

# اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ

مترجم

مولانا عتیق احمد قاسمی

استاذ فقہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ

ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

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

ناشر

**ایفا پبلیکیشنز، نئی دہلی**

۱۶۱- ایف، بٹسموٹ، جوگا بائی، پوسٹ باکس نمبر: ۹۷۰۸

جامعہ نگر، نئی دہلی- ۱۱۰۰۲۵

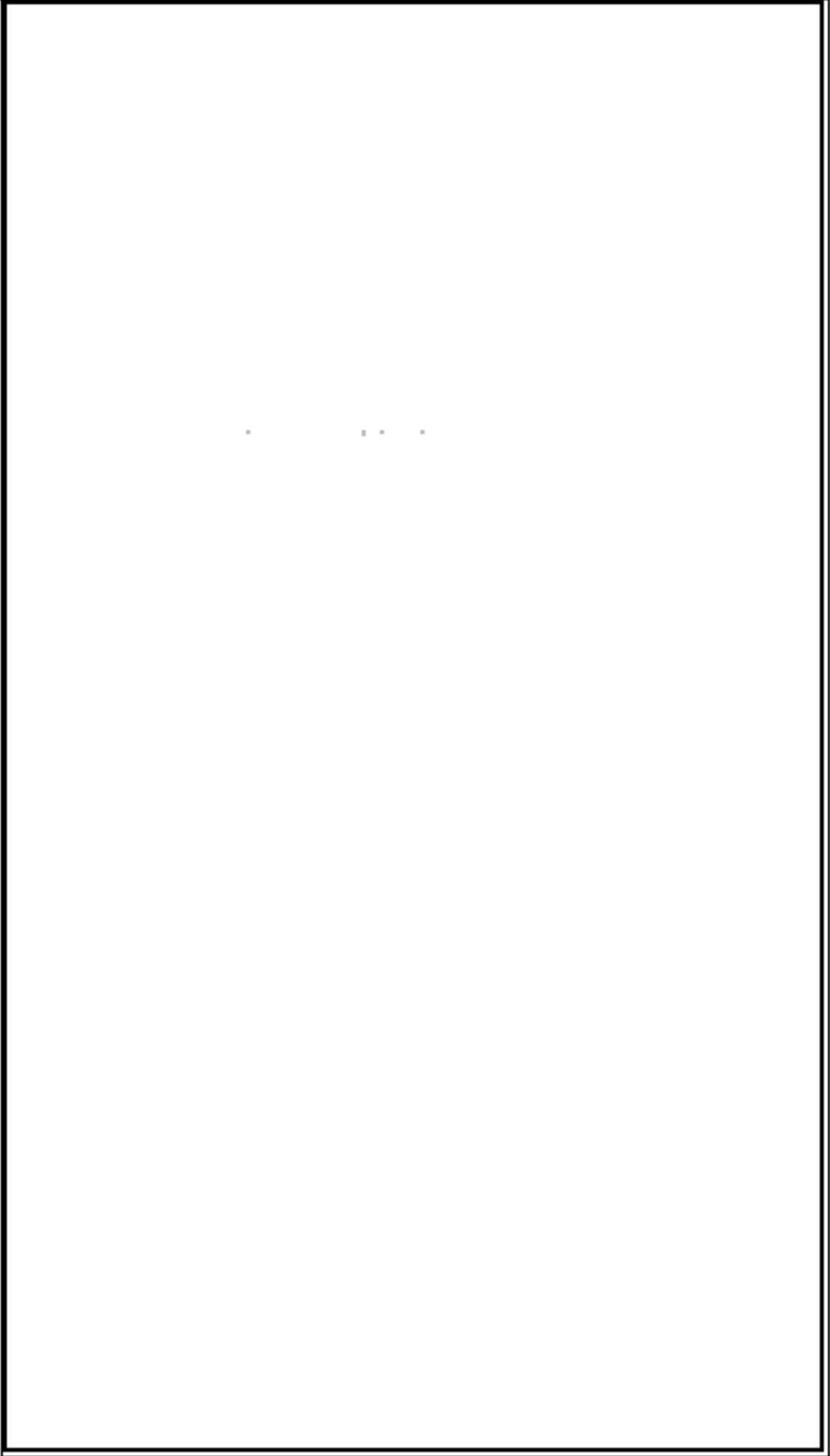
فون: 011- 26981327

ای میل: ifapublication@gmail.com

## مجلس لولرن

- ۱- مولانا محمد نعمت اللہ اعظمی
- ۲- مولانا محمد برہان الدین سنہلی
- ۳- مولانا بدر الحسن قاسمی
- ۴- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
- ۵- مولانا عتیق احمد بستوی
- ۶- مفتی محمد عبید اللہ اسعدی





## فہرست مضامین

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

|     |                                              |
|-----|----------------------------------------------|
| ۵۹  | ۱۵- عدالت                                    |
| ۶۲  | ۱۶- قانون کی وحدت                            |
| ۶۷  | ۱۷- صاحب اجتہاد قاضی                         |
| ۶۹  | ۱۸- شریعت اور تاریخ سازی                     |
| ۷۱  | ۱۹- عالمی شریعت                              |
| ۷۵  | ۲۰- شریعت اسلامی میں درجات احکام کی ترتیب    |
|     | دوسری فصل: شریعت کی دوسرے علوم سے نسبت       |
| ۸۰  | ۱- امام غزالیؒ کا نظریہ                      |
| ۸۴  | ۲- امام غزالیؒ کے نظریہ پر تبصرہ             |
| ۹۱  | ۳- شریعت کا دوسرے علوم سے رشتہ               |
|     | تیسری فصل: مقاصد شریعت                       |
| ۱۰۷ | ۱- اسلامی شریعت کا عمومی مقصد اختصار کے ساتھ |
| ۱۱۱ | ۲- شریعت کے عمومی مقاصد کا تفصیلی بیان       |
| ۱۲۷ | ۳- شریعت کے اقسام کے مقاصد                   |
| ۱۳۱ | ۴- مقاصد و وسائل                             |
| ۱۳۷ | ۵- مقاصد کو ثابت کرنے کے طریقے               |
|     | چوتھی فصل: شریعت کے قواعد کلیہ               |
| ۱۴۲ | ۱- احکام کے استنباط میں قواعد فقہیہ کا رول   |
| ۱۴۶ | ۲- اہم قواعد کلیہ                            |
|     | پانچویں فصل: حکم شرعی کا محل                 |
| ۱۵۸ | ۱- مقدمہ                                     |

|     |                           |    |
|-----|---------------------------|----|
| ۱۵۸ | صحیح                      | ۲- |
| ۱۶۰ | محکم کی بحثیں             | ۳- |
| ۱۶۱ | حقوق اللہ اور حقوق العباد | ۴- |

### چھٹی فصل: حکم شرعی کی تفسیر اور اس کے مجموعے

|     |                                                   |    |
|-----|---------------------------------------------------|----|
| ۱۸۴ | حکم شرعی                                          | ۱- |
| ۱۸۴ | حکم شرعی کے انواع                                 | ۲- |
| ۱۸۶ | واجب یعنی اور واجب کفائی یا فرض عین اور فرض کفایہ | ۳- |
| ۲۰۳ | احکام شرعیہ کے مجموعے                             | ۴- |

### ساتویں فصل: حکم شرعی کے مآخذ

|     |                                                     |    |
|-----|-----------------------------------------------------|----|
| ۲۰۸ | نقل                                                 | ۱- |
| ۲۰۹ | اولوالامر                                           | ۲- |
| ۲۳۴ | موجودہ صورت حال صالح ہونے کی صورت میں (عرف استحباب) | ۳- |
| ۲۳۶ | عقل                                                 | ۴- |
| ۲۳۹ | براءتِ اصلیہ                                        | ۵- |

### آٹھویں فصل: حکم شرعی کے دسائی کا منہج

|     |                           |    |
|-----|---------------------------|----|
| ۲۴۱ | منقولات کے میدان میں      | ۱- |
| ۲۴۶ | اولوالامر                 | ۲- |
| ۲۵۵ | عرف کے میدان میں          | ۳- |
| ۲۵۶ | عقل کے میدان میں          | ۴- |
| ۲۵۷ | براءتِ اصلیہ کے سلسلہ میں | ۵- |

نویر فصل: حکم شرعی کی تطبیق

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

دسویں فصل: حکم شرعی کا شخصی دائرہ

- ۱- قسم عام ۲۷۴
- ۲- قسم خاص ۲۸۰

گیارہویں فصل: حکم شرعی کا مکانی دائرہ

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

بارہویں فصل: حکم شرعی کا زمانی دائرہ

- خاتمہ ۳۲۰
- مراجعہ و ماخذ ۳۲۱

## پیش لفظ

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

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

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

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

وإن الدین عند اللہ الإسلام۔

خالد سیف اللہ رحمانی

۲۱ شوال ۱۴۳۱ھ

یکم اکتوبر ۲۰۱۰ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سارے جہانوں کے پالنے والے کی سب تعریف ہے۔

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

حمد و صلوٰۃ کے بعد!

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

## شریعت کا عمومی نظریہ

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

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

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

۱۔ شریعت کی خصوصیات و امتیازات      ۲۔ دوسرے علوم سے شریعت کا ربط و تعلق

۳۔ شریعت کے مقاصد      ۴۔ شریعت کے کلی قواعد

۵۔ حکم شرعی کا محل      ۶۔ حکم شرعی کے اقسام اور اس کے بنیادی مجموعے

۷۔ حکم شرعی کے مصادر و مآخذ      ۸۔ حکم شرعی تک رسائی کا طریقہ

۹۔ حکم شرعی کا شخصی دائرہ      ۱۰۔ حکم شرعی کی تطبیق

۱۱۔ حکم شرعی کا مکانی دائرہ      ۱۲۔ حکم شرعی کا زمانی دائرہ

## پچھلی فصل:

### اسلامی شریعت کی خصوصیات و امتیازات

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

خصائص شریعت کی بحث ان عناوین کے تحت آئے گی:

- ۱- اللہ تعالیٰ کی حاکمیت
- ۲- شریعت کی سیادت
- ۳- قوانین کی دو قسمیں
- ۴- ذمہ داری اور اس کی شرطیں
- ۵- عقلیت اور استقرائی منہج
- ۶- مساوات
- ۷- عمل اور نیت
- ۸- اجتماعی اور منظم شریعت
- ۹- انسان کی سرگرمیوں میں شریعت کی مداخلت کی حدود

۱۰- الزام اور جزاء

۱۱- تجرید اور عموم

۱۲- ثبات اور لچک میں توازن

۱۳- ہمہ گیری

۱۴- توسط و اعتدال

۱۵- عدالت

۱۶- قانون کی وحدت

۱۷- مجتہد قاضی

۱۸- شریعت اور تاریخ سازی

۱۹- عالمی شریعت

۲۰- احکام کی درجہ بندی

۱- اللہ کی حاکمیت

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

”إِنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ، أَمْرًا لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ“ (سورہ یوسف / ۴۰)۔

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

”فَالْحَكْمَ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ“ (غافر / ۱۲)۔

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

”وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ“ (سورہ مائدہ / ۵۰)۔

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

ہے)۔

”ان الحكم الا لله، يقص الحق وهو خير الفاصلين“ (سورة الانعام/۵۷)۔  
(حکم تو اور کسی کا نہیں بجز اللہ کے، وہی حق کو بتلاتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے)۔

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

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

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

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

۴۔ اس طرح اللہ کی خالقیت اور حاکمیت کا سہارا لے کر اور اللہ تعالیٰ کی جانب متوجہ ہو کر مادی اور اجتماعی بتوں سے چھٹکارا مل سکتا ہے اور طاقت و سرمایہ کی حکومت کو ختم کیا جاسکتا ہے، معاشرہ کو اقتصادی اور سیاسی دونوں سطح پر خوفناک موٹی سے بچایا جاسکتا ہے، تمام بیڑیوں کو توڑ کر اور تمام گھاٹیوں کو عبور کر کے توحید کا معاشرہ برپا کیا جاسکتا ہے (محمود ہاشمی: انظرۃ الکونیۃ اوالا ساس

## (ب) حاکم حقیقی تنہا اللہ ہے

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

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

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

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

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

### قوم \_\_\_\_\_ حاکم

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

### اللہ \_\_\_\_\_ حاکم \_\_\_\_\_ قوم

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

### اللہ \_\_\_\_\_ قوم \_\_\_\_\_ حاکم

## ۲۔ شریعت کی بالادستی اور حکمرانی

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

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

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

۲- اس تاریخی نظام میں دستور تنقید سے بالاتر ہوتا ہے، اس کے بعد قانون کا درجہ آتا ہے، قانون پر دستور کے مخالف ہونے کی صورت میں تنقید ہو سکتی ہے اور نوٹی فیکیشن اور احکام و فرامین اس وقت قابل تنقید ہوتے ہیں جب وہ اپنے سے بلند تر قواعد و قوانین کے مخالف ہوں، انفرادی عمل و فیصلہ مذکورہ تمام قواعد و قوانین کے مخالف ہونے کی وجہ سے قابل تنقید ہوتا ہے۔

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

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

اسی بنیاد پر جب حضرت عمرؓ نے مہر کی مقدار کی تحدید کرنی چاہی تو ایک عورت نے قرآن پاک کی آیت ”وَاتَيْتُمُ احْلَاهُنْ فَنَطَارًا“ کے ذریعہ ان کے حکم سے اظہار اختلاف کیا۔ اس موقع پر حضرت عمرؓ نے تاریخی جملہ فرمایا: ”أَخْطَا عَمْرُو وَأَصَابَتِ الْمَرْأَةُ“ (عمر سے غلطی ہوئی اور ایک عورت نے درست بات کہی)، اسلامی نظام پر اس قاعدہ کی حکمرانی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مافرمانی میں مخلوق کی اطاعت درست نہیں، اسی لئے اگر اسلامی جماعت کوئی ایسا دستور وضع کرے جس میں قرآن کے مخالف احکام ہوں تو اس دستور پر تنقید کرنا اور اس کی مخالفت کرنا

درست ہوگا۔

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

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

۶- اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ ایک دستوری عدالت بالاقائم کی جائے جو ان مقدمات کی سماعت کرے جو مقدمات کتاب و سنت کے مخالف بننے والے قوانین اور اقدامات کے بارے میں دائر کئے جائیں (ڈاکٹر مصطفیٰ کمال و صفی: النظام الاماری الاسلامی، ص ۴۲-۴۴)۔

### ۳- قوانین کی دو قسمیں

اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے قوانین کی دو قسمیں ہیں:

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

”فلن تجد لسنة الله تبديلاً“ (آپ اللہ کے دستور کو کبھی بدلتا ہوا نہ پائیں گے)۔

”ولن تجد لسنة الله تحويلاً“ (اور نہ آپ اللہ کے دستور کو منتقل ہوتا ہوا

دیکھیں گے)۔ ان تکوینی قوانین کی دو قسمیں ہیں:

۱- طبعیاتی قوانین جو براہ راست افلاک کی حرکت، ذرہ، طبیعت اشیاء، کیمیا، جسم انسانی کے نظام اور کائنات کے تمام طبعیاتی مظاہر پر حکومت کرتے ہیں۔ انہیں ہم ”قوانین کونیہ“

کا نام دے سکتے ہیں۔

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

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

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

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

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

۴۔ ذمہ داری اور اس کی شرطیں

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

آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا گیا تھا تو ان سب نے اس بار امانت کو اٹھانے سے انکار کیا تھا اور انسان نے یہ امانت اٹھالی تھی۔ اسی لئے انسان کو آزاد پیدا کیا گیا تا کہ اپنے اختیار سے اللہ کی اطاعت یا نافرمانی کرے۔ انسان کو اس راہ پر چلنے اور یہ بھاری بوجھ اٹھانے کے وسائل دیئے گئے، چنانچہ اسے عقل کی قوت عطا کی گئی جس کے نتیجے میں انسان موجودات میں سب سے افضل و اشرف قرار پایا۔ ”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ“ (ہم نے اولادِ آدم کو شرف و کرامت سے نوازا)۔ یہی امتیاز انسان کی معنوی کرامت اور خلافتِ الہی کا باعث بن گیا اور کائنات کی تمام موجودات کو انسان کے حق میں مسخر کر دیا گیا۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“  
(اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق، اسے ملے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا اور اس پر پڑے گا وہی جو کچھ اس نے کمایا)۔

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

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

”لا تذروا ذرۃ و ذرۃ و ذرۃ و ذرۃ و أن لیس لبالنسان إلا ما سعی“ (کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)۔

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

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

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

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

### ۵۔ عقلیت اور تجرباتی منہج

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

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

”ان فی خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآیات لأولی الالباب“۔

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

۲۔ اسلامی عقیدہ میں غیبیات محدود ہیں:

”أن تؤمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیرہ و شرہ“

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

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

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

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

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

”وما أنزل علیکم من الكتاب والحكمة“

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

”ويعلمهم الكتاب والحكمة“

(اور انہیں کتاب و حکمت کی باتیں سکھاتا ہے)۔

”یؤتی الحکمة من یشاء ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیرا کثیرا وما

یذکر الا أولوالباب“

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

پس اسلامی شریعت حکمت اور عقل سلیم پر قائم ہے۔ خواہشات، سفاہت و حماقت اور ناقص امور پر اس کی بنیاد نہیں ہے، لہذا اسلامی شریعت با مقصد شریعت ہے (ڈاکٹر صلاح الدین مابی، بھصوص قانونیہ و شرعیہ ص ۵۳-۶۰) جو انسانیت کے مقاصد کو اس طرح پورا کرنا چاہتی ہے جس طرح مقاصد شریعت کی بحث میں ہم وضاحت کریں گے۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

دوم: حوادث کے واقع ہونے میں اطراء کا قانون۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی علت جب ملتے جلتے حالات کے تحت وجود میں آئے گی تو یکساں معلول کو جنم دے گی، اہل اصول کی زبان میں اس بات کا قطعی ہونا کہ اصل حکم کی علت فرع کے اندر موجود ہے، تو جب وہ علت فرع میں پائی گئی تو اسی معلول (اصل حکم) کو وجود بخشنے گی (شرح لکھنوی علی السبکی ۵/۱۳۵)۔

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

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

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

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

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

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

۵۔ اسلامی شریعت اور قیاس اصولی کا منہج اس تجرباتی منہج کی بنیاد ہے جس پر مسلمانوں نے انسانی اور طبعیاتی علوم کے میدان میں اپنی تہذیب و ثقافت کی عمارت تعمیر کی۔  
۶۔ مسلمانوں نے صرف تجرباتی استقرائی منہج کا استعمال نہیں کیا بلکہ انہوں نے اسی طرح فن اصطلاح حدیث اور روایہ و روایت احادیث کی تحقیق میں استدلالی منہج اور تحقیق تاریخ کے منہج کو بھی استعمال کیا اور آداب بحث وجدل و مناظرہ میں جدلی منہج کو بھی استعمال کیا، جن کی تفصیلات میں جانے سے ہم اس بحث کے دائرے سے باہر ہو جائیں گے، کیونکہ یہ بحث شریعت اسلامی کے لئے مخصوص ہے۔

۷۔ غالباً منہج بحث کے اسی تعدد اور تنوع نے مسلمان علماء کے لئے یہ یک وقت مختلف المراج علوم پر حاوی ہونا آسان بنا دیا۔ چنانچہ ایک مسلمان عالم یہ یک وقت علم کلام، فقہ، لغت، طب، فلکیات وغیرہ متعدد علوم میں تخصص و امتیاز رکھتا تھا۔

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

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

۶۔ مساوات

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

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

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

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

### ۷۔ عمل اور نیت

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

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

ہے، بنی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

”أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر“ (شیخی والیوداؤد)۔

(مجھے ظاہر کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، دل کے بھیدوں اور نیّتوں کا ذمہ دار

تو اللہ تعالیٰ ہے)۔

سورہ بقرہ کے آخر میں چند ایسی آیات نازل ہوئی ہیں جن میں اللہ تعالیٰ بندوں کو

نیّتوں کی درستگی پر ابھارتا ہے۔

”وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء

ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير“ (سورہ بقرہ ۲۸۳)۔

(اور جو کچھ تمہارے نفسوں کے اندر ہے تم اس کو ظاہر کر دو یا اسے چھپائے رکھو بہر حال

اللہ اس کا حساب تم سے لے گا۔ پھر جسے چاہے گا بخش دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا اور

اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے)۔

ان آیات کے نزول پر صحابہ کرامؓ کو خیال ہوا کہ دل میں پیدا ہونے والے دوسووں پر

بھی ان سے باز پرس ہوگی، چنانچہ وہ لوگ اس تصور سے لرز گئے، رسول اللہ ﷺ کی خدمت

میں حاضر ہو کر درخواست کی کہ ان کے لئے اللہ تعالیٰ سے رحمت کی دعا کریں، حضور ﷺ نے

ان سے وعدہ کر لیا۔ اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی:

”لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ (سورہ

بقرہ ۲۸۶)۔

(اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق، اسے ملے گا وہی جو اس نے

کمایا اور اسے پڑے گا وہ جو اس نے کمایا)۔

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

”إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا أو يعملوا به“

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

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

”انما الأعمال بالنیات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى امرأة ينكحها او دنيا يصيبها فهجرته الى ما هاجر اليه“ (صحاح ستہ مؤطا)۔

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

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

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

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

”لَا يَأْخُذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِىْ اٰيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤْخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ“ (سورہ بقرہ ۲۲۵)۔

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

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

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

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

عمل کے ساتھ اگر قصد و ارادہ شامل ہو تو اس پر احکام تکلیفیہ جاری ہوتے ہیں اور قصد و ارادہ سے عاری ہونے کی صورت میں عمل پر احکام تکلیفیہ جاری نہیں ہوتے مثلاً سونے والے۔ غافل اور مجنون کا عمل (الموافقات ۲/ ۳۲۳-۳۲۲)۔

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

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

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

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

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

امام شاطبیؒ اخلاقی شخصی مذہب کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”شارع کا مقصود یہ ہے کہ عمل سے مکلف کا ارادہ شارع کے مقصد تشریع (قانون سازی کا مقصد) سے ہم آہنگ ہو.... جس شخص نے شریعت کے احکام پر عمل کرنے سے مقصد شریعت کے علاوہ کا ارادہ کیا اس نے شریعت کی مخالفت کی اور شریعت کی مخالفت کرنے والے کا عمل مخالفت کے بارے میں باطل ہے۔ لہذا جس شخص نے تکالیف شرعیہ (شرعی احکام) سے ایسی چیز کی جستجو کی جس کے لئے احکام شرعیہ نہیں بنائے گئے تو اس کا عمل باطل ہے“ (الموافقات ۱/۲، ۳۳، ۳۸۶، نیز ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین ۳/۹۲)۔

حنفیہ اس سلسلہ میں دوسرے فقہاء کی مخالفت نہیں کرتے کہ نیت اگر ظاہر عمل کے خلاف ہو تو نیت ہی کا اعتبار ہوگا۔ ”الأمور بمقاصدھا“ (شرح القواعد الفقہیہ: شیخ احمد زرقاء ص ۵-۳۲) (امور کا اعتبار ان کے مقاصد سے ہوتا ہے) والے قاعدہ کی تشریح میں آتا ہے: یہ قاعدہ بہت سے ابواب فقہیہ میں جاری ہوتا ہے مثلاً مالی معاوضہ، تملیکات، ابراء، مباح اشیاء پر قبضہ کرنا، اجارہ، صلح، ضمانات، امانات اور عقوبات۔ مثلاً مالی معاوضات و تملیکات کے تمام اقسام خرید و فروخت، ہبہ وغیرہ کا عام ضابطہ یہی ہے کہ جب مطلق طور پر یہ معاملات کیے جائیں گے تو اپنے حکم کا فائدہ دیں گے۔ یعنی اشیاء اور منافع کے مالک بنانے اور مالک بننے کا فائدہ حاصل ہوگا، لیکن اگر ان معاملات کے ساتھ ایسی کوئی چیز شامل ہو جو ان معاملات کو ان کے اصل مقاصد

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

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

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

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

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

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

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

”ثلاث جدهن جده وهزلهن جده: الطلاق والنكاح والرجعة“

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

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

## ۸- اجتماعی اور منظم شریعت

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

ہے:

”من مات ولیس فی عنقه بیعة مات میة جاہلیة“

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

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

”اذا کنتم ثلاثة فامروا أحداکم“

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

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

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

امام سے بے نیاز ہو جائیں گے (امام الحرمین جوینی: الغیانی ص ۲۶، ۲۷، مقالات الاسلامیین: اشعری ص ۴۶۰، ابن حزم فی الفصل: ۸۷/۸۷)۔

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

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

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

#### ۹۔ انسان کی سرگرمیوں میں شریعت کی مداخلت کے حدود

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

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

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

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

(ج) جب فرد کی مخصوص مصلحت کا سوسائٹی کی عمومی مصلحت سے تعارض ہو جائے تو مصلحت عامہ کو تقدیم حاصل ہوگی اس قاعدہ کی پیروی کرتے ہوئے ”عام ضرر کو دفع کرنے کے لئے خاص ضرر کو برداشت کیا جائے گا“، اس قاعدے کو جاری کرنے میں اس فن کے علماء کی ذکر کردہ تفصیل کا لحاظ کیا جائے گا (شاطبی: الموافقات ۲/۳۶۳-۳۷۸)۔

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

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

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

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

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

”ما ينهى عن إضاعة المال و قول الله تعالى: ”والله لا يحب الفساد“ وقال: ”إن الله لا يصلح عمل المفسدين“ وقال ”أصلاحتك تأمرک أن نترك ما يعبد آباءنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء“ وقال: ”ولتؤتوا السفهاء أموالكم“ وجواز الحجر في ذلك۔

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

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

ضائع کر کے اور اسے بے جا خرچ کر کے فساد کرنے کو پسند نہیں فرماتا اور نہ مفسدین کے عمل کو درست قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ”وَلَا تَوَلَّوْا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ“ (سفہوں کو اپنا مال مت دو) میں نکتے کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ نے ”أَمْوَالَكُمُ“ فرمایا ہے، یعنی اے مسلمانو! تم سب کا مال، حالانکہ وہ مال سفیہ کی ملکیت ہے۔

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

۳۔ جہاں تک ملکیت کے استعمال میں ظالمانہ اور غیر منصفانہ طریقہ اختیار کرنے سے باز رہنے کا مسئلہ ہے تو اسلام میں یہ سول قانون سے کہیں زیادہ وسیع تر ہے۔ کیونکہ اسلام میں اس نظریہ کی بنیاد ملکیت سے پیدا ہونے والے ضرر سے روکنے پر ہے، جب کہ موجودہ قانون میں اس کی بنیاد صاحب حق کی مصلحت اور غیر کی مصلحت کے درمیان موازنہ کرنے پر ہے۔ اور یہ ضرر کبھی خاص ہوتا ہے کبھی عام، اگر ضرر خاص ہو تو غیر کو جو ضرر لاحق ہوگا (وہ غیر فرد معین ہے) اگر مالک غیر کے ساتھ اس ضرر میں برابر ہو تو ایک قول یہ ہے کہ اس حالت میں مالک کا حق غیر پر مقدم ہوگا کیونکہ مالک اس بات کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے کہ اسے ضرر نہ پہنچے۔ اور اگر وہ معاملہ عامۃ الناس سے متعلق ہے تو اس وقت ضرر بھی عام ہوگا۔ اس صورت میں یہ لازم ہوگا کہ صاحب حق کو اس کی منفعت شرعیہ کے فوت ہونے سے جو ضرر لاحق ہوا ہے اسے اس کا معاوضہ دلوا دیا جائے (ڈاکٹر مصطفیٰ کمال و صفی: الملکیۃ فی الاسلام ص ۳۰-۳۳، ۶۱-۸۲، شیخ محمد ابو زہرہ: التعریف فی استعمال الحق، شیخ ابو زہرہ نے فقہ اسلامی ہفتہ اور جشن ابن تیمیہ منعقدہ دمشق ۱۳۸۰ھ، ۱۹۶۰ء میں یہ مقالہ پیش کیا، شاطبی: الموافقات ۲/۶۹۲، ڈاکٹر فتی درینی، نظریۃ التعریف فی استعمال الحق)۔

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

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

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

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ“

(اے ایمان والو! اپنے عہدوں کو پورا کرو)۔

دوسری آیت ہے:

”وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا“

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

اس وسیع تر مسلک کے باوجود شریعت نے عقد کے کمزور فریق کے حق کی نگہداشت کے لئے کچھ پابندیاں رکھی ہیں حالانکہ وہ فریق بھی معاملہ کرتے وقت عقد اور اس کی شرطوں سے متفق تھا۔ ایسا جہالت، دھوکا اور غبن کی حالتوں میں ہوتا ہے (ڈاکٹر عبدالنعم فرج الصمدہ: دراستہ مقارنہ بین الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الوضعی ص ۵۳-۷۷، ڈاکٹر صلاح الدین مابی: نصوص قانونیہ و شرعیہ ص ۲۳۰-۲۵۲)۔

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

”وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً“

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

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

#### ۱۰۔ لزوم اور جزاء

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

باتوں میں امتیاز حاصل ہے:

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

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

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

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

”ان الله لينع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن“

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

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

اخلاقی معیار بلند اور دینی محرک قوی ہوگا تو دنیوی جزاء کا دائرہ انتہائی محدود ہو جائے گا اور اخلاقی سطح پست ہونے اور دینی محرک کمزور ہونے کی صورت میں دنیوی جزاء کا دائرہ وسیع ہو جائے گا۔  
 ادھر آخری برسوں میں مسلم پرسنل لا کے سلسلہ میں ۱۹۵۳ء میں شام نے اور ۱۹۵۷ء میں تونس نے قانون سازی کی ہے، اس میں تین طلاق کے مسئلہ میں اور شوہر کے بغیر شرعی سبب کے بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں معاوضہ لازم کرنے کے سلسلہ میں اسی اصول کو استعمال کیا ہے۔

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

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

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

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

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

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

## ۱۱۔ تجریدیت اور عموم

(الف) احکام شرعیہ ایسے مجرد قواعد ہیں جو متعین اشخاص کے لئے مخصوص نہیں۔  
(ب) اسلامی شریعت اس معنی میں عام ہے کہ جن افراد میں بھی احکام کے نفاذ کی شرطیں مکمل طور سے پائی جاتی ہیں ان تمام افراد پر ان کا نفاذ ہوتا ہے۔  
امام شاطبی الموائقات میں لکھتے ہیں: شریعت مکلفین کے اعتبار سے اس معنی میں کلی اور عام ہے کہ اس کے مطالبہ والے کسی حکم کا خطاب بعض لوگوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور کوئی مکلف اس کے احکام کے تحت داخل ہونے سے کنارہ کش نہیں ہو سکتا۔۔۔

شارع کے تشریحی مصالح مطلق اور عام ہیں۔ کسی ایک باب یا ایک محل کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مصالح کا معاملہ شریعت کے تمام کلیات و جزئیات میں مطرد اور عام ہے (شاطبی: موافقات ۲ ص ۵۲-۵۳)۔

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

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

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

## ۱۲- ثبات اور لچک میں توازن

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

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

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

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

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

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

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

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

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

کے خلاف اجتہاد کی گنجائش ہے۔

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

یہ وسیع باب ہے، اس میں بہت سے لوگ لازم و ناقابل تغیر احکام اور تعزیرات (جو وجود و عدم دونوں میں مصالح کے تابع ہیں) میں فرق نہیں کر سکے ہیں (ابن الیم: اغاثر الہفان، ۱/۳۶۹-۳۷۹)۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تمام مستحبات اور مکروہات جن کا نہ تو کرنا اصلاً لازم ہے اور نہ ترک کرنا لازم ہے۔  
مباحات یا حلال کی بعض وہ حالتیں جن کا کوئی معین اخلاقی یا دینی حکم ہے، مثلاً طلاق، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ”حلال چیزوں میں اللہ کو سب سے زیادہ طلاق ناپسند ہے۔“ طلاق کے وصف حلت اور وصف مبغوضیت عند اللہ کا مقابلہ اس کے لئے ایک ایسا اخلاقی

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

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

(INDIVIDUALISATION DE LA PEINE)

سمندوبات و مکروہات (اور بعض مباحات مثلاً طلاق) کے مسئلے میں بھی ولی الامر اگر مصلحت سمجھے تو مناسب جزاء کے ذریعہ مداخلت کرے۔ یہی اخلاقی قاعدہ کو قانونی لٹروم کے دائرے میں داخل کرنا ہے۔ اس قاعدہ شرعیہ کی تطبیق کرتے ہوئے: ”اللہ تعالیٰ سلطان کے ذریعہ بعض ایسی چیزوں سے روکتا ہے جن سے قرآن کے ذریعہ نہیں روکتا“ اس کی مثال احوالِ شخصہ کے بعض موجودہ قوانین ہیں جن میں طلاق، تعدد ازواج، نفقات، اقرباء کے لئے وصیت کے بعض وہ مسائل ہیں جنہیں انسان کے ضمیر پر چھوڑ دیا گیا تھا افراد پر انہیں قانوناً لازم کر دیا گیا ہے۔ مناسب یہ ہے کہ اخلاقی قواعد کو قانونی لٹروم کے دائرے میں منتقل کرنے کا کام ایسے واضح ضوابط کے تحت ہو جنہیں دستوری سطح پر قانون کی شکل دی گئی ہو (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، ہمارا مقالہ بین القانون والاخلاق، شائع شدہ مجلہ المسلم المعاصر شمارہ نمبر ۸، نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر عافی ص ۳۱۶-۳۱۷)۔

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

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

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

### ۱۳۔ اسلامی شریعت کی ہمہ گیری

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

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

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

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

”افتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون“ (سورہ بقرہ: ۸۵-۸۶)۔

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

”وأن احکم بینہم بما أنزل اللہ ولا تتبع أهوائہم واحذرہم أن یفتنوک عن بعض ما أنزل اللہ الیک فإن تولوا فاعلم أنما یرید اللہ أن یصیبہم ببعض ذنوبہم وإن کثیرا من الناس لفاسقون، أفحکم الجاہلیۃ یمنون ومن أحسن من اللہ حکما لقوم یوقنون“ (سورہ المائدہ: ۴۹-۵۰)۔

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

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

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

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

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

## ۱۴-توسط واعتدال

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

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

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

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

”والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسرو الميزان“ (سورہ رجن/۷۹)۔

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

”و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا“ (سورہ بقرہ/۱۴۳)۔

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

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

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

قانون سازی کے میدان میں توسط و اعتدال کا سب سے واضح ترین مظہر وہ توازن ہے جو اسلامی شریعت نے روحانیت و مادیت، انفرادیت و اجتماعیت کے درمیان قائم کیا ہے (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر قرضاوی: سابقہ ماخذ ص ۱۱۳، ۱۴۱، علی علی منصور: المدخل للعلوم القانونية والفقہ الاسلامی ص ۶۲-۷۴)۔

امام شاطبیؒ نے الموافقات میں لکھا ہے:

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

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

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

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

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

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

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

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

## ۱۵- عدالت

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

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

(۱) ”وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ“ (سورہ نساء: ۸۵)۔

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

(۲) ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“ (سورۃ نحل: ۹)۔

(بے شک اللہ عدل کا حکم دیتا ہے)۔

(۳) ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا“ (سورۃ نساء: ۱۳۵)۔

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

(۴) ”وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ“ (سورۃ مائدہ: ۸)۔

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

(۵) ”وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ“ (سورۃ شوریٰ: ۱۵)۔

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

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

”اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بھیجا اور کتابیں نازل فرمائیں تاکہ لوگوں کے درمیان انصاف قائم کرے (قرآن کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے: ”لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ“ (سورۃ حدید: ۲۵) عدل ہی سے آسمانوں اور زمین کا قیام ہے، جب عدل کی علامات ظاہر ہوں اور اس کا روئے روشن کسی طرح بے نقاب ہو جائے تو وہ ہیں اللہ کی شریعت اور اس کا دین ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے زیادہ علیم و حکیم اور عادل ہے کہ وہ انصاف

کے طریقوں اور اس کے قرائن و علامات کو ایک چیز کے ساتھ خاص کر دے پھر ان سے زیادہ واضح، قوی، روشن جو علامت ہے اسے ان علامات میں شامل نہ کرے اور اس واضح ترین علامت کے پائے جانے پر اس کے مطابق حکم نہ لگائے، بلکہ اللہ جل شانہ نے تو بیان فرمایا ہے کہ شریعت سے اس کا مقصد ہی بندوں کے درمیان انصاف کرنا اور عدل برپا کرنا ہے۔ لہذا جس طریقے سے بھی عدل و انصاف کا حصول ہو وہ دین کا جزء ہے دین کی مخالفت نہیں ہے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عادلانہ دینی حکمت عملی شریعت کے نصوص کے مخالف ہے، یہ تو سر اسر دین کے موافق بلکہ دین کا ایک جزء ہے۔ ہم محض تمھاری اصطلاح کی پیروی میں اسے سیاست (حکمت عملی) کہتے ہیں۔ حقیقت میں وہ اللہ اور اس کے رسول کا عدل ہے“ (اعلام المؤمنین ص ۱۲-۱۳)۔

ابن تیمیہؒ نے تو عدل کی قدر و قیمت کی تعیین کرتے ہوئے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ جس عدل کے ساتھ طرح طرح کے گناہوں میں شرکت ہو دنیا میں لوگوں کے معاملات اس عدل کے ساتھ بھی زیادہ درست اور استوار رہتے ہیں بمقابلہ حقوق میں اس ظلم کے جس کے ساتھ گناہ میں شرکت نہ ہوتی ہو... اللہ تعالیٰ عادل حکومت کو قائم رکھتے ہیں اگرچہ کافر حکومت ہو اور ظالم حکومت کو قائم نہیں رکھتے اگرچہ مسلم حکومت ہو... دنیا عدل و کفر کے ساتھ باقی رہ سکتی ہے ظلم اور اسلام کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی (ابن تیمیہؒ: الحبیۃ؛ مطبوعات العبد ص ۹)۔

عدل کا ظہور مختلف میدانوں میں ہوتا ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے ساتھ عدل ”ونضع الموازين القسط لیوم

القیامة فلا تظلم نفس شیئاً“ (سورۃ الانبیاء: ۷۷)۔

(۲) حاکم کا محکموں کے ساتھ عدل۔

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

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

”ولیکتب بینکم کتاب بالعدل“

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

”فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فُواحِدَةً“

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

”وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ“

(اور جب بولو تو عدل کا خیال رکھو اگرچہ وہ شخص قریب قرار ہی ہو)۔

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

#### ۱۶- قانون کی وحدت

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

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

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

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

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

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

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

اس کے علاوہ شریعت میں ایسے التزامات بھی ہیں جو متعین اسباب سے مربوط نہیں ہیں جن کے نتیجے میں معاملات میں ٹھہراؤ آتا ہے، یہ ٹھہراؤ تجارتی زندگی کا بنیادی عنصر ہے۔ تجارتی اور غیر تجارتی احکام کی وحدت کے اصول سے شریعت نے صرف آیت مداینات میں لکھت پڑھت کا استثناء کیا ہے۔

”إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُ وَنَهَا بَيْنَكُمْ“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### ۱۷- صاحب اجتہاد قاضی

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

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

نبی کریم ﷺ \_\_\_\_\_ تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟

معاویہ بن جبل \_\_\_\_\_ قرآن پاک سے۔

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

معاویہ بن جبل \_\_\_\_\_ رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔

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

معاویہ بن جبل \_\_\_\_\_ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

نبی کریم ﷺ \_\_\_\_\_ ”تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے رسول ﷺ

کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دی جو اللہ اور اس کے رسول کو پسند ہے۔“

(ب) بعض لوگوں نے اس حدیث پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے

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

معاویہ بن جبل کے شاگردوں سے روایت کی ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس کی تردید اس طرح کی

ہے کہ معاویہ بن جبل سے ایک پوری جماعت کا روایت کرنا حدیث کو قوی کر دیتا ہے (ابو یعلیٰ: الاحکام

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

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

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

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

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

اپنے احکام اور فیصلوں کے لئے اہل اجتہاد سے فتویٰ حاصل کرے گا۔ ابن رشد اور دوسرے چند لوگوں نے قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط مستحب قرار دی ہے، لیکن جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ غیر مجتہد کو قاضی بنانا باطل ہے اور اس کے فیصلے مردود ہیں (الاحکام السلطانیہ، ماوردی ص ۶۶، ابویعلیٰ ص ۶۱، ۶۲، ہدایۃ المجتہد: ابن رشد ۲/۳۹۶)۔

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

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

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

## ۱۸۔ شریعت اور تاریخ سازی

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

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

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

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

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

اور جماعتوں کی قوتوں اور صلاحیتوں کو مقاصد شریعت کو برپا کرنے میں لگا دے۔  
 یہیں سے شریعت کا وہ مثبت رول نمایاں ہوتا ہے جو تاریخ کے رخ کو بہترین مستقبل  
 اور بلند ترین مقصد کی طرف موڑنے کے لئے اسلامی شریعت ادا کر رہی ہے۔ شریعت کے پیش  
 نظر وہ الہی امانت ہے جس کا بار انسان کے دوش مالتواں پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی  
 وہ خلافت ہے جو زمین کو مادی اور معنوی طور پر آباد کرنے کے لئے انسان کو سوچی گئی۔ اس میدان  
 میں تاریخ کے پہلے کو دھکا دینے کے لئے تربیت، عبادات، ایمان کے شعبے، امر بالمعروف، نہی  
 عن المنکر اور جہاد اپنا اپنا مقررہ رول ادا کر رہے ہیں۔

### ۱۹- عالمی شریعت

(الف) اسلامی شریعت عالمی شریعت ہے۔

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

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

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

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

”ولقد بعثنا فی کل أمة رسولا أن اعبدوا لله و اجتنبوا الطاغوت“

(النحل: ۲۶)۔

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

راہ سے بچو)۔

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

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

”کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون باللہ“۔

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

(ج) امت مسلمہ کے لئے اصل یہ ہے کہ ایک ہی رشتہ وحدت میں پروئی ہوئی ہو۔ اسلامی حکومتوں کا تعداد اس اصل سے انحراف ہے۔ یہ انحراف اسی قدر کم ہوتا ہے جتنا امت کی اکائیوں میں باہم تعاون و اشتراک عمل ہو اور جس قدر امت کی مختلف اکائیوں میں رسہ کشی اور تعلقات میں کشیدگی ہوتی ہے اتنا ہی یہ انحراف بڑھ جاتا ہے، ”ولا تنازعوا فتفشلوا“ (اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہو جاؤ گے)، لہذا اسلام کا قریبی نشانہ امت اسلامیہ کی وحدت ہے۔

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

”یا ایہا الناس انا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم“ (حجرات: ۱۳)۔

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

”قل یا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله“ (آل عمران: ۶۴)۔  
(آپ کہہ دیجیے کہ اے اہل کتاب ایسے قول کی طرف آ جاؤ جو ہم میں تم میں مشترک ہے اور وہ یہ کہ ہم بجز اللہ کے اور کسی کی عبادت نہ کریں۔ اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم میں سے کوئی کسی کو اللہ کے علاوہ پروردگار نہ ٹھہرائے)۔

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

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

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

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

”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ (الانعام: ۱۵۱)۔

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

”وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ“ (الاعراف: ۱۰۱)۔

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

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

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

۲۔ چوری مت کرو۔

۳۔ زنا نہ کرو۔

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

۵۔ ایک دوسرے کا مذاق نہ اڑاؤ۔

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

۷- پاک دامن عورتوں پر الزام تراشی مت کرو۔

۸- جنگ کے موقع پر پیٹھ نہ پھیرو۔

۹- خاص طور پر تمہارے لئے اے یہود! یہ ہدایت ہے کہ سنیچر کے روز زیادتی نہ

کرو۔ یہ جواب سن کر دونوں یہودیوں نے حضور ﷺ کے ہاتھ اور پیر چومے اور کہا ہم دونوں

آپ کے نبی ہونے کی شہادت دیتے ہیں (احکام القرآن ۳/ ۱۲۱۳)۔

۲۰- شریعت اسلامی میں درجات احکام کی ترتیب

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

قائم کی ہے۔

(الف) شریعت کے مقاصد دین، جان، عقل، نسل اور مال کو وجود میں لانے اور ان

کی حفاظت کے گرد وائر ہیں، ان میں اہمیت کے اعتبار سے یہی ترتیب ہے اگرچہ بعض مسائل

میں یہ ترتیب قائم نہیں رہتی۔

(ب) اہمیت کے اعتبار سے مقاصد شریعت میں ترتیب یہ ہے (۱) مقاصد

ضروریہ (۲) مقاصد حاجیہ (۳) مقاصد تحسینیہ، اس کی مزید تفصیل و وضاحت مقاصد شریعت کی

بحث میں کریں گے۔

(ج) شریعت کے ایک بنیادی نظریے کی طرح ترتیب اور زیادہ اہم و مقدم حکم کو اختیار

کرنے کی روح، شریعت کے تمام مفروضات میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

(د) کتاب الغرور کے ذیل میں امام غزالی اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے

ہیں: ایک دوسرا گروہ ہے جو نوافل کا طہادہ ہے اور فرائض کی ادائیگی پر ان کی زیادہ توجہ نہیں

ہے۔ اس گروہ کے لوگ چاشت کی نماز، تہجد کی نماز اور اس طرح کے دوسرے نوافل سے فرحت

محسوس کرتے ہیں، لیکن فرض کی ادائیگی میں انھیں لذت نہیں ملتی اور نہ انھیں یہ حرص ہوتی ہے کہ

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

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

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

فرض عین کو فرض کفایہ پر مقدم کرنا۔

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

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

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

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

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

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

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

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

اسی طرح کبھی انسان کے کپڑے میں ناپاکی لگ جاتی ہے تو وہ اس کی وجہ سے اپنے والدین اور اہل و عیال کو سخت سست کہتا ہے، حالانکہ ناپاکی اور والدین کو ایذا دینا دونوں ممنوع ہیں لیکن والدین کی ایذا رسائی سے بچنا نجاست سے بچنے سے زیادہ اہم ہے۔ اور ممنوعات اور طاعات میں تقابل کی مثالیں بے شمار ہیں۔

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

اسی طرح کی چیز یہ بھی ہے کہ جس شخص کے ذمہ طاعت کی ادائیگی باقی ہو، کھلے اور چھپے معاصی جن کا تعلق ظاہری اعضاء اور دل سے ہے ان سے اجتناب باقی ہو، ایسا شخص فقہی اختلافات اور مذاہب میں مشغول ہو، کیونکہ فقہ کا مقصود یہ ہے کہ دوسروں کو اپنے معاملات میں جن احکام کی ضرورت پڑتی ہے ان کی واقفیت حاصل کی جائے، تو ظاہر بات یہ ہے کہ اپنے دل کی اصلاح کے لئے اس شخص کو جن احکام سے واقف ہونے کی ضرورت ہے وہ احکام اس شخص کے لئے زیادہ اہم ہیں، مگر سرداری اور جاہ کی محبت، ہم پلہ افراد کو پچھاڑنے اور ان سے آگے بڑھنے کی لذت نے ایسے لوگوں کے دلوں پر پردہ ڈال دیا ہے حتیٰ کہ وہ خود فریبی میں مبتلا ہیں اور اس خیال میں مگن ہیں کہ ہم اپنے دین کی فکر میں لگے ہیں (الاحیاء: امام غزالی ۳/۷۴-۲۰۵۰، طبع الشعب)۔

## دوسری فصل :

## شریعت کی دوسرے علوم سے نسبت

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

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

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

| علوم        |  |  |            |       |       |
|-------------|--|--|------------|-------|-------|
| دنیویہ      |  |  | دینیہ      |       |       |
|             |  |  |            |       |       |
| روای (صناع) |  |  | شرعیہ      |       |       |
| شریف (کیما) |  |  | عقلیہ      |       |       |
|             |  |  | حروف       | معانی | ظاہرہ |
|             |  |  | باطنہ      |       |       |
| روحانیت     |  |  | الہیات     |       |       |
| طبیعیات     |  |  | علوم فلسفہ |       |       |
|             |  |  |            |       |       |
| نورانی      |  |  | حرارت      |       |       |
| ظلمانی      |  |  | برودت      |       |       |
|             |  |  | یہوست      |       |       |
|             |  |  | رطوبت      |       |       |

۲- خوارزمی (متوفی ۳۸۷ھ) نے علوم کو دو خانوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) علوم شرعیہ اور اس کے معاون علوم عربیہ (۲) اہل یونان اور دوسری عجیبی اقوام کے علوم۔  
 ۳- ابن خلدونؒ (متوفی ۸۰۸ھ) نے خوارزمی کی پیروی کرتے ہوئے علوم کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:

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

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

### ۱- امام غزالیؒ کا نظریہ

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

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

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

اس لئے علم کلام ہی تمام علوم دینیہ کی بنیادیں اور ان کی مبادی ثابت کرنے کا ذمہ دار ہے، لہذا دوسرے تمام دینی علوم علم کلام کے مقابلہ میں علوم جزئیہ ہیں۔ علم کلام ہی ان میں سب سے بلند مرتبہ علم ہے کیونکہ اسی سے ان جزئی علوم کی طرف نزول کیا جاتا ہے۔ (امام غزالی: المستصفیٰ،

۵۱-۷۷)۔

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

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

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

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

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

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

۳- مقدمات (لغت، نحو...)

۴- متممات یعنی تکمیلی علوم (قرآن قرآن، تفسیر، نسخ و منسوخ، اصول فقہ، اسماء

الرجال)

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

(د) جن علوم کا سیکھنا فرض عین ہے انھیں غزالی نے ان علومِ آخرت میں منحصر کر دیا ہے جن پر عمل کرنا ہر عاقل و بالغ انسان کے لئے فرض ہے۔ یہ تین علوم ہیں (۱) اعتقاد (۲) فعل (جن چیزوں کے کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہے) (۳) ترک (جن چیزوں سے شریعت نے منع کیا ہے) (امام غزالی: احیاء طبع الشعب، ۱/ ۲۴-۲۵، نیز ملاحظہ ہو: الاشیاء والنظار: جلال الدین سیوطی ص ۴۴۴-۴۴۶)، امام غزالی نے لکھا ہے کہ یہی تینوں چیزیں تمام علوم شرعیہ کا مقصد ہیں اور سارے علوم ان تینوں کے خدام اور وسائل ہیں اور ان تینوں کے مقابلے میں دوسرے علوم شرعیہ کی حیثیت چھلکے کی ہے (احیاء ۳/ ۲۰۴۲)۔

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

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

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

امام غزالیؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”جن علوم کی مخصوص مقدار ہی قابل تعریف ہے یہ وہ علوم ہیں جنہیں ہم نے فرض کفائی میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے تین درجے ہیں (۱) درجہ اختصار یعنی کم سے کم درجہ (۲) درجہ اقتصاد یعنی متوسط درجہ (۳) درجہ استقصاء اس درجہ کی کوئی انتہا نہیں ہے، اخیر تک اس درجہ کی انتہا نہیں ہوتی (احیاء، ۳۹۱)۔“

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

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

۱- حساب اور ہندسہ، یہ دونوں مباح ہیں۔

۲- منطق۔ یہ علم کلام میں شامل ہے۔

۳- الہیات۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے بحث کی جاتی ہے، یہ بھی علم

کلام میں داخل ہے۔

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

۲۔ امام غزالیؒ کے نظریہ پر تبصرہ

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

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

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

(ب) کوئی علم فی نفسہ مذموم نہیں ہے، اس لئے کہ علم ایک قسم کی روشنی ہے، لہذا علم قابل مدح ہے۔ بعض علوم کی مذمت ان سے مرتب ہونے والے برے اثرات کی وجہ سے ہے۔ اسلام نے لوگوں کو ان علوم کے سیکھنے سے منع کیا ہے جو انسانیت کے لئے بالکل مافع نہیں ہیں یا جن کا نقصان نفع سے بڑھا ہوا ہے مثلاً جا دو جوا وغیرہ۔

رسول ﷺ سے یہ دعا منقول ہے: ”نعوذ بالله من علم لا ينفع“ (ہم غیر نافع علم سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں) حضور اکرم ﷺ کی دوسری دعا ہے: ”اللهم انفعني بما علمتني و علمني ما ينفعني و زدني علما“ (سنن ترمذی، سنن ابن ماجہ) (اے اللہ! آپ نے مجھے جو علم عطا فرمایا اس سے مجھے نفع دیجیے اور مجھے نفع بخش علم سکھائیے اور میرے علم میں اضافہ فرمائیے۔

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

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

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

(د) علوم غیر شرعیہ کی ان تینوں انواع کی طرف تقسیم (۱) جس کی طرف عقل سے رہنمائی ہوتی ہے مثلاً حساب (۲) جس کی طرف تجربہ سے رہنمائی ہوتی ہے مثلاً طب (۳) جو سمعی پر موقوف ہو مثلاً لغت (۴) احواء بطبع الشعب ۲۸۱-۹۰، ہو سکتا ہے کہ امام غزالیؒ کے دور میں کافی رہی ہو لیکن عصر حاضر میں علم کی بہ کثرت شاخیں اس تقسیم پر نظر ثانی کی دعوت دیتی ہیں۔ علم کی

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

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

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

”قل هل يستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون“

(آپ فرمادیجیے! کیا اہل علم اور غیر اہل علم برابر ہو سکتے ہیں)۔

اسی طرح بعض آیات و احادیث میں اس بات کی صراحت ہے کہ علم سے مقصود صرف اصول فقہ، عقائد اور احکام شرعیہ کا علم نہیں ہے۔

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

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

۳۔ علوم کے ایک مجموعے کو اس دلیل سے نکال باہر کرنا اور الگ تھلگ کر دینا کہ مخصوص دینی علوم کو بہت بڑی فضیلت حاصل ہے صحیح بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر وہ علم جو اسلامی معاشرہ کے مستقل وجود کی حفاظت کے لئے مفید ہو سکتا ہے اس کا سیکھنا امت اسلامیہ کے لئے واجب کفائی ہے۔ جس طرح یہ آیت کریمہ: ”وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ“ (التوبة: ۱۲۲)۔

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

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

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

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

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

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

”انما یخشى الله من عباده العلماء“ (فاطر: ۲۸)۔

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

”وما یعقلها الا العالمون“ (حکوت: ۴۳)۔

(اور انہیں بس علم والے ہی سمجھتے ہیں)۔

”بل هو آيات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم“ (حکوت: ۴۹)۔

(بات یہ ہے کہ یہ کتاب خود ہی بہت ہی کھلی ہوئی نشانی ہے، ان لوگوں کے ذہن میں

جنہیں علم عطا ہوا ہے)۔

یہ بات بالکل فطری ہے کہ علوم طبیعیہ جتنا آگے بڑھیں گے اسی قدر بڑی شکل میں

خالق کی عظمت آشکارا ہوگی۔

”سنریہم آیاتنا فی الآفاق وفي أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق“ (فصلت: ۳۵)۔

(ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں اسی دنیا میں دکھائیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر کھل کر رہے گا کہ یہ قرآن حق ہے)۔  
اس آیت میں اس طرف رہنمائی ہے کہ شخص کو پیدا کیا جائے اور رہنمایا نہ تلاش و تحقیق کی جائے، سادہ سطحی غور و فکر پر اکتفا نہ کیا جائے۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

”انما بعث لأتمم مکارم الأخلاق“

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

عمومی اخلاقی قدروں سے ہماری مراد اخلاقیات کے عمومی قواعد ہیں۔ عملی تفصیلات اور تعمیدی احکام اس سے مراد نہیں ہیں، کیونکہ وہ توفری علوم کے تحت داخل ہیں۔ نتیجہً ان اخلاقی تفصیلات اور تعمیدی احکام کا درجہ شریعت کے عمومی نظریہ سے نیچے ہے اور شریعت کے عمومی نظریہ کے قواعد و ضوابط ان اخلاقی تفصیلات پر حاکم ہیں۔

### ۳۔ شریعت کا دوسرے علوم سے رشتہ

جو علوم بحث و تحقیق کے مناج ہیں مثلاً اصول فقہ، قواعد فقہیہ، خلاف الفقہاء، تخریج الاصول علی الفروع وغیرہ، ان کی حیثیت باقی علوم کے لئے فیصلہ کن قواعد و ضوابط کی ہے۔ علوم منہج کی یہ حیثیت صرف فقہ کے رسمی دائرے میں نہیں ہے، اس لئے کہ جن علوم کا بھی نشو و نما اور تدریجی ارتقاء ہوا اور ان علوم کو مستقل حیثیت حاصل ہوئی (خواہ ان علوم کی نشو و نما فقہ کا ایک جز ہونے کی حیثیت سے ہوئی ہو یا فقہ سے بالکل علیحدہ ان کی نشو و نما ہوئی ہو)، مثلاً علم عمرانیات، سیاسیات، اقتصادیات، علم نشر و اشاعت، علم تربیت، نفسیات اور دوسرے انسانی علوم (جیسا کہ ہم شریعت کی خصوصیات کی فصل میں وضاحت کر چکے ہیں) دو قسم کے قوانین پر مشتمل ہیں:

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

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

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

مظاہر کا استقراء اور جستجو کر کے ان مظاہر پر حکمرانی کرنے والے الہی قوانین کا سراغ لگایا۔  
 طبیعیاتی، اجتماعی، نفسیاتی قوانین و نوامیس کی دریافت کے بارے میں یورپ کے علم و  
 تہذیب کا قافلہ ابن خلدون کی دریافت کی ہوئی راہ پر گامزن ہو گیا، لیکن اہل یورپ نے ان  
 نکتہ بینی قوانین کو تکلیفی قوانین سے مربوط نہیں کیا۔ ایسا اس وجہ سے ہوا کہ کلیسا نے اپنے دینی شرعی  
 قوانین کے اندر علمی بحث و تحقیق اور اس کے نتائج پر پابندیاں شامل کر لیں، علم اور علماء پر کلیساء کی  
 اس ظلم و زیادتی کے خلاف یہ رد عمل پیدا ہوا کہ سائنس داں اور جدید علوم کے ماہرین صرف انہیں  
 پابندیوں سے گریزاں نہیں ہوئے بلکہ انھوں نے پورے دین سے چھٹکارا حاصل کر لیا اور علم و  
 تحقیق کا کارواں کسی دینی یا اخلاقی ضابطے کے بغیر سرگرم سفر رہا اسی کے نتیجے میں علوم جدیدہ خواہ  
 طبیعیاتی ہوں یا انسانی موجودہ شکل و صورت میں اس صدی میں عالم اسلام پہنچے۔

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

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

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

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

”ونفس وما سواها فالههها فجورها وتقواها“ (النفس: ۷-۸)۔

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

”کل مولود یولد علی الفطره وانما أبواه یهودانه أو ینصرانه أو یمجسانه“ (مسلم)۔

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

”ان الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخیر منوعا إلا المصلین“ (العارج: ۱۹-۲۱)۔

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

”ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعنا هامنه إنه لیئوس کفور۔ ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته لیقولن ذهب السیئات عنی إنه لفروح فخور۔ إلا الذین صبروا وعملوا الصالحات أولئک لهم مغفرة وأجر کبیر“ (ہود: ۹-۱۱)۔

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

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

”وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا“ (الاسراء: ۸۳)۔

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

”وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبَهُ سَيْئَةٌ بِمَا قَدِمَتْ يُدْبِرُهَا“ (الروم: ۳۶)۔

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

”فَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ“ (نعلت: ۵۱)۔

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

”وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا“ (الاسراء: ۱۱)۔  
(اور انسان برائی کی درخواست بھی اسی تقاضے سے کرتا ہے جس طرح بھلائی کی درخواست اور انسان ہے ہی جلد باز۔)

”يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا“ (النساء: ۲۸)۔

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

”کَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَآفٍ كَاذِبٌ“ (علق: ۶-۷)۔

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

”إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى“ (لیل: ۴)۔

(بے شک تمہاری کوششیں مختلف ہیں)۔

”وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا“ (الاسراء: ۱۰۰)۔

(انسان ہے ہی بڑا تنگ دل)۔

”قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ

خَبِيرًا“ (کہف: ۶۷-۶۸)۔

(انہوں نے کہا آپ سے میرے ساتھ نباہ نہ ہو سکے گا اور آپ صبر بھی کیسے کر سکتے ہیں

ایسے امر پر جو آپ کے احاطہ واقفیت میں نہیں ہے)۔

”خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَجٍ فَأَوْرَثَكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ“ (الانبیاء: ۲۷)۔

(انسان کی خلقت ہی جلدی کے خمیر سے ہوئی ہے ہم عنقریب تم کو اپنی نشانیاں

دکھائیں گے سو تم مجھ سے جلدی مت مچاؤ)۔

”مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ“ (الاحزاب: ۴)۔

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

”إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ

يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا“ (الاحزاب: ۷۲)۔

(ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کی سوان سب نے انکار کیا اس

سے کہا سے اٹھائیں اور وہ اس سے ڈرے اور اسے انسان نے اپنے ذمہ لے لیا، بے شک وہ بڑا

ظالم ہے بڑا جاہل ہے)۔

”وتأكلون التراث أكلاً لماً وتحبون المال حباً جماً“ (الفجر: ۲۰)۔  
 (اور میراث کا سارا مال سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال سے بہت ہی زیادہ محبت رکھتے ہو)۔

”زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث“ (آل عمران: ۱۴)۔  
 (لوگوں کے لئے خوشنما کر دی گئی ہے مرغوبات کی محبت خواہ عورتوں سے ہو یا بیویوں سے یا ڈھیر لگے سونے اور چاندی سے یا نشان پڑے ہوئے گھوڑوں سے یا مویشیوں سے یا زراعت سے)۔

”وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم“۔

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

”يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس“ (النحل: ۶۹)۔  
 (اس کے پیٹ کے اندر سے ایک مشروب نکلتا ہے کہ اس کی رنگتیں مختلف ہوتی ہیں، اس میں لوگوں کے لئے شفا ہے)۔

”ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً“ (الحج: ۵)۔

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

”ومن نعمة ننكسه في الخلق أفلا يعقلون“ (یس: ۲۸)۔

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

”وجعل منها زوجها لیسکن الیہا“

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

”ومن آیاتہ أن خلق لکم من أنفسکم أزواجاً لتسکنوا الیہا“ (الروم: ۲۱)۔

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

”ألم یروا أننا جعلنا اللیل لیسکنوا فیہ“ (النحل: ۸۲)۔

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

”ومن رحمته جعل لکم اللیل والنهار لتسکنوا فیہ و لتبتغوا من فضله“ (القصص: ۷۳)۔

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

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

”إن اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسہم“ (الرعد: ۱۱)۔

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

”كما تکنونوا یول علیکم“

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

”إن الملوک إذا دخلوا قریة أفسدوها و جعلوا أعزّة أهلها أذلة

و کذلک یفعلون“ (النحل: ۳۴)۔

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

”وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاَهَا تَدْمِيرًا“ (بنی اسرائیل: ۱۶)۔

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

”كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَآكْفٍ“ (العلق: ۶)۔

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

”وَجَعَلْ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا“

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

”وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ

بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ“ (الرؤم: ۲۱)۔

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

”أَلَمْ يَرَوْا إِنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصَرًا“ (النمل: ۸۶)۔

(کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کیا کہ ہم نے رات بنائی تاکہ لوگ اس میں آرام کریں

اور دن بنایا جس میں دیکھیں بھالیں)۔

”وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ

وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“ (قصص: ۷۳)۔

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

”یا ایہا الناس انا خلقناکم من ذکر و أنثی وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا“ (سورہ حجرات: ۱۳)۔

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

”و کذلک نولی بعض الظالمین بعضا بما کانوا یکسبون“ (سورہ انعام: ۱۲۹)۔

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

”ولولا دفع اللہ الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد“ (سورہ حج: ۴۰)۔

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

”ولولا دفع اللہ الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض“ (سورہ بقرہ: ۲۵۱)۔  
(اور اگر اللہ بعض لوگوں کو بعض لوگوں کے ذریعہ سے دفع نہ کرتا رہتا تو روئے زمین پر فساد برپا ہو جاتا)۔

”ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ربکم“ (سورہ انفال: ۴۶)۔  
(اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہو جاؤ گے، اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔  
”ذلک بأن اللہ لم یک مغیراً نعمہ أنعمہا علی قوم حتی یغیروا ما بأنفسہم“ (سورہ انفال: ۵۳)۔

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

”ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الأرض یرثها عبادى الصالحون“ (الانبیاء: ۱۰۵)۔

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

”وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنین“ (آل عمران: ۱۳۹)۔  
(تم ہی غالب رہو گے اگر تم مومن رہے)۔

”ولا یحیی المکر السئی الا باھله فهل ینظرون الا سنة الأولین فلن تجد لسنة الله تبدیلا ولن تجد لسنة الله تحویلا“ (فاطر: ۴۳)۔

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

”فأما الزبد فیهب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الأرض“ (سورہ رعدہ: ۱۷)۔

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

”واتقوا فتنة لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصة“ (الانفال: ۲۵)۔  
(اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو خاص انہیں لوگوں پر واقع نہ ہوگا جو تم میں سے ظلم کے مرتکب ہوتے ہیں)۔

۳-۱ اقتصادیات کے سلسلہ میں چند آیات یہ ہیں:

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

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

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

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

”وكان الإنسان فتورا“ (الاسراء: ۱۰۰)۔

(انسان ہے ہی بڑا تنگ دل)۔

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

”ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله  
 ولعلكم تشكرون“ (التقصص: ۷۳)۔

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

”وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَلْمِيًّا“ (سورہ بنی اسرائیل: ۱۶)۔

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

”نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا“ (سورہ زخرف: ۳۲)۔

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

”وَاللَّهُ فَضْلُ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ“ (سورہ نحل: ۷۱)۔  
(اور اللہ نے تم میں سے کسی کو کسی پر رزق کے معاملہ میں فضیلت دے رکھی ہے)۔

”وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ“ (سورہ سبا: ۳۹)۔  
(اور جو چیز بھی تم خرچ کرو گے سو وہ اس کا عوض دے گا اور وہی بہترین روزی دینے والا ہے)۔

”وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا“ (سورہ طلاق: ۲)۔  
(جو کوئی اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اس کے لئے کچھ عیش پیدا کر دیتا ہے)۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱۔ یہ قواعد جو علوم کے لئے عام اخلاقی دستور کی حیثیت رکھتے ہیں چند نکات میں ان کا اختصار کیا جاسکتا ہے (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبدالفتاح عبداللہ برک: اخلاقیات العلم وأزمته الحضارة المحمدية، جامعہ قطر کی کلیۃ الشریعہ کا سالنامہ، عدد: ۴، ص ۳۱۳-۳۲۰)، ان کے ساتھ ہر علم کے لئے اس کے مناسب حال چند مخصوص اخلاقی قواعد کو مزید شامل کیا جائے گا، وہ چند نکات یہ ہیں:

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

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

- نفسانی خواہشات سے بلند ہو جانا۔

- امانت اور منہج کی کاملیت۔

- سچائی اختیار کرنا اور جدل سے دور رہنا۔

- وضاحت اور ادائیگی حق اور علم کو نہ چھپانا۔

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

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

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

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

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

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

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

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

## مقاصد شریعت

مقاصد شریعت کی بحث کے اہم ہونے کے باوجود اصول فقہ کی تمام کتابیں اس بحث پر مشتمل نہیں ہیں، صرف چند علماء نے مقاصد شریعت پر مستقلاً یا مفصل بحث کی ہے، مثلاً امام غزالی نے، عزالدین بن عبدالسلام متوفی ۶۶۰ھ نے اپنی کتاب ”قواعد الاحکام فی مصالح الامام“ میں اس موضوع پر بحث کی ہے، اسی طرح سلیمان طوفی نے امام نووی کی کتاب الاربعین کی شرح (اس کی تکمیل انہوں نے ۷۳۳ھ میں کی) میں ”لا ضرر ولا ضرار“ والی حدیث کی شرح کرتے ہوئے مقاصد شریعت پر بحث کی ہے، سلیمان طوفی نے الاربعین کی شرح ۷۴۳ھ میں مکمل کی، اور شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ) نے ”الموافقات“ میں مقاصد شریعت پر اچھی گفتگو کی ہے، معاصر مصنفین میں سے شیخ محمد الطاہر بن عاشور نے ”مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ“ اور ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے ”المصلحۃ فی التشریع الاسلامی“ میں ڈاکٹر مصطفیٰ اشلبی نے ”تعلیل الاحکام“ میں، ڈاکٹر محمد سعید ابو طی نے ”ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ“ میں، اور ڈاکٹر حسین حامد حسان نے ”نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی“ میں مقاصد شریعت کے موضوع پر بحثیں کی ہیں، اب تک اس موضوع کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:

## ۱- اسلامی شریعت کا عمومی مقصد اختصار کے ساتھ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عزالدین بن عبدالسلام نے اپنی کتاب ”قواعد الاحکام“ کی تیسری فصل میں لکھا ہے: ”یہ بات جان لینی چاہئے کہ خالص مصالح جن میں مفسدہ کا کوئی پہلو نہ ہو، نادر اور نادر ہیں۔ اس لئے کہ لوگوں کے خالص منافع مثلاً غذا اور رہائش کی تحصیل بھی تنگ و دو اور کام کی مشقت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور ان منافع کے حصول کے بعد بھی انکے ساتھ ایسی مضرباتیں اور آفتیں شامل ہوتی ہیں جن سے چیزوں کی منفعت مکرر ہو جاتی ہے۔“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ۲- شریعت کے عمومی مقاصد کا تفصیلی بیان

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

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

مصلحت تحسینیہ۔

- ۲۔ مقاصد شریعت کی تقسیم اس اعتبار سے کہ ان کا تعلق کل امت سے ہے یا جماعتوں سے یا افراد سے، اس اعتبار سے دو قسمیں ہیں، کلیہ، جزئیہ۔
- ۳۔ اس اعتبار سے تقسیم کہ ان مقاصد کی ضرورت قطعی ہے یا ظنی یا وہمی۔
- ۴۔ مقاصد کی تقسیم اس اعتبار سے کہ شریعت ان کی شہادت دیتی ہے یا نہیں۔
- ۵۔ مقاصد کی تقسیم اس اعتبار سے کہ وہ مقاصد دائمی اور ناقابل تغیر ہیں یا تغیر پذیر۔
- ۶۔ اس اعتبار سے تقسیم کہ وہ مقاصد افعال سے قصد حاصل ہوتے ہیں یا انجام کے اعتبار سے حاصل ہوتے ہیں۔

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

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

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

-(۸۱، ۷۹)-

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

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

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

علماء نے اس زاویہ سے بحث کی ہے کہ احکام فرعیہ کا تعلق پانچوں کلی امور میں سے ہر ایک سے کس اعتبار سے ہے، ایجاد کے اعتبار سے یا حفاظت کے اعتبار سے۔  
دین کو جو د میں لانے کے لئے تو حید و رسالت کی شہادت اور نماز و زکوٰۃ، حج اور روزہ مشروع کیے گئے ہیں۔

اور دین کی حفاظت کے لئے جہاد، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، ارتداد کی سزا، بدعات کی سزا اور نا اہل فتویٰ دینے والے پر پابندی مشروع کی گئی ہے۔  
نفس انسانی کو جو بدبختی کے لئے کھانا، کپڑا اور مکان مشروع کیا گیا ہے اور نکاح پر آمادہ کیا گیا ہے۔

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

عقل کو جو د میں لانے کے لئے علم کی تحصیل اور تفکر و تدبر کو مشروع کیا گیا۔ اور عقل کی حفاظت کے لئے شریعت نے شراب، نشہ آور چیزوں اور مدہوش کرنے والی چیزوں کو حرام قرار دیا ہے، شراب پینے پر سزا مقرر کی ہے اور فاسد اعتقادات اور خرافات سے منع کیا ہے۔  
نسل کو جو د میں لانے کے لئے شریعت نے افزائش نسل اور کثرت اولاد پر آمادہ کیا ہے۔  
نسل کی حفاظت کے لئے حد زنا اور حد زانیہ کا حکم آیا ہے اور ضبط ولادت، نیز زندہ درگور کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

مال کو جو د میں لانے کے لئے شریعت نے رزق کے لئے سعی کو واجب قرار دیا ہے اور خرید و فروخت، افتادہ زمینوں کو قائل کاشت بنانا اور زمینوں اور دھینوں کے سلسلہ کے احکام دیئے ہیں۔

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

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

عبادات میں مقاصد حاجیہ کی چند مثالیں یہ ہیں: مرض اور سفر کی وجہ سے مشقت لاحق ہوتی ہے، اس کے تعلق سے شریعت نے تخفیف کی غرض سے جو رخصتیں دی ہیں مثلاً مریض اور مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے کا جواز اور مسافر کے لئے چار رکعات والی فرض نماز میں قصر، پانی نہ پانے والے کے لئے تیمم کی اباحت، قیام سے عاجز شخص کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنے کا جواز وغیرہ۔ عادات میں مقاصد حاجیہ کی چند مثالیں یہ ہیں: مضاربیت، مساقات، بیع سلم، اور وہ تمام معاملات جن پر پانچوں ضروریات کی حفاظت موقوف ہے۔

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

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

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

اور خرچ میں تنگی کرنے کی ممانعت۔

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

## ۲۔ تکمیلی احکام

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

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

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

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

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

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

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

### اس تقسیم کی اہمیت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۔ الضرر لا یزال بمثلہ (ضرر کا ازالہ اسی جیسے ضرر کے ذریعہ نہیں کیا جائے گا)۔

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

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

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

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

۷-الضرورات تقدر بقدرها (جن چیزوں کو شدید مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے انہیں اسی مقدار میں اختیار کیا جائے گا جس حد تک مجبوری ہو)۔  
رفع حرج سے متعلق چند فقہی قواعد یہ ہیں:

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

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

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

ان قواعد میں سے ہر قاعدہ سے بہت سی فروعات متفرع ہیں اور بہت سے احکام مستنبط کئے گئے ہیں (ڈاکٹر حسین حامد حسان بنظریۃ المصلح فی اللہ الاسلامی ص ۳۱-۳۳ ڈاکٹر عبدالمنعم فرج الصدوق سابق ماخذ ص ۱۰۸-۱۱۰)۔

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

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

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

سے بچانا (۵) قرآن پاک کی اس بات سے حفاظت کہ وہ مکمل طور سے ناپید ہو جائے، حفاظ قرآن کے ختم ہو جانے سے اور مصاحف کے تلف ہو جانے سے (۶) احادیث نبویہ کی موضوع روایات کے در آنے سے حفاظت اور اس طرح کے دوسرے امور جن کا صلاح و فساد پوری امت اور امت کے ہر ہر فرد کو شامل ہو، مقاصد ضروریہ اور مقاصد حاجیہ کی بعض صورتیں پوری امت سے متعلق ہوتی ہیں۔

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

ج۔ مصلحت جزئیہ سے مراد ایک فرد یا چند قلیل افراد کی مصلحت ہے، اس کی بھی کئی قسمیں اور متعدد مراتب ہیں، شریعت نے معاملات میں جزئی مصلحتوں کی بھی حفاظت کی ہے (ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۸۶)۔

## ۲۔ اس تقسیم کی اہمیت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

”یُرِیدُ اللہُ بَکُمُ الِیسْرَ وَلَا یُرِیدُ بَکُمُ الْعُسْرَ“ (اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے تمہیں تنگی میں ڈالنا نہیں چاہتا)۔

اس آیت کریمہ میں ”یُرِیدُ اللہُ بَکُمُ الِیسْرَ“ کے بعد ”وَلَا یُرِیدُ بَکُمُ الْعُسْرَ“ لانے سے تاکید پیدا ہوئی، اس نے آیت کی دلالت کو نص کے قریب پہنچا دیا ہے۔ اسی کے ساتھ قرآن پاک کی ان آیتوں کو بھی شامل کر لیا جائے۔

”وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ“ (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَیْنَا اِصْرًا کَمَا حَمَلْتَهُ عَلَی الْمَیْمَنِ مِنْ قَبْلُنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ (اے ہمارے پروردگار! ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ڈالا تھا ان لوگوں پر جو ہم سے پیشتر تھے، اے ہمارے پروردگار! ہم سے وہ نہ اٹھو جس کی برداشت ہم سے نہ ہو)۔

”یُرِیدُ اللہُ اَنْ یُخَفِّفَ عَنْکُمْ“ (اللہ کو منظور ہے کہ تمہارے ساتھ تخفیف برتے)۔ نبی کریم ﷺ کے یہ ارشادات بھی ان آیات کے ساتھ شامل کر لئے جائیں:

”بَعَثْتُ بِالْحَنِیْفِیَةِ السَّمْحَةِ“ (مجھے ایسا مذہب دے کر بھیجا گیا ہے جو خالص اللہ کی طرف متوجہ کرنے والا ہے اور کھل ہے)۔

”عَلِیْکُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِیقُونَ“ (تم لوگ اتنے ہی اعمال کرو جتنے کا تحمل کر سکو)۔

”إِنْ هَلَا الدِّینَ یُسْرَ وَلَا یُسْرَ بِالْعُسْرِ“ (بے شک یہ دین آسان ہے دشواری نہیں)۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ کی طرف بھیجتے ہوئے فرمایا: ”یسر اولت عسرا“ (تم آسانی کرنا سختی مت کرنا) اسی طرح حضور ﷺ نے فرمایا: ”انما بعثتم میسرین“ (تم کو آسانی پیدا کرنے کے لئے بھیجا گیا ہے)۔

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

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

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

”ولا تمسکواھن ضرارا لتعتدوا“ (اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ روکے رہو)۔

”ولا تضارواھن لتضیقوا علیھن“ (اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ)۔

”لاتضرار والدہ بولدھا ولامولود له بولدھ“ (نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچے کے باعث اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث)۔

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

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

”يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## اس تقسیم کی اہمیت

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

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

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

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

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

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

تسلیم نہیں کرتے جس پر یہ تقسیم مبنی ہے اور نہ اس تقسیم کے مقصد کو تسلیم کرتے ہیں، جو لوگ چاہیں ان کی تفصیلی بحث و مناقشہ کا مطالعہ کر سکتے ہیں (ڈاکٹر حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی ص ۳۶-۳۷)۔

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

### ۳- شریعت کے اقسام کے مقاصد

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

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

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

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

۱۔ رشتہ نکاح کو مضبوط کرنا۔

۲۔ رشتہ قرابت کو مضبوط کرنا۔

۳۔ رشتہ مصاہرت کو مضبوط کرنا۔

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

(ب) اموال کے بارے میں شریعت کے جواہر ہیں ان کا مقصد پانچ چیزوں میں

دائر ہے:

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

۲۔ مالیاتی احکام سے اسلامی شریعت کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ مالوں کو ضرر اور خصومات

سے حتی الامکان دور کیا جائے، اسی لئے شریعت نے دین (قرض وغیرہ) کے معاملات میں گواہ

بنانے اور رہن (گروی) کی تعلیم دی۔

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

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

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

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

- ۱۔ اعمال بدنیہ کے بارے میں منعقد ہونے والے معاملات کی کثرت۔
- ۲۔ متعارف غرر پائے جانے کے باوجود ان معاملات کی اجازت دینا۔
- ۳۔ ان معاملات میں ایسی شرطوں سے پچنا جو عامل کے لئے انتہائی دشوار ہوں۔
- ۴۔ محض ایجاب و قبول سے ان معاملات کے انعقاد کو لازم نہ ماننا بلکہ اس وقت تک اختیار باقی رکھنا جب تک عامل کام شروع نہ کر دے۔

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

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

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

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

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

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

مصالح بھی۔

۲۔ یہ تبرعات خوش دلی سے ہونے چاہئیں، پس و پیش اور دباؤ سے نہیں۔

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

کرنا۔

۴۔ تبرع کو دوسرے کامال ضائع کرنے کا ذریعہ نہ بنانا، مثلاً وارث یا قرض خواہ کے

حق کو ضائع نہ کرنا۔

(ھ) قضاء اور شہادت کے احکام کے مقاصد:

۱۔ مستحقین تک ان کے حقوق پہنچانا۔

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

(و) اسلامی سزاؤں کے تین مقاصد ہیں:

۱۔ مجرم کی تادیب (یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ تادیب کی تعبیر انتقام و ایذا کی تعبیر کے

مقابلہ میں اصلاح سے قریب تر ہے)۔

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

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

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

## ۴- مقاصد و وسائل

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

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

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

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

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

اسی طرح گواہی دینے کے لئے واقعہ کا مشاہدہ کرنا اور اس کو یا درکھنا گواہی دینے کا وسیلہ ہے اور گواہی دینا اس گواہی کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا وسیلہ ہے اور گواہی کے ذریعہ فیصلہ کرنا مصالح کو حاصل کرنے اور مفاسد کو دور کرنے کا وسیلہ ہے (علامہ عزالدین بن عبدالسلام: القواعد ۱/ ۵۳، ۵۴ اور قرآنی: فرق)۔

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

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

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

تصرفات کے مقاصد۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جن لوگوں نے عطیوں میں فوری ادائیگی کی شرط لگائی ہو ان کے یہاں فوری ادائیگی کی شرط عطیوں کی تکمیل کا ذریعہ ہے تاکہ درمیان میں کوئی مانع پیش نہ آئے، یہ بھی اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے تاکہ عطیوں کے ذریعہ احکام میراث کا ابطال نہ ہو سکے یا تہائی سے زائد وصیت کرنے کی گنجائش نہ پیدا ہو۔

عقود کا عقد ہوتے ہی لازم ہو جانا یا کام شروع کرتے ہی لازم ہو جانا یہ ان عقود کے نہ ٹوٹنے کا وسیلہ ہے، یہ بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے تاکہ امت کے درمیان خصومات ختم کرنے کا شریعت کا مقصد پورا ہو۔

۳- وسائل میں احکام کو بتانے والے اسباب، احکام کی شرطوں کا وجود اور احکام کے موانع کا نہ ہونا بھی شامل ہے۔

۴- اسی طرح وسائل میں وہ الفاظ بھی شامل ہیں جو معانی کا فائدہ دیا کرتے ہیں، مثلاً عقود کے الفاظ، وقف کرنے والوں کے الفاظ، کیونکہ یہ الفاظ ان لوگوں کے مقصد عقد یا باہم طے کردہ شرطوں کی معرفت کا وسیلہ بنتے ہیں۔

۵- یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وسائل مقاصد کے مقابلہ میں دوسرے درجہ کی چیز ہیں، اسی لئے فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جب مقصد کا اعتبار ختم ہو گیا تو وسیلہ کا اعتبار بھی ختم ہو گیا (ملاحظہ ہو: قرآنی کی کتاب الفروق کا فقرہ نمبر ۱۸)۔ اس قاعدہ کی یہ مثال بن سکتی ہے کہ مرض الموت میں کئے گئے نکاح کو شریعت فسخ قرار دیتی ہے اور اس کا فسخ کرنا میراث کے حقوق کی نگہداشت کے مقصد کا وسیلہ ہے۔

اسی طرح بچے کی پرورش کرنے والی عورت نے اگر کسی اجنبی سے شادی کر لی تو اس کا حق حضانت ختم ہو جاتا ہے، لیکن اگر اس بچے کا ولی اپنا حق حضانت وصول کرنے کے لئے کھڑا نہیں ہوا حتیٰ کہ اسی اثنا میں اس پرورش کرنے والی عورت کو اجنبی نے طلاق دے دی تو زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اس بچے کو اس عورت سے نہیں چھینا جائے گا، کیونکہ یہ چھیننا بچہ کے نقصان نہ پہنچنے کے مقصد کا وسیلہ ہے اور اس عورت کو طلاق دیئے جانے کے بعد اس بچے کو نقصان پہنچنے کا امکان ختم ہو گیا، تو اب اس وسیلہ کو معتبر ماننے کی وجہ باقی نہیں رہ گئی۔

اسی طرح عقود کے بعض صیغوں کا استعمال معنی موضوع لہ کے علاوہ میں جب کہ ان صیغوں کے ساتھ ایسی چیزیں متصل ہوں جو انہیں متکلم کے مقصود کی طرف پھیر دیں، مثلاً عقد نکاح کے لئے لفظ ہبہ کا استعمال جب کہ اس کے ساتھ مہر کا بھی ذکر آ گیا ہو، اسی طرح نکاح کے لئے لفظ تملیک کا استعمال۔

اسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ وقف کرنے والے کا لفظ اس کے مقصد کے معارض ہو جب کہ اس کے مقصد پر لفظ کے علاوہ کوئی دلیل موجود ہو اور اس کا لفظ اس مقصد کے خلاف ہو، اسی لئے فقہاء نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ ”إذا استقامت المعانی فلا عبرة بالالفاظ“ (اگر معانی درست ہوں تو الفاظ کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

ایک ہی مقصد کے اگر مختلف وسائل ہوں تو شریعت اسی وسیلہ کا مکلف بناتی ہے جو اس مقصد کے حصول کے لئے زیادہ قوی ہو، اس طور پر کہ جس وسیلہ سے وہ مقصد کامل طور پر مضبوطی کے ساتھ آسانی و عجلت کے ساتھ حاصل ہو جائے تو اس سے کم درجہ کے وسائل پر اسے مقدم کیا جائے گا۔

ابن عاشور لکھتے ہیں: یہ بڑا وسیع میدان ہے جس میں مصالح کی طرف شریعت کی نظر اور شریعت کا خطا اور کوتاہی سے محفوظ ہونا ظاہر ہوتا ہے، میرے مطالعہ کہ حد تک کسی نے اس اہم پہلو کی طرف متوجہ نہیں کیا اور میرا خیال یہ ہے کہ مجتہدین عظام اس پہلو کا لحاظ کرنے سے غافل

نہیں رہے، یہ بات ضروری ہے کہ مجتہدین و فقہاء مسائل کے استنباط، قانون سازی اور احکام شریعت کی علت بیان کرنے میں اور قضاۃ و حکام شریعت کی تعمید میں اس بات کا لحاظ رکھیں کہ اس اصل کو ملحوظ رکھنے میں شریعت نے کیا کیا اسالیب اختیار کئے ہیں۔

۷۔ اگر ہم ایسے چند وسائل فرض کریں جو سب کے سب مقصد تک پہنچانے میں مقصد کے تمام احوال کے اعتبار سے برابر ہوں تو شریعت ان تمام وسائل کا یکساں اعتبار کرتی ہے اور مکلف کو ان میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق دیتی ہے اس لئے کہ وسائل خود مقصود نہیں ہیں، اس کی مثال قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

”فَإِنْ شَهِدُوا فَاْمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ“

(اگر چار گواہ گواہی دیدیں تو ان زنا کار عورتوں کو گھروں میں بند کر دو)۔

اس آیت میں لوگوں سے خطاب ہے اور اس کا مقصد اس سزا کا نافذ ہو جانا ہے چاہے عورت کا ولی یہ سزا دے یا اس عورت کا شوہر اسے انجام دے، یا قاضی اس سزا کو بروئے کار لائے، تمام صورتیں برابر ہیں، لیکن اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں جنہوں نے عورت کے ولی، یا اس کے شوہر کے اقتدار کو کمزور کر دیا ہو تو قاضیوں کے ذمہ اس سزا کا جاری کرنا متعین ہوگا، کیونکہ قاضی کی طرف سے سزا اس امساک کے دوام، اسے جلد نافذ کرنے اور اس میں کمزوری نہ آنے کے بارے میں زیادہ مؤثر ہے، اس لئے کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جن زمانوں میں قاضیوں کا نظام زیادہ مستحکم ہو جاتا ہے ان میں عورت کا ولی اس زنا کار عورت کو گھر میں اس طرح نہیں روک سکتا جس طرح قاضی کا فیصلہ روک سکتا ہے۔ اس کے برخلاف جن زمانوں میں حیا کا غلبہ ہوتا ہے اور لوگوں میں سادگی ہوتی ہے ان میں عورت کے ولی کا اس سزا کو جاری کرنا زیادہ آسان اور زیادہ ممکن ہوتا ہے۔

یہ پوری بحث ان وسائل کے بارے میں ہے جن کی تحصیل مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مطلوب ہوتی ہے۔

۸۔ جہاں تک مقصد کے حصول میں وسائل کے سبب بننے کا مسئلہ ہے تو جب کوئی وسیلہ سبب بن گیا اور اس پر اس کا اثر مرتب ہو گیا تو پھر یہ چیز قابل لحاظ نہیں ہوگی کہ مقصد کے حصول میں اور اس پر آٹا مرتب ہونے میں ان وسائل میں باہمی کیا تفاوت ہے، اسی لئے رائج یہ ہے کہ انگور کی شراب اور کھجور وغیرہ سے بنی ہوئی نشہ آور بنیذوں کے پینے کا حکم حرمت میں اور حد شراب جاری ہونے میں یکساں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان اثر مرتب ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح رائج یہ ہے کہ بطریق عدوان قتل عدا اگر کسی ایسے آلہ سے ہوا ہو جس سے حملہ کرنے کی صورت میں قتل ہو جانے کا ظن غالب ہو تو قصاص کا حکم جاری کیا جائے اور حالات کے فرق کا لحاظ نہ کیا جائے، لہذا قتل عدوان خواہ تلوار سے ہوا ہو، یا بندوق سے ہوا ہو، یا بلندی سے پتھر کی چٹان پھینکنے کی وجہ سے ہوا ہو، یا مقتول کو ہاتھی کے پیروں کے نیچے ڈالنے یا درندوں کے سامنے ڈالنے سے ہوا ہو سب کا حکم قصاص کے حق میں برابر ہے (ابن عاشور، مرجع سابق، خفیف التھیر کے ساتھ ص ۱۳۵-۱۵۰)۔

مجھے اس رائے سے پورے طور پر اتفاق نہیں ہے اس لئے کہ ہمیں اس بات کا بھی لحاظ کرنا چاہئے کہ اس نے قتل کے لئے کون سا وسیلہ اختیار کیا، ہمیں تو حیوان کو ذبح کرنے میں بھی اچھا طریقہ اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، انسان تو حیوان سے زیادہ اس بات کا مستحق ہے۔

##### ۵۔ مقاصد کو ثابت کرنے کے طریقے

(الف) پہلے ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ تمام فقہی مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ شریعت کا مقصد مصالح کو بروئے کار لانا ہے، لیکن مذاہب میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ مصلحت کی تعیین کا حق کس کو ہے، شریعت کو یا عقل کو؟

۱۔ معتزلہ صراحۃً عقل کو یہ اختیار دیتے ہیں۔

۲۔ ظاہریہ کی رائے یہ ہے کہ تنہا شارع مصالح کی تحدید کرتا ہے، لیکن شارع کی طرف

سے مصالح کی تحدید اجمالی ہے تفصیلی نہیں ہے۔

۳۔ جمہور کے باقی مذاہب کا نظریہ یہ ہے کہ شریعت اجمالی اور تفصیلی دونوں طریقے پر مصالح پر مبنی ہے۔

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

۱۔ عزالدین بن عبدالسلام لکھتے ہیں کہ دارین کے مصالح شریعت ہی کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں، اگر ان مصالح میں سے کوئی چیز مخفی ہو تو شریعت کے ادلہ سے اسے تلاش کیا جائے گا، شریعت کے ادلہ یہ ہیں: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، معتبر اور استدلال صحیح۔

۔ جہاں تک دنیا کے ان مصالح و اسباب اور مفاسد کا تعلق ہے تو یہ سب ضرورت، تجربہ، عادت اور ظن معتبر سے معلوم ہیں، اگر ان میں سے کوئی چیز مخفی ہو تو اس کے ادلہ سے اسے تلاش کیا جائے گا۔

۔ جو شخص مصالح و مفاسد اور ان میں رائج و مرجوح کو جاننا چاہے وہ اس مسئلہ کو اپنی عقل کے سامنے یہ فرض کر کے پیش کرے کہ اس کے بارے میں شریعت کا کوئی حکم وارد نہیں ہے، پھر عقل کی روشنی میں اس پر احکام کی بنیاد رکھے تو اس میں سے کوئی حکم عقل کے دائرہ سے خارج نہیں ہوگا سوائے ان مخصوص احکام کے جن کا اللہ نے تعبداً اپنے بندوں کو مکلف بنایا ہے اور ان کی مصلحت یا مفیدہ پر مطلع نہیں کیا ہے، اس طرح اعمال کا اچھا یا برا ہونا معلوم ہو جائے گا.....۔

۔ عزالدین بن عبدالسلام دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ انسانی طبیعتیں حکم شرعی کے مطابق ڈھالی گئی ہیں، اس طور سے کہ حکم شریعت سے یا تو وہ شخص باہر ہو سکتا ہے جو جاہل ہو اور بد بختی اس پر غالب ہو یا وہ احمق باہر ہو سکتا ہے جس کی حماقت روز افزوں ہو.....، یہ بات جان لینی چاہئے کہ زیادہ مصلحت والی چیز کو مقدم کرنا اور زیادہ فساد والی چیز کو دور کرنا بندوں کی طبیعتوں میں مرکوز ہے، رب الارباب نے بندوں پر شفقت کرتے ہوئے ایسا کیا ہے.....، اگر تم چھوٹے بچے کو لذیذ اور لذیذ ترین میں اختیار دو گے کہ وہ جس کو چاہے لے لے تو وہ لذیذ ترین کو اختیار کرے گا،

اور اگر بہتر اور زیادہ بہتر میں اختیار دو گے تو زیادہ بہتر کو اختیار کرے گا، اور پیسہ اور درہم میں اختیار دو گے تو درہم کو اختیار کرے گا، اور اگر اسے درہم و دینار کے درمیان اختیار دیا جائے گا تو وہ دینار کو اختیار کرے گا، اور صالح کو اس پر وہی شخص مقدم کر سکتا ہے جو صالح کی فضیلت سے ناواقف ہے یا جہالت برہمنے والا بد بخت ہے، جو دونوں مرتبوں کے تفاوت کا لحاظ نہیں کر رہا ہے (علامہ عزالدین بن عبدالسلام: قواعد الاحکام ۱/۶۱۰، ۷)۔

ان تفصیلات کی روشنی میں ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ عزالدین بن عبدالسلام کے نزدیک مصلحت کا معیار شریعت اور اولہ شریعت، عقل اور اولہ عقل اور انسانی فطرت ہے۔

امام شاطبی لکھتے ہیں: شریعت کے جو احکام فی نفسہ مقصود نہیں ہیں ان سے شارع کا مقصد کیا ہے؟ اسے تقسیم عقلی کے اعتبار سے جانا جاسکتا ہے (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ کہا جائے کہ شارع کا مقصد ہماری نگاہوں سے اوجھل رہے گا جب تک کہ ہمارے پاس اس مقصد کا پتہ دینے والی نص نہ آجائے، اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ احکام کو مطلق ظاہر پر محمول کیا جائے، یہی ان اہل ظاہر کی رائے ہے جو مقاصد شارع کے علم کے مآخذ کو ظاہری نصوص میں محصور کرتے ہیں (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ شارع کا مقصد نہ ان ظواہر میں ہے، نہ ان سے سمجھے جانے والے معانی میں ہے، شریعت کا مقصد تو ایک دوسرا امر ہے جو اس ظاہر کے علاوہ ہے، یہی بات پوری شریعت کے بارے میں کہی جائے، یہاں تک کہ شارع کا مقصد جاننے کے لئے ظاہر شریعت میں ہمارے لئے کوئی دلیل نہ رہ جائے، یہ ہر اس شخص کی رائے ہے جو شریعت کو باطل کرنے کا قصد رکھتا ہے، یہی فرقہ باطنیہ ہے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ظاہر و باطن دونوں کا اس طرح اعتبار کیا جائے کہ نہ تو معنی کی وجہ سے نص میں خلل واقع ہو اور نہ اس کے برعکس ہو، تا کہ شریعت اختلاف اور تناقض کے بغیر ایک نظام پر چلتی رہے، یہی وہ مسلک ہے جس کو اکثر علماء نے اختیار کیا ہے، اس تفصیل کی روشنی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ شارع کا مقصد چند سمتوں سے معلوم ہوتا ہے۔

اول۔ محض ابتدائی، تصریحی امر اور نہی: اس لئے کہ امر فعل کا اقتضاء کرنے ہی کی وجہ

سے امر ہوتا ہے، لہذا فعل کا واقع ہونا ہی شارع کا مقصود ہے، ترک کا تقاضا کرنے میں یہی حال نہیں کا ہے۔

دوم۔ امر اور نہی کی علتوں کا اعتبار کرنا: مثلاً نکاح بقاء نسل انسانی کی مصلحت کے لئے ہے اور بیع مبیع سے نفع اٹھانے کی مصلحت کے لئے ہے۔

سوم۔ احکام مشروع کرنے میں شارع کے کچھ اصلی مقاصد ہیں، کچھ ضمنی مقاصد ہیں، پھر ان میں سے کسی مقصد کا صراحتاً ذکر آگیا ہے، کچھ مقاصد کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے اور کچھ مقاصد منصوصات کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس سے ہم استدلال کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جس کے مقصد کی صراحت نہیں آئی ہے لیکن وہ منصوص کے مثل ہے اس سے بھی شارع کا وہی مقصود ہے (الموافقات ۲/ ۲۴۷)۔

۳۔ شیخ ابن عاشور نے مقاصد شریعت پر استدلال کرنے کے تین طریقے تحریر کئے ہیں: پہلا طریقہ جو ان تینوں میں سب سے زیادہ عظیم ہے شریعت کے احکام و تصرفات کا استقراء ہے، پھر اس کی بھی دو قسمیں ہو جاتی ہیں، پہلی قسم جو دونوں قسموں میں عظیم ہے، ان احکام کا استقراء ہے جن کی علتیں معروف ہیں، دوسری قسم یہ ہے کہ جو احکام کسی علت میں شریک ہیں ان کے ادلہ کا استقراء اس طور سے کہ ہمیں اس علت کے مقصد شارع ہونے کا یقین ہو جائے۔ دوسرا طریقہ قرآن کے وہ واضح الدلالتہ ادلہ ہیں جن میں خلاف ظاہر کے مراد ہونے کا احتمال عربی استعمال کے اعتبار سے بالکل ہی ضعیف ہو۔

تیسرا طریقہ سنت متواترہ ہے، اس کی بھی دو حالتیں ہیں، پہلی حالت وہ متواتر معنوی ہے جو عام صحابہ کرامؓ کے نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والے کسی عمل کا مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے، لہذا ان سب کو اس حکم شرع کا علم ہو جاتا ہے، اس علم میں تمام مشاہدہ کرنے والے برابر ہوتے ہیں، تواتر معنوی میں وہ چیزیں آتی ہیں جو ضروریات دین میں شامل ہیں اور وہ شرعی اعمال بھی اس کے اندر آتے ہیں جو ضروریات دین سے قریب تر ہیں۔

{۱۴۱}

---

دوسری حالت متواتر عمل ہے جو صحابہ میں سے مختلف افراد کے رسول اللہ ﷺ سے  
صادر ہونے والے اعمال کا بار بار مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اس طور سے کہ اس مجموعہ  
سے ایک شرعی مقصد نکلتا ہے (ابن عاشور ص ۱۹-۲۳)۔

## شریعت کے قواعد کلیہ

قواعد وہ کلی قضایا ہیں جن کے تحت ان احکام شرعیہ کا ایک مجموعہ آتا ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ان کلی قضایا کے تحت داخل ہو جاتے ہیں، بعض حضرات نے قواعد کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قاعدہ وہ اکثری حکم ہے جس سے براہ راست فقہی جزئیات کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔

ان قواعد کی چند قسمیں ہیں:

وہ اصلی قواعد کلیہ جن کی طرف فقہ کے قواعد اور فروع لوٹتے ہیں۔

وہ قواعد کلیہ جو مختلف اقسام کے چند ابواب فقہیہ کے درمیان مشترک ہیں۔

ان کے علاوہ قواعد کی دوسری قسمیں بھی ہیں جن کی تفصیل ہم نے ”التنظیر

الفقہی“ میں کی ہے۔

یہاں پر ہم صرف پہلی قسم کے قواعد اور دوسری قسم کے اہم قواعد پیش کرنے پر اکتفاء کریں گے، قواعد کی یہ دو قسمیں شریعت کے تمام اقسام کو شامل ہیں۔

قواعد فقہیہ کا بیان شروع کرنے سے پہلے ہم یہ بحث کریں گے کہ احکام کے استنباط

میں ان قواعد کا کیا رول ہے۔

## ۱- احکام کے استنباط میں قواعد فقہیہ کا رول

بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا قواعد فروعیات پر حاکم ہیں یا محض فروعیات کو ثابت کرنے

والے ہیں؟

الف- قواعد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ بعض قواعد ایسے ہیں جو فی نفسہ قرآن و سنت کے نصوص ہیں یا براہ راست نصوص سے مستفاد ہیں، اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

☆ ”المشقة تجلب التيسير“ (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) یہ قاعدہ قرآن پاک کی ان آیتوں ہی سے مستفاد ہے: ”يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر“ (اللہ تعالیٰ تم پر آسانی کرنا چاہتا ہے تنگی نہیں کرنا چاہتا ہے)۔

دوسری آیت ہے: ”ما جعل عليكم في الدين من حرج“ (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے دین میں تنگی نہیں رکھی ہے)۔

☆ ”من سعى في نقض ماتم من جهته فسعيه مردود عليه“ (جس شخص نے ایسی چیز توڑنے کی جو اس کی جانب سے مکمل ہو چکی ہے سعی کی تو اس کی سعی رد کر دی جائے گی) یہ فقہی قاعدہ ان آیتوں سے ماخوذ ہے:

☆ ”ولا تبطلوا أعمالكم“ (اپنے اعمال باطل نہ کرو)۔

☆ ”ولا تكونوا كالتي نقضت عزلها من بعد قوة أنكاثا“ (اور تم اس عورت کی طرح نہ ہو جانا جس نے اپنا سوت کاٹنے کے بعد اسے تارتا رنوج ڈالا)۔

☆ ”انما الأعمال بالنيات“ (اعمال کا در او مدار نیتوں پر ہے) حدیث نبوی ہے۔

☆ ”لا ضرر ولا ضرار“ (نہ نقصان اٹھانا ہے نہ نقصان پہنچانا) حدیث نبوی ہے۔

☆ ”الخروج بالضمن“ (منافع اور پیداوار کا استحقاق ضمان کی بنا پر ہوتا ہے)

حدیث نبوی ہے۔

☆ ”الغرم بالغنم“ (تاوان فائدہ کے حساب سے ہوتا ہے) یہ بھی حدیث نبوی ہے۔

☆ ”لا يتم التبرع إلا بالقبض“ (تبرع قبضہ ہی سے مکمل ہوتا ہے) یہ قاعدہ اس

حدیث سے مستفاد ہے۔

☆ ”لاتجوز الهبة الا مقبوضة“ (ہبہ وہی معتبر ہوگا جس پر قبضہ کر لیا گیا ہو)۔  
 ☆ ”يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان“ (حتی الامکان شرط کی رعایت لازم ہے)، یہ قاعدہ اس حدیث سے ماخوذ ہے: ”المسلمون عند شروطهم“ (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں)۔

☆ ”جناية العجماء جبار“ (جانور کی جنایت کا اعتبار نہیں)، یہ قاعدہ اس حدیث سے ماخوذ ہے: ”العجماء جرحها جبار“ (جانوروں کا لایا ہوا زخم ناقابل تادان ہے)۔  
 زنجانی، زرکشی، سیوطی اور ابن نجیم نے جہاں جہاں ممکن ہوا ہے کتاب و سنت سے قواعد فقہیہ کی دلیل پیش کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

۲- لیکن یہاں دوسرے قواعد ایسے ہیں جو براہ راست کتاب و سنت سے مستنبط نہیں ہیں بلکہ احکام فرعیہ کا استقراء کر کے انہیں قاعدہ عامہ کی شکل دی گئی ہے۔  
 (ب) استنباط قاعدہ کے ان دونوں طریقوں میں فرق کی وجہ سے احکام فرعیہ کے استنباط میں ان قواعد کو استعمال کرنے کے لحاظ سے بڑا فرق ہو جاتا ہے۔  
 ۱- جو قاعدہ نص سے مستنبط ہو وہ اس لائق ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ براہ راست متعدد نئے انفرادی حالات پر استدلال کیا جائے۔  
 ۲- لیکن جو قاعدہ احکام فرعیہ سے مستنبط ہے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

بعض فقہاء نے اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ قاعدہ فقہیہ سے حکم کا استخراج نا درست طریقہ ہے کیونکہ قواعد پر فروع کی تخریج مطر نہیں ہے (ابن فرحون: الدیاج اور شیخ ابن دین العبد)۔  
 ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ کو ترتیب دینے والی کمیٹی نے مجلہ کے شروع میں جو اصولی اور بنیادی مقدمہ شامل کیا ہے اس میں اس موضوع کو چھیڑا گیا ہے اور اشارہ کیا گیا ہے کہ قواعد فقہیہ کی حیثیت فیصلہ کن نہیں ہے، مجلہ کا اقتباس درج ذیل ہے:

”شریعت کے احکام کو جب تک نقل صریح نہ مل جائے محض ان قواعد میں سے کسی ایک بنیاد پر فیصلہ نہ کریں، مگر مسائل کو منضبط کرنے میں ان قواعد کا کلی فائدہ ہے، اس عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ جن قواعد کا ماخذ کتاب و سنت کی کوئی دلیل (نقل صریح) ہے قاضی ان کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے، ان کے علاوہ باقی قواعد کا فائدہ فرعی مسائل کو منضبط کرنا ہے۔

دوسری طرف امام قرانی کا خیال ہے کہ اگر قاضی کا فیصلہ کسی ایسے قاعدہ کے مخالف ہے جو معارض سے محفوظ ہے تو اس فیصلہ کو توڑ دیا جائے گا۔

اسی طرح ابن عرفہ (متوفی ۸۰۳ھ) بھی قاعدہ فقہیہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں (قرانی بالفروق ۴/۴۰، ۴۱/۷۵، الجلاب: مواہب الجلیل شرح مختصر ظلیل، ۳۸/۱)۔

استاد علی حیدر نے ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ کی شرح میں کمیٹی کی اس سابق الذکر رائے کی وضاحت کرنے کے بعد اپنی شرح میں جزئیات کا حکم جاننے کے طریقے کے بارے میں ایک ایسا مذہب اختیار کیا ہے جس میں قاعدہ فقہیہ محض مسائل کو منضبط کرنے کے لئے نہیں ہیں، بلکہ انہیں استخراج حکم کی بنیاد بھی قرار دیا ہے، چنانچہ موصوف لکھتے ہیں: ”قاعدہ کلیہ سے جزئیات کا حکم جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ مثلاً ”القدیم علی قدمہ“ (پرائی چیز اپنی پرائی حالت پر مانی جائے گی) یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے اور اس کا جزئیہ مثلاً یہ ہے کہ زید کے مکان کا راستہ پرانا ہے اس کا پرائی حالت پر باقی رہنا واجب ہے، اس لئے کہ پرائی چیز اپنی پرائی حالت پر باقی رہتی ہے، اسی طرح دوسری مثالیں فرض کر لی جائیں (علی حیدر: دوار الاحکام شرح مجلۃ الاحکام ۱۰/۱۵۱، ۱۷)۔

استاد علی حیدر نے جو مثال بیان کی ہے اس سے یہ بات واضح ہے کہ ”القدیم علی قدمہ“ کا قاعدہ ان قواعد میں سے نہیں ہے جو نقل صریح پر مبنی ہیں اس کے باوجود انہوں نے اس قاعدہ کی تطبیق اس طرح سے کی ہے جیسے کہ یہ قاعدہ فیصلہ کن ہو، محض ثابت کرنے والا معیار نہ ہو۔ کیا یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ عملی اعتبار سے قواعد کی تطبیق میں فقہاء نے یہی روش اختیار کی ہے اور فقہاء کا یہ قول کہ قواعد کی بنیاد پر حکم نہیں لگایا جائے گا یہ محض نظری قول ہے جس

کا مقصد اجتہاد سے توجہ کو پھیرنا یا کم از کم اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے سلسلہ میں اس زمانہ کا جو عمومی رجحان تھا اس کا ساتھ دیتے ہوئے اجتہاد کی حوصلہ افزائی نہ کرنا ہے؟

قواعد فقہیہ کے بارے میں جن لوگوں نے پہلی رائے کو اختیار کیا ہے ان کے نزدیک جو قواعد نصوص سے مستنبط نہیں ہیں ان کا رول ضوابط کے رول سے بہت مشابہ ہے یعنی ان قواعد کا فائدہ فروعی مسائل کو منضبط کرنا اور ان کے مستثنیات کو بیان کرنا ہے، احکام میں ان قواعد سے روشنی حاصل کرنے اور استنباط کے ساتھ انہیں فی نفسہ دلیل شرعی مانے بغیر، اور نئی حالت کا حکم جاننے کے لئے استنباط کے معروف طریقوں، قیاس، استحسان اور استصحاب پر اعتماد کرنا۔

## ۲-۱ ہم قواعد کلیہ

ہم شروع میں بنیادی قواعد کلیہ پیش کریں گے پھر ان اہم قواعد کو پیش کریں گے جو شریعت کی مختلف انواع میں مشترک ہیں، اور جہاں کسی قاعدہ سے دوسرے قواعد متفرع ہوتے ہوں وہاں ان قواعد کی طرف بھی اشارہ کریں گے۔

اسی طرح ہم ہر قاعدہ کے بعد ان بعض مراجع کی بھی نشاندہی کریں گے جن میں وہ قاعدہ اور اس کی تشریح آئی ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس قاعدہ کا استنباط کس طریقہ سے کیا گیا اور نتیجتاً استدلال کا ماخذ ہونے کے اعتبار سے اس کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔

## (الف) بنیادی قواعد کلیہ

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

۱- ”الأمور بمقاصدھا“ (امور کا اعتبار ان کے مقاصد سے ہوتا ہے) (ابن السبکی ۵/، السیوطی ۱/، الحجۃ ۲/، اس بنیادی قاعدہ سے یہ قاعدہ متفرع ہوتا ہے۔

”العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للالفاظ والمبانی“ (عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہے الفاظ اور جملوں کا اعتبار نہیں) (ابن السبکی، الحجۃ ۳)۔

۲۔ ”الیقین لایزول بالشک“ (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے) (ابن السبکی

۱/، زرکشی کی عبارت میں یہ الفاظ ہیں: ما یثبت بیقین لایرتفع الا بیقین، السیوطی ۲/، المجلہ ۳/۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

☆ ”الأصل بقاء ما كان علی ما كان“ (اصل یہ ہے کہ جو چیز جس طرح تھی اسی

طرح اس کو باقی مانا جائے) (المجلہ ۵/۔

”ما ثبت بزمان یحکم ببقاء ما لم یرد دلیل علی خلافه“ (جو چیز کسی

زمانے میں ثابت ہو اس کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا جب تک کہ اس کے خلاف دلیل نہ آئی

ہو) (المجلہ ۵/۔

”الأصل فی الأمور العارضة العدم“ (عارضی امور میں عدم اصل ہے) (المجلہ ۹/۔

”الأصل براءة الذمة“ (اصل بری الذمہ ہوتا ہے) (المجلہ ۸/۔

”الأصل إضافة الحادث إلی أقرب أوقاته“ (اصل یہ ہے کہ نئی پیش آمدہ چیز کو

اس کے قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے) (المجلہ ۱۱/۔

”لا عبرة للدلالة فی مقابلة التصریح“ (صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی

اعتبار نہیں ہے) (المجلہ ۱۳/۔

”لا ینسب إلی ساکت قول ولكن السکوت فی معرض الحاجة إلی

البیان بیان“ (السیوطی ۱۸/۲، المجلہ ۵۷/۲) خاموش رہنے والے کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی

جاتی لیکن جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں خاموشی ایک طرح کا بیان ہے)۔

”لا عبرة للتوهم“ (وہم کا اعتبار نہیں ہے) (المجلہ ۷۴/۔

”لاحجة مع الاحتمال الناشئ عن دلیل“ (جو احتمال دلیل سے پیدا ہو رہا ہو

اس کے ساتھ حجت قائم نہیں رہتی) (المجلہ ۷۳/۔

”الممتنع عادة کا لممتنع حقيقة“ (جو چیز عادتاً محال ہو وہ اس چیز کی طرح ہے

جو حقیقتاً محال ہو) (المجلہ ۳۸/۔

۳۔ ”المشقة تجلب التيسير“ (مشقت آسانی پیدا کرتی ہے) (ابن السبکی / ۳، السیوطی / ۳، الجلد / ۱۷)۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

”الأمر إذا ضاق اتسع“ (کسی معاملہ میں جب تنگی ہو جاتی ہے تو اس میں وسعت و گنجائش پیدا ہوتی ہے) (الجلد / ۱۸)۔

”الضرورات تبیح المحظورات“ (انتہائی درجہ کی مجبوریاں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) (الترکشی، الجلد / ۲۱)۔

”الضرورت تقدر بقدرها“ (جو چیزیں انتہائی مجبوری کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں وہ مجبوری کے بقدر ہی جائز ہوتی ہیں) (الجلد / ۲۲)۔

اس سے ملتا جلتا یہ قاعدہ بھی ہے:

”ما جاز لعذر بطل بزواله“ (جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہونے سے باطل ہو جاتی ہے)۔

”الا اضطرار لا يبطل حق الغير“ (اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا) (الجلد / ۳۳)۔

”الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة“ (حاجت ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے خواہ عام ہو یا خاص) (الجلد / ۳۲)۔

”لا ضرر ولا ضرار“ (نہ ضرر اٹھانا ہے اور نہ ضرر پہنچانا) (الجلد / ۱۹)۔

اس بنیادی قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

”الضرر يرفع بقدر الإمكان“ (ضرر کو حتی الامکان دور کیا جائے گا) (الجلد / ۳۱)۔

”الضرر يزال“ (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) (ابن السبکی / ۱۲، السیوطی / ۳، الجلد / ۴۵)۔

”الضرر لا يزال بمثلته“ (ضرر کا ازالہ اسی کے مثل دوسرے ضرر سے نہیں کیا جائے گا)

(الجلد / ۲۵)۔

”یختار أهون الشرین“ (دو برائیوں میں سے ہلکی برائی کو اختیار کیا جائے گا) (المجلد ۱۹ / -)

”إذا تعارض مفسلتان روعی أعظمهما ضررا بارتکاب أخفهما“ (جب دو مفسد میں ٹکراؤ ہو تو خفیف مفسدہ کا ارتکاب کر کے بڑے مفسدہ سے بچا جائے گا) (المجلد ۲۸ / -)

”یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام“ (عمومی ضرر کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو اہل کیا جائے گا) (المجلد ۲۶ / -)

”درء المفسد أولى من جلب المنافع“ (مفسد کو دور کرنا منافع حاصل کرنے سے زیادہ اہم ہے) (ابن السبکی، المجلد ۳۰ / -)

”إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع“ (جب کسی چیز کے مانع اور محرک میں تعارض واقع ہو تو مانع کو مقدم کیا جائے گا) (المجلد ۴۶ / -)

”القديم يترك على قدمه“ (قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا) (المجلد ۶ / -)

”الضرر لا يكون قديما“ (ضرر قدیم نہیں ہوتا ہے) (المجلد ۱ / -)

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

۱۔ ”التابع تابع“ (تابع تابع ہی ہوا کرتا ہے) (السیوطی ۴/۲، المجلد ۴۷ / -)

اس قاعدہ سے درج ذیل قواعد متفرع ہوتے ہیں:

”من ملک شیئا ملک ما هو من ضروره اقله“ (جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس

کے لوازم کا بھی مالک ہوگا) (المجلد ۴۹ / -)

”التابع لا یفرد بالحکم“ (تابع کا علاحدہ سے حکم نہیں ہوتا) (السیوطی، المجلد ۵۴ / -)

”إذا سقط الأصل سقط الفرع“ (جب اصل ساقط ہوگئی تو فرع کا بھی سقوط

ہوگیا) (السیوطی، المجلد ۵۰ / -)

”قد يثبت الفرع دون الأصل“ (کبھی فرع کا ثبوت اصل کے بغیر ہوتا ہے) (الحجۃ / ۸۱)۔

”التابع لا يتقدم على المتبوع“ (تابع متبوع پر مقدم نہیں ہوتا) (السیوطی / ۵۲)۔  
 ”إذا بطل الشئ بطل ما في ضمنه“ (جب کوئی چیز باطل ہوگئی تو اس کے ضمن میں جو کچھ ہے سب باطل ہوگئی) (الحجۃ / ۵۲)۔

۲۔ ”الحريم له حكم ما هو حريم له“ (حریم کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کی اصل کا ہوتا ہے) (السیوطی / ۸۲)۔

۳۔ ”إذا اجتمع أمران من جنس واحد متفقاً المقصد دخل أحدهما في الآخر غالباً“ (جب ایک جنس کے دو متفق امور جمع ہو گئے تو اکثر ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو جاتا ہے) (ابن السبکی، السیوطی / ۹۲)۔

۴۔ ”التصرف على الرعية منوط بالمصلحة“ (السیوطی / ۵۲، الحجۃ / ۵۸) (رعایا کے بارے میں تصرف مصلحت کے ساتھ وابستہ ہے)۔

۵۔ ”ما أوجب أعظم الأمورين بخصوصه لا يوجب أهونهما بعمومه“ (دو چیزوں میں سے عظیم ترین چیز نے جس چیز کو خاص طریقے سے ثابت کیا ہے اسے ان دونوں چیزوں میں سے معمولی چیز عموماً ثابت نہیں کرتی) (ابن السبکی، السیوطی / ۲۳)۔

۶۔ ”الإكراه يسقط أثر التصرف فعلاً كان أو قولاً“ (اکراہ تصرف کے اثرات کو ساقط کر دیتا ہے خواہ وہ تصرف فعل ہو یا قول) (ابن السبکی / ۲۳)۔

۷۔ ”الوجود المقترون بالمانع الحسى أو الشرعى كالمعدوم“ (جو وجود حسی یا شرعی مانع سے متصل ہو وہ معدوم کی طرح ہے) (ابن السبکی / ۲۳)۔

۸۔ ”القادر على اليقين لا يعمل بالظن“ (جو شخص یقین پر قادر ہو وہ ظن پر عمل نہیں کر سکتا) (ابن السبکی / ۲۳)۔

۹- ”من ارتکب محرماً یمكن تداركه بعد ارتکابه وجب علیه تداركه“ (جس شخص نے کسی ایسے حرام کا ارتکاب کیا جس کا تدارک ارتکاب کے بعد ممکن ہے اس شخص کے ذمہ اس کا تدارک واجب ہے)۔

۱۰- ”الاحتياط أن يجعل المعلوم كالموجود والموہوم كالحق“ (احتیاط یہ ہے کہ معدوم کو موجود کی طرح اور موہوم کو محقق کی طرح قرار دیا جائے) (ابن السبکی)۔

۱۱- ”ينزل المجهول منزلة المعلوم وإن كان الأصل بقاؤه إذا يئس من الوقوف عليه أو شق اعتباره“ (جب مجہول پر واقفیت سے مایوسی ہو یا اس کا اعتبار دشوار ہو تو مجہول کو معدوم کے درجہ میں مان لیا جاتا ہے، اگرچہ اصل اس کا باقی رہنا ہے) (ابن رجب ۱۰۶)۔

۱۲- ”لایثبت حکم الشئی قبل وجوده“ (شئی کا حکم اس کے وجود سے پہلے ثابت نہیں ہوتا) (ابن السبکی)۔

۱۳- ”إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام“ (جب حلال و حرام یکجا ہو گئے تو حرام غالب آ جاتا ہے) (ابن السبکی، السیوطی ۲/۲)۔  
اسی میں یہ قاعدہ بھی داخل ہے:

”إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع“ (جب مانع اور محرک میں تعارض ہو جائے تو مانع کو مقدم کیا جائے گا) (المجلد ۴۶)، اس قاعدہ کی طرف اشارہ گذر چکا ہے۔  
۱۴- ”إذا تعارض الواجب والمحظور يقدم الواجب“ (جب واجب اور ممنوع میں تعارض ہو تو واجب کو مقدم کیا جائے گا) (الترکبی)۔

۱۵- ”إذا تقارن الحكم ووجود المنع منه فالمنهوب المشهور أن الحكم لایثبت“ (جب کوئی حکم اور اس سے ممانعت باہم متصل ہوں تو مشہور مذہب یہ ہے کہ حکم ثابت نہیں ہوتا) (ابن الرجب ۵۷)۔

۱۶- ”البقاء أسهل من الابطالاء“ (کسی چیز کی بقاء از سر نو اس کے وجود میں آنے سے سہل ہوتی ہے) (المجلد ۵۶/۱)۔ اسی قاعدہ میں ابن السبکی اور سیوطی (۲/۱۳) کی نزدیک یہ الفاظ ہیں:

”الدفع أقوى من الرفع“ اور ابن رجب (۳۴۲) کے نزدیک اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہیں:

”المنع أسهل من الرفع“ اس قاعدہ سے درج ذیل قاعدہ متفرع ہوتا ہے:

”يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابطالاء“ (بقاء میں وہ چیزیں معاف ہوتی ہیں جو ابتداء میں معاف نہیں ہوتیں) (المجلد ۵۵/۱)۔

۱۷- ”الخروج من الخلاف مستحب“ (علماء کے اختلاف سے نکلنا مستحب ہے) (ابن السبکی، السيوطي ۱۲/۲)۔

۱۸- ”الرضا بالشئ رضا بما يتولد منه“ (کسی چیز سے راضی ہونا اس سے پیدا ہونے والے نتائج سے راضی ہونا ہے) (ابن السبکی، السيوطي ۱۶/۲)۔

۱۹- ”المتعدى أفضل من القاصر“ (حس چیز کا فائدہ متعدی ہوتا ہے وہ اس چیز سے بہتر ہے جس کا فائدہ محدود ہو) (السيوطي ۲۰/۲)۔

۲۰- ”الفرض أفضل من النفل“ (فرض نفل سے افضل ہے) (ابن السبکی، السيوطي ۲۱/۲)۔

۲۱- ”الواجب لا يترك إلا لو اجب“ (واجب کو واجب ہی کی وجہ سے ترک کیا جاسکتا ہے) (ابن السبکی، السيوطي ۲۲/۲)۔

۲۲- ”ما يثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط“ (جو چیز شریعت سے ثابت ہوتی ہے وہ شرط سے ثابت شدہ چیز پر مقدم ہوتی ہے) (ابن السبکی، السيوطي ۲۵/۲) لزر قافقره (۷۰۶)۔

۲۳- ”ما حرم أخذه حرم إعطاؤه“ (جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے) (السیوطی ۲/۲۷۷، الجملہ ۳۴۲)۔

اس قاعدہ سے درج ذیل قاعدہ متفرع ہوتا ہے: ”ما حرم فعله حرم طلبه“ (جس چیز کا کرنا حرام ہے اس کو دوسرے سے طلب کرنا بھی حرام ہے) (الجملہ ۳۵۲)۔

۲۴- ”ما حرم استعماله حرم اتخاذه“ (جس چیز کا استعمال حرام ہے اسے اپنا کرنا بھی حرام ہے) (السیوطی ۲/۲۶۲)۔

۲۵- ”المشغول لا يشغل“ (مشغول کو مشغول نہیں کیا جاتا) (السیوطی ۲/۲۸۲)۔

۲۶- ”المكبر لا يكبر“ (السیوطی ۲/۲۹۲)۔

۲۷- ”من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه“ (جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے لئے عجلت مچائی اسے اس چیز سے محرومی کی سزا دی جائیگی) (ابن السبکی، السیوطی ۲/۳۰۲، الجملہ ۹۹)۔

۲۸- ”الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة“ (ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے) (السیوطی ۲/۳۲۲، الجملہ ۵۹)۔

۲۹- ”الميسور لا يسقط بالمعسور“ (آسان چیز دشوار چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی) (ابن السبکی، السیوطی ۲/۳۸۲)۔

۳۰- ”يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد“ (بہت سی وہ چیزیں جو مقاصد میں معاف نہیں ہوتیں وسائل میں معاف ہوتی ہیں) (السیوطی ۲/۳۷۷)۔

۳۱- ”يدخل القوي على الضعيف ولا عكس“ (قوی ضعیف پر داخل ہو جاتا ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا) (السیوطی ۲/۳۶۲)۔

۳۲- ”لا ينكر المختلف فيه إنما ينكر المجمع عليه“ (مختلف فیہ چیز کا انکار انکار نہیں ہے، اجماعی چیز کا انکار درحقیقت انکار ہے) (الترکشی، السیوطی ۲/۳۵۲)۔

- ۳۳- ”الأصل في الأشياء الإباحة“ (اشیاء میں اصل اباحت ہے) (الترقا فقرہ ۶۸۹)۔
- ۳۴- ”الحق لا يسقط بالتقادم“ (حق پرانا ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا) (الترقا فقرہ ۶۹۷)۔
- ۳۵- ”الحکم يلزم مع علته“ (حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے) (الترقا فقرہ ۶۹۸)۔
- ۳۶- ”مالا يتم الواجب إلبه فهو واجب“ (جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہو سکتا وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے) (الترقا فقرہ ۷۱۵)۔
- ۳۷- ”جناية العجماء جبار“ (جانوروں کی جنایت قاتل تاوان نہیں ہے) (الحجۃ: ۹۴)۔
- ۳۸- ”إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر“ (جب فعل کرنے والا اور فعل کا سبب بننے والا دونوں یکجا ہوں تو حکم کو کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا) (السیوطی ۲/ ۴۰، الحجۃ ۹۰)۔
- ۳۹- ”المتسبب لا يضمن إلبا التعمد“ (سبب بننے والا اسی وقت ضامن ہوتا ہے جبکہ وہ عمداً سبب بنا ہو) (الحجۃ ۹۳)۔
- ۴۰- ”المباشر ضامن وإن لم يتعمد“ (خود عمل کرنے والا ضامن ہوتا ہے اگرچہ اس نے عمداً وہ عمل نہ کیا ہو)۔
- ۴۱- ”يضاف الفعل إلى الفاعل لا الأمر مالم يكن مجبراً“ (فعل کو فاعل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، آمر کی طرف نہیں، جب تک کہ فاعل پر جبر نہ کیا گیا ہو) (الحجۃ ۸۹)۔
- ۴۲- ”لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذن“ (کسی کے لئے دوسرے کی ملک میں تصرف اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے) (الحجۃ ۹۶)۔
- اس قاعدہ سے دو قاعدے متفرع ہوتے ہیں:

۴۳- ”الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل“ (دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنے کا حکم باطل ہے) (الحجۃ / ۹۵)۔

۴۴- ”لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلاسبب“ (کسی کے لئے دوسرے کا مال بلاسبب لینا جائز نہیں ہے) (الحجۃ / ۹۱)۔

۴۵- ”الجواز الشرعي ينافي الضمان“ (شرعی جواز ضامن قرار دئے جانے کے منافی ہے) (الحجۃ / ۹۱)۔

۴۶- ”الساقط لا يعود“ (جو چیز ساقط ہو چکی ہو وہ پھر لوٹ کر نہیں آتی) (الحجۃ / ۵۱)۔

۴۷- ”إذا تعلمز الأصل يصار إلى البطل“ (اصل کے دشوار ہونے کے وقت بدل کو اختیار کیا جائے گا) (الحجۃ / ۵۳)۔

۴۸- ”من سعى في نقض ماتم من جهته فسعيه مردود عليه“ (جس شخص نے ایسی چیز توڑنے کی سعی کی جو اس کی جانب سے مکمل ہو چکی ہو تو اس کی سعی رد کر دی جائے گی) (الحجۃ / ۱۰۰)۔

۴۹- ”إذا زال المانع عاد الممنوع“ (جب مانع زائل ہو گیا تو ممنوع چیز لوٹ آئے گی) (الحجۃ / ۲۳)۔

اسی قاعدہ سے درج ذیل قاعدے متفرع ہوتے ہیں:

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

۵۰- ”الحملود تسقط بالشبهات“ (شرعی سزائیں شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں) (السیوطی / ۶۲)۔

یہ قاعدہ تعزیر و کفارات دونوں کو شامل ہے۔

۵۱- ”الأصل أن أمور المسلمين محمولة على السداد والصلاح حتى

یظہر غیرہ“ (اصل یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات درستگی اور صلاح پر محمول ہوتے ہیں جب تک کہ اس کے علاوہ کا ظہور نہ ہو جائے) (الکرخی)۔

۵۲- ”الأصل أن الاحتياط في حقوق الله تعالى جائز وفي حقوق العباد لا يجوز“ (اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں احتیاط جائز ہے اور بندوں کے حقوق میں جائز نہیں ہے) (الکرخی)۔

۵۳- ”حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة“ (اللہ تعالیٰ کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں) (الزرکشی)۔

۵۴- ”القرض لا يؤخذ عليه عوض“ (قرض کی ادائیگی پر کوئی عوض نہیں لیا جاسکتا) (الزرکشی)۔

۵۵- ”يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها“ (ہر عہدہ کے بارے میں وہی شخص مقدم کیا جائے گا جو اس منصب کی ذمہ داریوں کو زیادہ اچھی طرح انجام دینے والا ہو) (الزرکشی)۔

۵۶- ”كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع من أصله“ (ہر وہ تصرف جس پر اس کا مقصد مرتب نہیں ہوتا وہ سرے سے مشروع نہیں ہوتا) (الزرکشی)۔

۵۷- ”من أتى بسبب يفيد الملك أو الحل أو يسقط الواجبات على وجه محرم وكان مما تدعو النفوس إليه ألغى ذلك السبب وصار وجوده كالعدم لم يترتب عليه أحكامه“ (جس شخص نے ایسا کوئی سبب اختیار کیا جو ملکیت یا حلت کا فائدہ کرتا ہے، یا واجبات کو حرام طریقہ پر ختم کر دیتا ہے اور وہ سبب ایسا ہے جس کی طرف انسان لپکتے ہیں تو اس سبب کو لغو قرار دیا جائے گا، اس کا وجود عدم کے برابر ہوگا اور اس پر اس کے احکام مرتب نہیں ہوں گے) (ابن رجب ۱۰۲)۔

۵۸- ”الفعل الواحد يبنى بعضه على بعض مع الاتصال المعتاد ولا

ينقطع بالتفرق اليسير“ (ایک فعل کے بعض اجزاء بعض پر مبنی ہوتے ہیں حسب عادت اتصال پائے جانے کی صورت میں اور معمولی افتراق سے فعل منقطع نہیں ہوتا) (ابن رجب ۱۰۳)۔

۵۹- ”من ثبت له أحد الأمرين فإن اختيار أحدهما أسقط الآخر وإن أسقط أحدهما أثبت الآخر، وإن امتنع منهما.....“ (جس شخص کے لئے دو چیزوں میں سے ایک ثابت ہے اگر اس نے ان میں سے ایک کو اختیار کیا تو دوسری چیز ساقط ہوگئی اور اگر اس نے ایک چیز کو ساقط کیا تو دوسری ثابت ہوگئی، اور اگر دونوں سے رک گیا.....) (ابن رجب)۔

۶۰- ”الإيثار في القرب مكروه وفي غيرها محبوب“ (تقرب والے کاموں میں ایثار مکروہ ہے اور ان کے علاوہ میں محبوب) (السیوطی ۳/۲)۔

۶۱- ”الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها“ (حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے) (ابن نجيم: فن دوم)۔

۶۲- ”المبني على الفاسد فاسد“ (جو چیز فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتی ہے) (ابن نجيم: فن سوم کا آخر)۔

۶۳- ”إذا اجتمع الحقان قدم حق العبد لاحتياجه على حق الله تعالى لغناه بإذنه“ (جب دو حق جمع ہو جائیں تو بندہ کے حق کو اللہ تعالیٰ کے حق پر اللہ کے اذن سے مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ غنی ہے) (ابن نجيم: فن سوم کا آخر)۔

## پانچویں فصل :

## حکم شرعی کا محل

## ۱- مقدمہ

حکم شرعی کا محل وہ تصرفات اور واقعات ہیں جن پر حکم شرعی مرتب ہوتا ہے۔  
(الف) تصرفات یا تو اقوال ہوں گے یا افعال۔

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

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

(ب) واقعات وہ حالات یا حادثات ہیں جن پر کوئی حکم شرعی مرتب ہوتا ہے خواہ انسان کے اختیار سے یہ حالات و حادثات پیش آئیں یا اس کے اختیار اور مرضی کے بغیر۔

ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر نے مالی معاملات کے میدان میں پیش آنے والے تصرفات اور واقعات پر بحث کرنے کے لئے مستقل کتاب تصنیف کی جس کا نام ”التصرفات والوقائع الشرعیہ“ ہے، حالانکہ تصرفات اور واقعات مالی معاملات کے میدان کے علاوہ عبادات، قانون عام اور احوال شخصیہ کے دائرہ میں بھی ہوتے ہیں (ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر: التصرفات والوقائع الشرعیہ ص ۲۳-۲۶، ۹۷-۹۸، ۱۰۱-۱۳۱، ۱۳۲)۔

## ۲- تصحیح

(الف) اہل اصول کے کچھ مباحث ہیں جنہیں بعض اصولیین محکوم فیہ کا عنوان دیتے ہیں اور محکوم فیہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ”وہ فعل جس سے حکم متعلق ہو“ (امام غزالی: لمصنوعی

۸۶/۱، بدران الیومین: اصول الفقہ الاسلامی (ص ۲۹۹)۔ یہ ایک اچھی تعریف ہے جو محل کے مفہوم پر منطبق ہوتی ہے، بعض اصولیین (مثلاً صدر الشریعہ نے التوضیح میں اور بیضاوی نے المنہاج میں یہی عنوان دیا ہے، نیز ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی کتاب ”مباحث عند الاصولیین“ ص ۸۳، اور ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر کی کتاب الحکم الشرعی والقاعدۃ القانونیہ (ص ۵۶، ۵۷) اسے محکوم بہ کا عنوان دیتے ہیں اور محکوم بہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ”محکوم بہ وہ چیز ہے جس کا حکم مکلفین کی افعال کے بارے میں دیا گیا ہو“، یہ تعریف محکوم بہ کے عنوان کے ساتھ تو ہم آہنگ ہے کیونکہ محکوم بہ بعینہ حکم کا نام ہے، لیکن محکوم فیہ کے ساتھ اس تعریف کا کوئی جوڑ نہیں ہے۔

(ب) عناوین اور تعریفات کے اختلاف کے باوجود ان عناوین کے تحت آنے والی بحثیں بالکل ایک ہیں اور ان مباحث میں سے ہمارے اس موضوع (یعنی حکم شرعی) کے ساتھ صرف بعض بحثوں کا تعلق ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے، بقیہ مباحث میں سے بعض ہماری رائے میں محکوم علیہ یعنی مکلف سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض دوسرے مباحث خود حکم سے تعلق رکھتے ہیں۔

۱۔ مکلف سے تعلق رکھنے والے مباحث درج ذیل ہیں:

۔ فعل سے مکلف کی واقفیت۔

۔ مکلف بہ، یعنی حکم کا ایسی ذات کی طرف سے صادر ہونے کا علم جسے مکلف بنانے

کا اختیار ہے اور کفار کا شریعت کے فرعی احکام کا مخاطب ہونا۔

۔ حکم شرعی کی ادائیگی میں نائب بنانا۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ شریعت کے عمومی نظریہ کی تقسیم میں ان مباحث کی صحیح جگہ حکم شرعی

کے شخصی دائرہ کا باب ہے۔

۲۔ حکم سے تعلق رکھنے والے مباحث یہ ہیں:

۔ مکلف کے لئے فعل کا ممکن ہونا اور محال چیز کا مکلف بنانا۔

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

—وہ امور جو انسان کی فطرت میں شامل ہیں۔

—معلق طور پر مکلف بنانا۔

—مشقت۔

۱۔ اتنا حل حکم کافی ہونے کا موجب ہے (یہ خالص نظری بحث ہے جس کی عملی پہلو سے کوئی قدر و قیمت نہیں)۔

ہمارے خیال میں شریعت کے عمومی نظریہ کی تقسیم میں ان مباحث کی صحیح جگہ ”باب انواع احکام الشرعی“ (حکم شرعی کی قسمیں) ہے۔

۳۔ محل حکم کی بحثیں

اس تجزیہ کے بعد حکم شرعی کے محل کے زیر عنوان درج ذیل مباحث باقی رہ جاتے ہیں:  
(الف) احکام شرعیہ کا مکلفین کے افعال سے متعلق ہونا اور ”للتکلیف لا بفعل“  
(تکلیف فعل کے ساتھ ہوا کرتی ہے) کی بحث، اصول فقہ کے مباحث میں یہ دونوں بحثیں محکوم فیہ کے مباحث میں آتی ہیں۔

(ب) محکوم فیہ کے اقسام:

۱۔ محکوم محکم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس کا ادراک حواس سے ہوا ہے یا عقل سے  
(ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث حکم ص ۲۰۴، ۲۰۵ بحوالہ التوضیح: صدر الشریعہ ۱۲۹۳ھ)۔

۲۔ محکوم فیہ کی تقسیم اس کے اصل یا نائب ہونے کے اعتبار سے (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث حکم ص ۲۱۹-۲۲۱ بحوالہ التوضیح: صدر الشریعہ ۱۳۹۳ھ، الرقاۃ شرح مرقاۃ لوصول)۔

۳۔ محکوم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ اس کا شمار حقوق اللہ میں ہے یا حقوق العباد میں، یہ ان مباحث میں سے ہے جن کے بارے میں اصول فقہ کی کتابوں میں عموماً تفصیلی بحث نہیں آتی، اس موضوع پر عزالدین بن عبدالسلام نے ”قواعد الاحکام“ (۱۶۸-۱۷۷) میں اور امام شاطبی نے ”موافقات“ (۳۱۵-۳۲۰، نیز ملاحظہ ہو: کشف الاسرار عن اصول ابو دوی ۳/ ۱۳۴-۱۳۵ اور

بن عاشورہ سابق ماخذ ص ۱۳۷-۱۳۸، ڈاکٹر محمد سلام مذکور: مباحث الحکم ص ۲۰۵-۲۱۹، ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدقہ: سابق ماخذ ص ۹۹-۱۰۳ میں تفصیلی بحث کی ہے۔

۴- محکوم فیہ کی تقسیم اس اعتبار سے کہ وہ تصرفات قولی میں سے ہے، یا تصرفات فعلی میں سے، یا واقعات میں سے، اس موضوع پر ڈاکٹر ذکی عبدالبر نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

۵- محکوم فیہ کی تقسیم ان اوصاف کے اعتبار سے جو اوصاف اس کے بارے میں احکام شرعیہ کے نتیجہ میں آتے ہیں یعنی صحیح، باطل، فاسد۔

اہل اصول عموماً اس موضوع کو مباحث حکم کے ضمن میں لاتے ہیں، لیکن ہمارا خیال یہ ہے کہ اسے محل حکم کے مباحث کے ذیل میں لایا جائے کیونکہ اس کا تعلق فعل کے ساتھ ہے جو محل حکم ہے، خود حکم کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے (بیز دیکھئے: ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصدقہ: سابق ماخذ ص ۱۳۵-۱۵۱، ڈاکٹر ذکی عبدالبر: الحکم ص ۴۴-۴۸)۔

## ۴- حقوق اللہ اور حقوق العباد

اس وقت دنیا میں قانون کے جو دو رجحانات یعنی انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان پائے جاتے ہیں ان کے بارے میں اسلامی شریعت کا موقف کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے فقہاء کی اس قسم کی بڑی اہمیت ہے کہ انہوں نے محکوم فیہ کو حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تقسیم کر دیا ہے، اس لئے ہم یہاں نہایت اختصار سے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تقسیم کے سلسلہ میں علماء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ پیش کریں گے۔

(الف) سب سے پہلی بات جس کی طرف اشارہ کرنا اہم معلوم ہوتا ہے وہ اس بات کی وضاحت ہے کہ حقوق اللہ سے مقصود جماعت کے حقوق ہیں۔ انہیں عظمت اور شرف کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے، امام بزدوی لکھتے ہیں: ”اللہ تعالیٰ کا حق وہ ہے جس سے دنیا کا عمومی نفع وابستہ ہو، وہ نفع کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہو، اسے اللہ تعالیٰ کی جانب تعظیماً

منسوب کر دیا گیا ہے یا اس لئے کہ کوئی سرکش اسے اپنے ساتھ مخصوص نہ کر لے، جیسے بیت اللہ کی حرمت کہ نمازوں کا قبلہ بنانے کے لئے اس سے سارے عالم کی مصلحت وابستہ ہے۔۔۔۔۔ اسے اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیماً منسوب کیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز سے نفع اٹھانے سے بہت بلند ہے، لہذا یہ بات ممکن ہی نہیں کہ نفع اٹھانے کے معنی میں کوئی چیز اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ اسے تخلیق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا حق کہا جائے، اس لئے کہ اس بارے میں تمام چیزیں برابر ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کی نسبت اس چیز کو شرف بخشنے کے لئے ہے جس کی اہمیت غیر معمولی، جس کا نفع قوی اور جس کا فضل عمومی ہے، اس معنی میں کہ اس سے تمام لوگ منتفع ہوتے ہیں۔

اور حق العبد وہ ہے جس سے مخصوص فرد یا افراد کی مصلحت وابستہ ہو، مثلاً دوسرے کے مال کی حرمت کہ یہ بندہ کا حق ہے تاکہ اس کے ذریعہ اس کے مال کی حفاظت ہو سکے، اسی لئے دوسرے کا مال مالک کی اجازت دے دینے سے مباح ہو جاتا ہے لیکن زمانہ تو عورت کے اجازت دینے سے مباح ہوگا نہ اس عورت کے گھر والوں کی اجازت سے (امام ہمدانی: سابق ماخذ ۱۳۴، ۱۳۵)۔

شیخ ابن عاشور اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”حقوق اللہ سے مراد وہ مفہوم نہیں ہے جو اس اضافت سے بظاہر سمجھ میں آتا ہے، یعنی یہ کہ اللہ کی ذات کا حق صرف عقائد و عبادات میں داخل ہوتا ہے جس کی طرف رسول اکرم ﷺ نے اپنے اس فرمان میں اشارہ کیا ہے:

”حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً“ (بندوں پر اللہ کا حق یہ ہے کہ اس کی بندگی کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں)، اس آیت میں بھی اسی جانب اشارہ ہے:

”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما اريد أن يطعمون“ ظاہر بات ہے کہ حق اللہ سے یہاں ہماری مراد عقائد و عبادات نہیں ہیں بلکہ اس

سے مراد امت کے حقوق ہیں جس میں تمام افراد امت کو یا اکثر کو عمومی نفع حاصل ہوتا ہے، یا ان لوگوں کے حقوق ہیں جو اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہیں، اللہ نے ان کے حقوق کی حفاظت کا حکم دیا، لوگوں کو اس پر ابھارا اور کسی کو ان حقوق کے ساقط کرنے کا اختیار نہیں دیا ہے۔

یہی وہ حقوق ہیں جو شریعت کے عام مقاصد کی حفاظت کرتے ہیں، اور افراد اور جماعتیں اپنے مخصوص مصالح کے حصول کے لئے جو تصرفات کرتی ہیں ان کے ذریعہ مقاصد شریعت کو نقصان پہنچنے سے یہی حقوق بچاتے ہیں، یہی حقوق ان تمام لوگوں کے حقوق کے محافظ ہیں جو اپنے حقوق کی حفاظت نہیں کر سکتے، مثلاً بیت المال کا حق، غیر مکلفین کے حقوق اور اس نابالغ کی پرورش جس کا کوئی پرورش کرنے والا نہیں ہے (ابن عاشور: سابق ماخذ ص ۱۳۷)۔

(ب) احناف اس پہلو سے حقوق کی چار قسمیں کرتے ہیں:

۱۔ خالص اللہ کا حق

۲۔ خالص بندے کا حق

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

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

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

جس میں دونوں حق جمع ہوں اور بندہ کا حق غالب ہو اس کی مثال قصاص ہے، اسے

حقوق العباد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے، کیونکہ قصاص ایک طرف تو عمومی مصلحت کو بروئے کار لاتا ہے، اس لئے کہ قصاص جاری کرنے سے لوگوں کی زندگیاں محفوظ ہو جاتی ہیں، دوسری طرف قصاص سے مصلحت خاصہ بھی وجود پذیر ہوتی ہے، اس لحاظ سے کہ قاتل کے خلاف مقتول کے اولیاء کے سینوں میں غضب اور کینہ کی جو آگ بھڑکتی ہے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے، لیکن اس سزا میں دوسرا پہلو غالب ہے لہذا اسے حقوق العبد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے (فاکر عبد المنعم فرج الصمدۃ: سابق ماخذ ص ۹۹-۱۰۱)۔

یہ رباعی تقسیم ہے جس کے احناف قائل ہیں لیکن امام قرافی اس تقسیم کی پہلی قسم یعنی خالص بندہ کے حق کو مستبعد سمجھتے ہیں، کیونکہ ان کی رائے میں بندوں کے حقوق میں ہمیشہ اللہ کا حق بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ہر تکلیف (مکلف بنانا) اللہ کا حق ہے لہذا جو چیز اللہ کا حق ہے وہ اللہ کا ہے ہی اور جو بندہ کا حق ہے وہ بھی اللہ کا حق شامل ہونے کی وجہ سے اللہ کی طرف لوٹتا ہے (مثلاً زکاۃ)، اس اعتبار سے بھی حق العبد میں اللہ کا حق شامل ہوتا ہے کہ کسی چیز کا حق العبد ہونا یہ بھی اللہ کے حقوق میں سے ہے کیونکہ اللہ ایسا کر سکتا تھا کہ بندہ کے لئے بالکل کوئی حق نہ مقرر کرے (قرافی کی الفروق بفرق نمبر ۲۲ اور اس پر ابن الشاطی تعلیق)۔

امام قرافی نے جو رخ اختیار کیا ہے اس میں افراد کے حقوق ثابت کرنے اور ان کی حفاظت کرنے میں لزوم کو اور زیادہ مؤکد کر دیا گیا ہے، اس وضاحت کے ذریعہ کہ حقوق العبد میں اللہ کا حق شامل ہوتا ہے اور اللہ ہی نے یہ حقوق مستحقین تک پہنچانے کا حکم فرمایا ہے۔

اسی طرح انسان کے مخصوص ترین حقوق، مثلاً اس کی زندگی، عقلی اور جسمانی صحت کو فاسد کرنے سے بچانا، اس کی آزادی یا مال ہونے سے بچانا، اس کا مال تلف کرنے اور بے مصرف ضائع کرنے سے بچانا، یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق ہیں، یعنی یہ نعمتیں جن پر زندگی کی بنیاد ہے اور جن سے دنیا آباد ہے ان سب کی حفاظت اللہ کا حق ہے اور اس میں انسان کا بھی حق ہے یعنی اس کی زندگی، صحت اور مرض ہر انسان کے جو مخصوص مصالح ہیں وہ اس کا اپنا حق ہے۔

صالح حکمرانی کی ضمانت کے لئے بیعت کا حق اور شوری کا حق یہ بھی اسی نوع میں شامل ہے۔

اس طرح کے مشترک حقوق میں یہ دیکھا جائے گا کہ کون سا حق غالب ہے، اگر اللہ کا حق غالب ہوگا تو انسان کے لئے اس میں تصرف کرنا یا اس کو ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی لئے انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی زندگی یا صحت پر تعدی کرے یا اپنا مال بے مقصد ضائع کرے (ڈاکٹر احمد نعیمی اہل سنت بنظر یہ الحق ص ۱۸۰-۱۸۱)۔

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

۱۔ خالص اللہ کا حق، مثلاً عبادات، اس میں تعبد اصل ہے اور قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

۲۔ جس میں اللہ اور بندہ دونوں کا حق شامل ہے، لیکن اللہ کا حق غالب ہے اس کا حکم پہلی قسم کی طرح ہے۔

۳۔ جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں شریک ہیں اور حق العبد غالب ہے، اس میں معقول المعنی ہونا اصل ہے۔

لیکن امام شاہی دوسری جگہ ایسی بات لکھتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں، وہ تحریر فرماتے ہیں: ”ہر حکم شرعی میں فوری طور پر یا مؤخر طریقہ پر بندوں کا حق ہوتا ہے (مثلاً نماز میں منکرات و فواحش سے رکنے کا فائدہ ہے، اور زکوٰۃ میں حاجت مندوں کا نفع ہے)، کیونکہ شریعت بندوں کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہے، اسی لئے صحیح مسلم میں روایت آئی ہے کہ بندہ جب خالص اللہ کی عبادت کرے اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے، تو اللہ پر بندوں کا حق یہ ہے کہ اللہ ان کو عذاب نہ دے، حق اللہ کی تشریح عام طور پر فقہاء یہ کرتے ہیں کہ حق اللہ وہ ہے جس کے بارے میں شریعت سے سمجھا گیا ہو کہ اس میں مکلف کو اختیار نہیں ہے خواہ اس کے لئے معنی معقول ہو یا غیر معقول، اور حق العبد کی تشریح عموماً یہ کی جاتی ہے کہ جو چیز بندہ کے مصالح دنیوی سے تعلق رکھتی ہے وہ حق العبد ہے، کیونکہ اگر اس کا تعلق بندہ کے اخروی مصالح سے ہوگا تو

اس کو بھی حق اللہ کہا جائے گا۔

فقہاء کے یہاں تعبد کا معنی یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ مخصوص طور پر عقل و ادراک سے نہ معلوم ہوتی ہو، عبادات میں اصل یہ ہے کہ وہ حق اللہ کی طرف لڑتی ہیں اور عادات میں اصل یہ ہے کہ حقوق العباد کی طرف لڑیں۔“ (موافقات ۳۱۵/۲-۳۲۰، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد سلام مدکور کی کتاب مباحث الفہم عند الاصولیین ص ۲۰۵-۲۱۹)۔

امام شاطبی کے اس بیان کی بنا پر تمام حقوق مشترک ہوں گے جن میں اللہ کا حق اور انسان کا حق دونوں یکجا ہو جائیں، لیکن ان میں سے کسی ایک کے دوسرے پر غلبہ کے اعتبار سے حقوق کی دو قسمیں ہو جائیں گی:

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

### (ج) حق اللہ

حق اللہ میں درج ذیل چیزیں شامل ہیں (ڈاکٹر ابوسے ص ۱۷۸، ۱۷۷):

- ۱۔ جس عمل کا اولین مقصد اللہ تعالیٰ کا تقرب، اس کی تعظیم اور اس کا دین قائم کرنا ہو، مثلاً عبادت واجبہ، نماز روزہ وغیرہ۔
- ۲۔ عام معاشرہ کی نگہداشت مقصود ہو، اس طور سے کہ ان کے اوپر کسی ایک کی تخصیص کے بغیر مصلحت عام مرتب ہوتی ہو (ڈاکٹر ابوسے نے ص ۱۷۹، ۱۸۰ اور ۲۰۸ میں اسے بندے کے مخصوص حقوق میں شمار کیا ہے اور حکم میں اسے حقوق اللہ کے ساتھ شامل کیا ہے، لیکن زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسے شرعی سے حقوق اللہ میں شمار کیا جائے جیسا کہ ہم نے یہاں کیا)۔

۳۔ جن احکام سے مقصود ان لوگوں کے حقوق کی حفاظت ہو جنہیں اپنے حقوق کی حفاظت سے کمزور اور معذور تصور کیا گیا ہو۔

احناف نے حقوق اللہ کو آٹھ قسموں میں منحصر کیا ہے (اصول السرخسی ۲/ ۲۹۰-۲۹۶):

۱- خالص عبادات، مثلاً نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ اور یہ عبادات جن چیزوں پر مبنی ہیں یعنی اسلام اور ایمان، اس لئے کہ ان عبادات سے اقامت دین مقصود ہے اور اقامت دین معاشرہ کے نظام کے لئے ضروری چیز ہے۔

۲- خالص سزائیں، مثلاً زنا، چوری، رہزنی اور شراب نوشی کی سزائیں، یہ تمام سزائیں سماج کے وجود کی حفاظت کے لئے ہیں۔

۳- محدود سزائیں، مثلاً قاتل کو مقتول کی میراث سے محروم کر دینا، یہ محرومی محدود سزا ہے اس لئے کہ اس میں ایجابی صورت میں قاتل کو ایذا نہیں پہنچائی جاتی اور نہ ہی مقتول کو کوئی نفع پہنچتا ہے۔

۴- وہ حقوق جو عبادات اور سزائے درمیان دائر ہیں، مثلاً قتل خطا کا ارتکاب کرنے والے کے لئے یا رمضان میں عمدہ روزہ توڑنے والے کے لئے کفارہ کا حکم، کیونکہ کفارہ میں عبادات کا مفہوم بھی ہے، اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی کسی عبادت یعنی روزہ یا صدقہ یا غلام آزاد کرنے ہی سے ہوتی ہے اور کفارہ کے اندر سزا کا پہلو بھی ہے، کیونکہ کفارہ ایک گناہ کرنے پر بطور سزا واجب ہوا ہے، اسی لئے اسے کفارہ کہا گیا ہے یعنی گناہ کو چھپانے والا۔

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

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

۷- وہ مؤنت (ٹیکس) جس میں سزا کا پہلو ہو مثلاً خراج، یہ خراج ایک مؤنت ہے کیونکہ یہ خراجی زمین کا ٹیکس ہے اور اس میں سزا کا پہلو بھی ہے کیونکہ خراج اسی زرعی زمین پر فرض

ہے جو غیر مسلموں کے ہاتھوں میں باقی رکھی گئی ہو۔

۸۔ وہ حق جو قائم بنفسہ ہو مثلاً مال غنیمت کا خمس (پانچواں حصہ) اور زمین کے اندر جو خزانے اور کانیں پائی جائیں ان کا خمس، اس کے قائم بنفسہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو کسی ایسے بندہ کے ذمہ متعلق ہوئے بغیر جو اس کی ادائیگی کرے خود ثابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والے مجاہدین کے لئے مقرر فرمائے اور پانچواں حصہ ان عمومی اور خصوصی مصالح کے لئے رکھا جنہیں خود قرآن نے واضح فرمایا ہے۔ اسی طرح زمین میں پائے جانے والے خزانہ اور معادن کے پانچ میں سے چار حصے پانے والے کے لئے مقرر فرمائے ہیں اور پانچواں حصہ عمومی مصالح کے لئے مخصوص کر دیا ہے۔

احناف کا حقوق اللہ کو عبادات، عقوبات، مومنات کی ان آٹھ قسموں میں محصور کر دینا حق اللہ کے مفہوم کو تنگ کر دینا ہے جو کہ اصلاً سماج کے حق کے معنی میں ہے، اس لئے کہ سماج کے حقوق اس سے کہیں زیادہ وسیع ہیں اور یہ حقوق زندگی میں ترقی اور تبدیلی اور مختلف معاشروں کی ضروریات اور تقاضوں کے اعتبار سے بدلتے اور بڑھتے رہتے ہیں، معاشرہ کے تمام وہ تقاضے اس کے اندر شامل ہیں جن پر کسی کی خصوصیت کے بغیر عمومی مصلحت مرتب ہوتی ہے، اسی طرح احناف کی ان آٹھ قسموں میں وہ احکام بھی نہیں آسکے ہیں جن کا مقصود ان لوگوں کے حق کی حفاظت ہے جو اپنے حقوق کی حفاظت سے کمزور اور عاجز تصور کئے جاتے ہیں مثلاً غیر مکلف اور چھوٹا بچہ جس کی کوئی پرورش کرنے والا نہیں ہے۔

ابن تیمیہ نے حقوق اللہ کی جو تعریف کی ہے وہ ان تمام امور کو شامل ہے، چنانچہ انھوں نے قرآن پاک کی آیت: ”وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ“ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ حدود و حقوق کے بارے میں ہوتا ہے اور ان کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ حدود و حقوق ہیں جو کسی متعین قوم کے لئے نہیں ہیں، بلکہ ان کی

منفعت تمام مسلمانوں کے لئے یا مسلمانوں کی کسی قسم کے لئے ہے اور تمام مسلمانوں کو ان حدود و حقوق کی ضرورت ہے، انھیں حدود اللہ اور حقوق اللہ کہا جاتا ہے، مثلاً ڈاکوؤں، چوروں اور زنا کاروں کی سزا اور مثلاً اموال سلطانیہ اور اوقاف اور وصایا کے بارے میں فیصلہ جو کسی معین فرد یا افراد کے لئے نہیں ہے، یہ سب اسلامی عہدوں کے اہم امور میں سے ہیں (ابن تیمیہ: السياسة الشرعية ص ۳-۴ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیسیٰ: الحریات العہد ص ۱۸۱)۔

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

#### (د) حق العبد (ڈاکٹر ابوسنہ: ص ۱۷۹-۱۸۰)

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

حق العبد کی مثالوں میں سے دیت ہے، دیت (خون بہا) قصاص کے بدلہ میں اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ مقتول کا ولی یا وہ شخص جس کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہے اس پر راضی ہو، جس طرح دیت غیر عمد کی صورت میں اور اس وقت جب کہ جان لینے سے کم والی جنایت میں برابری کے ساتھ قصاص کا وصول کرنا دشوار ہو ابتداءً ہی واجب ہو جاتی ہے۔

حق العبد کی مثالوں میں سے ضمان بھی ہے، خواہ عقد کا ضمان ہو یا فعل کا ضمان، ضمان عقد سے مراد عقد کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی ذمہ داری مثلاً صاحب دین کا دین کا تقاضا کرنے کا حق، اور ضمان فعل سے مراد کسی کے مخصوص مال کے بارے میں کی جانے والی کوتاہی کی ذمہ داری، مثلاً کسی کا مال غصب کر لیا یا تلف کر دیا تو غاصب کے ذمہ منصوبہ مال کی واپسی یا اس کے مثل کی واپسی یا اس کی قیمت کی واپسی ضروری ہوگی اور تلف کرنے والے کے ذمہ یہ لازم ہوگا کہ تلف شدہ مال کا مثل یا اس کی قیمت پیش کرے۔

۲۔ حق العبد کے ساتھ وہ چیز بھی شامل ہوگی جس میں دونوں حق یکجا ہوں اور بندہ کا حق غالب ہو مثلاً قصاص، یہ بھی حقوق العبد کے ساتھ ملحق ہوگا کیونکہ قصاص ایک طرف تو عمومی مصلحت کو بروئے کار لاتا ہے، اس لئے کہ قصاص جاری کرنے سے لوگوں کی زندگیاں محفوظ ہو جاتی ہیں اور دوسری طرف قصاص سے مصلحت خاصہ بھی وجود پذیر ہوتی ہے، اس لحاظ سے کہ قاتل کے خلاف مقتول کے اولیاء کے سینوں میں غضب اور کینہ کی جو آگ بھڑکتی ہے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے لیکن اس سزا میں دوسرا پہلو غالب ہے، لہذا اسے حقوق العبد کے ساتھ ملحق کیا جاتا ہے (ڈاکٹر عبدالنعم فرج الصدیق ص ۹۹-۱۰۱)۔

۳۔ یہاں ایک سوال خاص طریقہ سے حق العبد کے بارے میں پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ مال خاص کی حفاظت سے بھی لامحالہ معاشرہ کو فائدہ پہنچتا ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لوگوں کے مال بھی حقوق عامہ میں سے ہوں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہماری گفتگو انسان کے اس حق کے بارے میں ہے جو اصلۃً مخصوص ہو، لیکن اس کا اصلاً مخصوص ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اس میں معاشرہ کا بھی ایک طرح کا عمومی فائدہ ہو، اس لئے انسان کے مخصوص مال میں ہنگامی حالات مثلاً جنگ، قحط سالی، وبا وغیرہ میں معاشرہ کے حقوق ثابت ہوتے ہیں، لہذا مخصوص حق رکھنے والے شخص کا اس چیز کے ساتھ اختصاص کامل اختصاص نہیں ہے اور نہ ہی اسے اپنے مخصوص مال سے نفع

اٹھانے کی بے قید آزادی حاصل ہے جیسا کہ اس حق کو خاص کہنے سے ذہن منتقل ہوتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جماعت کا بھی اس میں عمومی اور مشترک حق ہے اور ایسا دو پہلوؤں سے ہے:

اول: کسی شخص کا اپنے حق میں تصرف اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ دوسرا شخص اس حق کے استعمال سے پیدا ہونے والے ضرر سے محفوظ رہے، جیسا کہ اس جانب ”الواقع فی حدود اللہ“ والی حدیث اشارہ کرتی ہے، اسی لئے جماعت مسلمین کو یہ اجازت دی گئی ہے کہ وہ اس شخص کو اپنے حق کے اس طرح استعمال سے روک دے جو جماعت مسلمین کے لئے مضر ہے، جیسے کوئی شخص عام رہ گزر میں درخت لگائے یا اپنی عمارت کا چھجہ وغیرہ عام راستہ کی جانب نکالے، جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ مالک کے لئے اپنی ملکیت کا اس طرح استعمال جائز نہیں ہے جس سے پڑوسیوں کا کھلا ہوا نقصان ہو، لہذا صاحب حق کیلئے واجب ہے کہ اپنے استعمال سے پیدا ہونے والے نتائج پر غور کرے، اگر اس نے اپنے حق کے استعمال سے دوسرے کے ضرر کا ارادہ کیا، یا غیر متعارف طریقہ پر حق کا استعمال کیا، یا نگرانی چھوڑ دی، یا ایسی مصلحت کو بروئے کار لانے کا ارادہ کیا جو دوسرے کے ضرر کے برابر نہیں، یا وہ مصلحت ہی غیر مشروع ہے تو اسے اس طور پر اپنے حق کے استعمال کی اجازت نہیں دی جائے گی، یہ حکم ان تفصیلات کے مطابق ہے جو حق کے استعمال میں ظلم سے متعلق قواعد میں بیان ہوئی ہیں۔

دوم: حق خاص میں جس طرح اللہ تعالیٰ نے صاحب حق کی انفرادی مصلحت بنائی ہے اسی میں جماعت کے مفاد کے لئے اجتماعی مصلحت بھی بنائی ہے، کیونکہ یہ امت اسلام کی اس ثروت کا حصہ ہے جس پر امت اعتماد کرتی ہے۔ اس لئے ہر شخص کو اپنا مال تلف کرنے سے اور اسے بے جا خرچ کرنے سے روکا گیا ہے، کیونکہ اگر بالفرض اس شخص کو اس اتلاف و تبذیر سے نقصان نہیں پہنچتا تو جماعت مسلمین کو نقصان ضرور پہنچتا، اور اس لئے بھی کہ اللہ نے ہر شخص کے مخصوص مال میں جماعت کا ایک متعین حصہ زکاۃ، عشرہ، خراج، کفارات اور عاوانہ ٹیکسوں کی صورت میں رکھا ہے، اس نظریہ کی ایک دلیل یہ بات بھی ہے کہ شریعت نے ذخیرہ اندوزی اور

قیمتوں کو چڑھانے سے روکا ہے اور غیر معمولی گرانی یا قحط سالی کی صورت میں جس مال کی پورے سماج کو ضرورت ہے اس کو بیچنے میں جماعت کا حق بھی رکھا ہے، اس عظیم الشان نظریہ کی طرف ان آیات میں بھی اشارہ ہے:

”وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا“

(اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایہ زندگی بنایا ہے)۔

”وَلَا تَبْذُرُوا تَبَذِيرًا“

(اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا)۔

”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِشْرِهِمْ

بِعَذَابٍ أَلِيمٍ“

(اور جو لوگ سونا چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں

آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے)۔

رسول اکرم ﷺ کا اصاعت مال سے روکنا اور درج ذیل فرمان بھی اس نظریہ کی

دلیل ہے: ”مَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ ظَهَرَ فَلْيُعِدِّهِ عَلَى مَنْ لَظَهَرَ لَهُ وَمَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ

زَادَ فَلْيُعِدِّهِ عَلَى مَنْ لَزَادَ لَهُ“ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حق خاص میں ایک

عموم کا پہلو ہے، اس اجتماعی ذمہ داری کو دیکھتے ہوئے جسے شارع نے مذکورہ بالا دونوں پہلوؤں

سے لازم کیا ہے (ٹاکٹر ابوسیدہ ص ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۲۰۹)۔

(ھ) حقوق اللہ اور حقوق العباد کے مخصوص امتیازی احکام

۱۔ حق اللہ کے لئے درج ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں:

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

ب۔ تمام لوگوں کو عموماً اور مسلمانوں کے اولوالامر کو خصوصاً حق اللہ کے مطالبہ کرنے اور

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

المسکر کا نظام ہے، اور ہر شخص کو یہ اختیار ہے کہ جو شخص بھی حقوق عامہ میں سے کسی چیز کو نقصان پہنچائے اس کے خلاف مقدمہ دائر کرے اور اس کے خلاف کوئی دے، اگرچہ اس سے کوئی بھی طلب بھی نہ کی گئی ہو، شریعت نے ایسا ان حقوق عامہ کی حفاظت کے لئے کیا ہے۔

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

د۔ اگر حقوق اللہ کے خلاف ایک ہی جنس کی کئی جنایات صادر ہو جائیں تو ان جنایات کی سزائیں ایک دوسرے میں داخل ہو جاتی ہیں، یعنی جنایات کا ارتکاب کرنے والوں پر ایک ہی سزا جاری کی جاتی ہے، اگر جنایات متعدد ہوں لیکن ایک جنس کی نہ ہوں تو اگر ان میں سے کسی جنایت کی سزا قتل نہ ہو تو تمام سزائیں واجب رہیں گی، اگر غیر مخصوص شخص نے زنا کا ارتکاب کیا، شراب پی اور چوری بھی کی تو اس پر تمام سزائیں جاری کی جائیں گی، یعنی زنا کی وجہ سے سو کوڑے لگائے جائیں گے، شراب پینے کی وجہ سے اسی کوڑے لگائے جائیں گے، اور چوری کرنے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

ھ۔ حقوق عام میں میراث جاری نہیں ہوتی، لہذا مجرم کی وفات ہونے پر اس کے ورثاء کو سزائیں نہیں دی جائیں گی اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا جس کے خلاف جنایت کی گئی تھی تو اس کے ورثاء سزا جاری کرنے کا مطالبہ نہیں کریں گے، کیونکہ یہ سزا جاری کرنا امام کے حوالہ ہے، نہ تو اس شخص کے حوالہ ہے جس کے خلاف جنایت کی گئی ہے اور نہ اس کے ورثاء کے حوالہ (ڈاکٹر سموری ۱/ ۳۷-۳۹، ڈاکٹر عبدالمعزم فرج الصمد: دراسته مقارنة بین الشریعۃ الاسلامیۃ والقانون الوضعی ص ۱۰۰، ۱۰۱ اور ڈاکٹر عبدالحکیم حسن عیسیٰ ص ۱۸۴)۔

و۔ اللہ تعالیٰ کے حقوق تسامح پر مبنی ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی چیز سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہو سکتا، انسانوں کے حقوق کا معاملہ اس کے برخلاف ہے کیونکہ انہیں ضرر لاحق ہوتا ہے، اسی لئے اگر کسی شخص نے زنا کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کر لیا تو اس کا یہ رجوع قبول کر لیا جائے گا اور زنا کی یہ سزا ساقط ہو جائے گی، اور اللہ تعالیٰ کے لئے جو مالی حقوق بندہ کی طرف

سے کسی عمل کے بغیر واجب ہوتے ہیں مثلاً صدقہ فطر، تو جب انسان وجوب کے وقت اس کی ادائیگی سے عاجز رہا تو اس کے ذمہ وہ حق مالی ثابت نہیں رہے گا، حتیٰ کہ وہ شخص بعد میں مالدار ہو گیا تب بھی اس کے ذمہ اس حق مالی کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی (المعروف فی القواعد: زکشی ۵۹/۲)۔

۲- حق العبد کے لئے حسب ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں (ڈاکٹر عبدالرزاق شہوری

۴۹/۱-۵۷ اور ڈاکٹر عبدالکیم حسن صلیٰ ر ۱۸۳-۱۸۷):

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

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

تعزیر۔

ب- وہ جزاء جو سزا اور ضمان کے درمیان دائر ہے، دیت ہے۔

ج- ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان عقد، ضمان فعل، ضمان عقد سے مراد وہ ذمہ داری

ہے جو کسی عقد کے نتیجے میں پیدا ہو، اور ضمان فعل سے مراد وہ ذمہ داری ہے جو کسی مخصوص مال کے بارے میں کوتاہی کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

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

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

اس کے باوجود کچھ حقوق خاصہ ایسے ہیں جنہیں ساقط کرنا جائز نہیں ہے، اسی لئے

انہیں حقوق اللہ میں شمار کیا گیا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا انسان کی مال کی حفاظت کے لئے سود اور چوری کو حرام کرنا اور انسان کے نسب کی حفاظت کے لئے زنا کو حرام کرنا اور اس کی جان اور اعضاء کی حفاظت کیلئے قتل کرنے اور زخمی کرنے کو حرام کرنا، اگر انسان اس سلسلہ میں اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہو گیا تب بھی اس کی رضامندی کا اعتبار نہیں ہوگا اور اسے نافذ نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک مشترک حقوق کا معاملہ ہے تو جس حق مشترک میں حق اللہ کا پہلو رائج ہے

اسے ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا، مثلاً حد قذف اور جس حق مشترک میں فرد کا حق غالب ہے اس کا ساقط کرنا مکلف کیلئے جائز ہوگا، مثلاً قصاص۔

ب۔ حقوق خاصہ کا وصول کرنا مجنی علیہ (جس کے خلاف جنایت کی گئی ہے) یا اس کے ولی کے مطالبہ کی بنیاد پر ہوگا، لہذا جس شخص کا حق ہوگا اس کے لئے اس حق کے بارے میں دعویٰ کرنا جائز ہوگا، مخصوص طریقہ پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا معاملہ یہ ہوگا کہ اس میں جو عام ہو مثلاً شہر کا پانی معطل ہو گیا یا شہر کی دیوار منہدم ہو گئی تو محتسب کو یہ اختیار ہوگا کہ اسے بیت المال سے درست کر دے اور اگر بیت المال یہ کام انجام نہ دے سکا تو اس کی درستگی ان تمام لوگوں کے ذمہ ہوگی جو کہ درستگی پر قادر ہوں، اور متعین طور سے کسی خاص شخص کو اس کا حکم نہیں دیا جائے گا، اگر ان سب نے خود کام شروع کیا اور کام انجام دے لئے تو حکم دینے کے سلسلہ میں محتسب کا حق ساقط ہو گیا اور ان لوگوں کے لئے اصلاح و درستگی کے لئے اجازت طلب کرنا لازم نہیں ہے اور ان میں جو خاص ہوگا، مثلاً حقوق کی ادائیگی میں اگر مال منول کی جارہی ہے تو محتسب کو یہ اختیار ہوگا کہ جن لوگوں کے ذمہ حقوق لازم ہیں انہیں حقوق کی ادائیگی کا حکم دے بشرطیکہ وہ لوگ ادائیگی پر قادر ہوں جب کہ اصحاب حقوق نے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا ہو۔

ج۔ خاص سزائیں ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتیں، اسی لئے اگر جرائم متعدد ہوں تو سزائیں بھی متعدد ہوں گی۔

د۔ عقوبت خاصہ (خاص سزا) میں مجنی علیہ (جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے) کی جانب سے میراث جاری ہوگی لیکن مجرم کی جہت سے میراث جاری نہیں ہوگی۔  
اصل یہ ہے کہ بندہ کے بعض حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور بعض میں جاری نہیں ہوتی ہے۔

بندوں کے جن حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور جن میں میراث جاری نہیں ہوتی اس کے بارے میں امام قرافی نے ایک ضابطہ وضع کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جن حقوق میں

میراث جاری ہوتی ہے وہ ایسے حقوق ہیں جو میراث والے مال سے متعلق ہیں یا جن حقوق کے ذریعہ سے بندہ اپنی آبرو کے بارے میں پہنچنے والے ضرر کو اس کا الم ہکا کر کے دور کرتا ہے، رہے وہ حقوق جو مورث کی ذات یا اس کی عقل اور اس کی خواہشات سے اور ارادہ سے متعلق ہیں، وارثان میں سے کسی بھی حق کا وارث نہیں بنتا۔

اسی لئے میت کا وارث اس خیار بیع کا وارث نہیں بنتا جسے خرید و فروخت کرنے والوں نے اس کے مورث کے لئے مقرر کیا تھا، جس طرح کہ مرنے والے کا وارث اس کے مناصب اور عہدوں کا وارث نہیں ہوتا۔

پھر آگے چل کر امام قرآنی لکھتے ہیں کہ اموال کے حقوق (یہی وہ حقوق ہیں جن میں میراث جاری ہوتی ہے) میں سے میرے علم کی حد تک صرف دو صورتیں خارج ہیں: (۱) حد قذف (۲) اعضاء جسم اور زخم اور اعضاء کے منافع کا قصاص، کیونکہ دونوں صورتیں مال نہ ہوتے ہوئے بھی وارث کی طرف منتقل ہوتی ہیں تاکہ وارث کے دل میں مورث پر الزام لگانے سے اور اس کے خلاف جنایت کرنے سے جو غم و غصہ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں ان کا ازالہ ہو سکے (الفروق قرآنی ۳/ ۲۸۳-۲۸۵)۔

و- اسلامی شریعت میں حق اللہ کے نظریہ اور وضعی قوانین میں نظام عام اور آداب کے نظریہ کا باہم موازنہ

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

الف - وہ قانونی قواعد جنہیں نظام عام قرار دیا گیا ہے وہی قواعد ہیں جو معاشرہ کی عمومی مصلحت سے متعلق ہیں اور اللہ کا حق ہی معاشرہ کا حق ہے، معاشرہ کے حق سے مراد وہ حق ہے جس سے کسی خصوصیت کے بغیر عمومی نفع وابستہ ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، لہذا یہ دونوں ایک ہی نظریہ کی تعبیریں ہیں۔

ب۔ جو قانونی قواعد نظام عام سے متعلق ہیں وہ بھی ان شرعی قواعد کی طرح ہیں جو حق اللہ میں شمار ہوتے ہیں، نہ تو معاف کئے جاسکتے ہیں، نہ ان سے بری کیا جاسکتا ہے، نہ ان کے بارے میں صلح ہو سکتی ہے اور نہ ان کے خلاف باہم کوئی اتفاق ہو سکتا ہے (ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصمد: سابق ماخذ ص ۱۰۳، ۱۰۴)۔

ج۔ اسلامی شریعت میں حقوق اللہ کا نظریہ بنیادی طور پر اگرچہ بہت وسیع ہے لیکن اس کی عملی تطبیقات، خاص طور سے اقتصادیات اور فصل خصوصیات کے میدان میں ایسی کوششوں کی محتاج ہیں جو ان دونوں میدانوں میں انہیں عملی شکل میں ڈھال سکیں۔

۲۔ ان آفاق کو جاننے کے لئے جن میں اس نظریہ کی تطبیق ہے ہم قانون وضعی میں قانون عام اور قانون خاص کے میدانوں میں نظام عام اور آداب کے نظریہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں:

### الف۔ قانون عام کے دائرہ میں

روابط کی تنظیم جو قانون عام کا بنیادی عنصر ہیں اس کے سلسلہ میں ہمیشہ مصلحت عام کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، اسی لئے افراد کے درمیان ہر وہ اتفاق و معاہدہ جو اس قانون عام کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے ساتھ متعارض ہو باطل مانا جاتا ہے۔

دستوری قوانین میں ہر وہ چیز جو ان حقوق سے متعلق ہو جن حقوق کی یہ قانون تنظیم کرتا ہے یا ان عمومی آزادیوں سے مربوط ہو جس کی اس قانون نے کفالت کی ہے (مثلاً امیدوار بننے اور انتخاب کا حق، انفرادی آزادی، قیام کی آزادی، شادی کی آزادی، عقیدہ کی آزادی، اجتماع کی آزادی، کام اور تجارت کی آزادی)، ایسی ہر چیز کو نظام عام میں شمار کیا جاتا ہے مثلاً کسی کو ووٹ دینے پر معاہدہ کر لے اس لئے کہ اس جیسا اتفاق و معاہدہ نظام عام کے مخالف ہونے کی وجہ سے باطل مانا جاتا ہے۔

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

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

ان عملی صورتوں میں سے جن کا وقوع کثرت سے ہوتا ہے وہ معاہدے ہیں جو دو کانوں کے عقد بیع میں اور صنعت و حرفت کے سلسلہ میں کاریگروں سے کئے گئے عقود میں تجارت کی آزادی اور کام کی آزادی کو محدود کر دیتے ہیں، چنانچہ دوکان کی بیع میں کبھی خریدنے والا بیچنے والے سے یہ شرط لگا دیتا ہے کہ بائع پھر خود وہ تجارت نہ کرے جس کو یہ عقد بیع شامل ہے اور کام کے عقد میں کبھی کام کرنے والا کاریگر کام لینے والے سے یہ شرط لگا دیتا ہے کہ اس عقد کے ختم ہونے کے بعد وہ اس کے مماثل کوئی کام نہیں کرائے گا، کاریگر یہ شرط اس واسطے لگاتا ہے کہ اس کی کاریگری کے اسرار و رموز اس بات سے محفوظ ہو جائیں کہ کام لینے والا انہیں اسی کاریگر کے مقابلہ میں استعمال کرنے لگے، عدالت پہلے اس شرط کو اسی وقت باطل ٹھہراتی تھی جب کہ یہ شرط مطلق ہو، کسی زمان یا مکان کے ساتھ محدود نہ ہو، کیونکہ یہ نظام عام کے مخالف ہے، لیکن اگر یہ شرط معین زمانہ یا معین جگہ کے ساتھ مقید ہو تو اسے عدالت صحیح تسلیم کرتی تھی، لیکن اب عدالتوں کا رجحان ایک دوسرا معیار اپنانے کی طرف ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ اگر شرط معقول ہوگی اور اس میں ظلم و زیادتی نہیں ہوگی خواہ وہ کسی زمان یا مکان کے ساتھ مقید ہو یا مقید نہ ہو تب وہ شرط صحیح مانی جائے گی، لہذا اب اعتبار اس بات کا ہے کہ وہ شرط کاریگر کو کام لینے والے کی غیر قانونی منافست سے بچانے کے لئے لازم ہو، کیونکہ اگر شرط کی یہ صورت حال ہے تو وہ صحیح مانی جائے گی، خواہ وہ

زمان و مکان کی ہر قید سے آزاد ہو۔

انتظامی قانون میں ہر وہ چیز نظام عام میں سے مانی جاتی ہے جس کا ربط ملازمت اور منافع عام کی تنظیم اور اس طرح کے دوسرے ان مسائل سے ہوتا ہے جنہیں یہ قانون منظم کرتا ہے، مثلاً کسی ملازم کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ملازمت سے دوسرے شخص کے حق میں دست بردار ہو جائے اور اگر کسی شخص نے ایک دلال سے مال کی کسی خاص مقدار پر معاہدہ کیا ہے کہ یہ دلال اتنا مال پہلے شخص کو ملازمت دلوانے کے لئے یا کسی عوامی ضرورت کا لائسنس دلوانے کے لئے یا حکومت سے کوئی ٹھیکہ دلوانے کے لئے لے گا تو نظام عام کے مخالف ہونے کی وجہ سے یہ معاہدہ باطل ہوگا۔

اور مالی قانون میں سے وہ قوانین جو ٹیکس لاکو کرتے ہیں یا کرنسی کی تنظیم کرتے ہیں یا روپے کے بھاؤ کی تحدید کرتے ہیں وہ نظام عام میں سے شمار ہوتے ہیں، لہذا ہر وہ مخصوص معاہدہ جو ان قوانین کے ثابت کئے ہوئے قواعد کو مجروح کرتا ہے وہ باطل مانا جاتا ہے، مثلاً بائع اور مشتری نے کسی جائیداد کی خرید و فروخت میں پوری رجسٹری فیس سے بچنے کے لئے حقیقی قیمت سے کم لکھنے پر اتفاق کیا تو حقیقی قیمت کا اعتبار ہوگا، اس ظاہری قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا جس کو عقد میں ذکر کیا گیا ہے۔

اگر ایک شخص جس کے ذمہ ٹیکس لازم ہے، ایک ایسے شخص سے جس کے ذمہ قانوناً ٹیکس لازم نہیں ہے، معاہدہ کرے کہ دوسرا شخص پہلے شخص کی طرف سے ٹیکس کی ادائیگی کرے گا تو یہ معاہدہ پہلے والے شخص کو اس ٹیکس کی ادائیگی سے بری نہیں کر سکتا، لہذا یہ ممکن ہے کہ کرایہ پر مکان وغیرہ دینے والا شخص کرایہ دار سے یہ معاملہ کرے کہ کرایہ پر دیئے ہوئے مکان یا دوکان کے ٹیکس کی ادائیگی کرے گا، لیکن اس کے باوجود اگر کرایہ دار نے مکان کا ٹیکس ادا نہیں کیا تو مالک مکان کے لئے اس ٹیکس کی ادائیگی لازم ہوگی۔

اگر قانون نے کانغذی نوٹوں کا کوئی لازمی بھاؤ طے کر دیا ہے تو کانغذی نوٹوں کے

بجائے سونا دینے کی شرط باطل قرار پائے گی۔

قانون تعزیرات میں ہر وہ باہمی اتفاق و معاہدہ باطل ہوگا جو اس قانون کے قواعد کے مخالف ہے، اس لئے کہ یہ قواعد نظام عام ہی سے متعلق ہیں، لہذا اگر ایک شخص نے دوسرے سے مال کی خاص مقدار کے بدلے میں ارتکاب جرم پر اتفاق کیا تو یہ اتفاق باطل ہوگا، اور اگر ایک شخص نے دوسرے سے یہ معاہدہ کیا ہے کہ دوسرا شخص پہلے شخص کی طرف سے وہ سزا جھیل لے جس سزا کا پہلے شخص کے خلاف فیصلہ ہوگا تو یہ معاہدہ بھی باطل ہوگا۔

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

### ب۔ قانون خاص کے دائرہ میں نظام عام کی تطبیقات

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

احوال شخصیہ کے اکثر قواعد نظام عام سے مربوط ہیں، اس لئے کہ ان کا مقصد ہی مصلحت عامہ کو وجود میں لانا ہے لہذا افراد کے درمیان ہر وہ معاہدہ باطل مانا جائے گا جو فرد کی شہری حالت کے احکام یا اس کی اہلیت یا افراد خاندان سے اس کے رشتے سے کٹا ہوا ہو، لہذا کسی شخص اور دوسرے شخص کے درمیان شہریت کی تبدیلی پر اتفاق یا نام کی تبدیلی پر اتفاق یا نسب کی تبدیلی پر اتفاق صحیح نہیں ہے اور کسی دوسرے کے حق میں ملک کی شہریت سے دست بردار ہو جانا یا اس کے احکام میں تبدیلی کرنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح تربیت کے سلسلہ میں باپ کے اولاد پر جو حقوق ہیں اور طاعت و امانت کے سلسلہ میں شوہر کے بیوی پر جو حقوق ہیں، اور نفقہ و نگہداشت کے سلسلہ میں بیوی کے شوہر پر جو حقوق ہیں، ان میں تبدیلی کے بارے میں باہمی اتفاق معتبر نہیں

ہے اور نہ کسی مسلمان شوہر کو یہ حق ہے کہ اپنے حق طلاق سے دست بردار ہو جائے۔

جو نفقات شرعاً واجب ہیں ان کے مطالبہ کے حق سے بیٹگی دست بردار ہونا صحیح نہیں ہے، نفقہ سے دست بردار ہونا اس وقت صحیح ہوگا جب نفقہ کی ادائیگی لازم ہو چکی ہو، اس لئے کہ اس وقت نفقہ کا حق خالص ایک مالی حق ہو جاتا ہے اور پرسنل لاء کے سلسلہ کی تمام وہ چیزیں جن کا تعلق نظام عام سے ہوان کے بارے میں صلح کرنا درست نہیں ہے۔

مالی معاملات کے اکثر قواعد نظام عام سے متعلق نہیں ہیں کیونکہ یہ ایسے قواعد ہیں جو دونوں عقد کرنے والوں کے ارادے کی تکمیل کرتے ہیں، اسی وجہ سے ان قواعد کے مخالف کسی بات پر اتفاق و معاہدہ کر لینا درست ہے، لیکن مالی معاملات کے قواعد میں سے بھی معتد بہ قواعد نظام عام سے متعلق ہیں، اجمالی طور پر یہ وہ قواعد ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ فرد کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے اور اس سے نفع اٹھانے کا جو حق ہے اس کی حفاظت کی جائے اور وہ قواعد ہیں جو مالک کو حسن نیت کا پابند بنا کر دوسروں کے حقوق کی حفاظت کرتے ہوں، لہذا مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف اور اس سے بہتر طریقہ پر نفع اٹھانے کا جو حق ہے اسے محدود کرنا درست نہیں، اسی اصول کی تطبیق کی بنا پر مالک کو تصرف سے روکنے کی شرط اس وقت تک صحیح نہیں ہوگی جب تک کہ یہ کسی قانونی محرک پر مبنی نہ ہو اور معقول مدت کے ساتھ محدود نہ ہو، اسی طریقہ سے ملکیت کے مشترک باقی رہنے پر معاملہ کرنا صحیح نہیں ہوگا الا یہ کہ معاہدہ محدود مدت کے لئے ہو۔

کسی ایسی بات پر اتفاق جو ان قواعد کے مخالف ہو جو حسن نیت رکھنے والے غیر مالک کے حقوق کی حفاظت اور دھوکہ دہی کا مقابلہ کرتے ہیں درست نہیں ہے جس طریقہ سے اگر کسی شخص نے ایسے تصرف کا اشتہار نہ کرنے پر اتفاق کیا جس کے اشتہار کو قانون لازم کرتا ہے، یا قرض خواہ بیٹگی ادائیگی قرض کے سلسلہ میں اپنے مدیون کے تصرف کے بارے میں طعن کرنے سے دست بردار ہو جائے، یا اس بات پر معاہدہ کیا کہ دھوکہ دہی اور بڑی غلطی کی حالتوں میں ضمان فعل یا ضمان عقد سے بری کر دے گا۔

اور ایسی باتوں پر اتفاق صحیح نہیں ہے جو ان احکام کے مخالف ہوں جو احکام عقد کے کمزور فریق کے حقوق کی حفاظت کے ذمہ دار ہوں، مثلاً وہ احکام جو استعلا، ہنگامی حوادث اور شرط جزائی کے بارے میں ہوں۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ بعض ملکوں میں کمیونزم کے پھیلنے سے قانون ساز ادارہ وسیع پیمانہ پر کچھ عقود میں ایسے لازمی قواعد کے ذریعہ مداخلت کرنے لگا ہے جو نظام عام سے متعلق ہیں، چنانچہ کرایہ دار کے معاملات اور عمل کے عقود میں بہت سی پابندیاں نافذ کر دی گئی ہیں، اسی طرح یہ تحدید کر دی گئی ہے کہ کوئی شخص زائد سے زائد کتنی زمین کا مالک ہو سکتا ہے، اشیاء کا لازمی نرخ بھی طے کر دیا گیا، اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ نظام عام سے متعلق قواعد برابر بڑھتے جا رہے ہیں (ڈاکٹر عبد المنعم فرج الصمدی: سابق ماخذ ۹۲-۹۷، ۱۰۳، ۱۰۴)۔

### ج- آداب عامہ کے نظریہ کی تطبیقات

ہر وہ معاہدہ جو آداب عامہ کے مخالف ہوتا ہے باطل مانا جاتا ہے، اسی قبیل کا وہ معاہدہ ہے جو کوئی شخص دوسرے شخص سے ایسے کام کی اجرت طے کرنے کے لئے کرتا ہے جس کام کی ادائیگی پہلے شخص کے ذمہ قانوناً لازم ہے، مثلاً چوری کرنے والا شخص معاوضہ کے بدلے جرم کا ارتکاب نہ کرنے کا معاہدہ کرے۔

اسی طرح کا وہ معاہدہ بھی ہے جس کے ذریعہ معاوضہ لے کر کوئی شخص یہ عہد کرتا ہے کہ وہ دھوکہ نہیں دے گا اور باہمی لین دین میں امانت کے فریضہ کی خلاف ورزی نہیں کرے گا۔ اس سلسلہ میں اہم تطبیقات میں سے وہ معاہدے ہیں جو جنسی تعلقات بطوائف خانوں نیز جوئے اور بازی لگانے سے متعلق ہوتے ہیں۔

۳- الف- نظام عام کا نظریہ اور آداب کا نظریہ دونوں اضافی اور تغیر پذیر ہیں کیونکہ یہ نظریات ہر ماحول اور زمانہ میں مروج افکار و اقدار کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں، چنانچہ باہمی معاملات کی بہت سی شکلیں جو زمانہ ماضی میں بلکہ ابھی قریبی عہد تک صحیح مانی جاتی تھیں وہ ان نئی تعظیفات کے زیر سایہ نظام عام کے مخالف ہو گئی ہیں جن میں قانون ساز ادارہ لازمی قوانین کے

ذریعہ مداخلت کرتا ہے اور ان قوانین کی مخالفت صحیح نہیں مانی جاتی مثلاً غلامی اس سے پہلے قانوناً درست تھی آج کل نظام عام کے مخالف ہو گئی ہے اور انشورنس جو قدیم زمانہ میں آداب عامہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے معیوب تھا اس زمانہ میں مقبول ہو گیا ہے، یہی حال شادی میں دلائی کا ہے۔ ان تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ معاشرہ میں مروج افکار و اقدار کے تحت نظام کا نظریہ کہیں تنگ ہوتا ہے کہیں وسیع ہوتا ہے، نظام عام کا نظریہ ان انفرادی نظریات کے سائے میں جو آزادی فرد کا اعتبار کرنے میں اسراف سے کام لیتے ہیں اور سوسائٹی کی عمومی مصلحت کو نظر انداز کرتے ہیں، تنگ ترین دائروں میں منحصر ہو جاتا ہے، جب کہ نظام عام کا یہ نظریہ ان اشتراکی افکار و نظریات کے سایہ میں جو اجتماعی مصلحت کے لئے انفرادی مصلحت کو قربان کر دیتے ہیں وسیع ہوتا رہتا ہے۔

نظام عام اور آداب کے نظریے ہی وہ منفذ ہیں جن سے اجتماعی، اقتصادی اور اخلاقی عوامل نظام قانونی میں داخل ہوتے ہیں تاکہ قانون اور اس تبدیلی میں ہم آہنگی پیدا ہو جو معاشرہ میں کسی خاص وقت پیدا ہوئی ہے (ڈاکٹر الصدہ ۹۲-۹۳)۔

یہ تفصیلات وضعی قانون میں نظام عام اور آداب کے نظریہ سے متعلق تھیں، جہاں تک شریعت کا معاملہ ہے تو اس میں اس کے بالمقابل حقوق اللہ کا نظریہ ہے، جس کے دائرہ میں تنگی یا وسعت شریعت کے حدود کی پابند ہے، لوگوں کی اخلاقیات اور ان کی خواہشات کی پابند نہیں، اس لئے کہ حقوق اللہ کے نظریہ کا مقصد وہ مصالح ہیں جو شرعاً معتبر ہوتے ہیں، مطلقاً لوگوں کے مصالح، ان کی خواہشات و تصورات کے موافق حقوق اللہ کا مقصد نہیں ہیں۔

ب۔ دوسری جانب قانون وضعی میں نظام عام کا جو دائرہ ہے اس کے بالمقابل شریعت کے حقوق اللہ کے دائرہ کی وسعت تین ایسے بنیادی نظریات کی طرف لوٹتی ہے جنہیں فقہ اسلامی میں اہم مقام حاصل ہے، وہ تین نظریات یہ ہیں:

(۱) نظریہ غرر (۲) نظریہ شروط فاسدہ (۳) نظریہ ربا (ڈاکٹر الصدہ: ص ۱۰۴)۔

## حکم شرعی کی قسمیں اور اس کے مجموعے

### ۱۔ حکم شرعی

یہاں پر ہم حکم کے تعلق سے وہ بحثیں کرنے جا رہے ہیں جو حکم کا مکلف بنانے کی شرطوں سے متعلق ہیں، ان مباحث کو اہل اصول عموماً محکوم فیہ کے مباحث کے ضمن میں لاتے ہیں لیکن ہماری رائے میں ان مباحث کی فطری جگہ یہی ہے، مباحث یہ ہیں:

الف۔ مکلف کے لئے فعل کا ممکن ہونا اور محال چیز کا مکلف بنانا۔

ب۔ تکلیف فعل انجام دینے کے وقت متوجہ ہوتی ہے یا اس سے پہلے۔

ج۔ وہ امور جو انسان کی فطرت میں شامل ہیں۔

د۔ تکلیف معلق۔

ھ۔ مشقت۔

و۔ امتثال حکم کافی ہونے کو ثابت کرتا ہے۔

### ۲۔ حکم شرعی کی انواع

اس کے بعد احکام کی قسموں کی بحث آتی ہے، اہل اصول نے احکام شرعیہ کی چند تقسیمات کی ہیں اور ہر ایک تقسیم کے بارے میں مفصل بحث کی ہے (ڈاکٹر عبدالنعم فرج الصدوق: سابق ماخذ ص ۱۱۱-۱۴۵، ڈاکٹر ذکی عبداللہ: الجہم ص ۱۰-۴۴، ۴۸-۵۵):

الف۔ اہل اصول نے احکام تکلیفیہ کی درج ذیل تقسیم کی ہے:

(۱) فرض (۲) واجب (۳) مندوب (۴) مباح (۵) مکروہ تنزیہی (۶) مکروہ

تحریری (۷) حرام۔

۱۔ واجب کی درج ذیل تقسیمات ہیں:

واجب موقت، واجب مطلق

واجب محدود، واجب غیر محدود

واجب معین، واجب مخیر

قضاء واجب، دیاننا واجب

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

ہم اس آخری تقسیم کے بارے میں تفصیلی گفتگو کریں گے، کیونکہ انفرادی رجحان اور

اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے موقف کی وضاحت میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔

۲۔ اہل اصول نے مندوب کی یہ قسمیں کی ہیں: (۱) سنت مؤکدہ یا سنت ہدی (۲)

ماقلہ (۳) سنت زائدہ۔

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

وجہ سے حرام۔

ب۔ احکام وضعیہ کی اہل اصول نے یہ تقسیم کی ہے (۱) رکن (۲) سبب

(۳) شرط (۴) علت (۵) امارت (علامت) (۶) مانع۔

(۱) وہ سبب جو حکم بتانے میں اس حکم پر آمادہ کرنے والی حکمت کا بھی پتہ دے، اور وہ

سبب جو شریعت کو اس حکم پر آمادہ کرنے والی حکمت کا پتہ نہ دے۔

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

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

کے ذمہ کوئی فعل واجب کرنے کا سبب۔

۲۔ اہل اصول نے شرط کی درج ذیل تقسیم کی ہیں:

(۱) وہ شرط جس کا تعلق خطاب تکلیف سے ہے، اور وہ شرط جس کا تعلق خطاب وضع سے ہے۔

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

(۳) شارع کی طرف سے شرطیں یعنی شروط شرعیہ، اور عقد کرنے والے کی طرف سے شرطیں یعنی شروط جعلیہ۔

۳۔ علماء اصول نے مانع کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱) وہ مانع جس کا طلب کے ساتھ جمع ہونا ممکن نہیں ہے، اور وہ مانع جس کا طلب کے ساتھ اجتماع ممکن ہے لیکن وہ اصل طلب کو ختم نہیں کرتا ہے، بلکہ اس کے لزوم کو ختم کرتا ہے اختیار دینے کے معنی میں یا گناہ ختم ہونے کے معنی میں۔

(۲) وہ مانع جو سبب کے انعقاد یا اس کی تکمیل سے مانع بنتا ہے، اور وہ مانع جو ابتداء حکم لگنے یا حکم کی تکمیل یا اس کے لزوم سے مانع ہوتا ہے۔

ج۔ علماء اصول نے احکام کی دو قسمیں کی ہیں: عزیمت اور رخصت، نیز رخصت کی دو قسمیں کی ہیں: رخصت ترک اور رخصت فعل۔ رخصت ترفیہ اور رخصت اسقاط۔

د۔ یہ احکام جن موضوعات کو شامل ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے ان کی تقسیم چند ایسے مجموعوں کی طرف ممکن ہے جن میں سے ہر مجموعہ کے تحت ایک موضوع سے تعلق رکھنے والے ابواب جمع ہو جائیں فرض عین اور فرض کفایہ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد ہم مجموعات کی طرف احکام شرعیہ کی تقسیم پر تفصیلی بحث کریں گے۔

۳۔ واجب عینی اور واجب کفائی یا فرض عین اور فرض کفایہ

حکم تکلیمی کے اقسام کے تحت واجب کی جو تقسیمیں کی گئی ہیں انہیں میں سے ایک تقسیم

یہ بھی ہے۔ ہم نے اس تقسیم پر علاحدہ بحث کی ہے کیونکہ انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے موقف کی وضاحت کے سلسلہ میں اس تقسیم کی بڑی اہمیت ہے۔

الف- واجب کی اس شخص کے تعین کے اعتبار سے جس پر وہ چیز واجب ہے دو قسمیں ہوتی ہیں: (۱) واجب عینی (۲) واجب کفائی۔

امام قرانی لکھتے ہیں: افعال کی دو قسمیں ہیں، کچھ افعال تو وہ ہیں جن کی مصلحت ان افعال کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتی رہے گی اور کچھ افعال وہ ہیں جن کی مصلحت افعال کے مکرر ہونے سے مکرر نہیں ہوتی، پہلی قسم کے افعال کو شارع نے ہر شخص پر الگ الگ لازم کیا ہے تاکہ اس فعل کی تکرار سے مصلحت میں تکثیر ہو جائے، مثلاً بیچ وقتہ نمازیں کہ ان کی مصلحت اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا، اللہ کی تعظیم، اس سے سرکشی کرنا، اس کے سامنے اپنی ذلت کا اظہار، اس کے سامنے دست بستہ کھڑا رہنا، اس کے خطاب کو سمجھنا اور اس کے بتائے ہوئے آداب کی پابندی کرنا ہے اور جب بھی نماز ادا کی جائے گی یہ مصالح بار بار حاصل ہوں گے۔

دوسری قسم کے افعال مثلاً ڈوبنے والے کو نکالنا کہ جب ڈوبنے والا سمندر سے نکل آیا، پھر اس کے بعد وہ شخص سمندر میں اترے تو اسے یہ مصلحت حاصل نہیں ہوگی، اسی طرح جنگوں کو کپڑا پہنانا اور بھوکوں کو کھانا کھلانا، اس طرح کے افعال کو شریعت نے کفائی طور پر لازم کیا ہے تاکہ ان افعال کو بار بار کرنے سے بے مقصد کام کرنا لازم نہ آئے، کیونکہ متعین طور پر ہر شخص کے ذمہ اس کے لازم کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے (الذخیرۃ قرانی ۷/۷۹، الفروق: قرانی فرق نمبر ۱۳)۔

اس تفصیل کی روشنی میں واجب عینی وہ واجب ہے جس کا کرنا شرعاً ہر مکلف سے متعین طور پر مطلوب ہو اور دوسروں کا اسے انجام دے لینا کافی نہ سمجھا جائے، مثلاً اسلام کے پانچوں ارکان، والدین کے ساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی، اس کا نام واجب عینی اس واسطے رکھا ہے کہ اس میں ہر مکلف کی طرف متعین طور پر خطاب متوجہ ہوتا ہے اور ہر شخص اسے کرنے ہی سے اپنی

ذمہ داری سے سبکدوش ہوتا ہے، لہذا اگر پوری امت نے وہ کام کر لیا ہو مگر ایک شخص نے نہ کیا ہو تو اس کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی۔

واجب کفائی وہ واجب ہے جس کی ادائیگی شرعاً مکلفین کی جماعت سے مطلوب ہو، علیحدہ علیحدہ ہر فرد سے مطلوب نہ ہو، اس کی مثال جہاد فی سبیل اللہ کا فریضہ ہے، جہاد فی سبیل اللہ فرض کفایہ ہے، جب تک کہ جنگی صورت حال اس بات کی طالب نہ ہو کہ ہر شخص امت کا دفاع کرنے کے لئے میدان میں آجائے، اسی طرح مردوں کی نماز جنازہ، فتویٰ دینا، سلام کا جواب دینا اور کواہی دینا واجب کفائی ہیں جب کہ کواہی پر حق کا ظہور موقوف ہو اور بعض لوگوں کی کواہی اظہار حق کے لئے کافی ہو۔ اس طرح وہ تمام واجبات واجب کفائی ہیں جن کا مقصد مکلفین کے انجام دے لینے سے پورا ہو جاتا ہے، اس کا نام واجب کفائی اس لئے رکھا گیا ہے کہ شریعت کا اس واجب سے جو مقصود ہے اس کے لئے بعض مکلفین کا اس کام کو انجام دینا کافی ہے۔ اسی لئے جس شخص نے اس واجب کو انجام نہیں دیا ہے اس کا ذمہ بھی دوسرے کے انجام دے لینے سے بری ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے وہ کام نہیں کیا تو سارے لوگ گنہگار ہوتے ہیں۔

ب- فرض کفایہ امور دینی اور امور دنیوی دونوں کو شامل ہیں، امام الحرمین اور امام غزالی نے امور دنیوی کے فرض کفایہ ہونے سے اختلاف کیا ہے، ان دونوں کی رائے یہ ہے کہ انسانی طبیعت خود دنیوی امور پر اکساتی ہے لہذا اس کی ضرورت نہیں ہے کہ شریعت بھی اسے واجب قرار دے کر اس پر آمادہ کرے، لیکن رائج یہ ہے کہ امور دنیوی بھی بسا اوقات فرض کفایہ میں شامل ہوتے ہیں (السموٰر فی القواعد: زکشی ۳/۳۳۷، ۳۸۷)، انشاء اللہ ہم اس سلسلہ میں آئندہ تفصیلی بحث کریں گے۔

ج- کفایہ اور اعیان کی تقسیم جس طرح واجبات میں ہوتی ہے ایسے ہی مستحبات میں بھی ہوتی ہے، مثلاً، مثلاً اذان و اقامت کہنا، سلام کرنا، چھینکنے والے کا جواب دینا اور مرنے والوں کے ساتھ کیے جانے والے مندوبات سب کفائی ہیں (الذخیرۃ: قرانی ۸۰/۱)۔

و۔ کبھی کبھی ایک ہی چیز ایک حالت میں فرض عین ہوتی ہے اور دوسری حالت میں فرض کفایہ ہوتی ہے، مثلاً حق کو غالب کرنے کا کام اگر ایک مخصوص فرد کے لئے معین ہے یعنی وہی شخص اس کی ادائیگی کر سکتا ہے تو اس شخص کے ذمہ اس واجب کی ادائیگی متعین طور سے لازم ہوگی، اسی طرح اگر کسی جگہ ایک ہی ڈاکٹر ہے جس کے علاج کئے بغیر بظاہر مریض شفا یاب نہیں ہو سکتا تو اس ڈاکٹر کے ذمہ اس مریض کا علاج کرنا متعین ہوگا، یہی حال فتویٰ دینے، امت کی رہنمائی کرنے اور امر بالمعروف کا ہے، غرض یہ کہ کسی چیز کو فرض کفائی یا فرض عین قرار دینے کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس معین شخص کے علاوہ کے ذریعہ مصلحت یا مطلوب شرعی کے تحقق کا امکان ہے یا نہیں، بعض حالات میں ایک چیز واجب عینی ہونے کے باوجود اصلاً وہ چیز واجب کفائی ہوتی ہے کیونکہ دوسرے شخص کے انجام دے لینے سے وہ شخص مکلف باقی نہیں رہتا ہے اور اصلاً وہ فعل ہر ہر فرد سے مطلوب نہیں ہے۔

ھ۔ کبھی کوئی شرعی حکم کفائی ہوتا ہے پھر عینی میں تبدیل ہو جاتا ہے، مثلاً کسی شہر میں چند ڈاکٹر ہیں اور وہاں پر ایک مریض موجود ہے تو اس مریض کا علاج ہر ایک کے ذمہ کفائی ہے، پھر اس مریض کا علاج ہونے سے پہلے ایک ڈاکٹر کے علاوہ سارے ڈاکٹر اس شہر سے کوچ کر گئے یا سب کا انتقال ہو گیا تو اب اس ایک ڈاکٹر کے ذمہ علاج کی ذمہ داری واجب عینی ہو گئی، اسی طرح کی بات اس طرح کے حالات پیش آنے کی صورت میں تمام کفائی واجبات کے بارے میں کہی جائے گی۔

و۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ واجب کفائی کی واجب عینی سے تمیز ان دونوں کے سلسلہ میں شارع کے مقصد اور نقطہ نظر سے ہوتی ہے۔ واجب کفائی سے شارع کا مقصد اس فعل کا واقع ہو جانا ہے جس پر جلب منفعت یا دفع مضرت مرتب ہونے والی ہے، اس بات سے قطع نظر کہ کس شخص سے اس فعل کا صدور ہوا، لہذا جب مطلوبہ طریقہ پر وہ فعل واقع ہو گیا تو اس کے بارے میں لوگوں کا مکلف ہونا ختم ہو گیا، چاہے ایک فرد کی طرف سے اس فعل کا وقوع ہوا ہو یا متعدد افراد کی









ایک بیٹے سے پانی مانگا، دوسرے نے پانی پلا دیا تو اب پہلے بیٹے کے حق میں طلب باقی رہنے کا کوئی معنی نہیں۔

اس رائے کے بارے میں جو استدلال کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے پہلو سے بھی قابل رد ہے، وہ یہ کہ فرض کفایہ میں ہر فرد کا فعل دوسرے کے فعل کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا فرض کفایہ کو ترک کرنے والا بھی فرض کفایہ ادا کرنے والا ہو گیا (جمال الدین علی: تہذیب الاصول، محمد ابو زمرہ: اصول الفقہ ص ۳۶)، یعنی مطالبہ تمام لوگوں سے ہے لیکن ایک کا فعل دوسرے کے فعل کے قائم مقام ہو جاتا ہے، لہذا جس شخص نے حقیقتاً اس فعل کی ادائیگی نہیں کی وہ بھی اس لحاظ سے فعل ادا کرنے والا ہو گیا، کیونکہ جس شخص نے وہ فعل کیا ہے اس کا نہ کرنے والوں سے رشتہ ہے، لہذا آپ نے کرنے والے کو اس کام کے سلسلہ میں دوسروں کے نائب کے درجہ میں مان لیا، واجبات کفائی کی ادائیگی میں افراد جماعت کے درمیان یہ تعاون ہوتا ہی ہے، کیونکہ یہ واجبات اکثر حالات میں جماعت کی مصلحت سے وابستہ ہوتے ہیں اور جماعت باعتبار ایک مجموعہ ہونے کے جس کے افراد ایک دوسرے کا تعاون کرتے ہیں اس واجب کی مخاطب ہے لیکن اس کی انجام دہی بعض افراد ہی کرتے ہیں، لہذا اس فریق نے جو دلیل پیش کی تھی وہ دلیل ماننے کے لائق نہیں ہے۔

۳۔ بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ فرض کفایہ کے مخاطب بعض مکلفین ہیں سارے کے سارے نہیں، یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ظن غالب ہو کہ دوسرے لوگوں نے اس فرض کو انجام نہیں دیا یا انجام نہیں دے رہے ہیں، یہ بعض لوگ اگرچہ خطاب کے وقت معین نہیں ہیں لیکن ظن غالب کے تقاضے کے مطابق ان کی تعیین ہو گئی، یہ اہل اصول اپنے اس دعویٰ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ان واجبات میں سے بعض کا خطاب اشخاص کی تعیین کے بغیر بالفعل امت کے بعض افراد کی طرف ہے، مثلاً ارشاد باری ہے:

”فلولانفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین ولینذروا“

قومہم اذار جمعوا الیہم“

(ایسا کیوں نہیں ہوا کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ نکلتا تا کہ وہ لوگ دین میں تقہ حاصل کریں اور اپنی قوم کو ڈرائیں جب وہ لوگ ان کے پاس لوٹ کے آئیں)۔  
کیونکہ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات کا حکم دے رہے ہیں کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک گروہ تقہ طلب کرنے کے لئے نکلے۔

۴- کچھ اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ واجب کفائی کے مخاطب ایسے بعض افراد ہیں جو عند اللہ معین ہیں، یہ قول بالکل بے دلیل ہے بلکہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بعض مکلفین کو اس بات کا علم ہی نہیں ہے جس کا انہیں مکلف بنایا گیا ہے اب صرف دو رائیں باقی رہ جاتی ہیں: نمبر (۱) اور نمبر (۳) اور ان دونوں کے درمیان تطبیق دشوار نہیں ہے۔  
امام قرافی لکھتے ہیں (الذخیرۃ ۸/۱۷۹-۸۰): کہ فرض کفایہ میں طلب کی مخاطب محض ایک جماعت ہے، مگر ابتداءً خطاب سب سے متعلق ہوتا ہے، خطاب مجہول کے محال ہونے کی وجہ سے، لہذا مختلف جماعتوں میں سے کسی معین جماعت کے کر لینے سے وجوب ساقط ہو گیا اور کوئی معین جماعت گنہگار نہیں ہوگی جب ظن غالب یہ ہو کہ دوسروں نے یہ کام انجام دے لیا اور اگر ساری جماعتوں نے اسے ترک کر دیا تو سب گنہگار ہوں گے۔

امام شاطبی لکھتے ہیں: یہ کہنا مجازاً صحیح ہے کہ واجب کفائی تمام لوگوں پر واجب ہے کیونکہ اس فریضہ کی ادائیگی ایک مصلحت عامہ کی انجام دہی ہے، لہذا فی الجملہ تمام لوگوں سے اس کا مطالبہ ہے، بعض لوگ براہ راست اس پر قادر ہیں اور یہ وہ لوگ ہیں جن میں اس فرض کفایہ کے ادا کرنے کی اہلیت ہے، باقی لوگ اگرچہ خود اس کی ادائیگی پر قادر نہیں ہیں لیکن قادر افراد کو اس کے لئے تیار کرنے پر تو قادر ہیں، پھر امام شاطبی نے اس کی وضاحت ولایت کے مسئلہ سے کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جو شخص حکومت کی ذمہ داریاں انجام دینے پر قادر ہے، اس سے اس ذمہ داری کی ادائیگی مطلوب ہے اور جو لوگ قادر نہیں ان سے مطلوب یہ ہے کہ قادر شخص کو تیار

کریں اور اسے حکومت کے فرائض ادا کرنے پر مجبور کریں۔

ڈاکٹر مدکور اس کی وضاحت اس مثال سے کرتے ہیں کہ افراد بسا اوقات قوم کے نمائندوں اور حاکم کے انتخاب پر مجبور کرتے ہیں کیونکہ جو لوگ قوم کی نمائندگی کرنے پر قادر ہیں، انہیں نمائندگی کے لئے کھڑا کرنا انتخاب کے نتیجہ ہی میں ہوگا، تو یہاں دو قسمیں ہیں (۱) قوم کے نمائندے، یہ وہ قادر لوگ ہیں جن میں نمائندگی کی تمام اہلیتیں موجود ہوں، (۲) نمائندوں کا انتخاب کرنے والے، یہ وہ بقیہ افراد ہیں جو نمائندگی کی قدرت رکھنے والوں کو تیار اور منتخب کر سکتے ہیں، امام شاطبی بحث کے نتیجہ میں یہاں تک پہنچے ہیں: ”اس طرح اختلاف کی بنیاد ختم ہو جاتی ہے اور باہم مخالفت کی کوئی ظاہری وجہ باقی نہیں رہتی۔“

ڈاکٹر مدکور اس بات سے متفق نہیں ہیں کہ یہی جزئیہ اختلاف کا مدار ہے، بلکہ ان کی رائے میں اختلاف کی بنیاد سی صورت میں ہے جب کہ واجب کو ادا کرنے کی اہلیت رکھنے والے متعدد افراد ہوں، جیسا کہ ولایت کے مسئلہ میں ہے اور ان ڈاکٹروں کے مسئلہ میں جن کی انہوں نے مثال دی ہے کہ کیا وہ سب لوگ مکلف ہیں؟ اور کیا جو افراد قادر نہیں ہیں وہ ان سب لوگوں کو آمادہ کریں گے یا بعض کو آمادہ کریں گے؟ ڈاکٹر مدکور کی رائے میں بحث و اختلاف کا محل یہ ہے، لہذا دونوں رایوں کا اختلاف ختم نہیں ہوا (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الفہم ص ۸۰)۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دو قاعدے ایک دوسرے میں مداخلت کر رہے ہیں، (۱) واجب کفائی کا قاعدہ، جو ادائیگی پر قادر شخص کو واجب کی ادائیگی کا مخاطب بناتا ہے (۲) امانتیں اہل امانت کو ادا کرنے کا قاعدہ، جو غیر قادر افراد پر یہ بات واجب کرتا ہے کہ قادر افراد کے متعدد ہونے کی صورت میں حسن انتخاب سے کام لیں، اس طرح کہ ان میں جو شخص مطلوبہ کام کی ادائیگی کی سب سے زیادہ صلاحیت رکھتا ہے اسے مقدم کیا جائے، کیونکہ یہ انتخاب بھی ادائے امانت کے زمرہ میں آتا ہے جو قرآن پاک کی آیت میں مطلوب ہے۔

امام شاطبی نے وضاحت کی ہے کہ لوگوں کی صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں اور معاملات

کے بارے میں ان کی قدرت متباین اور متفاوت ہوتی ہے، یہ شخص علم کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس شخص میں انتظام اور سربراہی کی صلاحیت ہے، وہ شخص صنعت و حرفت یا زراعت کا کام انجام دے سکتا ہے اور یہ شخص جنگ اور مقابلہ کی اہلیت رکھتا ہے، لہذا یہ بات واجب ہے کہ ہر انسان کی اس لائن میں تربیت کی جائے جس کی اس میں زیادہ اہلیت ہے تاکہ ہر شخص کو اس فن میں کمال حاصل ہو جس کی طرف اس کا فطری میلان ہے، امام شاطبی لکھتے ہیں: ”اس طرح ہر اس کام کے لئے جو فرض کفایہ ہے ایک جماعت کی تربیت ہو جائے گی، اس لئے کہ فرض کفایہ کی ادائیگی اولاً سب کا ایک مشترک راستہ میں چلنا ہے، چلنے والا جس جگہ رک گیا اور چلنے سے عاجز ہو گیا تو وہ ایسی منزل پر ٹھہرا ہے جہاں اس کی فی الجملہ ضرورت تھی اور اگر اس میں ابھی طاقت ہے تو مزید چلے گا، یہاں تک کہ فرائض کفایہ کے سلسلہ میں انتہائی حد تک پہنچ جائے اور اس سے دنیا کے احوال اور آخرت کے اعمال درست ہو جائیں گے، اس تفصیل سے تمہیں معلوم ہوا کہ فرض کفایہ کی طلب میں ترقی ایک ترتیب پر نہیں ہے، اور نہ یہ مطلقاً عامۃ المسلمین کے ذمہ ہے، نہ ہی مطلقاً بعض افراد کے ذمہ ہے اور نہ یہ مقاصد کے اعتبار سے مطلوب ہے، وسائل کے اعتبار سے نہیں، اور نہ اس کے برعکس ہے بلکہ فرض کفایہ کے بارے میں ایک ہی طرز سے سوچنا صحیح نہیں ہے، اس کے بارے میں کافی تفصیلات ہیں اور مسلمانوں کو فرائض کفایہ اسی انداز سے تقسیم کر لینا چاہئے اور نہ اس کے بارے میں بحث کسی بھی طریقہ سے منضبط نہ ہوگی (الموافقات: شاطبی ۱۷۶/۱-۱۸۱)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فرائض کفایہ کو بروئے کار لانا عام مسلمانوں کے ذمہ لازم ہے اور ہر شخص کے ذمہ اتنی ہی ذمہ داری ہے جتنی اس کی صلاحیت ہے، جو شخص فرض کفایہ پر براہ راست قادر ہے اس کی ذمہ داری ہے کہ اسے بالفعل انجام دے اور غیر قادر شخص کی یہ ذمہ داری ہے کہ قادر شخص کے لئے اسباب فراہم کرے، اس طرح اس عمل کا انجام پانا فی الجملہ سب کی طرف سے ہو جائے گا اور جمال الدین الہکلی کی یہ بات صادق آئے گی کہ جس شخص نے وہ فعل انجام نہیں دیا اس نے بھی دوسرے انجام دینے والے کے ذریعہ

اس فعل کی ادائیگی کی (ایضاً: ص ۳۵-۳۸)۔

ط-فرض کفایہ کی مثالیں بہت ہیں، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرائض کفایہ دینی بھی ہوتے ہیں اور دنیوی بھی۔

۱- دینی فرض کفایہ وہ ہے جو دین کے اصول و فروع سے متعلق ہو۔

☆ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات اور ایجابی اور سلبی صفات پر قطعی دلائل اور حجت قائم کرنا، نبوتوں کو ثابت کرنا اور شبہات و مشکلات کا ازالہ۔

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

☆ جن لوگوں کو اللہ نے فہم اور معلومات سے نوازا ہے ان کے لئے کتابیں تصنیف کرنا۔

☆ قرآن وحدیث یاد کرنا اور احادیث کی روایت کرنا۔

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

☆ طلبہ کو تعلیم دینا اور فتویٰ دینا۔

☆ قضاء کی ذمہ داری سنبھالنا۔

☆ خلافت عظمیٰ کی ذمہ داری سنبھالنا۔

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

☆ اسیروں کو رہا کرنا۔

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



نفوس میں ودیعت فرمایا، اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ سارے انسانوں نے ان کاموں سے انکار کر دیا تو سب گنہ گار ہوں گے، رافعی اور نووی نے اس بارے میں کسی کا اختلاف نقل نہیں کیا ہے۔

امام غزالی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ دنیوی امور فرائض کفایہ میں شمار نہیں ہوتے، کیونکہ انسانی فطرت خود ان کاموں پر ابھارتی ہے، لہذا انسانی فطرت نے شریعت کی طرف سے واجب قرار دینے سے بے نیاز کر دیا، امام غزالی نے ”الوسیط“ میں فرائض کفایہ میں سے مناکحات کو بھی شمار کیا ہے، لیکن صنعت و حرفت کے سلسلہ میں انہوں نے جو راستہ اختیار کیا ہے اس کی روشنی میں مناکحات کو غزالی کے اصول کے اعتبار سے فرائض کفایہ میں شمار کرنا دشوار ہے کیونکہ انسانی فطرت مناکحات پر بھی آمادہ کرتی ہے۔

فقہاء نے علم طب میں مشغول ہونے کو بھی فرائض کفایہ میں شمار کیا ہے اور امام غزالی کی پیروی میں حساب کو بھی علم طب کے ساتھ لاحق کر دیا ہے (المخوف فی القواعد زرکشی ۳۳۸-۳۳۹، الاشباہ والنظائر: امام سیوطی ص ۴۴۰-۴۴۱)۔

ی۔ فقہاء نے یہ جو مثالیں بیان کی ہیں یہ برسمیل مثال ہیں، یہ مثالیں وہ ہیں جو ان کے معاشروں کی نئی ضروریات کے مناسب ہیں، ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے زمانہ کی نئی ضروریات کی ایک فہرست بنا کر قدیم فقہاء کی فہرست میں شامل کر دیں، عصر حاضر کے فرائض کفایہ کی فہرست میں بیشتر چیزیں وہ ہوں گی جو دنیوی قسم سے متعلق ہیں فرائض کفایہ کی دینی قسم میں جو اضافے ہونگے وہ دراصل انہیں دینی مصالح کی نئی شکلیں ہوں گی جنہیں قدیم دور میں علماء نے صراحتاً ذکر کیا ہے۔

### ۱۔ دینی قسم کی مثالیں

☆ دور حاضر کے نظریاتی مکاتب فکر اسلام کے خلاف جن شبہات کو ہوا دیتے ہیں ان کے دفعیہ کے لئے کوششیں مرکوز کرنا۔

☆ عصر حاضر کی منطق اور علوم جدیدہ کے موافق دلائل و براہین قائم کرنے کے وسائل

کی تجدید۔

☆ علوم شرعیہ میں اس طرح اشتغال کہ موجودہ معاشرے پر ان کی تطبیق کی کوشش کی جائے۔

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

قرآن وحدیث اور علوم شرعیہ کو باسانی لوگوں تک پہنچانے کے لئے مختلف وسائل کا استعمال، یعنی انہیں موسوعات، معاجم، فہارس اور کمپیوٹر کے ذریعہ سے لوگوں کے سامنے پیش کرنا اور دوسرے جدید ترین وسائل استعمال کرنا۔

☆ جماعتی اجتہاد کے اداروں کا قیام اور مجتہدین تیار کرنے والے اداروں کا قیام جس سے اجتہاد کفر وغہو اور اجتہاد اپنا رول ادا کر سکے۔

☆ دارالخلافت وامارت کا قیام جو مسلمانوں میں اتحاد پیدا کرنے، ان میں باہمی تعاون اور نظریہ شوری کی تطبیق کا ذمہ دار ہو۔

☆ اسلحہ سازی میں خود کفیل ہونا جس سے غیر مسلموں پر بھروسہ کئے بغیر جہاد کی تیاری کافر بیضہ انجام دیا جاسکے۔

☆ امت کے اندر فوجی ٹریننگ اور ہمہ گیر دفاعی تیاری کو عام کیا جائے جو امت مسلمہ پر ظلم وعدوان کا دفعیہ کرنے اور عادلانہ قیام امن کی حفاظت کا ذمہ دار ہو سکے۔

☆ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اداروں کا قیام، اس کے لئے ترقی یافتہ مخصوص نظاموں کا قیام عمل میں لایا جائے، جس سے اس ذمہ داری کی ادائیگی اس طرح کی جاسکے کہ نہ تو معروف ومنکر کے فہم میں زور و زبردستی ہو اور نہ ہی اس کام کے انجام دینے میں کوئی برا طریقہ اختیار کیا جائے، اسی کے ساتھ ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ادائیگی میں افراد کا جو کردار

ہونا چاہئے وہ بھی پورا پورا باقی رہے اور یہ ادارے افراد کی طرف سے اس واجب کی ادائیگی کو منظم اور یقینی بنانے کا انتظام کریں۔

## ۲- دنیوی قسم میں فرائض کفایہ

☆ تمام اقتصادی میدانوں میں خود کفالت کو بروئے کار لانا، جو چیزیں ضروریات میں شامل ہیں مثلاً زراعت، غذا، لباس اور مکان، ان کے لئے ضروری صنعتیں قائم کرنا اور ایسی تعلیم جو امت اسلامیہ کیلئے اقتصادی خود کفالت کی ضامن ہو سکے، اور یہ ضروریات مفت ان لوگوں کو مہیا کرنا جو سرے سے قادر نہیں ہیں، اور جو لوگ قادر ہیں انہیں معقول نرخوں پر مہیا کرنا۔

☆ تعلیمی ادارے اور بحث و تحقیق کے ادارے نیز ٹریننگ سینٹر قائم کرنا جو تمام میدانوں میں امت کی ترقی کے ضامن ہوں اور ان تمام میدانوں میں امت کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ٹرینڈ اور مختص افراد مہیا کر سکیں۔

☆ ایسے نظاموں کا وضع کرنا جو محفوظ ذخیروں کی فراہمی اور ان کی ان میدانوں میں سرمایہ کاری کو صحیح رخ دینے کے ذمہ دار ہوں اور سرمایہ کاری پر حوصلہ افزاء نفع اور معین ٹیکس مقرر کرنا۔

☆ شریعت کے دائرہ میں اور اس کی مبادیات کے موافق اقتصادی، مالی اور بینکنگ کے اداروں کا قیام۔

ک۔ واجب کو عینی اور کفائی میں تقسیم کرنے کے بالمقابل حق کی تقسیم حق اللہ اور حق العبد کی طرف کی جاتی ہے، واجب کفائی میں یہ بتانا ہوتا ہے کہ تمام مکلفین کے مجموعہ پر کیا چیز واجب ہے اور حق اللہ میں یہ بتانا ہوتا ہے کہ مکلفین کے مجموعہ کا کیا حق ہے، واجب عینی اور واجب کفائی نیز حق اللہ اور حق العبد کے تقابلی مطالعہ اور دونوں کے باہم ملنے سے حقوق و واجبات کے سلسلہ میں انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کے نقطہ نظر کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔

ایک قابل توجہ بات یہ ہے کہ فقہاء نے ان دونوں کی بحثیں ایک جگہ جمع نہیں کی ہیں، حق اللہ اور حق العبد سے متعلق بحثیں محل حکم کے مباحث کے ضمن میں آتی ہیں، جب کہ واجب کفائی اور واجب عینی سے تعلق رکھنے والی بحثیں انواع حکم کے مباحث کے ضمن میں مذکور ہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ ان دو بحثوں کی جگہوں کے درمیان یہ دوری خود مقصود نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کی بحث اپنی اپنی جگہ صمنا آگئی ہے، ایک بحث محل کی بحث کے پاس اور دوسری بحث انواع احکام کی بحث میں، ورنہ مفید تو یہ تھا کہ ان دونوں بحثوں کو یکجا کیا جائے، کیونکہ دونوں کو یکجا کرنے سے انفرادی رجحان اور اجتماعی رجحان کے درمیان شریعت کا نقطہ نظر کامل طور پر سامنے آ جاتا ہے۔

#### ۴-۱ احکام شرعیہ کے مجموعے

الف- فقہاء نے مسائل فقہیہ پر جو کتابیں لکھی ہیں ان میں مسائل کو فقہ کے مشہور و معروف ابواب پر تقسیم کیا ہے، اس چیز کا اہتمام نہیں کیا ہے کہ ایک موضوع سے تعلق رکھنے والے ابواب ایک قسم میں یا مستقل کتاب میں جمع کر دیں، فقہ کی بعض کتابوں میں جو یہ تقسیم ملتی ہے کہ ان کتابوں کو مختلف کتب کی طرف پھر ابواب کی طرف تقسیم کیا گیا ہے، تو یہ فقہ میں مطرد اور عمومی چیز نہیں ہے اور نہ ہی اس سے مقصود مسائل فقہیہ کی وہ تقسیم ہے جو دور حاضر میں اختیار کی گئی ہے، یعنی عبادات، معاملات وغیرہ کے عناوین معروف ہیں اور بعض کتابوں میں مستعمل ہیں، چونکہ فقہ کا ذخیرہ بہت پھیل گیا ہے اور مختلف مذاہب فقہیہ کے درمیان نیز مذاہب فقہیہ اور وضعی قوانین اور دوسرے علوم عصریہ کے درمیان تقابلی مطالعہ کی ضرورت روز بروز بڑھتی جا رہی ہے، اس لئے معاصر مصنفین نے فقہ کی ترتیب و تقسیم میں ان بڑی تقسیمات کی پیروی کی ہے جو تقسیمیں قوانین وضعیہ اور علوم جدیدہ میں معروف و مروج ہیں، اسی لئے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ قدیم فقہی ابواب کو ان تقسیمات کے تحت تقسیم کرنے کی وضاحت کی جائے اور ان کتابوں کی طرف اشارہ کیا جائے جو فقہ کی قدیم ترتیب پر تصنیف کردہ کتب سے بالکل علیحدہ اور جدید طرز پر ہوں اور یہ

وضاحت کر دی جائے کہ فقہی ذخیرہ کی تقسیم ان اقسام کے تحت کس طرح کی جائے۔

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

۱۔ عبادات: یہ تقسیم طہارت، نماز، جنازہ، دعا، ذکر، زکوٰۃ، مساجد، روزہ اور حج وغیرہ کے ابواب پر مشتمل ہے۔

۲۔ حلال، حرام اور آداب: اس قسم میں کھانے پینے سے متعلق ابواب اور قسم ہنذر، عتیقہ، ذبیحہ، شکار وغیرہ کے ابواب آتے ہیں۔

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

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

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

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

۷۔ مالیات عامہ: یہ قسم کتب فقہ میں بکھرے ہوئے بعض احکام اور اموال، خراج، سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ کے موضوعات پر تصنیف کردہ مخصوص کتابوں پر مشتمل ہے۔

۸۔ اسلامی اقتصادیات: اس قسم میں کتب فقہ کے ابواب معاملات کے بعض متفرق احکام شامل ہوں گے، اسی کے ساتھ اموال، خراج، سیاست شرعیہ، احکام سلطانیہ، نظام احتساب کے موضوعات پر مشتمل کتابیں بھی اس قسم کے دائرہ میں شامل ہوں گی۔

۹۔ اسلام کے انتظامی احکام: اس قسم میں وہ مباحث آتے ہیں جو خاص طریقے سے

سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ کے موضوع پر لکھے گئے ہیں۔

۱۰- دستوری نظام: اس قسم میں احکام سلطانیہ اور سیاست شرعیہ کے موضوع کی مستقل کتابیں اور علم کلام کی کتابوں کے امامت کے مباحث نیز امامت کے موضوع پر مستقل کتابیں شامل ہیں۔

۱۱- عام بین الاقوامی قانون: اس میں جہاد، غنیمت، جزیہ کے ابواب اور سیر پر تصنیف کردہ کتابیں آئیں گی۔

۱۲- خاص بین الاقوامی قانون: اس کے تحت ذمیوں اور مستانین کے ابواب اور ان پر تصنیف کردہ کتابیں آئیں گی، کتاب السیر کے بعض ابواب اور مباحث بھی اس قسم میں آئیں گے۔

۱۳- قانون کی ان تقسیموں کی بھی پیروی کی جاسکتی ہے جن میں نئے علوم کا تقابل کرنے کے لئے زیادہ شاخیں قائم کی گئی ہیں، کیونکہ علوم جدیدہ شاخ درشاخ پھیل رہے ہیں اور سابق اقسام میں نئی نئی قسمیں پیدا ہو کر الگ ہوتی جا رہی ہیں، مثلاً قانون اجرت، سمندر سے متعلق قوانین، سوشل انشورنس قانون اور اس کے علاوہ دوسری قسمیں۔

(ج) اس کے بعد وہ شرعی مباحث آتے ہیں جن کی حیثیت علوم کے ضابطہ کی ہے، خواہ طبیعیاتی علوم ہوں جیسے کہ سائنس، کیمیا، فلکیات، طب وغیرہ یا انسان سے متعلق علوم ہوں، مثلاً عمرانیات، علم تربیت، نفسیات، سیاسیات، اقتصادیات اور علم نشر و اشاعت جیسا کہ ہم نے اس فصل میں اشارہ کیا ہے جو شریعت اور دوسرے علوم کے درمیان رشتہ کے لئے مخصوص ہے، اور ہمیشہ ان علوم کے منافع و مقاصد پر کنٹرول کرنے کے لئے ان مباحث شرعیہ کی اہمیت کی جانب توجہ دلائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ ہر علم اپنے باقی مباحث میں اس تجرباتی اور عقلی منہج پر کاربند رہے جو اس کے لئے مناسب ہے اور ہر علم کے لئے جس طرح کے مطالعہ و تحقیق کی ضرورت ہو، یعنی عملی و تجرباتی، اعداد و شمار کے ذریعہ ریسرچ و مطالعہ، تحلیلی اسٹڈی

، لیباریٹریز میں تجربہ و مطالعہ، ان سب کا اہتمام کیا جائے۔

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

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

## حکم شرعی کے مآخذ

(الف) اہل اصول کا کتاب و سنت کے بنیادی مآخذ ہونے پر اتفاق ہے، اسی طرح اجماع کے مآخذ حکم شرعی ہونے پر بھی اہل اصول کا اتفاق ہے، لیکن اجماع کی شرائط اور امکان نیز وقوع کے بارے میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے، ان کے علاوہ بقیہ مآخذ کی تحدید و تعیین میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلہ میں مختلف آراء کی سب سے اچھی تصویر کشی کرنے والی یہ تقسیم ہے کہ مصادر حکم شرعی کی دو قسمیں کی جائیں (۱) متفق علیہ بنیادی مآخذ (۲) مختلف فیہ ثانوی مآخذ۔

متفقہ علیہ مآخذ (قیاس کے بارے میں اکثریت کے مطابق):

۱۔ قرآن پاک

۲۔ سنت

۳۔ اجماع

۴۔ قیاس یا اجتہاد

مختلف فیہ مآخذ:

۱۔ استحسان

۲۔ استصحاب

۳۔ استصلاح یا مصلحت مرسلہ

۴۔ عرف

۵- پہلی امتوں کی شریعتیں

۶- صحابی کا مذہب

۷- اہل مدینہ کا عمل

۸- سد ذرائع

۹- عقل

(ب) ہم ان مصادر پر ایک نئے زاویے سے بحث کرنا چاہتے ہیں، جس میں حکم شرعی کے مصادر اور حکم شرعی تک پہنچنے کے مناہج میں فرق کیا جاتا ہے، اسی لئے ہم اس فصل میں صرف مصادر حکم شرعی کی بحث پر اکتفا کریں گے مناہج کی بحث اگلی فصل میں کریں گے، ہم اصول فقہ کی کتابوں میں ان مباحث کی جگہوں کی نشاندہی پر اکتفا کریں گے چند اضافوں اور سوالات کی زیادتی کے ساتھ، جن سے شریعت کے نظریہ عامہ کے تسلسل کی تکمیل ہوتی ہے۔

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

۱- نقل: یہ عنوان کتاب و سنت اور قدیم آسمانی شریعتوں پر مشتمل ہے۔

۲- اولوالامر: یہ عنوان اجماع اور اجتہاد کو شامل ہے، اجتہاد سے مراد قانون سازی

ہے، قانون کے مطابق فیصلہ اور اس کی تعمید اس کے دائرے سے باہر ہے۔

۳- موجودہ اوصاف و حالات، اس کے اندر عرف اور استصحاب آتا ہے۔

۴- عقل۔

۵- براعت اصلیہ۔

۱- نقل

(الف) کتاب اللہ: کتاب اللہ کے بارے میں اہل اصول کی کتابوں میں بہت

کثرت سے مباحث ہیں۔

(ب) سنت: سنت کے بارے میں بھی اصولی بحثیں اصول فقہ کی کتابوں میں بہ کثرت

ہیں، مناسب یہ ہے کہ سنت کی ان عمومی بحثوں کے ساتھ کچھ خاص کتابوں کی وہ بحثیں بھی شامل کر لی جائیں جو تشریحی سنت کو غیر تشریحی سنت سے متمیز کرنے کے بارے میں ہیں، غیر تشریحی سنتوں میں سے نبی اکرم ﷺ کے وہ تصرفات بھی ہیں جو آپ نے اپنی انسانی فطرت کے تقاضے یا دنیوی امور میں اپنے تجربے کی بنا پر یا قاضی یا امام المسلمین ہونے کی حیثیت سے کئے (امام قرافی: الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الاحکام و تصرفات القاضی والامام ص ۸۶-۱۱۰، ڈاکٹر محمد سلیمان اشتر: افعال النبی، ڈاکٹر محمد سلیم عوا: السنۃ التشریعیہ و غیر التشریعیہ رسالہ المسلم للعاصر، افتتاحی شمارہ ص ۲۹-۴۹)۔

(ج) قدیم آسمانی شریعتیں، اکثر اہل اصول نے اس موضوع پر لکھا ہے، بعض نے اس کی تائید کی ہے کہ سابقہ شریعتیں مسلمانوں کے لئے بھی شریعت کا درجہ رکھتی ہیں اور بعض نے اس نظریہ کی مخالفت کی ہے۔

## ۲- اولوالامر

اہل اصول نے اجماع اور اجتہاد کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے (اجتہاد قیاس سے کہیں زیادہ وسیع ہے کیونکہ قیاس اجتہاد کے ماخذ میں سے ایک ماخذ اور اجتہاد کی راہوں میں سے ایک راہ ہے) (ڈاکٹر محمد سلام بدکور: مناہج الاجتہاد ص ۳۴۱)۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ درج ذیل آیت میں اولوالامر سے کون لوگ مراد ہیں:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ“  
(النساء: ۵۹)۔

(اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اولوالامر کی)۔  
ایک جماعت کی رائے ہے کہ اولوالامر سے مراد حکام اور امراء ہیں، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عباسؓ، امام رازی، طبری، زجاج، جمہور علماء اور ایک روایت میں امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ اولوالامر سے اہل قرآن، اہل علم، فقہاء اور علماء دین مقصود ہیں، حضرت جابر بن عبد اللہ، مجاہد، امام مالک، ضحاک اور ایک روایت میں امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

ایک تحقیق یہ ہے کہ اولوالامر مذکور بالا دونوں گروہوں کو شامل ہے۔ مخشری، ابن کثیر، ابن تیمیہ، ابن قیم، آلوسی اور قرافی اسی کے قائل ہیں (الجامع لاحکام القرآن: قرطبی ۵/۲۵۸-۲۶۰، ابن قیم: اعلام الموقعین ۱/۱۰، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الایمان عند الاصولیین ص ۲۹۵-۲۹۷، ڈاکٹر عبد الحمید انصاری: الشوری ص ۲۳۸-۲۴۱)۔

اس رائے کو اختیار کرتے ہوئے جس کے مطابق آیت کریمہ دونوں گروہوں کو شامل ہے اور اس آیت کریمہ سے اجماع اور قیاس دونوں کی حجیت پر استدلال کرنے کی وجہ سے (ڈاکٹر احمد حمد: الایمان بین النظریۃ والتطبیق ص ۵۸-۶۰، میزان الاصول: ہرقتی ص ۵۶۲، ڈاکٹر سید نساءت ابراہیم درینی: القیاس فی الاصول ص ۲۰۱) ہم اولوالامر کی ان تمام اصناف پر بحث کرتے ہیں جو اس آیت کے تحت داخل ہیں خواہ وہ قانون سازی (تشریعی) کی ذمہ داری انجام دیتے ہوں یا قانون شریعت کی تعمید کی یا قانون شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کی۔

ولی الامر کی اطاعت اسی وقت واجب ہوگی جب اس نے کسی ایسے معاملہ کے بارے میں حکم دیا ہو جو اس کے والی ہونے سے متعلق ہو اگر اس نے اپنی ذات سے متعلق یا مامور کی ذات سے متعلق یا دوسرے افراد سے متعلق کسی ایسی بات کا حکم دیا جو ولایت کی خصوصیت میں سے کسی عمومی مصلحت سے تعلق نہ رکھتی ہو تو اس کی اطاعت واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح والی کی اطاعت شرعاً ایسے امور میں واجب ہے جن میں معصیت نہ ہو، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

”علی المرء المسلم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة“

(مسلمان شخص پر سننا اور اطاعت کرنا واجب ہے جب تک اسے گناہ کا حکم نہ

دیا جائے، جب گناہ کا حکم دیا گیا تو سننے اور اطاعت کرنے کا جواز نہیں)۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

”لا طاعة لبشر في معصية الله“۔

(اللہ کی نافرمانی میں کسی انسان کی اطاعت نہیں ہے)۔

امام احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک سریہ بھیجا، ایک انصاری کو اس سریہ کا امیر بنا کر حضور اکرم ﷺ نے سریہ میں شریک لوگوں کو ان کی بات سننے اور ماننے کا حکم فرمایا، کسی بات پر وہ انصاری سریہ والوں پر ناراض ہو گئے تو انہوں نے کہا: میرے لئے لکڑی جمع کرو پھر ان لکڑیوں میں آگ لگائی اور سب کو آگ میں کودنے کا حکم دیا، ان لوگوں نے حکم نہیں مانا، پھر ان سب نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر واقعہ کی خبر دی۔ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر یہ لوگ آگ میں داخل ہو جاتے تو پھر اس سے نہ نکلے، اطاعت تو صرف نیک کام میں ہوتی ہے۔

اسی لئے علماء لکھتے ہیں: ولی امر کی اطاعت کے لئے شرط ہے کہ وہ یقینی معصیت نہ ہو، اس اطاعت کے دائرہ میں تحقیقی قول کے اعتبار سے مباح بھی آتا ہے اور اجتہادی مسئلہ بھی اس میں شامل ہے، کیونکہ مباح کا خواہ حکم دیا ہو یا اس سے منع کیا ہو اس کی تعمیل پر گناہ نہیں ہوتا۔

(الف) تشریحی اولوالامر

اہل اصول نے اجماع کی بحث کی ہے جیسا کہ عمومی انداز میں اجتہاد اور خاص طریقے سے قیاس پر بحث کی ہے، لہذا ہم ان مباحث کے سلسلہ میں اہل اصول کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں، چند امور جو یہاں ہمارے لئے قابل توجہ ہیں درج ذیل ہیں:

۱۔ اہل اصول کا قول ہے کہ اجماع ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا کسی امر پر اتفاق کا نام ہے، لہذا نظری اعتبار سے اجماع کے قیام کا امکان ہمارے زمانہ میں بھی موجود ہے اور آئندہ زمانوں میں بھی موجود ہے۔

اہل اصول کا اس باب میں اختلاف ہے کہ کیا بعض مجتہدین کا اختلاف باقی مجتہدین کے اجماع میں مانع ہوگا، لہذا باقی لوگوں کا اجماع حجت نہیں ہوگا؟ امام رازی، بیضاوی، آمدی نے اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن ابن جریر طبری، ابوالحسین خیاط معزلی اور جصاص حنفی کی رائے یہ ہے کہ اگر اختلاف کرنے والے تین سے کم ہوں یعنی ایک یا دو ہوں تو باقی لوگوں کا اجماع منعقد ہو کر حجت بن جائے گا اور اگر اختلاف کرنے والے تین سے زیادہ ہوں تو باقی لوگوں کا اتفاق اجماع نہیں کہلائے گا (محمد ابوالنور زہیر: اصول الفقہ ۳/۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳)۔

تمام مجتہدین کے اتفاق کے معنی میں جو اجماع ہے، بالفعل اس کا تحقق بھی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حتیٰ کہ صحابہ کرام کے دور میں اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے زمانہ خلافت میں بھی اس اجماع کے وجود پذیر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں: ”جو شخص بھی ان واقعات کا مطالعہ کرے گا جن کے بارے میں صحابہ کرام نے فیصلہ کیا اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں کو اجماع قرار دیا گیا، اس پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ جو صورت حال پیش آئی وہ اس اصطلاحی معنی میں اجماع نہیں تھا، بلکہ نئے پیش آمدہ واقعہ کے بارے میں ان اصحاب علم و رائے کا اتفاق تھا جو اس وقت موجود تھے، یہ درحقیقت ایسا حکم شرعی تھا جو جماعت کے مشورے سے صادر ہوا، کسی ایک فرد کی رائے و قیاس سے نہیں اور یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ جن اعیان اور بہترین افراد کو حضرت ابو بکر مقدمہ پیش ہونے کے وقت یکجا کرتے تھے وہ مسلمانوں کے تمام اعیان و اختیار نہیں تھے، کیونکہ ان اعیان و اختیار کی ایک بڑی تعداد مکہ، شام، یمن اور جہاد کے میدانوں میں تھی، کسی روایت میں یہ نہیں آیا ہے کہ حضرت ابو بکر نے کسی مقدمہ کے فیصلہ کو اس وقت تک ملتوی کر دیا جب تک مختلف شہروں کے تمام مجتہدین کی رائے معلوم نہ ہو جائے، بلکہ حاضرین جس بات پر متفق ہو جاتے حضرت ابو بکرؓ سے نافذ کر دیتے کیونکہ حاضرین پوری جماعت تھے اور جماعت کی رائے فرد کی رائے کے مقابلے میں حق سے زیادہ قریب ہوتی ہے، حضرت عمرؓ کا معمول بھی یہی تھا۔ اسی کو فقہاء نے اجماع کا نام دے

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

۲- جب ہم اجماع کے مباحث ترک کر کے اجتہاد کے مباحث کی طرف آتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ان حضرات کے یہاں رائے یا اجتہاد بسا اوقات افراد کے دائرے سے نکل کر اجتماعی رائے کے دائرے میں آ جاتا ہے، جس اجتماعی رائے پر سب کا اتفاق ہو جائے وہ رائے یقیناً درست ہوگی اور جو حکم اجتماعی رائے سے صادر ہو (سب کے اتفاق کے بغیر) ظن غالب یہ ہے کہ وہ بھی حق و صواب ہوگا (ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مناہج الاجتہاد ص ۵۲۰-۵۲۱)۔

امام مالک حضرت علیؓ تک اپنی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آئے جس کے بارے میں قرآن میں حکم نہ آیا ہو نہ آپ کی کوئی سنت ہو تو کیا کریں؟ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”اہل ایمان میں سے علماء کو جمع کر کے باہم مشورہ کرو، اس میں تنہا کسی ایک کی رائے سے فیصلہ نہ کرو“ (ابن القیم: اعلام الموقعین ۱/ ۷۳-۷۴)۔

اس شکل میں جو اجتماعی اجتہاد ہو اگر یہ امام کے حکم سے کیا جائے تو اجتہادی مسئلہ میں اس سے اختلاف ختم ہو جائے گا اور وہی ایک رائے سب کے لئے واجب الاتباع ہو جائے گی (قرآنی: الفرق ۲/ ۱۰۳، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: نظریۃ الاباحہ ص ۳۰۸-۳۲۳)۔

۳- اس طرح اجماع اور اجتماعی اجتہاد کا نتیجہ ایک ہو جاتا ہے، ہمیں اس چیز کی سخت ضرورت ہے کہ شریعت کے ان دو عظیم اصولوں کو اس متحدہ صورت میں ایک منظم ادارے کی شکل دے دیں جو ادارہ اجتماعی اجتہاد کا عمل انجام دے، یہ منظم ادارہ دو میدانوں میں تشریع (قانون سازی) کی ذمہ داری انجام دے۔

وہ مسائل جن پر ہمارے گزشتہ زمانوں کے فقہاء بحث کر چکے ہیں، یہ ادارہ اجتہاد فقہاء کی متعدد آراء میں سے وہ رائے اختیار کر لے جس کو اختیار کرنا ہمارے اس زمانہ میں مناسب سمجھے اور ہر اسلامی ملک کے حالات کے اعتبار سے وہاں کے مناسب رائے اختیار کرے۔

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

۴- یہ بات محتاج بیان نہیں کہ ”لامساغ للاجتہاد فیما فیہ نص صریح قطعی“ (جس مسئلہ میں صریح قطعی نص موجود ہو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں) کے اصولی قاعدہ کے موافق اگر کسی واقعہ کے بارے میں اس کے حکم شرعی پر دلالت کرنے والی ایسی دلیل موجود ہو جو صریح اور قطعی الثبوت نیز قطعی الدلالہ ہو تو اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں اور اس واقعہ کے بارے میں نص میں بیان کردہ حکم نافذ کرنا واجب ہے، کیونکہ جب وہ نص قطعی الدلالہ ہے تو اس کے معنی پر دلالت اور اس سے حکم حاصل ہونا بحث و اجتہاد سے بلند ہے۔

اگر وہ واقعہ جس کا حکم جاننا مقصود ہو اس طرح کا ہو کہ اس کے بارے میں ایسی نص وارد ہو جو ثبوت اور دلالت دونوں اعتبار سے ظنی ہے یا ایک اعتبار سے ظنی ہے تو اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر واقعہ کے حکم کے بارے میں اصلاً کوئی نص نہ ہو تو وہاں اجتہاد کی پوری گنجائش ہے (عبد الوہاب خلاف: علم اصول الفقہ ص ۲۱۶-۲۱۸)۔

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

ادارہ اجتہاد کے سلسلہ میں جو بنیادی سوال اٹھایا جاتا ہے وہ خود قانون سازی کے نظریہ سے متعلق ہے، یعنی افراد سے بڑھ کر فیصلہ کرنے والی اور ان فیصلوں کی تعمید کرنے والی قوتوں کے لئے ادارہ اجتہاد کی رائے کی پابندی لازم کرنا کہاں تک حق یہ جانب ہے؟ جہاں تک افراد کا معاملہ ان کے مخصوص امور مثلاً عبادات میں ہے تو جو شخص اجتہاد پر قادر ہے اس کے لئے تقلید جائز نہیں، الا یہ کہ تین صورتوں میں سے کوئی صورت ہونے کی وجہ سے اجتہاد سے معذور ہو۔ (۱) دونوں پہلوؤں کے دلائل برابر ہوں اور وہ شخص فیصلہ نہ کر پا رہا

ہو (۲) اسے وقت کی تنگی کی وجہ سے اجتہاد کرنے کا موقع نہ ہو (۳) اس پر مسئلہ کی کوئی دلیل منکشف نہ ہو رہی ہو۔

وہ عامی شخص جو اجتہاد کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اس کے لئے عالم کی تقلید جائز ہے بلکہ وہ تقلید کا مور ہے، ارشاد ربانی ہے:

”فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون“

(اہل ذکر سے دریافت کرو اگر تم ناواقف ہو)۔

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

اگر مسئلہ کے بارے میں فتویٰ دینے والے مجتہدین کے اقوال مختلف ہوں تو عامی مقلد کے لئے ضروری ہے کہ یہ غور و فکر کرے کہ ان میں کون علم و تقویٰ میں سب سے فائق ہے، اسی کے قول کو اختیار کرے۔ اہل اصول نے عامی کو اس نوع کے اجتہاد کا پابند کرنے کے بارے میں اور ان مرجحات کے بارے میں جن کے ذریعہ عامی ایک مجتہد کے قول کو دوسرے کے قول پر ترجیح دے سکتا ہے طویل بحث کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ افراد خواہ مجتہد ہوں یا عوام انہیں اپنے مخصوص امور کے بارے میں کسی معین رائے کا پابند کرنا درست نہیں ہے۔

جہاں تک مسائل عامہ کا تعلق ہے، مثلاً اجتماعی تنظیمات میں اجتماعی اور مالی تعلقات تو اس کے بارے میں کبھی ولی الامر (حاکم) اس بات کی ضرورت محسوس کرتا ہے کہ ان احکام میں یکسانیت پیدا کی جائے جن پر عمل درآمد ہوگا اور جہاں ولی الامر کو اس کی ضرورت محسوس نہ ہو وہاں مسائل عامہ کے احکام کا بھی وہی حال ہوگا جو امور خاصہ کے احکام کا ہوتا ہے، یعنی جس فرد یا جن افراد کا معاملہ ہے انہیں اس سلسلہ کی مختلف آراء میں سے ایک رائے کو اختیار کرنے کی آزادی ہوگی جس پر انہیں اطمینان ہو۔

احکام کو یکساں بنانے کا مسئلہ فقہ اسلامی میں بہت قدیم ہے، اس موضوع پر دو متعارض

آراء کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کر کے اس کے سلسلہ میں اپنا نقطہ نظر پیش کریں گے۔

۱۔ جو نظریہ اجتہاد میں قاضی کی حریت کا قائل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی اپنے فیصلے میں کسی متعین مذہب کا پابند نہ ہوگا، نہ اپنے مذہب کا نہ، حاکم کے مذہب کا۔

الف۔ حاکم نے کسی کو قاضی بناتے وقت اگر یہ شرط لگائی کہ وہ شخص متعین مذہب کے مطابق فیصلہ کرے گا تو اگر اس نے امر کی صورت میں قاضی سے یہ بات کہی ہے، تو لیت قضاء کے لئے شرط نہیں لگائی ہے تو اسے قاضی مقرر کیا جانا صحیح ہے اور مذہب معین کی پابندی کا حکم فاسد ہے، اور اگر تو لیت قضاء کے اندر حاکم نے اس کی شرط لگا دی ہے تو شافعیہ کے مذہب کے مطابق قاضی مقرر کرنا ہی باطل ہے اور حنفیہ کے مذہب کے مطابق تو لیت قضاء صحیح ہے اور شرط باطل ہے (الاحکام السلطانیہ: ماوردی ص ۶۷، ۶۸، الاحکام السلطانیہ: ابویعلیٰ ص ۶۳، ۶۴، نیز دیکھئے: ڈاکٹر محمد عبدالقادر رابو فارس: القضاء فی الاسلام ص ۳۹، ۴۰، اس مسئلے کے بارے میں خصائص کی فصل میں ”قاضی مجتہد“ کے عنوان کے تحت اٹھا رہا چکا ہے)۔

ب۔ اسی لئے یہ بات بالکل فطری ہے کہ قاضی کے مجتہد ہونے کی شرط لازم ہو، جمہور فقہاء کی رائے میں غیر مجتہد کو منصب قضاء سپرد کرنا باطل ہے، اس کے فیصلے ناقابل اعتبار ہیں خواہ حق و صواب کے مطابق ہی ہوں (الاحکام السلطانیہ: ماوردی ص ۶۶، الاحکام السلطانیہ: ابویعلیٰ ص ۶۱، ۶۲، ہدایۃ المجتہد: ابن رشد جلد دوم ص ۴۹۶، ڈاکٹر محمد ذکی عبدالبر: تقنین الفقہ الاسلامی ص ۱۷-۲۵)۔

ج۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تعزیر کے سلسلہ میں قاضی کو شریعت نے جو آزادی دی ہے وہ آزادی قاضی مجتہد کے رول کو مؤکد کرتی ہے اور ایسی قانون سازی کا نظریہ جس کی پابندی قاضی کے لئے لازم ہو اس آزادی کے منافی ہے (ڈاکٹر محمد عبداللہ دواز: دستور الاخلاق فی القرآن ص ۲۷۴-۲۷۵)۔

د۔ فقہاء شیعہ بھی اس رائے سے متفق ہیں، فقہاء شیعہ کا خیال ہے کہ یکساں قانون کی تدوین کا رجحان، جس کی پابندی قاضیوں کے لئے لازم ہو، قاضی میں اجتہاد کی شرط نہ لگانے سے پیدا ہوا ہے، یہ رجحان فقہ شیعہ کی بنیادوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ ضرورت اور مجبوری ایسے قاضی مقرر کرنے کا مطالبہ کر رہی ہے جن میں اجتہاد اور استنباط احکام کی صلاحیت

نہیں ہوتی، لہذا ان قاضیوں کو مدون قانون کی ضرورت ہے، فقہاء شیعہ کی رائے میں ایسی حالت میں ایسا یکساں قانون مدون کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے جس کا مواد قاضیوں کے لئے عمومی ڈھانچے کا کام دے، تفصیلات کی تحدید قاضی کے لئے چھوڑ دی جائے، فقہاء شیعہ کے نزدیک حکومتی منصوبہ بندی اور تنفیذ احکام کے تمام میدانوں میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے، یہ شرطیکہ یہ اجتہاد عملی ایسے فقہاء کی نگرانی میں ہو جن میں اجتہاد کی صلاحیت ہو (شیخ جعفر سبحانی: التفتین فی الحکومت الاسلامیہ، اور مقالات المؤتمر الرابع للفکر الاسلامی فی طہران ص ۲۲۲-۲۲۳)۔

ھ۔ اس نقطہ نظر کی تائید میں دور حاضر میں چند عملی، سیاسی، داخلی اور خارجی دلائل بھی پیش کئے گئے ہیں۔

عصر حاضر میں اس رائے کے مؤیدین ”قانونی دفعات کی جیل“ میں شریعت کو مقید کرنے کو مسترد کرتے ہیں، ان لوگوں کی رائے میں احکام شریعت نے نشوونما کے مراحل طے کر کے اس فقہ کی صورت اختیار کی ہے جس کی نمائندگی متعدد اسلامی مسالک کے فقہی مراجع کرتے ہیں، جن میں مختلف ائمہ کی آراء پائی جاتی ہیں اور فقہ کو اس شکل میں باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ فقہ اسلامی میں معاشرہ کی ضرورت و مطالبات پورا کرنے کی صلاحیت اور لچک باقی رہے، سیاسی اقتدار رکھنے والے اس میں مداخلت نہ کریں اور ان کے دباؤ سے فقہ اسلامی آزاد رہے۔

ان لوگوں کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ فقہ اور قضاء کو کاراجتہاد میں تعاون کرنا چاہئے، کیونکہ اجتہاد ہی احکام کا زندہ متجدد ماخذ ہے اور اجتہاد کی ذمہ داری اگرچہ ایک علمی ذمہ داری ہے لیکن یہ ذمہ داری محض نظری علماء کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ قاضی حضرات اس میں بنیادی رول ادا کرتے ہیں۔

یہ حضرات اس جانب بھی اشارہ کرتے ہیں کہ احکام سازی اور قانون کے ارتقاء میں قاضیوں کا حصہ لینا فقہ اسلامی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ برطانیہ کے قانونی نظام میں پرانے فیصلے قانونی احکام کا بنیادی ماخذ مانے جاتے ہیں اور قانون کا کام ان فیصلوں کی تشریح اور اس پر

تعلیق ہوتا ہے، یعنی قانون وضع کرنے میں ججوں کا رول مدون قانون سے زیادہ اور پہلے ہوتا ہے، اسلامی شریعت میں یہ ترتیب اس طرح بدل دی گئی کہ ائمہ کی فقہ کو اولیت دی گئی اور فقہ و قاضی کا رول مساوی قرار دیا گیا۔

اس نقطہ نظر کے مؤیدین نے جو سیاسی دلائل پیش کئے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ قانون سازی کو سیاست و حکمت کے زیر اثر لانے اور قوانین کو حکومت کی خواہشات کا ترجمان بنانے کا جو رجحان نئی حکومتوں میں پایا جا رہا ہے، یہ ظاہر وہ فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کا ذریعہ ہے، لیکن درپردہ اس کی تائید اور حوصلہ افزائی غیر ملکی طاقتیں کر رہی ہیں کیونکہ فقہ اسلامی کو ماڈرن بنانے سے ترقی پذیر ممالک ان بڑی طاقتوں سے جڑ جائیں گے جن کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ترقی پذیر ممالک کو جدیدیت کی طرف لے جا رہی ہیں، لیکن یہ درحقیقت فکری، تہذیبی، اقتصادی اور سیاسی دست گیری اور غلامی ہے، دوسری طرف استبدادی حکومتوں کا مسلم عوام کے حقیقی نمائندوں سے قطع نظر کرتے ہوئے وضعی قوانین صادر کرنے کے اختیار پر قبضہ کر لینا وضعی قانون سازی کے ہتھیار کو حکام کے سیاسی مقاصد کی برآری کا ذریعہ بنا دے گا، لہذا فقہ اور قضاء کا حکومت کے سیاسی اقتدار سے آزاد رہنا اور قانون سازی کی ذمہ داری ادا کرنا افراد و اقوام کے حقوق کی اہم ترین ضمانت ہے۔ لہذا یہ بات ضروری ہے کہ محض ”قانون سازی“ کے قافلہ کی ہم رکابی اختیار کرنے کے لئے اتنی بڑی ضمانت کو بھیٹ نہ چڑھایا جائے کیونکہ اس ”قانون سازی“ کا مقصد ملک کے سیاسی اقتدار کی جانب سے قانونی اقتدار کو غصب کر لینا ہے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ سیاسی قوتوں کو قانون سازی کا حق ہتھیانے سے محروم کر دیا جائے، یا کم از کم انہیں اتنا پابند بنا دیا جائے کہ جس سے حکام کے لئے سرکشی اور ہمہ گیر استبداد کا دروازہ بند ہو جائے (ڈاکٹر توفیق محمد شادی: الفکر الاسلامی و سیادة الشريعة ”بین الفہم والتفہیم، اعمال اللقاء العالمی الرابع: قضایا النہجیہ والعلوم السلوکیہ“، الخرطوم جنوری ۱۹۸۷ء)۔

۲- اس رائے کے بالمقابل ایک دوسری رائے ہے جو احکام شرعیہ کی قانون سازی کی

قائل ہے، ابن المقفع نے خلیفہ منصور عباسی کو جو خط لکھا تھا جس کا نام ”رسالة الصحابة“ ہے اس میں ابن المقفع نے اس دور کے مجتہد قاضیوں کے اختلاف کا حال واضح کیا اور بتایا کہ کس طرح ایک ہی معاملہ میں ایک قاضی کوئی فیصلہ کرتا ہے، اور دوسرا قاضی اسی جیسے معاملے میں اس کے بالکل خلاف فیصلہ کرتا ہے خواہ اموال کے معاملات ہوں یا مناکحات کے یا کچھ اور اس کے بعد ابن المقفع منصور کو خطاب کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”اگر امیر المومنین کی رائے ہو کہ ان مختلف فیصلوں اور سنتوں کو ایک کتاب میں جمع کرنے کا حکم دے دیں اور ان فیصلوں کے ساتھ سنت یا قیاس سے ہر ایک کی جو دلیل ہے اسے بھی کتاب میں جمع کر دیا جائے، پھر امیر المومنین اس میں غور و فکر فرمائیں اور ہر قضیہ کے بارے میں اپنی رائے سے حکم فرمادیں اور اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے منع فرمادیں اور اس کے بارے میں جامع فیصلہ کن کتاب لکھ دیں تو ہمیں امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان احکام کو جن میں صواب اور خطا دونوں خلط ملط ہیں، ایک حق و صواب حکم بنا دے اور ہمیں یہ بھی امید ہے کہ امیر المومنین کی رائے اور فرمان پر مسلمانوں کا مجتمع ہونا جناب والا کے لئے قریت و ثواب کی چیز ہوگی“ (رسالہ الصحابة لابن المقفع: ابن المقفع کا یہ رسالہ استاذ احمد زکی صفت کی مرتب کردہ کتاب جمہورۃ رسائل العرب جلد سوم میں شامل ہے، رسالہ نمبر ۲۶)۔

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

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

امام مالک فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے امیر المومنین ایسا نہ کیجئے، کیونکہ لوگوں تک پہلے کچھ اقوال پہنچ چکے ہیں۔ انہوں نے احادیث سنی ہیں اور روایات کی ہیں اور ہر قوم نے ان اقوال و روایات کو لے لیا ہے جو ان تک پہلے پہنچے اور اس پر وہ لوگ عمل پیرا ہو گئے، لہذا لوگوں کو

چھوڑ دیجئے کہ ہر شہر کے لوگ اپنے اختیار کئے ہوئے اقوال و روایات پر ہیں۔

ابن قتیبہ نے امام مالک اور خلیفہ منصور کے اس واقعہ کی ایک طویل خبر میں روایت کی ہے، ابن قتیبہ لکھتے ہیں: خلیفہ منصور نے امام مالک سے کہا: اے ابو عبد اللہ! اس علم کو مرتب اور مدون کر دیجئے اور عبد اللہ بن عمر کے شہداء، عبد اللہ بن عباس کی رخصتوں اور ابن مسعود کے شواذ سے بچئے اور امور میں سے متوسط امور اور ائمہ و صحابہ کے متفقہ اجتہادات کو اختیار کیجئے تاکہ ہم اللہ کی مشیت سے لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں پر عمل کرنے پر آمادہ کریں اور شہروں میں یہ کتابیں پھیلا دیں اور سب کو پابند کر دیں کہ ان کتابوں کی مخالفت نہ کریں، انہیں کے ذریعہ فیصلہ کیا کریں۔

میں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ امیر المؤمنین کا بھلا کرے، اہل عراق ہمارے علم کو پسند نہ کریں گے اور اپنے علم کے سامنے ہماری رائے کو اہمیت نہیں دیں گے۔

ابو جعفر منصور نے کہا: انہیں ماننے پر مجبور کیا جائے گا، ہم ان کے سروں پر تلوار کا دار کریں گے اور پیٹھوں پر کوڑے لگائیں گے، لہذا آپ جلدی سے یہ کتابیں مرتب کر دیں (الامامۃ والسیاستہ: ابن قتیبہ)۔

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

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

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

ابو نعیم اصفہانی کی کتاب حلیۃ الاولیاء کی روایت کے مطابق ہارون رشید نے امام مالک سے اس بارے میں مشورہ کیا کہ موطا کو کعبہ میں آویزاں کر کے تمام لوگوں کو اس کی اتباع پر آمادہ

کرے تو امام مالک نے فرمایا: ایسا نہ کیجئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ فروعاً میں مختلف تھے اور مختلف شہروں میں پھیل گئے تھے اور ان میں سے ہر شخص حق پر تھا۔

اس رجحان کے محرکات کی مزید وضاحت کے لئے ہم ابن المقفع کے اسی رسالے کا ایک دوسرا پیرا گراف درج کرتے ہیں، اس پیرا گراف میں ابن المقفع زیر بحث موضوع پر مناقشہ کرتے ہیں: ”جہاں تک اختلاف احکام کا معاملہ ہے، یا تو سلف سے اس بارے میں کوئی غیر متفق علیہ چیز منقول ہوگی جس کا ایک جماعت ایک مطلب سمجھتی ہے اور دوسری جماعت دوسرا مطلب سمجھتی ہے، تو اس بارے میں غور کیا جائے گا کہ کون جماعت تصدیق کی زیادہ مستحق ہے اور دونوں رایوں میں سے کون عدل سے زیادہ مشابہ ہے۔“

یا ایسی رائے ہوگی جس کی بنیاد قیاس پر ہوگی اس لئے فقہاء میں اصل قیاس میں غلطی ہو جانے اور اس کے مماثل حکم کے علاوہ پر معاملہ کی بنیاد رکھنے کی وجہ سے، یا قیاس کو ہر حال میں لازم پکڑنے کی وجہ سے اختلاف و انتشار ہو گیا، کیونکہ جو شخص ہمیشہ قیاس کی پابندی کرنا چاہتا ہے اور دین و حکم کے بارے میں کبھی قیاس سے جدا نہیں ہونا چاہتا ہے وہ آویزشوں میں پھنس جاتا ہے، شبہات کے راستے پر چلتا ہے اور جانتے دیکھتے ہوئے قبیح سے چشم پوشی کرتا ہے، ترک قیاس کو ناپسند کرنے کی وجہ سے اس قبیح کو نہیں چھوڑ پاتا، قیاس ایسی دلیل ہے جس کے ذریعہ محاسن پر استدلال کیا جاتا ہے، لہذا قیاس جس جانب لے جا رہا ہے اگر وہ نیک کام اور معروف ہے تو اسے اختیار کیا جائے گا، اس لئے کہ تلاش کرنے والا قیاس کو نہیں تلاش کر رہا ہے، بلکہ محاسن و معروف تلاش کر رہا ہے اور اس نے حق کو اس کا صحیح مقام نہیں دیا اگر کوئی چیز لوگوں کے لئے درست ہو اور قید کی پابند ہو تو وہی صداقت ہے اور قیاسات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا (رسالہ الصحابہ: ابن المقفع)۔

ہم نے اوپر جو عبارتیں پیش کی ہیں ان میں فریقین میں سے ہر فریق کے نقطہ نظر کی کافی وضاحت آگئی ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ہم دونوں رایوں پر مناقشہ کریں گے۔

قانون سازی کے بغیر اسی طرح اسلامی فقہ کا معاملہ رہا، حتیٰ کہ دولت عثمانیہ میں سلطان کے حکم سے احکام شرعیہ کا مجموعہ مرتب کرنے کے لئے ایک کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اس کمیٹی نے ۱۲۸۶ھ میں ”مجلۃ الاحکام العدلیہ“ کے نام سے احکام شرعیہ کا ایک مجموعہ مرتب کیا، یہ مجموعہ مذہب حنفی سے منتخب کیا گیا ہے، اس کے مباحث کی ترتیب وہی ہے جو مروجہ کتب فقہ کی ترتیب ہے، اس میں فقہی مواد کو دفعہ وار مسلسل نمبرات کے ساتھ جدید قوانین کے طور پر الگ الگ مرتب کیا گیا۔ اس مجموعہ کی کل دفعات ۱۸۵۱ ہیں۔ زمانے کے تقاضوں کی رعایت کرتے ہوئے اس مجموعے میں مذہب حنفی کے بعض مرجوح اقوال بھی لے لئے ہیں، ایسا مالی معاملات میں کیا گیا ہے۔

۱۳۳۳ میں دولت عثمانیہ نے حقوق العائلہ (خاندان کے حقوق) کا قانون وضع کیا، اس قانون کے احکام مختلف فقہی مذاہب سے لئے گئے، پھر اسی نقش قدم پر چلتے ہوئے حکومت مصر نے ۱۹۲۰ء میں احوال شخصیہ کا قانون صادر کیا۔ اس کے بعد شریعت کی روشنی میں مختلف اسلامی ملکوں میں احوال شخصیہ کے مسائل پر قانون سازی ہونے لگی۔ اخیر میں متعدد اسلامی ملکوں میں احوال شخصیہ کے مسائل کے علاوہ دوسرے مسائل میں، مثلاً مالی معاملات اور سزا وغیرہ کے بارے میں شریعت کی قانون سازی شروع ہو گئی (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ: تاریخ تقنینیہ الشریعۃ الاسلامیہ، مجلہ المسلم المعاصر عدد ۱۱ جولائی ۱۹۷۷ء ص ۳۷-۷۵)۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کو وضع کرنے کا کام جس کمیٹی کے سپرد تھا اس کی رپورٹ میں اس عمل قانون سازی کے محرکات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ان محرکات کا حاصل یہ ہے کہ قاضیوں کے لئے کتب فقہ کی طرف رجوع دشوار ہے، اس رپورٹ میں قانون سازی کا یہ محرک نہیں بیان کیا گیا ہے کہ قاضیوں کے فیصلے مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ ابن المقفع نے اپنے رسالہ میں قانون سازی کا یہ محرک بیان کیا تھا۔ رپورٹ کا اقتباس درج ذیل ہے:

”..... اگر تجارتی عدالتوں کے اراکین سے کہا جائے کہ فقہی کتابوں کی طرف

مراجعت کریں تو یہ بھی ان کے لئے ممکن نہیں ہوتا، کیونکہ مسائل فقہیہ کی واقفیت میں تجارتی عدالتوں اور دیوانی عدالتوں کے اراکین یکساں ہیں اور یہ بات پوشیدہ نہیں کہ علم فقہ دریائے ناپیدا کنار ہے اور فقہ کے سمندر سے ان مسائل کا نکالنا جو حل مشکلات کے لئے لازم ہیں علمی مہارت اور اصولی ملکہ پر موقوف ہے..... اب ایسے افراد کا وجود شاذ و نادر ہے جنہیں علوم شرعیہ کے تمام پہلوؤں میں تبحر حاصل ہو، اس کے علاوہ ایک بات یہ ہے کہ ممالک محروسہ کی شرعی عدالتوں کے لئے اتنے قاضی بہت دشواری سے ملتے ہیں جو ضرورت کے لئے کافی ہوں، پھر محاکم نظامیہ کے اندر ایسے اراکین کہاں سے نامزد کئے جاسکتے ہیں جو اشکالات کے حل کے لئے بہ وقت ضرورت کتب فقہیہ کی طرف مراجعت کی اہلیت رکھتے ہوں۔

اس بنا پر معاملات فقہیہ کے بارے میں ایک ایسی کتاب مرتب کئے جانے کا انتظار تھا جس کے احکام و مسائل منضبط ہوں، اس سے استفادہ آسان ہو، اختلافات سے خالی اور مختار اقوال کو حاوی ہو، ہر ایک کے لئے اس کا مطالعہ آسان ہو۔

زیر بحث موضوع کے بارے میں اپنی رائے پیش کرنے سے پہلے ہم دونوں متعارض آراء کے دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

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

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

الف۔ جو فریق اس رائے کا قائل ہے کہ قاضی کو اجتہاد کے سلسلہ میں آزاد چھوڑ دینا

چاہئے اس کے دلائل یہ ہیں:

۱- قانون سازی خواہ کتنی مضبوط بنیادوں پر اور کتنی ہی مہارت کے ساتھ کی جائے ناقص رہ جاتی ہے اور اس کی خامیاں دن بہ دن منکشف ہوتی رہتی ہیں، اس کی وجہ سے بہت سے وہ مصالح فوت ہو جاتے ہیں جو قانون سازی نہ ہونے کی صورت میں قاضی کی حریت اجتہاد سے انجام پاتے۔

۲- قانون سازی میں جو نقص، غلطی اور کوتاہی رہ جاتی ہے اس کا مداویہ ہے کہ دوبارہ قانون سازی کے وہی اقدامات از سر نو کئے جائیں جو قانون صادر کرتے وقت کئے گئے تھے۔ یہ اقدامات اور کارروائیاں بڑی طویل اور پیچیدہ ہوتی ہیں۔

۳- قانون سازی قانونی قاعدہ کو محدود سانچوں میں ڈھال دیتی ہے جب کہ جن عملی حالتوں پر اس قاعدہ کی تطبیق کی جاتی ہے وہ یکساں نہیں ہوتیں، کیونکہ وہ قانونی قاعدہ صرف اس ایک عملی حالت کے مناسب ہوتا ہے جس کا قانون ساز نے قانون سازی کرتے وقت تصور کیا تھا، دوسری حالتوں کے لئے وہ قاعدہ کچھ تبدیلیوں کے بغیر مناسب نہیں ہوتا۔ قانون سازی نہ ہونے کی صورت میں حالت اس کے برخلاف ہوتی ہے کیونکہ قاضی پہلے سے بنائے ہوئے کسی متعین سانچے کا پابند نہیں ہوتا بلکہ قاضی کو اس بات کی آزادی ہوتی ہے کہ ہر عملی حالت کو اس کے مناسب فیصلہ سے حل کرے۔

۴- تیسری دلیل کے ساتھ اس بات کا اضافہ کیا جاتا ہے کہ عمل نے ان اعتراضات کی صحت ثابت کر دی ہے، قانون سازیاں بہت سی حالتوں میں ایک وادی میں رہتی ہیں اور عدالتوں کی تطبیقات دوسری وادی میں ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون سازی کے ذریعہ قاضی کی حریت اور تجدید و تعین میں اس کے اختیار سے استغناء نہیں ہو سکتا۔ قانون سازی نے صرف اتنا کیا ہے کہ انصاف قائم کرنے کے لئے عدالتوں کی سیدھی رفتار میں روڑے اٹکا دے اور پابندیاں لگا دیں۔

۵- قانون سازی قانونی دفعات کی صرف تجدید نہیں کرتی بلکہ اسے منجمد بھی کر دیتی ہے، کیونکہ روز افزوں معاشرتی اور سماجی ترقی کی راہ میں قانون کی جامد دفعات حائل ہو جاتی ہیں، بہت عرصہ کے بعد قانون ساز اداروں کو جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ قانونی دفعات سماجی ترقی کے قدم بہ قدم نہیں چل پا رہی ہیں، بلکہ کچھڑ گئی ہیں تو انہیں بدلنے کی کوشش کرتے ہیں، جب کہ قاضی قانون سازی نہ ہونے کی صورت میں اس سماجی ترقی اور تبدیلی کے قدم بہ قدم چل سکتا ہے لہذا وقت گزرنے کا انتظار کئے بغیر اور جامد دفعات قانون کے روز افزوں ترقی سے ہم آہنگ نہ ہونے کی بنا پر جو مظالم ہو جاتے ہیں ان کا ارتکاب کئے بغیر۔

۶- قانون سازی حکام کے ہاتھ میں ایک ہتھیار ہو گئی ہے، اس سے حکام اپنے سیاسی مقاصد پورے کرتے ہیں، ہمہ جہت سرکشی اور استبداد کا دروازہ کھولتے ہیں، حکومت کو ایسی مشینری میں تبدیلی کر دیتے ہیں جو افراد کے وجود، حقوق اور آزادیوں کو سلب کر لیتی ہے۔

ب۔ جو لوگ قانون سازی کے قائل ہیں ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱) احکام شرعیہ کی قانون سازی سے یہ احکام ان لوگوں کو اچھی طرح معلوم ہو جائیں گے جن پر احکام کا نفاذ ہونا ہے، کیونکہ قانون کی واقفیت اس کے نفاذ کے لئے بنیادی شرط ہے، اسی کی تعبیر عصر حاضر میں قوانین کو سرکاری گزٹ میں نشر کرنے اور دوسرے ذرائع ابلاغ سے اس کی تشہیر کرنے سے کی جاتی ہے اور اسی وقت اس قاعدہ کی تطبیق درست ہوگی ”کوئی شخص قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے معذور نہیں مانا جائے گا“ اس اصول کی اساس قرآن پاک کی اس آیت میں موجود ہے: ”وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعِثَ رَسُولًا“ (ہم اس وقت تک عذاب دینے والے نہیں جب تک رسول نہ مبعوث کر دیں)، ”الحلال بین والحرام بین“ والی حدیث میں بھی اس کی اساس موجود ہے۔

(۲) ایک ہی مسئلے میں حکم شریعت کے بارے میں فقہی آراء کا اختلاف اس حکم کو غیر متعین بنا دیتا ہے۔ ان آراء میں سے کسی رائے کو اختیار کر کے قانون صادر کر دینے سے مسئلہ

کا فیصلہ ہو جاتا ہے اور قانونی قاعدہ میں کوئی غموض باقی نہیں رہتا۔

(۳) احکام شرعیہ کی قانون سازی سے احکام کی طرف رجوع کرنا آسان ہو جاتا ہے، قاضی حضرات اور مقدمہ لانے والوں نیز عوام الناس کے لئے مراجعت کا عمل دشوار نہیں رہتا اس کے برخلاف ان احکام شریعت کو کتب فقہ میں بکھرا ہوا چھوڑ دینے سے احکام شرعیہ کی طرف رجوع کرنا بہت دشوار ہوگا۔

(۴) قانون کی تشریح و وضاحت میں قاضی کو بالکل آزاد چھوڑ دینا خطرناک عمل ہے، بسا اوقات قاضی کی اہلیت اور غیر جانبداری مشکوک ہوتی ہے، لہذا قانون کی وضاحت اور وضع قانون میں اسے پوری آزادی دے دینا عدل و انصاف کے لئے خطرہ ہے۔

(۵) قانون سازی پر امام مالک کا اعتراض احادیث کی جمع و تدوین سے پہلے تھا۔ ان کے اعتراض کی بنیاد یہ تھی کہ انہیں اس بات کا خوف تھا کہ مختلف شہروں کی کچھ احادیث ان تک نہ پہنچیں اور ان پر عمل ہونے سے رہ جائے، اب تو سنت کی تدوین و شناخت ہو چکی ہے، لہذا قانون سازی کی صورت میں کوئی سنت متروک نہیں ہوگی۔

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

(۷) قاضیوں کو پوری آزادی دینا اس بات کا متقاضی ہے کہ ان میں اجتہاد کی تمام شرطیں پائی جائیں اور یہ تقریباً محال ہے، کیونکہ عالم اسلام کے مختلف ملکوں کے لئے دسیوں ہزار قاضی درکار ہیں۔ اتنے مجتہدین کا ملنا آسان بات نہیں ہے۔

۴۔ یہ بات آسان نہیں ہے کہ اس جیسے بنیادی مسئلہ میں جس میں دو مقابل رائیں پوری گرمی اور شدت کے ساتھ موجود ہیں کسی ایک رائے کو اختیار کیا جائے، لہذا ہمارا جھکاؤ ایک درمیانی حل اختیار کرنے کی طرف ہے جس میں دونوں رایوں کی خصوصیات جمع ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ادارہ اجتہاد اسلامی احکام کی قانون سازی کا کام کلیات تک محدود رکھے،

تفصیلات کے بارے میں قانون سازی نہ کرے، لچک دار معیار طے کرے جامد قواعد نہ وضع کرے، تاکہ زندگی کی نت نئی ضروریات کے پیش نظر قاضی حضرات فیصلوں میں مناسب تبدیلیاں کر سکیں اور تعزیرات کے میدان میں ہر جرم کے مناسب حال الگ الگ اور متنوع سزائیں جاری کر سکیں، اسی کے ساتھ قاضیوں کی اس طرح تیاری اور ٹریننگ کا اہتمام کیا جائے کہ وہ اپنے منصب قضا کے دائرے میں اجتہاد کرنے کے قابل ہو سکیں (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو مصنف کا مقالہ: مسأله تقنین الشریعۃ الاسلامیۃ من حیث المبدأ مجلہ المسلم المعاصر عدد ۱۲ اکتوبر ۱۹۷۷ء ص ۳۵-۶۰، نیز ملاحظہ ہو: ڈاکٹر ذکی عبدالبر: تقنین الفقہ ص ۵۶)۔

یہاں ادارہ اجتہاد کے کام اور ذمہ داری کے بارے میں تفصیلی گفتگو کا موقع نہیں، اس لئے ہم بعض اہم مبادی کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔

الف۔ قانون سازی کے دائرے کی تحدید کے سلسلہ میں چند اشارے:

قانون سازی کا عمل انہیں احکام تک محدود رکھا جائے جو اجتماعی نظم و نسق سے متعلق ہیں، مثلاً عائلی احکام، مالی معاملات اور سزاؤں کے احکام، عبادات اور اخلاق کے بارے میں قانون سازی نہ کی جائے الا یہ کہ اجتماعی ضروریات اس کی داعی ہوں، مثلاً زکاۃ جمع کرنے کی تنظیم کے بارے میں، رمضان میں علانیہ کھانے پینے کے بارے میں اور اخلاقیات کی خلاف ورزی کرنے پر تعزیرات کے سلسلہ میں۔

جن احکام کو قانون کی شکل میں ڈھالا جائے ان کی دو قسمیں کی جائیں، پہلی قسم وہ قوانین جن کی حیثیت فیصلہ کن ہوگی ان پر یکسانیت کے ساتھ ہر حال میں عمل لازم ہوگا، دوسری قسم وہ قوانین جو متعاقدین (معاملہ کرنے والے دونوں فریق) کے ارادے کی اس وقت تفسیر و تکمیل کریں گے جب متعاقدین نے کسی چیز کے بارے میں عقد کرتے وقت خاموشی برتی ہو، لیکن متعاقدین کے لئے ان قوانین کے خلاف کسی بات پر اتفاق کر لینے کا جواز ہوگا، یہ شرطیکہ اس کے لئے کوئی شرعی سند موجود ہو۔ اس سے وہ تنگی دو رہو جائے گی جو تمام مسائل میں لازمی طور پر

ایک رائے اختیار کرنے سے پیدا ہوتی۔

ج۔ قانون سازی میں کلیات پر اکتفا کیا جائے، تفصیلات و جزئیات کے بارے میں قانون سازی نہ کی جائے، تاکہ وہ لچک باقی رہے جو کارقضا کا انجام دینے کے دوران قانون کے نمو و رتقی کے لئے لازم ہوتی ہے۔

د۔ قانون سازی میں صرف ایک فقہی مسلک سے استفادہ نہ کیا جائے، بلکہ جو قول بھی مصلحت کو بروئے کار لائے اور سماج کے حالات میں مناسب ہو اسے اختیار کیا جائے، استنباط میں ہمیشہ منہج شرعی کی پابندی کرنے کے ساتھ، جس رائے کو بھی اختیار کیا جائے اس کے لئے دلائل قانون کی تشریحی یا دداشت میں واضح کر دئے جائیں، تاکہ قاضیوں کے لئے اس کی تشریح اور تشکیل جدید آسان ہو جائے (ملاحظہ ہو: ڈاکٹر ذکی عبد البر القید فی کل بلد اسلامی بالمدہب السائد فیہ: ۳۷-۳۹)۔

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

### ج۔ قاضیوں کا تشریعی پہلو

۱۔ حجاز اور قاضی حضرات ہی ان دعاوی کا فیصلہ کرتے ہیں جو عدالتوں میں پیش کئے جاتے ہیں تو یہ اتھارٹی اصلاً قانون سازی کا عمل انجام نہیں دیتی، یعنی عدلیہ کی جانب سے ایسے مجرد عمومی احکام صادر نہیں ہوتے جن کی تعمید تمام لوگوں پر کی جاتی ہو۔ عدلیہ کے فیصلوں کا دائرہ اس کے سامنے پیش کردہ نزاعات تک محدود ہوتا ہے۔

برطانیہ اور بعض ان ممالک کے علاوہ جو برطانیہ کے عدالتی نظام کی پیروی کرتے ہیں دوسرے مغربی ممالک کی صورت حال یہ ہے کہ جج پیش آمدہ نزاع کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت دراصل اس قانون کی تطبیق کرتا ہے جسے قانون ساز ادارہ صادر کرتا ہے۔

حتیٰ کہ برطانیہ میں بھی، جہاں قدیم فیصلے ہی قانون کے بنیادی ماخذ ہیں، وہاں بھی یہ قدیم فیصلے دراصل ایسے احکام سے عبارت ہیں جو عدالتوں میں پیش کردہ محدود مقدمات کے بارے میں جاری کئے گئے۔ ان فیصلوں کو جاری کرنے سے عدالت کا مقصد انہیں مقدمات کے بارے میں فیصلہ دینا تھا، ایسے عمومی قانون کا وضع کرنا عدالت کا مقصد نہیں تھا جس کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جائے، یہ فیصلے (خصوصاً جب کہ بار بار ہوں اور انہیں استقرا حاصل ہو جائے) اسی وقت قانون کی شکل اختیار کرتے ہیں جب کہ کوئی جج اس کے مماثل دوسرے مقدمے میں ان سابق فیصلوں کی پابندی کرتا ہے۔

اس سے پہلے ہم اسلامی شریعت میں قاضی کے رول اور اجتہادی اختیار کی وضاحت کر چکے ہیں، خصوصاً اس صورت میں جب کہ وہ اپنے یہاں دائر مقدمہ کے بارے میں حکم شرعی نہ پائے، لہذا قاضی شریعت اجتہاد کرنے کی صورت میں بھی کوئی حکم عام وضع نہیں کرتا جس کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جاتی ہو، بلکہ اس کا کارقضا یہیں تک محدود ہے کہ اپنے یہاں دائر مقدمہ کے بارے میں فیصلہ صادر کر دے، یہیں سے قاضی کے درمیان (خواہ وہ مجتہد ہی ہو) اور دائرہ اجتہاد کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، دائرہ اجتہاد کا اصل کام ایسے عمومی احکام کا وضع کرنا ہے جن کی تطبیق تمام لوگوں پر کی جائے۔

اس بنیادی نظریے کے دائرے میں ہم عدلیہ کا قانون سازی کا پہلو دو میدانوں میں تلاش کرتے ہیں۔

۲۔ قانونی خلا کا میدان، جہاں قاضی کے لئے نزاع کے بارے میں فیصلے سے رکا رہنا جائز نہ ہو اور اس کی ذمہ داری ہو کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے، خواہ وہ قانونی خلا بنیادی ہو یعنی اس مسئلے کے بارے میں کتاب و سنت میں کوئی نص نہ ہو، یا قانون سازی کی سطح پر خلا ہو، جو قانون سازی کی کلی دائرے میں ہماری اوپر ذکر کی ہوئی تجویز کے مطابق کی گئی ہے، یا تفصیلی قانون سازی کی سطح پر خلا ہو جیسا کہ اکثر معاصر ممالک میں ہے، کیونکہ قانون سازی کا عمل خواہ کتنے ہی

مکمل و مفصل طریقے پر انجام دینے کی کوشش کی جائے اس میں کچھ خلا ضرور رہ جاتا ہے جسے پر کرنے کے لئے قاضی کو اجتہاد کرنا پڑتا ہے۔

قاضی ان تمام حالات میں قانونی قاعدہ نہ پانے کی صورت میں محل نزاع مسئلہ سے متعلق ایک قاعدہ وضع کرتا ہے، پھر دائر شدہ مقدمہ پر اس کی تطبیق کرتا ہے۔

سزاؤں کے معاملات میں سے تعزیر کا باب قانونی خلا کی ان مثالوں میں سے ہے، جسے قصداً خالی چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ قاضی اپنا تادیبی فریضہ بہترین طریقہ پر انجام دے سکے، اسی سلسلہ میں ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز نے لکھا ہے:

”اگر ہم ان جرائم کو الگ کر لیں جن کا ذکر ہم نے کیا تو ان کے علاوہ قانون اخلاقی اور قانون اجتماعی کی خلاف ورزی رہ جاتی ہے جس میں متنوع تادیبی سزائیں دی جانی چاہئیں، لیکن شریعت نے ان تادیبی سزاؤں کی کوئی فہرست پیش نہیں کی ہے اور نہ ایسی فہرست پیش کرنی چاہی ہے، یہ بات شک و شبہ سے دور ہے کہ موت کی سزا اور ہاتھ کاٹنے کی سزا (عمومی شعور کے اعتبار سے) تادیبی سزا سے مستبعد ہے۔ پہلی سزاقتلوں اور زانیوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری سزا چوروں اور رہزنوں کے لئے خاص ہے، مگر اس سلبی تحدید کے علاوہ شریعت نے ایجابی تحدید نہیں کی۔ یہاں شریعت نے یہ نہیں بتایا کہ کس جرم پر کتنی سزا اور کس نوع کی سزا دی جائے گی، اگرچہ متعین سزاؤں کے سلسلہ میں عدالت کی ذمہ داری ثبوت واقعات کے سلسلہ میں بڑی مازک اور دقیق ہے، لیکن جب پختہ ثبوت مل گیا تو سزائیں فوری طور پر نافذ ہوں گی، اس کے بالمقابل غیر متعین سزاؤں کے سلسلہ میں ثبوت جرم کے بعد دوسرا مرحلہ کسی طرح کم اہمیت کا حامل نہیں، یعنی قابل تطبیق سزا کا منتخب کرنا۔ اس اختیار و انتخاب میں بہ ظاہر قاضی کی ذکاوت و فطانت انتہائی آزادی کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے، لیکن یہ آزادی فی الواقع بڑی بھاری ذمہ داری کے مترادف ہے، کیونکہ وہاں بہت سے پہلو قابل لحاظ ہوتے ہیں اور اضافی عنصر بھی وہاں دخیل ہوتا ہے، اس لئے قاضی وہاں علاج کرنے والے ڈاکٹر کا رول ادا کرتا ہے، جس طرح

ڈاکٹر کے لئے مریض کے مزاج اور دوا کی کیمیاوی خصوصیات کی رعایت ضروری ہوتی ہے وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ علاج کی جگہ اور زمانہ کو بھی پیش نظر رکھے اور ایسی دوا تجویز کرے جو زود اثر اور کم مضرت رساں ہو بالکل اسی طرح یہاں معاملہ ہے۔

سزا پر مختلف چیزیں اثر انداز ہوتی ہیں، جرم کی نوعیت و مزاج، وہ حالات جن میں قانون کی خلاف ورزی کی گئی ہے، اصحاب حق کے احساسات جب کہ اس جرم سے دوسروں کو نقصانات پہنچے ہوں، ایسی صورت میں سزائیں تجویز کرنے میں پوری باریک بینی کے ساتھ تنوع ہونا چاہئے، حالات کے اعتبار سے کبھی تنہائی میں سرزنش پر اکتفا کرنا چاہئے، کہیں عوام کے سامنے زجر و تنبیہ ہونی چاہئے، کہیں مختصر مدت یا طویل مدت کے لئے قید کرنے کی سزا مناسب ہوگی، کہیں تھوڑی تعداد میں یا زیادہ تعداد میں کوڑے لگانے چاہئیں، لیکن عام حالات میں کوڑوں کی تعداد و حد میں مقرر کردہ کم سے کم تعداد کے برابر نہیں ہونی چاہئے (یہ نکتہ مختلف فیہ ہے)۔

سزا کے ان طریقوں میں پیش آمدہ جرائم کے تفاوت کے اعتبار سے مختلف بلکی شکلیں ہو سکتی ہیں، بلکہ زجر و تنبیہ بھی بھلائی کی نصیحت اور صاف ستھری خالص تعلیم و تربیت کی شکل اختیار کر سکتی ہے، لیکن بات یہیں تک محدود نہیں ہے بلکہ قاضی کا یہ بھی حق ہے (بسا اوقات اس کی ذمہ داری ہے) کہ پوری سادگی کے ساتھ بعض معمولی خطاؤں سے چشم پوشی کرے جب ان کا صدور کسی شریف اور مہذب انسان سے ہو گیا ہو، اس سلسلہ میں رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب ایک اثر بھی موجود ہے:

”أَقْبِلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ (أَوْ ذَوِي الصَّلَاحِ) عَشْرَاتِهِمْ إِلَى الْحُدُودِ“ (صلاح و تقوی والوں کی لغزشیں معاف کر دو سوائے حدود کے) (ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز: دستور الاخلاق فی القرآن ص ۲۷۴، ۲۷۵، یہ حدیث ابو داؤد نے روایت کی ہے، سیوطی نے اسے جامع صغیر میں ۴۸۱ نمبر پر ذکر کیا ہے (طبع دار الکتاب العربی)، اور مسند احمد میں اس کی راوی حضرت عائشہ ہیں)۔

۳- دوسرا وہ میدان جس میں ہم عدلیہ کے تشریحی پہلو (قانون سازی کے پہلو) کی

جستجو کریں گے وہ قاضیوں کے قدیم فیصلوں کو احکام کا ماخذ شمار کرنا ہے۔ برطانیہ کے عدالتی نظام میں ججوں کے قدیم فیصلوں کو قانون کا سب سے اولین ماخذ مانا جاتا ہے۔ دوسرے ممالک میں کہیں قدیم عدالتی نظائر کو قانون سازی اور عرف و رواج کے بعد تیسرے نمبر کا شرعی ماخذ قانون مانا جاتا ہے اور کہیں چوتھے نمبر کا شرعی ماخذ قرار دیا جاتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ قاضیوں کے قدیم فیصلے (عدالتی نظائر) احکام شرعیہ کا ماخذ نہیں ہیں، عدالتی نظائر کوئی ایسا قانونی قاعدہ ثابت نہیں کرتے جس کی پابندی دوسرے قاضیوں کے لئے لازم ہو بلکہ جس قاضی نے سابق فیصلہ کیا تھا خود اس کے لئے بھی اپنے پرانے فیصلے کی پابندی شرعاً لازم نہیں، حضرت عمرؓ کے دور میں اس کے بالکل خلاف عمل ہو چکا ہے، حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں اپنے ایک سابق فیصلہ کے بالکل برخلاف فیصلہ کیا، کسی شخص نے ان کے سامنے ان کے قدیم فیصلے کا حوالہ دیا تو انہوں نے فرمایا: ”پہلا فیصلہ اپنی جگہ پر قائم ہے اور اس مقدمہ میں یہی فیصلہ ہے“، قدیم فیصلوں کو مصدر احکام نہ ماننا اس بات کے منافی نہیں کہ قدیم فیصلوں سے رہنمائی حاصل کی جائے۔ حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریح کے نام اپنے مکتوب میں اس پہلو کی طرف اشارہ فرمایا: ”فبما قضی بہ الصالحون“۔

لیکن قدیم فیصلوں کی طرف رجوع محض رہنمائی حاصل کرنے کے لئے ہے، ان کی پابندی لازم نہیں، یعنی قاضی کے مطمئن ہونے کا اعتبار ہے، چاہے تو قدیم فیصلے کی پیروی کرے اور چاہے تو اسے اختیار نہ کرے، فیصلہ کن رائے قاضی ہی کی ہوگی (ڈاکٹر ابو فارس: سابق ماخذ ص ۱۰۳-۱۰۹، ابن قیم: اعلام الموقعین ۲/۲۷۷)۔

### ۱۔ تنفیذی اختیارات رکھنے والے افراد اور قانون سازی

تنفیذی اختیارات رکھنے والے خلیفہ، حکام، وزراء اور امراء ہیں، ان سب کا یہ حق ہے کہ ان سب کی اطاعت کی جائے، ان حضرات کا یہ حق آیت کریمہ کے الفاظ ”أولی الأمر منکم“ سے ثابت ہے۔ یہ اطاعت اولوالامر کی طرف سے صادر ہونے والے تین طرح

کے فرائین و احکام کو شامل ہے:

۱- سیاست شرعیہ کے دائرے میں صادر ہونے والے انتظامی احکام فرائین جو خالص دنیوی معاملات میں قوانین کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، یہ ظاہر ان میں اصولی معنی کے اعتبار سے اجتہاد کی اس قدر ضرورت محسوس نہیں ہوتی جس قدر فی اور انتظامی ترقیات کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً ٹریفک کے قوانین، جامدادوں کی رجسٹری کے قوانین، تجارتی اندراجات کی قوانین اور اس طرح کے دوسرے قوانین، اس طرح کے قوانین کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ حکومت کے مختلف محکمہ جات میں ماہرین کی طرف سے ان قوانین کی تیاری اور ڈرافٹنگ کے بعد انہیں اجتماعی اجتہاد کے ادارے کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ ان میں ایسا کوئی قانون نہ آجائے جس سے احکام شرعیہ پر آنچ آئے۔

یہ فرائین و احکام اس لئے بھی ادارہ اجتہاد کے سامنے پیش کئے جانے چاہئیں تاکہ اسلامی ملک میں ہونے والی تمام قانون سازیوں میں ربط اور ہم آہنگی کی نگہداشت ہو سکے۔

۲- سیاست شرعیہ کے دائرے میں صادر ہونے والے انتظامی احکام فرائین جو حکومت کے شعبہ جات میں داخلی طریقہ کار میں مخصوص ضوابط کی شکل میں ہوتے ہیں یا عام قوانین کے طریقہ مہفید کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ان احکام و ضوابط کے بارے میں بھی یہ ظاہر اصولی مفہوم میں اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، تجربہ اس بات پر شاہد ہے کہ قوانین کی بہت سی اہم دفعات ان مہفیدی ضوابط کے ہاتھوں مردہ ہو جاتی ہے۔ ان مہفیدی فرائین و ضوابط کے بارے میں فرض تو یہی کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعہ قوانین کے نفاذ میں سہولت ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات یہ ضوابط اس کے بالکل برعکس رول ادا کرتے ہوئے قوانین کے مقاصد ہی کو ختم کر دیتے ہیں، لہذا ہماری رائے یہ ہے کہ حکومت کے مختلف اداروں کے ماہرین فن کے ذریعہ ان مہفیدی ضوابط کی تیاری کے بعد ان ضوابط کو بھی قانون ساز ادارے کے سامنے پیش کیا جائے۔

۳- اس کے بعد صرف انتظامی فیصلوں کا مسئلہ باقی رہتا ہے، خواہ یہ انتظامی فیصلے رعایا و عوام کے لئے حکام اور امراء کی ہدایات ہوں، یا بعض افراد سے متعلق انفرادی فیصلے، یہ سب خالص سمفیذی اعمال ہیں، ان میں قانون ساز ادارے کی مداخلت کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ ان سے کوئی حکم شرعی یا قاعدہ وجود پذیر نہیں ہوتا، لیکن یہ انتظامی فیصلے بھی اس وقت عدلیہ کی نگرانی میں رہیں گے جب ان کے خلاف کوئی ایسا شخص عدالت میں چارہ جوئی کرے جسے ان انتظامی فیصلوں سے ضرر لاحق ہو۔ اسی طرح اہل شوری یا اہل حل و عقد کی سیاسی نگرانی کے بھی یہ فیصلے تابع ہوں گے۔ اہل حل و عقد اور اہل شوری سے مراد امت کے سربرآوردہ اور سربراہ افراد ہیں، ان لوگوں میں شرائط اجتہاد کا پایا جانا شرط نہیں۔ اس لئے کہ اہل حل و عقد مشورہ اور نگرانی کے لئے ایک سیاسی جماعت ہیں۔ انہیں قانون سازی کے وہ اختیارات حاصل نہیں جو ”ادارہ اجتہاد اجتماعی“ کو حاصل ہیں۔

### ۳- موجودہ صورت حال صالح ہونے کی صورت میں عرف-استصحاب

مصادر احکام کے میدان میں نقل اور اولوالامر کے دائروں کے بعد ایک تیسرا دائرہ آتا ہے جو ان قائم و برقرار حالات کا دائرہ ہے جن میں دونوں سابق دائروں (نقل، اولوالامر) نے کوئی تبدیلی نہیں کی۔

(الف) شریعت کا موقف یہ نہیں ہے کہ تمام برقرار حالات کو زائل و منہدم کر کے ان کی جگہ بالکل نئے حالات پیدا کئے جائیں، بلکہ شریعت کا موقف یہ ہے کہ موجودہ برقرار حالات کا جتنا حصہ فاسد ہوا نہیں درست کیا جائے، صالح حالات کو جو کاتوں چھوڑ دیا جائے، بلکہ ان امور میں اضافہ کیا جائے، لہذا شریعت نے جن موجودہ حالات کو ختم اور تبدیل نہیں کیا وہ باقی رہیں گے اور شریعت انہیں ہر حال کے حسب مزاج الزامی طاقت دے دیتی ہے۔

(ب) اس ماخذ احکام کے اہم میدان یہ ہیں: (۱) شریعت کے نصوص اور باہم معاملہ کرنے والوں کی عبارتوں کی تشریح (۲) جو معاملات و تصرفات لوگوں میں معروف و مروج ہیں

انہیں مشروع اور صحیح قرار دینا (۳) اسی حالت کو برقرار رکھنا جو زمانہ ماضی میں پائی جا رہی تھی، جب تک کہ اسے بدلنے والی دلیل نہ پائی جائے۔

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

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

(ه) عرف اور استصحاب کے احکام اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، لہذا ہم کتب اصول کا حوالہ دینا کافی سمجھتے ہیں۔

(و) عرف سے متعلق مشہور قواعد یہ ہیں:

العادة محكمة (ابن السبکی ۳، السیوطی ۵۱۱، المجلہ ۳۴)۔

عادت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔

استعمال الناس حجة يجب العمل به (المجلہ ۳۷)۔

لوگوں کا استعمال حجت ہے، اس پر عمل واجب ہے۔

إنما تعتبر العادة إذا طردت أو غلبت (المجلہ ۴۱)۔

مطرد یا غالب ہونے کی صورت ہی میں عادت کا اعتبار کیا جائے گا۔

العبرة للغالب الشائع، لاللنادر (المجلہ ۴۲)۔

اعتبار اس چیز کا ہے جو غالب اور مروج ہو، نادر چیز کا اعتبار نہیں۔

الحقيقة تنترك بدلالة العادة (المجلہ ۴۲)۔

حقیقت عادت کی دلالت کی بنا پر ترک کر دی جاتی ہے۔

الكتاب کا لخطاب (المجلہ ۶۹)۔

تحریر کا حکم زبانی گفتگو کی طرح ہے۔

الإشارات المعهودة للأخرس كالبيان باللسان (المجلہ ۷۰)۔

کو نئے شخص کے معلوم اشارے زبانی وضاحت کے درجے میں ہیں۔  
 المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً (الجلد ۴۳)۔  
 جو چیز عرف سے معلوم ہو اس کا حکم ذکر کردہ شرط کی طرح ہے۔  
 التعین بالعرف کالتعین بالنص (الجلد ۴۵)۔  
 عرف کے ذریعہ تعین نص کے ذریعہ تعین کے مثل ہے۔  
 المعروف بین التجار کالمشروط بینہم (الجلد ۴۴)۔  
 تاجروں کے درمیان کسی چیز کا عرف ان کے درمیان طے کردہ شرط کے درجے میں ہے۔

لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان (الجلد ۳۹)۔  
 زمانوں کی تبدیلی سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

## ۴۔ عقل

اس کے بعد عقل کا دائرہ آتا ہے۔  
 جو چیز نہ تو منقول ہے اور نہ اولوالامر نے اس کی تنظیم کی ہے اور نہ ہی موجود برقرار احوال اس کی تنظیم کرتے ہیں اس کے بارے میں سوال ابھرتا ہے کہ اس کا کیا حکم ہے؟ کیا ہم اس حالت میں عقل کی طرف رجوع کریں گے؟  
 (الف) اہل اصول نے ”حاکم“ کے مباحث کے ضمن میں ”تخصیص عقلی و تنبیح عقلی“ کے زیر عنوان اس موضوع پر بحث کی ہے، اہل اصول کا دائرہ بحث یہ تھا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ عقل حسن اور قبح کا ادراک کرے، یا حسن و قبح جاننے کے لئے شریعت لابدی ہے؟ علم کلام کے اندر اس مسئلہ میں اختلاف ہوا پھر یہ بحث اصول فقہ میں منتقل ہو گئی، اشاعرہ نے کہا کہ افعال کو حسن یا قبح شارع کے امر یا نہی کے ذریعہ ہی قرار دیا جائے گا۔ افعال میں ذاتی یا خارجی کوئی ایسی صفت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسے حسن یا قبح کی صفت حاصل ہو۔

اکثر معتزلہ نے کہا: افعال میں حسن و قبح کی صفت ہوتی ہے، عقل کے امکان میں یہ ہے کہ جزئیات کا استقراء کر کے بعض افعال پر ان کی مافیعت کی وجہ سے حسن کا کلی حکم لگائے اور بعض افعال پر ان کے ضرر کی وجہ سے قبح ہونے کا کلی حکم لگائے، بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ افعال کو حسن یا قبح ان سے متصل مختلف پہلوؤں کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

اس اختلاف پر ایک دوسرا اختلاف مرتب ہوتا ہے، وہ یہ کہ انبیاء کی بعثت سے قبل کے لوگوں پر حسن و قبح کے ادراک عقلی کی بنا پر عذاب ہوگا اور ثواب ملے گا یا نہیں؟

(ب) یہ مسئلہ جس طرح اٹھایا اور زیر بحث لایا گیا ہے (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: البرہوی ۲۲۹/۴-۲۳۷، الخضری: اصول الفکر، ص ۲۱-۳۰، شاطبی: الموافقات ۲/۴۸) اس صورت میں یہ عقل و وحی کے باہمی رشتے کے مختلف گوشوں میں سے صرف ایک گوشے کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ متکلمین اور اہل اصول نے اس مسئلہ کے اس پہلو پر جو زیادہ توجہ دی اس کے کچھ اسباب تھے جن کا تعلق اس زمانہ کی فکری اور فلسفیانہ فضا و ماحول سے ہے، لیکن یہ حقیقت بھی شک سے بالاتر ہے کہ ہمیں آج اس بات کی ضرورت ہے کہ تمام پہلوؤں سے عقل اور وحی کے رشتے کو قانونی شکل میں ڈھالیں، صرف عقائدی اور فلسفیانہ سطح پر نہیں بلکہ شریعت کی سطح پر بھی تاکہ پیش کردہ عملی مسائل کے جوابات مل سکیں (ملاحظہ ہو: الخضری ص ۲۲۵-۲۲۹)، اس سلسلہ میں سرفہرست یہ موضوعات ہیں:

۱- ایمان تک رسائی میں عقل کا کیا رول ہے؟

۲- نصوص کے فہم میں عقل کا رول؟

۳- غیر منصوص مسائل میں عقل کا رول؟

ان دونوں موضوعات پر نظر ثانی کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں:

۴- کیا عقل وحی کا بدل بن سکتی ہے؟ یہی تحسین عقلی و تنبیح عقلی کا مسئلہ ہے جس پر

متکلمین اور اہل اصول نے بحث کی ہے۔

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

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

(د) یہاں اس طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حکم دینے والا (حاکم) اللہ تعالیٰ ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ عقل حکم شرعی جاننے کا راستہ ہے یا نہیں؟ یہ قاعدہ متفق علیہ ہے کہ ”حکم اصلا اللہ کا ہے“، زرکشی ”اللمحیط“ میں لکھتے ہیں: ”معتزلہ اس بات کا انکار نہیں کرتے کہ احکام کو مشروع کرنے والا اور احکام کو واجب کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے۔ عقل ان کے نزدیک حکم شرعی جاننے کی راہ ہے“ امام غزالیؒ لکھتے ہیں: حکم اور امر اللہ تعالیٰ کا ہے، بادشاہ، مالک، باپ، شوہر جب کسی چیز کا حکم دیتے ہیں اور اسے لازم کرتے ہیں تو ان کے لازم کرنے سے وہ چیز لازم نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کی اطاعت لازم کئے جانے کی وجہ سے وہ چیز لازم ہو جاتی ہے (ڈاکٹر محمد سلام مذكور: مباحث الحکم عند الاصولیین ص ۱۶۲-۸۳، محمد تقی الحکیم: الاصول العامہ للفقہ القارین ص ۲۷۷-۳۰۰)۔

(ه) اشاعرہ نے اس طرح جو اعتراضات کئے ہیں کہ عقلیں متفاوت ہیں، خواہش، غرض اور دوسرے مؤثرات سے متاثر ہو جاتی ہیں، ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ عقل کو احکام شرعیہ کا ماخذ ماننے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عقل ان قیود، ضوابط اور مناجج سے آزاد رہے گی جو حکم شرعی تک پہنچنے میں اس کا راستہ معین کرتے ہیں، اگلی فصل میں ہم انشاء اللہ اسی موضوع پر بحث کریں گے۔

(و) اس موضوع کے بارے میں ہم ماوردی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں (ادب الدین والدین ص ۲)۔ ماوردی لکھتے ہیں:

”ہر فضیلت کی ایک بنیاد ہے اور ہر ادب کا سرچشمہ ہے، فضائل کی بنیاد اور آداب کا سرچشمہ عقل ہے، جسے اللہ نے دین کی اصل بنایا ہے اور دنیا کا مرکزی ستون بنایا ہے، چنانچہ عقل کامل ہونے پر مکلف بنایا ہے اور عقل کے احکام سے دنیا کی تدبیریں کی ہیں، اور بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو عقل کے ذریعہ واجب ہوئی ہے، شریعت نے اسے مزید مؤکد بنا دیا۔ دوسری قسم وہ جو عقلاً جائز تھی اسے شریعت نے واجب کر دیا ہے، غرض یہ کہ عقل ان دونوں قسموں کا ستون ہے۔

#### ۵- براءت اصلیه

بالکل آخر میں جب کوئی معاملہ مذکورہ تمام مصادر سے خالی ہو، نہ نص ہو نہ اجتماعی اجتہاد، نہ قاعدہ عرفیہ ہو اور نہ اجتہاد عقلی اپنے ان ضوابط کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچتا ہے جن ضوابط پر ہم ”حکم شرعی کی معرفت“ کے زیر عنوان بحث کریں گے تو صرف براءت اصلیه کا اصول باقی رہ جاتا ہے، یعنی مکلف کو اختیار ہوگا کہ چاہے وہ کام کرے چاہے نہ کرے۔

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے (اباحت سے مراد یہ ہے کہ جس میں نفع ہو لیکن اس کے بارے میں شارع کا کوئی حکم نہ آیا ہو۔ بعض متکلمین کی رائے یہ ہے کہ اشیاء میں اصل ممانعت ہے، جب تک جائز کرنے والی دلیل وارد نہ ہو ہر شئی کو ممنوع سمجھا جائے گا۔ بعض متکلمین توقف کرتے ہیں نہ ممانعت کو اصل کہتے ہیں نہ اباحت کو)۔

اس مسئلہ میں حق اباحت کا اصل ہونا ہے، اس کے دلائل یہ ہیں:

عقلی دلیل یہ ہے کہ بیان کے بغیر مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق (ایسی چیز کا مکلف بنانا جو طاقت سے باہر ہو) ہے۔ ”تکلیف مالا یطاق“ قبیح چیز ہے جس سے اللہ تعالیٰ مبرا ہے۔

شرعی دلیل یہ آیات ہیں:

(۱) ”وما كان الله ليعضل قوما بعد اذ هبنا هم حتى يبين لهم ما يتقون“  
(اور اللہ یہ نہیں کرتا کہ کسی قوم کو اس کی ہدایت کے پیچھے گمراہ کر دے جب تک ان کو صاف نہ بتا دے کہ وہ ان چیزوں سے بچتے رہیں)۔

(۲) ”وما لكم ألتأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم“۔

(اور تمہارے لئے آخر کیا وجہ ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا جا چکا ہے، جبکہ اللہ نے تمہیں تفصیل بتا دی ہے ان جانوروں کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے)۔

(۳) ”قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة.....“ (الخ)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں اور کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کیلئے جو اسے کھائے، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو.....)۔

اس سلسلہ میں بہت سی آیات ہیں، سب اسی اصل کی تائید کرتی ہیں (حضری: سابق ماخذ ص ۸۸-۳۹۱، محمد تقی الحکیم: سابق ماخذ ص ۹۷-۴۷۹، ۵۱۱، ۵۱۸، ڈاکٹر محمد سلام مدکور: مباحث الحکم عند الاصولین ص ۱۰۷-۱۱۴)۔

### حکم شرعی تک رسائی کا منہج

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

#### ۱۔ منقولات کے میدان میں

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

۱۔ نص کی تحدید۔

۲۔ نص کے معنی کا فہم۔

۳۔ نصوص کا تعارض۔

#### الف۔ نص کی تحدید

۱۔ قرآن کے بارے میں کوئی اشکال نہیں پیدا ہوتا کیونکہ قرآن تو مصاحف میں محفوظ ہے۔

۲۔ سنت کی تحدید کا طریقہ درج ذیل ہے: حدیث کی مطبوعہ اور محفوظ کتابوں کو جمع کرنا، یہ کتابیں بہت ہیں۔

حدیث کی کتابوں میں جو احادیث مذکور ہیں ان کی تحقیق و تخریج، علوم الحدیث، اصول حدیث اور فن رجال کے ذریعہ کرنا، یہ علوم احادیث کی تحقیق و تخریج کے لئے وجود میں آئے ہیں، یہ کام جمع احادیث کے کام سے کہیں زیادہ دشوار اور باریک ہے۔

سنت کی تحدید کے دائرے میں یہ بحثیں بھی آئیں گی:

۱- صحابی کا مذہب -

۲- اہل مدینہ کا عمل کیونکہ جو لوگ بھی مذہب صحابی اور عمل اہل مدینہ کو حجت مانتے ہیں ان کے حجت ماننے کی بنیاد یہی ہے کہ وہ اسے سنت کا درجہ دیتے ہیں (محمد خضریٰ: اصول الفقہ ص ۹۳، ڈاکٹر حسین حامد حسان: المدخل لدراسة الفقہ الاسلامی ص ۱۰۰-۱۰۱)۔

۳- سابقہ آسمانی شریعتیں (محمد خضریٰ: سابق ماخذ ص ۳۹۲)۔

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

جن احکام کو منسوخ نہیں کیا ان کی تین قسمیں ہیں: (۱) جن احکام کو شریعت اسلامی نے تسلیم کیا اور برقرار رکھا وہ تو کتاب و سنت کی طرف لوٹیں گے (۲) جن احکام کو شریعت اسلامی نے تسلیم نہیں کیا ان کے بارے میں بھی رائج بات یہی ہے کہ یہ احکام بھی کتاب و سنت کی طرف لوٹتے ہیں (۳) جن احکام کا قرآن و سنت میں سرے سے ذکر نہیں آیا، ان احکام کے بارے میں یہ جاننے کا تواتر کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ سابق آسمانی شریعت کے احکام ہیں اور اہل کتاب کا تواتر کا دعویٰ تسلیم شدہ نہیں ہے۔

(ب) نص کے معنی کا سمجھنا

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

اس سلسلہ میں نص قرآن کے سمجھنے کے لئے سب سے پہلے آیات کا شان نزول جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اور احادیث سمجھنے کے لئے سب سے اولین مرحلہ میں ان حالات و محرکات کا مطالعہ ضروری ہوتا ہے جن میں رسول اکرم ﷺ نے وہ بات فرمائی یا وہ کام کیا۔ ان دونوں علوم میں مستقل کتابیں ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی قاعدہ ہے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب

کے خاص ہونے کا نہیں۔

اس کے بعد فہم نص کے لئے لغوی وسائل کا نمبر آتا ہے، اہل اصول فقہ نے اس مقصد کے لئے لغوی قواعد کا عظیم ذخیرہ تیار کر دیا جس سے فہم نص میں پوری مدد ملتی ہے۔

۱۔ اہل اصول نے الفاظ پر اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ لفظ کی وضع معنی کے لئے کس طرح ہے، چنانچہ خاص، عام، امر، نہی، مطلق، مقید، مشترک پر تفصیلی بحثیں کیں۔

۲۔ معنی پر الفاظ کی دلالت واضح اور مبہم ہونے کے اعتبار سے بحث کی، واضح کی اقسام ظاہر نص، مفسر، محکم ہیں، اور مبہم کی اقسام خفی، مشکل، مجمل، متشابه ہیں۔

۳۔ الفاظ کی معنی پر دلالت کے پہلو سے بحث کی۔ احناف نے اس سلسلہ میں عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص، اقتضاء النص کی بحثیں کیں اور جمہور اہل اصول نے دلالت المصطوق، دلالت المفہوم (مفہوم موافق، مفہوم مخالف، صفت، شرط، غایت، عدد اور لقب) کی بحثیں کیں۔

۴۔ اس سلسلہ میں مشہور قواعد یہ ہیں:

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

☆ کلام میں اصل حقیقت ہے (الحجلۃ ۱۲)۔

☆ حقیقت متعذر رہنے کی صورت میں مجاز کو اختیار کیا جائے گا (الحجلۃ ۶۱)۔

☆ مطلق کو اس کے اطلاق پر محمول کیا جائے گا جب تک اسے مقید کرنے کی کوئی دلیل

صراحتہ یا دلالتہ موجود نہ ہو (الحجلۃ ۶۳)۔

☆ جس چیز کے اجزاء نہ ہو سکیں اس کے بعض کا ذکر کل کے ذکر کی طرح ہے (ابن السبکی،

سیوطی ۳۹/۲، الحجلۃ ۶۵)۔

☆ سامنے کی چیز میں صفت بیان کرنا غیر معتبر ہے اور غائب میں معتبر ہے (الحجلۃ ۶۵)۔

- ☆ سوال جواب کے اندر از خود دہرایا ہوا ہے (سیوٹی ۲/۷۷، الجملہ ۶۶)۔
- ☆ جب کلام کو مفید اور کارآمد بنانا دشوار ہو تو اسے مہمل قرار دیا جائے گا (الجملہ ۶۵)۔
- ب۔ نص سے ایسا معنی پیدا کرنا جائز نہیں جس سے اصل نص ہی باطل ہو جائے۔
- ج۔ جب خصوص باطل ہو گیا تو عموم باقی رہا یا دوسرے الفاظ میں: خاص کے اٹھ جانے سے عام کا باطل ہونا لازم نہیں آتا ہے (ابن السبکی)۔
- د۔ غیر مقصود میں مشغول ہونا مقصود سے اعراض کرنا ہے (ابن السبکی، سیوٹی ۲/۳۴)۔
- ھ۔ اصل یہ ہے کہ سوال و جواب عام اور غالب مفہوم پر محمول ہوں گے، شاذ و نادر مفہوم پر انہیں محمول نہیں کیا جائے گا (کرفی)۔
- و۔ اصل یہ ہے کہ بات کی طرح حالت کی بھی دلالت ہوتی ہے (کرفی)۔

### ج۔ نصوص میں تعارض

نصوص میں تعارض کی صورتوں پر اہل اصول نے بحث کی ہے اور تعارض سے چھٹکارا پانے اور مختلف اسباب ترجیح کے ذریعہ ازالہ تعارض کے لئے قواعد وضع کئے ہیں۔ اسی میں سے نسخ و منسوخ کے قواعد ہیں نصوص کا تعارض دور کرنے کے موضوع پر اہل اصول نے جو بحثیں کی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

- ۱۔ دو شرعی دلیلوں میں تعارض اسی وقت متحقق ہوگا جب دونوں دلیلیں قوت کے اعتبار سے ایک درجے کی ہوں، اگر دونوں دلیلوں میں سے ایک دوسرے سے قوی ہے تو اس حکم کی پیروی کی جائے گی جس کا تقاضا قوی دلیل کرتی ہے، اس کا مخالف حکم جس کا تقاضا دوسری دلیل کر رہی ہے اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد پر نص قطعی اور نص ظنی کے درمیان تعارض متحقق ہی نہیں ہوتا، اسی طرح نص اور اجماع یا قیاس کے درمیان تعارض متحقق نہیں ہوتا، اجماع اور قیاس کے درمیان بھی تعارض متحقق ہونے کا سوال نہیں، ہاں دو آیتوں کے درمیان دو متواتر حدیثوں کے درمیان آیت اور حدیث متواتر کے درمیان، دو غیر متواتر حدیثوں کے

درمیان اور دو قیاس کے درمیان تعارض ممکن ہے۔

اس جگہ اس طرف توجہ کرنا مناسب ہے کہ دو آیتوں کے درمیان یا دو صحیح حدیثوں کے درمیان یا آیت اور صحیح حدیث کے درمیان جو تعارض محسوس ہوتا ہے وہ محض ظاہری تعارض ہے جو ہماری عقلوں کو پیش آتا ہے، حقیقی تعارض نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ہی وقت میں دو متعارض دلائل صادر نہیں ہو سکتے۔

۲۔ اگر ایک درجہ کے دو نصوص بہ ظاہر متعارض معلوم ہوتے ہیں تو ان دونوں کے ظاہری تعارض کو دور کرنے اور دونوں کی حقیقی مراد سے واقف ہونے کے لئے پوری کوشش ضروری ہے تاکہ شارع حکیم کو اس بات سے منزہ کیا جاسکے کہ اس کے قانون میں تناقض ہو، اگر دونوں نصوص میں تطبیق پیدا کر کے تعارض کا ازالہ ممکن ہو تو تطبیق کر کے دونوں پر عمل کیا جائے گا، تطبیق ہو جانے سے اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ درحقیقت دونوں نصوص میں تعارض نہیں تھا۔

جمع و تطبیق کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دونوں نصوص میں سے ایک کو اس کے ظاہری مفہوم سے پھیر دیا جائے اس طرح کہ دوسری نص سے اس کا تعارض باقی نہ رہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ ایک نص کو دوسری نص میں تخصیص پیدا کرنے والا مان لیا جائے یا دوسرے کے اطلاق کو مقید بنا دے والا قرار دیا جائے۔ اس صورت میں نص خاص پر اس کے محل میں عمل کیا جائے گا اور اس مخصوص محل کے علاوہ دوسری جگہوں میں عام پر عمل ہوگا۔ مقید پر اس کے محل میں عمل کیا جائے گا اور دوسری جگہوں میں مطلق پر عمل ہوگا۔

۳۔ اگر ان دونوں نصوص کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو تو ترجیح کے دوسرے طریقوں سے ان میں سے ایک کی دوسری نص پر ترجیح کے بارے میں غور کیا جائے گا۔ اگر بحث و تحقیق سے ان دونوں نصوص میں سے ایک کی دوسری پر ترجیح ظاہر ہوگئی تو اس دلیل رائج کے تقاضے پر عمل کیا جائے گا۔ اس ترجیح سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی کہ دونوں نصوص درجہ کے اعتبار سے برابر نہیں ہیں۔ کبھی ایک نص کی دوسری پر ترجیح دلالت کے پہلو سے ہوتی ہے، لہذا عبارتہ النص کو اشارة النص پر ترجیح دی جاتی ہے۔ مفسر کو ظاہر اور نص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

۴- اگر دونوں نصوص کے درمیان نہ تو تطبیق ممکن ہو، نہ اسباب ترجیح کے ذریعہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاسکتی ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ شارع کی جانب سے دونوں نصوص کا صدور کن تاریخوں میں ہوا۔ اگر یہ علم ہو جائے کہ ایک کا صدور پہلے ہوا ہے اور دوسرے کا صدور بعد میں ہوا ہے تو بعد والی نص پہلے والی نص کے لئے مانع ہوگی، لہذا بعد والی پر عمل کیا جائے گا، نصوص کی تاریخ صدور اور ایک کے مانع، دوسرے کے منسوخ ہونے کا علم آیات کے شان نزول اور احادیث کے اسباب ورود کا مطالعہ کرنے سے ہوتا ہے۔

۵- اگر دونوں نصوص کے درمیان نہ تطبیق ہو سکے، نہ ترجیح، نہ دونوں کی تاریخ صدور کا علم ہو سکے تو ان دونوں نصوص سے استدلال نہیں کیا جائے گا اور جس واقعہ کے حکم پر استدلال کے سلسلہ میں دونوں میں تعارض واقع ہوا تھا اس واقعہ کے بارے میں دوسرے دلائل سے غور کیا جائے گا، گویا یہ ایسا واقعہ ہے جس کے بارے میں نص نہیں ہے۔ یہ فرضی صورت ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہے (ہر حالت کی مثال کے لئے ملاحظہ ہو: عبد الوہاب خلاف: علم اصول الفقہ ص ۲۲۹-۲۳۲)۔

## ۲- اولوالامر

حکم شرعی تک رسائی کے سلسلہ میں اولوالامر (خواہ ان کی ذمہ داری قانون سازی کی ہو، یا تنفیذ احکام کی، یا عدالتی ذمہ داری ہو) کے منہج کی بحث تین حصوں میں منقسم ہوگی:

۱- اولوالامر کا انتخاب اور ان کے اختیار رات۔

۲- اجتہاد کے طریقے۔

۳- تعبیر اور تدوین۔

(الف) اولوالامر کا انتخاب اور اولوالامر کے اختیار رات۔

یہ عنوان درج ذیل امور کی بحث پر مشتمل ہے:

۱- اولوالامر کے لئے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

علماء نے ان شرطوں پر تفصیلی بحثیں کی ہیں۔ مجتہد کے مخصوص شرطوں کے بارے میں اصول فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ خلیفہ اور اہل حل وعقد کی شرطیں علم کلام کی کتابوں میں اور اس موضوع کی مخصوص کتابوں میں ملیں گی، مثلاً امام الحرمین کی الغیاتی اسی طرح الاحکام السلطانیۃ اور السیاسۃ الشرعیۃ۔ نظام قضاء پر تصنیف کردہ مخصوص کتابیں قاضی کے لئے لازمی شرطوں پر بحث کرتی ہیں۔ وزراء، حکام اور دوسرے عہدے داران کی شرطوں سے متعلق مخصوص مباحث فقہ کی عام کتابوں اور بعض مخصوص کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔

اس سلسلہ میں جو پہلا اہتمام اور توجہ کے طالب ہیں وہ درج ذیل ہیں:

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

خلیفہ کے بارے میں قریشیت کی شرط کے بدلے طاقت اور پشت پناہی کی شرط عائد کرنا (امام الحرمین الجوبینی: الغیاتی، فقرات ۷۳، ۵۸۴، ۸۷، ۴۲۳، ۱۳۸ اور اس کے بعد کا حصہ)۔

خلیفہ اور اہل حل وعقد کے لئے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا (ایضاً)۔

یہ شرط لگانا کہ اہل حل وعقد ملک کے مراکز قوت کی نمائندگی کریں (ایضاً)۔

قاضی کے لئے اجتہاد پر قدرت کی شرط لگانا (ایضاً)۔

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

ان کارروائیوں میں حسب ذیل چیزیں شامل ہیں: اہل حل وعقد کے ذریعہ امیدواروں کی نامزدگی اور انتخاب، خلیفہ کے لئے بیعت عامہ، باقی صوبوں کے لئے عہدہ داروں کے انتخاب اور نامزدگی کی کارروائیاں، ہر عہدہ کے لئے معین یا غیر معین مدت طے کرنا، معزول کرنے کی شرطیں اور عزل کی کارروائیاں۔

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ اگر خلیفہ اپنے فرائض کی ادائیگی میں دانستہ کوتاہی کرتا ہے تو اس کے عزل کے واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ اہل حل وعقد خلیفہ کو معزول کریں گے (الغیاتی)۔

فقہ ۱۳۸، عبد القادر عودہ: اوضاعنا السیاسیہ ص ۱۵۰-۱۵۳، ڈاکٹر صلاح دیوس: الخلیفۃ تولیہ و عزلہ ص ۳۶۸-۳۷۴۔

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

۴- تمام عہدے داروں اور انتظامی شعبوں کی کارکردگی کی نگرانی اور اس نگرانی کی مختلف قسمیں اور سطحیں، خواہ یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی شکل میں عمومی نگرانی ہو، یا اہل حل و عقد کی طرف سے حکام کے تصرفات کی نگرانی ہو، یا شریعت کی مخالفت نہ ہونے کو یقینی بنانے کے لئے عدالت بالا کی نگرانی ہو، یا عام عدالتوں پر ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کی نگرانی ہو، یا دیوان مظالم کی شکل میں ملازمین کے تصرفات پر حکومتی نگرانی ہو، یا محکمہ حسابات کی شکل میں مالی اور حسابی نگرانی ہو، یا ان کے علاوہ نگرانی کی دوسری صورتیں ہوں۔

اس مقام پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلام میں خلیفہ (جو اسلامی حکومت کا سب سے زیادہ بااختیار فرد ہے) سے باز پرس کرنا اور اس پر مقدمہ کرنا بالکل اسی طرح جائز ہے جس طرح ایک عام شخص سے باز پرس اور اس کے خلاف چارہ جوئی ہوتی ہے، اس کے برخلاف اکثر وضعی قوانین میں ملک کے صدر کے خلاف عدالتی چارہ جوئی نہیں ہو سکتی، اسلام میں خلیفہ کو ایسا کوئی قانونی تحفظ حاصل نہیں جو اسے باز پرس اور قانونی چارہ جوئی سے بچا سکے۔ جب خلیفہ کے بارے میں اسلام کا یہ موقف ہے تو اس سے ادنیٰ حکام اور ملازمین کا حکم بہ آسانی جانا جاسکتا ہے

(ڈاکٹر محمد سلیم Political system of the Islamic state ص ۱۱۳-۱۱۶)۔

### (ب) اجتہاد کے اصول و منابج

اہل اصول نے منابج اجتہاد کے ان مباحث کو درج ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے:

قیاس، استحسان، استصحاب، استصحاب، سد ذرائع

۱- یہاں یہ تنبیہ مناسب ہے کہ اجتہاد کا عمل کئی مراحل میں مکمل ہوتا ہے اور اجتہاد کے

جن مناہج پر اہل اصول نے گفتگو کی ہے یہ مرحلہ ایک دوسرے ابتدائی مرحلے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ یہ ابتدائی مرحلہ مجتہد کا زیر اجتہاد واقعہ کے بارے میں پوری واقفیت حاصل کرنا ہے۔

زمانہ ماضی میں مجتہدین کے حالات نے انہیں اپنے زمانے کے علوم، اپنے زمانے کے افراد اور سماج کے حالات نیز اس دور کے تجارتی عرف و رواج پر عبور حاصل کرنے کے مواقع فراہم کئے تھے، لیکن موجودہ انسانی زندگی جس قدر پیچ در پیچ ہو گئی ہے اور ہر علم اور شعبہ زندگی کی جتنی شاخیں ہو گئی ہیں اور ہر شاخ میں تخصص و مہارت کے بارے میں جس قدر غلو ہو گیا ہے، یہ تمام باتیں اس چیز کی متقاضی ہیں کہ زیر اجتہاد واقعہ کی مجتہد کے لئے تحقیق و واقفیت کے مرحلہ کو پوری اہمیت دی جائے اور مجتہد زیر اجتہاد مسائل و واقعات کی تحقیق کے بارے میں علوم جدیدہ کے ماہرین کی پیش کردہ معلومات پر اعتماد کرے، زیر اجتہاد واقعہ جس علم سے اور علم کی جس شاخ سے تعلق رکھتا ہے اس علم کے متخصص (ماہر) سے اس واقعہ کی ماہیت اور حقیقت معلوم کرے اور اس کی پیش کردہ معلومات پر اعتماد کرے، ایسا اس وقت تک کرنا پڑے گا جب تک کہ ایسے مجتہدین نہ تیار ہو جائیں جو علوم عصریہ کی ایک شاخ میں بھی تخصص و مہارت رکھتے ہوں۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک فرد علوم شرعیہ میں مہارت پیدا کرے گا جو کسی خاص شاخ زندگی میں اجتہاد کرنے کے لئے لازم ہوں، اسی کے ساتھ زندگی کی اسی شاخ سے تعلق رکھنے والے جدید علم میں بھی تخصص و امتیاز پیدا کرے، کیونکہ علم و ثقافت کی ہمویت کا جو مسئلہ ہمارے سامنے ہے اس کا پائیدار حل یہی ہے کہ دونوں ثقافتیں ایک ہی شخص میں یکجا کر دی جائیں اور علم و ثقافت کی ہمویت ختم کر دی جائے، علوم جدیدہ میں مہارت رکھنے والے ماہرین کا علوم شرعیہ کے ماہرین کے ساتھ تعاون کرنا ایک عبوری اور وقتی مرحلہ ہے، مسئلہ کا درست اور پائیدار حل نہیں ہے۔

ایک ہی شخص میں دونوں ثقافتوں کے یکجا کرنے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ایسی دو ثقافتیں جن کے اصول و مناہج ایک دوسرے سے متضاد اور متضاد ہیں انہیں ایک ہی شخص میں یکجا کر دیا جائے، کیونکہ یہ بھی اسی عبوری حل کے مشابہ ہے جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں، بلکہ

مقصود یہ ہے کہ دونوں ثقافتیں ہم آہنگ ہو کر ایک ایسی ثقافت کی صورت میں ڈھل جائیں جس کے اسلامی اصول و ضوابط ہوں، اسی کو اصطلاح میں ”عمل و آگہی کو اسلامیانا“ کہتے ہیں۔

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

قیاس: قیاس غیر منصوص واقعہ کو حکم میں منصوص واقعہ کے ساتھ ملحق کرنا ہے، دونوں واقعات میں علت حکم برابر پائے جانے کی وجہ سے۔

استحسان: استحسان مجتہد کا قیاس جلی کے تقاضے سے قیاسی خفی کے تقاضے کی طرف یا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول کرنا ہے، کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جو مجتہد کی عقل میں آئی ہے اور اس دلیل نے عدول کو مجتہد کے نزدیک رائج کر دیا ہے۔

استصحاب: کسی چیز پر اس حالت کا حکم لگانا جس پر وہ چیز پہلے سے تھی، جب تک اس حالت کے بدلنے پر دلیل قائم نہ ہو۔

دوسری تعریف یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں جو حکم ثابت تھا اسے زمانہ حال میں بھی باقی رکھنا، جب تک اس حکم کے تبدیل ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے۔

استصلاح: استصلاح یا مصلحت مرسلہ وہ مصلحت ہے جس کے وجود میں لانے کا شارع نے حکم نہیں دیا ہے اور نہ کسی دلیل شرعی نے اس مصلحت کے معتبر یا غیر معتبر ہونے پر دلالت کی ہے، اسے مطلقہ اس لئے کہا گیا ہے کیونکہ وہ نہ معتبر ہونے کی دلیل سے مقید ہے نہ غیر معتبر ہونے کی دلیل سے (مصلحت مرسلہ کی دوسری تعریفات بھی ہیں جو فقہاء کے نزدیک مصلحت مرسلہ کے اختیار کرنے کی شرطوں کی عکاسی کرتی ہیں۔ ہم نے اوپر جو تعریف ذکر کی ہے وہ جمہور فقہاء کی تعریف ہے)۔

سد ذرائع: سد ذرائع ہر ایسے طریقے اور وسیلے کو روکنا ہے جو بالقصد یا بلا قصد ممنوعات شرعیہ تک پہنچاتے ہیں، ان وسائل و طرق سے منع کرنا شارع کی نظر میں خود مقصود نہیں بلکہ انہیں

اصل کے خلاف ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ سدذرائع بھی استصلاح کی ایک قسم مانی جاتی ہے۔

(ج) قانون کو الفاظ کے سانچے میں ڈھالنا اور مدون کرنا

بعض مصنفین ”قانون سازی“ پر اس طرح بحث کرتے ہیں کہ قانون سازی دو کاموں پر مشتمل ہے (۱) کسی مسئلے میں ایک حکم لازم کرنا (۲) قانون کو مدون کرنا، لیکن ہم ان دونوں کاموں کو ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں اور ہر ایک کا الگ نام متعین کرتے ہیں۔

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

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

قانون سازی کے موضوع پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں، یہاں ہم قانون شریعت کی تدوین اور اس سے وابستہ مسائل پر گفتگو کریں گے، مثلاً صیغہ (قانون کو الفاظ کی شکل میں ڈھالنا) اور ان کی نشر و اشاعت کا مسئلہ۔

۱۔ قوانین کو یکجا کرنا اور مرتب کرنا:

قوانین کو یکجا کرنا اور مختلف ابواب میں تقسیم کرنا یہ دونوں تدوین قانون کے نمایاں مظاہر ہیں، لیکن یہ دونوں کام نہ بہت دشوار ہیں نہ بہت اہم۔ انہیں انجام دینے کے لئے قانون سازی کے مختلف مجموعوں کا ایک اجمالی خاکہ اس طرح تیار کر لیا چاہئے کہ مجموعہ متقارب

موضوعات سے تعلق رکھنے والے احکام کو یکجا کرے، مثلاً عائلی نظام سے متعلق احکام کے لئے ایک مجموعہ ہو، مالی معاملات سے تعلق رکھنے والے احکام کے لئے دوسرا مجموعہ ہو اور عدالتی نظام کی تنظیم کرنے والے احکام کا تیسرا مجموعہ ہو..... پھر ہر مجموعہ کی داخلی ترتیب کے لئے مفصل خاکہ اور اسکیم بنائی جائے، اس کی شکل یہ ہوگی کہ اس مجموعہ کی بنیادی تقسیمیں طے کر لی جائیں اور ہر بنیادی قسم کو ابواب و فصول میں اس طرح تقسیم کر دیا جائے کہ ان کے تحت اس موضوع کے سارے احکام سما سکیں۔

ان تقسیمات میں حتی الامکان عملی پہلو کی رعایت مناسب ہے، کیونکہ ہم کسی فقہی کتاب کا منصوبہ نہیں بنا رہے ہیں (ڈاکٹر ذکی عبدالبرص ۵۴، ۵۵)۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رکھنی مناسب ہے کہ ہم کسی فقہی کتاب کے منصوبہ اور خاکہ سے بہت دور بھی نہ ہو جائیں کیونکہ اس قانون کی تشریح و تاویل کے لئے فقہی کتابوں ہی سے کام لیا جائے گا۔ مناسب یہ ہے کہ ہر قسم، اور ہر باب کے لئے فصل سے پہلے ایک تمہیدی حصہ ہو جس میں اس قسم یا باب یا فصل کے بارے میں عام احکام کی وضاحت کر دی جائے۔

۲- صیغہ (قانون کو مخصوص الفاظ کی شکل میں ڈھالنا):

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

الف۔ حکم شرعی کی خالص قانونی قاعدہ کی شکل میں تعبیر۔

ب۔ فقہی تعریفات اور تقسیمات اور حکم کے شرعی دلائل کو لانے سے اجتناب، کیونکہ

ان چیزوں کی جگہ اصل قوانین سے ملحق وضاحتی نوٹس ہیں۔

ج۔ تناقض سے بچنا، بے ضرورت تکرار سے بچنا، اسی طرح بلا ضرورت ایک نص سے

دوسری نص کی طرف محول کرنے سے بچنا۔

د۔ جس قسم کا حکم ہو اسی کے مناسب عبارت استعمال کرنا یعنی حکم کی نوعیت امر کی ہو، نہی

کی ہو، اباحت کی ہو، ہر ایک کے حسب حال عبارت کا استعمال۔

ھ۔ ایسی زبان استعمال کی جائے جو واضح، دقیق، سادہ، فنی اور منضبط ہو، اور ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو تمام حالتوں میں اسی ایک معنی پر دلالت کرتے ہیں، مواقع استعمال کے اعتبار سے ان کا معنی بدلتا نہ ہو۔

و۔ فقہ اسلامی کی اصطلاحات کو اس طرح استعمال کیا جائے کہ وضاحتی نوٹس میں ان کی تعریف کر دی جائے اور اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ فقہی اصطلاحات قانونی اصطلاحات سے مختلف ہوتی ہیں، اسی طرح مختلف مذاہب فقہیہ کی اصطلاحات میں بھی فرق ہے۔

ز۔ فقہ اسلامی کے نظریات ہی کا استعمال کیا جائے، مثلاً تصرف شرعی، واقعہ شرعیہ، وضعی قوانین، خصوصاً رومن لاء کے نظریات کا استعمال نہ کیا جائے، مثلاً حقوق عینیہ، حقوق شخصیہ وغیرہ (نیز دیکھئے: ڈاکٹر ذکی عبدالبرص ۵۳-۵۹)۔

### ۳۔ قانون کی نشر و اشاعت:

قانون کے مجموعوں کی نشر و اشاعت اس طرح ہونی چاہئے کہ تمام مکلفین کو ان قوانین کی اطلاع ہو جائے، وہ لوگ ان قوانین کے مضمون سے واقف ہوں، ان کے معنی اور مقاصد سمجھ جائیں، تاکہ تبلیغ کی وہ ذمہ داری پوری ہو جائے جو باز پرس کے لئے شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وما کننا معذبین حتی نبعث رسولا“ (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے)۔

اسی طرح مجموعہ قوانین کی بڑے پیمانہ پر نشر و اشاعت اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ کوئی شخص حکم شرعی سے ناواقف ہونے کا عذر نہ پیش کر سکے، قدیم دور میں فقہاء نے کہا تھا: ”الجهل بالأحكام في دار الإسلام ليس عذراً“ (الکافی، جامع الحقائق، الحمزاوی: الترغاف ۶۹۶) (دار الاسلام میں احکام سے ناواقفیت عذر نہیں ہے)، فقہاء کا بیان کیا ہوا قاعدہ جدید قوانین کے اسی قاعدہ کے مشابہ ہے کہ کسی شخص کو قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے معذور نہیں مانا جائے گا۔

اصول فقہ کے مصنفین نے اہلیت کے ان عوارض کے مباحث میں جن عوارض کے پیدا کرنے میں انسان کے کسب و اختیار کا بھی دخل ہے، جہل کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، اہل اصول نے جہل کو عوارض مکتبہ میں اس لئے شمار کیا ہے کہ شریعت نے مسلمان کے ذمہ طلب علم فرض قرار دیا ہے، اور فرض کفایہ کے سلسلہ میں اہل علم سے دریافت کرنا لازم کیا ہے، اس طرح یہ مکلف جہل کے عارضہ سے چھٹکارا پاسکتا تھا، لہذا جہل اس کا ایک اختیاری عمل ہوا، اس مقام پر جہل کی تقسیم کے سلسلہ میں اہل اصول میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض حضرات نے یہ تقسیم کی ہے کہ ایک جہل وہ ہے جو نہ عذر بننے کے لائق ہے اور نہ اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے، دوسرا جہل وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کی وجہ سے حدود و کفارات ختم ہو جاتے ہیں، تیسرا وہ عذر جو واقعی عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، مثلاً جو شخص دارالحرب میں اسلام لائے اس کا احکام شرعیہ سے واقف نہ ہونے کا عذر، اسی طرح کسی شخص کا وکیل بنائے جانے یا وکالت سے معزول کئے جانے سے ناواقف ہونے کا عذر کمال ابن ہمام، بزوی قرافی، وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیل سے بحثیں کی ہیں (ڈاکٹر محمد سلام مکور: نظریۃ الاباحۃ ص ۳۵۹-۳۷۲)، قرافی نے اس سلسلہ میں ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ جس جہل سے عادتاً پچنا عذر ہو وہ عذر بننے کے لائق ہے، یہ ضابطہ اس ضابطہ سے بہت قریب تر ہے جسے امام شافعی نے ”الرسالہ“ میں تحریر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکم شرعی سے واقف ہونے کا امکان حقیقی علم و واقفیت کے قائم مقام ہے اور ہماری رائے میں یہ امکان محض سرکاری گزٹ میں قانون شائع کر دینے سے پورے طور پر پیدا نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ وضعی نظامہائے قانون کا دستور ہے کیونکہ سرکاری گزٹ پر خواص ہی مطلع ہوتے ہیں جب کہ قانون محض گزٹ میں اشاعت سے یہ مان لیتا ہے کہ عوام و خواص سب اس قانون پر مطلع ہو گئے۔

ہماری رائے میں مناسب یہ ہے کہ قانون کی نشر و اشاعت کے لئے ابلاغ کے تمام جدید ترین وسائل استعمال کئے جائیں، یعنی اخبارات و رسائل میں اس کی اشاعت ہو، اسے

ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر نشر کیا جائے اور ایسے سمینار جلسے اور پروگرام منظم کئے جائیں جو احکام شرعیہ سے جمہور کو واقف کرانے کے لئے کافی ہوں۔

اسی طرح یہ بات بھی مناسب ہے کہ اسلامی عدالتوں کے فیصلے اور قانونی مزاج رکھنے والی معفیذی قرار دیں سبکیا کی جائیں اور یہ فیصلہ جات اور قرار دیں جن اساسی نظریات اور مبادی پر حاوی ہیں ان سے واقفیت آسان بنائی جائے اور ایسے موسوعات اور فہرستیں شائع کی جائیں جن سے احکام شرعیہ کا سیکھنا تمام لوگوں کے لئے آسان ہو جائے۔

### ۳- عرف کے میدان میں

عرف کے سلسلہ میں احکام عرف جاننے کا منہج درج ذیل امور پر مشتمل ہوگا:

۱- عرف کے معنی کی تحدید۔

۲- یہ طے کرنا کہ کس عرف میں وہ شرطیں مکمل پائی جا رہی ہیں جو عرفی قاعدہ کو حکم شرعی کا ماخذ ماننے کے لئے ضروری ہیں۔

### (الف) عرف کے معنی کی تحدید

عرفی قواعد لکھے ہوئے نہیں ہیں اور فقہاء نے قاضی کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں مروج عرفوں سے واقف ہو، یہ چیز موجودہ زمانہ میں آسان نہیں ہے، کیونکہ قاضی ایک صوبہ سے دوسرے صوبہ بلکہ ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل ہوتے رہتے ہیں، اس لئے عرف کی تحدید کے بارے میں ان افراد اور اداروں پر اعتماد کرنا ہوگا جنہیں ہر میدان میں لوگوں کے عرفوں اور عادات کی اطلاع ہوتی ہے، اسی میں سے سوشل ادارے اور ایوان ہائے تجارت، مختلف پیشہ اور ملازمت رکھنے والوں کی تنظیمیں اور ان کے علاوہ دوسرے ادارے ہیں جن کے پاس اعداد و شمار اور میدان کے تجربات اور مطالعات ہوتے ہیں۔

### (ب) شرائط عرف کے پائے جانے کا فیصلہ کرنا

عرف کی تحدید کے بارے میں اگر قاضی کا کام محدود ہو گیا ہے تو دوسری طرف اس کا

بنیادی کام یہ ہے کہ قاعدہ عرفیہ پائے جانے اور اس کے اندر عرف کی شرائط لازمہ پائے جانے کے سلسلہ میں جو دلائل پیش کئے جا رہے ہیں ان کی جانچ پڑتال کرے، خواہ اس کا تعلق عرف عام سے ہو یا عرف خاص سے، عرف قوی سے ہو یا عرف عملی سے۔

#### ۴۔ عقل کے میدان میں

جن حالتوں میں شریعت حکم شرعی جاننے کے لئے عقل پر اعتماد کرنے کی تعلیم دیتی ہے ان حالات میں حکم شرعی تک رسائی کے سلسلہ میں عقل جن قیود و ضوابط اور مناجح کی پابندی کرتی ہے یہ وہی قیود و ضوابط اور مناجح ہیں جو اجتماعی اجتہاد کی صورت میں استعمال کئے جاتے ہیں، وہ مناجح یہ ہیں:

۱۔ قیاس

۲۔ استحسان

۳۔ استصحاب

۴۔ استصلاح

۵۔ سد ذرائع

اہل اصول نے ان مناجح میں سے ہر ایک پر بحثیں کی ہیں۔

ہم یہاں صرف یہ اضافہ کرنا پسند کرتے ہیں کہ ہمیں اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ مناجح فکر پر اس لحاظ سے نظر ثانی کریں، ہم یہ تجزیہ کریں کہ ان مناجح فکر کی کون سی باتیں علوم یونان کا ترجمہ ہونے سے پہلے متکلمین اور اہل اصول نے براہ راست قرآن سے حاصل کیں، اور یونان کے علمی سرمایہ کا ترجمہ اور اس میں تہذیب و اضافہ ہونے کے بعد فلاسفہ اسلام نے اس سے کیا استفادہ کیا، اور امام غزالی اور حافظ ابن تیمیہ نے اس میں کیا اضافہ کیا؟ یہ سارا کام انتہائی معروضی اور تعمیری فضا میں ہونا چاہئے جس میں نہ اختلاف کی گرمی ہو، نہ تعصب ہو اور نہ اتہام بازی ہو، جو ان موضوعات پر بحث و مناقشہ کے وقت زمانہ ماضی میں چھائی رہی، اس نظر ثانی اور

سنجیدہ تعمیری بحث و تحقیق کا مقصد یہ ہے کہ ان فکری مناہج کو طے کر لیا جائے جن پر عصر حاضر کے مسلمان اپنے علمی کارواں کو آگے بڑھائیں (مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر محمد عبدالستار نصار: الجانب المنطقي في فلسفة الغزالي، سالنامہ کلیہ الشریعہ جامعہ قطر، عدد: ۴/ص ۳۳۳-۳۹۴، ڈاکٹر علی سامی بنتا: مناہج الحج عند مفکری الاسلام، بنتا: الفكر الفلسفي في الاسلام، ڈاکٹر محمد سلیمان داؤد: نظریۃ القیاس الاصولی منہج تجریمی اسلامی، محمد تقی المدرسی: المنطق الاسلامی اصولہ و مناهجہ، ڈاکٹر مہدی کلشنی: منہج معرفۃ الطبیعہ فی القرآن الکریم، مقالات المؤتمر للفکر الاسلامی فی طہران ص ۳۵۱-۴۲۷، ڈاکٹر حسن الترابی: تجرید اصول الفقہ الاسلامی ص ۲۳-۲۵)۔

### ۵- براءت اصلیہ کے سلسلہ میں

براءت اصلیہ کے سلسلہ میں شریعت کے حکم کے اعتبار سے اس کام کا کرنا اور ترک کرنا دونوں برابر ہوتا ہے اور مکلف کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے حالات کا لحاظ کرتے ہوئے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرے، لیکن بعض اوقات ایسی تنگی پیش آ جاتی ہے جس سے نکلنے کے لئے مکلف کو کسی مخرج کی ضرورت ہوتی ہے، ان حالات میں دو چیزیں مشروع کی گئی ہیں:

۱- قرعہ

۲- استخارہ

(الف) اگر چند افراد کے حقوق برابر ہوں تو اس صورت میں کینہ اور بغض کو ختم کرنے کے لئے اور قضاء و قدر پر راضی ہونے کے لئے قرعہ اندازی مشروع کی گئی ہے، اسی کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ اگر بچہ کی پرورش کرنے والی کئی عورتیں ایک ہی درجہ کی ہوں تو وہ قرعہ اندازی کر لیں، شوہر سفر میں کسی بیوی کو لے جانے کے لئے قرعہ اندازی کرے، جس شخص نے ایک ہی وقت میں پوری جماعت کو قتل کیا اس سے قصاص لینے کے بارے میں قرعہ اندازی، ان کے علاوہ بھی قرعہ اندازی کی بکثرت مثالیں ہیں۔

دو بیانات میں تعارض کی صورت میں اسی طرح دو خبروں میں تعارض پائے جانے کے وقت قرعہ اندازی کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ وہاں کسی ایک بینہ یا ایک خبر کو ترجیح دینے کے معروف وسائل کے ذریعہ ترجیح دی جائے گی (علامہ عزالدین بن سلام: سابق ماخذ ۱/۹۰-۹۲، محمد تقی العظیم:

سابق ماخذ ص ۵۴۹-۵۵۶، القواعد: ابن رجب ص ۳۴۸-۳۶۸، الفروق ج ۱ ص ۱۱۱-۱۱۴، مرزا حسن الموسویٰ بجنوری: القواعد العشر، ص ۴۶۱-۴۶۰۔

(ب) استخارہ کی نماز اور نماز کے بعد دعاء حضرت جابر بن عبد اللہ کی اس حدیث کی وجہ سے مشروع ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو تمام امور میں استخارہ کی اسی طرح تعلیم دیتے جس طرح ہمیں قرآن کی کوئی سورت سکھاتے، اور آپ ﷺ فرماتے: ”جب تم میں سے کوئی شخص کسی امر کا ارادہ کرے تو دو رکعت نماز پڑھے.....“ الخ، امام بخاری نے اس حدیث کی روایت کی ہے (خیل الاوطار: شوکانی ص ۸۷-۹۰)۔

امام نوویؒ لکھتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ استخارہ کے بعد جس چیز پر اسے انشراح ہو وہ کام کرے یہ مناسب نہیں کہ استخارہ سے پہلے اپنی خواہشات کی وجہ سے اسے جس چیز پر انشراح تھا اس پر اعتماد کرے، بلکہ استخارہ کرنے والے کے لئے یہ مناسب ہے کہ اپنا اختیار اور مرضی بالکل ترک کر دے، ورنہ تو وہ شخص اللہ سے استخارہ کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ اپنی خواہش نفس سے استخارہ کرنے والا ہوگا، اور کبھی تو وہ شخص اللہ سے خیر طلب کرنے، اپنے علم کو قدرت سے عاری قرار دینے اور علم و قدرت کو اللہ کے لئے ثابت کرنے میں بھی صادق نہیں ہوگا، اور جب وہ شخص ان باتوں میں صادق ہوگا تو طاقت و قوت اور اپنی ذات کے لئے اختیار سے بری ہو جائے گا۔

### حکم شرعی کی تطبیق

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

اس طرز بحث سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے ایسا معروف و متعین حکم ہے جس کی تطبیق ہمارا مقصود ہے، اس جگہ حکم شریعت کی تطبیق کا موضوع ہی ہماری بحث کا مرکز ہے۔ حکم شرعی کی تطبیق چند مسائل پیدا کرتی ہے جن پر ہم اس ترتیب سے بحث کریں گے:

۱۔ تطبیق کی بنیاد

۲۔ تطبیق کرنے والی قوت

۳۔ تطبیق کا منہج

تطبیق کے دائرہ سے متعلق جو باقی مسائل ہیں، یعنی تطبیق پر اشخاص اور مکان و زمان کی حیثیت سے بحث کرنا، ان تینوں موضوعات کے لئے ہم آنے والی تین فصلیں مخصوص کرتے ہیں۔

۱۔ تطبیق کی بنیاد

اسلامی شریعت کی خصوصیات والی فصل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حاکمیت تنہا اللہ کے لئے ہے اور وحدانیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اللہ کے تمام بندے جس طرح عبادت، خوف و امید میں تنہا اللہ کے تابع اور زیر نگین ہیں اسی طرح انہیں احکام اور قانون میں بھی تنہا اللہ کا

تابع ہونا چاہئے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”اتخذنوا أحبارهم ورهبانہم أرباباً من دون اللہ والمسیح ابن مریم وما أمروا إلا ليعبدوا إلہاً واحداً، لا إلہ إلا هو، سبحانه عما یشرکون“۔  
(انہوں نے اللہ کے ہوتے ہوئے اپنے علماء اور اپنے مشائخ کو بھی اپنا پروردگار بنا رکھا ہے اور مسیح بن مریم کو بھی، حالانکہ انہیں صرف یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک ہی معبود برحق کی عبادت کریں، کوئی معبود نہیں ہے اس کے سوا، وہ اس سے پاک ہے جو یہ اس کے ساتھ شریک کرتے رہتے ہیں)۔

حضرت مصعب بن سعد حضرت عدی بن حاتم سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اس طرح حاضر ہوا کہ میری گردن میں سونے کی ایک صلیب تھی تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اے عدی! اس بت کو اپنی گردن سے پھینک دو، چنانچہ میں نے وہ صلیب پھینک دی، اور آپ کے قریب پہنچ گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے سورہ برات کی یہ آیت تلاوت فرمائی: ”اتخذنوا أحبارهم ورهبانہم أرباباً من دون اللہ“ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم لوگ احبار اور رہبان کی عبادت نہیں کرتے تھے تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ احبار اور رہبان اللہ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو حرام کرتے تھے اور تم لوگ اسے حرام مان لیتے تھے، اور وہ لوگ اللہ کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال کرتے تھے تو تم لوگ اسے حلال مان لیتے تھے؟ میں نے عرض کیا کہ جی ہاں! ایسا تو ہوتا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: یہی ان احبار اور رہبان کی عبادت ہے (جامع البیان فی تفسیر القرآن: طبری ۸۰/۱)۔

سورہ نساء کی آیت ہے:

”ألم تر إلى الذين یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلینک وما أنزل من قبلک، یریدون أن یتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن یکفروا به ویرید

الشيطان أن يضلهم ضللاً بعيداً“

(کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کی جو دعویٰ رکھتے ہیں کہ وہ اس کتاب پر ایمان لے آئے ہیں جو آپ پر نازل کی گئی ہے اور آپ سے قبل نازل ہو چکی ہے، لیکن چاہتے یہ ہیں کہ اپنے مقدمے طاغوت کے پاس لے جائیں، حالانکہ انہیں حکم مل چکا ہے کہ اس کا انکار کریں اور شیطان تو چاہتا ہی ہے کہ انہیں بھٹکا کر بہت دور دراز لے جائے)۔

اس آیت کے سبب نزول کے بارے میں بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ کچھ منافقین جنہوں نے اسلام کا اظہار کیا تھا انہوں نے احکام جاہلیت کے مطابق بعض نزاعات میں فیصلہ کرنا چاہا تو یہ آیت نازل ہوئی، لیکن آیت اس سے کہیں زیادہ عام ہے، کیونکہ اس آیت میں ان لوگوں کی مذمت کی گئی ہے جو کتاب و سنت سے ہٹ کر ان دونوں کے علاوہ کسی باطل کے ذریعہ فیصلہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس آیت میں طاغوت سے یہی مراد ہے (تفسیر ابن کثیر ۵/۴۹۹، اعلام الموقعین: ابن العیم ۴۰/۴۱)۔

شریعت اسلامیہ کے ذریعہ حکم اور فیصلہ کے وجوب اور دینی عقیدہ سے اس وجوب کے مربوط ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ وہ قوانین و ضوابط جو حیات انسانی کی تنظیم کرتے ہیں، خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی بھی شعبہ سے ہو، اگر وہ قرآن و سنت کے نصوص کے مخالف اور شریعت کے قواعد و مبادی سے متصادم ہوں تو یہ قوانین و ضوابط باطل ہیں۔ کسی مسلمان کے لئے ان کی اطاعت یا پابندی جائز نہیں، بلکہ ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ان قوانین کو مسترد کر دے اور ان کے خلاف بغاوت کر دے، کیونکہ حاکم کی اطاعت کے لئے یہی شرط ہے کہ جب حاکم کسی معصیت کا حکم دے تو اس کی بات نہ سنی جائے اور نہ مانی جائے (عبدالقادر عودہ: التمهيد لفتح البیان فی الاسلای ۲۲۴/۱، اعلام الموقعین ۳۹/۱-۴۰)۔ اس مفہوم میں حدیثیں بکثرت ہیں، ترمذی نے ”باب الامارة“ میں اور ابوداؤد نے ”کتاب الجہاد“ میں یہ حدیث درج کی ہے: ”لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق“ (خالق کی مافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں)، بخاری نے کتاب

الاحکام میں یہ حدیث ”انما الطاعة في المعروف“ (اطاعت تو صرف معروف میں جائز ہے)، ابن ماجہ نے کتاب الجہاد میں والیوں کے بارے میں یہ روایت درج کی ہے: ”من أمرکم منهم بمعصية الله فلا سمع له ولا طاعة“ (جو دالی، اللہ کی معصیت کا حکم دے، اس کی بات نہ سنی جائے، نہ مانی جائے، نہ اس کی اطاعت کی جائے)۔

اسلامی شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کو ترک کر کے انسان کے وضع کردہ قوانین کو اختیار کرنا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی شریعت کا انکار ہے قرآن پاک نے یہ بات پوری وضاحت سے کہی ہے کہ جو لوگ اللہ کی اتاری ہوئی شریعت کے مطابق فیصلے نہیں کرتے وہ لوگ کافر، ظالم اور فاسق ہیں (ان آیات کی تفسیر کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبد العظیم فودہ: الحکم بما انزل اللہ ص ۳۹-۴۲، نیز وہما خدجن کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے)۔

## ۲۔ حکم شریعت کی تطبیق کرنے والی قوت

وضع قوانین کے مقابلہ میں اسلامی شریعت کا یہ امتیاز ہے کہ اسلامی شریعت احکام کی تعمیز میں صرف انتظامیہ اور عدلیہ پر اعتماد نہیں کرتی ہے، بلکہ پہلے نمبر پر افراد اور معاشرہ کی اقامت شریعت کے بارے میں شدید خواہش اور قوی داعیہ پر اعتماد کرتی ہے۔

اسی لئے تطبیق شریعت کرنے والی قوت پر بحث کرتے ہوئے ہم اسے چار حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ فرد

۲۔ سماج

۳۔ حکومت

۴۔ عدلیہ

ان چاروں موضوعات پر بحث کرنے سے پہلے یہ وضاحت مناسب ہے کہ ان میدانوں میں مسئولیت (ذمہ داری) کا پہلو حق اور اقتدار کے پہلو پر غالب ہے۔ احکام شریعت

کی تطبیق کا عمل اصلاً ایک فریضہ اور ذمہ داری ہے اور اس سے تعلق رکھنے والے حقوق اور اختیارات اسی ذمہ داری کو بہترین طریقہ پر انجام دینے کے وسائل و ذرائع ہیں۔

اسی لئے مسلمان علماء ذمہ داری کے بھاری اور عظیم ہونے کی وجہ سے حکومت اور عدلیہ کے میدانوں میں ذمہ داری قبول کرنے سے گریز کرتے تھے، بعض حالات میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ انہیں دباؤ ڈالنے کے مختلف وسائل کے ذریعہ ان ذمہ داریوں کی ادائیگی پر مجبور کرنے کی کوشش کی گئی۔

شریعت نے حکمرانی اور قضا کی ذمہ داریوں کی انجام دہی کو فرض کفایہ قرار دے کر اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جن لوگوں میں ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے کی پوری اہلیت ہے وہ پوری رغبت اور شوق کے ساتھ ان کاموں کو انجام دیں، ورنہ تمام لوگ گنہگار ہوں گے۔

### الف فرد

شریعت کی تعفید و تطبیق کے سلسلہ میں فرد کی ذمہ داری درج ذیل میدانوں میں ہے۔

۱- اپنی ذات پر شریعت کو نافذ کرے۔

۲- اپنے اہل و عیال پر تعفید شریعت کرے۔ اسی لئے شریعت نے فرد کو ایسے اختیارات دیئے ہیں جو اہل و عیال پر تعفید شریعت میں معاون ہوں، مثلاً شوہر کی اطاعت لازم قرار دی، اسی طرح والدین کی اطاعت کا حکم دیا۔

۳- معاشرہ میں اسلامی شریعت کے اجراء کی کوشش کرے، یعنی اپنے دائرہ میں بلکہ حکومت و اقتدار رکھنے والوں کے مقابلہ میں بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری انجام دے۔ ان موضوعات پر تفصیلی بحثیں اور کتابیں ہیں جو ان میں سے ہر ایک موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالتی ہیں، اور ان کی محکم ضابطہ بندی کرتی ہیں۔

### ب- معاشرہ

۱- افراد پر عائد ہونے والے فرائض عین کے پہلو بہ پہلو کچھ فرائض کفایہ بھی ہیں جن

کارخ معاشرہ کی طرف ہے یعنی معاشرہ کی ذمہ داری ہے کہ فرائض کفایہ کے مقصد کو بروئے کار لائے، خواہ اس کو انجام دینے والا کوئی بھی فرد ہو، اب یہ فطری بات ہے کہ اگر فرض کفایہ کی ادائیگی کی اہلیت رکھنے والے متعدد افراد ہوں اور وہ سب مطلوبہ کام انجام دینا چاہتے ہوں تو جماعت کی ذمہ داری ہوگی کہ متعدد افراد میں سے جس شخص کے اندر اس کام کے انجام دینے کی صلاحیت سب سے زیادہ ہو اسی کو اس کام کے لئے آگے بڑھائے، کیونکہ یہ بھی اس امانت کا ایک فرد ہے جس کی ادائیگی کا حکم اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دیا ہے:

”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“

(اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

۲- فرائض کفایہ میں شریعت کا خطاب معاشرہ کا نمائندہ ہونے کی وجہ سے حکومت سے نہیں ہے، کیونکہ حکومت کی ذمہ داری ہر چیز کو انجام دینا نہیں ہے، حکومت بھی اسلام میں معاشرہ کی ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری ہے، بلکہ فرائض کفایہ میں شریعت کا خطاب معاشرہ کے ہر فرد یا مجموعی افراد سے ہے، اسلامی شریعت کی یہ بنیادی بات ہے جو ایسا ایجابی معاشرہ وجود میں لاتی ہے جو افکار و واقعات کے ساتھ ہم آہنگ اور ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔

۳- اس ذمہ داری کی ادائیگی پر معاشرہ کو قادر بنانے کے لئے ضروری تھا کہ اسے اظہار رائے کی آزادی، اجتماع کی آزادی اور باہمی اشتراک و تعاون سے کام کرنے کی آزادی کے ہتھیاروں سے مسلح کر دیا جائے اور اس کے علاوہ دوسرے وسائل مہیا کئے جائیں جن کی وجہ سے معاشرہ اپنی ذمہ داری پوری کر سکے۔

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

## ج۔ حکومت

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

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

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

## د۔ عدلیہ

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

نزاع میں قضاء کی بحثوں کے لئے فقہی کتابوں میں مستقل ابواب ہیں، قضاء کے موضوع پر علیحدہ کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔

۱۔ جس طرح عدالتیں نزاعات کے فیصلے کرتی ہیں، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ فریقین کے منتخب کئے ہوئے افراد فیصلہ کرنے کا کام انجام دیں۔

۲۔ قاضی کا دائرہ عمل کسی جگہ کے ساتھ مخصوص بھی ہو سکتا ہے۔ اگر کسی شخص کو کسی خاص شہر یا علاقہ کیلئے قاضی بنایا گیا تو اس کا اقتدار قضا و ہیں تک محدود رہے گا۔

ایسا بھی ممکن ہے کہ قاضی کو خاص قسم کے نزاعات میں منصب قضاء تفویض کیا جائے، مثلاً صرف مالی معاملات اس کے سپرد ہوں، یا صرف تعزیرات کے مقدمات فیصلہ کرنے کا اسے مجاز قرار دیا گیا ہو، یا اس کا دائرہ پرستل لاء تک محدود رکھا گیا ہو۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ عدالتیں افراد اور حکومت کے درمیان ہونے والے نزاعات کا فیصلہ کرنے کیلئے مخصوص کر دی جائیں، جنہیں اس دور میں محاکم ادارہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ فرانس میں کونسل آف اسٹیٹ کی ابتداء حکومت کو عام عدالتی نظام کی ماتحتی سے بچانے کے لئے ہوئی، جب کہ اسلامی تاریخ میں قضاء النظام کا نظام اس کے بالکل برعکس مقصد کے لئے ہوا، یعنی افراد کو حکومت کی زیادتی سے بچانے کے لئے، اور اس ڈر سے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ عام عدالتیں حکومت کے بڑے ذمہ داروں کو احکام شرعیہ کے احترام پر مجبور نہ کر سکیں۔

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

۴۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ادارہ اجتہاد اجتماعی کے احترام کی نگرانی کے لئے نیز محاکم شرعیہ کے فیصلوں اور ادارہ تنظیمات پر نظر رکھنے کے لئے ایک عدالت بالاقائم کر دی جائے جو تمام قواعد قوانین اور قوتوں پر شریعت کی بالادستی کا تحفظ کرے۔

### ۳۔ حکم شرعی کی تطبیق کا منہج

تطبیق کے منہج سے مقصود ان مراحل کی وضاحت ہے جن سے حکم شرعی کی تطبیق کا عمل گذرتا ہے، تطبیق کا یہ منہج جس طرح انتظامی اور عدالتی اداروں پر صادق آتا ہے، اسی طرح افراد پر بھی صادق آتا ہے۔ منہج تطبیق کے تحت ہم درج ذیل مراحل پر بحث کریں گے:

۱۔ اس واقعہ کی مکمل واقفیت حاصل کرنا جس پر حکم شرعی کی تطبیق کرنی ہے۔

۲۔ حکم پائے جانے کے بارے میں پوری تحقیق و احتیاط کرنا۔

۳۔ حکم کے معنی کی تحدید۔

۴۔ واقعہ یا تصرف پر حکم کی تطبیق۔

۵۔ حکم شرعی کی تطبیق سے گریز کے لئے حیلہ کرنا۔

(الف) اس واقعہ یا تصرف کے بارے میں مکمل واقفیت حاصل کرنا جس پر حکم شرعی کی تطبیق کی جانی ہے۔

حکم شرعی کی تطبیق کے لئے واقعہ کے بارے میں پوری واقفیت حاصل کرنا بڑا بنیادی مرحلہ ہے۔

اگر کوئی فرد خود اپنی ذات پر حکم شریعت کی تطبیق کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں تو واقعہ کی واقفیت بدیہی اور لازمی ہے۔

لیکن حکم شرعی کی تطبیق اگر دوسرے شخص یا کسی ادارہ کے واسطے سے ہوتی ہے تو واقعہ سے واقفیت کے لئے کچھ کوشش اور محنت کرنی پڑے گی، مثلاً کوئی قاضی کسی نزاعی معاملہ کے بارے میں فیصلہ کرنا چاہتا ہے یا مفتی کسی استفتاء کا جواب دینا چاہتا ہے۔

جہاں تک مفتی کا تعلق ہے تو وہ فتویٰ دینے سے پہلے مستفتی سے اس کے معاملہ کی تمام تفصیلات معلوم کرے گا، جس معاملہ کے بارے میں اس سے شریعت کا حکم معلوم کیا گیا ہے اور واقعہ کی تفصیلات، حالات اور باریک پہلوؤں کا احاطہ کرنے کے بعد ہی فتویٰ دے گا۔

جہاں تک قاضی کا مسئلہ ہے وہ طرفین کے مثبت و منفی دلائل سن کر اس مقدمہ کے بارے میں شریعت کا حکم جاری کرنے سے پہلے واقعات کے بارے میں اپنی رائے قائم کرے گا۔

جو کتا میں قضاء، نصب قاضی اور افتاء کے لئے مخصوص ہیں (احمد بن حمان حرافی حنبلی: ص ۳۵) الفتویٰ والمفتی والمستفتی (ص ۳۵)، ان سے اس مرحلہ کی تفصیلات کی پوری وضاحت معلوم ہو جاتی ہے۔

(ب) اس کے بعد حکم شرعی پائے جانے کے بارے میں پوری تحقیق اور حقیقہ کا مرحلہ آتا ہے۔

۱- شریعت کے جو احکام ہر مکلف کے ذمہ لازم ہیں ان کا جاننا اور سیکھنا فرض عین ہے، اس طرح کے احکام میں سے وہ عمومی احکام ہیں جن میں سارے مکلفین شریک ہیں، خواہ وہ احکام عبادات کے بارے میں ہوں یا حلال و حرام، ماکول و مشروب اور لباس کے بارے میں یا زوجین کے درمیان معاشرت سے متعلق احکام ہوں (شادی شدہ لوگوں کے لئے)، یا تجار کے لئے معاملات کے احکام ہوں (جلال الدین سیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۴۴۳-۴۴۹، ابن نجیم: الاشباہ والنظائر ص ۳۷۹)۔

۲- ان کے علاوہ دوسرے احکام شرعیہ کا جاننا فرض کفایہ ہے، یعنی امت میں ایسے لوگوں کا ہونا ضروری ہے جن سے فرائض عین کے علاوہ دوسرے فرائض کے بارے میں بھی معلوم کیا جاسکے قرآن پاک کی اس آیت کے مطابق ”فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون“

فرض کفایہ کی ذمہ داری نظام افتاء کی صورت میں خوب نکھر گئی ہے، اس لئے کہ مفتی حکم شرعی معلوم کرنے والے کے سامنے اپنی رائے پیش کر دیتا ہے اور حکومت یا اوقاف کی طرف سے باتخواہ مفتی کا مقرر کیا جانا شرعی حکم کے جاننے کو آسان کرتا ہے، شریعت کی طرف سے مفتی مقرر کئے جانے کا جو نظام ہے وہ اس مشیر قانونی کے نظام کے خلاف ہے جو قانونی مشورہ طلب کرنے والوں سے اجرت اور فیس لیتا ہے اور اس کے نتیجہ میں اس کے لئے یہ کام آسان ہو جاتا ہے کہ وہ غیر جانب دارانہ رائے پیش کرنے سے انحراف کرتے ہوئے ایسے حیلے اور گنجائشیں پیدا کرے جن سے اجرت دے کر مشورہ کرنے والے فریق کو فائدہ پہنچے۔

منہج تطبیق کی یہ بحث افراد سے متعلق تھی۔

۳- جہاں تک منصب اور عہدہ والوں کا تعلق ہے تو انہیں منتخب کرنے میں یہ شرط ہے

کہ اس عہدہ کے لئے جن احکام کا جاننا لازم ہے ان کا اس شخص کو علم ہو اور اگر اسے کہیں اشتباہ اور اشکال پیش آئے تو اس شخص کی ذمہ داری ہے کہ اپنے سے زیادہ علم رکھنے والے سے دریافت کرے، اس سے پہلے ہم شریعت کی قانون سازی پر گفتگو کرتے ہوئے اس طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ شرعی احکام اور اجتماعی اجتہادات کا شائع کرنا ضروری ہے، تاکہ جن لوگوں کو ان احکام و اجتہادات کی ضرورت ہے ان کے لئے واقفیت حاصل کرنا آسان ہو جائے۔

۴- وہ احکام جن کی بنیاد عرف پر ہے ان کے بارے میں ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ قاعدہ عرفیہ پائے جانے پر جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان کی چھان بین اور قواعد عرفیہ کو حکم شرعی کا ماخذ ماننے کے لئے جو شرطیں لازم ہیں ان کی تحقیق قاضی کا کام ہے۔

۵- یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ جرائم اور تعزیرات کے مسائل میں حکم شرعی کے وجود کی تحقیق، نقل اور اجتماعی اجتہاد کے میدانوں تک محدود رہے گی، اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ نص کے بغیر جرم کا ثبوت نہیں ہوتا، اسی لئے عرف مجرم قرار دینے کے بارے میں بھی مداخلت نہیں کر سکتا، چہ جائیکہ سزا کی تحدید میں اس کا کوئی دخل ہو، اسی طرح تعزیرات کے میدان میں قاضی کا اجتہاد نصوص کے دائرہ سے دور نہیں جاسکتا، ہاں تعزیر کی حالت میں یہ بات قاضی پر چھوڑ دی جاتی ہے کہ وہ ان جرائم کی سزا کی تحدید کرے جن کے بارے میں شریعت میں متعین سزا نہیں آئی ہے۔

۶- جرائم پر تعزیرات کے علاوہ میں قاضی کو اگر کوئی منقول نص، یا اجتماعی اجتہاد، یا عرفی قاعدہ نہ ملے تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے، تاکہ قانونی خلا کو پر کر سکے، اس لئے کہ قاضی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ حکم شرعی نہ پائے جانے کی دلیل سے مقدمہ کے بارے میں فیصلہ کرنے سے انکار کر دے۔

نبی اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے ہوئے دریافت فرمایا کہ کوئی مقدمہ پیش آنے کی صورت میں تم کیا کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ

کروں گا۔ حضور اکرم ﷺ نے دوبارہ سوال کیا کہ اگر کتاب اللہ میں حکم نہ ہو تو کیا کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کروں گا، حضور اکرم ﷺ نے پھر سوال کیا کہ سنت میں حکم نہ ہو تو کیا کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ یہ جواب سن کر حضور اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کے سینہ کو تھپتھپایا اور ارشاد فرمایا: ”تمام تعریفات اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جو رسول اللہ ﷺ کو پسند ہے“ (اعلام المؤمنین ۲۰۲/۱)۔

اس حدیث شریف سے چند باتیں ظاہر ہوتی ہیں:

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

ہے۔

(ب) اس خلاء کو اجتہاد ہی سے پر کیا جائے گا اور اجتہاد ہی قاضی کے لئے آخری

ذریعہ ہے۔

شہرستانی لکھتے ہیں: ہم کو پوری قطعیت اور یقین سے یہ بات معلوم ہے کہ عبادات اور تصرفات کے حوادث و وقائع بے حد و شمار ہیں اور ہمیں قطعیت سے یہ بات بھی معلوم ہے کہ ہر حادثہ کے بارے میں نص وارد نہیں ہے اور نہ ہی ہر حادثہ کے بارے میں نص کا آنا ممکن ہے۔ جب نصوص متناہی ہیں اور واقعات غیر متناہی، اور غیر متناہی کو متناہی منضبط نہیں کر سکتا، تو ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اجتہاد و قیاس کا اعتبار واجب ہے، تاکہ ہر حادثہ کے سلسلہ میں اجتہاد کیا جاسکے۔

(ج) حکم شرعی کے معنی کی تحدید

یہاں مختلف طرق اور معیاروں کے ذریعہ تفصیل کا مرحلہ آتا ہے (ان طرق میں سے بعض کے استعمال کے بارے میں اس فصل میں اشارہ آچکا ہے: ”حکم شرعی تک رسائی کا منہج“) ان طرق میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ نصوص کی ایک دوسرے سے تفسیر و تشریح کرنا، مثلاً قرآن کی قرآن سے تفسیر کرنا، اسی طرح قرآن کی حدیث سے تفسیر کرنا۔

۲۔ قانون سازی کے سلسلہ میں تمہیدی کاموں اور وضاحتی یا دواشتوں سے مدد لینا۔

۳۔ تفسیر میں لغوی قواعد کی رعایت کرنا۔

۴۔ نسخ و منسوخ کے قواعد کی رعایت کرنا۔

۵۔ تعارض و ترجیح کے قواعد کی رعایت کرنا۔

۶۔ شراح اور فقہاء کی آراء سے رہنمائی حاصل کرنا۔

۷۔ قدیم فیصلوں (عدالتی نظائر) سے رہنمائی حاصل کرنا۔

اہل اصول کے یہاں تفسیر و تشریح کے سلسلہ میں ان طرق اور معیاروں میں سے ہر ایک کی تفصیلی بحثیں ہیں (ڈاکٹر محمد ادیب صالح بقسیر النصوص فی الفہم الاسلامی)۔

### (د) واقعہ پر حکم شرعی کی تطبیق

۱۔ یہ اس سلسلہ کا آخری کام ہے اور وہ نتیجہ ہے جہاں تک حکم شرعی کی تطبیق کرنے والا فرد یا مفتی یا قاضی یا حاکم متعین واقعہ کے بارے میں پہنچتا ہے۔

اس مرحلہ کے ذریعہ مجرد قاعدہ کی متعین واقعہ پر تطبیق مکمل ہو جاتی ہے۔

۲۔ حکم شرعی کی تطبیق کا یہ عمل اتنا سادہ اور آسان نہیں ہے جتنا بعض لوگ سمجھتے ہیں، کیونکہ اس مرحلہ میں حکم شرعی کی حرف بحرف اور منطقی تطبیق کے پہلو بہ پہلو کچھ دوسرے عناصر بھی شامل ہوتے ہیں جن کی رعایت ضروری ہوتی ہے، ان میں سے بعض پہلو نفسیاتی ہوتے ہیں، بعض تربیتی اور بعض سماجی، تاکہ حکم شرعی کی تطبیق محض ایک بے روح مشینی عمل نہ ہو جائے اور حکم شرعی کی تطبیق کے ساتھ شریعت سے شائع کا جو مقصد ہے وہ بھی پورا ہو۔

۳۔ اسی لئے جو شخص حکم شرعی کی تطبیق کا کام انجام دیتا ہے اس کی شخصیت، متنوع ثقافت اور وسیع تجربہ کا اس میدان میں اس کی کامیابی میں بڑا اثر ہوتا ہے۔

امام الحرمین نے لکھا ہے (الغیائی ص ۳۰۱، ۳۰۰): مجھے مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں اختلاف کا علم نہیں کہ جس شخص کو فصل خصوصیات کے لئے خلیفہ کا نائب بنایا جا رہا ہو، اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ذہین ہو، عوام الناس میں ممتاز ہو، اس کا شمار عظیموں میں ہو، اور قاضی کے لئے ضروری ہے کہ جو مقدمہ اس کے یہاں دائر ہوا ہے اس کی پوری حقیقت سمجھے اور اس مقدمہ کی مشکلات اور سوال کی جگہ اور محل اشکال کو بھانپ لے، پھر کسی فتویٰ دینے والے کا انتخاب کرے اور یہ سمجھے کہ اس مفتی کا قول اس کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے رسول اکرم ﷺ کا قول آپ ﷺ کے ہم عصر لوگوں کے لئے، چنانچہ اس مفتی کو رہنما اور اسوہ بنائے۔

۴- افتاء اور قضاء کی کتابوں میں تطبیق شریعت کے میدان سے متعلق بڑے قیمتی مباحث ہیں جن کا مطالعہ کیا جانا چاہئے۔

### (ھ) حکم شرعی کی تطبیق سے گریز کرنے کے لئے حیلے کرنا

بعض لوگ مقاصد شریعت سے ناواقفیت کی بنا پر یا مقاصد شریعت کو نقصان پہنچانے کے لئے، حکم شرعی سے بھاگنے کے لئے پیچیدہ اسالیب اختیار کر کے حکم شرعی کی تطبیق کے خلاف حیلے کرتے ہیں، وہ اس بات سے غافل ہیں کہ اللہ ان کی نگرانی کر رہا ہے جس کے سامنے یہ حیلے نہیں چلیں گے۔

قاضی کی یہ ذمہ داری ہے کہ ان غیر شرعی حیلوں کو باطل کرے اور لفظ اور روح کے اعتبار سے صحیح حکم شریعت جاری کرے۔

اس سلسلہ کی مشہور مثالوں میں سے ربوا کے مسئلہ میں حیلہ سازی کرتے ہوئے ”بیع العیۃ“ کرنا ہے اور طلاق مغلظہ کا حکام سے گریز کرنے کیلئے حلالہ کرنے والے کا نکاح ہے۔ حیلوں کے بارے میں بہت سی کتابیں تصنیف کی گئی ہیں جن کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے (ہم نے اپنی کتاب انتطیر الفہمی میں حیلے کے موضوع پر ۱۶ کتابیں شمار کی ہیں)۔

## مذہب و فقہ :

### حکم شرعی کا شخصی دائرہ

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

یہ سوال شریعت کی عمومیت سے متصادم نہیں ہے کیونکہ کسی قانونی قاعدہ کا عام ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ اس قاعدہ کو ان لوگوں پر جاری نہ کیا جائے جن میں اس کے اجراء کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں، مثلاً کرایہ داری کے احکام صرف کرایہ پر دینے والے یا کرایہ دار پر جاری ہوں گے اور شادی کے احکام صرف شادی شدہ افراد پر جاری ہوں گے۔

اسلامی شریعت آسمانی شریعت ہے جس کا اولین ماخذ وحی ہے کیونکہ کتاب و سنت کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہونے پر ایمان لانے کے اشخاص کی جانب سے نفاذ شریعت میں بڑے اثرات پیدا ہوتے ہیں، اس پر ہم ”حکم شرعی کے امکانی دائرہ“ کے زیر عنوان آنے والی فصل میں گفتگو کریں گے، کیونکہ دین کا عنصر شہریت اقلیم اور حکومت کی سربراہی کے عناصر سے بہت کچھ مربوط ہے۔

اس کے بعد اس فصل میں بحث کرنے کے لئے دوسرے وہ شخصی پہلو رہ جاتے ہیں جو تطبیق شریعت کے دائرہ کی تحدید کرتے ہیں۔

ان حیثیتوں اور پہلوؤں کو ہم دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں: (۱) قسم عام (۲) قسم خاص۔

قسم عام وہ ہے جو اصلاً تمام مکلفین کو شامل ہو، قسم خاص وہ پہلو ہے جس کی وجہ سے

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

### ۱۔ قسم عام

قسم عام میں ان لوگوں کے بارے میں بحث کی جائے گی جو حکم شرعی کے مخاطب ہیں یا اہل اصول کی زبان میں یہ کہا جائے کہ حکم شرعی کے مکلف اور محکوم علیہ ہیں۔ یہاں مکلف ہونے کی شرطوں کے بارے میں بحث دائر ہوتی ہے، شرعاً مکلف ہونے کی صحت کے لئے دو شرطیں ہیں (۱) فہم پر قدرت (۲) مکلف ہونے کی اہلیت۔

### (الف) فہم پر قدرت

مکلف ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ انسان مکلف بنانے والی دلیل کے سمجھنے پر قادر ہو، یعنی قرآن و سنت کے نصوص کا بلا واسطہ یا بلا واسطہ سمجھنا اس کی استطاعت میں ہو کیونکہ جو شخص مکلف بنانے والی دلیل کے سمجھنے کی استطاعت ہی نہیں رکھتا اس کے لئے یہ ممکن ہی نہیں ہوگا کہ جس چیز کا اسے مکلف بنایا گیا ہے اس کی پیروی کرے اور نہ وہ حکم کے ادا کرنے کا قصد ہی کر سکتا ہے۔

۱۔ مکلف بنانے والے اولہ کے سمجھنے پر قدرت عقل سے وجود میں آتی ہے اور اس بات سے کہ جن نصوص کے ذریعہ عقلاء کو مکلف بنایا جا رہا ہے، ان کا سمجھنا ان کی عقلوں کی دسترس سے باہر نہ ہو کیونکہ عقل ہی فہم و ادراک کا آلہ ہے اور عقل ہی سے امتثال حکم کا ارادہ پیدا ہوتا ہے۔  
۲۔ چونکہ عقل ایک خفی چیز ہے جس کا ادراک ظاہری حالات سے نہیں ہوتا اس لئے شریعت نے مکلف بنانے کو ایسی ظاہری چیز سے وابستہ کر دیا جس کا ادراک حس سے ہو جاتا ہے اور اس ظاہر چیز کے پیدا ہونے سے عقل کا ظن غالب ہو جاتا ہے وہ ظاہر چیز بلوغ ہے، کیونکہ جو شخص اس طور سے بالغ ہو گیا کہ اس کی عقلی قوتوں میں خلل پیدا کرنے والے عوارض اس پر نمایاں نہیں ہیں، اس میں مکلف بننے کی پوری طاقت پیدا ہو جاتی ہے۔

مکلف ہونے کے لئے چونکہ عقل شرط اولین ہے، اس لئے نہ مجنون مکلف ہوگا نہ

نا بالغ بچہ، کیونکہ ان دونوں میں اس عقل کا وجود نہیں جو مکلف بنانے والی دلیل کی فہم کا وسیلہ ہو، اسی طرح بے ہوش، اور سونے والا شخص نیز نشہ والا شخص بھی مکلف نہیں ہوتا کیونکہ بے ہوشی، نیند اور نشہ کی حالت میں دلیل کا سمجھنا ان کے بس سے باہر ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تین شخص مرفوع القلم یعنی غیر مکلف ہیں (۱) سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے (۲) نا بالغ بچہ یہاں تک کہ بالغ نہ ہو جائے (۳) پاگل شخص جب تک صاحب عقل نہ ہو جائے۔

۳۔ رہے وہ لوگ جو عربی زبان سے واقف نہیں اور قرآن و سنت کے مکلف بنانے والے اہل شرعیہ کو سمجھنے کی استطاعت نہیں رکھتے، شرعاً انہیں مکلف بنانا اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک وہ لوگ عربی زبان سیکھ کر کتاب و سنت کے نصوص سمجھنے کی استطاعت نہ پیدا کر لیں، یا شریعت کے تکلفی دلائل کا ان کی زبان میں اس طرح ترجمہ نہ کر دیا گیا ہو کہ وہ اپنی زبان میں ایک ایسی کتاب پاسکیں جو ان کے سامنے اسلام کے احکام تکلیفیہ کی وضاحت کر سکے، یا کوئی جماعت ایسی نہ کھڑی ہو جائے جس نے عربی نہ جاننے والی ان اقوام کی زبانیں سیکھ کر ان کے درمیان انہیں کی زبان میں اسلام کی تعلیمات اور اسلام کے تکلفی اہل کو پھیلا دیا ہو۔

یہی تیسرا راستہ درست راستہ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے دن اپنے خطبہ میں اللہ کو اس بات کا شاہد بنایا کہ آپ ﷺ نے اللہ کا پیغام پہنچا دیا اور مسلمانوں کو اس بات کا حکم فرمایا کہ جو لوگ یہاں موجود ہیں وہ غائبین تک پہنچا دیں، لفظ ”شاہد“ ہر اس شخص کو شامل ہے جسے اسلام کی ہدایت ملی اور اس نے اسلام کے احکام سیکھ لئے اور غائب سے مراد ہر وہ شخص ہے جو نہ قرآن کی زبان جانتا ہے نہ قرآنی آیات سمجھنے کی استطاعت رکھتا ہے، لہذا اس غائب کو اگر اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے کہ نہ وہ قرآن کی زبان جانتا ہے اور نہ قرآن کے دلائل سمجھنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ قرآنی آیات کا اس کی زبان میں ترجمہ ہوا ہے اور نہ قرآن کی زبان جاننے والے کسی شخص نے اس غائب کو اس کی زبان میں احکام تکلیفیہ کی تعلیم دی ہو تو شرعاً یہ شخص غیر مکلف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں

بنایا کرتا ہے، اسی لئے سورہ ابراہیم میں ارشاد خداوندی ہے:

”وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ“

(اور ہم نے ہر رسول کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اسی کی زبان میں کہ وہ ان لوگوں پر احکام و تعلیمات کو کھول کر بیان کرے) (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ ص ۱۳۴-۱۳۵)۔

۴۔ فہم کی شرط میں فہم پر قادر ہونے کا اعتبار ہے جس کے ذریعہ مکلف بنانے والی دلیل کا علم و جود میں آسکتا ہے، اس کا اعتبار نہیں کہ بالفعل اسے علم حاصل ہو چکا ہو لہذا جو شخص عقل کے ساتھ بالغ ہو اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ احکام شرعیہ کو از خود جان لے یا اہل علم سے پوچھ کر جان لے، اسے احکام تکلیفیہ کا واقف کار مان لیا جائے گا، احکام کا اس پر نفاذ ہوگا اور ان احکام پر مرتب ہونے والے اثرات اس کے ذمہ لازم ہوں گے، اس کا یہ عذر قبول نہیں ہوگا کہ وہ ان احکام سے ناواقف ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ دارالاسلام میں حکم شرعی سے ناواقف ہونے کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مکلف ہونے کے لئے اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ انسان احکام تکلیفیہ سے بالفعل واقف ہو تو مکلف ہونے کا معاملہ کبھی استوار نہیں ہوگا اور احکام سے ناواقف ہونے کا عذر پیش کرنے کا دروازہ کشادہ ہو جائے گا (سابق ماخذ ص ۱۲۹)۔

### (ب) مکلف ہونے کی اہلیت

اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب کی اہلیت (۲) ادائیگی کی اہلیت، کبھی ادائیگی کی اہلیت میں کچھ عوارض پیش آجاتے ہیں، یہاں پر ہم ان تمام امور کے بارے میں بحث کریں گے (سابق ماخذ ص ۱۳۵-۱۴۰)۔

۱۔ وجوب کی اہلیت: وجوب کی اہلیت سے مراد انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوں اور اس پر واجبات کا لزوم ہو، اہلیت وجوب کی بنیاد وہ خاصہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان میں پیدائشی طور پر رکھا ہے اور اس کے ذریعہ انسان کو تمام حیوانوں پر امتیاز بخشا ہے اس خاصہ کی وجہ سے انسان اس قابل ہوا ہے کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوں اور اس

کے ذمہ فرائض واجب ہوں، اس خاصہ کو فقہاء نے ”ذمہ“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

وجوب کی اہلیت ہر انسان کے لئے انسان ہونے کی بنا پر ثابت ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، خواہ وہ رحم مادر میں ہو، بے شعور بچہ ہو، یا سن شعور کو پہنچ چکا ہو، یا بالغ ہو چکا ہو، یا پختہ عقل، یا کم عقل، عاقل ہو یا مجنون، تندرست ہو یا بیمار، کیونکہ وجوب کی اہلیت ایک ایسے خاصہ پر مبنی ہے جو ہر انسان میں فطری اور پیدائشی ہے، دنیا میں کوئی ایسا انسان نہیں جس میں وجوب کی اہلیت نہ ہو، کیونکہ وجوب کی اہلیت انسان ہونے کے مترادف ہے۔

اہلیت وجوب کے اعتبار سے انسان کی صرف دو حالتیں ہیں:

الف۔ کبھی انسان کی اہلیت وجوب ناقص ہوتی ہے، جب انسان اس قابل تو ہو کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوں لیکن اس قابل نہ ہو کہ اس پر فرائض عائد ہوں، یا صورت حال اس کے برعکس ہو، اس کے لئے حقوق ثابت ہوتے ہیں، وہ وارث بنتا ہے، اس کے لئے وصیت کی جاسکتی ہے، وقف کی جائداد میں اس کا استحقاق ہو سکتا ہے، لیکن دوسروں کے سلسلہ میں اس پر فرائض عائد نہیں ہوتے ہیں، دوسرے کی مثال میں فقہاء نے اس میت کو پیش کیا ہے جو مدیون ہونے کی حالت میں انتقال کر جائے، کیونکہ اس کے ذمہ اس کے قرض خواہوں کے حقوق باقی رہتے ہیں۔

ب۔ کبھی انسان کے اندر وجوب کی کامل اہلیت ہوتی ہے جب کہ وہ اس قابل ہو کہ اس کے لئے حقوق بھی ثابت ہوں اور اس کے ذمہ فرائض بھی عائد ہوں، کامل وجوب کی اہلیت ہر انسان کے لئے پیدائش کے بعد سے ثابت ہوتی ہے۔

۲۔ اہلیت اداء: اہلیت اداء سے مراد انسان کا اس قابل ہونا ہے کہ شرعاً اس کے اقوال و افعال کا اعتبار کیا جائے، اس طرح کہ جب اس کی جانب سے کوئی عقد یا تصرف صادر ہو تو وہ شرعاً معتبر ہو اور اس عقد اور تصرف پر اس کے احکام مرتب ہوں، اسی طرح جب وہ شخص نماز پڑھے یا روزہ رکھے یا حج کرے یا کوئی بھی واجب کام کرے تو شرعاً اس کا یہ کام معتبر ہو اور اس کے ذمہ سے واجب ساقط ہو جائے اور جب کسی دوسرے کے خلاف جان یا مال یا آبرو کے سلسلہ

میں جرم اور زیادتی کرے تو اپنے اس جرم کی وجہ سے ماخوذ ہو اور اس پر بدنی اور مالی سزا جاری کی جائے، غرض یہ کہ اہلیت اداء دراصل مسئولیت کا نام ہے اور انسان میں مسئولیت کی اساس عقل کے ذریعہ تمیز کی قوت کا پیدا ہو جانا ہے۔

اہلیت اداء کے اعتبار سے انسان کی تین حالتیں ہیں:

الف۔ کبھی انسان میں اداء کی سرے سے اہلیت نہیں ہوتی، یہ وہ بچہ ہے جو اپنے زمانہ طفولیت میں ہو یا مجنون ہو خواہ اس کی عمر کتنی بھی ہو، یہ دونوں عقل نہ ہونے کی وجہ سے سرے سے اداء کی اہلیت نہیں رکھتے اور ان دونوں کے اقوال و افعال پر شرعی اثرات مرتب نہیں ہوتے، لہذا ان کے عقد اور تصرفات سب باطل ہیں، بہت سے بہت یہ ہے کہ اگر مجنون نے کسی کی جان یا مال کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا تو مالی طور پر اس سے مواخذہ ہو گا بدنی طور پر نہیں، اگر بچہ یا پاگل نے کسی کو قتل کر دیا یا دوسرے کا مال تلف کر دیا تو مقتول کی دیت یا تلف شدہ مال کا ضامن ہوگا لیکن اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ یہی فقہاء کے اس قول کا معنی ہے کہ ”عمد الطفل أو المجنون خطأ“ (بچہ یا پاگل کا عدا کوئی کام کرنا خطا کام کرنے کے حکم میں ہے)، اس لئے کہ جب اس میں عقل نہیں پائی جاتی تو قصد بھی نہیں پایا جائے گا، اور قصد نہ پائے جانے کی وجہ سے عدا بھی نہیں پایا جائے گا۔

ب۔ کبھی کبھی انسان کی اہلیت اداء ناقص ہوتی ہے یہ وہ بچہ ہے جو سن شعور کو تو پہنچ چکا ہو لیکن بالغ نہ ہو، بالغ ہونے سے پہلے شعور و تمیز کے دور میں بچہ پر یہی حکم صادق آتا ہے، معتوہ پر بھی یہی حکم صادق آتا ہے، کیونکہ معتوہ کی عقل میں نہ تو خلل ہوتا ہے نہ اس کی عقل مفقود رہتی ہے لیکن وہ ناقص اور کمزور عقل والا ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم با شعور بچہ کے حکم کی طرح ہوگا، ان دونوں میں چونکہ اصلاً اہلیت اداء تمیز کی وجہ سے موجود ہے، لہذا ان کے وہ تصرفات جن میں ان کا خالص نفع ہو وہ صحیح ہو جائیں گے، مثلاً ولی کی اجازت کے بغیر ہبہ اور صدقات قبول کرنا۔

باقی رہے وہ تصرفات جو ان کے مال کے لئے خالص مضر ہیں، مثلاً تہماً کسی کو کوئی

چیز دے دینا، اسی طرح ان لوگوں کی طرف سے اپنا کوئی حق ساقط کر دینا، یہ تصرفات بالکل صحیح نہیں ہوں گے خواہ ولی نے بھی اجازت دیدی ہو لہذا ان کا ہمہ کرنا، وصیت اور وقف کرنا، طلاق دینا اور آزاد کرنا، یہ سب تصرفات باطل ہیں اور ولی کی اجازت سے یہ تصرفات درست نہیں قرار پائیں گے۔

رہے ان کے وہ تصرفات جن میں نفع اور ضرر دونوں کا پہلو ہو تو وہ صحیح ہوں گے، لیکن اس بات پر موقوف ہوں گے کہ ولی ان تصرفات کی اجازت دے، اگر ولی اس عقد یا تصرف کو درست قرار دے تو نافذ ہوگا اور اگر درست نہ قرار دے تو باطل ہوگا۔

باشعور بچے یا معتوہ کی طرف سے ان عقود اور تصرفات کی صحت اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے لئے اہلیت اداء ثابت ہے اور ان تصرفات کو ولی کی اجازت پر موقوف قرار دینا اس بنیاد پر ہے کہ ان میں یہ اہلیت ناقص ہے، لہذا اگر ولی کی بیٹگی اجازت یا مؤخر اجازت اس تصرف کے ساتھ شامل ہو جائے تو اس نقص کا ازالہ ہو جائے گا اور یہ عقد یا تصرف اس عقد کی طرح مان لیا جائے گا جسے کامل اہلیت رکھنے والا شخص کرتا ہے۔

ج۔ بعض انسانوں میں ادائیگی کی کامل اہلیت ہوتی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو عقل کے ساتھ بالغ ہوتے ہیں لہذا ان کے اندر ادائیگی کی کامل اہلیت انسان کے حالت عقل میں بالغ ہونے کی وجہ سے وجود پذیر ہوتی ہے۔

اصل یہی ہے کہ ادائیگی کی اہلیت عقل سے پیدا ہوتی ہے لیکن اہلیت اداء کو بلوغ کے ساتھ اس لئے مربوط کر دیا گیا کیونکہ بالغ ہونے سے عقل کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو جاتا ہے اور احکام شرعیہ ایسی علتوں سے مربوط ہوتے ہیں جو ظاہر اور منضبط ہوں، لہذا بالغ شخص کا بلوغ خواہ عمر سے ہوا ہو یا علامات سے، اسے صاحب عقل اور کامل ادائیگی کی اہلیت رکھنے والا مانا جائے گا، جب تک کہ ایسی کوئی بات نہ پائی جائے جو اس کی عقل میں خلل یا نقص پر دلالت کرتی ہو۔

۳۔ اہلیت اداء کے عوارض: اہلیت وجوب کو عوارض پیش نہیں آتے، لیکن اہلیت اداء کو کبھی کبھی عوارض پیش آجاتے ہیں، ان عوارض میں سے ایک آسمانی عارض ہے جس میں انسان کے کسب و اختیار کا کوئی دخل نہیں، مثلاً جنون کم عقلی اور نسیان، اور کچھ عوارض کسی ہوتے ہیں جو انسان کے کسب و اختیار سے واقع ہوتے ہیں، مثلاً نشہ کی حالت میں ہونا اور مدیون ہونا۔

الف۔ اہلیت اداء کو پیش آنے والے یہ بعض عوارض ایسے ہیں جن سے اہلیت اداء مکمل طور سے زائل ہو جاتی ہے، مثلاً جنون، نیند اور بے ہوشی، مجنون شخص، سونے والے شخص اور بے ہوش شخص میں اہلیت اداء بالکل نہیں ہوتی اور نہ ان کے تصرفات پر شرعی اثرات مرتب ہوتے ہیں مجنون پر اہلیت وجوب کی وجہ سے جو مالی واجبات لازم ہوتے ہیں ان کی ادائیگی اس مجنون کی طرف سے اس کا ولی کرتا ہے اور سونے والے اور بے ہوش شخص کے ذمہ اہلیت وجوب رکھنے کی وجہ سے جو بدنی یا مالی واجبات لازم ہوتے ہیں، انہیں سونے والا بیداری کے بعد اور بے ہوش شخص افاقہ میں آنے کے بعد ادا کرتا ہے۔

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

## ۲۔ قسم خاص

قسم خاص سے ہماری مراد وہ پہلو ہیں جو تطبیق شریعت کے شخصی دائرہ کی تحدید کرتے ہیں، لیکن ان پہلوؤں کا تعلق نہ تو مکلف کی فہم پر قدرت سے ہے اور نہ مکلف ہونے کی اہلیت سے، بلکہ ان کا تعلق مکلف کی فطرت و مزاج یا اس کے ساتھ مخصوص دوسرے حالات سے ہے، جن کی وجہ سے شریعت نے اس مکلف کو بعض مسائل کے سلسلہ میں ایسے مخصوص احکام کے ساتھ مختص کر دیا ہے جو عمومی احکام سے مختلف ہیں، اس کے ساتھ ساتھ وہ مکلف ان مخصوص مسائل کے علاوہ میں دوسرے مکلفین کی طرح عمومی احکام کا تابع ہوتا ہے۔

الف۔ قسم خاص کی واضح مثالوں میں سے عورت کی صورت حال ہے، عورت احکام شرعیہ کی مخاطب ہے، اسے فہم شریعت کی قدرت بھی حاصل ہے اور اس کی اہلیت وجوب اور اہلیت اداء دونوں کامل ہیں عورت مرد کے ساتھ اکثر احکام شرعیہ میں شریک ہے، لیکن عورت کی نسوانیت اور معاشرہ میں اس کی مخصوص ذمہ داری کی رعایت کرتے ہوئے شریعت نے عورت کو کچھ احکام کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔

اسی طرح مسافر کے لئے مخصوص احکام ہیں جن میں نماز اور روزہ کے سلسلہ میں مسافر سے تنگی دور کرنے اور تخفیف کرنے کی رعایت کی گئی ہے۔

اسی طرح مریض کے حق میں تخفیف کرنے کے لئے نماز، روزہ وغیرہ میں اس کے مخصوص احکام ہیں۔

اگر انسان مرض الموت میں گرفتار ہے تو در ثناء کی مصلحت ملحوظ رکھتے ہوئے اس مریض کے تصرفات کے مخصوص احکام ہیں۔

اسی طرح سفیہ اور خفیف العقل پر مالی تصرفات میں حجر کیا جاتا ہے، چنانچہ ان دونوں کی طرف سے نہ مالی تبادلہ صحیح ہوتا ہے اور نہ ہی مالی تبرعات، اس لئے نہیں کہ ان دونوں میں اہلیت مفقود یا ناقص ہے، بلکہ ان دونوں کے مال کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے اور دوسروں کی محتاجگی اور دست گیری سے محفوظ کرنے کے لئے ان پر حجر کیا گیا ہے۔

اسی طرح مقروض کو اپنے مال میں ایسے تصرفات کرنے سے شریعت نے مجبور کیا ہے جو قرض خواہوں کے حقوق کے لئے مضرت رساں ہوں، مثلاً مالی تبرعات حالانکہ مدیون میں کامل اہلیت اداء موجود ہے (امام ابوحنیفہؒ سفاہت غفلت اور دین کی وجہ سے مجبور کرنے کے قائل نہیں، کیونکہ ان اسباب سے مجبور کرنے پر جو مصالح مرتب ہوتے ہیں وہ اس ضرر کے ہم پلہ نہیں جو مجبور کرنے سے انسان کو لاحق ہوتا ہے)۔

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

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

اندھا، بہرا، کونگا، ان میں سے ہر ایک کے ان مسائل میں بعض مخصوص احکام ہیں جو مسائل ان میں سے ہر ایک کی خاص صورت حال سے متاثر ہوتے ہیں۔  
اسی طرح جس شخص میں پیدائشی نقص ہو مثلاً منٹ اس کے بھی مخصوص احکام ہیں۔

ب۔ ان جماعتوں میں سے ہر جماعت کے مخصوص احکام فقہ کے ان ابواب میں نکھرے ہوئے ہیں جو ان جماعتوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لیکن بعض علماء نے اس بات کا اہتمام کیا ہے کہ ان میں سے ہر جماعت کے مخصوص احکام فقہ کے مختلف ابواب سے یکجا کر دیئے جائیں، اسی کو فن جمع کہا جاتا ہے، اُشباہ و نظائر کی کتابوں میں اس کے بارے میں مخصوص ابواب ہیں، ان میں سے بعض گروہوں کے لئے مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، مثلاً ابن جوزی کی کتاب ”أحكام النساء“، احمد بن ابراہیم بن خلیل (متوفی ۱۰۶۰ھ) کی کتاب ”أحكام المرضى“ وغیرہ۔

## گیارھویں فصل :

### حکم شرعی کا مکانی دائرہ

اس فصل میں ہم ان سوالات کا جواب دیں گے۔

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

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

اس مسئلہ میں شریعت کے موقف کی وضاحت کی تمہید کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بین الاقوامی تعلقات کے سلسلہ میں اسلامی نظریے کی بنیادوں کی وضاحت کر دی جائے، پھر اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ شریعت کی عمومی تطبیق پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے؟ اور اخیر میں مکانی دائرہ کی تحدید کرنے والے تفصیلی احکام کے بنیادی خطوط کی وضاحت کی جائے۔

### ۱۔ بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں اسلام کا نقطہ نظر

#### (الف) ایک عالمی معاشرہ

اسلام عالمی پیغام ہے اور اسلامی شریعت عالمی شریعت ہے، اسے برپا کرنے کا اللہ تعالیٰ

کا مشروط وعدہ ہے۔

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحيى ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون“ (الاعراف: ۱۵۸)۔

(آپ (ان لوگوں سے کہئے) کہ اے لوگو! میں تم تمام لوگوں کے لئے اس خدا کی طرف سے بھیجا ہوا رسول ہوں جس کی زمین و آسمان ملکیت ہیں، سو اس کے کوئی معبود نہیں وہی جلاتا ہے اور وہی مارتا ہے، سو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول و نبی امی پر جو خود ایمان رکھتا ہے اللہ اور اس کے کلاموں پر اور اس کی پیروی کرتے رہو تا کہ تم راہ پا جاؤ)۔

”وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا“ (سبا: ۲۸)۔

(اور ہم نے تو آپ کو سارے ہی انسانوں کے لئے پیامبر بنا کر بھیجا ہے، بطور خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے کے)۔

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

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

”هو الذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ“ (التوبة: ۳۳)۔

(اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا کہ اسے وہ غالب کر دے سارے بقیہ دینوں پر خواہ وہ مشرکوں کو کیسا ہی ماکوار ہو)۔

”هو الذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا“ (التفتح: ۲۸)۔

(اللہ وہی تو ہے جس نے اپنے پیغمبر کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے تا کہ اس کو تمام دینوں پر غالب کر دے اور اللہ کافی گواہ ہے)۔

(۳) اسلام کو برپا کرنے کے سلسلہ میں اللہ کا وعدہ اور اس کی شرطیں ان آیتوں میں

مذکور ہیں:

”وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا“ (النور: ۵۵)۔

(تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں ان سے اللہ وعدہ کرتا ہے کہ انہیں زمین میں حکومت عطا کرے گا، جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دے چکا ہے اور جس دین کو ان کے لئے پسند کیا ہے اس کو ان کے واسطے قوت دے گا اور ان کے خوف کے بعد اس کو امن میں تبدیل کر دے گا بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں کسی کو میرا شریک نہ بنائیں)۔

”وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ“ (التقصص: ۵)۔

(اور ہم کو یہ منظور ہوا کہ جن لوگوں کا زور ملک میں گھٹایا جا رہا ہے ہم ان پر احسان کریں اور انہیں پیشوا بنائیں، کہ انہیں زمین کا مالک بنادیں)۔

(۴) اسلام اس لئے آیا ہے کہ ساری روئے زمین میں تمام لوگوں کے لئے زندگی کے تمام معاملات میں اس کی معافی ہو، کیونکہ یہی ایک راستہ ہے جو انسانی قافلے کو طبعی رفتار سے کمال کی طرف لے جانے کا ضامن ہے اور اسلام ہی انسانی مسائل و مشکلات کا بہترین حل ہے، جو اللہ تعالیٰ کے غیر محدود علم اور انسان و کائنات کے خالق کی طرف سے قافلہ انسانیت کے لئے حکیمانہ منصوبہ بندی پر قائم ہے۔

اسلام پوری زندگی کا دین ہے اور زندگی کا محور اجتماعیت ہے، اور کوئی معاشرہ حکومت کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اس لئے اسلام متحدہ عالمی اسٹیٹ کی دعوت دیتا ہے جہاں پر پوری حکمرانی اللہ کی ہو۔

محمد ﷺ تمام لوگوں کے رسول ہیں، وہ کسی مخصوص قبیلے، گروہ، نسل اور کسی متعین جغرافیائی منطقہ کے رسول نہیں محمد ﷺ پوری انسانیت کے لئے خالق انسانیت کے رسول ہیں۔

(۵) اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ محمد ﷺ نے پورے عالم کو اسلام کی دعوت دی اور اپنے زمانے کے مشہور ممالک کے سربراہوں کے نام دعوت اسلامی کے سلسلہ میں خطوط بھیجے اور اپنے عالمی پیغام کا اسی وقت اعلان فرمایا دیا جب آپ مکہ میں انتہائی کمزوری کی حالت میں تھے، چنانچہ قرآن پاک کی یہ آیتیں نازل ہوئیں:

”وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذکر ويقولون إنه لجنون وما هو الا ذكر للعالمين“ (النجم: ۵۱، ۵۲)۔

(اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کافر آپ کو اپنی نگاہوں سے پھسلا کر گرا دیں گے جب کہ قرآن سنتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تو مجنون ہے حالانکہ یہ قرآن نصیحت ہے، دنیا جہان والوں کے لئے)۔

غرض یہ کہ آپ نے اپنی دعوت کے ابتدائی مراحل ہی میں اس حقیقت کا اعلان فرمادیا، آپ نے خطوط میں بھی اس مضمون کا ذکر فرمایا، چنانچہ کسری کے نام آپ نے جو خط ارسال فرمایا وہ یہ ہے:

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله وليشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله أدعوك بدعاية الإسلام فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين، أسلم تسلم، فإن أبیت فعليك إثم الجحوس“

(اللہ کے رسول محمد کی طرف سے کسری رئیس فارس کے نام، اس شخص پر سلام ہو جو ہدایت کی پیروی کرے، اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے اور اس بات کی شہادت دے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، میں تمہیں اسلام کی دعوت دیتا ہوں کیونکہ میں تمام لوگوں کی طرف اللہ کا رسول ہوں تاکہ ہر اس شخص کو ڈراؤں جو زندہ ہو اور کافروں کے بارے میں اللہ کی بات ثابت ہو جائے، اسلام لے آؤ سلامتی پا جاؤ گے، اگر تم نے انکار کیا تو سارے مجوس کا گناہ تمہارے سر ہوگا)۔

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

(۶) اگر یہ بڑا منصوبہ یعنی متحدہ عالم اسلامی حکومت کا منصوبہ بروئے کار آجائے تو بین الممالک یا بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں بحث کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، بلکہ مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ متحدہ امت کے جسم کے اندر جو مختلف اجزاء اور ٹکڑے ہیں ان کا باہمی رشتہ کیا ہے (شیخ محمد علی تنخیری: نظرة في العلاقات الدولية على ضوء القرآن، مقالات المؤتمر الاسلامي في طهران ص ۲۷۹-۲۸۲)۔

### (ب) متحدہ اسلامی حکومت

(۱) جب تک متحدہ اسلامی حکومت کا منصوبہ ظہور پذیر نہیں ہوتا اس وقت تک اس اصل سے مستثنیٰ کرتے ہوئے عبوری صورت حال کو قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں، یہ عبوری صورت حال یہ ہے کہ عالم اصطلاحی الفاظ میں دو حصوں میں تقسیم ہے: دارالاسلام، دارالکفر۔  
(۲) دارالاسلام اور دارالکفر کے درمیان حد فاصل اسلام کی سربراہی ہے۔  
پروفیسر عبدالقادر عودہ پتھریر فرماتے ہیں:

”شریعت اسلامیہ میں اصل یہ ہے کہ یہ عالمی شریعت ہے، کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص نہیں..... لیکن چونکہ تمام لوگ اس پر ایمان نہیں لاتے ہیں اور شریعت کا سب پر لازم کرنا ممکن نہیں، لہذا موجودہ حالات کا تقاضہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کی تطبیق انہیں ملکوں پر کی جائے جو

مسلمانوں کے زیر اقتدار ہیں، دوسرے ممالک پر اس کی تعمید نہ کی جائے، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی شریعت، جب کہ ہم اس کے نظریاتی پہلو کو ملحوظ رکھیں اپنی اساس میں ایک عالمی شریعت ہے، لیکن عملی پہلو کو دیکھتے ہوئے تطبیق و تعمید کے اعتبار سے یہ ایک اقلیتی شریعت ہے (التحریر الجہانی الاسلامی)۔

(۳) اس بنیاد پر دارالاسلام میں ہر وہ ملک آئے گا جس کے سب باشندے یا اکثر باشندے مسلمان ہوں، اسی طرح ایسا ہر ملک دارالاسلام کے دائرہ میں داخل ہوگا جہاں مسلمانوں کی حکمرانی ہو (اس معیار کے بارے میں ہم انشاء اللہ زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے)۔

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

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

”وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا“ (الاسراء: ۳۴)۔

(۵) دارالحرب کے ساتھ دارالاسلام کے تعلقات لفظ حرب (جنگ) کے تقاضوں کے مطابق ہوں گے، لیکن اس کے باوجود دارالحرب کے ساتھ معاملہ کرتے وقت عام انسانی دائروں سے باہر نکلتا درست نہیں ہوگا (تفسیری: سابق ماخذ ص ۲۸۲-۲۸۳)۔

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

(۶) دارالاسلام میں اصل وحدت ہے تعدد نہیں۔

ماوردی لکھتے ہیں: اگر دو شہروں میں دو شخصوں کے لئے امامت کی بیعت کر لی جائے

توان دونوں کی امامت منعقد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ایک ہی وقت میں امت اسلامیہ کے لئے دو امام ہونا جائز نہیں، اگرچہ کچھ لوگوں نے شذوذ کر کے ایک سے زائد اشخاص کی امامت کو جائز قرار دیا ہے (الاحکام السلطانیہ ص ۹)۔

امام الحرمین لکھتے ہیں: ”اگر ایک امام کا مقرر کرنا ممکن ہو جو مسلمانوں کے تمام خطوں پر نظر رکھے اور دنیا کے مشرق و مغرب میں تمام انسانوں پر اس کی حکمرانی ہو، تو ایک امام کا مقرر کرنا متعین ہے اور اس حالت میں دو اماموں کا مقرر کرنا بالکل جائز نہیں، یہ متفقہ مسئلہ ہے اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں..... امت اسلامیہ کے مذہب سے یہ بات مؤکد اور ثابت ہو چکی ہے کہ امامت کا مقصد مشترکہ آراء کو جمع کرنا اور متفاوت خواہشات کو مربوط کرنا ہے اور عقل و بصیرت والوں پر یہ بات مخفی نہیں کہ حکومتوں میں کشمکش امراء کی گروہ بندی، آراء کے انتشار اور خواہشات میں ٹکراؤ کی وجہ سے ہوتی ہے اور ملک کا نظام کسی ایسے پختہ کار اور مضبوط رائے دارادہ رکھنے والے شخص کی اطاعت و انقیاد سے قائم ہوتا ہے جو مستبد اور انفرادیت پسند نہ ہو، بلکہ عقلاء کی عقلوں سے روشنی حاصل کرتا ہو، حکماء و علماء کی رائے سے معاملات کی تہہ تک پہنچتا ہو اور ان لوگوں کی عقلوں سے فائدہ اٹھاتا ہو، ایسے شخص کی تنہا حکمرانی سے اختلاف ختم کرنے کا عظیم فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے مشورہ کرنے سے عقلاء کی عقلوں سے فائدہ اٹھانے کا کام وجود پذیر ہوتا ہے، لہذا امامت کا جو سب سے بنیادی مقصد ہے وہ امام کے ایک ہونے ہی سے پورا ہوتا ہے، اور یہ بات واضح ہونے کی وجہ سے تفصیل سے بے نیاز ہے اور تمام اہل عقل و دانش کا اس پر اتفاق ہے (الغیانی ص ۱۷۲-۱۷۳)۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ دارالاسلام کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ایک ہی حکومت ہو اور ایک ہی قائد ہو۔

### (ج) ایک اسلامی قوم اور متعدد اسلامی حکومتیں

(۱) خلفاء راشدین کے زمانہ میں، نیز بنو امیہ کے دور میں اور دولت عباسیہ کے ایک

زمانہ تک ایک اسلامی حکومت کے اساس پر مسلمانوں کا نظام قائم رہا حتیٰ کہ جب مرکزی حکومت کی کمزوری، خواہشات، نفع پسندی، استعمار اور سرکشی کے غلبہ نے متحدہ اسلامی خلافت کو کئی حکومتوں میں بانٹ دیا تو اس صورت حال کے حکم شرعی کے بارے میں سوالات ابھرے، سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا ان مختلف سربراہوں میں سے ایک کو شرعی امام مانا جائے اور باقی کو باغی تصور کیا جائے جو امام کی اطاعت کی پابندی نہیں کرتے ہیں، یا ان سب پر باغیوں کا حکم جاری کیا جائے، یا مسلمانوں کے خون کی حفاظت کے لئے امر واقعہ کو تسلیم کر لیں اور اسلامی حکومتوں کے تعدد کے نظریہ کو قبول کر لیں اور اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی صفوں میں اتحاد پیدا کرنے اور تمام اسلامی حکومتوں میں باہمی تعاون پیدا کرنے کی کوشش جاری رکھیں؟ عقل و حکمت کی آواز کو غلبہ حاصل ہو، یہ صورت حال جو اسلامی حکومت کی وحدت کے بنیادی نظریے کے خلاف تھی اسے خطراتی مشروعیت کا حکم دیا گیا۔

امام الحرمین نے اس جیسی صورت حال کے بارے میں کہا ہے کہ امام کا منصب خالی ہے اور حسب ضرورت امراء کا مقرر کرنا جائز ہے، اس شرط کے ساتھ ان میں سے کسی کو امام شرعی نہ مانا جائے اور امام المسلمین کا منصب خالی مانا جائے، کیونکہ یہ منصب مسلمانوں کی وحدت سے مربوط ہے (الغنی ص ۱۷۳-۱۷۹)۔

(۲) حکومت اسلامیہ کی وحدت فوت ہونے کے باوجود امت اسلامیہ کی وحدت کے لئے کوشش لازمی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون“ (المومنون: ۵۲)۔

(یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے اور میں تمہارا پروردگار ہوں، سو مجھی سے ڈرتے رہو)۔

”إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون“ (انبیاء: ۹۲)۔

(بے شک یہ تمہاری امت ایک ہی امت ہے اور میں تمہارا پروردگار ہوں سو تم میری

ہی پرستش کرو)۔

اسی طرح امت اسلامیہ کی وحدت کے مظاہر کو نمایاں اور مضبوط کرنے کی کوشش بھی ضروری ہے، ان مظاہر میں سے سرفہرست اخوت، تعاون، مودت اور تراحم ہے، ارشاد باری ہے:

”إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ“ (سارے مومن بھائی بھائی ہیں)۔

باہمی تعاون کے بارے میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

”المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً“

(ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو طاقت پہنچاتا ہے)۔

ارشاد خداوندی ہے:

”وتعاونوا على البر والتقوى ولتعاونوا على الإثم والعدوان“ -

(ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

مودت و تراحم کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

”مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى“

(باہمی مودت اور تراحم میں مسلمانوں کا حال ایک جسم کی طرح ہے کہ اگر جسم کے ایک عضو کو تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم بے خوابی اور بخار میں مبتلا ہو جاتا ہے)۔

ان کے علاوہ وحدت امت کے دوسرے مظاہر بھی ہیں جنہیں نمایاں اور قوی کرنے کی کوشش، اسی کے ساتھ ساتھ اسلامی حکومت کی وحدت کو واپس لانے کے لئے مسلسل جدوجہد ضروری ہے کیونکہ دارالاسلام کے سلسلہ میں یہی اصل ہے۔

عنقریب ہم نظریہ وحدت امت اور نظریہ تعدد حکومت کے درمیان تعارض کے بعض مظاہر پر اس اعتبار سے بحث کریں گے کہ ان کے اسلامی حکومتوں کے ایک دوسرے کی رعایا کے

ساتھ برتاؤ پر کیا اثرات پڑتے ہیں، کیونکہ دارالاسلام کے متعدد ملکوں میں تقسیم ہونے کی وجہ سے ہمارے سامنے یہ عملی مسئلہ آگیا کہ ہم ایک اسلامی حکومت کے قوانین کی تطبیق دوسرے اسلامی ممالک کی رعایا پر کئے جانے کے بارے میں غور و خوض کریں۔

## ۲- مکانی دائرہ کے مسئلے کی موجودہ صورتحال

نفاذ شریعت کے مکانی دائرے کے مسئلے کی موجودہ صورت حال کی تحدید کرنے کے لئے یہ مناسب ہے کہ پہلے ہم دارالاسلام، دارالحرب اور دارالہجرت کی تعریف کریں اور موجودہ دنیا میں ہر ایک کی مثالیں بیان کریں، پھر ان تعریفات سے پیدا ہونے والے مختلف تعلقات کی قسموں کی وضاحت کریں۔

### (الف) دارالاسلام، دارالحرب اور دارالہجرت کی تعریفات

(۱) بعض لوگوں کی تعریف کے مطابق دارالاسلام وہ ملک ہے جہاں مسلمانوں کی حکمرانی ہو اور بعض دوسرے لوگوں کی تعریف کے اعتبار سے دارالاسلام وہ ہے جہاں اسلامی احکام کا اجراء ہوتا ہے (ڈاکٹر عبدالکریم زیدان: احکام الذمینیین والملتئین فی دارالاسلام ص ۱۸-۱۹، اور مراجع بھی ملاحظہ ہوں جن کی طرف کتاب میں اشارہ کیا گیا ہے)۔

زمانہ ماضی میں ان دونوں تعریفوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں تھا، کیونکہ وہ سارے ملک جو مسلمانوں کے زیر اقتدار تھے ان میں اسلامی احکام کا اجراء ہوتا تھا، لیکن موجودہ زمانہ میں جبکہ اکثر مسلم ممالک مسلمانوں کے زیر اقتدار ہیں، لیکن ان میں اسلامی احکام کا اجراء نہیں ہوتا تو اب دارالاسلام کی تعریف پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

شاید اس مسئلہ کی وضاحت میں فقہاء کی ان بحثوں کا جائزہ مفید ہوگا جن میں فقہاء نے دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی شرطوں کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دارالاسلام تین شرطوں کے ساتھ دارالحرب ہو جاتا ہے۔  
(۱) اس میں احکام کفر کا غلبہ ہو جائے (۲) دارالحرب سے اس طرح متصل ہو کہ ان

دونوں کے درمیان مسلمانوں کا کوئی ملک حائل نہ ہو (۳) اس میں کوئی مسلمان اور کوئی ذمی پہلے امان کی وجہ سے مامون نہ رہ جائے۔

امام ابو یوسف، امام محمد اور زید یہ کے نزدیک دارالاسلام محض احکام کفر کے غلبے سے دارالحرب ہو جاتا ہے۔

عملی طور پر یہ مسئلہ اس وقت سامنے آیا جب تاتاری بعض مسلم ممالک پر قابض ہو گئے تو فقہاء کی رائے یہ ہوئی کہ تاتاریوں کے زیر اقتدار آنے والے مسلم ممالک کو دارالاسلام ہی مانا جائے کیونکہ علت کے کسی درجہ میں بھی پائے جانے سے حکم باقی رہتا ہے، تو چونکہ ان ممالک میں اسلامی شعار اذان جمعہ، جماعت وغیرہ باقی ہیں اور مسلمان قاضی بھی باقی ہیں اس لئے وہ دارالاسلام ہی رہیں گے، دلیل میں یہ بات بھی کہی گئی کہ دلائل یا شرائط میں تعارض پائے جانے کی وجہ سے ان ممالک کو اسی حکم پر باقی رکھا جائے گا جس پر وہ پہلے تھے یا اسلام کے پہلو کو احتیاطاً ترجیح دی جائے گی (فاکر عبدالکریم زیدان - سابق ماخذ ص ۲۰-۲۱)۔

اس رائے کی بنیاد پر بیشتر وہ ممالک جو گزشتہ زمانوں میں دارالاسلام کے اندر داخل تھے دارالاسلام کا جز رہیں گے، ان میں اسلامی شعار باقی ہیں اور بعض اسلامی احکام کا اجرا بھی ہوتا ہے، مثلاً مسلم پرسنل لا کا، حتی کہ اگر وہاں کی حکومتیں سیکولر یا ملحد یا لادینی ہوں تب بھی وہ ممالک دارالاسلام ہی رہیں گے، اس معیار کے اعتبار سے ترکی، لبنان، مغربیہ فلسطین، ہندوستان کے وہ صوبے جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے دارالاسلام کا جز ہوں گے۔

وہ ممالک جہاں سے مسلمانوں کا اقتدار مکمل طور پر ختم ہو چکا ہے اور اسلامی شعار کی انجام دہی بھی وہاں نہیں ہوتی، ہے مثلاً اسپین، انھیں دارالاسلام کا جز شمار نہیں کیا جائے گا۔

اب صرف البانیہ، سوویت روس اور چین کے مسلم صوبے رہ جاتے ہیں جہاں کی غالب اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے اور اسلامی شعار کی ادائیگی وہاں خفیہ طور پر اور کمیونسٹ حکومت کی مرضی کے خلاف کی جاتی ہے، وہاں مسلمانوں پر احکام شریعت کا کوئی حصہ بھی جاری

نہیں کیا جاتا ہے، حتیٰ کہ پرسنل لابی بھی یونیفارم سول کورٹ کے تابع ہے، ایسے ممالک کی صورت حال منصوبہ فلسطین کی صورتحال اور اسپین کی صورت حال کے درمیان ہے، میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ان ممالک کو بھی احتیاطاً دارالاسلام مانا جائے اور اس امید کی بنا پر بھی کہ شاید اسلامی اور عالمی رائے عامہ اور انسانی حقوق کے نعروں کے دباؤ میں آکر ان ملکوں میں دوبارہ اسلامی شعائر ادا کرنے کی آزادی دے دی جائے۔

۲- دارالحرب وہ ملک ہے جس میں اقتدار اعلیٰ غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو، اس کے نتیجے میں وہاں اسلامی احکام کا اجراء نہ ہوتا ہو، لیکن تعریف میں اصل یہی ہے کہ وہاں اہل کفر کا اقتدار اعلیٰ ہو اور وہاں کے باشندوں اور مسلمانوں کے درمیان کوئی معاہدہ نہ ہو، لہذا ان کی جانب سے برابر حملے اور زیادتی کا ڈر ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ ہمیشہ تیار اور چوکنا رہیں اور ظلم اور حملے کی مدافعت کے لئے قتال کے لئے مستعد رہیں (ڈاکٹر عبد الکریم زیدان: حوالہ بالا، ص ۱۹-۲۰، محمد ابو زمرہ: العلاقات الدولیة فی الاسلام ص ۵۳-۵۵)۔

یہ تعریف اس زمانہ میں ان ملکوں پر صادق آتی ہے جو مسلمانوں سے برسر جنگ ہیں، مثلاً افغانستان میں سویت روس، اسی طرح ان ملکوں پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے جن کے درمیان اور کسی اسلامی ملک کے درمیان سفارتی تعلقات نہیں، مثلاً سوویت اور سعودی عرب، امریکہ اور ایران جنوبی افریقہ اور بیشتر مسلم ممالک۔

ان ممالک کو دارالحرب قرار دینے پر بعض معاصر فقہاء کے اس نظریہ کی رو سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک موجودہ دور میں جن ممالک نے اقوام متحدہ کے منشور کی پابندی کا عہد کیا ہے ایسے اقوام متحدہ کے ممبر غیر مسلم ممالک ان مسلم ممالک کے اعتبار سے دارالہند قرار پاتے ہیں جو اقوام متحدہ کے ممبر ہیں (ابو زمرہ: حوالہ بالا ص ۵۷)۔

اس نظریہ پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں جو بین الاقوامی تنظیمیں ہیں، خصوصاً اقوام متحدہ کا منشور اور اس کی قراردادیں، انہیں ابھی یہ مقام نہیں ملا ہے کہ ان کی

خلاف ورزی پر کسی طرح سزا جاری کی جائے چند بڑے ممالک (Super power) کو ویٹو کا جو حق ہے وہ عالمی اداروں کی اپنی فرائض کی ادائیگی سے مانع ہے، اس کے بعد یہی ایک امکان باقی رہتا ہے کہ بین الاقوامی معاہدوں کو اس طرح قوت حاصل ہو کہ سب ممالک اپنی سیاست اور داخلی قوت اور اقتدار سے ان کی پابندی کرائیں، لیکن روزمرہ اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ خود بڑے ممالک بین الاقوامی معاہدات کی دھجیاں بکھیرتے رہتے ہیں اور کوئی قوت انہیں روک نہیں پاتی، اس صورت حال میں یہ نظریہ قائم کرنا کہ اقوام متحدہ میں شامل ہونے سے اقوام متحدہ کے ممبر تمام غیر مسلم ممالک اقوام متحدہ میں شریک تمام مسلم ممالک کے لئے دارالہند کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں، کسی واقعی بنیاد کے بغیر بے محل مسلمانوں کا اعتماد قائم کرنا ہوگا۔

۳۔ دارالہند وہ ملک ہے جس سے مسلمانوں کا معاہدہ اور صلح ہو اور مسلمان اس کی جانب سے حملہ اور ظلم و تعدی سے مامون ہوں (ابونزہ: حوالہ بالا ص ۵۵-۵۷)۔ اسلامی تاریخ میں ایسا بار بار ہوا ہے۔

اس طرح کے واقعات میں سے رسول اللہ ﷺ کا نجران کے عیسائیوں سے صلح کرنا اور ایلہ کے باشندوں کے نام مکتوب گرامی ہے، نیز حضرت ابو عبیدہؓ کا حمص کے باشندوں کے ساتھ صلح کرنا، عبداللہ بن سعد بن ابی السرح کا نوبہ کے باشندوں سے صلح کرنا اور اہل آرمینیا کے ساتھ حضرت معاویہؓ کی صلح، اہل روم کے ساتھ ۵۷ھ میں حضرت معاویہؓ کی صلح ۶۰ھ میں عبدالملک بن مروان کی رومیوں سے صلح، اسی طرح حبشہ اور طبرس کے باشندوں کے ساتھ معاہدہ صلح۔

عصر حاضر میں دارالہند کے دائرہ میں وہ غیر مسلم ممالک آتے ہیں جن کے ساتھ مسلم ممالک کے سفارتی تعلقات، تجارتی تعلقات، سیاسی اور فوجی معاہدے ہیں۔

### (ب) اس تقسیم کے نتائج

اوپر ہم نے ملکوں کی جو تقسیم کی ہے اور ان کے لئے جو معیار مقرر کئے ہیں اس تقسیم کے

نتائج اختصار کے ساتھ درج کئے جاتے ہیں۔

۱۔ دارالاسلام کے اندر مختلف مسلم ممالک کے ہونے سے درج ذیل نتائج ظہور پذیر

ہوتے ہیں:

الف۔ دور بطوں کا باہمی امتیاز بہر مسلمان کا رابطہ متحدہ اسلامی امت سے، اور ہر مسلمان کا رابطہ اس ملک سے جس کا وہ باشندہ ہے۔ یہیں سے اسلامی اخوت شہریت کے مسئلہ سے الگ ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک مصری مسلمان مصری شہریت رکھتا ہے اور امت اسلامیہ کے ساتھ اس کا اخوت کا رشتہ ہے، اسی طرح جزائری ایرانی اور پاکستانی ہر مسلمان اپنے ملک کی شہریت رکھنے کے ساتھ امت اسلامیہ کی طرف منسوب اور اس سے مربوط ہے، مصر کا عیسائی مصری شہریت تو رکھتا ہے لیکن امت اسلامیہ کی طرف اس کا انتساب نہیں، یہی حال لبنان کے عیسائی، مراکش کے یہودی اور جنوبی سوڈان کے بت پرست کا ہے، ان میں سے ہر شخص اپنے ملک کی شہریت رکھتا ہے لیکن امت اسلامیہ سے اس کا رشتہ نہیں اس کے برخلاف وہ مسلمان جو برطانیہ یا ہندوستان یا چین کی شہریت رکھتا ہے وہ اپنے ملک کا شہری ہوتے ہوئے امت اسلامیہ سے رشتہ و انتساب رکھتا ہے۔

یہ صورت حال ان تعلقات کے مشابہ ہے جو مدینہ منورہ میں پہلی اسلامی حکومت قائم ہونے کے وقت تھی، اس لئے کہ مدینہ کے یہودی اس حکومت کی طرف انتساب رکھتے تھے، جب کہ وہ مسلمان جنہوں نے مدینہ کی جانب ہجرت نہیں کی تھی ان کا اس نئی حکومت سے رشتہ نہیں تھا مدینہ کے مسلمانوں کے ساتھ ان کا صرف اسلامی اخوت اور امت اسلامیہ کی جانب انتساب کا رشتہ تھا۔

ب۔ مختلف اسلامی ممالک کے ہونے سے اسلامی قانون کا تعدد بھی لازم آئے گا، کیونکہ اگرچہ تمام اسلامی ممالک میں قانون سازی کے اصل ماخذ کتاب و سنت ہی ہونگے، لیکن مجتہد فیہ مسائل میں ایک ملک کا قانون دوسرے ملک کے قانون سے مختلف

ہوسکتا ہے، اس اختلاف کی بنیاد مجتہدین کی آراء کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے اور ہر ملک کے حالات اور عرف کی رعایت بھی اس اختلاف کا سبب بن سکتی ہے۔

قوانین کے تعدد سے یہ نتیجہ پیدا ہوگا کہ ہر ملک کے قانون کا مکانی دائرہ اسی ملک تک محدود رہے گا اور بعض اوقات دو مسلم ممالک کے قوانین میں نزاع کی صورت بھی پیدا ہو جائے گی، مثلاً مصر کے دو مسلمان مرد اور عورت جو کویت میں قیام پذیر ہیں، ان دونوں کے ازدواجی تعلقات مصری مسلم پرسنل لاء کے تابع ہوں گے، یا کویتی پرسنل لاء کے اور ایک سعودی جو اردن میں ملازم ہے وہ اردنی قانون کا پابند ہوگا یا سعودی قانون کا، اس طرح کی اور بھی بہت سی صورتیں پیدا ہوں گی۔

ج۔ اسلامی ممالک کے تعدد کو معتبر ماننے سے یہ نتیجہ بھی پیدا ہوگا کہ اسلامی وحدت کے مظاہر کو قوت پہنچائی جائے اور تمام مسلم ممالک کے درمیان تمام میدانوں میں تعاون، یک جہتی کے تعلقات قائم کرنے اور انہیں استحکام بخشنے کی کوشش کی جائے، تاکہ ایسا کوئی متحدہ نظام قائم ہو سکے جو تمام اسلامی ممالک کو ایک متحدہ اسلامی حکومت کے زیر سایہ جمع کر سکے، جس طرح یورپین ممالک زبان، مذہب، رسوم، سیاسی نظام اور اقتصادی حالات کے اختلافات کے باوجود اس طرح کا اتحاد قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

د۔ تعاون اور یک جہتی کے تعلقات کی تنظیم مکمل ہونے کے بعد، بلکہ ان تعلقات کی تنظیم وجود میں آتے ہی تمام مسلمانوں (خواہ افراد ہوں یا حکومتیں) کی ذمہ داری اپنے ہی ملک کے دائرے میں محدود نہیں ہوگی بلکہ دنیا کے بقیہ مسلمانوں کے تعلق سے بھی ان پر ذمہ داری عائد ہوگی، اس مسئلہ پر مزید روشنی کے لئے حق اللہ اور حق العبد کے احکام نیز فرض عین اور فرض کفایہ کی بحث دوبارہ پڑھنا مناسب ہے، اس لئے کہ ان احکام میں جماعت کے حقوق و واجبات کا جو مضمون بیان کیا گیا ہے وہ محدود معنی میں جماعت کے لئے مخصوص نہیں ہے، یعنی اس کا مصداق محض ایک ملک کے مسلمان نہیں بلکہ وسیع تر مفہوم میں امت اسلامیہ کی پوری جماعت

اس کے دائرے میں آتی ہے (امیر ایم امینی: العلاقات الدولية والسياسة الخارجية الحكومة الإسلامية مقالات المؤتمر الثالث للفكر الاسلامي في طهران ص ۲۵۳-۲۵۹، التسخيري: السابق ماخذ ص ۲۹۶-۲۹۹)۔

ہم اپنے موضوع بحث کے دائرہ سے نکلنے سے بچنے کے لئے یہاں بعض مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں:

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

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

تمام مسلم ممالک میں اسلامی شریعت کی تنفیذ کے لئے جدوجہد کرنا۔

ملازمت، تجارت اور دوسرے کاموں میں مسلمانوں کو اولیت دینا۔

عام اسلامی سطح پر تمام میدانوں، خصوصاً جنگی اور غذائی صنعتوں کے میدان میں خود کفیل ہونے کی کوشش کرنا۔

تعلیم، نشر و اشاعت اور حفظانِ صحت کے میدانوں میں تمام مسلمانوں کی ضروریات پوری کرنا۔

اسلامی ممالک کی تمام دولت و ثروت کو اصلاً سارے مسلمانوں کی ملکیت اور ان کا ذریعہ حیات قرار دینا۔

۲۔ دارالہند کے تعلق سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

کسی غیر مسلم ملک کو کسی خاص اسلامی ملک کے لحاظ سے دارالہند قرار دینے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں کے تعلقات پر ان معاہدوں کے احکام نافذ کئے جائیں جو معاہدے ان دو ملکوں کے درمیان ہیں، خواہ یہ معاہدے انہیں دو ملکوں کے درمیان وجود میں آئے ہوں یا دوسرے ممالک بھی ان معاہدوں میں شریک ہوں، یا بین الاقوامی عرف ان معاہدوں کی بنیاد ہو۔

الف۔ اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے بین الاقوامی یا بین الممالک معاہدوں کی پابندی کی بنیاد محض وہی معاہدے نہیں ہیں، بلکہ اس کی پابندی کی بنیاد شریعت ہے (ملاحظہ ہوں: سورۃ مائدہ/۱، سورۃ نحل/۹۱، سورۃ توبہ/۳) یعنی اسلامی ملک کا داخلی قانون، اس لئے کہ اسلامی شریعت ایفاء عہد کو ایک شرعی پابندی قرار دینے کے ساتھ اسلامی حکومت کے کندھے پر بین الاقوامی تعلقات کے میدان میں کچھ پابندیاں عائد کرتی ہے، خواہ کسی بین الاقوامی معاہدہ میں ان پابندیوں کی صراحت نہ ہو۔

ب۔ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ دو یا دو سے زائد ممالک کے درمیان ہونے والے بعض معاہدے حکم کے مکانی دائرے کے موضوع میں شامل مسائل کی تنظیم کرتے ہیں، مثلاً دوسرے ممالک کے فیصلوں کی تحقید، مجرموں کی حوالگی اور جرائم کے مقابلے میں تعاون اور شہریت و اقامت اور ترک وطن وغیرہ کے مسائل کی تنظیم کے سلسلہ میں ہونے والے معاہدے۔

ج۔ اسلامی ملکوں کے غیر اسلامی ممالک سے تعلقات کے بارے میں یہ بات نہایت اہم ہے کہ ان تعلقات میں اگرچہ اصل یہ ہے کہ مصالحتانہ تعلقات ہوں، لیکن صلح و امن کا مطلب محبت و مودت، دوستی اور باہمی نصرت نہیں ہے۔ اسی لئے کہ اصل یہی ہے کہ اہل کفر سے دوستی سے منع کیا گیا ہے اور ان سے محتاط اور چوکنا رہنے کی ہدایت کی گئی ہے، اس سلسلہ میں قرآنی ہدایات کا خلاصہ درج ذیل ہے:

غیر مسلم مسلمانوں سے اس وقت تک خوش نہیں ہوں گے جب تک کہ مسلمان اسلام ترک کر کے ان کے مذہب کی پیروی نہ کر لیں (البقرہ: ۱۰۹، آل عمران: ۱۵۰)۔

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

غیر مسلم نہ مسلمانوں کے لئے بھلائی چاہتے ہیں اور نہ ان سے محبت کرتے ہیں، حتیٰ کہ اگر مسلمان ان سے محبت کرنے لگیں تب بھی غیر مسلموں کے دلوں میں مسلمانوں کے تعلق سے

خیر خواہی اور محبت نہیں پیدا ہوتی ہے، بلکہ غیر مسلم ایک دوسرے کے دوست اور حامی ہیں (البقرہ: ۱۰۵، آل عمران: ۱۱۹، ۱۲۰، الانفال: ۷۳)، اقتصادی، سیاسی اور فوجی مسائل میں غیر مسلم ممالک کی روش قرآن کے اس بیان کی تصدیق کرتی ہے۔

غیر مسلم جب طاقت میں اور معاہدے توڑنے میں اپنی مصلحت محسوس کرتے ہیں تو مسلمانوں کے ساتھ کئے گئے معاہدوں کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور انہیں توڑ دیتے ہیں (المائدہ: ۱۳، البقرہ: ۸، ۱۰)۔ قدیم تاریخ اور عصر حاضر کی تاریخ اس کے شواہد سے پر ہیں۔

ان تمام حقائق کی روشنی میں قرآن پاک متعدد آیات میں اس طرف رہنمائی کرتا ہے کہ غیر مسلموں سے دوستی نہ کی جائے (آل عمران: ۲۸، ۱۱۸، المائدہ: ۵۱، ۷۵، ۸۲، البقرہ: ۲، ۹، ۱۳، النساء: ۱۳۴)۔

اگر غیر مسلموں کی نیک نیتی آشکارا ہو جائے تو ان کے ساتھ تعاون کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے (البقرہ: ۹، ۸، الانفال: ۶۱، البقرہ: ۴)، رسول اللہ ﷺ اور ان کے خلفاء کے جن معاہدوں کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا تھا، جو شخص ان کی تفصیلات کا مطالعہ کرے گا اسے محسوس ہوگا کہ یہ سارے معاہدے کسی دائرہ میں مکمل ہوئے (ابراہیم امینی: سابق ماخذ ص ۳۳۳-۲۵۳)۔

غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کے بارے میں اسلام میں جن تحفظات اور احتیاط کی ہدایت کی گئی ہے ان کے بالمقابل مسلمانوں کے ساتھ تعاون کرنے میں پوری فراخ دلی اور حوصلہ مندی کی ہدایت کی گئی ہے، یہ دونوں ہدایات ترازو کے دو پلڑوں کی طرح ہیں، انتہائی افسوس کی بات ہے کہ بعض مسلمانوں کا عمل اس کی بالکل برعکس ہے، وہ لوگ اصلاً غیر مسلموں کے ساتھ دوستی اور تعاون کرتے ہیں، مسلمانوں پر ان کی توجہ بس برائے نام ہے، محض آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لئے، لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔

۳- دار الحرب کے تعلق سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

دار الحرب کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لفظ

حرب (جنگ) کے تقاضوں کے مطابق ہونگے۔

الف۔ بین الاقوامی دائرے میں اسلامی حکومت کی سب سے اولین ذمہ داری یہ ہے کہ اسلام کے پیغام کی تبلیغ کرے، یہ ذمہ داری اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے ہر طرح سے اسلام کی تبلیغ کی آزادی ہو، اس آزادی کو موجودہ زمانے میں حقوق فکریہ (نظریاتی حقوق) کا نام دیا جاتا ہے۔

ب۔ اسلامی حکومت کی دوسری ذمہ داری ہر جگہ کے کمزوروں، مظلوموں اور ستم رسیدہ افراد کو آزاد کرنا ہے (ایم ایم امینی: سابق ماخذ ص ۲۳۸-۲۴۱)۔  
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لذنك وليا واجعل لنا من لذنك نصيرا، الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان، إن كيما الشيطان كان ضعيفا“ (النساء: ۷۵، ۷۶)۔

(اور تمہیں کیا عذر ہے کہ تم جنگ نہیں کرتے ہو اللہ کی راہ میں اور ان لوگوں کے لئے جو کمزور ہیں مردوں میں سے اور عورتوں اور لڑکوں میں سے جو یہ کہہ رہے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو اس بستی سے باہر نکال جس کے باشندے سخت ظالم ہیں اور ہمارے لئے اپنی قدرت سے کوئی دوست پیدا کر دے اور ہمارے لئے اپنی قدرت سے کوئی حمایتی کھڑا کر دے، جو اہل ایمان ہیں وہ تو اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں اور جو کافر ہیں وہ طاغوت کی راہ میں لڑتے ہیں، سو تم لڑو شیطان کے ساتھیوں سے اور شیطان کی چال تو لچر ہی ہوتی ہے)۔

اس میدان میں اسلامی حکومت کا کام یہ ہے کہ وہ افراد اور جماعتوں کی آزادی اور حقوق کی حفاظت کرے۔

ج۔ اسلام جس امن و امان کا اعتراف کرتا ہے وہ ایسا امن و امان ہے جس میں نسل انسانی آزادی اور انصاف کی نعمتوں سے بہرہ ور ہو رہی ہو۔ اگر حریت و عدل ہی معدوم ہے تو امن و امان مفقود ہے خواہ کتنے ہی فریب کن بلند بانگ نعرے اور میٹھے بول بولے جا رہے ہوں۔

جب دنیا کے کسی خطے میں اسی معنی میں امن و امان معدوم ہو جائے تو وہ دارالحرب کے زمرہ میں شامل ہو گیا اور اس پر دارالحرب کے احکام منطبق ہوں گے۔

د۔ اسلامی حکومت کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ فساد برپا ہونے کے بعد اس کا ازالہ کرے، بلکہ اسلامی حکومت کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ ایسے احتیاطی اور حفاظتی اقدامات کرے جو فساد برپا ہونے سے مانع بن جائیں، یہیں سے اسلامی حکومت کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ ہر ایسی سنجیدہ جدوجہد میں حصہ لے جس کا مقصد سامراج کا خاتمہ، اقوام کی دولت اور ذخائر چوسنے کا سدباب اور نسلی فرقہ بندی کا ازالہ ہو، اسی طرح اسلامی حکومت کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ انسانی حقوق کی حفاظت، جنگی اسلحہ کی تخفیف، مختلف ملکوں کے درمیان سیاسی اور سرحدی تنازعات کا صحیح راہوں سے تصفیہ اور اس طرح کے دوسرے بین الاقوامی معاملات میں جو جدوجہد ہو رہی ہے ان سب میں بھرپور حصہ لے۔

ھ۔ اسلامی حکومت کو بین الاقوامی سطح پر یہ کام انجام دینے کے لئے ہر میدان میں پوری تیاری کرنی پڑے گی، خواہ فوجی تیاری ہو یا اقتصادی یا کسی اور میدان کی، اس تیاری کا مقصد دشمنان اسلام کو ڈرانا ہے، تاکہ اسلام دشمن طاقتیں اسلامی حکومت کے خلاف ظلم و عدوان اور حقوق کی پامالی کے بارے میں سوچ نہ سکیں، اس بارے میں قرآن پاک کی آیت بہت صریح ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وَأَعْمُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لِتَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ“۔

(اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور  
پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں پر اور اپنے  
دشمنوں پر اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی جنہیں تم نہیں جانتے، اللہ انہیں جانتا ہے)۔  
و۔ جنگ برپا ہونے کی صورت میں اسلامی حکومت اپنی جنگی کاروائیوں میں غیر مسلم  
ملک کے قیدیوں اور شہریوں کے ساتھ برتاؤ اور دوسرے جنگی معاملات میں شرعی قواعد و تعلیمات  
کی پابند ہوگی، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

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

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

اس علم کے مباحث مخصوص کتابوں میں یا فقہ کی عام کتابوں میں زیر بحث لائے گئے  
ہیں، اس موضوع کے اہم مراجع میں سے محمد بن حسن شیبانی کی کتاب ”السیر الکبیر“، ابن قیم کی  
”احکام اہل الذمہ“ اور ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی کتاب ”Muslim conduct of state“  
کا ضمیمہ اور ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی کتاب ”احکام الذمیین والمستأمنین“ ہیں۔

اس موضوع کو خاص اہمیت اس لئے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس موضوع کے اندر قانونی  
اور واقعاتی تبدیلیاں ہو گئی ہیں، اس سے پہلے ہم ان قانونی تبدیلیوں پر جو دارالاسلام اور  
دارالہند اور دارالحرپ کی تعریف اور عصر حاضر میں ان تعریفات کی تطبیق سے تعلق رکھتی ہیں بحث  
کر چکے ہیں، جہاں تک واقعاتی تبدیلیوں کا تعلق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موجودہ دور میں  
اسلامی اور غیر اسلامی حکومتیں متعدد ہو گئی ہیں اور ہر ملک کے مستقل قوانین اور ہر ایک کا علیحدہ  
عدالتی نظام ہے، اسی طریقے سے ایک بڑی واقعاتی تبدیلی یہ ہے کہ مختلف سرگرمیاں (خواہ وہ مال  
سے متعلق ہوں یا رشتہ نکاح و جرائم سے متعلق ہوں) ملکی حدود کو پار کر گئی ہیں جس کی وجہ سے بہت

سے ایسے مسائل و احوال پیدا ہو گئے ہیں جو اس بات کے متقاضی ہیں کہ اس بات پر بحث کی جائے کہ کس حالت اور کس جرم میں کون سا قانون نافذ ہو، بلکہ متعدد ایسے ادارے قائم ہو چکے ہیں جن میں مختلف ملکوں کے لوگ شریک ہیں، یہ ادارے ملکوں کے قوانین اور دائرہ اختصاص کے اختلافات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں اور ان اداروں کی اقتصادی قوت اور سیاسی اثرات اس قدر بڑھ گئے ہیں کہ بہت سے ممالک ان سے خوف کھاتے ہیں۔

اس موضوع کے بارے میں زیادہ تفصیلات سے بچتے ہوئے ہم اس معاملے سے متعلق مخصوص احکام کے بنیادی خطوط کی وضاحت پر اکتفا کرتے ہیں اور درج ذیل میدانوں میں ان پر بحث کرتے ہیں:

اسلامی ملک کے غیر مسلم باشندے جنہیں ذمی کہا جاتا ہے۔

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

غیر مسلم حربی ملک کے وہ باشندے جو اسلامی ملک میں مقیم ہیں، جنہیں حربی کہا جاتا ہے۔

(ب) اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ابھرتا ہے کہ اسلامی شریعت اپنی تطبیق کے اعتبار سے اقلیتی ہے یا نظریاتی؟

۱- اس کے جواب میں ہم یہ بات کہیں گے کہ نظریاتی تعلق کی اساس دراصل عقیدہ ہے یعنی اللہ، کائنات، انسان اور زندگی جیسے بنیادی مسائل میں اسلام کا نظریاتی اتحاد، جغرافیائی، نسلی، لسانی اور اس طرح کے دوسرے ان عوامل کی بنیاد پر قائم نہیں ہے جو عوامل غیر اختیاری ہیں، جنہیں بدلنا انسان کے اختیار سے باہر ہے اور جو عوامل انسانوں کے درمیان طرح طرح کے اختلافات کو پیدا دیتے ہیں، عقیدے کی وحدت ایک نظریاتی اور اختیاری اساس ہے جو اسلام کی

اس خواہش سے مکمل طور سے ہم آہنگ ہے کہ سارے کے سارے انسان اپنی اصل وحدت یعنی وحدت انسانیت کی طرف لوٹیں۔

۲- اگرچہ وہ نظریاتی رشتہ جو ساری امت اسلامیہ کو یکجا کرتا ہے اس کی اصل عقیدہ ہے، اس کے باوجود اسلام نے حقائق و واقعات سے تجاہل نہیں برتا، کیونکہ انسانوں کا اختلاف عقیدہ کے باوجود ایک ساتھ زندگی گزارنا ایک امر واقعہ ہے، اسی لئے اسلام نے اسلامی حکومت کی بنیاد ایک ساتھ زندگی گزارنا، یا دوسرے الفاظ میں ہموطنی اور یکساں شہریت کو قرار دیا ہے، اور اس وطنیت پر مرتب ہونے والے تعلقات کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌ وَهَاجِرٌ وَجَاهِلٌ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا“ (الأنفال: ۷۲)۔

(بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کیا اللہ کی راہ میں اور جن لوگوں نے انہیں پناہ دی اور ان کی مدد کی، یہ لوگ ایک دوسرے کے وارث ہیں اور جو لوگ ایمان لائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں، جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں)۔

۳- اسلامی حکومت کے اندر غیر مسلموں کا مسلمانوں کے ساتھ ہم وطنی میں شریک ہونا، یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو اس وقت سے چلا آ رہا ہے جب سے رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں اسلامی حکومت کی بنیاد رکھی تھی، غیر مسلموں کی یہ شہریت دوسرے درجہ کی شہریت نہیں تھی (جس طرح بعض اہل قلم کو یہی تصور پیش کرنے میں ذائقہ محسوس ہوتا ہے)، بلکہ یہ کامل درجہ کی شہریت تھی، وطنیت کے اس رشتے میں امت اسلامیہ کا رشتہ اخوت مفقود ہونا یہ ایک فطری بات ہے، لیکن اس رشتے کے نہ ہونے سے نہ ان غیر مسلموں کی شہریت پر فرق آتا تھا اور نہ شہریت کے درجے پر۔

۴- زمانہ ماضی میں چونکہ اس ہم وطنی کی اساس عقد ذمہ تھا، اس لئے اسلامی ملک کے غیر مسلم باشندوں کو ذمی یا اہل ذمہ کہا جانے لگا، یورپین ممالک کی جانب سے بلا واسلامیہ پر جو سامراجی حکومتیں قائم ہوئیں اس کے بعد بلا واسلامیہ میں قانونی و سیاسی تبدیلیاں واقع ہوئیں وہ اس بات کا جواز پیدا کرتی ہیں کہ ذمی یا اہل ذمہ کے نام کو مانوس یا مکروہ سمجھا جائے، کیونکہ ذمی ہونا درحقیقت اسلامی ملک کے غیر مسلم باشندوں کا ایک اضافی وصف ہے جو ان کے کچھ ایسے حقوق کی طرف متوجہ کرتا ہے جو حقوق تنہا شہریت حاصل ہونے سے محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، یہ بات معروف ہے کہ محض شہریت کسی ملک میں اقلیت کو اکثریت کے مقابلے میں مخصوص حفاظت فراہم نہیں کرتی، اس لئے کہ اکثریت کی حکومت مختلف براہ راست اور بالواسطہ اقدامات سے عملاً اقلیت کو اس کے بہت سے قانونی حقوق سے محروم کر دیتی ہے، اسی لئے اسلام نے اقلیت کے حقوق کی حفاظت کی طرف خصوصی توجہ دی تا کہ اکثریت کے قانون کے سامنے اقلیت کے حقوق ہڑپ نہ کر لئے جائیں، رسول اللہ ﷺ اور آپ کے خلفاء نے ذمیوں کے بارے میں جو وصیتیں فرمائیں وہ بھی اسی احساس حفاظت کی ترجمان ہیں جو ذمیوں کو ذمی ہونے کے اعتبار سے اسلام میں ملتی ہے، ہماری نظر میں اس بات کا کوئی جواز نہیں ہے کہ ذمی اس حفاظت کے حق سے دست بردار ہو جائے یا ان کا یہ حق چھین لیا جائے جیسا کہ تاریخ اسلام میں شاذ و نادر کبھی ایسا ہوا، بلکہ ہمارے خیال میں حق ذمہ کو مضبوطی سے پکڑنا ایک اضافی امتیاز ہے جس سے اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں کو محروم کرنا جائز نہیں (دوسری رائے جاننے کے لئے ملاحظہ ہو: فہمی ہویدی: مواظنون لا ذمیون ص ۱۱۰-۱۲۶)۔

۵- اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے بارے میں جو بنیادی اختلاف فقہاء کے درمیان حتیٰ کہ خود حنفی و شافعی مذاہب کے اندر پایا جاتا ہے اس کا رخ بھی ان کے حقوق کی حفاظت کی جانب ہے، اس سلسلہ میں ایک نقطہ نظریہ بھی ہے کہ ذمیوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق اسی وقت کی جائے جب کہ وہ خود اپنے اوپر اسلامی شریعت کا نفاذ چاہتے ہوں،

قرآن پاک کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے:

”فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ“۔

(اگر وہ لوگ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے یا اعراض کیجئے)۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ ذمیوں پر ہر حال میں شریعت کا نفاذ کیا جائے، قرآن پاک کی اس آیت پر عمل کرتے ہوئے:

”وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ“

(ان کے درمیان اللہ کی اتاری ہوئی شریعت کے مطابق فیصلہ کیجئے)۔

دوسرا نقطہ نظر رکھنے والوں کے نزدیک یہ آیت پہلی آیت کے لئے مانع ہے۔

ذمیوں کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف دوسری طرف ایسے دو مبادی سے پیدا ہوتا ہے جو دونوں مبادی اہل ذمہ کے مفاد ہی میں ہیں، ایک مبداء اصول تو یہ ہے کہ ”لہم مالنا وعلیہم ما علینا“ (ذمیوں کے وہی حقوق ہیں جو ہم مسلمانوں کے ہیں اور ذمیوں کی وہی ذمہ داریاں ہیں جو ہم مسلمانوں کی ہیں)، دوسرا مبداء اصول یہ ہے: ”تو رکھو و ما یدینون“ (ذمیوں کو ان کے مذہب و عقیدہ پر چھوڑ دیا جائے) یعنی ذمیوں پر مفید شریعت کے سلسلہ میں پیدا ہونے والا اختلاف انہیں نصوص اور مبادی کی تفسیر و تطبیق سے پیدا ہوا ہے جو اصلاً ذمیوں کی حفاظت اور ان کی نگہداشت کے لئے آئے ہیں۔

۶- ذمیوں پر اسلامی شریعت کی تطبیق کے سلسلہ میں فقہ اسلامی کے اندر جو بکثرت اختلافات ہیں انہیں پیش کرنے کا یہاں موقع نہیں، لیکن اتنی بات بالکل واضح ہے کہ ذمیوں کے حقوق کی حفاظت کے نتیجہ میں صورت حال یہاں تک پہنچی کہ وحدت قانون اور وحدت عدالت تک کو اسلام نے قربان کر دیا۔ حالانکہ قانون اور عدالت ہی کسی حکومت کے اپنے علاقوں پر سیادت و حکمرانی کا مظہر ہوتے ہیں اور جب اسلامی حکومت کی کمزوری کا دور آیا تو یہی چیز ”امتیازات لاجبیہ“ اور سامراجی حکومتوں کی طرف سے غیر مسلم اقلیتوں کی پشت پناہی کا چور

دروازہ بن گیا، اسی کے ساتھ ہم اس بات کا بھی اضافہ کرتے ہیں کہ دوسری طرف وحدت قانون اور وحدت عدالت مسلمانوں کے درمیان پائے جانے والے مذہبی اختلافات کا بھی شکار ہوگئی، حتیٰ کہ صورت حال ڈاکٹر حمید اللہ کے بیان کے مطابق یہاں تک پہنچی کہ سلطان صلاح الدین ایوبی کے زمانے میں مصر کے اندر چار عدالتی نظام تھے، ہر ایک میں قاضی القضاۃ اور متعدد قاضی ہوا کرتے تھے۔ یہ چار عدالتی نظام اہل سنت کے چاروں فقہی مذاہب کے اعتبار سے تھے، مشہور سیاح ابن جبیر لکھتا ہے کہ سلطان صلاح الدین نے قاہرہ میں مغرب اقصیٰ کے ان باشندوں کے لئے جو مصر میں مقیم تھے انہیں میں سے ایک شخص کو مقرر کر دیا تھا جو ان کے نزاعات کا فیصلہ کیا کرتا تھا (ڈاکٹر محمد حمید اللہ Muslim Conduct of State ضمیمہ نمبر ۲، پیرا گراف نمبر ۶۹۸، ۶۹۹)۔ ہم اس بات کو ضروری سمجھتے ہیں کہ فقہ اسلامی کا دوبارہ گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ایسا کوئی طریقہ اختیار کیا جائے جس سے اسلامی ملک میں وحدت قانون اور وحدت عدالت کو قوت حاصل ہو۔

۷۔ ہم نے اوپر مسئلہ کے جو مختلف پہلو بیان کئے ہیں، ان کی روشنی میں ذمیوں کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل ذمہ ایک عمومی قاعدہ کے اعتبار سے حقوق و فرائض میں مسلمانوں کی طرح ہیں، اور ذمیوں کا مسلمان باشندوں سے اختلاف انہیں چیزوں میں ہے جو عقیدے پر مبنی ہیں اور ان اختلافی چیزوں کا دائرہ بہت تنگ ہے۔

الف۔ حقوق عامہ اور سیاسی حقوق کے سلسلہ میں ذمی کو اسلامی حکومت میں ہر منصب پر آنے کا حق ہے، سوائے ان چیزوں کے جو خلافت عظمیٰ اور وزارت تفویض کے عہدے سے متعلق ہیں، یعنی ذمی خلیفہ اور وزیر تفویض نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان دونوں عہدوں کے ساتھ ایسی ذمہ داریاں وابستہ ہیں جن کے لئے اسلام شرط ہے بلکہ اجتہاد پر قدرت بھی شرط ہے۔ حقوق عامہ اور سیاسی حقوق کی طرح ذمی اور مسلمان کام کے حق اور اجتماعی ضمانت و حفاظت کے مختلف امتیازات سے متمتع ہونے میں بھی برابر ہیں۔

ب۔ انفرادی حقوق کے میدان میں ذمی کو تمام معاشرتی اور مالی حقوق حاصل ہیں، وہ ہر طرح کے تصرفات کر سکتا ہے، اسی طرح اسے مالک بننے اور جائیداد بنانے کا حق ہے۔ فقہاء صراحت کرتے ہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے اموال قابل احترام ہیں اسی طرح ذمیوں کے بھی اموال کا حکم ہے۔

جہاں تک جزیہ کا معاملہ ہے تو یہ ملک کی مدافعت کا بدلہ ہے، کیونکہ ذمی ملک کی حفاظت کی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہوتے ہیں اور اگر اسلامی حکومت حفاظت کرنے سے عاجز ہوگئی ہو تو جزیہ ساقط ہو جاتا ہے، جس طرح جزیہ اس وقت بھی ساقط ہو جاتا ہے جب ذمی اسلامی حکومت کا دفاع کرنے میں شریک ہو جائیں۔

ج۔ اسلامی حکومت میں جو تعزیریاتی قوانین جاری ہوں گے ان کا نفاذ تمام شہریوں پر یکساں ہوگا، خواہ مسلمانوں نے ان جرائم کا ارتکاب کیا ہو یا ذمی نے۔

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

ھ۔ اسلامی شریعت اگرچہ ایک ایسا قانون ہے جس کی تطبیق غیر مسلموں کے مقدمات میں بھی واجب ہے، لیکن اسلامی شریعت نے غیر مسلموں کے عقیدے سے متعلق مسائل میں ان کے عقیدے کی اس حد تک رعایت کی ہے جتنی رعایت شریعت نے ضروری سمجھی، مثلاً غیر مسلموں کے نکاح کے جو معاملات ہیں انہیں جوں کا توں برقرار رکھا جائے گا، نکاح کے معاملات میں مداخلت نہیں کی جائے گی، خواہ ان کے نکاحوں میں صحت نکاح کی شرطیں نہ پائی جائیں، مثلاً بغیر کواہوں کے نکاح کر لیا گیا ہو۔

و۔ اسلامی حکومت کا جو عدالتی نظام ہے ذمی بھی اس کے تابع ہوں گے اور ذمیوں

کا اپنے مذہبی پیشواؤں کی طرف بعض معاملات میں رجوع از قبیل تحکیم شمار کیا جائے گا، اسے لازم العمل عدالتی فیصلے کی حیثیت حاصل ہوگی۔

اسلامی حکومت میں قانون اسلامی کی وحدت اور نظام قضاء کی وحدت سے اسلامی شریعت کے لئے قانون اقلیمی کے سارے عناصر مہیا ہو جائیں گے اور اسلامی حکومت کو اپنے ملک کے باشندوں پر مکمل سیادت حاصل ہو جائے گی (تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو: ڈاکٹر عبد الکریم زیدان: احکام الذمیین والمستأمنین، ڈاکٹر محمد حمید اللہ (Muslim Conduct of State) محمد نجیب مطعی: ارشاد اللہ الی احکام الکلمین اہل الذمہ مطبع ادبی مصر ۱۳۱۷ھ)۔

(ج) اسلامی مملکت کے شہریوں کے ساتھ (خواہ وہ مسلمان شہری ہوں یا غیر مسلم) ایسے غیر مسلموں کی ایک جماعت اسلامی حکومت میں مقیم ہوتی ہے جن کا تعلق دوسرے ملکوں سے ہوتا ہے، چاہے وہ دارالحر ب کے شہری ہوں یا دارالعہد کے، غیر مسلموں کی اس جماعت کو مستامن کہا جاتا ہے۔

مستامن وہ لوگ ہیں جو دارالاسلام کے شہری نہ ہوں، بلکہ غیر ملکی ہوں اور وہ دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوئے ہوں، یہ امان عصر حاضر میں ویزا کے مشابہ ہے جو غیر ملکیوں کو کسی ملک میں داخل ہونے کے لئے دیا جاتا ہے۔

مستامن حقوق و فرائض میں ذمی کی طرح ہیں، یہی عام قاعدہ ہے، لیکن مستامن کو سیاسی حقوق حاصل نہیں ہوتے کیونکہ وہ دارالاسلام کا شہری نہیں ہے، ہاں دوسرے حقوق عامہ سے مستامن بھی متمتع ہوتا ہے۔ انہیں حقوق میں سے یہ بھی ہے کہ بیت المال اس کا کفیل ہے، مستامن کو دارالاسلام میں ٹھہرنے کے لئے جتنی مدت متعین کر دی گئی اس مدت تک اسے دارالاسلام میں قیام کا حق ہے، اس مدت کے دوران مستامن کو مختلف قسم کی انفرادی آزادی حاصل رہے گی، لیکن اسلامی حکومت حالات کے تقاضے سے اگر مستامن کو نکالنا ضروری سمجھے تو نکال سکتی ہے، عہد حاضر میں تمام ممالک اسی پر عمل کر رہے ہیں۔ انفرادی حقوق کے سلسلہ میں مستامن کو مسلمانوں و غیر مسلموں کے ساتھ مالی معاملات کرنے کا بھی حق ہے اور منقولہ جائیداد

بنانے کا بھی حق ہے، بلکہ اسے یہاں تک حق ہے کہ مسلمانوں سے حق شفعہ پر کوئی جائیداد لے لے۔

اسلام نے مستامن کو جو حقوق دیئے ہیں وہ غیر ملکوں کے ان حقوق سے بہت وسیع ہیں جو انہیں نئے ممالک میں حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ اکثر ملکوں میں غیر ملکی کے لئے جائیداد وغیرہ کا مالک ہونے پر پابندی عائد ہے۔

مستامن پر یہ پابندی ہے کہ وہ ایسی چیزیں لے کر دارالاسلام سے نہ جائے جن سے حربی ملکوں کو قوت پہنچے، لیکن اگر مستامن ایسی چیزوں کو لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا تھا تو اسے ان چیزوں کو لے جانے کا بھی حق دیا جائے گا، شریعت کا یہ حکم موجودہ حکومتوں کی اس روش سے بہت قریب ہے کہ موجودہ حکومتیں ان چیزوں کے ایکسپورٹ سے روک دیتی ہیں جن کا ایکسپورٹ نہ کئے جانے میں ملک کی مصلحت سمجھتی ہیں۔

اسلامی حکومت مستامنوں کے سلسلہ میں ان حقوق کی پابندی کرتی ہے، اس کی بنیاد نہ تو بین الاقوامی عرف و روایات ہیں، نہ معاہدے اور نہ ہی مماثل معاملہ کرنے کا اصول، بلکہ اس کی بنیاد اسلامی شریعت ہے، اس کی وجہ سے مستامنوں کے حقوق کی ادائیگی اور ان کی پاسداری اسلامی حکومت کے ذمہ واجب ہو جاتی ہے، خواہ اس غیر ملکی مستامن کا ملک ان حقوق کی پاسداری نہ کرتا ہو، بلکہ اگر ان حقوق کی ادائیگی سے اسلامی حکومت تنگی اور نقصان میں پڑ جاتی ہو تو بھی ان حقوق کی ادائیگی واجب ہے، اسی لئے فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اسلامی مملکت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ مستامن کو اس کی مرضی کے بغیر اس کے ملک کے حوالے کیا جائے، اگرچہ یہ حوالگی کا عمل اسی مستامن کے بدلے میں کسی مسلمان قیدی کو چھوڑنے کے لئے ہی ہو، کیونکہ اسلامی مملکت کی طرف سے مستامن کی حفاظت مستامن کا حق ہے، فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر اس مستامن کے ملک نے مستامن کی حوالگی سے انکار کرنے کی صورت میں اعلان جنگ کی دھمکی دی ہو تو بھی اسلامی حکومت کے لئے اس مستامن کی حوالگی جائز نہیں ہوگی (ڈاکٹر

عبدالکریم زیدان: سابق ماخذ ۶۲۶-۶۲۹، ۱۲۷-۱۳۱، ۱۳۲-۱۱۸)۔

(د) گذشتہ بحثوں میں ہم نے یہ بات ثابت کی کہ اسلامی شریعت اصل کے اعتبار سے دارالاسلام میں قیام پذیر تمام لوگوں پر منطبق ہونے کے سلسلہ میں کس قدر اقلیتی شریعت ہے، خواہ دارالاسلام میں قیام کرنے والے وہاں کے مسلمان یا ذمی شہری ہوں یا غیر ملکی مستامن۔

اب ہم یہ پہلو پیش کریں گے کہ اسلامی شریعت اسی اقلیتی صفت کے پہلو بہ پہلو اسلامی مملکت کے باہر بھی اپنا امتداد رکھتی ہے، اس کی بنیاد شخصی صفت ہے، یعنی اسلامی ملک کا اپنے شہریوں کے ساتھ رابطہ خواہ مسلم ہو یا ذمی، اگرچہ وہ شہری اسلامی حکومت کے باہر رہتے ہوں۔

اس رشتے کی بنیاد یہ ہے کہ اسلامی حکومت کے شہریوں نے شہری ہونے کی بنیاد پر اسلامی شریعت کا التزام کیا ہے، خواہ مسلم شہری ہوں یا ذمی۔

اسلام کا قانون جرائم و تعزیرات دوسرے ملکوں میں مقیم مسلمانوں اور ذمیوں کے جرائم کا فیصلہ کرنے کے لئے کبھی کبھی اسلامی حکومت کے باہر بھی ممتد ہو جاتا ہے (ڈاکٹر عبدالکریم زیدان ص ۶۳۴)۔ اسی طرح اسلامی شریعت کے اعتبار سے دارالحرب میں منعقد ہونے والے مالی معاملات بھی معتبر ہیں اور ان معاملات کے مطابق دارالاسلام میں فیصلہ کیا جائے گا، چاہے یہ معاملہ دو حربی اور ایک ذمی کے درمیان ہو یا یہ معاملہ ایسے دو فریقوں کے درمیان ہو جو دارالاسلام کے باشندے ہیں اور امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو گئے ہیں، خواہ دونوں مسلمان ہوں یا ذمی، شافعیہ، زیدیہ، شیعہ، امامیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی اصل ہے، احناف بھی اس حکم میں اس وقت متفق ہیں جب کہ معاملہ دارالاسلام کے دو شہریوں کے درمیان ہو یا ہو یعنی مسلمان اور ذمی کے درمیان، یا مسلمان اور مسلمان کے درمیان یا ذمی اور ذمی کے درمیان۔ کیونکہ دارالاسلام کو اپنے شہریوں پر پوری ولایت حاصل ہے، لیکن اگر اس مالی معاملے کا ایک فریق دارالحرب کا شہری ہو تو احناف کے نزدیک اسلامی حکومت کی عدالت کو ان معاملات میں فیصلہ

کرنے کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اس معاملہ کا دوسرا فریق دارالاسلام کا ہی باشندہ ہو کیونکہ وہ معاملہ دارالحرب میں کیا گیا تھا (ڈاکٹر عبدالکریم زیدان ص ۵۶۰-۵۶۴)۔

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

قانونی پہلو سے اصل یہ ہے کہ اسلامی مملکت کو ان مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں اور ان مسلمانوں کے معاملات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں، الا یہ کہ اس معاملہ میں کوئی ایسا عنصر شامل ہو جائے جو اس عدالتی اختیار کا جواز پیدا کر دے، مثلاً معاملہ کا دوسرا فریق اسلامی حکومت کے باشندوں میں سے ہے یا یہ مسلمان جو دوسرے ملک کا شہری ہے اسلامی مملکت میں قیام پذیر ہے، خواہ اس کا یہ قیام وقتی اور عبوری ہو، ان صورتوں کے علاوہ میں ڈاکٹر حمید اللہ کی تعبیر کے مطابق مسلمانوں کی طرف سے اس حالت میں حفاظت کی کوشش صرف ایک اخلاقی فریضہ ہے (حمید اللہ بقرہ ۶۹-۹۶)۔

جو مسلمان کسی غیر اسلامی ملک کا شہری ہوا اگر وہ اسلامی ملک کا شہری بننا چاہے تو اس کے لئے صرف اتنا ضروری ہے کہ اپنی اس خواہش کا اعلان کر دے، اور کسی اسلامی ملک میں محض دو ہفتے ٹھہرنے سے وہ اس ملک کا شہری ہو جائے گا، اور اس کے وہی حقوق و فرائض ہوں گے جو اس ملک کے دوسرے شہریوں کے ہیں (ایضاً)، اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ مسلمان ملکوں کی شہریت کے قوانین اور دستوروں میں یہ صراحت کر دی جائے کہ ہر مسلمان کو اسلامی مملکت کی شہریت حاصل کرنے کا حق ہے، جس طرح غاصب اسرائیل حکومت اپنی شہریت پر یہودی حق قرار دیتی ہے، خواہ یہودی دنیا کے کسی ملک کا ہو۔

موجودہ زمانے میں متعدد اسلامی ممالک ہونے سے اور اس کے نتیجے میں متعدد قوانین

جاری ہونے سے عدلیہ کے سامنے مختلف مسائل ابھر کر سامنے آتے ہیں جو قوانین و اختیارات کے باہمی تنازع سے متعلق ہیں، مثلاً ایک سعودی مسلمان اور ایک تونسوی مسلمان دونوں مصر میں مقیم ہیں، تو یہ دونوں طلاق اور تعدد از دواج کے مسائل میں مصری قانون کے تابع ہونگے یا حنبلی مذہب کے، یا تونسوی قانون کے، جب کہ حنبلی مذہب اور تونسوی قانون دونوں مصری قانون سے مختلف ہیں؟

ہر اسلامی ملک میں اسلامی شریعت کی ایک دوسرے سے مختلف قانون سازی اس صورت حال سے زیادہ مختلف نہیں ہے، یہ صورت حال اسلام کی قانونی اور عدالتی تاریخ میں چھائی رہی، یعنی قاضی ہمیشہ اپنے مذہب یا اپنے اجتہاد کے مطابق مقدمہ لانے والے فریقین کے فقہی مذہب سے صرف نظر کرتے ہوئے فیصلے کرتا تھا، یہی وہ حل ہے جس پر ولایات متحدہ امریکہ کی عدالتیں عمل پیرا ہیں کہ وہاں عدالتیں ان صوبوں میں جن کے قوانین طلاق کو درست قرار دیتے ہیں طلاق کا فیصلہ کرتی ہیں، اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ میاں بیوی کا جہاں نکاح ہوا تھا، جہاں دونوں مقیم ہیں وہاں کیا قانون ہے۔

اس سلسلہ میں اصل یہی ہے کہ اسلامی ملک کی عدالتیں اپنے اسلامی قوانین دوسرے اسلامی ملکوں کے شہریوں پر جاری کریں۔ اس اصل سے استثناء ہو سکتا ہے کہ اگر مقدمہ کے فریقین کسی معین اسلامی قانون کی تطبیق پر اتفاق کر لیں تو عدالت اس کا اعتبار کرے، اس بنیاد پر کہ دونوں عقد کرنے والوں کا قانون وہی ہے، اس صورت میں فریقین کے متفقہ قانون کی تطبیق قابل قبول ہوگی۔

### حکم شرعی کا زمانی دائرہ

(الف) جب حکم شرعی ایسے شخص کی طرف سے صادر ہو جسے حکم شرعی صادر کرنے کا اختیار ہے، اور وہ حکم اس طرح لوگوں تک پہنچا دیا جائے کہ کسی کے لئے اس سے ماواقف ہونے کے عذر کی گنجائش نہ رہے، تو اصل یہ ہے کہ اس حکم شرعی کی تنفیذ شروع کر دی جائے۔

فقہاء نے اس بارے میں بحث کی ہے کہ کیا حکم شرعی پر عمل درآمد فوری طور سے واجب ہے یا حکم شرعی کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے مفید تفصیلات پیش کی ہیں (ڈاکٹر محمد سلام مدکوہ: الامر فی نصوص التشریع الاسلامی ودلالته علی الاحکام ص ۲۹۰-۳۲۲)۔

۱۔ اگر امر شرعی کسی معین وقت کے ساتھ اس طرح مقید ہے کہ اس وقت کے گزر جانے سے ادائیگی فوت ہو جائے گی، مثلاً بیچ وقتہ نمازوں کا حکم تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صیغہ امر انہیں اوقات کے ساتھ مقید ہوگا جن اوقات سے شریعت نے اسے مقید کیا ہے، خواہ وہ وقت تنگ ہو یا کشادہ، اسی بنیاد پر احناف نے حکم کی ایک تقسیم یہ کی ہے (۱) وہ حکم جو وقت کے ساتھ مقید ہے (۲) وہ حکم جو وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

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

۳۔ اگر امر کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فوری طور سے اس امر کی ادائیگی مطلوب ہے، یا ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، اس صورت میں تو کوئی

اشکال و اختلاف نہیں ہے، لیکن جس امر کے ساتھ ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اس بارے میں رائج یہ ہے کہ امر کا صیغہ فی نفسہ طلب کے سوا کسی اور معنی کا فائدہ نہیں دیتا، یعنی امر مطلق سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مامور بہ کی ادائیگی مطلوب ہے اور طلب کے سلسلہ میں فی الفور طلب، اور تاخیر کے ساتھ طلب دونوں برابر ہیں، اگرچہ افضل یہ ہے کہ قادر ہوتے ہی مامور بہ کے ادا کرنے میں جلدی کی جائے، کیونکہ کتاب و سنت میں ایسی تعلیمات آئی ہیں جو نیکیوں کی طرف لپکنے اور اس میں جلدی کرنے کی دعوت دیتی ہیں۔

(ب) جس طرح حکم شرعی کا ایک آغاز ہے اسی طرح اس کی ایک انتہاء بھی ہوتی ہے، حکم شرعی اس وقت ختم ہوتا ہے کہ جب حکم شرعی صادر کرنے والی ذات کی طرف سے سابق حکم ختم کرنے کا ایک نیا حکم آجائے، اسی کو نسخ کہتے ہیں۔

۱- نسخ کی تعریف یہ ہے: حکم شرعی پر عمل باطل کرنا ایسی دلیل کے ذریعہ جو حکم شرعی کے بعد میں آئی ہو اور حکم شرعی کے باطل کرنے پر صراحتاً یا ضمنی دلالت کرتی ہو، حکم شرعی کو دلیل کلی طور سے باطل کرتی ہو یا جزئی طور پر، کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے جو اس ابطال کی متقاضی ہو۔

۲- چونکہ ہر قانون سے مقصود لوگوں کے مصالح کا بروئے کار لانا ہے اور انسانوں کے مصالح ان کے احوال تبدیل ہونے سے کبھی کبھی متغیر ہو جاتے ہیں، اسی طرح یہ بات بھی ہے کہ قانون سازی میں انصاف یہ ہے کہ تدریج کا لحاظ کیا جائے اور جن لوگوں کے لئے قانون سازی ہوتی ہے ان پر اچانک ایسی چیزیں لازم نہ کی جائیں جن کا کرنا یا ترک کرنا ان کے لئے انتہائی دشوار ہو، اسی لئے آسمانی شریعتوں میں نسخ کا معمول رہا ہے، یہی حال وضعی قوانین کا بھی ہے۔

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

۴- اصل یہ ہے کہ کسی نص کو وہی نص منسوخ کر سکتی ہے جو قوت میں پہلی والی نص کے برابر یا اس سے برہمی ہوئی ہو، اسی لئے قرآن کے نصوص ایک دوسرے کو منسوخ کر سکتے ہیں

اور قرآنی آیات کا نسخ کبھی سنت متواترہ سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ سب کے سب قطعی ہیں اور یکساں قوت رکھنے والے ہیں، اسی طرح سنت غیر متواترہ کے نصوص کبھی کبھی ایک دوسرے کو منسوخ کرتے ہیں، کیونکہ وہ سب قوت کے اعتبار سے یکساں ہیں، اور سنت غیر متواترہ کا نسخ قرآن کے نصوص اور سنت متواترہ کے نصوص سے بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں سنت غیر متواترہ سے قوی تر ہیں، لیکن کوئی قرآنی نص یا سنت متواترہ، سنت غیر متواترہ سے یا قیاس سے منسوخ نہیں ہوتی، کیونکہ قوی کا نسخ ضعیف سے نہیں ہوا کرتا، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد قرآن یا سنت کے کسی حکم شرعی کا نسخ ممکن نہیں ہے، کیونکہ نصوص کے نازل ہونے کا سلسلہ بند ہو گیا ہے اور احکام پائیدار ہو گئے ہیں۔

(ج) قرآن و سنت کا نسخ اگرچہ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے ختم ہو گیا، لیکن اجتہاد جس کا دروازہ قیامت تک کے لئے کھلا ہوا ہے اس میں مصالح کو بروئے کار لانے اور ان حالات کی رعایت کرنے کی غرض سے جن کی وجہ سے نصوص میں نسخ جائز ہوتا ہے، نسخ جائز ہے، قیاس کے نسخ کو اہل اصول اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ زمانہ کے بدلنے کی وجہ سے فتویٰ تبدیل ہو جاتا ہے۔

اگر اجتماعی اجتہاد کی تنظیم عمل میں آجائے تو اس اجتہاد کے دائرہ میں اولی الامر کی طرف سے صادر ہونے والے قوانین اس کے مخالف سابق اجتہادات کو منسوخ کر دیں گے خواہ نسخ صریح ہو یا ضمنی، کلی ہو یا جزئی۔

(د) قانون قدیم کے مخالف قانون جدید صادر ہونے سے یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ قانون جدید کا چلن شروع ہو جائے گا اور اس کے مخالف قانون قدیم کا چلن موقوف ہو جائے گا۔  
قانون جدید کا اجراء ان ہی واقعات و تصرفات پر ہوگا جو قانون جدید صادر ہونے کے بعد ظہور پذیر ہوں گے، قانون جدید کے صدور سے پہلے والے واقعات و تصرفات کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ان پر قانون قدیم کی حکمرانی ہوگی جس کے زیر سایہ وہ واقعات رونما ہوئے۔

اس اصول کی سب سے واضح تطبیق یہ قاعدہ ہے کہ اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا (بہت سے فقہاء مثلاً زرکشی اور سیوطی نے اس کی سراحیت کی ہے اور مجلۃ الاحکام العدلیہ نے دفعہ ۱۶ میں اس کا تذکرہ کیا ہے)، کیونکہ اگر پہلا اجتہاد دوسرے سے ٹوٹ جائے تو اس کا امکان ہوگا کہ دوسرا اجتہاد تیسرے اجتہاد سے ٹوٹ جائے، کیونکہ ہر اجتہاد میں تغیر ہو سکتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی اجتہاد پر استقرا نہیں ہو پائے گا، یہ اصول و نظر یہ اسی وقت سے ثابت ہے جب حضرت عمرؓ نے ایک واقعہ کے بارے میں ایک ایسا فیصلہ کیا جو اس سے پہلے پیش آمدہ اسی طرح کے واقعہ میں کئے گئے حضرت عمرؓ ہی کے فیصلہ کے خلاف تھا، اور جب کسی شخص نے انہیں اس ٹکراؤ کی طرف متوجہ کیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جس طرح ہم نے کیا تھا، اور یہ فیصلہ اسی طرح رہے گا جیسا کہ ہم کر رہے ہیں۔

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

۱۔ کچھ واقعات و تصرفات قانون قدیم کے زیر سایہ وجود پذیر ہوتے ہیں، اگر قانون جدید کے صدور کے وقت تک ان کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر نہیں ہوا تھا تو سوال یہ ہے کہ ایسے واقعات و تصرفات پر کیا اسی قانون کے مطابق کارروائی ہوتی رہے گی جس کے زیر سایہ وہ واقعات و تصرفات رونما ہوئے، یا فیصلہ کے وقت جاری قانون کے مطابق ان واقعات و تصرفات پر کارروائی ہوگی۔

۲۔ کچھ تصرفات ایسے ہوتے ہیں جن سے لگاتار آٹا رپیدا ہوتے ہیں، یا وقفہ وقفہ سے پائے جانے والے آٹا ان تصرفات سے جنم لیتے ہیں جو تصرفات اصلاً تو قانون قدیم کے زیر سایہ وجود میں آتا ہے لیکن اس کے بعض آٹا ر قانون جدید کے سایہ میں مرتب ہو رہے ہیں، تو سوال یہ ہے کہ قانون جدید کے بعد اس تصرف پر جو آٹا ر مرتب ہو رہے ہیں ان پر کون سا قانون جاری ہوگا، قانون قدیم یا قانون جدید مثلاً کرایہ داری وغیرہ کے معاملات میں؟

۳۔ کیا اس بنیاد پر حکم میں کچھ فرق ہوگا کہ نئے قانون کا موضوع نظام عام سے متعلق ہے یا شریعت کی اصطلاح میں حقوق اللہ سے متعلق ہے، یا اس کا تعلق افراد کے حقوق سے ہے؟

۴۔ کیا اس کی گنجائش ہے کہ جدید قانون میں اس بات کی صراحت کر دی جائے کہ اس قانون کے صدور سے پہلے جو واقعات و تصرفات پائے گئے ہیں ان پر بھی قانون جدید کا اطلاق ہوگا؟ اگر اس کی گنجائش ہے تو اس استثناء کو استعمال کرنے کی شرطیں کیا ہیں اور اس کا دائرہ کیا ہے؟

۵۔ کسی مجرم نے قانون قدیم کے سایہ میں ایک جرم کا ارتکاب کیا اور ابھی اس کے مقدمہ کا فیصلہ نہیں ہوا تو کیا وہ نئے قانون سے اس صورت میں استفادہ کر سکتا ہے، جب کہ نیا قانون اس کے مفاد میں ہو، مثلاً نئے قانون میں سزا ہلکی ہو؟

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

## خاتمہ

کتاب کے قارئین نے شاید یہ محسوس کیا ہو کہ ہم نے علم اصول فقہ کے عام موضوعات پر گزرتے وقت، ان موضوعات پر تفصیلی بحث کئے بغیر ان کی جانب اشارہ کرنے اور ان کے عناصر شمار کرنے پر اکتفاء کر لیا ہے، وجہ یہ ہے ہم نے پہلی کوشش یہ کی ہے کہ مجموعہ مختصر رہے، اگر اللہ نے چاہا تو آئندہ ایڈیشن میں اس کی تلافی کر دی جائے گی۔

اس سے اہم بات یہ ہے کہ بعض دوسرے موضوعات جو علم اصول فقہ کے رسمی اور عام موضوعات نہیں ہیں، ان پر بھی یا تو سرے سے بحث نہیں کی گئی ہے یا کافی و شافی بحث نہیں کی گئی ہے، کیونکہ ان موضوعات پر بحث کرنے کے لئے جو وسائل درکار تھے وہ اس پہلی کوشش کے دوران ہمیں حاصل نہیں تھے، ہمیں امید ہے کہ ان شاء اللہ اگلے ایڈیشن میں ہم اس کی بھی تکمیل کر دیں گے۔

اسی طرح ہم نے یہ بھی کوشش کی ہے کہ اسلامی شریعت کا وضعی قوانین کے ساتھ موازنہ انتہائی مختصر ہو، اس لئے کہ ہمارا اصل مقصد تقابلی مطالعہ نہیں تھا بلکہ شریعت کے عمومی نظریہ کا اظہار تھا، جہاں تک تقابلی مطالعہ کی بات ہے اس پر دوسرے لوگ تحقیقات کر سکتے ہیں۔

بالکل اخیر میں جب کہ میں اشہب قلم کو روکنے جا رہا ہوں یہ محسوس کر رہا ہوں کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد قراء کے جو تاثرات اور ان کی جو تنقیدات آئیں گی ان کی روشنی میں اس کتاب پر نظر ثانی کرتے وقت مجھے از سر نو کافی محنت اور کاوش کی ضرورت ہوگی اور اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

## مراجع و مأخذ

ہم نے مراجع کی یہ فہرست مؤلف کے نام کے آخری جزء کے اعتبار سے مرتب کی ہے، نام کے شروع میں اگر ”ابن، اب، یا ال،“ ہے تو مرتب کرتے وقت ان کا لحاظ نہیں کیا ہے اور صرف اہم مراجع پر اکتفاء کیا ہے، ان کے علاوہ دوسرے مراجع کی طرف اصل کتاب کے حاشیہ میں اشارہ کرنا کافی سمجھا ہے۔

اشعری

۱- مقالات الاسلامیین

اشتر - ڈاکٹر محمد سلیمان (معاصر)

۲- افعال النبی

امینی - ابراہیم (معاصر)

۳- العلاقات الدولية والسياسة الخارجية للحكومة الإسلامية

(طهران میں ۱۴۰۵ھ میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر تیسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات

میں یہ مقالہ شامل ہے، ص ۲۳۳-۲۵۹)

انصاری ڈاکٹر عبد الحمید اسماعیل (معاصر)

۴- الشوری وأثره في الديمقراطية: المطبعة النسخية القاهرة ۱۹۸۱ء

بجنوری مرزا حسن موسوی (معاصر)

۵- القواعد الفقهية: مطبعة الآداب نجف اشرف ۱۹۶۹ء

عبدالبرہ ڈاکٹر محمد ذکی (معاصر)

۶- التصرفات والوقائع الشرعية

۷- تقنین الفقہ

۸- الحكم الشرعی والقاعدة القانونية: دار القلم کویت ۱۹۸۲ء

برکتہ: ڈاکٹر عبدالفتاح عبداللہ (معاصر)

۹- اخلاقیات العلم وازمنة الحضارة الحديثه

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

۱۰- کشف الاسرار

ترابی: ڈاکٹر حسن (معاصر)

۱۱- تجلید اصول الفقہ الاسلامی

تنخیری: محمد علی (معاصر)

۱۲- نظرة فی العلاقات الدولية علی ضوء القرآن

یہ مقالہ طہران میں ۱۴۰۴ھ میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ

مقالات میں شامل ہے، ص ۲۷۵-۲۹۹۔

تلمسانی

محمد بن احمد مالکی (المتوفی ۷۷۱ھ)

۱۳- مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الأصول

ابن تیمیہ (المتوفی ۷۲۸ھ)

۱۴- الحجة

۱۵- السياسة الشرعية

جبر: ڈاکٹر محمد حسن (معاصر)

۱۶- القانون التجاري السعودي

بصام

۱۷- جوبنی: امام الحرمین (المتوفی ۷۷۸ھ)

۱۸- الغیائی

تحقیق ڈاکٹر عبد العظیم الدیب العون الدینیہ قطر ۱۴۰۰ھ

حرانی: احمد بن حمدان حبلی

۱۹- صحیح الفتویٰ والفتیٰ والمستفتی

ابن حزم

۲۰- الفصل

حسان: ڈاکٹر حسین حامد (معاصر)

۲۱- المدخل لدراسة الفقہ الاسلامی

۲۲- نظریہ المصلحہ فی الفقہ الاسلامی

خطاب

۲۳- مواہب الجلیل شرح مختصر الجلیل، مکتبہ النجاشیہ

حکیم محمد تقی (معاصر)

۲۴- الاصول العامہ للفقہ القارن دارالاندلس بیروت ۱۹۶۳ء

حمزہ اکڑ احمد (معاصر)

۲۵- الامتاعین النظریہ والتطبیق، دارالقلم کویت ۱۹۸۲ء

حمید اللہ اکڑ محمد (معاصر)

۲۶- Muslim conduct of state

حیدر علی (معاصر)

۲۷- درالحکام شرح مجلۃ الاحکام، مکتبۃ الشہدۃ بیروت بغداد

خضری محمد (معاصر)

۲۸- اصول الفقہ

ابن خلدون عبدالرحمن (المتوفی ۸۰۸ھ)

۲۹- مقدمہ ابن خلدون

خلاف ڈاکٹر عبدالوہاب (معاصر)

۳۰- علم اصول الفقہ الدارالکویتہ ۱۹۶۸ء

داؤد ڈاکٹر محمد سلیمان (معاصر)

۳۱- نظریہ القیاس الاصولی منہج تخریجی اسلامی دارالدعویۃ الاسکندریہ ۱۹۸۴ء

ویس ڈاکٹر صلاح (معاصر)

۳۲- المجلد تالیف و عزالہ

دراؤڈ ڈاکٹر محمد عبداللہ (معاصر)

۳۳- الدستور الاخلاق فی القرآن

درینی ڈاکٹر سید نشات امیر ایم (معاصر)

- ۳۴- القیاس فی الاصول  
درینی ڈاکٹر محی (معاصر)
- ۳۵- نظریۃ التصحیح فی استعمال الحق  
ابن رجب (متوفی ۷۹۵ھ)
- ۳۶- القواعد دارالمعرفۃ بیروت  
ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ)
- ۳۷- بدایۃ الجہد ونہایۃ المختص، مطبعۃ الاستقامۃ قاہرہ ۱۹۵۲ء  
زہیر محمد تقی (معاصر)
- ۳۸- النظام السیاسی فی القرآن  
یہ مقالہ طہران میں ۱۴۰۴ھ میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے، ص ۲۰۹-۲۳۸۔
- زر قاعہ احمد (متوفی ۱۳۵۷ھ)
- ۳۹- شرح القواعد الفقہیہ، دارالعرب الاسلامی ۱۹۸۳ء  
زر قاعہ مصطفیٰ احمد (معاصر)
- ۴۰- المدخل الفقہی العام، دارالفکر دمشق ۱۹۶۸ء  
زر کشی (متوفی ۷۹۴ھ)
- ۴۱- السہور فی القواعد، وزارت الاوقاف کویت ۱۹۸۲ء
- ۴۲- البحر المحیط (مخطوطہ)  
ابو زہرہ محمد (معاصر)
- ۴۳- اصول الفقہ، دارالفکر العربی قاہرہ
- ۴۴- التصحیح فی استعمال الحق  
یہ مقالہ اسبوع الفقہ الاسلامی فی مہرجان بن تیمیہ کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے دمشق ۱۹۶۰ء، ۱۳۸۰ھ۔
- ۴۵- العلاقات الدولیہ فی الاسلام، دارالفکر العربی  
زہیر ڈاکٹر محمد ابو النور (معاصر)
- ۴۶- اصول الفقہ

زید ان ڈاکٹر عبد الکریم (معاصر)

۴۷- احکام الذمینیوں و المستأثنین فی دار الاسلام، مکتبہ القدس بغداد ۱۹۸۲ء

سیحانی جعفر (معاصر)

۴۸- التقنین فی الدولۃ الاسلامیہ

یہ مقالہ ۱۴۰۶ھ میں طہران میں منعقد ہونے والی فکر اسلامی کے موضوع پر چوتھی کانفرنس کے مجموعہ

مقالات میں شامل ہے، ص ۲۰۷-۲۳۰

ابن السبکی (متوفی ۷۷۱ھ)

۴۹- القواعد الاشیاء والنظار (مخطوطہ)

سرخسی (متوفی ۴۹۰ھ)

۵۰- اصول السرخی

تحقیق ابو الوفاء غفائی، مطابع دار الکتاب العربی قاہرہ ۱۳۷۲ھ

بن عبد السلام عز الدین

۵۱- قواعد الاحکام

سمرقندی

۵۲- میزان الاصول

ابوسنہ: ڈاکٹر احمد نجی (معاصر)

۵۳- نظریۃ الحق

یہ مقالہ المجلس الاعلیٰ للہوون الاسلامیہ قاہرہ کی طرف سے شائع ہونے والے مجموعہ مضامین کتاب الفقہ

الاسلامی اساس التشریع کے اندر شامل ہے، ص ۱۷۳-۲۳۴۔

سنہوری ڈاکٹر عبد الرزاق (معاصر)

۵۴- مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، معہد البحوث والدراسات العربیہ قاہرہ ۱۹۶۷ء

سیوطی جلال الدین (متوفی ۱۹۱۱ھ)

۵۵- الاشیاء والنظار

شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ)

۵۶- الموافقات، المکتبۃ التجاریہ، (ڈاکٹر محمد عبد اللہ درازی تعلیقات کے ساتھ)

شاطبی ڈاکٹر توفیق محمد (معاصر)

۵۷- الفکر الاسلامی وسیادۃ الشریعین الفقہ والتقنین

جنوری ۱۹۸۷ء میں خرطوم میں منعقد ہونے والی چوتھی عالمی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل ہے، اس کانفرنس کا موضوع تھا منہجیت اور علوم سلوکیہ کے مسائل۔

شعرانی عبد الوہاب (متوفی ۹۷۳ھ)

۵۸- المیران الکبریٰ، مصطفیٰ الالبانی الحنفی قاہرہ ۱۹۴۰ء

شوکانی (متوفی ۱۲۵۰ھ)

۵۹- ارشاد محمول الی تحقیق الحق من علم الاصول

۶۰- نیل الاوطار

صالح محمد ادیب (معاصر)

۶۱- تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی

الصدوق ڈاکٹر عبد المنعم فرج (معاصر)

۶۲- دراستہ مقارنہ بین الشریعۃ الاسلامیہ والقانون الوضعی

بن عاشور محمد طاهر (معاصر)

۶۳- مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ

ابن العربی

۶۴- احکام القرآن

عطیہ ڈاکٹر جمال الدین (معاصر)

۶۵- بین القانون والاخلاق، مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۸

۶۶- تاریخ تفتین الشریعۃ الاسلامیہ، مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۱

۶۷- التطیر النخبی

۶۸- مسئلہ تفتین الشریعۃ الاسلامیہ من حیث المبدأ، مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۲

عواڈ ڈاکٹر محمد سلیم (معاصر)

۶۹- السنۃ التشريعیۃ والسنۃ غیر التشريعیۃ مجلۃ المسلم المعاصر شمارہ ۱۷۰- Political system of the

islamic state

عمودۃ عبد القادر (معاصر)

۷۱- اوضاعنا السیاسیۃ

۷۲- التشريع الجنائي الاسلامی، دار العربیہ قاہرہ ۱۹۶۳ء

عبدی ڈاکٹر عبد الحکیم حسن (معاصر)

۷۳- الحریات العامہ فی الفکر والنظام السیاسی الاسلامی - دار الفکر العربی قاہرہ ۱۹۷۴ء  
ابوالعینین بدران (معاصر)

۷۴- اصول الفقہ الاسلامی

غزالی (متوفی ۵۰۵ھ)

۷۵- احیاء علوم الدین، مصطفیٰ البانی الحلی ۱۹۳۹ء

۷۶- المحتصر

ابو فارس ڈاکٹر محمد عبدالقادر (معاصر)

۷۷- القضاء فی الاسلام

فودہ ڈاکٹر عبدالعظیم (معاصر)

۷۸- حکم بما أنزل اللہ، دار البحوث العلمیہ کویت ۱۹۸۷ء

ابن قتیبہ

۷۹- الاملۃ والسیاستہ

قزاقی (متوفی ۶۸۴ھ)

۸۰- الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الاحکام وتصرقات القاضی والامام

۸۱- الذخیرہ، کلیۃ الشریعہ الزمر ۱۹۶۱ء

۸۲- الفروق، عالم الکتب بیروت

۸۳- نفائس الحصول

قرضاوی ڈاکٹر یوسف (معاصر)

۸۴- الخصائص العامۃ للاسلام

قرطبی

۸۵- الجامع لاحکام القرآن

ابن الیم (متوفی ۷۵۱ھ)

۸۶- اعلام الموقعین، مکتبہ الکلیات الزمریہ قاہرہ ۱۹۷۳ء

۸۷- غاشیہ المہمان

آل کاشف الخطا محمد حسین (معاصر)

۸۸- تحریر المجلۃ، مکتبہ التجار طہران ۱۳۵۹ھ

ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ھ)

- ۸۹- تفسیر ابن کثیر  
کرنجی (متوفی ۳۴۰ھ)
- ۹۰- رسالۃ الاصول  
گلشنی ڈاکٹر مہدی (معاصر)
- ۹۱- البعد العلمی للامۃ الاسلامیہ  
۱۴۰۳ھ میں طہران میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے،  
ص ۱۰۱-۱۱۸۔
- ۹۲- منہج معرفۃ الطبیعۃ فی القرآن الکریم  
۱۴۰۴ھ میں طہران میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر دوسری کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں شامل ہے،  
ص ۳۵۱-۳۶۷۔
- لجنۃ: مجلۃ الاحکام العدلیۃ  
۹۳- مجلۃ الاحکام العدلیۃ  
ماوردی (متوفی ۴۵۰ھ)  
۹۴- الاحکام السلطانیۃ، مصطفیٰ البانی الحنفی قاہرہ ۱۹۶۶ء  
۹۵- ادب الدنیاء الدین  
محلی جلال الدین  
۹۶- شرح المحلی علی جمع الجوامع للسیبکی  
مدنی محمد تقی (معاصر)  
۹۷- المنطق الاسلامی اصولہ و منابجہ  
مدکورڈا کٹر محمد سلام (معاصر)  
۹۸- الامر فی نصوص التشریع الاسلامی و دلالتہ علی الاحکام  
۹۹- حکم التخییری او نظریۃ الایاحۃ عند الاصولیین و النظہا، دار المہضۃ العربیہ قاہرہ ۱۹۶۳ء  
۱۰۰- مباحث الحکم عند الاصولیین، دار المہضۃ العربیہ قاہرہ، طبع اول ۱۹۶۴ء  
۱۰۱- سمنایج الاجتہاد  
مطبعی محمد بنیت  
۱۰۲- ارشاد الامام ابی احکام الحکم بن ابی الذمہ، المطبعۃ المصریہ مصر ۱۳۱۷ھ  
ابن المقفع

۱۰۳- رسالۃ الصحایہ

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

منصور علی علی (معاصر)

۱۰۴- المدخل للعلوم القانونیۃ والفقہ الاسلامی

موسیٰ ڈاکٹر جلال الدین (معاصر)

۱۰۵- تصنیف العلوم عند العلماء المسلمین، مجلہ المسلم المعاصر شمارہ ۳۱۔

ماہی ڈاکٹر صلاح الدین (معاصر)

۱۰۶- نصوص قانونیۃ وشرعیۃ، مطبعہ اسعد بغداد ۱۹۶۹ء

ابن نجیم (متوفی ۹۷۰ھ)

۱۰۷- الاشباہ والنظائر، موسسۃ المدینۃ العلمیۃ وشرکاء قائمہ ۱۹۶۸ء

نتجہ ریڈاکٹر علی سامی (معاصر)

۱۰۸- منہاج الحجۃ عند مفکر الاسلام

۱۰۹- منتہی فکر الفلک فی الاسلام، دارالمعارف قائمہ

نصارڈاکٹر محمد عبدالستار (معاصر)

۱۱۰- الجواب المصطفیٰ فی فلسفۃ الفرائض

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

ہاشمی محمود (معاصر)

۱۱۱- النظریۃ الکونیۃ أو الاساس العقائدی للاسلام

(طہران میں ۱۳۰۳ھ میں منعقد فکر اسلامی کے موضوع پر پہلی کانفرنس کے مجموعہ مقالات میں یہ مقالہ شامل

ہے، ص ۱۷۳-۱۸۸)۔

ہویدی نجی (معاصر)

۱۱۲- مواطنون لاؤمیون، دارالشریعت ۱۹۸۵ء

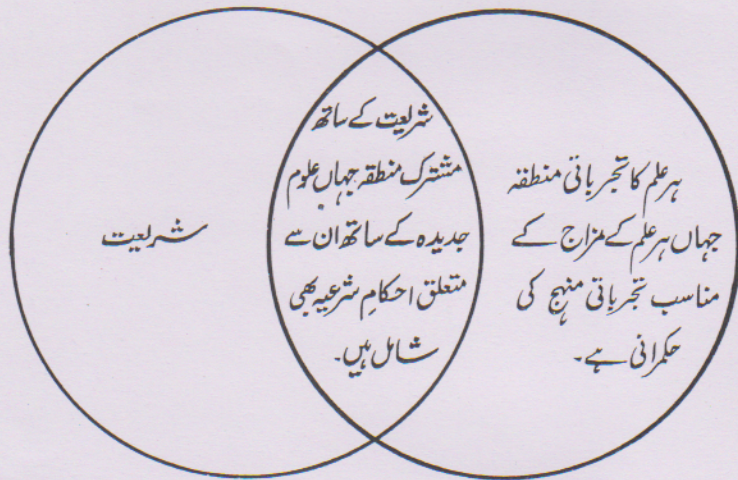
وصفی ڈاکٹر مصطفیٰ کمال (معاصر)

۱۱۳- الملکیۃ فی الاسلام

۱۱۴- النظام الاداری الاسلامی

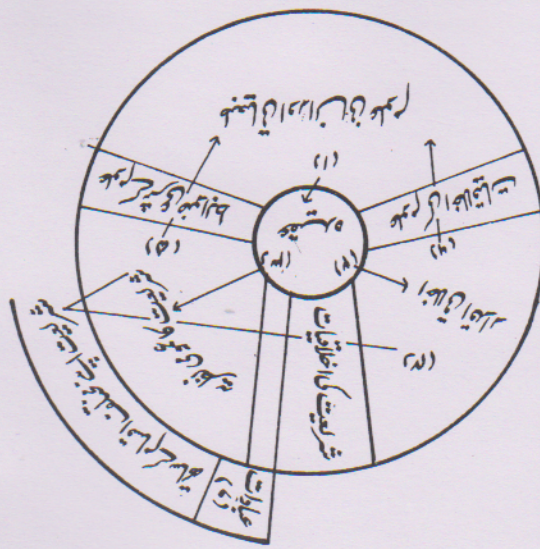
ابوعلی

۱۱۵- الاحکام السلطانیۃ



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

۱۔۔۔ یہ قواعد جو علوم کے لیے عام اخلاقی دستور کی حیثیت رکھتے ہیں چند نکات میں ان کا اختصار کیا جاسکتا ہے۔ لے ان کے ساتھ ہر علم کے لیے اس کے مناسب حال چند مخصوص اخلاقی قواعد کو مزید شامل کیا جائے گا۔ وہ چند نکات یہ ہیں۔  
 — ان رسوم اور عقائد سے آزادی جو دلیل پر مبنی نہیں ہیں۔ نسل و رنگ کی



ہے۔ جس کی خاطر اسے کچھ سے کچھ ذیل کے پوچھے گئے ہیں۔  
 ۱۔ علم اور حقیقت کے تعلق پر کیا خیال ہے؟  
 ۲۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کیا ہے؟  
 ۳۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟  
 ۴۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟  
 ۵۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟  
 ۶۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟  
 ۷۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟  
 ۸۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟  
 ۹۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟  
 ۱۰۔ علم کی اعلیٰ حقیقت کی کیا مثال ہے؟