فقه الواقع والتوقع

مندرجہ بالاعنوان پر منعقد ہونے والے ایک سیمینار
کے لیے لکھا گیا کلیدی مقالہ

مصنف

عبداللہ بن بیہ

نام کتاب: فقہ الواقع والتوقع
مصنف: عبداللہ بن بیہ
مترجم:
صفحات:
قیمت:
سن اشاعت:

ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

تمہید:

عالم اسلام اس وقت تبدیلیوں کے مرحلہ سے گزر رہا ہے، یہ تبدیلیاں خطہ میں برپا ان انقلابوں کا نتیجہ ہیں جنہوں نے زمام اقتدار کچھ لوگوں سے لے کر دوسروں کو دی ہے، یہ انقلاب ابھی کسی حتمی صورت تک نہیں پہنچے ہیں، تجربات کے مرحلہ سے گزر رہے ہیں۔

ان انقلابوں کے نتیجے میں جو آزادی حاصل ہوئی ہے اس نے رایوں، حکموں، خوابوں بلکہ وہموں کے لئے بھی خوب گنجائش دے رکھی ہے، ایسی صورت حال میں نئی راہ کی تلاش اور اب تک دبے کچلے چلے آرہے تصورات ونظریات کے سامنے آنے کی وجہ سے معاشرہ کے متعدد حلقوں کے درمیان سرگرمیاں اور اختلافات پیدا ہوئے ہیں، ان سرگرمیوں نے مسائل کے جواب کم فراہم کئے ہیں، سوالات ومسائل زیادہ پیدا کئے ہیں۔

اسی صورت حال کے پیش نظر ہم نے فقہ اسلامی کے تجدیدی لائحہ عمل پر کلام کرنے کا ارادہ کیا ہے، اوراس کے دو اسباب ہیں:

اوّل: شریعت کے مصادر، جزوی نصوص اور کلی مقاصد کو پورے طور سے جانے بغیر احکامِ شریعت سے لوگوں میں بڑھتی ہوئی دلچسپی، جس کے نتیجہ میں ایک جانب بے جا جذباتیت پیدا ہوتی ہے تو دوسری جانب برخود غلط ردعمل کی کیفیت، اس صورت حال میں کم علم اور ناقص فہم والے ظاہریت کے رجحان کو فروغ حاصل ہوتا ہے، یہ رجحان دین ودنیا کے لئے نقصان دہ ہے، اکثر مسلمانوں کی تکفیر کرتا ہے، زندوں کو ہی نہیں مردوں کو بھی نہیں بخشتا، اس رجحان کے حاملین کلیات سے صرف نظر کرکے چند جزئیات کو سامنے لاتے ہیں، اس لئے جمع وفرق وتعلیل پر توجہ

نہیں دیتے ہیں اور تطبیق میں غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں۔

اس رجحان کے ردعمل میں سیکولر افراد کا طبقہ سامنے آیا، جو اپنے لئے نامانوس طریقۂ کار اور نظریات سے خلاصی حاصل کرنے کے لئے مغرب کی حاشیہ برداری کر کے دین کو خیر باد کہنا چاہتا ہے، ان دونوں حلقوں کے درمیان حلقہ بندی کی شدت کی وجہ سے ہمارے ممالک کی اقوام انتشار وافتراق کے دہانے پر ہیں۔

دوم: بدلے ہوئے حالات کا تقاضہ ہے کہ امت کو بیک وقت مختلف میدان میں ہر جگہ درپیش گوناگوں مسائل کے عملی حل ضرور مہیا کئے جائیں۔

ہماری توجہ کا مرکز ان فقہی مسائل کا حل ہے جو فرد و معاشرہ کے تعبدی و قانونی نظام سے عبارت ہیں، امت کو جن سیاسی، سماجی، اقتصادی اور مالیاتی مسائل کا سامنا ہے، نیز بین الاقوامی تعلقات کی جو نوعیت آج درپیش ہے اور جو مختلف اقوام کے درمیان انضمام کی جانب گامزن ہے نیز مختلف تہذیبوں کے درمیان رابطہ جس طرح عبادات میں بھی اثر انداز ہو رہا ہے بلکہ عقائد تک رسائی حاصل کر رہا ہے اس صورت حال میں ہماری فقہ کو ان تبدیلیوں سے ہم آہنگ ہونا چاہئے جن کا گواہ آج زندگی کا کارواں بن رہا ہے، آج صورت حال یہ ہے کہ بین الاقوامی معاہدے اور قوانین بالخصوص معاملات سے متعلق قوانین ملکی قوانین کا حصہ ہیں اور ان دستوروں میں جگہ پا رہے ہیں جنہیں نام نہاد گلوبلائزیشن کی بنیادی دستاویزیں سمجھا جاتا ہے، اس صورت حال کا تقاضا ہے کہ فروع کی صحت کے لئے اصول میں تجدید کی جائے تا کہ صحیح اصولوں پر مبنی صحیح فروع وجود میں آسکیں، اصول کو صحیح کئے بغیر صحیح فرع تک رسائی ناممکن ہے، اس لئے کہ بقول امام غزالیؒ فروع میں غلطی اصول میں غلطی کی وجہ سے ہی ہوتی ہے۔(۱)

---

(۱) المنخول، ص: ۳، تحقیق: ڈاکٹر محمد ہیتو، دار الفکر۔

مسئلہ کیا ہے؟

اصل مسئلہ افرادِ امت کی وہ فکری صورت حال ہے جس نے امت کو ترقی کی راہوں سے بے دخل کر کے اس کی کاوشوں اور صلاحیتوں کو بے نتیجہ کر دیا ہے، اور اس کی وجہ دو رجحانوں کے درمیان پایا جانے والا سلبی ومنفی رویہ ہے، ان دو رجحانوں میں سے پہلا رجحان وہ تجدد پسندی ہے جو ایک روایتی اور تسویغی (Justificatory) نظریہ کو لازمی بنیاد قرار دے کر اسے ہر تبدیلی اور تجدیدی عمل کے لئے لازمی راہِ عمل قرار دیتا ہے، اور جو تجدیدی عمل بھی اس کی شرطوں پر پورا نہ اترے اسے یہ رجحان صحیح قرار نہیں دیتا ہے۔

دوسرا رجحان دین پسندی کا وہ رجحان ہے جو کسی زمینی حقیقت کو ارتقا وتبدیلی کے عمل پر اس وقت تک اثر انداز نہیں ہونے دیتا ہے جب تک اسے اپنی کسوٹی پر کس کر اپنی پسند کے مطابق نہ ڈھال دے، یہ رجحان زمینی حقائق سے چشم پوشی کر کے خیالات کی دنیا میں رہتا ہے، اس رجحان کے حامل بعض افراد نے تفقہ کے بغیر فقہ کا علم حاصل کیا، انہوں نے جزئیات کو کلیات کے خلاف دلیل بنایا، اصولوں سے بے خبر رہ کر نصوص سے استفادہ کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے فتاویٰ نے تعمیر کے ساتھ تخریب کا بھی کام کیا۔

اسلامی ممالک پر مغربی استعمار نے صدیوں کے تاریخی نتائج میں اپنا کردار ادا کرتے ہوئے زمانہ، علاقہ اور انسانوں پر قبضہ کیا، گویا کہ وہ تاریخ پر قابض ہو گئے، اور دیگر افراد تہذیبی، فکری، وتخلیقی اعتبار سے میدان سے باہر رہے۔

اسی صورت حال کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر ممالک میں شریعت روزمرہ کی سرگرمیوں سے بے دخل ہو گئی، جس کی وجہ سے امت زندگی کے تجربات اور تقاضوں کی بنیاد پر اپنے ورثہ کے ارتقا کے لئے کاوشیں کرنے سے محروم رہی، اور عملی طور پر علم فقہ ذاتی وعائلی احکام تک محدود ہو کر رہ گیا، اب ایک گروہ بظاہر جذبۂ اخلاص کے ساتھ سامنے آیا ہے، اور وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ چشم زدن

میں انسان کو بدل کر زمانہ کی رفتار ماضی کی طرف کی جاسکتی ہے۔

لیکن یہ گروہ اصولوں سے بے خبر ہے، فقہ میں کم زور ہے، صحیح منہج سے محروم ہے ،حالاتِ زمانہ سے نا آشنا ہے، تشریع میں ظاہریت پسند ہے، حکمتوں اور تعلیل سے ناواقف ہے، نیز تطبیق کے وقت صورت مسئلہ کو اہمیت نہیں دیتا ہے، ان کے جاری کردہ فتووں میں قواعد سے صرف نظر کرکے فروع، اور مقاصد سے چشم پوشی کرکے جزئیات پر گفتگو کی جاتی ہے، اس لئے ان کے فتاویٰ دفعِ مصالح اور جلبِ مفاسد کا کام کرتے ہیں۔

اس گروہ کی پریشانی اس کا سہ رخی جہل مرکب ہے: -۱ درپیش صورت مسئلہ سے نا آشنائی، -۲ احکام شریعت پر کلیات کی تاثیر سے ناواقفی، -۳ نصوص، مقاصد اور صورت مسئلہ کے درمیان پائے جانے والے ربط وتعلق کی بنیاد پر استنباطِ احکام کے طریقہ کار سے بے خبری۔

پہلی ناواقفی وضاحت، دوسری دلیل اور تیسری عنوان کی محتاج ہے۔

یہ پریشانی ''فقہ'' کی پیداوار ہے، کہ ''بعض حاملین فقہ غیر فقیہ ہوتے ہیں''۔

اوپر جو اصطلاحی الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے:

۱- ''جہل'' (جس کا ترجمہ ہم نے اوپر ''نا آشنائی''، ''ناواقفی'' اور ''بے خبری'' سے کیا ہے) کے دو معنیٰ ہیں، اور ہم نے یہاں اسے ان دونوں معنوں میں استعمال کیا ہے، اول: کسی چیز کا خلافِ حقیقت تصور، ایسی صورت میں یہ ''جہل'' اپنا ایک وجود رکھنے والا ''عرض'' ہوتا ہے گوکہ یہ وجود غلط ہوتا ہے، دوم: مطلوب کا علم نہ ہونا، اس معنیٰ میں ''جہل'' کسی شئی کی بابت عدم تصور سے عبارت ہے، یعنی اول معنی وجود اور دوم معنی عدم سے عبارت ہے۔

۲- ''واقع'' (جس کا ترجمہ ہم نے ''درپیش صورتِ مسئلہ'' سے کیا ہے) سے مراد وہ خارجی وحقیقی وجود ہے جو دیگر ذہنی، لسانی اور تحریری موجودات کو وجود میں لاتا ہے، یہ خارجی وحقیقی وجود دیگر موجودات سے جدا ہوتا ہے، اس لئے کہ ان موجودات سے اس کا کوئی لازمی تعلق

نہیں ہوتا ہے، یا تو اس لئے کہ وہ پایا نہیں جاتا ہے یا پھر اس کے تصور کی بابت غلطی کی وجہ سے۔

احکامِ شریعت پر اس (واقع یا "صورت مسئلہ" کی تاثیر کا مطلب یہ ہے کہ اشیا پر حکم لگانے کے سلسلے میں یہ مؤثر ہوتا ہے، یعنی یہ استنباط حکم میں شریک ہوتا ہے، جیسا کہ نصوص، اصول اور سلفِ صالحین کے عمل و تجربہ سے معلوم ہوتا ہے۔

صحیح منہج: جن ذرائع وطریق کو فقیہ مسائل کے استنباط کے لئے استعمال کرتا ہے اور استنباط سے مراد دلیل پوشیدہ ہونے والے مقام میں حکم کا استخراج ہے، خواہ مسئلہ کا تعلق دلالتِ دلیل سے ہو، یا عقلیت دلیل سے ہو یا پھر تحقیق مناط کے ذریعہ دلیل کی تطبیق سے۔

تو پھر ہمارا منہج کیا ہے؟ قرآن وسنت سے استفادہ کی بابت ہمارا منہج عہد صحابہ سے لے کر اب تک علما کے منہج سے مستفاد ہے، اس منہج کا نقطہ آغاز نص کے ثبوت کا یقین حاصل کرنا ہے، لہذا جب حدیث نبوی کی کوئی نص محدثین کے یہاں معروف وسائل اثبات کی روشنی میں صحیح ثابت ہو جائے اور اس کا کوئی معتبر معارض بھی نہ پایا جائے، تو اس سے استفادہ اور اس پر عمل دو سطحوں پر ہوتا ہے۔

اوّل: آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی ہر تعلیم وہدایت پر ایمان اور اس کی تصدیق [وهو الحق من ربهم] (اور یہ دین ان کے رب کی جانب سے نازل کردہ حق ہے)۔

دوم: عمل، اس کی تین قسمیں ہیں:

الف۔تفسیر وتاویل۔

ب۔تسبیب وتعلیل۔

ج۔تطبیق

پہلی سطح ایمان اور حکم خداوندی کو قبول کرنے کی ہے، اس کی بنیاد اس اولین مسلمہ پر

ہے کہ اللہ جل جلالہ نے اپنے سابق علم وقضا میں انسان کی آزمائش کا فیصلہ کیا تھا، تاکہ اسے معزز، تعلیم یافتہ، مشرف اور مکلّف بنایا جائے۔ اسی طرح اس نے یہ بھی فیصلہ کیا تھا کہ وہ انسانوں کے پاس رسولوں کو بھیجے گا اور انہیں ان کے اچھے اعمال (جن میں سے کچھ کی حکمت کا ادراک ہوسکتا ہے سب کی نہیں) کے ذریعہ دوسرے ابدی عالم کے لئے اہل بنائے گا۔

عمل کی سطح کی تین ذیلی سطحیں ہیں: ا-عمل کے لئے فہم اور فہم کے لئے تشریح ضروری ہے، اور تشریح کے لئے ہم عقل کے تقاضوں اور وحی کی مدلولات کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کے پیش نظر تاویل کرسکتے ہیں۔ یہ سطح لغوی دلالت کو عقلی تقاضے کے مطابق کرنے کی ہے۔

۲-عملی استفادہ کے لئے تعلیل ضروری ہے، اس کے لئے تشریع کی غایت اور احکام کی حکمت کی حیثیت رکھنے والی مصلحت کے مختلف مراتب کا اعتبار ضروری ہے۔

۳- مسائل سے اعتنا کرتے وقت یہ ضروری ہے کہ ہم جزوی وکلی دلیل کے ساتھ استطاعت، امکان، زمانہ وعلاقہ کا بھی خیال رکھ کر تطبیق کریں۔

تفسیر وتاویل کی کما حقہ خدمت ہوچکی ہے، اور ان میں اب کچھ زیادہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اسی طرح تعلیل کا اکثر عمل بھی حکمتوں اور مقاصد کی بنیاد پر مکمل ہو چکا ہے، لیکن موجودہ ومتوقع مسائل پر شرعی دلائل اور اصول قواعد کے مطابق احکام کی تطبیق کی ذمہ داری امت کی اگلی نسلوں پر ہے، کہ وہ مسلسل ہوتی رہنے والی تبدیلیوں کی روشنی میں یہ کام کرتی رہیں۔

لہذا ہماری گفتگو کا محور اجتہاد کی یہی آخری قسم ''موجودہ ومتوقع مسائل میں تحقیق مناط'' ہوگی، لیکن اس کی وجہ سے دلائل اور تاریخی تعامل کی روشنی میں وجود میں آنے والے اصولوں کا اہمال نہیں ہوگا۔

''جہل'' کی مذکورہ بالا تینوں قسمیں نصوص سے استفادہ میں ظاہریت پسندی کا رویہ وجود میں لاتی ہیں، یہ رویہ اس اصولی وفقہی منہج سے جدا ہوتا ہے جو نصوص کی بابت تین دائروں

میں عمل کرتا ہے: تفسیر وتاویل کا دائرہ، تعلیل کی تینوں قسموں کا دائرہ، یعنی کلی کی بنیاد پر جزوی کی تعلیل، جسے قیاس منطقی کہتے ہیں۔ جزوی کی بنیاد پر کلی کی تعلیل کو قیاس استقرائی اور جزوی کی بنیاد پر جزوی کی تعلیل کو قیاس تمثیل کہتے ہیں، تیسرا دائرہ تحقیق مناط کے ذریعہ تطبیق کا دائرہ ہے، یہ تحقیق مناط ایک بہت بڑا عنوان ہے، اس لئے کہ اس میں احکام کو ایک ایسی میزان میں رکھا جاتا ہے جس کے ایک پلڑے میں نصوص اور کلی قواعد ہوتے ہیں اور دوسری جانب درپیش صورت مسئلہ، تاکہ نہ نصوص وقواعد سے صرف نظر کیا جائے اور نہ اس صورتِ مسئلہ سے چشم پوشی کی جائے جس پر بالخصوص فقیہ اور بالعموم تمام متعلقہ افراد متعدد زاویوں سے غور کرتے ہیں، اسی لئے ان صفحات میں ہمارا کام آپ کو یاددہانی کرانا اور آپ کے ساتھ غور وفکر کے عمل میں شریک ہونا ہے، آپ فکری وعلمی صالح قیادت ہیں، یہ صفحات آپ کے لئے یاددہانی، آپ کے طلبہ کے لئے تربیت وراہ نمائی اور امت کے لئے تیسیر سے عبارت ہیں، جیسا کہ علی بن بری نے کہا تھا:

يكون للمبتدئين تبصره وللشيوخ المقرئين تذكره

(مبتدیوں کے لئے راہ نمائی ہو، اور علما ومشائخ کے لئے یاددہانی)۔

یہ صفحات امن وسلامتی اور اتحاد کی دعوت بھی ہیں، اس لئے کہ نہایت تکلیف دہ بات یہ ہے کہ آج اس دنیا میں سب سے زیادہ اختلاف وخونریزی اسی امت میں ہے، اور یہ سب کچھ غیر شرعی وغیر عقلی نعروں، ذرائع اور عنوانات کے تحت ہورہا ہے۔

بے عقل اور غیر سنجیدہ ذرائع ابلاغ کے پیدا کردہ جنگ اور فتنے کے اسباب کے بجائے ہم امن وسلامتی کے اسباب کی تلاش کریں گے، اللہ ہمیں نفس کی شرارتوں اور اعمال کی شامتوں سے بچائے۔

اس لئے اس کانفرنس کا ہدف ''وضاحت''، ''دلیل'' اور ''عنوان'' ہونا چاہئے۔

وضاحت سے مراد درپیش صورتِ مسئلہ کے احتمالات اور اس کی مشکک دلالت ہے۔

دلیل درپیش صورتِ مسئلہ اوراس کے امتدادیعنی متوقع صورتِ مسئلہ کی تبدیلیوں کے شرعی اثرات پر ہوگی، اور یہ کتاب وسنت وسلف صالحین کے عمل سے مستفاد ہوگی۔

عنوان ہے: تحقیقِ مناط اور قیاس، استصلاح، استحسان، استصحاب، ذرائع، مآلات، قولی وعملی عرف وسیاست شرعیہ جیسے مختلف اصولی دلائل میں اس کے اثرات۔ سیاست شرعیہ درحقیقت مناط کے احتمالات کی تعبیراوراس کے بعض مشمولات کی یاددہانی ہے، تحقیق مناط اور حقیقی صورتِ مسئلہ کے فہم کے درمیان زبردست تعلق کی بھی یہ ایک تعبیر ہے، اس طرح یہ ایک ایسا سدا بہار سرچشمہ ہے اور بحر ناپید کنار ہے جس سے ہر زمانہ کے اہل علم معاصر مسائل کا جواب دینے کے سلسلے میں استفادہ کرتے رہے ہیں، آج بھی جدیدیت اورگلوبائزیشن کے پیدا کردہ مسائل پرغور وفکر کے لئے علما اس سے استفادہ کرتے ہیں۔

درپیش صورتِ مسئلہ [واقع] کی وضاحت کیوں؟

صورتِ مسئلہ کی وضاحت سے پہلے یہ سوال کہ ہم صورتِ مسئلہ کے فہم کو اتنی اہمیت کیوں دے رہے ہیں؟ اس سوال کے جواب کے لئے ہم دوعبارتیں درج کررہے ہیں جن میں صورت مسئلہ کو صحیح طور پر سمجھنے اوراس پر احکام کی بنیاد رکھنے کی ہدایت دی گئی ہے۔

ابن قیمؒ لکھتے ہیں: مفتی اور حاکم صحیح فتوی اور فیصلہ دوطرح کے فہم سے بہرہ ور ہوکر ہی دے سکتے ہیں:

۱-صورتِ مسئلہ کا صحیح فہم، اس کی بابت فقہی ملکہ، اور درپیش مسئلہ کی حقیقی صورت کا قرائن وعلامات کے ذریعہ صحیح ومکمل استنباط۔

۲-صورتِ مسئلہ کی بابت قرآن وحدیث میں بیان کئے گئے حکم کا فہم اوراس کی تطبیق، اس سلسلہ میں اپنی پوری صلاحیت اورکوشش صرف کرنے والا شخص دو اجر یا ایک اجر سے محروم نہیں رہے گا۔

پس حقیقی عالم وفقیہ وہ ہے جو صورتِ مسئلہ کا صحیح فہم حاصل کر کے اس کی بابت اللہ ورسول کے حکم کی دریافت کرے، جیسے کہ حضرت یوسفؑ کی پاکدامنی وسچائی کا علم ایک شخص نے ان کے پچھلے دامن کے پھٹے ہونے سے حاصل کرلیا تھا، اور جیسے حضرت سلیمان نے ایک بچے کی ماں ہونے کی دعویدار دوعورتوں میں سے حقیقی ماں کا پتہ یہ کہہ کر چلالیا تھا کہ ’’مجھے چھری دو، میں بچے کے دوٹکڑے کر کے تم دونوں میں تقسیم کردیتا ہوں‘‘۔ اور جیسے کہ حضرت حاطب کا خط لے جارہی عورت نے جب خط ہونے کا انکار کیا تھا تو حضرت علیؓ نے اس سے خط یہ کہہ کر نکلوالیا تھا کہ وہ خط دے دو ورنہ ہم تمہارے کپڑے اتار دیں گے۔

ابن قیم آگے لکھتے ہیں: شریعت اور صحابہ کے فیصلوں پر غور کرنے والے ہر شخص کو شریعت اوران فیصلوں میں ایسی مثالیں بکثرت ملیں گی، اوراس طرزِعمل کا تارک اپنے غلط فتووں اور فیصلوں کے ذریعہ لوگوں کے حقوق ضائع کرے گا اوراس کی نسبت اللہ کی نازل کردہ شریعت کی طرف کرے گا (ابن القیم، اعلام الموقعین: ۱/ ۶۹)۔

قرافی نے اٹھائیسواں فرق الفاظ پر حاکم اوران کی تخصیص کرنے والے قولی عرف نیز الفاظ پر غیر حاکم اوران کی تخصیص نہ کرنے والے فعلی عرف کے درمیان بیان کیا ہے، اس کے تحت انہوں نے تحریر کیا ہے: ’’اس قانون کے مطابق فتاویٰ کے ساتھ ہمیشہ معاملہ کیا جائے گا، جب نیا عرف پایا جائے اس کا اعتبار کرو، اور جب وہ ختم ہوجائے تو اس کا اعتبار ختم کردو، ہمیشہ کتابوں کے لکھے پر ہی جمود کا رویہ اختیار نہ کرو، بلکہ جب کسی دوسرے علاقہ کا آدمی تم سے مسئلہ پوچھے تو اسے اپنے ملک کے عرف کا پابند نہ کرو، اس سے اس کے علاقہ کا عرف دریافت کر کے اس کے مطابق فتویٰ دو نہ کہ اپنے شہر کے عرف اور کتابوں میں لکھے ہوئے کے مطابق، یہ ایک واضح حق ہے، فقہی منقولات پر دائمی جمود دینی گمراہی اور مسلم علماء وسلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفی ہے، طلاق وعتاق کی قسموں اور صریح وکنایہ کے صیغوں کے سلسلے میں اسی قاعدہ کا اعتبار ہوگا، کبھی

صریح محتاج نیت کنایہ ہوتا ہے اور کبھی کنایہ نیت سے مستغنی صریح'' (القرافی، الفروق، ۱/۱۷٦-۱۷۷)۔

ابن قیم نے اپنی مذکورہ بالا عبارت میں فہم، فقہ واستنباط (یہ تینوں الفاظ ان کی اس عبارت میں ہیں) پر جو اتنا زور دیا ہے وہ یہ بتاتا ہے کہ صورتِ مسئلہ ہمیشہ صبح روشن کے مثل واضح وعیاں نہیں ہوتی ہے، بلکہ بسا اوقات وہ ایسی پیچیدہ وغیر واضح ہوتی ہے کہ اس کے لئے فکرِ رسا اور تجربہ ومہارت کی ضرورت ہوتی ہے، تا کہ حقیقت کی روشنی سے پیچیدگی ودھند ختم ہو جائے۔

جب کہ قرافی نے عرف پر بہت زور دیا ہے، عرف کا یہ اصول صورت مسئلہ کو سمجھنے کا ایک اہم ذریعہ ہے، فقہی منقولات پر جمود کا رویہ اختیار کرنے پر ان کی تنقید اس کی دلیل ہے۔

غالبًا انہی امور کے پیش نظر علما نے صورت مسئلہ کے فہم کے وسائل ذکر کئے ہیں، اس لئے کہ فہم حقیقی ادراک کو کہتے ہیں، فقہ سے مراد ایک خاص ملکہ ہے، اور استنباط پیچیدہ چیز کو سامنے لانا ہے، یہ استنباط ''نبط'' سے ماخوذ ہے، نبط کنویں کی کھدائی کے بعد شروع میں اس سے نکلنے والے اس پانی کو کہتے ہیں جس میں ریت کیچڑ اور بجری ملی ہوئی ہوتی ہے، لہذا واضح کو بیان کرنا استنباط نہیں کہلائے گا، خود ابن قیم نے بھی ایک اور موقعہ پر یہ بات کہی ہے۔

صورتِ مسئلہ کی بابت پائی جانے والی اسی پیچیدگی کی وجہ سے علما نے اسے ''تحقیق مناط'' کے تحت رکھا ہے، اور اسی لئے امام غزالی نے صورت مسئلہ کو سمجھنے اور اس کی حقیقت دریافت کرنے کا ایک پانچ نکاتی اصول فارمولہ پیش کیا ہے۔

آیئے اب یہ جانیں کہ وہ صورتِ مسئلہ [واقع] کیا ہے جس کا فہم، جس کی بابت فقہی ملکہ اور جس کی حقیقت کا استنباط واجب ہے؟

(ابن قیم کی عبارت کی رو سے) قاضی ومفتی کے ذریعہ جس عمل، ذات، تعلق یا نسبت پر حکم لگایا جا رہا ہے اس کی حقیقت کا مکمل علم حاصل کرنا اس سے مراد ہے، تا کہ اس کا فیصلہ رفتوی

اس صورتِ مسئلہ کے مطابق اور اس پر منطبق ہو۔

''الواقع'' (۱) وقع کا اسم فاعل ہے، ''وقع الشيء'' ''وجب الشيء'' کے ہم معنی ہے، جب کہ ''وقع القول'' ''ثبت الواقع'' کے ہم معنی ہے، قرآن مجید میں ہے ''فوقع الحق'' (حق ثابت ہوگیا)۔ ''الواقعة'' جدید فقہی مسئلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، احناف ''نوازل'' کے مترادف کے طور پر ''واقعات'' کو استعمال کرتے ہیں، مثلاً ناطفی کی کتاب کا نام ہے: ''النوازل والواقعات''، قیامت کا ایک نام ''واقعة'' بھی ہے، قرآن مجید میں کہا گیا ہے: ''إذا وقعت الواقعة'' (جب قیامت آئے گی)۔

وقوع وجوب اور ثبوت کے معنیٰ میں ہے، وجوب مؤکد وجود کو بتاتا ہے، اور ثبوت نفی وعدم کی ضد ہے، لہذا وقوع کے معنی ہیں: ثابت وجود، یہ حق وحقیقت سے قریب تر ہے، اس لئے کہ حق ثابت وجود ہوتا ہے اور ایک معنیٰ کے اعتبار سے دائم وغیر فانی، اسی لئے اللہ تعالیٰ کا ایک نام ''الحق'' ہے۔ نحویوں کی اصطلاح میں فعل واقع فعل متعدی کو کہتے ہیں۔

میں کہتا ہوں: واقع وہ حقیقی خارجی وجود ہے جو کبھی وجود کی تین قسموں ''ذہنی، لسانی وتحریری'' سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اس لئے کہ وہ بسا اوقات غلط تصور پر مبنی وہمی اور غیر حقیقی وجود ہوتا ہے، قرآن مجید میں ہے: ''وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب'' (اور تم پہاڑوں کو اپنی جگہ پر جامد دیکھتے ہو حالانکہ وہ بادلوں کی طرح چل رہے ہوتے ہیں) ''کَسَراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاء ه لم يجده شيئا'' (جیسے چٹیل میدان میں نظر آنے والا وہ سراب جسے پیاسا پانی سمجھتا ہے، پھر جب وہ وہاں پہنچتا ہے تو اسے کچھ نہیں پاتا)۔

امام غزالی کہتے ہیں: الفاظ سے معانی طلب کرنے والا ہر شخص ناکام رہے گا، اس کی

---

(۱) پچھلے صفحات میں ہم نے جسے ''صورت مسئلہ'' کہا ہے وہ عربی اصطلاح ''الواقع'' کا ترجمہ ہے، مترجم۔

مثال اس شخص جیسی ہی ہوگی جو مغرب کا قصد کرے اور مشرق کے رخ پر چلے، جو شخص بھی پہلے اپنی عقل میں معانی طے کر کے انہیں الفاظ کا پابند بنائے گا وہ راہ یاب ہوگا۔

لہذا ہمیں معانی طے کر لینے چاہئے، اس لئے ہمارا کہنا ہے کہ کسی بھی شيء کے وجود میں چار مراتب ہیں:

۱- فی نفسہ اس کی حقیقت۔

۲- ذہن میں اس کی حقیقت کی مثال کا ثبوت، جسے ''علم'' کہا جاتا ہے۔

۳- چند ایسے حروف کو ملا کر ایک مخصوص آواز بنانا جو اس کا پتہ دیں۔ یہ وہ ''عبارت'' ہے جو ذہن میں موجود مثال (تصور) پر دلالت کرے۔

۴- لفظ پر دلالت کرنے والے کچھ ایسے رموز ترتیب دینا جن کا ادراک قوتِ بصارت سے ہوتا ہے، یہ ''تحریر'' ہے، تحریر لفظ کے تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اس کا پتہ دیتی ہے، لفظ علم کا تابع ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کا پتہ دیتا ہے، علم معلوم کا تابع ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

یہ چاروں مراتب باہم متوازی وہم آہنگ ہیں، لیکن ان میں کے دو اوّل الذکر مراتب ایسے حقیقی وجود ہیں جو ہر زمانہ وہر قوم میں ایک ہی طرح پائے جاتے ہیں۔ اور مؤخر الذکر دو مراتب (یعنی لفظ وتحریر) مختلف زمانوں اور قوموں میں جدا جدا ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں اختیار سے تیار کئے گئے ہیں، لیکن حالات کی صورتیں خواہ کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہوں وہ بہر صورت حقیقت کے مطابق ہونے کے اعتبار سے ہم آہنگ ہوتی ہیں (غزالی، المستصفی: ۱/ ۶۲)۔

اہل مغرب نے بالخصوص فلسفہ سے متعلق موضوع کی بابت ''واقع'' کی تعریف تفصیل وتقسیم پر خوب توجہ دی ہے، بعض لوگوں کا ماننا ہے کہ یہ اتنا واضح ہوتا ہے کہ اس کی تعریف کرنا پیچیدگی وتحریف کا باعث ہوگا، ڈیکارٹ نے اسے ان تصورات میں سے ایک مانا ہے'' جو اس قدر

واضح ہوتے ہیں کہ ان کی وضاحت کی ہر کوشش اسے پیچیدہ ہی بنائے گی''۔

بعض لوگوں نے اس کے وجود کو ہی مشکوک مانا ہے، ان لوگوں کو فلاسفۂ شک کہا جاتا ہے۔

کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ علم کے تقاضوں اور واقع یا فی نفسہ شيء کے درمیان ہم آہنگی ہے، ان تعریف کرنے والوں میں کینٹ بھی شامل ہے، یہ تعریف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں تعریف جس چیز کی کی گئی ہے خود اسی کے ذریعہ کی گئی ہے، اس میں جنس وفصل کا تذکرہ نہیں ہے۔

اس تعریف میں کانٹ نے ''واقع'' کی بابت افلاطون کے نقطہ نظر کو مسترد کرنا چاہا ہے، افلاطون کے نزدیک اس کا کوئی فی ذاتہ وجود ہے ہی نہیں، بلکہ اشیاء کے محسوس مظاہر کو قابل تغیر اور فریب ماننے کی وجہ سے اس کے نزدیک اس کا وجود بس افکار میں ہے، اس لئے کہ بالآخر فکر ہی حقیقی مظاہر کی بنیاد رکھتی ہے۔

کچھ لوگوں نے اس کی دو قسمیں کی ہیں، ۱-انسان کا بنایا ہوا وہ ''واقع'' جو ختم ہوسکتا ہے، جیسے عرف وروایات، ۲-اللہ تعالیٰ کا بنایا ہوا، (یہ تعبیر ہماری ہے) جس کا ختم ہونا یا اسے ختم کرنا ممکن نہیں ہو، جیسے موت وزیست، روز وشب، اور جاندار کے لئے غذا وہوا کی ضرورت۔

''واقع'' بطور فرد ومعاشرہ انسان ہے، اسی لئے مناط انسان کے ذریعہ اور انسان پر ہی متحقق ہوتا ہے، پس انسان ہی اس کو اول وآخر وجود میں لانے والا ہے کہ وہی فاعل ومحل ہے۔

انسان چونکہ محل ہے اس لئے اس کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی ضرورتوں کو بیان کرسکے، تاکہ تطبیق ممکن ہو اور انطباق ہوسکے۔

آج ہمیں شریعت کی روشنی میں ''واقع'' کے جدید مطالعہ کی ضرورت ہے، تاکہ کلیات وجزئیات کے درمیان ربط قائم کرکے کئے جانے والے استنباط کی بنیاد یعنی کلیات کی تعیین کی

جا سکے۔

جزئیات سے مراد وہ مسائل ہیں جو کلی سے الحاق یا زمانہ وعلاقہ کے حالات کی روشنی میں نئے کلی کی ایجاد یا ایسے کلی کی وضاحت کے منتظر ہوتے ہیں جو مرورِ ایام کے زیرِ اثر لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا ہو۔

قرآن وسنت سدا بہار منارۂ نور اور سرچشمۂ صافی ہیں، مجرب اصولی وسائل اور معاصر بصیرت کے ذریعہ ان دونوں سے تاریکی کافور اور پیاس دور کی جاتی ہے۔

قدیم فقہی استنباطات اپنے زمانوں میں صحیح تھے، ان کی ایک تعداد ابھی بھی صحیح ہی ہے، تحقیق مناط کی صحیح بنیاد پر مبنی جدید استنباطات بھی صحیح ہیں، پس ان قدیم وجدید استنباطات کی مثال صحیح حل پیش کرنے والے قدیم اور مناسبِ حال جدید ریاضی اصولوں کی ہے۔

تو کیا شرائع وایمان کے کلی کی زمانہ کے کلی پر تطبیق اور ایسے اصولوں کی ایجاد ممکن ہے جو اختلاف کی شدت کو کم کر کے اتفاق کو آسان بنائیں، اور یہ کام عدل واحسان کے کلیہ کی تحقیق مناط کے ذریعہ کریں؟

آج کی صورتِ حال (واقع) ایسی جلد حل طلب ہے کہ وہ نظریہ سازوں کی نظریہ سازی اور اصول سازوں کی اصول سازی کا انتظار نہیں کر سکتی ہے۔

جیسے وہ سیاسی صورت حال جس میں ایک جانب گزشتہ صدیوں کے طرزِ عمل کی بنیادوں پر قائم نظامِ شوریٰ ونظامِ بیعت کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں اور جدید طرز کے اس نظام کی بھی جھلک اس میں نظر آتی ہے جو جدید سیاسی وسماجی عقد پر مبنی ہوتا ہے اور جو قضائی ادارے کے ساتھ ساتھ قانون ساز وتنفیذی اداروں میں اقتدار کو تقسیم کرتا ہے۔

جدید ٹیکنالوجی نے رابطہ ومواصلات کے وسائل تبدیل کر دیے ہیں، مثلاً فیس بک، ٹویٹر اور یوٹیوب معاشرہ کی نگرانی سے چھٹکارا حاصل کرنے اور دیگر اقدار سے متعارف ہونے

کے سلسلے میں فرد کے معاون ہیں، وسائل تربیت اس وجود کے آگے بے بس نظر آرہے ہیں جس کا بدن کسی ماحول میں اور اس کے احساسات وجذبات دوسرے ماحول میں رہتے ہیں۔

اس کی اور ایک مثال انسانی جینوم Human genome کی جدید ٹیکنکس ہیں، ان کے نتیجے میں طرح طرح کی اخلاقی پیچیدگیاں وجود میں آئی ہیں، مثلاً انکشاف کی دلدادہ طبیعتوں کے لئے سائنس نے اب ہارمونس میں اضافہ کرکے جنین میں بہتری لانے کے لئے مخلوط نطفہ کے کوڈ میں تبدیلی کو ممکن بنادیا ہے۔ اسی فہرست میں کلوننگ سے متعلق مسائل اور ان کے وہ نتائج بھی ہیں جو ابھی تک پردۂ غیب میں ہیں اور جن کا علم صرف اس اللہ کو ہے جو "**یخرج الخبء فی السماوات والأرض**" (آسمانوں اور زمین کی پوشیدہ چیزیں نکالتا ہے)۔

فقہ اکیڈمیوں کے لئے چند مسائل بہت پیچیدہ و چیستاں بنے ہوئے ہیں، مثلاً مصنوعی طریقۂ حمل، کرایہ پرلیا گیا رحم، ہائیبر یڈائزیشن، زوجین میں سے کسی کے ذریعہ دوسرے پر تہمت لگائے جانے کی صورت میں جین کی گواہی، جنس میں تبدیلی، اقتصادی مسائل جیسے سٹے بازی، نقود کو مالِ تجارت (Commodity) بنادینا، مال کی قیمت کا اندازہ، سرعتِ مبادلہ، ان عالمی اقتصادی مراکز میں عقد کرنا جو شفافیت کا کما حقہ خیال نہیں رکھتے ہیں، اور شفافیت غرر و جہالت کو دور کرتی ہے۔

سماجی میدان میں دیکھیں تو تبدیلی کی آندھی نے خاندان کے ادارہ کو تہہ و بالا کردیا ہے، امرءالقیس نے اپنے کوئے یار کے سلسلے میں کہا تھا کہ: جنوبی وشمالی ہواؤں نے بس اس کے آثار ونشاں ہی چھوڑے ہیں۔

فتوضح فالمقراة لم یعف رسمها　　لما نسجتها من جنوب وشمائل

یقین جانئے عصر حاضر کی آندھی نے خاندان کے ادارہ کو اس سے کہیں زیادہ تباہ کیا ہے جتنی تباہی امرءالقیس نے اپنے کوئے یار کی بتائی تھی۔

''واقع'' (جدید صورت حال) بلا اجازت شرعی مسائل میں دخل اندازی کررہا ہے، عبادات سے متعلق مہینوں کا آغاز واختتام کا مسئلہ ہر برس سامنے آتا ہے، خواہ آپ گواہوں کی تعداد اور ان کی عدالت کے ساتھ رویت کو ہی ترجیح دیتے ہوں پھر بھی یہ مسئلہ تو سامنے آئے گا ہی۔

بعض علماء سلف نے آسمان (فضا) پر چڑھنے (**الصعود فی السماء**) کے دعوے کو نواقضِ ایمان میں شمار کیا تھا، مثلاً خلیل نے نواقضِ ایمان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا تھا: ''**أو ادعى أنه يصعد السماء أو يعانق الحور**'' (یا وہ یہ دعویٰ کرے کہ وہ آسمان پر چڑھتا ہے یا حوروں سے معانقہ کرتا ہے) اسی لئے بعض لوگ کچھ پہلے تک ستاروں وسیاروں پر راکٹ بھیجنے کو کفر کہتے تھے، لیکن اب ''واقع'' نے اس کو صحیح قرار دینا لازم کردیا ہے۔

تو کیا ہم ڈی، این، اے کو قیافہ شناسوں کی گواہی پر قیاس کرسکتے ہیں: خلیل لکھتے ہیں: اگر کسی شخص کی بیوی اور دوسرے کی باندی کے یہاں ولادت ہو اور دونوں کے بچے مل جائیں، تو قیافہ شناس تعیین کریں گے، ابن قاسم سے روایت ہے کہ اگر کسی زچہ کو اپنی بیٹی کے ساتھ دوسری لڑکی بھی ملے (اور یہ نہ معلوم ہو کہ اس کی بیٹی کون سی ہے) تو وہ ان میں سے کسی کو خود اپنی بیٹی نہیں بنالے گی، اور قیافہ شناس غیر مدفون باپ پر اعتماد کریں گے، اگر دو عادل تیسرے شخص کے بارے میں کہیں تو نسب ثابت ہوجائے گا، ایک عادل شخص ہونے کی صورت میں اس سے حلف لیا جائے گا، اس صورت میں بچہ وارث تو ہوگا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا''۔

لیکن زوجین میں سے کسی ایک کے ذریعہ دوسرے پر تہمت زنا لگائے جانے کی صورت ایسی ہے جس میں شریعت نے ایک اور مقصد ستر پوشی کے لئے لعان لازم کیا ہے، نیز اس سلسلے میں نص بھی صریح ہے، لہذا اس سلسلے میں سائنسی ذرائع استعمال کرنا صحیح نہیں ہیں۔

اسپتالوں میں یا ایمرجنسی حالات میں بچوں کے مل جانے کے مسئلہ میں قیافہ شناسی کے

مطابق عمل ہونے کا مناط سائنسی ذرائع کے ذریعہ پایا جاسکتا ہے، لیکن استلحاق کی بابت گواہی اور اس کی بابت اقرار کے سلسلے میں سائنسی وسائل کا استعمال محل غور واجتہاد ہے۔

جدید صورتِ حال ''واقع'' نے ہوائی جہاز میں نماز کی صحت کے قول کو اختیار کرنے اور ابن عرفہ کے بیان کے مطابق سجدہ کی صحت کے لئے زمین یا اس سے متصل کسی چیز پر سجدہ کرنے کے قول میں تبدیلی کرنے کو لازمی قرار دیا ہے۔

''واقع'' نے فقہ اکیڈمیوں کے لئے دماغی موت کا اعتراف بھی لازم کردیا ہے، گوکہ گزشتہ تمام فقہا صرف قلبی موت پر متفق رہے رہیں اور جیسے واقع نے چھ مہینے کی حاملہ کو خطرناک مریضہ نہیں قرار دیا جس پر پابندی عائد ہو جبکہ قدیم فقہی مذہب نے تسلیم کیا ہے۔

مسائل کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے کہ ان پر غور جزوی طریقہ سے فروعی دلائل کی روشنی میں کیا جاتا ہے، اور یہ مسائل امت کے کلی سے متعلق ہوتے ہیں، جیسے اقدامی جہاد، علاقوں (ممالک) کی تقسیم، وہ بین الاقوامی مالی قوانین بسا اوقات عقد کے لئے صرف باہمی رضامندی کو ہی ضروری کہتے ہیں، امام الحرمین نے بھی کسی زمانہ یا علاقہ میں کوئی عالم نہ پائے جانے کی صورت میں صرف باہمی رضامندی کو ہی صحت عقد کی بنیاد قرار دیا ہے۔

درج بالا سطور سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جدید صورت حال اس صورت حال سے مختلف ہے جس میں جزوی احکام نازل ہوئے تھے، ہم نے جزوی احکام کی بابت یہ بات اس لئے کہی کہ کلی احکام جدید وقدیم ہر طرح کی صورت حال سے متعلق ہیں۔

مثلاً اقدامی جہاد اس وقت ہوتا تھا، جب بین الاقوامی سرحدوں اور معاہدوں کا وجود نہیں تھا، اس وقت سرحدوں کا تعین اسلحہ کی طاقت یا مسافت کی دوری سے ہوتا تھا، اور اکثر ممالک میں دعوتِ اسلام کی رسائی بغیر جنگ کے ممکن نہیں ہوتی تھی، تب ایسے مہلک ایٹمی ہتھیار بھی دنیا میں نہیں پائے جاتے تھے جو پوری نوع انسانی کا خاتمہ کردیں، اور نہ ہی ایسے آتشیں

ہتھیار پائے جاتے تھے جو پوری کی پوری قوم کو تباہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

جب کہ آج یہ سب چیزیں پائی جاتی ہیں، یہ جدید صورتِ حال ''واقع'' قدیم صورت حال سے مختلف ہے، بس ایسی صورت میں کلی جزوی پر حاکم ہے، اور اس سلسلہ میں اقدامی جہاد کے وجوب پر بحث کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

غزوۂ موتہ میں حضرت زید، حضرت جعفر اور حضرت ابن رواحہ کا اقدام صحیح تھا، حضرت خالد کا میدان سے ہٹ جانا بھی صحیح تھا، اس سے قبل غزوۂ بدر بھی صحیح تھی اور صلح حدیبیہ فتح تھی۔

استقرا کے نتیجہ میں، ہم اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ موجودہ صورتِ حال اور انسانی مصالح ہی وہ اصول ہیں جو ان کلی مقاصد کے تحت تصرفات کی تعیین کرتے ہیں جو کلی یا جزوی طور پر میدان سے ہٹ جانے یا نفیرِ عام کا فیصلہ اس طرح کرتے ہیں جیسے کہ تمام قومیں اور تہذیبیں کرتی ہیں، ہاں نیتوں، اخلاقیات، مراتب اور انجام مختلف ہو سکتے ہیں۔

یعنی جہاد ایک حکومتی تدبیر ہے جو سیاست شرعیہ کے تقاضوں کے تابع ہے۔

دار کی حیثیت: گزشتہ زمانہ میں ہر ملک کا ایک اپنا سرکاری مذہب ہوتا تھا، اور وہ اپنے باشندگان کے لئے اسے اختیار کرنا لازم قرار دیتا تھا، دیگر ممالک کے باشندوں کو اس کی اجازت نہیں ہوتی تھی کہ وہ ملک میں مستقل سکونت اختیار کر کے اپنے مذہب پر عمل پیرا رہیں، لیکن آج صورت حال تبدیل ہوگئی ہے، ہر ملک میں متعدد مذاہب کے پیروکار رہتے ہیں، ماضی میں اقلیتوں کے کچھ حقوق نہیں ہوتے تھے، معاہدات بھی نہیں ہوئے تھے، آج کی صورت حال بالکل مختلف ہے۔ ایسی صورت میں کلی جزوی پر حاکم ہوتا ہے۔

شہریت: شہریت کی بنیاد آج دینی بنیاد پر نہ ہو کر باہمی حقوق وواجبات پر ہے، اس لئے مسلم اکثریتی ممالک اور غیر مسلم اکثریتی ممالک کی صورت حال پہلے سے مختلف ہے۔

اقتصادیات: بیسویں صدی کے آخری پچیس برس میں ایک تبدیلی یہ آئی کہ اب سے

پہلے حکومتیں داخلی سرمایہ وتجارت پر اعتماد کرتی تھیں، لیکن اب وہ بیرونی سرمایہ کاری کے امکانات تلاش کرنے اور برآمد کو آسان کرنے لگیں، ایسی بین الاقوامی کمپنیاں سامنے آئیں، جو جدید وسائل کو استعمال کرکے بہت کم وقت میں بہت زیادہ منافع کما سکتی ہیں۔

یہ تیز رفتار ترقیاں پیداوار کے سرکولیشن اور ان مبادلات کا نتیجہ ہیں جو اقتصادی گلوبلائزیشن کا سبب ہیں، اس کے نتیجے میں معاصر معاشرے بکھر رہے ہیں اور دسیوں لاکھ افراد کی چھٹنی کا عمل جاری ہے۔

اسی طرح دنیا میں لوگوں کو اب جیسی آزادی حاصل ہے اس کی وجہ سے سیادت ادھوری رہ گئی ہے، اور بین الاقوامی معاہدوں کی حیثیت اصل ہوگئی ہے، یہ معاہدے شرعی حدود، عقائدی مسائل، اخلاقی جرائم اور دینی تعدد جیسے مسائل پر مؤثر ہو رہے ہیں۔

گلوبلائزیشن کی صورت حال عارضی نہیں لگتی، بلکہ یہ ایسے غیر کی موجودگی ہے جو بظاہر اختیاری اور درحقیقت اجباری ہے، اس کے تحت چھوٹے ممالک کی قانونی صورت حال خواہ کیسی ہی ہو انہیں مکمل سیادت نہیں مل سکتی ہے، یہ جدید صورت حال نظاموں، قوانین نیز مقاصد تعلیل وقواعد تنزیل سے صرف نظر شرعی نصوص سے قوانین کی ہم آہنگی میں مؤثر ہو رہے ہیں۔

جدید صورتِ حال (واقع) کا فہم شرعی احکام کی نئی صورتِ حال پر تطبیق کا وسیلہ ہے، اس لئے کہ شرعی احکام اپنے نزول کے بعد ایک متعین وجود یعنی وجودِ واقع پر یا مناطقہ کی اصطلاح میں وجود خارجی پر معلق ہوتے ہیں۔

اپنی وسعت وتنگ دامنی، خوشحالی وتنگ دستی، ضرورات وحاجات نیز اپنے ارتقا میں یہ خارجی وجود انسان کی ہی طرح ہے۔

اطلاق احکام کی کچھ قیود ہیں، عام احکام کے کچھ استثناءات ہیں، اسی لئے شرائط، اسباب، موانع، رخصت وعزیمت جیسے امور تکلیف کی قسموں (طلبِ ایقاع، طلبِ امتناع،

اباحت) اور آسان ومشکل صورتِ حال یا واقع کے درمیان تعلق کو منظم کرتے ہیں۔

تنزیل اور تطبیق شرعی احکام اور اس واقع کے درمیان مکمل ہم آہنگی سے عبارت ہے جس پر ان احکام کی تطبیق کی جارہی ہے، س میں واقع اور دلیل شرعی کے ربط پر قریب یا دور کے کسی مؤثر عنصر سے صرف نظر نہیں کیا جاتا ہے، اس عمل میں جزوی وکلی دلیل نیز واقع ومتوقع (درپیش ومتوقع صورتِ مسئلہ) کی تبدیلیوں اور حکم کے اچھے وبرے انجام پر گہری نظر رکھی جاتی ہے، تاکہ عملی تطبیق کے وقت تطبیق شاطبی کے الفاظ میں ''خوش انجام ومقاصدِ شریعت سے ہم آہنگ ہو''۔

یعنی حکم شرعی میں پائے جانے والے مناط کا تحقق شریعت وعقل کی نگاہ میں معتبر مصالح ومفاسد کے اعتبار سے ہوگا۔

بہت سے احکام پر نظر ثانی کے سلسلے میں اس طرزِ عمل کی اہمیت ووسعت کے لئے یہ بتانا کافی ہے کہ ان احکام کے سلسلے میں اگر نصوص کو عموم واطلاق پر چھوڑ دیا جائے، عام نصوص کی تخصیص اور مطلق نصوص کی تقیید نہ کی جائے، نیز تازہ صورتِ حال (واقع) کی بھی رعایت نہ کی جائے تو شرعی کلیات کے طور پر معتبر ایسے بہت سے مصالح پر آنچ آئے گی جو جزئی مصالح سے مقدم ہیں، اس طرح ہم امام قرافی کے اس قول کا مطلب سمجھ سکتے ہیں کہ: ''نصوص پر دائمی جمود گمراہ ہونے اور گمراہ کرنے سے عبارت ہے''۔ امام شاطبی نے لکھا ہے کہ عالم ربانی وہ ہے جو ہر حالت پر غور کرکے اس کے مناسب حال حکم تجویز کرتا ہے۔ ابن قیم کہتے ہیں: ہر صورت حال میں ایک ہی حکم دینے والے مفتی کی مثال اس حکیم کی ہے جس کے پاس صرف ایک ہی دوا ہو، ہر مریض کو وہ وہی دوا دیتا ہو بلکہ یہ مفتی اس سے زیادہ مضرت رساں ہے۔

اسی لئے اصولیین نے ''واقع'' کو تحقیق مناط کے پیش خیمہ کا درجہ دیا ہے، واقع تصور کے قائم مقام ہے، اور اس کی تحقیق نیز اس پر حکم کی تطبیق تصدیق وشرح واقع کے قائم مقام ہے، اور اگر وہ مرکبات پر مشتمل ہو تب بھی وسیلۂ تصور ہی ہوگا، اسی لئے مناطقہ اسے قول شارح کہتے

ہیں۔

تصدیق پر جب ہم توجہ دیں گے تو تحقیق مناط ہوگا، اس لئے کہ وہ واقع اور حکم کے درمیان انطباق و ہم آہنگی ہے، لہذا حکم اس پر منطبق کیا جائے گا، تحقیق مناط کی بابت غزالیؒ نے کہا ہے کہ وہ فقہی غور وفکر کا نوے فیصدی حصہ ہے۔

توقُّع ، توقَّع کا مصدر ہے، باب تفعل تکلف پر دلالت کرتا ہے، جیسے کہ **تشجع** (بتکلف بہادر بننا)، اور **تصبَّر** (بتکلف صبر کرنا) زیاداتِ لامیہ میں ہے:

بها تكلف وجانب واتخذ وبها　　　كرر تجرع مطيلا شربك العسلا

عرب کہتے ہیں: ''**استوقع الشيء وتوقَّعه**'' (کسی چیز کے وقوع کا اس کو انتظار ہے)، ''اساس'' میں اس کے معنی یہ لکھے ہیں: **ارتقب وقوعه**، جدید معنی میں اس سے مراد وہ انتظار ہے جس میں ظن و وہم کی بھی آمیزش ہو۔

یہ لفظ بسا اوقات افتراض (فرض کرنا) کے معنی میں بھی آتا ہے، افتراض کی ایک مثال حضرت حذیفہ بن یمان کی یہ حدیث ہے کہ: لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خیر کی بابت دریافت کیا کرتے تھے، اور میں شر کی بابت دریافت کرتا تھا کہ کہیں شر مجھے نہ پہنچ جائے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم جاہلیت وشر میں گرفتار تھے، پھر اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس خیر سے نوازا، تو کیا اس خیر کے بعد ہمیں پھر شر کا سامنا کرنا پڑے گا، آپؐ نے فرمایا: ہاں! میں نے عرض کیا: پھر کیا اس شر کے بعد ہمارے لئے خیر ہوگا؟ آپ نے فرمایا: ہاں لیکن آلودہ ہوگا، میں نے پوچھا آلودگی کیا ہوگی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''کچھ لوگ میرے طریقے کو چھوڑ دیں گے میری ہدایت کو نظر انداز کریں گے ان کے اندر بھلائی بھی ہوگی اور برائی بھی، میں نے پوچھا کیا اس خیر کے بعد پھر کچھ شر آئے گا؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں! جہنم کے دروازہ پر کھڑے کچھ لوگ وہاں کی دعوت دیں گے، جو ان کی دعوت قبول کرلے گا وہ اسے اٹھا کر اس کے اندر پھینک دیں گے، میں

نے عرض کیا حضور! ان کی علامت کیا ہوگی آپ ﷺ نے فرمایا: ''وہ ہمارے جیسے لوگ ہوں گے ہماری زبان میں بات کرتے ہوں گے، میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! اگر یہ زمانہ مجھے ملے تو آپ کے نزدیک مجھے کیا کرنا چاہئے؟ آپ نے فرمایا: مسلمانوں کی جماعت اوران کے حکمراں کے ساتھ رہنا، میں نے عرض کیا اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت اوران کا کوئی امام نہ ہوتو؟ آپؐ نے فرمایا: پھر تمام گروہوں سے الگ ہوجانا، خواہ اس کے لئے تمہیں کسی پیڑ کی جڑ میں رہنا پڑے، اور زندگی بھر یہی روش رکھنا (متفق علیہ)، حضرت حذیفہ نے اس حدیث میں افتراض کیا ہے، اور رسول اکرمؐ نے ان کو جواب دے کر گویا کہ ان کے افتراض کی تصدیق کردی ہے، یہ حدیث صورتِ حال (واقع) کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی ہونے کی دلیل ہے۔

بسا اوقات مکلفین کے تصرفات توقع کا سبب ہوتے ہیں، ایسی صورت میں مفتی اپنے فتوے کی بنیاد مستقبل میں جلب مصلحت ودفع مفسدہ پر رکھتا ہے، حکم کی حیثیتیں اوراس کی علت اس میں پوشیدہ ہوتی ہے کہ اگر حکم کو اصل اباحت یا ممانعت پر چھوڑ دیا گیا تو مستقبل میں کیا ہوسکتا ہے؟ یہ ذرائع اورانجاموں پر غورکا اصول ہے۔

افتراضی توقع اب تک پیش نہ آچکے مسائل کو فرض کرکے ان کی بابت احکام جاری کرنا ہے، بسا اوقات قریبی زمانہ میں ایسے مسائل کا وقوع متوقع بھی نہیں ہوتا ہے، اس صورت کو بعض علما نے ناپسند کیا ہے، مثلاً امام مالک سے پوچھا گیا کہ ''اگر ایسا ہو کہ......'' آپ نے پوچھنے والے سے فرمایا: ''یہ ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے، جاؤ عراق چلے جاؤ''۔

امام غزالی نے صحابہ کے بارے میں فرمایا: فرائض (میراث) کے مسائل میں صحابہ نے صرف موجود مسائل (وقائع) پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ انہوں نے ایسے غیر موجود مسائل فرض کرکے ان کے احکام بھی بتائے جو طویل عرصہ تک پیش نہیں آئے، اس لئے کہ یہ مسائل پیش آسکتے تھے، اس لئے انہوں نے ان کے وقوع سے پہلے ہی ان کا علم مرتب کردیا، اس لئے کہ وہ

جانتے تھے کہ ایسے مسائل میں غوطہ زنی کرنے اور کسی مسئلہ کے پیش آنے سے پہلے اس کا حکم بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (غزالی : الجام العوام عن علم الکلام)۔

اسی لئے فقہا کو ہم غیر موجود مسائل فرض کرتے ہوئے دیکھتے ہیں، جیسے امام مالکؒ نے چمڑے کی کرنسی ہونے کا مسئلہ فرض کیا تھا، اور یہ کہا تھا کہ ایسی صورت میں اس کی سونے و چاندی سے ادھار بیع مکروہ ہوگی۔ اسی طرح فقہا نے ولی کی مشرق سے مغرب یا مغرب سے مشرق کی طرف اڑان کو بھی فرض کیا تھا، قرافی نے اس سلسلے میں لکھا تھا اگر زوال کے بعد ولی مشرق سے مغرب کی جانب اڑ کر چلا جائے، پہلے وہ ظہر پڑھ چکا ہو اور جہاں وہ اڑ کر گیا ہے وہاں زوال کے وقت میں پہنچے تو وہ ظہر نہیں دہرائے گا۔

اور آج ولی و غیر ولی ہر شخص اڑ سکتا ہے، ہمارے متقدم فقہا نے اس طرح کا افتراض کر کے ہمیں اجتہاد کی زحمت سے بچالیا۔

امام الحرمین نے حاملین علم سے کسی زمانہ کے خالی ہونے کو فرض کیا، اور ایسی صورت کے بارے میں یہ کہا کہ اگر اس میں کی گئی بیع میں صرف عاقدین کی رضا مندی پائی جائے تو وہ جائز ہوگی، اس افتراضی اجتہاد میں انہوں نے ربا، غرر و جہالت جیسے مفسدات بیع کا کچھ تذکرہ نہیں کیا، ایسے بہت سے مسائل ان کی کتاب ''الغیاثی'' میں پائے جاتے ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر میں ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب مرحوم کے ذریعہ اٹھایا گیا یہ سوال ذکر کروں کہ کیا کسی بھی بیع کی صحت کے لئے امام الحرمین کے نزدیک باہمی رضامندی کافی ہے، یا یہ فتوی صرف اسی زمانہ کی بابت ہے جس میں اہل علم نہ پائے جائیں۔

ابن قیم نے کسی زمانہ میں عادل افراد کے نایاب ہونے کی صورت فرض کر کے یہ کہا ہے کہ ایسی صورت میں فاسق کی گواہی قبول ہوگی، اور صرف عورت کی صورت فرضی کر کے یہ کہا ہے کہ ایسی صورت میں فاسق کی گواہی قبول ہوگی، اور صرف عورت کی گواہی تمام مسائل میں مان

لی جائے گی۔ ان سے پہلے عز بن عبدالسلامؒ نے افتراضی اجتہاد کرتے ہوئے ایسے شخص کی شہادت قبول کرنے کی بات کہی تھی جس کی عدالت ثابت نہ ہو، اور ایسے قاضیوں کو مجبوراً نصب کرنے کی اجازت دی تھی جن میں قضا کی تمام شرطیں نہ پائی جائیں۔ ناظم نے کہا ہے

ولو فرضنا زمناً ليس به　　　　عدل اقمنا حكمنا بالأشبه

(اگر ہم کوئی ایسا زمانہ فرض کریں جس میں کوئی عادل شخص نہ ہو تو ہم مناسب ترین شخص کے ذریعہ اپنا نظامِ قضا چلائیں گے)۔

مقری اور زقاق وغیرہ نے جسے ''ترقب'' کا نام دیا ہے وہ بھی ''توقع'' کے ذیل میں ہی آتا ہے۔

علما نے اس کے اوپر اس قاعدہ مترقبات کی بنیاد رکھی ہے، جو قاعدہ تقدیر وانعطاف کی بنیاد ہے، اس کے بالمقابل قاعدۂ ظہور وانکشاف ہے یا ماہرین قانون کی زبان میں الٹا اثر ہے، پہلے کی حقیقت وہ ''توقع'' ہے جو ''واقع'' کا سبب بنے، اور اس طرح ''واقع'' کا حکم ''توقع'' پر مبنی ہو، تو کیا توقع سے پہلے اس کا سبب پائے جانے ہی کی وجہ سے حکم ثابت ہو جائے گا، یا پھر حکم تاریخ وقوع سے ہی ثابت ہوگا؟ اس کی برعکس صورت اس ''واقع'' کی ہے جو حقیقت کے خلاف نظر آتا ہو، اور اس پر ایک صحیح حکم مرتب ہو، متعلقہ شخص کو جب یہ مسئلہ (واقع) پیش آئے تو اس پر حقیقت واضح ہو۔

قاعدۂ مترقبات: غیر یقینی کی ایک قسم ہے، اگر وہ یقینی ہو جائے تو کیا یقینی ہونے کے دن سے ہی اس کے احکام سبب کے آغاز کا اعتبار کرتے ہوئے ثابت ہوں گے؟ یا اس کے احکام وقوع کے دن سے ہی ثابت ہوں گے، اس لئے کہ محض توقع تو اس عدم کے مثل ہے جو حکماً ثابت نہیں ہوتا ہے؟ یہاں ہم توقع اور وقوع کے درمیان ایک کشاکش پاتے ہیں، زقاق لکھتے ہیں:

وهل يراعىٰ مترقب وقع　　　　يومئذٍ أم قهرى إذاً رجَع

وهي التي تدعىٰ بالانعطاف　　　　عكس التي تدعىٰ بالانكشاف

(کیا مترقب کی رعایت اس کے وقوع کے دن سے کی جائے گی یا پہلے سے کی جائے گی، یہ وہ صورت ہے جسے انعطاف کہتے ہیں، اور یہ انکشاف کی ضد ہے)۔

اسی کی برعکس صورت ظہور وانکشاف کی ہے، یہ وہ حکم ہے جو کسی خلافِ حقیقت ''واقع'' پر مبنی ہو اور اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جائے، مثلاً ایک عورت حمل کا نفقہ لے رہی ہو، پھر یہ بات سامنے آئے کہ اسے حمل نہیں ہے، بلکہ نفخ ہے تو وہ نفقہ واپس کر دے گی، مازری کہتے ہیں: میں شیخ ابوالحسن لخمیؒ کی مجلس میں حاضر تھا، قاضی نے ان سے یہ استفتا کیا کہ اگر ایک عورت اپنے شوہر کو ہم بستری کے لئے بلائے، اور شوہر نکاح نہ ہونے کی بات کر کے انکار کر دے، پھر وہ عورت نکاح ثابت کر دے تو کیا اسے نفقہ کا حق حاصل ہوگا، شیخ نے فرمایا: شوہر کے اس انکار کی وجہ اگر کوئی غلط فہمی ہو تو اسے نفقہ کا حق حاصل نہیں ہے، بصورت دیگر وہ گویا کہ غاصب ہے اور عورت کو نفقہ کا حق ہوگا۔

اگر قاضی کسی خلافِ حقیقت نظر آنے والے واقع کی بنیاد پر حکم صادر کر کے محکوم لہ کو کچھ دلوا دے، پھر وقوع اس کی تکذیب کر دے، تو کیا توقع کی بنیاد پر حاصل ہونے والا حق ثابت رہے گا؟ یا اسے جدید ''واقع'' کی بنیاد پر لوٹا دیا جائے گا؟ مثلاً اگر کسی کی کھیتی چوپایے روند کر خراب کر دیں، اور اس کا اسے معاوضہ دلوا دیا جائے، پھر پیداوار ہو جائے، یعنی قاضی کو فیصلہ کے وقت پیداوار ہونے کی توقع نہیں تھی، حالانکہ اس کی توقع ممکن تھی، پھر وقوع خلاف توقع ہوا۔ زقاق کہتے ہیں:

وإن جرى الحكم علىٰ ما يوجب　　　　توقعا هل بالوقوع يذهب

(اگر فیصلہ توقع کی بنیاد پر ہوا تو کیا وہ وقوع سے ختم ہو جائے گا)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فقہ میں توقع کو بہت اہمیت حاصل ہے، اور ہمیں اشیا کی حقیقتوں

کے ادراک کے لئے جدید وسائل کا استعمال کرنا چاہئے۔

فقہ المآل توقع ہے، اور ایک موازنہ سے عبارت ہے، یہ موازنہ حاضر مستقبل کے درمیان ہے، اسے ہی ہم فقہ المآل کہتے ہیں، اس مستقبل کا اندازہ کر سکنے والے وسائل کا استعمال فقیہ کی ذمہ داری ہے۔

اسے ''واقع'' کا علم ہونا چاہئے، تاکہ وہ ''متوقع'' کو جان جاسکے، اس لئے کہ ''متوقع'' درحقیقت ''واقع'' کا انجام ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ ذریعہ اس وسیلہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی چیز تک پہنچا جائے۔

ذرائع میں اہم تر عنصرِ افضا ہے، قطعی طور پر مفضی ہونے والے وسیلہ کے اعتبار کی بابت فقہا میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہاں جو وسیلہ متوسل الیہ کا عام طور پر وسیلہ بنتا ہو اس کے سلسلے میں (ذرائع کے منکر) امام شافعیؒ کا (ذرائع کے قائل) امام مالکؒ اور امام احمدؒ سے اختلاف ہے، اکثری وسیلہ کے اعتبار کے امام مالک قائل ہیں، اور بقول بعض مالکیہ کے انہوں نے اس کی بنیاد پر بیع اجل کے ایک ہزار مسئلے مبنی کیے ہیں۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ ہم جزوی نصوص وکلی قواعد ضبط کریں، اور واقع کو اس کے تمام گوشوں اور متوقعات کے ساتھ سمجھیں، تاکہ ہم اس پر ایک متوازن حکم لگائیں، جس میں تساہل اور تشدید سے اجتناب کیا گیا ہو اور وہ معتدل ہو۔

توقعات اوہام یا دور دراز کے افتراضی مسائل نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وہ راجح احتمالات پر مبنی ہوتے ہیں۔

توقع کا تعلق کبھی مستقبل قریب سے ہوتا ہے اور کبھی مستقبل بعید سے، نیز توقع میں توہم اور اندازہ کے معنی نہیں ہوتے ہیں، گوکہ اندازہ بھی ''توقع'' کی مانند ہمیشہ اٹکل پچو نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ حال کی بنیاد پر مستقبل کی بابت علم سے متعلق ہوتا ہے، یہ کبھی اقتصادی و مالیاتی رویہ ہوتا

ہے، کبھی تاجروں کا رویہ ہوتا ہے، اس کو ہم نظریۂ احتمال کے ذریعہ یا ان مختلف امور کے ذریعہ جانتے ہیں جن سے ہم استقرا کے درمیان واقف ہوتے ہیں، استقرا فقہ میں بنیادی کردار رکھتا ہے، توقع کے کچھ وسائل ہیں، یہ وسائل کبھی بدیہی ہوتے ہیں، اور کبھی نظریاتی، بعض ماہرین معاشیات نے ایک نئی چیز نکالی ہے جسے وہ ''منطقی اندازہ'' کہتے ہیں۔

واقع وتوقع کا فہم حاصل کر کے تحقیق مناط کرنے کا مطلب فقہ کی تجدید اور احکام پر نظرثانی کر کے انہیں عصر حاضر کے موافق بنانا ہے، جیسے مالکیہ نے قاعدۂ ''جریانِ عمل'' کے تحت سیکڑوں مسائل کی تجدید کی ہے، ان مسائل میں انہوں نے انسان وعلاقہ کی تبدیلیوں اور زمانی مصلحت کی بنیاد پر قولِ مشہور وراجح کو ترک کر کے قولِ ضعیف کو اختیار کیا ہے، اسی لئے مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں عمل کی صورتیں مختلف ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگرچہ مالکی مسلک کے صحیح قول کے مطابق اسلامی حکومت میں نئے کلیسے بنانے کی اجازت نہیں ہے، لیکن اہل اندلس کے مخصوص زمانی ومکانی حالات کی وجہ سے ان کے یہاں اسے جواز کا درجہ حاصل تھا۔

لیکن واقع کی وہ قسم کونسی ہے جس کا مطالعہ فقیہ کرتا ہے، اور وہ یہ مطالعہ کیوں کرتا ہے؟

یہ وہ واقع ہے جو احکام اور وجودِ مشخص کے درمیان تعلق قائم کرتا ہے، تاکہ یہ احکام اس وجود مشخص میں اس طرح حقیقی طور پر ثابت ہوجائیں کہ اس وجود پر خطابِ شارع کی تطبیق کی جاسکے، خواہ یہ خطاب جزوی ہو یا کلی، انفرادی ہو یا اجتماعی، اس کام کے متعدد مراحل ہیں، جن کا آغاز معروف واقع پر منطبق ہوسکنے والے حکم کے ثبوت سے ہوتا ہے۔

پس جس واقع کا علم فقیہ کے لئے مطلوب ہے وہ محکوم فیہ اور محکوم علیہ ہے، اس لئے کہ محکوم بہ وہ ہوتا ہے جسے ابن قیم نے ''الواجب فی الواقع'' کہا ہے، یہ وہ حکم شرعی ہوتا ہے جسے کسی متعین محل کی تلاش ہوتی ہے۔

اوراس لئے کہ محکوم فیہ یا محکوم علیہ خواہ وہ ذات ہو، صفت ہو، نسبت ہو، جنس ہو، نوع ہو، کلی ہو، جزوی ہو، فعلی ہو یا انفعالی ہو اس کے اندر ایک ایسی خاصیت پائی جاتی ہے جو اسے کسی حکم کے قابل بناتی ہے، یہ خاصیت ہی وہ واقع ہے جس سے فقیہ اعتنا کرتا ہے(۱)، اور جسے عام طور پر علت یا سبب کہا جاتا ہے، بسا اوقات یہ مانع یا شرط ہوتی ہے، اور کبھی حال یا مؤثر معنی، مثلاً وہ معنی جو استحسان میں جزئیہ کو قیاس کے لئے مناسب نہیں رہنے دیتا ہے، ابن رشد نے کتاب الاستبراء میں لکھا ہے: استحسان جس کا استعمال بہت ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ قیاس سے زیادہ عام ہو گیا ہے، وہ یہ ہے کہ قیاس کے تقاضہ پر عمل حکم میں غلو ومبالغہ کا باعث ہونے لگتا ہے، اس لئے بعض مواقع پر کسی مؤثر معنیٰ کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے، غلبۂ ظن کی بنیاد پر حکم احکام میں اصل ہے، مخالف رائے کا اعتبار بھی استحسان کی ایک صورت ہے اور یہ (مالکی) مسلک کا ایک اصول ہے، اسی کی ایک مثال وہ نکاح ہے جس کے فساد کی بابت اختلاف ہو، اسے طلاق کے ذریعہ فسخ کرایا جائے گا، اور میراث اس کی بنیاد پر جاری ہوگی، اس کی مثالیں بے شمار ہیں، لیکن

(۱) فقیہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مسئلہ میں اس کے متعلقہ موضوع سے اعتنا کرنے والے اداروں کی آرا سے واقف ہو، بہتر یہ ہے کہ وہ اجتہاد خود تنہا نہ کر کے اجتماعی طور پر کرے، اس لئے کہ نئے مسائل میں بہت باریکیاں ہوتی ہیں، نیز گونا گوں اختصاص پائے جاتے ہیں، فقیہ سے ہم وہ مطالبہ نہیں کرتے ہیں جو کانٹ نے اسکالر سے کیا ہے کہ: وہ عناصر بحث کو جمع کرے، یعنی آغاز وہ حقائق ومشاہدات کو جمع کرنے سے کرے، اور پھر پیچیدہ عناصر کو ابتدائی سادہ وواضح عناصر کی طرف لوٹائے، تا کہ ان کا تجزیاتی وصفی علمی مطالعہ کر سکے، اس منہج کے مطابق اسکالر کو کسی ظاہر کے ارتقا اور مختلف اقوام وزمانوں کے اعتبار سے اس میں تبدیلی سے واقف ہونا چاہئے، اور ہر زمانہ وعلاقہ میں اس کے مختلف حالات اور اس کی گونا گوں شکلوں کے درمیان تقابل کرے، تا کہ اس کے لئے ان قوانین کا استنباط آسان ہو جائے جو ان حالات اور شکلوں کے ارتقا کو کنٹرول کرتے ہیں، اس سے بھی آگے بڑھ کر اس منہج کا مطالبہ یہ ہے کہ اسکالر ظاہر کے کردار اور دیگر امور کے ساتھ اس کے تعلق سے آشنا ہو، یہ اور ان جیسے دیگر مراحل ظواہر کے آغاز، ارتقا اور ان کے سماجی کردار کے قوانین سے پردہ اٹھانے میں اسکالر کی بہت مدد کرتے ہیں، مصطفیٰ الخشاب: اور جست کونت، ص: ۶۴۔

کسی غیر مؤثر معنیٰ کی وجہ سے کسی مسئلہ میں قیاس کے تقاضے کو چھوڑ کر استحسان کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ اس خواہش نفس کی بنیاد پر حکم لگانا ہے جسے قرآن مجید میں حرام کہا گیا ہے، ارشاد ہوا ہے: ''**یا داود إنا جعلناک خلیفة فی الأرض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهویٰ**'' (اے داود، ہم نے تم کو زمین میں حکمراں بنایا ہے، پس تم لوگوں کے درمیان حق کا فیصلہ کرو، اور خواہش نفس کا اتباع نہ کرو) (حاشیہ بنانی: ۶/ ۱۰۴)۔

اس طرح یہ واقع اشیاء واشخاص کے تئیں فقیہ کے رویہ کی کنجی ہوتا ہے، پس جو شخص کاغذی کرنسی کو ''ربوی'' مانتا ہے وہ ایک متعین واقع ثمنیت پر توجہ دیتا ہے، اور جو شخص انجیر یا کیلے کو ''ربوی'' کہتا ہے وہ طعمیت، غذائیت اور ذخیرہ اندوزی پر توجہ دیتا ہے، اول الذکر مثال میں توجہ کردار پر ہے، اور دوسرے میں نوعیت پر۔

کسی حق کے سلسلے میں کسی شخص کی گواہی قبول کرنے کے لئے ایسی اخلاقی صفت پر توجہ دی جاتی ہے جو محسوس نہیں ہوتی ہے تخمینی ہوتی ہے، تحقیق عدالت کی کیفیت کے اعتبار سے گواہی قبول کرنا دیگر زمانی، مکانی وسماجی عوامل سے مربوط ہے، مثلاً ایک زمانہ میں عدالت کا مطلب تھا کبائر اور عام طور سے صغائر سے بھی اجتناب، نیز ان مباحات کا بھی ترک جو صفاتِ حمیدہ میں مخل ہوں جیسے بازاروں میں کھانا پینا، لیکن پھر بعد میں متأخرین نے تہمت کذب سے محفوظ ہونے پر اکتفا کیا ہے، چاند کے سلسلے میں گواہی قبول کرنے کے سلسلے میں اکیلا اسلام ہی کافی ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے، علما نے فسادِ زمانہ کی بنیاد پر تحقیق مناط کرتے ہوئے عدالت کی شرط لگائی، لیکن دوبارہ تحقیق مناط کرتے ہوئے انہوں نے عذر کی بنیاد پر غیر عادل شخص کی گواہی قبول کرنے کی بھی بات کہی ہے۔

اور اگر (محل حکم) عقد کی غرر سے حفاظت یا عقد میں غرر کا وجود ہو تو ایسی صورت میں گفتگو اس مشکک معنیٰ پر کی جائے گی جو اپنے تمام احوال اور محلوں میں یکساں نہیں ہوتا ہے، عقد

میں تاثیر کو اس درجہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کی بابت اجتہاد کیا جائے، یہی حال مصالح ومفاسد نیز معاشروں کے احوال کا ہے، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوجاتی ہے کہ علامہ ابن قیمؒ نے واقع کے فہم اور اس کے استنباط پر اس لئے بہت زور دیا ہے کہ وہ بعض پہلوؤں سے پیچیدہ ہوتا ہے۔

فقیہ جس واقع کی بابت تحقیق کر رہا ہوتا ہے اس کے ادراک کے لئے تمام بنیادی سوالوں کا جواب مل پانا ضروری بھی نہیں ہے، بعض سوالات تو عام ہوتے ہیں، لیکن کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو فقیہ کو خفا کی وجہ سے پریشان کرتے ہیں، اس لئے فقیہ کو اپنے آپ سے یہ سوال کرنا چاہئے کہ ایسا کب اور کہاں ہوا؟ یہی وجہ ہے کہ مالکیہ نے اس جزئیہ سے اندلس میں اعتنا کرتے ہوئے انجیر کو گیہوں اور جو جیسا مان کر اس کی بابت اباحت اصلیہ کا حکم تبدیل کیا، جب کہ مدینہ منورہ میں مالکی مذہب کی رائے اس کے خلاف تھی، احناف تعامل سے نص کی تخصیص کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ: اس کی شرط یہ ہے کہ تعامل تمام علاقوں میں ہو، جیسے استصناع۔

اسی لئے ''واقع'' کے مخفی و پیچیدہ پہلوؤں کے ادراک کے لئے فقیہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بنیادی سوالوں: کیا، کیوں، کب، کہاں اور کیسے؟ سے اعتنا کرے۔

ان میں سے پہلا سوال ماہیت کی بابت، دوسرا علت وسبب کی بابت، تیسرا مقام کی بابت، چوتھا زمانہ کی بابت اور پانچواں حال وخبر کی بابت ہے۔ یہ حکم کی دریافت کے لئے چراغ راہ ہیں اور علت کے انتخاب کا ذریعہ ہیں۔

مطلوب واقع کی تمام تفصیلات کا علم ہے، واقع سے مراد بس حال نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد وہ ماضی ہے جو حاضر کو وجود میں لاتا ہے، اس کے لئے بنیاد رکھتا ہے، اور جس کے تصور کے بغیر اس حاضر کا تصور ممکن نہیں ہے جو ماضی کا امتداد اور اس کے سلسلۂ واقعات کی ایک کڑی ہے۔

لیکن یہ سب کچھ اس وقت تک کافی نہیں ہوگا جب تک اس کے مستقبل پر نگاہ نہ رکھی

جائے جس کا مقصد مطالبہ زندگی کے تقاضے اور معاشروں کے رویے کرتے ہیں، اس کو ہم ''توقع'' کہتے ہیں۔

اس طرح ''واقع'' کی پوری تصویر کشی ہو پاتی ہے، جیسے کہ بیچ ندی میں کھڑا ایک شخص اس کے بہاؤ اور اس کی تیزی پر غور کرے، لیکن اسباب جاننے کے لئے اسے پیچھے جانا پڑے گا تا کہ وہ ندی کا سرچشمہ جان سکے، اور آگے جانا ہوگا تا کہ وہ یہ جان سکے کہ یہ ندی کہاں ختم ہوتی ہے۔

اس طرح واقع وتوقع کے ذریعہ تحقیق مناط کا عمل استصحاباً ماضی کی طرف متوجہ ہوتا ہے، حاضر کی طرف استصلاحاً دیکھتا ہے، اور حفاظت کے لئے مستقبل وانجاموں پر سدّ ذرائع کے پیش نظر، نظر رکھتا ہے۔

اس موقع پر ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ: تطبیق احکام کے استنباط کے عمل میں ''واقع'' شریک ہے، اگر چہ وہ اصل حکم کی تعیین میں اکثر حضرات کے نزدیک شریک نہیں ہے، اس لئے کہ اصل مصلحت توفیقی ہے، یہ رائے غزالی نے اپنائی تھی پھر شاطبی وغیرہ نے ان کا اتباع کیا۔

امام ابوحامد غزالی نے مثال پیش کی ہے کہ ایک ہی فقیہ سے ایک ہی مسئلہ اگر دو اشخاص دریافت کریں تو فقیہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ دونوں کو ان دونوں کے تصور کے اعتبار سے دو الگ الگ جواب دے، یہ مسئلہ سمندری سفر کا ہے، ایک مستفتی کو لگتا ہے کہ یہ سفر اس کے لئے ہلاکت کا باعث ہوگا جب کہ دوسرے کا خیال ہے کہ وہ اسے نقصان نہیں پہنچائے گا، مفتی پہلے کو ممانعت اور دوسرے کو جواز کا فتوی دے گا، جب ایسا دو اشخاص کے سلسلے میں ہے، تو پھر معاشرہ کے سلسلے میں کیا ہوگا؟

واقع کو جاننے کے وسائل:

جس طرح حکم شرعی نصوص شریعت اور ان سے استنباط کے ذریعہ جانا جاتا ہے، اسی

طرح ''واقع'' کو جاننے کے لئے بھی کچھ وسائل کی ضرورت ہوتی ہے، امام غزالی نے ایسے پانچ معیارات کا تذکرہ کیا ہے جن کے ذریعہ احکام میں مؤثر واقع کو جانا جاسکے۔ انہیں مسالک تحقیق بھی کہا جاسکتا ہے، یہ یہ ہیں، لغوی، عرفی، حسی، عقلی، اور طبیعی۔

ان میں ہم چند اور کا اضافہ بھی کر سکتے ہیں، جیسے مصالح ومفاسد، انجاموں پر نظر، ممنوعات کے جواز کے لئے حاجات کا اس طرح اعتبار جس طرح محظورات کے جواز کے لئے ضرورات کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ ابن العربی نے لکھا ہے۔

یہ وسائل واقع کی اس طرح تشریح وتوضیح کرتے ہیں جس طرح مناطقہ کے یہاں قولِ شارح کرتا ہے۔

اگر ہم مصالح ومفاسد کو اس بنیاد پر عقلی وسائل میں شامل کرلیں کہ ان کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوتا ہے، اور سائنسی انکشافات کو طبیعی وسائل کے قبیل سے مان لیں تو پھر امام غزالی کے ذکر کردہ یہ وسائل تحقیق مناط کے تمام وسائل پر حاوی ہوں گے۔

اس کی مثال مطعومات میں جنسی ونوعی طور پر اشیاء ربویہ ہیں، یعنی لغوی طور پر جو چیز بھی طعام کا مصداق ہوگی (طعمیت کو علت ماننے والے کے نزدیک) اس کے اندر ربا کے مناط کا تحقق ہوجائے گا، جیسے کہ امام غزالیؒ نے کہا ہے، اور جو چیزیں بھی لغوی طور پر ''تمر'' (کھجور) ہوگی وہ سب کی سب ایک ہی نوع مانی جائیں گی، اور کی باہم کم وبیش بیع جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ ابن قدامہ نے لکھا ہے۔

تکلیف شرعی کی مانع کم عمری کے لئے حس وطبیعت کا ایک ساتھ اعتبار کیا جائے گا، جیسے حیاتیاتی علامات کا مشاہدہ، شارع نے بھی اس کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے ''**والصغیر حتی یحتلم**'' (اور بچہ جب تک اسے احتلام نہ ہوجائے)۔

مذکورہ بالا حدیث میں اور اس آیت میں بلوغ کا ہی تذکرہ ہے: ''**وإذا بلغ الأطفال**

منکم الحلم''(اور جب تمہارے بچے عقل کی حد کو پہنچ جائیں)۔

پٹرول کی لیکیوڈٹی سلسلہ میں چونکہ کوئی متعین بات شریعت یا انسانوں کی طے کردہ نہیں ہے اس لئے اس سلسلہ میں عرف مناط کا محقق (یعنی''واقع'' کو جاننے کا ایک وسیلہ) ہے۔عرف شارع کے ان الفاظ کے سلسلہ میں بھی''واقع'' کو جاننے کا ایک وسیلہ ہے جن کو شارع نے مبہم رکھا ہے، جیسے بیویوں اور ضرورت مند رشتہ داروں پر خرچ کرنا، اور زکاۃ کا مستحق بنانے والے فقر کی حقیقت۔

اسی طرح نزول وحی کے زمانہ کا لغوی عرف تشریح کے سلسلے میں محقق مناط ہے، اس لئے کہ لغوی عرف میں بسا اوقات لفظ اپنے معنیٰ کے کسی ایک فرد پر ہی دلالت کرتا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہؒ نے حدیث''الطعام بالطعام'' کو صرف گیہوں پر ہی محمول کیا ہے، اس لئے کہ قریش کے یہاں یہ لفظ اسی معنیٰ میں استعمال ہوتا تھا۔

اصولیین نے عرف کو تحقیق مناط کے قواعد میں شمار کیا ہے، پس عرف اپنی شرطوں اور اپنے ضابطوں کے ساتھ صرف ازواج واقارب کے نفقہ کے مسائل، مہر مثل اور ثمن مثل وغیرہ میں ہی مناط نہیں ہے، بلکہ وہ مختلف اقوام کے نزدیک اچھے اور برے اخلاق کی تعیین نیز سماجی مسائل کی بابت بھی ایک بنیاد ہے، متعدد نبوی احادیث میں اس کی جانب اشارہ ہے، جیسے''**ان الانصار یحبون اللهو**''(انصاریوں کو کھیل کود پسند ہے)، اور''**انهم بنوا ارفدة**''(وہ [اہل حبشہ] ارفدہ کی اولاد ہیں)، یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں، اسی لیے ولایت نکاح کے سلسلے میں فقہا نے اس پر توجہ دی ہے، اسی کی بنیاد پر احناف کی یہ رائے ہے کہ غیر پردہ نشیں پاک دامن عورت گواہوں کا تزکیہ کرسکتی ہے، اور خادمہ اپنی بانہیں کھول سکتی ہے، امام عیاض کے نزدیک اسی کی بنیاد پر دیہات کی عورتوں کے لئے پنڈلیاں کھولنے کی اجازت ہے، فقہانے عملی وقولی دونوں طرح کے عرفوں پر توجہ دی ہے، لیکن انہوں نے اس پر جزوی کی حیثیت سے توجہ دی ہے، کیا اس

پر کلی کے اعتبار سے توجہ دی جاسکتی ہے، عرف جس طرح ''واقع'' کو جاننے کا وسیلہ ہے، اسی طرح ''واقع'' کو شرعی طور پر قابل قبول بنانے کا بھی وسیلہ ہے۔

یہ پہلو علم سماجیات کے ساتھ تقابلی مطالعہ کو اہم قرار دیتا ہے۔

یہ وسائل یکساں حیثیت کے نہیں ہیں، اور نہ ہی لچک، درجۂ علم، حصول علم وسہولت ادراک کے سلسلہ میں ایک جیسے ہیں۔

ان میں سے کچھ کو تحقیق مناط بس مجازاً کہا جاتا ہے، اس لئے کہ تحقیق دشوار طلب کام ہے اور محسوسات کے ادراک میں کوئی دشواری نہیں ہوتی ہے، پس جو چیز حسی ہو، اور اس کا وسیلہ چکھنا یا چھونا ہو جیسے پانی کی تبدیلی یا اس نبیذ کا مسأ لہ جس کا نشہ پکانے سے ختم ہو گیا ہو (جس کے بارے میں حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ اس کا شیطان چلا گیا) اس میں کسی طرح کی دشواری نہیں ہے، خواہ ہم اسے تحقیق مناط کہیں، اس لئے کہ نبیذ کا حکم پکنے کے بعد اس لئے بدل گیا ہے کہ اب اس میں سکر نہیں رہا ہے، لہذا اب وہ پاک ومباح ہے۔ کچھ میں الفاظ کے مصداق کی طرح لغوی معنی کے جاننے کی ضرورت ہوتی ہے۔

بعض وسائل کے لئے تجربہ اور مہارت کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً عرف والے مسائل میں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ عرف عام ہیں یا خاص، اسی طرح کتاب الطلاق والایمان میں عرف قولی اور تجارت میں تعاطی کی بابت عرف عملی کے فہم کے لئے تجربہ اور مہارت کی ضرورت پڑتی ہے۔

حرمت وحلت میں مؤثر مصالح ومفاسد کے درجات اور حرام اشیا کی اباحت کے لئے ضرورت کی قائم مقام حاجت کے قیاس کے سلسلے میں عقلی وسائل کی جہاں تک بات ہے تو تحقیق مناط کا یہ طریقہ دشوار اور پیچیدہ ہے، ہر شخص بلکہ ہر فقیہ بھی اس کا ادراک اس وقت تک نہیں کرسکتا ہے، جب تک اسے امام ابوحنیفہؒ کی طرح تجارت کا تجربہ نہ ہو۔

اسی لئے اس قسم کو کچھ وسائلِ ضبط سے گھیر دیا گیا ہے، جو یہ ہیں: اس کا مناط کی تنقیح

وتخریج نیز دلیلِ استحسان، دلیلِ استصلاح اور دلیل ذرائع سے تعلق، یہ تمام وسائل تحقیق مناط سے ہی متعلق ہیں، ہاں ان میں سے ہر ایک کی کچھ ایسی امتیازی خصوصیات ہیں جو درحقیقت ضابطہ ہیں۔

احکام پر واقع کی تاثیر کے قرآن، حدیث اور عمل سلف سے دلائل:

قرآن مجید نے ''واقع'' کی رعایت کی ہے، اور اس پر احکام مرتب کئے ہیں، مثلاً انسان کے ''واقع'' (یعنی انسان کے مسائل وحالات) کی رعایت کرتے ہوئے حکم شرعی میں تخفیف کی ہے، ''**یرید الله أن یخفف عنکم و خلق الإنسان ضعیفاً**'' (اللہ تمہارے لئے سہولت پیدا کرنا چاہتا ہے، اور انسان ضعیف پیدا کیا گیا ہے،) ''**علم أن سیکون منکم مرضٰی و آخرون یضربون فی الأرض یبتغون من فضل الله و آخرون یقاتلون فی سبیل الله فاقرء وا ما تیسر منه**'' (اسے معلوم ہے کہ تم میں سے کچھ لوگ مریض ہوں گے، کچھ دوسرے لوگ اللہ کے فضل کی تلاش میں سفر کرتے ہیں اور کچھ اور لوگ اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں، پس جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو)، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بتوں کی عبادت کرنے والوں کے ردعمل کی رعایت کرتے ہوئے ان کے معبودوں کو برا بھلا کہنے سے منع فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدواً بغیر علم**'' (یہ اللہ کے علاوہ جن کو پکارتے ہیں ان کو برا بھلا مت کہو ورنہ وہ جہالت میں زیادتی کرتے ہوئے اللہ کو برا بھلا کہیں گے)۔

قرآن مجید کی یہ آیات انسان کو پیش آنے والے امراض، اعراض واحوال نیز انجام ونتیجہ کی رعایت کی بنیاد ہیں، رخصتیں بھی واقع کی نوعیت اور محقق مناط صغری کے اعتبار کی بنیاد ہی ہیں۔

رسول اکرمؐ نے بھی بہت سے مسائل میں تحقیق مناط کی ہے، مثلاً آپؐ کا یہ ارشاد کہ

''تاکہ لوگ یہ باتیں نہ بنائیں کہ محمد اپنے ساتھیوں کو قتل کرتے ہیں'' حالانکہ (جیسا کہ امام الحرمین نے لکھا ہے) وحی سے یہ بات قطعی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ آپ کی مراد آپ کے ساتھی (صحابہ) نہیں بلکہ منافق تھے، اس لئے کہ ان کا قتل کرنا بھی دین سے لوگوں کو دور کرتا اور جماعت پر اثر انداز ہوتا۔

از سرنو کعبہ کی تعمیر کے لئے اس کو شہید کرنے کے مسئلہ میں تحقیق مناط کرتے ہوئے آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''اگر تمہاری قوم نئی نئی مسلمان نہ ہوتی تو میں کعبہ ابراہیمی بنیادوں پر تعمیر کرتا''۔ اسی طرح آپؐ نے سوکھی کھجور کی تر کھجور سے بیع کے بارے میں فرمایا: ''کیا کھجور سوکھ کر کم ہو جاتی ہے! لوگوں نے عرض کیا: جی! آپ نے فرمایا پھر یہ بیع نہ کرو''۔ یہ وہ تحقیق ہے جو محکوم علیہ کی ذات سے متعلق ہے۔ آپؐ نے ایک مرتبہ یہ بھی ارشاد فرمایا تھا: ''میرا ارادہ یہ ہو رہا تھا کہ میں حالتِ رضاعت میں تعلق قائم کرنے سے مردوں کو روک دوں، پھر مجھے خیال آیا کہ رومی اور فارسی ایسا کرتے ہیں اور اس سے ان کے بچوں کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا''، آں حضرتؐ نے غزوۂ بدر میں حباب بن منذر کی رائے پر پڑاؤ کی جگہ تبدیل کر دی تھی۔

اس سب سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرتؐ حالاتِ زمانہ، اور زمانی وعلاقائی ''واقع'' نیز اشیا کی حقیقتوں کی رعایت کرتے تھے، اس قبیل کے بعض مسائل حدیث نبوی میں پائے جاتے ہیں، امید ہے کہ اہل علم انہیں سامنے لائیں گے۔

صحابہ کرام کا منہج فتویٰ وقضا:

صحابہ پہلے مراد شارع سمجھنے کے لئے الفاظ نصوص کی صحیح تشریح کی کوشش کرتے تھے، کبھی وہ نصوص کو ظاہر پر رکھتے ہوئے ان کی مراد کی بابت اپنی رائے سے بھی کچھ کہتے تھے، مثلاً حضرت ابوبکر کا یہ قول کہ: ''میں کلالہ میں اپنی رائے سے کہتا ہوں'' (سنن دارمی، غزالی، شفاء الغلیل، ۱۹۵)۔

اور کبھی وہ تاویل کرتے، جیسے سورۂ مائدہ کی آیت ''**فأولئک هم الکافرون**'' کے

سلسلے میں ابن عباس کا یہ ارشاد کہ: "کفر دون کفر" (ارشاد الفحول)۔

یہ تو تب کی بات ہے کہ جب کسی مسئلہ میں کتاب وسنت کا کوئی نص موجود ہو، اس سلسلہ میں بہت سے آثار وارد ہوئے ہیں، لیکن جب کوئی نص نہ ملے تو پھر غالب ترین وارجح ترین رائے کے مطابق حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ امام غزالی نے لکھا ہے۔

بسا اوقات اس سلسلہ میں صحابہ کی رائیں مختلف ہوتی تھیں، اس کے باوجود ایک دوسرے کا احترام بھی کرتے، مثلاً شوہر کا اپنی بیوی سے یہ کہنا کہ "تم حرام ہو"، حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کے نزدیک قسم ہے، جس کا کفارہ دینا ہوگا، حضرت علی وزید کے نزدیک اس سے طلاق ثلاثہ واقع ہوگی، اور حضرات عثمان وابن عباسؓ اسے ظہار مانتے تھے (ملاحظہ ہو: بیہقی، عبدالرزاق، سنن سعید، اور خطابی کی تمہید)۔

جس عورت کو اس کا شوہر اختیار دے دے کہ چاہے تو ساتھ رہے یا علیحدگی اختیار کرلے اس کے بارے میں حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت زید کے درمیان اختلاف تھا، اسی طرح بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کے بارے میں بھی صحابہ میں اختلاف تھا، ہر صحابی تعلیل کرتا اور اپنے نزدیک راجح ترین رائے کو اختیار کرتا، بہت سے مسائل میں صحابہ علت کی بنیاد پر قیاس کرتے، حالانکہ وہ رائے کو مذموم بھی کہتے تھے، معلوم ہوا کہ مذموم رائے وہ رائے ہے جو شرعی ضابطوں سے منضبط نہ ہو، مثلاً وہ بلا دلیل ہو اور نص سے معارض ہو۔

اگر رائے شرعی ضابطوں کے مطابق ہو تو وہ غیر مذموم ہے، اسی لئے علما نے رائے واجتہاد کو منضبط کرنے والے ضوابط وقواعد وضع کئے، اور ان کے بعد امت اسی پر عمل پیرا رہی۔

لیکن صحابہ کا اجتہاد بسا اوقات نص کے خلاف ہوتا ہے، ایسا نئے "واقع" کی وجہ سے ہوتا ہے جو یا تو عموم نص میں داخل نہیں ہوتا ہے، بادی الرای میں اس کے تحت ہوتا ہے، لیکن اس پر تطبیق شریعت کے کسی مقصد کو نقصان پہنچاتی ہے، اور اس طرح وہ دیگر شرعی دلائل سے مستفاد کسی

کلی سے معارض ہوتی ہے، یا پھر نص کسی علت سے معلل ہوتا ہے، اور یہ علت اس کے عموم واطلاق کی تحدید کرتی ہے، کبھی علت اس کے تقاضے کو وسعت دیتے ہوئے دلالتِ لفظ سے خارج دیگر افراد کو بھی اس میں داخل کرتی ہے، اسی لئے بعض صحابہ مقصد شرعی کے مخالف خبر واحد کو رد کردیا کرتے تھے حضرت عمر نے سکنیٰ ونفقہ والی حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت اسی لئے قبول نہیں کی تھی (صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب المطلقۃ ثلاثاً لا نفقۃ لھا، حدیث نمبر: ۱۴۸۰، ۲/۱۱۱۸)۔

بروع بنت واشق کے قصہ میں حضرت علیؓ کے سامنے نکاحِ تفویض کی بابت ایک روایت ذکر کی گئی، آپ نے اسے قبول نہیں کیا (۱) اور اسے مہر نہیں دلوایا اس لئے کہ وہ شخص جنسی تعلقات کے قیام سے پہلے ہی وفات پا گیا تھا، اور اصول یہ ہے کہ: ''الغنم بالغرم''، امام مالکؒ کی یہی رائے ہے، ان کے نزدیک ایسی عورت کو میراث میں حصہ ملے گا مہر نہیں۔ امام شافعیؒ کا راجح قول بھی یہی ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت کہ ''میت کو اس کے اہل وعیال کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے،'' کو حضرت عائشہ نے نص قرآنی سے ثابت اصول ''ولا تزروازرۃ وزر أخری'' (کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) کی بنا پر قبول نہیں کیا تھا۔

امام دارمیؒ نے حضرت میمون بن مہرانؒ سے روایت کیا ہے کہ جب کوئی مقدمہ حضرت ابوبکرؓ کی عدالت میں آتا تو آپ قرآن میں دیکھتے، اگر اس میں مقدمہ کا حل مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، اور اگر اس میں نہ ملتا اور آپ کو اس کی بابت رسول اکرم ﷺ کی سنت معلوم ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، اور آپ ایسا نہ کرپاتے تو پھر دیگر مسلمانوں سے

(۱) اس حدیث میں یہ ہے کہ بروع بنت واشق نے ایک مرد سے شادی کی، مہر طے نہیں ہوا، جنسی تعلق قائم ہونے سے پہلے ہی اس کا انتقال ہوگیا، آپ نے اسے مہر مثل دلوایا، سنن ابوداؤد، کتاب النکاح، باب فیمن تزوج ولم یفرض صداقاً حتی مات، حدیث نمبر: ۲۱۱۶، ۲/۲۳۷، بروایت ابن مسعود، امام ترمذی نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے، امام ابوحنیفہ امام احمد کا عمل اسی روایت کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دریافت کرتے، ان سے کہتے کہ میرے پاس یہ مسئلہ آیا ہے کیا تمہارے علم میں اس مسئلہ کی بابت رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ ہے، لوگ آپ ﷺ کا کوئی فیصلہ بتاتے تو حضرت ابوبکرؓ کہتے اس اللہ کے لئے تمام تعریفیں ہیں جس نے ہم میں کچھ لوگوں کو نبیؐ کی یہ بات یاد رکھوائی۔

اور اگر اس طرح بھی آپ کو کوئی حدیث نہ ملتی تو آپ تمام اہم لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے، پھر جب وہ کسی ایک رائے پر متفق ہوجاتے تو آپ اس کے مطابق فیصلہ فرمادیتے (سنن دارمی، کتاب العلم، باب الفتیا وما فیہ من الشدۃ، حدیث نمبر: ۱۶۳، سنن بیہقی کبریٰ: ۱۰/۱۹۶)۔

جزوی کو کلی کے تابع کرنے کی یہ مثالیں خلفاء راشدین کے ذریعہ ''واقع'' یا کسی مصلحت کے پیش نظر بعض جزوی ظواہر سے عدول سے عبارت ہیں۔

خلفاء راشدین کے طرز عمل کی چند مثالیں:

ان مثالوں کے تذکرہ سے پہلے ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مناط کی تحقیق، واقع کی رعایت، اور کسی عارضی مصلحت کے حصول یا مفسدہ کے ازالہ کے لئے کیا جانے والا حاکم کا تصرف بسا اوقات فتنہ کا باعث ہوتا ہے، اس فتنہ سے حفاظت دین کی اسی حقیقی سمجھ سے ہوسکتی ہے جو افعال کے نتائج اطاعت خداوندی کے التزام نیز بیعت کے حقوق سے پوری طرح آگاہ ہو، فتنہ کا ازالہ دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

اوّل: سلطان کا عدل، اس کی وہ روحانی حیثیت جو اس کے فیصلہ پر اعتماد کا باعث ہو۔

دوم: شوکت وقوت اور سختی کبھی عدل وانصاف ہوتی ہے اور کبھی ظلم۔ شوکت وقوت جس کے نتیجے میں عدل وانصاف قائم ہوتا ہے ظلم وستم دور ہوتا ہے۔

۱-حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکاۃ سے جہاد کرنے کا فیصلہ کیا، متعدد صحابہ (جن میں سے کچھ لوگ آپ کے بہت قریبی تھے) آپ کی رائے کے مؤید نہیں تھے، لیکن پھر بھی انہوں نے آپ کی اطاعت کی، اس لئے کہ وہ (بقول امام الحرمین) اطاعتِ امام کو واجب مانتے تھے، اور

جہاد کا فیصلہ اجتہادی تھا۔

میرا کہنا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے افراد کے ذریعہ زکاۃ ادا نہ کئے جانے اور پوری جماعت کے ذریعہ اس سے انکار کئے جانے کے درمیان فرق کیا تھا، آں حضرت کے زمانہ میں ایسا کچھ افراد نے کیا تھا، ان کے سلسلہ میں فیصلہ یہ کیا گیا تھا کہ زکاۃ ان سے نہیں لی جائے گی اور ایسے لوگ جب اللہ کے حضور حاضر ہوں گے تو عہد شکن اور منافق شمار ہوں گے، "**فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ماوعدوه وبما كانوا يكذبون**" (اللہ تعالیٰ سے کئے گئے وعدہ کو توڑنے اور جھوٹ بولنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو بطور سزا اس دن تک نفاق میں مبتلا کر دیا جس دن کہ وہ اللہ سے ملیں گے)۔ یہ ایک عینی قضیہ ہے جو رسول اکرمؐ کی خصوصیت ہے، جب کہ ایک اور حدیث میں زکاۃ دینے سے انکار کرنے والے سے بزور قوت زکاۃ لئے جانے کا ارشاد ہوا ہے: "جو زکاۃ نہیں ادا کرے گا ہم اس سے زکاۃ لیں گے، اس کے مال کا ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا حصہ ہے"، اکثر علماء نے دیگر اصولوں کی بنا پر اس حدیث پر عمل نہیں کیا ہے، امام سے اس کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اس کا مطلب نہیں جانتے۔

لیکن حضرت ابوبکرؓ کا خیال تھا کہ پوری جماعت کا زکاۃ ادا نہ کرنا حکومت کے خلاف بغاوت اور ملت سے رشتہ توڑنا ہے، اور یہ جہاد کو لازم کرنے والا سبب ہے، اسی لئے انہوں نے اپنا یہ مشہور جملہ ارشاد فرمایا تھا کہ: "وہ اگر کوئی بکرے کا بچہ رسول اکرمؐ کے عہد میں جہاد میں دیتے تھے اور اب ہمیں نہ دیں تو ہم ان سے جہاد کریں گے"، ایک روایت میں بکری کے بچہ کی جگہ رسی کا تذکرہ ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے مصحف جمع کیا، اور حضرت عمر کی خلافت کی وصیت کی، یہ تصرفات اول وہلہ میں لوگوں کو سمجھ میں نہیں آئے لیکن پھر جلد ہی تمام لوگوں نے ان کو مان لیا۔

۲-حضرت عمرؓ کے زمانہ میں خراجی زمینوں کا مسئلہ آیا، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ شوریٰ کی تین مجلسیں منعقد ہوئیں، جن میں امام کی رائے راجح تھی، وہی اکثریت کی رائے تھی، لیکن اقلیت مخالف رائے کی حامل رہی، اس اقلیت میں عبدالرحمٰن بن عوف اور بلال وغیرہ تھے، اس اقلیت کی بنیاد سورہ انفال کی آیتِ غنائم اور تقسیم غنائم کا اب تک کا دستور تھا، لیکن راجح مصلحت اور مال غنیمت کے موضوع کی تبدیلی جدید صورتِ حال (واقع) میں تحقیق مناط کی داعی تھی۔

حضرت عمرؓ نے جب شراب نوشی میں اضافہ دیکھا تو شراب کی سزا میں اضافہ کردیا، باکرہ کے سلسلہ میں نفی کو کالعدم کیا، کچھ غیر مسلموں کے مطالبہ پر اوران کی بغاوت سے بچنے کے لئے جزیہ کا نام بدل کر زکاۃ کردیا، اس لئے کہ بنوتغلب جیسا کہ ایک روایت میں آتا ہے طاقت ور تھے، مؤلفۃ القلوب کے مصرف کو اس بنیاد پر معلق کردیا کہ اب اسلام طاقتور ہو چکا ہے، عصبہ کی صورت حال میں تبدیلی کی وجہ سے دیوان کو عاقلہ بنایا، گھوڑے پر زکاۃ لگائی حالانکہ آپ کو یہ اعتراف تھا کہ ایسا حضرت ابوبکر اور رسول اکرمؐ نے نہیں کیا ہے، (جیسا کہ دارمی میں حضرت حارثہ اور مصنف عبدالرزاق وسنن بیہقی میں حضرت یعلی بن امیہ سے مروی ہے) اپنے بعد خلافت کا مسئلہ ایک مجلس شوریٰ پر چھوڑا، یہ سب کچھ از راہِ تحقیق مناط اور بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر تھا، کہ اب گھوڑے قیمتی اور ''سائمہ'' کے قبیل کے ہوگئے تھے(۱)۔

۳-خلیفۂ سوم حضرت عثمانؓ اپنے عہد خلافت میں ایک حج کے امیر بنے، آپ نے چار رکعت والی نمازوں میں قصر نہیں کیا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد شیخین حج میں قصر کرتے تھے، اور یہ سنتِ متواترہ تھی، بعض لوگوں نے اس پر نکیر کی، جن میں ایک حضرت ابن مسعود بھی تھے، لیکن جب وہ مکہ پہنچے تو انہوں نے خلیفہ کے ساتھ پوری نماز پڑھی، ان سے کسی

(۱) اسی لئے امام ابوحنیفہؒ، ابراہیم، حماد بن ابی سلمی اور زفر گھوڑے میں زکاۃ کے قائل ہیں۔

نے اس سلسلہ میں عرض کیا تو انہوں نے فرمایا: اختلاف بری بات ہے۔

دین کی صحیح سمجھ اس طرح صحابہ کی حفاظت کرتی تھی۔

حضرت عثمان نے نئے عناصر کی صورت حال میں حکم کی تطبیق کی تھی، اسلام میں نئے لوگ بہت داخل ہوئے تھے، آپ کو یہ خوف تھا کہ کہیں ان لوگوں کو چار رکعت والی نمازوں کے ابدی طور پر دو رکعت ہو جانے کا خیال نہ ہو جائے، آپ نے اس لئے شک کو یقین سے قطع کیا، یہ عمل واقع وصورت حال کی تطبیق کے طور پر تھا اصل حکم کا ازالہ نہ تھا۔ مرض وفات میں طلاق دی گئی خاتون (حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی اہلیہ تماضر) کو آپ نے وارث بنایا، گم شدہ جانوروں کو پکڑنے کا حکم دیا، لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کیا اور اس کے علاوہ دیگر مصاحف منظر سے ہٹا دیئے گئے، وقتِ ظہر کے آغاز سے پہلے جمعہ کے دن پہلی اذان کا آغاز کیا اس لئے کہ لوگ زیادہ تھے، مالِ باطن جیسے مالِ تجارت ونقود کی زکاۃ خود نہ لے کر اس کی زکاۃ کا معاملہ اہل مال کی امانت کے سپرد کیا، تاکہ وہ خود فقرا کو ادا کریں، جب کہ شیخین کا عمل اس کے خلاف تھا، صرف اموالِ ظاہرہ مثلاً جانور، کھیتی وپھل کی زکاۃ جمع کرنے پر اکتفا کیا۔

صحابہ میں سے کسی نے آپ پر نکیر نہیں کی، غالباً ایسا آپ کے زمانے میں تحقیق مناط کے پیش نظر تھا، یہ زمانہ فتوحات اسلامیہ کی وسعت اور خوشحالی کا تھا، اس لئے مزید اموال کی ضرورت نہ تھی، یا پھر آپؓ کو زکوٰۃ کے عاملین پر خیانت کا خوف ہوگا، اس لئے مال باطن کی زکاۃ کا معاملہ خود مال والے پر چھوڑا، جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت عثمان نے مال داروں کو از خود زکاۃ کی ادائیگی کی اجازت دے کر گویا کہ اس سلسلہ اپنی نیابت دے دی تھی، امام احمد نے فرمایا کہ بہتر یہی ہے کہ انسان از خود مالِ ظاہر یا باطن کی زکاۃ ادا کرے، الا یہ کہ سلطان حکم دے تو اس کے بیت المال میں جمع کر دی جائے، امام مالکؒ نے اس سلسلے میں تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ سلطان عادل کو زکاۃ دے دی جائے اور سلطان ظالم کو نہ دی جائے، یہی رائے

احناف کی بھی ہے، شوافع اور حنابلہ اس رائے کے قائل نہیں ہیں ، اموالِ باطنہ کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ ان کی زکاۃ خود ان کے مالک ادا کریں گے، الا یہ کہ سلطانِ عادل ان کو جمع کرنے کا مطالبہ کرے۔

اسی طرح حضرت عثمانؓ نے بعض خراجی زمینیں تین صحابہ کرام (حضرت سعد، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت خباب بن ارت) کو دے دی تھیں، حالانکہ اس کی کوئی نظیر ماضی میں نہیں ملتی تھی، اسی کی بنیاد پر بعض علما نے خراجی زمینیں حکمراں کی صواب دید پر کسی کو دیے جانے کی اجازت دی ہے۔

مذکورہ بالا مثالوں میں حضرت عمر نے کبھی اشخاص میں اور انواع میں تحقیق مناط کی ہے، اور ایسا زمانی ومکانی حالات کے پیش نظر کیا ہے۔

۴-لیکن خلیفۂ سوم کی دردناک شہادت کے بعد حضرت علیؓ کے عہد میں (جب کہ تفقہ میں کمی آ گئی تھی اور حالات نازک ہوگئے تھے) حضرت علیؓ نے فرمایا کہ جب تک مسلمان کسی حکمراں پر متحد نہیں ہوجاتے قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ قرطبی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

قرطبی نے اس روایت کے بعد لکھا ہے کہ امت میں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر قصاص لینے سے امت میں فتنہ بھڑکنے یا مسلمانوں کا شیرازہ بکھرنے کا اندیشہ ہوتو حکمراں قصاص کو مؤخر کرسکتا ہے (قرطبی: الجامع لأحکام القرآن: ۱۶/۳۱۸)۔

لیکن لوگوں نے بیعت شدہ حکمراں کی اطاعت نہیں کی، انہوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بجائے ان کے خلاف جنگ چھیڑ دی جسے خروج مانا گیا، حضرت علیؓ نے جب تحکیم کو قبول کرلیا تو دین کی سمجھ سے عاری خوارج بھڑک اٹھے، اور کہنے لگے فیصلہ کا حق صرف اللہ کا ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا: یہ ایک ایسا کلمۂ حق ہے جس سے مراد باطل ہے۔ خوارج کی طرف سے بغاوت کے بعد آپ نے ان سے گفتگو فرمائی اور ان سے قتال کیا۔

اب تک کاریگر (صانع) کو مؤتمن مانا جاتا تھا،لیکن حضرت علیؓ نے اسے ضامن بنادیا، اورفرمایا: اب لوگوں کی مصلحت اسی میں ہے، اس لئے کہ اب لوگ امانت دارنہیں رہے تھے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خلفاء راشدین نئے ''واقع'' اورتبدیل شدہ حالات کی بناپر تحقیق مناط کیا کرتے تھے۔ دین کی صحیح سمجھ ایک زمانہ تک امت کوفتنہ سے بچاتی رہی، اس وقت لوگوں کے ذہنوں میں اطاعت حکمراں کی اہمیت واضح تھی۔

بعض دیگرصحابہ بھی تحقیق مناط کیا کرتے تھے، مثلاً حضرت معاذؓ کورسول اکرمؐ نے یمن بھیجتے وقت ان سے یہ واضح کردیا تھا کہ انہیں اموال کی زکاۃ میں کیا لینا ہے، لیکن حضرت معاذ کو چونکہ اہل مدینہ کی حاجت کا علم تھا اس لئے انہوں نے فرمایا: زکاۃ کی جگہ چادراورکپڑے دو، کہ یہ تمہارے لئے آسان اورمہاجرینِ مدینہ کے لئے بہتر ہے، امام سفیان ثوری اورامام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔

صحابہ کے یہاں اس کی اوربھی مثالیں پائی جاتی ہیں، دوسری وتیسری صدی کے علمانے صحابہ کے اجتہادکی قانون سازی وضابطہ بندی چنداجتہادی طریقہ ہائے کاراور بڑے عناوین کے ذریعہ کرنی چاہی، جیسے قیاس، مصالح مرسلہ، استحسان، سدذرائع، استصحاب، سیاست شرعیہ میں استصلاح اورسدذرائع شامل ہیں، ان کےعلاوہ الفاظ کی دلالتیں۔

یہ تمام تین عناوین کے تحت آتے ہیں:

۱- الفاظ کی دلالتوں کی بابت اجتہاد۔

۲- نظامِ تعلیل کے تحت قابل ادراک حکمت والے نص میں اجتہاد۔

۳- تطبیق کے طریقوں اوروسائل کے ذریعہ احکام کے ''واقع'' سے ربط کے لئے تحقیق مناط کے ذریعہ اجتہاد۔

مؤخرالذکرقسم آج ہمارا موضوع بحث ہے، اس لئے کہ اس کا ان تمام دلائل سے گہرا

تعلق ہے۔

یعنی تحقیق مناط اور استخراجِ علت کے وسائل کے درمیان بہت گہرا تعلق ہے، خواہ بات تخریج مناط سے متعلق ہو یا تحقیق مناط سے، خواہ علت کی تنقیح اضافہ کے ذریعہ ہو، فارق کا الغا کر کے ہو یا وصف کو مطرد کر کے ہو یا کلی استصلاحی سے اس کے تعلق کو باقی رکھ کر ہو، تاکہ معتبر وغیر معتبر کی تعیین ہو جائے، اور مرسل کے ساتھ صحیح رویہ اختیار کیا جا سکے، یا عام قاعدہ سے استثنا کرنے کے لئے دلیل استحسان اور سد ذرائع کو استعمال کیا جائے، یا ماضی کی کیفیت کو حال میں برقرار رکھنے کے لئے استصحاب کا استعمال کیا جائے۔

حکومت کے نظاموں، مال کے حصول، والیوں کے تصرفات اور قاضیوں کے اندازوں سے متعلق واقع میں تحقیق مناط کے میدانوں میں سے ایک سیاست شرعیہ ہے۔

اسی لئے جو مفتی سلف کے طریقہ پر کاربند اور بے جا شدت سے محفوظ رہنا چاہتا ہے اسے مقاصد، قواعد، واقع اور وقائع کی روشنی میں نصوص سے استفادہ کا طریقہ معلوم ہونا چاہئے، اسے مشکلات کا پہاڑ عبور کر کے فقہ کا گہرا علم حاصل کرنا چاہئے، سلف ظاہری نہیں تھے جو مصالح سے بے خبر جزوی نصوص سے اعتنا کرتے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے شریعت مطہرہ میں ایسے امور داخل ہو جاتے ہیں جو اس میں نہیں ہوتے ہیں، ابن قیم نے کیا خوب کہا ہے کہ شریعت حکمت، مصلحت، عدل و رحمت ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم یہ بات بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ سلف صالحین تفسیر، تاویل، تعلیل اور "واقع" پر تطبیق کرتے تھے، اور جس شخص کو یہ منہج نہ معلوم ہو اس کا خاموش رہنا گفتگو کے مقابلہ میں اور بیٹھا رہنا کھڑے ہونے کے مقابلہ میں بہتر ہے اور اللہ مددگار ہے۔

تحقیق مناط کیوں؟

اس سوال کا جواب ان شاء اللہ درج ذیل عبارتوں سے مل جائے گا۔

امام غزالی کہتے ہیں: تحقیق مناط فقہی غور وفکر کا نوے فیصد سے زائد حصہ ہے، اور یہ غور وفکر کے دوطریقوں میں سے ایک ہے (غزالی: اساس القیاس)۔

اس کا مطلب (واللہ اعلم) یہ ہے کہ غور وفکر یا تو شرعی ہوگا یا پھر اجتہاد کے ذریعہ عقلی، تحقیق مناط دوسری قسم ہے، امام شاطبیؒ کا یہ قول اس کی تشریح کرتا ہے: چھٹا مسئلہ: ہر دلیل شرعی دو مقدموں پر مبنی ہوتی ہے: جن میں سے ایک حکم کے مناط کی تحقیق ہے۔

شاطبی کہتے ہیں: لیکن انواع کی بابت ہونے والا یہ اجتہاد متعین اشخاص کی بابت اجتہاد سے بے نیاز نہیں کرتا ہے، اس لئے ہر زمانہ میں یہ اجتہاد لازمی ہے، کہ تکلیف شرعی کا حصول اس کے بغیر ممکن نہیں ہے، اگر اس اجتہاد کے خاتمہ کے امکان کے ساتھ تکلیف شرعی فرض کی جائے تو وہ تکلیف بالمحال ہوگی، عقل وشریعت کی رو سے ایسا نہیں ہوسکتا، اس مسئلہ کی یہ واضح ترین دلیل ہے (الموافقات: ۵/۱۷)۔

شاطبی ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ: حاصل کلام یہ ہے کہ یہ ہر قاضی ومفتی کے لئے بلکہ ہر مکلّف کے لئے لازمی ہے، اس لئے کہ جب عامی یہ سنتا ہے کہ نماز میں سہواً ہونے والی عملی زیادتی خواہ اعمالِ نماز کی جنس سے ہو یا نہیں اگر تھوڑی بہت ہوتو معاف ہے اور اگر زیادہ ہوتو نہیں، پھر اس کی نماز میں کچھ زیادتی ہوجاتی ہے تو پھر اس کے لئے غور وفکر لازمی ہوتا ہے تاکہ وہ یہ طے کرے کہ یہ زیادتی کیسی ہے؟ اس کے لئے اجتہاد وغور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، اگر اسے یہ معلوم ہوجائے کہ یہ زیادتی کس قسم کی ہے تو اس کے لئے مناط حکم کا تحقق ہوجائے گا، اور وہ حکم کو اس پر جاری کردے گا، ایسا ہی تمام احکام کی بابت ہے، اگر اس اجتہاد کا خاتمہ فرض کرلیا جائے تو مکلفین کے اعمال پر شرعی احکام صرف ذہن میں ہی منطبق ہوں گے، اس لئے کہ یہ احکام ایسے مطلقات وعمومات وغیرہ ہیں جن کی تطبیق بھی صرف مطلقات پر ہی ہورہی ہے، افعال مطلق وجود میں نہیں آتے وہ متعین ہوتے ہیں، اس لئے کہ مسئلہ کے اوپر حکم تبھی لگے گا جب یہ علم ہو کہ یہ متعین

مسئلہ فلاں مطلق یا عام کے تحت آتا ہے، یہ کام سہل بھی ہوسکتا ہے اور مشکل بھی، اور یہ سب اجتہاد ہے۔

اسی لئے تحقیق مناط ایک ہمہ گیر اصول اور کامل اجتہاد ہے، وہ تمام دلائل سے متعلق ہے، الفاظ کی دلالتوں سے متعلق وسائل بھی استعمال کرتا ہے اور معقولِ نص کے وسائل بھی، وہ ایک فلسفی کی طرح حقیقت کا متلاشی ہے، وہ ایک ''واقع'' کی دریافت کرکے حکم کی تطبیق کے لئے اس کی راہ نمائی کرتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تحقیق مناط تکلیف شرعی کی نوعیت اور افراد ومعاشرہ (مکلفین) کے حالات پر غور وفکر سے عبارت ہے، اس طرح وہ عزیمتوں اور رخصتوں کی بنیاد ہے۔

یہ افعال واشیاء پر حکم ہے، اور ہر زمانہ وعلاقہ کے لئے شریعت کی اہلیت نیز اس کے دوام پر دلیل ہے۔

اس لئے اس پر گفتگو ماہرین کے طریقہ کے مطابق ہونی چاہئے، یہ ایک مرکب اضافی ہے، تحقیق حق یحق سے ماخوذ ہے جس کے معنٰی کسی چیز کے ثابت ہونے کے ہیں، حق اس ثابت چیز کو کہتے ہیں جس میں تبدیلی نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ایک نام بھی حق ہے۔

مناط علت کو کہتے ہیں، یہ نوط بمعنیٰ تعلیق سے ماخوذ ہے، حکم اس سے معلق ہوتا ہے، ناطه به نوطاً کا مطلب ہے کہ کسی چیز کو کسی پر معلق کرنا، حضرت حسان کا مشہور شعر ہے:

وأنت زنيم فى نيط آل هاشم كما نِيُطَ خَلْفَ الراكب القدح الفرد

(تمہیں آل ہاشم میں اس طرح شمار کرلیا گیا ہے جس طرح سوار شخص کے پیچھے ایک پیالہ لٹکا دیا جاتا ہے)۔

تحقیق مناط کی دوصورتیں ہیں:

پہلی صورت: ''عام قاعدہ کی اس کی ایک صورت پر تطبیق''، اس صورت میں تحقیق مناط

قیاس سے بہت دور ہوتی ہے۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں قاعدۂ عدل ہے: ''**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربىٰ**'' (بلاشبہ اللہ تعالی عدل، احسان اور اہل قرابت کو دینے کا حکم دیتے ہیں)۔ عادل ولی امر کی تعیین تحقیق مناط مانی جائے گی اس لئے کہ اس میں آپ نے عام قاعدہ (عدل) کو اس کی ایک صورت اور اس کے ایک جزئیہ (حکمرانوں اور قاضیوں کے انتخاب) پر منطبق کیا ہے۔

اسی طرح آیت قرآنی ہے: ''**فجزاء مثل ما قتل من النعم**'' (احرام کی حالت میں جیسا چوپایہ قتل کیا ہوگا اسی کے ہم پلہ ایک جانور اسے نذر دینا ہوگا)۔ اب اگر کوئی شخص حالتِ احرام میں نیل گائے کو قتل کردے تو اسے گائے نذر دینی ہوگی اس لئے کہ وہ نیل گائے کے مشابہ ہے)۔

یہ ایک متعین مسئلہ میں عام قاعدہ کی تطبیق ہے۔

دوسری صورت: مقیس علیہ کی متفق علیہ علت کو فرع میں ثابت کرنا تاکہ فرع کو اس سے ملحق کیا جاسکے، اسی کو صاحبِ مراقی السعود نے یوں کہا ہے:

تحقيق علة عليها ائتلفا في الفرع تحقيق مناط ألفا

(متفق علیہ علت کو فرع میں ثابت کرنے کو تحقیق مناط کہا جاتا ہے)۔

بہت سے اصولیین نے صرف اسی دوسری قسم پر اکتفا کیا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ مطعومات میں ربا کی علت امام مالکؒ کے نزدیک ''اقتیات وادخار'' ہے، امام مالک حجاز کے تھے، وہاں نہ انجیر مستقل غذا تھی اور نہ اسے ذخیرہ کیا جاتا تھا، اس لئے اس میں ربا جاری نہیں ہوتا تھا، لیکن پھر امام مالکؒ کے تلامذہ اندلس گئے، وہاں انہوں نے دیکھا کہ انجیر مستقل غذا ہے اور اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو انہوں نے اس فرع (انجیر) میں علت (اقتیات وادخار) کو ثابت

کیا، یہ تحقیق مناط ہے، ان لوگوں نے انجیر کی ربویت کی بابت امام مالک سے ایک روایت بھی ثابت کردی۔

خلیل نے مختصر میں انجیر کو ربوی نہیں مانا ہے غالبًا انجیر کی اس وقت مصر میں ذخیرہ اندوزی نہیں ہوتی ہوگی، وہ لکھتے ہیں: ''رائی، زعفران، دوا، سبزی، انجیر، کیلا اور پھل ربوی نہیں ہیں خواہ کسی علاقہ میں ان کی ذخیرہ اندوزی کی جاتی ہو''۔

اسی طرح اگر ہمارے نزدیک سونے چاندی میں علت ثمنیت ہو اور پھر ہم یہ دیکھیں کہ کاغذ کے نوٹ اب ثمن بن گئے ہیں تو اس وقت ہم تحقیق مناط کرتے ہوئے اصل کی علت کو فرع پر منطبق کردیں گے۔

طوفی کہتے ہیں: تحقیق مناط کی دو قسمیں ہیں، بعد میں ان ہی دونوں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''یہ پہلی والی قسم کے مقابلہ کم تر قیاس ہے''۔

پہلی قسم: کوئی متفق علیہ یا منصوص شرعی قاعدہ ہو، یہ قاعدہ اصل ہوتا ہے، مجتہد اس قاعدہ کا فرع میں وجود جان لے، اسی کو انہوں نے یوں لکھا ہے: ''یا تو تحقیق مناط متفقہ یا منصوص کلیہ کے فرع میں پائے جانے کی وضاحت سے ہو''۔

دوسری قسم: اپنے محل میں کسی حکم کی علت نص یا اجماع سے معلوم ہو جائے، پھر مجتہد اس علت کو فرع میں بھی پائے، اس کو انہوں نے یہ کہا ہے: ''یا پھر اس میں علت پائے جانے کے بیان کے ذریعہ''۔

پہلی قسم کی مثال اس آیت قرآنی: ''**ومن قتله منكم متعمدا فجزاء ه مثل ما قتل من النعم**'' (اور جو کوئی تم میں سے اسے جان کر قتل کردے تو وہ جو چوپایہ قتل کرے اس کے ہمپایہ جانور اس کا بدلہ ہے) کی وجہ سے یہ کہنا کہ اگر کوئی محرم نیل گائے یا بجو قتل کردے تو اسے اس کے ہم پایہ جانور کی نذر دینی ہوگی۔

پھر لکھتے ہیں: ان کے قول "یہ قیاس پچھلی والی قسم سے کم تر ہے" کا مطلب یہ ہے کہ تحقیق مناط کی دوسری قسم جو کہ فرع میں منصوص علیہ علت کے وجود کو بیان کرنے سے عبارت ہے اس پہلی قسم سے کم تر قیاس ہے جو فرع میں متفق یا منصوص کلی قاعدہ کے بیان سے عبارت ہے، اس لئے کہ پہلی قسم پر امت میں اتفاق ہے، یہ قسم کلی قواعد کی جزئیات کی بابت نص نہ پائے جانے کی وجہ سے شریعت کی ضروریات کے قبیل سے ہے، جیسے لوگوں کی عدالت، اور ہر شخص کی اہلیت کا اندازہ لگانا، اور قیاس متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں ہوتا ہے، پہلی اور دوسری قسمیں الگ الگ ہیں، دوسری قیاس ہے، اور پہلی قیاس نہیں ہے۔

ان کے قول "ان دونوں کو تحقیق مناط کہتے ہیں" سے مراد پہلی اور دوسری قسم ہے، ان میں سے ہر ایک کو تحقیق مناط کہتے ہیں، اس لئے کہ تحقیق مناط کا مطلب فرع میں اصل کے حکم کی علت کو ثابت کرنا یا معلوم معنیٰ کو ایسے محل میں ثابت کرنا ہے جس میں یہ معنیٰ پائے جاتے ہوں، اور یہ بات دونوں قسموں میں پائی جاتی ہے، دوسری طرف ان میں سے ایک ہی قیاس ہے اس لئے تحقیق مناط قیاس سے زیادہ عام ہے۔ (طوفی: شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۲۳۳)۔

یہ کلام ابن قدامہ کی "روضۃ الناظر" سے ماخوذ ہے، لیکن امام غزالی نے المستصفی میں (جو کہ روضۃ الناظر کا ایک اہم مرجع ہے) تحقیق مناط کے قیاس ہونے کو بعید قرار دیا ہے، اور انہوں نے کسی قاعدہ کی تطبیق اور متفق علیہ علت کے فرع میں پائی جانے کی وجہ سے اسے اصل سے ملحق کرنے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بلکہ انہوں نے علت کو ایک ایسا عموم مانا ہے جس میں اس سے متعلق تمام فروع داخل ہوتے ہیں۔

غزالی کہتے ہیں: شرعی امور میں علت سے ہماری مراد مناط حکم ہے، یعنی وہ وصف جس کو شریعت نے حکم مناط بنایا ہو اور اسے حکم کی علامت بنایا ہو۔

علت کی بابت اجتہاد یا تو مناط کی تحقیق کے سلسلہ میں ہوتا ہے، یا اس کی تنقیح کے سلسلہ

میں یا پھر اس کی تخریج اور اس کے استنباط کے سلسلہ میں ہوتا ہے۔

پہلا اجتہاد: مناط حکم کی تحقیق کی بابت:

ہمارے علم کے مطابق اس کے جواز کے سلسلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس کی مثال اجتہاد کی بنیاد پر امام کی تعیین کرنے کے لئے اجتہاد کرنا ہے، حالانکہ پہلے حکمراں کے سلسلے میں شارع نص پر قادر تھا، اسی طرح حکمرانوں اور قاضیوں کی تعیین، نیز اہل قرابت کے نفقہ کے سلسلہ میں قدرِ کفایت کا اندازہ، تلف شدہ اشیا کے سلسلہ میں مثل کا وجوب، جنایات کا تاوان، شکار کے بدلہ میں مثل کا مطالبہ، اہل قرابت کے نفقہ میں حکم کا مناط کفایت ہے، یہ نص سے معلوم ہوجاتا ہے، لیکن یہ بات کہ فلاں شخص کے لئے رطل کافی ہے یا نہیں یہ بات اجتہاد وتخمین کے ذریعہ ہی طے ہو پاتی ہے۔

تحقیق مناط کی تعریف کا حاصل امام غزالیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ: قاعدہ کی اپنی کسی صورت پر تطبیق ہے، جیسے قاعدہ عدل کی، یا پھر کلی مشکک صیغہ میں وارد نص کی اپنے کسی فرد پر تطبیق، ایسی صورت میں فرد کی تعیین مناط کی تحقیق ہے۔

عبدری نے اس قسم کے قیاس نہ ہونے پر کلام کیا ہے، جیسا کہ زرکشی نے البحر المحیط میں لکھا ہے، اور جیسا کہ طوفی نے بھی لکھا ہے، ان کی بنیاد فی الجملہ اصولیین کا کلام ہے، جب کہ بعض اصولیین نے صرف دوسری قسم پر ہی اکتفا کیا ہے، جس کے بارے میں انہوں نے بتایا ہے کہ منصوص علیہ علت کے فرع میں موجود ہونے کا بیان ہے، طوفی کی عبارت میں یہ بات ابھی گزر چکی ہے۔

امام غزالیؒ اور شاطبیؒ نے ''تحقیق مناط'' کے مفہوم اور اس کے مدلول کو خوب وسیع کیا ہے، مؤخر الذکر نے اول الذکر سے استفادہ کیا ہے، ان دونوں کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ وہ ایک عام اصول ہے جس سے تکلیفات شرعیہ میں استغنا نہیں کیا جاسکتا ہے، مدعی اور مدعی علیہ کی حالت

جاننے کے لئے قاضی کواس کی ضرورت ہوتی ہے،مفتی، عالم،اور عامی کوبھی وضو یا نماز پڑھنے کے لئے اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

دوسرا اجتہاد: یہ قیاس نہیں ہے، اس لئے امام غزالیؒ نے فرمایا ہے: اس جنس کومناطِ حکم کی تحقیق کہنا چاہئے، اس لئے کہ مناط نص یا اجماع کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے، اس کے لئے استنباط کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن یقین کے ساتھ اس کا علم ناممکن ہے، اس لئے ظنی علامتوں کے ذریعہ اس پر استدلال کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ اجتہاد کی ایک قسم ہے، قیاس مختلف فیہ ہوتا ہے تو یہ قیاس کیسے ہوگا؟ اور مختلف فیہ کیسے ہو جائے گا؟ یہ ہر قانون کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اشخاص کی عدالت اور ہر شخص کی قدرِ کفایت کی تعیین ناممکن ہے، قیاس کا انکاری اس کا بھی انکاری ہوگا، اس لئے کہ حکم کی تعریف حکم کی تمام صورتوں کو محیط عبارت کے ذریعہ کی جاسکتی ہے۔

تیسرا اجتہاد: کلی سے جزوی کی دریافت میں یہ قسم منطقی قیاس کے ہم پایہ ہے، اس پر دلیل کے لئے صغری و کبری دو مقدمے وضع کئے جاتے ہیں، مقدمہ کبری نقلی ہے، اور مقدمہ صغری اس مناط کا تحقق ہے جس کی تعیین کلی کے روابط کے ذریعہ نقلی میں ہوئی ہے۔

غزالی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: انبیاء ہر صورت میں حکم کی تعمیم کے مامور ہیں، صورتیں تو لامتناہی ہیں، تو پھر نصوص ان کا احاطہ کیسے کریں گے؟ اس لئے لازماً ان کی بابت اجتہاد ہی کیا جائے گا۔

ہمارے نزدیک یہ غلط بات ہے، اس لئے کہ لامتناہی اشخاص کے سلسلہ میں حکم دو مقدموں کے ذریعہ ہوتا ہے:۔ا کلی، جیسے ہمارا یہ کہنا کہ ہر مطعوم ربوی ہے، ۲- جزوی، جیسے ہمارا یہ کہنا کہ یہ سبزی مطعوم ہے، یا زعفران مطعوم ہے، اور جیسے ہمارا یہ کہنا کہ ہر مسکر حرام ہے، اور فلاں متعین مشروب مسکر ہے، عادل شخص کی تصدیق کی جاتی ہے، اور زید عادل ہے، ہر زانی کو رجم کیا

جاتا ہے اور حضرت ماعز سے اس کا ارتکاب ہوگیا اس لئے وہ مرجوم ہوئے۔

جزوی مقدمہ ہی وہ ہوتا ہے جس کی صورتیں لامتناہی ہوتی ہیں، ان میں لامحالہ اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے، یہ تحقیق مناط کی بابت اجتہاد ہے قیاس نہیں ہے، کلی مقدمہ مناط حکم اور اس کے روابط پر مشتمل ہوتا ہے، اس کی وضاحت کلی روابط کے ذریعہ کی جاسکتی ہے، جیسے: ''گیہوں کو گیہوں کے بدلے میں نہ بیچو، کی جگہ یہ کہنا کہ ''ہر مطعوم ربوی ہے''، ''شراب حرام ہوگئی'' کی جگہ پر یہ کہنا کہ ''ہر مسکر حرام ہے''۔ ان عام الفاظ کے بعد مناط حکم کے استنباط اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی ہے (غزالی: المستصفی: ۲/ ۲۴۷)۔

امام غزالی نے ہی ''**لا تبیعوا الطعام بالطعام**'' پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:
بالکل واضح اور صحیح بات یہ ہے کہ فرع واصل میں حکم علت کے عموم سے مربوط ہے اصل وفرع کے خاص وصف سے نہیں، اور عموم علت علت کی دلالت شاہدہ سے معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے (غزالی: اساس القیاس: ص: ۱۱۱)۔

محل نزاع میں وجود مناط کی تحقیق کی بابت کلام کرتے ہوئے امام غزالیؒ نے اساس القیاس میں جو کچھ لکھا ہے اس کا کچھ حصہ ہم ذکر کررہے ہیں: وہ لکھتے ہیں: تحقیق مناط کی پانچ نظریاتی قسمیں ہیں: لغوی، عرفی، عقلی، حسی اور طبیعی، اس کی اور بھی بہت سی قسمیں ہیں، یہ تحقیق مناط فقہی غور وفکر کا نوے فیصدی سے زائد حصہ ہے، ان میں سے کسی بھی قسم میں قیاس، غائب کو شاہد کی طرف لوٹانا اور فرع کو اصل سے ملحق کرنا نہیں پایا جاتا ہے، بلکہ تحقیق مناط علت (یعنی مناط) کے وجود کا پتہ لگانے کو کہتے ہیں، تاکہ جب علت کا وجود معلوم ہوجائے تو اسے اس حکم کے تحت داخل کردیا جائے جس کا عموم دلیل سے ثابت ہے، مثلاً جب ہمیں یہ معلوم ہوجائے گا کہ نبیذ مسکر ہے، تو ہم اسے ارشاد نبوی ''**کل مسکر حرام**'' کے تحت داخل کریں گے۔ اسی طرح جب ہمیں یہ معلوم ہوجائے گا کہ عرقِ بنفشہ مطعوم ہے تو ہم اسے ارشاد نبوی ''**لا تبیعوا الطعام**

بالطام'' کےتحت داخل کردیں گے،اور جب ہمیں یہ معلوم ہوجائے گا کہ بیع غائب غرر ہے،تو ہم اسے بیع غرر کی ممانعت کےتحت داخل کریں گے، جب ہمیں یہ معلوم ہوجائے گا کہ بکری کا گوشت گائے کے گوشت کی جنس سے نہیں ہے تو ہم ان دونوں کی باہمی بیع میں کمی بیشی کو جائز کہیں گے، اور اسے ارشاد نبوی: ''وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم'' (جب جنسیں مختلف ہوں تو جیسے چاہے بیع کرو) کےتحت داخل کریں گے۔اسی طرح جب ہمیں یہ معلوم ہوجائے گا کہ قبر کھود کر کفن وغیرہ نکال لینے والے کو چور ہی کہا جائے گا، جانور سے جنسی تعلق قائم کرنے والا زانی کہلائے گا اور نبیذ کو خمر کہا جائے گا تو ہم ان امور کو چوری، زنا اور شراب نوشی سے متعلق قرآنی نصوص کےتحت لائیں گے، ان مثالوں میں قیاس یا فرع کو اصل سے ملحق نہیں کیا جارہا ہے، بلکہ یہ سب کچھ عقلی غور وفکر کے منہج کے مطابق غور وفکر ہے، جسے پانچوں مذکورہ بالا معیارات پر جانچنا ضروری ہے، یہ عمل عقلی غور وفکر سے صرف اس سلسلہ میں مختلف ہے کہ یہاں گمان کو وجوبِ عمل کے سلسلے میں وہ مقام حاصل ہے جو عقلی امور میں قطعیات کو ہوتا ہے، نیز یہاں وجوبِ علم کے سلسلے میں ظن کو علم کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، اور نظریاتی طریقوں سے ظن کا حصول بھی قیاس کے ذریعہ نہیں قطعی اصولی دلائل کے ذریعہ ہوا ہے، لہذا ان مثالوں میں قیاس کو کہاں استعمال کیا گیا ہے؟۔

تحقیق مناط کے لئے دو مقدموں کی ضرورت کے سلسلے میں شاطبی نے غزالی کا اتباع کیا ہے، انہوں نے مقدمہ جزئیہ کو نظریہ کہا ہے، اور اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: پہلا مقدمہ نظری ہے، نظری سے ہماری مراد نقلی کے علاوہ سب کچھ ہے، خواہ وہ بدیہی طور پر ثابت ہو یا غور وفکر کر کے اس کے ثبوت کا پتہ چلا ہو، نظری سے ہماری مراد ضروری کا مقابل نہیں ہے، دوسرا نقلی ہے، ہر شرعی مطلب میں یہ بالکل واضح ہوتا ہے، بلکہ ہر عقلی یا نقلی مطلب میں یہ جاری ہوتا ہے، اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ پہلے مقدمہ کا تعلق تحقیق مناط سے اور دوسرے کا حکم سے ہے،

لیکن یہاں شرعی مطالب کا بیان مقصود ہے، مثلاً اگر میں کہوں کہ ہر مسکر حرام ہے، تو اس کے مطابق فیصلہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ اسے استعمال کیا جائے یا نہیں، اس لئے کہ شرعی احکام عمل کرنے والوں پر حکم لگانے کے لئے ہی آئے ہیں، مثلاً اگر مکلّف شراب پینے لگے تو اس سے پوچھا جائے گا کہ یہ شراب ہے یا نہیں؟ یعنی اس کے شراب ہونے یا نہ ہونے کی بابت غور وفکر لازمی ہے، یہی تحقیق مناط ہے، اگر معتبر غور وفکر کے ذریعہ خمر کی کوئی علامت یا حقیقت اس میں ملے گی تو وہ کہے گا ہاں یہ خمر (شراب) ہے۔ پھر اس سے کہا جائے گا ہر خمر کا استعمال حرام ہے، پھر وہ اس سے اجتناب کرلے گا، اسی طرح اگر مکلّف پانی سے وضو کرنا چاہے تو پانی پر غور لازمی ہوگا، کہ کیا وہ ماءِ مطلق ہے یا نہیں، اس کے لئے رنگت دیکھی جائے گی، مزا چکھا جائے گا اور خوشبو سونگھی جائے گی، جب یہ بات واضح ہوجائے گی کہ پانی اپنی اصل خلقت پر باقی ہے تو اس کے لئے مناط متحقق ہوجائے گا، اور مناط پانی کا ماءِ مطلق ہونا ہے، یہ ایک نظریاتی مقدمہ ہے، پھر وہ ایک دوسرا نقلی مقدمہ یہ وضع کرے گا کہ ہر ماءِ مطلق سے وضو جائز ہے، اسی طرح جب وہ اس پر غور کرے گا کہ کیا وہ وضو کا مخاطب ہے یا نہیں تو وہ یہ غور کرے گا کہ وہ محدث ہے یا نہیں، اگر حدث پایا جائے گا تو مناط حکم پایا جائے گا، ایسی صورت میں اس کو یہ بتایا جائے گا کہ اس سے وضو مطلوب ہے (اگر حدث ہونا متحقق ہوجائے گا تو اس سے یہ کہا جائے گا اس سے وضو مطلوب نہیں ہے)، یہ نقلی مقدمہ ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شارع نے مکلفین کے مطلق ومقید افعال پر حکم لگایا ہے، اور یہ ایک مقدمہ یعنی نقلی مقدمہ کا تقاضا ہے، اس کے ذریعہ حکم کی تطبیق صرف اسی پر کی جائے گی جس کا مطلق یا مقید طور پر اس حکم کا مناط ہونا ثابت ہوجائے گا، یہ مقدمہ نظریہ کا تقاضا ہے، اور شرعیات میں مسئلہ ظاہرہ کو کہتے ہیں"۔

میرے نزدیک مقدمۂ کلیہ پر یہ اشکال قائم ہوتا ہے کہ شارع نے (ان کے الفاظ

میں) کلی روابط یا کلی فصیل کا استعمال نہیں کیا ہے، مثلاً حدیث نبوی ''لا تبیعوا البر''لہذا وہ مہمل مسائل کے قبیل سے ہے اور اس لئے جزوی کے ہم پایہ ہے، یہ جزئیہ شخصی ہوسکتا ہے، یعنی ایسا جزئیہ جس میں محکوم علیہ متعین جزئی ہوتا ہے، اس لئے متعین کو کلی کیسے بنایا جائے گا، اس بات پر انہوں نے اپنی کتاب معیار العلم میں زبردست تنقید کی ہے۔

لہذا پہلا مقدمہ ایک ایسے ضعیف مناط کی تخریج پر مبنی ہے جو سبر و تقسیم سے متعلق ہے۔

تیسری قسم اشخاص، احوال اور انواع کی بابت اجتہاد ہے۔

امام غزالیؒ کہتے ہیں: اس کے علاوہ میں فقہا کا اجتہاد مناط حکم کی تحقیق کے لئے ہوتا ہے، تنقیح و استنباط کے لئے نہیں، حکم جب کسی ضابطہ کے ذریعہ معلوم ہوجائے تو ہر محتاجِ اجتہاد مقام پر ضابطہ کی تحقیق کو ہم غلط نہیں کہہ رہے ہیں، مثلاً لوگ یہ بات یقینی طور پر جانتے ہیں کہ ایک حکمراں لازمی ہے، وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ زیادہ بہتر کو ترجیح دینی چاہئے، زیادہ بہتر کا علم انہیں اجتہاد کے ذریعہ ہوگا کہ یہ لازمی ہے، اور اس کے علم کا ذریعہ صرف اجتہاد ہے، لوگ جانتے تھے کہ اختلاط ونسیان سے قرآن کی حفاظت واجب ہے، اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ حفاظت کے لئے ایک مصحف کے طور پر لکھ لینا ضروری ہے، یہ امور مصلحت پر نصا و اجماعاً معلق ہیں، اور اشخاص و احوال میں مصلحت کی تعیین اجتہاد کے ذریعہ ہی ممکن ہے، کہ یہ حکم مناط کی تحقیق کے قبیل سے ہے۔

امام شاطبیؒ نے تحقیق عام اور تحقیق خاص کے درمیان فرق کرنے کے لئے ایک نئی تقسیم اور ایک ''دقیق نظر'' کا اضافہ کیا، وہ کہتے ہیں: پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق انواع سے ہو اشخاص سے نہیں، جیسے شکار کی جزا میں مثل کی نوعیت، کفارات میں آزاد کئے جارہے غلام یا باندی کی نوعیت وغیرہ، اور اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

دوسری قسم: جس کا تعلق حکم کے مناط کے تحقق والے مسائل میں تحقیقِ مناط سے ہے،

گویا کہ تحقیق مناط کی دو قسمیں ہیں:

۔تحقیق عام، جس کا اوپر ذکر ہوا۔

۔تحقیق خاص۔

پہلی قسم میں مناط کے کسی مکلّف کے لئے تعیین مناط کی بابت غور وفکر ہے، مثلاً مجتہد جب عدالت پر غور کرتا ہے اور کسی شخص کو اپنے اجتہاد کی روشنی میں عدالت سے متصف پاتا ہے تو اس کے اوپر ان شرعی تکلیفات کا بوجھ ڈالتا ہے جن کا مناط عدالت ہے''۔

دوسری قسم وہ خاص غور وفکر ہے جو اس سے کہیں زیادہ دقیق اور اعلیٰ ہے، یہ درحقیقت اس تقوے سے وجود میں آتا ہے جس کا تذکرہ اس آیت میں کیا گیا ہے: ''**إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا**'' (اگر تم تقویٰ اختیار کروگے تو اللہ تمہارے لیے کسوٹی بہم پہنچادیگا)۔

آگے چل کر لکھتے ہیں: الحاصل خاص تحقیق مناط ہر مکلّف کی بابت وہ غور وفکر ہے جس میں اس پر واقع ہونے والے تکلیفی دلائل کو پیش نظر رکھا جائے، تاکہ وہ شیطان خواہش نفس اور دنیاوی مفادات کے چور دروازوں کو جان جائے، اور تاکہ یہ مجتہد اس مکلّف کو ان تکلیفات شرعیہ کا پابند کرتے وقت ان چور دروازوں سے حفاظت کی تدبیر کر لے'' (حوالہ بالا: ۵/ ۲۴)۔

انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ انواع میں تحقیق مناط نیز لوگوں کا اس پر اتفاق مذکورہ بالا کلام سے معلوم ہوجاتا ہے، علما نے اس پر تفریعات کی ہیں، مثلاً آیت قرآنی ''**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**'' (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لئے تگ ودو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں، ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کئے جائیں، یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کردئے جائیں)۔

آیت مطلق تخییر کا تقاضا کرتی ہے، پھر علما کی رائے ہوئی کہ یہ اجتہاد سے مقید ہے، کبھی قتل کیا جائے گا، کبھی سولی پر چڑھایا جائے گا، کبھی ہاتھ پیر کاٹے جائیں گے، اور کبھی جلاوطن کیا جائے گا، اسی طرح قیدیوں کو ازراہ احسان چھوڑ دینے اور فدیہ لے کر چھوڑنے کا اختیار ہوگا۔

اسی طرح شریعت میں نکاح کا حکم دیا گیا ہے، علما نے اسے سنتوں میں شمار کیا ہے، لیکن فقہاء نے نکاح کو احکام خمسہ میں تقسیم کیا ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے ہر مکلّف کے حال پر غور کیا ہے، گو کہ یہ غور شخصی نہیں نوعی ہے لیکن اس کے لئے شخصی غور کی ضرورت پڑتی ہے، یہ سب ایک معنی میں ہیں، اور سب پر یکساں استدلال ہے، لیکن بسا اوقات بادی الرأی اور اول وہلہ میں کوئی استدلال مستبعد معلوم ہوتا ہے، پھر شریعت میں اس کا مقام واضح ہوجاتا ہے، اوپر جو کچھ لکھا جاچکا ہے وہ اس اجتہاد کی صحت کو یقینی بتاتا ہے، اس کا تذکرہ اس لئے کیا گیا کہ علما نے اس خاص پہلو پر کم ہی توجہ دی ہے''، (شاطبی: الموافقات: ۵/ ۲۵ اور اگلے صفحات)۔

بہرحال کبھی مناط کا محقق مجتہد یا فقیہ نہ ہوکر'' مصنوعات کے عیوب کو پرکھنے والا کاریگر امراض کے علم کے سلسلے میں طبیب، اشیا کی قیمتوں اور ان کے عیوب کے علم کے سلسلے میں بازار کا واقف کار، تقسیم کی صحت کے سلسلے میں ماہر حساب دان، اور زمین وغیرہ کی نپائی کے سلسلے میں اس فن کا ماہر ہوتا ہے، حکم شرعی کے مناط کے جاننے کے لئے ان امور میں عربی جاننے اور مقاصد شریعت کا علم رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اگرچہ ان تمام امور کا اجتماع مجتہد کے لئے کمال کا باعث ہوتا ہے (حوالۂ بالا)۔

شاطبی نے مناط خاص کی تحقیق کے ساتھ ساتھ ان دو امور کا مزید اضافہ کیا ہے: ۱- تحقیق مناط میں تقلید، ۲- سدِّ ذرائع اور فتح ذرائع کا استناد۔

اس قسم میں کچھ مسائل ایسے ہوتے ہیں جن کی بابت تقلید صحیح ہے، یہ وہ مسائل ہیں جن میں متقدمین نے تحقیق مناط انواع کی بابت کی متعین اشخاص کی بابت نہیں، جیسے شکار کے

بدلے میں ہم پایہ جانور کا مسئلہ، شریعت کا حکم یہ ہے کہ: ''**فجزاء مثل ما قتل من النعم**'' (جیسا جانور قتل کیا ہے ویسے کی نذر دی جائے)[الموافقات:۱۶۵]۔

امام شاطبیؒ نے اس عبارت میں متقدمین کے ذریعہ تحقیق مناط کی بابت کئے گئے اجتہاد کی تقلید اور ان کے نتائج مطالعہ پر اکتفا کی جو بات لکھی ہے وہ مالکیہ کے یہاں مسلم نہیں ہے، صحابہ کی تحقیق اگر اجماعی نہیں ہوگی تو اس پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، بلکہ بعد والے اجتہاد کریں گے، جیسا کہ شکار کے کفارہ کے مسئلہ میں ہوا ہے، خلیل نے لکھا ہے کہ: ''اگر چہ اس مسئلہ میں صحابہ کے کچھ آثار پائے جاتے ہیں لیکن پھر بھی ان دونوں حضرات نے اس کی بابت اجتہاد کیا ہے''۔

ابن حاجب لکھتے ہیں: ان دونوں حضرات نے اس مسئلہ پر اپنے اجتہاد سے حکم لگایا ہے، سلف کے اقوال کی بنا پر نہیں۔

خلفاء کے اجتہاد سے اختلاف کے بارے میں حنابلہ کے دو نقطہائے نظر ہیں خلفا نے جن مسائل میں اجتہاد کر کے مصلحت کی بنیاد پر ایک حکم مقرر کر دیا ہے (یہ تحقیق مناط کے قبیل سے ہے) کیا ان مسائل میں نیا اجتہاد کیا جا سکتا ہے، جیسے جزیہ کے مسائل یا ان ٹیکس کے مسائل جو حضرت عمر نے حربی تاجروں پر لگائے تھے، ابن رجب کہتے ہیں، جان لو یہ ایک اصولی مسئلہ ہے، اس کی بابت لوگوں کا اختلاف ہے، خلفاء راشدین میں سے کوئی اگر کسی مسئلہ میں کوئی رائے اختیار کرے تو کیا بعد والوں کے لئے اس سے اختلاف جائز ہے، مثلاً بنی تغلب سے صلح اور خراج و جزیہ وغیرہ کے مسائل، اس اصولی مسئلہ کی بابت ہمارے علما کے دو اقوال ہیں: قول مشہور ممانعت ہے، اس لئے کہ خلیفہ راشد کا ایسا اجتہاد صحیح ہوتا ہے، لہذا اس سے اختلاف نہیں کیا جائے گا، اس کی بنیاد یہ ہے کہ حکمراں کا عمل اس کے فیصلہ کے مانند ہے، اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، ابن عقیل نے زمانوں کی تبدیلی کی وجہ سے مصالح میں ہونے والی تبدیلی کے پیش نظر اس میں تبدیلی کو جائز قرار دیا ہے۔

بعض علما نے اس میں سے ان آرا کو مستثنیٰ کیا ہے جن کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ حکمراں نے کسی علت کے پیش نظر انہیں اختیار کیا ہے، لہذا علت زائل ہونے کی صورت میں وہ رائے بھی زائل ہو جائے گی، مثلاً حضرت عمرؓ نے خراج لوگوں کی استطاعت کو دیکھتے ہوئے لگایا تھا، اور زمانہ بدلنے سے اس میں تبدیلی آتی رہتی ہے، یہ بات حلوانی وغیرہ نے کہی ہے (ابن رجب: الاستخراج: ۱۳۸)۔

شاطبی لکھتے ہیں: خاص تحقیق مناط کی بابت جو مثالیں ہم نے دی ہیں ان میں عمل فی نفسہ مشروع ہے، لیکن چونکہ وہ مفسدہ کا باعث ہو رہا ہے اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے، یا پھر عمل فی نفسہ ممنوع ہے لیکن مصلحت کے پیش نظر اس کی ممانعت کو ترک کر دیا گیا ہے، یہی حال سدِّ ذرائع کے تمام دلائل کا ہے، ان ذرائع کی اکثریت ایک جائز عمل کو ناجائز عمل کا ذریعہ بناتی ہے، یعنی یہ ذرائع فی نفسہ مشروع ہوتے ہیں لیکن ان کا نتیجہ غیر مشروع ہوتا ہے، رفع حرج کے دلائل غیر مشروع عمل کی گنجائش اس لئے نکالتے ہیں کہ وہ مشروع نرمی کا باعث بن رہا ہوتا ہے، یہ بات چونکہ مشہور و معروف ہے اس لئے ہم اس پر تفصیلی کلام کو مناسب نہیں سمجھتے ہیں (حوالۂ بالا: ۵/۱۸۱)۔

امام شاطبی نے اس عبارت میں ایک بہت ہی اہم اور کم یاب بات کی طرف توجہ دلائی ہے اور وہ یہ ہے کہ تحقیق مناط کا عمل تکلیف شرعی کی تفصیلات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، انہوں نے عدالت اور نفقات کی مثالیں دی ہیں (اور ظاہر ہے نفقات کے لئے منفِق، منفَق علیہ اور وقت انفاق پر غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے)۔ یہ اور ان جیسے ان امور کا تذکرہ شاطبی نے کیا ہے جن کی بابت کوئی بات مستقل طور پر نہیں کہی جا سکتی ہے۔

انواع واشخاص کی بابت تحقیق مناط کا تذکرہ امام شاطبیؒ نے ایک اصولی اضافہ کے طور پر یہ کہتے ہوئے کیا تھا کہ اس کے علاوہ دیگر صورتوں سے اصولیین نے اعتنا کیا ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے امام غزالی سے استفادہ کیا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے امام غزالی کے اتباع میں

ہی قیاس اور علتوں کی دریافت (جو مجتہدین کا ایک کارِ منصبی ہے) سے آگے بڑھ کر قیاس علت کی تمام قسموں کے بالمقابل میدان میں بھی تحقیق مناط پر گفتگو کی ہے، اس کا اگرچہ اس سے تعلق ہے، لیکن یہ اس کی قسم نہیں ہے، یہ تو اس کا قسیم ہے (یعنی یہ دونوں ایک اور چیز کی قسمیں ہیں) جو بسا اوقات فرع میں علت کے وجود کا پتہ دیتا ہے، لیکن یہ مکلفین کے احوال اور تکلیف شرعی سے اس کے تعلق کا پتہ دیتا ہے، اس لئے اس کا بڑا کام (بقول شاطبی) واقع کا تعارف اور محل کی تعیین ہے۔

تحقیق مناط کی تشریح کرتے ہوئے امام شاطبیؒ نے اسے ایک ایسا ہمہ گیر اصول بتایا ہے جو تکلیف شرعی کی تفصیلات سے تعلق رکھتا ہے، اور تمام فقہا اسے اختیار کرتے ہیں، لیکن وہ کبھی کبھار ایسا عمیق ہوتا ہے کہ بہت سے فقہا اس کا ادراک نہیں کر پاتے ہیں، وہ گویا کہ ایک نور اور ایک ملکہ ہے، ان کی نظر میں وہ عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی، انواع کی بابت بھی ہوتا ہے اور اشخاص کی بابت بھی، یعنی وہ بیک وقت ''معدل'' اور ''ضابط'' اصول ہے، جس سے کوئی مفتی، حکمراں غور وفکر کرنے والا اور عامی بے نیاز نہیں رہ سکتا ہے۔

''معدل'' سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی ''واقع'' پر غور کرتے وقت نصوص وقواعد کے عموم کو مقاصد کے ذریعہ تبدیل کر دیتا ہے، ''ضابط'' کا مطلب یہ ہے کہ مختلف وسائل کا استعمال کر کے تکلیف شرعی کو مقررہ دلائل کی رعایت کرتے ہوئے اصول کے مطابق کر دیتا ہے، اسے جب کوئی ایسا ''واقع'' درپیش ہوتا ہے جو قیاس سے عدول کا متقاضی ہوتا ہے تو وہ استحسان کو استعمال کرتا ہے، اور جب وہ کسی فعل کے نتیجہ پر غور کر کے جائز کو اس لئے ممنوع کرتا ہے کہ وہ جائز مفسدہ کا باعث ہو رہا ہے تو وہ دلیل ذرائع کو استعمال کرتا ہے، اس دلیل کو استعمال کر کے وہ مفاسد کا سدِّ باب اور مصالح کا فتح باب کرتا ہے، اسی طرح یہ فرع (یعنی محل) اور اصل (یعنی علت) کے درمیان تعلق کا پتہ دیتا ہے۔

تحقیق مناط کی تعریف میں اختلاف، اختلافِ عبارت ہے اختلاف دلالت نہیں، اس سلسلہ میں قول فیصل یہ ہے کہ وہ حکم معروف، مناطِ موصوف اور متعین محل کے درمیان کا پل ہے، تا کہ علت کو ثابت کر کے اس سے وابستہ احکام مرتب ہوں، محل کبھی حسی ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس میں حس کام کرتی ہے، کبھی تحقیق مناط کے ذریعہ حکم جاری کرنے نیز پھر احکام مرتب کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

یہ بات (ابن تیمیہ کے الفاظ میں) اعیان کی بابت تحقیق مناط کے قبیل سے ہے، وہ لکھتے ہیں: فقہا کا تحقیق مناط کی بابت اتفاق ہے، شارع حکم کو کسی کلی معنی پر معلق کرتا ہے، بعض انواع اور اعیان میں اس کلی معنیٰ کے ثبوت پر غور کرنا تحقیق مناط ہے، مثلاً استقبال کعبہ کا حکم، دو عادل مردوں کی گواہی کا حکم، اور شراب کے حرام ہونے کا حکم (ابن تیمیہ: فتاویٰ: ۱۶/۱۹)۔

انواع، اشخاص اور اعیان کی بابت تحقیق مناط کے ساتھ ساتھ اب مطلوب یہ ہے کہ ہم امتوں کے حالات اور زبان ومکان کے تقاضوں میں تحقیق مناط کریں، اس طرح تحقیق مناط زمانہ کے سیاسی، معاشی، سماجی اور بین الاقوامی معاملات میں فتوے کی کنجی ہو جائے گا۔

شیخ عبدالوہاب شعرانی نے اشخاص کی بابت تحقیق مناط پر تقابلی فقہ میں اپنی کسوٹی قائم کی ہے، ان کا ماننا ہے کہ اختلاف ائمہ کی بنیاد مکلفین کی استطاعت، ان کے ضعف اور فقر جیسی وہ حالتیں ہیں جو رخصت وسہولت کی متقاضی ہوتی ہیں، بلکہ انہوں نے اس کی بنیاد پر احکام شارع کی تعلیل کی ہے، اور نسخ کے قول سے صرفِ نظر کیا ہے، مثلاً مسِّ ذکر کے کے مسئلہ میں حضرت طلق بن علی کی روایت میں کہا گیا ہے کہ ''وہ بھی تو تمہارے جسم کا ہی ایک حصہ ہے'' اور دوسری حدیث میں اس پر وضو کا حکم دیا گیا ہے، انہوں نے ان دونوں کی علت یہ بیان کی ہے کہ پہلی حدیث کے مخاطب ایک اعرابی ہیں جب کہ دوسری حدیث کے مخاطب ایک صحابی راسخ ہیں۔

اس کی ایک اور مثال حضرت عدی بن حاتم کی ایک حدیث ہے، آپؐ نے ان کے

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا: جو جانور شکار میں تمہارے سامنے مرے اسے کھاؤ، اور جو تمہاری عدم موجودگی میں مرے اسے نہ کھاؤ، جب کہ حضرت ابوثعلبہ خشنی کی روایت میں ہے، اگر سڑے نہیں تو کھالو خواہ تین دن گزر جائیں''۔

امام غزالیؒ نے احیاء میں لکھا ہے کہ'' پہلے کی حالت تشدید کی متقاضی ہے، اور دوسرے صحابی کو کھانے کی ضرورت تھی یہ ضرورت رخصت کی متقاضی ہوئی۔

قرطبی نے اپنی تفسیر میں اس جمع کا تذکرہ کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ جب دو روایتیں متعارض ہوں، بعض ہمارے اور بعض دیگر علما ان دونوں کے درمیان جمع کرتے ہیں، وہ ممانعت کی حدیث کو تنزیہ وورع پر محمول کرتے ہیں، اور اباحت کی حدیث کو جواز پر، وہ کہتے ہیں کہ حضرت عدی خوشحال تھے اس لئے آپؐ نے انہیں احتیاط کا فتویٰ دیا، ابوثعلبہ محتاج تھے اس لیے انہیں جواز کا فتویٰ دیا، واللہ اعلم (قرطبی: الجامع: ۵/۷۰)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ بعض صورتوں میں تحقیق مناط ایسے کلی کو غالب کرنے سے عبارت ہے جو کسی ایسے جزوی کے مقابل میں زیادہ مخفی ہوتا ہے جو ایک عالم کے لئے زیادہ ظاہر ہوتا ہے، کبھی یہ مصلحت ومفسدہ یا دو مصالح اور دو مفاسد کے درمیان موازنہ سے عبارت ہوتا ہے، اس نوع کو کم تر ضرر کو انگیز کرنا یا برتر مصلحت کو اختیار کرنا، یا دفع مفاسد کے جلب مصالح پر مقدم ہونے سے تعبیر کرتے ہیں، یہ سب تحقیق مناط سے متعلق ہیں۔

زقاق کہتے ہیں:

أخف مكروهين أو حظرين إن لم يكن بد كفى الضررين

قَدِّم.................................. ....

(اگر دو مکروہوں یا دو ناجائزوں میں سے کسی ایک کا انتخاب مجبوری ہو مثلاً دو ضرر جمع ہوں تو پھر کم تر کو انگیز کرلو)۔

مراقی السعود میں دونوں ضرروں کے یکساں ہونے کی صورت میں تخییر کا تذکرہ ہے، کہتے ہیں:

وقدم الأخف من ضرين وخيرن في استوا هذاين

(دوضرروں میں سے کم تر کو انگیز کیا جائے گا، اور اگر دونوں ضرر یکساں ہوں تو اختیار حاصل ہوگا)۔

یعنی تحقیق مناط اپنے اوپر حکم کی تطبیق کا سبب بننے والے واقع کے اعتبار سے قضیہ کی تشخیص ہے، مثلاً اگر قضیہ کوئی عقد ہوگا تو اس کے لئے اس کے ترکیبی عناصر اور اس کی شرطوں کو دیکھا جائے گا۔

اور اگر معاملہ کسی متعین ذات پر حکم جاری کرنے کا ہو جیسے کاغذ کے نوٹ (کرنسی)، تو پھر اس قضیہ پر تحقیق کرنے والے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ وہ کرنسیوں کی تاریخ، تبادلہ میں ان کے کردار اور کرنسی کے ارتقا کی تاریخ کا مطالعہ کرے، جاری کرنے والے ادارہ نیز اشیا اور خدمات سے اس کے تعلق پر غور کرے، کیفیت ووصف کی تعیین کا یہ مرحلہ ہی اصولیین کے یہاں تحقیق مناط کہلاتا ہے، اس لئے کہ اس میں متفق علیہ قاعدہ کو ایک متعین واقع یا اس کے کسی جزئیہ پر منطبق کیا جاتا ہے۔

اس مرحلہ سے کوئی فقیہ صرفِ نظر نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ کسی چیز پر حکم اس کی حقیقت کے علم سے ہی ناشی ہے، اور اس تصور وتصویر کے بغیر حکم بے محل ہونے کی وجہ سے غلط ہوسکتا ہے۔

معاصر عقود کی پیچیدگی اور فقہا کے یہاں معروف عقود (مثلاً بیع، سلم، اجارہ، کرایہ، مضاربت، قرض، بٹائی، کفالت ووکالت) وغیرہ میں موجود عناصر کے علاوہ دیگر عناصر پر ان کے مبنی ہونے کی وجہ سے اس مرحلہ کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔

اس موقع پر فقیہ عقد کے ترکیبی عناصر سے واقف ہونے، اس کی نوعیت کی تعیین کے لئے اس کے ابتدائی عناصر کی طرف اسے لوٹانے اور یہ جاننے کے لئے کچھ دیر رکتا ہے کہ کیا اس میں متفق علیہ یا مختلف فیہ قوانین عقود سے منافی کوئی شرط تو نہیں پائی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اکثر مسائل میں تشخیص کا عمل فقیہ سے اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ وہ میزانِ شریعت پر پرکھنے سے پہلے ان علاقوں کو جانے جہاں یہ ہو رہے ہیں نیز وہاں کے لوگوں کے اصول تعامل کو دیکھے۔

میرا ماننا یہ ہے کہ بہت سے مسائل کی بابت فقہ اکیڈمیوں کے ارکان کے درمیان پایا جانے والا اختلاف فقہی نصوص کے فہم میں اختلاف سے زیادہ تصور و تشخیص میں تفاوت کے سبب ہوتا ہے، یعنی عام طور پر اختلاف ان نصوص سے مسئلہ کے تعلق کی بابت اس زاویۂ نظر کی وجہ سے ہوتا ہے جس سے فقیہ مسئلہ پر غور کرتا ہے، یعنی حکم کے موضوع میں دو حالتوں کا احتمال ہوتا ہے، تو مفتی کسی ایک حال کی بنا پر فتویٰ دیتا ہے اور دوسرے وصف پر توجہ نہیں دیتا، جیسا کہ بنانی نے لکھا ہے۔

پچھلے صفحات میں ہم نے تحقیق مناط کی بابت امام غزالی اور امام شاطبی کے حوالے سے جو کچھ تحریر کیا ہے اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اجتہاد کی تیسری قسم ہے، اور یہ مجتہد و فقیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہنر مندوں، طبیبوں اور تاجروں کے لئے بھی اس کی گنجائش ہے، بلکہ ہر مکلّف اپنی بابت اسے کرے گا، اس لئے تحقیق مناط عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی، انواع کی بابت تحقیق مناط عام ہے، اور اشخاص کی بابت تحقیق مناط خاص ہے۔

اس سلسلہ میں ان حضرات کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ تحقیق مناط عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی، اب ایک سوال یہ ہے کہ عموم اور خصوص سے یہاں کیا مراد ہے؟

شاطبی نے عام کی تفسیر یوں کی ہے کہ اس سے مراد احکام کا ان کے مناط پر اجرا ہے، جیسے گواہ کی گواہی قبول کرنا، جب کہ خاص (جسے انہوں نے ایک نور اور ملکہ کہا ہے) کا مطلب

انھوں نے یہ بتایا ہے کہ مکلّف پر شرعی احکام کی ذمہ داری عائد کرنے کے سلسلے میں مجتہد اپنی صواب دید کے مطابق دلائل کی روشنی میں برتتا ہے، تا کہ یہ اسے شیطان کے چور دروازوں سے بچائے۔

یعنی یہاں معاملہ اس تزکیہ نفس سے متعلق ہے جس کی مرید کے سلوک پر نگاہ رکھنے والا شیخ نگرانی کرتا ہے۔

تحقیق مناط علت سے واقف کرانے والا عمل ہوتا ہے، وہ ایک عام اصول ہے، '' اپنی کسی صورت پر منطبق کئے جانے والے قاعدہ'' کا یہی مطلب ہے، غزالی اور شاطبی کے یہاں نئی چیز اصول کا عموم اور تفریع کی ہمہ گیری ہے۔

''تاٗصیل'' کے عمل میں تحقیق مناط عموم کی صفت سے متصف ہر حکم شرعی کی جزئیہ پر تطبیق سے عبارت ہے۔

یعنی تحقیق مناط استنباط کے تین مثلثوں (Triangular) میں کونے کا سرا (Cornerstone) ہے:

اوّل: منطقی مثلث، الف-نسبتاً زیادہ واضح کلی سے مخفی جزئیہ کو وجود میں لانا (استنتاج)، ب-مشہورترین جزئیہ سے کلی وجود میں لانا (استنباط)، ج-نسبتاً مخفی جزئیہ کو نسبتاً ظاہر جزئیہ پر محمول کرنا (تمثیل)، (ابن رشد کے الفاظ میں)۔

اس طرح غزالی وشاطبی کے یہاں یہ تیسری قسم (قیاس تمثیلی) میں سے ہونے کے بجائے پہلی قسم (قیاس منطقی) کے قبیل سے ہوگیا ہے۔

لیکن یہاں دونوں مقدموں کی نوعیت مختلف ہوتی ہے، کبریٰ نقلی ہوتا ہے، صغریٰ واقع کی تشریح کرتا ہے، شاطبی نے اسے نظری اور صاحبِ معتمد نے عقلی کہا ہے، ان کے کلام کو پڑھ کر یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ انہیں اصطلاح تحقیق مناط کا علم نہیں ہے۔

اس بات کو کہنے کی بظاہر کوئی ضرورت نہیں ہے کہ حکم کبریٰ میں کلی اور صغریٰ میں جزوی ہوتا ہے، نتیجہ کم تر کے تابع ہوتا ہے اور یہ جزوی کی ضرورت ہوتی ہے۔

دوسرا مثلث یہ ہے کہ اجتہاد یا تو: الف- الفاظ کی دلالتوں کی بابت ہوگا، ب- یا قابل ادراک حکمتوں والے نصوص میں مصالح کی بابت ہوگا، ج- یا واقع پر احکام کی تطبیق یعنی تحقیق مناط کی بابت ہوگا۔

تیسرا مثلث یہ ہے کہ علت علم: الف- اگر فارق کے الغایا ان اوصاف کو رد کر کے ہو جو خاص طور پر منصوص مسائل میں سبر کے بعد تعلیل کے قابل نہ ہوں تو وہ تنقیح مناط ہے، ب- اور اگر وصف و حکم کے درمیان پائے جانے والی عقلی مناسبت کی بنا پر علت کے استنباط کے ذریعہ ہو تو وہ تخریج مناط ہے، ج- اگر وہ کلی علت کی فرع (جز) میں تحقیق کے ذریعہ فرع پر اصل کا حکم لگانے کے پیش نظر ہو تو وہ تحقیق مناط ہے۔

غزالی نے سبر کے ذریعہ ہونے والی تنقیح کے درمیان تداخل کی جانب توجہ دلائی ہے، وہ لکھتے ہیں: ہمارے نزدیک مستنبط علت کی بنیاد پر تصرف جائز نہیں ہے، بلکہ اس کا علم کبھی کبھی نص کے اشارہ سے بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں اسے منصوص جیسا درجہ حاصل ہوتا ہے، اور کبھی اس کا علم سبر کے ذریعہ ہوتا ہے، اس صورت میں وجوبِ تعلیل پر دلالت قائم ہوتی ہے، قسمیں بطور مثال تین میں منحصر ہوتی ہیں تو دو باطل ہو جاتی ہیں اور تیسری متعین ہو جاتی ہے، ایسی صورت میں علت ایک طرح کے استدلال سے ثابت ہوتی ہے، لہذا وہ تحقیق مناط اور تنقیح مناط سے الگ نہیں ہوتی ہے (غزالی، المستصفی: ۲/ ۲۳۷)۔

اجتہادات باہم مربوط ہوتے ہیں، اگرچہ ان کے بقول مناط حکم کی تحقیق کی بابت اجتہاد ضرورت ہے، جب کہ تخریج مناط اور تنقیح مناط کی بابت اجتہاد کے سلسلے میں ایسی بات نہیں ہے۔

تفریع کی ہمہ گیری کے پیشِ نظر اور ہماری ذکر کردہ مثالوں پر غور وفکر کر کے فقہ میں تحقیق مناط کو ہر تالے کی کنجی اور تمام احکام سے ہر پردہ اٹھانے والا مانا جاسکتا ہے، ان دونوں حضرات نے (بالخصوص غزالی نے اساس القیاس میں) ربویات، نفقات، جنایات کے تاوان، قسم وبینہ کی ذمہ داری عائد کرنے کے لئے مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین (جو کہ شاطبی کے الفاظ میں ''تحقیق المناط بعینہ'' ہے) مسکر، ماء مطلق وغیر مطلق، محدث اور باوضو، نماز میں کم اور زیادہ حرکات، بیع غرر کی ممانعت اور غرر کی نوعیت کی مثالیں دی ہیں۔

جو ذرائع اور مآلات جائز کو حرام اور حرام کو جائز قرار دیتے ہیں وہ بھی تحقیق مناط کی ایک قسم ہیں، یہی حال امام مالک کے اصول ''مراعاۃ الخلاف'' کا ہے جس کی بنیاد پر وہ فاسد نکاح اور بیعِ فاسد کے ہوجانے کے بعد انہیں معتبر مان لیتے ہیں۔

مختلف ابواب سے متعلق اور متنوع دلائل پر مبنی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں، جن کے درمیان نقطۂ اشتراک تحقیق مناط ہی ہے۔

یہ تمام مثالیں کسی راجح مصلحت یا کسی واقع اور متوقع پر مرتب ہونے والے مفسدہ کے پیش نظر تحقیق مناط کی ہیں، اس واقع اور متوقع کا ادراک کبھی حس کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی افتراض کے ذریعہ، جیسا کہ باوضو شخص کے سلسلہ میں استصحاب کی بابت ہے، اور کبھی عرف کے ذریعہ جیسے نماز میں کم حرکتوں کے سلسلے میں ہے، اور کبھی دلالت لفظ کے ذریعہ جیسے بعض ربویات کے سلسلے میں ہے، اور اس میں بھی علت دیگر امور کی طرح عام ہوتی ہے۔

امام غزالی نے ایک مناسب زمانہ مثال ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: ''تحقیق مناط کی ایک مثال گوبر کی راکھ کی پاکی وناپاکی کی بابت اختلاف ہے، نجس شئ کچھ اور چیز بن کر پاک ہوجاتی ہے، جیسے وہ انڈا جس میں بچا بننا شروع ہوجائے ناپاک ہوتا ہے، لیکن وہ چوزہ بن جائے تو پاک ہوجاتا ہے، گوبر سے کوئی جاندار یا سبزہ پیدا ہوجائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے، اب سوال یہ

ہے کہ راکھ گوبر کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے، یا وہ کوئی دیگر شئ ہے جو اس طرح بن گئی ہے جس طرح نمک کی کان میں گر کر کتا نمک بن جاتا ہے، اصل کی علت یہاں معلوم ہے، اختلاف فرع میں اس کے تحقق کی بابت ہے۔

یہ مثال مناسب زمانہ اس لئے ہے کہ یہ الکحل پر مشتمل دواؤں، خنزیر کے تھوڑے سے گوشت پر مشتمل کھانوں جیسے جیلاٹین کے سلسلے میں تحقق مناط کی تاصیل کی بابت معاون ہے۔

اسے غزالی نے نوعیت کا میزان کہا ہے، پھر غزالی اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ تحقیق مناط میں بھی دیگر دلائل کی طرح مجتہدین سے غلطی ہونے اور نہ ہونے کا امکان ہوتا ہے۔

امام غزالی کی ذکر کردہ مثالوں میں یہ اور اضافے کئے جا سکتے ہیں، طہارت اعیان میں قدیم زمانے سے سینگ، بال اور پر کی پاکی کی بابت اختلاف چلا آ رہا ہے، اس لئے یہ نہیں معلوم نہیں ہے کہ ان میں حیات ہے یا نہیں، یعنی یہ نہیں معلوم ہے کہ ان میں زندگی پائی جاتی ہے کہ جب انہیں کاٹ یا اکھاڑ دیا جائے تو یہ مردہ ہو جائیں، یا ان میں حیات نہیں پائی جاتی ہے کہ انہیں جمادات کے مثل مانا جائے۔

اس قوت مغذیہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی زندگی میں جس کے ذریعہ بڑھوتری ہوتی ہے اور اس قوت حساسہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی زندگی میں کیا فرق ہے جو صرف جاندار کی خصوصیت ہے؟

مازری نے اپنی شرح تلقین میں اس مسئلہ پر بارہویں سوال کے جواب میں کلام کیا ہے (مازری، شرح التقلین: ۱/ ۲۶۲)۔

علما کے بہت سے اختلافات کی بنیاد تحقیق مناط ہے، مثلاً بیوع کے بہت سے ان مسائل میں فقہا کا اختلاف ہے جن میں کچھ لوگوں کے نزدیک غرر ہے، ان مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ نہیں ہے کہ فقہا کے مابین غرر کی ممانعت میں کوئی اختلاف ہے، یعنی وہ تخریج مناط

میں متفق ہیں لیکن تحقیق مناط میں ان کا اختلاف ہے۔اس لئے کہ غرر کلی مشکک ہے، پس غرر کا وہ درجہ کیا ہے جس میں مصلحت فوت ہو جاتی ہے اور جس کے نتیجہ میں عقد وجود میں نہیں آتا ہے۔

''تاصیلی وتنزیلی'' اعتبار سے تحقیق مناط کا منہج:

تاصیل سے ہماری مراد تحقیق مناط کی محیط دلالت کو منضبط کرنے والے اصولی میدان کی وضاحت ہے، جب کہ تنزیل سے ہماری مراد متعین واقع پر حکم اور اس کی دریافت کے وسائل ہیں۔

حکم کی تطبیق کا اصولی ماحول خطابِ وضع (اسباب، موانع، شروط اور ان کے نتیجہ میں وجود میں آنی والی صحت وفساد) ہے، یعنی وہ خطاب وضع جو خطاب تکلیف کو محیط ہوتا ہے، اور جو قرافی کے نزدیک تقدیرات کے ساتھ ساتھ عزائم ورخصتوں سے بھی اسے بہرہ ور کرتا ہے، یہ دونوں کسی ایک قول کے مطابق خطابِ وضع کے قبیل سے ہوتے ہیں، ہمیں یہاں رخصتوں کی تعریف اس کے وسیع تر معنیٰ میں کرنی چاہئے جو رخصت کے خاص اصولی معنی کے مطابق اس پر مشتمل ہو، رخصت سے مراد وہ حکم ہے جو علت اصلیہ کے قیام سے معذوری کی وجہ سے سہولت میں بدل دیا گیا ہو، اس میں وہ لغوی رخصتیں بھی شامل ہیں جن سے مراد لوگوں کی حاجت کے پیش نظر قیاس سے عدول کر کے حاصل ہونے والی تیسیر ہے، جیسے سلم واجارہ، حدیث میں کہا گیا ہے: اور عرایا کی بابت رخصت ہے۔

اسی طرح تحقیق مناط کا طریقۂ کار مختلف اصولی دلائل کو دلیل کی صحیح تطبیق اور محل پر اس کی صحیح ''تنزیل'' کی ایک کسوٹی کے طور پر استعمال کرتا ہے، جیسے استحسان (استحسان: کسی خاص دلیل کی وجہ سے مسألہ کو اس کی نظیروں سے الگ کرنا) استصلاح، (مخلوق سے مفاسد دور کر کے مقصد شرعی کی حفاظت، کافی از خوارزمی) ذرائع (سدِّ ذرائع: مصلحت کو مفسدہ کا ذریعہ بنانے سے روکنا)، قیاس (کسی ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر کسی مشترکہ علت ہونے کی وجہ سے اثبات یا نفی حکم کے لئے محمول کرنا) استصحاب (زمانۂ اوّل میں موجود کسی حکم کو زمانۂ دوم میں ثابت کرنا) اور

سیاست شرعیہ (ابن عقیلہ کہتے ہیں: سیاست سے مراد وہ عمل ہے جس کی موجودگی لوگوں کے لئے جلب مصلحت اور مفسدہ سے حفاظت کی باعث ہو خواہ رسول اکرمؐ نے اس کی تعلیم نہ دی ہو) مثلاً استحسان (ابن رشد الحفید کے بقول) مصلحت وعدل پر توجہ دینا ہے، یا (شاطبی کے بقول) دلیل کلی کے مقابلہ میں جزوی مصلحت پر عمل ہے، تو مصلحت کی تعیین تحقیق مناط ہے، جیسا کہ امام غزالی نے المستصفیٰ میں لکھا ہے، یہ عبارت ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

مرجوح مفسدہ راجح مصلحت کی موجودگی میں (بقول مقری) ساقط (یعنی غیر معتبر) ہو جاتا ہے، لیکن راجح ومرجوح کا پتہ تو تحقیق مناط سے چلے گا، ذرائع میں اعتبار انہی ذرائع کا ہے جو اکثر وبیشتر مفاسد کا باعث ہوتے ہوں، لیکن ذرائع اور آلات کی بنیاد تو تحقیق مناط ہے، جیسے امام شاطبی نے لکھا ہے، فرع سے واقفیت کے سلسلے میں اور بالخصوص مسلک سبر میں تنقیح مناط سے اس کا بہت گہرا تعلق ہے، جیسا کہ امام غزالی نے لکھا ہے، اسی طرح اس مسلک تخریج سے بھی اس کا بہت گہرا تعلق ہے جو تحقیق مناط کی دوسری قسم سے ملتا جلتا ہے، یہاں تک کہ اس کی بابت اکثر اصولیین کا دعویٰ ہے کہ وہ قیاس ہے، جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔

اس منہج کے سلسلے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ وہ تلازم جو غائب کو شاہد سے متعلق کرنے کی اجازت دیتا ہے وہ یا تو کسی علت، شرط یا کسی ماہیت میں اندراج کی وجہ سے ہوتا ہے، یا پھر وہ دلالت لزوم ہوتا ہے جیسے اثر کی مؤثر پر دلالت ، جیسا کہ امام الحرمین نے ''ارشاد'' میں لکھا ہے۔

استصحاب سابق وجود (واقع) کی تحقیق سے عبارت ہے تاکہ موجودہ مسئلہ پر اس کا اثر مرتب کیا جا سکے۔

تحقیق مناط کا یہ اصولی ماحول ہے، جب کہ ان احکام کے ظہور کا محل وہ واقع ہے جس کے فہم، علم اور جس کی حقیقت کے استنباط سے (ابن قیم کے الفاظ میں) محل تطبیق حکم کے لئے تیار

ہوتا ہے، پس جدید تعبیر کے مطابق واقع تحقیق مناط کی زمین ہے۔

اور چونکہ واقع حاصل کئے جانے والے مصالح ومنافع اور دفع کئے جانے والے مفاسد کا آئینہ ہے اس لئے وہ مقاصد کی بنیاد کی حیثیت رکھنے والے اس مقصد اعلیٰ کے اعتبار سے حقیقی ماحول ہے۔

افراط وتفریط کے ذریعہ یا خلل ڈال کر اس منہج کا اہمال کرنا بہت عظیم خلل کا سبب ہے، یہ خلل اس وقت بہت زبردست حرج کا باعث بن جاتے ہیں جب ایک عام شخص لوگوں کے لئے آسانیاں پیدا کرنے والے اور ضوابط استنباط سے منضبط مقاصد شریعت سے استفادہ پر قادر نہیں ہوتا ہے، اپنے مقالہ میں ہم نے اس طرح کے متعدد ومسائل کا تذکرہ کیا ہے، لیکن بسا اوقات (با فلانی کے الفاظ میں) یہ شریعت کی مخالفت کا باعث ہوتا ہے، ایسا تب ہوتا ہے جب بے بنیاد استحسان ہو، شرائط سے بے پروا قیاس ہو، غیر معتبر مصالح کی بنیاد پر استصلاح ہو، اس آخری قسم کی ہم کچھ مختصر مثالیں ذکر کریں گے:

اس کی ایک مثال ایک صاحب کے ذریعہ کمپنی کے مال کو غلام کے مال پر قیاس کیا جانا ہے کہ اسے فروخت کر دیا جائے گا اور اسے مال حاصل ہوگا، اور اس بنیاد پر انہوں نے کمپنیوں کے اموال کی بیع میں سودی لین دین کی اجازت اس فاسد اصل کی بنیاد پر دی، اور اس سلسلے میں انہوں نے تحقیق مناط سے پہلے تخریج مناط نہیں کی، یہ ایک غلط اعتبار تھا کہ اس اصل پر قیاس صحیح نہیں تھا (ملاحظہ ہو کتاب ''مقاصد المعاملات'')۔

دوسری مثال رات کے چھوٹے ہونے، دن کے بڑے ہونے نیز علامتیں پائے جانے کی صورت کو علامتیں نہ پائے جانے کی صورت پر قیاس کر کے یہ تجویز پیش کرنا ہے کہ روزہ وافطار کے سلسلے میں حرمین کے وقت کو معیار مان لیا جائے، غیر معتدل روز وشب کو روز وشب کا سلسلہ قائم نہ ہونے پر قیاس کرنا بالکل غلط ہے، یہ اس بات کی مثال ہے کہ تحقیق مناط سے پہلے اگر صحیح

تخریج مناط نہ ہوتو پھر تحقیق مناط بھی صحیح نہیں ہوگی۔ لہذا جو شخص روزہ رکھنے یا اسے پورا کرنے پر قادر نہ ہوگا وہ روزہ چھوڑ دے گا اور قضا کرے گا، شارع نے ایک متبادل قضا مشروع کیا ہے، اور سورج کے طلوع وغروب کے ذریعہ دن کے آغاز واختتام کی علامت متعین کی ہے، نیز یہ قیاس خلافِ اجماع بھی ہے۔

تیسری مثال زوجین کے لاتعلق بننے کی صورت میں ڈی، این اے کی بنیاد پر تحقیق مناط صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بچے کی نسبت حقیقی والد کی طرف کئے جانے کے مقصد کے معارض بندوں کی ستر پوشی اور فراشِ زوجیت کو شبہات سے محفوظ رکھنے کا مقصد ہے، اور شارع نے ایسی صورت میں ایک واضح رہ عمل بتادی ہے، لہذا تحقیق مناط کے الغا کا پہلو قوی ہو جائے گا، برخلاف ان مسائل کے جن میں قیافہ شناسی کا کردار ہوتا ہے، کہ وہ اس کے برخلاف ہیں، ان مسائل میں جینیٹک گواہی لی جاسکتی ہے، یہ آخری قسم استحسان پر مبنی ہے (ملاحظہ ہو: حاشیہ البنانی علی الزرقانی)۔

کچھ ایسے اجتہاد بھی پائے جاتے ہیں جن کا فقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، جیسے میراث کے حصہ کے سلسلے میں عورت کو مرد پر قیاس کرنا، مثالیں بے شمار ہیں، یہاں تو بس چند ہی ذکر کی گئی ہیں۔

تحقیق مناط کون کرے گا؟

تحقیق مناط کا کام مجتہد مطلق کی خصوصیت نہیں ہے، وہ تخریج مناط اور تنقیح مناط کی طرح اصل میں علت کے ثبوت کے تصور اور فرع میں علت کے اثبات سے متعلق نہیں ہے، یہ گویا کہ تصدیق ہے، یعنی یہ محل پر حکم کی تطبیق کے لئے (شاطبی کے الفاظ میں) محل کی تعیین پر غور وفکر سے عبارت ہے۔

یعنی علت قائم ہے، حکم تیار ہے، لیکن وہ محل کی تعیین کے انتظار میں معلق ہے، تحقیق مناط

کے ذریعہ محل متعین ہوجاتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ تحقیق کا کام فرع کی تعیین ہے۔

اور اسی لئے خطابِ وضع خطاب تکلیف کا منتظر تھا تا کہ اس کے مطلق کو مقید اور عام کو خاص کیا جاسکے۔

اسباب کا قیام موانع ختم کئے بغیر کافی نہیں ہے، معادلہ سبب کے وجود اور مانع کے نہ پائے جانے کو کہتے ہیں، اور شرطوں کے بغیر یہ کوئی صحیح نتیجہ نہیں دے سکتا ہے، خواہ یہ وجوب کے لئے ہو اور اسباب کی ایجابی، موانع کی سلبی یا ادائیگی وصحت کی شرطوں یا سبب کے وجود کی رعایت کررہا ہو، لہذا تلازم کے ثبوت میں گہرائی کے لئے تحقیق مناط کی ضرورت ہے، اس لئے کہ شرعی امور میں علت ومعلولات کے درمیان تعلق تلازم کو بس تھوڑی بہت مقدار میں ہی ثابت کرتا ہے، یعنی لزوم شرعی عقلی جیسا نہیں ہے، بسا اوقات اصل باطل اور فرع ثابت ہوجاتا ہے، جیسے بغیر نسب ثابت ہوئے کبھی کبھی وراثت ثابت ہوجاتی ہے، خلیل نے لکھا ہے کہ اگر کوئی عادل آدمی تنہا گواہی دے اور قسم بھی کھالے تو میراث میں حق مل جائے گا لیکن نسب نہ مانا جائے گا۔

رخصت اپنے اصطلاحی معنیٰ میں ممانعت کے خاتمہ اور مطالبہ سے معافی ثابت کردیتی ہے، حالانکہ علتِ تحریم علی حالہ پائی جاتی ہے، وجوب کا مقتضی پایا جاتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو نہ مریض کا روزہ صحیح ہو اور نہ مسافر کا۔

لیکن اسباب وموانع میں سے کچھ خفی، کچھ جلی، کچھ ظاہر اور کچھ پوشیدہ ہوتے ہیں۔

مناط کی تحقیق کون کرے گا؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے شاطبی نے متعدد مراتب کا تذکرہ کیا ہے، مثلاً یہ کہ عدالت جیسے قاعدہ کی تطبیق کر کے مجتہد عام تحقیق مناط کرے گا تا کہ اس کے مقتضا کو موجود مسئلہ پر منطبق کرے، انہوں نے لکھا ہے کہ ہر مکلّف بلکہ ہر عامی اپنے متعلق مسائل میں تحقیق مناط کرتا ہے، یہ کام ہنرمند بھی کرتے ہیں، انہوں نے تحقیق مناط کے سلسلے میں عالم ربانی کا تذکرہ اس طرح کیا ہے: وہ عالم ربانی جو عقل وفہم رکھتا ہو اور ہر حالت پر غور وفکر

کرسکتا ہو۔

لیکن تحقیق مناط کے لئے بیان واقع کی بابت خود شاطبی نے لکھا ہے یہ کام ہنرمند اور عوام بھی کر سکتے ہیں، یہ صرف فقیہ کے لئے خاص نہیں ہے۔

یہ واضح کرنے کے لئے کہ تحقیق مناط کون کرتا ہے ہم پہلے اختصار کے ساتھ یہ کہیں گے کہ مناط کا سب سے پہلا محقق وہ ہوگا جس کی جانب روئے خطاب ہوگا، اس لئے کہ خطاب شارع کے مختلف مراتب ہیں، خطابِ شارع کبھی فرد کی جانب خود اس کے نفس کے سلسلے میں ہوتا ہے، جیسے ''استفت قلبک ولو افتوک''، شاطبی نے الاعتصام میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ آیتِ قرآنی ذکر کی ہے: ''ومن کان منکم مریضاً أو علىٰ سفر فعدة من أيام أخر'' (جو تم میں سے مریض یا مسافر ہو وہ دوسرے ایام میں روزے رکھے) اور پھر لکھا ہے کہ حالتِ مرض کی بابت فیصلہ خود وہ مکلّف ہی کرے گا جس سے یہ خطاب متعلق ہے۔

کبھی روئے خطاب جماعت کی جانب ہوتا ہے، لیکن اس سے مراد فرد ہوتا ہے، مثلاً ''فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة'' (اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ تم انصاف نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کرو)، اس سلسلہ میں تحقیق مناط وہی شخص کرے گا جو ایک سے زیادہ شادیاں کرنا چاہے گا، اسی طرح حکومتی ادارے جو اس سلسلہ میں گویا کہ جماعت کے نمائندے یا اس کے مصداق ہیں وہ ظلم یا غیر مرجوح مفسدہ کو محسوس کر کے تحقیق مناط کریں گے۔

لیکن کبھی خطاب قاضیوں سے عبارت ولائی ادارے کی جانب ہوتا ہے، مثلاً ''وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها'' (اگر تمہیں ان دونوں کے درمیان اختلافات کا ڈر ہو تو ایک حَکَم شوہر کے اہل خانہ میں سے اور ایک بیوی کے اہل خانہ میں سے متعین کرو)۔ دو حَکَموں کی تعیین کا کام ولائی ادارے کا ہے، اور ولائی ادارہ ہی تحقیق

مناط کرے گا، اس لئے کہ یہ معاملہ پیچیدہ ہے، اور اس میں کبھی مخفی اسباب علیحدگی کے متقاضی ہوتے ہیں، اور کبھی ان دونوں کو ایک ساتھ رکھنے کے۔

لیکن کبھی خطاب سلطان اکبر سے ہوتا ہے، ''**وإمَّا تخافنَّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء**'' (اگر تمہیں کسی قوم سے خیانت کا ڈر ہوتو برابری کی حالت میں ان کا معاہدہ توڑ دیجئے)۔ معاہدے توڑ کر جنگوں کا اعلان کرنا، صلح کے معاہدوں پر دستخط کرنا، اور مستقبل کے حالات کی بنا پر حکم جاری کرنا (تخافن کے ذریعہ مستقبل کے حالات ''توقع'' کی جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ خوف مستقبل کی بابت ناپسندندہ توقع ہی ہے) یعنی اس سلسلے میں تحقیق مناط کرنا اس حکومت کا ہی کام ہے جو مخفی اسباب ودوافع نیز پوشیدہ شرائط موانع کا استیعاب کرلے، یعنی اس مثال میں تحقیق مناط کا کام افراد سے متعلق نہیں ہے، اسی لئے جب بنی اسرائیل پر قتال فرض کیا گیا تو انہوں نے اپنے نبی سے ایک حکمراں کی تعیین کی درخواست کی، کہ حکمراں کی حکومت کے بغیر جنگیں غیر منظّم ہوں گی، یہ درخواست انہوں نے اس لئے کی تھی کہ ان کے نبی بادشاہ کی ذمہ داریاں ادا نہیں کررہے تھے۔

عصر حاضر کا ایک مسئلہ ہے کہ کچھ جماعتیں جس چیز کو منکر سمجھتی ہیں اس کے ازالہ کے لئے جسمانی تشدد کو شرعی ضابطوں کی پابندی کے بغیر استعمال کرتی ہیں، ابن قیم کہتے ہیں: انکارِ منکر کے چار درجات ہیں: پہلا یہ ہے کہ وہ زائل ہوجائے اور اس کی ضد اس کی جگہ پر آجائے، دوسرا یہ ہے کہ منکر کم ہوجائے، مکمل طور پر زائل نہ ہو، تیسرا یہ ہے کہ اس کے بعد اسی جیسا منکر آجائے، چوتھا یہ ہے کہ اس کے بعد اس سے بدتر منکر آجائے، اوّل الذکر دو درجات مشروع ہیں، تیسرا محل اجتہاد ہے، چوتھا حرام ہے (ابن قیم: اعلام الموقعین: ۶/۳)۔

قاضی عبدالجبار نے المغنی میں لکھا ہے: امامت (حکمرانی) پر کلام کا تعلق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے، اس باب سے تعلق کی وجہ یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن

المنکر کے تحت آنے والے اکثر امور صرف حکمراں ہی انجام دیتے ہیں (قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسہ، ص:۷۴۹)۔

یعنی تحقیق مناط کا کام کرنے والا روئے خطاب کی تبدیلی کی بنا پر بدلتا رہتا ہے، امام الحرمین نے غیاثی میں حدود پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے: یہ کام صرف خلیفہ یا اس کا نائب ہی انجام دے سکتا ہے، لیکن حدود نافذ کرنے اور نہ کرنے کی بابت اسے اختیار نہیں ہے، یعنی وہ ان کو نافذ کرنے کا پابند ہے۔

جب کہ تعزیرات کا معاملہ اس سے مختلف ہے، امام الحرمین کے بقول امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعزیرات حکمراں یا اس کے نائب کی صواب دید پر منحصر ہیں، وہ چاہے تو انہیں نافذ کرے اور چاہے تو مصلحت کی بنیاد پر انہیں نافذ نہ کرے۔

امت کے تمام عام مسائل میں تحقیق مناط کا کام متعلقہ ولائی (حکومتی) ادارہ ہی کرے گا، جیسے سزائیں نافذ کرنا، ٹیکس عائد کرنا، متعین ضرورتوں یا حاجتوں کی بنیاد پر اموال کا برآمد کرنا، امام الحرمین نے لکھا ہے کہ حکمراں بیت المال کے خالی ہونے کی صورت میں ٹیکس عائد کرسکتا ہے، تاکہ وہ حکومت کے اخراجات بالخصوص ان فوجیوں کی تنخواہیں دے سکے جنہیں انہوں نے ''مرتزقہ'' (باتنخواہ فوجی) کہا ہے، یعنی وہ فوجی جو رضاکارانہ نہیں ہوتے ہیں۔ مسلمان پر ٹیکس عائد کرنے کے سلسلے میں اندلس کے فقہا میں اختلاف رہا ہے، شاطبیؒ نے اس کی اجازت دی ہے، اور ان کے استاذ ابوسعید بن لب نے اس کی مخالفت کی ہے، امام الحرمین اور امام غزلی کے نزدیک اس کے جواز کی بنیاد امت کی ضرورتیں ہیں۔ ٹیکس کی بابت بعض علما کے موقف کا پتہ ہمیں اس عجیب وغریب واقعہ سے چلتا ہے کہ اندلس میں اہل مریہ نے اس وقت تک یوسف بن تاشقین کو امداد دینے سے انکار کردیا تھا جب تک کہ وہ علما کی موجودگی میں جامع مسجد میں یہ قسم نہ کھائے کہ بیت المال میں کچھ نہیں ہے تاکہ وہ اس امداد کا مستحق ہوسکے۔

یہ قصہ ابن خلکان نے وفیات الاعیان میں ذکر کیا ہے(۱)، بنانی نے اپنے حاشیہ میں یہ بات باب الزکاۃ میں اس مقام پر ذکر کی ہے جہاں خلیل نے لکھا ہے کہ ''**ودفعت للإمام العدل وإن عينا**'' (یہ امداد عینی ہی کیوں نہ ہوامام عادل کو ہی دی جائے گی)۔اس سے معلوم ہوا کہ ان جیسے مسائل میں حکمراں ہی تحقیق مناط کرے گا۔

کچھ فرض کفایہ افراد ادا کرتے ہیں، جیسے نماز جنازہ، فرض عین سے زائد مقدار میں طلبِ علم، اور بعض فرض کفایہ حکمراں یا اس کا نائب ادا کرتا ہے، جیسے والیوں کو متعین کرنا، قاضیوں کو نصب کرنا اور زجری احکام کا نفاذ۔

سیاست شرعیہ میں مناط کے اہم محقق حکمراں اور اس کے نائبین ہوتے ہیں، اور عرفوں نیز ثبوتوں وغیرہ پر مبنی احکام میں قاضی ہوتے ہیں۔

---

(۱) یوسف بن تاشقین کے تذکرہ میں ابن خلکان لکھتے ہیں: روایت ہے کہ امیر المسلمین نے ملک کے باشندگان سے درپیش صورت حال سے نپٹنے کے لئے امداد کی اپیل کی، اس مضمون کا اس کا خط مریہ پہنچا، اس خط میں اس نے لکھا کہ علما کی ایک جماعت نے اسے ایسا کرنے کے جواز کا فتویٰ حضرت عمرؓ کے طرز عمل کی بنیاد پر دیا ہے، اہل مریہ نے اپنے شہر کے قاضی ابوعبداللہ ابن فراسے اس کا جواب لکھنے کو کہا، یہ قاضی صاحب متقی پرہیز گار شخص تھے، انہوں نے اس کے نام خط میں لکھا: امیر المسلمین نے اپنے خط میں امداد کے مطالبہ، میری جانب سے اس سلسلے میں تعاون نہ کرنے کی بات لکھی ہے، اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابوالولید باجی اور عدوہ واندلس کے تمام قاضیوں وفقہا نے اس بنیاد پر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایسا کیا تھا، حضرت عمر صحابی رسولؐ تھے، ان کے عدل کی بابت شک بھی نہیں کیا جاسکتا تھا، جب کہ امیر المسلمین نہ صحابی ہیں، نہ وہ عدل کی بابت شک سے بالاتر ہیں، اگر فقہاوقاضیوں نے آپ کو حضرت عمر کا ہم پایہ عادل مانا ہے تو اس کا سوال اللہ کے یہاں ان سے ہوگا، حضرت عمرؓ نے اس امداد کا مطالبہ لوگوں سے مسجد نبوی میں داخل ہوکر اور یہ قسم کھا کر کیا تھا کہ ان کے پاس مسلمانوں پر خرچ کرنے کے لئے بیت المال میں ایک درہم بھی نہیں ہے، لہذا آپ جامع مسجد جائیں، اور اہل علم کی موجودگی میں وہاں یہ قسم کھائیں کہ آپ کے پاس اور بیت المال میں ایک درہم بھی نہیں ہے، اس وقت آپ اس امداد کے مستحق ہوں گے، والسلام۔

لیکن محقق مناط کوسب سے بڑی جس دشواری کا سامنا ہوتا ہے وہ ہے مصالح ومفاسد کا اشتباہ اس لئے کہ بقول شاطبی ہر مصلحت میں کسی نہ کسی قدر مفسدہ پایا جاتا ہے، اور کوئی مفسدہ ایسا نہیں ہوتا کہ اس میں مصلحت کا کوئی پہلو نہ ہو، اعتبار غلبہ کا ہے، جس میں مصلحت غالب ہوگی اسے مصلحت مانا جائے گا، اور جس کا مفسدہ غالب ہوگا اسے مفسدہ مانا جائے گا، اس صورت میں راجح کے اعتبار سے احکام شریعت مرتب ہوں گے۔

اسی لئے محقق مناط کو صاحب الرأی اور ممکنہ حد تک خواہش نفس وذاتی مفادات کی پیروی سے مبرا ہونا چاہیے، یہی وجہ ہے کہ جس ''شوریٰ'' (مشورہ) کی تعلیم اسلام نے قرآن وحدیث میں دی ہے اس کا مصالح ومفاسد کی تعریف کے سلسلے میں تحقیق مناط کی بابت اپنا ایک مقام ہے۔

اسی طرح تحقیق مناط بسا اوقات کسی شی کی حقیقت کی دریافت سے عبارت ہوتی ہے تا کہ اسے اس کے محل میں رکھا جاسکے، خواہ اس کے سلسلے میں کوئی مصلحت ومفسدہ سامنے نہ آئے، لیکن جب تحقیق مناط حکم کی تطبیق ہے، تو کیا ان دونوں کو دو مختلف امور مانتے ہوئے تطبیق حکم کو تحقیق مناط کا اگلا مرحلہ مانا جاسکتا ہے، کہ مثلاً شاطبی کے مطابق مقدمۂ اولیٰ سے تحقیق مناط ہوجائے، یعنی یہ معلوم ہوجائے کہ یہ پانی ماءِ مطلق ہے، اور ماءِ مطلق سے پاکی حاصل کی جاسکتی ہے، یہ مقدمۂ نقلیہ ہے جب کہ تطبیق حکم درحقیقت نتیجہ ہوتی ہے، اور وہ اس مثال میں یہ ہے کہ اس متعین پانی سے پاکی حاصل کرنا صحیح ہے(۱)۔

---

(۱) غزالی کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ لوگوں کا یہ طریقہ غیر مفید ہے، اس لئے کہ آپ کی شرط کے مطابق جو شخص مقدمات کا علم رکھتا ہوگا وہ نتیجہ کا بھی علم رکھتا ہوگا، بلکہ ان مقدمات میں ہی نتیجہ پایا جاتا ہے، اس لئے کہ جو شخص یہ جانتا ہوگا کہ انسان جاندار ہے، اور ہر جاندار ایک جسم ہوتا ہے، وہ جانتا ہوگا کہ انسان ایک جسم ہے، لہذا اس کے جسم ہونے کا علم ان مقدمات سے مستفاد ایک زائد علم نہیں ہوگا، اس اعتراض کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ نتیجہ کا علم دونوں مقدموں کے علم سے زائد علم ہے، (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہم اس موقعہ پر شرعی سزاؤں (حدود) کا تذکرہ کریں گے، تازہ انقلابوں میں ان سزاؤں نے سماجی ''تناقضات'' کو بہت واضح طور پر ظاہر کر دیا ہے، ''تناقض'' کے منطقی معنیٰ یہ ہیں کہ دو چیزیں نہ جمع ہوں نہ ختم ہوں، جب کہ ''تضاد'' سے مراد یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں جمع نہیں ہوسکتی ہیں لیکن وہ ختم ہوسکتی ہیں، پس ان میں سے اوّل الذکر کشمکش پر زیادہ دال ہے، اس لئے وہ تنازع بقا کے قبیل سے ہے، اس لئے تحقیق مناط کے اس اصول کی بنیاد پر، جسے اس کی نظریاتی حدود سے باہر نکال کر عملی و تطبیقی میدان میں سرگرم کرنا لازمی ہے، بہت سے فقہی مسائل پر نظر ثانی کی جائے گی۔

اسی لئے انواع واشخاص میں تحقیق مناط کی بابت جو کچھ شاطبی نے کہا ہے وہ قوموں اور زمان ومکان کی تبدیلیوں پر تطبیق کے لائق ہے، یعنی زمانہ(۱) طبیعیاتی طور پر متغیر مطلق نہیں رہا ہے، اور مکان ثابت مطلق نہیں رہا ہے، علم کلام میں تجدید کا یہ ایک مناسب عنوان ہے۔

(پچھلے صفحہ کا بقیہ) انسان وحیوان کی مثال تو ہم بس مثال کے طور پر دیتے ہیں، ان مقدمات سے فائدہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب مطلوب مشکل ہو، اس صورت میں معاملہ مذکورہ بالا مثال جیسا نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ انسان کے لئے نتیجہ واضح ہی نہ ہو، گوکہ ہر مقدمہ اس کے سامنے بالکل واضح ہوتا ہے، مثلاً انسان یہ جانتا ہے کہ ہر جسم مختلف اشیا کا مجموعہ ہوتا ہے، اور ہر مجموعہ حادث ہوتا ہے، لیکن وہ پھر بھی جس کے حادث ہونے سے غافل ہوتا ہے، اور یہ نہیں جانتا ہے کہ جسم حادث ہے، اس لئے جسم کو حادث بتانا مجموعہ کو حادث بتانے سے مختلف ہے، لہذا یہ ایک نیا علم ہے جو دونوں مقدموں کے حصول اور بیک وقت ان کے ذہن میں استحضار نیز نتیجہ کی دریافت کی کوشش کے وقت حاصل ہوتا ہے، معیار العلم: ۲۱۵)۔

(۱) کیا ہم فقہی زمانہ کو لامارکی زمانہ کہہ سکتے ہیں، فرانسوسئس راسٹ بی کہتا ہے، طبیعی علوم ارتقا کے لئے ڈروینی زمانہ پر راضی ہیں، لیکن ثقافتی علوم اس لامارکی زمانہ میں متحرک ہوتے ہیں جو اقدار اور خطوں سے وجود میں آتا ہے، پھر روایتی زمانہ تاریخی زمانہ کے معیارات کے تابع نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ زمانہ غیر مطرد، غیر مربوط اور غیر متعین ہوتا ہے، اور نظر ثانی وتوقعات کا دروازہ کھلا رکھتا ہے، نیز معاصرین وماضی کی شخصیتوں کے درمیان ربط قائم کرتا ہے(فنون النص وعلومہ ص: ۱۳۳)

سلطانی مسائل میں تحقیق مناط اور تطبیق کا مسئلہ وضاحت ودلیل کا محتاج ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ نص شارع کے ذریعہ ثابت ہونے والے احکام کا نسخ نص شارع کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، اور رسول اکرمؐ کے انتقال کے بعد نسخ ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اکثر مسائلِ امامت قطعی نہیں ہیں، جیسا کہ امام الحرمین نے کہا ہے، (غیاثی ۵۷)۔

یہ ماننا لازمی ہے کہ شرعی مسائل میں سے کچھ کا تعلق افراد سے ہے، انہیں فرض عین کہتے ہیں، ان کے بارے میں علما کہتے ہیں کہ یہ وہ عمل ہیں جن کی مصلحت فاعل کے ساتھ خاص ہوتی ہے، اور کچھ شرعی مسائل معاشرہ سے متعلق ہوتے ہیں، انہیں فرض کفایہ کہتے ہیں، اس کے بارے میں علما کہتے ہیں کہ وہ عمل ہوتے ہیں جن کی مصلحت محض ان کے وقوع سے حاصل ہوجاتی ہے، صرف نظر اس سے کہ انہیں کون انجام دے رہا ہے، ان اعمال کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک وہ قسم جسے سب افراد انجام دے سکتے ہیں جیسے نمازِ جنازہ، فرض عین سے زائد مقدار میں علم حاصل کرنا، اور کچھ اعمال ایسے ہوتے ہیں جو عوام انجام نہیں دے سکتے ہیں، یہ سلطانی احکام ہیں، جیسے حدود وتعزیزات کا نفاذ، جنگ وصلح کا اعلان، معاشرہ کے لئے مفید مختلف تدابیر جیسے نصب قاضی، حصول مال کے لئے باقاعدہ عملہ رکھنا، امام الحرمین لکھتے ہیں: تعزیرات کا تعلق امام اور اس کے نائب سے ہے، انہوں نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ امام چاہے تو تعزیرات نافذ نہ کرے، اور چاہے تو نافذ کرے، یہ اس کی صواب دید پر منحصر ہے۔ یہ امام الحرمین کے کلام کا مطلب ہے، اصل کلام غیاثی میں دیکھا جاسکتا ہے۔

حدود کی بابت انہوں نے کہا ہے کہ ان کا معاملہ بھی امام کے سپرد ہے، لیکن یہ بات معروف ہے کہ اسے حدود کے سلسلے میں نفاذ وعدم نفاذ کا اختیار نہیں ہے، بلکہ وہ اس کا پابند ہے۔

مسائلہ حدود یا نفاذِ شریعت:

یہ مسائلہ اپنے استثناءات کی بابت تحقیق مناط کا محتاج ہے۔ لیکن اس سے پہلے اسے

اصل میں علت ثابت کرنے کے لئے تخریج مناط کی ضرورت ہے، اصل دشمن کی زمین یا دشمن کے زیر اثر علاقہ ہے، یہ کام محل کے قبول کرنے کی بابت غور کرنے سے پہلے ضروری ہے، محل وہ علاقہ ہے جو دشمن کا تو نہیں ہے، یا قدیم معنیٰ کے مطابق اس کے زیر اثر تو نہیں ہے، لیکن وہاں ایک بے چینی پائی جاتی ہے، اس لئے کہ وہاں کے اکثر لوگ ایمان کی کمزوری اور رجحانِ زمانہ کے پیش نظر بدنی سزاؤں کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

ہمیں اپنی جانب سے یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ مسلمان کے لئے شریعت کی پابندی لازمی ہے، اس کے لئے شریعت سے عدول وانحراف کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات آیتِ قرآنی میں واضح طور پر کہہ دی گئی ہے ''**ثم جعلناک علیٰ شریعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لا يعملون**'' (پھر ہم نے آپ کو ایک صاف شاہراہ (شریعت) پر قائم کیا ہے، لہذا تم اسی پر چلو اور ان لوگوں کی خواہشات کا اتباع نہ کرو جو علم نہیں رکھتے)۔

لیکن اتباع کا طریقہ کیا ہے؟ اس کے جواب کے لئے ہمیں یہ بتانا ہوگا کہ شریعت کیا ہے؟ اس کی لغوی واصطلاحی تعریف کی بابت جو متعدد اقوال پائے جاتے ہیں، ان سب سے صرف نظر کرکے ہم کہتے ہیں: شریعت ایمان ''اعتقادی'' اور ''عملی'' احکام سے عبارت ہے۔

اول الذکر کی دلیل یہ آیت ہے: ''**شرع لكم من الدين ما وصىّٰ به نوحا والذى أوحينا إليک وما وصّينا به إبراهيم وموسىٰ وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه**'' (تمہارے لئے اللہ نے وہ دین مشروع کیا ہے جس کی اس نے نوح کو وصیت کی تھی، اور جس کی ہم نے آپ کو وحی کی ہے، اور جس کی ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کو وصیت کی تھی کہ دین قائم کرو، اس کے سلسلہ میں اختلافات میں مت پڑو، مشرکین کو تمہاری دعوت بہت گراں ہے)۔ یہاں جس چیز کی

مشروعیت کا بیان ہے وہ عقائد ہیں جو ان انبیاء کے یہاں مشترک ہیں۔

اسی لئے پہلا مستوی ہر ثابت کے ذریعہ ایمان کے دائرہ میں داخل ہے، اور اس سے مراد رسول اکرمؐ کی ہر اس چیز کے بارے میں تصدیق ہے جو آپ سے قطعی دلالت کے ذریعہ قطعی طور پر ثابت ہو، ثبوت کے قطعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قرآن یا حدیث متواتر ہو اور اس کا کوئی قوی معارض نہ ہو، قطعی دلالت سے مراد احناف کے نزدیک یہ ہے کہ وہ مفسر ہو، یا جمہور کی اصطلاح میں نا قابل تاویل نص ہو۔

دوسری سطح وہ عملی احکام ہیں جو اسباب، شرائط اور موانع کے اعتبار سے خطابِ وضع سے بہرہ ور ہوں، ان احکام کا اگر انکار نہ پایا جائے تو محققین متقدمین ومتاخرین کے قول کے مطابق ان کا تارک ملت سے خارج نہیں ہوتا ہے۔

اسی لئے حدود کا نفاذ دوسرے دائرہ میں آتا ہے، الا یہ کہ وہ عمل کے دائرہ سے نکل کر اعتقاد کے دائرہ میں آجائے، یعنی ان کے ترک کے ساتھ ان کی بابت انکار وجحود کا رویہ بھی پایا جائے۔

اگر اعمال اور نیتیں صحیح ہوں تو پھر تکفیر سے بچنے اور فتنہ سے دور رہنے کے لئے اس مسئلہ میں تحقیق مناط کس طرح کی جائے گی؟

اس موضوع پر سب سے بہتر کلام ابن قیم نے اپنی کتاب اعلام الموقعین میں اختلاف الفتوی باختلاف المکان والزمان کے زیر عنوان کیا ہے، مکان دشمن کی وہ سرزمین ہے جسے انہوں نے حد کو مؤخر یا معطل کرنے کا مناط بنایا ہے، اس کے حق میں انہوں نے حدیث، عمل صحابی، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

حدیث سے دلیل دیتے ہوئے انہوں نے حضرت بسر ابن ابی ارطاۃ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اکرمؐ نے غزوہ میں ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا (ابوداود، احمد، دارمی)۔

ابن قیم نے لکھا ہے کہ یہ ایک حد شرعی ہے، آپؐ نے جنگ میں اس کو قائم کرنے سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ کہیں اس کے نتیجے میں وہ شخص جس پر یہ حد جاری ہوگی، غصہ میں آکر مشرکین سے نہ جا ملے، اس لئے کہ یہ بات اللہ کو حد کی تاخیر وتعطیل کے مقابلہ میں بہت زیادہ مبغوض ہے۔ جیسا کہ حضرت عمر، حضرت ابودرداا ور حضرت حذیفہ وغیرہ کا ارشاد ہے۔

امام احمد، امام اسحٰق، امام اوزاعی اور بعض دیگر علماء اسلام نے یہ وضاحت کی ہے کہ دشمن کی سرزمین پر حدود جاری نہیں کی جائیں گی، ابوالقاسم خرقی نے اپنی مختصر میں یہ بات ذکر کی ہے، وہ کہتے ہیں دشمن کی سرزمین میں کسی مسلمان پر حد جاری نہیں کی جائے گی (ابن قیم: اعلام الموقعین: ۳/۱۷)۔

میں کہتا ہوں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر حد وقصاص کے نتیجے میں حد وقصاص کو معلق کرنے سے زیادہ بڑا مفسدہ وجود میں آئے تو دین ودنیا کے مصالح کی تطبیق میں رعایت کرنے والا امام عادل حد وقصاص کو معلق کرسکتا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے قحط سالی کے وقت کیا تھا، اور حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے جب چوری کی تھی تو حضرت عمر نے کہا تھا: اگر تم نے ان کو بھوکا نہ رکھا ہوتا تو میں ان کے اوپر حد جاری کرتا، حضرت عمر نے حضرت حاطب پر مسروقہ مال کی قیمت سے دوچند مال کا جرمانہ کیا تھا، اسی طرح حضرت عمر نے ایک ایسے شخص کی جلاوطنی کی سزا موقوف کردی تھی جو ایک اخلاقی جرم کا مرتکب تھا، ایسا آپ نے اس ڈر سے کیا تھا کہ کہیں وہ دارالکفر جا کر کافروں سے نہ مل جائے، ایسی ہی ایک مثال قصاص کی بابت حضرت علی کا وہ فیصلہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، حضرت سعد نے ابومحجن ثقفی کے اوپر شراب نوشی کی سزا جو نافذ نہیں ہونے دی تھی وہ بھی اسی کی ایک مثال ہے۔

ہم نے دیکھا کہ خلفاء راشدین نے نظام حکومت سے لے کر مالی جرمانہ یا ٹیکس عائد کرنے اور حدود وقصاص تک کے مسائل میں تحقیق مناط کی ہے، یہ بات (شاطبی کے الفاظ

میں) زمانہ اور حالات نیز انسان کے ذاتی حالات کے اعتبار کی دلیل ہے۔

آج ہمیں حکومت سے متعلق اداروں (حکمراں، صدر مملکت، پارلیمنٹ) کی جانب سے تحقیق مناط کرنے کی ضرورت ہے، ان اداروں کو اپنی ذمہ داری سنبھالنی چاہئے، ایسا کسی کے تئیں تملق یا نفاق کے طور پر نہ کیا جائے، بلکہ مصالح کی روشنی میں تحقیق مناط کے لئے کیا جائے، اور یہ کام ان علتوں پر غور کر کے ہو جن کی طرف ان درج بالا آثار صحابہ میں اشارہ کیا گیا ہے، ان آثار میں دشمن کے علاقہ میں حدود نافذ کرنے سے روکا گیا ہے، یہ کہا گیا ہے کہ لشکر کے امیر یا کسی عام مسلمان کو میدان جنگ سے واپس آجانے تک سزا نہیں دی جائے گی، حضرت عمر کہتے ہیں: اس لئے کہ کہیں شیطان اسے دشمنوں سے نہ ملوا دے، حضرت حذیفہؓ نے شراب پینے والے امیر پر حد جاری کرنے سے یہ کہہ کر روک دیا کہ اس سے دشمن کی جرأت بڑھے گی، ابن قیم کہتے ہیں حدود نافذ کرنے کی یہ ممانعت اسلام کی مصلحت اور اس خوف کے پیش نظر تھی کہ کہیں وہ شخص مشرکین سے نہ مل جائے۔

ابن قیم نے تعطیل یا تاخیر کی بات کہی ہے، تعطیل امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور تاخیر امام احمد کا (۱)۔

یہاں پر دو سوالات سامنے آتے ہیں، پہلا سوال تخریج مناط یعنی مناسبت سے علت ثابت کرنے (جو کہ پہلا مقدمہ ہے) کی بابت ہے، دوسرا سوال تحقیق مناط یعنی واقع پر حکم لگانے (جو کہ دوسرا مقدمہ ہے) کی بابت ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ دشمن کے علاقہ میں یا دشمن کے زیر اثر علاقہ میں حدود نافذ نہ کرنے کی علت کیا ہے؟

---

(۱) روایات کے علم کے لئے ابن قدامہ کی المغنی اور ابن قیم کی اعلام الموقعین دیکھیں، ترمذی، ابوداؤد اور مسند احمد وغیرہ میں بھی ایسی روایتیں ملیں گی۔

ابن قیم نے مصلحت اسلام کو اس کی علت قرار دیا ہے، یہ علت حکمت جیسی ہے، اور اتنی عام ہے کہ خاص علت نہیں ہوسکتی ہے۔

اس کے باوجود اگر ہم اس علت کو تسلیم کر کے اس کا محقق مناط مصلحت سے واقف حکمراں کو قرار دیں، تو ایک اور سوال یہ اٹھے گا کہ: کیا حکمراں مصلحت کی بنیاد پر حدود معلق کر سکتا ہے؟

دوسری علت محدود (جس پر حد جاری ہو) کے کفار سے جا ملنے کا خوف ہے، ایسی صورت میں محل علت خود مجرم ہوگا۔ ایسی صورت میں اس شخص کی حالت کی رعایت اور اس کے دین کی حفاظت علت ہوگی، تو کیا علت مجرم کی بابت مذکورہ بالا اندیشہ اور اس کا دشمن کے علاقہ میں ہونا ہے، ایسی صورت میں یہ علت بہت محدود ہوگی، ان دونوں میں سے کوئی ایک عنصر نہ پائے جانے کی صورت میں موقوف ہو جائے گی اس لئے کہ یہ عنصر جزو علت ہے، اور علت کی ان تین قسموں میں سے ایک ہے جن پر حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے، یا پھر یہ ایک متعدی علت ہے، اور اس میں دشمن کے علاقہ کی صفت کو ختم کر کے تنقیح مناط کرتے ہوئے بے چینی والے علاقے کو علت قرار دیا جا سکتا ہے، اور مدار علت محدود کے ارتداد کا اندیشہ ہوسکتا ہے؟

آج کا ہمارا سوال ''واقع'' کی بابت ہے، اور وہ یہ ہے کہ بہت سے مسلم ممالک میں جسمانی سزاؤں کی بابت بے چینی کیسی ہے؟ جسمانی سزائیں نافذ کئے جانے کی بابت لوگ کتنے تیار ہیں؟ اس نفاذ کا اثر ان کی دین سے وفاداری پر کتنا پڑے گا؟ اور کیا وہ غیر مسلموں سے جا ملیں گے؟

کیا بعض مسلم ممالک کے حالات ایسے شبہ سے عبارت ہیں جیسے شبہات کی بنیاد پر حدود اس لئے زائل ہو جاتی ہیں کہ ان کا زائل ہونا شارع کو محبوب ہوتا ہے، جیسا کہ مستدرک حاکم کی روایت میں ہے کہ: جہاں تک ہو سکے حدود کو دفع کرو''، اسی طرح ایک اور حدیث میں یہ بیان

کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے آ کر رسول اکرمؐ کی خدمت میں آ کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں نے ایک قابل حد جرم کیا ہے، تو مجھ پر حکم خداوندی نافذ فرما دیجئے، آپؐ نے فرمایا: کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی، اس نے عرض کیا: جی پڑھی تھی، آپ نے فرمایا: تو اللہ نے تمہارے گناہ کو معاف کر دیا۔ اسی طرح اپنے گناہ اور دوسروں کے گناہوں پر پردہ ڈالنے کا حکم دینے والی حدیثوں سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً آپ نے ایک شخص سے فرمایا تھا کہ اگر تم نے اس کے اس اِس گناہ کی پردہ پوشی کر لی ہوتی تو وہ اُس سے بہتر ہوتا جو تم نے کیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے ایک گورنر کو خط لکھ کر یہ حکم دیا تھا کہ وہ سولی دینے اور ہاتھ پاؤں کاٹنے کے سلسلہ میں پہلے ان سے رجوع کرلیا کرے، (ابن قیم: احکام اہل الذمہ) آپ کا ہی قول ہے کہ لوگ جتنے گناہ کرتے ہیں اتنے ہی مقدمات بڑھتے جاتے ہیں، ایک اور خط میں آپ نے تحریر فرمایا تھا کہ جہاں تک ہو سکے شبہات کی بنیاد پر حدود دفع کیا کرو، غلطی سے معاف کر دینا غلطی سے سزا دینے سے بہتر ہے (ابن جوزی، سیرت عمر بن عبدالعزیز)۔

آخر میں یہ کہنا ضروری ہے کہ عام حالات میں حدود کے نفاذ کی بابت کوئی شبہ نہیں ہے، اس کا اعتراف واقرار ایمان (عقیدہ) میں ہے، حدیث ضعیف میں ہے: ''زمین میں ایک حد کا نفاذ چالیس دن تک بارش سے بہتر ہے''، لیکن یہ اس وقت کی بابت ہے جب حد کے نتیجہ میں کوئی سنگین منکر وجود میں نہ آ رہا ہو۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم حاکم ومحکوم کو معذور قرار دینے کے لئے ''واقع'' سے ناواقف رہیں۔

مطلوب بس ممالک وبندگان خدا کے تئیں ذمہ دار وامین اداروں سے تحقیق مناط ہے، ایسا شخص فقیہ نہیں ہوسکتا ہے جو افعال کے انجام، حقیقت، اور خانہ جنگی جیسے داخلی حالات نیز ان بیرونی دخل اندازیوں سے واقف نہ ہو جو اب قومی فیصلوں کا ایک حصہ بن گئی ہیں۔

مشہور قاعدہ ہے کہ: ''سخت حکم کے ساقط ہونے سے آسان حکم ساقط نہیں ہوتا ہے''، اوراس کی دلیل یہ آیت ہے: ''**فاتقوا الله ما استطعتم**''(جہاں تک ہوسکے اللہ سے ڈرو)، عملی طور سے اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ:

۱-محل سزا سے خالی نہ رہے کہ عام کلی سزا ہے، لہذا جس قدر دی جانی ممکن ہو دی جائے۔

۲- داعیان دین وسائل دعوت کے ذریعہ ایک صالح معاشرہ پیدا کرنے اور لوگوں کے نفوس میں اخلاق فاضلہ کی آبیاری کی کوشش کریں، تاکہ لوگ برضاورغبت فضائل کی جانب راغب ہوں اور طبعی طور پر رذائل سے محفوظ ہو جائیں۔

۳-امت داخلی وخارجی قوت حاصل کرنے کی کوشش کرے تاکہ قانون سازی سے متعلق اس کے ادارے اس کے علمی ورثہ میں سے راجح ترین، اورعصر حاضر میں نافع ترین پہلو کے مطابق تشکیل پاسکیں۔

۴-خارجی وداخلی طبقات کے ساتھ مسلسل مکالمہ، تاکہ لوگوں میں حکومتوں کے تئیں ناپسندیدگی کے بجائے اطمینان پیدا ہو، اس لئے کہ حکومتوں کے تئیں ناپسندیدگی اس زمانہ میں مصالح سے زیادہ مفاسد کا باعث ہوتی ہے۔

یہ ایک بہت اہم مسئلہ ہے،حکومتی اداروں پر اس کے سلسلے میں تحقیق مناط بہت ضروری ہے، تحقیق مناط کی صلاحیت سے بے بہرہ شخص مفتی وفقیہ نہیں ہوسکتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔

ایک دوسرا مسئلہ ملک کے بجٹ کی ضرورت کے پیش نظر ٹیکس عائد کرنے کا ہے، باجیؒ وغیرہ نے امیر المومنین یوسف بن تاشقین کو پانچویں صدی ہجری میں امداد (غیرزکاتی مال) لینے کے جائز ہونے کا فتوی تحقیق مناط کرتے ہوئے دیا تھا، لیکن علماء مریہ نے اگرچہ مناط کا وجود

تسلیم کیا تھا لیکن پھر بھی مزید اطمینان کے لئے امیر المومنین سے قسم کا بھی مطالبہ کیا تھا۔

تحقیق مناط کا تعلق تکلیف شرعی کے بے شمار احوال پر ہے، تشخیص اور جرائم کی سزا کو کم زیادہ کرنے والے حالات کے سلسلے میں یہ ہمیں معاصر غیر اسلامی قانونوں میں نظر آتا ہے۔

تحقیق مناط اور حکم دینے والے نصوص کے درمیان تعلق کی وضاحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم یہ وضاحت کریں کہ نصوص جب عام وارد ہوتے ہیں تو ان کا روئے خطاب عام یعنی تمام افراد سے ہوتا ہے، لیکن تمام احوال، زمانوں اور علاقوں کے لئے بعض اصولیین ان کو عام نہیں مانتے ہیں، ابن سبکی، ان کے والد اور ابن سمعانی کے نزدیک وہ ان تمام پر دلالت تو کرتا ہے لیکن عام ہو کر نہیں، بلکہ ان دونوں کے درمیان تعلق اطلاق کا ہے، قرافی کی یہی رائے ہے، مراقی میں ہے:

ویلزم العموم في الزمان والحال للأفراد والمكان
اطلاقه في تلك للقرافى وعمم التقي إذا ينافى

(زمانہ، لوگوں کے حال، اور علاقہ کو عموم لازم ہوتا ہے، قرافی کے نزدیک اس سلسلہ میں وہ مطلق ہوتا ہے، تقی نے اس کو عام مانا ہے، یعنی وہ قرافی سے اختلاف رکھتے ہیں)۔

اطلاق کا مطلب یہ ہے کہ افراد میں عموم سے زمانوں، احوال اور علاقوں کا عموم لازم نہیں آتا ہے، بلکہ وہ ان کے سلسلے میں مطلق ہے۔

مجوزہ میدان کیا ہیں؟

۱-حکومت، سیاست اور دین کا میدان

"لقد أرسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم اللهُ من ينصره

ورسله بالغيب إن الله لقوى عزيز'' (ترجمہ: ہم نے اپنے رسولوں کو واضح دلائل کے ساتھ بھیجا اوران کے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ لوگ انصاف پر قائم ہوں، اور لوہا اتارا جس میں بڑا زور ہے، اور لوگوں کے لئے منافع ہیں یہ اس لئے کیا گیا ہے کہ اللہ کو معلوم ہوجائے کہ کون اس کو دیکھے بغیر اس کی اور اس کے رسولوں کی مدد کرتا ہے، یقیناً اللہ بڑی قوت والا اور زبردست ہے)۔

لوگ انصاف پر کیسے قائم ہوں؟

جو کام اور ذمہ داریاں افراد انجام نہیں دے سکتے ہیں ان کی انجام دہی کے لئے ایک سلطان (حکمراں) کا وجود دین کا ایک بدیہی حکم ہے، ہر فرقہ وقوم کے اہل عقل اس پر متفق ہیں۔ بس ابن کیسان اور چند معتزلہ ہی اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔

لیکن معاصر فکر کا اہم مسئلہ دینی یا اسلامی مملکت کا ہے۔

امام الحرمین نے امامت (حکمرانی) اور حکمرانوں وقائدین کے انتخاب کے وجوب پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے: ''امامت مکمل سربراہی اور عام قیادت ہے جو دین ودنیا کے مسائل میں ہر خاص وعام سے متعلق ہے، اس کی ذمہ داری ریاست کی حفاظت، عوام کی خبر گیری، دلیل وقوت کے ذریعہ دعوت کا قیام، ظلم کو روکنا، مظلوموں کو انصاف دلانا اور حق مارنے والوں سے مستحقین کو حق دلانا ہے''۔

انہوں نے اپنی کتاب ''الغیاثی'' میں انتخاب کے ذریعہ وجود میں آنے والی امامت اور غلبہ حاصل کر لینے والے شخص کی امامت کے درمیان فرق کیا ہے، لیکن امام الحرمین کے نزدیک امامت سے متعلق اکثر مسائل قابل اجتہاد ہیں، اس لئے کہ وہ قطعیت ویقین سے عاری ہیں۔

یہ جملہ سلطانی احکام یا سیاسی فقہ میں تحقق مناط کے ذریعہ اجتہاد کی سنہری (ماسٹر کی) کنجی ہے۔

یہاں اس بات کا تذکرہ مناسب ہے کہ مغربی مما لک نے دین کو سیاست سے جدا کر رکھا ہے، بعض مما لک اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسے سوئیزرلینڈ، کہ اس کے دستور میں لکھا ہے کہ وہ ایک مذہبی مملکت ہے، اور اس کا کلیسہ مملکت کا کلیسہ ہے، دستور میں یہ بھی وضاحت کی گئی ہے کہ ریاست دینی ادارہ کے تئیں اپنی ذمہ داریاں ادا کرے گی۔

لوزان یونیورسٹی میں ۲رفروری ۲۰۰۵ء کو ایک سوئس فیڈرل جج نے ایک محاضرہ دیا تھا، جس کا عنوان تھا" کیا خدا ریاست کی ضرورت ہے؟"

دین، ریاست سے اس کا تعلق، دینی اقدار اور مذہبی قوانین جیسے مسائل زمانہ وعلاقہ اور معاشروں کے حالات کی وجہ سے یکساں نہیں رہتے ہیں، اس لئے کہ بقول کینٹ معاشرہ ایک ایسا پیچیدہ وجود ہے جس میں ارتقا ہوتا رہتا ہے، نیز اس کے عناصر اس ارتقا میں متعین کردار ادا کرتے رہتے ہیں۔

مذہبی حکومت کا مطلب کیا ہے؟

ہم اس مسئلہ کو تین سطحوں پر تصور کر سکتے ہیں۔

پہلی سطح: مکمل نظام، اس طور پر کہ نظام حکومت دینی نصوص پر مبنی ہو، اور اس نظام کو اللہ کی جانب سے متعین ایک معصوم ادارہ چلائے، یہ تھیوکریسی کا نظریہ ہے۔

یہ مغربی نظریہ ہے، اسلام میں بالخصوص اہل سنت کے نزدیک (جو غیر انبیا کو معصوم نہیں مانتے ہیں) اس کا امکان نہیں ہے، ہاں ماضی میں جب سلسلۂ نبوت جاری تھا معصوم نبی کی موجودگی میں ایسا ہوتا تھا۔

دوسری سطح: ایک ایسا نظام جو دینی نصوص پر مبنی ہو، اسے علماءِ دین چلاتے ہوں، لیکن ان کو یہ ذمہ داری براہ راست اللہ تعالیٰ کی جانب سے نہ ملی ہو، لیکن وہ خداوندی تعلیمات کے مطابق نظام چلانے کی کوشش کرتے ہوں، ان کے حال کا عکاس حضرت عمر کا یہ جملہ ہے: یہ عمر کی

رائے ہے، اس موقع پر انہوں نے یہ بھی وضاحت کی کہ اسے باری تعالیٰ کی رائے نہ سمجھا جائے۔

تیسری سطح: قانون سازی کا عمل روح شریعت کی بنیاد پر ہو، لیکن حکمراں طبقہ علماء دین یا دیندار افراد پر مشتمل نہ ہو، بلکہ وہ عام بادشاہ یا قائدین ہوں، خواہ حکومت تک وہ کسی بھی طرح پہنچے ہوں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اسلام میں ریاست مذہبی طبقہ کی اسیر نہ ہوکر اقامتِ دین وعدل کا ایک وسیلہ ہے، مصالح کے ساتھ ہم آہنگ ہوکر اسلام کی نگاہ میں وہ ایک سول اسٹیٹ ہے، لیکن وہ سیکولر نہیں ہے، بلکہ دین کا مصالح کے ساتھ ہم آہنگ ہوکر اس میں ایک اپنا مقام ہے، اس کے سربراہ دینی پیشوا نہ بھی ہوں، تو ایسے سول لوگ ہوں جو یہاں تک ان طریقوں سے پہنچے ہوں جن سے حکمراں حکومت تک پہنچتے ہیں، ان طریقوں میں سے جو طریقے جس قدر مصلحت، اجتماعی امن اور روح ونصوص شریعت سے قریب ہوں گے اتنے ہی بہتر ہوں گے۔

اسلامی نظام میں اصل یہ ہے کہ وہ بیعت وشوری پر قائم ہے، ان دو اصولوں کی تشریح سے ہم دیکھتے ہیں کہ ان دونوں کے نتائج عقل کی روشنی میں مرتب کئے گئے نظاموں کے نتائج سے بکثرت ملتے جلتے ہوتے ہیں، ہاں دین یا جمہوریت کے نام پر کئے جانے والے بعض اقدامات میں فرق ہوتا ہے۔

جمہوریت کو بعض لوگ آخری طرز حکومت یا تاریخ کا خاتمہ سمجھتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک یہ وہ طرز حکومت ہے جس کے بعد کسی اور کی ضرورت نہیں رہتی ہے، بسا اوقات اس جمہوریت کے ظاہر کا تو احترام کیا جاتا ہے لیکن غیر جمہوری طریقہ پر اس کا نظام چلایا جاتا ہے، اس لئے اس کا نتیجہ بسا اوقات غلط بلکہ سانحاتی ہوتا ہے، مثلاً ہٹلر جمہوری طریقوں سے حکومت تک پہنچا تھا لیکن نتائج دنیا جانتی ہے کہ کیا ہوئے۔

رائے دہندگان کی نصف تعداد سے ایک شخص زیادہ والی جمہوریت کافی نہیں ہے، بلکہ

اسے امن واستحکام کو یقینی بنانے کے لئے کچھ اور کرنے کی ضرورت ہے، دین ودنیا کے مصالح کے لئے سرمایہ کاری وترقی کی یہ شرط ہے۔

اکثر علماء اسلام نے حکمراں کے فقیہ ہونے کو لازم وملزوم قرار نہیں دیا ہے، گوکہ کچھ لوگ حکمراں کے مجتہد ہونے کے وجوب کا نظریہ رکھتے ہیں، لیکن خلافت راشدہ کے بعد اموی حکومت کی ابتدا ہی میں غیر فقیہ حکمراں ہونے لگے تھے، ہاں قضا، افتا اور تعلیم کی ذمہ داری فقہا کے پاس ہی تھی۔

دین وریاست کے درمیان تعلق کی نوعیت کی بابت اشکال ابھی تک قائم ہے، اسی لئے ہیگل نے یہ کہا تھا کہ: یہ کافی نہیں ہے کہ دین ہم سے یہ کہہ دے کہ: ''جو قیصر کا ہے قیصر کو اور جو خدا کا ہے خدا کو ادا کرو''، اس لئے کہ اس کے بعد ہمیں یہ جاننے کی ضرورت ہوگی کہ قیصر کی کیا چیزیں ہیں(۱)۔

دین وریاست کے درمیان تعلق کی بابت سوال اگر گلوبلائزیشن کے عہد کے حوالہ سے ہو، تو بھی ہمارے نزدیک اس کا حل یک رخی نظریہ انفرادی وجوابات کے ذریعہ نہیں ہوسکتا ہے، بلکہ ہمیں ایسے صحیح حل ڈھونڈنے ہوں گے جو نفع بخش رابطوں کی حفاظت کریں، نیز عصر حاضر کے تقاضوں اوران کے فکری ومادی نتائج کے ساتھ ساتھ روحانی اقدار، نبوی ورثہ اور اخلاق فاضلہ کی رعایت کریں، تاکہ ہم اپنی زندگی سے متعلق متضاد امور کے درمیان اچھی طرح ہم آہنگی پیدا کرسکیں۔

یہ ماننا لازمی ہے کہ اپنے سیاسی نظامِ حکومت کے ساتھ فرد کے تعلق اور مختلف حکومتی اداروں کے درمیان باہمی روابط کے سلسلے میں جدید ریاست صدیوں پہلے کی ریاستوں سے

---

(۱) برٹرینڈ رسل نے اس جملہ پر تعلیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگرچہ یہ جملہ بظاہر ایک معتدل حل نظر آتا ہے، لیکن درحقیقت وہ امپائر کی الوہیت کا انکار ہے۔

مختلف ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جدید حالات کے کچھ اپنے مطالبے ہیں جو اپنے سوالات کے جوابات کے لئے ایک نئی فقہ کے متقاضی ہیں، ماضی وحال میں حکومت ہی طاقت کا استعمال کرتی تھی، مستقبل میں بھی ایسا ہی ہونا چاہئے ورنہ انتشار عام ہوجائے گا، لیکن مطالبوں میں اضافہ کی وجہ سے اب فرد اس حق کے صحیح استعمال کا خواہاں ہے، وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اس کے حقوق محفوظ ہوں اس کے لئے ان کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے، یعنی شہری کی تعریف اور اس کی ذمہ داریاں اب ایک واضح امر ہے، جس سے دستور بھرے پڑے ہیں، شہریت کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ باہمی حقوق وواجبات سے عبارت ہے۔ یہیں سے اجتماعی عدل اور تمام وسائل کی منصفانہ تقسیم کا مطالبہ پیدا ہوتا ہے، ہماری فقہ یقیناً محکم بنیادوں اور مستحکم اقدار کی حامل ہے، لیکن اس کی وجہ سے ''واقع'' کی بابت تحقیق مناط کی ضرورت ختم نہیں ہوتی ہے۔

مندرجہ ذیل امور میں تحقیق مناط کر کے ہم اسی کے لئے کوشاں ہیں:

حکومتی ادارے اور ان کے درمیان تعلق: دین کا مقام، حاکم کے اختیارات۔ تفصیلات بہت ہیں، اور انقلابوں نیز مختلف دائروں میں ہونے والی فقہی ودستوری بحثوں کی روشنی میں نئی اصطلاحات کی تشکیل نیز بعض اصولوں کی از سرنو تعریف کی محتاج ہیں: اطاعت کیا ہے؟ بغاوت کا مفہوم کیا ہے؟ عقد بیعت کیا ہے؟ عقد جدید کیسے ہوتا ہے؟ سلطان کون ہے؟ صدر یا پارلیمنٹ؟

مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ کا ذمہ دار کیا ولی الامر ہے؟ جیسا کہ لغوی معنیٰ سے محسوس ہوتا ہے، اور جیسا کہ حدیث: ''**من ولی من أمر المسلمين**'' سے لگتا ہے۔

کیا ولی الامر صرف سلطان ہے؟ یا سلطان وعالم دونوں، جیسا کہ آیت کی تشریح میں کہا جاتا ہے۔

کیا بیک وقت کئی سلطان ہو سکتے ہیں؟ کیا سلطان غیر قریشی ہوسکتا ہے؟ بعض ممالک کے حالات ان دونوں سوالات سے آگے بڑھ چکے ہیں، اگرچہ یہ دونوں ایک زمانہ تک تقریباً

اجماعی رہے ہیں، اب غیر قریشی حکمراں ہیں، اور متعدد بھی ہیں، فقہا نے ماضی میں اس کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی تھی کہ مسلم حکومتیں دور دور ہوں۔

بعض مما لک میں حکمراں کے نسب کا مسئلہ بھی سامنے ہے، امام الحرمین نے صلاحیت پر زور دیا ہے، غیاثی میں انہوں نے لکھا ہے کہ حکمراں کے لئے باصلاحیت متقی اور عالم شخص کو ترجیح دی جائے گی، بے صلاحیت کو نہ عہدہ دیا جائے گا اور نہ ہی اس کے مقام کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر لکھتے ہیں: سب سے اہم مطلوبہ صفت صلاحیت ہے، دیگر صفات اس کا تکملہ وتتمہ ہیں (جوینی: غیاثی ص ۳۱۴-۳۱۵)۔

اطاعت: بہت احادیث میں اس کا حکم مطلق دیا گیا ہے(۱)۔ چند روایتوں میں اس کا حکم مقید دیا گیا ہے، اسی طرح فقہا کے درمیان اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ اطاعت کیا شریعت کے حکم کی اس وقت تعمیل ہے جب حاکم اس کا حکم دے، یا اطاعت خود حکمراں ہے؟ کیا اطاعت جائز امور میں اس کے حکموں کو مصلحت کے اعتبار سے واجب کا درجہ دے کر اس کی مخالفت کو حرام

---

(۱) مثلاً مسلم کی حدیث میں ہے: ''خواہ تمہارے کوڑے لگائے جائیں اور تمہارا مال لے لیا جائے تب بھی سمع وطاعت کا رویہ ہی اختیار کرو''۔ ''خواہ کوئی حبشی غلام ہو جس کا سر منقع جیسا ہو''۔ صحیحین کی حدیث ہے: جو شخص اپنے امیر میں ناپسندیدہ بات دیکھے وہ صبر کرے، اطاعت سے باہر ہرگز نہ نکلے' ایک اور حدیث میں ہے کہ ''الا یہ کہ تمہیں واضح کفر کا علم ہو جائے''۔ اسی لئے حجاج کے زمانہ میں ابن اشعث کندی کی بغاوت میں جب لوگوں نے حضرت حسن بصری سے بغاوت میں شامل ہونے کی بات کی تو بشمول ان کے متعدد عظیم تابعین، نیز حضرات انس بن مالک وعبداللہ بن عمر جیسے صحابہ کی بڑی تعدد خروج سے باز رہی۔

حضرت حسن بصری نے اس موقعہ پر لوگوں سے کہا تھا حجاج ہمارے برے اعمال کا نتیجہ ہے، اور اس کا علاج استغفار ہے، ابوعمر نے الاستذکار میں یہ نقل کیا ہے، امام مسلم کی مرسل روایت دوسری سند سے موصول ہے، اور مرسل جب موصول ہو جائے، خواہ ضعیف سند سے ہی کیوں نہ ہوا سے صحیح موصول سمجھا جاتا ہے، امام شافعیؒ وغیرہ کا ماننا ہے کہ کسی بڑے تابعی کی مرسل موصول کے حکم میں ہے۔

قرار دیتی ہے، اطاعت کی حقیقت اوراس کے تقاضے کیا ہیں؟ یا یہ اطاعت فتنہ وخونریزی کے سدِّ ذریعہ کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اسلام میں لوگوں کی جانوں کی بہت اہمیت ہے؟ یا یہ سلبی اطاعت ہے اور تعمیلی اطاعت نہیں ہے؟ یا اس کی بنیاد زمانہ کے حالات پر ہے، کہ ہر زمانہ میں ملک کے دستور کے اعتبار سے تحقیق مناط کی جائے؟

خروج: کیا کوئی حق نہ دینے کی وجہ سے حاکم کی مخالفت یا اسے معزول کرنے کے لیے اس کی مخالفت خروج ہے؟

جمہوریت میں حکمراں کون ہے؟ کیا وہ دین ودنیا کا نگہبان ہے یا پارلیمنٹ کے تئیں دستور کا محافظ ہے، دستور سے تو اختلاف کی گنجائش ہوتی ہے، بعض حضرات کے فتاویٰ سے اس کا کیا تعلق ہے۔

-مال جمع کرنے اور تقسیم کرنے کے سلسلے میں حاکم کے اختیارات کیا ہیں؟

مندرجہ بالا امور میں امت کا کردار، امت کا مصداق کیا ہے، اہل حل وعقد، (منتخب نمائندے) عدالت کی شرط احساس قومیت کی شرط۔

امت کے مسائل میں تطبیق، قانون ساز مجلسوں اور منتخب اداروں کا مجبوریوں اور ضرورتوں کی تعیین میں کردار کی بابت تطبیق اور نصوص شریعت سے اس کے تعلق کا مطالعہ عصر حاضر کی ایک ضرورت ہے، اس لئے کہ تنفیذی حکومت کے مقابلہ میں ان مجلسوں کو سلطان کے بہت سے اختیارات حاصل ہیں۔

بیعت والے ممالک میں کیا ان مجلسوں پر ماوردی کے نزدیک وزارتِ تفویض کا وصف منطبق ہوگا۔

بعض احکام کی تعطیل میں حکومت کے اختیارات کیا ہیں؟ واقع وتوقع کا تقاضا کیا ہے؟
لیکن بہت سے مسائل میں تحقیق مناط کے لئے محل نزاع پر نظر ثانی یعنی مفہوم کی تعیین

ضروری ہے:

مفہوم کی تعیین سے مراد ایک ایسے کلی کی ایجاد ہے جو جزئیات کی بنیاد ہو، اس کی تعیین اور اس کے عناصر کو منضبط کرنے میں یہ امور مشترکہ کردار ادا کرتے ہیں: حکومت سے متعلق کتابوں میں پھیلے ہوئے ماضی کے فقہی مسائل، نئے مصالح ومفاسد، امت اور عالمی حالات کا ارتقا۔ ان تمام امور کی روشنی میں، ایک مفہوم یا اصول تشکیل دیا جاتا ہے۔

۲-بین الاقوامی قوانین ومعاہدات:

ملکی قوانین اور بین الاقوامی معاہدات میں سے کسے ترجیح حاصل ہے، اور اس کے نتائج کیا ہیں، عالمی جنگوں اور خطہ کی جنگوں میں بین الاقوامی معاہدوں کی بنیاد پر تعاون دینا اور طلب کرنا۔

ہمارے فقہی ذخیرہ میں ''دار'' کی تعیین مذہب کی بنیاد پر ہوتی ہے، ایسی صورت میں ابن تیمیہ کے نزدیک ''دارمرکبہ'' یا ''دارذات الوجہین'' کی تحقیق مناط کیسے ہوگی؟

دیگر اقوام وملل کے ساتھ تعلق کی اصل امن وصلح ہے یا جنگ ہے، بین الاقوامی معاہدوں میں جہاد اور دفاع کی حیثیت کیا بنتی ہے۔

۳-معاشیات

ہم نے اوپر لکھا ہے کہ سب سے اہم مسئلہ پیداوار کا مبادلہ اور مبادلات کا گلوبلائزیشن ہے، اس لئے کہ اس کا عکس معاملات کے اوپر بھی پڑتا ہے، ایسا اس لئے ہے کہ اس نے بہت سی ایسی کلی مجبوریاں پیدا کی ہیں جن سے بچنا مشکل ہے، اور ایسے متبادل پاک صاف بازاروں کو وجود میں لانا مشکل ہے جن میں سودی معاملات اور ثمن ومثمن کی بابت غرر وجہالت سے مکمل احتراز کیا جائے۔

سود:

ہم قدیم اختلاف سے تھوڑی دیر کے لئے صرف نظر کر کے ان جدید عناصر کا ذکر کریں گے جن پر نظر ثانی نئے مفہوم (اصول) کی تشکیل یا قدیم مفہوم میں ترمیم کے لئے ضروری ہے، تاکہ تحقیق مناط کی جا سکے۔

ہم یہاں علت پر گفتگو نہیں کر رہے کہ وہ ثمنیت ہے یا وزن؟ ہم اس وقت گفتگو اس پہلو پر کریں گے کہ یہ کرنسیاں مثلی ہیں، قیمتی ہیں یا قرض کی دستاویز ہیں؟ (۱) اس کا نتیجہ ان کی مثل یا قیمت کی ادائیگی اور افراط زر کے سلسلے میں مرتب ہوگا، نیا کیا ہے؟

ذریعۂ مبادلہ: کاغذی نوٹ، وحی کے وقت کرنسیاں سونے اور چاندی کی تھیں، اور آج یہ نقود سونے و چاندی کا بدل نہیں ہیں۔

عوارض: ان کی قدر بہت تیز رفتاری کے ساتھ تبدیل ہوتی رہتی ہے، اور بسا اوقات صورتِ حال آخری درجہ کے افراطِ زر کی ہو جاتی ہے، کرنسی کی قدر کم ہو جاتی ہے، اور بنیادی اشیا کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں۔

آج کل کی اکیڈمیاں بالخصوص افراط زر کی صورت میں رقم کی ادائیگی کے سلسلے میں تحقیق مناط نہیں کر رہی ہیں، حالانکہ امام ابو یوسفؒ نے دوسری صدی ہجری میں اس مسئلہ میں تنقیح مناط کی تھی۔

---

(۱) اگر نقود اور تعامل کے سلسلے میں ان کے قائم مقام دیگر اشیا جیسے فلوس وغیرہ مثلی ہیں تو ضمانت ان کے مثل کی ہوگی، قرض و بیع وغیرہ کے نتیجہ میں اگر کسی پر نقود یا فلوس وغیرہ کی ادائیگی لازم ہو، پھر ان کے ذریعہ ہونے والے معاملہ میں خلل ہو جائے تو اس صورت کے بارے میں خلیل لکھتے ہیں: اگر فلوس باطل ہو جائیں تو مثل کی ادائیگی کرنی ہوگی، اور اگر معدوم ہو جائیں تو استحقاق وعدم کے اجتماع کے وقت کے اعتبار سے قیمت کی ادائیگی کرنی ہوگی (زرقانی: ۵/۶۰)۔

فریق: تین ہیں: ڈپازیٹر، ثالث=بینک، سرمایہ کاری=مقروض، اس صورت کی وضاحت کرنی چاہئے۔

کیا پہلا فریقِ قرض خواہ ہے، اس لئے کہ مثلی کے سلسلے میں غیبوبت کو قرض تصور کیا جاتا ہے، جیسا کہ ناصرلقانی وغیرہ نے بتایا ہے، کیا دوسرا شخص ایسا مقروض ہے جو تیسرے کے لئے قرض خواہ ہے، یہ تو اس عقد کی صورت ہوئی، اب یہ سوال اٹھتا ہے کہ یہ اوصاف مؤثر ہیں یا طردی؟ اور جدید مفہوم کیا ہے؟

فخرالدین رازی نے تحریم ربا کی حکمت کے طور پر چار اسباب کا تذکرہ کیا ہے:

اوّل: اس نے غیر کا مال بغیر عوض کے لیا ہے۔

دوم: ربوی معاملات لوگوں کو پرمشقت اسباب معیشت اختیار کرنے سے باز رکھتے ہیں، اس لئے کہ انسان جب سود لینے کا عادی ہوجاتا ہے تو بغیر مشقت کے مال کماتا ہے، پھر جب سود لوگوں میں عام ہوجاتا ہے تو مخلوق کے منافع کو نقصان پہنچاتا ہے، اس لئے کہ دنیا کی مصلحت تجارت وصنعت میں ہی ہے۔

سوم: اس کے نتیجہ میں لوگوں کو معروف طریقہ پر قرض ملنے کا سلسلہ بند ہوجاتا ہے۔

چہارم: عام طور پر قرض خواہ مالدار اور مقروض غریب ہوتا ہے، ربا کی اجازت دینے سے مالدار ضعیف کے مال پر قادر ہوجائے گا (التحریر والتنویر، شیخ ابن عاشور: ۳/ ۸۵-۸۶)۔

نقود کی ربویت کی علت مسلک سبر وتقسیم سے مستفاد ہے، اس لئے ظنی ہے، ثمنیت کا انکاری یہ کہہ سکتا ہے کہ اب سونے اور چاندی ثمن یعنی مبادلہ کا واسطہ (Medium of exchange) اور موجود وتلف ہوگئی اشیاء کی قیمتوں کا معیار (Value Standard) نہیں ہے۔

لہذا کیا سونے اور چاندی علت ثمنیت کے خاتمہ کی وجہ سے غیر ربوی ہوجائیں گے؟

جواب یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ مستنبط علت اپنے اصل کو باطل نہیں کرتی ہے:

وقد تحصص وقد تعمم لأصلها لكنها لا تخرم

(علت اپنے اصل کی تخصیص وتعمیم تو کردیتی ہےلیکن اسے ختم نہیں کرتی ہے)۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا یہ وجود حکم سے مانع ہے کہ اگر معلل بہ وصف نہ پایا جائے تو اطرادوانعکاس نہ ہوسکیں، یہ دونوں مسلک سبر وتقسیم کی بنیاد ہے کہ وہ تلازم پر مبنی ہے۔

ان یوجد الحکم لدی وجود وصف ویفقد لدی الفقود

(کہ حکم کسی وصف کے موجود ہونے کی صورت میں پایا جائے، غیر موجود ہونے کی صورت میں مفقود ہو)۔

بہت سےعقود معقود علیہ کی عدم موجودگی میں ہوتے ہیں اور ان میں سلم کی شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں، کیا یہ بیعِ غائب ہے یا وہ بیع ہےجس میں بدلین غائب ہوتے ہیں؟صحت عقود پر اثر انداز ہونے والے امور یہ ہیں: ربا، غرر، جہالت اور لوگوں کا مال باطل طریقے سے حاصل کرلینا، یہ بات ابن العربی اور قاضی عبدالوہاب نے کہی ہے۔

کیا امام مالکؒ کا مسلک نئے مفاہیم کی تشکیل میں بنیاد نہیں بن سکتا ہے، اس لئے کہ وہ وصف بیان کرکے غائب کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، قرض کی بیع کو پانچ شرطوں کے ساتھ جائز کہتے ہیں، بیع قبل القبض کو جائز بتاتے ہیں، ان حقوق کی بیع کو جائز کہتے ہیں جو مال کی بنیاد نہ ہوں، اور قرافی کی تقسیم کے اعتبار سے غرر میں تخفیف کرتے ہیں، کیا یہ آرا نئے مفاہیم کی تشکیل میں معاون نہیں ہوسکتی ہیں۔

ابھی تک اکیڈمیاں اس سلسلہ میں ہچکچاہٹ محسوس کررہی ہیں، اس لئے کہ ان کے مؤسسین مالکی نہیں ہیں۔

معاوضہ کے بدلے میں ضمانت:

ضمانت جب رضا کارانہ طور پر ہوتو اس کی حقیقت یہ ہے کہ مقروض کی طرف سے قرض

خواہ کے لئے تیسرا فریق ضمانت لے، اور اسے اس پر کچھ اجرت نہ ملے، لیکن حوالہ میں ایک دوسری ضمانت پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک محال علیہ مقروض ہوتا ہے۔

اہل یورپ نے اٹھارویں صدی عیسوی میں نظریہ ضمانت Laval بنایا ہے، یہ لفظ انہوں نے عربی لفظ ''حوالہ'' سے لیا ہے، جیسا کہ لاروس وغیرہ نے لکھا ہے۔

ضمانتیں آج ایک ایسی خدمت (Service) ہوگئی ہیں جنہیں مخصوص ادارے انجام دیتے ہیں، جیسے بینک، یہی حال انشیورنس جیسے معاوضاتی عقود سے وجود میں آنے والی ضمانتیں ہیں، تو کیا انہیں وہ ''ضمان بجعل'' (معاوضہ کے بدلے میں ضمانت) مانا جائے گا جسے ابن قطان وغیرہ نے ''اجماعی طور پر'' حرام کہا ہے، حالانکہ امام اسحاق نے اس کو جائز کہا ہے۔

مستقل اکیڈمیاں اسی موقف کا اظہار کررہی ہیں کہ بینک کی ضمانت ناجائز ہے، اس لئے کہ معاوضہ کی بنیاد پر ضمانت حرام ہے۔

تعلیل: ابہری: اس لئے کہ یہ ایک نیکی کا کام ہے، اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ نیکی کے کام بشمول عبادات ماجور (اجرت والے) ہوگئے ہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک قرآن مجید کی تعلیم اور علم دین کی تدریس پر اجرت لینا صحیح ہے، متأخرین احناف نے بھی یہی قول اختیار کرلیا ہے، تاکہ قرآن مجید پڑھانے والے افراد میسر رہیں، جس وجہ سے حنفیہ نے تعلیم قرآن پر اجرت لینے کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اسی وجہ سے ضمانت کی اجرت کو بھی جائز قرار دیا جاسکتا ہے، یعنی اس لئے کہ کہیں ضمانت ہی نایاب نہ ہوجائے۔ یہ قسم مفہوم کی تبدیلی کے ساتھ حاجت وتعامل کے پیش نظر جائز ہوتی ہے۔

مازری: یہ ایک ایسا غرر ہے جو نفع کا باعث بننے والے قرض کا سبب بنتا ہے۔

ہوسکتا ہے کہ ہمیں ایک ایسا جواب ملے جو اس سہ نکاتی مفہوم (نصوص، مقاصد، واقع) کو ہمارے سامنے پیش کرے۔

چیک بونڈس؟ کیا بونڈ ی کی اپنی کوئی ذاتی قیمت ہوتی ہے یا وہ کسی حق کے دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کی فروخت خود اس کی نہ ہو کر اس مال کی ہو جس کا یہ ضامن ہے۔

Par Value اور حقیقی قیمت کا مسئلہ۔

نقود اور قرضوں سے عبارت بونڈس میں ربا۔

مالیت کا مسئلہ: کرداروں سے دستبرداری۔

اسی طرح مسئلہ غرر پر نظر ثانی کی بھی ضرورت ہے، یہ فہرست بہت لمبی ہے۔

۴-سماجی میدان: خاندان: شوہر، عورت اور بچہ

عقد نکاح میں طرفین کی رضامندی اور تیسرے فریق ولی کی رضامندی، کیا ولایت ایک تعلیم یافتہ خاتون کے حق میں بھی پائی جائے گی، کیا وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس غیر پردہ نشیں پاک دامن خاتون کی طرح ہوگی جو گواہوں کا ''تزکیہ'' کرتی ہے۔ تحقیق مناط۔ اور کیا جن علاقوں میں عاقل وبالغ خاتون کو خود اپنی شادی کرنے کی اجازت حاصل ہے وہاں امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل ہوگا؟

مہر اور بینہ، مالکیہ کے نزدیک، اور احناف کے نزدیک دوطرفہ ذمہ داریاں اور نفقہ۔

طلاق، خلع یا شرط کے ذریعہ علاحدگی، ان تمام صورتوں میں عورت کی حیثیت کیا ہے؟

پرورش، بچہ کی ذمہ داری۔ باروزگار ماں۔ تعدد ازدواج، مختلف انجام، تحقیق مناط کے امکانات کیا ہیں؟

۵-سائنسی میدان:

اس سلسلہ میں نظر ثانی کے محتاج بہت سے مسائل کو ذکر کیا جاسکتا ہے، اس نظر ثانی میں راہ نما نصوص، مقاصد اور ان انکشافات کو ہونا چاہئے جو ڈی، این، اے کے ذریعہ نسب اور

اثبات جرم کے مسائل میں تحقیق مناط کر سکتے ہیں۔

زوجین میں سے کسی ایک کے ذریعہ دوسرے پر زنا کی تہمت، ایسی صورت میں علیحدگی کا وسیلہ لعان ہے، جو مخصوص طریقہ پر کھائی گئی قسموں کے ذریعہ ایک ایمانی امتحان ہے۔

استلحاق، جوکہ اقرار، گواہی اور قیافہ شناسی کے ذریعہ ہوتا ہے، انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی نے کچھ عرصہ پہلے یہ فیصلہ کیا ہے کہ جن صورتوں میں نسب قیافہ سے ثابت ہوتا ہے ان صورتوں میں ڈی این اے کے ذریعہ بھی ثابت ہو جائے گا۔

میں کہتا ہوں: استلحاق کا پورا باب استحسان پر مبنی ہے (خلیل)۔

کلوننگ اور اس سے متعلق اخلاقی مسائل، طب کی وہ اخلاقیات جن کے اصولوں کی تعیین اور مفاہیم کی تجدید مسلمان کی ذمہ داری ہے۔

کرایہ پر لئے گئے رحم، ملک بینک اور محرمیت میں وسعت۔

غیر مقرر دیتیں۔ دماغی موت۔ اعضا کی پیوند کاری۔ جنس میں تبدیلی۔ نباتات، حیوانات اور انسان میں جینیٹک تبدیلی۔ ایسے سائنسی مسائل بے شمار ہیں۔

مفاہیم کی تشکیل:

آج ہمیں ایک ایسے کلی طریقۂ غور وفکر کی ضرورت ہے جو نئے ''واقع'' کو سامنے رکھ کر دلیل کو اس کی تفصیلات کے ساتھ مرکب کر کے اس کی روشنی میں احکام مرتب کرے۔

قاعدہ، مفہوم یا کلی کی تشکیل کسی فکر کو وجود میں لانے یا واقع کے مسائل، شریعت وقانون کے فروع، زندگی کی تفصیلات اور معاشروں کے مسائل کی بابت حکم جاری کرنے کا اہم ترین وسیلہ ہے، اسی لئے ان مفاہیم کی ابداعی تشکیل یا متعلقہ علم (جوکہ یہاں علم فروع واصول ہے) کے معتبر مفاہیم کی نظر ثانی ہی تجدید کی بنیاد اور اساس ہے، اس کے نتیجے میں احکام میں تبدیلی، ترمیم اور ارتقا کا عمل جاری رہتا ہے، اس لئے کہ فقیہ کا موضوع بننے والے اکثر مسائل

مجملات کی قسم سے ہوتے ہیں۔

عام اجناس، معنوی اوصاف وانواع جب محقق مناط ہوتے ہیں تو ان کا فہم مشکل اور دشوار ہوجاتا ہے، اور غالبِ ظن سب سے زیادہ مناط بنتا ہے، اور استنباط کرنے والے کے لئے اصل بنیادوں سے استفادہ مشکل ہوجاتا ہے، جیسے مصلحت ، حاجت، مشقت، غرر، جہالت، ذریعہ اور مآل، ایسی صورت میں معاملہ نہ حدِّ اعلیٰ معتبر کا ہوتا ہے اور نہ حدِّ اسفل غیر مؤثر کا، ایک درمیانی صورت ہوتی ہے، جس میں آرا گوناگوں ہوسکتی ہیں، نتیجتاً فقہا میں اختلاف ہوجاتا ہے، اور اسے ماہرین کی ضرورت پڑتی ہے، خواہ مسئلہ کسی لفظ کے مدلول، یا معنیٰ کے عموم، یا شارع کی جانب سے غیر متعین دلالت کی تعیین کا ہو۔

عصر حاضر میں ایسے مفاہیم کی تشکیل کے لئے جن پر ہم احکام منطبق کرسکیں ہمیں ''واقع'' کے گہرے فہم کی ضرورت ہے، جیسے کہ فلاسفہ جدید مفہوم کے مدلول کو جاننے کے لئے کرتے ہیں، اس موقع پر میں ایک فرنچ فلسفی جائلس ڈیلیوز کا تذکرہ کروں گا، اس نے کہا تھا کہ فلسفہ اگر اپنے زمانہ کے مسائل پر مبنی نہ ہوتو وہ ہوائی علم ہوگا اور اس کے نتیجہ میں فلسفی مفہوم اپنی اہمیت کھو بیٹھے گا۔

اسی لئے اس کا خیال ہے کہ نیا مفہوم (Concept) تشکیل دینا فلسفی کی ذمہ داری ہے، لیکن یہ کام اس کے اپنے عہد کے کسی مسئلہ کی بنیاد پر ہونا چاہئے، اس لئے اسے متعلقہ مسئلہ کی تحقیق کرنی چاہئے تاکہ وہ اس فکرہ کے پیشگی وجود کی بنیاد پر ایک مفہوم تشکیل دے سکے، جیسا کہ افلاطون کا ماننا ہے۔

لیکن ہم ان مفاہیم کی تشکیل کیسے کریں گے، یہ وہ چیلنج ہے جس کے جواب کے لئے لغوی وشرعی مدلول پر نظر ثانی کی ضرورت ہے، مقاصد اور احکام کو وجود میں لانے والی علتوں نیز محل تطبیق یعنی ''واقع'' پر بھی نظر ثانی کرنی ہوگی۔

مفاہیم حکم کا علم دیتے ہیں، مبادی معلل ہوتے ہیں، پس پہلا حد ہے، اور دوسرا مقصد، پہلا دوسرے پر اعتماد کرتا ہے، اور دوسرا اشتباہ کو دور کرتا ہے، مبادی کو تعریف کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ کام مبادی وحد انجام دیتے ہیں۔

مثلاً حاجت مبادی میں سے ایک ہے، اور اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے، جس کی حاجت انسان کو ضرورت سے کم اور رفاہیہ سے زیادہ ہو۔

مجملات کے سلسلہ میں صحیح طریقہ کار کا مسئلہ ان دقیق ترین مسائل میں سے ایک ہے جس پر ہر عہد کے اصولیین وفقہا نے غور کیا ہے، یہی صورت حال عمومات کی ہے، جیسے کلی مشکک، غرر، جہالت اور لچک دار قواعد مثلاً: عام وخاص حاجت کو ضرورت کے قائم مقام ماننا (جیسا کہ سیوطی اور ابن نجیم وغیرہ نے کہا ہے، اور اصل میں یہ امام الحرمین کا قول ہے،) ان مسائل نے فقہی اکیڈمیوں کے فیصلوں اور مباحثوں کو اضطراب واختلاف کا شکار بنایا ہے۔

ان کی بابت تحقیق مناط مشکل ہونے کا راز لغوی واصولی ضابطوں کی ضرورت میں پنہاں ہے، حاجت، ضرورت اور ان کے مابین متفقہ ومختلف فیہ نکات پر ہم نے اپنی کتاب ''صناعة الفتویٰ'' میں کلام کیا ہے، اسے ملاحظہ کیا جائے۔

اسی لئے وہ کلی مشکک جو اپنے حال اور محل کے اعتبار سے یکساں نہیں ہوتا ہے مثلاً حاجت سے مراد کمی کی بنیاد پر احتیاج یا کمی کا احساس ہے، لہذا یہ فقر سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ فقر اور گھاٹا دونوں کمی ہیں، لیکن فقر زندگی کے کسی ضروری عنصر سے متعلق کوئی نقص ہے، جیسے لباس، اشیاء خوردنی یا رہائش، نیز فقر کی ضد غنا کے سلسلے میں بھی فقہا کا اختلاف ہے، ابن رشد کہتے ہیں: علما کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا مانع غنا ایک شرعی معنی ہے یا لغوی؟ جو لوگ اسے شرعی معنی سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں وجود نصاب ہی غنا ہے، جب کہ جو لوگ اسے لغوی معنی سمجھتے ہیں وہ اس سلسلہ میں اس کم سے کم مقدار کا اعتبار کرتے ہیں جسے غنا کہا جا سکے، جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ کم

سے کم وہ مقدار جس پر غنا کا اطلاق ہو سکے ہر زمانہ اور شخص کے لئے یکساں اور متعین ہے، وہ یہ تعیین کرتے ہیں، اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ غیر متعین ہے، اور اس میں حالات، حاجات، اشخاص، علاقوں اور زمانوں کے اعتبار سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ غیر متعین ہے اور اس کا مدار اجتہاد پر ہے (بدایۃ المجتہد)۔

میرا کہنا یہ ہے کہ یہاں اجتہاد متعدد ان پہلوؤں میں تحقیق مناط کی بابت ہے جن سے حکم کا علم حاصل ہوتا ہے، اور زمانوں، علاقوں واحوال کے اختلاف کی وجہ سے ہی یہ اختلاف وجود میں آیا ہے۔

جب کہ عقود کی حرمت واباحت پر اثر انداز ہونے والے مصالح ومفاسد کے درجات اور حرام اشیاوامور کو جائز کرنے کے سلسلہ میں ضرورات کی قائم مقام حاجات پر قیاس کی بابت عقلی مسلک تحقیق مناط کے مشکل اور دقیق فہم کے محتاج مسالک میں سے ہیں، ان مسالک کا ادراک ہر شخص بلکہ ہر فقیہ کو بھی اس وقت تک نہیں ہوسکتا ہے جب تک وہ امام ابوحنیفہ جیسا تاجر نہ ہو۔

اسی لئے اس نوع کو ایسے وسائل ضبط سے گھیر دیا گیا ہے جو استحسان استصلاح اور ذرائع میں اسے شامل کرنے سے ظاہر ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ وسائل اپنی اکثر فروع میں تحقیق مناط پر مبنی ہوتے ہیں، ہاں ان میں سے ایک کی کچھ امتیازی خصوصیات ہیں جو درحقیقت ضابطے ہیں۔

خلاصۂ بحث:

کلی فتوے تاصیل اور جزوی غور وفکر کی راہ نمائی کے مقصد سے لکھے گئے اس مقالہ میں ہم نے چندان اسباب کی نشاندہی کی ہے جن کی وجہ سے ہم اس دشوار گزار راستہ کی بادیہ پیمائی پر آمادہ ہوئے ہیں، یہ بادیہ پیمائی درحقیقت امت کو درپیش کچھ ایسے مسائل کو حل کرنے کی بابت ہے جن میں دوفریق اپنے مختلف پس منظروں کی وجہ سے فکری، سیاسی، اور فقہی اعتبار سے باہم مد مقابل ہیں، اور اس کی وجہ سے ایک دوسرے سے دوری اور جمود کا رویہ پروان چڑھ رہا ہے۔

اسلامی بیداری کی راہ میں تین رخی ناواقفی کا مسئلہ آرہا ہے۔

اس مقالہ نے اس نظریہ کو مختصر طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو تحقیق مناط یا فقہ الواقع والتوقع کے منصوبہ کے لئے بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، یہ منصوبہ اس نظریہ پر سہ رخی کاوش کے ذریعہ اعتماد کرتا ہے، یہ کاوش اس ''واقع'' کے علم سے عبارت ہے جس کے بارے میں ہم نے پچھلے صفحات میں جانا کہ وہ ایک حقیقی خارجی وجود ہے، اور اس وجود و دیگر تین وجودوں: اذہان کے وجود ''تصور''، انگلیوں کے وجود ''تحریر'' اور زبان کے وجود کے درمیان لازم وملزوم کا رشتہ نہیں ہے۔

واقع کی حقیقی تعیین میں پریشانی اس لئے پیش آتی ہے کہ تصور ''وجود اذہان'' بسا اوقات ادراک میں خلل اور محل کی پیچیدگی کی وجہ سے وجود حقیقی کے مطابق نہیں ہوتا ہے، ایسا خاص طور پر اس وقت ہوتا ہے جب یہ واقع حواس کے ذریعہ قابل ادراک نہ ہو، جیسے معنوی اوصاف، نسب، عمل، تأثیر اور اعتباری امور۔

اسی لئے واقع کو ایسے امور کی ضرورت ہوتی ہے جن کے ذریعہ اسے جانا جا سکے، امام غزالی نے عقل، لغت، عرف اور طبیعت کا تذکرہ ''الأساس'' میں ان امور کے طور پر کیا ہے، لیکن ''المستصفی'' میں مصلحت کا اضافہ کیا ہے، شاطبی نے ان امور کا تذکرہ تو نہیں کیا ہے، لیکن ان کے اضافہ کا تعلق انجاموں (مآلات) سے ہے، یہ امور درحقیقت اس ''توقع'' کا پتہ دیتے ہیں جس پر واقع کے امتداد یا مستقبل کے واقع کے طور پر غور کیا جاتا ہے، ''واقع'' زمانۂ حال کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

واقع وتوقع کا پتہ دینے والے یہ امور اس طور پر مناط کے محققات ہیں، یہ ان کا پس منظر ہے، لیکن ہمارا ہدف علما کو واقع کی بابت اس حقیقت سے باور کرانا ہے کہ واقع، ہمیشہ سادہ و بدیہی نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ بسا اوقات پیچیدہ ہوتا ہے، اور اگر اس کا غلط ادراک ہو تو پھر اس پر مبنی

احکام غلط ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ احکام ایک طرح کے خیال پر مبنی ہوتے ہیں (جیسا کہ ہماری ذکر کردہ آیات سے معلوم ہوتا ہے)، اسی وجہ سے فلاسفہ میں یہ اختلاف ہے کہ ان میں سے کچھ حواس میں صحیح ادراک کی صلاحیت نہ مان کر حکم کو ذہنی تصور سے متعلق کرتے ہیں، یہ ذہنی تصور حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے ابتدائی حکم کی تائید یا تغلیط کرتا ہے، یہ افلاطون کا نظریہ ہے، امام غزالی بھی ایک حد تک افلاطونی تھے، انہوں نے عقل کی نگرانی کے بغیر حواس سے واقع ہونے والی غلطیوں پر متنبہ کیا ہے، اور یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جس چیز کو حواس سے جانا جائے گا اسے عقل سے بھی جانا جائے گا، اور عقل کو ایک راہ نما کی ضرورت ہے، اور عقل کی غلطیوں، اور کوتاہیوں کے لئے وحی کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہم نے وحی یعنی کتاب وسنت اور وحی کے ترجمانوں یعنی صحابہ کے تصرفات سے استفادہ کیا ہے: ''**فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النورالذی أنزل معه أولئک هم المفلحون**'' (تو جو لوگ اس پر ایمان لائے اور انہوں نے اس کو تقویت پہنچائی، اور اس کی مدد کی اور اس نور کا اتباع کیا جو اس کے ساتھ نازل کیا گیا تھا وہی لوگ حقیقی کامیاب ہیں)، ہم نے ان کے علم وطرز عمل سے استفادہ کرکے شرعی احکام میں ''واقع'' کی تاثیر کا اصول بنایا، اس سلسلہ میں ہم نے کتاب وسنت کے نصوص، خلفاء راشدین کے فیصلوں اور نص کی موجودگی میں استنباط احکام، نص کی تشریح وتاویل، قابل ادراک حکمت والے نصوص، تشریع کی تعلیلی حکمتوں اور تطبیق کے وقت واقع ومصالح کی رعایت کی بابت صحابہ کرام کے منہج کا تذکرہ بھی کیا ہے۔

اس سلسلہ میں ہم نے شرعی حدود اور ٹیکس وجرمانے عائد کرنے وغیرہ کی بابت خلفاء راشدین کے تصرفات وفیصلوں کا تذکرہ کیا، یہ مسائل معلل تھے، اور ان میں واقع کے اثرات واضح طور پر مرتب ہو رہے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ واقع استنباطِ حکم میں شریک ہے۔

یہ چیز ایسے کلی کی تشکیل کا راستہ ہموار کرتی ہے جو مختلف دلائل اور مسائل کی تفصیلات کے ساتھ کام کرے، اس لئے کہ واقع کی شرکت کا مطلب دلیل کی قیود سے آزاد ہو کر صرف واقع کا ہی اعتبار نہیں ہے۔

اسی لئے ضوابط بھی موجود ہیں تا کہ استنباط منضبط ہو۔

تحقیق مناط کیوں؟

ہم نے تحقیق مناط کی تشریح کر کے یہ واضح کیا کہ وہ تیسرا اجتہاد ہے، یہ اصولیین کی رائے کے مطابق تنقیح مناط یا تخریج مناط جیسا نہیں ہے، بلکہ یہ اس سے بڑا اجتہاد ہے، جو الفاظ کی دلالتوں کی بابت اجتہاد اور معقول نص کی بابت اجتہاد کے ہم پایہ ہے، اس تقسیم کی ابتدائی بنیاد امام غزالی نے المستصفیٰ میں رکھی تھی، پھر الأساس میں یہ لکھ کر انہوں نے اس کو مزید مستحکم کیا تھا کہ وہ کلی کے قبیل سے ہے قیاس سے نہیں، یعنی یہ جزوی نہیں ہے، اس لئے کہ قیاس تمثیل جیسا کہ معلوم ہے ایک مشہور جزئیہ کے ذریعہ غیر مشہور جزئیہ کا کسی مشترکہ وصف کی بنا پر حکم بتانا ہے، یا مشترکہ علت کی بنیاد پر فرع کو اصل پر محمول کرنا ہے، اس طرح امام غزالی نے اسے قیاس اصولی کے دائرہ سے نکال کر قیاس منطقی کے دائرہ میں داخل کر دیا ہے۔

اسی کی بنیاد پر بعد میں امام شاطبیؒ نے اسے تیسرا اجتہاد کہا، حالانکہ پہلے اسے علت کا پتہ دینے والے امور کی ایک قسم کہا جاتا تھا۔

یہ سمعی علامت کا مقابل ہے، جیسا کہ ابوالحسین بصری نے المعتمد میں اور دیگر متقدم اصولیین نے لکھا ہے، امام غزالی کے یہاں اس کا ارتقا ہوا، اور انہوں نے دو مقدمے وضع کئے، ایک شرعی کلی مقدمہ، یہ سمعی ہے، دوسرا جزوی مقدمہ، یہ متقدمین کے نزدیک عقلی یا نظری ہے، جیسا کہ شاطبی نے اسے نام دیا ہے، یہ محقق مناط ہے، انہوں نے تحقیق مناط کی اصطلاح کو مستحکم کیا ہے۔

حجۃ الاسلام غزالیؒ اس اصطلاح کے قائدین میں سے تھے، ان سے پہلے کے اکثر علما اس کا تذکرہ اس عقلی استدلال کی ایک قسم کے طور پر کرتے تھے جسے کسی اصل کی طرف لوٹا ناممکن نہیں ہے، جیسا کہ ابوالحسین بصری (متوفی ۴۳۶ھ) نے المعتمد میں لکھا ہے۔

اسی لئے ہم نے غزالی کے زیر سایہ شاطبی کا مطالعہ کیا ہے، ان دونوں نے اس موضوع پر بہترین کلام کیا ہے، اورہمیں اس سلسلہ میں شاطبی غزالی کے خوشہ چیں ہی نظر آتے ہیں۔

ان کے نزدیک یہ تیسرا اجتہاد ہے، یہ غزالی کی رائے ہے، وہ اسے قیاس کی ایک قسم نہیں مانتے ہیں جیسا کہ اکثر کا مسلک ہے، اور نہ وہ ابومحمد مقدسی اور طوفی کی طرح اس کے کچھ حصہ کو قیاس مانتے ہیں۔

وہ دو مقدموں پر اعتماد کرتے ہیں، جن میں سے ایک نظری ہے، یہ انواع، اشخاص اور ااحوال کی بابت اجتہاد ہے۔

امام غزالی نے ''معیار العلم'' میں ظاہر کی گئی اپنی رائے کے خلاف عموم علت کی بات کہی ہے۔

شاطبی نے محقق مناط عالم ربانی کو بتایا ہے، ان کے نزدیک کاریگر، بائع اور عامی بھی متعلقہ موضوع و وسیلہ تحقیق کے اعتبار سے یہ کام کر سکتے ہیں۔

ان دونوں حضرات سے استفادہ کر کے ہم نے تحقیق مناط کے ماحول اور اس اجتہاد سے استفادہ کے لئے احکام کی تطبیق کے عملی میدانوں کی وضاحت کی ہے۔

اسی لئے ہم نے یہ رائے پیش کی ہے کہ تحقیق مناط تطبیق نہیں ہے، اس لئے کہ تحقیق مناط دونوں مقدموں میں سے جزوی مقدمہ کے ذریعہ ہوتی ہے اور تطبیق نتیجہ کے ذریعہ ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تحقیق مناط اس مقدمۂ صغری پر مبنی ہوتی ہے جسے امام شاطبی نے

نظری کہا ہے، اس لئے کہ وہ واقع کو ثابت کرنے کے وسائل کے ذریعہ جزوی کو کلی نقلی یعنی مقدمہ کبری میں داخل کر کے حکم لگاتا ہے۔

جب کہ تطبیق نتیجہ کے ذریعہ ہوتی ہے، اور نتیجہ وہ جزئیہ ہے جو محکوم علیہ کا تذکرہ کرتا ہے، مثلاً یہ کہ دو مقدموں کے وضع کرنے کے بعد اس پانی سے وضو جائز ہے۔

لیکن انطباق اگلا مرحلہ ہوتا ہے، اس لئے کہ تفعل تفعیل کا مطاوع ہے۔

ہم نے واقع کی روشنی میں مفاہیم کی تشکیل کے میدانوں کی کچھ مثالیں دیں، ''واقع'' کی مٹی ایسی زرخیز ہے کہ اس میں شریعت کے سایہ دار و بار آور درخت لگائے جانے چاہییں۔

آج امت کی مثال ایک چھوٹے بچے کی ہے جسے شریعت کے میدان میں نرمی وشفقت کی ضرورت ہے۔

آخر میں ہم نے دسیوں مسائل کی بابت ایسے مفاہیم (کلی اصول) تشکیل دینے کی اہمیت کا ذکر کیا ہے جو اشتباہ و پیچیدگی کو ختم کر کے استنباط واستخراج کو آسان بنائیں، اور یہ کام اس مثلث (نصوص، مقاصد، واقع) کے ذریعہ ہو۔

ہم نے مفاہیم کی اصولی حیثیت واضح کرنے اور مضامین اشارے اور خاکے عیاں کرنے کی حتی الامکان کوشش کی ہے، لیکن یہ ایک کم مایہ شخص کی محنت ہے اس لئے ہم اس کی بابت کوئی بڑا دعویٰ نہیں کر سکتے ہیں۔

علماء امت کے سامنے اپنی یہ کاوش ہم نے اس لئے پیش کی ہے کہ وہ اس کی تصحیح فرمادیں یا اس کو نا قابل التفات کہہ دیں، اس کی تائید کردیں یا پھر اس کی تغلیط کردیں۔ **وحسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل، ونستغفر اللّٰہ العظیم ونتوب إلیہ۔**

اللهم صل على سيدنا محمد النبى الأمى وعلىٰ آله وصحبه وسلم تسليما۔