن پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کتاب وسنت، اجماع اور قیاس ہیں۔ یہاں ان چاروں کے ساتھ کچھ دوسرے دلائل بھی ملحق ہیں، لیکن ان پر تمام ائمہ کا اتفاق نہیں ہوسکا ہے، غور وفکر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی بنیاد بھی مذکورہ چار دلائل ہی ہیں، ان میں ہمارے ماقبل کی شریعت، صحابی کا قول، اہل مدینہ کا عمل، استحسان اور

(۱) ان مسائل کے لئے دیکھئے: مقدمہ ابن خلدون ۳۷۸/۳-۳۸۰۔

مصالح مرسلہ ہیں۔قرافی نے اپنی کتاب تنقیح الفصول میں ان میں سے انیس دلائل کو ذکر کیا ہے (۱)۔

بعض لوگوں نے چاروں دلائل کو ان الفاظ میں منضبط کیا ہے: دلیل یا تو وحی ہوگی یا غیر وحی اور وحی یا تو متلو ہوگی جیسے کتاب اللہ یا غیر متلو ہوگی جیسے سنت اور غیر وحی اگر کسی عہد کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا تو اجماع ہوگا ورنہ قیاس (۲)۔فخر الاسلام البزدوی (۳) کی رائے ہے کہ شریعت کے اصول تین ہیں: کتاب، سنت اور اجماع، قیاس ان ہی تینوں سے مستنبط ہے، چنانچہ یہ تینوں مطلق اصول ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع، اس کا اثر حکم کو ظاہر کرنا اور اس کے وصف کو خاص سے بدل کر عام کرنا ہے، مذکورہ تینوں اصول کی طرح اس کو ثابت کرنا نہیں ہے (۴)۔

آمدی اور ابن الحاجب کی رائے ہے کہ صحیح شرعی دلائل پانچ ہیں: کتاب، سنت، اجماع، قیاس اور استدلال۔شاطبی نے دلائل کی صرف دو قسمیں کی ہیں:

اوّل: جس کی بنیاد نقل محض ہو۔

دوم: جس کی بنیاد رائے محض ہو۔

یہ تقسیم دلائل کے اصول کے اعتبار سے ہے ورنہ دونوں قسموں میں سے ہر ایک دوسرے کی محتاج ہے، اس لئے کہ منقولات سے استدلال کرنے میں فکر ونظر ضروری ہے، اسی وجہ سے وہ رائے شرعاً معتبر نہیں جو نقل کی طرف منسوب نہ ہو۔

پہلی قسم: کتاب وسنت ہے اور دوسری قسم قیاس واستدلال ہے۔ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ کچھ دوسرے وجوہ بھی ملحق ہیں۔بعض متفق علیہ ہیں بعض مختلف فیہ ہیں۔

چنانچہ اوّل کے ساتھ اجماع خواہ جیسا بھی ہو، صحابی کا مذہب اور ہم سے پہلے کی شریعت ملحق ہے، اس لئے کہ ان تمام دلائل میں، اسی طرح ان کے مشابہ اصولوں میں محض امر منقول کی اطاعت کرنا ہے۔کسی کے لئے اس

---

(۱) تنقیح الفصول علی الاصول للقرافی/ ۱۹۸۔

(۲) دیکھئے: المرآۃ وشروحہا ۱/ ۸۲-۸۳۔

(۳) یہ علی بن محمد ابو الحسن فخر الاسلام بزدوی ہیں اصول، فقہ اور تفسیر میں اکابر حنفیہ میں سے ہیں، سمرقند کے رہنے والے ہیں، بزدہ قلعہ کی طرف منسوب ہیں، ان کی ایک تصنیف کنز الاصول إلی معرفۃ الاصول ہے جو اصول البزدوی سے مشہور ہے جرجان کے قریب کش میں ۴۸۲ھ میں ان کی وفات ہوئی، الاعلام: ۵/ ۱۴۸، الجواہر المضیہ ۱/ ۳۷۲۔

(۴) حاشیۃ الازمیری علی المرآۃ ۱/ ۸۲۔

میں نظر وفکر کی گنجائش نہیں ہے، اجماع کی یہ صورت منقول الیہ کے تعلق سے ہے، اجماع کرنے والوں میں سے کسی کے تعلق سے نہیں، اس لئے کہ مجتہد کو اپنی رائے سے رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے۔

دوسری قسم کے ساتھ استحسان اور مصالح ملحق ہیں، اگر یہ کہا جائے کہ ان کی بنیاد امر نظری ہے اور اگر کہا جائے کہ ان کی بنیاد معنوی عموم ہے تو یہ دلائل پہلی قسم کے ساتھ لاحق ہو سکتے ہیں (۱)۔

شرعی احکام کی بنیاد پہلی قسم ہی ہے، اس لئے کہ اس کی دلالت جزئی فرعی احکام پر ہوتی ہے جیسے طہارت، نماز، زکوۃ، بیوع اور حدود وغیرہ کے احکام۔

نیز اس لئے کہ اس کی دلالت ان قواعد پر ہوتی ہے جن پر جزئی فرعی احکام کی بنیاد ہوتی ہے، جیسے اس پر اس کی دلالت کہ اجماع حجت ہے، قیاس حجت ہے، قول صحابی حجت ہے اور ہم سے پہلے کی شریعت حجت ہے وغیرہ (۲)۔

سنت کی بنیاد کتاب اللہ پر ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی سچائی معجزہ سے معلوم ہے اور ہمارے معزز ومکرم رسول اللہ ﷺ کے لئے سب سے بڑا معجزہ قرآن ہے، پھر یہ کہ سنت صرف کتاب اللہ کی وضاحت کرنے، اس کے معانی کی شرح کرنے اور اس کے اجمال کی تفصیل کرنے کے لئے آئی ہے لہذا کتاب اللہ ہی اصل الاصول ہے (۳)۔

شرعی دلائل ہی احکام کے ایسے مدارک ہیں جن سے وہ نص یا استنباط کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور یہ سب کے سب ایسی علامات ہیں جو ہمیں اللہ تعالی کا حکم بتاتی ہیں، اس لئے کہ لغت میں دلیل کے معنی رہنمائی کرنے والے اور ظاہر کرنے والے کے ہیں (۴)۔

اسی وجہ سے دلالت کے واضح ہونے، حکم کی وضاحت کرنے اور رسول اللہ ﷺ سے اس کی نقل کے طریقہ کے قوی ہونے کے اعتبار سے شرعی دلائل قوی وضعیف ہوتے ہیں۔

اس لئے کہ ہر شرعی دلیل قطعی ہوگی یا ظنی، اگر قطعی ہو تو اس کا اعتبار کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہے جیسے نماز

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۳/۲۶۔

(۲) حوالہ سابق ۳/۲۶

(۳) المستصفی ۱/۱۰۰، حاشیۃ الازمیری علی المرآۃ ۱/۸۲، الموافقات ۳/۲۶۔

(۴) المصباح المنیر ۱/۳۰۶۔

کے وجوب، حدث سے طہارت حاصل کرنے کے وجوب، زکاۃ، روزہ، حج، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب اور امت کے لئے اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے اور عدل قائم کرنے کے وجوب کے دلائل اور اس کے مشابہ امور۔

اور اگر ظنی ہو تو اس کی بنیاد کوئی اصل قطعی ہوگی یا نہیں، اگر اس کی بنیاد کوئی اصل قطعی ہو تو وہ بھی معتبر ہوگی۔ اس میں عام اخبار آحاد داخل ہیں، اس لئے کہ وہ کتاب اللہ کو بیان کرنے والے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم"(۱)۔

(اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے، تاکہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں، جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے)۔

اس کے مثل وہ احکام ہیں جو احادیث میں ہیں، جیسے بہت سی بیوع اور ربا وغیرہ سے منع کرنا، اس لئے کہ ان کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"أحل الله البيع و حرم الربا"(۲)۔

(حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

"ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل"(۳)۔

(اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اڑاؤ)۔

اسی طرح ہر قسم کے وہ بیانات جو آحاد یا تواتر کے ساتھ منقول ہیں مگر ان کی دلالت ظنی ہے، اسی میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: لاضرر ولا ضرار (نہ ضرر کو برداشت کیا جائے گا نہ دوسرے کو ضرر پہنچایا جائے گا) یہ بھی معنی کے اعتبار سے ایک قطعی اصل میں داخل ہے، اس لئے کہ ضرر اور ضرار کا ممنوع ہونا پوری شریعت میں بشمول اس کی جزئیات اور قواعد کلیہ پھیلا ہوا ہے جیسے جان، مال اور عزت وآبرو پر تعدی اور عام ظلم سے ممانعت اور ہر وہ چیز جو حقیقت میں ضرر یا ضرار ہو، چنانچہ شریعت میں اس کا معنی انتہائی عام ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے(۴)۔

---

(۱) سورۂ نحل/ ۴۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

(۴) اس حدیث کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ نیز دیکھئے: الموافقات ۳/ ۹-۱۰۔

لیکن اگر اس کی بنیاد کوئی اصل قطعی نہ ہو تو اس کے سلسلہ میں تحقیق کرنا ضروری ہوگا، اس کے بارے میں مطلق کوئی بات کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جو کسی اصل کے معارض ہو اور ایک قسم وہ ہے جو نہ معارض ہو نہ موافق ہو۔

اول: یعنی وہ ظنی جو کسی اصل قطعی کے معارض ہو اور کوئی دوسری اصل قطعی اس کی تائید نہ کرتی ہو وہ بالاتفاق قابل رد ہے، اس لیے کہ وہ اصول شرع کے خلاف ہے اور جو بھی اس صورت میں ہو نا قابل اعتبار ہے، فقہاء نے اس کی مثال اس شخص سے دی ہے جو اپنی بیوی سے ظہار کرنے والے پر مسلسل دو ماہ کے روزے واجب ہونے کا فتوی دے حالانکہ ظہار میں صرف وہی روزہ رکھ سکتا ہے جس کو کوئی غلام نہ ملے (۱)۔

پہلی دلیل: کتاب اللہ:

علماء اصول اور فقہاء کے نزدیک اگر مطلق کتاب بولی جائے تو اس سے مراد قرآن ہے، یہ اللہ تعالی کا کلام ہے جو واضح ہے، اس کی حجت قوی اور یقینی ہے، اس کے پاس باطل آگے پیچھے کسی طرف سے بھی نہیں آسکتا ہے، یہ شریعت کی بنیاد، دین کی اصل، ملت کی جڑ، حکمت کا سرچشمہ، رسالت کی علامت، بصارت وبصیرت کا نور ہے۔ یہی اللہ تعالی کا وہ راستہ ہے جس کے بغیر نجات نہیں ہوسکتی ہے، اس کے خلاف کسی چیز سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ جو اس کے مطابق فیصلہ کرے گا وہ انصاف کرے گا، جو اس کے مطابق بولے گا وہ سچا ہوگا اور جو اس کے علاوہ کسی چیز میں ہدایت طلب کرے گا وہ سیدھی راہ سے بھٹک جائے گا اور جو اس کی ہدایات کی اتباع کرے گا وہ نہ گمراہ ہوگا نہ بدبخت ہوگا اور جو اس سے اعراض کرے گا اس کی زندگی ذلت آمیز ہوگی۔

اسی نے فصحاء کو خاموش کردیا، اہل بلاغت کو عاجز کردیا، انسانوں اور جنوں کو چیلنج کیا کہ ایک دوسرے کی مدد کرکے اس کے مثل لائیں، ایک شاعر نے کہا ہے (۲):

ومن لجلباب الحيا أزاحه	معارضا له حوى افتضاحه
كمثل ما جاء به مسيلمة	من ترهات باختلال معلمة
زكيكة في لفظها والمعنى	كقوله والطاحنات طحنا

(۱) حوالہ سابق ۳/۹، ۱۴۰۔

(۲) یہ اشعار صاحب مجمع الطیب احمد مقری کی کتاب اضاءۃ الدجنۃ سے ماخوذ ہیں۔

جو شخص حیاء سے اعراض کرتے ہوئے اس کی چادر کو ہٹائے گا وہ اپنی رسوائی کا سامان کرے گا۔

اس باطل کام کی طرح جو مسیلمہ کھلے ہوئے فساد کے ساتھ لایا، جو لفظ و معنی دونوں کے اعتبار سے رکیک تھا، جیسے اس کا کہنا: والطاحنات طحنا:

علماء اصول نے اس کی تعریف پر خاص توجہ دی ہے، اس لئے کہ یہ سب سے پہلی سماعی دلیل ہے اور دوسری عام دلائل کی اصل ہے، اصولی قرآن کی تعریف میں اس کے متعین گوشوں کا اہتمام کرتا ہے تا کہ اس سے ظاہر ہو جائے کہ کس سے نماز جائز ہوگی اور کس سے جائز نہ ہوگی، اس کا انکار کرنے والا کافر ہو جائے گا یا نہیں نیز احکام کے استنباط میں اس کا حجت ہونا ظاہر ہو جائے وغیرہ۔

چنانچہ انہوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ لفظ ہے جو محمد ﷺ پر نازل ہوا۔ دنیا اس جیسی کوئی سورت پیش کرنے سے عاجز ہے اس کی تلاوت کرنا عبادت ہے وہ تواتر کے ساتھ منقول ہے (۱)۔

چنانچہ سنت، حدیث قدسی اور شاذ قراءتوں کو قرآن قرار نہیں دیا جائے گا۔ قرآن تمام مسلمانوں کے نزدیک حجت ہے، اس کی دلیل اس کے متن کا قطعی معجزہ اور اس کی نقل کا تواتر ہے۔ کوئی مسلمان اس کے حجت ہونے کا منکر نہیں ہے، اگر کوئی اختلاف ہے تو یہ صرف اس کے الفاظ اور معانی سے احکام کے استنباط میں ہے اور اس کا حجیت کے مطلوبہ مفہوم میں کوئی دخل نہیں ہے۔

قرآن تقریباً تیئس سالوں میں قسط وار نازل ہوا ہے۔ اس کا کچھ حصہ مکہ میں اور کچھ حصہ مدینہ میں نازل ہوا ہے، اسی وجہ سے اس کو مکی اور مدنی کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں (۲):

اول: مکی وہ حصہ ہے جو مکہ میں نازل ہوا، اگر چہ ہجرت کے بعد نازل ہوا ہو اور مدنی وہ ہے جو مدینہ میں نازل ہوا، اس قول کے مطابق ایک تیسری قسم بھی پائی جائے گی یعنی وہ حصہ جو سفر میں نازل ہوا، اس کو مکی یا مدنی نہیں کہا جائے گا۔

دوم: مکی وہ ہے جس میں اہل مکہ سے خطاب کیا گیا ہے، اور مدنی وہ ہے جس میں اہل مدینہ سے خطاب کیا گیا ہے۔

سوم: یہی سب سے زیادہ مشہور ہے: مکی وہ ہے جو ہجرت سے قبل نازل ہوا اور مدنی وہ ہے ہجرت کے بعد

---

(۱) جمع الجوامع وشروح ۱/ ۲۹۰، المرآۃ فی الاصول ۱/ ۹۶۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن للامام بدر الدین محمد بن عبداللہ الزرکشی متوفی ۷۹۴ھ ۱/ ۱۸۷۔

نازل ہوا اگر چہ مکہ میں نازل ہوا ہو۔

مکی اور مدنی میں سے ہر ایک کی کچھ خصوصیات ہیں جو ان کو ممتاز کرتی ہیں، چنانچہ مکی کی خصوصیت اجمال ہے اور مدنی کی خصوصیت تفصیل ہے، مکی کی خصوصیت لوگوں کے دلوں میں ایمان پیدا کرنا ہے، جبکہ مدنی کی خصوصیت عملی احکام کی تشریح ہے، یعنی مسلمانوں کے اندرونی معاملات نیز صلح پسند اور جنگ جو کفار کے ساتھ تعلقات سے متعلق احکام کی مشروعیت، علماء اصول کے نزدیک مکی اور مدنی کا فرق کرنا بڑی اہمیت رکھتا ہے، خاص طور پر ناسخ ومنسوخ کے باب میں۔

مکی کو ایک قسم اور مدنی کو دوسری قسم قرار دینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ یا اس کے مقابل قسمیں ہیں بلکہ دونوں ایک ہیں، اس کے اجزاء ایک دوسرے سے منسلک ہیں، چنانچہ مکی اصل ہے، اس پر مدنی کی بنیاد ہے اور مدنی حصہ اس کو مکمل کرنے والا اور اس کی فرع ہے، مکی کا مقصد لوگوں کے دلوں میں عقیدہ پیدا کرنا ان میں فضائل کی جڑ مضبوط کرنا ہے اور مدنی کا مقصد ہمیشہ رہنے والی شریعت وضع کرنا ہے، عقیدہ اور شریعت دونوں مکمل دین کے برابر ہیں۔

مدنی آیات کو سمجھنا مکی آیات کے سمجھنے پر مبنی ہونا چاہئے، ان میں سے جو سابق ہوگی وہ فہم واعتبار میں اپنے لاحق پر مقدم ہوگی، اس لئے کہ ان میں سے جو مؤخر ہوگی وہ مقدم پر مبنی ہوگی، یہ استقراء سے معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جو مؤخر ہوگی وہ یا تو کسی مجمل کا بیان، یا کسی عموم کی تخصیص یا کسی مطلق کی تقیید یا کسی غیر مفصل کی تفصیل یا جس کی تکمیل ظاہر نہ ہو اس کی تکمیل ہوگی (۱)۔

قرآن میں موجود احکام کی خصوصیت: اس میں موجود اکثر احکام مجمل ہیں جیسے نماز، زکاۃ، روزہ، حج، جہاد، نکاح، عقود، قصاص اور حدود وغیرہ، چنانچہ قرآن اپنے اجمال کے باوجود شریعت کی معنوی کلیات کا جامع ہے، یہ ضروریات، حاجیات اور تحسینیات اور ان میں سے ہر ایک کو مکمل کرنے والی چیزیں ہیں اور یہ ظاہر ہے۔

دوسری دلیل: سنت

لغت میں سنت کے معنی طریقہ کے ہیں، وہ اچھا ہو یا برا، اسی معنی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من

(۱) ان مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: البرہان: ۱/ ۱۸۷، الموافقات: ۳/ ۳۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تاریخ التشریع للشیخ محمد علی السایس اور دیگر حضرات/ ص ۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، کتاب الملکیۃ ونظریۃ العقد للشیخ محمد ابوزہرۃ/ ص ۳-۴۔

سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة"(۱)(جو شخص کوئی اچھا طریقہ جاری کرے گا اس کو اس کا اجر اور قیامت کے دن تک اس پر عمل کرنے والے کا اجر ملے گا)۔

فقہاء کی اصطلاح میں سنت کا لفظ فرض کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ فرض اور واجب کے مقابلہ میں آتا ہے(۲)۔

علماء اصول کی اصطلاح میں اس سے مراد حضور اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہیں، قول کی مثال مختلف مواقع پر مروی وہ احادیث ہیں جو احکام کی تشریع سے متعلق ہیں، جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات"(۳)(اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے)۔

نیز ارشاد ہے: "لا وصية لوارث"(۴)(وارث کے لئے کسی قسم کی وصیت جائز نہیں ہے)۔

فعل کی مثال: آپ ﷺ کے وہ افعال ہیں جنہیں حضرات صحابہ نے عبادت وغیرہ میں نقل کیا ہے جیسے نمازوں کی ادائیگی، حج کے مناسک اور روزے کے آداب وغیرہ۔

تقریر کی مثال وہ افعال ہیں جو بعض صحابہ سے صادر ہوئے اور آپ ﷺ نے خاموشی اختیار کرتے ہوئے ان کو برقرار رکھا، اس کے ساتھ رضامندی کی علامت بھی پائی گئی یا آپ ﷺ نے استحسان اور تائید کا اظہار فرمایا، اول کی مثال یہ ہے کہ غزوہ بنوقریظہ میں عصر کی نماز کے بارے میں صحابہ کرام کے اجتہاد کو آپ ﷺ نے برقرار رکھا، آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ تم میں سے کوئی آدمی بنوقریظہ سے پہلے عصر کی نماز ہرگز ادا نہ کرے، بعض صحابہ نے سمجھا کہ یہ ممانعت حقیقی ہے، چنانچہ انہوں نے عصر کی نماز کو مغرب کے بعد تک مؤخر کردیا اور بعض نے سمجھا کہ آپ ﷺ نے جلد پہنچنے کی ترغیب دی ہے، چنانچہ انہوں نے عصر کے وقت عصر کی نماز ادا کرلی۔ دونوں فریق نے جو کچھ کیا اس کی اطلاع نبی اکرم ﷺ کو ہوئی۔ آپ ﷺ نے دونوں کو برقرار رکھا کسی پر نکیر نہیں فرمائی(۵)۔

دوسری مثال یہ حدیث ہے: "أن خالد بن الوليد رضي الله عنه أكل ضبا قدم إلى النبي ﷺ

---

(۱) اس حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول ۳/ ۹۱۹، ارشاد الفحول ۱/ ۳۱۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے۔

(۴) اس حدیث کی روایت دار قطنی نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۵) دیکھئے: الموافقات ۴/ ۸، اس حدیث کی روایت بخاری، ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے۔

دون أن يأكله فقال له بعض الصحابة أو يحرم أكله يا رسول الله؟ فقال لا ولكن ليس في أرض قومي فأجدني أعافه" (۱) (حضرت خالد بن الولید نے اس گوہ کو کھایا جو نبی کریم ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا اور آپ ﷺ نے اس کو تناول نہیں فرمایا، بعض صحابہ نے آپ ﷺ سے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! کیا اس کا کھانا حرام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، لیکن یہ میرے علاقہ میں نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے طبعی طور پر مجھے ناپسند ہے)۔

علماء اصول سنت سے آپ ﷺ کے وہ اقوال، افعال اور تقریرات مراد لیتے ہیں جن سے احکام ثابت ہوتے اور برقرار رہتے ہیں، سنت سے ہماری مراد یہی ہے۔

سنت کا حجت ہونا: یہ حجت ہے، اس پر عمل کیا جاتا ہے، اس پر تمام مستند علماء کا اتفاق ہے اگر چہ وہ خبر واحد ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وما ينطق عن الهوىٰ إن هو إلا وحي يوحى" (۲)۔

(اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں، (ان کا کلام تو) تمام تر وحی ہی ہے، جو ان پر بھیجی جاتی ہے)۔

"وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" (۳)۔

(تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس سے وہ تمہیں روک دیں، رک جایا کرو)۔

"لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" (۴)۔

(رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے، تمہارے لئے)۔

رسول اللہ ﷺ شریعت کی تبلیغ کے لئے پوری دنیا میں اپنے قاصد روانہ فرماتے تھے جو تنہا ہوتے تھے، اس میں دلیل ہے کہ سنت پر عمل کرنا واجب ہے اگر چہ وہ خبر واحد ہو، نبی کریم ﷺ کے عہد مبارک میں آپ ﷺ کی عدم موجودگی میں صحابہ کرام نے اس پر عمل کیا اور آپ ﷺ نے ان کو اس پر برقرار رکھا اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد اس پر عمل کرنے پر صحابہ کا اجماع ہے اور سنت سے صحابہ کا استدلال کرنا اتنی کثرت سے ثابت ہے کہ اس

---

(۱) السنۃ ومکانتہا فی التشریع لمصطفیٰ السباعی/ص ۵۳۔

(۲) سورہ نجم ۳-۴۔

(۳) سورہ حشر/ ۷۔

(۴) سورہ احزاب/ ۲۱۔

سے یقین حاصل ہوجاتا ہے، اس میں کوئی شک وشبہ باقی نہیں رہ جاتا ہے، جوشخص کتب صحاح اور کتب سیر کا مطالعہ کرے گا اس کو یہ معلوم ہوجائے گا، سنت کا بڑا حصہ قرآن کے اجمال کا بیان ہے(۱)۔

ابن القیم نے کہا: جب اللہ تعالی نے اس بات کو ایمان کے لوازم میں سے قرار دیا کہ اگر وہ آپ ﷺ کے ساتھ ہوں تو آپ ﷺ کی اجازت کے بغیر کوئی راہ اختیار نہ کریں تو یہ بات بدرجہ اولی ایمان کے لوازم میں سے ہوگی کہ آپ ﷺ کی اجازت کے بغیر وہ کوئی قول یا کوئی علمی راہ اختیار نہ کریں اور آپ ﷺ کی اجازت آپ ﷺ کی لائی ہوئی احادیث سے ہوگی (۲)۔

حدیث میں آپ ﷺ کے انتقال کے بعد کتاب وسنت سے وابستہ رہنے کی ترغیب دی گئی ہے، ارشاد ہے:"ترکت فیکم أمرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللہ و سنتي"(۳)(میں تمہارے درمیان دوچیزیں چھوڑکر جارہاہوں کتاب اللہ اور اپنی سنت جب تک تم ان دونوں پر قائم رہو گے ہرگز گمراہ نہ ہوگے)۔

اگر سنت کی روایت ثابت ہوجائے اور رسول اللہ ﷺ تک اس کی اسناد صحیح ہوتو اس کے حجت ہونے میں کسی مسلمان کو اختلاف نہ ہوگا، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کا معصوم ہونا نفس کی خواہش سے کوئی بات کہنے سے مانع ہے۔شریعت کے مستند علماء کرام میں جو اختلاف ہوا ہے وہ محض حدیث کی اسناد یا اس کے متن کی دلالت میں ہوا ہے، لیکن اگر سند صحیح ہوتو رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کے حجت ہونے میں کسی اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے، چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ سنت میں جو کچھ ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

تشریع (قانون سازی) میں سنت کا مقام: یہ قرآن کے بعد دوسرے درجہ میں معتبر ہے، اعتبار میں اس کا درجہ قرآن کے بعد ہے۔اس لئے کہ کتاب اللہ قطعی ہے اور سنت ظنی ہے، سنت اجمالی طور پر قطعی ہے تفصیل میں نہیں ہے، کتاب اللہ اس کے برخلاف ہے، یہ نقل کے اعتبار سے اجمالی اور تفصیلی دونوں طور پر قطعی ہے اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے، لہذا کتاب اللہ کو مقدم کرنا لازم ہوگا، نیز اس لئے کہ سنت یا تو کتاب اللہ کا بیان ہوگی یا

---

(۱) ملاحظہ ہو: تیسیر التحریر لابن الہمام ۳/ ۲۲، الموافقات ۴/ ۵۸، مقدمہ ابن خلدون/ ۳۸۰، السنۃ ومکانتہا في التشریع/ ۵۵، الفکر السامی ۱/ ۲۹۔

(۲) إعلام الموقعین لابن القیم ۱/ ۵۸۔

(۳) جامع بیان العلم ۲/ ۱۸۰۔

اس پر اضافہ ہوگی ، اگر وہ بیان ہوگی تو اعتبار کرنے میں مبین کے بعد دوسرے درجہ میں ہوگی ، اس لئے کہ مبین کے ساقط ہونے سے بیان کا ساقط ہونا لازم آتا ہے جب کہ بیان کے ساقط ہونے سے مبین کا ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جس کا درجہ یہ ہو اس کو مقدم کرنا زیادہ لائق ومناسب ہے اور اگر وہ بیان نہ ہو تو اس وقت معتبر ہوتی ہے جب کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اور یہ اعتبار میں کتاب اللہ کے مقدم ہونے کی دلیل ہے (۱)۔

نیز یہ حضرت معاذؓ کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "بم تحکم قال بکتاب اللہ قال: فإن لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ. قال فإن لم تجد قال: أجتهد رأيي" (کیسے فیصلہ کروگے؟ انہوں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ کی کتاب سے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر کتاب اللہ میں نہ ہو تو؟ انہوں نے عرض کیا: رسول اللہ ﷺ کی سنت سے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اس میں نہ ہو تو؟ انہوں نے عرض کیا: اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا)، چنانچہ اس حدیث میں سنت کو کتاب اللہ کے بعد درجہ دیا گیا ہے۔ یہ دوسری سمائی دلیل ہے (۲)۔

کتاب اللہ سے سنت کا تعلق:

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ پر کتاب نازل فرمائی جو متقیوں کے لئے سراپا ہدایت اور مومنوں کے دلوں کے لئے شفاء کامل ہے، اس میں مختلف قسم کے مقاصد بیان ہوئے ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انبیاء اور رسولوں کو مبعوث فرمایا ہے، چنانچہ اس میں تشریع (قانون سازی)، آداب، ترغیب وترہیب، قصص اور توحید ہیں۔ اجمال اور تفصیل دونوں اعتبار سے اس کا صحیح ہونا قطعی ہے، لہٰذا جو شخص کسی آیت، کسی لفظ یا اس کے کسی بھی حرف میں شک کرے گا وہ مسلمان نہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کے دین میں غور وفکر کرنے والے عالم کے لئے سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام نیز اپنے بندوں کے لئے اس کی طرف سے مقرر کئے گئے اس کی کتاب سے معلوم کرے۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قرآن کے اکثر احکام مجمل ہیں، اس اجمال سے اللہ تعالیٰ کی مراد رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کئے بغیر معلوم نہیں ہوسکتی ہے جن پر کتاب نازل ہوئی تا کہ لوگوں کے رب کی طرف سے ان

(۱) دیکھئے: الموافقات ۴/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفکر السامی ۱/۲۹۔

(۲) دیکھئے: الموافقات ۴/۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الفکر السامی ۱/۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، السنۃ ومکانتہا فی التشریع / ۳۴۳، اصول الفقہ لعبد الوہاب خلاف / ۲۲-۲۳۔

پر جو نازل ہوا ہے اسے لوگوں کے سامنے بیان کریں۔

اسی وجہ سے گذشتہ اور موجودہ تمام مسلمانوں کا (سوائے کچھ گمراہ جماعتوں کے) اس پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت یعنی قول، عمل یا تقریر شریعت کے مصادر میں سے ہے، ہر مجتہد کے لئے حلال وحرام کے جاننے میں اس کی طرف رجوع کئے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ یا تو اس حکم کی تفسیر وتفصیل کرنے کے لئے ہے جو قرآن میں مجمل مذکور ہے یا اس حکم کو مقید کرنے کے لئے ہے جو اس میں مطلق موجود ہے یا اس کو خاص کرنے والی ہے جو اس میں عام ہے، چنانچہ یہ تفصیل، تفسیر یا تخصیص جو سنت میں ہے وہ اس حکم کی مراد کا بیان ہے جو قرآن میں ہے اور شرح وتبیین تبلیغ کے لوازمات میں سے ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ قرآن کو پہنچانے والے اور اس میں موجود احکام کو بیان کرنے والے ہیں اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو بیان کا حق عنایت فرمایا ہے۔ ارشاد ہے:

"وأنزلنا إليک الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم" (۱) (اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے، تاکہ آپ لوگوں پر ظاہر کر دیں، جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے)۔

کبھی سنت اس حکم کو ثابت کرتی ہے جو قرآن میں نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ حکم سنت سے ثابت ہوگا قرآن میں اس کی صراحت نہ ہوگی جیسے ایک عورت اور اس کی پھوپھی یا ایک عورت اور اس کی خالہ کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنے کا حرام ہونا، دانتوں سے شکار کرنے والے درندوں اور پنجوں سے شکار کرنے والے پرندوں کا حرام ہونا، اسی طرح مردوں کے لئے ریشم اور سونا پہننے کی حرمت وغیرہ، یہ قسم قرآن کے احکام کو مکمل کرنے والی ہے۔ اس قسم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ بعض علماء کی رائے ہے کہ سنت تشریع (قانون سازی) میں مستقل بالذات نہیں ہے، چنانچہ سنت میں جو حکم بھی ہے وہ کسی نہ کسی صورت میں کسی حکم کلی کی طرف راجع ہے جو قرآن میں ہے، بعض کی رائے ہے کہ وہ تشریع مستقل بالذات ہے جیسا کہ گذشتہ مثالوں میں ہے، ان کا یہ اختلاف محض لفظی ہے، اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ وہ مستقل بالذات نہیں ہے وہ کوشش کرتے ہیں کہ جو کچھ سنت میں ہے اس کو کسی نہ کسی تکلف کے ذریعہ قرآن میں موجود احکام کلیہ میں داخل کر دیں اور جو لوگ اس کو مستقل بالذات کہتے ہیں ان کی رائے ہے کہ اس تکلف کی کوئی ضرورت نہیں ہے (۲)۔

---

(۱) سورۂ نحل / ۴۴۔

(۲) دیکھئے: الموافقات ۴ / ۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفکر السامی ۱ / ۳۱، الرسالۃ للإمام الشافعی / ۹۱، السنۃ ومکانتہا فی التشریع / ص ۳۴۶۔

کتاب اللہ کے ذریعہ سنت کے منسوخ ہونے اور سنت کے ذریعہ کتاب اللہ کو منسوخ ہونے میں علماء اصول کے درمیان اختلاف ہے (۱)۔

خلاصۂ قول: سنت حجت ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی معرفت قرآن کے بعد دوسرا ذریعہ ہے، سنت وقرآن کے اغراض ومقاصد یکساں ہیں اور حقیقت میں دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے، اس لئے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہیں جیسا کہ دلائل کے حصر کے بیان میں گذرا (۲)، اور جب سرچشمہ ایک ہو اور مقصد بھی ایک ہو تو دونوں کے درمیان کوئی تباین یا تناقض نہیں ہوسکتا، بلکہ احکام کی تشریع میں دونوں کے درمیان مکمل تعاون اور بھرپور ہم آہنگی پائی جائے گی اور سنت تائید کرنے والی، بیان کرنے والی یا تکمیل کرنے والی ہوگی۔

تیسری دلیل: اجماع:

اس کی تعریف علماء اصول نے یہ کی ہے: اس امت کے ارباب حل وعقد کا کسی معاملہ میں باہم متفق ہوجانا اجماع ہے (۳)۔

متفق ہونے کا مطلب قول، فعل یا اعتقاد میں اشتراک ہے اور ارباب حل وعقد سے مراد احکام کے سلسلہ میں اجتہاد کرنے والے ہیں، غزالی نے مجتہدین کے بجائے امت کا لفظ استعمال کیا ہے اور قرافی کے نزدیک معاملہ سے مراد شرعیات، عرفیات اور عقلیات ہیں، امام الحرمین نے اپنی کتاب البرہان میں اپنی یہ رائے ذکر کی ہے کہ عقلیات میں اجماع کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں قطعی دلائل معتبر ہیں اور جب وہ ثابت ہوجائیں تو نہ کوئی اختلاف اس کو نقصان پہنچا سکے گا نہ کسی اتفاق سے ان کو کوئی تقویت پہنچے گی، اجماع صرف سمعیات میں معتبر ہوگا، اگر یہ مجتہدین کسی فعل پر اتفاق کرلیں مثلاً کسی چیز کے کھانے پر ان کا اتفاق ہوجائے تو ان کا اجماع اس کھانا کے مباح ہونے پر دلالت کرے گا جیسا کہ نبی ﷺ کا کھانا اس کے مباح ہونے کی دلیل ہے بشرطیکہ اس کے مندوب یا واجب ہونے پر کوئی قرینہ دلالت نہ کرے (۴)۔

---

(۱) تنقیح الفصول للقرافی/ ۱۳۶، تیسیر التحریر ۳/ ۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الفکر السامی ۱/ ۲۹۔

(۲) دیکھئے: ۳۳

(۳) تنقیح الفصول للقرافی/ ۱۴۰، المستصفی ۱/ ۱۷۳، المنتہی لابن الحاجب/ ۳۷، الاحکام للآمدی ۱/ ۱۰۱۔

(۴) دیکھئے: البرہان، مکتبہ ازہر کا مخطوطہ نمبر ۹۱۳۔

قرافی نے المعتمد میں ابو الحسین کا یہ قول نقل کیا ہے: قول، فعل اور رضامندی پر ان کا متفق ہونا ممکن ہے، وہ جس چیز پر رضامند ہوں گے اس سے مطلع کریں گے، یہ اس کے حسن ہونے کی دلیل ہوگی، وہ کبھی کسی قول وفعل کے ترک پر بھی اتفاق کر سکتے ہیں، یہ اس کے واجب نہ ہونے کی دلیل ہوگی، ہوسکتا ہے کہ انہوں نے جس کو چھوڑ دیا ہو وہ مندوب ہو، کیونکہ مندوب کو چھوڑنا ممنوع نہیں ہے (۱)۔

ایک قول یہ ہے کہ اجماع اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ تمام امتوں میں موجود تھا، قاضی ابوبکر باقلانی نے کہا: مجھے نہیں معلوم کہ کیا حقیقت تھی (۲) ہمارا مقصود تو اس امت کا اجماع ہے۔

اجماع کا ممکن ہونا اور اس کا واقع ہونا: اگر اجماع اس امت کے مجتہدین کا اتفاق ہو.....تو کیا یہ اتفاق ممکن ہے یا ناممکن ہے؟ اور اگر ممکن ہو تو کیا بالفعل اجماع ہوا ہے یا نہیں؟

کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ عادۃً اجماع ناممکن ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ اجماع ممکن ہے، امام الحرمین کی ''البرہان'' میں ہے: کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ اجماع کا وقوع قابل تصور نہیں ہے، ان لوگوں کے خلاف قاضی کا کلام اور تنقید بہت سخت ہوگئی ہے اور وہ انصاف کی حد سے کچھ تجاوز کر گئے ہیں پھر امام الحرمین نے کہا: ہم ہر فریق کے دلائل کا احاطہ کرنے میں میانہ روی اختیار کریں گے یہاں تک کہ جب نفی واثبات کے حدود ظاہر ہو جائیں گے تو حق واضح ہو جائے گا۔

جن لوگوں نے اجماع کے تصور کو ناممکن قرار دیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ اسلام کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا ہے، شریعت کے علماء دور دور شہروں میں ہیں، اکثر دور کے ممالک میں خبریں نہیں پہنچ پاتی ہیں، اس حالت میں کیسے یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ کوئی مسئلہ دنیا کے تمام علماء کے سامنے پیش کیا جائے، پھر کیسے فرض کرلیا جائے کہ اس مسئلہ میں ان کی آراء متفق ہیں جبکہ ذہن وطبائع الگ الگ ہیں، مذاہب ومسالک میں اختلاف ہے اور اگر ان کا اجماع ممکن ہو تو بھی تواتر کے ساتھ ان سے منقول ہونا کیسے قابل تصور ہوسکتا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے کلام کی بنیاد تین طرح کی دشواریوں پر رکھا ہے:

اوّل: تمام لوگوں کے سامنے کسی ایک مسئلہ کو پیش کرنا ناممکن ہے۔

دوم: ظنی حکم پر ان کا متفق ہونا ناممکن ہے۔

---

(۱) دیکھئے: تنقیح الفصول ر ۱۴۱۔

(۲) دیکھئے: تنقیح الفصول۔

سوم: اس کا تواتر کے ساتھ منقول ہونا ناممکن ہے۔

پھر آخر میں انہوں نے کہا کہ اگر کوئی عالم ایک رائے اختیار کرے تو یہ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ساری دنیا میں اس رائے کے منتقل ہونے تک وہ اپنی رائے پر باقی و برقرار رہے گا(۱)۔

پھر انہوں نے ان کے مسالک کا تتبع کرتے ہوئے ان پر قاضی کے رد کا ذکر کیا ہے چنانچہ قاضی کہتے ہیں: ہم کفار کے گروہ کا اجماع دیکھتے ہیں حالانکہ ان کی تعداد مسلمانوں سے بہت زیادہ ہے اور وہ ایسی گمراہی پر متفق ہیں جس کا باطل ہونا معمولی غور وفکر سے سمجھ میں آسکتا ہے اور جب یہ ناممکن نہیں ہے تو اہل دین کا اجماع بھی ناممکن نہ ہوگا۔ اگر ہم اس کو فروعی مسائل میں تسلیم کریں تو دیکھیں گے کہ علماء شافعیہ کا بہت سے مسائل میں اپنے مذہب پر اجماع ہے، حالانکہ علاقے دور دور ہیں ان کے مقامات الگ الگ ہیں، سفر کے وسائل دستیاب نہیں ہیں، لہذا ان لوگوں نے جس چیز کو خوبصورت شکل میں پیش کیا ہے وہ باطل ہے، پھر قاضی نے کہا ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی ایسا بادشاہ ہو جس کے احکام اہل اسلام کے علاقوں میں نافذ ہوں یا تو اس لئے کہ اس نے تمام سرداروں کو جمع کرلیا ہو یا وہ عظیم المرتبت ہو اور اطراف کے بادشاہ ہوں پر اس کے احکام کے نافذ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے ممکن ہو کہ ان ممالک میں سے جس کے بادشاہ کو چاہے حاضر کرسکے اور جب یہ ممکن ہے تو یہ ناممکن نہیں ہوگا کہ اس جیسا بادشاہ دنیا کے علماء کو ایک مجلس میں جمع کرے اور جو مسائل اس کو درپیش ہوں، ان کو ان کے سامنے رکھے اور ان کے اختلاف یا اتفاق کو جان سکے، یہ تصور بالکل واضح ہے، کسی خرق عادت کے فرض کرنے پر موقوف نہیں ہے۔

پھر امام الحرمین نے اس مختلف فیہ مسئلہ میں اپنی رائے کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے: ہم اب اس سلسلہ میں اپنے قول کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ اجماع پر آمادہ کرنے والے اسباب کے ظاہر ہوجانے پر اجماع ناممکن نہیں ہوگا، اسی قبیل سے ہر وہ کلی امر ہے جو مذاہب میں عقائد کے قواعد سے متعلق ہو، کیونکہ اس جیسی چیزوں کے سلسلہ میں دلوں میں ربط ہوتا ہے گویا کہ عقلاء کی پیشانیاں عظیم دینی امور گرفت میں ہیں، اسی قبیل سے کفار کی جماعتوں کا اپنے دین کی وفاداری پر جمع ہونا ہے جس کو قاضی نے دلیل میں پیش کیا ہے اور اسی قبیل سے ایک امام کے مقلدین کا اپنے مذہب پر اجماع ہے۔

چنانچہ جس کو زمانہ سردار بنادیتا ہے اس کی طرف اتباع کرنے والوں کے دل مائل ہوجاتے ہیں اور اس سے نظام درست ہوجاتا ہے، یہ جلی وخفی سب میں واضح ہے۔ قاضی نے تمام علماء کو حاضر کرنے کا جو تصور پیش کیا

(۱) دیکھئے: البرہان کا وہ نسخہ جو ازہر کی لائبریری میں مخطوطہ ہے اس کا نمبر یہ ہے: ۹۱۳۔

ہے وہ ناممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کسی بڑے بادشاہ کے حق میں ممالک کے علاقے گویا اس کی آنکھ اور کان کے سامنے ہیں یعنی گویا وہ ہر جگہ کو دیکھتا ہے، ہر جگہ کی باتیں سنتا ہے، لہذا جو صورت انہوں نے پیش کی ہے وہ بعید نہیں ہے۔

البتہ کسی جزئی مسئلہ میں جو دین کے کلیات میں سے نہ ہو کسی ظنی حکم پر اجماع کو فرض کرنا جبکہ علماء دور دور اپنی اپنی جگہ پر رہائش پذیر ہیں اور کوئی وجہ ان کے جمع ہونے کی متقاضی بھی نہیں ہے، عام حالات میں قابل تصور نہیں ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص اس کو مطلق قابل تصور یا مطلق ناقابل تصور کہے تو یہ غلط ہوگا، اگر کوئی شخص یہ سمجھے کہ ہمارے اس زمانہ میں بھرپور اسباب کے نہ ہونے کے باوجود کسی ظنی مسئلہ میں اجماع کا ہونا قابل تصور ہے تو یہ سمجھنا بصیرت پر مبنی نہ ہوگا، ہاں اجماع کے اکثر مسائل عہد صحابہ کے ہیں اور ان کے درمیان قریب قریب اجماع ہو جاتا تھا(۱)۔

یہ امام الحرمین کی رائے ہے جنہوں نے اجماع کے واقع ہونے کے تصور و عدم تصور کے بارے میں قاضی اور دوسرے لوگوں کے اقوال میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، امام الحرمین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ظنی جزئی مسائل میں اجماع کا واقع ہونا ناقابل تصور ہے، خاص طور پر صحابہ کے بعد کے زمانہ میں، البتہ چونکہ صحابہ کے مقامات قریب قریب تھے، اس لئے ان کے زمانہ میں اکثر مسائل میں اجماع ہوا، لیکن اب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا عملی طور پر ایسا کبھی ہوا ہے کہ کوئی اجتہادی مسئلہ ان کے سامنے پیش کیا گیا ہو اور فتویٰ پر ان کا اجماع ہوا ہو؟

اس کا یہ جواب دینا ممکن ہے کہ یہاں ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں اس زمانہ میں صحابہ کے درمیان کسی اختلاف کا ہونا معلوم نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے۔ یہ دعویٰ کرنا کہ تمام صحابہ نے اپنی آراء میں متفق ہو کر فتویٰ دیا، کسی نے مخالفت نہیں کی، ایسا دعویٰ ہوگا جو محتاج دلیل ہوگا۔

لیکن اس زمانہ کے بعد (ان تمام ادوار میں جن میں اسلام کا دائرہ وسیع ہو گیا اور فقہاء مسلم علاقوں میں منتقل ہو گئے اور بہت سے فقہاء تابعین پیدا ہوئے جن کو شمار کرنا ممکن نہیں ہے، ساتھ ہی ساتھ جہاں کے سیاسی حالات اور آراء الگ الگ تھے) ہم نہیں سمجھتے کہ تعریف میں مذکور صورت میں اجماع کے واقع ہونے کا دعویٰ آسانی کے

---

(۱) دیکھئے: البرہان ۱/ ۷۱۴ مخطوطہ نسخہ جس کا نمبر یہ ہے: ۹۱۳۔

ساتھ قابل قبول ہوگا بلکہ یہ تسلیم ہے کہ اس زمانہ میں بھی ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔امام احمد(۱) کے اس قول سے اس کی وضاحت ہوتی ہے، انہوں نے کہا: جو شخص اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہوگا۔ ہوسکتا ہے کہ لوگوں میں اختلاف ہو، البتہ اگر اس کو اختلاف کا علم نہ ہوتو وہ کہے کہ ہمارے علم کے مطابق لوگوں میں اختلاف نہیں ہے، بعض فقہاء حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کی مراد صحابہ کے اجماع کے علاوہ سے ہے، صحابہ کا اجماع قابل تصور ہے، اس لئے کہ اس وقت اجماع کرنے والے بہت کم تھے اورآج کل بہت زیادہ پھیلے ہوئے ہیں، رازی نے کہا: انصاف کی بات یہ ہے کہ صحابہ کے زمانہ کے علاوہ میں اجماع کے جاننے کا کوئی طریقہ ہمارے پاس نہیں ہے(۲)۔

اجماع کا حجت ہونا:

اجماع ان دلائل میں سے ہے جن میں بہت سی بحثیں کی گئیں ہیں اور ان کے سلسلہ میں علماء اصول کے درمیان بہت زیادہ اختلاف ہے۔ اس کے باوجود وہ جمہور کے نزدیک قطعی حجت ہے، اس میں نظام، شیعہ اور خوارج کا اختلاف ہے۔امام الحرمین کی ''البرہان'' میں ہے: سب سے پہلے نظام نے اجماع کو رد کیا، پھر روافض کی کچھ جماعتوں نے اس کی اتباع کی، ان میں سے بعض مطلق اجماع کا حجت ہونا بیان کرتے ہیں ایسے لوگ تلبیس سے کام لیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک حجت معصوم کے قول میں ہے، اور اس سے مراد شیعہ ہیں، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ امام کا قول ہی حجت ہے، اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے(۳)۔

اجماع کے حجت ہونے پر اس وقت حجت قائم ہوگی جب امت پر خطاء کے ناممکن ہونے پر حجت قائم ہوجائے اور کتاب وسنت متواترہ کے علاوہ اس کا کوئی طریقہ نہیں ہے، اس لئے کہ اجماع کو اجماع سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اس کی تمام آیات ظنی الدلالہ ہیں، ارشاد ربانی ہے:

---

(۱) یہ امام احمد بن حنبل ابوعبداللہ شیبانی ہیں۔ مذہب حنبلی کے امام ہیں، یہ مصائب پر صابر رہے۔ ۱۶۴ھ میں بغداد پیدا ہوئے اور وہیں ۲۴۱ھ میں وفات پائی۔

(۲) دیکھئے: اصول الخضری ۳۱۳-۱۰۳۔

(۳) دیکھئے: البرہان مخطوطہ نسخہ نمبر ۹۱۳۔

"كنتم خير أمة اخرجت للناس" (۱)۔

(تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے)۔

"و كذالک جعلنا كم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس" (۲)۔

(اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت عادل بنادیا ہے تا کہ تم گواہ رہو لوگوں پر)۔

"واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا" (۳)۔

(اور اللہ کی رسی سب مل کر مضبوط تھامے رہو اور باہم نا اتفاقی نہ کرو)۔

"ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدىٰ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساء ت مصيرا" (۴)۔

(اور جو کوئی بعد اس کے کہ اس پر (راہ) ہدایت کھل چکی، رسول کی مخالفت کرے گا اور مؤمنین کے راستہ کے علاوہ (کسی راستہ کی) پیروی کرے گا، ہم اسے کرنے دیں گے، جو کچھ وہ کرتا ہے اور پھر ہم اسے جہنم میں جھونکیں گے، اور وہ برا ٹھکانہ ہے)۔

یہ سب ظاہر ہیں، صراحۃ مقصود پر دلالت نہیں کرتی ہیں، ان میں سب سے زیادہ قوی آخری آیت ہے، کیونکہ وہ مومنوں کی راہ کی اتباع کو واجب قرار دیتی ہے، اس لئے کہ اس میں مخالفت پر وعید کا ثبوت ہے جو اتباع کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

امام غزالی کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت اس مقصد میں صریح نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ جو شخص رسول اللہ ﷺ سے جنگ کرے گا اور ان کی مخالفت کرے گا، آپ کے ساتھ چلنے، آپ کی نصرت کرنے اور آپ ﷺ سے دشمنوں کو دور کرنے میں مسلمانوں کی راہ کے علاوہ کسی راستہ کی اتباع کرے گا ہم اسے اسی روش پر چھوڑے رکھیں گے جسے اس نے اپنے لئے پسند کیا ہے، گویا مخالفت کے ترک پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ آپ ﷺ کی نصرت کرنے اور آپ ﷺ کا دفاع کرنے میں مسلمانوں کی راہ کی اتباع اور امر ونہی میں آپ ﷺ کی

---

(۱) سورہ آل عمران / ۱۱۰۔

(۲) سورہ بقرہ / ۱۴۳۔

(۳) سورہ آل عمران / ۱۰۳۔

(۴) سورہ نساء / ۱۱۵۔

فرمانبرداری کو بھی شامل کردیا، یہی ظاہر ہے جو پہلے سمجھ میں آتا ہے اگر یہ ظاہر نہ ہو تو محتمل ضرور ہے (۱)۔

سنت میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تجتمع أمتي على الضلالة" (۲) میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی ہے)، یہ لفظ کے اعتبار سے زیادہ قوی اور مقصود پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے، لیکن کتاب اللہ کی طرح متواتر نہیں ہے، کتاب متواتر ہے لیکن نص نہیں ہے، لہذا دلیل کی تقریر کا طریقہ یہ ہوگا کہ کہا جائے: رسول اللہ ﷺ سے مختلف الفاظ میں بہت زیادہ احادیث مروی ہیں جو سب اس معنی میں متفق ہیں کہ یہ امت خطاء سے معصوم ہے۔

یہ آپ ﷺ کے ثقہ صحابہ کی طرف سے بہت مشہور ہے جیسے حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، حضرت ابو سعید خدری، حضرت انس بن مالک، حضرت ابن عمر اور حضرت ابو ہریرہ وغیرہ کے یہاں آپ ﷺ کے یہ ارشادات مشہور رہیں: "لا تجتمع أمتي على الضلالة، لم يكن الله يجمع أمتي على الضلالة – سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ۔ يد الله مع الجماعة، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ" (میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی، اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا، میں نے اللہ سے دعا کی کہ میری امت کو گمراہی پر جمع نہ کرے، تو اللہ نے میری یہ دعاء قبول کرلی، اللہ تعالیٰ کی مدد جماعت کے ساتھ ہے، اللہ تعالیٰ الگ رہنے والے کی پرواہ نہیں کرے گا)۔ اس کے علاوہ اس مفہوم کی اور بھی احادیث ہیں (۳)۔

یہ احادیث صحابہ، تابعین اور ان کے بعد والوں کے نزدیک برابر ظاہر رہیں، امت کے سلف وخلف میں سے کسی نے اس کا انکار نہیں کیا بلکہ امت کے موافقین اور مخالفین سب کے نزدیک یہ مقبول ہیں اور امت ہمیشہ دین کے اصول وفروع میں اس سے استدلال کرتی رہی ہے اور یہ چیز عادۃً ناممکن ومحال ہے کہ مختلف زمانوں میں امت ایسی چیز کو تسلیم کرنے پر متفق ہوجائے جس کے صحیح ہونے پر حجت قائم نہ ہو حالانکہ طبائع مختلف ہیں اور رد وقبول میں آراء ومذاہب الگ الگ ہیں، اسی وجہ سے کوئی حکم جو خبر واحد سے ثابت ہو، وہ مخالف کے اختلاف اور اس کی طرف سے تردد کے اظہار سے خالی نہیں ہوتا ہے (۴)۔

---

(۱) دیکھئے: المستصفی ۱/۱۷۵، حجیت کے سلسلہ میں دیکھئے: الاحکام ۱/۱۰۳، روضۃ الناظر ۶۷، شرح العضد علی ابن الحاجب ۲/۳۱، تنقیح الفصول ۱۳۱، تفسیر الفخر الرازی ۳/۳۱۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے۔

(۳) المستصفی ۱/۱۷۵۔

(۴) اصول الخضری ۳۱۶۔

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مختلف ادوار میں امت اسلامیہ نے تسلیم کیا ہے کہ اجماع حجت قاطعہ ہے اور یہ معتبر علماء کے نزدیک تشریع کا معتبر سرچشمہ ہے یہاں تک کہ ہر زمانہ کے فقہاء مجتہدین سلف کی رائے کی مخالفت پر شدید نکیر کرتے تھے، عادت کا تقاضا ہے کہ اس جیسا اتفاق محض ظن کی بنیاد پر نہ ہو بلکہ ضروری ہے کہ ان کے پاس اس پر کوئی قطعی دلیل ہو۔

اجماع پر عمل کرنا اس کی سند کے جاننے پر موقوف نہیں ہے، اگر چہ بعض کہتے ہیں کہ اجماع مستند دلیل یا علامت کے بغیر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ سند کے نہ ہونے سے خطاء لازم آئے گی، بعض کی رائے ایسی نہیں ہے (۱)۔

جس کے پاس اجماع نقل ہو کر آئے اس کے حق میں اجماع اس قطعی نص کے درجہ میں ہوگا جس میں غور وفکر کی کوئی گنجائش نہیں ہے بلکہ بیان یا تفسیر کی طرف توجہ کیے بغیر اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اجماع کا حجت ہونا اس کی دلیل یعنی سند پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس امت کے شرف اور شرع کے احکام کے ہمیشہ رہنے کے لئے بذات خود حجت ہے (۲)۔

اجماع کے بارے میں کچھ دوسری بحثیں بھی ہیں، ہمارا مقصد ان سب کو ذکر کرنا نہیں ہے۔ ہمارا مقصد تو یہ ذکر کرنا ہے کہ معتبر علماء شریعت کے نزدیک وہ ایک مستند شرعی دلیل ہے۔ اس کی اقسام، انواع اور اس کے سلسلہ میں مجتہدین کے شرائط وغیرہ کو بیان کرنا اجماع کی طرف اس مختصر سے اشارہ میں ہمارے لئے ممکن نہیں ہے۔

چوتھی دلیل: قیاس:

لغت میں اس کا معنی برابر کرنا ہے۔ اگر کوئی چیز دوسری چیز کے مساوی کی جائے تو کہا جاتا ہے: **قاس الشیئ بالشیئ**، اصطلاح شریعت میں: حکم میں اصل کے ساتھ فرع کے مساوی کرنے کو قیاس کہا جاتا ہے، چنانچہ یہ کسی لفظ کو اس کے بعض **مدلولات** کے ساتھ خاص کرنے کے قبیل سے ہے، جیسے لفظ **دابة** کو بعض علاقوں میں اس کے بعض **مدلولات** کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

قیاس کی تعریف میں علماء اصول کی عبارتیں الگ الگ ہیں، ان میں سے ہر ایک نے اس کی ایسی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے جو وہ معترضین کے اعتراضات سے محفوظ رہے، اس طرح کہ تعریف جامع اور مانع ہو۔ اسی

---

(۱) دیکھئے: شرح العضد علی ابن الحاجب ۲/۳۹، الآمدی ۱/۳۳۴۔

(۲) دیکھئے: حاشیۃ التفتازانی علی التلویح ۲/۳۴۸۔

وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ امام غزالی نے اپنی کتاب شفاء الغلیل میں اس کی دو تعریفیں کی ہیں، ان میں سے ایک کی غرض قیاس کا مقصد بیان کرنا ہے اور دوسرے کی غرض تعریف پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا ہے۔

وہ کہتے ہیں: مقصد کو واضح کرنے والی عبارت یہ ہے کہ کہا جائے: حکم کی علت میں اصل فرع کے اشتراک کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کو ثابت کرنے کا نام قیاس ہے، پھر انہوں نے کہا: اتنی بات بیان کے لیے کافی ہے، لیکن اگر آپ ایسی عبارت چاہیں جو ان اعتراضات سے محفوظ ہو جن کا نشانہ متکلمین اور ارباب فن کی عبارت میں اس جیسی تعریفیں بنتی ہیں، تو میں کہوں گا کہ صفت کے ہونے یا نہ ہونے یا حکم کے ہونے یا نہ ہونے میں اشتراک کی وجہ سے حکم کے اثبات یا اس کی نفی میں ایک معلوم پر دوسرے معلوم کو محمول کرنا ہے۔ پھر انہوں نے کہا: اس میں کلام کی تمام اقسام شامل ہیں، اور یہ تعریف تمام پہلوؤں کو محیط ہے، پہلی تعریف کافی ہے، اس لئے کہ وہ اس بیان کے لئے مفید ہے جو ہمارا مقصد ہے یعنی قیاس کے معنی کو بیان کرنا، اس لئے اس میں حکم کی علت کو بیان کیا گیا ہے، بہرحال قیاس کی صورت کے متحقق ہونے کے لئے دو چیزوں میں برابری کرنا ضروری ہے (۱)۔

چنانچہ امام غزالی کی رائے ہے کہ پہلی تعریف سے عدول کرکے دوسری تعریف کی طرف جانے کے لئے وجہ جواز صرف ان اعتراضات کے جال میں پھنس جانے کا اندیشہ ہے جن کا شکار تعریف کرنے والے ہو جاتے ہیں اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ تعریف جامع یا مانع نہیں رہتی ہے، لہذا ہر آدمی اس کی تعریف میں انتہائی باریک بینی سے کام لیتا ہے تا کہ وہ اس کے تمام افراد کو جامع ہو اور کسی دوسرے کے اس میں داخل ہونے سے مانع ہو۔ اس کی وجہ سے تعریف کرنے والا کبھی سخت قسم کے اعتراضات سے نجات پالیتا ہے ورنہ غزالی کی تعریف جس کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کہ یہ محفوظ ہے، اس میں لفظ ''او'' آیا ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ تعریفات میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔

پس قیاس منصوص علیہ حکم شرعی میں اس چیز کو جس میں نص نہیں ہے، اس چیز کے ساتھ لاحق کرنا ہے جس میں نص موجود ہے، اس لیے کہ دونوں اس حکم کی علت میں مشترک ہیں:

قیاس کے چار ارکان ہیں جو اس تعریف سے ماخوذ ہیں:

---

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل /۱۱-۱۲، قیاس کی تعریف کے لئے ملاحظہ ہو: المستصفی ۲/ ۲۲۸، جمع الجوامع ۲/ ۲۱۸، المعتمد ۲/ ۶۹۷، الاحکام ۳/ ۲۶۱، شرح مختصر ابن الحاجب ۲/ ۳۵۰، کشف الاسرار للبزدوی ۳/ ۲۶۸، تنقیح الفصول للقرافی / ۱۶۵، روضۃ الناظر ۲/ ۲۲۶، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۴۶، نبراس العقول /۹-۲۶، الرآۃ فی الاصول ۲/ ۲۷۵۔

اوّل: مقیس علیہ: یہ وہ مسئلہ ہے جس کا حکم نص میں موجود ہوتا ہے، اس کو اصل کہا جاتا ہے۔

دوم مقیس: یہ وہ مسئلہ ہے جس کا حکم کسی نص میں موجود نہیں ہوتا ہے اور اس کا حکم معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے، اس کو فرع کہا جاتا ہے۔

سوم: حکم شرعی جس کے بارے میں اصل میں نص موجود ہوتی ہے اور اس کو فرع تک متعدی کرنا مقصود ہوتا ہے۔

چہارم: علت: یعنی وہ وصف ظاہر جو منضبط ہو اور اسی کی وجہ سے اصل میں حکم مشروع ہو اور وہ وصف فرع میں بھی پایا جائے۔

قیاس کی صورت یہ ہے کہ کہا جائے کہ: حدیث میں ہے: "القاتل لا یرث" (قاتل وارث نہ ہوگا)۔ اس حدیث سے ایک حکم معلوم ہوتا ہے اور وہ قاتل کو مقتول کی میراث سے محروم کرنا ہے، یہ ایک مسئلہ ہے، جب مجتہد اپنے اجتہاد سے اس نتیجہ تک پہنچے گا کہ اس حکم سے شارع کا مقصود، انسان کو کسی چیز کا وقت آنے سے قبل اس کو جلد حاصل کرنے سے روکنا اور مجرم کو اپنے جرم سے فائدہ اٹھانے سے محروم کرنا ہے اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ ظاہری علت جس کے ساتھ شارع نے حکم کو مربوط کیا ہے قتل کرنا ہے، اس لیے کہ قتل کے ساتھ محرومی کو مربوط رکھنے سے یہ مصلحت حاصل ہوگی، پھر اگر اس کے سامنے ایک دوسرا واقعہ پیش آئے تا کہ موصی (وصیت کرنے والا) کو موصی لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) نے قتل کردیا ہو اور وہ اس پر بھی غور کر کے سمجھے وہی حکم لگانا جو قاتل وارث کے بارے میں دیا گیا ہے، شارع کی مصلحت کو ثابت کریگا، لہٰذا وہ موصی کے قتل کرنے والے موصی لہ کو حکم میں مورث کے قتل کرنے والے وارث کے ساتھ لاحق کردے گا۔ اس لیے کہ علت میں دونوں برابر ہیں، اپنے مورث کو قتل کرنے والے وارث کو وراثت سے محروم کرنا نص کے ذریعہ ہوگا، جو منصوص مسئلہ ہے اور موصی کے قاتل موصی لہ کو وصیت سے محروم کرنا قیاس کے ذریعہ ہوگا۔ جو ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے حکم کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے (۱)۔

قیاس کے اس عمل میں پہلے اس مسئلہ کے حکم کی علت تلاش کی جائے گی جس کے حکم کے بارے میں نص موجود ہے، اس عمل کو علماء اصول کے نزدیک تخریج مناط کہا جاتا ہے پھر یہ تحقیق کی جائے گی کہ یہ علت اس مسئلہ میں

(۱) دیکھئے: تنقیح الفصول للقرافی/ ۱۶۸، جمع الجوامع بحاشیہ العطار ۲/ ۲۴۴، الرآ ؤ فی الاصول ۲/ ۲۸۲، مصادر التشریع فیما لا نص فیہ للشیخ عبدالوہاب خلاف/ ۱۶-۱۷۔

موجود ہے یا نہیں جس کے حکم کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، اس کو تحقیق مناط کہا جاتا ہے، پھر فرع میں متفق علیہ علت کا موجود ہونا ہے، پھر اس کے بعد یہ حکم دیا جائے گا کہ علت میں دونوں مسائل مساوی ہیں اور اس کی بنیاد پر حکم میں دونوں واقعات کو برابر قرار دیا جائے گا۔ یہی قیاس کا مقصد ہے(۱)۔

قیاس کا حجت ہونا: یہ معتبر علماء شریعت کے نزدیک حجت ہے، اہل ظاہر مثلاً ابن حزم (۲) اور خوارج نے کہا ہے کہ احکام شرعیہ میں قیاس حجت نہیں ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک نصوص نے لغوی ناموں کے ساتھ تمام مسائل کا احاطہ کرلیا ہے، اور کسی استنباط یا قیاس کی ضرورت نہیں ہے، داود اصفہانی کہتے ہیں: غیر جلی قیاس ممنوع ہے(۳)۔

قیاس کے حجیت کے قائلین نے کتاب اللہ، سنت اور اجماع صحابہ سے استدلال کیا ہے، کتاب اللہ میں ارشاد ربانی ہے:

"**فاعتبروا یاأولي الأبصار**"(سوائے دانش والو! عبرت حاصل کرو)۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ "**فاعتبروا**" یا تو اعتبار سے ماخوذ ہے جس کا معنی کسی شئی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا ہے یا عبرۃ اور عبور سے ماخوذ ہے جس کا معنی ظاہر کرنا اور بیان کرنا ہے یا عبور سے ماخوذ ہے جس کا معنی پار کرنا اور گذر جانا ہے، ہر قیاس میں یہ تینوں معانی موجود ہوتے ہیں جیسے کل میں جزء موجود ہوتا ہے، قیاس میں فرع کو اصل کی طرف لوٹایا جاتا ہے تاکہ اس کی علت کے مثل کی وجہ سے اس کے حکم کا مثل ثابت کیا جائے اور اصل کی علت کے مثل کی وجہ سے فرع کا حکم ظاہر ہوتا ہے اور اصل کے حکم سے فرع کی طرف تجاوز کرنا بھی پایا جاتا ہے، لہٰذا مذکورہ حکم میں ہر قسم کا قیاس داخل ہوگا(۴)۔

یہاں ایک دوسری آیت بھی ہے، ارشاد ربانی ہے:

"**فإن تنازعتم في شيئ فردوه إلی اللّٰه والرسول**"(پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہوجائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو)۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) ابن حزم اندلس کے فقیہ اور قرطبہ کے رہنے والے ہیں، کنیت ابومحمد اور نام علی بن سعید بن حزم ہے ان کی وفات ۴۵۶ھ میں ہوئی، الاعلام للزرکلی ۴/۵۹، ابن حزم للشیخ محمد ابی زہرۃ۔

(۳) جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/۲۴۲، المرآۃ ۲/۲۸۲۔

(۴) سورہ حشر/۲، المرآۃ ۲/۲۷۸، تنقیح الفصول/۱۶۶، اصول السرخسی ۲/۱۲۷۔

اس آیت میں رد سے مراد قیاس ہے۔ اس لئے کہ قیاس فرع کو جس میں نص نہیں ہے اصل کی طرف لوٹانا ہے جس کے بارے میں نص ہے اور نص یا تو کتاب اللہ ہے یا سنت (۱)۔

سنت میں بہت سے مواقع پر نبی کریم ﷺ نے قیاس کی طرف متوجہ کیا ہے، مثلاً جب حضرت عمرؓ نے روزہ دار کے بوسہ لینے کے بارے میں آپ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا: "أرأیت لو تمخمضت بماء ثم مججته أکنت شاربه" (تمہارا کیا خیال ہے اگر تم پانی سے کلی کرو پھر اس کو پھینک دو تو کیا تم اس کے پینے والا کہلاؤ گے؟) اس سے استدلال اس طرح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کلی کرنے کو جبکہ اس کے بعد پیا نہ ہو، اس بوسہ سے تشبیہ دی ہے جس کے بعد انزال نہ ہو۔ دونوں میں جامع علت نتیجہ کا نہ ہونا ہے، یہ بعینہ قیاس ہے، نیز آپ ﷺ نے قبیلہ خثعم کی ایک خاتون سے ارشاد فرمایا: "أرأیت لو کان علی أبیک دین أکنت قاضیته قالت: نعم قال: فدین الله أحق أن یقضی" (تیرا کیا خیال ہے اگر تمہارے والد پر کوئی دین ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتی؟ اس نے کہا: ہاں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا دین اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کو ادا کیا جائے) اور یہی قیاس ہے (۲)۔

ان میں سب سے زیادہ مشہور حضرت معاذ بن جبل کی حدیث ہے، جس وقت نبی کریم ﷺ نے ان کو یمن بھیجا تو ان سے فرمایا: کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا: کتاب اللہ سے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم کو کتاب اللہ میں نہ مل سکے، تو انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ کی سنت سے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اس میں بھی نہ ملے تو؟ انہوں نے عرض کیا: اپنی رائے سے کوشش کروں گا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کا شکر ہے جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس سے اس کا رسول راضی ہے۔ استدلال اس طرح ہے کہ اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس کا انکار فرماتے اللہ تعالیٰ کا شکر نہ ادا کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس حجت ہے (۳)۔

قیاس پر عمل کرنے پر صحابہ کے اجماع، نیز ان کے حالات اور مباحثات کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے، حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو خط لکھا تو اس میں لکھا کہ اشباہ ونظائر کو دیکھو اور جو تمہارے دل

---

(۱) سورہ نساء/۵۹، ملاحظہ ہو تفسیر الفخر الرازی ۳/۲۴۱-۲۴۲۔

(۲) دیکھئے: تنقیح الفصول/۱۶۶۔

(۳) مرآۃ الاصول ۲/۲۸۱-۲۸۲۔

میں کھٹکے اس کو اس کے ساتھ لاحق کرو جو حق سے زیادہ مشابہ ہو، یہی عین قیاس ہے۔ ابن عقیل حنبلی نے کہا کہ صحابہ کا قیاس کو استعمال کرنا ان سے تواتر معنوی کے ساتھ منقول ہے اور یہ قطعی ہے، صفی ہندی نے کہا: اجماع کا حجت ہونا ہی جمہور محققین علماء اصول کے نزدیک مستند ہے، فخر الدین رازی نے المحصول میں لکھا ہے: اجماع کا مسلک ہی جمہور علماء اصول کا معتمد علیہ ہے۔ ابن دقیق العید نے کہا: جمہور امت کے نزدیک ہر دور اور ہر زمانہ میں پوری دنیا میں قیاس پر عمل کرنا مشہور و معتمد رہا ہے اور یہ سب سے قوی دلیل ہے۔ متاخرین میں معدود چند کے علاوہ کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے (۱)۔

ان دلائل کی وجہ سے جمہور علماء نے کہا ہے کہ قیاس حجت ہے اور یہ تشریع کے دیگر مصادر میں سے ایک مصدر اور اس کا ایک مدرک ہے، یہ سب سے پہلا طریقہ ہے جس کی طرف مجتہد ان احکام کے استنباط کے لئے رجوع کرتا ہے جن میں کوئی نص موجود نہ ہو، یہ استنباط کے دوسرے طریقوں میں سب سے زیادہ واضح ہے اور یہ اجتہاد سے خاص ہے، اس کو مجازاً اجتہاد کہا جاتا ہے جیسے مسبب پر سبب کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہ اس لئے کہ قیاس اجتہاد کا محتاج ہے اور یہ اس کے لوازمات میں سے ہے لیکن اجتہاد قیاس کا محتاج نہیں ہے، اس لئے کہ قیاس یا احکام کے استنباط میں شرعاً معتبر وسائل کے ذریعہ حق کی تلاش میں جد وجہد کرنا اجتہاد ہے، یہ جمہور علماء کی رائے ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں، یہ قول (۲) حضرت امام شافعی رحمہ اللہ (۳) کی طرف منسوب ہے۔

---

(۱) دیکھئے: اصول التشریع العام یہ تفسیر منار سے ماخوذ ہے، ۶۷۔

(۲) دیکھئے: اصول البزدوی ۳/ ۲۶۸

(۳) یہ امام شافعی محمد بن ادریس بن عثمان ہاشمی مطلبی ہیں۔ غزہ میں ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۴ھ میں قاہرہ میں وفات پائی۔ انہوں نے سب سے پہلے اصول فقہ کی بنیاد رکھی۔ ان کی کتاب الرسالہ سب سے پرانی کتاب بلکہ سب سے پہلی کتاب ہے جو اصول فقہ اسلامی میں تالیف ہوئی، دیکھئے تاریخ بغداد ۲/ ۵۶ – ۷۳، حلیۃ الاولیاء ۹/ ۶۳، طبقات الشافعیہ ۱/ ۱۸۵، طبع حلبی، آداب الشافعی ومناقبہ لابن ابی حاتم تحقیق استاذ شیخ عبد الغنی عبد الخالق، مناقب الشافعی للرازی۔

پہلا باب

اہداف و مصالح کا اجمالی بیان

تمہید

اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو پیدا کر کے ان پر احسان کیا اور ان کو بیکار نہیں چھوڑ دیا، بلکہ ان کے پاس انبیا ورسول بھیجے، ان کے لیے کتابیں نازل کیں تاکہ وہ اس کے ذریعہ ان کو تاریکی سے نکال کر روشنی میں لائے، ان کو سیدھی راہ کی رہنمائی کرے اور ان کو گمراہی سے بچائے۔

یہ تمام رسول اللہ تعالیٰ کے پاس سے ایک ہی دین لے کر آئے اور ایسی شریعتیں لے کر آئے جو اپنے اصول میں متفق ہیں، ان میں تمام بنیادی فضائل ہیں اور ان تمام بڑی برائیوں کا ذکر ہے جن کو اللہ تعالیٰ کے پاس سے آنے والی کسی شریعت نے مباح قرار نہیں دیا ہے جیسے قتل، زنا اور ناحق لوگوں کا مال کھانا۔

اللہ تعالیٰ کی مشیت کا تقاضا ہوا کہ اپنے بندوں کے لیے وہ احکام مشروع کرے جن کے ذریعہ ان کی دنیا وآخرت میں ان کی صلاح وفلاح ہو اور ان کے لیے ایسے قوانین وضع کرے جو ان کے لیے خیر ومصلحت کو بروئے کار لائیں۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے ان شرائع کے مقرر کئے جانے کا مقصد ایک ہی ہے، یعنی دونوں جہاں کی کامیابی اور سرخروئی سے ہم کنار کرنا۔

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ لوگوں کو ہدایت دینا اور ان کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی کی طرف لانا ایک ایسا مقصد ہے جو تمام آسمانی کتابوں میں موجود ہے، کیونکہ ان میں تمام نظم واحکام موجود ہیں قرآن کریم اس کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے جو رسولوں کے بھیجے جانے، کتابوں کے نازل کئے جانے اور خاص طور پر آخری رسول محمد رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے مقصود بندوں کی مصلحت کی وضاحت کرتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے:

"رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"(۱)۔

(اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۶۵۔

کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر باقی نہ رہ جائے)۔

ہمارے رسول ﷺ کے بارے میں ارشاد ہے:

"وماأرسلناک إلا رحمة للعالمین" (۱) (اورہم نے آپ کو دنیا جہان پر (اپنی) رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے)۔

کتابوں کے نازل کئے جانے کے بارے میں ارشاد ہے:

"و آتینا موسی الکتاب وجعلناہ ھدی لبني اسرائیل" (۲) (اورہم نے موسی کو کتاب دی تھی، اورہم نے اس (کتاب) کو بنی اسرائیل کے لئے (ذریعہ) ہدایت بنایا تھا)۔

اسی طرح ارشاد ہے: "نزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه وأنزل التوراة والإنجیل من قبل ھدی للناس" (۳) (اس نے (یہ) کتاب آپ پر نازل کی ہے قطعیت کے ساتھ، ان کی تصدیق کرنے والی جو اس سے پہلے آ چکی ہیں اور اس نے اتارا تھا توریت اور انجیل کو، (اس سے) پیشتر لوگوں کی ہدایت کے واسطے)۔

مسلمانوں کی جس مصلحت کا ذکر خاص طور پر قرآن میں آیا ہے اس کی تاکید اس ارشاد کے ذریعہ کی گئی ہے: "کتاب أنزلناه إلیک لتخرج الناس من الظلمات إلی النور باذن ربھم" (۴) ((یہ) کتاب ہے جسے ہم نے آپ پر اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکال لائیں، ان کے پروردگار کے حکم سے)۔

"إن ھذا القرآن یھدی للتي ھي أقوم ویبشر المؤ منین الذین یعملون الصالحات أن لھم أجراً کبیراً" (۵) (بے شک یہ قرآن ایسے (طریقہ) کی ہدایت کرتا ہے جو بالکل سیدھا ہے اور ایمان والوں کو جو نیک عمل کرتے رہتے ہیں خوشخبری دیتا ہے کہ ان کے لئے بڑا بھاری اجر ہے)۔

---

(۱) سورہ انبیاء/ ۱۰۷۔

(۲) سورہ اسراء/ ۲۔

(۳) سورہ آل عمران/ ۳-۴۔

(۴) سورہ ابراہیم/ ۱۔

(۵) سورہ اسراء/ ۹۔

"ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین"(۱) (یہ کتاب (کہ) کوئی شبہ اس میں نہیں، ہدایت ہے (اللہ سے) ڈر رکھنے والوں کے لئے)۔

اس سلسلہ میں ہمیں مزید بصیرت ان دنیوی و اخروی مصالح سے حاصل ہوتی ہے جو جزئی احکام سے متعلق ہیں جیسے نماز کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن الصلاۃ تنهی عن الفحشاء والمنکر"(۲) (بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے)۔

روزہ کے بارے میں ارشاد باری ہے:

"کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون"(۳)۔

(اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کئے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوئے ہیں، عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ)۔

زکاۃ کے بارے میں ارشاد ربانی ہے:

"خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها"(۴)۔

(آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)۔

حج کے بارے میں ارشاد ہے:

"وأذن في الناس بالحج یأتوک رجالاً وعلی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق لیشهدوا منافع لهم"(۵)۔

(اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو، لوگ تمہارے پاس پیدل بھی آئیں گے اور دبلی اونٹنیوں پر بھی، جو دور دراز راستوں سے پہنچی ہوں گی، تاکہ اپنے فوائد کے لئے موجود ہوں)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۔

(۲) سورۂ عنکبوت/ ۴۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۳۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔

(۵) سورۂ حج/ ۲۷۔

قصاص کے بارے میں ارشاد ہے:

"**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون**"(۱)۔

(اورتمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے، تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ)۔

شراب کے بارے میں ارشاد ہے:

"**فاجتنبوه لعلكم تفلحون**"(۲)۔

(سو اس سے بچے رہو تاکہ فلاح پاؤ)۔

گذشتہ بحثوں سے ہم پر پوری طرح واضح ہو چکا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو بیکار نہیں چھوڑا ہے، بلکہ اس نے تخلیق کی نعمت سے سرفراز کرنے کے بعد ان پر مزید انعام یہ فرمایا کہ خوش خبری دینے والے اور انجام سے باخبر کرنے والے رسول بھیجے، ان کے ساتھ کتابیں اتاریں، جن میں حق اور دونوں جہاں میں بندوں کو کامیابی سے ہم کنار کرنے والی ہدایات موجود ہیں۔ شریعت کے تمام کلی وجزئی احکام کی غرض بندوں کے مصالح کی تکمیل ہے۔ تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالی کے احکام کی بنیاد مصالح کی رعایت پر ہے اگر چہ اس کی تعبیر میں ان کے درمیان اختلاف ہے (۳)۔

---

(۱) سورہ بقرہ/۱۷۹۔

(۲) سورہ مائدہ/۹۰۔

(۳) دیکھئے: الموافقات ۲/۳، نبراس العقول: /۳۲۳–۳۲۸، مجموعہ رسائل في اصول الفقہ نمبر ۶۱۲، دارالکتب المصریہ/۵۱، مقاصد شریعت کے موضوع پر ہمارے استاذ شیخ محمد انیس عبادہ کی ڈائری/ص ۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

پہلی فصل

اہداف کے بیان میں

اس میں تین مباحث ہیں:

اول: لغت اور شرع میں ہدف کی تعریف۔

دوم: اس کا بیان کہ شارع کے مقصد کے خلاف عمل باطل ہے۔

سوم: اس کا اثبات کہ مجتہد کو اہداف کے علم کی ضرورت ہے۔

پہلا مبحث: لغت وشرع میں ہدف کی تعریف:

اس مبحث میں لغت میں ہدف کی تعریف، شریعت میں اس سے مراد کا بیان اور اس بات کی وضاحت کی جائے گی کہ تشریع سے شارع کے مقاصد کیا ہیں۔

ہدف: لغت میں اس کا معنی ہر بڑی اور بلند چیز ہے یعنی مکان، ریت کا ٹیلہ یا پہاڑ۔ اس کا استعمال غرض کے معنی کے لئے بھی ہوتا ہے، اس کی جمع اہداف ہے جیسے غرض کی جمع اغراض ہے (۱)۔

شریعت کے اہداف سے مراد اس کے وہ مقاصد ہیں جن کی تکمیل کے لیے احکام مشروع ہوتے ہیں اور شارع کے مقاصد وہ مصالح ہیں جو دنیا وآخرت میں بندوں کو حاصل ہوتے ہیں خواہ ان کا حصول جلب منافع کے طور پر ہو یا دفع مضرت کے طور پر ہو (۲)۔

مقاصد یا تو ضروری ہوں گے یا حاجی یا تحسینی، علماء نے مقاصد ضروریہ کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے یعنی

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط ۳/۲۰۶، المصباح المنیر / ۹۸۳۔

(۲) شفاء الغلیل للغزالی / ۱۰۳، تحقیق ڈاکٹر حمید عبید کبیسی، الموافقات ۲/ ۱۳، نبراس العقول ۲۳۳-۲۴۸، ہمارے استاذ شیخ محمد انیس عبادہ کی مقاصد شریعت کے موضوع پر تیار کردہ ڈائری / ص ۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت، بعض فقہاء نے آبرو کی حفاظت کا اضافہ کیا ہے، لیکن درحقیقت یہ جان یا نسل کی حفاظت میں داخل ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ اگر ان پانچ امور میں سے کسی ایک میں خلل واقع ہوجائے تو اس کی وجہ سے زندگی متاثر ہوجائے گی، چنانچہ اگر مال نہ رہے تو انسان زندہ نہیں رہ سکے گا، اگر نسل نہ رہے تو دنیا ایک محدود مدت تک ہی باقی رہ سکے گی اور دنیا میں موجود گروہ کے ختم ہونے پر وہ فنا ہوجائے گی یا لوگ خلط ملط ہوجائیں گے، محبت والفت ختم ہوجائے گی اور ہر آدمی صرف اپنے بارے میں سوچنے لگے گا۔ اگر عقل میں خلل ہوجائے تو دنیا بیکار ہوجائے گی اور یہ دنیا بے زبان جانوروں کی دنیا ہوجائے گی، اس سوچنے والے انسان کی دنیا نہیں رہ جائے گی جو عقل کی وجہ سے قابل احترام اور معزز والا ہے، اگر جان میں خلل ہوجائے اور وہ یوں ہی چھوڑ دی جائے تو زندگی پرسکون نہیں رہے گی نہ باقی رہ پائے گی اور اگر دین رخصت ہوجائے تو جاہلیت کی بے راہ روی لوٹ آئے گی اور لوگ قلق واضطراب میں زندگی گذاریں گے (۱)۔

اسی وجہ سے علماء نے ان پانچ امور کو ان چیزوں میں سے قرار دیا ہے جن کی حفاظت کی دائمی زندگی کی ضرورت ہوتی ہے اور تمام ملتیں اور شرائع ان کی حفاظت کے واجب ہونے پر متفق ہیں، اللہ تعالیٰ نے کچھ احکام ان کے وجود کے لئے اور کچھ دوسرے احکام ان کی حفاظت کے لیے مشروع کئے ہیں تاکہ وہ وجود کے بعد ختم نہ ہوجائیں، ان امور کی محافظت کا واجب ہونا قطعی طور پر معلوم ہے، چنانچہ یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ جان، عقل، آبرو اور مال کی حفاظت شریعت میں مقصود ہے، اسی لیے قتل کو قصاص کے واجب کرنے کا سبب قرار دیا گیا، شراب کو حرام قرار دیا گیا، اس لیے کہ وہ عقل کو زائل کردیتی ہے، فساد کو دفع کرنے کے لیے زنا کو حرام قرار دیا گیا، دوسرے کی حق تلفی کو ممنوع قرار دیتے ہوئے اس پر ضمان لازم کیا گیا اور چور اور ڈاکو کی سزا مقرر کی گئی (۲)۔

علماء نے ان امور کو کلیات خمسہ کا نام دیا ہے جو ان کے نزدیک شریعت کے اصول اور اس کے عام اہداف کے طور پر معتبر ہیں جن کی حفاظت مقصود ہے جیسا کہ شاطبی نے کہا ہے: اصول کلیہ جن کی حفاظت شریعت کرتی ہے پانچ ہیں: دین، جان، عقل، نسل اور مال (۳)۔

اجمالی طور پر ان ضروریات کی حفاظت مکی دور کی تعلیمات کے نازل ہونے سے شروع ہوئی اور جہاں تک

---

(۱) دیکھئے: تعلیل الاحکام محمد مصطفیٰ شلبی ۲۸۲-۲۸۳۔

(۲) دیکھئے: شفاء الغلیل ر ۱۰۳، الموافقات ۲ / ۸۔

(۳) دیکھئے: الموافقات ۳ / ۲۹۔

دین کا تعلق ہے: تو یہ قرآن وسنت کی دعوت کی اصل ہے جس کا حکم سب سے پہلے مکہ میں نازل ہوا، رہی جان تو اس کی حفاظت کا ذکر اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات میں ہے:

"ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق"(۱)۔

(اور جس شخص کی جان کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے، اسے قتل مت کرو، ہاں مگر حق پر)۔

"وإذا الموؤودة سئلت بأي ذنب قتلت"(۲)۔

(اور جب زندہ دفن کی ہوئی (لڑکی) سے سوال کیا جائے گا کہ وہ کس گناہ پر قتل کی گئی تھی)۔

"وقد فصل لكم ماحرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه"(۳)۔

(جبکہ اللہ نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے، سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہوجاؤ)۔

اور اس جیسی دوسری آیات بھی ہیں، یہ آیات مکی ہیں، ان سے جان کو قتل کرنے کا حرام ہونا، پاکیزہ چیزوں کا حلال ہونا نیز انسان کے لئے ضرورت کے بغیر حرام چیزوں کا استعمال حرام ہونا معلوم ہوتا ہے۔

عقل کو فاسد کرنے والی شراب کی حرمت اگرچہ مدینہ میں ہی نازل ہوئی، لیکن اجمالی طور پر مکی آیات میں اس کا ذکر ہے، اس لیے کہ وہ دوسرے اعضاء اور ان کے منافع سمع، بصر وغیرہ کی طرح جان کی حفاظت میں داخل ہے، چنانچہ مکی اصولوں کی رو سے بھی دوسرے اعضاء کی طرح عقل کی حفاظت بھی ہر اس چیز سے ضروری ہے جو اس کو بالکل زائل کردے، خواہ ایک گھنٹہ کے لیے ہو یا ایک منٹ کے لیے ہو۔

جہاں تک نسل کا تعلق ہے تو قرآن کی مکی آیات میں زنا کو حرام قرار دیا گیا ہے اور نکاح اور ملک یمین کے علاوہ شرم گاہ کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے۔ رہا مال: تو ظلم کو، یتیم کا مال کھانے کو، اسراف اور بغاوت، کم ناپنے اور کم تولنے کو اور فساد فی الارض کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ عزت وآبرو جو ان کے ساتھ ملحق ہے وہ جان کو اذیت پہنچانے کی ممانعت میں داخل ہے، جب عدم کے پہلو سے ان امور سے متعلق ہدایات موجود ہیں تو وجود کے پہلو سے تو ان کا تحفظ آپ سے آپ ثابت ہوجائے گا۔

---

(۱) سورہ اسراء/۳۳۔

(۲) سورہ تکویر/۸-۸۔

(۳) سورہ انعام ۱۱۹/۲۔

یہ آخری چار امور میں تو بالکل واضح ہے، رہا دین تو اس کی بنیاد دل سے تصدیق کرنا اور اعضاء سے اس پر عمل کرنا ہے، اللہ، اس کے رسول اور یوم آخرت پر ایمان کا جو مقصد ہے اس کے ذریعہ سے تصدیق کی غایت پوری ہوجاتی ہے، ان ہی اجمالی ہدایات پر ان احکام کی تفریع کی جاتی ہے جو مدنی آیات میں تفصیل کے ساتھ آئے ہیں، چنانچہ اس کی اصل مکی تعلیمات میں موجود ہے اور اعضاء کے ذریعہ عمل بھی ایک طرح سے حاصل ہے جو کچھ اس سے زائد ہے وہ تکمیل کے طور پر ہے، یعنی اسلام میں عملی ارکان چار ہیں (۱)۔

مکی ہدایات میں ان میں سے شہادتین کا اقرار اور نماز اور زکاۃ کا ذکر ہے، اس سے اطاعت کا مقصد حاصل ہوجاتا ہے۔ البتہ روزہ اور حج مدنی ہیں جو تکمیل کے باب سے ہیں، علاوہ ازیں حج پہلے سے اہل عرب میں ان کے جد امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے عملی طور پر رائج تھا، اسلام نے ان کے فاسد کردہ امور کی اصلاح کی اور اس میں ان کو حق کی طرف لوٹایا، اسی طرح روزہ بھی جاہلیت میں تھا، عاشوراء کے دن روزہ رکھا جاتا تھا، نبی کریم ﷺ بھی اس دن کا روزہ رکھتے تھے جب آپ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو اس کا روزہ رکھا اور اس کا روزہ رکھنے کا حکم دیا یہاں تک کہ رمضان کی وجہ سے وہ منسوخ ہوا (۲)۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کی غرض وغایت زمین میں خلیفہ ہونے، اللہ تعالی کے نزدیک مکرم ومعزز مخلوق ہونے اور قیامت کے دن اللہ تعالی کے سامنے جواب دہ ہونے کی حیثیت سے انسان کی مصلحت ہے۔ اس دن کوئی مال یا اولاد بھی انسان کو نہیں بچائے سکے گی سوائے اس کے کہ وہ قلب سلیم کے ساتھ اللہ تعالی کے سامنے حاضر ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے عدل وانصاف قائم کرنے اور زمین کو آباد کرنے کے لیے اس کو خلیفہ بنایا ہے۔ شریعت کا آخری مقصود اس شخص کو دنیا وآخرت کی بھرپور کامیابی سے ہم کنار کرنا ہے جو اس کی ہدایت کی پیروی اور امر ونہی کی اطاعت کرے، اس کی تفصیل انشاء اللہ آئے گی۔

اس میں کسی کو شک وشبہ نہیں ہونا چاہیے کہ جو شریعت بھی لوگوں کے لیے مشروع ہوا اس کے لیے ضروری ہے کہ اس سے شارع کو کچھ مقاصد مطلوب ہوں ورنہ وہ عبث ہوگی اور عبث کام عقلاء سے بعید ہے، چہ جائیکہ عقلاء کا خالق ایسا کرے تو کیا شریعت اسلامیہ جو آخری شریعت سمجھی جاتی ہے کے بھی کچھ مقاصد ہیں؟ ہم اس کا جواب سطور ذیل میں دے رہے ہیں:

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۳/۱۹۔

(۲) حوالہ سابق ۳/۳۰۔

اس کا بیان کہ تشریع سے شارع کے کچھ مقاصد ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ علی الاطلاق سب سے بڑی اور جامع شریعت ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے کچھ مقاصد ہوں جن کی تکمیل کا قصد کیا جائے۔

چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ مقاصد کی دو قسمیں ہیں مخلوق سے خالق کے مقاصد اور تشریع سے اس کے مقاصد۔

مخلوق سے خالق کے مقاصد صرف یہ ہیں کہ وہ اس کی عبادت کرے، کسی بھی چیز کو اس کے ساتھ شریک نہ کرے، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے:

"وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"(۱)۔

(اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں)۔

یہ مقصد تمام آسمانی ادیان میں پایا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں اس کا ذکر ہے جیسے ارشاد ربانی ہے:

"ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت"(۲)۔

(اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک پیامبر بھیجا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور شیطان (کی راہ) سے بچو)۔

"وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لاإله إلا أنا فاعبدون"(۳)۔

(اور ہم نے آپ سے قبل کوئی (ایسا) رسول نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے (یہ) وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں سو عبادت میری ہی کرو)۔

"واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون"(۴)۔

(اور آپ ان (سب) پیمبروں سے جنہیں ہم نے آپ سے پہلے بھیجا ہے دریافت کر لیجئے کہ کیا ہم نے (خدائے) رحمن کے سوا دوسرے خدا ٹھہرا دیئے تھے کہ ان کی پرستش کی جائے؟)۔

یہ اور ان کے ہم معنی آیات اس بارے میں صریح ہیں کہ اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو اس لیے پیدا کیا کہ وہ

---

(۱) سورہ ذاریات/۵۶۔

(۲) سورہ نحل/۳۶۔

(۳) سورہ انبیاء/۲۵۔

(۴) سورہ زخرف/۴۵۔

اس کی عبادت کریں، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کریں اور عبادت کے لیے معبود کا علم ضروری ہے، لہذا اللہ تعالی کے بارے میں علم حاصل کرنا پہلا فریضہ اور ایک ایسا قابل تعریف مقصد ہوگا جو انسانوں کا کمال اور ان کی سعادت ونجات کا باعث ہوگا، یہی لا الہ الا اللہ کی حقیقت ہے، اسی کے ساتھ اللہ تعالی نے تمام رسولوں کو بھیجا اور کتابیں نازل کی، نفس کی اصلاح اور اس کا تزکیہ اس کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے(۱)۔

اگر خالق مخلوق سے یہ چاہے کہ وہ اس کی عبادت کرے، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا فائدہ قاصد کو پہنچے گا، اس لیے جب ہم یہ کہیں کہ شارع نے قصد کیا تو ضروری ہے کہ ذہن میں یہ بات ہرگز نہ آئے کہ اللہ تعالی کی معرفت اور غیر اللہ کو چھوڑ کر اس کی عبادت کرنے کا فائدہ اس کو حاصل ہوگا، اللہ تعالی اس سے بہت بلند و برتر ہے اس کے برعکس مکلف بنانے کے تمام فوائد وہ خواہ جلد حاصل ہوں یا دیر سے صرف مکلف کو پہنچتے ہیں، یہ بالکل واضح معاملہ ہے جس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تبارک وتعالی دونوں جہاں سے بے نیاز ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

"یا أیها الناس أنتم الفقراء إلی الله و الله هو الغني الحمید" (۲)۔

(اے لوگو! تم ہی اللہ کے محتاج ہو اور اللہ تمام تر بے نیاز ہے (تمام) خوبیوں والا ہے)۔

مقاصد کی اس قسم پر ہم گفتگو نہیں کریں گے اگر چہ جس کے بارے میں ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں، یہ اس کی اصل سمجھی جاتی ہے۔

دوسری قسم: تشریع سے شارع کے مقاصد:

اس سے ہماری مراد وہ اغراض و مقاصد ہیں جو تشریع سے مقصود ہیں جن کو شارع حکیم نے احکام دیتے وقت ملحوظ رکھا ہے، اسی وجہ سے شریعت کی غرض وغایت عام مقصد کی تکمیل ہے اور یہ افراد و جماعت کو سعادت مند بنانا، نظام کی حفاظت کرنا اور دنیا کو ہر اس چیز سے آباد کرنا ہے جس سے خیر اور کمال انسانی تک رسائی ہوسکے تا کہ یہ دنیا آخرت کی کھیتی بن جائے اور انسان دونوں جہاں کی سعادت حاصل کرلے۔

اسی وجہ سے اسلام کا پیغام باعث ہدایت ورحمت اور باعث عدل واحسان رہا ہے اور رہے گا جو آسانی اور

(۱) دیکھئے: مفتاح دار السعادۃ لابن القیم ۲/۱۱۹، الموافقات ۲/۱۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورہ فاطر/۱۵۔

رفع حرج پر قائم ہے۔ اس عام مقصد تک رسائی کے لیے شریعت میں بنیادی احکام آئے ہیں جیسے حرج کو رفع کرنا، ضرر کو دور کرنا، عدل وانصاف کا، اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑنے کا، حقوق کی رعایت کا، اہل امانت کو امانت کی ادائیگی کا، سچائی کی پابندی اور عہد کو پورا کرنے کا واجب ہونا، نیز ان کے علاوہ وہ بنیادی چیزیں جن کی تکمیل کے لیے آسمانی شریعتیں نازل ہوئیں۔

شریعتیں آجل اور عاجل میں بندوں کے مصالح کے لیے وضع کی جاتی ہیں (۱)، شیخ ابن عاشور (۲) کی رائے ہے کہ آجل سے مراد دنیاوی امور سے متعلق ہیں نہ کہ آخرت سے متعلق، انہوں نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے: اس لیے کہ شرائع لوگوں کے لیے آخرت میں ان کے طرز زندگی کو متعین نہیں کرتے ہیں بلکہ آخرت کو اللہ تعالیٰ نے ان حالات کے مطابق بنایا ہے جن پر وہ دنیا میں رہتے ہیں، انہوں نے آجل سے مراد کی تفسیر یوں کی ہے: کبھی کبھی شرعی تکالیف میں مکلفین کے لیے حرج وضرر ظاہر ہوتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ ان کے مصالح فوت ہوگئے ہیں جیسے شراب کا پینا، اس کی خرید وفروخت کا حرام ہونا لیکن غور وفکر کرنے والا جب ان تشریعات پر غور کرتا ہے تو انجام کار ان کے مصالح اس پر ظاہر ہوجاتے ہیں، لیکن کیا یہ رائے اس بات سے مانع ہے کہ آجل سے مراد آخرت لی جائے؟

حقیقت یہ ہے کہ شریعت کے مقاصد میں دنیا وآخرت دونوں کے مصالح داخل ہیں، لہذا یہ رائے اس سے مانع نہیں ہوسکتی ہے کہ آجل سے مراد آخرت لی جائے۔

اس لیے کہ مقاصد تو مصالح ہی ہیں اور مصالح نیک اعمال کا ثمرہ ہے اور اعمال کا ثمرہ کبھی دنیا میں ملتا ہے، کبھی آخرت میں ملتا ہے، اس لیے ان کا یہ کہنا کہ شرائع لوگوں کے لیے آخرت میں ان کے طرز زندگی کو متعین نہیں کرتے ہیں، بے موقع بات ہے کیونکہ تشریع کا مقصد دنیا یا آخرت کے مصالح کی تکمیل ہے۔

لہذا یہ ضروری ہے کہ عمل وسعی دنیا میں ہو لیکن مصلحت جو عمل کا ثمرہ اور اس کا نتیجہ ہے، اس کا دنیا میں ہونا ضروری نہیں ہے۔ قرآن میں ہے:

"من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلا ها

---

(۱) دیکھئے: ہمارے استاذ شیخ محمد انیس عبادہ کی کتاب مقاصد الشریعۃ، ص ۹۱۸۔

(۲) یہ محمد طاہر بن عاشور ہیں جامعہ الزیتونہ کے شیخ ہیں ان کی ایک کتاب مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ کے نام سے تونس میں طبع ہوئی ہے ناشر مکتبۃ الاستقامۃ بسوق العطارین ہے۔

مذموما مدحوراً" (۱)۔

(جو کوئی دنیا کی نیت رکھے گا ہم اس کو دنیا میں سے جتنا چاہیں گے، جس کے واسطے چاہیں گے، فوراً ہی دے دیں گے، پھر ہم اس کے لئے جہنم رکھیں گے، اس میں وہ بدحال اور راندہ ہو کر داخل ہوگا)۔

"ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئک کان سعيهم مشکوراً" (۲)۔

(اور جو کوئی آخرت کی نیت رکھے گا اور اس کے لئے کوشش بھی اس کے لائق کرے گا درانحالیکہ وہ مومن بھی ہو، سو ایسے لوگوں کی کوشش مقبول بھی ہوگی)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضروری ہے کہ آخرت کے لیے سعی تشریع کے تقاضہ کے مطابق دنیا میں ہو اور اس کی وجہ سے عامل دنیا و آخرت دونوں میں اپنے رب کے انعام کا مستحق بنے گا۔ شاطبی نے کہا ہے یہ بات تکلیف کے مصالح عاجل و آجل دونوں میں مکلف کی طرف لوٹتے ہیں، صحیح ہے (۳)، لہذا شارع کے مقاصد میں مصالح عاجلہ و آجلہ دونوں داخل ہوں گے اور یہ اس سے مانع نہیں ہے کہ شارع کے کچھ مصالح ایسے ہوں کہ غور و فکر کے بغیر ظاہر نظر میں محسوس نہ ہوں۔

وہ دلائل جن سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت کے مقاصد ہیں:

شریعت کے کچھ مقاصد ہیں اس پر ہم مختلف قسم کے دلائل سے استدلال کرتے ہیں، جیسے رسولوں کی بعثت، احکام کے ان متعلقات کا استقراء جو قرآن وسنت میں ہیں اور وہ قواعد کلیہ جن پر علماء شریعت کا اجماع ہے، اس لیے کہ یہ قواعد ان جزئیات پر حکمراں ہیں جو ان کے تحت داخل ہوتی ہیں۔

رسولوں کی بعثت: قرآن کریم میں متعدد آیات ہیں جو رسولوں کی بعثت کے مقصد کی وضاحت کرتی ہیں اور یہ بندوں پر رحم کرنا اور حق وخیر کی طرف ان کی رہنمائی کرنا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

"وما أرسلناک إلا رحمة للعالمين" (۴)۔

(اور ہم نے آپ کو دنیا جہان پر (اپنی) رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے)۔

(۱) سورہ اسراء/ ۱۸۔

(۲) سورہ اسراء/ ۱۹۔

(۳) الموافقات ۲/ ۱۲۳، طبع صبیح۔

(۴) سورہ انبیاء/ ۱۰۷۔

"يا أيها الناس قد جاء تكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤ منين"(۱)۔

(اے لوگو! بالیقین تمہارے پاس نصیحت تمہارے پروردگار کے پاس سے آ گئی ہے، اور شفاء بھی (ان بیماروں کے لئے) جوسینہ میں ہوتی ہیں اور ایمان والوں کے حق میں ہدایت اور رحمت)۔

"رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"(۲)۔

(اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بناکر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر باقی نہ رہ جائے)۔

"هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون"(۳)۔

(یہ (قرآن) لوگوں کے لئے دانشمندیوں (کا سبب) اور ہدایت (کا ذریعہ) ہے، اور یقین لانے والوں کے لئے بڑی رحمت ہے)۔

یہ آیات واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ رسولوں کی بعثت محض اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں پر رحمت ہے، چنانچہ جو شخص اس رحمت کو قبول کرے گا اور اس نعمت پر شکر ادا کرے گا وہ دنیا و آخرت میں سعادت مند ہوگا اور جو شخص اس کو رد کرے گا اور اس کا انکار کرے گا وہ دنیا و آخرت دونوں میں خسارہ میں رہے گا، یہی کھلا ہوا نقصان ہے۔ ارشاد باری ہے:

"ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار"(۴)۔

(کیا آپ نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا، جنہوں نے اللہ کی نعمتوں کے معاوضہ میں کفر کیا اور اپنی قوم کو ہلاکت کے گھر یعنی جہنم میں لا اتارا)۔

"فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكر ى فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى"(۵)۔

(۱) سورہ یونس/ ۵۷۔
(۲) سورہ نساء/ ۱۶۵۔
(۳) سورہ جاثیہ/ ۲۰۔
(۴) سورہ ابراہیم/ ۲۸۔
(۵) سورہ طہ/ ۱۲۳-۱۲۴۔

(تو جوکوئی میری ہدایت کی پیروی کرے گا وہ نہ بھٹکے گا اور نہ محروم رہے گا اور جوکوئی میری نصیحت سے اعراض رکھے گا سو اس کے لئے تنگی کا جینا ہوگا، اور قیامت کے دن ہم اسے اندھا اٹھائیں گے)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسولوں کی اتباع میں دونوں جہاں کی سعادت ہے اور ان کی مخالفت میں دنیا وآخرت کی بدبختی ہے، اس لیے رسولوں کی بعثت اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے خلق وامر میں اس کے مقاصد کی تکمیل کے لیے ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع کے کچھ مقاصد ہیں۔

احکام کے متعلقات کا استقراء:

اگر ہم قرآن وسنت میں موجود احکام کے متعلقات کا استقراء کریں تو ہم پائیں گے کہ ان سب کا مقصد ان احکام کی تشریع سے شارع کے مقاصد کی تکمیل کرنا ہے۔

اول: قرآن میں مذکور مقاصد:

۱- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون" (۱)۔

(بے شک اللہ عدل اور حسن سلوک کا اور اہل قرابت کو دیتے رہنے کا حکم دیتا ہے، اور کھلی برائی سے اور مطلق برائی سے اور ظلم (وسرکشی) سے ممانعت کرتا ہے، وہ تمہیں (یہ) پند دیتا ہے، اس لئے کہ تم نصیحت قبول کرو)۔

دو چیزوں یا دو شخصوں کے درمیان عدل کی حقیقت کسی بھی معاملہ میں ان دونوں کے درمیان موازنہ وبرابری کرنا ہے، لہذا مقصد یہ ہے کہ ہر چیز میں افراط وتفریط کے درمیان رہا جائے اور میانہ روی کی رعایت کی جائے، چنانچہ لوگوں کے درمیان عدل قائم کرنا شارع کا مقصود ہے، جس عدل کا حکم دیا گیا ہے اس کے مفہوم مخالف یعنی فحشاء، منکر اور بغی سے ممانعت کی صراحت آیت میں ہے، اس سے یہ مفہوم اور واضح ہوجاتا ہے۔ یہی تین چیزیں ان تمام مفاسد کی بنیاد ہیں جو لوگوں کے سعادت کی تکمیل میں رکاوٹ بنتی ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس آیت کے بارے میں کہا قرآن کریم میں یہ خیر وشر کی

---

(۱) سورۂ نحل / ۹۰۔

سب سے جامع آیت ہے، اگر قرآن میں اس آیت کے علاوہ کوئی دوسری آیت نہ ہوتی تو یہ آیت ہر چیز کی وضاحت اور ہدایت کے لیے کافی ہوتی، اسی مفہوم میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"إن اللّٰه يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"(۱)۔

(اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو، تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم"(۲)۔

(اے ایمان والو! اللہ اور رسول کو لبیک کہو جب کہ وہ (یعنی رسول) تم کو تمہاری زندگی بخش چیز کی طرف بلائیں)۔

رسول اللہ ﷺ جس چیز کی دعوت دے رہے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو زندگی کا سبب قرار دے رہا ہے اور اس سے مراد یہاں کامل زندگی ہے جس میں دنیا و آخرت دونوں کی زندگی داخل ہے، اس لیے کہ مطلوبہ سعادت جب تک اس کے دنیوی و اخروی دونوں حصوں میں نہ پائی جائے مکمل نہ ہوگی۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انسان کی ابدی سعادت کو اسلام کی دعوت کی اتباع اور اس کی ہدایت کی فرمانبرداری سے مربوط کیا ہے، گذشتہ آیت کی تاکید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے:

"من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون"(۳)۔

(نیک عمل جو کوئی بھی کرے گا مرد ہو یا عورت، بشرطیکہ صاحب ایمان ہو تو ہم اسے ضرور ایک پاکیزہ زندگی عطا کریں گے اور ہم انہیں ان کے اچھے کاموں کے عوض میں ضرور اجر دیں گے)۔

۴- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) سورۂ نساء/ ۵۸۔

(۲) سورہ انفال/ ۲۴۔

(۳) سورۂ نحل/ ۹۷۔

"ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألدالخصام وإذا سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد"(۱)۔

(اور لوگوں میں ایسا شخص بھی ہے کہ اس کی گفتگو جو دنیوی غرض سے اچھی معلوم ہوتی ہے اور جو اس کے دل میں ہے، اس پر وہ اللہ کو گواہ لاتا ہے، درآنحالیکہ وہ شدید ترین دشمن ہے، اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد کرے، اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے، درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسند نہیں کرتا)۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کی تنبیہ کی ہے، اس لیے کہ وہ اسلام کی ہدایت اور اس کی تعلیمات کو پکڑے رہنے کے اپنے دعووں میں جھوٹ بولتے ہیں۔ دوسری طرف اسی کے ساتھ ساتھ زمین میں فساد پھیلاتے اور کھیتی اور نسل کو ہلاک کرتے ہیں جو شارع کے خلق و امر کے مقصد کے منافی ہے، اس لئے کہ کھیتی اور نسل سے کھلواڑ کرنا سب سے اہم چیز سے کھلواڑ کرنا ہے جس پر لوگوں کی معیشت اور ان کی زندگی کا دارومدار ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کی تعلیمات پر چلنے میں سچ اور جھوٹ کی میزان احکام کی تشریع کے پس پردہ مقاصد کی محافظت نیز ان اسباب کی حفاظت کو قرار دیا ہے جن پر لوگوں کی حیات اور ان کی سعادت کا دارومدار ہے۔

۴-قرآن میں بہت سی ایسی آیات ہیں جو احکام جزئیہ کی علت کے ذیل میں مذکور ہیں، یہ آیات بھی ان جیسے احکام سے شارع کے مطلوبہ مقاصد کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر: ارشاد باری ہے:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"(۲)۔

(اللہ تمہارے حق میں سہولت چاہتا ہے، اور تمہارے حق میں دشواری نہیں چاہتا)۔

"مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم"(۳)۔

(اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے، بلکہ وہ (تو یہ) چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک صاف رکھے، اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے)۔

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۲۰۴-۲۰۵۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) سورہ مائدہ/ ۶۔

"ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب" (۱)۔

(اور تمہارے لئے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے، تا کہ تم پرہیز گار بن جاؤ)۔

شراب کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما" (۲)۔

(ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے)۔

"إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلٰوة فهل أنتم منتهون" (۳)۔

(شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے، اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آؤ گے)۔

شریعت کے احکام سے شارع کا جو مقصود ہے یہ آیات اس کی وضاحت ہمارے سامنے کرتی ہیں، اس لیے کہ لوگوں سے حرج اور تنگی کو دور کرنا، بغض وعداوت کو دور کرنا، اللہ تعالی کے ذکر اور نماز سے رکاوٹ کو دور کرنا اور ناحق جانوں کے ضیاع کو روکنا، یہ سب شارع کا مقصود ہیں، لہذا یہ آیات بتاتی ہیں کہ احکام کی تشریع سے شارع کے پیش نظر کچھ متعین مقاصد ہیں۔

دوم: احادیث میں مذکور مقاصد:

۱- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق" (۴) (ایمان کے ستر سے کچھ زائد شعبے ہیں۔ ان میں سب سے اعلیٰ لا الہ الا اللہ کی شہادت دینا اور ان میں سب سے ادنی راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے)، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے

(۱) سورہ بقرہ/۱۷۹۔

(۲) سورہ بقرہ/۲۱۹۔

(۳) سورہ مائدہ/۹۱۔

(۴) یہ حدیث سنن ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ہے۔

دین کی حقیقت کو دو کناروں کے درمیان جمع کر دیا ہے، ان دونوں میں سے اول کی ابتداء عقیدہ توحید سے کی اور اسے دوسرے کنارہ کی انتہاء تک پہنچادیا۔ یہ مقاصد عامہ کی خدمت کا سب سے اعلی نمونہ ہے، جیسے راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا، اس سے ہمیں سمجھ میں آتا ہے کہ شارع کے مقاصد مصالح کے درمیان دائر ہیں، خواہ وہ مصالح بڑے ہوں یا چھوٹے۔

اس مفہوم کی تائید آپ ﷺ سے مروی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے: "كل سلامى من الناس عليه صدقة، كل يوم تطلع فيه الشمس تعدل بين اثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته، فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة" (۱) (ہر روز جس میں آفتاب طلوع ہوتا ہے لوگوں کے ہر جوڑ پر ایک صدقہ کرنا واجب ہوتا ہے۔ دو آدمیوں کے درمیان انصاف کرنا صدقہ ہے، کسی آدمی کی سواری کے سلسلہ میں اس کی مدد کرنا، اس کو اس پر سوار کر دینا یا اس پر اس کے سامان کو رکھ دینا بھی صدقہ ہے، نیک بات صدقہ ہے۔ نماز کے لیے جاتے وقت کا ہر قدم صدقہ ہے اور راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا صدقہ ہے)۔

۲- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الخلق عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله" (۲) (ساری مخلوق اللہ تعالی کا کنبہ ہے اور اللہ تعالی کے نزدیک لوگوں میں سب سے زیادہ محبوب وہ شخص ہے جو اللہ تعالی کے کنبہ کو زیادہ نفع پہنچانے والا ہو)۔

رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالی سے انسان کے قریب ہونے اور اس سے اس کی محبت کی بنیاد اس کے بندوں کی خدمت کرنے اور ان کو نفع پہنچانے کو قرار دیا ہے اور یہ اللہ تعالی کے مقاصد کی رعایت اور لوگوں کی سعادت کی تکمیل سے ہوگا۔ یہیں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اسلام کی نظر میں کوئی نیکی اس لیے نیکی ہے کہ اس کے نتیجہ میں لوگوں کو ان کی دنیا و آخرت میں نفع پہنچتا ہے اور برائی اس لیے برائی ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان فساد کے اثرات چھوڑتی ہے، نیکی اور بدی کے بارے میں کسی مسلمان نے یہ نہیں کہا ہے کہ یہ دونوں ایسے نام ہیں کہ ان کا مستحق فعل کے ثمرات ونتائج سے قطع نظر خود فاعل کی ذات ہوتی ہے۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم اور ابوداود نے کی ہے۔ الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) اس حدیث کی روایت طبرانی نے المعجم میں اور ابویعلی نے اپنی مسند میں کی ہے۔

۳- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: 'لا ضرر ولا ضرار" (۱) (نہ نقصان اٹھانا درست ہے اور نہ کسی کو نقصان پہنچانا)، انسان کا اپنے کو یا دوسرے کو نقصان پہنچانے کی کوشش کرنا ضرر ہے اور دو آدمیوں کا ایک دوسرے کو طعن وتشنیع کرنا جس میں دونوں کو نقصان ہو ضرار ہے۔ یہ ایک بہت بڑا قاعدہ ہے، جس کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کے سامنے ضرر وفساد کی تمام راہوں کو بند فرما دیا ہے، چنانچہ اسلام کی تشریع میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس میں ان کی دنیا وآخرت کی صلاح نہ ہو۔

سوم: بعض متفق علیہ قواعد شرعیہ سے استدلال کرنا۔

پہلا قاعدہ: جن معاصی سے شارع نے منع کیا ہے ان کو صغائر وکبائر میں تقسیم کرنا اور اس تقسیم کے لحاظ سے ان پر مرتب ہونے والے گناہ میں فرق کا ہونا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ شارع کا اعلیٰ درجہ کی طاعات کی تحصیل کا مطالبہ کرنا اس کے ادنی درجہ کی تحصیل کا مطالبہ کرنے کی طرح ہے۔ اسی طرح اس کا سب سے بڑے گناہ کو دفع کرنے کا مطالبہ کرنا اس کے ادنی کو دفع کرنے کے مطالبہ کی طرح ہے، اس لئے فرق دو مطالبوں کے درمیان نہیں ہے، فرق صرف مطلوبات یعنی جلب مصالح یا دفع مفاسد کے درمیان ہے، اسی وجہ سے طاعات کو فاضل اور افضل دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، اس لئے کہ ان کے مصالح کی دو قسمیں ہیں: کامل واکمل اسی طرح معاصی کو کبیرہ واکبر کے دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، اس لئے کہ ان کے مفاسد کی دو قسمیں ہیں (۲)۔

طلب جازم میں بذات خود کوئی تفاوت نہیں ہے، حالانکہ قرآن اور صحیح احادیث کی صراحت سے یہ ثابت ہے کہ بعض برائیوں کا گناہ بڑا ہوتا ہے، اور اس کے ارتکاب کرنے والے کا گناہ مزید شدید ہو جاتا ہے، مثلاً سات ہلاک کرنے والے معاصی، جن سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ ارشاد فرمایا: "اجتنبوا السبع الموبقات قالوا یا رسول الله وما هي؟ قال الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات" (۳) (سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ نے کی ہے۔ ضرر وضرار کے مفہوم کے لیے دیکھئے: النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۳/۸۱۔

(۲) قواعد الاحکام لابن عبد السلام ۱/ ۲۲-۲۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنا، جادو کرنا، اللہ تعالیٰ نے جس جان کو حرام قرار دیا ہے اس کو ناحق قتل کرنا، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے راہ فرار اختیار کرنا اور سیدھی سادی مومن پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگانا)۔

بعض معاصی ان سے کم درجہ کے ہیں جن کو قرآن نے سیئات اور لمم کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلاً كريماً" (۱)۔

(اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہے، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کردیں گے، اور تمہیں ایک مقرر مقام پر داخل کردیں گے)۔

"الذين يجتنبون كبائر الإثم و الفواحش إلا اللمم إن ربك واسع المغفرة" (۲)۔

(وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچتے رہتے ہیں، مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہوجائیں، بے شک آپ کا پروردگار بڑی وسیع مغفرت والا ہے)۔

گذشتہ بحث سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جرم اور گناہ میں فرق معصیت کے اثر اور بندوں کو پہنچنے والے شر و فساد میں فرق کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح طاعات پر ثواب میں فرق ان کے نتائج یعنی بندوں کی طرف لوٹنے والے مصالح میں فرق کی وجہ سے ہے۔

اسی بنیاد پر علماء نے منصوص علیہ سات ہلاک کرنے والے گناہ پر ان کے مشابہ گناہ کو قیاس کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے گناہ کے مفسدہ کو منصوص علیہ کبائر کے مفاسد کے برابر پایا جیسا کہ عز الدین بن عبد السلام نے اپنے قواعد میں کہا ہے: اگر آپ صغائر و کبائر کے درمیان فرق جاننا چاہیں تو گناہ کے مفسدہ کا منصوص علیہ کبائر کے مفاسد سے موازنہ کریں، اگر وہ کبائر کے مفاسد کے سب سے کم درجہ سے بھی کم ہوتو وہ صغیرہ ہے اور اگر کبائر کے ادنیٰ مفاسد کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہوتو وہ کبیرہ ہے، پھر انہوں نے کہا: لہٰذا اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کو یا رسول اللہ ﷺ کو گالی دے یا رسولوں کی توہین کرے یا ان میں سے کسی کی تکذیب کرے یا کعبہ میں گندگی کرے یا قرآن کریم کو گندگی میں ڈالے تو یہ اکبر کبائر میں سے ہوگا، حالانکہ شریعت نے ان کے کبیرہ ہونے کی صراحت نہیں کی

---

(۱) سورۂ نساء / ۳۱۔

(۲) سورۂ شوریٰ / ۳۷۔

ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی پاک دامن عورت کو ایسے شخص کے لیے پکڑ کر روک لے جو اس سے زنا کرے یا کسی مسلمان کو ایسے شخص کے لیے پکڑ کر روک لے جو اس کو قتل کرے تو بلاشبہ اس کا مفسدہ یتیم کا مال کھانے کے مفسدہ سے بہت بڑھا ہوا ہے، حالانکہ یتیم کا مال کھانا گناہ کبیرہ ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کفار کو مسلمانوں کے پوشیدہ مقامات کی خبر دے وہ جانتا ہو کہ اس کے بتانے کی وجہ سے وہ تمام مسلمانوں کو قتل کر دیں گے، ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کر لیں گے، ان کے اموال لوٹ لیں گے، ان کی عورتوں سے زنا کریں گے، ان کے گھر برباد کر دیں گے تو اس کا ان مفاسد کا سبب بننا بلاعذر میدان جنگ سے راہ فرار اختیار کرنے کے مقابلہ میں بہت بڑا ہے، حالانکہ میدان جنگ سے بلاعذر راہ فرار اختیار کرنا گناہ کبیرہ ہے (۱)۔

اسی طریقہ سے انہوں نے بڑے مفاسد والے معاصی کو جن کے کبیرہ ہونے کی کوئی صراحت نہیں ہے، کبائر کے ساتھ لاحق کیا ہے، اور ان پر کبیرہ کا حکم لگایا ہے۔ معاصی کے درمیان یہ تقسیم اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شارع کے مقاصد مصالح کے کم یا زیادہ ہونے کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں، لہذا جیسے جیسے مصلحت عظیم ہوتی جاتی ہے اس کے حاصل کرنے کا اہتمام بھی بڑھتا جاتا ہے اور جو چیز ان کے حصول میں حائل ہو یا جس سے ان کے وجود کو خطرہ لاحق ہو اس کو ممنوع قرار دے دیا جاتا ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت آگے ذکر کی جانے والی مصالح کی تقسیم سے ہوگی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت لوگوں کے مصالح کی محافظت اور موجود یا آئندہ ہونے والے فساد کو ان سے دفع کرنے کے لیے آئی ہے اور معاصی کو صغائر و کبائر میں تقسیم کرنا ہی جمہور علماء کے نزدیک راجح مسلک ہے (۲)۔

دوسرا قاعدہ: تلافی کرنے والے امور پر مشتمل احکام میں خطاب وضع کا ثابت ہونا، اس لیے کہ مکلف بنانے کا مدار عقل و بلوغ پر ہے جیسا کہ معلوم ہے، البتہ ہر وہ عمل جو کسی بھی فرد سے سرزد ہو اگر اس سے کسی آدمی کی مصلحت فوت ہوتی ہو تو وہ عمل کی ایسے حکم وضعی کا سبب بنے گا جو اس سے متعلق ہوگا، اس لیے کہ تلافی کرنے والے امور کے مشروع ہونے کا مقصد، حقوق اللہ اور حقوق العباد کے مصالح میں سے فوت شدہ مصالح کی تلافی کرنا ہے، اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس پر تلافی کرنا واجب ہو، وہ گناہ گار بھی ہوگا، اسی طرح شریعت نے تلافی

(۱) دیکھئے: قواعد الاحکام ۱/ ۲۳۔
(۲) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۲۰۶-۲۰۹۔

میں ارادہ اور غلطی، جہل اور علم یاد رکھنے اور بھول جانے والوں کا اعتبار کیا ہے اور اسے پاگلوں اور بچوں پر بھی عائد کیا ہے۔ اس لیے علماء نے کہا ہے کہ لوگوں کے اموال کے سلسلہ میں خطاء اور عمد دونوں برابر ہیں، اس لیے کہ مال کی بربادی میں دونوں مشترک ہیں جو ضمان کی علت ہے اگر چہ گناہ کی علت ہونے میں دونوں الگ الگ ہیں، ضمان کو مال کی بربادی کے ساتھ مربوط کرنا احکام کو ان کے اسباب کے ساتھ مربوط کرنے کے باب سے ہے۔ یہی اس عدل کا تقاضا بھی ہے جس کے بغیر مصلحت کی تکمیل نہیں ہوسکتی ہے، اسی طرح شریعت نے قتل خطاء میں قاتل کے ذمہ مقتول کی دیت واجب قرار دی ہے اور یہ مکلف ہونے پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا بچہ، مجنون اور سویا ہوا شخص جو مال تلف کریں گے اس کے ضامن ہوں گے (۱)۔

یہ ان عام شرائع میں سے ہے جن کے بغیر امت کے مصالح پورے نہیں ہوسکتے ہیں، اگر ان کو اپنی کردہ جنایات کا ضامن قرار نہ دیا جائے تو بعض لوگ دوسرے کا مال ضائع کردیں گے اور دعوی کریں گے کہ غلطی ہوگئی، ان کا ارادہ نہیں تھا، یہ گناہ اور سزا کے احکام سے مختلف ہے، کیونکہ وہ مخالفت اور بندہ کی معصیت کے تابع ہیں، اس وجہ سے شریعت نے ان کو عمداً کرنے والے اور غلطی سے کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے (۲)۔

جہاں تک شریعت کی طرف سے مکلف وغیر مکلف دونوں پر زکاۃ واجب کئے جانے کا تعلق ہے تو یہ ایک نزاعی واجتہادی مسئلہ ہے، شارع کی طرف سے دونوں کے برابر ہونے یا برابر نہ ہونے کی صراحت نہیں ہے۔ جن لوگوں نے دونوں کو برابر قرار دیا ہے انہوں نے دیکھا کہ یہ اموال کے ان حقوق میں سے ہے جن کے پائے جانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اموال کو سبب قرار دیا یعنی بجائے خود اس مال میں پایا جانے والا فقراء کا حق، خواہ اس کا مالک مکلف ہو یا غیر مکلف جیسا کہ شریعت نے اس کے مال میں اس کے جانوروں، غلاموں اور رشتہ داروں پر خرچ کرنے کو واجب دیا ہے اسی طرح اس کے مال میں فقراء ومساکین کا حق بھی رکھا ہے (۳)۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان احکام کو اور ان جیسے دوسرے احکام کو خطاب وضع کے پہلو سے ثابت کیا ہے، خواہ مکلف بنانے کے مکمل شرائط موجود ہوں یا نہ ہوں اور اس کا مقصد بندوں کے مصالح کی

---

(۱) دیکھئے: اعلام الموقعین ۲/ ۱۱۴-۱۱۵، قواعد الاحکام: ۱/ ۱۷۸، ضوابط المصلحۃ / ۸۱، از ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی، یہ ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے۔

(۲) اعلام الموقعین ۲/ ۱۱۵، قواعد الاحکام: ۱/ ۱۷۸۔

(۳) اعلام الموقعین ۲/ ۱۱۵۔

تلافی کرتا ہے اگر ایسا نہ ہوتو لوگ غلطی اور نیت نہ ہونے کے دعوے کریں گے اور اس سے لوگوں کے حقوق ومصالح ضائع ہوں گے، اس لیے شارع نے بڑے حکیمانہ اور محکم طریقہ سے ان مصالح کے تحفظ کا قصد کیا۔

تیسرا قاعدہ: معاملات کے شرائط میں اختلاف

معاملات کے صحیح ہونے کے شرائط، ان کے اوصاف اور اثرات الگ الگ ہیں، اس لیے کہ بندوں کے مصالح کی تکمیل میں ان کے طریقے الگ الگ ہیں، چنانچہ اجارہ، مساقات اور مزارعت جیسے عقود میں وقت کو متعین کرنا معتبر ہے، جبکہ نکاح میں اس کو مطلق رکھنا معتبر ہے، اس لیے کہ ان عقود کی مصلحت کے حصول کا ایک طریقہ وقت کی تعیین ہے اور عقد نکاح اس کے برخلاف ہے، اس لیے کہ عقد نکاح میں وقت کی تعیین اس کے مقصود کے منافی ہے، اس کا مقصد نسل کی حفاظت ہے، اسی طرح جو چیز موجود نہ ہو اس کی فروخت اور اس کے اجارہ کو ممنوع قرار دیا گیا، کیونکہ اس میں دھوکہ ہے، ان کے علاوہ عقود میں بھی قسم قسم کا اختلاف ہے، اس لیے کہ ہر عقد سے کسی متعین مصلحت کی تکمیل مقصود ہوتی ہے جیسا کہ اجارہ، بیع اور نکاح کی مصلحت میں ہے(۱)۔

چوتھا قاعدہ: شریعت کا لوگوں کے صالح عرف کی رعایت کرنا، چنانچہ شریعت لوگوں کے عرف کی رعایت کرتی ہے بشرطیکہ اس سے ان کو کوئی مفسدہ نہ پہنچے اور ان کی کوئی مصلحت فوت نہ ہو، اس کی دلیل شارع حکیم کا ان بہت سے احکامات کو برقرار رکھنا ہے جن کا عرف اہل عرب میں دور جاہلیت میں تھا، جیسے قسامہ، عاقلہ پر دیت کا واجب ہونا، نکاح میں کفاءت کی شرط لگانا، مضاربت اور کعبہ پر غلاف چڑھانا وغیرہ جو زمانہ جاہلیت میں پسندیدہ اور اچھی عادات اور مکارم اخلاق میں شمار ہوتا تھا(۲)، اس کو برقرار رکھنے کی تاکید رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ: ''إنما بعثت لأتمم مكام الأخلاق''(۳) (میری بعثت محض مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے ہوئی ہے)۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس سے ہمارے سامنے یہ بھی واضح ہوگیا کہ شارع حکیم نے لوگوں کے عرف وعادات کو برقرار رکھنے یا ان کو لغو قرار دینے میں لوگوں کے مصالح کے تقاضوں اور ان کی فلاح کے اسباب کو ملحوظ

---

(۱) دیکھئے: ضوابط المصلحۃ ص/ ۸۱، قواعد الاحکام ۲/ ۱۴۳۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے۔

رکھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شریعت کے احکام سے کچھ مقاصد ہیں جو شریعت کو مطلوب ہیں۔

یہ مختلف قسم کے دلائل ہمیں یقین دلاتے ہیں کہ شارع کے کچھ مقاصد واہداف ہیں جو ان کے احکام کی اتباع کے ذریعہ تکمیل پاتے ہیں، علماء سابقین نے جب فقہ کے تمام ابواب میں جزئی، کلی، عمومی، مطلق اور مقید نصوص پر بحث کی تو وہ اس نتیجہ تک پہنچے کہ یہ سب کے سب شارع کے مقاصد کی حفاظت کے گرد گھومتے ہیں۔

اسی وجہ سے امام غزالی نے کہا: یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ جان، عقل، شرم گاہ اور مال کی حفاظت شریعت میں مقصود ہے (۱)۔

العز بن عبدالسلام نے کہا: معلوم ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر اس تصرف کو مشروع قرار دیا ہے جس سے اس کے مقاصد حاصل ہوں اور اس کے مصالح پورے ہوں، اگر مصلحت تمام تصرفات میں عام ہو تو وہ مصلحت ہر تصرف میں مشروع ہوگی اور اگر بعض تصرفات کے ساتھ خاص ہو تو جس کے ساتھ خاص ہے اس میں مشروع ہوگی اور جس کے ساتھ خاص نہیں ہے اس میں مشروع نہ ہوگی، بلکہ بعض ابواب میں کبھی ایسی شرط لگائی جاتی ہے جو دوسرے میں اس کو باطل کرنے والی ہوتی ہے اور یہ دونوں بابوں کی مصلحت کے پیش نظر ہوتا ہے (۲)۔

شاطبی نے الموافقات میں کہا ہے: احکام صرف دنیا وآخرت میں بندوں کے مصالح کے لیے شارع کے منشا کے مطابق اور اس کی مقرر کردہ حد کے مطابق وضع کئے گئے ہیں۔ بندوں کی خواہشات کے تقاضوں کے مطابق نہیں، لہٰذا بندہ خود مصالح کو حاصل نہیں کرسکتا جب تک شریعت اس کے لیے ان کو حاصل نہ کرے (۳)۔

احکام میں آمدی نے صراحت کی ہے کہ احکام بندوں کے مقاصد کے لیے مشروع ہیں، انہوں نے اس سلسلہ میں مخالفین کا رد بھی کیا ہے۔

نبراس العقول میں ہے: (۴) یہ بات بعید ہے کہ اس میں کسی کو اختلاف ہو کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے، وہ حکمت کے بغیر کوئی کام نہیں کرتا ہے، کسی غرض کے بغیر کوئی حکم مشروع نہیں کرتا ہے۔ اس معنی میں نہیں کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کو آمادہ کرنے والی ہو اور وہ کسی کی مدد سے کسی کام کی تکمیل کرنے والا سمجھا جائے، بلکہ اس معنی میں کہ یہ ایک ایسی

---

(۱) شفاء الغلیل / ۱۰۳۔

(۲) قواعد الاحکام ۲/ ۳۳۔

(۳) الموافقات / ۱۲۔

(۴) دیکھئے: نبراس العقول / ص ۲۴۳، ۳۲۶، ۳۳۴، للشیخ عیسیٰ منوف، نیز دیکھئے: مقاصد الشریعۃ للشیخ محمد انیس عبادہ / ۱۰۔

غایت اور ایک ایسی حکمت ہے جو اس کے فعل اور حکم پر مرتب ہوتی ہے، حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص نے جس طرح احکام کو امر ونہی کی صورت میں ثابت کیا ہے، اسی طرح ان نصوص ہی نے ان احکام کے ساتھ ان حکمتوں اور مصالح کو بھی بیان کیا ہے جن کی وجہ سے وہ احکام مشروع ہوئے ہیں، چنانچہ جس فعل کا حکم دیا گیا ہے، اس کو کرنے کا حکم اس کے کرنے پر مرتب ہونے والی مصلحت کو حاصل کرنے کے لیے دیا گیا ہے، اور ممنوع کے ارتکاب سے اس پر مرتب ہونے والے مفاسد کو دفع کرنے کے لئے روکا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مصالح کا اعتبار کرنا اور مفاسد کو دفع کرنا واجب ہے، اس لیے کہ احکام اسی کے لیے مشروع ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ احکام کی تشریع سے شارع کے کچھ مقاصد ہیں تو اعمال میں ان مقاصد کی رعایت ضروری ہوگی ورنہ وہ شارع کی نظر میں معتبر نہ ہوں گے، اس لیے بہتر ہوگا کہ آئندہ مبحث میں شارع کے قصد کے منافی عمل کے باطل ہونے کو بیان کیا جائے۔ اب ہم پہلے مبحث کو ختم کرتے ہیں۔

دوسرا مبحث: اس بات کا بیان کہ شارع کے قصد کے منافی کوئی عمل باطل ہے

یہ بات معلوم ہے کہ شریعت کے وضع سے شارع کا مقصد مکلف کو اپنے احکام کا پابند بنانا ہے تاکہ وہ اس کے ذریعہ اپنی خواہشات کے دواعی سے باہر نکل سکے، یہاں تک کہ وہ اپنے اختیار سے بھی اس طرح اللہ کا بندہ بنے جیسا کہ وہ اضطراری طور پر اس کا بندہ ہے(۱)۔ اس سلسلہ میں دلائل موجود ہیں جن کا ذکر تشریع سے شارع کے مقاصد کے اثبات میں گذرا، اسی طرح خواہشات کی اتباع کی مذمت میں بھی قرآنی نصوص اور احادیث نبوی موجود ہیں۔ تجربات اور عرف وعادات سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہشات کی اتباع کرنا، اغراض کے ساتھ چلنا، بغیر کسی قید کے خواہشات کے پیچھے دوڑنا لامحالہ خانہ جنگی، قتل وقتال اور کھیتی اور نسل کی ہلاکت کا سبب ہوتا ہے جو شارع کے مقاصد کے خلاف ہے، چنانچہ خواہشات کی اتباع کی مذمت پر نقل اور عقل سلیم دونوں متفق ہیں (۲)۔

اور جب معاملہ ایسا ہے تو کسی کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ شریعت کے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ بندوں کی خواہشات اور ان کے مقاصد کے تقاضوں کے مطابق مقرر ہوئی ہے، وجوب اور تحریم دونوں کا خواہش کی اتباع کے تقاضے کے خلاف ہونا تو ظاہر ہے، اس لیے کہ وہ اس کہنے کے درجہ میں ہے کہ ایسا کرو، اس میں تمہاری

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۱۴۰، طبع صبیح۔

(۲) حوالہ سابق۔

کوئی غرض ہو یا نہ ہو اور ایسا مت کرو، اس میں تمہاری کوئی غرض ہو یا نہ ہو، اگر کسی اتفاق کے نتیجہ میں اس میں امر یا نہی کے تقاضے کے مطابق مکلّف کی کوئی غرض یا کوئی خواہش پائی بھی گئی تو یہ عارضی ہوگی، اصلی نہ ہوگی (۱)۔

لیکن دوسری اقسام (مباح، مکروہ غیرہ) اگر چہ بظاہر مکلّف کے اختیار میں ہیں لیکن وہ اس کے اختیار میں شارع کے داخل کرنے سے ہیں، لہٰذا ان کی بنیاد بھی بندہ کو اس کے اختیار سے نکالنا ہی ہے، اس لیے کہ وہ مثلاً اباحت کے حکم کو رفع کرسکتا ہے یا اس کو بدل سکتا ہے مگر اس کے دائرہ سے نکل نہیں سکتا ہے، اگر کسی چیز پر ہر طرف سے خواہشات اور اغراض کا غلبہ ہوجائے تو اس کا نتیجہ نظام کی بربادی کی صورت میں نکلے گا، اسی لیے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولو اتبع الحق أهواء هم لفسدت السمٰوات والأرض ومن فيهن" (۲)۔

(اور اگر (دین) حق کہیں ان لوگوں کی خواہشوں کا تابع ہوجاتا تو آسمان و زمین اور جو ان میں (آباد) ہیں، سب تباہ ہوجاتے)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے تین ہلاک کرنے والی چیزوں کے ضمن میں اس خواہش کا بھی ذکر فرمایا ہے جس کی اتباع کی جائے، لہٰذا مباح کا مباح ہونا مکلّف کے اختیار میں صرف اس حیثیت سے داخل ہوتا ہے کہ یہ شارع کا فیصلہ ہے، اس لیے اس کا اختیار بھی شارع کے وضع کے تابع ہوگا اور اس کی غرض شرعی اجازت سے ماخوذ ہوگی (۳)۔

اس موقع پر کہا جاسکتا ہے کہ شرائع کی وضع یا تو عبث و بیکار ہوگی یا حکمت کی وجہ سے ہوگی، اوّل بالاتفاق باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً" (۴)۔

(ہاں تو کیا تمہارا خیال تھا کہ ہم نے تمہیں یوں ہی بلا مقصد پیدا کردیا ہے)۔

"وماخلقنا السمٰوٰت والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق" (۵)۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) سورہ مؤمنون/ ۷۱۔

(۳) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۱۲۲-۱۲۳۔

(۴) سورہ مؤمنون/ ۱۱۵۔

(۵) سورہ دخان/ ۳۸-۳۹۔

(اور آسمان اور زمین اور جو ان کے درمیان ہے، یہ سب ہم نے یوں ہی خواہ مخواہ نہیں بناڈالا، ہم نے ان کو کسی حکمت ہی سے بنایا ہے)۔

اور اگر کسی حکمت ومصلحت کی وجہ سے ہو تو وہ یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹے گی یا بندوں کی طرف، اللہ تعالیٰ کی طرف اس کا لوٹنا محال ہے، اس لیے کہ وہ دونوں جہاں سے بے نیاز ہے، لہٰذا اس کی طرف مصالح کا لوٹنا محال ہوگا جیسا کہ علم کلام میں بیان کیا گیا ہے، لہٰذا صرف بندوں کی طرف اس کا لوٹنا باقی رہ گیا اور یہ ان کے مقاصد کے تقاضے کے مطابق ہوگا، اس لیے کہ ہر عقل مند صرف اپنی مصلحت اور دنیا وآخرت میں اپنی خواہش کے موافق چیز ہی چاہتا ہے اور شریعت مکلف بنانے کے ضمن میں ان کی یہ ضرورت پوری کرتی ہے تو پھر اس بات کی نفی کیسی کی جاسکتی ہے کہ شرائع بندوں کے مقاصد اور ان کی خواہشات کے دواعی کے موافق مقرر ہوئے ہیں (۱)، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ شریعت کی وضع بندوں کے مصالح کے لیے ہے تو یہ ان کی طرف شارع کے حکم اور اس کی مقرر کردہ حد کے مطابق لوٹیں گے کہ ان کی خواہشات کے تقاضوں کے مطابق، اسی وجہ سے تکالیف شرعیہ نفس پر بوجھ ہوتی ہیں، اس کی گواہی احساس، عرف وعادت اور تجربات دیں گے، اس لیے کہ اوامر ونواہی انسان کو اس کی طبیعت کے دواعی اور اغراض سے نکالنے والے ہیں، تاکہ وہ مشروع حد کا پابند بن سکے، یہی مقصود ہے اور یہی خواہشات واغراض کی مخالفت ہے (۲)۔

البتہ یہ بات کہ تکلیف کے مصالح دنیا وآخرت میں مکلف کی طرف لوٹتے ہیں، صحیح ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا ان کو حاصل کرنا شریعت کی حدود سے باہر ہو، لہٰذا اس کلام میں اور گذشتہ بحث میں کوئی تعارض اور تضاد نہیں ہے، اس لیے کہ گذشتہ بحث میں غرض کا ثبوت اس حیثیت سے ہے کہ شارع نے اس کو ثابت کیا ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ وہ خواہشات کا مقتضی ہے اور یہی مقصود ہے (۳)۔

جب شریعت کی وضع اس لیے ہوئی ہے کہ وہ میزان ہو، اس کی کسوٹی پر تمام حالات میں مکلفین کے اعمال کو پرکھا جائے اور ان احکام میں شارع کے کچھ متعین مقاصد ہیں یعنی دونوں جہاں سے متعلق مصالح کا حصول اور مفاسد کا ازالہ تو ان مصالح میں سے کوئی بھی مصلحت صرف شریعت کے طریقے سے اور اس کی تکالیف کے ضمن میں

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۱۲۳۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) دیکھئے: حوالہ سابق ۲/ ۱۲۳۔

ہی حاصل ہوسکتی ہے۔

لہٰذا اگر مکلف شرع کے حکم کے خلاف عمل کرے تو اس کا عمل شارع کے مقصد کے منافی سمجھا جائے گا اور تشریع سے شارع کا جو مقصد ہے اس کے خلاف جو بھی عمل ہو، باطل سمجھا جائے گا اور وہ نہ تو قبول کئے جانے کے لائق ہوگا نہ اس پر کوئی ثواب ہی ملے گا(۱)۔

شریعت کے منافی عمل کا باطل ہونا تو ظاہر ہے، اس لیے کہ مشروعات صرف مصالح کی تحصیل اور مفاسد کو دفع کرنے کے لیے وضع کئے گئے ہیں اور اگر مکلف اپنے کسی بھی فعل میں اس کی مخالفت کرے گا تو ان افعال میں جن میں وہ مخالفت کرے گا کسی مصلحت کا حصول یا کسی مفسدہ کا دفع نہیں ہوگا، اس لیے کہ حکم شریعت کے آنے سے پہلے کسی فعل کا کرنا اور نہ کرنا یکساں ہے، کیونکہ اس میں نہ حسن ہے نہ قبح ہے جیسا کہ مقدمہ میں افعال کے متعلقات پر گفتگو کے ضمن میں گذرا۔

جب شارع ایک جیسی دو چیزوں میں سے کسی ایک کو مصلحت کے لئے اور دوسری کو مفسدہ کے لئے متعین کردے تو یہ اس طریقہ کا بیان ہوگا جس کے ذریعہ مصلحت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ شارع نے اس کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی، اسی طرح کسی چیز کو مفسدہ کے لئے متعین کرنے کی صورت میں شارع کی طرف سے اس سبب کا بیان ہوتا ہے جس کے ذریعہ مفسدہ پیش آتا ہے، اس وجہ سے شارع بندوں پر مہربانی کرتے ہوئے اس کو ممنوع قرار دیتا ہے۔

اگر بندہ بعینہٖ اس چیز کا قصد کرے جس کا قصد شارع نے اجازت دے کر کیا ہے تو وہ پوری طرح مصلحت کی وجہ کا قصد کرے گا اور وہ اس لائق ہوگا کہ اس کو مصلحت حاصل ہوجائے، اس کے برعکس اگر وہ شارع کے قصد کے خلاف قصد کرے تو اس قصد میں شریعت کی نقطۂ نظر سے نہ مصلحت حاصل ہوگی نہ مفسدہ کا ازالہ ہوگا(۲)۔

مکلف کا وہ عمل جو شریعت کے حکم کے خلاف ہو شارع کے قصد کے منافی سمجھا جائے گا، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

اول: مشروع کو کرنے والا مکلف اس حیثیت سے کہ شارع نے اس کا قصد نہیں کیا ہے، درحقیقت غیر

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۲۳، دیکھئے: جامع العلوم والحکم/ ۵۱-۵۲۔

(۲) دیکھئے: جامع العلوم والحکم/ ۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، إعلام الموقعین ۳/ ۸۳، ۲/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الموافقات ۲/ ۳۳۴۔

مشروع کا کرنے والا ہوگا، اس لیے کہ شارع نے اس کو صرف ایسے امر کے لئے مشروع کیا جس کا مقصد معلوم ہے اور جب مکلف اس معلوم امر کے علاوہ کا قصد کرے گا تو اس مشروع کو کرنے والا بالکل نہ ہوگا اور جب اس کو نہیں کرے گا تو اس کرنے میں وہ شارع کی مخالفت کرنے والا ہوگا، کیونکہ وہ اس چیز کے علاوہ کا کرنے والا ہوا جس کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح وہ اس چیز کا چھوڑنے والا قرار پائے گا جس کا اسے حکم دیا گیا ہے اور بلاشبہ یہ شریعت کے منافی ہے۔

دوم: اگر مکلف کا قصد شارع کے قصد کے خلاف ہوگا تو مکلف شارع کے قصد کو مہمل قرار دینے والا اور اس کو مقصود اور معتبر قرار دینے والا ہوگا، جس کو شارع نے مہمل قرار دیا ہے اس لیے کہ شارع اس چیز کا قصد کرے گا جس کو حسن سمجھے گا اور مخالف مکلف کے نزدیک حسن نہیں ہوگا اور جس کو شارع حسن نہیں سمجھے گا وہ اس کے نزدیک حسن ہوگا، یہ واضح طور پر شریعت سے متضاد ہے۔

سوم: مکلف کو امر و نہی میں صرف اس اعتبار سے اعمال کا مکلف بنایا گیا ہے کہ وہ شارع کو مقصود ہیں اور جب مکلف اس کے علاوہ کا قصد کرے گا تو اس کی غرض شارع کے قصد کو وسائل بنانا ہوگی نہ کہ مقاصد، اس لئے کہ اس نے شارع کے قصد کا ارادہ ہی نہیں کیا ہے بلکہ شارع کے احکام کو اس نے اپنی اغراض کے حصول کے لیے تیار شدہ آلہ کی طرح استعمال کیا ہے، جیسے ریا کاری کرنے والا نیک اعمال کو لوگوں کا مال حاصل کرنے کے لیے سیڑھی بناتا ہے، دنیا میں سارے مفاسد اسی طریقہ سے آتے ہیں، یہ بالکل ظاہر ہے، اس لیے کہ کوئی زمانہ ایسی جماعت سے خالی نہیں رہتا ہے جو دین کو ان غیر مشروع اغراض و مصالح کے حصول کا ذریعہ بناتی ہے جو احکام شرع کا مقصد نہیں ہوتے یا ان کو محض دنیوی نقصان کے ازالہ کے لئے ڈھال کے طور پر استعمال کرتی ہے (۱)۔

چہارم: کتاب وسنت میں ایسی نصوص موجود ہیں جو اس بطلان کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ماتولی ونصله جهنم وساء ت مصیراً" (۲)۔

(اور جو کوئی بعد اس کے کہ اس پر (راہ) ہدایت کھل چکی، رسول کی مخالفت کرے گا اور مؤمنین کے راستہ

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۳۳۴، الفروق للقرافی فرق ۵۸، ۲/ ۳۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۵۔

کے علاوہ (کسی راستہ کی) پیروی کرے گا، ہم اسے کرنے دیں گے جو کچھ وہ کرتا ہے اور پھر ہم اسے جہنم میں جھونکیں گے اور وہ برا ٹھکانہ ہے)۔

اس کام کو کرنا جس کو رسول اللہ ﷺ نے تحصیل مصالح اور دفع مفاسد کے قصد سے نہیں کیا ہے، کھلی ہوئی مخالفت ہے اور رسول اللہ ﷺ کی ہر مخالفت آپ ﷺ کے رب کے پاس سے آپ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کے منافی ہوگی، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز کا ارشاد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اور آپ ﷺ کے بعد حکام نے کچھ طریقے جاری کئے، ان پر عمل کرنا کتاب اللہ کی تصدیق، اس کی اطاعت کی تکمیل اور اللہ کے دین کی قوت ہے، جو اس پر عمل کرے گا ہدایت یافتہ ہوگا، جو اس سے مدد طلب کرے گا اس کی مدد ہوگی اور جو ان کی مخالفت کرے گا وہ مسلمانوں کی راہ کے علاوہ کی اتباع کرنے والا ہوگا اور اللہ تعالیٰ اس کو اسی راستہ پر چھوڑ دے گا جو وہ خود اپنے لئے پسند کرے گا اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے جو بہت برا ٹھکانا ہے(۱)۔

جو نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شارع کے قصد کے منافی عمل باطل ہے، ان میں سے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء مانوى. فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه**''(۲) (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے ہر آدمی کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ نیت کرتا ہے، لہٰذا جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لیے ہوگی اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لیے ہوگی تو اس کی ہجرت اسی مقصد کے لیے ہوگی جس کے حصول کے لیے اس نے ہجرت کی ہوگی)۔

نیز آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**'' (جو شخص ہمارے اس دین میں کوئی نئی چیز پیدا کرے جو اس میں سے نہ ہو تو وہ مسترد کر دی جائے گی)، اور ایک روایت میں ہے: ''**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**''(۳) (جو شخص ایسا عمل کرے جو ہمارے عمل کے مطابق نہ ہو تو وہ قابل رد ہوگا)۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۳۳۴۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عمر بن الخطاب سے کی ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے۔ دوسری روایت مسلم کی ہے۔

یہ دونوں احادیث اسلام کے عظیم اصولوں میں سے ہیں، چنانچہ حدیث: ''إنما الأعمال بالنیات'' باطن کے اعمال کی میزان ہے اور حدیث: ''من عمل عملا لیس علیه امر نا'' ظاہر کے اعمال کی میزان ہے، لہٰذا جس طرح ہر ایسے عمل جس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا نہ ہو اس کے کرنے والے کو کوئی ثواب نہیں ملے گا، اسی طرح ہر وہ طریقہ جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے دین کے مطابق نہ ہوگا رد کر دیا جائے گا۔

آخری حدیث صراحت کے ساتھ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر وہ عمل جو شارع کے مطابق نہ ہو قابل رد ہوگا اور شارع کے امر سے مراد اس کا دین اور اس کی شریعت ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ تمام عمل کرنے والوں کے اعمال شریعت کے احکام کے تحت ہوں اور شریعت کے احکام اپنے امر و نہی کے ذریعہ ان پر حاکم ہوں، اس طرح اگر کسی کا عمل شریعت کے احکام کے تحت اور ان کے موافق ہوگا تو وہ مقبول ہوگا اور جس کا ان کے دائرہ سے باہر ہوگا وہ قابل رد ہوگا(۱)۔

ہم گذشتہ بحثوں کی وضاحت مثالوں کے ذریعہ کریں گے:

۱- شہادتین کا اقرار کرنا، نماز پڑھنا اور ان کے علاوہ دوسری عبادات اس لیے مشروع کی گئی ہیں کہ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جائے، صرف اسی کی تعظیم و بڑائی کی جائے اور طاعت فرمانبرداری میں دل کو اعضاء کے مطابق رکھا جائے، یہی ان سے شارع کا مقصود ہے، لہٰذا اگر کوئی آدمی یہ کام دنیا کا کوئی نفع حاصل کرنے یا نقصان دور کرنے کے ارادہ سے کرے ۔ جیسے شہادتین کا اقرار اپنی جان و مال بچانے کے قصد سے کرے، دوسرا کوئی مقصد نہ ہو یا کوئی شخص دکھاوے کے لیے نماز پڑھے تاکہ اس عمل پر لوگ اس کی تعریف کریں یا اس کے ذریعہ دنیا میں کوئی مقام حاصل کرے تو یہ عمل کسی بھی درجہ میں مشروع نہ ہوگا، اس لیے کہ جس مصلحت کے لیے وہ مشروع ہوا ہے وہ حاصل نہیں ہوئی بلکہ اس عمل کا مقصود شریعت میں مطلوب مقصد کے منافی ہے۔

۲- زکاۃ کے مشروع ہونے کا مقصد مالداروں کے دلوں سے بخل کی برائی کو دفع کرنا، فقراء کے دلوں کو حسد کی گندگی سے پاک کرنا، مساکین کو نفع پہنچانا اور ہلاکت کے قریب پہنچ جانے والی جانوں کو زندگی بخشنا ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص سال کے آخر میں اپنے اوپر زکاۃ کے واجب ہونے سے راہ فرار اختیار کرنے کے لیے اپنا مال ہبہ کر دے پھر سال گذرنے کے بعد اس کو واپس لے لے تو اس طرح کے عمل میں بخل کی صفت کی تقویت اور حسد

---

(۱) دیکھئے: جامع العلوم والحکم ۱/ ۵۱-۵۲، ۱۰-۱۱، شرح النووی علی مسلم ۱۳/ ۵۳، ۵۔

میں اضافہ ہوگا اور مساکین کو نفع پہنچانے کی مصلحت فوت ہو جائے گی، لہذا یہ عمل شارع کے قصد کے منافی ہوگا اور یہ بات معلوم ہے کہ یہ وہ ہبہ نہیں ہے جس کو شارع نے مندوب قرار دیا ہے، اس لیے کہ ہبہ کا مقصد اس شخص کو نفع پہنچانا، اس پر احسان کرنا اور اس کے لئے آسانی پیدا کرنا ہوتا ہے جس کو ہبہ کیا جائے خواہ وہ مالدار یا محتاج۔ یہ عمل بھی شارع کے مقصود کے منافی ہے، اس وجہ سے یہ غیر شرعیت کو منہدم کرنے والا ہوگا۔

۳-خلع کے مشروع ہونے کا مقصد ممنوع عمل میں مبتلا ہوجانے کے اندیشہ سے عورت کو موقع دینا ہے کہ وہ اپنی خواہش سے شوہر سے اپنی عصمت خرید سکے، ممنوع عمل یہ ہے کہ وہ دونوں نکاح میں حدود اللہ پر قائم نہ رہ سکیں۔

یہ ایک شرعی مقصد ہے جو مصلحت کے مطابق ہے، نہ فی الحال اس میں کوئی فساد ہے نہ آئندہ۔ اب اگر شوہر اس کو ضرر پہنچائے تا کہ وہ اس کو معاوضہ دے کر اپنی جان چھڑا لے، تو جس وقت وہ اس کو ناحق ضرر پہنچائے گا، غیر مشروع عمل کرے گا، کیونکہ وہ ضرر پہنچائے بغیر اس سے علاحدہ ہونے پر قادر ہے، لہذا اس حالت میں معاوضہ ادا کر کے علاحدگی اختیار کرنا خوش اسلوبی سے چھوڑ دینے کا مصداق نہ ہوا، اس لئے کہ یہ ایک مجبور کا فدیہ ہوگا، اگر چہ مجبوری کی وجہ سے ضرر سے بچنے کے لیے عورت کا یہ عمل جائز ہوگا لیکن شوہر کے لئے یہ ناجائز ہی رہے گا، کیونکہ فدیہ سے شارع کا جو مقصود ہے یہ اس کے منافی ہے (۱)۔

۴-حد زنا کی مشروعیت سے شارع کا مقصد نسل کی مصلحت کی حفاظت ہے، اسی وجہ سے شریعت نے اس کی بہت سخت بدنی سزا مقرر کی ہے، جس میں کسی قسم کی ہمدردی نہیں ہے تا کہ یہ جرم سے روکنے والی ہو، اس کو مالی سزا سے بدلنا سرے سے ہی قابل رد ہوگا اور ایسے معاوضہ سے ملکیت منتقل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ یہ شریعت کے احکام میں معروف نہیں ہے اور شارع کے قصد کے منافی ہے، اس کی دلیل آپ ﷺ سے مروی مندرجہ ذیل حدیث ہے: **"أن ابني كان عسيفا على فلان فزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة و خادم فقال النبي ﷺ: المائة الشاة و الخادم رد عليك، و على ابنك مائة جلدة و تغريب عام"** (۲) (کسی نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ میرا لڑکا فلاں شخص کے یہاں مزدوری کرتا تھا۔ اس کی بیوی سے زنا کر لیا تو کیا میں اس کی طرف سے ایک سو بکری اور ایک خادم فدیہ میں دے سکتا ہوں، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: سو بکری اور

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۱۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات، جامع العلوم والحکم / ۵۲۔

(۲) دیکھئے: جامع العلوم والحکم / ۵۴، شرح النووی علی مسلم ۱۳/ ۹، ۴۰، ۵۰، طبع المصریہ ازہر۔

خادم تو تجھے واپس ملیں گے اور تیرے بیٹے کو سو کوڑوں اور ایک سال کی جلا وطنی ملے گی)۔

اس لیے کہ زنا جیسے جرم میں مالی سزا دینے سے شارع کے حکم کی مخالفت ہوگی اور نسل کی حفاظت کی مصلحت سے جو مقصود ہے وہ پورا نہ ہوگا۔

اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مکلف کے عمل سے یا تو خالص اللہ تعالیٰ کی رضا مقصود ہوگی، تو ایسی صورت میں اس کا یہ عمل اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبول کئے جانے کے لائق ہوگا جو تکلیفی اعمال سے مقصود ہے، یا اس سے اللہ کی مرضی کے علاوہ کچھ اور مقصود ہوگا ایسی صورت میں تو یہ عمل قابل رد ہوگا، قبولیت کے لائق نہ ہوگا، نہ اس پر کوئی ثواب ملے گا اگر چہ دیکھنے میں کتنا ہی اچھا ہو۔ اس کی تفصیل گذر چکی۔

ایک تیسری قسم بھی ہے یعنی وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے غیر دونوں کے لیے عمل کرے تو یہ نہ خالص اللہ تعالیٰ کے لیے ہوگا، نہ خالص غیر اللہ کے لیے ہوگا اب اس کا حکم کیا ہوگا؟ کیا یہ پورا عمل ہی باطل ہو جائے گا؟ یا جو جو غیر اللہ کے لیے ہوگا وہ باطل ہوگا اور جو اللہ کے لیے ہوگا وہ قابل قبول ہوگا؟

ہم اس کا جواب دے رہے ہیں، اس قسم کے تحت تین انواع ہیں:

اوّل: عمل کا پہلا محرک اخلاص ہو، پھر اس میں ریا شامل ہو جائے اور عمل کے دوران غیر اللہ کا ارادہ کر لیا جائے تو اس صورت میں پہلے محرک کا اعتبار کیا جائے گا جب تک کہ عمل کرنے والا غیر اللہ کے لیے پختہ ارادہ کر کے اس کو منسوخ نہ کر دے، ایسی صورت میں اس کا حکم عبادت کے دوران نیت کے ختم کر دینے کے حکم کی طرح ہوگا۔

دوم: اس کے برعکس ہو، یعنی پہلی آمادہ کرنے والی چیز غیر اللہ کے لیے ہو پھر اس کو اللہ تعالیٰ کے لیے نیت کے بدلنے کا خیال آجائے تو اس صورت میں جو عمل گذر چکا اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نیت کے بدلنے کے وقت سے اس کا اعتبار کیا جائے گا پھر اگر ایسی عبادت ہو کہ اس کے اول حصہ کے صحیح ہوئے بغیر اس کا آخری حصہ صحیح نہ ہو سکتا ہو تو اعادہ واجب ہوگا، جیسے نماز ورنہ واجب نہ ہوگا جیسے کوئی غیر اللہ کے لیے احرام باندھے پھر وقوف عرفہ کے وقت اپنی نیت کو اللہ تعالیٰ کے لیے بدل لے۔

سوم: شروع ہی سے اللہ تعالیٰ اور لوگوں کا ارادہ کرنے والا ہو فرض کے اداء کرنے کا ارادہ ہو اور لوگوں کی طرف سے شکریہ اور بدلہ کا بھی ارادہ ہو جیسے کوئی شخص اجرت پر نماز پڑھے اور اگر اس کو اجرت نہ ملے تو بھی نماز پڑھے گا لیکن وہ اللہ تعالیٰ اور اجرت دونوں کے لیے نماز پڑھے اور جیسے کوئی اس لیے حج کرے کہ اس سے فرض بھی

ساقط ہو جائے اور لوگ یہ بھی کہیں کہ فلاں نے حج کیا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص اس نیت سے زکاۃ ادا کرتا ہے تو اس صورت میں اس کی طرف سے یہ عمل قابل قبول نہ ہوگا۔ اگر ایک طرف فرض کو ساقط کرنے والی نیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس پر اعادہ واجب ہوا تو دوسری طرف اخلاص کی حقیقت جو عمل کے صحیح ہونے اور اس پر ثواب کے لیے شرط ہے، نہیں پائی گئی اور جو حکم شرط پر معلق ہو وہ شرط کے نہ ہونے پر نہیں پایا جاتا ہے۔

اس لیے کہ اخلاص معبود کی اطاعت میں قصد کو خالص کرنا ہے اور صرف اسی کا حکم دیا گیا ہے اور جب حکم اسی کا دیا گیا ہے اور اس کی تعمیل نہیں ہوئی تو فرض اس کے ذمہ باقی رہے گا(۱)۔

صریح سنت اس پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "قال الله تبارک و تعالی أنا أغني الشرکاء عن الشرک من عمل عملا أشرک فیه معي غیري ترکته و شرکه" (۲) (اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ میں تمام شرکاء سے بڑھ کر شرک سے بے نیاز ہوں، اگر کوئی شخص کوئی کام کرے اور اس میں میرے ساتھ کسی اور کو شریک کرے تو میں اس کو اس کے شریک کے ساتھ چھوڑ دیتا ہوں)۔

اللہ تعالی کے مندرجہ ذیل ارشادات کا یہی مطلب ہے:

"فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعبادة ربه أحداً" (۳)۔

(سو جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ہے، تو اسے چاہئے کہ نیک کام کرتا رہے، اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو بھی شریک نہ کرے)۔

"و ما أمروا إلا لیعبدوا الله مخلصین له الدین" (۴)۔

(حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)۔

رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو شجاعت کی خاطر یا حمیت کی خاطر یا ریاء کے لئے جنگ کرتا ہے، کہ ان میں کون سی جنگ اللہ تعالی کی راہ میں کی جانے والی جنگ قرار پائے گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "من قاتل، لتکون کلمة الله هي العلیاء، فهو في سبیل الله" (اللہ تعالی کا کلمہ بلند

---

(۱) دیکھئے: اعلام الموقعین ۲/ ۱۴۳-۱۴۴۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے دیکھئے: التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول ﷺ ۱/ ۵۷۔

(۳) سورہ کہف/ ۱۱۰۔

(۴) سورہ بینہ/ ۵۔

کرنے کے لئے جو جنگ کی جائے گی وہ اللہ تعالی کی راہ میں ہوگی)، یہاں بظاہر جنگ کی صورت تو ایک ہے لیکن اغراض ومقاصد کے اختلاف کی وجہ سے اس کی حقیقت بدل جاتی ہے، جیسے سجدہ کی صورت تو ایک ہی ہوتی ہے لیکن اگر سجدہ اللہ تعالی کے لئے ہوتو وہ ایمان ہوگا اور اگر غیر اللہ کے لئے ہوتو کفر ہوگا۔

مقاصد کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور ضمنی:

یہاں مناسب ہوگا کہ ہم مقاصد کی مندرجہ ذیل دو قسموں کی وضاحت کردیں: اصلی اور ضمنی، یعنی شارع کے احکام عادیہ اور عبادیہ میں ان کے کچھ اصلی مقاصد ہوتے ہیں اور کچھ تابع ہوتے ہیں جو ان کو مکمل کرنے والے ہوتے ہیں، مثلاً نکاح کی مشروعیت کا اصلی مقصد تناسل ہے، اس کے ساتھ سکون کی تلاش، دنیوی واخروی مصالح میں باہمی تعاون، محبت وہمدردی، عورت کے مال سے فائدہ اٹھانا، عورت کا شوہر، اس کی اولاد اور بھائیوں کا کام کردینا، عفت کی نیت کرنا، شرم گاہ کی شہوت اور آنکھ کی نظر کی وجہ سے حرام کاری میں مبتلا ہونے سے محفوظ ہونا وغیرہ ضمنی مقاصد ہیں (۱)۔

نکاح کی مشروعیت سے شارع کے یہ تمام مقاصد ہیں، ان میں سے بعض منصوص علیہ ہیں یا ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور ان میں سے بعض استقراء سے اور نصوص وقواعد سے استنباط کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں، ان تابع مقاصد میں سے جو منصوص ہیں یا مستنبط ہیں وہ اصلی مقصد کی تاکید کرنے والے اور اس کی حکمت کو قوی کرنے والے ہیں، یہ اس کی طلب اور ہمیشگی کے لیے مشروع ہیں، اس قسم کا ارادہ کرنا، شارع کے قصد کے منافی نہیں ہے، نہ عمل کو باطل کرتا ہے اگرچہ یہ ضمنی مقاصد مکلف کے مقاصد میں سے سمجھے جاتے ہیں، اس لیے کہ وہ شارع کے قصد کے تابع اور اس کی تاکید کرنے والے ہیں لیکن اگر یہ قصد شارع کے قصد کے منافی ہو جیسے متعہ اور حلالہ کے نکاح وغیرہ میں ہے تو مطلوبہ ہمیشگی کے منافی ہے، اس لیے کہ عقد نکاح میں ہمیشہ ایک ساتھ رہنے کا قصد کرنا شرعاً مطلوب ہے اور وقت مقرر کرنا شارع کے قصد کے منافی ہے، اسی وجہ سے جمہور علماء نے کہا کہ نکاح متعہ اور حلالہ باطل ہے جیسا کہ نسل کی محافظت سے متعلق مقصد میں اس کا ذکر آرہا ہے (۲)۔

یہی حال عبادات کا ہے کہ ان کا مقصد اصلی ایک معبود کی طرف متوجہ ہونا اور صرف مقام پر فائز ہونا تنہا اسی

---

(۱) اس حدیث کی روایت محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے شوکانی کی نیل الاوطار میں اور مسلم میں انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

(۲) دیکھئے: الموافقات ۲/۱۲۶، طبع صبیح، اصول الفقہ زہری ۲/۲۳۳۔

کی عبادت کرنا ہے، اس کے تابع عبادت کے کچھ دوسرے مقاصد بھی ہوتے ہیں جیسے آخرت میں بلند درجات حاصل کرنا اور عابد کا اولیاء اللہ میں ہونا وغیرہ تو اس قسم کے ضمنی مقاصد اصلی مقاصد کی تاکید کرنے والے، اس پر آمادہ کرنے والے اور ظاہر وباطن میں اس کے دوام کے متقاضی ہوتے ہیں، اس کے برخلاف اگر تابع کا قصد متبوع کے دوام کا متقاضی نہ ہو، نہ اس کی تاکید کرنے والا ہو جیسے جان ومال کی حفاظت کے مقصد سے عبادت کرنا، یا کسی کا اس لیے عبادت کرنا تاکہ وہ اس کے ذریعہ لوگوں کا کچھ مال حاصل کر سکے، یا لوگ اس کی تعظیم کریں تو ان جیسے امور کا قصد کرنا نہ تاکید کرنے والا ہے، نہ دوام کا باعث ہے، بلکہ وہ چھوڑنے یا کام نہ کرنے کے داعیہ کو قوی کرنے والا ہے، اسی وجہ سے کام کرنے والا اس کی پابندی نہیں کرتا ہے بلکہ جب تک اس کا مقصد ومطلب حاصل ہوتا رہے عمل کرتا ہے۔ اگر وہ حاصل نہ ہو تو عمل ترک کر دیتا ہے یا اس کے سلسلہ میں کوتاہی کرتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين" (۱)۔

(اور انسانوں میں سے کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو اللہ کی پرستش کنارہ پر (کھڑا ہوکر) کرتا ہے، پھر اگر اسے کوئی نفع پہنچ گیا (تو) وہ اس پر جما رہا، اور اگر (کہیں) اس پر کوئی آزمائش آ پڑی تو وہ منہ اٹھا کر واپس چل دیا، (یعنی) دنیا وآخرت (دونوں) کو کھو بیٹھا، یہی انتہائی محرومی ہے)۔

اگر اسی طرح کے کسی مقصد کے لیے عمل کیا جائے تو شارع کے قصد کے منافی ہے، اگر اس کا مقتضی بلا ارادہ تابع ہوکر حاصل ہو جائے تو یہ نقصان دہ نہ ہوگا، اس لیے کہ مقصد اصلی کی بقاء کی تاکید کرنے والے قصد کے ساتھ نکاح کرنے والے کو بھی کبھی جدائی ہو جاتی ہے اور وہ نکاح متعہ یا نکاح تحلیل کے برابر ہو جاتا ہے، اسی طرح مقصد اصلی کی تاکید کرنے والے قصد کے ساتھ عبادت کرنے والے کو جان ومال کا تحفظ حاصل ہو جاتا ہے، وہ اونچے مراتب حاصل کر لیتا ہے اور لوگ اس کی تعظیم کرتے ہیں تو وہ ریا وشہرت کے لیے عبادت کرنے والے کے برابر ہو جاتا ہے۔

لیکن دونوں میں فرق اس طرح واضح اور ظاہر ہے کہ تاکید کرنے والے ضمنی مقصد کا ارادہ کرنے والا دوام

---

(۱) سورہ حج / ۱۱۔

کے لائق ہے اور تاکید نہ کرنے والے ضمنی مقصد کا ارادہ کرنے والا عدم تسلسل کے لائق ہے (۱)۔

گذشتہ بحث سے ہمارے سامنے یہ واضح ہوگیا کہ اللہ کی طرف سے احکام کی تشریع کے کچھ مقاصد ہیں اور اعمال کے صحیح اور مقبول ہونے اور اس پر ثواب حاصل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مکلف کا قصد شارع کے قصد کے مطابق اور اس کے تابع ہو، اس طرح کہ شارع کا قصد حاکم ہو اور مکلف کا قصد محکوم اور تابع ہو، اگر اس کا قصد شارع کے قصد کے منافی ہوگا یا مکلف اس کو اپنے قصد کے تابع کرے گا تو اس کا عمل باطل ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر مقبول ہوگا، اس کے برخلاف اگر ایسا قصد کرے جو شارع کے قصد اصلی کی تاکید کرے اور اس کو قوت پہنچائے تو یہ عمل کے صحیح اور قابل قبول ہونے کو متاثر نہیں کرتا ہے، کیونکہ یہ تاکید کرتا اور قوت پہنچاتا ہے۔

اس مبحث کو ختم کرنے سے قبل اس مقام کا تقاضا ہے کہ ہم ایک مشہور مسئلہ کی طرف اشارہ کرتے چلیں جس میں علماء اصول کے نقطہ ہائے نظر مختلف ہیں اور اس مبحث سے اس کا بڑا گہرا تعلق ہے، یہ منہی عنہ میں نہی کے تاثیر کا مسئلہ ہے۔

منہی عنہ یا تو فعل ہوگا، یا قول ہوگا (۲) فعل جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا تقربوا الزنی" (۳) (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ)۔

"ولا تاکلوا أموالکم بینکم بالباطل" (۴) (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ)۔

قول سے مراد وہ لفظ ہے جس کو شارع نے طرفین کے درمیان ارتباط کا سبب قرار دیا ہے جیسے لفظ بیع، کفالہ، وقف، چنانچہ بیع جو کہ ایجاب وقبول ہے، بائع اور خریدار کے درمیان ارتباط ہے، اور نذر اور وقف بندہ اور اس کے رب کے درمیان ارتباط ہے۔

منہی عنہ فعل ہو تو ممانعت لذاتہ ہوگی اور اس میں یہ صلاحیت نہ ہوگی کہ کسی حکم کے لیے جو کہ نعمت ہے سبب بن سکے، الا یہ کہ کوئی خاص دلیل اس پر قائم ہوجائے کہ اس فعل کی ممانعت ایسے وصف کی وجہ سے ہے جو اس سے

(۱) گذشتہ بحثوں کے لئے دیکھئے: الموافقات ۲/ ۳۹۶-۳۹۸، إعلام الموقعین ۲/ ۳۹۷، جامع العلوم والحکم / ۵۳۔

(۲) دیکھئے: الوسیط فی اصول فقہ الحنفیہ لاحمد فہمی ابوسنہ/ ۲۱۸، طبع اول، جمع الجوامع ۱/ ۳۹۶، اصول محمد الخضری/ ۱۲۱-۱۲۲۔

(۳) سورہ اسراء/ ۳۲۔

(۴) سورہ بقرہ/ ۱۸۸۔

جدا تو ہے لیکن اس کے مجاور ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں حائضہ کی وطی سے ممانعت ہے:

"ولا تقربوھن حتی یطھرن" (۱) (اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

تو اس صورت میں حکم کے لیے اس کے سبب بننے کی صلاحیت ختم نہ ہوگی بلکہ اس پر اس کا حکم مرتب ہوگا جیسے اسی کی جنس کے ایسے فعل پر وہ مرتب ہوتا ہے جس کی اجازت ہو۔ اس وجہ سے اس سے پہلے شوہر کے لیے حلال ہونا ثابت ہوجائے گا۔ مہر مکمل ہوجائے گا، رجم کے لیے احصان ثابت ہوجائے گا۔ اس سے قذف کا احصان باطل نہ ہوگا اور اگر منہی عنہ ان اقوال میں سے کوئی قول ہو جن پر مبنی احکام کے لیے ان کو سبب قرار دینا شارع کی طرف سے ثابت ہو جن کی تعبیر تصرفات شرعیہ سے کی جاتی ہے تو اس کی تین صورتیں ہوں گی:

اول: جس محل پر قول وارد ہو اس کی ذات اس قول کو قبول نہ کرے جیسے مردار اور آزاد کی بیع وغیرہ۔

دوم: وہ اپنی ذات میں اس قول کے وارد ہونے کا محل تو ہو لیکن اس پر مرتب ہونے والا اثر حلال ہونا ہو، جیسے پھوپھی اور خالہ سے نکاح کرنا، کیونکہ عورت اپنی ذات کے لحاظ سے اس لائق ہے کہ اس پر عقد نکاح وارد ہو اور عقد کا نتیجہ یا اس پر مرتب ہونے والا اثر اس چیز کا حلال ہونا ہے جو پہلے سے حلال نہیں تھی۔

سوم: قول کا محل اس کو قبول کرنے والا ہو اور حلال ہونے کے علاوہ قول کے دوسرے اثرات ہوں جیسے ایک مجہول مدت تک کے لیے ادھار ثمن کے ساتھ جانور کی بیع، کیونکہ جانور عقد بیع کا محل ہے اور بیع کا اثر صرف انتفاع کا حلال ہونا نہیں ہے بلکہ اس کا دوسرا اثر بھی ہے اور وہ ملکیت ہے۔

پہلی اور دوسری صورت میں بالاتفاق کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔ پہلی میں محل کے نہ ہونے کی وجہ سے اور دوسری میں فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے، اس لیے کہ اثر صرف حلال ہونا ہے اور نہی کے ساتھ حلت نہیں ہوسکتی ہے، لہذا محارم سے نکاح کرنا باطل ہوگا جیسے معدوم کی بیع باطل ہے۔

تیسری صورت میں نہی قول کو اس پر مرتب ہونے والے اثر کے لیے سبب بننے سے خارج نہیں کرے گی اور یہ مثلاً بیع میں ملکیت کا ہونا ہے لیکن حرام ہونے میں اس کا اثر باقی رہے گا اور ملکیت خبیث ہوگی، اس میں طرفین پر لازم ہوگا کہ دونوں ممکن حد تک اس کو زائل کریں، اسی کا نام حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے، اسی وجہ سے ان کے نزدیک عقود کی دو قسمیں ہیں: باطل اور فاسد، اس سلسلہ میں اس سبب میں سبب ہونے کے تقاضہ اور تحریم میں نہی کے تقاضہ کی رعایت کی گئی

(۱) سورہ بقرہ/ ۲۲۲۔

ہے بشرطیکہ دونوں میں منافات نہ ہو۔

یہ حنفیہ کا طریقہ ہے۔

یہاں ان کے علاوہ دیگر علماء اصول کی ایک دوسری رائے ہے، وہ یہ ہے کہ تصرف سے نہی اس کے سبب ہونے کو مطلقاً ختم کر دیتی ہے، خواہ یہ نہی محل کے نہ ہونے کی وجہ سے ہو یا لازم رہنے والے یا جدا ہو جانے والے وصف کی وجہ سے ہو یا کسی خارج کی وجہ سے ہو، ان حضرات نے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنے کو باطل قرار دیا ہے تا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد پر عمل ہو سکے۔

"**إذا نودي للصلوٰة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**" (۱)۔

(جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے، تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف، اور خرید و فروخت چھوڑ دیا کرو)۔

جمہور متکلمین کی ایک تیسری رائے بھی ہے، وہ یہ کہ اگر تصرف سے نہی اس کی ذات یا اس کے جزء کی وجہ سے ہو یا ایسے وصف کی وجہ سے ہو جو اس کے کسی ایک جزء سے متصل ہو تو اس کے سبب ہونے کو ختم کر دیتی ہے اور اگر کسی خارج کی وجہ سے ہو تو ختم نہیں کرتی ہے، ان حضرات کے نزدیک مردار کی بیع میں جس میں مبیع کا محل ہونا مفقود ہے اور اس بیع میں جس میں ایسی شرط لگائی گئی ہو جس کی اجازت شارع نے نہ دی ہو، کوئی فرق نہ ہوگا، دونوں باطل ہوں گی، اس پر اس کا حکم مرتب نہیں ہوگا یعنی اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اس لیے کہ پہلے میں ملکیت نہیں آتی ہے اور دوسرے میں اس سے انتفاع حرام ہے، ان حضرات کے نزدیک ملکیت اور انتفاع کا حلال ہونا ایک دوسرے کے لیے لازم ہے، حنفیہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس تلازم کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد دراصل وہ اختلاف ہے جو منہی عنہ میں کسی صفت کی وجہ سے پایا جاتا ہے کہ کیا یہ اس حالت میں شارع کے قصد کے منافی سمجھا جائے گا جیسا کہ بالذات منہی عنہ میں ہے یا نہیں؟

جن حضرات کی رائے ہے کہ یہ شارع کے قصد کے منافی ہے انہوں نے ذات کی وجہ سے منہی عنہ اور صفت کی وجہ سے منہی عنہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس کے نتیجہ میں فاسد اور باطل کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اور جن کی رائے ہے کہ وہ شارع کے قصد کے منافی نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ وہ باطل نہ ہوگا اور اس پر ایسا ایسا حکم لگایا ہے جس پر بعض اثرات مرتب ہوتے ہیں، البتہ حرمت کے باقی رہنے کا اعتراف بھی کیا۔

---

(۱) سورہ جمعہ/۹۔

لہٰذا مخالفت کی وجہ سے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہ ہوگا اور جب حرمت پائی جائے گی تو مکلف کی طرف سے عمل کا قبول نہ ہونا اور اس پر ثواب کا نہ ہونا بھی لازم آئے گا، اس طرح اختلاف درحقیقت اس بات میں ہوگا کہ حرمت کے باوجود بعض دنیوی اثرات ونتائج کا مرتب ہونا ممکن ہے یا نہیں، حرمت کے ہوتے ہوئے اخروی اثرات کے مرتب نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اگر یہ بات ثابت ہے کہ احکام سے شارع کے کچھ مقاصد ہیں اور ان کے منافی عمل باطل ہے تو مقاصد کا علم ضروری ہے خاص طور پر مجتہد فقیہ کے لئے۔

تیسرا مبحث: اس بات کا بیان کہ مجتہد کو مقاصد شریعت کی معرفت حاصل کرنے اور ان ذرائع کا علم حاصل کرنے کی ضرورت ہے جن سے مقاصد کا ادراک کیا جا سکے۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اگر مکلف کے عمل کا مقصود شارع کے قصد کے منافی ہو تو وہ باطل ہوگا، اسی طرح یہ کہ شریعت بندوں کے مصالح کی تکمیل اور ان سے مفاسد کو دفع کرنے کے لیے آئی ہے اور یہ شارع کے قصد سے ہوگا، مخالفت کی حالت میں مکلف کے قصد سے نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ شریعت کی وضع مکلف کو اس کی خواہش کے داعیہ سے نکالنے اور امر ونہی کے تحت اس کو داخل کرنے کے لیے ہوئی ہے تا کہ وہ اللہ تعالیٰ کا بندہ ہو جائے۔

اور جب معاملہ ایسا ہے تو ضروری ہے کہ مکلف شارع کے مقاصد کو جانے تا کہ اس کے مقاصد شارع کے مقاصد کے تابع اور اس کے محکوم ہوں۔

مکلف یا تو مقلد ہوگا یا مجتہد ہوگا، اگر وہ عامی اور مقلد ہو تو اصل یہ ہے کہ شریعت کو اس کے ان مقاصد کی معرفت کے بغیر قبول کرے گا جن کا قصد تفصیل کے ساتھ کیا جاتا ہے، اس لیے کہ مقاصد کی معرفت علم کی ایک بہت ہی دقیق قسم ہے، اس کی تلاش وجستجو صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو علم کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوں، اچھے خاصے ذہین اور صحیح سمجھ والے ہوں۔

چنانچہ ضروری ہے کہ مقلد کا کوئی قائد ہو جو اس کی قیادت کرے، کوئی حاکم ہو جس کا حکم وہ مانے، کوئی عالم ہو جس کی اقتداء وہ کرے، عقلمند کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ یہ جانتے ہوئے کسی معاملہ میں دوسرے کی تقلید کرے کہ وہ اس معاملہ کا اہل نہیں ہے جیسا کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ مریض خود کو کسی ایسے آدمی کے حوالہ کر دے جس کے

بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ ڈاکٹر نہیں ہے الا یہ کہ اس کی عقل ماری گئی ہو(۱)۔

اور اگر مکلف مجتہد ہو، نصوص، قواعد اور مبادی سے احکام شریعت کا استنباط کرتا ہو اور ان کو صورت حال پر منطبق کرتا ہو تو اس کے لیے شریعت کے مقاصد کی معرفت ضروری ہوگی، اس لیے کہ اس کا اجتہاد ان امور میں جن کی دلالت واضح نہیں ہے، صرف اس وقت برمحل ہوگا جب یہ فرض کیا جائے کہ جو اس کے سامنے واضح ہوا ہے وہ شارع کے قصد سے زیادہ قریب اور شریعت کے دلائل سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے، نہ وہ جو دوسرے مجتہدین کے سامنے ظاہر ہوا ہے، لہٰذا اس پر اس حکم کی اتباع واجب ہوگی جو شریعت سے زیادہ قریب ہو۔

شریعت سے مجتہدین کے عمل کی پانچ قسمیں ہیں:

اوّل: ان الفاظ کے معانی کو جو کتاب وسنت میں موجود ہیں، لغوی اور شرعی استعمال کے اعتبار سے سمجھنا جس کا متقاضی فقہی استدلال ہے، اس میں اکثر کے بیان کی ذمہ داری علماء اصول نے لے لی ہے، اس قسم میں مجتہد کی لیے شریعت کے مقاصد جاننے کی ضرورت اتنی ہے کہ اس کا علم وفہم لفظ، لغوی دلالت اور شرعی استعمال سے موکد ہوجائے۔

دوم: لغت یا شرعی استعمال کے تقاضہ کے مطابق مفہوم کی درستگی کے موکد ہوجانے کے بعد وہ تحقیق کرے گا کہ جو دلائل اس کے سامنے ظاہر ہوئے ہیں اور جن کے **مدلولات** سے استفادہ میں اس نے مکمل غور وفکر کیا ہے اس کا کوئی معارض ہے یا نہیں، تاکہ اس کو یقین ہوجائے کہ وہ دلائل ان چیزوں سے محفوظ ہیں جو ان کی دلالت کو باطل کرنے والی اور ان کے **الغاء** یعنی ان کے نسخ یا ان کی تقیید یا ان کی تخصیص کی متقاضی ہیں اور جب اس کو یقین ہوجائے گا کہ **دلیل** معارض سے محفوظ ہے تو اس کو عمل میں لائے گا، اور اگر اس کا کوئی معارض پائے گا تو دونوں دلائل پر عمل کرنے کے بارے میں غور وخوض کرے گا(۲)۔

مجتہد کے لیے اس نوع میں مقاصد کی معرفت کی ضرورت پہلی نوع سے زیادہ ہے، اس لیے کہ معارض کی تلاش اور اس کے مناسب مقام میں اس کی تلاش کا محرک اس کے سامنے موجود **دلیل** پر غور وفکر کے اعتبار سے

---

(۱) دیکھئے: الاعتصام ۲/۳ ۵۲، حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۳۶-۱۳۷، مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ لابن عاشور/ص ۱۲، نیز دیکھئے تنقیح الفصول للقرافی/ ۱۹۷۔

(۲) قواعد الاحکام ۲/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مقاصد الشریعہ لابن عاشور/ ۱۲، جمع الجوامع بحاشیہ العطار ۱/۲/ ۴۰۰، اور اس کے بعد کے صفحات، الاحکام للآمدی ۴/ ۲۵ ۳، اصول الخضری/ ۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

قوی یا ضعیف ہوگا اور اسی کے بقدر وہ یہ سمجھ سکے گا کہ یہ دلیل شارع کا مقصود ہونے کے لئے غیر مناسب ہے۔

چنانچہ زیرِ غور مسئلہ میں شریعت کا حکم ثابت کرنے کے لیے اس دلیل کے کافی ہونے میں جتنا شک وشبہ ہوگا اسی اعتبار سے معارض کے بارے میں کھوج کرید بھی سخت ہوگا اور جس قدر شک وشبہ ہوگا اسی قدر اس بات کا یقین ہوگا کہ اس کی معارض دلیل نہیں ہے۔

سوم: علت کے جاننے کے طریقوں میں سے کسی طریقہ سے تشریعات کی ثابت شدہ علتوں کے جاننے کے بعد، اس مسئلہ کو جس کا حکم شارع کے اقوال میں موجود نہیں ہے، اس مسئلہ کے حکم پر قیاس کرنا جس کا حکم شارع کے اقوال میں ہے(۱)۔

اس نوع میں مجتہد کے لیے شریعت کے مقاصد کے جاننے کی ضرورت ظاہر ہے۔ اس لیے کہ قیاس کی بنیاد علتوں کے اثبات پر ہے اور علتوں کے اثبات میں کبھی کبھی مقاصد شریعت کو جاننے کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ مناسبۃ، تخریج مناط، تنقیح مناط اور الغاء فارق میں ہے، اسی وجہ سے انہوں نے علت کو حکمت کے لیے ضابطہ قرار دیا ہے۔

چہارم: لوگوں کو کوئی مسئلہ یا ضرورت پیش آجائے اور مجتہدین کے نزدیک جو شریعت کے دلائل ظاہر ہیں ان میں اس کا حکم معلوم نہ ہو، نہ اس کی کوئی نظیر ہو جس پر اس کو قیاس کیا جا سکے، اس طرح کے مسائل میں مجتہد کے لیے شارع کے مقاصد کے جاننے کی ضرورت زیادہ ظاہر ہے، اس لیے کہ شریعت کے احکام کے دوام اور رسول اللہ ﷺ کے بعد قیامت تک آنے والی امت کے لیے شریعت کے احکام کے عام ہونے کے لیے کفیل یہی قسم ہے: اس نوع میں امام مالک اور ان کے موافقین نے مصالح مرسلہ کے حجت ہونے کو ثابت کیا ہے۔ ائمہ نے کہا ہے کہ شرعی ضروریات کی رعایت کی جائے گی اور انہوں نے اس کے ساتھ حاجیات وتحسینات کو بھی لاحق کیا ہے، اور سب کا نام مناسب رکھا ہے، امام الحرمین نے اس کی پانچ قسمیں کی ہیں (۲) جیسا کہ مصلحت پر گفتگو کی فصل میں یہ بحث آرہی ہے۔

اس نوع میں جو رائے کے طرف مائل ہونے والے اور نصوص سے استدلال کی طرف رجحان رکھنے والے

---

(۱) دیکھئے: جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/۲۰۵، طبع التجاریۃ الکبری، شفاء الغلیل ص ۱۵، تحقیق ڈاکٹر حمد عبید کبیسی، اصول الخضری ص ۳۵۷، واصول الفقہ لالٰعبد اللہ دسوقی / ص ۲۷۸۔

(۲) البرہان مخطوطہ، ازہر کی لائبریری میں اس کا نمبر یہ ہے: ۹۱۳، مقاصد الشریعۃ لابن عاشور ص ۱۲، تعلیل الاحکام شلبی / ص ۲۸۵۔

علماء میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

پنجم: وہ احکام شرعیہ جن کو تعبدی کہا جاتا ہے۔ اس نوع میں اگر مجتہد کسی حکم میں شارع کی حکمت کو نہ سمجھ سکے تو اس پر واجب ہے کہ اس میں اپنا قصور سمجھے اور شریعت کی وسعت وکمال کے مقابلہ میں اپنے علم کو کمزور سمجھے، اللہ تعالیٰ کی شریعت میں موجود ہر وہ حکم جو بظاہر رائے کے خلاف ہو وہ حق ہے، آہستہ آہستہ اس کی وضاحت ہوگی یہاں تک کہ اس رائے کا فساد ظاہر ہوجائے گا، اس لیے کہ شریعت حق ہے اور حق اپنی ذات میں مختلف نہیں ہوتا ہے، اس نوع میں مجتہد کو ضرورت ہے کہ شریعت کے مقاصد کا علم حاصل کرے، اس لیے کہ جس مقدار میں اس کو شریعت کے مقاصد کا علم ہوگا اور مقاصد میں سے جتنا زیادہ اس کو حاصل ہوگا اسی تناسب سے اس کے سامنے اس تعبدی قسم میں کمی ہوتی جائے گی۔ مقاصد شریعت کے سمجھنے میں علماء کے درجات مختلف ہیں(۱)۔

اگر بات وہی معاملہ ہے جو گذری یعنی کہ اجتہاد اور استنباط کے میدان میں مجتہد کو شارع کے مقاصد کو جاننے کی ضرورت ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شارع کے مقاصد کیسے معلوم ہوں گے؟ کیا اس کا کوئی طریقہ ہے؟

وہ طریقہ جن سے شارع کے مقاصد معلوم ہوں گے:

تمہید: اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دینا اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے تبلیغ کرنا آپ ﷺ کی کامیاب جماعت اور آپ ﷺ کا اتباع کرنے والے علماء کا شعار ہے اور چونکہ آپ ﷺ کی طرف سے تبلیغ بعینہٖ آپ ﷺ کے الفاظ؟ واحکام کی اور ان کے معانی کی تبلیغ ہے، اس لیے آپ ﷺ کی امت کے علماء کی دو قسمیں ہیں:

اوّل: قرآن وحدیث کے وہ حفاظ جنہوں نے امت کے لیے دین کے مصادر کی حفاظت کی اور اس کے لوازمات کو ہر قسم کی تبدیلی اور گدلا ہونے سے بچایا یہاں تک کہ صاف ستھرے اور بے آمیز صورت میں یہ لوگوں کے پاس پہنچے۔

دوم: فقہاء اسلام جن کے اقوال پر فتویٰ کا مدار ہے، جن کا میدان احکام کا استنباط اور حلال وحرام کے قواعد مرتب کرنا رہا ہے، چنانچہ وہ زمین میں ایسے ہیں جیسے آسمان میں ستارے ہیں، تاریکیوں میں حیران وپریشان شخص

---

(۱) دیکھئے: الاعتصام ۳/ ۲۰۱-۲۵۱، مقاصد الشریعۃ لابن عاشور ص ۱۳، الموافقات ۲/ ۹۲۔

ان سے ہدایت پاتا ہے، لوگ اپنے کھانے پینے سے زیادہ ان کے محتاج ہیں، یہی مجتہدین اور رسول اللہ ﷺ کے بعد اللہ تعالیٰ کے دین کے احکام کو پہنچانے والے ہیں، تبلیغ کے لیے یہ ضروری ہے کہ مبلغ کو اس پیغام کا علم ہو اسی طرح اس کا راست باز ہونا بھی ضروری ہے ورنہ وہ تبلیغ کے درجہ تک نہیں پہنچ سکے گا(۱)۔

امام شافعیؒ نے کہا: ہرگز کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ علم کے بغیر کسی چیز کے بارے میں یہ کہہ دے کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے اور علم کے ذرائع کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں (۲)۔

پھر انہوں نے بیان کیا کہ کتاب اللہ سے علم حاصل کرنا یہ ہے کہ لفظاً و معنًی کے پہلو سے عربی زبان کا علم ہو، ناسخ و منسوخ کی معرفت حاصل ہو، نیز یہ معلوم ہو کہ کتاب اللہ کے احکام میں سے کون سے فرض ہیں اور کون سے ادب تربیت اور اباحت کے لیے ہیں، یعنی اس امر میں جو اپنی اصل کے اعتبار سے وجوب کے لیے ہے اور اس امر میں جس کے بارے میں قرائن و دلائل سے معلوم ہے کہ وجوب کے لیے نہیں ہے، فرق معلوم ہو۔

پھر وہ طریقہ معلوم ہو جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کے لئے مقرر کیا تاکہ وہ لوگوں سے وہ احکام بیان کریں جو ان کے پاس نازل کے گئے، اس طرح یہ معلوم ہو کہ تمام فرائض سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے اور اس کے مخاطب کون لوگ ہیں، سب یا بعض، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جو اطاعت فرمانبرداری ان پر فرض کی ہے وہ معلوم ہو پھر اللہ تعالیٰ نے جو مثالیں ذکر کی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر دلالت کرتی ہیں اور اس کی معصیت سے پرہیز کو واضح کرتی ہیں ان کا علم ہو، نوافل خیر میں اضافہ ہو اور ان سے غفلت نہ ہو۔

قیاس کتاب و سنت کے بیان کردہ کسی حکم کی موافقت دلائل کے ذریعہ تلاش کرنا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اس حق کی علامت ہیں جن کی جستجو فرض ہے، یہ موافقت دو طریقوں سے ہوگی:

اوّل: اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے کسی وجہ سے کسی چیز کو صراحۃً حلال یا حرام قرار دیا ہو، لہذا جب ہم کسی ایسے مسئلہ میں جس کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی صراحت نہیں ہے ویسی ہی کوئی وجہ پائیں گے تو ہم اس کو حلال یا حرام قرار دیں گے، اس لیے کہ وہ حلال یا حرام کے مفہوم میں ہے۔

دوم: ہمارے سامنے کوئی ایسی چیز ہو جو ایک اپنی جیسی چیز اور ایک اپنے سے مغائر چیز سے مشابہت رکھتی ہو اور وہاں تیسری کوئی چیز ایسی نہ ہو جو ان دو میں سے کسی ایک کے مقابلہ میں اس سے زیادہ مشابہت رکھتی ہو تو ایسی

---

(۱) إعلام الموقعین ۱/۶-۹۔

(۲) الرسالۃ/۳۹ تحقیق احمد محمد شاکر۔

صورت میں ہم اسے اس سے قریب ترین مشابہت رکھنے والی چیز سے ملحق کر دیں گے، جیسا کہ حالت احرام میں شکار کر لینے کی جزا میں ہے(۱)۔

چنانچہ قیاس کے عمل کو جاری کرنے میں کتاب اللہ اور سنت میں موجود حکم کی موافقت کی تلاش کرنا ہی مجتہد کا مقصود ہے، اس لیے کہ کتاب وسنت حق کی علامت ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ اپنے رب کے پاس سے لے کر آئے۔

نصوص کی دلالت کی دو قسمیں ہیں: **حقیقی** اور **اضافی**: حقیقی متکلم کے قصد وارادہ کے تابع ہے، اس دلالت میں اختلاف نہیں ہوتا ہے اور اضافی سننے والے کی سمجھ بوجھ کے تابع ہے نیز اس کے فکر کی عمدگی، طبیعت کی بہتری اور ذہن کی صفائی کے تابع ہے، اس پر الفاظ اور ان کے درجات کی معرفت کا اثر بھی ہوتا ہے، ان تمام چیزوں میں سامعین کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے اس دلالت میں واضح اختلاف ہوتا ہے۔

کتاب وسنت کے سمجھنے میں صحابہ کرامؓ میں جو فرق تھا اس کا راز بھی اس سے ہم کو معلوم ہو جاتا ہے چنانچہ ان میں سے بعض حدیث کو زیادہ یاد رکھنے والے اور کثرت سے اس کی روایت کرنے والے تھے۔ اس کے باوجود فہم ودرایت میں ان صحابہ سے کم تھے جو حفظ وروایت میں ان کے مثل نہیں تھے(۲)۔

یہاں ایک اہم نکتہ ہے جس کی طرف اشارہ کر دینا ہمارے لیے زیادہ مناسب ہے: وہ یہ کہ کلام کو براہ راست سننے والا اکثر متکلم کے مقصود کو اس شخص سے زیادہ سمجھتا ہے جس کے پاس کلام نقل ہو کر جاتا ہے اور کبھی کبھی وہ آدمی جس کے پاس کلام پہنچایا جاتا ہے، سننے والے سے زیادہ سمجھنے والا ہوتا ہے لیکن یہ بہت کم اور نادر ہوتا ہے، اسی وجہ سے صحابہ کرام تمام لوگوں سے زیادہ شارع کے مقاصد کو سمجھنے والے تھے، جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

متکلم اپنے کلام کے مقصود کی صراحت یا تو خود کر دے گا یا اس کا مقصد اس کے عادات وتصرفات سے یا قرائن احوال سے معلوم ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے کہ میں بغداد جا رہا ہوں تو جانے کا مفہوم اس کے قول کی دلالت سے معلوم ہو جائے گا، البتہ جانے سے اس کی جو غرض اور مقصود ہے وہ مجہول ہے لیکن اگر وہ کہہ دے کہ میں اپنے ایک دوست سے ملاقات کے لیے جا رہا ہوں تو اس سے مقصد معلوم ہو جائے گا اور کبھی یہ مقصد اس کے

---

(۱) الرسالۃ تحقیق احمد محمد شاکر ۱/ ۳۹-۴۰۔

(۲) اعلام الموقعین ۱/ ۳۹۰-۵، حجۃ اللہ البالغۃ للشاہ ولی اللہ دہلوی متوفی ۱۱۸۰ھ ص ۱۳۹۔

عادات وتصرفات کے جاننے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے مثلاً اس کا معمول ہو کہ وہ بغداد صرف اپنے دوستوں سے ملاقات کے لیے جاتا ہو اور کبھی کلام کا مخاطب وہ قیمتی ہدایا اور تحائف دیکھتا ہے جو متکلم لے جارہا ہے تو اس کو غالب گمان ہوجاتا ہے کہ وہ کسی دوست یا عزیز سے ملاقات کے لیے جارہا ہے۔

گذشتہ تفصیل کی بنیاد پر اب ہم ان طریقوں کا بیان شروع کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ تشریع سے شارع کے مقاصد کیا ہیں؟ ہمارا کلام صرف تین طریقوں تک محدود ہوگا:

اوّل: صریح نص جس میں علت بیان کی گئی ہو۔

دوم: شرع کے عادات وتصرفات۔

سوم: تشریع کے سمجھنے میں صحابہ سے رہنمائی حاصل کرنا۔

اول: صریح نص جس میں علت بیان کی گئی ہو: یہ بات معلوم ہے کہ شارع کی طرف سے امر صرف فعل کے تقاضہ کے لیے ہوتا ہے، لہذا امر کے پائے جانے کے وقت فعل کا واقع ہونا شارع کا مقصود ہوگا۔ اسی طرح نہی کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ فعل کی نفی یا اس سے رکنے کا متقاضی ہے، لہذا اس کا واقع نہ ہونا شارع کا مقصود ہوگا اور اس کو واقع کرنا اس کے مقصود کے خلاف ہوگا جیسے مامور بہ کی اتباع نہ کرنا اس کے مقصود کے خلاف ہے، یہ اس کے لیے بھی ظاہر ہے جو علت کی طرف نظر کئے بغیر امر و نہی کا اعتبار کرتا ہے اور اس کے لیے بھی جو علل ومصالح کا اعتبار کرتا ہے، لہذا جب محض امر و نہی شارع کے قصد پر دلالت کرتے ہیں تو تعلیل کے ساتھ ان کی دلالت بدرجہ اولی اور زیادہ ظاہر ہوگی (۱)۔

کتاب اللہ میں تشریع کی آیات اور احکام کی احادیث پر غور کرنے والا پائے گا کہ ان میں سے اکثر میں علت بیان کی گئی ہے اور یہ بالکل واضح ہے۔ اس قسم کی بعض آیات واحادیث بطور نمونہ ذکر کی جارہی ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و أعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم" (۲)۔

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

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۲۹۰، اور اس کے بعد کے صفحات طبع صبیح۔

(۲) سورہ انفال/ ٦۰۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جنگ کے لیے سامان تیار کرنے کا حکم دیا تاکہ جنگجو کفار کے دلوں میں رعب ڈالا جاسکے اور جہاد سے مقصود دین کی حفاظت، اعلاء کلمۃ اللہ اور مسلمانوں کے ممالک، ان کے اموال اور عزت وآبرو کا تحفظ کرنا ہے۔

۲- ''قل للمؤ منین یغضوا من أبصارھم ویحفظوا فروجھم ذلک أزکی لھم'' (۱)۔

(آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے حق میں زیادہ صفائی کی بات ہے)۔

۳- ''وإذا سألتموھن متاعاً فاسألو ھن من وراء حجاب ذلک أطھر لقلوبکم وقلو بھن'' (۲)۔

(اور جب تم ان (رسول کی ازواج) سے کوئی چیز مانگو تو ان سے پردہ کے باہر سے مانگا کرو، یہ تمہارے اور ان کے دلوں کے پاک رہنے کا عمدہ ذریعہ ہے)۔

۴- ''وإن قیل لکم ارجعوا فارجعوا ھو أزکی لکم'' (۳)۔

(اور اگر تم سے کہہ دیا جائے کہ لوٹ جاؤ تو لوٹ آیا کرو، یہی تمہارے حق میں پاکیزہ تر ہے)۔

۵- ''ولا یضربن بأرجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن'' (۴)۔

(اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے)۔

''فلا تخضعن بالقول فیطمع الذي في قلبه مرض'' (۵)۔

(تو تم بولی میں نزاکت مت اختیار کرو کہ (اس سے) ایسے شخص کو خیال (فاسد) پیدا ہونے لگتا ہے، جس کے قلب میں خرابی ہو)۔

ان نصوص میں یہ علت بیان کی گئی ہے کہ یہ امور مسلمان مردوں اور عورتوں کے دلوں کو گناہوں سے پاک وصاف کرنے والے ہیں اور اطاعت کے اعمال کو بڑھانے والے ہیں اور ایسا کیوں نہ ہو جب اس میں برائیوں

(۱) سورۂ توبہ / ۳۰۔

(۲) سورۂ احزاب / ۵۳۔

(۳) سورۂ نور / ۲۸۔

(۴) سورۂ نور / ۳۱۔

(۵) سورۂ احزاب / ۳۲۔

کے دروازہ کو بند کرنا، فساد کی راہوں کو مسدود کرنا، بغض وعداوت پیدا کرنے والی چیزوں کو ختم کرنا اور تعلقات کو توڑنے والے عوامل کا ازالہ کرنا ہے، یہ سب کے سب وہ مفاسد ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے ان آداب کو شروع کرکے دفع کردیا، اس سے مقصود نسل، عزت وآبرو اور جان کی حفاظت ہے۔

۶- ''إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوٰة فهل أنتم منتهون''(۱)۔

(اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو تا کہ فلاح پاؤ، شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے، اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آؤ گے)۔

شراب پینے سے ممانعت کی علت یہ بتائی گئی ہے کہ اس میں چند قسم کے دینی ودنیوی مفاسد ہیں جو اس شخص کو مطمئن کرنے کے لیے کافی ہیں جو سنے اور سمجھے کہ اس کے پینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس اس کا ضرر اس کے نفع سے بڑا ہے جیسا کہ سورہ بقرہ کی آیت میں اس کی صراحت ہے۔

۷- ''ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم''(۲)۔

(جو کچھ اللہ اپنے رسول کو (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فئے دلوا دے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا، اور (رسول کے) عزیزوں کا، اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تا کہ وہ (مال فئے) تمہارے تونگروں ہی کے قبضہ میں نہ آجائے)۔

ان آیات میں مال کو ان مصارف میں تقسیم کرنے کی علت یہ بتائی گئی ہے کہ مال فقراء کے بجائے صرف مالداروں میں گردش نہ کرتا رہے، اس لئے کہ مال کا مالداروں کے درمیان گردش کرنا اور صرف ان ہی کے پاس رہنا فقراء واغنیاء دونوں کے لئے بہت نقصان دہ ہے۔

ان کے علاوہ بہت سی ایسی آیات ہیں جو اسی مفہوم کی ہیں، احکام کی اکثر وبیشتر آیات میں صراحت کے

---

(۱) سورہ مائدہ / ۹۰-۹۱۔

(۲) سورہ حشر / ۷۔

ساتھ یا اشارہ میں علت بیان کردی گئی ہے، سنت میں بھی احکام کی علت بیان کی گئی ہے۔ اس کی بعض مثالیں درج ذیل ہیں:

۱- لوگوں کو نماز پڑھانے والے ائمہ کو تنبیہ کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يا أيها الناس إنكم منفرون فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة" (۱) (لوگو! تم نفرت دلانے والے ہو، جو شخص لوگوں کو نماز پڑھائے اسے چاہئے کہ ہلکی پڑھائے اس لیے کہ اس میں مریض، کمزور اور ضرورت مند ہوتے ہیں)۔

اس حدیث میں تخفیف (۲) کے اسباب بیان کئے گئے ہیں، اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ دین کی بنیاد آسانی پر ہے، نیز اس طرف اشارہ ہے کہ اطاعت اگر مصالح کے ضائع ہونے کا سبب ہو یا اس سے لوگوں کو ضرر لاحق ہو تو وہ شارع کے مقصود سے باہر ہوجائے گی، اس لیے کہ اس طرح کی چیزوں سے اکتاہٹ اور سستی پیدا ہوتی ہے اور عمل چھوٹ جاتا ہے۔

۲- آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء" (۳) (اے نوجوانو! تم میں سے جو لوگ نکاح کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی طاقت رکھتے ہوں نہیں نکاح کرلینا چاہئے، اس لئے کہ نکاح نگاہ کو پست کرنے والا اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والا ہے، جو شخص اس کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کو روزہ رکھنا چاہئے، اس لیے کہ روزہ اس کی شہوت کو توڑتا ہے)۔

اس حدیث میں ازدواجی زندگی کی مشقتوں پر قادر شخص کو نکاح کرنے کا حکم دیتے ہوئے اس پر مرتب ہونے والے مصالح کی وضاحت کردی گئی ہے اور اس کا سبب یہ بیان کردیا گیا ہے کہ اس سے نگاہ اور شرم گاہ کی حفاظت ہوتی ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں دیا ہے، اس طرح جب یہ دونوں چیزیں محفوظ رہیں گی تو ان میں خیر وفلاح ہوگی، اس لیے کہ اکثر برائیاں ان ہی دونوں سے پیدا ہوتی ہیں، ساتھ ہی ساتھ عاجز شخص کو

---

(۱) دیکھئے: عمدۃ القاری ۱/ ۵۰۱، نیل الاوطار للشوکانی ۳/ ۱۵۴، طبع الحلبی۔

(۲) تخفیف کا حکم دینے کے اسباب وعلل مثلاً کمزوری، بیماری، بڑھاپا، ضرورت اور بچہ کے رونے کی وجہ سے ماں کے دل کا پریشان ہونا وغیرہ ہیں۔

(۳) اس حدیث کی روایت مسلم نے کتاب النکاح میں چند طرق سے کی ہے۔

دوسری تدبیر اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے یعنی روزہ رکھنا تاکہ اس کی شہوت کم ہوجائے یہاں تک کہ اس کو نکاح کے اسباب ووسائل فراہم ہوجائیں۔

۳-جس وقت حضرت مغیرہ بن شعبہ نے کسی خاتون سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا: "انظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما" (۱) (تم اس کو دیکھ لو یہ تمہارے درمیان تعلقات کے ہمیشہ باقی رہنے کے پہلو سے زیادہ مناسب ہوگا) اس حالت میں دیکھنے کے جائز ہونے کا سبب بیان کیا گیا، یعنی زوجین کے درمیان محبت کا حاصل ہونا جو دیکھنے سے ہوگا تاکہ اس کے بعد تعلقات ہمیشہ استوار رہیں اور محبت والفت برقرار رہے، شارع کا نکاح سے جو اصل مقصود ہے اس سے اس کی تاکید ہوگئی۔

۴-اسی سلسلہ میں وہ حدیث بھی ہے جس میں نکاح میں کسی عورت کی پھوپھی یا خالہ کے رہتے ہوئے اس عورت سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس ممانعت کی علت اس فعل پر مرتب ہونے والے اختیاری ضرر کو بتایا گیا ہے یعنی قطع رحمی، ارشاد نبوی ہے: "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم" (اگر تم لوگ ایسا کروگے تو قطع رحمی کروگے)، ابن عدی کی روایت میں مردوں سے خطاب کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اور اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی دونوں کو جمع کرے گا تو وہ دونوں اس کے ارحام کی طرح ہوجائیں گی اور سوکنوں کے درمیان بغض وعداوت پیدا ہونے کی وجہ سے وہ ان دونوں کے درمیان قطع رحمی کرنے والا ہوگا، اسی وجہ سے قطع کی نسبت مرد کی طرف کی گئی ہے، اس لیے کہ وہی سبب بنتا ہے، اور اسی لیے رحم کی اضافت بھی اسی کی طرف کی گئی ہے اور ابن حبان کی ایک روایت میں عورت کو پھوپھی اور خالہ کی موجودگی میں نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے اور فرمایا: "إنكن إذا فعلتن قطعتن أرحامكن" (۲) (اگر تم ایسا کروگی تو قطع رحمی کروگی)۔

چنانچہ امت کا ایک دوسرے کے ساتھ جڑے رہنا اور خاندان کا مربوط رہنا شارع کے مقاصد میں سے ہے، قطع رحمی کرنا اور خاندان کے افراد کے درمیان اختلاف ونزاع کے عوامل کو ابھارنا شارع کے قصد کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے نکاح میں کسی عورت کی خالہ یا پھوپھی کے رہتے ہوئے اس عورت سے نکاح کرنا بالاجماع باطل ہے۔

ہم ان ہی چند آیات واحادیث کی طرف اشارہ پر اکتفاء کرتے ہیں جو نہایت وضاحت کے ساتھ شارع کے

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد کے علاوہ دیگر پانچوں محدثین نے کی ہے نیل الاوطار للشوکانی۔

(۲) دیکھئے: نیل الأوطار ۶/ ۱۴۴۔

مقصود تک ہماری رہنمائی کرتی ہیں اور اب دوسرے طریقہ کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔

دوسرا طریقہ: شارع کے عادات وتصرفات کا تتبع، یہ استقراء ہے۔

دوسرا طریقہ شارع کے تصرفات کا استقراء ہے: عزالدین بن عبدالسلام کی "قواعد الاحکام" میں ہے: جو شخص جلب مصالح اور دفع مفاسد سے متعلق شارع کے مقاصد کا استقراء کرے گا اس کو اس کے مجموعہ سے اس کا اعتقاد ویقین حاصل ہوجائے گا کہ اس مصلحت کو مہمل چھوڑنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس میں کوئی اجماع، نص یا خاص قیاس نہ ہو، اس لیے کہ خود شریعت کا سمجھنا ہی اس کو واجب قرار دیتا ہے (۱)۔

اور جب شریعت کا فہم شارع کے مقصود مصالح ومفاسد کی معرفت میں قوی ملکہ پیدا کردیتا ہے تو یہ شارع کے تصرفات کے استقراء کے بغیر مکمل نہ ہوگا، جزئیات کے استقراء سے ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم شارع کے مقصد کلی تک رسائی حاصل کرسکیں۔

استقراء کی دو اقسام ہیں: یا تو احکام کا استقراء ہوگا یا احکام کے دلائل کا استقراء ہوگا، ہم مثالوں کے ذریعہ ہر نوع کی وضاحت کریں گے۔

پہلی قسم: احکام کا استقراء: ان احکام کا استقراء جن کی علتیں معلوم ہوں، اس استقراء کی بنیاد درحقیقت ان علتوں کا استقراء ہے جو علت کے مسالک کے طریق سے ثابت شدہ ہوں اور علتوں کے استقراء سے آسانی کے ساتھ شارع کے مقاصد کا علم حاصل ہوجائے گا، اس لیے کہ جب ہم بہت سی یکساں علتوں کا استقراء کسی مشترک حکمت کو منضبط کرنے کے لئے کریں گے تو ہمارے لیے ممکن ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک حکمت کو چن لیں اور یقین کرلیں کہ یہی مقصد شرعی ہے جیسا کہ منطق کے قواعد کے مطابق جزئیات سے مفہوم کلی کا نتیجہ نکالتے ہیں، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱- ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے تر کھجور سے خشک کھجور کی بیع کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تر کھجور سوکھنے کے بعد کم ہوجاتی ہے؟ سائل نے کہا: ہاں تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب یہ جائز نہیں، آپ ﷺ کے اس اشارہ سے مزابنہ کے سلسلہ میں ثابت شدہ علت پر جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں اس سے مزابنہ (ایک جنس میں مجہول کی بیع معلوم سے یا مجہول کی بیع مجہول سے کرنا) کی حرمت کی علت معلوم ہوجاتی ہے اور یہ عوضین میں سے ایک کی مقدار کا مجہول ہونا ہے جو یہاں خشک کھجور کے عوض فروخت کی گئی، کیونکہ

(۱) قواعد الاحکام ۱۸۹/۲، الموافقات ۱/۵۱ طبع صبیح۔

وہ خشک ہونے پر کم ہوجاتی ہے(۱)۔

جب ہم مکیل سے اُکل کی بیع کی ممانعت پر غور کرتے ہیں اور علت کے استنباط کے اعتبار سے یہ دیکھتے ہیں کہ اس کی علت عوضین میں سے ایک کا مجہول ہونا ہے تو ہماری رسائی شارع کے اس مقصد تک ہوجاتی ہے کہ حتی الامکان غرر سے بچا جائے(۲)، اسی قبیل سے نبی کریم ﷺ کا درج ذیل بیوع سے منع کرنا ہے: جانوروں کے پیٹ میں موجود بچہ کی پیدائش سے قبل اس کی بیع سے، جانوروں کے تھن میں موجود دودھ کی بیع بغیر کیل کئے ہوئے، بھاگے ہوئے غلام کی خریداری سے، تقسیم سے قبل اموال غنیمت کی خریداری سے، قبضہ سے قبل صدقات کی خریداری سے اور ضربۃ الغائص سے(۳)، یعنی جواہرات کے لیے سمندر میں غوطہ لگانے والے کی بیع سے۔ ان سب میں علت جہالت، غرر اور حوالگی پر قادر نہ ہونا ہے، ضربۃ الغائص سے مراد یہ ہے کہ سمندر میں غوطہ لگانے والا دوسرے سے کہے کہ اس غوطہ میں جو کچھ میں نکالوں گا وہ اتنی قیمت میں تمہارا ہوجائے گا، تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس میں غرر اور جہالت ہے(۴)۔

اس سب کی بنا پر ممنوع قرار دیئے گئے عقود کے مذکورہ علل وغیرہ کے جان لینے کے بعد ہمارے لئے ممکن ہے کہ ان میں سے ایک مقصد کا انتخاب کرلیں اور یہ عقد معاوضات میں غرر کو باطل قرار دینا ہے، اس کی وجہ سے اس باب میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہ جائے گا کہ جو عقد معاوضہ خطرہ، غرر یا ثمن یا مبیع یا مدت کی جہالت پر مشتمل ہو وہ باطل ہوگا(۵)۔

غرر پر مشتمل بعض بیوع میں علماء کے اختلاف کی بنیاد یا تو دلائل کا تعارض ہے یا ایسی چیز کا موجود ہونا جو اس قاعدہ سے اس کو مستثنیٰ کردیتی ہے یا اس کی وجہ اس باب میں ان کا اختلاف ہے کہ غرر ہی عقد باطل کرنے والا ہے(۶)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابن ماجہ اور اصحاب سنن نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۰، الشرح الکبیر للدردیری ۳/ ۶۰، مقاصد الشریعۃ لابن عاشور ۱۵-۱۶۔

(۳) اس کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے نیل الاوطار ۵/ ۱۶۸، ترمذی نے ان میں سے مال غنیمت کی خریداری سے متعلق حدیث کی روایت کی ہے۔

(۴) نیل الأوطار ۵/ ۱۶۵، نیل الأوطار ۵/ ۱۶۹۔

(۵) نیل الأوطار ۵/ ۱۶۹۔

(۶) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۱، نیل الاوطار ۵/ ۱۶۹، الفروق للقرافی ۳/ ۳۲۔

اس لیے کہ شارع حکیم نے بندوں پر رحم کرتے ہوئے معمولی غرر کو نظر انداز کردیا ہے، کیونکہ اس سے بچنا دشوار تر ہے، اس وجہ سے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مزابنہ اور اس جیسی بیوع کے ممنوع ہونے میں حکمت ان کا غرر پر مشتمل ہونا ہے، اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ شارع کا مقصد یہ ہے کہ حتی الامکان غرر سے بچا جائے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ شارع کا مقصد اموال کی حفاظت کرنا ہے اور یہ ان ضروری کلی مقاصد میں سے ہے جو متفق علیہ ہیں۔

۲-ہم جانتے ہیں کہ آدمی کو اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام دینے سے اور اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ کرنے سے منع کیا گیا ہے جو اس حدیث میں ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**المؤمن أخو المؤمن، فلا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر**''(۱) (مؤمن مؤمن کا بھائی ہے، لہٰذا مؤمن کے لیے حلال نہ ہوگا کہ اپنے بھائی کی بیع پر بیع کرے اور اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام دے یہاں تک کہ وہ اس کو چھوڑ دے)، ہم جانتے ہیں کہ اس کی علت آپس کی دشمنی، بغض وکینہ اور وہ قطع رحمی ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور جو کسی کو کسی منفعت سے محروم کرنے کے لئے کوشش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ہم ان میں سے ایک مقصد کا انتخاب کر لیتے ہیں یعنی مسلمانوں کے درمیان اخوت ومودت کا ہمیشہ باقی رہنا، لہٰذا اس مقصد کی بنا پر ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ جب پہلا پیغام نکاح دینے والا اور پہلا بھاؤ کرنے والا اپنے ارادہ کو ترک کر کے الگ ہو جائے تو اس پیغام پر پیغام دینا اور اس بھاؤ پر بھاؤ کرنا حرام نہیں رہے گا، اس لیے کہ اس صورت میں شارع کے مقصد کو فوت کرنا اور جس کو شارع نے مستحکم بنایا ہے اس کو توڑنا لازم نہیں آئے گا، اس ایک مقصد سے ہم ان تمام چیزوں سے واقف ہو سکتے ہیں جو شارع کو اخوت اسلامی کے دوام کی حفاظت کے حوالہ سے پسند نہیں جیسے غیبت، چغل خوری، پوشیدہ امور کی جستجو اور ہر وہ چیز جو آپس میں دشمنی اور بغض وعداوت پیدا کرے اور لوگوں کے درمیان قطع رحمی کا سبب بنے، خواہ وہ سماجی میدان میں ہو یا باہمی تعاون اور معاملات کے میدان میں، اسی قبیل سے کسی عورت کی خالہ یا پھوپھی کے نکاح میں رہتے ہوئے اس عورت سے نکاح کرنا ہے، اس لیے کہ یہ قطع رحمی کا سبب ہے جیسا کہ گذر چکا (۲)۔

اس کی بنیاد جان کی حفاظت سے متعلق عمومی مقصد ہے، اس لیے کہ دشمنی وبغض کبھی کبھی باہمی جنگ جدال

---

(۱) اس حدیث کی روایت احمد اور مسلم نے کی ہے۔نیل الاوطار ۶/۱۲۱۔

(۲) مقاصد الشریعۃ محمد طاہر بن عاشور ۱۵-۱۷۔

اور جان کو ایذ اء پہنچانے کا سبب ہوتی ہے۔

استقر اء کی دوسری قسم: یہ ان احکام کے دلائل کا استقر اء ہے جو غرض وغایت اور سبب میں مشترک ہوں، مثالوں کے ذریعہ ہم اس کی وضاحت ذیل میں کرتے ہیں:

ا - جب ہم غلام اور غلاموں کے آزاد کرنے کے بارے میں موجود احکام کے دلائل کا استقر اء کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان سب کا مقصد ایک ہی ہے، جیسے کتابت (مکاتب بنانا) تدبیر (مدبر بنانا) ام ولد اور کسی تعداد یا شرط کی قید کے بغیر باندیوں کو ہم خوابی کے لیے مقرر کرنے کی اباحت سے متعلق احکام، اسی طرح اگر کوئی شخص آزاد عورتوں سے نکاح کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کی ممانعت ہے۔

بعض کفارات میں، زکاۃ کے مصارف میں غلام آزاد کرنے کا اور بعض رشتہ داروں کا محض رشتہ داروں کی ملکیت میں داخل ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جانا، اگر آدھے حصہ کا شریک اپنا حصہ آزاد کردے تو اس کے لئے مجبور کرنا کہ اپنے شریک کو آدھی قیمت ادا کرے تاکہ آزادی مکمل ہو جائے، آزادی کے نفاذ میں غلام کی رضامندی کا لحاظ کرنا، ان کے علاوہ شارع کا غلاموں کو آزاد کرنے کے بارے میں طرح طرح کی ترغیب دینا اور اس کو تقرب الی اللہ کا ذریعہ قرار دینا۔

غلاموں کو آزاد کرنے کا حکم دینے والے ان دلائل کی کثرت سے اور شریعت کے تصرفات سے ہم اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ شارع کا ایک مقصد تمام انسانوں کے لئے آزادی کا حصول ہے۔ اس مقصد کی بنیاد پر ہم فقہاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ اکثر آزادی کی طرف شارع کی توجہ پر نظر رکھتے اور اس کو غلامی پر آزادی کے پہلو کو ترجیح دینے میں استعمال کرتے ہیں، اس لئے کہ انسان کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ آزاد ہے اور اس کا غلام ہونا عارضی ہے (۱)۔

۲ - یہ معلوم ہے کہ مہنگا فروخت کرنے کے لئے غلے کو روک کر رکھنے کی ممانعت حضور علیہ السلام کے اس ارشاد میں ہے: "من احتکر طعاماً فهو خاطیء" (۲) (جو غلہ کو مہنگا فروخت کرنے کے لئے روک کر رکھے گا وہ گنہگار ہوگا)، اس کی علت بازار سے غلہ کا کم ہو جانا ہے، اسی طرح تجارتی قافلوں سے ان کے شہر میں آنے سے پہلے ہی باہر معاملہ کر لینے کی ممانعت اور غلہ پر قبضہ سے قبل اس کی بیع کی ممانعت کی علت شارع کی یہ مشیت ہے کہ

(۱) دیکھئے تفسیر فخر الرازی ۳؍ ۲۸۸۔

(۲) یہ حدیث نیل الاوطار میں مختلف طرق سے آئی ہے۔

بازار میں غلہ عام اور رواج پذیر ہو، بعض علماء کی رائے ہے کہ غلہ کو غلہ کے عوض ادھار فروخت کرنے سے منع کی علت یہی ہے کہ وہ ذمہ میں باقی رہ جائے گا اور وہ رائج نہ ہو سکے گا، اور اسی قبیل سے دیہاتی سے شہری کی بیع کی ممانعت ہے (۱)۔

ان دلائل کے استقراء سے ہمیں اس کا علم حاصل ہوتا ہے کہ غلہ کا رائج رہنا اور اس کے حصول کا آسان ہونا شارع کا ایک اہم مقصد ہے، ہم اس مقصد کا لحاظ کرتے ہیں اور اس کو اصل قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: رائج ہونا لین دین کی صورتوں میں ہوگا اور کم ہونا بھی لین دین کی صورتوں میں ہوگا، اس لیے کہ لوگ خرید فروخت ترک نہیں کریں گے لیکن لین دین کے علاوہ صورتوں میں بھی میں غلہ کے رواج پذیر نہ ہونے کا اندیشہ نہ ہوگا، اس لیے انہوں نے کہا کہ غلہ پر قبضہ سے قبل اس میں شرکت، بیع تولیہ اور اقالہ کرنا جائز ہوگا (۲)۔

ممنوع بیوع کے دلائل کے اس استقراء سے ہم ان پانچوں شرعی مقاصد میں سے ایک کلی مقصد تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں جو تشریع سے شارع کے تمام مقاصد کی بنیاد ہیں اور جن کے بارے میں ہم اس کتاب میں مناسب مقام پر گفتگو کریں گے انشاء اللہ۔

ہم ان ہی مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ تیسرے اور آخری طریقہ کی طرف منتقل ہوں یعنی تشریع سے شارع کے مقاصد کو سمجھنے میں صحابہ کرامؓ سے رہنمائی حاصل کرنا اور ان کی اقتداء کرنا۔

تیسرا طریقہ: مقاصد شریعت کو جاننے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم کتاب وسنت کے احکام کو سمجھنے اور صورت حالات پر ان کو تطبیق دینے میں صحابہ سے رہنمائی اور اس سلسلہ میں ان کی اقتداء کریں، اس لئے کہ ان میں درج ذیل چیزیں پوری طرح پائی جاتی ہیں: ایمان کی سچائی، زبان کی فصاحت، شرح وبیان کے اصول، ان کے زمانہ میں قرآن کا نازل ہونا، ان کا قرآن کی شرح وتفسیر کی مکلف بنائی گئی شخصیت کا، نیز ان کے افعال، اقوال اور تقریرات کا مشاہدہ کرنا۔

اسی کے ساتھ وہ اسلام کی تعلیمات کو محفوظ کرنے اور ان کو یاد کرنے کے ذرائع ہیں، اسی طرح قلب اور سیرت کی پاکیزگی، ذہانت، دین اسلام اور اس کی شریعت کے لئے اخلاص فرمانبرداری اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت میں سب سے ممتاز ہیں، چنانچہ وہ امت کے ہادی، مجتہدین کے قائد، علماء کے سردار، سارے جہاں کی

(۱) دیکھئے: نیل الاوطار ۵/۱۸۵، جامع العلوم والحکم /۵۵، مقاصد الشریعۃ لابن عاشور ص۱۶۔
(۲) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/۱۷۹، الموافقات ۲/۱۳، ۳، مقاصد الشریعۃ لابن عاشور ۲/۱۶-۱۷۔

سب سے عظیم المرتبت ہستی کی صحبت میں تزکیۂ نفس کی دولت پانے والے ہیں، وہ مکمل طور پر راست باز ہیں، ان کے درمیان آپس میں جو معاملات پیش آئے ان کی تاویل کی جائے گی۔

علامہ ابن قیم کی إعلام الموقعین میں ہے: صحابہ کرام نبی کریم ﷺ کی مراد کو امت میں سب سے زیادہ سمجھنے والے اور سب سے زیادہ آپ ﷺ کی اتباع کرنے والے تھے، وہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ومقصد کو جاننے کے لیے آپ کے گرد چکر لگاتے تھے، اگر ان میں سے کسی پر رسول اللہ ﷺ کا منشا ظاہر ہو جاتا تو وہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسری طرف ہرگز نہیں جاتا تھا۔ متکلم کی مراد کا علم کبھی اس کے لفظ کے عموم سے ہوتا ہے اور کبھی اس کی علت کے عموم سے ہوتا ہے اول الذکر کا حوالہ الفاظ ماہرین کے لئے زیادہ واضح ہوتا ہے اور ثانی الذکر کا حوالہ اہل معانی اور فہم وتدبر کرنے والوں کے لئے زیادہ واضح ہوتا ہے (۱)۔

حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے:

ان مقاصد کو جاننا جن پر احکام کی بنیاد ہے، ایک دقیق علم ہے، اس میں صرف وہی لوگ داخل ہوتے ہیں جن کا ذہن لطیف اور فہم صحیح ہو، فقہاء صحابہ نے طاعات اور نافرمانیوں کے اصول ان مشہور چیزوں سے حاصل کئے تھے جن پر اس زمانہ میں موجود امتوں مثلاً مشرکین عرب، یہود ونصاریٰ کا اجماع تھا، لہٰذا ان کو ان کے اسباب کے جاننے کی ضرورت نہ تھی نہ اس سے متعلق ان کو بحث کرنے کی ضرورت تھی۔

البتہ تشریع، تیسیر اور دین کے احکام کو امر ونہی کے مواقع کے مشاہدہ سے حاصل کیا تھا اور وہ معرفت کے اعلیٰ درجہ پر تھے جیسے طبیب کے ساتھ بیٹھنے والے بہت دنوں تک ساتھ رہنے اور مشق کرنے کی وجہ سے ان دواؤں کے مقاصد کو جان لیتے ہیں جو طبیب تجویز کرتا ہے (۲)۔

چنانچہ اگر کسی کو کسی کے مسلک اور اس کے اقوال سے گہرا تعلق ہو تو وہ اس کے اعمال اور طریقوں سے اس کی مراد سمجھ لیتا ہے اور جب اس کے کلام میں صراحت نہیں ہوتی ہے تو اس کی طرف سے بتا دیتا ہے کہ وہ ایسا فتویٰ دیتا ہے، یہ کہتا ہے، ایسا نہیں کہتا ہے، اس کا مذہب ایسا نہیں ہے۔ ائمہ کے تمام مقلدین کا تعلق اپنے ائمہ کے ساتھ اسی درجہ کا ہوتا ہے تو ان کا کیا حال ہوگا جو امت کے ہادی اور ہدایت ورحمت کے رسول ﷺ کی طرف سے پیغام

---

(۱) إعلام الموقعین ۱/ ۲۶۵-۲۶۶۔

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۳۶۔

کے حامل بنے۔لہذا یہ قطعی بات ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی باتوں کے سمجھنے اور آپ ﷺ کے مقصد کے ادراک میں وہ اعلیٰ درجہ پر فائز ہوں۔

ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ جو شخص کسی انسان کی پیدائش سے لے کر اس کے بلوغ تک برابر اس کے ساتھ رہے، اس کی طبیعت اور اخلاق سے واقف ہو، وہ اس کے اقوال و تصرفات سے اس کے مقاصد کو اور اس کی عبارتوں سے اس کی مراد کو لوگوں میں سب سے زیادہ سمجھے گا۔

حضرات صحابہ کرام نے تشریع کے نزول کے ابتدائی زمانہ کو پایا، برابر آپ ﷺ کے ساتھ رہے، آپ ﷺ کی نصرت و مدد کرتے رہے یہاں تک کہ دین مکمل ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ ارشاد ہے:

"اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً" (۱)۔

(آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی، اور تمہارے لئے اسلام کو بطور دین کے پسند کر لیا)۔

لہذا تمام لوگوں میں وہ آپ ﷺ کی عبارتوں کو سمجھنے اور مقاصد کو جاننے کے زیادہ اہل ہیں، ان ہی کے واسطہ سے شریعت تابعین، تبع تابعین اور آج تک کے بعد دیگرے آنے والی نسلوں تک پہنچی ہے۔

انہوں نے تشریع کے مصادر و مآخذ، اس کے احکام کی ابتدا و انتہا اور ان کے اسباب و علل سے سمجھا کہ رسول اللہ ﷺ معانی کو ملحوظ رکھتے تھے اور مصالح جن احکام و اسباب کے متقاضی ہوتے ان کی پیروی کرتے تھے، اسی وجہ سے انہوں نے معانی کی طرف توجہ دی (۲)۔

نیز انہوں نے سمجھا کہ شارع نے ان کے لیے ان معانی پر احکام کی بنیاد رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، جن کو انہوں نے اس کی شریعت سے سمجھا ہے، اس لیے کہ حضرت معاذؓ نے جب کہا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو نبی کریم ﷺ نے ان کی تائید فرمائی اور ان کو یہ ہدایت کی کہ نظائر کی بنیاد پر فیصلہ کریں اور اگر کئی نظائر جمع ہو جائیں تو ان سے سمجھے جانے والے معانی کے اعتبار میں ان کو یکساں درجہ دیں۔

اسی وجہ سے ان کا اجماع شریعت میں قیاس کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، شارع کی طرف سے کبھی علت کی صراحت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی لیکن تشریع کے متعلقات کے استقراء اور بہت سے اسباب کی معرفت کے

(۱) سورہ مائدہ/ ۳۔

(۲) دیکھئے: شفاء الغلیل/ ۱۴۲، حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۷-۱۳۔

ذریعہ ایک انسان شریعت کے مقاصد کو سمجھنے لگتا ہے(۱)۔

لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے بچہ سے کہے کہ فلاں کو مارو، اس لیے کہ اس نے میرا مال چرا لیا ہے تو مارنے کا سبب اس کی صراحت سے سمجھ لیا جائے گا اور اگر کہے کہ فلاں کو مارو، اس پر بس کرے اس کا سبب ذکر نہ کرے، لیکن حاضرین کو علم ہو کہ اس نے اس کو گالی دی ہے تو ان کو غالب گمان ہوگا کہ مارنے کا حکم دینے کا سبب اس کا گالی دینا ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کی عادت وطریقہ معلوم ہو کہ وہ اس جیسی بدتمیزیوں کی سزا اس طرح دیتا ہے لیکن اگر ایسا شخص ہو جس کی عادت یہ مشہور رہو کہ وہ برائی کے بدلہ میں احسان کرتا ہے یا چشم پوشی اور درگذر سے کام لیتا ہے اور وہ کہے کہ فلاں کو مارو اور حاضرین کو اس کے گالی دینے کا علم ہو تو ان کے سامنے یہ واضح نہ ہو سکے گا کہ اس نے اس گالی کی وجہ سے مارنے کا حکم دیا ہے، اس لیے کہ طبیعتوں کے اختلاف کی وجہ سے دواعی واسباب الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ اگر کسی کے پاس دولت ہو وہ متقی وپرہیز گار بھی ہو اور کوئی دوسرا اس کے ساتھ تواضع سے پیش آئے تو ہوسکتا ہے کہ وہ اس کے تقویٰ کے احترام میں ایسا کررہا ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اس کی دولت کے لالچ کی وجہ سے ایسا کررہا ہو اور یہ صرف تواضع کرنے والے کی عادت سے معلوم ہوگا، اگر وہ لالچ میں اور مال جمع کرنے کے لیے مانگنے میں مشہور ہو تو یہ طریقہ ظاہر کردے گا کہ اس کی طرف سے تواضع کا سبب یہی ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ وہ دنیا سے بے رغبت شخص ہے، لوگوں کے مال سے اعراض کرتا ہے، سوال کی ذلت سے برتر وبالا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ تقویٰ اور نیکی کا پابند ہے تو ظاہر ہو جائے گا کہ یہ تواضع اس کی دنیاوی حالت ومالداری کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے تقوی کی وجہ سے ہے، اور اگر تواضع کرنے والے کے بارے میں ان میں سے کچھ بھی معلوم نہ ہو تو اس معاملہ میں دونوں احتمالات باقی رہیں گے(۲)۔

چنانچہ احکام کے معانی اس طریقہ سے سمجھے جاتے ہیں اور حضرات صحابہؓ میں دونوں خوبیاں جمع تھیں، ان کو زبان کی فصاحت اور کلام کی بلاغت سے بھی وافر حصہ ملا تھا اور ذہن بھی نہایت صاف ستھرا تھا، لہٰذا وہ کتاب وسنت کو لفظاً، معنیً، مقصد، قول، فعل اور تقریر کے لحاظ سے لوگوں میں سب سے زیادہ سمجھنے کے اہل تھے، ان میں سے بعض وہ تھے جن کی رائے کے مطابق قرآن نازل ہوا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: تین مسائل میں میری رائے

---

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۱۲۲، المغنی للقاضی عبد الجبار ۲۹۶/۱۷، حجۃ اللہ البالغۃ ۱۳۶/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) شفاء الغلیل / ۱۲۲-۱۲۳۔

میرے رب کی ہدایت کے عین مطابق ہوئی، ان میں سے بعض وہ تھے جو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے اور رسول اللہ ﷺ ان کی تائید فرماتے تھے بعض وہ تھے جو اپنی رائے اور فتوی کے مطابق حدیث پا لیتے تھے جیسا کہ نسائی وغیرہ نے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا جس کا شوہر مر گیا تھا اور اس نے اس کا مہر طے نہیں کیا تھا تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کو فیصلہ کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، چنانچہ ایک ماہ تک لوگ ان کے پاس آتے رہے اور اصرار کیا تو انہوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کیا اور فیصلہ کیا کہ اس کو اسی جیسی عورت کے مہر کے مثل ملے گا، اس میں کمی زیادتی نہ ہوگی اور اس پر عدت واجب ہوگی، وہ میراث کی مستحق ہوگی، اس کے بعد معقل بن یسار کھڑے ہوئے اور گواہی دی کہ ان کے قبیلہ کی ایک عورت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی فیصلہ کیا تھا، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اتنے خوش ہوئے کہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان کو ایسی خوشی کبھی نہیں ہوئی تھی (۱)۔

بعض مسائل میں ان کا اختلاف اس حقیقت پر اثر انداز نہ ہو سکے گا، اس لیے کہ وہ انسان تھے، فہم، دلائل کے یاد رکھنے اور قوت ملاحظہ میں ان کے درجات مختلف تھے اور یہ ہر صدی، ہر نسل اور ہر زمانہ میں ہے۔

اسی وجہ سے وہ اس کے مستحق ہیں کہ ہم ان کو شریعت، اس کے احکام کے مدارک اور اس کے مقاصد کے سمجھنے میں، اپنا امانت دار اسوہ قرار دیں اور جب ان کی یہ شان ہے تو کوئی ان پر یہ تہمت نہیں لگا سکتا ہے کہ انہوں نے کم سمجھا، یا شریعت کو سمجھنے، احکام کے استنباط اور مسائل نیز صورت حالات پر ان کی تطبیق میں ان کی طرف سے کوئی کوتاہی ہوئی یا انہوں نے شریعت کی طرف متعین کردہ حکم کی بنیاد، اس کی حکمت اور اس کے مقصد سے ہٹ کر کسی مصلحت کے حصول کے لئے یا کسی مفسد کا ازالہ کرنے کے لئے نصوص کو معطل رکھا۔

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۳۶-۱۴۱۔

دوسری فصل

مصلحت کا بیان

تمہید: احکام کی تعلیل کا بیان:

یہ لغت میں عل کا مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: **علّه يعله** باب ضرب اور نصر سے، اس کے معنی ہیں: دوسری مرتبہ پلانا، اسی طرح **تعلل بالأمر** کے معنی باہم مشغول رہنا ہے، کہتے ہیں: **هذا علة لهذا** یعنی یہ اس کا سبب ہے(۱)۔

علماءِ منطق کی اصطلاح میں شیٔ کی علت بیان کرنا تعلیل ہے، اس کا اطلاق اس امر پر بھی ہوتا ہے جس میں علت سے معلول پر استدلال کیا جاتا ہے، اس کو برہان لمی کہتے ہیں(۲)۔

علماء اصول کے نزدیک کبھی تعلیل بول کر اس سے اللہ تعالیٰ کے احکام مراد لیتے ہیں جو دنیا و آخرت میں بندوں کے مصالح کے لیے وضع کیے گئے ہیں، یعنی مصالح کی رعایت کے ساتھ معلول ہیں اور کبھی وہ اسے بول کر اس سے احکام شرعیہ کے علل اور ان کے استنباط و استخراج کی کیفیت بیان کرنا مراد لیتے ہیں۔

پہلے استعمال کے سلسلہ میں علم کلام میں اختلاف ہوا ہے، اس اختلاف کی بنیاد اس اختلاف پر ہے جو اللہ تعالیٰ کے افعال کی تعلیل میں ہوا ہے اور یہیں سے علم اصول فقہ کی طرف منتقل ہوا ہے(۳)۔ ان میں سے بعض نے کہا: جس طرح اللہ تعالیٰ کے افعال معلول نہیں ہیں، اسی طرح اس کے احکام بھی معلول نہیں ہے، اس رائے کے قائلین میں فخر الدین رازی ہیں، اسی وجہ سے انہوں نے احکام شرعیہ کے علل کو ان علامات کے معنی میں قرار دیا ہے جن سے خاص طور پر احکام پہچانے جاتے ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: لسان العرب ۱۱/ ۴۶۷، طبع بیروت، تاج العروس ۸/ ۳۲۔

(۲) دیکھئے: شرح العضد علی المختصر مع حاشیہ سعد الدین تفتازانی ۲/ ۲۵۵، حاشیہ الصبان علی شرح الملوی علی السلم/ ۱۳۹۔

(۳) تعلیل الاحکام لمحمد شلبی/ ۹۵۔

شاطبی کہتے ہیں: راجح یہ ہے کہ ہم نے شریعت سے اس بات کا استقراء کیا ہے کہ وہ بندوں کے مصالح کے لیے مقرر کی گئی ہے، یہ ایسا استقراء ہے کہ اس سے رازی یا کسی دوسرے کو کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا ہے (۱)۔

یہاں تعلیل سے ہماری مراد دوسرا معنی ہے، اس لئے کہ ہم اہداف کی فصل میں اس پر گفتگو کر چکے ہیں کہ اللہ تعالی کے احکام بندوں کے مصالح کی رعایت پر مبنی ہیں، دوسرے معنی کے اعتبار سے تعلیل کے مفہوم میں فرق ہے:

چنانچہ کبھی اس مسئلہ کا حکم جاننے کے لئے ہوتی ہے جس کا حکم قیاس کے طریقہ سے معلوم نہ ہو سکے، حکم کی علت میں اصل فرع کے مشترک ہونے کی وجہ سے فرع پر اصل جیسا حکم لگانا قیاس ہے (۲)۔

کبھی حکم کی معرفت اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں ایسا معنی تلاش کرتا ہے جو حکم شرعی کی بنیاد ہونے کے لائق ہو اور وہ اس معنی کی وجہ اس کا حکم لگا سکے اس کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں، یہ ہر وہ منفعت ہے جو شارع کے مقاصد میں داخل ہو، اس کا اعتبار کرنے یا اس کو لغو قرار دینے کی کوئی دلیل نہ ہو (۳)۔

کبھی علل کا بیان اس طرح ہوتا ہے کہ حکم کے تعبدی ہونے کے علاوہ کسی دوسرے فائدہ کے لیے منصوص علیہ حکم کی علت سے بحث کی جاتی ہے، اس کو تعلیل بالعلۃ القاصرۃ یا بیان حکمت کہتے ہیں، اس سلسلہ میں علماء اصول کے درمیان اختلاف ہے کہ ایسی تعلیل جائز ہے یا نہیں (۴)۔

قرآن کی بہت سی آیات اور سنت کی نصوص معلول ہیں، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا مسلک اس باب میں حجت قاطعہ ہے کہ اللہ تعالی کے احکام بندوں کے مصالح کے ساتھ معلول ہیں اور جن مسائل کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے ان کو ان مسائل کے ساتھ لاحق کیا جائے گا جن میں نص ہے اور ایسا دونوں کے درمیان کسی مشترک علت کی وجہ سے ہوگا، احکام کی تعلیل میں اختلاف صرف بعد کے دور میں ہوا۔

امام الحرمین اپنی کتاب "البرہان" میں لکھتے ہیں: اگر صحابہ کرام کے حالات کو دیکھا جائے جو فکر ونظر میں پیشوا اور نمونہ ہیں تو ہم ان میں سے کسی کو مشورہ طلب کرنے کی مجلس میں کسی اصل کی تمہید قائم کرتے ہوئے یا کسی

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/۳۔

(۲) شفاء الغلیل/۱۰، تحقیق ڈاکٹر حمد عبید کبیسی، یہ ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے۔

(۳) ضوابط المصلحۃ/۳۳۰۔

(۴) المستصفی ۲/۳۴۵، اصول الفقہ لزکی الدین شعبان/۱۳۰۔

معنی کے سلسلہ میں مشورہ کرنے کے بعد اس پر مسئلہ کی بنیاد رکھتے ہوئے نہیں پائیں گے، لیکن وہ اصول کی طرف توجہ کے بجائے رائے کی صورتوں پر غور وخوض کرتے تھے، خواہ اصول موجود ہوں یا نہ ہوں (۱)۔

حجۃ اللہ البالغہ میں ہے: صحابہ کے نزدیک معیار استدلال کے طریقوں کی طرف توجہ کے بجائے صرف اطمینان وسکون تھا جیسا کہ تم اعراب کو دیکھتے ہو کہ وہ صراحت، کنایہ یا اشارہ سے آپس میں کلام کا مقصد سمجھتے ہیں اور ان کے دل مطمئن ہوجاتے ہیں۔

پھر وہ نبی کریم ﷺ کے انتقال کے بعد مختلف شہروں میں چلے گئے اور ہر ایک مملکت اسلامی کے کسی نہ کسی شہر میں مقتدیٰ ہوگئے، کثرت سے واقعات اور مسائل پیش آئے، ان میں ان سے فتویٰ طلب کیا گیا اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے پاس محفوظ حدیث یا استنباط سے جواب دیا، اگر وہ اپنے پاس موجود ذخیرہ میں ایسی چیز نہ پاتے جو جواب کے لائق ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور وہ علت معلوم کرتے جس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنے منصوصات میں حکم کی بنیاد رکھی ہے، پھر جہاں اس علت کو پاتے وہی حکم جاری کردیتے، نبی کریم ﷺ کے مقصد سے موافقت کی کوشش میں ذرہ برابر کوتاہی نہ کرتے (۲)۔

صحابہ کرام کے یہی حالات تھے پھر تابعین اور تبع تابعین فہم واستنباط میں ان کے طریقہ پر چلے، ایک حکم کی توسیع کی غرض سے نصوص شرعیہ کی تعلیل کرنا پوری پہلی صدی اور دوسری ہجری میں مسلم اور جائز امر تھا، ہمارے علم کے مطابق کسی نے اس کا انکار نہیں کیا، اس لیے کہ ان دونوں صدیوں میں علماء یقین رکھتے تھے کہ اسلامی شریعت اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں پر فضل واحسان کے طور پر مصالح کی تکمیل اور مفاسد کے ازالہ کے لیے آئی ہے۔

ہر شرعی حکم کسی مصلحت کی تکمیل کرتا ہے جس کی بنیاد جان یا عقل یا دین یا نسل یا مال کی محافظت پر ہے، یہ شریعت کی طرف سے اس کے تمام مقاصد میں ظاہر ہوتا ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی حکم شرعی ہو اور وہ ان گوشوں میں سے کسی گوشہ سے متعلق نہ ہو (۳)، اور جب نصوص کی تعلیل کی غرض ان کے احکام کے دائرہ کو، ان مماثل مسائل کی طرف بڑھانا ہے جن میں کوئی نص موجود نہ ہو تو اس کامل شریعت کے لیے ضروری ہے کہ اس کی نصوص

---

(۱) البرہان، مخطوطہ نسخہ جوازہر کی لائبریری میں ہے اس کا نمبر یہ ہے: ۹۱۳۔

(۲) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغہ۔

(۳) دیکھئے: الموافقات ۲/۸، الفکر السامی ۲/۹۷۔

میں تعلیل ہوتا کہ وہ تمام نئے واقعات کا احاطہ کر سکے اور یہی اس کے ہمیشہ رہنے کا راز ہے۔

حکم کا دائرہ وسیع کرنے کی غرض سے نصوص کی تعلیل میں اختلاف صرف تیسری صدی میں ہوا جب نصوص شرعیہ کی تعلیل کے ممنوع ہونے کی آواز اٹھی اور حکم کی علت سے بحث کئے بغیر صرف نص شرعی پر عمل کرنے کی آواز بلند کی گئی اور نص کے علاوہ کسی جگہ تک اس کے دائرہ کو نہیں بڑھایا گیا۔

یہ آواز ظاہریہ کے امام داؤد بن علی اصفہانی کی تھی جن کی وفات ۲۷۰ھ میں ہوئی، رحمہ اللہ، یہ ظاہری مذہب کے بانی تھے، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب وسنت پر عمل کیا اور قیاس پر عمل کرنے کو لغو قرار دیا (۱)۔

صاحب جمع الجوامع نے لکھا ہے: داؤد ظاہری قیاس جلی کے قائل تھے، ان کے برخلاف ابن حزم ہر قسم کے قیاس کو ممنوع قرار دیتے تھے (۲)۔

ان مشقتوں اور سختیوں کے سبب جو اس مسلک کے بانی کو پہنچیں، یہ مسلک نہیں پھیل سکا اور ان کے معاصرین اور دوسروں کی طرف سے ان پر سخت نکیر ہوئی اور انہوں نے ان کا مقاطعہ کیا (۳)۔

ان حادثات اور شدائد کا اثر ان کی آراء اور مسلک پر بھی ہوا، ان کے مقلدین اور مددگار کم ہوئے اور وہ اس زمانہ کے فقہی مسالک کے مقابلہ میں ان سیاسی اور کلامی مکاتب فکر سے زیادہ قریب ہو گئے جو اپنی آواز کو پوشیدہ رکھتے تھے۔

ظاہریہ کا مذہب جو رائے، قیاس اور احکام شرعیہ کی تعلیل کے بارے میں مخالف اور ابطال کے موقف پر قائم ہے، جمود اور گمنامی کی حالت میں رہا یہاں تک کہ ابن حزم آئے جن کی وفات ۴۵۶ھ میں ہوئی ہے، اس وقت قوت کے ساتھ یہ مسلک ظاہر ہوا اور گمنامی سے باہر آیا، انہوں نے اس کے پڑھنے پڑھانے پر توجہ دی پھر اس میں ماہر ہوئے اور اپنی دو مشہور کتابیں ''المحلی'' اور ''الاحکام'' لکھیں، فروع واصول میں یہ دونوں کتابیں اہل ظاہر کے مسلک کے بنیادی مراجع ہیں (۴)۔

---

(۱) دیکھئے: طبقات الشافعیہ للسبکی ۲/ ۲۸۴ طبع الحلبی، الفہرست لابن الندیم ۷/ ۳۱۲، میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۱۶ طبع الحلبی، الملل والنحل للشہرستانی ۱/ ۲۰۶، نیز داؤد ظاہری کے بارے میں ہمارے استاذ شیخ عبد الغنی کا محاضرہ۔

(۲) جمع الجوامع ۲/ ۲۴۲۔

(۳) میزان الاعتدال للذہبی ۱/ ۱۸۴۔

(۴) مباحث التعلیل للدکتور محمد عبید کبیسی ۶/۔

قیاس کا انکار کرنے والے مشہور افراد میں نظام ہیں، لیکن ان کا انکار اجتماعی مکتبہ فکر کی حیثیت نہ اختیار کر سکا، ان کے بعد معتزلہ کے تمام ائمہ کی طرف سے ان پر نکیر ہوئی اور انہوں نے ان کو رد کر دیا، یہ قیاس کا انکار کرنے والے اولین لوگوں میں سے ہیں (۱)۔

جہاں تک قیاس کے بارے میں شیعہ امامیہ کا موقف ہے تو ان میں دو جماعتیں ہیں:

ایک جماعت نے اس قیاس میں جس میں علت مستنبط ہو اور اس قیاس میں جس میں علت نص سے ثابت ہو فرق کیا ہے، چنانچہ اول کا انکار کیا ہے، اس کے چھوڑنے پر عقلی و نقلی دلائل ذکر کئے ہیں اور اس کے قائل پر نکیر کی ہے جبکہ وہ قیاس کی دوسری قسم کی قائل ہے، پھر ان میں اختلاف ہے کہ یہ قیاس ہے یا لفظ کی حقیقی یا عرفی دلالت کے طریق سے نص کو عام کرنا (۲)۔

اس کے برخلاف دوسری جماعت نے دونوں قیاسوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، خواہ علت منصوص ہو یا مستنبط ہو، ان کے نزدیک دونوں ہی قسمیں قابل رد ہیں نہ ان کو اختیار کیا جائے گا نہ ان کو دلیل بنایا جائے گا (۳)۔

قیاس کے جواز کی بنیاد یہ ہے کہ نصوص شرعیہ محدود ہیں جب کہ مسائل غیر محدود ہیں اور لوگوں کو ضرورت ہے کہ ہر نئے مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم بیان کیا جائے۔

شیعہ امامیہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نصوص محدود ہیں لیکن وہ اس کی وجہ سے رائے، قیاس اور نصوص کی تعلیل کے ذریعہ اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کی رائے ہے کہ کسی معصوم کا وجود کافی ہے جس کو اللہ تعالیٰ علم الٰہی عطاء کرے گا، ساتھ ہی ساتھ اس کے پاس نبوت کی میراث ہوگی جس کو رسول اللہ ﷺ نے اپنے اوصیاء کے پاس بطور امانت رکھا ہے، ہر وصی دوسرے سے عہد لیتا ہے کہ وہ حکمت کے مطابق مناسب وقت میں اس کو پھیلائے گا (۴)۔

یہ قول قیاس کو رد کرنے اور تعلیل کو منسوخ قرار دینے کے قول سے مناسبت رکھتا ہے، اس لیے کہ ان کے

---

(۱) دیکھئے: السرخسی ۲/ ۱۱۸، البحر المحیط مخطوطہ دار الکتب نمبر: ۴۸۳، المغنی للقاضی عبد الجبار ۱۷/ ۲۹۲، المعتمد لابن الحسینی البصری ۲/ ۷۲۴-۷۲۵، ۷۴۵۔

(۲) دیکھئے: التہذیب للحلی ۳۰۴-۳۰۷، اصل الشیعۃ واصولہا/ ۱۲۰، المبادی العامہ للفقہ الجعفری/ ۱۹۱۔

(۳) دیکھئے: العدۃ للطوسی/ ۸۶، التہذیب للحلی/ ۳۰۲۔

(۴) اصل الشیعۃ واصولہا/ ۱۱۸۔

نزدیک معصوم کی اتباع کرنا تعلیل وقیاس میں مشغول ہونے سے بہتر ہے۔

البتہ شیعہ امامیہ کے نزدیک عصمت وامامت امام مہدی پر موقوف ہوگئی جو ۲۶۵ھ میں سامراء کے تہ خانوں میں غائب ہوگئے جیسا کہ ان کا خیال ہے (۱)۔

لہٰذا ان کی عدم موجودگی میں استنباط کے ضابطوں کی طرف توجہ کرنا نہایت ضروری ہے خاص طور پر جبکہ ان کا مسلک ہے کہ ہر زمانہ میں اجتہاد کیا جانا مناسب ہے (۲)۔

اسی وجہ سے انہوں نے قیاس کی بعض انواع کے اعتبار کی اجازت دی ہے اور ان اصولوں کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جن کی طرف مجتہد رجوع کرے گا اور یہ ان کے نزدیک کتاب، سنت، اجماع اور عقل ہیں (۳)۔

امامیہ کی رائے ہے کہ مصلحت ومفسدہ میں جو حسن یا قبح لذاتہ ہیں ان پر نظر کرکے نئے مسئلہ میں حکم تک پہنچ جانا عقل کے لیے ممکن ہے، وہ اس باب میں معتزلہ کی راہ پر چلتے ہیں کہ جس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اس میں امر ونہی کے ادراک میں محض عقل کا اعتبار کیا جائے گا (۴)۔

جمہور علماء شریعت احکام شرعیہ کی نصوص کی تعلیل کے قول پر متفق ہیں، اصل تعلیل کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف موجود نہیں ہے بلکہ اختلاف ان شرائط میں ہے جن پر تعدیہ کے جواز کا قول موقوف ہے، اس بارے میں ان کے چار اقوال ہیں:

اول: اصل نصوص میں تعلیل کا نہ ہونا ہے الا یہ کہ تعلیل کی دلیل قائم ہو جائے۔

دوم: اصل نصوص میں ہر اس وصف کے ذریعہ تعلیل کرنا ہے جو اس لائق ہو کہ اس کی طرف حکم کی اضافت کی جاسکے الا یہ کہ بعض اوصاف کے ذریعہ تعلیل سے کوئی مانع پایا جائے۔

سوم: اصل نصوص میں کسی وصف کے ذریعہ تعلیل کرنا ہے لیکن کوئی ایسی دلیل ضروری ہے جو اس وصف کو دوسرے اوصاف سے ممتاز کردے۔

چہارم: اصل نصوص میں تعلیل کرنا ہے، اس کے لئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس وصف کو ممتاز

---

(۱) دیکھئے: الملل والنحل للشہرستانی وتاریخ التشریع للسایس والسبکی / ۱۴۵۔

(۲) دیکھئے: اصل الشیعہ واصولہا / ۱۲۰-۱۲۱، مباحث التعلیل عند الاصولیین للدکتور محمد عبید الکبیسی جلد اول دراسۃ عامۃ۔

(۳) دیکھئے: اصل الشیعہ / ۱۲۱۔

(۴) دیکھئے: التہذیب للحلی / ۱۷، ۱۸، العدۃ للطوسی / ۱۱۷، ہمارے شیخ عبد الغنی کی ڈاکٹری متعلق باصول فقہ میں حسن وقبح / ۶۱-۶۵۔

کرے جو علت ہے اور اس کے ساتھ تعلیل وتمییز سے قبل یہ ضروری ہے کہ کوئی ایسی **دلیل** بھی ہو جس سے معلوم ہو کہ جس نص سے **علت** کا استخراج کرنا مقصود ہے وہ معلول ہے(۱)۔

چاروں اقوال کے دلائل:

پہلے قول کی دلیل: نص اپنی صفت کے ذریعہ حکم کو واجب کرتی ہے، **علت** کے ذریعہ نہیں، اس لیے کہ علل شرعیہ نص کی **مدلولات** میں سے نہیں ہیں اور تعلیل کے ذریعہ حکم الفاظ سے علت کی طرف **منتقل** ہوتا ہے اور علت کا درجہ الفاظ کے مقابلہ میں ایسا ہے جیسے مجاز کا درجہ حقیقت کے مقابلہ میں، لہٰذا **دلیل** کے بغیر اس کی طرف نہیں جایا جائے گا، اس لئے کہ نص کے الفاظ کی معرفت سماع پر **موقوف** ہے جیسے حقیقت کی معرفت اس پر **موقوف** ہے اور نص سے شرعی معنی کی معرفت اس پر موقوف نہیں ہے جیسے مجاز کی معرفت اس پر **موقوف** نہیں ہے بلکہ اس سے بھی بعید ہے، اس لیے کہ مجاز کلام کی ایک قسم ہے اور جب ایسا ہے تو اصل یہ ہوا کہ نص کے الفاظ پر عمل کیا جائے نہ کہ اس کے معنی پر، لہٰذا **دلیل** کے بغیر اس اصل کو چھوڑنا اور بولنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ **دلیل** کے بغیر حقیقت کو چھوڑنا اور بدلنا جائز نہیں ہے۔

دوسرے قول کی دلیل: ایک نص اور دوسری نص کے درمیان کسی فرق کے بغیر قیاس کے حجت ہونے کے **دلائل** موجود ہیں، لہٰذا تعلیل ہی اصل ہوگی اور تمام اوصاف کے ذریعہ یا بعض اوصاف کو چھوڑ کر بعض اوصاف کے ذریعہ تعلیل کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے ہر وصف کے ذریعہ تعلیل کرنا **متعین** ہوگا **الا** یہ کہ نص یا اجماع کی مخالفت یا اوصاف کے معارضہ کی وجہ سے کوئی **مانع** پیش آجائے۔

جیسا کہ حدیث کی روایت میں ہے، اس لیے کہ جب حدیث حجت ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہے اور راویوں کی نقل کے بغیر حدیث ثابت نہیں ہوسکتی ہے، اور ہر حدیث کی روایت میں تمام راویوں کا جمع ہونا ناممکن ہے، تو ہر عادل کی روایت حجت ہوگی، کسی **مانع** کے بغیر اسے چھوڑا نہیں جا سکتا، **مانع** اس طرح ہوسکتا ہے کہ حدیث نص یا اجماع جیسی کسی قطعی **دلیل** کے خلاف ہو یا راوی کا فسق ظاہر ہو جائے، تو اسی طرح نص کی تعلیل بھی ہوگی

---

(۱) دیکھئے: کشف الاسرار علی اصول البزدوی ۳/ ۱۹۳، شرح التلویح علی التوضیح لصدر الشریعۃ والتفتازانی ۲/ ۶۴، اعلام الموقعین ۲/ ۲۰، تقویم الادلۃ/ ۲۶۰، البحر المحیط ۳/ ۴۱، نزہۃ المشتاق شرح اللمع لابن اسحاق/ ۵۰۷۔

جب تمام اوصاف کے ذریعہ تعلیل ناممکن ہوگی تو ہر وصف کو علت قرار دیا جائے گا الا یہ کہ کوئی مانع ہو(۱)۔

تیسرے قول کی دلیل: نہ ایک ساتھ تمام اوصاف کے ذریعہ تعلیل ممکن ہے نہ ہر ایک کے ذریعہ علاحدہ علاحدہ، اس لیے کہ ان میں سے بعض قاصر ہوں گے جو اصل سے حکم کے متعدی ہونے کی ممانعت کا موجب ہوں گے اور بعض متعدی ہوں گے، فرع کی طرف تعدیہ کا موجب ہوں گے اور یہ تناقض ہے تو بعض متعین ہو گئے تعلیل کبھی قیاس کے لیے ہوتی ہے اور کبھی محل نص تک حکم کو محدود کرنے کے لیے ہوتی ہے اور جب سب کے ذریعہ نہیں ہوسکتی تو مجموعہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ واجب ہوگی جو مجہول ہے، اور مجہول کے ذریعہ تعلیل باطل ہے، لہذا کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو تعلیل کے تمام اوصاف میں سے کسی ایک کو متعین کردے(۲)۔

چوتھے قول کی دلیل: ظاہر یعنی نصوص میں اصل تعلیل کا ہونا صرف دفع کی صلاحیت رکھتا ہے، الزام کی نہیں، اس لیے تعلیل شروع کرنے سے قبل ہمیں ضرورت ہوگی کہ ہم اس پر دلیل قائم کریں کہ اصل یعنی وہ نص جس کی تعلیل مقصود ہے، وہ فی الحال معلول ہے اور اپنے محل تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کا حکم دوسری جگہ تک متعدی ہوسکتا ہے۔

یہ استصحاب حال کی مثال ہے، اس لیے کہ وہ جب ظاہر کے طریق سے ثابت ہے تو اس کا حجت دافعہ ہونا صحیح ہے، حجت ملزمہ نہیں، یہاں تک کہ جب مفقود کی حیات استصحاب کے طریقہ پر ثابت ہے تو وہ استحقاق کے دفع کے لیے حجت منتج ہے تا کہ اس کے مال میں وراثت جاری نہ ہو، استصحاب استحقاق کے لیے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لیے اگر اس کا کوئی رشتہ دار مر جائے تو مفقود اس کا وارث نہ ہوگا، اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی موت ہوگئی ہو، اسی طرح اگر کوئی مجہول الحال اگر گواہی دے تو اس کے غلام ہونے کے احتمال سے اس کی گواہی رد نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ انسان میں اصل آزاد ہونا ہے، اگر دوسرا فریق اس کے آزاد ہونے کے بارے میں طعن کرے تو اصل کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اس غلام کے خلاف حجت نہیں ہوگا، اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ کسی عارض کی وجہ سے زائل ہوگیا ہو، اسی طرح اصل کے معلول ہونے پر دلیل قائم ہوجائے تو احتمال باقی نہیں رہے گا اور وہ حجت ہوجائے گا(۳)۔

---

(۱) دیکھئے: کشف الاسرار ۳/۲۹۵-۲۹۶، التلویح ۲/ ۶۴۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق۔

(۳) دیکھئے: حوالہ سابق ۲/ ۲۹۷۔

معلوم ہے کہ تعلیل اس معنی میں کہ نص علت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، قطع نظر اس سے کہ حکم علت کے واسطہ سے محل نص کے علاوہ کی طرف متعدی ہوسکتا ہے یا نہیں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے یہاں تک کہ ظاہر یہ کا بھی اختلاف نہیں ہے، اس لیے کہ یہ کتاب وسنت میں وارد ہے (۱)۔

تعلیل کا قائل ہونا قیاس کے قائل ہونے کو مستلزم نہیں ہے، لیکن قیاس کا قائل ہونا تعلیل کے قائل ہونے کو مستلزم ہے، اس لئے کہ علت قیاس کے تمام قائلین کے نزدیک قیاس کا ایک رکن ہے اور اس کے بغیر حکم کا تعدیہ نہیں ہوسکتا ہے۔

اس سے یہ واضح ہوگیا کہ گذشتہ چاروں اقوال میں اصلاً نصوص کی تعلیل اور قیاس کے قائل ہونے میں کوئی تضاد نہیں، اختلاف صرف نصوص کی حقیقت میں ہے کہ کیا اس میں اصل تعلیل پر دلالت کرنے والی کسی تعلیل کے بغیر تعلیل کا نہ ہونا ہے یا اصل اس میں تعلیل سے روکنے والے کسی مانع کے نہ ہونے کی صورت تعلیل کا ہونا ہے۔

پہلے قول اور اس کے بعد کے تینوں اقوال کے درمیان یہی نقطۂ اختلاف ہے، اس اختلاف پر عمومی طور پر تعلیل یا قیاس کی نفی مرتب نہ ہوگی بلکہ پہلے قول کے مطابق قیاس کے دائرہ کی حد یا دوسرے قول کے مطابق میدان کا وسیع ہونا مرتب ہوگا۔

جہاں تک تیسرے اور چوتھے قول کا تعلق ہے تو اس باب میں دوسرے قول سے ہم آہنگ ہیں کہ اصل نصوص میں تعلیل ہے، البتہ ان دونوں میں اس وصف سے متعلق کچھ قیود کا اضافہ ہے جو علت ہوتا ہے، چنانچہ تیسرے قول میں ایسی دلیل کی شرط لگائی گئی ہے جو وصف کو دوسرے سے ممتاز کرے اور چوتھے قول میں اس پر ایک قید کا اضافہ ہے، وہ یہ کہ جس نص کی تعلیل مقصود ہے اس کے معلول ہونے پر کوئی دلیل موجود ہو۔

جمہور بعد میں پیش آنے والے مسائل کو جن کے سلسلہ میں کوئی منصوص علیہ نظیر نہ ہو، قیاس کے طریقہ سے، اسی طرح قواعد کلیہ عامہ کے ذریعہ مصالح مرسلہ اور استحسان کے طریقہ سے پہلے پیش کردہ کے ساتھ لاحق کرتے ہیں، چنانچہ قیاس ان کے نزدیک پہلا طریقہ ہے جس کی ضرورت مجتہد کو اس مسئلہ میں ہوتی ہے جس میں کوئی نص نہ ہو، اس لیے کہ جزئی معنی میں اشتراک کے واسطہ سے لاحق کرنا کلی معنی میں اشتراک کے واسطہ سے لاحق کرنے سے زیادہ قوی ہے جیسا کہ نوع میں اشتراک جنس میں اشتراک سے زیادہ قوی ہے۔

لیکن جو لوگ نصوص کی تعلیل اور قیاس کو جائز نہیں سمجھتے، نئے مسائل کے بارے میں ان کا موقف یہ ہے کہ

---

(۱) دیکھئے: کتاب الاحکام لابن حزم ۸/ ۱۱۳۰، نزہۃ المشتاق ۲۰۵۔

وہ ان کو بے کار نہیں چھوڑتے ہیں بلکہ ان کے سلسلہ میں کوئی حکم دینے کی کوشش کرتے ہیں لیکن یہ کیسے ہوگا؟۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ نصوص کسی قیاس یا استنباط کی ضرورت کے بغیر اسماء لغویہ کے عموم کے طور پر تمام سابق ولاحق مسائل وواقعات کو محیط ہیں (۱)۔

جمہور کا مسلک نئے پیش آنے والے واقعات ومسائل کا احاطہ کرنے میں اہل ظاہر کے مسلک سے زیادہ محفوظ اور منضبط ہے، اس لیے کہ معانی شرعیہ کبھی کبھی لغوی معنیٰ کے مخالف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے بہت سے مقامات پر احوال اور عرف وعادت کے قرائن کے واسطہ کے بغیر ان کا انضباط ممکن نہیں ہوتا ہے، صحابہ کا مسلک جمہور کے طریقہ کی تائید کرتا ہے۔

قیاس کے قائلین کے نزدیک اس کے استعمال کا دائرہ الگ الگ مذاہب میں الگ الگ ہوتا ہے (۲)، جیسا کہ قیاس پر گفتگو کے دوران گذرا۔

علت: اگر یہ اہل اصطلاح کی زبان میں بولی جائے تو تین امور پر مشتمل ہوتی ہے:

اول: وہ نفع یا ضرر جو فعل پر مرتب ہوتا ہے جیسے زنا پر مرتب ہونے والا انساب کا اختلاط، قتل پر مرتب ہونے والا جان کا ضیاع اور بیع پر جو مال سے مال کا تبادلہ ہے مرتب ہونے والا فریقین میں سے ہر ایک کا نفع اور دونوں سے اس حرج ومشقت کا ازالہ جو تبادلہ نہ کرنے کی صورت میں ان کو لاحق ہوتا۔

دوم: حکم کی تشریع پر مرتب ہونے والی مصلحت یا دفع مضرت جیسے بیع کی اباحت پر مرتب ہونے والا سابق نفع کا حصول اور زنا وقتل کی حرمت پر اور حدود وقصاص کی مشروعیت پر مرتب ہونے والی انساب اور جانوں کی حفاظت۔

سوم: وہ ظاہر اور منضبط وصف ہے جس کے پائے جانے کے وقت حکم کی تشریع پر بندوں کے لیے کوئی مصلحت مرتب ہوتی ہے جیسے خود زنا وقتل اور ایجاب وقبول کے الفاظ جیسے میں نے فروخت کیا اور میں نے خریدا۔

ان تینوں امور کو علت کہنا صحیح ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بیع میں ملکیت کے منتقل ہونے اور انتفاع کے مباح ہونے کی علت ایجاب وقبول ہے یا وہ نفع یا اس حرج، تنگی اور مشقت کا دور ہونا ہے جو اس میں ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ قصاص کے واجب ہونے کی علت خود قتل ہے یا اس میں پایا جانے والا ضرر یعنی خون کا رائیگاں ہونا یا ظلم

---

(۱) دیکھئے: جمع الجوامع بشرحہ ۲/ ۳۴۲۔

(۲) دیکھئے: الاحکام للآمدی ۴/ ۸۶، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المعارف۔

کو دور کرنا اور جانوں کی حفاظت کرنا ہے (۱)۔

لیکن علماء اصول نے بعد میں اوصاف کو علت کے نام کے ساتھ خاص کر دیا اگر چہ انہوں نے کہا کہ وہ مجازاً علت ہے، اس لیے کہ وہ حقیقی علت کو منضبط کرنے والے ہیں اور انہوں نے فعل پر مرتب ہونے والے نفع یا ضرر کو حکمت کا نام دیا، اس اعتراف کے ساتھ کہ درحقیقت وہی علت ہیں اور حکم کی تشریع پر مرتب ہونے والی منفعت یا دفع مضرت کے بارے میں یہ کہا کہ مصلحت یا تشریع سے شارع کا مقصد ہے، بعض لوگوں نے اس پر حکمت کا اطلاق کیا ہے جیسے انہوں نے کہا: وہ علت غائیہ ہے، حکمت و مصلحت کے ذریعہ تعلیل کے جائز ہونے میں اختلاف ہے (۲)۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک حکم کو بتانے والا وصف علت ہے (۳)، جیسے نشہ پیدا کرنا، نشہ پیدا کرنے کے علت ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ نشہ آور چیز مثلاً شراب اور نبیذ کی حرمت کی علامت ہے، لہذا اگر شارع کہے نشہ پیدا کرنے کی وجہ سے شراب حرام ہے تو اس نص سے (علت کی طرف نظر کئے بغیر) نشہ پیدا کرنے کی وجہ سے شراب کا حرام ہونا معلوم ہوگا۔

اسی طرح اسکار (نشہ پیدا کرنا) کے ذریعہ تعلیل کرنے سے اس کا ثبوت حکم کی علامت ہونا معلوم ہوگا، کچھ اور نہیں، یعنی یہ معلوم ہوگا کہ شراب کی خصوصیت لغو ہے، وہ اور نبیذ یکساں ہیں، لہذا نشہ پیدا کرنا شراب کے حکم کی علامت ہے، اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ دوسرے کو لاحق کیا جائے گا۔

حنفیہ میں سے بزدوی نے اس کی تعریف کی ہے: نص جن چیزوں پر مشتمل ہو ان میں سے جس کو نص کے حکم پر علامت بنایا جائے اور فرع میں اس کے موجود ہونے کی وجہ سے فرع کو اس کے حکم میں اس کی نظیر بنایا جائے وہ علت ہے، نیز انہوں نے کہا: ابتداء میں جس کی طرف حکم کے وجوب کی نسبت کی جائے وہ علت ہے، جیسے ملکیت کے لیے بیع، حلال ہونے کے لیے نکاح اور قصاص کے لیے قتل وغیرہ لیکن شریعت کی علتیں اپنی ذات کے اعتبار سے موجب نہیں ہیں، احکام کو واجب کرنے والی ذات صرف اللہ تعالیٰ کی ہے (۴)۔

ان تمام تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے اگر چہ ان کی عبارتیں الگ الگ ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: تعلیل الاحکام/ ۱۳، للدکتور محمد عبید کمشی۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق/ ۱۳۷، نیز جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۲۸۰۔

(۳) دیکھئے: جمع الجوامع ۲/ ۲۷۲، المحصول ۳/ ۱۳۴، مخطوطہ مکتبہ ازہر ۲۱۴۷، الاسنوی ۴/ ۵۶۔

(۴) دیکھئے: کشف الاسرار ۳/ ۳۴۴، ۴/ ۱۷۱-۱۷۲۔

پہلا مبحث: مصلحت کی تعریف اور مصلحت شرعیہ کی خصوصیات کا بیان

لغت میں مصلحت: جب ہم لغت کی کتابوں کو دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کا استعمال دو معانی کے لیے ہوتا ہے:

اول: مصلحت بول کر اس سے وہ فعل مراد لیتے ہیں جس میں صلاح یعنی نفع ہو اور یہ اطلاق مجازی ہے اور سبب کا اطلاق مسبب پر کرنے کے باب سے ہے، جیسے اعمال کو کہا جاتا ہے کہ وہ مصالح ہیں مثلاً علم کا طلب کرنا کہ وہ مصلحت ہے، اس لیے کہ وہ معنوی منفعت کا سبب ہے، اسی طرح کھیتی اور تجارت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ مصلحت ہیں، اس لیے کہ یہ دونوں مادی منافع کا سبب ہیں۔

اگر مصلحت اس معنی میں ہو تو یہ مفسدہ کی ضد ہے، اس لیے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، یہ کبھی جمع نہیں ہوسکتے جیسا کہ القاموس المحیط میں ہے۔ صلاح فساد کی ضد ہے اور مصلحت مصالح کا واحد ہے اور **استصلح**، **استفسد** کی ضد ہے، مختار الصحاح میں ہے: صلاح فساد کی ضد ہے اور اس کا باب نصر ہے۔ اور مصلحت مصالح کا واحد ہے اور استصلاح استفساد کی ضد ہے، المصباح المنیر میں ہے **صلح الشیٔ صلوحاً** باب نصر سے یہ فسد کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **فی الأمر مصلحة** یعنی اس میں خیر ہے، جمع مصالح ہے۔

دوم: مصلحت لفظاً و معنیً دونوں میں منفعت کی طرح ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے۔ اول اس کے برخلاف ہے، لہٰذا یہ یا تو مصالح میں سے کسی ایک کے لیے اسم ہے جیسے منفعت منافع میں سے کسی ایک کے لیے ہے یا صلاح کے معنی میں مصدر ہے جیسے منفعت نفع کے معنی میں ہے، جیسا کہ المعجم الوسیط میں ہے۔ **المصلحة**، صلاح اور نفع ہے، صلح صلاحاً وصلوحاً، اس سے فساد زائل ہوا، **صلح الشیٔ** یہ چیز نفع بخش یا مناسب ہوئی، کہا جاتا ہے: **أصلح في عمله** یعنی اس نے ایسا کام کیا جو صالح اور نفع بخش ہو، چنانچہ مصلحة، صلاح سے **مفعلة** کے وزن پر ہے اور یہ کسی شیٔ کا اپنی مراد و مقصد کے لحاظ سے کامل صورت پر ہونا ہے جیسے **قلم** کتابت کی مصلحت کی صورت پر ہو، چاقو کاٹنے کی مصلحت کی صورت پر ہو۔

اگر لفظ مصلحت ان اعمال کے لئے بولا جائے جن کو انسان اپنا نفع حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے تو یہ اطلاق مجاز مرسل ہوگا جیسے کاشتکاری جو غلہ حاصل کرنے کا سبب ہے اور تجارت جو نفع کا سبب ہے اور اگر خود منفعت کے لئے بولا جائے تو یہ اطلاق حقیقی ہوگا۔

شرع میں مصلحت:

مصلحت کی تعریف اور اس سے مقصود کی تعیین: اس کے بارے میں علماء اصول کی عبارتیں مختلف ہیں۔ ان میں سے بعض نے اس کی تعریف میں نفع تک پہنچانے والے سبب کا لحاظ کیا اور بعض نے خود اس سبب کا لحاظ کیا جو سبب پر مرتب ہوتا ہے، مصلحت کے مفہوم میں بعض فقہاء کی آراء پیش کر کے ہم اس کو بیان کریں گے۔

امام غزالی کی رائے:

امام غزالی کی رائے ہے کہ مصلحت دراصل حصول منفعت یا دفع مضرت کا نام ہے پھر انہوں نے مصلحت سے اپنا مقصود ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ہم اس سے یہ مراد نہیں لیتے ہیں کہ حصول منفعت اور دفع مضرت لوگوں کے مقاصد ہیں اور لوگوں کی صلاح ان کے مقاصد کے حصول میں ہے بلکہ مصلحت سے ہماری مراد شرع کے مقصود کی حفاظت ہے اور لوگوں سے شرع کے مقاصد پانچ ہیں، یعنی یہ کہ ان کے دین، ان کی جان، ان کی عقل، نسل اور ان کے مال کی حفاظت کی جائے، لہذا جو ان چند اصول کو محیط ہو وہ مصلحت ہے اور جو ان اصول کو فوت کردے وہ مفسدہ ہے اور اس کو دفع کرنا مصلحت ہے پھر انہوں نے کہا: اگر ہم قیاس کے باب میں معنیٰ مخیل یا مناسب استعمال کریں تو اس سے ہماری مراد یہی جنس ہوتی ہے (۱)۔

دوسری جگہ انہوں نے کہا: کبھی جلب منفعت کی تعبیر تحصیل سے اور دفع مضرت کی تعبیر ابقاء سے کی جاتی ہے، یعنی جس کی بقاء مقصود ہو اس کا انقطاع مضرت ہوگا اور اس کو باقی رکھنا دفع مضرت ہوگا۔

چنانچہ مقاصد کی رعایت باقی رکھنا، دفع قواطع اور تحصیل کے جمع کرنے کا نام ہے، مناسبات کی تمام انواع کی بنیاد مقاصد کی رعایت ہے اور جو امر مقصود کی رعایت سے الگ ہو وہ مناسب نہیں ہوگا (۲)۔

امام غزالی کی رائے ہے کہ دراصل مصلحت مکلف کے قصد کی تکمیل ہے، لیکن ان کے نزدیک مصلحت سے مراد وہ ہے جو خلق سے شارع کے قصد کی تکمیل کرے، اس میں پانچوں مقاصد کی حفاظت داخل ہے۔

خوارزمی کی رائے:

انہوں نے مصلحت کی جو تعریف کی ہے اس میں وہ مصلحت کے مفہوم میں امام غزالی کے ساتھ متفق ہیں،

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۱۰۲، المستصفی ۱/ ۲۸۴۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق / ۱۰۳۔

اگر چہ ایجاز و اختصار میں اور عبارت کے ظاہر کے اعتبار سے دائرہ کو تنگ کرنے میں ان سے اختلاف کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں: مخلوق سے مفاسد کو دفع کر کے شرع کے مقصود کی حفاظت کرنا مصلحت ہے، اگر ہم باریک بینی سے امام غزالی کی عبارت اور اس عبارت کا جائزہ لیں تو دونوں کو معنیٰ کے اعتبار سے متفق پائیں گے، اس لیے کہ مخلوق سے مفاسد کو دفع کرنے سے مصالح کی تحصیل لازم آئے گی، اسی طرح مصالح کو دفع کرنے سے مفاسد کا حصول لازم آئے گا، اس لیے کہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، لہٰذا ان میں سے کسی ایک کا رفع دوسرے کے اثبات کو مستلزم ہوگا، چنانچہ زنا قتل نفس اور شراب نوشی کے عمل سے رکنے میں مصلحت ہے اور جب دفع مفسدہ کی راہ سے مصلحت حاصل ہوجاتی ہے تو اس کا حصول جلب کی راہ سے بدرجہ اولیٰ ہوگا، غالباً یہی راز ہے کہ خوارزمی نے دونوں حالتوں میں سے صرف ایک پر اکتفاء کیا، دوسری کو ذکر نہیں کیا۔

العز بن عبد السلام کی رائے:(۱)

العز نے اپنی کتاب **قواعد الاحکام** میں بہت سے مواقع پر مختلف عبارتوں میں مصلحت کو بیان کیا ہے۔ انہوں نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کے بعض اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں:

انہوں نے کہا: مصالح کی چار انواع ہیں: لذات اور ان کے اسباب، افراح اور ان کے اسباب، مفاسد کی چار انواع ہیں، آلام اور ان کے اسباب، غم اور ان کے اسباب (۲)۔

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں: مصالح کی دو قسمیں ہیں:

اول: حقیقی یہ افراح اور لذات ہیں، دوم: مجازی اور ان کے اسباب ہیں، بسا اوقات مصالح کے اسباب مفاسد ہوتے ہیں، ان کا حکم دیا جاتا ہے یا ان کو مباح قرار دیا جاتا ہے، اس لیے نہیں کہ وہ مفاسد ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ مصالح کے اسباب ہیں، جیسے جان کی حفاظت کے لیے فاسد ہاتھوں کو کاٹنا اور جیسے جہاد میں جان کو خطرہ میں ڈالنا، اسی طرح سزائیں ہیں کہ وہ مفاسد ہونے کی وجہ سے مطلوب نہیں ہیں، بلکہ ان کی مشروعیت سے جو مصلحت مقصود ہے اس کے لیے مطلوب ہیں جیسے ہاتھ کاٹنا، قتل کرنا اور رجم کرنا۔ شریعت نے ان کو ان حقیقی مصالح کی تحصیل کے لیے مقرر کیا ہے جو ان پر مرتب ہوتے ہیں اور ان کو مصالح کا نام دینا مجازاً ہے جیسے سبب کو مسبب کا نام

(۱) یہ سلطان العلماء ابو محمد عز الدین بن عبد السلام مصری شافعی ہیں، ان کی وفات ۶۶۰ھ میں ہوئی، ان کی کتاب **قواعد الاحکام فی مصالح الانام** دو جلدوں میں ہے۔

(۲) دیکھئے: **قواعد الاحکام** ۱/۱۲۔

دینا، اسی طرح مفاسد کی دو قسمیں ہیں: اوّل حقیقی یہ غموم وآلام ہیں، دوم مجازی، یہ ان کے اسباب ہیں، بسا اوقات مفاسد کے اسباب مصالح ہوتے ہیں اور شریعت ان سے روکتی ہے، اس لیے نہیں کہ وہ مصالح ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ مفاسد کے اسباب ہیں (۱)۔

ایک تیسری جگہ کہتے ہیں: مصالح ومفاسد کی تعبیر خیر وشر، نفع وضرر اور حسنات وسیئات سے کی جاتی ہے، اس لیے کہ تمام مصالح خیر، نافع اور حسنات ہیں اور تمام کے تمام مفاسد شر، ضرر اور سیئات ہیں قرآن میں زیادہ تر حسنات کا استعمال مصالح میں اور سیئات کا استعمال مفاسد میں کیا گیا ہے (۲)۔

مصلحت کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے، یہ ان میں سے بعض ہیں، ان کی رائے ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی ومجازی۔ ان کی رائے یہ بھی ہے کہ مفسدہ کبھی کبھی مصلحت تک پہنچانے والا سبب اور راستہ ہوتا ہے اور مصلحت بھی کبھی کبھی مفسدہ تک پہنچانے والا سبب ہوتی ہے، ان دونوں حالتوں میں مصلحت کا اطلاق مجازی ہوگا، اس میں علاج کی غرض سے جسم میں ہر قسم کے آپریشن کرنا، ہاتھوں کو کاٹنا، جہاد میں جان کو خطرہ میں ڈالنا اور شرعی سزاؤں کی تمام اقسام داخل ہیں، اس حالت میں فعل یا ترک کا مطالبہ اس حیثیت سے ہوگا کہ حکم کے مشروع ہونے سے مقصود یہی مصلحت ہے۔

العز نے مصالح ومفاسد کی معرفت کے لیے ایک ضابطہ مقرر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جو شخص مناسبات، مصالح، مفاسد اور ان میں راجح ومرجوح کو پہچاننا چاہے وہ یہ فرض کرکے کہ اس بارے میں شریعت نے کوئی حکم نہیں دیا ہے ان کو اپنی عقل کے سامنے پیش کرے پھر اس پر احکام کی بنیاد رکھے، چنانچہ تقریباً کوئی حکم اس سے باہر نہیں ہوگا سوائے ان احکام کے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو دیئے ہیں اور ان کو مصلحت یا مفسدہ پر موقوف نہیں کیا ہے (۳)۔

صفی الدین محمد عبدالرحیم ہندی کی رائے:

صفی الدین ہندی کی ''نهاية الأصول إلى علم الأصول'' (۴) میں مناسب مرسل کی تعریف کے ضمن

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۱۴۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۱۰۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) یہ کتاب دار الکتب میں مخطوطہ ہے اس کے مولف صفی الدین ہندی ہیں جن کی وفات ۷۱۵ھ میں ہوئی ہے جیسا کہ صاحب کشف الظنون نے کہا ہے یا اس کے مولف امام احمد بن علی بن ساعاتی بغدادی ہیں۔

میں ہے: جولوگ اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلول نہیں قرار دیتے ہیں وہ احکام میں مناسب کے بارے میں کہتے ہیں کہ مناسب وہ ہے جو عادات میں عقلاء کے افعال کے مطابق ہو اور جولوگ معلول قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تحصیل وابقاء کے اعتبار سے جو انسان کے موافق ہو اس کی سعی کرنا مناسب ہے، تحصیل سے مراد جلب منفعت ہے اور یہ لذت یا اس کے سبب کا نام ہے اور ابقاء سے مراد مضرت کو دور کرنا ہے، یہ آلام اور اس کے اسباب ہیں اور یہ دونوں وجدانی امور میں سے ہیں۔

یہ تعریف العز بن عبدالسلام کی عبارت سے قریب ہے، اس لیے کہ دونوں نے مصلحت لذت یا اس کے اسباب کو قرار دیا ہے اور مضرت یا مفسدہ آلام یا اس کے اسباب کو قرار دیا ہے یہ تحصیل وابقاء کے ذکر اور ان کی تفسیر میں امام غزالی کے ساتھ شریک ہیں، اس لیے کہ غزالی کہتے ہیں: کبھی تحصیل کی تعبیر جلب منفعت سے اور ابقاء کی تعبیر دفع مضرت سے کی جاتی ہے۔

طوفی کی رائے (۱):

طوفی کی رائے ہے کہ عرف میں مصلحت کا اطلاق اس سبب پر ہوتا ہے جو صلاح اور نفع کا ذریعہ ہو جیسے تجارت جو نفع کا ذریعہ ہے، یہ شریعت میں اس سبب کا نام ہے جو شارع کے مقصود تک پہنچانے والا ہو، خواہ عبادت ہو یا عادت، پھر اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس کا قصد شارع اپنے حق کے لیے کرے جیسے عبادات، دوم وہ جس کا قصد مخلوقات کے نفع اور ان کے معاملات کے انتظام کے لیے کرے جیسے عادات (۲)۔

یہ تعریف امام غزالی کے نقطہ نظر کے موافق ہے، اس لیے کہ طوفی نے مصلحت کے عرفی اطلاق کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: یہ اس سبب کے لئے بولا جاتا ہے جو صلاح ونفع کا ذریعہ ہو اور امام غزالی نے اس کی تعبیر اسی طرح کی ہے کہ مصلحت دراصل جلب منفعت یا دفع مضرت کا نام ہے، پھر دونوں اس پر متفق ہیں کہ مصلحت شرعیہ وہ ہے جو شارع کے مقصود کی حفاظت کا ذریعہ ہو، لیکن طوفی نے شارع کے مقصود کی دو قسمیں کی ہیں: ایک وہ جس کا قصد

---

(۱) نجم الدین طوفی: یہ ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم بن سعید ہیں، طوفی کی طرف منسوب ہیں جو بغداد کے قریب "صرصر" کے مضافات میں ایک گاؤں ہے وفات ۷۱۶ ھ میں ہوئی، یہ حنبلی ہیں۔ ان پر شیعہ ہونے کا الزام ہے دیکھئے: المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ونجم الدین الطوفی للاستاذ مصطفی زید رص ۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) رسالۃ الطوفی ضمن مجموعۃ رسائل بدار الکتب رص ۶۱۲، اصول رص ۳۸، المصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ للاستاذ مصطفی زید رص ۳۸۔

وہ اپنے حق کے لیے کرے، اور ایک وہ جس کا قصد وہ مخلوق کے نفع اور ان کے معاملات کے انتظام کے لیے کرے، اس کی بنیاد علماء کی یہ اصطلاح ہے کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں: حقوق اللہ اور حقوق العباد۔

علماء اصول کی گذشتہ عبارتوں کا حاصل درج ذیل امور ہیں:

اول: مصلحت کے دو اطلاقات ہیں: اول مجازی جیسے سبب کا اطلاق مسبب پر ہوتا ہے۔

دوم: حقیقی، یہ سبب پر مرتب ہونے والا نفع یا خیر ہے اور مفسدہ مصلحت کی ضد ہے، یہ العز بن عبد السلام اور صفی الدین ہندی کی تعریف میں واضح ہے، چنانچہ ان اعمال پر مصلحت کا اطلاق جو نفع کا ذریعہ وسبب ہیں مجازی ہے اور خود فعل پر مرتب ہونے والے نفع پر اس کا اطلاق حقیقی ہے، یہ دونوں اطلاقات ہم مصلحت کے لغوی معنی میں کبھی کبھی پاتے ہیں۔

میرے خیال میں مصلحت کا اطلاق حقیقی معنی پر کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ مکلفین کے افعال بذات خود مقصود نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کے انجام کے اعتبار سے ان کا قصد کیا جاتا ہے۔ ہم بعض معاصرین (۱) کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے مصلحت کی تعریف یہ کی ہے: وہ فعل کا ایک ایسا وصف ہے جس سے جمہور کو یا افراد کو ہمیشہ صلاح یعنی نفع حاصل ہوتا ہے۔

لیکن ہمارے لیے یہ واضح نہ ہوسکا کہ فعل کے وصف سے انہوں نے کیا مراد لیا ہے۔ غالباً فعل پر مرتب ہونے والا اثر مقصود ہے جیسے بیع جو بائع اور مشتری کا ایک فعل ہے اور اس پر مرتب ہونے والا اثر قیمت کی ملکیت کا بائع کی طرف اور سامان کی ملکیت کا خریدار کی طرف منتقل ہونا ہے، اسی طرح چور کا ہاتھ کاٹنا کہ کاٹنا ایک فعل ہے اور اس پر مرتب ہونے والا اثر اموال کی حفاظت اور چوری کے ذریعہ ان پر ظلم کرنے سے ان کو محفوظ رکھنا ہے، اور سزا کی تمام انواع صرف انجام کے اعتبار سے مصلحت سمجھی جاتی ہیں، جیسا کہ ابن عبد السلام کے کلام میں اس کا ذکر ہے۔

دوم: دفع مفاسد کو مصالح میں شمار کیا جاتا ہے، یہ غزالی کے کلام میں موجود ہے۔ انہوں نے کہا: جو ان اصولوں کو فوت کردے وہ مفسدہ ہے اور اس کو دفع کرنا مصلحت ہے، خوارزمی کی تعریف میں ہے: یہ مخلوق سے مفاسد کو دور کر کے شارع کے مقصود کی حفاظت کرنا ہے، العز بن عبد السلام کے کلام میں ہے: بسا اوقات مصالح

---

(۱) شیخ محمد طاہر بن عاشور نے اپنی کتاب مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، طبع تونس میں یہ تعریف ذکر کی ہے۔

کے اسباب مفاسد ہوتے ہیں، ان کا حکم دیا جاتا یا ان کو مباح قرار دیا جاتا ہے، یہ مفہوم صفی الدین ہندی کے کلام سے بھی ماخوذ ہے کہ مصلحت جلب اور دفع سے حاصل ہوتی ہے، یہی حال مفسدہ کا بھی ہے۔

سوم: سب کے کلام سے **معلوم** ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک **مقصود مصلحت** وہ ہے جو شارع کے قصد کی طرف راجع ہو نہ کہ صرف مکلف کے قصد کی طرف، اس لیے کہ مصالح شریعت کے حکم اور اس کے حد مقرر کرنے کی وجہ سے معتبر ہیں، کیونکہ اگر وہ لوگوں کی خواہشات پر مبنی ہوتے تو شریعت کی بنیاد ہی ڈھ جاتی ہے، اس لیے کہ انسان کبھی کبھی شراب نوشی، سود خوری اور قتل نفس میں ہی مصلحت سمجھتا ہے اور یہ تشریع سے شارع کے مقصود کے خلاف ہے جسے مکلفین کو ان کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنے کے لیے مقرر کیا گیا ہے، اس لیے کہ ان کی خواہشات کی اتباع میں مفسدہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولو اتبع الحق أهواء هم لفسدت السمٰوات و الأرض" (۱)۔

(اور اگر (دین) حق کہیں ان لوگوں کی خواہشوں کا تابع ہوجاتا تو آسمان و زمین اور جو ان میں (آباد) ہیں (سب) تباہ ہوجاتے)۔

نیز اس لیے کہ ایک ہی امر میں خواہشات مختلف ہوتی ہیں، بہت ہی کم اور نادر صورتوں میں متفق ہوتی ہیں اور کبھی ایک امر کسی شخص کے لیے نفع بخش ہوتا ہے اور دوسرے کے لیے نہیں، اسی طرح خود اس کے لیے کسی وقت نفع بخش ہوتا ہے اور کسی وقت نہیں، اس لیے کہ منافع اور مضرتیں دنیاوی زندگی کے تعلق سے اضافی ہیں۔

اس اختلاف کا تقاضا ہے کہ خواہشات کے اعتبار سے مصالح کا اعتبار نہ کیا جائے، اسی وجہ سے غزالی نے کہا: اس سے ہماری مراد شارع کے مقصود کی حفاظت کرنا ہے، طوفی نے کہا: مصلحت وہ سبب ہے جو شارع کے مقصد تک پہنچانے والا ہو، العز بن عبد السلام نے کہا: اسی طرح سزائیں مفاسد ہونے کی وجہ سے مطلوب نہیں ہیں بلکہ ان کے مشروع ہونے سے جو مصلحت مقصود ہے، اس کے لیے مطلوب ہیں۔

لہٰذا مکلف کا قصد جو شریعت کی اتباع سے خالی ہو، سب کی نظر میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

چہارم: تمام شرعی مصالح خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے، دور سے یا نزدیک سے پانچوں مقاصد کے ساتھ مربوط ہیں یعنی دین، جان، عقل، نسل اور مال، ہر مصلحت ان ہی کی طرف لوٹے گی اور اس میں شارع کی رعایت ہوگی اور جس مصلحت میں شارع کی رعایت نہ ہو وہ شرعی مصلحت نہ ہوگی اگر چہ مکلف کی نگاہ میں وہ مصلحت ہو۔

---

(۱) سورۂ مؤمنون/۷۱۔

اسی وجہ سے امام غزالی نے کہا: مناسبات کی تمام انواع مقاصد کی رعایت کی طرف لوٹتی ہیں اور جو کسی مقصود امر کی رعایت سے جدا ہو وہ مناسب نہیں ہوگا(۱)۔

ان پیش کردہ آراء کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ شرعی مصلحت ان شرعی ضوابط کے تقاضوں کے مطابق فعل پر مرتب ہونے والا اثر ہے، جس کا مقصد دونوں جہاں کی سعادت حاصل کرنے سے متعلق تشریع سے شارع کے پیش نظر ہیں۔

شرعی مصلحت کی خصوصیات:

ہم نے کہا ہے کہ کبھی مصلحت کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو مکلف کے قصد کی تکمیل کرے اور کبھی اس پر ہوتا ہے جو شارع کے قصد کی تکمیل کرے، اس لیے ان خصوصیات کو بیان کرنا ہمارے لیے ضروری ہے جو شرعی مصلحت کو دوسرے سے ممتاز کردیں۔

پہلی خصوصیت: مصلحت کا سرچشمہ شریعت کی ہدایات ہیں، محض نفس یا عقل کی خواہش نہیں ہے، اس لیے کہ انسانی عقل قاصر ہے، کیونکہ وہ زمان ومکان کے ساتھ محدود ہے، نیز اس لیے کہ وہ ماحول کے اثرات سے اور خواہش، اغراض اور رجحانات کے اسباب سے خالی نہیں ہوسکتی، نیز اس لیے کہ وہ ماضی اور حال سے ناواقف ہے اور مستقبل سے تو بہت ہی ناواقف ہے۔ ان تمام وجوہ کی بناپر وہ غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکتی، لہذا وہ جاہل اور احاطہ سے قاصر ہے اور قاصر نہ صحیح اندازہ کرسکتا ہے نہ صحیح تدبیر کرسکتا ہے، اسی لئے اس کو اس بات کی ضرورت ہوگی کہ کوئی اس کا سرپرست اور نگراں ہو اور اس کا مصداق شریعت کی ہدایت ہوسکتی ہے، شریعت کی نگرانی سے الگ ہوکر اور اس کی رعایت کے بغیر وہ مستقل طور پر مصالح کے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، ارشاد باری ہے:

"ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله" (۲) (اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوگا، جو شخص محض اپنی نفسانی خواہش پر چلے، بغیر اللہ کی طرف سے کسی ہدایت کے)۔

یہ العز بن عبد السلام کی قواعد الاحکام کی اس عبارت کے خلاف نہیں ہے کہ دنیا کے اکثر مصالح ومفاسد عقل سے معلوم ہوجاتے ہیں، اس لیے کہ کسی صاحب عقل پر شریعت کے آنے سے قبل یہ بات مخفی نہیں ہے کہ انسان اور

---

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۱۰۳۔

(۲) سورۂ قصص / ۵۰۔

غیر انسان کی جان سے خالص مفاسد کو دور کرنا اور ان کے لئے خالص مصالح کی تحصیل پسندیدہ ہے، نیز یہ کہ مصالح میں سب سے راجح کو پھر اس کے بعد والے کو مقدم کرنا بہتر ہے، اسی طرح راجح مفاسد کے ازالہ کو مرجوح پر مقدم کرنا اچھا ہے، پھر انہوں نے کہا: اس پر تمام حکماء کا اتفاق ہے، اسی طرح تمام شرائع کا اس پر اتفاق ہے کہ خون، شرم گاہ، اموال اور عزت وآبرو حرام ہیں، اقوال واعمال میں درجہ بدرجہ افضل کو پھر اس کے بعد والے کو حاصل کرنا بھی متفق علیہ ہے(۱)۔ اس کلام سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ عقل مصالح کے ادراک کی مستقلاً صلاحیت رکھتی ہے، اس لیے کہ مصالح سے ہماری مراد وہ مصلحت ہے جو دنیوی واخروی دونوں پر مشتمل ہو اور یہ گفتگو صرف دنیا کے اکثر مصالح کے ساتھ خاص ہے، اس لیے کہ انہوں نے کہا: لیکن آخرت کے مصالح ومفاسد نقل کے بغیر معلوم نہ ہوں گے یہاں تک کہ دنیا کے مصالح کے تعلق سے بھی یہی حال ہے، اس لیے کہ ہم شریعت کے آنے سے قبل ان کے ادراک میں عقل کو قاصر پاتے ہیں جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں اہل عرب کے نزدیک لڑکیوں کو زندہ درگور کرنے اور اولاد کو قتل کرنے کی عادت میں ہم دیکھتے ہیں، اس لیے کہ اگر وہ لوگ اس کو مصلحت نہیں سمجھتے تو ایسا ہرگز نہ کرتے، اس لیے قرآن نے ان کو اس عمل پر بہت برا کہا، اس لیے کہ اولاد کو قتل کرنا بہت بڑا مفسدہ ہے، اس لیے اس کو خاص طور پر ممنوع قرار دیا گیا اور عام نہی پر اس کو مقدم کیا گیا جیسا کہ قرآن میں ہے:

"ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق"(۲)(اور اپنی اولاد کو ناداری کے اندیشہ سے قتل مت کردیا کرو)۔

"ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق"(۳)(اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے، اسے قتل مت کرو، ہاں مگر حق پر)۔

انہوں نے حکماء کا جو اتفاق ذکر کیا ہے اس کے بارے میں ہمیں نہیں معلوم ہوسکا کہ حکماء سے ان کی مراد کیا ہے، اگر اس سے مراد فلاسفہ ہیں تو ان کے درمیان ہمیشہ اختلاف رہا ہے لیکن اگر شرائع کے اتفاق سے مراد آسمانی شرائع ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی شریعت ہونے کی حیثیت سے معتبر ہوں گی، الا یہ کہ ان کی اتباع کرنے والے ان میں تحریف کردیں یا وہ منسوخ ہوجائیں، آج کل وہ ان کے تمام قیود سے آزاد ہیں، اور ان کے اپنے مصالح دوسروں کے مصالح پر مقدم ہیں۔

---

(۱) جزء اول/۵۰۔

(۲) سورہ اسراء/۳۱۔

(۳) سورہ اسراء/۳۳۔

ہمارا کلام اس سے مانع نہیں ہے کہ عقل مصالح ومفاسد کی طرف اشارہ کرسکتی ہے، ہلاکت کی جگہوں سے ڈرا سکتی ہے، منافع اور مقاصد کے حصول ترغیب دے سکتی ہے (۱)، لیکن مصلحت کے ادراک میں اس کا مستقل ہونا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اگر وہ دنیا وآخرت کے تمام مصالح کا ادراک کرنے کی صلاحیت رکھتی تو پھر شریعت کے آنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، کیونکہ یہ تحصیل حاصل کے درجہ میں ہوتا اور یہ عبث وبیکار ہے، اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند وبرتر ہے اور اگر وہ دنیا کے مصالح کا ادراک کرلے آخرت کے مصالح کا نہیں، تو شریعت کا آنا صرف آخرت کے مصالح کو بیان کرنے کے لیے ہوا۔ حالانکہ علماء شریعت میں کوئی اس کا قائل نہیں ہے بلکہ اس پر اتفاق ہے کہ شریعت دنیا وآخرت دونوں کے مصالح کو برابر طور پر بیان کرنے کے لیے آئی ہے، اس بنیاد پر مصالح ومفاسد کی تحدید میں شریعت کا کلام ہی مقدم رہے گا نہ کہ عقل کا، جیسا کہ اس کی تائید ووضاحت امام غزالی کے قول سے ہوتی ہے، انہوں نے کہا: شریعت کے دلائل سے ہم جانتے ہیں کہ رسولوں کی بعثت اور شریعت کی بساط بچھانے سے اللہ تعالیٰ کا ارادہ مخلوق کے دین ودنیا میں ان کے امور کی اصلاح کرنا ہے۔ یہ بات ہم کو شریعت سے سمجھ میں آئے گی، عقل سے نہیں (۲)۔

شاطبی کا قول ہے: دنیا کی روایت اس بات کو ناممکن قرار دیتی ہیں کہ عقل دنیا میں تفصیل کے ساتھ اپنے مصالح ومفاسد کو سمجھے (۳)۔

جب مخلوق کے دین ودنیا سے متعلق معاملات کی درستگی شریعت کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی اور دنیا کی روایت اس بات کو محال قرار دیتی ہیں کہ تنہا عقل تفصیل کے ساتھ دنیا کے مصالح کا ادراک کرسکے تو ایسی صورت میں شریعت کی نصوص، اس کے قواعد، عام مبادی اور مقاصد کی طرف رجوع کئے بغیر محض مصلحت پر حکم کی بنیاد رکھنا جائز نہ ہوگا۔

اس لیے کہ اگر عقل کے لیے نقل کے ماخذ سے تجاوز کرنا جائز ہو تو عقل سے شریعت کو باطل کرنا بھی جائز ہوگا اور یہ محال ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مکلفین کے لیے ان کے افعال، اقوال اور اعتقادات میں حدود کی تعیین کے لیے آئی ہے۔

---

(۱) شفاء الغلیل / ۱۰۴۔

(۲) شفاء الغلیل / ۱۳۱۔

(۳) الموافقات ۲ / ۴۸۔

لہذا اگر عقل کے لیے کسی ایک حد سے تجاوز کرنا جائز ہوا تو اس کے لیے تمام حدود سے تجاوز کرنا جائز ہوجائے گا، اس لیے کہ جو بات کسی ایک شئ کے لیے ثابت ہوتی ہے اس کے مثل کے لیے بھی ثابت ہوتی ہے، کسی ایک حد سے تجاوز کرنے کا مطلب اس کو باطل کرنا ہے، اور اگر ایک کو باطل کرنا جائز ہو تو سب کو باطل کرنا جائز ہوگا اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا باطل ہونا بالکل ظاہر ہے (۱)۔

دوسری خصوصیت: اسلامی شریعت میں مصلحت اور مفسدہ صرف دنیا تک محدود نہیں ہیں بلکہ زمان ومکان میں دنیا وآخرت دونوں کے اعتبار سے ہے تاکہ اعمال کا صلہ حاصل ہوسکے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مصلحت منفعت یا اس کا ذریعہ ہے جیسا کہ اس کی حقیقت کے بیان میں گذرا، چنانچہ ہر وہ عمل جس سے صاحب عمل کو فائدہ پہنچے اگرچہ وہ فائدہ تاخیر سے حاصل ہو، نیک عمل سمجھا جائے گا، الگ الگ عمل سے فائدہ کے موخر ہونے کی مدت الگ الگ ہوتی ہے، کبھی چند گھنٹے مؤخر ہوتا ہے جیسے روزانہ کے اجارہ میں، کبھی اس میں ایک ہفتہ یا ایک ماہ کی تاخیر ہوتی ہے اور کبھی اس سے بھی طویل مدت تک کے لئے ہوجاتی ہے یہاں تک کہ موت کے بعد تک پہنچ جاتی ہے اور اسی کو آخرت کا ثواب کہا جاتا ہے۔

لہذا ہر وہ عمل جس کے کرنے والے کو غالب گمان ہو کہ مستقبل میں اس سے فائدہ ہوگا جو اس کو پہنچے گا تو اس کو جب تک وہ مستقبل کے ساتھ مربوط رکھے گا مصلحت کا حکم دیا جائے گا، البتہ لوگوں کی نگاہ میں مستقبل کی حقیقت الگ الگ ہوتی ہے، چنانچہ بعض لوگ اخروی زندگی پر یقین نہیں رکھتے ہیں، ان کی نگاہ میں موت کے ذریعہ دنیا میں انسان کی زندگی کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مستقبل بھی ختم ہوجاتا ہے اور بعض لوگ اخروی زندگی پر اسی طرح یقین رکھتے ہیں جیسے دنیوی زندگی پر بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ یہ اعمال کو اس وسیع زمانہ کی کسوٹی پر رکھتا ہے جو دنیا وآخرت دونوں پر محیط ہوتا ہے، اس کی وجہ سے قوی امید موت کے بعد تک لمبی ہوجاتی ہے، اس کے برخلاف پہلی قسم کے لوگ ہیں جن کو اپنے رب سے ملاقات کی امید نہیں ہوتی ہے، لہذا اس کی نگاہ اس فانی دنیا سے آگے نہیں بڑھتی ہے (۲)۔

قرآن کریم نے مستقبل کی زندگی کے وجود پر مختلف دلائل قائم کئے ہیں اور بتایا ہے کہ وہ نیک اعمال کا فائدہ حاصل کرنے کی جگہ ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۱/ ۸۷-۸۸۔

(۲) دیکھئے: ضوابط المصلحہ للدکتور محمد سعید رمضان البوطی ۱/ ۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

"وابتغ فيما آتاک اللّٰه الدار الاٰخرة"(۱)۔

(اور جو کچھ اللہ نے دے رکھا ہے، اس میں عالم آخرت کی بھی جستجو کر)۔

"ومن أراد الاٰخرة وسعی لها سعیها وهو مؤ من فأولٰئک کان سعیهم مشکورا"(۲)۔

(اور جو کوئی آخرت کی نیت رکھے گا اور اس کے لئے کوشش بھی اس کے لائق کرے گا، درآنحالیکہ وہ مومن بھی ہو، سو ایسے لوگوں کی کوشش مقبول ہوگی)۔

چنانچہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور امتحان کا میدان ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا:

"ونبلوکم بالشر والخیر فتنة وإلینا ترجعون"(۳)۔

(اور ہم تم کو آزماتے ہیں برائی سے اور بھلائی سے خوب طرح، اور ہماری ہی طرف تم لوٹ کر آؤ گے)۔

"تبارک الذي بیده الملک وهو علی کل شئ قدیر الذي خلق الموت والحیاة لیبلوکم أیکم أحسن عملاً وهو العزیز الغفور"(۴)۔

(بڑا عالی شان ہے، وہ (اللہ) جس کے ہاتھ میں (ساری) حکومت ہے، اور وہی ہر چیز پر قادر ہے، وہ وہی ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا، تا کہ تمہیں آزمائے کہ عمل میں کون بہتر ہے، اور وہ بڑا زبردست ہے، بڑا مغفرت والا ہے)۔

اس عموم کی بنیاد پر الٰہی شریعتوں کی ممتاز صفت ان کے علماء کے متفقہ نقطۂ نظر کے مطابق یہ ہے کہ وہ ایسی تعلیمات لے کر آتی ہیں جن میں لوگوں کی دنیا وآخرت کی فلاح ہوتی ہے، اور ان پر عمل کرنے سے ان کو دونوں کی سعادت حاصل ہوتی ہے۔

اس نقطۂ نظر کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کسی تحقیق کرنے والے کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ کسی فعل کے دنیاوی اثرات وظواہر کی بنیاد پر اس کے مصلحت ہونے کا حکم لگادے، جب تک کہ اس کے اخروی اثرات پر بھی مطلع نہ ہوجائے اور یہ شریعت کی نصوص، اس کے حدود، اسباب اور مقاصد پر غور کرنے سے ہوگا(۵)۔

(۱) سورہ قصص/۷۷۔

(۲) سورہ اسراء/۱۹۔

(۳) سورہ انبیاء/۳۵۔

(۴) سورہ ملک/۱-۲۔

(۵) ضوابط المصلحہ ۴۷-۴۸۔

اس لیے کہ شریعت میں افعال کی صورتوں پر کوئی حکم نہیں لگایا جاتا ہے بلکہ اسباب ومقاصد کا لحاظ کرنا ضروری ہوتا ہے۔

بعد کے ادوار میں منفعت کے نقطۂ نظر کی تائید کرنے والوں کا موقف اس سے مختلف ہے، یعنی یہ کہ جو لوگ اپنے دنیا کی لذتوں سے محروم رکھتے ہیں ان کو ہر طرح کا شرف صرف اس شرط پر حاصل ہوگا کہ ان کی محرومی اس دنیا میں دوسرے لوگوں کے لئے اپنی خوشی سے فائدہ اٹھانے کا سبب ہو، لیکن اگر کوئی شخص خود کو کسی اور سبب سے اس سے محروم کرے تو وہ کسی بھی احترام کا مستحق نہ ہوگا، اس سے اگر چہ علم پر انسان کی قدرت معلوم ہوتی ہے لیکن بلاشبہ یہ عمل کے مناسب ہونے کے لئے مثال نہ ہوگا(۱)۔

چنانچہ ان لوگوں کی نظر میں منفعت دنیا کے حدود سے آگے نہیں بڑھتی ہے، اس لیے کہ یا تو یہ اس زندگی میں ایک شخص کے لیے منفعت ہوگی یا پوری جماعت کے لیے، اسی وجہ سے یہ شرعی مصلحت کے منافی ہے، اگر یہ دونوں جمع ہوجائیں تو یہ صرف ظاہر کے اعتبار سے ہوگا، اس لیے کہ اسباب ومقاصد بہت مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ اسلامی شریعت میں قربانی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے ذریعہ اس کی رضا حاصل کرنے اور اس کے کلمہ کو بلند کرنے کے لیے نیز آخرت کے ثواب کی امید میں ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں کئے جانے والے جہاد میں ہوتا ہے، کیونکہ اگر اس میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ہو تو اسلام میں اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے بہادری، شہرت اور عصبیت کی وجہ سے جہاد کرنا۔

لیکن انتہائی افسوس کا مقام ہے کہ دنیا کے ساتھ محدود یہ نگاہ بہت سے مسلمانوں کے ذہنوں پر بھی اثر انداز ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے وہ قربانی، جاں نثاری اور اعمال خیر کے اسباب کو غیر اللہ کی طرف پھیر دیتے ہیں، جیسے وطن، قوم اور انسانیت کے لیے کام کرنا، اسی طرح وہ چیزیں جو اعمال کے مقصد کو ان کے شرعی رخ سے پھیر دیتی ہیں اگر چہ شریعت ان راہوں میں بھی قربانی کا حکم دیتی ہے لیکن یہ ضمنی طور پر ہے۔

اس خصوصیت پر دو امور مرتب ہوتے ہیں:

اول: بندوں کے تمام احکام کے مشروع ہونے کی قدر مشترک بنیاد تعبد ہے، اگر چہ اس میں فرق بھی ہے، چنانچہ شریعت کے احکام کی اتباع کے وجوب میں عبادات ومعاملات یکساں ہیں، اگر چہ ہمارے سامنے اس

---

(۱) رسالۃ المنفعۃ: یہ رائے جون استوارٹ کی ہے ہم نے اس کو استاذ شیخ محمد ابوزہرہ کی کتاب تنظیم الاسلام للمجتمع ۵۶/ سے نقل کیا ہے۔

کی مصلحت ظاہر نہ ہو۔

دوم: علماء کا حقوق کو حق اللہ اور حق العبد میں تقسیم کرنا اس کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ حق العبد کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے اس کو اس کے ساقط کرنے کی اجازت دی ہے اور جو حق اللہ ہے، اس کو ساقط کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہے، شارع کی اجازت مشروعات میں سے سمجھی جاتی ہے پھر یہ تفسیر صرف مجاز وتغلیب پر محمول ہے اس لیے کہ تمام احکام (اس حیثیت سے کہ بندوں کے لئے ان کو تسلیم کرنا اور اخروی جزاء کے ساتھ ان کا مربوط ہونا لازم ہے) اللہ تعالیٰ کے اس حق کی بنیاد پر مبنی ہیں کہ لوگوں کے لئے اپنے خالق ومالک کی حیثیت سے اس کے بارے میں عبودیت کا موقف اختیار کرنا ضروری ہے(۱)۔

تیسری خصوصیت: شرعی مصلحت جس طرح دنیا کے ساتھ محدود نہیں ہے، اسی طرح وہ مادی لذت میں بھی منحصر نہیں ہے جیسا کہ ان علماء اخلاق کے نزدیک مصلحت کا معاملہ ہے جو ان محدود تجربات اور مختلف کسوٹیوں پر اعتماد کرتے ہیں جو مادہ کے حدود سے تجاوز نہیں کرتے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ صاف ستھری انسانی فطرت کائنات میں ایک بڑی قوت کی تلاش کی مشتاق رہتی ہے تاکہ طاعت کے طور پر تقرب حاصل کرنے کے لیے عبادت اور فروتنی کے ذریعہ اس کی فرمانبرداری کرے، اس کو کسی معین یا غیر معین مادی مقصد کا ذریعہ نہ بنائے، اس سے روحانی ضرورت ثابت ہوتی ہے جو اس طرح سامنے آتی ہے کہ انسان اپنی خواہش کو شریعت کے احکام کا تابع کرنے میں کامیاب ہوجاتا ہے اور وہ سرکشی اور عناد سے نکل کر ظاہر وباطن میں تمام احکام کی اطاعت اور ان کے ساتھ مکمل ہم آہنگی کی طرف آجاتا ہے(۲)۔

انسانی نفس کا تزکیہ ایمان اور اس کے تابع عبادت سے حاصل ہوتا ہے، یہ مؤمن کو ایسا بنادیتا ہے کہ وہ آخرت کے ثواب سے قطع نظر لذت وسعادت محسوس کرنے لگتا ہے، بعض عارف باللہ حضرات کی رائے ہے کہ یہ مادی لذت کے قبیل سے ہے۔ اس کی بنیاد دنیا وآخرت کی زمانی وحدت پر ہے(۳)۔

مؤمن کا اس روحانی لذت وسعادت کو محسوس کرنا ایمان کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد میں ہے: "لا یؤمن أحدکم حتی یکون هواه تبعاً لما جئت به" (۴) (تم میں سے

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/۳۱۱، ضوابط المصلحۃ/۵۱۔

(۲) ضوابط المصلحۃ/۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) ضوابط المصلحۃ/۵۵۔

(۴) اس حدیث کی روایت دیلمی نے کی ہے۔ المناوی نے کنز الحقائق میں اس کو ذکر کیا ہے۔

کوئی اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کی خواہش میری لائی ہوئی شریعت کے تابع نہ ہو جائے)۔

احکام شرعیہ جو اس ضرورت کی تکمیل کے لیے آئے ہیں بہت ہیں، ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمان پر قلبی امراض کے علاج کو واجب قرار دیا ہے، قلبی امراض کبر، کینہ، خود پسندی، حسد، ریا وغیرہ ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے عبادات اور اعمال خیر کو شروع قرار دیا ہے، یہ سب نفس کو پاک وصاف کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"قد أفلح من زکاھا وقد خاب من دسّاھا" (۱)۔

(کہ وہ یقیناً بامراد ہوگیا، جس نے اپنی جان کو پاک کرلیا اور وہ یقیناً نامراد ہوا جس نے اس کو دبا دیا)۔

"قد أفلح من تزکی وذکر اسم ربہ فصلی" (۲)۔

(بامراد ہوا وہ جو پاک ہوگیا، اور اپنے پروردگار کا نام لیتا اور نماز پڑھتا رہا)۔

"کما أرسلنا فیکم رسولاً منکم یتلو علیکم آیاتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتاب والحکمۃ ویعلمکم مالم تکونوا تعلمون" (۳)۔

((اسی طرح) جیسے ہم نے تمہارے درمیان ایک رسول تم ہی میں سے بھیجا، جو تمہارے روبرو ہماری آیتیں پڑھتا ہے اور تمہیں پاک کرتا ہے اور تمہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور تمہیں اس کی تعلیم دیتا ہے جو تم نہیں جانتے تھے)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت میں مصلحت مادی لذت تک محدود نہیں ہے بلکہ دنیا میں مادہ کے حدود سے تجاوز کر جاتی ہے۔

چوتھی خصوصیت: دین کی مصلحت دوسرے مصالح کے لیے بنیاد اور ان پر مقدم ہے، اس کی حفاظت کی راہ میں اس کے ماسوا کو قربان کرنا اور اس کے مخالف دوسرے مصالح کو لغو قرار دینا واجب ہے اور یہ اخلاق، قانون اور سماجیات کے ماہرین کی رائے کے خلاف ہے، جن کا خیال لوگوں کے دینی عقیدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو اپنے مخصوص افکار اور اپنے پسندیدہ سیاسی واجتماعی مصالح کے لئے استعمال کیا جائے، اسی قبیل سے وہ عمل ہے جو

---

(۱) سورۂ شمس/ ۹-۱۰۔

(۲) سورۂ اعلیٰ/ ۱۴-۱۵۔

(۳) سورۂ بقرۃ/ ۱۵۱۔

یورپ کے عہد وسطی میں اہل کلیسا کیا کرتے تھے، اسی طرح اسلام کی طرف منسوب بعض جماعتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ دین کے کچھ حصہ کو دنیا کے مصالح حاصل کرنے کا ذریعہ بناتی ہیں۔

یہ خصوصیت اس شخص کے لیے ظاہر ہے جو سنجیدگی سے اس پر غور کرے، اس سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے دین کی مصلحت کو اعلیٰ مصالح میں سرفہرست رکھا ہے، اسی وجہ سے اس پر امت کا اجماع ہے کہ جہاد فرض ہے حالانکہ اس میں جان کو ہلاک کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والا اپنی سلامتی کی فکر سے پہلے قتل کی توقع رکھتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فمن كان يرجو لقاء ربه فيعمل عملاً صالحاً و لا يشرك بعبادة ربه أحداً" (۱)۔

(سو جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ہے، تو اسے چاہئے کہ نیک کام کرتا رہے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو بھی شریک نہ کرے)۔

اس خصوصیت پر مرتب ہونے والے امور میں سے تین اہم ہیں:

اول: مصالح کی تعیین شریعت کی روشنی میں ہوگی، یعنی ان دلائل پر مبنی ہوگی جو علماء شریعت کے درمیان اللہ تعالیٰ کے احکام کی معرفت کے طور پر معروف ہیں، یعنی نص، اجماع، قیاس اور ان کے ملحقات کے ذریعہ، ساتھ ہی ساتھ دین کی مصلحت تمام مصالح پر مقدم ہوگی۔

دوم: افعال میں صلاح وفساد کا اعتبار صرف شارع کے احکام ایجاب، ندب، تحریم، کراہت اور اباحت کا نتیجہ اور اثر ہونے کی حیثیت سے ہوگا، مصالح کو دین کی فرع قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔

سوم: یہ صحیح نہ ہوگا کہ تنہا عام تجربات یا عقلی وتجزیاتی پیمانے بندوں کے مصالح کے سمجھنے اور ان کی تنظیم وتنسیق میں معتبر مانے جائیں، لہذا ماہرین معاشیات وتجارت کی رائے معتبر نہ ہوگی کہ ملک میں تجارتی عمل کو فعال رکھنے یا اقتصادی ترقی کے لئے سود کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح ماہرین سماجیات کی یہ رائے بھی قطعی قابل قبول نہ ہوگی کہ پوشیدہ زنا کاری کے پھیلنے کے اندیشہ سے فسق وفجور کو مباح قرار دیا جائے، اسی طرح ماہرین تعلیم وتربیت کی یہ رائے بھی رد کردی جائے گی کہ جوانی کے زمانہ میں جنسی میلان کی حرص کو کم کرنے اور اخلاق کی تہذیب کے لئے معاشرہ کے مفاد کے پیش نظر دوجنسوں کے درمیان اختلاط کو مباح قرار دیا جائے، یہ سب شریعت کی نظر میں لغو مصالح ہیں، اسی طرح قانون کے بعض ماہرین کی رائے ہے کہ قصاص اور زنا کی سزا کو منسوخ کردینا چاہیے،

(۱) سورہ کہف / ۱۱۰۔

یا بعض ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ سور کا گوشت ناپاک نہیں ہے اور شراب پینے سے امراض کا علاج ہوتا ہے اور وہ ٹھنڈک سے بچاتی ہے۔

شریعت کی نظر میں ان آراء کی کوئی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ان میں سے کسی ایک کا بھی اعتبار کرلیا جائے تو شریعت لوگوں کی معلومات، ان کے افکار اور شخصی تجربات کی بھینٹ چڑھ جائے گی، لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ مصلحت دین کی ایک فرع ہے۔

یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عقل انسانی اپنے قاصر، عاجز اور مختلف عوامل سے متاثر ہونے کی وجہ سے مصالح کے ادراک کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں:

"ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله" (۱)۔

(اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوگا، جو شخص محض اپنی نفسانی خواہش پر چلے، بغیر اللہ کی طرف سے کسی ہدایت کے)۔

"يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير و أحسن تأويلا" (۲)۔

(اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو، پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہوجائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا لیا کرو، اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی خوشتر ہے)۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کی شریعت کی ہدایت سے آزاد ہوکر مصالح کی تلاش کرنا عین گمراہی ہے، اور دنیوی واخروی مصالح کی تلاش میں اللہ تعالیٰ کی کتاب، اس کے رسول ﷺ کی سنت اور اس کی شریعت پر عمل کرنے والوں کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شریعت عقل کو ان مصالح میں غور وفکر کرنے سے محروم کرتی ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے، چنانچہ وہ مختلف طریقوں سے ترغیب دے کر، شوق دلا کر اس پر آمادہ کرتی

(۱) سورۂ قصص / ۵۰۔

(۲) سورۂ نساء ۵۹۔

ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اللہ تعالی کے نور سے رہنمائی حاصل کی جائے جس کی تفصیل اس کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کی سنت میں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شہوات کی تاریکیوں اور خواہشات کے میدان میں بندہ کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ اسی وجہ سے اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا أبداً، كتاب الله و سنة رسول الله" (۱) (میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں جب تک تم ان پر مضبوطی سے قائم رہوگے ہرگز گمراہ نہ ہوگے، اللہ تعالی کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی سنت)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" (۲)۔

(اور جس کو اللہ ہی نور (ہدایت) نہ دے، اس کے لئے (کہیں سے) نور نہیں)۔

چنانچہ اجتہاد کا دروازہ اس کی صلاحیت رکھنے والی، اس کے ضوابط سے رہنمائی حاصل کرنے والی اور اس کے لئے لازم شرائط کی پابندی کرنے والی عقلوں کے لئے کھلا ہوا ہے۔

دوسرا مبحث: مختلف حیثیتوں سے مصلحت کی تقسیمات:

علماء اصول نے الگ الگ حیثیتوں سے مصلحت کی چند تقسیمیں کی ہیں اور یہ زیادہ تر ان مقامات پر ذکر کی گئی ہیں جہاں حکم کے مشروع ہونے کے لیے مناسب وصف اسے شارع کے مقصود کی طرف پھیرنے پر گفتگو کرتے ہیں۔ ان تقسیمات میں سے چار درج ذیل پہلوؤں سے اہم ہیں:

اول: اس پہلو سے کہ شارع نے اس مصلحت کا اعتبار کیا ہوگا یا اعتبار نہیں کیا ہوگا۔

دوم: اس پہلو سے کہ عرف وعادات کے بدل جانے پر وہ بھی بدل جائے گی یا برقرار رہے گی۔

سوم: اس پہلو سے کہ مصلحت کتنی قوی ہے اور دنیا کی بقاء اور اس کی درستگی میں اس کی کتنی ضرورت ہے۔

چہارم: اس پہلو سے کہ وہ عام ہوگی یا خاص۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم اور ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي الخ، دیکھئے: التاج الجامع للأصول ۱/ ۴۷۔

(۲) سورہ نور/ ۴۰۔

پہلی تقسیم:

علماء اصول کا طریقہ ہے کہ وہ وصف مناسب کی تین قسمیں کرتے ہیں: ایک وہ وصف جس کا اعتبار شارع نے کیا ہے، دوسرا وہ وصف جس کو شارع نے لغو قرار دیا ہے اور تیسرا وہ جس کے بارے میں شارع خاموش ہے اگرچہ اعتبار کے درجات کے بیان میں ان کے مسالک پر اختلاف واضطراب کی چھاپ ہے لیکن اس کے باوجود بنیادی طور پر مذکور الصدر تقسیم پر ان سب کا اتفاق ہے۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ مصلحت کی تقسیم وصف کی تقسیم کے تابع ہوگی، ہمارے لیے مناسب ہے کہ اس تقسیم کے بارے میں غزالی اور شاطبی کی رائے ذکر کریں پھر ان دونوں کے کلام سے حقیقی صورتحال کے اعتبار سے مصلحت کی ایک تقسیم کا انتخاب کرلیں، مناسب کی تقسیم میں علماء اصول کی عبارتوں میں جو مختلف اصطلاحات ہیں ان کے اعتبار سے نہیں، ساتھ ہی ساتھ یہ اشارہ بھی کردیں کہ کسی بھی قسم کے اعتبار سے خالی مصلحت ان دونوں حضرات کے نزدیک دلیل نہیں سمجھی جائے گی اور نہ وہ دونوں اس کے قائل ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے:

امام غزالی کی رائے: (۱)

مناسب کی تقسیم اور مناسب معانی کی حقیقت کے سلسلہ میں ان کے افکار کا خلاصہ، یہ رائے ان کی تین کتابوں، شفاء الغلیل، المستصفی اور المنخول میں ملتی ہیں، ان کی رائے ہے کہ مناسب معانی وہ ہیں جو وجوہ مصالح کی طرف اشارہ کریں اور مصلحت کی بنیاد جلب منفعت یا دفع مضرت ہے اور تمام مناسبات کی بنیاد، مقاصد کی رعایت ہے، اسی طرح جو چیز بھی کسی امر مقصود کی رعایت سے خالی ہو وہ مناسب نہیں ہے اور جو امر مقصود کی طرف اشارہ کرے وہ مناسب ہے۔

پھر انہوں نے اصل کی شہادت کے اعتبار سے مناسب کی چار قسمیں کی ہیں:

اول: وہ مناسب جس میں اصل کی شہادت اور موافقت دونوں جمع ہوں، یہ بطور حجت معتبر ہوگا، اس پر تمام قیاس کرنے والوں کا اتفاق ہے، اس کو علماء اصول کے نزدیک وصف موثر کہا جاتا ہے۔

---

(۱) یہ ابوحامد محمد بن الغزالی طوسی شافعی ہیں۔ ان کی وفات ۵۰۵ھ میں ہوئی۔ یہ اپنی مختلف کتابوں میں بیان کئے گئے افکار و خیالات کی وضاحت پر قدرت اور اپنی معلومات کی وسعت کے لحاظ سے ممتاز مشاہیر علماء اسلام میں سے ہیں۔

دوم: وہ مناسب جو نہ موافق ہو نہ اصل کی شہادت ہو، یہ بالاتفاق حجت نہیں ہے، اس کو **وصف ملغی** کہا جاتا ہے۔

سوم: وہ مناسب جس کے لیے کوئی اصل معین شاہد ہو لیکن وہ غیر مانوس اور غیر موافق ہو۔ اصل کی شہادت سے مراد یہ ہے کہ وصف مناسب **محل** نص سے مستنبط ہو، اس طرح کہ حکم اس کی موافقت میں شرعاً ثابت ہو، اس کو غریب (غیر مانوس) کہا جاتا ہے، یہ علماء اصول کے نزدیک **محل** اختلاف ہے کہ اس سے تعلیل صحیح ہے یا نہیں ہے۔

چہارم: وہ مناسب جو موافق ہو لیکن کوئی معین اصل اس کے لیے شاہد نہ ہو، اس کو **بعض لوگوں** کے نزدیک مصالح **مرسلہ** اور دوسرے **لوگوں** کے نزدیک **استدلال** مرسل کہا جاتا ہے (۱)۔

المستصفیٰ میں ہے: شرع کی شہادت کے تعلق سے مصلحت کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ جس کا اعتبار کرنے کی شریعت شاہد ہے، ایک قسم وہ ہے جس کے باطل ہونے کے لیے شریعت شاہد ہے، ایک قسم وہ ہے کہ شریعت نہ اس کے باطل ہونے کی شاہد ہے نہ اس کے معتبر ہونے کی۔ شریعت جس کا اعتبار کرنے کی شاہد ہے وہ حجت ہے، اس کا حاصل قیاس ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ہم شراب پر قیاس کرتے ہوئے ہر اس کھانے پینے کی چیز پر حرام ہونے کا حکم لگاتے ہیں جو نشہ آور ہو، اس لیے کہ شراب اس عقل کی حفاظت کے لیے حرام کی گئی ہے جو مکلف بنائے جانے کی بنیاد ہے، چنانچہ شریعت کا شراب کو حرام قرار دینا اس مصلحت کا لحاظ کرنے کی دلیل ہے۔

دوسری قسم کی مثال: یہ واقعہ ہے کہ کسی بادشاہ نے رمضان کے دن میں جماع کرلیا تو اندلس کے ایک عالم نے فتویٰ دیا کہ آپ پر مسلسل دوماہ کے روزے رکھنا واجب ہیں، جب یہ اعتراض کیا گیا کہ اس کے مال کی وسعت کے باوجود اس کو غلام آزاد کرنے کا حکم کیوں نہیں دیا، تو انہوں نے کہا: اگر میں اس کو اس کا حکم دیتا تو یہ اس کے لیے بہت آسان ہوجاتا اور وہ اپنی شہوت پوری کرنے کے عوض ایک غلام آزاد کرنے کو نہایت ہی معمولی کام سمجھتا، لہذا مصلحت روزہ واجب کرنے میں ہے تاکہ وہ باز آسکے، اس قسم کا قول باطل ہے اور مصلحت کے سلسلے میں کتاب اللہ کی صراحت کے خلاف ہے، اس دروازہ کو کھولنا شریعت کے تمام حدود اور نصوص کو حالات کی تبدیلی کے پیش نظر ڈالنے کا سبب ہوگا۔

رہی تیسری قسم کہ شریعت نہ اس کے اعتبار کی شاہد ہو نہ اس کے باطل ہونے کی تو یہی غور وفکر کا محل ہے (۲)۔

---

(۱) شفاء الغلیل ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۲۰۔

(۲) المستصفیٰ ۱/ ۲۸۴، المنخول مخطوطہ مکتبہ ازہر/ ۷۷۔

یہ معانی مناسبہ اور شریعت کی شہادت کے اعتبار سے وصف مناسب اور مصلحت کی تقسیم کے بارے میں امام غزالی کے کلام کا خلاصہ ہے۔

ان کی رائے ہے کہ وصف مناسب یا تو اصل کی شہادت وموافقت کی وجہ سے معتبر ہوگا یا اصل کی شہادت اور موافقت کے نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوگا یا کوئی اصل معین اس کے لیے شاہد ہوگی مگر وہ شرع کے تصرفات سے دور ہونے کی وجہ سے غیر مانوس ہوگی، یا وہ موافق ہوگا، کوئی اصل معین اس کے لیے شاہد نہ ہوگی، یہی دونوں قسمیں غور وفکر کا محل ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام غزالی نے مصلحت کی تین قسمیں کی ہیں، اس لیے کہ غریب اور مرسل غور وفکر کا محل ہونے میں مشترک ہیں، لہذا مصلحت کی تقسیم میں وہ ایک قسم ہونگے۔

لیکن جو مصلحت اعتبار کی تمام قسموں سے خالی ہو میرے خیال میں اس کا وجود ممکن نہیں ہے، وہ شرعی دلیل نہیں سمجھی جائے گی نہ اس پر کسی شرعی حکم کی بنیاد ہوگی، اس لیے کہ اس وقت اس کی اتباع کرنا رائے واستحسان کی بنیاد رکھنی ہوگی اور غزالی کہتے ہیں: یہ شارع کا منصب ہے۔احکام شرع میں غور وفکر اور اجتہاد واستنباط کرنے والوں کا نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہمارے لیے صرف مقرر کردہ شرع میں غور وفکر اور اجتہاد کرنا جائز ہے، رہائی شریعت وضع کرنا تو کسی آدمی کے لیے اس کی جرأت کرنا جائز نہ ہوگا (۱)۔

انہوں نے کہا: حکم کا ہر مناسب معنی شارع کے احکام میں عام ہو اور کوئی قطعی اصل جو کتاب، سنت یا اجماع کی رو سے اس پر مقدم ہو، اس کو رد نہ کرے تو وہ مقبول ہوگا اگر چہ کوئی اصل معین اس کی شہادت نہ دے...اور ہم مصالح کے ساتھ ہیں بشرطیکہ وہ رسول اللہ ﷺ کی صراحت کو دفع نہ کریں (۲)۔

شاطبی کی رائے (۳):

شاطبی کی رائے ہے کہ مناسب معنی جو حکم سے مربوط ہوتا ہے تین اقسام سے خالی نہ ہوگا:

اول: اگر شریعت اس کے مقبول ہونے کی شہادت دے تو اس کے صحیح ہونے میں کوئی اشکال اور اس پر عمل

---

(۱) شفاء الغلیل ۲ ۱۳۲۔

(۲) المنخول مخطوطہ مکتبہ ازہر ۷۷-۷۸۔

(۳) یہ ابراہیم بن موسیٰ بن محمد قبیلہ لخمی ہیں، مسلک کے اعتبار سے مالکی ہیں، ان کی وفات ۷۹۰ھ میں ہوئی۔ اصول فقہ میں ان کی سب سے مشہور کتاب الموافقات چار جلدوں میں ہے اور اعتصام تین جلدوں میں، دیکھئے: نیل الابتہاج بطریز الدیباج / ۵۰، الاعلام ۱/ ۷۱۔

میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ورنہ وہ شریعت کے منافی ہو جائے گا جیسے جان اور اعضاء وغیرہ کی حفاظت کے لیے قصاص کا مشروع ہونا۔

دوم: شریعت اس کے رد ہونے کی شہادت دے تو اس کے قبول کرنے کی کوئی راہ نہ ہوگی، اس لیے کہ مناسبت بذات خود حکم کی متقاضی نہیں ہوتی ہے، یہ صرف عقلی تحسین والوں کا موقف ہے بلکہ اگر معنی ظاہر ہو اور احکام کے اقتضاء میں شریعت کی طرف سے اس کا اعتبار کرنا ہماری سمجھ میں آئے تو اس وقت ہم اس کو قبول کریں گے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک مصلحت سے مراد مخلوق کے حق میں مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ کو اس طرح ملحوظ رکھنا ہے کہ کسی بھی حال میں عقل تنہا اس کا ادراک نہ کر سکے، لہٰذا اگر شریعت اس معنی کے اعتبار کی شہادت نہ دے بلکہ رد کرے تو وہ مردود ہوگا، اس پر مسلمانوں کا اتفاق ہے۔

سوم: شواہد خاصہ اس سے خاموش ہوں، نہ اس کے اعتبار کی شہادت دیں، نہ اس کے الغاء کی، اس کی دو صورتیں ہیں:

اوّل: یہ کہ اس معنی کے مطابق کوئی نص وارد ہو جیسے قتل کا میراث سے مانع ہونا، چنانچہ تقدیری طور پر مقصود کی نقیض پر عمل کے سلسلے میں کوئی نص وارد نہیں ہے، کیونکہ یہ علت تصرفات شرع میں نہ تقدیری طور پر معہود ہے اور نہ اس طور پر شریعت سے موافقت ہے کہ شریعت میں اس کی کوئی معتبر جنس موجود ہو، لہٰذا بالاتفاق نہ اس سے تعلیل درست ہوگی اور اس پر حکم کی بنیاد رکھنی صحیح ہوگی، یہ اس رائے کے قائل کی طرف سے ایک طرح کی شریعت سازی ہے جو ہرگز قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

دوم: یہ کہ شریعت کے تصرفات کے موافق ہو، یہ اس طرح کہ اس معنی کی کوئی ایسی جنس پائی جائے جس کا اعتبار شارع نے کسی معین دلیل کے بغیر فی الجملہ کیا ہو، یہ استدلال مرسل ہے جس کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے(۱)۔

یہ وہ رائے ہے جو شاطبی نے معنی مناسب کے بارے میں ظاہر کی ہے اور جب ہم امام غزالی اور امام شاطبی کے مسلک کے درمیان موازنہ کرتے ہیں تو مناسب کی تقسیم میں دونوں کے درمیان صرف شکل کے اعتبار سے فرق پاتے ہیں، اس لیے کہ امام غزالی نے شروع ہی میں مناسب کی چار قسمیں کی ہیں، لیکن شاطبی نے اس کی تین قسمیں کی ہیں پھر تیسری قسم کی دو قسمیں کی ہیں تو حقیقت کے اعتبار سے نتیجہ ایک ہی ہے۔ یہ ملحوظ رہے کہ شاطبی غزالی کی اتباع کرتے ہیں اور غالباً وہ ان سے بہت زیادہ متاثر ہیں، چنانچہ وہ دونوں وصف مناسب کی تقسیم میں

---

(۱) الاعتصام ۲/ ۲۸۳ - ۲۸۷، الموافقات ۳/ ۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

متفق ہیں اور اس کے نتیجہ میں مصلحت کی تقسیم میں بھی متفق ہیں، اس پر بھی دونوں متفق ہیں کہ اعتبار کی تمام اقسام سے خالی مصلحت دلیل شرعی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اس پر بھی متفق ہیں کہ مسکوت عنہ میں وصف مناسب، غریب اور مناسب مرسل شامل ہیں۔

چنانچہ ان دونوں کے نزدیک مصلحت یا تو نص یا اجماع کے ذریعہ معتبر ہوگی یا وہ کسی دلیل شرعی یعنی نص یا اجماع کے تقاضہ کے خلاف ہوگی، پہلی قسم بالاتفاق مقبول ہے اور دوسری بالاتفاق مردود ہے اور اگر اس میں اعتبار یا الغاء کی کوئی شرعی دلیل ثابت نہ ہو تو وہ مسکوت عنہ ہوگی پھر مسکوت عنہ کی کوئی نظیر جزئیات میں ہوگی جس پر اس کو قیاس کیا جا سکے یا نہ ہوگی، اگر اس کی کوئی نظیر ہو تو یہ قیاس ہے اور اگر اس کی کوئی جزئی نظیر نہ ہو بلکہ وہ شریعت کے عموم اور اس کی کلیات وتصرفات میں داخل ہو تو یہ مصالح مرسلہ یا استدلال مرسل ہے اور یہ دونوں قسمیں غور وفکر کا محل ہیں۔ اسی وجہ سے اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

مصلحت کی تین قسمیں: ایک جو شرعاً معتبر ہو، دوسری جو ملغاۃ ہو، تیسری جو مرسلہ ہو، یہی اکثر علماء اصول کا مسلک ہے (۱)۔

محمد مصطفی شلبی نے اپنی کتاب تعلیل الاحکام میں اس تقسیم پر اور علماء کے دوسری قسم کو مصلحت ملغاۃ کہنے پر اعتراض کیا ہے، اس لیے کہ محض مصلحت کا کسی خاص نص کے تقاضہ کے خلاف ہونا اس کو بالاتفاق ملغاۃ نہیں بنا دیتا ہے بلکہ اس میں اختلاف موجود ہے، چنانچہ بعض علماء اس کو اگر وہ راجح ہو تو معاملات کے باب میں معتبر مانتے ہیں، جبکہ بعض اس کو مطلقاً ملغاۃ (باطل) قرار دیتے ہیں۔

پھر انہوں نے کہا: اگر ہم اس کی ایسی تقسیم کرنا چاہیں جس پر سب کا اتفاق ہو تو ہم کہیں گے: مصلحت یا تو منصوص یا متفق علیہ ہوگی یا نہیں، دوسرے یا تو وہ کسی نص یا اجماع کے معارض ہوگی یا نہیں۔

پہلی کا نام مصلحت معتبرہ اور تیسری کا نام مرسلہ ہے۔ دوسری کا نہ یہ نام ہے نہ وہ نام ہے بلکہ اس کو کسی دوسری شرعی دلیل کی معارض کہا جائے گا، اس کا ملغاۃ یا غیر ملغاۃ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔ وہ مسالک کے اختلاف یا اس کے مقابل دلیل کی نوع کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے (۲)، اور غالباً یہ رائے اس قول کے ساتھ چل سکتی ہے کہ مصلحت معاملات میں دلیل مانی جاتی ہے، ورنہ ان کا یہ قول کہ وہ کسی دوسری شرعی دلیل کی معارض

(۱) دیکھئے: جمع الجوامع وشراحہ ۲/ ۳۲۲-۳۲۷، تنقیح الفصول فی الاصول/ ۴۰۱، نبراس العقول/ ۲۹۸، تعلیل الاحکام للشلبی/ ۲۸۵۔
(۲) دیکھئے: تعلیل الاحکام لمحمد شلبی/ ۲۸۱۔

ہے صحیح نہ ہو۔ اس کی تائید ان کے اس قول سے ہوتی ہے: ''اس لیے کہ اگر فی الجملہ مصلحت کا دلیل شرعی ہونا ثابت ہوجائے..تو وہ باقی دوسرے دلائل کی طرح ہوگی یعنی محض معارضہ کی وجہ سے دلیل کو ملغی کہنا صحیح نہ ہوگا ورنہ دونوں متعارض دلائل میں سے ہر ایک پر الغاء کا داغ لگ جائے گا، پھر وہ اس تقسیم کو عبادات اور ان کے مشابہ مقدرات میں صحیح قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ان میں مصلحت کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ نص یا اجماع پر توقف کرنا واجب ہوگا، لہٰذا اگر کوئی خیال کرنے والا کسی عبادت میں ایسی مصلحت کا خیال کرے جو نص یا اجماع کے معارض ہو تو وہ سرے سے لغو قرار دی جائے گی جیسے پرسکون سمندر میں اطمینان کے ساتھ کشتی کے سفر میں مشقت کے نہ ہونے کی وجہ سے نماز میں قصر کے نہ ہونے کا فتویٰ دینا یا کسی صنعت کے مالک کو پوری نماز پڑھنے میں مشقت کی وجہ سے قصر کا فتویٰ دینا(۱)۔

دوسری تقسیم: ثبات وتغیر کے اعتبار سے:

علماء نے مصلحت کی دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جو زمانہ، حالات اور اشخاص کے بدلنے کے مطابق بدل جاتی ہے جیسے تعزیرات اور نہی عن المنکر وغیرہ، ایک وہ جو زمانہ کی تبدیلی وغیرہ سے نہیں بدلتی ہے جیسے ظلم، قتل، چوری اور زنا کا حرام ہونا، ہم نے اسلامی شریعت کی عام خصوصیات میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اسلامی شریعت مصالح کی رعایت میں ثبات اور تغیر کی جامع ہے۔ اس کی تفصیل عرف وعادات کے زیر اثر مصالح کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی پر گفتگو میں آئے گی، اس لیے کہ وہ اس تقسیم کا نتیجہ ہے، لہٰذا وہ اس تقسیم کے اہم اثرات میں سے ہے۔

تیسری قسم: مصلحت کی قوت اور دنیا کی بقاء اور اس کی درستگی میں اس کی ضرورت کے کے اعتبار سے:

علماء اصول نے مصلحت کی تین قسمیں کی ہیں، ضروری، حاجی اور تحسینی، اس لیے کہ حکم کی مشروعیت کا مقصد اپنی ذات میں اور اپنے اثرات کے اختلاف کے اعتبار سے، اسی طرح دنیا کے لیے اس کی ضرورت کے اعتبار سے یا تو مقاصد ضروریۃ کے قبیل سے ہوگا یا مقاصد ضروریہ کے قبیل سے نہیں ہوگا۔ اگر مقاصد ضروریہ میں سے ہوگا تو اصل ہوگا یا اصل نہیں ہوگا، اگر اصل ہوگا تو وہ ان پانچ مقاصد کی طرف لوٹے گا جن کی رعایت سے کوئی ملت اور

---

(۱) حوالہ سابق/۲۸۲۔

کوئی شریعت خالی نہیں رہی ہے، یعنی دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت، اس لیے کہ ان پانچوں مقاصد کی حفاظت ضروریات میں سے ہے اور یہ مناسبات کے اعلیٰ مراتب ہیں۔ ان کا پانچ قسموں میں محدود ہونا حقیقت پر نظر کرتے ہوئے ہے، نیز اس وجہ سے کہ معلوم ہے کہ عموماً ان کے علاوہ کوئی ضروری مقصد نہیں ہے۔

اور اگر اصل نہ ہوگا تو وہ کسی ضروری مقصد کے تابع اور اس کو مکمل کرنے والا ہوگا اور یہ یا تو اس قبیل سے ہوگا جس کی داعی لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے یا اس قبیل سے نہ ہوگا، اگر اس قبیل سے ہو جس کی داعی لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے تو یا تو اصل ہوگا تو ایسی صورت میں یہ دوسرے درجہ میں ہوگا، ضروریات سے زائد حاجات کی حفاظت سے متعلق ہوگا اور اگر وہ حاجات زائدہ کے قبیل سے نہ ہو اور وہ تحسین وتزئین اور عبادات وعادات میں سب سے بہتر طریقہ کی رعایت کے طور (۱) پر ہو تو تیسرے درجہ میں ہوگا۔

اس لیے مصلحت یا تو ضروریہ ہوگی یا حاجیۃ یا تحسینیہ اور ہر درجہ کو مکمل کرنے والی چیزیں ہوں گی۔ ان تین اقسام اور ان کے توابع میں مصالح کے منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے، اس لیے کہ علماء نے جزئی، کلی، مطلق اور مقید نصوص پر فقہ کے تمام ابواب میں بحث کرتے ہوئے ان سب کو ان ہی تین امور کی حفاظت میں منحصر پایا ہے۔

یہ امر اس تقسیم میں اجتہادی اور صحابہ، تابعین اور ائمہ کے زمانہ کی بعد کی پیداوار ہے۔

غالباً امام الحرمین نے سب سے پہلے اپنی کتاب "البرھان" میں علل اور ان کے مسالک پر گفتگو کرنے کے بعد اس طرف توجہ دی ہے اور انہوں نے معانی مناسبہ کی قوت کے اعتبار سے ان کی پانچ قسمیں کی ہیں اور کہا ہے:

یہ جس کا ذکر ان حضرات نے کیا ہے اصول شریعت ہیں اور ہم نے ان کی پانچ قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: جس کا معنی عقل میں آئے، یہ اصل ہے، اس سے سمجھا جانے والا معنی ایسے ضروری امر کی طرف لوٹتا ہے جس سے کوئی چارہ کار نہیں ہے، اس کے ساتھ کلی انتظام اور عام سیاست کی غرض بھی ہوتی ہے اور یہ شریعت کی طرف سے بروقت قصاص کے وجوب کا فیصلہ کرنے کے درجہ میں ہے، لہذا اس کی علت بے قصور جانوروں کی حفاظت اور ان پر حملہ کرنے سے روکنا ہے اور جب استنباط کرتے کرتے ناظر کے لیے واضح ہو جائے گا کہ یہ قصاص کی اصل ہے تو اس میں غور کرے گا اور اس معنی کی اصل جہاں پائی جائے گی اس کی طرف عدول کرے گا۔ یہی اس کی اصل کی تعلیل کو آسان کر دیتا ہے، اس کے ساتھ بیع کو صحیح قرار دینا لاحق ہوگا، اس لیے

(۱) الاحکام للآمدی، تعلیل الاحکام لمحمد شلبی ۲۸۵، الفروق للقرافی ۲/ ۳۲، الموافقات للشاطبی ۲/ ۹، مذکرۃ فی اصول الفقہ لاستاذنا المرحوم الشیخ طہٰ محمود دیناری/ ۱۵۔

کہ اگر لوگ اپنے ہاتھوں میں موجود چیزوں کا تبادلہ نہیں کریں گے تو اس کی وجہ سے ضرورت ظاہر ہوگی، چنانچہ بیع کی بنیاد ضرورت ہے جو اس نوع کی طرف راجع ہے اور یہ پانچ قسموں میں سے ایک قسم ہے۔

دوسری قسم: جو عام حاجت سے متعلق ہو لیکن ضرورت کی حد تک نہ پہنچی ہو یہ جیسے اجارہ کو صحیح قرار دینا... چنانچہ یہ ایسی حاجت ہے جو اس ضرورت کے درجہ میں نہیں پہنچی ہے جو بیع وغیرہ میں فرض کی گئی ہے لیکن کبھی جماعت کی حاجت کسی خاص آدمی کی ضرورت کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے، اس طرح کہ اگر تمام لوگ اس چیز سے باز رہیں جس کے لئے جماعت کا حاجت مند ہونا ظاہر ہو تو لامحالہ اس جماعت کے افراد کو ضرر پہنچے گا جو ایک فرد کے حق میں ضرورت کے درجہ کو پہنچ جائے گا اور کبھی جماعت کو لاحق ہونے والے ضرر میں اس کا اثر اس سے زیادہ ہو جاتا ہے جو جماعت کے تعلق سے افراد کو پہنچتا ہے اور یہ انتظام کے احکام سے متعلق ہے۔

تیسری قسم: نہ خاص ضرورت سے متعلق ہو نہ عام حاجت سے لیکن اس میں شرف حاصل کرنے یا اس کی نقیض کو دفع کرنے میں کوئی غرض ظاہر ہو، اس قسم میں حدث سے طہارت اور نجاست کے ازالہ کو شامل کیا جا سکتا ہے۔

چوتھی قسم: جو حاجت یا ضرورت پر مبنی نہ ہو اور اس میں مقصود کو حاصل کرنا ابتداء میں صراحۃً مندوب ہو۔ تیسری قسم کی رو سے اس کے حاصل کرنے میں قیاس کلی سے نکلنا ہوگا اور اس درجہ میں یہ تیسری قسم سے ممتاز ہو جائے گی۔

پانچویں قسم: وہ اصول جن کا استنباط کرنے والے کے سامنے کوئی معنیٰ بالکل ظاہر نہ ہو اور نہ ضرورت، حاجت یا شرف پر آمادہ کرنے کا مقتضی ہو، اس کی صورت بہت ہی نادر ہوتی ہے، اس لیے کہ اگر کسی جزئی معنیٰ کا استنباط ناممکن ہو تو اس کا کوئی کلی تخیل ناممکن نہیں ہوگا جیسے خالص بدنی عبادات میں کہ ان سے ضرر کو دفع کرنے والی یا نفع حاصل کرنے والی اغراض متعلق نہیں ہوتی ہیں لیکن یہ بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ وظائف کی پابندی، تجدید عہد کے ساتھ فرمانبرداری پر بندوں کی عادت کو دوام بخشتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر گناہ اور منکر سے روکتا ہے، یہ فی الجملہ ہوتا ہے۔

معانی مناسبہ کی ذات قوت کے اعتبار سے تقسیم امام الحرمین کا مسلک ہے، وہ آہستہ آہستہ قوت سے ضعف کی طرف بڑھتے ہیں، یہ ملحوظ رہے کہ انہوں نے پورا کرنے والے یا تکمیل کرنے والے مصالح کا ذکر نہیں کیا ہے جیسا کہ اس کو شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات میں بیان کیا ہے۔ امام الحرمین کے بعد ان کے شاگرد امام غزالی آئے اور انہوں نے ان کی تین قسمیں کیں اور تینوں اقسام میں سے ہر قسم کے لیے مکمل کرنے والی اور پورا کرنے

والی قسم بیان کی، یہ ان کی کتاب شفاء الغلیل میں ہے(۱)۔

ان کی رائے ہے کہ تمام مناسبات مقاصد کی رعایت پر مبنی ہیں البتہ مقاصد کے مراتب کی چند قسمیں ہیں:

اول: جو ضرورت کے درجہ میں ہو، اس کے ساتھ اس کا تکملہ وتتمہ بھی لاحق ہوگا۔

دوم: جو حاجت کے درجہ میں ہو، اس کے ساتھ اس کا تکملہ وتتمہ بھی لاحق ہوگا۔

سوم: جو توسع اور آسانی کے درجہ میں ہو۔ جہاں تک ضرورت نہ پہنچے اور حاجت اس کو پائے لیکن اس سے وسعت وسہولت کا فائدہ حاصل ہو تو یہ بھی اس آسان اور سیدھی شریعت میں مقصود ہے اور اس کے ساتھ وہ امر متعلق ہوگا جو تحسین اور تتمہ کے حکم میں ہے۔

ان کی رائے ہے کہ ظہور میں مناسبات کے درجات میں اختلاف ان درجات کے اختلاف کی وجہ سے ہے، چنانچہ ان سب میں اعلیٰ درجہ ضرورت کا ہے جیسے جانوں کی حفاظت، کیونکہ یہ شارع کا مقصود ہے اور یہ لوگوں کی ضرورت ہے، اگر شریعت موجود نہ ہوتی تو عقلیں بھی اس کی طرف اشارہ کرتیں اور اس کا فیصلہ کرتیں، یہی وہ قسم ہے جس سے کسی شریعت کا الگ رہنا ان لوگوں کے نزدیک ممکن نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ عقل حسن وقبح کا حکم لگا سکتی ہے... چنانچہ ہر مناسب کا حاصل کسی مقصود کی رعایت پر مبنی ہوگا اور وہ مقصود اس درجہ میں ہوگا کہ عقل اس کی حفاظت کی طرف اشارہ کرے گی اور عقلاء اس سے بے نیاز نہیں ہوں گے، لہذا یہ ظہور میں سب سے اعلیٰ درجہ پر واقع ہوگا، جیسے بھاری چیز کو زخمی کرنے والے ہتھیار کے ساتھ لاحق کرنا اور کسی وزنی چیز سے قتل کی صورت میں قصاص کا حکم دینا زجر وتوبیخ کے قاعدہ کے لئے اور جیسے ایک ہاتھ کے بدلہ میں کئی ہاتھوں کا کاٹا جانا، اسی طرح ایک جان کے بدلہ میں کئی جانوں کا قتل کیا جاتا ہے، تاکہ فساد اور برائی برپا کرنے والوں کے ساتھ معمولی تعاون کرکے بھی جانوں کو ضائع کرنے کا دروازہ بند کیا جائے۔

دوسرا درجہ: جو حاجت کی جگہ میں ہو جیسے ولی کو نابالغ بچہ کی شادی کرنے یا نابالغ بچی سے شادی کرنے کا اختیار دینا یہ صورت پہلی قسم سے کم پائی جاتی ہے۔

تیسرا درجہ: یہ نہ ضرورت کی طرف لوٹتا ہے نہ حاجت کی طرف، لیکن فضائل ومناقب کے لیے، عبادات ومعاملات میں اچھے طریقہ کی رعایت کے لیے اور مکارم اخلاق پر آمادہ کرنے کے لیے، تحسین، تزئین، وسعت وآسانی کے طور پر پایا جاتا ہے۔

---

(۱) شفاء الغلیل، تحقیق ڈاکٹر حمد عبید کبیسی ۱۰۴-۱۰۸۔

امام غزالی نے قوت ظہور اور ضعف وخفاء کے اعتبار سے معانی مناسبہ کی جو تقسیم کی ہے اس کی طرف یہ مختصر اشارہ ہے۔ظاہر ہے کہ وہ اپنے استاذ وشیخ کے طریقہ سے متاثر ہیں البتہ تقسیم کے طریقہ میں انہوں نے ان سے اختلاف کیا ہے۔ انہوں نے اس کو تین اور ملحقات میں تقسیم کیا ہے، لیکن معانی اور مثالیں قریب قریب ایک ہی ہیں، امام غزالی نے ان مناسبات کو جو آخری درجہ میں ہیں، مناسبات کے درجات میں سب سے کمزور قرار دیا ہے، ان کے نزدیک سب سے قوی وہ ہے جو ضرورت کے درجہ میں ہو پھر جو حاجت کے درجہ میں ہو، اور آخری درجہ کی خصوصیت یہ ذکر کی ہے کہ اکثر اس میں مناسبات خیالی اور اقناعی ہوتے ہیں، اسی وجہ سے انہوں نے مناسب کی دو قسمیں کی ہیں: حقیقی عقلی اور خیالی اقناعی، حقیقی عقلی سے مقصود ہے وہ جو ضرورت یا حاجت کے درجہ میں ہو، اس لیے کہ بحث ونظر سے وضاحت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اور عقلیات کی شکل پر مزید غور کرنے سے اس میں ترقی ہوتی ہے۔

خیالی اقناعی سے مراد وہ ہے جس کے مناسب ہونے کا خیال ابتدا میں ہوتا ہے۔

اور جب بحث کی جاتی ہے اور غور وفکر کیا جاتا ہے تو اس کا حاصل کھل جاتا ہے اور واضح ہو جاتا ہے کہ یہ بے فائدہ ہے (۱)۔

جن لوگوں نے مصالح اور ان کی تقسیم پر خصوصی توجہ کے ساتھ گفتگو کی ہے، ابن العز بن عبد السلام ہیں، انہوں نے اپنی کتاب ''قواعد الأحکام فی مصالح الأنام'' میں گفتگو کی ہے۔ان کا طریقہ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مختلف اعتبارات سے بہت سی تقسیم کی ہیں، وہ مصالح کی تقسیم الگ کرتے ہیں پھر مفاسد کی تقسیم کرتے ہیں اور یہ اسلوب امام غزالی اور ان کے استاذ کے طریقہ میں ظاہر نہیں ہے۔

چنانچہ العز نے بیان کیا ہے کہ تمام احکام، معتاد اسباب پر مبنی ہیں، بغیر اس کے کہ اسباب حقیقت میں بذات خود مصالح کو حاصل کرنے والے یا بذات خود مفاسد کو دفع کرنے والے ہوں بلکہ درحقیقت اسباب احکام اور احکام کے مصالح کے لیے علامات ہیں، اللہ تعالیٰ ہی مصالح کو ظاہر کرنے والا اور مفاسد کو دفع کرنے والا ہے، پھر انہوں نے بیان کیا ہے کہ بعض مصالح وہ ہیں جو آخرت میں مصلحت ہیں جیسے روزہ اور نماز، بعض وہ ہیں جو خرچ کرنے والے کے لیے آخرت میں اور اس کے لینے والے کے لیے دنیا میں مصلحت ہیں جیسے زکاۃ، صدقات اور قربانی، احکام شرع میں سے بعض وہ ہیں جن کا معنی عقل سے سمجھا جا سکتا ہے اور بعض وہ ہیں جن کا معنی ہمارے

(۱) الموافقات ۲/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع صبیح۔

لیے ظاہر نہیں ہوتا ہے اس کو تعبدی کہا جاتا ہے اور تعبدی میں ایمان ویقین اس سے زیادہ ہوتا ہے جس کا معنی سمجھ میں آجاتا ہے، اس لیے کہ جس کی علت معلوم ہوجاتی ہے، اور جس کی حکمت سمجھ میں آجاتی ہے کبھی آدمی اس کی حکمت کو حاصل کرنے کے لیے اس کو کرتا ہے لیکن تعبدی حکم پر عمل کرنے والا صرف رب کی بڑائی اور اس کی اطاعت فرمانبرداری کے لیے ایسا کرتا ہے۔

پھر انہوں نے مصالح ومفاسد کی تین قسمیں کی ہیں:

اوّل: جس کی تحصیل واجب ہو، اس کے مقابلہ میں مفاسد میں سے وہ ہوگا جس کو دفع کرنا واجب ہو، اگر مصلحت یا مفسدہ عظیم ہو تو ہر شریعت میں مصلحت کو حاصل کرنا اور مفسدہ کو دفع کرنا واجب ہوگا جیسے قتل، زنا اور غصب۔

دوم: جن مصالح کو حاصل کرنا مندوب ہو اس میں شرائع میں اختلاف رہتا ہے، کسی شریعت میں ممنوع اور کسی دوسری شریعت میں مباح ہوں گے یہ مقاصد کے بارے میں ہے۔

سوم: جو مباح ہوں یا جن کے مکروہ ہونے کی وجہ سے شرائع ان کو دفع کریں، چنانچہ العز بن عبد السلام نے مختلف اعتبارات سے مصلحت کی زیادہ تقسیمیں کی ہیں۔ ان کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ قوت کے اعتبار سے مصلحت کی تین قسمیں ہیں: ضروری، حاجی اور تحسینی۔

شاطبی:

جن لوگوں نے مقاصد پر مستقل اور بھرپور کلام کیا ہے، ان میں امام شاطبی بھی ہیں، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب "الموافقات في أصول الأحكام" کی دوسری جلد کو شریعت کے مقاصد پر گفتگو کرنے کے لئے خاص کردیا ہے، ساتھ ہی ساتھ دوسری جلدوں میں بھی ان کی طرف اشارہ کرتے رہتے ہیں۔

دوسری جلد (۱) میں انہوں نے مقاصد کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

اوّل: ابتداء میں شریعت کے مقرر کرنے سے شارع کا مقصد جیسے انسان کی زندگی کے لیے کامل وجامع نظام۔

دوم: سمجھانے کے لیے شریعت کو مقرر کرنے کا مقصد اس طرح کہ مکلف اس خطاب کو سمجھ سکے جس کے

---

(۱) شفاء الغلیل / ۱۱۰۔

تقاضے کی وجہ سے وہ مکلف بنایا جاتا ہے۔

سوم: مکلف بنانے کے لیے شریعت کے مقرر کئے جانے کا مقصد، اس طرح کہ مکلف بنانے کے سارے شرائط پوری طرح موجود ہوں

چہارم: فرمانبرداری کے لیے شریعت کو مقرر کئے جانے کا مقصد یعنی مکلف کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنے اور شریعت کے احکام کا پابند بنانے کے لیے تاکہ وہ اپنے اختیار سے اللہ تعالیٰ کا بندہ ہو جائے جیسا کہ وہ مجبوراً اس کا بندہ ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے دنیا وآخرت میں انسان کی زندگی کے لیے کامل ومکمل نظام مقرر کیا اور مکلفین سے مطالبہ کیا کہ اس کے سایہ میں آجائیں، اس لیے کہ وہ دنیا وآخرت میں ان کی سعادت کا کفیل ہے اور وہی دنیا وآخرت میں سعادت کا سایہ ہے۔

ان چاروں اقسام کے تحت شاطبی نے مقاصد کے بارے میں کلام کیا ہے اور ان کی چند تقسیم اور بہت سی تفریعات کی ہیں، مقاصد پر کلام کرنے میں امام غزالی کے مسلک کو اور تفریعات وتکرار کی کثرت میں العز بن عبدالسلام کے مسلک کو انہوں نے جمع کیا ہے اور غالباً وہ ان دونوں سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے اگر چہ دور ہی سے سہی۔

ان کی تقسیمات سے دو ہمارے لئے مفید ہیں، ایک وہ جو انہوں نے اوپر ذکر کئے گئے پہلو سے کی ہے یعنی ضروری، حاجی، اور تحسینی اور دوسری ہر قسم کو مکمل کرنے والے مقاصد سے متعلق ان کی تقسیم پھر ہر قسم اور اس کو مکمل کرنے والے مقاصد کے درمیان ربط اور خود آپس میں ان تینوں اقسام کے درمیان ربط وتعلق کی وضاحت کی ہے۔

ان کی رائے ہے کہ شریعت کے احکام کی بنیاد لوگوں کے مقاصد کی حفاظت ہے اور یہ مقاصد تین اقسام ضروری، حاجی اور تحسینی سے تجاوز نہیں کرتے ہیں اور ان مراتب میں سے ہر مرتبہ کے ساتھ تتمہ وتکملہ ہے، اگر ان کا نہ ہونا فرض کرلیا جائے تو اس سے حکمت اصلیہ میں کوئی خلل نہ ہوگا۔

اور ہر تکملہ تکملہ کی حیثیت سے اس کے لیے شرط ہے، اس کے اعتبار کرنے کا اثر اصل کو باطل کرنا نہ ہوگا، لہٰذا اگر اس کا اعتبار کرنا اس کی اصل کے چھوڑنے کا سبب ہو تو اس وقت دو وجوہ سے اس کی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا۔

اوّل: اصل کو باطل کرنے میں تکملہ کو باطل کرنا ہوگا، اس لیے کہ تکملہ جس کو مکمل کرتا ہے اس کے ساتھ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے صفت کی حیثیت موصوف کے ساتھ ہوتی ہے۔

دوم: اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ مصلحت تکمیلیہ مصلحت اصلیہ کے فوت ہونے کے باوجود حاصل ہوسکتی ہے تو اصلیہ بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی، اس لیے کہ دونوں میں فرق ہے۔

مقاصد شرعیہ حاجیہ وتحسینیہ کے لیے اصل ہیں، شاطبی مقاصد شریعت پر گفتگو کرنے والے علماء میں سے ایک ہیں، انہوں نے ان کے بارے میں تفصیل کے ساتھ کلام کیا ہے اور ہر بڑی چھوٹی مصلحت کو تقسیم وتفریع کے ذریعہ شمار کرلیا ہے، ہر قسم کو دوسری کے ساتھ مربوط کیا ہے اور اس سلسلہ میں انہوں نے الموافقات میں جو کچھ لکھا ہے اس سے تکرار یا غموض ظاہر ہے۔

جن لوگوں نے مقاصد شرعیہ کی تقسیم کی ہے، ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کرنے پر ہم اکتفاء کرتے ہیں، اس لیے کہ وہ سب اس پر متفق ہیں کہ مصالح کی تین قسمیں ہیں اور اگر کسی قسم میں اختلاف پایا جائے تو قوت وضعف کی حیثیت سے تین درجات میں، ابتدائی تقسیم کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف نہیں سمجھا جائے گا، تینوں درجات (مراتب) کی طرف ہم اشارہ کررہے ہیں:

پہلی قسم: مقاصد ضروریہ: یہ وہ مقاصد ہیں جو دنیا کے نظام کے قیام اور اس کی درستگی کے لیے ضروری ہیں، اس طرح کہ اس کے بغیر نوع انسانی صحیح حالت میں باقی نہیں رہ سکتی۔ علماء نے اس نوع کو پانچ قسموں میں منحصر کیا ہے جیسا کہ گذرا قرافی کی تنقیح الفصول میں ہے: علماء کے درمیان اس کی تعداد میں اختلاف ہے، بعض نے اعراض (عزت وآبرو) کے بجائے ادیان کا ذکر کیا ہے، بعض نے اعراض کا ذکر کیا ہے، ادیان کا ذکر نہیں کیا ہے، حالانکہ درحقیقت سب اس کو حرام قرار دینے پر متفق ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے کسی بھی حال میں قذف اور گالی گلوج کے ذریعہ عزت وآبرو کو مباح قرار نہیں دیا ہے، نہ چوری وغصب کے ذریعہ اموال کو مباح قرار دیا ہے نہ کبھی زنا کو مباح کرکے نسب کو، نشہ آور چیزوں کو مباح کرکے عقل کو، کاٹنے اور قتل کرنے کو مباح کرکے جان یا اعضاء کو، کفر کو مباح کرکے ادیان کو اور نہ حرام کردہ اشیاء کی حرمت کے پامال کرنے کو مباح قرار دیا ہے (۱)۔

ان امور کی حفاظت کرنا اور ان کی رعایت کرنا شریعت اسلامیہ کے تمام علماء کے نزدیک متفق علیہ ہے، جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ عقل حسن وقبح کا فیصلہ کرسکتی ہے، ان کے نزدیک بھی اور جو لوگ اس کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک بھی (۲)۔

---

(۱) تنقیح الفصول فی الاصول / ۱۶۹-۱۷۰۔

(۲) شفاء الغلیل / ۱۰۴، نبراس العقول / ۲۷۸، جمع الجوامع مع شرح ۲ / ۳۲۲، مذکرۃ استاذنا الشیخ المرحوم طٰہٰ دیناری / ۱۶۔

ان مقاصد میں سے بعض اصلی یعنی مقصود بالذات ہیں اور بعض اصلی کے تابع اور اس کو مکمل کرنے والے ہیں، ہم اس کو اصلی اور تبعی کی مثالوں کے ذریعہ واضح کریں گے، اس سے ہمارے سامنے دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہوجائے گا۔

اوّل: دین کی حفاظت: جس پر افراد، قبائل اور امتوں کی دائمی صحیح سالم زندگی کا مدار ہے نیز اقدار اور عدل کی میزان کی معرفت میں اسی پر اعتماد ہے، اس لیے کہ اگر لوگوں کو ان کے عقیدہ کی حفاظت کرنے والی اور ان کی زندگی کے امور کو منظم کرنے والی شریعت کے بغیر چھوڑ دیا جائے تو نظام درہم برہم ہوجائے گا اور انارکی پھیل جائے گی۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے دین کی حفاظت کے لیے اپنی ذات پر ایمان لانے کو واجب قرار دیا ہے اور اس کے ساتھ کفر کرنے کو حرام قرار دیا ہے اور جو شخص اس کا کلمہ بلند کرنے اور اس کے دین کی نصرت کی راہ میں قتل کردیا جائے اس کو سب سے اعلیٰ درجہ دیا ہے، اسی طرح بدعت وگمراہی کی سزا کو اور مرتدین اور زنادقہ کے قتل کرنے کو مشروع قرار دیا ہے۔

چنانچہ مثلاً جہاد کو مشروع قرار دیا ہے، جو اصل ہے اور ارتداد و بدعت سے روکنے والی چیزوں کو مشروع قرار دیا ہے جو جہاد کے مقصود یعنی دین کی حفاظت کو مکمل کرنے والی ہیں، ہم آئندہ باب میں دین کی مصلحت کی حفاظت پر گفتگو کے ضمن میں اس کے بارے میں تفصیل سے کلام کریں گے۔

دوم: جان کی حفاظت: یعنی اس زندگی کو باقی رکھنا جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو عطا کی ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکرم ومعزز خلیفہ ہونے کی حیثیت سے اس کائنات کو آباد رکھیں۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ظلماً جان بوجھ کر قتل کرنے کو حرام قرار دیا اور جس جان کو ناحق قتل کرنا حرام قرار دیا، اس پر تعدی کرنے والے پر پورے پورے بدلہ کے طور پر قصاص واجب کیا، لہٰذا قصاص لینے میں مماثلت کا قول کہ قاتل نے جیسا کیا ہے، ویسا ہی اس کے ساتھ بھی کیا جائے گا مثلاً جلانا یا ڈبونا، تو یہ قصاص کی مشروعیت کو مکمل کرنے والا سمجھا جائے گا(۱)، اس لئے یہ ضروری مقصد اور اصلی مقصد کے تابع اور اس کو مکمل کرنے والا ہوگا، اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی۔

سوم: عقل کی حفاظت: اس پر مکلف بنانے کا دارومدار ہے، اسی کے ذریعہ انسان دوسرے تمام جانداروں

---

(۱) شفاء الغلیل ۱۰۳، نبراس العقول ۱/۲۸۱، مذکرۃ الاستاذ المرحوم الشیخ طہ دیناری سابق مہتمم کلیۃ الشریعہ ۱۸۔

سے ممتاز ہوتا ہے، اسی کی وجہ سے صحیح اور درست طریقہ پر معاملات انجام پاتے ہیں، لہذا اس کی حفاظت کے لیے اللہ تعالی نے ہر مسلمان مرد و عورت پر علم حاصل کرنا واجب قرار دیا ہے اور نشہ آور اور خواب آور اشیاء کو حرام قرار دیا ہے، اسی طرح ان تمام چیزوں کو حرام قرار دیا ہے جو عقل کے لیے نقصان دہ ہوں اور نشہ آور چیز کے پینے پر حد قائم کرنا واجب قرار دیا ہے۔

نشہ آور مقدار کا حرام ہونا اصل ہے اور تھوڑی مقدار کا حرام ہونا جو نشہ آور نہ ہو شارع کے مقصود کی مبالغہ کے طور پر تکمیل کرنے والا ہے، شارع کا مقصود عقل کی حفاظت کرنا ہے۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی۔

چہارم: نسل کی حفاظت: اگر لوگوں کو چوپایوں کی طرح ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو کوئی دوسرے کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اس کے نتیجہ میں عورت کی شرمگاہ پر بھیڑ ہوگی، نسب میں اختلاط ہو جائے گا آپس میں جنگ و جدال ہوگا اور ان سب میں فساد برپا ہوگا۔

اسی لیے اللہ تعالی نے نسل کے لیے ایک طریقہ کے طور پر نکاح کو مشروع قرار دیا اور زنا کو حرام قرار دیا، لہذا زنا کا حرام ہونا اصلی ہے اور یہی مقصود بالذات ہے، اسی مقصد کی تکمیل کے لیے بغیر کسی شرعی وجہ کے اجنبی عورت کو دیکھنا حرام قرار دیا گیا ہے، اسی طرح زنا کے تمام دواعی اور مقدمات کو حرام قرار دیا گیا ہے تاکہ نسل کی پوری طرح حفاظت ہو سکے۔

پنجم: مال کی حفاظت: مال زندگی کی بنیاد، قبائل اور امتوں کے لیے مادی ترقی اور آبادی کا راز سمجھا جاتا ہے لہذا اللہ تعالی نے اس کے کمانے، اس کو خرچ کرنے اور اس کے بڑھانے کے طریقہ کو مشروع کیا ہے، چوری، غصب اور ڈاکہ زنی کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنے کو حرام قرار دیا ہے اور چوری کی حد واجب کی ہے، غصب اور ملاوٹ کی سزا مقرر کر کے اس کو روکا ہے، باطل طریقہ پر لوگوں کا مال کھانا حرام قرار دیا ہے اور جان بوجھ کر یا غلطی سے تلف کردہ مال کا ضمان واجب قرار دیا ہے، لہذا باطل طریقہ پر لوگوں کا مال کھانا حرام ہوگا اور اس اصل کی تکمیل کے لیے ہر وہ عمل حرام ہے جو اس کا ذریعہ اور سبب ہو۔ یہ پانچوں ضروریات ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے قیام کے لیے انتہائی ضروری ہیں، اس لیے کہ اگر یہ سب نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک ہو تو مکلفین کی زندگی کے امور نہ قائم ہوں گے نہ درست رہیں گے بلکہ زندگی برباد ہو جائے گی، آخرت کی دائمی نعمتوں سے انسان محروم ہو جائے گا۔

دوسری قسم: حاجیات: یہ وہ ہیں جن کی داعی لوگوں کی حاجت ہو، البتہ وہ ضرورت کی حد کو نہ پہنچی ہوں، ان کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور تبعی جیسا کہ ضروری کی قسم میں گذر چکا ہے، اس مصلحت کی مثال جو حاجت کے درجہ میں ہو، نابالغ لڑکے کا نکاح کرنے یا نابالغ بچی سے نکاح کرنے کے سلسلے میں ولی کا اختیار ہے، اس لیے کہ ضرورت اس کی داعی و متقاضی نہیں ہے اور نہ شہوت کی وجہ سے اس کی فوری حاجت ہے لیکن مستقبل میں زندگی کی مصلحت نکاح سے منظم ہوتی، پیغام نکاح دینے والا کفو ہو اور دیکھی ہوئی شریف لڑکی موجود ہو تو شہوت ہونے سے قبل ان کو نکاح میں باندھ دینا ہی مصلحت کا تقاضا ہے، اس میں مزید انتظار نہیں کیا جائے گا، لہذا یہ حاجت کے درجہ میں ہوگا اور لڑکے کی خوش حالی اور اس کی وہ مصلحت جس سے وہ مستغنی ہے، شریعت کی طرف سے اس کی اس ضرورت کی طرح ہے جس سے اس کو بے نیازی نہیں ہے اور اس مقصود کی رعایت ان امور میں سے ہوگی جن کی حاجت ہوتی ہے، لہذا یہ حاجت کے درجہ میں ہوگی، اس کے برخلاف بچہ کی پرورش، اس کی حفاظت اور اس کے لیے کھانا خریدنے کے لیے اس پر نگراں مقرر کرنا اور کسی کو اس کی مصلحت کی انجام دہی کے لیے اجرت پر رکھنا ہے، کیونکہ یہ ضروری کے قبیل سے ہے۔

اس قسم میں عقود و معاوضات جیسے بیع، اجارہ، مضاربت اور مساقاۃ وغیرہ داخل ہیں، امام الحرمین کی رائے ہے کہ بیع کو بیع ہونے کی حیثیت سے اگر جنس کے تعلق سے دیکھا جائے تو ضروری ہوگی، اس لیے کہ اگر وہ بالکل مشروع نہ ہوتو حرج واقع ہوگا، کیونکہ ہر انسان کے پاس اس کی زندگی کے ضروری اسباب میں وہ تمام چیزیں موجود نہیں ہوتی ہیں جن کی حاجت اس کو ہوتی ہے اور اگر اس کو ہر فرد کے تعلق سے دیکھا جائے تو ضروری نہیں ہوگی، اس لیے کہ ہر آدمی بیع و شراء پر مجبور نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بعض عقود کبھی ضرورت کے درجہ میں ہوتے ہیں اور کبھی حاجت کے درجہ میں ہوتے ہیں، چنانچہ اجارہ کبھی ضرورت کے درجہ میں ہوگا جیسے بچہ کے لیے دودھ پلانے والی کو یا سردی و گرمی جو اس کے لیے نقصان دہ ہیں ان سے بچانے کے لیے کسی مکان کو کرایہ پر لینا یا اگر کوئی آدمی تبرع کے طور پر اس کے مال کی حفاظت کرنے والا نہ ہوتو کسی ایسے شخص کو اجرت پر رکھنا جو اس کے مال کو ضائع ہونے سے بچائے۔

اس قسم کے تکملہ و تتمہ کے قائم مقام نکاح میں کفاءت اور مہر مثل کی رعایت کرنا اور بیوع میں ضرر کو روکنا ہے (۲)۔

(۱) دیکھئے البرہان مخطوطہ مکتبہ ازہر / ۹۱۳۔

(۲) شفاء الغلیل / ۱۰۷-۱۰۸۔

تیسری قسم: تحسینات: یہ نہ ضرورت کی طرف لوٹتی ہے نہ حاجت کی طرف لیکن فضائل ومناقب کے لیے عبادات، عادات اور معاملات میں اچھے طریقہ کی رعایت کے لیے اور مکارم اخلاق ومحاسن عادات پر آمادہ کرنے کے لیے تحسین وتزئین اور وسعت وآسانی کے طور پر واقع ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے تحسینات کی تکمیل کے لیے طہارت وستر عورت کے احکام اور عادات ومعاملات کے آداب مشروع کئے ہیں، فضول خرچی اور تنگی کرنے سے منع کیا ہے اور جہاد میں مثلہ کرنے اور عورتوں، بچوں اور راہبوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے۔

تحسین کی دو قسمیں ہیں:

اوّل: جو کسی شرعی قاعدہ کے معارض نہ ہو جیسے گندگیوں کو حرام کرنے کا مقصود ہے، اس لیے کہ ان کی خساست کی وجہ ان سے طبیعت کا نفرت کرنا لوگوں کو مکارم اخلاق اور محاسن عادات وطبائع پر آمادہ کرنے کے لئے ان کے کھانے کی حرمت کے مناسب حال ہے اور جیسے غلام سے شہادت کی اہلیت کو چھین لینا ہے حالانکہ اس کی اہلیت کو چھین لینے کی نہ ضرورت ہے نہ حاجت ہے، اس لیے کہ اگر اس کے عادل ہونے کی حالت میں اس کی شہادت قبول کرلی جائے تو یہ اس کا فتویٰ یا اس کی روایت کو قبول کرنے کی طرح ہوگا لیکن اس اعلیٰ منصب سے غلامی کو دور رکھنے کے لیے عرف میں اس کو مستحسن قرار دیا گیا ہے، کیونکہ دوسروں پر نافذ ہونے کی وجہ سے شہادت ایک عالی منصب اور بلند مقام ہے جو غلام کے لئے موزوں نہیں ہے۔

دوم: جو کسی معتبر قاعدہ کے معارض ہو جیسے مکاتب بنانا، یہ اگرچہ مستحسن ہے، اس لیے کہ وہ بنی آدم کی معزز انسانیت سے غلامی کو دور کرنے اور آزادی کے حصول میں مدد کرتا ہے اور اسی طرح یہ مکارم اخلاق اور مصالح کے تتمات میں سے ہے، لیکن یہ درحقیقت آدمی کا اپنے مال کو اپنے مال سے فروخت کرنا ہے جو خلاف عقل ہے(۱)۔

اکثر علماء اصول تحسین کو مکمل کرنے والے مقاصد کا ذکر نہیں کرتے ہیں، نہ ان کو تقسیم اصلی اور تبعی میں تقسیم کرتے ہیں جیسا کہ ضروری اور حاجی کی دونوں قسموں کے سلسلہ میں ان کا طریقہ ہے لیکن اعتبار کر کے اصلی وتبعی کی طرف ان کی تقسیم ممکن ہے، چنانچہ اصلی کی مثال طہارت ہے اور جو اصل نہیں ہیں ان کی مثال طہارت کے لئے

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل ۱۰۸، جمع الجوامع ۲/ ۳۴۴، تنقیح الفصول ۷۰، ابن الحقول ۲۸۲، تعلیل الاحکام للشلبی ۲۸۳، الموافقات ۲/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع صبیح۔

مندوب اعمال ہیں (۱)۔

اس قسم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مناسبات خیالیہ واقناعیہ زیادہ ہوتے ہیں (۲)۔

یہی تینوں مراتب ہیں جن کی طرف تمام مصالح لوٹتے ہیں اور ان مراتب کے اعتبار سے قوت میں مصالح الگ الگ ہوتے ہیں، چنانچہ ان میں سب سے اعلی اور سب سے قوی درجہ ضروری ہے، اس کے بعد حاجی اور اس کے بعد تحسینی ہے اور ہر دو قسم کے درمیان فرق کرنے والی چیز حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہے، چنانچہ مثلاً بیع کبھی ایک اعتبار سے ضروری کے درجہ میں ہوجاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے حاجی کے درجہ میں رہتی ہے جیسا کہ کچھ پہلے گذرا، اسی طرح کبھی ان اعتبارات کے حوالہ سے تحسین کے درجہ میں ہوتی ہے۔

مصلحت کی قوت کے اعتبار سے تقسیم پر مرتب ہونے والے اثرات:

اس تقسیم پر تین امور مرتب ہوتے ہیں:

اول: شارع نے جن مصالح کی تحصیل کا قصد کیا ہے ان میں ترتیب کی رعایت رکھنا اور ان میں سب سے اہم کو مقدم کرنا پھر اس کے بعد اس سے کم اہم کو، چنانچہ ضروری مقدم ہوگا پھر حاجی پھر تحسینی، اس بنیاد پر اگر حاجی کی رعایت کرنے سے ضروری میں خلل واقع ہو تو حاجی کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اور اگر تحسینی کی رعایت کرنے سے ضروری یا حاجی میں خلل ہو تو تحسینی کو چھوڑ دیا جائے گا۔

پھر خود ضروریات بھی ایک درجہ میں نہیں ہیں، لہذا اگر کسی ضروری کی رعایت کرنے سے اس سے اہم کسی ضروری مقصد میں خلل ہو تو اس کی رعایت نہیں کی جائے گی، اسی طرح حاجیات اور تحسینات ہیں، اگر تکمیل کرنے والی چیز کا اعتبار کرنا اصل میں خلل پیدا کرنے کا سبب ہو تو اصل کے ساتھ اس کی تکمیل کرنے والی چیز کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اس کی شرط یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں اصل کا ابطال لازم نہ آئے، کیونکہ اصل کے ابطال میں خود اس کا ابطال ہے، اس کا تعلق اصل سے ایسا ہی ہے جیسے صفت کا تعلق موصوف سے ہوتا ہے اور موصوف کے زائل ہونے کے باوجود صفت کا باقی رہنا غیر معقول ہے اور اگر اس کا باقی رہنا فرض کرلیا جائے تو مصلحت اصلیہ کا حاصل ہونا اس کے مکمل کرنے والے کے حاصل ہونے سے مقدم ہوگا، اس لیے کہ دونوں کے درمیان واضح فرق ہے۔

---

(۱) مذکرۃ استاذنا الشیخ المرحوم طہ دیناری فی المناسبۃ / ۲۲۔

(۲) شفاء الغلیل / ۱۱۰۔

اس کی مثال جانوں کی حفاظت ہے کیونکہ وہ مقصود اصلی ہے اور شرف کی حفاظت مستحسن ہے، لہذا شرف کی حفاظت اور محاسن عادات کو برقرار رکھنے کے لیے نجاستوں کو حرام قرار دیا گیا، چنانچہ اگر جانوں کو زندہ رکھنے کی ضرورت نجاست کے کھانے کی متقاضی ہو تو اس کا کھانا راجح ہوگا۔

اسی طرح اصل بیع ضروری ہے، جیسا کہ امام الحرمین کی رائے کے مطابق گذرا اور ضرر اور جہالت کو ممنوع قرار دینا اصل کو مکمل کرنے والا ہے، اگر تمام ضرر کی نفی کی شرط لگادی جائے تو بیع کا دروازہ بند ہوجائے گا، اسی طرح معمولی ضرر مستثنیٰ ہے، اسی طرح اجارہ ضروری یا حاجی ہے اور معاوضات میں عوضین کے موجود ہونے کی شرط لگانا تکمیلات کے باب سے ہے اور چونکہ یہ اعیان کی بیع کے باب میں کسی دشواری کے بغیر ممکن ہے، اس لیے سلم کے علاوہ میں معدوم کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا اور یہ اجارہ میں ممکن نہیں ہے، لہذا اس میں منافع کے موجود اور حاضر ہونے کی شرط لگانا اجارہ کے معاملہ کا دروازہ بند کردے گا، حالانکہ اجارہ کی حاجت ہے، لہذا اس کو جائز قرار دیا گیا اگرچہ عوض حاضر نہ ہو یا موجود نہ ہو، اسی قبیل سے مباشرت اور علاج وغیرہ کے مقصد تاکہ ستر حصہ کو دیکھنے کا جائز ہونا ہے، اسی طرح ظالم حکمرانوں کے ساتھ مل کر جہاد کرنا ہے۔

امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو مسلمانوں کو ضرر لاحق ہوگا، لہذا جہاد ضروری ہے اور اس میں حکمراں کا ہونا ضروری ہے اور اس میں عدالت ضروری کو مکمل کرنے والی ہے، مکمل کرنے والی چیز اگر اصل کو باطل کردے تو وہ معتبر نہ ہوگی، اسی وجہ سے ظالم حکمرانوں کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کا حکم نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، چنانچہ ابوداؤد اور ابویعلی نے مرفوعاً اور موقوفاً حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جہاد نیک وفاجر کے ساتھ مل کر جاری رہے گا۔ ایک روایت میں ہے، کسی ظالم کا ظلم یا کسی عادل کا عدل اس کو باطل نہیں کرے گا۔ جہاد کی فضیلت حاصل کرنے میں اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جہاد امام عادل کے ساتھ مل کر ہو یا ظالم کے ساتھ (۱)۔

دوم: ضروری جس طرح اپنے مکمل کرنے والے کے لیے اصل ہے، اسی طرح حاجی و تحسینی کے لیے بھی اصل ہے، لہذا مطلقاً ضروری کے مختل ہونے سے مطلقاً ان دونوں کا مختل ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ وہ دونوں اس کے تابع اور اس کو مکمل کرنے والے ہیں اور ان دونوں کے مختل ہونے سے مطلقاً ضروری کا مختل ہونا لازم نہیں آئے گا لیکن کبھی کبھی مطلقاً تحسینی کے مختل ہونے سے کسی نہ کسی طریقہ سے حاجی کا مختل ہونا لازم آتا ہے اور مطلقاً

---

(۱) دیکھئے: نیل الاوطار للشوکانی ۷/ ۲۲۵-۲۲۶۔

حاجی کے مختل ہونے سے کسی نہ کسی طریقہ سے ضروری کا مختل ہونا لازم آتا ہے۔

چنانچہ جب ضروری کی حفاظت لازم ہوتو مناسب ہوگا کہ حاجی کی حفاظت کی جائے اور جب حاجی کی حفاظت کی جائے گی تو مناسب ہوگا کہ تحسینی کی حفاظت کی جائے اور جب ثابت ہوجائے گا کہ تحسینی کی رعایت کرنے میں حاجی کی خدمت ہے اور حاجی کی رعایت کرنے میں ضروری کی خدمت ہے تو ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ ضروری ہی اصل اور مطلوب ہے (۱)۔ اس لیے کہ دین ودنیا کے مصالح گذشتہ پانچوں ضروریات کی حفاظت پر قائم ہیں، اس لیے کہ دنیوی وجود ان ہی پر مبنی ہے یہاں تک کہ اگر وہ موجود نہ ہوں تو دنیا کا وجود باقی نہیں رہے گا، اسی طرح اخروی امور ہیں، اس لیے کہ وہ اس وجود کے ساتھ مربوط ہیں۔

سوم: گذشتہ بحث سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ امور حاجیہ ضروریات کے اردگرد گھومتے ہیں تاکہ ان کو مکمل کریں اور ان کو امور میں اعتدال اور لوگوں سے حرج وتنگی کو دور کرنے کی طرف مائل کریں، اسی طرح حاجیہ و ضروریہ کے تعلق سے امور تحسینیہ کا حال ہے۔

ہمیں لگتا ہے کہ ضروری کے اختلال سے باقی دونوں کا اختلال لازم آتا ہے، جیسا کہ گذرا اس لیے کہ اگر ثابت ہوجائے کہ ضروری ہی اصل مقصود بالذات ہے اور اس کے سوا سب اس پر مبنی ہیں اور اس کے کسی ایک وصف یا اس کی کسی ایک فرع کی طرح ہیں، تو اس کے اختلال سے باقی دونوں کا اختلال لازم آئے گا، اس لیے کہ اصل اگر مختل (فاسد) ہوجائے تو فرع بدرجہ اولیٰ مختل ہوجائے گی اور موصوف کے بغیر صفت کا باقی رہنا عقل میں آنے والی بات نہیں ہے۔

لہذا اگر ہم اصل بیع اور اصل قصاص کا شریعت سے ختم ہونا فرض کرلیں تو جہالت، غرر اور مماثلت کے اعتبار کا کوئی معنی ہی نہیں رہ جائے گا، اس لیے کہ یہ بیع وقصاص کے اوصاف ہیں اور موصوف نہ ہوتے ہوئے وصف کا ثابت ہونا محال ہے، اسی طرح جب نماز حائضہ و بے ہوش شخص سے ساقط ہوجائے گی تو اس میں قرأت وتکبیر کے حکم کا باقی رہنا یا حدث ونجاست سے طہارت کے وجوب کا باقی رہنا ممکن نہ ہوگا (۲)۔

کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان اشیاء کے حقائق ہیں، اسی وجہ سے اس اعتبار سے وہ کبھی عنہ نہیں ہوتے ہیں، لہذا مطلقاً ان کا کبھی عنہ ہونا لازم نہیں آئے گا، اسی وجہ سے یہ جس کے تابع ہیں

(۱) دیکھئے: الموافقات ۱۵/۲۔

(۲) دیکھئے: الموافقات للشاطبی ۱۵/۲-۱۶۔

اس کے نہ ہونے سے ان کا نہ ہونا لازم نہیں آئے گا اور یہ قاعدہ بیکار ہوجائے گا نیز وسائل کا مقاصد کے ساتھ ہی تعلق ہے جیسے طہارت کا نماز کے ساتھ ہے اور کبھی کبھی مقاصد کے نہ ہونے کے باوجود وسائل شرعاً ثابت ہوتے ہیں، جیسے جس شخص کے سر پر بال نہ ہو اس کے سر پر حج میں استرا پھیرنا، لہٰذا اگر فی نفسہ اشیاء کے حقائق ہوں تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ اگر ان کو دوسرے مقاصد کا مکمل کرنے والا بنادیا جائے تو یہ جن کو مکمل کرنے والے ہوں ان کے نہ ہونے کی صورت میں یہ بھی نہ ہوں (۱)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرأت وتکبیر وغیرہ کی دو حیثیتیں ہیں: ایک وہ نماز کے اجزاء ہیں اور ایک یہ کہ وہ بجائے خود مطلوب ہیں۔

ان کا جو اعتبار ان کی ذات کی حیثیت سے ہے اس کے بارے میں کلام نہیں کرنا ہے، اس لیے کہ وہ اس وقت مقصود بالذات ہوں گے، گفتگو صرف نماز کو مکمل کرنے والے اجزاء کی حیثیت سے ان کا اعتبار کرنے کے بارے میں ہے، اسی طرح وضع کی وجہ سے وہ ایسے ہوں گے جیسے صفت موصوف کے ساتھ ہوتی ہے اور موصوف کی عدم موجودگی میں صفت کا باقی رہنا محال ہے، اس لیے کہ وصف ایسا معنی ہے کہ وہ عقلاً قائم نہیں رہ سکتا، اسی طرح وہ بھی ہوگا جو اعتبار میں اس کے مثل ہوگا اور جب ایسا ہوگا تو جس کو مکمل کیا جائے اس کے نہ ہونے کی صورت میں مکمل کرنے والے کو باقی کہنا صحیح نہ ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

جہاں تک وسائل کا مسئلہ ہے تو یہ دوسری چیز ہے، لیکن اگر ہم وسیلہ کو مقصود کے لیے وصف کی طرح فرض کرلیں، اس لیے کہ وہ اس کے لیے مقرر کیا گیا ہے تو اس حالت میں مقصود کے نہ ہونے کی صورت میں وسیلہ کا باقی رہنا ممکن نہ ہوگا الا یہ کہ اس کے باقی رہنے کے حکم کی کوئی دلیل ہو اس وقت وہ مقصود بالذات ہوگا، مقصود بالغیر ہ نہ ہوگا، بے بال والے شخص کے سر پر استرا چلانا اسی پر محمول کیا جائے گا، اس طرح یہ قاعدہ صحیح ہوجائے گا، اس اعتراض کی وجہ سے باطل نہ ہوگا (۲)۔

اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حاجی اور تحسینی کے اختلال سے ضروری کا اختلال لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ موصوف اپنے کسی وصف کے ختم ہونے سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر نماز میں ذکر قرأت، تکبیر یا اس کے علاوہ کوئی چیز جو اس کے اوصاف میں شمار ہوتی ہے باطل ہوجائے تو اصل نماز باطل نہ ہوگی، اسی

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حوالہ سابق۔

طرح اگر قصاص میں مماثلت نہ رہے تو اصل قصاص باطل نہ ہوگا، اس سے سب سے زیادہ قریب حقیقت صفت کا موصوف کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، اس لیے کہ کوئی موصوف اپنی کسی صفت کے باطل ہونے سے باطل نہیں ہوتا ہے الا یہ کہ وہ صفت ذاتی ہو اور موصوف کی حقیقت کا جزء بن گئی ہو، اس وقت وہ ماہیت کا ایک رکن اور اس اصل کی ایک بنیاد ہوگی، اس لیے کہ اصل اپنی کسی بنیاد کے باطل ہونے سے باطل ہوجاتی ہے جیسا کہ رکوع وسجدہ وغیرہ میں اس شخص کے تعلق سے ہے جو نماز میں اس پر قادر ہو۔ ان جیسے امور میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس قاعدہ پر غصب کردہ مکان میں نماز اور غصب کردہ چاقو سے ذبح وغیرہ کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ اصل نماز یا اصل ذبح کے باطل ہونے یا صحیح ہونے میں جو اختلاف ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ وصف ذاتی ہے یا نہیں، چنانچہ جن لوگوں نے نماز وذبح کو صحیح کہا ہے انہوں نے اپنے حکم کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ وصف ذاتی نہیں ہے۔ اور قاعدہ کے تقاضہ کے ساتھ جاری ہے اور جن لوگوں نے باطل کہا ہے انہوں نے اپنے حکم کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ وصف ذاتی ہے یا ذاتی کی طرح ہے، گویا نماز اپنی ذات کے اعتبار سے منہی عنہ ہے، اس لیے کہ اس کے تمام ارکان جو کہ حالات ہیں غصب ہیں، اس لیے کہ وہ غصب کردہ مکان میں پیدا ہونے والے حالات ہیں تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے دن کے آخر میں نماز پڑھنا یا عید کے دن روزہ رکھنا۔

یہ اس سے مانع نہیں ہے کہ کبھی کبھی مطلقاً تحسینی یا مطلقاً حاجی کے اختلال سے کسی نہ کسی طرح ضروری میں اختلال لازم آتا ہے اور یہ چار وجوہ سے ہوتا ہے:

اول: چونکہ ان مراتب میں سے ہر ایک اعتبار کے موکد ہونے میں مختلف ہے، چنانچہ ضروریات زیادہ موکد ہیں، اس کے بعد حاجیات، اس کے بعد تحسینات ہیں اور بعض بعض کے ساتھ مربوط ہیں، اس لئے ان میں سب سے ہلکے درجے کے باطل کرنے سے اس سے بڑے اور موکد کو باطل کرنے کی جرأت ہوگی اور اس میں خلل ڈالنے کی گنجائش ہوگی اور جو ہلکا ہوگا وہ موکد کرنے کے لئے حمی (ممنوعہ سرحد) کے درجہ میں ہوگا اور تابع اور تکمیل کرنے والی چیز میں خلل ڈالنے والا اصل میں خلل ڈالنے والے کی طرح ہوگا، یہ جیسے نماز کہ کچھ اس افعال کو مکمل کرنے والے ہیں جو ارکان فرائض کے علاوہ ہیں جیسے سنن ومستحبات، چنانچہ سنن ومندوبات میں سستی کرنے والا ان کے علاوہ کی جرأت کرسکتا ہے، اسی طرح جو مندوبات کو ہلکا سمجھے گا وہ سنن میں سستی کرنے کی جرأت کرے گا تو ایسی صورت میں مطلقاً تکمیل کرنے والوں کے ابطال میں کسی نہ کسی طرح سے ضروریات کا ابطال ہوجائے گا۔ اسی وجہ

سے اگر قادر نمازی صرف نماز کے فرائض پر اکتفاء کرے تو اس کی نماز میں کوئی پسندیدہ بات نہ ہوگی اور یہ نماز کھیل سے زیادہ قریب ہوگی اس وجہ سے بعض علماء نے اس کو باطل کہا ہے۔

اسی طرح اگر بیع میں اس کو مکمل کرنے والی چیز فوت ہوجائے جیسے غرر وجہالت کا نہ ہونا تو ہوسکتا ہے کہ عاقدین کو یا ان میں سے کسی ایک کو مقصود حاصل نہ ہو تو اس صورت میں عقد کا وجود اس کے نہ ہونے کی طرح ہوگا بلکہ اس کا نہ ہونا ہونے سے بہتر ہوگا، اسی وجہ سے شریعت نے حتی الامکان غرر کو ممنوع قرار دیا ہے اور معمولی غرر کو جس سے بچنا ممکن نہ ہو یا اس میں کھلا ہوا ضرر نہ ہو، معاف قرار دیا ہے۔

دوم: ان تینوں مراتب میں سے ہر درجہ کا تعلق اپنے سے زیادہ موکد والے کے ساتھ ایسا ہے جیسے نفل کا تعلق فرض کے ساتھ، چنانچہ قابل ستر عضو کو چھپانا اور قبلہ کی طرف رخ کرنا اصل نماز کے اعتبار سے مندوب کی طرح ہے، اسی طرح سورتوں کا پڑھنا، تکبیر کہنا، اسی طرح کھانے پینے کی چیز کا نجس نہ ہونا، نہ دوسرے کی مملوک ہونا، نہ زکوٰۃ کا مفقود ہونا، اصل بینہ قائم کرنے اور جان کو زندہ رکھنے کے تعلق سے ہے اور مبیع کا معلوم ہونا اور شرعا قابل انتفاع ہونا اصل بیع کے تعلق سے نافلہ کی طرح ہے۔

علماء اصول کے نزدیک یہ طے شدہ ہے کہ جزء کے ساتھ مندوب کبھی کبھی کل کے ساتھ واجب ہوجاتا ہے، لہذا مندوب میں خلل ڈالنا واجب کے کسی رکن میں خلل ڈالنے کے مشابہ ہوگا، اس لیے کہ کبھی وہ مندوب اپنے مجموعہ کے ساتھ اس واجب میں واجب ہوجاتا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مکمل کرنے والے اجزاء کو مطلقاً باطل کرنا کبھی کبھی کسی نہ کسی طرح ضروریات کو باطل کردیتا ہے۔

سوم: حاجیات وتحسینات کا مجموعہ اس قابل ہوتا ہے کہ ان دونوں کا ہر فرد ضروریات کے افراد کی طرح ہو، یہ اس لیے کہ ضروریات کا کمال (ضروریات ہونے کی حیثیت سے) اس وقت اچھا ہوتا ہے جب اس میں مکلف کے لئے وسعت اور گنجائش ہو، تنگی وحرج نہ ہو تو گویا اگر مکمل کرنے والے مقاصد کا نہ ہونا فرض کرلیا جائے تو واجب اس کے تقاضہ کے مطابق نہ ہوگا اور یہ ایک ایسا خلل ہے جو واجب میں ظاہر ہے لیکن اگر ضروری کو مکمل کرنے والا خلل اس کے بعض حصوں میں ہو اور معمولی حصہ میں ہو جو اس کے حسن کو زائل نہ کرے اور اس کی خوبصورتی کو ختم نہ کرے تو یہ خلل انداز نہیں ہوگا۔

چہارم: ہر حاجی وتحسینی اصل ضروری کے لیے خادم کے درجہ میں ہوتا ہے، جو اپنی مخصوص صورت کی وجہ

سے اسے بہتر بناتا ہے یا تو اس سے مقدم ہوتا ہے، یا اس کے ساتھ ہوکر یا اس کے تابع ہوکر، اس طرح زیادہ بہتر طور پر اس کے ذریعہ ضروری اپنی بہتر صورت میں انجام پاسکتا ہے (۱)۔

اس طرح ہم نے شارع کی مقصود مصلحت کی قوت وضعف کے اعتبار سے اس کی تینوں اقسام کو بیان کردیا ہے، ہر قسم کے دوسرے سے تعلق کی وضاحت کردی ہے۔ مصلحت کو تین قسموں ضروریۃ، حاجیۃ اور تحسینیۃ میں تقسیم کرنے کا سبب تحقیق وبحث کے لائق ہے۔ اچھا ہوتا اگر مسلمان اس کو اختیار کرتے اور اپنی عام زندگی کے میدان میں اس کی تطبیق کی طرف مائل ہوتے وہ اس طور پر کہ معاشی، تعلیمی اور صحی خدمات کی دنیا میں تمام لوگوں کے لیے ضروریات وحاجیات کے مہیا کرنے کو عمومی قاعدہ کی جگہ رکھا جائے جو سب کے شعور واحساس کے ساتھ مربوط ہو اور اسی رخ پر بچپن سے نئی نسل کی تربیت کی جائے تاکہ شریعت فطری جذبہ اور انسانی شعور کے ساتھ ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جو احکام دیئے ہیں ان کی فرمانبرداری اور اس کی اطاعت کے اظہار اور اس کی خوشنودی کی محبت سے فطری جذبہ اور اضافی شعور مربوط ہوجائے۔

خود اس سے معاشرہ میں حقیقی ربط وتعلق ہوگا نیکی وتقوی پر سچا تعاون ہوگا اور صرف اسی کے ذریعہ اس سے، حسد، کینہ، بخل اور حرص دور ہوگی، اور صرف اسی سے وہ امت اسلام بہترین امت ہوگی جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی ہے، اور اسی سے وہ ایک جسم کی طرح ہوگی، تمام افراد کے لیے خیر کو پسند کرے گی اور ان سے محتاجی اور بدبختی کے عوامل کو دور کرے گی۔

تحسینات خصوصیات و امتیازات کا میدان ہیں جو اپنے مالک کو سابقہ کی طرف لے جانے والی پاک منافست کے سایہ میں انسانی برتری کی محبت کے اسباب میں اضافہ کرتے ہیں اور نیک کام کے کرنے میں آگے بڑھنے کی خواہش پیدا کرتے ہیں تاکہ انسان اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرے، اس کے عہد کو پورا کرے، اس کے حکم کو نافذ کرے، اس کے صحیح دین کی اطاعت کرے، حسد، بدترین لالچ اور حرص کے امراض سے دور ہوسکے جو دلوں کو ہدایت کے نور اور انسانیت کی بھلائی سے روک دیتے ہیں۔

یہ معلوم ہے کہ یہ تینوں مراتب سب کے سب شارع کی مطلوبہ مصلحت میں داخل ہیں، لیکن ضرورت عام مصلحت سے خاص ہے، چنانچہ یہ وہ مصلحت ہے جو سخت حاجت کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے اور انسان ایسے خطرہ میں پڑجاتا ہے جو اس کے دین یا جان یا مال یا آبرو یا اس کے مشابہ چیز کو گھیر لیتا ہے اور لوگوں کی دینی ودنیوی زندگی اس

(۱) حوالہ سابق۔

پر موقوف ہوتی ہے، اس طرح کہ اگر وہ نہ ہوں تو دنیاوی زندگی میں خلل ہوجائے اور نعمتیں ضائع ہوجائیں اور آخرت میں دردناک عذاب نازل ہوجائے۔

لیکن مصلحت عام ہے اور دراصل مصلحت اس کے مرتبہ اور قوت سے قطع نظر جلب منفعت یا دفع مضرت کا نام ہے(۱)۔ چنانچہ مصلحت عام ہے، تینوں مراتب اس میں شامل ہیں اور ضرورت پہلے مرتبہ کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ پورا معاشرہ زندگی میں اس وقت خوش حال ہوگا جبکہ اس کے افراد ضرورت وحاجت کی حد سے آگے بڑھ جائیں یعنی وہ سب ان دونوں درجات میں مشترک ہوں اور تیسرے درجہ، کمالات حاصل کرنے کے لیے تنافس کا میدان بنا کر چھوڑ دیا جائے۔ میری نگاہ میں یہ اصل بہترین طریقہ ہے جسے کھانے، پینے، کپڑے، مکان اور تعلیم کے بارے میں لوگوں کی زندگی کے میدان میں عام کیا جائے، اس اصل کے مظاہر کبھی موجودہ بہت سے نظاموں میں پائے جاتے ہیں، البتہ اس کی بنیادیں جن پر وہ برقرار رہتے ہیں مختلف ہوتی ہیں، اس لیے کہ اس کی بنیاد اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان لانا ہے اور یہی خیر کے اعمال پر آمادہ وتیار کرنے والا نیز بھلائی وتقویٰ پر مدد کرنے اور دوسروں کے لیے خیر کو پسند کرنے پر آمادہ کرنے والا ہے۔

چوتھی قسم: کلی وجزئی ہونے کے اعتبار سے مصلحت کی تقسیم:

اس اعتبار سے کہ مصلحت کا تعلق پوری امت یا ایک جماعت یا اس کے افراد سے ہوگا، اس کی دو قسمیں ہیں: کلی اور جزئی اور کلی سے مراد وہ مصلحت ہے جو پوری امت کو یکساں طور پر حاصل ہو یا امت کی ایک بڑی جماعت کو جیسے اہل مصر یا اہل قطر کو اور جزئیہ سے مراد اس کے ماسوا ہے۔

پوری امت کے لیے عام مصلحت جیسے عقیدہ کی حفاظت، گروہ بندی سے جماعت کی حفاظت، زوال سے دین کی حفاظت، مقدس مقامات جیسے حرم مکہ، حرم مدینہ اور بیت المقدس کی غیر مسلموں کے ہاتھوں میں جانے سے حفاظت، ایک ساتھ قرآن کے حفاظ کے ختم ہونے اور مصاحف کے تلف ہونے کی وجہ سے تبدیلی اور بالکل معدوم ہوجانے سے اس کی حفاظت اور احادیث میں موضوعات کے داخل ہونے سے ان کی حفاظت اور اس کے مثل چیزیں جن کا صلاح وفساد پوری امت اور اس کے ہر فرد کو پہنچے، اسی طرح ضروری اور حاجی کی بعض صورتیں جن کا تعلق پوری امت سے ہو۔

(۱) المحصول للرازی ۵/ ۱۹۴، ضوابط المصلحۃ / ۲۳، الضرورۃ ڈاکٹر وہبہ زحیلی / ۵۳۔

اسی طرح جماعت کو حاصل ہونے والی بڑی مصلحت وہ ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہیں جو شہروں، خاندانوں اور ملکوں سے متعلق ان کی حاجت کے مطابق ہوتی ہیں، جیسے نئے پیش آمدہ مسائل کے فیصلہ کے لیے عدالتی قانون سازی اور مسلمان حکام اور غیر مسلم حکام کے درمیان ہونے والے معاہدے تاکہ مسلمان تاجر اگر ان کے ملکوں میں تجارت کے لیے جائیں تو امن واطمینان کے ساتھ تجارت کرسکیں اور جو دریا غیر مسلموں کے قبضہ میں ہیں ان میں مسلمان امن کے ساتھ سفر کرسکیں۔

مصلحت جزئیہ خاصہ: یہ فرد یا چند افراد کی مصلحت ہے، اس کی چند قسمیں اور چند درجات ہیں، معاملات میں شریعت کے احکام ان کی حفاظت کے کفیل ہیں (۱)۔

تیسرا مبحث: بعض تقسیمات پر مرتب ہونے والے اثرات کا بیان:

الف: مصالح کے بدلنے سے احکام کا بدل جانا۔

ب: مصالح کا تعارض

مصلحت کے بدلنے سے احکام کا بدل جانا:

مصلحت کے بدلنے سے احکام کے بدلنے پر گفتگو کرنے سے قبل ہم اختصار کے ساتھ کچھ گفتگو کریں گے اور بتائیں گے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں، عبادیۃ وعادیۃ اور عادات مستمرہ کی دو انواع ہیں: عادات ثابتہ اور عادات متبدلہ اور متبدلہ کے پانچ اعتبارات ہیں۔

احکام کی دو قسمیں: عبادیۃ اور عادیۃ۔

اکثر علماء کا مسلک ہے کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: احکام عبادیۃ اور احکام عادیۃ، یعنی ان میں سے بعض عبادات سے متعلق ہیں اور بعض عادات سے (۱)، چنانچہ ان حضرات کی رائے ہے کہ عبادات کی نصوص میں اصل مکلف کے تعلق سے تعبد ہے نہ کہ معانی کی طرف توجہ کرنا اور عادات میں اصل معانی کی طرف توجہ کرنا ہے (۳)۔

---

(۱) مقاصد الشریعۃ لابن عاشور ۸۹-۹۰۔

(۲) تقویم الأدلۃ مخطوطہ دار الکتب نمبر ۲۵۵، أصول السرخسی ۲/ ۱۴۴، دیکھئے: أصول البزدوی ۳/ ۲۹۳، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳، البرہان لامام الحرمین مخطوطہ مکتبہ ازہر ۹۱۳، الرسالۃ للإمام الشافعی ۵۱۲ و ۵۴۵، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۲۳۶۔

(۳) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۳۰۰، قواعد الأحکام ۱/ ۲۲ نیز ۲/ ۵۔

ان حضرات نے پہلی قسم پر چند امور سے استدلال کیا ہے:

اول: عبادات کے احکام کا استقراء، چنانچہ انہوں نے ان کے موارد کے تتبع کے بعد کہا کہ ہم نے دیکھا کہ حدث سے طہارت اس کے موجب کے محل سے تجاوز کرتی ہے اور نمازیں متعینہ زمانوں میں خاص خاص ہیئتوں پر خاص خاص افعال کے ساتھ مخصوص ہیں، اگر وہ ان سے نکل جائیں تو عبادات نہیں رہیں گی اور واجب شدہ چیزوں کے اختلاف کے باوجود واجب کرنے والی چیزیں متحد رہتی ہیں جیسے حیض ونفاس کہ یہ دونوں نماز کو ساقط کردیتی ہیں، روزہ کو ساقط نہیں کرتی ہیں، اسی طرح تمام عبادات میں جیسے روزہ، حج وغیرہ اور تعبد کی عام حکمت سے اللہ تعالیٰ کے احکام کی تابعداری کرنا، تنہا اس کی تعظیم کرنا اور اس کے سامنے جھکنا سمجھ میں آتا ہے، اس سے کوئی خاص علت نہیں معلوم ہوتی ہے جس سے کوئی خاص حکم سمجھا جاسکے، اس سے ہم کو قطعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ پہلا مقصود شرعی اسی حد تک اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا ہے، اس کے علاوہ شرعا کوئی مقصد نہیں ہے۔

دوم: جو حد بیان کی گئی ہے اگر اس کے ذریعہ تعبد کے وجوہ میں توسع کرنا مقصود ہوتا تو شارع کی طرف سے اس پر واضح دلیل مقرر کی جاتی جیسا کہ عادات کے وجود میں دلائل ہیں کہ اصل منصوص علیہ سے سمجھے معنی ہیں جو ان کے ساتھ جمع ہو۔ اور جو ان کے مشابہ اور قریب ہو اس کو چھوڑ کر صرف منصوص علیہ پر توقف نہیں کیا جاتا ہے اور جب ہم اس کو ایسا نہیں پاتے ہیں بلکہ اس کے خلاف پاتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ مقصود، ان حدود کے نزدیک توقف کرنا ہے، الا یہ کہ نص یا اجماع کے ذریعہ بعض صورتوں میں معنی اور مراد ظاہر ہوجائے تو جو اس کی اتباع کرے گا اس پر کوئی ملامت نہ ہوگی لیکن یہ بہت کم اور نادر ہیں۔

سوم: دو نبیوں کے درمیان کے زمانہ میں عبادت کے وجوہ کی طرف عقلاء رہنمائی نہیں پاتے تھے جس طرح عادات کے معانی کے وجوہ کی طرف ہدایت پاتے تھے، چنانچہ ہم نے اس بارے میں اکثر ان میں گمراہی اور دوسرے طریقہ پر چلنا دیکھا ہے، اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ عقل تنہا ان کے معانی کا ادراک نہیں کرسکتی ہے، لہذا ہم کو اس بارے میں شریعت کی ضرورت ہوتی ہے اور اس باب میں شارع نے جو حد مقرر کی ہے۔ اس کی طرف رجوع کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں رہ جاتا ہے، یہی تعبد کا معنی ہے (۱)۔

انہوں نے دوسری قسم پر ان امور سے استدلال کیا ہے جو مذکورہ دلائل کے مقابلہ میں ہیں:

اول: عادات کے احکام کے موارد کا استقراء، چنانچہ انہوں نے دیکھا کہ شارع بندوں کے مصالح کا قصد

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۳۰۰۔

کرتا ہے، جہاں وہ رہتے ہیں احکام عادیہ ان کے ساتھ دائر رہتے ہیں، اسی لیے ایک ہی چیز اس حال میں جس میں کوئی مصلحت نہ ہو ممنوع رہتی ہے اور جب اس میں کوئی مصلحت ہو تو جائز رہتی ہے۔

دوم: عادات کے باب سے متعلق، تشریع میں حکمتیں اور علتیں بیان کرنے میں شارع توسع سے کام لیتا ہے، اور اکثر ان میں ایسے مناسب علت بیان کرتا ہے کہ اگر انہیں عقل کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ بہت جلد اسے قبول کر لیتی ہے، یہیں سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان میں شارع کا مقصد معانی کی اتباع کرنا ہے نہ کہ نصوص پر ٹھہر جانا جیسا کہ عبادات کے باب میں ہے۔

شاطبی نے نقل کیا ہے کہ امام مالک نے اس قسم میں بہت توسع سے کام لیا ہے یہاں تک کہ وہ مصالح مرسلہ اور استحسان کے قائل ہیں۔

سوم: معانی کی طرف توجہ کرنا دونبیوں کے درمیان زمانہ میں معلوم تھا، اس پر عقلاء نے اعتماد کیا اور اس میں ان کے مصالح جاری رہے اور انہوں نے فی الجملہ اس کے کلیات پر عمل کیا البتہ وہ فی الجملہ تفصیلات سے قاصر رہے اور شریعت مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے آگئی، اسی وجہ سے اس شریعت نے بہت سے ان احکام کو برقرار رکھا جو زمانہ جاہلیت میں جاری تھے، جیسے دیت، قسامہ، قراض اور کعبہ پر غلاف چڑھانا وغیرہ جو اہل جاہلیت کے نزدیک پسندیدہ کام تھے(۱)۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ عادات میں غالب اصل معانی کی طرف توجہ کرنا ہے، تو جب اس میں تعبد پایا جائے گا تو منصوص پر توقف کرنا اور راضی رہنا لازم ہوگا، جیسے نکاح میں مہر طلب کرنا، حلال جانور کو مخصوص مقام سے ذبح کرنا، وراثت میں مقررہ حصے، طلاق اور وفات کی عدتوں میں مہینوں کی تعداد اور ان جیسے امور جن کے مصالح جزئیہ کے سمجھنے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے کہ اس پر دوسرے کو قیاس کیا جا سکے اور تمام معانی جو ان میں ہیں مجمل امور ہیں، جیسا کہ فرمانبرداری اور تعظیم عبادات کے مشروع ہونے کی علت ہیں اور یہ مقدار ان میں اصل پر قیاس کے صحیح ہونے کی متقاضی نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ کیا ان تعبدی امور کی کوئی علت پائی جاتی ہے جس سے خاص طور پر شارع کا مقصد سمجھا جائے یا نہیں پائی جاتی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ تعبدی امور کی مطلوبہ علت کی زیادتی کے بغیر محض تابعداری کرنا ہے۔

(۱) دیکھئے: الموافقات ۳۰۶/۲-۳۰۷، حجۃ اللہ البالغۃ ۱۳۶/۲۔

بعض عادات کو عبادات کے ساتھ لاحق کرنے کی حکمت و جوہ مصالح کو منضبط کرنا ہے، اس لیے کہ اگر لوگوں کو نظر وفکر کے لیے چھوڑ دیا جائے تو معنی مفہوم میں انتشار رہوگا، وہ منضبط نہ ہوسکے گا اور شرعی اصل کی طرف رجوع کرنا ناممکن ہو جائے گا اور منضبط کرنا تابعداری سے زیادہ قریب ہے بشرطیکہ اس کی کوئی صورت ہو، چنانچہ شارع نے حدود کے لیے معلوم اسباب ومقدار مقرر کئے ہیں جن سے تجاوز نہیں کیا جائے گا جیسے حد قذف میں اسی کوڑے، غیر محصن کے لیے حد زنا میں سو کوڑے اور ایک سال کے لیے جلا وطن کرنا، زکاۃ میں نصاب اور سال کا گذرنا، بہت سے احکام میں سپاری (عضو تناسل) کے چھپنے کی حد، عدتوں میں قروء اور مہینے، لیکن جہاں انضباط نہیں ہوسکتا وہاں مکلفین کی امانت داری و دیانت داری پر چھوڑ دیا گیا ہے جیسے نماز کے لیے طہارت، روزہ، حیض اور طہر اور وہ تمام امور جن کو منضبط کرنا ممکن نہ ہو اور کسی معین اصل کی طرف ان کا لوٹنا ظاہر ہو(۱)۔

الف: عادات کا بدلنا اور ان کا برقرار رہنا نیز احکام شرعیہ کے ساتھ ان کا تعلق:

یہ بحث گذر چکی کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: عبادیہ اور عادیہ، عبادیہ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کا معنی مامور بہ یا منہی عنہ سے تفصیل کے ساتھ نہ سمجھا جاسکے، جس کا معنی سمجھا جاسکے اور جس کی مصلحت یا مفسدہ معلوم ہوسکے وہ عادی ہے، چنانچہ طہارت، نمازیں، روزے اور حج سب کے سب تعبدی ہیں، بیع، نکاح، شراء، طلاق اجارات اور جنایات سب کے سب عادی ہیں، اس لیے کہ ان کے احکام معقول المعنی ہیں اور ان میں بھی تعبد کا ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ ان میں امور شرعیہ کی قید ہے جن میں مکلف کو کوئی اختیار نہیں ہے، خواہ اقتضاء کے طور پر ہو یا تخییر کے طور پر۔

احکام عادیہ میں سے بعض کچھ ضابطوں کے ساتھ منضبط ہیں جو ان کو عبادات کی قسم کے ساتھ ملحق کردیتے ہیں، جیسے حدود اور میراث کے احکام وغیرہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اور ان میں سے بعض کو مقرر و منضبط کرنے کے لیے مکلف کی امانت و دیانت پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ احکام شرعیہ کا بہت گہرا تعلق لوگوں کے عرف وعادات سے ہے۔ اس تعلق پر کلام کرنے سے قبل ہمارے لیے مناسب ہے کہ عادات کی اقسام کو بیان کردیں۔

اول: عادات مستمرہ کی دو اقسام ہیں:

۱- عادات شرعیہ: یہ وہ عادات ہیں جن کو دلیل شرعی نے برقرار رکھا ہو یا ان کی نفی کی ہو، اس کا مطلب یہ

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۳۰۸۔

ہے کہ شریعت نے وجوب یا ندب کے طور پر ان کا حکم دیا ہو یا کراہت یا تحریم کے طور پر ان سے منع کیا ہو یا ان کو کرنے یا چھوڑنے کی اجازت دی ہو۔

یہ قسم دوسرے تمام امور شرعیہ کی طرح ہمیشہ برقرار رہے گی، جیسے غلام سے شہادت کی اہلیت سلب کرلینا، نجاستوں کو دور کرنے، نماز کے لیے طہارت حاصل کرنے اور قابل ستر اعضاء کو چھپانے کا حکم دینا اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف کرنے سے منع کرنا اور اس کے مشابہ۔ جو عادات لوگوں میں رائج ہیں شارع کے نزدیک وہ حسن ہوں گی یا قبیح، چنانچہ وہ احکام شرع کے تحت داخل امور کے ضمن میں ہوں گی اور ان میں کوئی تبدیلی نہ ہو سکے گی، اگرچہ مکلفین کی آراء ان کے بارے میں مختلف ہوں، لہٰذا یہ صحیح نہ ہوگا کہ ان میں جو حسن ہوں وہ قبیح ہو جائیں یا جو قبیح ہوں وہ حسن ہو جائیں، یہاں تک کہ مثلاً کہا جائے کہ آج کل کشف عورت (قابل ستر اعضاء کو نہ چھپانا) کوئی عیب نہیں ہوگا، نہ قبیح ہوگا، اس لیے کہ یہ لوگوں کی عادت اور عام عرف ہو گیا ہے خاص طور پر سمندر کے کنارے، اس لیے کہ شارع نے خاص طور پر ان کی صراحت کی ہے اور ان کے لیے حکم شرعی ثابت کیا ہے، لہٰذا ان کے بارے میں اگر لوگوں کی عادت اچھا یا برا سمجھنے کے سلسلے میں بدل جائے تو ان کے بارے میں شریعت کا حکم نہیں بدلے گا، اس لیے کہ اگر ایسا کرنا صحیح ہو تو ہمیشہ برقرار رہنے والے احکام کو منسوخ کرنا لازم آئے گا اور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد نسخ باطل ہے۔ لہٰذا شرعی عادات کو ختم کرنا باطل ہوگا(۱)۔

۲-**عادات غیر شرعیہ:** یعنی جن کو دلیل شرعی نے ہمیشہ برقرار رہنے والی صورت میں جن کا پہلے ذکر ہوا برقرار نہ رکھا ہو۔

یہ کبھی برقرار رہتی ہیں اور کبھی بدل جاتی ہیں، اس کے باوجود یہ ان احکام کے اسباب ہیں جو ان پر مرتب ہوتے ہیں۔

برقرار رہنے والی عادت جیسے کھانے پینے، وطی کرنے، دیکھنے، گفتگو کرنے، پکڑنے اور چلنے وغیرہ کی خواہش کا موجود ہونا اگر یہ ان مسببات کے اسباب ہوں جن کا حکم شریعت نے دیا ہے تو ان کا اعتبار کرنے میں کوئی اشکال نہ ہوگا اور ان کے موافق حکم ہمیشہ رہے گا۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۲۸۳، نیز دیکھئے الفروق للقرافی ۱/ ۴۳، اور اس کے بعد کے صفحات، بحوث فی التشریع الاسلامی للشیخ محمد مصطفیٰ مراغی ۱/ ۳۱، اعلام الموقعین ۱/ ۴۴۳، العرف والعادۃ فی رای الفقہاء/ ۸۳۔

بدلنے والی عادات کی پانچ اقسام ہیں:

پہلی قسم: جو حسن سے بدل کر قبیح ہو جائے یا اس کے برعکس ہو جائے، جیسے سر کا ننگا رکھنا، بازاروں اور راستوں میں کھانا یہ علاقوں اور زمانوں کے اعتبار سے ہوگا تو یہ بعض شہروں میں اہل شرف کے نزدیک قبیح ہوگا اور دوسرے شہروں میں قبیح نہ ہوگا، اسی وجہ سے کسی قوم کے نزدیک یہ عدالت کو مجروح کرنے والا ہوگا اور دوسروں کے نزدیک مجروح کرنے والا نہ ہوگا، یہ حسن و قبح کے بارے میں لوگوں کی عادت کے مطابق ہوگا، ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ کوئی لباس کسی قوم کے نزدیک باعث زینت ہے اور دوسروں کے نزدیک ہنسی کی چیز ہے اگر چہ وہ ساتر ہو۔

دوسری قسم: جو مقاصد کی تعبیر میں الگ الگ ہوتی ہے اور اس میں ایک عبارت دوسری عبارت کے معنی کی طرف پھیر دی جاتی ہے، یہ یا تو امتوں کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اہل عرب کا دوسروں سے مختلف ہونا، یا ایک ہی امت کے تعلق سے ہوتا ہے جیسے اپنی صنعتوں کے بارے میں اہل صنعت کی اصطلاح عوام کی اصطلاح کا الگ ہونا اور کبھی بعض معانی میں استعمال کے غلبہ کے تعلق سے ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ لفظ ایسا ہو جاتا ہے کہ اس سے کوئی خاص معنی سمجھ میں آتا ہے جبکہ اس سے قبل اس سے دوسرا معنی سمجھا جاتا تھا اور استعمال میں اس حد تک تکرار کا ہونا ضروری ہے کہ جس کی طرف منتقل ہوا ہے وہ بغیر کسی قرینہ کے سمجھ میں آجائے اور وہی پہلے سمجھ میں آئے دوسرا نہیں، یہی مجاز راجح ہے اور کبھی لفظ اپنے مجاز میں باربار استعمال ہوتا ہے اور منقول یا مجاز راجح نہیں ہوتا ہے جیسے لفظ اسد (شیر) بہادر آدمی کے لیے اور لفظ بحر (سمندر) عالم یا سخی کے لیے مشترک لفظ تھا پھر اس کو خاص کر لیا گیا، وغیرہ۔

اس حالت میں حکم عادت کے مطابق ان لوگوں کے تعلق سے ہوتا ہے جن کی یہ عادت ہو، ان کے تعلق سے نہیں جن کی عادت نہ ہو، یہ معنی اکثر قسم، عقود، کنایہ اور صریح طلاق میں جاری ہوتا ہے، اس کی بنیاد لغوی استعمال کا عرف ہے (۱)۔ جیسا کہ لفظ دابۃ، بحر اور راویۃ، قرافی کہتے ہیں: اس نوع کے سمجھنے میں فقیہ اور عامی یکساں ہوں گے۔ ان کے ذہن میں صرف وہ معانی آئیں گے جن کی طرف یہ منقول ہیں، فقہ کی کتابوں سے اس کے سمجھنے کا یہی ضابطہ ہے، اس لیے کہ منقول ہونا لوگوں کے استعمال سے ہوتا ہے۔ کتابوں میں اس کے لکھ دینے سے نہیں، بلکہ کتابوں میں لکھا ہوا لوگوں کے استعمال کے لیے ہوگا (۲)، اس لیے کہ ہم پر یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ

---

(۱) الموافقات ۲/ ۲۸۴، الفروق ۱/ ۴۴، ۴/ ۲۰۳۔

(۲) الفروق ۱/ ۴۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۸۳ - ۸۴، المدخل الفقہی الاسلامی لمصطفی الزرقاء ۲/ ۸۸۹۔

امام مالک وغیرہ علماء نے طلاق کے بعض الفاظ میں خاص قسم کے احکام کا فتویٰ اس لیے دیا ہے کہ ان کے زمانہ میں عرف وعادات کا تقاضا تھا کہ ان الفاظ کو ان معانی کے لیے نقل کیا جائے جن کا فتویٰ انہوں نے دیا تا کہ ان لوگوں کو گمراہی سے بچایا جائے مثلاً یہ فتویٰ دینا کہ اگر کوئی مرد ''علي الحرام'' (وہ مجھ پر حرام ہے) کہہ دے تو اس پر تینوں طلاقیں لازم ہوں گی۔

یہ بھی ہم پر واجب ہوگا کہ اگر ہم کسی زمانہ کو اس استعمال سے خالی پائیں تو ان الفاظ میں ان احکام کا فتویٰ نہ دیں، اس لیے کہ عرف وعادات کے بدل جانے سے احکام کا بدل جانا واجب ہوتا ہے جیسا کہ ہم نقود وغیرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر ہم کسی خاص زمانہ میں مکلف کے استعمال کی وجہ سے خریدار پر نقد کا کوئی متعین سکہ واجب کریں گے، اس لیے کہ اس زمانہ میں اسی سکہ کے ساتھ معاملہ کرنے کا رواج ہوگا پھر اگر کسی دوسرے شہر یا کسی دوسرے زمانہ میں ہم دیکھیں کہ دوسرے سکہ کے ساتھ معاملہ کرنے کا رواج ہے تو اب دوسرے سکہ کا فتویٰ دیا جائے گا، عرف وعادت کے بدل جانے کی وجہ سے پہلے سکہ کا فتویٰ دینا جائز نہ رہے گا، اسی طرح بیوی، اولاد اور رشتہ داروں کے نفقات اور کپڑوں کے بارے میں عرف وعادت کے اعتبار سے حکم الگ الگ ہوگا اور اس کے بارے میں فتویٰ بدلتا رہے گا، موجودہ عرف وعادت کے خلاف فتویٰ دینا حرام ہوگا، اسی طرح وطی کے وقت یا اس کے قبل یا اس کے بعد مہر پر قبضہ کرنے کا حکم ہوگا(۱)۔

تیسری قسم: یہ معاملات میں افعال وغیرہ میں الگ الگ ہوتی ہے جیسا کہ اگر نکاح میں مہر پر قبضہ کرنے کا رواج ہو، یا کسی خاص بیع میں ادھار روپے سے یا اس کے برعکس یا کسی خاص مدت تک ادھار کا رواج ہو تو اس پر حکم اس کے مطابق ہوگا جو فقہاء کے یہاں معروف اور ان کی کتابوں میں لکھا ہوا ہے(۲)۔ قرافی کی رائے ہے کہ شہر کے عرف وعادات کے خلاف فتویٰ دینا حرام ہے، جو اس کے خلاف فتویٰ دے وہ خرق اجماع کرے گا(۳)۔

چوتھی قسم: جو مکلف سے خارج امور کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے جیسے گرمی سردی کے اعتبار سے فضا میں ممالک کا الگ الگ ہونا، چنانچہ بلوغ اور حیض کے احکام الگ الگ ہوں گے اور اس میں شرعاً عرف وعادت کے تقاضہ کے مطابق حکم دیا جائے گا، اس لیے کہ بلوغ اور حیض کی عمر الگ الگ ممالک میں الگ الگ ہوتی ہے۔

---

(۱) الفروق ۱/۴۵۔

(۲) الموافقات ۲/ ۲۸۴، الفروق ۲/ ۲۰۳، ۱/ ۴۵۔

(۳) الفروق ۱/ ۵۴۔

پانچویں قسم: جو عادت کے خلاف امور میں ہو، جیسے بعض لوگوں کی عادت عام عرف وعادت کے خلاف ہوتی ہے جیسے کسی کو زخم ہوجائے اور اس کی وجہ سے پیشاب پاخانہ کرنے لگے، عام لوگوں میں اس کا جو معتاد راستہ ہے، اس کے تعلق سے وہ عدم کے حکم میں ہوجائے اگر ایسا ہوجائے تو اس کے بارے میں حکم اس کی ہمیشہ برقرار رہنے والی عادت کے تقاضہ کے مطابق ہوگا بشرطیکہ زائل ہوجانے والی پہلی عادت کسی دوسری خرق عادت کے بغیر واپس نہ آئے، اگر ایسا نہ ہو تو حکم عام عادت کے مطابق ہی ہوگا(۱)۔

مصالح کے بدل جانے سے احکام کے بدل جانے پر دلائل:

ان میں سے کچھ اجمالی ہیں کچھ تفصیلی، جہاں تک اجمالی احکام کی بات ہے تو ہر مسلمان کے نزدیک تسلیم شدہ امور میں سے نسخ کا ثابت ہونا، تشریع میں تدریج اور حوادث وموا قع کے تحت احکام کا نازل ہونا ہے، یہ سب نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں کہ احکام کا بدلنا مصالح کے بدلنے کے تابع ہے۔

جہاں تک تفصیلی احکام کا تعلق ہے تو سنت اور اجماع اس کی تائید کرتے ہیں:

سنت: جیسے قربانی کی حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "كنت نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا، وادخروا، وتصدقوا"(۲)(میں نے تم لوگوں اس جماعت کی وجہ سے منع کیا تھا جو آ گئی تھی، لہذا اب کھاؤ، ذخیرہ کرو اور صدقہ کرو)۔

آپ ﷺ نے ذخیرہ کرنے سے منع کرنے کا سبب بیان فرمایا اور جب سبب ختم ہوگیا اور حالت بدل گئی تو ذخیرہ کرنے کو ان کے لیے مباح قرار دے دیا، اس طرح کے احکام احادیث میں بہت ہیں۔

جہاں تک آثار کا تعلق ہے تو یہ بہت زیادہ ہیں، رسول اللہ ﷺ کے صحابہ معاملہ کو دیکھتے، آس پاس کے حالات اور مصالح ومفاسد میں غور کرتے اور اس کے لیے کوئی مناسب حکم تجویز کرتے تھے اگرچہ ظاہر کے اعتبار سے اس کے خلاف ہو جو رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں تھا اور یہ ان کی طرف سے اللہ تعالی کی شریعت سے اعراض کرنا یا رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرنا نہیں تھا، یہ تشریع کا وہ راز تھا جس کو انہوں نے سمجھا، اگر ان کو اس کے جائز ہونے کا علم نہ ہوتا تو باہمی مشورہ کے ساتھ اس کا اقدام نہ کرتے اور مشورہ کے بعد اس پر قائم نہ رہتے۔

---

(۱) الموافقات ۲/ ۲۸۴، الفروق ۱/ ۵ ۴، ۴/ ۲۰۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم نے متعدد طرق سے کی ہے۔

یہ بات ہمیں تین طلاقوں، دیت، لقطہ، غنیمت کی تقسیم، شراب کی حد میں اضافہ، عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنے اور کاریگر کو ضامن قرار دینے وغیرہ کے بارے میں ان کے موقف سے معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ ان امور کا حکم عہد نبوت میں دوسرا تھا(۱)۔

منقول ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ جس وقت شام آئے اور حضرت معاویہ بن ابوسفیان کو دیکھا کہ انہوں نے دربان مقرر کیا ہے، پردہ لٹکایا ہے، عمدہ سواریاں اور رعب دار کپڑے بنوائے ہیں اور بادشاہوں کی راہ پر چل رہے ہیں، تو اس بارے میں ان سے دریافت کیا، حضرت معاویہ نے جواب میں کہا: ہم ایسی سرزمین میں ہیں جہاں ہمیں ان چیزوں کی ضرورت ہے، تو حضرت عمر نے ان سے کہا: نہ میں تم کو حکم دیتا ہوں نہ منع کرتا ہوں قرافی نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی حالت کے بارے میں زیادہ بہتر جانتے ہو کہ کیا تم کو اس کی ضرورت ہے اگر ایسا ہے تو اچھا ہوگا یا ضرورت نہیں ہے اگر ایسا ہے تو برا ہوگا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ اور حکام کے حالات زمانہ، شہر، ماحول اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں، اسی وجہ سے ان کو نئے ساز وسامان اور نئی نئی پالیسیوں کی ضرورت ہوتی تھی جو پہلے نہیں تھیں اور کبھی کبھی بعض حالات میں یہ واجب ہوجاتا تھا(۲)۔

نیز منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے قحط کے سال ہاتھ کاٹنے کی حد چور سے ساقط کردی اور انہوں نے حاطب کے خادموں کے ہاتھ نہیں کاٹے، اس لیے کہ ان کے نزدیک ضرورت عذر بن گئی اور اس کی وجہ سے حد ساقط ہوگئی۔

اسی میں سے ایک کلمہ سے تین طلاق دینے والے پر ان کی طرف سے طلاق کو لازم کرنا ہے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ وہ ایک ہے، لیکن جب لوگ ایسا بہت زیادہ کرنے لگے تو انہوں نے اس کو ان پر لازم کرکے ان کو سزا دینا مناسب سمجھا اور اس میں ان کی مملکت سے ماتحت شہری صحابہ نے ان کی موافقت کی، نیز انہوں نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: لوگوں نے اس چیز کے بارے میں جلدی کی جس میں ان کو مہلت تھی تو کیوں نہ ہم ان پر اس کو نافذ کردیں، چنانچہ اس کو ان پر نافذ کردیا تاکہ اس کا سلسلہ ان کی طرف سے کم ہو۔

اسی باب سے ان کا ام ولد کی بیع سے روکنا ہے۔ اور لوگوں کے لئے حج میں افراد کو اختیار کرنا ہے تاکہ وہ حج کے علاوہ مہینوں میں عمرہ کیا کریں، اس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ انہوں نے حج تمتع سے منع کردیا اور حج افراد کو

---

(۱) الطرق الحکمیۃ لابن القیم/۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الفکر السامی ۴/۱۴۲۱، تعلیل الاحکام لشلبی/۳۰۷۔
(۲) الفروق للقرافی ۴/۲۰۳، تعلیل الاحکام محمد شلبی/۳۰۹۔

واجب قرار دیا، اسی قبیل سے حضرت ابو بکر کا لواطت کرنے والے کو جلانا، حضرت علی کا روافض زنادقہ کو جلانا اور حضرت عثمان کا قرآن کریم کو ایک لغت پر جمع کرنا اور بقیہ مصاحف کو جلانے کا حکم دینا ہے (۱)۔

ابن القیم نے کہا: یہ اور اس طرح کے دوسرے مسائل جزئی سیاست کے قبیل سے ہیں جو مصلحت کے مطابق زمانہ کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں، بعض لوگوں نے ان کو قیامت تک امت کے لیے عام اور لازم شرائع سمجھا، لیکن وہ معذور رہے اور ان کو اجر ملا اور بعض نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی طاعت میں اجتہاد کیا اور کبھی ایک اور کبھی دو اجر کے مستحق رہے (۲)، اس طرح کے مسائل سے اور دوسری چیزوں سے ہمارے سامنے صحابہ کا موقف واضح ہوتا ہے، پھر ان کے بعد تابعین اور تبع تابعین آئے اور ان ہی کی راہ پر چلے اور بعض امور میں ایسے فتوے دیئے جو ان سے قبل نہیں دیئے گئے تھے۔

انہوں نے نرخ مقرر کرنے کا فتویٰ دیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع کیا تھا، ابن القیم نے کہا: رسول اللہ ﷺ کا منع کرنا اس لیے تھا کہ اس وقت اس کی ضرورت نہیں تھی، اگر ہوتی تو آپ ﷺ بھی ایسا ہی کرتے، اسی طرح انہوں نے والد کی شہادت اولاد کی حق میں، زوجین کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں اور بھائی کی شہادت بھائی کے حق میں رد کر دی حالانکہ ان سے قبل ان کی طرف سے شہادت قبول کرنا جائز تھا، اس بارے میں زہری کہتے ہیں: اسلاف اولاد کے حق میں والد کی شہادت، والد کے حق میں اولاد کی شہادت، بھائی کے حق میں بھائی کی شہادت اور بیوی کے حق میں شوہر کی شہادت کو متہم نہیں سمجھتے تھے، پھر اس کے بعد لوگوں میں ایسے امور ظاہر ہوئے جن کو حکام نے تہمت پر محمول کیا اور جب اس طرح کی رشتہ داری ہوتی تو جس کو متہم سمجھتے اس کی شہادت کو چھوڑ دیتے تھے، یہ والد، اولاد، بھائی، شوہر اور بیوی کے بارے میں ہوا آخری زمانہ میں ان کے علاوہ کسی کو متہم نہیں سمجھا گیا (۳)۔

حضرت عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: لوگوں نے جس قدر برائیاں پیدا کی، ان کے بقدر ان کے لیے نئے فیصلے کئے گئے۔ قرافی نے کہا: ان کا مقصد یہ نہیں ہے کہ کوئی حکم منسوخ کیا گیا، بلکہ اسباب کے اختلاف کی وجہ سے مجتہد اجتہاد کے ذریعہ ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوا (۴)۔

---

(۱) الطرق الحکمیۃ لابن القیم ۱۹-۲۰۔

(۲) حوالہ سابق ر۲۱۔

(۳) تعلیل الاحکام محمد مصطفی شلبی ر ۳۱۰۔

(۴) الفروق ۴ر ۱۷۷۔

ان سب سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ احکام مصالح کے تابع اور ان کے ساتھ دائر ہیں، ان کے بدل جانے سے بدل جاتے ہیں، اس بارے میں کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا اس اصل پر صحابہ وتابعین کے زمانہ میں اجماع ہوگیا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے فتویٰ دیا کہ ہاشمی کو زکاۃ دینا جائز ہے حالانکہ حدیث میں اس کو منع کیا گیا ہے، جب حالات بدل گئے، بیت المال کا نظام درہم برہم ہوگیا اور ہاشمی حضرات کے حقوق ضائع ہو گئے تو اس جماعت سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے اور فقر وحاجت کی ذلت سے ان کو محفوظ رکھنے کے لیے ان دونوں اماموں نے اس کا فتویٰ دیا۔

امام شافعی جب مصر گئے تو بہت سے مسائل میں اپنی رائے بدل ڈالی یہاں تک کہ اس کو جدید مذہب کا نام دیا، اس تبدیلی کا سبب حالات اور ممالک کا اختلاف ہے، یہ ان کے بارے میں مشہور ہے اور لوگوں کے درمیان معروف ہے۔

امام مالک نے کہا: لوگ جس قدر برائیاں کریں گے اسی قدر ان کے لئے مسائل پیدا ہوں گے، زرقانی نے کہا: ان کی مراد یہ ہے کہ انہوں نے ایسے امور پیدا کئے جن کے بارے میں شریعت کے اصول کا تقاضا ہوا کہ ان امور کے پیدا ہونے سے قبل جو حکم تھا اس کے خلاف حکم دیا جائے (۱)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے بہت سے مسائل میں زمانہ کے بدل جانے کی وجہ سے اپنے امام سے اختلاف کیا، جیسا کہ گواہوں کی تعدیل اور غیر سلطان کی طرف سے اکراہ کے ثبوت کے مسئلہ میں ہے، اس لیے کہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں عدالت کا غلبہ تھا، لہذا انہوں نے حدود وقصاص کے علاوہ میں ظاہری روایت پر اکتفاء کیا اور تزکیہ کو ضروری نہیں سمجھا، ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تمام مسلمان ایک دوسرے کے حق میں عادل ہیں (۲)، جب لوگوں میں بگاڑ پیدا ہوگیا تو صاحبین نے تزکیہ کی شرط لگائی تا کہ حقوق ضائع نہ ہوں، اسی طرح اس زمانہ میں قوت وغلبہ صرف سلطان کو ہوا کرتا تھا، دوسرے کو نہیں اس لیے انہوں نے کہا کہ جس اکراہ سے احکام بدل جاتے ہیں وہ سلطان کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف سے نہیں ہوگا، صاحبین کے زمانہ میں جب حالات بدل گئے اور سلطان کے علاوہ لوگوں کو بھی قوت وغلبہ حاصل ہوگیا تو انہوں نے کہا کہ سلطان کے علاوہ کی طرف سے بھی اکراہ

---

(۱) الزرقانی علی الموطا ۲/ ۵۔

(۲) تعلیل الأحکام/ ۳۱۱۔

ہوسکتا ہے(۱)۔ ابن حزم نے اپنی کتاب الاحکام (۲) میں لکھا ہے کہ امام مالک نے پانچ فیصلوں میں حضرت ابو بکرؓ سے اختلاف کیا ہے اور تقریباً تمیں فیصلوں میں حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا ہے۔

متاخرین حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اختلاف میں خود اسی راہ پر چلے ہیں اور اپنے ائمہ سے منقول روایات کے خلاف احکام کا فتویٰ دیا ہے بلکہ کبھی کبھی نصوص کے خلاف بھی فتویٰ دیا ہے اور اس کی علت انہی حاجت زمانہ کا اختلاف اور حالات کا بدل جانا قرار دیا ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرافی شوہر کے قول علي الحرام سے تین طلاق کے واقع ہونے کے بارے میں کہتے ہیں کہ آپ ہرگز یہ نہ کہیں کہ ہم اس سے تین طلاق ہی سمجھتے ہیں، اس لیے کہ امام مالک نے یہی کہا ہے یا کتب فقہ میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے بلکہ ضروری ہے کہ آپ ایسا استعمال اور عرف وعادت کے اعتبار سے سمجھیں جیسا کہ دوسرے لوگ سمجھتے ہیں اور جیسا کہ الفاظ دابۃ، بحر اور روایت کے بارے میں ہے۔

دوسری جگہ انہوں نے کہا: جو اس کے بغیر (عادت کی رعایت کے بغیر) فتویٰ دے وہ خرق اجماع کرنے والا ہوگا، اس لیے کہ اس پر اجماع ہے کہ دلیل کے بغیر فتویٰ دینا حرام ہے اور اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ جب عرف وعادت بدل جائے گی تو حکم بھی بدل جائے گا اور پہلے عرف کے مطابق فتویٰ دینا حرام ہوگا، ایک تیسری جگہ وہ کہتے ہیں: ہمیشہ منقولات پر جمود اختیار کرنا دین میں گمراہی اور علماء وسلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے، اسی وجہ سے مالکیہ اور دوسرے فقہاء نے بعض الفاظ مثلاً علي الحرام میں عرف وعادت پر نظر کیے بغیر تین طلاق کا جو فتویٰ دیا وہ خلاف اجماع سمجھا گیا اور ان میں سے جن لوگوں نے اس سے توقف کیا اور کتابوں میں لکھے ہوئے مسائل کو بعینہ اسی صورت میں جاری نہیں کیا بلکہ اس بارے میں عرف وعادت کے بدل جانے کا لحاظ رکھا وہ صحیح راہ پر رہے اور اس عظیم مشکل سے محفوظ رہے (۳)۔

لہٰذا بعد والوں کا پہلے کے لوگوں سے اختلاف کرنا اگر اس بنیاد پر مبنی نہ ہوگا تو یہ شریعت کے اصول اور اس کی نصوص سے خروج سمجھا جائے گا اور اس وقت یہ اختلاف خالص گمراہی ہوگا لیکن جو لوگ اس بنیاد کے تقاضے کے مطابق اختلاف کرنے والے ہیں انہوں نے مصلحت اور شارع کے مقصد کی تکمیل کے تقاضہ کے مطابق اس کو ایک

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۶/ ۶۷۔
(۲) الفروق ۱/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) الفروق ۱/ ۴۴-۴۵، ۴۳، و ۱۷۷۔

محدود دائرہ میں منحصر رکھا ہے اور اس بارے میں ان کے لیے سلف صالحین یعنی رسول اللہ ﷺ کے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین میں نمونہ موجود ہے، انہوں نے ان عرف وعادات کا لحاظ کیا ہے جو تمام لوگوں میں رائج رہے اور ان معاملات کا خیال رکھا جو ان کے نزدیک نئے پیش آئے۔

جب احکام کے بدلنے کی اس قسم پر علماء کا اتفاق ہے تو کیا یہ حکم کو نسخ سمجھا جائے گا یا نہیں؟

یہ تبدیلی نسخ نہیں ہے۔

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اگر یہ دروازہ یعنی مصالح کے اعتبار سے احکام کا بدل جانا، کھولا جائے گا تو یہ یقیناً شریعت کی تبدیلی اور اس کی ہیئت کے بدل جانے کا سبب ہوگا، اس لیے کہ جب جب لوگوں کے لیے کوئی مصلحت ظاہر ہوگی وہ کسی نہ کسی نص کو چھوڑ دیں گے، اس میں احکام شرعیہ کو ختم کرنا لازم آئے گا اور یہ رائے کے ذریعہ نسخ کرنا ہوگا حالانکہ اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد کسی قسم کا نسخ نہیں ہوسکتا ہے اور اگر مصلحت ہی حاکم ہو تو کبھی کبھی سارے نصوص کو معطل کرنے تک معاملہ پہنچ جائے گا تو ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ بدلے ہوئے احکام میں نسخ نہیں ہے، اس لیے کہ ہم نے یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ مصالح کے بدلنے سے تمام احکام بدل جائیں گے بلکہ ہم نے یہ بات چند محدود ومتعین احکام کے بارے میں کی ہے اور ان تمام احکام کو اس سے خارج کر دیا ہے جن میں کبھی بھی تبدیلی نہیں ہوسکتی ہے جیسا کہ ابن القیم نے کہا ہے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو ہمیشہ ایک ہی حالت میں رہتی ہے، اس میں زمانہ کے اختلاف، مکانات اور ائمہ کے اجتہاد کے اعتبار سے کسی طرح کی کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی ہے، جیسے واجبات کا واجب ہونا محرمات کا حرام ہونا، جرائم پر شریعت کی طرف سے مقرر کردہ حدود وغیرہ۔

دوسری قسم: وہ ہے جو زمانہ، امکان اور حالات کے اعتبار سے مصلحت کے تقاضہ کے مطابق بدل جاتی ہے جیسے تعزیرات کی مقدار اور ان کی صفات کہ شارع نے ان کی مصلحت کے اعتبار سے الگ الگ قسمیں کی ہیں (۱)۔

چنانچہ کسی انسان کے لیے ممکن نہیں ہے، خواہ اس کا درجہ کتنا ہی بلند ہو کہ وہ نسخ کا دعویٰ کرے، یہ تبدیلی تو محض حالات ومصالح کے بدل جانے کی وجہ سے ہوتی ہے، چنانچہ مصلحت پر مبنی حکم وجود وعدم میں اس کے ساتھ دائر رہتا ہے، ہر مصلحت کی بنیاد کوئی اصل ہوتی ہے اور حکم کی اصل ہمیشہ موجود رہتی ہے صرف سابق حکم کی مناسبت کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تطبیق ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا شریعت میں ایک مسئلہ کے لیے چند احکام ہوتے ہیں جو

(۱) إغاثة اللهفان۔

باری باری سے اس سے متعلق ہوتے ہیں اور مجتہد ان کو دیکھتا ہے اور اس مسئلہ کے مناسب حال حکم دیتا ہے۔

جب حالات و مصالح میں تبدیلی ہوجاتی ہے تو ان کے مناسب حال حکم بھی بدل جاتا ہے اور کبھی کبھی پہلا حکم جس کو ترک کردیا تھا، لوٹ آتا ہے، بشرطیکہ مصلحت اس کی مقتضی ہو اور یہ نسخ کا طریقہ نہیں ہے، اس لیے کہ نسخ میں شارع پہلے حکم کو اس طرح ختم کردیتا ہے کہ اس کا وجود بالکل باقی نہیں رہ جاتا ہے اور مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں رہتا ہے کہ جب اس کے نزدیک نسخ ثابت ہوجائے تو اس کے بعد پھر اس کی طرف لوٹے۔

مسئلہ سے حکم کے تعلق کو سمجھانے کے لئے دو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

پہلی مثال: یہ معلوم ہے کہ جب ایک عورت نکاح میں ہو تو اس کی بہن، اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ سے نکاح کرنے کو شارع نے ممنوع قرار دیا ہے، اس لیے کہ اس میں قطع رحمی کا مفسدہ موجود ہے اور اس کو دفع کرنے میں موافقت اور صلہ رحمی کی مصلحت ہے لیکن اگر ہم فرض کرلیں کہ جو عورت اس کے نکاح میں تھی اس کی موت ہوگئی ہے تو اس کی بہن یا پھوپھی اس کے شوہر کے لیے حلال ہوجائے گی اگر مرنے والی نے چھوٹے چھوٹے بچے چھوڑے ہوں اور وہ سمجھتا ہو کہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے نکاح کرنے میں بچوں کی حفاظت ہوگی تو ان دونوں میں کسی ایک سے نکاح کرنے کی مصلحت راجح ہوجائے گی، چنانچہ بہن، پھوپھی یا خالہ موت سے قبل حرام تھی اور اس کی منکوحہ کے مرنے کے بعد حلال ہوگئی، اس حالت میں اس کے ساتھ حرمت کے تعلق کا ختم ہوجانا نسخ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر مصلحت بدل جائے تو حرمت کبھی لوٹ آتی ہے، لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ حرمت اباحت میں بدل گئی، بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ علت کے ختم ہوجانے کی وجہ سے حرمت ختم ہوگئی اور مباح کرنے والے سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اباحت متعلق ہوگئی، چنانچہ شرعی احکام ہمیشہ برقرار رہنے والے سائے ہیں اور پیش آمدہ مسائل ہی شارع کی اجازت سے ایک سایہ سے دوسرے سایہ کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں ورنہ منتقل ہونا ممنوع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دوسری مثال: اگر کسی یونیورسیٹی میں کوئی استاذ ہو تو وہ اس یونیورسیٹی کے قانون اور پروگرام کی پابندی کرتا ہے پھر وہ اس سے استعفاء دیدیتا ہے اور کسی دوسری یونیورسٹی میں کام کرنے لگتا ہے تو پہلی یونیورسیٹی کا قانون اور اس کے پروگرام نہیں بدل جاتے ہیں بلکہ وہ برقرار رہتے ہیں لیکن اس قانون کے تعلق سے اس استاذ کی پابندی ختم ہوجاتی ہے، اس لیے کہ اس کی پابندی کی علت اس میں اس کا استاذ ہونا تھی اور وہ علت اس کے استعفاء کی وجہ

سے ختم ہوگئی اور وہ دوسری یونیورسیٹی کے قانون اور اس کے پروگرام کے تحت آجاتا ہے، چنانچہ شرعی احکام، واقعات وحوادث کے تعلق سے اسی طرح ہیں، چنانچہ وہ حقیقت میں حالات اور ماحول کے تقاضہ کے مطابق مکلفین کے افعال پر باری باری آتے ہیں جیسا کہ وسعت وآسانی کی حالت میں مردار کے حرام ہونے اور تنگی واضطرار کی حالت میں اس کے مباح ہونے میں ہوتا ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ واقعہ کا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہونا کسی شرعی طریقہ سے ہو۔

شاطبی کی کتاب الموافقات میں ہے: عرف وعادات کے بدل جانے سے احکام کا بدل جانا درحقیقت اصل خطاب کے بدل جانے کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ اگر فرض کرلیا جائے کہ دنیا ہمیشہ باقی رہے گی تو شریعت بھی دائمی اور ابدی ہوگی اور مکلف بنانا بھی ایسا ہی ہوگا اور شریعت میں کسی اضافہ کی ضرورت نہ ہوگی اور اختلاف کی حقیقت یہ ہوگی کہ جب عادات بدل جائیں گی تو ہر عادت کسی شرعی اصل کی طرف لوٹے گی جس کے ذریعہ اس پر حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ مثلاً بلوغ کے بارے میں ہے، اس لیے کہ بچہ جب تک نابالغ رہے گا، شرعی خطاب اس سے متعلق نہیں ہوگا اور جب بالغ ہوجائے گا تو وہ مکلف ہوجائے گا، چنانچہ بلوغ سے قبل مکلف نہ ہونا پھر بعد میں اس کا مکلف ہوجانا خطاب میں اختلاف کی وجہ سے نہیں ہے، یہاں صرف عادات یا شواہد میں اختلاف ہوا ہے۔

اس تفصیل کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر بعض واقعات کی بنیاد عرف وعادات کی کسی قسم پر ہو جو بدلتی رہتی ہے اور معلوم ہو کہ شارع نے ایک شرعی اصل سے دوسری شرعی اصل کی طرف ان کے منتقل ہونے کی اجازت دی ہے تو وہ واقعات ایک شرعی حکم سے دوسرے شرعی حکم کی طرف منتقل ہوجائیں گے جیسے عادات شرعیہ یا عادات ثابتہ لیکن غیر شرعیہ پائی جاتی ہیں، یہ دونوں قسمیں زمانہ، مکان اور حالات کے تابع نہیں رہتی ہیں، ان دونوں کے علاوہ جو ہیں وہ لوگوں کے عرف وعادت کے تابع ہوتی ہیں، یہی فقہ میں معروف قاعدہ ''العادۃ محکمۃ'' کا معنی ہے۔ یعنی احکام شرعیہ میں لوگوں کا عرف فیصلہ کن ہے اور جب تک ان کا عرف زمان ومکان کے بدلنے سے بدلتا رہے گا ضروری ہوگا کہ شرعی احکام بھی اسی طرح رہیں (۱)۔

ب-مصالح کا تعارض اور اہمیت میں ان کے تفاوت کا پیمانہ:

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اسلامی شریعت کی بڑی غرض اور اعلیٰ مقصد انسان کی اعلیٰ مصلحت ہے، یہ اس رحمت

---

(۱) الموافقات ۲/ ۲۰۵، العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء ۸۹۔

کے تقاضہ کے مطابق ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو مبعوث فرمایا، اس پر ان علماء کا اتفاق ہے جنہوں نے شریعت کے مقاصد اور مراد کو سمجھ لیا ہے، شریعت کی تمام نصوص اسی اعلیٰ مقصد کی تکمیل کے لیے آئی ہیں، چنانچہ کوئی ایسی نص شرعی نہیں ہے جس میں مصلحت نہ پائی جاتی ہو اگر چہ یہ بعض ذہنوں پر مخفی ہوجائے اور یہ مصلحت صرف اس وقت ذہن سے اوجھل ہوتی ہے جب وہ شہوت اور خواہش نفسانی کے ساتھ گڈمڈ ہوجائے اور عقل پر تاریکیاں چھاجائیں یہاں تک کہ جس میں مضرت ہو اس کو مصلحت سمجھا جانے لگے جیسے کوئی شخص نشہ آور اور خواب آور چیز پیئے اور اسی میں وہ مصلحت سمجھے۔

کبھی کوئی چیز کسی شہر میں مصلحت ہوتی ہے اور دوسرے میں مصلحت نہیں ہوتی، یا کسی زمانہ میں ہوتی ہے اور کسی زمانہ میں نہیں ہوتی ہے اور کبھی کوئی چیز بعض افراد کے لیے نفع بخش ہوتی ہے اور دوسروں کے لیے نقصان دہ ہوتی ہے، تو جس کے لیے نفع بخش ہوگی اس سے مطلوب ہوگی اور جس کے لیے نفع بخش نہ ہوگی اس سے ممنوع ہوگی۔ کبھی کسی خاص عمل میں کسی کے لیے نفع ہوگا اور دوسرے کے لیے اس میں ضرر ہوگا، تو ان دونوں میں سے ایک کے لیے نفع اور دوسرے کے لیے ضرر کی مقدار کا موازنہ کیا جائے گا اور ان دونوں ضرر میں سے آسان کو ان کے قوی کے ذریعہ دفع کیا جائے گا۔

یہ معلوم ہے کہ تمام مصالح ایک درجہ میں نہیں ہیں بلکہ ان کے مختلف درجات ہیں، ان میں سے بعض راجح ہیں، بعض مرجوح ہیں اور کبھی کبھی راجح ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح تمام مفاسد ایک درجہ میں نہیں ہیں بلکہ الگ الگ ہیں اور کبھی کبھی فرق ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

العز بن عبدالسلام نے کہا: راجح مصالح کو مرجوح مصالح پر مقدم کرنا اچھا اور پسندیدہ ہے اور راجح مفاسد کو مرجوح مفاسد سے پہلے دفع کرنا اچھا اور پسندیدہ ہے، اس پر حکماء کا اتفاق ہے، یہی حال شرائع کا بھی ہے اور اگر درجات برابر ہوں تو اختیار رہوگا، اگر درجات الگ الگ ہوں اور ترجیح معلوم ہو تو ترجیح پر عمل کیا جائے گا اور اگر معلوم نہ ہو تو توقف کیا جائے گا(۱)۔

ایک دوسری جگہ انہوں نے کہا: ضابطہ یہ ہے کہ جب جب مصلحت مفاسد سے خالی ہو کر ظاہر ہو تو اس کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے گی اور جب جب مفسدہ مصالح سے خالی ہو کر ظاہر ہو تو اس کو دور کرنے کی سعی کی جائے گی، اگر حالت میں التباس ہوجائے تو ہم احتیاط کریں گے، مصالح کے موجود ہونے کو فرض کریں گے اور اس

(۱) قواعد الأحکام ۱/۵۔

کو کریں گے اور مفاسد کے موجود ہونے کو فرض کریں گے اور اس کو چھوڑ دیں گے، اگر فعل وجوب وندب کے درمیان دائر ہو تو ہم اس کو واجب قرار دیں گے اور اس پر عمل کریں گے، یہ ان امور میں ہوگا جن میں نیت شرط نہ ہو جیسے جان بچانے کے لیے حملہ آور کو دفع کرنا کہ یہ ایک قول کے مطابق پسندیدہ ہے اور دوسرے قول کے مطابق واجب ہے لیکن جس میں نیت شرط ہو اس میں نیت کے یقینی ہونے کے اعتبار سے غور کیا جائے گا اور اگر ندب واباحت کے درمیان دائر ہو تو اس کو مندوب قرار دیں گے اور اس پر عمل کریں گے، اگر حرام ومکروہ کے درمیان دائر ہو تو اس کو حرام قرار دیں گے اور اس سے پرہیز کریں گے، اگر مکروہ ومباح کے درمیان دائر ہو تو اس کو مکروہ قرار دیں گے اور اس کو چھوڑ دیں گے (۱)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصالح الگ الگ ہیں اور مفاسد بھی الگ الگ ہیں اور ضابطہ مصالح کو حاصل کرنے اور مفاسد کو دفع کرنے میں غلبہ کا ظاہر ہونا ہے، اگر غلبہ ظاہر نہ ہو بلکہ دیکھنے والے کی نگاہ میں برابر ہو تو ہم احتیاط کے ساتھ ترجیح کا قاعدہ اختیار کرنے پر مجبور ہوں گے۔

اس کی تائید اس عبارت سے بھی ہوتی ہے جو ابن القیم کی کتاب "مفتاح السعادۃ" میں ہے: انہوں نے کہا: اگر آپ اللہ تعالیٰ کے دین کے شرائع میں غور کریں جن کو اس نے اپنے بندوں کے لئے وضع کیا ہے تو آپ پائیں گے کہ وہ خالص یا راجح مصالح کی تحصیل سے خارج نہیں ہیں، اگر ان میں تزاحم ہو تو بڑے اور راہم مصالح کو مقدم کیا جائے گا اگر چہ ان میں کا ادنیٰ فوت ہو جائے، اسی طرح وہ ممکن حد تک خالص یا راجح مفاسد کو معطل کرنے سے خارج نہیں ہیں، اگر ان میں تزاحم ہو تو جو فساد میں زیادہ بڑے ہوں ان کو معطل کیا جائے گا اور جو ادنیٰ ہوں اس کو برداشت کر لیا جائے گا، اسی طرح احکم الحاکمین نے اپنے دین کے شرائع کو مقرر کیا ہے جو اس کے کمال علم، کمال حکمت، اپنے بندوں کے ساتھ کمال مہربانی اور ان پر کمال احسان پر دلالت کرتے ہیں اور اس کے لیے شاہد ہیں، ان سب میں اس کو بالکل شک وشبہ نہ ہوگا جس کو شریعت کا ذوق ہو، اور جس نے اس کے صاف وخالص حوض سے سیرابی حاصل کی ہو (۲)۔

یہاں ابن القیم نے خالص مصلحت کی طرف اشارہ کیا ہے، یہی علماء کے درمیان محل اختلاف ہے، ان میں سے بعض کی رائے ہے کہ اس کا کوئی وجود نہیں ہے اور بعض کی رائے ہے کہ اس کا وجود ہے۔ تحقیق سے ظاہر ہوتا ہے

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۵۹۔

(۱) الجزء ۲/ ۲۲، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیہ/ ۱۴۔

کہ یہ نزاع لفظی ہے، اس لیے کہ جو اس کے وجود کے قائل ہیں انہوں نے اس کو اس حیثیت سے دیکھا ہے کہ شارع نے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ حکم میں بیک وقت مصلحت اور مفسدہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حکم خالص مصلحت ہے اور جو لوگ کہتے ہیں کہ خالص مصلحت کا وجود نہیں ہے انہوں نے اس کو واقعہ اور عادت کی حیثیت سے دیکھا ہے، اس لیے کہ ضروری ہے کہ اس سے قبل یا اس کے ساتھ یا اس کے بعد کوئی نہ کوئی مشقت ہو(۱)۔

اور جب مصالح اور مفاسد میں فرق ہے تو ضروری ہوگا کہ اس کے لیے کوئی پیمانہ ہو، اس لیے کہ محض عقلیں دو مصلحتوں کے درمیان موازنہ کے لیے کافی نہیں ہیں، کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عقل شریعت کے احکام سے الگ ہو کر تنہا مصالح کے ادراک کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

اہمیت میں مصالح کے تفاوت کا پیمانہ

اس پیمانہ کے تین پہلو ہیں:

اول: مصلحت کی ذات، اس کی اہمیت اور ترتیب کے پہلو سے اس میں غور وفکر کرنا۔

دوم: اس کے عموم وخصوص کے دائرہ کی حیثیت سے اس پر غور وفکر کرنا۔

سوم: اس کے حصول کے موکد ہونے اور نہ ہونے کی حیثیت سے اس پر غور وفکر کرنا۔

اگر ایک درجہ میں دو مصالح میں اس طرح تعارض ہو جائے کہ ان میں سے ایک کو حاصل کرنے کے لیے دوسرے کو چھوڑنا ضروری ہو تو ان میں تین پہلوؤں سے غور وفکر کرنا ضروری ہوگا: ان کی ذات، اہمیت اور ضروری یا حاجی یا تحسینی کی حیثیت سے اس کے درجہ کے اعتبار سے، اس کے عموم وخصوص کے اعتبار سے، ان کے حصول کے موکد ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے۔

جہاں تک پہلے پہلو کا تعلق ہے تو اگر ہم مصالح کی ذات کے اعتبار سے ان کی اہمیت کے مختلف ہونے پر غور کریں گے تو دیکھیں گے کہ شریعت میں معتبر کلی مصالح اہمیت کے اعتبار سے پانچ درجات کے ہیں: دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت، چنانچہ جس مصلحت کے ذریعہ دین کی حفاظت ہوگی وہ تعارض کے وقت اس مصلحت پر مقدم ہوگی جس میں جان کی حفاظت ہوگی، جس مصلحت میں جان کی حفاظت ہوگی وہ اس مصلحت

(۱) الموافقات ۲/۲۴، اور اس کے بعد کے صفحات۔

پر مقدم ہوگی جس میں عقل کی حفاظت ہوگی، جس مصلحت میں عقل کی حفاظت ہوگی وہ اس مصلحت پر مقدم ہوگی جس میں نسل کی حفاظت ہوگی اور جس مصلحت میں نسل کی حفاظت ہوگی وہ اس مصلحت پر مقدم ہوگی جس میں مال کی حفاظت ہوگی، ان کلیات کے درمیان اس شکل میں ترتیب پر تمام علماء کا اتفاق ہے (۱)، اس کی مثالیں یہ ہیں:

۱- اللہ تعالی کی راہ میں جہاد کا مشروع ہونا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جان کی حفاظت کی مصلحت دین کی حفاظت سے موخر ہے، اس وجہ سے اس کی راہ میں جان کی قربانی دینا مشروع ہوا ہے۔

۲- اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اگر جان کی ہلاکت کا غالب گمان ہو اور اس سے چھٹکارا پانے کے لیے نشہ آور چیز یا عقل کے لیے نقصان دہ چیز کا پینا متعین ہوجائے تو اس کا پینا جائز ہوگا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل کی حفاظت کی مصلحت جان کی حفاظت سے موخر ہے، اسی لیے جان کی حفاظت کے لیے اس کی قربانی دینا مشروع ہے۔

۳- اس پر اجماع ہے کہ زانی کو کوڑ امارنے کے لیے شرط ہے کہ وہ اس کی جان، اس کے حواس یا عقلی قوی کے اتلاف کا سبب نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسل کی حفاظت کی مصلحت عقل کی حفاظت کی مصلحت سے موخر ہے۔

زنا کو کمائی کا ذریعہ بنانے سے صریح ممانعت وارد ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولاتکرھوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحیاۃ الدنیا" (۲)۔

(اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر، جب کہ وہ پاکدامن رہنا چاہیں، محض اس لئے کہ دنیوی زندگی کا کچھ فائدہ تمہیں حاصل ہوجائے)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال کی مصلحت اور اس کی کمائی نسل کی حفاظت کی مصلحت سے موخر ہے۔

پھر ان کلیات میں سے ہر ایک کی رعایت ایسے وسائل کی ذریعہ ہوگی جو اہمیت کے اعتبار سے تین درجات میں منقسم ہیں اور وہ ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہیں، ان تینوں درجات میں سے ہر ایک کے معنی کی وضاحت گذر چکی ہے۔

چنانچہ ضروری مصلحت، حاجی مصلحت پر مقدم ہوگی اور حاجی تحسینی پر مقدم ہوگی، یعنی ہم اس حاجی کو چھوڑ

(۱) ضوابط المصلحۃ/ ۲۴۹۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۳۔

دیں گے جس کی ضرورت اصل مصلحت کو باقی رکھنے کے لئے نہ ہو اور اس تحسینی کو چھوڑ دیں گے جس کی ضرورت حاجی کو باقی رکھنے کے لئے نہ ہو، ان تینوں میں سے ہر ایک مصلحت اس مصلحت پر مقدم ہوگی جو اس کو مکمل کرنے والی ہے، اس کا بیان گذر چکا ہے۔غزالی نے کہا ہے، ظہور میں ان مصالح کے تفاوت سے ان کے درجات میں تفاوت ہوگا، چنانچہ ان میں سب سے اعلی وہ ہوگا جو ضروریات کے درجہ میں ہو(۱)۔

یہ اس وقت ہوگا جب دو مصلحتیں مختلف درجات کی ہوں، یہ ترجیح کا طریقہ ہے، لیکن اگر دو متعارض مصلحتیں ایک ہی درجہ میں ہوں جیسے دونوں ضروریات یا حاجیات یا تحسینات میں سے ہوں، تو ان میں غور کیا جائے گا، اگر ان میں سے ہر ایک کسی علاحدہ کلی سے متعلق ہو تو ان دونوں میں ان کے متعلقات کے فرق کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا، چنانچہ وہ ضروری مصلحت جو دین کی حفاظت سے متعلق ہو اس ضروری مصلحت پر مقدم ہوگی جو جان کی حفاظت سے متعلق ہو۔

لیکن اگر دونوں متعارض مصالح ایک ہی کلی مصلحت سے متعلق ہوں جیسے دین، جان، عقل، نسل یا مال سے متعلق ہوں، تو اس حالت میں مجتہد پر واجب ہوگا کہ پیمانہ کے دوسرے پہلو کی طرف منتقل ہو جائے، یہ ان کے عموم کے دائرہ کی حیثیت سے ان میں غور کرنے کا پہلو ہے اور دونوں مصالح میں سے جو عام ہو اس کو خاص پر مقدم کرے، چنانچہ جماعت کی مصلحت فرد کی مصلحت پر مقدم ہوگی، پوری امت کی مصلحت کسی خاص جماعت کی مصلحت پر مقدم ہوگی، اس لیے کہ اخص اعم میں داخل ہوتا ہے۔

عموم کے پہلو پر غور وفکر کے ساتھ ساتھ تیسرے پہلو پر نظر رکھنا بھی ضروری ہوگا اور وہ اس پر غور کرنا ہے کہ خارج میں اس کے حصول کی کتنی امید ہے، اس لیے کہ کسی کام میں مصلحت یا مفسدہ ہونے کی صفت اس کے نتیجہ میں خارج میں پائے جانے والے اثرات کے اعتبار سے ہوتی ہے، یہ اثرات کبھی یقینی ہوتے ہیں کبھی ظنی، کبھی مشکوک اور کبھی موہوم۔

حق کے استعمال میں ظلم کرنا یا حقوق میں نقصان پہنچانا

اسلام میں ہر حق کا سرچشمہ اللہ تعالی کی شریعت ہے ورنہ وہ مشروع حق نہ ہوگا، شریعت کی طرف سے حمایت کا مستحق نہ ہوگا، نہ اس کو رعایت حاصل ہوگی، ان حقوق کے لیے شریعت نے ان کے استعمال کا طریقہ مقرر کیا

(۱) شفاء الغلیل ۱۰۴، ۱۳۳۔

ہے، اگر صاحب حق ظاہر یا باطن میں اس طریقہ کی خلاف ورزی کرے گا تو دنیا یا آخرت میں اللہ تعالیٰ کے حساب اور اس کی سزا سے نہیں چھوٹ سکے گا، لہذا ضروری ہے کہ حقوق حاصل کرنے یا ان کے استعمال کرنے میں شریعت کی اجازت کی اتباع کی جائے، اس استعمال سے کبھی دوسرے کو ضرر ہوتا ہے، وہ مقصود ہوتا ہے یا غیر مقصود ہوتا ہے اور یہ غیر کبھی جماعت ہوتی ہے، کبھی کوئی فرد ہوتا ہے، اسی طرح ضرر کا واقع ہونا کبھی یقینی ہوتا ہے، کبھی غیر یقینی۔

ان اعتبارات سے حق کے استعمال کے چند حالات ہو سکتے ہیں، ہم ان حالات کی تلخیص پانچ حالات میں کررہے ہیں، اس سلسلہ میں ہم نے اس پر اعتماد کیا ہے جو شاطبی نے الموافقات میں لکھا ہے اور دوسرے لوگوں سے بھی مدد لی ہے (۱)۔ساتھ ہی ساتھ مثالیں بھی ذکر کی ہیں جن سے ہر حالت کی وضاحت ہوتی ہے۔

پہلی حالت: اگر جلب مصلحت یا دفع مضرت کی اجازت ہو اور اس سے دوسرے کو ضرر پہنچانا لازم نہ آئے تو یہ اپنی اصل اجازت پر باقی رہے گا، اس میں کوئی اشکال نہ ہوگا اور ابتداء میں اس کی اجازت پر دلیل کے ثبوت کی وجہ سے اس پر دلیل طلب کرنے کی ضرورت نہ ہوگی نہ اس کا کوئی معارض موجود ہوگا جیسے دوسرے کو ضرر پہنچائے بغیر املاک میں تصرف کرنا۔

دوسری حالت: مصلحت کو حاصل کرنے والا یا مفسدہ کو دور کرنے والا دوسرے کو ضرر پہنچانے کا قصد کرے جیسے اپنے معاش کی طلب کے لیے قصداً اپنے سامان کو سستا کرنے والا، اس کے ساتھ دوسرے کو ضرر پہنچانے کا قصد بھی ہو، اس میں بھی کوئی اشکال نہیں ہے کہ ایسے شخص کو ضرر پہنچانے کے قصد سے روکا جائے گا، اس لیے کہ اس پر دلیل موجود ہے کہ اسلام میں ضرر اٹھانا اور ضرر پہنچانا جائز نہیں ہے (۲)۔

لیکن اس عمل میں جس میں خود نفع حاصل کرنے کا قصد اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا قصد دونوں جمع ہیں، یہ غور کرنا باقی ہے کہ کیا اس کو اس کام سے روک دیا جائے گا اور اس وصف کی وجہ سے اس کو اس کے کرنے کی

---

(۱) الموافقات ۲/ ۲۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ضوابط المصلحۃ / ۲۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، قواعد الاحکام ۱/ ۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۸۷، الطرق الحکمیۃ / ۳۱۰، مفتاح السعادۃ ۲/ ۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الحسبۃ فی الاسلام لابن تیمیۃ / ۴۳، دار الکتب العربیۃ۔

(۲) نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "لاضرر ولاضرار فی الاسلام" (ضرر نفع کی ضد ہے)۔ ضرہ یضرہ ضراً، وضراراً، أضر بہ یضر إضراراً، ضرر ایک کا فعل ہے اور ضرار دو کا، ضرر ابتداء فعل ہے اور ضرار اس کا بدلہ ہے۔ ایک قول ہے کہ ضرر یہ ہے کہ تم دوسرے کو نقصان پہنچاؤ اور خود اس سے نفع اٹھاؤ، اور ضرار یہ ہے کہ تم خود نفع اٹھائے بغیر دوسرے کو نقصان پہنچاؤ۔ ایک قول ہے کہ دونوں کے معنی ایک ہی ہیں، تکرار تاکید کے لیے ہے، دیکھئے: النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۳/ ۸۱-۸۲۔

اجازت نہ ہوگی یا وہ اپنی اصلی اجازت پر باقی رہے گا اور جس کا قصد کیا ہے اس کا گناہ اس کو ہوگا، اس میں فی الجملہ اختلاف ہوسکتا ہے اور یہ غصب کردہ گھر میں نماز کے مسئلہ کے مطابق ہوگا جس میں نہی ایسے وصف کی وجہ سے ہے جو اس عمل سے جدا ہے، اس کے باوجود اس کی درج ذیل تفصیل کی جا سکتی ہے۔

یا تو اس کام کے لیے کوئی دوسری صورت ہوگی اور دوسرے کو ضرر پہنچائے بغیر اس طریقہ سے اس کو حاصل کرنا ممکن ہوگا جیسے کسی کے پاس چند کھڑکیاں ہوں جن سے اس کو ہوا پہنچ سکتی ہو لیکن وہ ایک خاص کھڑکی کھولنا چاہے جس میں اس کے پڑوسی کی بے پردگی ہو تو اگر ایسا معاملہ ہوگا تو اس کو اس سے منع کرنے میں کوئی اشکال نہ ہوگا، اس لیے کہ اس نے یہ طریقہ محض نقصان پہنچانے کے لیے اختیار کیا ہے۔

اگر اس صورت سے جس سے دوسرے کو ضرر پہنچتا ہے کوئی چارہ کار نہ ہو تو اس حالت میں جلب منفعت یا دفع مضرت کرنے والے کا حق مقدم ہوگا، اس کے باوجود ضرر پہنچانے کا قصد ممنوع ہوگا اور یہ نہیں کیا جائے گا کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے، اس لیے کہ اس کو صرف ضرر پہنچانے کی نیت سے روکا جا رہا ہے جو اس کے اختیار میں ہے، اسے ضرر نہ پہنچانے کا مکلف نہیں بنایا جا رہا ہے۔

تیسری حالت: کسی کو ضرر پہنچانے کا قصد نہ کرے لیکن ضرر عام ہو، سب کو شامل ہو تو اس حالت میں یا تو اس کو اپنے حق سے روکنے کی صورت میں اس کو ایسا ضرر لاحق ہوگا جس کی تلافی نہ ہو سکے گی یا ایسا ضرر لاحق نہ ہوگا، اگر اس سے اس کو ناقابل تلافی ضرر لازم آئے اور ضرر صرف اس کو لاحق ہو تو علی الاطلاق اس کا حق مقدم ہوگا لیکن اگر ضرر اس کو اور امت کے دوسرے افراد کو لازم آئے جیسا کہ تترس کے مسئلہ میں ہے جس کو علماء اسلام نے فرض کیا ہے کہ اگر کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنالیں جو ان کفار کے ساتھ قتل کی زد میں آئیں(۱)، اگر ضرر کی تلافی اور اس کو ختم کرنا ممکن ہو تو ضرر عام کا اعتبار کرنا اولی ہوگا اور جالب یا دافع کو اس کے ارادہ سے روک دیا جائے گا، اس لیے کہ مصالح عامہ مصالح خاصہ پر مقدم ہوتے ہیں، کیونکہ مصالح عامہ میں سب شامل ہوتے ہیں اور گذر چکا ہے کہ مصالح میں تفاوت کے پیمانہ کا ایک پہلو مصلحت کا شامل ہونا ہے، اس کی وجہ سے اس کو ترجیح ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے سلف وخلف کا اس پر اتفاق ہے کہ مصلحت عامہ کو مصلحت خاصہ پر ترجیح دی جائے گی جیسے گھاس یا پانی سے عام انتفاع جو غیر مملوک زمین میں ہوں، ہر فرد اس کو حاصل کر سکتا ہے۔

اہل بازار کی عام مصلحت ان میں سے کسی ایک کی مصلحت پر راجح ہوگی، اسی وجہ سے شہر میں آنے والے

(۱) جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۲/ ۳۳۰، طبعۃ التجاریۃ الکبری۔

تجارتی قافلہ سے شہر سے باہر ہی جاکر وہاں کے نرخ پر تجارتی مقاصد سے سامان خرید لینے، شہری کے دیہاتی سے دیہات ہی کے نرخ پر سامان خریدنے اور ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، اگر لوگ جامع مسجد وغیرہ کی تعمیر کے لیے مجبور ہوں، اس حالت میں اگر کوئی شخص اپنا گھر یا اپنی زمین (جو مسجد کے پاس ہو اور اس کو شامل کئے بغیر مسجد کی توسیع یا تعمیر ممکن نہ ہو) فروخت کرنے سے باز رہے تو اس کو مجبور کرنے میں عام مصلحت راجح ہوگی، اسی میں سے امراض کے پھیلنے کے اندیشہ سے طبی پابندی کا مشروع ہونا اور لوگوں کو گمراہی یا فساد کے پھیلانے سے روکنا ہے۔لہذا اگر رائے اور تحریر کی آزادی جماعت اور امت کی مصلحت سے متعارض ہو تو فرد کو آزادی رائے سے روک دیا جائے گا نیز ان کا اس پر اتفاق ہے کہ کاریگر ضامن ہوگا حالانکہ اس میں اصل امانت ہے۔

چوتھی حالت: کسی کو ضرر پہنچانے کا قصد نہ کرے لیکن بلاقصد کے بعض لوگوں کو ضرر ہو سکتا ہو اور جالب یا دافع کو اس سے منع کرنے سے ضرر لاحق ہو اور وہ اس کے کرنے کا محتاج ہو جیسے اپنی ذات سے ظلم کو دفع کرنے والا، حالانکہ اس کو علم ہو کہ یہ ظلم دوسرے پر ہو جائے گا یا غلہ خریدنے یا شکار، لکڑی یا پانی وغیرہ کے حاصل کرنے میں سبقت کرے حالانکہ اس کو علم ہو کہ اگر وہ اس کو حاصل کرلے گا تو اس کے نہ ہونے کی وجہ سے دوسرے کو ضرر ہوگا اور اگر دوسرا اس کو لے لے گا تو خود اس کو ضرر لاحق ہوگا۔

تو اس حالت میں ہم یا تو حقوق کے اثبات کی جہت سے غور کریں گے یا ہمدردی میں حقوق کو ساقط کرنے یا ایثار کرنے کی جہت سے غور کریں گے۔

اگر ہم حقوق کے اثبات کی جہت سے غور کریں گے تو جالب یا دافع کا حق مقدم ہوگا اگر چہ دوسرے کو ضرر پہنچے، اس لیے کہ جلب منفعت یا دفع مضرت شارع کا مطلوب ہے، اسی لیے ضرورت کی وجہ سے مردار وغیرہ جس کا کھانا حرام ہے، مباح ہو جاتا ہے، ہدیہ میں تر کھجور کو خشک کھجور سے فروخت کرنا مباح ہے۔قرض لینے والے کی ضرورت کی وجہ سے درہم کی ادھار بیع درہم سے مباح ہے، اس سے شارع کا مقصود معلوم ہوتا ہے اور جب ان اشیاء کی طرف سبقت کا جائز ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے قبضہ کی وجہ سے اس میں شرعاً اس کا حق ثابت ہوگا دوسرے کا حق نہ ہوگا اور مسبوق کے حق کو سابق کے حق پر مقدم کرنا شرعاً مقصود نہیں ہے، الا یہ کہ سابق اپنا حق ساقط کردے اور یہ اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس پر اپنے حق کو متعین کرنا ضروریات میں سے ہو تو ایسی حالت میں اس کو ساقط کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اسی باب سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے رشوت دینے کا جائز ہونا بھی ہے بشرطیکہ اس کے بغیر وہ اس کو دفع کرنے پر قادر نہ ہو۔

قیدیوں کے فدیہ میں جنگجوؤں کو مال دینا، کوئی حج کرنے والے کو حج سے روک دے تو اس کو خراج دینا، ان سب میں کسی معصیت پر قدرت دے کر ضرر کو دفع کرنا یا فائدہ اٹھانا ہے بلکہ تمام سزاؤں میں جلب مصلحت یا دفع مفسدہ ہے اور اس سے دوسرے کو ضرر پہنچانا لازم آتا ہے، البتہ ان سب میں مفسدہ کے پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، اس لیے کہ ان احکام کے مشروع کرنے سے وہ شارع کا مقصود نہیں ہیں نیز اس لیے کہ جالب یا دافع اولی ہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ بہت سے مسائل میں مشکلات پیدا کرے گا، اس لیے کہ قاعدہ مقرر ہے: **لا ضرر و لا ضرار** اور ان مذکورہ بالا چیزوں میں ضرر واقع ہے، لہذا یہ اس اصل کے تقاضہ کے مطابق مشروع نہیں ہو سکتے۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ کھانے کے مالک کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ مضطر کو کھلائے، خواہ قیمت لے کر ہو یا مفت حالانکہ وہ خود اس کا محتاج ہے اور کبھی اس سے زبردستی لے لیا جاتا ہے، جبکہ اس کا روکنا مضطر کو ضرر پہنچانے کا سبب ہو۔ اسی طرح غلہ کا ذخیرہ کرنے والے کے قبضہ سے زبردستی غلہ کو نکال لینا ہے جبکہ اس کا روکنا دوسروں کو ضرر پہنچانے کا سبب ہو، وغیرہ۔

جواب: ان سب میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لیے کہ گذشتہ مسائل اور مقررہ اصول میں، اجازت کا مقصد دوسرے کو ضرر پہنچانا نہیں ہے، اجازت صرف جلب منفعت یا دفع مضرت کی ہوتی ہے اور اس سے ضرر کا لازم آنا اجازت کے مقتضیٰ سے خارج چیز ہے نیز یہاں دو ضرر میں تعارض ہو گیا، ایک اس کا ضرر جس کا قبضہ ہے اور جو مالک ہے اور دوسرا اس کا ضرر جو نہ مالک ہے نہ وہ اس کے قبضہ میں ہے اور شریعت میں معلوم ہے کہ قبضہ اور ملکیت والے کا حق مقدم ہوگا، متعدد حقوق کے اکٹھا ہو جانے کی صورت میں اس میں کسی کو اختلاف نہ ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ اجازت بحیثیت اجازت ضرر پہنچانے کو مستلزم نہیں ہے، رہا مضطر کا مسئلہ تو اس سے ہماری تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ جس کو کھلانے پر مجبور کیا جائے گا وہ بعینہٖ اس کھانے کا ایسا محتاج نہیں ہوگا کہ اس کے نہ ہونے سے اس کو ضرر لاحق ہو ورنہ اگر ایسا فرض کر لیا جائے تو اس کو مجبور کرنا صحیح نہ ہوگا، بعینہٖ یہی شرعی مسئلہ ہے۔ صرف اس صورت میں اس کو مجبور کیا جائے گا جس میں اس کو ضرر نہ پہنچے گا۔

رہا احتکار کرنے والا تو وہ احتکار کی وجہ سے خطا کار منہی عنہ کا ارتکاب کرنے والا اور لوگوں کو ضرر پہنچانے والا ہے، لہذا امام پر واجب ہوگا کہ لوگوں سے اس کے ضرر کو اس طرح دور کرے کہ اس سے خود احتکار کرنے والے کو

ضرر نہ پہنچے اور تیسری حالت میں گذر چکا ہے کہ عام مصلحت کی وجہ سے خالص مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ یہ اسی میں سے ہے۔

اگر ہم اس پر ہمدردی، غم خواری اور ایثار کے اعتبار سے غور وفکر کریں تو یہ یقین وتوکل کا ایک درجہ ہے جہاں سب لوگ نہیں پہنچ پاتے ہیں، یہ محاسن اخلاق میں سے ہے، رسول اللہ ﷺ اس میں سب سے اعلیٰ مقام پر تھے، چنانچہ آپ ﷺ لوگوں کے ساتھ بھلائی کرنے میں تیز آندھی سے بھی زیادہ سخی تھے، اس سلسلہ میں حضرت خدیجہ الکبریٰؓ نے کہا: آپ مجبور کا بوجھ اٹھاتے ہیں، فقیر کی کمائی میں مدد کرتے ہیں، حادثات میں تعاون کرتے ہیں، حضرات صحابہؓ کا بھی یہی حال تھا، قرآن کریم میں ان کے بارے میں ہے:

"ویطعمون الطعام علی حبه مسکیناً ویتیماً و أسیراً" (۱)۔

(اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں مسکینوں اور یتیموں اور غریبوں کو اللہ کی محبت سے)۔

"ویؤ ثرون علی أنفسهم و لو کان بهم خصاصة" (۲)۔

(اپنے سے مقدم رکھتے ہیں اگر چہ خود فاقہ میں ہی ہوں)۔

چنانچہ جس کو اللہ تعالیٰ کی توفیق ملے اور وہ اس سے عالی درجہ تک پہنچ جائے تو اس کا اجر اللہ تعالیٰ پر ہوگا لیکن یہ عام پیمانہ کے لائق نہیں ہے۔

پانچویں حالت: جالب مصلحت یا دافع مفسدہ کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو لیکن اس حالت میں مفسدہ کے پیش آنے کی یقینی حد میں تفاوت ہو، یہ اس لیے کہ یا تو اس کا حاصل ہونا قطعی ہوگا یا نادر ہوگا یا بہت زیادہ ہوگا اور زیادہ بھی اکثر ہوگا یا نہیں۔

اگر صرف عادت میں قطعی ہو، جیسے تاریکی میں گھر کے دروازہ کے پیچھے اس طرح کنواں کھودنا کہ گھر میں داخل ہونے والا بلاشبہ اس میں گر جائے گا، اس صورت میں ضروری ہوگا کہ اس کو اس فعل سے روکا جائے، اور وہ اس کے کرنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا سمجھا جائے گا اور فی الجملہ تعدی کرنے والے کے ضمان کی طرح ضامن ہوگا، اسی طرح ہر مسئلہ کے مناسب حال جان ومال کے اعتبار سے ضمان پر غور کیا جائے گا۔

اگر نادر ہو جیسے ایسی جگہ کنواں کھودنا کہ زیادہ تر اس میں کسی کے گرنے کا امکان نہ ہو تو یہ اپنی اصلی اجازت پر

---

(۱) سورہ دہر/ ۸۔

(۲) سورہ حشر/ ۹۔

سمجھا جائے گا، اس لیے کہ اگر مصلحت غالب ہو تو نادر ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کیونکہ عادۃً کوئی ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی ہے جو ہر قسم کے مفسدہ سے بالکل خالی ہو، البتہ شارع نے شریعت کے جاری کرنے میں غلبۂ مصلحت کا اعتبار کیا ہے۔مفسدہ کے نادر ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

اگر کوئی جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کا قصد کرے (ساتھ ہی اس کو اس سے مضرت کے نادر ہونے کا علم ہو) تو یہ نظر میں کوتاہی اور ضرر واقع کرنے کا قصد نہیں سمجھا جائے گا اور عمل اصلی مشروعیت پر باقی رہے گا۔

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ہم نے مشروع امور کے ضابطے کو ایسا ہی پایا ہے جیسے جان، مال اور شرم گاہوں کے بارے میں شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ہے، حالانکہ اس میں جھوٹ، وہم اور غلطی کا امکان ہوتا ہے، اسی طرح محدود مسافت میں روزہ چھوڑنے کا مباح ہونا ہے حالانکہ مشقت کا نہ ہونا ممکن ہے۔اسی طرح احکام میں جزئی قیاس اور خبر واحد پر عمل کرنا ہے حالانکہ مختلف طریقوں سے اس میں غلطی کا امکان رہتا ہے، لیکن یہ نادر ہے، لہٰذا معتبر نہ ہوگا۔غالب مصلحت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر اس کا مفسدہ کا سبب ہونا زیادہ ہونا در نہ ہو، تو یا تو وہ غالب ہوگا جیسے فتنوں کے وقت ہتھیار فروخت کرنا، شراب فروش کے ہاتھ انگور فروخت کرنا، دھوکہ باز کے ہاتھ خراب کھانا فروخت کرنا۔ان کے مفسدہ کا سبب ہونا ظنی ہے، اس میں خلاف واقعہ ہونے کا احتمال ہے، کبھی کبھی چند وجوہ سے ظنی راجح ہوتا ہے، اس لیے کہ عمل کے ابواب میں ظن، یقین کے قائم مقام ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہاں اس کو جاری کیا جائے گا، اس لیے کہ سد ذرائع جو منصوص ہے اس نوع میں داخل ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللّٰہ فیسبوا اللّٰہ عدواً بغیر علم**"(۱)۔

(اور انہیں دشنام نہ دو، جن کو (یہ) اللہ کے سوا پکارتے رہتے ہیں، ورنہ یہ لوگ اللہ کو حد سے گذر کر براہ جہل دشنام دیں گے)۔

نیز اس لیے کہ یہ تعاون علی الاثم والعدوان میں داخل ہے جو ممنوع ہے۔اس کا حاصل یہ ہے کہ مفسدہ اور ضرر کا ظن اس کے قصد کے قائم مقام نہ ہوگا، چنانچہ خارجی لوازم سے قطع نظر اصل جلب یا دفع کا جائز ہونا ہے، البتہ اگر مصلحت حیلوں کے ذریعہ مفسدہ کا سبب ہو جائے اور تعاون علی الاثم والعدوان کے باب سے ہو جائے تو اس جہت سے منع کیا جائے گا، اصل کی جہت سے نہیں، اس لیے کہ سبب بننے والا اپنی مصلحت کے علاوہ کسی چیز کا

(۱) سورہ انعام/۱۰۸۔

قصد نہیں کرتا ہے، اگر اس کو تعدی پر محمول کیا جائے گا تو اس جہت سے کہ اس میں کوتاہی کا گمان ہوگا۔

لیکن اگر وہ مفسدہ کا سبب زیادہ ہو لیکن نہ اکثر ہو نہ نادر ہو جیسے ادھار خرید فروخت کے مسائل، تو یہ محل نظر وقیاس ہے، اور اصل اس میں اصلی اجازت کے صحیح ہونے پر محمول کرنا ہے، اس لیے کہ مفسدہ کے واقع ہونے کا علم وظن دونوں برابر ہیں، کیونکہ یہاں وقوع اور عدم وقوع کا محض احتمال ہے اور کوئی قرینہ ایسا موجود نہیں ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے۔ ضرر پہنچانے کے مفسدہ کے قصد کا احتمال خود قصد کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے نہ اس کا متقاضی ہے، اس لیے کہ اس کے موجود یا غیر موجود ہونے سے غفلت وغیرہ کے عوارض موجود ہیں۔

یہ صحیح نہ ہوگا کہ یہاں جالب یا دافع کو کوتاہی کرنے والا یا قصد کرنے والا سمجھا جائے جیسا کہ علم وظن میں ہے، اس لیے کہ اس کو ان دونوں کے قصد پر محمول کرنا ان دونوں میں سے کسی ایک کے قصد نہ کرنے پر محمول کرنے سے اولیٰ نہیں ہے، اسی لیے جس تسبب کی اجازت ہوتی ہے وہ بہت قوی ہوتا ہے، البتہ امام مالکؒ نے وقوع کے اعتبار سے قصد کے زیادہ ہونے کی بنیاد پر اس کو سد ذرائع کے باب سے شمار کیا ہے۔

یہ اس لیے کہ خود قصد کا انضباط ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ باطنی امور میں سے ہے لیکن یہاں اس کا میدان ہے، یعنی وجود میں کثرت سے واقع ہونا یا اس کا گمان ہونا، تو جس طرح گمان کا اعتبار کیا جاتا ہے اگر چہ اس کے خلاف ہوجانا بھی صحیح ہے، اسی طرح کثرت کا بھی اعتبار ہوگا، اس لیے کہ وہ قصد کا میدان ہے، لہٰذا یہ اصل کے اعتبار سے سد ذریعہ کے پیش نظر اباحت سے نکل کر ممنوع میں داخل ہوجائے گا۔ بہت سے نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مباح حرام کا ذریعہ ہو تو وہ ممنوع ہوگا۔

جب گذشتہ بحث سے ظاہر ہوگیا کہ مصالح میں تفاوت وتعارض ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ ذاتی اہمیت کے اعتبار سے مصالح کے چند درجات ہیں جو پانچوں کلیات کے درجات اور ان کو حاصل کرنے کے تینوں وسائل میں داخل ہیں، وہ تینوں وسائل ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہیں، پھر اس کے بعد ان کے عموم کے درجہ، ان کے فائدہ کی وسعت اور ان کے حصول یا عدم حصول کی امید کے اعتبار سے چند درجات ہیں اور اسی ترتیب کے مطابق تعارض کے وقت ان کی درجہ بندی کی جائے گی اور بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے گی۔

اگر انسان اپنا حق احتیاط اور مہلت کے بغیر استعمال کرے گا جہاں احتیاط کرنا اور مہلت سے کام لینا ممکن ہو (اور وہ دوسرے کو ضرر پہنچانے کا سبب بن جائے) جیسا کہ خطاء کی صورتوں میں ہوتا ہے کہ اصل فعل تو مباح ہوتا ہے، اس کا کرنے والا دوسرے کو ضرر پہنچانے کا قصد نہیں کرتا ہے لیکن وہ احتیاط نہیں کرتا ہے تو جو تلف کرے گا

اس کا ضامن ہوگا اور ضمان وہاں ہوگا جہاں عادتاً اس سے احتیاط کرنا ممکن ہو ورنہ ضمان نہ ہوگا جیسا کہ اگر ڈاکٹر اس طریقہ کے مطابق آپریشن کا کام کرے جو ڈاکٹروں کے درمیان رائج ہو اور اس کی وجہ سے کوئی انسان مرجائے یا اس سے کوئی عضو تلف ہوجائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لیے کہ لوگوں کی طبیعت اور زخموں کو برداشت کرنے کی قوت الگ الگ ہوتی ہے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ انسان اگر کوئی مباح کام کرے اور اس کی وجہ سے کوئی ضرر ہوجائے تو ضامن ہوگا، اس لیے کہ مباح کے استعمال میں سلامتی کی شرط ہوتی ہے اور ضرر احتیاط کے نہ ہونے کی دلیل ہے جیسے راستہ سے گذرنا، اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے بیوی کو مارنا اور اگر کوئی واجب کام کرے اور اس کی وجہ سے ضرر ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا، جیسے شرعی احکام کو نافذ کرنے والا (۱)۔

مقاصد اور وسائل کے قواعد کے درمیان فرق: ہمارے لیے مناسب ہے کہ اس باب کو ختم کرنے سے قبل مقاصد اور وسائل سے متعلق قواعد کے درمیان فرق کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔

مقاصد: اس میں مصالح اور مفاسد دونوں داخل ہیں۔

وسائل: مصالح یا مفاسد تک پہنچانے والے راستے ہیں۔حلال وحرام ہونے میں ان کا حکم وہی ہے جو ان مقاصد کا ہے جن تک یہ پہنچانے والے ہیں، البتہ یہ اپنے حکم میں مقاصد سے کم درجہ کے ہوں گے اور سب سے افضل مقصد کا ذریعہ سب سے افضل ذریعہ ہوگا اور سب سے برے مفسدہ کا ذریعہ سب سے برا ذریعہ ہوگا اور جو اوسط کا ذریعہ ہوگا وہ اوسط ہوگا (۲)۔

بسا اوقات وسائل کی تعبیر ذرائع سے کی جاتی ہے، یہ مالکیہ کی اصطلاح ہے، اس کا معنی فساد کو دفع کرنے کے لیے اس کے وسائل کی جڑ کو ختم کردینا ہے، لہٰذا اگر مفسدہ سے خالی فعل مفسدہ کا ذریعہ ہوگا تو بہت سی صورتوں میں امام مالک اس فعل سے روک دیں گے۔

قرافی کی الفروق میں ہے**:** سد ذرائع امام مالک کے مسلک کی خصوصیت نہیں ہے جیسا کہ بہت سے مالکیہ کا خیال ہے بلکہ ذرائع کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جس کے روکنے، بند کرنے اور ختم کرنے پر پوری امت کا اجماع ہے، جیسے مسلمانوں کے راستہ

---

(۱) أسبوع الفقہ الإسلامي۔

(۲) الفروق للقرافی ۲/ ۳۲ فرق نمبر ۵۸، قواعد الأحکام لابن عبد السلام ۱/ ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

میں کنواں کھودنا، اس لیے کہ یہ ان کو ہلاک کرنے کا ذریعہ ہے، اسی طرح ان کے کھانوں میں زہر ڈالنا، اس شخص کے پاس بتوں کو گالی دینا جس کے بارے میں علم ہو کہ جب بتوں کو گالی دی جائے گی تو وہ اللہ تعالیٰ کو گالی دے گا۔

دوسری قسم: جس کے منع نہ کرنے پر پوری امت کا اجماع ہے، یہ ایسا ذریعہ ہے جو بند نہیں کیا جائے گا، ایسا وسیلہ ہے جو ختم نہیں کیا جائے گا جیسے شراب کے اندیشہ سے انگور کی کھیتی سے منع کرنا کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

تیسری قسم: جس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ بند کیا جائے گا یا نہیں؟ مثلاً مالکیہ کے نزدیک ادھار خرید و فروخت جیسے کوئی شخص ایک ماہ کے ادھار پر دس درہم میں کوئی سامان فروخت کرے پھر مہینہ مکمل ہونے سے قبل اس کو پانچ درہم میں خرید لے، امام مالک نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ ان کے نزدیک بیع ظاہر کر کے پانچ درہم دے کر کچھ دنوں کے بعد دس درہم وصول کرنے کا ذریعہ ہے۔

لیکن امام شافعیؒ بیع کی صورت کو دیکھتے ہیں اور معاملہ کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں، لہٰذا یہ ان کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح ادھار کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ حرام ہوگا، اس لیے کہ سود کا ذریعہ ہے یا حرام نہیں ہوگا، اسی طرح ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ حرام ہوگا، اس لیے کہ یہ بڑے قضاۃ کی طرف سے غلط فیصلہ کئے جانے کا ذریعہ ہوگا یا حرام نہیں ہوگا، اسی طرح کاریگر اور غلہ ڈھونے والوں کو ضامن قرار دینے میں اختلاف ہے(۱)۔

جس طرح وسیلہ کو بند کرنا واجب ہے، اسی طرح اس کو کھولنا بھی واجب ہے اور یہ کبھی مکروہ یا مندوب بھی ہوتا ہے، احکام کے موارد کی دو قسمیں ہیں: مقاصد اور وسائل، جہاں مقصد کا اعتبار کرنا ساقط ہو جائے گا وہاں وسیلہ کا اعتبار کرنا بھی ساقط ہو جائے گا، اس لیے کہ وہ حکم میں اس کے تابع ہے، البتہ حج میں جس شخص کے سر پر بال نہ ہو اس کے سر پر استرا چلانے کے بارے میں اس قاعدہ کے خلاف کیا گیا ہے حالانکہ وہ بال دور کرنے کا ذریعہ ہے، لہٰذا ایسی دلیل کی ضرورت ہوگی جس سے معلوم ہو کہ وہ خود مقصود ہے، اس کا بیان گذر چکا۔

کبھی کبھی حرام کا ذریعہ اگر کسی راجح مصلحت کا سبب ہو تو وہ حرام نہیں رہتا ہے جیسے کفار کو مال دے کر قیدیوں کو چھڑانا کہ اس مال سے فائدہ اٹھانا ان کے لیے حرام ہے، اس لیے کہ وہ مالکیہ کے نزدیک شریعت کے فروع کے مخاطب ہیں اور جیسے کسی شخص کو مال دینا تاکہ وہ کسی عورت سے زنا نہ کرے بشرطیکہ اس کے بغیر اس کو اس

---

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۳۳ فرق نمبر ۵۸ قواعد الاحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

عورت سے دور کرنے پر قادر نہ ہو اور جیسے ڈاکو کو مال دینا تاکہ اس کے اور صاحب مال کے درمیان قتل واقع نہ ہو۔ یہ امام مالک کے نزدیک ہے لیکن انہوں نے شرط لگائی ہے کہ مال تھوڑا ہو(۱)۔

ان تمام صورتوں میں دینا مال کھانے میں معصیت کا ذریعہ ہے، اس کے باوجود اس کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ اس سے جو مصلحت حاصل ہوگی وہ اس مفسدہ کے مقابلہ میں راجح ہے۔

---

(۱) الفروق ۴/ ۳۴، قواعد الاحکام ۱/ ۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دوسرا باب

اہداف ومصالح کا تفصیلی بیان

اس باب میں پانچ فصلیں ہیں:

اول: دین کی مصلحت کی حفاظت کا بیان۔

دوم: جان کی مصلحت کی حفاظت کا بیان۔

سوم: عقل کی مصلحت کی حفاظت کا بیان۔

چہارم: نسل کی مصلحت کی حفاظت کا بیان۔

پنجم: مال کی مصلحت کی حفاظت کا بیان۔

پہلی فصل

دین کی مصلحت کی حفاظت کا بیان

اس میں چار مباحث ہیں:

اول: لغت وشریعت میں دین کا معنی اور ان دونوں معانی کے درمیان ربط۔

دوم: دین کامل کی حقیقت اور اس بات کا بیان کہ اللہ تعالی کے نزدیک یہی دین معتبر ہے، نیز اس کا بیان کہ انسان اس کا محتاج ہے۔

سوم: وجود کے پہلو سے ان وسائل کا بیان جن سے دین کی مصلحت کی حفاظت ہوتی ہے۔

چہارم: دین کی مصلحت کی حفاظت میں عدم کے پہلو سے وسائل کا بیان۔

مبحث اول: لغت وشریعت میں دین کا معنی اور ان دونوں معانی کے درمیان ربط

لغت میں دین کا معنی:

عربی لغت کی ان کتابوں کی مراجعت سے جن سے مفرد الفاظ کے معانی کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے(۱)، ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ دین کے بہت سے معانی ہیں، جیسے ملکیت، قہر، غلبہ، عزت، ذلت، خدمت، اکراہ، احسان، عادت، عبادت فرمانبرداری، عاجزی، طاعت، طریقہ اور سیرت وغیرہ معانی۔

اور جب ہم کلمہ کے اشتقاق اور اس کی مختلف صورتوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے تین معانی ہیں جو تقریباً ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہیں، چنانچہ یہ لفظ کبھی اس فعل سے ماخوذ ہوتا ہے جو خود متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: إنه يدينه اور کبھی اس فعل سے ماخوذ ہوتا ہے جو لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: دان له اور کبھی اس فعل سے جو با کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: دان به، ان مآخذ کے

(۱) القاموس المحیط ۴/۲۲۵، المصباح المنیر، النہایۃ فی غریب الحدیث ۲/۱۴۸۔

اختلاف کی وجہ سے اس کی معنوی صورت الگ الگ ہوتی ہے جس کا مطالبہ لفظی صیغہ کرتا ہے، چنانچہ اگر ہم کہیں کہ دانه دينا، تو اس کا مقصود یہ ہوگا کہ وہ اس کا مالک ہوا، اس نے اس پر حکمرانی کی، سیاست کی، تدبیر کی، اس پر غالب ہوا، اس کا محاسبہ کیا، اس کے سلسلہ میں فیصلہ کیا، اس کو بدلہ دیا، اسی معنیٰ میں مالک يوم الدين ہے، اس استعمال میں لفظ دین سیاست، تدبیر، قہر، حساب وجزاء کے ذریعہ تصرف کرنے اور مالک ہونے کے معنی میں دائر رہے گا جو بادشاہوں کا منصب ہے۔ حدیث میں ہے: "الكيس من دان نفسه" (۱) (عقلمند وہ ہے جو اپنا محاسبہ کرے)، یعنی اس کو کنٹرول کرے، اور دیان کے معنی قاضی اور حاکم کے ہیں۔

اگر ہم کہیں: دان له تو اس سے مقصود اطاعت کرنا اور فروتنی اختیار کرنا ہوگا، چنانچہ یہاں دین فروتنی، طاعت اور عبادت کے معنی میں ہوگا اور لفظ "يكون الدين لله" سے دونوں معنی یعنی حکم اور طاعت سمجھنا صحیح ہوگا، اس لیے کہ دوسرا معنیٰ پہلے معنیٰ کے لیے لازم اور اس کا اثر قبول کرنے والا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: دانه فدان له یعنی اس نے اس کو اطاعت پر مجبور کیا تو اس نے فروتنی اختیار کی اور اطاعت کی۔

اگر ہم کہیں: دان بالشئ تو اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اس نے اس کو دین و مذہب بنایا یعنی اس کا اعتقاد کیا یا اس کا عادی ہوا، اس سے متصف ہوا اس لحاظ سے دین وہ راہ ہے جس پر انسان نظری یا عملی اعتبار سے چلے جیسے کہا جاتا ہے: هذا ديني وديدني یہ میرا طریقہ ہے۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ تیسرا استعمال اپنے سے پہلے کے دونوں استعمالات کے تابع ہے، اس لیے کہ عادت یا عقیدہ جس کو مذہب بنایا جاتا ہے اس کو صاحب عادت پر قہر وغلبہ حاصل ہوتا ہے، جو اس کو فروتنی کرنے والا اور اطاعت کرنے والا بنا دیتا ہے اور وہ اس کی اتباع کا پابند ہو جاتا ہے (۲)۔

اس سلسلہ میں خلاصہ قول یہ ہے کہ لفظ دین عربی زبان میں دو اطراف کے درمیان رابطہ کا پتہ دیتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تعظیم کرتا ہے، اس کے سامنے فروتنی اختیار کرتا ہے، اگر یہ پہلے طرف کی صفت ہو تو فروتنی اور انقیاد کے معنی میں ہوگا اور جب دوسری طرف کی صفت ہو تو امر، غلبہ، حکم اور الزام کے معنی میں ہوگا اور اگر دونوں اطراف کے درمیان جامع رابطہ کی صفت ہو تو اس عقیدہ، مذہب، عادت اور قانون کے معنی میں ہوگا جو اس رابطہ کو منظم کرے۔

---

(۱) النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۲/ ۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حدیث کے آخر میں ہے: "وعمل لمابعد الموت"
(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث ۲/ ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۰، طبع عیسیٰ الحلبی۔

چنانچہ ''دین'' کا مادہ انقیاد کے لازم ہونے، لازم کرنے اور التزام کے معنی میں دائر رہتا ہے جیسا کہ لفظ دین (دال کے زبر کے ساتھ) اس معنی کے گرد دائر رہتا ہے، اس لیے کہ دین والا مدیون سے بلند وبالا ہوتا ہے اور مدیون اطاعت کی حالت میں ہوتا ہے، لغت میں دین کا سب سے زیادہ ظاہر معنیٰ اطاعت فروتنی ہے۔

علماء شریعت کے نزدیک دین کی تعریف:

علماء شریعت نے دین کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ الٰہی قانون ہے جو عقل سلیم والوں کو ان کے اپنے پسندیدہ اختیار سے دنیا میں صلاح کی طرف اور آخرت میں فلاح کی طرف پہنچانے والا ہے (۱)۔

تعریف میں الٰہی قانون کہا گیا ہے، اس سے انسانی قانون نکل گیا، اس لیے کہ انسان جو قانون، عقل، خرافات اور اوہام پر اعتماد کرتے ہوئے بناتا ہے وہ حقیقت میں دین نہیں ہے اگر چہ اس لفظ پر دین کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين'' (۲)۔

(اور جو کوئی اسلام کے سوا کسی اور دین کو تلاش کرے گا، سو وہ اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ شخص آخرت میں تباہ کاروں میں سے ہوگا)۔

اس سے ہم سمجھتے ہیں کہ انسان دین حق وضع نہیں کرسکتا ہے نہ عقل کے ذریعہ، نہ اوہام وخرافات کے ذریعہ، وحی کی رہنمائی کے بغیر اس طریقہ سے جو قانون بھی اس تک پہنچے گا وہ باطل ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک غیر مقبول ہوگا۔

اس سے وہ انسانی تجربات بھی نکل جائیں گے جو اس کو معاشی تدبیر، صنعتی طریقوں اور علمی میدان وغیرہ میں حاصل ہوتے ہیں اور عقل سلیم والوں کی قید سے وہ فطری الٰہی طریقے بھی نکل جائیں گے جو عقل والوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں، جیسے پیدائشی عادات والہامات جن سے جانور اپنے لیے جلب مصالح اور دفع مضرت کی رہنمائی پاتے ہیں، اسی طرح اپنے پسندیدہ اختیار کے لفظ سے اتفاقی اور غیر اختیاری طریقے نکل جائیں گے، جیسے احساسات یعنی پسند وناپسند وغیرہ۔

---

(۱) دیکھئے: المرآۃ في الأصول ۱/ ۱۱، کتاب الدین للدکتور محمد عبد اللہ دراز/ ۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۸۵۔

اس سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دین کو اپنے کامل سچی حقیقت کے ساتھ اکراہ کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، غالباً اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں اسی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے:

"لا اکراہ في الدين "(۱)(دین میں کوئی زبردستی نہیں)۔

خواہ "لا" نافیہ ہو یا نہی کا ہو نفی کی حالت میں تو یہ دلالت ہوگی اور نہی کے لیے ہونے کی حالت میں نہی کی علت اکراہ کے ذریعہ دین کا نہ حاصل ہونا ہوگی،لہٰذا اس کے حاصل ہونے کے ارادہ سے اکراہ کرنا بے فائدہ ہوگا۔

اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس آیت کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے،بعض لوگوں نے کہا: یہ آیت منسوخ ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے اہل عرب کو دین اسلام پر مجبور کیا، اسلام کے علاوہ کسی چیز پر راضی نہ ہوئے ،نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"یا أیها النبي جاهد الکفار والمنافقین"(۲)(اے نبی کافروں اور منافقوں سے جہاد کیجئے)۔

بعض لوگوں نے کہا کہ یہ منسوخ نہیں ہے۔یہ خاص طور پر اہل کتاب کے لیے نازل ہوئی ہے، وہ اگر جزیہ دینا چاہیں تو ان کو اسلام پر مجبور نہیں کیا جائے گا،جن کو مجبور کیا جائے گا وہ بت پرست ہیں،چنانچہ ان کی طرف سے اسلام کے علاوہ کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔

بعض علماء نے کہا: یہ آیت انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اس لیے کہ ان میں سے مقلاۃ عورت (وہ عورت جس کا بچہ زندہ نہ رہے) اپنے اوپر واجب کرتی تھی کہ اگر اس کا کوئی بچہ زندہ رہے گا تو وہ اس کو بھی یہودی بنائے گی ،جس وقت بنونضیر کو جلاوطن کیا گیا ان میں بہت سے انصار کے بچے تھے،تو انہوں نے کہا کہ ہم اپنے بچوں کو نہیں چھوڑیں گے،اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ایک قول ہے کہ یہ ایک انصاری شخص کے بارے میں نازل ہوئی جن کا نام ابوحصین تھا، ان کے دو بیٹے تھے،شام کے بعض تاجروں نے جو مدینہ میں وفد کی شکل میں آئے تھے ان کو نصرانیت کی دعوت دی، چنانچہ وہ دونوں نصرانی ہوگئے اور ان کے ساتھ شام چلے گئے تو ان کے والد رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور شکایت کی اور ان دونوں کو واپس لائے جانے کی خواہش ظاہر کی تو یہ آیت نازل ہوئی۔

ایک قول ہے کہ یہ آیت قیدیوں کے بارے میں نازل ہوئی، اگر وہ اہل کتاب میں سے ہوتے اور بالغ

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۲۵۶۔

(۲) سورہ توبہ/ ۷۳۔

ہوتے تو ان کو مجبور نہیں کیا جاتا تھا، اگر وہ مجوس نابالغ یا بالغ اور بت پرست ہوتے تو انہیں اسلام پر مجبور کیا جاتا، اس لیے کہ جوان کو قید کرتا ان کے بت پرست ہونے کے ساتھ ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا تھا، اس لیے کہ ان کا ذبیحہ نہیں کھا سکتا تھا، اور ان کی عورتوں سے وطی نہیں کر سکتا تھا، نیز اس لیے کہ وہ مردار وغیرہ نجاستیں کھاتے تھے (۱)۔

ان تمام اقوال کی بنیاد ظاہری اکراہ ہے۔ یہ عاجزی اختیار کرنا اور اسلام کے ظاہری احکام میں داخل ہونا ہے جن کا تعلق اعتقاد سے الگ صرف قول وفعل سے ہے لیکن اعتقاد کے بارے میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اکراہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہوسکے گا۔

اس آیت کے انصار کے بارے میں یا ان کے کسی ایک آدمی کے بارے میں نازل ہونے سے اس آیت کا ان کے ساتھ مخصوص ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے اسباب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس آیت کا اہل کتاب کے علاوہ کے بارے میں نازل ہونا بھی اکراہ ظاہری کے ساتھ خاص ہے اور رسول اللہ ﷺ کا مشرکین عرب سے اسلام کے علاوہ کچھ قبول نہ کرنا غالباً اس وجہ سے تھا کہ پہلے انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ بہت دھوکے کئے تھے، یا اس لیے کہ وہ دوسروں کے لیے نمونہ کے درجہ میں تھے، لہٰذا اسلام کے احکام کے تحت ان کا داخل ہونا ضروری تھا اگرچہ ظاہری طور پر ہی سہی، یا اس لیے کہ وہ اور دوسرے مجوس اور بت پرست، کفر، خرافات اور اوہام کی تاریکیوں میں غلو کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی آیات میں تدبر اور غور وفکر کرنے سے کوسوں دور تھے، لہٰذا اسلامی احکام کے تحت ان کے داخل ہونے سے خواہ ظاہری طور پر ہی سہی ان کو اس میدان سے قریب آنے کا موقع فراہم ہوگا اور یہ ان کو کامل اسلام کی طرف کھینچ لائے گا جس میں شعور واحساس اور اعمال کے ساتھ اطاعت کرنا شامل ہے۔

دنیا میں صلاح سے مراد دنیا کی کامیابی اور آخرت میں فلاح سے مراد آخرت کی کامیابی ہے جو مکلف کو ہمیشہ قائم رہنے والی نعمت کے ملنے اور جہنم کے عذاب سے نجات کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ دین وہ الٰہی قوانین ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ انبیاء اور رسولوں کو بھیجتا ہے تاکہ اعتقاد میں حق کی طرف اور سلوک ومعاملہ میں خیر کی طرف انسانوں کی رہنمائی کرے۔ ان قواعد کے دائرہ میں ان کے داخل ہونے اور امر ونہی کے اعتبار سے ان کی اطاعت کرنے سے ان کو دنیا وآخرت میں سعادت حاصل ہوگی۔

---

(۱) دیکھئے تفسیر القرطبی ۳/ ۲۸۰ - ۲۸۱۔

لغوی معنیٰ اور شرعی معنیٰ کے درمیان ربط

ہم نے کہا ہے کہ لغت میں دین کا سب سے ظاہر معنیٰ فروتنی کرنا اور اطاعت کرنا ہے اور یہ معنیٰ شرعی معنیٰ کے ساتھ ہم آہنگ ہے، البتہ شرعی معنیٰ کا دائرہ لغوی معنیٰ سے تنگ ہے اس لیے کہ لغت کی رو سے فروتنی اختیار کے لئے کرنا کبھی اللہ تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے اور کبھی اس کے علاوہ آدمی پتھر، گائے، چاند ستاروں کے لیے ہوتا ہے۔ ان تمام اقسام پر لفظ فروتنی اختیار کرنا بولا جائے گا، لیکن شریعت میں دین کا معنیٰ اکیلا اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کے لئے نہیں بولا جائے گا۔

پھر لغت کی رو سے فروتنی میں قہر وغلبہ کے ذریعہ ظاہری فروتنی اور باطنی فروتنی دونوں شامل ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے لیے فروتنی میں باطن وظاہر دونوں کا ہونا ضروری ہے، یہاں اختیاری اور غیر اختیاری فروتنی میں بہت نمایاں فرق ہے۔

اگر ہم فی الجملہ عالم علوی کی طرف نظر کریں تو دیکھیں گے کہ وہ اپنی ہیئت، جسامت، حرکات اور جماعت میں تقدیر الٰہی کے حکم کے تحت مسخر ہے۔ اس میں ہر چیز کے لیے ایک اندازہ مقرر ہے جس سے آگے وہ نہیں جاسکتی ہے، اور ایک حد ہے جس سے تجاوز نہیں کرسکتی ہے اور اگر ہم اپنی زمینی دنیا پر نگاہ ڈالیں تو اس کو بھی ایسا ہی پائیں گے، اس میں بھی سورج اور ستاروں سے دوری کی مقررہ نسبت ہے، وہ بھی روشنی، حرارت اور فضائی کشش کی ایک مقررہ مقدار کے ساتھ مقید ہے اسی طرح اگر ہم زمین میں زندہ رہنے والی کائنات کو دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ وہ سب آخری درجہ کے بڑھاپے کے قانون کے ماتحت ہیں اور انجام کار موت کا شکار ہوجاتی ہیں۔

یہ سب طبعی فرمانبرداری کی قسمیں ہیں، ان میں سے بعض غیر شعوری ہیں، اور بعض شعوری ہیں لیکن اضطراری یا غیر اختیاری ہیں جیسے کوئی شخص اونچی کھڑکی سے گرے تو جس وقت وہ فضاء میں گرے گا اس کے لیے اس جبری حرکت کی فرمانبرداری کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہوگا، خواہ اس کو پسند نہ کرے، یہ فرمانبرداری اضطراری ہوگی لیکن دین اختیار کرنے والے کی فرمانبرداری ایک ساتھ شعوری اور اختیاری دونوں ہوتی ہے، وہ جس وقت اپنے معبود کے آگے عاجزی کا اظہار کرتا ہے اور اس کی عظمت کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہے تو یہ کام پوری خوش دلی کے ساتھ کرتا ہے، کراہت وناپسندیدگی کے ساتھ نہیں کرتا، اس لیے کہ وہ تمجید وتقدیس کی ذہنی تحریک کے ساتھ اس کام کو انجام دیتا ہے، اس کی طبیعت زبردستی کرنے سے انکار کرتی ہے، صرف اس ذات کے سامنے جھکتی ہے جس کو اس

کا مستحق سمجھتی ہے اور اس استحقاق پر مطمئن ہوتی ہے (۱)۔

چنانچہ اس بناپر عبادت کی فرمانبرداری عام عبودیت کی فرمانبرداری سے الگ ہوجاتی ہے، اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے:

"و للّٰہ یسجد من في السمٰوات و الأرض طوعاً و کرھا" (۲)۔

(اور اللہ ہی کے آگے جھکے رہتے ہیں (سب) جتنے آسمانوں میں ہیں اور (جتنے) زمین میں ہیں، کوئی ارادۃً (تو) اور (کوئی) جبراً)۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ لغوی معنی اگر تدین کی صورت میں ہو تو فرمانبرداری کی تمام اقسام اس میں شامل ہوں گی، لیکن شرعی معنی میں صرف اللہ تعالیٰ وحدہ کے لیے ان احکام کے مطابق فروتنی اختیار کرنا لازم ہوگا جن کو اللہ تعالیٰ نے اس لئے نازل فرمایا ہے کہ ان کے ذریعہ اس کی عبادت کی جائے اور طاعت کی روبہ عمل لانے میں ان سے رہنمائی حاصل کرلی جائے۔

مبحث دوم: دین کامل کی حقیقت اور اس بات کا بیان کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہی دین معتبر ہے، نیز اس کا بیان کہ انسان اس کا محتاج ہے:

دین کامل:

دین کامل ایمان، اسلام، اعتقاد اور عمل سے مرکب ہوتا ہے۔ لفظ اسلام اور لفظ ایمان کے درمیان کیا تعلق ہے اس کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اختصار کے ساتھ ہم اس کو بیان کررہے ہیں:

بعض علماء کی رائے ہے کہ ایمان واسلام دونوں مترادف ہیں، بعض کی رائے ہے کہ دونوں متغائر ہیں اور بعض کی رائے ہے کہ دونوں متداخل ہیں، اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ قرآن واحادیث میں مختلف اعتبار سے وارد ہیں، یہی علماء کے اختلاف کا سبب بن گیا ہے۔

ہم ان دونوں الفاظ پر تین پہلوؤں سے غور کریں گے:

---

(۱) کتاب الدین للدکتور محمد عبداللہ دراز، ۴۴۔

(۲) سورہ رعد، ۱۵۔

لغت میں ان دونوں الفاظ کے معنیٰ کی حیثیت سے، ان کے شرعی استعمال کی حیثیت سے اور ان کے شرعی حکم کی حیثیت سے۔

لغوی معنیٰ کی حیثیت سے ایمان تصدیق کا نام ہے، اسی معنیٰ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وما أنت بمؤمن لنا" (۱) (اور آپ تو ہمارا یقین کریں گے نہیں)۔

یعنی آپ تصدیق کرنے والے نہیں ہیں اور اسلام یقین وتابعداری کے ساتھ خودسپردگی اور فرمانبرداری کرنے کا نام ہے، تصدیق کا ایک خاص محل ہے جو دل ہے اور زبان اس کی ترجمان ہے لیکن تسلیم، دل زبان اور اعضاء وجوارح سب کے لئے عام ہے، چنانچہ ہر تصدیق بالقلب تسلیم ہوگی، یہی حال زبان سے اقرار کرنے اور جوارح سے اطاعت فرمانبرداری کرنے کا ہے، لہٰذا لغت کی رو سے اسلام عام ہے اور ایمان خاص ہے لیکن ایمان اسلام کا سب سے عظیم جزء ہے، اس لیے کہ ہر تصدیق تسلیم ہوگی لیکن ہر تسلیم، تصدیق نہ ہوگی، لغت میں ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے (۲)۔

شرعی استعمال کی حیثیت سے:

ان دونوں الفاظ کا استعمال ترادف کے طور پر، اختلاف وتغایر کے طور پر اور تداخل کے طور پر ہوتا ہے، ترادف کے طور پر اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين" (۳) (تو ہم نے جتنے ہم ایمان تھے ان کو وہاں سے الگ کردیا، سو ہم نے وہاں بجز مسلمانوں کے ایک گھر کے (کوئی گھر مسلمانوں کا) نہ پایا)۔

اس پر اتفاق ہے کہ وہاں ایک گھر کے علاوہ کوئی گھر نہیں تھا، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وقال موسىٰ یاقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين" (۴) (اور موسیٰ نے کہا کہ اے میری قوم والو! اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو، تو بھروسہ بھی اسی پر کرو، اگر تم فرمانبردار ہو)۔

(۱) سورۂ یوسف ۱۷۔

(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۱۰۳، نیز دائرۃ المعارف الإسلامیہ میں شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کا مقالہ ۴/ ۱۶۴۔

(۳) سورۂ ذاریات ۳۵-۳۶۔

(۴) سورۂ یونس ۸۴۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، آپ ﷺ سے ایمان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ان ہی پانچ چیزوں کاذکر فرمایا۔

اختلاف کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"قالت الأعراب امنا قل لم تؤ منوا ولكن قولوا أسلمنا" (۱)۔

((یہ بعض) گنوار کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے، آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان تو نہیں لائے ہو، ہاں یہ کہو کہ ہم مطیع ہوگئے ہیں)۔

اس کا معنی یہ ہے کہ ظاہر میں "اسلمنا" کہو، یہاں ایمان سے صرف تصدیق بالقلب مراد ہے اور اسلام سے ظاہر میں زبان اور جوارح کے ذریعہ فرمانبرداری کرنا مراد ہے۔

تداخل کی مثال یہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ سئل: فقيل له: أي الأعمال أفضل فقال: الإسلام فقال السائل أي الإسلام أفضل فقال: الإيمان" (نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا: کون سا عمل سب سے افضل ہے؟، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسلام، سائل نے کہا کون سا اسلام سب سے افضل ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایمان)، چنانچہ اس حدیث سے اختلاف وتداخل معلوم ہوتا ہے کہ یہ لغت کے استعمالات سے سب سے زیادہ موافق ہے، اس لیے کہ ایمان ایک عمل ہے اور سب سے افضل عمل ہے اور اسلام تسلیم یعنی خودسپردگی ہے یا تو دل سے یا زبان سے یا جوارح سے، ان میں بھی سب سے افضل وہ ہے جو دل سے ہو اور وہ تصدیق ہے (۲)۔

صاحب عمدۃ القاری کی رائے ہے کہ اسلام اور ایمان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اس لیے کہ کبھی کبھی ایمان بھی اسلام کے بغیر پایا جاتا ہے، جیسے کوئی شخص پہاڑ کی بلندی پر ہو اور دعوت پہنچنے سے قبل وہ اپنے دل سے اللہ تعالیٰ کے معرفت حاصل کرلے، اس کے وجود، وحدانیت اور دوسرے تمام صفات کی تصدیق کرے، اسی طرح اگر کافر ان تمام چیزوں پر پختہ یقین رکھے جن پر ایمان لانا واجب ہے اور اقرار سے قبل اچانک اس کا انتقال ہوجائے (۳)، یہ اس کے خلاف ہے جو امام غزالی کی احیاء علوم الدین اور نووی کی شرح مسلم

(۱) سورۂ حجرات / ۱۴۔

(۲) دیکھئے: احیاء علوم الدین ۱/ ۱۰۳، عمدۃ القاری علی شرح البخاری ۱/ ۱۲۸۔

(۳) عمدۃ القاری علی شرح البخاری ۱/ ۱۲۔

میں ہے(۱)۔

ارشاد الساری میں ہے: حکم کے اعتبار سے ایمان اسلام سے علاحدہ نہیں ہوتا ہے، چنانچہ صدق میں دونوں متحد ہیں اگر چہ مفہوم کے اعتبار سے مغایر ہیں، اس لیے کہ ایمان کا مفہوم دل کی تصدیق ہے اور اسلام کا مفہوم جوارح کے اعمال ہیں لیکن اس کے باوجود شریعت میں کسی پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں ہے کہ وہ مؤمن ہے، مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے، مؤمن نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کے ایک ہونے سے مراد اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے(۲)۔

شریعت میں ان دونوں الفاظ کے استعمال سے متعلق یہ علماء شریعت کی بعض آراء ہیں لیکن حکم شرعی کی حیثیت سے اسلام و ایمان کے دو احکام ہیں، اخروی و دنیوی، اخروی آگ سے نکالنا اور اس میں ہمیشہ رہنے کو روکنا ہے، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان'' (اس شخص کو جہنم سے نکال لیا جائے گا جس کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہوگا)۔ اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ یہ حکم کس چیز پر مرتب ہوگا۔ بعض علماء نے کہا: یہ محض اعتقاد پر مرتب ہوگا، بعض نے کہا کہ دل سے اعتقاد، زبان سے شہادت اور جوارح کے ذریعہ عمل پر مرتب ہوگا(۳)۔

بہر حال جو شخص دل سے اعتقاد، زبان سے شہادت اور جوارح کے ذریعہ عمل کو جمع کرے گا تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا ٹھکانہ جنت ہوگا، یہ ایک درجہ ہے اور جو اعتقاد، شہادت اور بعض اعمال کو جمع کرے لیکن کسی ایک گناہ کبیرہ یا چند کبائر کا ارتکاب کرے تو اس کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ معتزلہ نے کہا کہ ایک کبیرہ یا چند کبائر کے ارتکاب کی وجہ سے وہ ایمان سے نکل جائے گا لیکن کفر میں داخل نہ ہوگا بلکہ اس کا نام فاسق ہوگا اور یہ دو درجوں کے درمیان ایک درجہ ہے اور وہ ان کے نزدیک ہمیشہ جہنم میں رہے گا، لیکن اہل سنت کے نزدیک وہ گناہ گار مؤمن رہے گا، ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا(۴) یہ دوسرا درجہ ہے۔

لیکن جو شخص اعتقاد و شہادت کو جمع کرے جوارح کے ذریعہ عمل نہ کرے تو اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے، ابو طالب مکی کی رائے ہے کہ جوارح کے ذریعہ عمل کرنا ایمان کا جزء ہے، اس کے بغیر ایمان مکمل نہ ہوسکے گا،

---

(۱) دیکھئے: الاحیاء ۱/ ۱۰۳، شرح النووی علی مسلم ۱/ ۱۴۴۔

(۲) ارشاد الساری علی شرح البخاری ۱/ ۸۵۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے لاحیاء ۱/ ۱۰۴، الکشاف ۱/ ۱۴۸۔

(۴) لاحیاء ۱/ ۱۰۴، الکشاف ۱/ ۱۴۸۔

انہوں نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے لیکن امام غزالی کی رائے اس کے علاوہ ہے، ان کی رائے ہے کہ ایمان علم کے بغیر بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ یہ تیسرا درجہ ہے۔

لیکن جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرے یا عمل میں مشغول ہونے سے قبل مرجائے تو اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ وہ مومن ہوگا یا نہیں؟ چنانچہ جو لوگ ایمان کے مکمل ہونے کے لئے شہادت کی شرط لگاتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایسا شخص مؤمن نہ ہوگا اور جن کی رائے ہے کہ ایمان محض صرف دلی تصدیق سے حاصل ہو جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایسا شخص مومن ہوگا، یہ چوتھا درجہ ہے (۱)۔

اگر گذشتہ مباحث پر گہرائی سے غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سب اس پر متفق ہیں کہ اسلام کامل ظاہر و باطن دونوں پر مشتمل ہے اور ایمان کامل بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب عمدۃ القاری نے کہا ہے: **آپ اس سے غافل نہ رہیں کہ اختلاف خود ایمان کے بارے میں ہے لیکن اس کے کامل ہونے کے لیے بالا جماع تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے** (۲)، تین چیزوں سے مراد تصدیق، اقرار اور عمل ہے۔

گفتگو کا خلاصہ: **لغت میں اسلام کا معنیٰ فرمانبرداری اور فروتنی اختیار کرنا ہے اور شرعی استعمال کی طرف اس معنیٰ کا منتقل ہونا واضح ہے، چنانچہ بہت سی آیات ہیں جن سے اس معنیٰ کی تائید ہوتی ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:**

"فقل أسلمت وجهي لله" (۳) (تو خیر آپ کہہ دیجئے کہ میں تو اپنا رخ اللہ کی طرف کر چکا)۔

"أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السمٰوات والأرض طوعاً وكرهاً" (۴) (سو کیا یہ **لوگ** اللہ کے دین کے علاوہ (کسی طریقہ کو) تلاش کررہے ہیں، درآنحالیکہ اس کے فرمانبردار ہیں، جو کوئی بھی آسمانوں اور زمین میں ہیں (خواہ یہ فرمانبرداری) رضا و اختیار سے ہو یا بے اختیاری سے)۔

لفظ اسلام کو بہت سے مقامات پر استعمال کیا گیا ہے، چنانچہ تمام آسمانی ادیان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، تاریخی واقعہ کے طور پر بھی اس کا استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: اسلام کا زمانہ یا اس کی ابتداء یا اس کے نزول یا اس

---

(۱) حوالہ سابق ۱/۱۰۵۔

(۲) عمدۃ القاری علی شرح البخاری ۱/۱۲۹۔

(۳) سورہ آل عمران / ۲۰۔

(۴) سورہ آل عمران / ۸۳۔

کے ظہور کا زمانہ۔

ان معانی کے لئے اس کے استعمالات میں سب سے مشہور استعمال اس دین کے لئے ہوا ہے جس کے ساتھ محمد رسول اللہ ﷺ کی بعثت ہوئی، جس میں اعتقادی اصول، عبادات سے متعلق احکام، اخلاقی تعلیمات اور قانون سازی کے احکام شامل ہیں، اللہ تعالی کے اس ارشاد کا یہی مقصود ہے:

"الیوم أکملت لکم دینکم و أتممت علیکم نعمتي و رضیت لکم الإسلام دیناً"(۱)
(آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کر دی، اور تمہارے لئے بطور دین کے پسند کر لیا)۔

اس معنی کے لحاظ سے یہ لفظ دوسرے ادیان کے بالمقابل ہوگا جیسے یہودیت و نصرانیت، اس کا انکار کرنے والا کافر ہوگا، خواہ اس کا اعتقاد جو بھی ہو، کفر کا معنی جھٹلانا، انکار کرنا، چھپانا اور ڈھانکنا ہے۔ یہاں یہ محمد ﷺ کی نبوت اور آپ ﷺ کے لائے ہوئے دین کا انکار کرنے کے ساتھ خاص ہے۔

لغت میں ایمان مطلق تصدیق ہے۔ شریعت میں اس کا معنی دل سے ان چیزوں کی تصدیق کرنا ہے جن کو لے کر نبی کریم ﷺ تشریف لائے اور جن کا آنا تفصیلی علم کے اعتبار سے تفصیل کے ساتھ اور اجمالی علم کے اعتبار سے اجمال کے ساتھ بدایۃً معلوم ہے، اس کے شرعی معنی اور لغوی معنی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، یہ دونوں معانی نبی کریم ﷺ کے لائے ہوئے دین کی تصدیق میں جمع ہو جائیں گے اور مطلق تصدیق میں لغوی معنی تنہا پایا جائے گا(۲)۔

رہا شریعت میں ایمان و اسلام کے درمیان ربط تو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اسلام کامل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ظاہر و باطن دونوں پر مشتمل ہو اور ایمان بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب عمدۃ القاری کے کلام میں گذرا، اس کے علاوہ امور میں اختلاف ہے۔

چنانچہ کوئی کہتا ہے کہ عمل ایمان کی حقیقت کا جزء اور اس کے اساس میں داخل ہے، اس کے نہ ہونے سے ایمان کا نہ ہونا لازم آئے گا۔

بعض نے اعمال کو عرفی اجزاء قرار دیا ہے، لہذا ان کے نہ ہونے سے حقیقت ایمان کا نہ ہونا لازم نہیں

(۱) سورہ مائدہ / ۳۔

(۲) دیکھئے: موسوعۃ ناصر للفقہ الإسلامي مثلاً استاذ محمد المبارک عبد القادر کا مقالہ۔

آ ئے گا جیسے بال، ناخن، ہاتھ اور پیر مثلاً زید کے اجزاء شمار ہوتے ہیں لیکن ان اجزاء کے نہ ہونے سے زید کا نہ ہونا لازم نہیں آئے گا۔

بعض نے اعمال کو ایمان سے خارج اثرات اور اس کا نتیجہ قرار دیا ہے، اس کے لئے لفظ ایمان مجازاً بولا جاتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا احتمال اس کی حقیقت یا مجاز پر لفظ کے اطلاق کے اعتبار سے ہے اور یہی ایک لفظی بحث ہے۔

بعض نے اعمال کو ایمان سے بالکل خارج قرار دیا ہے، اس کے قائلین میں بعض خوارج ہیں، وہ کہتے ہیں کہ: ایمان کے ساتھ کوئی بھی معصیت نقصان دہ نہیں ہے جیسا کہ کفر کے ساتھ کوئی بھی طاعت نفع بخش نہیں ہے(۱)۔

ان آراء میں دین کامل کے شرعی مفہوم سے سب سے زیادہ قریب دوسری اور تیسری رائے ہے، اس لیے کہ ان دونوں میں اعمال کو ایمان کے ساتھ مربوط قرار دیا گیا ہے یا تو جزئیت کے طریقہ پر یا سببیت کے طریقہ پر۔

چنانچہ دین کامل جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہے اس میں ایمان واعمال کا ہونا ضروری ہے، ورنہ نہ وہ کامل ہوگا نہ مقبول ہو سکے گا، اس کی تائید ان نصوص سے ہوتی ہے جو منافقین کی مذمت پر دلالت کرتی ہیں جو ایمان صادق کے بغیر عمل کرتے ہیں، اسی طرح اس کی تائید ان نصوص سے ہوتی ہے جن میں اعمال صالحہ کا تذکرہ ایمان کے ساتھ ہے، لہذا جب دین محض تصدیق سے حاصل ہوجائے گا تو اس کا کامل اور مقبول ہونا اعمال کے برقرار رہنے پر موقوف ہوگا یہی وہ دین کامل اور وہ اسلام ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن الدين عند الله الإسلام" (۲) (یقیناً دین تو اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے)۔

"و من يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" (۳)۔

(اور جو کوئی اسلام کے سوا کسی اور دین کو تلاش کرے گا سو وہ اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ شخص آخرت میں تباہ کاروں میں سے ہوگا)۔

ایمان کو اعمال کے ساتھ جوڑنے میں قرآن کریم کا طریقہ ہماری رہنمائی اس طرف کرتا ہے کہ ایمان سے

---

(۱) دیکھئے: حاشیۃ الکلنبوی ۱/ ۲۸۶-۲۸۷، عمدۃ القاری ۱/ ۱۲۸، شرح النووی علی مسلم ۱/ ۱۴۴، ارشاد الساری ۱/ ۸۵۔

(۲) سورہ آل عمران / ۱۹۔

(۳) سورہ آل عمران / ۸۵۔

جو فائدہ مطلوب ہے وہ عمل صالح کے ساتھ اس کی اتباع کے بغیر حاصل نہ ہو سکے گا، چنانچہ دنیا کی سعادت اور آخرت میں نجات ایمان وعمل دونوں کے بغیر حاصل نہ ہو سکے گی۔

اگر اعمال کے ساتھ ایمان کے تعلق کی تشبیہ دینا ہمارے لیے جائز ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایمان درخت کے مفہوم میں تنہ کے تعلق سے جڑ کے درجہ میں ہے اور تنہ اور اس کے توابع یعنی شاخیں اور پتیاں اعمال کے درجہ میں ہیں۔

تنہ کے ساتھ جڑ کے مربوط رہنے کے ضروری ہونے میں کسی کو کوئی شک نہ ہوگا، خواہ یہ جزئیت کے طریقہ پر ہو یا سببیت کے طریقہ پر اور کبھی مجاز مرسل کے طور پر جڑ یا تنہ کو درخت کہہ دیا جاتا ہے لیکن تحقیق کے وقت کوئی یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ جزء کل کے مساوی ہوتا ہے یا سبب عین مسبب ہوتا ہے۔

درخت کی حقیقت جس سے یہ امید ہوتی ہے کہ وہ پھل دے گا ضروری ہے کہ اس میں جڑ اور تنہ دونوں موجود ہوں، چنانچہ صرف تنہا جڑ سے پھل حاصل نہیں ہو سکتا اور اگر تنہ کو جڑ سے الگ کر دیا جائے تو تنہ زندہ نہیں رہ سکے گا چہ جائے کہ پھل دے سکے۔

جس طرح درخت کی جڑ اس جزء کی نمائندگی کرتی ہے جو دیکھنے والوں کی نگاہ سے پوشیدہ رہتی ہے اور تنہ آنکھوں کے سامنے ظاہر جزء کی نمائندگی کرتا ہے، اسی طرح ایمان دین کے پوشیدہ پہلو کی نمائندگی کرتا ہے اور عمل ظاہری پہلو کی نمائندگی کرتا ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم تنہ اور اس کے توابع کے مظاہر کے بغیر جڑ کی سلامتی وصحت کا حکم نہیں لگا سکتے ہیں، لہٰذا جب ہمارے سامنے درخت کا ظاہر رہنے والا حصہ خوبصورت، ہرا بھرا اور تر وتازہ رہے گا تو ہم اس کو اس کی دلیل اور نشانی قرار دیں گے کہ جڑ صحیح وسالم ہے، درخت کے باقی حصوں کو پانی اور غذا پہنچانے کی قدرت رکھتی ہے اور ہمارے لیے جڑ کے بغیر تنہ سے یا تنہ کے بغیر جڑ سے پھل کا انتظار کرنا ممکن نہ ہوگا۔

اسی طرح ہم آنکھوں کے سامنے ظاہر اعمال کو ایمان کی صحت وسچائی کی علامت قرار دیں گے، چنانچہ ایمان صادق وہ ہوگا جو اعمال کو غذا پہنچائے اور اپنی روشنی سے اس کو بڑھائے یہاں تک کہ وہ خالص ہو جائے اور دیکھنے والوں کو پسند آئے۔

اور جس طرح تنہ غذا کا کچھ حصہ ہوا اور روشنی سے حاصل کرتا ہے اور اسے جڑ کی طرف لوٹا دیتا ہے تاکہ اس کی قوت واعتدال میں اضافہ ہو، اسی طرح اعمال صالحہ ایمان کی طرف اس چیز کو لوٹاتے ہیں جس سے اس کی قوت

وصفائی میں اضافہ ہوتا ہے، چنانچہ ایمان کی صداقت جوارح کواعمال کے لیے چست بناتی ہے۔اگر اعمال صالح ہوں تو ایمان کی قوت وصفائی میں اضافہ ہوتا ہے، ایمان دل میں ثابت رہتا ہے اور عمل اس کی تصدیق کرتا ہے۔

اس کے ذریعہ پہلے کے مسلمانوں کی کامیابی کا راز معلوم ہوتا ہے، جو اللہ تعالی پر سچا ایمان لائے اور اس کے لیے خالص اس کی خاطر عمل کیا اور اسی کے ساتھ ساتھ اس کے بعد سے دور حاضر تک کے مسلمانوں کی کمزوری کا راز بھی ہمیں معلوم ہوسکتا ہے یعنی یہ کہ انہوں نے ایمان و اعمال کا مرکز زبان کو بنایا، اللہ تعالی پر ایمان لانے میں جھوٹے ثابت ہوئے اور اعمال کو فاسد کردیا، وہ اللہ تعالی کو دھوکہ دینے لگے، اللہ تعالی نے بھی ان کو دھوکہ میں رکھا اور ان پر بھوک وخوف نازل کیا مشرق ومغرب مین ان پر ان کے اور ان کے دین کے دشمنوں کو مسلط کردیا جو ان کو اور ان کے دین کو ختم کرنے اور ان کے پاس موجود ممالک واموال کو چھین لینے اور ان کو ذلیل ورسوا کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے ہیں۔

گذشتہ مباحث کا خلاصہ:

اول: دین کے کامل ہونے اور اللہ تعالی کے نزدیک اس کے مقبول ہونے کے لیے ایمان و اعمال دونوں کا ہونا ضروری ہے، ایمان اصل ہے جس پر تمام شرعی اعمال کی بنیاد ہے، یہ وہ تنہ کے تعلق سے جڑ کے درجہ میں ہے، اعمال صالحہ کی غذا اسی کے ذریعہ سے آتی ہے، اسی طرح اعمال صالحہ اس کو قوت وپاکیزگی عطاء کرتے ہیں۔

دوم: جو لوگ ایمان میں سچے نہ ہونے اور اعمال کے فساد کے باوجود اسلام کا دعوی کرتے ہیں، وہ دنیا میں رسوائی اور آخرت میں نقصان کے علاوہ کچھ حاصل نہیں کرسکتے ہیں اس لیے کہ وہ اللہ تعالی کو دھوکہ دیتے ہیں حالانکہ وہ صرف اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں، پہلے اور بعد کے دور سے لے کر اب تک کے لوگوں میں یہی بنیادی فرق ہے۔

سوم: احکام شرعیہ کی تطبیق کے میدان میں اعمال ظاہرہ اور باطنہ کے درمیان فرق ہے، ان کی تطبیق کا مدار ظاہر پر ہے، اللہ تعالی پوشیدہ باتوں کا نگراں ہے، اس لیے پوشیدہ باتوں کی معرفت انسان کے بس کی بات نہیں ہے، اس بنیاد پر فقہاء شریعت نے قضاء اور دیانت میں فرق کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ: قاضی کا فیصلہ کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام نہیں کرسکتا ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس حدیث سے سند موجود ہے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:"إنما أنا بشر، وأنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من

بعض فأقضي بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار"(۱)(تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لاتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی حجت کو دوسرے سے زیادہ اچھے انداز میں کہہ سکتا ہوں تو میں اس سے جو کچھ سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں، تو میں جس کے لیے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں تو وہ اس کو نہ لے، اس لیے کہ میں اس کو آگ کا ٹکڑا دوں گا)۔

چنانچہ دین اس حیثیت سے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت فرمانبرداری ہے انسان کا باطنی وظاہری پورا وجود اس میں شامل ہے، ورنہ وہ نہ کامل ہو سکے گا اور نہ مقبول، لیکن ظاہری احکام کی تطبیق کے اعتبار سے جن کا مدار مکلفین کے ظاہری افعال پر ہے، یہ احکام ظاہر سے تجاوز نہیں کرتے ہیں۔ یہی ہر شریعت کا طریقہ ہے۔

چہارم: حاکم ومحکوم میں ایمان کی سچائی لوگوں کے درمیان عدل فراہم کرتی ہے اور انحراف اور ظلم سے سب سے زیادہ محفوظ طریقہ ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عدل قائم کرنے والوں کو ہر چیز سے قبل ایمان کے ساتھ متصف کیا ہے، اس لیے کہ ایمان ہی دوسری اثر انداز ہونے والی اشیاء کو دور کرنے میں موثر ہے جو لوگوں کے درمیانی عدل کی راہ سے دور ہو جانے کا سبب ہوتی ہیں، عدل کو قائم کرنا جیسے حاکم کی طرف سے ہوتا ہے، اسی طرح محکوم کی طرف سے بھی ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يا أيها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنيا أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا"(۲)۔

(اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو چاہے وہ تمہارے یا (تمہارے) والدین اور عزیزوں کے خلاف ہی ہو، وہ امیر ہو یا مفلس اللہ (بہر حال) دونوں سے زیادہ حق دار ہے، تو خواہش نفس کی پیروی نہ کرنا کہ (حق سے) ہٹ جاؤ)۔

انسان کا اللہ تعالیٰ کے دین کا محتاج ہونا:

کسی کو اس میں شک وشبہ نہ ہوگا کہ حق اور خیر بہت قیمتی اور عالی چیز ہے جس سے بلندیا اس کے برابر کسی چیز

---

(۱) دیکھئے: نیل الاوطار ۸/۲۷۸۔

(۲) سورۂ نساء/۱۳۵۔

کا عقل تصور بھی نہیں کر سکتی ہے اور جو ہر تحقیق کرنے والے کی غرض اور ہر عامل کا مقصد ہے۔ اسی وجہ سے اس کی تحقیق کرنا سب سے بلند اور اعلی مقصد ہے اور تمام عقلی، روحانی اور بدنی اعمال اس اعلی مقصد سے قریب یا دور ہونے کے اعتبار سے قیمتی ہوں گے۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ دین وہ قواعد ہیں جن کو اللہ تعالٰی نے وضع کیا ہے اور جن کے ساتھ انبیاء کو مبعوث فرمایا تاکہ ان کے ذریعہ اعتقاد میں حق کی طرف اور سلوک ومعاملہ میں خیر کی طرف لوگوں کی رہنمائی ہو سکے۔

اس جگہ دین سے ہماری مراد تین معانی ہیں:

اول: دین اس وحی الٰہی کے معنی میں جو رسولوں پر نازل ہوئی۔

دوم: دین اللہ تعالٰی، رسولوں اور آخرت کے دن پر ایمان کے معنی میں۔

سوم: دین مشروع احکام کے معنی میں جو لوگوں کے ظاہر حال پر حاکم ہوتے ہیں۔

اول: دین وحی الٰہی کے معنی میں اعتقاد واعمال میں حق کی طرف ہدایت کا سرچشمہ ہے۔ پہلے یہ بحث گذر چکی ہے کہ دنیا کے مصالح کا ادراک کرنے میں عقل کی صلاحیت کافی نہیں ہے، چہ جائے کہ وہ آخرت کے مصالح کو سمجھ سکے، لہذا انسان کو اس چیز کی ضرورت ہوگی جو حق وخیر کی طرف اس کی رہنمائی کر سکے اور سیدھی راہ اس کو دکھا سکے، اس لیے کہ اس کی عقل قاصر ہے اور شہوت وخواہشات کی اسیر ہے، کیونکہ حق کی راہوں اور خیر کے پہلوؤں کی معرفت میں اس پر اعتماد کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ان کے لیے کسی ہادی کا ہونا ضروری ہے اور اللہ تعالٰی کے علاوہ کوئی ہادی نہیں ہے۔

وحی کے طریقہ سے انسان اپنے دنیوی واخروی مصالح کو جان سکتا ہے اور دوسرے لوگوں کو ضرر پہنچائے بغیر اس کو حاصل کرنے کی کوشش کر سکتا ہے اور جماعت یا امت لوگوں کے درمیان عدل ومساوات کی میزان قائم کر سکتی ہے، اس لیے کہ یہ اللہ تعالٰی کی طرف سے میزان ہے جو علم وحکمت والا ہے اور جب اللہ تعالٰی نے اسلام پر وحی کو ختم کر دیا تو اب دنیا وآخرت کی سعادت اس کے سایہ میں داخل ہونے اور اس کے احکام کی اتباع کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

دوم: دین ایمان باللہ کے معنی میں، انسان کا اس کا محتاج ہونا ظاہر ہے، یہ اس لیے کہ انسان کو دنیا وآخرت کی خوفناک چیزوں سے امن کی ضرورت ہے۔

دنیا میں اس لیے کہ کبھی کبھی زندگی کی مشکلات انسان کا پیچھا کرتی ہیں یا زمانہ کے حوادث اس سے ٹکراتے ہیں اور وہ ان سے مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے، اس لیے عقلی اختلال یا عصبی مرض یا خودکشی کے ذریعہ اس کے آگے جھک جاتا ہے، اس لیے کہ وہ کمزور نفس والا ہے۔ حادثات اور مصائب کا سامنا کرنے کے لیے تیار نہیں رہتا ہے۔

اس کی تائید آج کی دنیا میں خودکشی کے مظاہر کے پھیلاؤ سے ہوتی ہے جس کو ہم دیکھ رہے ہیں، اس لیے کہ انسان ایمان باللہ سے دور ہو گیا ہے، نفوس واعصاب کمزور ہو گئے ہیں، یہاں تک کہ معمولی مشکلات کی وجہ سے جو ان کی راہ میں پیش آتی ہیں وہ جھک جاتے ہیں، ان کے اموال، مناصب اور جاہ ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچاتے ہیں بلکہ کبھی یہ مظاہر، مناصب، اموال، جاہ وسلطان والوں میں تجربات کے ماہرین اور فوج کے سرداروں سے زیادہ پیش آتے ہیں۔ وہ معمولی مشکلات اور معمولی حوادث میں وہ لوگ خودکشی کر لیتے ہیں۔

نیز ہم دیکھتے ہیں کہ دماغی امراض مختلف ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں جو لوگوں کی زندگی کو جہنم یا خودکشی کے جرم کی طرف لے جاتے ہیں اور یہ سب صرف انسان کے اندر ہمت کی کمزوری کا نتیجہ ہے جو اس ایمان کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جو اس کو صبر کرنے اور ثابت قدم رہنے کی صلاحیت عطاء کرتا ہے اور آنے والے مصائب کو برداشت کرنے کی پوری صلاحیت پیدا کرتا ہے، چنانچہ جیسے جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان اور بھروسہ زیادہ ہوتا ہے، برداشت کرنے کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور کبھی یہ قوت اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ مصائب وحوادث کو چیلنج کرتی ہے جیسا کہ یہ قرآن میں مذکور سچے مومنین کے قصوں سے واضح ہوتا ہے جنہوں نے کفر وسرکشی کو چیلنج کیا، قرآن میں ان کا ذکر کثرت کے ساتھ ہے جیسا کہ فرعون کے ساتھ جادوگروں کے قصہ میں آیا ہے۔ جب وہ حضرت ہارون وحضرت موسیٰ کے رب پر ایمان لائے اور فرعون نے ان کو ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ لینے اور کھجور کی ٹہنیوں پر سولی دینے اور طرح طرح کے دردناک عذاب کی دھمکی دی تو ان کا جواب صرف یہ تھا:

”لن نؤثرک علی ما جاء نا من البینات والذي فطرنا فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر“(۱)۔

(ہم تجھ کو کبھی ترجیح نہ دیں گے ان شواہد کے مقابلہ میں جو ہم کو مل چکے ہیں، اور اس ہستی کے جس نے ہمیں پیدا کیا، تو کر ڈال جو کچھ تجھے کرنا ہے، تو تو بس اس دنیا ہی کی زندگی میں (جو کچھ کرنا ہے) کرسکتا ہے، ہم تو اپنے

(۱) سورہ طہٰ / ۷۲-۷۳۔

پروردگار پر ایمان لے آئے تاکہ وہ ہمارے گناہ معاف کرے اور جو زورتو نے ہم پر جادو کے باب میں ڈالا ہے (اس کو بھی))۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایمان نے ان کو ایسا بنادیا کہ وہ فرعون کی قوت اور اس کی طرف سے طرح طرح کے عذاب کی دھمکیوں کو چیلنج کرتے ہیں اور اس کی علت انہوں نے اس ثابت قدمی کو قرار دیا جو ایمان کی وجہ سے ٹوٹتا نہیں ہے، لہٰذا جب تک وہ اپنے رب پر ایمان رکھیں گے اس کے علاوہ کسی سے نہیں ڈریں گے خواہ اس کی طاقت وقوت جو بھی ہو۔

سورہ احزاب میں سچے مومنین کے موقف وثابت قدمی کا ذکر آیا ہے جب انہوں نے مختلف گروہوں کے اجتماع کو دیکھا، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولما رأى المؤ منون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً من المؤ منين رجال صدقوا ما عا هدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه و منهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً"(۱)۔

(اور جب اہل ایمان نے لشکروں کو دیکھا تو کہنے لگے یہی وہ (موقع) ہے جس کی ہمیں اللہ اور اس کے رسول نے خبر دی تھی، اور اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا تھا اور (اس سے) ان کے ایمان وطاعت میں ترقی ہی ہوئی، اہل ایمان میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں کہ انہوں نے اللہ سے جو عہد کیا تھا اس میں سچے اترے، سو ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو اپنی نذر پوری کر چکے اور کچھ ان میں کے راستہ دیکھ رہے ہیں، اور انہوں نے ذرا فرق نہیں آنے دیا)۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزاد هم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل" (۲)۔

(یہ ایسے لوگ ہیں کہ ان سے کہنے والوں نے کہا کہ لوگوں نے تمہارے خلاف بڑا سامان اکٹھا کیا ہے، ان سے ڈرو، لیکن اس نے ان کا (جوش) ایمان اور بڑھا دیا اور یہ لوگ بولے کہ ہمارے لئے اللہ کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے)۔

---

(۱) سورہ احزاب / ۲۲-۲۳۔

(۲) سورہ آل عمران / ۱۷۳۔

انبیاء ایمان، ثابت قدمی، اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنے اور جزع فزع کئے بغیر پیش آنے والے مصائب ومشکلات کے برداشت کرنے میں تمام لوگوں سے اعلیٰ درجہ پر ہیں، ان کے دشمنوں اور ان کے ساتھ مکر وفریب کرنے والوں کے تعلق سے ان کے قصے بہت مشہور ہیں۔

حوادث ومصائب کے پیش آنے کے امکان کے وقت مسلمانوں کی تیاری: اگر ہم قرآن کا مطالعہ کریں گے تو دیکھیں گے کہ اس میں ان مصائب وحوادث کا کثرت کے ساتھ تذکرہ ہے جن کا سامنا مسلمانوں نے کیا، ساتھ ہی ساتھ یہ تنبیہ کی گئی ہے کہ یہ مصائب آزمائش اور امتحان ہیں اور اچھا انجام صبر کرنے والے متقیوں کے لیے ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين" (۱)۔

(اور ہم تمہارے آزمائش کرکے رہیں گے، کچھ خوف اور بھوک سے اور مال اور جان اور پھلوں کے کچھ نقصان سے اور آپ صبر کرنے والوں کو خوشخبری سنا دیجئے)۔

یعنی ہم تمہارا امتحان لیں گے تا کہ ہمیں معلوم ہوجائے کہ تم میں کون صبر کرنے والے مجاہد ہیں تا کہ ہم تم کو بدلہ دیں، ایک قول کے مطابق معنی یہ ہے کہ ہم ان کو یہ بتائیں گے تا کہ ان کو یقین ہوجائے کہ یہ مصیبت ان پر آنے والی ہے اور وہ اپنے آپ کو اس کے لیے تیار رکھیں تا کہ جزع فزع سے دور رہیں (۲)۔

صبر صرف پہلی مصیبت کے وقت ہوتا ہے۔ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إنما الصبر من الصدمة الأولى"** (۳) (صبر تو صرف پہلی مصیبت کے وقت ہوتا ہے)، یعنی نفس پر دشوار صبر جس پر اجر زیادہ ہوتا ہے وہ صرف مصیبت کے اچانک آنے اور اس کی شدت کے وقت ہوتا ہے، اس لیے یہ مقام صبر میں دل کی قوت اور اس کی ثابت قدمی پر دلالت کرتا ہے لیکن جب مصیبت کی شدت، سرد پڑجاتی ہے تو اس وقت ہر آدمی صبر کرسکتا ہے (۴)۔

---

(۱) سورہ بقرہ/۱۵۵۔

(۲) القرطبی ۲/۱۷۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے۔

(۴) القرطبی ۲/۱۷۳۔

ایک دوسری آیت میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"لتبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور"(۱)۔

(یقیناً تم اپنے مال اور جان سے آزمائے جاؤ گے اور یقیناً تم بہت سی دل آزاری کی باتیں ان سے (بھی) سنو گے، جنہیں تم سے پہلے کتاب مل چکی ہے، اور ان سے بھی جو مشرک ہیں، اور اگر تم صبر کرو اور تقوی اختیار کرو تو یہ تاکیدی احکام میں سے ہے)۔

الفخر الرازی کی تفسیر میں ہے: اس خبر دینے کی غرض یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو صبر پر آمادہ رکھیں اور جزع وفزع نہ کریں، اس لیے کہ اگر انسان کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر مصیبت آنے والی ہے پھر اس پر مصیبت نازل ہو جائے تو یہ اس پر گراں گذرتی ہے لیکن اگر پہلے سے معلوم ہو کہ وہ آنے والی ہے تو جب آئے گی تو اس کا آنا اس پر دشوار نہ ہوگا۔

بلاء کا معنی: ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ تنگی اور فقر ہے جو ان کو لاحق ہوتا ہے، نیز قتل، زخم اور ہزیمت ہے، جو کفار کی طرف سے ان کو پیش آتی ہے اور وہ جہاد میں صبر کا التزام کرتے ہیں، ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ شرعی احکامات ہیں جن کا تعلق بدن اور مال سے ہے یعنی نماز، زکاۃ اور جہاد، ظاہر ہے کہ نص میں ان امور میں سے ہر ایک کا احتمال ہے، لہذا اس کو ان سب پر محمول کرنا ممتنع نہ ہوگا (۲)۔

ارشاد باری ہے:

"أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين"(۳)۔

(کیا لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ محض یہ کہنے سے کہ ہم ایمان لے آئے چھوٹ جائیں گے اور وہ آزمائے نہ جائیں گے اور ہم تو انہیں بھی آزما چکے ہیں جو ان سے قبل گذرے ہیں سو اللہ ان لوگوں کو جان کر رہے گا جو سچے تھے اور جھوٹوں کو بھی جان کر رہے گا)۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۸۶۔

(۲) تیسری جلد/ ۱۱۳۔

(۳) سورۂ عنکبوت ۲/ -۳۔

اور اس طرح کی دوسری آیات واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ ان کا مقصد مسلمانوں کو ان مصائب وحوادث کے لیے تیار وآمادہ کرنا ہے جو ان پر واقع ہونے والی ہیں، جس انسان کو بلاء کے آنے کی امید ہو وہ اس انسان سے الگ ہوتا ہے جو اس سے غافل ہو جیسا کہ الفخر الرازی کے کلام میں گذرا۔

اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ مومن کو آمادہ وتیار کرتا ہے کہ وہ پیش آنے والے مصائب کو برداشت کرنے کے لیے تیار رہے، جزع وفزع نہ کرے، نہ نفسانی واعصابی اضطراب کا شکار ہو جو کبھی خودکشی اور اعصابی امراض کا سبب ہوتے ہیں۔

اگر ایمان باللہ میں اس کے علاوہ اور کچھ بھی نہ ہوتا تو بھی انسان کی انفرادی زندگی کے لیے یہ ضروری مصلحت کافی ہوتی، لیکن ایمان باللہ صرف ان نقصانات سے ہی نہیں بچاتا ہے بلکہ وہ مومن کے دل ودماغ کو امیدوں سے پر کردیتا ہے، اس کو تمام اعضاء کے ساتھ عمل کی طرف لے جاتا ہے اور عمل کے نتائج کی تکمیل میں اس کو جو ناکامی ہوتی ہے، اس کی وجہ سے ناامیدی ومایوسی اس کے دل تک راہ نہیں پاتی ہے، اس لیے کہ وہ مومن ہونے کی حالت میں اس کام کا اقدام کرتا ہے، اس کو کامیابی اور ناکامی دونوں کی امید ہوتی ہے، کیونکہ وہ یقین کے ساتھ جانتا ہے اور اس بات پر سچا ایمان رکھتا ہے کہ وہ اعمال کے نتائج میں فیصلہ کی طاقت نہیں رکھتا ہے، خواہ حالات کچھ بھی ہوں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اس کی طاقت وقوت سے بہت بڑھ کر ہے۔

یہ اس چیز کے بارے میں ہے جس کا تعلق ایمان کی ضرورت سے ہے تاکہ انسان کو نفسیاتی واعصابی گراوٹ سے اور ناکامی کے آگے جھک جانے سے بچایا جائے اور اس کو امیدوں سے پُر کیا جائے، خواہ بار بار پریشانی وناکامی ہو، کسی کو اس میں شک وشبہ نہ ہوگا کہ انسان کی حفاظت اور اس کی دنیوی زندگی کی یہ ایک ضروری مصلحت ہے، چہ جائے کہ ایمان کی سچائی اور صبر کی قوت پر آخرت میں مرتب ہونے مصالح۔

اگر دین ایمان باللہ کے معنی میں انسان کی ذات کی حفاظت کرتا ہے تو دوسری طرف وہ جماعتی زندگی سے متعلق مشروع احکام کی تنفیذ میں ایک اہم وکارآمد ذریعہ بھی ہے، اس لیے کہ دینی محرک قوانین کی تنفیذ میں ایک بہترین معاون عامل ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

صحیح دین ہی انسان کو اس کی جسمانی ضروریات اور انانیت سے اوپر اٹھاتا ہے، اس کے اور اس کے خالق کے درمیان تعلق کو استوار کرتا ہے، اس کی ذات میں اس کے اور دین میں اس کے ساتھ شریک افراد اور تمام لوگوں کے درمیان اخوت وبھائی چارگی کی روح پیدا کرتا ہے، اس لیے کہ وہ ایک رب کی طرف سے ایک باپ اور مٹی

سے پیدا کردہ ہیں، تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں۔

صحیح دین ہی انسانی طبیعت کے موافق ہے، یہ اس کو سنوارتا اور ترقی دیتا ہے، اس لیے ایسے قاعدے اور ضابطے مقرر کرتا ہے جو اس کو درست کرتے ہیں اور اس کو نیک بناتے ہیں یہاں تک کہ وہ انسان یا کسی اور مخلوق پر وبال نہیں ہوتا ہے۔

صحیح دین ہی اللہ تعالی کی عبادت واطاعت اور لوگوں کے لیے بھلائی پسند کرنے کے درمیان نیز اللہ تعالی کی نافرمانی اور لوگوں کو ضرر پہنچانے کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کے دلوں میں، انصاف، بھائی چارگی اور مساوات کی محبت، ظلم، سرکشی، تکبر وگھمنڈی کی نفرت پیدا کرتا ہے، ان کے دلوں کو رحمت ومحبت سے پر کردیتا ہے(۱)۔

اس میں کسی کو کوئی شک وشبہ نہیں ہوسکتا ہے کہ جماعت کی زندگی سے متعلق یہ ضروری مصالح ہیں، اس لیے کہ دینی محرک حکم کی سیاست، امن کی سیاست اور پیداوار وتقسیم کی سیاست میں ایک بہت ہی اہم عامل ہے اور موجودہ عالمی تنظیموں کی ان کے مختلف میدانوں میں ناکامی کا سبب اسی عامل کا فقدان ہے جو قبیلوں اور افراد کی زندگی میں اہم عامل سمجھا جاتا ہے اور نفوس کی اصلاح اور انسانی تعلقات کو استوار کرنے میں کوئی عامل اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے۔

دین ہی علم کی سرکشی کے ان اثرات سے روکتا ہے جو لوگوں کی زندگی کو تباہ کرنے والے ہیں، سائنسی علم اپنی تمام شکلوں میں صرف مادہ کا علاج کرتا ہے جبکہ دین دلوں اور روحوں کا علاج کرتا ہے، دنیا کی سعادت ان دونوں کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی ہے۔

اگر آج دنیا علم کی وجہ سے دھوکہ میں ہے اور وہ دین وایمان باللہ سے اعراض کررہی ہے تو کل اس چیز کو تلاش کرے گی جو اس کو اس تباہی سے بچائے، کیونکہ اگر وہ خطرات اور آندھیوں سے پر اس راستہ پر چلتی رہی تو لامحالہ تباہ ہوجائے گی اور دین کی طرف رجوع کرنے اور ایمان باللہ کی پناہ لئے بغیر یقینی ہلاکت وتباہی سے بھاگنے کی کوئی جگہ نہ پائے گی۔

دیکھئے ہم مغربی اقوام میں چیخ پکار اور مشرقی اقوام میں شور وغل سن رہے ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: مجلہ رسالۃ الاسلام، مقالہ لاستاذ احمد امین سال اول / ۳۸۔

دین کے بارے میں ایک ایک بڑے معاصر برطانوی مؤرخ کی رائے (۱) کا خلاصہ:

پچاس سال پہلے اس کا اعتقاد تھا کہ مذاہب از کار رفتہ ہو چکے ہیں، وہ کہا کرتا تھا کہ میں نہیں سمجھتا کہ مذاہب کے پیدا کردہ خلا کو دوبارہ پر کرنے کی کوئی ضرورت ہے لیکن آج وہ اس اعتقاد تک پہنچ چکا ہے کہ دین ایک ایسا رفیق ہے جس کو ادراک اور اختیار کے ملکہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہ دونوں انسانی روح کو ممتاز کرنے والی خصوصیات میں سے ہیں، پھر اس نے کہا: میرا اعتقاد ہے کہ ہر انسانی فرد کے لیے اس کا انفرادی دین اور ہر انسانی جماعت کے لیے اس کا اجتماعی دین ہونا چاہئے۔

انسان یا جماعت اس کا ادراک کرے یا نہ کرے، اس سے صرف نظر کرتے ہوئے ہر انسان کے لیے ایک دین کا ہونا ضروری ہے۔ اس نے کہا: یہ میرا سچا اعتقاد ہے اگر چہ انسان اس کا انکار کرے، اس لیے کہ انسان کی روحانی طبیعت کی مثال مادی طبیعت کی طرح ہے جو بیکار رہنے کو ناپسند کرتی ہے۔ پرانے ادیان نئے ادیان سے بدل گئے ہیں، یہ نئے ادیان انسانی شخصات کی حفاظت میں اس کی مدد کرنے سے قاصر ہیں، یہ ہر انسان کی ایک بڑی بنیادی ضرورت ہے خاص طور پر اس زمانہ میں جس میں علم کا غلبہ، شخصیات سے ان کی انسانیت چھین کر اور ان کے وجود کو محض اشیاء کی طرف پھیر کر ان کے لئے خطرہ کا سامان کر رہا ہے۔ اس سلسلے میں تنافسی انفرادیت، شہد کی مکھی اور چیونٹی کی دنیا کے مشابہ کمیونزم اور قبائلی ذہنیت کی حامل قومیت سب برابر ہیں۔

جو برائیاں مسیحیت کے بعد کے ان نئے مذاہب کے نام سے کی گئی ہیں وہ ان سے زیادہ بری ہیں جو گذشتہ زمانہ میں مسیحیت کے نام سے کی گئیں تھیں، عذاب کے زمانہ میں موجودہ انسان کی حالت اس سے زیادہ بری تھی، جس سے اس کا اب سے پہلے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقوں کے درمیان دینی جنگوں کے دوران سابقہ پیش آیا، انسان عنقریب پوری قوت کے ساتھ ایمان کی طرف آئے گا۔

اگر چہ انفرادی طور پر اس کے حصول کے لیے ایک ہی راستہ ہو اور وہ اس کے سر پر پولیس کے ڈنڈے برسانا اور دوسرے دن عدالت میں اس کو پیش کرنا ہے (۲)۔

یہ اس مورخ کی رائے ہے جو پچاس سال سے زائد مدت تک دین کا کوئی فائدہ نہیں سمجھتا تھا، پھر اچانک وہ اپنی رائے بدل دیتا ہے اور یقین کرنے لگتا ہے کہ ہر انسان کے لیے ایک دین کا ہونا ضروری ہے اگر چہ انسان اس

(۱) یہ برطانوی مورخ آرنولڈ ٹائن بی ہیں جو ابھی بقید حیات ہیں۔

(۲) کتاب التجارب لارنولڈ توئنبی بحوالہ سوڈانی اخبار "الایام" شمارہ ۶۱۳، عربی ترجمہ: عبد اللہ رجب۔

کا انکار کرے، اس لیے کہ روحانی پہلو بے کار رہنے کو ناپسند کرتا ہے جیسا کہ مادی پہلو بے کار نہیں رہ سکتا ہے اور آسمانی ادیان خواہ جو بھی ہوں انسان کے لیے انسانی رسمی ادیان سے بہتر ہیں۔

یہ متبادل ادیان زیادہ ہیں، انسان دین کی طرف دوبارہ ضرور لوٹے گا، خواہ اس کی جو قیمت بھی اس کو ادا کرنی پڑے، اس لیے کہ یہ اس کے وجود وبقاء کے لیے ضروری ہے۔

مشرق کی طرف سے اخبارات کے ذریعہ ہمیں معلوم ہوا ہے کہ جاپان نے یونیورسٹیوں کے اساتذہ اور مذہبی رہنماؤں کی ایک کمیٹی تشکیل دی تا کہ وہ اس بڑی کامیابی کی حفاظت کا طریقہ تلاش کریں جو اس نے دوسری عالمگیری جنگ میں اپنی مکمل شکست کے بعد حاصل کی ہے۔

اس کمیٹی نے ایک رپورٹ تیار کی، اس میں ہے کہ پہلا خطرہ جس کا سامنا ملک کو ہے، وہ نئی نسل کا انحراف ہے اور کسی دفتر یا کسی کارخانہ میں ملازمت حاصل کرنے کے لیے صرف یونیورسیٹی کی ڈگری کافی نہیں ہورہی ہے، لہذا ضروری ہوگا کہ دین کی تعلیمات کے ذریعہ نوکری کے متلاشی شخص کے ایمان کو مضبوط بنایا جائے۔

اسی لیے ان تمام نوجوانوں کے لیے جو اپنی تعلیم مکمل کرلیں ضروری ہے کہ کمپنیوں اور کارخانوں میں ملازمت حاصل کرنے سے قبل دینی عبادت گاہوں میں مسلسل چند ہفتوں کے لیے داخلہ لیں، یہ صرف مزدور تک محدود نہیں سمجھا جائے گا، اوپر کی سطح کے عہدہ داران بھی اس میں داخل ہوں گے (۱)۔

یہ جاپان کے یونیورسٹیوں کے اساتذہ اور مذہبی رہنماؤں کی رائے ہے، جب دنیا نے یہ سمجھا کہ وہ مادی ترقی کے اس درجہ پر پہنچ چکی ہے جہاں پہلے کوئی نہیں پہنچ سکا تو اب اس نے اس مادی ترقی کو بچانے کی تلاش شروع کردی اور مذہب کے علاوہ اس کو کچھ نہ مل سکا، اگر چہ وہ بت پرستی کا مذہب ہو یا اس کے مشابہ ہو، لہذا ہمارے لیے بھی مناسب ہے کہ ہم اپنے اسلامی دین کی طرف لوٹ آئیں اور اس سے دور ہوکر ایسے سایہ میں داخل ہونے سے قبل جو نہ ہمیشہ رہنے والا ہے، نہ گرمی سے بچانے والا ہے۔ اس کے زیر سایہ آجائیں۔

جب ایمان باللہ کے معنی میں دین انسان کی موجودہ زندگی کے لیے ضروری ہے، جیسا کہ گذرا، تو وہ اس کی آئندہ زندگی کے لیے بھی ضروری ہے، اس لیے کہ آخرت میں جس عمل پر ثواب دیا جائے گا، اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد ایمان باللہ پر ہو ورنہ وہ بکھرا ہوا غبار ہوگا جس کا کوئی اعتبار اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہ ہوگا جیسا کہ بہت سی آیات میں تفصیل کے ساتھ اس کا ذکر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) دیکھئے مصری اخبار "الیوم" شمارہ ۱۲۹۵۵، سال ۲۵، ۳۰، ۸، ۱۹۶۹ء۔

"والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاء ه لم يجده شيئاً ووجدالله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب"(۱)۔

(اور جولوگ کافر ہیں ان کے اعمال مثل سراب کے ہیں چٹیل میدان میں کہ پیاسا اس کو پانی خیال کرتا ہے، یہاں تک کہ جب اس کے پاس آیا تو اسے کچھ بھی نہ پایا اور اس کے پاس (قضاء) الٰہی کو پایا، سو اللہ نے اس کا حساب پورا چکا دیا، اور اللہ بہت ہی جلد حساب کر دیتا ہے)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً"(۲)۔

(اور ہم ان کے کاموں کی طرف متوجہ ہوں گے، جو یہ کر چکے ہیں، سو ان کو ایسا کر دیں گے جیسے پریشان غبار)۔

"مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لايقدرون مما كسبوا على شيء ذلک هو الضلال البعيد"(۳)۔

(جولوگ اپنے پروردگار کے ساتھ کفر کرتے رہتے ہیں، ان کے اعمال کی حالت یہ ہے کہ جیسے راکھ، جیسے تیز آندھی کے دن ہوا تیزی سے اڑا لے جائے، انہیں کچھ بھی حاصل نہ ہوگا جو کچھ انہوں نے کیا دھرا تھا (اس سے) بڑے دور دراز کی گمراہی یہی تو ہے)۔

لہٰذا آخرت میں جس عمل پر ثواب کی امید ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد ایمان باللہ پر ہو، اور اسی پر قائم ہو، ورنہ وہ اللہ تعالی کے نزدیک معتبر نہ ہوگا، خواہ وہ خیر کے اعمال سے کتنا ہی قریب اور ظاہر ہو(۴)۔

سوم: دین مشروع احکام کے معنی میں جماعت وافراد کے لئے مصلحت سمجھا جاتا ہے اور ان کے لیے ان کا ضروری مصلحت ہونا ظاہر وواضح ہے، اس لیے کہ اگر لوگوں کو اپنے مصالح کے حاصل کرنے اور نقصانات کے دفع کرنے میں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو ہر آدمی اپنی رائے کو ترجیح دے گا اور اپنی خواہش کی اتباع کرے گا

(۱) سورۂ نور/۳۹۔

(۲) سورۂ فرقان/۲۳۔

(۳) سورۂ ابراہیم/۱۸۔

(۴) تفسیر الفخر الرازی ۳۵/۳۔

حالانکہ معلوم ہے کہ میلانات میں تضاد اور خواہشات میں اختلاف ہوتا ہے، ساتھ ہی ساتھ وہ اجتماع کے بغیر تنہا تنہا زندگی نہیں گذار سکتے ہیں۔

جب دو یا اس سے زیادہ آدمی جمع ہوں گے تو لامحالہ ان کے درمیان کسی کام کا حکم دینا اور کسی کام سے روکنا پایا جائے گا، چنانچہ امر و نہی انسان کے وجود کے لوازمات میں سے ہے اور جب کسی حکم دینے والے اور کرنے والے کی اطاعت ضروری ہے تو انسان کا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت میں داخل ہونا ایک دوسرے پر ظلم نہ ہونے کی بہتر ضمانت ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو صرف اسی لیے مبعوث کیا ہے اور ان کے ساتھ کتابیں بھی صرف اس لیے نازل کی ہیں کہ مخلوق پر رحم کرے اور لوگوں کے درمیان مکمل عدل کو قائم کرے، اسی لئے اس نے محمد رسول اللہ ﷺ کو آخری رسول بنا کر بھیجا اور قرآن کو آخری کتاب بنا کر نازل کیا جو لوگوں کو ہدایت عطا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے احکام کی اتباع کرنے والوں کو بہترین امت قرار دیا جو لوگوں کے فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہے، بھلائی کا حکم دیتی اور برائیوں سے روکتی ہے (۱)۔

چنانچہ دین احکام مشروع کے معنی میں جماعت کی زندگی کے لیے ضروری ہے، لہٰذا کسی ایسی آسمانی شریعت کا ہونا ضروری ہوگا جس میں لوگوں کے درمیان عدالت ومساوات پوری طرح موجود ہو، چنانچہ وہ اس کے سخت ضرورت مند ہیں۔

اسی وجہ سے ابن القیم نے کہا: لوگوں کو ہر چیز کی جتنی ضرورت وحاجت ہے ان سب سے زیادہ وہ شریعت کے محتاج ہیں، علم طب کی حاجت کو شریعت کی حاجت سے کوئی نسبت ہی نہیں ہے، اس لیے کہ اکثر لوگ طب کے بغیر زندہ رہتے ہیں (۲)۔

پہلے یہ بحث گذر چکی ہے کہ عقل محدود وقاصر ہے، وہ تنہا مصالح کا ادراک نہیں کر سکتی اور تشریع مصالح ضروریۃ، حاجیۃ اور تحسینیۃ کے بغیر قائم نہیں ہو سکتی۔

خلاصہ قول یہ ہے کہ دین بمعنی وحی حق اور خیر کی طرف عقلوں کی ہدایت کے لیے ضروری ہے اور دین بمعنی ایمان باللہ انسان کی انفرادی زندگی کے لیے ضروری ہے تاکہ نفس مطمئن اور ثابت قدم رہے، جزع فزع، اضطراب اور بے چینی سے دور رہے، چہ جائے کہ وہ اعصابی گراوٹ کا شکار ہو یا خودکشی کے ذریعہ زندگی سے

---

(۱) ملاحظہ ہو: الحسبۃ فی الإسلام لابن تیمیۃ/ ۸٦، و ۴-۵، تاریخ التشریع للشیخ السائس والسبکی والبربری/ ۸-۱۰۔

(۲) مفتاح السعادۃ ۲/۲۔

چھٹکارا چاہے اور جماعت کی زندگی کے لئے اس لیے ضروری ہے کہ وہ نہایت اہتمام سے شریعت کی نفاذ کا ضامن ہے اور ان تمام بیماریوں کو ختم کر دیتا ہے جو معاشرہ کے تعلقات کو برباد کرتی ہیں۔

دین بمعنی احکام شرعیہ لوگوں کے درمیان عدل ومساوات کے قواعد کی حفاظت اور ان کو خواہشات وشہوات میں پھسلنے کی جگہوں سے بچانے کے لیے ضروری ہے اور یہ آخرت میں ہمیشہ رہنے والی ان نعمتوں کے علاوہ ہے جو مسلمانوں کے لیے تیار کی گئی ہیں، چنانچہ صرف دنیا کے مصالح ہی افراد وجماعت کی زندگی میں دین کے ضروری ہونے کے لیے کافی ہیں، اگر آج دنیا علم کی وجہ سے دھوکہ میں ہے تو کل یا کل کے بعد دین کی طرف ضرور لوٹ کر آئے گی، خواہ حالات کچھ بھی ہوں، اس لیے کہ عنقریب وہ دین کے سایہ کے علاوہ کوئی پناہ کی جگہ اور اسلام کے علاوہ کوئی نجات دہندہ نہ پائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے دین حق میں ہر وہ چیز موجود ہے، جو پیاسے کو سیراب کر سکے، جب دین انسان کی زندگی کے لیے ضروری ہے خواہ تنہا ہو یا جماعت کے ساتھ ہو تو اس کی حفاظت کرنا بھی ضروری ہوگا، اس لیے کہ یہ نوع انسانی کی حیات کے لیے ضروری مصلحت ہے، اس کی حفاظت کے طریقے یا تو وجود کے پہلو سے ہوں گے یا عدم کے پہلو سے ہوں گے۔ اس لیے ہم ہر پہلو پر مستقل طور پر بحث کریں گے۔

مبحث سوم: وجود کے پہلو سے دین کی مصلحت کی حفاظت کرنا:

دین کا معنی اور اس کا بیان کہ اس کی مصلحت تمام مصالح سے بڑھ کر ہے، گذر چکا، اس لیے کہ وہ دنیا وآخرت میں جماعت اور افراد کی حیات کے لیے ضروری ہے۔ اس مبحث میں ہم وجود کے پہلو سے اس مصلحت کی حفاظت کا طریقہ بیان کرنے کی کوشش کریں گے، یعنی وہ ابتداء میں کیسے حاصل کی جائے گی اور کیسے اس کو ہمیشہ برقرار رکھا جائے گا، رکاوٹوں کو دور کر کے عدم کے پہلو سے اس مصلحت کی حفاظت کا طریقہ آئندہ چوتھے مبحث میں بیان کیا جائے گا۔

دین کی مصلحت الگ الگ ہے۔ اس میں سے بعض باقی مصالح کے تعلق سے ضرورت واصل کے درجہ میں ہیں، یہ ایک بڑی حقیقت کے وجود کا اعتراف اور اس کی تصدیق ہے جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان لانا ہے۔

ان میں سے بعض حاجت کے درجہ میں ہیں، یہ لازم اوامر کی بنا پر عبادت کرنا اور عمل کرنا ہے، یہ ایمان کے توابع کے درجہ میں ہیں جو اس کے مقصود کو مکمل کرنے والے ہیں جیسے نماز، زکاۃ، روزہ اور حج۔

ان میں سے بعض تزئین وتحسین کے درجہ میں ہیں، یہ نفل عبادات اور وہ تمام اعمال ہیں جن کی بنیاد غیر لازم اوامر پر ہے، یہ دوسرے درجہ سے متصل ہوتا ہے، اس کی تکمیل کرتا ہے جیسے نفل نماز، صدقات، نفل روزے اور نفل حج (۱) ان درجات میں سے ہر درجہ کے بھی مختلف درجات ہیں، ان میں سے نیچے والا اوپر والے کی تکمیل کرتا ہے اور ان سب کی اصل جس پر یہ قائم ہیں اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان لانا ہے۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

۱- اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان لانا:

اس کا حکم تمام مکلفین کو دیا گیا ہے، یہی وہ اصل ہے جس پر اگر کسی عمل کی بنیاد نہ ہو تو صحیح نہ ہوگا اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک معتبر ہوگا، یہ وہ بنیاد ہے جس کے بغیر کوئی عمارت قائم نہیں رہ سکتی۔ اس پر گفتگو گذر چکی ہے۔ قرآن کریم میں اس بڑی حقیقت کی تلاش میں عقول کی رہنمائی کے لیے بہت سے طریقے بیان کئے گئے ہیں، ان طریقوں سے سلیم العقل وسلیم الفطرت انسان اس سچے ایمان تک رسائی حاصل کرتے ہیں جو حجت وبرہان پر قائم ہوتا ہے۔

چنانچہ دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنا دنیا وآخرت کے احکام کے لیے اصل قرار دیئے جاتے ہیں، لیکن صرف زبان سے اقرار کرنا محض دنیا کے احکام کے علاوہ میں معتبر نہ ہوگا، دل سے تصدیق کرنا، ایجاب یا سلب کے اعتبار سے اکراہ سے متاثر نہیں ہوگا اور اکراہ وغیرہ کسی بھی عذر سے ایمان کو ساقط کرنا جائز نہ ہوگا، اس کو بدلنا ہر حال میں کفر کا سبب ہوگا (۲)۔

ایمان باللہ تک رسائی کیسے ہوگی؟

اللہ تعالیٰ نے دو طریقے مقرر کئے ہیں، جن کے ذریعہ انسان وجود کے حقائق کی معرفت تک رسائی حاصل کرسکتا ہے: اول عقل ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر پیدا کیا ہے اور اس کو بڑھنے والی قوت بنایا ہے، اس کے ذریعہ وہ عالم محسوس کے حقائق کا ادراک کرتا ہے، اگرچہ خود اس عالم کے بارے میں بھی اس کا ادراک ناقص اور نامکمل ہے، یہ آہستہ آہستہ اوقات اور زمانوں کے دوران ترقی کرتا رہتا ہے۔ عنقریب ہم عقل کی حفاظت کی

---

(۱) قواعد الاحکام ۱/۲۹۔

(۲) اصول السرخسی ۲/۲۹۰۔

فصل میں اس پر تفصیل کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

دوسرا طریقہ: اللہ تعالی نے اس کو عالم شہادت سے ماوراء اور عالم غیب کے حقائق کے ادارک کے لیے مقرر کیا ہے جن کا ادراک صرف عقل نہیں کرسکتی ہے، یہ اس لیے کہ انسان کو اس کائنات کے ماوراء سے ناواقف وغافل نہ چھوڑا جائے، نیز اس لیے کہ اس کے علاوہ بھی کچھ ذمہ داریاں ہیں جن کا تحمل انسان بالغ ہونے اور اس پر حجت قائم ہونے کے بعد کرتا ہے، اس طریقہ سے عالم غیب تک انسان کی رسائی ہوتی ہے اور حقائق کبری کا انکشاف ہوتا ہے، ان میں سب سے اہم حقیقت الٰہیہ ہے اور یہی طریقہ انبیاء ورسولوں کی طرف وحی کا طریقہ ہے(۱)۔

جب عقل معرفت کا ایک طریقہ ہے اور وہ تنہا عالم شہادت کا احاطہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے تو ضروری ہے کہ عالم شہادت سے ماوراء حقائق کی معرفت کے لیے اور اس کائنات میں غور وفکر کر کے اس کے خالق تک منتقل ہونے کی کیفیت کی طرف عقل کی رہنمائی کے لیے وحی کے طریقہ پر اعتماد کیا جائے، ہم بعض قرآنی آیات پیش کرتے ہیں جو انسان کی رہنمائی کرتی ہیں اور عقول کو غور وفکر سے قریب کرتی ہیں، خواہ یہ خود انسان کی راہ سے ہو یا کائنات کے باقی دوسرے اجزاء کی راہ سے۔

اعتقاد میں حق کی طرف انسان کی رہنمائی کرنے میں قرآن کا طریقہ:

قرآن نے انسان کو اللہ تعالی اور اخروی زندگی پر ایمان لانے کی دعوت دی ہے جس میں اعمال کے نتائج اور حساب وجزاء ہوں گے، اللہ تعالی نے متعدد طریقوں سے اس کی طرف دعوت دی ہے:

یا تو اس کائنات کے اعتبار سے جس میں وہ زندگی گذار رہا ہے یا خود انسان کے اعتبار سے یا اس کائنات کے ساتھ انسان کے تعلق کے اعتبار سے، مقصد ان سب کا ایک ہی ہے اور وہ انسان کو حقیقت کبری کی معرفت، اس پر ایمان لانا اور اس کے توابع عبادت، اطاعت، حساب، ثواب اور عقاب تک پہنچانا ہے۔

جہاں تک کائنات کا تعلق ہے تو قرآن نے اس کو اس کے تمام پہلو، اجزاء، حرکات وسکنات کے ساتھ پیش کیا ہے، ان تمام چیزوں کو پیش کیا ہے جو زمین، سمندر، دریا، ہوا اور بارش میں ہیں، ان ستاروں کو پیش کیا ہے جو آسمان میں ہیں، اس کو بار بار پیش کر کے مانوس اور غیر مانوس کی طرف توجہ دلائی ہے، اس کو پیش کیا ہے جسے

---

(۱) العقیدہ والعبادۃ محمد المبارک عبد القادر۔

انسان دیکھتا ہے اور جس کو نہیں دیکھتا ہے، جس کو پیدا کیا ہے اور جس کو آئندہ پیدا کرے گا چنانچہ قرآن انسان کو کائنات کے تمام اطراف میں گھماتا ہے، اس نے کسی بھی بڑی چھوٹی چیز کو شمار کئے بغیر نہیں چھوڑا ہے، اس زمین سے ابتداء کی ہے جس کی پشت پر وہ زندگی گذارتا ہے اور جس پر پہاڑ اور دریا ہیں، جس کے درمیان نہریں اور باغات ہیں جہاں موسلادھار بارش ہوتی ہے اور اس میں جو کھیتیاں اور پودے اگتے ہیں، ان میں سے بعض آیات آپ کے سامنے پیش کی جاتی ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱-"والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون، وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين"(۱)۔

(اور زمین کو ہم نے پھیلا دیا اور اس میں بھاری پہاڑ ڈال دیئے اور اس میں ہر قسم کی چیز ایک معین مقدار سے اگائی اور ہم نے اس میں معاش کے سامان تمہارے لئے بھی بنائے اور ان کے لئے بھی جنہیں تم روزی نہیں دیتے)۔

۲-"الذي جعل لكم الأرض مهاداً وسلك لكم فيها سبلاً، وأنزل من السماء ماء فأخرجنابه أزواجاً من نبات شتى كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى"(۲)۔

(اور وہی ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنادیا اور تمہارے لئے اس میں راستے بنادیئے اور آسمان سے پانی اتارا، پھر ہم نے اس کے ذریعہ سے مختلف قسم کے طرح طرح کے نباتات پیدا کئے، کھاؤ اور اپنے مویشیوں کو چراؤ، بے شک اس (سارے نظام) میں دلیلیں موجود ہیں، اہل عقل کے لئے)۔

۳-"وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه، ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون"(۳)۔

(اور وہ وہی (اللہ) ہے جس نے سمندر کو مسخر کر رکھا ہے تا کہ تم اس میں سے تازہ گوشت کھاؤ اور تا کہ تم اس میں سے زیور نکالو، جسے تم پہنتے ہو، اور تو کشتیوں کو دیکھتا ہے کہ اس میں پانی چیرتی ہوئی چلی جاتی ہیں، تا کہ تم اللہ کے فضل سے تلاش کرتے رہو، اور تا کہ تم (اس کا) شکر ادا کرتے رہو)۔

---

(۱) سورہ حجر ۱۹-۲۰۔

(۲) سورہ طٰہٰ / ۵۳-۵۴۔

(۳) سورہ نحل / ۱۴۔

پھر قرآن ہم کو بحر و بر سے دوسرے مظاہر کی طرف لے جاتا ہے جن کا تعلق بحر و بر سے ہے۔ ارشاد ہے:

۱-"إن في خلق السمٰوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلک التي تجری في البحربما ينفع الناس وما أنزل الله من السمآء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السمآء والأرض لأيات لقوم يعقلون"(۱)۔

(یقیناً آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور رات اور دن کے ادل بدل میں اور جہازوں کے چلنے میں جو سمندر میں ان چیزوں کے ساتھ چلتے ہیں، جو لوگوں کو نفع پہنچاتی ہیں اور اس (پانی) میں جسے اللہ نے اتارا، پھر اس سے زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد جلا اٹھایا، اور اس میں ہر طرح کے حیوانات پھیلا دیئے اور ہواؤں کے بدلنے میں اور بادل میں (جو) آسمان اور زمین کے درمیان مقید ہے (ان سب میں) ان لوگوں کے لئے جو عقل رکھتے ہیں نشانیاں (موجود) ہیں)۔

اس آیت سے پہلے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وإلٰهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم"(۲)۔

(اور تمہارا خدا ایک خدا ہے، بجز اس کے کوئی خدا نہیں، بے انتہا رحم و کرم کرنے والا، بار بار رحم کرنے والا)۔

۲-"وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجری لمستقرلها ذلک تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتی عاد کالعرجون القديم، لاالشمس ينبغي لها أن تدرک القمر ولا اليل سابق النهار وکل في فلک يسبحون"(۳)۔

(اور ایک نشانی ان لوگوں کے لئے رات بھی ہے، ہم اس پر سے دن کو اتار لیتے ہیں، سو یکایک لوگ اندھیرے میں رہ جاتے ہیں اور ایک نشانی آفتاب بھی کہ اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے، یہ اندازہ ٹھہرایا ہوا ہے زبردست (اور) علم والے (خدا) کا اور (ایک نشانی) چاند بھی کہ ہم نے اس کے لئے منزلیں مقرر کی ہیں، یہاں تک کہ وہ ایسا رہ جاتا ہے جیسے کھجور کی پرانی ٹہنی، نہ آفتاب کی مجال ہے کہ چاند کو جا پکڑے اور نہ رات دن

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۱۶۴۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۶۳۔

(۳) سورہ یٰسین / ۳۷، اور اس کے بعد کی آیات۔

سے پہلے آسکتی ہے، اورسب ایک ایک دائرہ میں تیر رہے ہیں)۔

۳-"وسخر لکم اللیل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلک لاٰیات لقوم یعقلون"(۱)۔

(اوراسی نے تمہارے (فائدہ کے) لئے مسخر کیا ہے رات کواوردن کواورسورج کواور چاندکو، اورستارے بھی اس کے حکم سے مسخر (قدرت)ہیں، بے شک اس میں ان لوگوں کے لئے (بڑی)نشانیاں ہیں، جوعقل سے کام لیتے رہتے ہیں)۔

۴-"وألقی في الأرض رواسي أن تمید بکم وأنهاراً وسبلاً لعلکم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم یهتدون، أفمن یخلق کمن لا یخلق أفلا تذکرون"(۲)۔

(اور اس نے زمین میں پہاڑ کھود دیئے ہیں تا کہ وہ تم کو لے کر ڈگمگانے نہ لگے اور دریا اور راستے (بنا دیئے) تا کہ تم راہ پاتے رہو، اور علامتیں بھی (بنائیں)اورستاروں سے بھی (لوگ) راہ پاتے رہتے ہیں، اچھا تو کیا وہ جو پیدا کرتا ہے اسی جیسا ہوجائے گا جو پیدا نہیں کرسکتا، تو کیا تم اتنا بھی غور نہیں کرتے)۔

یہ بعض آیات ہیں جو انسان کی نظر کو ان کائناتی وقدرتی مظاہر کی طرف لے جاتی ہیں جنہوں نے اس کا احاطہ کر رکھا ہے اور انسانی عقل کو ان نظر آنے والے حقائق کے سامنے کھڑا کردیا ہے جو پوری سچائی اور وضاحت کے ساتھ اس کی شہادت دیتے ہیں کہ ان کے پیچھے کوئی حقیقت کبریٰ ہے، وہ اس کے بارے میں کہتا ہے: کیا جو پیدا کرتا ہے اس کی طرح ہوسکتا ہے جو پیدا نہیں کرتا، چنانچہ جس کی فطرت سلیم ہو، جس کی عقل مستقیم ہو اس پر واجب ہے کہ کہے: دونوں برابر نہیں ہوسکتے، ساری تعریف اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو سارے جہاں کا رب ہے، جس نے ہر چیز کو پیدا کیا پھر ہدایت دی، اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ ہمارے اور ہمارے آبا ؤاجداد کا رب ہے۔

جہاں تک خود انسان کا تعلق ہے تو قرآن نے اس کے بہت سے پہلوؤں کو پیش کیا ہے، اس کی تخلیق کی ابتداء، اس کی حیات کی بقاء اور اس کی انتہاء کو پیش کیا ہے، انسان کو ایسے متعین سوالات کے سامنے کھڑا کردیا ہے جن کا جواب دینے سے وہ اعراض نہیں کرسکتا ہے اور اس کا اعتراف کئے بغیر اس کا کوئی جواب نہیں ہوسکتا ہے کہ وہ کسی خالق کا خلق کردہ ہے۔

---

(۱) سورۂ نحل / ۱۲۔

(۲) سورۂ نحل / ۱۵، اور اس کے بعد کی آیات۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس سے خطاب کیا ہے اور اس کو ان حقائق کی طرف متوجہ کیا ہے جن کا تعلق اس کے وجود کی ابتداء اور اس دنیا میں اس کے باقی رہنے سے ہے اور اس کو اس حق سے قریب کیا ہے جس کے پاس باطل نہ اس کے آگے سے آسکتا ہے، نہ اس کے پیچھے سے، چنانچہ اس کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱-"**یا أیہا الإنسان ما غرک بربک الکریم الذي خلقک فسواک فعدلک في أي صورة ماشاء رکبک**" (۱)۔

(اے انسان تجھے (آخر) کس چیز نے اپنے پروردگار کریم سے متعلق بھول میں ڈال رکھا ہے، وہ (پروردگار) جس نے تجھے پیدا کیا، پھر تجھے درست کیا، پھر تجھے اعتدال پر بنایا، (اور) جس صورت میں بھی چاہا تجھے ترکیب دے دیا)۔

۲-"**فلینظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق یخرج من بین الصلب والترائب**" (۲)۔

(سو انسان کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے، وہ ایک اچھلتے پانی سے پیدا کیا گیا ہے، جو پشت اور پسلیوں کے درمیان سے نکلتا ہے)۔

۳-"**أیحسب الإنسان أن یترک سدی ألم یک نطفة من مني یمنی**" (۳)۔

(کیا انسان اس خیال میں ہے کہ اسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا یہ شخص (محض) ایک قطرہ منی نہ تھا جو ٹپکایا گیا تھا)۔

۴-"**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طین، ثم جعلناہ نطفة في قرار مکین، ثم خلقنا النطفة علقةً، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فکسونا العظام لحماً، ثم أنشأناہ خلقا آخر، فتبارک اللّٰہ أحسن الخالقین**" (۴)۔

(اور بالیقین ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا، پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک محفوظ مقام میں، پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنادیا، پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنادیا، پھر ہم نے بوٹی کو ہڈی

---

(۱) سورہ انفطار/۶، اور اس کے بعد کی آیات۔

(۲) سورہ طارق/۵ اور اس کے بعد کی آیات۔

(۳) سورہ قیامہ/۳۶-۳۷۔

(۴) سورہ مومنون/۱۲۔

بنادیا، پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھادیا، پھر ہم نے اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنادیا، کیسی شان والا ہے اللہ تمام صناعوں سے بڑھ کر)۔

یہ اور اس طرح کی دوسری آیات انسان کو ایسے متعین سوالات کے سامنے کھڑا کر دیتی ہیں جو اس کو نادان بننے اور اپنی تخلیق کو بھول جانے سے روکتے ہیں، اور وہ ان پر غور وفکر کرنے اور ان کا جواب تلاش کرنے سے اعراض نہیں کرسکتا ہے، چنانچہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اپنے وجود کی کیفیت اور اپنے پیدا کرنے والے کے بارے میں غور وفکر کرے، وہ ان مراحل کا انکار نہیں کرسکتا جن سے گذر کر عدم سے وجود میں آیا ہے اور انسان بنا ہے، جبکہ وہ پہلے گندے کم تر پانی کا نطفہ تھا، پھر علقہ پھر ہڈی بنا، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا گیا، پھر قابل ذکر شئ اور مغرور انسان بنا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

۵-"أفرأیتم ما تمنون أأنتم تخلقونہ أم نحن الخالقون" (۱)۔

(اچھا یہ تو بتاؤ کہ تم جو منی پہنچاتے ہو تو آدمی تم بناتے ہو یا (اس کے) بنانے والے ہم ہیں)۔

چنانچہ سلیم الفطرت انسان پر لازم ہے کہ وہ کہے کہ تو ہی اللہ ہے تیرے علاوہ کوئی معبود نہیں، تو ہی ہر چیز کا خالق ہے، ہر چیز پر قادر ہے، ہر چیز کو جانتا ہے، امور کی تدبیر کرتا ہے، سمجھ رکھنے والوں کے لیے نشانیوں کی تفصیل بیان کرتا ہے، ہر مادہ کے حمل کو جانتا ہے اور ہر چیز تیرے نزدیک ایک خاص مقدار میں ہے، کیا تیرے علاوہ ہم کسی کو رب بناسکتے ہیں، تو ہر چیز کا رب ہے اور ہمارا رب ہے، تو نے جو کچھ نازل کیا اس پر ہم ایمان لائے اور رسول کی اتباع کی لہذا ہم کو شہادت دینے والوں میں شمار کر۔

اس کائنات کے اجزاء مربوط ہیں، اس کی حرکات مرتب ہیں، انسان اس پر غور وفکر کر کے حق اور حقیقت کبری کی تلاش میں ایک حالت سے دوسری حالت اور ایک جز سے دوسرے جزء کی طرف منتقل ہوتا ہے جیسا کہ وہ رحم کی تاریکیوں میں اپنی پیدائش کی ابتداء میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

ہم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں اس منتقل ہونے کو دیکھتے ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وکذلک نری إبراھیم ملکوت السموات والأرض ولیکون من الموقنین" (۲)۔

(اور اسی طرح ابراہیم کو ہم نے دکھادی آسمانوں اور زمین کی حکومت، تاکہ وہ کامل یقین کرنے والوں میں

---

(۱) سورہ واقعہ / ۵۸-۵۹۔

(۲) سورہ انعام / ۷۵۔

سے ہو جائیں)۔

چنانچہ وہ ستارہ سے چاند کی طرف اور چاند سے سورج کی طرف منتقل ہوئے پھر آخر میں اپنا رخ اس ذات کی طرف پھیر لیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، شرک کو رد کر دیا اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت و رہنمائی سے راہ یافتہ ہو گئے۔

جب انسان وحی کی ہدایت کی راہ سے حقیقت کبریٰ تک پہنچ جاتا ہے جو اپنے خالق اور اس کائنات کے خالق کو پہچانتا ہے تو اس کا تعلق مضبوط ہو جاتا ہے، اس کے ذریعہ خالق پر اس کا بھروسہ بڑھ جاتا ہے، توحید، تعظیم اور اجلال کو اس کے لئے خاص کر دیتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ غیر اللہ کو چھوڑ کر خالص اس کا بندہ بن جاتا ہے۔

اس کائنات میں انسان کا مقام اور اس کے ساتھ اس کا تعلق:

جہاں تک اس کائنات کے ساتھ انسان کے تعلق کی بات ہے تو انسان اس کائنات کی ان مخلوقات میں سے ایک ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اس زمین میں بسایا ہے تا کہ انسان ان میں موجود بہت سی صفات میں ان کا شریک رہے اور کچھ مخصوص صفات میں ممتاز بھی رہے۔

چنانچہ انسان جمادات کے ساتھ شریک ہے، اس لیے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوا ہے، اپنے بڑھنے اور اپنے ترکیب کے مواد میں نباتات کے ساتھ شریک ہے، اپنی بہت سی صفات، طبائع، کھانے پینے اور توالد وتناسل میں مختلف جانوروں کے ساتھ شریک ہے۔

لیکن اس مشارکت کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس کو ممتاز بنایا ہے، اس کو مکرم بنایا ہے، اپنی بہت سی مخلوقات پر بہت سی صفات کے ذریعہ اس کو فضیلت دی ہے، سب سے بڑی صفت عقل ہے اور کسی کو اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوسکتا ہے کہ انسان اس کائنات کا ایک جزء شمار کیا جاتا ہے، لیکن اس کائنات کے اجزاء کے درمیان اس کا ایک خاص مقام ہے بلکہ وہ باقی اجزاء کا مرکز شمار کیا جاتا ہے اور تمام اجزاء اس کے منافع اور اس کے مصالح کے لیے مسخر ہیں، اس کے دو پہلو ہیں:

اول: پھل پانے، فائدہ اٹھانے اور اس کے منافع ومصالح کے لیے مسخر ہونے کے پہلو سے۔

دوم: کائنات اور اس میں موجود مظاہر پر غور وفکر کرنے اور ان سے عبرت حاصل کرنے کے پہلو سے۔

پہلا پہلو بقرآن کی بہت سی آیات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کائنات میں سے کسی چیز کا ذکر

جب بھی کرتا ہے تو اس میں موجود انسان کے منافع کی طرف ضرور اشارہ کرتا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

۱-"فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا" (۱)۔

(سو انسان ذرا دیکھے تو اپنے کھانے کی طرف، ہم نے خوب پانی برسایا)۔

۲- "متاعاً لكم ولأنعامكم" (۲) (تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے فائدہ کے لئے) چنانچہ نباتات اور پودے انسان اور اس کے چوپایوں کے لیے متاع ہیں، نیز ارشاد باری ہے:

۳-"والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع و منها تأكلون ...... "وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس" (۳)۔

(اور چوپائے بھی اسی نے بنائے، ان میں تمہارے لئے گرم لباس بھی ہے اور (اور بھی) فائدے ہیں، اور ان میں سے تم کھاتے بھی ہو اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق بھی ہے جبکہ (ان کو) شام کے وقت (گھر) لاتے ہو اور جبکہ (انہیں) صبح کے وقت (چرنے) چھوڑ دیتے ہو، اور وہ تمہارے بوجھ بھی ایسے شہر کو لے جاتے ہیں، جہاں تم بغیر نفس کی سخت مشقت کے پہنچ نہیں سکتے)۔

ان کے علاوہ آیات ہیں جن میں چوپایوں، گھوڑوں، گدھوں اور خچروں کے منافع کا ذکر ہے، نیز زمین، سمندر، دریا، ہوا، بادل، بارش، سورج، چاند، ستارے، رات اور دن کی تسخیر کا ذکر ہے۔ ان کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں ہیں جن کا ذکر قرآن نے تفصیل کے ساتھ کیا ہے، یہ انسان کو کائنات سے فائدہ اٹھانے اور اپنے منافع ومصالح کے لیے اس کو مسخر کرنے پر آمادہ کرتا ہے اور اس سے انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ اس کائنات میں اکرام وفضیلت والا وجود ہے، یہ اس کی نگاہ کو اس نعمت کی طرف پھیرتا ہے جس کو اس کے خالق نے اس کے ساتھ خاص کیا ہے، چنانچہ کبھی کبھی یہ ایمان باللہ کی طرف اس کی ہدایت کا سرچشمہ ہوجاتا ہے۔

دوسرا پہلو: یہ کائنات اور فطرت کے ساتھ اس کا تعلق ہے، چنانچہ وہ اس کو اپنے غور وفکر کا میدان اور موضوع بناتا ہے۔ کائنات کے تمام اجزاء اور حوادث کا ذکر قرآن میں ایسے الفاظ کے ساتھ آتا ہے جو حواس پر دلالت کرتے ہیں جیسے رویت، نظر، بصر اور سمع، نیز ایسے الفاظ کے ساتھ آتا ہے جو غور وفکر پر دلالت کرتے ہیں

---

(۱) سورہ عبس/ ۲۴-۲۵۔

(۲) سورہ عبس/ ۳۲۔

(۳) سورہ نحل/ ۵ اور اس کے بعد کی آیات۔

جیسے یعقلون، یعلمون، یتدبرون، یوقنون، یتفقهون، اوریتذکرون وغیرہ جن میں سے بہت سی آیات کو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ ان ہی میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہے:

۱-"أولم یروا أنا نسوق الماء إلی الأرض الجرز فنخرج به زرعاً"(۱)(کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ ہم خشک افتادہ زمین کی طرف پانی پہنچاتے رہتے ہیں، پھر اس کے ذریعہ سے کھیتی پیدا کردیتے ہیں)۔

۲-"فلینظر الإنسان إلی طعامه"(۲)(سو انسان ذرا دیکھے تو اپنے کھانے کی طرف)۔

۳-"أولم یتفکروا في أنفسهم"(۳)(کیا انہوں نے اپنے دلوں میں غور نہیں کیا)۔

۴-''إن في ذلک لآیة لقوم یتفکرون''(بے شک اس میں (بڑی) نشانی ہے، ان لوگوں کے لئے جو سوچتے رہتے ہیں)۔

۵-"إن في ذلک لآیات لقوم یعقلون''(۴)(بے شک ان (سب) میں ان لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں دلائل (موجود) ہیں)۔

ان کے علاوہ اس مقام پر بہت سی آیات ہیں، ان دونوں پہلوؤں سے قرآن انسان کو کائنات کے ساتھ مربوط کرتا ہے۔ آسمانوں وزمین کی بادشاہت میں اور انسان کی ذات میں تدبر اور غور وفکر کے ذریعہ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وفي الأرض ایات للموقنین، وفي أنفسکم أفلا تبصرون، وفي السماء رزقکم وما توعدون، فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنکم تنطقون"(۵)(اور زمین میں (بہت سی) نشانیاں ہیں، یقین لانے والوں کے لئے اور خود تمہاری ذات میں بھی، تو کیا تمہیں دکھائی نہیں دیتا، اور آسمان میں تمہارا رزق بھی ہے، اور وہ بھی جس کا تم سے وعدہ کیا جاتا ہے، سو قسم ہے آسمانوں اور زمین کے پروردگار کی کہ وہ برحق ہے (اسی طرح) جیسے کہ تم بات چیت کررہے ہو)۔

---

(۱) سورہ سجدہ/ ۲۷۔

(۲) سورہ عبس/ ۲۴۔

(۳) سورہ روم/ ۸۔

(۴) سورہ نحل/ ۱۱۔

(۵) سورہ ذاریات/ ۲۰-۲۳۔

انسان اللہ تعالیٰ کے وجود، اس کی وحدانیت اور جلال وکمال کی صفات کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر ایمان لاتا ہے، اس کا دل یقین و ایمان صادق کے ساتھ فروتنی اختیار کرتا ہے، اس کی زبان ان باتوں کو تسلیم کرتی ہے جو وحی کے ذریعہ آئی ہیں، امر یا نہی کے خطاب کے ذریعہ جس چیز کی طرف اس کو متوجہ کیا گیا ہے اس کے سامنے اس کے اعضاء و جوارح فروتنی اختیار کرتے ہیں، اسی وجہ سے وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارتا ہے، نہ اس کے علاوہ کسی کی عبادت کرتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایمان باللہ دین کی اصل ہے اور انسان مختلف دلائل سے وحی کے ذریعہ عقول کی رہنمائی کے راستہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کے ساتھ اس تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ قرآن اپنے دلائل اور رہنمائی میں چند طریقے اختیار کرتا ہے تاکہ ہر صاحب عقل اپنے مناسب حجت و برہان کو پالے، کائنات کے اجزاء میں سے ہر چھوٹے بڑے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور عقل کو اس پر متنبہ کرتا ہے، اس میں مختلف قسم کے دلائل پائے جاتے ہیں جن کو دلائل جدلیہ یا منطقیہ کہا جاتا ہے، قرآن انسان کو برابر ایک جزء سے دوسرے جزء کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی عقل کی پیشانی کو پکڑ کر حقیقت کبریٰ تک پہنچا دیتا ہے اور یہ اس اللہ پر ایمان ہے جو اس کائنات کا خالق ہے اور جس سے دین وجود میں آتا ہے، چنانچہ ایمان صادق سے دین وجود میں آتا ہے۔

دین کی سب سے افضل مصلحت وہ ہے جو اپنی ذات میں عظیم ہو سب سے بڑے مفاسد کو دور کرنے والی اور سب سے راجح مصلحت کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہو، نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا: کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''ایمان باللہ''، یہاں ایمان کو اعمال میں سب سے افضل قرار دیا، اس لیے کہ وہ سب سے احسن مصلحت کو حاصل کرنے اور سب سے بڑے مفسدہ کو دور کرنے کا ذریعہ ہے، اور ساتھ ہی ساتھ اپنی ذات میں عظیم ہے اور اس کا متعلق بھی عظیم ہے، دین کے مصالح دو قسم کے ہیں:

اول: عاجلۃ، یہ اسلام کے احکام کو جاری کرنا، جان، مال، عورتوں اور بچوں کی حفاظت کرنا ہے۔

دوم: آجلہ، یہ ہمیشہ کے لیے جنت میں رہنا اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی ہے (۱)۔

دوسرا درجہ عبادات الزامیہ:

دل میں ایمان کے مستحکم ہوجانے کے بعد دوسرا مرتبہ آتا ہے اور وہ عبادت کا مرحلہ ہے، عبادت انتہائی

(۱) قواعد الاحکام ۱/ ۵۴، جامع العلوم والحکم ص ۔۔ اور اس کے بعد کے صفحات۔

خضوع وتذلل کے ساتھ اطاعت کرنا ہے، یہ دین کے قیام، اس کے کمال اور اس کی حفاظت کے لیے انتہائی ضروری اور بنیادی جزء شمار کی جاتی ہے، اس لیے کہ دین انسان کے ظاہر و باطن کو محیط ہوتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے وجود کا اقرار اور تصدیق کرنے سے حاصل ہوتا ہے جو انسان اور کائنات کا خالق ہے، یہ باطنی فرقتی ہے اور عبادت ظاہری فرقتی ہے جو اس اقرار واعتراف کے بعد ہوتی ہے، یہ علامت ہے جس سے دل میں اس کا موجود ہونا معلوم ہوتا ہے، یہ ظاہری فرقتی عقیدہ کو محض فکر کے دائرہ سے نکال کر دل کے دائرہ میں پہنچا دیتی ہے جو محسوس کرتا ہے، اور سمجھتا ہے، چنانچہ عقیدہ ایک ایسی قوت دافعہ میں تبدیل ہو جاتا ہے جس میں حرارت وروشنی ہوتی ہے۔

ان دو آدمیوں میں بہت فرق ہے: ایک وہ جو عقلی طور پر اللہ تعالیٰ کے وجود کو جانتا ہے اور فکری طور پر اس سے مطمئن ہے، دوسرا وہ جو محسوس کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا نگراں ہے اور اس پر نگہبان ہے، اس کے ظاہر وباطن کو جانتا ہے اور دل سے اس کا سامنا کرنے اور حساب کے یقین ہونے کا تصور رکھتا ہے، چنانچہ عبادت ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جو انسان کو پہلی حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرتا ہے اور وہ احساس وشعور کی حالت ہے۔ یہ عبادت ہی عقیدہ کی چنگاری کو روشن کرتی ہے، اس کو غذا پہنچاتی ہے، اس سے غذا حاصل کرتی ہے، اس کو زندہ رکھتی ہے اور اس سے زندگی پاتی ہے (۱)۔

ہمیں یہ ساری باتیں قرآن میں رسول اللہ ﷺ کے حالات اور ان کے پیغامات کی اصل کے استقراء سے معلوم ہوتی ہیں، اگر ہم اس میں تلاش کریں تو معلوم ہوگا کہ ایمان وتوحید کا مرحلہ ہمیشہ عبادت کے مرحلہ سے پہلے ہوتا ہے، بالفاظ دیگر ایمان وتوحید کا حکم عبادت ظاہری کے حکم پر مقدم ہے۔ ہم اس کی مثالیں بیان کررہے ہیں، چنانچہ موسیٰ علیہ السلام کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ان کو رسول منتخب کرتے وقت فرمایا:

۱-"وأنا اخترتک فاستمع لما یوحی، إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني، وأقم الصلاة لذکري"(۲)۔

(اور میں نے تمہیں منتخب کرلیا ہے، سوسنو جو کچھ وحی کیا جارہا ہے، بے شک میں ہی اللہ ہوں، کوئی معبود نہیں میرے سوا، میری ہی عبادت کیا کرو، اور میری ہی یاد کی نماز پڑھا کرو)۔

یہاں توحید کے قضیہ کو عبادت پر مقدم کیا گیا ہے، وہ اس لیے کہ توحید اصل وبنیاد ہے جس کے بغیر کوئی

(۱) دیکھئے: القرطبی ۱/ ۳۴۵، تفسیر المنار ۱/ ۵۷، العقیدۃ والعبادۃ لمحمد المبارک عبد القادر ص ۱۹۰۔
(۲) سورۂ طٰہٰ / ۱۳-۱۴۔

عبادت ہو ہی نہیں سکتی ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۲-"وأن اللّٰه ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم" (۱)۔

(اور بے شک اللہ میرا بھی پروردگار ہے اور تمہارا بھی پروردگار ہے، سو اسی کی عبادت کرو، یہی (دین کا) سیدھا راستہ ہے)۔

یہاں بھی اقرار کو عبادت پر مقدم کیا گیا ہے۔ محمد رسول اللہ ﷺ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۳-"لاتجعل مع اللّٰه إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً ، وقضیٰ ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً" (۲)۔

(اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ بنا، ورنہ تو بیٹھ رہے گا، بدحال بے یار ومددگار ہو کر، اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا، اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

یہ آیت دلالت میں بہت واضح ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی دوسرے کو معبود نہ بنانا عین توحید ہے، یہاں اللہ تعالیٰ کے قضاء سے مراد حکم دینا ہے(۳)۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ عبادت میں اس کو دوسرے کے ساتھ شریک نہ کیا جائے، اس لیے کہ وہ تمام شرکاء سے بے نیاز ہے۔

ایمان وعبادت کے درمیان یہ ترتیب بالکل عقل کے مطابق ہے، اس لیے کہ عبادت خضوع کی ایک قسم ہے جو انتہا کو پہنچی ہوتی ہے، یہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب دل معبود کی عظمت کو محسوس کرتا ہے، اسے اس کے قرب کا استحضار ہوتا ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اس کے سامنے ہے، گویا وہ اس کو دیکھ رہا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ پہلے معبود کی معرفت ہو پھر وہ مرحلہ کی طرف منتقل ہو جس میں اس کا دل ایمان کے نور سے پر ہو جائے اور جو کچھ دل میں ہو اللہ تعالیٰ کی بڑائی اور اس کے جلال میں جوارح واعضاء اس پر لبیک کہیں (۴)۔

---

(۱) سورہ مریم/۳۶۔

(۲) سورہ اسراء/۲۲-۲۳۔

(۳) قرطبی/۸/۲۳۸۔

(۴) جامع العلوم والحکم/۱۳، تفسیر المنار/۱/۵۸۔

ہر اس دین میں جو اللہ تعالی کے پاس سے آیا ہے، عبادت توحید کے تابع ہوتی ہے، اس کے باوجود وہ ایمان باللہ کو مکمل کرتی ہے اور اس کے اصول تمام انبیاء ورسولوں کے درمیان مشترک ہیں جیسا کہ وہ توحید میں مشترک ہیں، اس لیے کہ توحید باللہ اور اس کی عبادت الگ الگ نہیں ہوسکتی ہیں، اگر چہ عبادت کی ادائیگی کی کیفیت کے اعتبار سے اس میں تغیر ہوتا ہے جو ظاہری شعائر میں شمار کی جاتی ہے۔

توحید اور عبادت کے اصول میں تمام انبیاء اور رسولوں کے اشتراک کی تائید اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليک وما وصينا به إبراهيم و موسىٰ وعيسىٰ أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" (۱)۔

(اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا، جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم اور موسی اور عیسی کو بھی حکم دیا تھا، یعنی یہ کہ اس دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا)۔

اس لیے کہ ان کو دین کے قائم کرنے کی وصیت کرنا اور اس میں فرقہ بندی سے منع کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس دین کو قائم کرنے کی وصیت کی جارہی ہے وہ ایک ہے، اس لیے کہ اگر وہ ایک نہ ہوتا تو فرقہ بندی سے منع کرنا صحیح نہ ہوتا اور چونکہ ہم پہلے اور بعد کی شریعتوں کے درمیان فروع میں اختلاف اور فرقہ پاتے ہیں، اس لیے دین سے مراد وہ اصول ہیں جو زمان ومکان کے حالات کے تابع نہیں ہوتے ہیں قرطبی میں ہے: مطلب یہ ہے کہ اے محمد! ہم نے آپ کو اور نوح کو ایک دین کی ہدایت کی، یعنی ان اصولوں میں جن میں شریعت مختلف نہیں ہوتی ہے اور وہ توحید، نماز، زکاۃ، روزہ، حج، نیک اعمال کے ذریعہ اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا، امانت کو ادا کرنا، صلہ رحمی کرنا، کفر، قتل، زنا اور مخلوق سے ہر طرح کی ایذاءرسانی کو حرام قرار دینا وغیرہ ہے..... یہ سب ایک دین اور ایک ملت کی حیثیت سے مشروع ہیں، انبیاء ان امور کی دعوت میں اپنی کثرت تعداد کے باوجود مختلف نہیں ہوئے (۲)۔

عبادت کے چاروں اصول ایمان کے بعد دوسرے درجہ میں آتے ہیں اور ایمان ان سے مستغنی نہیں ہوتا ہے، اس طرح ایمان کے وجود کے بغیر ان کی کوئی حقیقت نہیں پائی جاسکتی ہے ورنہ وہ اڑنے والے غبار کی

---

(۱) سورۂ شوریٰ ر ۱۳۔

(۲) القرطبی ۱۶ر ۱۱۔

طرح ہوں گی جس کو آندھی کے دن میں ہوائیں اڑاتی پھرتی ہیں۔

عبادت ہی انسان کو اس کائنات میں اس کا حقیقی مقام یاد دلاتی ہے، اس لیے کہ وہ فطری طور پر جلد حاصل ہونے والی لذتوں اور قریب کے منافع کی طرف متوجہ ہوتا ہے لیکن اس کے ماوراء میں وہ تذکیر وتنبہ کا محتاج ہوتا ہے اور جیسے جیسے اس کی سمجھ مکمل ہوگی وہ زائل ہوجانے والے قریب کے اور ہمیشہ رہنے والے دور کے منافع کے درمیان فرق محسوس کرے گا اور آنے والے بعید کے بارے میں اس کی سمجھ قوی ہوگی اور جب جب ایسا ہوگا وہ حیوانیت سے دور اور اس کے مقام سے بلند ہوگا اور روح وعقل کے اعتبار سے ترقی یافتہ ہوگا (۱)۔

جو انسان اس بڑی کائنات میں اپنے مقام کو سمجھ لے گا وہ اعلیٰ درجہ کا انسان ہوگا، وہ ان سب میں سب سے زیادہ دور بیں اور حقیقت کو سب سے زیادہ سمجھنے والا اور وجود کے دائرہ کا سب سے زیادہ احاطہ کرنے والا ہوگا۔

عبادت انسان کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مربوط کرتی ہے اور اس کو ایسا بنادیتی ہے کہ وہ دوسرے تمام تعلقات یعنی ذاتی قریبی لذات اور ان جذبات سے اوپر اٹھ جاتا ہے جو اس کو بیوی بچے، قبیلہ، بنی نوع انسان اور دنیا و مافیہا سے مربوط کرتے ہیں۔

چنانچہ وہ ان دائروں سے اور ان تعلقات سے اوپر چلا جاتا ہے یہاں تک کہ آخری چکر میں اس اعلیٰ رابطہ تک پہنچ جاتا ہے جو ان تمام روابط کا احاطہ کرنے والا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس کا رابطہ جو خالق، حکم دینے والا اور تقدیر بنانے والا ہے، یہ کمال انسانی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک انسان کا سب سے عظیم مقام ہے، جو اس درجہ پر پہنچ جائے گا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سب سے عمدہ نام کا یعنی عبداللہ کہے جانے کا مستحق ہوجائے گا (۲)۔

انسان کا رابطہ اپنے خالق کے ساتھ تمام رابطوں میں سب سے اعلیٰ اور سب پر مقدم ہے، اس کے برابر کوئی دوسرا رابطہ نہیں ہوسکتا ہے، یہ دوسرے روابط کا اعتراف کرنے سے مانع نہیں ہے لیکن ہونا یہ چاہئے کہ وہ تمام روابط وتعلقات اپنے خالق کے ساتھ اس کے رابطہ سے کم درجہ کے ہوں، اس معنی کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

"قل إن كان اٰباؤكم و أبناؤكم و إخوانكم و أزواجكم وعشيرتكم و أموال اقترفتموها

---

(۱) العقیدۃ والعبادۃ ص ۱۹۱۔

(۲) القرطبی ۱۰/ ۱۰۵، ۱/ ۲/ ۲۳، العقیدۃ والعبادۃ/ ۱۹۱۔

وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله، وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لايهدى القوم الفاسقين"(۱)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ اگر تمہارے باپ اور تمہارے لڑکے اور تمہارے بھائی اور تمہاری بیویاں اور تمہارے کنبے اور وہ مال جو تم نے کمائے ہیں اور وہ تجارت جس کے بگڑ جانے سے تم ڈر رہے ہو اور وہ گھر جنہیں تم پسند کرتے ہو (یہ سب) تم کو اللہ اور اس کے رسول سے اور اس کی راہ میں جہاد کرنے سے زیادہ عزیز ہوں تو منتظر رہو، یہاں تک کہ اللہ اپنا حکم بھیج دے، اور اللہ نافرمان لوگوں کو مقصود تک نہیں پہنچاتا)۔

چنانچہ جو انسان اپنے آس پاس کے کھانے پینے اور لذت کے علاوہ کچھ نہیں دیکھتا ہے وہ اس جانور کی طرح ہے جو اپنے وجود میں اپنا مقام نہ سمجھ کر صرف اپنے سامنے کے چارہ اور پانی کو دیکھتا ہے، اس قسم کے لوگ جانور کے درجہ میں ہیں۔

اس سے اونچے مقام والا وہ شخص ہے جو اپنے خاندان واہل وعیال کے تعلق سے اپنا مقام جانتا ہے، پھر وہ شخص ہے جو اپنی قوم، اپنے ہم وطن اور دوسرے لوگوں کے تعلق سے اپنا مقام پہچانتا ہے یہاں تک کہ ترقی کرکے اس انسان تک پہنچ جاتا ہے جو پوری کائنات اور کائنات کے خالق کے تعلق سے اپنا مقام جانتا وسمجھتا ہے، اس زمانہ کے حدود سے بھی واقف ہوتا ہے جس میں وہ زندگی گذار رہا ہے اور اس کے بعد آنے والی ہمیشہ کی زندگی سے بھی واقف ہوتا ہے۔

انسان اس درجہ تک ایمان وطاعت دونوں کے بغیر نہیں پہنچ سکتا ہے۔ پہلے ہم گفتگو کر چکے ہیں کہ ایمان ایک اصل کی طرح ہے جس پر طاعات قائم رہتی ہیں اور دنیا وآخرت کی زندگی میں انسان کو اس کی ضرورت ہے، آئندہ سطور میں ہم عبادت کے چار اصولوں کی طرف اشارہ کریں گے، اس سے ہماری مراد نماز، زکاۃ، روزہ اور حج ہیں، ہماری گفتگو مختصر ہوگی۔

۱-اصل اول نماز: نماز ایسی عبادت ہے کہ انبیاء کی شریعتوں میں سے کوئی شریعت اس سے خالی نہیں رہی ہے، یہ دل میں ایمان کے نور کو قوی کرتی ہے، اس کو برائیوں کی گندگی اور ڈھیر سے بچاتی ہے، شریعت میں مطلوب صفات کے ساتھ اس کے مقررہ اوقات میں اس کو ادا کرنا خواہش ومنکرات سے بچنے کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

---

(۱) سورۂ توبہ/۲۴۔

"إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"(۱)۔

(بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے)۔

نماز اسلام کا سب سے بڑا شعار ہے، جس کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا مطلوب ہے، یہ اسلام کے ارکان میں سب سے پہلا رکن ہے، یہ دین کا ستون ہے جو اس کو قائم رکھے گا دین کو قائم رکھے گا اور جو اس کو ضائع کردے گا وہ اس کے علاوہ کو زیادہ ضائع کرنے والا ہوگا۔ قرآن وحدیث میں اس کی فضیلت بہت کثرت کے ساتھ بیان کی گئی ہے، یہی بہت ہے کہ ایمان کے بعد براہ راست اسی کا ذکر ہے، یہ فروتنی اختیار کرنے والوں کے علاوہ پر بہت گراں ہے۔

نماز کے کچھ ارکان، شرائط، اسباب اور موانع ہیں جن کا جاننا ہر اس نمازی کے لیے ضروری ہے جو اس کے صحیح وکامل ہونے کی توقع رکھے۔

نماز دین کی حفاظت کے اہم وسائل میں سے ہے۔

اسی وجہ سے جو شخص اس کو جان بوجھ کر چھوڑ دے اس کے حکم کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، وہ اس کو چھوڑنے میں یا تو اس کے وجوب کا انکار کرنے والا ہوگا یا نہیں، اگر اس کے وجوب کا انکار کرنے والا ہوگا تو اس کے کفر میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر اس کے وجوب کا اعتقاد رکھنے کے باوجود سستی وکاہلی کی وجہ سے اس کو چھوڑے جیسا کہ اکثر لوگوں کا حال ہے تو اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور سلف وخلف کی رائے جن میں امام مالک وامام شافعی ہیں، یہ ہے کہ اس کو کافر نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ فاسق ہوگا، اگر توبہ کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ حد میں قتل کردیا جائے گا جیسے شادی شدہ زانی کا حکم ہے البتہ اس کو تلوار سے قتل کیا جائے گا، سنگسار نہیں کیا جائے گا۔

سلف کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کو کافر کہا جائے گا، یہ حضرت علی بن ابی طالبؓ سے منقول ہے، یہی امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے، یہی بعض شافعیہ کا ایک قول ہے، امام ابوحنیفہ، اہل کوفہ کی ایک جماعت اور شافعیہ میں سے مزنی کی رائے ہے کہ اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، نہ اس کو قتل کیا جائے گا بلکہ سزا دی جائے گی اور قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ نماز پڑھنے لگے(۲)۔

---

(۱) سورہ عنکبوت/۴۵۔

(۲) نیل الأوطار ۱/۳۴۰۔

پہلی رائے کے قائلین کے دلائل:

ا-اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن اللّٰه لایغفر أن یشرک به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء" (یقیناً اللہ اس کو نہیں بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے اور اس کے سوا (اور گناہوں کو) بخش دے گا، جس کے لئے منظور ہوگا)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عمل اشراک باللہ سے کم درجہ کا ہے اس کا شمار ان معاصی میں ہوگا جن کا کرنے والا مغفرت الٰہی کے دائرہ سے نہیں نکلے گا۔

۲-حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "إن أول ما یحاسب به العبد یوم القیامة الصلاة المکتوبة، فإن أتمها، وإلا قیل: انظروا هل له من تطوع، فإن کان له تطوع أکملت الفریضة من تطوعه، ثم یفعل بسائر الأعمال المفروضة مثل ذلک" (۱) (قیامت کے دن بندہ سے سب سے پہلے فرض نماز کا حساب لیا جائے گا، اگر اس نے اس کو مکمل ادا کیا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ کہا جائے گا: دیکھو اس کے پاس کچھ نفل بھی ہے؟ اس کے پاس اگر نماز نفل ہوگی تو اس کی نفل نماز سے فرض کی تکمیل کی جائے گی پھر اسی طرح تمام فرض اعمال کے ساتھ کیا جائے گا)۔

۳-نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من شهد أن الله لا إله إلا الله وحده لا شریک له وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عیسی عبد الله وکلمته ألقاها إلی مریم وروح منه، والنار والجنة حق، أدخله الله الجنة" (۲) (جو شخص گواہی دے کہ صرف اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، محمد ﷺ اس کے بندے ورسول ہیں، عیسیٰ علیہ السلام اس کے بندہ، اس کا کلمہ ہیں جو اس نے مریم پر اتارا اور اس کی روح ہیں، جہنم اور جنت حق ہیں، اللہ تعالیٰ اس کو جنت میں داخل کرے گا)۔

۴-نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أسعد الناس بشفاعتي من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه" (۳) (میری شفاعت سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھانے والا وہ شخص ہوگا جو اپنے دل سے نہایت اخلاص کے ساتھ لا الٰہ الا اللہ کا اقرار کرے)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت پانچوں ائمہ حدیث نے کی ہے نیل الاوطار میں بھی ہے ۳۴۵/۱۔

(۲) نیل الاوطار ۳۴۶/۱، متفق علیہ۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے نیل الاوطار ۳۴۶/۱۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے وجوب کے اعتقاد کے ساتھ اس کو چھوڑنے والا کافر نہ ہوگا، اس لیے کہ اگر وہ کافر ہوجائے گا تو اس کو جنت میں جانے کی کوئی امید نہیں ہوسکتی ہے، نہ اس کو مغفرت وشفاعت کا کوئی حصہ نصیب ہوسکے گا، نہ وہ جہنم میں ہمیشہ رہنے سے نجات پا سکے گا، اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کافر ہمیشہ جہنم میں رہے گا، وہ شفاعت یا مغفرت کا اہل نہ ہوگا، اختلاف صرف کفر سے کم درجہ کے گناہوں میں ہے (۱)۔

نماز چھوڑنے والے کے قتل کے واجب ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم" (۲)۔

(پھر اگر یہ توبہ کرلیں اور نماز پڑھنے لگیں اور زکاۃ دینے لگیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے تعرض نہ کرنے کے لیے صرف توبہ کافی نہ ہوگی بلکہ نماز قائم کرنا اور زکاۃ ادا کرنا بھی ضروری ہوگا نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلک عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله عز وجل" (۳) (مجھے حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ شہادت دیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کریں، زکاۃ ادا کریں، چنانچہ وہ جب ایسا کریں گے تو مجھ سے اپنی جان ومال محفوظ کرلیں گے سوائے اسلام کے حق کے اور ان کا حساب اللہ عز وجل پر ہوگا)۔

حضرت انس بن مالک سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "لما توفي رسول الله ﷺ، إرتد العرب فقال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل العرب؟ فقال أبوبكر: إنما قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا

---

(۱) نیل الأوطار ۱/ ۱۶۷۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۳) اس حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے نیل الأوطار۔

الزکاۃ"(۱)(جب رسول اللہ ﷺ کا انتقال ہوگیا، تو عرب مرتد ہو گئے، تو اس پر حضرت عمرؓ نے کہا: اے ابوبکر! آپ عرب سے کیسے جنگ کر سکتے ہیں؟ تو حضرت ابوبکر نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: مجھے حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ تعالی کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں اور نماز قائم کریں اور زکاۃ ادا کریں)۔

ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص ان خصائل میں سے کسی میں بھی خلل ڈالے گا اس کا خون حلال اور مال مباح ہو جائے گا، جان و مال کی حفاظت ان خصلتوں پر عمل کرنے سے ہی حاصل ہوگی۔

ان حضرات نے حدیث: "بین العبد وبین الکفر ترک الصلاۃ" (بندہ اور کفر کے درمیان ما بہ الامتیاز ترک نماز ہے) اور ان تمام احادیث کی تاویل کی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے وجوب کے اعتقاد کے باوجود جو شخص اس کو ترک کر دے گا وہ کافر ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو نماز ترک کرے گا وہ کافر والی سزا کا مستحق ہوگا جو قتل کرنا ہے، یا یہ مراد ہے کہ اس کا یہ عمل کفار کے عمل کی طرح ہے (۲)۔

دوسری رائے کے قائلین کے دلائل:

۱- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "بین الرجل وبین الکفر ترک الصلاۃ" (۳) (آدمی اور کفر کے درمیان ترک نماز کا فرق ہے)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ترک کر دینا کفر کا سبب ہے۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "العهد الذي بيننا وبينكم الصلاة فمن تركها فقد كفر" (۴) (ہمارے اور تمہارے درمیان معاہدہ نماز کا ہے، جو اس کو ترک کر دے وہ کافر ہو جائے گا)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من ترک الصلاۃ متعمداً فقد کفر جهاراً" (۵) (جو شخص جان بوجھ کر نماز ترک کرے گا، وہ کھلم کھلا کافر ہو جائے گا)۔

چنانچہ ان حضرات نے عمداً نماز ترک کرنے والے کو کافر قرار دینے میں ان احادیث وغیرہ پر اعتماد کیا ہے۔

---

(۱) یہ حدیث متفق علیہ ہے نیل الاوطار ۱/۳۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نیل الاوطار ۱/۳۴۱۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری ونسائی کے علاوہ تمام ائمہ حدیث نے کی ہے۔

(۴) اس حدیث کی روایت پانچوں ائمہ حدیث نے کی ہے نیل الاوطار ۱/۳۴۳۔

(۵) اس حدیث کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے۔

انہوں نے ان احادیث کے ظاہر سے اور اس کے ہم معنی احادیث سے استدلال کیا ہے۔

تیسری رائے کے قائلین نے کفر کے نہ ہونے پر پہلی رائے کے قائلین کے دلائل سے استدلال کیا ہے اور قتل کے واجب نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لا يحل دم أمريء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس، والتارک لدينه المفارق للجماعة" (۱) (کسی مسلمان آدمی کا خون تین چیزوں میں سے کسی ایک کے بغیر حلال نہیں ہے: شادی شدہ زانی، جان کے بدلہ میں جان اور اپنے دین کو چھوڑ کر جماعت سے جدا ہوجانے والا)، یہ تینوں خصلتیں اسلام کا حق ہیں جن کی وجہ سے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی گواہی دینے والے کا خون مباح ہوجاتا ہے، ان تینوں میں کسی ایک کی وجہ سے قتل کرنا مسلمانوں کے درمیان متفق علیہ ہے، ان خصلتوں میں نماز ترک کرنے والے کا ذکر نہیں ہے، لہذا اس کو قتل کرنا واجب نہ ہوگا، اگر واجب ہوتا تو ان کے ساتھ ضرور ذکر کیا جاتا (۲)۔

ممکن ہے کہ ان کو یہ جواب دیا جائے کہ یہ نماز ترک کرنے والے کو قتل کرنے سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اپنے دین کو چھوڑنے والے میں داخل ہے، کیونکہ دین کو چھوڑنا کبھی اس کے احکام کی مخالفت کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی ایسی چیز کے انکار وکفر سے جس کا واجب ہونا اور جزو دین ہونا بداہتاً معلوم ہو۔

پہلی رائے سب سے راجح ہے، اس لیے کہ کفر دل کا عمل ہے اور نماز ترک کرنے والے کا دل ایمان پر مطمئن ہے، کیونکہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ اس کے وجوب کا معتقد ہے، اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

"إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" (۳)۔

(بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو)۔

اس کو کافر نہ کہنے میں تیسری رائے کے قائلین کا ان کی موافقت کرنا عدم کفر کے قول کی تائید کرتا ہے۔

رہا اس کو قتل کرنا تو دلائل اس پر قطعی طور پر دلالت نہیں کرتے ہیں، لہذا معاملہ تعزیر کا ہوجائے گا، الا یہ کہ ہم کہیں کہ بعض حضرات کے نزدیک تعزیر قتل تک پہنچ جاتی ہے، اس حالت میں اس کو قتل کرنا تعزیر کے طور پر

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔

(۲) جامع العلوم والحکم ۱۰۶۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

ہوسکتا ہے، مقررہ حد کے طور پر نہیں ہوگا، اس رائے کی تائید زکاۃ کا انکار کرنے والے کے حکم سے ہوتی ہے کہ اگر قتل کے بغیر اس پر غلبہ حاصل ہوجائے تو اس سے زکاۃ لے لی جائے گی اور اس کو چھوڑ دیا جائے گا، لیکن اگر جنگ اور قتل کے بغیر اس پر قدرت حاصل نہ ہو تو اس حالت میں اس کو قتل کردیا جائے گا لیکن اس کے قتل کو حد نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا خون رائگاں شمار کیا جائے گا، نماز ترک کرنے والا اگر ڈرانے اور دھمکی کے بعد بھی نماز سے گریز کرے تو معاند شمار کیا جائے گا اور عناد کے ساتھ گریز کرنے کی وجہ سے وہ سخت سزا کا مستحق ہوگا تاکہ دوسروں کو تنبیہ ہو اور اس سے جنگ کرنا حلال ہوگا (۱)۔

۲- اصل دوم زکاۃ: یہ مالی عبادت ہے جو اہمیت کے اعتبار سے ارکان اسلام کی ترتیب میں نماز کے بعد ہے، قرآن کی بہت سی آیات میں نماز کے ساتھ اور اس کے بعد متصلاً اس کا ذکر آیا ہے، یہ وہ عبادت ہے جو نعمت کی ایک قسم کے ذریعہ ادا کی جاتی ہے، وہ نعمت مال ہے، اس لیے کہ دنیوی نعمتیں دو طرح کی ہیں: بدن کی نعمت، مال کی نعمت، عبادات اس لئے مشروع ہیں تاکہ دنیا میں ان کے ذریعہ نعمتوں کے شکر کا اظہار ہو اور آخرت میں ان سے ثواب حاصل ہو۔

جس طرح بدن کی نعمت کا شکر پورے بدن سے ادا کی جانے والی عبادت یعنی نماز سے ہوتا ہے، اسی طرح مال کی نعمت کا شکر اس نعمت کی جنس سے ادا کی جانے والی عبادت سے ہوگا، ادائیگی اس محتاج کے واسطہ سے قربت وعبادت ہوتی ہے جس پر خرچ کیا جائے بشرطیکہ اس مال کو محتاج پر خرچ کرنے والا خالص اللہ تعالیٰ کے لیے خرچ کرے تاکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی کفایت ہو، اسی وجہ سے یہ نماز سے ایک درجہ نیچے ہے (۲)۔

زکاۃ، مالداروں اور فقیروں کے دلوں کو پاک کرنے کے لیے مشروع ہوئی ہے، مالداروں کے دلوں کو بخل، حرص، بدترین قسم کے لالچ اور ان سے پیدا ہونے والے طرح طرح کے ظلم محرومی سے پاک کرتی ہے۔ فقراء کے دلوں کو کینہ اور حسد سے پاک کرتی ہے جو ضرورت وحاجت کے دباؤ کے باوجود محرومی کے سبب پیدا ہوتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں ایسے ظاہری افعال صادر ہوتے ہیں جن سے مالداروں کو ضرر پہنچتا ہے، اس فریضہ کے ذریعہ اسلام مسلمانوں کے دلوں سے کینہ کو دور کردیتا ہے، جماعتوں اور امتوں کی زندگی کے لیے ان دلوں کا پاک وسالم رہنا انتہائی ضروری ہے۔ موجودہ دنیا کے الٹ پھیر میں ہم ان امراض کے اثرات دیکھتے ہیں۔ اس دنیا میں کوئی

---

(۱) دیکھئے: نیل الأوطار للشوکانی ۴/ ۱۳۵۔

(۲) دیکھئے: اصول السرخسی ۲/ ۲۹۱۔

معاشرہ اپنے افرادکوان امراض سے محفوظ رکھے بغیر خوش حال نہیں رہ سکتا ہے۔

ابن عبدالسلام نے کہا: کبھی کبھی دو افعال کی مصلحتیں پوری طرح برابر ہوتی ہیں، اللہ تعالیٰ ان دونوں مصلحتوں میں سے ایک کے حاصل کرنے کوواجب قرار دیتا ہے، یہ اس شخص کے پیش نظر ہوتا ہے جس کے لیے یا جس پر کوئی عمل واجب قرار دیا جائے، اللہ تعالیٰ نے اس کے اجر کو اس عمل کے اجر سے زیادہ کیا ہے جس کو واجب نہیں قرار دیا ہے، چنانچہ نفل کا ایک درہم زکاۃ کے ایک درہم کے برابر ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو واجب قرار دیا ہے، اس لیے کہ اگر اس کو واجب نہ کرتا تو مالدار لوگ فقراء کے ساتھ بھلائی کرنے سے رک جاتے اور فقراء ہلاک ہوجاتے، اللہ تعالیٰ نے اس کے اجر کو دوسرے اعمال اجر سے زیادہ کیا ہے تاکہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنے اور اس کو ادا کرنے میں ترغیب ہو(۱)۔

چونکہ زکاۃ مالداروں کے نفوس اور فقراء کے قلوب کو پاک کرتی ہے، ان کی ضرورت پوری کرتی ہے، ان سے ہلاکت کو دور کرتی ہے، معاشرہ کے افراد کے درمیان اجتماعی تعلق کو مضبوط کرتی ہے، اس لئے وہ لوگوں کی زندگی کے لیے انتہائی ضروری مصلحت ہے اور دین کے ارکان میں سے ایک بنیادی رکن ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دین کو دنیا و آخرت کے مصالح کی تکمیل کے لیے وضع کیا ہے۔

جو شخص اس کے شرائط کے مکمل پائے جانے کے باوجود اس کی ادائیگی سے گریز کرے گا، اس کی بنا پر اس سے قتال کرنا حلال ہوگا، اگر وہ قتل کردیا جائے گا تو اس کا خون رائگاں ہوگا، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے حق میں ظالم ہوگا، اگر وہ دوسرے کو قتل کرے گا تو اس کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ اس کو ناحق قتل کرے گا، اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکاۃ سے جنگ کی، یہاں تک کہ انہوں نے کہا: اگر وہ لوگ بکری کا ایک بچہ بھی دینے سے انکار کریں گے جسے وہ رسول اللہ ﷺ کو ادا کرتے تھے تو اس کے روکنے پر میں ان سے ضرور جنگ کروں گا(۲)۔

۳- اصل سوم روزہ: روزہ ایک عبادت ہے جو بدن کی نعمت کا شکر ادا کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے، لیکن وہ اس حیثیت سے نماز سے کم درجہ کا ہے کہ اعضاء بدن کے متفرق اعمال پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ ایک ہی رکن کے ذریعہ ادا ہوتا ہے اور وہ دو خواہشات کے تقاضوں سے رک جانا ہے: پیٹ کی خواہش اور دوسری شرمگاہ کی خواہش،

(۱) قواعد الاحکام ۱/۲۹۔

(۲) دیکھئے: نیل الاوطار للشوکانی ۴/۱۳۴۔

یہ اس نفس کے واسطہ سے قرب وعبادت بنتا ہے، جولذات وشہوات کو حاصل کرنے اور پانے کا محتاج ہے، کیونکہ وہ برائی کا حکم دینے والا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی یہی صفت بیان کی ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کی رضامندی کو باقی رکھنے کے لیے اس کی خواہشات کے تقاضہ سے رک کر اس کو مغلوب کرنے میں قربت کا معنی پایا جائے گا(۱)۔

روزہ کا ایک فائدہ انسانی ارادہ کو عزم کی تربیت دینا، اس کو لذات وشہوات یہاں تک کہ مباح امور پر غلبہ حاصل کرنے کی قوت عطا کرتا ہے، لہذا اس کے ذریعہ انسان ارادہ پر بدرجہ اولیٰ برتری حاصل کرے گا، اس کے نتیجہ میں انسان اللہ تعالیٰ کے تقویٰ اور اس کی اطاعت سے قریب تر ہوجائے گا جیسا کہ قرآن میں اس کا ذکر ہے:

"یا أیھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون" (۲)۔

(اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کیے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کیے گئے تھے جو تم سے قبل ہوئے ہیں، عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ)۔

چنانچہ روزہ تقویٰ کا سبب ہوگا اور تقویٰ اللہ تعالیٰ کے حکم کی اتباع اور اس کی نہی سے اجتناب کے ذریعہ اس کی اطاعت کی طرف لے جانے کا سبب ہوگا، اس کے ذریعہ انسان پر نماز، زکاۃ وغیرہ واجب ومندوب طاعات کو ادا کرنا آسان ہوجائے گا۔

۴- اصل چہارم حج: حج بیت اللہ کی زیارت کرنا ہے، یہ ہجرت کے ذریعہ ادا ہوتا ہے، یہ ایسے ارکان پر مشتمل ہوتا ہے جو متعین اوقات ومقامات کے ساتھ خاص ہیں اور اس میں ان اوقات ومقامات کی تعظیم کے معنی کے اعتبار سے قربت وعبادت کا معنی پایا جاتا ہے(۳)۔

اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے اس ارشاد کے ذریعہ مشروع قرار دیا ہے:

"وللہ علی الناس حج البیت من استطاع إلیہ سبیلاً" (۴)۔

(اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔

---

(۱) دیکھئے: اصول السرخسی ۲/ ۲۹۱۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۸۳۔

(۳) دیکھئے: اصول السرخسی ۲/ ۱۹۱۔

(۴) سورہ آل عمران/ ۹۷۔

حج اسلام کا ایک رکن اور اس کے شعائر میں سے ایک بڑا شعار ہے، اسلامی قبائل کے باہمی تعارف، ان کے آپسی احوال کے جائزہ اور دین ودنیا کے امور کی تدبیر میں منافع وآراء کے تبادلہ کے حوالہ سے اس کی بڑی اہمیت ہے، اس کے علاوہ سفر کے دیگر فوائد ہیں جو مسافر کو حاصل ہوتے ہیں، ہر استطاعت رکھنے والے مکلف پر عمر میں ایک بار حج کرنا واجب ہے۔

استطاعت کے بارے میں علماء کی مختلف آراء ہیں، استطاعت ہر آدمی کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے، اسی طرح یہ مرد وعورت کے درمیان الگ الگ ہوتی ہے (۱)۔ حج کے کچھ ارکان، واجبات، سنن، مستحبات، شرائط اور مفسدات ہیں جن کا جاننا حج کے صحیح اور کامل ہونے کے لیے ضروری ہے۔

یہی عبادت کے چار اصول اور اسلام کے ارکان ہیں، ایمان باللہ سب سے اعلیٰ وارفع ہے، یہ عبادت اور اس کے تمام فروع وتوابع یعنی نیک اعمال کے لیے بنیاد اور اصل ہے، یہ عبادت کے صحیح ہونے، اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہونے اور آخرت میں اس کے باعث پر ثواب ہونے کے لیے شرط ہے۔

یہ عبادات اگر چہ بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہیں، لیکن ان کے مصالح دنیا وآخرت میں افراد وجماعت ہی کو حاصل ہوتے ہیں۔

یہ ان میں خیر وفلاح کی روح پھونکتی ہیں، ان کے دلوں کو ایمان کے نور اور اللہ تعالیٰ کی خشیت سے پر کر دیتی ہیں، ان کے اور فواحش ومنکرات کی گندگیوں کے درمیان دوری پیدا کرتی ہیں، ان کے نفوس وقلوب کو کینہ، حرص اور حسد سے پاک کرتی ہیں، دلوں سے کینہ کو اکھاڑ پھینکتی ہیں اور انہیں محبت، مودت اور رحمت سے بھر دیتی ہیں یہاں تک کہ وہ ایک جسم کے مانند ہوجاتے ہیں، ہر شخص اپنے بھائی کے لیے وہی پسند کرتا ہے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے، یہ افراد کے ارادہ کو قوی کرتی ہیں جس سے بڑے دشمن پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، بڑا دشمن نفس ہے جو برائی کا حکم دینے والا ہے، یہ مشرق سے مغرب تک پوری دنیا میں بندوں کے اندر تعارف وتعاون کی روح پیدا کرتی ہیں۔

یہ عبادات افراد اور جماعت کی زندگی کے لیے تمام ضروری فضائل کے حاصل ہونے کا ذریعہ بھی ہیں جیسے صدق، امانت، عدل، عہد کو پورا کرنا اور دوسری شریفانہ اقدار، یہ ان سے مفاسد ومضرات کو دور کرنے کا ذریعہ بھی ہیں، اس لیے کہ یہ نفوس وجوارح کو پاک کردیتی ہیں اور ان سے ان امراض کو دور کردیتی ہیں جو فساد پھیلانے اور نقصان پہنچانے کی طرف لے جاتے ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: نیل الأوطار ۴/ ۳۲۳۔

اسی وجہ سے یہ سب سے اعلیٰ درجہ کی مصلحت یعنی دین کی مصلحت کی حفاظت کا ذریعہ ہوگئی ہیں، اسی طرح یہ دین کا رکن ہوگئی ہیں جن پر اس کی عمارت قائم ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد میں ہے: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان" (۱) (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اس کے بندے و رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا اور رمضان کا روزہ رکھنا)۔

چنانچہ یہ اسلام کے ستون ہیں، یہی اللہ کے نزدیک دین ہے، کوئی عمارت اپنے ستونوں کے بغیر برقرار نہیں رہ سکتی، اسلام کے باقی اوصاف عمارت کی تکمیل کے درجہ میں ہیں، اگر ان میں سے کوئی چیز نہ ہوگی تو عمارت ناقص ہوگی لیکن قائم رہے گی، اس کے کم ہونے سے منہدم نہ ہوگی، ان پانچوں ستونوں کا نہ ہونا اس کے برخلاف ہے۔ ان سب کے ختم ہوجانے سے اسلام ختم ہوجائے گا، اس میں نہ کوئی اشکال ہے نہ کوئی اختلاف ہے، اسی طرح شہادتین کے فوت ہونے سے بھی اسلام نہیں رہے گا، شہادتین سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ پر ایمان لانا ہے، البتہ باقی چاروں کے فوت ہونے سے اسلام کے فوت ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، ترک نماز پر بحث کے دوران ہم نے اس کی طرف کچھ اشارے کئے ہیں۔

یہ پانچوں ستون ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں، اس کی تائید نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: دین پانچ ہیں: اللہ تعالیٰ ان میں سے کسی کو دوسرے کے بغیر قبول نہیں کرتا ہے، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، کتابوں، رسولوں، جنت وجہنم، اور موت کے بعد زندہ ہونے پر ایمان لانا، یہ ایک ہے۔ پانچوں نمازیں دین کا ستون ہیں، اللہ تعالیٰ نماز کے بغیر ایمان کو قبول نہیں کرتا ہے۔ زکاۃ گناہوں سے پاک کرنے والی ہے۔ اللہ تعالیٰ زکاۃ کے بغیر ایمان کو قبول نہیں کرتا ہے، نہ نماز کو قبول کرتا ہے، جو شخص ان تینوں کو بجالائے پھر رمضان آئے تو جان بوجھ کر اس کا روزہ ترک کردے تو اللہ تعالیٰ اس کی طرف سے نہ ایمان کو قبول کرے گا، نہ نماز کو، نہ زکاۃ کو اور جو ان چاروں کو بجالائے پھر اس کے لیے حج کرنا آسان ہو لیکن حج نہ کرے، نہ حج کی وصیت کرے، نہ اس کی طرف سے اس کے اہل وعیال میں سے کوئی حج کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی طرف سے ان چاروں عبادات کو قبول نہیں کرے گا جو اس

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے۔

سے پہلے ہیں (۱)۔

یہ حدیث عثمان بن عطاء خراسانی سے مروی ہے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ ابن ابی حاتم نے اس کو ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: میں نے اپنے والد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: یہ حدیث منکر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ عطاء خراسانی کا کلام ہو، میں کہتا ہوں کہ بظاہر یہ ان کی طرف سے حضرت ابن عمر کی حدیث کی تفسیر ہے، عطاء شام کے بڑے علماء میں سے ہیں (۲)۔

یہ حدیث خواہ کتنی ہی منکر یا ضعیف ہو اس کمال کے معنی پر دلالت کرتی ہے جو متفق علیہ ہے، اس لیے کہ ان ارکان کو اللہ تعالیٰ نے صرف ایک حقیقت یعنی دین کی تکمیل کے لیے واجب کیا ہے، لہذا آپس میں ان کا مربوط ہونا دین کے مقرر کرنے والے یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلوبہ صورت میں دین کی حقیقت کے پائے جانے کے لیے ضروری ہے ورنہ وہ ناقص ہوگا اور وہ مقصود پورا نہ کر سکے گا جو کامل دین پورا کرتا ہے۔

یہاں ہم دین کے مصالح کے دوسرے درجہ سے فارغ ہوگئے، اس لیے کہ ہم نے ایمان باللہ کی مصلحت کو، دین کے مصالح میں اول درجہ پر رکھا ہے اور اس سے قریب عبادات الزامیہ کی مصلحت ہے جو عبادات کے لیے اصول شمار ہوتی ہیں، یہ مندوبات کے مصالح ہیں دین کے مصالح ایمان سے شروع ہوکر درجہ بدرجہ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانے تک پہنچتی ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، و أدناها إماطة الأذى عن الطريق" (۳) (ایمان کے شعبے ستر یا ساٹھ سے کچھ زائد ہیں، ان میں سب سے افضل لا الہ الا اللہ کہنا ہے اور سب سے ادنیٰ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا ہے)۔

دین کے مصالح کا تیسرا درجہ:

یہ درجہ دوسرے درجہ کو مکمل کرنے والا اور اس کے تابع شمار کیا جاتا ہے، یہ اس لیے کہ طاعات کے باب سے تعلق رکھنے والے اعمال یا تو نماز کی صورت میں ہوں گے یا مال خرچ کرنے یا روزہ رکھنے یا حج کرنے کی

---

(۱) دیکھئے: جامع العلوم والحکم / ۳۹۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق / ۳۹۔

(۳) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے دیکھئے: جامع العلوم والحکم / ۴۴۔

صورت میں، پھر یہ سب فرض ہوں گے یا نہیں، اگر فرض ہوں گے تو ان پر گفتگو کی جا چکی ہے۔

اگر غیر فرض ہوں گے تو وہ فرض کے مقصد کو مکمل کرنے والے اور اس کے تابع ہوں گے۔

چنانچہ نفل نماز کی تمام قسمیں فرض نماز کے تابع ہیں، یہ اس کو مکمل کرنے والی اور اس کے دائرہ میں داخل سمجھی جاتی ہیں یہاں تک کہ قیامت کے دن اگر فرض نماز میں کچھ کمی ہوگی تو ان ہی نوافل سے اس کی تکمیل کی جائے گی۔ یہ نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے: **"إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة المكتوبة، فإن أتمها وإلا قيل: انظروا هل له من تطوع فإن كان له تطوع أكملت الفريضة من تطوعه، ثم يفعل بسائر الأعمال المفروضة مثل ذلك"**(۱) (قیامت کے دن بندہ سے سب سے پہلے جس چیز کا حساب لیا جائے گا وہ فرض نماز ہے، اگر وہ مکمل ہوگی تو ٹھیک ہے ورنہ کہا جائے گا کہ دیکھو اس کے پاس کچھ نفل ہے، اگر اس کے پاس نفل نماز ہوگی تو اس کی نفل سے فرض کی تکمیل کی جائے گی پھر اسی طرح دوسرے تمام فرض اعمال کے ساتھ کیا جائے گا)۔

اس حدیث سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ نوافل فرائض کے مقصد کی تکمیل کرتی ہیں، نیز اللہ تعالیٰ کی رضا کے لیے مال خرچ کرنے کی نفلی صورتیں فرض زکاۃ کو مکمل کرنے والی اور اس کے تابع شمار ہوتی ہیں۔ کبھی تو یہ قیامت کے دن ہوگا جیسا کہ نفل نماز کے بارے میں ہے اور کبھی دنیا میں بھی ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اگر زکاۃ سے فقراء ومساکین کی حاجت پوری نہ ہوسکے تو مالداروں سے مطالبہ کیا جائے گا کہ زکاۃ کے علاوہ اتنا مال خرچ کریں جس سے ان کی ضرورت پوری ہوسکے، کیونکہ مال میں زکاۃ کے علاوہ بھی حق ہے، اس سے ہمیں یہ رہنمائی ملتی ہے کہ مال خرچ کرنے کی یہ تمام نفلی اقسام محض فرض زکاۃ کے مقصود کو مکمل کرنے کے لیے ہیں، یہ اسی کے گرد گھومتی ہیں اور محتاجوں کی ضرورتیں پوری کرنے، اس کا سماجی کردار ادا کرنے اور دین کے ایک رکن کی طرح اس کو مکمل کرنے میں اس کی مددگار ہوتی ہیں۔

یہی حکم روزہ اور حج کے تعلق سے بھی ہے، چنانچہ بھلائی کی تمام نوافل اور طاعات کے اعمال کی بنیاد یہی چار اصول ہیں، اعمال کی ہر قسم ان میں سے کسی ایک کے تحت دور سے یا نزدیک سے داخل ہے۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت پانچوں ائمہ حدیث نے کی ہے اور نیل الاوطار ۱/ ۳۴۵ میں مذکور ہے۔

مبحث چہارم: عدم کے پہلو سے دین کی مصلحت کی حفاظت کے طریقوں کا بیان:

یہ چار ہیں:

اول: جان ومال کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کا مشروع ہونا۔

دوم: مرتدوں اور زنادقہ کو قتل کرنے کا مشروع ہونا۔

سوم: دین میں نئی بات پیدا کرنے کی مخالفت کرنا اور اہل بدعت نیز جادوگروں کو سزا دینا۔

چہارم: معاصی کو حرام قرار دینا اور اس کا ارتکاب کرنے والوں کو حد یا تعزیر کے ذریعہ سزا دینا۔

پہلا طریقہ: جہاد کا مشروع ہونا:

تمہید: رسالت کا عام ہونا، اور امت مسلمہ کا سب سے بہتر امت ہونا:

اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو خاتم النبیین بنا کر بھیجا، آپ ﷺ کی رسالت کو تمام امتوں اور تمام زمانوں کے لیے عام کیا ہے، آپ ﷺ کی امت کو بہترین امت بنایا جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی ہے بشرطیکہ وہ معروف کا حکم دے اور منکر سے روکے، آپ ﷺ کی رسالت کے عام ہونے پر کتاب وسنت میں بہت سے دلائل موجود ہیں، اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱-"قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السمٰوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت، فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون" (۱)۔

(کہہ دیجئے کہ اے انسانو! بے شک میں اللہ کا رسول ہوں تم سب کی طرف اسی (اللہ) کا جس کی حکومت ہے آسمانوں اور زمین میں، سو اس کے کوئی معبود نہیں وہی جلاتا ہے اور (وہی) مارتا ہے، سو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے امی رسول و نبی پر، جو خود ایمان رکھتا ہے اللہ اور اس کے کلموں پر اور اس کی پیروی کرتے رہو تاکہ تم راہ پا جاؤ)۔

۲-"وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لايعلمون" (۲)۔

---

(۱) سورہ اعراف/ ۱۵۸۔

(۲) سورہ سبا/ ۲۸۔

(اور ہم نے آپ کو سارے ہی انسانوں کے لئے (پیمبر بنا کر) بھیجا ہے بطور خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے کے، لیکن اکثر لوگ نہیں سمجھتے)۔

یہ دونوں آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ تمام لوگوں اور تمام جماعتوں کی طرف بھیجے گئے ہیں، لہذا ان میں سے جو بھی آپ کی نبوت کا انکار کرے گا اور آپ ﷺ کی رسالت کو رد کرے گا جان ومال کے ذریعہ اس سے جہاد کرنا واجب ہوگا۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "بعثت إلى الناس كافة" (میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں)، نیز فرمایا: "بعثت إلى الأحمر والأسود" (میں ہر کالے اور گورے کی طرف بھیجا گیا ہوں)، رسالت کے عام ہونے پر گفتگو پہلے ہو چکی ہے(۱)، اگر آپ کی امت معروف کا حکم کرے، منکر سے روکے تو اس کے سب سے بہتر امت ہونے پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے:

"كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" (۲)۔

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

چنانچہ اس امت کو ممتاز کرنے والی اور اسے لوگوں کے لئے پیدا کی گئی بہترین امت بنانے والی خصوصیت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے، یہ اس لیے کہ علماء اصول کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ حکم کو اس کے مناسب وصف کے ساتھ ذکر کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم اس وصف کے ساتھ معلول ہے، چنانچہ چوری ہاتھ کاٹنے کی علت ہے اور زنا حد قائم کرنے کی علت ہے، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس امت پر بہتر ہونے کا حکم لگایا ہے، پھر اس حکم کے بعد ان طاعات کا ذکر کیا ہے: امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور ایمان باللہ، لہذا ضروری ہے کہ امت کی یہ بہتری ان عبادات کے ساتھ معلول ہو۔

یہاں دو سوالات ہیں جن کا جواب دینا مناسب ہوگا:

---

(۱) دیکھئے: اسلامی شریعت کے عام خصائص پر گفتگو کے ضمن میں ذکر کردہ موضوع بحث کی تمہید، پہلی حدیث سیوطی کی الجامع الصغیر میں ہے اور دوسری حدیث کی روایت مسلم، دارمی اور امام احمد نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۱۱۰۔

اول: یہ امت کیوں خیر امت ہے جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی ہے؟ کیا اس لیے کہ یہ معروف کا حکم دیتی ہے اور منکر سے روکتی ہے؟ حالانکہ سابقہ امتیں بھی ان صفات کے ساتھ متصف تھیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس امت کو سابقہ امتوں پر اس لیے فضیلت حاصل ہے کہ یہ سب سے زیادہ قوی طریقہ سے معروف کا حکم دیتی ہے اور منکر سے روکتی ہے اور وہ طریقہ قتال و جہاد ہے، اس لیے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کبھی دل سے ہوتا ہے کبھی زبان سے یا کبھی طاقت سے، ان میں سب سے زیادہ قوی وہ ہے جو قتال کے ذریعہ ہو، اس لیے کہ اس میں جان کو جنگ کے خطرہ میں ڈالتا ہے، سب سے اعلیٰ درجہ کا معروف اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اس کی توحید کا اقرار کرنا اور نبوت پر ایمان لانا ہے اور سب سے بڑا منکر اللہ کے ساتھ کفر کرنا ہے۔ دنیا میں جہاد کرنا سب سے بڑے خطرہ کا حامل ہے تا کہ دوسرے کو سب سے بڑا نفع پہنچایا جائے اور سب سے بڑے نقصان سے اس کو نجات دی جائے، لہذا واجب ہوگا کہ جہاد سب سے بڑا عمل ہو اور چونکہ جہاد ہماری شریعت میں دوسری شریعتوں کے جہاد سے زیادہ قوی ہے، اس لئے لامحالہ یہ دوسری تمام امتوں پر اس امت کی فضیلت کا سبب ہوگا۔

دوسرا سوال: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ذکر میں ایمان باللہ پر کیوں مقدم کیا گیا ہے، حالانکہ یہ ضروری ہے کہ ایمان باللہ تمام طاعات پر مقدم ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان باللہ تمام حق کی علم بردار امتوں کے درمیان مشترک ہے پھر اللہ تعالیٰ نے اس امت کو تمام حق کی علم بردار امتوں پر افضل قرار دیا ہے، لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ اس خیر کے حصول میں ایمان مؤثر ہو جو کہ سبھوں کے درمیان قدر مشترک ہے، بلکہ اس فضیلت کے حصول میں مؤثر اس امت کا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں دوسری تمام امتوں کے مقابلہ میں قوی ہونا ہے۔

چنانچہ اس خیر کے حصول میں مؤثر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ رہا ایمان باللہ تو یہ اس حکم میں اس مؤثر کے اثر کرنے کے لیے شرط ہے، اس لیے کہ جب تک ایمان موجود نہ ہوگا کوئی طاعت خیر ہونے کی صفت میں مؤثر شمار نہ ہوگی، لہذا ثابت ہوا کہ اس خیر ہونے کا سبب ان کا معروف کا حکم دینے والا اور منکر سے روکنے والا ہونا ہے۔ رہا ان کا ایمان تو یہ تاثیر کی شرط ہے، مؤثر تاثیر کی شرط کے مقابلہ میں اثر کے ساتھ زیادہ ملا ہوا ہوتا ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ایمان باللہ کے ذکر پر مقدم کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب (۱)۔

گذشتہ بحث سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ امت اسلامیہ اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر چھوڑ دے گی جس کا سب سے اعلیٰ درجہ جہاد ہے تو یہ خیر امت نہیں رہ جائے گی، اس لیے کہ یہ فضائل کے دب جانے اور رذائل کے پھیل جانے کا سبب ہوگا، اس کو ضعف و وہن لاحق ہوجائے گا، دشمنوں کی نگاہ میں اس کا رعب ودبدبہ ختم ہوجائے گا، اس کی صفوں میں اختلاف اور انتشار پیدا ہوجائے گا، یہ امت ٹکڑے ٹکڑے ہوکر مختلف گروہوں میں بٹ جائے گی اور ایمان کی قوت اور بہادروں کی شجاعت کھودے گی، اسی وجہ سے اس امت سے اس صفت کی حفاظت کا مطالبہ کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ترغیب دی ہے، اس کو جنگ وصلح دونوں حالتوں میں یکساں طور پر قوت تیار رکھنے اور اس کو ظاہر کرنے کا حکم دیا ہے، اس کو اپنی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے اور آپس میں اختلاف نہ کرنے کا حکم دیا ہے، یہ اختلاف ان کی اس قوت کو کمزور کردیتا ہے۔ اس قوت کا حصول اپنے دین ومعاشرہ کی طرف سے دفاع کے لیے ان پر ہے، اگر وہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کریں گے تو سیلاب کے جھاگ کی طرح ہوجائیں گے، تم ان کو اکٹھا سمجھو گے حالانکہ ان کے دل الگ الگ ہوں گے، آپس میں ان کا اختلاف بہت سخت ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس معروف کے حصول کا مطالبہ ہے اس کی سب سے بلند چوٹی پر ایمان باللہ اور اس کے توابع ہیں، ان دونوں پر گفتگو ہوچکی ہے، امت مسلمہ سے جس منکر کو دفع کرنے کا مطالبہ ہے اس کی سب سے بلند چوٹی پر کفر اور اس کے توابع ہیں، اس مبحث میں ہم اسی کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

جہاد کا معنی: جہاد جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ اس کی اصل مشقت ہے، کہا جاتا ہے: **جهدت جهاداً** میں نے مشقت اٹھایا، شریعت میں اس کا مفہوم اللہ تعالیٰ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لیے کفار سے جنگ میں اپنی تمام کوشش صرف کردینا ہے، یہ دین کے امور کو سیکھنے اور پھر اس کی تعلیمات پر عمل کرنے کی خاطر نفس سے مجاہدہ کرنے کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ شیطان کے پیدا کردہ وسوسے اور اس کی مزین کردہ شہوتوں کو دفع کرنے کی خاطر کئے جانے والے پر بھی بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق ہاتھ سے پھر زبان سے پھر دل سے فساق کے مجاہدہ پر بھی ہوتا ہے لیکن کفار کے ساتھ مجاہدہ ہاتھ، مال، زبان اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ ہجرت کے بعد مشروع ہوا

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/۲۷۴، المبسوط للسرخسی ۱/۲۔

ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے(۱)۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے محمد ﷺ کی بعثت کا اولین مقصد لوگوں کو اللہ کی طرف بلانا اور جھٹلانے اور پشت پھیرنے والوں سے اعراض کرنا تھا، چنانچہ آپ ﷺ سے کہا گیا:

۱-"أدع إلى سبيل ربک بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"(۲)۔

(آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)۔

۲-"وأعرض عن الجاهلين"(۳)(اور جاہلوں سے کنارہ کش ہوجایا کیجئے)۔

یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر حجت تمام کردی اور اس کے رسول ﷺ نے ان تک پیغام پہنچا دیا، جنہوں نے کفر، نافرمانی، تکذیب وسرکشی پر اصرار کیا وہ اصرار کرتے رہے۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اور ان پر ایمان لانے والوں پر جہاد فرض کرکے اپنے دین کی مدد کی، اور اپنے رسول کی نصرت فرمائی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

۱-"كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسىٰ أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرلكم"(۴)۔

(تمہارے اوپر قتال فرض کردیا گیا ہے، درآنحالیکہ وہ تم پر گراں ہے، لیکن کیا عجب کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرتے ہو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور کیا عجب کہ تم کسی چیز کو پسند کرتے ہو اور وہ تمہارے حق میں بری ہو)۔

۳-"فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم"(۵)۔

---

(۱) دیکھئے: شرح الزرقانی علی الموطا ۳/۲۔

(۲) سورۂ نحل/۱۲۵۔

(۳) سورۂ اعراف/۱۹۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/۲۱۶۔

(۵) سورۂ توبہ/۵۔

(سو جب حرمت والے مہینے گذر لیں اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو، جہاں کہیں تم انہیں پاؤ، اور انہیں پکڑو، باندھو اور ہر گھات کے موقع پر ان کی تاک میں بیٹھو، پھر اگر یہ توبہ کرلیں اور نماز پڑھنے لگیں اور زکاۃ دینے لگیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو)۔

ان احکام کے تقاضوں کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے ان مشرکین سے جہاد کیا جنہوں نے آپ ﷺ کی رسالت سے اعراض کیا اور آپ ﷺ کی نبوت کا انکار کیا، آپ ﷺ نے اللہ تعالی کے حکم سے ان کی ایک جماعت سے کچھ مدت کے لیے صلح کی تاکہ ان پر حجت تمام ہو جائے، پھر اللہ تعالی نے آپ ﷺ کو حکم دیا کہ ان کا عہد ان کو واپس کردیں، اللہ تعالی نے فرمایا:

"براء ة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين" (۱) (دست برداری ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین (کے عہد) سے جن سے تم نے عہد کر رکھا تھا)۔

جہاد فرض علی الکفایہ ہے: جہاد دراصل فرض علی الکفایہ ہے (۲) فرض علی الکفایہ کا معنی یہ ہے کہ اگر بعض لوگ اس کو ادا کردیں تو باقی لوگوں سے وہ ساقط ہو جائے گا، کبھی کبھی استثنائی حالات میں فرض علی العین ہو جاتا ہے مثلاً دشمن مسلمانوں کے ملک پر اچانک حملہ کردے، اسی طرح اس حالت میں جب امام کچھ لوگوں سے جہاد کی اپیل کرے، ان کے علاوہ صورتوں میں وہ فرض علی الکفایہ ہوگا، اس لیے کہ جہاد کا مقصد کفر کی شوکت کو توڑنا، دین کو سربلند کرنا اور مسلمانوں کے ملک کی حفاظت کرنا ہے، اللہ تعالی نے جہاد کو مسلمانوں پر محض قتال کے لیے فرض نہیں کیا ہے، بلکہ اس کو کفر کو دور کرنے اور مسلمانوں کو ان کے دین میں فتنہ سے بچانے کا ذریعہ بنایا ہے اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین ہے۔

لہذا اگر جہاد کا مقصد مسلمانوں کی ایک جماعت کے عمل سے حاصل ہو جائے تو باقی لوگوں سے گناہ ساقط ہو جائے گا اگر چہ بلا عذر بیٹھ رہنے والا اللہ تعالی کے راستہ میں جہاد کرنے والے کے برابر نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"لايستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد

---

(۱) سورۂ توبہ/۱۔

(۲) دیکھئے: المدونۃ الکبری ۳/۲، الام ۴/۸۵، المبسوط ۱۰/۳، بدایۃ المجتہد ۱/۳۹۱، فتح القدیر ۴/۲۷۸۔

اللہ الحسنی و فضل اللہ المجاھدین علی القاعدین أجراً عظیماً'' (۱)۔

(مسلمانوں میں سے بلاعذر (گھر) بیٹھ رہنے والے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کرنے والے برابر نہیں ہو سکتے، اللہ نے جان و مال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر درجہ میں فضیلت دے رکھی ہے، اور بھلائی کا وعدہ تو اللہ نے سب (ہی) سے کر رکھا ہے اور اللہ نے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر اجر عظیم کے لحاظ سے برتری دے رکھی ہے)۔

لہٰذا اپنی جان یا مال کے ذریعہ جہاد کرنے والے کے لیے اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہت بڑا اجر ہے، مال کے ذریعہ جہاد کرنے کی بہت سی صورتیں ہیں، قدیم یا موجودہ زمانہ میں اس کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہیں ہے، اس لیے کہ مادی قوت و طاقت مال کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی ہے، ہمارے موجودہ زمانہ میں تحریر و تقریر وغیرہ کے ذریعہ افکار و خیالات کی نشر و اشاعت کے میدان میں اور جنگ کے میدان میں مال کے ذریعہ جہاد کرنے کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔ ہمارے سامنے پرانے زمانہ سے لے کر موجودہ زمانہ تک اللہ تعالیٰ کے دشمنوں وطن اور انسانیت کے دشمنوں کے ساتھ جنگ کی ایک واضح اور مشاہد صورت حال ہے۔ یہ دشمن یہود اور ملحد لوگ ہیں، جہاد کے فرض علی الکفایہ ہونے کی ایک دوسری وجہ بھی ہے، وہ یہ کہ اگر ہر وقت ہر شخص پر فرض کر دیا جاتا تو یہ اس کے مقصد کے خلاف ہو جاتا، کیونکہ مقصد تو یہ ہے کہ مسلمان امن و سکون کے ساتھ رہیں اور اپنے دین و دنیا کے مصالح کو انجام دینے پر قادر رہیں، لہٰذا اگر ہر شخص جہاد میں مشغول ہو جائے گا تو مسلمان اپنی دنیا کے مصالح کی تکمیل کے لیے فارغ نہ ہو سکیں گے، اس لیے اس کو فرض علی الکفایہ قرار دیا گیا تاکہ ان کے مصالح ختم نہ ہو جائیں (۲)۔

یہ اس سے مانع نہیں ہے کہ مسلمانوں کے ملک پر دشمن کے اچانک حملہ آور ہونے کی حالت میں یہ فرض علی العین ہو جائے، اس صورت میں ہر مسلمان پر واجب ہو جائے گا کہ جس ذریعہ سے بھی ممکن ہو اس سے مسلمان ملک کا دفاع کرے، علماء اسلام کا یہی موقف ہے۔

کیا کفار کے ساتھ جنگ کے وجوب کی علت کفر ہے یا ان کا آمادۂ جنگ ہونا؟

اول: علماء اسلام کا مندرجہ ذیل امور پر اجماع ہے: یہ کہ مسلمانوں کو کفار سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے،

(۱) سورۂ نساء/۹۵۔
(۲) دیکھئے: المبسوط ۳/۱۰۔

یہ کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، یہ کہ فرض علی الکفایہ ہے البتہ بہت کم حالات میں فرض علی العین ہو جاتا ہے، اسی طرح یہ کہ قتال کا حکم قائم ہے، جب جب اس کا سبب اور اس کا داعی پایا جائے گا، جہاد قیامت تک باقی رہے گا، جہاد کو شروع کرنے کا مقصد تمام مکلفین تک حق مبین کے دلائل پہنچا کر مسلمانوں سے فتنہ کو دور کر کے اور کمزور مظلوم مردوں، عورتوں اور بچوں کی مدد کر کے اللہ تعالی کا کلمہ بلند کرنا اور دین کی حفاظت کرنا ہے۔

دوم: گذشتہ باتوں پر اتفاق کے بعد اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کفار کے ساتھ جنگ کے وجوب کے حکم پر آمادہ کرنے والی علت کیا ہے؟ کیا ان کے کفر کی وجہ سے ان سے جنگ کرنا واجب ہے یا ان کے آمادۂ جنگ ہونے کی وجہ سے؟ (۱)۔

جمہور کی رائے ہے کہ ان سے جنگ کی علت ان کا آمادۂ جنگ ہونا ہے، ان میں ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام احمد اور امام ابوحنیفہ ہیں، امام شافعی اور امام احمد کے بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ محض کفر ہی علت ہے (۲)۔

ان کے اختلاف کا سبب قتال کے بارے میں وارد قرآنی آیات ہیں۔ بعض آیات میں مطلق قتال کا حکم ہے اور بعض آیات میں قتال میں کسی مقصد کی قید لگائی گئی ہے جو قتال کے سبب کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

کتاب وسنت سے جمہور کے دلائل: فقہاء نے کتاب اللہ میں موجود اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے:

"**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا**" (۳)۔

(اور اللہ کی راہ میں لڑو ان لوگوں سے جو تم سے لڑتے ہیں اور حد سے باہر مت نکلو)۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی کے ارشاد: **الذين يقاتلونكم** میں حکم کو اس پر معلق کیا گیا ہے کہ وہ مسلمانوں سے جنگ کریں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگ کا حکم دینے کی علت یہی ہے، لہذا مسلمانوں سے ان کا جنگ کرنا ہی علت ہے۔

عدوان (ظلم) حد سے تجاوز کرنا ہے، لہذا اگر وہ مسلمانوں کے ساتھ جنگ نہ کریں تو ان سے جنگ کرنا عدوان ہوگا، اس کی تائید اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

---

(۱) دیکھئے: رسالۃ القتال لابن تیمیہ ص ۱۱۷۔

(۲) رسالۃ القتال لابن تیمیہ/ ۱۱۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۰۔

"فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم"(۱)۔

(تو جوکوئی تم پر زیادتی کرے،تم بھی اس پر زیادتی کرو،جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی کرنا جائز نہیں ہے نیز انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے:

"وقاتلوهم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین لله"(۲)۔

(اوران سے لڑو، یہاں تک کہ فساد(عقیدہ) باقی نہ رہ جائے اوردین اللہ ہی کے لئے رہ جائے)۔

فتنہ یہ ہے کہ مسلمان کو اس کے دین کے بارے میں فتنہ میں مبتلا کیا جائے جیسا کہ مشرکین اسلام قبول کرنے والے کو اس کے دین کے بارے میں فتنہ میں ڈالتے تھے۔اسی وجہ سے اللہ تعالی نے کہا:

"والفتنة أشد من القتل "(۳)(فتنہ توقتل سے(بھی) سخت تر ہے)۔

یہ صرف اس وقت ہوگا جب وہ مسلمانوں پرظلم کریں اورمسلمانوں کو طاقت وقوت حاصل ہو،اس وقت ان سے جنگ کرنا واجب ہوگا تاکہ وہ کسی مسلمان کو فتنہ میں نہ ڈال سکیں اور یہ مقصد ان کو قتال سے عاجز کردینے سے حاصل ہوجائے گا،اللہ تعالی نے یہ نہیں کہا کہ ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ اسلام قبول کرلیں،اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جب ہم ان سے جنگ کریں گے تو اس وقت تک کرتے رہیں گے جب تک کہ فتنہ ختم نہ ہوجائے اوردین پورے کاپورا اللہ تعالی کا ہوجائے یعنی اللہ تعالی کا کلمہ بلند ہوجائے اور یہ مقصد اس وقت حاصل ہوجائے گا جب وہ پست ہوکر جزیہ ادا کریں گے(۴)۔

ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے بھی ہے:

"ومالکم لاتقاتلون في سبیل الله والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الذین یقولون ربنا أخرجنا من هذه القریة الظالم أهلها"(۵)۔

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۱۹۴۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۹۳۔

(۳) سورہ بقرہ/ ۱۹۱۔

(۴) دیکھئے: رسالۃ القتال لابن تیمیہ۔

(۵) سورہ نساء/ ۷۵۔

(اور تمہیں کیا (عذر) ہے کہ تم جنگ نہیں کرتے ہو اللہ کی راہ میں اور ان لوگوں کے لئے جو کمزور ہیں مردوں میں سے اور عورتوں اور لڑکوں میں سے، جو یہ کہہ رہے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو اس بستی سے باہر نکال جس کے باشندے (سخت) ظالم ہیں)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگ کے حکم کی ایک علت کفار کا دوسروں پر ظلم کرنا ہے، کفر کا مطلب اپنی ذات کے اعتبار سے اپنے اوپر ظلم کرنا ہے، دوسرے پر نہیں اور دوسرے پر ظلم کرنا ہی فساد ہے جو ان تک پہنچتا ہے، یہ دین حق کی روشنی سے ان کے محروم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، حق ان کو ظلم اور تاریکی سے نکال کر عدل اور روشنی میں لاتا ہے نیز یہ ان کے دنیوی حقوق سے محروم رہنے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور ظلم کی ان دونوں قسموں کو دور کرنا اور اس کے لئے جنگ کرنا واجب ہوگا، اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا**"(۱)۔

((اب لڑنے کی) اجازت دی جاتی ہے انہیں جن سے لڑائی کی جاتی ہے، اس لئے کہ ان پر (بہت) ظلم ہو چکا)۔

لیکن جو کفر قاصر ہو، اس کا فساد کافر سے آگے نہ بڑھے تو وہ ارتداد کی حالت کی علاوہ میں صاحب کفر سے جنگ کرنے اور اس کو قتل کرنے کا سبب نہ ہوگا۔

چنانچہ علت ان کا جنگ کرنا، کمزوروں پر ان کا ظلم کرنا اور مسلمانوں پر ان کا ظلم کرنا ہے۔ ان سے جنگ کی غرض وغایت دین کے کلمہ کو بلند کرنا، کمزوروں کی مدد کرنا اور مسلمانوں سے ان کے مکر فریب اور ایذاءرسانی کو دور کرنا ہے (۲)۔

سنت سے استدلال: بہت سی احادیث مروی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اندھوں، عقل سے عاری لوگوں، عورتوں، بچوں، راہبوں، بوڑھوں، کاشتاروں اور اذنوں کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا**" (۳) (بہت بوڑھے، چھوٹے بچے اور عورت کو قتل نہ کرو اور نہ خیانت کرو)۔

---

(۱) سورہ حج /۳۹۔

(۲) دیکھئے تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۲۶۱، ۲۸۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے بدایۃ المجتہد میں بھی ہے۔

نیز فرمایا: "ستجدون قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فدعهم وما حبسوا أنفسهم له۔ وفیه: ولا تقتلن امرأة، ولا صبیاً، ولا کبیراً هرما" (۱) (تم ایسے لوگوں کو پاؤ گے جن کا خیال ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیا ہے، ان کو ان کے اعمال کے ساتھ چھوڑ دو، اس میں یہ بھی ہے: کسی عورت کو، کسی بچہ کو اور بہت بوڑھے کو قتل نہ کرو)، ان دو احادیث کے علاوہ بھی احادیث ہیں جن میں جنگ نہ کرنے والوں کو قتل کرنے سے منع کیا گیا جن کا کوئی دخل جنگ میں نہیں ہوتا ہے۔

اس بارے میں صحابہؓ سے منقول آثار بھی ہیں، چنانچہ منقول ہے کہ حضرت ابوبکرؓ جب شام کی طرف ایک لشکر روانہ کرتے وقت حضرت یزید بن ابی سفیان کے ساتھ چلتے ہوئے گئے اور فوج سے کہا: تم کچھ لوگوں کو پاؤ گے جنہوں نے اپنے سر کے بیچ کے بال منڈا رکھے ہوں گے، لہٰذا تم ان کا خاتمہ تلوار سے کرو (یہ نصاریٰ کے سردار تھے) اور کچھ لوگوں کو پاؤ گے جن کا خیال ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیا ہے تو ان کو ان کے اعمال کے ساتھ چھوڑ دو پھر ان سے کہا: میں تم کو دس چیزوں کی وصیت کرتا ہوں: کسی عورت، کسی بچہ اور بہت بوڑھے کو قتل نہ کرنا، کسی پھلدار درخت کو ہرگز نہ کاٹنا، کسی آبادی کو ہرگز ویران نہ کرنا، کسی بکری یا اونٹ کو کھانے کے علاوہ کسی مقصد سے ذبح نہ کرنا، نہ کونچیں کاٹنا، کھجور کے درخت کو نہ جلانا، نہ اس کو کاٹنا، خیانت نہ کرنا اور بزدل نہ بن جانا (۲)۔

ان احادیث وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عورتیں، بچے، بوڑھے اور راہب جنگ نہ کریں ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، جمہور نے اس سے اس پر استدلال کیا ہے کہ کفار سے جنگ کرنے کی علت ان کے کفر کے علاوہ کوئی چیز ہے، اس لیے کہ اگر ان سے جنگ کرنے میں کفر مؤثر علت ہوتی تو ان سب لوگوں سے بھی جنگ کرنا اور ان کو قتل کرنا جائز ہوتا لیکن ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علت کفر کے علاوہ ہے، ہم ان کے جنگ کرنے، ان کی ایذا رسانی کے خوف اور کمزوروں سے ظلم کو دور کرنے کے علاوہ کوئی مناسب وصف نہیں پاتے ہیں جو ان سے جنگ کرنے کے حکم کی بنیاد بن سکے۔ کفر کی حقیقت میں عورتوں اور مردوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا اگر علت کفر ہوتی تو عورت کو قتل کیا جاتا جیسے ارتداد، قصاص اور احصان کے بعد زنا میں اس کو قتل کیا جاتا ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر عورت جنگ کرے گی تو اس کو قتل کیا جائے گا۔

(۱) دیکھئے: نیل الأوطار ۷/ ۲۶۰۔

(۲) الموطا بشرح الزرقانی ۳/ ۱۰، المدونۃ الکبریٰ ۳/ ۶-۷۔

ابن تیمیہ اور ابن رشد نے امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ قتال کی علت **مطلق** کفر ہے اگر چہ ابن رشد نے صراحت کے ساتھ اس قول کی نسبت ان کی طرف نہیں کی ہے بلکہ امام شافعی نے بعض احادیث سے جو استدلال کیا ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے، چنانچہ ابن رشد نے کہا: گویا ان کے نزدیک واجب کرنے والی علت محض کفر ہے، لہٰذا واجب ہوگا کہ یہ علت تمام کفار کے بارے میں عام ہو(۱)۔

لیکن جب ہم امام شافعیؒ کے کلام کو دیکھتے ہیں تو پاتے ہیں کہ انہوں نے اہل کتاب اور غیر اہل کتاب میں فرق کیا ہے اور اہل کتاب سے جنگ کرنے کی غرض اسلام یا فروتنی کے ساتھ جزیہ کی ادائیگی کو قرار دیا ہے۔ ان کے علاوہ بت پرستوں سے جنگ کی غرض ان کے نزدیک صرف اسلام ہے، کچھ اور نہیں، اس کے باوجود انہوں نے علت کی صراحت نہیں کی ہے۔

کتاب الأم میں ہے: اللہ تعالیٰ نے بت پرستوں اور اہل کتاب کے درمیان جنگ کرنے میں فرق کیا ہے، بت پرستوں سے جنگ کرنا فرض کیا ہے یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کرلیں اور اہل کتاب سے جنگ کرنا فرض کیا ہے یہاں تک کہ وہ جزیہ ادا کریں یا اسلام قبول کریں۔

اہل کتاب سے متعلق حکم کے بارے میں انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی کریم ﷺ کے بارے میں مروی ہے: "كان إذا بعث بسرية أو جيش أمر عليهم، قال: إذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو ثلاث خلال شک من علقمة ـ أدعهم إلى الإسلام فإن أجابوک فاقبل منهم، وأخبرهم أنهم إن فعلوا فإن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما عليهم، وإن اختاروا المقام في دارهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله عزوجل كما يجري على المسلمين، وليس لهم من الفيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن لم يجيبوک إلى الإسلام فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن قبلوا فاقبل منهم ودعهم، فإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم......" (آپ جب کوئی فوج روانہ فرماتے تو ان پر کسی کو امیر مقرر فرماتے اور فرماتے: جب تم مشرکین کی کسی جماعت کو پاؤ تو ان کو تین چیزوں کی دعوت دو: ان کو اسلام کی دعوت دو، اگر وہ تمہاری بات مان لیں تو ان کی طرف سے قبول کرلو اور ان کو بتادو کہ اگر وہ ایسا کریں تو ان کو وہی حقوق حاصل ہوں گے جو مہاجرین کے ہیں اور ان کی وہی ذمہ داری ہوگی جو ان کی ہے، اگر وہ دیہاتی مسلمانوں کی طرح اپنے علاقہ میں قیام کرنا پسند

(۱) رسالۃ القتال لابن تیمیہ/ ۱۱۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۹۵۔

کریں گے تو ان پر اللہ تعالیٰ کا حکم جاری ہوگا جیسا کہ مسلمانوں پر جاری ہوتا ہے، ان کو مال غنیمت میں سے نہیں ملے گا الا یہ کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ جہاد میں شریک ہوں۔ اگر وہ اسلام قبول نہ کریں تو ان کو جزیہ ادا کرنے کی دعوت دو، اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو ان کی طرف سے قبول کرلو اور ان کو چھوڑ دو، اگر اس سے بھی انکار کردیں تو ان کے خلاف اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کرو اور ان سے جنگ کرو)۔ پھر امام شافعی نے کہا کہ یہ خاص طور پر اہل کتاب کے بارے میں ہے، بت پرستوں کے بارے میں نہیں ہے، ان کی طرف سے جزیہ یا اسلام قبول کرنا مقصود ہے (۱)۔

پھر انہوں نے کہا: یہ حدیث حضرت ابوہریرہ کی اس حدیث کے خلاف نہیں ہے جو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أمرت أن أقاتل الناس حتی يقولوا لا إله إلا الله" (۲) (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کریں)، یہاں مراد بت پرست ہیں اور اللہ تعالیٰ نے جن لوگوں سے جزیہ قبول کرنے کا حکم دیا ہے وہ اہل کتاب ہیں، اس کی دلیل وہی ہے جو میں نے بیان کی کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں جنگوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے خلاف بھی نہیں ہے کہ مشرکین سے جنگ کی جائے یہاں تک کہ مکمل دین اللہ تعالیٰ کا ہوجائے اور وہ جہاں پائے جائیں ان کو قتل کردیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں، اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے خلاف بھی نہیں ہے کہ اہل کتاب سے جنگ کی جائے یہاں تک کہ وہ جزیہ ادا کریں۔

ان آیات میں سے کسی نے دوسرے کو منسوخ نہیں کیا ہے، نہ ان دونوں حدیثوں میں سے کسی نے دوسرے کو منسوخ کیا ہے، ان سب کو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا پھر اس کے رسول ﷺ نے اس کو جاری کیا، لہذا نہ کوئی دوسرے کے لیے ناسخ ہے، نہ اس کے خلاف (۳)۔

یہ بات امام شافعی کی کتاب "الأم" میں ہے، اس سے ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے کہ امام شافعی نے اہل کتاب کے کفر اور غیر اہل کتاب یعنی بت پرستوں کے کفر میں فرق کیا ہے، چنانچہ وہ اہل کتاب سے جنگ کی غرض وغایت اسلام یا فروتنی کے ساتھ جزیہ کی ادائیگی کو قرار دیتے ہیں اور بت پرستوں سے جنگ کی غرض صرف

---

(۱) اس حدیث کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

(۲) یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

(۳) الأم ۴/ ۹۴-۹۵۔

اسلام کوقرار دیتے ہیں، اس کے باوجود انہوں نے صراحت نہیں کی ہے کہ ان سے جنگ کی علت صرف کفر ہے، کچھ اور نہیں ہے۔

میرے خیال میں درحقیقت اختلاف کی بنیاد یہ نہیں ہے کہ کفر جنگ کی علت ہے بلکہ اس کی بنیاد یہ ہے کہ بعض کفار سے اسلام کے بجائے جزیہ قبول کرنا صحیح ہوگا(۱)، اور بعض سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، لہذا امام شافعی اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کفار سے جنگ کی علت کفر ہے بلکہ وہ جمہور کے موافق ہیں، علت وہی ہے جو جمہور نے ذکر کی، علاوہ ازیں جنگ کی بہت سی آیات میں کفر کے علاوہ کو علت قرار دیا گیا ہے۔

مجاہد کے تعلق سے کفار سے جنگ پر آمادہ کرنے والی چیز: جنگ پانچ چیزوں کے سبب ہوتی ہے: **مال غنیمت** کی تلاش، شجاعت کا اظہار، ریاکاری، عصبیت اور غصہ، ان میں سے ہر ایک **قابل تعریف** اور **قابل مذمت** ہے، سوال یہ ہے کہ وہ سب کیا ہے جس کا اعتبار اسلام مجاہد کے اجر کے ثبوت کے لئے کرتا ہے۔

حضرت ابوموسیٰ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله**"(۲) (رسول اللہ ﷺ سے اس آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا جو شجاعت کے لیے جنگ کرتا ہے، عصبیت کی وجہ سے جنگ کرتا ہے، ریاکاری کے لیے جنگ کرتا ہے، ان میں سے کون اللہ تعالیٰ کی راہ میں ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: جو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کو بلند کرنے کے لیے جنگ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں ہے)۔

اللہ تعالیٰ کے کلمہ سے مراد اسلام کی دعوت دینا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں صرف وہ ہوگا جس کے قتال کا سبب صرف اعلاء کلمۃ اللہ کی طلب ہو، یعنی اگر وہ مذکورہ اسباب میں سے کسی سبب کا اضافہ کردے گا تو اس میں خلل ہوجائے گا، طبری نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ ضمناً حاصل ہو، اصل اور مقصود نہ ہو تو اس سے خلل نہ ہوگا، جمہور نے بھی یہی کہا ہے جیسا کہ صاحب الفتح نے اس کو نقل کیا ہے(۳)، لیکن اس پر نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے اعتراض ہوگا کہ اللہ تعالیٰ صرف وہی عمل قبول کرتا ہے جو خالص اس کے لیے ہو

---

(۱) ملاحظہ ہو: نیل الاوطار ۸/ ۶۰۔

(۲) اس حدیث کی روایت محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے نیل الاوطار ۷/ ۲۲۶۔

(۳) نیل الاوطار ۷/ ۲۲۷۔

اور اس سے صرف اسی کی رضا مندی مقصود ہو(۱)۔

ابن ابی جمرۃ نے کہا: محققین کا مسلک ہے کہ اگر شروع میں آمادہ کرنے والی چیز اعلاءکلمۃ اللہ ہو تو اس میں اضافہ شدہ شی اس کے لیے مضر نہ ہوگی (۲)۔ یہ بحث گذر چکی ہے(۳) کہ اگر مکلف کا قصد شارع کے قصد کے تابع ہو یا وہ ضمناً حاصل ہو تو اعمال کی صحت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، خاص طور پر جبکہ وہ اصل مقصو کو تقویت پہنچانے والا ہو۔

جہاد دین کی مصلحت کی حفاظت کے لیے مشروع کیا گیا ہے اور یہ فرض علی الکفایہ ہے۔ کفار سے جنگ کی علت ان کا جنگ کرنا اور سرکشی وظلم کرنا ہے اور ضروری ہے کہ اللہ تعالی کی راہ میں جہاد کرنے والے کو آمادہ کرنے والی چیز کفر کو دور کرکے، اس کی طاقت وقوت کو توڑ کر اسلام کے اظہار اور اس کی دعوت کے ذریعہ اعلاءکلمۃ اللہ ہو اور صرف اسی کی وجہ سے وہ اجر کا مستحق ہو سکتا ہے۔

واجب ہے کہ کفار سے جنگ کرنے سے پہلے ان کو اسلام کی دعوت دی جائے پھر ان کو جزیہ کے ادا کرنے اور اسلامی حکومت کی ماتحتی میں ان کو داخل ہونے کی دعوت دی جائے، اگر وہ قبول نہ کریں تو جنگ کے ان آداب کی رعایت کے ساتھ جو گذشتہ آحادیث وآثار میں مذکور ہیں، ان سے جنگ کی جائے، آداب سے مراد ان لوگوں کو قتل کرنے سے پرہیز کرنا ہے جن کی رائے یا کسی دوسرے ذریعہ سے جنگ میں کوئی دخل نہ ہو۔

یہی وہ جہاد ہے جو عدم کے پہلو سے دین کی حفاظت کے اہم وسائل میں شمار کیا جاتا ہے، یعنی منکرات سے نہی کی حیثیت سے، اس لیے کہ یہ سب سے بڑے منکر اور سب سے بڑے مفسدہ یعنی کفر اور اس کے اثرات کو ختم کرتا ہے۔

دوسرا طریقہ: مرتد ہونے والوں اور زنادقہ کو قتل کرنے کا مشروع ہونا:

ردت اور ارتداد: کسی کا اس راستہ کی طرف لوٹ جانا ہے جس سے وہ آیا ہو لیکن ردت کفر کے ساتھ خاص ہے اور لفظ ارتداد اس مفہوم میں اور دوسرے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

---

(۱) اس حدیث کی روایت احمد ونسائی نے کی ہے نیل الاوطار ۷/ ۲۲۷۔

(۲) دیکھئے: نیل الاوطار ۷/ ۲۲۷۔

(۳) دیکھئے: ص ۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۱-"یا أیها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه" (۱) (اے ایمان والو تم میں سے جو کوئی اپنے دین سے پھر جائے)۔

۲-"ومن یرتدد منکم عن دینه فیمت وهو کافر" (۲) (اور جو کوئی بھی تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے اور اس حال میں کہ وہ کافر ہے مر جائے)۔

یہ اسلام کو چھوڑ کر کفر کی طرف لوٹ جانا ہے۔

دوسرے معنیٰ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فارتدا علی آثار هما قصصا" (۳) (پھر دونوں اپنے قدموں کے نشان پر الٹے چلے)۔

یعنی موسیٰ علیہ السلام اور ان کا نوجوان شاگرد۔

نیز ارشاد ہے:

"ولا ترتدوا علی أدبارکم" (۴) (اور پچھلے پیروں واپس نہ ہو)۔

یعنی جب کسی امر کی تحقیق کر لو اور اس کا خیر ہونا جان لو تو پھر اس سے منہ نہ پھیرو (۵)۔

ردت مسلمان کا کافر ہو جانا ہے، ردت کبھی صریح قول سے ہوتی ہے، جیسے أکفر یا أشرک یا ألحد وغیرہ کہنا یا ایسا لفظ بولنا جو کفر کا متقاضی ہو جیسے ایسی چیز کا انکار کرنا جس کا دین ہونا بداہتاً معلوم ہو جیسے نماز اور زکاۃ کا واجب ہونا، زنا اور ناحق قتل کا حرام ہونا اور کبھی ایسے فعل سے ہوتی ہے جو واضح طور پر کفر کو مستلزم ہو جیسے قرآن کریم کو یا اس کے کسی جزء کو اگرچہ ایک ہی آیت ہو، گندگی میں ڈال دینا، اگرچہ وہ گندگی شرعاً پاک ہو جیسے تھوک وغیرہ اور مشاہر وہ علم جس کا مقصد اللہ تعالیٰ کے کلام اور اس کی شریعت کا استخفاف ہو (۶)۔

مرتد کو بھوکا رکھے یا کسی دوسرے طریقہ سے سزا دیئے بغیر ردت کے دن سے تین دنوں تک اس سے توبہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر توبہ کر لے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا ورنہ اس کو قتل کر دیا جائے گا، جمہور کے نزدیک

---

(۱) سورہ مائدہ/ ۵۴۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۲۱۷۔

(۳) سورہ کہف/ ۶۴۔

(۴) سورہ مائدہ/ ۲۱۔

(۵) نیل الأوطار ۷/ ۲۰۱۔

(۶) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۰۱، دعائم الإسلام ۲/ ۴۷۷۔

مرد وعورت کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، حنفیہ کے نزدیک عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کرلے، ایک قول ہے کہ اس کو مار پیٹ کر کے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، خواہ وہ آزاد ہو یا باندی(۱)۔

حنفیہ نے اصلی کافر عورتوں کے قتل سے کی گئی ممانعت کے عموم سے استدلال کیا ہے، نیز اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ سزا کو آخرت تک مؤخر کیا جائے، محض فوری شر کو دفع کرنے کے لیے اس سے عدول کیا گیا ہے اور وہ شر جنگ کرنا ہے اور عورتوں کی جسمانی صلاحیت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان سے یہ اندیشہ نہیں ہے، مرد اس کے برخلاف ہیں، لہٰذا مرتد عورت اصلی کافر عورت کی طرح ہوگی، البتہ اس کو قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ اسلام قبول کرلے(۲)۔

حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اگر عورت مرتد ہوجائے تو اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس کو قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کرلے یا مرجائے، اگر باندی ہو، اس کے آقا اس کی خدمت کے محتاج ہوں تو وہ اس سے خدمت لے سکیں گے، اس کو سخت تنگی میں رکھا جائے گا، صرف موٹے جھوٹے کپڑے پہنائے جائیں گے جس سے اس کا قابل ستر حصہ چھپا رہے، اس سے گرمی و سردی کو دور کیا جائے گا جس سے موت کا اندیشہ ہو، اس کو موٹا جھوٹا کھانا اتنا کھلا دیا جائے گا جس سے اس کی جان بچی رہے، یہی حکم ام ولد کا ہے۔ اس بارے میں غلام کا حکم آزاد کی طرح ہوگا(۳)۔

یہ اثر حنفیہ کے مسلک کے موافق ہے جنہوں نے ردت کے حکم میں مرد وعورت کے درمیان فرق کیا ہے۔

ان سے یہ بھی منقول ہے کہ مرتد اگر اسلام قبول کر کے پھر مرتد ہوجاتا تو وہ اس سے توبہ کا مطالبہ کرتے تھے اور کہتے تھے کہ جو دین میں داخل ہو پھر مرتد ہوجائے تو ہم اس سے توبہ کا مطالبہ کریں گے لیکن اگر کوئی اسلام میں پیدا ہوا اور وہ مرتد ہوجائے تو ہم اس کو قتل کردیں گے، اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کریں گے، وہ زنادقہ سے توبہ کا مطالبہ کرتے تھے(۴)۔

---

(۱) دیکھئے: فتح القدیر والہدایہ ۴/ ۳۸۶، حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۵۲۔

(۲) دیکھئے: فتح القدیر والہدایہ ۴/ ۳۸۶، الخراج لابی یوسف/ ۱۷۹۔

(۳) دیکھئے: دعائم الاسلام ۲/ ۴۷۸۔

(۴) حوالہ سابق ۲/ ۴۷۸۔

جمہور نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "من بدّل دینه فاقتلوه"(۱) (جو شخص اپنا دین بدل ڈالے اس کو قتل کردو)۔

نیز ان کا استدلال حضرت معاذ بن جبل کی اس حدیث سے ہے: "إن النبي ﷺ لما أرسله إلى الیمن قال له أیما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأیما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وإلا فاضرب عنقها"(۲) (نبی کریم ﷺ نے جب ان کو یمن روانہ فرمایا تو ان سے فرمایا: جو مرد اسلام سے مرتد ہوجائے تو اس کو دعوت دو، اگر وہ لوٹ آئے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی گردن اڑادو، جو عورت اسلام سے مرتد ہوجائے تو اس کو دعوت دو، اگر وہ لوٹ آئے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی گردن اڑادو)۔

یہ دونوں احادیث نزاعی مسئلہ میں صریح نص ہیں، لہٰذا ان پر عمل کرنا واجب ہوگا اور ردت کی وجہ سے قتل کرنے میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔

نیز ان حضرات نے محمد بن عبداللہ بن عبدالقاری سے منقول اثر سے بھی استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس حضرت ابوموسیٰ کی طرف سے ایک آدمی آیا، حضرت عمرؓ نے اس سے لوگوں کے حالات دریافت کئے، اس نے ان کو بتایا پھر انہوں نے کہا: کیا کوئی نئی خبر ہے؟ تو اس نے کہا: ہاں، ایک آدمی اسلام قبول کرنے کے بعد کافر ہوگیا، انہوں نے دریافت کیا: اس کے ساتھ تم لوگوں نے کیا برتاؤ کیا؟ اس نے کہا: ہم نے اس کو قریب کیا پھر اس کی گردن ماردی، حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم لوگوں نے اس کو تین دنوں تک قید کیوں نہیں کیا، روزانہ اس کو روٹی کھلاتے اور اس سے توبہ کا مطالبہ کرتے شاید وہ توبہ قبول کرلیتا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کی طرف لوٹ آتا، اے اللہ میں حاضر نہیں تھا اور جب مجھے خبر ملی میں راضی نہیں ہوا(۳)۔

اس سے جمہور نے اس پر استدلال کیا ہے کہ مرتد سے توبہ کرنے کے مطالبہ کے بعد اس کو قتل کردیا جائے گا اور انہوں نے مرتد عورت کو مرتد مرد کی طرح قرار دیا ہے، یہ حدیث جمہور کے نزدیک عام ہے، حنفیہ نے اس کو خاص قرار دیا ہے اور انہوں نے کفار کی عورتوں کے قتل سے ممانعت والی احادیث سے استدلال کیا ہے اور جمہور

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم کے سوا ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کی ہے دیکھئے: نیل الأوطار ۷/ ۲۰۱۔
(۲) دیکھئے: نیل الأوطار، حافظ نے کہا: اس کی سند حسن ہے ۷/ ۲۰۲۔
(۳) اس اثر کی روایت امام شافعی نے کی ہے اور صاحب نیل الأوطار نے بھی اس کو ذکر کیا ہے ۷/ ۲۰۲۔

نے نہی اصلی کو کافر عورت پر محمول کیا ہے بشرطیکہ وہ براہ راست قتال میں شریک ہو، اس حدیث کے راوی حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ مرتد عورت کو قتل کر دیا جائے گا، حضرت ابوبکر صدیق نے اپنے دور خلافت میں ایک عورت کو قتل کیا جو مرتد ہوگئی تھی اور تمام صحابہ کرام موجود تھے، کسی نے ان پر اعتراض نہیں کیا، یہ جمہور کے مسلک کے دلائل ہیں۔

جمہور کا یہ موقف کہ ردت کے سبب قتل کرنے میں مرد وزن کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، راجح اور اعتبار کے لائق ہے، اس لیے کہ ہم مرتد کے قتل کرنے میں ارتداد کی صفت کے علاوہ کوئی دوسری صفت نہیں پاتے ہیں جو ظاہر اور منضبط ہو اور یہ وصف مرد وزن میں مشترک ہے، کیونکہ ردت کی حقیقت ایک ہی ہے۔ حنفیہ کا مرتد عورت کو اصلی کافرہ پر قیاس کرنا قابل توجہ نہیں ہے، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ اصلی کافر کو قتل کرنے کی علت اس کا جنگ کرنا ہے لیکن ردت میں جس وصف کا علت ہونا سمجھ میں آتا ہے وہ کفر ہے اور اس میں مرد وزن کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس کا عورت ہونا مؤثر نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ دوسرے حدود وغیرہ میں اس فرق کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے پھر یہ کہ جمہور کے دلائل مختلف فیہ مسئلہ میں قوی اور صریح ہیں، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مرتدین کو قتل کرنے کی علت صرف ردت ہے، کچھ اور نہیں ہے اور اس حکم میں مرد وزن کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

یہاں دل میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ردت کی حالت میں کفر قتل کے لیے علت موجبہ کیوں ہے جبکہ اصل کفر کی حالت میں ایسا نہیں ہے؟ کیا شریعت کے احکام میں اس کی کوئی نظیر ہے؟ میرا خیال ہے کہ مسلمان کا اسلام کے بعد کفر اختیار کرنا نظام کے لیے اصلی کفر سے زیادہ خطرناک ہے، اس لیے کہ اس کو اسلام میں داخل ہونے پر مجبور نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود مطمئن ہونے کے بعد داخل ہوا ہے اور جب وہ اپنی خوشی سے داخل ہوگا پھر اپنے نکلنے کا اعلان کرے گا تو اس میں اعتقاد میں بے راہ روی ہوگی اور اس دین یا اس نظام کے تعلق سے سادہ دل لوگوں کے قلوب میں شک وشبہ داخل ہوگا۔ اس حقیقت کی طرف ہماری رہنمائی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

"وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون" (۱)۔

(اور اہل کتاب کا ایک گروہ کہتا ہے کہ ایمان لانے والوں پر جو نازل ہوا ہے اس پر صبح کو ایمان لاؤ اور دن

(۱) سورہ آل عمران/ ۷۲۔

کے آخر میں اس سے انکار کربیٹھو، عجب کیا کہ (وہ بھی) پھر جائیں)۔

چنانچہ ارتداد کبھی مسلمانوں کی صفوں میں خلل اور ان کی اندرونی جماعتوں میں انتشار پیدا کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، اس میں بڑا فساد اور پھیلا ہوا شر ہے، اس لیے کہ امتوں کی حیات اور ان کی فطرت کے لیے سب سے زیادہ خطرناک چیز اعتقاد میں بے راہ روی، فکری اضطراب اور جس نظام کے سایہ میں زندگی گذار رہے ہیں اس پر بھروسہ کا نہ ہونا ہے، ہماری رائے ہے کہ الحادی افکار کا پھیلنا جس نے مسلمانوں کے ممالک میں فساد برپا کیا ہے، اسلام کے لیے اس کفر صریح سے زیادہ خطرناک ہے جو اسلام کے ممالک کے دائرہ سے باہر ہے، چنانچہ نظام میں شک وشبہ کا ہونا اور اندرونی جماعتوں کی صفوں میں انتشار کا ہونا کبھی کبھی دشمنوں کی مدد میں بنیادی عامل ہوتا ہے، اسی وجہ سے اسلام نے مرتد کے لیے ارتداد کی آزادی یوں ہی نہیں چھوڑ دیا ہے حالانکہ وہ اصل کافر کے تعلق سے اعتقاد کی آزادی کا بہت ہی زیادہ احترام کرتا ہے۔

مرتد کو ان دلائل وبراہین سے مطلع ہونے کا موقع دیا گیا جن کی وجہ سے اس نے اسلام قبول کیا اور محض اپنے اختیار سے اسلام میں داخل ہوا، اس کے بعد اب اس کے پاس کوئی عذر باقی نہیں رہ جاتا ہے جبکہ اصلی کافر کو ان دلائل سے واقف ہونے کا موقع کبھی کبھی نہیں ملتا ہے، اس لیے وہ معذور ہے، کیونکہ اس کے بارے میں امید ہے کہ وہ ان دلائل سے مطلع ہوگا یا ہوسکتا ہے کہ اس کو اطلاع ہو لیکن ابھی اس کو اس سے اطمینان نہ ہو تو یہ امید بھی ہوسکتی ہے کہ وہ مطمئن ہوجائے۔

مرتد کے کفر اور اصلی کافر کے کفر کے درمیان پائے جانے والے فرق کے مشابہ ہم اس فرق کو پاتے ہیں جو محصن وغیر محصن کے زنا میں پایا جاتا ہے، محصن سختی کا مستحق ہوتا ہے، اس لیے کہ اس نے اپنی طبعی جنسی اغراض کے پورا کرنے میں سیدھی راہ پر چلنے کے بعد اس سے اعراض کیا ہے اور فساد پیدا کرنے والی اور بے راہ روی پیدا کرنے والی راہ اختیار کی ہے، اس میں دوسروں کو پہلے طریقہ کے عمدہ ہونے میں شک وشبہ پیدا ہوگا، اس لیے مناسب ہوا کہ دوسروں کی تنبیہ اور عبرت کے لیے اس کو سخت ترین سزا دی جائے لیکن غیر محصن جب اس فساد والے راستہ پر چلنے کا تجربہ کرے گا اور اس کو سخت سزا مل جائے گی اور لوگوں کے درمیان اس کی عزت کم ہوجائے گی تو وہ اس راستہ کو چھوڑ کر سیدھے راستہ کی طرف یعنی نکاح کی طرف لوٹ آئے گا، یہ مرتد وغیر مرتد کے کفر میں فرق کی نظیر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

زندقہ: یہ کفر کو چھپانا اور اسلام کو ظاہر کرنا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وہ توبہ نہ کرے تو اس کو قتل کر دیا جائے گا، البتہ اگر وہ توبہ کرے تو کیا اس کی توبہ قبول کی جائے گی یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد کا مذہب دونوں سے اظہر روایت کے مطابق یہ ہے کہ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، یہ امام مالک کے مسلک کے موافق ہے، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ اپنے کفر سے مطلع ہونے سے قبل وہ توبہ کر لے، امام شافعی کا مذہب ہے کہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی، امام ابوحنیفہ و امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے (۱)۔

امام غزالی نے اپنی کتاب ''شفاء الغلیل'' میں زندیق کی توبہ کے بعد اس کے قتل کے مسئلہ کو ذکر کیا ہے، ان کی رائے ہے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے، ان دونوں مسالک میں سے کسی ایک کو قطعی طور پر باطل نہیں کہا جا سکتا ہے، انہوں نے قتل کرنے اور نہ کرنے کی دلیل بیان کی ہے۔

اس کو قتل نہ کرنے کی دلیل نص کے عموم سے واضح ہوتی ہے، نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: مجھے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کر لیں، اس لیے کہ کفار اور مرتدین اگر توبہ کر لیں تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

اس کے قتل کی دلیل یہ ہے کہ شریعت کا حکم معلوم ہے کہ کافر قابل قتل ہے، ہم اس کی توبہ کی وجہ سے اس کے قتل کرنے سے باز رہتے ہیں، اس کی توبہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے باطل دین کو چھوڑ دے، زندیق کلمہ شہادت کا اقرار کر کے اپنے باطل دین کو چھوڑنے والا نہیں ہوتا ہے، بلکہ یہ اس کے دین کا ایک حکم ہے۔ یہودی، نصرانی اور ہر مذہب کا ماننے والا اعتقاد رکھتا ہے کہ کلمہ شہادت کا اقرار کرنا اس کے دین میں کفر اور اس کو ترک کر دینا ہے، لہذا اگر وہ اسلام قبول کرے گا تو اس کے دین کا حکم یہ ہوگا کہ اس نے اپنے دین کو چھوڑ دیا اور زندیق کے کلمہ شہادت کے اقرار کرنے پر اس کے دین کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے دین پر عمل کرنے والا ہے، اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ مصلحت کی وجہ سے سزا کو واجب کرتا ہے بلکہ ہم جس کو اپنے کفر پر ثابت قدم کافر سمجھتے ہیں اس کے حق میں کفر کی وجہ سے اس کو قتل کرنا ہے (۲)۔

---

(۱) دیکھئے: الام ۶/ ۱۵۵-۱۵۶، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۰۶، الاشراف ۲/ ۲۰۳، المہذب ۲/ ۲۳۹، الوجیز ۲/ ۱۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸، الخراج لابی یوسف ۱۷۹۔

(۲) شفاء الغلیل / ۱۴۰۔

اس قول پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے منافقین کو قتل کرنے سے اعراض کیا حالانکہ مسلسل وحی کے ذریعہ آپ ﷺ کو ان کے نفاق کے بارے میں بتادیا گیا تھا، آپ ﷺ نے باطن پر حکم کی بنیاد رکھنے پر نکیر فرمائی اور حضرت اسامہؓ سے فرمایا: "هلا شققت عن قلبه" (۱) (تم نے اس کے دل کو پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا؟)۔

اگر مسلمان کفار کے ملک میں کسی شہر کا محاصرہ کریں اور ان پر مسلمانوں کا غلبہ ہوجائے اور وہ کلمہ شہادت کا اقرار کریں تو مسلمان ان سے اپنی تلوار روک لیں گے اور اپنی تلواریں ان کی گردنوں سے ہٹا کر میان میں ڈال لیں گے حالانکہ وہ قطعی طور پر جانتے ہیں کہ ان کو دین کی ہدایت نہیں ملی ہے اور یقین کے ساتھ ان کو شرح صدر حاصل نہیں ہے، لیکن کلمۂ شہادت کو جو کہ ظاہری سبب ہے باطنی عقیدہ کا قائم مقام قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ باطنی عقیدہ سے مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، یہی شریعت کے احکام میں اس کا طریقہ کار ہے۔

ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ عوام اور مقلدین دین کی بنیاد مصلحت پر رکھتے ہیں، اپنی خوشی سے اس کو اختیار کرتے ہیں اور اپنی خوشی سے اس سے علاحدہ ہوتے ہیں اور دونوں حلقوں میں ان کا اعتقاد ہے کہ یہ ایک دین سے دوسرے دین کی طرف منتقل ہوجانا ہے، اسی طرح ان کا اعتقاد ہے کہ قہر کے ساتھ اقرار کرنا بھی دین کو ترک کرنا ہے، اسی وجہ سے جو لوگ عقائد میں پختہ ہوتے ہیں، اس کا تکلم کرنے سے گریز کرتے ہیں، جہاں تک منافقین کا تعلق ہے تو نفاق پر ان کا کفر علامات قرائن سے ظاہر ہوتا ہے، وہ اس کی صراحت نہیں کرتے تھے اور علامات پر حکم کی بنیاد رکھنا جائز نہیں ہے، زندیق الحاد کا اظہار واعلان کرتا ہے پھر تقیہ کے ذریعہ اس کو چھپانے کی کوشش کرتا ہے، یہ اس کے دین کا حصہ ہے (۲)۔

منقول ہے کہ حضرت علیؓ بن ابی طالب زنادقہ کو جلایا کرتے تھے، چنانچہ ان کے پاس بصرہ سے زنادقہ لائے گئے، انہوں نے ان کے سامنے اسلام پیش کیا اور ان سے توبہ کا مطالبہ کیا، انہوں نے انکار کردیا، تو انہوں نے ان کے لیے گڈھا کھودا اور کہا کہ آج میں تم لوگوں کو ضرور چربی اور گوشت سے آسودہ کروں گا، پھر ان کے بارے میں حکم دیا، ان کی گردنیں ماری گئیں پھر ان کو گڈھے میں پھینک دیا اور ان پر آگ روشن کی اور انہیں

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت اسامہ بن زید سے کی ہے کتاب الخراج لابی یوسف ۱۷۵۔

(۲) دیکھئے: شفاء العلیل ۱/۱۴۱۔

جلا ڈالا (۱)۔

یہ متفق علیہ ہے کہ زنادقہ کے قتل کا مقصد دین کی مصلحت کی حفاظت کرنا اور کھلواڑ کرنے والوں کے کھیل سے اس کو بچانا ہے، زنادقہ ایسی جماعت ہے کہ کوئی زمانہ ان سے خالی نہیں رہا، خواہ ان کے نام کچھ بھی ہوں، چنانچہ اسلام کے دور اول میں ان منافقین کی جماعت تھی جن کے حالات اور خبیث نفسیات کو قرآن نے کھول کھول کر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ عصر اول سے متصل زمانوں میں زنادقہ کی جماعت ظاہر ہوئی جنہوں نے ہر ذریعہ سے اسلام کے ساتھ مکر وفریب کی کوشش کی، ہمارے اس موجودہ دور میں ملحد کمیونسٹوں وغیرہ کی جماعت ہے جو اسلامی ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں، اپنے کفر والحاد کا اعلان کرنے کی جرأت تو نہیں کرتے ہیں بلکہ اسلام کا اظہار کر کے سادہ دل لوگوں کو دھوکہ دیتے ہیں، میرے خیال میں ان جماعتوں کے تعلق سے حکم ایک ہی ہونا چاہیے، خواہ حد کے طور پر ہو یا تعزیر کے طور پر ہو۔

تیسرا طریقہ: دین میں نئی بات پیدا کرنے کی مخالفت نیز اہل بدعت اور جادوگروں کو سزا دینا:

بدعت باء کے کسرہ کے ساتھ ابتداع کا اسم ہے، اس کا معنی سابق مثال کے بغیر کوئی چیز ایجاد کرنا ہے جیسے ارتفاع سے اسم رفعت ہے، پھر دین میں کمی یا اضافہ میں اس کا استعمال غالب ہوگیا، لیکن کبھی کبھی بعض بدعت مکروہ نہیں ہوتی ہے، اس کو بدعت مباح کہا جاتا ہے، یہ وہ عمل ہے کہ شریعت میں اس جنس کے لیے کوئی اصل موجود ہو یا کوئی مصلحت اس کی متقاضی ہو اور اس کے ذریعہ کسی مفسدہ کو دور کیا جائے جیسے لوگوں کے ساتھ اختلاط سے خلیفہ کا چھپ کر رہنا (۲)۔

شاطبی نے بدعت کی دو تعریفیں کی ہیں: چنانچہ انہوں نے کہا: شریعت میں بدعت سے مراد دین میں ایجاد کیا گیا وہ طریقہ ہے جو شرعی طریقہ کے مشابہ ہو، اس پر چلنے کا مقصد اللہ تعالی کی عبادت میں مبالغہ کرنا ہے (۳)۔

یہ تعریف ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو عادات کو شریعت میں ایجاد کی گئی بدعت میں داخل نہیں کرتے ہیں بلکہ بدعت کو عبادات کے ساتھ خاص کرتے ہیں، جو لوگ عادی اعمال کو بدعت کے معنی میں داخل کرتے ہیں، انہوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ دین میں ایجاد کردہ وہ طریقہ ہے جو شریعت کے مشابہ ہو، اس

(۱) دعائم الاسلام ۲/ ۴۰۸۔
(۲) دیکھئے: المصباح المنیر / ۱۳۰، القاموس المحیط ۱/ ۱۸۳۔
(۳) الاعتصام ۱/ ۳۰۔

پرعمل کرنے کا مقصد وہی ہو جو شرعی طریقہ پر عمل کا ہوتا ہے(۱)۔

طریقہ طریق، سبیل اور سنن سب کا ایک معنی ہے یعنی وہ راستہ جو چلنے کے لیے مقرر کیا جائے، اس میں دین کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ دین ہی کے سلسلہ میں میں وہ ایجاد کی جاتی ہے اور صاحب بدعت اس کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے، اگر وہ صرف دنیا کے سلسلہ میں ایجاد کردہ طریقہ ہوتو اس کا نام بدعت نہیں ہے جیسے کارخانے قائم کرنا اور ممالک کا انکشاف کرنا(۲)۔

چونکہ دین میں طریقہ کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کی کوئی اصل شریعت میں موجود ہو اور ایک وہ جس کی کوئی اصل شریعت میں موجود نہ ہو، اس لیے ان میں سے اس کو خاص کیا گیا جو تعریف سے مقصود ہے، یہ وہ ایجاد کردہ طریقہ ہے جس کی کوئی مثال شریعت میں پہلے سے موجود نہ ہو، اس لیے کہ اس کو ممتاز کرنے والی خصوصیت یہ ہے کہ وہ شارع کے مقرر کردہ طریقہ سے خارج ہو، اس قید سے بدعت ان چیزوں سے الگ ہوجائے گی جو بظاہر دین میں ایجاد کردہ معلوم ہوتی ہیں، ان کا تعلق دین سے ایسا ہی ہوتا ہے جیسے وسائل کا تعلق مقاصد سے ہوتا ہے مثلاً علم نحو، علم صرف، لغت کے مفردات، اصول فقہ، اصول دین اور وہ تمام علوم جو شریعت کے لیے بطور خادم ہیں، اس لیے کہ اگر چہ وہ زمانہ اول میں موجود نہیں تھے لیکن ان کی اصل شریعت میں موجود ہے، لہٰذا ان کو بدعت نہیں کہا جائے گا البتہ مجاز کے طور پر کہا جاسکتا ہے۔

اس کے شریعت کے مشابہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ شرعی طریقہ کے مشابہ تو ہو لیکن حقیقت میں شرعی طریقہ نہ ہو بلکہ وہ اس کے خلاف ہو(۳)۔

العز بن عبدالسلام نے بدعت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: بدعت وہ عمل ہے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں معہود نہ ہو پھر انہوں نے اس کی پانچ قسمیں کی ہیں: بدعت واجبہ، بدعت محرمہ، بدعت مندوبہ، بدعت مکروہہ اور بدعت مباحہ۔

پھر انہوں نے ان کی معرفت کا طریقہ بیان کیا اور کہا: بدعت کو شریعت کے قواعد کے سامنے پیش کیا جائے، اگر وہ ایجاب کے قواعد میں داخل ہوتو وہ واجب ہوگی، اگر تحریم کے قواعد میں داخل ہوتو وہ حرام ہوگی، اگر مندوب

---

(۱) الاعتصام ۱/۳۰۔

(۲) الاعتصام ۱/۳۱۔

(۳) الاعتصام ۱/۳۱-۳۳۔

کے قواعد میں داخل ہوتو مندوب ہوگی، اگر مکروہ کے قواعد میں داخل ہوتو مکروہ ہوگی، اگر مباح کے قواعد میں داخل ہوتو مباح ہوگی (۱)۔

العز بن عبد السلام کی رائے کے مطابق بدعت شریعت کے پانچوں احکام سے خارج نہیں ہے، یہ بہت عمدہ کلام ہے، اس لیے کہ مکلف کے افعال جو بھی ہوں وہ یا تو شریعت کے احکام کے خلاف ہوں گے یا اس کے موافق ہوں گے۔

بہرصورت وہ پانچوں اقسام کے دائرہ سے خارج نہ ہوں گے، ایجاب، ندب، تحریم، کراہت اور اباحت، چنانچہ محافظت اپنی تمام اقسام کے ساتھ تحریم یا کراہیت میں داخل ہوگی۔

جیسا کہ صاحب المصباح نے کہا کہ بدعت یا تو دین میں نقص ہوگی یا اضافہ ہوگی۔

بدعت کے اسباب: شاطبی کی رائے ہے کہ دین میں بدعت یا تو جہالت کی وجہ سے ہوتی ہے یا عقل کے ذریعہ کسی عمل کو اچھا سمجھنے کی وجہ سے یا حق کی طلب میں خواہش کی اتباع کی وجہ سے۔ یہ حصر کتاب وسنت سے استقراء کے اعتبار سے ہے، یہ تینوں وجوہات کبھی الگ الگ ہوتی ہیں اور کبھی جمع بھی ہوجاتی ہیں، جب جمع ہوتی ہیں تو کبھی ان میں سے دو جمع ہوتی ہیں اور کبھی تینوں جمع ہوجاتی ہیں۔

جہالت کا تعلق کبھی ان اسباب سے ہوتا ہے جن سے مقاصد سمجھے جاتے ہیں، یعنی لغت کے الفاظ، ان کی ترکیب واسلوب وغیرہ، کبھی اس کا تعلق مقاصد سے ہوتا ہے یعنی اس پہلو سے کہ شریعت کس حد تک جلب منفعت اور دفع مضرت کا احاطہ کرتی ہے اور اس کو مکمل کرتی ہے۔

عقل کے ذریعہ کسی عمل کو اچھا سمجھنا کبھی تشریع میں شریعت کے ساتھ شریک ہوتا ہے اور کبھی اس پر مقدم ہوتا ہے، ان دونوں انواع کا حاصل ایک ہی ہے، خواہش کی اتباع کا معاملہ یہ ہے کہ وہ فہم پر غالب ہوجاتی ہے، یہاں تک کہ صاحب خواہش دلائل کو بدل دیتا ہے، یا غیر دلیل سے استدلال کرتا ہے، ان دونوں انواع کا حاصل ایک ہی نوع ہے، اس طرح سب کی چار انواع ہیں: فہم کے اسباب سے ناواقفیت، مقاصد سے ناواقفیت، عقل کے ذریعہ عمل کو اچھا سمجھنا اور خواہش کی اتباع (۲)۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بدعت پیدا کرنا اس کو ختم کرنے کا سب سے زیادہ خطرناک ذریعہ

---

(۱) قواعد الأحکام ۲/ ۲۰۴۔

(۲) الاعتصام ۳/ ۱۸۰-۱۸۱۔

ہے، اس کی وجہ سے خیال یا خواہش کی اتباع میں یا عقل پر بھروسہ کے نتیجہ میں انسان دھوکہ کھا کر دین کے مقاصد سے انحراف کرتا ہے اور شریعت کے مقرر کردہ حدود کے دائرہ سے نکل جاتا ہے اور جب ایسی بات ہے تو وہ کونسی مشروع سزا ہوسکتی ہے جس سے اہل بدعت اور گمراہ لوگوں کو متنبہ کیا جائے، دین کا تحفظ کیا جائے اور اسے مسخ ہونے سے بچایا جاسکے، دین کے ارکان، ستون، شعائر اور مقاصد کو مٹنے سے بچایا جاسکے، نیز اس کے احکام قواعد جن کے لیے وہ وضع کئے گئے ہیں ان سے انحراف کو روکا جاسکے۔

یہ بات معلوم ہے کہ نئی بات گھڑنے کی سزا میں کوئی معین حد نہیں ہے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کی بدعت میں دین کو کوئی خطرہ ہو تو اس کو سزا دی جائے گی اور جب اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اس کی سزا تعزیر کے ذریعہ ہوگی، لیکن کہاں تک سزا دی جاسکتی ہے اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا اس میں حدود میں سے کسی ادنی حد سے تجاوز کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ آخری حد تک سزا دی جاسکتی ہے اور یہ قتل ہے، بعض کی رائے ہے کہ ادنیٰ حد پر توقف کیا جائے گا، یہ چالیس کوڑے ہیں، بعض کی رائے ہے کہ بدعت سے پیدا ہونے والے مفاسد کے اعتبار سے کہ وہ متعدی ہیں یا قاصر سزا دی جائے گی، اس صورت میں بدعت کو پوشیدہ رکھنے اور اس کا اعلان کرنے کے اعتبار سے بدعتوں کے مراتب کے مطابق سزا الگ الگ ہوسکتی ہے نیز اعلان کرنے والا کبھی اپنی بدعت کا داعی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے، جو داعی ہوتا ہے وہ کبھی اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ وہ عادل ائمہ وحکام کے خلاف خروج وبغاوت پر آمادہ ہوجاتا ہے، کبھی اس درجہ تک نہیں پہنچتا ہے، کبھی اپنی بدعت کے نشر واشاعت کے لیے حکام سے مدد لینے کی کوشش کرتا ہے، کبھی اس کی کوشش نہیں کرتا ہے وغیرہ (۱)۔

میرے خیال میں یہ سب سے عمدہ اور شریعت کے مبادی ومقاصد سے قریب ترین رائے ہے، اس لیے کہ شریعت کے مبادی میں سے ہے کہ سزا فعل پر مرتب ہونے والے مفاسد اور ضرر کے تابع ہوا کرتی ہے جیسے جیسے ضرر عام ہوگا ویسے ویسے سزا بھی سخت بڑی ہوگی، اس بنیاد پر دین میں بدعت پیدا کرنے والے کی سزا تعزیر کے ذریعہ ہوگی اور تعزیر کی تحدید حکام دنیوی واخروی مصالح کی حفاظت کی مناسبت سے کریں گے، سزا اسے شریعت کے مقاصد مفسدہ کو دور کرکے مصلحت کی تکمیل کرنا ہے، قوت وضعف کے اعتبار سے مصالح الگ الگ ہوتے ہیں جیسا کہ مصالح کی تقسیم اور اس کے تفاوت میں گذر چکا ہے (۲)۔

---

(۱) دیکھئے: الاعتصام ۲۱۶/۱ - ۲۲۲، شفاء الغلیل ۱۴۲/۲۔

(۲) حوالہ سابق۔

ساحر، سحر سے مشتق ہے، سحر کی اصل حیلوں اور مکر وفریب کے ذریعہ جھوٹ کو سچ ظاہر کرنا ہے، وہ یہ ہے کہ جادوگر اشیاء پر کوئی عمل کرتا ہے جس سے سحر زدہ کو وہم ہوتا ہے کہ وہ اس کے برخلاف ہے جو وہ دیکھ رہا ہے، جیسے وہ شخص جو دور سے سراب (ریگستانی ریت) کو دیکھتا ہے تو اس کو خیال ہوتا ہے کہ وہ پانی ہے جیسے کشتی کا سوار جو بہت تیز چلتا ہے تو اس کو خیال ہوتا ہے کہ جو درخت اور پہاڑ وہ دیکھ رہا ہے، سب اس کے ساتھ چل رہے ہیں، ایک قول ہے کہ **سحر** ،**سحرت الولد** سے مشتق ہے یعنی دھوکہ دینا(۱)۔

اس کی حقیقت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: سحر ایک ثابت شدہ شی ہے اور اس کی ایک حقیقت ہے، بعض نے کہا: اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، مسلم اور ذمی ساحر (جادوگر) کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالک کا مسلک ہے کہ اگر مسلمان خود ایسے کلام کے ذریعہ سحر کرے جو کفر ہو تو اسے قتل کردیا جائے گا، اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، نہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اس لیے کہ وہ ایسا امر ہے جس کے ذریعہ وہ چھپتا ہے، جیسے زندیق اور زانی، نیز اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے سحر کو کفر کہا ہے، ارشاد ہے:

"وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر" (۲)۔

(اور وہ دونوں کسی کو بھی (اس فن کی باتیں) نہیں بتاتے تھے، جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم تو بس ایک (ذریعہ) امتحان ہیں، سو تم (کہیں) کفر نہ اختیار کر لینا)۔

اسی کے قائل امام احمد بن حنبلؒ، امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ ہیں، ساحر کو قتل کرنا صحابہ وتابعین کی ایک جماعت سے منقول ہے، نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: **"حد الساحر ضربة بالسيف"** (۳) (جادوگر کی حد تلوار سے اس کو مارڈالنا ہے)، امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ اپنے جادو کے ذریعہ کسی کو قتل کردے اور کہے کہ میں نے عمداً قتل کیا ہے، اگر کہے کہ میں نے عمداً قتل نہیں کیا ہے تو قتل خطاء کی طرح اس میں دیت واجب ہوگی، اگر اس کے ذریعہ ضرر پہنچائے تو ضرر کے بقدر اس کو سزا دی جائے گی۔

ذمی ساحر کے بارے میں امام مالکؒ سے مختلف روایات ہیں، ایک قول ہے کہ وہ قتل کردیا جائے گا، ایک

---

(۱) القرطبی ۲/ ۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۰۲، القرطبی ۲/ ۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے۔

قول ہے کہ قتل نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ اپنے جادو کی ذریعہ کسی کو قتل کردے، ایک قول ہے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا اور اس کی توبہ اسلام قبول کرنا ہے، ایک قول ہے کہ قتل کردیا جائے گا اگر چہ وہ اسلام قبول کرلے۔

خلاصہ قول یہ ہے کہ سحر شریعت میں منکر امر ہے، اگر یہ کسی مسلمان یا ذمی کی طرف سے واقع ہو اور دوسرے کو ضرر لاحق ہو تو اس پر اس کو سزا دی جائے گی، جادوگر کے فعل پر مرتب ہونے والے ضرر کے اعتبار سے سزا میں فرق ہوگا۔

چوتھا طریقہ: معاصی کو حرام قرار دینا اور ان کا ارتکاب کرنے والوں کو حد یا تعزیر کے طور پر سزا دینا:

اللہ تعالیٰ نے معاصی سے منع فرمایا ہے، خواہ کبائر ہوں یا صغائر، اس نے بعض کبائر پر متعین سزا مقرر کی ہے اور جو اپنی مقرر کردہ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں ان کو دنیا کی سزا کے ساتھ آخرت میں بھی دردناک عذاب کی دھمکی دی ہے۔

اسلام ہر دین الٰہی کی طرح فضائل کی نشرواشاعت اور لوگوں کی ہدایت کے لیے ہے، لہٰذا یہ صحیح نہ ہوگا کہ وہ برائی کو چھوڑ دے کہ وہ پھلے پھولے اور فساد پھیلائے، نہ فضائل پر تعدی کرنے والوں کو چھوڑنا صحیح ہوگا کہ وہ زمین میں فساد برپا کریں اور ہر بنیاد کو منہدم کریں، اسلام اس کو برقرار نہیں رکھ سکتا ہے جس کی اہم بنیاد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ کبھی یہ عالی بنیاد فساد کو مٹانے میں تلوار کی جگہ لے لیتی ہے یہ بنیاد امت محمدیہ کو سب سے زیادہ ممتاز کرنے والی چیز ہے جیسا کہ پہلے ہم نے بیان کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کی اتباع کرنے والوں کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ امت میں سب سے بہتر ہیں بشرطیکہ اس مقدس ذمہ داری پر قائم رہیں، یعنی امر بالمعروف ونہی عن المنکر پر۔

دین کی حفاظت کا ایک حصہ مسلمانوں کے دلوں کو ان معاصی کی گندگیوں سے پاک کرنا ہے جو گناہ گاروں کے دلوں سے سچے ایمان کے نور کو چھپا دیتی ہیں۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ناحق جان مارنے کو حرام قرار دیا ہے، زنا، شراب نوشی، پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانے اور چوری کو حرام قرار دیا ہے، ان میں سے ہر ایک فعل پر حد والی سزا مقرر کی ہے۔

والدین کی نافرمانی، امانت میں خیانت، نقض عہد، وعدہ خلافی اور سود کھانے سے منع کیا ہے، جوا اور جھوٹی گواہی کو حرام قرار دیا ہے، ان انواع کی طرف قریب یا دور سے لوٹنے والی ہر اس چیز کو حرام قرار دیا ہے جو منکر کے مفہوم میں داخل ہو۔

حکام کو مکلف بنایا ہے کہ اللہ تعالٰی کے حدود، اس کے احکام، اس کے دین کے قواعد ومبادی سے نکل جانے والوں کو روکنے والی سزائیں نافذ کر کے شریعت کی حفاظت کریں اور اس کو بچائیں۔

ان مثبت طریقوں سے جو امر بالمعروف میں ہیں اور ان سلبی طریقوں سے جو نہی عن المنکر میں ہیں، اللہ تعالیٰ کے دین کی حفاظت کی جائے گی اور اس کے دنیوی واخروی مصالح کو فاسد ہونے سے بچایا جائے گا۔

ہم آئندہ فصلوں میں بعض جرائم پر گفتگو کریں گے یہ گفتگو مختلف حیثیتوں سے ہوگی، دین کی حفاظت کے بجائے جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کے اعتبار سے ہوگی۔

دوسری فصل

جان کی مصلحت کی حفاظت کا بیان

یہ فصل دو مباحث پر مشتمل ہے:

اول: وجود کے پہلو سے حفاظت کے طریقوں کا بیان۔

اس میں انسان کے وجود اور اس کے برقرار رہنے کے لیے ضمان کا مقرر کرنا، اس کے مطالب کے حصول کے لیے اس کے مصالح ومضار کا بیان، تنگی وخوش حالی کے حالات کا بیان، اسلامی شریعت کے مقرر کردہ قواعد ومبادی کے تقاضہ کے مطابق تنگی سے آسانی کی طرف منتقل ہونے کا بیان شامل ہے۔

دوم: عدم کے پہلو سے جان کی مصلحت کی حفاظت کا بیان، اس میں درج ذیل چیزیں داخل ہیں:

جان اور اعضاء پر زیادتی کو حرام قرار دینا، جان اور اعضاء میں قصاص کا مشروع ہونا قتل خطاء کے احکام اور جان کی حفاظت سے ان کے تعلق کا بیان۔

مبحث اول: وجود کے پہلو سے حفاظت کے طریقوں کا بیان

تمہید:

انسان کی تخلیق اور اس کے منافع کے لیے کائنات کی چیزوں کو مسخر کرنے کا بیان: اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا، اس کو کرامت کا جامہ پہنایا، اس نے اس کو اپنی بہت سی مخلوقات پر عقل، علم، بیان قوت گویائی، اچھی شکل وصورت، مناسب ہیئت اور معتدل قد وقامت کے ذریعہ فضیلت عطا کی، استدلال اور غور وفکر کے ذریعہ علم حاصل کرنے کی صلاحیت دی، اطاعت وفرمانبرداری کے ذریعہ اخلاق فاضلہ اختیار کرنے کے قابل بنایا، رحم کے اندر

ایک نطفہ کی صورت میں اور تخلیق کے تمام مراحل میں سے اپنی رحمت کے سایہ میں رکھا، یہاں تک کہ وہ ایک دوسری ہی مخلوق ہوگیا، بابرکت ہے اللہ تعالیٰ جو بہترین خالق ہے۔

اس وسیع دنیا میں اس کے آنے کے بعد پوری دنیا اس کے لیے ایک گاؤں کے درجہ میں ہوگئی، وہ اس کا سربراہ بنا، اس دنیا میں موجود تمام چیزیں اس کے مصالح، خدمت اور ضروریات کی تکمیل کے لئے کوشاں اور مصروف ہیں۔

چنانچہ ملائکہ جو اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سب سے افضل شمار کئے جاتے ہیں، جو کسی بھی معاملہ میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے، ان میں سے بعض اس کی حفاظت پر مقرر رہیں، بعض بارش برسانے، پودا لگانے، اس کی روزی کے بارے میں سعی کرنے پر مامور ہیں۔

افلاک مسخر ہیں، فرمانبردار ہیں، انسان کے مصالح ومنافع کے گرد گھوم رہے ہیں، آفتاب، چاند، ستارے سب مسخر ہیں، اس کے زمانہ واوقات کے حساب سے اس کی روزی کے انتظام وانصرام کے لئے رواں دواں ہیں، عالم فضاء اپنی ہوا، بادل، بارش اور پرندوں کے ساتھ مسخر ہے۔

پورا عالم سفلی اس کے لیے مسخر ہے، اس کے مصالح کے لیے پیدا کیا گیا ہے، زمین، پہاڑ، سمندر، دریا، نہریں، درخت، پھل، نباتات، حیوانات، معادن، زمین میں موجود ہر ظاہر یا پوشیدہ چیز سب اس کے لیے ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس کو ادراک کے وسائل یعنی حواس وعقل دی، مزید احسان یہ کیا کہ دونوں جہاں کے مصالح ومنافع کی طرف اس کی ہدایت ورہنمائی کے لیے رسول بھیجے، کتابیں نازل کیں، اس سے کہا گیا کہ عمل کرو، اللہ تعالیٰ تمہارے عمل کو دیکھ رہا ہے۔

یہ سب معمولی عقل والوں کے لیے بھی ظاہر وواضح ہیں، ممتاز عقلاء کے لیے تو ظاہر ہیں، اس کا انکار صرف وہی کرسکتا ہے جس کے دل ودماغ پر غرور یا کم سمجھی کا پردہ پڑا ہوا ہو۔ قرآن کریم کی اکثر آیات اور سورتوں میں اس کی تفصیلات موجود ہیں جو اس کائنات میں انسان کی عظمت اور اس کے مقام کی بلندی پر دلالت کرتی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو لاتعداد اور بے شمار نعمتیں عطا کی ہیں۔

پہلا طریقہ: حفاظت کرنا:

رحم میں بطور نطفہ انسان کے وجود سے قبل ذمہ داریوں کی تعیین۔ اللہ تعالیٰ نے وہ احکامات دیئے ہیں جو

انسان کے صحیح سالم وجود میں آنے اور زندگی میں تمام خطرات سے دور ہوکر برقرار رہنے میں کافی ہیں اور تمام حالات میں نہایت توجہ اور اہتمام کے ساتھ اسے زندگی کے تمام خطرات سے بچے رہنے کی ضمانت دیتے ہیں۔

چنانچہ اولاد کے بارے میں باپ کی ذمہ داریاں متعین کیں، اس سلسلہ میں عقد نکاح کو مشروع قرار دیا، زنا کو حرام قرار دیا، اس عقد کی رو سے میں باپ اولاد کے امور کو انجام دینے کی ذمہ داری لیتا ہے، یعنی نفقہ کی ذمہ داری خود براہ راست ہو یا بالواسطہ، اسی طرح ان کی حفاظت اور تعلیم وتربیت پر پوری توجہ دینا یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائیں اور اپنے امور کے خود ذمہ دار ہوجائیں۔

یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عقد کو اولاد کی طرف سے والدین کے ذمہ دار ہونے کا سبب قرار دیا یا تو اس شفقت ومحبت کے مقتضی کے مطابق جو ان میں پایا جاتا ہے یا ان پر لازم کرنے والے احکام کے مقتضی کے مطابق جو مشروع ہیں، اگر یہ عقد نکاح نہ ہوتا اور ہر مرد ایک عورت کے ساتھ خاص نہ ہوتا تو والدین کو یہ بھروسہ نہ ہوتا کہ یہ بیٹے اس کے ہیں اور ان کا جزء ہیں اور جزء ہونے کا شعور نہ ہوتا پدرانہ شفقت ومحبت کے ختم ہونے اور ذمہ داری سے فرار کا سبب ہوتا۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم کئے گئے احکام: اللہ تعالیٰ نے حاملہ بیوی کا نفقہ صاحب حمل پر واجب قرار دیا ہے، اگرچہ اس کو طلاق مغلظہ دے دی جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**" (۱)۔

(اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

قرطبی نے کہا: اس بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس حاملہ عورت کو تین یا اس سے کم طلاق دی جائے اس کا نفقہ وسکنی وضع حمل تک واجب ہوگا (۲)۔

یہ اس وقت ہے، جب باپ موجود ہو، اگر اس کا انتقال ہوگیا ہو اور عورت حاملہ ہو تو بعض علماء نے کہا ہے کہ اس پر وضع حمل تک پورے مال کے ترکہ سے خرچ کیا جائے گا۔ بعض نے کہا کہ اس پر صرف اس کے حصہ سے خرچ کیا جائے گا (۳)۔

---

(۱) سورۂ طلاق/۶۔

(۲) القرطبی ۱۸/ ۱۶۸-۱۶۹۔

(۳) القرطبی ۱۸/ ۱۶۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۱۔

اگر عورت کو طلاق بائن دیدی گئی ہو تو ولادت کے بعد باپ پر واجب ہوگا کہ اپنے بچہ کے دودھ پلانے کی اجرت اس عورت کو دے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن، وأتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى" (۱)۔

(پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو اور باہم مناسب طور پر طے کرلیا کرو اور اگر تم باہم کشمکش کروگے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی)۔

اللہ تعالیٰ نے والدین کو حکم دیا ہے کہ آپس میں معروف طریقہ پر بچہ کو دودھ پلائیں یہاں تک کہ اجرت کی مقدار وغیرہ میں جھگڑے کی وجہ سے اس کو ضرر لاحق نہ ہو۔

اگر طلاق یافتہ ماں بچہ کو دودھ پلانے سے انکار کردے تو باپ اپنے بچہ کے لیے کسی دوسری عورت کو کرایہ پر لے گا، اگر بچہ دوسرے کا دودھ قبول نہ کرے تو ماں کو اجرت لے کر دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا۔

اگر رشتہ نکاح باقی ہو تو بچہ کو دودھ پلانا کس پر واجب ہوگا اس بارے میں علماء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جب تک عقد نکاح باقی رہے گا یہ زوجہ پر واجب ہوگا الا یہ کہ وہ اعلیٰ خاندان کی انتہائی شریف عورت ہو، اس وقت باپ پر واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اس کی رضاعت کا نظم کرے۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔

دوسرا قول: ماں پر کسی بھی حال میں دودھ پلانا واجب نہ ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

تیسرا قول: ہر حال میں ماں پر دودھ پلانا واجب ہوگا، یہ امام شافعی کا قول ہے (۲)۔

ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا آیت "والوالدات يرضعن" میں محض رضاعت کی خبر دی گئی ہے یا اس میں اس کا حکم اور ماں کے ذمہ اس کو واجب کرنا داخل ہے، جن لوگوں نے کہا کہ اس کو واجب کرنا اس میں داخل نہیں ہے انہوں نے کہا: اس پر دودھ پلانا واجب نہیں، اس لیے کہ یہاں وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

جن لوگوں نے کہا کہ اس میں رضاعت کا حکم دینا اور اس کو واجب قرار دینا داخل ہے اور یہ ان خبروں میں سے ہے جن کا مفہوم امر کا مفہوم ہے، انہوں نے کہا کہ اس آیت کی رو سے دودھ پلانا اس پر واجب ہوگا، جن

---

(۱) سورۂ طلاق /۶۔

(۲) القرطبی ۳/۱۶۱، ۱۸/۱۶۹۔

لوگوں نے ادنی اور شریف عورت میں فرق کیا ہے، انہوں نے اس بارے میں عرف وعادت کا اعتبار کیا ہے (۱)۔

حمل کی عدت میں اور دودھ پلانے کے دوران، ماں کو نفقہ اور اجرت ملے گی، اس لیے کہ جنین یا بچہ کو غذا اس کے واسطہ سے پہنچتی ہے، اسی لیے اللہ تعالی نے کہا:

"وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف" (۲)۔

(اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ آدمی پر اس کی اس نابالغ اولاد کا نفقہ واجب ہے جس کے پاس مال نہ ہو، انہوں نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے، نیز حضرت ہند بنت عتبہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "وإن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال: خذي ما يكفيك وولدک بالمعروف" (۳) (انہوں نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، وہ مجھ کو اتنا نہیں دیتے ہیں جو میرے اور میری اولاد کے لیے کافی ہوجائے الا یہ کہ ان کی لاعلمی میں اس میں سے کچھ لے لوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: مناسب طریقہ سے اتنا لے لو جو تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لیے کافی ہوجائے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کا نفقہ باپ پر واجب ہے، اس لیے کہ اگر واجب نہ ہوتا تو آپ ﷺ ان کو اتنا لینے کا حکم نہ دیتے جو ان کے لیے اور ان کے بچہ کے لیے کافی ہو۔ دوسرے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد سے خاص طور پر نابالغ اولاد مراد ہے، اس حدیث سے استدلال کرنے پر یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ یہ ایک خاص واقعہ ہے، اس لیے کہ ایک سے خطاب کرنا پوری جماعت سے خطاب کرنے کے درجہ میں ہوتا ہے جیسا کہ علم اصول کا قاعدہ موجود ہے، یہ اعتراض بھی نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فتوی کے باب سے ہے، قضاء کے باب سے نہیں ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کا فتوی حق ہی ہوگا اور وہ تمام مکلفین کے لیے لازم و واجب ہوگا (۴)۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۶۱، القرطبی ۳/ ۱۶۳۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) ترمذی کو چھوڑ کر بقیہ ائمہ حدیث کی جماعت نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ نیل الاوطار ۶/ ۳۶۲۔

(۴) القرطبی ۳/ ۱۶۳، نیل الاوطار ۶/ ۳۶۳۔

اولاد کا نفقہ باپ پر اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک کہ وہ بالغ اور کمانے پر قادر نہ ہو جائے اس وقت تک وہ اس پر واجب رہے گا، اگر باپ مر جائے اور بچہ کا کوئی مال نہ ہو تو دودھ پلانے کی اجرت وارث کے ذمہ ہوگی، اگر وارث کے پاس مال نہ ہو تو ماں کو اس کے دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا اور بچہ کا نفقہ نابالغی سے متعلق شریعت کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق واجب ہوتا رہے گا یہاں تک کہ اگر بیت المال ہو تو اس پر ذمہ داری آئے گی ورنہ وہ عام مسلمانوں پر واجب ہوگا(۱)۔

بچہ کی حضانت و پرورش کو شارع حکیم نے اتنے اہتمام سے حل کیا ہے کہ اس میں شفقت، نرمی اور مہربانی کے عوامل کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، پھر جان و مال کی نگرانی کو ایسی اعلیٰ حکمت کے ساتھ مقرر کیا ہے کہ وہ توجہ، رعایت، حفاظت و تربیت وغیرہ کے تقاضہ کے عین مطابق ہے۔

ان الٰہی حکیمانہ تشریعات و قانون سازی کا مقصود جان کی حفاظت کی تکمیل اور نطفہ کی حالت میں اس کی تخلیق کی ابتداء سے لے کر ضعف و حاجت کے تمام حالات میں اس کی حفاظت کے لیے ضمانت اور بنیاد مقرر کرنا ہے، یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور زندگی کے مطالب کی تحصیل میں اپنی ذات پر اعتماد کرنے کے لائق ہو جائے، اس وقت اس پر ذمہ داری ڈالی جائے گی، اس کے والدین و رشتہ داروں پر نہیں اور وہ زندگی کا سامنا کرے گا، جب وہ اس مرحلہ تک پہنچ جائے گا تو مکلف ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے سامنے جواب دہ ہوگا اور محسوس کرے گا کہ اس کے لیے احکام قواعد اور مبادی مقرر ہیں جو آخرت کے مصالح اور دنیا کے مطالب و منافع کی تحصیل میں سیدھی راہ کی طرف اس کی رہنمائی کریں گے، اس کے لیے نقصان دہ اور نفع بخش چیزوں کو بیان کریں گے اور جس کا نقصان اس کے نفع سے زیادہ ہوگا، اس کی وضاحت بھی کریں گے۔

دوسرا طریقہ: حلال و حرام کو بیان کرنا:

اسلامی شریعت کے نظام میں بنیادی مبادی میں سے تحریم و اباحت کے اصول ہیں، اس بنیاد کی تاکید شرعی احکام کے استقراء اور تلاش و جستجو سے ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ سب انسان کی مصلحت کی تکمیل کے لیے مشروع ہیں، خواہ اس کے لیے نفع حاصل کر کے ہو یا اس سے ضرر کو دفع کر کے۔

چنانچہ شارع نے جس کو مباح قرار دیا ہے اس کی اجازت دی ہے یا اس کو انسان پر فرض و واجب قرار

(۱) دیکھئے: القرطبی۔

دیا ہے یا تو وہ خالص نفع بخش ہی ہوگا یا اس کا نفع اس کے ضرر سے زیادہ ہوگا یا وہ لوگوں کی ایک بڑی جماعت کے لیے نفع بخش ہوگا اور جس کو شارع نے حرام یا مکروہ قرار دیا ہے تو اس لیے کہ وہ محض شری شر ہے یا اس لیے کہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہے یا وہ لوگوں کی ایک بڑی جماعت کی مصلحت کے لیے نقصان دہ ہے(۱)۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم" (۲)۔

(جو لوگ اس امی رسول و نبی کی پیروی کرتے ہیں، جسے وہ اپنے ہاں لکھا ہوا پاتے ہیں توریت اور انجیل میں، انہیں وہ نیک کاموں کا حکم دیتا ہے اور انہیں برائی سے روکتا ہے اور ان کے لئے پاکیزہ چیزیں جائز بتاتا ہے اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے اور ان پر سے بوجھ اور قیدیں جو ان پر (اب تک) تھیں انہیں اتارو یتا ہے)۔

چنانچہ حلال وحرام کی اصل کا مرجع مصلحت ومفسدہ کو مقرر کرنا ہے اور یہی نفع وضرر کا معیار ہے، اس لیے کہ ہم نے پہلے کہا ہے کہ عقلوں کو مصالح کے ادراک کی مستقل صلاحیت نہیں ہے، نہ منافع ومضار کو طے کرنے کی صلاحیت ہے، اسی وجہ سے شارع حکیم کی تشریع ہی صرف اصل تشریع ہوگی، اس لیے کہ اسی میں ثبات ودوام ہوگا یہ افراد وجماعت کے مصالح کے لیے مضبوط ضمانت ہوگی اور اس کے ذریعہ انسان کو اس کی موجودہ زندگی میں اس کی آئندہ زندگی کے لیے تیار کرنا ممکن ہوگا۔

اگر نفع وضرر کے مقرر کرنے کا تعلق انسانی ارادہ کے ساتھ ہو، تو خواہ اس کی نوعیت جو بھی ہو، نظام میں خلل واقع ہوگا اور عام مصلحت کی رعایت نہیں ہو سکے گی، اس لیے کہ لوگ جس کو نفع یا ضرر سمجھیں گے وہ خاص اغراض وخواہشات سے متاثر ہوگا یا تنگ دائرہ میں محصور ہوگا یا کسی خاص زاویہ سے اس پر نظر ڈالی جائے گی، اس کے علاوہ اس میں مختلف قسم کی کمیاں ہوں گی جن کی وجہ سے انسانی تشریع (قانون سازی) میں عدل وانصاف کا معیار باقی نہیں رہ پائے گا، خاص طور پر جب وہ خواہشات سے متاثر ہوگا تو اس کا انجام مفاسد ومضار ہی ہوگا، اسی

(۱) دیکھئے: قواعد الاحکام ۱/۶-۱۰۷، الموافقات ۲/۲۵، المرقۃ عند الحکیم الترمذی ۲/۱۰، مفتاح دار السعادہ لابن القیم ۲/۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سورۂ الاعراف/۱۵۷۔

لیے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولو اتبع الحق أهواء هم لفسدت السمٰوات والأرض ومن فيهن"(۱)۔

(اور اگر (دین) حق کہیں ان لوگوں کی خواہشوں کا تابع ہو جاتا تو آسمان وزمین اور جو ان میں (آباد) ہیں (سب) تباہ ہو جاتے)۔

اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو حلال یا حرام قرار دینے کا اختیار نہیں ہے:

انسان کو یہ حق نہیں ہے کہ شارع کے احکام قواعد کا اعتبار کیے بغیر کسی چیز کو حرام یا حلال قرار دے، اس لیے کہ حرام یا حلال قرار دینا مصالح ومفاسد کو متعین کرنا ہے، چنانچہ کسی چیز کو حلال قرار دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں منفعت ہے اور کسی چیز کو حرام قرار دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں ضرر ہے۔

پھر حلال وحرام کا انتہائی مضبوط ربط وتعلق آخرت کے مصالح اور مفاسد یعنی ثواب اور سزا سے ہے، چنانچہ حرام پر گناہ مرتب ہوتا ہے اور حلال پر ثواب ہوتا ہے اور اس پر اجماع ہے کہ عقل آخرت کے مصالح کا ادراک شریعت کی رہنمائی کے بغیر نہیں کرسکتی ہے(۲)۔

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اہل جاہلیت کچھ چیزوں کو کھاتے تھے اور کچھ چیزوں کو ترک کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو مبعوث فرمایا، اپنی کتاب نازل کی، حلال کو حلال قرار دیا، حرام کو حرام قرار دیا، تو جس کو اس نے حلال قرار دیا وہ حلال ہے اور جس کو حرام قرار دیا وہ حرام ہے اور جس کے بارے میں خاموشی اختیار کی وہ معاف ہے(۳)۔

حلال یا حرام قرار دینا صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے، یہ ہمیں قرآن کریم میں موجود ان آیات سے معلوم ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے انسانی ارادہ اور جاہلیت کی عادت کی بنیاد پر کسی چیز کو حلال یا حرام کہنے سے منع فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله

---

(۱) سورہ مومنون / ۷۱۔

(۲) دیکھئے: قواعد الاحکام ۱/ ۸، الموافقات ۲/ ۳۳، المرسوم عند الحکیم الترمذی / ۱۰۲، مفتاح دار السعادۃ ۲/ ۱۴۔

(۳) جامع العلوم والحکم لابن رجب / ۲۴۳۔

الكذب، إن الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون" (۱)۔

(اور اپنی زبانوں کے جھوٹ بنالینے سے یہ مت کہہ دیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگا دو گے، بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے)۔

اس آیت میں ان کفار سے خطاب ہے جو بحیرہ اور سائبہ کو حرام قرار دیتے تھے اور جو جانوروں کے پیٹ میں ہو اس کو حلال قرار دیتے تھے، اگر چہ وہ مردار ہو، لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے، خاص سبب کا نہیں، اس لیے کہ حلال وحرام قرار دینے کی صورت میں منافع ومضار کے تعین میں اللہ تعالیٰ پر خود رائی کرنا ہے اور کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ پر خود رائی کرے، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے، اسی وجہ سے جب کوئی مجتہد اپنے اجتہاد سے جس کی بنیاد شریعت کے قواعد ومبادی پر ہوتی ہے، کسی حکم تک پہنچتا ہے تو یہ نہیں کہتا ہے کہ یہ میرا حکم ہے بلکہ اس کا اعتقاد ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے ورنہ اس کے حکم کی بنیاد خواہش پر ہوگی اور یہ عین فساد وضرر ہے۔

اسی وجہ سے اس امت کے سلف صالحین اپنے فتاویٰ میں اپنی طرف یا اپنے اسلاف کی طرف حلال یا حرام کی نسبت کرنے سے پرہیز کرتے تھے، بلکہ کہتے تھے کہ وہ اس کو ناپسند کرتے ہیں یا اچھا سمجھتے ہیں یا وہ لوگ اس کو ناپسند کرتے تھے، یا اس کو اچھا سمجھتے تھے (۲)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (۳)۔

(آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے، کس نے حرام کر دیا ہے، اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ یہاں استفہام انکار کے لیے ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان لوگوں پر نکیر کی جارہی ہے جو شریعت کے احکام کی طرف رجوع کئے بغیر اپنے ارادہ سے کسی چیز کو حرام قرار دیتے ہیں، اس لیے اس کا جواب یہ ہوا:

"قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والإثم والبغي بغير الحق"۔

---

(۱) سورۂ نحل/۱۱٦۔

(۲) القرطبی ۱۹٦/۱۰۔

(۳) سورہ اعراف/۳۲۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حرام کرنے کی نسبت خود اپنی طرف کی، لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام کرنے کا حق صرف اسی کو ہے، کسی دوسرے کو نہیں ہے الا یہ کہ بطور مجاز ہو(۱)۔

بہت سی آیات ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو حلال قرار دیا ہے اور کچھ چیزوں کو حرام قرار دیا ہے، ان ہی میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

۱-"**یسألونک ما ذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات**" (۲)۔

(آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا چیز (کھانے کی) ہم پر حلال کی گئی ہے، آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ جانور حلال ہیں)۔

"**قل تعالوا أتل ما حرم عليكم ربكم**" (۳)۔

(آپ کہئے کہ آؤ میں تمہیں پڑھ کر سناؤں وہ چیزیں جو تم پر تمہارے پروردگار نے حرام کی ہیں)۔

۲-"**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**" (۴)۔

(انہیں وہ نیک کاموں کا حکم دیتا ہے اور انہیں برائی سے روکتا ہے اور ان کے لئے پاکیزہ چیزیں جائز بتاتا ہے اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے)۔

ان آیات وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے بشری ارادہ کے تقاضہ کے مطابق کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دے، اگر وہ ایسا کرے گا تو شرعی احکام کی حیثیت سے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

طیبات اور خبائث کے معنی کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک نے کہا: طیبات حلال چیزیں ہیں اور خبائث حرام چیزیں ہیں، گویا حلال کے بارے میں کہا کہ وہ طیب ہے اور حرام کے بارے میں کہا کہ وہ خبیث ہے، اسی بنیاد پر امام مالک نے کہا کہ بعض گندی چیزیں حلال ہیں جیسے سانپ بچھو اور گبریلا وغیرہ، امام شافعی کا مذہب ہے کہ طیبات مزہ کے اعتبار سے ہیں، البتہ ان کے نزدیک لفظ اپنے عموم پر باقی نہیں ہے، اس لیے کہ اس اعتبار سے اس کے عموم کا تقاضا ہے کہ شراب وسور حلال ہوں بلکہ ان کی رائے ہے کہ یہ

(۱) القرطبی ۷/۸۹۵۔
(۲) سورہ مائدہ/ ۴۔
(۳) سورہ انعام/ ۱۵۰۔
(۴) سورہ اعراف/ ۱۵۷۔

ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے جو شریعت میں حلال ہیں، ان کی رائے ہے کہ لفظ خبائث شریعت کی حرام کردہ اشیاء اور گندی اشیاء کے لئے عام ہے، چنانچہ بچھو، گبریلا، چھپکلی اور ان کے قائم مقام اشیاء حرام ہیں (۱)۔

گذشتہ بحث سے معلوم ہوا کہ حرام یا حلال قرار دینے کا مسئلہ اللہ تعالی کے حقوق میں سے ہے، مجتہد اگر کسی مسئلہ میں کسی حکم تک پہنچے گا تو وہ اپنے اعتقاد میں اللہ تعالیٰ کے حکم تک پہنچے گا، اس لیے کہ وہ اس حکم تک پہنچنے میں ان ہی طریقوں پر اعتماد کرے گا جن کو شارع نے اپنے احکام کی علامات قرار دیا ہے، ورنہ وہ اپنی خواہش کی اتباع کرنے والا ہوجائے گا۔

"ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله" (۲)۔

(اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو شخص محض اپنی نفسانی خواہش پر چلے، بغیر اللہ کی طرف سے کسی ہدایت کے)۔

اللہ تعالی نے اپنے رسول ﷺ کی زبان سے خالص حرام کو جس کا ضرر ظاہر ہے اور خالص حلال کو جس کا نفع ظاہر ہے، بیان کردیا ہے تا کہ لوگوں کو اچھی طرح معلوم ہوجائے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور کو رکھا ہے جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں۔

ابوعبداللہ نعمان بن بشیر سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "إن الحلال بين وإن الحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشک أن يرتع فيه: ألا وإن لكل ملک حمی ۔ ألا وإن حمى الله محارمه ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب" (۳) (حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں، چنانچہ جو شخص شبہات سے بچ جائے گا وہ اپنے دین وآبرو کو بچالے گا اور جو شبہات میں پڑجائے گا وہ حرام میں مبتلا ہوجائے گا، جیسے چرواہا اگر چراگاہ کے آس پاس چرائے گا تو ہوسکتا ہے کہ

(۱) القرطبی ۷/۳۰۰، ۲/۲۰۷۔

(۲) سورۂ قصص/۵۰۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔

جانور چراگاہ میں داخل ہوجائے ۔ آگاہ رہو! ہر بادشاہ کے لیے حمی (مخصوص چراگاہ) ہوتی ہے۔ آگاہ رہو! اللہ تعالیٰ کا حمی اس کے حرام قرار دیئے گئے امور ہیں، دیکھو: جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے، اگر وہ درست رہے گا تو پورا جسم درست رہے گا اور اگر وہ فاسد ہوجائے گا تو پورا جسم فاسد ہوجائے گا جان لو وہ دل ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حلال کی کچھ انواع ظاہر اور واضح ہیں، اس لیے کہ ان کی مصلحت خالص ہے، اسی طرح حرام کی کچھ انواع بھی ظاہر و واضح ہیں، اس لیے کہ ان کا مفسدہ خالص ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں جو ایک طرح سے حلال کے مشابہ اور ایک طرح سے حرام کے مشابہ ہیں، اس لیے کہ ان کے ذریعہ حاصل ہونے والے مصالح اور ان کے ذریعہ دور کئے جانے والے مفاسد خالص نہیں ہوتے ہیں ۔

خالص حلال جیسے طیبات کا کھانا ہے، یعنی کھیتی، پھل اور جانوروں کو کھانا، طیب چیزیں پینا، روئی، کتان، اون اور بال میں سے جس کی ضرورت ہو اس کو پہننا، نکاح کرنا، باندی رکھنا، بشرطیکہ اس کا حصول عقد صحیح جیسے بیع یا اجارہ کے ذریعہ ہو، یا وہ میراث، ہبہ اور غنیمت میں ملے۔

خالص حرام: جیسے مردار، خون، سور کا گوشت، مار کی وجہ سے مرے ہوئے، اوپر سے گر کر مرے ہوئے، جو غیر اللہ کے لیے ذبح کئے جانے والے اور بتوں پر ذبح کئے جانے والے جانوروں کا کھانا، شراب پینا، سود کھانا، جوا کھیلنا، جس چیز کی بیع جائز نہ ہو اس کی قیمت کھانا، چوری، غصب یا خیانت کے ذریعہ لوگوں کا مال کھانا، محرم عورتوں سے نکاح کرنا، مردوں کے لیے ریشم کا کپڑا پہننا وغیرہ، مشتبہ امور جیسے بعض وہ چیزیں جن کے حلال یا حرام ہونے میں اختلاف ہو، خواہ وہ عین ہوں جیسے گھوڑے، خچر اور گوہ، اسی طرح جس کے حرام ہونے میں اختلاف ہو اس کا پینا یعنی وہ نبیذ جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کردے، نیز جس کے پہننے کے مباح ہونے میں اختلاف ہو اس کا پہننا یعنی درندوں کے چمڑے وغیرہ یا وہ کمائی ہوں جن کے بارے میں اختلاف ہو جیسے عینہ اور ادھار خرید فروخت کے مسائل وغیرہ، اسی طرح فقہاء نے مشتبہات کی وضاحت کی ہے (۱)۔

الغرض اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ پر کتاب نازل کی اور امت کو جس حلال وحرام کی ضرورت ہے اس کو واضح طور پر بیان کردیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شيء" (۲) (اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے، ہر بات کو

(۱) جامع العلوم والحکم / ۵۸-۵۹، القرطبی ۷/ ۱۱۷۔
(۲) سورۂ نحل / ۸۹۔

کھول دینے والی)۔

سورۂ نساء کے آخر میں بہت سے احکام بیان کرنے کے بعد اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

”يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم“(۱)(اور تمہارے لئے (یہ احکام) کھول کر بیان کرتا ہے کہ تم گمراہی میں نہ پڑو، اور اللہ ہر شئی کا پورا علم رکھتا ہے)۔

نیز ارشاد ہے:

”وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون“(۲)(اور اللہ یہ نہیں کرتا کہ کسی قوم کو اس کی ہدایت کے پیچھے گمراہ کردے، جب تک ان لوگوں کو صاف صاف نہ بتادے کہ وہ ان چیزوں سے بچتے رہیں)۔

ان کے علاوہ بھی آیات ہیں، پھر قرآن میں جو مشکل مقامات ہیں ان کی وضاحت وتفسیر کی ذمہ داری اپنے رسول ﷺ کو دی، ارشاد ہے:

”وأنزلنا إليک الذكر لتبين للناس مانزل إليهم“(۳)(اور ہم نے آپ پر بھی یہ نصیحت نامہ اتارا ہے، تاکہ آپ لوگوں پر ظاہر کردیں، جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے)۔

رسول اللہ ﷺ کا انتقال اس وقت ہوا جب آپ ﷺ اور امت کے لیے دین مکمل ہوگیا، اسی وجہ سے آپ ﷺ کی وفات سے تھوڑی مدت پہلے عرفہ میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد نازل ہوا:

”اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً“(۴) (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کردیا اور تم پر اپنی نعمت پوری کردی اور تمہارے لئے اسلام کو بطور دین کے پسند کرلیا)۔

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:”تركتكم على بيضاء نقية ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالک“(۵)(میں تم کو سفید وصاف شفاف چیز پر چھوڑ کر جارہا ہوں، اس کی رات اس کے دن کی طرح ہے،

---

(۱) سورۂ نساء/۱۷۶۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۱۵۔

(۳) سورۂ نحل/۴۴۔

(۴) سورۂ مائدہ/۳۔

(۵) دیکھئے: جامع العلوم والحکم/۵۹۔

صرف ہلاک ہونے والا ہی اس سے انحراف کرے گا)۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے کسی حلال یا کسی حرام کو واضح بیان کے بغیر نہیں چھوڑا، البتہ بعض امور کی وضاحت دوسرے بعض سے زیادہ ظاہر ہے، لہٰذا جس کا بیان ظاہر اور مشہور رہے اور لامحالہ اس کا دین ہونا معلوم ہے، اس میں کوئی شک وشبہ نہیں رہ گیا، اور جس شہر میں اسلام کا غلبہ ہو وہاں کوئی آدمی اس کے نہ جاننے میں معذور نہیں سمجھا جائے گا اور جن کا بیان اس سے کم درجہ کا ہو ان میں سے بعض وہ ہیں جو صرف حاملین شریعت کے درمیان مشہور ہیں، ان کے حلال یا حرام ہونے پر علماء کا اجماع ہے، کبھی ان لوگوں پر یہ مخفی رہ جاتا ہے جو طبقہ علماء میں نہ ہوں، ان میں سے بعض وہ ہیں جو حاملین شریعت کے درمیان بھی مشہور نہ ہوں، اس کے حلال یا حرام ہونے میں اختلاف ہے، اس کے چند اسباب ہیں:

ایک سبب یہ ہے کہ کبھی اس کی نص خفی ہوتی ہے، بہت کم لوگ اس کو نقل کرتے ہیں، اس لیے تمام حاملین شریعت تک وہ نہیں پہنچ پاتی ہے۔

ایک سبب یہ ہے کہ کبھی اس کے بارے میں دو نصوص منقول ہوتی ہیں، ایک حلال کی دوسری حرام کی اور ان میں سے ایک جماعت کے پاس ایک نص پہنچتی ہے، دوسری نہیں پہنچ پاتی ہے، تو وہ لوگ اسی سے استدلال کرتے ہیں جو ان کے پاس پہنچتی ہے، کبھی دونوں نصوص ایک ساتھ کسی کے پاس پہنچ جاتی ہیں لیکن ان کی تاریخ کا علم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا وہ ناسخ ومنسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے توقف کرتا ہے۔

ایک سبب یہ ہے کہ اس کے بارے میں کوئی صریح نص موجود نہیں ہوتی ہے بلکہ حکم عموم، مفہوم یا قیاس کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے، اس میں علماء کی سمجھ میں بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔

ایک سبب یہ ہے کہ اس میں امر یا نہی ہوتی ہے اور امر کو وجوب یا ندب پر محمول کرنے میں اور نہی کو حرمت یا کراہت پر محمول کرنے میں علماء کے درمیان اختلاف ہوتا ہے، اس کے علاوہ بھی اختلاف کے دوسرے اسباب ہیں (۱)۔

جو مشتبہ امور ہیں وہ صرف اس کے لیے مشتبہ ہیں جو ان کو نہیں جانتا ہے ورنہ واقع اور حقیقت میں وہ مشتبہ نہیں ہیں، کبھی کبھی علماء وغیرہ کو ایک دوسری وجہ سے حلال وحرام میں اشتباہ ہوجاتا ہے، یعنی بعض اشیاء کے حلال ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے، جیسے یقینی ملکیت اور بعض کے حرام ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے، جیسے یہ بات کہ اس

(۱) دیکھئے: جامع العلوم والحکم، ص ۶۰۔

پر دوسرے کی ملکیت ثابت ہے، پہلے کا مباح ہونا اس وقت تک ختم نہ ہوگا جب تک کہ ملکیت کے ختم ہوجانے کا یقین نہ ہوجائے، اس لیے کہ جو یقین کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ یقین کے بغیر دور نہیں ہوسکتا ہے، ان لوگوں کے نزدیک شرم گاہ کا معاملہ اس سے مستثنیٰ ہے جو شک کے ساتھ طلاق کو واقع مانتے ہیں جیسے امام مالکؒ (۱)۔

دوسرے کی حرمت اس وقت ختم ہوگی جب اس میں ملکیت کے منتقل ہونے کا یقین ہوجائے۔

جس چیز کی اصل ملکیت معلوم نہ ہو جیسے کوئی شخص اس کو اپنے گھر میں پائے اور اس کو معلوم نہ ہو کہ وہ اس کا ہے یا کسی دوسرے کا ہے، تو یہ مشتبہ ہوگا، لیکن اس کا استعمال کرنا اس کے لیے حرام نہ ہوگا، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ جو اس کے گھر میں ہے اس کی ملکیت ہے، کیونکہ اس پر اس کا قبضہ ثابت ہے لیکن تقویٰ یہ ہے کہ اس سے پرہیز کرے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إني لأ نقلب إلى أهلي فأجد التمرة ساقطة على فراشي فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون من الصدقة فألقيها"** (۲) (میں اپنے اہل وعیال کے پاس آتا ہوں اور اپنے بستر پر کھجور گری ہوئی پاتا ہوں، اس کو اٹھاتا ہوں کہ کھالوں، پھر مجھے یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں وہ صدقہ کی ہو، لہذا میں اسے رکھ دیتا ہوں)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احسن وافضل یہ ہے کہ جس چیز کی ملکیت میں شک وشبہ ہو اس کو نہ کھایا جائے، کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہ دوسرے کی ملکیت ہے۔

اشیاء میں اصل اباحت ہے یا حرمت؟

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، بعض کی رائے ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہوجائے، ان میں سرفہرست شافعیہ ہیں، بعض دوسرے علماء کی رائے ہے کہ اشیاء میں اصل حرمت ہے، الا یہ کہ اس کے مباح ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوجائے، ان میں سرفہرست حنفیہ ہیں، ہر فریق نے اپنی رائے کی تائید میں دلائل پیش کیے ہیں۔ یہاں ان کو ذکر کرنے کا موقع نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) دیکھئے: جامع العلوم والحکم ر ۶۰، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۵۵۔

(۲) دیکھئے: جامع العلوم والحکم ر ۶۰، یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے۔

(۳) دیکھئے: نہایۃ السول للاسنوی وشرح البدخشی ۳ ر ۱۵۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱ ر ۹۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۶۰، المعتمد لابن الحسین البصری ۲ ر ۸۶۸، الاحکام لابن حزم ر ۸۷۰، نیل الاوطار ۸ ر ۱۰۷، ارشاد الفحول ر ۲۵۱، اصول الخضری ر ۳۸۹، المدخل إلی مذہب احمد ر ۶۴، القرطبی ۷ ر ۱۱۹۔

جمہور علماء کے نزدیک پہلی رائے مختار ہے، اس اختلاف کا اثر صرف ان ہی اشیاء میں ظاہر ہوگا جن کے بارے میں کوئی حکم موجود نہیں ہے، جیسے وہ جانور جن کا معاملہ مشکل ہو، وہ پودا جس کا نام معلوم نہ ہو، وہ نہر جس کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ مباح ہے یا مملوک ہے اور کسی کے تابعہ میں حمام کا داخل ہوجانا جس کے بارے میں شک ہو کہ وہ مباح ہے یا کسی کا مملوک ہے۔

اشیاء میں اصل مباح ہونے کا قول ہی اعتبار کے لائق ہے، ہم اس کو دوسرے قول پر ترجیح دیتے ہیں، اس لیے کہ اشیاء محض انسان کے نفع کے لیے پیدا کی گئی ہیں، لہٰذا اگر ان کے ممنوع ہونے یا ان کے نقصانات کے بیان میں کوئی نص موجود نہ ہو تو وہ اپنی اس اصل پر ہوں گی جس کے لیے ان کی تخلیق ہوئی ہے اور ان میں کوئی بھی صریح اور واضح الدلالۃ نص کے بغیر حرام نہ ہوگی۔

اس کی تائید قرآن کریم میں موجود واضح آیات سے ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱-"هو الذي خلق لكم مافي الأرض جميعا" (۱)۔

(وہ وہی (خدا) ہے، جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ زمین کی تمام تر مخلوقات بندوں کے لیے ہیں، اس لیے کہ لفظ "ما" عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے اور "لکم" میں "لام" مخاطبین کے انتفاع کے اعتبار سے خاص کرنے کے لیے ہے، یعنی یہ تمہارے ساتھ خاص ہے، اس سے لازم آتا ہے کہ شرعاً تمام مخلوقات سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہو الا یہ کہ کوئی کسی دلیل کے ذریعہ اس عموم سے خارج ہوجائے۔

۲- "قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده و الطيبات من الرزق" (۲)۔

(آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے، کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے زینت وطیبات کو حرام قرار دینے والے پر نکیر کی ہے، لہٰذا واجب ہوگا کہ ان میں سے کسی چیز کی حرمت شارع کی طرف سے کسی نص کے بغیر ثابت نہ ہو، اس لیے کہ تحریم کا انکار کرنا اس کا متقاضی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی زینت وطیبات میں سے کسی بھی چیز میں اس کا ثبوت نہ ہو

---

(۱) سورہ بقرہ/۲۹۔

(۲) سورہ اعراف/۳۲۔

اور جب حرمت ختم ہو جائے گی تو اباحت ثابت ہو جائے گی اور یہی مطلوب ہے۔

۳-"**قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة**" (۱)۔

(آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں سے تو میں (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے سوا اس کے کہ وہ مردار ہو)۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے اباحت کو اصل قرار دیا ہے اور تحریم کو اباحت سے مستثنی کیا ہے۔

۴- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم على السائل من أجل مسألته**" (۲) (مسلمانوں میں سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جو کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کرے جو حرام نہ ہو، اور وہ پوچھنے والے پر اس کے پوچھنے کی وجہ سے حرام ہو جائے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شئی کی حرمت پر کوئی نص موجود نہ ہو وہ مباح ہے، اس لیے کہ جس کے بارے میں کوئی نص نہ ہو اس کے بارے میں سوال کرنا سب سے بڑا جرم ہے، اس لیے کہ کبھی کبھی سوال اس کی حرمت کا سبب ہو جاتا ہے۔

۵- نبی کریم ﷺ نے کھانے کی بعض اشیاء کے بارے میں سوال کرنے کے جواب میں ارشاد فرمایا: "**الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه**" (۳) (حلال وہ ہے جس کو اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے جس کو اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جس کے بارے میں خاموشی اختیار کی ہے تو وہ ان چیزوں میں سے جو معاف ہیں)۔

آپ ﷺ نے سوال کرنے والے کو ایک قاعدہ کی طرف متوجہ کیا تاکہ وہ اس طرف حلال وحرام کے جاننے کے لئے رجوع کرسکے، یعنی اس کے لیے یہ کافی ہے کہ اللہ تعالی کی حرام کردہ اشیاء کو جان لے، ان کے علاوہ جو ہوگی وہ حلال وطیب ہوگی الا یہ کہ کوئی نص ہو، یا معاف ہوگی۔

۶- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا**

---

(۱) سورہ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم اور احمد نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے کی ہے دیکھئے: نیل الاوطار ۸/ ۱۱۰۔

(۳) اس حدیث کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت سلمان فارسی سے کی ہے دیکھئے: نیل الاوطار ۸/ ۱۱۰۔

تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها"(۱)(اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو فرض قرار دیا ہے، ان کو ضائع نہ کرو، کچھ حدود مقرر کئے ہیں ان سے تجاوز نہ کرو، کچھ چیزوں کو حرام قرار دیا ہے ان کی بے حرمتی نہ کرو اور کچھ چیزوں کے بارے میں بھولے بغیر محض تم پر رحمت کی وجہ سے خاموشی اختیار کی ہے ان کے بارے میں کھوج کرید نہ کرو)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس معاملہ میں خاموشی اختیار کی گئی ہو وہ مباح اور معاف ہے۔

عقلی دلیل: جس چیز کے بارے میں شارع نے خاموشی اختیار کی ہو اس سے فائدہ اٹھانا ایسی چیز سے فائدہ اٹھانا ہے جس میں مالک کو کوئی ضرر نہیں ہے اور نہ فائدہ اٹھانے والے کو کوئی ضرر ہے جیسے دوسرے کی روشنی سے فائدہ اٹھانا، دوسرے کی دیوار سے سایہ حاصل کرنا، لہذا جن اشیاء کے حکم کے بارے میں کوئی صراحت نہ ہو ان کے حلال ہونے کا حکم دینا ہی فطرت اور طبیعت کے موافق ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو کسی نہ کسی حکمت کی وجہ سے پیدا کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما لاعبين"(۲)۔

(اور آسمان اور زمین اور جو ان کے درمیان ہے، یہ سب ہم نے یونہی خواہ مخواہ نہیں بناڈالا)۔

نیز لوگوں کو جس چیز کا مکلف بنایا جائے اس کو بیان کئے بغیر مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے اور یہ بہت ہی برا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے، اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

"وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون"(۳)۔

(اور اللہ یہ نہیں کرتا کہ کسی قوم کو ہدایت کئے پیچھے گمراہ کردے، جب تک ان لوگوں کو صاف صاف نہ بتادے کہ وہ ان چیزوں سے بچتے رہیں)۔

یعنی اللہ سبحانہ وتعالیٰ کسی قوم کے سلسلہ میں گمراہی، گناہ اور اس پر سزا کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کرتا ہے جب تک کہ معاصی اور گمراہی کے اسباب کو بیان نہ کرے تاکہ وہ اس کو چھوڑ دیں، حکم بیان کرنے سے قبل کوئی فعل حرام نہ ہوگا۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور نووی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ دخان ر ۳۸۔

(۳) سورۂ توبہ ر ۱۱۵۔

گذشتہ بحث کی بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ شریعت میں جس چیز کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی ہے وہ مباح اور حلال ہے، لیکن یہ عادات، معاملات، اشیاء اور تصرفات کے بارے میں ہے۔

عبادات کے بارے میں معاملہ اس کے برعکس ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کی عبادت صرف اسی عمل کے ذریعہ ہوسکتی ہے جو مشروع ہو۔ اسی وجہ سے فقہاء نے ایک فقہی قاعدہ مقرر کیا ہے: کوئی عبادت اللہ تعالیٰ کے مشروع کیے بغیر مشروع نہیں ہوسکتی ہے اور کوئی عادت اللہ تعالیٰ کے حرام کیے بغیر حرام نہیں ہوگی۔

ابن القیم کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کی عبادت صرف اسی عمل کے ذریعہ ہوگی جس کو اس نے اپنے رسولوں کی زبانی مشروع قرار دیا ہو، اس لیے کہ عبادت اس کے بندوں پر اس کا حق ہے اور اس کا حق وہی ہے جس کو اس نے حق قرار دیا ہو اور اس سے راضی ہو اور اس کو مشروع قرار دیا ہو۔ عقود، شرائط اور معاملات معاف ہیں یہاں تک کہ ان کو حرام قرار نہ دے دیا جائے، یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں اصولوں کی مخالفت کی بنا پر مشرکین کو ہدف ملامت بنایا، یعنی اس چیز کو حرام قرار دینا جس کو اللہ نے حرام نہیں کیا ہے اور اس چیز کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب اختیار کرنا جس کو اس نے مشروع نہیں کیا ہے(۱)۔

عادات وہ ہیں جن کے لوگ اپنی زندگی میں عادی اور محتاج ہوں، اس میں کمائی کے تمام طریقے، نیز بیع، اجارہ، ہبہ اور شرکت وغیرہ کے تمام عقود داخل ہیں، نیز کھانا پینا تناول کرنے کی کیفیت اور لباس و رہائش کے طریقے بھی داخل ہیں۔

کسی شی کا استعمال کرنا اس وقت مباح ہوتا ہے جب اس کا ضرر ثابت نہ ہو ورنہ حرام ہوگا، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" (۲) (اسلام میں نقصان اٹھانا اور ضرر پہنچانا دونوں ناجائز ہیں)، چنانچہ جس چیز کا حرام ہونا ثابت ہوجائے گا اس کا ضرر بھی ثابت ہوجائے گا، خواہ وہ ضرر ہماری عقل میں ظاہر ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ علم کا نہ ہونا کسی چیز کے نہ ہونے کا علم نہیں ہے نیز اس لیے کہ ہماری عقلیں قاصر ہیں، شہوات و خواہشات کی اسیر ہیں جن کی وجہ سے ان پر پردہ پڑ جاتا ہے، پھر وہ حقیقت کے ادراک کے درمیان حائل ہوجاتا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: إعلام الموقعین ۱/۱۱۹-۳۰۰۔

(۲) اس حدیث کی روایت مالک نے موطا میں مرسلاً، احمد نے اپنی مسند میں، حاکم نے مستدرک میں، نیز بیہقی اور دارقطنی نے کی ہے اسی طرح اس کی روایت طبرانی نے حضرت جابر سے کی ہے۔

چنانچہ انسان سور کا گوشت یا مردار کے تناول کرنے میں کوئی ضرر نہیں سمجھتا ہے، نہ شراب کے پینے میں، جوا کے ذریعہ کمائی کرنے یا سود کا معاملہ کرنے میں کوئی حرج سمجھتا ہے، وغیرہ، لہذا اس کا یہ سمجھنا کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے، ثابت شدہ ضرر کے نہ پائے جانے پر دلالت نہیں کرتا ہے، اگر وہ شہوات وخواہشات سے آزاد ہوجائے تو ضرور اس کے سامنے واضح ہوجائے گا کہ ان ممنوعات کے ارتکاب سے بڑے مفاسد اور سنگین ضرر ہیں کبھی یہ ضرر خود اس کو ہوتا ہے کبھی اس کے ساتھ معاملہ کرنے والے اور کبھی دونوں کو۔

جان کی حفاظت کے درجات:

جان کی حفاظت کے تین حالات ہیں، اس لئے کہ انسان یا تو وسعت اور آسانی کی حالت میں ہوگا یا ضیق، حرج اور تنگی کی حالت میں یا ضرورت کی حالت میں، ہر حالت کے لئے شارع نے احکام، قواعد اور مبادی مقرر کئے ہیں جو اس کے لئے اس کے منافع کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں اور اس سے موجود یا متوقع ضرر کو دور کرتے ہیں، اگر ایک شخص کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کی ضرورت پڑے تو شریعت نے اس کو اس کا حق دیا ہے۔ عام حالت، وسعت، آسانی اور کمالیات کی حالت ہے، یہ عام تشریع پر عمل کرنے کی حالت ہے، ہم اس سے پہلے مصالح تحسینیہ کے درجہ میں اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔

اس سے قریب ضیق، حرج اور تنگی کی حالت ہے جو شدت میں ضرورت کے درجہ تک نہ پہنچی ہو، بلکہ حاجت کے درجہ میں ہو، ایسی صورت میں آدمی کے لیے اپنی جان واعضاء کو خطرات سے بچانے کی خاطر پہلی حالت سے اس حالت کی طرف منتقل ہونا جائز ہوگا، اس سے قریب ضرورت کی حالت ہے جو اس کو تنگی، حرج وشدت کے آخری درجہ تک پہنچا دیتی ہے، اس حالت میں اس کے لیے خطرات وضرر سے سلامتی اور حفاظت کی تلاش میں دوسری حالت سے اس حالت کی طرف منتقل ہونا جائز ہوگا، ان تینوں حالات کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلی حالت: یہ عادی حالت ہے، چنانچہ پہلی حالت یہ ہے کہ انسان وسعت وسہولت میں ہو، اس حالت میں کمائی اور تناول کرنے میں ان اشیاء وتصرفات پر اکتفا کرے گا جو اس کے لیے مباح ہوں، اور اس پر جو واجبات ہوں ان کو انجام دے گا، ان سے تعدی وتجاوز کرنا اس کے لیے جائز نہ ہوگا، اگر تجاوز کرے گا تو اپنے اوپر ظلم کرے گا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه"(۱)۔

(اور جو کوئی اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا، اس نے اپنے اوپر ظلم کیا)۔

ہم نے بتایا ہے کہ عادی حالت ہی میں عام تشریع کی تطبیق ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں اس کے لیے ہر قسم کے معاملات کو مباح قرار دیا ہے جو ضرر سے پاک ہوں، جیسے خرید فروخت، قرض، اجارہ، مساقات، مضاربت، مزارعت، جعالہ، شراکت، اقالہ، وکالۃ، توثیق کی تمام اقسام، ہدیہ، وصیتیں، ہبہ، صدقات اور زکاۃ وغیرہ۔

اس کے لیے کمائی کے طریقے مباح ہیں، یعنی شکار کرنا، لکڑی کاٹنا، کھیتی کرنا، تجارت، صنعت وحرفت وغیرہ اگرچہ جانشینی کے ذریعہ اس کو آمدنی حاصل ہو جیسے میراث ووصیت (۲)۔

اس کے لیے ہر قسم کی حلال وطیب اشیاء تناول کرنا مباح ہے بشرطیکہ اس کے ذریعہ ضرر پہنچانا ثابت نہ ہو اور اس کو چھوڑنا اس سے ضرر لاحق ہونے کی وجہ سے ہوگا جیسے آسودگی کی آخری حالت کو پہنچنے والے کے لیے کھانا کھانا، اس لیے کہ اس سے اس کو ضرر پہنچے گا، کیونکہ جب کوئی چیز اپنی آخری حد کو پہنچ جاتی ہے تو ضد سے بدل جاتی ہے، نیز اس لیے کہ اسراف ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و کلوا و اشربوا و لاتسرفوا إنه لایحب المسرفین"(۳)۔

(اور کھاؤ اور پیو، لیکن اسراف سے کام نہ لو، بے شک وہ (اللہ) مسرفوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اس حالت میں اس سے مطالبہ ہے کہ تمام واجب عبادات کو ادا کرے، اس پر مردار، خون، سور کا گوشت، غیر اللہ کے لیے ذبح کیا ہوا، گلا گھونٹ کر مارا ہوا، چوٹ کھا کر مرا ہوا، گر کر مرا ہوا، سینگ مارنے سے مرا ہوا، درندہ کا کھایا ہوا جانور حرام ہوگا، اسی طرح وہ چیزیں حرام ہوں گی جن کی حرمت، شرعی دلائل سے صراحت ووضاحت کے ساتھ ثابت ہو جیسے شراب پینا اور سود کھانا۔

اس کو ان شبہات میں پڑنے سے منع کیا گیا ہے جو حلال وحرام کے درمیان ہیں اور یقینی طور پر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہ ہو جیسے گھوڑے اور خچر وغیرہ کا گوشت، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "فمن

(۱) سورۂ طلاق/۱۔

(۲) دیکھئے: تنقیح الفصول فی الاصول/۲۰۵۔

(۳) سورۂ اعراف/۳۱۔

اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ۔ ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشک أن يرتع فيه''(۱)(جو شبہات سے بچے گا وہ اپنے دین وعزت کو بچالے گا اور جو شبہات میں پڑے گا وہ حرام میں پڑ جائے گا جیسے چرواہا کہ اگر وہ حمی کے آس پاس چرائے گا تو ہوسکتا ہے کہ اس میں جا پڑے)۔

یہ سب عادی حالت میں ہیں جس پر حلال وحرام کی تشریع قائم ہے۔ اس میں تمام حالات واشخاص کے لیے عام تشریع کی تطبیق ہوتی ہے، جان کی حفاظت کی سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ انسان تحسین وتزئین کی حالت میں ہو۔

دوسری حالت: حاجت کی صورت میں: اس سے مراد یہ ہے کہ انسان ضیق، تنگی اور حرج کی حالت میں ہو لیکن یہ ضرورت کی حد کو نہ پہنچا ہو، بلکہ حاجت کے درجہ میں ہو، جیسے وہ بھوکا جو اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک نہ ہوگا البتہ وہ تکلیف ومشقت میں مبتلا ہوگا (۲)۔

اس حالت میں اللہ تعالیٰ بعض رخصتوں کے ذریعہ بندوں کے لئے تخفیف کردیتا ہے، رخصت وہ احکام ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے ان حالات میں جو تخفیف کے متقاضی ہیں، تخفیف کے لیے مشروع کیا ہے، عزیمت وہ عام احکام ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے پہلی حالت میں مشروع کیا ہے جو کسی حالت یا کسی مکلف کے ساتھ خاص نہیں ہیں (۳)۔

رخصتیں مشقت کو دفع کرنے کے لیے مشروع ہوئی ہیں، مشقتیں دو قسم کی ہیں: اول وہ مشقت جس سے عبادت خالی نہیں ہوتی ہے، جیسے سخت سردی میں وضو اور غسل کی مشقت، سردی وگرمی میں نماز ادا کرنے کی مشقت خاص طور پر صبح کی نماز، سخت گرمی اور طویل دن میں روزہ کی مشقت، حج کی مشقت جو عام طور پر اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، علم کی طلب اور اس کے لئے سفر کرنے کی مشقت، اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کی مشقت، زانیوں کو رجم کرنے اور مجرمین پر حدود قائم کرنے کی مشقت، خاص طور پر آباء واجداد، بیٹے اور بیٹیوں کے حق میں، اس لیے کہ اس میں بڑی مشقت ہے لیکن یہ شارع کی نظر میں غیر معتبر مشقت ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی۔

(۳) اصول الفقہ للشیخ عبدالوہاب خلاف ۱۷۸۔

"ولا تأخذ كم بهما رأفة في دين الله" (۱)۔

(اورتم لوگوں کوان دونوں پر اللہ کے معاملہ میں ذرا رحم نہ آنے پائے)۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" (اگر فاطمہ بنت محمد چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ ضرور کاٹتا)، لہذا عبادات کو ساقط کرنے میں ان مشقتوں کا کوئی اثر نہ ہوگا، نہ عقوبات کو ساقط کرنے اور ان کی تخفیف میں ان کا کوئی اثر ہوگا، اس لیے کہ اگر ان کا اثر ہو تو تمام اوقات میں یا اکثر اوقات میں عبادات کے مصالح فوت ہو جائیں گے اور سزاؤں کی مشروعیت کی جو حکمت ہے، وہ فوت ہو جائے گی (۲)۔

دوسری قسم: وہ مشقت جس سے عبادات اکثر خالی ہوتی ہیں، اس کی چند انواع ہیں:

نوع اول: بڑی عظیم مشقت جس کے نتیجہ میں جان یا کوئی عضو کے فوت ہو جائے یا ان کی کوئی منفعت فوت ہو جائے، یہ مشقت تخفیف ورخصت کا سبب ہوتی ہے، اس لیے کہ دین کے مصالح کو قائم کرنے کے لیے جان اور اعضاء کی حفاظت کرنا، ان کو کسی ایک یا چند عبادات میں فوت ہونے کے لیے پیش کرنے سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ پھر اس جیسی عبادات بھی فوت ہو جائیں گی، اس پر گفتگو جان کی حفاظت کے درجات میں سے دوسری حالت میں آئے گی۔

نوع دوم: معمولی مشقت، جیسے انگلی یا سر میں معمولی درد یا مزاج کی سستی، اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، نہ یہ تخفیف یا اسقاط کا سبب ہوگی، اس لیے کہ اس جیسی مشقت کو دفع کرنے کے مقابلہ میں عبادت کے مصالح کو حاصل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، لہذا یہ پہلی قسم کے ساتھ ملحق ہوگی جس کا کوئی اثر اسقاط یا تخفیف میں نہیں ہوتا ہے (۳)۔

نوع سوم: جو ان دونوں مشقتوں کے درمیان ہو، ہلکی اور سخت ہونے میں مختلف ہو، اس میں سے جو نوع اول سے قریب ہوگی وہ تخفیف کا سبب ہوگی اور جو نوع دوم سے قریب ہوگی وہ تخفیف کا سبب نہ ہوگی، مشقت کی اس تقسیم کے نتیجہ میں تخفیف کی دو قسمیں ہوں گی: ایک وہ جو حاجت کے درجہ میں واقع ہو اور ایک وہ جو ضرورت کے درجہ میں واقع ہو۔

---

(۱) سورۂ نور ر ۲۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کتاب الحدود میں کی ہے دیکھئے: قواعد الاحکام ۲/ ۹-۱۰۔

(۳) حوالہ سابق ۲/ ۱۰۔

ان شرعی تخفیفات کی مثالیں جو عبادات کے باب میں حاجت کے درجہ میں ہوں۔

اللہ تعالیٰ نے مشقت کو دور کرنے کے لیے اعذار کی بنا پر جمعہ، حج، عمرہ اور جہاد کو ساقط کر کے مکلف سے تخفیف کی ہے، وضو وغسل کو تیمم سے بدل کر، نماز میں قیام کو قعود، لیٹنے یا اشارہ سے بدل کر، روزہ کو کھانا کھلانے سے بدل کر تخفیف کی ہے، جمع تاخیر یا جمع تقدیم کے ذریعہ اس سے تخفیف کی ہے، مسافر ومریض کے لیے رمضان کے روزہ کو موخر کر کے، خوف کی حالت میں نماز کے نظام کو بدل کر تخفیف کی ہے، اس کے علاوہ مکلف کو لاحق ہونے والی مشقت وحرج کو دور کرنے کے لیے تخفیف کی ہے بشرطیکہ یہ مشقت اس درجہ کو نہ پہنچ جائے جہاں ہلاکت یا کسی عضو کے فوت ہونے کا یا ان کی کسی منفعت کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوجائے ورنہ یہ تخفیف ضرورت کی وجہ سے ہوگی۔

معاملات کے باب میں فقہاء نے کہا ہے کہ اگر بندوں کے لیے حلال کمائی کے طریقے ختم ہوجائیں اور حرام سے سدرمق کی مقدار پر اضافہ کی حاجت ہو اور مصلحت اس کی متقاضی ہو تو ہر ایک کے لیے ضرورت کی مقدار پر اضافہ کرنا اور کھانے، پہننے اور رہائش میں حاجت کی مقدار سے اوپر جانا جائز ہوگا۔

اس لیے کہ اگر وہ سدرمق پر اکتفاء کریں گے تو کمائی معطل ہوجائے گی، نظام بگڑ جائے گا اور وہ ہمیشہ اس کو برداشت کرتے رہیں گے یہاں تک کہ ہلاک ہوجائیں گے، اس میں دین کے نظام کو برباد کرنا اور اسلام کے شعائر کو ساقط کرنا ہے، چنانچہ ہر شخص کو حق ہوگا کہ حاجت کے بقدر تناول کرے، ترفہ، تنعم وآسودگی کی حد تک نہ پہنچے نہ ضرورت کی حد پر اکتفاء کرے(۱)۔

اس حالت میں اگر خالص حلال نہ پائے تو اس کے لئے شبہات کے دائرہ میں داخل ہوجانا اور اس سے اپنی ضرورت پوری کرنا جائز ہوگا۔ کچھ شبہات کا ذکر گذر چکا جو مخالفت کے گناہ میں حرام کے درجہ سے کم درجہ شمار ہوتے ہیں اور جس کا حرام ہونا یقینی ہے اس سے کم ضرر والے ہوتے ہیں۔

تیسری حالت: ضرورت کی صورت، اس کا مفہوم اور اس کے ضوابط وحالات

فقہاء نے ضرورت کی چند تعریفات کی ہیں جو قریب المعنی ہیں، جصاص نے مخمصہ پر کلام کرتے ہوئے کہا: یہ کھانا ترک کرنے کی وجہ سے جان یا کسی عضو پر ہلاکت یا ضرر کا اندیشہ ہے، بزدوی نے کہا: مخمصہ میں ضرورت کا

---

(۱) شفاء الغلیل / ۱۵۴، الاعتصام ۲/ ۳۰۰، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۸۴۔

مفہوم یہ ہے کہ اگر کھانے سے باز رہے تو جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو(۱)۔

اسی معنیٰ میں المغنی میں حنابلہ کا قول ہے: مباح کرنے والی ضرورت یہ ہے کہ اگر کھانا چھوڑ دے تو ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو(۲)۔

زرکشی اور سیوطی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا: یہ اس کا اس حد تک پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوع چیز کو نہ کھائے گا تو ہلاک ہوجائے گا یا اس کے قریب ہوجائے گا جیسے کھانے اور پہننے کے لیے مضطر ہوجائے، اس طرح کہ اگر بھوکا یا ننگا رہ جائے گا تو مرجائے گا یا اس کا کوئی عضو تلف ہوجائے گا(۳)۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یقینی طور پر یا غالب گمان کے مطابق جان کی ہلاکت یا موت کا اندیشہ ہو، یہ شرط نہیں ہے کہ صبر کرے یہاں تک کہ موت کے قریب ہوجائے بلکہ محض ہلاکت کا اندیشہ ہوجانا ہی کافی ہے اگر ظن غالب کے طور پر ہو(۴)۔

استاذ زرقاء نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا: ضرورت حاجت سے زیادہ سخت ہے، چنانچہ ضرورت وہ ہے جس کے خلاف کرنے پر خطرہ ہو جیسے اکراہ ملجی اور بھوک سے ہلاکت کے اندیشہ میں ہے(۵)۔

یہ تمام تعریفات غذاء کی ضرورت تک محدود ہیں، ضرورت کا مکمل مفہوم ان میں داخل نہیں ہے، حالانکہ یہ ایک عام بنیاد ہے جو انسان کے لیے جان یا اعضاء سے خطرات وضرر کو دور کرنے کے ارادہ سے فعل یا ترک کے طور پر اصلی حکم سے عارضی حکم کی طرف منتقل ہونے کا جواز فراہم کرتی ہے۔

ضرورت کا زیادہ جامع مفہوم یہ ہے کہ انسان پر خطرہ یا سخت مشقت کی حالت طاری ہوجائے کہ جان یا کسی عضو یا منفعت یا آبرو یا عقل کو تکلیف یا ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہوجائے، اس وقت اس کے لیے مباح یا متعین ہوجائے گا کہ پہلی اور دوسری حالت سے تیسری حالت کی طرف منتقل ہوجائے یعنی جو حرام ہو اس کو کرے یا جو واجب ہو اس کو ترک کردے یا اس کو اس کے وقت سے مؤخر کردے یا اپنے غالب گمان کے مطابق اپنے سے ضرر

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۰، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۶۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۱۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۹۵۔

(۴) قواعد الزرکشی منقول از نظریۃ الضرورۃ للدکتور وہبۃ الزحیلی۔

(۵) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۱۵۔

کو دور کرے، وہ اس شریعت کے قیود ومبادی کی رعایت کرے گا(۱)۔

چنانچہ اس میں غذاء، دواء، دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھانا، خوف یا اکراہ کے اثر کے تحت کسی کام کو کرنا یا اس سے رکنا، جان کی طرف سے دفاع کرنا، شرعی واجبات کو ترک کرنا یا ان کے وقت سے ان کو مؤخر کرنا داخل ہیں، یہی ضرورت کا عام مفہوم ہے۔

ضرورت کا سبب یا تو خود انسان کی طرف سے ہوگا جیسے بھوک، پیاس اور جسم کو دواء کی حاجت ہونا وغیرہ، اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ ضرر موجود یا متوقع ہو اور وہ دو ضرر میں سے ہلکے ضرر کے ارتکاب کے قاعدہ پر جو عقلاً، طبعاً اور شرعاً ثابت ہے، عمل کرتے ہوئے اس سے چھٹکارا حاصل کرنے پر مجبور ہو، یا انسان کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف سے ہوگا جیسے کسی قوی کا کسی کمزور کو مجبور کرنا کہ وہ ایسا کام کرے جو اس کے لیے نقصان دہ ہو اور جیسے بڑے پیمانے پر آگ کا شعلہ وغیرہ(۲)۔

ضرورت کے ضابطے: فقہاء نے اس ضرورت کی حالت کے لیے ضابطے مقرر کئے ہیں جو مکلف کے لیے مشقت سے سہولت اور تنگی سے وسعت کی طرف منتقل ہونے کو مباح کردیتی ہے، ان سب پر ان کا اتفاق نہیں ہوسکا ہے۔

اول: انہوں نے لکھا ہے کہ ضرورت موجود ہو، اس کا انتظار نہ ہو یعنی جان، اعضاء اور ان کے منافع کے تلف ہونے اور ہلاک ہونے کا اندیشہ فی الواقع موجود ہو، یہ تجربات کے اعتبار سے ظن غالب کے ذریعہ ہوگا، لہذا اگر انسان اس درجہ تک نہ پہنچے تو اس کے لیے ضرورت کی حالت کی طرف منتقل ہونا جائز نہ ہوگا اور نہ اس کے لیے حرام یا واجب کے عام حکم کی مخالفت کرنا صحیح ہوگا، اس ضابطہ پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے: "فمن اضطر" (۳)(لیکن جو کوئی بے قرار ہوجائے)۔

اس لیے کہ فعل ماضی درحقیقت حدوث پر دلالت کرتا ہے، اگر مجاز کے طور پر مستقبل کے لئے استعمال کیا جائے تو بھی حصول کی تاکید اور اس کے یقین کو قوی کرنے کے لیے ہی ہوتا ہے جیسے "أتی امر اللہ" (۴)(اللہ کا

---

(۱) دیکھئے: المدخل الفقہی/۱۰۳۔

(۲) دیکھئے: مغنی المحتاج ۴/۳۰۶، نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ للدکتور وہبۃ الزحیلی/۶۵۔

(۳) دیکھئے: تفسیر المنار ۶/۱۶۷، مغنی المحتاج ۴/۳۰۶، نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ/۶۶، سورہ نحل/۱۱۵۔

(۴) سورہ نحل/۱۔

حکم آ پہنچا)۔ یہاں أتى یاتی کے معنی میں ہے(۱)۔

دوم: مضطر کے نزدیک محرمات کے دائرہ میں داخل ہونے کے علاوہ ضرر کو دور کرنے کا کوئی دوسرا ذریعہ نہ ہو، وہ اس طور پر کہ وہ ایسی جگہ میں ہو جہاں صرف ایسی چیز موجود ہو جس کا کھانا حرام ہو، مباحات یا مشتبہات میں سے کوئی ایسی چیز موجود نہ ہو جس کے ذریعہ وہ اپنی جان یا اعضاء سے ضرر کو دور کر سکے، یہاں تک کہ اگر کوئی شی دوسرے کی مملوک ہو تو قطعا اندیشہ نہ ہوگا، لہذا اگر دوسرے کے پاس کھانا موجود ہو تو اس کی قیمت دے کر لے گا، اور اس کے مالک پر واجب ہوگا کہ اس کو دے۔

یہ ضابطہ اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: ''غیر باغ'' (نہ یہ کہ طالب لذت ہو) (۲) ایک تفسیر کے مطابق یعنی اپنے کھانے کی وجہ سے شہوت ولذت کا طالب نہ ہو۔

سوم: مضطر ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے میں اسلامی شریعت کے مبادی کی مخالفت نہ کرے، اس لیے کہ منتقل ہونا بھی شارع کی طرف سے اجازت کے بغیر نہیں ہوگا، لہذا اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے کو قتل کرنا اس کے لیے حلال نہ ہوگا، اسی طرح زنا اور کفر کا ارتکاب کرنا بھی اس کے لئے حلال نہ ہوگا الا یہ کہ وہ کلمہ کفر کا تلفظ کرے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، اس لیے کہ یہ تمام افعال اپنی ذات میں مفاسد ہیں۔

چہارم: جمہور فقہاء کے نزدیک ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کرے، اس لیے کہ حرام کا مباح ہونا ایک ضرورت ہے جو ضرورت کی مقدار کے ساتھ محدود ہے، سیوطی نے الاشباہ والنظائر میں کہا: مضطر مردار سے سد رمق کی مقدار سے زیادہ نہیں کھائے گا (۳)۔

قرطبی نے کہا: مخمصہ اگر دائمی ہو تو مردار سے بھر پیٹ کھانے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر کبھی کبھار ہو تو اس کے بارے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کھائے گا یہاں تک کہ آسودہ ہو جائے اور اگر آگے جنگل یا چٹیل میدان میں ضرورت کا اندیشہ ہو تو توشہ لے لے گا، جب اس کی ضرورت نہ رہے گی تو پھینک دے گا، یہی بات امام مالک نے اپنی موطا میں کہی ہے، اسی کے قائل امام شافعی اور دوسرے بہت سے علماء ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت حرمت کو ختم کر دیتی ہے، لہذا وہ چیز مباح ہو جاتی ہے،

---

(۱) اس سلسلہ میں دیکھئے: القرطبی ۲/ ۲۲۵، تفسیر المنار ۶/ ۱۶۸۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۱۵۔

(۳) اس سلسلہ میں دیکھئے: القرطبی ۲/ ۲۲۵، تفسیر المنار ۶/ ۱۶۸، الاشباہ والنظائر/ ۸۴۔

ضرورت کی مقدار خوراک کے نہ ہونے کی حالت میں اس کے موجود ہونے کی حالت تک ہوتی ہے، ایک جماعت نے کہا: وہ سدرمق کے بقدر ہی کھائے گا، اس کے قائل ابن الماجشون اور ابن حبیب ہیں، اصحاب شافعی نے مقیم اور مسافر کی حالت میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: مقیم سدرمق کے بقدر کھائے گا اور مسافر آسودہ ہوکر کھائے گا اور توشہ لے لے گا۔ جب ضرورت نہیں رہے گی تو اس کو پھینک دے گا (۱)۔

قرطبی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف ضرورت کی مقدار کے بارے میں ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس قاعدہ پر ان کا اتفاق ہے کہ ضرورت بقدر ضرورت محدود ہوتی ہے، نیز اس کے بہت سے فروع میں ان کا اتفاق ہے، جیسے حملہ آور کو دفع کرنا اور حاجت کی وجہ سے دوسرے کا مال لینا (۲)۔

پنجم: دوا کی ضرورت کی حالت میں ایسے ڈاکٹر کے قول پر اعتماد کرے گا جو اپنے دین اور علم میں قابل بھروسہ ہو اور حرام کے علاوہ کوئی دوسرا علاج موجود نہ ہو یہاں تک کہ سابق شرط پوری طرح پائی جائے یعنی وہی متعین ہو۔

ششم: بعض علماء کی رائے ہے کہ غذاء کے لئے مضطر شخص پر ایک دن اور ایک رات گذر جائے اور اس کو مباحات میں سے کوئی چیز نہ ملے جس کو وہ استعمال کرسکے، اس کے ساتھ حرام کھانے کے علاوہ کچھ نہ ہو، اس رائے کے قائلین کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی کریم علیہ السلام سے مردار کھانے کے مباح ہونے کے بارے میں مروی ہے: "و أن یاتي الصبوح والغبوق ولا یجد ما یاکله" (۳) (صبح وشام کو کھانے کی کوئی چیز نہ ملے)، یعنی صبح وشام گذر جائے اور انسان کو کھانا نہ ملے۔

امام احمد نے کہا: مباح کرنے والی ضرورت یہ اندیشہ ہے کہ اگر وہ حرام میں سے نہیں کھائے گا تو ہلاک ہوجائے گا، یہ اس وقت ہے جب مضطر کو اپنی جان کے سلسلہ میں برا اندیشہ ہو، خواہ بھوک کی وجہ سے ہو یا یہ اندیشہ ہو کہ اگر مردار وغیرہ میں سے نہیں کھائے گا تو چل نہیں سکے گا، ساتھیوں سے بچھڑ جائے گا اور ہلاک ہوجائے گا یا سوار نہیں ہوسکے گا اور ہلاک ہوجائے گا، اس میں کسی محدود زمانہ کی قید نہ ہوگی (۴)، یہ قول کہ ضرورت کو کسی معین

(۱) القرطبی ۲/ ۲۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الاشباہ والنظائر/ ۸۴۔

(۳) یہاں صبوح سے مراد دوپہر کا کھانا اور غبوق سے مراد شام کا کھانا ہے۔ یہ دونوں الفاظ اصلاً پینے کے معنی میں آتے ہیں، پھر ان کا استعمال کھانے کے لئے ہونے لگا، یعنی اس کے پاس صبح وشام میں کھانے کی کوئی چیز نہ ہو، دیکھئے: النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۳/ ۶۔

(۴) دیکھئے: المغنی ۸/ ۵۹۵۔

زمانہ کے ساتھ محدود کرنے کی شرط نہ ہوگی زیادہ راجح ہے، اس لیے کہ لوگوں کے حالات بھوک و پیاس کو برداشت کرنے میں الگ الگ ہوتے ہیں، بعض چند دنوں تک رک سکتے ہیں جبکہ بعض ایک دن بھی برداشت کرنے کی قدرت نہیں رکھتے (۱)۔

جمہور علماء کی رائے ہے کہ جو شخص گناہ کے سفر میں ہو وہ محرمات میں سے سدرمق کے بقدر کھانے کے مباح ہونے میں دوسروں کی طرح ہوگا۔

ہفتم: اکراہ میں ملجی ہونا شرط ہے، یعنی جس کے نتیجہ میں رضامندی اور اختیار ختم ہوجائے۔ **لغت** میں اکراہ یہ ہے کہ کسی شخص کو ایسے کام پر آمادہ کیا جائے جس کے کرنے پر وہ راضی نہ ہو۔ فقہاء کی اصطلاح میں کسی کو ایسے کام پر آمادہ کرنا ہے جس سے وہ راضی نہ ہو، اس طور پر کہ اگر اس کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو اس کو نہیں کرے گا، اصح قول کے مطابق اتنا کافی ہوگا کہ جس پر اکراہ کیا جائے اس کو ظن غالب ہو کہ مکرہ جس چیز کی دھمکی دے رہا ہے، اس کو واقع کردے گا، اس کی مثال قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹنے کی دھمکی دینا، یا مسلسل سخت مارپیٹ کی دھمکی دینا ہے جس سے جان یا عضو کے تلف ہونے یا اس کی منفعت کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو، اگر اکراہ ایسے شخص کی طرف سے ہو جو اس چیز کو واقع کرنے پر قادر ہو جس کی دھمکی دے رہا ہے تو اکراہ کا حکم ثابت ہوجائے گا، خواہ وہ سلطان ہو یا کوئی دوسرا شخص ہو (۲)۔

ضرورت کے حالات: ضرورت یا تو کسی ظالم کی طرف سے اکراہ کی وجہ سے ہوتی ہے یا مخمصہ میں بھوک وغیرہ سے ہوتی ہے (۳)۔

ضرورت کے بہت سے حالات ہیں جن کی تعداد کبھی چودہ تک پہنچ جاتی ہے، یہ حالات لوگوں پر تخفیف کا سبب ہوتے ہیں، ان ہی میں سے غذا، دوا اور اکراہ وغیرہ کی ضرورت ہے۔

مختلف طریقوں سے حفاظت جان کے مقصود کا تقاضا سامنے آتا ہے، عادی حالت کے مختلف درجات پیش آتے ہیں جن میں عام تشریع پر عمل ہوتا ہے، اسی طرح حاجت کی حالت ہے جو ضرورت کے مرتبہ تک نہیں پہنچتی، پھر ضرورت کی حالت ہے جس میں سخت حالت اور انتہائی تنگی سے آسانی وسہولت کی حالت کی طرف منتقل

---

(۱) نظریۃ الضرورۃ / ۸۲، القرطبی ۱۰ / ۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) دیکھئے: القرطبی ۲ / ۲۲۵، الفخر الرازی ۲ / ۲۰۷، احکام القرآن لابن العربی ۱ / ۵۵۔

ہونے کے لئے قواعد ومبادی اور احکام وضع کئے گئے ہیں تا کہ جب کبھی بھی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کا سبب پایا جائے تو مشقت دور ہو سکے اور جان کی حفاظت ہو سکے۔

غذا اور دوا کی ضرورت: بھوک یا مخمصہ کی ضرورت کے بیان میں قرآن کی صریح نصوص موجود ہیں، چنانچہ مضطر کے لیے حالت اضطرار میں تمام مباحات سے اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے تمام محرمات کے کھانے کو مباح قرار دیا گیا ہے جیسا کہ ضرورت کے ضابطوں میں گذر چکا ہے (۱)، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے مردار، خون اور سور کا گوشت وغیرہ کھانے کو مباح قرار دیا ہے، جصاص نے ضرورت کی آیات کی تفسیر میں لکھا ہے: اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں ضرورت کے پائے جانے پر بغیر کسی شرط وصفت کے مباح ہونے کو مطلق رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه" (۲)۔

(جب کہ (اللہ) نے تمہیں تفصیل بتادی ہے، ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے، سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔

اس کا تقاضا ہے کہ جس حالت میں ضرورت پائی جائے گی، ضرورت کے پائے جانے کی وجہ سے اباحت پائی جائے گی (۳)۔

لہذا یہاں ضرورت کی حالت میں محرمات کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا البتہ جس کی حرمت کم درجہ کی ہو اس کو اس پر مقدم کیا جائے گا جس کی حرمت زیادہ سخت ہو اور کسی حال میں بھی فرق نہ ہوگا، چنانچہ مضطر کے لیے ہر قسم کا حرام حلال ہو جائے گا، خواہ یہ ضرورت غذا، دوا یا پہننے کی ہو، بھوک وغیرہ ایسا ضرر ہے جو انسان کو مردار وغیرہ کے کھانے پر مجبور کرتا ہے، اگر چہ طبعی طور پر اس کو ناپسند ہو اور اس سے نفرت ہو اگر اختیار کی حالت میں اس کے کھانے کی کوشش کرے۔ شریعت فطرت کے موافق ہے، اس نے مضطر کے لیے اس ضرورت کی وجہ سے مردار اور محرمات کو کھانا مباح قرار دیا ہے، انسان کو پیش آنے والی ہر بھوک اس کو مباح نہیں کرتی ہے بلکہ وہ بھوک مباح

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۲/ ۲۲۳۔

(۲) سورہ انعام/ ۱۱۹۔

(۳) احکام القرآن ۱/ ۱۴۷۔

کرتی ہے جس میں بھوکا آدمی حرام کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہ پائے جس سے اپنی جان بچا سکے (۱)۔

ہمارے لیے مناسب ہے کہ اصلی، ضروری اور مقصود مصالح کے ساتھ ساتھ تابع مصالح کے اعتبار سے متعلق پہلے ذکر کیے گئے قواعد کی طرف اشارہ کردیں، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اگر اصلی مقصود کو مکمل کرنے والے تابع مصالح کا اعتبار کرنے میں اصل کو باطل کرنا لازم آئے تو ہم تابع مصالح کو لغو قرار دیں گے، چنانچہ یہاں ہم نے نجاسات اور گندگیوں سے بچنے کے اعتبار کو لغو قرار دیا ہے، اس لیے کہ اس کی رعایت کرنے میں اصل مقصود یعنی جان کی حفاظت کو باطل کرنا لازم آئے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر انسان شراب پینے پر مجبور ہوجائے تو اگر اکراہ کی وجہ سے ہو تو پی لے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر بھوک یا پیاس کی وجہ سے ہو تو نہیں پیے گا، یہی امام مالک نے ''العتبیۃ'' میں کہا ہے۔ انہوں نے کہا: شراب پیاس میں اضافہ ہی کرتی ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے: انہوں نے اس کی علت یہ بھی بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو مطلق حرام قرار دیا ہے اور مردار کو ضرورت کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ حرام قرار دیا ہے۔

البتہ اچھو لگنے کی حالت میں مالکیہ میں سے ابن حبیب نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ ضرورت کی حالت ہے، ابن العربی کی رائے ہے کہ اس کا جواز محض فیما بینہ وبین اللہ ہوگا۔ ظاہر حال میں ہم قرائن احوال کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کرسکیں گے، ظاہر میں اس پر حد جاری ہوگی اگرچہ باطن میں عند اللہ وہ سزا سے محفوظ رہے گا (۲)۔

اگر مضطر دوسرے کا مال، مردار، سور کا گوشت اور مردہ آدمی کا گوشت پائے تو دوسرے کا مال مردار پر مقدم ہوگا بشرطیکہ اس کے بدن پر ضرر کا اندیشہ نہ ہو، اس طرح کہ اس کو چور نہ سمجھا جائے گا، اس کی بات تسلیم کی جائے گی ورنہ مردار مقدم ہوگا، مردار سور اور آدمی کے گوشت پر مقدم ہوگا، اس لیے کہ وہ بعض حالات میں حلال ہوجاتا ہے جبکہ یہ دونوں یعنی سور اور آدمی کا گوشت کسی بھی حال میں حلال نہیں ہوتے ہیں، بلکہ حرمت والے کو اختیار کرنا شدید حرمت والے میں مبتلا ہونے سے زیادہ بہتر ہے اور سور کا گوشت کھانا آدمی کا گوشت کھانے پر مقدم ہوگا، آدمی کا گوشت کھانے کے جواز میں علماء کے درمیان اختلاف ہے (۳)۔

---

(۱) دیکھئے: تفسیر المنار ۶/ ۱۶۸۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۲/ ۲۲۸-۲۲۹۔

(۳) دیکھئے: القرطبی ۲/ ۲۲۹، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۲۹۳، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۸، قواعد الاحکام ۱/ ۹۴۔

قتل کرنے اور اعضاء کے کاٹنے کے ذریعہ اکراہ کی حالت میں اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے کلمۂ کفر کے تلفظ کو مباح قرار دیا ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، کلمہ کفر کے بولنے کی وجہ سے اس پر ارتداد کے احکام مرتب نہیں ہوں گے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" (۱) (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو)۔

علماء نے غیر کفر کو کفر کے ساتھ لاحق کیا ہے، قرطبی نے کہا: جب اللہ تعالیٰ نے اکراہ کے وقت اپنے ساتھ کفر کرنے کو مباح قرار دیا، اس پر مواخذہ نہیں کیا (حالانکہ وہ شریعت کی اصل ہے) تو علماء نے اس پر شریعت کے تمام فروع کو محمول کیا، لہٰذا اگر ان پر اکراہ ہو تو اس سے مواخذہ نہیں ہوگا اور نہ اس پر کوئی حکم مرتب ہوگا، اس بارے میں نبی کریم ﷺ کی مشہور حدیث ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (میری امت سے خطاء، نسیان اور اس چیز کو معاف قرار دیا گیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا جائے)۔ اس حدیث کی سند اگرچہ صحیح نہیں ہے لیکن اس کا معنی صحیح ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر کسی کو کفر پر مجبور کیا جائے یہاں تک کہ اس کو قتل کا اندیشہ ہو اور وہ کفر کرے دراں حالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس کو کوئی گناہ نہ ہوگا، اس کی بیوی بائنہ نہ ہوگی، اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا (۲)، اس لئے کہ وہ درحقیقت کافر نہیں ہے۔

گذشتہ بحث کا خلاصہ: جان کی حفاظت ضروری مصالح میں سے ہے، انسان یا تو تحسینات وکمالیات کے دائرہ میں ہوگا، یہ سب سے وسیع وکشادہ دائرہ ہے یا حاجیات کے دائرہ میں ہوگا، یہ پہلے سے کم تر درجہ ہے۔

یا ضرورت کے دائرہ میں ہوگا، یہ سب سے تنگ اور زیادہ سختی اور حرج والا دائرہ ہے، ان تینوں حالات میں سے ہر حالت میں اللہ تعالیٰ نے اس کے مناسب حال قواعد، احکام اور مبادی مقرر کئے ہیں، جو انسان کے لئے اس کے منافع کے حصول کا باعث ہیں، اور اس سے نقصانات کو دور کرتے ہیں، اسی طرح اس سے شدت وحرج کو دور کرنے کی غرض سے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے لئے قواعد، احکام اور مبادی مقرر کئے ہیں، تاکہ اس کی زندگی یا اس کے اعضاء اور اس کے منافع فوت نہ ہوجائیں، یہ سب جان کے تعلق سے وجود اور برقرار رہنے کے پہلو سے ہے، عدم کے پہلو سے جان کی حفاظت کے بارے میں گفتگو ہم اگلے مبحث میں کریں گے۔

---

(۱) سورۂ نحل / ۱۰۶۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۱۰/ ۱۸۱-۱۸۲۔

مبحث دوم: عدم کے پہلو سے جان کی مصلحت کی حفاظت کا بیان، یہ حفاظت کے دوطریقوں پر مشتمل ہے:

پہلا طریقہ: جان اور اعضاء پر زیادتی کو حرام قرار دینا:

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی بعثت کا ایک سب سے بڑا مقصد لوگوں کے درمیان سے مظالم کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ ان کا نظام ان کے حال کو فاسد کردے گا، ان کے لئے تنگی پیدا کرے گا ان کے سکون واطمینان کو چھین لے گا۔

مظالم کی تین قسمیں ہیں: جان پر تعدی کرنا، لوگوں کے اعضاء پر تعدی کرنا اور ان کے اموال پر تعدی کرنا، چنانچہ اللہ تعالی کی حکمت کا تقاضا ہوا کہ ان تمام اقسام سے ایسے قوی ذرائع سے روکے جو لوگوں کو دوبارہ ایسا کرنے سے باز رکھے، یہ مناسب نہ ہوگا کہ ان ذرائع کو ایک درجہ میں رکھا جائے، اس لیے کہ قتل کرنا عضو کو کاٹنے کی طرح نہیں ہے، نہ عضو کو کاٹنا مال کو تلف کرنے کی طرح ہے، جن اسباب سے یہ مظالم جنم لیتے ہیں ان کے چند درجات ہیں، یہ بات بالکل واضح ہے کہ عمداً قتل کرنا اس کوتاہی کی طرح نہیں ہے جو خطا کا سبب ہوتی ہے۔

مظالم میں سب سے سنگین ناحق قتل کرنا ہے، یہ کبائر میں سب سے بڑا ہے، اس پر تمام مذاہب کے ماننے والوں کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ غضب کے زیر اثر نفس کی اطاعت کرنا ہے، یہ لوگوں کے درمیان فساد کی سب سے بڑی بنیاد ہے، یہ فطرت کو بدل ڈالنا اور اس کو منہدم کردینا اور نوع انسانی کی کثرت کے سلسلہ میں اللہ تعالی کے ارادہ کے منافی ہے (۱)۔

قتل کے جرم کے بارے میں اسلامی شریعت کا موقف

اسلامی شریعت اس وقت آئی جب اہل عرب اور دوسری امتوں میں قتل کرنے کا جرم عام تھا، اس سنگین جرم کو ختم کرنے کے لئے اس نے مختلف طریقے اختیار کئے، مکی ومدنی تشریع سے صریح دلائل کے ذریعہ قطعی طور پر اسے حرام قرار دیا اور اس جرم کے کرنے پر اخروی عذاب اور دنیوی سزا مقرر کی۔

ناحق قتل کرنے کو حرام قرار دینا: اللہ تعالی نے جان پر ناحق تعدی کرنے کو حرام، اور اس عمل کو روئے زمین

---

(۱) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۱۳۹۔

پر سب سے بڑا مفسدہ اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کے بعد سب سے بڑا منکر اور سب سے بڑا کبیرہ گناہ قرار دیا: یہ حرمت بہت سی مکی ومدنی آیات میں نہی کے مختلف اسالیب میں موجود ہے۔

علماء اصول کے نزدیک اس کی حرمت درج ذیل امور سے سمجھی جاتی ہے: اس سے منع کیا گیا ہے، اس کے حرام اور ممنوع ہونے کی صراحت ہے، اس فعل پر وعید ہے، اس کے ارتکاب کرنے والے کی مذمت کی گئی ہے، اسے لفظ لایحل و لایصح (یہ حلال نہیں ہے، یہ صحیح نہیں ہے) سے ذکر کیا گیا ہے، اس فعل کو فساد اور شیطان کا عمل قرار دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں کرتا ہے، وہ اپنے بندوں کے حق میں اس پر راضی نہیں ہے، اس کے کرنے والے کا تزکیہ نہیں کرے گا، نہ اس سے بات کرے گا، نہ اس کی طرف نظر کرے گا وغیرہ (۱)۔

مناسب وصف کی طرف حکم کی نسبت کرنے سے ان کے نزدیک علت کا علم ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" (۲)۔

(اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)۔

"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما" (۳)۔

(زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو)۔

ان آیات سے جس طرح ہاتھ کاٹنے اور کوڑے مارنے کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوری کرنا اور زنا کرنا اس کی علت ہے اور ان ہی دونوں کی وجہ سے یہ وجوب ہے حالانکہ الفاظ میں ان کا ذکر نہیں ہے بلکہ کلام کے مضمون سے سمجھ میں آتا ہے (۴)۔

اگر ہم قرآنی نصوص اور احادیث نبوی کی طرف رجوع کریں تو معلوم ہوگا کہ نہی کے اکثر اسالیب جن کا ذکر ہوا ان پر ناحق تعدی کو ترک کرنے کے مطالبہ میں استعمال کئے گئے ہیں، ساتھ ہی ساتھ دنیا و آخرت کی سزا جاری کرنے کے لئے مناسب وصف کی طرف حکم کی نسبت کی گئی ہے۔

---

(۱) دیکھئے: البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۲/ ۸-۹۔

(۲) سورہ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) سورہ نور/ ۲۔

(۴) دیکھئے: حوالہ سابق ۲/۹۔

چنانچہ حرام ہونے کی صراحت اور نہی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"**و لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق**"(۱)۔

(اور جس شخص (کی جان) کو اللہ نے محفوظ قرار دیا ہے، اسے قتل مت کرو، ہاں مگر حق پر)۔

"**و لا تقتلوا أو لادكم**"(۲)(اور اپنی اولادوں کو قتل مت کردیا کرو)۔

اس فعل کی صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ بڑی غلطی ہے، اس میں فعل اور فاعل دونوں کی مذمت ہے، اسی طرح ناحق قتل نہ کرنے والے کی تعریف اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"**وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً......ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق**" (۳)۔

(اور خدائے رحمٰن کے (خاص) بندے وہ ہیں جو زمین پر فروتنی کے ساتھ چلتے ہیں،...........اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے، اسے قتل نہیں کرتے، مگر ہاں حق پر)۔

جرم کے نہ کرنے والے کی تعریف سے اس کے کرنے والے کی مذمت لازم آتی ہے، اس فعل پر شدید وعید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"**ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً**"(۴)۔

(اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے، تو اس کی سزا جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

حد کے واجب ہونے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**"(۵)۔

(اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے)۔

---

(۱) سورہ انعام/۱۵۱، سورہ اسراء/۳۳۔

(۲) سورہ اسراء/۳۱۔

(۳) سورہ فرقان/۶۳-۶۸۔

(۴) سورہ نساء/۹۳۔

(۵) سورہ بقرہ/۱۷۹۔

اس فعل کو فساد یا شیطان کا عمل قرار دینا، حضرت آدم کے دونوں بیٹوں کے قصہ میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے:

"فطوعت له نفسه قتل أخيه" (۱) (غرض اس کے نفس نے اسے اپنے بھائی کے قتل پر آمادہ کردیا)۔

اسی طرح اللہ تعالی حضرت موسیٰ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے ان کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

"هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين" (۲) (یہ تو شیطانی حرکت ہوگئی، بے شک شیطان کھلا ہوا دشمن، بہکا دینے والا ہے)۔

نیز اللہ تعالی کا ارشاد:

"من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض" (۳) (اسی باعث ہم نے بنی اسرائیل پر مقرر کردیا کہ جو کوئی کسی کو کسی جان کے (عوض کے) یا زمین پر فساد (کے عوض) کے بغیر مار ڈالے)۔

ناحق قتل کرنے والے سے اللہ تعالی کا محبت نہ کرنا اس کے اس ارشاد سے واضح ہے:

"إن الله لايحب المعتدين" (۴) (بے شک اللہ حدود سے آگے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

لفظ لا یحل (حلال نہیں) نبی کریم ﷺ کے ارشاد میں ہے: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله و أني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارک لدينه المفارق للجماعة" (کسی مسلمان کا خون جو لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ﷺ کی گواہی دے تین امور میں سے کسی ایک کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے: شادی شدہ زانی، جان کے بدلہ میں جان اور اپنے دین کو چھوڑ کر جماعت سے الگ ہوجانے والا)، ایک حدیث میں ہے: "لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى ثلاث خصال: زان محصن فيرجم ورجل يقتل مسلماً متعمداً، ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عزوجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض" (۵) (کسی مسلمان کو قتل کرنا تین وجوہ میں سے کسی ایک

---

(۱) سورہ مائدہ/ ۳۰۔

(۲) سورہ قصص/ ۱۵۔

(۳) سورہ مائدہ/ ۳۲۔

(۴) سورہ مائدہ/ ۸۷۔

(۵) اس حدیث کی روایت ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کی ہے دوسری حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے نیل الاوطار ۷/ ۷۔

کے بغیر حلال نہیں ہے: شادی شدہ زانی، اس کو رجم (سنگسار) کیا جائے گا، وہ آدمی جو کسی مسلمان کو عمداً قتل کر دے اور وہ آدمی جو اسلام سے نکل جائے اور اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ سے جنگ کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا یا سولی دی جائے گی یا جلا وطن کیا جائے گا)۔

کفارہ قتل خطاء میں بالاتفاق واجب ہے، قتل عمد وشبہ عمد میں اس کے واجب ہونے میں اختلاف ہے۔

یہ آیات واحادیث ناحق قتل کے حرام ہونے پر ایسی واضح دلالت کرتی ہیں کہ اس میں کسی مسلمان کو کوئی شک وشبہ ہو ہی نہیں سکتا۔

العز بن عبدالسلام نے کہا: مفاسد کی تین قسمیں ہیں: ان میں سے ایک وہ ہے جس کو دور کرنا واجب ہے، اگر اس کا مفسدہ بڑا ہو تو اس کو دور کرنا ہر شریعت میں واجب ہے، جیسے کفر، قتل، زنا، غصب اور عقل کو فاسد کرنا (۱)، ابن العربی نے کہا: حضرت آدم علیہ السلام کا یا ان کے بعد کا کوئی زمانہ کسی شریعت سے خالی نہیں رہا ہے، شرائع کا سب سے اہم قاعدہ تعدی سے جان کو بچانا اور قصاص کے ذریعہ ظلم وجور کرنے والوں کو روک کر اس کی حفاظت کرنا ہے، یہ ان قواعد میں سے ہے جن سے کوئی شریعت خالی نہیں ہے اور ان اصولوں میں سے ہے جن کے بارے میں مذاہب میں کوئی اختلاف نہیں (۲)۔

حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے: اصل جس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے یہ ہے کہ قتل کرنا محض کسی کلی مصلحت کی وجہ سے جائز ہوتا ہے جو قتل کے بغیر حاصل نہ ہو سکے اور اس کو چھوڑنے میں اس کے کرنے سے زیادہ بڑا افساد ہو (۳)۔

جان پر تعدی کا حرام ہونا اور اس کے ترک کا مطالبہ کرنا تقریباً قرآن وسنت میں موجود تمام اسالیب میں موجود ہے، اس لئے کہ قتل کرنا لوگوں کے درمیان سب سے بڑا مفسدہ شمار کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے اس کے حرام ہونے پر تمام مذاہب اور ساری ملتوں کا اجماع ہے، کچھ مخصوص حالات اس سے مستثنیٰ ہیں۔

وہ مناسب وصف جس کی طرف قصاص منسوب ہے، قتل کا عمداً وظلماً ہونا ہے، یہ وصف قصاص کی سزا کے مناسب ہے اور آخرت کی سزا کے بھی مناسب ہے، اس لئے کہ محض مطلق قتل قصاص کی سزا اور آخرت کے عذاب

---

(۱) قواعد الاحکام ۱/۴۳۔

(۲) تفسیر ابن العربی ۲/ ۵۸۸۔

(۳) حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۴۱۔

کے مرتب ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ علت عمداً ظلماً قتل کرنا ہے جو مخصوص فاعل کی طرف منسوب ہو(۱) جان پر تعدی کرنے اور اس کو ناحق قتل کرنے کی حرمت کو اس عمدہ طریقہ سے بیان کرنے، ساتھ ہی ساتھ اس طرف اشارہ کرنے سے کہ حکم کی علت ایسا وصف ہے جو سزا کے مناسب ہے، یہ مقصد ہے کہ نفس کی خوشی اور دل کے اطمینان کے ساتھ احکام کو قبول کرنے کی ترغیب ہو، اللہ تعالیٰ کے ڈر، اس کی سزا کے خوف اور اس دن میں ثواب کی امید کی وجہ سے جس دن اولاد اور مال نفع نہیں پہنچا سکیں گے، عقل وبصیرت والوں کی تنبیہ اور اللہ تعالیٰ کے حرام کردہ امور سے ان کے دور رہنے کے لئے یہ کافی ہے، چنانچہ ان لوگوں کی نصیحت کے لئے وعدہ اور وعید کو بیان کردینا کافی ہے، اللہ تعالیٰ کو حق اور سچے ایمان رکھنے والوں میں اکثر لوگ ایسے ہی ہیں۔

لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے لئے وعید اور آئندہ سزا کی تہدید کافی نہیں ہے بلکہ ان کے لئے فوری دردناک سزا ضروری ہے جس کا مزہ وہ خود چکھیں یا دوسروں میں دیکھیں، جب جب ان کا نفس حدود اللہ سے نکلنے اور دوسروں کی زندگی یا ان کے حقوق پر تعدی کرنے کی طرف مائل ہوگا تو وہ صرف اسی سے عبرت حاصل کریں گے۔

یہاں اس فعل کو حرام قرار دینے اور یہ بیان کردینے کے بعد کہ یہ سنگین جرم ہے اور فساد فی الارض ہے دوسرا مرحلہ آتا ہے، وہ یہ کہ جو شخص لوگوں کی زندگی یا ان کے اعضاء پر تعدی کرے اس کو فوری سزا دی جائے۔

دوسرا طریقہ: دنیوی سزا

اسلامی شریعت نے واضح کردیا ہے کہ جان پر تعدی کرنا جرم ہے، اس کو قطعی طور پر حرام قرار دیا ہے یہاں تک کہ حرام ہونا لازمی طور پر تمام بڑوں، چھوٹوں، علماء اور جاہل لوگوں کو معلوم ہوگیا ہے، اس کے بعد ہر فعل کے مناسب سزائیں مقرر کیں ساتھ ہی ساتھ افعال کے محرکات اور اثرات کو ملحوظ رکھا، چنانچہ اصل جس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے یہ ہے کہ کسی کو قتل کرنا ایسی کلی مصلحت کے بغیر جائز نہیں ہے جو قتل کے بغیر حاصل نہ ہوسکے اور اس مصلحت کو چھوڑنے میں قتل سے زیادہ سخت فساد ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والفتنة أشد من القتل" (۲) (فتنہ تو قتل سے (بھی) سخت تر ہے)۔

---

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل ۱/۳۴۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۱۔

اور جب رسول اللہ ﷺ نے قانون سازی کی طرف توجہ دی اور حدود مقرر کئے تو واجب ہے کہ اس مصلحت کلیہ کو منضبط کیا جائے جس کی وجہ سے قتل کرنا جائز ہو جاتا ہے، اگر اس کو منضبط نہ کیا جائے اور لوگوں کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو بعض لوگ ایسے شخص کو قتل کردیں گے جس کو قتل کرنا مصلحت کلیہ میں سے نہ ہو اور وہ خیال کریں گے کہ یہ اس میں سے ہے، لہذا اس کو تین صورتوں میں منضبط کیا گیا: اول: قصاص، اس سے تنبہ ہوتا ہے، اس میں بہت سے مصالح ہیں، اللہ تعالی نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"ولكم في القصاص حيوٰة يا أولي الألباب"(۱)۔

(اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے)۔

دوم: شادی شدہ زانی، اس لئے کہ زنا تمام مذاہب میں سب سے بڑا گناہ ہے، یہ ان اصولوں میں سے ہے جن کا تقاضا انسانی فطرت کرتی ہے، کیونکہ اگر انسان کا مزاج سلامت ہو تو اس میں پیدائشی طور پر غیرت ہوگی اور وہ کسی دوسرے کو اپنی بیوی سے تعلقات قائم کرتا دیکھنا پسند نہیں کرے گا، جیسے دوسرے جانور ہیں، البتہ انسان اس کا مستحق ہے کہ اس چیز کو جانے جس کے ذریعہ آپس کا نظام درست رہتا ہے، لہذا ان پر یہ واجب ہوگا۔

سوم: مرتد جس نے اللہ تعالی اور اس کے دین پر جرأت کی اور دین کے مقرر کرنے اور رسول کی بعثت میں جس مصلحت کی رعایت کی گئی ہے اس کی مخالفت کی (۲)۔

یہ حصر رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد میں ہے: "لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وإني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه، المفارق للجماعة" (۳) (کسی مسلمان آدمی کا خون جو اس کی شہادت دیتا ہو کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، تین چیزوں میں سے کسی ایک کے بغیر حلال نہ ہوگا: شادی شدہ زانی، جان کے بدلہ میں جان اور اپنے دین کو چھوڑ کر جماعت سے علاحدگی اختیار کرنے والا)۔

اس حصر کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں کے بغیر قتل کرنا حلال نہیں ہے لیکن اس مفہوم کے عموم میں ان دلائل کی وجہ سے تخصیص کی گئی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین کے بغیر بھی مسلمان کو قتل کرنا حلال ہے،

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۱۷۹۔

(۲) حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۱۴۱-۱۴۲۔

(۳) اس حدیث کی روایت ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کی ہے نیل الاوطار ۷/ ۷۔

جیسے زکاۃ کو روک لینا، نماز کو ترک کردینا اور ڈاکہ زنی، کبھی کبھی تاویل کے ذریعہ یہ سب ان تینوں میں داخل بھی ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ نماز ترک کرنا اور زکاۃ کو روک لینا ترک دین میں داخل ہیں، ڈاکو اگر قتل کردے تو ناحق قتل کرنے میں داخل ہوگا ورنہ جماعت سے علاحدگی اختیار کرنے والا ہوگا(۱)۔

قتل کے ذریعہ جان پر جنایت کی اقسام:

جمہور نے قتل کی تین قسمیں کی ہیں: **عمد محض، شبہ عمد، خطاء**، اس تقسیم کی بنیاد جنایت کرنے والے کے اندر قتل پر آمادہ کرنے والی چیز کی قوت، ضعف اور عدم موجودگی ہے۔

اس لئے کہ جنایت کرنے والا شارع کی اجازت کے بغیر ضرب وقتل کا ارادہ کرے گا یا ایسی چیز کے ذریعہ جس سے عام طور پر قتل نہیں کیا جاتا ہے، صرف ضرب کا ارادہ کرے گا، قتل کا ارادہ نہیں کرے گا، یا ضرب وقتل کسی کا ارادہ نہیں کرے گا لیکن اس کی طرف سے غفلت اور عدم تحفظ کی وجہ سے اس کے فعل کے سبب قتل واقع ہوجائے گا، اس طرح تین قسمیں ہوگئیں۔

چنانچہ **عمد محض** وہ قتل ہے جس میں ایسی چیز کے ذریعہ جس سے اکثر زخم یا بوجھ کی وجہ سے قتل کیا جاتا ہے، اس کی روح کو ختم کرنے کا قصد کرے جیسے **لوہا** یا ایسی چیز کے ذریعہ جو لوہے کی طرح گوشت میں گھس جاتی ہے، جیسے پتھر، لکڑی، یہ قصاص کا موجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے کہا: عمد جو قصاص کا سبب ہے وہ قتل ہے جو لوہے وغیرہ کے دھار سے ہو جو گوشت میں گھس جائے، اس کے برخلاف جو قتل پتھر یا لکڑی کے بوجھ یا تکلیف سے ہو وہ عمد نہیں ہوگا نہ اس سے قصاص واجب ہوگا(۲)۔

جمہور کا مذہب پہلی رائے کے مطابق ہے، وہی دلائل کے اعتبار سے قوی اور اعتبار کے لائق ہے، سزاؤں کو مشروع کرنے سے شارع کا جو مقصد ہے اس کے مناسب ہے، اس لئے کہ قصاص کو مشروع کرنے کا مقصد جان اور روح کو رائگاں ہونے سے بچانا ہے، رائگاں ہونا بھاری چیز سے بھی ہوسکتا ہے جیسے دھار دار چیز سے ہوتا ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں تنبیہ کی ضرورت ہوگی، اسی طرح دوسری صورتوں میں بھی اس کی ضرورت ہوگی، رائگاں کرنے میں دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، فرق صرف رائگاں کرنے کے آلہ میں ہوگا اور یہ

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۷/۸، نیل الاوطار ۷/۷، حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۱۴۲۔

(۲) الاحکام السلطانیۃ للماوردی/۲۳۳۔

بات واضح طور پر معلوم ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا (۱)۔

قتل خطا یہ ہے کہ اس میں اس کو مارنے کا ارادہ نہ ہو لیکن اس کو لگ جائے اور اس کا قتل ہوجائے جیسے کسی انسان پر گرے اور وہ مرجائے یا کسی نشانہ پر تیر پھینکے اور اس سے کسی انسان کا قتل ہوجائے یا کنواں کھودے اور کوئی انسان اس میں گرجائے یا کوئی پتھر رکھے اور اس سے کسی انسان کو ٹھوکر لگ جائے یا کسی جانور پر سوار ہو اور وہ کسی انسان کو کچل دے، ان صورتوں میں اگر موت ہوجائے تو یہ خطا محض شمار ہوگی اور قصاص کے بجائے دیت اور کفارہ واجب ہوگا (۲)۔

شبہ عمد یہ ہے کہ ایسی چیز سے مارنے کا ارادہ کرے جس سے عام طور پر قتل نہیں کیا جاتا ہے لیکن اس سے قتل واقع ہوجائے جیسے کوڑے یا چھری سے مارے اور وہ مرجائے یا جیسے کوئی معلم کسی بچے کو معروف طریقہ پر مارے یا سلطان کسی آدمی کو کسی گناہ پر سزا دے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس قتل میں اس پر قصاص واجب نہ ہوگا، بلکہ دیت مغلظہ واجب ہوگی۔

امام مالک نے اس قسم کا انکار کیا ہے، انہوں نے جنایت کی دو قسمیں کی ہیں: عمد اور خطاء، لہذا اگر کوئی شخص ایسی چیز سے قتل کرے جس سے عام طور پر قتل نہیں کیا جاتا ہے جیسے کاٹ کھائے، طمانچہ مارے، یا کوڑا مارے وغیرہ تو یہ مالکیہ کے نزدیک عمد ہے، اس میں قصاص واجب ہوگا (۳)۔

قرطبی نے جمہور کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے، یعنی شبہ عمد میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ خون میں سب سے زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے، کیونکہ اصل جسم میں اس کو محفوظ رکھنا ہے، لہذا کسی ایسے واضح امر کے بغیر جس میں کوئی اشکال نہ ہو، خون مباح نہ ہوگا، اور اس قسم میں اشکال ہے، اس لئے کہ جب اس صورت میں عمد اور خطا میں تردد ہے تو اس پر شبہ عمد کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ مقصود ضرب ہے، قتل نہیں، قتل تو محض بلا ارادہ ہوگیا ہے، لہذا قصاص ساقط ہوجائے گا اور دیت مغلظہ واجب ہوجائے گی، اسی کے مثل حدیث میں مذکور ہے (۴)۔

---

(۱) تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۲۸۸-۲۸۷۔

(۲) دیکھئے: الاحکام السلطانیہ / ۲۳۱، القرطبی ۵/ ۳۲۹، الام ۶/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الفخر الرازی ۳/ ۲۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۲، القرطبی ۵/ ۳۲۹۔

(۴) دیکھئے: القرطبی ۵/ ۳۲۹۔

قتل کے درجات کی تین قسمیں اس لیے کی گئی ہیں کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ تنبیہ وسزا ایسی ہونی چاہئے کہ وہ داعیہ ومفسدہ دونوں کا مقابلہ کر سکے اور ان کے چند درجات ہیں، لہذا عمد محض کی صورت میں داعیہ زیادہ ہوگا اور فساد سخت ہوگا، کیونکہ اس میں ضرب اور قتل دونوں کا قصد ایک ساتھ جمع ہوجائے گا، اس لئے واجب ہوگا کہ اس میں سختی کی جائے تاکہ زیادہ سے زیادہ تنبیہ ہوسکے۔

اس کے برعکس چونکہ خطاء میں فساد کم اور داعیہ ہلکا ہے تو واجب ہوگا کہ اس کی سزا میں بھی تخفیف کی جائے، اس لئے کہ اس میں تساہلی کی وجہ سے اس سے مواخذہ ہوتا ہے، لہذا یہ مناسب نہ ہوگا کہ اس میں انتہا درجہ کی سزا دی جائے، جیسا کہ قتل عمد محض میں دی جاتی ہے بلکہ مناسب ہوگا کہ اس کو قتل کے سب سے کم درجہ کی سزا دی جائے۔

رسول اللہ ﷺ نے عمد محض اور خطاء محض کے درمیان ایک دوسری نوع کا استنباط کیا ہے اور وہ شبہ عمد ہے، اس لئے کہ اس کو ایک جہت سے عمد محض کے ساتھ مشابہت ہے اور دوسری جہت سے خطاء محض کے ساتھ، لہذا اس کو بیچ کا حکم دیا گیا یعنی دیت کو مغلظہ کردیا گیا، ساتھ ہی ساتھ امام اس کو دوبارہ اس فعل سے روکنے کے لئے مناسب سزا بھی دے سکتا ہے۔

ناحق قتل پر مرتب ہونے والے اثرات: اللہ تعالی نے عمداً ظلماً قتل کے جرم میں قصاص کو مشروع قرار دیا ہے بشرطیکہ قاتل، مقتول اور قتل میں پورے شرائط مکمل طور پر پائے جائیں، اس لئے اس شریعت کا تقاضا ہے کہ لازمی طور پر جان کی حفاظت کی جائے اور قصاص معافی کے بدل کے طور پر مشروع ہے، خواہ معافی مال کی ایک مقدار کے مقابلہ میں ہو یا بلا عوض ہو۔

قصاص: اس کا لغوی معنی اس کے شرعی معنی کے ساتھ ہم آہنگ ہے، لغت میں اس کا معنی مطلق مساوات ہے اور شریعت میں اس سے مراد جرم وسزا میں مساوات ہے، اس کا ایک لغوی معنی پیچھا کرنا ہے، اسی معنی میں ہے، قص أثرہ اس کے نقش قدم پر چلا، اسی معنی میں قصص السابقین ہے، یعنی گذرے لوگوں کے واقعات، اس لغوی معنی اور شرعی معنی کے درمیان مناسبت ہے، چنانچہ قصاص میں مجرم کا پیچھا کیا جاتا ہے، اس کو سخت سزا دیئے بغیر نہیں چھوڑا جاتا ہے اور نہ مظلوم کو اس کے غیظ وغضب کو ٹھنڈا کئے بغیر چھوڑا جاتا ہے (۱) قصاص جان اور اعضاء سب میں ہوتا ہے۔

(۱) دیکھئے: الجریمۃ والعقوبۃ فی الفقہ الاسلامی للاستاذ الشیخ محمد ابی زہرۃ۔

قصاص کے مشروع ہونے کے دلائل: اللہ تعالی نے مکی تشریع میں قصاص کو اجمالاً خون کے مالک کے حق کے طور پر مشروع کیا اور مدنی تشریع میں اس کی تفصیل کی، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا"(۱)۔

(اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا، سو ہم نے اس کے وارث کو اختیار دے دیا ہے، سو (اسے چاہئے کہ) قتل کے باب میں حد سے آگے نہ بڑھے، بے شک وہ شخص قابل طرفداری کے ہے)۔

یہ آیت سورہ اسراء میں ہے جو مکی ہے، آیت میں مذکور سلطان قصاص میں خون کے مالک کا حق ہے پھر مدنی تشریع میں اس کے احکام کی تفصیل کی گئی اور اس کے مقاصد کو واضح طور پر بیان کیا گیا، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

''يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى...... ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون''(۲)۔

(اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کردیا گیا ہے......اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص مین زندگی ہے، تاکہ تم پرہیز گار بن جاؤ)۔

اس آیت میں اللہ تعالی نے "**كتب عليكم**" کہہ کر قصاص کا حکم بیان فرمایا، یہ لفظ وجوب پر دلالت کرتا ہے اور بیان کیا کہ قصاص مقتول میں ہوگا، آزاد کے بدلہ آزاد، غلام کے بدلہ غلام، عورت کے بدلہ عورت، لہذا قصاص یعنی برابری ہوگی، دو اشخاص کو حکم میں ایک درجہ میں رکھا جائے گا، ان دونوں میں سے کسی کو دوسرے کی جگہ قتل کرنے میں دوسرے پر فضیلت نہیں دی جائے گی، پھر سنت سے ثابت ہوا کہ مسلمان کو کافر کے بدلہ میں اور آزاد کو غلام کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا اور مرد کو عورت کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، یہی جمہور کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ مسلمان کو ذمی کافر کے بدلہ میں اور آزاد کو غلام کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کا خون بھی معصوم ہے اور ذمی دار الاسلام والوں میں سے ہوگیا ہے(۳) اور اللہ تعالی نے معاف کرنے کا حکم بیان کیا، اس میں دیت لے کر معاف کرنا اور بلا معاوضہ معاف کرنا دونوں داخل ہیں، پھر آخر

---

(۱) سورہ اسراء/ ۳۳۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۷۸-۱۷۹۔

(۳) دیکھئے: تفسیر احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۶۲۔

میں قصاص کو واجب قرار دینے میں حکمت اور اس کی غرض بیان کی گئی ہے کہ اس میں حیات ہے، اس کو حیات کے لئے جگہ اور مکان قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ ایک کے بدلہ میں پوری جماعت کو قتل کردیتے تھے اور مقتول کے بدلہ میں غیر قاتل کو قتل کیا جاتا تھا، اس سے فتنہ بھڑکتا تھا اور ان کے درمیان جنگ ہوتی تھی، جب اسلام آیا تو اس نے قصاص کو مشروع قرار دیا جس میں حیات ہے، یہ قتل سے باز رہنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ معلوم ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ جب وہ قتل کا ارادہ کرے گا پھر اس کو معلوم ہوگا کہ اس سے قصاص لیا جائے گا تو اس سے باز رہے گا، اس کا ساتھی قتل سے محفوظ رہ جائے گا اور خود یہ قصاص سے بچ جائے گا، اس طرح قصاص کا مشروع ہونا دو جانوں کی زندگی کا سبب ہوگا (۱)۔

چنانچہ قصاص میں افراد، جماعت اور پوری انسانیت کی حیات ہے، اس مقصد کو صرف عقل وبصیرت والے ہی سمجھ سکتے ہیں، اس کے بعد قرآن نے بیان کیا ہے کہ تورات میں بنی اسرائیل پر قصاص کو واجب قرار دیا گیا تھا، پھر انہوں نے اس میں تحریف کی اور اس کو بدل ڈالا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وکتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس والعین بالعین والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص“ (۲)۔

(اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کردیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت اور زخموں میں قصاص ہے)۔

اس آیت نے جان اور اعضاء میں قصاص کے حکم کو بیان کیا ہے، حضرت ابن عباس نے کہا: مراد یہ ہے کہ ہم نے تورات میں جان کے بدلہ میں جان کو واجب قرار دیا، مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قصاص کے بغیر قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے جان یا کسی زخم میں دیت مقرر نہیں کی تھی، ان کے یہاں صرف معاف کرنا تھا یا قصاص لینا، ان سے منقول ہے کہ وہ لوگ عورت کے بدلہ میں مرد کو قتل نہیں کرتے تھے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی (۳)۔

جہاں تک اعضاء کا تعلق ہے تو جن دو آدمیوں کے درمیان جان کے سلسلہ میں قصاص جاری ہوگا ان

---

(۱) دیکھئے تفسیر الکشاف ۱/ ۳۳۳۔

(۲) سورہ مائدہ/ ۴۵۔

(۳) تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۴۰۸، القرطبی ۶/ ۱۹۱، ۲۴۴-۲۴۶۔

دونوں کے درمیان اعضاء میں بھی قصاص جاری ہوگا بشرطیکہ دونوں سلامتی میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں، اگر جان میں قصاص ممنوع ہوگا تو اعضاء میں بھی ممنوع ہوگا، اللہ تعالی نے بعض اعضاء کا ذکر کر کے سب میں حکم کو عام کردیا، ارشاد فرمایا: ''و الجروح قصاص" یہ ہر وہ عوض ہے جس سے قصاص لینا ممکن ہو جیسے دونوں ہونٹ، عضو تناسل، دونوں خصیے، دونوں پیر اور دونوں ہاتھ وغیرہ۔

لیکن جس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو جیسے گوشت میں زخم، ہڈی میں ٹوٹ پھوٹ یا پیٹ میں زخم ہو جس سے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس میں تاوان اور حکومت عدل ہوگا (۱)۔

اس سلسلہ میں وارد احکام پر اس آیت سے ان لوگوں کے نزدیک استدلال کرنا صحیح ہوگا جو کہتے ہیں کہ ہم سے پہلے کی شریعت ہم پر لازم ہوگی الا یہ کہ وہ تفصیل کے ساتھ منسوخ ہو، جن لوگوں نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ ہم پر حجت نہیں ہے (۲)۔

پہلا قول زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ تمام آسمانی شریعتیں اپنے اصول اور خون کو حرام قرار دینے میں متفق ہیں، اگر قرآن پہلی کتابوں میں موجود کسی حکم کو نقل کرے اور اس کا منسوخ ہونا بیان نہ کرے تو وہ اعتبار کے لائق حکم سمجھا جائے گا، اس آیت میں مذکور احکام کی تائید قصاص اور جان و اعضاء پر تعدی کے ممنوع ہونے پر دلالت کرنے والی آیات سے ہوتی ہے، ان کی تائید ان احادیث سے بھی ہوتی ہے جو قرآن میں موجود احکام کو بیان کرنی والی ہیں۔

قصاص پر دلالت کرنے والی احادیث: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يفتدي و إما أن يقتل**" (۳) (جس کا کوئی آدمی قتل کردیا جائے اس کو دو چیزوں میں اختیار رہوگا: یا تو فدیہ لے یا قتل کرے)۔

آپ ﷺ سے مروی ہے کہ: ''**من أصيب بدم أو خبل فهو بالخيار بين إحدى ثلاث: إما أن يقتص و إما أن يأخذ العقل، و إما أن يعفو، فإذا أراد رابعة فخذوا على يده**" (اگر کسی کی جان یا عضو کو نقصان پہنچ جائے تو اس کو تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار رہوگا: یا تو وہ قصاص لے گا، یا تاوان لے گا

---

(۱) دیکھئے: الاحکام السلطانیہ للماوردی، ۲۳۲، القرطبی ۶/۲۰۱، ۳/ ۲۰۸، تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۲۰۸۔

(۲) دیکھئے: مرآۃ الاصول ۲/ ۲۴۷۔

(۳) اس حدیث کی روایت نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

یا معاف کرے گا، اگر وہ کوئی چوتھی چیز چاہے تو اس کا ہاتھ پکڑ لو)۔

حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، انہوں نے کہا: بنی اسرائیل میں قصاص تھا، ان میں دیت نہیں تھی، اللہ تعالیٰ نے اس امت سے کہا:

" كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر و العبد بالعبد و الأنثىٰ بالأنثىٰ فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف و أداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم و رحمة" (۱)۔

(اے ایمان والو!تم پر مقتولوں کے باب میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ میں آزاد، اور غلام کے بدلہ میں غلام اور عورت کے بدلہ میں عورت، ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے، سو مطالبہ معقول (اور نرم طریقہ پر) کر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے، یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

چنانچہ یہ احادیث وآثار قصاص، معافی اور دیت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں، جان واعضاء میں قصاص کے مشروع ہونے اور معافی اور دیت کے مشروع ہونے پر علماء اسلام کا اجماع ہے لیکن بہت سی جزئیات میں ان کے درمیان اختلاف ہے، یہاں موقع نہیں ہے کہ ان اختلافات کو ذکر کیا جائے اور ہر جزئیہ میں ان کی آراء کی وجوہات تلاش کی جائیں، اس لئے کہ ہمارا مقصد جان کی حفاظت کی خاطر جان واعضاء میں قصاص کے مشروع ہونے کی اہمیت کو بیان کرنا ہے۔

قصاص کا حکم تمام مذاہب میں رہا ہے، اس لئے کہ اس میں ایسا انصاف ہے کہ عقل اس سے بہتر کا تصور کر ہی نہیں سکتی ہے اور اس میں بہت سی ایسی خصوصیات ہیں جو قید وغیرہ کسی سزا میں نہیں پائی جاتی ہیں۔

قصاص کی مشروعیت پر مرتب ہونے والی خصوصیات: قصاص کی چند خصوصیات ہیں جو اس کے علاوہ کسی سزا میں نہیں پائی جاتی ہیں:

اول: یہ جرم کے مطابق بدلہ ہے، اس لئے کہ جرم جان پر عمداً تعدی کرنا ہے لہذا انصاف کا تقاضا ہے کہ اس کے فعل کے مثل سے اس کا مواخذہ کیا جائے اور سنگ دل مجرم کو ایسی سزا نہ دی جائے جو اس کے جرم کے برابر نہ ہو، یہ بات معقول نہیں ہے کہ ہم مجرم پر رحم کرنے کے بارے میں تو سوچیں، لیکن مظلوم یا اس کے ولی کی تکلیف کے بارے میں نہ سوچیں، اس لئے کہ یہ عقل سلیم کی منطق کو الٹ دینا ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من لا

(۱) سورہ بقرۃ/ ۱۷۸، ملاحظہ ہو: کتاب الأم للشافعی ۶/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

یرحم لا یرحم''(جو رحم نہیں کرتا ہے اس پر رحم نہیں کیا جاتا ہے)، بے موقع رحم کرنا کھلا ہوا ظلم ہے بلکہ یہ اپنی ذات میں قساوت ہے، اس کو رحم کہنا واضح غلطی ہے۔

دوم: جس وقت مجرم جرم کے ارتکاب کا ارادہ کرے گا قصاص اس کو احساس دلائے گا کہ وہ جو کچھ کرے گا اسی کے مثل اس کو بدلہ ملے گا،تلوار اس کی گردن کا انتظار کرے گی،خواہ جلد یا بدیر ہو، یہ احساس اگر قوی ہو جائے تو ہوسکتا ہے کہ وہ جرم کے ارتکاب سے باز رہے اور جب وہ اس کا ارتکاب کر لے گا اور اس سے قصاص لیا جائے گا تو وہ یہ نہیں کہہ سکے گا کہ یہ ظلم ہے، اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جو تمام حکام میں سب سے بڑھ کر عادل اور انصاف والا ہے (۱)۔

سوم: قصاص مظلوم کے غصہ کو ٹھنڈا کرتا ہے، قید اس کے غصہ کو ٹھنڈا نہیں کر سکتی ہے، خواہ اس کی مقدار جو بھی ہو، بلکہ اس کا غصہ اس طرح ٹھنڈا ہوگا کہ اس کو موقع ملے کہ مجرم نے اس کے ساتھ جو کچھ کیا ہے وہ بھی یا اس کا ولی مجرم کے ساتھ ویسا ہی کرے، مظلوم کے غیظ وغضب کو ٹھنڈا کرنا انتہائی ضروری امر ہے (۲)۔

یہ خصوصیات جان اور اس کے اعضاء سے سب سے بڑے مفسدہ کو دور کر کے قصاص کو جان کی حفاظت کا سب سے بہتر ذریعہ بنا دیتی ہیں، کوئی بھی بدل خواہ اس کی نوعیت جو بھی ہو، اس سے بے نیاز نہیں کر سکتا بشرطیکہ مظلوم یا اس کے ولی کی طرف سے رضامندی کے ساتھ معافی نہ ہو۔

عمداً اور ظلماً قتل کرنا ایسا مناسب وصف ہے جو قصاص کے مشروع ہونے کو واجب قرار دیتا ہے، ہر حکمت پر مبنی شریعت اور عقل سلیم اس کا اعتراف کرتی ہے، شارع حکیم نے اس امت پر قصاص کو واجب کیا اور اس کے مشروع ہونے میں امت کے لئے زندگی بتائی، اس حکم میں حکمت، رحمت، عدل، مساوات اور بلاغت وفصاحت سب جمع ہیں۔

لیکن اللہ تعالیٰ کے بندوں کے بارے میں اس کی سنت ہمیشہ یہ رہی ہے کہ کوئی زمانہ یا کوئی علاقہ ایسے لوگوں سے خالی نہیں رہا ہے جن کی بصیرت مٹ جاتی ہے، آنکھیں اندھی ہوتی ہیں، افکار ٹیڑھے ہوتے ہیں، عقل واحساسات منحرف ہوتے ہیں، یہاں تک کہ وہ عدل کو ظلم اور ظلم کو عدل سمجھنے لگتے ہیں، حکمت کو بے کار اور رحمت کو قساوت سمجھنے لگتے ہیں، چنانچہ گذشتہ ادوار میں نیز موجودہ زمانہ میں ایک جماعت ایسی ہے جس کی رائے ہے کہ

---

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۹۱، ۳/ ۹۳، العقوبۃ فی الفقہ الاسلامی /۲ ۱۷۔

(۲) دیکھئے: العقوبۃ لاستاذ الشیخ محمد ابوزہرہ /۲ ۱۷۳-۱۷۳۔

قصاص کی سزا عدل، حکمت اور رحمت کے منافی ہے، ان کا خیال ہے کہ مجرم قاتل مریض ہے، وہ معاشرہ کی طرف سے مہربانی اور قتل کے بجائے علاج کا محتاج ہے، اس کو قتل کرنا انسانی عدالت اور مریضوں کے ساتھ مہربانی کے منافی ہے، قتل کرنا مریضوں کے لئے علاج کیسے ہوسکتا ہے؟ نجاست سے نجاست کیسے پاک ہوسکتی ہے، اس کا خون بہا کر خون بہانے سے کیسے روکا جاسکتا ہے اور یہ دعوی کیوں کر کیا جاسکتا ہے کہ عقل وشریعت اس کو برقرار رکھتی ہے اور مصالح اس کے متقاضی ہیں؟ اگر قصاص کی سزا اچھی ہوتی تو اموال میں اس کو تطبیق دینا زیادہ مناسب ہوتا اور دوسرے کا کپڑا اجلانے کی سزا میں تعدی کرنے والے کا کپڑا اجلایا جاتا، جو شخص دوسرے کا گھر منہدم کردیتا اس کا گھر بھی منہدم کردیا جاتا وغیرہ، اگر پہلا خون بہانا مفسدہ ہے تو دوسرا خون بہانے اور دوسرا عضو کاٹنے سے وہ مفسدہ کیسے دور ہوجائے گا؟ یہ محض مفسدہ کو بڑھانا اور اس کو زیادہ کرنا ہے، یہ ان لوگوں کے دلائل ہیں جن کے افکار منحرف اور بصیرتیں ختم ہوچکی ہیں (۱)۔

ان کا جواب درج ذیل ہے:

ہم ان سے کہیں گے: کیا آپ فساد کرنے والوں اور مجرموں کو ان کے فساد اور جرم سے باز رکھنے اور ان کے ظلم کو روکنے کی ضرورت کو عقل میں مستحسن امر اور بندوں کے مصالح کے موافق سمجھتے ہیں یا نہیں؟

اگر وہ کہیں کہ ہم اس کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں تو پھر ان کو جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے، اس لئے کہ وہ اقرار کرتے ہیں کہ وہ دنیا کے سارے انسانوں کے مخالف ہیں، خواہ ان کے مذاہب وملت، دین اور رائے مختلف ہوں، اگر جرم وتعدی کرنے والوں کو سزا نہ دی جائے تو لوگ ایک دوسرے کو ہلاک کریں گے، نظام عالم برباد ہوجائے گا اور چوپایوں اور وحشی جانوروں کا حال انسان کے حال سے بہتر ہوگا۔

اگر وہ کہیں کہ اس کے بغیر مصلحت پوری نہ ہوگی تو ان سے کہا جائے گا کہ یہ بات معلوم ہے کہ جرم وفساد کرنے والوں کی سزا اس وقت مکمل ہوگی جب ان کو ایسی سزا دی جائے جو ان کو باز رکھ سکے اور مجرم کو اس شخص کے لئے عبرت ونصیحت بنادیا جائے جو اس کے جیسا فعل کرنے کا ارادہ کرے، اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ اس کے جرم کے چھوٹے بڑے، کم، زیادہ ہونے کے اعتبار سے اس کی کسی چیز کو فاسد کیا جائے اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ جرم میں فرق کے باوجود یکساں سزا دینا مناسب نہیں ہے بلکہ حکمت ومصلحت کے منافی ہے، اس لئے کہ اگر

---

(۱) دیکھئے: إعلام الموقعین ۲/ ۲۴۴، العقوبة المقصودة/ ۲۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الإسلام عقیدۃ وشریعۃ/ ۳۴۴۔

کم درجہ کی سزا میں ان کے درمیان برابری کی جائے تو تنبیہ کی مصلحت ہی حاصل نہ ہوگی اور اگر اعلیٰ درجہ کی سزا میں ان میں برابری کی جائے تو یہ رحمت وحکمت کے خلاف ہوگا۔

اس لئے کہ یہ ہرگز مناسب نہ ہوگا کہ دیکھنے اور بوسہ لینے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے جیسے زنا کی وجہ سے قتل کیا جاتا ہے اور ایک دانہ کی چوری میں ہاتھ کاٹ دیا جائے جیسے دینار کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اسی طرح جرم کے یکساں ہونے کے باوجود سزا میں فرق کرنا بھی عقل وفطرت میں قبیح اور برا امر ہے، یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی حکمت اور اس کے عدل واحسان کے خلاف ہیں۔

اسی وجہ سے کبھی جان کو ہلاک کر کے سزا دی جاتی ہے جبکہ جنایت بڑی ہونے میں برائی کے آخری درجہ کو پہنچ جائے، جیسے جان، دین یا نسل پر جنایت کرنا، جنایت کا ضرر عام ہے اور اس سزا میں جو مفسدہ ہے وہ خاص ہے اور اس سزا سے حاصل ہونے والی مصلحت اس مفسدہ سے ہزاروں گنی زیادہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون" (۱)۔

(اور تمہارے لئے اے اہل فہم (قانون) قصاص میں زندگی ہے، تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ)۔

اگر قصاص نہ ہو تو لوگ تعدی کر کے اور بدلہ لے کر ایک دوسرے کو ہلاک کریں گے، چنانچہ قصاص جنایت کے ذریعہ جان پر تعدی کرنے اور غیر قاتل کو قتل کر کے بدلہ لینے کے مفسدہ کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اہل عرب زمانہ جاہلیت میں کہا کرتے تھے: قتل قتل کو دور کرنے والا ہے اور خون بہا کر خون کی حفاظت کی جاتی ہے، لہذا نجاست کو نجاست سے نہیں دھویا جاتا ہے، بلکہ جنایت نجاست ہے اور قصاص پاکی ہے (۲)۔

جب قاتل اور مستحق قتل کی موت ضروری ہے تو تلوار سے اس کو ماردینا دنیا وآخرت میں اس کے لئے زیادہ نفع بخش ہے، اس لئے کہ اس میں اس کو تکلیف کم ہوگی اور جلد ختم ہو جائے گی، لہذا اس کے ذریعہ اس کو قتل کرنے میں خود اس کی، مقتول کے اولیاء اور عام لوگوں کی مصلحت ہے جیسا کہ جانور کو ذبح کرنے میں لوگوں کے لئے اس کو تلف کرنے کے مفسدہ سے کئی گنی زیادہ عظیم مصلحت ہے، چنانچہ قصاص مقتول کے لئے پاکی، نوع انسانی کے لئے حیات، مظلوم کے لئے غیظ وغضب کو ٹھنڈا کرنے کا باعث، قاتل ومقتول کے درمیان عدل اور جرم وسزا کے درمیان مساوات ہے، یہی اللہ تعالیٰ کی شریعت ہے۔ پاک ہے وہ ذات جس کی شریعت فاسد عقول اور گمراہ،

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۹۔

(۲) دیکھئے: إعلام الموقعین ۲/ ۲۲۵-۲۲۶۔

ظالمانہ آراء کے اعتراضات سے پاک ہے (۱)۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ اگر قصاص عقلی طور پر پسندیدہ ہے تو کپڑا جلانے اور گھروں کو منہدم کرنے میں بھی مستحسن اور پسندیدہ ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان جنایات کا مفسدہ اس وقت ختم ہوجائے گا جب اس کے تلف کردہ کے مثل اس سے تاوان وصول کرلیا جائے گا، اس لئے کہ مثل پوری طرح مثل کے قائم مقام ہوتا ہے، لہٰذا یہاں اسی جیسا عمل کرنا خاص مفسدہ ہوگا جیسا کہ اگر کوئی اس کے بیٹے یا غلام کو قتل کردے تو اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ قاتل کے بیٹے یا غلام کو قتل کرے، اس لئے کہ یہ ظالم اور فساد برپا کرنے والوں کا طریقہ ہے جس سے احکم الحاکمین کی شریعت پاک ہے، مال کو تلف کرنے میں مجرم کی کوئی مصلحت ہے، نہ مظلوم کی نہ دوسرے لوگوں کی، اس سلسلہ میں جان ومال کے درمیان فرق ظاہر ہے، اس لئے کہ جان واعضاء پر جنایت کرنے سے مظلوم اور اس کے اولیاء کو جو غیظ وغصہ اور عداوت ہوتی ہے وہ مال پر جنایت کرنے سے نہیں ہوتی ہے، ان کو عار لاحق ہوتا ہے، خون کا بدلہ لینے کے لئے ایسے ظلم نفرت اور جلن کو برداشت کرنا پڑتا ہے جس کی تلافی کبھی مال کر ہی نہیں سکتا ہے، کبھی کبھی یہ عار ان کی اولاد اور نسل تک پہنچ جاتا ہے۔

قصاص میں مقتول کے اولیاء کا مقصد مجرم اور اس کے اولیاء کو وہ تکلیف پہنچانا ہے جو اس نے مظلوم اور اس کے اولیاء کو پہنچائی ہے، یہ چیز اس کے لئے نہیں ہے جس کا کپڑا جلا دیا جائے یا اس کے جانور کے پاؤں کاٹ دیئے جائیں، مظلوم اور اس کے اولیاء کو ستایا گیا ہے، اگر مجرم اور اس کے اولیاء کو نہ ستایا جائے اور جو تکلیف اور غصہ اول کو پہنچا ہے ان کو نہ پہنچایا جائے تو نہ یہ انصاف ہوگا نہ مصلحت ہوگی۔ اہل عرب زمانہ جاہلیت میں اس شخص کو عار دلاتے تھے جو خون کا بدلہ لینے اور غصہ کو ٹھنڈا کرنے کے بدلہ، دیت لینے پر راضی ہوجاتا تھا، اگر چہ شریعت نے خون کا بدلہ لینے کی عادت کو باطل قرار دیا، اس لئے کہ اس کے لئے ضابطے اور حدود نہیں ہیں، اس میں نظام میں خلل ڈالنا اور امام کے حق میں دخل اندازی کرنا ہے۔

شریعت نے وہ حکم دیا جو اس سے بہت بہتر ہے، دنیا وآخرت میں زیادہ مناسب ہے، یعنی اولیاء کو اختیار دیا کہ قاتل کو قتل کریں اور غیظ وغضب کو ٹھنڈا کریں، یا دیت لے لیں یا بلاعوض معاف کردیں، اہل عرب مال کا بدلہ لینے سے عار نہیں دلاتے تھے، نہ اس کو کمزوری وعاجزی سمجھتے تھے، برخلاف اس کے جو اپنے ولی کے خون کا بدلہ

---

(۱) حوالہ سابق ۲/۲۲۸۔

لے لے، چنانچہ اللہ تعالی نے طبیعت، عقل اور شریعت میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا ہے (۱)۔

مرحوم شیخ شلتوت نے کہا ہے: اسلامی شریعت کا حال اپنی مقرر کردہ سزاؤں میں اس طبیب کی طرح ہے جو علاج کے سلسلہ میں پوری کوشش صرف کرنے کے بعد یہ رائے دے کہ مریض کی سلامتی اور اس کو بچانے کا تقاضا ہے کہ اس کے اعضاء کاٹ کر الگ کردیئے جائیں تا کہ مریض بچ جائے یا اس ماہر کشتی بان کی طرح ہے جس کی رائے ہے کہ کشتی کو ڈوبنے سے بچانے کا تقاضا ہے کہ کچھ سامان سمندر میں پھینک دیئے جائیں تا کہ کشتی اور اس میں سوار مسافر بچ جائیں (۲)۔

اسلامی شریعت میں قصاص ہی متعین نہیں ہے:

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قصاص جرم کے موافق سزا کے طور پر مشروع ہے، چنانچہ جرم جان پر تعدی کرنا ہے، لہذا انصاف یہ ہوگا کہ تعدی کرنے والے سے اس کی تعدی کے مثل اور مجرم سے اس کے جرم کے مثل مواخذہ کیا جائے، جس وقت بھی مجرم جرم کے ارتکاب کا ارادہ کرے گا یہ سزا اس کو احساس دلائے گی کہ دردناک سزا اس کے انتظار میں ہے، ایسی صورت میں وہ کبھی جرم کے ارتکاب سے باز رہے گا اور کبھی باز نہیں رہے گا بلکہ ازراہ ظلم وجارحیت قتل کا اقدام کرے گا، اللہ تعالی نے قصاص کو مشروع قرار دے کر مقتول کے ولی کو قاتل پر غلبہ عطا کیا ہے تا کہ وہ اپنے غصہ کو ٹھنڈا کر سکے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالی نے اس امت پر قصاص کو واجب کیا، اس میں ان کے لئے زندگی قرار دی اور پہلے درجہ میں اس کو اصل قرار دیا البتہ اس امت پر رحمت واحسان کر کے ان سے تخفیف کردی، اور ان کے اس اصل کا بدل لینا مشروع قرار دیا تا کہ اگر وہ اپنے حق سے کلی یا جزئی طور پر دست بردار ہونا چاہیں تو ان پر معروف کا دروازہ بند نہ ہو، لہذا اس کے لئے جائز قرار دیا کہ بلا معاوضہ یا معاوضہ میں مال لے کر مجرم کو معاف کردیں (۳)۔

قصاص معاف کرنا: معاف کرنے کا ایک معنی چھوڑ دینا اور ساقط کردینا ہے۔ یہ جنایات کے باب میں ایک متداول عبارت ہے جو کتابوں میں ملتی ہے اور لوگوں کے استعمال میں بھی ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

---

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق ۲/ ۲۲۸۔

(۲) الاسلام عقیدۃ وشریعۃ۔

(۳) دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۷۴، القرطبی ۲/ ۲۵۳، نیل الاوطار ۷/ ۹، الزرقانی علی الموطا ۴/ ۲۰۵، تفسیر المنار ۲/ ۱۲۸۔

"فمن عفي له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلک تخفيف من ربکم ورحمة"(۱)۔

(ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے، سومطالبہ معقول (اورنرم) طریق پر کرنا چاہئے اور مطالبہ کو اس (فریق) کے پاس خوبی سے پہنچا دینا چاہئے، یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے رعایت اور مہربانی ہے)۔

اس آیت میں دلیل ہے کہ اس امت پر رحم کرنے کے لئے قصاص میں معافی کو مشروع قرار دیا گیا ہے۔ صاحب کشاف نے کہا: اس لئے کہ اہل تورات پر قصاص کو لازمی طور پر واجب قرار دیا گیا، معاف کرنا اور دیت لینا حرام قرار دیا گیا اہل انجیل پر معاف کرنا واجب قرار دیا گیا ہے، قصاص و دیت لینا حرام قرار دیا گیا اور اس امت کو تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا: قصاص، دیت اور معافی تاکہ ان کو وسعت وآسانی ہو(۲)۔

سنت میں معاف کرنے کے حق کا مشروع ہونا نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد میں ہے: "من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إما أن يفتدي و إما أن يقتل" (جس کا کوئی آدمی قتل کردیا جائے اس کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا: یا تو فدیہ لے لے یا قتل کرے)، محدثین کی ایک جماعت نے اس حدیث کی روایت کی ہے لیکن ترمذی کے الفاظ ہیں: "إما أن يعفو و إما أن يقتل" (یا تو معاف کرے یا قتل کرے)۔

آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من أصيب بدم أو خبل والخبل الجراح، فهو بالخيار بين إحدى ثلاث أما أن يقتص، أو يأخذ العقل، أو يعفو، فإن أراد رابعة خذوا على يده"(۳) (کسی کی جان یا عضو کو نقصان پہنچ جائے تو اس کو تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا: قصاص لے گا، یا تاوان لے گا یا معاف کرے گا، اگر وہ کسی چوتھی چیز کا ارادہ کرے تو اس کا ہاتھ پکڑلو)، ان نصوص سے معاف کرنے کا مشروع ہونا ثابت ہوتا ہے، اس بارے میں علماء شریعت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بلاعوض یا کچھ مال لے کر معاف کرنا مشروع اور جائز ہے۔

معاف کرنا اگر مفت اور بلاعوض ہو تو اس سے قصاص کے ساقط ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس میں

---

(۱) سورہ بقرہ/۱۷۸۔

(۲) دیکھئے: تفسیر الکشاف ۱/۳۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے نیل الاوطار ۷/۸۔

مجرم کی رضامندی کی رعایت نہیں کی جائے گی، اگر معاف کرنا دیت کے مقابلہ میں ہوتو اس میں مجرم کی رضامندی کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں، اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ایک جماعت نے کہا: مقتول کے ولی کو اختیار ہے، اگر چاہے تو قصاص لے یا اگر چاہے تو دیت لے اگر چہ مجرم راضی نہ ہو، یہ امام شافعی، امام احمد، مالکیہ میں سے اشہب اور تابعین وتبع تابعین میں سے ایک جماعت کا قول ہے، انہوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "من قتل متعمدا أسلم إلى أولياء المقتول فإن أحبوا قتلوا وإن أحبوا أخذوا العقل ثلاثين حقة، وثلاثين جذعة، وأربعين خلفة في بطونها أولادها" (۱) (جو شخص عمداً قتل کرے وہ مقتول کے اولیاء کو سپرد کیا جائے گا، اگر وہ چاہیں تو قتل کریں گے اور اگر چاہیں تو تاوان لیں گے، تیس حقے، تیس جذعہ اور چالیس حاملہ اونٹنیاں جن کے پیٹ میں بچے ہوں گے)، استدلال اس طرح ہے کہ انہوں نے کہا: اس کی رضامندی کے بغیر اس پر دیت اس لئے لازم ہوگی کہ اس پر اپنی جان کو زندہ رکھنا فرض ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا تقتلوا أنفسكم" (۲) (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

نیز ارشاد ہے:

"فمن عفي له من أخيه شيء" (۳)۔

(ہاں جس کسی کو اس کے فریق مقابل کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہو جائے)۔

یعنی ایک تاویل کے مطابق اس کا خون اس کو چھوڑ دے اور دیت پر راضی ہو جائے تو دیت کا مطالبہ کرنے میں معروف کی اتباع کی جائے گی اور ٹال مٹول کے بغیر خوش اسلوبی کے ساتھ دیت ادا کرنا قاتل پر واجب ہوگا (۴)۔

ایک دوسری جماعت نے کہا: مقتول کو صرف قصاص لینے یا بلاعوض معاف کرنے کا حق ہوگا، دیت پر قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے دیت لینے کا حق نہ ہوگا، یہ امام مالک سے ابن القاسم کی روایت ہے اور یہی مالکیہ کے ہاں مشہور ہے۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے نیل الاوطار للشوکانی ۷/۹۔

(۲) سورۂ نساء ۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۸۔

(۴) القرطبی ۲/۲۵۲، نیل الاوطار ۷/۵، الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۳۹۔

ان حضرات نے الربیع کے سلسلہ میں وارد حضرت انس کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ایک عورت کے دانت توڑے جانے کا ذکر ہے، ائمہ حدیث نے اس کی روایت کی ہے، اس میں رسول اللہ ﷺ نے قصاص کا حکم دیا اور فرمایا: قصاص کتاب اللہ کا حکم ہے، قصاص کتاب اللہ کا حکم ہے، آپ ﷺ نے مظلوم کو قصاص اور دیت کے درمیان اختیار نہیں دیا، اس سے ثابت ہوا کہ عمد کی صورت میں کتاب اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی سنت سے جو کچھ ثابت ہے وہ صرف قصاص ہے (۱)۔

پہلی جماعت کی رائے راجح ہے، اس لئے کہ ان کے دلائل قوی ہیں اور جان کی حفاظت کے واجب ہونے میں شریعت کے قواعد اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں، کیونکہ اگر انسان کو زندگی کی کوئی راہ ملے تو اس کے لئے موت کا اقدام کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ عقیدہ وغیرہ کی طرف سے دفاع کے حالات مستثنیٰ ہیں۔

مقتول کی طرف سے قتل پر راضی ہونا قتل کے حرام ہونے میں کچھ بھی اثر نہ کرے گا اور مجرم سے جرم کی ذمہ داری ساقط نہ ہوگی، اسلامی شریعت کا عام قاعدہ ہے کہ جنایت پر مجنی علیہ (مظلوم) کا راضی ہونا اس کو مباح نہیں بنا سکتا ہے اور جنایت کی ذمہ داری پر اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، یہ قاعدہ شریعت میں حقوق کی تقسیم سے مستنبط ہے۔ شریعت میں حقوق کی تین قسمیں ہیں: خالص اللہ تعالیٰ کا حق، خالص بندہ کا حق، دونوں میں مشترک حق۔

یہ علماء شریعت کے درمیان متفق علیہ ہے کہ اباحت اور تحریم اللہ تعالیٰ کا وہ حق ہے جس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا (۲) حق اللہ اللہ تعالیٰ کے امر ونہی، حق العبد بندہ کے مصالح ہیں، شرعی احکام یا تو صرف حق اللہ ہوں گے جیسے ایمان لانا، کفر کا حرام ہونا یا صرف حق العبد ہوں گے جیسے دیون واثمان قرضے اور اشیاء کی قیمتیں، ایک قسم میں اختلاف ہے کہ کیا اس میں حق اللہ غالب ہوگا یا حق العبد؟۔

خالص حق العبد کا معنی یہ ہے کہ اس کو اس کے ساقط کرنے کا حق ہوگا یعنی اگر وہ اس کو ساقط کردے تو ساقط ہوجائے گا ورنہ بندہ کا کوئی حق ایسا نہیں ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی حق نہ ہو اور وہ حق اللہ تعالیٰ کا بندہ کو یہ حکم دینا ہے کہ وہ حق کو اس کے مستحق تک پہنچائے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا حق بندہ کے حق کے بغیر پایا جاتا ہے اور بندہ کا کوئی حق ایسا نہیں پایا جاتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی حق نہ ہو، یہ محض اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ساقط کرنا صحیح ہوتا ہے، جس کو ساقط کرنے کا حق بندہ کو ہوگا وہ بندہ کے حق کا مصداق ہوگا اور جس کو ساقط کرنے کا حق اس کو نہ ہوگا

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم، ابن ماجہ اور احمد نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: ۱۴۸۔

وہی حق اللہ ہوگا(۱) جیسے ربا، غرر وجہالت والے عقود کو حرام قرار دینا، لہذا اگر بندہ اس میں اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہوجائے تو اس کی رضامندی کا کوئی اثر نہ ہوگا، اسی طرح اللہ تعالی نے بندہ کو اپنا مال دریا میں ڈالنے، کسی مصلحت کے بغیر اس کو ضائع کرنے یا اس کو جلانے سے منع کیا ہے، اگر بندہ اس پر راضی ہوجائے تو اس کی رضامندی معتبر نہ ہوگی، اسی طرح اللہ تعالی نے بندہ کی عقل کی مصلحت کی حفاظت کے لئے اس پر نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دیا ہے، اس کے مال کو بچانے کے لئے چوری کو حرام قرار دیا ہے۔نسل کی مصلحت کو بچانے کے لئے زنا کو حرام قرار دیا ہے، عزت وآبرو کی مصلحت کو بچانے کے لئے تہمت لگانے کو حرام قرار دیا ہے، جان، اعضاء اور ان کے منافع کو بچانے کے لئے قتل اور زخمی کرنے کو حرام قرار دیا ہے، اگر بندہ ان مصالح میں اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہوجائے تو اس کی رضامندی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اس کا ساقط کرنا نافذ نہ ہوگا(۲)۔

چنانچہ حکم اگر حق اللہ وحق العبد کے درمیان دائر ہو اور بندہ کا اس کو ساقط کرنا اللہ تعالی کے حق کو ساقط کرنے کا سبب ہو تو اس کا ساقط کرنا صحیح نہ ہوگا(۳)۔

جان کو زندہ رکھنا، عقل کو کامل رکھنا، جسم کو مکمل رکھنا بندوں کے بارے میں اللہ تعالی کا حق ہے، حقوق العباد میں سے نہیں ہے، اس کا ہونا ان کے اختیار میں نہیں ہے، اس بات کی یہ دلیل ہے کہ یہ حق خالص بندہ کا نہیں ہے اور نہ اس کو اس کے ساقط کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ اگر اللہ تعالی بندہ پر اس کی زندگی، جسم اور عقل کو مکمل کردے جس سے اس حکم کو بجالانا ممکن ہو جس کا اس سے مطالبہ ہے تو بندہ کے لئے اس کو ساقط کرنا صحیح نہ ہوگا۔

لیکن اگر بندہ ان میں سے کسی میں مبتلا ہوجائے، اس نے نہ اس کو کیا ہو نہ اس کا سبب بنا ہو اور اس کی وجہ سے اس کی جان یا عقل یا کوئی عضو فوت ہوجائے تو اس وقت خالص بندہ کا حق ہوگا، اگر ایسی چیز واقع ہوجائے جس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو تو جس نے اس پر تعدی کی ہے اس کے بارے میں اس کو اختیار رہوگا، اس لئے کہ وہ اس غیر کے حق میں کسی دین کی طرح وصول کیا جانے والا حق ہوجائے گا، اگر چاہے تو اسے وصول کرلے اور اگر چاہے تو اس کو چھوڑ دے، کبھی کبھی اس کا چھوڑ دینا ہی زیادہ بہتر ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

---

(۱) دیکھئے: الفروق للقرافی ۱/۱۴۰، الموافقات ۲/۲۷۷، طبع صبیح/۵۔

(۲) حوالہ سابق ۱/۱۴۰۔

(۳) دیکھئے: الموافقات ۲/۲۷۷۔

"ولمن صبر وغفر إن ذلک لمن عزم الأمور" (۱)۔

(اور جو شخص صبر کرے اور معاف کردے، یہ البتہ بڑے ہمت کے کاموں میں سے ہے)۔

نیز ارشاد ہے:

"فمن عفا وأصلح فأجره على الله" (۲)۔

(لیکن جو کوئی معاف کردے اور اصلاح کرلے، تو اس کا اجر اللہ کے ذمہ رہا)۔

چنانچہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جنایت کے واقع ہونے سے پہلے اس کی اجازت کا کوئی اثر قتل کے حرام ہونے میں نہ ہوگا، اس لئے کہ بندہ کو حق نہ ہوگا کہ اپنی جان یا کسی عضو کو ہلاک کرنا کسی دوسرے کے لئے یا خود اپنے لئے مباح قرار دے۔

لیکن جنایت پر مرتب ہونے والی سزا میں اس اجازت کے اثر انداز ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور شافعی کی رائے ہے کہ قتل کی اجازت دینا قتل کو مباح نہیں کرے گا، اس لئے کہ جان کی عصمت شریعت کی صراحت کے بغیر مباح نہیں ہوسکتی ہے، قتل کی اجازت دینا اس میں سے نہیں ہے، اسی وجہ سے وہ معدوم ہوگا اور فعل پر اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، فعل حرام ہی رہے گا اور قتل عمد ہونے کی وجہ سے اس پر سزا دی جائے گی اگرچہ مظلوم مجرم کو پہلے ہی اپنے خون سے بری کردے، اس لئے کہ اس نے اس کو ایسے حق سے بری کیا جس کا ابھی تک وہ خود مستحق نہیں ہوا ہے۔

امام احمد بن حنبل کی رائے ہے کہ قتل کی اجازت دینا سزا کو ساقط کردے گا، اس لئے کہ مظلوم کو حق ہے کہ سزا معاف کردے اور قتل پر راضی ہونا معاف کرنے کے برابر یا کم از کم ایسا شبہ ہے جو قصاص سے مانع ہے، اس لئے کہ حدود شبہات سے ساقط ہوجاتی ہیں (۳)۔

البتہ جنایت کے واقع ہونے کے بعد اس کو معاف کرنا بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ وہاں کوئی مانع ہو جیسے

---

(۱) سورہ شوریٰ / ۴۳۔

(۲) سورہ شوریٰ / ۴۰۔

(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۶، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۸، الإقناع ۴/ ۱۷۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۴، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۰۔

دھوکہ سے یا ڈاکہ زنی میں قتل کرنا، اس شخص کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جس کو عمداً کاری زخم لگے پھر وہ مرنے سے قبل اپنا خون معاف کردے کہ کیا یہ معافی اولیاء تک منتقل ہوگی؟ اسی طرح ازراہ خطا قتل ہوجانے والے مقتول کے بارے میں اختلاف ہے جو کاری زخم لگنے کے بعد دیت معاف کردے، چنانچہ کچھ لوگوں نے کہا کہ اگر عمد میں اپنا خون معاف کردے تو یہ معافی نافذ ہوگی، اولیاء کو قصاص لینے کا حق نہ ہوگا اور کچھ لوگوں نے کہا کہ اس کی معافی لازم نہ ہوگی، اولیاء کو قصاص لینے یا معاف کرنے کا حق ہوگا، قتل خطاء میں دیت کو معاف کرنے کے بارے میں بعض لوگوں نے کہا کہ یہ معافی وصیت کی طرح تہائی دیت میں نافذ ہوگی، بعض لوگوں نے کہا کہ پوری دیت میں نافذ ہوگی، اس لئے کہ عمد کی حالت میں پورے قصاص میں نافذ ہوتی ہے (۱)۔

زندگی سے چھٹکارا پانے کا اقدام کرنا حرام ہے: شرعاً جائز نہیں ہے کہ انسان عمداً اپنے کو قتل کرنے کا اقدام کرے، اس لیے کہ اپنے کو قتل کرنا حرام ہونے میں دوسرے کو قتل کرنے کی طرح ہے، اخروی وعید میں انسان کا اپنے کو قتل کرنا بھی داخل ہے۔

اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"ولا تقتلوا أنفسكم" (۲) (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

قرطبی نے کہا: اس پر مفسرین کا اجماع ہے کہ اس آیت سے مراد بعض لوگوں کا بعض کو قتل کرنے سے منع کرنا ہے، پھر اس کے لفظ میں آدمی کا دنیا کی حرص اور مال کے طلب میں اپنے کو قتل کرنا بھی داخل ہے بایں طور کہ وہ اپنے کو ایسے ضرر میں ڈالدے جو ہلاکت کا سبب بن جائے، ہوسکتا ہے کہ کہا جائے کہ تنگی یا غضب کی حالت میں اپنے کو قتل نہ کرو، یہ سب نہی میں داخل ہوں گے (۳)۔

حضرت عمرو بن العاص جس وقت غزوہ ذات السلاسل میں جنبی ہوگئے اور ان کو ٹھنڈے پانی سے غسل کرنے میں اپنی جان کا اندیشہ ہوا تو انہوں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کرنے سے گریز کیا اور اسی آیت سے استدلال کیا، نبی کریم ﷺ نے ان کے استدلال کو برقرار رکھا، مسکرائے اور کچھ نہیں کہا (۴)۔

---

(۱) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۳۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) دیکھئے: القرطبی ۵/ ۱۵۷۔

(۴) اس حدیث کی روایت ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (۱)۔

(اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ یہ خرچ نہ کرنے کی اس صورت کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو بالواسطہ جان کی ہلاکت کا سبب ہے، لہذا براہ راست اس کو ہلاک کرنا بدرجہ اولی حرام ہوگا۔

حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأبها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا**" (۲) (جو شخص اپنے کو کسی ہتھیار سے قتل کرے گا تو اس کا ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، اس سے اپنے پیٹ میں مارے گا اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم کی آگ میں رہے گا)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کا اپنے آپ کو قتل کرنا حرام ہے، اس سے قتل نفس پر مرتب ہونے والی سخت وعید کا بھی علم ہوتا ہے، لیکن جو شخص اسلام کی مصلحت کی وجہ سے یا عام مسلمانوں کی مصلحت کی وجہ سے موت کا اقدام کرے اس کا حکم کیا ہوگا؟

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسلام کی نصرت اور عام مسلمانوں کی منفعت کے حصول کے لئے جان کی قربانی دینا جائز ہے، اس لئے کہ دین کی مصلحت جان کی مصلحت پر مقدم ہے اور عام مصلحت خاص مصلحت پر مقدم ہے، اسی وجہ سے دین کی طرف سے دفاع کے لئے اور مسلمانوں کے مصلحت کے لئے موت کا اقدام کرنا اللہ تعالی کے نزدیک اور لوگوں کے نزدیک عزت اور ستائش کا مقام سمجھا جاتا ہے، دین کی حفاظت کی فصل میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ اگر انسان کو یقین ہوجائے کہ موت کے لئے اس کا اقدام کرنا مسلمانوں کی مصلحت کو پورا کرے گا تو اس کے لئے اقدام کرنا جائز ہوگا اور اس پر اس کی تعریف کی جائے گی، اگر اس کو یقین ہو کہ اس کے اقدام سے مسلمانوں کی مصلحت پوری نہ ہوگی اور وہ ہلاک ہوجائے گا تو ہلاکت کے لئے اس کا اقدام کرنا پسندیدہ نہ ہوگا (۳)۔

العز بن عبدالسلام کہتے ہیں: لڑائی کے دن پشت پھیر کر بھاگنا بڑا مفسدہ ہے، لیکن اگر اس کو یقین ہو کہ کفار

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) یہ حدیث متفق علیہ ہے، دیکھئے: نیل الاوطار ۷/ ۴۹۔

(۳) دیکھئے: نیل الاوطار۔

کو نقصان پہنچائے بغیر وہ قتل کر دیا جائے گا تو یہ واجب ہوگا، اس لئے کہ جان کو سزا دینا صرف اس صورت میں جائز ہے جب اس میں مشرکین کو نقصان پہنچا کر دین کے غلبہ کی مصلحت ہو، لہذا اگر نقصان نہ پہنچایا جا سکے تو شکست کھالینا واجب ہوگا، اس لئے کہ ثابت قدم رہنے میں جان کو ضائع کرنا ہے، ساتھ ہی ساتھ کفار کے سینہ کو ٹھنڈا کرنا اور مسلمانوں کو ذلیل کرنا ہے۔

یہاں ثابت قدم رہنا خالص مفسدہ ہوگا، اس کے ضمن میں کوئی مصلحت نہ ہوگی (۱)۔ یہی حکم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تعلق سے ہے، اس لئے کہ یہ دین کے غلبہ کے لئے جان کو خطرہ میں ڈالنا ہے، اس خطرہ کی کوئی حد نہیں ہے جب تک کہ اس آدمی کو اپنے دین کی نصرت کی امید ہو، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" (۲) (افضل جہاد ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنا ہے)، یہاں رسول اللہ ﷺ نے ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کہنے کو افضل جہاد قرار دیا، اس لئے کہ اس کا کہنے والا اپنی جان دیتا ہے، بخلاف اس شخص کے جو جنگ میں اپنے فریق سے مقابلہ کرتا ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس پر غالب آئے اور اس کو قتل کر دے، لہذا جان کی سلامتی کے امکان کے ساتھ جان دینے والا اس شخص کی طرح نہ ہوگا جو سلامتی سے مایوسی کے ساتھ اپنی جان دے (۳)۔

شاطبی نے کہا: اس میں معیار مصلحت ومفسدہ میں توازن کا ہونا ہے، لہذا ان میں سے جو راجح ہوگا وہ غالب ہوگا، اگر وہ دونوں برابر ہوں تو یہ مسئلہ علماء کے درمیان محل اشکال واختلاف ہوگا (۴)۔

اس بحث کی روشنی میں ایک مسلمان پائلٹ کے لئے جسے اسرائیل کی راجدھانی تک پہنچنے اور اس کو زبردست نقصان پہنچانے کا یقین ہو، ساتھ ہی ساتھ وہاں کے باشندوں کے دلوں میں رعب وخوف پیدا کرنے اور ان کے حوصلوں کو پست کرنے میں کامیاب ہونے کا اسے اعتماد ہو، یہ خطرہ مول لینا جائز ہوگا یہ اس یقین کے باوجود کہ وہ اپنے وطن میں زندہ نہیں لوٹ سکے گا، عام مسلمانوں پر جہاد کے وجوب سے قطع نظر یہ ایک خاص قسم کا خطرہ ہے۔

---

(۱) دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۱/۳۰۹۔

(۲) دیکھئے: قواعد الأحکام ۱/۱۱۱-۱۱۲۔

(۳) حوالہ سابق ۱/۱۱۱-۱۱۲۔

(۴) دیکھئے: الموافقات ۲/۳۷۴۔

کیا جن مریضوں کی زندگی سے مایوسی ہو جائے ان پر رحم کرنے کے لئے ان کو قتل کرنا جائز ہوگا؟

انسان کے بنائے ہوئے قوانین کے ناقص ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ واضح نقص سے خالی نہیں ہوتے خواہ ان کا جو حال بھی ہو، ایک عربی اخبار نے ایک عجیب وغریب قانون وضع کئے جانے کی خبر شائع کی ہے، وہ یہ کہ برطانوی پارلیمنٹ نے ایک ایسے قانون کو منظوری دے دی ہے جس کے تحت سخت امراض میں مبتلا مریضوں اور اپنی زندگی کو ختم کرنے کے خواہش مند حضرات کو قتل کرنا جائز ہو جائے گا بشرطیکہ دو ڈاکٹر اس سے اتفاق کریں (۱)۔

اس قانون کی موافقت برطانوی پارلیمنٹ نے کی ہے، لفظ برطانیہ موجودہ دور میں لوگوں کے ذہنوں میں تہذیب وثقافت اور نظام وقانون سازی کی ترقی کے ساتھ مربوط ہے، خاص کر قانون دانوں اور سرکاری قانون سازی کے ماہرین کے نزدیک، چنانچہ وہ لوگ برطانیہ کی قانون سازی کو انصاف کی فراہمی کی اعلیٰ مثال شمار کرتے ہیں، اسی وجہ سے استاذ احمد موافی کہتے ہیں: بسا اوقات اینگلوسکسن قانون سازی لاطینی قانون سازی کے مقابلہ میں جس سے مصری قانون لیا گیا ہے، معاشرہ میں انصاف کی فراہمی سے زیادہ قریب ہوتی ہے، چنانچہ مثال کے طور پر انگلینڈ میں لکھے ہوئے قوانین ہی سب کچھ نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس لکھے ہوئے قوانین نہ لکھے ہوئے عام قانون سے مستثنیٰ شمار کئے جاتے ہیں (۲)، اور جب انگریزی قانون سازی معاشرہ میں انصاف کی تکمیل سے زیادہ قریب ہے اور اس کے باوجود برطانوی پارلیمنٹ اس قانون کو منظوری دے رہی ہے جس کی رو سے زندگی سے مایوس مریضوں کا قتل جائز ہے تو اس کے علاوہ دوسری قانون ساز سخت قسم کی گمراہی پر مبنی ہوں گی اور یہ بات معلوم ہے کہ برطانیہ میں قوانین جاری کئے جاتے وقت سابق عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے جس کے لوگ عادی ہوتے ہیں، لہٰذا اس کھلی ہوئی گمراہی پر جس قدر تعجب وافسوس کیا جائے کم ہے۔

مذکورہ اخبار نے مصر میں اسلامی شریعت، قانون اور طب کے ماہرین سے رائے طلب کی تو سب کا جواب تھا کہ مریض کو قتل کرنا ممنوع ہوگا، خواہ اس کی حالت جو بھی ہو (۳)، یہ اسلامی ملک میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، اس لیے کہ ان علماء کے احساسات کبھی راہ سے نہیں بھٹکے جس طرح وہ پریشان حال حواس گم راہ ہو گئے جن کو قساوت میں رحمت ومہربانی نظر آتی ہے، ان علماء پر قرآنی رحمت وعدالت کی ٹھنڈی ہوائیں چلتی ہیں، سنت محمدیہ کی خوشبو ان

---

(۱) دیکھئے: اخبار" الیوم" شمارہ ۱۲۷۰ بتاریخ ۸/ ۳/ ۱۹۶۹ء۔

(۲) دیکھئے: الفقہ الجنائی / ۳۳۔

(۳) دیکھئے" اخبار الیوم" ۱۵/ ۳/ ۱۹۶۹ء۔

پر چھائی رہتی ہے، انہوں نے اپنی رائے کی علت یہ بیان کی ہے کہ مریض کی حالت خواہ کیسی بھی ہو ڈاکٹر یقین کے ساتھ اس کی موت کا وقت نہیں بتا سکتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کی قدرت ہر زندہ پر حاوی ہے، اس کا علم ہر علم والے سے بلند ہے، ڈاکٹروں نے کچھ حالات کا ذکر کیا ہے، ان حالات میں انہوں نے مریض کی زندگی سے مایوس ہونے کی بات کی اور اس کی موت کا حکم لگا دیا، لیکن اللہ تعالی کا کلمہ ہی بلند وبرتر ہے، طب کی بات پست تر ہے، جس کی زندگی سے وہ مایوس ہو گئے تھے اور اس کی موت کا حکم لگا دیا تھا اس کی زندگی واپس آ گئی اور اس کو شفاء حاصل ہوگئی۔

یہ شریعت قانون اور طب کے موجودہ علماء اور ماہرین کی بات ہے۔ رہے پہلے کے علماء تو قرافی کی کتاب "تنقیح الفصول" میں ہے: جس جانور کا کھانا حلال نہیں ہے اگر وہ مرض میں اس حد تک پہنچ جائے کہ اس کے شفایاب ہونے یا زندہ رہنے کی امید نہ ہو تو کیا اس کی آسانی کے لئے اور دردناک تکلیف سے اس کو راحت پہنچانے کے لئے اس کو ذبح کر دینا جائز ہوگا؟ قرافی نے کہا: میرا خیال ہے کہ یہ ممنوع ہے الا یہ کہ وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کو کھال حاصل کرنے کے لئے ذبح کیا جاتا ہو جیسے درندے، پھر انہوں نے کہا: آدمی کے حق میں اس کے ممنوع ہونے پر لوگوں کا اجماع ہے، اگر چہ اس کی تکلیف سخت ہو، اس صورت میں جانور کو ذبح کرنے کا مقصد ہو سکتا ہے کہ اسے تو ہین سے بچایا ہو، لہذا یہ حکم کسی اور کی طرف متعدی نہ ہوگا (۱)۔

یہی گذشتہ اور موجودہ دور کے علماء اسلام کی رائے ہے، یہاں تک کہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلے لوگوں کے درمیان اس جانور کے قتل کے بارے میں اختلاف ہے جس سے مایوسی ہوجائے اور وہ حلال نہ ہو یا اس کی کھال مطلوب ہو، لیکن انسان کے بارے میں اس کے ممنوع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قصاص کے باب میں اس شخص کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا جو کسی تندرست کو قتل کرے یا مریض کو، نہ بڑے اور چھوٹے کے درمیان کوئی فرق کیا جائے گا۔ ورنہ عدل وانصاف کے پیمانے برباد ہو کر رہ جائیں گے (۲)۔

قتل خطاء اور اس پر مرتب ہونے والا حکم:

خطاء أخطأ خطأ و إخطاء سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کسی شخص سے کوئی کام عمداً سرزد

(۱) دیکھئے: تنقیح الفصول علی الاصول ۲۰۷۔

(۲) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۱، حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۳۹۔

نہ ہو، خطاء اسم ہے جو اِخطاء کے قائم مقام ہے جو شخص کرنا کچھ چاہے اور کچھ اور کرلے تو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے: أخطأ، صواب کے خلاف کام کرے تو بھی کہا جاتا ہے: أخطأ۔

خطاء کی بہت سی اقسام ہیں، ان میں قدرِ مشترک قصد کا نہ ہونا ہے، مثلاً اسرائیلی دشمنوں کی صفوں پر کوئی تیر پھینکا جائے اور وہ کسی مسلمان کو لگ جائے، یا محض زانی، ڈاکو یا مرتد میں سے مستحق قتل کی تلاش ہو اور کوئی اور مل جائے اور اسی کو مستحق قتل سمجھ کر قتل کردیا جائے تو یہ خطاء ہے یا مثلاً کوئی کسی شکار کو نشانہ بنائے اور وہ کسی انسان کو لگ جائے یا جو اس کے قائم مقام ہو۔ خطاء کے احکام اللہ تعالیٰ کی اس ارشاد میں ہیں:

"وما کان لمؤ من أن یقتل مؤ مناً إلا خطأ ...... و کان اللّٰہ علیما حکیماً"(۱)۔

(اور یہ کسی مؤمن کی شایان نہیں کہ وہ کسی مومن کو قتل کردے، بجز اس کے کہ غلطی سے ایسا ہوجائے ...... اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے قتل خطاء پر کفارہ کو واجب قرار دیا ہے، کفارہ ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے اور اس کے نہ ہونے کی صورت مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ دو حالتوں میں دیت بھی واجب ہوگی: اگر مقتول کے اولیاء مسلمان ہوں اور اسلامی ممالک میں مقیم ہوں یا اس حالت میں جبکہ صاحب ایمان مقتول کی قوم اور مسلمانوں کے درمیان معاہدہ ہو، اگر مقتول کے اہل خانہ اسلام اور مسلمانوں کے دشمنوں کی قوم میں سے ہوں تو قتل خطاء کے قاتل پر دیت واجب نہ ہوگی، اس پر صرف کفارہ یعنی غلام آزاد کرنا یا روزہ رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ دیت وہ ہے جو مقتول کے خون کے بدلہ میں اس کے ولی کو دی جاتی ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: اس حالت میں دیت ساقط ہوجائے گی، اس لئے مقتول کے اولیاء کافر ہیں، ان کو دیت دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ وہ اس سے قوت حاصل کریں گے، اس شخص کی حرمت جس نے ایمان قبول تو کرلیا مگر ہجرت نہ کی کم ہوگی، لہٰذا دیت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والذین اٰمنوا ولم یھا جروا مالکم من ولایتھم من شی حتی یھاجروا"(۲)۔

(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)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۲) سورۂ انفال/ ۷۲۔

بعض علماء نے کہا کہ دیت کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اولیا ءصرف کفار ہیں، خواہ خطاء سے قتل کیا گیا شخص مسلمانوں کے درمیان یا اپنی قوم کے درمیان ہو، ابھی ہجرت نہ کی ہو یا ہجرت کی ہو پھر اپنی قوم کی طرف لوٹ گیا ہو، تو اس کا کفارہ غلام آزاد کرنا یا روزہ رکھنا ہوگا، اس میں دیت نہیں ہوگی، اس لئے کہ کفار کو دیت دینا صحیح نہیں، اگر دیت واجب ہوگی بھی تو بیت المال کے لئے بیت المال پر واجب ہوگی، یہ امام شافعی نے کہا ہے۔

چنانچہ دیت مقتول کے خون کا بدلہ ہے جو اس کے اہل خانہ کو دیا جاتا ہے اور کفارہ اس انسانیت کا بدلہ ہے جس نے قاتل کی غفلت کی وجہ سے اپنے ایک رکن کو کھودیا ہے، بعض علماء نے کہا: یہ قاتل کے گناہ کو پاک صاف کرنے کے لئے واجب ہوا ہے، اس کا گناہ احتیاط کو ترک کرنا ہے یہاں تک کہ اس کے ہاتھ سے ایک بے گناہ شخص ہلاک ہوگیا، ایک قول ہے کہ یہ مقتول کی ذات میں اللہ تعالی کے حق کے معطل ہوجانے کے بدلہ کے طور پر واجب ہے(۱)، بہرحال اس میں جان کی زندگی کا لحاظ کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے انسانی آزادی کا انتہائی احترام کیا ہے اور اس کے لئے ضمانتیں مقرر کی ہیں یہاں تک کہ خطاء کے حالات میں بھی جس کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ میری امت سے خطاء کو معاف کردیا گیا ہے، لہذا مومن کو خطاء سے قتل کرنے میں مالی عوض کے ساتھ کفارہ کو بھی واجب قرار دیا ہے، حدیث میں عاقلہ پر دیت کو واجب قرار دینا تاوان اور تلف کردہ اشیاء کے ضمان سے متعلق اصول کے قیاس کے خلاف ہے، جو دیت عاقلہ پر واجب ہوگی وہ مغلظہ نہ ہوگی اور نہ قاتل کا گناہ ان پر ہوگا بلکہ یہ محض ہمدردی ہے۔

دیت: یہ وہ مال ہے جو مقتول کے خون کے بدلہ میں اس کے ولی کو دیا جاتا ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ آزاد مسلمان کی دیت اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ ہے، اونٹ والوں کے علاوہ پر جو دیت واجب ہوگی اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ایک جماعت نے کہا: سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم دیت واجب ہوگی، یہ رائے امام مالک، امام احمد اور ایک قدیم قول کے مطابق امام شافعی کی ہے، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے کہا کہ دیت چاندی سے دس ہزار درہم ہوگی (۲) یہ اختلاف دراصل چاندی کے ذریعہ دینار کی مقدار مقرر کرنے میں اختلاف کی وجہ سے ہے، جن لوگوں نے کہا کہ ایک دینار بارہ درہم کے برابر ہوتا ہے، انہوں نے کہا کہ دیت چاندی سے بارہ ہزار درہم ہوگی اور جن لوگوں نے کہا کہ ایک دینار

(۱) دیکھئے: الفخر الرازی ۳/ ۲۸۶، القرطبی ۵/ ۳۱۵۔
(۲) دیکھئے: القرطبی ۵/ ۳۱۶۔

دس درہم کے برابر ہوتا ہے، انہوں نے کہا کہ دیت چاندی سے دس ہزار درہم ہوگی۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوگی، خطاء کی دیت مخفف ہوگی یعنی پانچ قسم کی ہوگی اور تین سالوں میں قسط وار ادا ہوگی، پانچ قسموں میں اس طرح ہوگی: بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون، بیس حقہ اور بیس جذعہ اور یہ عاقلہ پر واجب ہوگی لیکن عمد کی دیت مغلظہ ہوگی اور مجرم پر اس کے مال میں فوراً واجب ہوگی، دیت مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے، حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ وہ چار قسم کی ہوگی: پچیس جذعہ، پچیس حقہ، پچیس بنت لبون اور پچیس بنت مخاض، ایک قول ہے کہ چالیس حاملہ اونٹنیاں جن کے پیٹ میں بچے ہوں، تیس حقہ اور تیس جذعہ (۱)۔

خطاء کی دیت اور عمد کی دیت میں فرق کی بنیاد دراصل سزا کی قوت اور اس کے درجات کے اختلاف کا اعتبار کرنا ہے تاکہ سزا مجرموں کو روکنے میں نفع بخش ہو، سزائیں مجرمین کے درجات کی مقدار اور مظلوم کے تعلق سے غصہ کی شدت اور کمی کی مقدار کے مطابق مقرر کی گئی ہیں، اسی وجہ سے قصاص مقرر کیا گیا ہے اور اس کا بدل یعنی دیت لے کر یا بلاعوض معاف کرنا مقرر کیا گیا ہے اور عمد کی دیت اور خطاء کی دیت میں فرق کیا گیا ہے۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ خطا سے قتل کرنے والے پر کفارہ واجب ہوگا، قتل عمد میں کفارہ کے واجب ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، بعض کی رائے ہے کہ واجب ہوگا جیسا کہ خطاء میں واجب ہے بلکہ عمد میں بدرجہ اولی واجب ہوگا، ایک قول ہے کہ عمداً قتل کرنے والے پر اس وقت واجب ہوگا جب اس کو معاف کردیا جائے، لیکن اگر اس کو قتل کیا جائے تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا جو اس کے مال سے لیا جائے، ایک قول ہے کہ واجب ہوگا، ایک قول ہے کہ خودکشی کرنے والے پر کفارہ اس کے مال میں واجب ہوگا، ایک قول ہے کہ جہاں اللہ تعالی نے کفارہ واجب کیا ہے اس کے علاوہ کہیں کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ کفارات عبادات ہیں، ان میں قیاس کرنا جائز نہ ہوگا، کسی کو یہ حق نہیں کہ کوئی ایسا کام فرض کرے جو اس پر اور اللہ تعالی کے بندوں پر لازم ہو الا یہ کہ کتاب اللہ، سنت یا اجماع کی رو سے وہ واجب ہو، جن لوگوں نے عمداً قتل کرنے والے پر کفارہ کو واجب قرار دیا ہے، ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے (۲)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اسلامی شریعت نے لوگوں کی جان اور اعضاء کو تعدی سے بچانے کے لئے حکیمانہ

---

(۱) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۴۰۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۵/ ۳۳۱۔

قوانین وضع کئے ہیں، چنانچہ عمداً قتل کرنے والے کے لئے اعلیٰ درجہ کی سزا مقرر کی ہے، جو قتل کرتا ہے اور مقتول کے ولی کو مفت یا بدلہ لے کر معاف کرنے کا حق دیا ہے، قتل خطاء پر بعض ایسی سزائیں مقرر کی ہیں جو انسان کو اپنے تصرفات وافعال میں حکمت و بیداری کو ملحوظ رکھنے اور اس سلسلہ میں تساہلی و بے احتیاطی سے گریز پر مجبور کردیتی ہیں تاکہ اس کی یہ بے توجہی لوگوں کی جان یا ان کے اعضاء کی ہلاکت کا سبب نہ بنے، اس طرح کی حکیمانہ قانون سازی کے ذریعہ سے شارع نے لوگوں کی جان اور ان کے اعضاء کی حفاظت کا سامان کیا ہے۔

تیسری فصل

عقل کی مصلحت کی حفاظت کا بیان

یہ فصل ایک تمہید اور دو مباحث پر مشتمل ہے:

مبحث اول: عقل کا معنی، اس سے ہماری مراد اور حواس نیز روح سے اس کے تعلق کا بیان۔

مبحث دوم: وجود اور عدم کے پہلو سے عقل کی حفاظت کے طریقوں کا بیان۔

تمہید:

اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل کے ذریعہ فضیلت دی ہے اور اس کے ذریعہ اس کو دوسرے ان تمام حیوانات سے ممتاز کیا ہے جو باقی خصوصیات میں اس کے ساتھ شریک ہیں، اسی عقل کی وجہ سے انسان اللہ تعالیٰ کی زمین میں اس کا خلیفہ ہے، اسی عقل کے واسطہ سے اللہ تعالیٰ نے بحر وبر کی ساری چیزوں کو اس کے لئے مسخر کیا ہے اور عقل کے وجود کی بنیاد پر اس کو اپنی عبادت وطاعت کا مکلف بنایا ہے۔

عقل ایک بہت بڑی مصلحت، اعلیٰ درجہ کی نعمت اور ایک عظیم و بےنظیر امتیاز ہے، اس میں کوئی شخص شک نہیں کرسکتا ہے کہ دنیا وآخرت کے مصالح کے حصول میں شریعت کی ضرورت ہوگی اور شریعت صرف عقل پر قائم ہوتی ہے، اس لئے کہ وہی مکلف بنانے کی بنیاد ہے۔

عقل پر گفتگو کا تقاضا ہے کہ ہم علم ومعرفت کے وسائل کے لئے تین دائرے مقرر کریں: پہلے حواس کا دائرہ، یہ سب سے تنگ دائرہ ہے، اس لئے کہ یہ مشاہدہ کی دنیا سے آگے نہیں بڑھتا ہے، اس کے بعد عقل کا دائرہ ہے، یہ حواس کے دائرہ سے زیادہ وسیع اور محیط ہے، اس لئے کہ عقل مشاہدہ کی جانے والی اشیاء کے علاوہ کا بھی احاطہ کرسکتی ہے۔ عقل کے دائرہ کے بعد وحی کا دائرہ ہے یہ سب سے عام اور وسیع تر دائرہ ہے، یہ تینوں دائرے

ایک دوسرے سے جدا اور ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں بلکہ ہر ایک دائرہ جو اپنے جیسے دائرہ سے کم ہے، اس کا مقدمہ اور اس کی وہ بنیاد شمار کیا جاتا ہے جس پر وہ قائم ہے اور ہر وہ دائرہ جو اپنے جیسے دائرہ سے اعلیٰ درجہ کا ہے وہ اس پر نگراں اور اس کے ادراک کو صحیح کرنے اور اس کو درست راستہ کی طرف لے جانے میں فیصلہ کن شمار کیا جاتا ہے، یہاں ان دائروں کے درمیان آپس میں کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ یہ صرف ان لوگوں کے ذہنوں میں ہوتا ہے جو ان تینوں دائروں میں سے کسی ایک کا انکار کرتے ہیں یا باقی دائروں کے ساتھ اس کی ترتیب کو بہتر طور پر نہیں سمجھ پاتے ہیں، فکری و اعتقادی انحراف کی تمام قسموں کی بنیاد کسی ایک دائرہ کا انکار یا ادراک کے وسائل کے سلسلہ میں اس کے مقام کا استخفاف ہے۔

چنانچہ حواس کا دائرہ عقل کے دائرہ پر مقدم ہے اور عقل کا دائرہ وحی کے دائرہ پر مقدم ہے، اس لئے کہ حواس اگر زائل ہو جائیں تو ان کے بغیر عقل کے وجود کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ہے یا کم از کم ان کے وجود کے بغیر عقل اپنی ذمہ داری ادا نہیں کر سکے گی، اگر عقل کا دائرہ ختم ہو جائے تو مکلف بنانا اور وحی کا ادراک ہی ختم ہو جائے گا۔

عقل کے حواس اور وحی سے تعلق میں ایک دائرہ کے انکار پر مرتب ہونے والے اثر پر گفتگو کرتے وقت ہم اس کی طرف اشارہ کریں گے۔ ہم عقل سے گفتگو شروع کرتے ہیں، اس لئے کہ وہی مقصود ہے۔

عقل ایک مصلحت کی حیثیت سے حفاظت کی مستحق ہے، اس لئے کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ ایک ایسی خصوصیت ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو دوسرے حیوانات سے ممتاز کیا ہے اور بہت سی مخلوقات پر اس کو فضیلت دی ہے، لہذا ایسے طریقوں کا ہونا ضروری ہے جن کے ذریعہ وجود و عدم کے اعتبار سے اس کی حفاظت کی جا سکے، اس لئے ہم دوسرے مبحث میں عقل کی مصلحت کی حفاظت کا طریقہ بیان کریں گے۔

مبحث اول: عقل کے معنیٰ کا بیان:

العقائد النسفیہ کے مصنف کہتے ہیں: مخلوق کے لئے علم کے ذرائع تین ہیں: درست حواس، سچی خبر اور عقل (۱)۔

درست حواس سے مراد پانچ حواس ہیں: سمع (قوت سماع)، بصر (دیکھنے کی قوت)، شم (سونگھنے کی قوت)، ذوق (چکھنے کی قوت) اور لمس (چھونے کی قوت) ان میں سے ہر حاسہ کا ایک میدان ہے جس سے وہ تجاوز نہیں

(۱) دیکھئے: العقائد النسفیہ ۹/۱، ۳۰، ۶۷۔

کرسکتا ہے، یعنی ان میں سے ہر ایک معین ادراک کے لئے مخصوص طور پر وضع کیا گیا ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرسکتا ہے، نہ دوسرے میدان میں کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے، چنانچہ بصر سمع کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے، نہ سمع ذوق کے قائم مقام ہوسکتا ہے، اسی طرح ذوق لمس یا شم کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے، لہذا سمع کو رنگوں کے پہچاننے میں استعمال کرنا عبث شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کسی نتیجہ تک نہیں پہنچا سکتا ہے، اسی طرح آواز کے ادراک میں بصر کو استعمال کرنا غیر مفید ہے اسی طرح ذوق شم کے حاسہ کے میدان میں مفید نہ ہوگا (۱)۔

سچی خبر سے مراد وہ بات ہے جو نقل متواتر یا قطعی معجزہ کے ذریعہ آئے، اس کی دو قسمیں ہیں: **اول:** خبر متواتر، یہ وہ خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبان زد ہو جن کا جھوٹ پر جمع ہونا ناقابل تصور ہو، یہ یقینی علم کا سبب ہوتا ہے جیسے زمانہ ماضی میں گذرے ہوئے ممالک اور دور کے شہروں کا علم جیسے مکہ، بغداد اور لندن کا علم۔

دوم: رسول اللہ ﷺ کی خبر جس کی تائید معجزہ سے کی گئی ہو، یہ استدلالی علم کا سبب ہے، اس سے ثابت ہونے والا علم یقینی اور ثابت ہونے میں یقین کے ساتھ ثابت ہونے والے علم کے برابر ہوتا ہے، اس آخری قسم کو وحی سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہم اس فصل میں اپنے مقام پر اس کے بارے میں تفصیل کے ساتھ گفتگو کریں گے، ساتھ ہی ساتھ عقل کے ساتھ اس کے تعلق کو بھی بیان کریں گے۔

عقل کی تعریف، اس کی حقیقت یا اس کے مقصود کے بیان میں آراء مختلف ہیں، اس لئے کہ اس کا استعمال بہت سے معانی کے لئے ہوتا ہے۔ العقائد النسفیۃ کے مصنف نے کہا: یہ علم کا ذریعہ ہے، اس سے جو بداہتًا ثابت ہو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ کسی چیز کا کل اس کے جز سے بڑا ہوتا ہے اور جو استدلال سے ثابت ہو وہ اکتسابی ہے (۲)۔

امام غزالی کی ''معیار العلم'' میں ہے: عقل ایک مشترک نام ہے، عوام، فلاسفہ اور متکلمین اس کو مختلف معانی کے لئے مختلف طریقوں پر استعمال کرتے ہیں، مشترک چیز کی کوئی جامع تعریف نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اس کی مراد کے بیان کرنے سے قبل اس کی تقسیم ضروری ہے، اس لئے کہ وہ استعمال کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے۔

عوام اس کا اطلاق تین طریقوں پر کرتے ہیں:

اول: لوگوں کی پہلی فطرت، چنانچہ جس کی پہلی فطرت صحیح ہو اس کو کہا جاتا ہے کہ وہ عاقل ہے، اس لحاظ سے

---

(۱) حوالہ سابق ۱/۳۹۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق ۱/۳۹۔

اس کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ ایسی **قوت** ہے جس کے ذریعہ اچھے اور برے امور میں **تمیز** کی جاتی ہے۔

دوم: اس سے مراد وہ **کلی** احکام ہیں جنہیں انسان **تجربات** کے ذریعہ حاصل کرتا ہے، اس **صورت** میں اس کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ ذہن میں جمع شدہ ایسے معانی ہیں جو **مقدمات** ہوتے ہیں، ان سے **مصالح** اور اغراض کا استنباط ہوتا ہے۔

سوم: اس کا **تعلق** انسان کے وقار اور ہیئت سے ہوتا ہے۔ اس **صورت** میں اس کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ انسان کی **حرکات** و**سکنات**، ہیئت، **کلام** اور **انتخاب** میں اس کی پسندیدہ **صورت** ہے۔

غزالی کہتے ہیں: اسی **اشتراک** کا **نتیجہ** ہے کہ ایک ہی آدمی کو **عقلمند** قرار دینے میں **لوگوں** کے درمیان **اختلاف** ہوجاتا ہے، چنانچہ ایک آدمی کہتا ہے: یہ **عقلمند** ہے، اس سے اس کی مراد طبیعت و**فطرت** کا صحیح ہونا ہوتا ہے۔ دوسرا آدمی کہتا ہے کہ وہ عاقل نہیں ہے اور اس سے اس کی مراد تجربہ کا نہ ہونا ہوتا ہے، یہ دوسرا معنی ہے (۱)۔

فلاسفہ کے نزدیک **عقل** آٹھ مختلف معانی کے لئے **مشترک** ہے، بعض علماء نے کہا: **عقل** سے مراد وہ نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کے ذریعہ ادراکات کی ابتداء، اس راستہ تک حواس کے ادراک کی انتہا کے بعد ہوتی ہے یعنی اس میں حواس کے ادراک کو کوئی دخل نہیں ہے، یہ جزئیات کے ذریعہ **کلیات** اور مشاہدات کے ذریعہ **معیبات** کے ادراک کا طریقہ ہے، اس لئے کہ **محسوسات** کے ادراک کا راستہ جس پر عقلاء، بچے، **مجنون بلکہ** چوپائے چلتے ہیں اس میں اس **عقل** کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جس کی **بحث** ہم کررہے ہیں، **پھر** جب یہ راستہ انتہاء کو پہنچ جائے اور **کلیات** کے ادراک **نظریات** کے اکتساب اور **معیبات** پر **استدلال** کے راستہ پر **چلنے** کا ارادہ ہو تو ایک **قوت** کا ہونا ضروری ہوگا جس سے اس راستہ پر چلنا **ممکن** ہوجائے، چنانچہ وہ **نفس** کے لئے ایک نور ہے جس کے ذریعہ اس راہ پر چلنے کی رہنمائی ملتی ہے، یہ دیکھی جانے والی چیزوں کے ادراک میں **آفتاب** کے نور کے درجہ میں ہے، جب انسان ابتداء میں اس راہ پر چلنا شروع کرتا ہے اور **مقدمات** کو مناسب **طریقہ** سے ترتیب دیتا ہے تو دل کو جو **مطلوب** ہوتا ہے وہ اللہ تعالی کے **فیضان** سے سامنے آجاتا ہے (۲)۔

گذشتہ **بحث** سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ **عقل** انسان کی ذات میں ایک **قوت** ہے، اس کے راستہ سے انسان **علوم** کا ادراک کرسکتا ہے، معرفت حاصل کرسکتا ہے، علماء، حکماء اور عام **لوگوں** کے نزدیک اس کے مختلف معانی اور چند

---

(۱) دیکھئے: معیار العلم ۲۸۶-۲۸۷۔

(۲) دیکھئے: حاشیہ سعد الدین التفتازانی علی التوضیح ۱۴۸/۳-۱۴۹۔

اطلاقات ہیں، ہمارا مقصد وہ قوت ادراکیہ ہے جو حواس کی قوت کے بعد ہوتی ہے، اس کا میدان حواس کے میدان سے اوپر اور اس وحی الٰہی کے میدان سے نیچے ہوتا ہے جو انبیاء اور رسولوں کے ذریعہ سے آتی ہے تاکہ عقل انسانی کو سیدھی راہ کی رہنمائی کرے، بھٹکنے اور گمراہ ہونے سے اس کو بچائے اور تاریکی سے نکال کر اس کو روشنی کی طرف لائے۔

صدر الشریعہ کہتے ہیں: **نفس انسانی بالقوۃ ادراک کرنے والا ہے**، جب اس پر جوہر کی روشنی پڑتی ہے تو اس کا ادراک قوت سے فعل کی طرف نکل آتا ہے، لہٰذا عقل سے مراد وہ معنوی نور ہے جو اس جوہر کے چمکنے سے حاصل ہوتا ہے، کبھی کبھی عقل کا اطلاق نفس کی اس قوت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ علوم کو حاصل کرتا ہے، یہ قوت نفس کا اس جوہر کے اشراق کے قابل ہوتا ہے (۱)۔

قوت عقلیہ کے حالات:

قوت عقلیہ نظریہ کے چار حالات ہیں:

پہلی حالت: **عقل ہیولانی** کی حالت جیسا کہ اس بچہ کی عقل میں ہوتی ہے جس میں محض ایک استعداد ہوتی ہے، یہ نفس کی ایک قوت ہے جو مواد سے خالی اشیاء کی ماہیتوں کو قبول کرنے کی استعداد رکھتی ہے، اس کے ذریعہ بچہ گھوڑے اور دوسرے تمام جانوروں سے ممتاز ہوتا ہے۔

دوسری حالت: **بچہ تمیز کی حد کو پہنچ جائے** اور جو چیز قوت بعیدہ سے حاصل ہوتی ہے وہ قوت قریبہ سے حاصل ہوجائے، چنانچہ جب جب اس کے سامنے ضروریات پیش کی جاتی ہیں وہ اپنے کو اس کی تصدیق کرنے والا محسوس کرتا ہے۔

تیسری حالت: **نظری معقولات** اس کے ذہن میں آئیں لیکن وہ اس سے غفلت برتے، لیکن جب چاہے اس کو بالفعل حاضر کردے، اس کو بالفعل عقل کا نام دیا جاتا ہے۔

چوتھی حالت: **عقل مستفاد**، اس سے مراد یہ ہے کہ معلومات اس کے ذہن میں موجود ہوں، وہ ان کا مطالعہ کرے اور ان پر غور وفکر کرے، یہ بالفعل موجود وحاضر علم ہے (۲)۔

---

(۱) دیکھئے: شرح التوضیح علی التنقیح ۳؍۱۴۴۔

(۲) دیکھئے: معیار العلم ۱؍۲۸۸، شرح التوضیح علی التنقیح ۳؍۱۴۴۔

یہاں ہمارا اہم مقصد یہ بتانا ہے کہ علماء اور غیر علماء سب کے سب اس قوت ادراکیہ کے وجود پر متفق ہیں جس کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے، اس کے بعد اس کی ماہیت اور اس کے عمل وادراک کی کیفیت میں ان کا اختلاف ہمارے لئے نقصان دہ نہیں ہے۔

عقل ایک ایسی میزان ہے جو افراد کے درمیان الگ الگ ہوتی ہے:

یہ قوت مدرکہ جس کا نام عقل ہے افراد میں الگ الگ ہوتی ہے، یہ دعوی کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ضرورتاً اور بداہتاً معلوم ہے۔

اس کے الگ الگ ہونے کے اسباب: اس کی بنیاد اللہ تعالی کی اپنی مخلوق کے بارے میں یہ حکمت ہے کہ اس نے نوع انسانی کی شکل وصورت کو یکساں نہیں بنایا ہے، چنانچہ ہر اس صفت میں اختلاف موجود ہے جس کا تعلق اللہ تعالی کی عطا کردہ اس انسانی قدر سے نہیں ہے جو تمام بنی آدم میں مشترک ہے یعنی بہت سی مخلوقات پر اس کو فضیلت وکرامت عطا کرنا۔

چنانچہ رنگ، جسامت اور زبانیں الگ الگ ہیں، علم میں زیادتی، رزق میں وسعت اور تنگی کے دائرے مختلف ہیں، زندگی کے امور کی تدبیر ہر فرد کے نزدیک مختلف ہے، عقلیں بھی الگ الگ ہیں۔

عقلیں مختلف ہیں، اس لئے کہ ابتداءِ فطرت میں بعض نفوس کی لطافت وصفائی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ان میں اس فیض واشراق کو قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے اور اصل خلقت میں بعض نفوس کی کثافت وکدورت کی وجہ سے ان میں صلاحیت کم ہوتی ہے۔ عقلیں کثرت علوم اور اپنے اچھے ملکات کے ذریعہ نقص سے کمال کی طرف دھیرے دھیرے ترقی کرتی ہیں اور ان کو اس جوہر سے بہت زیادہ مناسبت ہوجاتی ہے۔ اس کے انوار سے ان کے روشنی حاصل کرنے اور اس کے اثرات سے فائدہ اٹھانے میں اضافہ ہوتا ہے، چنانچہ مذکورہ قابلیت وصلاحیت علم وعمل کے حصول کا سبب ہے اور علم وعمل کا حاصل ہونا اس قابلیت میں اضافہ کا سبب ہے (۱)۔

مذکورہ چیزوں کے بارے میں یہ جاننا کہ اس کو مکلف بنانے کا مدار بنایا جائے، ناممکن ہے، اس لئے شریعت نے اس کو بلوغ کے ساتھ مربوط کیا ہے کیونکہ اس وقت جسمانی قوتوں کے مکمل ہونے کی وجہ سے جو قوی عقلیہ کے لئے سواری اور اللہ تعالی کے حکم سے اس کے تابع ہیں، تجربات پورے ہوجاتے ہیں، شارع نے سبب ظاہر کو اس

(۱) دیکھئے: حاشیہ التفتازانی علی صدر الشریعۃ ۲/ ۱۵۰۔

کے حکم کا درجہ دیتے ہوئے بلوغ کو مکلف بنانے کا وقت قرار دیا ہے جیسا کہ سفر اور مشقت میں ہے، اس لئے کہ اس وقت عقل کے کمال کے شرائط واسباب پورے ہوجاتے ہیں، کیونکہ احساسات جزئیہ اور ادراکات ضروریہ کی وجہ سے حاصل ہونے والے تجربات پورے ہوجاتے ہیں اور قوی جسمانیہ یعنی قوت مدرکہ ومحرکہ جو قوت عقلیہ کے لئے سواری ہیں مکمل ہوجاتے ہیں (۱)۔

چنانچہ قوت عقلیہ الگ الگ لوگوں میں الگ الگ ہوتی ہے جیسے کہ باقی دوسری صفات جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بعض کو بعض سے ممتاز کیا ہے اور ان کے لئے غور وفکر، سمجھنے اور تقدیر وتدبیر میں الگ الگ درجات مقرر کئے ہیں۔

پانچ حواس:

حاسہ: ایک قوت ہے جو اعراض حسیہ کا ادراک کرتی ہے، کہا جاتا ہے۔أحسسته یعنی میں نے اپنے حاسہ سے اس کا ادراک کیا، أحسست اسی کے مثل ہے لیکن تخفیف کے لیے ایک سین کو حذف کردیا گیا ہے جیسے ظلت، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فلما أحس عيسىٰ منهم الكفر" (۲) (پھر جب عیسیٰ نے ان کی طرف سے انکار ہی پایا)۔

اس پر تنبیہ ہے کہ کفران سے اس طرح ظاہر ہوا کہ محسوس ہونے لگا چہ جائے کہ اس کو سمجھا جاتا، اسی طرح ارشاد ہے:

"فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون" (۳)۔

(سو جب انہوں نے ہمارا عذاب (آتا ہوا) دیکھا تو لگے اس بستی سے بھاگنے)۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً" (۴)۔

---

(۱) حوالہ سابق ۳/ ۱۵۰۔

(۲) سورہ آل عمران/ ۵۲۔

(۳) سورہ انبیاء/ ۱۲۔

(۴) سورہ مریم ۹۸۔

(سو آپ ان میں سے کسی کو بھی دیکھتے ہیں؟ یا ان کی آہستہ آواز بھی سنتے ہیں)۔

یعنی کیا آپ اپنے حاسہ سے ان میں سے کسی کو پاتے ہیں، حرکت کو حسیس سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

"لایسمعون حسیسها" (۱) (اس کی آہٹ بھی نہ سنیں گے)۔

حساس بدخلقی کا نام ہے، یہ زکام اور سعال کے وزن پر ہے (۲)۔

ہمارا مقصود حواس سے وہ ہے جو علم وادراک کا وسیلہ ہو، جو لوگوں کے درمیان متفق علیہ اور ان میں مشترک ہو، یہ پانچ ہیں جیسا کہ (۳) اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے (۴)، حواس، حاسہ کی جمع ہے، اس سے مراد قوت حاسہ ہے، چنانچہ بصر ایک قوت ہے جس سے روشنی، رنگ، شکلوں، مقدار، حرکات، حسن اور قبیح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے، جب بندہ اس قوت کو استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نفس میں ان کا ادراک پیدا فرما دیتا ہے۔

سمع: ایک قوت ہے جو کان کے سوراخ کی جڑ میں پٹھوں میں ہوتی ہے، خارج میں موجود آواز کو باہر کی ہوا لے کر اور کان کے سوراخ کی ہوا کے ساتھ مل کر اس تک پہنچتی ہے تو آدمی اس کے ذریعہ آواز کا ادراک کرتا ہے۔

شم: ایک قوت ہے جو ناک میں ہوتی ہے، بو والی کیفیت سے مل کر جب ہوا ناک کی جڑ میں پہنچتی ہے تو اس قوت کے ذریعہ انسان اس بو کا ادراک کرتا ہے (۵)۔

ذوق: یہ ایک قوت ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے پٹھوں میں ہوتی ہے، منہ میں موجود لعابی رطوبت کھائی جانے والی چیز کے ساتھ مل کر اس پٹھے تک پہنچتی ہے تو اس قوت کے ذریعہ انسان اس کے ذائقہ کا ادراک کرتا ہے۔

لمس: یہ ایک قوت ہے جو پورے بدن میں ہوتی ہے، کسی چیز کے ساتھ اتصال کے وقت اس قوت کے ذریعہ گرمی، سردی، تری اور خشکی وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے (۶)۔

(۱) سورہ انبیاء/۱۰۲۔

(۲) دیکھئے: المفردات فی غریب القرآن ۱۱۴-۱۱۵۔

(۳) حوالہ سابق/۲۹۲۔

(۴) دیکھئے: شرح العقائد النسفیہ ۱/۳۹۔

(۵) حوالہ سابق ۱/۳۲۔

(۶) دیکھئے: شرح العقائد النسفیہ للتفتازانی ۱/۳۹۔

ان پانچوں میں سے ہر حاسہ ادراک کی ایک معین نوع کے ساتھ مخصوص ہے:

ان پانچوں حواس میں سے ہر حاسہ کا ایک متعین دائرہ ہے جس سے وہ دوسرے کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے اور اس کے علاوہ میں کام نہیں کرتا ہے، اس کے دائرہ میں اس کے ذریعہ انسان اس چیز سے مطلع ہوتا ہے جس کے ادراک کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے، اپنی مخلوق کے بارے میں یہ اللہ تعالیٰ کی سنت ہے، ہم اس کی سنت میں کوئی تبدیلی ہرگز نہیں پاسکتے ہیں، بصر کو مثلاً روشنی اور رنگ وغیرہ کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے، سمع کو آواز کے ادراک کے لئے، ذوق کو ذائقہ کے ادراک کے لئے، شم کو بو کے ادراک کے لئے اور لمس کو حرارت وبرودت کے ادراک کے لئے۔

کسی بھی حاسہ سے اس چیز کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے جس کا ادراک کسی دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے۔ اس قول پر یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ زبان کسی شیٔ کی حلاوت اور اس کی حرارت دونوں کا ادراک کرتی ہے، اس لئے کہ حلاوت کا ادراک ذوق سے اور حرارت کا ادراک منہ اور زبان میں موجود لمس کے حاسہ سے ہوتا ہے۔

حواس کی طرف ادراک کی نسبت کرنا مدرک کی طرف ادراک کی نسبت کرنے کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ آلہ کی طرف نسبت کرنے کے قبیل سے ہے، حواس کے ادراک کو امام اشعری کی رائے مطابق علم شمار کیا گیا ہے اور یہی متاخرین کے نزدیک راجح ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ نفس میں ایک صورت منتج ہے جس سے نفس کے لئے محسوسات منکشف ہوجاتے ہیں، اس سے جانوروں کا علم والا ہونا لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ ان کا ادراک خود حواس کے ذریعہ ہے، حواس کے واسطہ سے نفس کے ذریعہ نہیں (۱)۔

وجدانیات کو بعض علماء نے عقلیات کے بجائے حسیات میں شامل کیا ہے، اس لئے کہ وجدانیات کا ادراک حواس کی طرح جزئی ہے اور یہ حواس کے درجہ میں ہے لیکن حواس مشترک ہیں اور ان کا ادراک متفق علیہ ہے۔

قرافی نے کہا: وجدانیات حسیات سے زیادہ مشابہ اس لئے ہیں کہ حس صرف جزء کا ادراک کرتی ہے، چنانچہ وہ نہ تو ہر آواز کو سنتی ہے نہ ہر کھائی جانے والی چیز کو چکھنا اس کے لئے ممکن ہے، نہ ہر زم یا گرم کو وہ چھوسکتی ہے بلکہ وہ اس نوع کے کسی خاص فرد کو چھوسکتی ہے، لہذا حس کے مدرکات ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں، اور عقل ہی امور کلیہ کا ادراک کرنے والی ہے، وہی کہتی ہے کہ ہر مشک عطر ہے، ہر لیموں کھٹا ہے، چنانچہ عقل کے مدرکات کلی ہیں اور

---

(۱) دیکھئے: شرح العقائد النسفیہ للتفتازانی ۱/۳۹۔

حواس کے مدرکات جزئی ہیں، وجدانیات امور جزئیہ ہیں، اس لئے کہ انسان کو ہر قسم کی بھوک نہیں لگتی ہے نہ ہر قسم کی پیاس لگتی ہے بلکہ اس کا ایک فرد ہوتا ہے، لہذا وہ جزئی ہے، حسی نہیں ہے، اس لئے کہ جس شخص کے تمام حواس ختم ہو جائیں وہ اپنی تکلیف کو محسوس کرتا ہے، یہ عقلی بھی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ جزئی ہے، اسی وجہ سے اس کو علماء نے عقلیات کے بجائے حسیات میں شامل کیا ہے، یہ ان دونوں کے علاوہ ہے جو اپنی ذات کے ساتھ موجود چیز کے قبیل سے ہے (۱)۔

ہم اسے مستعد قرار دیتے ہیں کہ وجدانیات کو علم کے تینوں وسائل کے دائرہ اور ان میں سے ہر ایک کے دوسرے کے ساتھ ربط کی تشکیل میں مؤثر مانیں، اس لئے کہ وجدانیات کا ادراک داخلی اور شخصی ہوتا ہے، اس کو علم کے وسائل میں شمار نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ العقائد النسفیہ کے مصنف نے لکھا ہے، انہوں نے وسائل کو تین قسموں میں منحصر کیا ہے: پانچوں حواس، سچی خبر اور عقل، ان ہی تینوں پر علم کے حصول میں اعتماد کیا جاتا ہے اور یہی لوگوں کے درمیان مشترک ہیں، چنانچہ حواس عقل کا مقدمہ ہے، عقل اس پر حاکم ہے، یہ اس کی پیش کردہ معلومات کی جانچ کرتی ہے، وحی عقل پر حاکم ہے اور اس کی نگراں ہے، اس لئے کہ عقل اس کی بنیاد ہے، کیونکہ عقل کے وجود کے بغیر مکلف نہیں بنایا جاتا، رسول جن کے پاس وحی آتی ہے وہ وحی کا ادراک عقل کے ذریعہ اور اس کی قوت سے کرتے ہیں پھر وہ اسے ان لوگوں تک پہنچانے کی ذمہ داری نبھاتے ہیں جن کی طرف ان کو بھیجا جاتا ہے۔

حواس سے عقل کا تعلق:

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ حواس اور عقل دو قوتیں ہیں جن کے ذریعہ انسان معلومات ومعارف کا ادراک کرتا ہے، لیکن کیا حواس وعقل کے درمیان کوئی تعلق ہے؟ اور کیا ان دونوں کے فرائض کی ادائیگی میں ان دونوں کے درمیان کوئی تعاون وموافقت ہے؟ یا ان دونوں کے درمیان تناقض یا تنافر ہے اور انسان کے لئے معلومات کے حاصل کرنے میں ان میں کوئی مناسبت نہیں ہے، اگر اس تعلق کو سمجھنے میں جو دونوں قوتوں کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے، غلطی ہو جائے تو انسان کی زندگی پر جو بڑے نتائج مرتب ہوں گے وہ کیا ہیں، ہم کوشش کریں گے کہ ذیل میں اس کی تفصیل بیان کریں:

امام غزالی کی رائے ہے کہ انسان کے اندر ایک حسی حاکم، ایک خیالی حاکم اور ایک عقلی حاکم ہے، ان تینوں

---

(۱) دیکھئے: تنقیح الفصول فی الاصول، ۳۱۔

حکام میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے والا حاکم عقل ہے، لیکن نفس آغازِ فطرت میں حسی اور خیالی حاکم کی بات زیادہ مانتا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں اول فطرت میں پہلے نفس سے قریب ہوتے ہیں اور پہلے اس پر فیصلہ کرتے ہیں، چنانچہ عقلی حاکم کے ان تک پہنچنے سے پہلے نفس ان دونوں کے فیصلہ کو پسند کرلیتا ہے اور اس سے مانوس ہوجاتا ہے، لہٰذا اس کی پسندیدہ چیز سے اس کو علاحدہ کرنا اور اس چیز کی فرمانبرداری کرنا جو اس کی فطرت کے لئے اجنبی کی طرح ہے، اس پر بڑا دشوار ہوتا ہے، اس لئے وہ عقلی حاکم کی مخالفت اور اس کی تکذیب کرتا ہے اور حس و وہم کے حاکم کی موافقت اور ان ہی دونوں کی تصدیق کرتا ہے یہاں تک کہ تدبیر سے اس پر غلبہ حاصل کیا جاتا ہے (۱)۔

امام غزالی نے بعض مدرکات میں عقل کے ساتھ حواس کے اختلاف کی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً آفتاب کے جسم کے بارے میں حس فیصلہ کرتی ہے کہ وہ زمین سے چھوٹے جسم والا ہے، ستارے نیلگوں فرش پر پھیلے ہوئے دیناروں کی طرح نظر آتے ہیں، کھڑے ہوئے لوگوں کا زمین پر پڑنے والا سایہ ٹھہرا ہوا محسوس ہوتا ہے، بچہ کی لمبائی اس کی ابتدائی نشو ونما میں ٹھہری ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

لیکن عقل ایسے دلائل کے ذریعہ جن میں حس اس کے ساتھ مقابلہ نہیں کرسکتی ہے، جانتی ہے کہ آفتاب کا قرص (جسم) زمین کے کرہ (جسم) سے چند در چند بڑا ہے، یہی حال ستاروں کا ہے، وہ سایہ جس کو ہم ٹھہرا ہوا محسوس کرتے ہیں وہ ہمیشہ متحرک رہتا ہے، کبھی ساکن نہیں ہوتا، بچہ کا طول اس کے نشو ونما کی مدت میں ٹھہرا ہوا نہیں رہتا ہے بلکہ وہ مسلسل بڑھتا رہتا ہے اور آہستہ آہستہ اضافہ میں ترقی کرتا رہتا ہے، حس اس کے ادراک سے عاجز رہتی ہے، عقل اس کو محسوس کرتی ہے، اس قسم میں حس کی غلطیاں بہت ہیں (۲)۔

گذشتہ بحث سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ غزالی کا اپنے کلام سے مقصد یہ ہے کہ حقائق کا ادراک کرنے میں حواس کا دائرہ محدود ہے، اسی وجہ سے عقل کو نگراں، حاکم اور حواس کے اعمال کی جانچ کرنے والا سمجھا جاتا ہے اور آخری فیصلہ اسی کا ہوتا ہے، لہٰذا اگر دونوں آنکھیں سراب کو دیکھ کر کہیں کہ ہم جس کو دیکھ رہے ہیں وہ پانی ہے تو عقل ان سے کہے گی کہ وہ پانی نہیں ہے، وہ تو محض سراب ہے لیکن یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ معلومات تک پہنچنے میں حواس عقل کے ساتھ تعاون نہیں کرتے ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حواس ہی معلومات تک رسائی کے لئے راستہ ہیں، اسی وجہ سے جس شخص کے تمام حواس ختم ہوجائیں اس کی عقل کی کوئی قیمت نہیں رہ جاتی ہے، حواس عقل کے

(۱) دیکھئے: معیار العلم ۱/ ۶۲ - ۶۳۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق ۱/ ۶۲ - ۶۳۔

سامنے معلومات جزئیہ کو پیش کرنے کا کام انجام دیتے ہیں تاکہ وہ ان سے معلومات کلیہ حاصل کرسکے، عقل کے ساتھ حواس کے عمل کی کیفیت اور تعلق کی تحدید میں علماء اپنے اختلاف کے باوجود کہتے ہیں کہ عقل وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں حواس کی قدرت ختم ہوجاتی ہے۔

قرافی نے کہا: اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ عقل کے ساتھ حواس کی حیثیت بادشاہ کے ساتھ دربان کی طرح ہے یا طاقچہ کی طرح؟

ایک قول ہے کہ دربان کی طرح ہے، حواس پہلے ادراک کرتے ہیں اور ان کو علم حاصل ہوتا ہے پھر وہ ان جزئی علوم کو نفس کے سامنے پیش کرتے ہیں تاکہ وہ اس کے بارے میں فیصلہ کرے اور کہے کہ جو ایسا ہوگا وہ ایسا ہوگا۔ ایک قول ہے کہ حواس طاقات (طاقچے) کی طرح ہیں اور نفس ایک ایسے گھر کے بادشاہ کی طرح ہے جس کے پانچ طاقچے ہوں اور ہر طاقچہ کے سامنے کچھ مشاہدات ہوں جو دوسرے کے سامنے نہ ہوں اور نفس جو بادشاہ ہے وہ ہر طاقچہ سے مدرکات کے مجموعہ کو دیکھے جو صرف وہیں پائے جاتے ہیں (۱)۔

صدر الشریعۃ نے عقل کی تعریف میں کہا: علماء نے کہا ہے کہ یہ وہ نور ہے جس سے راستہ روشن ہوتا ہے، اس کی ابتداء وہاں سے ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوجاتا ہے، حواس کے ادراک کی ابتداء میں حاسہ ظاہرہ میں محسوس کا مرتسم ہوتا ہے اور اس کی انتہا حواس باطنہ میں اس کا مرتسم ہوتا ہے، اس وقت عقل کے واسطہ سے اس میں دل کا تصرف شروع ہوتا ہے، اس طرح کہ وہ شاہد سے غائب کا ادراک کرتا ہے اور ان محسوس جزئیات سے کلیات کا استنباط کرتا ہے، اس تصرف کے چند درجات ہیں:

اول: اس استنباط کے لئے اس کا تیار ہونا۔

دوم: اس طریقہ سے بدیہیات کا علم جو نظریات تک پہنچائے۔

سوم: ان سے نظریات کا علم۔

چہارم: اس کا اس طرح استحضار کہ کبھی غائب نہ ہو، یہ اس کی انتہاء ہے، اس کا نام عقل مستفاد ہے، دوسرا درجہ ہی تکلیف (مکلف بنانا) کی بنیاد ہے، پھر وہ کہتے ہیں: پانچوں حواس کے ادراک کی ایک ابتداء اور ایک انتہاء ہے، اسی طرح ادراک عقلی کی بھی ابتداء ہے، چنانچہ حواس کے ادراک کی انتہا ہی عقلی ادراک کی ابتداء ہے (۲)۔

(۱) دیکھئے: تنقیح الفصول علی الاصول ر ۳۱۔
(۲) دیکھئے: شرح التوضیح علی التنقیح ۳ / ۱۴۴۔

قرانی اور صدر الشریعہ کے کلام سے ہم سمجھتے ہیں کہ علوم ومعارف کے حاصل کرنے میں حواس، عقل کے معین ومددگار ہوتے ہیں، چنانچہ وہ اس کے حق میں مقدمہ کی طرح ہیں، خواہ بادشاہ کے حق میں دربان کے درجہ میں ہوں یا طاقچے اور کھڑکیوں کے درجہ میں ہوں ہر تعبیر سے مقصد تک رسائی ہوتی ہے، یعنی معلومات کے حاصل کرنے میں عقل وحواس کے درمیان تعلق اشتراک، تعاون اور مساعدت کا ہے، حواس جو معلومات پیش کرتے ہیں ان کے لئے عقل نگراں اور جانچ کرنے والے کی حیثیت رکھتی ہے، جس کو باقی رکھنا ہوتا ہے اسے باقی رکھتی ہے اور جو حقائق اس کی جانچ اور دلائل کے سامنے ثابت نہیں ہوتے ہیں ان کو باطل قرار دیتی ہے، اس لئے کہ وہ اسباب وعلل کے جاننے پر زیادہ قادر ہے، چنانچہ عقل کا دائرہ اور اس کا میدان حواس کے دائرہ اور میدان سے زیادہ بڑا، زیادہ عام اور محیط ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔

تمام امور کے لئے دو احکام ہیں: ایک ظاہری حکم حواس کا اور ایک باطنی حکم عقل کا، عقل ہی حجت ہے، برہان ودلائل جن کے ذریعہ انسان یقینی معرفت تک رسائی حاصل کرتا ہے، عقل کے اعمال میں سے ہے، اسی طرح عقل حواس کی دی ہوئی معلومات میں صحیح اور غلط کو واضح کرتی ہے، اس لئے کہ حواس خطاء اور جھوٹ کا نشانہ ہیں اور عقل کی فطرت اعتبار، تنبیہ، حسن نظر، معارف حسیہ سے معارف عقلیہ کی طرف ترقی اور شک سے یقین کی طرف منتقل ہوئے بغیر معرفت کی تکمیل نہیں کرتی ہے(۱)۔

عقل ہی حواس وشعور کی غلطی واضح کرتی ہے اور غلطی کے اسباب بیان کرتی ہے، بصر دور سے بڑی چیز کو چھوٹی دیکھتی ہے، سیدھی لکڑی کو پانی پر ٹیڑھی دیکھتی ہے، مریض میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے، عقل ہی اس جیسے ادراک کے فاسد ہونے کا حکم لگاتی ہے۔

عقل وحواس کے درمیان تعلق کو غلط طریقہ پر سمجھنے کے نتائج:

اگر ہم انسان کی طویل تاریخ کے مختلف زمانوں کے حالات پر نگاہ ڈالیں تو فکری نزاع کے بہت سے رنگ برنگ کے مظاہر دیکھیں گے اور بہت سی فکری لہریں اور صحیح معرفت کی درمیانی راہ سے انحرافات دیکھیں گے۔

اور اگر ہم اس اختلاف، اس انحراف اور ان لہروں کے اسباب پر گہری نظر ڈالیں تو پائیں گے کہ اس کی وجہ ان دونوں قوت مدرکہ: حسیہ وعقلیہ میں سے کسی ایک کی اہمیت میں مبالغہ کرنا یا ان دونوں میں سے کسی ایک کو

(۱) دیکھئے: تفسیر المنار ۱/ ۶۳، النزعۃ الکلامیۃ للبیسوعی ۱/ ۱۰۱۔

لغوقرار دینا اوران سے حاصل ہونے والے ان معارف کا اعتبار نہ کرنا ہے جو اس تک پہنچاتے ہیں۔

افلاطون کا نظریہ مثل مدرکات عقلیہ مجردہ سے استدلال میں انتہائی مبالغہ کی نمائندگی کرتا تھا، پھر ارسطو آیا اور اس نے اس نظریہ و مبالغہ کو الٹ دیا اور اس نے ان مادی محسوسات کو جو افلاطون کے نزدیک سایہ تھے، حقائق قرار دیا اور مادہ سے خالی حقائق کو وہم قرار دیا۔

قرآن کریم نے رسولوں کا انکار کرنے والوں اور صرف مادی حسی دلائل کا مطالبہ کرنے والوں کے حالات تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، اس لئے کہ ان کی عقلیت مادہ سے خالی عقلی پہلو پر مادی حسی پہلو کی سرکشی کی اسیر ہوگئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱-"وقالوا لن نؤ من لک حتی تفجر لنا من الأرض ینبوعاً، أو تکون لک جنة من نخیل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجیرًا أو تسقط السماء کما زعمت علینا کسفاً أوتأتي باللّٰه والملائکة قبیلاً، أو یکون لک بیت من زخرف أوترقی في السماء ولن نؤ من لرقیک حتی تنزل علینا کتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل کنت إلا بشراً رسولاً" (۱)۔

(اور یہ کہتے ہیں کہ ہم تم پر ہرگز ایمان نہ لائیں گے جب تک تم ہمارے لئے زمین سے کوئی چشمہ نہ جاری کردو گے، یا خود تمہارے لئے ایک باغ کھجوروں اور انگوروں کا (پیدا) ہوجائے، پھر اس کے بیچ بیچ میں جگہ جگہ نہریں جاری کردو، یا تم ہم پر آسمان کے ٹکڑے گرادو، جیسا کہ تم دعوی رکھتے ہو، یا تم اللہ اور فرشتوں ہی کو (ہمارے) سامنے لا کھڑا کرو، یا پھر تمہارے لئے کوئی گھر ہی سونے کا ہو، یا تم آسمان پر چڑھ جاؤ اور ہم تو تمہارے (آسمان پر) چڑھ جانے پر بھی ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ تم (وہاں سے) ہمارے لئے ایک نوشتہ نہ اتار لاؤ جسے ہم پڑھ لیں، آپ کہہ دیجئے کہ پاک ہے اللہ، میں بجز ایک آدمی (اور) رسول کے اور کیا ہوں)۔

۲-"وقالوا ما لهذا الرسول یأکل الطعام ویمشي في الأسواق لولا أنزل إلیه ملک فیکون معه نذیراً، أو یلقی إلیه کنز أوتکون له جنة یأکل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً، انظر کیف ضربوا لک الأمثال فضلوا فلا یستطیعون سبیلاً" (۲)۔

(اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ کیسا ہے یہ رسول جو کھانا کھاتا ہے اور بازاروں میں چلتا پھرتا ہے، اس کے پاس

---

(۱) دیکھئے: سورہ اسراء/ ۹۰-۹۳۔

(۲) سورہ فرقان/ ۷-۹۔

کوئی فرشتہ کیوں نہیں بھیجا گیا کہ وہ اس کے ساتھ ڈراتا ،یا اس کے پاس کوئی خزانہ غیب سے آپڑتا یا اس کے پاس کوئی باغ ہوتا جس سے یہ کھاتا (پیتا) اور (یہ) ظالم کہتے ہیں کہ تم لوگ تو بس ایک سحر زدہ شخص کی پیروی کررہے ہو، دیکھئے تو یہ لوگ آپ کے لئے کیسی عجیب عجیب باتیں بیان کرتے ہیں سو وہ (بالکل) گمراہ ہوگئے پھر وہ (بالکل) راہ نہ پاسکے)۔

۳-"بل عجبوا أن جاء هم منذرمنهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب، أإذا متنا وكنا تراباً ذلک رجع بعيد"(۱)۔

(لیکن یہ لوگ اس پر حیرت کررہے ہیں کہ ان کے پاس ایک ڈرانے والا انہیں میں سے آیا،سو کافر کہتے ہیں کہ یہ تو (بڑی) عجیب بات ہے، بھلا جب ہم مر گئے اور مٹی ہوگئے (تو کیا دوبارہ زندہ ہوں گے) یہ رجعت تو (بہت ہی) بعید ہے)۔

رسالت کے منکرین کے ساتھ رسولوں کے حالات کے بیان کے لئے قرآن کی سورتوں اور آیات میں اس کی مثالیں بہت ہیں،قرآن نے اپنے حکیمانہ اسلوب میں کائنات کے اجزاء کو چند صورتوں اور مختلف رنگوں میں پیش کیا ہے تاکہ لوگ مادی اشیاء کے ادراک سے حقائق عقلیہ مجردہ تک پہنچیں، اسی وجہ سے عقل وحواس کے درمیان جو موافقت ومجانست کا تعلق ہے اس کو ادراک کے وسائل کی طرح پیش کیا گیا ہے۔اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱-"أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنينا ها وزينا ها وما لها من فروج، والأرض مدد نا ها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب"(۲)۔

(کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کی طرف نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے کیسا بنایا اور ہم نے اسے آراستہ کیا اور اس میں کوئی رخنہ (تک) نہیں، اور زمین کو ہم نے پھیلایا اور اس میں پہاڑوں کو جما دیا اور اس میں ہر قسم کی خوشنما چیزیں اگائیں، جو ذریعہ ہے بینائی اور دانائی کا ہر رجوع ہونے والے بندے کے لئے)۔

۲-"وفي الأرض ايات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون، وفي السماء رزقكم وما

(۱) سورہ ق/۲-۳۔

(۲) سورہ ق/۶-۷۔

تو عدون، فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون"(۱)۔

(اور زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں یقین لانے والوں کے لئے اور خود تمہاری ذات میں بھی تو کیا تمہیں دکھائی نہیں دیتا اور آسمان میں تمہارا رزق بھی ہے اور وہ بھی جس کا تم سے وعدہ کیا جاتا ہے، سو قسم ہے آسمانوں اور زمین کے پروردگار کی کہ وہ برحق ہے (اسی طرح) جیسے کہ تم بات چیت کررہے ہو)۔

چنانچہ قرآن نے حس کے وظیفہ کو عقل کے وظیفہ کا مکمل کرنے والا بنایا ہے اور ان دونوں سے تناقض کا پردہ یا تنافر کے کہرے یا عقلی پہلو یا حسی پہلو کی طرف انحراف کو دور کیا ہے، اسی وجہ سے اسلامی ممالک میں نظری علوم اور تجزیاتی حسی علوم پہلو بہ پہلو رہتے ہیں۔

جب اندلس کے راستہ سے اسلامی فکر یورپ میں پہنچی، اس وقت یورپ جہالت واوہام کی تاریکیوں میں بھٹک رہا تھا اور کلیسا علوم ومعارف پر نگراں تھا، جب نظریاتی اور عملی علوم میں اسلامی فکر سے متاثر ہونے والے ماہرین کی ایک جماعت کھڑی ہوئی تو کلیسا کو ان کی راہ میں رکاوٹ بنا گیا اور اس نے ان کے افکار پر پابندی عائد کردی، علماء ومفکرین کی طرف سے اس کا ردعمل بڑا سخت ہوا اور انہوں نے کلیسا کی ان تعلیمات سے جن کا کوئی تعلق حسی مادی پہلو سے نہیں تھا، سرکشی اختیار کی، یہ سرکشی ان کو الحاد اور اس چیز کے انکار تک لے گئی جو حسی ادراک اور تجربہ کے دائرہ میں نہیں آیا، اگرچہ اللہ تعالی ہی مادہ اور حس دونوں کا خالق ہے۔

تجرباتی مکتب فکر وجود میں آیا، اس کی رائے ہے کہ انسان کے لیے کائنات کے حقائق کو حاصل کرنا اور ان کو جاننا صرف حسی تجربہ ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حس مشاہدہ ہی حقیقی معرفت کا سرچشمہ ہے، چنانچہ عالم حسی میں اشیاء کے حقائق پوشیدہ ہیں، طبعی حسی ظواہر کے علاوہ سے معرفت حاصل کرنا اور اس میدان میں علت کی تلاش کرنا واجب الرد ہوگا، اسی لئے حس کے علاوہ میں حقیقت ویقین کے وجود کا ہر نظریہ فکر ایک محال نظریہ فکر ہوگا، اس کی نظر میں عقل کا عمل حواس وتجربات کی پیش کردہ معلومات پر موقوف ہوگا، اس کے سوا اس کا کوئی کام نہ ہوگا کہ حواس وتجربات کی پیش کردہ معلومات میں ربط پیدا کرے اور وہ حسی مدرکات یا مفردات کی صورتیں ہیں جیسے عالم خارجی، اس کا مطلب یہ ہے کہ خود اس وجود کے لئے عالم خارجی میں اس محسوس وجود کے علاوہ علت کی تلاش کرنا علمی طریقہ سے نہیں ہوگا، یعنی تجرباتی طریقہ سے نہیں ہوگا بلکہ عقلی تصوری طریقہ سے ہوگا جیسے افکار

(۱) سورہ ذاریات/ ۲۰ - ۲۳۔

کے درمیان ربط پیدا کرنے کے طریقہ یا وحی کے طریقہ سے ہوگا (۱)۔

اس مادی فکر سے الحادی لہریں اور اخلاقی بے راہ روی پیدا ہوئی اور اس کی وجہ سے دنیا نے ان لہروں کے اثرات کا رسوا کن عذاب چکھا اور برابر چکھتی رہے گی اور یہ سب صرف حس کے غلبہ کو تسلیم کرنے سے پیدا ہوئے ہیں، اسی طرح صرف عقل کے غلبہ کو مان لینے سے طویل انسانی تاریخ کے دوران انحرافات ہوئے، فکر میں استقامت صرف اس وقت ہوسکتی ہے جب حس کے میدان اور اس کے وظیفہ اور عقل کے میدان اور اس کے وظیفہ میں سے ہر ایک کے دائرہ کو سمجھا جائے۔

ان دونوں کے درمیان تعلق کی تعیین، عقلی قوت وحسی قوت دونوں میں سے ہر ایک کی کارکردگی کے ذریعہ ہوگی، چنانچہ عقل کے عمل کی ابتداء ہی حس کے عمل کی انتہاء ہوگی لیکن دونوں دائروں کے درمیان کوئی حد فاصل نہ ہوگی بلکہ علم ومعرفت کی تحصیل میں دونوں کے درمیان تعاون مداخل پایا جائے گا۔

حجۃ اللہ البالغہ میں ہے: اگر حواس عقل کی خدمت نہ کریں تو ہم کسی چیز کا ادراک نہیں کرسکتے، اس لئے کہ بیات بدیہیات کی فرع ہیں اور بدیہیات محسوسات کی فرع ہیں، عقل کی صفات وانفعال میں سے یقین، شک، توہم، ہر پیش آنے والے مسئلہ کے اسباب کی تلاش کرنا نیز جلب مصالح ودفع مضار کے طریقوں پر غور وفکر کرنا ہے (۲)۔

ابن خلدون نے کہا: ہم اپنے اندر صحیح وجدان کے ذریعہ تین عالم کا مشاہدہ کرتے ہیں:

اول: عالم حس، ہم اس میں اس مدرک حس کے ذریعہ غور کرتے ہیں جس میں ادراک کے ساتھ حیوانات شریک ہیں، پھر ہم اس فکر کے ذریعہ غور کرتے ہیں جو انسان کے ساتھ خاص ہے، اس سے ہم کو لازمی طور پر نفس انسانی کے وجود کا علم ہوتا ہے، ساتھ ہی ساتھ ان مدارک علمیہ کا علم ہوتا ہے جو ہمارے پہلو میں ہیں اور جو مدرک حس سے اوپر ہیں، چنانچہ عالم حس سے اوپر ایک دوسرے عالم دیکھا جاتا ہے (۳)۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام حیوانات سے اس فکر کے ذریعہ ممتاز کیا ہے جس نے اس کو اس کے کمال کا نقطہ آغاز اور کائنات پر اس کے فضل وشرف کی انتہا قرار دیا ہے، یہ ادراک اپنی ذات میں مدرک کا اس چیز کو محسوس

---

(۱) دیکھئے: الفکر الإسلامی الحدیث وصلتہ بالاستعمار للدکتور محمد البہی / ۲۷۴، ۲۷۷۔

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۶۰-۶۸۔

(۳) دیکھئے: المقدمۃ ۳/ ۹۷۶-۹۸۰۔

کرتا ہے جو اس کی ذات سے خارج ہے اور یہ تمام کائنات وموجودات میں صرف حیوانات کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ حیوانات ان حواس ظاہرہ یعنی سمع، بصر، ذوق اور لمس کے ذریعہ جو اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر رکھے ہیں اپنی ذات سے باہر کی چیز کو محسوس کرتے ہیں، ان حیوانات میں انسان اس فکر کے ذریعہ جو اس کی حس کے علاوہ ہے، اپنی ذات سے خارج کا مزید ادراک کرتا ہے اور یہ ان قویٰ کے ذریعہ کرتا ہے جو اس کے دماغ کے اندر رکھے گئے ہیں، ان قوی کے ذریعہ جب وہ محسوسات کی صورتوں کا استنباط کرتا ہے اور اپنے ذہن کو ان میں گردش دیتا ہے تو ان سے دوسری صورتیں پیدا کرتا ہے، فکر حس کے بعد ان صورتوں میں تصرف کرنا اور امتزاج وترکیب کے ساتھ ان میں ذہن کو گردش دینا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں أفئدہ کا یہی معنیٰ ہے:

"وهو الذي أنشا لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون" (۱)۔

(اور وہ (اللہ) وہی تو ہے جس نے تمہارے لئے کان اور آنکھیں اور دل بنائے (لیکن) تم لوگ بہت ہی کم شکریہ ادا کرتے ہو)۔

افئدۃ، فؤاد کی جمع ہے، یہاں اس سے مراد فکر ہے، اس کے چند مراتب ہیں (۲):

عقل تمیزی جس کے ذریعہ انسان اپنے منافع ومعاش کو حاصل کرتا ہے اور اپنے نقصانات کو دور کرتا ہے، عقل تجربی جس سے آہستہ آہستہ تجربہ حاصل ہوتا ہے اور انسان اس کے ذریعہ لوگوں کے ساتھ اپنے معاملات میں ان کو فائدہ پہنچاتا ہے اسی طرح عقل نظری ہے، جس کی غرض وجود کا اپنی جنس، فصل، اسباب وعلل کے ساتھ کما حقہ تصور کرنا ہے، اس کے ذریعہ درحقیقت فکر کی تکمیل ہوتی ہے اور وہ عقل محض اور نفس مدرک بنتا ہے، یہی حقیقت انسانی کا مفہوم ہے، یہ فکر انسانی خصوصیت ہے جس کے ذریعہ آدمی دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے زمین میں خلیفہ بنائے جانے کا مستحق ہوتا ہے (۳)۔

خلاصہ قول یہ ہے کہ حواس وعقل ادراک کے وسائل میں سے دو وسیلے ہیں: حواس عقل کے لئے مقدمات کے درجہ میں ہیں، علوم ومعارف تک رسائی میں اس کے معاون ومددگار رہتے ہیں اور عقل حاکم کے درجہ میں ہے، حواس جو معلومات پیش کرتے ہیں ان میں تصرف کرتی ہے، اور ان کی جانچ کرتی ہے، جو حق ہوتا ہے اس کو قبول

(۱) سورۂ مؤمنون / ۷۸۔

(۲) حوالہ سابق ۳/ ۹۷۵۔

(۳) دیکھئے: حوالہ سابق ۳/ ۹۷۷۔

کرتی ہے اور جو باطل ہوتا ہے اس کو رد کرتی ہے، انسان کی زندگی میں حواس کے بغیر عقل کی کوئی قیمت نہیں ہے نہ عقل کے بغیر حواس کی کوئی قیمت ہے۔

تیسرا دائرہ: وحی:

یہاں ہم لغت اور شرع میں وحی کی تعریف، اس کے مقصود اور عقل سے اس کے تعلق کی وضاحت کریں گے۔

المفردات فی غریب القرآن میں ہے: وحی کی اصل نیز اشارہ ہے، اس میں سرعت داخل ہے، کہا جاتا ہے: أمر وحي یہ اشارہ کنایہ کے طور پر کلام کے ذریعہ ہوتا ہے، کبھی ترکیب سے خالی آواز کے ذریعہ، کبھی بعض اعضاء کے اشارہ کے ذریعہ اور کبھی کتابت کے ذریعہ، حضرت زکریا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا قول اسی معنی پر محمول ہے:

"فخرج علی قومه من المحراب، فأوحی إلیهم أن سبحوا بکرة وعشیاً" (۱)۔

(پھر وہ اپنی قوم کے روبرو حجرہ میں سے برآمد ہوئے اور ان سے اشارہ کیا کہ (اللہ کی) پاکی صبح وشام بیان کیا کرو)۔

ایک قول ہے کہ اس کا مفہوم ہے: معین اشارہ کیا، ایک قول ہے: لکھا، ان ہی معانی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وکذلک جعلنا لکل نبي عدواً شیاطین الإنس والجن یوحي بعضهم إلی بعض زخرف القول غروراً" (۲)۔

(اور اسی طرح ہم نے ہر نبی کے دشمن (بہت سے) شیطان، انسان اور جنات (دونوں) میں سے پیدا کردیئے تھے ایک دوسرے کو چکنی چپڑی باتوں کا وسوسہ ڈالتے رہتے ہیں، دھوکہ کے لئے)۔

وحی پوشیدہ طور پر تیزی کے ساتھ خبر دینا ہے اور اس کے ساتھ خاص ہے جس کی طرف وحی ہو، اس طرح کہ غیر مقصود سے پوشیدہ رہے، کبھی طبعی الہام پر بھی وحی کا اطلاق ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأوحی ربک إلی النحل" (۳) (اور آپ کے پروردگار نے شہد کی مکھی کے دل میں القاء کیا) اس کا

---

(۱) سورہ مریم / ۱۱۔

(۲) سورہ انعام / ۱۱۲۔

(۳) سورہ نحل / ۶۸۔

اطلاق دلی الہام پر بھی ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ سلیم الفطرت اور پاک روح والے انسان کے دل میں ڈالتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ اس ارشاد میں ہے:

"وأوحينا إلى أم موسىٰ أن أرضعيه" (۱) (اور ہم نے موسیٰ کی والدہ کو الہام کیا کہ تم انہیں دودھ پلاؤ) کبھی خواب پر بھی وحی کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد میں ہے: "لن يبقى بعدي من النبوة إلا المبشرات ۔ فقالوا: وما المبشرات يا رسول الله؟ قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح" (۲) (میرے بعد نبوت میں سے صرف مبشرات باقی رہیں گے، حضرات صحابہ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول، مبشرات کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نیک خواب جس کو نیک آدمی دیکھتا ہے)۔

انبیاء اور رسولوں پر نازل ہونے والے کلام الٰہی کو وحی کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو قرآن میں تین طریقوں سے بیان کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم" (۳)۔

(اور یہ کسی بشر کا مرتبہ نہیں کہ اللہ اس سے کلام کرے مگر ہاں یا تو وحی سے یا کسی آڑ سے یا کسی (فرشتہ) قاصد کو بھیج دے، سو وہ وحی پہنچا دے اللہ کے حکم سے جو اللہ کو منظور ہوتا ہے، بے شک وہ عالیشان ہے، حکمت والا ہے)۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا اپنے رسولوں سے کلام کرنا یا تو وحی، الہام اور دل میں القاء کے طریقہ سے ہوتا ہے یا خواب کے ذریعہ جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف اور اپنے لڑکے کو ذبح کرنے کے بارے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف وحی کی گئی، یا بعض اجرام کے سلسلہ میں پیدا کیا گیا اپنا کلام ان کو اللہ تعالیٰ اس طرح سناتا ہے کہ سننے والا کلام کرنے والے کو نہ دیکھ سکے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے غیر مرئی ہے یا پردہ کے

---

(۱) سورہ قصص / ۷۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام مالک نے موطا میں کی ہے مسلم میں یہ الفاظ ہیں: لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی وفات سے وحی منقطع ہو جائے گی، خواب کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہے گا جس سے آئندہ کا علم ہو، دیکھئے: الزرقانی ۴/ ۳۵۳۔

(۳) سورہ شوریٰ / ۵۱۔

پیچھے سے کلام کرنا، جیسے بادشاہ پردہ کے پیچھے سے اپنے بعض خواص سے بات کرتا ہے، وہ پردہ کے پیچھے رہتا ہے اس کی آواز سنی جاتی ہے مگر اس کی ذات نظر نہیں آتی، جیسا کہ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بات کی اور فرشتوں سے بات کرتا ہے، یا وہ رسول بھیج کر کلام کرتا ہے، ایک قول ہے کہ اس رسول سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں، بھیجے گئے فرشتہ کے ذریعہ یہ وحی ان کی طرف سے انبیاء سے خطاب ہے، وہ ان کے الفاظ کو سنتے ہیں اور ان کی ذات کو دیکھتے ہیں، حضرت جبرئیل علیہ السلام کا حال ایسا ہی ہوتا تھا، جب وہ نبی کریم ﷺ کے پاس وحی لے کر آتے تھے (۱)۔ ایک قول ہے کہ اس رسول سے مراد نبی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کی امتوں سے ان کی زبانی گفتگو کی، چنانچہ لغت کے اعتبار سے وحی میں وہ کلام داخل ہے جو براہ راست دل میں ڈالا جائے یا انبیاء ورسولوں کے ذریعہ بھیجا جائے، یا جو اشارہ، کنایہ یا کتابت کے ذریعہ خبر دینے سے حاصل ہو، اسی طرح اس میں طبعی الہام اور خواب یا بیداری میں انسانی الہام داخل ہے۔

امام سبکی نے جمع الجوامع میں الہام کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ دل میں کسی چیز کا ڈالنا ہے جس سے دل مطمئن ہوجائے، اللہ تعالیٰ خاص طور پر اپنے بعض دوستوں کے ساتھ یہ معاملہ کرتا ہے پھر وہ کہتے ہیں: یہ حجت نہیں ہے، اس لئے کہ جو معصوم نہیں ہیں، ان کے قلبی واردات کا اعتبار نہیں، جلال الدین محلی اس کے غیر معتبر ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے خیالات میں شیطان کی خفیہ سازش سے محفوظ نہیں رہ سکتا ہے، اس میں بعض صوفیہ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ وہ صرف اس کے حق میں حجت ہے، لیکن جو معصوم ہیں جیسے نبی کریم ﷺ تو ان کا الہام ان کے حق میں حجت ہے اور اگر دوسروں سے اس کا تعلق ہو تو ان کے حق میں بھی حجت ہے جیسے وحی (۲)۔

علماء شرع کے نزدیک وحی:

اہل شرع کے نزدیک وحی کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو فرشتہ کی زبانی ہو اور کسی قطعی دلیل سے اس کے پہنچانے والے کے بارے میں علم کے بعد نبی کے کان میں پڑے قرآن اسی قبیل سے ہے۔

(۱) دیکھئے: تفسیر الکشاف ۳/ ۴۷۵، القرطبی ۱۶/ ۵۳۔
(۲) دیکھئے: جمع الجوامع بشرحہ ۳/ ۳۹۸۔

دوم: جو کلام کے ذریعہ بیان کے بغیر فرشتہ کے اشارہ سے واضح ہو۔

سوم: اللہ تعالیٰ کے الہام کے ذریعہ ہو بایں طور کہ وہ اپنے پاس سے اپنے نور کے ذریعہ انبیاء کو دکھادے، علماء اصول میں سے جو لوگ انبیاء کے لئے اجتہاد کو جائز قرار دیتے ہیں انہوں نے اس کو چوتھی قسم قرار دیا ہے اور اس کا نام وحی خفی رکھا ہے اور پہلی تینوں قسموں کو وحی ظاہر قرار دیا ہے (۱)۔

بعض علماء نے اس کی تعریف یہ کی ہے، اللہ تعالیٰ کا اپنے کسی نبی کو کسی شرعی حکم وغیرہ کی خبر دینا ہے (۲)۔ بعض دوسرے لوگوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ ایک قسم کی معرفت ہے جس کو آدمی خود سے محسوس کرتا ہے اس یقین کے ساتھ کہ وہ بالواسطہ یا بلاواسطہ اللہ تعالیٰ کے طرف سے ہے، یہ آواز کے ذریعہ ہوتی ہے جس کو وہ اپنے کان میں محسوس کرتا ہے یا آواز کے بغیر ہوتی ہے (۳)۔

اس تعریف میں وہ تینوں اقسام داخل ہیں جو گذشتہ آیت میں مذکور ہیں، اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے انبیاء کی طرف وحی بھیجنے میں کبھی اس لفظ "وحی" کے دو اصلی معانی کی رعایت کی جاتی ہے، یہ دونوں خفاء اور سرعت ہیں، یہ مصدر کا معنی ہے اور اس کے متعلق کے لئے بھی بولا جاتا ہے، یعنی وہ معاملہ جس کے سلسلہ میں وحی ہو، اس سے مراد وحی کردہ وہ غیب کی خبریں اور حکمتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء پر نازل کرتا ہے اور ان کو بتاتا ہے، ان میں سے بعض کو کتاب دیتا ہے، بعض کو لکھی ہوئی شریعت دیتا ہے اور ان میں سے بعض کو نہیں دیتا (۴)۔

کبھی اللہ تعالیٰ خاص طور پر ان پر وحی کرتا ہے جن کو انسانوں میں سے خاص کر لیتا ہے، اپنے خطاب کے ذریعہ ان کو فضیلت دیتا ہے، اپنی معرفت پر ان کو پیدا کرتا ہے، اپنے اور اپنے بندوں کے درمیان ان کو ذریعہ بناتا ہے، جو ان کو ان کے مصالح بتاتے ہیں، ان کو ہدایت پر آمادہ کرتے ہیں، ان کی زبانوں پر خرق عادت کو ظاہر کرتا ہے، کائنات کی خبریں دیتا ہے، جو انسان سے پوشیدہ ہوتی ہیں، جن کی معرفت کی کوئی راہ اس کے سوا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ انبیاء کے ذریعہ ان کو بتائے، یہ لوگ صرف اسی وقت جان سکتے ہیں جب اللہ تعالیٰ ان کو بتائے، اس نے ان کے لئے کچھ علامات مقرر کی ہیں جن کے ذریعہ ان کو پہچانا جا سکتا ہے (۵)۔

---

(۱) دیکھئے: جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ۱/ ۲۰۔

(۲) دیکھئے: الوحی المحمدی بحاشیۃ الکلانبوی ۱/ ۱۰۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۵) دیکھئے: مقدمہ ابن خلدون ۱/ ۳۴۵-۳۴۹۔

اس جگہ وحی سے ہماری مراد:

یہ بات گذر چکی ہے کہ لغت میں لفظ ''وحی'' کے چند معانی ہیں، یعنی اشارہ، رمز کتابت اور الہام، ان سب میں قدر مشترک خفاء اور سرعت ہے، یہ مصدر کا معنی ہے، یہاں میرا مقصد معنی مصدری پر کلام کرنا نہیں ہے، وحی سے میری مراد صرف وحی کردہ چیز ہے یعنی اسم مفعول اور انبیاء کی طرف وحی کردہ اللہ تعالی کا کلام، یہ ہمارے نزدیک تمام صحیح آسمانی کتابوں میں ہے، ان میں سرفہرست قرآن ہے اور اسی قبیل سے حدیث شریف بھی ہے، اس لئے کہ وہ بھی وحی ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

''وما ینطق عن الھوی إن ھو إلا وحي یوحی''(۱) (اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں، (ان کا کلام تو) تمام تر وحی ہی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے)، چنانچہ براہ راست وحی قرآن ہے اور بالواسطہ وحی سنت ہے، ان دونوں کو علماء اسلام کے نزدیک منقول کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے اس کو یہ حضرات معقول (قیاس) کے مقابلہ میں رکھتے ہیں، لہذا وحی خبر صادق ہے یعنی جس چیز کی خبر دی گئی ہے وہ صادق ہے، خواہ قرآن ہو یا سنت۔

جب میں وحی کہوں گا تو میری مراد وہ خبر صادق ہوگی جو رسولوں کے ذریعہ اللہ تعالی کی طرف سے منقول ہو اور جب میں عقل کہوں گا تو اس سے میری مراد وہ قوت ادراکیہ ہوگی جس کا ذکر گذر چکا (دیکھئے: ص ۲۹۴)۔

اس جگہ ہم بتائیں گے کہ عقل اور وحی کے درمیان کوئی تعارض یا تنافر نہیں ہے، یعنی معرفت کا ایک ذریعہ ہونے کی حیثیت سے عقل سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اور وحی کے ذریعہ جو کچھ منقول ہے ان میں کوئی تعارض یا تنافر نہیں ہے، اگر تعارض یا تنافر ہوگا تو وہ فکر کے انحراف اور اس کے راستہ کی کجی کی وجہ سے ہوگا اور تناقض یا تعارض کا وہم ہوگا، اس صورت میں ہم کہیں گے کہ عقل اور وحی کے درمیان تعلق کو غلط طور پر سمجھا گیا ہے۔

عقل اور وحی کے باہمی تعلقات کی چند حیثیتیں ہیں، اختصاص کے دائرہ کی حیثیت، تعاون وموافقت کی حیثیت اور تشریع ومصالح کا اعتبار کرنے میں حاکم ومحکوم ہونے کی حیثیت، جس وقت ان تعلقات کو غلط سمجھا جائے گا اس کے برے اثرات مرتب ہوں گے، اعتقاد، فکر اور سلوک پلٹ جائیں گے، اس پر مفاسد مرتب ہوں گے اور ان تعلقات کے بارے میں اس غلط سمجھ کو دور کئے بغیر اور اس کی طبعی صورت کی طرف رجوع کئے بغیر ان مفاسد کی اصلاح نہیں ہو سکے گی۔

---

(۱) سورۂ نجم / ۳-۴۔

پہلا اعتبار اختصاص کے دائرہ کی حیثیت سے: اگر ہم چند دائروں کا تصور کریں جن کا مرکز انسان ہو اور ان کی انتہاء آسمانوں کی بادشاہت اور مجہول غیب ہو جس کی تحدید کسی بھی حد کے ذریعہ ہم نہیں کرسکتے ہیں تو وجدانیات کے دائرہ کو نظر انداز کرنے کے بعد ہم تین دائرے پائیں گے۔

اول: حواس کا دائرہ، یہ عالم مشاہدہ و عالم مادہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

دوم: **عقل** کا دائرہ، یہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں حواس کا دائرہ ختم ہوتا ہے اور اسباب **وعلل** کی تلاش کے بعد **جزئیات** کے درمیان ربط کا **عمل** انجام دیتی ہے، **عقل** ان **جزئیات** سے ایسے **کلیات** کا استنباط کرتی ہے جو مادہ سے خالی ہوں، **پہلا** دائرہ دوسرے دائرہ کے لئے مقدم شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ اس کا بیان گذرا۔

سوم: وحی کا دائرہ: یہ ایسا سمندر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں ہے، اس کی انتہاء کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے، **عقل** مجہول غیب میں اس کے ساتھ نہیں چل سکتی ہے لیکن اس کے **تابع** ہوتی ہے، غیبی حقائق کے ادراک میں اس کی ہدایت کی اتباع کرتی ہے، اس لئے کہ **عقل** محدود ہے، اس کی ایک انتہاء ہے جس سے وہ آگے نہیں جاسکتی ہے، اس کے باوجود ایک دوسری جہت سے **عقل** بنیاد شمار کی جاتی ہے جس پر **خطاب** کا ادراک کرنے اور احکام کو **لازم** کرنے میں وحی مبنی ہوتی ہے، اسی وجہ سے اگر **عقل** موجود نہ ہو تو **مکلف** بنایا جاتا ہے نہ **خطاب** کیا جاتا ہے، نہ وحی کی تبلیغ ہوتی ہے، اسی طرح ہم بہت سی وحی شدہ **جزئیات** کو پاتے ہیں کہ **عقل** ان کو الحاق کے طریقہ سے **کلیات** عامہ کے ساتھ مربوط کرتی ہے اور یہی قیاس ہے، اگر وحی نہ ہو تو **عقل** کوتاہی، دھوکہ اور جہالت کی تاریکیوں میں گم ہو جائے گی، وہ وحی کے بغیر ہدایت نہیں پاسکے گی۔

امام غزالی کی کتاب "المستصفی" میں ہے: **عقل** نبی کریم ﷺ کی سچائی پر دلالت کرتی ہے پھر اپنے کو الگ کرلیتی ہے اور اعتراف کرتی ہے کہ نبی کریم ﷺ اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں ان کا ادراک بذات خود نہیں کرسکتی ہے اور اس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے حاصل کرتی ہے، اس کے محال ہونے کا حکم بھی نہیں لگاتی ہے، چنانچہ شریعت میں ایسی باتیں بیان کی گئی ہیں کہ **عقل** بذات خود ان کا ادراک کرنے سے قاصر ہے، اس لئے کہ **عقل** بذات خود آخرت میں سعادت کے لئے طاعت کے سبب ہونے کا ادراک اور بدبختی کے لئے معاصی کے سبب ہونے کا ادراک نہیں کرسکتی ہے، لیکن اس کے محال ہونے کا حکم بھی نہیں لگاتی ہے اور اس ذات کی سچائی کے واجب ہونے کا حکم لگاتی ہے جس کی سچائی پر معجزہ دلالت کرتا ہے، لہٰذا جب اس کے

بارے میں خبر دی جاتی ہے تو اس طریقہ سے عقل اس کی تصدیق کرتی ہے (۱)۔

استاذ عقاد نے اپنی کتاب اللہ میں کہا ہے: حقیقت یہ ہے کہ مسائل الٰہیہ میں اعتراف ایسا معاملہ ہے کہ عقل اس کا تقاضا کرتی ہے، اس کا انکار نہیں کرتی ہے، اس لئے کہ قیاس صرف اس میں ہوتا ہے جس پر قیاس کیا جا سکے اور جس کا کوئی مشابہ ومثل نہ ہو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ قیاس غلطی، وہم اور کوتاہی کا شکار ہو جائے گا، ہم اس زمانہ میں قیاس کرتے ہیں جس کے لیے ماضی، حاضر اور مجہول غیب ہے، تو ہم کیسے اپنے اعمال کو ابدی موجود چیز پر قیاس کر سکتے ہیں، حالانکہ ابد میں نہ ماضی ہے نہ حاضر اور نہ کوئی ایسا نقطہ ہے جس سے ابتداء ہو سکے، نہ وہاں تک انتہاء ہو سکتی ہے (۲)۔ مابعد الطبیعاتی امور میں عقل انسانی حقیقی یقین پیدا نہیں کر سکتی ہے، اس لئے کہ عقل اگر انسان کے مرحلہ سے اور اس کے حسی دائرہ سے اس کے اوپر اعلیٰ دائرہ کی طرف تجاوز کر جائے تو یقین پیدا نہیں کر سکتی ہے، اس وقت وہ جو کچھ بھی پیش کرے گی وہ ظن وتخمین سے باہر نہ ہوگا، کیونکہ عقل پر یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ حالات، مکان، زمانہ اور خاص ثقافت کے ساتھ محدود ہے اور محدود وغیر محدود کا مکمل تصور نہیں کر سکتا ہے، وہ زیادہ سے زیادہ یہ کرے گا کہ اس کے وجود کو اپنے وجود پر قیاس کرے گا اور یہ ظن ہے، یقین نہیں ہے، اسی وجہ سے ''کانٹ'' اپنے فلسفہ میں ایمان کے لئے دل کے میدان کو وسیع کرنے اور الوہیت کے میدان سے عقلی عمل کو دور کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، یہ اس لئے نہیں کہ وہ الوہیت کا منکر ہے بلکہ وہ چاہتا ہے کہ انسانی عقل کو ظن وتخمین سے دور رکھے (۳)۔

گذشتہ بحث سے ہماری رسائی اس حقیقت تک ہوتی ہے کہ عقل خواہ کیسی بھی ہو، عالم شہادت سے ماوراء کا ادراک یقینی وقطعی ادراک کے طور پر نہیں کر سکتی ہے جیسا کہ وہ عالم مشاہدہ کا ادراک کرتی ہے، لہذا اس کے لئے ایک ہادی کا ہونا لازمی ہے جو اس مجہول میں حق کی طرف اس کی رہنمائی کر سکے اور اللہ تعالیٰ ہی اپنے بندوں میں سے منتخب لوگوں یعنی انبیاء اور رسولوں پر نازل کردہ وحی کے واسطہ سے ہدایت دینے والا ہے، اگر کوئی بھی صاحب عقل یہ گمان کرے کہ وہ غیب کو جانتا ہے تو ہم اس کے جھوٹ اور افتراء کا یقین کر لیں گے، اس لئے کہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سب سے افضل ذات اور عقل ودانائی میں کامل ترین شخصیت یعنی رسول اللہ ﷺ نے غیب کے

---

(۱) دیکھئے: المستصفی للغزالی ۱/۶۔

(۲) کتاب اللہ لاستاذ عباس محمود عقاد ۱۷۲۔

(۳) دیکھئے: الفکر الاسلامی الحدیث للدکتور محمد البہی ۲۸۱/ ۲۸۲-

جاننے کا دعویٰ کیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك إن أتبع الا ما يوحى إليّ"(۱)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ میں تم سے یہ تو نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب جانتا ہوں اور نہ میں تم سے کہتا ہوں کہ میں فرشتہ ہوں، میں تو بس اس وحی کی پیروی کرتا ہوں جو میرے پاس آتی ہے)۔

یہ گفتگو اس حیثیت کے بارے میں ہے جس کا تعلق اختصاص کے دائرہ سے ہے لیکن یہ وحدت کے میدان میں تعاون وموافقت سے مانع نہیں ہے۔

دوسرا اعتبار: وحی وعقل کے درمیان تعاون ومساعدت کے میدان میں خطاب کو سمجھنے اور امر ونہی کو لازم کرنے میں عقل کو وحی کی بنیاد سمجھا جاتا ہے، احکام کے اعتبار سے تو معاملہ بالکل واضح ہے، اس لئے کہ اس پر اجماع ہے کہ جس کو عقل نہ ہو وہ مکلف نہیں ہوتا ہے، جہاں تک خطاب کا استقبال کرنے اور دوسرے تک اس کو پہنچانے کا تعلق ہے تو تمام انبیاء کمال عقل کی انتہائی بلندی پر ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کے پاس جو وحی آتی ہے وہ باریکی اور حفاظت کے ساتھ اس کا استقبال نہ کرسکتے تھے، وہ اس کو سچائی، امانت داری، خلط ونسیان سے حفاظت وصیانت کے ساتھ امتوں تک پہنچاتے ہیں، اس سلسلہ میں وہ ذہانت وعصمت مدد کرتی ہے جو اللہ تعالیٰ ان کو عطا فرماتا ہے۔

وہ تمام لوگ جن کے پاس ان کو بھیجا گیا ہے اگر عاقل نہ ہوتے تو ان کی طرف سے خطاب کا فہم نہ پایا جاتا، قرآن کریم نے کائنات کی جزئیات کو بہت سی صورتوں میں پیش کیا ہے اور انسان سے مطالبہ کیا ہے کہ وہ اپنے حواس وعقل کو استعمال کرے تاکہ مطلوب حقیقت تک پہنچ سکے، ہم نے حق اور سیدھی راہ تک عقول کی ہدایت ورہنمائی کے لئے کائناتی نشانیوں سے چند قسموں کو پیش کیا ہے، لہذا عقل وحی کی محتاج ہے اور وحی عقل کی، ان دونوں میں سے کوئی دوسرے سے بے نیاز نہیں ہے، نہ ان دونوں میں کوئی تناقض یا تنافر ہے البتہ بظاہر لوگوں کے ذہنوں میں ایسا ہے۔

تیسرا اعتبار: تشریع اور مصالح کا اعتبار کرنے میں حاکم ومحکوم ہونے کی حیثیت: عقل محکوم ہے اور وحی حاکم۔ یعنی عقل عالم غیب کے میدان میں جو علوم ومعارف پیش کرتی ہے اور عالم مادہ میں جن مصالح کا ادراک کرتی ہے،

(۱) سورہ انعام / ۵۰۔

اسے اپنے حاکم وحی کے سامنے پیش کرتی ہے، اگر وہ اس سے موافقت کرتی ہے تو ٹھیک ہے ورنہ وحی کا قول ہی معتبر ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ عام اور ہمہ گیر ہے، لیکن یہ اس سے مانع نہیں ہے کہ بہت سے نئے جزئی شرعی مسائل کو اسباب وعلل اور شریعت کے مقاصد اور حکمتوں کی معرفت کے واسطہ سے جامع اصول کی طرف پھیرنے میں عقل کا بڑا کردار رہو، البتہ عقل تنہا دنیوی مصالح اور شرعی احکام کا ادراک نہیں کرسکتی ہے۔

شاطبی نے کہا: اگر عقل ونقل شرعی مسائل میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں تو یہ شرط ہوگی کہ نقل مقدم اور متبوع ہو اور عقل مؤخر اور تابع ہو، چنانچہ عقل کو غور وفکر کے میدان میں آزاد نہیں چھوڑا جائے گا البتہ جتنی مقدار میں نقل اس کو آزاد چھوڑنے کی اجازت دے اس میں وہ غور وفکر کرسکے گی (۱)۔

شاطبی کی رائے ہے کہ عقل وحی کے تابع رہے گی، اس لئے کہ اگر اس کو نقل کے ماخذ سے آگے بڑھ جانے کی اجازت ہو تو نقل نے جو حد مقرر کی ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں رہ جائے گا، کیونکہ وہ کسی چیز کو حسن یا قبیح قرار نہیں دے سکتی ہے، اسی طرح اگر عقل کے لئے نقل سے آگے بڑھ جانا ممکن ہو تو اس کے ذریعہ شریعت کو باطل کرنے کا امکان پیدا ہو جائے گا۔

عقل نہ تو کسی چیز کو واجب قرار دیتی ہے نہ حرام، اس لئے کہ واجب اور حرام قرار دینا مصالح اور مفاسد کے اندازہ کے تابع ہیں اور واجب یا حرام قرار دینا اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، لہذا اعتبار صرف اسی چند کا ہوگا جسے شریعت بیان کرے (۲)۔

ڈاکٹر عبدالحلیم محمود کی رائے ہے کہ عقل اور وحی کے درمیان تعلق کی تین قسمیں ہیں:

اول: دین متعین مسائل یعنی طبیعت کے ماوراء میں عقل کا رہنما ہے، یہ عام طور پر وہ عقائد ہیں جو اللہ تعالیٰ، اس کے رسولوں، قیامت اور الٰہی غیب کے ساتھ خاص ہیں۔

دوم: اخلاق یعنی خیر وفضیلت کے مسائل میں اور اس میں کہ انسانی سلوک کو کیسا ہونا چاہئے تاکہ آدمی نیک ہو عقل کی رہنمائی کرتا ہے۔

سوم: تشریع کے مسائل میں جس سے معاشرہ منظم کیا جاتا ہے اور انسانیت سعادت مند ہوتی ہے، دین بذات خود عقل کا راہ نما ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر عقل بذات خود اس پر غور وفکر کرے تو کسی ایسے نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتی

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۸۷/۱-۸۸۔

(۲) دیکھئے: الموافقات ۸۷/۱-۸۸، الدین الخالص ۱۴۳/۱۔

ہے جس پر سب لوگ متفق ہوسکیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر لوگوں کو ان مسائل میں ان کی عقلوں کے سہارے چھوڑ دیا جائے تو ان میں اختلاف ہوجائے گا اور وہ کئی جماعتوں میں تقسیم ہوجائیں گے اور جھگڑا کریں گے، ان کے درمیان اتحاد و اتفاق نہیں پیدا ہوسکے گا اور نہ وہ سکون و اطمینان سے ہمکنار ہوسکیں گے(۱)، چنانچہ عقل انسانی محدود استعداد کی مالک ہے، وہ اس سے تجاوز نہیں کرسکتی ہے، ساتھ ہی ساتھ خواہشات وشہوات نے اس کو گھیر رکھا ہے(۲)۔

گذشتہ بحث سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ عقل ان تینوں میدانوں میں وحی کی ہدایت سے الگ ہوکر نہیں رہ سکتی ہے، لیکن اس سے اس کے اپنے میدان میں اس کا عظیم کارنامہ کم نہیں ہوگا جو وحی کی ہدایت کے سایہ میں ہوگا، وہ عالم شہادت و عالم غیب کے درمیان، ماضی، حال اور مستقبل کے درمیان اور کل کے استخراج کے لئے اجزاء کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے، اس کے باوجود وہ وحی کی محکوم ہے، اس کی ہدایت و رہنمائی کے تابع ہے۔

اگر ہم انسانی نظم کے میدان میں حاکم ومحکوم کے تعلقات پر گہری نظر ڈالیں تو تین قسمیں پائیں گے:

پہلی قسم: اس میں حاکم کا پہلو غالب ہوتا ہے، یہاں تک کہ شوری کے میدان میں اور ملک کے معاملات کے چلانے میں رائے کی مشارکت کے میدان میں محکوم کی شخصیت کو لغو قرار دینے کی حد تک پہنچ جاتا ہے، یہ قسم اپنے آپ کو ترجیح دینے کی شکلوں کی نمائندگی کرتی ہے۔

دوسری قسم: اس میں محکوم کا پہلو غالب ہوتا ہے اور تعلق اس درجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ حاکم کے مقام کا استخفاف ہوتا ہے اور جلب منافع و دفع مضار میں اہم ذمہ داری کو انجام دینے والے ذمہ دار کی حیثیت سے اس کا احترام نہیں کیا جاتا ہے، یہ قسم فساد اور بے راہ روی کی نمائندگی کرتی ہے، یہ دونوں قسمیں شر ہیں، جماعت اور افراد کی زندگی کے لئے ان دونوں میں کوئی خیر نہیں ہے۔

تیسری قسم: اس میں حاکم اور محکومین کے درمیان واضح طور پر توازن رہتا ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب حاکم اور محکوم سے ہر ایک اپنے مقررہ حدود کو پہچانتا ہے، اس ذمہ داری کو پہچانتا ہے جس کی ادائیگی کا مطالبہ اس سے ہوتا ہے، شوری کی اہمیت اور حاکم کے تعاون اور محکوم کو راحت پہنچانے میں اس کے کردار کو پہچانتا ہے، اس نظام میں دونوں کے درمیان باہمی احترام پایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ایک مقصد تک پہنچا جاسکے یعنی دنیا و

---

(۱) دیکھئے: الاسلام والعقل ص ۹-۱۰۔

(۲) دیکھئے: الاسلام عقیدۃ وشریعۃ ۲۸-۸۳، المعرف والعادۃ فی رأی الفقہاء ۱/۳۱۔

آخرت میں امت کی سعادت یہی وہ نظام ہے جو کمال انسانی سے قریب تر سمجھا جاتا ہے، اسی وجہ سے اسلام نے اس کو امت مسلمہ پر واجب قرار دیا ہے، چنانچہ شوریٰ اور حاکم کی اطاعت کا حکم دیا ہے جب تک وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرے، لوگوں کے درمیان عدل قائم کرنے اور امانت کو اس کے اہل کو سپرد کرنے کا حکم دیا ہے۔

اگر ہم وحی کے ساتھ عقل کے تعلق کو محکوم کے ساتھ حاکم کے تعلق پر قیاس کرسکیں تو اس کو اس کے مشابہ پائیں گے اور معرفت کے ان دونوں ذرائع کے حوالہ سے ایک مفکر کا موقف درج ذیل ہوگا: یا تو عقل کے بغیر وحی کا اعتبار کیا جائے یا عقل کا اعتبار کیا جائے اور وحی کی پروا نہ کی جائے یا ان دونوں کے درمیان تطبیق کی کوشش کی جائے۔

ان وسائل میں سے کسی ایک میں مبالغہ ہی نے بہت سے اسلامی جماعتوں کو جھگڑے اور اختلاف میں مبتلا کردیا ہے، خواہ یہ اختلاف اہل سنت و معتزلہ کے درمیان ہو یا اہل شریعت و اہل فلسفہ اور اہل تصوف وغیرہ کے درمیان ہو، یا اہل رائے اور اہل حدیث کے درمیان ہو، اسلامی تاریخ قسم قسم کے فکری اختلاف سے بھری پڑی ہے۔

لیکن اسلام میں کوئی ایسی دینی اصل نہیں ہے جس کا تصور عقل میں محال ہو، اس کے برعکس آج کی مسیحیت میں ایسا ہے، اسی طرح اسلام میں عقل دین سے اوپر نہیں ہے، اس میں دین عقل کے مطابق ہے اور عقل دین کی معین ومددگار ہے، چنانچہ عقل اپنی مناسب حد سے تجاوز نہیں کرتی ہے، یہاں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں وحی ضروری ہے، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک عقل مستقل طور پر نہیں کرسکتی ہے۔

الغرض عقل اور وحی دونوں انسان کے لیے ضروری ہیں، دونوں آپس میں معاون ہیں، ان میں ہر ایک دوسرے کی مدد کرتی ہے لیکن غیبی مسائل میں اور اخلاق وتشریع کے میدان میں مصالح کی تعیین میں وحی کو غلبہ حاصل ہے اور اس کا حکم آخری ہے، ان دونوں کے درمیان تعلق کو سمجھنے میں غلطی کرنا یا ہر ایک کے میدان سے ناواقف ہونا فکر، اعتقاد اور سلوک میں انحراف پیدا کرتا ہے اور ایک امت کے افراد کے درمیان نزاع وشقاق کا سبب بنتا ہے، ان کو مختلف جماعتوں اور ٹولیوں میں تقسیم کردیتا ہے، اس انحراف کی اصلاح اسی وقت ممکن ہے جب ہر ایک کے میدان کی تحدید کی طرف رجوع کیا جائے اور اس سے دوسرے کی طرف تجاوز نہ کیا جائے۔

---

(۱) دیکھئے: کتاب الدین والفلسفہ محمد یوسف موسیٰ ۴۶-۴۷۔

مبحث دوم: وجود اور عدم کے پہلو سے عقل کی حفاظت کے دو طریقے:

پہلا طریقہ: وجود کے پہلو سے عقل کی حفاظت کرنا:

ہم نے پہلے کہا ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کو معزز بنایا ہے، اپنی بہت سی مخلوقات پر اس کو فضیلت دی ہے اور عقل کے ذریعہ اس کو دوسرے حیوانات سے ممتاز کیا ہے، زمخشری نے کہا: اللہ تعالی اس کو عقل، گویائی، تمیز، کتابت، اچھی شکل وصورت، معتدل جسم اور دنیا وآخرت کے امر کی تدبیر کے ذریعہ مکرم بنایا ہے (۱)۔

قرطبی نے کہا: صحیح بات جو قابل بھروسہ ہے، یہ ہے کہ فضیلت دینا صرف اس عقل کی وجہ سے ہے جو تکالیف شرعیہ کی بنیاد ہے، اسی سے اللہ تعالی کی معرفت حاصل ہوتی ہے، اس کا کلام سمجھا جاتا ہے، اس کی نعمتوں اور اس کے رسولوں کی تصدیق تک رسائی ہوتی ہے، البتہ چونکہ بندہ کی طرف سے پورا مقصد اصل نہیں ہوتا ہے، اس لئے رسول بھیجے گئے اور کتابیں نازل کی گئیں، لہذا شریعت کی مثال آفتاب اور عقل کی مثال آنکھ ہے، جب وہ کھلی اور صحیح سالم ہوگی تو آفتاب کو دیکھے گی اور اشیاء کی تفصیلات کا ادراک کرے گی (۲)۔ امام غزالی نے عقل کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ فہم کا آلہ، امانت کی حامل، خطاب وتکلیف کا محل، دین ودنیا کے امور کا مدار اور انسان کی سب سے اعلی صفت ہے (۳)۔

چنانچہ عقل ہی انسان کو دوسرے پر فضیلت دینے والی اور ممتاز کرنے والی ہے، وہ عالی قدر ہے، انسان کی فطرت وحقیقت کی ایک بڑی خصوصیت ہے اور ایک کلی مصلحت ہے جس کی حفاظت کرنا واجب ہے، حفاظت یا تو وجود کے پہلو سے ہوگی یا عدم کے پہلو سے، وجود کے پہلو سے عقل کی مصلحت کی حفاظت کھانے، کپڑے اور مکان کے ذریعہ ہوگی جس سے اس کی جان کی حفاظت ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ایک جہت سے جان کی حقیقت میں داخل ہے، عقل سلیم جسم سلیم میں ہوتی ہے، میں نے تحفظ جان کی فصل میں اس پر گفتگو کی ہے، اس لئے یہاں ہم اسی پر اکتفاء کرتے ہیں، اب ہم تعلیم کے لازم ہونے کے پہلو سے عقل کی حفاظت پر گفتگو کریں گے۔

---

(۱) دیکھئے: تفسیر الکشاف ۲/ ۴۵۸۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۱۰/ ۲۹۴۔

(۳) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۱۰۳، إحیاء علوم الدین ۱/ ۱۳۔

تعلیم عقل کی حفاظت کا ایک ذریعہ ہے:

اللہ تعالی نے تعلیم کو ان امور میں سے بنایا ہے جو ہر مرد وعورت سے مطلوب ہے، علماء کو جہلاء سے افضل قرار دیا ہے اور علم کو طلب کرنے کی ترغیب دی ہے، تعلیم کا فائدہ عقل کو حقائق اور اس کی گہرائی کے ادراک کا عادی بنانا ہے، اس لیے کہ تعلیم اگلے لوگوں کے تجربات، ان کی خبریں اور ان کی زندگی کے قصے نقل کرنے کا نام ہے، اس سے معرفت وعبرت حاصل ہوتی ہے، انسانی عقل جس طرح اپنی نشو ونما اور بقاء میں غذاء کی محتاج ہے، اسی طرح وہ علم ومعرفت کی بھی محتاج ہے، وہ آئینہ کی طرح ہے، جتنا زیادہ گرد وغبار اور میل کچیل سے اس کی صفائی کا اہتمام کیا جائے گا اتنا ہی وہ اپنی مطلوبہ ذمہ داری کی ادائیگی میں بہتر ہوگا۔

تعلیم کا مقصد عقل کی صفائی، اسے سرعت ادراک کا عادی بنانا اور اسباب کو مسببات کے ساتھ جوڑنے اور علل کو معلولات کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے اسے تربیت دینا ہے، اس سے اس کا ادراک دقیق اور گہرا ہوجاتا ہے، مظاہر کائنات کے اسباب کو جاننے والے کی اور ان کو نہ جاننے والوں میں فرق ظاہر ہے جیسا کہ بجلی کے کڑکنے، چمکنے اور سورج کے گرہن لگنے میں ہوتا ہے، جب سینما کا ظہور ہوا تو بعض لوگوں نے اس قسم کے مظاہر کی حقیقت سے ناواقف ہونے کی وجہ سے اس کو جنون کا عمل سمجھا، اس لئے کہ وہ روشنی کی خصوصیات اور اس کے قوانین سے ناواقف تھے۔

تعلیم کی قیمت واہمیت اور عقل کی درستگی میں اس کے اثرات کے حوالہ سے اسلام نے ہر مسلمان مرد وعورت پر اس کو واجب قرار دیا ہے اگرچہ وہ اسلامی ممالک سے دور کسی ملک میں ہو، اسلام نے اس کو مومن کا گم شدہ مال قرار دیا ہے وہ جہاں اس کو پائے لے لے، زندگی کی روزی اور جاہ وسلطنت سے اسے نہیں جوڑا ہے، یہ صرف انسان کو قتل، جہالت، خرافات اور اوہام کی تاریکیوں سے آزاد کرانے کے لئے ہے، تاکہ انسانی عقل آزاد وخود مختار ہوکر وحی کی رہنمائی میں آسمانوں اور زمین کی بادشاہت یعنی عالم مشاہد یا عالم غیب کی سیر کرسکے۔

علماء اسلام نے علم کی دو قسمیں کی ہیں: ایک وہ جس کا سیکھنا ہر مکلف پر واجب ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اس قسم کو فرض عین کہا جاتا ہے، دوسری وہ جس کا سیکھنا ہر مکلف پر واجب نہیں بلکہ پوری امت پر واجب ہے۔ بعض لوگ اس پر عمل کرلیں گے تو وجوب ساقط ہوجائے گا، اس قسم کو فرض کفایہ کہا جاتا ہے (۱)۔

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۸/۲۹۵۔

اگر ہم دونوں قسموں پر گہری نظر ڈالیں تو پائیں گے کہ پہلی قسم کا تعلق انسان سے اس کی تقویم، تہذیب اور اس کو احسن تقویم میں داخل کرنے کی حیثیت سے ہے، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان کا واجب ہونا، نماز قائم کرنا، اس کے صحیح وباطل ہونے کے احکام کو جاننا، اسی طرح زکاۃ، حج اور روزے کے مسائل سے واقف ہونا وغیرہ جو شریعت کے تقاضہ کے مطابق انسانی اعمال کے واقع ہونے کے لئے ضروری ولازم ہیں مثلاً جو شخص تجارت کرنا چاہے اس کے لئے خرید وفروخت کے قواعد کو سیکھنا۔

دوسری قسم کا تعلق معاش یعنی کھانے، کپڑے اور مکان کے احوال کی اصلاح کرکے انسانی ماحول کو اچھا بنانے سے ہے اور ان امور سے ہے جو جماعت سے ضرر ومفاسد کو دور کریں جیسے جہاد اور امر بالمعروف، کیونکہ جنگ کے طریقوں کا سیکھنا ہر مسلمان مرد وعورت پر واجب نہیں ہے بلکہ عمومی طور پر مسلمانوں کی جماعت پر واجب ہے، اگر بعض لوگ اس کو انجام دے لیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جائے گا، یہی حکم امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے طریقوں کے سیکھنے کا بھی ہے اور ہر اس چیز کے سیکھنے کا بھی یہی حکم ہے جس کا تعلق عام اجتماعی مصلحت سے ہو۔

فرض عین وفرض کفایہ:

فرض عین: وہ فرض ہے جس کے کرنے کا مطالبہ شارع مکلفین کے افراد میں سے ہر فرد سے کرے جیسے نماز، روزہ، زکاۃ، حج، شراب نوشی کو ترک کرنا، زنا اور قتل سے باز رہنا، یہ اور ان جیسے اعمال کا ہر فرد کی طرف سے ادا کیا جانا مطلوب ہے، اگر بعض لوگ اس کو انجام دیں گے تو باقی لوگوں سے ساقط نہ ہوگا۔

فرض کفایہ: وہ فرض ہے جس کے کرنے کا مطالبہ، شارع مکلفین کی پوری جماعت سے کرے، تمام افراد سے نہیں جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا، ڈوبنے والے کو بچانا، سلام کا جواب دینا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، اگر اس کو بعض لوگ انجام دیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جائے گا، لوگوں کی کسی ایک جماعت یا تمام لوگوں کے ساتھ اس کے متعلق ہونے میں علماء اصول کے درمیان اختلاف ہے(۱)۔

فرض عین اور فرض کفایہ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے افعال کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ ہے جس کی تکرار سے اس کی مصلحت میں تکرار ہوتی ہے اور ایک وہ ہے جس کی تکرار سے اس کی مصلحت میں تکرار نہیں ہوتی ہے، پہلی قسم کو شارع نے ہر فرد پر واجب قرار دیا ہے تاکہ اس فعل کی تکرار سے مصلحت میں کثرت ہو جیسے ظہر کی نماز

(۱) دیکھئے: الاسنوی ۱/۶۶۔

کہ اس کی مصلحت اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا، اس کی تعظیم کرنا، اس سے مناجات کرنا، اس کے لئے عاجزی اختیار کرنا، اس کے دربار میں حاضر ہونا، اس کے خطاب کو سمجھنا اور اس کے آداب کی اقتداء کرنا ہے، جب جب نماز میں تکرار ہوگی یہ مصالح بھی مکرر ہوں گے۔

دوسری قسم جیسے ڈوبنے والے کو بچانا ہے، اگر کوئی انسان اس کو بچالے تو اس کے بعد دریا میں اترنے والا کوئی مصلحت حاصل نہیں کر سکے گا، لہذا شارع نے اس کو فرض کفایہ قرار دیا ہے تاکہ عبث افعال کی نفی ہو، اسی طرح ننگوں کو کپڑا پہنانا، کھانے کے محتاج کو کھلانا اور مظلوم سے ظلم کو دفع کرنا ہے، یہی فرض عین فرض کفایہ کا ضابطہ ہے، اسی سے دونوں پہچانے جاتے ہیں (۱)۔

علم اور علماء کی فضیلت میں قرآن وسنت اور بعض ائمہ کے اقوال میں سے کچھ کا بیان:

قرآن کریم نے بہت سی آیات میں علم وعلماء کی فضیلت بیان کی ہے، حدیث میں بھی ایسا ہی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے تعلیم کو بہت اہمیت دی ہے۔

جو آیات علم وعلماء کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱-"قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون"

(آپ کہئے کہ کیا علم والے اور بے علم کہیں برابر بھی ہوتے ہیں)۔

۲-" وقل رب زدني علما"(۲)(اور آپ کہئے کہ اے میرے پروردگار بڑھادے میرے علم کو)۔

۳-"إنما يخشى الله من عباده العلماء"(۳)۔

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

۴-"يرفع الله الذين امنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"(۴)۔

(اللہ تم میں ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجے بلند کرے گا)۔

---

(۱) دیکھئے: الفروق للقرافی ۱/۱۱۶۔

(۲) سورہ زمر/۹۔

(۳) سورہ طٰہٰ/۱۱۴۔

(۴) سورہ فاطر/۲۸۔

۵-"شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم"(۱)۔

(اللہ کی گواہی ہے کہ کوئی معبود نہیں ہے بجز اس کے اور فرشتوں اور اہل علم کی (بھی گواہی یہی ہے) اور وہ عدل سے انتظام رکھنے والا معبود ہے، کوئی معبود نہیں ہے بجز اس زبردست حکمت والے کے)۔

ان کے علاوہ بھی اس موضوع سے متعلق متعدد آیات ہیں۔

یہ آیات علم وعلماء کی بلندی درجات پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عالم وغیر عالم کے درمیان برابری کی نفی کی ہے، اپنے نبی کریم ﷺ کو علم میں اضافہ کی دعاء سکھائی ہے، اپنی خشیت کو صرف علماء میں منحصر کیا ہے، دوسروں میں نہیں، اہل علم کے درجات کو بلند کیا ہے، علماء کو ملائکہ کے بعد رکھا ہے جو اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے حکم میں اس کی نافرمانی نہیں کرتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، یہ سب چیزیں علم وعلماء کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"(۲) (اللہ سبحانہ وتعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اس کو دین کی سمجھ عطا کرتا ہے)۔

نیز ارشاد ہے: "إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يصنع"(۳) (فرشتے طالب علم کے علم سے راضی ہوکر اس کے لئے اپنے پر بچھاتے ہیں)، نیز ارشاد ہے: "إن الله وملائكته، وأهل السموات والأرض حتى النملة في حجرها، وحتى الحوت في الماء ليصلون على معلم الناس الخير"(۴) (بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے آسمانوں اور زمین والے، یہاں تک کہ چیونٹیاں اپنے سوراخوں میں اور مچھلیاں پانی میں لوگوں کو خیر کی تعلیم دینے والوں پر درود بھیجتی ہیں) نیز ارشاد ہے: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"(۵) (علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے)، ان کے علاوہ بھی علم کی فضیلت میں بہت سی احادیث مروی ہیں۔

---

(۱) سورۂ مجادلہ / ۱۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت چاروں محدثین نے کی ہے التاج الجامع للأصول ۱/ ۶۱۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے التاج الجامع للأصول ۱/ ۶۳۔

(۴) اس حدیث کی روایت ترمذی نے حضرت ابوامامہ باہلی سے کی ہے۔

(۵) اس حدیث کو سیوطی نے الجامع الصغیر ۲/ ۷، ۹ طبع التجاریۃ الکبریٰ میں نقل کیا ہے۔

بعض ائمہ کے اقوال: امام شافعی اور امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اگر عمل کرنے والے فقہاء اللہ تعالیٰ کے اولیاء نہ ہوں تو کوئی اللہ تعالیٰ کا ولی نہیں ہوسکتا ہے، امام شافعی نے کہا: علم کا حاصل کرنا نفل نماز سے افضل ہے، انہوں نے کہا: جو دنیا کا طالب ہو اس پر علم کا حاصل کرنا واجب ہے اور جو آخرت کا طالب ہو اس پر علم کا حاصل کرنا واجب ہے، انہوں نے کہا: جو علم کو پسند نہیں کرتا ہے اس میں کوئی خیر نہیں اور تمہارے اور اس کے درمیان نہ جان پہچان ہونی چاہئے نہ دوستی، انہوں نے کہا: جو قرآن سیکھے گا اس کی قدر و قیمت بڑھ جائے گی، جو فقہ میں غور و فکر کرے گا اس کی عزت بڑھے گی، جو لغت میں غور و فکر کرے گا اس کی طبیعت نرم ہوگی، جو حساب میں غور و فکر کرے گا اس کی رائے وقیع ہوگی، جو حدیث لکھے گا اس کی حجت قوی ہوگی، جو شخص عیب لگانے والی چیزوں سے اپنے کو نہیں بچائے گا اس کا علم اس کو کوئی نفع نہیں پہنچا سکے گا(۱)۔

یہ تفصیل علماء اسلام کی نگاہ میں علم کی عظمت اور اس کی قدر و قیمت پر دلالت کرتی ہے، ان میں بہت نے تعلیم، اس کے طریقے، آداب، اغراض اور مراتب کے بارے میں لکھنے کا اہتمام کیا ہے۔ اس موضوع پر جن لوگوں نے لکھا ہے ان سب کو شمار کرنا ہمارے لئے ممکن نہیں ہے، لیکن ہم نے ان میں سے قابسی، امام غزالی اور ابن خلدون کا انتخاب کیا ہے، ہر ایک کی رائے کا خلاصہ ہم پیش کر رہے ہیں، تعلیم کے تذکرہ سے ہمارا جو مقصد ہے اس کے ذریعہ ہم اس تک رسائی حاصل کرسکیں گے۔

تعلیم کی ضرورت اور اس کے اغراض و مقاصد:

اس پر تمام علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ تعلیم تمام لوگوں کے لئے ضروری ہے اور تعلیم کے کچھ اغراض و مقاصد ہیں، ان علماء میں قابسی، غزالی اور ابن خلدون ہیں، ان علماء کو تعلیم و تربیت سے بڑی دلچسپی تھی، ہم تعلیم کے بارے میں ان کی آراء کا ایک حصہ پیش کر رہے ہیں۔

القابسی (۲): قابسی نے اپنی کتاب "الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين" میں لکھا ہے کہ تعلیم مسلمانوں کے تمام بچوں کے لیے ضروری ہے، اس سلسلہ میں فقراء و اغنیاء کی

(۱) دیکھئے: المفید فی ادب المفید والمستفید ۶/۔۷۔

(۲) ان کا نام ابوالحسن علی بن محمد بن خلف ہے القابسی القیروانی سے معروف ہیں (وفیات الأعیان لابن خلکان) سیوطی نے طبقات الحفاظ میں ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا: قابسی حافظ حدیث، فقیہ، امام اور مغرب کے علامہ ابوالحسن علی بن محمد بن خلف المعافری القروی ہیں (طبقات الحفاظ للسیوطی)۔ یہ تیسری صدی ہجری کے عالم ہیں، یہ ۳۲۴ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۰۳ھ میں وفات پائی۔

اولاد میں کوئی فرق نہ ہوگا، اس امت کے عہد اول میں ائمہ مسلمین میں سے ہر ایک نے مسلمانوں کی اصلاح سے متعلق خاص وعام تمام امور پر غور وفکر کیا، اس کے باوجود قابسی نے کہا: ہمارے علم کے مطابق ان میں سے کسی نے معلمین مقرر نہیں کئے جو لوگوں کی اولاد کو ان کے بچپن میں مکاتب میں تعلیم دیں اوران کے لئے اللہ تعالی کے مال سے کچھ حصہ مقرر کریں جیسا کہ انہوں نے اس شخص کے لئے کیا جس کو مسلمانوں کے احکام میں غور وفکر کرنے، مساجد میں نماز ادا کرنے، اذان دینے اور مسلمانوں کے امور کی حفاظت کی ذمہ داری دی(۱)۔

تو کیا یہ مسلمانوں کے ائمہ کی طرف سے غفلت ہے؟ یا ان کی طرف سے ایک ضروری امر کو بھول جانا ہے؟ قابسی جواب دیتے ہیں کہ یہ ان کی طرف سے غفلت یا بھول جانا نہیں ہے بلکہ انہوں نے دیکھا کہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا معاملہ ہر انسان کی ذات کے ساتھ خاص ہے، اگر انسان اپنے بچہ کو تعلیم دے گا تو یہ اس کی ذات کی اصلاح ہوگی جو اس کے ساتھ خاص ہوگی، اس لئے انہوں نے اس کو باپ کے ایک کام کی حیثیت سے باقی رکھا، مناسب نہیں ہے کہ اگر وہ اس کی استطاعت رکھے تو کوئی دوسرا اس کی طرف سے اس کے اخراجات برداشت کرے۔

جب مسلمانوں کے ائمہ نے مسلمانوں کی اولاد کی تعلیم کے معاملہ میں غور وفکر کرنے کو ان کے باپوں کے لئے چھوڑ دیا تو مسلمانوں کے لئے ضروری تھا کہ وہ اپنی اولاد کے بارے میں غور وفکر کریں اور ان کا دل اس کے بغیر خوش نہیں رہ سکتا تھا، لہذا تو انہوں نے اپنی اولاد کے لئے ایسے مخصوص معلمین مقرر کئے جو ان کے ساتھ ہمیشہ رہتے، اپنے بچوں کی طرح ان کی دیکھ بھال کرتے، یہ بہت بعید ہے کہ لوگوں میں ایسا آدمی موجود ہو جو مسلمانوں کے بچوں کو رضا کارانہ تعلیم دے، ان کے لئے اپنے کو محبوس رکھے اور اپنی روزی کی تلاش، اپنے کاروبار اور اپنی ساری ضروریات کو چھوڑ دے(۲)۔

اسی وجہ سے قابسی کی رائے ہے کہ مسلمانوں کے لئے صحیح ہوگا کہ کسی ایسے شخص کو اجرت پر رکھیں جو ان کو اپنے بچوں کی تعلیم سے مستغنی کردے، ہمیشہ ان کے ساتھ رہے اور اسی کام کے لئے یکسو رہے، یہ معلم بچوں کے باپ کی طرف سے ان کی تربیت کی ذمہ داری اٹھائے گا، ان کو ان کے کردار کو درست بنائے گا، انہیں ایسی تعلیم دے گا جس میں ان کا ذہن ترقی کرے گا اور شر سے دور ہوگا، یہ ایسا کام ہے جس کو رضا کارانہ طور پر کرنے والے

(۱) دیکھئے: الرسالۃ المفصلۃ تحقیق ڈاکٹر احمد فواد الاہوانی / ۲۹۴۔

(۲) دیکھئے: الرسالۃ المفصلۃ / ۲۹۴، مشمولہ کتاب التربیۃ والتعلیم فی الاسلام۔

زیادہ نہیں ہوں گے۔

اگر انتظار کیا جائے کہ کوئی رضا کارانہ طور پر بچوں کو قرآن کریم کی تعلیم دے تو بہت سے بچے ضائع ہوجائیں گے اور بہت سے لوگ قرآن نہیں سیکھ سکیں گے، اس طرح قرآن سینوں سے نکل جائے گا اور مسلمانوں کے بچے جاہل رہ جائیں گے، لہذا کوئی وجہ نہیں ہے کہ ایک ایسے معاملہ میں تنگی کی جائے جس میں کوئی تنگی منقول نہیں ہے، نہ نبی کریم ﷺ سے کوئی ایسی بات ثابت ہے جو اس سے بچنے پر دلالت کرے(۱)۔

قابسی کی نظر میں اولاد کو تعلیم دینا ضروری ہے اور اس کی ذمہ داری باپ پر ہوگی، مومن کی یہ شان نہیں کہ اپنے اولاد کو جہالت کا شکار بنا کر چھوڑ دے، اگر وہ اس کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے گا تو اس کو جاہل کہا جائے گا، اس کو برا کہا جائے گا، اگر یہ مال کی کمی کی وجہ سے ہو تو جس قدر اس کا عذر ثابت ہوگا اس کے اعتبار سے وہ معذور ہوگا۔

اگر باپ کے پاس مال نہ ہو اور بچے کے پاس مال ہو اور اس کا باپ زندہ ہو تو وہ اس کو نہ چھوڑے گا، اگر والد مرگیا ہو تو اس کا وصی نہ چھوڑے گا بلکہ اس کو مکتب میں داخل کرے گا، اس کے لئے قرآن کی تعلیم پر اس کے مال سے حسب ضرورت معلم کو اجرت دے گا، اگر یتیم کا کوئی وصی نہ ہو تو مسلمانوں کا حاکم اس کے معاملہ کی دیکھ ریکھ کرے گا اور اس کے باپ یا وصی کی طرح اس کی تعلیم کا انتظام کرے گا، اگر ایسے شہر میں ہو جہاں کوئی حاکم نہ ہو اور اس شہر کے نیک لوگ اہل شہر کے مصالح کی دیکھ ریکھ کے لئے جمع ہوں تو اس کی دیکھ ریکھ کی جائے گی اور اس یتیم کی دیکھ ریکھ کو ان مصالح میں شمار کیا جائے گا، اگر یتیم کے پاس مال نہ ہو تو اس کی ماں یا اس کے قریبی اولیاء درجہ بدرجہ ذمہ دار ہوں گے، اگر ان کے علاوہ کوئی دوسرا ان کی طرف سے رضا کارانہ اس کے اخراجات برداشت کرے تو اس کا اجر اس کو ہوگا، اگر معلم اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ثواب کی امید رکھے اور اس پر صبر کرے تو اس کا اجر انشاء اللہ تعالیٰ دوچند ہوگا، اس لیے کہ یہ اس کا ایسا کام ہے جس سے اپنے معاش کا انتظام کرتا ہے، لہذا اگر کسی کو اپنی ذات پر ترجیح دے گا تو اپنی ذات پر ترجیح دینے والوں کی فہرست میں شامل ہو کر اجر میں بہت زیادہ حصہ پانے کا اہل ہوگا(۲)۔

چنانچہ تعلیم قابسی کی نظر میں تمام لوگوں کے لئے تمام حالات میں ضروری ہے، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تعلیم کو لازم قرار دینے کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ بچوں کو تعلیم دینا ہر حال میں

---

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق ۲۹۴/۔

(۲) حوالہ سابق/۲۹۴۔

واجب ہے۔

ان کی نظر میں بچی کو ایسی تعلیم دینا ضروری ہے جس سے اس کی اصلاح ہو، خواہ وہ قرآن کی تعلیم ہو یا کوئی دوسرے علم کی، البتہ اس کو شاعری وغیرہ سکھانے میں اندیشہ ہے، اس کو صرف اس چیز کی تعلیم دی جائے گی جس کے بہتر ہونے کی امید اس کے حق میں ہو اور اس کے سلسلہ میں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، لکھنا سکھانے سے اس کو محفوظ رکھنا اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے، چنانچہ ان کی نظر میں عورتوں کو اس چیز کی تعلیم دی جائے گی جس میں ان کی بھلائی اور صلاح ہو، جس چیز میں فتنہ کا اندیشہ ہو ان کو اس سے الگ رکھا جائے گا۔

قابسی کے نزدیک تعلیم کی غرض: ڈاکٹر احمد فواد الاہوانی کی رائے ہے کہ تمام مسلمان علماء نے تعلیم کی غرض کو دینی غرض قرار دیا ہے اور اس کو انہوں نے اچھی طرح ثابت کیا ہے جس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے، اگر ان میں سے بعض نے محسوس کیا ہے کہ تعلیم سماجی یا عقلی یا مادی مقاصد کی تکمیل کرتی ہے تو یہ بعد والے مقاصد ان کے نزدیک دینی مقصد کے بعد کے درجہ میں آتے ہیں، خود مقصود نہیں ہیں، اس امر کی صراحت سے وہ غافل نہیں رہے ہیں کہ تمام حالات میں دین کو دنیا پر ترجیح حاصل ہے(۱)۔

قابسی نے صرف دینی مقصد یا دینی امر کا ذکر کیا ہے:

گذشتہ بحث سے سمجھ میں آتا ہے کہ قابسی کی رائے ہے کہ مسلمانوں کی تمام اولاد کو تمام حالات میں تعلیم دینا ضروری ہے اور اس کے پہلے ذمہ دار باپ ہیں اور یہ ہر زمانہ کے تقاضہ کے مطابق ہوگا، نیز یہ کہ معلم کی اجرت جائز ہے، اس لئے کہ اگر یہ جائز نہ ہو تو اس کے نتیجہ میں مسلمانوں کے بچے جہالت کی تاریکیوں میں ضائع ہو جائیں گے قرآن کے حافظ کم ہو جائیں گے، کیونکہ رضا کارانہ کام کرنے والے کم ہوں گے، لہذا اجرت باپ پر واجب ہوگی یا بچہ کے مال میں یا اس کی ماں کے مال میں یا اس کے رشتہ داروں کے مال میں یا مسلمانوں کی جماعت پر واجب ہوگی، اگر کوئی شخص کسی غریب کو رضا کارانہ تعلیم دے تو اللہ تعالی کے نزدیک اس کا اجر دوچند ہوگا، ان کی نظر میں بچی کو اس چیز کی تعلیم دی جائے گی جس سے اس کے کردار کی اصلاح ہو، شعر اور تحریر وغیرہ سے جس سے اس کے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو اس کو دور رکھا جائے گا۔

ان کے نزدیک تعلیم کی عظیم غرض یہ ہے کہ اس سے دین کے امور کی معرفت ہو اور اس کے علاوہ جو مقصد بھی ہو وہ اسی اعلیٰ مقصد کی طرف لوٹے۔

---

(۱) دیکھئے: التربیۃ والتعلیم فی الاسلام ۹۸۔

غزالی: امام غزالی کی رائے ہے کہ علم سب سے بہتر چیز ہے، اس کا سیکھنا سب سے بہتر چیز کو حاصل کرنا ہے اور اس کا سکھانا سب سے بہتر چیز سے لوگوں کو فائدہ پہنچانا ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ مخلوق کے مقاصد دین ودنیا دونوں سے متعلق ہیں، دنیا کے نظام کے بغیر دین کا کوئی نظام ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور جو شخص اس کو ذریعہ وگذرگاہ بنائے، وطن اور ٹھہرنے کی جگہ نہ بنائے اس کے لئے دنیا اللہ تعالیٰ تک پہنچانے کا ذریعہ ہے؟ دنیا کا معاملہ لوگوں کے کاموں کے بغیر درست نہیں ہوسکتا ہے، ان کے کام اور صنعتیں تین اقسام میں منحصر ہیں (۱):

پہلی قسم: ایسے اصول جن کے بغیر دنیا قائم نہیں رہ سکتی ہے، یہ چار ہیں: کھیتی، یہ خوراک کے لئے ہے، کپڑے کی بنائی کا پیشہ، یہ لباس کے لئے ہے، مکان کی تعمیر، یہ رہائش کے لئے ہے، سیاست، یہ آپس میں محبت پیدا کرنے، متحد ہونے اور معیشت کے ذرائع میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کے لیے ہے۔

دوسری قسم: یہ مذکورہ صنعتوں میں سے ہر ایک کو درست کرنے والی اور ان کی خادم ہے، جیسے لوہاری کا پیشہ کہ وہ کھیتی اور تمام صنعتوں کے لئے مشینیں تیار کر کے ان کی خدمت کرتی ہے اور جیسے دھننے اور سوت کاتنے کا پیشہ کہ یہ کپڑے کی بنائی کا محل تیار کر کے اس کی خدمت کرتی ہے۔

تیسری قسم: یہ اصول کو زینت دینے والی اور ان کا نتیجہ ہے، جیسے پیسنا اور روٹی پکانا کھیتی کے لئے، دھلائی اور سلائی کپڑے کی بنائی کے لئے، یہ عالم ارضی کے قوام کے علاوہ ہیں، جیسے ایک شخص کے اجزاء بشمول اس کی ذات کے، اس کی بھی تین قسمیں ہیں: اصول جیسے دل، جگر اور دماغ، آدمی کی ذات کے خادم جیسے معدہ، رگیں، شریانیں اعصاب اور گردن کی باریک رگیں، زینت دینے والے اجزاء جیسے ناخن، انگلیاں اور دونوں ابرو (۲)۔

غزالی کی نظر میں ان صنعتوں میں سب سے افضل اور بہتر ان کے چاروں اصول ہیں اور ان چاروں میں سب سے بہتر الفت ومحبت پیدا کرنے والی اور صلاح کرنے والی سیاست ہے، اسی وجہ سے یہ صنعت کمال کی متقاضی ہے جبکہ دوسری اس کی متقاضی نہیں ہیں جو اس سے متصف ہو جائے گا وہ سب کو خادم بنالے گا اور ان پر غلبہ حاصل کر لے گا، سیاست سے امام غزالی کی مراد دنیا اور آخرت میں نجات دینے والے سیدھے راستہ کی طرف

(۱) دیکھئے: الإحیاء ۱/۱۲، الرسالۃ اللدنیۃ/ ۲۴۔

(۲) حوالہ سابق ۱/۱۲۔

لوگوں کی رہنمائی کر کے ان کی اصلاح کرنا ہے۔ان کے چار درجات ہیں:

اول: یہ سب سے اعلیٰ ہے، انبیاء کی سیاست اور ان کا عوام وخواص، ان کے ظاہر وباطن سب پر حکومت کرنا۔

دوم: خلفاء، بادشاہوں اور سلاطین کی سیاست اور ان کا عوام وخواص اور ان کے ظاہر پر نہ کہ ان کے باطن پر حکومت کرنا۔

سوم: انبیاء کے وارث اہل اللہ اور علماء دین کی سیاست، ان کی حکومت صرف خاص لوگوں کے باطن پر ہوتی ہے۔عام لوگوں کا ذہن ان سے استفادہ کے قابل نہیں ہوتا ہے اور نہ ان حضرات کی قوت اتنی ہوتی ہے کہ کسی کام کا حکم دے کر یا کسی کام سے روک کر ان کے ظاہر حال میں تصرف کر سکیں۔

چہارم: واعظین، ان کا حکم صرف عام لوگوں کے باطن پر چلتا ہے(۱)۔

چنانچہ امام غزالی کے نزدیک ضروری تعلیم میں دین ودنیا دونوں کے علوم داخل ہیں، اس لئے کہ دین کا نظام دنیا کے نظام کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا ہے، دنیا آخرت کی کھیتی ہے، اللہ تعالیٰ تک پہنچانے کا ذریعہ ہے اور یہی سب سے آخری مقصد ہے، لہٰذا دنیوی واخروی مصالح کے لئے لازم تمام علوم اس میں داخل ہوں گے۔انہوں نے علوم کی تین قسمیں کی ہیں: ایک وہ علوم جو مقصود بالذات ہیں، دوسرے وہ علوم جو اصلی مقاصد کے خادم ہیں، تیسرے وہ علوم جو ان کو زینت دینے والے ہیں جیسا کہ انسان کے جسم کے اجزاء، اس کی زندگی کے تعلق سے اپنی اپنی اہمیت میں مختلف ہیں، ان میں سے بعض وہ ہیں جو اصل ہیں، بعض وہ ہیں جو خادم ہیں اور بعض وہ ہیں جو تحسین وتزئین کے درجہ میں ہیں۔

معلوم امور میں سب سے اعلیٰ، افضل اور اشرف اللہ تعالیٰ ہے جو بے مثال ہے، پوری کائنات کا بنانے والا ہے، اس کی ذات برحق اور اکیلی ہے، اس علم کا حاصل کرنا تمام عقلا پر ضروری اور واجب ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة'' (۲) (علم کا طلب کرنا ہر مسلمان مرد وعورت پر فرض ہے)، یہ علم دوسرے علوم کی نفی نہیں کرتا بلکہ یہ خود بہت سے مقدمات کے بغیر حاصل نہیں ہوتا ہے، مقدمات مختلف قسم کے علوم کے بغیر یکجا نہیں ہوتے ہیں، ان مقدمات میں سے بعض آلات کے درجہ میں

(۱) دیکھئے: الإحیاء ۱/ ۱۵، الرسالۃ اللدنیۃ ۲۴-۲۵۔

(۲) یہ حدیث امام غزالی کی احیاء علوم الدین ۱/ ۱۳، میں مذکور ہے۔

ہیں جیسے علم لغت، علم نحو اور علم الخط۔

اس کے علاوہ علم اپنی ذات میں مطلقاً بغیر کسی نسبت کے ایک فضیلت ہے، اس لئے کہ وہ اللہ سجانہ وتعالیٰ کا وصف کمال ہے، علم کی فضیلت اس کے نتیجہ سے معلوم ہوتی ہے، اس کا نتیجہ اللہ تعالیٰ کا قرب اور دنیا میں عزت ووقار ہے (۱)۔

امام غزالی نے علم کی دو قسمیں کی ہیں: ایک فرض عین جو اعتقاد، فعل اور ترک کے اعتبار سے ہر مسلمان پر لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے ہونے کا اعتقاد رکھنا، اس نے جس کام کے کرنے کا حکم دیا ہے اس کو کرنا اور جس سے منع کیا ہے اس کو ترک کرنا، اور دوسری قسم فرض کفایہ، یہ وہ علم ہے جو دنیا کے نظام کو درست رکھنے کے لئے ضروری ہے اس سے کوئی چارہ کار نہیں ہے جیسے طب، اس لئے کہ وہ بدن کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے اور جیسے حساب کہ وہ معاملات، وصایا اور میراث کی تقسیم کے لئے ضروری ہے (۲)۔

غزالی کے نزدیک تعلیم کی سب سے اعلیٰ غرض وغایت اللہ تعالیٰ اور اس کے امر ونہی کی معرفت ہے، اس لئے کہ اس کی طاعت فرمانبرداری، اس کی معرفت پر موقوف ہے اور ان میں سے جن کا تعلق دنیا کے علوم سے ہے، جن کو زندگی کی بقاء میں دخل ہے وہ بھی ضروری ولازم ہوں گے، خواہ اصل ہوں یا خادم، یا تحسین وتزئین کرنے والے، امام غزالی کے نظریہ کے مطابق تعلیم کا جو مقصد ہے وہ قابسی کے مقصد تعلیم سے زیادہ عام ہے، اسی طرح وہ دونوں اعلیٰ غرض اور بلند مقصد میں متفق ہیں، یعنی اول درجہ میں اللہ تعالیٰ اور اس کے امر ونہی کی معرفت ہے۔

ابن خلدون: ابن خلدون نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ انسان کے لئے نفس ناطقہ صرف بالقوۃ ہوتا ہے، اور وہ پہلے پہل قوت سے فعل کی طرف علوم وادراکات کے محسوسات سے علاحدگی کے ذریعہ پھر اس کے بعد نظری قوت سے حاصل کردہ علوم کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ بالفعل ادراک اور عقل محض بن جاتا ہے، اس وقت وہ ایک روحانی ذات میں تبدیل ہوجاتا اور اپنے وجود کی تکمیل کرلیتا ہے، لہذا یہ ضروری ہے کہ علم ونظر کی ہر قسم سے اسے بحیثیت ایک بے مثال عقل کے فائدہ پہنچے، فنون ہمیشہ اس سے مستفاد ہوں اور اس کے ملکہ سے ایک ایسا علمی قانون ظہور میں آئے جو اس ملکہ سے مستفاد ہو (۳)۔

---

(۱) دیکھئے: الإحیاء ۱/۱۵، الرسالۃ اللدنیۃ/ ۲۴-۲۵۔

(۲) الرسالۃ اللدنیۃ/ ۲۸۔

(۳) دیکھئے: المقدمۃ/ ۳۵۹۔

یہی وجہ ہے کہ بہتر تجربہ، فنی ملکات اور کامل تہذیب عقل کے لئے مفید ہیں، کیونکہ یہ ایسے امور کا مجموعہ نہیں جن میں تدبیر منزل، اپنے ہم جنسوں کے ساتھ معاشرتی رویہ، ان سے ربط وتعلق کے طریقہ کا حصول، پھر امور دین کی انجام دہی، ان سے متعلق آداب وشرائط سب شامل ہیں، یہ سب کے سب ایسے قوانین ہیں جن سے علوم کی تشکیل ہوتی ہے اور ان کے ذریعہ عقل میں اضافہ ہوتا ہے (۱)۔

ابن خلدون کی نظر میں تمام فنون میں کتابت عقل کے لیے سب سے زیادہ مفید ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے فنون کے برخلاف کئی علوم پر مشتمل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کتابت میں لکھے ہوئے حروف سے خیال میں موجود لفظی کلمات کی طرف منتقل ہونا ہوتا ہے اور خیال میں جو لفظی کلمات ہوتے ہیں ان سے نفس میں موجود معانی کی طرف منتقل ہونا ہوتا ہے، اس سے دلائل سے مدلولات کی طرف منتقل ہونے کا ملکہ پیدا ہوتا ہے، یہی اس نظر عقلی کا مفہوم ہے جو مجہول علوم کو حاصل کرتی ہے اور سمجھنے کا ایک ایسا ملکہ عطا کرتی ہے جس سے عقل میں اضافہ ہوتا ہے اور اس سے قوت وسمجھ حاصل ہوتی ہے، امور میں کوئی ایسا نہیں ہے جس میں اس طرح کا منتقل ہونا پایا جائے، کتابت کے ساتھ حساب بھی ملحق ہے، اس لئے کہ اس میں جوڑ گھٹاؤ کے ذریعہ عدد میں ایک قسم کا تصرف کیا جاتا ہے جس میں استدلال کی حاجت بہت ہوتی ہے اور وہ نظر واستدلال کا عادی ہوجاتا ہے، یہی عقل کا معنی ہے (۲)۔

ابن خلدون کی رائے ہے کہ انسان اس فکر کی وجہ سے حیوان سے ممتاز ہوتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی معاش کے حاصل کرنے، اپنے ہم جنس لوگوں کے ساتھ اس میں تعاون کرنے اور اس تعاون کے لئے متحد ہونے کی رہنمائی پاتا ہے، اسی فکر سے علوم پیدا ہوتے ہیں، فکر ان ادراکات کو حاصل کرنا چاہتا ہے جو اس کے پاس نہیں ہیں اور وہ اس کی طرف رجوع کرتا ہے جس نے اس سے پہلے یا اس سے زیادہ معرفت وادراک حاصل کرلیا ہے، یا اس کو گذشتہ انبیاء سے لیتا ہے جو اپنے سے ملنے والوں کے سامنے تبلیغ کرتے ہیں۔

چنانچہ انسان کے اندر تعلیم ضروری اور طبعی ہے، اس لیے کہ انسان کو مختلف قسم کے علوم کی معرفت کی حاجت ہوتی ہے جو صرف غور وفکر سے حاصل نہیں ہوسکتے ہیں، بلکہ ایک خاص قسم کے ملکہ سے حاصل ہوتے ہیں، علم وفن میں وہ ملکہ تعلیم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، ابن خلدون کے نزدیک اس ملکہ کو حاصل کرنے کا آسان طریقہ علمی

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) دیکھئے: المقدمۃ ۳/۵۹-۳۶۰۔

مسائل میں مناظرہ ومحاورہ میں زبان کو کھولنا ہے، اسی سے اس کا مقصد حاصل ہوسکتا ہے، جو طلبہ علمی محاسبہ میں ہمیشہ خاموشی اختیار کرتے ہیں، نہ بولتے ہیں، نہ آپس میں بات چیت کرتے ہیں، ان کا مقصد ضرورت سے زیادہ یاد کرنا ہوتا ہے، ان جیسے لوگ علم وتعلیم میں تصرف کرنے کے ملکہ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کرپاتے ہیں، اگر ان میں سے کسی کو کچھ حاصل بھی ہوجائے تو جب وہ آپس میں بات چیت کرے گا یا مناظرہ کرے گا یا تعلیم دے گا تو ہم علم میں اس کے ملکہ کو ناصر پائیں گے، یہ کمی صرف تعلیم کی وجہ سے ہوتی ہے، کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ ملکہ علمیہ کا مقصد یاد کرنا ہی ہے، حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے(۱)۔

ابن خلدون نے ثابت کیا ہے کہ تعلیم کی نشر واشاعت اور علم کی ترقی شہریت پر موقوف ہیں، اس کی مثال قیروان اور قرطبہ مغرب اور اندلس کے دو شہر تھے، وہاں کے لوگوں نے وسیع علم حاصل کیا، ان دونوں شہروں میں علوم وفنون کی گرم بازاری تھی، ان کی تعلیم راسخ تھی، پھر جب یہ دونوں شہر ویران ہوئے تو مغرب سے تعلیم ختم ہوگئی، بہت کم تعلیم رہ گئی، اگر قوموں کے درمیان تعاون رہے تو حضارت وثقافت میں ترقی ہوتی ہے، اس لیے کہ لوگوں کے درمیان فرق بھی تعلیم کے واسطہ سے ملکہ کے حاصل ہونے سے پیدا ہوتا ہے، اس کے برعکس بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ فرق حقیقت انسانی میں اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے(۲)۔ ابن خلدون نے معاشرہ میں رائج علوم کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: مقصود بالذات علوم جیسے علوم شرعیہ، طبعیہ اور الٰہیہ۔

دوم: علوم آلیہ اور ان علوم کے وسائل جیسے عربی زبان اور حساب وغیرہ شرعی علوم کے لئے اور منطق فلسفہ کے لئے ہیں، مناسب یہ ہے کہ وسائل سے زیادہ مقصود علوم کا اہتمام کیا جائے، اسی وجہ سے علوم آلیہ کے اساتذہ پر واجب ہے کہ ان میں وسیع علم حاصل کرنے کی کوشش نہ کریں(۳)۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ بچہ کو جن علوم کی تعلیم دینا ضروری ہو ان میں سب سے پہلے قرآن کی تعلیم دی جائے، اس لئے کہ بچوں کو قرآن کی تعلیم دینا دین کا ایک شعار ہے، اس کو اہل ملت نے اختیار کیا ہے اور تمام ممالک میں اسی راہ پر چلے ہیں، اس لئے کہ اس طریقہ سے دلوں میں ایمان پہلے راسخ ہوتا ہے، اس وجہ سے قرآن اس تعلیم کی

---

(۱) المقدمۃ / ۳۶۰-۳۶۲۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) حوالہ سابق / ۳۷۴۔

اصل ہے جو بعض ملکات کی تحصیل کا ذریعہ ہے (۱)۔

ابن خلدون کے نزدیک تعلیم ضروری ہے، اس لئے کہ اس سے عقلی ملکہ پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے دین ودنیا کے امور میں تصرف کرتا ہے، اسی کی وجہ سے انسان حیوان سے ممتاز ہوتا ہے، یہ بات گذر چکی ہے کہ علم وتعلیم کامل حضارت وثقافت کے ساتھ مربوط ہیں، اس ملکہ کو حاصل کرنے کے طریقہ کے اعتبار سے لوگوں میں فرق ہوتا ہے، حقیقت انسانی میں فرق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں، علم اپنی دونوں اقسام: نظری اور عملی تجربات کے ذریعہ عقل وسمجھ کی قوت میں اضافہ کرتا ہے۔

بعض علوم خود مقصود بالذات ہیں اور بعض علوم دوسرے علوم کے لئے مقصود ہیں، جو مقصود بالذات ہیں ان کی طرف توجہ کرنا دوسروں سے زیادہ بہتر ہے۔ یہ غزالی کی تقسیم کے موافق ہے۔ انہوں نے علوم کی دو قسمیں کی ہیں: اصول اور خادم، البتہ جن علوم پر زندگی کی بقاء موقوف ہے امام غزالی نے ان کو اصول ضروریہ میں شمار کیا ہے، یہ صرف شرعی علوم تک محدود نہیں ہیں جیسا کہ ابن خلدون کی رائے ہے۔

مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے بچوں کو تمام علوم سے پہلے قرآن کی تعلیم دیں، اس لئے کہ اس سے ان کے دلوں میں ایمان بہت زیادہ راسخ ہوگا، دوسرے علماء اسلام کی طرح ابن خلدون نے بھی تعلیم کا اعلیٰ مقصد اور عالی غرض اللہ تعالیٰ کی معرفت اور جس سے اس کی طاعت فرمانبرداری ہوسکے اس کی معرفت کو قرار دیا ہے، اسی لئے قرآن اس تعلیم کے لئے اصل ہے جس سے بعض ملکہ حاصل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بچپن کی تعلیم بہت زیادہ راسخ ہوتی ہے اور اپنے مابعد کے لئے اصل ہوتی ہے، اس کو اسلام کے تمام مفکرین نے اختیار کیا ہے۔

مناسب ہے کہ تمام علوم سے پہلے بچوں کو قرآن کا درس دیا جائے، بلکہ وہ محور ہے جس کے گرد تمام مکاتب کی تعلیم گھومتی ہے (۲)۔

علماء اسلام کے نزدیک قرآن کی تعلیم کے ضروری ہونے کے اسباب بہت سے ہیں، چنانچہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات میں بندوں کو اس کی تلاوت کی ترغیب دی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن تبور" (۳)۔

---

(۱) حوالہ سابق/ ۳۵۷۔

(۲) دیکھئے: التربیۃ والتعلیم فی الاسلام ڈاکٹر احمد فؤاد الاہوانی/ ۱۶۱۔

(۳) سورہ فاطر/ ۲۹۔

(بے شک جو لوگ کتاب اللہ کی تلاوت کرتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور جو کچھ ہم نے دیا ہے اس میں سے پوشیدہ اور علانیہ خرچ کرتے رہتے ہیں وہ ایسی تجارت کی آس لگائے ہوئے ہیں جو کبھی ماند نہ پڑے گی)۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کی تلاوت، نماز قائم کرنا اور احسان کو ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے، یہ تینوں مسلمان کے اہم فرائض میں سے ہیں اور قرآن دین کے اصول میں سے پہلی اصل کی معرفت میں مسلمانوں کا مرجع ہے۔

اس کے علاوہ نماز دین کا ایک بہت ہی اہم رکن ہے، وہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتی ہے جب تک کہ اس میں قرآن کا کچھ حصہ نہ پڑھا جائے، اس لئے فرض نماز کی ادائیگی کے لئے قرآن کا علم ضروری ہے، قرآن کا کم از کم حصہ جس سے نماز صحیح ہوگی مالکیہ کے نزدیک سورہ فاتحہ ہے (۱)۔

ابوبکر بن العربی نے کوشش کی کہ قرآن کی تعلیم موخر کردی جائے، بچہ کو پہلے شعر، عربی زبان پھر حساب کی تعلیم دی جائے، تو ابن خلدون نے اس کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم یہ ایک اچھا طریقہ ہے لیکن عرف وعادت اس کے موافق نہیں ہیں، عرف میں تبرک اور ثواب کو ترجیح دینے کے لئے قرآن کی تعلیم کو مقدم کیا جاتا ہے نیز اس اندیشہ سے کہ کہیں بچپن کے جنون میں آفات اور علم سے موانع پیش آجائیں اور قرآن کی تعلیم چھوٹ جائے (۲)۔

ابن العربی نے عربیت اور شعر کی تعلیم کو تمام علوم پر مقدم کیا ہے، اس لئے کہ شعر عرب کا دیوان ہے، تعلیم میں شعر وعربیت کی تعلیم کو مقدم کرنے کی وجہ لغت کا فساد ہے پھر لغت وشعر کی تعلیم کے بعد حساب کی تعلیم دی جائے گی اور اس کی مشق کرائی جائے گی یہاں تک کہ بچہ قواعد کو سمجھ لے گا پھر وہ قرآن کے درس کی طرف متوجہ ہوگا، اس لئے کہ اس طریقہ تعلیم میں اس کے لئے آسانی ہے (۳)۔

ہم نے بتایا ہے کہ علماء اسلام نے تعلیم کا بہت اہتمام کیا ہے اور علم کی فضیلت بیان کی ہے، اس کے اہتمام کے نتیجہ میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن کو شمار کرنا ممکن نہیں ہے، اسباب واغراض میں سب متفق ہیں، تعلیم وعلم کے بارے میں ان بعض علماء کی آراء پیش کرنے کے بعد ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق، شرح الدردیر علی مختصر خلیل ۱/ ۱۰۴۔

(۲) دیکھئے: المقدمۃ / ۴۷۷۔

(۳) حوالہ سابق / ۴۷۷۔

اول: یہ علماء اس پر متفق ہیں کہ تمام لوگوں کے لئے تعلیم ضروری ہے، اگر چہ ضروری اور غیر ضروری کے دائرہ کی وسعت میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ تعلیم کی اعلیٰ غرض پر بھی سب کا اتفاق ہے، جو پہلے درجہ میں دینی غرض ہے یعنی اخلاقی تربیت اور تقرب الی اللہ، اسی وجہ سے غزالی کہتے ہیں: استاذ پر لازم ہے کہ طالب علم کو تنبیہ کرے کہ طلب علم کی غرض تقرب الی اللہ ہے، سرداری اور فخر ومباہات نہیں ہے (۱)، جس طرح باپ اپنے بیٹے کو دنیا کی آگ سے بچاتا ہے اسی طرح اس کو آخرت کی آگ سے بچانا زیادہ بہتر ہے، اس کا بچانا اس طرح ہوگا کہ اس کو ادب وتہذیب سکھائے اور محاسن اخلاق کی تعلیم دے (۲)۔

دوم: ان کے نزدیک علوم کی دو قسمیں ہیں: ایک مقصود بالذات جیسا کہ ابن خلدون نے کہا یا اصول جیسا کہ غزالی نے کہا اور دوسری مقصود لغیرہ ہے جیسا کہ ابن خلدون نے کہا یا خادم ومحسن جیسا کہ غزالی نے کہا، مقصود بالذات علوم کا اہتمام ضروری اور واجب ہے، ان کے علاوہ جو علوم ہیں وہ خادم وتابع ہیں، تابع کو متبوع پر یا خادم کو مخدوم پر مقدم نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے علوم شرعیہ کو مقدم کرنا واجب ہے، ان میں سرفہرست قرآن ہے، اس لئے کہ وہ اصل الاصول اور دین کے تمام علوم کی بنیاد ہے۔

سوم: اگر چہ تعلیم کے اغراض ومقاصد اور اس کی انواع مختلف ہیں لیکن ایک حقیقت ایسی ہے جس پر تمام متقدمین ومتاخرین بلکہ تمام مسلمانوں اور غیر مسلموں کا اتفاق ہے، وہ حقیقت یہ ہے کہ تعلیم عقل کو، ادراک میں باریک بینی کے ساتھ اور معلومات ومعارف میں حسن تصرف کے ساتھ علوم ومعارف کے حصول کے لئے اچھی حالت میں کردیتی ہے، اس لئے کہ عقل معلومات کے حاصل کرنے کے لئے آلہ اور ذریعہ ہے جیسے آئینہ تصویر کے عکس کے لئے ذریعہ ہے اور چھری کاٹنے کے لئے آلہ ہے اور جو آلہ اچھی اور عمدہ صورت میں ہوگا وہ اپنا کام زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے گا۔

ابن مسکویہ نے ان علوم وفضائل کی صفت بیان کرتے ہوئے جن کو لوگ بچپن سے حاصل کرتے ہیں، کہا ہے کہ بچپن میں جس کی تربیت شریعت کے آداب پر ہوتی ہے اس سے اس کے احکام وشرائط کی پابندی کرائی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ اس کا عادی ہوجاتا ہے پھر اس کے بعد اخلاق کی کتابیں پڑھتا ہے یہاں تک کہ وہ آداب ومحاسن اس کے نفس میں دلائل کے ذریعہ مستحکم ہوجاتے ہیں پھر حساب وہندسہ سیکھتا ہے یہاں تک کہ سچائی اور صحیح

---

(۱) دیکھئے: الإحیاء ۱/ ۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات الرسالۃ المدینۃ / ۲۴۔

(۲) الإحیاء ۱/ ۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دلیل کا عادی ہو جاتا ہے پھر آہستہ آہستہ علوم کے منازل طے کرتا ہے تو وہ مکمل سعادت مند ہوتا ہے (۱)۔

تعلیم کے بارے میں ابن خلدون کا کلام گذر چکا کہ تعلیم انسان کے لئے ضروری اور طبعی ہے، اس لئے کہ انسان کو مختلف علوم کے جاننے کی ضرورت ہوتی ہے جو صرف غور وفکر سے حاصل نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ ایک خاص قسم کے ملکہ سے حاصل ہوتے ہیں، علم وفن میں وہ ملکہ تعلیم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، تجربہ سے عقل کو فائدہ پہنچتا ہے، فنی ملکہ سے عقل کو فائدہ پہنچتا ہے، کامل حضارت وثقافت سے عقل کو فائدہ پہنچتا ہے، ان سب سے عقل میں اضافہ ہوتا ہے (۲)۔

معارف ومعلومات کا زیادہ ہونا عقل وسمجھ کے ادراک کی قوت کو بڑھاتا ہے اور اس کو صحیح دلیل اور دین ودنیا کے امور میں اچھی طرح ادراک وتصرف کا عادی بناتا ہے، اسی وجہ سے اسلام نے ہر مسلمان مرد وعورت کے لئے تعلیم کو فرض قرار دیا ہے تا کہ ان کی عقلیں جہالت کی گندگی، خرافات کے میل کچیل اور اوہام کے پردہ سے پاک وصاف ہو جائیں اور وہ اس کی وجہ سے دین ودنیا کے امور کو عمدہ اور صحیح طریقہ سے سمجھنے کے لائق ہو جائیں۔

یہ تعلیم کی دوسری دینی ودنیوی اغراض سے مانع نہیں ہے، میری نظر میں اسلام نے وجود کے پہلو سے عقل کی حفاظت کے لئے تعلیم کو واجب قرار دیا ہے، اس لیے کہ اس جاہل عقل کی کوئی قیمت نہیں ہے جو ہر قسم کے اوہام وخرافات کا نشانہ بنتی ہے، اس جیسی عقل نہ تو دینی حقائق کا ادراک اچھی طرح کر سکتی ہے نہ دنیوی مصالح کا ادراک اور وہ دین کے امور میں بدعات، خرافات اور انحرافات کا شکار ہو جاتی ہے، کبھی اس کی وجہ سے شرک باللہ تک بھی پہنچ جاتی ہے، دنیا کے امور کے بارے میں اچھا تصور نہیں رکھتی ہے، ہم یہاں تعلیم کی ضرورت اور عقل کی حفاظت سے اس کے تعلق کے بیان میں اس مختصر اشارہ پر اکتفاء کرتے ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: تہذیب الاخلاق / ۱۷۔

(۲) دیکھئے: المقدمہ / ۳۵۹۔

دوسرا طریقہ: عدم کے پہلو سے عقل کی حفاظت کرنا

الف-نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دینا، ب -ان کا استعمال کرنے والے کو سزا دینا

تمہید:

یہ بات معلوم ہے کہ انسان کے غذائی مواد تین اقسام میں منحصر ہیں: اس لئے کہ غذا یا تو کوئی معدن ہوگی یا حیوانات میں سے ہوگی یا نباتات میں سے ہوگی، معاون زمین کے اجزاء، اور اس سے نکلنے والی تمام اشیاء ہیں، یہ اسی وقت حرام ہوتی ہیں جبکہ ان کے کھانے سے ضرر ہو۔

حیوانات کی دو قسمیں ہیں: حلال اور حرام، قرآن وسنت میں کثرت کے ساتھ ان کا بیان ہے، فقہ اسلامی کی کتابوں میں ان کی تفصیل موجود ہے، ان میں سے جو مباح یا حرام یا مکروہ ہیں ان کو بیان کیا گیا ہے، ہم نے جان کی حفاظت سے متعلق فصل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

نباتات میں سے صرف وہی حرام ہیں جو عقل یا زندگی یا صحت کو زائل کردینے والی ہوں، چنانچہ عقل کو زائل کرنے والی نشہ آور و خواب آور اشیاء ہیں، زندگی کو ختم کرنے والی چیز زہر ہے، صحت کو ختم کرنے والی اشیاء بے موقع دواؤں کا استعمال کرنا ہے، ان سب کی بنیاد ضرر ہے، شراب اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ اس میں سے جو کم ہونے کی وجہ سے نشہ آور نہ ہو وہ بھی حرام **لعینہ** یا حرام **لوصفہ** ہے، زہر اگر کم ہو اور کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا دیا جائے جس کی وجہ سے وہ مضر نہ رہے تو حرام نہیں ہوگا (۱)۔ ان تینوں اقسام میں ہمارا مقصود صرف ایک ہے، یعنی حد نجس قرار دینے اور اس کی کم مقدار کو حرام قرار دینے کے اعتبار سے نشہ آور اشیاء (۲)۔

لغت اور شریعت میں خمر (شراب) کا معنی: لغت کی کتابیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کے چند معانی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: چھپانا، ملانا، ڈھانکنا، ادراک اور بدلنا، اس کا نام خمر اس لئے ہے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے، اس لئے کہ عورت کا خمار وہ کپڑا ہے جس سے وہ اپنا سر ڈھانکتی ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے:

”**ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن**“(۳) (اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں)۔

---

(۱) دیکھئے: احیاء علوم الدین ۲/ ۸۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۸۰۔

(۲) دیکھئے: الفروق ۱/ ۲۱۹۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۱۔

اسی معنی میں "خمروا آنیتکم" یعنی اپنے برتن ڈھک دیا کرو ہے، ایک قول ہے کہ اس کا نام خمر اس لئے ہے کہ وہ عقل کو فاسد کر دیتی ہے یا اس لئے کہ اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ پک جاتی ہے اور خمر بن جاتی ہے، اسی معنی میں "اختمر العجین" ہے یعنی آٹے کا خمیر ہوجانا (۱)۔

یہ تمام معانی ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں، تمام وجوہات خمر میں موجود ہیں، اس لئے کہ اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو پک جاتی ہے، اگر پی جائے تو عقل سے لگ جاتی ہے، اس پر غالب آجاتی ہے، اس کو ڈھانپ دیتی ہے اگر خمر میں جوش آجائے تو اس کی بو بدل جاتی ہے، اس کے کچھ دوسرے معانی بھی ہیں جو ہمارے ذکر کردہ معانی کے قریب قریب ہیں۔

اہل شرع کے نزدیک خمر کے معنی میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہر نشہ آور چیز پر خمر کا اطلاق ہوگا، ان کے نزدیک انگور اور دوسری چیز کے رس میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح ان کے کم یا زیادہ نشہ آور ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے، تحفۃ المحتاج میں ہے: جس شراب کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہوگی (۲)۔

چنانچہ تمام نشہ آور شراب کو خمر کہا جائے گا، یہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب ہے (۳)، حنفیہ کے نزدیک خمر کا اطلاق صرف انگور کے کچے رس پر ہوتا ہے جو جوش دیئے جانے کے بعد گاڑھا ہوجائے اور جھاگ پھینک دے (۴)۔

اختلاف کا سبب اس باب میں آثار و قیاس کا تعارض ہے (۵)، جمہور نے قرآن وسنت سے استدلال کیا ہے۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے تنبیہ کی ہے کہ خمر (شراب) کے حرام ہونے کی علت اس کا ذکر اللہ اور نماز سے روکنا ہے اور یہ علت تمام نشہ آور چیزوں میں موجود ہے، لہذا سب میں حکم کو جاری کرنا واجب ہوگا، اگر کہا جائے کہ یہ معنی صرف مدہوش کرنے میں پایا جاتا ہے اور اس کے حرام ہونے پر اجماع ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انگور کے

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن/ ۱۵۸-۱۵۹، النہایۃ فی غریب الحدیث ۲/ ۷۷-۷۸۔

(۲) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۴/ ۱۶۹۔

(۳) المغنی لابن قدامۃ الحنبلی۔

(۴) دیکھئے: شرح النووی علی مسلم ۱۳/ ۱۴۸۔

(۵) دیکھئے: المبسوط ۲۴/ ۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۱۲۔

رس کے حرام ہونے پر اجماع ہے اگر چہ وہ نشہ آور نہ ہو، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے حرام ہونے کی علت بیان کی ہے جیسا کہ گذرا، جب اس کے ماسوا اس کے معنی میں ہوگا تو سب میں حکم کو جاری کرنا واجب ہوگا اور حرمت نشہ آور جنس کے لئے ہوگی، اس کی علت یہ ہے کہ یہ نشہ آور کی جنس سے عام طور پر حاصل ہوتا ہے۔

ان کے نزدیک استدلال کا ایک دوسرا طریقہ ہے، وہ یہ کہ کہا جائے کہ اگر انگور کے نچوڑنے کے وقت اس کا ابتدائی رس کوئی پی لے جو میٹھا ہو لیکن نشہ آور نہ ہو تو بالاتفاق حلال ہے، اگر گاڑھا اور نشہ آور ہو جائے تو بالاتفاق حرام ہے، اگر آدمی کے سرکہ بنائے بغیر از خود سرکہ بن جائے تو حلال ہے، صفات کے بدلنے اور نئی صفت کے آنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں، ان پر غور کرنے سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ احکام اس صفت کے ساتھ مربوط ہیں اور یہ صراحۃ اس کو کہنے کے قائم مقام ہیں، لہٰذا سب کو حکم میں یکساں قرار دینا واجب ہوگا، نشہ پیدا کرنا ہی حرام ہونے کی علت ہے، جمہور کی رائے کے لئے یہ استدلال کا ایک طریقہ ہے (۱)۔

دوسرا طریقہ: بہت سی صحیح احادیث ہیں: جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**كل مسكر حرام**" (۲) (ہر نشہ آور چیز حرام ہے)۔

نیز ارشاد ہے: "**كل شراب أسكر فهو حرام**" (۳) (پینے کی جو چیز نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے)، نیز ارشاد ہے: "**كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات، وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة**" (ہر نشہ آور خمر ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے، جو شخص دنیا میں شراب پیے اور مر جائے اور وہ اس کا عادی ہو، توبہ نہ کرے تو آخرت میں اس کو نہ پی سکے گا)، نیز ارشاد ہے: "**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**" (ہر نشہ آور چیز خمر (شراب) ہے اور ہر خمر حرام ہے)، نیز ارشاد ہے: "**كل ما أسكر عن الصلاة فهو حرام**" (۴) (جو چیز نماز سے مدہوش کردے وہ حرام ہے)۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نشہ آور چیز کا نام خمر ہے، خواہ وہ انگور کا رس ہو یا کوئی دوسری چیز ہو، لہٰذا تمام نشہ آور نبیذوں پر خمر کا اطلاق ہوگا۔

---

(۱) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۸۷۔
(۲) شرح النووی علی مسلم ۱۳/ ۱۴۸-۱۴۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۸۷-۴۸۸۔
(۳) اس حدیث کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے۔
(۴) یہ احادیث مسلم، باب الأشربۃ میں مذکور ہیں، دیکھئے: التاج الجامع للأصول ۳/ ۱۴۲۔

حنفیہ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے:

"إني أراني أعصر خمراً"(۱) (میں اپنے آپ کو (خواب میں) کیا دیکھتا ہوں کہ میں (انگور کا) شیرہ نچوڑ رہا ہوں)۔یعنی انگور جو نچوڑنے کے بعد خمر ہوجاتا ہے، انہوں نے استدلال کیا ہے کہ خمر حرام لعینہ ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"رجس من عمل الشیطان"(۲) (نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام)۔رجس نجاست ہے، چونکہ خمر حرام لعینہ ہے اس لئے کم وبیش سب حرام ہوگی، لیکن خمر کے علاوہ دوسرے نبیذ کی کثیر مقدار جو نشہ آور ہو حرام ہوگی، قلیل مقدار جو نشہ آور نہ ہو حرام نہ ہوگی (۳)۔

نیز انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے:

"ومن ثمرات النخیل والأعناب تتخذون منه سکراً و رزقا حسنا"(۴)۔

(اور کھجوروں اور انگوروں کے پھلوں میں (بھی تمہارے لئے سبق ہے) تم ان سے نشہ کی چیزیں اور کھانے کی عمدہ چیزیں بناتے ہو)۔

اس آیت سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں شکر نشہ آور ہے، اگر وہ حرام لعینہ ہوتا تو اس کو اللہ تعالیٰ رزق حسن نہ کہتا۔

جن آثار پر انہوں نے اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہے ان میں ان کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور ابوعون ثقفی کی حدیث ہے جو حضرت ابن عباسؓ کے واسطہ سے نبی کریم ﷺ سے مروی ہے۔آپ ﷺ نے فرمایا: "حرمت الخمر لعینها والسکر من غیرها" (میں نے خمر کو حرام لعینہ اور سکر کو حرام لغیرہ قرار دیا ہے) انہوں نے کہا: یہ صریح ہے، اس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے، نیز ارشاد ہے: "إني کنت نهیتکم عن الشراب في الأوعیة فاشربوا فیما بدا لکم، ولا تسکروا"(۵) (میں نے برتنوں میں پینے سے منع کیا تھا، اب جس برتن میں چاہو پیو، مدہوش نہ ہو)۔

(۱) سورہ یوسف/۳۶۔

(۲) سورہ مائدہ/۹۰۔

(۳) دیکھئے: المبسوط ۲۴/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۱۱۲/۵، بدایۃ المجتہد ۴۸۷/۱۔

(۴) سورہ نحل/۶۷۔

(۵) اس حدیث کی روایت طحاوی نے کی ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کے علاوہ کی قلیل مقدار جونشہ آور نہ ہومباح ہے، نیز انہوں نے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: قرآن نے صراحت کی ہے کہ خمر میں حرام ہونے کی علت اللہ تعالیٰ کے ذکر سے روکنا اوربغض وعداوت پیدا کرنا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم من ذكر الله وعن الصلاة"(۱)۔

(شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے)۔

یہ علت صرف اس مقدار میں پائی جاتی ہے جونشہ آور ہو، اس سے کم میں نہیں، لہٰذا واجب ہوگا کہ صرف وہی مقدار حرام ہو الا یہ کہ خمر کی قلیل وکثیر مقدار حرام ہے جس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، انہوں نے کہا: اس قسم کا قیاس نص سے ماخوذ ہے، یعنی وہ ایسا قیاس ہے جس میں شریعت نے علت بتائی ہے(۲)۔

فریقین کے دلائل ہیں، دونوں فریق کے دلائل پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ جمہور کی دلیل خمر کے شرعی معنی کے سلسلہ میں زیادہ قوی ہے، یہ شرعی معنی خمر کے لغوی معنی میں پایا جاتا ہے، اس لیے کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ خمر کے معانی چھپانا، ڈھانکنا اور مخالطت ہے یہ معنی ہر نشہ آور چیز میں پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ عقل کو ڈھانک دیتی ہے، اس کو چھپا دیتی ہے اور شرعی مقصود بھی جمہور کے مذہب کے ساتھ ہم آہنگ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إني أراني أعصر خمراً"، یہ صراحتاً اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ نچوڑی ہوئی چیز انگور ہو اور اگر وہ انگور ہو بھی تو اس سے انگور کے علاوہ کو خمر کہنے کی نفی نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ حصر کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ انگور اور اس کے علاوہ پھل دونوں برابر ہوں، ماحول اور حالات اس مادہ کی تحدید کریں گے جس سے خمر تیار کی جاتی ہے۔

نیز اس لیے کہ جمہور کے دلائل میں وہ احادیث ہیں جن کے صحیح ہونے پر بخاری اور مسلم دونوں متفق ہیں، اس سے شرعی مقصود اور تشریع کی حکمت کی تائید ہوتی ہے۔

رہا ان کا معنوی قیاس جس میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ذکر سے روکنے اور بغض وعداوت پیدا کرنے کو

---

(۱) سورہ مائدہ/۹۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۸۸-۳۸۹۔

علت قرار دیا ہے اور اس علت کی وجہ سے خمر کے علاوہ میں کم وبیش کے درمیان فرق کرتے ہیں، تو ہم اس کو سرخسی کی المبسوط کی عبارت سے رد کرتے ہیں جو خود حنفی المذہب ہیں، انہوں نے معتزلہ کا رد کیا ہے جو حرمت میں خمر کی قلیل وکثیر مقدار میں فرق کے قائل ہیں، ان پر رد کرتے ہوئے جو دلائل انہوں نے ذکر کئے ہیں ان میں ہے کہ اس کی کم مقدار پینے میں عداوت اور اللہ تعالیٰ کے ذکر سے روکنے کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے کہ اس کی قلیل مقدار سے کثیر مقدار کا داعیہ پیدا ہوتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے: خمر کے علاوہ کھانے پینے کی کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ جس کی انتہائی لذت اس کی ابتدائی لذت سے زیادہ ہو، اس لیے کہ اس کے پینے والے کو خمر کی زیادتی سے لذت میں اضافہ ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ جب اس میں سے کچھ پی لیتا ہے تو اس کے پینے کی حرص اور بڑھ جاتی ہے اور اس کی قلیل مقدار اس کی کثیر مقدار کی داعی ہوتی ہے، لہٰذا قلیل مقدار بھی کثیر مقدار کی طرح حرام ہوگی (۱)۔

اگر یہ نتیجہ صحیح ہو تو یہ نشہ آور کی قلیل مقدار پر کیوں صادق نہ آئے گی، اگر یہ حجت بعض معتزلہ کے رد کرنے میں صحیح ہو جو خمر (جو انگور کا رس ہے) کی قلیل وکثیر مقدار میں فرق کے قائل ہیں تو یہی حجت حنفیہ پر رد کرنے میں بھی صحیح ہوگی جو خمر کے علاوہ نشہ آور چیز کی قلیل وکثیر مقدار میں فرق کے قائل ہیں، ان کے لیے اس کا اعتراف کئے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کہ قلیل کثیر کی داعی ہے، اور قلت وکثرت کی معرفت کے لیے کوئی حد نہیں ہے، اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ پینے والا تھوڑی اس لیے پی لے کہ وہ نشہ آور نہیں ہے پھر اس کو نشہ آجائے تو کیا جو اس نے اپنے پیٹ میں پی رکھی ہے وہ اس کے لیے حرام ہوگی یا نہیں؟

جمہور کے مذہب کی تائید حضرات صحابہ کے موقف سے بھی ہوتی ہے، اس لیے کہ جب خمر کی حرمت نازل ہوئی تو انہوں نے اجتناب کے حکم سے ہر نشہ آور کا حرام ہونا سمجھا، انہوں نے انگور سے تیار شدہ اور غیر انگور سے تیار شدہ میں فرق نہیں کیا بلکہ دونوں کو برابر قرار دیا، ان تمام اقسام کو حرام قرار دیا جو نشہ آور ہو، نہ انہوں نے توقف کیا نہ تفصیل طلب کی، نہ اس بارے میں ان کو کوئی اشکال ہوا بلکہ جو انگور کے رس کے علاوہ سے تھی اس کو تلف کرنے میں جلدی کی حالانکہ وہ اہل زبان ہیں اور ان کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہے (۲)، گذشتہ بحث سے ہم سمجھتے ہیں کہ راجح قول کے مطابق خمر ہر نشہ آور چیز ہے، حرام ہونے میں قلیل وکثیر مقدار برابر ہوں گی، اس لیے کہ کثیر، نشہ آور ہے اور قلیل نشہ کی داعی ہے، اس کو حرام قرار دیئے بغیر شرعی مقصود پورا نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا سد ذریعہ کے طور پر شرعی

---

(۱) دیکھئے: المبسوط ۲۴/۳-۴۔

(۲) دیکھئے: نیل الاوطار ۷/۱۴۷۔

مقصود کو پورا کرنے کے لیے اس کو کثیر کے ساتھ لاحق کیا جائے گا۔

ابن القیم نے کہا: خمر کی قلیل مقدار ممنوع ہے اگر چہ وہ نشہ آور نہ ہو، اس لیے کہ اس کی قلیل مقدار کثیر کی داعی ہوگی، اسی وجہ سے جن لوگوں نے کھجور کی نشہ آور نبیذ سے اتنی مقدار کو مباح قرار دیا ہے جو نشہ نہ پیدا کرے ان کی رائے قیاس، حکمت اور نص کے تقاضہ کے خلاف ہے(۱)۔

چنانچہ خمر حرام ہے، اس لیے کہ وہ نشہ آور ہے اور عقل کے لیے نقصان دہ ہے، نشہ آور کی قلیل مقدار بھی حرام ہے، اس لیے کہ وہ نشہ آور مقدار کا ذریعہ اور اس کی داعی ہے یا اس لیے کہ بدن کے لیے نقصان دہ ہے اگر چہ مقدار نشہ کی حد تک نہ پہنچی ہو، اس کا تفصیلی بیان خمر کے نقصانات پر گفتگو کے دوران آرہا ہے۔

خمر کو حرام قرار دینے کے مراحل:

شراب نوشی اسلام سے قبل جاہلیت کی عادت تھی، شعراء اپنے اشعار میں اس کا تذکرہ کرتے تھے، شراب عربی ماحول میں پھیلی ہوئی اجتماعی بری سماجی عادات میں سے تھی، دنیا کی دوسری قوموں میں بھی اس کا رواج تھا، اسلامی شریعت آئی اور اس نے لوگوں کے دلوں کو خمر کی محبت میں سرشار پایا، خمر ان کی عقل وروح پر چھائی ہوئی تھی، اس کی دلیل یہ ہے کہ منقول ہے کہ مشہور شاعر اعشی نے نبی کریم ﷺ کے پاس جانے کا ارادہ کیا اور اپنی اونٹنی پر سوار ہوا کسی نے اس سے دریافت کیا: ابوبصیر کہاں جارہے ہو، اس نے جواب دیا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اسلام قبول کرنے کے لیے جارہا ہوں، لوگوں نے اس سے کہا: وہ ایسا ایسا کرنے کا حکم دیتے ہیں اس نے کہا: میں ان کا حکم مانوں گا ان ہی لوگوں نے کہا: وہ فلاں فلاں کاموں سے منع کرتے ہیں، اس نے جواب دیا: میں ان کے منع کردہ کاموں سے باز رہوں گا لوگوں نے اس کے سامنے بہت بڑے بڑے بڑے محرمات اور بڑے بڑے واجبات کو شمار کرایا، وہ ان لوگوں کی تمام باتوں کا جواب ہاں سے دیتا گیا، لیکن جب لوگوں نے اس سے کہا کہ وہ شراب نوشی سے منع کرتے ہیں تو اس نے کہا: یہ تو نہیں ہوسکتا ہے پھر کہا میں ابھی تو لوٹ جاتا ہوں، آئندہ سال تک ٹھہرا رہوں گا پھر جب شراب سے میرا نفس آسودہ وشکم سیر ہوجائے گا تو اس کے بعد محمد ﷺ کے پاس لوٹ آؤں گا(۲)۔

(۱) إعلام الموقعين ۲/ ۳۰۳، حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۵۱۔
(۲) دیکھئے: الموسم الثقافی لجامعۃ الأزہر ۱۹۶۰ محاضرۃ للشیخ المرحوم محمد محمد المدنی۔

یہ ایسا شخص ہے کہ شراب کی محبت اس کے دل میں رچ بس گئی تھی، اس کے خون و گوشت کے ساتھ گھل مل گئی تھی، یہ مثال ان لوگوں میں سے اکثر پر صادق آتی ہے جو دور جاہلیت میں زندگی گذار رہے تھے، جب اسلام آیا، تو اس نے نہیں چاہا کہ لوگوں کو یکبارگی شراب کی دلدل سے نکال لے اس لیے کہ اللہ تعالی نے شرف، بھلائی اور طاعت میں سے کوئی چیز نہیں چھوڑی جو اس امت کو نہ دی ہو اس کی کرامت و احسان ہی میں سے ہے کہ اس نے ان پر تشریع کو یکبارگی واجب قرار نہیں دیا بلکہ یکے بعد دیگرے ان پر واجب قرار دیا ہے، ان کو حق کی طرف آہستہ آہستہ درجہ بدرجہ کھینچا، یہ اس وقت کیا جب نفوس احکام کو قبول کرنے اور تشریع و نظام کے قواعد کی فرمانبرداری کے لیے تیار ہو گئے مفاسد اور برے اخلاق کو دور کرنے میں یہ اسلام کا طریقہ ہے، یہ طریقہ شراب کو حرام قرار دینے اور اس کے پینے پر سزا عائد کرنے میں ظاہر ہے، چنانچہ جاہلیت کے معاشرہ سے شراب نوشی کی عادت ختم کرنے میں اسلامی شریعت تشریع کا طریقہ یہ رہا ہے کہ اس نے آہستہ آہستہ شراب کو حرام قرار دیا، ساتھ ہی ساتھ وہ حرام ہونے کی علت بھی بیان کرتی رہی پھر احکام، علتوں اور حکمتوں کو بیان کرنے کے بعد سزا کو شروع قرار دیا۔

شراب کو حرام قرار دینے کے مراحل: جو علماء اس کے قائل ہیں کہ شراب آہستہ آہستہ درجہ بدرجہ حرام قرار دی گئی ہے ان کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب کی حرمت تین مراحل سے گذری ہے، بعض علماء کی رائے ہے کہ وہ چار مراحل سے گذری ہے۔

پہلا مرحلہ: ابو السعود کی تفسیر میں ہے: شراب کے بارے میں چار آیات وارد ہیں، ان ہی میں سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً" (۱)۔

(اور کھجوروں اور انگوروں کے پھلوں میں (بھی تمہارے لئے سبق ہے) تم ان سے نشہ کی چیزیں اور کھانے کی عمدہ چیزیں بناتے ہو)۔

چنانچہ مسلمان اس کو پینے لگے (۲) اس نص قرآنی سے استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے رزق کی صفت حسن کا ذکر کیا اور سکر کی صفت حسن کا ذکر نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کھجور اور انگور سے بنایا ہوا سکر حسن نہیں ہے اور عطف مغائرت کا متقاضی ہے، اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ خمر رزق حسن نہیں ہے یہی پہلا مرحلہ ہے،

(۱) سورۂ نحل / ۶۷۔
(۲) دیکھئے تفسیر ابی السعود علی ہامش الفخر الرازی ۴/ ۳۲۶۔

جس میں شارع نے تمہید کے طور پر شراب کو حرام کرنے کے لیے ذہنوں کو تیار کیا، یہ آیت مکی ہے، اس لیے کہ سورہ نحل مکی ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ پہلا مرحلہ ہے، ان کی رائے ہے کہ یہ سورہ بقرہ کی آیت کی تمہید ہے، اس لیے کہ اس میں اشارہ ہے کہ سکر میں کچھ نہ کچھ ہے، چنانچہ یہ آیت آپس میں سوال کرنے کی بنیاد بنی جو سورہ بقرہ کی آیت میں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا: یہ آیت شراب کے حرام ہونے سے پہلے نازل ہوئی، سکر سے مراد شراب ہے اور رزق حسن سے مراد ان دونوں درختوں سے حاصل ہونے والی تمام اشیاء ہیں جن کا کھانا پینا حلال ہے (۱)۔

میری رائے میں اس آیت کو مطلوب معنیٰ میں پہلا مرحلہ نہیں شمار کیا جائے گا، اس لیے کہ اس میں دو احتمالات ہیں: اس لیے کہ عطف مغائرت کا متقاضی ہے جیسا کہ انہوں نے کہا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے کی صفت حذف کر دی گئی، اس لیے کہ دوسرے کی صفت اس پر دلالت کرتی ہے، لغت میں اس طرح کا استعمال بھی بکثرت ہوتا ہے، اس اعتبار سے حسن، سکر اور رزق دونوں کی صفت ہوگی، لہٰذا گذشتہ معنی پر اس کی دلالت نہ ہوگی۔

دوسرا مرحلہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یسألونک عن الخمر والمیسر قل فیھما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمھما أکبر من نفعھما" (۲)۔

((لوگ) آپ سے شراب اور قمار کی بابت دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے)۔

راجح قول کے مطابق شراب کے بارے میں یہ سب سے پہلی آیت ہے جو نازل ہوئی اس سے قطعی طور پر شراب کا حرام ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ اس میں حرمت کی صراحت نہیں ہے اگرچہ بعض علماء مثلاً جصاص کی رائے ہے کہ یہ آیت شراب کو حرام قرار دینے والی ہے اس کے بعد آنے والی آیات اس کی تائید کرنے والی ہیں، انہوں نے کہا: اس آیت کا تقاضا ہے کہ شراب حرام ہو اگر اس کو حرام قرار دینے کے لیے اس کے علاوہ کوئی آیت نہ ہوتی تو بھی یہ آیت کافی ہوتی، کسی دوسری آیت کی ضرورت نہ ہوتی پھر انہوں نے کہا: اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **"قل فیھما إثم کبیر"** اور اثم سب کے سب حرام ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۱۰/ ۱۲۸۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۲۱۹۔

"قل إنما حرم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق" (۱)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے تو بس بیہودگیوں کو حرام کیا ہے، ان میں سے جو ظاہر ہوں (ان کو بھی) اور جو پوشیدہ ہوں (ان کو بھی))۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اثم (گناہ) حرام ہے اور صرف اس کے گناہ ہونے کی خبر دینے پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اس کی صفت کبیر (بڑا) ذکر کی تاکہ اس کے ممنوع ہونے کی تاکید ہو جائے (۲)۔

دوسرے فریق کی رائے ہے کہ اس آیت سے صراحتاً حرمت معلوم نہیں ہوتی ہے لیکن عقل مند آدمی کے لیے اس آیت میں شراب نوشی کے مسئلہ پر غور وفکر کے لئے سامان موجود ہے، اس لیے کہ کہا گیا ہے کہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہے، وہ مطلوب منافع اور دفع کئے گئے مفاسد کے درمیان موازنہ کرے گا، کیونکہ آیت میں نقصانات اور منافع کا ذکر ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ اس میں موجود ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہے اور صاحب عقل وحکمت اس کو اختیار کرے گا جس کا نفع اس کے ضرر سے زیادہ ہو، اس کے برعکس کو اختیار نہیں کرے گا، مفاسد کو دفع کرنا، مصالح کے حاصل کرنے پر مقدم ہے، عقلاء جانتے ہیں کہ جس کا گناہ اس کے نفع سے زیادہ ہو وہ غیر مناسب ہے، لیکن چونکہ آیت میں حرمت کی صراحت نہیں ہے اس لیے حرمت پر دلالت ظنی ہوگی اور جس کی دلالت ظنی ہو وہ محل اجتہاد ہوتا ہے، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو ترک کر دیا، جبکہ دوسرے بعض اس کو پیتے رہے۔

اسی وجہ سے یہ آیت اپنے بعد آنے والی آیات کے لیے ذہنوں کو تیار کرنے کی تمہید ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اللہ تعالیٰ سے درخواست کرنے لگے کہ شراب کے بارے میں امت کے لیے کوئی واضح حکم بیان کیا جائے یہاں تک کہ شراب کی حرمت کے بارے میں آخری آیت نازل ہوئی (۳)۔

تیسرا مرحلہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لاتقربوا الصلاۃ وأنتم سکاریٰ" (۴) (اے ایمان والو! نماز کے قریب نہ جاؤ اس حال میں کہ تم نشہ میں ہو)۔

---

(۱) سورہ اعراف/ ۳۳۔

(۲) دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۸۰۔

(۳) دیکھئے: تفسیر المنار ۲/ ۳۲۲، الموسم الثقافي الأول للجامعة الأزہر۔

(۴) سورہ نساء/ ۴۳۔

یہ آیت صراحت کے ساتھ شراب کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے **لاتقربوا** کہا ہے، یہ نہی ہے اور نہی حرمت پر دلالت کرتی ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ ہو اور یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے لیکن حرمت پر نہی کی دلالت کرنے کے باوجود حرمت میں ایک خاص وقت کی قید ہے اور یہ نماز کا وقت ہے، یہ مرحلہ گذشتہ دوسرے مرحلہ کے مشابہ ہے لیکن اس کی ایک دوسری نوعیت ہے، اس لیے کہ دوسرے مرحلہ میں منافع اور نقصانات کو بیان کر دیا گیا ہے اور صاحب عقل وفہم پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ غور کرے اور منافع اور نقصانات کے درمیان موازنہ کرے۔

لیکن اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ جو مؤمن اس طرح نماز ادا کرنا چاہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہو اس کو نشہ کی حالت میں نماز ادا نہیں کرنا چاہئے، اس کے باوجود کہ حرمت جزئی ہے، کیونکہ حرمت میں نشہ کی حالت میں نماز نہ پڑھنے کی قید ہے اگر ہم پانچوں نمازوں کے اوقات کا جائزہ لیں تو محسوس کریں گے کہ جو شخص مناسب طریقہ سے نماز ادا کرنا چاہے وہ عشاء کی نماز کے بعد کے علاوہ اوقات شراب نہیں پی سکتا ہے، اس کے ساتھ نہ اس کا شعور مطمئن ہوگا نہ وہ خوشی محسوس کرے گا، اسی وجہ سے معدودے چند لوگوں کو چھوڑ کر اکثر مسلمانوں نے اس کو ترک کر دیا۔

اس آیت کی وجہ سے شراب کی ایسی عام حرمت کے سلسلہ میں جس میں نہ تو کوئی اختیار ہو اور نہ اس میں کسی وقت کی قید ہو، قطعی تشفی بخش حکم کے لیے ذہن پوری طرح تیار ہو گئے، چنانچہ یہ آیت شراب کی حرمت کے بارے میں چوتھے اور آخری مرحلہ کے لیے مقدمہ ہے، یہ سورہ مائدہ کی آیت ہے جس میں اس کی حرمت کے ساتھ اس کی علت بھی بیان کی گئی ہے۔

چوتھا مرحلہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یا أیها الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون، إنما یرید الشیطان أن یوقع بینکم العداوة والبغضاء في الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون"(۱)۔

(اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو تا کہ فلاح پاؤ، شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ شراب اور جوئے کے ذریعہ

(۱) سورہ مائدہ ۹۰-۹۱۔

سے ڈال دے، اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آ و گے)۔

اس آیت کے ذریعہ قطعی طور پر شراب کو حرام قرار دیا گیا، شراب کے بارے میں تشریع مکمل ہوگئی اور اس کی حرمت پر سلف سے خلف تک پوری امت کا اجماع ہوگیا، احادیث میں حرام شراب کے استعمال کی تمام اقسام کو تفصیل وتاکید کے ساتھ بیان کیا گیا اور شراب نوشی جس سخت سزا کا سبب ہے اس کی وضاحت کی گئی۔

اس حکیمانہ طریقہ سے اسلام نے ام الخبائث کو ختم کیا جو اسلام سے قبل عربی ماحول کی ایک راسخ عادت تھی، چنانچہ اس کی محبت سے دلوں کو پاک کیا اور اس کے مفاسد سے اجتماعی زندگی کو صاف کیا نیز کسی بھی صورت میں اس کے استعمال کا اقدام کرنے سے نفرت دلانے والی احادیث وارد ہوئیں۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''لعن الله الخمر، وساقيها وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها، وحاملها والمحمولة إليه'' (۱) (اللہ تعالیٰ نے شراب اس کے پلانے والے، اس کو فروخت کرنے والے، اس کو خریدنے والے، اس کو نچوڑنے والے، اس کو اٹھانے والے اور جس کے پاس اس کو اٹھا کر لے جایا جائے سب پر لعنت کی ہے)۔

نیز ارشاد ہے: ''كل مسكر حرام. إن على الله عز و جل عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال. قالوا: يا رسول الله: وما طينة الخبال قال: عرق أهل النار أو عصارة أهل النار'' (۲) (ہر نشہ آور چیز حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ عہد کیا ہے کہ جو شخص نشہ آور چیز پئے گا اس کو طینۃ الخبال سے پلائے گا، صحابہ نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! طینۃ الخبال کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اہل جہنم کا پسینہ یا فرمایا: اہل جہنم کی پیپ ہے)، شراب کی حرمت، اس کے مفاسد اور اس کے دنیوی واخروی نقصان کے بیان میں تواتر معنوی کے ساتھ احادیث موجود ہیں۔

شراب اور اس کے ساتھ ملحق نشہ آور اشیاء کی حرمت کا مقصود:

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عقل ہی خاص طور پر انسان کو دوسرے حیوانات سے ممتاز کرنے والی ہے، اسی سے وہ عزت وفضیلت پاتا ہے، اسی وجہ سے عقل ان اصولوں میں سے ایک اصل شمار کی جاتی ہے جن کو زائل ہونے

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم نے باب الاشربۃ میں کی ہے۔

یا کمزور ہونے سے بچانا واجب ہے، اس پر تمام شرائع کا اتفاق ہے، اسی وجہ سے تمام شرائع نے عقل کو بچانے اور اس کی سلامتی کے لیے تمام نشہ آور چیزوں کو حرام قرار دیا ہے۔

تفسیر الفخر الرازی میں ہے: انسان کی عقل اس کی تمام صفات میں سب سے اشرف واعلی ہے اور شراب عقل کی دشمن ہے، جو شی بھی اشرف واعلی کی دشمن ہوگی وہ رذیل ہوگی، اس سے لازم آتا ہے کہ شراب نوشی رذیل کام ہے۔

اس کی وضاحت: عقل کا نام عقل اس لیے ہے کہ وہ اونٹنی کی رسی کے قائم مقام ہے، اگر انسان کی طبیعت کوئی برا کام کرنا چاہتی ہے تو عقل اس کو اس کام کے کرنے سے روک دیتی ہے، جب وہ شراب پی لیتا ہے تو برائیاں کرنے کا داعیہ پیدا کرنے والی طبیعت ان سے روکنے والی عقل سے خالی ہوجاتی ہے جیسا کہ ایک عالم نے لکھا ہے کہ ایک نشہ میں مدہوش شخص کے پاس سے ان کا گذر ہوا، وہ اپنے ہاتھ میں پیشاب کر رہا تھا، اور وضو کرنے والے کی طرح اس کو اپنے منہ پر ڈال رہا تھا اور کہہ رہا تھا کہ ساری تعریفیں اس اللہ تعالی کے لیے ہیں جس نے اسلام کو نور اور پانی کو پاک کرنے والا بنایا ہے (۱)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: شراب مال کو ہلاک کرنے والی اور عقل کو زائل کرنے والی ہے (۲)۔ غزالی نے کہا: شریعت نے شراب نوشی کو حرام قرار دیا، اس لیے کہ وہ عقل کو زائل کردیتی ہے اور عقل کو باقی رکھنا شریعت کا مقصود ہے، اس لیے کہ وہ فہم کا ذریعہ، امانت کی حامل اور خطاب ومکلف بنائے جانے کی محل ہے، چنانچہ عقل دین ودنیا کے تمام امور کی بنیاد ہے، لہذا اس کو باقی رکھنا مقصود ہے اور اس کو فوت کرنا مفسدہ ہے (۳)۔

آلوسی نے کہا: اگر اس میں عقل کو زائل کرنے اور حد استقامت سے نکل جانے کے علاوہ کوئی دوسری خرابی نہ ہوتی تو بھی اس کی حرمت کے لیے یہ کافی ہوتی، اس لیے کہ اگر عقل میں خلل ہوجائے تو ہر قسم کی برائیاں ممکن ہوجائیں گی (۴)۔

---

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۲/ ۳۳۲۔

(۲) دیکھئے: المبسوط ۲۴/ ۲۔

(۳) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۱۰۳۔

(۴) دیکھئے: تفسیر الآلوسی ۲/ ۹۹۔

جب شراب لوگوں کی عقل اور اقوام وافراد کی زندگی کے لیے اس درجہ خطرناک ہے تو اگر حکمت والی تمام شریعتیں اس کے حرام ہونے پر متفق ہوجائیں تو اس میں کوئی تعجب نہیں ہے، قرطبی نے کہا: نشہ ہر شریعت میں حرام ہے، اس لیے کہ شرائع بندوں کے مصالح کے لیے ہیں، ان کے مفاسد کے لیے نہیں ہیں، بنیادی مصلحت عقل کا رہنا ہے جبکہ بنیادی مفسدہ اس کا ختم ہوجانا ہے، لہذا جو چیز اس کو ختم کرے یا فاسد کرے اس سے منع کیا جائے گا (۱)۔

جب شرائع نے عقل کی حفاظت کے لیے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور اسلامی شریعت میں عقل کی اتنی قدر ومنزلت ہے جو سابقہ شرائع میں نہیں ہے تو اس کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ دوسری شرائع کے مقابلہ میں اس شریعت میں عقل کی رعایت کم ہوگی یا اس کی حفاظت پر کم توجہ ہوگی بلکہ دوسری تمام شرائع کے مقابلہ میں اسلام میں اس کی رعایت وحفاظت کا سب سے زیادہ اہتمام کیا گیا ہے، چنانچہ اسلام نے شراب کو اور ہر نشہ آور یا بے ہوش کرنے والی یا عقل کو زائل کرکے یا اس کو کمزور کرکے اس پر اثر انداز ہونے والی چیز کو حرام قرار دیا ہے اور جیسا کہ گذرا اسلام نے ہر مسلمان مرد وعورت پر تعلیم کو واجب قرار دیا ہے تا کہ عقل اپنی ذمہ داری کو ادا کرنے میں بہترین حالت میں رہے۔

شریعت نے نشہ آور چیزوں کو صرف عقل کی حفاظت ہی کے لیے حرام قرار نہیں دیا ہے بلکہ عقل کی حفاظت، جسم کی حفاظت، فرد وجماعت کی حفاظت اور پوری امت کی حفاظت کے لیے حرام قرار دیا ہے، بالفاظ دیگر شراب اس لیے حرام قرار دی گئی ہے کہ اس کے پینے کی وجہ سے بہت سے نقصانات ہوتے ہیں، یہ نقصانات یا تو خود پینے والے کی عقل، جسم، مال اور خاندان کو پہنچتے ہیں یا اس جماعت کو جس کے ساتھ اس کا معاملہ ہوتا ہے اور جس کے ساتھ وہ زندگی گذارتا ہے یا اس امت کو پہنچتے ہیں جس کی طرف اس کی نسبت ہے، ہم ان نقصانات کی تقسیم کے بعد ان کی وضاحت کریں گے۔

نشہ آور چیز کے پینے پر مرتب ہونے والے نقصانات:

ان نقصانات پر گفتگو کرنے سے قبل یہ ذکر کردینا مناسب ہے کہ ان نقصانات کی دو قسمیں ہیں: نقصانات قاصرہ اور نقصانات متعدیہ، نقصانات قاصرہ یا تو اس شخص کی عقل وبدن کو پہنچیں گے یا اس کے مال کو اور نقصانات متعدیہ یا تو اس کے زیر پرورش افراد کو پہنچیں گے یا اس جماعت کو جن کے درمیان وہ زندگی گذارتا ہے یا اس امت

(۱) دیکھئے: تفسیر القرطبی۔

کو جس کے سایہ میں وہ رہتا ہے، ان نقصانات کو بیان کرنے کے بعد نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دینے سے تشریع کی حکمت ہمارے سامنے واضح ہو جائے گی۔

اول: نقصانات قاصرہ: ان سے مراد وہ نقصانات اور مفاسد ہیں جو شراب پینے والے کی ذات، عقل، بدن اور مال کو پہنچتے ہیں یا اس کے دین اور لوگوں میں موجود اس کے وقار کو پہنچتے ہیں، قرآن وسنت نے شراب کے مفاسد اور اس کے نقصانات کی طرف اشارہ کیا ہے، قرآن میں ہے کہ شراب کا ضرر اس کے نفع سے بڑا ہے، وہ بغض وعداوت پیدا کرتی اور اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے، حدیث میں ہے کہ یہ ام الخبائث ہے، اس کا پینے والا ملعون ہے، اس کو قیامت کے دن اہل جہنم کا پسینہ پلایا جائے گا، چالیس دنوں تک اس کی نماز قبول نہ ہوگی وغیرہ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو نقصانات عقل کو پہنچتے ہیں وہ تو ہر آنکھ والے کے سامنے ظاہر ہیں، ایک قول یہ ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے رسول اللہ ﷺ سے درخواست کی: شراب مال کو ہلاک کرنے والی اور عقل کو زائل کرنے والی ہے، آپ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں کہ اس کے بارے میں واضح حکم بیان فرمائے اور کہنے لگے: اے اللہ، ہماری لیے واضح حکم بیان کر دیجئے، چنانچہ آیت نازل ہوئی: "یسالونک عن الخمر..." (۱) (لوگ آپ سے شراب کی بابت دریافت کرتے ہیں)۔

شیخ حکیم محمد بن علی ترمذی نے کہا: عقل سر میں ہے، اس کی روشنی سینہ اور دل پر پہنچتی ہے اور دل امور کی تدبیر اور اچھے برے کی تمیز کے لیے اس کی روشنی سے رہنمائی حاصل کرتا ہے، جب وہ شراب پی لیتا ہے تو اس کا اثر سینہ پر پڑتا ہے اور سینہ اور عقل کی روشنی کے درمیان حائل ہو جاتا ہے، سینہ تاریک رہ جاتا ہے اور دل عقل کے نور سے فائدہ نہیں اٹھا پاتا ہے (۲)۔

صاحب حجۃ اللہ البالغۃ نے کہا: نشہ آور اشیاء کو استعمال کر کے عقل کے زائل کرنے کو عقل لامحالہ برا تصور کرتی ہے، اس لیے کہ اس میں نفس کو چوپایہ کے پھنسنے کی جگہ میں ڈالنا ہے، انجام کے اعتبار سے ملکیت سے دور کرنا اور اللہ تعالیٰ کی خلقت کو بدلنا ہے، کیونکہ اس نے اس کی عقل کو فاسد کر دیا جو نوع انسانی کے ساتھ خاص ہے اور جس کے ذریعہ ان پر احسان کیا گیا ہے، گھریلو اور شہری مصلحت کو فاسد کرنا، مال کو ضائع کرنا اور ایسی عجیب

---

(۱) سورہ بقرہ ۲۱۹۔

(۲) دیکھئے: کشف الاسرار علی البزدوی ۴؍ ۳۵۲۔

ہیئت پیش کرتا ہے جس سے بچے ہنستے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان تمام معانی کو صراحت یا اشارہ کے ساتھ اس آیت میں جمع کردیا ہے:

"إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة" (۱)۔

(شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے)۔

اسی وجہ سے تمام مذاہب اور ملتوں کا اس کے برے ہونے پر اتفاق ہے (۲)۔

یہ نصوص ان نقصانات پر متفق ہیں جو نشہ آور اشیاء کے پینے والے کی عقل کو لاحق ہوتے ہیں، یہ شراب نوشی کی عادت کے خطرات کو بیان کرتی ہیں، اس لیے کہ یہ فوری طور پر عقل کے چھپ جانے، اس کے کمزور ہونے اور آخر میں اس کے زائل ہونے کا سبب ہوتی ہے عقل کے چھپ جانے یا ختم ہوجانے کی وجہ سے انسان اعلیٰ انسانی اقدار کو کھودیتا ہے اور ان چوپایوں کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے جو بے عقل ہوتے ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ پست ہوجاتا ہے، اس لیے کہ فکر والہام والی عقل بھی کھودیتا ہے جس سے چوپائے فائدہ اٹھاتے ہیں، عرف، شریعت اور عقل کے نزدیک سب سے بڑی قابل مذمت چیز یہ ہے کہ کوئی انسان اپنے آپ کو چوپایوں کے درجہ تک پہنچانے کا سبب اختیار کرے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس پر احسان کیا ہے، اس کو بہترین صورت میں بنایا ہے، عقل وتفکیر کی نعمت سے اس کو فضیلت دی ہے، اور اس کا اکرام کیا ہے اور اس کے دنیوی واخروی منافع کے لیے بحروبر کی ساری اشیاء کو مسخر کیا ہے۔

جسمانی نقصانات: عصبی اعضاء میں نشہ آور اشیاء کا اثر: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نشہ آور اشیاء کے استعمال کا عادی ہونا بہت ہی برا اثر پیدا کرتا ہے سب سے زیادہ برا اثر عصبی اعضاء پر پڑتا ہے، اس کی وجہ سے کمزوری وسستی لاحق ہوتی ہے اور یہ سخت امراض کا سبب ہوتا ہے جیسے اعضاء کا شل ہوجانا، ہذیان، کپکپی اور بینائی کا زائل ہوجانا وغیرہ، عصبی خلیوں کا زہر آلود ہونا اکثر جنون کا سبب ہوتا ہے، سرکاری اعداد وشمار سے ثابت ہوا ہے کہ جن پاگلوں کا علاج پاگل خانوں میں ہوتا ہے ان میں تیس فی صد کا جنون نشہ آور اشیاء کے استعمال سے پیدا ہوتا ہے (۳)۔

---

(۱) سورہ مائدہ/۹۱۔

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۴۔

(۳) مجلۃ الہدایۃ الاسلامیۃ۔ شمارہ نمبر ۴، ص ۱۳۵۳ - ۲۱۴۔

جسم کے اعضاء پر نشہ آور اشیاء کا اثر: جسم کے اعضاء جیسے خون کی نالیاں، دونوں گردے اور پھیپھڑے نشہ کی حالت میں اپنا کام دوگنا کرنے پر مجبور ہوجاتے ہیں اور غیر عادی حالات کے پیش آنے کی وجہ سے غیر طبعی نشاط کے ساتھ کام کرتے ہیں، بلاشبہ یہ دشوار کام ان اعضاء کو بہت زیادہ تھکا دیتا ہے جس کی وجہ سے ان کو بیماریاں لاحق ہونا آسان ہوجاتا ہے۔

ڈاکٹروں نے کہا ہے کہ نشہ آور چیز سے خون نہیں بنتا ہے جیسا کہ دوسری تمام غذائیں ہضم ہونے کے بعد خون بن جاتی ہیں بلکہ وہ اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اور خون کی رگوں میں اس کے ساتھ مزاحمت کرتی ہے جس سے خون کی حرکت تیز ہوجاتی ہے اور وہ اپنی طبعی حالت سے نکل جاتی ہے، اس لیے کہ شراب میں بنیادی الکوحل کا مادہ ہے، طویل مدت تک شراب کے استعمال سے جسم میں اس کے مادہ کا بڑھ جانا اعصاب اور گردہ میں ناقابل علاج بیماری، رگوں اور جگر میں سختی اور دل میں کمزوری پیدا کرتا ہے شراب کا اثر بالغ آدمی کے خون میں محض دس گرام الکحول کے پہنچنے سے ہی شروع ہوجاتا ہے اور یہ مقدار وھسکی یا کونیاک کے ایک گلاس میں پائی جاتی ہے اور اس سے کبھی آدمی نشہ کے درجہ تک نہیں پہنچتا ہے لیکن ہر حال مین اس شخص کی عقلی وجسمانی حالت میں ٹھوس اثر پیدا کرتا ہے (۱)۔

شراب کا ایک گھونٹ خون کے دباؤ میں اضافہ کردیتا ہے، صرف یہ اضافہ ہونا کبھی کبھی کوئی بہت بڑا نقصان نہیں پہنچاتا ہے لیکن اگر وہ شخص ہائی بلڈ پریشر کا مریض ہو تو شراب کی مقدار کے بڑھنے سے نقصان میں اضافہ ہوتا ہے پھر جب شراب کی مقدار بڑھ جاتی ہے، تو ایک قسم کا ہیجان پیدا ہوتا ہے جو بلڈ پریشر کو اتنا ہائی کردیتا ہے کہ اس سے دماغ کی کوئی رگ پھٹ جاتی ہے اور وہ فالج کا سبب ہوجاتا ہے، کبھی آدمی جزئی طور پر اس سے نجات پالیتا ہے، یہ بات معلوم ہے کہ جس شخص کا بلڈ پریشر ہائی ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ اپنی زندگی میں پرسکون رہنے کا التزام کرے، اس لیے کہ ہیجان ہائی بلڈ پریشر میں اضافہ کردیتا ہے اس کی وجہ سے رگ کے پھٹنے کا اندیشہ ہوتا ہے، نشہ میں مبتلا شخص کے لیے اپنے جذبات پر قابو رکھنا ممکن نہیں ہوتا ہے، اسی کی وجہ سے اس کے لئے ممکن نہیں ہوتا کہ اپنے کو پرسکون رکھے، شراب کا ایک خاندانی اثر ہوتا ہے جو شرابی کی اولاد میں جسم، عقل واخلاق میں کمزوری اور جرم کی طرف میلان کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے (۲)۔

---

(۱) دیکھئے تفسیر المنار ۲/ ۳۲۲، روح الدین الاسلامی/ ۴۰۹-۴۱۰، مجلۃ الہدایۃ الاسلامیہ جلد نمبر ۴، ۱۳۵۳، ۲۱۴، مجلہ لواء الاسلام شمارہ نمبر ۳، ذی قعدہ ۱۳۶۶ھ۔

(۲) دیکھئے تفسیر المنار ۲/ ۳۲۷، روح الدین الاسلامی/ ۴۱۰۔

اگر شرابی کے خون میں الکحول کا تناسب چھ فی ہزار ہوجائے تو اس کی موت یقینی ہوجاتی ہے، بہت سے لوگ جاڑے میں شراب استعمال کرتے ہیں تاکہ ان کے جسم میں گرمی پیدا ہو اور وہ سمجھتے ہیں کہ یہ اضافہ اس الکحول کی وجہ سے ہوتا ہے جو اس میں پایا جاتا ہے یہ سوچ بظاہر معقول معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت میں وہ بالکل صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں شراب کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ کھال میں موجود خون کی رگوں کو وسیع کردیتی ہے، جس سے عادت سے زیادہ خون کے دوڑنے میں مدد ہوتی ہے، خون جو بہتا ہے، گرم ہوتا ہے، جب اس کے دوڑنے میں اضافہ ہوگا تو جسم کی حرارت بھی بڑھے گی، کھال کی گرمی جس کو شراب پینے والا محسوس کرتا ہے کا راز یہی ہے لیکن یہ ایک دھوکہ ہے، اس لیے کہ اگر ہم اس وقت کسی آلہ سے اس شخص کی حرارت کو ناپیں تو طبعی حالت سے کم پائیں گے، اس لیے کہ وہ جسم کے اندر خون کے دوڑنے کا بدل ہے، اسی طرح یہ ضروری ہے کہ فضاء کی حرارت کے کم ہونے کے وقت بھی وہ رہے تاکہ خون کی حرارت کم نہ ہو اور اس کے نتیجہ میں جسم کی حرارت کم نہ ہو، الکحول ایک طبعی نظام کو بدل دیتا ہے اور خون کھال میں زیادہ دوڑنے لگتا ہے، یہ برے نتائج کا سبب بنتا ہے، اگر نگرانی اور توجہ کے بغیر وہ شخص ٹھنڈی فضاء میں دیر تک رہ جائے تو کبھی کبھی اس شخص کی موت ہوجاتی ہے (۱)۔

انسان کی دنیا وآخرت میں جو چیز مفید ہو اس کے علاوہ میں مال کو ضائع کرنا نقصان دہ ہے، یہ اتنا واضح ہے کہ کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے اور حضرت عمرؓ کا قول گذر چکا ہے کہ شراب مال کو ہلاک کرنے والی اور عقل کو برباد کرنے والی ہے۔

کبھی انسان کو اپنی ضروریات وحاجات کے لئے مال کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن شراب کا عادی شخص شراب نوشی کو چھوڑ کر اپنی ضروریات کی خریداری نہیں کرسکتا ہے بلکہ مال کو ان چیزوں میں ضائع کرتا ہے جو اس کی عقل اور جسم کو خراب کرتی ہیں۔

ابن القیم نے شراب کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ رسوائی، ندامت اور فضیحت پیدا کراتی ہے، اس کو پینے والا سب سے ناقص درجہ کے انسانوں میں شامل ہوجاتا ہے اور یہ پاگل لوگ ہیں، یہ اس کا اچھا نام اور اس کی اچھی صفات کو ختم کردیتی ہے، سب سے برے نام وبری صفات کا جامہ پہنا دیتی ہے، قتل کرنا اور راز کو فاش کرنا آسان بنا دیتی ہے، جس راز کے ظاہر ہونے میں اس کو نقصان پہنچے یا اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، جو مال اس کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ہے اس کو فضول خرچ کرنے میں شیطانوں کا بھائی بنا دیتی ہے، الغرض

(۱) دیکھئے: لواء الاسلام شمارہ ۳، ذی قعدہ ۱۳۶۶ھ۔

شراب گناہوں کا مجموعہ، برائی کی کنجی، نعمتوں کو ختم کرنے والی اور سزا کا مستحق بنانے والی ہے(۱)۔

دین کے مصالح میں اس کا نقصان یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے، صرف یہی اس کے مفسدہ ہونے کے لیے کافی ہے، اس لیے کہ انسان اگر اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے رک جائے تو وہ کھلا ہوا گھاٹا اٹھائے گا۔

انسان کی شکل میں نشہ آور اشیاء کے اثرات کے بارے میں مشاہدہ کافی ہے، اس لیے کہ نشہ میں مدہوش آدمی اپنے تمام تصرفات، حرکات وسکنات اور کلام میں اپنی طبعی حالت سے نکل جاتا ہے اور جو اس سے نکل جائے اس کے پاس عقل بالکل نہیں رہتی ہے کبھی کبھی وہ لوگوں کے سامنے پیشاب پاخانہ کر دیتا ہے اور اس کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا ہے اور کبھی کبھی تو اس سے بھی زیادہ برے کام کر گذرتا ہے، اس کے شواہد لاتعداد اور بے شمار ہیں۔

گذشتہ نقصانات پینے والے انسان کی ذات کو پہنچتے ہیں اور اسی تک محدود رہتے ہیں، اگر چہ وہ اپنے گھر میں سویا رہے، دوسرے لوگوں سے نہ ملے اور نہ ان کے ساتھ کوئی معاملہ کرے، میں کہتا ہوں کہ وہ اس اعتبار سے اس تک محدود نہیں کہ وہ صرف اسی شخص کو پہنچتے ہیں خواہ دنیا میں ہو یا آخرت میں۔

دوم: متعدی نقصانات: نشہ آور اشیاء کے مفاسد جو جماعت یا امت کو پہنچتے ہیں وہ ظاہر ہیں، خواہ وہ مفاسد خاندان کے دائرہ میں ہوں یا جماعت یا امت کے دائرہ میں ہوں۔

چنانچہ خاندان کے دائرہ میں شرابی اپنی بیوی اور اولاد کے حقوق میں کوتاہی کرتا ہے یا تو اس طرح کہ ان کی نگرانی نہیں کرتا ہے، ان کی طرف توجہ نہیں کرتا یا مال شراب اور نشہ آور اشیاء میں ضائع کر دیتا ہے اور ان کی حاجات کو ترک کر دیتا ہے، اس میں خاندان کی حیات، اولاد کی تربیت اور میاں بیوی کے تعلقات میں انتہائی خطرناک حد تک ضرر ہے۔

نشہ آور اشیاء کے اجتماعی مفاسد تو لاتعداد و بے شمار ہیں، اس لیے کہ جب انسان نشہ آور شئی کا استعمال کرتا ہے تو اس کا اثر اس کی عقلی قوتوں پر پڑتا ہے، جیسا کہ گذرا، وہ عقلمندوں کے تصرفات سے نکل جاتا ہے۔ شریعت کے حدود اور عادت وطبیعت کے قیود سے آزاد ہو جاتا ہے، اس کی وجہ سے ہر قسم کے گھٹیا اور برے اجتماعی کام کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے جماعت کی زندگی کو نقصان پہنچانے والے ہر جرم کا واقع ہونا آسان

(۱) دیکھئے: حادی الأرواح ۱/ ۲۸۰، علی ہامش اعلام الموقعین، طبع کردستان۔

ہوجاتا ہے،لہذا ہوسکتا ہے کہ اس سے ہر مثبت جرم مثلاً قتل وزنا صادر ہوجائے یا متعدی جرم کرے مثلاً جن لوگوں کی نگرانی اور ان کے امور کی دیکھ ریکھ اس کی ذمہ داری ہے ،ان کے تعلق سے اپنی ذمہ داریوں میں کوتاہی کرے، چنانچہ انسان سے جن جرائم کے واقع ہونے کا تصور ہوسکتا ہے ،ان میں مدہوش لوگوں کا حصہ دو چند ہوجاتا ہے جیسے قتل اور اس کے مقدمات، زنا اور اس کے مقدمات ،قذف، چوری، دوسرے مالی جرائم ،راستہ میں چلنے کے حادثات وغیرہ ،اس قسم کے تمام جرائم میں نشہ میں مدہوش لوگوں کا حصہ زیادہ ہوتا ہے۔

پہلے گذر چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ ام الخبائث ہے ام (ماں) وہ اصل ہے جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے اور شراب وہ اصل ہے جس سے اجتماعی جرائم اور انفرادی نقصانات پیدا ہوتے ہیں

قرآن نے شراب کے سماجی نقصانات کی طرف اشارہ کیا ہے، ارشاد ہے:

"إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة"(۱)۔

(شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے)۔

جس جماعت کے تعلقات بغض وعداوت کا نشانہ ہوں، وہ کبھی زندگی کی خوشیاں حاصل نہیں کرسکتی ہے، اس میں کمزوری اور انتشار پیدا ہوجائے گا اور بھلائی وتقویٰ کے کام میں آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کم ہوجائے گا۔

تفسیر الفخر الرازی میں ہے: جو شراب پیتا ہے اس کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ وہ اسے جماعت کے ساتھ پیتا ہے اور اس پینے سے اس کی غرض اپنے دوستوں سے انس حاصل کرنا، ان سے بحث وگفتگو کرکے فرحت حاصل کرنا ہوتا ہے، گویا اس اجتماع سے اس کی غرض الفت ومحبت کو مضبوط کرنا ہے لیکن اکثر اس کا الٹا ہوجاتا ہے، اس لیے کہ شراب عقل کو زائل کردیتی ہے، جب عقل زائل ہوجاتی ہے تو اس کی مدافعت کے بغیر شہوت وغضب کا غلبہ ہوجاتا ہے، ان دونوں کے غالب آجانے کے بعد ان ساتھیوں میں جھگڑا ہوتا ہے اور اس جھگڑے کے نتیجہ میں مارپیٹ، قتل اور دوسری برائیاں ہوتی ہیں، جس کی وجہ سے سخت بغض وعداوت پیدا ہوتی ہے، شیطان ان کو سجھاتا

(۱) سورہ مائدہ/۹۱۔

ہے کہ اجتماعی شراب نوشی سے الفت ومحبت مضبوط ہوگی اور آخر میں معاملہ الٹ جاتا ہے اور انتہائی بغض وعداوت پیدا ہوجاتی ہے(۱)۔

جماعت تک متعدی ہونے والی شراب نوشی کے اثرات لوگوں کے درمیان سماجی تعلقات کے تمام میدانوں میں بالکل واضح ہیں، اسباب نزول میں ہے کہ گذشتہ آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ انصار کے دو قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی، جنہوں نے شراب پی اور نشہ میں مست ہوگئے اور بعض نے بعض کے ساتھ ہنسی مذاق کیا، جب وہ ہوش میں آئے اور بعض نے بعض کے چہروں پر اپنی حرکتوں کے اثرات دیکھا، وہ لوگ آپس میں بھائی بھائی تھے، ان کے دلوں میں کینے نہیں تھے، ایک آدمی کہنے لگا: اگر میرا بھائی میرا ہمدرد ہوتا تو میرے ساتھ یہ نہیں کرتا پھر ان کے درمیان کینے پیدا ہوگئے، تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا:

"إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة" (۲)۔

(شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی ڈال دے)۔

قرطبی نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی کے ارشاد "فيهما إثم كبير" میں اثم کبیر سے مراد وہ جھگڑا، گالی گلوچ، فحش گوئی اور جھوٹ ہے جو شرابی کی طرف سے صادر ہوتا ہے اور عقل کا زائل ہونا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خالق کے بارے میں اس پر کیا ذمہ داری عائد ہے جیسے نماز کو چھوڑ دینا اور اللہ تعالی کے ذکر سے روک دینا(۳)۔

چنانچہ شراب ام الخبائث ہے، ہر قسم کے جرائم اور اجتماعی مفاسد کا سرچشمہ ہے، ہر قسم کے فضائل کی قاتل ہے، ہر قسم کے رذائل پر آمادہ کرنے والی ہے، جماعت کے درمیان بغض وعداوت پیدا کرتی ہے، ان کو اللہ تعالی کے ذکر اور اس کو نماز سے روکتی ہے جو دین کا ستون ہے، جو اس کو قائم رکھے گا دین کو قائم رکھے گا اور جو اس کو ضائع کردے گا وہ اس کے علاوہ کو زیادہ ضائع کرنے والا ہوگا، دین کے دشمن ملحدین نے اس حقیقت کو اچھی طرح سمجھا ہے اور ان لوگوں نے مسلمانوں کے درمیان شراب نوشی اور خواب آور اشیاء کے استعمال کی نشر واشاعت کی کوشش کی ہے تاکہ وہ دین اور اسلامی فضائل کو برباد کرنے پر قادر ہوجائیں، اس میں ان کو بہت کامیابی ملی، خاص طور پر ان ممالک میں جہاں ان کو دیر تک رہنے کا موقع ملا، انہوں نے ان ممالک کو اس وقت چھوڑا جب وہاں کے

---

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/۴۳۳۔

(۲) دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۲/۶۵۱-۶۵۲۔

(۳) دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳/۵۵۔

باشندے نشہ آور وخواب آور اشیاء میں مست ہوگئے۔

پوری امت کو پہنچنے والے نقصانات: جس امت میں شراب اور خواب آور اشیاء کی بیماری پھیل جاتی ہے وہ امت کمزور ہوجاتی ہے، ان کے آپس کے تعلقات اور روابط ٹوٹ جاتے ہیں، وہ امت نہ دنیا کی زندگی میں کامیاب ہوتی ہے نہ آخرت کی زندگی میں، اس پر درج ذیل اثرات مرتب ہوتے ہیں:

۱-امت کے افراد کے درمیان تعلقات وروابط کی کمزوری کا ہونا، یہ بغض وعداوت کینہ اور جان، مال اور عزت پر جرم کرنے کے سبب ہوتا ہے، کیونکہ ہر جرم سے تعدی کرنے والے اور جس پر تعدی کی جائے دونوں کے درمیان نفرت وعداوت پیدا ہوتی ہے۔

۲-خاندان کے دائرہ میں اور عام خدمات کے دائرہ میں ذمہ داریوں کی انجام دہی میں کمزوری کا ہونا، اس کی وجہ سے طلاق کی کثرت اور بچوں کو آوارہ چھوڑنے کے سبب خاندانی تعلقات بکھر جاتے ہیں اور اہل حق تک حق کے پہنچانے میں توجہ میں کمی کے سبب لوگوں کے عام مصالح معطل ہوجاتے ہیں۔

۳-پیداواری قوت کا کمزور ہونا، اس لیے کہ قوت عاملہ قوت دافعہ پر نشہ آور اشیاء کا اثر ہوتا ہے، کیونکہ شراب بدن کے خون کی رگوں اور پٹھوں میں اثر کرتی ہے اور اس کی وجہ سے اعصابی ونفسیاتی امراض وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

۴-وطن کی مقدس وقابل احترام اشیاء پر فخر کرنے میں کمزوری کا ہونا، اس سے حکومت کا راز دشمنوں تک پہنچنا آسان ہوجاتا ہے، اس لیے کہ جب انسان پر شہوتوں ولذتوں کا غلبہ ہوجاتا ہے تو پھر اسے اکثر یہ پروانہیں ہوتی ہے کہ وہ کیا کررہا ہے، موجودہ دور میں حکومت کے راز کے افشاء ہونے اور وطن کی پوشیدہ چیز کے ظاہر ہونے کے واقعات اکثر نشہ کی حالت میں پیش آتے ہیں، اس کے لیے نشہ کے استعمال کو ذریعہ بنایا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے شراب وجوا سے منع کرنے اور اس کے دینی وسماجی مفاسد کو بیان کرنے کے بعد فرمایا: ’’فاجتنبوہ لعلکم تفلحون‘‘ (سو اس سے بچے رہوتا کہ فلاح پاؤ) گویا امتوں کی فلاح کو شراب اور جوئے سے اجتناب پر معلق کیا ہے، امتوں کے حالات سے واقف شخص پورے یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ شراب کے عام ہونے اور خواب آور اشیاء کے استعمال کے ساتھ فلاح نہیں ہوسکتی ہے، اسی وجہ سے سامراج جن قبائل اور اقوام پر زبردستی غلبہ حاصل نہیں کرپاتا ہے ان کے ممالک میں خواب آور اور نشہ آور آشیا کو پھیلادیتا ہے یہاں تک کہ جب وہ اس کو اختیار کرلیتے ہیں تو پھر اس کی فرمانبرداری کرلیتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ موجودہ دور میں شراب ایک نفع بخش تجارت بن گئی ہے جو حکومت کے خزانہ میں عظیم مالی آمدنی کا اضافہ کرتی ہے، اس کی درآمد پر اس کے کارخانوں اور تجارت پر ٹیکس مقرر کیا جاتا ہے، ممالک کی تلاش میں سفر کرنے والوں کو ترغیب دی جاتی ہے، اس لیے اس اہم نفع بخش چیز سے بے نیاز رہنا ممکن نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حکومت اپنے ملک میں غیر ملکیوں کو قیام کی اجازت دیتی ہے جن کو اپنی خواہش کے مطابق شراب حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔

اس کا جواب دو پہلوؤں سے ہے: اس پہلو سے کہ شراب حکومت کے خزانہ کی مالی آمدنی میں اضافہ کرتی ہے اور اس پہلو سے کہ یہاں کچھ غیر ملکی لوگ ہیں جن کو اپنی خواہش کے مطابق شراب درآمد کرنے کا اختیار ہے۔

یہ کہنا کہ وہ آمدنی میں اضافہ کرتی ہے، اس لیے قابل رد ہے کہ نقصان کو دفع کرنا جلب منافع پر مقدم ہوتا ہے، اور یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ شراب بدن وعقل کو نقصان پہنچانے والی، جماعت کے تعلقات کو فاسد کرنے والی اور اللہ تعالی کے ذکر اور نماز سے روکنے والی ہے، اسی طرح یہ بات معلوم ہے کہ دین، جان اور عقل کی مصلحت کی حفاظت مال کی حفاظت پر مقدم ہے، چہ جائے کہ مال حاصل کیا جائے، جو امت اس طرح مال حاصل کرے کہ اس سے عقل فاسد ہوجائے، صحت ضائع ہوجائے اور اخلاق برباد ہوجائیں وہ امت ضعیف العقل اور بے وقوف کہی جاتی ہے۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دین کی مصلحت دوسرے تمام مصالح کے لیے بنیاد ہے اور ان سب پر مقدم ہے پھر اس کے بعد جان کی مصلحت ہے، پھر عقل ونسل کی مصلحت ہے، مال کی مصلحت آخری درجہ میں آتی ہے، اس ترتیب پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

نیز مصالح اس وقت معتبر ہوتے ہیں جب وہ شرعی نصوص کے سایہ میں ہو، لہٰذا جو مصلحت صریح نص کے معارض ہو وہ لغو سمجھی جائے گی، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے، چنانچہ شراب کے پینے اور اس کی تجارت کے حرام ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، اس کے بیان میں قرآنی نصوص اور صریح سنت موجود ہے، اس لیے اس خیالی مالی مصلحت کا اعتبار کرنا جائز نہ ہوگا (۱)۔

یہ کہنا کہ غیر ملکی لوگوں کو اپنی مطلوبہ شراب کو درآمد کرنے کا حق ہے تو اس میں یہ قید ہے کہ اس سے مسلمانوں کو ضرر لاحق نہ ہو، ان کی اولاد کو شراب نوشی کی ترغیب نہ دی جائے، اس لیے کہ ان کو اس کی اجازت نہیں

(۱) دیکھئے: المستصفی ۱/ ۱۴۰، الموافقات ۲/ ۱۰، الہامش طبع التجاریۃ الکبریٰ، ضوابط المصلحۃ / ۵۸-۵۹۔

ہے، شراب کا ضرر پوشیدہ نہیں ہے سوائے اس شخص کے جس کی بصارت کو شہوات نے ختم کردیا ہو اور معاصی نے اس کی بصیرت زائل کردی ہو، وہ اس کو اس حال میں پڑے گا کہ اس کے نقصانات سے اندھا ہو گا یا شہوات کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہوگا، غیر مسلموں نے نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دینے میں اسلامی شریعت کی فضیلت کا اعتراف کیا ہے، اہل مغرب نے جب اسلامی شریعت کو دیکھا تو حکیمانہ اور کامیاب طریقہ سے شراب کی بیماری کے علاج اور اس کی مدافعت میں اپنے رسمی قوانین پر اسلامی شریعت کی برتری اور فضیلت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوئے، چنانچہ ”بنتام“ نے اپنی کتاب ”اصول الشرائع“ میں لکھا ہے: نبیذ شمالی ممالک میں آدمی کو بیوقوف بنادیتی ہے اور جنوبی ممالک میں اس کو مجنون بنادیتی ہے، محمد ﷺ کے دین نے ہر قسم کے نشہ آور مشروبات کو حرام قرار دیا ہے، یہ اس کی ایک خوبی ہے (۱)۔

ایک جرمن ڈاکٹر نے کہا: شراب فروخت کرنے والوں کی آدھی دکانیں بند کرادو تو میں تمہارے لیے شفاء خانوں اور قید خانوں میں سے نصف سے بے نیاز ہونے کی ضمانت لیتا ہوں (۲)۔

اس میں شراب نوشی اور اس کے عام ہونے پر مرتب ہونے والے اثرات کی بہت عمدہ تعبیر ہے، جب سرد ممالک میں شراب کی تاثیر انسان کو حماقت کے درجہ تک پہنچادیتی ہے تو اگر گرم ممالک میں اس کو جنون کے درجہ تک پہنچادے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، جب ہمارے سامنے جسم کے مختلف اعضاء میں شراب کا عمل ظاہر ہوگیا اور شراب نوشی کے نتیجہ میں، عزت وآبرو، جان ومال کے دائرہ میں جو اجتماعی جرائم ہوتے ہیں وہ واضح ہوگئے تو جن جن شہروں وملکوں میں شراب کا چلن زیادہ ہوگا وہاں شفاخانہ اور قید خانوں کے زیادہ ہونے پر ہمیں کوئی حیرت نہ ہوگی، جب عقل میں خلل ہوگا تو ہر قسم کے خبائث ہوں گے جیسا کہ آلوسی نے کہا (۳)۔

اس بحث میں ہم نے بدن اور عقل تک محدود رہنے والے اور خاندان، جماعت وامت کے دائرہ تک متعدی ہونے والے، شراب کے مفاسد ونقصانات کو اختصار کے ساتھ واضح کیا ہے، اسی وجہ سے اسلام نے عقل، جان، دین، عزت اور مال کو بچانے، نیز فرد، جماعت اور امت کی مصلحت کی حفاظت کے لیے شراب کو قطعی طور پر حرام قرار دیا ہے، اس لیے کہ شارع دین ودنیا دونوں کے مصالح کو برقرار رکھنا چاہتا ہے اور کوئی امت نشہ آور

(۱) دیکھئے: روح الدین الاسلامی۔

(۲) دیکھئے: تفسیر المنار ۲/۳۲۶۔

(۳) تفسیر الآلوسی ۲/۹۹۔

وخواب آور اشیاء سے اجتناب کے بغیر فلاح نہیں پا سکتی ہے، شراب کے فوائد میں کوئی بھی دعوی، خواہ اس کے فوائد جو بھی ہوں قابل قبول نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اس کے فوائد از روئے شرع رائگاں ہیں۔

اللہ تعالی نے شراب کا حکم بیان کیا، اس کے دینی، دنیوی، انفرادی واجتماعی مفاسد ونقصانات کو واضح کردیا تو اب حق کے بعد گمراہی کے علاوہ کیا رہ گیا ہے۔

لیکن انسانی نفوس شہوت ولذت کے سامنے ضعف وکمزوری سے خالی نہیں ہوتے ہیں، لہذا ان کو تنبیہ کرنے میں صرف تہدید اور وعید مفید نہیں ہے، چنانچہ شراب کی مذمت میں اور اللہ تعالی کے نزدیک اس کے پینے والے کی حقارت کے بیان کرنے میں حدیث تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ہے، نجاستوں اور گندگیوں سے طبیعت کو نفرت دلانے میں مختلف اسالیب کے ساتھ اس کو واضح کیا گیا ہے، سچے وپکے مسلمانوں کی رہنمائی میں اس طریقہ کا بڑا اثر ہوا ہے، انہوں نے قرآنی احکام کی اطاعت کی، حق کے داعی کی فرمانبرداری کی اور ہر قسم کی نشہ آور اور خواب آور شئ کو ترک کردیا۔

لیکن بعض لوگ دین کے حاکم کی اطاعت فرمانبرداری نہیں کرتے ہیں، ان سے کچھ غلطیاں ولغزشیں ہوجاتی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ سزا کے طریقہ سے ان کو تنبیہ کرنے والا اور روکنے والا کوئی ہوتا کہ وہ خواہشات کی اتباع میں انتہاء کو نہ پہنچ جائیں اور امت کے افراد میں مفاسد عام نہ ہوں، اسی وجہ سے ان کے لیے بڑے جرائم میں جو امت کے مصالح کے لیے نقصان دہ ہوں حدود وتعزیر مشروع ہوئی، حدود میں شراب پینے والے کی سزا بھی ہے۔

شراب نوشی کی سزا: اسلامی شریعت نے نشہ آور چیز سے مقابلہ میں دو طریقے اختیار کئے:

اول: اس میں نشہ آور اشیاء کے پینے کا حکم بیان کیا، اس کے پینے پر مرتب ہونے والے مفاسد ونقصانات کو واضح کیا اور آخرت کی سزا بیان کی۔

دوم: دنیا میں جسمانی سزا مقرر کی، یہ طریقہ پہلے طریقہ کو مکمل اور پورا کرنے والا ہے، اس لیے کہ پہلے کی بنیاد دینی رکاوٹ پر ہے یہ شاہی رکاوٹ ہے جو جرم کو کھلم کھلا کرنے سے مانع ہوتی ہے اور مجرم کو دوبارہ جرم کرنے سے متنبہ کرتی ہے، اسی طرح غیر مجرمین کو بھی جرم کے انجام سے خوف دلاتی ہے، ان ہی دونوں طریقوں سے امت اسلامیہ کے لیے ظاہر وباطن کی طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، جو قانون ان دونوں طریقوں کا جامع نہ ہو وہ ناقص ہوگا اور قانون سازی کے مطلوبہ اغراض یعنی جرائم اور سماجی مفاسد کو ختم کرنا اس سے پورا نہ ہوگا، اس سے

رسمی قوانین کی ناکامی کا راز معلوم ہوتا ہے جن کا کوئی تعلق دینی اقدار واخلاق سے نہیں ہوتا ہے۔

اسلام میں سزاؤں کی دو قسمیں ہیں: تعزیرات، حدود، چنانچہ تعزیر میں زجر وتوبیخ، تاوان، قید میں ڈالنا اور حدود کی مقدار سے کم کوڑے مارنا داخل ہیں، ابن القیم نے اپنے رسالہ ''الحسبۃ'' میں کہا ہے: ان میں سے غیر مقررہ سزائیں ہیں، ان کو تعزیر کہا جاتا ہے، جرم کے چھوٹے بڑے ہونے کے اعتبار سے، مجرم کے حال کے اعتبار سے اور قلت وکثرت میں جرم کے حال کے اعتبار سے تعزیر کی مقدار اور اس کی صفات الگ الگ ہوتی ہیں، تعزیر کی چند قسمیں ہیں: بعض تعزیر کلام کے ذریعہ ڈانٹ ڈپٹ سے ہوتی ہے، بعض قید میں ڈال کر، بعض وطن سے جلاوطن کر کے اور بعض مار پیٹ کے ذریعہ۔ مالی سزاؤں کے ذریعہ تعزیر کرنا بھی امام مالک کی مشہور رائے کے مطابق بعض مواقع میں مشروع ہے اور بعض مواقع میں بلا اختلاف اور بعض مواقع میں اختلاف کے ساتھ امام احمد کا قول بھی یہی ہے۔ ایک قول میں امام شافعی کا مسلک بھی ہے، اگرچہ اس کی تفاصیل میں ان کے درمیان کا اختلاف ہے مثلاً رسول اللہ ﷺ نے غیر محفوظ مقام سے چوری کرنے پر تاوان کو دوگنا کر دیا تھا(۱)۔

حدود، فتنہ وفساد، قتل، اعضاء وجوارح کو تلف کرنے، چوری، زنا اور شراب نوشی میں ہوتی ہیں، شراب نوشی کی سزا قرآن میں موجود نہیں ہے بلکہ سنت وآثار میں ہے۔ امام شافعی نے کہا: ہمیں ثقہ لوگوں نے معمر سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے عبد الرحمٰن بن ازہر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: نبی کریم ﷺ کے پاس ایک شرابی کو لایا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو مارو، لوگوں نے اس کو ہاتھ، جوتے اور کپڑوں کے کناروں سے مارا اور اس پر مٹی ڈالی پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو الگ کر دو لوگوں نے اس کو الگ کر دیا پھر اس کو چھوڑ دیا، پھر جب حضرت ابوبکر کا دور آیا تو انہوں نے اس مار میں موجود ایک شخص سے دریافت کیا تو انہوں نے اس کا اندازہ چالیس کوڑے سے لگایا، تو حضرت ابوبکر نے اپنی عمر بھر شراب نوشی میں چالیس کوڑے مارے، پھر حضرت عمرؓ کا دور آیا، اور لوگ زیادہ شراب پینے لگے تو انہوں نے مشورہ کیا اور اسی کوڑے مارے(۲)۔

منقول ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے مشورہ طلب کیا تو حضرت علیؓ نے کہا: ہماری رائے ہے کہ اسی کوڑے مارے جائیں، اس لیے کہ جب کوئی شراب پیے گا تو مدہوش ہوگا اور جب مدہوش ہوگا تو بکواس کرے گا

(۱) الحسبۃ لابن تیمیہ، یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے۔
(۲) دیکھئے: الام ص ۱۷۴ کے حاشیہ پر مختصر المزنی کی پانچویں جلد۔

اور جب بکواس کرے گا تو تہمت لگائے گا، تو حضرت عمرؓ نے شراب نوشی میں اسی کوڑے لگائے (۱)، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے شراب پی تھی تو اس کو کھجور کی دو ٹہنیوں سے چالیس کے قریب ٹہنیاں ماری گئیں، انہوں نے کہا: حضرت ابو بکرؓ نے بھی ایسا ہی کیا، پھر جب حضرت عمرؓ نے لوگوں سے مشورہ کیا تو حضرت عبدالرحمٰن نے کہا: کم از کم حد اسی کوڑے ہیں تو حضرت عمرؓ نے اسی کا حکم دے دیا (۲)۔

سائب بن یزید سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے عہد میں، حضرت ابو بکرؓ کی خلافت اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے شروع میں ہم لوگ شرابی کو لاتے تھے اور ہاتھ، جوتے اور چادروں سے اس کو مارتے تھے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں اس کو چالیس کوڑے لگائے گئے، پھر جب لوگ اس میں حد سے آگے بڑھ گئے اور فسق میں مبتلا ہو گئے تو اسی کوڑے لگائے جانے لگے (۳)۔

الموطا میں ہے کہ حضرت سعید بن المسیب کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ ہر غلطی کو معاف کرنے کو پسند کرتا ہے بشرطیکہ وہ حد نہ ہو، یحییٰ نے کہا کہ امام مالک نے کہا: ہمارے نزدیک سنت یہ ہے کہ جو شخص نشہ آور شئی پیئے گا وہ مدہوش ہو یا نہ ہو اس پر حد واجب ہوگی (۴)۔

ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب کی حد مشروع ہے، نیز یہ واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے عہد میں، حضرت ابو بکرؓ کی خلافت میں اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں اس کی مقدار چالیس کوڑے تھی، پھر اس کے بعد حضرت عمرؓ کی خلافت میں جب لوگ شراب نوشی میں منہمک ہو گئے، اور اس سزا کو حقیر سمجھنے لگے تو انہوں نے حضرات صحابہ سے مشورہ طلب کیا، انہوں نے اسی کوڑے کا مشورہ دیا تو انہوں نے اسی کوڑے کر دیئے۔

ابن عبد البر نے اسی پر ان کا اجماع نقل کیا ہے، کوئی اس کا مخالف نہیں ہے، یہی تابعین و جمہور فقہاء کی رائے ہے، اس میں اختلاف شاذ کے درجہ میں ہے جو جمہور کے قول کے مقابلہ میں قابل رد ہے، لیکن زرقانی نے

---

(۱) حوالہ سابق، اس کی روایت مالک نے موطا میں کی ہے۔

(۲) دیکھئے: نیل الاوطار ۷/۱۵۱۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری اور احمد نے کی ہے۔

(۴) دیکھئے: الموطا بشرح الزرقانی ۴/۱۶۷۔

اجماع کے اس دعوی کو صحیح قرار نہیں دیا ہے، اس لیے کہ حضرت علی سے صحیح طور پر منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان کی خلافت میں ولید کو چالیس کوڑے مارے، اگر حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اسی پر ان کا اجماع ہوجاتا تو حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں اس کی مخالفت کر کے چالیس کوڑے نہ مارتے البتہ اگر مراد یہ ہو کہ حضرت عثمانؓ کے بعد انہوں نے اسی پر اجماع کرلیا تو ان کا کلام صحیح ہوگا(۱)۔

شوکانی کی رائے ہے کہ صحابہ کے اجماع کا دعوی کرنا قابل تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ اس بارے میں حضرت عمرؓ کی خلافت سے قبل اور اس کے بعد ان کا اختلاف صحیح روایات میں منقول ہے اور کسی معین مقدار پر اکتفاء کرنا نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے بلکہ کبھی کھجور کی ٹہنی سے مارا، کبھی جوتوں سے اور کبھی صرف ان دونوں سے اور کبھی ان دونوں کے ساتھ کپڑوں سے، کبھی ہاتھ اور جوتوں سے، اس بارے میں جو مقداریں منقول ہیں، وہ تخمینی ہیں، اسی وجہ سے حضرت انسؓ نے چالیس کے ''قریب'' کہا ہے: رہی یہ حدیث کہ ایک شخص کو کوڑے لگائے گئے اور حضرت علی اس کو شمار کررہے تھے یہاں تک کہ چالیس تک پہنچے تو اس کے خلاف وہ حدیث ہے جس میں حضرت علیؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی کوئی مقدار متعین نہیں کی ہے۔

زیادہ بہتر یہ ہے کہ ان افعال پر اکتفاء کیا جائے جو شارع سے منقول ہیں اور وہ سب جائز ہوں، ان میں سے جو ہوجائے اس سے وہ مشروع سزا ہوجائے گی جس کی طرف نبی کریم ﷺ نے ہماری رہنمائی کی ہے، چنانچہ جس سزا کا حکم دیا گیا ہے وہ سزا ہے جو آپ ﷺ کی طرف سے جاری ہوئی اور آپ ﷺ کے سامنے صحابہ کی طرف سے جاری ہوئی(۲)۔

شوکانی کے اس کلام سے ان حضرات کے دعوی کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ شرابی کی سزا تعزیر ہے، حد نہیں، یہ جمہور کی رائے کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں شرابی کی سزا وہ حد ہے جو سنت سے مقرر ہے یا اس کی مقدار کے اسی کوڑے ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔

جمہور نشہ آور اشیاء کے حرام ہونے اور اس کے پینے پر سزا کے ہونے میں کم وبیش کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ خمر کے پینے میں حد واجب ہوتی ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اور خمر کے علاوہ میں اس مقدار میں حد واجب ہوتی ہے جو نشہ آور ہو خمر کی تعریف اور اس کی حرمت پر گفتگو کے وقت اس پر بحث ہوچکی ہے۔

---

(۱) دیکھئے: الزرقانی علی الموطا ۴/۱۹۷۔

(۲) دیکھئے: نیل الاوطار ۷/ ۱۵۰-۱۵۱۔

ابن قدامہ کی المغنی میں ہے: اگر کوئی شخص نشہ آور چیز پئے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ تو اس پر حد واجب ہوگی، ہمارے علم کے مطابق اس سلسلہ میں انگور کے بغیر پکائے ہوئے رس کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اس کے علاوہ میں ان کا اختلاف ہے، ہمارے امام کا قول ہے کہ انگور کا رس اور ہر نشہ آور چیز یکساں ہے، یہی حسن، عمر بن عبدالعزیز، قتادہ، اوزاعی، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔ ایک جماعت نے کہا کہ جب تک نشہ نہ ہو حد جاری نہیں ہوگی، ان ہی میں ابو وائل، نخعی، بہت سے اہل کوفہ اور اصحاب رائے ہیں، ابوثور نے کہا: جو شخص اس کو حرام سمجھتے ہوئے پینے اس پر حد جاری ہوگی اور جو تاویل کر کے پئے گا اس پر حد جاری نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ مختلف فیہ ہے تو یہ بلا ولی کے نکاح کے مشابہ ہوگا (۱)۔

المنہاج کی شرح تحفۃ المحتاج میں ہے: جس شراب کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے اور اس کے پینے والے پر حد جاری ہوگی (۲)۔

الموافقات میں ہے: نشہ آور چیز کی قلیل مقدار کو حرام قرار دینا مکمل کرنے والا ہے، اس لیے کہ اس میں جو عمدہ لذت ہے وہ کثیر مقدار کی داعی ہوتی ہے، جو عقل کو ضائع کر دیتی ہے، لہذا قلیل کو حرام قرار دینا کثیر کی حرمت کی حکمت کو مکمل کرے گا (۳)۔

ابن القیم کی إعلام الموقعین میں ہے: شراب کا ایک قطرہ پینے میں حد کو واجب کرنا اور پیشاب کی بہت بڑی مقدار کے پینے میں حد کو واجب نہ کرنا شریعت کا کمال ہے، یہ عقل و فطرت کے مطابق ہے اور اس میں مصالح کا قیام ہے، اس لیے کہ اللہ تعالی نے مخلوق کی فطرت میں پیشاب پینے سے نفرت اور اس سے پرہیز کرنا رکھا ہے، اسی پر اکتفاء کیا ہے، حد کے ذریعہ اس سے روکنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ طبعی تقاضا اس سے روکنے کے لیے کافی ہے، لیکن طبیعت میں جس چیز کا تقاضا زیادہ ہوتا ہے طبیعت کے تقاضا کے زیادہ ہونے کے اعتبار سے اس پر سزا بھی سخت رکھی گئی ہے، دور و نزدیک سے اس کے ذریعہ کو بند کر دیا گیا ہے، اس کے گرد و پیش کو "حمی" قرار دیا گیا ہے اور اس کے قریب جانے سے منع کر دیا گیا ہے، اسی وجہ سے زنا میں بدترین قتل کے ذریعہ سزا دی گئی، اور چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا مشروع ہوئی، شراب میں کوڑے مارنے کی دردناک سزا مقرر ہوئی، شراب کی قلیل

---

(۱) دیکھئے: جلد دہم ر ۳۲۸، طبع المنار، منتہی الإرادات ۲/ ۶ ۷ ۴۔

(۲) دیکھئے: جلد چہارم ر ۱۶۹۔

(۳) دیکھئے: جلد دوم ر ۱۲- ۱۳۔

مقدار سے منع کر دیا گیا اگر چہ وہ نشہ پیدا نہ کرے، اس لیے کہ اس کی قلیل مقدار کثیر مقدار کی داعی ہوتی ہے، اسی وجہ سے جنہوں نے کھجور کی نشہ آور نبیذ سے اتنی مقدار کو مباح قرار دیا جس سے نشہ نہ پیدا ہو وہ قیاس، حکمت اور نصوص کے تقاضہ سے الگ ہو گئے، نیز شراب نوشی میں جو مفسدہ، خاص اور متعدی ضرر ہے وہ اس ضرر و مفسدہ سے دو چند ہے جو پیشاب کے پینے اور گندگی کے کھانے میں ہے، اس لیے کہ ان کا ضرر اس کے استعمال کرنے والے کے ساتھ خاص ہوتا ہے (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ شراب ام الخبائث ہے، اسلام سے قبل یہ عربی ماحول میں عام تھی قرآن میں اس کو قطعی حرام قرار دیا گیا، ساتھ ہی ساتھ اس کے دینی و دنیوی مفاسد ونقصان کو بیان کیا گیا ہے، حدیث میں شراب نوشی پر ہونے والی شدید وعید کو بیان کیا گیا ہے، ہر اس چیز کو واضح کیا گیا ہے جس سے شراب نوشی سے نفرت پیدا ہو، متفق علیہ حد کے بغیر سزا کی مشروعیت کو بیان کیا گیا ہے، شراب نوشی کی سزا کو قذف کی سزا کے ساتھ شامل کر کے اس کی مقدار اسی کوڑے مقرر کی گئی ہے، یہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے آخر دور میں ہوا۔ اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ نشہ آور چیز کی قلیل وکثیر مقدار کے پینے میں حد واجب ہوگی، حنفیہ نے خمر کے علاوہ کی قلیل مقدار میں ان سے اختلاف کیا ہے، لیکن نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دینے میں جو حکمت ہے اس پر سب کا اتفاق ہے، وہ حکمت عقل کو بچانا اور زائل ہونے یا کمزور ہونے سے اس کی حفاظت کرنا ہے افراد، جماعت اور پوری امت کی زندگی میں جو مفاسد ونقصانات لازم آتے ہیں اس سے حفاظت کرنا ہے، چنانچہ اسلام کا نشانہ نشہ آور اور خواب آور اشیاء کو حرام قرار دے کر عقل کی حفاظت کرنا اور معاشرہ کو مفاسد وخبائث سے بچانا ہے، نیز اس نے امت کی فلاح کو نشہ آور اشیاء سے اجتناب کے ساتھ مربوط کر دیا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: جلد دوم ۲۰۳۔

چوتھی فصل

نسل کی حفاظت کا بیان

یہ فصل دو مباحث پر مشتمل ہے:

مبحث اول: نسل کے مصالح کو حاصل کر کے وجود کے پہلو سے اس کی حفاظت کے سلسلہ میں پہلے طریقہ کا بیان:

مبحث دوم: نسل سے مفاسد کو دور کر کے عدم کے پہلو سے اس کو حفاظت کے سلسلہ میں دوسرے طریقہ کا بیان:

تمہید:

لغت میں نسل کا معنی اولاد ہے، نسل نسلاً باب ضرب سے ہے، اس کے معنی ہیں: اولاد کا زیادہ ہونا، یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: **نسلت الولد نسلاً** یعنی بچہ جننا، نسل کا اطلاق مخلوق اور ذریت پر ہوتا ہے، **تناسل القوم**، بعض کا بعض سے پیدا ہونا، **أنسل بعضهم بعضا** (۱)، کثیر الاولاد ہونا، شریعت میں بھی نسل سے مراد اولاد وذریت ہے جو آباء کے بعد ہوتی ہیں اور طویل مدت تک نسل انسانی کی بقاء میں ان کے جانشیں ہوتے ہیں۔

اللہ تعالی نے انسان کو ایک جان سے پیدا کیا، پھر اس سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور تناسل وتوالد کے طریقہ سے ان دونوں کے ذریعہ بہت سے مردوں وعورتوں کو پیدا کیا، ان کو خاندانوں اور قبائل میں تقسیم کیا تاکہ وہ ایک دوسرے کو پہچان سکیں اور بھلائی وتقوی میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں، اس نے تقوی کو کرامت

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط ۴/ ۵۷، المصباح المنیر ۲/ ۹۳۳، المنجد ۸۰۶، النہایۃ فی غریب الحدیث ۵/ ۴۹۔

وفضیلت کا معیار قرار دیا، اس کے نزدیک سب سے زیادہ مکرم وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو۔

شادی اللہ تعالیٰ کے بندوں میں اس کی سنت ہے اور اس کی ایک نشانی ہے، اللہ تعالیٰ نے مرد وزن میں طبعی وفطری جذبات رکھے ہیں جو نوع انسانی کی بقاء واستمرار کے ضامن ہیں ان جذبات کو ایسے ضوابط وقواعد سے منضبط کیا ہے جو وجود واستمرار میں عمدہ، محفوظ اور بہتر طریقہ کے ضامن ہیں، چنانچہ مرد وعورت کی دو طرفہ فطری حاجت نے دونوں کے درمیان ارتباط کو واجب قرار دیا ہے۔

باقی رہنے کی محبت اور ہمیشہ زندہ رہنے کا شوق انسانی فطرت ہے جو نفس کو جانشینی کا مشتاق بناتی ہے، اس لیے کہ اس کو اس میں اپنی زندگی کا طویل ہونا نظر آتا ہے، چنانچہ بچہ کے ساتھ شفقت ومحبت اس کی پرورش ونگرانی میں مددگار ہوتی ہے عورت پرورش کی صلاحیت زیادہ رکھتی ہے، اس لیے کہ مرد کے مقابلہ میں اس کی طبیعت میں نرمی اور دل میں شفقت ومحبت زیادہ ہوتی ہے، مرد عقل میں پختہ، دفاع میں مضبوط، مشقتوں کے برداشت کرنے میں جرأت مند اور غالب ہونے، جھگڑا کرنے اور غیرت میں زیادہ مضبوط ہے، چنانچہ مرد کی زندگی عورت کے بغیر اور عورت کی زندگی مرد کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی ہے۔

پھر عورتوں پر مردوں کے تزاحم کا اندیشہ اور ان پر ان کی غیرت کا تقاضا ہے کہ ان کا معاملہ اس وقت درست ہو جب لوگوں کے سامنے مرد کے اپنی بیوی کے ساتھ اختصاص کو مشروع قرار دیا جائے اور اس کی بنیاد ایسے قواعد وعرف پر ہو جو معاشرہ میں پسندیدہ اور مستحسن ہو، چنانچہ اس معروف طریقہ سے (یعنی لوگوں کے مجمع میں غیر محرم عورتوں سے نکاح ہو، پہلے نکاح کا پیغام دیا جائے، مہر مقرر ہو، کفاءت کا لحاظ کیا جائے، اولیاء کی طرف سے نگرانی ہو، ولیمہ ہو، مرد عورتوں کے ذمہ دار ہوں، ان کے معاش کے ضامن ہوں، عورتیں خادم فرمانبردار ہوں) نکاح کا مکمل ہونا لازمی سنت ہے اور تمام لوگوں میں عام ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی وہ فطرت ہے جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اس بارے میں عرب وعجم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

نکاح کے لازمی سنت ہونے میں ان لوگوں کی مخالفت کا کوئی اثر نہ ہوگا جن کی بصیرت کو خواہشات نے مٹا دیا ہے اور ان کی بصارت کو شہوات نے اندھا کر دیا ہے یا عادات وتشریع کے میدانوں میں انحرافات نے ان کو ہلاک کر دیا ہے، چنانچہ وہ فساق وفجار جن کی بدبختی غالب آگئی اور جو شہوت سے مغلوب ہوگئے وہ اس طریقہ سے نکل جاتے ہیں، ان کو اپنے گناہوں کا احساس ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس کو پسند نہیں کرتے ہیں کہ ان کی

---

(۱) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ: ۱/ ۳۰۔

عزت کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائے جو وہ خود دوسروں کی عزت کے ساتھ کرتے ہیں، وہ خوب جانتے ہیں کہ وہ فساد پھیلا رہے ہیں اور وہ معاشرتی یا شرعی قیود سے باہر ہو گئے ہیں۔

اس میں بعض ماہرین سماجیات کے ان نظریات کا اثر بھی نہیں ہوگا جو ظن وتخمین پر مبنی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ انسانی زندگی میں مرد وعورت کے درمیان جنسی تعلق کا عام رواج ماضی میں رہا ہے (۱)۔ ان ماہرین سماجیات نے فرض، تخمینہ اور نتیجہ نکالنے پر رکھی ہے، یہ انسان کی تاریخ اور موجودہ حالات میں بحث وتحقیق کرنے والے ان تمام مفکرین کا حال ہے جو گذشتہ اور موجودہ انسانوں کے مسائل پر غور وفکر کرنے میں وحی الٰہی کی روشنی سے ہدایت حاصل نہیں کرتے ہیں، اور نہ تاریکیوں اور گمراہیوں میں بھٹکتے رہتے ہیں، وہ اپنے قدم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کے بغیر بڑھاتے ہیں اور راستہ سے بھٹک جاتے ہیں، مسائل میں جھگڑتے ہیں اور آپس میں اختلاف کرتے ہیں، کوئی قطعی دلائل پیش نہیں کرسکتے، ان میں سے بعض کی رائے ہے کہ نکاح کا نظام قدیم عادت ورواج کا نام ہے، بعض کی رائے ہے کہ یہ نظام انسانی زندگی پر طاری ہونے والی عادت ہے۔

ہم نہ ان کو برا کہتے ہیں نہ ان کو، اس لیے کہ یہ لوگ انسانوں کے مسائل میں اللہ تعالیٰ کے نور سے اور اس قرآن سے رہنمائی حاصل نہیں کرتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے اور جس میں پہلے کے لوگوں کے حالات وخبریں بیان کرنے کے سلسلہ میں قطعی روشن اور واضح دلائل موجود ہیں۔

ڈاکٹر ثروت اسیوطی نے کہا: حقیقت یہ ہے کہ جنسی اختلاط کے مرحلہ کو ثابت کرنے کے لیے جو دلائل مذکور ہیں وہ سب کے سب محض بعد کے عادات سے حاصل کردہ نتائج ہیں، جو سابق مرحلہ کا اثر سمجھے جاتے ہیں جس کا وجود فرضی ہے، اس پر براہ راست کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اسی وجہ سے بعض ماہرین سماجیات نے اس مرحلہ کا انکار کیا ہے (۲)۔

جب ماہرین سماجیات کے محقق کا یہ موقف ہے جو صرف اس عقل پر بھروسہ کرتے ہیں جو اس طرح کے مسئلہ میں یقین تک رسائی کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، تو علماء اسلام کا موقف کیا ہوگا جو حق کے نور سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں کہ اس ہدایت پر چلتے ہیں جس کے ساتھ اس جیسے مسئلہ میں گمراہی کا کوئی اندیشہ نہیں ہے جس کو قرآن پہلے کے لوگوں کے حالات بیان کرتے ہوئے واضح کرتا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: نظام الأسرۃ بین الاقتصاد والدین / ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حوالہ سابق / ۴۲، الأسرۃ والمجتمع للدکتور علی عبد الواحد وافی۔

جو چیز مسلمانوں کے درمیان اختلاف اور جھگڑے کا موضوع نہیں بن سکتی ہے وہ نکاح کا اللہ تعالیٰ کے بندوں میں اس کی سنت ہونا اور حضرت آدم وحواء سے لے کر موجودہ دور تک نسل انسانی کے باقی رہنے کا طریقہ ہونا ہے، اس لیے کہ قرآن کریم نے انسان کی پیدائش کو نکاح کے تعلق کے ساتھ جوڑا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء، واتقوا الله الذي تساء لون به والأرحام" (۱)۔

(لوگو! اپنے پروردگار سے تقوی اختیار کرو جس نے تم (سب) کو ایک ہی جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے بکثرت مرد اور عورتیں پھیلا دیئے، اور اللہ سے تقوی اختیار کرو جس کے واسطے سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (تقوی اختیار کرو))۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا نظام پہلی پیدائش کی ابتداء سے ہے، اس کی تائید قرآن کریم کی ان آیات سے ہوتی ہے جو حضرت آدم اور ان کی بیوی حواء کے قصہ میں وارد ہیں، اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ارحام لوگوں کے درمیان نسبی تعلق کا نام ہے اور یہ اہل عرب کے نزدیک معروف ہے جو مخاطب ہیں، اگر وہاں نکاح نہ ہوتا تو انساب ممتاز نہ ہوتے، انسانیت کی طویل تاریخ جس کو قرآن نے امت اور رسولوں کے احوال کے بیان میں پیش کیا ہے اس پر شاہد ہے کہ نکاح کا نظام پہلے لوگوں میں اللہ تعالیٰ کی سنت رہا ہے اور اللہ تعالیٰ کی سنت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے کسی بھی معاشرہ کو اس سنت سے خالی نہیں چھوڑا ہے یہاں تک کہ انسانی انحراف وانحطاط کے زمانہ میں بھی نہیں۔

بعض سماجی رواج اور انسانی انحراف، جس سے سماجیات کے ماہر محققین ایسے مرحلہ کے وجود پر استدلال کرتے ہیں جو مرد وزن کے تعلق کے بارے میں عموم اور برابری کی بنیاد پر قائم ہو، اس مسئلہ میں ان کے لیے بالکل مفید نہیں ہیں، اس لیے کہ عورت کی سربراہی کا نظریہ اور بچہ کو ماں کی طرف منسوب کرنے کا رواج، جس سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں کبھی کبھی ماں کی قدر ومنزلت اور خاندان میں اس کے غلبہ کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، چنانچہ بعض معاشروں میں رواج ہے کہ بچہ کا ذکر اس کے والد کے نام کے بجائے اس کی ماں کے نام سے جوڑ کر لیا جاتا ہے، اس کے باوجود حقیقت میں بچہ کا نسب اس کے والد سے ختم نہیں ہوتا ہے اور نہ نکاح کا نظام ختم

(۱) سورۂ نساء / ۱۔

ہوتا ہے، اس کے مشابہ اہل مغرب کی اصطلاح ہے کہ عورت کا نام اس کی شادی کے بعد اس کے والد کے نام کے بجائے اس کے شوہر کے نام کے ساتھ جوڑ کر بولا جاتا ہے، تو کیا اس رواج کی وجہ سے حقیقت میں اس کا نسب اس کے باپ سے ختم ہوجائے گا؟ کوئی آدمی یہ بات نہیں کہہ سکتا ہے، نہ سماجیات کے ماہرین، نہ قانون کے ماہرین اور نہ اس سے نکاح کا نظام ختم ہوسکتا ہے۔

رہا عورتوں کو چھین لینے کا رواج تو عہد جاہلیت میں عربی قبائل وغیرہ کی تاریخ میں اس کے بہت سے اسباب ہیں، کبھی اس کا مقصد نکاح کرنا نہیں ہوتا تھا، بلکہ اکثر اس کا مقصد غلام بنانا ہوتا تھا اور یہ کبھی کبھی جنگجو قبائل کے درمیان جنگوں کا نتیجہ ہوتا تھا۔

کن عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور کن عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہوگا، اس کے بارے میں ہر معاشرہ میں الگ الگ رواج رہا ہے یہاں تک کہ آسمانی شریعتوں میں بھی اختلاف رہا ہے، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے اور بیٹیوں میں نکاح کا جو رواج تھا وہ منسوخ ہوگیا۔

رہا بعض قدیم معاشرہ میں نکاح سے قبل نوجوان لڑکے اور لڑکیوں میں جنسی تعلقات کے بارے میں تساہلی وچشم پوشی کا رواج، تو یہ اگر چہ ان کے دعویٰ پر دلیل ہے، لیکن یہ تو ہمیشہ نہیں رہا ہے بلکہ موجودہ معاشرہ میں جو ترقی یافتہ سمجھا جاتا ہے اور جو دین کے قواعد اور سلیم فطرت سے انحراف کی وجہ سے گرتے ہوئے کنارے کے قریب پہنچ چکا ہے، زیادہ واضح اور قوی صورت میں موجود ہے اور اس اجتماعی گندگی کی بدبو سماجیات کے محقق ماہرین کی ناکوں تک پہنچ رہی ہے، لیکن انہوں نے اس کو اپنے دعویٰ پر دلیل نہیں بنایا ہے، حالانکہ انہوں نے اپنے استنباط میں جن فرضی وتخمینی امور پر اعتماد کیا ہے ان سے یہ زیادہ واضح ہیں، اس لیے کہ یہ دلائل نظر آنے والے ہیں اور ان سے یقین حاصل ہوتا ہے تو کیا یہ رواج ومظاہر ان منحرف معاشروں سے نکاح کے نظام کو ختم کرتے ہیں؟

پھر عورت کو دی گئی آزادی ہے کہ وہ اپنے دوست کے ساتھ جہاں چاہے جائے، کبھی کبھی تو وہ اپنے دوست کے ساتھ شوہر کے سامنے اس کی اجازت سے وقت گذارتی ہے بلکہ شوہر اس کو پسند بھی کرتا ہے تو کیا یہ آزادی نکاح کے نظام کو ختم کردیتی ہے؟

ایک عربی اخبار نے ۱۹۶۹ء میں ایک شوہر کے خلاف جس نے اپنی بیوی کو اپنے ایک دوست کے ساتھ پکڑا تھا ایک برطانوی جج کا فیصلہ شائع کیا ہے، چنانچہ جج نے شوہر کو تین سال تک قید میں رکھنے کا حکم دیا اور اس

سے کہا: یہ ضروری ہے کہ تم جدید افکار کے عادی ہو، تمہاری مشکل یہ ہے کہ تم قدیم فکر والے ہو، تم کو اچھا نہیں معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری بیوی تمہارے کسی اچھے دوست کے ساتھ رہے، حالانکہ تم ۱۹۶۹ء میں زندگی گذار رہے ہو(۱)۔

چنانچہ فاضل جج کی رائے ہے کہ انسان کو چاہئے کہ اس کی بیوی اس کے دوستوں کے ساتھ جو چاہے کرے، وہ اس میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ کرے تاکہ وہ وسیع الظرف ہو اور اس وقت کا ساتھ دے سکے جس میں وہ زندگی گذار رہا ہے۔ جب یہ ۱۹۶۹ء کا واقعہ ہے تو اس کے بعد آنے والے سالوں میں اس کی توقع اور زیادہ ہے، کیا یہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں موجودہ نئے معاشرہ میں موجود نہیں ہیں؟ اس کے باوجود اس معاشرہ میں نکاح کا نظام مسلسل موجود ہے، چنانچہ وہ تمام رواج ومظاہر جن پر ماہرین سماجیات نے انسانیت کے پہلے مرحلہ میں مرد وعورت کے تعلقات کے عموم کو ثابت کرنے میں اعتماد کیا ہے، وہ صرف یہ بتاتے ہیں کہ انسان صحیح وسیدھی راہ سے بھٹک گیا ہے اور حیوانیت کے درجہ تک گر گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی واضح اور ظاہر آیات سے الگ ہوگیا ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ انسان کو جانور کے درجہ سے اوپر اٹھاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه"(۲)۔

(اور ان لوگوں کو اس شخص کا حال پڑھ کر سنائیے، جس کو ہم نے نشانیاں دی تھیں، پھر وہ ان سے بالکل نکل گیا، سو شیطان اس کے پیچھے لگ گیا اور وہ گمراہوں میں داخل ہوگیا، اور اگر ہم چاہتے تو ہم اس کا مرتبہ ان (اپنی نشانیوں) کے ذریعہ سے اونچا کر دیتے، لیکن وہ زمین کی طرف مائل ہوگیا اور اپنی خواہش نفسانی کی پیروی کرنے لگا)۔

وہ تمام رواج ومظاہر جن کی نسبت انہوں نے ابتدائی معاشرہ کی طرف کی ہے تاکہ ان سے استدلال کرسکیں وہ موجودہ معاشرہ میں زیادہ ظاہر اور زیادہ قوی صورت میں موجود ہیں، اس کے باوجود یہ معاشرہ نکاح کے نظام کو خاندان کی تشکیل اور نوع انسانی کی حفاظت میں متعارف طریقہ کی حیثیت سے ختم نہیں کرسکا۔

چنانچہ نکاح ہی وہ طریقہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم وحواء کے زمانہ سے نسل انسانی کی بقاء کے لیے مقرر کیا ہے اور یہ الٰہی قاعدہ ہے جو قدیم یا جدید معاشروں کے انحراف کی وجہ سے ختم نہیں ہوسکتا ہے۔

اگر ہم معاشروں کی عادات کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ان کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) دیکھئے: اخبار الاہرام المصریہ ۱۸/۱۲/۱۹۶۹ء۔

(۲) سورہ اعراف/ ۱۷۵-۱۷۶۔

ایک عادات عامہ جوزمانے، ممالک اور حالات کے اعتبار سے نہیں بدلتی ہیں، جیسے کھانا، پینا، خوشی، غم، سونا، بیدار ہونا، مناسب چیزوں کی طرف میلان، بری چیزوں سے نفرت کرنا، اچھی چیزیں کھانا اور تکلیف دہ گندگیوں سے پرہیز کرنا وغیرہ اور دوسری عادات خاصہ جوزمانوں، ممالک اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہیں، جیسے لباس، مکان اور کھانا کھانے کی ہیئت وغیرہ۔

شاطبی نے کہا: گذشتہ زمانوں اور گذشتہ صدیوں کے لوگوں کے بارے میں پہلی قسم کی عادات کا فیصلہ یقین کے ساتھ کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں اپنی سنت اس طریقہ پر جاری کی ہوگی جو عام طور پر نہیں بدلتا ہے، چنانچہ موجودہ زمانہ میں جو عادت ہوگی اس کا حکم گذشتہ اور آئندہ زمانوں پر بھی مطلقاً لگایا جاسکے گا، خواہ عادت عرفی ہو یا شرعی ہو لیکن دوسری قسم کی عادات میں گذشتہ لوگوں کے بارے میں اس وقت فیصلہ کیا جاسکے گا جب خارج سے کوئی دلیل اس کی موافقت میں موجود ہو، یہی حال مستقبل کے بارے میں بھی ہوگا اس میں بھی عرفی وشرعی عادت یکساں ہوگی (۱)۔

اگر اسی قاعدہ کے مطابق ہم نکاح کے نظام کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ یہ پہلی قسم میں سے ہے جو زمان ومکان کے تابع نہیں ہوتی ہے اور ہم دلیل سے قطع نظر اس کا حکم گذشتہ امتوں پر لگا سکتے ہیں لیکن مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہم کو یقین کے بعد فرضی تخمینی حکم کی ضرورت نہیں ہے۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسی واضح آیات اور قطعی وشافی دلائل کے ذریعہ جو سیدھی راہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں اور ہمیں تاریکیوں سے روشنی کی طرف لاتے ہیں راحت پہنچادی ہے، اس سے ہم جان گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب تک انسان کو باقی رکھنا چاہے گا، اس کے لیے نکاح کا نظام ہی ہمیشہ رہنے والا طریقہ رہے گا۔

مبحث اول: نسل کی حفاظت کا پہلا طریقہ

پہلا طریقہ: شادی یا نکاح کا نظام اور اس کے مقاصد وضوابط:

ہم نے کہا ہے کہ نکاح کا نظام اللہ تعالیٰ کے بندوں میں اس کا طریقہ ہے، اس لیے کہ اس میں دین ودنیا کے مصالح ہیں، شریعت کے احکام میں کوئی حکم ایسا نہیں ہے کہ جس پر شریعت، عقل اور طبیعت کے دواعی کا اس

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۲۶۷۔

طرح اتفاق ہو جیسا کہ نکاح میں ہے، شرع میں کتاب وسنت اور اجماع کے دواعی تو ظاہر ہیں، رہے عقل کے دواعی تو ہر صاحب عقل پسند کرتا ہے کہ اس کا نام باقی رہے، اس کا نشان نہ مٹے اور یہ اکثر نسل کی بقاء کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے اور نکاح ہی اس کا طریقہ ہے، رہے طبیعت کے دواعی تو نر و مادہ جانور کی طبیعت، شہوانی خواہشات کی تکمیل کی داعی ہوتی ہے اگر یہ شریعت کے حکم سے ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اگر چہ طبیعت کے دواعی سے ہو بلکہ دوسری جائز چیزوں کے برخلاف اس پر اس کو اجر دیا جائے گا(۱)۔

لغت میں نکاح کا معنی: لغت میں نکاح کا اطلاق وطی پر نیز وطی کے بغیر عقد پر ہوتا ہے، یہ باب افعال میں لے جانے سے متعدی بدو مفعول ہوجاتا ہے اور کہا جاتا ہے: **أنکحت الرجل المرأة** (میں نے ایک مرد کا نکاح ایک عورت سے کیا)، ایک قول ہے کہ وہ **نکحه الدواء** (دوا کا کسی کے اندر اثر کرنا) سے ماخوذ ہے، یا **تناکحت الأشجار** (درختوں کا آپس میں گھ جانا) سے ماخوذ ہے، یا **نکح المطر الأرض** (بارش کا زمین میں جذب ہوجانا) سے ماخوذ ہے، اس لیے نکاح عقد اور وطی دونوں میں مجاز ہوگا، اس لیے کہ وہ کسی اور لفظ سے ماخوذ ہے، لہذا یہ کہنا کہ وہ دونوں میں حقیقت ہے یا ان میں سے کسی ایک میں حقیقت ہے، صحیح نہ ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ قرینہ کے بغیر عقد نہیں سمجھا جائے گا مثلاً **نکح زوجته**، یہ مجاز کی علامت ہے، اگر کہا جائے کہ وہ کسی دوسری چیز سے ماخوذ نہیں ہے تو مشترک ہونا راجح ہوگا، اس لیے کہ دونوں میں سے کوئی بھی قرینہ کے بغیر نہیں سمجھا جاتا ہے (۲)۔

اصطلاح میں اس کا معنی: حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ ایک عقد ہے جو بضع کے منافع کی تملیک کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس کا سبب اس کو عمل میں لانے سے بقاء کا متعلق ہونا ہے اس سے مراد وہ بقاء ہے جو اللہ تعالی کے علم میں اکمل واشرف طریقہ پر مقرر ہے ورنہ غیر مشروع طریقہ پر وطی کے ساتھ بھی نوع انسانی کی بقاء ممکن ہے، لیکن اس سے ظلم، خون ریزی اور نسبوں کا ضائع ہونا لازم آئے گا، مشروع طریقہ اس کے برخلاف ہے (۳)۔

بعض علماء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ زوجین کے درمیان ایک عقد ہے جس سے وطی حلال ہوتی

(۱) دیکھئے: العنایہ وفتح القدیر ۲/ ۳۳۹-۳۴۰، التاج الجامع للاصول فی أحادیث الرسول ۲/ ۲۷۷۔

(۲) دیکھئے: المصباح المنیر / ۹۶۵-۹۶۶، المنجد / ۳۴۰۔

(۳) دیکھئے: فتح القدیر والعنایہ ۲/ ۳۴۰-۳۴۱۔

ہے(۱)۔ نکاح سے ہمارا مقصد وہ رابطہ ہے جو زوجین کو مربوط کرتا ہے، اس کی بنیاد اس عقد پر ہوتی ہے جو ازدواجی زندگی کو مباح کرنے کی غرض سے شریعت کے قواعد کے مطابق مکمل ہوتا ہے، اس کے بعد ہمیں کوئی مطلب نہیں کہ یہ جمہور مسلمانوں کے نزدیک تسلیم شدہ مذاہب میں سے کسی بھی مذہب کے قواعد کے مطابق مکمل ہو۔

شریعت میں نکاح کا حکم: اس پر علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت اور حرام میں پڑ جانے کے اندیشہ کی حالت میں نکاح کرنا واجب ہے، لیکن اعتدال کی حالت میں جمہور نے کہا ہے کہ مندوب ہے، امام شافعی نے کہا کہ یہ مباح ہے اور عبادت سے فارغ رہنا اس سے **افضل** ہے، داؤد ظاہری اور ان کے متبعین نے کہا کہ وہ اس شخص پر فرض عین ہے جو مہر، وطی اور نفقہ پر قادر ہو(۲)۔ اس لیے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"فانکحوا ماطاب لکم من النساء" (۳)۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت عکاف بن وداعۃ الہلالی سے ارشاد فرمایا: **"ألک زوجة یا عکاف؟ قال: لا۔ قال: ولا جاریة۔ قال: لا۔ قال: وأنت صحیح موسر؟ قال: نعم، والحمد لله، قال: فأنت إذن من إخوان الشیاطین، إما أن تکون من رهبان النصاری فأنت منهم، وإما أن تکون منا فاصنع کما نصنع، وأن من سنتنا النکاح۔ شرارکم عزابکم، وأراذل موتاکم عزابکم، ویحک یا عکاف تزوج۔ قال: فقال عکاف: یا رسول الله إنی لا أتزوج حتی تزوجنی من شئت۔ قال: فقال ﷺ: فقد زوجتک علی اسم الله والبرکة: کریمة بنت کلثوم الحمیری"** (۴)

(**عکاف** کیا تمہارے پاس کوئی بیوی ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی باندی بھی نہیں ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں آپ ﷺ نے فرمایا: تم تندرست وخوش حال ہو؟ انہوں نے کہا: ہاں، الحمد للہ، آپ ﷺ نے فرمایا: تب تم شیطان کے بھائی ہو، اگر تم نصرانیوں کے راہب بننا چاہتے ہو تو تم ان میں سے ہو جاؤ، اگر ہم میں سے رہنا چاہتے ہو تو وہی کرو جو ہم کرتے ہیں، ہماری ایک سنت نکاح کرنا ہے تم میں سب سے بدتر لوگ وہ ہیں جو تم میں غیر شادی شدہ ہیں، تم میں بدترین مردہ وہ ہیں جو تم میں غیر شادی شدہ ہیں عکاف بہت

---

(۱) دیکھئے: نیل الاوطار ۶/ ۱۱۵، التاج الجامع للاصول ۲/ ۲۷۷۔

(۲) دیکھئے: فتح القدیر والعنایۃ ۲/ ۳۴۰-۳۴۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۔

(۴) اس حدیث کی روایت ابویعلی نے اپنی مسند میں کی ہے دیکھئے: فتح القدیر ۲/ ۳۴۲۔

افسوس کی بات ہے، شادی کرلو، راوی کہتے ہیں: عکاف نے کہا: اے اللہ کے رسول میں خود شادی نہیں کروں گا آپ ہی جس سے چاہیں میری شادی کردیں، راوی کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: میں نے اللہ تعالیٰ کے نام وبرکت کے ساتھ تمہارا نکاح کریم بنت کلثوم الحمیر ی سے کردیا)۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**تناکحوا تناسلوا فإني مکاثر بکم الأمم یوم القیامة**"(۱) (آپس میں شادی بیاہ کرو، زیادہ اولاد والے بنو، میں قیامت کے دن تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر تعداد میں فخر کروں گا)۔

ان ہی دلائل کی بنیاد پر فقہاء اس شخص پر نکاح کو واجب عینی قرار دیتے ہیں جو مہر، وطی اور نفقہ قادر ہو۔

بعض علماء نے پہلی اور آخری دلیل کی وجہ سے نکاح کو فرض کفایہ کہا ہے، حکم کو عام کے ساتھ معلق کرنا اس کے فرض علی الکفایہ ہونے کی نفی نہیں کرتا ہے، اس لیے کہ کفایہ میں وجوب سب پر ہوتا ہے اور بعض کے عمل سے اس کے ساقط ہونے کو بتانے والی چیز اس کے مشروع ہونے کے سبب کی معرفت ہے، پس اگر ایسا ہو کہ یہ بعض کے عمل کرنے سے یہ مقصد حاصل ہوجائے تو یہ علی الکفایہ ہوگا، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ واجب کرنے کا مقصد شرعی طریقہ سے مسلمانوں کی کثرت اور ان کی نسل کا ختم نہ ہونا ہے (۲)۔

اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے علت کی صراحت کردی، چنانچہ ارشاد فرمایا: "**تزوجوا الودود الولود فإني مکاثر بکم الأمم**" (۳) (زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرو، اس لیے کہ میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر تعداد میں فخر کروں گا) اور یہ مقصد بعض لوگوں کے عمل سے حاصل ہوجائے گا، رہی حضرت عکاف والی حدیث تو یہ معین شخص پر واجب کرتا ہے، ہوسکتا ہے کہ وجوب کا سبب ان کے حق میں موجود ہو، ایک قول ہے کہ یہ واجب علی الکفایہ ہے، اس لیے کہ خبر واحد سے ثابت ہونے والا حکم ظنی ہوتا ہے، آیت صرف حلال تعداد کو بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے جیسا کہ اصول میں معروف ہے (۴)۔

متاخرین مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ بعض لوگوں کے حق میں واجب ہے، بعض کے حق میں مندوب اور بعض

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے نیز دعائم الاسلام للنعمان ۲/ ۱۹۱ میں مذکور ہے اسی طرح اس کی روایت نسائی نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۳۴۲۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔

(۴) دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۳۴۲۔

کے حق میں مباح یعنی مصلحت ومفسدہ کے اعتبار سے اس پر پانچوں احکام جاری ہوں گے (۱)۔

اگر ہم نکاح کا حکم دینے کے بارے میں وارد دلائل اور ان نصوص پر غور کریں جو نکاح کی ترغیب دیتی ہیں اور اس پر آمادہ کرتی ہیں اور بغیر نکاح کے رہنے اور راہب بننے سے منع کرتی ہیں تو محسوس ہوگا کہ مہر، وطی اور نفقہ پر قدرت رکھنے والے ہر شخص پر نکاح کے واجب ہونے کا قول دوسرے اقوال کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتبار ہے، اس لیے کہ نکاح میں دین کا کمال، اور شرم گاہ اور آنکھوں کی حفاظت ہے، لہذا جب مکلف میں اس کے تمام شرائط پائے جائیں تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ دین اور نسل دونوں کی حفاظت کے لیے نکاح کرلے اور اگر مہر، وطی اور نفقہ کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور اس حالت میں نسل کی حفاظت کا حکم پوری امت کے تعلق سے فرض کفایہ کے باب سے ہوگا، حافظ نے فتح الباری میں نکاح کے بارے میں ترغیب کی بعض احادیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ اگرچہ ان احادیث میں سے اکثر ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ شادی کی ترغیب کا جو مقصد ہے اس کی کچھ نہ کچھ اصل ہے، لیکن یہ اس شخص کے حق میں ہے جس سے نسل چل سکے (۲)۔

محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ پیدا کرنے والی، دین دار عورت سے نکاح کرنے کی ترغیب دینا: اسلام نے مسلمانوں کو نکاح کی ترغیب دی ہے، اور ان کو محبت کرنے والی، بچہ جننے والی اور دین دار عورت سے نکاح کرنے کی ترغیب دی ہے، اس لیے کہ دین انسانیت کا جوہر اور اس کا سرچشمہ ہے، جہاں سے اچھا معاملہ اور خوشگوار زندگی ابلتی ہے اور اولاد کی صلاح میں اس کا موثر کردار ہے۔

زوجین کے درمیان زندگی کی بنیاد میں محبت کی صفت کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور ولادت کی صفت ہی نکاح سے مقصود اصلی ہے، ان صفات کے مکمل ہونے سے ہی نکاح کے اصلی وضمنی مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔

ان صفات کے بیان اور ان کی رعایت واعتبار کرنے کی ترغیب کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "اختاروا لنطفكم فإن الخال أحد الضجيعين" (۳) (اپنے نطفہ کے لیے اچھی عورت کا انتخاب کرو، اس لیے کہ ماموں دو ساتھ لیٹنے والوں کا ایک ہوتا ہے)، یہ حدیث جامع ہے کہ آدمی صرف اس عورت سے نکاح

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳، حاشیہ الدسوقی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۱۴۔

(۲) دیکھئے: نیل الاوطار ۶/ ۱۱۹۔

(۳) اس حدیث کی روایت قاضی نعمان نے اپنی کتاب "دعائم الاسلام" ۲/ ۱۹۳ میں کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تیرے بیٹے کا ماموں تیری بیوی کے مثل ہوگا جو تیرے ساتھ لیٹنے والی ہے اس لیے کہ بھائی بہن اکثر ایک ہی طبیعت ومزاج کے ہوتے ہیں۔

کرے جس میں پاکیزگی ہو اور جو حلال زادہ سے پیدا ہوئی ہو فسق و فجور اور شبہ والی عورت سے پرہیز کرے اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "تزوجوا الأبكار فإنهن أعذب أفواها و أنقى أرحاماً، و أسرعهن تعلماً، و أثبتهن للمودة" (۱) (باکرہ عورتوں سے نکاح کرو، اس لیے کہ ان کا منہ میٹھا ہوتا ہے، ان کا رحم پاک ہوتا ہے، وہ جلد علم حاصل کرلیتی ہیں اور ان کی محبت پائیدار ہوتی ہے)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "تزوجها سوداء ولود، ولا تزوجها حسناء جملاء عاقراً فإني أباهي بكم الأمم" (۲) (بچہ جننے والی کالی عورت سے شادی کرو، حسین وخوبصورت بانجھ عورت سے شادی نہ کرو، اس لیے کہ میں تمہارے ذریعہ امتوں پر فخر کروں گا)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم" (زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرو، اس لیے کہ میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر تعداد میں فخر کروں گا)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك" (چار چیزوں کی وجہ سے کسی عورت سے نکاح کیا جاتا ہے: اس کے مال، جمال، حسب ونسب اور دین کی وجہ سے، تم دیندار کو اختیار کرو، تیرا ہاتھ خاک آلود ہو)، نیز ارشاد ہے: "إذا تزوج الرجل المرأة لحسنها أو لمالها وكل إلى ذلك، وإن تزوجها لدينها، وفضلها رزقه الله المال والجمال" (اگر کوئی مرد کسی عورت سے اس کے حسن وجمال یا مال کی وجہ سے نکاح کرتا ہے تو اس کو اسی کے حوالہ کردیا جاتا ہے اور اگر اس کے دین وفضل کی وجہ سے نکاح کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو مال وجمال عنایت فرماتا ہے)، نیز ارشاد فرمایا: "إياكم وتزويج الحمقاء فإن صحبتها بلاء، وولدها ضياع" (۳) (احمق اور بیوقوف عورت سے شادی نہ کرو، اس لیے کہ اس کی رفاقت مصیبت ہے اور اس کا بچہ ضائع ہوجائے گا)۔

جس عورت سے ہم شادی کرنا چاہتے ہیں اس میں مطلوبہ صفات کی طرف یہ احادیث ہماری رہنمائی کرتی ہیں، تاکہ نکاح کا اصلی مقصد اور اس کے ذیلی مقاصد حاصل ہوسکیں اور جب یہ صفات عورت میں مطلوب ہیں تو وہ شوہر میں بدرجہ اولیٰ مطلوب ہوں گی، اس لیے کہ وہ قائد اور ذمہ دار کے درجہ میں ہے، اسی وجہ سے نبی

---

(۱) دیکھئے: الجامع الصغیر للسیوطی ۱/۴۴۳، طبع التجاریۃ الکبریٰ۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابوداؤد ونسائی نے کی ہے۔

(۳) ان احادیث کے لیے دیکھئے: دعائم الاسلام للقاضی النعمان ۲/۱۹۲-۱۹۶، نیل الاوطار ۶/۱۱۵، سبل السلام ۳/۱۱۔

کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "أن يرد المسلم أخاه المسلم إذا خطب إليه، إذا رضي دينه، قال: ألا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير" (۱) (اگر مسلمان کو اس کا مسلمان بھائی نکاح کا پیغام دے اور وہ اس کے دین سے راضی ہو تو اس کو رد نہ کرے اور فرمایا: اگر ایسا نہ کروگے تو زمین میں بڑا فتنہ وفساد برپا ہوگا)۔

ہم اس ازدواجی ربط وتعلق کے ضابطوں پر گفتگو کرنے سے قبل جن کو اسلام نے مقرر کیا ہے، اس کے اصلی مقصد اور اس کے ذیلی مقاصد کے بارے میں کلام کریں گے۔

نکاح کا اصلی مقصد اور اس کے ذیلی مقاصد:

اول: اصلی مقصد، نکاح کا ایک اصلی مقصد ہے اور کچھ اس کے ذیلی مقاصد ہیں جو اصل مقصد کی تکمیل کرتے ہیں، اس کا اصلی مقصد نسل کی حفاظت اور ختم ہونے سے اس کو بچانا ہے، اس کے علاوہ انسان کو شادی کے جو منافع مقصود ہوتے ہیں وہ ذیلی مقاصد شمار ہوتے ہیں، یہ اصلی مقصد کو مکمل کرتے ہیں۔

امام غزالی کی احیاء علوم الدین میں ہے: شادی کے پانچ فوائد ہیں: بچہ، شہوت کو توڑنا، گھر کا نظم وانتظام، خاندان میں اضافہ اور بیویوں کے امور کو انجام دینے میں نفس کا مجاہدہ۔

بچہ ہی اصل مقصود ہے، اسی کے لیے نکاح مقرر ہے، مقصد نسل کو باقی رکھنا ہے، نیز یہ کہ دنیا انسان سے خالی نہ رہے، شہوت صرف آمادہ کرنے والی بنا کر پیدا کی گئی ہے وہ نر پر بیج کے نکالنے میں اور مادہ پر کھیتی کی قدرت میں موکل کی طرح ہے، تاکہ جماع کے ذریعہ بچہ کے حصول پر حیلہ کے ساتھ آمادہ کرے جیسے دانہ بکھیر کر جس کو پرندہ پسند کرتا ہے اس کے ساتھ حیلہ کیا جاتا ہے تاکہ اس کو جال کی طرف لے جایا جائے (۲)، اللہ تعالیٰ کی قدرت نکاح کے بغیر ابتداءً انسان کو پیدا کرنے پر قادر ہے لیکن حکمت کا تقاضا ہوا کہ مسببات کو اسباب کے ساتھ جوڑا جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو اس کی ضرورت نہیں ہے، یہ اس لئے تاکہ قدرت کا اظہار ہو، عجائبات کاریگری کی تکمیل ہو اور اللہ تعالیٰ نے پہلے جو چاہا اور کہا وہ ثابت ہو جائے۔

نکاح کے ذریعہ بچہ تک رسائی حاصل کرنا چار وجوہ سے عبادت ہے:

---

(۱) دیکھئے: دعائم الاسلام ۲/ ۱۹۴۔

(۲) الاحیاء ۲/ ۲۲۔

اول: جنس انسان کو باقی رکھنے کے لیے بچہ حاصل کرنے کی کوشش میں اللہ تعالیٰ کی مشیت کی موافقت کرنا ہے۔

دوم: جن لوگوں پر نبی کریم ﷺ کو فخر ہوگا ان کو زیادہ کرنے میں نبی کریم ﷺ کی خواہش کی طلب کرنا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: آپس میں شادی بیاہ کرو، زیادہ اولاد والے بنو، میں قیامت کے دن تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر تعداد میں فخر کروں گا(۱)۔

سوم: اپنے بعد نیک اولاد کی دعاء سے حصول برکت کی طلب:

چہارم: نابالغ کی موت اگر اس سے پہلے ہوجائے تو اس کی موت سے شفاعت کی طلب (۲)۔ امام غزالی نے بیان کیا ہے کہ پہلی وجہ سب سے دقیق اور عوام کی سمجھ سے سب سے دور ہے، جو لوگ اللہ تعالیٰ کی حکمتوں کے مقامات اور صنعت کے عجائب کی بصیرت رکھتے ہیں ان کے نزدیک وہ سب سے زیادہ قوی اور حق ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جوڑے پیدا کئے ایک عضو تناسل اور دو خصیے پیدا کئے، ریڑھ کی ہڈیوں میں نطفہ پیدا کیا، اس کے لیے دونوں خصیوں میں رگیں اور نالیاں بنائیں، نطفہ کے لیے رحم کو جائے قرار بنایا اور مرد و زن دونوں میں شہوت کے تقاضے رکھے۔

یہ افعال و آلات اپنے خالق کی مراد بیان کرنے کی واضح شہادت دیتے ہیں، جس کام کے لیے ان کو تیار کیا گیا ہے اس کو ارباب عقل و فہم کے سامنے بیان کرتے ہیں، یہ اس وقت ہے جبکہ خالق کائنات اپنے رسول ﷺ کی زبان سے مراد کی صراحت نہ کرتا، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: "تناکحوا تناسلوا" (آپس میں نکاح کرو اور کثرت سے بچے پیدا کرو)، تو کیا حال ہوگا جبکہ اس نے معاملہ کی صراحت کردی ہے اور راز کو ظاہر کردیا ہے، لہٰذا جو شخص بھی نکاح سے رکنے والا ہوگا، وہ فطرت کے مقصود اور اس حکمت پر جنایت کرنے والا ہوگا جو مخلوق کے شواہد سے سمجھی جاتی ہے، یہ شواہد ان اعضاء پر الٰہی تحریر میں لکھے ہوئے ہیں، حروف و آواز میں نہیں لکھے ہوتے ہیں، اس تحریر کو ہر وہ شخص پڑھ لیتا ہے جس کو حکمت الٰہی کے نکتوں کو سمجھنے میں ربانی بصیرت حاصل ہو(۳)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت عبدالرزاق وبیہقی نے کی ہے۔
(۲) دیکھئے: الاحیاء ۲/۲۲۔
(۳) حوالہ سابق ۲/۲۲۔

اسی وجہ سے شریعت نے اولاد کو قتل کرنے اور بچیوں کو زندہ درگور کرنے کو سنگین جرم قرار دیا ہے، اس لیے کہ یہ وجود کے مکمل ہونے کو روکتا ہے، اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ عزل کرنا ایک قسم کا زندہ درگور کرنا ہے، اللہ تعالیٰ جس چیز کی تکمیل کو پسند کرتا ہے نکاح کرنے والا اس کی تکمیل کی کوشش کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ جس چیز کے انقطاع اور ضائع ہونے کو ناپسند کرتا ہے نکاح سے اعراض کرنے والا اس کو معطل وضائع کرنے والا ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ جان کے باقی رہنے کو پسند کرتا ہے، اسی لیے اس نے کھانا کھلانے کا حکم دیا ہے، اور اس کی ترغیب دی ہے اور قرض کے لفظ سے اسے تعبیر کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً" (۱) (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے)۔

گذشتہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ نکاح کا اصلی مقصد نسل کو پیدا کرنا اور اس کو باقی رکھنا ہے، اعضاء وتناسل صرف آلات ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ مسببات کے لیے اسباب ہوں اور اصلی مقصود کی تکمیل کے لیے وسیلہ ہوں، اللہ تعالیٰ نے مرد وعورت دونوں میں شہوت کو قوت دافعہ وناصرہ کے طور پر پیدا کیا ہے تاکہ وہ دونوں کو ایک دوسرے کے پاس طبعی تقاضہ کے ساتھ لے جانے کا سبب بنے، اس میں اور کھانے پینے کے تقاضے میں صرف اعتباری فرق ہے، قدرت الٰہی ان اسباب ووسائل کے بغیر انسان کو پیدا کرنے سے قاصر نہیں ہے، لیکن حکمت کا تقاضا ہے کہ مسببات کو اسباب کے ساتھ مربوط رکھا جائے، نکاح سے اعراض کرنے والا انسانی فطرت اور الٰہی حکمت کے مقصود پر جنایت کرنے والا ہے اور اللہ تعالیٰ جس کے ختم ہونے اور ضائع ہونے کو ناپسند کرتا ہے اور اس کو معطل کرنے والا اور ضائع کرنے والا ہے حافظ کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے، انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ نے عورتوں سے عشق کو جماع کا داعی، جماع کی لذت کو نسل کا ذریعہ اور بچہ کی محبت وشفقت کو تربیت وپرورش میں معین ومددگار بنایا ہے (۲)۔

اس کی تائید ان گذشتہ آیات واحادیث سے بھی ہوتی ہے جو نکاح کی ترغیب دیتی ہیں، خاص طور پر وہ جو محبت کرنے والی عورت سے نکاح کی ترغیب دیتی ہیں۔

گذشتہ بحث کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نکاح کو مشروع کرنے سے شارع کا اصلی مقصد ومصلحت ایجاد وبقاء کے اعتبار سے نسل کی حفاظت کرنا ہے، اس میں علماء شریعت میں سے کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لیے کہ اس

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۲۴۵، سورہ الحدید/ ۱۱۔

(۲) دیکھئے: رسائل الجاحظ تحقیق عبد السلام ہارون ۱/ ۱۴۴۔

پر ان کا اجماع ہے کہ نسل کی حفاظت کرنا ان پانچ ضروری مقاصد میں سے ہے جن کا ذکر ضروری مصلحت کی تقسیم میں گذر چکا ہے، وہ پانچ ضروری مصالح یہ ہیں: دین، جان، عقل، نسل اور مال۔

اس بنیاد پر نسل کو محدود کرنے کی تحریک، چند عورتوں سے نکاح کرنے میں کسی طرح کی قید لگانا اگر امت اسلامیہ کی زندگی کے لیے عام صورت میں ہو تو یہ شارع کے مقصد کے منافی ہے، البتہ یہ خاص ضرورت کی حالت میں ضرورت کے بقدر ہوگا اور اس کے احکام کے تابع ہوگا۔

اگر نکاح کا مقصد اصلی نسل ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ یہاں مکلف کے قصد کے اعتبار سے نکاح کے دوسرے مقاصد نہ ہوں، یہ مقاصد تابع وخادم کے درجہ میں اور اصل مقصود کو مکمل کرنے والے ہوں گے، ذیلی مقاصد بہت زیادہ لاتعداد و بے شمار ہیں، البتہ یہاں ہم ان میں سے بعض اہم مقاصد کو ذکر کریں گے۔

دوم: ذیلی مقاصد چار ہیں: اول: شیطان سے محفوظ ہونا، شدت شہوت کو توڑنا اور شہوت کے شر کو دور کرنا، نگاہ کو پست کرنا، شرم گاہ کی حفاظت کرنا۔ شہوت کے شر کو دور کرنے کے ارادہ سے نکاح کرنا دین میں بہت اہم ہے، اس لیے کہ اگر شہوت کا غلبہ ہوجائے اور تقوی کی قوت اس کا مقابلہ نہ کرسکے تو وہ فواحش کے ارتکاب کی طرف لے جاتی ہے، اگر انسان تقویٰ کی لگام لگالے تو زیادہ سے زیادہ جوارح کو شہوت کی اطاعت سے باز رکھ سکے گا اور نگاہ کو پست رکھنے والا ہوگا، اس سے وہ شرم گاہ کی حفاظت بھی کرسکے گا لیکن دل کو وساوس وفکر سے بچانا اس کے اختیار میں نہیں بلکہ نفس اس کو مسلسل جماع کے بارے میں کشمکش میں مبتلا رکھے گا اور شیطان اس سے باز نہیں آئے گا، شادی کے علاوہ اس حالت سے کوئی مفر نہیں ہے۔

یہ ذیلی مقصد اصلی مقصد سے کم درجہ کا ہے، شہوت اور بچہ دونوں مقدر ہیں، دونوں کے درمیان ربط وتعلق ہے لیکن یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ نکاح کا اصلی مقصد لذت حاصل کرنا ہے اور بچہ اس کا لازم ہے جیسے کھانے سے ضرورت کا پورا ہونا لازم آتا ہے، بچہ خود مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ بچہ ہی فطرت وحکمت کا مقصود ہے اور شہوت اس پر آمادہ کرنے والی اور اس کی ترغیب دینے والی ہے، بچہ کے ذریعہ اپنے مولی کی رضا حاصل کرنے کی رغبت کے ساتھ اس کی اطاعت کرنے والا اس شخص کی طرح نہیں ہوگا جو شہوت کے شر سے چھٹکارا حاصل کرنے کی غرض سے اس کی اطاعت کرے، لہٰذا جو شخص نسل کی حفاظت کے ارادہ سے جو کہ شارع کا مقصود ہے نکاح کرے گا اس کا قصد وارادہ اس شخص سے بہت ہی بلند وارفع ہوگا جو محض شہوت سے چھٹکارا پانے کے ارادہ سے نکاح کرے، اس

لیے کہ وسائل میں بلندی اس کے مقاصد کے بلندی سے حاصل ہوتی ہے (۱)۔

اصلی مقاصد پر بنیاد رکھنا اعمال کو اکثر وجوب کے احکام کی طرف منتقل کردیتا ہے، اس لیے کہ اصلی مقاصد اس حیثیت سے وجوب کے حکم میں ہوتے ہیں کہ ان میں ان امور کی حفاظت ہوتی ہے جو دین میں ضروری ہیں اور جن کی رعایت پر تمام شرائع اور مذاہب متفق ہیں اور جب ایسی بات ہے تو لطف سے خارج اعمال ان امور عامہ میں داخل ہوں گے جو ضروری ہیں اور جن کی حفاظت لازمی ہے۔

لیکن ذیلی مقاصد پر بنیاد رکھنا حظ جزئی پر بنیاد رکھنا ہے اور حظ جزئی کے لیے وجوب لازم نہیں آتا ہے، لہٰذا جو شخص کسی ذیلی مقصد کی بنیاد پر نکاح کرے گا اور اس کا لحاظ نہیں کرے گا کہ وہ اصلی مقصود کا خادم ہے تو وہ اپنے جزئی حظ کے تقاضہ کے مطابق نکاح کرے گا، شادی سے شارع کا جو مقصد ہے اس کا لحاظ کرنے والا نہیں ہوگا اور وہ اس شخص سے کم رتبہ والا ہوگا جو محض شارع کے مقصد یا اپنے اور شارع دونوں کے قصد کی تکمیل کے لیے شادی کرے گا (۲)۔

شیطان سے محفوظ رہنے، شہوت کی شدت کو توڑنے، شہوت کے ضرر کو دور کرنے، نگاہ کو پست کرنے اور شرمگاہ کی حفاظت کرنے کا قصد اصلی قصد کے لیے خادم اور اس کو مکمل کرنے والا ہے، لیکن اگر شادی سے مکلف کا مقصد شارع کے مقصد کے منافی ہو تو نکاح باطل ہوجائے گا، اسی وجہ سے شارع نے نکاح متعہ سے، ایک متعین مدت کے لیے نکاح کرنے سے اور ایسی شرط پر نکاح کرنے سے منع کیا ہے جو عقد کے مقصود کے منافی ہو جیسے وطی نہ کرنے کی شرط پر نکاح کرنا، اس لیے کہ اس جیسی شرط عقد اور شارع دونوں کے مقصود کے خلاف ہے۔

دوسرا ذیلی مقصد: نکاح کا مقصد ہم نشینی کے ذریعہ نفس کو راحت پہنچانا، اس کو مانوس کرنا، نظر اور دل لگی کے ذریعہ دل کو راحت پہنچانا اور عبادت کے لیے اس کو قوت پہنچانا ہے، اس لیے کہ نفس اکتانے والا ہے، حق سے بہت زیادہ دور بھاگنے والا ہے، کیونکہ حق اس کی طبیعت کے خلاف ہے، اگر اس کو اس کے مخالف چیز پر اکراہ کے ذریعہ مداومت کا مکلف بنایا جائے تو وہ سرکش ہوجائے گا اور تھک جائے گا اگر کسی کسی وقت لذتوں کے ذریعہ اس کو راحت پہنچائی جائے تو وہ قوی اور چست ہوجائے گا، عورتوں کے ذریعہ مانوس ہونے میں ایسی راحت حاصل ہوتی ہے جو تمام تکالیف کو دور کردیتی ہے اور دل کو بھی راحت پہنچاتی ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) دیکھئے: الإحیاء للغزالی ۲/ ۲۵-۲۷، قواعد الأحکام ۱/ ۵۳۔

(۲) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۳۰۳۔

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (۱)۔

(اور اسی کی نشانیوں میں ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس کی بیویاں بنائیں تا کہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور اس نے تمہارے (یعنی میاں بیوی کے) درمیان محبت وہمدردی پیدا کردی)۔

اس آیت میں سکن سے مراد نفس کو مطمئن کرنا اور دل کو راحت پہنچانا ہے۔

یہ مقصد بھی اصلی مقصد کے تابع اور اس کا خادم ہے اگر اس کے مقتضی کے مطابق نکاح کا ارادہ کرے گا تو بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھا اور پسندیدہ ہوگا لیکن اصلی مقصد کے درجہ سے فروتر ہوگا، اس لیے کہ تابع نہ تو متبوع سے آگے بڑھ سکتا ہے نہ رتبہ میں اس کے برابر ہوسکتا ہے، لہٰذا سکون ،مودت، محبت اور نفس اور دل کو آرام وراحت پہنچانا یہ سب کے سب مقصود اصلی کے تابع، اس کے خادم اور اس کو مکمل کرنے والے مقاصد ہیں۔

تیسرا ذیلی مقصد: نکاح کا مقصد دل کو تدبیر منزل کے مشاغل سے نیز کھانا پکانے، جھاڑو دینے، بستر درست کرنے، برتن صاف کرنے اور اسباب معیشت کو درست کرنے کے مشاغل سے فارغ کرنا ہے، اس لیے کہ اگر انسان کو جماع کی خواہش نہ ہوتو اس کے لیے تنہا اپنے گھر میں زندگی گذارنا ناممکن ہوجائے گا، کیونکہ اگر اس کو گھر کے تمام کاموں کا مکلف بنایا جائے گا تو اس کے اکثر اوقات ضائع ہوجائیں گے، وہ علم وعمل کے لیے فارغ نہ ہوسکے گا، چنانچہ گھر کی اصلاح کرنے والی نیک عورت اس طریقہ سے دین میں اس کی معین ومددگار ہوتی ہے اسی وجہ سے بعض مفسرین نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "ربنا آتنا في الدنيا حسنة" (۲) (اے پروردگار ہمارے ہم کو دنیا میں (بھی) بہتری دے) کی تفسیر نیک بیوی سے کی ہے، لہٰذا اگر نکاح کرنے والا اپنے نکاح سے علم وعمل کے لیے دل کو فارغ کرنے کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا ارادہ پسندیدہ ہوگا، لیکن یہ نسل حاصل کرنے اور اس کی حفاظت کے قصد سے نیچے کا ہوگا، کیونکہ وہ اصل ہے (۳)۔

چوتھا ذیلی مقصد: نکاح کا مقصد بیوی کے حقوق ادا کرکے، عورتوں کے اخلاق پر صبر کرکے، ان کی طرف سے اذیت کو برداشت کرکے، ان کی اصلاح کی کوشش کرکے، دین کی راہ اور رب العالمین کی رضا کی طرف ان کی

---

(۱) سورہ روم ۲۱۔

(۲) سورہ بقرہ ۲۰۱/۔

(۳) احیاء علوم الدین ۲/ ۲۷۔

رہنمائی کر کے اوران کے لیے حلال کمائی کی محنت ومشقت کر کے نفس سے مجاہدہ کرنا اوراس کی تربیت کرنا ہے۔

جو شخص صرف اپنے نفس کی اصلاح میں مشغول ہو وہ اس کی طرح نہیں ہوسکتا ہے جو اپنے اور دوسروں کی اصلاح میں مشغول ہو، اسی طرح جو شخص اصلاح کی راہ میں اذیت پر صبر کرے وہ اس کی طرح نہیں ہوگا جو اپنے نفس کو تھکاوٹوں وذمہ داریوں سے راحت وآرام میں رکھے، چنانچہ اہل وعیال کی تکالیف کو برداشت کرنا اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کے درجہ میں ہے (۱)۔

نبی کریم ﷺ نے عورتوں کے بارے میں تاکیدی حکم دیتے ہوئے اوران کی نگرانی کی صعوبتوں کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره، واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن خلقن من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء خيراً" (۲) (جو شخص اللہ تعالیٰ اور یوم قیامت پر ایمان رکھتا ہو اس کو چاہئے کہ اپنے پڑوسی کو ایذا نہ پہنچائے، عورتوں کے بارے میں خیر کی وصیت قبول کرو، اس لیے کہ وہ پسلی سے پیدا کی گئی ہیں، پسلی میں سب سے زیادہ ٹیڑھی اوپر کی پسلی ہے، اگر تم اس کو درست کرنے لگو گے تو اس کو توڑ دو گے اور اگر اس کو چھوڑ دو گے تو وہ ہمیشہ ٹیڑھی رہے گی، لہذا عورتوں کے بارے میں خیر کی وصیت قبول کرو)۔

کرمانی نے کہا: ٹیڑھے پن کو بتانے کے لیے لفظ "ضلع" کو بطور استعارہ استعمال کیا گیا ہے یعنی ان میں پیدائشی طور پر کجی اور ٹیڑھا پن ہے، گویا وہ ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہیں، لہذا ان کی مدارات اور ان کی کجی پر صبر کئے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا ہے (۳)، چنانچہ یہ بھی ایک تابع اور خادم مقصد ہے، اس کا قصد کرنا بھی نکاح کی مشروعیت کا جو اصلی مقصد ہے اس کی تائید وتاکید کرتا ہے اور اصلی مقصد نسل انسانی کی بقاء اور ختم ہونے یا ضائع ہونے سے اس کی حفاظت کرنا ہے، اس لیے کہ جو شخص ذمہ داریوں کو برداشت کرنے کے ارادہ سے نکاح کرے گا وہ بدرجہ اولی اہل وعیال اور بیوی بچوں کی رعایت ونگرانی کرے گا اور اس میں مقصود اصلی کی تکمیل ہے، اس لیے کہ بہت سے لوگ نکاح کی پرمشقت ذمہ داریوں کے اندیشہ سے ہی اس سے اعراض کرتے ہیں۔

یہاں مذکورہ بالا مقاصد کے علاوہ بھی کچھ دوسرے ذیلی مقاصد ہیں، کبھی کبھی وہ بھی نکاح کا سبب بنتے ہیں

---

(۱) دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۲/ ۲۷۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے باب الوصاۃ بالنساء میں کی ہے۔

(۳) دیکھئے: شرح الکرمانی للبخاری ۱۹/ ۱۳۰۔

جیسے کوئی شخص اس ارادہ سے کسی عورت سے نکاح کرتا ہے کہ وہ اس کے بچوں یا اس کے چھوٹے بھائی بہنوں کی نگرانی میں اس کی مدد کرے گی، یا اس کے مال یا اس کے حسب نسب کی وجہ سے نکاح کرتا ہے، ان کے علاوہ بھی بہت سی اغراض ہیں جو نکاح کی داعی ہوتی ہیں، جو مقصد بھی اصلی مقصد کے حصول کی تائید وتاکید کرے گا وہ مقبول ومطلوب ہوگا اور جو مقصد شارع کے مقصد کے منافی ہوگا وہ مذموم ہوگا اور کبھی مقصد ہی کو باطل کردے گا۔

جب وجود میں لانے اور باقی رکھنے کے اعتبار سے نسل کی حفاظت کرنا ہی شارع کا مقصود ہے تو انسانی زندگی کے دوام واستمرار کے لیے ضروری اس محافظت کا طریقہ کیا ہوگا؟

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مرد وعورت میں ایک قوت ناصرہ رکھی ہے جو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی طرف طبعی تقاضہ کے ساتھ مائل کرتی ہے جس سے کوئی چارہ کار نہیں ہے، تب دونوں میں ملاقات ہونا ضروری ہے اور اس ملاقات کو ایسے محکم قواعد وضوابط کے ذریعہ منظم کرنا ضروری ہے جو زمان ومکان کے تابع نہ ہوں، نسل کی حفاظت ہو، حقوق کی حفاظت ہو، خون کو بچایا جا سکے، یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ملاقات ایسے رابطہ کے ذریعہ ہو جو دوام واستمرار کی بنیاد پر قائم ہو، دونوں فریق اس ہمیشہ رہنے والے رابطہ کے نتائج اور ذمہ داریوں کو برداشت کرنا قبول کریں، ان ہی ذمہ داریوں میں اولاد کے حقوق کی ادائیگی بھی ہے، خواہ طبعی تقاضہ سے ہو یا شرعی تقاضہ سے ہو۔

عقل سلیم اور فطرت مستقیم کا تقاضا ہے کہ یہ رابطہ ہی نسل کی بقاء اور ختم ہونے سے اس کی حفاظت کا واحد طریقہ ہو، اس سے لازم آتا ہے کہ ہر اس راہ کو بند کر دیا جائے جو اس طریقہ کے تقاضہ کے منافی ہو یا اس کے لیے خطرہ پیدا کرے، چنانچہ نکاح کا رابطہ ہی واحد راستہ ہے جو حفاظت کی اعلیٰ صورت میں نسل کی بقاء واستمرار کا ضامن ہے، خاندان کی تشکیل کا بھی یہی واحد راستہ ہے، باندی کو ہم خوابی کے لیے مقرر کرنے کا نظام انسانی زندگی کے لیے عارضی چیز ہے، یہ نسل کے لیے مقصود بالذات نہیں ہے۔

زنا نکاح کے منافی راستہ ہے، اس لیے ضروری ہے کہ یہ طریقہ ممنوع ہو اور کسی بھی استثناء کے بغیر معاشرہ کے تمام افراد پر اس کے دروازہ کو بند کر دیا جائے، اس لیے کہ یہ نظام نکاح کے تقاضہ کے منافی ہے، یہ بے راہ روی اور گراوٹ پیدا کرتا ہے، خاندان کے وجود کو ختم کر دیتا ہے، اس کے تعلقات کو برباد کر دیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں انسان کی بقاء کو عظیم خطرہ لاحق ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے آپ دیکھیں گے کہ تمام آسمانی شریعتیں تمام لوگوں کے لیے ہر حال میں قطعی طور پر زنا کے حرام ہونے پر متفق ہیں۔

عقدنکاح کا مقام اوراس کے ضابطے:

اول: شریعت میں عقدنکاح کا مقام ومرتبہ: شریعت نے عقدنکاح پر بھرپور توجہ دی ہے تمام عقود میں اس کو اعلیٰ مقام ومرتبہ عطاء کیا ہے، اس لیے کہ عقدنکاح کا تعلق خود انسانی نفس سے ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے کرامت و فضیلت کے ساتھ معزز کیا ہے، دوسرے عقود اس کے برخلاف ہیں، اس لیے کہ ان کا تعلق یا تو اشیاء کی ذات سے ہے یا ان کے منافع سے جیسے بیع، اجارہ، ہبہ اور عاریت وغیرہ۔

ابن القیم کی اعلام الموقعین میں ہے: عقدنکاح اپنی ذات میں عبادات کے مشابہ ہے بلکہ وہ نفل عبادات پر مقدم ہے اسی وجہ سے مساجد میں عقدنکاح کرنا مستحب ہے جبکہ مساجد میں بیع سے منع کیا جاتا ہے اور جب کوئی شخص اس کا تکلم کرتا ہے تو شارع اس پر اس کا حکم مرتب کرتا ہے اگرچہ وہ اس کا ارادہ نہ کرے اور یہ بندہ پر شارع کی ولایت کی وجہ سے ہوتا ہے، چنانچہ مکلف سبب کا قصد کرتا ہے اور شارع حکم کا قصد کرتا ہے (۱)۔

قرآن کریم میں عقدنکاح کو میثاق غلیظ کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و أخذن منكم ميثاقاً غليظاً" (۲) (اور وہ (بیویاں) تم سے ایک مضبوط قرار لے چکی ہیں)۔

یہ عہد لینے والا درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لیے اور ان کی وجہ سے تم سے عہد لیا ہے، یہ مجاز عقلی ہے، یہاں سبب کی طرف نسبت کی گئی ہے (۳)۔

اس سے کیا مراد ہے اس کے بارے میں مفسرین کے چند اقوال ہیں، ایک قول ہے کہ اس سے مراد عورت کے ولی کا شوہر سے یہ کہنا ہے: میں نے اس عورت کا نکاح تم سے اس عہد کے مطابق کیا جو اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لیے مردوں سے لیا ہے، یعنی دوسرے کے مطابق اپنے ساتھ رکھنا یا خوش اسلوبی سے چھوڑ دینا، ایک قول ہے کہ اس سے مراد عقدنکاح ہے اور یہ مرد کا یہ کہنا ہے: میں نے عقدنکاح کیا، ایک قول ہے کہ اس سے مراد ساتھ رہنا

(۱) دیکھئے: إعلام الموقعین ۳/ ۱۱۱۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۱۔
(۳) دیکھئے: حاشیہ الجمل علی الجلالین ۱/ ۳۶۱۔

اور ساتھ لیٹتا ہے، گویا کہا گیا ہے کہ عورتوں نے اس کے ذریعہ ایک دوسرے کے پاس پہنچ کر میثاق غلیظ لیا ہے، اس کی صفت غلیظ لانا اس کی قوت وعظمت کے لیے ہے(۱)۔

تفسیر المنار میں ہے: یہ میثاق جو عورتیں مردوں سے لیتی ہیں ضروری ہے کہ افضاء کے معنی کے مناسب ہو، دونوں کے حالات فطرت سلیمہ کے مطابق ہوں، اس کی طرف اس آیت کریمہ میں اشارہ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"

(اور اسی کی نشانیوں میں ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس کی بیویاں بنائیں تا کہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور اس نے تمہارے (یعنی میاں بیوی کے) درمیان محبت وہمدردی پیدا کردی)۔

چنانچہ یہ فطرت الہی کی ایک نشانی ہے، یہ انتہائی قوی سہارا ہے جس پر عورت اپنے والدین، بھائی، بہن اور دوسرے تمام رشتہ داروں کو چھوڑ کر اعتماد کرتی ہے اور ایک اجنبی مرد کے ساتھ رہنے پر راضی ہو جاتی ہے، اس کی بیوی ہو جاتی ہے، وہ اس کا شوہر بن جاتا ہے، وہ اس سے سکون پاتی ہے اور یہ اس سے سکون پاتا ہے، ان دونوں کے درمیان جو مودت ورحمت ہوتی ہے وہ ان سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے جو رشتہ داروں کے درمیان پائی جاتی ہے، یہ ایک فطری میثاق ہے جو تمام میثاقوں میں سب سے زیادہ قوی اور سب سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے(۲)۔

میثاق غلیظ سے خواہ جو معنی بھی مراد ہو وہ اس ازدواجی رابطہ کی عظمت پر دلالت کرتا ہے، اس لیے کہ لفظ میثاق اپنی ذات کے اعتبار سے جبکہ اس میں غلیظ ہونے کی صفت نہ ہو، عہد کی عظمت اور اس تعلق کے عالی شان ہونے پر دلالت کرتا ہے جو طرفین کو مربوط کرتا ہے قرآن میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے، اس عہد کی عظمت اور شان کو بیان کرنے کے لیے آیا ہے جو اللہ تعالی نے اپنے منتخب بندوں سے یعنی انبیاء وغیرہ سے لیا ہے اور اس عہد کو توڑنے کی سنگینی بیان کرنے کے لئے آیا ہے، اسی طرح اللہ تعالی نے بنی اسرائیل سے جو میثاق لیا تھا، اس کو توڑنے میں ان کے برے رویہ کو بیان کیا گیا ہے، انبیاء کے حق میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاء كم رسول مصدق

(۱) دیکھئے تفسیر الکشاف ۱/ ۵۱۴، الفخر الرازی ۳/ ۱۷۶، القرطبی ۵/ ۱۰۳، الخازن ۱/ ۴۱۴، تفسیر المنار ۴/ ۴۶۰۔
(۲) دیکھئے المنار ۴/ ۴۶۰-۴۶۱۔

لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال ءأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين، فمن تولى بعد ذلك فأولئک هم الفاسقون(۱)۔

(اور (وہ وقت یاد کرو) جب اللہ نے انبیاء سے عہد لیا کہ جو کچھ میں تمہیں کتاب وحکمت (کی قسم) سے دوں پھر تمہارے پاس کوئی رسول اس (چیز) کی تصدیق کرنے والے آئے جو تمہارے پاس ہے تو تم ضرور اس (رسول) پر ایمان لانا اور خود اس کی نصرت کرنا (پھر) فرمایا تم اقرار کرتے ہو اور اس پر میرا عہد قبول کرتے ہو؟ وہ بولے ہم اقرار کرتے ہیں، فرمایا تو گواہ رہنا اور میں (بھی) تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں، پھر جو کوئی اس کے بعد بھی روگردانی کرے گا سو یہی لوگ تو نافرمان ہیں)۔

بنی اسرائیل کے حق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وإذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لاتعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وقولوا للناس حسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكوة ثم توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون۔ ......فلايخفف عنهم العذاب ولاهم ينصرون"(۲)۔

(اور (وہ وقت یاد کرو) جب ہم نے بنی اسرائیل سے عہد لیا کہ عبادت نہ کرنا (کسی کی) بجز اللہ کے، اور حسن سلوک سے پیش آنا (اپنے) ماں باپ سے، اور قرابت داروں اور یتیموں اور محتاجوں (سے بھی) اور لوگوں سے (بالعموم) بھلی بات کہنا، اور نماز قائم رکھنا اور زکاۃ دیتے رہنا، پھر تم (سب ان احکام سے) پھر گئے بجز تم میں سے (معدودے) چند کے، اور تم ہی ہو گردن کش ....سو ان پر سے نہ عذاب ہلکا کیا جائے گا اور نہ انہیں مدد ہی پہنچے گی)۔

یہ آیات میثاق کی عظمت پر دلالت کرتی ہیں حالاں کہ اس میں غلیظ کی صفت نہیں ہے، تو جب اس میں غلیظ کی صفت ہوگی تو کیا حال ہوگا، اللہ تعالیٰ نے اس عظیم تعلق کے ساتھ زوجین کے ملنے کی تصویر کشی ان الفاظ میں کی ہے۔

"هن لباس لكم وأنتم لباس لهن"(۳) (وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے لباس ہو)۔

---

(۱) سورہ آل عمران / ۸۱-۸۲۔

(۲) سورہ بقرہ / ۸۳-۸۶۔

(۳) سورہ بقرہ / ۱۸۷۔

اللہ تعالیٰ نے اس رابطہ کے مقاصد اور اس کے ارکان میں سے سکون، مودت ورحمت کو قرار دیا ہے، ارشاد ہے:

"لتسكنوا إليها و جعل بينكم مودة و رحمة" (۱)۔

(تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور اس نے تمہارے (یعنی میاں بیوی کے) درمیان محبت وہمدردی پیدا کردی)۔

مودت ورحمت کا مفہوم کیا ہے؟ مودت کو رحمت پر کیوں مقدم کیا گیا ہے؟

ایک قول ہے کہ مودت سے مراد جماع اور رحمت سے مراد بچہ ہے ایک قول ہے کہ مودت سے مراد بعض کے حق میں بعض کے دلوں کی نرمی ہے، ایک قول ہے کہ مودت سے مراد محبت اور رحمت سے مراد شفقت ہے ایک قول ہے کہ مودت سے مراد مرد کا اپنی بیوی سے محبت کرنا اور رحمت سے مراد اس پر شفقت کرنا ہے کہ اس کو کوئی نقصان نہ پہنچے (۲)۔

مودت ورحمت کے معنی کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کی تفصیل ہے، یہاں ان سب معانی کا احتمال ہے۔

میری نظر میں ایک بہت بڑی الٰہی حکمت ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مودت ورحمت کو اس رابطہ کے عناصر اور اس کے اہم ارکان میں سے قرار دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ لفظاً و معنیً دونوں اعتبار سے مودت رحمت کے مغائر ہے، ازدواجی زندگی کے دائرہ میں دونوں معانی کا پایا جانا ایک ضروری امر ہے تاکہ بہتر باہمی تعلق اور پاکیزہ معاشرت وجود میں آسکے اور یہ دستور کے مطابق رکھنا یا خوش اسلوبی سے جدا کردینا ہے۔

بہتر باہمی تعلق اور پاکیزہ معاشرت پر آمادہ کرنے والی چیز کبھی مودت ہوتی ہے، کبھی رحمت ہوتی ہے، یا دونوں ایک ساتھ ہوتی ہیں، یہی اعلیٰ درجہ کا مقصد ہے۔ بڑی قسمت والا ہی اس میں کامیاب ہوپاتا ہے، اگر ایک قول کے مطابق مودت سے مراد اپنی بیوی سے محبت کرنا ہے تو رحمت سے مراد شفقت ہے جو مودت سے اعلیٰ درجہ کی چیز ہے۔

ازدواجی تعلقات میں اکثر ایسے مسائل وحادثات پیش آتے ہیں کہ ان کے ساتھ زوجین کے دلوں میں

---

(۱) سورہ روم ۲۱۔

(۲) اس سلسلہ میں دیکھئے: القرطبی ۱۴/۱۷۔

مودت ثابت وبرقرار نہیں رہ سکتی ہے جبکہ رحمت اس کے برعکس ہے، وہ ان مسائل وحوادث کے باوجود بھی ثابت وباقی رہ سکتی ہے یہاں تک کہ عین غیظ وغضب کے اوقات میں بھی باقی رہ سکتی ہے۔

انسان کے ساتھ اگر کوئی مودت ومحبت کا معاملہ کرے تو آدمی اس کے ساتھ آسانی وسہولت کے ساتھ معاملہ کرسکتا ہے لیکن اگر کوئی شخص اس سے بغض وعداوت رکھے تو وہ اس کے ساتھ تنگ دلی کے بغیر مودت ومحبت کا معاملہ نہیں کرسکتا ہے، اس لیے اگر کوئی شخص اپنے دل میں موجود رحمت کی بنیاد پر اپنی بیوی کے ساتھ معاملہ کرے گا تو اس کو ضرر پہنچانے یا اس سے انتقام لینے یا اس کے ساتھ مکر وفریب کرنے کی طرف مائل نہ ہوگا، خواہ حالات جو بھی ہوں، یہی حال بیوی کا ہوگا، یہ اس کے برخلاف ہوگا جو اپنے دل میں موجود مودت کی بنیاد پر اپنی بیوی کے ساتھ معاملہ کرے۔

مودت کا عنصر اکثر ازدواجی زندگی کے قیام کی ابتداء میں ساتھ ساتھ رہتا ہے، اسی وجہ سے اس کو رحمت سے مقدم رکھا گیا ہے، لیکن ان مسائل وحوادث کے مقابلہ میں جن سے صرف وہی محفوظ رہ سکتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ہو، کمزور ہوجاتا ہے، البتہ رحمت زوجین کی زندگی میں اہم عنصر ہے، وہ نرمی اور سختی دونوں حالات میں باقی رہتی ہے بلکہ سختی کے حالات میں زیادہ واضح ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو تنبیہ کی ہے کہ وہ بیوی کے ساتھ زندگی گذارنے میں بغض وکراہیت کے اسباب کے تقاضوں پر عمل نہ کریں ارشاد ہے:

"وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيأ ويجعل الله فيه خيراً كثيراً" (۱)۔

(اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو اور اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب کیا کہ تم ایک شئے کو ناپسند کرو اور اللہ اس کے اندر ایک بڑی بھلائی رکھ دے)۔

یہ بات گذر چکی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عورت کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہے، یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کو سیدھا کرنا دشوار ہے، اس لیے کہ وہ پیدائشی طور پر ٹیڑھی ہے۔ امام غزالی نے نکاح کے آفات میں لکھا ہے: ان کے حقوق کی ادائیگی سے قاصر رہنا، ان کے رویہ پر صبر کرنا، ان کی طرف سے ایذاء کو برداشت کرنا، اس لیے کہ وہ راعی ہے اپنی رعایا کے بارے میں اس سے سوال ہوگا، یہ ایک

---

(۱) سورۂ نساء ۱۹/۔

آفت ہے، اس سے صرف وہی محفوظ رہ سکتا ہے جو حکمت والا، صاحب عقل، اچھے اخلاق والا، عورتوں کی عادات سے باخبر، ان کی زبان پر صبر کرنے والا، ان کی خواہشات کی اتباع سے رکنے والا اور ان کے حقوق کی ادائیگی کا خواہشمند ہو، ان کی لغزشوں سے چشم پوشی کرے، اپنی عقل سے ان کے اخلاق پر نرمی کا برتاؤ کرے ورنہ لوگوں پر بیوقوفی، سخت کلامی، بدعقلی، بدخلقی اور عدم انصاف کا غلبہ ہوجاتا ہے، حالانکہ انصاف ہی مطلوب ہے اس جیسی چیزوں سے نکاح کے فساد میں اضافہ ہی ہوتا ہے(۱)۔

ان سب سے ہماری اس مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ازدواجی زندگی کے دائرہ میں رحمت کا ہونا ضروری ہے، ورنہ جس وقت دلوں سے مودت رخصت ہوجائے گی اسی وقت نکاح کی بنیاد منہدم ہوجائے گی، اہمیت میں رحمت مودت سے بڑھ کر ہے، اس لیے کہ اس کا سایہ ازدواجی تعلقات پر رضامندی وناراضگی کے حالات میں اور موافقت ومخالفت کے حالات میں ہمیشہ رہتا ہے، چنانچہ **امساک بمعروف** ہوتا ہے یا**تسریح باحسان** ہوتا ہے، اسی لیے رحمت کو مودت کے بعد ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ مودت صرف ایک حالت پر منحصر رہتی ہے اور وہ زوجین کے درمیان رضامندی اور خلوص ومحبت کی حالت ہے، ہمیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اس کے غضب پر سبقت کرتی ہے، ارشاد ہے:

"ولو یؤاخذ اللہ الناس بما کسبوا ماترک علی ظھرھا من دابۃ"(۲)۔

(اور اگر اللہ ان لوگوں پر داروگیر کرنے لگتا، ان کے اعمال کے سبب تو پشت زمین پر ایک بھی چلنے پھرنے والے کو بھی نہ چھوڑتا)۔

نیز ارشاد ہے: "ورحمتي وسعت کل شيء"(۳)۔

دوم: عقد نکاح کے ضوابط: اللہ تعالیٰ نے عقود میں سے ہر عقد کے لیے کچھ شرائط وارکان مقرر کئے ہیں جن سے اس کے مصالح حاصل ہوتے ہیں اور اس کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے، اگر تصرفات یا عقود شرائط اور ارکان کے مصالح مشترک ہوں تو وہ شرائط وارکان ان سب میں مشروع ہوتے ہیں اور اگر کوئی تصرف یا عقد کسی شرط یا رکن کے ساتھ مخصوص ہو تو وہ اس سے دوسرے کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے تمام احکام حکمتوں کے

---

(۱) الإحیاء ۳۱/۲۔

(۲) سورہ فاطر/ ۴۵۔

(۳) سورہ اعراف/ ۱۵۶۔

ساتھ مربوط ہیں اور اسباب وشرائط پر موقوف ہیں، جن کو اس نے مشروع قرار دیا ہے، اسی طرح اپنی مخلوق کے بارے میں اس کی تدبیر اور اس کا تصرف حکمتوں کے تقاضہ کے مطابق ہی ہوتا ہے(۱)۔

اگر ہم تصرفات وعقود کے انضباط کی حیثیت سے شریعت پر غور کریں تو ہمارے لیے ضروری ہے کہ شریعت کے آنے سے قبل عرب کے زمانہ جاہلیت میں اس تصرف یا عقد کی کیا صورت ہوتی تھی اس کی طرف اشارہ کریں، پھر ہم دیکھیں کہ شریعت جن مبادی ومقاصد کو لے کر آتی ہے اس کے تقاضہ کے مطابق ان عقود وتصرفات کی اصلاح کے لئے نبی کریم ﷺ نے کیا طریقہ اختیار کیا، اس لیے کہ آپ ﷺ کی بعثت اس لیے ہوئی ہے کہ جو عقائد ٹیڑھے اور خراب ہیں ان کو درست کریں، عادات ومعاملات میں جو انحراف ہے اس کو دور کریں، یہ اصلاح یا تو ان کو لغو و بے کار قرار دے کر ہوگی یا ان کو سنوار کر ہوگی۔

اس لیے کہ حکمت والی شریعت ان تمام چیزوں کو جو پہلے ہوں، پہلے ہونے کی وجہ سے لغو قرار نہیں دیتی ہے، بلکہ اس لیے لغو قرار دیتی ہے کہ وہ فاسد ہیں یا دنیا وآخرت میں انسان کی زندگی کے لیے نقصان دہ ہیں، جو چیز اچھی ہوتی ہے وہ باقی رہتی ہے اور انسان کے حال کی اصلاح کے لیے اس کو شریعت برقرار رکھتی ہے۔

عرف وعادات کی ایک بڑی قسم ان اجتماعی روابط کی تنظیم کے لیے ہوتی ہے جو افراد یا جماعتوں کے درمیان ہوتے ہیں، الٰہی شریعت کا مقصد بھی ایسے طریقہ سے ان تعلقات کو منظم کرنا ہے جو نقصان اٹھانے اور نقصان پہنچانے سے دور ہو۔

اسلامی شریعت نے اپنے مشروع کردہ احکام میں صالح عرف وعادات کی رعایت کا بڑا اہتمام کیا ہے، اس لیے کہ اسلام صرف لوگوں کے فاسد امور کی اصلاح کے لیے اور سابق آسمانی شریعتوں میں سے جو بوسیدہ ہوگئی ہیں ان کی تجدید کے لیے ہے، کیونکہ اس کا طریقہ صالح عرف وعادت کو منسوخ کرنا اور عادل شریعت کو منہدم کرنا نہیں ہے، اسلام اعلیٰ تمدن اور پاک ثقافت کو ناپسند نہیں کرتا ہے، بلکہ ان میں سے جو مصالح کے کفیل ہوں ان کو برقرار رکھتا ہے، ان کو اپنی شریعت میں شمار کرتا ہے، ان کے ذریعہ لوگوں کے امور کا انتظام کرتا ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عادت ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ دین ہیں، ان میں دنیا وآخرت میں بندوں کے مصالح ہیں، اس لیے کہ شارع نے ان عرف وعادات کا احترام کر کے ان لوگوں کے لیے ایک ایسی شریعت وضع کر دی ہے جس کی اتباع ضروری ہے، اس طرح اس نے دین مقدس کی حیثیت اختیار کر لی ہے جس میں اعتقاد اور سلوک دونوں داخل ہیں۔

(۱) قواعد الأحکام لابن عبد السلام ۲/ ۱۵۱۔

اسلام سے قبل معاملات، شخصی حالات اور جنایات کی سزاؤں میں عربی قوم کی کچھ اچھی عادات تھیں، اسی طرح ان میدانوں میں ان کی کچھ بری وگھٹیا عادات بھی تھیں (۱)۔

اسلام سے قبل عرب میں جو رواج تھا اس میں نکاح کا نظام بھی تھا، لیکن ان کے نزدیک نکاح کی کوئی ایک صورت نہ تھی بلکہ متعدد صورتیں اور مختلف شکلیں تھیں، ان کے لیے قاعدے وضابطے نہیں تھے جو ان کو زنا سے ممتاز کرسکیں، جب اسلام آیا تو اس نے ان مختلف صورتوں وشکلوں کو دیکھا، ان پر گہری نظر ڈالی، سب پر غور وفکر کیا اور ان میں سے ایک صورت کو چن کر لے لیا تاکہ تنہا وہی عورت کے ساتھ مرد کے تعلق اور انسانی زندگی کی تعمیر کی بنیاد بنے اور نوع انسانی کی حفاظت کا واحد ومنفرد طریقہ قرار پائے۔

باقی صورتوں اور شکلوں کو جو اس مکرم ومحترم وجود کی زندگی کے لائق نہیں تھیں فنا کے گڑھے میں ڈال دیا۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے زمانہ جاہلیت میں اہل عرب کے نزدیک نکاحوں کی جو شکلیں وصورتیں تھی ان کو ذکر کیا ہے، چنانچہ بخاری اور ابوداؤد نے ان سے روایت کی ہے کہ جاہلیت میں نکاح کی چار قسمیں تھیں، ان میں ایک نکاح تو وہ تھا جو آج بھی لوگوں میں رائج ہے یعنی ایک آدمی دوسرے آدمی کے پاس اس کی زیر پرورش لڑکی یا اس کی بیٹی سے نکاح کا پیغام دیتا ہے، اس کو مہر ادا کرتا ہے، پھر اس سے نکاح کرتا ہے ..... پھر انہوں نے کہا: جب حق کے ساتھ محمد ﷺ کی بعثت ہوئی تو جاہلیت کے تمام نکاحوں کو باطل قرار دے دیا گیا صرف اس ایک نکاح کو باقی رکھا جو آج بھی لوگوں میں رائج ہے (۲)۔

انہوں نے تین قسم کے نکاحوں کا ذکر کیا ہے جو اسلام کی نظر میں فاسد ہیں۔

اول: نکاح الاستبضاع: زمانہ جاہلیت میں جب کسی شخص کی بیوی حیض سے پاک ہوجاتی تو وہ اس سے کہتا کہ فلاں شخص کو بلا بھیجو اور اس سے جماع کرو، اس سے اس شخص کے وطی کرلینے کے بعد اس کا شوہر اس سے الگ رہتا، اس سے کبھی وطی نہیں کرتا تھا یہاں تک کہ اس شخص سے اس کا حمل ظاہر ہوجاتا، جب اس عورت کا حمل ظاہر ہوجاتا تو اس کا شوہر اگر چاہتا تو اس سے وطی کرتا اور وہ شخص اولاد کے بہتر ہونے کے لیے ایسا کرتا تھا۔

دوم: نکاح الرھط: اس میں دس آدمیوں سے کم مرد جمع ہوتے کسی عورت کے پاس جاتے اور سب اس سے وطی کرتے، جب وہ حاملہ ہوجاتی اور بچہ جنتی اور وضع حمل کے بعد چند راتیں گذر جاتیں تو ان سب کو بلا بھیجتی، ان

---

(۱) المرأة والعادة في رأي الفقهاء ۶۹، طبع الازہر۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری وابوداؤد نے کی ہے۔

میں سے کوئی حاضر ہونے سے گریز نہیں کرسکتا تھا، ان کے حاضر ہونے پر ان سے کہتی: تم لوگ اپنا معاملہ جانتے ہو، میں بچہ جن چکی ہوں، اے فلاں یہ تیرا بیٹا ہے، جس کو چاہتی اس کا نام لیتی اور اس کا بچہ اس کے ساتھ لاحق کردیا جاتا جس کے ساتھ بچہ لاحق کیا جاتا وہ اس سے انکار نہیں کرسکتا تھا۔

سوم: نکاح البغایا: یہ وہ عورتیں ہوتیں جو اپنے دروازوں پر جھنڈے نصب کرتی تھیں، اگر کوئی مرد کسی عورت کے پاس آتا تو وہ اس سے گریز نہیں کرسکتی تھی، جب ان میں سے کوئی عورت حاملہ ہوجاتی اور بچہ جنتی تو جو لوگ اس کے پاس آتے تھے سب اس کے پاس جمع ہوتے، قیافہ شناسوں کو بلاتے، وہ لوگ جس کے ساتھ مناسب سمجھتے اس کے بچہ کو لاحق کردیتے، بچہ اس کے ساتھ لاحق ہوجاتا اور اس کا بیٹا سمجھا جاتا (۱)۔ یہی حضرت عائشہؓ کی مذکورہ حدیث میں ذکر ہے، کچھ دوسری صورتیں وشکلیں بھی ہیں جو اس حدیث میں مذکور نہیں ہیں بلکہ ان کا ذکر قرآن میں ہے جیسے نکاح المقت، وہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا باپ اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا یا اس کو چھوڑ کر مرجاتا تو یہ شخص اس سے نکاح کرلیتا تھا (۲)۔ یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے:

"ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء إلا ما قدسلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا" (۳)۔

(اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں مگر ہاں جو کچھ ہوچکا (ہوچکا) بے شک یہ بڑی بے حیائی اور نفرت کی بات تھی، اور بہت برا طریقہ تھا)۔

مقت کا معنی لغت میں، حقارت کے ساتھ بغض ہے، یہ کسی ایسے امر قبیح کی وجہ سے ہوتا ہے جس کا ارتکاب کوئی شخص کرتا ہے، یہ اللہ تعالی کی طرف سے بندہ کے حق میں انتہائی رسوائی اور ناکامی پر دلالت کرتا ہے (۴)۔

مفسرین نے لکھا ہے کہ اہل جاہلیت اپنے باپوں کی بیویوں سے نکاح کیا کرتے تھے، اللہ تعالی نے ان کو اس آیت میں اس عمل سے منع کردیا ہے، اس لیے کہ اس فعل میں قبح کے تینوں درجات جمع ہیں، یہ عقل میں بھی قبیح ہے اور شریعت اور عرف وعادت میں بھی قبیح ہے، اسی وجہ سے اس کی صفت یہ بیان کی ہے کہ یہ فاحشہ، مقت اور

---

(۱) دیکھئے: بخاری وابوداؤد۔
(۲) دیکھئے: القرطبی ۵/۱۰۴، الفخر الرازی ۳/۱۸۰۔
(۳) سورۂ نساء/۲۲۔
(۴) دیکھئے: الفخر الرازی ۳/۱۸۰، القرطبی ۵/۱۰۳۔

برا راستہ ہے، اس قسم کا نکاح ان کے دلوں کو بھی ناپسند تھا اور ان کے نزدیک مبغوض وناپسندیدہ تھا، اس شخص کے بچہ کو جو اس کے باپ کی بیوی سے پیدا ہوتا تھا وہ مقتی کہتے تھے، اس لیے کہ باپ کی بیوی ماں کے مشابہ ہوتی ہے اور ماؤں سے نکاح کرنا ان کے نزدیک سب سے بری چیز تھی، اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے کہ یہ نکاح ہمیشہ مبغوض وقبیح ہوگا(۱)۔

نکاح کی یہ صورتیں اسلام سے قبل عربی معاشرہ میں رائج تھیں، اگر چہ مرد وعورت کے درمیان تعلق کے لیے ایک بہتر نظام کی حیثیت سے ان میں اکثر مقبول وپسندیدہ نہ تھیں (۲) لیکن وہ کسی اعتراض اور رکاوٹ کے بغیر حاصل ہوتی تھیں، ان کے نزدیک بھی سب سے عمدہ قسم وہی تھی جس کو بعد میں اسلام نے پسند کیا، غالباً اس پسندیدہ صورت میں ہی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں نکاح ہوا کرتا تھا۔

وہ صورت جس کو اسلام نے پسند کیا:

وہ صورت جس کو اسلام نے پسند کیا، اس کے لیے ایسے ضابطے واحکام مقرر کئے جس سے مقصود حاصل ہوجائے اور اس کو زنا سے واضح طور پر ممتاز کردے، اس کی تحدید میں کہ کون رکن ہے، کون شرط ہے، کون اس کے علاوہ ہے، علماء شریعت کے درمیان اختلاف ہے (۳)۔

ارکان وشرائط کے ذریعہ عقد نکاح دوسرے عقود سے اور زنا سے ممتاز ہوتا ہے۔

عقد نکاح کی اہم خصوصیات:

ہر عقد کی کچھ خصوصیات ہوتی ہیں، اس عقد کا مقصود ان کا متقاضی ہوتا ہے اسی وجہ سے عقود کے شرائط الگ الگ ہوتے ہیں، شارع نے عقد نکاح کے لیے دوام واعلان کے وصف کو ضروری قرار دیا ہے اور یہ بھی کہ مرد وعورت کے درمیان کوئی شرعی مانع نہ ہو۔

پہلی خصوصیت: عقد نکاح ہمیشہ کے لیے کیا جائے، اس لیے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کا مقصد محض خواہشات

---

(۱) دیکھئے: الفخر الرازی ۳/ ۱۷-۱۸۰، غرائب النظم والتقالید والعادات للدکتور علی عبد الواحد وافی ۲/ ۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الأم ۵/ ۱۹، احیاء علوم الدین ۲/ ۳۳، بدایۃ المجتہد ۲، الفتاوی الخیریہ ۱/ ۲۳، مباحث فی الفقہ المقارن لاستاذنا المرحوم الشیخ مصطفی مجاہد۔

وشہوات کو پورا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا اصلی مقصد نسل کا حاصل ہونا اور اس کا باقی رہنا ہے اور نسل کی مصلحت ازدواجی تعلق کے دوام وبقاء کی متقاضی ہے، اس لیے کہ اس سے اولاد کی نگرانی وتربیت میں بہت محفوظ اور مکمل صورت میں مقصود حاصل ہوتا ہے، اس کے برعکس اگر اس عقد کی بنیاد مقررہ وقت پر رکھی جائے تو یہ کبھی باپ والی ذمہ داریوں کی کمزوری یا زوال کا سبب ہوتا ہے حالانکہ نسل کو اس کی حاجت وضرورت ہے۔

اس خصوصیت کے مقتضی کے مطابق شارع نے مقررہ وقت تک کے لیے عقد نکاح کو حرام قرار دیا ہے، علماء شریعت نکاح متعہ کے حرام ہونے پر متفق ہیں، سوائے بعض شیعہ حضرات کے جو اس کے جواز کے قائل ہیں نیز امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام زفر کے علاوہ جمہور علماء اسلام کے نزدیک نکاح مؤجل باطل ہے، امام زفر کہتے ہیں کہ تاجیل کی شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا، اس لیے کہ وہ تاجیل کو فاسد شرط کے درجہ میں رکھتے ہیں (۱)۔

درحقیقت نکاح متعہ میں نکاح موقت اور نکاح الی اجل دونوں داخل ہیں جیسا کہ امام مالک نے المدونۃ میں اور ابن حزم نے المحلی میں اس کی وضاحت کی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک بھی نکاح موقت اس میں داخل ہے، البتہ حنفیہ نکاح متعہ اور نکاح مؤجل میں فرق کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ متعہ وہ ہے جو لفظ تمتع اور اس کے مادہ کے ذریعہ ہو اور مؤجل وہ ہے جو لفظ تمتع کے بغیر ایک مدت تک کے لیے لفظ تزوج اور اس کے مادہ کے ذریعہ ہو (۲)۔

امام شافعی نے نکاح متعہ اور اس سے ملحق متعین وقت تک کے لیے کئے گئے نکاحوں پر گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ متعہ کی تمام قسمیں ممنوع ہیں، انہوں نے کہا: ہر وہ نکاح جو کسی مقررہ وقت تک کے لیے ہو، خواہ مدت کم ہو یا زیادہ باطل ہے مثلاً مرد، عورت سے کہے کہ میں نے تم سے ایک دن، دس دن یا ایک ماہ کے لیے نکاح کیا، یا کہے کہ میں نے اس شہر سے رخصت ہونے کے وقت تک کے لیے تم سے نکاح کیا، یا کہے: میں نے تم سے نکاح کیا تاکہ تم سے وطی کروں اور تو اس شوہر کے لیے حلال ہو جائے جس نے تم کو تین طلاق دے دی ہے یا اس طرح کے جملے ادا کرے جن میں نکاح مطلق اور ہمیشہ کے لیے لازم نہیں ہوتا ہے یا ان کے ذریعہ سے جدائی ہو جاتی ہے۔

---

(۱) اس سلسلہ میں دیکھئے: المدونۃ ۴/ ۴۶، الام ۵/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن قدامہ ۷/ ۵۷۱، المقدسی فی الشرح الکبیر ۷/ ۵۳۶، اسنی المطالب لشیخ الاسلام ۳/ ۱۲۱، الخطیب فی مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۱۲، ارشاد الساری للعسقلانی ۸/ ۴۲، الزرقانی علی الموطا ۳/ ۱۵۴، نیل الاوطار ۶/ ۱۵۴، سبل السلام ۳/ ۱۹۳، المحلی لابن حزم ۹/ ۵۱۹، عقد الزواج وآثارہ للاستاذ محمد ابی زہرہ/ ۹۷۔

(۲) بحوث فی الفقہ المقارن لاستاذنا المرحوم الشیخ مصطفی مجاہد/ ۲۱۹۔

پھر انہوں نے کہا: محلل کا نکاح جس کے بارے میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر لعنت کی ہے، ہمارے نزدیک واللہ تعالیٰ اعلم نکاح متعہ کی ایک قسم ہے، اس لیے کہ وہ مطلق نہیں ہے (۱)۔

اس طرح معلوم یا مجہول وقت تک کے لیے کئے گئے ہر نکاح کا یہی حکم ہے، ایسا نکاح فسخ کر دیا جائے گا، زوجین کے درمیان نہ میراث جاری ہوگی نہ ان کے درمیان بچہ کے علاوہ نکاح کا کوئی حکم جاری ہوگا، نہ طلاق، نہ ظہار، نہ ایلاء، نہ لعان، اگر شوہر اس سے وطی نہ کرے تو اس کو کوئی مہر بھی نہیں ملے گا، اگر اس سے وطی کر لے تو اس کو مہر مثل ملے گا، مقررہ مہر نہیں ملے گا، عورت پر عدت واجب ہوگی، لیکن عدت کے دوران اس کو کوئی نفقہ نہیں ملے گا اگر چہ وہ حاملہ ہو (۲)۔

قاضی نعمان کی رائے ہے کہ اس پر عدت واجب نہ ہوگی نہ بچہ شوہر کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک نکاح متعہ معروف زنا کے درجہ میں ہے (۳)۔

نکاح متعہ اسلام کے ابتدائی دور میں مباح تھا، اس پر تمام علماء اسلام کا اتفاق ہے پھر بعض شیعہ کے علاوہ تمام علماء شریعت کے نزدیک قیامت تک ہمیشہ کے لیے حرام کر دیا گیا ہے (۴)۔

گفتگو کا خلاصہ: اسلام کے ابتدائی دور میں نکاح متعہ کا مباح ہونا تمام علماء کے نزدیک ثابت شدہ ہے، پھر شیعہ امامیہ کے علاوہ جمہور علماء اسلام کے نزدیک وہ منسوخ ہو گیا اور قیامت تک ہمیشہ کے لیے حرام قرار دیا گیا، جو عقد نکاح متعہ کے لفظ سے ہو یا اس لفظ کے بغیر مدت کے ذکر کے ساتھ ہو وہ ان تمام لوگوں کے نزدیک باطل ہوگا جو نکاح متعہ کے حرمت کے قائل ہیں، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر عقد نکاح لفظ تزویج یا اس کے مادہ سے ہو اور اس کے ساتھ مدت کا ذکر ہو تو نکاح صحیح ہو جائے گا اور مدت مقرر کرنا باطل ہو جائے گا۔

نکاح متعہ اور نکاح مؤجل کے حرام ہونے کی علت: پہلے باب کے شروع میں ہم بتا چکے ہیں کہ جو عمل بھی شارع کے قصد کے خلاف ہوگا وہ باطل ہوگا، نکاح کی مشروعیت سے شارع کا جو مقصود ہے اس کی تکمیل دوام واستمرار سے ہو سکتی ہے وقت مقرر کرنا اس کے منافی ہے پھر وقت مقرر کرنا ذیلی مقاصد کے بھی منافی ہے، اس لیے

---

(۱) دیکھئے: کتاب الام ۵/۵۱۹۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) دعائم الاسلام ۲/۲۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) شرح الزرقانی علی الموطأ ۳/۱۵۴، بدایۃ المجتہد ۲/۶۳، بحوث فی الفقہ المقارن للشیخ مصطفیٰ مجاہد رحمہ اللہ۔

کہ ذیلی مقاصد میں سے سکون، مودت اور رحمت ہے اور یہ سب اس شخص میں ہوں گے جس کا تعلق دوسرے کے ساتھ طویل زمانہ کے لیے ہو لیکن اگر ہر ایک کو معلوم ہو کہ وہ ایک ہفتہ، ایک مہینہ یا ایک سال کے بعد اپنے ساتھی سے علاحدہ ہو جائے گا تو رابطہ کمزور ہو جائے گا اور مقصود حاصل نہ ہو سکے گا۔

ابن القیم کی إعلام الموقعین میں ہے: اللہ تعالیٰ نے زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لیے باعث سکون قرار دیا ہے، دونوں کے درمیان مودت و رحمت رکھی ہے تا کہ اس عظیم عقد کا مقصد حاصل ہو اور اس سے وہ مصلحت پوری ہو جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو مشروع قرار دیا ہے۔ عاریت پر لئے ہوئے نر سے دریافت کیجئے کیا اس کے لیے اس میں سے کوئی حصہ ہے یا وہ اس عقد کی حکمت، اس کے مقصود اور مصلحت سے بالکل اجنبی ہے؟ اور کیا اس کو شریعت میں یا عقل میں یا انسانی فطرت میں نکاح شمار کیا جا سکتا ہے؟ اور رسول اللہ ﷺ اپنی امت کے ایک ایسے شخص پر کیسے لعنت کر سکتے ہیں جو شرعی وصحیح نکاح کرے، اپنے عقد میں کسی حرام یا قبیح امر کا ارتکاب نہ کرے؟ دنیا والوں کی عقل اور ان کی فطرت سے پوچھئے کہ کیا اس خیر امت کی اکثریت صحیح راہ پر ہے یا وہ محلل جس پر اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے لعنت کی ہے ان سے زیادہ صحیح راہ پر ہے؟ (۱)۔

چنانچہ علت یہ ہے کہ نکاح متعہ و نکاح مؤجل عام طور پر نسل کے مقصود و مصلحت کو پورا نہیں کرتے ہیں بلکہ مقصود کے منافی ہیں اور اس کے مصالح کو معطل کر دیتے ہیں، اس وجہ سے وہ ہمیشہ کے لیے حرام قرار دئے گئے ہیں۔

دوسری خصوصیت اعلان کرنا ہے: شریعت نے گواہوں کے سامنے عقد نکاح کا اعلان کرنے کو واجب قرار دیا ہے تا کہ وہ زنا کے ساتھ نہ مل جائے اور تا کہ جماعت کے ہر فرد کو معلوم ہو جائے کہ یہ عورت اب اس مرد کے لیے مخصوص ہے اور یہ مرد اس کا شوہر، اس کا ذمہ دار اور اس عقد کی تمام ذمہ داریوں اور اس کے نتائج کا متحمل ہو گیا ہے۔

اس خصوصیت کے مقتضی کے مطابق شارع نے عقد نکاح پر گواہ بنانے کو واجب قرار دیا ہے اور پوشیدہ نکاح کو ممنوع قرار دیا ہے۔

چنانچہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة" (۲) (فاحشہ عورتیں وہ

---

(۱) دیکھئے: إعلام الموقعین ۳/ ۳۵۔

(۲) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور یہ نیل الاوطار ۶/ ۱۴۲، میں بھی مذکور ہے۔

ہیں جو اپنا نکاح گواہ کے بغیر کرتی ہیں)۔

نیز ارشاد ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" (۱) (ولی اور دو عادل گواہوں کی موجودگی کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)۔

موطا میں امام مالک نے ابو الزبیر مکی کے واسطہ سے حضرت عمر بن الخطابؓ سے نقل کیا ہے کہ ان کے پاس ایک نکاح کا معاملہ آیا جس میں ایک مرد و ایک عورت کے علاوہ کوئی گواہ نہیں تھا تو انہوں نے کہا: یہ خفیہ نکاح ہے۔ میں اس کی اجازت نہیں دیتا، اگر میں نے یہ مسئلہ پہلے بتا دیا ہوتا تو اس کو سنگسار کر دیتا۔

گواہ بنانے کے حکم اور خفیہ نکاح کی حقیقت کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنفیہ اور مشہور قول کے مطابق امام احمد کی رائے یہ ہے کہ گواہ بنانا نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، نکاح کے وقت اس کا پایا جانا واجب ہے، لہٰذا اگر وہ اس کے بغیر نکاح کرے گا تو نکاح باطل ہوگا اگر چہ اس کے بعد یا وطی سے پہلے گواہ بنالے یا گواہ بنائے بغیر اس کا اعلان کر دے (۲)۔

امام شافعی کی کتاب الام میں ہے: اگر گواہوں کے بغیر نکاح کرے پھر اس کے بعد وہ الگ گواہ بنالے اور عورت کا ولی الگ گواہ بنالے تو نکاح جائز نہ ہوگا، امام شافعیؒ نے کہا: ہم کسی نکاح کی اجازت نہیں دیتے ہیں سوائے اس نکاح کے جو دو عادل گواہوں کی موجودگی میں ان اوصاف کے ساتھ کیا جائے جو ہم نے بیان کئے ہیں (۳)، اوصاف سے مراد باقی ارکان وشرائط ہیں، چنانچہ ان حضرات کی رائے ہے کہ گواہ بنانا عقد کے صحیح ہونے کی شرط ہے، اگر اس کے بغیر عقد ہوگا تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا۔

ایک روایت کے مطابق امام احمد کی رائے ہے کہ گواہ بنانا اس کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، اسی طرح اس کا اعلان کرنا بھی شرط نہیں ہے۔

ابن حزم کی کتاب المحلی میں ان کی رائے یہ مذکور ہے کہ دو یا اس سے زیادہ عادل کو گواہ بنائے بغیر یا عام اعلان کے بغیر نکاح مکمل نہ ہوگا پھر اگر وہ دونوں گواہوں سے اسے چھپانے کی درخواست کرے تو اس سے کچھ بھی نقصان نہ ہوگا (۴)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد بن حنبل نے کی ہے اور یہ نیل الاوطار ۱۴۲/۶ میں بھی مذکور ہے۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے۔

(۳) بحوث فی الفقہ المقارن ۱۳۶/۔

(۴) دیکھئے: الام ۱۹/۵۔

مالکیہ کے نزدیک گواہ بنانے کے حکم کا حاصل یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور عقد کے وقت اس کا ہونا مندوب ہے، اگر عقد کے وقت گواہ بنانا پایا جائے تو واجب اور مندوب دونوں پر عمل ہو جائے گا، اگر عقد کے وقت نہ ہو تو وطی کے وقت واجب ہوگا، اگر گواہ بنائے بغیر وطی کر لے اور حاکم اس کے صحیح ہونے کا حکم نہ دے تو نکاح فسخ کر دیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک عقد صحیح ہے، اس لیے کہ گواہ بنانا ان کے نزدیک عقد کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ ایک مستقل واجب ہے اور یہ اس اندیشہ کی وجہ سے کہ خلوت میں برائی پر جمع ہونے والے ہر دو آدمی دعوی کریں گے کہ انہوں نے گواہ بنائے بغیر پہلے عقد کر لیا ہے اور یہ حد زنا کے ساقط کرنے کا سبب ہوگا (۱)۔

ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے: اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ خفیہ نکاح جائز نہیں ہے البتہ اس کی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے، اگر دو گواہ ہوں اور ان کو چھپانے کا حکم دیا جائے تو کیا یہ نکاح خفیہ قرار پائے گا یا خفیہ نہیں قرار پائے گا؟ امام مالک نے کہا: یہ نکاح خفیہ قرار دیا جائے گا اور فسخ کر دیا جائے گا، امام ابوحنیفہ وامام شافعی نے کہا کہ یہ خفیہ نہیں قرار دیا جائے گا۔

ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا نکاح میں گواہی شرعی حکم ہے یا اس کا مقصد محض اختلاف یا انکار کے ذریعہ کو بند کرنا ہے جن لوگوں نے کہا کہ وہ شرعی حکم ہے، انہوں نے کہا کہ وہ صحیح ہونے کی ایک شرط ہے اور جنہوں نے کہا کہ وہ وثیقہ ہے، انہوں نے کہا کہ یہ مکمل ہونے کی ایک شرط ہے (۲)۔

نکاح کے اعلان کے بارے میں اصل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أعلنوا هذا النكاح، واضربوا عليه الدفوف" (۳) (اس نکاح کا اعلان کرو اور اس کے لیے دف بجاؤ)، الدردیر نے الشرح الکبیر میں لکھا ہے: خفیہ نکاح وہ ہے جس میں شوہر گواہوں کو اس کی بیوی یا جماعت سے اگر چہ وہ گھر والے ہوں چھپانے کی ہدایت کرے بشرطیکہ یہ چھپانا کسی ظالم کی طرف سے اندیشہ وغیرہ کی وجہ سے نہ ہو، اگر صرف ولی یا صرف بیوی یا وہ دونوں اور گواہ ہدایت کریں، شوہر اس کی ہدایت نہ کرے یا زوجین اور ولی چھپانے پر متفق ہوں، گواہ کو اس کی ہدایت نہ کریں تو یہ نقصان دہ نہ ہوگا (۴)۔

---

(۱) دیکھئے: المحلی ۹/۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱۹/۲۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔

(۴) دیکھئے: الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲۳۶/۲۔

گواہ بنانے کے بارے میں خلاصہ کلام: نکاح میں گواہ بنانا ضروری ہے، اس لیے کہ اس کا تعلق شرم گاہ اور اس سے استمتاع سے ہے اور اس استمتاع سے بچہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے باپ اور اس کے خاندان کی طرف منسوب ہوتا ہے، زندہ رہنے کی حالت میں اس بچہ کے حقوق اس کے والدین اور خاندان پر ہوتے ہیں اور مرنے کے بعد ہر ایک کے ترکہ میں حقوق ہوتے ہیں اور نکاح کے تمام احکام اس سے متعلق ہوتے ہیں۔

پھر عار اور زنا کے الزام کے اندیشہ کی وجہ سے لازم ہے کہ آدمی تہمت اور شک وشبہ کے مقام پر نہ رہے اگر چہ اس کا موقف درحقیقت درست وصحیح ہو، اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص گواہوں کے بغیر نکاح کرے پھر جس عورت سے عقد نکاح کرے اس کے ساتھ کا زندگی گذارنا لوگوں کے سامنے ظاہر ہوگا تو لوگ اس پر زنا کی تہمت لگا سکتے ہیں اور ان کو اس کا حق ہوگا، اس لیے کہ ان کے نزدیک بظاہر اس زندگی میں اور زنا میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

عقد نکاح کا مقصد دوسرے مالی عقود سے مختلف ہے، اس لیے کہ مالی عقود محض صاحب مال کی مصلحت کے لیے مشروع ہیں، لہٰذا اس کو حق ہوگا کہ اپنی مصلحت ترک کردے یا اس کی حفاظت نہ کرے لیکن نکاح کا تعلق شرم گاہ، اولاد اور خاندان سے ہوتا ہے، صرف زوجین یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لیے اس میں کسی قسم کی کوتاہی کرنا گذشتہ تمام لوگوں کے لیے مفاسد وعار کا سبب ہوگا اور ان کے حقوق ضائع ہوں گے، نکاح کو زنا سے ممتاز کرنے والی حد فاصل اس پر گواہ بنانا ہی ہے، اسی سے نسل کی حفاظت ہوتی ہے اور اس کے اور دوسرے لوگوں کے حقوق محفوظ رہتے ہیں۔

تیسری خصوصیت شرعی مانع کا نہ ہونا ہے: اللہ تعالیٰ کی ایک حکمت یہ ہے کہ اس نے ہر عورت کو ہر مرد کے لیے ازدواجی رشتہ قائم کرنے کے لائق نہیں بنایا ہے بلکہ ان موانع کو بیان کردیا ہے جو اس رشتہ کے قیام سے مانع ہیں یا تو ہمیشہ کے لیے ممنوع ہیں یا کچھ وقت کے لیے ممنوع ہیں، بشرطیکہ ایسی علت کی وجہ سے منع ہو جو ختم ہوسکتی ہو۔

جو موانع ہمیشہ کے لیے نکاح کو حرام قرار دیتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں: اس لیے کہ حرام کرنے والا یا تو نسب ہوگا یا رضاعت یا مصاہرت، ان اسباب سے حرام ہونے والی عورتیں معلوم ہیں ان کی تفصیل قرآن کی آیات واحادیث میں موجود ہے، نسب کی وجہ سے اصول، فروع، ہر اصل کی پہلی فرع، پہلی اصل کی تمام فروع حرام

ہوجاتی ہیں، اصول سے مراد ماں اور اس کی مائیں ہیں، فروع سے مراد مثلاً بیٹیاں بیٹیوں کی بیٹیاں اور اولاد کی بیٹیاں ہیں اگر چہ نیچے تک ہو، اصل اول کی فروع سے مراد بھائی، بہن اور ان کی اولاد ہیں، ہر اصل کی پہلی فرع میں پھوپھیاں، خالائیں، ماں کی پھوپھیاں، اس کی خالائیں، باپ کی پھوپھیاں اور اس کی خالائیں داخل ہیں، ان کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت" (۱)۔

(تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں)۔

رضاعت کی بنا پر دودھ پینے والے کے تعلق سے وہ عورتیں حرام ہوں گی جو نسب کی وجہ سے حرام ہیں، لہذا اس پر دودھ پلانے والی، اس کی مائیں، بیٹیاں، بہنیں اور اس کے رضاعی بھائی، بہنوں کی بیٹیاں حرام ہوں گی۔

مصاہرت کی وجہ سے اصل کی بیوی حرام ہوگی، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لاتنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء" (۲)۔

(اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں)۔

اور بیٹے کی بیوی حرام ہوگی، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم"

(اور جو بیٹے تمہاری نسل سے ہوں ان کی بیویاں اور یہ بھی (حرام ہے))۔

لہذا اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے پھر اس کو چھوڑ کر مر جائے یا اس کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کی اولاد میں سے کسی کے لیے حلال نہ ہوگی، خواہ اس نے اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو، اسی طرح کوئی آدمی اپنے دادا کی بیوی سے نکاح نہیں کرسکتا ہے، وہ اس کی اولاد در اولاد پر حرام ہوگی (۳)، اسی طرح بیٹے کی بیوی اس کے باپ، دادا اور اوپر تک کے لیے حرام ہوگی۔

---

(۱) سورۂ نساء ۲۳۔

(۲) سورۂ نساء ۲۲۔

(۳) دیکھئے: دعائم الاسلام ۲/ ۲۳۱۔

بیوی کی ماں محض عقد کرنے کی وجہ سے حرام ہوجاتی ہے، اس کی بیٹی وطی کے بعد حرام ہوتی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وأمهات نساء كم"۔

نیز ارشاد ہے: ''وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن'' (۱)۔

(اور تمہارے بیویوں کی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں رہی ہیں اور جو تمہاری ان بیویوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے)۔

لہٰذا اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے تو محض نکاح کی وجہ سے اس عورت کی ماں اس مرد پر حرام ہوجائے گی لیکن اس عورت کی بیٹی وطی کے بغیر اس پر حرام نہ ہوگی۔

وہ عورتیں جو وقتی طور پر حرام رہتی ہیں، مثلاً کسی عورت کی بہن، پھوپھی یا خالہ کے نکاح میں رہتے ہوئے اس عورت سے نکاح کرنا اور جیسے تین طلاق دی ہوئی عورت سے طلاق دینے والے کے علاوہ کسی مرد سے نکاح کرنے سے قبل نکاح کرنا، اسی طرح پانچویں عورت سے نکاح کرنا، شادی شدہ، عدت گذارنے والی اور مرتد عورت سے نکاح کرنا یا آزاد عورت سے نکاح کی صلاحیت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا یا مجوسی عورت کے اسلام قبول کرنے سے قبل اس سے نکاح کرنا وغیرہ۔

یہ سب وہ اسباب ہیں جو وقتی طور پر عقد نکاح کو حرام کرتے ہیں، اس کی علت وسبب دور ہوجائے تو حرمت بھی ختم ہوجاتی ہے۔

گذشتہ اسباب یعنی نسب، رضاعت اور مصاہرت دائمی اسباب ہیں، اسی لیے ان کی بنا پر ہمیشہ کے لیے حرمت ہوجاتی ہے، غالباً اس حرمت کا سبب اس انسانی تعلق کی حفاظت ہے جو بہت قوی ہے یعنی رحم کا تعلق۔ رضاعت اور مصاہرت کو اس کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے اس کی وجہ سے نکاح کے ذریعہ نئے تعلقات قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تاکہ انسانی تعلقات میں اضافہ ہو۔

پھر زوجین اور اولاد کی زندگی کے دائرہ میں ایک دوسرے پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں اور فرائض کے بارے میں بہتر یہ ہے کہ ان جیسے قوی روابط میں خلط ملط نہ ہو، اس بنیاد پر اسلام نے نسل انسانی کی حفاظت کے لیے انتہائی بہتر اور عمدہ طریقہ پر نکاح کا نظام وضع کیا ہے اور اسے ازدواجی زندگی کے مقاصد اور زوجین کے مصالح کی حفاظت کے لیے محفوظ طریقہ قرار دیا ہے۔

---

(۱) سورہ نساء / ۲۳۔

صحیح نکاح پر مرتب ہونے والے حقوق: صحیح نکاح کے وجود میں آ جانے پر زوجین اور اولاد کے کچھ حقوق مرتب ہوتے ہیں، زوجین کے حقوق کی تین قسمیں ہیں: کچھ حقوق دونوں کے درمیان مشترک ہیں، کچھ حقوق بیوی کے ساتھ خاص ہیں، کچھ حقوق شوہر کے ساتھ خاص ہیں، پھر اولاد کے حقوق ان کے والدین پر ہوتے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے، اس لیے کہ اس سے نسل کی حفاظت کے مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔

زوجین کے درمیان مشترک حقوق جیسے ازدواجی زندگی گذارنے کا حق، یہ زندگی نکاح اور حرمت مصاہرت کے بغیر حلال نہیں ہوتی ہے بایں طور کہ بیوی مرد کے اصول فروع پر حرام ہو اور مرد اگر اس سے وطی کرلے تو وہ اس کے اصول فروع پر حرام ہو جائے، جیسا کہ مصاہرت کے سبب محرمات عورتوں کے بیان میں گذر چکا، دونوں کے درمیان توارث کا حق، لہذا اگر عقد نکاح کے بعد زوجین میں سے کوئی مر جائے اگر چہ وطی سے قبل مر جائے تو دوسرا وراثت کے قانون کے مطابق اس کا وارث ہوگا۔

بیوی کے خاص حقوق تین ہیں: **اول: مہر**، یہ شوہر پر بیوی کا حق ہے جو عقد سے ثابت ہو جاتا ہے، یہ اس آیت کریمہ سے ثابت شدہ حق ہے۔

"**و آتوا النساء صدقاتهن نحلة**" (۱) (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوشدلی سے دے دیا کرو)۔

اس آیت میں خطاب ایک قول کے مطابق عورتوں کے اولیاء سے ہے، اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں اہل عرب عورتوں کے مہر میں سے کچھ بھی ان کو نہیں دیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس سے منع کیا اور ان کو حکم دیا کہ اہل حق کو ان کا حق ادا کریں، ایک قول ہے کہ شوہروں کو خطاب ہے، ان کو حکم دیا گیا ہے کہ عورتوں کو ان کا مہر ادا کریں، ادائیگی سے مراد حوالہ کرنا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد ذمہ داری لینا بھی ہو اور ہوسکتا ہے کہ اس کلام میں ذمہ داری لینا اور حوالہ کرنا دونوں داخل ہوں (۲)۔

مہر شوہر کی طرف سے بیوی کو عطیہ ہے، یہ اس لیے کہ شوہر اس کے بدلہ میں کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ شرمگاہ نکاح کے بعد بھی عورت کی ملکیت ہے جیسا کہ اس سے قبل اس کی ملکیت ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مہر کے ذکر کے بغیر نکاح کرنا صحیح ہوگا، البتہ اس نکاح کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے جس میں مہر نہ دینے کی شرط لگائی جائے، ابن حزم کی رائے ہے کہ یہ عقد فسخ ہو جائے گا، اس

---

(۱) سورۂ نساء ر ۴۔

(۲) دیکھئے تفسیر الفخر الرازی ۳ر ۱۴۰، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۳ر ۹۲۳، عقد الزواج و آثارہ للاستاذ محمد ابی زہرہ۔

لیے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "كل شرط ليس في كتاب الله عز و جل فهو باطل" (جو شرط اللہ عز وجل کی کتاب میں نہ ہو وہ باطل ہے)، یہ شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے بلکہ اس میں اس کو باطل قرار دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و آتو النساء صدقاتهن نحلة" (۱) (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوشدلی سے دے دیا کرو)۔

حنفیہ اس کو شرط فاسد قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور شرط فاسد لغو قرار پاتی ہے (۲)۔

مالکیہ نکاح کو بیع کے ساتھ لاحق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مہر نہ دینے کی شرط لگائی جائے تو نکاح فاسد ہو جائے گا (۳)۔

مہر کے بارے میں اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس اختلاف پر ہے کہ مہر خالص عورت کا حق ہے یا اللہ تعالیٰ کا حق ہے، امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ ثبوت وبقاء دونوں اعتبار سے وہ عورت کا حق ہے، امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ مہر ابتداءً اللہ تعالیٰ کا حق ہے (۴)۔

ہماری رائے ہے کہ مہر عورت کا حق ہے، اس کے لیے شوہر پر واجب ہوتا ہے، اس کو ساقط کر کے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اس اعتبار سے وہ اللہ تعالیٰ کا حق سمجھا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے حق اور خالص بندہ کے حق کے قاعدہ میں گذر چکا،، اس لیے کہ مکلف کے لیے اپنے خالص حق کو کسی اعتراض کے بغیر ساقط کر دینا جائز ہے۔

دوم: حق عدل: اللہ تعالیٰ نے شوہر پر واجب قرار دیا ہے کہ بیوی کے ساتھ معروف طریقہ پر زندگی گذارے، اس لیے کہ وہ سرپرست ہے اور اپنے ماتحت رعایا کے بارے میں جواب دہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و لهن مثل الذي عليهن بالمعروف و للرجال عليهن درجة" (۵)۔

(اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

---

(۱) سورۂ نساء / ۴، نیز دیکھئے: المحلی ۹ / ۶۶۔

(۲) دیکھئے: المبسوط ۵ / ۶۱، العنایہ وفتح القدیر ۲ / ۳۳۴-۳۳۵۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲، مغنی المحتاج ۳ / ۲۲۔

(۴) دیکھئے: تخریج الفروع علی الاصول / ۱۴۱، الام ۵ / ۱۴۲، المغنی ۳ / ۲۲۰، الفخر الرازی ۳ / ۱۴۰۔

(۵) سورۂ بقرہ / ۲۲۸۔

نیز ارشاد ہے:

"**فأمسکوھن بمعروف**"(۱)(تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو)۔

نبی کریم ﷺ نے عورتوں کے بارے میں وصیت کرتے ہوئے فرمایا: "**أوصیکم بالنساء خیراً فإنھن عندکم عوان اتخذتموھن بأمانة الله، واستحللتم فروجھن بکلمة الله**"(۲)(میں تم کو عورتوں کے بارے میں خیر کی وصیت کرتا ہوں، اس لیے کہ وہ تمہارے ہاتھوں میں قیدی ہیں، تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا ہے اور تم نے اللہ تعالیٰ کے کلمہ سے ان کی شرمگاہوں کو حلال کیا ہے)، یہ سب عدل کے واجب ہونے اور اس کی ترغیب دینے پر دلالت کرتی ہیں۔

سوم: بیوی پر انفاق کا حق: نفقہ شوہر پر بیوی کا حق ہے، خواہ بیوی مالدار ہو یا محتاج، اس کا سبب نکاح کا وجود ہے، اس کے وجوب کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**وعلی المولود له رزقھن وکسوتھن بالمعروف**"(۳)۔

(اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

نیز ارشاد ہے:

"**وبما أنفقوا من أموالھم**"(۴)(اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا)۔

نیز یہ ارشاد ہے:

"**أسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم**"(۵)۔

(ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو، جہاں تم رہتے ہو)۔

یہ تمام آیات نفقہ کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہیں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن لھن علیکم نفقتھن وکسوتھن بالمعروف**"(تم پر ان کے لیے معروف کے ساتھ ان کا نفقہ اور لباس ہے) آپ ﷺ

---

(۱) سورہ بقرہ/۲۳۱۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم اور ترمذی نے کی ہے۔

(۳) سورہ بقرہ/۲۳۳۔

(۴) سورہ نساء/۳۴۔

(۵) سورہ طلاق/۶۔

نے حضرت ہند سے فرمایا:"خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك، بالمعروف"(ابوسفیان کے مال سے معروف کے ساتھ اتنا لے لیا کرو جو تمہارے لیے اور تمہارے بچہ کے لیے کافی ہوجائے)، علماء اسلام کا اس پر اجماع ہے کہ شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے، اس میں عورت کے فقر وغنا کا اعتبار نہیں کیا جائے گا(۱)۔

سرخسی کی المبسوط میں ہے: شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہوگا، اس لیے کہ وہ شوہر کے حق کی وجہ سے محبوس ہے اور اس کے لیے اس نے اپنے کو فارغ کیا ہے، لہٰذا شوہر پر اس کے مال میں اس کے ضروری اخراجات لازم ہوں گے جیسے صدقات کا عامل جب اپنے کو مساکین کے کام کے لیے فارغ کرلیتا ہے تو اس کے ضروری اخراجات ان کے مال میں لازم ہوتے ہیں، قاضی جب اپنے کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کرلیتا ہے تو اس کے ضروری اخراجات ان کے مال میں واجب ہوتے ہیں (۲)، ان کی نظر میں علت شوہر کے حق کے لیے محبوس ہونا ہے، شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں (۳)، نفقہ سے متعلق بعض امور میں جو بھی اختلافات ہوں، اس کے واجب ہونے پر علماء کا اجماع ہے البتہ کب واجب ہوگا؟ اس کی مقدار کیا ہوگی اور کب ساقط ہوجائے گا؟ یہ اختلاف اس اصل وجوب سے الگ ہے جو متفق علیہ ہے، چنانچہ یہ بیوی کا کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت شدہ حق ہے اور جب اسلامی شریعت نے شوہر پر بیوی کے حقوق مقرر کئے ہیں تو اس نے بیوی پر بھی شوہر کے حقوق مقرر کئے ہیں، یہ ایسا امر ہے کہ ذمہ داریوں کی تقسیم اور لوگوں کے درمیان منافع کا تبادلہ اس کا متقاضی ہے۔

بیوی پر شوہر کے واجب حقوق:

شوہر کے اس کی بیوی پر بہت سے حقوق واجب ہیں، وہ سب عورت پر حق قوامت (سرپرستی) میں داخل ہیں، ان ہی میں اس کے حکم کی اطاعت اور اس کی عدم موجودگی میں اس کے مال کی حفاظت ہے، شوہر کو اس پر حق تادیب بھی حاصل ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة"(۴)۔

---

(۱) دیکھئے: المبسوط ۵/ ۱۸۰، المحلی ۹/ ۲۴۷۔

(۲) دیکھئے: المبسوط ۵/ ۱۸۰۔

(۳) دیکھئے: تخریج الفروع علی الاصول/ ۱۵۶، عقد الزواج وآثارہ/ ۲۷۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(اورعورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے، موافق دستور (شرعی) کے اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

مرد کا درجہ اس کی عقل کی وجہ سے، نیز انفاق اور مشقتوں کا مقابلہ کرنے پر اس کے قادر ہونے کی وجہ سے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: حسن معاشرت، مال اور خوش خلقی میں عورتوں کے لئے مردوں کو فیاض ہونے پر آمادہ کرنے اور ان کو ترغیب دینے کی طرف اشارہ ہے۔

ایک قول ہے کہ اس سے مراد ریاست وسرداری ہے (۱)۔ ایک دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللّٰہ بعضهم علی بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغیب بما حفظ اللّٰہ" (۲)۔

(مردعورتوں کے سر دھرے ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے، اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے، سو نیک بیویاں اطاعت کرنے والی اور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت سے حفاظت کرنے والی ہوتی ہیں)۔

اس آیت میں صراحت ہے کہ مردوں کو عورتوں پر نگرانی کا حق دیا گیا ہے اور مردوں کو یہ حق دو امور کی وجہ سے دیا گیا ہے:

اول: اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے مردوں کو بہت سی چیزوں میں عورتوں پر فضیلت دی ہے، اس امر کی بنیاد طبعی امتیازات پر ہے جو اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر مردوں کو عطا کئے ہیں، عورتوں کو نہیں عطا کئے ہیں، اسی طرح کچھ امتیازات ایسے ہیں جو عورتوں کے ساتھ خاص ہیں، مردوں میں نہیں پائے جاتے ہیں، یا مردوں میں کم پائے جاتے ہیں اور عورتوں میں زیادہ پائے جاتے ہیں۔

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ مردوں کی عقلیں قوی ہیں، ان کے علوم زیادہ ہیں، ان کے تجربات عام ہیں، مشکل کاموں پر ان کی قدرت کامل ہے، ان کو عقل، دوراندیشی اور قوت میں فضیلت حاصل ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو عقل وتدبیر زیادہ دی ہے، نفس وطبیعت میں قوت دی ہے، یہ امتیازات اس کو نگراں بننے اور خاندان کی امور کی رعایت کرنے کے لیے تیار کرتے ہیں۔

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۳؍ ۱۲۵۔

(۲) سورۂ نساء؍ ۳۴۔

دوم: مرد کومہر ادا کرنے اور بیوی کے نفقہ کا انتظام کرنے کا مکلف بنایا گیا ہے، خواہ بیوی مالدار ہو یا محتاج، یہ امر اس کو ریاست ونگرانی کے لیے تیار کرتا ہے، اس لیے کہ مال خرچ کرنے والے کو مالی نگرانی کا حق ہوتا ہے، اس بنیاد کو علماء قانون نے حالیہ دنوں میں دریافت کیا اور انہوں نے کہا کہ رعایا کو حکومت کے کاموں پر نگرانی کا حق ہے، اس لیے کہ وہ ٹیکس ادا کرتی ہے اور حکومت پر مال خرچ کرتی ہے۔

مردوں اور عورتوں کے درمیان طبعی فرق میں نیز سماجی فرائض اور اقتصادی ذمہ داریوں میں یہ الٰہی تقسیم ہے، اسی میں عورتوں اور مردوں نیز نسل کی بھی مصلحت ہے۔

عدل کی صحیح میزان آدمی کے حقوق اور اس کے فرائض کے درمیان برابری وتوازن قائم کرنا ہے۔ یہ عدل وانصاف نہیں ہے کہ مختلف لوگوں کے درمیان حقوق وفرائض میں برابری کی جائے بلکہ عین ظلم اور انجام کے اعتبار سے اس سے بھی زیادہ برا ہے، اللہ تعالیٰ نے دو مختلف جنسوں کو اس لیے نہیں پیدا کیا ہے کہ ان دونوں کے لیے ایک ہی جنس کی صفات، ذمہ داریاں، اعمال اور زندگی کی غرض وغایت رہے، اس کرہ زمین پر زندگی گذارنے والی قوموں میں سے کسی بھی قوم کی تاریخ میں عورتوں کی جنس کبھی مردوں کے جنس کے برابر نہیں رہی ہے، خواہ حالات وثقافت جو بھی ہوں، اس کی توجیہ میں جو کچھ کہا جاتا ہے اس کی بنیاد ایک علت ہے اور یہ عام طور پر قدرت وتاثیر میں مرد کا عورت پر فائق ہونا ہے، گذشتہ صدیوں کی جہالت، تمام اقوام میں مردوں وعورتوں کے درمیان اس فرق کی توجیہ کے لیے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اس لیے کہ جہالت دونوں جنسوں میں مشترک رہی ہے، ایسا نہیں ہے کہ صرف عورتیں جاہل تھیں، مرد جاہل نہیں تھے۔

استبداد گذشتہ صدیوں میں اس فرق کی توجیہ کے لیے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لیے کہ حکومتوں کا استبداد عام زندگی میں مرد کو پہلے نشانہ بناتا تھا، عورت کو اس کی عام زندگی میں اور گھریلو زندگی میں بعد میں نشانہ بناتا تھا، عورت ان اعمال کے لیے کوشش کے جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ہزاروں برسوں تک گھر کے کام انجام دیتی رہی ہے، جب بھی مرد ان اعمال کو تنہا انجام دیتا ہے تو ان میں ہمیشہ عورت پر فائق رہتا ہے (۱)۔

یہ ہٹ دھرمی ہے کہ متکلف ناواقف بننے والے اس فرق سے چشم پوشی کریں حالانکہ علم وعلماء جو کچھ ثابت کرتے ہیں ان میں سے سب سے زیادہ یہ ثابت شدہ حقیقت ہے۔ علم کسی ایسی چیز کو وجود میں نہیں لاسکتا ہے جو

(۱) دیکھئے: الفلسفۃ القرآنیۃ للعقاد ر ۵۰ - ۵۳۔

وقعہ میں یا عقلوں میں موجود نہ ہو علم تو محض وضاحت کرتا ہے قرآن کریم نے دونوں جنسوں کے درمیان دو بنیادوں پر فرق کیا ہے، یہ دونوں اس فرق کو اور اس قسم کے ہر صحیح فرق کو برقرار رکھتے ہیں، یہ دونوں بنیاد، استعداد اور اجتماعی ذمہ داریاں ہیں (۱)۔

حق نگرانی کو مرد کے استعداد میں طبعی فوقیت سے مدد ملتی ہے اور اس سے بھی مدد ملتی ہے کہ مرد معاشرہ کا بوجھ اور گھریلو زندگی کی ذمہ داریاں اٹھاتا ہے، وہ زندگی کا مقابلہ کرنے پر عورت سے زیادہ قادر ہے، اگرچہ عورت عقلی وجسمانی قدرت میں اس کے مثل ہو، اس لیے کہ وہ حمل اور رضاعت کے زمانہ میں اس مقابلہ سے عاجز رہ جاتی ہے۔ مرد ہی عورت کی معاش کا انتظام کرتا ہے، بچوں کی تربیت کے لیے گھر میں اس کو پورا وقت فراہم کرتا ہے، گھریلو راحت واطمینان کے اسباب مہیا کرتا ہے، یہ دونوں ایسے ضروری فرق ہیں جن کا تعین دونوں صنفوں کے فرائض کرتے ہیں، اسی طرح انسان کے عروج وترقی، معاشرہ میں جذباتی عوامل، عقلی ملکات اور مزاجی خصوصیات کے فروغ سے انسانی ماحول ومعاشرہ میں تقسیم کار کا فلسفہ بھی ان کا تعین کرتا ہے، اسی سے حقوق وفرائض کی درجہ بندی ہوتی ہے، ہر اختلاف ایک فرق کو مٹانے کے لئے نہیں پیدا کیا ہے بلکہ اس کو تسلیم کرنے اور اس کو معقول سمت دینے کے لئے ہوا ہے (۲)۔

آپ ہرگز یہ گمان نہ کریں کہ انسانی معاشرہ قوم کی سیاست، گھر کی سیاست اور انفرادی زندگی کی پیچیدہ سیاست سے نجات پا سکتا ہے، جب تک اس فطری الٰہی تقسیم کی طرف لوٹ نہ آئے جس سے کوئی چارہ کار نہیں ہے، مرد مردوں کا کام کریں، عورتیں عورتوں کا کام کریں، عورت کی حکومت گھر میں اور مرد کی حکومت زندگی کے میدان میں قائم رہے۔

جس معاشرہ میں مرد اور عورت کارخانوں اور بازاروں میں ایک ہی کام میں مقابلہ کریں وہ معاشرہ فطرت کے مطابق ایسا درست وصالح معاشرہ نہیں ہوسکتا ہے جو اپنے بیٹے اور بیٹیوں کو خوشی اور اطمینان کے لوازمات فراہم کرسکے، اس لیے کہ وہ ایسا معاشرہ ہوگا جو اپنی کوششیں بے جا، بے کار اور بے فائدہ خرچ کرے گا، حکومت کی سیاست انجام کے اعتبار سے گھر کی سیاست سے زیادہ مہتم بالشان اور عالی قدر نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل اور ایک دوسرے کی نظیر ہیں، موجود معاشرہ کے انتظام کے مقابلہ آئندہ آنے والے معاشرہ

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق، ۵۰-۵۳۔

(۲) دیکھئے: الفلسفۃ القرآنیۃ للعقاد، ۵۰-۵۳۔

کا انتظام ہے، دونوں لازم ہونے اور اہمیت میں برابر ہیں۔

مرد وعورت کے درمیان یہ فرق زندگی کے احکام اور معاشرہ کے تعلقات سے عقیدہ کے احکام، اخلاق کے فضائل اور روح کے تقاضوں کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے، اس لیے کہ قرآن میں ان امور کے بارے میں عورت سے اسی طرح خطاب کیا گیا ہے جس طرح مرد سے خطاب کیا گیا ہے، جو فرائض واخلاق خیر وصلاح کی تخم ریزی کرتے ہیں، ان کا مطالبہ عورت سے بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ مرد سے کیا جاتا ہے(۱)۔

تمام مرد اور عورتیں اللہ تعالیٰ کے سامنے کنگھی کے دندانوں کی طرح برابر ہیں، اس کے تقویٰ کے بغیر ان میں سے کسی کو کسی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، تقویٰ کا معیار اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ ہے جس کے بارے میں ارشاد ہے: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔

رہیں وہ خصوصیات جن کے تقاضہ کے مطابق نگرانی کے فرائض کے ساتھ زندگی کی ذمہ داریاں اور حقوق تقسیم کئے گئے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی کی فضیلت کی متقاضی نہیں ہیں، اس لیے کہ ہر مقام کے لیے ایک میزان ہے جس سے اس کا وزن ہوتا ہے قواعد ہیں جن سے ان کا انضباط ہوتا ہے، سب سے عمدہ چیز جس کا مطالبہ شریعت کی طرف سے ہوتا ہے، عدل اور صحیح انصاف ہے، جس وقت ہم انسان کے حقوق فرائض میں اس کی طبیعت سے تجاوز کریں گے یا جس وقت طبیعت سے ایسی چیز کا مطالبہ کریں گے جو اس کے طاقت میں نہ ہو تو ہم عدل اور صحیح فیصلہ کا التزام نہیں کرسکیں گے۔

جب آج لوگ کہتے ہیں کہ مناسب آدمی کو مناسب جگہ پر رکھا جائے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت سے مناسب امر کو مناسب شخص کے ہاتھ میں رکھا ہے، چنانچہ قوامہ (نگرانی) مناسب امر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو مرد کے ہاتھ میں رکھا ہے، اس لیے کہ وہ اس کی طبعی اہلیت اور شرعی وسماجی ذمہ داریوں کے تقاضہ کے مطابق مناسب ہے، اس لیے کسی کو حق نہیں ہے کہ اس حکمت سے پر الٰہی وضع کو بدل ڈالے۔

جدید عورت کے مددگار بالفاظ دیگر جدید عورت کے متبعین کا دعویٰ کہ وہ علم ومعرفت کے اس درجہ پر پہنچ گئی ہے جو مرد کے درجہ سے کم نہیں ہے، وہ مرد کی اس قدر محتاج نہیں ہے جس قدر کل محتاج تھی ایک ایسا دعویٰ ہے جو سننے کے لائق نہیں ہے، چہ جائیکہ اس کا جواب دیا جائے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) حوالہ سابق / ۵۰-۵۳۔

"بما فضل اللّٰه بعضهم علی بعض" (۱)۔

(اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے)۔

جدید عورت کے متبعین میں سے کوئی ان صفات کو نہیں بدل سکتا ہے، نہ جاہلوں کے ماحول میں، نہ علماء کی مجلسوں میں، یہ فرق ہمیشہ موجود رہا ہے اور اسی طرح رہے گا۔ ہوسکتا ہے کہ علم کی ترقی علم وعمل کے میدان میں اس کو مزید واضح وروشن کرے، اس دعویٰ میں قبولیت کے شرائط اور توجہ کے عناصر پوری طرح موجود نہیں ہیں، بیوی کے لئے اپنے شوہر کی اطاعت کرنے کی ہدایت اس آیت میں ہے، اس لیے کہ اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ صلاح اس میں ہے کہ وہ اپنے شوہروں کی اطاعت فرمانبرداری کریں، چنانچہ نیک وصالح عورتیں اپنے شوہروں کی فرماں بردار ہوتی ہیں، لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ اطاعت اللہ تعالیٰ کی معصیت کے علاوہ میں ہو، اس لیے کہ خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی کسی قسم کی اطاعت نہیں کی جائے گی، مرد کو جو حق قوامہ (نگرانی کا حق) دیا گیا ہے وہ استبداد وسرکشی کی وجہ سے نہیں دیا گیا ہے بلکہ محض اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ سربراہ ہے اور اپنے ماتحتوں کا ذمہ دار ہے، خیر وفلاح کی طرف اس کو متوجہ کرے گا، اور اس کی رہنمائی کرے گا اور اس سے شر وفساد کو دور کرے گا، جو اطاعت اس غرض کے تقاضہ کے مطابق ہوگی وہ سربراہ کی مصلحت ہونے سے قبل ماتحت کی مصلحت ہوگی۔

بیوی کی طرف سے اپنے شوہر کی اطاعت فرمانبرداری کے لوازمات میں سے یہ ہے کہ وہ اس کی عدم موجودگی میں اس کے مال، اپنی ذات اور اس کے رازوں کی حفاظت کرے۔

بیوی کی اپنے شوہر کی اطاعت کے بارے میں چند احادیث وارد ہیں، ان میں سے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها" (۲) (اگر میں کسی کو کسی کے آگے سجدہ کرنے کا حکم دیتا تو عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے)۔

نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون" (۳) (تمہاری عورتوں پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ تمہارا بستر ان لوگوں سے نہ روندائیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو اور ان لوگوں کو تمہارے گھروں میں آنے کی اجازت نہ دیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو)۔

---

(۱) سورہ حجرات / ۱۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت ترمذی و ابن ماجہ نے کی ہے۔

نیز ارشاد ہے: ''**ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم**''(۱)(دیکھو: تم سب ذمہ دار ہو اور تم سب اپنے ماتحتوں کے بارے میں جواب دہ ہو، چنانچہ امام جو لوگوں کا ذمہ دار ہے وہ اپنے ماتحتوں کے بارے میں جواب دہ ہے، مرد اپنے گھر والوں کا ذمہ دار ہے اور اپنے ماتحتوں کے بارے میں جواب دہ، عورت اپنے شوہر کے گھر والوں اور اس کی اولاد کی ذمہ دار ہے اور وہ ان سب کے بارے میں جواب دہ ہے)، راعی: اپنے ماتحت کا نگراں، محافظ اور امین ہے، عورت اپنے شوہر، اس کی اولاد اور مال کی راعی ہے، اگر کوتاہی کرے گی تو ذمہ دار ہوگی، اگر اخلاص کے ساتھ اپنے فرائض انجام دے گی تو اس کو ثواب ملے گا (۲)۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں میں اللہ تعالیٰ نے عورت کی اطاعت کا حکم دیا ہے ان میں اس پر اپنے شوہر کی اطاعت واجب ہوگی، چنانچہ تمام میدانوں میں اس پر اطاعت ہوگی، اس کے امور کی نگرانی کرے گی، اپنے تمام تصرفات میں شوہر کے جذبات کا لحاظ رکھے گی، اس کی عدم موجودگی میں محافظ ہوگی، شوہر کی عدم موجودگی میں اس کی محافظت چند طریقوں سے ہوگی، اپنے آپ کو زنا سے بچائے گی تا کہ شوہر کو عار لاحق نہ کرے اور اس کے ساتھ ایسا بچہ لاحق نہ کرے جو اس کا نہیں ہے، اس کے مال کو ضائع ہونے سے اور فضول خرچی سے بچائے گی اور اس کے گھر کو نامناسب امور سے بچائے گی، بیویوں پر واجب ہے کہ شوہر کی موجودگی اور عدم موجودگی میں اپنے شوہروں کے حقوق کی حفاظت کریں اور یہ اس کے مقابلہ میں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے شوہروں پر عائد ان کے حقوق کی حفاظت کی ہے، یعنی ان کو ان کے ساتھ عدل کرنے، معروف کے مطابق اپنے ساتھ رکھنے اور ان کے مہر ان کے حوالہ کرنے کا حکم دیا ہے (۳)۔

اللہ تعالیٰ نے حق قوامہ (نگرانی کا حق) اطاعت اور غیب کی حفاظت کے ساتھ، نشوز کے وقت تادیب کے حق کو لاحق کیا ہے، نشوز واجب اطاعت سے روگردانی کرنا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے نشوز کے علاج کے لیے شوہروں کے ہاتھوں میں تین وسائل رکھے ہیں:

(۱) اس کی روایت پانچوں ائمہ حدیث نے کی ہے التاج الجامع للاصول ۳؍ ۲۸۔
(۲) التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول ۳؍ ۲۸۔
(۳) دیکھئے تفسیر الرازی ۳؍ ۲۱۴۔

اول: وعظ ونصیحت، دوم: خوابگاہ میں علاحدگی، سوم: ایسی مارپیٹ جو نہ ہڈی توڑے نہ گوشت کو زخمی کرے۔

وعظ: ان چیزوں کی یاددہانی کرنا ہے جن سے اطاعت قبول کرنے اور منکر سے بچنے کے لیے دل نرم ہوجائے، چنانچہ اس کو یاد دلائے گا کہ اس پر اس کا حق ہے، اس سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنی حالت کو بدلے، اس کو بتائے گا اللہ تعالیٰ نے اس پر اس کی اطاعت کو فرض قرار دیا ہے اور نشوز کا انجام دنیا وآخرت میں نقصان دہ ہے(۱)۔ اگر اس سے باز نہ آئے تو خواب گاہ میں الگ کردے گا۔

خواب گاہ میں علاحدگی: ایک قول ہے کہ اس سے مراد خواب گاہ میں اس سے الگ ہوجانا ہے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد وطی نہ کرنا ہے، اگر وہ اس سے الگ ہوجائے گا اور اگر وہ اس سے محبت کرتی ہوگی تو یہ اس کے لیے بہت دشوار ہوگا اور اگر اس کو ناپسند کرتی ہوگی تو اپنے نشوز پر اصرار کرے گی، اگر وہ خواب گاہ میں الگ کرنے کی وجہ سے صحیح راہ پر آجائے تو اس کو دوسری سزا نہیں دے گا، اگر نشوز پر اصرار کرے گی تو دوسرا ذریعہ اختیار کرے گا یعنی مارپیٹ کرے گا، یہ سب اس وقت ہوگا جب اس کو یقین ہو یا ظن غالب ہو کہ یہ وسائل یا ان میں سے کوئی نشوز کے علاج میں مفید ہوگا لیکن اگر اس کو یقین ہو کہ ان میں سے کسی سے کوئی فائدہ نہ ہوگا تو ان وسائل کو اختیار نہیں کرے گا۔

جائز مارپیٹ کے ذریعہ عورت کی تادیب کے بارے میں اسلام پر تنقید کرنے والے بعض لوگ اس قسم کی سزا کو برا سمجھتے ہیں اور اس کو وحشیانہ عمل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پہلے زمانہ میں تو یہ صحیح تھا لیکن آجکل کے تمدن اور ثقافت کے دور میں یہ صحیح نہیں ہے۔

لیکن وہ لوگ اس تنقید میں انصاف پر قائم نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ اس ماحول میں خاص عوامل سے متاثر ہیں جس میں عورتیں مردوں پر حاکم ہوگئی ہیں اور خاندان کے امور میں اپنی خواہشات پر عمل کرتی ہیں، خواہ مالی امور میں ہو یا غیر مالی امور میں، ان لوگوں نے عورت کا احترام کرنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے یہاں تک کہ اس کے ذوق کو خراب کردیا ہے اور اس کو احساس دلایا ہے کہ اسلامی شریعت میں اس پر ظلم کیا گیا ہے۔

جب مرد ہی شرعی حق اور طبعی عامل کے تقاضہ کے مطابق خاندان کے امور ومصالح کا راعی ونگراں ہے، تو اس کو اتنا اختیار رہنا چاہئے کہ وہ خاندان کے مصالح کی حفاظت کرسکے اور اس کو ہلاکت یا گرنے سے بچا سکے،

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۱۰/ ۹۲، الشرح الصغیر ۲/ ۵۱۲۔

کیونکہ ہر راعی اپنی رعایا کا ذمہ دار ہوتا ہے، تو سزا دینے کا حق راعی و رعایا دونوں کے لیے ضروری ہے۔ اگر یہ حق نہ ہو تو کوئی نظام قائم نہیں رہ پائے گا نہ لوگوں کے درمیان کوئی احترام رہ جائے گا۔

پھر اگر معاملہ بہت بڑھ جائے اور تینوں مراحل کی حد سے تجاوز کر جائے اصلاح یا طلاق کے ذریعہ اختلاف کو دور کرنے کے لیے دوسرے کی مداخلت کی ضرورت ہو تو چوتھا مرحلہ آئے گا اور یہ دو منصفوں کو بھیجنا ہے، بہتر ہے کہ دونوں حکم شوہر و بیوی کے رشتہ دار ہوں، اس لیے کہ وہ دونوں حکم زوجین کے حالات سے زیادہ واقف ہوں گے اور لوگوں میں سب سے زیادہ ان دونوں کی اصلاح کے خواہش مند ہوں گے، اسی لیے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما" (۱)۔

(اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کر دو، اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا)۔

اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اگر زوجین میں سخت اختلاف ہو جائے تو دو حکم بھیجے جائیں گے تاکہ حق و باطل واضح ہو جائے اور دونوں حکم زوجین کے خاندان سے ہوں گے، ایک شوہر کی طرف سے دوسرا بیوی کی طرف سے ہوگا، البتہ اگر اس کے خاندان میں کوئی اس لائق نہ ہو تو باہر سے متعین کیا جائے گا، حکم بنانے میں پڑوسیوں کو مقدم رکھنا بہتر ہے (۲)، اس لیے کہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں حالات سے زیادہ واقف ہوں گے۔

یہ دونوں حکم یا تو اس نتیجہ تک پہنچیں گے کہ اختلاف کے اسباب دور ہو جائیں گے اور صلح ہو جائے گی یا اس نتیجہ تک پہنچیں گے کہ طلاق دے دی جائے، ازدواجی رشتہ سے جو مقاصد مطلوب ہیں اگر یہ رشتہ ان مقاصد کی تکمیل میں ناکام ہو جائے تو طلاق کے ذریعہ علاحدگی اختیار کر لینا اسلام میں جائز ہے، اس لیے کہ پائدار اور باعزت زندگی گذارنے میں زوجین کی سعادت ہے اور انجام کے اعتبار سے صلاح و فلاح ہے اور طلاق کی مشروعیت میں دو ضرر میں سے ہلکے ضرر کا ارتکاب کرنا ہے یا تو مشقت کے ساتھ زندگی گذاریں جس کی طاقت اختلاف کے بعد نہ ہوگی یا اس زندگی کو ختم کر لیں تاکہ دونوں اپنے لیے دوسرا جوڑا منتخب کر سکیں۔

اگر وطی کے بعد طلاق ہو تو مطلقہ پر عدت واجب ہوگی، یہ وہ مدت ہے جو فسخ نکاح یا شوہر کی موت یا اس کی

---

(۱) سورۂ نساء ۳۵۔

(۲) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۰۶، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۴۳، تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۲۱۵۔

طلاق کے بعد رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہوتی ہے، رحم کا خالی ہونا ہی اس کے مشروع ہونے کی بنیاد ہے۔ اگر چہ بعض اوقات عدت رحم کے خالی ہونے کے بعد واجب ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تعبدی امور میں سے ہے (جن میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے)۔

عدت کے مشروع ہونے کی حکمت نسب کو اختلاط سے محفوظ رکھنا ہے، اس کے اسباب طلاق و وفات ہیں، اس کی تین قسمیں ہیں: قراء (حیض یا طہر) مہینے اور حمل، معتدہ کی چند قسمیں ہیں، معتادۃ، آیسہ، صغیرہ اور بلا کسی سبب کے مرتابہ (شک میں مبتلا) یا مرض یا استحاضہ، عدت کے ساتھ استبراء کو بھی لاحق کیا گیا ہے۔ حمل سے رحم کا خالی ہونا معلوم کرنے کے لیے حیض ہی اصل ہے، اگر عورت بچہ یا بوڑھی ہونے کی وجہ سے حیض والی نہ ہو تو تین قروء کے قائم مقام تین مہینے ہوں گے، اس لیے کہ اسی مدت میں ان کے ہونے کا گمان ہے نیز اس لیے کہ رحم کا خالی ہونا ظاہر ہے اور حمل میں وضع حمل ہے، اس لیے کہ اس سے رحم کا خالی ہونا معلوم ہوتا ہے، جس عورت کا شوہر مر جائے وہ چار ماہ دس دن تک عدت گذارے گی اور اس مدت میں اس پر سوگ کرنا واجب ہوگا (۱)۔

جس کے شوہر کا انتقال ہوجائے وہ چار ماہ دس دن عدت گذارے گی اور اس مدت مین اس پر سوگ میں رہنا واجب ہوگا۔

باپ پر اولاد کے حقوق:

نسب کی حفاظت ان امور میں سے ہے جو انسان کی فطرت میں داخل ہیں، آپ ہر انسان کو پائیں گے کہ وہ اپنے باپ دادا کی طرف منسوب ہونا پسند کرتا ہے، ان کی طرف اپنی نسبت میں عیب لگانے کو ناپسند کرتا ہے الا یہ کہ کوئی عارض ہو، مثلاً نسب کمتر ہو یا دفع مضرت یا جلب منفعت وغیرہ جیسی کوئی غرض ہو اور یہ انتہائی نادر اور شاذ ہے۔

اسی طرح ہر انسان یہ چاہتا ہے کہ اس کی اولاد اس کی طرف منسوب ہو، اس کے بعد اس کے قائم مقام ہو، اس کے نام ونشان کی حفاظت کرے اور بسا اوقات اولاد حاصل کرنے کے لیے بہت زیادہ کوشش کرتا ہے اور پوری طاقت صرف کردیتا ہے، اس امر پر تمام لوگوں کا متفق ہونا محض ان کی فطرت کی وجہ سے ہے۔

اللہ تعالی کی شریعتوں کی بنیاد اس پر ہے کہ ان مقاصد کو باقی رکھا جائے جو فطرت کے قائم مقام ہیں جن میں تکرار اور جھگڑا ہوتا ہے، ان میں سے ہر حق دار کو اس کا حق پورا دیا جائے، ان میں ایک کو دوسرے پر ظلم کرنے سے

---

(۱) دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی علی خلیل: ۲/ ۴۶۸، الشرح الکبیر، ایضا حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۳۰-۱۳۱۔

روکا جائے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" (۱) (بچہ اس کا ہوگا جس کے بستر پر وہ پیدا ہوا ہے اور زانی کو سنگسار کیا جائے گا)۔ ایک قول ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ زانی کو سنگسار کیا جائے گا ایک قول ہے کہ وہ نامراد ہوگا۔

اہل جاہلیت بہت سے ایسے طریقوں سے بچہ حاصل کرتے تھے جن کو شریعت نے صحیح قرار نہیں دیا، جب نبی ﷺ مبعوث ہوئے تو آپ ﷺ نے اس دروازہ کو بند کر دیا اور زانی کو نامراد قرار دیا گیا، اس لیے کہ ضروری مصالح میں سے جن کے بغیر بنی نوع انسان کی بقاء ممکن نہیں ہے، مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ خاص ہونا ہے تاکہ عورت پر ازدحام کا دروازہ بالکل بند کر دیا جائے، اس کا تقاضا ہے کہ جو اس صحیح و درست طریقہ کی مخالفت کرے اس کو نامراد قرار دیا جائے (۲)۔

اختصاص کے بغیر بچہ حاصل کرنے کو ممنوع قرار دینا اس کی ناک کو خاک آلود کرنے، اس کے معاملہ کو حقیر کرنے اور اس جیسا ارادہ کرنے سے اس کو تنبیہ کرنے کے لیے ہے، زمانہ جاہلیت میں کوئی آدمی دوسرے کے بچہ کو بیٹا بنالیتا تھا اور وہ اس کا وارث ہو جاتا تھا اس کو وہی حقوق حاصل ہوتے تھے جو اپنی اولاد کو حاصل ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس عادت و رواج کو بھی باطل قرار دیا (۳)۔

جب نکاح کا بنیادی مقصد نسل کی حفاظت ہے تو ضروری ہے کہ شارع ایسا ضابطہ بنائے جو نسل کے لیے نشو و نما، نگرانی اور تربیت کے حق کا ضامن ہو یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور خود اپنے امور انجام دے سکے، اسی وجہ سے اسلامی شریعت نے نسب کے رشتہ کا آغاز بنوۃ (بیٹا ہونا) اور ابوۃ (باپ ہونا) سے کیا، چنانچہ مرد و عورت کے اتصال سے نسل پیدا ہوتی ہے لیکن شریعت میں وہ نسل معتبر ہے جو پہلے بیان کردہ عقد نکاح کے واسطہ سے زوجین کی اتصال سے پیدا ہو اور جو نسب میں ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک ہو (۴)۔

جب ہم نسب کے بارے میں شریعت کے مقصد کا استقراء کرتے ہیں تو ہمیں یہ رہنمائی ملتی ہے کہ شریعت کا مقصد ایسا نسب ہے جس میں کسی طرح کا شک و شبہ نہ ہو اور اس میں گذشتہ خصوصیتوں کے حامل نکاح کے علاوہ کوئی

---

(۱) اس حدیث کی روایت پانچوں ائمہ حدیث نے کی ہے۔ التاج الجامع للاصول ۲/ ۳۵۰۔

(۲) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۳۱-۱۳۲۔

(۳) دیکھئے: تفسیر المنار ۴/ ۳۰۲۔

(۴) دیکھئے: مقاصد الشریعۃ لابن عاشور / ۱۷۲-۱۷۳۔

چارہ کار نہیں ہے، لیکن اسلام سے قبل نکاح کے علاوہ زنا یا استبضاع وغیرہ سے پیدا ہونے والے انساب جو ان کی اصطلاح میں معتبر تھے، شریعت نے اہل جاہلیت کے طریقہ پر اعتماد کرتے ہوئے ان کو برقرار رکھا ہے، اس لیے کہ اسلام میں نکاح کے قواعد کی تحدید سے قبل کی نسل پر بھروسہ کرنا اس رواج کے حوالہ ہے جو لوگوں میں موجود ہو، نیز اس لیے کہ لوگ ایسے شخص کو اپنے ساتھ لاحق کرنے سے انکار کرتے ہیں جو ان کے نسب سے نہ ہو زمانہ جاہلیت میں مرد وعورت کے درمیان واقع ہونے والے روابط میں نادر اقسام صحیح انساب کے ساتھ مخلوط ہو گئے ہیں جو زیادہ ہیں، اہل جاہلیت اپنے ساتھ لاحق کئے گئے انساب پر بھروسہ کرتے ہیں، ان کے بارے میں کھود کرید کرنا اور ان کو معاف کرنا ناممکن یا انتہائی دشوار ہے اس میں پڑنا اچھا نہ ہوگا، اس سے فتنہ پیدا ہوگا، نیز اس لیے کہ بعض لوگوں کا نسب بعض لوگوں کی طرف سے طعن وتشنیع کا ذریعہ ہو جائے گا، اسی وجہ سے شریعت نے صرف ان روابط کو باطل کرنے کا اہتمام کیا ہے جن کی وجہ سے انساب میں شک وشبہ راہ پاتا ہے (۱)۔

شریعت نے وطی کے لیے باندی کے منتخب کرنے کو اس سے پیدا ہونے والے نسب کے صحیح ہونے میں نکاح کے ساتھ لاحق کیا ہے، اس لیے کہ آقا جب اپنی باندی کو وطی کے لیے منتخب کرتا ہے تو فطری طور پر عرف وعادت کے مطابق خدمت کی باندیوں کے مقابلہ اس کی زیادہ نگہبانی کرتا ہے اور جب وہ اس کی ام ولد ہو جاتی ہے تو اس کے لیے کچھ مخصوص احکام ہوتے ہیں۔

نسل کے اپنی اصل کی طرف صحیح انتساب والے نسب کی حفاظت کی حکمت یہ ہے کہ اس سے نسل میں اپنی اصل کے ساتھ بھلائی واحسان کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور اصل میں اپنی نسل پر رحمت وشفقت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، یہ فطری اور خفی امر ہے، وہبی امر نہیں ہے، اس لیے شریعت نے چاہا کہ نسل کی حفاظت ہو، اس کی تحقیق ہو، اس سے شک وشبہ کو دور کیا جائے، علاوہ ازیں اس میں ظاہر میں خاندان کے نظام کو برقرار رکھنا اور فطری غیرت کی وجہ سے پیدا ہونے والے جھگڑوں کو دور کرنا بھی ہے، نیز اصول کے اپنی اصل کی طرف منسوب ہونے میں اگر شبہ ہو جائے یا نسل کو شبہ ہو جائے تو اس سے جو جھگڑے پیدا ہوں گے ان کے اسباب کو بھی دور کرنا ہے (۲)۔

اولاد کا اپنے آباء کی طرف انتساب کا حق اہم حقوق میں سے ہے، اس لیے کہ حق کی وجہ سے آباء پر اولاد کی کفالت اور طبعی یا شرعی تقاضہ کے مطابق ان کے امور کی نگرانی واجب ہوتی ہے، چنانچہ اس حق کے بعد نفقہ،

---

(۱) حوالہ سابق ۳/۱۷۔

(۲) حوالہ سابق ۳/۱۷۔

حضانت اور تربیت میں ان کا حق آتا ہے۔

انفاق، حضانت اور تربیت میں آباء پر اولاد کا حق: سماجی نظام اکثر میاں بیوی دونوں پر یا ان میں سے کسی ایک پر اولاد کی تربیت واجب قرار دیتا ہے، خواہ ان کی جسمانی و عقلی حالت جو بھی ہو، یہاں تک کہ وہ ایک متعین عمر تک پہنچ جائیں۔

البتہ بعض معاشروں میں آباء کو ان کی اولاد کی تربیت سے بری قرار دیا جاتا ہے، یا بعض مخصوص حالات میں ان پر لازم کیا جاتا ہے کہ ان کو بے کار چھوڑ دیں یا ان کو جان سے مار ڈالیں، مثال کے طور پر اسپرطی قوانین جن کی رو سے آباء پر واجب تھا کہ اپنے کمزور یا ناقص الخلقت یا مریض بچوں کو ولادت کے بعد مار ڈالیں یا انہیں جنگل میں چھوڑ دیں تاکہ جانور اور پرندے ان کو کھا جائیں، خود یہی نظام یا اس سے قریب ایتھینز اور روم میں رائج تھا خود یونان کے فلاسفہ نے اس کو برقرار رکھا تھا، ان میں سرفہرست افلاطون اور ارسطو ہیں۔

اسی میں وہ رواج بھی ہے جو زمانہ جاہلیت میں بعض عربی قبائل میں پایا جاتا تھا، وہ اپنی اولاد کو لڑکے اور لڑکی میں فرق کئے بغیر فقر کی وجہ سے اور ان کی تربیت کی ذمہ داریوں سے چھٹکارا پانے کے لیے قتل کر دیا کرتے تھے(۱)۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اہل عرب کو خطاب کرتے ہوئے ان عرف و عادات کی طرف اشارہ کیا ہے، ارشاد ہے:

"ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأً كبيراً"(۲)۔

(اور اپنی اولاد کو ناداری کے اندیشہ سے قتل مت کر دیا کرو، ہم ہی ان کو بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی، بے شک ان کا قتل کرنا بہت بڑا جرم ہے)۔

بعض دوسرے عربی قبائل خاص طور پر ربیعہ، کندہ، طی، تمیم اور قریش اپنی اولاد میں لڑکوں کو چھوڑ کر صرف لڑکیوں کو زندہ درگور کرتے تھے، قرآن نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے:

"وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت"(۳)۔

(اور جب زندہ دفن کی ہوئی (لڑکی) سے سوال کیا جائے کہ وہ کس گناہ پر قتل کی گئی تھی)۔

---

(۱) دیکھئے: الاسرۃ والمجتمع لعلی عبد الواحد وافی / ۱۴۴-۱۴۵۔

(۲) سورہ اسراء / ۳۱۔

(۳) سورہ تکویر / ۸-۹۔

جب اسلام آیا تو اس نے ان عادات سے جنگ کی، جو فطرت سے انحراف، اچھے عرف وعادات سے انحراف اور اعتقاد وتشریع سے انحراف پر دلالت کرتی ہیں۔

اسلام نے ایسے قواعد مقرر کئے جن کے ذریعہ انتہائی عمدہ اور حکیمانہ طریقہ پر اولاد کے وجود کی حفاظت ہوتی ہے، چنانچہ اس نے آباء پر لازم قرار دیا کہ خواہ ولادت کے وقت ہو یا اس کے بعد اولاد کے حالات سے قطع نظر ان کی نگرانی کریں، اس طرح اس نے اولاد کی تربیت کا محفوظ طریقہ، سلیم طبیعت، عمدہ قانون اور سیدھی راہ کی رہنمائی کی۔

اولاد کی پرورش لازمی ضرورت ہے، اللہ تعالیٰ عزوجل کا ارشاد ہے:

"يريد الله أن يخفف عنكم و خلق الإنسان ضعيفاً" (۱)۔

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

یہ آیت کریمہ اس طرف اشارہ کررہی ہے کہ شرعی احکام اس زندگی کی مشقتوں کو کم کرنے کے لیے مشروع ہوئے ہیں جسے ہم گذار رہے ہیں، نیز یہ کہ انسان اس کائنات میں کمزور پیدا کیا گیا ہے، تنہا زندگی کے مطالبات کا مقابلہ کچھ زمانہ کے بعد ہی کرسکتا ہے اور یہ زمانہ کم نہیں ہے، جانوروں کے لیے اپنے بچوں کی نگرانی کا زمانہ کم ہے اور انسان کے لیے اپنی اولاد کی نگرانی کا زمانہ پندرہ سال کی مدت تک پھیلا ہوا ہے جبکہ جانور کے لیے اپنے بچوں کی نگرانی کا زمانہ چند ہفتوں یا زیادہ سے زیادہ چند مہینوں سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔

عقاد نے کہا: انسان کی فطری خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے بچوں کی پرورش کا زمانہ طویل ہوتا ہے اور یہ لازمی ضرورت ہے، اس میں معاشرہ کو اور سماج کے قوانین کو کوئی دخل نہیں ہے، ان ہی خصوصیات میں سے یہ بھی ہے کہ وہ اپنے اور دوسرے فرد یا زیادہ افراد کے درمیان گرم جوش محبت کا محتاج ہوتا ہے خواہ قبیلہ کی حالت کچھ بھی ہو۔

جو خاندان لوگوں کے درمیان ہوتا ہے وہ ان دونوں بلند مقاصد کی تکمیل کی مسلسل کوشش کرتا ہے، اگر یہ دونوں نہ ہوں تو ہر جگہ خاندان کی تخلیق اور اس کی تحسین وتنظیم پر اصرار نہ ہوگا (۲)۔

اس کمزوری کی وجہ سے جو انسان کی اولاد کے ساتھ اس کی ولادت کے وقت سے رہتی ہے اس کی نگرانی کا

---

(۱) سورہ نساء/ ۲۸۔

(۲) دیکھئے: الرسالہ شمارہ نمبر ۶۱۷، ۳۰/ ۴/ ۱۹۴۵ء الاسرۃ و المجتمع للدکتور علی عبد الواحد وافی/ ۱۷۰-۱۷۵۔

نظم کیا گیا یہاں تک کہ وہ قوی اور جوان ہوجائے، اپنے اوپر اعتماد کرنے لگے، یہ زمانہ کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس لیے کہ جیسے جیسے زندگی کے اسلوب سخت ہوں گے زندگی کی کثرت مشق کے بغیر یہ کمزوری دور نہ ہوگی اور یہ بھی انسان کی جنس لڑکے اور لڑکی ہونے کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس لیے کہ لڑکا قوت واستغناء کے درجہ کولڑکی کے اس درجہ تک پہنچنے سے قبل پہنچ جاتا ہے، بلکہ لڑکی اپنی زندگی میں مرد کے سایہ سے بے نیاز نہیں رہتی ہے، شادی کی حالت میں شوہر کے سایہ میں رہتی ہے اور شوہر سے علاحدہ رہنے کی صورت میں کسی کی ولایت میں ہوتی ہے، یہ اسلام کا طریقہ ہے اور یہ اس فاضل معاشرہ کا حکم ہے جس کے لئے اعلی انسانی فضیلت کے بغیر زندگی گذارنا صحیح نہیں ہے(۱)۔

اللہ تعالیٰ نے ماؤں کے پیٹ میں موجود جنین کے لیے نفقہ کو واجب قرار دیا ہے، ارشاد ہے:

"وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن" (۲)۔

(اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

اس کی ولادت کے بعد اس کے تعلق سے تین ذمہ داریاں ہیں: اول: تربیت کی ذمہ داری، یہ ذمہ داری اس کی ماں کے پیٹ سے اس کے باہر آنے کے بعد ہی سے اس کے امور کو انجام دیتی ہے، یعنی پرورش، ماں اس کی پرورش کرتی ہے، یہ اس کے لیے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ اس نے اس کو اپنے پہلو میں رکھا جبکہ وہ جنین تھا اور اس وقت اس کو اپنے جسم اور اپنے خون سے غذا پہنچائی اور جب وہ اس کی گود میں آ گیا تو اس نے اس کو اپنے دودھ سے غذا پہنچائی جبکہ وہ گہوارہ میں بچہ تھا، وہ اس کی اصل خلقت وتکوین کی بنیاد ہے، اس کو غذا پہنچاتی ہے، راہ حیات میں اس کی مدد کرتی ہے، اس پر اپنی محبت وشفقت نچھاور کرتی ہے تاکہ اس میں اعلی انسانی رجحانات پروان چڑھیں (۳)۔

دوم: یہ ولایت علی المال ہے بشرطیکہ اس کا کوئی مال ہو، یہ ولایت اس کے مال میں تصرف کرکے اس کو بڑھاتی ہے، اس کی حفاظت کرتی ہے، بچا کر رکھتی ہے، یہاں تک کہ وہ صاحب عقل اور جوان ہوجاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) الولایۃ علی النفس للشیخ محمد أبی زہرہ ۷-۸، التمہید۔

(۲) سورۂ طلاق ۶؍۔

(۳) الولایۃ علی النفس للشیخ محمد ابی زہرہ۔

"وابتلوا اليتامىٰ حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا، ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفىٰ بالله حسيباً"(۱)۔

(اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو، اور مال کو جلد جلد اسراف سے اور اس خیال سے کہ یہ بڑے ہوجائیں گے مت کھاڈالو، بلکہ جو شخص خوشحال ہو، وہ تو اپنے کو بالکل رو کے رکھے، البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے، اور جب ان کے مال ان کے حوالہ کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی کرلیا کرو، اور اللہ حساب لینے والا کافی ہے)۔

سوم: ولایت علی النفس: یہ ولایت علی المال کے بالمقابل ہے، یہ بچہ کی تعلیم وتربیت کے لیے اس پر ثابت ہوتی ہے، ماں گھر کے اندر اپنی توجہ سے اس کی مدد کرتی ہے تو باپ گھر کے اندر اور باہر اپنی حمایت، شفقت ونگرانی کے ذریعہ اس کی مدد کرتا ہے۔

ولایت علی النفس باپ کو یا کسی دوسرے رشتہ دار کو ہوتی ہے، ذمہ داریوں کی تقسیم فقہ کے مطابق ہوتی ہے، صرف والدین کے متفق ہونے سے نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ دونوں اس پریشان حال دنیا میں اس نئے آنے والے کی مصلحت کے مطابق شریعت کے حکم پر عمل کرتے ہیں، ذمہ داریوں کی تقسیم کے وقت پرورش کرنے والی عورت پر اس کی زندگی کے امور، کھانے، کپڑے اور رہائش کے انتظام ونگرانی کی ذمہ داری ہوگی اور ولی علی النفس پر تہذیب، اصلاح، حمایت، اور انفاق کے ذریعہ نگرانی کی ذمہ داری ہوگی، پرورش کرنے والی عورت کو مال کی ضرورت ہوگی تو وہ اس کو فراہم کرے گا(۲)۔

چونکہ شریعت نسل کی حفاظت کرنا چاہتی ہے، اس لیے اس کا تقاضا ہے کہ اولاد کا نفقہ، اس کی پرورش اور تربیت کو والدین پر لازم کیا جائے، آباء اس ضروری واجب کو یا تو انسانی فطرت کے تقاضہ کے مطابق جو قوانین وحکومت سے بے نیاز ہوتی ہے یا دین کے تقاضہ کے مطابق جو نفس کو شریعت کی حدود میں سستی وکاہلی سے روکتا ہے، یا حکومت کے حاکم کے تقاضہ کے مطابق جس کے ہاتھ میں طاقت اور لاٹھی ہوتی ہے اور جو نبی کریم ﷺ کی نیابت میں شریعت کے احکام کو نافذ کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے، ادا کریں، کبھی کبھی اللہ تعالیٰ

(۱) سورۂ نساء/۶۔

(۲) الولایۃ علی النفس لابی زہرہ/۹۔

حکومت سے وہ کام لینا ہے جو قرآن سے نہیں لیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان احکام کو قرآن کی چند آیات میں بیان کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف، لاتكلف نفس إلا وسعها لاتضار والدة بولدها ولامولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلک" (۱)۔

(اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال (یہ مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے، کسی شخص کو حکم نہیں دیا جاتا بجز اس کی برداشت کے بقدر، نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث، اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث، اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)۔

اس آیت سے علماء نے استدلال کیا ہے کہ بچہ کا نفقہ اس کے والد پر واجب ہے، اس لیے کہ وہ کمزور و عاجز ہے (۲)، اللہ تعالیٰ نے مزید ماں کا نفقہ بھی واجب کیا ہے، اس لیے کہ غذا دودھ پلانے کے زمانہ میں بچہ کو اسی کے واسطہ سے پہنچتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وإن كن أولات حمل فأ نفقوا عليهن" (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو) اس لیے کہ اس کے بغیر غذا انہیں پہنچ سکتی ہے۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ آدمی پر اس کے اس بچہ کا نفقہ واجب ہے جس کے پاس مال نہ ہو (۳)، اس لیے کہ ہند بنت عتبہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدک بالمعروف" (اتنا لے لیا کرو جو معروف کے مطابق تمہارے لئے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو)۔

ماں پر دودھ پلانے کے واجب ہونے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر باپ محتاج ہو اور بچہ کے پاس بھی مال نہ ہو تو دودھ پلانا ماں پر واجب ہوگا، اگر اس کو دودھ نہ ہو اور اس کے پاس مال ہو تو اس کے مال میں اس پر دودھ پلانا واجب ہوگا (۴)۔

---

(۱) سورہ بقرہ / ۲۳۳۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۳/ ۱۶۳، الکشاف ۱/ ۳۶۹۔

(۳) دیکھئے: القرطبی ۳/ ۱۶۳۔

(۴) حوالہ سابق / ۱۶۱۔

امام شافعی نے کہا: دودھ پلانا صرف باپ، دادا اور اوپر تک کے لوگوں پر واجب ہوگا، امام ابوحنیفہ نے کہا: بچہ کا نفقہ اور اس کی رضاعت پر ذی رحم محرم پر واجب ہوگی (۱)۔

بعض لوگوں نے کہا: اگر بچہ کا باپ مر جائے اور بچہ کا مال ہو تو اس کو دودھ پلانے کا خرچ اس مال سے لیا جائے گا، اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو عصبہ سے لیا جائے گا اگر عصبہ کے پاس مال نہ ہو تو ماں کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو دودھ پلائے (۲)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضانت ماں کا حق ہے، یہ لڑکے میں بالغ ہونے تک اور لڑکی میں نکاح تک باقی رہتی ہے اور یہ اس کا حق ہے، یہ امام ابوحنیفہ و امام مالک کا قول ہے، امام شافعی نے کہا کہ اگر بچہ آٹھ سال کا ہوجائے گا جو سن تمیز ہے تو اس کو والدین کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اس لیے کہ اس حالت میں وہ قرآن، ادب اور وظائف عبادات کے سیکھنے کے لائق ہوجاتا ہے، اس میں لڑکا لڑکی دونوں برابر ہوں گے، شوکانی نے لکھا ہے کہ اختیار دینے اور قرعہ اندازی کرنے سے قبل اس بات کا لحاظ رکھا جائے جس میں بچہ کی مصلحت ہو، اگر والدین میں سے کوئی ایک دوسرے کے مقابلہ میں بچہ کے لیے زیادہ مفید ہو تو قرعہ اندازی اور اختیار دیئے بغیر اس کو مقدم کیا جائے گا یہ قول ابن القیم کی طرف منسوب ہے (۳)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کا نفقہ آباء پر واجب ہے، اسی طرح یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دودھ پلانا اور ان کی پرورش کرنا بھی ان پر واجب ہے اور اس وجوب کی علت ظاہر ہے، اس لیے کہ اولاد محض اپنے آباء کا جزء، ان کی حیات کے طویل ہونے کا ذریعہ اور عقد نکاح کے تقاضوں کے مطابق ان کی ذمہ داریوں کا نتیجہ ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ اگر وہ فطرت یا دین کے تقاضہ کے مطابق اپنے اختیار سے اس ذمہ داری کو ادا نہ کریں تو ان کو انفاق پر مجبور کیا جائے۔ اس کی ادائیگی میں وارث باپ کے قائم مقام ہوگا۔

نفقہ کے وجوب کے ساتھ، آداب وفضائل کی تعلیم وتربیت، شرعی احکام اور اسلامی قواعد کی معرفت کا واجب ہونا لاحق کیا گیا ہے تاکہ بچہ صلاح کے ساتھ جوان ہو اور فلاح کے ساتھ بوڑھا ہو اسی طرح آباء پر واجب ہے کہ زندگی میں جن تجربات کی ضرورت ہوتی ہے اپنی اولاد کو ان کی مشق کرائیں۔

---

(۱) حوالہ سابق ۳/۱۶۸۔

(۲) حوالہ سابق ۳/۱۶۸-۱۶۳-۱۷۰، نیل الاوطار ۶/۳۷۲۔

(۳) نیل الاوطار ۶/۳۷۲۔

جس طرح اولاد کو ان کے آباء کی حیات میں نفقہ حضانت، تربیت اور نگرانی کا حق حاصل ہے، اسی طرح ان کو ان کے چھوڑے ہوئے اموال وحقوق میں وراثت کا حق بھی حاصل ہے۔

حق وراثت: اہل جاہلیت عورتوں اور بچوں کو وراثت میں حصہ نہیں دیتے تھے اور کہتے تھے کہ صرف وہی وارث ہوگا جو تیر اندازی کر سکے، سرحد کی طرف سے دفاع کر سکے اور غنیمت حاصل کر سکے۔

ان کے نزدیک وراثت کے اسباب تین تھے: اول: نسب، یہ ان مردوں کے ساتھ خاص تھا جو گھوڑوں پر سوار ہو سکیں، دشمنوں سے جنگ کر سکیں اور غنیمت حاصل کر سکیں، کمزوروں یعنی بچہ اور عورت کو اس میں سے کچھ نہیں ملتا تھا۔

دوم: تبنیت (بیٹا بنانا) کوئی آدمی دوسرے کے بچہ کو اپنا بیٹا بنالیتا تھا اور وہ اس کا وارث ہوتا تھا، اس کے علاوہ دین صحیح کے جو احکام ہوتے اس کے لیے بھی ہوتے اللہ تعالیٰ نے اس کو باطل قرار دے دیا۔

سوم: حلف وعہد: ایک آدمی دوسرے سے کہتا تھا کہ میرا خون، تیرا خون ہے، میری غرض تیری غرض ہے، تو میرا وارث ہوگا، میں تیرا وارث ہوں گا، میرے بارے میں تجھ سے اور تیرے بارے میں مجھ سے مطالبہ ہوگا، جب دونوں اس پر معاہدہ کر لیتے پھر دونوں میں کوئی دوسرے سے قبل مرجاتا تو زندہ کو شرط کے مطابق میت کے مال سے حق ملتا، ایک قول ہے کہ میراث کی آیات ہی سے یہ باطل ہوا(۱)۔

جب اسلام آیا تو اس نے میراث کے نظام میں ظالمانہ وبری عادات کو جن پر وہ عمل کرتے تھے باطل قرار دیا اور معاملہ میراث کے اسباب میں تین چیزوں پر برقرار رہا: نسب، نکاح اور ولاء، نسب میں اولاد سے شروع کیا گیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" (۲)۔

(اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارہ میں حکم دیتا ہے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے)۔

یعنی اللہ تعالیٰ تم کو ایک ایسا حکم دیتا ہے جس سے تمہاری موت کے بعد تمہاری اولاد کو حقوق مل سکیں گے فخر الرازی نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اولاد کی میراث کے ذکر سے آغاز کیا، ایسا صرف اس لیے کہ انسان کا تعلق اپنی اولاد کے ساتھ سب سے زیادہ گہرا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "فاطمة بضعة مني" (فاطمہ میرا ٹکڑا ہے)، اسی

(۱) دیکھئے تفسیر الفخر الرازی ۹/۲۰۴، تفسیر المنار ۴/۴۰۲-۴۰۳، الکشاف ۱/۵۰۵، حاشیہ الجمل ۱/۳۰۶۔

(۲) سورۂ نساء/۱۱۔

لیے اللہ تعالیٰ نے پہلے ان کی میراث کوذکر کیا ہے (۱)۔

صاحب حجۃ اللہ البالغہ نے کہا: میراث کے مسائل کی بنیاد چند اصولوں پر ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس باب میں معتبر طبعی مصاحبت، مناصرت اور محبت ہے جو ایک فطری طریقہ کے مثل ہے، عارضی اتفاقات پر مبنی نہیں ہے جو منضبط نہیں ہوتے اور ان پر کلی قواعد کی بنیا درکھنا ممکن نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله" (۲)۔

(اور (ان میں کے) قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں، کتاب اللہ کے نوشتہ میں)۔

اسی وجہ سے میراث زوجین کے علاوہ صرف رشتہ داروں کے لیے مقرر ہیں، گھر کے امور کی تدبیر میں تعاون کو یقینی بنانے کے لیے زوجین کو رشتہ داروں کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے (۳)۔

عقاد کہتے ہیں: بہت سے وجوہ سے میراث حق، عدل اور مصلحت ہے نظام میراث کی طرف سے مدافعت کرنے والوں کی رائے میں ان میں سب سے زیادہ قوی یہ ہے کہ یہ خاندان کے نظام سے الگ نہیں ہے، خاندان معاشرہ کا سب سے بڑا ستون ہے جو ہر جماعت میں ایک بار قائم ہونے کے بعد کبھی ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ ہمیشہ رہنے والی وحدت ہے۔

پھر انہوں نے ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جو میراث کا انکار کرتے ہیں اور اس کے ساتھ خاندان کا انکار کرتے ہیں۔

پھر ان کا جواب اس طرح دیا: یہ اشتراکی لوگ ہر مسئلہ کا ترجمہ مال کی زبان میں کرتے ہیں ، وہیں پر ٹھہر جاتے ہیں، زندگی یا ضروریات زندگی کی زبان کی طرف نہیں آتے ہیں، اگر اس کا ترجمہ اس زبان میں کیا جاتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ آدمی جب خاندان کے لیے کام کرتا ہے اور اپنی اولاد کی وراثت کی طرف نظر کرتا ہے تو اپنی پوری طاقت وقوت صرف کرتا ہے، کفایت کی ادنیٰ حد تک یا طاقت کی آسان حد تک کام کرنے پر اکتفا نہیں کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی طبیعت، کوشش اور طاقت کو اس انتہاء تک پہنچا دیتا ہے جس کی وہ

---

(۱) الفخر الرازی ۳ر ۱۵۳، حاشیۃ الجمل ار ۳۰۶۔

(۲) سورہ انفال ر ۷۵۔

(۳) حجۃ اللہ البالغہ ۲ر ۱۰۸-۱۰۹۔

طاقت رکھتا ہے، اپنی عقلی وجسمانی طاقتوں میں بخل سے کام نہیں لیتا بلکہ وسعت وسخاوت سے کام لیتا ہے اور اس وسیلہ کے بغیر جتنا وہ کرسکتا ہے اس سے کئی گنا زیادہ کام کرتا ہے (۱)۔

پھر انہوں نے کہا: میراث کے لیے ایک طبعی عدل کا پہلو بھی ہے، جیسا کہ حق ومصلحت کا یہ پہلو اس کے لیے ہے، اس لیے کہ بچہ اپنے والدین سے اچھی وبری صفات وطبیعت بھی وراثت میں پاتا ہے والدین میں جو مرض اور گھٹیا اخلاق ہوتے ہیں وہ بھی ان سے حاصل کرتا ہے قوم کے بس میں یہ نہیں ہے کہ اس کو اس طبعی وراثت سے جو اس کی پیدائش سے لے کر اس کی موت تک اس سے جدا نہیں ہوسکتی ہے، بچاسکیں، تو یہ انصاف کی بات نہ ہوگی کہ یہ میراث تو اس کے لیے چھوڑی جائے اور مال کی میراث اس سے چھین لی جائے۔

پھر انہوں نے کہا: یہ نظام انسانی جماعتوں میں سعی ونشاط کی تحریک کے موافق ہے، وہ اپنی سعی ونشاط کی وجہ سے جس ترقی کی مستحق ہے ان کو اس سے نہیں روکتا ہے، بلکہ ثقافت وترقی کے جس مقام پر وہ پہنچی ہے اس میں اس نظام کا بڑا حصہ ہے، اگر لوگ پہلے سے اپنے لیے تنہا تنہا الگ الگ کام کرتے، جیسے ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ایک دوسرے کے ضامن ہوکر کرتے ہیں نہ کرتے تو آج معاش کے طریقوں اور سماجی طور طریقہ کے جس مقام پر ہیں وہاں تک نہ پہنچ پاتے، نہ علوم وصنعت میں جس مقام پر ہیں وہاں پہنچ پاتے نہ مشترک تعلقات وعرف وشعور کی جس منزل میں ہیں وہاں پہنچ پاتے (حوالہ سابق)۔

قرآن نے اس سے زیادہ وسیع تناظر میں میراث کی طرف نگاہ کی ہے اور وہ اس میراث کا میدان ہے جس کو ایک گروہ دوسرے گروہ سے یا بعد کے لوگ اپنے اسلاف سے لیتے ہیں (حوالہ سابق)۔

اس میراث میں سب سے بدتر حصہ وہ ہے جو ترقی میں مانع ہو، عقل پر پابندی لگائے اور عادات ورسوم کو انسان اور حریت فکر ونظر کے درمیان رکاوٹ بنائے، قرآن نے کسی پر اتنی نکیر نہیں کی ہے، جتنی کہ اس نے جدید منکر اور قدیم منقول کے درمیان تمیز وموازنہ کئے بغیر ہر نئی چیز کی مخالفت کے لیے موروثی عادات سے حجت پکڑنے پر کی ہے۔

یہ قرآن کریم کی بہت سی آیات میں مذکور ہے، ان ہی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"وکذالک ما أرسلنا من قبلک في قریة من نذیر إلا قال مترفوھا إنا وجدنا آباء نا علی أمة وإنا علی آثارھم مقتدون، قل أولو جئتکم بأھدی مما وجدتم علیه آباء کم، قالوا إنا

(۱) الفلسفة القرآنیة / ۸۲-۸۵۔

بما أرسلتم به كافرون"(۱)۔

(اور اسی طرح ہم نے آپ سے پہلے کسی بستی میں کوئی پیمبر نہیں بھیجا، مگر یہ کہ وہاں کے خوشحال لوگوں نے یہی کہا کہ ہم نے تو اپنے باپ دادا کو ایک (خاص) طریقہ پر پایا ہے، اور ہم انہیں کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں (اس پر ان کے پیمبر نے) کہا کہ اور اگر میں اس سے بہتر طریقہ منزل پر پہنچا دینے کے اعتبار سے لایا ہوں جس پر تم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے؟ وہ بولے (جب بھی) ہم اس کے ماننے والے نہیں، جسے دے کر تمہیں بھیجا گیا ہے)۔

نیز ارشاد ہے:

"وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباء نا أولو كان آباء هم لايعقلون شيئاً ولا يهتدون"(۲)۔

(اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ اللہ نے اتارا ہے اس کی پیروی کرو، تو کہتے ہیں کہ نہیں، ہم تو اس کی پیروی کریں گے، جس پر ہم نے اپنے باپ (دادوں) کو پایا، خواہ ان کے باپ (دادا) نہ ذرا عقل بھی رکھتے ہوں اور نہ ہدایت رکھتے ہوں)۔

قرآن کریم نے میراث کے احکام کو تفصیل ووضاحت سے بیان کردیا ہے جس میں کسی اختلاف اور جھگڑے کا احتمال نہیں ہے، سوائے معمولی جزئیات کے، مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر دیا ہے، اس لیے کہ مالی ومعاشی ذمہ داریوں کے تحمل میں مرد عورت سے بڑھا ہوا ہے، خواہ وہ بیٹی ہو یا بیوی یا بہن ہو، نیز اس کی وجہ سے نفقہ، حضانت، تربیت ونگرانی کی ذمہ داری کا نظام ہے جس کا ذکر پہلے ہوا ہے میراث کے قواعد نے، وجود کے پہلو سے مقصد کی تکمیل میں محفوظ وسیلہ، محکم قاعدہ اور دقیق طریقہ سے نسل کی مصلحت کے سلسلہ میں اسلامی قانون سازی کی حفاظت کی ہے۔ اگلے مبحث میں عدم کے پہلو سے نسل کی مصلحت کی حفاظت کے بارے میں ہم گفتگو کریں گے۔

---

(۱) سورہ زخرف / ۲۳-۲۴۔

(۲) سورہ بقرہ / ۱۷۰۔

مبحث دوم: مفاسد کو دور کر کے نسل کی حفاظت کا دوسرا طریقہ:

تمہید:

ہر حکمت والی شریعت اگر جلب مصلحت کے لیے کوئی دروازہ کھولتی ہے تو ضروری ہے کہ اس دروازہ کے خلاف باقی تمام دروازوں کو بند کر دے تاکہ مصلحت جو تشریع سے مقصود ہے مکمل طور پر حاصل ہو، پہلے طریقہ میں جو بحث گذری ہے اس میں ہم نے بیان کیا ہے کہ شارع نے نکاح کو نسل کے بہتر بنانے کا طریقہ اور اس کی نگرانی نیز صحیح تربیت دینے کے صحیح وصالح ذریعہ کے طور پر مشروع کیا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس طریقہ کے معارض یا مناقض تمام طریقوں کو بند کیا جائے، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع حکیم نے زنا کو ہمیشہ کے لیے حرام قرار دیا ہے اور اس کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ انتہائی بدترین راستہ ہے، اس لیے کہ سیدھی راہ کے معارض ہے، اس کے کرنے والوں کو آخرت میں دردناک عذاب کی وعید سنائی، اور اس کے لیے سنگسار کرنے یا سو کوڑوں کی سخت ترین سزا تجویز کی، سنگسار کرنا انتہائی آخری درجہ کی سزا ہے جو دنیا کی سزا کے طور پر تجویز کی گئی ہے اور سو کوڑے لگانا ان حدود کی سب سے اعلیٰ مقدار ہے جن کا مقصد جسمانی ایذاء پہنچانا ہے، ذہنی اذیت میں اضافہ کے لیے کوڑے کے ذریعہ حد جاری کرنے کے بعد ایک سال کے لیے جلا وطنی کی سزا مقرر کی، یہ سب سزائیں مسلمانوں کی جماعت کی موجودگی میں دی جائیں گی، تاکہ سزا سخت ہو اور تنبیہ قوی ہو، نیز ان لوگوں کو عبرت ہو جن کے دل میں اس جیسے منکر فعل کے کرنے کا خیال پیدا ہو، چنانچہ زنا سماجی طور پر ایک جرم ہے جو وقتی حیوانی شہوت کا نتیجہ ہوتا ہے، اس پر برے اثرات مرتب ہوتے ہیں، لہذا کوئی آدمی صحیح انسانی حالت پر رہتے ہوئے اس کو انجام نہیں دے سکتا ہے عزت کو برباد کرنے، نسب کو خلط ملط کرنے، کینہ پیدا کرنے اور خبیث قسم کے امراض کے پھیلانے میں اس جرم کا برا ہونا تو واضح امر ہے، کبھی کبھی اس جرم کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہوتا ہے جس کی نسبت باپ اپنی طرف نہیں کر سکتا اور اس کی ماں عار کے اندیشہ سے اس کو زندہ حالت میں قتل کرنے کے بعد دفن کر دیتی ہے یا اس کو شاہراہ پر پھینک دیتی ہے اور وہ اٹھالیا جاتا ہے یا مرجاتا ہے، اگر زندہ رہ جائے تو ذہنی طور پر الجھی ہوئی زندگی گذارتا ہے، باوقار زندگی گذارنے کی سکت نہیں رکھتا۔

یہ جرم صرف اس حد تک نہیں رہتا ہے بلکہ دوسرے جرم کی طرف بھی تجاوز کرتا ہے، قتل، اور ناپسندیدہ

طریقوں سے اس جرم کے اثرات سے چھٹکارا پانے کی کوشش وغیرہ، ان ہی کی وجہ سے شارع نے زنا کو حرام قرار دیا اور اس کے لیے سخت سزا تجویز کی، اور ضروری قرار دیا کہ اس کو نافذ کرنے میں کسی طرح کی شفقت ورحمت نہ ہو، جرم زنا کی برائی کے تعلق سے شارع نے صرف سزا تجویز کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس سے بچانے والی قوی بنیادیں مقرر کیں، اس کے دواعی، اس کے بھڑکانے کے اسباب ومقدمات سے پوری قوت کے ساتھ جنگ کی دعوت دی، چنانچہ وہ احکام وآداب مشروع کئے جن کا تعلق رہائشی مکانات کی حرمت سے ہے، اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کو حرام قرار دیا، اختلاط اور قول وفعل کے ساتھ بے پردگی کو حرام قرار دیا اور ہر اس چیز کو حرام قرار دیا جس سے ناجائز حیوانی شہوت پیدا ہو۔

اس جرم کو مومن صرف اس حالت میں انجام دے سکتا ہے جب وہ ایمان سے خالی ہو جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن"** (۱) (زانی جس وقت زنا کرتا ہے اس وقت مومن نہیں رہتا، شرابی جس وقت شراب پیتا ہے اس وقت مومن نہیں رہتا ہے)۔

زنا کو حرام قرار دینے اور اس پر حد قائم کرنے کا اصلی مقصد

یہ مصلحت نسل کی حفاظت ہے جو ضروری مصالح میں سے ہے، اس سلسلہ میں کسی بھی شریعت نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ قذف کو حرام قرار دینے اور اس کے ارتکاب پر مرتب ہونے والی حد کا مقصد عزت کو بچانا ہے اور شارع کا مقصد ہے کہ لوگوں کی زبان پر برائی رائج نہ ہو، اس لیے کہ جس برائی کا تذکرہ زبانوں پر عام ہوتا ہے اس کی قباحت دل میں کم ہو جاتی ہے، لہذا دل کو پاک رکھنے کا تقاضا ہے کہ زبان کو بھی پاک رکھا جائے، اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کو، اس کو دیکھنے کو اور بے پردگی کو حرام قرار دینا زنا کے حرام قرار دینے کی تکمیل ہے، اس لیے کہ یہ سب اس کے مقدمات ودواعی ہیں، زنا کو حرام قرار دینے کا مقصد اس وقت پورا ہوگا جب اس کے دواعی اور نفس میں اس کی تحریک پیدا کرنے والی چیزوں کو بھی حرام قرار دیا جائے گا۔

زنا عربی زبان میں شریعت سے قبل بھی معروف تھا، جیسے سرقہ وقتل کا لفظ معروف تھا، زنا مرد کا کسی عورت سے نکاح یا شبہ نکاح کے بغیر اس کی شرم گاہ میں وطی کرنا ہے، بعض لوگوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ زنا شرم گاہ کو

(۱) اس حدیث کی روایت پانچوں ائمہ حدیث نے کی ہے۔ نیز یہ التاج الجامع للاصول کے باب الحدود میں مذکور ہے۔

ایسی شرم گاہ میں داخل کرنا ہے جو طبعی طور پر قابل شہوت اور شرعی طور پر حرام ہو(۱)۔

زنا کے حرام ہونے کا ذکر قرآن میں بہت سی جگہوں پر ہے اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے:

"ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً" (۲)۔

(اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے اور بری راہ ہے)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: یہ آیت زنا کے قریب جانے سے روکنے کے بارے میں صریح ہے قریب نہ جانے سے تعبیر کرنا حرمت کو بیان کرنے کے لیے زیادہ بلیغ ہے، پھر اس کی علت بیان کرنا کہ جس سے منع کیا گیا ہے وہ فاحشہ اور بری راہ ہے، استدلال کو اور زیادہ قوی اور واضح کر دیتا ہے، اگر زنا اسلام سے قبل فاحشہ تھا تو اسلام میں تمام فواحش میں سب سے بڑا، کبائر میں سب سے بڑا اور سب سے سنگین منکر ہے، اس لیے کہ یہ انسانی نسل کی مصلحت کو نشانہ بنانے والا جرم ہے۔

اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زنا حرام ہے اور وہ کبیرہ گناہ ہے، اس کی حرمت کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے، اس لیے کہ ایک شرم گاہ سے کئی لوگوں کا تعلق اختلاط کا سبب ہوگا اور یہ آباء کی طرف سے نگرانی کے ختم ہو جانے کا سبب ہوگا، نیز یہ نسل کے ختم ہو جانے اور نوع انسانی کے وجود کے مٹ جانے کا سبب ہوگا(۳)۔

جب زنا کا جرم نوع انسانی پر اس درجہ بڑا جرم ہے تو لازم ہے کہ ایسی قانون سازی کی جائے جو اس نوع کی مصلحت کو ضائع ہونے یا ختم ہونے سے بچانے کی کفیل ہو، شارع حکیم نے ہر بڑے جرم کے لیے دو سزائیں مقرر کی ہیں: دنیوی اور اخروی سزا، یہاں تک کہ کوئی مجرم اللہ تعالٰی کے مواخذہ اور اس کے عذاب سے بھاگنے کے بارے میں نہیں سوچ سکتا ہے، چنانچہ آخرت میں زنا کی سزا حرمت و وعید کے تقاضہ کے مطابق ہوگی، اس کی انتہا کو اللہ تعالٰی کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا ہے، اس لیے کہ بہت سے جرائم کو ذکر کرنے کے بعد جس میں زنا بھی ہے، کہا ہے کہ اس کے کرنے والے کو دو چند عذاب دیا جائے گا اور وہ ہمیشہ ذلت میں پڑا رہے گا۔

رہی دنیا کی سزا تو وہ شارع کی صراحت کے ساتھ متعین ہے، شارع نے واجب قرار دیا ہے کہ یہ حد زنا

---

(۱) القرطبی ۱۲/۱۵۹۔

(۲) سورہ اسراء/۳۲۔

(۳) القرطبی ۱۰/۲۵۳-۲۵۴، التحریر والتنویر ۳/۱۴۴۔

کرنے والوں پر نافذ کی جائے، حکام اللہ تعالیٰ کے دین میں کسی نرمی ومہربانی کے بغیر حد زنا نافذ کریں، حد کا لغوی معنیٰ روکنا ہے، گناہوں کی سزاؤں کا نام حد اس لیے رکھا گیا ہے کہ یہ نافرمان کو جس کو معصیت کی وجہ سے سزا دی جائے گی عام طور پر دوبارہ اس جرم کا ارتکاب کرنے سے روکتی ہے، حد کا اطلاق خود معصیت پر بھی ہوتا ہے مثلاً ''تلک حدود الله فلا تقربوها'' (یہ اللہ کے ضابطے ہیں سو ان سے نکلنے کے قریب بھی نہ جانا)۔

شریعت میں اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ حق اللہ کی وجہ سے مقرر کی جانے والی سزا ہے، تعزیر اس سے نکل جائے گی، اس لیے کہ وہ مقرر نہیں ہے اور قصاص بھی نکل جائے گا اس لیے کہ وہ آدمی کا حق ہے (۱)، حدود کی حکمت، نفوس کو تنبیہ کرنا، ان کو زندہ رکھنا، نیز جان، عزت، مال اور عقل کی حفاظت کرنا ہے (۲)۔

زنا کی سزا یا تو پتھر سے سنگسار کرنا یا کوڑے وغیرہ سے مارنا ہوگا، اس لیے کہ زنا کرنے والا یا تو شادی شدہ محصن ہوگا یا غیر شادی شدہ غیر محصن ہوگا۔

محصن: وہ آزاد اور مکلف شخص ہے جو ایسی عورت کی اگلی شرم گاہ میں وطی کرے جس سے اس نے صحیح نکاح کیا ہو، اگرچہ ایک ہی بار کرے (۳)۔ غیر محصن: وہ ہے جو ان قیود کے ساتھ وطی نہ کر سکا ہو، محصن زانی کو پتھر سے سنگسار کیا جائے گا یہاں تک کہ مر جائے، غیر محصن کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور جمہور علماء کے نزدیک ایک سال کے لیے جلا وطن کر دیا جائے گا بعض علماء کی رائے ہے کہ جلا وطنی کی سزا نہیں دی جائے گی (۴)، اس اختلاف کی بنیاد دراصل علماء اصول کے اس اختلاف پر ہے کہ نص پر اضافہ کرنا نسخ شمار ہوگا یا نہیں، حنفیہ نے کہا کہ یہ نسخ شمار کیا جائے گا، دوسروں نے کہا کہ یہ نسخ شمار نہیں کیا جائے گا۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ جلا وطن کرنا خبر واحد سے ثابت ہے اگر ہم ایسا کریں گے تو خبر واحد سے قرآن متواتر کا نسخ کرنا لازم آئے گا جبکہ دوسرے ائمہ نے کہا کہ اس حالت میں اضافہ سے قرآن کا نسخ لازم نہیں آئے گا، اس لیے انہوں نے کہا کہ جلا وطن کیا جائے گا (۵)۔

---

(۱) دیکھئے: نیل الاوطار ۷/۹۲۔

(۲) التاج الجامع للاصول ۳/۳۔

(۳) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ/۱۰۱۔

(۴) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/۱۰۱۔

(۵) ملاحظہ ہو: جمع الجوامع مع شروح وحواشی ۲/۱۲۳-۱۲۶۔

کوڑے مارنے کی حد قرآن کی نص سے ثابت ہے، جلاوطن کرنا سنت سے ثابت ہے اور رجم کرنا سنت اور اجماع دونوں سے ثابت ہے۔

سوکوڑوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما" (۱)۔

(زنا کار عورت اور زنا کار مرد سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو)۔

یہ نص کوڑے مارنے کی سزا کے بارے میں صریح اور عام ہے، اس بارے میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ میں فرق نہیں کیا گیا ہے، اس عام کو خاص کرنے کے سلسلہ میں قولی و عملی سنت موجود ہے، لہٰذا سوکوڑے لگانا غیر شادی شدہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، حدیث میں ایک سال کی جلاوطنی کا اس پر اضافہ کیا گیا ہے اور شادی شدہ کی سزا پتھر سے سنگسار کرنا یہاں تک کہ وہ مرجائے بیان کیا گیا ہے (۲)۔ حدیث میں سنگسار کرنے کا مشروع ہونا موجود ہے۔

۱- نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "......واغد يا أنيس - رجل من أسلم - إلى إمرأة هذا فإن اعترفت فارجمها قال فغدا عليها فاعترفت فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت" (۳) (انیس (یہ قبیلہ اسلم کے ایک صاحب ہیں) اس کی عورت کے پاس جاؤ، اگر وہ اقرار کرلے تو اس کو سنگسار کردو، چنانچہ وہ اس کے پاس گئے، اس نے اقرار کرلیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو سنگسار کرنے کا حکم دیا)۔

۲- حضرت عبادۃ بن الصامت سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر: جلد مائة ونفي سنة - والثيب: جلد مائة والرجم" (۴) (میری طرف سے یہ حکم لے لو، میری طرف سے یہ حکم لے لو، اللہ تعالیٰ نے ان کے راہ نکال دی ہے، غیر شادی شدہ زانی کے لئے سوکوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا، اور شادی شدہ زانی کے لئے سوکوڑے اور سنگساری کی سزا ہے)۔ اس حدیث کی روایت پوری جماعت نے کی ہے۔

---

(۱) سورہ نور ر ۲۔

(۲) دیکھئے: نیل الأوطار ۷/ ۹۲۔

(۳) اس حدیث کی روایت محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے نیل الأوطار ۷/ ۹۱۔

(۴) محدثین کی ایک جماعت نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

۴۔حضرت جابر بن سمرہ سے مروی ہے:"أن رسول اللہ ﷺ رجم ماعز بن مالک ولم یذکر جلدا"(۱)(رسول اللہ ﷺ نے ماعز بن مالک کو سنگسار کیا اور کوڑے مارنے کا ذکر نہیں کیا)۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنا مشروع ہے، اس پر علماء کا اجماع ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی حد سو کوڑے لگانا اور شادی شدہ زانی کی حد سنگسار کرنا ہے۔ جمہور علماء کا مسلک ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں ایک سال کی جلا وطنی کا اضافہ کرنا واجب ہے اور شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے سے قبل اسے سو کوڑے لگانے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

چار گواہوں کی گواہی یا زانی کے اقرار کے بغیر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اس عورت کے بارے میں اختلاف ہے جو حاملہ ہو اور اس کا نہ کوئی شوہر ہو، نہ آقا ہو اور حمل کے بارے میں شبہ کا دعویٰ بھی نہ کرے، اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ اس پر حد واجب نہ ہوگی اور ایک قول ہے کہ اس پر حد واجب ہوگی (۳)۔

شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے درمیان حد میں شارع نے کیوں فرق کیا ہے؟ کیا ایک جیسے عمل پر سزا میں اس فرق کی داعی کوئی وجہ ہے؟ حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے:

شادی شدہ کی حد سنگسار کرنا اور غیر شادی شدہ کی حد کوڑے لگانا اس لیے مقرر کی گئی ہے کہ جس طرح مکلف بنانے کی تکمیل پندرہ سال وغیرہ کی عمر کو پہنچنے کے بعد ہوتی ہے، اس کے بغیر مکمل نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ عقل پوری نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ عقل کے مکمل ہونے، اپنے امور میں مستقل ہونے اور اپنی رائے پر عمل کرنے میں کامل آدمی ہونے کی بنیاد پر مکلف بنائے جانے کے نتیجہ میں عائد سزا میں فرق ہو، اس لیے کہ شادی شدہ کامل ہے اور غیر شادی شدہ ناقص ہے، لہذا وہ کامل آزاد اور غلام کے درمیان واسطہ ہوگا اور یہ خاص طور پر صرف سنگسار کرنے میں معتبر ہے، اس لیے کہ یہ وہ سخت ترین سزا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق میں مشروع کی گئی ہے (۴)۔

پھر انہوں نے کہا: غیر شادی شدہ کی حد سو کوڑے مقرر کی گئی ہے، اس لیے کہ وہ بڑی منضبط تعداد ہے جس

---

(۱) اس حدیث کی روایت احمد نے کی ہے۔ نیل الاوطار ۹۲/۷۔

(۲) ملاحظہ ہو: نیل الاوطار ۹۲/۷ - ۹۳۔

(۳) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ ۱۰۲/۴، بدایۃ المجتہد ۴۲۶/۲۔

(۴) حجۃ اللہ البالغۃ ۱۴۷/۲۔

سے تنبیہ ہو سکے گی، جلا وطن کرنے کی سزا اس لیے دی گئی ہے کہ مؤثر سزا دو طریقوں سے ہو سکتی ہے: بدن اور روح دونوں کو تکلیف پہنچائی جائے چنانچہ کوڑے لگانا جسمانی سزا ہے اور جلا وطن کرنا نفسیاتی سزا ہے، دونوں کو جمع کیے بغیر سزا مکمل نہ ہوگی (۱)۔ یہ دہلوی کے قول کا خلاصہ ہے۔

ابن القیم نے کہا: زنا ام الجرائم اور کبیرہ گناہوں میں سے اس لیے ہے کہ اس میں نسب خلط ملط ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے دین کو زندہ رکھنے میں آپس کا تناصر وتعاون ختم ہو جاتا ہے اور اس میں معیشت اور نسل کی ہلاکت ہے، لہذا یہ اپنے معانی میں یا اکثر میں اس قتل کے مشابہ ہے جس میں انسان کی ہلاکت ہوتی ہے، پس قصاص کے ذریعہ اس کو تنبیہ کی گئی تاکہ اس قسم کے عمل سے وہ شخص باز رہ سکے جو اس کا ارادہ کرے۔ اس کے نتیجہ میں دنیا آباد ہوگی اور عالم کی صلاح وفلاح ہوگی، عبادات کا قیام ہوگا جس کے ذریعہ آخرت کی نعمتیں حاصل ہوں گی پھر زانی کے دو حالات ہیں، اول: یا تو وہ محصن ہوگا، شادی کی ہوگی اور اس کو اس راستہ کا علم ہوگا جس کے ذریعہ وہ حرام شرم گاہوں سے پاک رہے، اور اس سے بے نیاز رہے اور زنا کی حد کے لیے پیش ہونے سے اپنے کو بچائے گا، چنانچہ حرام کے مواقع میں پڑنے کے بارے میں اس کے پاس کوئی عذر نہیں رہ جائے گا۔ دوم: وہ غیر شادی شدہ ہوگا، شادی شدہ کو جو کچھ معلوم ہے اس کو معلوم نہ ہوگا اور جو کچھ اس نے کیا ہے اس نے نہ کیا ہوگا۔ لہذا اس کے لئے اس کو ایک قسم کا عذر ہوگا جو اس کے لیے تخفیف کا سبب ہوگا، چنانچہ اس کی جان کو بچایا جائے گا اور کوڑے مارنے کی اعلی درجہ کی سزا کے ذریعہ اس کے پورے بدن کو تکلیف پہنچا کر اس کو تنبیہ کی جائے گی تاکہ حرام سے استمتاع کی طرف لوٹنے سے باز رہے اور اللہ تعالی نے اس کو جو حلال عطا فرمایا ہے اس پر قناعت کرے۔ یہ انتہائی حکمت ومصلحت ہے جو برمحل تخفیف اور برمحل تغلیظ (سختی) دونوں کی جامع ہے (۲)۔

ابن القیم نے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں فرق کی جو علت بتائی ہے یہ اس کا خلاصہ ہے، یہ تعلیل سابق تعلیل کے مقابلہ میں زیادہ قرین صواب ہے، اس لیے کہ بلوغ اور کمال عقل کا مسئلہ جو دہلوی کی تعلیل میں مذکور ہے موثر نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی کبھی غیر شادی شدہ زانی محصن شادی شدہ سے عمر میں بڑا اور عقل میں برتر ہوتا ہے، لہذا بلوغ اور کمال عقل کے مسئلہ کو فرق کرنے میں کوئی دخل نہ ہوگا، اگر ہم سزا کے بارے میں اسلام کی پالیسی کا مطالعہ کریں تو اس فرق کی نظیر ہمیں مل جائے گی، وہ یہ کہ اسلام نے اصلی کافر اور دین اسلام سے مرتد

---

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۴۷۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۷۴-۷۵۔

ہونے والے کے درمیان فرق کیا ہے اور غالباً مرتد اور اصلی کافر کے درمیان فرق کی بنیاد مسلم پر طاری ہونے والے کفر اور اصلی کفر کے اثرات ہیں، اس لیے کہ مرتد کا کفر جس کو دلائل فراہم کردئے گئے ہیں اوسط درجہ کے عام مسلمانوں میں ایمان کے ڈگمگانے کا سبب ہوگا، چنانچہ یہ دوسروں کے لیے فتنہ ہے، اس طریقہ سے دوسرے کی طرف متعدی ہونے والا اس کا ضرر بہت بڑا ہوگا۔

اسی طرح جس زانی کی شادی پہلے ہوچکی ہو پھر بھی وہ حرام کے ارتکاب میں ملوث ہو تو اس میں نکاح کے طریقہ کی بڑی تخریب ہوگی اور دوسروں کے لئے اس کی اہمیت میں شک وشبہ پیدا ہوگا، اس لیے اس کا مفسدہ بڑا ہوگا اور اس کی سزا بھی سخت ہوگی۔ احصان کے باوجود زنا کرنا خون کو مباح کرنے کی علت بھی ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: کسی بھی مسلمان آدمی کا خون تین چیزوں میں سے کسی ایک کے بغیر حلال نہ ہوگا، آپ نے ان میں سے احصان کے بعد زنا کا ذکر فرمایا، اس طرح آپ ﷺ نے احصان کے بعد زنا کرنے کو مسلمان کے خون کے مباح ہونے کی علت قرار دیا ہے (۱)۔

درست بات یہ ہے کہ احصان کے پائے جانے کی صورت میں زانی پر سنگسار کا واجب ہونا زنا کی وجہ سے ہے، احصان کی وجہ سے نہیں ہے، اس لیے کہ احصان شرط ہے، زنا ہی علت موجبہ ہے لیکن احصان کی شرط کے ساتھ (۲) اس کی مثال طہارت کے ساتھ نماز ادا کرنے سے ذمہ کی براءت کا حاصل ہونا ہے۔ امام غزالی نے شرط اور علت کے جزء کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا: ہر وہ وصف جو حکم کے مناسب ہو یا یقینی یا ظنی طور پر معنی مناسب کی متضمن ہو وہ علت ہے، اس کے علاوہ وہ اوصاف جن پر حکم کا موقوف ہونا معلوم ہو اور ان کے اور حکم کے درمیان کوئی مناسبت نہ ہو خود مناسبت کے طور پر نہ مناسب کے لیے تضمن کے طور پر ہو تو وہ شرط ہے۔

پھر شرائط کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کا اثر علت میں ہوتا ہے، جیسے زنا کے ساتھ احصان، ایک وہ کہ حکم میں شریعت کی طرف سے اس کا معتبر ہونا معلوم نہ ہو نہ قیاس سے اس کا اثر ہونا معلوم ہو نہ حکم میں نہ علت میں لیکن ایسا اتفاق بہت کم ہوتا ہے (۳)۔

غیر شادی شدہ زانی کے تعلق سے کوڑے لگانے کی علت محض زنا کرنا ہے، غلام کی سزا غیر شادی شدہ آزاد کو

---

(۱) تفسیر الفخر الرازی ۱۸۹/۳۔

(۲) شفاء الغلیل / ۳۳۴۔

(۳) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۳۳۵۔

کوڑے لگانے کی سزا کا نصف ہوگی۔

ان جسمانی اور تادیبی سزاؤں کے تعین سے اسلام کا مقصد انسان کے شعور سے شہوت کے رجحانات کو مٹانا اور ختم کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اس کو سنوارنا اور مہذب بنانا مقصود ہے تا کہ وہ اس معاملہ میں سیدھی راہ پر چلے جس میں فرد و جماعت اور عام طور پر نوع انسانی کی خیر ہے۔

قطعی یقین کے بغیر جس میں کوئی شک وشبہ نہ ہو، سزا نہیں جاری کی جائے گی۔ حدود کو قائم کرنے میں شارع نے ہر قسم کے شبہ کا اعتبار کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**ادرء وا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة**'' (۱) (جہاں تک تم سے ہوسکے مسلمانوں سے حدود کو ٹالو، اگر اس کے لیے کوئی گنجائش ہو تو اس کو چھوڑ دو، اس لیے کہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے)، مجرم کو بری کر دینا بے گناہ کو ذلیل کرنے سے بہتر ہے، چنانچہ یہ عمومی قاعدہ ہے۔

اسی طرح شارع حکیم نے شبہ کا اعتبار کر کے توبہ کے دروازہ کے دونوں پٹ اس شخص کے لیے کھول دیئے ہیں جس سے گناہ سرزد ہو جائے اور اس کے دل میں ایمان کی چنگاری بھڑ کے اور اس کو اپنے خالق ومالک اور رب کی نافرمانی کا احساس ہو۔

لیکن جو شخص کھلم کھلا رذائل کا مرتکب ہو، اس پر فخر کرے ایسے گناہ گار کو غالب قدرت والے کی پکڑ کی طرح پکڑا جائے گا، اس پر حد کو نافذ کرنے میں کوئی شفقت، رحمت اور چشم پوشی نہیں کی جائے گی، قدیم وجدید قومیں اور معاشرہ اس لیے برباد وفاسد ہو گئے کہ انہوں نے ان مفسدین ومجرمین پر سزا کو نافذ کرنے میں سفارش اور چشم پوشی سے کام لیا جو اللہ تعالی کی ممنوع چراگاہوں میں بھوکے بھیڑیوں کی طرح چرتے ہیں، حالانکہ یہاں ان بھیڑیوں اور مفسدین پر سختی کرنے سے زیادہ معاشرہ پر رحم کرنا مقصود ہے رسول اللہ ﷺ نے اس فساد کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**'' (۲) (اللہ تعالی کی قسم: اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ ضرور کاٹ ڈالتا)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی نے اور بیہقی نے کی ہے دیکھئے: التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول ۳/ ۳۶۔

(۲) اس حدیث کی روایت پانچوں محدثین نے کی ہے دیکھئے: التاج الجامع للاصول ۳/ ۳۷۔

لواطت یہ لاط سے ماخوذ ہے قوم لوط کا عمل کرنا: (۱)

یہ عورتوں کے بجائے مردوں سے شہوت پوری کرنا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو ان سنگین جرائم میں سے قرار دیا ہے جو کسی بھی طرح شریف انسان کے لائق نہیں ہے، اس میں بھی نسل انسانی پر بڑی زیادتی ہے، یہ اپنی صورت میں زنا سے زیادہ بدتر جرم ہے، اس لیے کہ اس میں انسانی فطرت سے انحراف ہے اور منی جس غرض کے لیے پیدا کی گئی ہے اس کے علاوہ میں اس کو ضائع کرنا ہے وغیرہ۔

اس کے حکم کے بارے میں بعض علماء کی رائے ہے کہ اس کی حد زنا کی حد کی طرح ہوگی، لہٰذا غیر شادی شدہ کو کوڑے مارنا اور شادی شدہ کو سنگسار کرنا واجب ہوگا۔ ایک قول ہے کہ شادی شدہ کو قتل کرنا واجب ہوگا، امام ابوحنیفہ نے کہا: ان دونوں میں حد جاری نہ ہوگی (۲)۔

صحیح رائے جس پر صحابہ کا اتفاق ہے، یہ ہے کہ اعلیٰ و اسفل دونوں کو قتل کر دیا جائے گا، خواہ دونوں شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ۔

حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"من وجدتموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ"** (۳) (اگر تم کسی کو قوم لوط کا عمل کرتے ہوئے پاؤ تو فاعل و مفعول بہ دونوں کو قتل کردو)۔ ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے اس غیر شادی شدہ کے بارے میں جو لواطت میں پایا جائے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اس کو سنگسار کیا جائے گا، حضرت علیؓ بن ابی طالب سے بھی اسی کے مثل منقول ہے (۴)۔

اس کو قتل کرنے کے بارے میں حضرات صحابہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اس کی چند قسمیں ہیں، جو لوگ اسباب میں قیاس کو جائز سمجھتے ہیں وہ لواطت کو زنا پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ زنا حد کا سبب ہے تو لواطت کو بھی اس کا سبب ہونے میں اس پر قیاس کیا جائے گا اور جو لوگ اسباب میں قیاس کو منع کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ سبب میں قیاس کرنا اس کو سبب ہونے سے خارج کردے گا، اس لیے کہ مشترک معنی یعنی شرم گاہ کو ایسی شرم گاہ

(۱) القاموس المحیط ۲/ ۳۸۴، التاج الجامع للاصول ۳/ ۲۷۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۲۴۔

(۳) اس حدیث کی روایت اصحاب سنن نے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے، دیکھئے: التاج الجامع للاصول ۳/ ۲۷۔

(۴) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ/ ۱۰۲۔

میں داخل کرنا جو شرعاً حرام اور طبعاً قابل شہوت ہو، وہی حد میں سبب ہے، اس میں مقیس علیہ یعنی زنا اور مقیس یعنی لواطت کی کوئی خصوصیت نہیں ہے (۱)۔

بہر حال اس کا حرام ہونا اور اس پر حد کا واجب ہونا متفق علیہ ہے اور یہ عمل نسل کی مصلحت کی حفاظت میں شارع کے مقصد کے منافی ہے۔

قذف کا حرام ہونا اور اس پر حد کا واجب ہونا:

لغت میں قذف کا معنی پھینکنا ہے، قذف الحجارة کا معنی ہے: پتھر پھینکنا، قذف المحصنة کا معنی ہے: پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۲)۔ شرعاً ابن عرفہ نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں: ایک حد کے لیے اس کے موجب ہونے یا نہ ہونے سے قطع نظر عام تعریف اور ایک حد کے لیے اس کے موجب ہونے کی حیثیت سے خاص تعریف، عام تعریف میں انہوں نے کہا: کسی آدمی کا کسی دوسرے کو زنا کی طرف یا تسلیم شدہ نسب کے قطع کی طرف منسوب کرنا، خاص تعریف میں انہوں نے کہا: کسی آدمی کا کسی دوسرے کو (جو آزاد پاکدامن مسلمان، بالغ یا قابل وطی صغیرہ ہو) زنا یا تسلیم شدہ نسب کے قطع کی طرف منسوب کرنا (۳)، اس تعریف میں ابن عرفہ نے اس قذف کی تعریف بیان کرنے کی کوشش کی ہے جو حد کا سبب ہوتا ہے۔

اس تعریف میں جن قیود کا ذکر ہے ہم اس کو اہم نہیں سمجھتے ہیں، اس لیے کہ یہ قیود سب کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہیں، سب سے پہلے ہمارا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ قذف ایک ناپسندیدہ جرم ہے، نیز اس کے حرام ہونے کے دلائل بیان کرنا، اس پر مرتب ہونے والی سزاؤں کو بیان کرنا اور نسل کی حفاظت کے مقصد سے اس کا تعلق بیان کرنا ہمارے پیش نظر ہے۔ قذف کے سنگین جرم ہونے کا بیان قرآن میں افک کے واقعہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے، افک کا معنی جھوٹ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جھوٹے لوگوں پر لعنت کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ بہتان عظیم ہے، اس میں سخت عار کو لاحق کرنا ہے، لوگوں کے درمیان فاحشہ کی نشر و اشاعت ہے، یہ اگرچہ اس کے کرنے کے درجہ میں نہیں ہے لیکن یہ اس کے قبول کرنے کی راہ ہموار کرتا ہے، اس لیے شارع حکیم نے قذف کو قطعی طور پر کتاب

---

(۱) دیکھئے: جمع الجوامع بحاشیة الشربینی ۲/ ۲۴۵۔

(۲) دیکھئے: القاموس ۳/ ۱۸۳، النہایة فی غریب الحدیث ۴/ ۲۹۔

(۳) دیکھئے: الشرح الکبیر للدردیر علی مختصر خلیل ۴/ ۳۲۴-۳۲۵۔

وسنت اور اجماع کے ذریعہ حرام قرار دیا، اس کے کرنے پر جسمانی اور تادیبی سزائیں مقرر کیں جو مفسدین کو باز رکھے اور اپنے منہ سے عورتوں کی عزت سے کھلواڑ کرنے والوں کو روک سکے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدو هم ثمانین جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئک هم الفاسقون، إلا الذین تابوا من بعد ذلک وأصلحوا فإن الله غفور رحیم" (۱)۔

(اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں، ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنی) اصلاح کرلیں، سو اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحم کرنے والا ہے)۔

یہ آیت قذف کرنے والوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کا سبب وہ واقعہ ہے جو ام المومنین حضرت عائشہؓ صدیقہ کے بارے میں پیش آیا۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت عام قذف کے سبب نازل ہوئی ہے، اس خاص واقعہ کے سلسلہ میں نازل نہیں ہوئی ہے، بہر حال یہ قذف کے حرام ہونے اور حد کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے (۲)۔

جو چیز حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ حد کے ذریعہ سزا دینے کا حکم ہے اور حد کبیرہ ممنوع جرائم کے علاوہ میں وارد نہیں ہے، قاذف کو فاسق کہا گیا ہے اور یہ حرام فعل کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔

یہ آیت مردوں وعورتوں پر تہمت لگانے کے بارے میں یکساں طور پر عام ہے۔ مردوں کے بجائے عورتوں کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ عورتوں پر زنا کی تہمت زیادہ بری اور تکلیف دہ ہے، لہذا معنوی طور پر اس آیت کے حکم میں مردوں پر تہمت لگانا داخل ہوگا اور اس پر امت کا اجماع بھی ہے (۳)۔ عموم کا تقاضا تھا کہ شوہر کا اپنی بیوی پر تہمت لگانا اس میں داخل ہو لیکن چونکہ شوہر کو اپنی بیوی سے تعلق ہوتا ہے وہ اپنی شہرت اور اپنے نسب کے شریف ہونے کا خواہش مند ہوتا ہے، اس لیے اس کے لیے ایک خاص حکم نازل ہوا، یعنی لعان ہے، اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی البتہ اگر لعان کرنے سے گریز کرے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی۔

---

(۱) سورۂ نور ۴-۵۔

(۲) القرطبی ۱۲/ ۱۷۲۔

(۳) القرطبی ۱۲/ ۱۷۲۔

اس آیت میں محصنات سے مراد پاک دامن عورتیں ہیں، اس کے برخلاف سورہ نساء کی آیت میں محصنات سے مراد شادی شدہ عورتیں ہیں (۱)۔

جس قذف سے حد واجب ہوتی ہے اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: قذف کرنے والا مقذوف پر زنا کی تہمت لگائے۔

دوم: اس کے نسب کی نفی کرے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اگر یہ ان دونوں معانی میں ہو اور صریح لفظ کے ذریعہ ہو تو حد واجب ہوگی۔ تعریض کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ تعریض میں حد جاری نہ ہوگی بلکہ ان حضرات کی رائے ہے کہ اس میں تعزیر ہوگی (۲)۔ امام مالک اور ان کے اصحاب نے کہا کہ تعریض میں حد جاری ہوگی، جیسا کہ موطا میں ہے، انہوں نے کہا: ہمارے نزدیک جان یا قذف یا تعریض کے علاوہ میں حد نہ ہوگی (۳)، ان کی رائے ہے کہ تعریض کرنے والا اس سے صرف قذف یا نفی کا ارادہ کرے گا، لہذا جو تعریض کرے گا اس پر مکمل حد واجب ہوگی، امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ کنایہ کبھی کبھی عرف وعادت اور استعمال میں نص صریح کے قائم مقام ہوتا ہے اگرچہ لفظ اس میں غیر محل میں استعمال کیا جائے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اسم مستعار میں جو احتمال ہے وہ شبہ ہے اور حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں، ابن رشد نے امام مالک کے مسلک کو راجح قرار دیا ہے، اس لیے کہ کنایہ بعض مواقع میں نص کے قائم مقام ہوتا ہے اور بعض دوسرے مواقع میں کبھی ضعیف ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کے لیے استعمال زیادہ نہ ہو، قذف کرنے والے سے جو چیز حد کو ساقط کرتی ہے وہ چار گواہوں کے ذریعہ مقذوف کے زنا کا ثابت ہونا ہے، اس پر اجماع ہے (۴)۔ اگر حد کے موضوع پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ وہ اس عیب کو دور کرنے کے لیے ہے جو قاذف نے مقذوف پر لگایا ہے، لہذا اگر تعریض سے عیب ثابت ہو تو وہ صریح کی طرح قذف ہوگا، اس کی تائید قرآن میں مذکور حضرت مریم کے واقعہ سے ہوتی ہے:

(۱) القرطبی ۵/ ۱۲۰ و ۱۲/ ۱۷۲۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۹۔

(۳) الموطا بشرح الزرقانی ۴/ ۱۵۲۔

(۴) دیکھئے بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۹، نیز القرطبی ۱۲/ ۱۷۳۔

"یا أخت ھارون ما کان أبوک امرأ سوء وما کانت أمک بغیا" (۱)۔

(اے ہارون کی بہن! نہ تمہارے والد ہی برے آدمی تھی اور نہ تمہاری ماں ہی بدکار تھیں)۔

انہوں نے ان کے والد کی تعریف کی، ان کی ماں سے زنا کی نفی کی اور حضرت مریم کے لیے اس کی تعریض کی، اسی وجہ سے اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا:

"وبکفرھم وقولھم علی مریم بھتاناً عظیماً"۔

(نیز بسبب ان کے کفر اور بہ سبب ان کے مریم پر بہتان عظیم رکھنے کے)۔

ان کا کفر تو معروف ومشہور تھا اور بہتان عظیم حضرت مریم کے لیے تعریض کرنا ہے (۲)۔

قذف کی سزا: اگر گواہوں یا اقرار کے ذریعہ ان شرائط کے ساتھ ثابت ہوجائے جو علماء کے نزدیک قاذف ومقذوف میں معتبر ہیں، تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کو اسی کوڑے لگانے واجب ہونگے بشرطیکہ وہ اپنے دعوی پر چار گواہ نہ پیش کرسکے۔

اللہ تعالی نے قذف کے لیے تین سزائیں مقرر کی ہیں:

اول: جسمانی، یہ آزاد کے لیے اسی کوڑے اور غلام کے لیے چالیس کوڑے ہیں۔

دوم: تادیبی، یہ لوگوں کی عزت وآبرو میں اس کا جھوٹ وطعن ثابت ہوجانے کے بعد اس کی شہادت کا قبول نہ کرنا ہے۔

سوم: فاسق ہونے، اللہ تعالی کی اطاعت سے نکلنے اور اس کی رضامندی سے دور ہونے کا عیب لگانا۔

چنانچہ یہ آیت قاذف کے بارے میں تین احکام پر مشتمل ہے: اس کو کوڑے لگانا، ہمیشہ کے لیے اس کی شہادت کو رد کردینا اور اس کا فاسق ہونا، استثناء بالاجماع اس کو کوڑے لگانے میں عامل نہیں ہے، البتہ شعبی سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: استثناء تینوں احکام سے ہے، لہذا اگر توبہ کرلے اور اس کی توبہ ظاہر ہوجائے تو حد نہیں لگائی جائے گی، اس کی شہادت قبول کی جائے گی اور فاسق قرار دینا اس سے زائل ہوجائے گا، اس لیے کہ وہ ان گواہوں میں سے ہوجائے گا جو پسندیدہ ہیں، استثناء اس کے فسق میں بالاجماع مؤثر ہوگا، شہادت کے رد کرنے میں مؤثر ہوگا یا نہیں، اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس کی شہادت کو رد کرنے میں مؤثر

---

(۱) سورہ مریم / ۲۸۔

(۲) سورہ نساء / ۱۵۶، دیکھئے: القرطبی ۱۲ / ۱۷۳۔

نہیں ہوگا، صرف اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا فسق زائل ہوجائے گا لیکن قاذف کی شہادت کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی اگر چہ وہ توبہ کرلے اور اپنی تکذیب کردے۔

جمہور نے کہا کہ استثناء شہادت کو رد کرنے میں مؤثر ہوگا، لہٰذا اگر قاذف توبہ کرلے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی، اس کو رد کرنا محض اس کے فسق کی وجہ سے تھا، لہٰذا جب توبہ کی وجہ سے فسق زائل ہوجائے گا تو مطلقاً حد سے قبل اور اس کے بعد اس کی شہادت قبول کی جائے گی، یہاں امام مالک سے ایک روایت منقول ہے، انہوں نے کہا: جس معاملہ میں اس پر حد لگائی گئی ہے خاص طور پر اس میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس کے علاوہ میں قبول کی جائے گی، ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا استثناء سابق پورے جملہ کی طرف لوٹے گا یا قریب ترین مذکور کی طرف لوٹے گا، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا"۔

(اور کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو، یہی لوگ تو فاسق ہیں، ہاں البتہ جو لوگ اس کے بعد توبہ کرلیں)۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ قریب ترین مذکور کی طرف لوٹے گا وہ کہتے ہیں توبہ صرف فسق کو ختم کرے گی، اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور جن کی رائے ہے کہ استثناء دونوں امور پر مشتمل ہے، وہ کہتے ہیں کہ توبہ فسق کو اور شہادت کے رد کرنے کو دور کردے گی (۱)۔

جمہور کی رائے زیادہ راجح ہے، اس لیے کہ شہادت کو رد کرنے کے ساتھ فسق کا ختم ہونا شریعت میں غیر مناسب امر ہے اور اصول سے خارج ہے، کیونکہ جب فسق ختم ہوجائے گا تو شہادت قبول کی جائے گی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وإني لغفار لمن تاب" (۲) (اور میں تو بڑا بخشنے والا ہوں اس کا جو توبہ کرے)۔

اس پر امت کا اجماع ہے کہ توبہ کفر کو مٹا دیتی ہے، تو ضروری ہے کہ کفر سے کم درجہ کے گناہ کو بدرجہ اولیٰ مٹادے اور جو زنا کا الزام لگائے وہ زنا کے مرتکب سے بڑا مجرم نہیں ہے اور زانی اگر توبہ کرلے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لیے کہ جو شخص گناہ سے توبہ کرلے وہ اس شخص کی طرح ہوجاتا ہے جس کے ذمہ کوئی گناہ نہ ہو، پھر اگر استثناء بعض علماء اصول کے نزدیک آخری جملہ کی طرف لوٹے گا تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وأولئك هم

(۱) سورہ نور ر ۴-۵، دیکھئے: القرطبی ۱۲/ ۱۷۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۸۱، التاج الجامع للاصول ۳/ ۲۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۳۰۔

(۲) سورۂ طٰہٰ/ ۸۲۔

الفاسقون'' تعلیل ہے، خود مستقل جملہ نہیں ہے، یعنی ان کی وجہ سے ان کی شہادت قبول نہ کرو، لہذا جب فسق ختم ہوجائے گا تو ان کی شہادت کیوں نہ قبول کی جائے گی (۱)۔

قاذف کو معاف کردینے سے حد کے ساقط ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، بعض علماء نے کہا کہ معاف کرنا صحیح نہ ہوگا اور حد ساقط نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ حد ساقط ہوجائے گی، خواہ معاملہ امام تک پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو، بعض نے کہا کہ اگر معاملہ امام تک نہ ہو پہنچا ہو تو معاف کرنا جائز ہوگا، اگر اس تک معاملہ پہنچایا جائے تو معاف کرنا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ مقذوف اس کے ذریعہ اپنی پردہ پوشی کرنا چاہے، یہی امام مالک سے مشہور ہے۔

ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا قذف اللہ تعالیٰ کا حق ہے یا یہ حق العباد ہے یا یہ دونوں کا حق ہے؟ جن لوگوں نے کہا کہ وہ حق اللہ ہے ان کے نزدیک معاف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے زنا، جن لوگوں نے کہا کہ حق العباد ہے انہوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے جیسے قصاص اور جن لوگوں نے کہا کہ یہ دونوں کا حق ہے اور جب امام کے پاس پہنچ جائے گا تو حق العباد غالب ہوگا، انہوں نے کہا کہ امام کے پاس حد کے پہنچ جانے اور نہ پہنچنے کے درمیان فرق ہوگا (۲)۔

نسل کی حفاظت کے مقصد کے ساتھ حد قذف کا تعلق ظاہر ہے، اس لیے کہ زنا کی تہمت یا نسب کی نفی میں اس نسبی رشتہ پر سے اعتماد کو ختم کردینا ہے جس پر رشتہ داری کے تمام تعلقات کی بنیاد ہے اور لوگوں کے ساتھ ان کی عزیز ترین چیز میں عار لاحق کرنا ہے۔ عزت وآبرو کے برباد ہوجانے کے بعد اللہ تعالیٰ مال میں برکت نہیں دیتا ہے، لہذا نسب اور عزت وآبرو کی حفاظت اس قسم کی حد کی مشروعیت کو لازم قرار دیتی ہے جو ان جھوٹ بولنے والوں اور افتراپردازں کی زبان درازی سے جاری ہوتی ہے جو چاہتے ہیں کہ لوگوں میں فاحشہ کی نشر واشاعت ہو اور زبان سے فاحشہ کی نشر واشاعت اس کے اقدام کرنے کا پیش خیمہ ہے۔

اس سے اس شخص کے قول کی وضاحت ہوجاتی ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر حد کو کیوں واجب قرار دیا جو دوسرے پر زنا کی تہمت لگائے نہ کہ اس شخص پر جو کفر کی تہمت لگائے، اس لیے کہ جو شخص دوسرے پر زنا کی تہمت لگاتا ہے، لوگوں کے پاس اس کے جھوٹ کو معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہذا حد قذف مقرر کی گئی تاکہ اس کی تکذیب ہو، مقذوف کی عزت بری ہو اور اس فاحشہ کی یہ سنگینی معلوم ہو کہ جو کسی مسلمان پر یہ تہمت

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۱۲/۱۸۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۴۸۱، الشرح الکبیر للدردیر علی مختصر خلیل ۴/۳۳۱۔

لگائے گا اس پر کوڑے برسائے جائیں گے، لیکن اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر کفر کی تہمت لگائے تو مسلمان کا شاہد حال اور اس پر مسلمانوں کا مطلع ہونا اس کی تکذیب کے لیے کافی ہے اور زنا کی تہمت سے اس کو جو عار لاحق ہوگا، وہ کفر کی تہمت کے عار سے بہت بڑا ہوگا، خاص کر جب مقذوف کوئی عورت ہو، اس لیے کہ اس کے قذف کی وجہ سے اس کے گھر والوں کے درمیان اس کو عار وعیب لاحق ہوگا، لوگوں کے خیالات مختلف ہوں گے، کوئی اس کی تصدیق کرے گا اور کوئی جھٹلائے گا اس جیسا عار کفر کی تہمت لگانے سے اس کو لاحق نہ ہوگا(۱)۔

رہا بیوی کے قذف میں لعان کی وجہ سے حد کا ساقط ہوجانا اور دوسرے عورت کے قذف میں ساقط نہ ہونا تو یہ ایک راجح مصلحت کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ اجنبی عورت پر تہمت لگانے والا اس سے بے نیاز ہے اس کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کا زنا اس کو کچھ بھی نقصان پہنچانے والا نہیں ہے، نہ اس کے فراش کو فاسد کرنے والا ہے نہ اس کی طرف دوسرے کی اولاد کو منسوب کرنے والا ہے۔ اس پر تہمت لگانا محض ظلم اور ایک بھولی بھالی پاکدامن مومن عورت کو ایذاء پہنچانا ہے، لہذا اس کی تنبیہ وسزا کے لیے اس پر حد واجب ہوگی، اس لئے اس میں مصلحت واضح ہے اور یہ لوگوں کی عزت وآبرو کی حفاظت ہے۔

بیوی کے زنا سے شوہر کو عار و بے عزتی لاحق ہوگی، فراش کا فاسد ہونا، اس کے ساتھ دوسرے کے بچہ کا لاحق کرنا لازم آئے گا، عورت کے دل کا شوہر کے بجائے دوسرے کی طرف پھرنا لازم آئے گا، لہذا اس کو ضرورت ہوگی کہ اس پر تہمت لگائے، اپنے سے فاسد نسب کی نفی کرے اور اپنے کو عار و بے عزتی سے چھٹکارا دلائے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے دونوں سے سخت قسم لینا مشروع کیا، شوہر اپنی بد عاء کو لعنت سے مؤکد کرے گا کہ اگر وہ جھوٹا ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہوگی، عورت اپنی بد عاء کو غضب سے مؤکد کرے گی اگر وہ جھوٹی ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا، پھر دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اس لیے کہ ان دونوں میں سے کسی کے لیے بھی ممکن نہ ہوگا کہ وہ کبھی ایک دوسرے کے لیے مخلص ہوں، یہ اللہ تعالیٰ کا عدل ہے، اس سے بڑھ کر کوئی عدل ہو ہی نہیں سکتا، مصلحت حاصل کرنے کے لیے اس سے بہتر کوئی فیصلہ ہو ہی نہیں سکتا ہے، اپنی نیک نامی اور نسب کے سلسلہ میں شوہر کی غیرت افتراء اور بہتان کو پسند نہیں کرے گی الا یہ کہ وہ اس کے لئے مجبور ہو(۲)۔

اللہ تعالیٰ نے زنا کی حرمت اور اس کی سزا کے ذریعہ نکاح کے نظام کی حفاظت کا انتظام کیا، قذف کی حرمت

---

(۱) إعلام الموقعین ۲/۳۵-۳۶۔

(۲) دیکھئے حوالہ سابق۔

اور اس کی جسمانی وتادیبی سزا کے ذریعہ عیب سے نسب وعزت وآبرو کی حفاظت کا انتظام کیا، اگر یہ انتظام نہ ہوتا تو نکاح کا نظام خطرہ کا شکار ہوجاتا، لوگوں کی عزت وآبرو اوران کے نسب کھلواڑ واستخفاف کا نشانہ بن جاتے۔ بھولی بھالی مؤمن پاکدامن عورتوں کی عزت وآبرو بھی زناکار عورتوں کی طرح ہوجاتی، چنانچہ نسل اور نسب کے رشتہ کی مصلحت اس حکمت الٰہی کی متقاضی ہوئی۔

مکمل کرنے والے اخلاقی اصول:

زنا کے دواعی کو دور کرنے، عزت وآبرو کی حفاظت کرنے اور عیوب کی پردہ پوشی کرنے کے لیے شریعت میں اخلاقی اصول اور سلوک وآداب کے قواعد موجود ہیں، یہ اصول زنا کی حرمت کو مکمل کرنے والے اور اس کے ذرائع کو بند کرنے والے سمجھے جاتے ہیں، چنانچہ شریعت نے لوگوں کے گھروں میں اجازت کے بغیر داخل ہونے کو اور اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کو حرام قرار دیا، نگاہ پست رکھنے کا حکم دیا، قول یا عمل کے ذریعہ بے پردگی کو اور شوہر محرم لوگوں کے علاوہ کے سامنے زینت کے ظاہر کرنے کو حرام قرار دیا، بیوہ عورتوں کے نکاح کرنے کی ترغیب دی، جو لوگ نکاح کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں ان کو صبر کرنے اور روزہ رکھنے کی ترغیب دی۔

اول: اجازت لینا:

اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: "یا أیھا الذین آمنوا لاتدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم، حتی تستأنسوا وتسلموا علی أھلھا ذلکم خیر لکم لعلکم تذکرون" (۱) (اے ایمان والو! تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا، دوسرے گھروں میں داخل مت ہو، جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو، اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو، تمہارے حق میں یہی بہتر ہے، تاکہ تم خیال رکھو)۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ "لاتدخلوا" نہی ہے اور نہی حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، اجازت لینے کی علت صرف عورتوں کی بے پردگی کا اندیشہ ہے، لہٰذا اگر علت نہ رہے تو حکم بھی نہیں رہے گا، اسی وجہ سے ارشاد ہے:

"لیس علیکم جناح أن تدخلوا بیوتا غیر مسکونۃ"

(تم پر کوئی گناہ اس میں نہیں ہے کہ تم ان مکانات میں داخل ہوجاؤ (جن میں) کوئی رہتا نہ ہو)۔

---

(۱) سورۂ نور/ ۲۷۔

یہ اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے کہ اس نے بنی آدم کو جن کو اس نے عزت وشرف سے نوازا ہے گھر عطا کیا اور ان کو نگاہوں سے پوشیدہ رکھا، انفرادی طور پر گھروں سے فائدہ اٹھانے کا ان کو مالک بنایا، لوگوں کو منع کر دیا کہ وہ باہر سے اندر کی چیزوں کی طرف جھانکیں، یا ان کے مالکان کی اجازت کے بغیر ان میں داخل ہوں، ان کی پردہ پوشی کے لیے ان کو ادب سکھایا تاکہ اندر کی چیزوں یا ان میں سے کسی کی پوشیدہ بات سے مطلع نہ ہوں (۱)۔

صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کے واسطہ سے نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر کوئی شخص کسی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر جھانکے تو گھر والوں کے لیے جائز ہوگا کہ اس کی آنکھ پھوڑ دیں، اس حدیث کی تاویل میں اختلاف ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں کی جائے گی، اس لیے اگر آنکھ پھوڑ دے گا تو اس پر ضمان واجب ہوگا، یہ حدیث منسوخ ہے یہ حکم اس آیت کے نازل ہونے سے قبل تھا "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ وعید کے طور پر ہو، حکم کے طور پر نہ ہو، اگر کوئی حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا، کبھی کبھی نبی کریم ﷺ ظاہر میں کوئی بات کہتے اور کسی دوسرے معنیٰ کا ارادہ فرماتے تھے، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عباس بن مرداس نے جب آپ ﷺ کی تعریف کی تو آپ ﷺ نے حضرت بلال سے فرمایا: اٹھو اس کی زبان کاٹ ڈالو، اس سے صرف یہ مراد تھی کہ ان کو کچھ دے دو حقیقت میں کاٹنا مراد نہیں لیا، اسی طرح یہاں بھی ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے آنکھ پھوڑنے کا ذکر کیا ہو اور مراد یہ ہو کہ اس کے ساتھ ایسا برتاؤ کرے کہ اس کے بعد وہ کسی دوسرے کے گھر میں نہ دیکھ سکے، بعض علماء نے کہا: اس پر ضمان ہوگا، نہ قصاص ہوگا۔ قرطبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

اجازت لینے میں سنت یہ ہے کہ وہ تین بار ہو، اس سے زیادہ نہ ہو الا یہ کہ اجازت مانگنے والے کو یقین ہو کہ گھر کے مالک نے نہیں سنا ہے، اگر تین بار کے بعد بھی اس کو اجازت نہ دی جائے تو ظاہر ہو جائے گا کہ گھر کا مالک اجازت دینا نہیں چاہتا ہے، یا ہوسکتا ہے کہ جواب دینے سے کوئی عذر مانع ہو جس کو دور کرنا ممکن نہ ہو، اس لیے مناسب ہوگا کہ اجازت طلب کرنے والا لوٹ جائے، اس سے زیادہ اجازت طلب کرنا گھر کے مالک کو پریشان کرسکتا ہے اور بسا اوقات اصرار کرنا اس کو نقصان پہنچا سکتا ہے یہاں تک کہ وہ جس کام میں مشغول ہے اس میں

(۱) دیکھئے: القرطبی ۱۲/ ۲۱۲۔

(۲) القرطبی ۱۲/ ۲۱۵۔

خلل پڑسکتا ہے(۱)، تین بار اجازت طلب کرنا احادیث سے ثابت ہے، اس سلسلہ میں موطأ میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: اجازت طلب کرنا تین بار ہے، اگر صاحب خانہ تم کو اجازت دے دو تو گھر میں داخل ہو جاؤ ورنہ لوٹ جاؤ(۲)۔

استئذان داخل ہونے کی اجازت طلب کرنا ہے، اس کے مشروع ہونے پر علماء کا اجماع ہے قرآن وسنت کے دلائل نے اس کو واضح کیا ہے(۳)۔ فقہاء، مفسرین اور محدثین نے اس کے آداب وکیفیات کو بیان کیا ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے کوئی چھوٹا بڑا پہلو ذکر کئے بغیر نہیں چھوڑا ہے۔

اس سے مقصود عزت وحرمت کی حفاظت کرنا ہے، یہ زنا کے حرام قرار دینے کے مقصد کو مکمل کرنے والا ہے، اس لیے کہ لوگوں کی اجازت کے بغیر ان کے گھروں میں داخل ہونا کبھی کبھی ایسے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس کا انجام اچھا نہیں ہوتا ہے۔

دوم: اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں ہونا: اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہنے کو شارع نے حرام قرار دیا ہے، اس لیے کہ اس میں زنا کے ذریعہ کو بند کرنا ہے، اس کو حرام قرار دینے میں زنا کو حرام قرار دینے کی تکمیل ہے، اس سلسلہ میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها فإن ثالثهما الشيطان"(۴) (جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہرگز نہ رہے جس کے ساتھ اس کا کوئی ذی رحم محرم نہ ہو، اس لیے کہ ان دونوں کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے)۔

عامر بن ربیعہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان إلا محرم"(۵) (کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ ہرگز خلوت میں نہ رہے جو اس کے لیے حلال نہ ہو، اس لیے کہ ان دونوں کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے الا یہ کہ محرم ساتھ میں

---

(۱) حوالہ سابق ۱۲/۲۱۵۔

(۲) الموطا، اس حدیث کی روایت ابوموسی اشعری نے کی ہے۔

(۳) شرح الزرقانی علی الموطا ۴/۳۶۲۔

(۴) نیل الأوطار ۶/۱۲۶، اس حدیث کی روایت احمد نے کی ہے۔

(۵) نیل الأوطار ۶/۱۲۶، اس حدیث کی روایت احمد نے کی ہے۔

ہو)۔شوکانی نے کہا: اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کے حرام ہونے پر علماء کا اجماع ہے، جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے، حرام ہونے کی علت وہ ہے جو حدیث میں ہے، یعنی ان دونوں کے ساتھ شیطان کا ہونا، اس کا حاضر ہونا دونوں کو معصیت میں مبتلا کرسکتا ہے(۱)۔اگر محرم کے موجود ہونے کی وجہ سے علت دور ہوجائے تو اجنبی عورت کے ساتھ خلوت جائز ہوجائے گی، اس لیے کہ اس کی موجودگی میں معصیت میں مبتلا ہونا ممکن نہ ہوگا، اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا کوئی دوسرا اس کے قائم مقام ہوسکتا ہے؟ جیسے ثقہ عورتیں، ایک قول ہے کہ اس صورت میں خلوت جائز ہوگی، اس لیے کہ تہمت کمزور ہوجائے گی اور ایک قول ہے کہ جائز نہ ہوگی، یہی حدیث کا ظاہر ہے(۲)۔

جب حضر میں خلوت ممنوع ہے تو سفر میں بدرجہ اولی ممنوع ہوگی، اس بارے میں وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: کوئی مرد کسی بھی عورت کے ساتھ خلوت میں ہرگز نہ رہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ اس کا محرم ہو، کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے، ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری بیوی حج کو جانے والی ہے اور میں نے فلاں غزوہ میں اپنا نام لکھوایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو اور فرمایا: کوئی عورت تین دن کا سفر نہ کرے الا یہ کہ اس کا محرم اس کے ساتھ ہو۔ یہ دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں(۳)۔

اس تحریم کا مقصد نسل کی مصلحت اور عزت وآبرو کی مصلحت کی حفاظت کرنا ہے، اس سے زنا کے حرام ہونے کی تکمیل ہوتی ہے، اس لیے کہ خلوت اس کے بڑے دواعی میں سے ہے(۴)۔

سوم: مرد وعورت کے لئے نگاہ پست کرنے کا وجوب: اللہ تعالی نے مومن مرد اور عورت کو اپنی نگاہیں پست رکھنے اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے کا حکم دیا ہے، یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے:

"قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم"

(آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں)۔

---

(۱) نیل الأوطار ۶/ ۱۲۷، ۴/ ۳۴۴۔

(۲) حوالہ سابق ۶/ ۱۶۷۔

(۳) نیل الأوطار ۴/ ۳۴۴۔

(۴) نیل الأوطار ۴/ ۳۴۹-۳۲۶۔

نیز ارشاد ہے:

"وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن" (۱)۔

(اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھیں)۔

ان دونوں آیات میں اللہ تعالیٰ نے حرام سے نگاہ کو روکنے کا حکم دیا ہے، نگاہ کو پست کرنے کے ذکر کے ساتھ شرم گاہ کی حفاظت کا ذکر کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس حکم کا مقصود اعظم اس نگاہ سے روکنا ہے جو زنا کے گناہ میں مبتلا ہو جانے کا سبب ہو۔ شرم گاہ کی حفاظت سے قبل نگاہ پست کرنے کو ذکر کیا، اس لیے کہ نگاہ دل کی جاسوس ہے (۲)۔

حدیث میں ہے: نگاہ ابلیس کے تیروں میں سے ایک زہر آلود تیر ہے، جو شخص اپنی نگاہ پست کر لیتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے دل میں حلاوت پیدا کرتا ہے، مجاہد نے کہا: جب عورت آگے آتی ہے تو شیطان اس کے سر پر بیٹھ جاتا ہے اور دیکھنے والے کی نظر میں اس کو خوبصورت بناتا ہے اور جب وہ پشت پھیرتی ہے تو اس کے سرین پر بیٹھ جاتا ہے اور دیکھنے والے کی نظر میں اس کو خوبصورت بناتا ہے (۳)۔ منہاج النووی میں ہے: بالغ مرد کے لیے اجنبی عورت کے پوشیدہ مقام کو دیکھنا حرام ہے، اسی طرح اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا بھی حرام ہے، اسی طرح صحیح قول کے مطابق اندیشہ نہ ہو تب بھی حرام ہے، اجنبی عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا ایسا ہی ہے جیسے اجنبی مرد کا اجنبی عورت کو دیکھنا ہے (۴)۔ اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ شہوت کے ساتھ اجنبی عورت کو دیکھنا حرام ہے، اس کے علاوہ بہت سے مقامات میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

نگاہ کو پست رکھنے کا حکم دینے کا مقصد عزت و آبرو و نسب کی حفاظت ہے، اس لیے کہ نظر شہوت کے بھڑکانے کا ذریعہ ہے جو زنا میں مبتلا ہونے کی داعی ہے، اصلی حرام زنا ہے اور جو اس کے علاوہ ہیں اس کے تابع اور اس کے حرام ہونے کی تکمیل کرنے والے ہیں۔

چہارم: قول یا فعل کے ذریعہ بے پردگی اور زینت کے اظہار کا حرام ہونا: قول یا فعل کے ساتھ بے پردگی

---

(۱) سورۂ نور/ ۳۰-۳۱۔

(۲) القرطبی ۲/ ۲۲۷۔

(۳) القرطبی ۲/ ۲۲۷۔

(۴) نیل الأوطار ۶/ ۱۲۸۔

اور زینت کوظاہر کرنے میں مردوں کو بھڑکانا اور ان کی نگاہ کو متوجہ کرنا ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے شوہروں اور محارم کے علاوہ کے سامنے زینت کے اظہار سے منع کیا ہے اور بے پردگی کو حرام قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن على جيوبهن، ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن – إلى قوله – ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن"(۱)۔

(اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں، مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے، اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں اور اپنی زینت ظاہر نہ ہونے دیں، مگر ہاں اپنے شوہر پر اور اپنے باپ پر اور اپنے شوہر کے باپ پر اور اپنے بیٹوں پر اور اپنے شوہر کے بیٹوں پر اور اپنے بھائیوں پر اور اپنے بھائیوں کے لڑکوں پر یا اپنی بہنوں کے لڑکوں پر اور اپنی (ہم مذہب) عورتوں پر اور اپنی باندیوں پر اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہوں اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے)۔

یہ آیت، شوہروں، محارم اور ان دونوں کے ساتھ ملحق افراد کے علاوہ کے لیے زینت کو ظاہر کرنے سے ممانعت پر دلالت کرتی ہے، یہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عورت کے لیے اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ اپنے پورے بدن کو چھپانا اس پر واجب ہے، اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کو پاؤں پٹخ کر فعل کے ذریعہ بے پردگی سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے پوشیدہ کنگن وپازیب کا علم ہو، سورہ احزاب کی آیت میں بے پردگی سے منع کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض"(۲)۔

(تو تم بولی میں نزاکت مت اختیار کرو کہ (اس سے) ایسے شخص کو خیال (فاسد) پیدا ہونے لگتا ہے، جس کے قلب میں خرابی ہو)۔

اس لیے کہ گفتگو میں نرمی اور لوچ کبھی کبھی فواحش کے مرض میں مبتلا دل کے مریضوں کے لالچ کا سبب ہو جاتی ہے، ارشاد ہے:

---

(۱) سورہ نور / ۳۱۔
(۲) سورہ احزاب / ۳۲۔

"وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى" (۱)۔
(اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو)۔
نیز ارشاد ہے: "فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة" (۲)۔
(ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں)۔

سورہ احزاب کی آیت اگرچہ نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے، لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے، سبب کی خصوصیت کا نہیں۔ تبرج (بے پردگی) زینت کو ظاہر کرنا ہے تاکہ ان کی طرف نظر کی جائے، یہ انتہائی بری چیز ہے اور حق سے بہت دور ہے، سورہ نور کی آیت میں زینت سے کیا مراد ہے، اس کے بارے میں علماء کے چند اقوال ہیں (۳): سب سے زیادہ خطرناک عورتوں کا زینت کو ظاہر کرنا اور گفتگو میں نرمی ولوچ ہے، اس لیے کہ یہ دلوں میں معصیت کے داعیہ کو بھڑکاتا ہے، اس میں فاحشہ کی خواہش کو ابھارتا ہے، اور کبھی کبھی اس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کو بچا کر اس پر رحم کرے، غالباً لاتقربوا کے لفظ سے زنا کے ذریعہ نہی کا راز یہی ہے، اس لیے کہ قریب رہ کر صبر کرنا دور رہ کر صبر کرنے کے برخلاف ہے اور مقصود عزت وآبرو، نسب ونفس کو بچانا اور نسل کی حفاظت کرنا ہے۔

پنجم: اَیامی کا نکاح کرنے کی ترغیب دینا: ایامی وہ مرد اور عورتیں ہیں جن کے جوڑے (شوہر بیوی) نہ ہوں، اس کا واحد ایم ہے، یہ دراصل وہ عورت ہے جس کا کوئی شوہر نہ ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، ابوعبید نے کہا: کہا جاتا ہے: رجل أيم، امرأة أيم، اس کا استعمال اکثر عورتوں کے سلسلہ میں ہوتا ہے۔ مردوں میں اس کا استعمال مستعار کی طرح ہے (۴)۔ اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم" (۵)۔

---

(۱) سورہ احزاب / ۳۳۔
(۲) سورہ نور / ۶۰۔
(۳) القرطبی ۱۲/ ۲۲۸-۲۲۹۔
(۴) حوالہ سابق ۱۲/ ۲۳۹-۲۴۰۔
(۵) سورہ نور / ۳۲۔

(اورتم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمہارے غلام اور باندیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح کے) لائق ہوں ان کا بھی)۔

اس آیت میں دلیل ہے کہ فقراء کی مدد کی جائے گی اور ان کا نکاح کرایا جائے گا، یہ حکم ندب وارشاد کے لیے ہے، اس آیت میں اللہ تعالی نے مسلمانوں کو ترغیب دی ہے کہ ان کے معاشرہ میں جو آزاد مرد اور عورتیں ہوں جن کے جوڑے (شوہر بیوی) نہ ہوں اور ان مردوں یا عورتوں میں صلاح ہو ان کی شادی کا اہتمام کریں، صلاح کا معنیٰ، ازدواجی زندگی کا بوجھ اٹھانے کی قدرت ہے، اس لیے کہ مقصد یہ ہے کہ معاشرہ کے اندر ایامی (بے نکاح مرد) نہ رہیں جو نکاح کے حاجت مند ہوں، اس لیے کہ یہ کبھی کبھی ان کو حلال راستہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے حرام راستہ پر لے جانے کا سبب ہوجاتا ہے، اس آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ فقر دائمی علت نہیں کہ وہ فقیر کے لیے نکاح کو قبول کرنے اور اس کی خواہش کرنے سے مانع ہو۔

یہ اصل معاشرہ کو فواحش کے مظاہر سے بچانے کے اہم ذرائع میں سے ہے، اس لیے کہ جو معاشرہ اپنے ایامی کا نکاح کرنے کا اہتمام کرے گا اس کے افراد کے نفوس پاک ہوں گے اور بلاشبہ اس میں اس معاشرہ کی پاکیزگی بھی ہے اور جو معاشرہ ایامی کے معاملہ کو نظر انداز کرے گا وہ فساد وگندگی کے مظاہر سے نجات نہیں پاسکتا ہے۔

ششم: جو لوگ نکاح کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں ان کو صبر واستقامت اور روزہ سے مدد لینے کی ترغیب دینا: اس بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وليستعفف الذين لايجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله" (۱)۔

(اور جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہیں انہیں چاہئے کہ ضبط سے کام لیں، یہاں تک کہ اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی کردے)۔

اس آیت میں اللہ تعالی نے ہر اس شخص کو جس کے لیے نکاح کرنا ممکن نہ ہو اور کسی طرح اس پر قادر نہ ہو، عفت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، جس کو قدرت ہو اس کے لیے نکاح کرنا مستحب ہے اور جس کو قدرت نہ ہو اس کے لئے عفت اختیار کرنا واجب ہے اگر چہ روزہ کے ذریعہ ہو، اس لیے کہ روزہ شہوت کو توڑنے والا ہے جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من استطاع منكم الباءة فليتزوج إلى قول - ومن لم

---

(۱) سورہ نور ۳۳۔

يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء''(تم میں سے جوشادی کی قدرت رکھے اس کوشادی کر لینی چاہئے...... اور جو اس پر قادر نہ ہو اس پر روزہ رکھنا لازم ہے، اس لیے کہ یہ اس کے لیے شہوت کو توڑنے والا ہے) یہ اصول جن کو اللہ تعالی نے وسیلہ بنایا ہے، زنا کو حرام قرار دینے کے مقصد کی تکمیل کرتے ہیں اور وہ مقصد نسل کی مصلحت کی حفاظت کرنا ہے، اس میں عزت وآبرو کو پردہ دری کے خطرہ سے بچانا ہے، اس میں امت کی پاکیزگی ہے، اس کے تعلقات میں اور اس کی انسانی زندگی میں اس کو قوت پہنچانا ہے، حکمت سے پر ان الٰہی اصول وقواعد کے بغیر کوئی قوم فلاح نہیں پاسکتی ہے، نہ کوئی معاشرہ دنیا وآخرت کی سعادت حاصل کرسکتا ہے۔

واقعات ومشاہدات سے اس کی تائید ہوتی ہے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب تک اپنی اس عقل کی اتباع کرے گا جو قاصر اور اپنی سرکش خواہشات کی قیدی ہے اس وقت تک اعلی اخلاقیات کے میدانوں میں قاصر رہے گا۔

پانچویں فصل

وجود وعدم کے پہلو سے مال کی حفاظت

اس فصل میں چار مباحث ہیں:

اول: مال کی تعریف اور اس کا بیان کہ وہ وسیلہ ہے، مقصود نہیں ہے۔

دوم: حق ملکیت اور مال حاصل کرنے کے اسباب۔

سوم: اموال کے بارے میں شارع کے بعض مقاصد کا بیان۔

چہارم: مال سے مفاسد کو دور کر کے اس کی حفاظت کا طریقہ۔

مبحث اول: مال کی تعریف اور اس کا بیان کہ وہ وسیلہ ہے، مقصود نہیں ہے:

جن حقائق میں کسی کو کوئی شک وشبہ نہیں ہوسکتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ مال زندگی کی ان ضروریات میں سے ہے جن سے انسان کو خوراک، لباس اور مکان کے سلسلہ میں کوئی چارہ نہیں ہے، چنانچہ مال ہی سے وہ اپنی ضروری، حاجی اور تحسینی ضروریات پوری کرتا ہے (۱)۔

قرآن کریم میں بہت سے مقامات پر مال کا ذکر آیا ہے، اسی طرح سنت میں بھی ہے، یہ دنیاوی زندگی کی دو زینتوں میں سے ایک ہے، جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

"المال و البنون زينة الحياة الدنيا" (۲)۔

(مال اور اولاد دنیوی زندگی کی ایک رونق ہیں)۔

---

(۱) دیکھئے: مقدمہ ابن خلدون / ۳۴۰-۳۴۱، مذکرۃ استاذنا المرحوم الشیخ طہ دیناری فی المناسبۃ / ۷، مصادر التشریع فیما لانص فیہ لاستاذ عبدالوہاب خلاف / ۴۸، شفاء الغلیل للغزالی / ۱۰۳، الموافقات ۲ / ۵، الإسلام عقیدۃ وشریعۃ / ۱۷۰۔

(۲) سورہ کہف / ۴۶۔

شارع نے جس طرح مال کے علاوہ دوسرے الفاظ صلاۃ، زکاۃ، حج، ربا اور نکاح کے معانی کی تعیین وتحدید کی ہے، اس طرح مال کا کوئی خاص معنی متعین نہیں کیا بلکہ اس کو لوگوں کے عرف پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ عرب کا باشندہ جس کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہے، جب مال کا لفظ سنتا ہے تو اس کا معنی سمجھ لیتا ہے جیسے لفظ سماء (آسمان) اور ارض (زمین) کا معنی سمجھ لیتا ہے۔

اسی وجہ سے لغت کی کتابوں کے بعض مصنفین نے یہ کہنے پر اکتفاء کیا ہے کہ مال معروف ہے اور بعض نے کہا: وہ تمام اشیاء ہیں جو ملکیت میں آئیں، چنانچہ ہر وہ چیز جو قابل ملک ہو مال ہے، خواہ عین ہو یا منفعت۔

کہا جاتا ہے: مُلْتَ تَمَالُ، مِلْتَ ،تَمَوَّلْتَ ،استملت، بہت مال والا ہونا (۱)، ابن الاثیر کی النہایۃ میں ہے: مال دراصل وہ سونا وچاندی ہیں جو ملکیت میں آتے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس عین پر ہونے لگا جو کمایا جائے اور اس کا مالک ہوجائے۔ اہل عرب کے نزدیک مال کا اطلاق زیادہ تر اونٹ پر ہوتا ہے، اس لیے کہ زیادہ تر ان کا مال وہی ہوتا ہے، مال الرجل ، تموّل، مالدار ہونا، دوسرے کو مالدار بنانا، کہا جاتا ہے: رجل مال یعنی بہت مالدار، گویا وہ خود ہی مال ہے، اس کی حقیقت ذو مال (مال والا) ہے۔ حدیث میں الگ الگ اشیاء کے لیے لفظ مال کا استعمال کیا گیا ہے، قرائن سے ان کے درمیان فرق کیا جاتا ہے (۲)۔

لغت میں مال:

یہ کمائی ہوئی تھوڑی یا زیادہ چیز کا نام ہے، اہل عرب نے اس کی چار قسمیں کی ہیں:

اول: اس کو مال صامت کہا جاتا ہے، یہ سونا، چاندی اور ان دونوں سے بنائی ہوئی تمام اشیاء ہیں۔

دوم: عرض، اس میں ہر قسم کے سامان، جواہرات، لوہا، پیتل، سیسہ اور ان سے بنی ہوئی تمام اشیاء داخل ہیں۔

سوم: عقار (غیر منقول جائداد) اس کی دو قسمیں ہیں: اول: چھت دار، اس میں رہائشی مکانات، سرائے، دوکانیں، غسل خانے، تنور، کارخانے اور صحن وغیرہ داخل ہیں دوم: کاشت کی اراضی، اس میں باغات، انگور کی بیلیں، چراگاہ، کاشت کی اراضی، ان سے ملحق چشمے اور ندیوں کے پانی سے متعلق حقوق داخل ہیں۔

چہارم: حیوان (جاندار) اہل عرب اس کو مال ناطق کہتے ہیں، اس کے مقابلہ میں سونے چاندی کو مال

---

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط ۴؍ ۵۲، المصباح المنیر۔

(۲) دیکھئے: النہایۃ فی غریب الحدیث ۴؍ ۳۷۳۔

صامت کہتے ہیں، اس کی چار انواع ہیں: رقیق (غلام باندی) دوم: کُراع: یہ کام کرنے والے گھوڑے، گدھے اور اونٹ ہیں، سوم: ماشیہ: یہ بکری، گائے، بھیڑ، بھینس اور سائم اونٹ ہیں (۱)۔

چنانچہ لفظ مال میں گذشتہ تمام اشیاء داخل ہیں، لیکن عرف میں کبھی کبھی مال کا اطلاق کسی خاص نوع پر ہوتا ہے جیسے دیہات کے رہنے والوں کے نزدیک عام طور پر مال کا اطلاق اونٹ، گائے، بیل اور چوپایوں پر ہوتا ہے جبکہ اہل شہر کے نزدیک اس کا اطلاق سونے اور چاندی پر ہوتا ہے، یہ اطلاق زمان یا مکان کے تابع ہوتا ہے لیکن مال میں دراصل وہ تمام اشیاء داخل ہیں جو کمائی جاتی اور محفوظ رکھی جاتی ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں مال:

فقہاء کی اصطلاح میں مال کا معنی لغوی معنی سے قریب ہے، اس کی تعریف میں ان کے الفاظ مختلف ہیں، لیکن اس اختلاف کے باوجود وہ مراد و مفہوم میں قریب قریب ہیں، بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور ضرورت کے وقت کے لیے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو (۲)۔

اس تعریف کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ مال کے شرعی معنی اور اس کے لغوی اشتقاق کا جامع ہے، لیکن اس میں ایک کمی یہ ہے کہ یہ مال کے تمام اقسام کا جامع نہیں ہے، اس لیے کہ بعض مال وہ ہیں جن کو ان کی موجودہ منفعت کے ساتھ ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہے، حالانکہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مال ہے اور اس کی قیمت ہوتی ہے، اس میں لوگوں کے درمیان خرید و فروخت وغیرہ معاملات جاری ہوتے ہیں جیسے سبزی، ترکاری کی اقسام وغیرہ، نیز بعض مال ایسے ہیں جن کی طرف طبیعت کا میلان نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے نفرت ہوتی ہے جیسے دوائیں، پھر لفظ یمیل إلیه الطبع (جس کی طرف طبیعت مائل ہو) مراد کو متعین کرنے والا اور اس کی تحدید کرنے والا نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مال وہ ہے جس میں بذل (خرچ کرنا) اور منع (روکنا) پایا جائے (۳) یہ تعریف مختصر ہونے کے باوجود پہلے سے عام ہے اور زیادہ وسیع ہے، لیکن اس میں منافع داخل ہیں، حالانکہ ان کو مال قرار دینے میں حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: الإشارۃ فی محاسن التجارۃ للشیخ بن الفضل جعفر بن علی دمشقی / ۲-۳۔

(۲) دیکھئے: البحر / ۵، المجلۃ العدلیۃ / ۱، المعاملات الشرعیۃ المالیۃ للأستاذ احمد ابراہیم / ۵، الملکیۃ ونظریۃ العقد للأستاذ الشیخ محمد ابی زہرۃ / ۴۳۔

(۳) دیکھئے: الدر المختار وحاشیہ رد المحتار / ۵، الملکیۃ لأبی زہرۃ۔

صاحب البحر نے الحاوی سے یہ تعریف نقل کی ہے: مال آدمی کے علاوہ اس چیز کا نام ہے جو آدمی کے مصالح کے لیے پیدا کی گئی ہو اور اس کو ذخیرہ کرنا اور پورے اختیار کے ساتھ اس میں تصرف کرنا ممکن ہو(۱)۔

یہ تعریف اس سے پہلے کی دونوں تعریفات سے زیادہ بہتر ہے، اگر چہ اس میں ایک نقص ہے، وہ یہ کہ اس میں غلام داخل نہیں ہے، لیکن یہ ایسا نقص ہے کہ اس میں کمال ہے، اس لیے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے مال نہیں سمجھا جاتا ہے، مالیت غلام میں ایک عارضی امر ہے، انسان سے جہاں تک ہو سکے اس کو دور کرنا شارع کی نگاہ میں پسندیدہ ہے، یہ اسلامی شریعت میں ایک ثابت شدہ امر ہے، اس لیے کہ انسان آدمی کے مصالح کے لیے پیدا نہیں کیا گیا ہے کیونکہ ہر انسان آدمی ہے، اس طرح یہ تعریف کامل اور صحیح ہے۔

غلام میں مالیت کے عارضی ہونے کی وجہ سے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص بے شعور نابالغ غلام یا باندی کی چوری کرے تو کیا اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا؟ جمہور کی رائے ہے کہ اس کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، امام ابو یوسف نے کہا: بالغ غلام پر قیاس کرتے ہوئے نابالغ غلام چوری کا محل نہیں سمجھا جائے گا اور انہوں نے کہا: جس کے بالغ ہونے کی حالت میں چرانے سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس کے نابالغ ہونے کی حالت میں چرانے سے بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ جمہور نے ان کے اس قیاس کو رد کرتے ہوئے کہا: بالغ کو نہیں چرایا جا سکتا ہے، اس لیے کہ وہ باشعور ہے لیکن کچھ دھوکہ اس کو دیا جا سکتا ہے اور دھوکہ دینے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، البتہ بالغ غلام اگر ایسی حالت میں ہو کہ اس کی عقل زائل ہو گئی ہو مثلاً وہ سویا ہوا ہو یا مجنون ہو تو اس وقت اسے چرایا جانا ممکن ہے(۲)۔

اس کے اعتبار کی جو بھی صورت ہو یہ ایک دوسرے طریقہ سے غلاموں کے آدمی ہونے کی نفی نہیں کرتا ہے ان کو کامل قرار دینے کی صورت میں ان کی مالیت میں کوئی کمی نہ ہوگی اور کسی دوسرے مال کی طرح اس میں تصرف کیا جائے گا۔

مال کی حقیقت بیان کرنے میں علماء کا اختلاف محض وضاحت اور عدم وضاحت شمول اور عدم شمول میں عبارت و الفاظ کا اختلاف ہے ورنہ سب کی مراد ایک ہے، ان کی مراد مال کے لغوی معنی سے تجاوز نہیں کرتی ہے،

---

(۱) الملکیۃ ونظریۃ العقد / ۳۳، المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی للاستاذ محمد مصطفیٰ شلبی / ۲۳۷۔

(۲) دیکھئے: البدائع ۷/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۳، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۳۳، المہذب ۹/ ۸۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی / ۲۲۷۔

لیکن اسلامی شریعت میں ہر مال انتفاع کے لائق اور ذخیرہ کرنے اور آمدنی حاصل کرنے کے لیے مباح نہیں سمجھا جاتا ہے، بلکہ بعض اموال ایسے ہیں کہ مسلمان کے لیے ان سے فائدہ اٹھانا مباح نہیں ہے اور ان کا مالک بننا اور ان کو ذخیرہ کرنا جائز نہیں ہے جیسے شراب، سور وغیرہ کہ ان سے انتفاع مباح نہیں ہے، ان کے بارے میں مسلمان کی ملکیت قابل احترام ملکیت نہیں ہے، اگر کوئی شخص اس کے قبضہ میں اس کو تلف کردے تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔ اس قسم کے مال کو مسلمان کے حق میں غیر متقوم مال کہا جاتا ہے، اس لیے کہ شارع نے اس کی قیمت کو تسلیم نہیں کیا ہے، کیونکہ گنجائش اور اختیار کی حالت میں اس سے انتفاع مباح نہیں ہے البتہ تنگی و اضطرار کی حالت میں یہ اس کے لیے مباح ہے جیسے کسی کو پانی نہ ملے اور وہ سخت پیاس کی حالت میں ہو جس سے ہلاکت کا اندیشہ ہو اور اس کو شراب مل جائے تو اس کے لیے اس میں سے پینا مباح ہوگا، البتہ اس کا طالب اور اس کی رغبت کرنے والا نہ ہوگا اور ضرورت کی حد سے تجاوز نہیں کرے گا جیسا کہ گذرا۔

شریعت کی نگاہ میں قابل احترام مال:

شارع نے جس مال کی ذاتی قیمت کا اعتراف و اقرار کیا ہے اس کو مال متقوم کہا جاتا ہے، انتفاع کے تمام مشروع اور جائز طریقوں سے اس سے انتفاع جائز ہوگا، وہ محترم و محفوظ ہے، اگر کوئی شخص اس پر تعدی کرے گا تو تاوان دے گا، اس کی قیمت یا اس کا مثل اس پر لازم ہوگا، یہ شرعی قواعد اور حالات کے مطابق ہوگا، اس کی حفاظت واجب ہے جیسا کہ اس کا بیان مفاسد کو دور کر کے اموال کی حفاظت کرنے کے طریقوں کی فصل میں آرہا ہے۔

اشیاء کی یہ مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے حاصل ہوتی ہے، ابن نجیم کی البحر میں ہے: مالیت صرف تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے حاصل ہوجاتی ہے اور تقوم (مال متقوم ہونا) اس سے اور شرعاً اس سے انتفاع کے مباح ہونے سے ثابت ہوتا ہے، لہذا جس سے انتفاع مباح ہو لیکن لوگ اس کو مال نہ بناتے ہوں تو وہ مال نہ ہوگا جیسے گندم کا ایک دانہ اور جو لوگوں کے درمیان مال ہو لیکن شرعاً اس سے انتفاع مباح نہ ہو تو وہ متقوم نہ ہوگا جیسے شراب اور اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ پائی جائے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی ثابت نہ ہوگا جیسے خون (۱)۔

(۱) دیکھئے: البحر لابن نجیم، الملکیۃ ونظریۃ العقد ۵/ ۴۰، المدخل فی التعریف بالفقہ الإسلامی لمصطفی شلبی ۷/ ۱۳، المعاملات الشرعیۃ المالیۃ لأحمد ابراہیم / ۷۔

ابن نجیم کے اس کلام سے چند امور معلوم ہوتے ہیں:

اول: اشیاء کی مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے اور سمجھنے سے معتبر ہوتی ہے، ایک فرد یا گنتی کے چند افراد کا مال سمجھنا معتبر نہ ہوگا۔

دوم: اگر کسی شی کی مالیت ثابت ہوجائے گی تو پھر اس سے زائل نہ ہوگی الا یہ کہ تمام لوگ اس کو ترک کردیں، لہذا اگر بعض لوگ کچھ اشیاء کو اس لیے چھوڑ دیں کہ وہ اس لائق نہیں ہے کہ وہ ان سے فائدہ اٹھا سکیں لیکن وہ دوسروں کے انتفاع کے لائق ہوں جیسے پرانے کپڑے وغیرہ تو جب تک بعض لوگوں کے تعلق سے اس کو محفوظ رکھنا اور اس سے فائدہ اٹھانا ممکن رہے گا، مال کا نام اس سے ختم نہ ہوگا۔

سوم: مالیت متقوم ہونے کے لیے لازم ہے، لہذا جہاں تقوم ہوگا اس کے ساتھ مالیت کا ہونا لازم ہوگا، کبھی تقوم کے ثبوت کے بغیر صرف مالیت ہوتی ہے، اس وقت ایسا مال ہوتا ہے جس کی ذاتی قیمت کا اعتراف شارع نہیں کرتا ہے، نہ اس کی شرعی قیمت ہوتی ہے۔ مال غیر متقوم: صرف اس کو حلال سمجھنے والوں کے عرف میں مال ہے لیکن شریعت کی نگاہ میں وہ مال نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت نے اس کے احترام اور اس کی قیمت کو سلب کرلیا ہے۔

مال متقوم: وہ مال ہے جس کی مطلقاً قیمت ہوتی ہے، تعدی کرنے پر اس کا تلف کرنے والا اس کا ضامن ہوتا ہے، متقوم سے تعبیر کرنے کا طریقہ حنفیہ نے اپنی کتابوں میں اختیار کیا ہے(۱)۔ ائمہ ثلاثہ(۲) اس کی تعبیر مال محترم یا منتفع سے کرتے ہیں، اہل ظاہر کہتے ہیں: وہ مال جس کی کوئی قیمت ہو اور وہ مال جس کی کوئی قیمت نہ ہو(۳) شیعہ کہتے ہیں (۴): وہ مال جس کا مالک بنا مسلمان کے لیے جائز ہو اور ایسا اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ محترم ہو۔

چہارم: ان اموال کی تعدی سے حفاظت کرنا اس پر موقوف ہے کہ جو شئی مال سمجھی جاتی ہے شارع کی طرف سے اس کی مالیت کا احترام ثابت ہو، جس کو شارع کی طرف سے احترام حاصل نہ ہو اس کو شارع کی طرف سے

(۱) دیکھئے: احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۱۸۔

(۲) دیکھئے: لباب اللباب/ ۲۹۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۸۹، المغنی ۹/ ۱۱۱۔

(۳) دیکھئے: المحلی ۱۱/ ۳۳۴۔

(۴) دیکھئے: التاج المذہب ۴/ ۳۶۵، شرائع الاسلام ۲/ ۲۵۵۔

حفاظت بھی حاصل نہ ہوگی، جیسے اگر مسلمان شراب یا سور کا مالک ہوجائے اور کوئی دوسرا اس کو تلف کرکے اس پر تعدی کرے تو شریعت کے حکم میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ حفاظت کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ شریعت نے مسلمان کے تعلق سے اس کی مالیت کو رائگاں قرار دیا ہے۔

حقوق ومنافع کی مالیت:

جن اشیاء سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

اول: اعیان، یہ مادی اشیاء ہیں جن کا ایک مادہ اور جسم ہوتا ہے۔ دوم: یہ وہ فائدہ ہے جو اشیاء سے مقصود ہوتا ہے جیسے گھر میں رہائش، جانور کی سواری، کپڑے کا پہننا اور اس طرح کے دوسرے فائدے، سوم: حقوق، یہ وہ مصلحت ہے جو شارع کے اعتبار کرنے سے انسان کے لیے ثابت ہوتی ہے، یہ حقوق کبھی مال سے متعلق ہوتے ہیں جیسے حق شرب، حق مرور اور حق تعلی، کبھی مال سے متعلق نہیں ہوتے ہیں جیسے بچہ پر ماں کے لیے حق حضانت اور شوہر کا اپنی بیوی پر حق۔

فقہاء کے عرف میں حق وہ ہے جو انسان کے مصالح کی وجہ سے شریعت کے تقاضہ کے مطابق اس کے لیے ثابت ہو، اسی لیے وہ اس کا اطلاق ہر اس عین یا مصلحت پر کرتے ہیں جس کے مطالبہ یا دوسرے سے اس کے مطالبہ کرنے یا اس کو خرچ کرنے یا اس سے دست بردار ہونے کا حق شریعت کے تقاضہ کے مطابق اس کو ہوتا ہے، چنانچہ اس کا اطلاق مملوک اعیان پر ہوتا ہے، خود ملک پر بھی ہوتا ہے، منافع ومصالح پر بھی ہوتا ہے اور یہ عام اطلاق ہے، کبھی کبھی اس کا اطلاق اعیان کے مقابلہ پر ہوتا ہے، اس وقت اس سے مراد وہ شرعی واعتباری مصالح ہوتے ہیں جن کا کوئی وجود شارع کے اعتبار وفرض کے بغیر نہیں ہوتا ہے (۱)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اعیان اموال ہیں بشرطیکہ ان کو محفوظ رکھنا اور ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ غیر مال سے متعلق حقوق جیسے حق حضانت، حق ولایت مال نہیں ہیں، مال سے متعلق حقوق اور منافع میں اختلاف ہے، منافع اعیان کے مقابلہ میں اعراض ہیں جیسے رہائش، سواری اور کپڑا پہننے کے حقوق۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ مال نہیں ہیں، اس لیے کہ بذاتہ ان کو محفوظ کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ معدوم ہیں،

(۱) دیکھئے: المدخل فی تعریف الفقہ لمحمد مصطفیٰ شلبی / ۳۳۸۔

اگر وہ موجود ہوں تو یکے بعد دیگرے فنا ہوتے جاتے ہیں، دوسرے فقہاء کا مسلک ہے کہ وہ اموال ہیں، اس لیے کہ ان کی اصل کو محفوظ کر کے ان کو محفوظ کرنا ممکن ہے، کیونکہ وہ اعیان سے مقصود ہیں، اگر وہ نہ ہوں تو اعیان کو طلب نہیں کیا جائے گا، کیونکہ طبیعت کا میلان ان ہی کی طرف ہوتا ہے، یہ رائے پہلی رائے کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، اس لیے کہ مالی معاملات میں یہ عرف عام کے موافق ہے، کیونکہ عرف عام بازاروں اور مالی معاملات میں منافع کو اموال قرار دیتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں منافع کو نکاح میں مہر قرار دینا جائز ہے حالانکہ نکاح میں مالیت معتبر ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين" (۱)۔

(اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں، یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو (اس طور پر کہ) قیدِ نکاح میں لانے والے ہو، نہ کہ مستی نکالنے والے)۔

چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہوا کہ منفعت مہر بن سکتی ہے، اس کے مال سمجھے جانے کی دلیل ہے (۲)۔

زنجانی کی رائے ہے کہ منافع پر لفظ مال کا اطلاق عین پر اس کے اطلاق سے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ منافع پر اشیاء کے مشتمل ہوئے بغیر ان کو مال نہیں کہا جاتا ہے، اسی لیے منافع کے بغیر اشیاء کی بیع صحیح نہیں ہے (۳)۔

امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے فی نفسہ منافع کے اعیان کے ساتھ قائم مال ہونے سے انکار کیا ہے، انہوں نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ فائدہ اٹھانے والا شخص اعیان کے مقصد کے مربوط ہونے کے اعتبار سے ان میں کام کرتا ہے، یہ کام منافع ہیں اور ان کو تلف کرنا ممکن ہے، اس لیے کہ وہ افعال جیسے ہی وجود میں آتے ہیں ختم ہوجاتے ہیں اور اتلاف بقاء کو ختم کرنے کا نام ہے اور جس کے لیے بقاء نہ ہو اس کو تلف کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ شریعت نے منافع پر عقد کے جواز کے حق میں رخصت کے طور پر ان کو اعیان کے درجہ میں رکھا ہے، لہذا اس پر اکتفا کرنا متعین رہے گا (۴)۔

---

(۱) سورۂ نساء / ۲۴۔

(۲) دیکھئے تخریج الفروع علی الاصول / ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حوالہ سابق / ۱۱۱۔

(۴) حوالہ سابق / ۱۱۱۔

دوسرے فقہاء نے کہا کہ اگر ہم حقائق پر نظر کریں اور غور وفکر کے طریقہ پر چلیں تو یہ بات مسلم ہے، لیکن شرعی احکام عقلی حقائق پر مبنی نہیں ہوتے ہیں بلکہ عرفی اعتقادات پر مبنی ہوتے ہیں اور جس معدوم کو انہوں نے ذکر کیا ہے وہ عرف اور شرع میں مال ہیں، شرع اور عرف کا فیصلہ احکام میں غالب ہے، شریعت نے عقد اجارہ میں اجرت کے مقابلہ میں منفعت کے موجود ہونے کا حکم دیا ہے اور اجارہ کے لیے خالص معاوضات کے احکام ثابت کئے ہیں اور منفعت کے لیے مال کا حکم ثابت کیا ہے، عرف کا فیصلہ ہے کہ اگر کوئی شخص مکان پر قبضہ کرلے اور کچھ مدت تک اس میں رہائش اختیار کرے تو وہ اس کے منافع کو فوت کردے گا (۱)۔

اس اختلاف سے پیدا ہونے والے نتائج:

اس اختلاف سے چند امور پیدا ہوتے ہیں: منافع کی مالیت میں اس اختلاف کی بنیاد پر فریقین کے نزدیک ان کے احکام الگ الگ ہیں۔

اول: غیر حنفیہ کے نزدیک مغصوب کے زوائد مغصوب اور قابل ضمان ہیں، خواہ وہ زوائد متصل ہوں یا منفصل یہ غصب کے وقت موجود ہوں یا طاری ہوں، اس لیے کہ ان میں غصب کی حقیقت پائی جاتی ہے اور یہ قبضہ کا ثابت ہونا ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک مغصوب کے زوائد قابل ضمان نہیں ہیں، الا یہ کہ مالک کو اس سے روک دے (اس وقت وہ قابل ضمان ہوں گے) اس سے قبل وہ امانت ہوں گے، متقدمین حنفیہ کے نزدیک یہ حکم یعنی ضمان کا نہ ہونا عام تھا، لیکن متاخرین حنفیہ نے عین موقوفہ، یتیم کے مملوک اور آمدنی کے لیے تیار کی گئی چیز کی منفعت میں ضمان ہونے کا فتویٰ دیا ہے، ان کو اس فتویٰ پر آمادہ کرنے والی چیز لوگوں کا فساد اور نفوس پر دین کے اثرات کا کمزور ہونا ہے (۲)۔

دوم: اگر کوئی شخص کوئی مکان کسی متعین مدت تک کے لیے کرایہ پر لے پھر اجارہ کی مدت ختم ہونے سے قبل کرایہ دار کی موت ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک کرایہ دار کی موت سے عقد ختم ہوجائے گا، اس لیے کہ منفعت ان کے نزدیک مال نہیں ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوگی، غیر حنفیہ کہتے ہیں کہ ورثہ اجارہ کی مدت مکمل ہونے تک

---

(۱) حوالہ سابق/۱۱۱۔

(۲) دیکھئے: المدخل فی تعریف الفقہ لمصطفیٰ شلبی/۳۴۹۔

اپنے مورث کے قائم مقام ہوجائیں گے (۱)۔

سوم: جس کے پاس ودیعت رکھی جائے اگر وہ ودیعت میں تعدی کرے پھر تعدی ترک کردے تو غیر حنفیہ کے نزدیک ضمان سے بری نہ ہوگا، اس لیے کہ ظلم وعدوان کا قبضہ ثابت ہوگیا ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ضمان کا سبب اثبات وازالہ ہے اور ازالہ نہیں پایا گیا ہے (۲)۔

غیر حنفیہ (جمہور فقہاء) کی رائے زیادہ اعتبار کے لائق ہے، اس لیے کہ وہ شرعی قواعد اور عرفی معاملات کے موافق ہے، نیز اس لیے کہ منافع ہی مقصود بالذات ہوتے ہیں اور مال کے مفہوم میں جمہور کی رائے راجح ہے، اس لیے کہ لفظ مال میں اعیان ومنافع دونوں داخل ہیں تو اس کی وجہ سے منافع کی حفاظت اعیان کی حفاظت کے واجب ہونے کی طرح واجب ہوگی۔

مال وسیلہ ہے، فی نفسہ مقصود نہیں:

ہم اس مبحث کے شروع میں بتا چکے ہیں کہ مال ضروری ہے، یہ انسان کی مصلحت اور اس کی حیات ومعاش کے انتظام کے لیے پیدا کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے قانون بنایا ہے جو کمانے، خرچ کرنے اور تصرف کے اعتبار سے مالی مصالح کی تکمیل کا کفیل ہے، جو شخص اس قانون کی اتباع کرے گا دنیا وآخرت دونوں کی بھلائی پائے گا اور جو اس سے اعراض کرے گا اس کی زندگی رسوا کن ہوگی اور اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن اندھا اٹھائے گا، جو شخص مال کے کمانے اور اس کو اپنے اوپر اور دوسرے پر خرچ کرنے میں اس قانون کے احکام واصول کی اتباع کرے گا تو اس کے لئے یہ مال دین ودنیا کے مصالح کے حصول کا وسیلہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور لوگوں کے نزدیک قابل ستائش ہوگا، اگر وہ مال کی وجہ سے شارع کے احکام واصول سے نکل جائے گا تو سیدھی راہ سے بھٹک جائے گا اور مال اس کے حق میں اور دوسرے کے حق میں سخت شر کا ذریعہ ہوجائے گا۔

اگر ہم قرآن کریم کا مطالعہ کریں تو پائیں گے کہ بہت سی آیات میں مال کا ذکر آیا ہے اور ان میں اکثر صراحت کے ساتھ یا اشارہ میں مال کی مذمت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں مالداری کو سرکشی کی علت قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: المدخل فی تعریف الفقہ / ۲۴۰۔

(۲) دیکھئے: تخریج الفروع علی الاصول / ۱۱۰۔

"کلا إن الإنسان لیطغی أن رآہ استغنی" (۱)۔

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

اس کی مذمت میں جو کچھ کہا گیا ہے اور لوگوں کی زندگی کے لیے اس کے ضروری ہونے کے بیان میں جو کچھ کہا گیا ہے ان دونوں میں تطبیق وتوفیق کیسے ہوگی؟

اگر ہم غور سے ان قرآنی آیات کو دیکھیں جن میں مال کا ذکر ہے تو ہم کو دو امور نظر آئیں گے:

اول: مال انسان کی مصلحت اور اس کی زندگی کے قیام کے لیے پیدا کردہ شئ کی طرح ہے، مذمت کے مقام میں اس کا ذکر نہیں ہے بلکہ انعام واحسان کے مقام میں اس کا ذکر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فلینظر الإنسان إلی طعامه أنا صببنا الماء صباً ثم شققنا الأرض شقاً فأنبتنا فیها حباً وعنباً وقضباً وزیتوناً ونخلاً وحدائق غلباً، وفاکهة وأبا متاعاً لکم ولأنعامکم" (۲)۔

(سو انسان ذرا دیکھے تو اپنے کھانے کی طرف، ہم نے خوب پانی برسایا، پھر ہم نے زمین کو خوب پھاڑا، پھر ہم نے اگایا اس میں غلہ اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان باغ، اور میوے اور چارے، تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے فائدہ کے لئے)۔

یہ آیت انسان کی نگاہ کو اللہ تعالیٰ کی ان بڑی نعمتوں کی طرف پھیرتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسے عطا کی ہیں، اور وہ ان سے غفلت میں ہے، اللہ تعالیٰ نے ان اموال کو انسان کے لیے اور اس کے جانوروں کے لیے متاع قرار دیا ہے، ایک دوسری آیت میں جانوروں کو بھی انسان کے مصالح ومنافع کے لیے پیدا کردہ قرار دیا ہے، ارشاد ہے:

"والأنعام خلقها لکم فیها دفء ومنافع ومنها تأکلون، ولکم فیها جمال حین تریحون وحین تسرحون، وتحمل أثقالکم إلی بلد لم تکونوا بالغیه إلا بشق الأنفس إن ربکم لرؤوف رحیم، والخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینة ویخلق ما لا تعلمون" (۳)۔

(اور چوپائے بھی اسی نے بنائے، ان میں تمہارے لئے گرم لباس بھی ہے اور (اور بھی) فائدے ہیں، اور ان میں سے تم کھاتے بھی ہو اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق بھی ہے، جبکہ (ان کو) شام کے وقت (گھر) لاتے ہو

(۱) سورۂ علق/۶-۷۔

(۲) سورۂ عبس/۲۴-۳۲۔

(۳) سورۂ علق/۶-۷۔

اور جبکہ (انہیں) صبح کے وقت (چرنے) چھوڑ دیتے ہو اور وہ تمہارے بوجھ بھی ایسے شہر کو لے جاتے ہیں، جہاں تم بغیر نفس کی سخت مشقت کے پہنچ نہیں سکتے، تمہارا پروردگار بے شک بڑا شفقت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے، اور (اسی نے پیدا کئے) گھوڑے اور خچر اور گدھے تا کہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی، اور وہ پیدا کرتا رہتا ہے ایسی چیزیں جن کی تم کو خبر نہیں)۔

اس آیت میں چوپایوں، گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے مصالح بیان کئے ہیں، ان دونوں آیات سے بھی زیادہ عام ایک آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وسخر لكم مافي السمٰوات ومافي الأرض جميعاً منه"(۱)۔

(اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین میں ہے، سب کو اپنی طرف سے)۔

ان کے علاوہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں پر اموال اور ان کے منافع کے ذریعہ انعام کرنے پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ اس کائنات میں جو کچھ ہے وہ اس مکرم انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔

دوم: درحقیقت مذمت کی بنیاد انسان کی بے راہ روی ہے، اس لیے کہ وہ یا تو مال کے ساتھ اپنے تعلق میں انحراف اختیار کرتا ہے، خواہ کمانے والا ہونے کی صورت میں ہو یا مالک ہونے کی صورت میں، یا خرچ کرنے والا ہونے کی صورت میں یا تصرف کرنے والا ہونے کی صورت میں ہو، یا وہ مال ہی کو بذات خود مقصود بنالیتا ہے اور دونوں حالتوں میں اپنی اس بے راہ روی کی وجہ سے شارع کے مقصود کے مناقض ہوجاتا ہے۔

قرآن حرص، بخل، فضول خرچی، نفقہ میں تنگی، مال کو جمع کرنے، بے موقع اس کو خرچ کرنے، اور ناجائز طریقہ سے اس کو حاصل کرنے مثلاً سود کے ذریعہ اس کو کمانے کی مذمت کرتا ہے، اس نے اس کثرت مال کی مذمت کی ہے جو انسان کو انجام سے غافل کردے اور پورے مال کو غایت ومقصد بنادے، اس لیے کہ یہ مال کے بارے میں شارع کے مقصد کے خلاف ہے، کیونکہ شارع نے دنیا وآخرت دونوں کی بھلائی کے لیے مال کو وسیلہ بنایا ہے۔

پس مال کی مثال سانپ کی طرح ہے جیسا کہ امام غزالی نے کہا: اس میں زہر بھی ہے اور تریاق بھی، اس کے

---

(۱) سورۂ جاثیہ / ۱۳-۱۲۔

فوائد اس کا تریاق ہیں اور اس کے مصائب اس کا زہر ہیں، تو جو اس کے مصائب وفوائد سے واقف ہوگا اس کے لیے اس کے شر سے بچنا اور اس کے خیر سے فائدہ اٹھانا ممکن ہوگا(۱)۔

مال کے دنیوی مصالح کو بیان کرنے اور اس کی وضاحت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی معرفت مشہور اور تمام لوگوں کے درمیان مشترک ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو لوگ اس کے کمانے کے خواہش مند نہ ہوتے اور اس کے حاصل کرنے میں مبالغہ نہ کرتے۔

اس کے اخروی مصالح تین قسموں میں منحصر ہیں:

اول: اس کو اپنے اوپر خرچ کرنا، یا تو عبادت میں یا عبادت پر مدد حاصل کرنے میں، عبادت میں خرچ کرنا جیسے حج کرے، جہاد کرے۔ مال کے بغیر ان دونوں تک رسائی نہیں ہوسکتی ہے، یہ دونوں اہم عبادات میں سے ہیں، فقیر ان دونوں کے فضائل سے محروم رہتا ہے جس سے عبادت میں قوت حاصل ہوتی ہے، یہ کھانا، لباس، مکان اور نکاح کے سامان ہیں اور معیشت کی ضرورت ہیں، اس لیے کہ اگر یہ حاجات میسر نہ ہوں تو دل ان کے انتظام میں مصروف رہے گا، دین کے لیے فارغ نہ ہوسکے گا اور جس کے بغیر عبادت تک رسائی نہ ہو وہ بھی عبادت ہے، اس لیے دین پر استعانت کے لیے دنیا سے بقدر کفایت لینا دینی مصالح میں سے ہے، اس میں نازونعمت کی زندگی بسر کرنا اور حاجت سے زیادہ ہونا داخل نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دنیا کا حصہ ہے(۲)۔

دوم: جو لوگوں پر خرچ کرے، اس کی چار قسمیں ہیں: صدقہ، مروت، عزت کی حفاظت اور خدمت لینے کی اجرت، رہا صدقہ تو اس کا ثواب کسی سے پوشیدہ نہیں ہے، مروت: وہ مال ہے جو مہمان نوازی، ہدایا اور اعانت وغیرہ میں خرچ کرتا ہے، یہ دینی مصالح میں سے ہے، اس لیے کہ اس سے بھائی اور دوست پیدا ہوتے ہیں، اس سے سخاوت کی صفت حاصل ہوتی ہے، یہ بھی ان امور میں سے ہے، جن کا ثواب بہت زیادہ ہے۔

عزت کی حفاظت: اس کا مقصد بیوقوفوں اور شعراء وغیرہ کے شر کو دفع کرنے اور ان کی زبان بند کرنے کے لیے مال خرچ کرنا ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: آدمی جس مال کے ذریعہ اپنی عزت وآبرو کی حفاظت کرے اس کی وجہ سے اس کے لیے صدقہ کا ثواب لکھا جاتا ہے، نیز اس میں غیبت کرنے والے کو غیبت کی

---

(۱) دیکھئے: احیاء علوم الدین ۳/ ۲۰۴، طبع صبیح۔

(۲) حوالہ سابق ۳/ ۲۰۴۔

معصیت سے بچانا ہے، اس کے کلام سے جو عداوت ودشمنی بھڑکتی ہے جو بدلہ چکانے اور شریعت کے حدود سے تجاوز کرکے انتقام لینے پر آمادہ کرتی ہے، اس سے بچاؤ ہے خدمت لینا بھی اہم معاملہ ہے، اس لیے کہ اپنے حالات درست کرنے کے لیے انسان جن اعمال کا محتاج ہوتا ہے وہ بہت زیادہ ہیں، اگر خود ان سب کو انجام دے تو اس کے اوقات ضائع ہوجائیں گے اور ذکر وفکر کے ذریعہ جو اعلیٰ مقام ہے آخرت کے راستہ پر چلنا اس کے لیے ناممکن ہوجائے گا، جس کے پاس مال نہ ہو وہ کھانا خریدنے، گندم پیسنے، گھر میں جھاڑو دینے وغیرہ کاموں کو خود انجام دینے کا محتاج ہوتا ہے۔

سوم: جس کو کسی معین انسان پر خرچ نہ کرے، لیکن اس سے عمومی خیر حاصل ہو جیسے مساجد، پل، مسافر خانوں اور شفاء خانوں کی تعمیر اور اس کے علاوہ خیر کی دوسری قسمیں۔

یہ سب کے سب مال کے دینی مصالح ہیں، یہ ان کے علاوہ ہیں جن تعلق فوری فائدوں سے ہے جیسے سوال کرنے کی ذلت اور فقر کی حقارت سے چھٹکارا پانا، لوگوں کے درمیان عزت وشرافت تک رسائی حاصل کرنا، بھائیوں اور دوستوں کی کثرت، دلوں میں عزت، وقار اور شرافت کا بڑھ جانا یہ سب دنیوی مصالح ہیں جو مال سے حاصل ہوتے ہیں۔

مال کے آفات اور اس کے نقصانات کی بھی تین قسمیں ہیں:

اول: گناہوں کی طرف کھینچ لے جاتا ہے، اس لیے کہ شہوات وخواہشات بہت زیادہ ہیں، کبھی کبھی انسان اور معصیت کے درمیان عاجز ہونا حائل ہوجاتا ہے، مال ایک قسم کی قدرت ہے، وہ معاصی کا داعیہ، شہوت کے جذبات اور فسق وفجور کے ارتکاب کو متحرک کرتی ہے، اگر شہوت میں پڑ جائے تو ہلاک ہوجائے گا اور اگر صبر کرے تو سختی میں رہے گا، اس لیے کہ قدرت کے باوجود صبر کرنا بہت سخت ہوتا ہے خوش حالی کا فتنہ تنگی کے فتنہ سے زیادہ بڑا ہوتا ہے (۱)۔

دوم: مال اس کو مباحات میں نازونعمت کی زندگی گذارنے کی طرف لے جاتا ہے، چنانچہ نازونعمت کی زندگی اس کے نزدیک پسندیدہ اور محبوب ہوجاتی ہے، جس سے وہ صبر نہیں کرسکتا ہے، بعض اس کو بعض کی طرف کھینچتے ہیں جب اس کی محبت بڑھ جائے گی اور بسا اوقات حلال آمدنی کے ذریعہ اس تک رسائی پر قادر نہیں ہوگا تو شبہات میں داخل ہوجائے گا، مداہنت، جھوٹ، نفاق اور تمام بری عادات میں داخل ہوجائے گا تاکہ اس کی دنیا کا معاملہ

(۱) حوالہ سابق ۳/ ۲۰۴۔

منظم ہو سکے، اور ناز ونعمت کی زندگی بسر کرنا اس کے لیے آسان ہو، اس لیے کہ جس کا مال زیادہ ہوتا ہے **لوگوں** کی طرف اس کی حاجت بڑھ جاتی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ ان کے ساتھ منافقت کرے اور ان کی رضامندی کی طلب میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرے، اگر انسان پہلی آفت سے محفوظ رہ جائے جو حظوظ کا حاصل کرنا ہے تو بھی اس سے بالکل محفوظ نہیں رہ سکتا ہے، **لوگوں** کی طرف ضرورت ہونے کی وجہ سے دشمنی و دوستی بھڑکتی ہے اور اس سے حسد، کینہ، ریاء، کبر، جھوٹ، چغلی، غیبت اور دوسرے تمام گناہ جو دل وزبان کے ساتھ خاص ہیں پیدا ہوتے ہیں، یہ دوسرے اعضاء کی طرف متعدی ہونے سے خالی نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح **مال** کے کمانے اور اس کی حفاظت واصلاح کی ضرورت سے بھی یہی لازم آتا ہے(۱)۔

سوم: اس قسم سے تو کوئی بھی آدمی الگ نہیں ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس کے **مال** کی اصلاح اس کو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے **غافل** کر دیتی ہے اور جو چیز بندہ کو اللہ تعالیٰ سے **غافل** کر دے وہ نقصان ہی نقصان ہے، اسی لیے قرآن کریم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، ارشاد ہے:

"**ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر**"(۲)۔

(فخر کرنا تمہیں **غافل** کئے رہتا ہے تا آنکہ تم قبرستانوں میں پہنچ جاتے ہو)۔

چنانچہ ہر صاحب **مال** خواہ اس کا **مال** کھیتی ہو یا جائداد، عین، چوپایہ یا تجارت، متحرک ہو یا کنز کی صورت میں اس کا ذہن اس میں مشغول ہوتا ہے، اس کا دل اس کے کمانے اور اس کی **حفاظت** میں مقید رہتا ہے، لہٰذا **مال** کا تریاق (دوا) اس سے بقدر ضرورت لینا اور باقی کو بھلائی کے کاموں میں خرچ کرنا ہے، اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ زہر وآفت ہے(۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ **مال** ضروری ہے اور وہ انسان کے منافع اور مصالح کے لیے پیدا کیا گیا ہے، وہ دنیا وآخرت کے مطالب کی تکمیل کے لیے وسیلہ وذریعہ ہے، اپنی ذات میں وہ **قابل** مذمت نہیں ہے بلکہ اس کے بارے میں انسان کی بے راہ روی **قابل** مذمت ہے، اس لیے کہ وہ اس **لائق** ہے کہ اس کے ذریعہ عمل خیر یا شر حاصل کیا جائے، **لوگوں** میں سب سے بہتر وہ ہے جو اس کے فوائد وآفات سے واقف ہو، اس لیے کہ وہ اس کے ذریعہ آفات

---

(۱) حوالہ سابق ۳/۲۰۵، مقدمہ ابن خلدون ۲/۷۲۳، طبع لازہر۔

(۲) سورہ تکاثر/۱-۲۔

(۳) لاحیاء ۳/۲۰۵۔

ونقصان دہ چیزوں سے اجتناب کرے گا، اسی سے ہم کو سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کا مال کو مذمت کی جگہ میں، اسی طرح مدح کی جگہ میں ذکر کرنے کا راز کیا ہے مذمت کی بنیاد مال کے بارے میں انسان کا عمل ہے۔

مبحث دوم: حق ملکیت اور اموال کی کمائی کے اسباب کا بیان:

لغت میں حق کا معنی ثابت اور موجود امر ہے، فقہاء اس کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جو شرعی ثبوت یعنی شارع کے حکم اور اس کے برقرار رکھنے سے ثابت ہو، استاذ علی الخفیف نے اس کی تعریف یہ کی ہے: حق وہ ہے جو شارع کے برقرار رکھنے سے ثابت ہو اور اس پر اس کی حمایت حاصل ہو(۱)۔

اس میں حق اختصاص اور حق انتفاع دونوں داخل ہیں، اس کا اطلاق مصلحت پر بھی ہوتا ہے جیسے ولایت مال، بچہ کی حضانت کا حق، چنانچہ اس کا اطلاق مال پر ہوتا ہے، خواہ غیر منقول جائداد ہو یا منقول، اسی طرح اس کا اطلاق مصلحت پر ہوتا ہے، خواہ مالی ہو یا ادبی، فقہاء نے اس کا اطلاق جائداد (غیر منقولہ) کے مرافق پر کیا ہے جیسے حق شرب، حق سیل (نالی بنانے کا حق)، حق تعلی، اس لیے کہ اس میں اختصاص کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

بعض فقہاء نے لفظ حق کا استعمال عین کے مقابلہ میں کیا ہے، غالباً اس کی بنیاد ان کا یہ مسلک ہے کہ منافع مال نہیں ہیں، جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں: جو عین نہیں ہے وہ مال نہیں ہے، کیونکہ وہ مستقل قائم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف دوسرے کی طرف اس کے منسوب ہونے سے وہ متعین وممتاز ہوتا ہے اور اس کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اس بنیاد پر ان کے نزدیک حق کا استعمال عقود کے اثرات میں ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں: حقوق العقد، اس سے ان کی مراد صرف اس کے اثرات ومصالح ہیں جو اس عقد کے طرفین کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اس لیے کہ دونوں فریق شرعاً ان کے مستحق ہوتے ہیں(۲)۔

رسمی قانون کے ماہرین کے نزدیک حق کا معنی نظر کے اختلاف کی وجہ سے الگ الگ ہے، جس نے اس کے موضوع کی طرف نظر کی اس نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ مالی قیمت والی مصلحت ہے جس کی حفاظت قانون اس کے مالک کے لیے کرتا ہے اور جس نے اس کے مالک کی طرف نظر کی، اس نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ قدرت یا ملکیت ہے جسے قانون کسی شخص کو معلوم ومتعین دائرہ میں عطا کرتا ہے، جس نے دونوں پہلوؤں کی

---

(۱) دیکھئے: کتاب الملکیۃ للشیخ علی الخفیف ۲/۔

(۲) حوالہ سابق۔

رعایت کی اس نے اس کی تعریف یہ کی: یہ ایک قانونی رابطہ ہے جو کسی شخص کو انفرادی طور پر کسی شئ پر قبضہ کی ولایت یا کسی دوسرے شخص سے متعین ادائیگی کے مطالبہ کی ولایت دیتا ہے، بالفاظ دیگر یہ طرفین کے درمیان ایک تعلق ہے جو مصلحت پر مبنی ہوتا ہے تا کہ قانون اس کی حفاظت کرے(۱)۔

اسلامی شریعت حق کی اس تعریف سے مانع نہیں ہے کہ وہ مالی قیمت والی مصلحت ہے جس کی حفاظت قانون اس کے مالک کے لیے کرتا ہے، بلکہ یہ تعریف بہت سے ایسے حقوق ومصالح پر منطبق ہوتی ہے جو شریعت میں متقوم ہیں اور جن کی حفاظت ان کے مالک کے لیے کی جاتی ہے اور ان کے نزدیک بھی ان کو حق کہا جاتا ہے، جیسے کرایہ پر لئے ہوئے عین سے انتفاع میں کرایہ دار کا حق اور اپنی مملوک شئ سے فائدہ اٹھانے میں مالک کا حق، جس چیز کی وصیت کی جائے اس سے فائدہ اٹھانے کا اس شخص کو حق ہے جس کے لئے وصیت کی جائے اور اس کے علاوہ دوسرے حقوق۔

اسی طرح اس کی یہ تعریف کرنا کہ یہ قانونی رابطہ ہے یا اس کی تعریف یہ کرنا کہ یہ طرفین کے درمیان ایک تعلق ہے جو مصلحت پر مبنی ہوتا ہے اور حفاظت شارع کرتا ہے، اس میں حق کے معنی اور اس کے سرچشمہ کی طرف اشارہ ہے۔

جس رابطہ سے حقوق پیدا ہوتے ہیں وہ شریعت اور قانون کی بحث کا موضوع ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حق اس معنی میں جو رسمی قانون کی رائے ہے حق کے اطلاقات اور فقہ اسلامی میں اس کے استعمالات سے خارج نہیں ہے، یہاں اس سلسلہ میں دونوں قوانین میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ رسمی قانون حق کا استعمال صرف اس معنی پر التزام کے میدان میں کرتا ہے جس میں اس کی اصطلاح میں اس کو مال سمجھا جاتا ہے جبکہ اسلامی فقہ کے لیے یہ اصطلاح نہیں ہے، اس نے لفظ حق کے استعمال میں اس کی لغوی وضع اور عام دلالت پر اعتماد کیا ہے جس کا ذکر گذر چکا، لہذا حق فقہ اسلامی میں رسمی قانون کے حق سے عام ہے۔

رسمی قانون کے ماہرین قانونی معنی میں حق کا اعتبار صرف اس وقت کرتے ہیں جبکہ ایک شخص سے زیادہ یعنی دو یا دو سے زیادہ اشخاص موجود ہوں اور وہ اس حق میں جھگڑا کریں، چنانچہ مزاحمت اور حق ان کی نگاہ میں ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں، لہذا حق کے وجود کے بغیر نہ کوئی جھگڑا ہوگا نہ کوئی مزاحمت ہوگی اور اس وقت تک کوئی

(۱) دیکھئے: الوجیز فی الدراسات القانونیہ لمحمد جمال الدین زکی ۱/۳۶۱، حق الملکیۃ للدکتور محمد علی عرفہ طبع دوم فقرہ ۵/۳، حق الملکیۃ لاستاذ الشیخ علی الخفیف ۳/۱، الاموال لاستاذ عبد السلام ذہنی ۲/۳-۳۔

حق نہ ہوگا جب تک بالفعل جھگڑا نہ ہو یا موجود شخص اور جھگڑا نہ کرنے والے کے درمیان بعد میں جھگڑا کا احتمال نہ ہو(۱)۔

رسمی قانون کے ماہرین کے نزدیک مالی حقوق کی تین قسمیں ہیں: عینی حقوق، شخصی حقوق اور معنوی حقوق۔

شخصی حقوق وہ التزامات ہیں جو افراد کے درمیان قائم ہوتے ہیں، شخصی حق اپنی حقیقت کے اعتبار سے قبضہ یا ولایت ہے جو کسی شخص کے لئے کسی دوسرے شخص پر ثابت ہوتی ہے، صاحب حق کو دائن اور دوسرے شخص کو مدین کہا جاتا ہے۔

حقوق معنوی: یہ معنوی اشیاء پر قائم ہوتے ہیں، حواس میں سے کسی حاسہ سے اس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے، اس کا ادراک صرف عقل وفکر سے ہوتا ہے جیسے خیالات وایجادات، اسی وجہ سے حق معنوی کسی غیر مادی شئ پر قبضہ کا نام ہے۔ وہ صاحب حق کا فکر، خیال یا عمل ہے جیسے مؤلف کا حق ان علمی افکار میں جس کو وہ وجود میں لایا ہے اور جیسے ایجاد کرنے والے کا حق اس کی صنعتی ایجادات میں، یہ حق ملکیت کی ایک مخصوص قسم سمجھا جاتا ہے(۲)۔

عینی حقوق: یہ وہ حقوق ہیں جو بالذات کسی معین شئ پر قائم ہوتے ہیں، خواہ وہ اصلی ہوں جیسے حق ملکیت یا ذیلی ہو جیسے شئ مرہون سے متعلق حق، عینی حق: یہ کسی شخص کا کسی مادی معین شئ پر موجود قبضہ ہے جو اس کو اس میں مالی قیمت کے ساتھ اختصاص عطا کرتا ہے، چنانچہ وہ شئ عینی حق کا محل ہے اور اس شئ پر اس کا قبضہ تمام لوگوں کے مقابلہ میں موجود ہے، لہٰذا عینی حق کے مالک اور جس شئ پر یہ حق ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا ہے(۳)۔

ان کے نزدیک عینی حق کی خصوصیات میں سے حق تتبع اور حق اولیت ہے، اسلامی فقہ یہ دونوں خصوصیات صرف بعض حقوق کے لیے تسلیم کرتی ہے اور عین کے مالک کو اس کا حق دیتی ہے کہ اس کو جہاں پائے اور جس کے قبضہ میں پائے اس کا تتبع کرے اور یہ اس لیے کہ اس سے اس کا حق متعلق ہے اور یہ حق اس کا مالک ہوتا ہے، چنانچہ وہ اس کا دعوی کرے گا اور اس پر جس کا قبضہ ہوگا اس سے جھگڑا کرے گا اور اس سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اس کو اس

---

(۱) دیکھئے: الاموال لعبد السلام ذہنی ۲/۲-۳۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق ۷/۳، الوجیز فی مقدمۃ الدراسات القانونیۃ ۵/۱۴۔

(۳) دیکھئے: سابقہ دونوں حوالے ۷/۱، ۱۴۲، الملکیۃ للاستاذ علی الخفیف ۱۲-۱۵۔

کے حوالہ کرے، رہا دائن تو اس کا دین صرف مدیون کے ذمہ سے متعلق ہوگا، اسی وجہ سے اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مدیون کے کسی ایسے عین کا پیچھا کرے جس کو اس نے مالک بنانے والے عقد کے ذریعہ اپنے قبضہ سے کسی دوسرے کے قبضہ میں دے دیا ہو، اس لیے کہ اس کا حق اس سے متعلق نہیں ہے، اسی طرح مرتہن کو فقہ اسلامی میں دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں عین مرہون کے ساتھ حق اولیت حاصل ہے۔

لغت میں ملک کا معنی: کسی شیٔ میں اپنے آپ کو ترجیح دینے پر قدرت کے ساتھ اس کو جمع کرنا (۱)، فقہاء نے اس کی بہت سی تعریفات کی ہیں یہ مقصود میں قریب قریب ہیں، اگرچہ ان کے الفاظ الگ الگ ہیں، چنانچہ کمال الدین ابن الہمام نے فتح القدیر میں اس کی تعریف یہ کی ہے: ملک ابتداءً تصرف پر شرعی قدرت ہے الا یہ کہ کوئی مانع ہو (۲)۔ المقدسی نے الحاوی میں اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ روکنے والا اختصاص ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ملک کسی شیٔ کے ساتھ اختصاص ہے جو دوسرے کے لیے اس سے انتفاع سے یا اس میں تصرف کرنے سے مانع ہو، الا یہ کہ مالک کی طرف سے اس کی اجازت ہو، استاذ شیخ ابوزہرہ نے دونوں تعریفات کے مجموعہ سے ایک تعریف کی ہے تاکہ وہ جامع اور مانع ہو، چنانچہ انہوں نے کہا: ملک اشیاء کے ساتھ ایسا اختصاص ہے جو دوسرے کے لیے اس سے شرعاً مانع ہو جس سے اشیاء میں ابتداءً تصرف کرنے پر قدرت ہو الا یہ کہ کوئی مانع ہو جس کا تعلق اس شخص کی اہلیت سے ہو (۳)۔

صدر الشریعۃ نے شرح الوقایہ میں اس کی تعریف یہ کی ہے: ملک انسان اور شیٔ کے درمیان ایک شرعی رابطہ ہے جو اس میں اس کے تصرف کو جائز قرار دیتا ہے اور دوسرے کو اس میں تصرف کرنے سے روکتا ہے (۴)۔

قرافی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ملک عین یا منفعت سے متعلق ایک مقررہ شرعی حکم ہے جس کا تقاضا ہے کہ جس کی طرف اس کی نسبت ہو اس کو اس شیٔ سے فائدہ اٹھانے اور اس کا عوض لینے کی قدرت دے (۵)۔

قرافی نے ملکیت کو عین یا منفعت میں مقررہ معنیٰ قرار دیا ہے اور یہ شریعت کے مقرر کرنے سے ہوتا ہے،

---

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط مادۂ ملک ۳/ ۳۲۰۔

(۲) فتح القدیر فی اول باب البیع۔

(۳) الملکیۃ ونظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی ۶۱-۶۷۔

(۴) الوقایۃ لصدر الشریعۃ۔

(۵) دیکھئے: الفروق للقرافی فرق/ ۱۸۰، ۳/ ۲۰۸، تہذیب الفروق بحر ق نمبر ۱۸۰، ۳/ ۲۳۲۔

انسان کی طرف اس شیٔ کی نسبت کا تقاضا اس کو اس سے فائدہ اٹھانے، اس میں تصرف کرنے اور اس کا عوض لینے کا حق عطا کرتا ہے۔

ان تعریفات سے چند امور ماخوذ ہوتے ہیں:

اول: ملک یہ شارع کے ثابت اور مقرر کئے بغیر ثابت نہیں ہوتی ہے، یہ امر تمام فقہاءِ شریعت کے درمیان متفق علیہ ہے، اس لیے کہ ان تمام تعریفات میں ملک کی صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ شرعی حکم یا شرعی وصف یا شرعی قدرت ہے، اس کی بنیاد فقہاء کی رائے میں یہ ہے کہ تمام حقوق (ان میں سے حق ملک بھی ہے) شرعی حقوق ہیں جن کو شارع ان کے مالکان کے لیے ثابت کرتا ہے، لہذا حق اشیاء کی طبیعت سے پیدا نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ شارع کی اجازت سے پیدا ہوتا ہے۔

دوم: یہ تعریفات خواہ ان کے الفاظ الگ الگ ہوں، سب ایک ہی معنیٰ کی طرف اشارہ کرتی ہیں وہ یہ کہ ملک ایک تعلق ہے جس کو شارع انسان اور مال کے درمیان برقرار رکھتا ہے، اور اس کو اس کے ساتھ خاص کرتا ہے، اس طرح کہ اس سے انتفاع کے لیے ہر جائز شرعی طریقہ سے اور شریعت کے بیان کردہ حدود کے اندر انتفاع ممکن ہو۔

سوم: یہ تعلق اس شیٔ کے باقی رہنے کی مدت تک باقی رہتا ہے جب تک شرعی تصرف کے ذریعہ اس کی ملکیت سے نہ نکل جائے، استاذ علی الخفیف کی رائے ہے کہ ملک کو گذشتہ صفات یعنی صفت شرعی، حکم شرعی اور قدرت شرعی سے موصوف کرنا ملک کو اس لائق بنادیتا ہے کہ اس میں شرعی احکام ودلائل کے تقاضہ کے مطابق قیود لگائی جائیں، لہذا استحسان، قیاس، عرف ومصلحت کے تقاضا کے مطابق اس میں قید لگائی جاسکتی ہے، اس لیے کہ وہ ایک عطیہ یا حق ہے جو شارع کی طرف سے اس کو مشروع کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے، شارع نے اس کو لوگوں کی مصلحت کے لیے مشروع کیا ہے اور اچھی زندگی کا سرچشمہ بنایا ہے، اس کی بھلائیوں اور اس کے ثمرات سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں، اس کی تائید اس زمانہ کے اشتراکی واقتصادی ماہرین کی رائے سے ہوتی ہے کہ ملک اجتماعی وظیفہ ہے جس کو قوم کے افراد میں سے کوئی ایک آدمی انجام دیتا ہے، صاحب ملک کا ذاتی حق نہیں ہے کہ اس میں اس کو مطلق تصرف کرنے اور مطلق انتفاع کا حق حاصل ہو(۱)۔

---

(۱) دیکھئے: الملکیہ ر۱۹۔

اموال کا اس لائق ہونا کہ اس کا مالک بنایا جائے:

اموال اپنی اصل کے لحاظ سے اس لائق ہیں کہ ان کا مالک بنا جائے یا مالک بنایا جائے البتہ کبھی کبھی بعض اموال کو ایسے عوارض پیش آجاتے ہیں جو اس کو عام نفع کے لیے مخصوص کر دیتے ہیں جیسے وہ مقامات جو ملک کی حفاظت وبچاؤ کے لیے تیار کئے جاتے ہیں جیسے قلع اور عام جنگی سامان، ان ہی میں سے عام راستے اور عام لوگوں کے گذرنے کے لیے تیار کردہ پل ہیں، اس قسم کے اموال کسی بھی حال میں تملیک کے لائق نہیں ہوتے ہیں جب تک کہ وہ عام لوگوں کی منفعت کے لیے مخصوص رہیں، اگر ان سے یہ صفت دور ہو جائے گی تو وہ اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئیں گے، یعنی اس لائق ہو جائیں گے کہ ان کا مالک بنا جائے اور بنایا جائے۔

اموال کی کچھ دوسری قسمیں ہیں جو اکثر حالات میں تملیک کے لائق نہیں ہوتی ہیں، البتہ کبھی کبھی ضرورت، حاجت یا کسی مصلحت کی وجہ سے شرعی اجازت کی صورت میں تملیک کے قابل ہو جاتی ہیں، یہ موقوفہ جائدادا اور بیت المال کے اموال ہیں (۱)۔

خاص ملکیت کے بارے میں اسلام کا موقف:

اس بارے میں جس کا تعلق فرد یا جماعت کی ملکیت سے ہے، انسانی نظم الگ الگ رہا ہے، اکثر ابتدائی قبائل اور پرانے زمانہ کی قوموں میں جو نظام رائج تھا وہ اجتماعی ملکیت کا تھا، یعنی زمین، مکانات، چوپایوں اور ان کے علاوہ مشترک ملکیت میں خاندان یا قبیلہ کی ملکیت، اس کے ساتھ بہت کم تعداد میں جن کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے، انفرادی ملکیت کا نظام بھی موجود تھا پھر بعد میں انفرادی ملکیت کا نظام بھی رائج ہوا (۲)، چنانچہ اجتماعی وانفرادی ملکیت دونوں موجود ہیں، لیکن ماہرین اقتصادیات اور ماہرین سماجیات میں اختلاف ہے کہ وجود میں ان دونوں میں سے پہلے کون ہے، ہم کو اس اختلاف سے کوئی مطلب نہیں ہے، ہمارا مقصد خاص ملکیت کے بارے میں اسلام کا موقف بیان کرنا ہے۔

انفرادی ملکیت یا خاص ملکیت اسلام میں کوئی نئی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ انسان کے وجود کے ساتھ ساتھ موجود تھی، پہلے کے تمام اقوام وقبائل خاص ملکیت کے نظام سے واقف ہیں جیسے بنی اسرائیل، رومی، یونانی اور اسلام

(۱) دیکھئے: الفروق للقرافی، مرشد الحیران، المعاملات للشیخ احمد ابراہیم۔

(۲) دیکھئے: قصۃ الملکیۃ فی العالم للدکتور علی عبد الواحد وافی والدکتور حسن شحاتہ سعفان / ص ۳۔

سے قبل کے اہل عرب، ان کے علاوہ دنیا کی دوسری قومیں (۱)، غالباً ان سب کے متفق ہونے کا سبب یہ ہے کہ انسان کی فطرت، اس کی طبائع اور میلانات سے ملکیت کا گہرا تعلق ہے۔

جب اسلام آیا تو اس نے انفرادی ملکیت کو برقرار رکھا، لیکن اس تملک کے نظام کو ایک خاص مفہوم عطاء کیا اور وہ خلافت کا مفہوم ہے، اس پر وکالت کی مہر لگائی جو مالک کی طرف سے مال پر امین بناتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے وکیل بنایا جو پوری کائنات اور ساری دولت کا مالک ہے، ملکیت کی حقیقت کا یہ تصور جب مسلمان مالک کی ذہنیت پر مسلط ہوجاتا ہے اور جڑ پکڑ لیتا ہے تو یہ سلوک کے میدان میں پھیرنے والی قوت ہوجاتی ہے اور پختہ قید ہوجاتی ہے جو مالک پر اللہ تعالیٰ کے فرائض اور مال کے سلسلہ میں اس کے مقرر کردہ حدود کے التزام کو فرض قرار دیتی ہے جیسا کہ وکیل اور خلیفہ ہمیشہ موکل اور خلیفہ بنانے کے ارادہ کا التزام کرتا ہے (۲)۔

جب مال کی ملکیت ہر قوم اور ہر جماعت میں اقتصادی سرگرمی کی بنیاد ہے تو اسلام پر لازم تھا جو آخری دین اور آخری پیغام ہے کہ اس کی اقتصادی تعلیمات کا سایہ مال کی ملکیت کی تنظیم اور اس کے کمانے، بڑھانے اور خرچ کرنے کے وسائل کی تنظیم تک ممتد ہو، اس لیے کہ یہ اس وقت آیا جب یہودیت مادہ کی طرف اور مسیحیت روح کی طرف آ گئی تھی، لہٰذا اس کے لیے ضروری ہوا کہ مادی قیمتوں کو روحانی اور اخلاقی قیمتوں کے ساتھ مربوط کر کے اس انحراف کی اصلاح کرے۔

چنانچہ خلافت کا مفہوم اقتصادی و اجتماعی زندگی میں بہت کام کرنے والی قوت کی طرح محرک ہوتا ہے اور جس وقت مسلمان ان اخلاقی تعلیمات سے نفسانی و روحانی اعتبار سے آراستہ ہوجاتا ہے تو اس کے احساسات محدود ہوجاتے ہیں اور اس کا نشاط ان کے موافق متوجہ ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے نفوس میں اس اصل کو پیوست کرنے کے لئے اسلام نے چند طریقے اختیار کئے ہیں:

اول: لوگوں کو احساس دلایا کہ مال اللہ تعالیٰ کا مال ہے، اس لیے کہ وہ اس کائنات کی ساری اشیاء کا مالک ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"له ما في السمٰوات وما في الأرض وما بينهما و ما تحت الثرى" (۳)۔

---

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق۔

(۲) دیکھئے: اقتصادنا لمحمد باقر الصدر ۲/ ۷ ۹ ۴۔

(۳) سورہ طہ / ۶۔

(اسی کی ملک ہے جو کچھ بھی آسمانوں اور زمین میں اور ان دونوں کے درمیان ہے اور جو کچھ بھی زمین کے نیچے ہے)۔

یہ احاطہ وشمول کی ملکیت ہے، اس معنیٰ میں بہت سی آیات ہیں ۔

دوم: ان کو احساس دلایا کہ اس نے اس مال کو مسخر کیا ہے اور اس کائنات میں جتنی چیزیں ہیں وہ سب ان کی مصلحت ومنافع کے لیے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے احسان کے طور پر ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"اللّٰه الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون" (۱)۔

(اللہ وہی ہے جس نے تمہارے لئے سمندر کو مسخر بنایا تا کہ اس میں اس کے حکم سے کشتیاں چلیں اور تا کہ تم اس کی (دی ہوئی) روزی تلاش کرو، اور تا کہ تم شکر کرو)۔

نیز فرمایا: **"وسخر لكم مافي السماوات ومافي الأرض"** (۲)۔

(اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین میں ہے)۔

ان کے علاوہ اس مفہوم کی آیات موجود ہیں، یہ اس طرف اشارہ کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں لوگوں پر کھانے پینے، پہننے اور نکاح وغیرہ کے سامان کے ذریعہ احسان کیا ہے، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کے ذریعہ اپنے بندوں پر احسان کرنے کا ذکر کیا ہے اور یہ قرآن کریم میں بہت زیادہ ہیں ۔

سوم: اپنی طرف حقیقی ملکیت کی نسبت کرنے کے بعد ان کو بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو خلیفہ بنایا ہے، اس لیے وہ اس کے خلیفہ ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"هو الذي جعلكم خلائف في الأرض، فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً" (۳)۔

(وہی ایسا ہے جس نے تمہیں زمین میں آباد کیا، سو جو کوئی کفر کرے گا اس کا کفر اسی پر پڑے گا، اور کافروں کے لئے ان کے پروردگار کے ہاں ناراضی ہی بڑھنے کا باعث ہوتا ہے)۔

---

(۱) سورہ جاثیہ / ۱۲۔

(۲) سورہ جاثیہ / ۱۳۔

(۳) سورہ فاطر / ۳۹۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو خلافت عطا فرمائی ہے، اگر وہ چاہتا تو ان سے چھین لے سکتا تھا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعد كم ما يشاء كما أنشأ كم من ذرية قوم آخرين"(۱)۔

(وہ چاہے تو تم (سب) کو اٹھا لے اور تمہارے بعد جس کو چاہے تمہاری جگہ لا بسائے، جس طرح تم کو پیدا کردیا ایک دوسری قوم کی نسل سے)۔

خلافت کی حقیقت انسان پر واجب قرار دیتی ہے کہ وہ مال حاصل کرنے اور اس میں تصرف کرنے میں اس ذات کی طرف سے احکام قبول کرے جس نے اس کو یہ خلافت عطاء کی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"آمنوا باللّٰه ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه، فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير"(۲)۔

(ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول پر اور جس مال میں اس نے تم کو دوسروں کا جانشین بنایا ہے، اس میں سے خرچ کرو، سو جو لوگ تم میں سے ایمان لے آئیں اور خرچ کریں انہیں بڑا اجر ہوگا)۔

"وآتوهم من مال اللّٰه الذي آتاكم"(۳)۔

(اور اللہ کے اس مال میں سے بھی انہیں دو جو اس نے تمہیں عطا کیا ہے)۔

اس خلافت کے لوازمات میں سے یہ ہے کہ انسان اس ذات کے سامنے جواب دہ ہو جس نے اس کو خلیفہ بنایا ہے اور اپنے تمام تصرفات و اعمال میں اپنی گردن جھکانے والا ہو اس بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ثم جعلنا كم خلائف في الأرض من بعد هم لننظر كيف تعملون"(۴)۔

(پھر ہم نے تمہیں ان کے بعد زمین پر نائب کیا، تا کہ ہم دیکھیں کہ تم کیسے عمل کرتے ہو)۔

اس بنیاد پر فرد اور جماعت اپنے مالی تصرفات میں اللہ تعالیٰ کے سامنے جوابدہی محسوس کرتے ہیں، اس لیے

---

(۱) سورہ انعام/ ۱۳۳۔

(۲) سورہ حدید/ ۷۔

(۳) سورہ نور/ ۳۳۔

(۴) سورہ یونس/ ۱۴۔

کہ وہی تمام اموال کا مالک حقیقی ہے، اس نے جماعت کو حکم دیا کہ اگر کوئی فرد اپنی صغرسنی یا بیوقوفی کی وجہ سے اپنے مال میں صحیح تصرف کرنے کا اہل نہ ہوتو اس پر پابندی عائد کرے اور اس کو اپنے مال میں اس طرح تصرف کرنے سے روک دے جو دوسرے کے لیے ضرر کا سبب ہو یا اپنے مال کو فاسد ہونے یا فاسد کرنے کا ذریعہ بنائے۔

چہارم: ملکیت کو ان تمام امتیازات سے خالی کر دیا جو گذشتہ زمانوں سے اس کے وجود کے ساتھ ساتھ ہیں، وہ مسلمان کے لیے یہ پسند نہیں کرتا ہے کہ مال کو اسلامی معاشرہ میں عزت واحترام کا معیار ہونے کی حیثیت سے دیکھے اور آپسی تعلقات میں اس قسم کی سماجی اہمیت کو ملائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن أکرمکم عنداللّٰہ أتقاکم"(۱) (بے شک تم میں سے پرہیز گارتر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)۔

تقویٰ کے بعد نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی معیار ہے نہ اس پر ایمان لانے والوں کے نزدیک کوئی حق ہے۔

پنجم: اس کو مقصد بنانے سے جنگ کرنا: ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ مال اپنی ذات میں مقصود نہیں ہے بلکہ انسان کی دنیا وآخرت کے مصالح کی تکمیل کے لیے وسیلہ وذریعہ ہے، چنانچہ وہ اس کو مقصود بالذات بنانے سے جنگ کرتا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: تیرے مال میں سے تیرا حصہ صرف اتنا ہے جو تو نے کھا کر فنا کر دیا اور پہن کر پرانا کر دیا یا صدقہ کر کے محفوظ کر دیا، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: بندہ کہتا ہے، میرا مال میرا مال حالانکہ اس کے مال میں سے اس کا صرف اتنا ہے جو اس نے کھا کر فنا کر دیا یا جسے پہن کر بوسیدہ کر دیا یا اللہ تعالیٰ کی راہ میں دے کر محفوظ کر دیا، اس کے سوا جو کچھ ہے اس کو لوگوں کے لئے چھوڑ کر چلا جانے والا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ألھاکم التکاثر حتی زرتم المقابر"(۲) (فخر کرنا تمہیں غافل کئے رہتا ہے تا آنکہ تم قبرستانوں میں پہنچ جاتے ہو)۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی راہ میں خرچ کرنے کی ترغیب دی ہے اور خرچ کرنے کو اللہ تعالیٰ کو قرض دینے کے درجہ میں رکھا ہے، ارشاد ہے:

"وما تنفقوا من خیر یوف إلیکم وأنتم لاتظلمون"(۳) (اور تم مال میں سے جو کچھ بھی خرچ کرتے ہو (سب) تم کو پورا پورا لوٹا دیا جائے گا اور تم پر (ذرا بھی) زیادتی نہ کی جائے گی)۔

---

(۱) سورہ حجرات/ ۱۳۔

(۲) سورہ تکاثر/ ۱-۲۔

(۳) سورہ بقرہ/ ۲۷۲۔

"وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عندالله" (۱)۔

(اور جوبھی نیک عمل اپنے لئے آگے بھیج دوگے اس کو اللہ کے پاس پہنچ کر اس سے اچھا اور اجر میں بڑھا ہوا پاؤ گے)۔

"من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضا عفه له وله أجر كريم" (۲)۔

(کوئی شخص ہے جو اللہ کو اچھی طرح قرض کے طور پر دے، پھر اللہ اسے اس شخص کیلئے بڑھاتا چلا جائے اور اس کے لئے اجر پسندیدہ ہے)۔

ان کے علاوہ بہت سی آیات ہیں جو انفاق کی فضیلت اور اس کی ترغیب کے بیان میں ہیں۔

اس حکیمانہ طریقہ اور صحیح اسلوب کے ذریعہ اسلام نے ملکیت کو اس کی طبعی وضع کی طرف لوٹایا ہے اور اس کو ایک دائرہ میں رکھا ہے تا کہ مال کو اس کے اصلی مقاصد سے جن کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے انحرافات سے دور رکھا جائے، اس نے ملکیت کو مشترک رکھا، کبھی اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی اور کبھی انسان کی طرف کی۔ پہلی نسبت حقیقی ہے اور دوسری نسبت اضافی ہے۔

ملکیت کی اس مشترک نسبت کے شرعی مقاصد:

پہلا مقصد یہ ہے کہ مال کی ملکیت کی نسبت اللہ تعالی جل وعلا کی طرف کرنے میں مال کو اس کے بندوں کے نفع کی طرف پھیرنے کے لئے جس کے لیے اس کو پیدا کیا گیا ہے، ایک وجدانی ضمان ہے اور مال کی ملکیت کی نسبت انسان کی طرف کرنے میں اللہ تعالی کے مقرر کردہ حدود کے اندر اپنے مملوک مال سے انتفاع کی طرف مالک کو متوجہ کرنے میں اسی کی مثل ضمان ہے، اس نسبت کا مقصد انتفاع کے تقاضہ کے مطابق تصرف کرنے، خرچ کرنے اور بڑھانے کے حق کے ذریعہ مال سے انتفاع کے مالک ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ وہ اس میں جلانے یا ڈبونے کے حق کا مالک نہیں ہے، قاعدہ یہ ہے کہ نسبت کرنے کے لئے معمولی سبب کافی ہے قرآن نے سفہاء کے اموال کی نسبت ان کے اولیاء کی طرف کی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا تؤتوا السفهاء أموالكم" (۳) (اور کم عقلوں کو اپنا مال نہ دے دو)۔

---

(۱) سورہ مزمل / ۲۰۔

(۲) سورہ الحدید / ۱۱۔

(۳) سورہ نساء / ۵۔

اللہ تعالیٰ نے یہ نسبت اس لیے نہیں کی ہے کہ وہ اس کے مالک ہیں بلکہ اس لیے کی ہے کہ ان کو اس میں تصرف کرنے کا حق ہے(۱)۔

الفخر الرازی نے کہا: نسبت کے بہتر ہونے کے لیے معمولی سبب کافی ہے(۲)۔

دوسرا مقصد: یہ ہے کہ جس مال کو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے مسخر کیا ہے اور ان کے ہاتھوں میں بطور امانت رکھا ہے، اس کے بارے میں ان کی ذمہ داری عام اور غیر محدود ہو، چنانچہ شارع نے خلافت کے معنی کو پیوست کرنے کے بعد خاص ملکیت کو برقرار رکھنے کا قصد کیا تاکہ ہر فرد سے اس حصہ کے بارے میں جو اس کے پاس اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ مال میں سے ہے، جماعت کے حق کے بارے میں سوال کرے۔

"کل نفس بما کسبت رهينة" (۳) (ہر شخص اپنے اعمال میں محبوس ہوگا)۔

"و کل إنسان ألزمناه طائره في عنقه" (۴) (اور ہر انسان کا عمل ہم نے اس کے گلے کا ہار کر رکھا ہے)۔

حاکم اس مال میں سے جو افراد کے ساتھ خاص کرے گا اس میں جماعت کے حق کا ذمہ دار ہوگا۔

تیسرا مقصد: انسان کی فطرت کی رعایت کرنا ہے جو مالک بننے اور مال کی بھرپور محبت کی مشتاق ہوتی ہے، لہٰذا اسلام کے لیے ضروری ہوا کہ کچھ مال کو عام لوگوں سے مربوط کرے تاکہ ان کی طبیعت محرومی کی ذلت و رسوائی سے محفوظ رہے، اس کی وجہ سے جو مال ان کے قبضہ میں ہے اس کو نتیجہ خیز بنانے اور اس کو بڑھانے میں ان کی سرگرمی تیز رہے گی، اس میں افراد و جماعت سب کے لیے مشترک نفع ہے، انفرادی ملکیت کے حق کو برقرار رکھنے سے فطرت کی موافقت سے بڑھ کر محنت اور بدلہ کے درمیان عدل و انصاف قائم ہوگا فرد کو زندگی کی نشو ونما کے لیے اپنی انتہائی جد وجہد صرف کرنے پر آمادہ کر کے جماعت کی مصلحت کے ساتھ موافقت ہوگی، اس مہذب طریقہ کو برقرار رکھ کر اسلام نے مغربی استعمار کے بخل وحرص کو اور مشرقی کمیونزم کے کینوں کو ختم کیا ہے اور دلوں کو اس حکیمانہ طریقہ سے پاک کیا ہے، اس کی وجہ سے پہلے کے مسلمانوں کو ایسا بنادیا کہ وہ لوگ اللہ تعالیٰ کا تقرب اور اس کی رضامندی حاصل کرنے کی خاطر خیر کے راستوں میں مال کو خرچ کرنے کے لیے اس کے کمانے میں مقابلہ

---

(۱) الفروق ۱/ ۳۰۔

(۲) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۱۴۳۔

(۳) سورہ مدثر/ ۳۸۔

(۴) سورہ اسراء/ ۱۳۔

کرتے تھے۔

گذشتہ مباحث کا خلاصہ: اللہ تعالیٰ کے لیے مال کی ملکیت اصلی وحقیقی ملکیت ہے، انسان کے لیے مال کی ملکیت اعتباری ملکیت ہے اور دونوں نسبتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ شارع نے لوگوں کے لیے مال کی ملکیت کا اعتراف کیا ہے اور یہ بھی اعتراف کیا ہے کہ مالک کو زندگی بھر اور مرنے کے بعد اپنے مملوک سے فائدہ اٹھانے اور اس میں تصرف کرنے کا حق ہے، یہ سب شرعی احکام وحدود میں ہوں گے جس میں ضرر اٹھانا وضرر پہنچانا نہیں ہے۔

شارع نے دوسرے کی تعدی سے اسی طرح عمومی تسلط کی تعدی سے اس کے مال کی پوری حفاظت کی ہے، الا یہ کہ اسلام کا کوئی حق ہو، اگر حکومت قوم کی مصلحت کے لیے اس سے مال کی ملکیت چھین لینا چاہے تو اگر وہ اسلام کی طرف سے دفاع کے لیے یا قوم کی ضروری مصلحت کے لیے ٹیکس نہ ہو تو حکومت پر لازم ہوگا کہ اس کی ملکیت کا عادلانہ معاوضہ ادا کرے۔

اسی وجہ سے خاص ملکیت کے تعلق سے اسلام کا موقف کمیونزم سے الگ ہے جو ذرائع آمدنی کی خاص ملکیت کو تسلیم نہیں کرتا ہے، اسی وجہ سے یہ نظریہ فطرت کے تقاضوں اور عمل کے جذبات کو ختم کر دیتا ہے، اس کے باوجود یہ اقتصادی سرگرمی کے اہم اسباب میں سے ہے، اسی طرح اسلام مغربی استعماری نظام کے بھی خلاف ہے، اس لیے کہ وہاں مالک کو کسی بھی قید کے بغیر اپنی مملوک شئ میں مطلق اختیار حاصل ہوتا ہے، حالیہ دنوں میں مظالم کے عام ہونے کے بعد وہاں حکومت کو محدود دائرہ میں مداخلت کا اختیار دیا گیا ہے، وہاں اخلاقی قدریں نہیں ہیں جو مالک کی سرگرمی اور اس کے رویہ کے رخ کو کنٹرول کرسکیں۔

مال کو حاصل کرنے کے اسباب:

انسان اس چیز کا محتاج ہے جو اس کو روزی پہنچائے اور اس کے مختلف مراحل زندگی میں اس کے نفقہ کا انتظام کرے، اس کی ضرورت، اس کو روزی کی تلاش کرنے، اس کو کمانے اور حاصل کرنے کی کوشش کرنے پر آمادہ کرتی ہے، کمائی انسانی اعمال کی قیمت ہے، یہ مالدار بننے کی کوشش کرنے اور اس کو حاصل کرنے کے ارادہ سے ہوتی ہے۔

اموال کے حصول کی دو قسمیں ہیں: اول: قصد وطلب کے طریقہ سے، دوم: اتفاق کے طریقہ سے، جو اتفاق کے طریقہ سے حاصل ہوتا ہے وہ مثلاً آباء ورشتہ داروں سے میراث پانا ہے، اہل عرب اس کو مال تلید (موروثی مال) کہتے ہیں، فقہاء اس کو ملکیت میں کسی شخص کا دوسرے کا خلیفہ ہونا کہتے ہیں، اسی میں وصیت

بھی ہے، اس لیے کہ وارث اور موصی لہ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کو ملکیت مورث اور موصی کی خلافت میں حاصل ہوتی ہے، اس لیے یہ دونوں اس کی موت کے بعد ہی مالک ہوتے ہیں اور اس کی موت اس کی طرف سے ملکیت کے لیے شرط شمار کی جاتی ہے، اسی وجہ سے وارث کی ملکیت میں میراث کے داخل ہونے کے لیے اس کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس طرح وصیت میں بھی قبول کرنے کی شرط نہیں ہے بلکہ شرط ہے کہ اس کو رد نہ کرے لیکن میراث وارث کی ملکیت میں اس کے اختیار و ارادہ کے بغیر جبراً داخل ہوتی ہے(۱)۔ اسی نوع میں سے پوشیدہ رکھی ہوئی چیز ہے جس کا کوئی مالک باقی نہیں رہتا ہے اور اس کو رکاز کہا جاتا ہے(۲)۔

قصد وطلب کے طریقہ سے حاصل ہونے والے مال کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ہے جو دوسرے سے اس پر غلبہ و اقتدار کے طریقہ سے متعارف قانون کے مطابق لیا جائے گا: اس کا نام ٹیکس اور قانون ہے، یہ حکومت کا کام ہے(۳)۔ اسلامی شریعت نے مال کی پالیسی میں مسلمان حاکم کے لیے کچھ اصول و احکام مقرر کئے ہیں، اسلامی شریعت نے کفار کے ساتھ جہاد کے علاوہ میں قوت و غلبہ کے طریقہ سے مال کو حاصل کرنے اور اس کا مالک بننے کو مباح قرار نہیں دیا ہے، چنانچہ غنیمت کا مالک بننا مباح ہے لیکن وہ جہاد کے مقصد کے تابع اور اس کا ایک نتیجہ شمار کیا گیا ہے۔

ابن خلدون نے کہا: امارت معاش کے لیے طبعی راہ نہیں ہے(۴)، اس میں شاطبی نے ان کی موافقت کی ہے، اس لیے کہ وہ امارت کو ان مقاصد اصلیہ میں شمار کرتے ہیں جن میں مکلف کو کوئی معاوضہ نہیں ملتا ہے، لہذا کسی والی کے لیے جائز نہیں ہے کہ جن لوگوں نے اس کو ولایت سپرد کی ہے ان سے اپنی ولایت کی اجرت لے، نہ قاضی کے لیے جائز ہے کہ فریقین میں سے کسی سے اپنی قضاء پر اجرت لے، نہ کسی حاکم کے لیے اپنے فیصلہ پر اجرت لینا جائز ہے، ان ہی کے مشابہ وہ تمام امور عامہ ہیں جن میں لوگوں کے لیے عام مصلحت ہوتی ہے، اسی وجہ سے ہدیہ اور رشوت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ وہ عام مفسدہ ہیں اور نصب ولایت میں شریعت کی جو حکمت ہے اس کے منافی ہیں، لیکن جس طرح عام لوگوں کے مصالح کی انجام دہی والی پر واجب ہے۔ اسی طرح عام لوگوں

(۱) دیکھئے: الإشارۃ فی محاسن التجارۃ / ۳۸-۳۹، مقدمۃ ابن خلدون / ۳۱۹۔

(۲) دیکھئے: حوالہ سابق / ۳۸، الأحکام السلطانیۃ للماوردی / ۱۲۰، الأموال لأبی عبید القاسم بن سلام / ۶۹۴، مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ۔

(۳) دیکھئے: مقدمہ ابن خلدون / ۳۲۰، الإشارۃ إلی محاسن التجارۃ / ۳۸۔

(۴) المقدمۃ / ۳۲۲۔

پر واجب ہے کہ اگر والی ضرورت مند ہو تو بیت المال سے اس کے اخراجات پورے کریں(۱)۔

چنانچہ اس کو معینہ اعمال کی انجام دہی کی وجہ سے نہیں دیا جائے گا بلکہ حاجت کی وجہ سے دیا جائے گا، اس لیے کہ ولایت کے اعمال ان ضروریات اصلیہ میں سے ہیں جن میں کسی مکلف کو فوری معاوضہ نہیں ملتا ہے۔

بیت المال کے اموال اور حکومت کی عام مالیت کے لیے شریعت نے احکام اور اصول مقرر کئے ہیں جن سے حکام رہنمائی حاصل کرتے ہیں، یہ احکام واصول نص کی رہنمائی سے مقرر ہیں یا شریعت اور اس کے اصول کی روح سے رہنمائی لی گئی ہے۔

دوم: کمائی کی طلب میں مختلف قسم کی تدابیر اختیار کرنا، اس کی چار قسمیں ہیں: کاشتکاری، صنعت، تجارت اور جانور، صنعت کا درجہ کاشتکاری کے بعد ہے، اس لیے کہ وہ مرکب وعام ہے، اس میں فکر ونظر صرف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ صرف اہل شہر میں پائی جاتی ہے جو دیہات سے پیچھے ہیں۔

تجارت اگرچہ کمائی کا طبعی طریقہ ہے، کیونکہ اس کے اکثر طریقے بیع وشراء میں دو قیمتوں کے درمیان جو فرق کے حصول کے لئے حیلے کرنے پر مبنی ہیں تاکہ اس اضافہ سے کسب کا فائدہ حاصل ہو، اسی لیے شریعت نے اس میں مقابلہ کرنے کو مباح قرار دیا ہے، لیکن چونکہ اس میں دوسرے کا مال مفت لینا نہیں ہے، اس لیے شریعت نے خاص طور پر اس کو مشروع قرار دیا ہے(۲)۔

کام کرنا روزی کی طلب کا بنیادی عنصر ہے:

اس لیے کہ کاشتکاری میں اس کی ضرورت ہے، صنعت میں اس کی ضرورت ہے،، بحر وبر سے شکار حاصل کرنا، پالتو جانور کو پالنا تاکہ اس کا فضول جو طبعی طور پر بدن کے منافع سے نکلے، نکالا جائے جیسے چوپائے کا دودھ، ریشم کے کیڑوں سے ریشم حاصل کرنا، شہد کی مکھی سے شہد حاصل کرنا وغیرہ، پیشے اختیار کرنا جیسے کتابت، تجارت، سلائی، بنائی، وغیرہ ان سب میں عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔

اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام نے علم کا اہتمام کیا ہے اور دنیا وآخرت کے مصالح کو حاصل کرنے میں اس کی ترغیب دی ہے، اسی طرح اس پر دنیا وآخرت کی جزاء مرتب کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) دیکھئے: الموافقات ۲/ ۱۷۸-۱۸۳، مقدمہ ابن خلدون / ۳۲۲۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون / ۳۲۲۔

"فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه"(۱)۔

(سوتم اس کے راستوں میں چلو پھرو اور اللہ کی (دی ہوئی) روزی میں سے کھاؤ (پیو))۔

استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کھانے کو اس شئ پر مرتب کیا ہے جس کا اس نے حکم دیا ہے، یہ روزی حاصل کرنے کی راہ میں عمل کرنے کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله"(۲)۔

(پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)۔

"وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون"(۳)۔

(اور آپ کہہ دیجئے کہ عمل کئے جاؤ، سو تمہارے عمل کو اللہ اور اس کا رسول اور مومنین ابھی دیکھ لیتے ہیں)۔

یعنی اپنی دنیا و آخرت کے لیے، اپنے لیے اور اپنی قوم کے لیے کام کرو، عمل کے متعلق کو حذف کرنا عموم پر دلالت کرتا ہے اور یہ کہ دنیا و آخرت کی بھلائی عمل کے ساتھ مربوط ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کے اعمال کو دیکھنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ وہ اپنے اعمال میں ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ رکھیں اور یاد رکھیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو دیکھ رہا ہے، ان کے مقاصد اور نیتوں کو جانتا ہے، اس سے عمل کرنے والا اپنے اعمال میں شریعت کے حدود کی اتباع کرتا ہے، اس کے انجام دینے میں مخلص ہوتا ہے، اس میں اس کی مصلحت ہے اور جس جماعت و قوم میں وہ زندگی گذارتا ہے اس کی بھی مصلحت ہے(۴)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ما أكل أحد طعاما قط خير من عمل يده وقبل رسول الله ﷺ يداً ورمت من كثرة العمل وقال: تلك يد يحبها الله ورسوله"(۵) (کسی نے کبھی اپنے ہاتھ کی کمائی سے بہتر کوئی کھانا نہیں کھایا، کثرت عمل کی وجہ جو ہاتھ سوج گیا تھا نبی کریم ﷺ نے اس کو چوم لیا، اور فرمایا: یہ وہ ہاتھ ہے جس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (ﷺ) پسند کرتے ہیں)، ان کے علاوہ چند آیات و احادیث

---

(۱) سورہ ملک / ۱۵۔

(۲) سورہ جمعہ / ۱۰۔

(۳) سورہ توبہ / ۱۰۵۔

(۴) دیکھئے: تفسیر المنار ۱۱ / ۳۳۔

(۵) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے۔

ہیں جو لوگوں کو اپنی روزی طلب کرنے کے لیے کوشش کرنے کی ترغیب دیتی ہیں، گذشتہ اعمال حلال وحرام میں صرف شریعت کے قواعد وضوابط کے تابع ہوتے ہیں جن کی رعایت کرنا انسان کے تمام اعمال وتصرفات میں واجب ہے۔

اس بنیاد پر اسلام نے مزدوری کا احترام کیا اور مزدور کے اس حق کا احترام کیا کہ وہ اپنی محنت کی اجرت کا مالک ہے، لوگوں کو حکم دیا کہ وہ مزدوروں کا حق پورا پورا ادا کریں، جو مالکان مزدور پر ظلم کرتے ہیں ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جنگ وخصومت سے ڈرایا ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''قال الله عزوجل: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره'' (۱) (اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تین آدمی ہیں کہ میں قیامت کے دن ان کا فریق بنوں گا، ایک وہ آدمی جس کو میرے نام پر دیا گیا پھر اس نے غدر کیا، ایک وہ آدمی جس نے کسی آزاد کو فروخت کردیا اور اس کی قیمت کھائی اور ایک وہ آدمی جس نے کسی مزدور کو اجرت پر رکھا اور اس سے پورا کام لے لیا اور اس کو اس کی اجرت نہیں دی)۔

اسلام نے دنیا کے مالی مصالح کو حاصل کرنے یعنی کاشتکاری، صنعت، تجارت، شکار اور مباح چیز کو حاصل کرنے کی راہ میں مباح اعمال کی تمام قسموں پر ان اصولوں کا اطلاق کیا ہے (۲)۔

گذشتہ بحث کا خلاصہ: سبب یا تو ملکیت کو پیدا کرنے والا ہوگا یا اس کو منتقل کرنے والا ہوگا یا میت کے مملوک میں اس کی طرف سے خلافت کے طریقہ سے ہوگا، اول: اعیان میں ملکیت پیدا کرنے والا سبب جبکہ پہلے اس میں ملکیت ثابت نہ ہو، یہ مباح اشیاء پر قدرت پانا اور اس پر قبضہ کرنا ہے، اس لیے کہ مباح اشیاء حاصل کرنے سے قبل کسی کی مملوک نہیں ہوتی ہیں، نہ وہاں کوئی ملکیت موجود ہوتی ہے، اس پر قدرت حاصل کرنے سے قبضہ کرنے والے کو نئی ملکیت حاصل ہوتی ہے، اسباب ملکیت میں اس کو سبب فعلی کہا جاتا ہے، مباح پر قبضہ کرنے میں چار صورتیں داخل ہیں: اول: غیر آباد زمین میں کاشت کرکے اس کو آباد کرنا، دوم: معادن، کنوز، گھاس، لکڑی، پتھر، معادن وسمندر میں پائے جانے والے تمام جواہرات پر قبضہ وقدرت پانا، سوم: شکار پر قدرت پانا، چہارم:

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: احیاء علوم الدین للإمام الغزالی ۵۶/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الإسلام عقيدة وشريعة/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مباح اشیاء کو حاصل کرنا (۱)۔

دوم: ایک شخص کے قبضہ سے دوسرے شخص کی طرف ملکیت کو منتقل کرنے کے اسباب، اس میں ملکیت کو منتقل کرنے والے عقود یعنی بیع، ہبہ، صدقہ، بدل خلع کے تعلق سے خلع، نکاح کے تعلق سے مہر داخل ہیں، اس نوع کے اسباب کا معاملہ یہ ہے کہ جن اموال کی ملکیت ان کی وجہ سے منتقل ہوتی ہے وہ پہلے دوسرے کی ملکیت میں ہوتے ہیں، اگر وہ پہلے سے ملکیت میں نہ ہوں تو یہ اسباب ملکیت کا سبب نہیں ہوں گے، اس لیے کہ ملکیت کے تعلق سے ان کا تقاضا ہے کہ وہ ملکیت کو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کریں اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ عقد سے قبل ملکیت ثابت ہو، اسی وجہ سے یہ صحیح ہوگا کہ محل بیع کوئی مباح چیز ہو، اس طرح کوئی مباح مہر بدل خلع نہیں ہوسکتا، نہ صدقہ یا ہبہ کا محل ہوسکتا ہے، اس لیے کہ ان عقود سے قبل مباح میں ملکیت ثابت نہیں ہے، لہذا وہاں ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف ملکیت کو منتقل کرنا نہیں پایا جائے گا، اس لئے عقد کا مقتضی ثابت ہوگا۔

سوم: ملک کے اسباب میں سے کسی شخص کا ملکیت میں دوسرے کا خلیفہ ہونا ہے، اس میں میراث اور وصیت داخل ہیں، اس کا بیان گذر چکا ہے (۲)۔

اسلام نے جائز صنعت وحرفت کی تمام اقسام کو حلال قرار دیا ہے، تجارت اور مال بڑھانے کی تمام اقسام کو حلال قرار دیا ہے، ان سب سے حاصل ہونے والے نفع کو حلال قرار دیا ہے بشرطیکہ راس المال اور اس کے منافع پر یا ان میں سے کسی ایک پر یا دونوں پر جو زکاۃ یا ٹیکس واجب ہو، ادا کیا جائے۔

اگر اسلام کمائی کے وسائل میں سے کسی عمل کو ممنوع قرار دیتا ہے تو یہ اس وجہ سے کہ وہ یقینی طور پر ضرر کا سبب ہوتا ہے، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نہ نقصان اٹھانا جائز ہے اور نہ نقصان پہنچانا (۳)۔ ایک قول ہے کہ ضرر کا معنی یہ ہے کہ جس سے وہ خود نفع اٹھائے اس کے ذریعہ دوسرے کو ضرر پہنچائے، ضرار یہ ہے کہ اپنے کسی نفع کے بغیر دوسرے کو ضرر پہنچائے، جیسے کسی کو ایسی چیز سے روک دے جس سے اس کو ضرر نہ ہو لیکن دوسرے کو ضرر ہوجائے، ایک قول ہے کہ ضرر یہ ہے کہ ایسے شخص کو ضرر پہنچائے جو اس کو ضرر نہ پہنچائے اور ضرار یہ ہے کہ ایسے شخص

(۱) دیکھئے: قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۲/ ۸۶، الملکیۃ ونظریۃ العقد للشیخ أبی زہرۃ/ ۱۰۷، ۱۰۸، الخراج لابی یوسف/ ۶۳، مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ لابن عاشور/ ۱۸۵، المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی لشلبی/ ۲۸۳۔

(۲) دیکھئے: ۳۳۱/ ۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ نے مرفوعا کی ہے امام مالک نے موطا میں مرسلا اس کی روایت کی ہے۔

کوضرر پہنچائے جس نے اس کو ناجائز طریقہ سے ضرر پہنچایا ہو، بہرحال نبی کریم ﷺ نے صرف ناحق ضرر وضرار کی نفی کی ہے لیکن ایسے شخص کو ضرر پہنچانا جو اس کا مستحق ہو یا تو اس لیے کہ اس نے حدود اللہ میں تعدی کی ہو اور اس کے جرم کے مطابق اس کو سزا دی جائے یا اس نے دوسرے پر ظلم کیا ہو اور مظلوم اس کے مقابلہ میں عدل وانصاف کا مطالبہ کرے تو یہ یقینی طور پر یہاں مراد نہیں ہے(۱)۔

اضرار کی وجہ سے اسلام نے شراب وسور کی تجارت کو حرام قرار دیا ہے۔ سود کے ساتھ معاملہ کرنے کو اور ان معاملات کو جن میں دھوکہ، یا رشوت یا ناجائز طور پر لوگوں کا مال کھانا ہو ممنوع قرار دیا ہے، بھاؤ میں اپنی خواہش کے مطابق تصرف کرنے کے لیے لوگوں کی ضروریات کے احتکار کو ممنوع قرار دیا ہے، ان محرمات کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

مبحث سوم: اموال اور ان کے حصول کے وسائل سے متعلق شارع کے بعض مقاصد کا بیان:

ہر قانون کے کچھ اغراض ہوتے ہیں جن کی تکمیل وہ کرنا چاہتا ہے، خواہ وہ اغراض، جان، عقل اور نسل کی حفاظت کے دائرہ میں ہوں یا اموال کی حفاظت کے دائرہ میں، اموال کے بارے میں اسلامی شریعت کے کچھ مقاصد ہیں اور یہ مقاصد بہت زیادہ ہیں، لیکن چار امور ایسے ہیں جن پر بہت زیادہ توجہ کی گئی ہے اور وہ تداول، وضوح، اموال میں عدل اور تعدی سے ان کی حفاظت کے اصول ہیں۔

ان چاروں میں سے ہر ایک مقصد کی تفصیل، اس کی تکمیل اور اس کی حفاظت کے وسائل کو بیان کرنے سے قبل ہمارے لیے مناسب ہے کہ اختصار کے ساتھ ان دلائل کی طرف اشارہ کردیں جو اموال کی حفاظت کو واجب قرار دیتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں بہت سے مقامات پر حفاظت کا حکم دیا ہے ارشاد ہے:

"ولا تبذر تبذيراً، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين" (۲)۔

(اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا، بے شک فضولیات میں اڑا دینے والے شیطانوں کے بھائی بند ہوتے ہیں)۔

---

(۱) دیکھئے: جامع العلوم والحکم / ۲۶۷۔

(۲) سورہ اسراء / ۲۶-۲۷۔

"ولاتجعل يدک مغلولة إلى عنقک ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسوراً" (۱)۔

(اورتو نہ اپنا ہاتھ گردن ہی سے باندھ لے اورنہ اسے بالکل کھول ہی دے، ورنہ تو ملامت زدہ تہی دست ہو کر بیٹھ جائے گا)۔

"والذين إذا أنفقو لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلک قواماً" (۲)۔

(اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان (ان کا خرچ) اعتدال پر رہتا ہے)۔

ان کے علاوہ بھی اس موضوع سے متعلق آیات موجود ہیں، یہ آیات اس طرف ہماری رہنمائی کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مکلفین سے اموال کی حفاظت کا مطالبہ کیا ہے اور جس مقصد کے لیے وہ پیدا کئے گئے ہیں اس کے علاوہ میں اس کو ڈال کر اسراف، فضول خرچی اور ضائع کرنے سے ان کو منع کیا ہے اور جو ایسا کرے اس پر پابندی عائد کر کے اس کے مال میں حق تصرف سے اس کو محروم کردینے کا حکم دیا ہے، ارشاد ہے:

"ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً" (۳)۔

(اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اپنے اموال کی حفاظت کی ہدایت کی، چنانچہ ان کو آیت مداینت میں لکھنے، گواہ بنانے اور رہن رکھنے کا حکم دیا (۴)، سنت میں بہت سی احادیث موجود ہیں جو مال کی حفاظت کا حکم دیتی ہیں اور اس پر تعدی کرنے سے منع کرتی ہیں، اس سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلک عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى" (۵) (مجھے حکم

---

(۱) سورہ اسراء/ ۲۹۔

(۲) سورۂ فرقان/ ۶۷۔

(۳) سورۂ نساء/ ۵۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۵) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے۔

دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں کہ وہ شہادت دیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کریں، زکاۃ ادا کریں جب وہ ایسا کرلیں گے تو مجھ سے اپنی جان اور اموال محفوظ کرلیں گے سوائے اسلام کے حق کے اور ان کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہوگا)۔ اس حدیث نے محض لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی شہادت کو جان و اموال کے لیے عصمت قرار دیا سوائے اس کے حق کے (۱) اور جب اموال کا معصوم ہونا ثابت ہوگا تو ان کی حفاظت بھی واجب ہوگی اور کسی شرعی حق کے بغیر ان پر تعدی کرنا جائز نہ ہوگا۔ اکثر رسول اللہ ﷺ نے اموال کی حرمت کو جان وعزت وآبرو کی حرمت کے ساتھ ذکر کیا ہے جیسا کہ ارشاد ہے: ہر مسلمان کی جان، عزت وآبرو اور مال دوسرے مسلمان پر حرام ہے، چنانچہ ناجائز طریقہ سے لوگوں کے اموال کھانے کا حرام ہونا تمام مسلمانوں کے نزدیک متفق علیہ ہے، اس کے حرام ہونے پر قرآن کی آیات اور احادیث موجود ہیں۔

قیاس سے اس کی تائید ہوتی ہے، اس لیے کہ انسان جب تک فارغ البال نہ ہو اس کے لیے دنیا وآخرت کے مصالح کی تحصیل میں مشغول ہونا ممکن نہ ہوگا، مال کے بغیر وہ فارغ البال نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اس کے ذریعہ وہ جلب منافع اور دفع مضرت پر قادر ہوسکتا ہے، لہٰذا جو شخص اس غرض سے دنیا حاصل کرے گا، اس کے حق میں دنیا وآخرت کی سعادت حاصل کرنے میں سب سے زیادہ مددگار ثابت ہوگی اور جو شخص اس کو اپنی ذات کے لیے حاصل کرے گا اور اس کو مقصود بالذات بنالے گا اس کے لئے دنیا اور آخرت کی سعادت کے حصول میں یہ سب سے بڑی رکاوٹ ہوگی، الفخر الرازی نے کہا: اللہ تعالیٰ کے ارشاد "جعل الله لكم قياماً" کا معنی یہ ہے کہ تمہارا وجود ومعاش اس مال کے بغیر ممکن نہ ہوگا۔ جب مال قیام واستقلال کا سبب ہے اس لئے اسی کو قیام کہہ دیا گیا، یہ مبالغہ کے طریقہ پر سبب پر مسبب کا اطلاق کرنا ہے، گویا یہ مال عین تمہارا قیام اور تمہارے معاش کی تلاش ہے (۲)۔

اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مال کی حفاظت کرنا واجب ہے، اس لیے کہ یہ زندگی کی ضروریات میں سے ہے جو دنیا وآخرت کے مصالح کی تحصیل کے لیے ضروری ہیں، اسی لیے اسلامی شریعت نے مثبت ومنفی دونوں وسائل کے ذریعہ اس کی حفاظت کے قواعد وضوابط وضع کرنے کا اہتمام کیا ہے، یعنی اس کی حفاظت کا حکم دیا ہے اور اس کو ضائع کرنے اور اس پر تعدی کرنے سے منع کیا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: جامع العلوم والحکم ۱/۳۱۔

(۲) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/۱۴۳۔

پہلا مقصد تداول:

لغت میں تداول کا معنی ہاتھوں ہاتھ لینا ہے۔ "تداولوا الشیئ بینهم" کا مطلب ہے: باری باری سے اپنے ہاتھوں میں لینا، اندال القوم کا معنی ہے: لوگوں کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا، تداولته الأیدی کا مفہوم ہے: یکے بعد دیگرے لینا، یعنی ایک بار اس نے لیا اور ایک بار دوسرے نے، دولة جس کو ہاتھوں ہاتھ لیا جائے، اس کا اطلاق مال اور غلبہ پر ہوتا ہے، ایک قول ہے کہ دولة (زبر کے ساتھ) جنگ وغیرہ میں کامیاب ہونا ہے، یہ مصدر ہے اور پیش کے ساتھ اموال میں سے اس شئ کا نام ہے جس کو ہاتھوں ہاتھ لیا جائے (۱)۔

اس کا شرعی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت میں اس کا مقصد یہ ہے کہ مال تمام لوگوں کے درمیان ہاتھوں ہاتھ بدلتا رہے خرچ کرنے یا بڑھانے کی شکل میں متحرک رہے، پس جو مال قوم میں ہاتھوں ہاتھ پہنچے اس پر اجمالی اور تفصیلی نظر ڈالی جائے گی، اجمالی نظر یہ ہے کہ وہ قوم کا عام حق ہے، جو دوسرے کی طرف سے غناء کے ساتھ اس کے پاس لوٹنے والا ہے۔

قطع نظر اس سے کہ اس سے براہ راست فائدہ اٹھانے والے خاص افراد ہوں یا گروہ یا چھوٹی بڑی جماعت ہو، تفصیلی نظر یہ ہے کہ اس کا ہر جزء افراد، گروہ، معین یا غیر معین جماعت میں سے کمانے والے کی طرف لوٹنے والا حق سمجھا جائے یا کمانے والے کی طرف سے منتقل کیا جانے والا حق سمجھا جائے، اس نظر کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: افراد اور معین جماعت کے ساتھ خاص مال اور غیر معین قوم کے غیر معین گروہ کے مصالح کے قیام کے لیے محفوظ کیا ہوا مال (۲)، ہم اموال کے کنز کے حرام قرار دینے کی حکمت پر گفتگو کرتے وقت مثالوں کے ذریعہ اس کی وضاحت کریں گے۔

تداول کے مقصد کی تکمیل کے تشریعی وسائل:

اگر ہم اسلامی تشریع کی نگاہ میں اس اہم مقصد کی حقیقت سے واقف ہونا چاہیں اور افراد اور قوم کی اقتصادی زندگی میں اس کی اہمیت سمجھنا چاہیں تو ہمارے لیے ضروری ہے کہ ان تشریعی وسائل کو بیان کریں جو اس مقصد کی تکمیل کے لیے مشروع ہوئے ہیں، ان سے واقف ہونے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ وسائل اس غرض کی تکمیل

---

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط ۳/ ۷۷۳، المنجد ۲۳۳، القرطبی ۱۸/ ۱۶۔

(۲) دیکھئے: مقاصد الشریعة لابن عاشور/ ۱۸۲-۱۸۳۔

کے لیے اقتصادی تنظیم ونظریات کے اختیار کردہ وسائل فائق ہیں۔

ان وسائل میں سب سے اہم جو اسلام نے اختیار کیا ہے اموال کے کنز کو، ضروری سامان کے احتکار کو، سود کے ساتھ معاملہ کرنے کو حرام قرار دینا، جوا کو ممنوع قرار دینا، معاملات میں دھوکہ دینے اور خیانت کرنے کو حرام قرار دینا ہے، مطلوب وپسندیدہ صورت میں اس مقصد کی تکمیل کے لیے شریعت نے لوگوں کی ایک چھوٹی سی جماعت کے درمیان اموال کے مرکوز ہونے سے منع کیا ہے، مداولت کی آسانی کی خاطر معاوضہ کے ساتھ یا بلا معاوضہ اعیان ومنافع کو منتقل کرنے کے لیے عقود وتصرفات کو شروع قرار دیا، یہ یا تو ضروریۃ ہوں گے یا حاجیۃ یا تحسینیۃ جیسا کہ مقاصد کے مراتب کے بیان میں گذر چکا ہے۔

پہلا وسیلہ: اسلام نے نقود کو کنز بنانے، تداول کے میدان سے اس کو کھینچ لینے اور اس کو منجمد کرنے سے منع کیا ہے، اس لیے کہ مال کو تداول سے روک لینا اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے یعنی ان حاجات ومصالح کی تکمیل سے رک جانا ہے جن سے اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہوتا ہے، اس سے مالی، تجارتی اور اقتصادی توازن بگڑ جاتا ہے، اس کے ساتھ سماجی توازن بھی خراب ہوجاتا ہے، یہ فساد، ممنوعات اور محرمات تک پہنچا دیتا ہے، سد ذرائع کی اصل کے مطابق اس کو واقع پذیر ہونے سے روکنا اور اس تک پہنچانے والے اسباب کو روکنا واجب ہے، اس تطبیق کے مطابق کنز کا مسئلہ شخصی وانفرادی مسئلہ نہیں رہ جاتا ہے، نہ ذاتی جرم رہ جاتا ہے کہ اس کے حساب کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کے حوالہ کیا جائے جس دن پیشانی، پہلو اور پیٹھ داغے جائیں گے بلکہ یہ تشریعی مسئلہ بن جاتا ہے، حکومت قانون سازی اور تداول کے مقصد کی تکمیل کے ذریعہ اس کو روکتی ہے۔

اموال کے کنز کا حرام ہونا کتاب وسنت میں موجود ہے۔

شارع نے اموال کے کنز پر اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والوں اور اس کے حساب وعذاب سے خوف کرنے والوں کو خوفناک وعید مرتب کی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون" (۱)۔

(اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں آپ انہیں

(۱) سورۂ توبہ / ۳۴-۳۵۔

ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے، اس روز (واقع ہوگا) جبکہ اس (سونے چاندی) کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں کو اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا، یہی ہے وہ جسے تم اپنے واسطے جمع کرتے رہے تھے، سو اب مزہ چکھو اپنے جمع کرنے کا)۔

کنز کے حرام ہونے پر آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ اس پر شدید وعید مرتب کی گئی ہے، ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ فعل پر وعید کا مرتب ہونا حرام ہونے کی دلیل ہے، آیت میں خطاب کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد اہل کتاب یہود ونصاریٰ ہیں، اس آیت کے شروع میں بہت سے احبار اور راہبوں کی طرف اشارہ کرنا ان میں دو مذموم خصلتوں کے جمع ہونے پر استدلال کے لیے ہے، ان کا رشوت لینا، اموال کو کنز بنانا اور ان کو خیر کی راہ میں خرچ کرنے سے بخل کرنا۔

ایک قول ہے کہ اس سے مراد کنز کرنے اور خرچ نہ کرنے والے مسلمان ہیں، ان کو اور رشوت لینے والے یہودیوں کو ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے تا کہ اس پر دلالت ہو کہ ان میں سے جو حرام آمدنی لیتا ہے، اور ان میں سے جو اپنا طیب مال خرچ نہیں کرتا ہے دردناک عذاب کا مستحق ہونے میں دونوں برابر ہیں (۱)، ایک قول ہے کہ اس سے مراد اہل کتاب اور ان کے علاوہ مسلمان ہیں، اس لیے کہ اگر صرف خاص طور پر اہل کتاب مراد ہوتے تو والذین کے بغیر صرف یکنزون کہا جاتا ہے لیکن جب والذین کہا تو دوسرے معنی کا استیناف کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ یہاں جملہ کا عطف جملہ پر ہے، الذین سے نیا کلام شروع ہو رہا ہے اور وہ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے (۲)۔

ہماری رائے میں یہ تمام اقوال میں سب سے راجح اور زیادہ اعتبار کے لائق ہے، اس لیے کہ اگر کنز کفار کے حق میں اس لیے حرام ہے کہ وہ برا اور مذموم ہے تو مسلمان کے حق میں بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا، اس لیے کہ وہ رذائل سے پرہیز کرنے اور فضائل سے آراستہ ہونے کا زیادہ مستحق ہے۔

اس بنیاد پر اس آیت کے معنی میں مسلمان وکفار یکساں داخل ہوں گے، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو صاحب کنز اس کی زکاۃ ادا نہ کرے گا اس پر اس کو جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا، اس کے لئے چوڑا تختہ بنایا جائے گا اور اس سے اس کے دونوں پہلو اور پیشانی کو داغا جائے گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس دن اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کردے جس دن کی مقدار پچاس ہزار سال کے برابر ہوگی پھر وہ

(۱) دیکھئے تفسیر الکشاف ۲/ ۱۸۷، القرطبی ۸/ ۱۲۳۔

(۲) دیکھئے تفسیر القرطبی ۵/ ۱۲۳۔

اپنی راہ جنت کی طرف یا جہنم کی طرف دیکھ لے گا(۱)۔

موطا میں امام مالک کی روایت میں حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے، وہ کہا کرتے تھے: جس کے پاس کچھ مال ہو اور وہ اس کی زکاۃ ادا نہ کرے تو وہ مال قیامت کے دن گنجا سانپ کی شکل میں ہوگا، اس کی آنکھوں پر دو سیاہ نقطے ہوں گے، اس کو تلاش کرے گا یہاں تک کہ اس کو پکڑ لے گا اور اس سے کہے گا: میں تیرا کنز ہوں، مسلم کے الفاظ میں اس کی زکاۃ ادا نہ کرنے کے بجائے ان کا حق ادا نہ کرنے کا لفظ ہے یعنی جو شخص سونے چاندی کا مالک ہو اور ان دونوں کا حق ادا نہ کرے الخ۔

یہ احادیث اس آیت کے معنی کی تائید کرتی ہیں اور اس پہلو سے اس کے موافق ہیں کہ اموال کے کنز بنانے کی شناعت پر دلالت کرتی ہیں نیز قیامت کے دن جس میں مال یا اولاد کوئی چیز نفع نہیں پہنچائے گی اس پر سخت وعید کے مرتب ہونے کی وضاحت کرتے ہیں بلکہ مال ضرر پہنچانے والا سانپ بن جائے گا جو غم پر غم اور عذاب پر عذاب کا اضافہ کرے گا۔

لیکن مال کب کنز سمجھا جائے گا اور کب اس کا مالک اس وعید کا مستحق ہوگا اور کیا جس مال کی زکاۃ ادا کردی جائے گی اس کو کنز کہا جائے گا یا نہیں؟

لغت میں کنز کا معنی: لغت میں کنز کا اطلاق دفن کردہ مال، سونے، چاندی اور اس جگہ پر ہوتا ہے جہاں مال محفوظ کیا جائے، ایک قول میں ہے کہ یہ سونے چاندی کا مجموعہ ہے، ان کے علاوہ کو قیاس کے ذریعہ ان دونوں پر محمول کیا گیا ہے، ایک قول ہے کہ کنز ہر وہ شئ ہے جسے بعض کو بعض پر رکھ کر جمع کیا گیا ہو، خواہ وہ زمین کے اندر ہو یا اس کے اوپر ہو(۲)۔

شریعت کے پہلو سے علماء شریعت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس مال کی زکاۃ ادا نہ کی جائے اس کا نام کنز ہے اور وہ وعید کا مستحق ہے(۳)۔

اس مال کے بارے میں جس کی زکاۃ ادا کردی جائے ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ کنز سمجھا جائے گا یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے ہے کہ اس کو کنز نہیں کہا جائے گا، یہ جمہور کا قول ہے، انہوں نے حضرت ابن

---

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم اور احمد نے کی ہے دیکھئے: نیل الاوطار ۴/ ۱۳۲۔

(۲) دیکھئے: القاموس المحیط ۲/ ۱۸۹، القرطبی ۸/ ۱۲۵، نیل الاوطار ۴/ ۱۳۳۔

(۳) دیکھئے: تفسیر الکشاف ۲/ ۱۸۷، القرطبی ۸/ ۱۲۵، نیل الاوطار ۴/ ۱۳۳۔

عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جب ان سے کنز کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: کنز وہ مال ہے جس کی زکاۃ ادا نہ کی جائے (۱)۔

حضرت ابن عمرؓ کی رائے ہے کہ جس کی زکاۃ ادا کردی جائے اس کا نام کنز نہیں ہے اگر چہ وہ سات زمینوں کے نیچے ہو اور جس کی زکاۃ نہ ادا کی جائے وہ کنز ہے اگر چہ زمین کے اوپر ہو، قرطبی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔ ان حضرات نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ مال میں زکاۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے (۳)۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر مال اتنی مقدار میں ہو جس میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اور اس کی زکاۃ ادا کردی جائے تو وہ کنز نہیں ہے، اس کی روایت ابو داؤد، حاکم اور امام مالک نے کی ہے۔

بعض علماء کا مذہب ہے جس کی زکاۃ ادا کردی جائے اس کو کنز کہا جائے گا، انہوں نے حضرت علیؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: جو چار ہزار اور اس سے کم ہو وہ نفقہ ہے اور جو زیادہ ہو وہ کنز ہے اگر چہ اس کی زکاۃ ادا کردی جائے، قرطبی کی رائے ہے کہ یہ قول صحیح نہیں ہے (۴)۔

بعض علماء نے کہا: کنز وہ ہے جو ضرورت سے زائد ہو، یہ قول حضرت ابوذرؓ سے منقول ہے قرطبی نے کہا: یہ ان کے تحت احکام میں سے ہے اور وہ اس میں منفرد ہیں، اس قول کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت ابو ذر کی روایت کا مطلب وہ ہو جو منقول ہے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب ضرورت سخت تھی اور مہاجرین کمزور تھے، رسول اللہ ﷺ ان کی ضروریات پوری کرنے سے قاصر تھے، بیت المال میں اتنا مال نہیں تھا جو ان کے لیے کافی ہوسکے، خشک سالی ان پر غالب تھی، اس لیے ان کو ضرورت کی مقدار کے علاوہ مال کا کوئی حصہ روکنے سے منع کردیا گیا، اس جیسے وقت میں سونے کو ذخیرہ کرنا جائز نہ ہوگا پھر جب اللہ تعالی نے ان کو فتح دیا، اور وہ خوش حال ہوئے تو نبی کریم ﷺ نے زکاۃ واجب کی، ہر انفاق کو واجب نہیں کیا اور مال کو بڑھانے کی مدت کا اعتبار کیا تو یہ آپ ﷺ کی طرف سے بیان ہوا (۵)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت امام مالک نے موطا میں کی ہے۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۸/ ۱۲۵، شرح الزرقانی علی الموطا ۲/ ۱۱۰، نیل الاوطار ۴/ ۱۳۲۔

(۳) یہ حدیث الاحکام السلطانیہ للماوردی میں ہے۔

(۴) دیکھئے: القرطبی ۸/ ۱۲۵، شرح الزرقانی علی الموطا ۲/ ۱۱۰۔

(۵) دیکھئے: القرطبی ۸/ ۱۲۵۔

یہاں ایک اور قول ہے کہ کنز وہ ہے جس سے پیش آمدہ حقوق ادا نہ کئے جائیں جیسے قیدی کو رہا کرانا، بھوکے کو کھانا کھلانا اور اس کے علاوہ مال سے متعلق دوسرے واجبات (۱)۔

یہ معلوم ہے کہ علماء کا گذشتہ اختلاف، اللہ تعالیٰ کی راہ میں اموال کو خرچ کرنے کے مقابلہ میں اس کو کنز بنانے میں ہے، اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ بعض علماء نے مال سے متعلق حقوق کے معنی میں جس کی ادائیگی واجب ہے تا کہ اس کو کنز کرنے پر مرتب ہونے والی وعید سے بچایا جا سکے، توسع کی ہے۔ جن لوگوں نے صرف زکاۃ کو واجب قرار دیا ہے ان کی رائے ہے کہ زکاۃ کی ادائیگی کے بعد کنز کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

کنز کا معنی بیان کرنے میں ہماری رائے اس قول سے ہم آہنگ ہے کہ جس مال سے پیش آمدہ حقوق (قیدی کو رہا کرانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا) ادا نہ کئے جائیں وہ کنز ہے، لیکن ہم مال سے متعلق حقوق کے معنیٰ میں توسع کرتے ہیں، اس لیے کہ اس کنز سے ہماری مراد نقود کو روک لینا، تداول سے اس کو الگ کر لینا، اس کو منجمد کر دینا اور اس کی حرکت کو معطل کر دینا ہے، اس لیے کہ اس کو متحرک رکھنا بھی مال سے متعلق قوم کے حقوق میں سے ہے، اس قول کی تائید کہ مال کے پیش آمدہ حقوق اگر ادا نہ کئے جائیں تو وہ کنز سمجھا جائے گا، نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: جو شخص دینار، درہم، سونا یا چاندی جمع کرے، کسی مقروض کو نہ دے، نہ اس کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرے وہ کنز ہے۔ قیامت کے دن اس کو اس سے داغا جائے گا، اس کو قرطبی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے، اس حدیث نے اس کو واضح کیا ہے جس کو محفوظ رکھنا جائز ہے، ان اغراض کو بھی واضح کیا جن کے لیے اس کو محفوظ رکھنا جائز ہے، جو اس کے علاوہ ہے وہ کنز ہے۔ اس پر حرمت والی نص منطبق ہوگی، اسلام اس میدان میں اپنے عام اور کلی اصولوں کی روشنی میں سمجھا جاتا ہے۔

نیز مسلم کی گذشتہ روایت سے بھی اس قول کی تائید ہوتی ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: سونا اور چاندی کا جو مالک ان سے ان کا حق ادا نہ کرے......... آخر حدیث تک، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال سے متعلق حق زکاۃ سے عام ہے، ممکن ہے کہ اموال کو متحرک کرنے میں جماعت کا حق بھی اس میں داخل ہوتا کہ اموال خیر ومنافع کے ساتھ اس کی طرف لوٹیں، اس لیے کہ اموال کو کنز بنانے میں قوم کو ضرر لاحق ہوگا اور اس کو حرکت دینے میں خیر ہے جو قوم کو پہنچے گا، مال کو حرکت دینا، پانی اور ہوا کو حرکت دینے کی طرح ضروری ہے، اس لیے کہ اگر پانی ساکن ہو جائے تو گندا اور بدبودار ہو جائے گا، ہوا کے ساکن ہو جانے سے گرمی سخت ہو جائے گی، کشتیاں ٹھہر جائیں گی،

---

(۱) حوالہ سابق۔

زندگی کے لیے اچھی ہوا کم ہو جائے گی، اسی طرح مال کو منجمد کر دینا اور اس کی حرکت کو معطل کر دینا نہ مالک کے لیے کوئی خیر لائے گا نہ رقم کے لیے، اموال کی حرکت سے جو فائدہ ہوگا وہ افراد، گروہ، جماعت اور قوم کو پہنچے گا بلکہ پوری دنیا کو پہنچے گا جو ہر آنکھ، زبان اور رہونت والے پر مخفی نہیں ہے، چنانچہ اموال کو کاشتکاری، صنعت یا تجارت میں لگانا قوم کے افراد و جماعت کو مختلف قسم کے منافع پہنچائے گا جو اس کو کنز بنانے سے حاصل نہ ہوں گے۔

کنز کے میدان میں ہم نقود اور اس کے قائم مقام مالی نوٹ اور سونے چاندی کے سکوں کا بطور خاص ذکر کرتے ہیں اور شکار پر گفتگو میں انسان کی ضروریات وحاجات کے لیے لازم سامان کا تذکرہ کرتے ہیں۔

شریعت کی نظر میں نقود کا عمل:

نقد اپنی حقیقت میں تبادلہ کا ذریعہ ہے اور کبھی کبھی انسان اس کو مبادلہ میں مبادلہ کے ان مشکلات کو حل کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے جو براہ راست سامان کے مبادلہ سے پیدا ہوتی ہیں، چنانچہ وہ مبادلہ کے لیے تیار اشیاء کی قیمتیں مقرر کرنے سے دشواری کا حل نکالتا ہے، وہ قیمتوں کے عام قیاس کی ذمہ داری ادا کرتا ہے، یہ ایک دوسرے ناحیہ سے مبادلہ کا آلہ ہے اور کنز بنانے اور جمع کرنے کا آلہ بھی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ نقود سے متعلق ان حقائق کی بہت عمدہ تصویر کشی امام غزالی نے اپنی کتاب احیاء علوم الدین میں کی ہے، امام غزالی کا قول اقتصادیات کے ماہرین کے تمام اقوال پر فائق ہے، (یہاں تک کہ آج نقود کے عمل اور اس سے سود کے منع کرنے کے متعلق میں) امام غزالی کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے دراہم ودنانیر پیدا کئے جن سے دنیا کا قیام ہے، یہ دونوں جمادات میں سے ہیں جن کی ذات میں کوئی منفعت نہیں ہے، لیکن لوگوں کو ان کی ضرورت ہے، اس لیے کہ ہر انسان اپنے کھانے، کپڑے اور دوسری حاجات میں بہت سے اعیان کا محتاج ہے اور کبھی کبھی جس چیز کی ضرورت اس کو ہوتی ہے وہ اس سے محروم رہتا ہے اور جس چیز کی ضرورت اس کو نہیں ہوتی ہے اس کا مالک ہوتا ہے، لہذا تبادلہ کرنا اور عوض کی مقدار متعین کرنا ضروری ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے تمام اموال کے درمیان دراہم ودنانیر کو حاکم اور رابطہ بنا کر پیدا کیا تاکہ ان دونوں کے ذریعہ اموال کی مقدار معلوم کی جا سکے، کہا جاتا ہے: یہ سامان سو درہم کے برابر ہے، اور یہ سامان پچاس کے مساوی ہے(۱)۔

---

(۱) الاحیاء ۷۹/۴-۸۰، مفتاح دار السعادۃ لابن القیم ۲۲۶/۱۔

نقود کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے پیدا کیا ہے کہ اس کو باری باری سے لیا جائے اور وہ اموال کے درمیان عدل کے ساتھ حاکم ہو اور دوسری حکمتیں بھی ہیں، یعنی اس کے ذریعہ دوسری اشیاء تک رسائی حاصل کرنا، اس لیے کہ سونا اور چاندی فی نفسہ عزیز ہیں، ان کی ذات میں کوئی غرض نہیں ہے، اموال کی طرف ان کی نسبت ایک ہی ہے جو ان کا مالک ہوگا گویا وہ ہر چیز کا مالک ہوگا، اس شخص کی طرح نہیں ہوگا جو کسی کپڑے کا مالک ہو، اس لیے کہ وہ صرف کپڑے کا مالک ہوگا، نقد آئینہ کی طرح ہے جس کا کوئی رنگ نہیں ہوتا ہے لیکن وہ ہر رنگ کے مشابہ ہے جیسے حرف کہ فی نفسہ اس کا کوئی معنی نہیں ہے لیکن اس کی وجہ سے دوسرے میں بہت معانی ظاہر ہوتے ہیں، یہ نقد کی دوسری حکمت ہے، اس کی اور بھی حکمتیں ہیں (۱)۔

جو شخص ان دونوں میں ایسا عمل کرے گا جو الٰہی حکمتوں کے لائق نہ ہو بلکہ حکمتوں کے مقصود کے منافی ہو وہ ان دونوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی نعمت کا انکار کرے گا، لہٰذا جو ان دونوں کو کنز بنائے گا وہ ان دونوں پر ظلم کرے گا، حکمتوں کو باطل کردے گا اور وہ اس شخص کی طرح ہو جائے گا جو مسلمانوں کے حاکم کو کسی قیدخانہ میں بند کردے جس کی وجہ سے حکم دینا اس کے لیے ناممکن ہو جائے، اس لیے کہ جب کنز بنا دے گا تو حکمتوں کو ضائع کردے گا، اس سے جو غرض مقصود ہے وہ حاصل نہ ہوگی، جو شخص اس حقیقت کو سمجھنے سے عاجز ہو اور اس مقصد کو نہ سمجھ سکے اس کو اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے باخبر کردیا ہے: "والذین یکنزون الذھب والفضة" (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں)۔

جو شخص دراہم و دنانیر سے سونے یا چاندی کا برتن بنائے گا وہ اس کی نعمت کا انکار کرے گا اور کنز بنانے والے سے برے حال میں ہوگا، اس لیے کہ ٹھیکرا، لوہا، سیسہ اور پیتل سیال اشیاء کی حفاظت میں سونے چاندی کے قائم مقام ہو جاتے ہیں اور ٹھیکرے اور لوہے وہ مقصد حاصل کرنے کے لیے کافی نہ ہوں گے جو نقود سے مراد ہیں، جس کو یہ حقیقت معلوم نہ ہوگی اس کو اللہ تعالیٰ کی اس بات سے معلوم ہو جائے گی، اس سے کہا جائے گا کہ جو شخص سونے یا چاندی کے برتن میں پیئے گا گویا وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ داخل کرے گا (۲)، یعنی اس میں داخل ہوگا، پینے کو جرجرہ قرار دیا، یہ (جرجرہ) اندر پیٹ میں پانی کے جانے کی آواز ہے، اس قول میں مجاز ہے، اس لیے کہ حقیقت

---

(۱) سابقہ حوالہ، نیز دیکھئے: الذریعہ الی مکارم الشریعہ/ ۱۳۸۔

(۲) حوالہ سابق ۴/ ۸۰۔

میں جہنم کی آگ اس کے پیٹ میں گڑگڑ نہیں کرتی ہے(۱)۔ جو شخص دراہم ودنانیر میں سود کا معاملہ کرے گا وہ نعمت سے کفر کرے گا اور ظلم کرے گا، اس لیے کہ یہ دونوں اپنے علاوہ کے لیے پیدا کئے گئے ہیں، خود اپنی ذات کے لئے نہیں، کیونکہ ان کی ذات میں کوئی غرض نہیں ہے، لہٰذا اگر ان کے عین میں تجارت کرے گا تو حکمت وضع کے برخلاف ان کو مقصود بنالے گا، اس لیے کہ نقد جس کام کے لیے موضوع ہے اس کے علاوہ کام کے لیے اس کو طلب کرنا ظلم ہے(۲)۔

یہ امام غزالی کی رائے ہے، یہ رائے اشیاء کے حقائق اور امور کے مقاصد میں فکر کی گہرائی، دور بینی اور باریک بینی کی علامت ہے، اس باریک بینی کی وجہ سے امام غزالی اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ اموال کو کنز بنانے کا حرام ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ اس میں اشیاء کی قیمتوں کے بارے میں حاکم کے عمل کو اور ان کے منافع کے تبادلہ میں وسیلہ کے عمل کو معطل کرنا ہے، نیز اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ سونے چاندی سے برتن بنانے کا حرام ہونا زیادہ سخت معاملہ ہے، اس لیے کہ اس میں مقصود سے انحراف ہے اور اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ اس میں ربا کا معاملہ کرنا اشیاء کے حقائق کو الٹ دینا ہے اور یہ نقود کو تجارتی سامان بنانے کی وجہ سے ہے، یہ معقول اور قابل قبول کلام ہے، کتنا اچھا ہوتا اگر حقیقت کی دنیا میں ان گہرے دقیق مفاہیم سے مسلمانوں کی اقتصادیات کچھ حصہ پاتی تا کہ وہ اس پریشان دنیا کے لیے جو تہ در تہ تاریکیوں میں زندگی گذار رہی ہے، اچھا نمونہ بنتے۔

کہا جاتا ہے کہ اس آیت کریمہ میں تمام اموال میں سے خاص طور پر نقدین کو اللہ تعالیٰ نے کیوں ذکر کیا ہے؟ اس سوال کا جواب صاحب کشاف نے یہ دیا ہے: اس لیے کہ یہ دونوں مال جمع کرنے کا پیمانہ اور اشیاء کے ثمن ہیں، جس کے پاس یہ دونوں اس کی ضرورت سے زائد ہوں اس کے علاوہ کوئی دوسرا ان کو کنز نہیں بناتا ہے، جس کے پاس یہ دونوں زیادہ ہوں یہاں تک کہ ان کو کنز بنائے وہ مال کی دوسرے تمام اقسام سے محروم نہیں ہوگا، لہٰذا ان کے کنز بنانے کا ذکر ان دونوں کے علاوہ پر دلیل ہوگا(۳)۔

گذشتہ بحث سے ہمیں معلوم ہوا کہ نقود کا عمل مداولت کے لیے تیار اشیاء کی قیمتوں کا اندازہ کرنا اور تداول کا ذریعہ بننا ہے، یہ تمام اموال کو کنز بنانے اور جمع کرنے کے عمل کو انجام دیتے ہیں، ان کو کنز بنانا، ان کو معطل

---

(۱) النہایۃ فی غریب الحدیث ۱/۲۵۵۔

(۲) احیاء علوم الدین۔

(۳) دیکھئے تفسیر الکشاف ۲/۱۸۷۔

کرنا اور پیداوار واخراجات کے میدان میں اس کی لازمی حرکت کو منجمد کرنا سمجھا جائے گا۔ اسلام نے اموال کے کنز کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اس پر سخت صورت میں وعید مرتب کی ہے، ہم سود کو حرام کرنے والی آیت کے علاوہ میں اس کی کوئی مثال نہیں دیکھتے ہیں۔

اس الٰہی حکمت سے اللہ تعالیٰ نے اموال کو کنوز سے نکال کر پیداوار، اخراجات اور عام وخاص مصالح کے پورا کرنے میں لگادیا، اگر ہم فرض کریں کہ کسی کے پاس مال کی اتنی مقدار ہو جو اس کی زندگی بھر کے لیے کافی ہو، اور وہ کہے: میں اس کو اپنے خزانہ میں رکھ دوں گا اور ہر سال اتنا لوں گا جو ایک سال کی مدت تک میرے لیے کافی ہوجائے، اس حالت میں اس کے بڑھانے اور نفع میں صاحب مال کی کوئی غرض نہ ہوگی، اس کے باوجود اس مال کو کسی اسکول یا کاشت میں یا شفاخانہ میں، یا کسی کارخانہ میں یا کسی تجارت میں یا عام خدمات کے میدان میں رکھ دے تو اس حرکت دینے سے ان لوگوں کو فائدہ پہنچ سکے گا جن کے لیے ممکن ہوگا کہ اس کے راس المال (۱) کی حفاظت کے ساتھ اس کے سالانہ اخراجات کے برابر دے سکیں، اس لیے کہ اسکول کا فائدہ تعلیم ہے، کاشتکاری کا فائدہ غلہ کا بڑھنا، کارخانہ کا فائدہ مصنوعات میں اضافہ، تجارت کا فائدہ سامان حاصل کرنا اور شفاخانہ کا فائدہ لوگوں کو علاج کی سہولت دینا ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ صاحب مال کو بڑھوتری یا کسی فائدہ کی امید نہ ہو، ایسی صورت میں مال کو حرکت دینے کا فائدہ جماعت کو حاصل ہوگا، اگر اس کو فائدہ کی امید ہو تو بڑھوتری اور فائدہ کی طلب کے باوجود بھی کوئی اشکال نہ ہوگا، اس لیے کہ قوم پیداوار، اخراجات اور عام خدمات ومصالح کے کسی بھی میدان میں اس کے مال کو حرکت دینے سے فائدہ اٹھائے گی۔

شریعت نے زکاۃ کو بھی پیداوار کے میدان میں اموال کو دینے اور بڑھوتری طلب کرنے کا ایک ذریعہ بنایا ہے، اس لیے کہ زکاۃ اموال کو کھا جاتی ہے، اسی لیے شارع نے یتیموں کے اموال میں تجارت کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ زکاۃ اس کو کھا نہ جائے، زکاۃ سونے اور چاندی کے جمع کردہ مال کو نہیں چھوڑتی ہے یہاں تک کہ اس بیس دینار سے کم کردے، اسی وجہ سے زکاۃ اس مال کے لیے جو کنز بنایا گیا ہو اور عمل سے منجمد کردیا گیا ہو آہستہ آہستہ چھین لینا سمجھی جاتی ہے، کنز بنانے کے ظاہر کے خلاف فیصلہ کرنے سے تمام اموال اقتصادی سرگرمی کے میدان

(۱) یعنی وہ مقدار جس کو اس نے سالانہ اخراجات کے لیے خاص کیا ہے اور جس سے اس کو بڑھوتری کی امید نہیں ہے (اگر سال کے اخراجات کے لیے خاص کردہ مال بیس یا دس ہزار ہو تو وہ اس کو حرکت دینے کے ساتھ جماعت کا حق ادا کرے گا) اسی طرح باقی رہے گا جیسا کہ وہ سال کے اخراجات کے لیے برقرار رہے گا۔

میں چلے جاتے ہیں اور افراد قوم کے مصالح ومنافع کی تکمیل میں مثبت ذمہ داری ادا کرتے ہیں۔

شریعت نے اموال کو اندھیرے میں نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس کے حرکت کرنے کا راستہ اور اس راستہ کے نشانات کے حدود دقیق طریقہ سے واضح صورت میں بیان کئے ہیں جن میں کوئی ابہام نہیں ہے، چنانچہ اموال کے بڑھانے کے راستہ کی حیثیت سے سود کو ممنوع قرار دیا گیا، احتکار کو ممنوع قرار دیا گیا جو لوگوں کی زندگی کے ضروری سامان کو اخراجات کے بازار تک پہنچنے سے مانع ہوتا ہے، اسی طرح نقود کے روکنے اور پیداوار کے میدانوں میں جانے سے اس کے محروم کرنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ کبھی کبھی پیداوار زیادہ ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی احتکار اس کے حصول کی دشواری کا سبب ہوتا ہے۔

گویا میں شارع حکیم کو مال سے یہ کہتے ہوئے سن رہا ہوں: حرکت کرو اور اس راستہ پر چلو یہاں تک کہ لوگوں کے ان مصالح ومنافع کی تکمیل کرسکو جس کے لیے میں نے تم کو پیدا کیا ہے۔

میری نظر میں مال صاحب مال کی ملکیت ہے لیکن اس کو متحرک رکھنا اس کے اور جماعت کے درمیان مشترک سمجھا جائے گا اور اس میں جماعت کا حق غالب ہوگا، اس لیے کہ جماعت مال کے متحرک ہونے سے فائدہ اٹھاتی ہے، خواہ اس کی نوع یا اس کا میدان جو بھی ہو جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا، اگر صاحب مال اپنے مال سے اپنی قوم کے لیے ان مصالح ومنافع کا قصد وارادہ کرے گا تو یہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے کے باب سے شمار کیا جائے گا اگر چہ بالواسطہ طریقہ سے ہو۔

دوسرا وسیلہ سود کے ساتھ معاملہ کرنے کو ممنوع قرار دینا:

اموال کے تداول کے مقصد کی تکمیل کے لیے اسلامی شریعت کے وسائل میں سے سود کے ساتھ معاملہ کرنے کو حرام قرار دینا ہے، اس لیے کہ یہ سود خور انسان کے دل میں شفقت ورحمت کے احساسات کو مار ڈالتا ہے، یہ اس لیے کہ وہ مال جمع کرنے اور کم سے کم مقدار کو اپنے پاس موجود ہزاروں یا لاکھوں کے ساتھ ملانے کی محبت کے تقاضوں کا اسیر ہوجاتا ہے اور مجبور لوگوں کے محتاج ہونے کے موقع کا انتظار کرتا ہے، یہ آپسی محبت، باہمی رحمت، بھائی چارگی اور ایثار پر لوگوں کے تعلقات کی بنیاد رکھنے میں شارع کے قصد کے منافی ہے۔ لغت میں ربا کا معنیٰ اضافہ ہے، کہا جاتا ہے ربا المال یربو، زیادہ ہوا اسم ربا ہے (بغیر مد کے) اور وہ عقد بیع کے بغیر اصل مال

پر زائد شئ ہے۔فقہ میں اس کے بہت سے احکام ہیں (۱)۔

اللہ تعالیٰ نے ربا (سود) کو حرام قرار دیا ہے ارشاد ہے:

"و أحل اللّٰه البیع وحرم الربا......" (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔

"یا أیھا الذین اٰمنوا اتقو اللّٰه وذروا مابقي من الربا إن کنتم مؤ منین، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللّٰه و رسوله وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لاتظلمون ولاتظلمون" (۲)۔

(اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو لیکن تم نے ایسا نہ کیا تو خبر دار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اور اگر تم توبہ کر لو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم (کسی پر) ظلم کرو گے اور نہ تم پر (کسی کا) ظلم ہوگا)۔

ربا کے حرام ہونے پر اس طرح استدلال ہے کہ باقی ماندہ ربا کو چھوڑنے کا حکم ہے، نیز اس حکم کے ساتھ رعب دار اور خوفناک وعید ہے، اس وجہ سے آیت نے کسی بھی صورت میں ربا کے حرام نہ ہونے کے احتمال کا کوئی موقع وگنجائش نہیں چھوڑا ہے اور اگر ربا میں کوئی اختلاف ہے تو صرف اس میں ہے کہ کیا وہ حقیقت میں ربا ہے یا ربا کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

ربا جس کو اہل عرب جانتے تھے اور اس پر عمل بھی کرتے تھے وہ یہ تھا کہ وہ دراہم دنانیر ایک مدت تک کے لیے قرض میں دیتے تھے، قرض کی مقدار پر باہمی رضامندی سے اضافہ کرتے تھے، یہی ان کے نزدیک متعارف ومشہور تھا (۳)۔

جصاص نے کہا: یہ معلوم ہے کہ زمانہ جاہلیت کا ربا صرف یہ تھا کہ وہ ایک مدت تک کے لیے مشروط اضافہ کے ساتھ قرض دیا کرتے تھے، وہ اضافہ مدت کا بدل ہوا کرتا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو باطل اور حرام قرار دیا ہے (۴)۔ ارشاد فرمایا: "وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم"، نیز ارشاد فرمایا: "وذروا مابقی من الربا"، زرقانی نے موطا پر اپنی شرح میں لکھا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس ربا کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار

---

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط ۴/ ۳۵۲، النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۲/ ۱۹۲۔

(۲) سورۂ بقرہ ۵/ ۲۷۵، ۲۷۸-۲۷۹۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۶۵، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۱۔

(۴) احکام القرآن ۱/ ۴۶۷۔

یا ہے۔ اہل عرب صرف ربا النسیئۃ کو جانتے تھے قرآن میں یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ ﷺ نے مزید بیان فرمایا اور ربا الفضل کو بھی حرام قرار دیا (۱)۔

ابن القیم نے ربا کی دو قسمیں کی ہیں: جلی، خفی، جلی کو حرام قرار دیا گیا، اس لیے کہ اس میں ضرر عظیم ہے اور اس سے مراد ربا النسیئۃ ہے اور خفی کو حرام قرار دیا گیا، اس لیے کہ وہ جلی کا ذریعہ ہے، چنانچہ پہلے کو حرام قرار دینا مقصود ہے۔ اور دوسرے کو حرام قرار دینا وسیلہ و ذریعہ ہے (۲)۔

لہٰذا ربا کا حرام ہونا تمام علماء کے نزدیک متفق علیہ ہے، البتہ اس کی حقیقت یا علت یا جزئیات میں ان کے درمیان کچھ اختلاف ہے (۳)۔ اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس اختلاف پر ہے جو کتاب وسنت سے حرام قرار دینے والی نص کے انطباق میں ہے۔

ربا (سود) کو حرام قرار دینے کی حکمت:

اللہ تعالیٰ نے ربا کے ساتھ معاملہ کرنے کو حرام قرار دیا ہے، اس لیے کہ وہ اجتماعی ضرر پیدا کرتا ہے اور اخلاقی امراض کو بڑھاتا ہے، چنانچہ ربا کوئی معقول شئ نہیں ہے اور عدل وانصاف اس کا متقاضی نہیں ہے، انسان اپنی اقتصادیات میں اس کا محتاج نہیں ہوتا ہے، درحقیقت اس میں منفعت کا کوئی گوشہ نہیں ہے، ممنوع قرار دینے کا حقیقی سبب اس میں یہ ہے کہ وہ یقینی طور پر نقصان دہ شئ ہے، انسانیت کو پہنچنے والا اس کا نقصان بہت سے مثبت پہلو سے انتہائی سخت ہے، کسی بھی صاحب عقل کے لیے اس خبیث شئ کے نقصانات جان لینے کے بعد اس کے حرام ہونے میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی (۴)۔

اخلاقی، اجتماعی اور اقتصادی پہلو سے ربا کے نقصانات کا بیان:

اخلاقی اور روحانی پہلو سے ربا کے نقصانات: اخلاق وروح، یہ دونوں انسانیت کے جوہر اور اس کے لیے

---

(۱) الزرقانی علی الموطا ۳/ ۳۲۴۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۹۹، نظریۃ الربا المحرم في الشریعۃ الإسلامیۃ / ۱۳۱۔

(۳) إعلام الموقعین ۲/ ۹۶، الربا لأبي الأعلی المودودي / ۴۰۔

(۴) سابقہ دونوں حوالے۔

سرمایہ بقاء ہیں، اگر کوئی چیز اس جوہر کی اصل میں ہمارے لیے نقصان دہ ہو تو وہ قابل رد ہے، اس لائق نہیں ہے کہ اس کو ہم کبھی بھی حاصل کرسکیں اگر چہ کسی بھی دوسرے پہلو سے اس میں بہت زیادہ منافع ہوں، اگر ہم ربا کے بارے میں غور وفکر کرتے ہیں اور اس کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہیں تو اول وہلہ میں ہمیں معلوم ہوجاتا ہے کہ ربا میں مکمل ذہنی عمل (یعنی مال جمع کرنے میں انسان کی اقتصادی زندگی کے مختلف مراحل کی طرف اس کی رغبت کرنا) اس وقت شروع ہوتا ہے جب اس کے اندر خود غرضی، بخل، تنگ دلی، قساوت قلبی، مال کی غلامی، دنیا کی حرص اور ان کے علاوہ دوسری بری صفات پیوست ہوجاتی ہیں، پھر ان جیسی صفات کی تاثیر کے تحت یہ عمل جاری رہتا ہے اور ان صفات کو انسان میں اس مقام پر پہنچا دیتا ہے جہاں وہ آگے بڑھتا رہتا ہے اور اپنے سودی تجارت میں کامیابی کے مراحل طے کرتا ہے، اس کے برعکس ہم زکاۃ اور صدقہ دینے والے کو دیکھتے ہیں کہ اس میں کرم، سخاوت، ایثار، غم خواری، خیر خواہی، وسعت قلبی، کشادہ دلی، بلند ہمتی اور ان کے علاوہ دوسری اچھی صفات ہوتی ہیں اور جب تک انسان اپنی زندگی میں اس طریقہ پر عمل کرتا ہے اس کے اندر یہ صفات جڑ پکڑے رہتی ہیں (۱)۔

اسی وجہ سے شارع نے ربا کو حرام قرار دیا، اس کے کھانے والے، کھلانے والے، لکھنے والے اور گواہ بننے والے پر لعنت کی، جو اس کو ترک نہ کرے اس کے ساتھ اپنی طرف سے اور اپنے رسول ﷺ کی طرف سے جنگ کا اعلان کیا، اس قسم کی وعید ربا کے علاوہ کسی بھی کبیرہ گناہ میں نہیں آئی ہے، لہذا یہ سب سے بڑا کبیرہ گناہ ہے، اللہ تعالی نے ربا کو صدقہ کی ضد قرار دیا ہے، چنانچہ سود خور، صدقہ دینے والے کا ضد ہے۔ ارشاد ہے: "**یمحق اللّٰہ الربا ویربی الصدقات**"، نیز ارشاد ہے:

"**وما آتیتم من ربا لیربو في أموال الناس فلایربو عنداللّٰہ وما آتیتم من زکاۃ تریدون وجہ اللّٰہ فأولئک ھم المضعفون**" (۲)۔

(اور جو چیز تم اس غرض سے دوگے کہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہوجائے، سو وہ اللہ کے آگے نہیں بڑھتی اور تم جو صدقہ دوگے جس سے اللہ کی رضا طلب کرتے رہو گے تو ایسے ہی لوگ عنقریب بڑھاتے رہیں گے)۔

اجتماعی پہلو سے ربا کے نقصانات: اس میں کسی کو بھی کوئی شک وشبہ نہیں ہوسکتا ہے کہ جس معاشرہ کے افراد

---

(۱) الربا لأبی الأعلی المودودی ر ۰ ۴، رسالۃ الاسلام شمارہ ۴، سال ۳، بحث لدکتور محمد عبد اللہ دراز بعنوان "الربا فی نظر القانون الاسلامی" ازہر شریف نے اس کو قانون اسلامی کانفرنس میں پیش کیا جو پیرس میں ماہ جولائی ۱۹۵۱ء میں منعقد ہوئی۔

(۲) سورہ روم ۳۹۔

آپس میں خود غرضی کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں، اس میں کوئی آدمی دوسرے کی مدد اس وقت تک نہیں کر سکتا ہے جب تک اس کی طرف لوٹنے والے فائدہ کی امید اس کو نہ ہو، اس معاشرہ میں کسی کی محتاجی، تنگی اور فقر کو دوسرا آدمی مالدار بننے اور فائدہ اٹھانے کے لیے غنیمت کا موقع سمجھتا ہے، اس معاشرہ میں خوش حال اور مالدار طبقات کی مصلحت غریب و مسکین طبقات کے منافی ہوتی ہے، اس قسم کے معاشرہ کے لیے ممکن نہیں ہے کہ ہمیشہ محکم قواعد پر باقی و برقرار رہے، ضروری ہوگا کہ اس کے افراد ہمہ وقت الگ الگ ہونے اور بکھرنے کی طرف مائل ہوں، یہاں تک کہ ہلاکت و بربادی تک پہنچ جائیں اور دریا کے گرتے ہوئے کنارہ پر یا جہنم کے گڑھے کے کنارہ پر پہنچ جائیں (۱)۔ اسی طرح اسلام نے ربا کو ان اہم عوامل میں سے شمار کیا ہے جو قوم کے افراد کے درمیان باہمی مہربانی، رحمت اور تعاون کے احساس کو مار ڈالتے ہیں، اس کی وجہ سے معاشرہ اور جماعت کے اہم مقاصد ختم ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقصود مطلوب قوم اور اسلامی جماعت کے افراد کے درمیان باہمی مہربانی و رحمت ہے، یہاں تک کہ وہ کسی عضو پر تکلیف دہ پیش آنے والے حادثہ کو محسوس کرنے میں ایک جسم کی طرح ہو جائیں۔

اقتصادی پہلو سے ربا کے نقصانات: رہا اقتصادی پہلو تو گذشتہ بحث میں امام غزالی نے بیان کیا ہے کہ نقود بڑی بڑی الٰہی حکمتوں کے لیے پیدا کئے گئے ہیں، ان میں سے ایک حکمت یہ ہے کہ اشیاء کی قیمت لگانے میں وہ حاکم ہیں، لہٰذا جو شخص ربا میں اس سے معاملہ کرے گا تو یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا انکار سمجھا جائے گا، اس لیے کہ وہ اس کو تجارتی سامان بنا کر حقائق کو الٹ دے گا اور اس کی وجہ سے وہ ان کو حکمت کے مقصود کے خلاف تک محدود کر دے گا۔

جب اس طریقہ سے مال کو بڑھانے کا عرف و رواج جاری ہو جائے گا تو یہ کاشتکاری اور صنعت کو ترک کر دینے کا سبب بن جائے گا جو کمائی کی بنیاد ہیں، نقود میں کوئی بھی چیز باریک بینی، کم مقدار پر توجہ کرنے اور جھگڑا کرنے میں سود خوار کے عمل سے زیادہ سخت نہیں ہے اور یہ کمائی کی اس بنیاد کے خلاف ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے مشروع قرار دیا ہے (۲)۔ ربا میں ناجائز طریقہ پر لوگوں کا مال کھانا ہے اس کی وجہ سے

---

(۱) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۹۸، الربا للمودودی / ۴۱-۴۲، مجلۃ رسالۃ الاسلام شمارہ نمبر ۳، سال سوم مقالہ للدکتور محمد عبد اللہ دراز، الاموال لابن سلام / ۳۷۲، نظریۃ الربا المحرم فی الشریعۃ الاسلامیۃ للاستاذ ابراہیم زکی الدین بدوی المقدم۔

(۲) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۹۸، الربا لابی الاعلی المودودی / ۴۴، المحاضرات العامۃ للموسم الثقافی الثانی لجامعۃ الازہر بحث للاستاذ عیسیٰ ابراہیم عبدہ، الاحیاء للامام الغزالی ۴/ ۷۹-۸۰، اعلام الموقعین ۲/ ۹۹۔

اموال لوگوں کی تھوڑی جماعت میں مرکوز ہوجاتے ہیں، اس کی وجہ سے وہ شریعت کی نظر میں مطلوب صورت میں تداول کے روکنے کا سبب بن جاتا ہے،لہذا ضروری ہے کہ اموال کے بڑھانے کا طریقہ ہونے کی حیثیت سے اس کو حرام اور ممنوع قرار دیا جائے ، اس کے حرام ہونے میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اگرچہ اس کی حقیقت واقسام میں ان کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

اسلام نے ربا کو حرام قرار دے کر اموال کو ان طریقوں سے پیداوار، مال بڑھانے اور اخراجات کے میدان کی طرف پھیر دیا ہے جن سے ضرر پیدا نہیں ہوتا ہے، مثلاً تجارت، کاشتکاری، صنعت اور دوسرے شرعی معاملات۔

تیسرا وسیلہ: تداول کے مقصد کی تکمیل میں احتکار کو ممنوع قرار دینا ہے، ہم کہہ چکے ہیں کہ نقود کے کنز بنانے کو ممنوع قرار دینے سے شارع حکیم کا مقصد اس کو حرکت میں لانا اور منجمد نہ کرنا ہے تاکہ پیداوار و اخراجات کے میدان میں وہ لوگوں کے ہاتھوں میں گھومتا رہے، ربا کو ممنوع قرار دیا گیا تاکہ وسیلہ کو مقصود بنا کر حقائق کو بدلا نہ جاسکے اور یہ نقود کو تجارتی سامان بنانے سے ہوتا ہے، دوسری طرف ربا کے ساتھ اخلاقی، سماجی اور اقتصادی نقصانات بھی ہیں۔

اس صحیح اصل کے ذریعہ اسلامی شریعت نے نقود کو ان کے خزانوں سے نکال کر کاشتکاری، صنعت اور تجارت کے میدانوں کی طرف ان کو متحرک کرنے کی ضمانت لی ہے، خواہ اس کو حرکت دینے والا خود صاحب مال ہو یا اس کا نائب ہو، یعنی کاشتکاری، مضاربت اور ان کے علاوہ اخراجات کی موجودہ ضرورت سے فاضل اموال کو بڑھانے میں مختلف قسم کی مشروع شرکتیں۔

جب اموال کو کاشتکاری، صنعت اور تجارت میں لگایا جائے گا تو لازمی طور پر وہاں پیداوار ہوگی، مصنوعات اور سامان ہوں گے جن کو اخراجات کے بازار میں لانے کی خواہش ہوگی، کبھی کبھی ان کے مالکان، ان کی قیمت کے بڑھنے کی رغبت میں ان کو بازار سے روکنے کے خواہش مند ہوں گے، یہ عمل اسلام کی نگاہ میں جماعت کے حق کو چھیننا سمجھا جائے گا اور تداول کے مقصد کو اور لوگوں کے کھانے پہننے وغیرہ کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ان کے پاس اموال کے منافع کو پہنچنے سے روکنا سمجھا جائے گا۔

اسی لیے شارع نے سامان کے احتکار کو ممنوع قرار دیا جیسا کہ نقود کو کنز بنانے سے منع کیا ہے اور لوگوں کی خوراک اور ان کی زندگی کے لیے لازمی ضروریات کے تعلق سے اس ممانعت میں سختی سے کام لیا ہے۔

لغت میں احتکار کا معنی روکنا ہے، ایک قول ہے کہ یہ کسی شئ کی مہنگائی کے انتظار میں اس کو روکنا ہے، اگر کوئی شخص غلہ کو مہنگا کرنے کے ارادہ سے روک لے تو کہا جاتا ہے: احتکر زید الطعام، اسم حکرۃ ہے جیسے افتراق سے اسم فرقۃ ہے (۱)۔

شریعت میں اس کا معنی مہنگائی کے انتظار میں غلہ کو روکنا ہے، ایک قول ہے کہ احتکار سامان کو بیع سے روکنا ہے (۲)۔ لغت میں اس کا معنی شریعت میں اس کے معنی سے زیادہ عام اور جامع ہے، اس لیے کہ لغت میں وہ کسی بھی چیز کو روکنا ہے اور شریعت میں غلہ یا سامان کو روکنا ہے۔

اس کے حرام ہونے کے دلائل: اول: ہمارے لیے ممکن ہے کہ اموال کو کنز بنانے اور حرکت سے اس کو منجمد کرنے کو ممنوع قرار دینے والی آیات سے اس کے حرام ہونے کا استنباط کریں، اس لیے کہ کنز سونا، اور چاندی کے بارے میں وارد ہے، ممکن ہے کہ ہر مال کے روکنے کو اور لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے اور ان کے مصالح کی تکمیل میں اس کی ذمہ داری کو ادا کرنے سے اس کے معطل کرنے کو ان دونوں کے ساتھ لاحق کیا جائے۔

دوم: اس کو حرام قرار دینے کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہیں:

چنانچہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جو احتکار کرے گا وہ خطا کار ہوگا، ایک روایت میں ہے: خطا کار کے علاوہ کوئی احتکار نہیں کرتا ہے (۳)، یعنی جو شخص مہنگائی کے وقت خرید کر محفوظ رکھے تا کہ اس سے بھی زیادہ مہنگا فروخت کرے وہ نافرمان اور گناہ گار ہوگا، اگر جان بوجھ کر غلطی کرے تو اس کو خطی کہا جاتا ہے اور جو جان بوجھ کر نہ کرے اس کو اخطأ کہا جاتا ہے، یہ حدیث احتکار کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ گناہ اور معصیت حرام کے علاوہ پر مرتب نہیں ہوتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص احتکار کرے اور اس کا ارادہ مسلمانوں پر اس کو گراں کرنے کا ہو تو وہ خطاء کار ہوگا (۴)۔ ارشاد فرمایا: جو شخص مسلمانوں کے غلے کا ان پر احتکار کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جذام وافلاس میں

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط ۲/ ۱۳، المصباح المنیر ۱/ ۲۲۶، النہایۃ فی غریب الحدیث ۱/ ۴۱۷۔

(۲) دیکھئے: نیل الاوطار ۵/ ۲۵۰، شرح مسلم للجنۃ من العلماء برئاسۃ الشیخ محمد ذہنی ۲/ ۵۰۔

(۳) ان الفاظ کے ساتھ اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے۔

(۴) اس حدیث کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کو صاحب نیل الاوطار نے ذکر کیا ہے ۵/ ۲۴۹۔

مبتلا کرے گا(۱)، نیز ارشاد ہے: سامان بازار میں لانے والے کو روزی دی جائے گی اور احتکار کرنے والا ملعون ہوگا(۲)۔

یہ احادیث، غلے اور لوگوں کی زندگی کے لیے ضروری سامان کے درمیان کوئی فرق کیے بغیر احتکار کے ممنوع ہونے پر دلالت کرتی ہیں، ان کے چوپایوں کی زندگی کے لیے جو ضروری سامان ہو اس میں بھی کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، بعض روایات میں جو غلے کی صراحت ہے وہ بقیہ مطلق روایات کو مقید کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، بلکہ یہ صراحت ہے کہ یہ ان افراد میں سے ہے جن میں مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھا جاتا ہے، اس لیے کہ غیر طعام سے حکم کی نفی کرنا محض مفہوم الملقب کی وجہ سے ہے اور جمہور کے نزدیک اس پر عمل نہیں ہے اور جو ایسا ہو وہ قید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جیسا کہ اصول میں ثابت ہے۔

سوم: حضرت عمر بن الخطاب سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: ہمارے بازار میں احتکار نہیں ہوگا، جن لوگوں کے پاس فاضل سونا ہو وہ اللہ تعالی کی روزی کو جو ہمارے بازار میں اتری ہے، خرید کر ہمارے اوپر احتکار نہ کریں، لیکن جو مال لانے والا اپنی پیٹھ پر جاڑے اور گرمی میں مال لائے گا وہ عمر کا مہمان ہوگا، جیسے چاہے فروخت کرے اور جیسے چاہے اس کو روکے رکھے(۳)۔

اس اثر سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے احتکار کو ممنوع قرار دیا ہے، لیکن انہوں نے احتکار کرنے کے لیے بازار سے خریدنے والے اور ایک شہر سے دوسرے شہر میں سامان لانے والے کے درمیان فرق کیا ہے، پہلے کو قطعی طور پر ممنوع قرار دیا ہے اور دوسرے کو حق دیا ہے کہ جس قیمت میں چاہے فروخت کرے تاکہ لوگ ایک شہر سے دوسرے شہر میں سامان لانے سے گریز نہ کریں، البتہ اگر لوگوں کو سخت ضرورت پیش آجائے اور اس کے علاوہ کسی کے پاس موجود نہ ہو تو ضرر کو دور کرنے کے لیے اس کو موجودہ قیمت میں فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا(۴)۔

حضرت عثمانؓ بن عفان کے بارے میں منقول ہے کہ وہ "حکرہ" سے منع کیا کرتے تھے(۵)، امام شافعیؒ اور

(۱) اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔
(۲) یہ حدیث نیل الاوطار میں مذکور ہے ۵/ ۲۴۵، انہوں نے کہا: حافظ نے اس کو سنداً ضعیف قرار دیا ہے۔
(۳) اس حدیث کی روایت امام مالک نے موطا میں کی ہے۔
(۴) دیکھئے: شرح الزرقانی علی الموطا ۳/ ۲۹۹۔
(۵) اس حدیث کی روایت امام مالک نے موطا میں کی ہے۔

ہادویہ کی رائے ہے کہ حرام صرف خاص طور پر خوراک کا احتکار ہے، دوسری چیز کا نہیں، شوکانی نے کہا: حاصل یہ ہے کہ جب علت مسلمانوں کو ضرر پہنچانا ہے تو احتکار صرف اس صورت میں حرام ہوگا جس میں لوگوں کو ضرر پہنچے اور اس میں خوراک اور دوسری اشیاء یکساں ہیں، اس لیے کہ سب سے لوگوں کو ضرر پہنچے گا(۱)۔

امام غزالی نے کہا: جو خوراک نہ ہو نہ اس کے لیے معین ہو اس سے نہی کا تعلق نہ ہوگا، اگر چہ وہ کھانے کی چیز ہو اور اس کے لیے فی الوقت مددگار ہو جیسے گوشت اور میوہ جات اور جو بعض حالات میں کسی خوراک کے قائم مقام ہو اگر چہ اس پر ہمیشگی کرنا ممکن نہ ہو وہ محل نظر ہوگا(۲)۔

بعض علماء نے کہا کہ اگر لوگوں کو سردی کی شدت یا ستر عورت کے لیے کپڑے وغیرہ کی ضرورت ہو تو جس کے پاس وہ ہو اس کے لیے اس کو روک کر رکھنا مکروہ ہوگا، سبکی نے کہا: اگر اس سے مراد مکروہ تحریمی ہو تو ظاہر ہے اور اگر مراد مکروہ تنزیہی ہو تو بعید ہے(۳)۔

مقدمہ ابن خلدون میں ہے: شہروں میں با بصیرت اور تجربہ کار لوگوں کے نزدیک جو مشہور ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ غلہ کے مہنگا ہونے کے اوقات کے انتظار میں اس کا احتکار کرنا بدبختی ہے، اس لیے کہ وہ اس کے فائدہ پر تلف وخسران لائے گا۔

اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: خوراک کے بارے میں لوگوں کی حاجت انہیں مال خرچ کرنے پر مجبور کرے گی، لہذا نفوس اس مال کے ساتھ معلق رہیں گے، نفوس کے اپنے مال کے ساتھ معلق رہنے میں اس کو مفت لینے والے پر بہت بڑا وبال ہے، غالباً یہی وہ راز ہے جس کا اعتبار شارع نے ناجائز طور پر لوگوں کا مال لینے کو حرام قرار دینے میں کیا ہے۔

یہ اگر چہ مفت نہیں ہے لیکن نفوس اس سے متعلق ہوں گے، اس لیے کہ مناسب عذر کے بغیر مجبوری میں اس کو دیا ہے، اس لیے وہ مکرہ (جس پر اکراہ کیا جائے) کی طرح ہوگا جو سامان فروخت، خوراک اور کھانے کے علاوہ ہیں ان میں لوگوں کو مجبوری نہ ہوگی بلکہ محض مختلف قسم کی خواہشات ان کو اس پر آمادہ کریں گی، لہذا وہ لوگ ان میں اپنے اموال اپنے اختیار وخواہش کے بغیر خرچ نہیں کریں گے اور جو وہ دیدیں گے اس سے ان کا تعلق باقی نہیں رہ

---

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۲۵۔

(۲) دیکھئے: الاحیاء ۲/ ۸۰۔

(۳) دیکھئے: نیل الأوطار ۵/ ۲۵۱۔

جائے گا، اسی وجہ سے جو احتکار میں مشہور ہو جائے گا نفسانی قوتیں اس کا اس مال میں پیچھا کریں گے جو اس نے لوگوں سے لیا ہوگا۔ اور اس طرح وہ اپنے نفع کو خراب کر لے (۱)۔ ابن خلدون کا یہ کلام گذشتہ حدیث کے معنی کی تاکید و تائید کرتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جو شخص مسلمانوں کے غلے کا ان پر احتکار کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جذام و افلاس میں مبتلا کرے گا، اپنی ضروریات میں لوگوں کے محتاج ہونے کی وجہ سے جو ناجائز فائدہ اٹھانا ناکامی وخسران لاتا ہے، ابن خلدون نے اس کی علت نفسیاتی اسباب کو قرار دیا ہے۔ یہ بہت عمدہ اور قیمتی بات ہے۔

اس بحث سے ہم یقین کے ساتھ جان گئے ہیں کہ ضروری سامان میں احتکار کرنا حرام ہے، خواہ وہ غلہ ہو یا اس کے علاوہ ہو، اس کی علت لوگ اپنی زندگی کی ضروریات وحاجات میں جس چیز کے محتاج ہیں اس کو روک کر ان کو ضرر پہنچانا ہے اور اس میں تداول کے مقصد کی تکمیل اور اس کی حرکت و دوران کو روکنا ہے، احتکار میں سے یہ ہے کہ غلہ یا دوسری اشیاء صرف مخصوص لوگوں سے فروخت کرنے کا التزام کیا جائے، ان کے علاوہ کسی دوسرے سے وہ سامان نہ فروخت کیا جائے پھر وہ لوگ جس سے چاہیں فروخت کریں، ابن القیم نے یہ کہا: زمین میں بغاوت، فساد اور ظلم پھیلانا ہے جس سے آسمان کا پانی روک لیا جا سکتا ہے (۲)۔

اس حکیمانہ تشریع کے ذریعہ اسلام نے اموال کے لیے لازم حرکت کی صعوبتوں کو دور کردیا اور سامان کے ایک بازار سے دوسرے بازار میں ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہونے کی آزادی دی یہاں تک کہ اس کے ہاتھ میں پہنچ جائے جو اس کو خرچ کرے۔

بیع کے نرخ کی تحدید: جب سامان بازار میں پہنچ جائے تو کیا حاکم کے لیے جائز ہوگا کہ اس کے لیے کوئی نرخ مقرر کردے؟ دو مسائل میں نرخ مقرر کرنے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے؟

اول: اگر لوگوں کے لیے گراں نرخ ہو اور کوئی شخص اس سے بھی گراں فروخت کرنا چاہے تو اس کو بازار میں اس سے منع کردیا جائے گا، یہ امام مالک کی رائے ہے، کم نقصان سے منع کرنے میں ان کے دو قول ہیں، امام شافعی اور امام احمد کے اصحاب نے اس سے منع کیا ہے۔

دوم: اہل بازار کے لیے کوئی ایسی حد مقرر کردے کہ لوگ واجب کو پورا کرنے کے باوجود اس سے تجاوز نہ کریں، اس کو جمہور علماء نے ممنوع قرار دیا ہے یہاں تک کہ مشہور قول میں خود امام مالک نے بھی ممنوع کہا ہے،

(۱) دیکھئے: المقدمۃ / ۳۳۳، طبع الازہر۔

(۲) دیکھئے: الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ / ۲۸۶۔

حضرت سعید بن المسیب، ربیعۃ بن ابی عبدالرحمٰن اور یحییٰ بن سعید سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کی رخصت دی ہے۔

علماء کے درمیان یہ اختلاف ضرورت وحاجت کے حالات کے علاوہ میں ہے، لیکن لوگ اس چیز کو فروخت کرنے سے گریز کریں جن کی بیع ان پر واجب ہو تو یہاں ان کو واجب کا حکم دیا جائے گا اور اس کے ترک پر ان کو سزا دی جائے گی، زرقانی نے کہا: اگر لوگوں کو حاجت پیش آجائے اور وہ چیز اس کے علاوہ کسی دوسرے کے پاس موجود نہ ہو تو اس کو اس وقت کے نرخ میں فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ لوگوں سے ضرر دور ہو سکے، انہوں نے اس کو عباس اور قرطبی سے نقل کیا ہے (۱)۔ ابن القیم نے کہا: حاکم کو حق ہے کہ احتکار کرنے والوں کے پاس جو کچھ ہو اگر لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آجائے تو وہ ان کو قیمت مثل میں فروخت کرنے پر مجبور کرے، مثلاً کسی کے پاس کھانا ہو جس کی ضرورت اس کو نہ ہو اور لوگ بھوکے ہوں یا ہتھیار ہو جس کی ضرورت اس کو نہ ہو اور لوگ جہاد کے لیے اس کے محتاج ہوں یا ان کے علاوہ کوئی چیز ہو (۲)۔

نیز انہوں نے کہا: بنیادی بات یہ ہے کہ اگر نرخ مقرر کئے بغیر لوگوں کی مصلحت پوری نہ ہو تو بغیر کمی زیادتی کے عدل اور انصاف کے ساتھ ان پر نرخ مقرر کردے گا، اگر اس کے بغیر ان کی حاجت پوری ہو جائے اور ان کی مصلحت حاصل ہو جائے تو ایسا نہیں کرے گا (۳)۔

ہم نے اس وسیلہ کی وضاحت کردی جو اخراجات کے میدانوں میں ضروری سامان کے پیش کرنے میں اہم وسائل میں سے ہے، جیسا کہ نقود کے کنز بنانے کا حرام ہونا، نقود کو پیداوار کے میدان میں اور کمائی کے وسائل میں پیش کرنے میں اہم وسیلہ ہے۔

چوتھا وسیلہ: تداول کے مقصد کی تکمیل میں جوا کو ممنوع قرار دینا ہے، اسلام نے بعض اعمال کو جو پیداواری کے پہلو سے لاحاصل ہیں ممنوع قرار دیا ہے جیسے قمار اور تیر کا جوا، اس لیے کہ اس قسم کے اعمال اور ان سے کمائی کرنے میں گرانباری اور قوم کی عام پیداوار کا بڑا خسارہ ہے اور اس میں انسان کی موجود پیداواری بہتر توانائیوں کو متفرق کرنا ہے، نیز اس میں ان طاقتوں، کوششوں اور اموال کو متفرق کرنے کے سبب صالح اغراض کو معطل

---

(۱) دیکھئے: شرح الزرقانی ۲۹۹/۳۔

(۲) دیکھئے: الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ / ۲۸۴-۲۸۵۔

(۳) حوالہ سابق / ۳۱۰۔

کرتا ہے، اس لیے کہ جوا کھیلنے والوں کے ہاتھ میں اموال کا تداول اور اس کا گھومنا وہ تداول نہیں ہے جو اموال کے بارے میں شارع کا مقصود ہے، اس لیے کہ یہ لا حاصل تداول ہے جو کوئی نیا اضافہ نہیں کرتا ہے اور یہ ان گناہوں مفاسد، عداوت اور بغض وکینہ سے قطع نظر ہے جو جوا سے پیدا ہوتے ہیں۔

لغت میں میسر کا معنی عرب کا تیروں کے ذریعہ جوا کھیلنا ہے، کہا جاتا ہے: اسی سے **یسر الرجل یسر باب ضرب** سے ہے، اسم فاعل یاسر ہے (۱)۔ ایک قول ہے: **میسر** وہ اونٹنی ہے جس پر اہل عرب جوا کھیلتے تھے (۲)۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا: زمانہ جاہلیت میں ایک آدمی دوسرے آدمی سے اپنے مال واہل پر شرط لگاتا تھا پھر ان دونوں میں سے جو آدمی اپنے ساتھی پر جوا میں غالب آجاتا تھا، اس کے مال واہل کو لے جاتا تھا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی (۳) یعنی سورہ بقرہ کی آیت۔

میسر (جوا) کتاب اللہ کی نص سے حرام ہے، یہ خمر (شراب) کی حرمت کے ساتھ آئی ہے، ان دونوں کے نقصانات ومفاسد کا بیان سورہ بقرہ وسورہ مائدہ کی دونوں آیتوں میں موجود ہے، خمر ام الخبائث ہے، اسی طرح سورہ مائدہ کی آیت میں میسر کو بتوں کی عبادت کے ساتھ ملایا گیا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمھما أکبر من نفعھما" (۴)۔

((**لوگ**) آپ سے شراب اور قمار کی بابت دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے، اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے)۔

نیز ارشاد ہے: **"إنما یرید الشیطان أن یوقع بینکم العداوة والبغضاء في الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلاة فھل أنتم منتھون"** (۵)۔

---

(۱) دیکھئے: المصباح المنیر ۱۰۵۵/، النہایۃ فی غریب الحدیث ۹۶/۵۔

(۲) تفسیر القرطبی منقول عن الأزہری ۵۳/۳۔

(۳) القرطبی ۵۲/۳۔

(۴) سورہ بقرہ/۲۱۹۔

(۵) سورہ مائدہ/۹۱۔

(شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے سو اب بھی تم باز آؤ گے)۔

استدلال کا طریقہ: رجس مذکورہ چاروں میں موجود ہے، لہذا اجتناب کا حکم سب میں عام ہوگا، شراب و جوا دونوں **لوگوں** کے درمیان بغض وعداوت کے بھڑکانے کا عظیم سبب ہیں، اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ بغض وعداوت مذموم احوال فتنہ وفساد کا سبب ہیں اور یہ سب **لوگوں** کے مصالح اور شارع کے مقاصد کے خلاف ہیں (۱)۔

حجۃ اللہ البالغہ میں ہے: جوا حرام اور باطل ہے، اس لیے کہ وہ **لوگوں** کا مال ان سے چھین لیتا ہے، جہالت، حرص اور باطل خواہش کی اتباع پر اعتماد کرتا ہے، دھوکہ میں مبتلا ہوتا ہے یہ سب اس کو شرط پر آمادہ کرتے ہیں، تمدن وتعاون میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے، اگر مغلوب خاموش رہ جائے تو غصہ اور محرومی کے ساتھ خاموش ہوگا، اگر جھگڑا کرے گا تو ایسی چیز میں جھگڑا کرے گا جس کا التزام اس نے خود کیا ہے اور اپنے ارادہ سے اس میں داخل ہوا ہے، غالب ہونے والا خوش ہوگا، اس کا قلیل حصہ کثیر کی دعوت دے گا، اس کی حرص ولالچ اس کو نہیں چھوڑے گی کہ اس سے الگ ہو سکے، بہت جلد اس پر مصیبت آئے گی اور اس کا چکر لگائے گی، اس کا اعتبار کرنے میں اموال کو فاسد کرتا ہے اور وہ کھیتی وصنعت کو ترک کرنے کا سبب ہوتا ہے جو کمائی کے اصول ہیں، یہ اس اصل کمائی کے منافی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے مشروع قرار دیا ہے اور اس میں قباحت ہے (۲)۔

جوا کو ممنوع قرار دے کر اللہ تعالیٰ نے ایک دروازہ بند کر دیا ہے جس میں طاقتیں متفرق ہو جاتی ہیں، اموال واعمال معطل ہو جاتے ہیں، اس میں اللہ تعالیٰ کے ذکر اور نماز سے روکنا ہے، یہ بغض وعداوت پیدا کرنے والا ہے اور اموال واعمال میں کمائی کے اصول اور شارع کے مقاصد کے منافی ہے، اس حکیمانہ تشریع سے اسلام اس لائق ہو سکا کہ طاقتوں واموال کو افراد کی مصلحت اور قوم کے منافع کے لیے سب سے بہتر وعمدہ طریقہ ونظام کی طرف لگا سکے۔

اس طرح ہم نے تداول کے مقصد کی تکمیل میں چوتھے وسیلہ کو اور غیر پیداواری صورت میں **لوگوں** کے درمیان اموال کے دائر رہنے کو جیسا کہ جوا میں ہوتا ہے، واضح کر دیا، اس لیے کہ جوا کھیلنے والوں کے درمیان

---

(۱) تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۴۴۳-۴۴۴۔

(۲) دیکھئے: ۲/ ۹۸۔

متداول اموال میں خواہ ان کے کھیلنے کی مدت جتنی لمبی ہو، کوئی اضافہ نہیں ہوتا ہے بلکہ ہمیشہ اس میں نقصان ہوتا رہتا ہے۔

پانچواں وسیلہ: تداول کے مقصد کی تکمیل میں قوم کے افراد میں ایک چھوٹی جماعت کے درمیان مال کے مرکوز ہونے کو ممنوع قرار دینا ہے۔

یہ وسیلہ تداول کے لیے مطلوب معنی کی تکمیل کرتا ہے، وہ مسلمان قوم کے تمام افراد اور جماعت کے لئے عام ہوتا ہے، اس لیے کہ مالداروں کی چھوٹی جماعت کے درمیان جزئی تداول عام لوگوں کے مصالح کی تکمیل نہیں کرتا ہے نہ اموال سے شریعت کا جو مقصود ہے اس کو پورا کرتا ہے، چنانچہ اس وسیلہ کا مقصد تداول کے لیے مثالی وعام صورت کی تکمیل ہے، اس لیے کہ چھوٹی جماعت کے ہاتھوں میں دولت کا مرکوز ہونا لامحالہ لوگوں کے سواد اعظم کو ضرر پہنچانے کا سبب ہوگا، محتاجی عام ہوگی، بہت لوگوں کی حاجت سخت ہوجائے گی، اللہ تعالیٰ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، ارشاد ہے:

"ما أفاء اللّٰه على رسوله من أهل القرى فللّٰه وللرسول ولذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كي لايكون دولة بين الأغنياء منكم" (۱)۔

(جو کچھ اللہ اپنے رسول کو (دوسری) بستیوں والوں سے بطور فئے دلوادے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا اور (رسول کے) عزیزوں کا، اور یتیموں کا، اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ (مال فئے) تمہارے تونگروں ہی کے قبضہ میں نہ آجائے)۔

اس آیت کا معنی یہ ہے کہ ہم نے فئ کو ان مصارف پر تقسیم کیا تاکہ نرخ ایسی شئ نہ ہوجائے جس کو اغنیاء اپنے درمیان باری باری لیں یعنی وہ فقراء تک نہ پہنچ سکے یا تاکہ اس کا روکنا ان کے درمیان تداول نہ ہوجائے اور وہ اس کو فقراء کی طرف نہ نکالیں یا تاکہ رؤساء اور قوی لوگ اس کو آپس میں نہ تقسیم کرلیں، فقراء اور ضعیفوں کو نہ دیں، اس لیے کہ اہل جاہلیت ایسا ہی کرتے تھے اور اس کی مخالفت کرنے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی سے استہزاء کرنے میں اس سے ڈرو اللہ تعالیٰ سخت عذاب والا ہے (۲)۔

اس آیت نے رسول اللہ ﷺ کے تصرفات میں سے ایک واقعی تصرف کو ثابت کیا ہے، لہٰذا وہ عام اصل کا

(۱) سورۂ حشر/ ۷۔

(۲) دیکھئے تفسیر الکشاف ۴/ ۸۲، القرطبی ۱۸/ ۱۶، ۱۹، حاشیۃ الجمل ۴/ ۳۶۷۔

حکم لے گا، یہ اس وقت ہوا جب آپ ﷺ نے بنونضیر کا پورا ئی فقیر مہاجرین کو دے دیا، انصار کو اور اغنیاء کو نہیں دیا، انصار میں سے دو محتاجوں کو دیا، اس لیے کہ یہ دونوں مہاجرین کے ساتھ اس وصف میں شریک تھے تا کہ اس وقت مسلمانوں کی دونوں جماعتوں کے درمیان اقتصادی توازن باقی رہے، اس کے باوجود کہ حضرات انصار نے مہاجرین کو ٹھکانا دیا، اپنے اموال، مکانات اور سامانوں میں ان کو شریک کیا، ان کو کامل بھائی بنایا جونسبی بھائی کے قائم مقام تھا۔

اسی طرح اس اصل کو حضرت عمر بن الخطابؓ کا عزم بھی ثابت کرتا ہے، انہوں نے کہا: اگر میں اس معاملہ کو پہلے سمجھتا جس کو میں نے بعد میں سمجھا تو مال داروں سے ان کے فاضل اموال لے لیتا اور فقراء کو دے دیتا لیکن نیزہ کے ضرب نے ان کو مہلت دی کہ وہ اپنے عزم کو نافذ کرسکیں۔

اس اصل سے امت مسلمہ میں دولت کی تقسیم کے لیے بنیادی قاعدہ وضع کیا جا سکتا ہے، اس کی کوئی اہمیت نہ ہوگی کہ بعض زمانوں میں اس اصل کو معطل کیا گیا ہے، لہذا اسلامی حکومت کے اختیار میں ہوگا کہ اس کو اس طریقہ سے نافذ کرے جس کے متقاضی ہر زمانہ میں اقتصادی حالات ہوں اور جس کے متقاضی ہر جگہ اجتماعی سلامتی اور انسانی عدل وانصاف ہوں، یہ اصل انفرادی ملکیت کے حق کو خاص کرتی ہے، اس کو مقید کرتی ہے اور اس کو اسلام کے اصول سے رہنمائی لے کر حالات وتقاضوں کے مطابق عام دولت کو دوبارہ تقسیم کرنے میں ہمیشہ حکومت کے اختیار کے تابع رکھتی ہے (۱)۔ اسلام کے قوانین اور اس کا نظم ایک کامل ومکمل وحدت ہے، اس کے اصول میں سے ہر اصل دوسرے تک پہنچتی ہے یہاں تک کہ اسلام کی کلی فکر میں سب مل جاتے ہیں، لہذا تشریع یا تطبیق کے وقت مسائل تنہا تنہا الگ الگ لینا جائز نہ ہوگا بلکہ مناسب ہوگا کہ ہمیشہ عام کلی فکر کی طرف رجوع کیا جائے۔

چنانچہ اموال کے تداول کو ایک چھوٹی سی جماعت کے درمیان منحصر کردینا تشریع کے مقاصد واصول کے منافی ہے، اس لیے کہ یہ محتاج اور فقراء کو ضرر پہنچائے گا اور اقتصادی، اجتماعی اور اخلاقی خلل کو مستلزم ہوگا، یہ ایسی شئ ہے کہ اسلام اس کو پھینک دیتا ہے اور تمام وسائل کے ساتھ اس سے جنگ کرتا ہے، کیونکہ یہ دین کے مصالح اور قوم کے منافع کے منافی ہے اور اس کی عمارت کو منہدم کردیتا ہے۔

چھٹا وسیلہ: وہ معاملات جو مال کے مصالح ومنافع تک رسائی کے مقصد سے مشروع ہوتے ہیں:

---

(۱) اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: کتاب الاموال لابن سلام ۸۴-۸۶، الخراج لابی یوسف ۵/ ۳، الخراج لیحیی بن آدم القرشی ۱۹/ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہم نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کنز، احتکار، ربا اور میسر کو ممنوع قرار دیا ہے، اموال کو مالداروں کے درمیان مرکوز ہونے سے منع کیا، ان سب کو ممنوع قرار دینا عام طور پر قوم کے افراد کو تداول، تبادل اور تعاون کے طریقہ سے اموال کے منافع سے استفادہ کا موقع فراہم کرے گا، ان کا یہ مقصد ان معاملات کو مشروع کئے بغیر پورا نہ ہوگا جو ان کے لیے اعیان کے منتقل کرنے اور منافع کے حاصل کرنے کو مباح بناتے ہیں۔

العز بن عبد السلام نے کہا: انسان دل، حواس اور اعضاء کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے کا مکلف ہے جب تک اس کی زندگی باقی رہے اور اس کی زندگی کھانے، پینے، لباس ونکاح وغیرہ منافع میں اس کی ضرورت وحاجت کو پورا کئے بغیر مکمل نہ ہوگی اور یہ مقاصد ضرورت وحاجت کو پورا کرنے والے تصرفات کو مباح کئے بغیر حاصل نہ ہوں گے (۱)۔

اموال کے تداول اور سامان کو رواج دینے کے وسائل میں سے حتی الامکان معاملات کو آسان بنانا ہے اور اس میں مصلحت کے پہلو کو اس پہلو پر ترجیح دینا ہے جس میں کوئی مفسدہ ہوسکتا ہے (۲)۔

معاملات میں جو تصرفات مشروع ہیں وہ نقل، اسقاط، قبض، اقباض، التزام، خلط، انشاء ملک، اختصاص، اذن اور اتلاف ہیں۔

نقل کی دو قسمیں ہیں: اول: عوض کے ساتھ منتقل کرنا، اعیان میں جیسے بیع قرض، یا منافع میں جیسے اجارہ، اس میں مساقات، مضاربت، مزارعت اور جعالہ داخل ہیں، دوم: بلاعوض منتقل کرنا جیسے ہدیئے، وصیتیں، ہبہ، صدقات، کفارات اور زکاۃ۔

اسقاط (ساقط کرنا) یا تو عوض کے ساتھ ہوگا جیسے خلع، مال لے کر معاف کرنا، مکاتب بنانا، دین پر صلح کرنا یا بغیر عوض کے ہوگا جیسے دین اور قصاص معاف کرنا۔ قبض: (قبضہ کرنا) یہ یا تو صرف شارع کی اجازت سے ہوگا، جیسے لقطہ (کہیں گرا ہوا مال) کسی کے گھر میں ہوا کے ذریعہ گرا ہوا کپڑا، لقیط (پھینکا ہوا بچہ) مال یا غیر شارع کی اجازت سے ہوگا جیسے بائع کی اجازت سے فروخت کردہ سامان پر قبضہ کرنا، بیع فاسد میں سپرد کیا ہوا مال، رہن، ہبہ، صدقات اور ودیعتیں۔

اقباض: (قبضہ دینا) مبادلہ کے ذریعہ سامان ونقود میں، وزن وکیل کے ذریعہ وزن والی اور کیل والی اشیاء

---

(۱) دیکھئے: قواعد الاحکام ۲/ ۸۰۔

(۲) دیکھئے: مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ لابن عاشور ر ۱۹۲۔

میں، اراضی، مکانات اور درختوں میں قدرت دے کر یا صرف نیت کے ذریعہ جیسے والد کا قبضہ کرنا اور والد کا اپنی طرف سے اپنے بچہ کے لیے اپنے کو قبضہ دلانا (۱)۔

التزام (ذمہ داری لینا، اپنے اوپر لازم کرنا) جیسے جسم کے ساتھ یا مال کے ساتھ ضامن ہونا، جیسا کہ فقہاء کے نزدیک باب الحمالۃ میں معروف ومشہور ہے، اس لیے کہ ضامن یا تو جسم کا ضامن ہوتا ہے بایں طور کہ جس کی ضمانت لی ہے اس کو صاحب حق کے لیے حاضر کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے، یا مدیون کے عاجز ہونے کے وقت دین کی ادائے گی کی ذمہ داری لیتا ہے، خلط: (ملا دینا) یا تو مشترک چیز کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کسی گھر کے حصہ کا دوسرے کے حصہ سے مبادلہ کرنا، اس کے ذریعہ اپنی ملکیت کو اس کی ملکیت کے ساتھ ملا دیتا ہے جس کے ساتھ شرکت ہوتی ہے یا خلط مثلی چیزوں میں ہوگا جیسے تیل جسے اس کے مثل کے ساتھ ملا دے یا گندم، چاول وغیرہ، ان دونوں قسموں کو شرکت کہتے ہیں، اس کے برخلاف بکری وغیرہ کو ملا دینا ہے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا خلط ہے جس کے لیے شرکت کے علاوہ دوسرے احکام ہیں (۲)۔

انشاء املاک: غیر مملوک میں جیسے کفار کو غلام بنانا، غیر آباد اراضی کو کاشت کر کے آباد کرنا، شکار کرنا، مباحات پر قبضہ کرنا، یہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس کا بیان تملک کے وسائل کی بحث میں گذر چکا ہے، اسی طرح اختصاص بالمنافع ہے جیسے مباحات، بازاروں اور مساجد میں بیٹھنے کے مقامات کی طرف سبقت کرنا وغیرہ، اس لیے کہ یہ معاملات کے باب میں داخل نہیں ہے، یہ حقوق حاصل کرنے کے باب میں ہے۔

اذن: (اجازت دینا) یا تو اعیان میں ہوگا جیسے ضیافتوں میں یا منافع میں ہوگا جیسے عاریت کی اشیاء میں یا تصرف میں ہوگا جیسے توکیل میں ہے وغیرہ۔

اتلاف: (تلف کرنا) جسم وروح کی اصلاح کے لیے ہوگا جیسے کھانا، دوائیں، ذبیحہ وغیرہ (۳)۔

یہ مالی تصرفات اور اس کے ملحقات سب کے سب، نقود، پیداوار، سامان اور اخراجات کے میدان میں لوگوں کے مختلف قسم کے معاملات کی طرف لوٹتے ہیں، اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے مصالح، منافع اور زندگی کی ضروریات کے حاصل کرنے کو آسان بنا دیا ہے، جیسے جیسے اموال کا تداول ودوران لوگوں کے درمیان

(۱) قواعد الاحکام ۲/۸۲، تنقیح الفصول للقرافی ۱۰۵-۱۰۶۔

(۲) تنقیح الفصول/۱۰۶، قواعد الاحکام ۲/۸۳۔

(۳) دیکھئے: سابقہ دونوں حوالے۔

عام ہوگا، قوم کے تمام افراد کو نفع پہنچے گا۔ اس بحث میں ہم نے تداول کے مقصد کی تکمیل کے وسائل کو واضح کردیا ہے جو افراد، جماعت، قوم اور پوری دنیا کو اسلام کی شریعت کے سایہ میں نفع اور بھرپور خیر پہنچاتا ہے جو افراد و جماعت کے تعلق سے دین و دنیا کے مصالح کو حاصل کرنے میں مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے آئی ہے۔

اموال میں دوسرا مقصد: وضوح:

اموال کے وضوح سے مراد یہ ہے کہ وہ جھگڑے، اختلافات اور ضرر کے لاحق ہونے کے مقامات سے دور ہوں، اس میں انکار، دشواری پھر ضیاع کے پیش آنے سے اس کی حفاظت کے لیے آسانی پیدا کرنا ہے۔

اس مقصد کی تکمیل کے لیے اسلامی شریعت نے مالی عقود و معاملات میں توثیق (معاملہ کو مضبوط بنانا) کو مشروع قرار دیا ہے جیسے لکھنا، گواہ بنانا، رہن رکھنا وغیرہ۔

۱۔لکھنا: اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے اس ارشاد میں مشروع قرار دیا ہے:

"یا أیھا الذین آمنوا إذا تداینتم بدین إلی أجل مسمی فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل"(۱)۔

(اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو، اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے)۔

"ولاتسأموا أن تکتبوہ صغیراً أو کبیراً"(۲)۔

(اور اس (معاملات) کو خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، اس کی میعاد تک لکھنے سے اکتا نہ جاؤ)۔

آیت مداینہ احکام میں سب سے بڑی آیت ہے جس میں جملہ حلال و حرام کو بیان کردیا گیا ہے، یہ ہر قسم کی بیع کے مسائل اور بہت سی فروع میں اصل ہے۔

دین ہر اس معاملہ کا نام ہے جس میں ایک عوض نقد ہو اور دوسرا ذمہ میں ادھار ہو، اس لیے کہ اہل عرب کے نزدیک عین وہ تھا جو موجود ہو اور دین وہ تھا جو غائب ہو(۳)۔

---

(۱) سابقہ دونوں حوالے۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۷۔

مالی معاملات میں کتابت کے مشروع ہونے پر اس آیت سے استدلال: اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فاکتبوہ سے ادھار دین کے لکھنے کا حکم دیا ہے (۱)۔ امر میں اصل یہ ہے کہ وجوب کے لیے ہو جب تک اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو، دین ایک مالی معاملہ ہے، اس میں انکار یا واقفیت یا بھول جانے کا احتمال ہے، لہٰذا جس معاملہ کا یہ حال ہو اس کا یہی حکم ہوگا، اس لیے کہ علت وحکمت ایک ہے، اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو دین کے لکھنے کی ترغیب دی ہے، اگر چہ وہ معمولی ہو، اس لیے کہ بڑا اور چھوٹا بھول چوک، انکار اور ناواقفیت کے پیش آنے میں یکساں ہے۔

اس آیت میں لکھنے کا جو حکم دیا گیا ہے اس کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، بعض علماء نے کہا: یہ مالکان پر واجب ہے، معاملہ بیع کا ہو یا قرض کا تاکہ اس میں بھول چوک یا انکار نہ ہو سکے۔ طبری نے اس قول کو مختار کہا ہے انہوں نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ لکھنے کا حکم اموال کی حفاظت اور شبہ کو دور کرنے کی غرض سے ندب کے لیے ہے، اس لیے کہ مدیون اگر متقی و پرہیز گار ہوگا تو لکھنا اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہے اگر اس کے علاوہ ہوگا تو لکھ لینے میں صاحب حق کے حق کی حفاظت ہو جائے گی، قرطبی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے اور کہا ہے: اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز میں لکھنے کو مندوب قرار دیا ہے جس میں آدمی کو مکمل ہبہ کر دینے اور چھوڑ دینے کا اختیار رہے، لہٰذا اس کا مندوب ہونا محض لوگوں کے حق کی حفاظت کے طور پر ہے (۲)۔

اگر ہم تشریع اسلامی کے طریقوں کا تتبع کریں تو پائیں گے کہ جمہور کا قول ہی ان طریقوں کے لئے مناسب ہے، اس لیے کہ شارع نے احکام کو برقرار رکھنے میں اکثر فطری تقاضوں پر اعتماد کیا ہے، لوگوں کا اموال سے محبت رکھنا اموال کی حفاظت کا داعی ہوتا ہے، اسی وجہ سے لکھنے کا حکم اموال کی حفاظت میں محفوظ طریقہ کی طرف رہنمائی اور ندب کے باب سے ہے، لہٰذا جمہور کا قول ہی زیادہ اعتبار کے لائق ہے، فطری تقاضہ وجوب کے ارادہ سے پھیرنے والے قرینہ کے درجہ میں شمار ہوتا ہے جیسا کہ کھانے اور نکاح کرنے کے حکم میں ہے۔

جو بھی صورت ہو کتابت ایک وسیلہ ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے مال کی حفاظت میں محفوظ طریقہ کی طرف لوگوں

---

(۱) کتابت سے مراد یہ ہے کہ کاغذ میں لکھا ہوا ہوتا کہ ادائیگی کے وقت اس کاغذ سے یاد رکھا جائے، اس لیے کہ معاملہ اور مقررہ وقت کے آنے کے درمیان کی مدت میں غفلت ہو سکتی ہے بھول جانا انسان کے ساتھ لگا ہوا ہے بسا اوقات شیطان انکار پر آمادہ کرتا ہے موت وغیرہ عوارض پیش آجاتے ہیں، اس لیے کتابت اور گواہ بنانے کو مشروع قرار دیا گیا ہے۔ احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۷۔

(۲) دیکھئے تفسیر القرطبی ۳/ ۳۸۳، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۵۔

کی رہنمائی کے لیے مشروع کیا ہے، کبھی کبھی کتابت جس پر حق ہو اس کو انکار سے بچاتی ہے، نیز صاحب حق کو اور جس پر حق ہو خطاء ونسیان سے بچاتی ہے، لہذا کتابت کا نفع بلاشک وشبہ ثابت ہے، اس لیے کہ انکار اور خطا اور نسیان سے اس کی حفاظت میں دینی ودنیوی فائدہ ہے، دینی فائدہ نفوس کو ظلم سے روکنا ہے اور دنیوی فائدہ اموال کو ضائع ہونے سے بچانا ہے، اس کے مصالح ظاہر ہیں (۱)۔

۲- **گواہ بنانا:** اللہ تعالیٰ نے مالی اور معاشرتی حقوق میں اور حدود میں گواہ بنانا مشروع کیا ہے اور زنا کے علاوہ ان سب میں شہادت کا نصاب دو عادل گواہوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو بنایا ہے، عورتوں کی شہادت کو اموال اور ان چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے جن کی اطلاع مردوں کو نہیں ہوسکتی ہے جیسے حیض ونفاس، اموال میں ان کی شہادت میں شرط لگائی ہے کہ ان کے ساتھ کوئی مرد ہو، اموال میں عورتوں کی شہادت کو جائز قرار دیا ہے، اموال کے علاوہ میں جائز نہیں قرار دیا ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اموال کی توثیق کے اسباب بہت چیزوں کو بنا یا ہے، کیونکہ اس کے حاصل کرنے کے طریقے بہت ہیں، ان میں عموم بلوی ہے اور یہ بار بار ہوتا ہے، لہذا اس کی توثیق کبھی کتابت سے ہوتی ہے، کبھی گواہ بنانے سے، کبھی رہن سے، کبھی ضمان سے، ان سب میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت داخل ہے (۲)۔ اللہ تعالیٰ نے گواہ بنانے کو مشروع قرار دیا ہے۔ ارشاد ہے:

"واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرآتان ممن ترضون من الشهداء آن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى" (۳)۔

(اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو، تاکہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلادے اگر کوئی ایک ان دو میں سے بھول جائے)۔

"وأشهدوا إذا تبايعتم" (۴) (اور جب خرید فروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کرلیا کرو)۔

مالی معاملات میں گواہ بنانے کے مشروع ہونے پر اس آیت سے **استدلال:** اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو حکم دیا کہ

---

(۱) دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۷۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۳/ ۳۸۹، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۵۳۔

(۳) سورہ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۴) سورہ بقرہ/ ۲۸۲۔

جب وہ آپس میں خرید وفروخت کریں تو گواہ بنالیں، جب بیع میں گواہ بنانا واجب یا مندوب ہے (جیسا کہ کتابت کے بارے میں گذر چکا) تو یہ حکم اموال کی حفاظت کے بارے میں بہترین راہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے۔

دیون اور بیوع میں گواہ بنانے کے واجب ہونے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ کتابت کے واجب یا مندوب ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ بعض علماء نے کہا: گواہ بنانا واجب ہے، طبرانی نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے اور کہا ہے: مسلمان کے لئے حلال نہ ہوگا کہ گواہ بنائے بغیر خرید وفرخت کرے ورنہ وہ کتاب اللہ کی مخالفت کرنے والا ہوگا، اسی طرح اگر بیع ادھار ہو اور کوئی لکھنے والا موجود ہو تو لکھنا اور گواہ بنانا اس پر واجب ہوگا۔ بعض علماء نے کہا: یہ حکم ندب کے لیے ہے یہ قول امام مالک، امام شافعی اور اصحاب رائے سے منقول ہے، ابن العربی نے اس کو راجح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ تمام لوگوں کا قول ہے (۱)۔

اللہ تعالیٰ نے مالی معاملات میں مال سے متعلق حقوق کی حفاظت کے ایک طریقہ کے طور پر گواہ بنانے کو مشروع قرار دیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، خواہ یہ حکم وجوب کے طور پر ہو یا اشارہ ندب کے طور پر ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ اموال کو شبہ واختلاف کے مقامات سے دور رکھا جائے، چونکہ شہادت ایک عظیم ولایت ہے اور یہ دوسرے کے خلاف دوسرے کا قول قبول کرنا ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس میں رضا وعدالت کی شرط لگایا ہے، لہذا شاہد (گواہ) کے لیے ضروری ہے کہ اچھے اخلاق وفضائل سے آراستہ ہو جس سے اس کا قول قبول کرنے میں اس کو خاص رتبہ حاصل ہو اور اس کی شہادت سے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جائے) کے ذمہ کے مشغول ہونے کا حکم دیا جائے، گواہ بنانا اموال کو واضح بنادیتا ہے اور انکار، خطاء اور نسیان کے مقامات سے دور کردیتا ہے۔

۳- رہن: رہن کا معنی حق کے وثیقہ کے طور پر عین کو روک کر رکھنا ہے تاکہ مدیون سے اس کے وصول ہونے کے ناممکن ہونے کی صورت میں اس کے ثمن (قیمت) یا اس کے منافع کے ثمن سے حق وصول کیا جاسکے، اس کی مشروعیت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

"وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة" (۲)۔

(اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دے دی جائیں)۔

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۳/ ۴۰۱، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

عقد رہن کو مشروع قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ دائن کو بھروسہ ہو کہ اگر مدیون کی طرف سے اس کے دین کی ادائیگی ناممکن ہو جائے تو عین مرہون کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے اپنا دین وصول کر سکے گا، اسی طرح اگر مدیون کے ذمہ بہت دیون ہوں اور اس کے مال سے سب کے ادا کئے جانے کی گنجائش نہ ہو تو دوسرے قرض خواہوں پر اس کو مقدم کیا جائے (۱)۔

تفسیر القرطبی میں ہے: جب اللہ تعالیٰ نے لکھنے، گواہ بنانے اور رہن لینے کا حکم دیا ہے تو یہ اموال کی حفاظت کرنے اور اس کو بڑھانے پر قطعی نص ہے اللہ تعالیٰ نے آپس کی صلاح کی رعایت اور اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے جو فساد کا سبب ہو، کتابت، گواہ بنانے اور رہن لینے کا حکم دیا ہے تاکہ شیطان حق کا انکار کرنے اور شریعت کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرنے کو اس کے لیے مزین نہ کر سکے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مجہول بیوع کو حرام قرار دیا ہے جن کا عادی ہونا، اختلاف، آپس کے فساد، کینے پیدا کرنے اور ایک دوسرے سے دور ہونے کا سبب ہوتا ہے (۲)۔ نبی کریم ﷺ نے لوگوں کے اموال لیتے وقت اچھی یا بری نیت کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

''من أخذ أموال الناس يريد أداء ها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله'' (۳)

(جو شخص لوگوں کا مال لے اور اس کی ادائیگی کا ارادہ رکھے تو اللہ تعالیٰ اس کی طرف سے ادا کردے گا اور جو اس کو لے اور اس کو تلف کرنے کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو تلف کردے گا)۔ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ بہت سے لوگوں کے نفوس اگر دوسروں پر ظلم کرنے کی راہ پائیں تو ان پر ظلم کرنا پسند کرتے ہیں، لہذا اس ذریعہ کو بند کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے صاحب حق کو کتابت، گواہ بنانے اور رہن طلب کرنے کا حق دیا ہے اگر یہ نہ ہو تو لوگ معاملات میں بھروسہ نہیں کریں گے، اس لیے کہ ان جیسے وسائل کا نہ ہونا ان لوگوں کو جن کے دلوں میں کھوٹ ہو، دوسروں کے حقوق کے انکار پر آمادہ کرے گا۔

جس طرح صاحب مال کو اپنے حق کی حفاظت کے لیے یہ وسائل دیئے گئے ہیں، اسی طرح اس کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ کفیل کا مطالبہ کرے جو اس کے حق کی ضمانت لے، خواہ ضمان وجہ کے ذریعہ ہو (یعنی وہ دوسرے

(۱) دیکھئے: بحوث في الفقہ المقارن لأ ستاذنا المرحوم الشیخ مصطفی مجاہد/ ۳، الشرح الکبیر علی مختصر خلیل ۳/ ۲۳۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۷، القرطبی ۳/ ۴۱۶-۴۱۷، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶۴۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۳/ ۴۱۶-۴۱۷، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۶۴۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے۔

فریق کو حاضر کرنے کی ضمانت لے) یا ضمان غرم کے ذریعہ ہو(۱) (یعنی اگر مدیون ادا نہ کرے تو وہ ادا کرے گا)۔

ان وسائل کے ذریعہ شارع نے اموال کے وضوح اور شک وشبہ، اختلاف اور جھگڑے کے مقامات سے دور کرنے کے مقصد کو ظاہر امر قرار دیا ہے، اگر کوئی آدمی ان وسائل کی رعایت کرنے میں کوتاہی کرے اور اس کی وجہ سے اس کا مال ضائع ہوجائے، یا اس کے حق کا کوئی انکار کر جائے تو اس کو اپنے علاوہ کسی کو ہرگز ملامت نہ کرنا چاہئے، اللہ تعالیٰ نے اس پر ظلم نہیں کیا بلکہ خود اس نے اپنے اوپر ظلم کیا ہے۔

تیسرا مقصد: اموال میں عدل:

تمہید: عدل کا معنی لوگوں کے درمیان مساوات ہے، اس سلسلہ میں قریب، غیر قریب اور اعلی وادنی کے درمیان کوئی فرق نہ ہو۔

عدالت: ایسا لفظ ہے جو مساوات کے ذکر کا متقاضی ہے، یہ لفظ اضافت نسبت کے اعتبار کے بغیر استعمال نہیں کیا جاتا ہے، یہ عرف میں اگر بالقوۃ استعمال کیا جائے تو انسان کے اندر ایک ہیئت ہے جس کی وجہ سے مساوات کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اگر فیصلہ میں بالفعل استعمال کیا جائے تو درستگی پر قائم رہنا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کو عدل سے متصف کیا جائے تو اس سے مراد ہیئت نہ ہوگی، اس سے صرف یہ مراد ہوگی کہ اس کے افعال انتہائی انتظام کے ساتھ واقع ہوتے ہیں (۲)۔

انسان فعل عدالت کے اختیار کرنے میں پوری فضیلت والا ہوتا ہے، اس لیے کہ عدالت سب سے بہتر وعمدہ انسانی فضائل میں سے ہے، صاحب عدالت اس کو اپنے بارے میں اور دوسرے کے بارے میں اس کے استعمال کرنے پر قادر ہوتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی میزان ہے جو ہر خامی سے پاک ہے، اس سے اس دنیا کا نظام درست رہتا ہے (۳)۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (۴) (بے شک اللہ عدل کا اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے)۔

(۱) المعاملات الشرعیۃ المالیۃ لاحمد ابراہیم / ۱۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر للدردیر علی مختصر خلیل ۳/ ۳۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۴۴۔

(۲) دیکھئے: الذریعۃ فی مکارم الشریعۃ للراغب الاصفہانی / ۱۳۶، التاج الجامع للاصول ۳/ ۷۴۔

(۳) حوالہ سابق، القرطبی ۱۰/ ۱۶۶۔

(۴) سورۂ نحل / ۹۰۔

"و أقسطوا إن الله يحب المقسطين" (۱)۔

(اور انصاف کا خیال رکھو بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "بالعدل قامت السماء والأرض" (۲) (عدل کی وجہ سے آسمان وزمین قائم ہیں) بعض علماء نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان" میں میزان سے مراد عدل ہے (۳)۔

پسندیدہ عدالت وہ ہے جو ریاء، شہرت، لالچ اور خوف سے پاک وصاف ہو بلکہ ضروری ہے کہ طبعی طور پر حق کی تلاش سے پیدا ہونے والی ہو، وہ چیزیں جن کے ساتھ عدالت کا استعمال کرنا انسان پر واجب ہے، پانچ ہیں:

اول: اللہ تعالیٰ کے احکام معلوم کر کے اور اس کی فرمانبرداری کر کے اپنے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان عدل۔

دوم: اپنی قوتوں کے ساتھ عدل کرنا، اس سے مراد یہ ہے کہ اپنی خواہش کو اپنی عقل کے تابع رکھے، ایک قول ہے: سب سے بڑا عادل وہ ہے جو اپنی عقل اور خواہش کے ساتھ عدل کرے۔

سوم: اپنے اسلاف کی وصیتوں کو نافذ کرنے اور ان کے لیے دعاء کرنے میں اپنے اور ان کے درمیان عدل کرنا۔

چہارم: اپنے اور اپنے ساتھ معاملہ کرنے والوں کے درمیان حقوق ادا کر کے اور بیع، قرض اور صدقات وغیرہ معاملات میں انصاف کر کے عدل کرنا۔

پنجم: حکم کے طور پر لوگوں کو نصیحت کرنا، یہ حکام اور ان کے معاونین کی ذمہ داری ہے (۴)، نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" (۵) (دیکھو: تم

(۱) سورہ حجرات / ۹۔

(۲) الذریعۃ الی مکارم الشریعۃ / ۱۳۷۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) دیکھئے: الذریعۃ الی مکارم الشریعۃ / ۱۳۷-۱۳۸۔

(۵) پانچوں محدثین نے اس حدیث کی روایت کی ہے التاج الجامع للأصول ۳/ ۴۷-۴۸۔

میں سے ہر شخص حاکم ونگہبان ہے اور اپنے ماتحت کا ذمہ دار ہے، چنانچہ امام جو لوگوں پر مقرر ہے وہ حاکم ونگہبان ہے، وہ اپنی رعایا کا ذمہ دار ہے، آدمی اپنے گھر والوں کا حاکم ونگہبان ہے اور وہ اپنی رعایا کا ذمہ دار ہے، عورت اپنے شوہر کے گھر والوں اور اس کے بچہ پر حاکم ونگہبان ہے اور وہ ان کی ذمہ دار ہے، آدمی کا غلام اپنے آقا کے مال پر نگہبان ہے اور وہ اس کا ذمہ دار ہے۔ دیکھو: تم میں سے ہر شخص حاکم ونگہبان ہے اور اپنے ماتحت کا ذمہ دار ہے)، یہ حدیث ہر مکلّف کی طرف سے اس کی ذمہ داری کے حدود میں لوگوں کے درمیان عدل کی ذمہ داری کے عام ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

زمین میں عدل کے حکام تین ہیں: اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاکم، یہ کتاب ہے جس کے پاس باطل نہ آگے سے آسکتا ہے نہ اس کے پیچھے سے، اس پر عامل اور اس کا حکم دینے والا، ہر انصاف ور حاکم ہے، نقود، جس سے اشیاء کی قیمت معلوم کی جاتی ہے، اس میں سب سے اعلیٰ سونا ہے، اس لیے کہ وہ مالی اشیاء کی قیمتوں میں حکم ہے، تو وہ ایک طرح سے حاکم کی طرح ہے اور ایک طرح سے حاکم کے آلہ کی طرح شمار ہوتا ہے جبکہ ایک عمل کو دوسرے عمل پر قیاس کیا جائے (۱)۔

چونکہ اسلامی شریعت عدالت کی جامع اور اس کا سرچشمہ ہے، اس لئے جو اس کے انتظام والتزام سے گریز کرے گا وہ سب سے بڑا ظالم ہوگا، اسی لیے اللہ عز وجل نے ارشاد فرمایا:

"فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم، إن الله لايهدي القوم الظالمين" (۲)۔

(تو اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ پر جھوٹ، بہتان باندھے بغیر علم کے، تا کہ لوگوں کو گمراہ کرے، اللہ تو ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا)۔

جب عدالت لفظ کے اعتبار سے مساوات کی متقاضی ہے تو ظلم عدالت سے انحراف کا نام ہوگا، اسی لیے ظلم کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ کسی شئ کو اس کے مخصوص مقام کے علاوہ میں رکھنا ہے (۳)۔

اموال میں عدل کے اس مقصد سے جو ہماری مراد ہے وہ اموال کو ان کی جگہوں میں رکھنا ہے جن کے لیے

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) سورہ انعام/ ۱۴۴۔

(۳) الذریعہ/ ۱۳۹۔

وہ پیدا کئے گئے ہیں اور جس کا حکم شارع حکیم نے دیا ہے، چنانچہ اموال میں عدل کرنے میں اس کے کمانے میں حق کی تلاش کرنا اور اس پر جو دائمی حقوق وواجبات واجب ہیں جیسے زکاۃ یا جو حقوق عارضی ہیں ان کو ادا کرنا داخل ہیں، اور اس کو خرچ کرنے اور بڑھانے میں سب سے درست راستہ کی اتباع کرنا داخل ہے، رہے کمانے اور بڑھانے کے طریقے تو ان کا ذکر گذر چکا (۱) رہا خرچ کرنا تو یہاں وہی مقصود ہے۔

شارع نے اموال میں عدل کے مقصد کی تکمیل تک دو راستوں سے رسائی حاصل کی ہے:

اول: پسندیدہ خرچ کا مطالبہ۔

دوم: مذموم امساک سے باز رہنے کا مطالبہ اور اسراف وفضول خرچی سے منع کرنا۔

پسندیدہ خرچ جس سے خرچ کرنے والا عدالت کی صفت حاصل کرتا ہے اس کو اس طرح خرچ کرنا ہے جس طرح خرچ کرنے کو شریعت نے واجب قرار دیا ہے جیسے صدقہ یا جس کے خرچ کرنے کو شریعت نے مندوب قرار دیا ہے جیسے نفلی صدقہ اور مہمان کا اکرام کرنا، اس طرح سے خرچ کرنے سے لوگوں کی طرف سے شکر پاتا ہے اور نعمت کے مالک یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجر حاصل کرتا ہے۔

مذموم خرچ کی دو قسمیں ہیں: اول: افراط: یہ فضول خرچی اور اسراف ہے۔ دوم: تفریط: یہ نفقہ میں تنگی کرنا اور مال کو روک رکھنا ہے، دونوں میں کمیت وکیفیت کی رعایت کی جائے گی، چنانچہ کمیت کے اعتبار سے فضول خرچی یہ ہے کہ اس کی حالت جس مقدار کی متحمل ہے اس سے زیادہ عطا کرے اور کیفیت کے اعتبار سے یہ ہے کہ اس کو بے موقع خرچ کرے، اس میں کمیت کے مقابلہ میں کیفیت کا زیادہ اعتبار ہے، چنانچہ بسا اوقات ہزاروں میں سے ایک درہم کو خرچ کرنے والا اپنے خرچ کرنے میں فضول خرچ ہوتا ہے اور اس کے خرچ کرنے کی وجہ سے مفسد وظالم قرار پاتا ہے، مثلاً کوئی شخص بدکار عورت کو ایک درہم عطاء کرے، یا اس سے شراب خریدے اور بسا اوقات ہزاروں کا خرچ کرنے والا جو ان کے علاوہ کا مالک نہ ہو، میانہ رو کہلاتا ہے اور اس کا خرچ کرنا پسندیدہ ہوتا ہے، لہٰذا اگر کم خرچ کرنا باطل میں ہو اور زیادہ خرچ کرنا حق میں ہو تو کم خرچ کرنا اسراف اور زیادہ خرچ کرنا میانہ روی کہلائے گا (۲)۔ خرچ کرنے والے کو جو نفس کا مجاہدہ لاحق ہوتا ہے اور لینے والے کا جتنا اکرام کرتا ہے اسی کے بقدر اس کا اجر الگ الگ ہوتا ہے، اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "سبق درهم مائة ألف درهم، قالوا:

(۱) دیکھئے: ۹۷ ص۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۱۰/۲۵۰، الذریعۃ الی مکارم الشریعۃ/ ۱۶۲-۱۶۳۔

يارسول الله و كيف؟ قال: رجل له درهمان فأخذ أحدهما فتصدق به، ورجل له مال كثير فأخذ من عرض ماله مائة ألف فتصدق بها" (۱)(ایک درہم ایک لاکھ درہم سے بڑھ جاتا ہے صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ کیسے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک آدمی کے پاس دو درہم ہیں، وہ ایک کو لے کر اس کو صدقہ کردے اور ایک آدمی کے پاس بہت زیادہ مال ہے، وہ اپنے مال کے ایک حصہ سے ایک لاکھ لے کر اس کو صدقہ کرے)۔

کمیت کے اعتبار سے نفقہ میں تنگی یہ ہے کہ اس کی حالت جس مقدار کی متحمل ہو اس سے کم خرچ کرے اور کیفیت کے اعتبار سے یہ ہے کہ جہاں خرچ کرنا واجب ہو وہاں خرچ نہ کرے اور جہاں واجب نہیں ہے وہاں خرچ کرے۔ لوگوں کے نزدیک فضول خرچی کی برائی نفقہ میں تنگی کرنے سے بہتر ہے، اس لیے کہ فضول خرچی سخاوت ہے اور نفقہ میں تنگی بخل ہے، سخاوت ہر حال میں (چاہے وہ حد سے تجاوز کر جائے) بخل سے زیادہ پسندیدہ ہے، نیز اس لیے کہ فضول خرچ کو نیچے اتارنا آسان ہے اور بخیل کو اوپر چڑھانا دشوار ہے، نیز اس لیے کہ فضول خرچ کبھی کبھی دوسرے کو نفع پہنچاتا ہے، اگر چہ خود کو تکلیف پہنچاتا ہے، اور نفقہ میں تنگی کرنے والا نہ اپنے کو نفع پہنچاتا ہے نہ دوسرے کو (۲)۔

مال جس مقصد کے لیے پیدا کیا گیا ہے اس کو اس میں خرچ کرنا: اللہ تعالیٰ نے اس میں مال خرچ کرنے کو جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا ہے، مقصد اصلی قرار دیا ہے، یہ اموال میں تمام شرعی مقاصد کی بنیاد ہے، اس لیے کہ مال اس لیے پیدا کیا گیا ہے اور اس کو کمانے اور حاصل کرنے کی مشقتیں اس لیے برداشت کی جاتی ہیں کہ اس کو لوگوں کی حاجات میں خرچ کیا جائے، یہ ضروری ہوں یا حاجی یا تحسینی، فی الحال ہوں یا آئندہ آنے والی، اسی وجہ سے اسلامی شریعت نے مال کے خرچ کرنے میں قواعد واصول مقرر کرنے کا بہت زیادہ اہتمام کیا ہے اور خرچ کرنے والوں کو اخراجات کے مصارف کی طرف توجہ دلائی ہے، مال کو خرچ کرنا یا تو اپنی ذات پر ہوگا یا دوسرے پر ہوگا، ہر حال میں خرچ کرنے والا تین حالات سے خالی نہ ہوگا:

اس لیے کہ وہ یا تو بخیل، لالچی، مال کو روک کر رکھنے والا ہوگا یا فضول خرچی اور اسراف کرنے والا ہوگا یا معتدل اور میانہ روی اختیار کرنے والا ہوگا، پہلی حالت تفریط (کوتاہی) کی نمائندگی کرتی ہے، دوسری حالت افراط

(۱) اس حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے دیکھئے التاج الجامع للاصول ۲/ ۳۹۔
(۲) دیکھئے: حوالہ سابق۔

(حد سے تجاوز کرنا) کی نمائندگی کرتی ہے اور تیسری حالت اعتدال ومیانہ روی کی نمائندگی کرتی ہے، یہ امور میں سب سے بہتر اور درمیانی ہے۔

قرآن نے جو سیدھی سادی قوم کی ہدایت کے لیے آیا ہے، مختلف آیات میں ان حالات کی وضاحت کردی ہے جو ہر عقل سلیم اور فکر مستقیم والے کے لیے کافی، شافی اور منضبط ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا تجعل یدک مغلولة إلی عنقک ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسوراً"(۱)۔

(اور تو نہ اپنا ہاتھ گردن ہی سے باندھ لے اور نہ اسے بالکل کھول ہی دے، ورنہ تو ملامت زدہ تہی دست ہو کر بیٹھ جائے گا)۔

اس آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ پہلی حالت جو بخل ولالچ کی حالت ہے، ممنوع ہے، اس لیے کہ اس میں مال کو اس سے متعلق ذمہ داریوں کی ادائیگی سے معطل کرنا ہے، یہ ذمہ داری، لوگوں کی حاجات کو پورا کرنا ہے اور دوسری حالت بھی جو فضول خرچی اور اسراف کی حالت ہے، مطلوب حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے ممنوع ہے، اب تیسری حالت باقی رہ جاتی ہے جو بخل وفضول خرچی کے درمیان معتدل ومتوسط حالت ہے۔

ایک دوسری آیت اس کی مزید وضاحت کرتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والذین إذا أنفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذلک قواماً" (۲)۔

(اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان (ان کا خرچ) اعتدال پر رہتا ہے)۔

اس آیت میں تینوں حالات کی مزید وضاحت ہے، خاص طور پر تیسری حالت کی، اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے ارشاد: "وکان بین ذلک قواماً" سے بیان کیا ہے، قوام (قاف کے زبر کے ساتھ) عدل واعتدال ہے (۳) قوام الشیئ (قاف کے زیر کے ساتھ) کسی چیز کا وہ ستون ہے جس پر وہ قائم ہو۔ کہا جاتا ہے: فلان قوام أهل بیته: وہ اپنے گھر والوں کے لیے سہارا ہے۔ قوام الأمر معاملہ کا دارومدار، خرچ کرنے میں عدل واعتدال مال

---

(۱) سورہ اسراء/ ۲۹۔

(۲) سورہ فرقان/ ۶۷۔

(۳) المصباح المنیر ۱/ ۸۰، النہایۃ فی غریب الحدیث ۴/ ۱۲۴۔

کو جس مقصد کے لیے پیدا کیا ہے اس میں خرچ سے حاصل ہوگا۔

ان تینوں حالات کی وضاحت کے علاوہ بہت سے مقامات پر ایسی آیات موجود ہیں جو ایک طرف بخل وحرص کی قباحت پر دلالت کرتی ہیں، تو دوسری طرف فضول خرچی واسراف کی مذمت پر دلالت کرتی ہیں اور تیسری طرف پسندیدہ خرچ کرنے کی تعریف پر دلالت کرتی ہیں، شریعت نے بخل وحرص کی حالت کو اور فضول خرچی کی حالت کو اس نقطہ نظر سے دیکھا ہے کہ وہ انسانی نفوس کو پیش آنے والے امراض ہیں، چنانچہ حکیمانہ تشریعات (قانون سازی) کے ذریعہ اس کا علاج کرنے کی سعی ہے۔

بخل، حرص اور بخلاء کی مذمت میں بعض آیات واحادیث: اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولاتحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شرلهم سيطوقون مابخلوا به يوم القيامة"(۱)۔

(اور جو لوگ کہ اس مال میں بخل کرتے رہتے ہیں، جو کچھ اللہ نے انہیں اپنے فضل سے دے رکھا ہے وہ ہرگز یہ نہ سمجھیں کہ یہ ان کے حق میں کچھ اچھا ہے، نہیں، بلکہ ان کے حق میں (بہت) برا ہے، یقیناً قیامت کے دن طوق پہنایا جائے گا اس (مال) کا جس میں انہوں نے بخل کیا ہے)۔

نیز ارشاد ہے:

"إن الله لايحب من كان مختالاً فخوراً، الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل" (۲)۔

(قطعاً اللہ ایسوں کو دوست نہیں رکھتا جو خود بین ہیں، فخار ہیں، جو بخل کرتے رہتے ہیں اور دوسروں کو بھی بخل کی تعلیم دیتے ہیں)۔

نیز ارشاد ہے:

"ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون" (۳)۔

(اور جو اپنی طبیعت کے بخل سے محفوظ رکھا جائے سو ایسے ہی لوگ تو فلاح پانے والے ہیں)۔

یہ آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ بخل وحرص مذموم صفات میں سے ہیں، بخل کا انجام نقصان دہ ہے، یہ

---

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۸۰۔

(۲) سورۂ نساء / ۳۶-۳۷۔

(۳) سورۂ حشر / ۹۔

اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض وناپسندیدہ صفت ہے۔ یہ انسانی نفوس کو لگنے والا مرض ہے، اس سے چھٹکارا حاصل کئے بغیر دنیا وآخرت میں انسانیت کو فلاح نہیں مل سکتی ہے، ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ، اس پر شدید وعید مرتب کی ہے، اس لیے کہ اس کو روک کر رکھنا اس کے بارے میں شارع کا جو مقصود ہے اس کے منافی ہے۔

بخل اور بخلاء کی مذمت میں بہت سی احادیث وارد ہیں، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ما من صاحب كنز لايؤدي زكاته إلا أحمي عليه في نار جهنم فيجعل صفائح فتكوى بها جنباه وجبهته، حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله إما إلى الجنة وإما إلى النار" (۱) (جو صاحب کنز مال کی زکاۃ ادا نہیں کرے گا اس کو جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا اور اس کے تختے بنائے جائیں گے اور ان سے اس کے دونوں پہلوؤں اور پیشانی کو داغا جائے گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اس دن اپنے بندوں کے درمیان فیصلہ کردے جس کی مقدار پچاس ہزار برس ہے، پھر وہ اپنا راستہ جنت یا جہنم کی طرف دیکھ لے گا)، اموال کی چند اصناف کا ذکر کیا گیا ہے اور ہر صنف کے لئے مناسب سزا مقرر کی گئی ہے۔ اس حدیث میں اس شخص کی سخت سزا کا ذکر ہے جو اپنے مال کی زکاۃ اور اس سے متعلق حقوق ادا نہ کرے، زکاۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو اس میں اللہ تعالیٰ پر بخل کرے گا وہ لوگوں کے حق میں بدرجہ اولیٰ بخل کرے گا نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من آتاه الله مالاً فلم يود زكاته مثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمية، ثم يقول: أنا مالك أنا كنزك" (۲) (جس کو اللہ تعالیٰ مال دے اور وہ اس کی زکاۃ ادا نہ کرے تو وہ اس کے لیے قیامت کے دن گنجا سانپ کی شکل اختیار کرے گا، اس کے دو دانت ہوں گے وہ قیامت کے دن اس کا طوق بن جائے گا، پھر اس کے دونوں داڑھوں کو پکڑے گا اور کہے گا: میں تیرا مال ہوں، میں تیرا کنز ہوں)۔

مال کو روک کر رکھنے کی مذمت میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ما من يوم يصبح العباد فيه إلا

---

(۱) اس حدیث کی روایت احمد ومسلم نے کی ہے نیز یہ کتاب الاموال لابن سلام ۳۴۹، التاج الجامع للاصول، نیل الاوطار باب الزکاۃ ۴/۱۳۱ میں بھی مذکور ہے۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابوداؤد کے علاوہ پانچوں محدثین نے کی ہے شجاع نر سانپ، زبیبتان دو دانت جو اس کے منہ میں نکلے ہوئے ہوں گے، لہزمکان کے نیچے داڑھ کی ہڈی ہے۔

ملكان ينزلان، فيقول: أحدهما اللهم أعط منفقا خلفا، ويقول الآخر اعط ممسكا تلفا"(۱)

(روزانہ جب بندے صبح کرتے ہیں تو دو فرشتے نازل ہوتے ہیں، ان میں سے ایک کہتا ہے: اے اللہ! خرچ کرنے والے کو اس کا بدل دے، دوسرا کہتا ہے: اے اللہ! روک کر رکھنے والے کو تلف کر دے)۔ اگر روک کر رکھنا بُرا نہ ہوتا تو ملائکہ تلف ہونے کی بددعا نہ کرتے، اللہ تعالیٰ کا اپنے مکرم بندوں کو اس کام پر مامور کرنا کہ وہ روک کر رکھنے والے کو دنیا میں اس کے مال کے تلف ہونے کی بددعا دیں، اس لائق ہے کہ روک کر رکھنے کو حرام قرار دیا جائے اور اس کو برا کہا جائے۔

اسراف وفضول خرچی کی مذمت اور اس کو برا قرار دینے کے سلسلہ میں بہت سی آیات موجود ہیں، جن میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ قوموں کی ہلاکت کا سبب ہے، اس لیے کہ یہ سرکشی اور اللہ تعالیٰ کی نعمت کی ناشکری کا سبب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً**"(۲)۔

(اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا، بے شک فضولیات میں اڑا دینے والے شیطانوں کے بھائی بند ہوتے ہیں)۔

فضول خرچی کرنے والوں کی صفت یہ بیان کی کہ وہ شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان کی صفت یہ بیان کی کہ وہ اپنے رب کا ناشکرا ہے اور ناشکرے کا بھائی ناشکرا ہوگا، ناشکرا دنیا میں سزا کا اور آخرت میں عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

نیز ارشاد ہے:

"**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرنا ها تدميراً**"(۳)۔

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

---

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے۔

(۲) سورہ اسراء/۲۶-۲۷۔

(۳) سورہ اسراء/۱۶۔

خوش حالی کو فسق کا سبب قرار دیا گیا اور فسق کو ہلاکت و بربادی کا سبب قرار دیا گیا۔ یہ اللہ تعالی کی سنت اپنے بندوں کے بارے میں ہے، ارشاد ہے:

"وکم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين" (۱)۔

(اور ہم کتنی ہی بستیاں ہلاک کر چکے ہیں، جنہیں اپنی خوش عیشی پر ناز تھا یہ ان کے گھر (اجڑے ہوئے پڑے) ہیں کہ ان کے بعد آبادی نہ ہوئے، مگر تھوڑی دیر کے لئے، اور ہم ہی مالک رہے)۔

یہ آیت پہلی آیت کی طرح ہے، معیشت میں اترانے اور ناشکری کرنے کو ہلاک کرنے کا سبب قرار دیا گیا۔

نیز فرمایا:

"وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال في سموم وحميم، وظل من يحموم لابارد ولا كريم، إنهم كانوا قبل ذلك مترفين، وكانوا يصرون على الحنث العظيم" (۲)۔

(اور وہ جو بائیں والے ہیں وہ بائیں والے کیسے برے ہیں! لوکی لپیٹ میں ہوں گے اور کھولتے ہوئے پانی میں، اور سیاہ دھوئیں کے سایہ میں، جو نہ ٹھنڈا ہوگا اور نہ فرحت بخش، وہ لوگ اس کے قبل بڑے خوشحال تھے اور بڑے بھاری گناہ پر اصرار کرتے رہتے تھے)۔

یہ آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ دنیا کا اسراف جو سرکش بنا دیتا ہے، آخرت کے عذاب کا سبب ہے، یہ گذشتہ آیات ہماری رہنمائی اس طرف کرتی ہیں کہ فضول خرچی اور اسراف ان مسلمانوں کا شیوہ نہیں ہے جو اموال کو اس چیز میں خرچ کرتے ہیں جہاں خرچ کرنے کا حکم ان کو اللہ تعالی نے دیا ہے، اس لیے کہ جس کو اللہ تعالی کا خوف ہوگا اور وہ اللہ تعالی کے حساب و سزا سے ڈرے گا وہ شیطانوں کا بھائی بننا پسند نہیں کرے گا نہ جہنم کا ایندھن بننا پسند کرے گا، حدیث میں مال کو ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے:

چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله تبارك وتعالى يرضى لكم ثلاثا، ويسخط لكم ثلاثا: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا، وأن

(۱) سورۂ قصص / ۵۸۔

(۲) سورۂ واقعہ / ۴۱-۴۶۔

تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويسخط لكم ۔ قيل، وقال وإضاعة المال، وكثرة السؤال"(۱)
(اللہ تعالیٰ تمہارے لیے تین چیزوں کو پسند کرتا ہے اور تین چیزوں کو تمہارے لیے ناپسند کرتا ہے: تمہارے لیے پسند کرتا ہے کہ اس کی عبادت کر، و کسی غیر کو اس کے ساتھ شریک نہ کرو سب مل کر اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑو، جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے امور کا حاکم و نگراں بنایا ہے، اس کی خیر خواہی کرو، اور وہ تمہارے لیے قیل وقال، مال کو ضائع کرنا اور کثرت سوال کو ناپسند کرتا ہے)۔

مال کو ضائع کرنا، اس کو غیر شرعی طریقوں میں خرچ کرنے اور تلف کے درپے ہونے سے ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ فاسد کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند کرتا ہے کیونکہ جب اس کا مال ضائع ہو جائے گا تو وہ لوگوں کے مال کے درپے ہوگا(۲)۔

جب بخل وحرص دونوں قبیح مرض ہیں اور فضول خرچی واسراف بھی ایسے ہی ہیں تو ان خبیث امراض کے علاج کے سلسلہ میں جو دنیا و آخرت میں افراد اور قوموں کے لیے نقصان دہ ہیں، اسلامی شریعت نے کیا طریقہ اختیار کیا ہے؟

وہ طریقے جو شارع حکیم نے بخل، حرص اور اسراف کے علاج میں مقرر کیے ہیں:

پہلا طریقہ نفوس کو تیار کرنا: نفوس کو ان آیات واحادیث کے ذریعہ تیار کیا گیا ہے جو بخل، حرص، اسراف اور فضول خرچی کی وضاحت کرتی ہیں اور بیان کرتی ہیں کہ یہ مذموم خصلتیں اور خبیث امراض ہیں جو نفوس کو لاحق ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے وہ سیدھی راہ سے منحرف ہوتے ہیں، جس امت یا قوم میں یہ خصلتیں پھیل جاتی ہیں وہ ہلاک و برباد ہو جاتی ہے، اسی طرح بخل کرنے والوں اور فضول خرچی کرنے والوں کا انجام دردناک عذاب ہے، اس لیے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں ہیں۔

مسلمانوں کے نفوس کی اس حکیمانہ تیاری کے بعد ان کے لیے مالی واجبات کو شروع کیا گیا جن کو ادا کرنا واجب ہے، مالی مندوبات کو شروع کیا گیا جن کا وجود افراد و جماعت کے مصالح کے لیے بہتر ہے، بخل، حرص اور اسراف کی مذمت کے بارے میں کلام کیا جا چکا ہے(۳)۔ لیکن بخل جس پر وعید مرتب ہوتی ہے کیا ہے؟ بالفاظ دیگر

---

(۱) اس حدیث کی روایت امام مالک نے کی ہے۔
(۲) دیکھئے: شرح الزرقانی علی الموطا ۴؍ ۴۱۱۔
(۳) دیکھئے: صفحہ نمبر ۵۲۸۔

آدمی کب بخیل ہوتا ہے اور کب بخیل نہیں سمجھا جاتا ہے۔

اہل عرب کے نزدیک اپنے پاس موجود زائد مال سے سائل کو روکنا بخل ہے(۱)۔ شح بخل سے سخت ہے یہ روکنے میں بخل سے زیادہ بلیغ ہے، ایک قول ہے کہ حرص کے ساتھ بخل کا نام شح ہے، ایک قول ہے کہ بخل امور کے افراد میں ہوتا ہے اور شح عام ہے، ایک قول ہے شح مال اور معروف میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: شح، یشح شحا، اسم فاعل شحیح ہے، اسم شح ہے، حدیث میں ہے: جو زکاۃ ادا کرے، مہمان کی ضیافت کرے اور مصیبت میں مدد کرے وہ شح سے بری ہو جائے گا(۲)۔

بخل، شح اور حرص چند الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہیں، یہ شریعت میں جمہور علماء کے نزدیک واجب کو روکنا ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والذین یبخلون بما آتاھم اللّٰہ من فضلہ" (اور جو لوگ کہ اس مال میں بخل کرتے رہتے ہیں جو کچھ اللہ نے انہیں اپنے فضل سے دے رکھا ہے)۔

اس لیے کہ یہ آیت بخل میں سخت وعید پر دلالت کرتی ہے اور وعید ترک واجب کے علاوہ کے لئے مناسب نہیں ہے، نیز اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بخل کی مذمت کی ہے اور اس کو معیوب قرار دیا ہے اور نفل کے روکنے والے کی مذمت کرنا یا اس کی وجہ سے عیب لگانا جائز نہیں ہے، نیز اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "و أي داء أدوأ من البخل" (بخل سے بڑھ کر کون بیماری ہے) اور یہ معلوم ہے کہ نفل کو چھوڑنے والا اس وصف کے لائق نہیں ہے، اس لیے کہ اگر فضل کا چھوڑنے والا بخیل ہو تو واجب ہوگا کہ جو شخص تمام بڑے مال کا مالک ہو وہ تمام مال کو نکالے بغیر بخل سے چھٹکارا نہ پا سکے، حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے، نیز اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: و مما رزقناھم ینفقون اور لفظ من تبعیض کے لیے ہے، لہٰذا اس آیت سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے رزق میں سے بعض کو خرچ کریں، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کی صفت بیان کی ہے: أولئک علی ھدی من ربھم و أولئک ھم المفلحون، ان کو ہدایت اور فلاح کے ساتھ متصف کیا ہے، اگر نفل کا تارک قابل مذمت اور بخیل ہوتا تو یہ صحیح نہ ہوتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واجب کو چھوڑنا بخل ہے(۳)۔

---

(۱) دیکھئے: المصباح المنیر / ۴۲۔

(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث ۲/ ۴۴۸۔

(۳) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۱۰۶۔

جب بخل ترک واجب کا نام ہے تو اس کی قباحت بیان کرنا اور اس کی مذمت کرنا ضروری ہے، اسی طرح اس کے انجام کو بیان کرنا بھی ضروری ہے تا کہ اگر نفوس کو اللہ تعالیٰ کی رضامندی کی خواہش نہ ہو تو اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے عذاب کے نازل ہونے کے ڈر سے واجب کی ادائیگی کے لیے تیار ہوں، اس لیے کہ جن اموال کی زکاۃ اور ان کے واجب حقوق ادا نہ کئے جائیں گے وہ قیامت کے دن سانپ بن جائیں گے اور طوق کی طرح گردنوں میں لپٹ جائیں گے، جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اس سخت وعید کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں رکھے گا۔

دوسرا طریقہ مالی واجبات ہیں: حقوق درحقیقت صرف مصالح ہیں اور مصالح صرف منافع کے قبیل سے ہیں، البتہ منافع کی دو قسمیں ہیں: وہ حقوق جن کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اصحاب حقوق کے لیے مشروع کیا ہے، اس کی بنیاد ان اسباب پر ہے جن پر ضروریات وحاجات مرتب ہوتے ہیں، جن کا مطالبہ معاشرہ اور اس کا نظام کرتا ہے، اس کو برقرار رکھنا اس کو انتشار وہلاکت کے اسباب سے پاک رکھنا، افراد کے لیے آسان زندگی کے وسائل کو پورا کرنا، ان کی حاجت پوری کرنے اور ان کے درمیان سلامتی کی تکمیل کا ارادہ کرنا، اس کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق ذات سے ہے بعض کا تعلق خاندان سے ہے۔ اس کا بیان گذر چکا (۱)۔ ان میں سے بعض کا تعلق اموال سے ہے جن کا تعلق اموال سے ہے وہ یا تو وجوب کے طور پر ہیں یا ندب کے طور پر، وہ واجبات جن کو ادا کرنا واجب ہے ان کی بہت قسمیں ہیں، اسی طرح جن کو ادا کرنا مندوب ہے ان کی بھی بہت قسمیں ہیں۔

پہلا واجب: اپنی ذات پر اور ان رشتہ داروں پر خرچ کرنا جن کا نفقہ لازم ہو، یہ بیوی اور اولاد کا نفقہ ہے، اس کی بحث گذر چکی ہے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''إبدأ بنفسک فتصدق علیھا، فإن فضل شئ فلأھلک، فإن فضل عن أھلک شئ فلذي قرابتک، فإن فضل عن ذي قرابتک شئ فھکذا وھکذا، یقول: فبین یدیک، وعن یمینک، وعن شمالک'' (۲) (اپنی ذات سے شروع کرو، اس پر خرچ کرو پھر اگر کچھ بچ جائے تو اپنے اہل پر پھر اگر تیرے اہل وعیال سے بچ جائے تو اپنے رشتہ داروں پر، اگر تیرے رشتہ داروں سے بچ رہے تو ایسے ایسے خرچ کرو، راوی کہتے ہیں: یعنی اپنے آگے، دائیں اور بائیں) یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ پہلے اپنی ذات پر خرچ کرنا واجب ہے، اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ اگر

(۱) دیکھئے: حفاظت جان اور حفاظت نسل سے متعلق فصول۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم نے باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أھلہ ثم القرابة میں کی ہے۔

حقوق جمع ہوجائیں تو جو اس میں سب سے اہم ہو اس کو مقدم کیا جاتا ہے پھر اس کے بعد جو کم اہم ہو اس کو ادا کیا جاتا ہے، اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ زیادہ صدقہ کرنا اور مختلف جہات میں صدقہ کرنا مستحب ہے(۱)، چنانچہ اپنی ذات پر خرچ کرنا واجب ہے، بعض رشتہ داروں مثلاً اولاد ووالدین پر خرچ کرنا بھی واجب ہے، اس طرح بیوی کا نفقہ بھی واجب ہے۔

دوسرا واجب: زکاۃ ہے۔ یہ اسلام کا ایک رکن ہے اور اسلامی معاشرہ کی تعمیر میں ایک بنیادی ستون ہے، یہ فرد کی گردن پر مال کا حق اور جماعت کا حق ہے، اگر وہ اس کو ادا نہیں کرے گا تو قیامت کے دن اس کو اس کا طوق پہنایا جائے گا، مسلمان حاکم پر صاحب مال سے اس کا حق کو زبردستی وصول کرنا واجب ہے اگرچہ اس کی وجہ سے جنگ کرنا اور اس کو قتل کرنا پڑے۔

لیکن زکاۃ کو دین کا رکن قرار دینے میں کیا حکمت ہے اور کیا اس کو واجب کرنا مال کی حفاظت کا کوئی طریقہ ہے؟

اللہ تعالیٰ نے زکاۃ کو واجب قرار دیا ہے، اس کا واجب ہونا کسی دلیل یا برہان وحجت کا محتاج نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا دین ہونا بداہتاً معلوم ہے قرآن کی بہت سی آیات میں اس کو نماز کے وجوب کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے، سنت میں بھی بہت سی احادیث میں اس کا ذکر ہے، سب سے مشہور حدیث ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، آیات واحادیث میں اس کے روکنے پر خوفناک وعید بیان کی گئی ہے، اموال کے کنز بنانے میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔

اس کو اسلام کا ایک رکن قرار دینے کی حکمت یہ ہے کہ اسلام جسم وروح دونوں کو درست کرنے کے لیے آیا ہے، جس طرح نماز کا واجب ہونا انسان کی روحانی زندگی کے لیے ضروری ہے، اسی طرح زکاۃ بھی اس کی مادی اور روحانی زندگی کے لیے ضروری ہے۔

حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے: زکاۃ میں ایک بہت ہی عمدہ چیز جس کی رعایت کی گئی ہے دو مصالح ہیں: ایک مصلحت کا تعلق نفس کو مہذب بنانے سے ہے۔ وہ یہ ہے کہ نفس کا میلان بخل وحرص کی طرف ہوتا ہے، شح وحرص، اخلاق میں سب سے بری اور اس کے لیے نقصان دہ خصلتیں ہیں، جو شخص زکاۃ دینے کا عادی ہوتا ہے وہ اپنی ذات سے بخل وحرص کو دور کردیتا ہے، یہ اس کے لیے نفع بخش ہوتا ہے، یہ اخلاق میں سب سے زیادہ فائدہ مند ہے

(۱) دیکھئے شرح مسلم لجنۃ العلماء برئاسۃ المرحوم الشیخ محمد ذہنی ۱/ ۴۰۳۔

اور دوسری مصلحت کا تعلق معاشرہ سے ہے، **لامحالہ** اس میں کمزور ضرورت مند ہوتے ہیں یہ حوادث صبح میں ایک قوم کو پیش آتے تو شام میں دوسری قوم کو پیش آتے ہیں، اگر ان میں فقراء وحاجت مندوں کی غم خوری کا طریقہ نہ ہوتو وہ ہلاک وبرباد ہوجائیں گے، بھوکے مرجائیں گے نیز معاشرہ کا نظام مال پر موقوف ہوتا ہے۔ اسی سے حفاظت کرنے والے سپاہی، اس پر توشہ لینے والوں اور اس کا انتظام کرنے والوں کی معیشت کا دارومدار ہوتا ہے، جب وہ سماج کے لیے نفع بخش کام کرتے ہیں، اس میں مشغول رہنے کی وجہ سے اپنی روزی نہیں کما پاتے ہیں تو ضروری ہے کہ ان کی زندگی کے اخراجات معاشرہ والوں پر واجب ہوں اور اس کے لیے ضروری ہے کہ رعایا سے ان کے اموال کا ٹیکس وصول کیا جائے۔

جس مصلحت کا تعلق نفس کو مہذب بنانے سے ہے، وہ روحانی اور نفسیاتی مصلحت ہے اور جس مصلحت کا تعلق فقراء اور محتاجوں کی ضرورت پوری کرنے سے ہے وہ مادی مصلحت ہے۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اسلام بخل وحرص کو اس حیثیت سے دیکھتا ہے کہ وہ ایک مرض ہے جو مالدار وخوش حال لوگوں کو لاحق ہوتا ہے، یہاں ہم کہتے ہیں کہ حسد وکینہ جو حاجت کے باوجود محروم رہنے کے سبب فقراء کے دلوں کو لاحق ہوتا ہے ایک مرض ہے۔

زکوۃ کے مشروع ہونے کی حکمت: یہ مالداروں کے نفوس کو بخل وحرص سے پاک کرتی، اور فقراء کے قلوب کو حسد وکینہ سے صاف کرتی ہے، چنانچہ اسلام کی نظر میں نفس کا بخل ایک سخت مرض ہے، جس کا علاج مال خرچ کئے بغیر آسان نہیں ہے، اس وجہ سے زکاۃ کو دین کے ارکان میں سے واجب اور ہمیشہ کے لیے فقراء ومساکین کا ثابت شدہ حق قرار دیا گیا ہے، اسی طرح اسلام کی نظر میں حسد وکینہ دونوں مرض ہیں جو فقراء کے دلوں کو لاحق ہوتے ہیں اور محرومی کے ساتھ ان کا کوئی علاج نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ ان پر خرچ کیا جائے، ان کو مال دیا جائے اور حاجات کو پورا کرنے میں ان کا ساتھ دیا جائے، چنانچہ اسلام ان دونوں قسم کے امراض کا علاج زکاۃ کے ذریعہ کرتا ہے، بہت سی آیات میں بخل، حرص، حسد اور کینہ کی برائی بیان کرنے کے بعد زکاۃ کے وجوب کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"خذ من أموالهم صدقة تطهر هم وتز كيهم" (۱)۔

(آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)۔

چنانچہ تطہیر وتزکیہ جس طرح مالداروں کے نفوس کی ہوتی ہے، اسی طرح فقراء کے دلوں کی بھی ہوتی

---

(۱) سورۂ توبہ، ۱۰۳۔

ہے، اگر ہم مشرقی دنیا کے سماجی واقتصادی نظریات کا جائزہ لیں تو دیکھیں گے کہ مغربی استعماری نظام کے ظاہر ہونے اور اس میں موجود شر ورومفاسد کی بنیادی علت فقراء ومزدوروں کے حقوق میں بخل وحرص ہے، اسی طرح مشرق میں کمیونزم کے ظاہر ہونے کی بنیاد، حسد وکینہ کے امراض ہیں جو محرومی کے سبب فقراء اور مزدوروں کے دلوں کو لاحق ہوتے ہیں، چنانچہ مالداروں کی سرکشی اور شکایات واحتجاج کے اسباب ان آوازوں کے ظاہر ہونے کی تمہید بن گئے جو ملکیت کو ختم کرنے کے لیے لگائی گئی، اس لیے کہ ملکیت ہی مالداروں کے ہاتھوں میں کارگر ہتھیار ہے، اسی کی وجہ سے وہ مزدوروں کی گردنوں پر مسلط ہوتے ہیں، اس میں ان سب کی اور مال کی بھی تطہیر ہے۔

انہوں نے سمجھا کہ ملکیت ہی بیماری کا گھر ہے، اس کو ختم کردینے سے شفاء حاصل ہو جائے گی، لیکن انہوں نے بیماری کی تشخیص میں غلطی کی اور دوا دینے میں اسراف کیا، انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ یہ ہتھیار (ملکیت) کبھی کبھی انسان اور انسانیت کے لیے بہترین آلہ ہوتا ہے بشرطیکہ انسان نیک وصالح ہو، اس لیے کہ چھری کبھی گناہ کرنے کا آلہ ہوتی ہے اور کبھی گناہ بغیر چھری کے بھی کیا جاتا ہے، لیکن یہ بات معقول نہیں ہے کہ جرم کے بغیر کوئی جرم وگناہ موجود ہو۔

یہاں اسلام کی عظمت ظاہر ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ اس ذات کی طرف سے ہے جو حکیم، علیم اور خبیر ہے۔ اسلام جس وقت آیا اس نے مالداروں کی سرکشی اور فقراء کی محرومی کو پایا لیکن وہ تنگ نظر انسانوں کے طریقہ پر نہیں چلا جو ہمیشہ کی باہر سے انسان کی اصلاح کرتے ہیں، پہلے اس نے ان خبیث امراض سے نفوس وقلوب کا علاج کیا اور جب اس نے مالداروں کے دلوں سے بخل وحرص کو اور فقراء کے قلوب سے حسد وکینہ کو دور کردیا تو مالدار وفقراء آپس میں بھائی بن گئے اور مال سے زیادہ عزیز چیز آپس میں تقسیم کرنے لگے۔

"يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة" (۱) (اپنے سے مقدم رکھتے ہیں اگر چہ خود فاقہ ہی میں ہو)۔

لوگ فقراء کی حاجات پوری کرنے میں مقابلہ کرنے کے لیے مال کمانے لگے، اس طرح اسلام نے اس حکیمانہ طریقہ سے ان دلوں اور نفوس کا علاج کیا اور اس طرح مسلم معاشرہ ایک جسم کے مانند ہوگیا۔

موجودہ دنیا ان مریض دلوں اور نفوس کے علاج کی تلاش میں انقلاب کے بعد انقلاب لا رہی ہے، لیکن یہ

---

(۱) سورہ حشر/۹۔

لوگ قیامت تک ہرگز کامیاب نہیں ہوسکتے جب تک کہ مالداروں اورفقراء کے لیے یکساں شفاء دینے اور بچانے والے علاج کی پناہ میں نہ آجائیں جو اسلام لے کر آیا ہے۔

زکاۃ ایک طرف مال کا حق اور عبادت ہے اور دوسری طرف وہ اجتماعی ذمہ داری ہے، چنانچہ یہ اجتماعی تعبدی ذمہ داری ہے، طہارت اور بڑھوتری ہے فرض حق کو ادا کر کے ذمہ اور ضمیر کی طہارت ہے، بخل وحرص کی گندگی سے نفوس کی طہارت ہے، دلوں کے لیے حسد وکینہ سے طہارت ہے جو محرومی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، اموال سے اللہ تعالیٰ کا حق اور دوسرے کا حق نکال کر اموال کی تطہیر ہے، یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ حلال اور طیب ہوجاتا ہے، یہ اس مصلحت کا رکن ہے جس کا تعلق نفس کو مہذب بنانے سے ہے، قوم کے افراد میں مادی وروحانی تعلقات میں ایک اہم عامل ہے۔

زکاۃ کے ادا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے برکت حاصل کرنے اور حسد کرنے والوں کے شر اور کینہ رکھنے والوں کے کینہ کو دور کرنے میں اموال کی حفاظت ہے، اس لیے کہ حسد وکینہ کی زیادتی کبھی کینہ والے کو ایسے کام پر اکساتی ہے جس سے مال کو یا صاحب مال کو ضرر پہنچتا ہے، یہ امر بہت دیکھا جاتا ہے، اگر مالدار لوگ اللہ تعالیٰ کا حق اور فقراء کا حق ادا کردیں تو کبھی کوئی بغاوت نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”و أنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة“(۱)۔

(اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہو اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

ایک قول ہے کہ یہ آیت نفقہ کے بارے میں نازل ہوئی، جمہور کے نزدیک ”لاتلقوا بأيديكم“ کا معنی یہ ہے کہ محتاجی کے ڈر سے اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنا نہ چھوڑدو(۲) جب آیت سے مراد مطلق صدقہ ہے اور اس کے باوجود اس کو ترک کرنا ہلاکت کا سبب ہے تو واجب زکاۃ کو ترک کرنا بدرجہ اولیٰ ہلاکت میں ڈالنا ہوگا۔

تیسرا واجب: مالداروں پر اموال کا ٹیکس مقرر کرنا: دین ودنیا کی مصلحت اسی وقت پوری ہوسکتی ہے جب کوئی عادل امام ہو جس کی اطاعت کی جائے کوئی حاکم ہو جس کی اتباع کی جائے، مختلف آراء کا جامع ہو، وہ دین کے سرحد کی حفاظت کرے، اسلام کی بنیاد کی حفاظت کرے، مسلمانوں کی مصلحت کی رعایت کرے، یہ کام اس کے لیے اس کی طاقت، شوکت، فوج اور تیاری کے بغیر درست نہیں ہوسکے گا، ان ہی کے ذریعہ وہ کفار سے جہاد کرسکے گا،

---

(۱) سورہ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۲/ ۳۶۱-۳۶۲۔

سرحدوں اور ملک کی حفاظت کر سکے گا، سرکشوں اور مفسدین کے ہاتھ روک سکے گا، ان کو اموال، عورتوں اور جان کی طرف ہاتھ بڑھانے سے روک سکے گا، غلبہ حاصل کر کے ایک دوسرے سے مال وسامان چھین کر دین ودنیا کے نظام کو برباد کرنے سے دین ودنیا کو بچانے اور اس کی حفاظت کرنے والے یہی لوگ ہیں، یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ ان کی خوراک زیادہ ہوگی، ان کی ذات اور اولاد کے بارے میں ان کی حاجات مختلف ہوں گی ان کا مال ان کی ضروریات پورا کرنے کے لیے ناکافی ہوگا اور یہ سب کام مالداروں پر ٹیکس مقرر کئے بغیر پورے نہ ہوں گے (۱) تو کیا حاکم کو اس قسم کا ٹیکس مقرر کرنے کا حق ہوگا؟ اور اموال میں عدل قائم کر کے ان کی حفاظت کے مقصد سے اس ٹیکس کے مقرر کرنے کی حد کیا ہوگی؟

اغنیاء پر مالی ٹیکس مقرر کرنا امام عادل کے لیے جائز ہوگا بشرطیکہ بیت المال مال سے خالی ہوگیا ہو اور سرحدوں کی حفاظت اور اسلامی حکومت کو بچانے کے لیے فوج میں اضافہ کی ضرورت داعی ہو، ایسی صورت میں امام کو حق ہوگا کہ مالداروں پر مناسب ٹیکس مقرر کرے جو فی الحال ان کے لیے کافی ہو یہاں تک کہ بیت المال میں مال آجائے، اس ٹیکس کو مقرر کرنے میں اس کے لیے مناسب ہوگا کہ غلہ جات اور پھلوں پر نگاہ رکھے تاکہ بعض لوگوں کو خاص کرنے سے غصہ کے بھڑکنے کا سبب نہ ہوجائے، بہت لوگوں سے تھوڑا تھوڑا لے گا جو ان کو ہلاک نہ کردے اور فرض پورا ہوجائے (۲)۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ یہ نئی مصلحت ہے یا اس جیسی کوئی مصلحت شریعت میں مانوس نہیں ہے، اس کا اثر لوگوں کا مال چھین لینے تک پہنچ جائے گا، یہ ممنوع ہے وغیرہ وغیرہ۔ شریعت سے اس کا ممنوع ہونا ہم اچھی طرح جانتے ہیں، خلافت کی کاٹ کھانے والی بادشاہت بننے سے قبل خلفاء راشدین سے یہ منقول نہیں ہے، یہ صرف شریعت کو چھوڑ دینے والے ظالم بادشاہوں نے جاری کیا ہے۔

اس کا جواب دینے کے لیے کہا جاسکتا ہے: یہ پہلے لوگوں سے اس لیے منقول نہیں ہے کہ ان کے زمانہ میں بیت المال کافی تھا، ان کے مددگاروں کی روزی کے طریقے وسیع تھے، حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے عراق کی اراضی پر خراج مقرر کیا (۳) مقرر کرنے کی اصل تو بالاتفاق ثابت ہے علماء کے درمیان

---

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل تحقیق الدکتور حمد عبد کبیسی / ۲۴۷۔

(۲) حوالہ سابق، الاعتصام ۲/ ۲۹۵، القرطبی ۲/ ۲۴۲۔

(۳) دیکھئے: الاموال لابی عبید القاسم بن سلام / ۸۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی / ۱۵۳، الخراج لیحیی بن آدم / ۱۴۷، الخراج فی الدولۃ الاسلامیۃ لضیاء الدین الریس / ۱۰۵۔

اختلاف صرف اس کے طریقہ کے بارے میں ہے (۱)۔

اس میں مصلحت کی وجہ ظاہر ہے اس لیے کہ امام اگر ایسا نہیں کرے گا تو فوج بکھر جائے گی، نظام بگڑ جائے گا، امام کی طاقت وشوکت ختم ہوجائے گی، اسلام کا رعب ساقط ہوجائے گا، اسلامی ملک کفار کے حملہ کا نشان بن جائے گا، وہ اہل اسلام کو ذلیل ورسوا کریں گے، مسلمانوں کے مال ان کا غلہ اور ان کے جسم ان کے نیزوں کے لیے تختۂ مشق اور ان کے ہتھیاروں کا نشانہ بن جائیں گے لوگ ایک دوسرے پر حملہ کرنا اور غلبہ حاصل کرنے کے لئے بھڑک اٹھیں گے جس سے اموال ضائع ہوں گے، جانیں بے کار ہوجائیں گی، مسلمانوں پر جن مصائب کے آنے کا اندیشہ ہوگا وہ واقع ہوجائیں گے، اگر فوج کی طاقت وشوکت ختم ہوجائے جس کے مقابلہ میں ان کے اموال بہت ہی حقیر ہیں اور ہم اس عظیم ضرر کے پیش آنے اور ان کے فاضل مال سے ان کی ذات کی حفاظت کے لیے ٹیکس مقرر کرنے کے درمیان موازنہ کریں تو اس پہلو کے متعین ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوگا، یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کا دین ودنیا کی حفاظت میں شریعت کا مقصود ہونا قطعی طور پر معلوم ہے، شریعت کے اصول میں متعین شواہد کی طرف توجہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (۲)۔

لیکن کیا شریعت کی طرف سے اس مسئلہ کے لیے شواہد موجود ہیں؟

امام غزالی نے جواب دیا ہے کہ اس قسم کے قطعی مصالح کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ کبھی ختم نہیں ہوتے ہیں، شریعت کی طرف سے شواہد بہت زیادہ ہیں، ان میں سے جو بظاہر شہادت سے زیادہ دور ہے وہ حقیقت میں سب سے زیادہ قریب ہے، چنانچہ اس مسئلہ کے شواہد میں سے ایک یہ ہے: باپ کو اپنے بچہ کے حق کی اچھی طرح نگرانی ورعایت کا حکم دیا گیا ہے، وہ اس کے مال کو مختلف قسم کے نفقات، تاوان وتعمیرات میں، نالیوں سے پانی نکالنے میں خرچ کرتا ہے، وہ ان سب میں اس کے انجام کو دیکھتا ہے، صرف موجودہ حالت کو نہیں دیکھتا ہے، چنانچہ ہر وہ چیز جس کو فی الحال اس کے مال میں اضافہ یا انجام کے اعتبار سے حفاظت کا سبب سمجھتا ہے اس کو حاصل کرنے میں خرچ کرنا اس کے لیے جائز ہے، اسلام اور تمام مسلمانوں کی حفاظت کی مصلحت ایک بچہ کی مصلحت سے کم نہیں ہوسکتی ہے، نہ اس امام کی نظر جو اللہ تعالی کی زمین میں اس کا خلیفہ ہے اپنے بچہ کے بارے میں ایک فرد کی نظر سے کم ہوسکتی ہے کوئی انصاف پسند اس مصلحت کے ظاہر ہونے کے اعتراف کے باوجود اس معنی کے انکار کو جائز نہیں سمجھ

(۱) شفاء الغلیل /۲۳۸۔

(۲) دیکھئے: شفاء الغلیل /۲۳۹، الاعتصام ۲/۲۹۵۔

سکتا ہے، یہ اس کے بعید شواہد میں سے ایک مثال ہے۔

اس کے ظاہر شواہد میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کفار اسلامی ملک کے اطراف میں داخل ہوجائیں تو تمام مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ ان کی طرف دوڑ پڑیں، اگر امام ان کو اس طرف بلائے تو ان پر اس کو قبول کرنا واجب ہوگا، اس میں اپنی ذات کو تھکانا اور مال کو خرچ کرنا ہے یہ صرف دین کی حمایت اور مسلمانوں کی مصلحت کی رعایت کے لیے ہے، یہ اس صورت میں یقینی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر بالفعل کفار کا حملہ نہ کرنا ہم فرض کرلیں بلکہ ان کے حملہ کا اندیشہ ہو اور ان کے آنے کی امید ہو تو ایسی چیز سے امام کی مدد کرنا جس سے متوقع حملہ کو روکنے میں اس کو مدد ملے اور ایسی قوت تیار کرکے جو ان کو مرعوب کرسکے اسلام کی شوکت کو قوت پہنچانا تمام مسلمانوں پر واجب ہوگا اور اس جیسے امر میں مال خرچ کرنا واجب ہوگا۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر ہم پورب سے پچھم تک کفار کے ختم ہوجانے کی وجہ سے ان کی جانب سے مامون ہوجائیں تو بھی ہم مسلمانوں کے درمیان فتنوں کے بھڑکنے سے اور فساد برپا کرنے والوں کی طرف سے مصائب کے بھڑکنے سے مامون نہیں رہ سکتے ہیں، یہ لاعلاج اور مہلک بیماری ہے، اس میں جان و مال ہلاک کیے جاتے ہیں، امام کے غلبہ کے علاوہ ان جیسے فتنوں کو دور کرنے والا کوئی نہیں ہے، اسلام کی فوج سے مدد یافتہ حاکم کے قہر و غلبہ سے ان کے فساد سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے، اگر اس میں سے کوئی چیز پیش آجائے تو دنیا والے، حفاظت کرنے والوں کو مقرر کرنے اور ان کی مزدوری پر تھیلیاں خالی کرنے کے محتاج ہوں گے پھر بھی یہ چیز ان کے لیے نفع بخش نہ ہوگی، چنانچہ یہ ایک یقینی مناسب مصلحت ہے کہ اس کی اتباع کے واجب ہونے میں کسی بھی انصاف پسند کو شک وشبہ نہیں ہوسکتا ہے (۱)۔

کبھی کہا جاتا ہے: قرض لینے میں اموال کے چھیننے اور ہلاک کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی، نبی کریم ﷺ اگر کوئی فوج تیار کرتے اور مال کی ضرورت ہوتی تو قرض لیا کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ایک لشکر تیار کریں اور اونٹ ختم ہوگئے، وہ کہتے ہیں: پھر مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ میں صدقہ کے اونٹوں میں سے لوں، تو میں دو اونٹوں کے بدلہ میں ایک اونٹ لیتا تھا، یہ حدیث طول اور اختصار دونوں طرح سے مروی ہے (۲)۔

---

(۱) حوالہ سابق ۱۵۱/۔

(۲) یہ حدیث مسند امام احمد ۱۰/ ۱۳۰، ۱۱/ ۲۱۷، مستدرک ۲/ ۵۷، سنن ابوداؤد ۳/ ۲۵۰، اور دارقطنی ۳/ ۱۸، میں مذکور ہے۔

اس کا جواب بقرض لینا نبی کریم ﷺ سے منقول ہے ،آپ ﷺ سے یہ بھی منقول ہے کہ آپ ﷺ مالدار صحابہ کی طرف اشارہ کرتے تھے کہ وہ اپنے فاضل اموال سے کچھ نکالیں، البتہ وہ حضرات آپ ﷺ کے اشارہ پر عمل کرنے میں جلدی کرتے تھے (۱)۔

امام غزالی کی رائے ہے کہ قرض لینا جائز ہے، اگر مصلحت اس کی داعی ہوتو اس پر اکتفا کرنا واجب ہوگا لیکن اگر امام کو بیت المال میں مال کے آنے کی امید نہ ہوتو لشکر کی خوراک اور فوج کے اخراجات میں مستقبل میں اضافہ نہیں کرے گا۔اس لیے کہ فی الحال ہاتھ کے خالی ہونے اور آئندہ امید کے نہ ہونے کے باوجود قرض لینے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن اگر امام کے پاس غائب مال ہو، یا مال کے آنے کی قابل بھروسہ صورت ہوتو قرض لینا بہتر ہوگا، اس کو اس ایک مسلمان کے درجہ میں رکھا جائے گا جو بھوک کی وجہ سے ہلاک ہونے پر مجبور ہوجائے تو مالدار پر اس کی ضرورت پوری کرنا اور اس کی زندگی بچانے کے بقدر اپنے مال میں سے خرچ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس کے پاس غائب یا حاضر مال ہوتو تبرع کرنا اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ قرض دینا اس پر لازم ہوگا اگر وہ ایسا فقیر ہو جو کسی بھی معمولی چیز کا مالک نہ ہوتو قرض دیئے بغیر اس کی بھوک کی ضرورت پوری کرنا واجب ہوگا، اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

اسی طرح اگر مسلمان قحط وخشک سالی کے شکار ہوجائیں اور ایک جماعت ہلاکت کے قریب ہوجائے تو ان کی بھوک دور کرنا مالداروں پر واجب ہوگا اور یہ فرض علی الکفایہ ہوگا، اس کو چھوڑ دینے سے سب گناہ گار ہوں گے، اگر بعض اس کو انجام دیں گے تو فرض ساقط ہوجائے گا اور یہ قرض دینے کے طور پر نہیں ہوگا، اس لیے کہ فقراء کا نان ونفقہ مالداروں پر واجب ہے، وہ ان کے تعلق سے آباء کے تعلق سے اولاد کے درجہ میں ہوں گے، کسی رشتہ دار کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے رشتہ دار پر قرض دے کر خرچ کرے، الا یہ کہ اس کے پاس غائب مال ہوتو اسی طرح یہاں بھی ہوگا (۳)۔

قرطبی نے اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ اگر زکاۃ کے ادا کرنے کے بعد بھی مسلمانوں کو حاجت پیش

---

(۱) شفاء الغلیل ر ۱۵۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) دیکھئے: شفاء الغلیل ر ۱۵۱۔

آجائے تو اس میں مال خرچ کرنا واجب ہوگا(۱)۔ ابن العربی نے کہا: مال میں زکاۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے، اگر زکاۃ ادا ہوجائے اس کے بعد حاجت پیش آجائے تو اس میں مال خرچ کرنا واجب ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، امام مالک نے کہا: مسلمانوں پر اپنے قیدیوں کا فدیہ دینا واجب ہے اگر چہ ان کا سارا مال خرچ ہوجائے، انہوں نے کہا: اگر حاکم زکاۃ کو روک لے تو کیا فقراء کی ضرورت میں خرچ کرنا مالداروں پر واجب ہوگا؟ یہ مسئلہ قابل غور وفکر ہے انہوں نے کہا: ان کے نزدیک اصح قول ان پر اس کا واجب ہونا ہے (۲)۔ یہ مصلحت کی توجیہ ہے، البتہ مصلحت کی تصویر قابل نظر ہے اور یہ ان قطعیات میں سے ہے جن کے ظاہر ہونے کے بعد ان کے ثابت ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے، چنانچہ مال کے لینے کی اصل تو علماء کے نزدیک متفق علیہ ہے، اختلاف محض قرض لینے کے وجوب کی تعیین میں ہے، یہ تفصیل دین اور مسلمانوں کی طرف سے خطرہ کے دفاع کی خاطر مالداروں سے مال لینے کی مصلحت کی توجیہ کے بیان میں کافی ہے، مال لینے میں مال کی حفاظت ہونا، گذشتہ بحث سے ظاہر ہے، اس لیے کہ کفار اور فتنہ پرواز اگر ملک پر غالب آجائیں تو کھیتی ونسل کو ہلاک کردیں گے، اموال لے لیں گے، لوگوں کو قتل کردیں گے، لہٰذا اگر مالدار لوگ جان، مال اور دین کی طرف سے دفاع کرنے میں امام کو طاقت نہیں پہنچائیں گے تو اس کی وجہ سے وہ اپنی جان، مال، ملک کا امن اور اس کے نظام کو خطرہ میں ڈالیں گے، لیکن اگر وہ ملک اور جان ومال کی حفاظت کے لیے امام کو سامان کی تیاری کا موقع دیں گے تو وہ لوگ اس کے ذریعہ اپنی جان ومال کی حفاظت کریں گے۔

چوتھا واجب: وہ ہے جس کو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے، یعنی اگر کوئی مسلمان مضطر ہوجائے تو اس کو اس کی زندگی بچانے کے بقدر دینا صاحب مال پر واجب ہوگا، یہ تمام اخراجات واجب ہیں، ان کو ترک کرنا اللہ تعالیٰ کے حق میں اور جماعت کے حق میں بخل کرنے کے باب سے ہوگا ان واجبات کی دو قسمیں ہیں: ہمیشہ واجب رہنے والا جیسے زکاۃ اور صدقۂ فطر اور عارضی طور پر واجب رہنے والا جیسے مسلمانوں کی جماعت یا افراد کی طرف سے ضرر کو دور کرنے کے لیے یا اسلام ومسلمانوں کی طرف سے دشمنوں کی جنگ کو دور کرنے کے لیے واجبات (۳)۔

دوسری قسم: جو عقلی طور پر مال خرچ کرنے کے دائرہ میں داخل ہے، یہ بہت وسیع باب ہے، شریعت نے اس

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۲۴۲۔

(۲) دیکھئے: احکام القرآن ۱/ ۵۹-۶۰۔

(۳) تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۲۱۹، ۳/ ۱۰۶۔

کومندوب قرار دیا ہے اور اس کو پسند کیا ہے، اس لیے کہ یہ واجب کو مکمل کرنے والا ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے صدقہ کرنے میں من (احسان جتانا) اذی (ایذا رسانی) اور ریا کاری سے منع کیا ہے، اس لیے کہ یہ ہلاک کرنے والے ہیں جو اعمال کو ضائع کردیتے ہیں، نہ دنیا میں صدقہ کرنے والے کی تعریف ہوتی ہے نہ آخرت میں اس کو کوئی ثواب ملتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انفاق فی سبیل اللہ کی فضیلت کے بیان میں ارشاد فرمایا:

"الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون"(۱)۔

(جولوگ اپنا مال رات اور دن (اور) پوشیدہ اور آشکارا خرچ کرتے رہتے ہیں سو ان لوگوں کے لئے ان کے پروردگار کے پاس اجر ہے نہ ان کے لئے کوئی خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم"(۲)۔

(جولوگ اپنے مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہتے ہیں ان کے مال کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک دانا ہے کہ اس سے سات بالیاں اگیں، ہر ہر بالی کے اندر سو دانے ہوں اور اللہ جسے چاہے افزونی دیتا رہتا ہے، اللہ بڑا وسعت والا ہے، بڑا علم والا ہے)۔

اس میں اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے کی تمام اقسام شامل ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يا أيها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رياء الناس ولايؤمن بالله واليوم الآخر"(۳)۔

(اے ایمان والو اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کردو، جس طرح وہ شخص جو اپنا مال خرچ کرتا ہے لوگوں کے دکھاوے کو، اور اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتا)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۴۔

اس میں بیان کیا گیا ہے کہ من، اذی اور ریا کاری بری خصلتیں ہیں، اگر یہ صدقہ کے ساتھ شامل ہو جائیں تو اس کو باطل کر دیتی ہیں، اسی وجہ سے فرمایا:

"قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى" (۱)۔

(مناسب بات اور درگزر ایسی خیرات سے بہتر ہے جس کے عقب میں اذیت ہو)۔

نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے اور محتاجوں کی مدد کرنے کی ترغیب دی ہے، ارشاد فرمایا: "الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله" (۲) (بے شوہر والی عورت اور فقیر کے لئے مالی جد وجہد کرنے والا اللہ تعالیٰ کی راہ میں مجاہد کی طرح ہے)، ساعی سے مراد ان دونوں کے لیے کمانے والا اور ان کے اخراجات پورے کرنے کے لیے کام کرنے والا ہے، ارملہ وہ عورت ہے جس کا کوئی شوہر نہ ہو، خواہ پہلے اس نے شادی کی ہو یا نہ کی ہو، اس کا نام ارملہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس کو ارمل یعنی شوہر کے نہ ہونے کی وجہ سے توشہ کا ختم ہونا اور فقر لاحق ہوتا ہے کہا جاتا ہے: ارمل الرجل، اس کا توشہ ختم ہو گیا (۳)۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "كافل اليتيم له أو لغيره أنا وهو كهاتين في الجنة، وأشار مالك بالسبابة والوسطى" (۴) (میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں ان دونوں کی طرح ہوں گے اور امام مالک نے انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی کے ساتھ اشارہ کیا)۔

یتیم کی کفالت کرنے والے سے مراد اس کے نفقہ، لباس، تعلیم وتربیت وغیرہ امور کو انجام دینے والا ہے، ان امور میں سب سے اہم اس پر خرچ کرنا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنے اور محتاجوں کی مدد کرنے کی فضیلت کے بیان میں بے شمار احادیث موجود ہیں اور اس میں کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اسلام ایسا دین ہے جو آپسی مودت ومحبت، بھلائی وتقویٰ پر تعاون کرنے، کمزوروں اور مساکین کی دستگیری کرنے اور ضرورت مندوں کی مدد کرنے پر قائم ہے، پھر یہ نفلی خرچ کرنا واجب خرچ کرنے کی تکمیل کرنے والا ہے، چنانچہ یہ حاجت کے درجہ میں ہوگا یا تحسین وتزئین کے درجہ میں۔

---

(۱) سورہ بقرہ ر ۲۶۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) دیکھئے: شرح النووی علی مسلم ۱۸ر ۱۲، طبع المصریۃ بالازہر۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اسراف وفضول خرچی کی حالت اللہ تعالیٰ نے بخل کی حالت کے علاج کے لیے قانون سازی کی ہے جیسا کہ گذرا، اسراف وفضول خرچی کی حالت کے لیے بھی قانون بنایا ہے جس سے اموال کی حفاظت کی جا سکے اور اسراف کرنے والوں کے اسراف سے اور فضول خرچی کرنے والوں کی فضول خرچی کو روکا جا سکے اور ان کو سیدھی راہ پر لایا جا سکے۔

چنانچہ ہر اس شخص پر پابندی عائد کرنے کو مشروع قرار دیا ہے جس کی پاس مال کی حفاظت کرنے اور اس کو شرعی حدود میں خرچ کرنے کے لیے پوری عقل موجود نہ ہو، خواہ یہ نابالغ ہونے کی وجہ سے ہو یا بیوقوفی یا جنون کی وجہ سے ہو، اس کی وجہ سے یتامیٰ کے اموال پر ولایت کو واجب قرار دیا ہے ارشاد ہے:

"وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم" (۱)۔

(اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو)۔

اس کی علت یہ ہے کہ وہ بچے ہیں، ان کے بس میں نہیں ہے کہ وہ اس میں ایسا تصرف کر سکیں جو اس کی حفاظت اور اس میں بڑھوتری کا سبب ہو۔

شارع نے ان کم عقلوں کو اموال دینے سے منع کر دیا جو اموال میں بہتر تصرف نہ کر سکتے ہوں، ارشاد ہے:

"ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً" (۲)۔

(اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو، جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے)۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ اس میں سفہاء کو اموال دینے سے منع کیا گیا ہے تا کہ وہ اپنی بدتدبیری اور بے جا تصرف سے اس کو ضائع نہ کر دیں، سفہاء سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جن کے پاس مال کی حفاظت کے لیے کافی عقل موجود نہ ہو، اس میں عورتیں، بچے، یتامیٰ اور ہر وہ شخص داخل ہے جس میں یہ صفت موجود ہو، یہ سفہاء سے مراد میں سب سے راجح قول ہے (۳)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵۔

(۳) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۱۴۳۔

اس آیت کا معنی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے غیر بالغین، غیر عقلاء یا بالغین عقلاء جو سفیہ اور فضول خرچ ہوں ان کو اموال دینے سے منع کیا ہے، لہٰذا ان کو مال نہیں دیا جائے گا ان کے لیے روک کر رکھا جائے گا یہاں تک کہ ان سے سفہ یعنی بے وقوفی وکم عقلی زائل ہوجائے، ان سب کا مقصود کمزور وعاجز لوگوں کے اموال کی حفاظت میں احتیاط کرنا ہے۔

اس میں خطاب اولیاء سے ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وارزقوهم فيها**" اولیاء کی طرف اموال کی اضافت کرنا اس لیے نہیں ہے کہ وہ اس کے مالک ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس میں تصرف کرنے کے مالک ہیں، اضافت کے صحیح ہونے کے لیے کوئی ایک سبب بھی کافی ہے (۱)، ایک قول ہے کہ یہ اضافت حقیقی ہے اور مراد آدمی یا مکلف کو اپنا مال اپنی بیوقوف اولاد کو دینے سے منع کرنا ہے کہ وہ اس کو ضائع کردیں اور اس پر بوجھ بن جائیں، لیکن پہلی حالت میں اولیاء کی طرف اس کی اضافت مجاز کے طور پر ہے، اس لیے کہ اس میں ان کو تصرف کا حق ہے، نیز اس لیے کہ اموال لوگوں کے درمیان مشترک ہیں، وہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتے ہیں اور ایک ملکیت سے نکل کر دوسری ملکیت میں داخل ہوتے ہیں (۲)۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ جو یتامیٰ بالغ نہ ہوں ان پر حجر (پابندی عائد کرنا) کرنا واجب ہے، اس لیے کہ ارشاد ہے:

"**وابتلوا اليتامىٰ حتى إذا بلغوا النكاح**" (۳)۔

(اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں)۔

اگر بالغ عقلاء کی طرف سے اپنے اموال میں فضول خرچی کرنا ظاہر ہو تو ان کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا مسلک ہے کہ حاکم کے حکم سے ان پر حجر کی ابتداء کرنا جائز ہے، یہ اس وقت ہوگا جب اس کے نزدیک ان کا سفیہ ہونا ثابت ہوجائے اور ان کو موقع دے مگر ان کی طرف سے اچھا تصرف نہ پایا جائے۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ بالغین پر حجر کی ابتداء نہ کی جائے..... امام ابوحنیفہ نے حجر کے ختم ہونے کی

---

(۱) دیکھئے: حوالہ سابق ۳؍۴۲۱، نیل الاوطار ۵؍۲۷۸۔

(۲) دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۱؍۳۱۸-۳۱۹۔

(۳) سورۂ نساء؍۶

مدت (اگر چہ سفہ ظاہر ہو) پچیس برس مقرر کی ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ سفیہ ہونے کی حالت میں بالغ ہو اور اس مدت تک مسلسل برقرار رہے، اس کے بعد اس پر حجر نہیں کیا جائے گا۔

جن لوگوں نے کہا: ابتداء میں بالغین پر حجر کرنا واجب ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ نابالغین پر حجر کرنا صرف فضول خرچی کی وجہ سے واجب ہے جو ان میں اکثر پایا جاتا ہے، لہذا جس میں بھی یہ معنی پایا جائے اس پر حجر کرنا واجب ہوگا اگر چہ وہ نابالغ نہ ہو، اسی وجہ سے انہوں نے صغر کے ختم ہوجانے کے باوجود ان سے حجر کو اٹھانے کے لیے رشد کے محسوس ہونے کی شرط لگائی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم" (۱)۔

(اور اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ حجر کا تقاضا کرنے والا سبب سفہ ہے، لہذا سفہ ہی علت ہوگا۔

بالغین پر حجر کی ابتداء نہ کرنے کے قائلین کی دلیل حضرت ابن حبان بن منقذ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا کہ ان کو بیع میں دھوکہ دیا جاتا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو تین دن کا اختیار دیا، ان پر حجر نہیں کیا (۲)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالغین پر حجر ابتداءً واجب نہیں ہے (۳)۔

بسا اوقات بالغین پر حجر کو ممنوع قرار دینے والے کہتے ہیں کہ مال میں تصرف کرنے سے منع کرنے میں صرف صغر (نابالغ ہونا) موثر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مکلف بنائے جانے کو ساقط کرنے میں اس کا اثر ہے، اور صغر محض اس لیے معتبر ہے کہ اس میں اکثر سفہ پایا جاتا ہے، اسی طرح اس میں اکثر عقل کا ناقص ہونا بھی پایا جاتا ہے، اسی لیے بلوغ کو مکلف بنائے جانے کے وجوب کی علامت اور رشید ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ عقل و رشد اس میں اکثر پائے جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم" میں ان کو ان کے مال سے روکنے سے زیادہ کچھ نہیں ہے، یہ ان بیوع کے فسخ و ابطال کا سبب نہیں ہے (۴)۔

چونکہ حجر کے مشروع ہونے کی حکمت اموال کی حفاظت کرنا ہے، اس لیے کہ وہ فضول خرچی کے بغیر اس

---

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۱۴۲، نیل الأوطار ۵/ ۲۷۶۔

(۳) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۰، تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۱۴۲، نیل الأوطار ۵/ ۲۷۶-۲۷۷۔

(۴) سابقہ دونوں حوالے، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۲۲-۳۲۳۔

سے فائدہ اٹھانے کے لیے پیدا کیا گیا ہے(۱)، لہذا ہماری رائے میں جو لوگ عاقل بالغ سفیہ پر (اگر چہ وہ پچیس سال سے تجاوز کر جائے) حجر کے قائل ہیں، ان کا قول اموال کی مصلحت کی حفاظت میں شارع کے مقصد کے موافق ہے، اس لیے کہ حدیث مذکور سے جس سے مخالف نے استدلال کیا ہے، یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ حدیث میں جس شخص کا ذکر ہے، وہ سفیہ تھا یعنی فضول خرچی واسراف کرنے والا تھا، اس لیے کہ بیع میں دھوکہ رشید وسفیہ دونوں کو ہو جاتا ہے، لہذا حدیث میں اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے، صغر ہی کو موثر قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں، بچہ اچھا تصرف کرتا ہے، مال جہاں رکھنا چاہئے وہاں رکھتا ہے۔ حجر کی علت خراب تصرف کی وجہ سے جو بچوں سے اکثر ہوتا ہے، مال کے ضائع ہونے کا غالب گمان ہے اور بڑوں سے یہ ہونا نادر ہے، لہذا اگر بڑوں میں وہ صفت پائی جائے جو اکثر بچوں میں پائی جاتی ہے تو مناسب ہوگا کہ اس کو بھی ان ہی لوگوں کے ساتھ لاحق کیا جائے، یہ ایسی مصلحت ہے کہ اس کا فائدہ خود اس کو ہوتا ہے اور پوری جماعت کو بھی ہوتا ہے، اس لیے کہ اچھا تصرف کرنا اور مال جس مقصد کے لیے پیدا کیا گیا اس میں اس کو رکھنا افراد و جماعت سب کے لیے مفید ہے۔

لیکن اگر مالدار لوگوں کی کوئی جماعت ہو جو اموال میں اسراف وفضول خرچی کرتی ہو، ترفہ، تنعم اور مختلف قسم کے مفاسد میں اس کو خرچ کرتی ہو تو کیا حکم ہوگا؟ کیا اگر حاکم مناسب سمجھے کہ ان کے اموال میں سے کچھ لے کر ان کو سزا دے اور اس کو بیت المال میں رکھ دے اور اس کو مختلف مصالح میں خرچ کرے تو اس کے لیے اس کی کوئی شکل ہو سکتی ہے؟

امام غزالی کی رائے ہے کہ اس کو یہ حق نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ مال لے کر اور ملکیت کم کر کے سزا دینا ہے اور شریعت نے جنایات وسزاؤں کی کثرت کے باوجود مال چھین کر مجرم کو سزا دینا مشروع نہیں کیا ہے، یہ ایک بالکل نئی چیز ایجاد کرنا ہے، جو معہود نہیں ہے اور مصلحت اس میں متعین نہیں ہے، اس لیے کہ سزائیں اور تعزیرات جنایات کے مقابلہ میں شروع ہیں اور ان میں مکمل تنبیہ ہے۔

مال چھین کر سزا دینا شریعت کی طرف سے نہیں ہے، دین ودنیا کی مصلحت کی حفاظت کے لیے اسلامی فوج پر خرچ کرنے کے وجوب کے طور پر مال لینے پر اس کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، انفاق اور ارفاق کے راستے شریعت کی طرف سے مقرر ومقید ہیں، مال چھین کر سزا دینا مشروع نہیں ہے، مشروع طریقوں کے ذریعہ اس سے

(۱) دیکھئے: نیل الاوطار ۵/۲۷۹۔

زجر وتنبیہ حاصل ہوسکتی ہے، لہٰذا اس پر توقف کے ممکن ہونے کے باوجود اس سے عدول نہیں کیا جائے گا (۱)۔

اگر کہا جائے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت خالد بن الولید سے ان کا آدھا مال لے لیا یہاں تک کہ ان کے قاصد نے ان کا ایک جوتا اور ان کے عمامہ کا آدھا حصہ لے لیا (۲) تو امام غزالی اس کا جواب یہ دیتے ہیں: حضرت عمرؓ نے شریعت میں معروف کے برخلاف مال لے کر سزا کی ایجاد نہیں کی ہے، یہ صرف اس لئے کیا کہ ان کو معلوم تھا کہ انہوں نے ولایت سے حاصل کردہ مال کے ساتھ اپنا مال ملا دیا ہے اور اس نے اس کا احاطہ کرلیا ہے، حضرت عمرؓ جاگنے والی بیدار آنکھ سے والیوں کی کی نگرانی کیا کرتے تھے، غالباً انہوں نے تخمینہ کیا تو سمجھا کہ ان کے مال کا نصف حصہ ولایت کے فوائد وثمرات میں سے ہے تو یہ اس کا آدھا حصہ لے کر حق کو واپس لینے کی طرح ہے رہا، جنایت کی سزا کے طور پر کسی آدمی کا خالص مال لینا (شریعت نے اس میں مال لینے کے علاوہ سزائیں مقرر کی ہیں) تو یہ عجیب وغریب مصلحت ہے جو شریعت کے قواعد کے موافق ومناسب نہیں ہے (۳)۔

شاطبی نے اپنی کتاب ''الاعتصام'' میں لکھا ہے: مال سے متعلق سزا کی دو قسمیں ہیں: اول: وہ جس کی تصویر کشی امام غزالی نے کی ہے یہ قسم بلاشبہ صحیح نہیں ہے۔ دوم: مجرم کی جنایت خود اس مال میں یا اس کے عوض میں ہو تو اس میں سزا دینا ثابت ہے: جیسے ملاوٹ والا غیر خالص زعفران، اگر اس کے قبضہ میں پایا جائے جس نے ملاوٹ کی ہے تو اس کو مساکین پر صدقہ کردیا جائے گا، خواہ کم ہو یا زیادہ، ابن القاسم، مطرف اور ماجشون کا مذہب ہے کہ کم کو صدقہ کردیا جائے گا، جو زیادہ ہو اس کو صدقہ نہیں کیا جائے گا۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے پانی ملائے ہوئے دودھ کو بہا دیا، اس کی وجہ ملاوٹ کرنے والے دھوکہ باز کی تادیب کی ہے، اس تادیب کے لئے کوئی نص شاہد نہیں ہے لیکن یہ عام کی وجہ سے خاص کے خلاف فیصلہ کرنے کے باب سے ہے یعنی عام مصلحت کو خاص مصلحت پر مقدم کیا جائے گا جیسا کاریگروں کو ضامن قرار دینے کے مسئلہ میں ہے (۴)۔

میری رائے ہے کہ اموال کی حفاظت کی مصلحت ہی شارع کا مقصود ہے، یہ یقینی طور پر فضول خرچی و اسراف کرنے والے مالکان سے جو غیر مناسب جگہ اس کو خرچ کرتے ہیں مال کے چھیننے کی متقاضی نہیں ہے، بلکہ

---

(۱) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۱۵۳۔

(۲) دیکھئے: تاریخ الطبری ۳/ ۲۰۵-۲۰۶، ابن الاثیر ۲/ ۲۲۷، الإصابۃ ۱/ ۴۱۳، سیرۃ عمر لابن الجوزی/ ۱۳۵-۱۳۶۔

(۳) دیکھئے: شفاء الغلیل / ۱۵۳۔

(۴) الاعتصام ۲/ ۲۹۹-۳۰۰۔

اموال کی حفاظت اور ان میں عدل کے لئے یہ کافی ہوگا کہ حجر کے طریقہ سے ان کو فضول خرچی واسراف سے روک دیا جائے اور اگر وہ اموال کے بارے میں ایسی راہ پر چلیں جو افراد یا جماعت کے لئے کمائی یا خرچ کرنے میں نقصان دہ ہو تو حاکم کی رائے کے مطابق صرف مناسب زجر وتوبیخ کے ذریعہ اس کو دور کیا جائے گا جیسا کہ ملاوٹ، دھوکہ اور تدلیس کی صورتوں میں حاصل ہوتا ہے۔

چوتھا مبحث: مظالم کو دور کرکے اموال کی حفاظت کے طریقوں کا بیان

ان اہم اور بڑے مقاصد میں سے جو انبیاء ورسولوں کی بعثت سے مقصود ہیں، لوگوں کے درمیان سے مظالم کو دور کرنا ہے۔ مظالم کی تین قسمیں ہیں: جان پر تعدی کرنا، اعضاء پر تعدی کرنا اور اموال پر تعدی کرنا، چنانچہ اللہ تعالی کی حکمت کا تقاضا ہوا کہ ہر قسم کے لئے ایسے قوی زواجر اور سزائیں مقرر کی جائیں جو لوگوں کو دوسروں پر ظلم کرنے سے باز رکھیں، یہ مناسب نہیں ہے کہ ان تمام زواجر اور سزاؤں کو ایک ہی درجہ میں رکھا جائے، اس لئے کہ قتل کرنا ڈاکہ زنی کی طرح نہیں ہے، قوت وطاقت پر بھروسہ کرکے مال لینا خفیہ طور پر یا خیانت کے ذریعہ مال لینے کی طرح نہیں ہے، پھر وہ اسباب ودواعی جن سے مظالم جنم لیتے ہیں، ان کے چند درجات ومراتب ہیں، اس لئے کہ عمد، خطا سے مختلف ہے۔

اموال پر تعدی کی سزا کی دو قسمیں ہیں:

اول: شارع کی طرف سے مقرر ومتعین سزا، دوم: شارع کی طرف سے غیر متعین سزا، متعین سزا میں ڈاکہ زنی اور چوری کی سزا داخل ہے، غیر متعین سزا کی بہت قسمیں ہیں، جیسے غصب کرنے والے، عمداً تلف کرنے والے اور لوٹنے والے کی سزا، اللہ تعالی نے ظلم کو دفع کرنے اور اموال کی حفاظت کے لیے ان تمام اقسام کو حرام قرار دیا ہے اور ان میں سے بعض پر آخرت میں عذاب کی وعید کے ساتھ ضمان مقرر کیا ہے (۱)۔

شارع نے لوگوں کا مال ناجائز طور پر کھانے کو حرام قرار دیا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" (۲) (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ)۔

---

(۱) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۳۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''كل المسلم على المسلم حرام دمه، و ماله، وعرضه'' (۱) (ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان کی تمام چیزیں اس کا خون، مال اور عزت وآبرو حرام ہے)، شریعت نے انسان کو اپنے مال کی طرف سے دفاع کا حق دیا ہے، اگر وہ اپنے مال کے دفاع میں قتل کردیا جائے تو شہید ہوگا اور اگر تعدی کرنے والے کو قتل کردے تو تعدی کرنے والا جہنم میں داخل ہوگا۔

نیز روایت ہے کہ:

''أنه: جاءه رجل فقال يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي۔ قال: فلا تعطه مالک۔ قال: أرأيت إن قاتلني قال: قاتله۔ قال: أرأيت إن قتلني قال: فأنت شهيد۔ قال: أرأيت إن قتلته۔ قال: هو في النار'' (۲) (نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کی کیا رائے ہے اگر کوئی آدمی آئے اور میرا مال لینا چاہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم اس کو اپنا مال مت دو، اس نے عرض کیا: آپ کی کیا رائے ہے اگر وہ مجھ سے جنگ کرے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس سے جنگ کرو، اس نے عرض کیا: آپ کی کیا رائے ہے اگر وہ مجھ کو قتل کردے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم شہید ہوگے اس نے عرض کیا: آپ کی کیا رائے ہے اگر میں اس کو قتل کردوں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: وہ جہنم میں داخل ہوگا)۔

اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ لوگوں کا مال ناجائز طور پر کھانا حرام ہے، اسی طرح ناحق خون کے حرام ہونے پر بھی اجماع ہے، لوگوں کا مال ناحق کھانے پر شارع نے سخت وعید سنائی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''من أخذ من الأرض شيئا بغير حق خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين'' (جو شخص زمین میں سے ناحق کچھ بھی لے گا اس کو قیامت کے دن ساتوں زمین تک دھنسایا جائے گا)، ایک روایت میں ہے: ''من أخذ شبراً من الأرض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين'' (جو ایک بالشت زمین ظلماً لے گا قیامت کے دن اس کو ساتوں زمین کا طوق پہنایا جائے گا) یہ ہر اس شخص کے لیے وعید ہے جو لوگوں کے اموال پر تعدی کرے اور ناحق اس کو لے لے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''على اليد ما أخذت حتى تؤدي'' (۳)

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم نے ''باب تحریم ظلم المسلم وخذلہ واحتقارہ ودمہ وعرضہ ومالہ'' میں کی ہے۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم اور امام احمد نے کی ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت اصحاب سنن نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے نیز یہ التاج الجامع للاصول اور نیل الاوطار ۵/ ۳۳۵، میں مذکور ہے۔

(ہاتھ پر وہ واجب ہوگا جو وہ لے لے یہاں تک کہ واپس کردے)، یہ غصب اور عاریت کے باب میں اصل ہے، غصب یا عاریت کے طور پر لیا ہوا مال واپس کرنا واجب ہے، اگر یہ ممکن ہو تو اس کا مثل یا اس کی قیمت واپس کی جائے گی، نبی کریم ﷺ نے ایک پیالہ، ایک پیالہ کی جگہ پر دیا جو ٹوٹ گیا تھا، اور ٹوٹے ہوئے پیالہ کو روک لیا، لہذا یہ اتلاف کے باب میں اصل ہوگیا(۱)۔

تعدی کرنے پر ضمان لازم کرنا کبھی کبھی اس جیسے کام سے روکنے اور زجر کرنے والا ہوجاتا ہے، لیکن اموال پر بعض اقسام کی تعدی میں اس پر مرتب ہونے والے اثرات ومفاسد کی سنگینی کے تعلق سے یہ کافی نہیں ہوتا ہے۔

حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے: معاصی وہ ہیں جن میں اللہ تعالی نے حد مقرر کی ہے، یہ ہر وہ معصیت ہے جو مختلف قسم کے مفاسد کی جامع ہو، بایں طور کہ وہ زمین میں فساد اور مسلمانوں کے اطمینان وسکون پر تعدی کا باعث ہو، انسانوں کے نفوس میں اس کا داعیہ ہوتا ہے جو ہمیشہ بھڑکتا رہتا ہے، اس سے محبت ہوتی ہے، وہ دلوں میں پیوست ہوجانے کے بعد اس سے باز رہنے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں، اس میں ایسا ضرر ہے کہ مظلوم اکثر اوقات میں اپنی طرف سے اس کا دفاع کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے، یہ لوگوں کے درمیان اکثر ہوتا رہتا ہے، چنانچہ اس قسم کے معاصی میں آخرت کے عذاب سے ڈرانا کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس پر شدید درجہ کی ملامت اور تکلیف پہنچانا ضروری ہے تاکہ یہ لوگوں کو نظر آئے اور ان کو ان کے ارادہ سے باز رکھے(۲)۔

اس لیے کہ اگر اس میں دردناک سزا مشروع نہ ہو تو تنبیہ نہ ہوسکے گی جیسے ڈاکو کہ مظلوم اپنی جان ومال سے اس کو دور کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے، لہذا اس جیسے شخص کے لیے ضروری ہے کہ اس پر بدلہ اور سزا کی سختی میں اضافہ کیا جائے۔

لوگوں کے اموال لینے کے لیے ڈاکہ زنی:

یہ جرم ان بڑے جرائم میں سے ہے جو لوگوں کی جان ومال سے متعلق امن کو برباد کرتے ہیں اور ان کے ان منافع کو جو اسفار پر موقوف ہوتے ہیں معطل کرنے کا سبب بنتے ہیں، اسی طرح اللہ تعالی کے فضل کی تلاش میں زمین میں سفر کرنے کو اور خاص تجارتی مشاغل کو بری طرح متاثر کرتے ہیں، اسی لیے اللہ تعالی نے اس کے

---

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۴۴۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۱۴۵۔

لیے دنیا میں سزا اور رسوائی مشروع کی ہے اور آخرت میں اس پر دردناک عذاب مقرر کیا ہے۔ اس قسم کے جرم پر اصطلاح میں حرابہ کا لفظ بولا جاتا ہے۔ بعض لوگ اس پر سرقہ کبریٰ (بڑی چوری) کا اطلاق کرتے ہیں اور یہ اطلاق مجاز لغوی ہے، اس لیے کہ سرقہ (چوری) وہ ہے جو چھپ کر ہوتی ہے جیسا کہ لغت وشریعت میں اس کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے جبکہ حرابہ کا جرم کھلم کھلا کیا جاتا ہے، البتہ اس میں خفاء کی ایک جہت ہے، اس لیے کہ محارب (ڈاکو) امام سے یا جس کو امام نے امن ونظام کی حفاظت کے لیے مقرر کیا ہے اس سے چھپتا ہے، اسی وجہ سے ڈاکہ زنی پر سرقہ کا اطلاق قید کے بغیر نہیں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: سرقہ کبریٰ (۱)۔

حرابہ کے حرام ہونے اور محارب کی سزا کے واجب ہونے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلک لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" (۲)۔

(جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں، ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

حرب کی اصل چھین لینا ہے، یہاں مراد ڈاکہ زنی ہے، ایک قول ہے کہ حرابہ چوری کی راہ میں غلبہ حاصل کرنا اور چھیننے کے ارادہ سے ہتھیار بلند کرنا ہے اگر چہ شہر میں ہو، محارب ہر وہ شخص ہے جس کا خون حرابہ سے قبل معصوم ومحفوظ ہو، وہ مسلمان یا ذمی ہے رہا حربی کافر تو اس کا خون رائیگاں سمجھا جاتا ہے، اسی وجہ سے اس پر محارب کا حکم جاری نہیں ہوتا ہے (۳)۔

اکثر علماء کی رائے ہے کہ یہ آیت مسلمان ڈاکوؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، ایک قول ہے کہ یہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو مرتد ہو گئے تھے، چرواہوں کو قتل کردیا تھا اور اونٹ لے بھاگے تھے، ایک قول ہے کہ یہ آیت بنی اسرئیل کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اکثر علماء کی رائے ہی راجح ہے، اس لیے کہ مرتد

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۸۸۔

(۲) سورہ مائدہ/ ۳۳۔

(۳) دیکھئے تفسیر ابی السعود بہامش الفخر الرازی ۳/ ۱۲۹، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۳۔

ہونا قتل کے لیے کافی علت ہے، مرتد کی سزا میں ہاتھ کاٹنے یا جلاوطن کرنے پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے، توبہ کی وجہ سے مرتد سے سزا ساقط ہوجاتی ہے اگر چہ اس پر قبضہ کے بعد ہو، محارب کا معاملہ اس سے مختلف ہے نیز اس کا بنی اسرائیل کے بارے میں نازل ہونا بھی ضعیف ہے، اس لیے کہ حرابہ لوگوں کی زندگی اور ان کے اموال پر بہت بڑا جرم ہے، لہذا اس کا ارتکاب کرنے میں مسلم یا کافر کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، الفخر الرازی نے لکھا ہے کہ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہے، لیکن یہ بات معلوم ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا نہیں (۱)۔

ڈاکہ زنی کے حرام ہونے پر اس آیت سے استدلال: اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس عمل پر آخرت میں عذاب اور دنیا میں سزا اور رسوائی مرتب کی ہے، دنیا کی سزا اور آخرت کے عذاب میں سے ہر ایک دلالت التزامی کے طور پر اس فعل کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے، تو دونوں کا مجموعہ اس حرمت پر دلالت کرنے میں زیادہ واضح اور قوی ہوگا، پھر حرابہ میں جان و مال پر تعدی کرنا ہے، جان و مال کی حرمت واضح اور تمام شریعتوں کے درمیان متفق علیہ ہے۔

محاربین ہمیشہ قوت وشوکت پر بھروسہ کرتے ہیں اور مسلمان کی جان ومال اور خون کے درپے ہوتے ہیں، ڈاکو اس قید کی وجہ سے سارق (چور) سے ممتاز ہوتا ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حالت اگر جنگل میں پائی جائے تو یہ لوگ ڈاکو ہوں گے اور اگر خود شہر میں پائی جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: امام شافعی اور امام مالک کا قول ہے کہ یہ فعل شہر کے اندر اور اس کے باہر یکساں ہے، دوم: امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ محاربہ شہر میں نہ ہوگا (۲)۔

امام شافعی اور امام مالک کے قول کی دلیل نص اور قیاس ہے نص اللہ تعالیٰ کے قول: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً" کا عام ہونا ہے یہ بات معلوم ہے کہ اگر یہ چیز شہر میں پائی جائے تو لامحالہ نص کے عموم میں داخل ہوگی۔ قیاس یہ ہے کہ یہ حد ہے، لہذا مصر اور غیر مصر میں دوسرے حدود کی طرح یہ بھی الگ الگ نہ ہوگی، لیکن امام مالک نے مطلق کہا ہے اور امام شافعی نے امام کے کمزور ہونے اور غلبہ

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۴۹۳، نیل الأوطار للشوکانی ۷/ ۱۶۴، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۴۔
(۲) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۴، تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۴۹۳۔

کے پائے جانے کی قید لگائی ہے(۱)۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مصر کے اندر رہنے والے کو اکثر مدد مل جاتی ہے اور وہ جنگ پر قادر نہ ہوگا، لہذا چور کے حکم میں ہوگا(۲)، ہماری رائے میں امام شافعی اور امام مالک کا قول زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ جو شخص شہر کے اندر لوگوں کے اموال لینے میں قوت پر بھروسہ رکھتا ہے وہ بیداری وخواب میں لوگوں کے امن کے لئے بڑا خطرہ ہے، خطرہ کے اعتبار سے یہ اس سے کم نہیں ہے جو راستہ کے امن کو برباد کرتا ہے، پھر لغت میں محارب کا معنی جنگ کرنے والا مکان سے قطع نظر کیا گیا ہے(۳)، سارق (چور) لوگوں کے اموال تک پہنچنے میں چھپنے پر بھروسہ کرتا ہے، الہذا اس کا ضرر اس شخص سے کم ہوگا جو قوت پر بھروسہ کر کے لوگوں کی زندگی اور ان کے اموال کو برباد کرتا ہے، اس لئے یہ اس لائق ہے کہ اس کو محارب شمار کیا جائے، کیونکہ وہ مکان کے علاوہ تمام صفات میں اس کے ساتھ شریک ہے اور شارع نے مکان کو محاربت کی حقیقت کا جز قرار نہیں دیا ہے۔

محارب کے حالات چار ہیں:

محارب کے چار حالات ہیں، اس لیے کہ وہ یا تو قتل کرے گا اور مال لے گا یا مال لئے بغیر قتل کرے گا، یا قتل کے بغیر مال لے گا یا قتل کئے بغیر اور مال لیے بغیر گھبراہٹ میں ڈالے گا۔

پہلی حالت میں وہ قتل کیا جائے گا اور سولی پر لٹکایا جائے گا، دوسری حالت میں اس کو قتل کیا جائے گا، سولی پر نہیں لٹکایا جائے گا، تیسری حالت میں اس کا ایک ہاتھ اور ایک پیر مخالف سمت سے کاٹا جائے گا، چوتھی حالت میں اسے جلاوطن کیا جائے گا۔ اس تفصیل کی صراحت حضرت ابن عباسؓ نے کی ہے جیسا کہ ان سے منقول ہے، انہوں نے کہا: اگر وہ قتل کریں اور مال لیں تو ان کو قتل کیا جائے گا اور سولی پر لٹکایا جائے گا۔ اگر قتل کریں اور مال نہ لیں تو ان کو قتل کیا جائے گا، سولی پر نہیں لٹکایا جائے گا۔ اگر مال لیں، قتل نہ کریں تو ان کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ ان

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۹۴۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۴، السیاسۃ الشرعیۃ فی إصلاح الراعی والرعیۃ لابن تیمیۃ / ۷۳، طبع انصار السنۃ المحمدیۃ۔

(۲) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/ ۹۴۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۴۔

(۳) دیکھئے: المصباح المنیر / ۱۹۸، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۵۔

کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹے جائیں گے، اگر وہ گھبراہٹ میں ڈالیں، مال نہ لیں تو ان کو جلا وطن کیا جائے گا(۱)۔

اسی کو امام شافعی اور امام احمد نے اختیار کیا ہے، بعض علماء نے کہا: امام کو اختیار ہوگا کہ ان کے بارے میں اجتہاد کرے، جس کو قتل کرنے میں مصلحت سمجھے اس کو قتل کرے اگر چہ اس نے قتل نہ کیا ہو، مثلاً وہ محاربین میں سردار ہو، اس کی اطاعت کی جاتی ہو، اس طرح جس کے ہاتھ پاؤں کاٹنا قرین مصلحت سمجھے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹے اگر چہ اس نے مال نہ لیا ہو، مثلاً وہ مال لینے میں طاقت وقوت والا ہو، بعض علماء کی رائے ہے کہ اگر وہ مال لیں تو ان کو قتل کیا جائے گا، ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے اور ان کو سولی پر لٹکایا جائے گا پہلا قول اکثر علماء کا ہے۔

محاربین میں سے جس نے قتل کیا ہو امام اس کو حد میں قتل کرے گا، کسی بھی حال میں اس کو معاف کرنا جائز نہ ہوگا، اس پر علماء کا اجماع ہے اس کا معاملہ مقتول کے ورثہ کے سپرد نہیں کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی آدمی کسی آدمی کو آپس کی عدوات یا جھگڑا یا اس کے علاوہ کسی خاص سبب سے قتل کرے تو اس کے خون کے وارث مقتول کے اولیاء ہوں گے ، اگر وہ چاہیں گے تو قتل کریں گے، اگر چاہیں گے تو معاف کریں گے، اور اگر چاہیں گے تو دیت لیں گے، اس لیے کہ اس کو قتل کرنا کسی خاص غرض کی وجہ سے ہے، محاربین لوگوں کے اموال لینے کے لیے قتل کرتے ہیں، ان کا ضرر عام ہوتا ہے، اس لئے وہ چوری کرنے والوں کے درجہ میں ہوں گے، لہٰذا ان کو قتل کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ حد کے طور پر ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، یہاں تک کہ اگر چہ مقتول قاتل کے برابر کا نہ ہو، مثلاً قاتل آزاد ہو اور مقتول غلام ہو یا قاتل مسلمان ہو اور مقتول ذمی یا مستامن ہو، اس لیے کہ عام فساد کی وجہ سے حد کے طور پر قتل کیا جائے گا جیسا کہ اگر ان کے اموال لے تو ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں گے اور جس طرح ان کے حقوق میں اس کو قید کیا جائے گا(۲)، یہ سب اس وقت ہیں جبکہ اس پر قابو پائے جانے سے قبل توبہ نہ کرے، اگر وہ توبہ کر لے تو حدود کی گذشتہ تمام قسمیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں سب اس سے ساقط ہو جائیں گی اور آدمیوں کے حقوق اس پر باقی رہ جائیں گے، خون ہوں یا اموال، لہٰذا اگر قتل کرے گا تو قصاص میں قتل کیا جائے گا، زخموں میں اس سے قصاص لیا جائے گا، اموال کا ضمان لیا جائے گا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(۱) اس اثر کی روایت امام شافعی نے اپنی مسند میں کی ہے دیکھئے: نیل الاوطار ۷/۱۶۱، الاحکام السلطانیۃ للماوردی/۶۲، السیاسیۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ/ ۷۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۵، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۶۔

(۲) دیکھئے: السیاسیۃ الشرعیۃ لابن تیمیۃ/ ۷۴-۷۵، احکام القرآن لابن العربی ۲/۵۹۶ - ۵۹۷۔

"إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم" (۱)۔

(مگر جولوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ)۔

ماوردی نے اس آیت کے معانی میں چھ اقوال نقل کئے ہیں (۲)۔

اول: یہ آیت اہل کفر میں سے مفسد محاربین کے بارے میں نازل ہوئی ہے اگر وہ اسلام قبول کرکے اپنے شرک سے توبہ کرلیں، البتہ توبہ مسلمانوں سے نہ کوئی حد ساقط کرے گی نہ کوئی حق۔

دوم: یہ مسلمان محاربین کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اگر وہ امام کے امان کے ساتھ ان پر قدرت ہونے سے قبل توبہ کرلیں، امان کے بغیر توبہ کرنے والے کی توبہ کسی حد یا کسی حق کے ساقط کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی۔

سوم: یہ آیت مسلمانوں میں سے اس شخص کے بارے میں ہے جو دارالحرب سے جا ملنے کے بعد توبہ کرلے اور اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پہلے لوٹ آئے۔

چہارم: یہ آیت اس شخص کے بارے میں ہے جو دارالاسلام میں طاقت وقوت میں ہو اور اپنے اوپر قابو پائے جانے سے قبل توبہ کرلے، اس کی سزا ساقط ہوجائے گی، اگر طاقت وقوت میں نہ ہوتو ساقط نہ ہوگی۔

پنجم: اس پر قدرت ہونے سے قبل اس کی توبہ اگر چہ وہ طاقت وقوت میں نہ ہو، اس سے اللہ تعالیٰ کی تمام حدود کو ساقط کردے گی، آدمیوں کے حقوق اس سے ساقط نہ ہوں گے۔

ششم: اس پر قدرت سے قبل اس کی توبہ خون کے علاوہ تمام حدود وحقوق کو ساقط کردے گی، یہ وہ اقوال ہیں جو اس آیت کے بارے میں منقول ہیں، ان میں سب سے راجح قول یہ ہے کہ اگر محارب اپنے اوپر قابو پائے جانے سے قبل توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اس سے اللہ تعالیٰ کے حقوق ساقط ہوجائیں گے، لیکن آدمیوں کے حقوق باقی رہیں گے، اس لئے کہ معاصی سے توبہ کرنا عام ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہے، اس حالت میں اس کے حق کا ساقط ہونا واجب ہے، لیکن آدمیوں کے حقوق صاحب حق کے ساقط کئے بغیر ساقط نہ ہوں گے، لیکن اگر ہم اس کا موازنہ چوری کے جرم سے کریں تو یہ اس میں حد کی سزا کو ساقط نہیں کرتی ہے، اسی طرح زنا کا جرم بھی ہے، اس لیے کہ ان جرائم میں توبہ سے ان کی مقرر حد کے ساقط ہونے کے لیے کوئی نص موجود نہیں

(۱) سورہ مائدہ / ۳۴۔

(۲) الأحکام السلطانیہ / ۶۳، دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۲ / ۶۰۰۔

ہے لیکن یہاں حرابہ کے جرم کے سدباب میں آیت موجود ہے، اس میں توبہ کرنے والوں کو مقررہ سزاؤں سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

اس جرم کی سزا چوری کی سزا سے زیادہ سخت مقرر کرنے کا سبب یہ ہے کہ ڈاکہ زنی پر مرتب ہونے والا مفسدہ چوری کے مفسدہ سے بہت زیادہ بڑا اور خطرناک ہے، نیز اس لیے کہ ڈاکو میں اس عمل کا داعیہ چور کے اندر پائے جانے والے داعیہ سے زیادہ سخت اور قوی ہوتا ہے (۱)۔

اس آیت میں مذکور سزاؤں سے مقصود مصلحت: ان سزاؤں کا مقصود جان و مال کی حفاظت اور مواصلات کے راستوں کو پرامن رکھنا ہے، اس لیے کہ ڈاکہ زنی میں ان کے سفر سے متعلق ان کے امن کو ختم کرنا ہے، طاقت قوت کے ذریعہ لوگوں کے اموال لینے کے ذریعہ کمائی کرنا، کمائی کی غیر مشروع و ناجائز اقسام میں سب سے زیادہ خطرناک ہے، اس قسم کی کسی بھی کمائی کو جس کی بنیاد قوت وغلبہ پر ہو شریعت نے پسند نہیں کیا ہے یہاں تک کہ غنیمت بھی مقصود بالذات نہیں سمجھی جاتی ہے، بلکہ وہ محض اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے جائز جنگ کا ایک اثر ہے۔

محاربہ جس طرح اموال لینے کے لیے ہوتا ہے اسی طرح عزت وآبرو کو برباد کرنے کے لیے بھی ہوتا ہے اور عزت وآبرو میں حرابہ، اموال میں حرابہ سے زیادہ بُرا ہے، اس لیے کہ لوگ اس پر تو راضی ہوسکتے ہیں کہ ان کے اموال لے لئے جائیں، ان کے ہاتھوں سے سب کچھ چھین لیا جائے لیکن کوئی شخص یہ پسند نہیں کرتا ہے کہ اس کی بیوی یا بیٹی چھین لی جائے (۲)۔

چوری کی سزا: چوری اموال پر تعدی کے جرائم میں سے ہے، یہ ایک بڑا جرم ہے جو لوگوں کے امن وسکون کو برباد کردیتا ہے، اس لیے کہ اس مال کے ضائع ہوجانے میں جو افراد اور قوموں کی زندگی کے لیے ایک ضروری مصلحت ہے، عظیم مفسدہ پایا جاتا ہے، یہ مال جس کی حفاظت کا انتظام اسلام نے کیا ہے دوسرے ضروری مصالح کی طرح ہے، جو شخص اپنے مال کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے قتل کیا جائے وہ شہید شمار ہوتا ہے، حفاظت کے واجب ہونے میں اس کی حرمت عزت وآبرو کی حرمت کی طرح قرار دی گئی ہے۔

لغت وشریعت میں سرقہ کا معنی: لغت میں سرقہ کا معنیٰ دوسرے کی کسی چیز کا پوشیدہ طور پر لینا ہے، اسی سے **استرق السمع** ہے یعنی چھپ کر سننا، کہا جاتا ہے: **هو يسارق النظر إليه**، کسی کو دیکھنے کے لیے اس کی

(۱) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۵۰۔

(۲) دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۴۔

غفلت کا انتظار کرنا(۱)۔

شریعت میں اس کا معنی اپنی لغوی حقیقت سے الگ نہیں ہے، اس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ دوسرے سے مال آنکھ سے چھپا کر لینا ہے(۲)، البتہ لغوی معنی میں مسروق (چوری شدہ مال) شرعی معنی میں مسروق سے عام ہے، جیسا کہ لغوی تعریف میں شئ (چیز) کی تعبیر سے اور شرعی معنی میں مال کی تعبیر سے واضح ہے، شئ عام ہے، مال بھی ہوسکتا ہے اور غیر مال بھی۔

یہ سرقہ کی حقیقت ہے، قطع نظر اس سے کہ وہ ہاتھ کاٹنے کا موجب ہوگا یا نہیں، اس لیے کہ دوسرے کا مال لینے کی چند قسمیں ہیں، اگر سرقہ مراد لیا جائے جس سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا ہے تو اس کو ممتاز کرنا اور دوسرے کا مال لینے کی باقی اقسام سے اس کو ممتاز کرنے والے قیود کے ذریعہ اس کو منضبط کرنا ضروری ہوگا۔

حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے:(۳) دوسرے کا مال لینے کی چند قسمیں ہیں: چوری، ڈاکہ زنی، فریب سے جھپٹا مار لینا، خیانت، پڑا ہوا مال اٹھانا، غصب کرنا اور وہ جس کو لاپرواہی اور تقویٰ کی کمی کہا جاتا ہے، لہذا ضروری تھا کہ نبی کریم ﷺ سرقہ کی حقیقت بیان فرمائیں جو ان سب سے ممتاز ہو، تمییز کا طریقہ یہ ہے کہ ان اسماء کی ذاتیات کو دیکھا جائے جو سرقہ میں موجود نہیں ہیں اور جس سے لوگوں کے عرف میں وہ متعارف ہے، پھر معلوم امور کے ذریعہ اس کو منضبط کیا جائے جس سے تمییز واحتراز حاصل ہو۔

سرقہ کے کچھ قیود ہیں جو اس کے ارکان وشرائط میں پائے جاتے ہیں اور اس کو ممتاز ومنضبط کرتے ہیں تاکہ وہ دوسرے کے ساتھ خلط ملط نہ ہو، انضباط کبھی لغت سے ہوتا ہے، کبھی نبی کریم ﷺ کے بیان سے ہوتا ہے اور کبھی فقہاء کے مقرر کردہ ضابطوں سے۔

سرقہ لغت میں: لغوی تعریف میں اس کا بیان گذر چکا ہے، حدیث میں سرقہ کو بیان کیا گیا ہے جس میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" (۴) (چوتھائی

---

(۱) تہذیب الاسماء واللغات ۱/ ۱۴۸، لسان العرب ۱۲/ ۲۱، المصباح المنیر ۱/ ۲۹۴، النہایہ فی غریب الحدیث ۲/ ۳۶۲۔

(۲) دیکھئے: شرح فتح القدیر ۴/ ۲۱۹، الدر المختار بہامش ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، کلمۃ العقوبۃ للاستاذ الشیخ محمد ابی زہرۃ ۵/ ۱۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۶۰۱، السرقۃ فی التشریع الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی للاستاذ الشیخ ابراہیم دسوقی شہاوی ۵/ ۵۔

(۳) حجۃ اللہ البالغۃ۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے۔

دینار یا اس سے زائد کے بغیر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسروق میں نصاب شرط ہے، اس کے ذریعہ معمولی گھٹیا چیز سے احتراز کیا گیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا قطع في تمر معلق، ولا في حريسة الجبل، فإذا أواه المراح، والجرين، فالقطع فيما بلغ ثمن المجن**" (۱) (لٹکی ہوئی کھجور میں اور پہاڑ کے باڑہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگر اس کو محفوظ باڑہ میں اور کھلیان میں لے آئے تو جو ڈھال کی قیمت کے برابر ہو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا)، اس حدیث نے بیان کیا کہ ہاتھ کاٹنے میں حرز (محفوظ مقام) شرط ہے۔ اس کے ذریعہ غیر محفوظ اموال سے احتراز کیا گیا ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**ليس على خائن ولا منتهب، ولا مختلس قطع**" (۲) (خیانت کرنے والے، غصب کرنے والے اور اچکے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

ان احادیث اور ان جیسی دوسری احادیث کی رعایت کرتے ہوئے فقہاء نے چوری کے لیے ارکان و شرائط مقرر کئے ہیں تاکہ جس چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے اس کی حقیقت منضبط ہوجائے، اس لیے کہ اس کا تعلق پانچ امور سے ہے: **فعل** یعنی چوری کرنا، چور، چوری کا مال، جس کا مال چرایا جائے اور چوری کی جگہ۔ بعض فقہاء نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں: ایک تعریف اس پر حکم کے مرتب ہونے سے قطع نظر اس کے حرام ہونے کے اعتبار سے اور دوسری تعریف ہاتھ کاٹنے کے لیے اس کے سبب ہونے کے اعتبار سے (۳)۔ بعض فقہاء نے ایسی تعریف کی ہے جو تمام ارکان و شرائط کے لیے جامع اور اس میں غیر کے داخل ہونے سے مانع ہے مثلاً صاحب المہذب نے کہا: عاقل بالغ کا جو مختار ہو اسلام کے احکام کا التزام کرنے والا ہو، نصاب کے بقدر مال اس کی چوری کے ارادہ سے اس جگہ سے لینا جو اس جیسے مال کے لیے محفوظ جگہ ہو اور اس میں اس کو کوئی شبہ نہ ہو، سرقہ ہے (۴)۔ اس جیسی تعریف ان شرائط و ارکان کے لیے جامع ہے جو چور کا ہاتھ کاٹنے کے موجب ہیں اور یہ اس میں سرقہ کے علاوہ کے داخل ہونے سے مانع ہے۔

---

(۱) مسلم میں حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ڈھال کی قیمت سے کم میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا۔

(۲) اس حدیث کی روایت پانچوں محدثین نے کی ہے، ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیل الاوطار ۷/ ۱۳۷، السرقة لأستاذنا الشهاوی/ ۴۱۔

(۳) دیکھئے: الجوہرۃ النیرۃ وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۸۔

(۴) دیکھئے: المہذب للشیرازی ۲/ ۲۷۷، شرح فتح القدیر ۴/ ۲۱۹، الخرشی علی خلیل ۸/ ۹۱۔

جرم سرقہ کے حرام ہونے کے دلائل اور اس پر مرتب ہونے والی سزا کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله، والله عزيز حكيم**" (۱)۔

(اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، ان کے کرتوتوں کے عوض میں اللہ کی طرف سے بطور عبرتناک سزا کے، اور اللہ بڑا قوت والا ہے، بڑا حکمت والا ہے)۔

اس آیت سے استدلال: اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فعل پر ہاتھ کاٹنے کو مرتب کیا ہے، کاٹنا سزا ہے اور سزا حرام فعل کے علاوہ پر نہیں ہوتی ہے، لہٰذا یہ آیت فعل کے حرام ہونے پر دلالت کرے گی، اس کی تاکید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: ''جزاءً بما کسبا'' اس آیت نے صراحت کے ساتھ چور کا ہاتھ کاٹنے کو واجب قرار دیا ہے۔ جمہور فقہاء نے کہا: دو شرطوں کے بغیر کاٹنا واجب نہ ہوگا: مسروق نصاب کے برابر ہو اور چوری محفوظ مقام سے کی گئی ہو، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں مقدار اور حرز (محفوظ مقام) کو بیان کیا گیا ہے جیسا کہ گذر چکا۔

ایک جماعت نے کہا: نہ مقدار شرط ہے نہ حرز، انہوں نے آیت کے عموم سے استدلال کیا ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے کہا: "والسارق والسارقة" یہ عام ہے ہر قسم کے مسروق کو شامل ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ، محفوظ مقام سے چرایا جائے یا غیر محفوظ مقام سے۔

جمہور کی رائے زیادہ اعتبار و ترجیح کے لائق ہے، اس لیے کہ نصاب اور حرز کے بیان میں وارد احادیث دلالت وسند دونوں اعتبار سے زیادہ قوی ہیں، لہٰذا وہ قرآن کے لیے بطور بیان ہوں گی، مال اتنی مقدار میں ہو جو قابل اہتمام ہوتا کہ اس کا لینے والا مال کی حفاظت میں اس جیسی سخت سزا کے دیئے جانے کا مستحق ہو، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده**" (۲) (اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے، انڈا چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے، رسی چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے)۔

دلالت اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بددعاء کرکے چور پر لعنت کی ہے اور بیان کیا ہے کہ اس کا

(۱) سورہ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) یہ حدیث متفق علیہ ہے، اس کی روایت بخاری، مسلم اور نسائی نے کی ہے۔

ہاتھ کاٹنا اس کی چوری کا نتیجہ ہے، لعنت کرنا حرام ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ یہ قرآن کی بہت سی آیات میں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين" (۱)۔

(پھر ہم خشوع سے دعا کریں اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت بھیجیں)۔

جھوٹ بالاتفاق حرام ہے، حرام فعل کے علاوہ پر سزا نہیں ہوتی ہے۔

حجۃ الوداع کی حدیث میں ہے جس کی روایت اصحاب سنن نے کی ہے...... تمہارا خون، تمہارے اموال تم پر حرام ہیں جیسے یہ دن، یہ مہینہ اور یہ شہر حرام ہیں، اس دن تک جب تم اپنے رب سے ملاقات کرو (۲)۔

استدلال اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تعدی کے طور پر دوسرے کا مال لینے والے کی حرمت کو ثابت کیا اور اس میں اس کی مثال خون کی حرمت سے دی ہے۔

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا" (۳) (تم مجھ سے اس بات پر بیعت کرو کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہیں کروگے اور نہ چوری کروگے)۔

حدیث کی دلالت واضح ہے، اس لیے کہ نہی حرمت کی دلیل ہے، سرقہ ناجائز طریقہ سے لوگوں کا مال کھانا ہے قرآن نے بار بار بہت سی آیات میں اس سے منع کیا ہے۔ سلف وخلف کے تمام فقہاء کا چوری کے حرام ہونے پر اجماع ہے، اسی طرح چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے پر بھی ان کا اجماع ہے (۴)۔

چوری کی سزا اسلامی شریعت میں کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کی شریعتوں میں بھی معروف تھی، اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، اس لیے کہ چوری کرنا ایسا سنگین جرم ہے جو ان اموال پر ہوتا ہے جن کی حفاظت کے واجب ہونے پر تمام شریعتیں متفق ہیں۔

حجۃ اللہ البالغۃ میں ہے: ہم سے پہلی شریعتوں میں قتل میں قصاص، زنا میں رجم کرنا (سنگسار کرنا) اور چوری میں ہاتھ کاٹنا رائج تھا، یہ تینوں چیزیں آسمانی شریعتوں میں چلی آرہی ہیں، اس پر جمہور انبیاء وتمام اقوام کا اتفاق

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۶۱۔

(۲) دیکھئے: بخاری بہامش فتح الباری ۲/ ۳۴۴۔

(۳) اس کی روایت بخاری اور نسائی نے زہری کے طریق سے کی ہے۔

(۴) دیکھئے: مراتب الاجماع لابن حزم ۵/ ۱۳۴، السرقۃ لاستاذنا الشہاوی/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے(۱) قرطبی نے لکھا ہے کہ ولید بن المغیرہ نے زمانہ جاہلیت میں چور کا ہاتھ کاٹا ، نبی اکرم ﷺ کے دادا عبدالمطلب کے عہد میں ان لوگوں کے ہاتھ کاٹے گئے جنہوں نے کعبہ...... ۔

بنی اسرائیل میں چوری کی سزا تھی ، چنانچہ تورات میں نصوص موجود ہیں جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ چوری کی سزا پتھر سے رجم کرنا تھی (۲) ۔بعض حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت نسائی نے حضرت عائشہؓ سے مخزومیہ کے واقعہ میں کی ہے، اس میں ہے : اے اسامہ: بنی اسرائیل ان ہی جیسی چیزوں کی وجہ سے ہلاک ہوگئے ، جب ان میں کوئی شریف آدمی چوری کرتا تو اس کو چھوڑ دیتے تھے اور جب ان میں کوئی کم تر درجہ کا آدمی چوری کرتا تو اس کا ہاتھ کاٹتے تھے (۳)۔ انہوں نے کہا: نبی اکرم ﷺ کے ارشاد ''قطعوہ'' میں اس طرف اشارہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا یہودی شریعت میں رائج تھی، اس بنیاد پر موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں ہاتھ کاٹنے کا حکم آیا۔ اسلام نے کاٹنے کے حکم کو برقرار رکھا جیسا کہ اس کے علاوہ دوسرے احکام کو اور صالح عرف کو اسلامی شریعت نے باقی رکھا ہے، اس طرح چوری کی سزا سابقہ شریعتوں میں معروف ہے (۴)۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تین دراہم کے بارے میں چور کا ہاتھ کاٹنے کو کیوں مشروع قرار دیا اور اچکنے والے، لوٹنے والے اور غصب کرنے والے کا ہاتھ کاٹنا چھوڑ دیا؟

علامہ ابن القیم نے اس کا جواب دیا (۵) کہ چور سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ وہ گھروں میں نقب لگاتا ہے، محفوظ جگہ کو پھاڑ دیتا ہے، تالا توڑ دیتا ہے۔ سامان کے مالک کے لیے اس سے زیادہ بچنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اگر اس کا ہاتھ کاٹنا مشروع نہ ہو تو لوگ ایک دوسرے کا مال چرالیں گے اور ضرر بہت زیادہ ہوجائے گا اور چوروں کی وجہ سے مصیبت سخت ہوجائے گی ۔لوٹنے والوں، اچکنے والوں اور غصب کرنے والوں کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، اس لیے کہ لوٹنے والا کھلم کھلا لوگوں کے سامنے مال لیتا ہے، تو ان کے لیے ممکن ہوگا کہ اس کا ہاتھ پکڑلیں اور مظلوم کے حق کو بچالیں یا حاکم کے پاس اس کے حق میں گواہی دیں، رہا اچکنے والا تو وہ صرف اس کے

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۳۶۔

(۲) دیکھئے: الإصحاح السابع لیشوع۔

(۳) دیکھئے: عون ابی داؤد ۸/۶۵۔

(۴) دیکھئے: کتاب السرقۃ لأستاذنا الشیخ ابراہیم الشہاوی، ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۵) إعلام الموقعین ۲/۳۳۔

مالک کی غفلت کے وقت مال لیتا ہے، لہذا وہ ایک قسم کی کوتاہی سے خالی نہ ہوگا جس کی وجہ سے اچکنے والے کو اچکنے کا موقعہ ملے گا ورنہ پوری بیداری اور حفاظت کے ہوتے ہوئے اچکنا اس کے لیے ممکن نہ ہوگا، اس لئے وہ چور کی طرح نہ ہوگا بلکہ خائن سے زیادہ مشابہ ہوگا۔

رہا غصب تو غاصب ایسے کمزور شبہ پر اعتماد کر کے دوسرے کے مال پر قبضہ کرتا ہے جس کو شریعت تسلیم نہیں کرتی ہے، یا اس پر اعتماد کر کے کرتا ہے کہ حاکم پر حقیقت ظاہر نہیں ہوسکے گی وغیرہ، لہذا وہ اس لائق ہے کہ اس کو معاملات میں شمار کیا جائے، اس پر حدود کی بنیاد نہ رکھی جائے، اسی وجہ سے ایک ہزار کا غصب کرنا کاٹنے کو واجب نہیں کرتا ہے اور تین درہم کی چوری اس کو واجب کرتی ہے (۱) اور اموال کو تلف کرنا کبھی عمداً ہوتا ہے اور کبھی خطأً لیکن اموال چونکہ جان سے کم کے درجہ کے ہیں، اس لیے ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ حکم نہیں دیا بلکہ زجر کے لیے صرف ضمان پر یا تعزیر کے ساتھ ضمان پر اکتفاء کیا (۲)۔

اسلامی شریعت نے اس جرم کی سنگینی کو ملحوظ رکھا، اور اس کے لیے اس کے مناسب حال سزا مقرر کی اور وہ ہاتھ جس کی دیت پانچ سو دینار ہے چوتھائی دینار کی چوری میں اس کے کاٹنے کا حکم دیا، تاکہ اموال کی حفاظت ہوسکے، چنانچہ ہاتھ اس دیت کی وجہ سے محفوظ ہے، مال کی کم سے کم مقدار کی حفاظت کی جاتی ہے، اس لیے کہ ہاتھ جب اپنے حدود سے تجاوز کرے گا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیر ہوجائے گا اور چوتھائی دینار میں کاٹے جانے کا مستحق ہوجائے گا، جیسا کہ انسان حدود سے تجاوز کرنے کی وجہ سے جہنم میں داخل ہونے کا مستحق ہوجاتا ہے یہ اس پر بہت بڑی دلیل ہے کہ اسلامی شریعت نے اموال کی حفاظت اور تعدی کرنے والے ہاتھوں سے اس کو محفوظ رکھنے کی طرف کافی توجہ کی ہے اور ہر تعدی کرنے والے کے لیے اس کے مناسب حال سزا تجویز کی ہے۔

چوری کی حد میں سفارش کرنے سے منع کرنا:

رسول اللہ ﷺ نے حد سرقہ میں سفارش کرنے سے منع کیا ہے، اس لیے کہ وہ ان حدود میں سے ہے جن کو معاف کرنے کا حق حاکم کو نہیں ہے، نہ صاحب حق کو ہے، اس لیے کہ یہ خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے اور یہ قوم کی عام مصلحت کی حفاظت ہے۔

---

(۱) دیکھئے: حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۴۴۔

(۲) حوالہ سابق۔

ایک مخزومیہ خاتون نے چوری کرلی، حضرات صحابہ کرام نے کہا: اس کے بارے میں کون رسول اللہ ﷺ سے بات کرے گا پھر انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے محبوب حضرت اسامہ کے علاوہ کون اس کی جرأت کرسکتا ہے تو حضرت اسامہ نے آپ ﷺ سے بات کی، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب فقال: أيها الناس إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**''(۱)(کیا تم اللہ تعالیٰ کی حد کے بارے میں سفارش کررہے ہو؟ پھر کھڑے ہوئے اور خطبہ دیا اور فرمایا: لوگو! تم سے پہلے کے لوگ اس لئے ہلاک ہوگئے کہ اگر ان میں کوئی بڑا آدمی چوری کرتا تو اس کو چھوڑ دیتے اور اگر ان میں کوئی کمزور چوری کرتا تو اس پر حد قائم کرتے، اللہ تعالیٰ کی قسم اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ ضرور کاٹ ڈالتا)۔

یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے حدود قائم کرنے میں چشم پوشی کی سنگینی پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ یہ قوموں کی زندگی میں سب سے بڑا مفسدہ ہے، کیونکہ یہ محسوس کرے گا کہ حاکم کے نزدیک اس کے لیے سفارش کرنے والا کوئی شخص موجود ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرنے اور دوسروں کے حقوق پر تعدی کرنے کی جرأت کرے گا۔ سزا کا قانون صرف ان کمزوروں کے ساتھ خاص رہ جائے گا جو چشم پوشی کے لیے کسی حیلہ پر قادر نہ ہوں گے اور حاکم کے نزدیک سفارش کرنے والے تک ان کو کوئی راہ نہ ملے گی، اس طرح کے قانون کو صرف انسان کی قاصر اور کوتاہ عقلیں ہی برقرار رکھ سکتی ہیں جو خواہشات ولذات کی اسیر ہوتی ہیں، حکمت والی شریعت نے اللہ تعالیٰ کی حدود میں سفارش کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے خواہ رحمت وشفقت کی وجہ سے ہو یا رشوت کے سبب، آپ ﷺ نے فرمایا: ''**إن من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره**''(۲)(جس کی سفارش اللہ تعالیٰ کی کسی حد میں حائل ہوجائے گی وہ اللہ تعالیٰ کے امور میں اس کی مخالفت کرنے والا ہوگا)۔

تعدی کی بعض قسمیں جن کے لیے کوئی مقررہ سزا نہیں ہے:

لوگوں کے اموال پر تعدی کی چند قسمیں ہیں جن کو شارع نے حرام قرار دیا ہے، اس لیے کہ وہ **لوگوں** کے

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) اس حدیث کو علامہ ابن تیمیہ نے السیاسۃ الشرعیۃ/ ۶۸ میں ذکر کیا ہے۔

اموال ناجائز طور پر کھانے میں داخل ہیں، لیکن اس کے لیے کوئی متعین سزا مقرر نہیں کی ہے بلکہ کبھی حق اس کے مالک کولوٹانے اور ضمان لازم کرنے پر اکتفاء کیا ہے اور کبھی حاکم کو اپنی صوابدید سے تعزیر کے ذریعہ سزا دینے کا مجاز ٹھہرایا ہے۔

یہ اس لیے کہ لوگوں سے ظلم کو دور کرنا صرف یہ ہے کہ جو شخص ان کو ضرر پہنچائے اور ان پر تعدی کرے اس کا ہاتھ پکڑ لیا جائے اور لامحالہ یہ ضرر مختلف قسم کا ہوگا، اسی وجہ سے شارع نے لوگوں کی عام وخاص زندگی پر اس خطرات کی سنگینی اور مفسدہ کی مقدار کے مطابق ظلم کو دور کرنے کے اسباب مقرر کئے ہیں۔ ضرر کو دور کرنا ضروری ہے جیسا کہ مشہور فقہی قاعدہ ہے: "الضرر یزال" (ضرر کو دور کیا جائے گا) اس کی اصل آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لاضرر ولاضرار" (۱) (نقصان اٹھایا جائے گا نہ نقصان پہنچایا جائے گا)۔

ہر وہ تصرف جو فساد پیدا کرے یا صلاح کو دور کرے، ممنوع ہے جیسے بے فائدہ مال کو ضائع کرنا، لہذا کسی شرعی حق کے بغیر اس کا لینا زیادہ سخت حرام ہوگا (۲)۔ کسی شرعی وجہ کے بغیر لوگوں کا مال کھانا کتاب وسنت اور اجماع کی رو سے حرام ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل" (۳)۔

(اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اڑاؤ)۔

اس آیت میں خطاب عام ہے، پوری امت کو شامل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تم میں سے کوئی دوسرے کا مال ناحق نہ کھائے تو اس میں قمار (جوا)، دھوکہ دینا، غصب کرنا، حقوق کا انکار کرنا، جس مال کے دینے میں مالک کا دل خوش نہ ہو، یا جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہو اور مالک خوش دلی سے دے جیسے زانیہ عورت کا معاوضہ، کاہن کی اجرت اور شراب وسور کی قیمتیں وغیرہ داخل ہیں، جو شخص دوسرے کا مال شریعت کی اجازت کے بغیر لے گا وہ اس کو ناجائز طور پر کھائے گا، ناجائز طریقہ سے کھانے میں یہ بھی ہے کہ قاضی کسی شخص کے حق میں فیصلہ کردے، حالانکہ وہ جانتا ہو کہ یہ باطل ہے، کوئی حرام قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے حلال نہیں ہوجائے گا، اس لیے کہ وہ صرف

(۱) اس حدیث کی روایت امام مالک نے موطا میں کی ہے الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۸۳۔

(۲) دیکھئے: قواعد الاحکام ۲/ ۸۹۔

(۳) سورہ بقرہ ر ۱۸۸۔

وہ ظاہر میں فیصلہ کرتا ہے۔ اموال کے بارے میں اس پر علما کا اجماع ہے (۱)۔

اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع فمن قطعت له من حق أخيه شيئا، فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار**" (۲) (تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو ممکن ہے تم میں سے بعض اپنی بات پیش کرنے میں دوسروں سے زیادہ ماہر ہوں اور میں ان کی بات سن کر ان کے حق میں فیصلہ کردوں تو میں جس شخص کو اس کے بھائی کے حق میں سے کچھ دے دوں تو وہ شخص اس کو نہ لے اس لیے کہ میں اس کو محض آگ کا ایک ٹکڑا دوں گا)۔

اسلامی شریعت نے کسی شرعی وجہ کے بغیر لوگوں کے اموال لینے کی تمام اقسام کو حرام قرار دیا ہے اور تعدی کرنے والے پر ضمان واجب کیا ہے اور کبھی حاکم کی رائے کے مطابق ضمان کی ساتھ تعزیر بھی ہوتی ہے، ان سب کی غرض اموال کی حفاظت کرنا اور لوگوں کی حقوق کو برقرار رکھنے کی ضمانت دینا ہے۔

رشوت کو حرام قرار دینے کا مقصد عدل اور اموال کی حفاظت کرنا ہے:

ولایت عامہ کی ایک ذمہ داری لوگوں کے درمیان قائم کرنا اور ان کے دنیوی واخروی حقوق ومصالح کی حفاظت کرنا ہے، چنانچہ یہ ولایت کے مقاصد میں سے ایک مقصد ہے بلکہ یہ اندرون ملک کے اہم مقاصد میں سے ہے، اسی وجہ سے عدل وانصاف کی حفاظت کے لیے رشوت حرام کی گئی ہے، اس لیے کہ اگر رشوت مباح قرار دی جائے تو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنا اس رقم کے حوالہ ہوجائے گا جو فریقین میں سے کوئی ایک قاضی یا حاکم کو دے گا اور جو زیادہ دے گا اس کی مدد ہوگی اگر چہ وہ اپنے علم میں اور قاضی کے علم میں ظالم ہو۔

رشوت را کے زیر کے ساتھ جیسا کہ المصباح المنیر میں (۳) ہے، وہ شئ ہے جو کوئی آدمی حاکم وغیرہ کو دے تا کہ وہ اس کے حق میں فیصلہ کرے یا اس کو اپنی خواہش پر آمادہ کرے، اس کی جمع رُشا ہے، جیسے سدرہ کی جمع سدر ہے، ایک لغت راء کے پیش کے ساتھ ہے، اس کی جمع بھی رُشا ہے رشوتہ رَشوا باب نصر سے ہے، اس کا

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۳۸۔

(۲) یہ حدیث تفسیر القرطبی میں ائمہ کے واسطے حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے۔

(۳) المصباح المنیر / ۳۴۹۔

معنی ہے: رشوت دینا، ارتشی کا معنی ہے: رشوت لینا۔

شریعت میں رشوت کا معنی لغوی معنیٰ سے الگ نہیں ہے، اگر یہ لفظ مطلق بولا جائے تو حاکم اور عامل کے لیے رشوت مراد ہوتی ہے جو بالا جماع حرام ہے (۱)، یہ نا جائز طور پر لوگوں کے اموال کھانے کی ایک قسم ہے، قرطبی کی احکام القرآن میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وتدلوا بها إلى الحكام" کی تفسیر میں ہے کہ اپنے اموال حکام کو رشوت میں نہ دو تا کہ وہ تمہارے حق میں اس سے زیادہ کا فیصلہ کریں، قرطبی نے اس تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، اس لیے کہ حاکم رشوت کا مظنہ (جہاں رشوت کے ہونے کا گمان غالب ہو)، سوائے اس کے جس کی حفاظت اللہ تعالیٰ کرے اور ایسے بہت کم لوگ ہیں (۲) اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "سماعون للكذب اكالون للسحت" میں وارد سحت کا ایک معنیٰ فیصلہ میں رشوت لینا ہے، سحت کی اصل بھوک کی شدت ہے، کہا جاتا ہے: رجل سحوت المعدة، بڑا پیٹو جو کبھی آسودہ نہ ہو، ایک قول ہے کہ سحت وہ حرام ہے جس کا کمانا حلال نہ ہو، اس لیے کہ وہ برکت کو ختم کر دیتا ہے، حدیث میں ہے: لوگوں پر ایک زمانہ ایسا آئے گا جس میں یہ اور یہ حلال سمجھا جائے گا اور سحت ہدیہ ہو جائے گا یعنی فیصلہ وشہادت وغیرہ میں رشوت عام ہو جائے گی، یہ لفظ کلام میں کبھی حرام کے لئے بولا جاتا ہے اور کبھی مکروہ کے لئے قرائن سے اس کی تعیین ہوتی ہے (۳)۔

کہا گیا ہے کہ بنی اسرئیل میں اگر حاکم کو وہ شخص رشوت دیتا جو اپنے دعویٰ میں باطل ہوتا تو وہ اس کی بات سنتا اور اس کے فریق مخالف کی طرف توجہ نہیں کرتا تھا، پس وہ جھوٹ سنتا اور حرام کھاتا تھا (۴)۔ اس آیت کا نزول اگر چہ بنی اسرئیل کے بارے میں ہے، مگر اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے، خاص سبب کا نہیں، حرام مال کو سحت اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ طاعات کو جڑ سے ختم کر دیتا ہے اور انسان کی مروت کو برباد کر دیتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "كل لحم نبت بالسحت فالنار أولى به قالوا يا رسول الله وما السحت؟ قال: الرشوة في الحكم" (جو گوشت حرام مال سے پرورش پائے گا وہ آگ کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! سحت کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: فیصلہ کرنے میں رشوت لینا)، حضرت ابن مسعودؓ سے بھی

---

(۱) دیکھئے: نیل الأوطار ۸/۲۷۷۔

(۲) دیکھئے: القرطبی ۲/۳۴۰۔

(۳) النہایۃ فی غریب الحدیث ۲/۳۴۵۔

(۴) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۳/۲۰۴۔

منقول ہے کہ انہوں نے کہا: سحت یہ ہے کہ آدمی اپنے عہدہ کی وجہ سے کھائے، وہ یہ ہے کہ سلطان کے نزدیک اس کا کوئی عہدہ ومنصب ہو اور کوئی انسان اس سے کسی ضرورت کی درخواست کرے تو وہ رشوت لیے بغیر اس کو پورا نہ کرے (۱)۔

بہت سی احادیث میں رشوت کے حرام ہونے کی صراحت موجود ہے، چنانچہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لعنة الله على الراشي والمرتشي في الحكم" (۲) (فیصلہ کے سلسلہ میں رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو)۔

ایک روایت میں ہے: "لعنة الله على الراشي والمرتشي" (۳) (رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے)، ایک روایت میں ہے: "لعن رسول الله ﷺ الراشي، والمرتشي، والراشي يعني الذي يمشي بينهما" (۴) (رسول اللہ ﷺ نے رشوت دینے والے، رشوت لینے والے اور ان دونوں کے درمیان بیچ لئے پر لعنت کی ہے)۔

رشوت کے حرام ہونے پر ان احادیث کی دلالت بالکل واضح ہے، اس لیے کہ کسی مباح یا مکروہ میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی لعنت نہیں ہوسکتی ہے۔ لعنت صرف اس میں ہوتی ہے جس کے کرنے کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے بلکہ لعنت سے حرمت کی تاکید معلوم ہوتی ہے اور اس کے فاعل کے انجام کا خراب ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ ایسا کر کے اپنے کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور ہونے کے لیے پیش کرتا ہے رشوت کے حرام ہونے پر اجماع ہے (۵)۔ یہ دو امور کی وجہ سے حرام ہے:

اول: یہ ناجائز طور پر لوگوں کے اموال کھانے میں داخل ہے اور ناجائز طور پر لوگوں کے اموال کھانا بالاجماع حرام ہے یہ امر دوسرے سے کم خطرناک ہے۔

دوم: رشوت حرام ہے، اس لیے کہ یہ ان اہم عوامل میں سے ہے جو لوگوں کے درمیان عدل کے پیمانہ کو

---

(۱) دیکھئے: القرطبی ۶/ ۱۸۳۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے حدیث نیل الاوطار ۸/ ۲۷۶ میں مذکور ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت نسائی کے علاوہ پانچوں محدثین نے کی ہے، ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے نیل الاوطار ۸/ ۲۷۶۔

(۴) اس حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے۔

(۵) دیکھئے: نیل الاوطار ۸/ ۲۷۷، القرطبی ۲/ ۳۴۰، ۶/ ۱۳۸۔

بدلنے میں مؤثر ہوتے ہیں اور احکام میں ظلم کرنے اور غیر مستحقین کو حقوق دینے کی راہ ہموار کرتے ہیں، لہذا اس بڑے ذریعہ کو بند کرنے کے لیے شارع نے ولایت عامہ کے اعمال کو ان ضروری واصلی مقاصد میں سے قرار دیا ہے جن سے دنیا کا فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے۔

شاطبی کی ''الموافقات'' میں ہے کہ ضروریات کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ جس میں مکلف کے لیے فوری فائدہ مقصود ہو جیسے انسان کا خوراک مکان ولباس اور اپنے اور اپنے اہل وعیال سے متعلق مصالح کا انتظام کرنا اور اس کے ساتھ ملحق بیوع واجارات وغیرہ کمائی کے وہ طریقے اختیار کرنا جن سے انسانی جسم قائم رہتا ہے۔

دوم: وہ جس میں فوری فائدہ مقصود نہ ہو، خواہ فرض عین ہو جیسے بدنی، مالی عبادات یعنی طہارت، نماز، روزے، زکاۃ اور حج وغیرہ یا فرض کفایہ ہو جیسے ولایت عامہ یعنی خلافت، وزارت، نقابت، (سردار ہونا) عرافت (قوم کی سیاست کرنا) قضاء، نماز کی امامت، جہاد اور تعلیم وغیرہ وہ امور جو عام طور پر عام مصالح کے لئے مشروع ہوتے ہیں، اگر ان کا نہ ہونا فرض کرلیا جائے یا سب لوگ اس کو چھوڑ دیں تو نظام ختم ہو جائے گا۔

دوسری قسم میں مکلف کے لیے فوری فائدہ مقصود نہیں ہوتا ہے، اسی لیے اس کے لیے اپنے عمل کے مقابلہ میں دنیا کا کوئی فائدہ حاصل کرنا صحیح نہ ہوگا، ولایت عامہ کا سرچشمہ خلافت ہے اور اس کے شعبہ جات، حکومت کے عام مناصب ہیں، جو شخص ولایت عامہ کے منصب پر فائز ہو اگر اس کے لیے اپنے عمل پر افراد سے کچھ لینا صحیح نہ ہو تو لوگوں کے عام مصالح کا انتظام کرنے والے ان لوگوں کی ضروریات کیسے پوری ہوں گی؟ جبکہ شریعت نے افراد سے براہ راست اجرت لینے کو مباح قرار نہیں دیا ہے۔

اس کا جواب: جو شخص عام منصب پر فائز ہو اور اس کی وجہ سے اپنے مصالح کے انتظام اور اپنے فوائد کے حصول میں اپنے خاص امور کو انجام دینے کے لیے فارغ نہ ہو سکے تو عام لوگوں پر واجب ہوگا کہ وہ اس کے لیے اس کام کو انجام دیں اور اپنے مصالح کے لیے موجود اپنے بیت المال سے اس کے لیے اتنا اپنے ذمہ لیں جس سے اس کا دل ان کے مصالح کے نظم وانتظام کے لیے فارغ ہو سکے، لہذا جیسے والی پر عام لوگوں کے مصالح کو انجام دینا واجب ہوگا، اس طرح عام لوگوں پر واجب ہوگا، اگر وہ محتاج ہو تو اپنے بیت المال سے اس کی ضروریات کو انجام دیں۔

لیکن ولایت عامہ کے تقاضہ کے مطابق عمل کے مقابلہ میں منصب کی وجہ سے افراد سے مال لینا اس کے لیے حلال نہ ہوگا، لہذا حاکم کو حق نہ ہوگا کہ جس کے حق میں یا جس کے خلاف اس نے فیصلہ کیا ہے اس سے کوئی مال لے، اسی طرح یہ قاضی کے لیے بھی حلال نہ ہوگا، خواہ یہ اجرت کے طور پر ہو یا رشوت یا ہدیہ کے طور پر ہو، شوکانی کی نیل الأوطار میں ائمہ تابعین میں سے ایک صاحب ابو وائل کا قول منقول ہے کہ قاضی اگر ہدیہ لے تو حرام کھائے گا، اگر رشوت لے تو وہ اس کو کفر تک پہنچا دے گی (۱)، غالباً اس کے کفر سے مراد یہ ہے کہ اگر رشوت لینے کو حلال سمجھے، اس لیے کہ اس کے حرام ہونے پر اجماع ہے، جیسا کہ گذرا، یا وہ اس کو ایسا بنائے گی کہ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ حکم کے خلاف فیصلہ کرے گا۔

"ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (۲)۔

(اور جو کوئی اللہ کے نازل کیے ہوئے (احکام) کے مطابق فیصلہ نہ کرے، تو یہی لوگ تو کافر ہیں)۔

شارع نے جب رشوت کو اس کی تمام صورتوں میں اور اس کے ساتھ ملحق یعنی ہدایا کو حرام قرار دیا تو اس سے مقصود، محض ناجائز طور پر اموال کے کھانے سے اس کو بچانا نہیں ہے بلکہ ان کا سب سے بڑا مقصد لوگوں کے درمیان عدل کے پیمانہ کی حفاظت کرنا ہے تاکہ عدل کے پیمانہ کے کمزور و فاسد ہونے کی وجہ سے ان کے حقوق ومصالح ضائع نہ ہوں، اس لیے کہ لوگ ظلم سے اتنا نہیں ڈرتے ہیں جتنا ظلم کے ہونے کی صورت میں ان سے اس کو دفع کرنے والے کے فقدان سے ڈرتے ہیں، چنانچہ عدل کو قائم کرنا تمام آسمانی مذاہب کا بنیادی مقصد ہے، اس وجہ سے احکام میں جانبداری اور رشوت کو حرام قرار دینا ضروری ہے، اس لیے کہ اس میں حاکم ورعایا دونوں کے فساد کے اسباب یکساں ہیں۔

یتامی کے اموال کی حفاظت پر شارع کی توجہ:

ان اموال میں جن پر تعدی کرنے والے پر اللہ تعالیٰ نے سخت وعید سنائی ہے، یتامی کے اموال ہیں، یتیموں کے اموال کی حرمت ناجائز طور پر لوگوں کے اموال کھانے میں داخل ہے، البتہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے خاص طور پر اس کی طرف توجہ کی ہے اور ان اموال کی نگرانی کرنے والوں کو ان کی ترغیب دی ہے اور ناحق ان کو فاسد کرنے سے منع کیا ہے اور ان پر تعدی کرنے والوں کو سخت وعید اور دردناک عذاب سے ڈرایا ہے۔

(۱) دیکھئے: نیل الأوطار ۸/۲۷۸، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے صحیح سند سے کی ہے دیکھئے: السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ/ ۶۸۔

(۲) سورہ مائدہ/ ۴۴۔

لیکن آخر یہ اہتمام کیوں؟ کیا اس کی وجہ اس مال میں موجود قیمت ہے یا کوئی دوسری علت ہے،جس کا تعلق صاحب مال سے ہے؟ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ انسانی نفوس ظلم کو پسند کرنے کے عادی ہیں اور ظلم صرف کمزوروں پر ہوتا ہے، اسی وجہ سے حقوق کی رعایت میں قرآن کریم کا طریقہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ طاقت ور لوگوں سے پہلے کمزوروں کی طرف، مالداروں سے قبل فقراء کی طرف، مردوں سے قبل عورتوں کی طرف، بڑوں سے قبل چھوٹوں کی طرف، اور حاکم سے قبل رعایا کی طرف توجہ دیتا ہے، چنانچہ یتامیٰ بچے اور کمزور ہوتے ہیں، ان کے پاس مشفق نگراں نہیں ہوتے ہیں، اس لیے رشتہ داروں اور اجنبیوں سے ان کے حقوق کی حفاظت میں سختی اور حفاظت میں مبالغہ کرنا ضروری ہے، نیز اس لیے کہ اس زمانہ میں وہ سب سے زیادہ جس چیز کے محتاج ہیں وہ ان کے اموال کی حفاظت ہے جو ان کی موجودہ اور آئندہ زندگی کے لیے سہارا ہے۔

یتیموں کے اموال کی حفاظت میں چند آیات موجود ہیں، ان سب سے حرمت کے معنیٰ کی تاکید ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده“ (۱)۔

(اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ، مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو، یہاں تک کہ وہ اپنی پختگی کو پہنچ جائے)۔

نیز فرمایا:

وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً.....وتأكلوها إسرافا وبداراً أن يكبروا....وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً، إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً (۲)۔

(اور یتیموں کو ان کا مال پہنچا دو اور پاکیزہ کو گندی چیز سے مت تبدیل کرو اور ان کا مال مت کھاؤ اپنے مال کے ساتھ بے شک یہ بہت بڑا گناہ ہے.....اور مال کو جلد جلد اسراف سے اور اس خیال سے کہ یہ بڑے ہو جائیں گے، مت کھا ڈالو......اور ایسے لوگوں کو ڈرنا چاہئے کہ اگر وہ اپنے پیچھے چھوٹے بچے چھوڑ جائیں تو ان

---

(۱) سورۂ انعام / ۱۵۲، سورۂ اسراء / ۳۴۔

(۲) سورۂ نساء / ۲، ۶، ۹ - ۱۰۔

کی انہیں (کیسی) فکر رہے، پس چاہئے کہ اللہ سے ڈریں اور بات پکی کہیں، بے شک جولوگ یتیموں کا مال ناحق کھالیتے ہیں وہ پس اپنے پیٹ میں آگ ہی بھرتے ہیں، اورعنقریب وہ دہکتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے)۔

یہ تمام آیات ایک ہی مقصد کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور وہ ان اموال کی حفاظت کا ضروری ہونا ہے جو یتامی کے ساتھ خاص ہیں، اس لیے کہ وہ بچے اور کمزور ہیں، ان کے پاس مشفق نگراں نہیں ہیں، ان کو مال کی سخت ضرورت ہے اور وہ مال کمانے کے لیے پختہ عمر کو نہیں پہنچے ہیں، کبھی کبھی ان کا بچہ وکمزور ہونا کمزور نفس والوں کو اس بات پر آمادہ کرنے کا سبب ہوتا ہے کہ ان کے بڑے ہونے سے قبل جلد ان کا مال کھالیں یا یتامی کے اچھے اموال کو اپنے خراب اموال سے بدل دیں، لہٰذا ان کے لیے اپنی حفاظت کو وسیع کردیا اور ان کے اموال پر تعدی کرنے والے اور اولیاء وغیرہ کو سخت دردناک عذاب کا خوف دلایا۔

الفخر الرازی کی تفسیر میں ہے: اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس سب کو اپنی طرف سے یتامی پر رحم کرنے کے لیے مشروع کیا ہے، اس لیے کہ وہ اپنی انتہائی کمزوری وعاجزی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مزید عنایت وکرامت کے مستحق ہیں، یہ وعید اللہ تعالیٰ کی وسعت رحمت وکثرت عفو وفضل پر بہت زیادہ دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ یتامی جب کمزوری میں انتہائی درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں تو ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی توجہ بھی انتہائی درجہ کو پہنچی ہوئی ہے (۱)۔

یہ اس تشریع کی عظمت پر دلالت کرتا ہے جس میں کسی کمزور کا حق اس کی کمزوری کے سبب ضائع نہیں ہوتا ہے، بلکہ جس قدر کمزوری زیادہ ہوتی ہے اسی قدر رعایت، توجہ اور حفاظت بھی زیادہ ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ دین الٰہی مظالم ومفاسد کو دور کرنے کے لیے ہی آیا ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کی شریعت کے لیے مناسب ہے کہ وہ یتامی کے اموال کی حفاظت کو اموال کی شرعی حفاظت کے اعلیٰ مقام میں رکھے۔

ان بنیادوں پر جن کا تقاضا افراد کے مابین اخوت، تراحم، تعاون، اشتراک اور احساس وشعور کرتے ہیں، اسلام نے معاشرہ کی تعمیر اور اس کے افراد کے درمیان ربط میں اس طرح توجہ دی ہے کہ جو ان کو ایک عمارت کی طرح بنادیتا ہے جن میں ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتا ہے اور ایک جسم کی طرح بنادیتا ہے کہ اس میں سے کوئی

---

(۱) دیکھئے: تفسیر الفخر الرازی ۱/ ۱۵۰۔

ایک عضو بیمار ہوتا ہے تو دوسرے تمام اعضاء جاگنے اور بخار میں شریک ہوجاتے ہیں، دو ہاتھوں کی طرح بنادیتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کو دھوتا ہے، جو شخص ان قواعد واصول کے دائرہ سے نکلے گا یا اس کو ہلکا سمجھے گا وہ اپنے کو ہلاکت میں اور اللہ تعالی کی لعنت اور اس کے دنیوی واخروی عذاب میں ڈالے گا۔

خلاصہ بحث

اسلامی شریعت کے وہ عمومی مقاصد جن کی توضیح میرے پیش نظر تھی یہ مقاصد بڑے عظیم ہیں میں نہیں سمجھتا کہ کوئی بھی سلیم الفطرۃ اور صاحب بصیرت شخص ان سے اختلاف کرے گا۔ کتاب کے اندر اصل موضوع سے متعلق پیش کی گئی تفصیلات کے اعادہ سے بچتے ہوئی میں یہاں صرف یہ چاہوں گا کہ اپنے اس طویل علمی سفر کی تلخیص پیش کردوں تاکہ قاری کے سامنے موضوع کا تصور عمومی اختصاص کے ساتھ اور اس کے نتائج بحث کا ایک اجمالی خلاصہ آجائے۔

ا- اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی شریعت بندوں کے تمام دنیوی اور اخروی مصالح کی خواہ وہ بڑے ہوں یا چھوٹے، دائمی ہوں یا تغیر پذیری، تکمیل کرتی ہے۔ اس کا عظیم ترین مقصد بندوں کو دنیا و آخرت کی کامیابی سے ہم کنار کرنا ہے یہ مطلوبہ کامیابی صرف اور صرف اسی طرح حاصل ہوسکتی ہے کہ اس کے احکام کی پیروی کی جائے، اس کے اصول قواعد کا التزام کیا جائے اور اس کے مقاصد کو ملحوظ رکھا جائے، اسی وجہ سے مقاصد کا علم ناگزیر ہے بالخصوص فقیہ اور مجتہد کے لیے، کیونکہ یہ اس کے لیے شریعت کے نصوص یا اس کی عمومی اصول وکلیات سے احکام کے استنباط واجتہاد میں رہنما کا کردار ادا کرتے ہیں، شریعت کے مصالح بعض ایسی خصوصیات اور ضوابط کے حامل ہیں جو انہیں خواہشات کے مصالح سے ممتاز کرتے ہیں۔

تمام یہ مصالح کے قوت وضعف اور اپنے دائرہ کی محدودیت اور وسعت کے لحاظ سے ایک درجہ کے نہیں ہیں۔ ان کے درمیان پائے جانے والے فرق ہی کی بناپر ضروری، حاجی اور تحسینی نیز کلی اور جزئی کے درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ درجات کی یہ تقسیم اسلام کو مطلوب ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل پر غور وفکر کی اساس بن سکتی ہے جس میں معاشرہ کے تمام افراد کو ضروری اور حاجی وسائل میسر ہوں اس کے بعد اگر ان کی درمیان تحسینیات میں فرق مراتب قائم رہتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل تعلیم اور ان انسانی جذبات واحساسات کی آبیاری سے ہوسکتی ہے جو بیک وقت دین وشریعت دونوں کے محرکات کے زیر اثر افراد ومعاشرہ کو دوسروں کا ہاتھ بٹانے پر آمادہ کریں۔

۲-مسلم ممالک میں رائج دین کے غلط تصور سے بڑے سنگین نتائج برآمد ہوئے ہیں اس کا ایک مظہر ایمان وعمل اور قول وفعل کا تضاد ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ دین کامل یعنی اسلام ایمان وعمل کا جامع اور قول وفعل کے درمیان مطابقت کا طالب ہے۔ یہی دین کامل اللہ کے نزدیک مقبول ہے۔(دین انسان کی دنیوی اور اخروی زندگی کی ضرورت ہے آج لوگ اس سے جتنا منہ موڑلیں عنقریب اس کی طرف لوٹیں گے)۔

تحفظ دین وجود کے پہلو سے ایمان اور عبادات سے متعلق اصولوں کا اور عدم کی پہلو سے جہاد، مرتدین اور زیدیقوں کے قتل نیز بدعات کے کلی صفایا کا متقاضی ہے۔

۳-اسلام نے انسانی جان پر بڑی توجہ دی ہے۔اس نے اسے قوانین وضع کئے ہیں جن کے ذریعہ انسان کی زندگی کے جملہ مراحل سے متعلق تمام مصالح پورے ہوتے ہیں یعنی غذا، لباس، مکان اور ہر قسم کی جارحیت سے تحفظ، اس نے ایسی سزائیں مقرر کی ہیں جو ظالم کو متنبہ کرنے والی اور اسے ظلم سے باز رکھنے والی ہیں۔ یہ متنبہ دنیا میں سزا کی صورت میں اور آخرت میں عذاب کی صورت میں ہوتی ہے۔

۴-عقل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام حیوانات سے ممتاز کیا ہے۔اسلام نے اس پر توجہ دی ہے اور ایسے قوانین وضع کئے ہیں جو اس کو کمزور یا ختم ہونے سے بچانے کے ضامن ہیں جیسے تعلیم کا واجب ہونا، منشیات کا حرام ہونا اور نشہ آور اشیاء کے استعمال پر سزا کا لازم ہونا وسائل معرفت کے تین دائرے ہیں جو اس عقل اور وحی ان تینوں میں سے تنگ دائرہ حواس کا ہے، اس سے متصل عقل کا دائرہ ہے اور وحی سب کو محیط ہے۔ ان میں سے ہر دائرہ بغیر تعارض یا تضاد کے دوسرے کو مکمل ہوتا ہے، ان کے وہ حدود اربعہ اور باہمی ربط کو ٹھیک ٹھیک نہ سمجھنے کی وجہ سے مختلف اعتقادی ی، فکری اور اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں حالانکہ فی الواقع ان کے درمیان کوئی تعارض یا تضاد نہیں بلکہ مکمل تعاون پایا جاتا ہے ی، چنانچہ وحی عقل پر حاکم ہوتے ہوئی بھی اس پر مبنی ہے اور عقل حواس پر حاکم ہوتے ہوئے ان کے سہارے قائم ہے۔

۵-اللہ تعالیٰ نے شادی کی صورت میں نسل کی بقاء اور تسلسل کا ایک طریقہ وضع کیا ہے۔اس نے اس طریقہ کی حفاظت اور لغو سے بچانے ہی کی خاطر زنا اور اس کے دواعی کو حرام قرار دیا ہے اس نے اس طریقہ سے کھلواڑ کرنے والوں اور نوع انسانی کے تحفظ سے متعلق شریعت کے قائم کردہ حدود سے تجاوز کرنے والوں کے لیے بغیر کسی ہمدردی کے انتہائی سخت سزائیں مقرر کی ہیں۔

۶-جہاں تک مال کا تعلق ہے تو یہ زندگی کی اساس ہے اور انسانی وجود کی ایک اہم ضرورت ہے۔ یہی وجہ

ہے کہ اسلامی شریعت نے اس پر توجہ دی ہے اور اس کے کمانے، مالک ہونے، خرچ کرنے اور بڑھانے سے متعلق اصول و احکام وضع کیے ہیں۔ جہاں تک مال کے کمانے کا مسئلہ ہے تو اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے حلال وحرام کے راستے واضح کر دیئے ہیں اور اسے حلال راستہ پر چلنے کا پابند کر دیا ہے۔ اگر وہ اس راستہ پر چلتا ہے تو پھر اس کی رفتار پر کوئی بندش عائد نہیں ہے بلکہ اسے یہ حق دیا ہے کہ اس سلسلہ میں حتی المقدور جد وجہد کرے اس نے اسے یہ حق بھی دیا ہے کہ اپنی جد وجہد کے ثمرات کا مالک بنے البتہ اس پر یہ لازم کیا ہے کہ اگر اس کا کوئی بھائی بے بسی کے حالات سے دوچار ہونے کی وجہ سے یا امکانی جد وجہد کرنے کے باوجود تقدیر کی نا مساعدت کی نتیجہ میں اپنا معاشی سفر جاری کی وجہ سے نہ رکھ پائے ہوں تو اس کی طرف مدد کا ہاتھ بڑھائے۔ اسی طرح اس پر دین اور وطن کے تحفظ کی خاطر مال سے جہاد کو واجب قرار دیا ہے۔ اگر ایک طرف اسلام نے اسے اپنے اوپر عائد فرائض کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ مال کا مالک بننے کا حق عطا کیا ہے تو دوسری طرف اسے یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ مال کو روک کر رکھے اور اسے سماجی نیٹ ورک میں گردش نہ کرنے دے، کیونکہ مال کی یہ گردش معاشرہ کی ملکیت اور اس کا حق ہے۔ اگر کسی فرد کو اس کی ضرورت نہیں ہے تو اسے یہ حق بھی نہیں ہے کہ اسے روک کر رکھے اور سماجی نیٹ ورک میں اس کو گردش نہ کرنے دے یہی وجہ ہے کہ لوگوں کے درمیان مال کی گردش مال سے متعلق اسلامی شریعت کے عظیم ترین مقاصد میں سے ہے اسلام نے لوگوں کے درمیان مال کی گردش کی اس مصلحت ہی کو بروئے کار لانے کے لیے یکسر ربا، جوئے، فروخت کرنے کے ارادہ سے غلہ کی ذخیرہ اندوزی محتاجوں کو چھوڑ کر صرف مالداروں کے درمیان دولت کے ارتکاز اور لوگوں کا مال کھانے کو حرام قرار دیا۔ اس نے اس عظیم مقصد کی تکمیل کے لیے لوگوں کے درمیان ناجائز طریقہ سے معاملات کی مختلف صورتیں مقرر کیں۔ اسلام کی نظر میں چونکہ مال ایک محترم چیز ہے اس لیے اس نے اسے ڈاکہ، چوری، غصب اور ظلماً لوگوں کا مال کھانے کی تمام صورتوں سے تحفظ عطا کیا ہے، ان تمام انتظامات کا مقصد مال کا تحفظ ہی ہے۔

مال پر گفتگو کی یہ تمام بحث مکمل ہو جاتی ہے۔

اس طویل علمی سفر میں ساتھ ہی ایک گہرا احساس مجھے بار بار رہتا رہا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میرے خیال میں مسلمان اس وقت تک کامیاب اور فائز المرام نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ اسلام کی طرف رجوع نہ کریں اور اپنے قول وفعل میں بحیثیت عقیدہ وشریعت اس پر مضبوطی سے قائم نہ ہو جائیں ان کے حالات اگر درست ہو سکتے ہیں یا درست کیے جا سکتے ہیں تو صرف اور صرف دین اسلام اور زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق اس کے اصول

واحکام ہی کے زیر سایہ اس لیے کہ اسلام اللہ تعالیٰ کا کامل دین ہے اور وہ اسے مکمل صورت ہی میں قبول کری گا لہذا اگر وہ کتاب اللہ کے بعض حصہ پر ایمان لائیں گے اور اس کے بعض حصہ کا انکار کریں گے تو ان کی سزا ذلت، رسوائی، بربادی، انتشار، مغلوبیت اور نفاق سے کم کچھ نہ ہوگی۔ وہ سیلاب کے جھاگ کی طرح رہیں گے جب تک کہ اپنے رب کی طرف پلٹ کر نہ آجائیں اور اس سے پہلے کہ ان کا رب ان کے ساتھ کئے گئے اپنے عہد کو پورا کرے، وہ اپنے رب کے ساتھ کئے گئے عہد کو پورا نہ کریں۔ اگر انہوں نے ایسا کرلیا تو اللہ بھی ان کی مدد فرمائے گا، ان کے کاموں کو جما دے گا اور ان کے دلوں میں اتحاد پیدا کردے گا۔ اس کے بعد ہی وہ اس خیر امت کا مصداق بن سکیں گی جو لوگوں کی بھلائی کے لیے اور نیکی کا حکم دینے اور بدی سے روکنے کے لیے پیدا کی گئی ہے۔

میں نے اپنی گفتگو کا آغاز بھی اللہ کی حمد سے کیا تھا اور اس کا اختتام بھی اس پر کرتا ہوں اللہ کی ذات بڑی پاکیزہ اور نہایت بلند ہے۔ میں اس سے دعا کرتا ہوں کہ وہ مجھے حق کی رہنمائی اور اس پر قائم رہنے کی توفیق عطا فرمائے۔ میں اس سے التجا کرتا ہوں کہ میری زندگی کا خاتمہ نیک اعمال پر فرمائے اور مسلمانوں کو اس بات کی رہنمائی اور توفیق عطا فرمائے کہ وہ اپنے دین کی طرف پلٹ آئیں جو ان کے غلبہ، اعزاز اور شرف کا سرچشمہ ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ بہتر کارساز اور بہتر مددگار ہے۔

یہ کتاب ایک ایسے علم کی تشکیل کی اساس ہے جو اپنے موضوع کے اعتبار سے قدیم بھی ہے اور جدید بھی، یعنی علم مقاصد شریعت۔ یہ ایک ایسا علم ہے جو ایک عرصہ تک امت مسلمہ کے فکری اور تہذیبی شعور سے دور رہا۔ اس کے نتیجہ میں امت فقہی احکام کی جزئیات اور موشگافیوں میں الجھ گئی اور مقاصد سے دور ہٹ کر فروعات سے متعلق اتفاق واختلاف میں دلچسپی لینے لگی اس کا اثر یہ ہوا کہ اپنے ارادہ اور اپنے فعل کی قدر سے متعلق وجوہ انسان کا نقطہ نظر اضمحلال کا شکار ہوگیا۔

اس کتاب میں شریعت کے مندرجہ ذیل پانچ بنیادی کی منہجی تفصیل پیش کی گئی ہے:

تحفظ دین، تحفظ جان، تحفظ عقل، تحفظ نسل اور تحفظ مال، دوران تجزیہ مصنف نے بعض زندہ معاصر مسائل سے بھی تعرض کیا ہے جیسے عقل کے حواس اور موحی سے ربط وتعلق کا مسئلہ انہوں نے وسائل ادراک کے تین دائرے متعین کئے ہیں جو حواس سے شروع سے ہوکر عقل سے گزرتے ہوئے وحی پر ختم ہوتے ہیں مصنف کا خیال ہے کہ حواس معاشرہ کا بگاڑ ان دائروں کے حدود اربعہ اور ان کے باہمی ربط کو ٹھیک ٹھیک نہ سمجھنے یا ان کے بارے میں تعارض اور تضاد کی غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا نتیجہ ہے۔

کتاب میں جو در اصل جامعاتی سطح کا ایک تحقیقی مقالہ ہے کثرت سے قدیم وجدید اصول، تاریخی اور فقہی مصادر کے حوالے دیے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب معلومات سے بھرپور ایک مستند یا ور سائنٹفک ریسرچ ہے جو اسلامی کتب خانہ میں اپنا مناسب مقام پائے گی۔ یہ کتاب ماہرین تعلیم وسماجیات کے سامنے متعدد گوشے وا کرے گی اور وہ اسلام کی روشنی میں اپنے مسائل کے درست حل کی تلاش میں اپنا مطلوبہ کردار ادا کرسکیں گے۔

☆☆☆

مصادر ومراجع

أ – كتب التفسير

(١) أحكام القرآن – للإمام الشافعي تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٢

(٢) أحكام القرآن – أبوبكر أحمد بن الجصاص – ط اسطنبول سنة ١٣٣٥ هـ.

(٣) أحكام القرآن – أبوبكر محمد بن العربي – ط عيسى الحلبي سنة ١٣٨٧ هـ.

(٣) الجامع لأحكام القرآن – أبوعبد الله محمد القرطبي – دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٧ هـ.

(٥) مفاتيح الغيب – محمد فخر الدين الرازي – المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ.

(٦) تفسير أبي السعود – محمد بن محمد العمادي – المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ

(٧) جامع البيان في تأويل القرآن – ابن جرير الطبري – ط سنة ١٣٢٩ هـ.

(٨) البرهان في علوم القرآن – بدر الدين الزركشي – ط عيسى الحلبي سنة ١٣٧٦ هـ.

(٩) تفسير روح المعاني – شهاب الدين الزركشي – ط عيسى الحلبي سنة ١٣٧٦ هـ.

(١٠) تفسير الكشاف – الزمخشري – ط مصطفى الحلبي سنة ١٩٦٨ هـ.

(١١) تفسير المنار – السيد رشيد رضا – ط حجازي بالقاهرة.

(١٢) تفسير القرآن – الشيخ محمود شلتوت – ط دار القلم سنة ١٩٦٦ م.

(١٣) تفسير آيات الأحكام – للشيخ السايس ط صبيح.

ب – كتب الحديث

(١) صحيح مسلم بشرح النووي – يحيى بن شرف النووي – المطبعة العصرية سنة ١٣٤٧ هـ.

(٢) صحيح البخاري بشرح الكرماني – الكرماني – المطبعة البهية المصرية سنة ١٣٥٦ هـ.

(٣) موطأ مالك بشرح الزرقاني – محمد بن عبدالباقي الزرقاني – ط التجارية الكبرى سنة ١٣٧٣ هـ

(٣) فتح الباري – شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني – طبع بولاق.

(٥) إرشاد الساري – أحمد بن محمد بن القسطلاني – ط بولاق.

(٦) عمدة القاري بشرح البخاري بدر الدين محمود أحمد العيني الكتبخانة الأميرية سنة ١٣١٥ هـ.

(٧) شرح مسلم – لجنة العلماء برئاسة الشيخ محمد ذهني – ط مصطفى الحلبي سنة ١٣٤٨ هـ

(٨) سنن الترمذي – الحافظ محمد بن عيسى – ط بولاق.

(٩) سنن ابن ماجة – الحافظ محمد بن يزيد القزويني – ط استنبول.

(١٠) سنن أبي داؤد – ط مصطفى محمد سنة ١٣٥٤هـ.

(١١) نيل الأوطار – محمد بن علي الشوكاني – ط مصطفى الحلبي.

(١٢) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول – الشيخ منصور علي ناصف – ط عيسى الحلبي.

(١٣) سبل السلام شرح بلوغ المرام – للعلامة الصنعاني – ط مصطفى بمصر.

(١٤) النهاية في غريب الحديث – للإمام مجد الدين بن الأثير – ط عيسى الحلبي.

(١٥) جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثاً – زين الدين بن رجب – ط مصطفى الحلبي سنة ١٩٦٢م

(١٦) فيض القدير شرح الجامع الصغير – محمد عبد الرؤوف المناوي – ط مصطفى الحلبي.

(١٧) الأدب المفرد للإمام البخاري – الطبعة الأولى.

(١٨) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي – الدكتور مصطفى السباعي – الدار القومية للطباعة.

ج- كتب الأصول والفقه

(١) إحياء علوم الدين – للإمام الغزالي – ط محمد علي صبيح.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام – لابن حزم الظاهري – ط الإمام.

(٣) الأحكام في أصول الأحكام – سيف الدين الآمدي – ط المعارف سنة ١٣٣٢هـ.

(٤) الأحكام السلطانية – لأبي الحسن الماوردي – ط مصطفى الحلبي سنة ١٣٨٦هـ.

(٥) الأحكام في تمييز الفتاوى وتصرفات القاضي والإمام – للقرافي – ط الأنوار سنة ١٣٥٧هـ

(٦) الاعتصام – للإمام الشاطبي – ط المنار سنة ١٣٣٢هـ.

(٧) الاشباه والنظائر – للإمام السيوطي – ط مصطفى الحلبي سنة ١٣٧٨هـ.

(٨) الأم للإمام الشافعي – ط دار الشعب.

(٩) الأموال – لأبي عبيد القاسم بن سلام – ط الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٨هـ.

(١٠) إرشاد الفحول – للشوكاني – ط السعادة سنة ١٣٢٧هـ.

(١١) أصول السرخسي – السرخسي – ط دار الكتاب العربي.

(١٢) أصول الفقه عند الجعفرية – محمد أبو زهرة – ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٥٦م.

(١٣) أصول التشريع الإسلامي – لعلي حسب الله – ط المعارف سنة ١٩٦٣م ط ثالثة.

(١٤) أصول الفقه – لعبد الوهاب خلاف – ط النصر سنة ١٩٥٦م

(١٥) أصول الفقه – لمحمد الخضري – ط المكتبة التجارية الكبرى.

(١٦) أصول الفقه – لزكي الدين شعبان – ط دار التأليف.

(١٧) أصول الفقه – للشيخ عبد الغني عبد الخالق وآخرين – لجنة البيان سنة ١٩٦٣م.

(١٨) أصول الفقه – لمحمد زكريا البرديسي – ط نهضة مصر سنة ١٩٥٩م
(١٩) أصول الفقه – لفخر الإسلام البزدوي – ط الشركة العثمانية.
(٢٠) أصول الفقه – للشيخ محمد أبو النور زهير – ط دار التأليف.
(٢١) أصول الفقه – لطه عبد الله الدسوقي – ط البيان العربي سنة ١٩٦٦م
(٢٢) أعلام الموقعين – ابن القيم – ط كردستان العلمية.
(٢٣) البرهان – لإمام الحرمين الجويني – مخطوط مكتبة الأزهر رقم ٩١٣
(٢٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع – لعلاء الدين الكاساني – ط الجمالية سنة ١٣٢٨هـ.
(٢٥) البحر المحيط – للإمام الزركشي – مخطوط دار الكتب رقم ٢٨٣
(٢٦) بحوث في الفقه المقارن – الشيخ مصطفى مجاهد – مذكرة بكلية الشريعة والقانون.
(٢٧) بداية المجتهد – لابن رشد – ط الكليات الأزهرية.
(٢٨) بغية المحتاج لإيضاح شرح الأسنوي – للمرصفي – ط المرصفي.
(٢٩) تأسيس النظر – لأبي زيد الدبوسي – ط الأدبية.
(٣٠) تاريخ التشريع الإسلامي – للشيخ السايس والسبكي والبربري – ط سنة ١٩٣٦م.
(٣١) التحرير مع شرح التقرير والتحبير – لابن الهمام – ط الأولى الأميرية.
(٣٢) تخريج الفروع على الأصول – للزنجاني – تحقيق الدكتور أديب صالح – ط دمشق سنة ١٣٨٢هـ.
(٣٣) تعليل الأحكام – لمحمد مصطفى شلبي – ط الأزهر سنة ١٩٤٩م.
(٣٤) تقويم الأدلة – للدبوسي – مخطوطة دار الكتب رقم ٢٢٥.
(٣٥) تنقيح الفصول في الأصول – لشهاب الدين القرافي – الطبعة الخيرية ١٣٠٦هـ.
(٣٦) تحقيق المعنى المناسب وبيان أقسامه – يوسف المرصفي – ط وادي الملوك.
(٣٧) التلويح على التنقيح – للتفتازاني – ط صبيح.
(٣٨) تحفة المحتاج بشرح المنهاج – لشهاب الدين بن حجر الهيثمي الشافعي – ط الكتبخانة بمصر.
(٣٩) جمع الجوامع مع شرحه للمحلي لابن السبكي – ط مصطفى محمد التجارية الكبرى.
(٤٠) حاشية العطار على المحلي – الشيخ العطار – ط التجارية الكبرى.
(٤١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير – محمد بن عرفة الدسوقي – ط عيسى الحلبي.
(٤٢) حاشية الأزميري على المرآة – الفاضل الأزميري – ط دار الطباعة العامرة سنة ١٣٠٩
(٤٣) حاشية الكلنبوي – الكلنبوي – ط السعادة بالقاهرة.
(٤٤) حادي الأرواح – لابن القيم – ط كردستان العلمية.
(٤٥) حجة الله البالغة – الشيخ أحمد المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي – ط محمد جمال الدين.

(٤٦) الحسبة في الإسلام – لابن تيمية تقديم محمد المبارك – ط دار الكتب العربية.

(٤٧) الحسبة في الإسلام – للشيخ إبراهيم دسوقي الشهاوي – دار العربية.

(٤٨) الحاوي – لأبي الحسن الماوردي – مخطوط دار الكتب رقم ٨٢ فقه شافعي.

(٤٩) الخراج لأبي يوسف – أبو يوسف صاحب أبي حنيفة – المطبعة السلفية سنة ١٣٨٢ هـ.

(٥٠) الخراج – ليحيى بن آدم القرشي – تحقيق أحمد شاكر – ط السلفية سنة ١٣٤٧ هـ.

(٥١) الخراج في الدولة الإسلامية – محمد ضياء الدين الريس – ط النهضة سنة ١٩٥٧ م.

(٥٢) دعائم الإسلام – للقاضي أبي حنيفة النعمان الشيعي – ط المعارف سنة ١٣٧٩ هـ.

(٥٣) رد المحتار على الدر المختار – لابن عابدين – ط بولاق سنة ١٢٨٢ هـ.

(٥٤) رسالة في القتال لابن تيمية – ط رسالة صغيرة.

(٥٥) الرسالة للإمام الشافعي – تحقيق أحمد شاكر – ط الحلبي سنة ١٣٥٨ هـ.

(٥٦) روضة الناظر – لابن قدام – ط السلفية سنة ١٣٣٣ هـ.

(٥٧) الذخيرة الجزء الأول – للقرافي – ط كلية الشريعة بالأزهر.

(٥٨) شرح التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة – عبد الله بن مسعود – وعليه التلويح للإمام سعد الدين التفتازاني – وحاشية الفنري – وحاشية الملا خسرو – وحاشية عبد الحكيم – المطبعة الخيرية سنة ١٩٢٢ م

(٥٩) شرح العناية على الهداية – لأكمل الدين البابرتي – ط التجارية الكبرى.

(٦٠) الشرح الكبير على مختصر خليل – للشيخ الدرديري – ط عيسى الحلبي.

(٦١) الشرح الكبير – لابن قدامة – ط المنار سنة ١٣٤٨ هـ.

(٦٢) شفاء الغليل للإمام الغزالي – تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي – رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بالأزهر.

(٦٣) السرقة في التشريع الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي للشيخ إبراهيم دسوقي الشهاوي – ط دار العروبة.

(٦٤) السياسة الشرعية – لابن تيمية – ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٣٨١ هـ.

(٦٥) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية – الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رسالة دكتوراه – ط دار العلم بدمشق.

(٦٦) الضرورة الشرعية – الدكتور وهبة الزحيلي – ط مكتبة الفارابي – بدمشق.

(٦٧) الطرق الحكمية – لابن القيم – المؤسسة العربية سنة ١٣٨٠ هـ.

(٦٨) العرف والعادة في رأي الفقهاء – أحمد فهمي أبو سنة – الأزهر سنة ١٩٤٩ م.

(٦٩) عقد الزواج وآثاره – لمحمد أبي زهرة – ط معهد الدراسات العربية.

(٧٠) فتح القدير – لابن الهمام الحنفي – ط التجارية الكبرى.

(٧١) الفروق للقرافي – شهاب الدين القرافي – دار أحياء الكتب العربية.

(٧٢) الفكر السامي – لمحمد بن الحسن الحجوي – ط الرباط .

(٧٣) فواتح الرحموت – لعبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت – للإمام محب الله بن عبد الشكور – المطبعة الأميرية.

(٧٤) فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي – الشيخ أبو زهرة – ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٦م.

(٧٥) فلسفة التشريع في الإسلام – المحامي صبحي محمصاني – ط دار الكشاف سنة ١٣٧١هـ.

(٧٦) قواعد الأحكام في مصالح الأنام – للعز بن عبد السلام – ط الكليات الأزهرية.

(٧٧) كشف الأسرار – لعبد العزيز البخاري على أصول فخر الإسلام البزدوي – ط الشركة العثمانية.

(٧٨) المبسوط – للسرخسي – ط السعادة.

(٧٩) مجموعة الرسائل الكبرى – لابن تيمية – ط الشرقية سنة ١٣٢٣هـ.

(٨٠) المحصول – لفخر الدين الرازي – مخطوط دار الكتب رقم ٢٩٧ أصول .

(٨١) المحلى – لابن حزم الظاهري – ط المنيرية سنة ١٣٥٢هـ.

(٨٢) محاضرات في أصول الفقه – الشيخ عبد الغني عبد الخالق – كلية الشريعة والقانون .

(٨٣) محاضرات عن داود الظاهري – الشيخ عبد الغني عبد الخالق – كلية الشريعة والقانون.

(٨٤) مختصر المزني مع كتاب الأم للإمام الشافعي – ط دار الشعب.

(٨٥) مختصر المنتهى مع شرح وحواشي – لابن الحاجب – المطبعة الأميرية.

(٨٦) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل – لابن بدران – ط الخشاب سنة ١٣٢٥هـ.

(٨٧) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي – لمحمد شلبي – ط دار التأليف سنة ١٩٥٩م.

(٨٨) مذكرة في المناسبة – للشيخ طه محمود الديناري – ط الأنوار سنة ١٣٨٢هـ.

(٨٩) المدونة الكبرى برواية سحنون – للإمام مالك – ط السعادة.

(٩٠) المستصفى – للإمام الغزالي – المطبعة الأميرية.

(٩١) المصلحة في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى زيد – دار الفكر العربي سنة ١٣٧٤هـ.

(٩٢) المعتمد في أصول الفقه – لأبي الحسن البصري – ط الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٦٥م.

(٩٣) المعاملات الشرعية – لأحمد إبراهيم – ط السلفية سنة ١٣٥٤هـ.

(٩٤) مقاصد الشريعة الإسلامية – للشيخ محمد الطاهر بن عاشور – ط الاستقامة – تونس سنة ١٣٦٦هـ.

(٩٥) مقاصد الشريعة ومكارمها – علال الفاسي – ط مكتبة الوحدة العربية – الدار البيضاء.

(٩٦) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه – لعبد الوهاب خلاف – ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٥٤م.

(٩٧) مقاصد الشريعة – للشيخ محمد أنيس عبادة – ط دار الطباعة المحمدية سنة ١٣٨٧هـ.

(٩٨) مقدمة ابن خلدون – عبد الرحمن بن خلدون – ط المطبعة الأزهرية سنة ١٣٤٨.

(٩٩) المغني لابن قدامة - ابن قدامة - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ.

(١٠٠) المنخول - للإمام الغزالي - مخطوط بمكتبة الأزهر.

(١٠١) المغني - الجزء السابع عشر - للقاضي عبد الجبار - المؤسسة العامة للطباعة والنشر.

(١٠٢) مغني المحتاج لابن الخطيب الشربيني - التجارية الكبرى.

(١٠٣) منتهى الإرادات - لتقي الدين الفتوحي الحنبلي المصري - تحقيق عبد الغني عبد الخالق - ط دار العروبة.

(١٠٤) منتهى السول في علم الأصول - للآمدي - ط صبيح.

(١٠٥) الموافقات - للإمام الشاطبي - ط صبيح والتجارية الكبرى.

(١٠٦) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية - محمد أبو زهرة - مطبعة فتح الله سنة ١٣٥٧ هـ.

(١٠٧) الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية - للأستاذ علي الخفيف - ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٨ م

(١٠٨) نزهة العقول - للشيخ عيسى منون - ط التضامن الأخوي.

(١٠٩) نهاية السول شرح منهاج البيضاوي للأسنوي - ط صبيح والسلفية.

(١١٠) الوسيط في أصول الحنفية - أحمد فهمي أبو سنة - ط أولى.

(١١١) الولاية على النفس والمال - لأبي زهرة - ط معهد الدراسات العربية.

(١١٢) الوجيز - للإمام الغزالي - ط الآداب سنة ١٣١٧ هـ.

(١١٣) المذاهب الفقهية - الشيخ إبراهيم الشهاوي ط شركة الطباعة المتحدة.

د - مراجع متنوعة

(١) الإسلام عقيدة وشريعة - للشيخ شلتوت - دار القلم القاهرة - ط ثانية.

(٢) الفكر الإسلامي الحديث - الدكتور محمد البهي - مكتبة وهبة ط رابعة.

(٣) روح الدين الإسلامي - عفيف عبد الفتاح طبارة - الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٠ هـ.

(٤) المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء - الشيخ محمد محمد المدني، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨٢ هـ.

(٥) بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني - الدكتور صوفي أبو طالب - نهضة مصر.

(٦) نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين - ثروت أنيس الأسيوطي - دار الكتاب العربي.

(٧) الوحي المحمدي - السيد رشيد رضا - نهضة مصر سنة ١٣٧٥ هـ.

(٨) الرسالة الخالدة - عبد الرحمن عزام - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨٣ هـ.

(٩) حركة تحديد النسل - أبو الأعلى المودودي - دار الفكر - بيروت.

(١٠) آثار الحرب في الفقه الإسلامي - وهبة الزحيلي - المكتبة الحديثة سنة ١٣٨٥ هـ.

(١١) قصة الملكية في العالم – علي عبد الواحد و حسن شحاته – نهضة مصر سنة ١٣٧٧ هـ .

(١٢) نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية – إبراهيم زكي الدين بدوي – المجلس الأعلى للفنون والآداب.

(١٣) اقتصادنا – محمد باقر الصدر – ط دار الفكر – بيروت سنة ١٣٨٧ هـ.

(١٤) المدخل في علم الاجتماع – الدكتور السيد محمد بدوي – ط دار الثقافة بالاسكندرية .

(١٥) الأصول الخمسة – للقاضي عبد الجبار – ط مكتبة وهبة .

(١٦) الملل والنحل للشهرستاني – ط الأنجلو المصرية ثانية.

(١٧) الله – لعباس محمود العقاد – ط دار الهلال عدد ٢٠٧ .

(١٨) المعرفة عند الحكيم الترمذي – عبد المحسن الحسيني – دار الكتاب العربي .

(١٩) الدين – للدكتور محمد عبد الله دراز – مطبعة السعادة سنة ١٣٨٩ هـ.

(٢٠) رسالة التوحيد – للشيخ محمد عبده – دار المعارف سنة ١٣٧٦ هـ .

(٢١) إتحاف الدجنة في عقائد أهل السنة – شهاب الدين أحمد المعروف بالمقري ط مكتبة علي يوسف سليمان .

(٢٢) الدين والعلم – أحمد عزت – ط لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(٢٣) معيار العلم للإمام الغزالي – ط دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦١ م.

(٢٤) النزعة الكلامية – الأب فيكتور اليسوعي – دار المعارف – القاهرة.

(٢٥) شرح الجرجاوي على المواقف – للإيجي – ط السعادة سنة ١٩٠٧ م.

(٢٦) نظام الإسلام العقيدة والعبادة – محمد المبارك – ط دار الفكر – بيروت .

(٢٧) الفلسفة القرآنية – لعباس محمود العقاد – ط أولى.

(٢٨) محاضرات في الفلسفة – محمد مصطفى حلمي – ط شبرا.

(٢٩) دراسات في الاجتماع والنظام الاجتماعي الإسلامي – محمد الطاهر بن عاشور ط شركة النشر والتوزيع بتونس .

(٣٠) وحدة الدين والفلسفة والعلم – محمود المنوفي .

(٣١) الوجيز في الدراسات القانونية – دكتور محمود جمال الدين ذكي – مطابع الشعب سنة ١٩٦٥ م.

(٣٢) غرائب النظم والتقاليد والعادات – علي عبد الواحد وافي – نهضة مصر .

(٣٣) الأسرة والمجتمع – للدكتور علي عبد الواحد وافي – نهضة مصر سنة ١٣٨٣ .

(٣٤) دراسات في الاجتماع الاقتصادي – الدكتور مصطفى الخشاب – ط البيان العربي سنة ١٣٧٦ هـ .

(٣٥) الربا – أبو الأعلى المودودي – دار الفكر – بيروت .

(٣٦) أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة – المودودي – دار الفكر.

(٣٧) النظريات السياسية – دكتور أحمد إبراهيم – ط لجنة التأليف والنشر.

(٣٨) لمع الأدلة – لإمام الحرمين الجويني – تحقيق دكتورة فوقية حسين – المؤسسة العامة للنشر سنة ١٣٨٥ هـ .

(٣٩) تنظيم الإسلام للمجتمع – محمد أبو زهرة – مكتبة أنجلو المصرية.

(٤٠) الوسيلة الأدبية – الشيخ حسين المرصفي – ط المدارس الملكية سنة ١٢٨٩ هـ.

(٤١) مفتاح دار السعادة – لابن القيم – ط محمد علي صبيح.

(٤٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة – للشيخ أبي القاسم الراغب الأصفهاني – مطبعة الوطن – ط أولى.

(٤٣) الإشارة إلى محاسن التجارة – للشيخ ابن الفضل جعفر بن علي الدمشقي.

(٤٤) لسان العرب لابن منظور – ط بيروت وبولاق.

(٤٥) القاموس المحيط للفيروز آبادي – ط السعادة.

(٤٦) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي – سلامة أحمد المغربي الفيومي الطبعة الأميرية سنة ١٩٠٩ م.

(٤٧) المفردات في غريب القرآن – لأبي القاسم الحسيني الأصفهاني – ط الميمنة.

(٤٨) الأعلام – لخير الدين الزركلي – ط ثانية بالقاهرة.

(٤٩) طبقات الشافعية – لابن السبكي – ط الحسينية ١٣٢٤ والحلبي.

(٥٠) التربية والتعليم في الإسلام – للدكتور أحمد فؤاد الأهواني – ط أولى.

(٥١) الرسالة المفصلة – للقابسي ملحقة بكتاب التربية والتعليم للدكتور الأهواني.

(٥٢) الرسالة اللدنية – للإمام الغزالي.

(٥٣) شرح السعد على العقائد – سعد الدين التفتازاني – ط مصطفى محمد.

(٥٤) شرح السعد على المقاصد – سعد الدين التفتازاني – ط الأستانة.

(٥٥) الأموال – لعبد السلام ذهني – الاعتماد.

(٥٦) الملكية والحقوق العينية – دكتور كامل موسى – ط الرحمانية.

(٥٧) كتاب الشهاوي في تاريخ التشريع الاسلامي الشيخ إبراهيم الشهاوي ط شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٩٦٩ م.

(٥٨) تاريخ التربية – مقالات لأساتذة من كلية التربية بجامعة عين شمس سنة ١٩٦٣ م.

(٥٩) من الفقه الجنائي المقارن بين الشريعة والقانون – المستشار أحمد موافي – ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨٤ هـ.

☆☆☆

ذاتی کوائف

یوسف حامد العالم (۱۳۵۶-۱۴۰۸ھ/ ۱۹۳۷-۱۹۸۸م)

-یوسف حامد العالم ۱۳۵۶ھ مطابق ۱۹۳۷ء میں سوڈان کے ضلع کردفان کے ایک گاؤں تکیلات میں پیدا ہوئے۔

-بچپن ہی میں قرآن مجید حفظ کرلیا اور فقہ مالکی کی بعض کتابوں نیز فن نحو اور توحید کے موضوع پر چند کتابوں کا آزادانہ مطالعہ کیا۔

-۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۴ء میں بکھیرہ ایجوکیشنل انسٹی ٹیوٹ سے فارغ ہوئے۔

-اس کے بعد قاہرہ ہائر سکنڈری اسلامی انسٹی ٹیوٹ (مصر) میں داخلہ لیا، تعلیم حاصل کی اور ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۹ء میں وہاں سے فارغ ہوئے۔

-۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۴ء میں ازہر یونیورسٹی کے فیکلٹی آف شریعہ اینڈ لا سے فارغ التحصیل ہوئے۔

-۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۵ء میں ازہر یونیورسٹی کے فیکلٹی آف ایجوکیشن سے ایجوکیشن اور سائیکولوجی میں ڈپلومہ کیا۔

۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء میں ازہر یونیورسٹی سے اصول فقہ میں ڈپلومہ کیا۔

-۱۳۸۶ھ/ ۱۹۶۶ء ہی میں اسی یونیورسٹی سے مسلم اور غیر مسلم عائلی قوانین میں ڈپلومہ کی سند بھی حاصل کی۔

-۱۳۹۱ھ/ ۱۹۷۱ء میں اصول فقہ اسلامی میں امتیازی پوزیشن کے ساتھ ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی، پی ایچ ڈی کا موضوع تھا: ''شریعت اسلامی کے عمومی مقاصد''۔

-سوڈان کے سکنڈری اسکولوں اور اساتذہ کی تربیت کے اداروں میں تدریس کے سلسلہ سے وابستہ رہے۔ اسی طرح قاہرہ یونیورسٹی کی خرطوم شاخ، ام درمان اسلامی یونیورسٹی، خرطوم یونیورسٹی، محمد بن سعود یونیورسٹی اور معہد عالی برائے دعوت اسلامی ریاض میں علوم شریعت اور اسلامی معاشیات کا درس دیا۔

-۱۳۹۶ھ/ ۱۹۷۶ء میں ام درمان اسلامی یونیورسٹی کے فیکلٹی آف سوشل اسٹڈیز کے ڈین رہے اور وہاں مختلف اعلیٰ جامعاتی تحقیقاتی شعبے قائم کیے۔

-۱۳۹۷ھ/ ۱۹۷۷ء میں ام درمان اسلامی یونیورسٹی کے وائس چانسلر مقرر کیے گئے۔

۱۴۱۰ھ/ ۱۹۸۰م میں ام درمان اسلامی یونیورسٹی کے ماتحت قائم فیکلٹی آف قرآن کے ڈین کے فرائض انجام دیے۔

-مندرجہ ذیل بورڈز اور کونسلوں کے رکن رہے:

-ہیئۃ کبار العلماء سوڈان۔ -انتظامی کونسل ام درمان اسلامی یونیورسٹی خرطوم، سوڈان۔

-سکریٹری کونسل برائے تنظیم دعوت اسلامی خرطوم، سوڈان۔ -عوامی افتا کونسل، سوڈان

-سوڈان کے متعدد اسلامی بینکوں کی انتظامی کونسلوں کے رکن رہے۔

آپ کی تصانیف اور تحقیقی مقالے مندرجہ ذیل ہیں:

☆تفسیر سورۃ النور۔ ☆ النظام السیاسی والاقتصادی فی الاسلام۔ ☆ المقاصد العامۃ للشریعۃ الاسلامیۃ۔

یہ وہ تحقیقی مقالہ ہے جس پر ازہر یونیورسٹی نے مصنف کو پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض کی۔