فقہ مقاصد

(شرعی احکام کا مقاصد کے ساتھ انطباق)

ڈاکٹر جاسر عودہ

ایفا پبلی کیشنز، نئی دہلی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

(کتاب میں پیش کئے گئے خیالات کا ناشر کی رائے سے ہم آہنگ ہونا ضروری نہیں ہے، کوئی تیسرا شخص کتاب کو ویب سائٹ یا کسی اور ذریعے سے عام کرتا ہے تو اس کے مصدر اصلی کے مطابق ہونے کی ذمہ داری ناشر کی نہیں ہے)

نام کتاب : فقہ مقاصد (شرعی احکام کا مقاصد کے ساتھ انطباق)

Fiqh-e-Maqasid Sharai Ahkaam ka Maqasid ke saath intebaaq

(فقه المقاصد – إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)

مصنف : ڈاکٹر جاسر عودہ

مترجم : مولانا احمد الیاس نعمانی

صفحات : 286

اشاعت اول : 2008ء

اشاعت دوم : 2016

اشاعت سوم : 2025ء

اشاعت چہارم : 2026ء

تعداد : 300

ISBN : 978-81-994277-5-4

ناشر

ایفا پبلیکیشنز

۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگا بائی، جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

فون:011-26981779

ای میل:ifapublications2004@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

مقدمہ ۹

پیش لفظ ۱۳

باب اول: مقاصد شریعت اور مجتہد فیہ احکام سے ان کا تعلق ۲۱

پہلی فصل: احکام شرعیہ میں مقاصد کا اعتبار، حضرات صحابہؓ سے اصولیین تک کے اجتہاد کی روشنی میں ۲۳

مقاصد کی تعریف اور اس کی اصطلاحات کا ارتقاء ۲۳

فقہ صحابہ میں مقاصد کا اعتبار ۳۷

مختلف اصولی مناہج میں مقاصد کا اعتبار ۵۵

دوسر فصل: مقاصد کو احکام کا مدار بنانے کے ضابطے ۶۵

کیا مقصد حکم کا مدار ہو سکتا ہے؟ ۶۵

تعبدی احکام کی تحدید ۷۶

حواشی ۸۱

باب دوم: متعارض صحیح احادیث کے درمیان ترجیح کے بجائے مقاصد کو احکام کا مدار بنا کر تمام صحیح احادیث پر عمل ۹۳

پہلی فصل: تعارض فی نفس الامر اور تعارض فی ذہن المجتہد کے درمیان فرق ۹۵

تعارض اور تناقض کا باہمی فرق ۹۵

کیا نصوص شرعیہ میں تناقض پایا جا سکتا ہے ۹۶

تعارض ظاہری کو حل کرنے کے اصول ۱۰۱
مختلف پہلوؤں کا اعتبار کر کے متعارض نصوص کے درمیان جمع ۱۰۴
دوسری فصل: نظریۂ ترجیح ۱۱۱
ترجیح کی حجت اور اس کے استعمال کے مختلف طریقے ۱۱۱
کیا صحیح حدیث کو مرجوح کہنا مناسب ہے؟ ۱۱۳
تیسری فصل: بظاہر متعارض صحیح احادیث میں سے ہر ایک پر مقاصد شریعت کی روشنی میں عمل کرنے کی چند مثالیں ۱۱۷
مقصد شریعت: تیسیر کے ارادے سے طریقۂ عبادت کے سلسلہ میں پائے جانے والے تعارض کا حل ۱۱۷
مقصد شریعت کے حصول میں معاون عرف کی رعایت ۱۲۲
مکلّف کے حال کی رعایت کے پیش نظر حکم شرعی میں تبدیلی ۱۲۹
چوتھی فصل: ترجیح صحیح ہونے کی دو صورتیں ۱۳۵
پہلی صورت: جب تعارض ''تعارض فی نفس الامر'' ہو ۱۳۵
دوسری صورت: ایک دلیل اتنی کمزور ہو کہ وہ حجت نہ بن سکے ۱۳۹
حواشی ۱۴۴
باب سوم: صرف رائے کی بنیاد پر نسخ کے بجائے مقاصد کو احکام کا مدار بنا کر تمام صحیح احادیث پر عمل ۱۵۳
پہلی فصل: نسخ کی تعریف اور اس کے استعمالات ۱۵۵
لغوی اور اصطلاحی تعریف ۱۵۵
نص متاخر سے نص متقدم کی تخصیص، استثناء اور وضاحت ۱۵۵
نسخ بمعنی حکم شرعی کا دائمی الغاء ۱۵۸

دوسری فصل: نسخ احکام کے لئے استدلال کے بعض طریقوں پر نقد ۱۶۱
قرآن مجید میں منسوخ الحکم آیات کے وجود پر کیا کوئی قطعی دلیل ہے؟ ۱۶۱
تعارض بطور دلیل نسخ: کیا تعارض موجب نسخ ہوتا ہے؟ ۱۶۵
تاریخی روایات سے نسخ پر استدلال: کیا جدید تر حکم کا ہی اتباع ہم پر لازمی ہے؟ ۱۷۵
محض رائے کی بنا پر نسخ کا حکم لگا دینا معتبر نہیں ہے ۱۸۱
نسخ کے لئے کیسی صراحت کی ضرورت ہے، کیا اباحت کے بعد نہی یا نہی کے بعد اباحت کا لفظ کافی ہے؟ ۱۸۷
تیسری فصل: مقاصد شریعت کا اعتبار کر کے تمام بظاہر متعارض محکم نصوص پر عمل کرنے کی مثالیں ۱۹۳
ضرورات شرعیہ کی حفاظت کے سلسلہ میں حکمرانی سے متعلق مقاصد ۱۹۳
مقصد تیسیر کے پیش نظر احکام کی تطبیق میں تدریج ۲۰۳
شریعت کے دو مقاصد تعبد اور تیسیر میں توازن ۲۱۰
دو مقاصد شریعت: ''انسان کی حفاظت، اور ماحولیات کی حفاظت'' کے درمیان توازن ۲۱۱
چوتھی فصل: نسخ کے صحیح ہونے کی تین صورتیں ۲۱۵
پہلی صورت: خود شارع تغیر حکم کی ابدیت کا ذکر کرے ۲۱۵
دوسری صورت: حکم شرعی کسی جاہلی عرف کا الغاء کرے ۲۲۰
تیسری صورت: سابق شریعت کے کسی حکم کا شریعت اسلامی کا کوئی حکم الغاء کرے ۲۲۰
پانچویں فصل: ڈاکٹر مصطفیٰ زید کے نزدیک منسوخ چھ آیتوں پر تطبیق ۲۲۱
آیت منسوخ نہیں ہے، بلکہ قوت کے وقت عزیمت اور ضعف کے وقت رخصت کا حکم دیتی ہے ۲۲۲
آیت کا مقصد صحابہ کے معاشرہ میں منافقین کی تمیز ہے ۲۲۴
چار آیات جن میں اللہ کا حکم نہیں بدلا گیا ہے، البتہ تطبیق بتدریج پائی گئی ہے ۲۲۷

حواشی ۲۲۹
باب چہارم: مسلم اقلیتوں کے مسائل پر ''نظریۂ مقاصد'' کی تطبیق ۲۳۹
پہلی فصل: دارالحرب میں قیام کا حکم ۲۴۱
ان مسائل پر غور کرنے کے نظریاتی اصول ۲۴۱
دارالاسلام اور دارالحرب کی تعریف ۲۴۳
زیر غور مسئلہ سے متعلق نصوص کا حصر اور ان کی تحقیق ۲۴۴
دلائل کے درمیان تعارض اور نسخ کے دعووں کی تحلیل و تنقیح ۲۴۶
نصوص سے مستنبط مقاصد کا اعتبار ۲۴۷
دوسری فصل: مسلم-غیر مسلم تعلقات کے سلسلہ میں معتدل رائے ۲۵۱
زیر غور مسئلہ کے دلائل میں تعارض کے اسباب ۲۵۱
نصوص سے مستنبط مقاصد کا اعتبار ۲۵۲
تیسری فصل: نومسلم خاتون کا اپنے غیر مسلم شوہر کے ساتھ رہنا ۲۵۵
صرف صحیح نصوص کا حصر ۲۵۵
ترجیح سے مفر نہیں ۲۵۸
تعارض کا حل ۲۵۹
زیر نظر مسئلہ سے متعلق فقہاء کی آراء کا خلاصہ ۲۶۰
نسخ یا حالات کی تبدیلی پر حکم کی تبدیلی؟ ۲۶۱
نصوص سے مستنبط مقاصد کا اعتبار ۲۶۳
حواشی ۲۶۵
اختتامیہ ۲۶۷
فہرست مصادر ۲۷۱

☆☆☆

مقدمہ

شیخ عبداللہ بن بیّہ

اصولِ فقہ کے ماہر عالم، فاضل عزیز، برادرم ڈاکٹر جاسر عودہ کی اس جرأت مندانہ علمی تحقیق کو دیکھ کر بڑی مسرت ہوئی، کتاب کا موضوع 'مقاصد' بڑا نازک اور اہم ہے۔ فقہی احکام کے استنباط میں 'مقاصد شریعت' کی رعایت کا بڑا اہم رول ہے۔ اس لیے کہ مقاصد شریعت فقہی اجتہاد کے پیمانوں کی تجدید اور ان کے دائروں کو نئی وسعتوں سے ہم کنار کرتے ہیں۔ شاید یہ کہنا تو مشکل ہے کہ مقاصد کا فہم اور ان کی رعایت اجتہاد کے ان پیمانوں اور زاچوں کے علاوہ نئے سانچے اور پیمانے فراہم کرتا ہے، جن کو فقہاء نے شریعت کے عمومی قواعد اور جزئی نصوص کے بارے میں اپنے عہد اور اپنے فہم کے مطابق تراشا اور ڈھالا تھا، ان کے اصطلاحی نام رکھے تھے، ان کے مضامین و مشتملات طے کیے تھے، اور ان کی عملی تطبیق کے وسائل اور طریقہ ہائے کار کی بھی تعیین کی تھی۔

اصول فقہ کے مطالعوں اور تحقیقات میں جو زبردست ارتقاء خصوصیت کے ساتھ پانچویں صدی ہجری کے دورانیے میں ہم دیکھتے ہیں اس کی بڑی وجہ فقہی مذاہب اور فلسفہ و منطق کے مختلف مشارب کا تنوع تھا۔ مختلف حلقوں نے اپنے ذوق و مسلک کے اعتبار سے کتاب و سنت کے نصوص کے استنباط کے عمل کو انجام دیا۔ اس ارتقاء نے امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی کے یہاں ایک خاص نوعیت کے ارتقاء کی شکل اختیار کر لی تھی۔ آپ ان کے اس کام کو فلسفۂ تشریع کے بیان

کا نام دے سکتے ہیں۔ان کے یہاں مقاصد اجتہادی عمل کا ایک ذریعہ نظر آتے ہیں۔انہوں نے قیاس کے ان دائروں کے باہر مصالح مرسلہ کو احکام کے استنباط کا ایک ذریعہ ثابت کیا اور مصالح مرسلہ کے اعتبار میں مقاصد شریعت کو فیصلہ کن ضابطوں کی حیثیت سے تسلیم کیا۔

ڈاکٹر جاسر کا یہ تحقیقی کام اس اہم اور نازک موضوع پر ایک کامیاب کوشش ہے۔شروع میں مقاصد کی مختصر تعریف کی گئی ہے،صحابۂ کرام کے یہاں مقاصد شریعت کے اعتبار کی جو مثالیں ہیں ان کو پیش کیا گیا ہے۔خصوصا حضرت عمر کے اجتہادات میں اس کی جو غیر معمولی مثالیں ملتی ہیں ان کا تذکرہ کیا گیا ہے۔مثلاً 'مؤلفۃ القلوب' کو زکاۃ میں سے حصہ نہ دینے کا ان کا فیصلہ اس بنیاد پر کہ اس کا مقصد ان کو اسلام کی طرف راغب کرنا نہیں تھا، بلکہ (ان کے ذریعہ) اسلام کو تقویت پہنچانا تھا، چونکہ اب یہ مقصد حاصل ہو چکا لہٰذا ان کو زکاۃ میں سے حصہ دیے جانے کو موقوف کر دیا گیا۔قرافی نے الذخیرۃ میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جہاد کا مقصد 'اسلام کی تقویت' ہے۔اسی طرح خراج میں دولت کی منصفانہ تقسیم کے مقصد کا اعتبار وغیرہ۔

اس میں اختلاف ہوسکتا ہے کہ ان مثالوں کو اصولی دلائل میں سے کس خانے میں رکھا جائے، اس لیے کہ یہ اصولی دلائل مثلاً استحسان اور مصالح مرسلہ دراصل مقاصد شریعت کی روح کے ہی مظاہر ہیں۔لیکن بہرحال ان مثالوں سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ صحابہؓ کے یہاں مقاصد شریعت کا اعتبار کیا جاتا تھا۔صحابہؓ کا طریقۂ اجتہاد باقلانی کے الفاظ میں یہ تھا: ''وہ جمع وتفریق کے رسمی طریقوں سے کام نہیں لیتے تھے، بلکہ مقاصد کی علامتوں کا اتباع کرتے تھے۔''

فاضل مصنف نے مقصد اور فقہی علت وحکمت کے تعلق کے مشکل مسئلہ سے بھی بحث کی ہے۔ یہ فقہی اصطلاحات ایک دوسرے سے قریب ہی نہیں ہیں بلکہ آپس میں ملی جلی (متداخل) بھی ہیں،ان میں تداخل لغتاً بھی ہے اور فقہی نتائج میں بھی۔لغوی اعتبار سے ان الفاظ کے ترادف کی وجہ سے محققین کو مسئلہ کی توضیح میں کافی کوشش صرف کرنی پڑی ہے اور ان

میں اختلاف بھی ہوا ہے۔ فاضل مصنف نے بھی ان کے معانی میں ' ظہور، انضباط، تعدیہ اور اعتبار' کے فرق کو واضح کیا ہے۔ شاید مصنف کی کوشش اس سلسلہ کی کامیاب ترین کوششوں میں سے ہے۔ نتائج کے اعتبار سے دیکھیں تو اختلاف اس میں ہے کہ کسی مشترک وصف کی وجہ سے جو حکم ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل ہوتا ہے وہ کس کا نتیجہ ہے۔ یہ قیاسِ علت کے لئے ثابت اور تسلیم شدہ ہے۔

فاضل مصنف اس تداخل کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''حکمت کبھی مقصد سے الگ کبھی اس کا جزء اور کبھی بعینہٖ مقصد ہوتی ہے۔'' اس کا حاصل یہ ہے کہ مقصد عام ہے۔ اس طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ بعض اصولیین کے نزدیک علت کی تعریف تقریباً وہی ہے جو مصلحت کی ہے۔ بس یہی اس پوری بحث کا محور ہے۔ اصل چیز جس کا اثبات مقصود ہے وہ یہی ہے کہ احکام کا دارومدار ان حِکَم ومقاصد پر ہو جو اصول فقہ کی اصطلاح میں کسی ایک متعین اصل کی طرف راجع نہیں ہیں اور نہ ہی ظہور وانضباط کے حدود میں محصور۔

مصنف کو دعوت ہے کہ موضوع پر غور وخوض جاری رکھیں، اسپ جستجو راہِ تحقیق میں رواں رہے، اور خاص طور پر ان نئے مسائل کو موضوع بحث بنائیں جو چارسو پھیلے ہوئے ہیں، خصوصاً 'فقہ الاقلیات' کا موضوع زیادہ توجہ کا طالب ہے۔ شریعت کے نئے مقاصد کی کھوج بھی جاری رہنی چاہئے کہ کسی نے بھی ان مقاصد کے حصر کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ ہاں انہوں نے تمام شرعی احکام کے مقاصد مذکورہ (جن کو ہم کلی وجزوی حِکَم وغایات سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں) میں حصر کا دعویٰ کیا ہے۔

آخر میں اللہ سے دعا ہے کہ مصنف کو توفیق کے انعام سے نوازے ان کو صحیح نتائج تک پہنچائے، ان سے آئندہ اور اچھے کام لے۔ جاسر عودہ کی بلند ہمت سے بڑی توقعات ہیں۔

☆☆☆

پیش لفظ

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه مباركاً عليه، كما يحب ربنا ويرضىٰ وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والسلام علىٰ أسعد خلقه وخاتم رسله محمد وعلىٰ آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم باحسان الىٰ يوم الدين، أما بعد:

زیر نظر تصنیف درحقیقت فقہ واصول فقہ میں علم مقاصد شریعت کو اس کا جائز مقام دلانے کی ایک کاوش ہے، اس کتاب میں فقہ اسلامی میں رائج ترجیح ونسخ کے اصولوں پر علمی نقد کرتے ہوئے نصوص کے درمیان پائے جانے والے تعارض کو حل کرنے اور حالات کی تبدیلی کے پیش نظر حکم کی تبدیلی کے لیے مقاصد شریعت کو اصولی طریقۂ کار کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

'صلاۃ العصر فی بنی قریظہ' والی حدیث اس موضوع کی اصل ہے:

حکم شرعی کے مقصد، کا اعتبار (خواہ اس کے نتیجے میں نص کے ظاہر کا ترک ہی کیوں نہ لازم آرہا ہو) اگرچہ ایک خالص اجتہادی وظنی معاملہ ہے، لیکن ہمیں تقریر نبوی میں اس کی اصل ملتی ہے، جیسے صحیحین میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت موجود ہے: ''رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ احزاب سے واپسی پر ہم کو حکم دیا کہ ہر شخص عصر کی نماز بنی قریظہ کے یہاں جا کر ہی پڑھے، کچھ لوگ ابھی راستہ ہی میں تھے کہ عصر کا وقت آگیا، ان میں سے کچھ نے کہا کہ ہم تو بنو قریظہ کے علاقہ میں جا کر ہی نماز پڑھیں گے۔ جب کہ کچھ اور لوگوں نے کہا نہیں ہم یہیں نماز پڑھ لیتے

ہیں! حضور ﷺ کی مراد یہ نہیں تھی (آپ ﷺ کا مقصود بس یہ تھا کہ ہم عصر تک وہاں پہنچ جائیں۔ واپسی پر) رسول ﷺ سے یہ پوری بات ذکر کی گئی تو آپ ﷺ نے کسی کی سرزنش نہیں کی" (محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح البخاری، تحقیق: مصطفیٰ البغا، مطبوعہ دار ابن کثیر، بیروت، طبع سوم ۱۴۰۷ھ، باب صلاۃ الطالب والمطلوب ۱/۳۲۱)، مسلم کی روایت میں یہ ہے کہ: 'کچھ لوگوں نے کہا ہم نماز وہیں پڑھیں گے جہاں آپ ﷺ نے پڑھنے کا حکم دیا ہے، چاہے وقت ہی کیوں نہ نکل جائے'' (مسلم بن الحجاج النیسابوری: صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، مطبوعہ دار احیاء التراث، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، باب المبادرۃ بالغزو ۱۳۹۱)۔

ظن غالب کے ذریعہ نص شرعی سے مقصد کے استنباط اور پھر اس مستنبط 'مقصد' کو حکم کا مدار ٹھہرانے (خواہ اس کے نتیجے میں نص کے ظاہر کا ترک لازم آ رہا ہو) کی صحت پر یہ حدیث دلیل ہے۔ وہ صحابہ جن کا کہنا یہ تھا کہ آپ ﷺ کا مقصد جلدی پہنچنے کی تاکید تھی نہ کہ وہاں عصر کی نماز پڑھوانا، انہوں نے راستہ میں نماز پڑھ کر ظاہر نص کو ترک کیا۔ دوسری طرف جن صحابہ نے بنی قریظہ میں نماز پڑھنے پر اصرار کیا (چاہے ایسی صورت میں وقت ہی کیوں نہ نکل جائے) انہوں نے نص کے ظاہر پر عمل کیا۔ رسول اللہ ﷺ کا ان دونوں میں سے کسی سے کچھ نہ کہنا دونوں کے طریقۂ کار کے جواز کی دلیل ہے۔

اپنے اصولی مسالک اور نص کے ظاہر یا اس کے مقصد کو حکم کا مناط ٹھہرانے کی بابت اپنی رائے کے مطابق علماء نے اس حدیث پر الگ الگ کلام کیا ہے، جمہور علماء نے ان حضرات کی رائے کو ترجیح کی ہے جنہوں نے حکم نبوی کے 'مقصد' کا اعتبار کیا ہے، ابن قیمؒ نے ان علماء کی رائے کو مختصراً یوں بیان کیا ہے: "دونوں جماعتیں عنداللہ ماجور ہیں، ہاں جن حضرات نے راستہ ہی میں نماز پڑھ لی ان کو دونوں فضیلتیں حاصل ہوئیں: بنی قریظہ پہنچنے میں جلدی کرنے کے حکم کی تعمیل کی بھی اور وقت پر نماز ادا کرنے کی بھی..... جنہوں نے نماز مؤخر کی ان کی آپ ﷺ

نے کوئی سرزنش اس لئے نہیں کی کہ انہوں نے نص کے ظاہر پر عمل کیا تھا‘‘ (ابن قیم کی یہ رائے حافظ ابن حجر نے ذکر کی ہے، ملاحظہ ہو، ابن حجر العسقلانی: فتح الباری شرح صحیح البخاری، تحقیق: محبّ الدین الخطیب، مطبوعہ دار المعرفہ، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں ۱/ ۴۱۰، ایسی ہی آراء کے لئے مزید ملاحظہ ہو: أحمد عبد الحلیم ابن تیمیہ الحرانی: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیۃ فی الفقہ، تحقیق: عبد الرحمٰن بن محمد العصمی النجدی، مطبوعہ مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ، طبع دوم، تاریخ طباعت مذکور نہیں ۲۰/ ۲۵۲، اسماعیل بن عمر ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر، مطبوعہ، دار الفکر بیروت، ۱۴۰۱ھ، ۱/ ۵۴۸، محمد بن علی بن محمد الشوکانی: نیل الاوطار، مطبوعہ دار الجیل بیروت ۱۹۷۳ء، ۱/ ۱۱)، اس اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ ابن قیمؒ نے بھی جلدی پہنچنے کو ایک واجب التعمیل شرعی حکم قرار دیا ہے، یہ حکم عین وہ ’مقصد‘ ہے جس کو صحابۂ کرام کی ایک جماعت نے نص کے سیاق کی روشنی میں سمجھا تھا۔ جب کہ نص کے ظاہر پر عمل کرنے والوں کو ابن قیمؒ نے ان کے اجتہاد کی وجہ سے معذور قرار دیا ہے۔ اس حدیث کے سلسلے میں ظاہریہ کی رائے کو ابن حزم نے یوں بیان کیا ہے: ’’اگر ہم اس وقت ہوتے تو بنو قریظہ میں جا کر ہی عصر کی نماز پڑھتے چاہے نصف شب کے بعد ہی کیوں نہ پہنچتے‘‘ (علی بن احمد بن سعید ابن حزم الظاہری: الإحکام فی أصول الأحکام، مطبوعہ دار الحدیث، قاہرہ، طبع اول، ۱۴۰۴ھ جلد سوم/ ۲۹۱)، ابن حزم کی یہ رائے ظاہریہ کے اصولی طریقۂ کار کے عین مطابق ہے، وہ نصوص کے ظاہر پر ہی عمل کرتے ہیں چاہے اس کے نتیجے میں نصوص کے مقاصد وسیاق کا کچھ بھی ہو۔

مقاصد تصنیف

زیر نظر کتاب میں نصوص شرعیہ کے مقاصد کا استنباط کر کے ان کو احکام شرعیہ کا مناط قرار دینے کے طریقۂ کار کی پیروی کی گئی ہے، ایسا نظریاتی وعملی متعدد مقاصد (اہداف) کے حصول کے لئے کیا گیا ہے، ان اہداف کے حصول کی کوشش پہلی مرتبہ نہیں کی جا رہی ہے بلکہ مختلف زمانوں میں مقاصد شریعت سے مختلف طریقوں اور اسلوبوں میں (جن میں سے بعض کی تفصیل پہلے باب میں آ رہی ہے) بحث کرنے والے متعدد اصولیین نے ان اہداف کے حصول

کی دعوت دی ہے یہ کتاب ان اہداف کے حصول میں حصہ لینے کی ایک کوشش ہے، اور اس کے لئے اس میں مندرجہ ذیل طرقہ اختیار کیا گیا ہے۔

اس کتاب کی تصنیف کا پہلا مقصد یہ ہے کہ مقاصد شریعت کو احکام کا مدار (مناط) ٹھہرا کر فقہ اسلامی کی لچک اور تمام حالات اور زمانوں کے لئے قابل عمل ہونے کی اس کی صلاحیت کی حفاظت کی جائے، اس لئے کہ فتاویٰ کے ظاہر پر عمل ان کے صدور کے وقت جیسے حالات اور عرفوں میں تو صحیح ہے لیکن جب حالات وزمانہ مکمل تبدیل ہو جائیں اور اس کے نتیجے میں زمینی حقائق بھی یکسر بدل جائیں (جیسے کہ اس زمانہ میں ہو رہا ہے) تو پھر انہی فتاویٰ کے ظاہر پر عمل کے نتیجے میں حرج وضرر کا سامنا کرنا اور سبب تشریع یعنی مقاصد شریعت کو نظر انداز کر دینا کسی بھی طرح مناسب نہیں۔

اس تصنیف کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ تعارض موہوم سے صرفِ نظر کر کے تمام نصوص پر عمل کیا جائے اس لئے کہ اصولِ فقہ کا معروف قاعدہ ہے نص کا 'اعمال' اس کے 'اہمال' سے بہتر ہے، لہٰذا بلا دلیل شرعی محض اپنی ذاتی رائے کی بنیاد پر کسی آیتِ محکم یا صحیح حدیث کو مرجوح ومنسوخ قرار دے کر اس کا 'اہمال' یا 'الغاء' کرنا اصولی طور پر صحیح نہیں ہے۔ یہ تصنیف ترجیح ونسخ کی مطلقاً نفی نہیں کرتی، ہاں ان کی قسموں کا اچھی طرح تجزیہ کر کے ان کے استعمال کے کچھ ضابطے مقرر کرتی ہے۔

اس تصنیف کا تیسرا مقصد یہ ہے کہ فروعی مسائل میں اختلافات کی مقدار کم کرنے کے لیے مقاصد شریعت کو انکے مرجع (اصل) کی حیثیت دلائی جائے، فروعی مسائل میں اختلاف طبیعتوں، عقلوں اور اخذ کرنے کی صلاحیتوں میں تفاوت کا فطری نتیجہ ہے، لیکن مقاصد کو ان مسائل کا مرجع قرار دے کر اختلافات اور مسلکی تعصب کو بڑی حد تک ختم کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ مقاصد روایتی ظنی اصولوں کے مقابلے میں شریعت کے محکم اصولوں سے زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔

اس تصنیف کا چوتھا مقصد (بالخصوص مسلم اقلیتوں کے مما لک میں) دعوت اسلامی کی کچھ خدمت ہے، اسی کے پیش نظر احکام اسلامی کو ان کے اہداف ومقاصد کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، یہ طریقہ اس زمانہ کے عقلی نہج سے قریب تر ہے۔ یہ عقلی نہج احکام وتشریعات کا مدار مقاصد کو ہی ٹھہراتا ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کو، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس تصنیف میں احکام اسلامی میں تعبدی احکام کا بھی اثبات کیا گیا ہے اور ان تعبدی احکام کو ایمان بالغیب کے عقیدے نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے وسیع علم کے سامنے انسانی عقل کی کم مائیگی سے مربوط کیا گیا ہے۔

کتاب کا نہج

کتاب میں مندرجہ ذیل نہج اختیار کیا گیا ہے:

۱-اس کتاب میں صرف ان احکام سے بحث کی گئی ہے جن میں تغیر وتبدیلی ممکن ہو، قرآن وسنت کے نصوص ثابتہ کی حجیت میں کسی اجتہاد یا اختلاف کی گنجائش نہیں ہے، ہاں ان نصوص کے مقاصداور موجودہ حالات میں ان مقاصد کے حصول پر اجتہاد ومباحثہ کی گنجائش ہے، جیسے کہ بنی قریظہ میں عصر پڑھنے کی بابت اوپر ذکر کی گئی حدیث کا معاملہ تھا۔

۲-مسلکی تعصب سے مکمل اجتناب کرتے ہوئے مصنف نے تمام فقہی مسالک کی آراء کا اعتبار کیا ہے اسلئے کہ حکمت مؤمن کا سرمایہ ہے چاہے وہ جہاں ملے، اور رسول اکرم ﷺ کے علاوہ ہر شخص کی بات قبول بھی کی جاسکتی ہے اور رد بھی۔

۳-اس کتاب میں جدید وقدیم فلسفے استفادہ کیا گیا ہے خاص طور پر انکے ان اصولوں سے جو عقل سلیم کے عین مطابق ہوں، یہ کتاب ہر اس نتیجہ کو رد کرتی ہے جسکے نتیجے میں تناقض منطقی پایا جائے جس کی وضاحت دوسرے باب میں کی گئی ہے۔

۴-اس کتاب میں فقہی مسائل میں استدلال کے لئے استقراء تقریباً قطعی وسیلہ مانا گیا ہے اور پہلے باب میں استقراء کی ظنیت سے بحث کی گئی ہے۔

۵-اصولی نتائج اور مجوزہ مقاصد شریعت میں سے ہر ایک کی چند مثالیں دی گئی ہیں۔

کتاب کے مشتملات

پہلے باب میں مقاصد شریعت پر نظریاتی اور تاریخی اعتبار ے روشنی ڈالی گئی ہے، اس باب کی پہلی فصل میں پہلے مقاصد شریعت کی تعریف اور اس کے لئے ماضی میں استعمال ہونے والی مختلف اصطلاحات کا ذکر کیا گیا ہے، پھر عہد صحابہ سے اب تک فقہ اسلامی میں مقاصد شریعت کے اعتبار کی مثالیں دی گئی ہیں، اس فصل میں قیاس و استصلاح جیسے متعدد اصولی مناہج کے ماتحت مقاصد کے اعتبار کی بابت بھی گفتگو کی گئی ہے۔

باب اول کی دوسری فصل میں احکام کا مدار (مناط) صرف علل کو نہ ٹھہرا کر مقاصد کو بھی اس میں شامل کرنے کی تجویز پیش کی گئی ہے، اسی کے ساتھ ساتھ ان تعبدی مسائل کی تحدید کی بھی کوشش کی گئی ہے جن میں نصوص کے ظاہر پر عمل ہی مطلوب ہے۔

باب دوم میں دو صحیح حدیثوں میں ترجیح کے بجائے احکام کا مدار مقاصد کو قرار دینے کی تجویز پیش کی گئی ہے، پہلی فصل میں تعارض حقیقی اور تعارض ظاہری کے درمیان فرق واضح کرنے کے بعد تعارض کی صورت میں اختیار کئے جانے والے اصولوں: ترجیح، نسخ اور جمع وغیرہ کی وضاحت کی گئی ہے، دوسری فصل میں ترجیح کی حجیت اور اس کے استعمال کے طریقے بیان کئے گئے ہیں، نیز حدیث مرجوح کے صحیح ہونے کی صورت میں ترجیح کو اختیار کرنے پر تنقید کی گئی ہے۔ تیسری فصل میں تعارضِ ظاہری کی صورت میں ترجیح کو اختیار کر کے کسی صحیح حدیث کے الغاء کے بجائے مقاصد کا اعتبار کر کے تعارض کو دور کرنے کی چند عملی مثالیں پیش کی گئی ہیں، چوتھی فصل میں وہ دو صورتیں بیان کی گئی ہیں جن میں ترجیح کا استعمال اصولی طور پر صحیح ہے۔

تیسرے باب میں صحیح اور محکم نصوص کو بلا دلیل شرعی منسوخ قرار دینے کے بجائے مقاصد کو احکام کا مدار ٹھہرانے کی تجویز پیش کی گئی ہے۔ اس باب کی پہلی فصل نسخ کی تعریف سے

بحث کرتی ہے۔ دوسری فصل میں نسخ پر استدلال کے مختلف مناہج بیان کئے گئے ہیں، مثلاً تعارض ظاہری، نصوص کے صدور کی تاریخ کا علم، اور نہی کے بعد اباحت یا اباحت کے بعد نہی کی صراحت۔ پھر شارع کی جانب سے ابدی الغاء کی صراحت نہ پائے جانے کی صورت میں ان مناہج کو اختیار کرنے پر تنقید کی گئی ہے، تیسری فصل میں نسخ کے بجائے مقاصد کے ذریعہ نصوص کے تعارض کو حل کرنے کی چند مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ چوتھی فصل میں تین وہ صورتیں بیان کی گئی ہیں جن میں نسخ ماننا صحیح ہے۔ باب کے آخر میں ایک فصل ان چھ آیات کے تجزیہ پر مشتمل ہے جن کو ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے نسخ کے موضوع پر اپنی تصنیف لطیف میں منسوخ قرار دیا ہے۔

چوتھے باب میں مسلم اقلیتوں کے بعض مسائل پر مقاصد کو احکام کا مدار ٹھہرائے جانے کی تطبیق کی گئی ہے، یہ مسائل ہیں: مسلم- غیر مسلم تعلقات، غیر مسلم خاتون کا اسلام قبول کرنا اس حال میں کہ اس کا شوہر اسلام قبول نہ کرے اور 'دار الحرب' میں قیام۔

آخر میں کتاب کے اصولی نتائج پیش کئے گئے ہیں۔

شکر و سپاس

یہ کتاب درحقیقت امیریکن اسلامک یونیورسٹی سے ایم اے کے لئے لکھا گیا میرا مقالہ ہے۔ ہاں اس میں بعض افکار کا ولس یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کے لئے لکھے گئے میرے مقالے سے اضافہ کر دیا گیا ہے۔ ایم اے کے مقالے کے نقاش میں ڈاکٹر احمد عسال، ڈاکٹر صلاح سلطان اور ڈاکٹر محمد القطنانی نے شرکت کی تھی۔ جس میں مجھے اللہ کے فضل سے امتیازی نمبرات حاصل ہوئے، لہذا بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں اپنے مقالے کے مشرف ڈاکٹر صلاح سلطان صاحب کا شکریہ ادا نہ کروں۔ موصوف نے اپنی کسی رائے پر مجھ سے اصرار نہیں کیا۔ مقالہ لکھنے کے درمیان ایسے کئی مسائل آئے جن میں ان کو مجھ سے اصولی اختلاف تھا، لیکن اللہ جزائے خیر دے کسی بھی اپنی رائے کو اختیار کرنے پر انہوں نے مجھ سے اصرار نہیں کیا۔ استاذ محترم ڈاکٹر احمد

عسال کا شکریہ ادا کرنا بھی ناگزیر ہے کہ وہ مقالہ کے مناقشہ سے پہلے بھی اور بعد میں بھی مسلسل میری ہمت افزائی کرتے رہے۔ اسی طرح **المعهد العالمي للفكر الاسلامي** کا بھی مشکور ہوں، خاص طور پر ان حضرات کا جنہوں نے بڑی باریک بینی سے اس کتاب پر نظر ثانی کی اور ان کے گرانقدر مشوروں کی بدولت ہی یہ کتاب اپنی اصل صورت سے کہیں زیادہ بہتر صورت میں شائع ہو سکی۔ ڈاکٹر محمد ہیثم الخیاط نے (جن کی عربی ہر خارجی آلودگی سے محفوظ ہے) نے زبان کے سلسلہ میں کئی مقامات پر اصلاح کی، اللہ ان کو جزائے خیر دے، اگر اب بھی زبان و بیان کی کچھ غلطیاں رہ گئی ہوں تو ان کا قصوروار میں ہوں۔

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية (لندن) کے تاسیسی اجلاس کے شرکاء کی متعدد آراء سے بھی میں نے استفادہ کیا ہے۔ یہ اجلاس محرم ۱۴۲۶ھ مطابق مارچ ۲۰۰۵ء میں منعقد ہوا تھا، مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ شیخ احمد زکی یمانی نے شیخ یوسف القرضاوی اور ڈاکٹر سلیم العوا کے تعاون سے قائم کیا ہے، مجھے اس ادارہ کے سکریٹری ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ اللہ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

اخیر میں دعاء ہے کہ اللہ مقاصدی فقہاء سے اپنے دین کی ایسی علمی و عملی خدمت لے جو اس کے مخلص بندوں کی راحتِ قلب و نظر کا سامان ہو۔

والحمد لله أولا وآخرا

جاسر عودہ

بابِ اول

مقاصدِ شریعت

اور مجتہد فیہ احکام سے ان کا تعلق

پہلی فصل:

احکام شرعیہ میں مقاصد کا اعتبار

حضرات صحابہؓ سے اصولیین تک کے اجتہاد کی روشنی میں

۱-مقاصد کی تعریف اور اس کی اصطلاحات کا ارتقاء:

قصد اور مقصد لغوی اعتبار سے فعل 'قَصَدَ ' سے مشتق ہیں، 'قَصْدٌ' کے معنیٰ ہیں: راستہ کا سیدھا ہونا، انصاف، میانہ روی اور کسی تک پہنچنا۔ اس لفظ کو یوں استعمال کیا جاتا ہے: 'قَصَدَ هُ' اور 'قَصَدَ إليهِ' جس کے معنیٰ ہوتے ہیں کسی چیز کا قصد یا اس کا رخ کرنا۔ یہیں سے لفظ 'مقاصد شریعت' اصطلاح میں ان مطالب اور امور کے لئے استعمال ہوتا ہے جن کے حصول کا شارع نے اپنی تشریع اور اپنے احکام میں قصد کیا ہو (۱)، اور جن تک علماء مجتہدین نصوص شرعیہ کے اپنے استقراء کے نتیجے میں پہنچے ہوں۔

معاصر علماء نے 'مقاصد' کی تین قسمیں کی ہیں: ۱۔مقاصد عامہ ۲۔مقاصد خاصہ ۳۔مقاصد جزئیہ (۲)۔ مقاصد عامہ یا اکثر قسموں میں خیال رکھا گیا ہو، جیسے شرافتِ نفسی، آسانی، عدل وانصاف اور آزادی جیسے مقاصد (۳)۔ مقاصد عامہ کے تحت وہ تمام بنیادی امور آتے ہیں جن کا شریعت نے انسانوں کے دنیوی واخروی خیر وفلاح کے لئے خیال رکھا ہو، جیسے: حفاظتِ دین، حفاظتِ نفس، حفاظتِ عقل، حفاظتِ نسل، حفاظتِ مال اور حفاظتِ آبرو۔ یہ تمام وہ چیزیں ہیں جن کا اکثر علماء نے 'مصالح' کے ضمن میں تذکرہ کیا ہے۔ اگر خود اصطلاحِ 'مقاصد' کی

تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو ہمیں امام جوینی بھی (جو اس علم کے ابتدائی مؤسسین میں سے ہیں) کبھی کبھی 'مقاصد شریعت' کو 'مصالح عامہ' سے تعبیر کرتے ہوئے نظر آتے ہیں (۴)، اور امام غزالیؒ نے تو تمام 'مقاصد' کو (چاہے وہ 'ضروریات' کی قبیل سے تعلق رکھتے ہوں یا 'حاجیات' و 'تحسینات' کی) 'مصالح مرسلۃ' کے ضمن میں ذکر کیا ہے (۵)۔ اور طوفی نے 'مصلحت' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ''مصلحت وہ سبب ہے جو شارع کے مقصد تک بطور عبادت نہ کہ عادت پہنچائے'' (۶)۔ اسی طرح قرافی کا کہنا ہے کہ: ''شریعت انہیں مقاصد کا اعتبار کرتی ہے جن سے کوئی غرضِ صحیح وابستہ ہو، جو یا تو انسان کے لئے کسی مصلحت کو مہیا کرے یا کسی مفسدہ کو اس سے دور کرے'' (۷)۔ تاج سبکی نے تحریر کیا ہے: ''شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام نے تمام فقہ کی اصل 'اعتبار مصالح' اور 'درء مفاسد' کو قرار دیا ہے، بلکہ اگر کوئی کہنا چاہے تو یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ انہوں نے صرف 'اعتبار مصالح' کو ہی فقہ کی اصل قرار دیا ہے، اس لیے کہ درحقیقت 'درء مفاسد' بھی 'اعتبار مصالح' کے ہی ضمن میں آتا ہے'' (۸)۔ اور خود شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام نے 'القواعد الکبری' میں تحریر فرمایا ہے کہ: ''جو کوئی بھی 'جلب مصالح' اور 'درء مفاسد' کے سلسلہ میں مقاصد شریعت کا تتبع کرے گا اس کو یہ یقین ہو جائے گا کہ اس 'مصلحت' کا اعتبار نہ کرنا جائز نہ تھا اور اس 'مفسدہ' کے قریب بھی جانا ناجائز تھا، چاہے اس کے سلسلہ میں کوئی نص، اجماع یا قیاس اس کو نہ ملے، اس لئے کہ شریعت کا فہم (یا تفقہ) اسی کا متقاضی ہے'' (۹)۔

درج بالا عبارتیں یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ بہت سے اصولیین کے یہاں 'مقاصد شریعت' اور 'مصالح' کی اصطلاحات ایک ہی معنی کی دو مختلف تعبیریں رہی ہیں۔

مقاصد خاصہ سے مراد وہ مصالح یا امور ہیں جن کا شریعت اسلامی کے کسی ایک مخصوص باب میں خیال رکھا گیا ہو، جیسے باب الأسرۃ (خاندانی معاملات سے متعلق باب) میں عورت کو نقصان نہ پہنچائے جانے کا مقصد، سزاؤں کے باب میں زجر و تنبیہ کا مقصد، اور مالی معاملات

کے باب میں دھوکے سے روکنے کا مقصد۔

مقاصد جزئیہ سے مراد وہ حکمتیں اور اسرار ہیں جن کا شریعت نے کسی مخصوص جزئیہ میں خیال رکھا ہو(۱۰)، جیسے کہ گواہوں کی تعداد اور اوصاف کے سلسلہ میں حق گوئی اور صحیح صورت واقعہ یاد رہنے کے 'مقصد' کا خیال رکھا گیا ہے، اسی طرح جو شخص روزہ کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس کو روزہ چھوڑنے کی اجازت دینے میں مشقت اور حرج کو دور کرنے کے 'مقصد' کا خیال رکھا گیا ہے، اور قربانی کے گوشت کو نہ روکنے کا جو حکم دیا گیا ہے اس میں صاحب حیثیت مسلمانوں کے ذریعہ غریب مسلمانوں کے تکفل کے 'مقصد' کا خیال رکھا گیا ہے۔

مقاصد کی ایک اور تقسیم اس کے اہداف کی مخصوص ترتیب کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے، اس میں سب سے پہلا نمبر 'ضروریات' کا آتا ہے، پھر 'حاجیات' کا اور پھر 'تحسینیات' کا۔ اس تقسیم کے حوالے سے میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ اگرچہ نظریاتی اور عملی طور پر مختلف مقاصد کے درمیان ترجیح کو بڑی اہمیت حاصل ہے، لیکن تمام مقاصد شریعت کے استقراء اور استقصاء کے بعد ان کی ایک مخصوص ترتیب قائم کرنا ہی بڑا مشکل ہے، چہ جائیکہ ریاضی کے اصولوں سے نتائج کے استخراج کی طرح اس ترتیب کے مطابق فقہی نتائج کا استخراج۔ بعض مشہور علماء نے اس کی کوشش کی ہے، جیسے کہ امام غزالیؒ نے ضروریات شرعیہ کی ایک ترتیب قائم کی جو بعد کے زمانے میں بڑی مشہور ہوئی، اور فقہاء کی بڑی تعداد نے اس کو قبول کیا۔ امام غزالی کی قائم کردہ ترتیب یوں ہے: حفاظتِ دین، حفاظتِ نفس، حفاظتِ عقل، حفاظتِ نسل اور پھر حفاظتِ مال(۱۱)۔ پھر امام موصوف نے اپنی اس ترتیب کے مطابق کچھ فقہی نتائج نکالتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان مقاصد یا مصالح میں سے اگر دو کے درمیان کسی وقت تعارض ہو تو اقویٰ (مذکورہ ترتیب میں مقدم) کو ترجیح حاصل ہوگی، اس کی مثال دیتے ہوئے انہوں نے لکھا کہ اگر کسی شخص کو شراب نہ پینے پر قتل کی دھمکی دی جائے تو ایسے شخص کے لئے شراب پینا جائز ہوگا، اس لئے کہ شراب پینے کے نتیجے میں

حفاظتِ عقل پر ہی زد آتی ہے جب کہ نہ پینے کی صورت میں جان کو خطرہ ہے، اور حفاظتِ نفس حفاظتِ عقل پر مقدم ہے(۱۲)۔ لیکن خود امام موصوف اپنی اس ترتیب کا اس وقت خیال نہ رکھ سکے جب انہوں نے 'زنا تحت الاکراہ' کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا(۱۳)۔ حالانکہ ان کی وضع کردہ ترتیب میں حفاظتِ نسل حفاظتِ نفس سے مؤخر ہے۔ اسی طرح امام آمدی نے بھی عملی فقہی ترجیحات کی ترتیب کو ضروریات کی ترتیب کے مطابق رکھتے ہوئے حفظ مال کو حفظ نفس سے مؤخر کیا (۱۴)۔ حالانکہ "من قتل دون مالہ فھو شھید" کا نصِ صریح اس کے خلاف پایا جاتا ہے(۱۵)۔ غالباً اسی طرح کے استثناءات کی وجہ سے شاطبی (۱۶)، رازی (۱۷) اور قرافی (۱۸) جیسے علماء ضروریاتِ شرعیہ کی ترتیب کی بناء پر وجود میں آنے والے فقہی نتائج کے بیان سے بچتے رہے۔

اگر چہ مذکورہ مقاصد میں حفاظتِ نفس اور حفاظتِ عقل جیسی کچھ چیزیں ایسی ہیں جو کہ ہر زمان ومکان کو عام ہیں، لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک 'نظریۂ مقاصد' ایک ایسا نظریہ ہے جو کہ زمانے اور حالات کی تبدیلی کے نتیجے میں تجدید کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے کہ مذکورہ بالا چھ مقاصد یا ان کے علاوہ کچھ اور مقاصد تک علماء کی رسائی نصوص کے استقراء کے ہی نتیجے میں ہوئی ہے، اور استقراء مجتہد کے ذہن کے نظریاتی تصور کا ہی نام ہے جو زمان ومکان اور عقلوں کی تبدیلی سے بدل سکتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شارع حقیقی اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تشریع میں مقاصد کی کسی مخصوص ترتیب کا خیال نہیں رکھا، ہمارا عقیدہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمام احکامات کی تشریع میں مقاصد کی ایک مخصوص ترتیب کا خیال رکھا ہے، لیکن مجتہدین کے ذریعہ اس مخصوص ترتیب کا ادراک ایک بالکل دیگر چیز ہے اور ہم اس کو بڑا مشکل خیال کرتے ہیں۔ اس کی مثال بالکل کائنات کی سی ہے ہم اپنے چہار طرف ایک کائنات دیکھتے ہیں، اور ہر مسلمان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ایک متعین اور مستحکم نظام کے ساتھ پیدا فرمایا ہے جس میں کہیں سے کوئی جھول نہیں پایا جاتا ہے، لیکن اس نظام کو جاننے کی انسانوں کی تمام تر کوششیں ناقص رہتی ہیں، جب کبھی

بھی علماء طبعیات کسی نئے انکشاف کے نتیجے میں اس نظام کے حوالے سے کوئی تصور (تھیوری) قائم کرتے ہیں تھوڑی ہی مدت کے بعد آنے والا نیا انکشاف بتاتا ہے کہ پچھلا تصور بس جزوی طور پر صحیح تھا۔ اس سے بھی زیادہ پیچیدگی کا سامنا ہم کو کائنات کی حقیقت کے سلسلے میں ہوتا ہے۔

ٹھیک یہی حال مقاصد کا ہے، اللہ نے تشریع احکام میں مرتب اور متعین مقاصد کا خیال یقیناً رکھا ہے لیکن ہم اس کا مکمل طور پر ادراک کر لیں یہ ناممکن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مقاصد کی ایک ترتیب قائم کرنا ضروری ہے لیکن اس ترتیب کو قائم اجتہاد کے ذریعہ ہی کیا جائے گا جو ہمیشہ تغیر پذیر رہتا ہے۔ درج ذیل مثالیں ضروریاتِ شرعیہ کی اصطلاحات کے سلسلہ میں اجتہاد کی اس نوعیت کی وضاحت کرتی ہیں۔

ابوالحسن عامری نے اپنی کتاب 'الإعلام بمناقب الإسلام' میں ضروریات خمسہ کے اپنے اولین انکشاف میں 'مزجرة هتک الستر' (بے حیائی کی ہمت شکنی/روک تھام) کا تذکرہ کیا ہے کہ اس کی وجہ سے حدزنا مشروع ہے(۱۹)۔ پھر امام الحرمین جوینیؒ نے اپنی کتاب 'البرهان' میں اسی چیز کو 'عصمة الفروج' (شرم گاہوں کی حفاظت) سے تعبیر کیا ہے، ان کے بعد ان کے شاگرد امام غزالیؒ نے 'مستصفیٰ' میں 'حفظ النسل' (حفاظتِ نسل) کی تعبیر اختیار کی ہے، پھر اسی کو امام شاطبیؒ نے بھی اختیار کر لیا، بعد میں طاہر ابن عاشور نے اس وقت ایک بالکل نئی بات کی جب انہوں نے شریعت کے اہداف ومقاصد کے تحت 'اسلام میں سماجی نظام' پر گفتگو کی، اور اب جب شیخ یوسف القرضاوی نے 'تکوین الأسرة الصالحة' (صالح خاندان کی تشکیل) کو مقاصد شریعت میں براہِ راست داخل کیا(۲۰) تو ان کی اس اصطلاح نے معاشرہ کے منظرنامے میں ایک بڑی تبدیلی کرتے ہوئے خاندان کو اس کی ایک بنیادی اکائی مانا، یہ بالکل نیا نقطۂ نظر تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شیخ قرضاوی کے نزدیک 'مزجرة هتک الستر' کا حکم اب ملغیٰ ہو گیا ہے، یا 'عصمة الفروج' اب مطلوب نہیں اور 'حفظ النسل' کو پس پشت

ڈال دیا جانا چاہئے۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ان انفرادی یا اجتماعی مصالح کا حصول خاندان کی تشکیل کے نتیجہ اوراس کے دائرہ میں ہونا چاہئے اور یہی زیادہ بہتر بات ہے، خاندان کی اس مصلحت کوترجیح دینے کے نتیجے میں عورتوں اور بچوں کے حقوق (ان عورتوں کے حقوق جو موجودہ حالات میں ہماری مدد کی بہت محتاج ہیں، اوران بچوں کے حقوق جو مستقبل کا معاشرہ ہیں) کی حفاظت ہوتی ہے، اوراس کے نتیجے میں وہ ظلم وناانصافی سے محفوظ رہتے ہیں۔ مقاصد کی اصطلاح میں اس طرح کے مفید ارتقاء سے امت کے مسائل کے حل اوراس کے مصالح کے حصول کے سلسلے میں شریعت کا رول خوب واضح ہوجاتا ہے۔

عامری نے ضروریات خمسہ کے ضمن میں ایک مقصد 'مزجرة أخذ المال' (ناحق مال ہتھیانے سے روک تھام) کا ذکر کیا ہے، جس کی وجہ سے چوری اورڈکیتی کی حدود مشروع کی گئی ہیں، پھر امام الحرمینؒ نے اسی کو 'عصمة المال' سے تعبیر کیا ہے اور بعد میں اس کو امام غزالیؒ نے مستصفیٰ میں 'حفظ المال' کی اصطلاح دی، امام شاطبی نے موافقات میں اس کے مآخذ بیان کئے ہیں۔ عصر حاضر میں مال کے مفہوم میں زبردست وسعت پیدا ہوئی ہے، اب اس کے مفہوم کے اندر مملوکہ اثاثہ (Wealth) کے ساتھ ساتھ قومی اور بین الاقوامی اعتبار سے قیمت (Value) بھی داخل ہوگئی ہے، اس ارتقاء کی تعبیر ہم کو اسلامی اقتصادیات کے ان نظریات میں ملتی ہے جن کے سلسلے میں اسلامی بینکنگ کے مختلف پروجکٹس کے سامنے آنے کے بعد پچھلی تین دہائیوں میں خوب علمی کام ہوا ہے۔ محترم ہادی خسروشاہی جیسے بعض معاصر محققین نے 'حفظ المال' کے مفہوم میں کتاب وسنت کے اپنے استقراء کے نتیجے میں مزید وسعت دی ہے، انہوں اس کے اساسی مفہوم (افراد کے مال کی حفاظت) کے علاوہ اس میں بعض وہ امور بھی داخل کئے جن کی ذمہ داری حکومت پر ہوتی ہے، جیسے اجتماعی تکفل اور اقتصادی اعتبار سے معاشرہ کے طبقات میں زیادہ فرق نہ ہونے دینا(۲۱)۔

معاصر علماء کے یہ قیمتی اضافے ابھی مزید بحث و تنقیح کے محتاج ہیں تاکہ نصوص شرعیہ سے ان کا ربط واضح کیا جاسکے۔ اور پھر مقاصد کی اصطلاحات کی نئی تشریح و توضیح کی جائے، ہوسکتا ہے کہ پھر اس باب میں ایسی نئی اصطلاحات وضع کرنی پڑیں جو آج کے حالات کے مطابق اور آج کے انسان کے لئے زیادہ مفید ہوں، اور یہی وہ میکانزم (Mechanism) ہے جس کو اختیار کرکے علم مقاصد کو لوگوں کی مشکلات کے حل میں مزید فعّال بنایا جاسکتا ہے۔

اقوام متحدہ کی گزشتہ سالوں کی رپورٹوں کے مطابق اسلامی ممالک میں سے اکثر، انسانی وسائل کی ترقی (Human Resources Development) کے میدان میں اوسط درجہ سے بھی کم معیار رکھتے ہیں۔ 'انسانی وسائل کی ترقی' اپنے مفہوم میں 'اقتصادی ترقی' سے زیادہ وسعت رکھتی ہے، اقوام متحدہ کا ترقیاتی پروگرام (United Nations Development Programme) اس کو مختلف معیاروں پر پرکھتا ہے جن میں معاشی ترقی کے ساتھ ساتھ عام صحت، ناخواندگی کا اختتام، سیاسی عمل میں سب کی شرکت، معاشرہ کی تعمیر میں عورت کا سرگرم کردار اور ملک کا امن وامان بھی شامل ہیں (۲۲)۔

مقاصد کی اصطلاحات میں پائی جانے والی لچک ہمارے لئے یہ موقع فراہم کرتی ہے کہ ہم 'انسانی وسائل کی ترقی' کے لئے مقاصد شریعت میں ایک 'مقصد' کا اضافہ کریں جو کہ اس کے موجودہ رائج مفہوم کے مقابلہ میں ایک امتیازی مفہوم رکھتا ہو، مثال کے طور پر ناخواندگی کا خاتمہ اسلام کی نظر میں بھی واجب ہے، لیکن وہ اس کے لئے اس کے موجودہ مفہوم کی طرح صرف ناخواندگی کے خاتمہ اور بنیادی تعلیم کے حصول کو کافی نہیں سمجھتا، اس لئے کہ اس کے نزدیک حصولِ علم بغیر کسی تحدید مستویٰ کے فرض ہے، وہ تمام علوم کی اعلیٰ ترین تعلیم کو فرضِ کفایہ سمجھتا ہے۔

اسی طرح 'سیاسی عمل میں سب کی شرکت' اسلام کے نزدیک (اس کے موجودہ مفہوم کی طرح) اتنی محدود نہیں ہے کہ بس سب کو حق رائے دہی حاصل ہو اور ہر جماعت وگروہ کی مناسب

تعداد اقتدار میں شریک ہو، بلکہ وہ تو ہر مسلمان کا حق ہی نہیں اس کی ذمہ داری سمجھتا ہے کہ وہ سیاسی فیصلوں (Decision Making) میں شریک ہو، اسی کو رسول اللہ ﷺ نے ''النصیحة لأئمة المسلمين وعامتهم '' (مسلم قائدین وعوام کی خیرخواہی) (۲۳) سے تعبیر کیا ہے۔

'حفظ النفس' (جان کی حفاظت) اور 'حفظ العرض' (آبرو کی حفاظت) بھی ان اصطلاحات میں سے ہیں جو کہ بنیادی اقدار کی تعبیر ہیں، اور جن کا تذکرہ ہر عہد کے علماء مقاصد نے کیا ہے، اس سلسلے میں جو اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں وہ یہ ہیں: حفظ النفس، مزجرة قتل النفس (قتلِ نفس سے روک تھام)، حفظ العرض، مزجرة ثلب العرض (کسی کی آبرو پر حملے سے روک تھام) اور حفظ النسل (حفاظتِ نسل)۔ (اس وقت بات ان لوگوں کی اصطلاحات کی چل رہی ہے جنہوں نے حفظ العرض کو حفظ النفس میں شامل مانا ہے جیسے جوینی، غزالی اور شاطبی)۔

'نفس' کا لفظ تو قرآن مجید نے جا بجا استعمال کیا ہے، لیکن 'عرض' کی تعبیر اس میں استعمال نہیں ہوئی، ہاں البتہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی احادیث میں اس کو خوب استعمال فرمایا ہے، جیسے: ''كل المسلم على المسلم حرام: دمه وعرضه وماله'' (ہر مسلمان کا خون، اس کی آبرو اور اس کا مال دوسرے مسلمان پر حرام ہے)، ایک اور موقعہ پر آپ ﷺ نے فرمایا: ''إن دمائكم وأعراضكم وأموالكم حرام عليكم'' (۲۴)۔ (تمہارا خون، تمہاری آبرو اور تمہارے مال آپس میں ایک دوسرے پر حرام ہیں)۔ عربوں کی تاریخ میں انسان کی انفرادی زندگی اور اس کے اجتماعی تعلقات میں 'عرض' ایک بنیادی نکتہ رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے شعری و ادبی سرمایہ میں اس کا خوب ذکر ملتا ہے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

مشہور عربی شاعر عنترہ کے اشعار ہیں:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدر   للحرب دائرة علىٰ ابنىَ ضمضم

الشاتمَی عرضی ولم أشتمهما والناذرَین اذا لم القهما دمی

(مجھے یہ خوف ہے کہ کہیں میرا انتقال ہوجائے اور ضمضم کے ان دونوں بیٹوں کے خلاف جنگ نہ چھیڑی جاسکے جو میری جانب سے کسی اشتعالی کارروائی کے بغیر ہی میری عزت کے پیچھے پڑے ہیں اور جنہوں نے ان سے میرے نہ ملنے کی صورت میں میرے خون کی نذر مانی ہوئی ہے)۔

اور حضرت علیؓ بن ابی طالب کے اشعار ہیں:

سأمنح مالي كل من جاء طالبا وأجعله وقفاً على القرض والفرض

فإما كريم صنت بالمال عرضه وإما لئيم صنت عن لؤمه عرضي

(میں اپنا تمام مال اس شخص کو دے دوں گا جو مجھ سے مانگنے آئے گا، اگر وہ کوئی شریف شخص ہوگا تو مال دے کر اس کی عزت کی حفاظت کروں گا اور اگر وہ کوئی خسیس طبیعت و بدفطرت ہوگا تو میں اس کو مال دے کر خود اپنی عزت کی حفاظت کروں گا)

اور اسی مفہوم کو حضرت حسان بن ثابت نے یوں ادا کیا ہے:

أصون عرضي بمالي لا أدنسه لا بارک الله بعد العرض فی المال

(میں اپنی آبرو کو مال خرچ کرکے بچاؤں گا اور اس پر کوئی حرف نہ آنے دوں گا، آبرو چلے جانے کے بعد اللہ مال میں برکت نہ دے)۔

ہمارے معاصر علماء 'حفظ النفس' اور 'حفظ العرض' پر گفتگو کرتے ہوئے ان اصطلاحات کی تجدید یا تشریح کے طور پر ' حفظ الكرامة ' یا 'حفظ الكرامة البشرية' کے الفاظ خوب استعمال کرتے ہیں (۲۵)۔ 'الكرامة البشرية' (انسانی عزت واحترام) کا مفہوم 'حقوقِ انسانی' کے اس مفہوم سے قریب تر ہے جس کا تذکرہ ہمارے بہت سے معاصر علماء مقاصد شریعت پر اپنی گفتگوؤں یا تحریروں میں کرتے ہیں (۲۶)۔ لوگوں کے مسائل کے حل کے لئے مقاصد کے

استعمال کا یہ دوسرا میکانزم ہے۔

لیکن ہماری اپنی ذاتی رائے میں حقوق انسانی کو مقاصد میں داخل کرنے سے پہلے اس کی خوب اچھی طرح تنقیح کر لینا ضروری ہے، تاکہ حقوق انسانی کے اسلامی تصور (جو کہ عالمی حقوق انسانی کی بنیادوں سے مکمل طور پر میل کھاتا ہے) اور عالمی حقوق انسانی کی ان بعض تشریحات وملحقات میں واضح طور پر فرق سامنے آجائے جو اسلام کی بنیادی تعلیمات کے منافی ہیں، مثال کے طور پر 'حریت' (آزادی) کا وہ مفہوم یا تصور جس کا طاہر بن عاشور اور متعدد معاصر علماء نے مقاصد شریعت میں شمار کیا ہے، یورپ کے تصورِ آزادی سے مختلف ہے، وہاں تو کبھی کبھی آزادیِ اظہار رائے آزادیِ اہانت واستہزاء تک، شریکِ حیات کے انتخاب کی آزادی جنسی آوارگی تک اور اپنے بدن پر تصرف کی آزادی خودکشی اور نشہ آور اشیاء کے استعمال تک پہنچ جاتی ہے۔ جب بات ایسی ہے تو پھر 'حقوق انسانی' کے مفہوم کی تنقیح وتوضیح لازمی ہے تاکہ 'حفظ حقوق الإنسان' کو مقاصد شریعت میں داخل کرنے کے بعد اس کی ایسی تشریح نہ کی جا سکے جو اسلامی تعلیمات کے یکسر منافی ہو۔

'حفظ العقل' کے مفہوم میں بھی بہت ارتقاء ہوا ہے، آغاز میں اس کے ذیل میں تذکرہ صرف حدِ خمر کا کیا جاتا تھا کہ خمر (شراب) عقل کو از کار رفتہ کر دینے والی چیز ہے، لیکن اس کے مفہوم میں رفتہ رفتہ توسیع ہوتی رہی یہاں تک کہ اب اس کے ذیل میں تمام عقلی علوم وافکار کا تذکرہ کیا جا رہا ہے۔ بطور مثال شیخ یوسف القرضاوی کے یہ جملے ملاحظہ ہوں: ''میرے نزدیک اسلام میں حفظ عقل کی تکمیل متعدد وسائل وامور کے ذریعہ ہوتی ہے، جیسے: ہر مسلمان پر علم کی تحصیل، اس کی راہ میں سفر اور از آغاز تا انتہا اس کے لئے جہد مسلسل کا فرض ہونا، ہر ایسے علم کی تحصیل کا فرض کفایہ ہونا جس کی ضرورت امت کو اپنے دینی یا دنیاوی امور میں ہو، ایسے مخصوص علمی مزاج کا پیدا ہونا جو یقین کا طالب اور اتباع ظن وہویٰ اور بے جا تقلید کا انکاری ہو، اور آیات

کونیہ میں غور وفکر کی دعوت ۔ ان کے علاوہ حفاظت عقل کے اور بھی وسائل اسلام میں ہیں جن کی تفصیل ہم نے اپنی کتاب 'العقل والعلم فی القرآن الکریم' میں ذکر کی ہے'' (۲۷)۔

ڈاکٹر سیف عبدالفتاح (جو علماء مقاصد کی موجودہ نسل سے تعلق رکھتے ہیں) نے لکھا ہے: '' 'حفاظتِ عقل تمدن کی ایک بنیادی ضرورت ہے، وہ نسل یا وہ لوگ جو عقل ودانائی سے بے بہرہ ہوں وہ معاشرہ کے لئے ایک غیر مفید بھیڑ ہیں یا پھر تمدن کے مقاصد کو نقصان پہنچانے والے ایک 'منفی اضافہ' کی سی حیثیت رکھتے ہیں۔ حفاظت عقل کا تکلیفات شرعیہ کا مناط نیز حمل امانت اور خود ارادیت کی اساس ہونا...... 'تمام غلط افکار اور عقل کو نقصان پہنچانے والی چیزوں سے عقل کی حفاظت' ایک ایسی چیز ہے جس کو استعمال کرکے ہم عہد حاضر کے اپنے بعض اہم مسائل کو حل کر سکتے ہیں، جیسے: ہجرتِ عقول (اصحاب عقل ودانش کی دوسرے معاشروں کو ہجرت)، غیر مہذب ذہنیت، عقلی یا فکری کشمکش اور عقلوں کا سوخت ہونا'' (۲۸)۔

زمانہ کی تبدیلی کے نتیجے میں 'حفظ العقل' کی اصطلاح میں ہونے والا ارتقاء ان جیسی مثالوں سے خوب واضح ہوجاتا ہے، مثلاً ڈاکٹر سیف عبدالفتاح نے اپنی درج بالا عبارت میں عصر حاضر کی سیاسی اور اقتصادی تبدیلیوں کے نتیجے میں 'هجرة العقول' کی ممانعت کو بھی 'حفظ العقل' کے دائرہ کار میں شامل کردیا، اسی طرح شیخ یوسف القرضاوی نے علمی مسلمات کی تبدیلیوں کے زیر اثر 'انشاء العقلية العلمية' (علمی مزاج کے وجود میں لانے) کو بھی اس کے ضمن میں ذکر کیا۔ 'مقاصد' میں پائے جانے والے اس ارتقاء (خواہ وہ کسی قدیم اصطلاح کی جدید تشریح کی صورت میں ہو یا نئی اصطلاح کو وجود میں لاکر ہو) سے حاصل ہونے والے علمی وفکری فوائد کوئی راز نہیں ہیں۔

مقاصدی اصطلاحات میں ہونے والے ارتقاء کی ایک (آخری) مثال اور ملاحظہ ہو: بعد کے زمانے میں جس 'مقصد' کو 'حفظ الدین' کا نام دیا گیا، ابتداء میں عامری نے اس کو 'مزجرة

خلع البيضة' سے تعبیر کیا تھا، اوراس کوصرف حد ارتداد کے ساتھ مرتبط رکھا تھا، بعد کے علماء نے اس کو'حفظ الدین' کا نام دیا اور عقائد وعبادات جیسے اصولِ اسلام کی حفاظت کواس کے تحت ذکر کیا، لیکن عصر حاضر میں ہم اس کے مفہوم میں ایک ایسی تبدیلی دیکھ رہے ہیں جس کو بنیادی یا انقلابی تبدیلی کا بھی نام دیا جاسکتا ہے، اب 'حفظ الدین' کی تشریح میں دین سے مراد {لا إكراه في الدين} (بقرہ:۲۵۶) (دین کے بارے میں کوئی زبردستی نہیں) کی روشنی میں تمام ادیان لئے جارہے ہیں، اس طرح وہ اب ایک ایسے اصول سے جس کی بنیاد پر حد ارتداد قائم کی جاتی تھی، تبدیل ہوکر ایک ایسا اصول بن گیا جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے لئے مذہبی آزادی (یا شیخ ابن عاشور کے الفاظ میں 'حرية الاعتقادات') کا بھی ضامن ہے (۲۹)۔

اسماعیل حسنی نے 'ابن عاشور کے یہاں مصلحت کی سیاسی بنیادوں کی تلاش' کے سلسلہ میں تحریر کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ 'ضروریات' کی تحدید ہمیشہ قائم ودائم رہنے والے امور کی روشنی میں نہیں ہردم متغیر حالات کی روشنی میں کی جانی چاہئے۔

انہوں نے مقاصد میں چند اضافوں کی بھی تجویز رکھی ہے، جیسے: 'اظہار رائے کی آزادی'، 'سیاسی وفاداری کی آزادی' اور 'ہر چیز میں اپنی پسند کا حق' وغیرہ (۳۰)۔

معاصرین کے یہاں ہم کو بعض ایسی اجتہادی کاوشیں بھی ملتی ہیں جن کو ہم مقاصد کی نئی تشریح نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ درحقیقت مقاصد کے باب میں نئے پہلوؤں کا اضافہ ہے، مثلا ابن عاشور نے معاشرتی مقاصد کو خاص اہمیت دی ہے، ان کے نزدیک تشریع کا 'مقصدِ عام' نظامِ امت کی حفاظت ہے، انہوں نے فطرت، شرافتِ نفسی اور آزادی جیسی چیزوں کو شریعت کے بنیاد ی مقاصد میں شامل کیا ہے اور پھر ان کی فرد کی انفرادی زندگی اور اجتماعی زندگی کے حوالے سے دو قسمیں کی ہیں اور اجتماعی زندگی سے متعلق پہلوؤں کو انفرادی زندگی سے متعلق پہلوؤں پر ترجیح دی ہے (۳۱)۔

علامہ رشید رضا مصری نے 'مقاصد القرآن' کی موضوعاتی تفصیل بیان کرتے ہوئے ایک ہی مستوی کے ان امور کا تذکرہ کیا ہے: دین کے بنیادی ارکان کی اصلاح، منصب نبوت کی وضاحت، اس کی وضاحت کہ اسلام فطرت، عقل، علم، حکمت، دلیل، آزادی اور خودی کا دین ہے، سیاسی اور معاشرتی اصلاح، فرد سے متعلق اوامر ونواہی، اسلام میں بین الاقوامی تعلقات، مالی اور اقتصادی اصلاح، جنگ کے مفاسد کو دور کرنا، عورتوں کو ان کے حقوق دینا اور غلاموں کی آزادی (۳۲)۔

اپنی کتاب 'کیف نتعامل مع القرآن الکریم' میں شیخ یوسف القرضاوی نے بھی ایک ہی مستویٰ کے ان سات مقاصد کا ذکر کیا ہے: الوہیت، رسالت اور آخرت کے بارے میں عقائد کی تصحیح، حرمت انسانی اور حقوق انسانی کی وضاحت، دعوت الی اللہ، تزکیۂ نفس اور تہذیب اخلاق، صالح خاندان کی تشکیل اور عورت کے ساتھ انصاف، 'شھادت علی الناس' کے وصف کی حامل امت کی تعمیر، اور ایک باہم معاون دنیا کی تشکیل کی دعوت (۳۳)۔

ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے قرآن مجید کے اپنے استقراء کی روشنی میں تین مقاصد (توحید، تزکیہ، عمران) دریافت کئے، اور ان کو نظام مقاصد کی اصل قرار دے کر ان کا نام '**المقاصد الشرعیة العلیا الحاکمة**' رکھا (۳۴)، لیکن شیخ محمد الغزالی کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کہ مقاصد کو مثلث کے طریقہ پر (Pyramidal) تقسیم کیا جائے جس کے نتیجے میں ان میں اعلی وادنی یا مقدم ومؤخر کی ترتیب پائی جائے، بلکہ ان کے نزدیک اس کی تقسیم دائرہ کے طرز پر (Circular) کی جانی چاہئے، اس صورت میں مقاصد میں آپس کا تعلق اعلیٰ وادنی یا مقدم ومؤخر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ہم سر وہم رتبہ کی حیثیت سے ہوگا (۳۵)۔

درج بالا بحث کے بعد میری اپنی رائے یہ ہے کہ مقاصد کو مثلث، درخت یا دائرہ جیسی کسی سادہ سی شکل میں تصور نہیں کیا جاسکتا، بلکہ غالبا اس کو جدید اصطلاح میں مختلف پہلوؤں

کے حامل Multi Structure System Network سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہے ،ایسی صورت میں مقاصد پر مختلف پہلوؤں اور مختلف صورتوں سے غور کیا جا سکتا ہے ، مثلا ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کے پہلو سے دیکھتے وقت اس کو مثلث کی شکل میں تصور کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں ضروریات کو مثلث کی بنیاد میں حاجیات کو اس کے درمیان میں اور تحسینیات کو اس کے اوپری حصہ میں تصور کیا جائے گا۔ عام، خاص اور جزئی کے پہلو سے دیکھتے وقت اس کو الٹے مثلث کی شکل میں تصور کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں جزئیات کو الٹے مثلث کے نچلے حصہ میں اس کے اوپر مقاصد خاصہ کو اور اس کے اوپر مقاصد عامہ کو تصور کیا جائے گا ،اسی طرح بنیادی اور تفصیلی رفروعی مقاصد کے پہلو سے دیکھتے وقت اس کو ایک پیڑ کی شکل میں تصور کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں بنیادی مقاصد کا مقام وہ ہوگا جو درخت میں تنے کا ہوتا ہے جب کہ تفصیلی مقاصد کو شاخوں کی سی حیثیت حاصل ہوگی ، یہ ساری صورتیں صحیح ہیں اور ہر ایک کے لئے استقرائی دلیلیں موجود ہیں، ان میں سے کسی ایک کے صحیح ہونے سے دوسرے کا غلط ہونا لازم نہیں آتا۔

مختلف پہلوؤں اور صورتوں کے اعتبار سے غور وخوض کرنے کے بعد اگر مقاصد کو احکام کا مناط مان لیا جائے تو اس کے نتیجے میں فقہ اسلامی میں ایک نئی لچک پیدا ہوگی، ابن برہان نے کیا خوب کہا ہے: ''ضروری نہیں ہے کہ کسی ایک زمانے میں جو چیز مصلحت ہو وہ دوسرے زمانوں میں بھی مصلحت ہو، بلکہ عین ممکن ہے کہ کوئی چیز کسی زمانے میں 'مصلحت' ہو اور دوسرے زمانے میں 'مفسدۃ' اس لئے کہ تمام زمانے ایک جیسے نہیں ہوتے'' (۳۶)۔

اگلی سطروں میں صحابہ مجتہدین کے یہاں مقاصد کے اعتبار کی چند مثالیں پیش کی جائیں گی، ان مثالوں کی حیثیت اگلے ابواب میں پیش کی گئی، مقاصد کو مناط ٹھہرانے کی، تجویز کے لئے نمونہ کی ہوگی۔

۲-فقہ صحابہ میں مقاصد کا اعتبار

اگلے دونوں بابوں میں یہ ثابت کرنے کوشش کی جائے گی کہ حدیث نبوی میں بیان کئے گئے احکام شرعیہ کا مدار مقاصد شریعت پر ہے، لیکن فی الوقت زیر نظر سطور میں فقہ صحابہ کا ایک ایسا پہلو سامنے لایا جارہا ہے جس سے یہ ثابت ہوگا کہ حالات کی تبدیلی کے پیش نظر مقاصد شریعت کی روشنی میں حکمِ شریعت یا فتوے کی تبدیلی کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ صحابۂ کرامؓ کے اجتہادی اسوہ کی پیروی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے کسی حکم کے سلسلہ آپ ﷺ سے کچھ عرض کرنے سے پہلے صحابہ کرامؓ یہ دریافت کیا کرتے تھے کہ یہ حکم وحی الٰہی کی روشنی میں دیا گیا ہے یا آپؐ کی اپنی ذاتی رائے پر مبنی ہے، اگر وہ وحی الٰہی ہوتا تو اس پر سختی سے عمل پیرا ہوتے، اور اگر اس کا منبع آپ کی اپنی ذاتی رائے ہوتی تو پھر اپنی رائے بھی عرض کردیا کرتے تھے (۳۷)۔ اس فرق کا اچھی طرح فہم رکھنے والوں میں حضرت ابوبکر صدیقؓ بڑا امتیازی مقام رکھتے ہیں، جب وہ خلیفۃ المسلمین ہوئے تو اسلام کے غیر متغیر، اور تغیر وتبدیلی کے قابل احکام میں فرق کرنے کی اپنی اس صلاحیت سے انہوں نے اسلام کی حفاظت میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ مثلاً انہوں نے مرتدین سے اس بات پر جہاد کیا کہ وہ اسلام کے ایک ناقابل تبدیل حکم کو بدلنا چاہتے تھے جب کہ دوسری طرف انہوں نے جمع قرآن کا وہ حکم دیا جس کا رسول اللہ ﷺ نے حکم نہیں دیا تھا۔

مجموعۂ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں احکام شرعیہ کے سلسلہ میں سب سے زیادہ معروضات حضرت عمرؓ رکھا کرتے تھے، متعدد مسائل میں ان کی رائے کے موافق وحی کا نازل ہونا اہل علم کے درمیان معروف ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ نص کے سامنے آنے کے بعد سر تسلیم خم کردیا کرتے تھے۔

عہد نبوی میں جو واقعات ایسے پیش آئے کہ ان میں حضرت عمرؓ نے مجتہد فیہ اور غیر مجتہد

فیہ مسائل میں فرق کیا وہ درحقیقت اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے حضرت عمرؓ کی زبردست اجتہادی تربیت کا ایک انتظام تھے، اپنی اس اجتہادی صلاحیت سے انہوں نے اپنے زمانہ خلافت میں پیش آنے والے نئے حالات اور نئے مسائل کے حل میں خوب کام لیا، انہوں نے اپنے اجتہاد میں شریعت کے مقاصد کے حصول کو خاص اہمیت دی، چاہے اس کے نتیجے میں حکم عہد نبوی کی اپنی ظاہری شکل پر برقرار نہ رہ سکے، ٹھیک یہی منہج دیگر علماء صحابہ مثلاً حضرات عثمان، علی، عائشہ، معاذ، ابن عباسؓ وغیرہ نے بھی بطور حاکم یا مفتی یا قاضی اختیار کیا۔

رسول اللہ ﷺ کی حیات کے بعد صحابہ کرامؓ کا اجتہاد خالص عملی اور زمینی حقائق سے وابستہ اجتہاد تھا، کسی بھی مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ کا جو حکم بھی ان کو پہنچا ہوتا وہ اس کا تعبُّداً اتباع ہی کرتے تھے الا یہ کہ حالات کی تبدیلی یہ تقاضا کرے کہ اب اس ظاہری اتباع کو چھوڑ کر مقاصد شریعت کی روشنی میں کچھ اور حکم دیا جائے۔

فتح مکہ کے وقت وہاں کے کفار میں یہ بات عام تھی کہ مسلمانوں کو مدینہ کی آب وہوا راس نہیں آئی اور وہ وہاں جا کر لاغر و کمزور ہو گئے ہیں، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے یہ حکم دیا تھا کہ طواف کے وقت رمل کیا جائے۔ حضرت عمرؓ کے بارے روایات میں آتا ہے کہ اپنے عہد خلافت میں ایک روز انہوں نے فرمایا: ''اب جب کہ اللہ نے اسلام کو قوت وشوکت سے نواز دیا ہے اور کفر و اہل کفر کو مکہ سے دیس نکالا دے دیا ہے تو اس رمل اور کندھے کھولنے کی کیا ضرورت ہے''، لیکن پھر فوراً ہی فرمایا: ''ہم کسی ایسی چیز کو چھوڑنے کے لئے تیار نہیں ہیں جس کو ہم عہد نبوی میں کرتے رہے ہیں'' (۳۸)۔ اس روایت کی روشنی میں حضرت عمرؓ اور دیگر صحابۂ کرامؓ کے اجتہادات پر غور کرنا چاہئے، یہ اجتہادات صرف زمانہ کی تبدیلی یا اتباع ہویٰ کی بنیاد پر نہیں کئے گئے، بلکہ درحقیقت یہ نئے حالات کے تقاضوں کی وہ تکمیل تھی کہ جو اگر نہ کی جاتی تو احکام شرعیہ سے وابستہ 'مقاصد شریعت' کا ضیاع لازم آتا، ذیل میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات کے چند نمونے

پیش کئے جارہے ہیں جو اجتہادِ مقاصدی کے حوالے سے آپ کے منہج کی وضاحت کرتے ہیں:

الف: مؤلفۃ القلوب کے حکم کا مدار مقصد (تقویتِ اسلام) کو ٹھہرانا

امام جصاص رازی نے احکام القرآن میں یہ روایت نقل کی ہے کہ: ''عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حضرت ابوبکر کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا کہ یا خلیفۃ رسول اللہ! ہمارے علاقہ کی کچھ زمینیں شوری ہیں ان میں کچھ پیداوار ہوتی ہے نہ ہی کوئی اور نفع ان سے ممکن ہے، ہماری درخواست ہے کہ ان کو ہمارے نام الاٹ کردیا جائے، حضرت ابوبکرؓ نے ان کی درخواست قبول فرمالی اور ایک تحریر لکھ کردے دی اور ساتھ ہی ان سے گواہ بلالانے کو کہا، یہ دونوں حضرات حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے تاکہ وہ ان کے لئے گواہ ہوجائیں لیکن جب حضرت عمرؓ نے تحریر سنی تو ان کے ہاتھوں سے لے کر اس کو مٹادیا، دونوں حضرت عمرؓ پر بہت بگڑے اور ان کو بڑا سخت سست کہا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ تمہاری تالیف قلب اس لئے کرتے تھے کہ اس وقت اسلام کمزور تھا، اب اللہ نے اسلام کو بے نیاز کردیا ہے، جاؤ اپنی سی محنت کرو، اور اگر تم اس زمین کے مالک یا والی بنو تو اللہ تم کو اپنی رحمت سے محروم رکھے۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد جصاص نے تحریر فرمایا ہے: ''مؤلفۃ القلوب مصرفِ زکوٰۃ اس وقت تھے جب تعداد میں اہل اسلام کم اور کفار زیادہ تھے'' (۳۹)۔

بیہقی نے ایک باب قائم کیا ہے: 'سقوط سھم المؤلفة قلوبھم'، اس باب میں انہوں نے شعبی کا یہ قول نقل کیا ہے: ''اب کوئی مؤلفۃ القلوب میں سے نہیں ہے، یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ہوتے تھے'' (۴۰)۔

بعض لوگوں کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ حضرت عمرؓ نے مؤلفۃ القلوب کے سلسلہ میں وارد حکم کو منسوخ کردیا (۴۱)۔ نسخ کا یہ دعویٰ یقیناً باطل ہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس دنیا

سے تشریف لے جانے کے بعد محض 'رائے' کی بنیاد پر کوئی حکم منسوخ نہیں ہوسکتا، اس کی تفصیل ان شاء اللہ باب سوم میں آئے گی، اس مسئلہ میں 'نسخ' کی تعبیر کے استعمال کو علماء نے مسترد کرتے ہوئے کہا ہے کہ " مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کی علت ان کے ذریعہ اسلام کو تقویت پہنچانا تھا، پھر چونکہ ان کو زکاۃ دے کر یہ علت حاصل نہیں ہوتی تھی (کہ بعد کے زمانے میں اسلام کو ایسی طاقت مل گئی تھی جس کے بعد کسی فرد کے ذریعہ بھی اس کو مزید تقویت کی ضرورت نہیں تھی) تو یہ حکم بھی باقی نہیں رہا۔ بعض علماء نے اس سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ نہ دینا رسول اللہ ﷺ کے عہد میں جاری حکم کا نسخ نہیں، اس کا ابقاء ہے، اس لئے کہ اس زمانے میں ان لوگوں کو زکاۃ دے کر جو قوت حاصل ہوتی تھی اب اس قوت کا حصول زکوۃ نہ دینے میں ہے" (۴۲)۔

اگر چہ ہم نسخ کے دعوی کو باطل کہنے والوں کے مؤید ہیں، لیکن ہمارے نزدیک 'اعزاز' زیر نظر مسئلہ میں 'مقصد' ہے 'علت' نہیں، اس لئے کہ اصولیین کی تعریف کے مطابق 'علت' وہ وصف ظاہر ہے جو مستقل قائم رہے، جب کہ "اعزاز" تو ایک ایسا وصف ہے جو حالات کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے، اس صورت میں یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے حکم کا مدار علت کو نہیں مقصد کو ٹھہرایا ہے، اس لئے کہ انہوں نے تبدیل شدہ حالات کا اعتبار کیا، اور یہ محسوس کیا کہ اس وقت کے موجودہ حالات میں اس مصرف کی کوئی ضرورت نہیں رہی، اس لئے کہ ان مؤلفۃ القلوب کے ذریعہ مسلمانوں کی تقویت کا جو مقصد تھا وہ اب مقصود نہیں رہا۔ علت، حکمت اور مقصد کے آپسی تعلق پر بحث اسی باب میں آگے آتی ہے۔

جس طرح مؤلفۃ القلوب کے حکم کو منسوخ کہنا غلط ہے (کہ اس صورت میں بنا کسی دلیل شرعی کے حکم کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے) اسی طرح 'تاریخیت' کے موجودہ اسکول (۴۳) کے اس حکم بلکہ تمام احکام قرآنی کے سلسلہ میں 'تفکیک' (۴۴)، الغاء، اسقاط یا ان کے ختم ہوجانے کے دعوے بھی باطل ہیں، مثلاً محمد النویہی نے اس اجتہادِ فاروقی کو تشریع قرآنی کا الغاء قرار دیا ہے

(۴۵)، اسی طرح نصر ابو زید نے اس مسئلہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ نے: ’’اپنے تعامل میں نص کو تمام زمانوں کے لئے فیصلہ کن ہونے کی حیثیت نہیں دی ہے‘‘ (۴۶) جب کہ محمد ارکون کی رائے ہے کہ اسلامی مفاہیم کی عصر حاضر کے مطابق تشریح وتاویل کرنے کے بجائے قرآن وحدیث کی نظریۂ ’تاریخیت‘ کے مطابق تاویل کر کے مغربی سیکولرزم کو مکمل طور پر اختیار کر لیا جائے (۴۷)۔

’تاریخیت‘ فلسفہ میں ’مابعد جدیدیت‘ رجحان کا ایک نظریہ ہے، جس کے مطابق تہذیبیں، واقعات اور نصوص سب کے سب، اپنے تاریخی پس منظر اور ارتقاء سے کلی وجزوی بہر اعتبار مربوط ہوتے ہیں (۴۸)۔ بلکہ ابراہیم موسیٰ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ: ’’قرآن مجید عصر حاضر کے تصور کے مطابق نظریۂ اخلاق کی بنیادیں فراہم نہیں کرتا (۴۹)‘‘۔ اسی وجہ سے وہ نصوص شرعیہ کی عصری اسلوب اور عصری تصورات اور افکار کے مطابق تشریح وتفسیر کے نظریہ سے متفق نہیں ہیں، اس لئے کہ اس سے (بقول ان کے) نص کی بالادستی کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے، بلکہ حسن حنفی نے تو جنت، دوزخ اور آخرت جیسے تصورات کو ترک کر کے ان کی جگہ پر آزادی، فطرت اور عقل کے تصورات کو اختیار کرنے کی دعوت دی ہے (۵۰)۔

فلسفہ کے نقطۂ نظر سے اگر چہ نظریۂ ’تاریخیت‘ اپنی ایک اہمیت رکھتا ہے، لیکن اس کے علم برداروں سے غلطی یہ ہوئی ہے کہ وہ انسانی اقوال وتالیفات پر (جو کہ تغیر پذیر تصورات اور تہذیبوں کا باعث ہوتے ہیں) اُس نص الٰہی کو قیاس کر لیتے ہیں جس کا مصدر ومقصد انسانی مصادر اور مقاصد سے بالکل جداگانہ ہے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید کی بابت ’تاریخیت‘ کا نظریہ (ہماری نظر میں) کسی بھی طرح کلام الٰہی کے تقدس اور اس کے وحی الٰہی ہونے کے عقیدے کے ساتھ ممکن نہیں ہے، اور اس غلط نظریہ کا انجام اس کے علاوہ کچھ نہ ہوگا کہ امت کا دین ضائع ہو جائے گا اور وہ اپنے بنیادی علمی سرچشمہ سے محروم ہو جائے گی، اور پھر وہ دوسری امتوں کی ایسی

اندھی تقلید میں گرفتار ہوگی کہ ان کے نفع بخش اور ضرر رساں پہلوؤں میں فرق بھی نہ کر پائے گی۔

علمِ مقاصد امت کو 'تاریخیت' کی اس گمراہی سے بھی بچائے گا اس لئے کہ وہ عقل، عدل، علم اور آزادی کے تصورات کو ایمان، عبادت، جنت اور دوزخ جیسے بنیادی اسلامی تصورات کے متصادم ٹھہرائے بغیر تقویت پہنچائے گا۔

'نظریۂ اخلاق' کے حوالہ سے جو کچھ کہا جاتا ہے اس کا تعلق درحقیقت نصوص سے نہیں بلکہ اس کی تشریحات وتاویلات سے ہے، یہ صحیح ہے کہ ہماری فقہی اور فکری تاریخ میں متعدد ایسے فتاوی اور اقوال ملتے ہیں، جو عدل، رحمت اور مساوات جیسی اخلاقی اقدار سے متصادم ہیں، لیکن ان کی ذمہ داری نصوص شرعیہ پر نہیں بلکہ ان کی غلط تشریح کر کے فتوے دینے والوں پر ہے۔

''اس لئے کہ شریعت کی بنیاد تو بندوں کی دنیوی واخروی مصلحتوں اور حکمتوں پر ہے، وہ سراپا عدل، رحمت، حکمت اور مصلحت ہے، پس جب بھی کوئی مسئلہ عدل وانصاف کی حدود سے نکل کر ظلم کی حدود میں، رحمت کی حدود سے نکل کر زحمت کی حدود میں، مصلحت کی حدود سے نکل کر مفسدہ کی حدود میں اور حکمت کی حدود سے نکل کر بے حکمتی کی حدود میں پہنچ جائے تو اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں، چاہے بے جا تاویل کے ذریعہ اس کو عین شریعت ثابت کیا جائے (۵۱)۔''

یہ ہے علماء کا شریعت ومقاصد شریعت کا فہم، مقاصد شریعت اجتہاد کے ضوابط متعین کر کے اس کو کسی بھی طرح کی لغزش سے محفوظ رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ کا اختیار کردہ منہج اجتہاد 'نص کی بالادستی' کو کسی بھی طرح متاثر نہیں کرتا، بلکہ انہوں نے شارع کے مقصود کو اصل مان کر تحقیق مناط کی بابت اجتہاد کیا، اور اس طرح وہ نص کو صحیح طریقہ سے عمل دلاتے ہیں۔

ب- 'احیاء الارض' اور 'اقطاع الأرض' کا مدار مقصد (اعمار الأرض) کو ٹھہرانا

رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ہے: ''من أحيا أرضاً ميتةً فهي له'' (جس نے

کسی مردہ (بے مصرف زمین) کو زندہ (بامصرف) کیا تو وہ زمین اسی کی ہے) ایک اور روایت کے الفاظ ہیں: ''من أعمر أرضاً لیست لأحد فھو أحق بھا'' (۵۲) (جس نے کسی ایسی زمین کو جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو آباد کیا تو وہ اس زمین کا حق دار یعنی مالک ہے)۔ امام ابو یوسفؒ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس حدیث سے مراد ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی مردہ زمینوں کو جن پر نہ کسی کا حق ہو اور نہ وہ کسی کی ملکیت میں ہوں، خود کھیتی کر کے یا کسی اور سے بٹائی پر یا مزدوری پر کھیتی کرا کے یا نہر کھدوا کر یا اور کسی طریقہ سے آباد کر کے زندہ کرے (یعنی کسی صحیح مصرف میں استعمال کرے) تو وہ اسی کی ہے (۵۳)۔''

لیکن جب حضرت عمرؓ نے یہ دیکھا کہ کچھ لوگ ایسی زمینوں کے کسی عمرانی مقصد میں استعمال یا ان کی اصلاح کے نام پر ان پر قبضہ کر کے ان کی حد بندی تو کر لیتے ہیں لیکن پھر زمین کو بامصرف بناتے نہیں ہیں، تو ایک روز لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ''جو کسی مردہ (بے مصرف) زمین کو زندہ (بامصرف) بنائے تو وہ زمین اسی کی ہے، لیکن اگر کوئی شخص ایسی زمین پر تین سال تک قابض رہے اور پھر یہ نہ کرے تو اس کو ان زمینوں پر کوئی حق حاصل نہیں ہے'' (۵۴)۔

ڈاکٹر محمد بلتاجیؒ نے حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر تحریر فرماتے ہوئے لکھا ہے: ''رسول اللہ ﷺ کی 'تشریع' میں حضرت عمرؓ نے جس قید کا اضافہ کیا ہے وہ 'تشریع' کے مقصد کو ہی یقینی بنانے کا ایک ذریعہ ہے۔ جس نے احیاء الارض کے نام پر زمین لی ہے وہ یا تو تین سال کے اندر ایسی زمین کو آباد کرے ورنہ حکومت اس کو دوبارہ کسی ایسے شخص کے حق میں ضبط کرے گی جو یہ کام کر سکے۔ حضرت عمرؓ نے حکم نبوی میں اس قید کا اضافہ ایک حکمراں کی حیثیت سے صرف زمینوں کی باز آباد کاری کے مقصد سے کیا تھا اور اسی مقصد کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ حکم دیا تھا۔ اپنے اس فیصلہ میں حضرت عمرؓ نے تشریع نبوی: ''من أحیا أرضاً میتۃً فھی لہ'' کے ظاہر پر اُس طرح

عمل کرنے سے انکار کردیا جس سے مقصود نبوی حاصل نہ ہوتا ہو، وہ جامد علماء جن کو صرف نصوص شرعیہ کے ظاہر سے سروکار رہے ان کو حضرت عمرؓ کے اس تفقہ سے کیا نسبت!'' (۵۵)۔

ڈاکٹر بلتاجی کے اس قول سے اگرچہ میں متفق ہوں، لیکن انہوں نے 'احیاء الأرض' کے مسئلہ کو جو 'تشریع' قرار دیا ہے مجھے اس سے اختلاف ہے، اس لئے کہ آپ کا یہ تصرف ازراہ حکمرانی تھا (بطور تشریع نہیں)۔قرافی اپنی کتاب 'فروق' میں تحریر کرتے ہیں: ''۳۶واں فرق: رسول اللہ ﷺ کے قضاء، فتوے (تبلیغ) اور حکومتی تصرفات کے درمیان......آپ ﷺ کے ان مختلف قسموں کے تصرفات شریعت میں الگ الگ مقام رکھتے ہیں، آپ کے وہ اقوال وافعال جو 'تبلیغ' کی قسم سے ہوں وہ تمام جن وانس کے حق میں قیامت تک واجب الاتباع ہیں، لیکن لشکروں کا بھیجنا... بیت المال کے تصرفات، قاضیوں اور والیوں کا تقرر، مال غنیمت اور دیگر اقوام سے معاہدات جیسے معاملات چونکہ ایک حکمراں سے متعلق ہوتے ہیں، اس لیے ان سے متعلق کوئی حکم آپ ﷺ سے صادر ہوتو بس ازراہ حکمرانی ہے (۵۶)''۔ ابن عاشور نے اس کو مزید وسعت دیتے ہوئے اس میں نصیحت، مصالحت، تأدیب، حقائق عالیہ کی تعلیم اور مشورے کے طالب کو مشورہ دینے جیسی بعض دیگر ایسی چیزوں کا اضافہ کیا ہے جن کا مقاصد کے موضوع سے اس طور پر ربط ہو کہ رسول اللہ ﷺ کا کون سا قول بطور تشریع ہے، اور کون سا بطور تشریع نہیں بلکہ کسی اور حیثیت سے ہے (۵۷)۔

ٹھیک اسی طریقۂ کار کی تطبیق سے 'اقطاع الأرض' (زمین الاٹ کرنے) کا مسئلہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے، جس کو حضرت عمرؓ نے اس شرط کے ساتھ مشروط کردیا تھا کہ ایسی زمین کو آباد کیا جائے اور اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور ظاہر ہے یہی رسول اللہ ﷺ کا بھی مقصود تھا۔

یحییٰ ابن آدم نے اپنی الخراج میں ذکر کیا ہے: ''بلال بن حارث مزنی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر اس بات کی درخواست کی کہ آپ ﷺ ان کے لئے ایک زمین

الاٹ کر دیں، آپ ﷺ نے ایک طویل وعریض زمین ان کو دے دی ،حضرت عمرؓ نے خلیفہ ہونے کے بعدان سے کہا: اے بلال! تم نے رسول اللہ ﷺ سے لمبی چوڑی زمین مانگی تھی، جو آپ ﷺ نے عطا بھی فرمادی تھی، تم تو واقف ہو کہ جب بھی کوئی چیز آپ ﷺ سے مانگی جاتی آپ ﷺ منع نہ فرماتے تھے، لیکن اتنی بڑی زمین سے تم فائدہ نہیں اٹھا پا رہے، بلالؓ مزنی نے کہا: جی ہاں بات ایسی ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم غور کرلو، جتنی زمین تم استعمال کرسکو اس کو اپنے پاس رکھے رہو اور اس کے علاوہ حکومت کو واپس کردو تا کہ ہم اسے دوسرے مسلمانوں کو دے سکیں، اس پر حضرت بلالؓ بولے: یہ ناممکن ہے، یہ زمین تو رسول اللہ ﷺ نے میرے نام کی تھی، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ تو کرنا ہی پڑے گا، اور اس کے بعد جتنی زمین کو وہ استعمال نہ کر سکے ان سے لے کر دوسرے مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمادی'' (۵۸)۔ اس واقعہ میں بھی حضرت عمرؓ نے رسول اللہ کے 'اقطاع الأرض' کے فیصلے کو ملغیٰ نہیں کیا بلکہ اس کو ایک ایسا رخ دے دیا جس کے بعد وہ دولت کے ارتکاز اور وسائل مملکت کے بے سود پڑے رہنے کا باعث نہ بنے، اور دولت کا ارتکاز اور وسائل مملکت کا بے سود پڑا رہنا وہ چیزیں ہیں جو اس حکم سے مقصودِ نبوی سے متصادم ہیں۔

ج-'اراضی مفتوحہ' اور 'تخمیس سلب' کے مسئلہ میں مقصد شریعت (تقسیم دولت میں انصاف) کا خیال

حضرت عمرؓ کے ذریعہ مقصد شریعت کو حکم شرعی کا مناط قرار دینے کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو: عراق، شام اور مصر کی فتوحات کے بعد مسلمان مجاہدین نے اپنے قائدین (عراق میں سعد بن ابی وقاص، شام میں ابوعبیدہ اور مصر میں عمرو بن العاص رضی اللہ عنھم) سے یہ مطالبہ کیا کہ ان علاقوں کی تمام زمینیں اور آبادیاں ان کے درمیان بطور مال غنیمت کے تقسیم کردی جائیں (۵۹)،

یحییٰ بن آدم نے روایت کیا ہے: ''حضرت عمر کی خدمت میں علاقۂ سواد (عراق) کے کچھ لوگوں نے حاضر ہوکر عرض کیا کہ امیر المؤمنین! ایرانیوں نے ہم پر غلبہ حاصل کرکے ہمارے اوپر بڑے ظلم کئے یہاں تک کہ ہماری خواتین کی عصمت بھی ان کے ہاتھوں محفوظ نہ رہی، جب ہم نے یہ سنا کہ آپ مسلمان ان سے آمادۂ جنگ ہیں تو ہم کو بڑی خوشی ہوئی اور سچ یہ ہے کہ ہم نے آپ کی کوئی مزاحمت بھی نہ کی، لیکن اب جب کہ آپ نے ایرانیوں کو نکال باہر کردیا ہے ہم تک یہ خبریں پہنچ رہی ہیں کہ آپ ہم کو غلام بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمایا: ''(نہیں، ایسا نہیں ہوگا) اب چاہو تو اسلام قبول کرلو اور چاہو تو جزیہ دو'' (۶۰)۔

اراضیٔ مفتوحہ اور وہاں کی قوموں کو' فيء 'نہ مان کر وہاں سے صرف خراج لینے کے اپنے فیصلے پر حضرت عمرؓ کو زبردست مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ امام ابویوسفؒ نے بیان کیا ہے: ''لوگوں نے حضرت عمرؓ کو خوب سخت سست کہا، ان کا کہنا تھا کہ آپ اس مالِ فيء کو جو ہم مجاہدین کا شرعی حق ہے، (ہمیں نہ دے کر اور صرف خراج وصول کرکے) ان لوگوں اور ان کی اولادوں میں تقسیم کررہے ہیں جنہوں نے اس جہاد میں کسی طرح کا کوئی حصہ نہیں لیا؟ (یعنی یہ اراضیٔ مفتوحہ اور ان کی آبادی ہم مجاہدین میں بطور مالِ فيء تقسیم ہونی چاہئے، آپ ایسا نہ کرکے صرف خراج لے رہے ہیں اور خراج سے نفع پوری امت اٹھاتی ہے، مجاہدین بھی اور وہ بھی جنہوں نے جہاد میں حصہ نہیں لیا)...... حضرت عمر نے ابتدائی مہاجرین سے مشورہ کیا لیکن وہ بھی کسی ایک رائے پر نہیں پہنچ سکے، پھر دو تین دن کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا: مجھ کو (اپنی رائے کے لئے) ایک دلیل شرعی مل گئی ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے: {**وما أفاء اللّٰہ علیٰ رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن اللّٰہ يسلط رسله علیٰ من يشاء واللّٰہ علیٰ كل شيء قدير**} (اور ان کا جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے ہاتھ لگایا ہے جس پر نہ تو تم نے اپنے گھوڑے دوڑائے ہیں اور نہ اونٹ، بلکہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جس پر چاہتا ہے

غالب کر دیتا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے) یہ آیات تو بنونضیر کے علاقے کی بابت نازل ہوئی تھیں، لیکن اگلی آیات میں اس جیسے تمام علاقوں کے بارے میں فرمایا:{مآأفاء اللّٰه علیٰ رسوله من أهل القریٰ فللّٰه وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل کی لا یکون دولة بین الأغنیاء منکم ومآ اٰتکم الرسول فخذوه ومانهٰکم عنه فانتهوا واتقوا اللّٰه ان اللّٰه شدید العقاب}(بستیوں والوں کا جو[مال] اللہ تعالیٰ تمہارے لڑے بھڑے بغیر اپنے رسول کے ہاتھ لگائے، وہ اللہ کا ہے اور رسول کا اور قرابت والوں کا اور یتیموں مسکینوں کا اور مسافروں کا ہے تا کہ تمہارے دولت مندوں کے ہاتھ میں ہی یہ مال گردش کرتا نہ رہ جائے اور تمہیں جو کچھ رسول دے لے لو، اور جس سے روکے رک جاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ سخت عذاب والا ہے) پھر اس کے بعد فرمایا:{للفقراء المهاجرین الذین أخرجوا من دیارهم وأموالهم یبتغون فضلا من اللّٰه ورضوانا وینصرون اللّٰه ورسوله أولٰئک هم الصادقون}([فيءکا مال] ان مہاجر مسکینوں کے لئے ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے بے دخل کر دیے گئے ہیں، وہ اللہ کے فضل اور اس کی رضا مندی کے طلب گار ہیں اور اللہ تعالیٰ کی اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں، یہی راست باز لوگ ہیں)اس آیت میں مہاجرین کو مالِ فئی کا مستحق قرار دینے کے بعد پھر فرمایا:{والذین تبوؤوا الدار والإیمان من قبلهم یحبون من هاجر إلیهم ولا یجدون فی صدورهم حاجة مما أوتوا ویؤثرون علی أنفسهم ولو کان بهم خصاصة ومن یوق شح نفسه فأولٰئک هم المفلحون}(اور [مالِ فيء] ان لوگوں کے لئے ہے، جنہوں نے اس گھر [یعنی مدینہ] میں اور ایمان میں ان سے پہلے جگہ بنالی ہے، اور اپنی طرف ہجرت کر کے آنے والوں سے محبت کرتے ہیں اور مہاجرین کو جو کچھ دے دیا جائے اس سے وہ اپنے دلوں میں تنگی نہیں رکھتے بلکہ خود اپنے اوپر انہیں ترجیح دیتے ہیں گو خود کو کتنی ہی

سخت حاجت ہو[بات یہ ہے کہ] جو بھی اپنے نفس کے بخل سے بچایا گیا وہی کامیاب[اور با مراد]ہے) ہمارے علم کے مطابق (واللہ اعلم) اس آیت میں خاص طور پر انصار کو مال فيء کا مستحق قرار دیا گیا ہے، پھر اگلی آیت میں مہاجرین اور انصار پر مزید مستحقین فيء کا اضافہ کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے، **{والذین جاء وا من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذین سبقونا بالإیمان ولا تجعل فی قلوبنا غلاً للذین اٰمنوا ربنا إنک رؤوف رحیم}** (اور[مال فيء]ان لوگوں کے لئے ہے جو ان کے بعد آئیں، جو کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں، اور ایمان والوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ نہ ڈال، اے ہمارے رب! بیشک تو شفقت ومہربانی کرنے والا ہے) اس آیت میں فيء کا حق دار تمام مسلمانوں کو ٹھہرا دیا گیا، اب ہم کیسے یہاں سے حاصل ہونے والے مال کو کچھ لوگوں کے درمیان تقسیم کر کے ''بعد میں آنے والوں'' کو اس سے محروم کر دیں؟ اس طرح حضرت عمرؓ اپنی رائے پر پختہ ہو گئے'' (۶۱)۔

مجاہدین کے درمیان مالِ غنیمت کی تقسیم کا مقصد جہاد کے سلسلہ میں کی گئی ان کی محنتوں کا بدلہ تھا، لیکن اگر اراضی مفتوحہ اور (حضرت عمرؓ کے الفاظ میں) (۶۲) بڑے بڑے شہر اپنی آبادیوں سمیت مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیے جاتے تو مذکورہ بالا مقصد حاصل ہونے کے بجائے دولت کی تقسیم میں زبردست ناہمواری لازم آتی اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ دولت اغنیاء کی اجارہ داری میں محصور ہو کر رہ جاتی، صرف صحابہ کرام کی ہی نسلوں میں نہیں، بلکہ بعد کی نسلوں میں بھی جیسے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے استدلال میں وضاحت کی ہے۔

حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد کو ابن حزم کا وہ تبصرہ کوئی نقصان نہیں پہنچا تا جو انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے: ''وہ (علماء) یہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین (مجاہدین کے درمیان بطورِ مالِ غنیمت) تقسیم فرمائی تھی، پھر بھی یہ کہتے ہیں کہ اس پر عمل نہیں ہے، اور اس

حدیث کو صرف حضرت عمرؓ کے عمل کی بنیاد پر چھوڑ دیتے ہیں، حالانکہ خود ان کا یہ اعتراف ہے کہ اس ''اجتہادِ عمری'' کی کوئی دلیل ان کے علم میں نہیں ہے، کیا اس سے بھی زیادہ حیرت ناک بات کوئی ہو سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ عمل صرف حضرت عمرؓ کے ایک ایسے اجتہاد کی بنیاد پر ترک کر دیا جائے جس کی کوئی دلیل بھی علم میں نہ ہو اور جس کی مخالفت حضرات زبیر و بلال وغیرہ نے کی ہو'' (۶۳)۔ ہمارے نزدیک ابن حزم سے چوک یہ ہوئی ہے کہ وہ مذکورہ بالا آیات سے مستنبط حضرت عمرؓ کی دلیل کو تقسیم خیبر والی دلیل کے بظاہر معارض ہونے کو نہیں سمجھ سکے اور اسی وجہ سے وہ اجتہادِ عمری کے سلسلہ میں یہ باور نہیں کر سکے کہ اس میں مقاصد و مصالح شرعیہ کو سامنے رکھتے ہوئے دونوں دلائل پر عمل کیا گیا ہے، علی الکل ابن حزم کی یہ رائے ان کے اپنے منہج کے عین موافق ہے جس کی وجہ سے وہ نصوص شرعیہ میں تعلیل کے روادار نہیں ہوتے، اور یہ منہج ہی عام طور پر ان کو ناقابل قبول آراء تک لے جاتا ہے (۶۴)۔

حضرت عمرؓ نے ٹھیک اسی منہج پر عمل ''تخمیس سلب'' کے مسئلہ میں بھی کیا ہے، ابن رشد نے حضرت انس بن مالک کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جنگ دارہ کے موقع پر براء بن مالک نے مرزبان (سردارِ قوم) کو نیزے سے مار کر قتل کر دیا، اس کا ''سلب'' تیس ہزار کی مالیت کا نکلا، جب حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع پہنچی تو انہوں نے حضرت ابوطلحہ سے فرمایا کہ اب تک تو ہم سلب میں تخمیس نہیں کیا کرتے تھے، لیکن براء کے سلب کی مالیت اتنی ہے کہ میری رائے اس میں تخمیس کرنے کی ہو رہی ہے (۶۵)''۔

لیکن حضرت عمرؓ کے اس فعل کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء امت کا اختلاف ہے، ابن رشد نے اس اختلاف کی جڑ پکڑ لی ہے، لکھتے ہیں: ''امام مالکؒ کا کہنا ہے کہ قاتل مقتول کے سلب کا تبھی حق دار ہوگا جب کہ امام اپنی صواب دید کی روشنی میں اس کو سلب سے نواز دے، یہی امام ابوحنیفہ و امام سفیان ثوری کا قول ہے، جب کہ امام شافعی، امام احمد، امام ابوثور اور امام اسحاق جیسے

متعدد علماءِ سلف کا کہنا ہے کہ ''سلب بہر حال قاتل کا لازمی حق ہے، چاہے امام نے اس کا اعلان کیا ہو یا نہیں۔'' یہ مسالک بیان کرنے کے بعد ابن رشد لکھتے ہیں: ''اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ غزوۂ حنین کے موقع پر جنگ ٹھنڈی پڑ جانے کے بعد حضور اکرم ﷺ نے: ''**من قتل قتیلاً فله سلبه**'' کا جو اعلان فرمایا تھا اس کی حیثیت کیا تھی؟ کیا یہ آپ کی جانب سے خاص اس موقعہ کے لئے ایک انعامِ زائد کا اعلان تھا یا پھر قاتل کے ایک شرعی حق کا بیان؟'' (٦٦)۔

لیکن حضرت عمرؓ کا عمل ہم کو یہ بتا تا ہے کہ ''سلب'' کے مسئلہ میں آپ ؐ کا مذکورہ بالا فرمان کسی حقِ شرعی کی وضاحت نہیں تھا بلکہ وہ تو مذکورہ بالا '**اقطاع الأرض**' اور '**احیاء الأرض**' جیسے مسئلوں کی طرح صرف آپ کا بطور حکمران عمل تھا، اسی وجہ سے حضرت عمر نے اس حدیث کے ظاہر پر اکتفاء کرنے کے بجائے بطور ایک حکمران مسئلہ کے مصالح ومفاسد پر نظر ڈالنے کے بعد یہ محسوس کیا کہ اگر انہوں نے اس بڑی مقدار کے سلب کی تخمیس نہ کی تو ایک تو عامۃ المسلمین مال کی ایک بڑی مقدار سے محروم رہ جائیں گے اور دوسرا یہ کہ آئندہ ہر شخص کم مقدار کے سلب والے دشمن کا رخ نہ کر کے سلب کی بڑی مقدار کے حامل مخالف کا قصد کرے گا اور ظاہر ہے کہ یہ جہاد سے متعلق شرعی مقاصد کے عین مخالف ہے۔

د-اموال زکاۃ کے مسئلہ میں مقصد (شریعت کی عالم گیریت وابدیت) کا خیال:

امام دارقطنیؒ نے '**جویریة عن مالک عن الزهری**' کی اپنی سند سے سائب بن یزید کا یہ قول نقل کیا ہے: ''**رأیت أبی یُقَیِّم (٦٧) الخیل ثم یدفع صدقتها الی عمر**'' (میرے والد گھوڑوں کی قیمت کا اندازہ لگا کر اس کی زکاۃ حضرت عمرؓ کو ادا کیا کرتے تھے)، اسی طرح امام عبد الرزاق نے یعلیٰ بن امیۃ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ان کے بھائی عبد الرحمان بن امیہ نے کسی یمنی شخص سے ایک گھوڑی سو اونٹنیوں کے عوض خریدی، بعد میں بائع کو (اپنی گھوڑی بیچ دینے پر) افسوس ہوا تو اس نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ عرض کیا کہ

یعلیٰ اور ان کے بھائی نے میری گھوڑی غصب کرلی ہے، یہ سن کر انہوں نے یعلیٰ کو فوراً حاضر ہونے کا تحریری حکم بھیجا، یعلیٰ نے حاضر ہوکر پوری بات بتائی، جس کو سن کر حضرت عمرؓ نے کہا: تمہارے یہاں گھوڑا اتنا قیمتی ہے! مجھے اس کا اندازہ نہ تھا، ہم گھوڑوں کی زکاۃ میں اس طرح گھوڑا تو نہیں لیں گے جس طرح چالیس بکریوں کی زکاۃ میں ایک بکری لیتے ہیں، لہذا ہر گھوڑے کی زکاۃ ایک دینار لیا کرو، یعنی حضرت عمرؓ نے گھوڑے کی زکاۃ فی کس ایک دینار طے کی۔ اسی طرح امام عبدالرزاق نے امام زہری کا یہ قول بھی ذکر کیا ہے کہ: حضرت عثمان گھوڑوں کی زکاۃ وصول کرتے تھے، اور سائب بن یزید گھوڑوں کی زکاۃ وصول کرکے حضرت عمرؓ کے پاس بھیجتے تھے، خلافت فاروقی وعثمانی میں گھوڑوں کی زکاۃ لئے جانے کے اس تذکرے کے بعد امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے گھوڑوں پر زکاۃ مشروع نہیں کی تھی (۶۸)۔

علامہ یوسف القرضاوی نے 'فقہ الزکاۃ' میں اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے: "حضرات عمرو یعلی بن امیۃ کا مندرجہ بالا واقعہ زکاۃ کے باب میں بڑی اہمیت کا حامل ہے، حضرت عمرؓ کا یہ عمل بتاتا ہے کہ زکاۃ کے باب میں قیاس واجتہاد کی گنجائش ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے چند چیزوں کو مالِ زکاۃ ٹھہرانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بعد کے کسی زمانے میں ان جیسی دیگر چیزوں پر زکاۃ واجب نہیں کی جاسکتی، نیز اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر قابل ذکر نامی مال، مالِ زکوٰۃ ہے اور غیر منصوص اموال میں نصاب اجتہاد کی روشنی میں طے کیا جائے گا۔ جمہور نے حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کو قبول نہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ 'اجتہادِ عمری' ہے جو کہ شریعت میں دلیل نہیں بن سکتا" (۶۹)۔

ظاہریہ اور بعض دیگر فقہاء نے زکاۃ کو انہی اموال کے ساتھ خاص کیا ہے جن کا حدیث نبوی میں بطور اموال زکاۃ تذکرہ ہے مثال کے طور پر ابن حزم کا یہ قول ملاحظہ ہو: "زکاۃ مال کی صرف اِن آٹھ قسموں پر واجب ہے: سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور، اونٹ، گائے اور غنم (بھیڑ،

بکری)۔حدیث میں انہی آٹھ قسموں پر زکاۃ کے واجب ہونے کا تذکرہ ہے، ان کے علاوہ کسی اور مال پر جیسے غلام، شہد، سامان تجارت یا مذکورہ بالا فہرست میں غیر مذکور پھلوں، کھیتیوں اور جانوروں وغیرہ پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی''(۷۰)۔

شیخ قرضاوی نے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی اس رائے کی تائید کی ہے کہ 'نمو' کی صفت رکھنے والی تمام کھیتیوں پر زکاۃ واجب ہوگی(۷۱)، بلکہ انہوں نے تو اس حکم کو مزید عام کرتے ہوئے ہر مالِ نامی کو مالِ زکاۃ بتایا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ''زکاۃ کی مشروعیت کا اصل مقصد فقراء، مساکین، مقروضوں اور مسافروں کی ضرورتوں کو پورا کرنا نیز جہاد فی سبیل اللہ اور تالیف قلوب جیسے مصالح عامہ کی تکمیل ہے۔اور یہ بات بہت بعید ہے کہ شارع پانچ اونٹوں، چالیس بکریوں یا پانچ وسق جو کے مالک کو زکاۃ کے ان مقاصد کی تکمیل کا ذمہ دار ٹھہرائے، اور بڑی بڑی صنعتوں اور عمارتوں کے مالکوں، ڈاکٹروں، وکیلوں، اعلیٰ عہدہ داروں اور آزاد پیشہ وروں کو (جن کی ایک دن کی آمدنی پانچ اونٹوں یا پانچ وسق جو کے مالکوں کی سالوں کی آمدنی سے زیادہ ہوتی ہے) اس ذمہ داری سے الگ رکھے''(۷۲)۔

اس سلسلہ میں قرضاوی صاحب کا طریقہ کار بظاہر حضرت عمرؓ اور دیگر صحابۂ مجتہدین کے طریقۂ کار سے قریب تر ہے، وہ حضرات بھی زمانہ اور حالات کی تبدیلی کے وقت اپنے اجتہاد میں احکام شرعیہ کے مقاصد اور اس کے اہداف کا خاص خیال رکھتے تھے۔

حضرت عمرؓ نے یہی طریقۂ کار دیت کے مسئلہ میں اختیار کیا، انہوں نے دیت کی رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ قیمت (سو اونٹوں کی قیمت) کو تو برقرار رکھا، لیکن الگ الگ علاقوں میں وہاں رائج مال کے ذریعہ اس کی ادائیگی کا حکم دیا، جیسے جزیرۃ العرب میں اونٹ کے ذریعہ، شام ومصر میں سونے کے ذریعہ اور عراق میں چاندی کے ذریعہ(۷۳)۔حضرت عمرؓ کے اس فیصلے میں احکام شرعیہ کے اندر طے شدہ قیمتوں کو برقرار رکھنے کے ساتھ ساتھ مختلف علاقوں کے حالات کی

رعایت کی گئی ہے۔

یہاں اگر چہ چند مثالیں ہی پیش کی گئی ہیں لیکن ان سے مقاصد کو احکام شرعیہ کا مناط قرار دینے کے حضرت عمرؓ کے اُس طریقۂ اجتہاد پر بخوبی روشنی پڑ جاتی ہے جس کو انہوں نے بہت سے دیگر مسائل کے حل میں صحابہ کرام کے مشورے اور تائید کے ساتھ استعمال کیا تھا، جیسے انہوں نے ایک مقصد شریعت 'عدل' کی بنیاد پر قیمتوں کی تعیین کر کے ذخیرہ اندوزی کا دروازہ بند کیا تھا، اسی مقصد کے پیش نظر انہوں نے عقد استصناع میں صانع کو اور بعض دیگر معاملات میں بھی مؤتمنین کو ضامن ٹھہرایا تھا، 'عول الفرائض' کا ان کا فیصلہ بھی اسی مقصد کی بنیاد پر تھا۔ اسی طرح انہوں نے قحط سالی کے وقت چور پر حد سرقہ جاری نہ کر کے اور ایک ناواقف عجمی خاتون پر حد رجم جاری نہ کر کے مقصد شریعت 'رفع حرج' کا خیال رکھا تھا، قتل میں حصہ لینے والے تمام افراد کو، چاہے ان کی تعداد کتنی ہی ہو، ایک مقتول کے قصاص میں مقصد 'ردع عن القتل' کے پیش نظر قتل کرنے کا فیصلہ سنایا تھا۔ مسلم خواتین کی پاک دامنی کے مقصد کے پیش نظر انہوں نے کتابی خواتین سے شادی کو منع کیا تھا، ان کے علاوہ اور بھی آپ کے بہت سے اجتہاد ایسے ہیں جن میں آپ نے مقاصد شریعت کو بنیاد بنایا ہے۔ آپ کے یہ اجتہادات ہماری فقہ کی تاریخ میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں (۷۴)۔

اسلام صرف اپنے نزول کے وقت کے جزیرۃ العرب کے لئے ہی نہیں آیا تھا، بلکہ اس کی شریعت عالم گیر اور ابدی تھی، لہذا نئے حالات میں (بالخصوص جزیرۃ العرب کے باہر کے نئے حالات میں) احکام شرعیہ کی تطبیق کے وقت زمان و مکان کا خاص خیال رکھنا چاہئے، یہ بہت اہم اور حساس مسئلہ ہے اور افراط و تفریط سے بچتے ہوئے اس پر عمل کرنا لازمی ہے۔

جو حضرات تفریط کے شکار ہیں وہ زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے عہد تشریع کی چیزوں کو آج کے حالات پر چنداں مؤثر نہیں مانتے، اس رویہ کی چند مثالیں پچھلے صفحات میں 'تاریخیت' کے

علم برداروں کی زبانی گزر چکی ہیں۔

دوسری جانب جو لوگ غلو اور افراط کے شکار ہیں ان کے نزدیک ہر زمانہ اور ہر جگہ کے مسلمانوں کو اپنے تعامل میں عہد تشریع کے عربوں کا پابند ہونا چاہئے، ان حضرات کے نزدیک عہد رسالت کے جزیرۃ العرب کے مال، متاع اور ماحول سے مختلف کسی بھی طرح کا مال یا ماحول 'فطری' کہلانے کا مستحق نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ ماحول کی تبدیلی کے وقت یہ لوگ دوسرے ماحول میں رہنے والے افراد کے حق میں، کسی حکم شرعی کو ہی ساقط کر دیتے ہیں، مثال کے طور پر موجودہ مغربی دنیا میں کچھ ایسے فتاویٰ سامنے آئے ہیں جن کے مطابق ان مسلمانوں پر مغرب اور عشاء کی نماز فرض نہیں ہے جو قطبین پر آباد ایسے علاقوں میں رہتے ہیں جہاں گرمی میں سورج غروب ہی نہیں ہوتا (۷۵)، کچھ حضرات نے یہ فتویٰ بھی دیا ہے کہ کرنسی کی شکل میں موجود مال پر زکاۃ فرض نہیں ہوتی، چاہے یہ مال کتنا ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ کاغذ سے بنی کرنسی پر زکاۃ فرض ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے (۷۶)۔

اگر آپ غور کریں گے تو آپ کو محسوس ہوگا کہ اس سلسلہ میں افراط اور تفریط دونوں رویوں کے حامل لوگ ایک ہی انجام تک پہنچتے ہیں یعنی دونوں احکام شرعیہ کو ساقط کر دیا کرتے ہیں۔

لیکن افراط و تفریط سے محفوظ معتدل طریقۂ کار کسی ایک مخصوص ماحول کا پابند نہیں ہوتا، ساتھ ہی ساتھ وہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ کسی حکم کا 'اہمال' بھی نہیں کرتا، بلکہ وہ جہاں ایک طرف تغیر پذیر حالات کی تبدیلی پر نظر رکھتا ہے وہیں دوسری طرف تمام حالات میں مطلوب مقاصد شریعت کی روشنی میں قیاس کرتا ہے، یہی حضرت عمرؓ کا طریقہ کار تھا، پچھلے صفحات میں مذکورہ مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اجتہاد میں زمان و مکان کی تبدیلی کا خیال کرتے ہوئے مقاصد شریعت کا 'اعتبار' کرتے تھے۔

امام شاطبی تحریر فرماتے ہیں: ''معتدل طریقۂ کار ہی شارع کے مقصد سے موافقت

رکھتا ہے، اور یہی سلف صالحین کا طریق رہا ہے، جو سا مسلک بھی اس طریق پر گامزن ہو مقلد کو اسی کا اتباع کرنا چاہئے، یہ صحیح ہے کہ تمام مسالک برحق ہیں لیکن ان کے درمیان ترجیح ایک لازمی چیز ہے، اس کے ذریعہ آدمی جہاں اتباع ہویٰ سے محفوظ رہتا ہے وہیں وہ مجتہد فیہ مسائل میں شارع کے مقصد سے قریب تر بھی رہتا ہے، علماء نے امام داؤد کے ظاہری مسلک کے بارے میں کہا ہے کہ وہ دوصدیوں بعد پیدا ہونے والی ایک 'بدعت' ہے، اسی طرح اصحاب رأي کے مسلک کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ جو شخص بھی قیاس کا زیادہ استعمال کرے گا وہ 'سنت' کو چھوڑ بیٹھے گا، لہذا اگر ان دونوں (ظاہریین واصحاب الرأي) کے درمیان کی کوئی رائے ہو تو وہی اتباع کی زیادہ حق دار ہے (۷۷)''۔ ہم اس بات کو دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہماری اس تصنیف کا موضوع: 'اجتہاد مقاصد' ظاہریین کی 'حرفیت' اور 'تاریخیت' کے علمبرداروں کی 'تفکیک' کے درمیان کی ایک معتدل راہ ہے۔

۳-مختلف اصولی مناہج میں 'مقاصد' کا اعتبار

شیخ طاہر بن عاشور نے علم اصولِ فقہ پر یہ تنقید کی ہے کہ اس علم کی پوری تاریخ میں مقاصد شریعت سے صرف نظر کیا گیا ہے (۷۸)، ان کا کہنا ہے: ''اصول فقہ کے اکثر مسائل کا کوئی تعلق علم اسرار شریعت یا مقاصد شریعت سے نہیں ہے، ان میں تمام تر توجہ نصوص شرعیہ سے استنباط کے ایسے قواعد پر رہتی ہے جن کے ذریعہ فقہاء متقدمین کے فروعی اجتہادات کی تائید کی جا سکے۔ اسی لئے اصولیین نے نصوص کے ظاہری الفاظ اور ان کے ان معانی کو اپنی بحث کا محور بنائے رکھا جن کو ہم احکام قیاسیہ کی علت سے تعبیر کر سکتے ہیں'' (۷۹)۔

متعدد معاصر علماء نے شیخ ابن عاشور کے اس نقد سے اتفاق کیا ہے (۸۰)۔ مثال کے طور پر شیخ ابوزہرہ نے لکھا ہے: ''امام شافعیؒ سے لے کر اب تک کے علماء اصول نے شریعت کے مقاصد عامہ کی جانب بالکل توجہ نہیں کی۔ یہ علمِ اصول فقہ کا واضح نقص ہے، اس لئے کہ یہ مقاصد

ہی فقہ کی غرض ومقصود ہیں'' (۸۱)۔ شیخ عبداللہ دراز نے امام شاطبی کی موافقات کی اپنی شرح کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ فقہاء نے علم اسرار شریعت اور مقاصد شریعت سے مکمل غفلت برتی ہے(۸۲)، '' وہ مقاصد شریعت کا مطلقاً ذکر نہیں کرتے، ہاں اس علم کی بابت چند اشارات قیاس کی بحث میں اس وقت آجاتے ہیں جب وہ علت کی تقسیم مقاصدِ شارع اور علت کی دریافت کے اعتبار سے کرتے ہیں، حالانکہ علم مقاصد شریعت بہت سے ایسے مباحث کے مقابلہ میں جن کا اصل تعلق علمِ اصول فقہ سے نہیں دیگر علوم سے ہے توجہ، تفصیل اور تدوین کا کہیں زیادہ مستحق ہے'' (۸۳)۔

ڈاکٹر حسن ترابی نے فقہ اسلامی میں پائی جانے والی اس کمی کا سبب اس تاریخی حقیقت کو ٹھہرایا ہے کہ خلافت راشدہ کے بعد عام زندگی کے نظم ونسق سے فقہاء بے تعلق رہے اور ان کو امور سیاست سے جان بوجھ کر دور رکھا گیا، 'تجدید أصول الفقہ' کے زیر عنوان رقم طراز ہیں: '' حکومت مکمل طور پر ایک زمانے سے شریعت اسلامی سے دور اور منحرف رہی، ایسی صورت میں فقہ پر اس کے اثرات مرتب ہونا ایک فطری بات تھی، عہد نبوی کے بعد امت کے عام مصالح کے خیال رکھنے میں عہد فاروقی کو امتیازی حیثیت حاصل ہے، اگر حضرت عمرؓ نے جا بجا اپنے منہج اجتہاد کی وضاحت نہ کی ہوتی تب بھی ہم ان کے اجتہادات کی روشنی میں ہمہ گیری اور لچک سے متصف ایک منہج یافت کر سکتے تھے، تابعین اور فقہاء مدینہ نے اس منہج کے متعدد اصول ورثہ میں پائے تھے، لیکن تاریخ کے اگلے مرحلہ میں ان اصولوں میں یہی نہیں کہ کوئی علمی ارتقاء نہیں ہوا بلکہ یہ مکمل طور پر معطل ہو کر رہ گئے، اس لئے کہ عام زندگی کے نظم ونسق اور امور سیاست سے فقہاء کے دور رہنے کی بناء پر ان کے استعمال کی کوئی ضرورت ہی پیش نہیں آئی، مثال کے طور پر فقہ مالکی میں 'ان عمری اصولوں' میں سے چند کا ذکر ہم کو ملتا ہے، لیکن چونکہ امام مالکؒ اور ان کے شاگردوں کا امت کے مصالح اور اس کی سیاست سے کوئی براہ راست تعلق نہیں تھا، اس لئے ان اصولوں کو

اصول ماننے کے بعد بھی ان کے استعمال کی نوبت نہ آئی اور نتیجۃً یہ مکمل طور پر از کار رفتہ ہو گئے'' (۸۴)۔

ہمارے نزدیک ڈاکٹر ترابی کا یہ نقد اس اعتبار سے تو صحیح ہے کہ نظریاتی طور پر علمِ اصول فقہ میں مقاصد کا استعمال نہیں کیا گیا، لیکن عملی طور پر احکام فقہ کے حوالے سے یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مختلف فقہی مسالک میں جزوی وفروعی مسائل کی بابت مقاصد کا خوب خیال رکھا گیا ہے، اس کی چند مثالیں دوسرے اور تیسرے باب میں آرہی ہیں، ہاں یہ ایک حقیقت ہے کہ فقہاء کی تمام تر توجہ فرد کے انفرادی مسائل پر رہی، اجتماعی مسائل سے وہ بے تعلق رہے۔

اس موقعہ پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ فقہ میں مقاصد شریعت کا یہ استعمال دیگر اصطلاحات کے تحت کیا گیا ہے (۸۵)، جیسے: ا۔'قصد الشارع بالحکم' (۸۶) (اسی کو 'غرض الشارع' (۸۷) 'ماأراد الشارع بالحکم' (۸۸) یا 'ماتشوف الشارع الیہ' (۸۹) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے) ۲۔مناسبۃ القیاس (۹۰) (اس بحث کا بنیادی تعلق مقاصد سے ہی ہے) ۳۔حکمت (۹۱) ۴۔مصلحت (۹۲) اور ۵۔مصالح مرسلہ (۹۳) (مصالح مرسلہ کی تعبیر محل نظر ہے اس لئے کہ اس سے مراد وہ مصالح لئے جاتے ہیں جن کے اعتبار یا الغاء کی شریعت میں کوئی دلیل نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہ بات ان مقاصد کے بارے میں صحیح نہیں ہے جن پر نصوص شاہد ہوں یا پھر وہ نصوص کے استقراء کے ذریعہ معلوم ہوئے ہوں) ان اصطلاحات کا استعمال درج ذیل فقہی اغراض میں کیا جاتا ہے۔

الف۔تعلیل:

مقاصد کی مندرجہ بالا اصطلاحات کا استعمال فقہاء نے اکثر قیاس کے لئے علت کی تلاش کے وقت کیا ہے، یہ الگ بات ہے کہ وہ 'استصلاح' اور 'حکمت' کو علت ماننے کے اصولی طور پر قائل رہے ہوں یا نہیں۔مثال کے طور پر امام غزالی نے اپنی شافعیت کے زیر اثر 'استصلاح

' کا انکار کیا ہے اور اس کو 'اصول موہومہ' میں شمار کیا ہے (۹۴)۔ لیکن وہ بھی ہمیں بسا اوقات حفاظت عقل جیسے ان مصالح اور حِکَم کی بنیاد پر قیاس کرتے نظر آتے ہیں، جن کا شارع نے اعتبار کیا ہو، بطورِ مثال مستصفی میں تحریر کردہ ان کی یہ عبارت ملاحظہ ہو: ''شریعت کے نقطۂ نظر سے مصلحت کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ مصلحت جس کے اعتبار کا شریعت میں کوئی ثبوت موجود ہو، ایسی مصلحت حجت اور قیاس کے باب میں معتبر ہے، جیسے خمر پر قیاس کرتے ہوئے تمام مسکر چیزوں کو حرام کہنا، اس لئے کہ خمر اس عقل کو محفوظ رکھنے کے لئے حرام ہے جس پر انسان کے مکلّف ہونے کا دارومدار ہے ...... انسانوں کے سلسلہ میں شریعت کو یہ پانچ چیزیں مقصود ہیں: حفاظتِ دین، حفاظتِ نفس، حفاظتِ عقل، حفاظتِ نسل اور حفاظتِ مال۔ ان پانچ کی حفاظت میں جو چیز معاون ہو وہ مصلحت ہے، اور جو ان کی حفاظت میں رخنہ ڈالے وہ مفسدہ ہے، اور اس کو زائل کرنا عین مصلحت ہے۔ قیاس کی بحث میں 'المعنیٰ المخیل' اور 'المعنیٰ المناسب' سے ہماری مراد یہی قسم ہوگی'' (۹۵)۔ اس اقتباس میں امام غزالی 'حفظ العقل' کی بنیاد پر قیاس کرتے ہوئے بلکہ ضروریات خمسہ اور قیاس کے معانیٔ مناسبہ کو ایک جیسا قرار دیتے ہوئے نظر آ رہے ہیں۔

ب- قیاس کرتے وقت مختلف علتوں کے درمیان ترجیح

مثال کے طور پر آمدی نے ایسی علتوں کے درمیان ترجیح کے موضوع پر تفصیلی کلام کیا ہے جن کی بناء پر قیاس کے نتیجے مختلف ہوں، اپنے اس کلام میں انہوں نے مقاصد کی بنیاد پر ترجیح کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں، جیسے: ''اگر ایک علت مقاصد ضروریہ کی قبیل سے تعلق رکھتی ہو اور دوسری ایسی نہ ہو تو پہلی کو ترجیح حاصل ہوگی، یہی وجہ ہے کہ تمام شریعتوں میں اس (مقاصد ضروریہ) کا بڑا خیال رکھا گیا ہے اور اس کی حفاظت کے لئے سخت ترین سزائیں مشروع کی گئی ہیں ...... (یا) اگر ایک علت حاجیات کی قبیل سے ہو اور دوسری تحسینیات کی تو بھی پہلی کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (یا) اگر ایک علت مصالح ضروریہ میں سے تو نہ ہو لیکن ان کے لیے 'مکمّل' کی

حیثیت رکھتی ہو اور دوسری علت حاجیات کی قبیل سے ہو تو بھی پہلی کو ہی ترجیح حاصل ہوگی، یعنی 'ضروریات' کی مکمّلات کو بھی ضروریات کا ہی درجہ دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ کم مقدار میں شراب پینے کا حکم بھی وہی ہے جو اتنی زیادہ مقدار میں پینے کا ہے جس سے عقل جاتی رہے'' (۹۶)۔

ج-نصوص کے درمیان پائے جانے والے ظاہری تعارض کا حل

بعض فقہاء نے نصوص کے درمیان پائے جانے والے تعارض کو حل یا ان کے درمیان توجیہ کرنے کے لئے بھی مقاصد کا استعمال کیا ہے، یہ الگ بات ہے کہ انضباط کی شرط مفقود ہونے کے باوجود انہوں نے عام طور پر اس کو 'علل' سے تعبیر کیا ہے (۹۷)، تعارض کی قسمیں اور ان کے سلسلہ میں اختیار کئے گئے مناہج تفصیل کے محتاج ہیں، کتاب کے اگلے دو بابوں میں ان شاء اللہ اس پر روشنی ڈالی جائے گی۔

د-فتوے میں تبدیلی

اس موضوع پر سب سے عمدہ تحریر اعلام الموقعین کی وہ مشہور فصل ہے جس کا عنوان ابن قیم نے ان الفاظ میں قائم کیا ہے: 'فصل فی تغییر الفتویٰ بحسب تغییر الأزمنة والأمکنة والأحوال والنیات والعوائد' (فصل: زمان، مکان، حال، نیت اور انجام کے اعتبار سے فتوے میں تبدیلی) (۹۸) اس فصل میں ابن قیم نے حالات کی تبدیلی کے مدنظر صحابہ کرام کے یہاں فتوے کی تبدیلی کی دسیوں ایسی مثالیں دی ہیں جن کی علت 'مقاصد شریعت' کو ٹھہرایا جا سکتا ہے، ابن قیم نے لکھا ہے: ''بدلتے ہوئے حالات کی بنیاد پر فتوے کی تبدیلی کو صحابہ کرام 'مصلحت' خیال کرتے تھے'' (۹۹)۔

ہ-حیلہ بازی کی ممانعت

ہمارے اپنے خیال میں 'فقہی حیلے' اس امر کی بہترین دلیل ہیں کہ بعض قدیم وجدید

فقہاء احکام کے مقاصد سے صرف نظر کرکے صرف ان کی ظاہری شکل وصورت کے اسیر ہیں، شاطبی اور ابن عاشور کی کتابوں میں 'فقہی حیلہ بازی' کے مقاصد شریعت کی روشنی میں غلط ہونے پر اچھی بحث کی گئی ہے (۱۰۰)، ابن قیم نے بھی اعلام الموقعین میں حیلہ کی دسیوں مثالیں ذکر کرکے ان کو اس وجہ سے باطل قرار دیا ہے کہ احکام شرعیہ میں ظاہری شکل وصورت کا نہیں بلکہ شریعت کے مقاصد کا اعتبار کیا جائے گا، اس موقع پر اپنے نہایت نفیس کلام میں وہ تحریر فرماتے ہیں: ''حیلوں کے باطل اور حرام ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واجبات کو واجب اور محرمات کو حرام، بندوں کے دنیوی واخروی مصالح کی وجہ سے کیا ہے....پھر جب کوئی بندہ حیلے کے ذریعہ اللہ کی حرام کردہ کسی چیز کو حلال یا حلال کردہ کسی چیز کو حرام کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ اللہ کی شریعت میں کئی طرح سے رخنہ اندازی کا مرتکب ہوتا ہے: ۱۔اپنے حیلہ کے ذریعہ یہ شخص جس حکم شرعی کو بدلتا ہے اس سے مقصود شارع کی حکمت کو وجود میں نہیں آنے دیتا۔ ۲۔اس حیلہ بازی سے اصل مقصود وہ حرام ہی ہوتا ہے جس کی ظاہری شکل وصورت کو یہ شخص اپنے حیلہ کے ذریعہ بدل دیتا ہے، مثال کے طور پر سود لینے والا سود کو حیلہ کرکے ہدیہ کے نام پر لے تو درحقیقت اس کا مقصود جائز ہدیہ حاصل کرنا نہیں بلکہ اس کے نام پر حرام سود حاصل کرنا ہی ہوگا، یہ الگ بات ہے کہ اس نے اس کو جائز چیز کی شکل دے دی ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے ورثاء کو میراث سے محروم کرنے کے لئے کسی ایسے شخص کو اپنا تمام مال ہدیہ کردے جس کو ماضی میں کبھی ایک روپیہ بھی ہدیہ نہ کیا ہو تو اس کا مقصود ہدیہ نہیں بلکہ ورثاء کو میراث سے محروم کرنا ہی ہوگا......بدن کے لئے جو حیثیت غذا اور دواء کی ہے دل کے لئے وہی حیثیت شریعت کی ہے، لیکن شریعت کی ظاہری شکل وصورت کی نہیں بلکہ اس کی حقیقت کی'' (۱۰۱)۔

اگرچہ فقہ اسلامی میں مقاصد شریعت کے اعتبار کی مثالیں خوب پائی جاتی ہیں، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اب تک مقاصد ایک ایسے اساسی منہج کی حیثیت حاصل نہیں کرپائے ہیں جو تمام فقہی جزئیات بلکہ نصوص کے فہم وشرح پر بھی حاکم ہو۔ فقہ اسلامی کی اب تک کی تاریخ میں

کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مقاصد شریعت کو ایسے اصولوں کی صورت میں پیش کیا گیا ہو جن کی روشنی میں تمام نصوص شرعیہ کی تفسیر وتشریح کی جائے، ہاں اس موقع پر ہمیں پانچویں صدی ہجری کے ممتاز فقیہ امام الحرمین کی بے نظیر کتاب 'غیاث الأمم فی التیاث الظلم' (۱۰۲) کا ضرور استثناء کرنا ہوگا، اپنی اس کتاب میں انہوں نے پہلے یہ خدشہ ظاہر کیا ہے کہ ایک دن ایسا بھی آئے گا جب دنیا حاملینِ شریعت اور ناقلینِ مسالک سے مکمل طور پر محروم ہوجائے گی، پھر کتاب کے آخر میں انہوں نے یہ فرض کیا ہے کہ ایسا ہو بھی گیا، اور پھر اپنے اس مفروضہ کی بنیاد پر اجتہاد کے ایک بالکل نئے نہج کی داغ بیل ڈالی ہے، اس نہج کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں نہ کسی مسلکِ خاص کی پیروی ہے اور نہ نصوص جزئیہ (جن کے اعتبار اور جن کے فہم کے سلسلہ میں علماء کی آراء مختلف ہوتی ہیں) کی پابندی۔

امام الحرمین جوینی نے مختلف ابواب شریعت کے احکام کی اساس ایسے قطعی اور محکم اصولوں کو قرار دیا ہے جن کی تاویل اور جن کی مراد میں بقول ان کے مختلف رائیں نہیں ہوسکتیں (۱۰۳)۔ انہوں نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ یہ اصول انہوں نے نصوص شرعیہ اور فقہی آراء کے اپنے استقراء کی روشنی میں ترتیب دیے ہیں، اس وضاحت کے بعد وہ رقم طراز ہیں:

''ہم ہر اصول شریعت میں ایک ایسے قاعدہ کا ذکر کریں گے جو بنیادی حیثیت کا حامل ہوگا، اسی قاعدہ سے احکام کی تفریع ہوگی اور تمام احکام اسی سے مربوط ہوں گے'' (۱۰۴)۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ تمام اصول وقواعد انہوں نے مختلف فقہی ابواب کے مقاصد شریعت کی روشنی میں ترتیب دیے ہیں (۱۰۵)، جیسے خرید وفروخت کے معاملات میں باہمی رضا مندی، زکاۃ کے باب میں ضرورت مندوں کو پریشانیوں سے نجات دلانا، اور نجاسات کے باب میں تیسیر (۱۰۶)۔

ہمارے نزدیک اس کتاب میں امام جوینی کا اختیار کردہ منہج اس قابل ہے کہ اس کی روشنی میں مناہج اجتہاد کی مکمل تجدید کا ایک پروگرام/ایجنڈا ترتیب دیا جائے جس میں تمام

دستیاب نصوص اور فقہی آراء ومسالک کا استقراء کر کے ایسے قطعی اصول ومقاصد ترتیب دیے جائیں جو اجتہاد کے پورے عمل پر حاکم (بالادست) ہوں، یعنی انہیں سے تفصیلی احکام کی تفریع کی جائے، کوئی ایک بھی تفصیلی حکم ان اصول ومقاصد سے مناقض ہو نہ ان کے دائرہ سے باہر جائے، غالباً اس وقت کے سیاسی حالات (۱۰۷) نے امام موصوف کو مجبور کیا کہ وہ اپنی کتاب میں ان پہلوؤں کی جانب صرف اشارات پر اکتفاء کریں، اور صراحت سے کام نہ لیں۔ لہذا یہ موضوع تاریخی اور اصولی مطالعہ کا محتاج ہے۔

مقاصد کو مدنظر رکھتے ہو اصول فقہ کی تجدید کا آغاز چند دہائیوں قبل ہو گیا تھا، ابتداء میں تو صرف اصولِ فقہ پر مذکورہ بالا تنقیدیں کی گئیں، لیکن بعد میں ان کی ایسی اصولی اور علمی تنقیحات کی گئیں کہ جن کے ذریعہ مقاصد کو 'توسیع القیاس' اور 'إخراج القیاس من الجزئیة إلی الكلیة' جیسی چیزوں کی بنیاد بنایا جا سکے۔

تجدید اصولِ فقہ کی ان تجاویز کی بنیاد قدیم اصولیین کی اس ہدایت پر تھی کہ اجتہاد میں مصالح کلیہ کا ضرور خیال رکھا جائے، اسی کو امام جوینی نے 'قیاس کلی' کا نام دیا ہے (۱۰۸)، اور اسی کو امام شاطبی نے ''جزئیات کے مقابلہ میں قواعد کلیہ کے ثبوت'' سے تعبیر کیا ہے، وہ موافقات میں تحریر فرماتے ہیں: ''اگر ضروریات، حاجیات اور تحسینیات میں سے کسی قبیل کا کوئی قاعدہ کلیہ ثابت ہو جائے تو پھر اس کو کوئی فقہی جزئیہ باطل نہیں کر سکتا، اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر ان تینوں (ضروریات، حاجیات اور تحسینیات) کا یا ان میں سے کسی ایک کا کوئی قاعدہ کلیہ ہو جائے تو جزئیات میں اس کا خیال رکھنا لازمی ہے تاکہ کوئی جزئیہ کسی قاعدۂ کلیہ سے تضاد رکھنے کی بنا پر مصالح شرعیہ کے مناقض نہ ہو'' (۱۰۹)۔ اس کے بعد امام شاطبیؒ نے اپنے اس قول کے حق میں کئی عقلی ونقلی دلائل ذکر کیے ہیں۔

معاصرین میں سے ڈاکٹر حسن ترابی نے ایک نئے قسم کے قیاس کی تجویز پیش کی ہے

جس کا نام انہوں نے 'القیاس الواسع' رکھا ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: ''ہمیں چاہیئے کہ ہم جزئیات پر قیاس کرنے کے لیے اپنے دائرہ کو وسیع کریں اس طور پر کہ ہم نصوص شرعیہ کے ایک مجموعہ کی روشنی میں ایک متعین مقصد شریعت یا ایک متعین مصلحت کا استنباط کریں، پھر اس مقصد کو بنیاد بنا کر نئے حالات ومسائل میں قیاس کریں، یہ طریقہ کار ہم کو فقہ عمر سے قریب تر کردے گا(۱۱۰)۔ ڈاکٹر حسن جابر نے قیاس کے ایک ایسے طریقہ کار کو اختیار کرنے کی بات کہی ہے، جس میں مقاصد کلیات کی حیثیت رکھتے ہوں اور تمام فقہی جزئیات ان کے تابع ہوں(۱۱۱)۔ ڈاکٹر طہ جابر علوانی نے اپنی اصطلاح 'فقہ المقاصد' کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ وہ: ''ایک مکمل استقرائی منہج ہے جو مختلف جزوی احکام میں ربط پیدا کرکے ان کو ایک ایسے عام قانون کی شکل عطا کرتا ہے جس کے 'اعتبار' کی شریعت میں بہت دلیلیں ہیں، اوراس طرح یہ قانون کلی مقصد شریعت کا رخ اختیار کرکے جزئیات پر حاکم (بالادست) اوران کے سلسلہ میں فیصلہ کن اصول کی حیثیت حاصل کرلیتا ہے، حالانکہ خوداس کا وجود انہی جزئیات کا مرہون منت ہوتا ہے'' (۱۱۲)۔

ڈاکٹر محمد سلیم العوا نے صحابہ کرام کے فقہی تصرفات کے لئے (جن میں سے چند کا ذکر اوپر گزر چکا ہے) 'تغییر احکام' کی تعبیر استعمال کرنے کو مسترد کردیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ تصرفات تغییر نہیں بلکہ عین اتباع نبوی ہیں لہذا اس کے لئے زیادہ بہتر تعبیر ہے: 'اتباع رسول الله ﷺ **فی إدارة الأحكام على المصالح والعمل بها ماأدت إلى تحصيل مقصودها**' (۱۱۳) (احکام کا مدار مصالح کو ٹھہرانے، اور مقصد شریعت کی روشنی میں احکام پر عمل کرنے کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کا اتباع)۔

ہماری یہ زیر نظر تصنیف بھی اصول فقہ کی اسی تجدید کے لئے کی جانے والی ایک کاوش ہے اور مندرجہ ذیل 'قاعدہ' پیش کرتی ہے:

''احکام شرعیہ کے وجود اور عدم کا مدار علتوں ہی کی طرح مقاصد شریعت پر بھی ہوتا

ہے''۔

لیکن اس قاعدہ پر دو بڑے اہم اور اصولی قسم کے سوالات اٹھتے ہیں:

الف-کیا مقصد کو ایسا وصف ٹھہرایا جاسکتا ہے جس پر حکم کا دارومدار ہو جیسا کہ اکثر فقہاء علت کے بارے میں کہتے ہیں؟

ب-ان احکام کے درمیان جن کا مناط مقاصد شریعت ہوں گے اور ان تعبدی احکام کے درمیان جن میں مصالح اور حکم کو زیر بحث نہیں لایا جائے گا کیسے فرق کیا جائے گا؟

اگلی فصل انہی دو سوالوں کے جواب پر مشتمل ہے۔

☆☆☆

دوسری فصل:

'مقاصد' کو احکام کا مدار بنانے کے ضابطے

۱- کیا 'مقصد' حکم کا مدار ہوسکتا ہے؟

عربی زبان میں 'علت' درحقیقت مرض کو کہتے ہیں، چونکہ مرض مریض کی حالت تبدیل کردیتا ہے اس لئے یہ لفظ ہر اس چیز کے لئے استعمال ہونے لگا جو کسی دوسری چیز میں تبدیلی پیدا کردے(۱۱۴)۔علت کی اصطلاحی تعریف بعض اصولیین نے یہ کی ہے: ''المعنی الذی شُرِع الحکم لأجله'' (۱۱۵) (کسی حکم کی مشروعیت کا سبب)۔'علت' کی یہ تعریف 'مقصد' کی پہلی فصل میں ذکر کردہ تعریف سے قریب تر ہے۔لیکن اکثر اصولیین کے نزدیک 'علت' وہ وصف ہے جس کو شارع نے اس بنیاد پر حکم کا مناط بنایا ہو کہ وہ اس حکم کی تشریع سے شارع کے پیش نظر مصلحت کا مظنہ ہے(۱۱۶)۔اس کے لئے کئی اصطلاحات اصول فقہ میں استعمال ہوئی ہیں جیسے: سبب، اُمارۃ، داعی، باعث، حامل، مناط، دلیل، مقتضی، موجب اور مؤثر (۱۱۷)۔

جیسا کہ اگلی سطروں میں ذکر کیا جائے گا علت کسی مسکوت عنہ مسئلہ کے منصوص علیہ حکم پر قیاس کا ایک رکن ہے، لیکن درحقیقت وہ منصوص علیہ حکم کا مناط ہے، اصول فقہ کا معروف قاعدہ ہے کہ حکم کے وجود اور اس کے عدم کا دارومدار علت پر ہے(۱۱۸)۔مثال کے طور پر فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ عدت کی علت طلاق ہے، روزہ چھوڑنے کی رخصت ملنے کی علت سفر یا مرض ہے، جمع بین الصلاتین کی علت سفر ہے، تحریم خمر کی علت 'مشروبات میں پائی جانے والی نشہ آور تلخی' ہے، ربا الفضل کی علت 'طُعم' (غذائیت) ہے، لڑکی کے نکاح کے سلسلہ میں اجبار کے حق کے خاتمہ کی

علت 'شوہر دیدگی' ہے اور مہرِ مثل کی علت 'خاندانوں کی مماثلت' ہے۔ اب اگر (مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق) ان احکام کا دارومدار علت پر ہے تو اس کا مطلب سوائے اس کے کیا ہے کہ جب یہ علتیں پائی جائیں گی تو مذکورہ احکام بھی پائے جائیں گے ورنہ نہیں۔

ایک جیسی علت پائے جانے کی وجہ سے کسی منصوص علیہ مسئلہ کا حکم کسی غیر منصوص علیہ مسئلہ میں جاری کرنے کو قیاس کہتے ہیں (۱۱۹)۔ تمام اصولیین کے نزدیک یہ ایک (ثانوی) مصدر شریعت ہے، البتہ ظاہر یہ قیاس کے بہر صورت انکاری ہیں، چاہے علت کا ذکر نص میں ہو یا نہ ہو اور علماء نے اس کا استنباط کیا ہو، جب کہ امامیہ اور زیدیہ صرف استنباط کردہ (غیر منصوص) علت کی صورت میں قیاس کے انکاری ہیں (۱۲۰)۔

سب کے نزدیک قیاس کے چار ارکان ہیں (۱۲۱)۔ اصل (منصوص علیہ مسئلہ)، حکم (منصوص علیہ مسئلہ کا حکم)، فرع (غیر منصوص مسئلہ یا المسکوت عن حکمہ)، اور علت۔ پھر اصولیین نے کسی بھی وصف کے علت ہونے کے لئے چار شرطیں لگائی ہیں: ظہور (یعنی وہ وصف ایسا ظاہر ہو کہ اس کا اور اس کے وجود وعدمِ وجود کا ادراک ممکن ہو)، انضباط (یعنی وہ وصف ایسا ہو کہ موصوف یا حالات اور زمانہ کی تبدیلی سے نہ بدلے)، تعدی (یعنی وہ کسی ایک مخصوص شخص جیسے کہ رسول اکرم ﷺ یا کسی صحابی کی خصوصیت نہ ہو)، اعتبار (یعنی شارع کے کچھ اور احکام یہ نہ بتاتے ہوں کہ یہ وصف متعدی نہ ہوگا) (۱۲۲)۔ مؤخر الذکر دو شرطوں (تعدی اور اعتبار) کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ ظہور اور انضباط کی بابت اختلاف ہے۔ بعض اصولیین کا یہ کہنا ہے کہ 'حکمت' (حکمِ شرعی کے نتیجے میں حاصل ہونے والی مصلحت) کو علت بنایا جاسکتا ہے (۱۲۳)، لیکن بعض دیگر اصولیین کے نزدیک حکمت کو علت نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ مصلحت (یا حکمت) بندوں پر بسا اوقات ظاہر نہیں ہو پاتی تو ایسی صورت میں ظہور کی شرط مفقود ہو جائے گی، اور اسی طرح کبھی کبھی اشخاص اور حالات کی تبدیلی سے بدل جاتی ہے تو ایسی صورت میں

انضباط کی شرط نہ پائی جائے گی، بلکہ کبھی کبھی تو اس مصلحت کے پائے جانے کے باوجود بھی حکم نہیں پایا جاتا (۱۲۴)۔ یہ حضرات اپنے اس دعوے کے ثبوت میں (کہ حکمت میں ہمیشہ ظہور اور انضباط نہیں پایا جاتا اور کبھی کبھی حکمت پائے جانے کے باوجود حکم اس کے خلاف ہوتا ہے) چند مثالیں دیتے ہیں ہم ان تینوں (حکمت میں ظہور اور انضباط کے نہ پائے جانے اور کبھی کبھی حکمت کے باوجود حکم کے اس کے مقتضیٰ کے مطابق نہ ہونے) میں سے ہر ایک کی دو دو مثالیں یہاں ذکر کر رہے ہیں:

پہلی مثال (ظہور کی شرط مفقود ہے)

عدتِ مطلقہ کی علت طلاق ہے، اور طلاق ایک ظاہر اور منضبط وصف ہے، لیکن اس کی حکمت میں ہمیشہ ظہور نہیں پایا جاتا، بعض حضرات استبراءِ رحم کو اس کی حکمت ٹھہراتے ہیں، لیکن اس حکمت کو مناط ماننے کہ نتیجے میں یہ لازم آئے گا کہ آیسہ خاتون پر عدت واجب نہ ہو، اس لیے کہ استبراء رحم کی اس کو کوئی ضرورت نہیں، اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ کچھ دوسرے حضرات طلاق کی حکمت یہ بتاتے ہیں کہ وہ زوجین کو صلح کرنے کے لئے دیا گیا ایک موقعہ ہے لیکن طلاق ثلاثہ کی صورت میں عدت کا حکم اس بنیاد پر ختم نہیں کیا جاتا کہ اب صلح کی کوئی گنجائش شریعت نہیں دے رہی ہے۔

دوسری مثال (ظہور کی شرط مفقود ہے)

ربا الفضل کے حرام ہونے کی علت اس کے سلسلہ میں وارد حدیث سے مستنبط کی جاسکتی ہے (۱۲۵)، لیکن اس کی حکمت ظاہر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء کی ایک بڑی تعداد نے یہ اعتراف کیا ہے کہ اس کی حکمت کا وہ ادراک نہیں کر سکے ہیں، ہاں البتہ بعض علماء نے اس کی حکمت ربا النسیئہ کے لئے سد ذریعہ کو ٹھہرایا ہے، ابن قیم لکھتے ہیں: ''ربا الفضل کو بطور سد ذریعہ

حرام قرار دیا گیا ہے، اس کی صراحت حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں رسول اللہ ﷺ سے ان الفاظ میں منقول ہے: ''ایک درہم کو دو درہم سے نہ بیچو اس لئے کہ ایسی صورت میں مجھ کو تم پر ربا کا ڈر ہے۔'' یہ الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ ربا الفضل کو آپ ﷺ نے صرف ربا النسیٔہ کے ڈر سے ممنوع قرار دیا اس لئے کہ لوگوں کو اگر دراہم کے درمیان پائے جانے والے تفاوت کی وجہ سے دراہم کی معجّل تجارت (ربا الفضل) کی اجازت دی گئی تو بات لازماً مؤجل تجارت (ربا النسیٔہ) تک پہنچے گی، لہذا شارع نے بطور سد ذریعہ ربا الفضل کو بھی حرام قرار دے دیا''(۱۲۶)۔

تیسری مثال (انضباط کی شرط مفقود ہے)

روزہ چھوڑنے کی اجازت کی وجہ قرآن مجید نے مرض اور سفر بیان کی ہے، اور جمہور اصولیین کے نزدیک مرض و سفر ظاہر اور منضبط وصف ہونے کی بنا پر علت بھی ہیں، لیکن اس حکم کی حکمت (رفعِ مشقت) میں انضباط کی شرط نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ یہ کبھی پائی جاتی ہے کبھی نہیں، مثال کے طور پر اونٹ پر سفر کرنے والے شخص کو جس مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے نئے وسائل سفر استعمال کرنے والے کو اس کی عشر عشیر مشقت کا بھی سامنا نہیں کرنا پڑتا..... سخت گرمی میں مسافر کو جو مشقت ہوتی ہے وہ خوشگوار موسم میں نہیں ہوتی ....اس مسئلہ میں حکمت (رفع مشقت) کے مدار حکم نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مزدور کو روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے اور ہوائی جہاز کے مسافر کو ہے حالانکہ مزدور اس سے کہیں زیادہ مشقت کا سامنا کرتا ہے(۱۲۷)۔

چوتھی مثال (انضباط کی شرط مفقود ہے)

حرمت خمر کی علت علماء نے مشروب کی نشہ آوری کو ٹھہرایا ہے(۱۲۸) لیکن اس کی حکمت (آپسی عداوت و بغض کا سبب ہونا نیز اللہ کے ذکر سے مانع ہونا) کوئی منضبط وصف نہیں ہے(۱۲۹) لہذا اس پر قیاس کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔

پانچویں مثال (حکمت پائے جانے کے باوجود حکم نہیں پایا جارہا ہے)

حد زنا کی علت زنا ہے، جوکہ ایک ظاہر اور منضبط وصف ہے جب کہ اس کی حکمت (بہت سے اصولیین کے نزدیک) اختلاط انساب سے بچنا ہے(۱۳۰)، لیکن بعض صورتوں میں اختلاط انساب پایا جاتا ہے اور کوئی بھی ان میں حد زنا کا قائل نہیں، مثلاً اگر کوئی شخص چھوٹے بچوں کو اغوا کرکے ان کے ماں باپ سے دور کردے یہاں تک کہ جب یہ بڑے ہو جائیں تو ان کے والدین بھی ان کو نہ پہچان سکیں، ایسی صورت میں بھی اختلاط انساب پایا جارہا ہے تو کیا ایسے اغوا کرنے والوں پر حد زنا جاری ہوگی؟ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے(۱۳۱)۔

چھٹی مثال (حکمت پائے جانے کے باوجود حکم نہیں پایا جارہا ہے)

رضاعی ماں سے شادی حرام ہونے کی علت رضاعت ہے، جو ایک ظاہر اور منضبط وصف ہے، لیکن اس کی حکمت (بعض علماء کے بیان کے مطابق) 'جزئیت' ہے (جزئیت کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی عورت کسی بچے کو دودھ پلاتی ہے تو وہ گویا اپنے بدن کا ایک جزء (دودھ) بچے کے جسم میں ڈال دیتی ہے، اب ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان شادی ہوتی ہے اور اسی دودھ سے بچے کی نشو ونما ہوتی ہے، تو گویا عورت اپنے ایک جزء سے شادی کررہی ہے) عورت کا خون بچے کو چڑھائے جانے کی صورت میں بھی اگرچہ 'جزئیت' پائی جاتی ہے، لیکن اس صورت میں شادی کی حرمت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے(۱۳۲)۔

اکثر اصولیین کے نزدیک حکم شرعی کی 'حکمت' اور اس کا 'مقصد' ایک ہی ہوتے ہیں(۱۳۳)۔ لیکن ہماری رائے میں ان دونوں کے درمیان ایک بڑا بنیادی فرق ہے، حکمت اس مصلحت کو کہتے ہیں جو حکم شرعی سے ثانوی طور پر حاصل ہو جب کہ (جزئی) مقصد درحقیقت ایسی مصلحت یا مصالح کے ایسے مجموعے کا نام ہے جس کے بارے میں کوئی نص شرعی یا مجتہد کا ظن

غالب یہ بتائے کہ حکم شرعی سے اصل مقصود وہی ہے، یعنی اگر یہ مصلحت یا مصالح کا یہ مجموعہ نہ پایا جاتا تو یہ حکم ہی مشروع نہ ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حکمت کبھی تو مقصد ہوتی ہے، کبھی اس کا جزء ہوتی ہے، اور کبھی اس کے علاوہ کوئی اور چیز ہوتی ہے، لہذا پچھلی مثالوں میں حکمت کو علت بنانے پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں ضروری نہیں کہ وہ مقصد کو علت بنانے پر بھی صادق آئیں۔

عدت مطلقہ اور ربا الفضل حرام ہونے کی حکمت پوشیدہ ہے، لہذا ہم یہی کہیں گے کہ ان دونوں حکموں کا مقصد ''تعبد'' ہے، علامہ ابن قیم ربا الفضل کے بارے میں لکھتے ہیں: ذرائع اور سد ذرائع کے جو علماء قائل نہیں ہیں، ان کے اوپر یہ لازم ہے کہ وہ ربا الفضل کی حرمت کو ایک امر تعبدی مانیں۔ اس رائے کے علماء کی ایک بڑی تعداد نے یہ صراحت کی بھی ہے (۱۳۴)۔

جہاں تک روزہ چھوڑنے کی اجازت کی بات ہے (جس کی علت مرض یا سفر اور جس کی حکمت رفع مشقت ہے) تو اس کا مقصد 'رفع مشقت' نہیں 'رفع ضرر' ہے۔ اگر روزہ چھوڑنے کی اس اجازت کو سفر اور مرض کی علت کے ساتھ ہی محدود رکھا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ جہاد، رضاعت، حمل، اور بڑھاپے جیسے حالات میں بھی یہ اجازت حاصل نہ ہوگی، حالانکہ ان صورتوں یا ان حالات کے بارے میں گمان غالب یہ کہتا ہے کہ شریعت ان کے ساتھ مسلمانوں کو روزہ کا پابند بنا کر 'حرج وضرر' میں نہ ڈالے گی، لہذا اگر کسی کو روزہ رکھنے میں مشقت (جس کا رفع کرنا حکمت ہے) ہو تو اس کو یہ رخصت نہ ملے گی لیکن اگر یہ مشقت، ضرر (جس کا رفع کرنا مقصد ہے) کی حدود تک پہنچ جائے تو یہ رخصت حاصل ہو جائے گی، اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ 'ضرر' میں 'انضباط' کی شرط مفقود ہے تو (حکمت کو علت بنانے والوں کے الفاظ میں) اس کو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ سفر اور مرض میں بھی یہ شرط پوری نہیں ہوتی، اس لئے کہ سفر (وہ سفر جو روزہ چھوڑنے کی اجازت دلا دے) کے بارے میں علماء کی مختلف رائیں ہیں، اسی طرح مرض میں بھی انضباط نہیں ہے، ابن قدامہ نے اس رائے کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے: ''مرض کے سلسلہ میں

کوئی لگا بندھا ضابطہ قاعدہ نہیں ہے، کچھ امراض کے ساتھ روزہ رکھنا 'ضرر' کا باعث ہے جب کہ بعض دیگر امراض کیساتھ روزہ رکھنے میں 'ضرر' نہیں ہے، جیسے داڑھ کا درد، انگلی کا زخم، ٹیومر، معمولی پھوڑا یا کھجلی وغیرہ، لہذا مرض کو (روزہ چھوڑنے کی اجازت) کے لئے ضابطہ قرار نہیں دیا جاسکتا، ہاں حکمت (رفع ضرر) کو ضابطہ بنایا جاسکتا ہے، لہذا اسی کو حکم کا مناط ماننا لازمی ہے'' (۱۳۵)۔ یہاں 'حکمت' سے ابن قدامہ کی مراد 'مقصد' ہے۔

حرمت خمر کی علت علماء نے مشروب کی نشہ آور تلخی بیان کی ہے، جب کہ اس کا مقصد حفاظت عقل ہے، امام غزالیؒ نے (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اسی مقصد کو قیاس کے لئے مناط قرار دیا ہے، اور یہی زیادہ مناسب بھی ہے اس لئے کہ ایسی صورت میں تمام وہ چیزیں حرام قرار دی جاسکیں گی جو عقل کو نقصان پہنچائیں، چاہے وہ مشروبات کی قبیل سے ہوں یا ماکولات کی، چاہے ان کو سلگا کر نشہ کیا جائے یا سونگھ کر، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک حدیث میں فرمایا ہے: ''ہر 'مسکر' حرام ہے ہر 'مخدر' حرام ہے، جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ لائے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، جو چیز بھی عقل کو معطل کرے وہ حرام ہے'' (۱۳۶)۔ بلکہ ان چیزوں میں سے کسی کے بھی استعمال کرنے والے پر حد خمر ہی جاری ہوگی، اس لئے کہ عقل معطل ہونے کے سلسلہ میں خمر پینے والے، بھنگ کھانے والے اور نشہ آور دوائیں لینے والے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مذکورہ بالا علت (مشروبات کی نشہ آور تلخی) پر اپنے تمسک کی وجہ سے چند علماء بھنگ کھانے والے پر حد جاری کرنے کے سلسلہ میں مذبذب ہیں، علامہ ابن تیمیہ نے ان علماء کی اس رائے کا رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''بھنگ کا ضرر بعض پہلوؤں سے خمر کے ضرر سے بڑھ کر ہے، بعض متأخرین کا یہ قول محل نظر ہے کہ اس کے کھانے والے پر حد جاری کرنے میں توقف کرتے ہوئے حد سے کم تر تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ بھنگ بھی اللہ کی حرام کردہ چیزوں میں ہے، اور اس کو کھانے والے اس سے نشہ کرتے ہیں اور اس کے اسی طرح یا اس سے زیادہ رسیا ہوتے ہیں جتنا

کہ خمر پینے والے خمر کے، یہ بھی انہیں اللہ کے ذکر سے روک دیتی ہے، متقدمین کے یہاں خاص بھنگ کے بارے میں کلام نہیں ملتا کہ اس کا استعمال ہی چھٹی صدی ہجری کے اواخر سے شروع ہوا ہے کہ ایسے چنگیز خاں کی تلواریں لائی تھیں''(۱۳۷)۔

حد زنا کی علت زنا ہے، اور اس کی حکمت فقہاء کے بیان کے مطابق اختلاط انساب سے بچنا ہے، اگر چہ اختلاط انساب سے بچنا ایک ایسی مصلحت ہے جس کا شریعت نے اپنے مختلف احکام میں خیال رکھا ہے، لیکن اسلام کے نزدیک زنا میں صرف اختلاط انساب کا ہی پہلو نہیں ہے، بلکہ اس میں بہت سے اخلاقی، معاشرتی پہلو اور بھی پائے جاتے ہیں، اس لئے حد زنا کا مقصد صرف اختلاط انساب سے بچنا نہ ہو کر زنا کے تمام مفاسد سے روکنا ہوگا، اب اگر کوئی عورت زنا بالجبر کی شکار ہوتی ہے یا کوئی عورت ایسی ہے جو اس فعل شنیع کی شناعت نہیں جانتی تو وہ حد کی سزاوار نہیں ہوگی، یہی وجہ تھی کہ حضرت عمر نے ایسی دو عورتوں پر حد زنا جاری نہیں کی تھی کم میں سے ایک کے ساتھ جبر کیا گیا تھا اور دوسری عجمی تھی، اس فعل کی شناعت سے واقف نہیں تھی''(۱۳۸)۔

رضاعی ماں سے شادی حرام ہونے کی علت رضاعت ہے، اور اس کی حکمت جزئیت ہے، لیکن اس کا مقصد جزئیت نہیں ہے، ہمارے گمان غالب کے مطابق اس کا مقصد بچے اور مرضعہ کے درمیان ممتا کے رشتے اور رضاعی بھائیوں سے اس کے برادرانہ رشتے کی تعظیم اور اس کا احترام ہے، یہ مقصد جہاں بھی پایا جائے گا یہ حکم شرعی وہاں ضرور پایا جائے گا۔

یہاں پر یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ہم منضبط اور ظاہر علتوں کو قیاس سے بے دخل کر کے مقاصد شرعیہ کو ان کا مقام دینے کی رائے نہیں رکھتے ہیں، ہمارا کہنا صرف یہ ہے کہ قیاس کرتے وقت علت کے ساتھ ساتھ مقصد کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے۔ ہمیں اس کا احساس ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی تشریعات کے ایک بڑے حصہ کا مناط منضبط وظاہر علتوں کو بنایا ہے، اس

لئے کہ کبھی کبھی مقاصد کا ادراک ہی نہیں ہو پاتا۔اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مقاصد کی بنیاد پر قیاس کرنا ہر شخص کے بس کی بات بھی نہیں ہے، لیکن چونکہ اسلام کسی ایک علاقہ یا ایک زمانہ کا پابند نہیں ہے بلکہ وہ تمام عالم اور تمام زمانوں کے لئے ہے، نیز اس کے تشریعی منہج میں عقل کا ایک خاص مقام ہے اس لئے ہم پر لازم ہے کہ ہم قیاس کے دائرہ کو وسیع کرتے ہوئے مقصد سے بھی علت کا کام لیں، کسی حکم شرعی کے سلسلہ میں اگر ہمارا گمان غالب یہ ہو کہ اس کی مشروعیت کا مقصد بنیادی طور پر فلاں مصلحت ہی ہے تو پھر اس مصلحت کا اعتبار ہم کو ضرور کرنا چاہیے، قیاس کے دائرہ میں یہ توسیع اگر کر لی جائے گی تو ہمارے نزدیک فقہ اسلامی میں نئے مسائل کو حل کرنے کی مزید صلاحیت پیدا ہو جائے گی۔

اس موقع پر ہم ابن عابدین علیہ الرحمہ کا ایک فتویٰ ذکر کریں گے، جو انہوں نے احکام شرعیہ پر عرف کے اثرات کے موضوع پر اپنی بے نظیر تصنیف '**نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**' میں رقم کیا ہے، اس فتوی سے ہمارے مذکورہ بالا نظریہ یا تجویز کی تائید ہوتی ہے، فرماتے ہیں: ''علماء نے صراحت کی ہے کہ ہر وہ بیع فاسد ہے جس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے کوئی ایسی نفع بخش شرط لگائی جائے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہو، رسول اللہ ﷺ کی جانب سے مشروط بیع کی ممانعت (۱۳۹) نیز قیاس کو یہ حضرات اپنے اس قول کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ اس حکم سے ان صورتوں کا استثناء بھی کرتے ہیں جو کسی معاشرے میں بطور عرف رائج ہوں، جیسے چپل کی بیع اس شرط پر کہ بائع اس میں اصلاح کرے گا.......اگر کوئی شخص اس استثناء پر یہ اعتراض کرے کہ اس سے حدیث پر عرف کی بالا دستی لازم آتی ہے، تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس سے عرف کی بالا دستی حدیث پر نہیں قیاس پر لازم آتی ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں بیان کردہ حکم کی علت ہے: عقد کو نزاع سے محفوظ رکھنا ، زیر بحث صورت میں چونکہ عرف عقد کو نزاع سے محفوظ رکھ رہا ہے، اس لئے اس کو جائز کہنا

حدیث کے مخالف نہیں موافق ہوگا'' (۱۴۰)۔ابن عابدین نے اپنے اس فتوے کی بنیاد حدیث کے ظاہر (شرط کے ساتھ بیع کرنے کی ممانعت) کو نہ بنا کر اس کے 'مقصد' (نزاع سے حفاظت) کو بنایا ہے،اور اسی کو حکم کا مدار قرار دیا ہے۔

مقاصد شریعت کو احکام کا مدار بنانے کی مذکورہ بالا تجویز پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مقاصد کا علم ہم کو استقراء کے نتیجے میں ہوتا ہے اور وہ کوئی 'قطعی' چیز نہیں ہے،ارسطو نے استقراء کے نتائج کو قطعی نہ مان کر منطقی طریقے سے کئے گئے استنباط کو 'قطعیت' کا درجہ دیا ہے(۱۴۱)۔اس کا کہنا کہ کہ اگر استقراء میں تمام منطقی حالات کا استیعاب کر کے اس کو کامل کر لیا جائے گا تو پھر اس سے فائدہ کہاں اٹھایا جائے گا (یعنی اس کی بنیاد پر کچھ کہنے کو کوئی مقام بچے گا ہی نہیں)اور اگر وہ ناقص ہوگا تو اس میں 'قطعیت' نہ پائی جائی گی، اسی لئے اس نے استقراء کے بطور ایک اصولِ منطق استعمال کے صحیح ہونے پر اپنے شکوک وشبہات کا اظہار کیا ہے۔اگر چہ اکثر فقہاء فلسفہ، فلاسفہ، منطق اور مناطقہ سے اختلاف رکھتے ہیں لیکن ارسطو کی اس رائے کو ان کے یہاں قبول عام حاصل ہوا ہے (۱۴۲)۔چند ہی علماء ارسطو کی اس رائے سے اختلاف رکھتے ہیں جن میں سر فہرست علامہ ابن تیمیہؒ کا نام ہے جنھوں نے منطقی استنباط کی 'قطعیت' سے اختلاف اس بنیاد پر کیا ہے کہ اس کی اساس 'ذہنِ انسانی میں موجود کلیات' پر ہوتی ہے (۱۴۳)اور اسی وجہ سے انہوں نے 'کنہ' اور 'عارض' کی اس تفریق کو بھی رد کر دیا ہے جو ارسطو نے کی ہے،ابن تیمیہ تاریخ فلسفہ میں اس رائے کے پہلے آدمی تھے (۱۴۴)۔

چوں کہ 'مقاصد شریعت' کا علم استقراء کے نتیجہ میں ہوتا ہے اور چونکہ استقراء کے قطعی نہ ہونے کی رائے ہی کو قبول عام حاصل رہا اس لئے 'مقاصد' کو کئی صدیوں تک 'یقینی' ہونے کا وہ مقام نہ مل سکا جو استنباط یا اس کے جیسے دیگر ذرائع کے ذریعہ علم میں آنے والی علتوں کو حاصل رہا، یہاں تک کہ امام غزالیؒ (جنھوں نے پہلی مرتبہ مستصفیٰ میں 'مقاصد' کا نظریہ پیش کیا تھا) نے بھی

استقراء کے قطعی نہ ہونے کی بات کہی بلکہ مقاصد کے سلسلہ میں اپنی اولین گفتگو میں انہوں نے مقاصد کو (جیسا کہ پیچھے گزر چکا) 'مصالح موہومہ' قرار دیا تھا (۱۴۵)، یہی وجہ ہے کہ امام شاطبیؒ نے 'مقاصد' کا نظریہ پیش کرتے ہوئے جب ان کو اصول فقہ میں جائز مقام دلانے کی کوشش کی، تو اپنی کتاب 'الموافقات' کے پہلے مقدمہ (جس کو انہوں نے 'المحتاج إلیها قبل النظر فی مسائل الکتاب' کا نام دیا ہے) میں کتاب المقاصد کے آغاز میں اصول کی قطعیت، استقراء کی قطعیت اور نتیجۃً مقاصد کی قطعیت کے اثبات پر گفتگو کی (۱۴۶)۔

درحقیقت استقراء میں قطعیت کی ارسطو کی تردید اور استنباط میں قطعیت کی ابن تیمیہ کی تردید دونوں علمی طور پر دقیق ہیں، لیکن سچی بات یہ ہے کہ (استقراء واستنباط سمیت) کسی بھی انسانی نظریہ کو، خواہ وہ سائنسی ہو، فلسفہ کا ہو یا شرعی ہو، قطعیت کا مرتبہ نہیں مل سکتا، ان میں قطعیت (یا اگر آپ چاہیں تو کہہ لیں ظنیت) تمام تر اضافی ہے، جیسے جیسے دلائل ملتے جاتے ہیں انسان کے یقین میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ بلکہ وجودِ باری پر قرآن مجید کا استدلال بھی بنیادی طور پر استقرائی ہے، جس میں وجود باری کے اثبات کے لئے دلائل کی کثرت پر غور کرنے پر توجہ دی گئی ہے، جیسے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: {قل انظروا ماذا فی السماوات والأرض} (یونس:۱۰۱) (ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ غور کرو کہ کیا کیا چیزیں آسمانوں اور زمینوں میں ہیں) یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ استقراء اس بنیاد پر ناقص ہے کہ ہم نے آسمان وزمین کے تمام دلائل وشواہد تو نہیں دیکھے ہیں، ہوسکتا ہے کہ بعض دلائل وشواہد ایسے ہوں جو اس عقیدے کے منافی ہوں، اس لئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہم کو یہ حکم دیا ہے کہ ہم اپنی استطاعت بھر نظر دوڑا کر کائنات میں کسی شگاف (یا جھول) کے نہ ہونے کا نتیجہ اخذ کریں {ما تری فی خلق الرحمان من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور} (ملک:۳) (ترجمہ: رحمان کی تخلیق میں تم کوئی بے ضابطگی نہ دیکھو گے، تو نظریں گھما کر دیکھو کیا تم کوئی بھی شگاف پاتے ہو)۔

یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ کائنات کی جن چیزوں پر ہماری نظریں نہیں پہنچ سکتیں، ہوسکتا ہے کہ ہم کو اس میں کوئی شگاف (یا جھول) نظر آئے، اس لئے کہ انسان کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ موجود پر غیر موجود کو قیاس کرے۔

ان سب کی تائید شیخ طاہر ابن عاشورؒ کے اُن الفاظ سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے (کسی جزئی مسئلہ میں نص نہ پائے جانے کی صورت میں) مقاصد کو علتِ حکم قرار دینے کی حجیت کے سلسلہ میں گفتگو کرتے ہوئے تحریر فرمائے ہیں، اپنی کتاب 'مقاصد الشریعة الإسلامية' میں لکھتے ہیں: ''اگر ہم اس قیاس کی حجیت کے قائل ہیں جس میں مسکوت عنہ کا منصوص علیہ حکم سے الحاق کسی ایسی استنباط کردہ علت میں مماثلت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے جو عام طور پر جزئی وظنی مصلحت ہوتی ہے تو پھر زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہم اس قیاس کو حجت مانیں جو کسی ایسی مصلحت کلیہ کی بنا پر کیا گیا ہو جس کا شریعت میں معتبر ہونا استقراء سے ثابت ہو۔ اس لئے کہ یہ مصلحت قطعی یا قریب بقطعی ہوتی ہے، اسی وجہ سے استدلال شرعی میں قیاس کی بنسبت بلند مقام رکھتی ہے''(۱۴۷) یعنی استقراء میں پائی جانے والی 'اضافی قطعیت' کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اور جب استقراء سے ثابت شدہ مقاصد کو حجت مان لیا جائے گا تو پھر فقہی اور فکری اجتہاد میں مقاصد کو بنیادی اہمیت حاصل ہوگی۔

۲-تعبدی احکام کی تحدید

امام بخاریؒ نے کتاب مواقیت الصلوٰۃ میں اور امام مسلم نے باب أوقات الصلوات میں حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ: ''حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آکر نماز پڑھی تو رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی، پھر انہوں نے نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے بھی نماز پڑھی، پھر انہوں نے نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے بھی نماز پڑھی، پھر انہوں نے نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے بھی نماز پڑھی، پھر انہوں نے نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے بھی نماز پڑھی، اور اس

کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے اس کا حکم دیا گیا تھا‘‘(۱۴۸)۔

امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ شریعت کے چند احکام (جیسے مندرجہ بالا حدیث میں مذکورہ تعداد واوقات نماز) کا اتباع مسلمانوں پر تعبداً لازم ہے، یعنی ان احکام پر عمل ان کی حکمتوں، علتوں اور زمانہ اور حالات کی تبدیلی کی جانب توجہ کئے بغیر کیا جائے گا، آج تک تعبدی احکام کے وجود کا انکار امت میں ایسے لوگوں کے علاوہ کسی نے نہیں کیا جن کے تصور ایمان میں بڑا نقص پایا جاتا ہے۔

لیکن ان تعبدی احکام کی تحدید اور ان کی تعیین کے بارے میں اصولیین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف درحقیقت قیاس کے سلسلہ میں ان کے اختلاف پر مبنی ہے۔ کچھ لوگ قیاس کے منکر ہیں اور کچھ اس کے قائل ومؤید، قائلین اور مؤیدین میں سے بھی کچھ اس کا استعمال زیادہ کرتے ہیں اور کچھ کم، ظاہریہ جیسے منکرین قیاس کا خیال یہ ہے کہ تمام منصوص احکام تعبدی ہیں، یعنی مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان کی حکمتوں اور ان کے مقاصد کا خیال کئے بغیر ان کی ظاہری شکل وصورت پر عمل پیرا ہوں، اور ان پر کسی دوسرے مسئلے کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم لکھتے ہیں: ’’کسی دینی مسئلہ میں عقل وقیاس کی بنیاد پر کچھ کہنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے (کسی حکم شرعی کے سلسلہ میں) اختلاف کے وقت اللہ ورسول یا کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کو کہا ہے، پس اگر کوئی قیاس وعقل کی جانب رجوع کرتا ہے تو وہ اللہ کے ایک ایسے حکم کو توڑنے کا مجرم ہے جس پر اس نے ایمان کو معلق کیا ہے‘‘(۱۴۹)۔

اس سلسلہ میں ظاہریہ سے قریب وہ علماء ہیں جو اگرچہ قیاس وعلت کے انکاری نہیں ہیں لیکن صرف منصوص علتوں پر ہی قیاس کرنے کی وجہ سے وہ علت اور قیاس کا استعمال زیادہ نہیں کیا کرتے اور اسی لئے ہر حال میں نصوص کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

لیکن اکثر علماء مجتہدین جہاں تک ممکن ہو احکام کی علت کا اعتبار کرتے ہیں، ہاں اگر

کسی حکم کی علت کا ادراک نہیں کر پاتے ہیں تو پھر اس حکم کو وہ تعبدی کہتے ہیں (۱۵۰)۔ مثلا امام شافعیؒ فرماتے ہیں: ''تعبد کی دو قسمیں ہیں ایک ان احکام کا تعبد جن کا سبب (علت) اللہ و رسول نے ان کے ذکر میں یا کسی اور حکم کے ذکر میں کتاب و سنت کے اندر واضح فرما دیا ہو، اس قسم کے احکام پر ہم قیاس کرتے ہیں۔ تعبد کی دوسری قسم ان احکام میں پائی جاتی ہے، جن کا سبب صرف اللہ جانتا ہو اور ہم ان کی کوئی علت نہ جان سکیں تو ایسے احکام پر ہم قیاس نہیں کرتے، ہم قیاس صرف انہی احکام میں کرتے ہیں جن کی علت ہمارے علم میں آ جائے'' (۱۵۱)۔

ان خالص تعبدی احکام میں باتفاق علماء عقل و رائے کی بنیاد پر تبدیلی ممکن نہیں ہے، ابن عربی نے لکھا ہے: ''نصوص شرعیہ میں سے کچھ میں تعبد کا تعلق ان کے ظاہر سے ہوتا ہے اور کچھ میں ان کی حکمتوں سے، جن احکام میں ان کی ظاہری شکل و صورت کے ذریعہ تعبد مطلوب ہوتا ہے ان میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی جائز نہیں، ہاں جن احکام میں تعبد ان کی حکمتوں سے وابستہ ہوتا ہے ان میں ان کی حکمتوں کے تحقق کے لئے ظاہری تبدیلی کی جا سکتی ہے، لیکن ان احکام میں بھی ایسی کوئی تبدیلی نہیں کی جا سکتی جس کے نتیجے میں ان کی حکمتیں مفقود ہو جائیں'' (۱۵۲)۔

لیکن یہاں پر ایک بڑا پیچیدہ سوال یہ سامنے آتا ہے کہ تعبدی اور غیر تعبدی احکام میں تمیز کیسے کی جائے گی، احکام شرعیہ میں ایک بڑی تعداد ایسے احکام کی ہے جن میں یہ تمیز ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے، اس سلسلہ میں بیع کی بعض شکلوں اور زکاۃ کے متعدد مسائل کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے (۱۵۳)۔ مختلف مسالک کے فقہاء نے جن احکام کو تعبدی قرار دیا ہے ان پر غور کرنے سے بھی ان احکام کی تحدید و تعیین کے لئے کوئی واضح منہج سامنے نہیں آتا، بلکہ ابن رشد نے تو بعض علماء پر یہ الزام تک لگا دیا ہے کہ وہ فقہی مباحثوں میں فریق مخالف پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے بعض احکام کو تعبدی قرار دے دیتے ہیں، ان کے الفاظ میں: ''بعض فقہاء جب فریق مخالف کے سامنے زیر ہو رہے ہوتے ہیں، تو 'تعبد' کو اپنے لئے ڈھال کے طور پر استعمال کر لیتے

ہیں، اگر آپ غور کریں گے تو ان کے یہاں جا بجا یہ چیز پائیں گے'' (۱۵۴)۔

امام شاطبیؒ نے اپنی ''الموافقات'' میں تعبدی اور غیر تعبدی احکام کی نظریاتی طور پر تحدید کرتے ہوئے لکھا ہے: ''عبادات کے سلسلہ میں اصل، علل ومصالح پر غور کئے بغیر تعبد ہے، اسی طرح عبادات میں اصل یہ بھی ہے کہ بغیر شارع کی اجازت کے ان میں کوئی تبدیلی نہ کی جائے اس لئے کہ تعبدی احکام اور ان کے متعلقات میں عقل کا کوئی کردار نہیں ہے۔ جب کہ عادیات کی قبیل کے احکام میں شریعت کی اجازت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان کے سلسلہ میں شریعت کی جانب سے ممانعت نہ ہونے کو کافی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ ان احکام میں اصل یہ ہے کہ ان میں نگاہ تعبد کے بجائے ان سے وابستہ مصلحتوں پر رہنی چاہئے، نیز ان میں اصل شریعت کی جانب سے اجازت ہی ہے الا یہ کہ ممانعت کی صراحت پائی جائے'' (۱۵۵)۔

تعبدی اور غیر تعبدی احکام میں یہ تفریق مطلق طور پر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عبادات کے ابواب میں بھی بہت سے ایسے احکام درج کئے جاتے ہیں جن کا مدار بعض مقاصد شرعیہ کو ہونا چاہئے، جیسے زکاۃ کے متعدد مسائل، اسی طرح بعض احکام معاملات اور عادیات کے ضمن میں ایسے بھی ذکر کئے جاتے ہیں، جن کو خالص تعبدی مان کر علماء ان کی علتوں وغیرہ کا ذکر نہیں کرتے جیسے عدت طلاق اور حرمت ربا وغیرہ۔

امام شاطبیؒ نے اسی سلسلۂ کلام میں تعبدی وغیر تعبدی احکام کے درمیان تفریق کرنے کا ایک اور اصول ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: ''شریعت کے بہت سے احکامات میں کچھ ایسی مصلحتیں پائی جاتی ہیں جن کا ادراک نہیں کیا جا سکتا، اسی لئے ایسے احکام میں یہ ممکن نہیں ہوتا کہ ان کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کسی دوسرے مسئلے (فرع) کا حکم بیان کیا جائے، ایسے ہی احکامِ شرعیہ تعبدی ہوں گے'' (۱۵۶)۔ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: ''احکامِ شرعیہ تعبدی اس وقت ہوتے ہیں جب ان کی علتوں اور مصلحتوں کا ادراک نہ کئے جا سکنے کی وجہ سے ان پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہو، اس لئے کہ

کسی حکمِ شرعی کی حکمت و مصلحت کا نا قابلِ ادراک ہونا خود اس بات کی دلیل ہے کہ شارع اس حکم کو متعدی کرنا نہیں چاہتا'' (۱۵۷)۔ یعنی اس وقت ناواقفیت ہی علم کا ذریعہ بن رہی ہے، علت وحکمت سے ہماری ناواقفیت ہی ہم کو تعبدی احکام کا پتا دیتی ہے۔

قرافی نے معاملات کے احکام میں تعبدی اور غیر تعبدی کی تفریق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس حکم کے 'اسقاط' کا حق بندوں کو نہ ہو وہ تعبدی ہے، چاہے اس کی علت و مصلحت کا ادراک ہوجاتا ہو (۱۵۸)۔ مثلاً فریقین کی رضامندی کے وقت بھی ربا کا حرام رہنا، فقیر نہ پائے جانے کی صورت میں بھی زکاۃ کی ادائیگی واجب ہونا اور بیوی کے مہر سے دست بردار ہوجانے کے باوجود بھی کچھ نہ کچھ بطورِ مہر ادا کرنا وغیرہ۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عبادات کے ابواب میں علماء جن احکام کو درج کرتے ہیں ان کی بابت اصل یہ ہے کہ وہ تعبدی ہیں، بالخصوص عبادات کے وہ احکام جو خالصۃً حقوق اللہ میں آتے ہوں اور جن کی علت وحکمت انسانی سمجھ سے بالاتر ہو، اسی طرح معاملات کے ابواب میں ذکر کئے جانے والے احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر تعبدی ہیں، لیکن ہاں اگر معاملات کے احکام میں سے بھی کوئی حکم ایسا ہے جس کی علت و مصلحت کا ادراک نہ ہوسکے یا ہوتو جائے لیکن شریعت نے اس میں کسی طرح کی تبدیلی کی اجازت بندوں کو نہ دی ہوتو وہ تعبدی ہوگا۔

لہذا کسی حکم شرعی کے بارے میں اگر فقیہ کو یہ گمانِ غالب ہو کہ اس کی مشروعیت فلاں مقصد کے حصول کے لئے ہوئی ہے تو اس کے اوپر لازم ہے کہ وہ اس حکم کا مدار اسی مقصد کو ٹھہرائے تاکہ 'تحقق مصالح' اور 'درء مفاسد' ہوسکے۔

☆☆☆

حواشی

(۱) محمد الطاہر ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، تحقیق: محمد المیساوی، مطبوعہ دار الفجر، کوالالمپور، ملیشیا، ودار النفائس، عمان اردن طبع اول ۱۹۹۹ء ص: ۱۸۳۔

(۲) ملاحظہ ہو: نعمان جغیم: طرق الکشف عن مقاصد الشارع، مطبوعہ دار النفائس، اردن طبع اول ۲۰۰۲ء صفحہ ۲۶-۳۵۔

(۳) ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، صفحہ ۱۸۳۔

(۴) عبدالملک بن عبداللہ ابو المعالی الجوینی: غیاث الأمم فی التیاث الظلم، تحقیق: عبدالعظیم الدیب، مطبوعہ وزارت امور مذہبی، حکومت قطر ۱۴۰۰ھ صفحہ ۲۵۳۔

(۵) محمد بن محمد ابو حامد الغزالی: المستصفی، تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت، طبع اول ۱۴۱۳ھ جلد اول صفحہ ۱۷۲۔ نیز محمد بن عمر بن الحسین الرازی: المحصول، تحقیق طہ جابر العلوانی، جامعۃ الامام محمد، ریاض طبع اول ۱۴۰۰ھ جلد ۵ صفحہ ۲۲۲۔ علی بن محمد ابو الحسن آمدی: الأحکام، تحقیق: سید الجمیلی، مطبوعہ دار الکتاب العربی، طبع اول، ۱۴۰۴ھ جلد ۴ صفحہ ۲۸۶۔

(۶) نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی الحنبلی الطوفی: التعیین فی شرح الأربعین، مطبوعہ مؤسسۃ الریان، بیروت ۱۴۱۹ھ ص: ۲۳۹۔

(۷) شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی: الذخیرۃ، تحقیق: محمد حجی، مطبوعہ دار الغرب بیروت ۱۹۹۴ء جلد: ۵ صفحہ ۴۸۷۔

(۸) عبدالوہاب بن علی السبکی: الأشباہ والنظائر، تحقیق: علی معوض، عادل عبدالموجود، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول ۱۹۹۱ء جلد اول صفحہ ۱۲۔

(۹) عز الدین عبدالسلام: القواعد الکبریٰ، مطبوعہ دار القلم دمشق ۲۰۰۰ء جلد دوم صفحہ ۳۱۴۔

(۱۰) جغیم: طرق الکشف عن مقاصد الشارع، صفحہ ۲۸۔

(۱۱) امام غزالیؒ: المستصفیٰ، جلد اول؛ صفحہ ۲۵۸۔

(۱۲) مرجع سابق: صفحہ ۲۶۵۔

(۱۳) مرجع سابق۔

(۱۴) آمدی: الأحکام جلد ۳ ص ۲۸۸۔

(۱۵) صلاح الدین عبدالحلیم سلطان: حجیۃ الأدلۃ الاجتہادیۃ المختلف علیہا فی الشریعۃ الإسلامیۃ (جامعہ القاہرہ کی قسم الشریعۃ الاسلامیۃ میں ۱۹۹۲ء میں ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ) صفحہ ۳۶۶۔ یہ حدیث حضرات عبداللہ بن عمر وسعید بن زید کے حوالے سے امام بخاری، امام احمد، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن حبان، امام بیہقی اور امام حاکم نے روایت کی ہے، بطور نمونہ ملاحظہ ہو: صحیح بخاری: جلد دوم صفحہ ۸۷۷ باب من قاتل دون مالہ۔

(۱۶) ابراہیم بن موسیٰ اللخمی الغرناطی المالکی الشاطبی: الموافقات، تحقیق: عبداللہ دراز، مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت، سن طباعت درج نہیں، جلد دوم صفحہ ۸۷۷۔

(۱۷) الرازی: المحصول جلد دوم صفحہ ۶۱۲۔

(۱۸) شہاب الدین احمد بن ادریس ابو العباس القرافی: شرح تنقیح الفصول، مطبوعہ مکتبۃ الکلیات الأزہریۃ، قاہرہ ۱۹۷۳ء ص ۳۹۱۔

(۱۹) ابوالحسن العامری: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقیق: احمد عبدالحمید غراب، مطبوعہ: دار الکتب العربی قاہرہ، سن طباعت: ۱۹۶۷ء ص ۱۲۵۔

(۲۰) یوسف القرضاوی: بین المقاصد الکلیۃ والنصوص الجزئیۃ، دراسۃ فی فقہ مقاصد الشریعۃ (یہ وہ مقالہ ہے جو موصوف نے مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ لندن کے تاسیسی اجلاس میں پڑھا تھا، اور اب (۲۰۰۶ء میں) مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ: دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق (ترتیب: محمد سلیم العوا) نامی کتاب میں دیگر مشتملات کے ساتھ زیر طبع ہے، اس کا ذکر موصوف پہلے اپنی کتاب کیف نتعامل مع القرآن (مطبوعہ دار الشروق قاہرہ ۱۹۹۹ء) میں کر چکے ہیں۔

(۲۱) ہادی خسروشاہی: حول علم المقاصد الشرعیۃ وبعض أمثلتھا التطبیقیۃ، (مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ کے تاسیسی اجلاس میں پڑھا گیا مقالہ)۔

(۲۲) UNDP. United Nations Development Programme Annual Report.

http: www.undp.org / annualreports/.

(۲۳) مسلم: صحیح مسلم جلداول، صفحہ ۷۵۔

(۲۴) مسلم: صحیح مسلم جلد چہارم، محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح بخاری (مطبوعہ: دارابن کثیر، بیروت ۱۹۸۷ء طبع سوم، تحقیق ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا) جلداول صفحہ ۳۷۔

(۲۵) یوسف القرضاوی: مدخل لدراسۃ الشریعۃ الإسلامیۃ، مطبوعہ: مکتبہ وھبہ، قاہرہ، طبع سوم ۱۹۹۷ء ص ۷۵۔ جمال الدین عطیہ: نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ، مطبوعہ دارالفکر، دمشق، ۲۰۰۱ء صفحہ ۱۰۱۔ عبدالرحمان الکیلانی: القواعد الأصولیۃ والفقہیۃ وعلاقتہا بمقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ (مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیہ کے تاسیسی اجلاس میں پڑھا گیا مقالہ: جو مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق نامی کتاب میں دیگر مشتملات کے ساتھ زیر طبع ہے)۔

(۲۶) عطیہ: نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ صفحہ ۱۷۰۔

(۲۷) مرجع سابق۔

(۲۸) سیف عبدالفتاح: نحو تفعیل النموذج المقاصدی فی المجال السیاسی والاجتماعی (مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ کے اجلاس تاسیسی میں پڑھا گیا مقالہ جو مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ: دراسات فی قضایا المنہج ومجالات التطبیق نامی کتاب میں دیگر مشتملات کے ساتھ زیر طبع ہے)۔

(۲۹) ملاحظہ ہو: ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، صفحہ ۲۹۲۔ قرضاوی: 'بین المقاصد الکلیۃ والنصوص الجزئیۃ۔ عطیہ: نحو تفعیل النموذج المقاصدی فی المجال السیاسی والاجتماعی۔ خسروشاہی: حول علم المقاصد الشریعۃ وبعض أمثلتہا التطبیقیۃ۔

(۳۰) عطیہ: نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ، صفحہ ۱۰۲۔

(۳۱) ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، صفحہ ۱۸۳ اور اس کے بعد کے چند صفحات۔

(۳۲) محمد رشید رضا: الوحی المحمدی ثبوت النبوۃ بالقرآن، طبع اول، تاریخ طباعت درج نہیں، مطبوعہ: مؤسسۃ عزالدین۔

(۳۳) قرضاوی: کیف نتعامل مع القرآن الکریم؟

(۳۴) طہ جابر العلوانی: مقاصد الشریعۃ، مطبوعہ دارالہادی، طبع اول ۲۰۰۱ء ص ۱۳۳ تا ۱۵۴۔

(۳۵) ۱۲/۵/۱۹۹۱ء کو المعہد العالمی للفکر الإسلامی کے زیر اہتمام قاہرہ میں الأولویات الشرعیۃ کے موضوع پر منعقد ہونے والے سیمنار میں یہ بات شیخ محمد الغزالی کے حوالہ سے ڈاکٹر فؤاد ابوحطب نے ذکر کی، بعض

محققین نے اس رائے کو اختیار بھی کیا ہے، مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: عطیہ: نحو تفعیل مقاصد الشریعۃ، مرجع سابق ص ۴۵۔

(۳۶) ابن برھان: الوصول الی الأصول، جلد اول صفحہ ۱۴۸ تا ۱۷۵۔

(۳۷) عبدالجلیل عیسیٰ: اجتھاد الرسول ﷺ، مطبوعہ دار البیان، کویت ۱۹۴۸ء صفحہ ۴۔

(۳۸) بخاری: صحیح بخاری: کتاب الحج، باب الرمل فی الحج والعمرۃ۔

(۳۹) احمد بن علی ابو بکر جصاص: أحکام القرآن، تحقیق: محمد الصادق قمحاوی، مطبوعہ دار احیاء التراث ۱۴۰۵ھ صفحہ ۳۲۵۔

(۴۰) احمد بن الحسین البیہقی: السنن الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، مطبوعہ مکتبۃ دار الباز ۱۴۱۴ھ جلد: ۷ صفحہ ۲۰۔

(۴۱) کمال الدین بن عبد الواحد السیواسی: شرح فتح القدیر، مطبوعہ دار الفکر بیروت طبع دوم، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم صفحہ ۲۶۰۔

(۴۲) مرجع سابق۔

(۴۳) انگریزی اصطلاح میں: Historicism۔

(۴۴) تفکیک (Deconstruction) جاک درید (' مابعد جدیدیت' کا ایک جزائری الاصل فرانسیسی یہودی فلسفی) کی بیسویں صدی عیسوی میں وضع کردہ ایک اصطلاح ہے، جس کا مطلب ہے نصوص، دین، اشخاص یا کسی بھی چیز کی بالادستی اور حاکمیت سے آزادی۔ ' مابعد جدیدیت' (Post Modernism) فلسفہ کا ایک مکتب فکر ہے جس کی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال پائے جاتے ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو Taylor, Vand Wunquist, C.,ed. Encyclopedia of Post Modernism.Newyork:Routledge.2001

(۴۵) موصوف نے یہ بات، ''مجلۃ الآداب البیروتیۃ'' (بابت ماہ مئی ۱۹۷۰ء میں شائع شدہ اپنے ایک مضمون میں کہی ہے، محمد بلتاجی نے ان کا یہ نظریہ اپنی کتاب: منہج عمر بن الخطاب فی التشریع: دراسۃ مستوعبۃ لفقہ عمر وتنظیماتہ (مطبوعہ دار السلام، قاہرہ طبع اول ۲۰۰۲ء ص ۱۵۶۔۱۵۸) میں نقل کیا ہے۔

(۴۶) Abu Zaid, Nasr Hamed:"Divine Attributes in the Quran," in Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond, ed. john cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London:I.B.Tauris, 1998)

(۴۷) Arkoun, Mohammed Rethinking Islam:Common Questions, Uncommen Answers,ed.Robert D. Lee, trans. Robert D.Lee (Boulder: Westview Press,1994)

(۴۸) Winquist and Taylor, Encyclopedia of Post Modernism, P178

(۴۹) Ebrahim Moosa, the poetics and politics of law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, no.1(fall/winter)(2002)

(۵۰) حسن حنفی: التراث والتجدید: موقفنا من التراث القدیم، مطبوعہ المؤسستہ الجامعیۃ للدراسات والنشر، طبع پنجم ۲۰۰۲ء ص ۱۰۸۔

(۵۱) شمس الدین محمد بن ابی بکر ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین، تحقیق: طہ عبد الرؤوف سعد، مطبوعہ دار الجلیل، بیروت ۱۹۷۳ء جلد ۳ صفحہ ۱۵۔ ۱۴۔

(۵۲) بخاری: صحیح بخاری، مرجع سابق، باب احیاء الأرض۔

(۵۳) یعقوب بن ابراہیم ابو یوسف: الخراج، مطبوعہ المطبعۃ الأمیریہ بولاق، قاہرہ ۱۹۷۳ء ص: ۳۷۔

(۵۴) مرجع سابق۔

(۵۵) بلتاجی: منہج عمر بن الخطاب فی التشریع، صفحہ ۱۷۳۔

(۵۶) ابو العباس احمد بن ادریس الصنہاجی القرافی: الفروق أو أنوار البروق فی أنواع الفروق، تحقیق: خلیل المنصور، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول، ۱۹۹۸ء جلد اول صفحہ: ۳۵۷۔ اس 'فرق' کا تذکرہ متعدد معاصر مصنفین نے مقاصد کے سلسلے کی اپنی تصانیف میں کیا ہے۔

(۵۷) ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ۔

(۵۸) یحییٰ بن آدم القرشي: الخراج، مطبوعہ المکتبۃ العلمیۃ لاہور پاکستان، طبع اول، ۱۹۷۴ء صفحہ ۱۱۰۔

(۵۹) ابو یوسف: الخراج، صفحہ ۱۴/اور ۸۱۔ ابو الحسن البلاذری: فتوح البلدان، مطبوعہ مطبعۃ الھلال، بیروت، طبع اول ۱۹۸۳ء صفحہ ۲۶۴۔

(۶۰) ابن آدم: الخراج، جلد اول صفحہ ۱۵۲۔

(۶۱) ابو یوسف: الخراج، صفحہ ۱۵/اور سورۂ حشر کی آیات: ۶/تا ۱۰۔

(۶۲) مرجع سابق، حضرت عمر نے کوفہ، بصرہ، مصر و شام کو بطور مثال پیش کیا تھا۔

(٦٣) ابن حزم: الإحکام فی أصول الأحکام، جلد دوم صفحہ ۲۲۹۔

(٦٤) اس کی مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو: سلطان: حجیۃ الأدلۃ الاجتھادیۃ المختلف علیہا فی الشریعۃ الاسلامیۃ، صفحہ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ میرے نزدیک ابن حزم کی ظاہر پرستی اور احکام کی علتوں سے صرف نظر کرنے کی سب سے بڑی مثال ان کا یہ فتویٰ ہے کہ زہر دے کر قتل کرنے والے کو قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا محلی میں لکھتے ہیں: ''حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ ایک یہودی عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک بکری کا زہریلا گوشت لے کر آئی، آپ ﷺ نے اس کا کچھ حصہ کھا بھی لیا...... پھر اس کو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر کیا گیا تو آپ ﷺ کے سوال کرنے پر اس نے کہا کہ میرا ارادہ آپ کو قتل کرنے کا تھا، یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تم کو تمہارے اس مقصد میں کامیاب نہیں کرے گا، صحابہ کرام نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! کیا ہم اس کو قتل نہ کر دیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں ....لہذا صحیح حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو زہر کھلا دے اور وہ مرجائے تو زہر کھلانے والے پر نہ قصاص واجب ہوگا نہ ہی دیت اور نہ اس کے عاقلہ پر کچھ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے براہ راست (مباشرۃً) قتل نہیں کیا ہے، ''(ابن حزم: المحلیٰ، جلد ۱۱/صفحہ ۲٦) شریعت نے جس مقصد (قتل نفس سے روکنے) کے لئے قصاص کو مشروع کیا ہے، ابن حزم کا یہ فتویٰ اس سے کیسا متصادم ہے، ذرا تصور کیجئے کہ اگر ان کی رائے کسی ملک کا قانون بن جائے تو کیا ہوگا؟!!!!

(٦٥) محمد بن احمد بن رشد القرطبی ابو ولید: بدایۃ المجتھد ونہایۃ المقتصد، مطبوعہ دارالفکر بیروت، تاریخ طباعت مذکور نہیں، جلد اول صفحہ: ۲۹۰-۲۹۱۔

(٦٦) مرجع سابق۔

(٦٧) یہ لفظ یوں ہی روایت ہوا ہے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ''تقییم'' کا ''تقویم'' کے معنیٰ میں استعمال صحیح ہے۔

(٦٨) سیواسي: شرح فتح القدیر، جلد دوم صفحہ ۱۹۲۔ نیز: ابن عبدالبر: التمہید، تحقیق: محمد بن احمد العلوی اور محمد عبد الکبیر البکری، مطبوعہ وزارۃ عموم الأوقاف مغرب ۱۳۸۷ھ جلد چہارم صفحہ ۲۱٦۔

(٦٩) یوسف القرضاوی: فقہ الزکاۃ: دراسۃ مقارنۃ لأحکامہا وفلسفتہا فی ضوء القرآن والسنۃ، مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ قاہرہ، پندرہواں ایڈیشن، ۱۹۸۵ء جلد اول صفحہ ۲۲۹۔

(٧٠) ابن حزم: المحلیٰ بالآثار، تحقیق: لجنۃ احیاء التراث العربی، مطبوعہ دارالآفاق الجدیدۃ بیروت، تاریخ طباعت مذکور نہیں، جلد پنجم، صفحہ: ۲۰۹ تا ۲۱۱۔

(۷۱) قرضاوی: فقہ الزکاۃ، جلد اول صفحہ ۱۴۶۔

(۷۲) مرجع سابق، صفحہ ۱۴۸

(۷۳) بلتاجی: منہج عمر بن الخطاب فی التشریع، ص ۱۹۰۔

(۷۴) مرجع سابق۔

(۷۵) ان فتاویٰ اور ان کے رد کے لئے ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ للمجلس الأوروبی للافتاء والبحوث دبلن (بابت ماہ جنوری ۲۰۰۳ء صفحہ ۹۹ تا ۱۰۱)۔

(۷۶) کاغذ کی کرنسیوں میں ثمنیت کی صفت پائے جانے کے مجمع الفقہ الاسلامی کے فتوے کے لئے ملاحظہ ہو: علی سالوس: الاقتصاد الاسلامی والقضایا الفقہیۃ المعاصرۃ، مطبوعہ دار الثقافہ، دوحہ ۱۹۹۶ء جلد اول صفحہ ۵۴۹۔

(۷۷) شاطبی: موافقات، جلد چہارم صفحہ ۲۶۱۔

(۷۸) ابن عاشور: أليس الصبح بقریب، مطبوعہ: الشرکۃ التونسیۃ لفنون الرسم تونس، ۱۹۸۸ء صفحہ ۱۰۴۔

(۷۹) ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الإسلامیہ، مرجع سابق، صفحہ ۱۱۸۔

(۸۰) اس کی مثالوں کے لئے ملاحظہ ہو: عبد المجید الصغیر: الفکر الأصولی واشکالیۃ السلطۃ العلمیۃ فی الإسلام: قراءۃ فی نشأۃ علم الأصول ومقاصد الشریعۃ، مطبوعہ دار المنتخب العربی، لبنان، طبع اول، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۴۶۸/۷۱/۴۷۔

(۸۱) مرجع سابق۔

(۸۲) شاطبی: موافقات، جلد اول ص: ۵۔

(۸۳) مرجع سابق۔

(۸۴) الترابی: قضایا التجدید: نحو منہج أصولی، مطبوعہ دار الہادی، بیروت، طبع اول ۲۰۰۰ء صفحہ ۱۶۰/۱۶۱

(۸۵) اس فصل کے آغاز میں بیان کی گئی اس کی تعریف کی روشنی میں۔

(۸۶) بطور مثال ملاحظہ ہو: ابن رشد: بدایۃ المجتہد، مرجع سابق، جلد دوم صفحہ ۹۔ نیز ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد ۲۹ صفحہ ۴۲۴۔ ابن قیم۔ حاشیہ ابن القیم۔ مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۵ھ، جلد ششم صفحہ ۱۶۷۔ آمدی: الأحکام، جلد چہارم صفحہ ۲۸۶۔

(۸۷) ملاحظہ ہو: ابوبکر محمد بن عبد اللہ المعافری المالکی، (ابن العربی): المحصول، تحقیق: حسین علی البدری وسعید فودۃ، مطبوعہ دار البیارق، عمان ۱۴۲۰ھ جلد اول، صفحہ ۹۵۔ عبد القادر بن بدران دمشقی: المدخل، تحقیق: عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی، مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، مطبع دوم ۱۴۰۱ھ جلد اول، صفحہ ۱۶۰۔ محمد بن احمد بن

ابی سہل ابو بکر السرخی: اصول السرخی: مطبوعہ دارالمعرفہ بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم صفحہ ۲۴۸۔شوکانی: ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول تحقیق: محمد سعید البدری، مطبوعہ دارالفکر، بیروت، طبع اول ۱۴۱۲ھ جلد اول صفحہ ۱۳۷۔

(۸۸) بطور مثال ملاحظہ ہو: امام شافعی: الرسالۃ، تحقیق: أحمد محمد شاکر، مطبوعہ دارالفکر، قاہرہ ۱۲۵۸ھ صفحہ ۶۲۔الجصاص الرازی: احکام القرآن، جلد اول صفحہ ۱۲۹ اور جلد دوم صفحہ ۱۷۷۔ابن القیم: اعلام الموقعین، مرجع سابق جلد سوم صفحہ ۱۹۷۔

(۸۹) بطور مثال ملاحظہ ہو: سیواسی: شرح فتح القدیر، جلد چہارم صفحہ ۵۱۳۔

(۹۰) بطور مثال ملاحظہ ہو: رازی: المحصول، جلد پنجم صفحہ ۲۲۶۔غزالی: المستصفیٰ، جلد اول صفحہ ۱۷۲۔آمدی: الأحکام، جلد پنجم ص ۳۹۱۔

(۹۱) بطور مثال ملاحظہ ہو: غزالی: شفاء الغلیل تحقیق: حمد الکبیسی، ناشر مذکور نہیں، صفحہ ۶۱۴، رازی: المحصول، جلد پنجم صفحہ ۳۹۲ تا ۳۹۶ اور صفحہ ۵۹۵۔۵۹۶، حکمت کو علت قرار دینے کے بارے میں بحث آگے آرہی ہے۔

(۹۲) ملاحظہ ہو: محمد بن عبدالباقی بن یوسف الزرقانی: شرح الزرقانی علیٰ الموطأ، مطبوعہ دارالکتب العلمیۃ، بیروت طبع اول ۱۴۱۱ھ جلد اول صفحہ ۴۶۹، جلد دوم صفحہ ۴۰۰، جلد سوم صفحہ ۵۶، جلد چہارم صفحہ ۲۳۸۔ابن قدامہ: المغنی، مطبوعہ دارالفکر بیروت، طبع اول ۱۴۰۵ھ جلد اول صفحہ ۶۸، ابن قیم: إعلام الموقعین، جلد سوم صفحہ ۱۴۷۔آمدی: الأحکام، جلد چہارم صفحہ ۲۷۹۔

(۹۳) ملاحظہ ہو: غزالی: مستصفیٰ، جلد اول صفحہ ۱۷۲۔

(۹۴) غزالی: مستصفیٰ، جلد اول، صفحہ ۱۷۲۔

(۹۵) مرجع سابق، صفحہ ۱۴۷، اس کی کچھ مثالیں شیخ احمد الریسونی نے اپنی کتاب نظریۃ المقاصد عند الامام الشاطبی، مطبوعہ: المعہد العالمی للفکر الاسلامی ۱۹۹۲ء میں نقل کی ہیں۔

(۹۶) آمدی: الأحکام، جلد چہارم، صفحہ ۲۸۶۔

(۹۷) اس کی مثالیں دوسرے اور تیسرے باب میں آرہی ہیں۔

(۹۸) ابن القیم: إعلام الموقعین، جلد سوم صفحہ ۱۔

(۹۹) مرجع سابق صفحہ ۳۵۔

(۱۰۰) شاطبی: الموافقات، جلد دوم صفحہ ۳۸۴ اور اس کے بعد کے چند صفحات۔ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ، صفحہ ۲۵۹۔

(۱۰۱) ابن القیم: إعلام الموقعین، جلد سوم صفحہ ۱۴۷ و ۱۴۸۔

(۱۰۲) عبدالملک بن عبداللہ ابوالمعالی الجوینی: غیاث الأمم فی التیاث الظلم، تحقیق: عبدالعظیم الدیب، مطبوعہ وزارت امور دینیہ قطر، ۱۴۰۰ء۔

(۱۰۳) مرجع سابق ص ۴۹۰۔

(۱۰۴) مرجع سابق ص ۴۳۴ و ۴۳۵۔

(۱۰۵) مرجع سابق ص ۴۷۶۔

(۱۰۶) مرجع سابق: صفحہ ۴۹۴، ۴۷۳، ۴۴۶ (بالترتیب)۔

(۱۰۷) ان حالات کا کچھ تذکرہ ڈاکٹر عبدالعظیم الدیب نے غیاثی پر اپنے مقدمۂ تحقیق میں کیا ہے۔

(۱۰۸) الجوینی: البرھان جلد دوم ص ۵۹۰۔

(۱۰۹) شاطبی: الموافقات، جلد دوم صفحہ ۶۱ اور آگے کے چند صفحات۔

(۱۱۰) الترابی: قضایا التجدید، صفحہ ۱۶۶ و ۱۶۷۔

(۱۱۱) حسن جابر: المقاصد الکلیۃ للشرع والاجتھاد المعاصر (مطبوعہ دار الحوار، بیروت ۲۰۰۱ء) کا پہلا باب۔

(۱۱۲) علوانی: مقاصد الشریعۃ، صفحہ ۱۲۴ و ۱۲۵۔

(۱۱۳) محمد سلیم العوا: السنۃ التشریعیۃ وغیر التشریعیۃ، مطبوعہ دار نہضۃ مصر قاہرہ، ۲۰۰۱ء صفحہ ۱۷۔

(۱۱۴) شوکانی: ارشاد الفحول الیٰ تحقیق الحق من علم الاصول، ص ۳۵۲۔

(۱۱۵) مرجع سابق: ص ۳۵۳۔

(۱۱۶) عبدالحکیم السعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عند الأصولیین، مطبوعہ: دار البشائر الإسلامیۃ، طبع اول، ۱۹۸۶ء، ص ۱۰۶۔

(۱۱۷) شوکانی: إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، ص ۳۵۲۔

(۱۱۸) شاطبی: الموافقات، جلد دوم ص ۱۳۸۔ نیز ابن تیمیۃ: کتب ورسائل وفتاوی ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد ۲۴ ص ۱۲۔

(۱۱۹) علی حسب اللہ: أصول التشریع الإسلامی، مطبوعہ دار المعارف قاہرہ ۱۹۶۴ء ص ۱۲۴۔

(۱۲۰) منکرین قیاس اور ان کی دلیلوں کے رد کے لئے ملاحظہ ہو: سلطان: حجیۃ الأدلۃ الاجتھادیۃ المختلف علیھا فی الشریعۃ الإسلامیہ، ص ۱۳۵۳ اور اس کے بعد کے چند صفحات۔

(۱۲۱) مرجع سابق، ص ۲۰۰۔

(۱۲۲) سعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عند الأ صولیین ،ص ۱۱۰۔نیز حسب اللہ : أصول التشریع الإ سلامی، ص ۱۴۱/ ۱۴۳۔

(۱۲۳) سعد: مباحث العلۃ عندالأ صولیین ص:۱۰۶ و ۱۰۷۔

(۱۲۴) مرجع سابق ،ص ۱۰۶۔

(۱۲۵) اس سلسلہ میں اصل یہ حدیث ہے:''**البر باالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یداً بید،فمن زاد أو استزاد فقد أربیٰ، فإذا اختلفت الأصناف فبیعوا کیف شئتم......**''۔ظاہریہ نے اپنے انکارقیاس کی وجہ سے اس حدیث میں مذکورہ اشیاءتک ربا کومحدود رکھا ہے،قیاس کے قائلین کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حرمت کا یہ حکم حدیث میں مذکور اشیاءتک محدود نہیں ہے،لیکن حرمت کی علت میں ان کے درمیان دس اقوال پائے جاتے ہیں۔

(۱۲۶) ابن القیم :إ علام الموقعین ،جلد دوم،ص ۱۵۵،یہی امام مالک کی رائے ہے، ملاحظہ ہو: الزرقانی: شرح الزرقانی علیٰ الموطأ ،جلدسوم،صفحہ ۴۱۰۔

(۱۲۷) السعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عندالأ صولیین،صفحہ ۱۱۰، جہاد کے لئے روزہ چھوڑنے کی اجازت کے لئے دیکھیں: زادالمعاد فی ہدیٔ خیر العباد،تحقیق:،شعیب الأ رناؤوط وعبدالقادر الأ رناؤوط،مطبوعہ: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت،طبع ہشتم،سن طباعت درج نہیں۔

(۱۲۸) ابن قدامۃ : المغنی، مرجع سابق، جلدنہم صفحہ ۱۴۴۔نیز محی الدین یحییٰ بن شرف النووی : المجموع ،مطبوعہ دارالفکر، بیروت ۱۹۹۷ء جلد دوم صفحہ ۵۳۰ نیزعلی بن سلیمان المرداوي: الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف،تحقیق: محمد حامد الفقی ،مطبوعہ داراحیاءالتراث بیروت،سن طباعت درج نہیں جلد ۱۰ صفحہ ۲۲۸۔

(۱۲۹) السعدی: مباحث العلۃ فی القیاس عندالأ صولیین،مرجع سابق ص ۱۱۰۔

(۱۳۰) مرجع سابق،صفحہ ۱۰۹۔

(۱۳۱) مرجع سابق۔

(۱۳۲) مرجع سابق۔

(۱۳۳) ملاحظہ ہو: الغزالی: مستصفیٰ ،جلداول ص ۲۷۱۔نیز الآمدی: الأ حکام،جلدپنجم ص ۳۹۱۔نیز الرازی: المحصول ،جلدپنجم ص ۳۹۲ تا ۳۹۶۔

(۱۳۴) ابن القیم: إ علام الموقعین ،جلدسوم ص ۱۵۵۔

(۱۳۵) ابن قدامۃ : المغنی،جلدسوم ص ۴۲۔

(۱۳۶) ابونعیم نے یہ حدیث انس بن حذیفہ کی روایت سے نقل کی ہے (عظیم آبادی: عون المعبود، جلد ۱۰ ص ۱۰۰)۔

(۱۳۷) ابن تیمیہ کا یہ قول مرداوینے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو: الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف،، جلد ۱۰ ص ۲۲۸۔

(۱۳۸) بلتاجی: منہج عمر بن الخطاب فی التشریع ص ۱۹۰۔

(۱۳۹) یہ حدیث امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، انہوں نے اس حدیث کو عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی سند سے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو: سلیمان بن أحمد بن أیوب أبوالقاسم الطبرانی: المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض اللہ محمد وعبدالمحسن الحسینی، مطبوعہ: دارالحرمین قاہرہ، ۱۴۱۵ھ، باب من اسمہ عبداللہ جلد چہارم ص ۳۳۵۔ یہ حدیث حافظ ابن حجر (فتح الباری، مرجع سابق جلد چہارم ص ۴۰۳) اور امام نووی (شرح النووی علی صحیح مسلم، مطبوعہ داراحیاء التراث، بیروت، طبع دوم ۱۳۹۲ھ جلد ۱۱ ص ۳۰) نے حدیث بریرہ کی شرح کرتے ہوئے ذکر کی ہے۔

(۱۴۰) محمد امین بن عمر ابن عابدین: نشر العرف فیما بنی من الأحکام علی العرف، مجموعہ رسائل ابن عابدین: العلم الظاہر فی نفع النسب الطاہر، مطبوعہ قاہرہ سن طباعت درج نہیں جلد دوم صفحہ ۱۱۹۔

(۱۴۱) Aristotle, the Works of Aristotle ,Vol. 1, Great Books of the western world (London, Encyclopaedia Inc.,1990)

(۱۴۲) مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: محمد بن عمر بن الحسین الرازی: مفاتیح الغیب الشہیر بالتفسیر الکبیر، مطبوعہ داراحیاء التراث بیروت، سن طباعت درج نہیں، جلد ۳۰ ص ۱۳۳۔ نیز عبدالرحمٰن بن أبی بکر جلال الدین السیوطي: تدریب الراوي، تحقیق: عبدالوہاب عبداللطیف، مطبوعہ المکتبۃ العلمیۃ، مدینہ، طبع اول ۱۳۹۲ھ جلد اول ص ۲۷۷۔ نیز محمد بن عبدالواحد الکمال ابن الھمام: التقریر والتحبیر، مطبوعہ دارالفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول ص ۸۶۔

(۱۴۳) ابوالعباس أحمد عبدالحلیم ابن تیمیہ الحرانی: درء تعارض العقل والنقل أو موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول، تحقیق: محمد رشاد سالم، مطبوعہ مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ ۱۹۷۱ء جلد سوم ص ۲۶۱۔

(۱۴۴) W. Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford Clarendon Press 1993)

(۱۴۵) الغزالی: المستصفی، جلد اول ص ۱۷۳۔

(۱۴۶) الشاطبي: الموافقات، جلد اول ص ۲۹۔

(۱۴۷) ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص ۲۲۵۔

(۱۴۸) بخاری: صحیح بخاری: کتاب مواقیت الصلاۃ، جلد اول ص ۱۹۵۔ نیز مسلم: صحیح مسلم، باب أوقات الصلوات الخمس، ج اول ص ۴۲۵۔

(۱۴۹) ابن حزم: المحلی، جلد اول ص ۵۶۔

(۱۵۰) مثلاً ملاحظہ ہو: محمد بن ادریس الشافعي: الأم، مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت، طبع دوم، ۱۳۹۳ھ، جلد پنجم ص ۲۳۵۔ نیز الجویني: البرھان، جلد دوم ص ۲۶۲۔ نیز الغزالی: المستصفی، جلد اول ص ۳۰۰۔ نیز ابن رشد، بدایۃ المجتھد، ابن ابوبکر محمد بن عبداللہ المعافري المالکی (ابن العربی): أحکام القرآن، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مطبوعہ دار الفکر للطباعۃ، لبنان، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول ص ۳۵، نیز ابن قدامہ المقدسی: الکافی فی فقہ ابن حنبل مطبوعہ المکتب الاسلامی بیروت تاریخ طباعت درج نہیں، جلد سوم ص ۲۰۰۔ نیز السیوطی: الأشباہ والنظائر، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت، طبع اول ۱۴۰۳ھ جلد اول ص ۴۷۹ نیز ابن قدامہ: المغنی، مرجع سابق، جلد ۶ ص ۲۰۶، نیز الزرقانی، شرح الزرقانی علی المؤطا، مرجع سابق، جلد ۲ ص ۶۵ نیز السرخی: أصول السرخی، جلد ۲ ص ۲۸۳۔ نیز ابن القیم: إعلام الموقعین، مرجع سابق جلد سوم ص ۱۵۵، وغیرہ۔

(۱۵۱) شافعی: الأم، جلد پنجم ص ۲۳۵۔

(۱۵۲) ابن العربی، احکام القرآن، جلد اول ص ۳۵۔

☆☆☆

بابِ دوم

متعارض صحیح احادیث کے درمیان 'ترجیح' کے بجائے 'مقاصد' کو احکام کا مدار بنا کر تمام صحیح احادیث پر عمل

پہلی فصل:

’تعارض فی نفس الأمر‘اور’ تعارض فی ذهن المجتهد‘ کے درمیان فرق

ا-’تعارض‘اور’تناقض‘ کا باہمی فرق

’تعارض‘عُرض سے باب تفاعل کا مصدر ہے،عُرض کے معنیٰ ہیں: جانب یا سمت، باب تفاعل میں چونکہ مشارکت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اس لئے’تعارض‘ کے معنیٰ ہوں گے: دوافراد کا ایک دوسرے کو اپنی جانب نہ آنے دینا،اس مادہ کو قرآن مجید نے یوں استعمال کیا ہے: {ولا تجعلوا اللّٰه عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس واللّٰه سميع عليم} (بقرہ:۲۲۴) (اوراللہ تعالیٰ کو اپنی قسموں کا (اس طرح) نشانہ نہ بناؤ کہ بھلائی اور پرہیزگاری اور لوگوں کے درمیان کی اصلاح کو چھوڑ بیٹھو،اوراللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے)۔ یعنی قسموں کو اپنے اور نیکی کے کاموں کے درمیان مانع نہ بناؤ(۱)۔

اصطلاح میں’تعارض‘ کا لفظ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب دو شرعی دلیلیں ایک دوسرے پر عمل کرنے سے روکیں،تمام منطقیین،اصولیین اور محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں:ایک’تعارض فی نفس الأمر‘(۲)اس کے لئے’تناقض منطقی‘(۳)’تقابل منطقی‘(۴)اور’تعارض حقیقی‘(۵) کی اصطلاحات بھی استعمال کی گئی ہیں،دوسری قسم:’تعارض فی نظر المجتهد‘(۶)یا’ تعارض فی ذہن العالم‘(۷) ہے،بعض علماء نے اس کو’تعارض ظاہری‘(۸) اور

’اختلاف‘(۹) سے بھی تعبیر کیا ہے۔

پہلی قسم یعنی ’تناقض منطقی‘ یا ’تعارض فی نفس الأمر‘ کی تعریف سرخسی نے ان الفاظ میں کی ہے: ’’دو ہم مرتبہ دلائل کا اس طور پر باہم مقابل ہونا کہ ان میں سے ایک دوسرے کی ضد کا موجب ہو، مثلاً ایک دلیل حلت کو بتائے تو دوسری حرمت کو، ایک نفی کا پتہ دے تو دوسری اثبات کا‘‘(۱۰)۔ ابن قدامہ اور امام غزالی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے اس کو ’تناقض‘ سے تعبیر کیا ہے(۱۱)، پھر امام غزالی نے ’تناقض‘ کی تعریف منطق کی اصطلاحات میں یوں کی ہے: ’’ہر قضیہ کا ظاہر میں ایک ایسا نقیض ہوتا ہے جو ایجابی اور سلبی طور پر اس کی مخالفت کرتا ہے، لیکن جب ان میں سے ایک صدق ہو اور دوسرا کذب تو پھر ان دونوں کو ’متناقض‘ کہتے ہیں‘‘(۱۲)۔

دو کلاموں کے درمیان ’تناقض منطقی‘ یا ’تعارض فی نفس الأمر‘ پائے جانے کی لئے شرط یہ ہے کہ وہ: ’’زمان، مکان، اضافت، قوۃ، فعل، کل، جزء اور شرط میں متحد ہوں، اس کو مختصر الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں کلام آپس میں سوائے نفی اور اثبات کے کسی چیز میں مختلف نہ ہوں، یعنی ایک ہی مسئلہ میں ایک دلیل اس حکم کی نفی کر رہی ہو جس کو دوسری دلیل ثابت کر رہی ہو‘‘(۱۳)۔ اگر ان صفات سے متصف تناقض دو کلاموں کے درمیان پایا جائے تو یقیناً ان میں سے کوئی ایک غلط ہے۔

۲- کیا نصوص شرعیہ میں ’تناقض‘ پایا جا سکتا ہے؟

ہر مسلمان کا عقیدہ ہے کہ اس طرح کا تناقض نصوصِ شرعیہ (قرآنِ مجید وحدیثِ نبوی) میں نہیں پایا جا سکتا، قرآن مجید نے تو خود اپنے سلسلہ میں یہ وضاحت کر دی ہے کہ اس میں تناقض یا تعارض فی نفس الأمر نہیں پایا جا سکتا: {**أفلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر اللّٰہ لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً**} (نساء:۸۲) (ترجمہ: کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟ اگر یہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو یقیناً اس میں بہت کچھ اختلاف

پاتے) قتادہ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: ''یعنی اللہ کا قول باہم مختلف نہیں ہوسکتا، وہ سراسر حق ہے، اس میں باطل کا شائبہ تک نہیں، جب کہ لوگوں کے اقوال باہم مختلف ہوتے ہیں''۔ ابن زید نے اس آیت کی تفسیر یوں کی: ''قرآن کا کوئی حصہ دوسرے کی تکذیب کرتا ہے نہ اس کے مناقض ہوتا ہے، اگر لوگوں کو اس کے سلسلے میں ایسا گمان ہوتو اس میں قصور کسی اور کا نہیں ان کی عقلوں اور ناواقفیت کا ہے'' (۱۴)۔ امام شاطبی کا کہنا ہے کہ: ''دو دلیلوں کے درمیان باہم تعارض کو ممکن ماننے والے حضرات کی تعارض سے مراد اگر 'تعارض ظاہری' یا 'تعارض فی نظر المجتہد' ہے تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اگر ان حضرات کی تعارض سے مراد 'تعارض فی نفس الأمر' ہے تو یہ تو وہ بات ہے جو شریعت کا کوئی ادنی فہم رکھنے والا بھی نہیں کہہ سکتا'' (۱۵)۔

رسول اللہ ﷺ بھی اس طرح کے تناقض سے محفوظ تھے، اگر ایسا نہ ہوتا تو 'تکلیف مالا یطاق' لازم آتا، اس لئے کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ دو دلیلیں باہم متعارض (یا متناقض) ہیں اور ان دونوں پر عمل بیک وقت شارع کو مطلوب ہے تو ایک ہی مکلّف کو ایک دلیل کسی کام کو کرنے کا حکم دے گی جب کہ دوسری اس کام سے روکے گی، اور ان دونوں پر عمل کا مطالبہ 'تکلیف مالا یطاق'' ہی ہے (۱۶)۔ ہاں روایات حدیث میں کہیں کہیں تعارض (یا تناقض) ہم کو ملتا ہے لیکن یہ تعارض یقیناً (ابن السبکی کے الفاظ میں) رواۃ کی کسی لغزش کی وجہ سے پایا جاتا ہے (۱۷)۔ مندرجہ ذیل مثالیں تناقض کی اس قسم کی وضاحت کرتی ہیں:

پہلی مثال: ام المؤمنین حضرت میمونہ کی روایت ہے: ''مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے اس حال میں شادی کی کہ ہم دونوں حالت احرام میں نہ تھے۔'' جب کہ حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے: ''رسول اللہ ﷺ نے ان (میمونہؓ) سے حالت احرام میں نکاح کیا'' (۱۸)۔

دوسری مثال: شیخین نے مجاہد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ عروۃ نے ابن عمر سے دریافت کیا کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے کتنے عمرے کئے تھے؟ انہوں نے جواب دیا: ''چار، جن

میں سے ایک رجب میں کیا تھا''۔ مجاہد کہتے ہیں کہ ہمیں ان کی تردید کرنا مناسب نہ لگا، اتنے ہی میں حجرے کے اندر سے حضرت عائشہؓ کے مسواک کرنے کی آہٹ آئی تو عروہ نے ان سے کہا: ''ام المؤمنین! آپ سن رہی ہیں ابوعبدالرحمٰن (ابن عمر) کیا کہہ رہے ہیں؟........حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اللہ ابوعبدالرحمان پر رحم کرے، رسول اللہ ﷺ کے ہر عمرے میں یہ آپ ﷺ کے ساتھ تھے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کوئی بھی عمرہ رجب میں نہیں کیا''(۱۹)۔

تیسری مثال: بیہقی نے اپنی سنن میں اور حاکم نے اپنی مستدرک میں حضرت عروہ کا یہ قول بسند صحیح روایت کیا ہے کہ: ''حضرت عائشہؓ کو یہ اطلاع پہنچی کہ حضرت ابوہریرہؓ رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ان الفاظ میں روایت کررہے ہیں: '.....ولدالزنا تینوں (زانی، زانیہ اور ولدالزنا) میں سب سے برا ہے'.......یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا:.....حدیث یوں نہیں تھی، ہوا یہ تھا کہ ایک منافق آپ ﷺ کو ایذا پہنچا تا تھا، تو آپ ﷺ نے ایک دن فرمایا: مجھے اس سے کون نجات دلائے گا؟ حاضرین میں سے کسی نے عرض کیا کہ یارسول اللہ وہ ولدالزنا بھی ہے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: وہ تینوں میں بدترین ہے......''(۲۰)۔

چوتھی مثال: امام مسلمؒ نے اپنی سند سے قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''حضرت عائشہؓ نے کچھ انصاریوں سے حضرت بریرہؓ کو خریدا، بیچنے والوں نے یہ شرط لگادی کہ حق ولاء ان کو ہی حاصل ہوگا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حق ولاء اس کو حاصل ہوگا جو آزاد کرے گا، (جب حضرت عائشہؓ نے ان کو خرید کر آزاد کردیا تو) رسول اللہ ﷺ نے ان کو خیار عتق دیا، اور ان کے شوہر (اس وقت) غلام تھے''(۲۱)۔ جب کہ امام بخاری نے حضرت اسود کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ: حضرت عائشہؓ نے حضرت بریرہؓ کو آزاد کرنے کی نیت سے خریدا، بیچنے والوں نے حق ولاء ان کو ہی حاصل رہنے کی شرط لگادی تو حضرت عائشہؓ نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ: یارسول اللہ! میں نے بریرہ کو آزاد کرنے کے لئے خریدا ہے، اور اس کے گھر والوں نے

حق ولاء اپنے حق میں محفوظ ہونے کی شرط لگادی ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس پر فرمایا: حق ولاء آزاد کرنے والے کو ہی حاصل ہوتا ہے، اسود کہتے ہیں: ''حضرت عائشہ نے ان کو خرید کر آزاد کردیا ان کو 'خیار عتق' ملا تو انہوں نے اس کو استعمال کرتے ہوئے شوہر سے علیحدگی اختیار کرلی اور کہا کہ مجھ کو چاہے جتنا بھی مال دے دیا جائے میں اپنے شوہر کے ساتھ نہیں رہ سکتی، اسود کا بیان ہے کہ ان کے شوہر آزاد تھے'' (۲۲)۔ اس مثال کو میں نے صرف احادیث میں پائے جانے والے تعارض کے لئے بطور مثال پیش کیا ہے ورنہ اب جب کہ تمام اسلامی حکومتوں کی تائید سے دنیا کے تمام ممالک نے غلامی کے خاتمہ کا اعلان کردیا ہے اس کا عملی میدان سے کوئی واسطہ نہیں رہا ہے، غلامی کے خاتمہ کا یہ اعلان مقصد شریعت: 'آزادی' سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے اس لئے کہ (بعض فقہاء کے الفاظ میں) شارع حریت اور عتق کا ہی خواہش مند (متشوف) ہے (۲۳)۔

پانچویں مثال: امام ابوداؤد نے ابومعاویہ عن سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرہ کی سند سے یہ روایت ذکر کی ہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جنازے کو دیکھ کر کھڑے ہوجایا کرو اور جو اس کے ساتھ قبرستان تک جائے اس کے قبر میں رکھے جانے تک نہ بیٹھے'' (۲۴)۔ ابوداؤد نے ہی سفیان الثوری عن سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرہؓ کی سند سے یوں بیان کیا ہے کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جنازے کو دیکھ کر کھڑے ہوجایا کرو اور جو ساتھ قبرستان تک جائے وہ زمین پر جنازہ رکھے جانے تک نہ بیٹھے'' (۲۵)۔

چھٹی مثال: امام بخاریؒ نے حضرت ابن عمر کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ''حج افراد کا تلبیہ پڑھا''۔ امام بخاریؒ ہی نے حضرت انسؓ کا یہ بیان بھی نقل کیا ہے کہ ''میں نے رسول اللہ ﷺ کو 'لبیک حجاً وعمرۃً' کہتے ہوئے سنا''۔ (۲۶)

ساتویں مثال: امام احمدؒ نے ابوحسان سے روایت کیا ہے کہ دو لوگوں نے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ: ''ابوہریرہؓ یہ بیان کررہے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ

فرمایا کرتے تھے: 'نحوست عورت، جانور اور گھر میں پائی جاتی ہے،' حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس نے ابوالقاسم (رسول اللہ) پر قرآن نازل کیا کہ آپ ﷺ یوں نہیں فرماتے تھے، بلکہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے: زمانہ جاہلیت میں لوگ کہتے تھے کہ نحوست عورت، گھر اور جانور میں ہوتی ہے'' (۲۷)۔

آٹھویں مثال: ترمذیؒ نے حضرت عائشہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ''رسول اللہ ﷺ نے صلاۃ الکسوف میں جہری قراءت کی۔'' ترمذیؒ ہی نے سمرۃ بن جندب کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے ہم کو صلاۃ الکسوف پڑھائی، ہم آپ کی آواز نہیں سن رہے تھے'' (۲۸)۔ حالاں کہ یہ بات طے ہے کہ سورج گرہن آپ کی حیات میں صرف ایک ہی بار ہوا تھا جیسا کہ متعدد علماء نے بیان کیا ہے (۲۹)۔

ان مثالوں میں ہم کو 'تناقض منطقی' کی تمام شرطیں پوری ہوتی دکھائی دے رہی ہیں، یعنی ہر مثال کی دونوں روایتیں زمان، مکان، اضافت، قوت، فعل، کل، جزء اور شرط میں متحد ہیں اور ان میں آپس میں صرف یہ فرق پایا جارہا ہے کہ ایک روایت اس چیز کی نفی کر رہی ہے جس کا دوسری اثبات کر رہی ہے۔ کسی بھی اور پہلو سے ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس تعارض منطقی میں ایک کا صحیح ہونا اور دوسری کا غلط ہونا یقینی ہے۔ حضرت بریرۃؓ کی آزادی کے وقت یا تو ان کے شوہر آزاد ہوں گے یا غلام، ایک ساتھ وہ دونوں نہیں ہو سکتے، رسول اللہ ﷺ نے یا تو عمرہ رجب میں کیا ہوگا یا نہیں کیا ہوگا، دونوں باتیں بیک وقت صحیح نہیں ہوسکتیں۔ رسول اللہ ﷺ حضرت میمونہؓ سے شادی کرتے وقت یا تو محرم ہوں گے یا حلال، دونوں باتیں بیک وقت صحیح نہیں ہوسکتیں، سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرۃؓ سے یا تو یہ روایت صحیح ہوگی کہ رسول اللہ ﷺ نے جنازہ کے ساتھ چلنے والوں کو اس کے زمین پر رکھے جانے تک کھڑے ہونے کا حکم دیا، یا پھر یہ حکم دیا ہوگا کہ لوگ جنازے کے قبر میں اتارے جانے تک کھڑے رہیں، ظاہر ہے کہ اس سلسلہ کی دونوں

روایتیں درحقیقت ایک ہی ہیں، اور یا تو رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر حج افراد کیا ہوگا یا حج تمتع، دونوں باتیں ایک ساتھ ممکن نہیں۔ عورت، جانور اور گھر میں نحوست ہونے کا قول یا تو آپ ﷺ کا ہوگا یا حضرت عائشہؓ کے قسمیہ بیان کے مطابق زمانہ جاہلیت کے لوگوں کا، اور رسول اللہ ﷺ نے صلاۃ الکسوف میں قراءت جہری کی ہوگی یا سری، اور چونکہ یہ طے ہے کہ آپ کی زندگی میں سورج گرہن ایک ہی بار ہوا ہے لہذا یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ آپ ﷺ نے ایک مرتبہ جہری قراءت کی تھی اور ایک مرتبہ سری۔

متعارض احادیث کے مصادر (۳۰) کے استقراء سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متناقض روایات کی یہ قسم بہت کم پائی جاتی ہے، اور فقہ پر اس کے اثرات بھی بہت محدود ہیں، احکام شرعیہ کی بابت وارد ہونے والی متعارض روایات میں 'تناقض منطقی' کی کوئی نہ کوئی شرط ضرور مفقود ہوتی ہے، مثلاً ان کے درمیان زمان یا مکان کا اختلاف پایا جاتا ہوگا یا کوئی اور......ایسی صورت میں یہ تعارض 'تعارض ظاہری' ہوگا، 'تعارض منطقی' یا 'تعارض فی نفس الأمر' نہیں، تعارض کی اس قسم کو اپنا موضوع بنانے والے علم کو علم مختلف الحدیث کہتے ہیں، امام شافعی اور امام ابن قتیبہ کی کتابوں (۳۱) کو اس علم کے بنیادی مصادر ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔

۳-تعارض ظاہری کو حل کرنے کے اصول

تعارض ظاہری کی تعریف سیوطی نے یہ کی ہے کہ وہ "دو حدیثوں کے معنیٰ میں پایا جانے والا ظاہری تضاد ہے" (۳۲)۔ اس کی ایک اور تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ وہ: "ایسا تعارض ہے جو ہماری عقلوں کو محسوس ہو حالانکہ حقیقت میں نہ پایا جاتا ہو"، لہذا اس کو تعارض کا نام بس ظاہری اعتبار سے دے دیا گیا ہے" (۳۳)۔ ان احادیث میں پائے جانے والے ظاہری تعارض کو حل کرنے کے لئے علماء نے کچھ منہجی اصول اختیار کئے ہیں، جن کی آپسی ترتیب کے سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، یہ اصول ہیں: جمع، نسخ، ترجیح، توقف، تساقط اور تخییر۔

جمع: اس اصول کے تحت دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض کا سبب بننے والے منطقی فرق سے بحث کی جاتی ہے، جیسے حالات افراد اور زمانہ وغیرہ کا فرق، اور پھر اسی فرق کو سامنے رکھ کر متعارض حدیثوں کی تشریح کی جاتی ہے۔

نسخ: اس اصول کے تحت دونوں حدیثوں کی تاریخ معلوم کر کے بعد والی کو ناسخ اور پہلے والی کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے، کتاب کا تیسرا باب اسی سے متعلق ہے۔

ترجیح: اس اصول کے تحت صحت کے اعتبار سے فائق روایت کو ترجیح دے کر اس پر عمل کیا جاتا ہے اور دوسری کو مرجوح قرار دے کر اس پر عمل نہیں کیا جاتا، ترجیح کے لئے متعدد طریقے اپنائے جاتے ہیں، دونوں حدیثوں کے راویوں، ان کے روایت کرنے کی کیفیت، روایت کے وقت اور اس کے متن پر غور کیا جاتا ہے (۳۴)۔

توقف: اس میں مجتہد تعارض کو حل نہ کر پانے کا اعتراف کرتا ہے، لہذا وہ کسی ایک حدیث پر عمل اس وقت تک نہیں کرتا جب تک کہ جمع، ترجیح یا نسخ میں سے کسی ایک پر اس کا دل مطمئن نہ ہو جائے (۳۵)۔

تساقط: یعنی دونوں میں سے کسی بھی حدیث پر عمل نہ کرنا' اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک پر عمل دوسرے پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر نہیں ہے (۳۶) اسی کو بعض اصولیین نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے: ''تعارضا فتساقطا'' (۳۷)۔

تخییر: اس اصول کے تحت مفتی کو اجازت ہوتی ہے کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک پر ایک وقت فتویٰ دے اور دوسرے پر دوسرے وقت (۳۸)۔

ان اصولوں پر عمل کرنے کی ترتیب کیا ہوگی اس سلسلہ میں علماء کے درمیان خوب اختلاف پایا جاتا ہے (۳۹) لیکن فقہی مراجع کا استقراء یہ بتاتا ہے کہ توقف، تساقط اور تخییر کا استعمال شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ تینوں نظریاتی ترتیب میں جمع نسخ اور ترجیح کے بعد ہی

آتے ہیں۔

توقف اور تساقط اس اعتبار سے ایک جیسے ہیں کہ دونوں میں کسی بھی حدیث پر عمل نہیں کیا جاتا، اسی لئے بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں محض نظریاتی اصولی ہیں، فقہ اسلامی میں عملی یا تطبیقی طور پر ان کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا(۴۰) جوینی کی رائے ہے: ''یہ ایسے نظریاتی اصول ہیں جن کی تطبیق ممکن ہی نہیں''(۴۱)۔شاطبی نے اپنے استقراء کا نتیجہ یہ بتایا ہے: ''ایسی کوئی دو متعارض شرعی دلیلیں نہیں پائی جاتیں جن میں توقف پر اجماع پایا جاتا ہو''(۴۲)۔

ہمارے نزدیک مفتیوں کے لئے انفرادی طور پر توقف مشروع ہے اور اس پر ان کا عمل بھی رہا ہے، خود رسول اللہ ﷺ کا اسوہ یہ ہے کہ انسان حکم شرعی سے ناواقفیت کے وقت کہہ دے: لا أدری (مجھے نہیں معلوم)، امام بخاری نے ایک باب ان الفاظ میں قائم کیا ہے، ''**باب ما كان النبى صلى الله عليه وسلم يسأل مما لم ينزل عليه الوحى فيقول : لا أدرى**''(۴۳) (باب: رسول اللہ ﷺ سے اگر ایسی چیزوں کی بابت پوچھا جاتا جن کے متعلق وحی نازل نہ ہوئی ہوتی تو آپ فرمادیا کرتے تھے کہ میں نہیں جانتا)۔ یہ اجازت بس مفتی کو انفرادی طور پر حاصل ہے اور یہ ضروری ہے کہ کوئی شخص یا جماعت ایسے سوالات کے جواب دینے کی ذمہ داری قبول کرکے اس فرض کفایہ کی ادائیگی کرے، اس وقت اس توقف کو ایک منہجی اصول کے طور پر اختیار نہیں کیا جائے گا۔

تخییر پر عمل کی ائمہ مذاہب کے یہاں چند مثالیں ملتی ہیں، یہ مثالیں عام طور پر اس وقت پائی جاتی ہیں جب دو صحیح متعارض دلیلوں کے مطابق ان کے الگ الگ اقوال ملتے ہیں، ابن کثیر نے اس کو 'ہجوم' سے تعبیر کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ہجوم کے وقت کبھی مفتی ایک دلیل کے مطابق فتوی دے دیتا ہے اور کبھی دوسری کے مطابق، عام طور پر امام احمد ایسا صحابہ کرام کے آثار میں اختلاف پائے جانے کے وقت کرتے ہیں''(۴۴)۔

تخییر کے اس طریقۂ کار میں بھی ایک قسم کا جمع پایا جاتا ہے، اس لئے کہ دو مختلف حالات میں مفتی مقاصد شریعت کی روشنی میں دونوں متعارض حدیثوں پر علاحدہ علاحدہ عمل کرتا ہے ایسی صورت میں (جیسا کہ ابھی آگے آتا ہے) دونوں نصوں پر عمل ہوجاتا ہے۔

(اوپر کی گفتگو سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ توقف اور تساقط کا حقیقت میں کوئی عملی وجود نہیں اور تخییر بھی دراصل جمع کی ہی ایک قسم ہے) لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ تعارض کو دور کرنے کے لئے بنیادی اصول: جمع، نسخ اور ترجیح ہی ہیں، اس موقع پر ہم غور وفکر کے لئے دو سوالات اہل علم کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، ہمارے نزدیک ان دونوں کے جواب پر زیر بحث موضوع میں بنیادی فقہی اور اصولی نتائج مرتب ہوں گے۔

الف: بظاہر متعارض روایات کے حل کے لئے مذکورہ بالا اصولوں میں سے سب سے بہتر کون سا اصول ہے؟

ب: ترجیح اور نسخ کے اصولوں کو عمل میں لاتے وقت، محض ظنی اور اجتہادی رائے کے ذریعہ کسی ایک روایت کو رد کرنے کی کیا دلیل ہے؟

۴-مختلف پہلوؤں کا اعتبار کر کے متعارض نصوص کے درمیان جمع

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ جمہور علماء نے 'جمع' کو سب سے بہتر اصول قرار دیا ہے، جب کہ احناف کے نزدیک یہ مقام 'نسخ' کو حاصل ہے۔ ذیل میں اس سلسلے میں علماء کی بعض آراء اور دلائل کا کچھ تذکرہ کیا جارہا ہے:

امام شافعیؒ نے اپنی 'الرسالۃ' (جس کو ہم علم اصول فقہ کا نقشِ اوّلیں کہہ سکتے ہیں) میں جمع کو دیگر تمام اصولوں کے مقابلہ میں مقدم ٹھہراتے ہوئے لکھا ہے: "علماء پر لازم ہے کہ وہ دونوں حدیثوں پر جہاں تک ممکن ہو عمل کریں، اور ان دونوں پر عمل کئے جانے کے کسی احتمال کے ہوتے ہوئے ان کو مختلف (متعارض) نہ ٹھہرائیں، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ ان دونوں پر

عمل کی کوئی صورت بنتی ہو، اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ لائق اعتبار نہ ہو‘‘ (۴۵)۔قرافی نے لکھا ہے: ’’جب دودلیلوں میں تعارض پایا جائے، تو دونوں پرعمل کی کوئی بھی صورت نکالنااس سے بہتر ہے کہ ایک پرعمل کرکے دوسری کو چھوڑ دیا جائے‘‘(۴۶)۔

امام غزالیؒ نے جمع کو اولین مقام دینے کے بعد نسخ کو (جمع کے ممکن نہ ہونے کی صورت میں) دوسرے نمبر پر رکھا ہے، وہ لکھتے ہیں: ’’شرعی مسائل میں جب دودلیلیں متعارض ہوں گی تو یا توان دونوں کے درمیان جمع کا امکان ہوگا یا نہیں، اگر جمع کا امکان نہ ہوگا.....تو ایسی صورت میں ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ مانا جائے گا، اوران دونوں کی تاریخ کا علم نہ ہونے کی بناء پرنسخ کا حکم نہ لگ سکنے کی صورت میں ان کے علاوہ کوئی اور دلیل میسر ہوگی تو اس کے مطابق فتویٰ دے کر ان دونوں کو ساقط (یا متساقط) مان لیں گے، ہاں اگر کوئی اور دلیل میسر نہ ہوئی تو پھر ’تخییر‘ کو اختیار کیا جائے گا(۴۷)۔

شوکانی نے بھی اگر چہ جمع کو اولین مقام دیا ہے لیکن انہوں نے ’نسخ‘ پر ’ترجیح‘ کو ترجیح دی ہے: ’’مجتہد پر لازم ہے کہ وہ دلائل شرعیہ کے درمیان تعارض پائے جاتے وقت ’جمع‘ کو مقدم قرار دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو پھر ’ترجیح‘ کا اصول اختیار کرے‘‘(۴۸)۔

جمع کی نسخ وترجیح پر فوقیت کے جمہور فقہاء ومحدثین قائل ہیں، اس رائے سے صرف احناف نے اختلاف کیا ہے(۴۹)۔

احناف، جنہوں نے فروعی مسائل میں اپنی آراء کی روشنی میں اصول فقہ بنائے ہیں نہ کہ متکلمین کے اصولوں کے مطابق (۵۰)، کے نزدیک ان اصولوں میں پہلا مقام نسخ کو حاصل ہے، پھر ترجیح کو اور پھر جمع کو، ابن ہمام لکھتے ہیں: ’’اس (متعارض) کا حکم یہ ہے کہ اگر زمانی اعتبار سے متقدم اور متاخر کا علم ہو تو متاخر کو متقدم کا ناسخ مان کر اس پر عمل کیا جائے گا، اور اگر متاخر کا علم نہ ہو سکے اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دیے جانے کا امکان ہو تو ایسا کیا جائے گا، اور

اگر یہ بھی ممکن نہ ہوگا تو پھر جمع کو اختیار کیا جائے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں کسی ایک پر عمل کر لینا دونوں کے الغاء سے بہتر ہے، اور اگر نسخ، ترجیح اور جمع میں سے کچھ بھی ممکن نہ ہو تو دونوں روایتوں کو متروک قرار دے دیا جائے گا'' (۵۱)۔

محمد بن نظام الدین انصاری نے مسلم الثبوت کی اپنی شرح میں جمع کو محض مجبوری کے وقت استعمال کیا جانے والا ایک اصول قرار دیا ہے، 'تعارض' کے سلسلہ میں گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: '' اگر متأخر کا علم ہو، اور دونوں متعارض دلیلیں نسخ کا احتمال رکھتی ہوں تو پھر 'تعارض' کا حکم نسخ ہے (یعنی متقدم کو منسوخ اور متأخر کو ناسخ مانا جائے گا) اور اگر متقدم و متأخر کی تمیز نہ ہو سکے تو پھر ترجیح کو اختیار کیا جائے گا، اس لئے کہ راجح کو متروک قرار دینا عقل و اجماع کے خلاف ہے، اور اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو مجبوراً 'جمع' کا استعمال کیا جائے گا، اور جمع کے بھی ممکن نہ ہونے کی صورت میں دونوں ساقط ہو جائیں گے'' (۵۲)۔ اس کے بعد ترجیح کو جمع پر مقدم کرنے کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: '' اس کی حکمت یہ ہے کہ مرجوح راجح کی موجودگی میں دلیل نہیں بن سکتا لہذا اس کے اہمال (الغاء) سے کسی شرعی دلیل کا اہمال لازم نہیں آتا'' (۵۳)۔

احناف کا جمع پر ترجیح کو اس بنیاد پر مقدم کرنا کہ دلیل مرجوح دلیل نہیں بن سکتی نا قابل قبول ہے، اس لیے کہ اگر حدیث مرجوح سے ان کی مراد ایسی حدیث ہے جو ضعیف یا موضوع ہونے کی وجہ سے نا قابل استدلال ہو تو احناف کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ وہ دلیل نہیں بن سکتی، لیکن اگر حدیث مرجوح سے ان کی مراد ایسی حدیث ہے جو صحیح ہو اور اس کے تمام رواۃ ثقہ ہوں اور اس کے مقابلہ میں اصح حدیث کو ترجیح دی گئی ہو تو ان کا مذکورہ بالا دعویٰ واضح طور پر غلط ہے، اس لئے کہ حدیث صحیح بذات خود تو دلیل ہے ہی۔

متعارض احادیث کے سلسلہ میں نسخ کو علیٰ الاطلاق سب سے مقدم ماننے کے احناف کے قول کا جمہور فقہاء و محدثین نے رد کیا ہے، بلکہ بعض علماء احناف نے بھی اس سے اس بنیاد پر

اختلاف ظاہر کیا ہے کہ جمع کے بجائے نسخ وترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں بسا اوقات ایسے نصوص کا اہمال لازم آتا ہے جن پر عمل ممکن ہے، حالانکہ ہر ممکن صورت میں نصوص شرعیہ پر عمل کرنا لازم ہے، مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی نسخ کو اصول فقہ حنفی میں سب سے مقدم ماننے پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس اصول کے نتیجہ میں یہ لازم آتا ہے کہ کسی نص شرعی پر عمل کئے جانے کے امکان کے باوجود اس پر عمل نہ کیا جائے اور یہ کوئی مناسب بات نہیں ہے، لہذا بہتر یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں پہلے جمع پر عمل کرنے کی کوشش کی جائے'' (۵۴)۔

تیسرے باب کی مختلف فصلوں میں بلا کسی دلیل کے نسخ مان لینے پر تنقید کی جائے گی، وہاں یہ تجویز بھی پیش کی جائے گی کہ ایسے مقامات پر جہاں نسخ کا حکم لگایا جاتا ہے، بجائے کسی دلیل کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ ماننے کے مختلف حالات کو سامنے رکھ کر نصوص کے درمیان جمع کی کوشش کی جائے، ایسا صرف عملی طور پر نہ ہو بلکہ اس کو نظریاتی طور پر ایک اصول کی حیثیت سے بھی قبول کیا جائے، اس لئے کہ اِس صورت میں ہم اصول فقہ کے اُس مشہور قاعدہ پر عمل کریں گے جس کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے: ''**إعمال النص أولیٰ من إهماله، وحمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه**'' (۵۵) (نص کا اعمال اس کے اہمال کے مقابلہ میں بہتر ہے، اور کلام کو مفید معنیٰ ماننا اس کے الغاء سے بہتر ہے)۔

جمع کے اصول کو عمل میں لانے کے سلسلہ میں جدید Systems philosophy (المنطق المنظومی) کے نظریہ 'تعددِ ابعاد' سے مدد لی جاسکتی ہے (۵۶)، اس نظریہ کے مطابق کسی ایک مسئلہ کے سلسلہ میں 'ذہنی تصورات' آپس میں تبھی باہم متناقض ہوسکتے ہیں جب اس پر ایک ہی پہلو سے غور کیا جائے، اگر اسی مسئلہ پر مختلف پہلوؤں سے غور کیا جائے گا تو یہ بظاہر متناقض تصورات یہی نہیں کہ ایک دوسرے کے حق میں متناقض نہیں ہوں گے بلکہ بسا اوقات مکمِّل بھی ہوں گے، اس نظریہ کے ذریعہ فلسفۂ قدیم کی پیدا کردہ بہت سی وہ مشکلات حل ہوجاتی ہیں جو

صرف اس لئے سامنے آتی تھیں کہ حقائق کو 'سلبیات' اور 'ایجابیات' یا فلاسفہ کے الفاظ میں 'صدق وکذب' کے درمیان منحصر مانا جاتا تھا، اسی قدیم نظریہ کی وجہ سے جمع کا امکان ہوتے ہوئے بھی نسخ وترجیح کو تعارض دور کرنے کے لئے صحیح منہج سمجھا جاتا ہے۔

کبھی کبھی دو نص ایک مخصوص پہلو کے سلسلہ میں باہم متعارض ہوتے ہیں، مثال کے طور پر ہوسکتا ہے کہ ظاہر کے اعتبار سے یہ متعارض ہوں، ایک جس چیز کی اباحت کی تصریح کرے دوسرا اُس سے روکے، تو ایسی صورت میں یہ دونوں نص ظاہر کے اعتبار سے متعارض ہوں گے، لیکن کوئی اور پہلو ایسا بھی ہوگا جس کا اگر اعتبار کیا جائے تو یہ دونوں نصوص باہم متناقض نہیں رہیں گے، جیسے 'مکان' کا پہلو، ہوسکتا ہے کہ اباحت کسی ایک 'مکان' سے متعلق ہو اور نہی دوسرے سے، اسی طرح ہوسکتا ہے کہ کوئی دو نص 'مقصد' کے سلسلہ میں متعارض ہوں، ایک میں تیسیر پائی جائے اور دوسری میں عزیمت۔ تو ایسی صورت میں تیسیر وعزیمت دونوں باہم متعارض ہوں گے، لیکن یہ دونوں نص کسی نہ کسی پہلو سے ضرور غیر متعارض ہوں گے، مثلاً تیسیر کسی خاص زمانے سے متعلق ہوگی اور عزیمت کسی اور زمانے سے، تو ایسی صورت میں 'زمان' کے اعتبار سے یہ نصوص متعارض نہیں رہیں گے، اسی طرح ہوسکتا ہے کہ عدد کے اعتبار سے دو نصوص متعارض ہوں لیکن یہ دونوں کسی اور پہلو کے اعتبار سے (جیسے 'ظرف') متعارض نہیں ہوں گے، ایک نص کسی ایک شخص کے ظرف کے اعتبار سے ہوگا اور دوسرا دوسرے شخص کے ظرف کے اعتبار سے۔ ان نصوص کا سیاق، ان کے مقاصد اور شان ورود وغیرہ کے ذریعہ ان مختلف پہلوؤں پر بآسانی غور کیا جاسکتا ہے۔

متعارض نصوص کے درمیان جمع کا یہ کوئی نیا طریقہ نہیں ہے، اس کتاب میں تعارض کی ایسی دسیوں مثالیں جابجا ذکر میں آئیں گی جن کے درمیان ائمہ فقہاء نے اسی طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے جمع کیا ہے۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ نسخ وترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں محض اپنے ظن یا رائے کی بنیاد پر کسی ایک روایت کو رد کرنے کی دلیل کیا ہے؟ چونکہ 'ترجیح' کو (نسخ کی بنسبت) معاصر تحقیقات میں کم توجہ دی گئی ہے اس لئے ہم ترجیح کے سلسلہ میں پہلے گفتگو کریں گے، جب کہ نسخ کے سلسلہ میں گفتگو تیسرے باب میں کی جائے گی۔

☆☆☆

دوسری فصل

نظریہ ترجیح

۱-'ترجیح' کی حجیت اوراس کے استعمال کے مختلف طریقے

جمہور علماء 'ترجیح' کی حجیت پر متفق ہیں، اس سلسلہ میں انہوں نے صحابہ کرام کے مختلف فیصلوں سے استدلال کیا ہے، امام رازیؒ نے 'ترجیح' پر صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے: ''صحابہ نے التقاء ختانین والی حضرت عائشہ کی روایت کو بعض دیگر حضرات کی روایت 'إنما الماء من الماء' پر ترجیح دی تھی، اسی طرح انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت 'من أصبح جنبا فلا صوم له' پر رسول اللہ ﷺ کی ایک زوجہ مطہرہ کی اس روایت کو ترجیح دی ہے جس کے مطابق آپ صبح کے وقت جنبی ہونے کے باوجود روزہ رکھ لیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ کی روایت کو قوی اور راجح مانتے ہوئے ان سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا جب کہ دوسروں سے انہوں نے یہ مطالبہ کیا تھا۔ دادی کی میراث کے سلسلہ میں حضرت مغیرہ کی حدیث کو محمد بن مسلمہ کی تائید کے ساتھ) حضرت ابوبکرؓ نے قوی قرار دیا تھا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کی حدیث استیذان کو ابوسعید خدری کی تائید کے بعد قوی قرار دیا تھا'' (۵۷)۔ رازی نے ان نقلی دلائل کے علاوہ اس عقلی استدلال پر بھی علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ: ''راجح پر عمل نہ کرنے کی صورت میں مرجوح پر عمل کرنا لازم آئے گا اور راجح کے موجود ہوتے ہوئے مرجوح پر عمل کرنا عقلی طور پر ممنوع ہے'' (۵۸)۔

متعارض روایات میں ایک کو دوسری پر ترجیح مختلف اعتبارات سے دی جاتی ہے، اس

کے لئے عام طور پر کیفیت رواۃ، وقت روایت، کیفیت روایت اور متن روایت کو مندرجہ ذیل تفصیلات کے مطابق بنیاد بنایا جاتا ہے، ان تفصیلات کے سلسلہ میں علماء کے مابین اختلاف بھی پایا جاتا ہے(۵۹)۔

ترجیح کے لئے کیفیت رواۃ کو بنیاد بناتے وقت ان امور کا خیال رکھا جاتا ہے: کثرت رواۃ،علو اسناد، فقہ الراوی، راوی کا حفظ وضبط میں پختہ ہونا نیز براہ راست روایت کرنا، روایت کا اسی سے متعلق ہونا، اس کا بالغ، متقدم الاسلام اور عدالت وثقاہت میں معروف ہونا، کسی روایت کو مرسلاً ذکر کرنے کے بعد مسنداً روایت کرنا، اور روایت میں ذکر کردہ خبر کا اس کا اپنا ذاتی مشاہدہ ہونا۔

وقت روایت کو بنیاد بناتے وقت اس روایت کو ترجیح دی جاتی ہے جسے راوی بلوغ کی حالت میں روایت کرے، اسی طرح عہد مکی کے مقابلہ میں مدنی عہد کی روایات کو ترجیح دی جاتی ہے اور ایک ایسی حدیث پر جس کی تاریخ معلوم نہ ہو اس حدیث کو ترجیح دی جاتی ہے جو حیات نبوی کے آخری ایام سے تعلق رکھتی ہو۔

کیفیت روایت کو متعارض روایات میں ترجیح کے لئے بنیاد بناتے وقت حدیث مرفوع کو حدیث غیر مرفوع پر، ایسی حدیث کو جس کا شانِ ورود معلوم ہو ایسی حدیث پر جس کا شانِ ورود معلوم نہ ہو، حدیث متواتر کو حدیث مشہور پر، حدیث مشہور کو خبر واحد پر، خبر واحد کو مرسل پر اور روایت باللفظ کو روایت بالمعنی پر ترجیح دی جاتی ہے۔

متنِ روایت کا اعتبار کرتے وقت حدیث فصیح کو غیر فصیح پر، زیادہ فصیح کو کم فصیح پر، کلامِ حقیقی کو کلام مجازی پر، ایسی حدیث کو جس میں تشدید پائی جائے ایسی حدیث پر جس میں تخفیف کا پہلو ہو، جس حدیث میں علتِ حکم مذکور ہو اس کو ایسی حدیث پر جس میں علت مذکور نہ ہو، موافقِ قیاس کو مخالفِ قیاس پر اور نافی حد کو موجب حد پر، عام کو خاص پر، براءت اصلیہ کو (یعنی اس تصور کو کہ اصل بری ہونا ہے) باقی رکھنے والی حدیث کو اس کی مخالفت حدیث پر اور کتاب وسنت کی

کسی اور دلیل سے موافق حدیث کو مخالف پر ترجیح دی جاتی ہے۔

۲-کیا صحیح حدیث کو مرجوح کہنا مناسب ہے؟

محدثین کے ذریعہ ترجیح کے لئے اختیار کئے گئے مذکورہ بالا طریقوں یا اصولوں میں سے ہر ایک کے نتیجے میں صرف تعارض ظاہری کی بنیاد پر ایک ایسی حدیث کو رد کرنا لازم آتا ہے جو سنداً و متناً بہر اعتبار صحیح ہو، ایک حدیث کے فی نفسہ صحیح ہونے کے بعد ہمارے لئے یہ کیسے مناسب ہے کہ ہم اس کو ایک ایسے تعارض کی بنیاد پر رد کر دیں، جس کے سلسلہ میں ہمارا ماننا ہے کہ وہ ہمارے ہی قصور فہم کا نتیجہ ہے، ورنہ حقیقت میں اس تعارض کا کوئی وجود نہیں ہے، جن متعارض احادیث کے درمیان ترجیح کی راہ اپنائی گئی ہے ان کا استقراء بتاتا ہے کہ مرجوح احادیث میں ایک بڑی تعداد ایسی روایات کی ہے جن کی سندوں سے روایت کردہ دوسری احادیث کو دیگر مسائل میں قابل احتجاج سمجھا گیا ہے، آپ اس عمل کو 'غیر اصولی دوہرے پن' یا جمع بین الحدیثین کے لئے مناسب کوشش نہ کرنے کے علاوہ اور کیا کہہ سکتے ہیں۔

ذیل میں ترجیح کی ایسی چند مثالیں پیش کی جارہی ہیں جن میں تعارض حقیقی نہ پائے جانے اور جمع بین الحدیثین کے ممکن ہونے کے باوجود ایک صحیح حدیث کو دوسری صحیح حدیث پر ترجیح دی گئی ہے:

پہلی مثال: امام مسلم نے کتاب الحج، باب حجۃ النبی ﷺ میں حضرت جابر کی یہ روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے: 'مزدلفہ آکر مغرب وعشاء کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ پڑھیں' (۶۰)۔ امام بخاری نے کتاب الحج میں حضرت اسامہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ 'مزدلفہ پہنچ کر سواری سے اترے اور اچھی طرح وضو فرمایا، پھر اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے مغرب کی نماز پڑھی، اس کے بعد ہر شخص نے اپنا اونٹ اپنی قیام گاہ پہنچایا، پھر اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے (عشاء کی) نماز پڑھی، اور مغرب وعشاء کے

درمیان کوئی (نفلی) نماز آپ ﷺ نے نہیں پڑھی' (۶۱)۔ (حضرت جابر کی مذکورہ بالا حدیث میں ان دونوں نمازوں کے لئے ایک اذان کہے جانے کا ذکر ہے، جبکہ حضرت اسامہ کی اس حدیث میں اذان کا کوئی ذکر نہیں ہے) احناف، شوافع اور حنابلہ نے ان دونوں حدیثوں کو اذان کے سلسلہ میں متعارض مانا ہے، احناف وحنابلہ نے حضرت اسامہؓ کی حدیث کو مرجوح کہہ کر حضرت جابر کی حدیث کو اس لئے راجح مانا ہے کہ انہوں نے حجۃ الوداع کا اپنی طویل روایت میں مکمل طور پر استقصاء کیا ہے، جب کہ شوافع نے حضرت جابرؓ کی حدیث کو مرجوح مانا ہے اور حضرت اسامہ کی حدیث کی ترجیح پر یہ عقلی استدلال کیا ہے کہ اذان وقتی نمازوں کے لیے مشروع ہے اور مزدلفہ میں مغرب کی نماز اپنے وقت میں نہیں پڑھی گئی تھی (۶۲)۔ حالانکہ یہ دونوں روایتیں حقیقتاً متناقض نہیں ہیں اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں اذان کا مزید ذکر ہے اور یہ اضافہ سندی اعتبار سے صحیح ہونے کے ساتھ ساتھ متن کے اعتبار سے حضرت اسامہ کی حدیث سے متناقض نہیں ہے، لہذا اس کو قبول کرنے سے کچھ مانع نہیں۔

دوسری مثال: امام مالکؒ نے حضرت ابن عباس کے حوالہ سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''اھاب (مردہ جانور کی کھال) دباغت سے پاک ہوجاتی ہے''، جب کہ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن عکیم کی یہ حدیث ذکر کی ہے: ''رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات سے صرف ایک ماہ قبل قبیلہ جہینہ کو یہ لکھا تھا کہ: مردار کی اہاب اور اس کے پٹھوں سے انتفاع نہ کرو۔'' علماء کی ایک بڑی تعداد نے ان دونوں روایتوں کو متناقض مان کر حضرت ابن عباس کی حدیث کو اس بنیاد پر ترجیح دی ہے کہ وہ سماعی حدیث ہے، جب کہ حضرت عبداللہ والی روایت تحریری ہے (۶۳)۔ حالانکہ دونوں حدیثیں صحیح ہونے کے ساتھ ساتھ متناقض بھی نہیں ہیں، اس لئے کہ 'اھاب' غیر مدبوغ کھال کو کہتے ہیں، 'اھاب' کے اس معنی کو سامنے رکھ کر دونوں احادیث کے درمیان بایں طور جمع ممکن ہے کہ دباغت کے بعد 'اھاب' سے انتفاع جائز ہے (جیسا

کہ حضرت ابن عباس کی روایت بتاتی ہے) اور دباغت کے بنا 'اھاب' سے انتفاع جائز نہیں (۶۴) (جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عکیم کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے)۔

تیسری مثال: حضرت ابن عمر کی یہ حدیث امام مالک نے مؤطا میں ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کعبہ میں داخل ہوکر نماز پڑھی، جب کہ امام احمد کی ذکر کردہ حضرت ابن عباس کی روایت یہ بتاتی ہے کہ آپ ﷺ نے کعبہ میں نماز نہیں پڑھی تھی، بعض علماء نے ان دونوں روایتوں کو متناقض مان کر حضرت ابن عمر کی حدیث کو اس بنیاد پر ترجیح دی ہے کہ وہ مثبت ہے جب کہ ابن عباس کی روایت نافی (۶۵)۔ حالانکہ ان دونوں حدیثوں سے یہ کہیں نہیں معلوم ہوتا کہ یہ دونوں ایک ہی وقت سے متعلق ہیں، یا الگ الگ وقتوں سے (۶۶)، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ابن حبان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ''ان دونوں حدیثوں کو الگ الگ وقتوں سے متعلق مان کر ان کے درمیان جمع کی راہ اپنانا زیادہ بہتر ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا تذکرہ فتح مکہ سے متعلق ہے، جب کہ ابن عباس کا یہ کہنا کہ آپ ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تھی، حجۃ الوداع کے بارے میں ہے...... (ابن حجر کہتے ہیں) اس صورت میں تعارض زائل ہوجائے گا اور نہایت بہتر طریقہ پر جمع بین الحدیثین ممکن ہوگا'' (۶۷)۔

ان مثالوں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ صرف تعارض کے واہمہ کی بنیاد پر رسول اللہ ﷺ سے منقول کسی حدیث کو رد کرنے کی اصولی طور پر کوئی ضرورت نہیں ہے، امام شافعیؒ نے اپنی 'الرسالۃ' میں اس طریقہ کار پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے: ''کسی عالم کے لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ وہ ایک خبر واحد کو قابل احتجاج مانتے ہوئے قبول کرکے دوسری ویسی ہی حدیث کو رد کردے، کسی بھی صاحب عقل عالم کے لئے یہ جائز نہیں ہے'' (۶۸)۔ ابن حزم نے صحیح احادیث کو رد کرنے کے بارے میں لکھا ہے: ''فصل: نام نہاد تعارضِ نصوص کے بارے میں.....دو حدیثوں،

آیتوں یا ایک حدیث اور ایک آیت کے درمیان اگر کسی کو اپنی کم علمی کی وجہ سے تعارض کا خیال ہوتو ایسے وقت میں ان دونوں پر عمل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے زیادہ عمل کا حق دار نہیں ہوتا، کوئی ایک حدیث (صحیح) دوسری حدیث (صحیح) سے زیادہ لائق اتباع نہیں، کسی ایک آیت کی اطاعت دوسری آیت کی اطاعت سے زیادہ مطلوب نہیں، ان میں باہم کوئی فرق نہیں ہے، ہر ایک اللہ کی نازل کردہ ہے اور سب پر عمل یکساں طور پر واجب ہے'' (٦٩)۔

اگلی فصل میں بعض بظاہر متعارض احادیث میں سے ہر ایک کو (مقاصد شریعت کی روشنی میں) قابل استدلال ثابت کیا جائے گا، یہ ایسی صحیح حدیثیں ہیں جن میں سے کچھ کو علماء نے مرجوح قرار دے کر نا قابلِ استدلال کہا ہے۔

☆☆☆

بظاہر متعارض صحیح احادیث میں سے ہر ایک پر مقاصد شریعت کی روشنی میں عمل کرنے کی چند مثالیں

۱- 'تیسیر' کے ارادے سے طریقۂ عبادت کے سلسلہ میں پائے جانے والے تعارض کا حل:

پہلے باب میں عبادات محضہ کی تعریف مکمل وضاحت وتفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے، وہاں یہ بات بھی ذکر کی گئی تھی کہ کسی بھی علت ومقصد کی بنیاد پر ان عبادات کی شکل وصورت میں کوئی بھی مجتہد کسی بھی طرح کی کوئی تبدیلی نہیں کرسکتا، لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ان عبادات کی ظاہری شکل وصورت بلکہ بسا اوقات کسی ایک رکن کی ہیئت میں مکلفین کی آسانی (تیسیر) کے پیش نظر تنوع رکھا ہے، حجۃ الوداع کے موقع پر مختلف سوال کرنے والوں کے جواب میں رسول اللہ ﷺ کا قول: "إفعل ولا حرج" (ارکان ادا کرتے رہو، کوئی حرج نہیں) (۷۰) اس کی بین دلیل ہے، فقہاء کی بڑی تعداد نے ہر رکن عبادت کے ایک طریقہ کو جو راجح قرار دیا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے، اس سلسلہ میں صحیح احادیث میں سے کسی ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دینا اصولی طور پر کوئی مناسب طریقہ نہیں ہے ذیل میں اس سلسلہ کی چند مثالیں درج کی جاتی ہیں:

پہلی مثال: شارح فتح القدیر (سیواسی حنفی) نے ابن عیینہ کے حوالے سے ذکر کیا

ہے کہ امام ابوحنیفہ کی مکہ مکرمہ کے دارالحناطین نامی مقام پر امام اوزاعی سے ملاقات ہوئی، امام اوزاعی نے ان سے کہا، آپ رکوع میں جاتے ہوئے اوراس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیوں نہیں کرتے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: اس لئے کہ رفع یدین کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی صحیح حدیث منقول نہیں ہے، امام اوزاعی نے فرمایا: کیسے نہیں منقول ہے؟ خود مجھ سے زہری نے سالم کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عمر کا یہ بیان نقل کیا ہے: رسول اللہ ﷺ نماز کے آغاز میں، رکوع میں جاتے وقت اوراس سے واپس ہوتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: مجھ سے حماد نے **إبراهيم (النخعي) عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود** کی سند سے یہ روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ صرف نماز کے آغاز میں رفع یدین کرتے تھے کسی اور وقت نہیں، یہ سن کر امام اوزاعی نے فرمایا کہ میں آپ کو **زهری عن سالم عن أبيه** کی سند سے ایک حدیث سنا رہا ہوں اور آپ اس کے مقابلہ میں **حماد عن إبراهيم** کا حوالہ دے رہے ہیں، اس پر امام ابوحنیفہؒ بولے کہ حماد زہری سے فقہ میں برتر تھے، اسی طرح ابراہیم بھی سالم سے فقہ میں ممتاز تھے نیز علقمہ فقہ میں ابن عمر سے کم تر نہیں، اور اگر ابن عمر کو شرف صحابیت حاصل ہے تو اسود بھی کوئی کم مرتبہ نہیں، اور جہاں تک عبداللہ بن مسعود کا سوال ہے تو ان کے بارے میں سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ وہ عبداللہ بن مسعود ہیں۔ اس موقعہ پر امام ابوحنیفہ نے فقہ الرواۃ کی بنیاد پر عبداللہ بن مسعود کی حدیث کو ترجیح دی جب کہ امام اوزاعی نے علو اسناد کی وجہ سے حدیث ابن عمر کو'' (اور یہی ہمارے نزدیک صحیح مسلک ہے)(۷۱)۔

اس مثال میں ذکر کردہ دونوں روایات سنداً ومتناً اعلیٰ درجہ کی صحیح ہیں، لیکن اس کے باوجود عام طور پر علماء (جیسا کہ مندرجہ بالا اقتباس میں سیواسی نے ذکر کیا ہے) ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر دوسری کو مرجوح قرار دیتے ہیں، حالانکہ ان دونوں کے درمیان بڑی آسانی

سے جمع کے اصول کو اختیار کرتے ہوئے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ دونوں طریقے صحیح ومقبول عند اللہ ہیں، امام زرقانی نے شرح مؤطا میں ان دونوں حدیثوں کو صحیح ٹھہرانے کے بعد لکھا ہے: ''ان دونوں روایتوں کے درمیان جمع بایں طور ممکن ہے کہ رسول اللہ ﷺ رفع یدین کو واجب نہ مانتے تھے اسی لئے کبھی کر لیتے تھے اور کبھی چھوڑ دیتے تھے'' (۷۲)۔ اس سب سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ شارع حقیقی سبحانہ وتعالیٰ نے 'تیسیر' کے پیش نظر مذکورہ بالا عبادت کی مختلف شکلوں کو جائز رکھا ہے، اور اس کو کسی ایک ہی طریقہ میں منحصر کر کے لوگوں کو حرج میں نہیں ڈالا ہے۔

دوسری مثال: مختلف روایاتِ صحیحہ میں تشہد کے الگ الگ کلمات رسول اللہ ﷺ سے منقول ہیں، مختلف فقہی مسالک نے کسی ایک کو راجح قرار دے کر دوسروں کو مرجوح کہا ہے، جب کہ امام شافعیؒ نے متعدد ماثور کلماتِ تشہد نقل کرنے (۷۳) کے بعد جمع کا اصول اپناتے ہوئے تحریر فرمایا ہے: ''تشہد کے جو الفاظ کوئی شخص یاد رکھ سکا رسول اللہ ﷺ نے غالباً اس کے لئے ان الفاظ کی اجازت دے دی، اس لئے کہ تشہد کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کے الفاظ بدل جانے سے حکم بدل جائے، ایسا لگتا ہے کہ صحابہ کرام کے یہاں اس سلسلہ میں بڑا توسع تھا، جس کو تشہد جیسا یاد رہ گیا اس نے ویسا ہی نقل کر دیا.... ایک تابعی کا قول ہے کہ: میں متعدد صحابہ کرام سے ملا، ان سب کے تشہد میں اگرچہ معنوی طور پر یکسانیت تھی لیکن کلمات ہر ایک کے جدا تھے، میں نے ایک صحابی سے اپنا یہ احساس ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا: اگر مفہوم نہ بدلے تو کوئی حرج نہیں، تشہد میں اللہ کی تعظیم ہی تو ہے، اس لئے مفہوم کے باقی رہتے ہوئے میرے خیال سے الفاظ کی تبدیلی کی گنجائش ہونی چاہئے'' (۷۴)۔

تیسری مثال: سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا بعد میں؟ اس سوال کے جواب میں علماء کی آراء مختلف ہیں، اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے مروی روایات میں بھی تعارض (ظاہری) پایا جاتا ہے، بعض میں سلام قبل التسلیم کا ذکر ہے اور بعض میں بعد التسلیم کا،

امام ترمذی نے عبداللہ بن بحینہ الأسدی کی یہ روایت ذکر کی ہے کہ: ''ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں قاعدۂ اولیٰ چھوڑ کر کھڑے ہوگئے، پھر قاعدۂ اولیٰ کی تلافی کے لئے نماز کے اختتام پر آپ نے اور آپ کے ساتھ مقتدیوں نے سلام پھیرنے سے قبل دو سجدے کئے'' (۷۵)۔اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد امام ترمذی نے لکھا ہے کہ: ''بعض علماء کے نزدیک سجدہ سہو سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے گا، سفیان ثوری اور فقہائے کوفہ کی یہی رائے ہے، جب کہ بعض دیگر علماء کے نزدیک سجدۂ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے گا، یہ مسلک یحییٰ بن سعید اور ربیعہ سمیت فقہاء مدینہ کا ہے'' (۷۶)۔(ان دونوں اقوال میں ایک طرح کی احادیث کو دوسری قسم کی احادیث پر ترجیح دی گئی ہے) جب کہ بعض علماء نے 'جمع' کے ذریعہ ان تمام نصوص پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے، مثلاً امام احمد کا مسلک امام ترمذی نے یہ نقل کیا ہے کہ: ''جس صورت میں رسول اللہ ﷺ سے جیسا سجدۂ سہو منقول ہے ویسا ہی کیا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص قعدۂ اولیٰ بھول جائے تو وہ سجدہ سہو قبل التسلیم کرے گا جیسا کہ عبداللہ بن بحینہ اسدی کی مذکورہ بالا روایت میں آپ ﷺ سے منقول ہے، اور اگر کوئی شخص ظہر کی نماز دھوکے سے پانچ رکعت پڑھ لے تو وہ سجدۂ سہو بعد التسلیم ادا کرے گا'' (۷۷)۔(جیسا کہ عبداللہ بن مسعود کی روایت میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے، ملاحظہ ہو سنن ترمذی، کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی سجدتی السھو بعد السلام والکلام)بعض علماء نے دونوں طریقوں کی اجازت دی ہے اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل بھی قرار نہیں دیا ہے (۷۸)، مجھے یہی رائے سب سے بہتر معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ دونوں طرح کی احادیث کو بایں طور جمع کرنا اس جیسے مسائل میں ملحوظ مقاصد شریعت 'تسامح' اور 'تیسیر' کے عین موافق ہے، بالخصوص اس لئے بھی کہ سجدۂ سہو کی بابت کوئی واضح قولی حدیث کسی ایک طریقہ کی وضاحت نہیں کرتی۔

چوتھی مثال: تکبیرات عیدین کی تعداد کے سلسلہ میں دو طرح کی روایات منقول

ہیں، بعض روایات کے مطابق پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات ہیں، جب کہ بعض دیگر روایات میں دونوں رکعتوں میں چار چار تکبیریں منقول ہیں۔ تکبیرات عیدین کی یہ دونوں تعدادیں متعدد صحیح سندوں سے مرفوعاً مروی ہیں (۷۹)، لیکن عام طور پر علماء ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دیتے ہیں، جمہور علماء نے پہلی طرح کی روایات کو کثرت رواۃ کی بناء پر راجح قرار دیا ہے جب کہ احناف نے دوسری طرح کی روایات کو۔ راویوں کے زیادہ ثقہ ہونے کے علاوہ احناف نے اپنی رائے کے لئے ایک سببِ ترجیح یہ بھی بیان کیا ہے کہ 'تکبیرات زوائد عام طریقۂ نماز سے مخالف ہیں لہذا ان کی کم تعداد کو قبول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے' (۸۰)۔ چونکہ تکبیرات عیدین کی یہ دونوں تعدادیں صحیح احادیث میں وارد ہیں اس لئے میرے نزدیک دونوں جائز ہیں، ان میں سے نہ کوئی راجح ہے نہ کوئی مرجوح۔

پانچویں مثال: صحیح احادیث میں صلاۃ الخوف کے مرفوعاً متعدد طریقے بیان ہوئے ہیں، بعض علماء نے ان کی تعداد ۱۷ تک بتائی ہے، جمہور علماء نے ان میں سے صرف ایک طریقہ کو راجح اور بقیہ کو مرجوح قرار دیا ہے (۸۱)، جب کہ امام احمد، نووی اور خطابی جیسے چند علماء نے سب کو جائز قرار دیتے ہوئے امام کو یہ اجازت دی ہے کہ وہ موقع ومحل کے اعتبار سے جس طریقہ کو مناسب خیال کرے اس کے مطابق نماز پڑھادے (۸۲)۔ یہ قول مقاصد شریعت میں سے 'تیسیر' اور 'رفع الحرج' کے موافق ہے۔

چھٹی مثال: کفارات کے سلسلہ میں حق انتخاب 'تیسیر' کے پیش نظر عبادات کی ادائیگی میں تنوع کی ایک مثال ہے، کسی بھی نص میں کفارات کی بابت کوئی حتمی ترتیب نہیں بتائی گئی ہے، لہذا مفتی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ 'تیسیر' و 'ردع' جیسے مقاصد شریعت کا خیال کرتے ہوئے موقع ومحل کے مطابق فتویٰ دے، اس سلسلہ میں بڑا مشہور قصہ ہے کہ ایک بادشاہ نے رمضان میں روزہ کے دوران ہم بستری کرلی، ایک عالم نے اس کو یہ فتویٰ دیا کہ اس پر بطور کفارہ

دولگاتار مہینوں کے روزے لازمی ہیں، جب اس عالم پر یہ تنقید کی گئی کہ اس نے بادشاہ کے لئے ممکن ہونے کے باوجود 'تحریر رقبہ' کو بطور کفارہ کیوں نہیں بتایا تو اس نے کہا: کسی غلام کو آزاد کرنا بادشاہ کے لئے بڑا آسان تھا، وہ اپنی شہوت رسانی کا اِس کو بہت حقیر کفارہ سمجھتا، لہذا مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ دو ماہ کے روزے رکھنے کا ہی فتویٰ دیا جائے تا کہ اس کو کچھ تنبیہ ہو (۸۳)۔

امام غزالی نے اس فتوے کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ''یہ ایک بے بنیاد اور صرف مصلحت کی بنا پر نص قرآنی کے خلاف دیا گیا فتویٰ ہے، اس طریقۂ اجتہاد کو اختیار کر لینے کے نتیجے میں موقع ومحل کی تبدیلی سے تمام شرعی حدود ونصوص میں تبدیلی لازم آئے گی، مزید یہ کہ اگر علماء کا یہ طریقۂ کار اور ان کی یہ روش بادشاہوں کے علم میں آ گئی تو علماء کے فتاویٰ پر سے ان کا اعتماد ختم ہو جائے گا اور ان کے ہر فتوے کو وہ ان کی اپنی تحریف سمجھا کریں گے۔'' ڈاکٹر صلاح سلطان نے کفارہ سے متعلق نصوص کے استقراء کے بعد اپنی یہ رائے دی ہے: ''کفارات کے درمیان باہم ترتیب نص میں کہیں مذکور نہیں'' (۸۴)، ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس سلسلہ کے نصوص کا مجموعہ یہ بتاتا ہے کہ '' کفارات میں سے کسی ایک کا انتخاب اختیاری ہے وجوبی نہیں، اس لئے کہ اس کا تعلق تحقیقِ مناط سے ہے اور تحقیقِ مناط کے لئے لازمی ہے کہ حکم شرعی کے مقصد پر نگاہ رکھی جائے، کفارہ صوم کا مقصد چونکہ حرمتِ رمضان کی پامالی سے روکنا ہے'' (۸۵)۔ (لہذا کفارات میں سے جو قسم بھی اس مقصد کو پورا کرے اس کو اختیار کیا جا سکتا ہے) یعنی کفارات کا تعلق بھی ان عبادات سے ہے جن کی ادائیگی کے لئے شریعت نے مختلف طریقوں کی گنجائش رکھی ہے۔

۲-مقصد شریعت کے حصول میں معاون 'عرف' کی رعایت

'عرف' کا لفظ قرآن مجید کی اس آیت میں استعمال ہوا ہے: {خذ العفو وأمر بالمعروف} (نحل:۱۹۹) اس آیت میں 'عرف' سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں مفسرین کے یہاں دو رائیں پائی جاتی ہیں، ایک رائے کے مطابق یہ ایک بہت وسیع المعنیٰ لفظ ہے جس سے

مراد معاشرہ میں رواج پذیر ہر وہ طریقہ ہے جو دلوں کو بھائے اور عقل سلیم اس کو قبول کرے (۸۶)۔ دیگر حضرات کے نزدیک اس سے مراد صرف 'معروف' یعنی اسلامی اخلاقِ حسنہ ہیں، اکثر اصولیین دوسری رائے کے قائل ہیں (۸۷)۔ (چونکہ اصولیین کی اکثریت عرف کے پہلے معنی ومفہوم کی قائل نہیں ہے) اس لئے ان کے نزدیک 'قولی اور فعلی عادات' بذاتِ خود کوئی مصدر شریعت نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک وہ ایسا ثانوی مصدر شریعت ہیں جس کا غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کے وقت بس خیال رکھا جاتا ہے (۸۸)۔

اکثر اصولیین کی مذکورہ بالا رائے کی صحت وعدم صحت سے قطع نظر اتنا تو طے ہے کہ معاشرہ میں رائج رسموں اور طریقوں کے اعتبار کا رسول اللہ ﷺ کی تقریری سنت میں ہم کو واضح ثبوت ملتا ہے، آپ ﷺ نے مقاصد شریعت کے معاون عرفوں (بمعنیٰ قولی وفعلی عادات) کو اپنے فیصلوں میں اس وقت تک باقی رکھا ہے جب تک کہ وہ 'معروف' (اسلام کی بنیادی تعلیمات اور اخلاقی تقاضوں) سے متصادم نہ ہوں، یہ عرف اللہ کی نازل کردہ شریعت کا جزء نہیں تھے، یعنی اپنے ذریعہ ''تقریر شدہ'' ان عادات کو رسول اللہ ﷺ نے حصول مقاصد کا واحد طریقہ قرار نہیں دیا تھا۔ ذیل میں درج کی جارہی مثالوں میں بعض علماء نے بعض احادیث کو 'متعارض' مان کر ترجیح کی راہ اپنائی ہے حالانکہ ان احادیث میں تعارض حقیقی پایا ہی نہیں جاتا، ان میں تو مقصد شریعت کے حصول کے لئے معاشرہ میں رائج عرفوں کو احکام شریعت کا مدار ٹھہرایا گیا ہے، ان مثالوں پر غور کریے:

پہلی مثال: ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم اور ابن عدی نے حضرت عائشہ کی یہ روایت نقل کی ہے: ''**قال رسول اللّٰہ ﷺ: أیما امرأۃ نکحت بغیر إذن ولیھا فنکاحھا باطل، کررھا ثلاثاً**'' جب کہ امام مالک، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی نے حضرت ابن عباس کی روایت سے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: ''**الأیم**

أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها''۔ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں، جمہور فقہاء نے پہلی حدیث کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ اس کے اندر تاکید کے معنیٰ پائے جاتے ہیں (۸۹) جب کہ احناف نے دوسری روایت کو اس لئے راجح کہا ہے کہ پہلی روایت کے مختلف طرق میں اختلاف (اضطراب) پایا جاتا ہے (۹۰)۔

جب کہ بعض علماء نے ان دونوں صحیح حدیثوں کے درمیان جمع کی راہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ پہلی حدیث میں عرف کی رعایت کی گئی ہے یعنی عورت کو خود براہ راست عقد کرنے سے جو روکا گیا ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ عورت کو بے حیا نہ سمجھا جائے (۹۱)، اور یہ ایک ایسی وجہ ہے جو عرف کی تبدیلی سے بدل سکتی ہے، (یعنی اس عرف میں چونکہ عورت کا خود براہ راست عقد کرنا بے حیائی کی علامت تھا اس لئے اس سے روکا گیا، اگر کہیں یہ عرف نہیں پایا جائے گا تو وہاں یہ حکم بھی نہ ہوگا) اس رائے کو تقویت خود راویۂ حدیث حضرت عائشہؓ کے اس عمل سے حاصل ہو جاتی ہے کہ انہوں نے منذر بن زبیر سے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمان بن أبی بکر کی شادی ان کے والد عبدالرحمان کی عدم موجودگی میں کر دی، اس سے کم از کم اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بغیر ولی کی اجازت کے نکاح جائز تھا (۹۲)۔ اس مسئلہ میں اصل در حقیقت یہ صریح نصوص قرآنی ہیں: **{فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف}** (تو وہ جو کچھ بھی معروف طریقے سے اپنے بارے میں کریں اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں) (بقرہ: ۲۳۴) **{فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف}** (تو تم اس میں کچھ گناہ نہیں جو وہ اپنے لئے اچھائی سے کریں) (بقرہ: ۲۴۰) **{فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف}** (تو انہیں (غیر مغلظہ مطلقہ عورتوں کو) ان کے خاوندوں سے نکاح کرنے سے نہ روکو، جب کہ وہ آپس میں دستور کے مطابق رضامند ہوں) (بقرہ: ۲۳۲) (۹۳)۔ ابن رشد نے اس آخری روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اس

آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر یہ عورتیں اولیاء کے علیٰ الرغم 'نکاح' کرلیں تو ان کا یہ عمل وجہِ ملامت نہیں ہوگا، اور جب 'نکاح' کو اولیاء کے علیٰ الرغم کہا جائے تو ایسی صورت میں 'نکاح' سے مراد عقد نکاح ہی ہوگا، اس کے علاوہ کوئی اور معنیٰ 'نکاح' کے نہیں لئے جاسکتے۔'' (ابن رشد نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ بعض لوگوں نے زیر نظر آیت میں 'نکاح' کو اس کے لغوی معنیٰ میں لیا ہے عقد نکاح کے معنیٰ میں نہیں) ابن رشد مزید لکھتے ہیں: ''گمان غالب یہ ہے کہ اگر شارع کو نکاح کے لئے ولی کی شرط لگانی ہوتی تو وہ اولیاء، اُن کی قسموں اور اُن کے مراتب پر ضرور کلام کرتا، اس لئے کہ اس صورت میں اس تفصیل کی ضرورت پیش آتی، اور یہ بات ناممکن ہے کہ اس جیسی ضرورت کے وقت بھی وضاحت نہ کی جائے'' (۹۴)۔ عرف کی وجہ سے عقد نکاح میں ولی کی شرط درحقیقت عورت کے حقوق کی حفاظت اور اس کی خیر خواہی کے پیش نظر تھی، حالات واعراف کی تبدیلی کے نتیجے میں ان دونوں مقاصد (عورت کے حقوق کی آزادی اور عورت کی خیر خواہی) کا حصول مختلف طریقوں سے ممکن ہوگا، جو بھی عرف ان مقاصد کے حصول میں معاون ہوں گے ان کی رعایت لازمی ہوگی، جیسے کفاءت، عورت کے لئے ولی کا ہونا یا عقد کا تحریری طور پر ہونا وغیرہ۔

دوسری مثال: حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**العجماء جرحها جبار**'' (بے زبان جانوروں کے ذریعہ پہنچایا گیا نقصان معاف ہے)۔ یہ حدیث حضرت حرام بن محیصہ کی اس روایت سے متعارض ہے جس میں انہوں نے بیان کیا ہے: حضرت براء کی ایک اونٹنی نے ایک باغ میں داخل ہوکر وہاں نقصان پہنچایا، (یہ مسئلہ جب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں رکھا گیا تو) آپ ﷺ نے فرمایا کہ دن میں باغوں کی حفاظت کی ذمہ داری باغوں کے مالکوں کی ہے لیکن اگر رات میں مویشی کسی کے باغ میں نقصان پہنچائیں تو اس کے ذمہ دار مویشی کے مالک ہوں گے۔ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں (۹۵)۔

اس سلسلہ میں علماء کی آراء مختلف ہیں، کچھ ان میں سے کسی ایک حدیث کو راجح قرار دیتے ہیں جب کہ کچھ دیگر علماء ان کے درمیان جمع کی راہ اپناتے ہیں، ابن رشد نے اس سلسلہ میں موجود مختلف آراء کو اپنے مختصر الفاظ میں یوں بیان کیا ہے: ''مویشیوں کے ذریعہ ہونے والے نقصان کے سلسلہ میں علماء کی چار رائیں ہیں، ۱۔اگر جانور کو اس کے مالک نے کھلا چھوڑ رکھا ہے تو نقصان کا ضامن وہ ہوگا ورنہ نہیں، ۲۔کسی صورت میں بھی وہ ضامن نہیں ہوگا، ۳۔اگر مویشی رات میں نقصان پہنچائیں تو توان کا مالک ضامن ہے ورنہ نہیں، ۴۔اگر مالک کے انجانے میں جانور نکل جائے اور نقصان پہنچائے تو مالک ضامن نہیں ہوگا، بصورت دیگر وہ ضامن ہوگا (۹۶)۔

اس مسئلہ میں کسی ایک حدیث کو ترجیح دینے یا روز وشب اور جانے انجانے کا فرق کر کے جمع بین الحدیثین کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس حکم کا دارومدار عرف پر ہے، امام خطابی نے روز وشب کے درمیان فرق کرنے کی علت ان الفاظ میں بیان کی ہے: ''مویشیوں کے مالکوں کا یہ معمول ہے کہ وہ دن میں جانوروں کو چرنے کے لئے نکالتے ہیں اور رات میں ان کو باڑے میں واپس کر دیتے ہیں، اگر کوئی اس عرف کا خیال نہیں رکھتا (یعنی رات میں جانور کھلے چھوڑ دیتا ہے) تو کوتاہی اور کمی اسی کی مانی جائے گی'' (لہذا ایسی صورت میں وہ ضامن ہوگا) (۹۷) اب اگر کسی علاقہ کا عرف کچھ اور ہوگا تو اس کے اعتبار سے جب کوتاہی مویشی کے مالک کی پائے جائے گی تو وہ ضامن مانا جائے گا، ورنہ نہیں، یعنی حکم کا مدار عرف ہوگا، اور یہی 'ضمان' کا مقصد شریعت ہے۔

تیسری مثال: کسی کے بالوں میں دوسرے کے بالوں کو داخل کرنے سلسلہ میں وارد احادیث کو متعارض مان کر امام طحاوی نے انہیں اپنی کتاب 'مشکل الآثار' (۹۸) میں ذکر کیا ہے، امام بخاریؒ نے حضرت عائشہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ: ''ایک انصاری لڑکی شادی کے بعد ایسی بیمار ہوئی کہ اس کے بال بہت بری طرح جھڑ گئے، اس کے گھر والوں کی رائے ہوئی کہ

اس کے بالوں میں کسی دوسرے کے بال شامل کر کے لگادیے جائیں، انہوں نے اس کی بابت رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لعن الله الواصلة والمستوصلة"، یعنی اللہ کی لعنت ہو دوسروں کے بال لگانے اور لگوانے والی پر (۹۹)۔

لیکن حضرت بکیر نے اپنی والدہ کے حوالے سے یہ ذکر کیا ہے کہ وہ "اپنی شادی کے وقت حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، ان کے ساتھ چوٹی کنگھا کرنے والی بھی تھی، حضرت عائشہؓ نے اس سے پوچھا کہ کیا یہ بال اسی (والدہ بکیر ہی) کے ہیں، اس نے عرض کیا کہ یہ کچھ بال اس کے ہیں اور کچھ دوسروں کے اون کی مدد سے لگادیے گئے ہیں، حضرت عائشہؓ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی" (۱۰۰) (خیال رہے کہ حضرت عائشہؓ ہی مذکورہ بالا حدیث "لعن الله الواصلة والمستوصلة" کی راوی ہیں) امام ابوداؤد نے ذکر کیا ہے کہ: "حضرت سعید بن جبیر فرماتے تھے کہ 'قرامل' (۱۰۱) کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، اور امام احمد بھی یہی فرمایا کرتے تھے" (۱۰۲)۔ اسی طرح امام بیہقی نے حضرت ابن عباس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "بالوں میں اون جوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے" (۱۰۳)۔ شارحِ فتح القدیر (سیواسی) نے ایک آیتِ قرآنی اور اسی سلسلہ میں ممانعت کی احادیث کے درمیان تعارض ظاہری کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: "غور وفکر کے بعد یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ (رسول اللہ ﷺ کے قول: لعن الله الواصلة والمستوصلة میں) لعنت کا سبب کم بالوں کو زیادہ ظاہر کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر 'قرامیل' کی بھی ممانعت ہوتی، اور زینت کے حلال ہونے میں کیا شبہ ہے؟ خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس کو حلال قرار دیا ہے {قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده} (پوچھو! کس نے اللہ کی بندوں کے لئے مہیا کردہ زینت کس نے حرام قرار دے دی) (اعراف: ۳۲) (۱۰۴)۔

علماء نے ان روایات کے درمیان مختلف طریقوں سے ترجیح دی ہے، ابن تیمیہ، ابن

حزم اور ابن عبدالبر نے بخاری کی روایت: (لعن الله الواصلة والمستوصلة) کو بقیہ تمام احادیث پر (باوجود ان کی صحتِ اسناد کے) ترجیح دی ہے(۱۰۵)، اور یہاں اس مسئلہ کے ذکر سے ہم کو اسی سے بحث ہے، بعض علماء نے ان روایات کے درمیان جمع کی بھی کوشش کی ہے، مثلاً امام نوویؒ کا خیال ہے کہ اس سلسلہ میں ممانعت کی علت یہ ہے کہ (بال سمیت) تمام اعضاء انسانی سے انتفاع انسان کے بلند مقام ومرتبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے، اسی طرح ناپاک بال (جیسے میتہ یا غیر ماکول اللحم جانور کے بال) سے بھی انتفاع حرام ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں نماز بھی ان ناپاک بالوں کے ساتھ پڑھی جائے گی، لہذا اگر انسان کے علاہ کسی اور حیوان کے پاک بال کو کوئی شادی شدہ عورت شوہر کی اجازت سے اپنے بالوں میں جوڑ لے تو جائز ہے، اور اگر ایسا شوہر کی اجازت کے بغیر کرے تو حرام ہے'' (۱۰٦)۔ نووی نے اپنے اس فتوے میں جو شوہر کی اجازت کی شرط لگائی ہے ہمارے نزدیک وہ بے دلیل شرط ہے، بلکہ یہ شرط اسی موقع پر بخاری میں موجود حضرت اسماء کی اس حدیث سے متصادم بھی ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ: ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنی بیٹی کی شادی کی تھی، شادی کے بعد وہ بیمار پڑ گئی اس کے بال جھڑ گئے، اب اس کا شوہر مجھ سے اس بات کا مطالبہ کر رہا ہے کہ میں اس کے بالوں میں دوسرے بال شامل کر کے ان میں اضافہ کر دوں، کیا میں ایسا کر لوں؟ اس پر رسول اللہ ﷺ نے 'واصلة ومستوصلة' (بالوں میں دوسرے بال شامل کرنے والی اور کروانے والی) کو برا بھلا کہا (۱۰۷)۔

بعض حنابلہ نے اس ممانعت کی علت یہ بتائی ہے کہ بالوں میں دوسرے بال شامل کرنا زمانۂ جاہلیت میں 'بدکیش خواتین کا شیوہ' تھا(۱۰۸)، اب اس صورت میں اس مسئلہ میں کوئی تعارض باقی نہیں رہتا، چونکہ معلوم ہو گیا کہ اس ممانعت کا تعلق ایک مخصوص عرف سے تھا، علامہ طاہر ابن عاشورؒ نے 'عموم شريعة الإسلام' (شریعتِ اسلامی کی ہمہ گیری) کے زیر عنوان

زیر بحث مسئلہ میں عرف کے معتبر ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے، رقم طراز ہیں: ''یہ امر یقینی ہے کہ کسی قوم یا علاقہ کے مخصوص عرف کی بنیاد پر کی گئی تشریع کے مکلّف کسی دوسری قوم یا دوسرے علاقہ کے لوگ نہیں ہو سکتے، اس حقیقت کو جان لینے سے ان بہت سی منہیات شرعیہ کے سلسلہ میں پیدا ہونے والے اشکالات بآسانی دور ہو جاتے ہیں جن کی ممانعت کی کوئی وجہ ہم کو سمجھ میں نہیں آتی اور جن میں کوئی مفسدہ بھی نہیں پایا جاتا، جیسے خواتین کے لئے دوسروں کے بال اپنے بالوں میں شامل کرنے یا دانتوں کے درمیان فاصلہ کروانے کی حرمت، ان دونوں احکام میں اشکال اس لئے بھی ہوتا ہے کہ شریعت نے ان کے جیسی بعض دیگر چیزوں کو حلال قرار دیا ہے، جیسے لال رنگ کا خضاب لگانا، کوئی ایسی خوشبو استعمال کرنا جس کا رنگ کپڑوں پر رہ جائے یا مسواک کرنا، لیکن یہ اشکال اس وقت دور ہو جاتا ہے جب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرام قرار دی گئی چیزیں زمانہ جاہلیت کے طریقوں میں کمزور کردار کی خواتین کی علامت سمجھی جاتی تھیں، لہذا یہ ممانعت ایک مخصوص عرف کا خیال رکھتے ہوئے عورت کی عزت کی حفاظت کے پیش نظر کی گئی تھی (۱۰۹)۔

ابن عاشور کے اس اقتباس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ بالوں میں دوسرے بال شامل کرنے کی حرمت مقصدِ شریعت: 'پاک باز مسلم خواتین کے کردار کی حفاظت' کے پیش نظر تھی، اس مقصد کا لحاظ ہر قوم و علاقہ کے عرف کے اعتبار سے کیا جائے گا، لہذا ہر علاقہ کے عرف میں جن چیزوں کو کمزور کردار خواتین کا شیوہ سمجھا جائے گا ان سے اجتناب اسی مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے لازمی ہوگا۔

۳-مکلّف کے حال کی رعایت کے پیش نظر حکم شرعی میں تبدیلی

'عدل' اور 'تیسیر' جیسے مقاصد شریعت کا لازمی تقاضا ہے کہ مختلف اعتبارات سے مکلّف کے حالات کا اعتبار کیا جائے، مثلاً وہ قوی ہے یا کمزور؟ جوان ہے یا عمر دراز؟ مال دار ہے یا تنگ دست؟ اسے کسی فتنے کا خوف ہے یا وہ اس سے بے خوف ہے؟ ذیل میں درج کی جا رہی مثالیں

یہ واضح کردیں گی کہ رسول اللہ ﷺ نے مکلفین کے حال کی رعایت کرتے ہوئے بسا اوقات حکمِ شرعی میں تبدیلی کی ہے، آپ ان مثالوں میں یہ بھی دیکھیں گے کہ بعض علماء نے صحیح احادیث کو بلا کسی دلیل شرعی کے محض ترجیح کا اصول اپنانے کی وجہ سے ترک کردیا ہے۔

پہلی مثال: امام ابوداؤد نے کتاب الطلاق، باب من اُحق بالولد، میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی یہ روایت نقل کی ہے کہ: ''ایک عورت نے آکر عرض کیا: یارسول اللہ! یہ میرا بیٹا ہے، میں نے اس کو اپنے رحم میں رکھا، اپنا دودھ پلایا، میری آغوش اس کی پرورش گاہ رہی، اب اس کا والد مجھے طلاق دے کر اس کو مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: جب تک تم کہیں اور شادی نہیں کرلیتیں تم ہی اس کی پرورش کی زیادہ حق دار ہو (۱۱۰) اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت اگر شادی کرلے تو وہ حقِ پرورش سے محروم ہوجاتی ہے، یہی جمہور کی رائے ہے'' (۱۱۱)۔

لیکن امام حسن وابن حزم کی رائے یہ ہے کہ عورت نکاحِ ثانی کے نتیجے میں حقِ پرورش سے محروم نہیں ہوجاتی، یہ حضرات اپنی دلیل پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: ''حضرت انس بن مالک کی والدہ نے اگرچہ دوسری شادی کرلی تھی لیکن وہ انہی کے پاس رہتے تھے، اسی طرح حضرت ام سلمہؓ کے نبی کریم کے حبالہ نکاح میں آنے کے بعد بھی پچھلے شوہر سے ان کے صاحب زادے ان کے ساتھ رہتے تھے، اسی طرح حضرت حمزہؓ کی بیٹی کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ وہ اپنی خالہ کے پاس رہیں گی حالانکہ ان کی خالہ شادی شدہ تھیں'' (۱۱۲)۔

ابن حزم نے حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت کو راجح کہنے والوں کا یہ جواب دیا ہے کہ ''اس کی سند میں کلام ہے، اس لئے کہ عمرو بن شعیب عن اُبیہ عن جدہ کی سند سے مروی احادیث کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک صحیفہ سے منقول ہیں'' (۱۱۳)۔ یعنی ابن حزم

نے حدیث عبداللہ بن عمرو کو مرجوح اس بنا پر قرار دیا ہے کہ وہ زبانی روایت نہیں ہے بلکہ تحریری روایت ہے اور زبانی روایت تحریری روایت کے مقابلے میں راجح ہوتی ہے، اس سند کی صحت اور امام بخاری، امام احمد، امام ابن مدینی اور امام ابن راہویہ جیسے محدثین کے ذریعہ اس کو قبول کر لینے کے باوجود ابن حزم نے حدیث مذکورہ بالا کو مرجوح قرار دے دیا ہے (۱۱۴)۔

سچی بات یہ ہے کہ اس مثال میں ذکر کی گئی احادیث کے درمیان نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ان میں اس طرح کی کسی ترجیح کی گنجائش، بلکہ اس حکم کا مدار تو (بہت سے علماء کے بیان کے مطابق) 'بچے کی مصلحت کا خیال' ہے، اگر ماں باپ سے زیادہ اس کے حقوق کی محافظ ہوگی تو ماں کے پاس رہے گا...... بچہ کا فائدہ جس کے پاس رہنے میں ہوگا اسی کو حق پرورش حاصل ہوگا، شریعت کی اس کے علاوہ کچھ اور منشا نہیں'' (۱۱۵)۔ اس مسئلہ میں مختلف حالات میں دیے گئے رسول اللہ ﷺ کے حکموں میں سے کوئی بھی حکم غیر متغیر قاعدہ شرعیہ نہیں ہے، بلکہ یہ مختلف احکام مختلف حالات کی روشنی میں (یا باپ ماں میں سے جو زیادہ بچے کا خیال رکھے اس کی رعایت کرتے ہوئے) آپ کے قضائی احکام ہیں۔

دوسری مثال: ''جو شخص گنجائش ہونے کے باوجود بھی قربانی نہ کرے وہ ہماری عید گاہ میں نماز پڑھنے کے لئے نہ بھٹکے'' (۱۱۶)۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ یہ صحیح حدیث قربانی کے وجوب پر دال ہے، لیکن ایک دوسری صحیح حدیث سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے، حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: ''جس کا ارادہ قربانی کرنے کا ہو وہ پہلی ذی الحجہ سے لے کر قربانی کرنے تک اپنے بال اور ناخن نہ کاٹے'' (۱۱۷)۔ جمہور فقہاء قربانی کو واجب نہیں مانتے، انہوں نے حضرت ام سلمہ کی حدیث کو اس بنیاد پر راجح قرار دیا ہے کہ وہ بالاتفاق مرفوع ہے جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مرفوع اور موقوف ہونے کا اختلاف ہے (۱۱۸)۔ دوسری جانب بعض مالکی و حنفی فقہاء نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو اس بنیاد پر ترجیح

دی ہے کہ اس کے معنیٰ کو زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہے، کہ حدیث ابوہریرہؓ کی تائید مخنف بن سلیم کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میدان عرفات میں فرمایا: ''لوگوں! ہر خانوادہ پر ہر سال ایک قربانی واجب ہے'' (۱۱۹)۔

لیکن امام اوزاعی، امام ابوحنیفہ اور امام لیث بن سعد نے قربانی کو صرف مالداروں پر واجب قرار دیا ہے (۱۲۰)۔ اس قول میں مختلف مخاطبوں کی رعایت کو مدنظر رکھتے ہوئے تمام صحیح احادیث پر عمل ہوجاتا ہے۔

تیسری مثال: امام مالک نے موَطا میں، امام شافعی نے کتاب الأم میں اور بعض دیگر علماء نے بھی بسرۃ بنت صفوان کی یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''اگر تم میں سے کوئی آلۂ تناسل کو چھولے تو وہ وضوء کرے''۔ اس حدیث کو کچھ لوگوں نے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، وغیرہ کی روایت کردہ قیس بن طلق عن أبیہ کی اس حدیث پر ترجیح دی ہے جس میں انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ: ''ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے، آپ کے پاس ایک بظاہر بدوی شخص نے آکر عرض کیا: یارسول اللہ! وضوء کرنے کے بعد مس ذکر کا کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ تمہارے جسم کا ایک حصہ ہی تو ہے'' (۱۲۱)۔

بعض علماء نے حضرت بسرۃ کی حدیث کو اس بنیاد پر ترجیح دی ہے کہ اس کے راویوں کی تعداد زیادہ ہے، حضرت بسرہ کے علاوہ حضرت عائشہ، حضرت اُم حبیبہ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص اور حضرت ابوہریرہ نے بھی اسی معنیٰ کی حدیثیں روایت کی ہیں، جب کہ ابن ہمام نے حضرت قیس کی حدیث کو یہ کہتے ہوئے ترجیح دی ہے کہ وہ مرد کی روایت کردہ ہے جب کہ اس کی مقابل حدیث (روایتِ بسرۃ) ایک خاتون کی روایت ہے، اور مردوں کی روایت کو عورتوں کی روایت پر ترجیح حاصل ہوا کرتی ہے (۱۲۲)۔

لیکن چونکہ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اس لئے ابن قدامہ وغیرہ نے ان کے درمیان

ترجیح کورد کرتے ہوئے مختلف طریقوں سے جمع کی راہ اپنائی ہے، جمع کے ان تمام طریقوں میں مکلفین کے مختلف حالات کا اعتبار کیا گیا ہے، مثلاً بعض حضرات نے ان دونوں حدیثوں کو یوں جمع کیا ہے کہ حضرت قیس کی روایت اس شخص سے متعلق ہے جس نے یہ عمل عمداً نہ کیا ہو (۱۲۳)۔ اسی طرح بعض حضرات نے حضرت بسرۃ کی حدیث کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب کہ بغیر کسی حائل کے باطن کف سے مس ذکر ہوا ہو، اور حضرت قیس کی روایت کو اس صورت پر محمول مانا ہے جب کہ مس ذکر ظاہر کف سے ہوا ہو، اس لئے کہ ظاہر کف ''آلۂ مس'' نہیں ہے، بعض دیگر علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ جوان شخص کے لئے تو یہ عمل خروج مذی کا مظنہ ہونے کی بناء پر ناقض وضوء ہے لیکن کسی عمر دراز شخص کا وضوء اس سے نہیں ٹوٹتا (۱۲۴)۔

چوتھی مثال: بڑی عمر کے کسی شخص کو دودھ پلانے سے کیا شرعی رضاعت ثابت ہوجاتی ہے؟ اس سلسلہ میں وارد احادیث بھی بظاہر متعارض ہیں، حضرت ابن عباس کی روایت میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے: ''دو سال سے کم عمر کے بچے کو ہی دودھ پلانے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے'' (۱۲۵)۔ جب کہ امام مسلم کی روایت کردہ زینب بنت ام سلمہ کی حدیث میں حضرت عائشہ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ: ''ابوحذیفہ کی اہلیہ نے خدمتِ نبوی میں حاضر ہوکر عرض کیا: یارسول اللہ! سالم پورے جوان مرد ہیں اور وہ میرے پاس آتے جاتے ہیں، اس کی وجہ سے ابوحذیفہ کے دل میں کچھ خلش ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس (سالم) کو دودھ پلادو تاکہ وہ تمہارے پاس (بلا کسی شرعی ممانعت کے) آجاسکے'' (۱۲۶)۔ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں لیکن اس کے باوجود بعض علماء نے پہلی اور بعض دیگر نے دوسری حدیث کو راجح قرار دے کر ایک حدیث کو غیر معمول بہ بنادیا ہے (۱۲۷)۔ لیکن ابن تیمیہ نے ان متعارض احادیث کو مخاطبوں کے حالات کے باہمی فرق پر محمول کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ سالم ابوحذیفہ کی اہلیہ کے لئے بیٹے جیسے تھے لہذا ان کا معاملہ ذرا مختلف تھا (۱۲۸) (سالم ان کے متبنیٰ تھے اور یہ واقعہ تبنی کو

شرعی طور پر کالعدم کئے جانے کے بعد کا ہے)، ابن امیر صنعانی نے ابن تیمیہ کی اس رائے کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے: 'ان احادیث میں جمع کی سب سے بہتر صورت وہ ہے جو ابن تیمیہ نے اختیار کی ہے، ان کے نزدیک عام حالات میں رضاعت بچپن کی ہی معتبر ہے، ہاں اگر کوئی مجبوری کی صورت ہو تو الگ بات ہے، مثلاً کسی ایسے بڑی عمر کے شخص کی رضاعت جس سے پردہ کرنا عورت پر بہت شاق گزرے، جیسے کہ سالم اور ابوحذیفہ کی اہلیہ کا معاملہ تھا، پس اس جیسے کسی معاملہ میں جب کوئی عورت کسی بڑی عمر کے شخص کو دودھ پلا دے تو یہ رضاعت شرعی طور پر معتبر مان لی جائے گی۔ اگر ایسی کوئی مجبوری کی صورت حال نہ ہو تو پھر رضاعت کے معتبر ہونے کے لئے بچپن شرط ہے...... ابن تیمیہ کی یہ رائے جمع بین الحدیثین کی ایک بہترین مثال ہے، جس کو اختیار کر کے کسی بھی حدیث کو غیر معمول بہ نہیں قرار دینا پڑ رہا ہے'' (۱۲۹)۔

مذکورہ بالا مثالوں کی طرح بہت سی بے شمار صحیح روایات کو جمع کا امکان موجود ہوتے ہوئے بھی علماء نے مرجوح قرار دیا ہے، حالانکہ ان کو معمول بہ مان کر حکم شرعی مکمل طور پر سامنے آتا ہے اور اس کا 'مقصد'' بھی واضح ہو جاتا ہے اور پھر نتیجتاً اس حکم میں زمان و مکان کے تمام پہلوؤں کی رعایت پائی جاتی ہے۔

اوپر جو کچھ لکھا گیا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ترجیح کے مکمل طور پر انکاری ہیں، بلکہ ہمارے نزدیک درج ذیل دو صورتوں میں 'ترجیح' کو اختیار کیا جا سکتا ہے:

۱- جب تعارض 'تعارض فی نفس الأمر' ہو۔

۲- دونوں میں سے کوئی ایک دلیل اتنی کمزور ہو کہ وہ حجت نہ بن سکے۔

☆☆☆

'ترجیح' صحیح ہونے کی دوصورتیں

پہلی صورت: جب تعارض 'تعارض فی نفس الأمر' ہو

اگر دوشرعی دلیلوں کے درمیان 'تعارض حقیقی' یا 'تعارض فی نفس الأمر' پایا جائے، یعنی دونوں دلیلیں (جیسا کہ 'تعارض فی نفس الأمر' کی تعریف میں گزر چکا ہے) زمان، مکان، اضافت، قوت، فعل، کل، جزء اور شرط میں سے ہر ایک پہلو سے یکساں ہوں اور ان کے درمیان صرف ایک فرق نفی واثبات کا ہو، کہ ایک دلیل جس حکم کا اثبات کرے دوسری میں اس کی نفی پائی جائے، اور (منطقیین کی اصطلاح میں) ایک کی تصدیق اور دوسری کی تکذیب کے علاوہ کچھ اور ممکن نہ ہو، ایسی صورت میں ترجیح کے اصول اختیار کرتے ہوئے ایک پر عمل کرنا اور دوسری کا الغاء صحیح ہے۔اس طرح کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

پہلی مثال: پہلے یہ بات ذکر کی جا چکی ہے: کہ "**الطیرة فی الدابة والمرأة والدار**" (نحوست چوپائے، عورت اور گھر میں پائی جاتی ہے) کو حضرت عائشہ نے اپنے حلفیہ بیان میں زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کا ایک مقولہ بتایا ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے اُنہی کے مقولہ کے طور پر ذکر کیا تھا، جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے اس جملہ کو بطور حدیث نبوی روایت کیا ہے۔

ان دونوں روایتوں میں حضرت عائشہ کی روایت کو اس بنیاد پر ترجیح دی جائے گی کہ وہ ضبط وفقہ میں فائق تھیں اور پھر انہوں نے اپنی اس روایت کے حق میں اس آیت قرآنی سے بھی استشہاد کیا ہے: {**ماأصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من**

قبل أن نبرأها} (حدید:۲۲) (دنیا میں اور تم پر کوئی مصیبت بھی ہمارے پیدا کرنے سے پہلے نہیں آتی اور وہ ایک خاص کتاب میں لکھی ہوئی ہوتی ہے)، محققین کا کہنا ہے: "الطیرة فی الدابة والمرأة والدار" کی زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کی جانب نسبت کو حضرت عائشہ نے یاد رکھا اور حضرت ابوہریرہ اس کو یاد نہ رکھ سکے، محققین کے اس قول کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہوتی ہے، جس میں ان اشیاء میں یمن وبرکت بیان کی گئی ہے، معاویہ بن حکیم نے اپنے چچا مخمر بن معاویہ (صحابی) سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول روایت کیا ہے: 'لا شؤم وقد یکون الیمن فی المرأة والفرس والدابة" (نحوست کوئی چیز نہیں، ہاں عورت، گھوڑے اور چوپائے میں کبھی کبھی برکت پائی جاتی ہے) (۱۳۰)۔ ابن جوزی نے حضرت عائشہؓ کی روایت کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ وہ "رد لصریح خبر رواته ثقات" (۱۳۱) (ثقہ راویوں کی روایت کردہ (حضرت ابوہریرہؓ کی) صریح حدیث کے مخالف ہونے کی بناء پر قبول نہیں کی جائے گی، ابن جوزی کا یہ کلام اس لئے لائق اعتناء نہیں ہے کہ خود حضرتِ عائشہؓ کی روایت بھی صریح وصحیح حدیثِ نبوی ہے، ابوبکر بن عربی نے حضرت عائشہ کے قول کو جو 'قول ساقط' (۱۳۲) کہا ہے وہ کم از کم ان کے جیسے کسی امام کو زیب نہیں دیتا۔

دوسری مثال: ام المؤمنین حضرت میمونہؓ کی روایت: "تزوجنی رسول الله ﷺ ونحن حلالان" (رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے اس حال میں نکاح کیا کہ ہم دونوں بے احرام کے تھے) کو حضرت ابن عباس کی روایت "نکحها وهو محرم" (آپ ﷺ نے ان سے نکاح اس حال میں کیا کہ آپ احرام سے تھے) پر اس لئے بعض علماء نے ترجیح دی ہے کہ یہ واقعہ حضرت میمونہ سے متعلق ہے اور عقد ان کا ہی ہو رہا ہے، لہذا عقد کا وقت ان کو ہی زیادہ صحیح معلوم ہوگا (۱۳۳)۔

تیسری مثال: سفیان ثوری اور ابومعاویہ، دونوں حضرات نے سهيل عن أبيه

عن أبي هريرة کی سند سے ایک حدیث نقل کی ہے، ابومعاویہ کی روایت کے الفاظ ہیں: ''اذا رأیتم الجنازة فقوموا لها، فمن تبعها فلا یقعد حتی توضع فی اللحد'' (جنازہ دیکھ کر کھڑے ہوجایا کرو، اور جو اس کے ساتھ جائے وہ اس کے قبر میں رکھے جانے تک نہ بیٹھے) سفیان ثوری کی روایت میں ''فی اللحد'' کی جگہ ''فی الأرض'' مذکور ہے، علماء نے سفیان ثوری کی روایت کو ابومعاویہ کے مقابلہ میں ان کے احفظ ہونے کی بناء پر ترجیح دی ہے، امام ابوداؤد نے ان دونوں روایتوں کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے: ''سفیان الثوری أحفظ من أبی معاویة'' (۱۳۴)۔ یہی امام بخاری کی بھی رائے ہے (۱۳۵)۔

چوتھی مثال: حضرت عائشہؓ کی اس روایت کو کہ: ''رسول اللہ ﷺ نے کبھی بھی رجب میں عمرہ نہیں کیا، حضرت ابن عمر کی اس روایت پر ترجیح دی جائے گی جس میں انہوں نے آپ ﷺ کے ایک عمرہ کو ماہِ رجب میں کیا گیا بتایا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ والی روایت زیادہ لوگوں نے روایت کی ہے، حضرت انس کا بیان ان کا مؤید ہے، ابن جوزی نے لکھا ہے: '' (حضرت عائشہ کی تردید کے بعد) ابن عمر کی خاموشی کے صرف دو ہی مطلب ہو سکتے ہیں، یا تو انہیں اس بابت شک ہوگیا ہوگا اور اس وجہ سے وہ خاموش رہے ہوں گے یا پھر انہیں صحیح صورت واقعہ یاد آ گئی ہوگی، یعنی انہوں نے خاموشی سے حضرت عائشہ کے قول کی جانب رجوع کرلیا ہوگا، جب کہ حضرت عائشہ نے روایت خوب اچھی طرح محفوظ رکھی ہے (یعنی نہ انہیں شک ہوا ہے اور نہ رجوع کی ضرورت انہیں پیش آئی ہے)، حضرت انس کی روایت ''اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر کلها فی ذی القعدہ'' (رسول اللہ ﷺ نے چار عمرے کئے، یہ سب کے سب ذی قعدہ میں ادا کئے گئے تھے) بھی حضرت عائشہ کے حفظ وتفقہ کی دلیل ہے (۱۳۶)۔

پانچویں مثال: حضرت بریرہ کو آزاد کئے جانے کے وقت ان کے شوہر غلام تھے، ایسا قاسم، عروۃ، مجاہد اور عمرۃ نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے، جب کہ اسود کی روایت میں

ان کے آزاد ہونے کا ذکر ہے، اسود کی روایت اس بناء پر مرجوح ہوگی کہ اس کے بالمقابل روایت زیادہ لوگوں نے روایت کی ہے، پھر اسود نے یقیناً یہ روایت پردہ کے پیچھے سے سنی ہوگی جب کہ قاسم حضرت عائشہ کے بھتیجے اور عروہ ان کے بھانجے تھے اس لئے ان کی روایت منھ در منھ (بلا کسی حائل کے) اخذ کی گئی ہوگی، اور عمرۃ بھی حضرت عائشہ ہی کے زیر تربیت تھے (۱۳۷)۔

چھٹی مثال: امام بخاریؒ نے حضرت انس کی یہ روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے 'حج تمتع' کیا تھا، امام بخاریؒ ہی نے حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت بھی ذکر کی ہے کہ آپ ﷺ کا حج 'حجِ افراد' تھا، حضرت انس کی روایت کو اس بنیاد پر ترجیح حاصل ہے کہ ان کی تمام روایتوں میں 'حج تمتع' ہی کا ذکر ہے، حالانکہ یہ حدیث ان سے سولہ طرق سے مروی ہے (۱۳۸)، جب کہ حضرت ابن عمر کی یہ روایت بھی امام بخاری ہی نے ذکر کی ہے: "**تمتع رسول الله ﷺ فی حجه الوداع بالعمرة الیٰ الحج**" (رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں حج تمتع کیا تھا) (۱۳۹) بعض حضرات نے حضرت انس کی اس حدیث کو یہ کہتے ہوئے مرجوح کہا ہے کہ وہ اس وقت کم سن تھے، یہ قول ہرگز لائق التفات نہیں اس لئے کہ ان کی عمر اس وقت کم از کم بیس سال تھی (۱۴۰)۔

ساتویں مثال: امام ترمذیؒ نے حضرت سمرۃ بن جندب کی یہ روایت نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے صلاۃ الکسوف میں سری قرأت کی، امام ترمذیؒ ہی نے حضرت عائشہؓ کی یہ روایت بھی ذکر کی ہے کہ آپ نے اس موقع پر جہری قرأت کی تھی (۱۴۱)۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ آپ ﷺ کی حیات میں صلاۃ الکسوف صرف ایک مرتبہ پڑھی گئی تھی، (لہذا اس کو یہ کہہ کر جمع بھی نہیں کیا جاسکتا کہ یہ دونوں بیان دو الگ الگ نمازوں سے متعلق ہیں) حضرت سمرۃ کی روایت راجح ہے اس لئے کہ وہ متفق علیہ ہے، جب کہ حضرت عائشہ کی روایت مختلف فیہ ہے، ابوداؤد کی روایت میں مذکور ہے کہ حضرت عائشہ نے "صلاۃ الکسوف میں رسول اللہ ﷺ کی

قرأت کا اندازہ لگایا تو ان کا اندازہ یہ تھا کہ آپ ﷺ نے سورۂ بقرہ کی تلاوت کی ہوگی‘‘
(۱۴۲)۔حضرت عائشہ کی بھی اس روایت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے قرأت سری ہی کی تھی جہری نہیں، پھر حضرت ابن عباس کی روایت بھی حضرت سمرہ کی حدیث کو راجح بناتی ہے، بخاری و مسلم کی روایت کردہ اس حدیث میں حضرت ابن عباس کا یہ بیان ذکر کیا گیا ہے:
’رسول اللہ ﷺ نے اتنا طویل قیام فرمایا جس میں مکمل سورۂ بقرہ کے بقدر تلاوت کی جاسکتی ہے‘‘
(۱۴۳)۔ یہ حدیث بھی اس پر دال ہے کہ آپ ﷺ نے صلاۃ الکسوف میں سری قرأت کی تھی۔

دوسری صورت: ایک دلیل اتنی کمزور ہو کہ وہ ’حجت‘ نہ بن سکے

دونوں متعارض روایتوں کی تحقیق سے اگر یہ بات سامنے آئے کہ ان میں سے ایک صحیح ہے جب کہ دوسری ضعیف یا معلول ہونے کی بناء پر نا قابل قبول ہے تو پھر ایسے وقت احناف کے مسلک کے مطابق ایک کو راجح قرار دے کر اس پر عمل کرنا اور دوسری کو مرجوح قرار دینا ہی بہتر ہے، ذیل کی مثالیں اس کی وضاحت کرتی ہیں:

پہلی مثال: ابن عبدالبر نے شادی میں کفاءت کا اعتبار کرنے کے فتاویٰ کی تردید اس بنیاد پر کی ہے کہ اس سلسلہ کی تمام احادیث بہت ضعیف ہیں، اور ان کے بالمقابل ایک صحیح حدیث یہ پائی جاتی ہے:"إذا جاء کم من ترضون دینه وخلقه فزوجوه"(جب تمہارے پاس کسی ایسے شخص کا پیغام آئے جس کے تدین اور اخلاق سے تم مطمئن ہو تو اس سے شادی کردو) ابن عبدالبر نے تحریر فرمایا ہے:’’ آپ ﷺ کی جانب یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ: ’’کفو سے شادی کرو اور ہرگز زنجیوں (افریقی سیاہ فاموں) سے شادی نہ کرنا اس لئے کہ وہ بد صورت قوم ہیں‘ یہ روایت منکر، باطل اور بے اصل ہے، یہ داؤد بن المجبر عن أبی أمیة بن یعلیٰ الثقفی عن هشام بن عروة عن أبیه عن عائشة کی سند سے مروی ہے، داؤ داور امیہ متروک ہیں، لہذا حدیث ضعیف اور منکر ہوئی، اسی طرح مبشر نے حجاج عن أرطأة عن جابر

کی سند سے یہ روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''عورتوں کا نکاح کفو کے ساتھ ہی کرو''، یہ حدیث بھی ضعیف، نا قابل احتجاج اور بے اصل ہے، اسی طرح بقیۃ نے زرعۃ عن عمران بن الفضل عن نافع عن ابن عمر کی سند سے مرفوعاً روایت کی ہے: ''عرب آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں، فرد فرد کا اور قبیلہ دوسرے قبیلہ کا سوائے حائک وحجام کے''۔ یہ حدیث بھی منکر اور موضوع ہے، ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن ابن عمر کی سند سے بھی ایسی ہی مرفوع حدیث روایت کی گئی ہے، لیکن یہ حدیث بھی (واللّٰہ اعلم) ابن جریج سے کسی صحیح سند سے مروی نہیں ......ان تمام ضعیف احادیث کے بالمقابل یہ صحیح حدیث منقول ہے: ''جب تمہارے پاس کسی ایسے شخص کا پیغام آئے جس کے تدین اور اخلاق سے تم مطمئن ہوتو اس سے شادی کردو، اگر اس حکم پر عمل نہیں کروگے تو زمین پر فتنہ وفساد برپا ہوجائے گا''۔ اس حدیث میں عربی وعجمی یا اس طرح کی کوئی اور تفریق نہیں کی گئی ہے لہذا اس کے عموم پر اس کو محمول کرنا بہتر ہے'' (۱۴۴)۔

دوسری مثال: امام نوویؒ نے عورتوں کے لئے اتباع جنازہ کی اجازت دی ہے، اور ابن ماجہ (کتاب الجنائز باب اتباع النساء الجنائز) کی حدیث: ''ارجعن مأزوراتٍ غير مأجوراتٍ'' (واپس چلی جاؤ گناہ گار کی حیثیت سے نہ کہ ثواب حاصل کرکے) کو ضعیف ہونے کی بناء پر مرجوح مانا ہے (۱۴۵)۔ اور اس کے مقابلہ میں انہوں نے ابن ماجہ ہی کی (کتاب الجنائز، باب ماجاء في البكاء علىٰ الميت میں) روایت کردہ حدیث کو ثقہ راویوں سے منقول ہونے کی بناء پر راجح کہا ہے، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے: ''دعها يا عمر! فإن العين دامعة، والنفس مصابة والعهد قريب'' (عمر! اس کو اس کے حال پر رہنے دو، اس لئے کہ آنکھوں میں آنسو ہیں، دل مصیبت زدہ ہے اور حادثہ بھی تازہ ہی ہے) ابن حجر نے اس حدیث کے تمام راویوں کو ثقہ کہا ہے (۱۴۶)۔

تیسری مثال: چور کے ہاتھ کاٹنے کے ساتھ کیا غرم (چوری کے مال کے معاوضہ کی ادائیگی) بھی اس پر واجب ہے؟ ابن رشد اس سلسلہ میں لکھتے ہیں: ''قطع ید کے ساتھ غرم چور پر

واجب ہونے کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک چور کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور اس کے اوپر غرم کی ادائیگی بھی واجب ہوگی، امام شافعی، امام احمد، لیث بن سعد، ابوثور وغیرہ کی یہی رائے ہے، جب کہ بعض دیگر علماء کے نزدیک اگر مال مسروق بعینہ نہ مل سکے تو اس پر غرم کی ادائیگی لازم نہیں ہے، یہ رائے امام ابوحنیفہ، ثوری، اور ابن ابی لیلیٰ سمیت متعدد فقہاء کی ہے، کوفیین نے اس سلسلہ میں حضرت عبدالرحمان بن عوف کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: "**لا يغرم السارق إذا أقيم عليه الحد**" (اقامت حد کے بعد چور پر غرم واجب نہیں ہوگا)، یہ حدیث علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے، ابوعمر نے ضعیف ہونے کا سبب یہ بتایا ہے کہ یہ سنداً مقطوع ہے" (۱۴۷)۔ اس اقتباس میں ابن رشد نے حدیث "**لايغرم السارق ...**" کے ضعف کو ترجیح کی بنیاد بنایا ہے۔

چوتھی مثال: علامہ ابن تیمیہ نے حائضہ کے لئے تلاوتِ قرآن کو جائز قرار دیا ہے، اپنے اس فتوے میں انہوں نے متعدد صحابیات کے بارے میں منقول روایات کو اس ضعیف حدیث پر ترجیح دی ہے جس میں حائضہ کو تلاوتِ قرآن سے روکا گیا ہے، ابن تیمیہ نے لکھا ہے: "حائضہ کی تلاوتِ قرآن کے سلسلہ میں سنن ابوداؤد میں مذکور اسماعیل بن عیاش کی عن موسیٰ بن عقبۃ عن نافع عن ابن عمر کی سند سے مروی حدیث "**لاتقرأ الحائض ولا الجنب من القرآن شيئاً**" ثابت نہیں ہے، تمام محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے، اسماعیل بن عیاش کی روایات شامیین سے تو معتبر ہیں جب کہ حجازیین سے ان کی روایات ضعیف سمجھی جاتی ہیں (۱۴۸)، (اور موسیٰ بن عقبہ حجازی ہی ہیں) نافع سے کسی بھی ثقہ راوی نے یہ حدیث روایت نہیں کی ہے، اور یہ طے ہے کہ عہد نبوی میں عورتیں حالتِ حیض میں تلاوت قرآن کیا کرتی تھیں اور آپ ﷺ اس کی ممانعت نہ فرماتے تھے (۱۴۹)۔

پانچویں مثال: امام نوویؒ نے مجموع میں گھوڑے کے گوشت کے سلسلہ میں تحریر

فرمایا ہے: ''ہمارا (شوافع کا) مسلک یہ ہے کہ گھوڑے کا گوشت بلا کراہت جائز ہے، یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے.....جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت کو حرام تو نہیں کہا جاسکتا، لیکن اس کو کھانے والا گناہ گار رہوگا۔امام ابو حنیفہ نے صالح بن یحییٰ بن المقدام عن أبیہ عن جدہ کی روایت کردہ حضرت خالد بن ولید کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے:''**نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الخيل والبغال وكل ذى ناب من السباع**''(ابوداؤد،نسائی،ابن ماجہ) (رسول اللہ ﷺ نے گھوڑے، خچر اور ہر ذی ناب درندہ کے گوشت سے منع فرمایا ہے) ......حافظِ حدیث موسیٰ بن ہارون الحمال نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔امام بخاری نے اس کے بارے میں فرمایا ہے: '**فيه نظر**'،بیہقی نے اس کی سند کو مضطرب کہنے کے ساتھ اس کے متن کو ثقہ راویوں کی ان روایات کے مخالف بھی قرار دیا ہے جو گھوڑے کے گوشت کو جائز قرار دیتی ہیں۔خطابی نے اس حدیث کی سند پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صالح بن یحیٰی بن مقدام، ان کے والد اور ان کے دادا کا آپس میں سماع ثابت نہیں ہے۔ہمارے علماء (شوافع) نے حضرت جابر کی اس صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے:''**نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن فى لحوم الخيل**'' (بخاری ومسلم) (خیبر کے دن رسول اللہ ﷺ نے گدھوں کے گوشت کی ممانعت کردی تھی، اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی تھی) (۱۵۰) نووی کا یہ کلام بھی صحیح حدیث کی ضعیف حدیث پر ترجیح کی مثال ہے۔

چھٹی مثال: سبزی کی پیداوار پر زکاۃ ہونے کی رائے کو امام جصاص نے راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک معناً متواتر اور عام حدیث''**ماسقت السماء......**'' ضعیف حدیث ''**ليس فى الخضراوات صدقة**''(سبزی وغیرہ کی پیداوار پر زکوۃ واجب نہیں) کے مقابلے میں راجح ہے، جصاص نے لکھا ہے: ''حضرات معاذ، ابن عمرو جابر کی روایت کردہ حدیث نبوی: ''**ماسقت السماء ففيه العشر وما سقى بالساقية فنصف**

العشر'' (بارش سے سینچے گئے کھیت پر عشر واجب ہے اور کسی غیر قدرتی ذریعہ سے سینچے گئے کھیت میں نصف العشر واجب ہے) کو علماء نے تلقی بالقبول کر کے اس پر فتوی دیا ہے، لہذا یہ حدیث گویا متواتر ہوئی، اور اس کے عموم کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ پیداوار کی تمام قسموں میں زکاۃ واجب قرار دی جائے، ابن شیبہ کی نقل کردہ حدیث: ''لیس فی الخضراوات صدقة' سے استدلال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ خود ابن شیبہ نے اس حدیث کو منکر کہا ہے اور اس کے ایک راوی حارث بن شہاب کو یحیٰ بن معین نے ضعیف کہا ہے(۱۵۱)۔

مذکورہ بالا چھ مثالیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ دو متعارض روایتوں میں سے کوئی ایک جب راوی کے وہم یا سند کے ضعف کی وجہ سے 'حجت' بننے کے قابل نہ ہو تو 'ترجیح' کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

دو متعارض روایتوں میں سے کسی ایک کو منسوخ قرار دے کر رد کر دینے کی حجیت تفصیل کی محتاج ہے، اگلے پورے باب میں صرف اسی سے بحث کی جائے گی، اس لئے کہ نسخ کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں، اور اس کو استعمال بھی مختلف طریقوں سے کیا گیا ہے، پھر نسخ کو استعمال کرتے وقت دو بنیادی باتوں میں فرق کرنا بہت ضروری ہے، یعنی ایک نسخ وہ ہوتا ہے جس کے سلسلہ میں شارع نے وضاحت کی ہوتی ہے اور نسخ کی دوسری قسم وہ ہوتی ہے جب کہ کسی 'تعارضِ ظاہری' کو دور کرنے کے لئے نسخ کی راہ اپنائی جاتی ہے۔

☆☆☆

حواشی

(۱) عبدالمجید السوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث وأثرہ فی الفقہ الاسلامی، مطبوعہ دارالنفائس، اردن، طبع اول ۱۹۹۷ء، ص:۴۶،۴۵۔

(۲) شاطبی: الموافقات، جلد چہارم ص:۱۲۸۔

(۳) غزالی: المستصفیٰ، جلد اول، ص:۲۷۹۔

(۴) محمد بن ابوحامد الغزالی: محک النظر، مطبوعہ المطبعۃ الأدبیۃ مصر، تاریخ طباعت درج نہیں، ص ۲۷۔

(۵) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث وأثرہ فی الفقہ الاسلامی، ص:۵۹۔

(۶) شاطبی: الموافقات، جلد چہارم ص:۱۲۹۔

(۷) ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد:۱۹، ص:۱۳۱۔

(۸) مصطفیٰ زید: النسخ فی القرآن الکریم، مطبوعہ دارالفکر العربی، قاہرہ ۱۳۸۳ھ، جلد اول، ص:۱۶۹۔

(۹) سیوطی: تدریب الراوی، جلد دوم ص:۱۹۲۔

(۱۰) سرخسی: اصول السرخسی، جلد دوم ص ۱۲۔

(۱۱) عبداللہ بن أحمد ابن قدامہ المقدسی: روضۃ الناظر، تحقیق: عبدالعزیز عبدالرحمان سعید، مطبوعہ جامعۃ الامام محمد، ریاض، طبع دوم ۱۳۹۹ھ ص:۲۰۸۔ نیز غزالی: المستصفیٰ، جلد اول ص:۲۷۹۔

(۱۲) محمد بن محمد ابوحامد الغزالی: مقاصد الفلاسفۃ، مطبوعہ دارالمعارف، مصر ۱۹۶۱ء ص:۶۲۔

(۱۳) علی الدین عبدالعزیز بخاری: کشف الأسرار شرح أصول البزدوی مطبوعہ دارالکتاب العربی بیروت، ۱۳۹۴ھ، جلد سوم ص:۷۷۔۷۶۔

(۱۴) محمد بن جریر ابوجعفر الطبری: تفسیر الطبری، مطبوعہ دارالفکر للطباعۃ، بیروت ۱۴۰۵ھ جلد پنجم ص:۱۱۳۔

(۱۵) شاطبی: الموافقات، جلد چہارم ص:۱۲۹۔

(۱۶) مرجع سابق: ص ۱۲۱۔

(۱۷) علی بن عبدالکافی السبکی اور ان کے فرزند تاج الدین السبکی: الابہاج شرح المنہاج مطبوعہ: دارالکتب

العلمیة، بیروت طبع اول ۱۴۰۰ھ، جلد سوم ص:۲۱۸۔

(۱۸) بدران أبوالعینین بدران : أدلة التشریع المتعارضة ووجوہ الترجیح بینہما، مطبوعہ مؤسسة شباب الجامعة: ۱۹۷۴ء، ص:۱۳۱۔

(۱۹) جلال الدین السیوطی: عین الاصابة فی استدراک عائشة علی الصحابة، مطبوعہ: مکتبة العلم، قاہرہ ۱۹۸۸ء ص: ۵۶-۵۷۔

(۲۰) مرجع سابق ص:۷۵۔

(۲۱) مسلم: صحیح مسلم، کتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق۔

(۲۲) بخاری: صحیح بخاری، کتاب الفرائض، باب میراث السائبة۔

(۲۳) محمد بن عبدالباقی بن یوسف الزرقانی: شرح الزرقانی علی المؤطا، مطبوعہ دارالکتب العلمیة، بیروت، طبع اول ۱۴۱۱ھ جلد چہارم، ص ۱۶۰۔

(۲۴) سلیمان بن اشعث ابوداؤد السجستانی: سنن ابی داؤد: تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، مطبوعہ دارالفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، باب القیام للجنازة جلد سوم ص:۲۰۰۔

(۲۵) مرجع سابق۔

(۲۶) بخاری: صحیح بخاری، کتاب الغازی، باب فی بعث علی بن أبی طالب۔

(۲۷) مرجع سابق: ص:۷۰-۶۹۔

(۲۸) محمد بن عیسیٰ ترمذی: سنن ترمذی، تحقیق: أحمد محمد شاکر وغیرہ مطبوعہ: داراحیاء التراث بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، باب ماجاء فی صفة القراءة فی الکسوف من أبواب السفر، اس حدیث کو امام ترمذی نے ''حسن صحیح'' کہا ہے۔

(۲۹) سوسوة: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث وأثرہ فی الفقہ الاسلامی، ص: ۴۹۲۔

(۳۰) بطور مثال ملاحظہ ہو: الناسخ والمنسوخ از: عبداللہ بن حزم، الناسخ والمنسوخ از: قتادہ، الناسخ والمنسوخ از: کرمی، الناسخ والمنسوخ از: نحاس، ناسخ القرآن ومنسوخہ از: ابن البرزی، ان کے علاوہ، أدلة الترجیح المتعارضہ.......از: بدران، مختلف الحدیث بین الفقہاء والمحدثین از: نافذ حسین حماد مطبوعہ دارالوفاء، منصورة، طبع اول ۱۹۹۳ء، مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء ....از أسامة خیاط مطبوعہ: دارالفضیلة ریاض، طبع اول ۲۰۰۱ء اور منہج التوفیق والترجیح...از: سوسوة۔

(۳۱) ابومحمد عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ الدینوری: تأویل مختلف الحدیث، تحقیق: محمد زہری النجار، مطبوعہ دارالجیل،

بیروت ۱۳۹۳ھ نیز امام محمد بن ادریس الشافعی: اختلاف الحدیث، تحقیق عامر احمد حیدر، مطبوعہ مؤسسة الکتب، بیروت طبع اول ۱۴۰۵ھ۔

(۳۲) سیوطی: تدریب الراوی جلد دوم ص: ۱۹۲۔

(۳۳) زید: النسخ فی القرآن الکریم، جلد اول ص: ۱۶۹۔

(۳۴) بدران: أدلة التشریع المتعارضة ووجوہ الترجیح بینہا ص: ۱۱۸۔

(۳۵) حماد: مختلف الحدیث بین الفقہاء والمحدثین ص ۱۲۷۔

(۳۶) عبدالعزیز بخاری: کشف الأسرار شرح اصول البزدوی، جلد سوم، ص: ۷۸۔

(۳۷) حماد: مختلف الحدیث بین الفقہاء والمحدثین ص ۱۲۷۔

(۳۸) مرجع سابق۔

(۳۹) بطور مثال ملاحظہ ہو: حماد: مختلف الحدیث بین الفقہاء والمحدثین۔ خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء۔ سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح۔

(۴۰) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح، ص: ۱۲۲۔

(۴۱) جوینی: البرہان، جلد دوم ص: ۱۸۳۔

(۴۲) شاطبی: جلد چہارم ص: ۲۹۴۔

(۴۳) صحیح بخاری، جلد ششم ص: ۲۶۶۶۔

(۴۴) اسماعیل بن عمر بن کثیر: اختصار علوم الحدیث، تعلیق: أحمد محمود شاکر، مطبوعہ مکتبۃ صبیح، قاہرہ، طبع اول، تاریخ طباعت درج نہیں، ص: ۱۷۵۔

(۴۵) امام شافعی: الرسالۃ، جلد اول ص: ۳۴۱۔

(۴۶) قرافی: شرح تنقیح الأصول۔

(۴۷) غزالی: المستصفیٰ، جلد اول ص ۲۵۳۔

(۴۸) شوکانی: ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول جلد اول ص ۴۳۲۔

(۴۹) حماد: مختلف الحدیث بین الفقہاء والمحدثین۔ خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء۔ سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح۔

(۵۰) محمد ابوزہرۃ: مطبوعہ دار الفکر العربی، قاہرہ۔

(۵۱) ابن ہمام: التقریر والتحبیر جلد سوم ص: ۴۔

(۵۲) محمد بن نظام الدین انصاری؛ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مطبوعہ دار العلوم الحدیثۃ، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم ص:۱۸۹۔

(۵۳) مرجع سابق: جلد دوم، ص:۱۹۵۔

(۵۴) محمد عبدالحی لکھنوی (فرنگی محلی) الأجوبۃ الفاضلۃ للأسئلۃ العشرۃ الکاملۃ، تحقیق: عبدالفتاح ابوغدہ، مطبوعہ مکتب المطبوعات الاسلامیۃ، حلب، ۱۳۸۴ھ ص:۱۸۳۔

(۵۵) ان الفاظ میں یہ قاعدہ سیوطی نے الأشباہ والنظائر (جلد اول ص:۱۲۹) میں ذکر کیا ہے، یہ وہی قاعدہ ہے جس کو بعض دیگر اصولیین نے: ''اعمال الکلام أولیٰ من اہمالہ'' سے تعبیر کیا ہے۔

(۵۶) Ervin Laszlo,introduction to systems philosophy:Toward a New Paradigm of contemporary Thought (New york: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972) P.XiX,163.

(۵۷) رازی: المحصول جلد پنجم، ص:۵۲۹۔

(۵۸) مرجع سابق ص ۵۳۰۔

(۵۹) بدران: أدلۃ التشریع المتعارضۃ، باب چہارم۔

(۶۰) مسلم: صحیح مسلم، کتاب الحج، باب حجۃ النبی ﷺ۔

(۶۱) بخاری: صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۲) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح ص ۳۷۰۔۳۶۹

(۶۳) خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والاصولیین الفقہاء ص ۲۲۹۔

(۶۴) مرجع سابق ص: ۲۳۴۔

(۶۵) مرجع سابق ص:۲۹۶۔

(۶۶) مرجع سابق۔

(۶۷) ابن حجر: فتح الباری، جلد سوم ص:۴۶۹۔

(۶۸) امام شافعی: الرسالۃ، جلد اول ص:۴۳۵۔

(۶۹) ابن حزم: الإحکام فی أصول الأحکام، جلد دوم ص:۱۵۸۔

(۷۰) افعل ولاحرج، ایک حدیث کا ٹکڑا ہے، مکمل حدیث صحیح بخاری، باب لایؤاخذکم اللہ باللغو فی أیمانکم، جلد ششم ص: ۲۴۵۴ میں یوں نقل ہوئی ہے؛ عن عبداللہ بن عمرو بن العاص عن

النبی ﷺ : بينما هو يخطب يوم النحر إذ قام إليه رجل فقال: كنت أحسب يا رسول الله كذا وكذا قبل كذا وكذا، ثم قام آخر فقال يا رسول الله! كنت أحسب كذا وكذا لهٰؤلاء الثلاث، فقال النبی ﷺ: افعل ولا حرج، لهن كلهن يومئذ، فما سئل يومئذ عن شيء إلا قال: افعل ولا حرج" ۔

(۷۱) سیواسی: شرح فتح القدیر، جلد اول ص:۳۱۱۔

(۷۲) زرقانی: شرح الزرقانی علی المؤطا جلد اول ص ۲۲۹۔

(۷۳) امام شافعی: الرسالۃ، جلد اول ص: ۲۷۵۔۲۷۲۔

(۷۴) مرجع سابق ص: ۲۷۵۔

(۷۵) سنن الترمذی: باب ماجاء فی سجدتی السھو قبل التسلیم، جلد دوم ص: ۲۳۷۔۲۳۵، امام ترمذی نے اس حدیث کو 'حسن صحیح'' کہا ہے۔

(۷۶) مرجع سابق۔

(۷۷) مرجع سابق۔

(۷۸) بطور مثال دیکھیں: نووی: المجموع، جلد چہارم، ص: ۱۴۵۔

(۷۹) اس سلسلہ کی مختلف روایات ومسالک کے لئے دیکھئے خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء، ص: ۲۸۷۔۲۸۲۔

(۸۰) مرجع سابق۔

(۸۱) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح....ص: ۲۶۰۔

(۸۲) ابوسلیمان حمد بن محمد الخطابی: معالم السنن، مطبوعہ: دار الکتب العلمیۃ، طبع اول ۱۴۱۱ھ جلد اول ص: ۲۶۹۔

(۸۳) غزالی: المستصفیٰ جلد اول ص: ۱۷۲-۱۷۴، اس مثال کو سب سے پہلے جوینی نے 'غیاثی' میں ذکر کیا تھا، پھر بعد میں امام غزالی نے اس کو جوینی کے اس تبصرے کے ساتھ نقل کر دیا جو آگے آرہا ہے۔

(۸۴) سلطان: حجیۃ الأدلۃ الاجتہادیۃ المختلف علیہا فی الشریعۃ الإسلامیۃ، ص: ۳۷۱۔

(۸۵) مرجع سابق ص: ۳۷۳۔

(۸۶) ابن عابدین: نشر العرف فیما بنی من الأحکام علی العرف، جلد دوم ص ۱۱۲۔

(۸۷) ملاحظہ ہو: سلطان: حجیۃ الأدلۃ الاجتہادیۃ المختلف علیہا فی الشریعۃ الإسلامیۃ ص: ۶۲۹۔۶۱۵۔

(۸۸) مرجع سابق ص: ۶۲۹۔

(۸۹) خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء، ص: ۲۷۳۔۲۷۱۔

(۹۰) مرجع سابق، ص: ۲۷۶۔

(۹۱) اس رائے کے حامل تمام علماءِ احناف ہیں، ملاحظہ ہو: زین الدین الحنفی (ابن نجیم): البحر الرائق مطبوعہ دار المعرفہ بیروت، طبع دوم، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد سوم ص: ۱۱۷۔ ابوالحسن علی بن أبی بکر المرغینانی: الہدایۃ شرح البدایۃ، مطبوعہ المکتبۃ الاسلامیۃ، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول ص: ۱۹۶۔ محمد أمین بن عمر بن عابدین: حاشیۃ ابن عابدین، مطبوعہ دار الفکر للطباعۃ، ۱۴۲۱ھ، جلد سوم، ص: ۵۵۔ سیواسی: شرح فتح القدیر، جلد سوم، ص: ۲۵۸۔

(۹۲) جصاص: أحکام القرآن، جلد دوم ص: ۱۰۱۔

(۹۳) محمد بن علی محمد الشوکانی: فتح القدیر مطبوعہ دار الفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول، ص: ۲۴۹۔

(۹۴) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، جلد دوم، ص: ۷۔

(۹۵) خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء، ص: ۱۶۳۔۱۵۹۔

(۹۶) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، جلد دوم، ص: ۲۴۲۔

(۹۷) خطابی: معالم السنن، جلد پنجم، ص: ۲۰۲۔

(۹۸) خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء، ص: ۴۲۵۔۴۲۴۔

(۹۹) بخاری: صحیح بخاری، باب الوصل فی الشعر، جلد پنجم، ص: ۲۲۱۷۔

(۱۰۰) یوسف بن موسیٰ ابوالمحاسن الحنفی: معتصر المختصر، مطبوعہ مکتبۃ بیروت، عالم الکتب، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم، ص: ۳۸۸۔

(۱۰۱) قرامیل کہتے ہیں اون یا بال کے اس مجموعے کو جس کو کوئی شخص اپنے بالوں میں شامل کرے، ملاحظہ ہو: محمد بن مکرم بن منظور الأفریقی المصری: لسان العرب مطبوعہ: دار صادر، بیروت طبع اول، تاریخ طباعت درج نہیں، باب قرمل، جلد ۱۱، ص: ۵۵۶۔

(۱۰۲) سنن أبی داؤد، باب وصل الشعر، جلد چہارم، ص: ۷۷۔

(۱۰۳) سنن بیہقی، باب لاتصل المرأۃ شعرھا بشعر غیرھا، جلد دوم ص: ۴۲۶۔

(۱۰۴) سیواسی؛ شرح فتح القدیر، جلد ششم، ص: ۴۲۶۔

(۱۰۵) بطور مثال ملاحظہ ہو: ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد ۲۰، ص: ۲۷۷، ابن عبدالبر: التمہید، جلد ۷، ص: ۲۲۰، ابن حزم: المحلی، جلد: ۱۰، ص: ۷۵۔

(۱۰۶) نووی: المجموع، جلدسوم، ص: ۱۴۵۔

(۱۰۷) بخاری: صحیح بخاری، باب الوصل فی الشعر، جلد پنجم ص: ۲۲۱۷۔

(۱۰۸) منصور بن یونس بن ادریس البہوتی: کشاف القناع، تحقیق: ہلال مصیلحی، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۲ھ، جلد اول، ص: ۸۱۔

(۱۰۹) ابن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ، ص: ۲۳۶۔

(۱۱۰) ابوداؤد: سنن أبی داؤد: کتاب الطلاق، باب من أحق بالولد، جلد دوم ص: ۲۸۳

(۱۱۱) محمد بن اسماعیل الأمیر الصعانی: سبل السلام، تحقیق، محمد عبدالعزیز الخولی، مطبوعہ دار احیاء التراث بیروت، طبع چہارم ۱۳۷۹ھ، جلد سوم ص: ۲۲۷۔

(۱۱۲) مرجع سابق۔

(۱۱۳) مرجع سابق۔

(۱۱۴) مرجع سابق۔

(۱۱۵) مرجع سابق: ص: ۲۲۸۔

(۱۱۶) محمد بن عبداللہ الحاکم النیسابوری، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطاء، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول ۱۴۱۱ھ، جلد چہارم ص: ۲۳۲، کتاب الضحایا، حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے اور ذہبی نے بھی ان کی تائید کی ہے۔

(۱۱۷) مسلم: صحیح مسلم: **باب نهی من دخل علیه عشر ذی الحجة وهوو مرید التضحیة أن یأخذ من شعره أو أظفاره شیئاً**، جلد سوم، ص: ۱۵۶۵۔

(۱۱۸) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح، ص: ۴۱۶۔

(۱۱۹) ترمذی: سنن ترمذی ص: ۴۱۷، امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے۔

(۱۲۰) ابن عابدین: حاشیۃ ابن عابدین، جلد ششم، ص: ۳۲۰۔

(۱۲۱) خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء، ص: ۲۱۳۔

(۱۲۲) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح، ص: ۳۸۵۔ ۳۸۳۔

(۱۲۳) ابن قدامۃ: المغنی، جلد اول، ص: ۱۱۷۔

(۱۲۴) مرجع سابق۔

(۱۲۵) دارقطنی: کتاب الرضاع، جلد چہارم، ص: ۱۷۴، دارقطنی نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو ابن

عیینہ سے صرف ہشیم نے نقل کیا ہے اور وہ ثقہ ہیں۔

(۱۲۶) مسلم: صحیح مسلم، کتاب الرضاع، باب رضاعۃ الکبیر، جلد دوم، ص: ۱۰۷۶، یہاں ارضاع سے مراد یہ ہے کہ اپنا دودھ برتن وغیرہ میں کر کے پلائے۔

(۱۲۷) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح، ص: ۳۸۵۔ ۳۸۳۔

(۱۲۸) ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد: ۳۴، ص: ۵۹۔

(۱۲۹) صنعانی: سبل السلام جلد سوم ص: ۲۱۶۔

(۱۳۰) ابوالمحاسن: معتصر المختصر، جلد دوم، ص: ۲۰۷، اس حدیث کو ملتے جلتے الفاظ سے متعدد حضرات نے روایت کیا ہے، ملاحظہ ہو: سنن ترمذی، کتاب الأدب باب ماجاء فی الشؤم، ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب ما یکون فیہ الیمن والشؤم، سلیمان بن أحمد بن أیوب ابوالقاسم الطبرانی: مسند الشامیین، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السّلفی، مطبوعہ: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، طبع اول، ۱۴۰۵ھ، باب عن سلیمان بن سلیم، جلد دوم، ص: ۳۰، طبرانی نے یہ حدیث المعجم الکبیر اور المعجم الأوسط میں بھی روایت کی ہے۔ أحمد بن عمر بن الضحاک أبوبکر الشیبانی: الآحاد والمثانی، تحقیق، باسم الجوابرۃ، مطبوعہ دارالرایۃ، ریاض، طبع اول ۱۴۱۱ھ جلد سوم، ص: ۱۶۰، ان تمام حضرات کی سند اسماعیل بن عیاش پر جا کر مل جاتی ہے اور انہوں نے اس حدیث کو اس سند سے نقل کیا ہے: عن أبی سلمۃ سلیمان بن سلیم عن یحییٰ بن جابر عن معاویۃ بن حکیم عن عمہ مخمر بن معاویہ، ہم کو باوجود تلاش کے اس حدیث پر کسی کا کلام نہیں مل سکا، خود ہم نے اس کے رجال کی تحقیق کی تو یہ نتیجہ سامنے آیا۔

امام احمد نے اسماعیل بن عیاش کی ان روایات کی تحسین کی ہے جو انہوں نے شامیین سے روایت کی ہیں (ابوسلمۃ سلیمان بن سلیم بھی شامی ہی ہیں) یحییٰ بن معین نے ان کے بارے میں کہا ہے: "لیس فیہ بأس فی أھل الشام" علی ابن المدینی، ابن ابی شیبہ اور عمر بن خلاس نے شامیین کے سلسلہ میں ان کو ثقہ کہا ہے اور بقیہ کے سلسلہ میں ان کی تضعیف کی ہے، سلیمان بن سلیم اور یحییٰ بن جابر کو یحییٰ بن معین اور ابو حاتم رازی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے، حکیم بن معاویہ کے صحابی ہونے کے سلسلہ میں اگرچہ اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن تمام حضرات کے نزدیک وہ ثقہ ہیں، اور ان کے چچا مخمر تو بالاتفاق صحابی ہیں۔ لہذا اس حدیث کی سند میں تمام راوی ثقہ ہیں، اور یہ حضرت عائشہ کی حدیث کی تائید کرنے کی اہل ہے۔

(۱۳۱) خیاط: مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقہاء، ص: ۱۴۸۔

(۱۳۲) ابوبکر محمد بن عبداللہ ابن العربی المالکی، عارضۃ الأحوذی، مطبوعہ دارالوحی المحمدی، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد: ۱۰، ص: ۲۶۴، ۲۶۵۔

(۱۳۳) بدران: أدلۃ التشریع المتعارضۃ ووجوہ الترجیح بینہا ص: ۱۳۱۔

(۱۳۴) ابوداؤد: سنن أبوداؤد، باب القیام للجنازۃ، جلد سوم ص: ۲۰۰۔

(۱۳۵) بخاری: صحیح بخاری: کتاب الجنائز، باب من تبع جنازۃ فلا یقعد حتی توضع عن مناکب الرجال۔

(۱۳۶) سیوطی: عین الاصابۃ فی استدراک عائشۃ علی الصحابۃ، ص: ۵۷-۵۶۔

(۱۳۷) حماد: مختلف الحدیث بین الفقہاء والمحدثین، ص: ۲۵۸۔

(۱۳۸) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث، ص: ۳۷۹۔

(۱۳۹) صحیح بخاری: کتاب الحج، باب من ساق البدن معہ۔

(۱۴۰) سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث، ص: ۳۷۹۔

(۱۴۱) ترمذی: سنن ترمذی: ابواب السفر، باب ماجاء فی صفۃ القراءۃ فی الکسوف۔

(۱۴۲) ابوداؤد: سنن ابوداؤد، کتاب الاستسقاء، باب القراءۃ فی صلاۃ الکسوف۔

(۱۴۳) بخاری: صحیح البخاری: کتاب الکسوف، باب صلاۃ الکسوف۔ مسلم: صحیح مسلم کتاب الکسوف باب ما عرض علی النبی ﷺ فی صلاۃ الکسوف من أمر الجنۃ والنار۔

(۱۴۴) ابن عبدالبر: التمہید، جلد ۱۹: ص: ۱۶۴، ۱۶۵۔

(۱۴۵) نووی: المجموع، جلد پنجم ص: ۲۳۷۔

(۱۴۶) ابن حجر: فتح الباری، جلد سوم، ص: ۱۷۳۔

(۱۴۷) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، جلد دوم، ص: ۳۳۸۔

(۱۴۸) حاشیہ (۱۳۰) ملاحظہ ہو۔

(۱۴۹) ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد ۲۱، ص: ۴۶۱۔

(۱۵۰) نووی: المجموع جلد ۹، ص: ۶۔

(۱۵۱) جصاص: أحکام القرآن، جلد چہارم، ص: ۱۷۹۔

☆☆☆

بابِ سوم

صرف 'رائے' کی بنیاد پر 'نسخ' کے بجائے 'مقاصد' کو احکام کا مدار بنا کر تمام صحیح احادیث پر عمل

پہلی فصل:

نسخ کی تعریف اور اس کے استعمالات

۱-لغوی و اصطلاحی تعریف

لغوی تعریف: 'نسخ' کے لغوی معنیٰ 'إزالـة' (ختم کرنے اور ہٹانے) کے ہیں، اس لفظ کو یوں استعمال کیا جاتا ہے: نسخت الشمس الظل (دھوپ نے سایہ ہٹا دیا)، نسخت الریاح الآثار (آندھی نے نشانات ختم کردیے، مٹا ڈالے)۔ کبھی کبھی یہ لفظ 'نقل' کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے: نسخت الکتاب (میں نے کتاب نقل کی)، اس وقت اس لفظ میں ازالہ کے معنیٰ نہیں پائے جاتے (۱)۔

اصطلاحی تعریف: متعلقہ مصادر کی مراجعت سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اصطلاحی طور پر 'نسخ' متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے نصِ متأخر سے نصِ متقدم کی تخصیص، استثناء، تفسیر اور حکم سابق کا الغاء۔ اگلی سطروں میں ان استعمالات کی وضاحت کی جارہی ہے۔

۲-نص متأخر سے نصِ متقدم کی تخصیص، استثناء اور وضاحت

اصطلاحِ 'نسخ' کا استعمال صحابۂ کرام کے یہاں صرف الغاء حکم کے ہی معنیٰ میں نہیں ہوتا تھا، بلکہ وہ نص متقدم کی تخصیص، وضاحت یا اس میں استثناء کرنے کو بھی بکثرت نسخ سے تعبیر کردیتے تھے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

پہلی مثال: امام ابوداؤد نے حضرت ابن عباس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آیت: **{والشعراء يتبعهم الغاوون}** (شعراء:۲۲۴) (شاعروں کی پیروی بہکے ہوئے لوگ کرتے ہیں) کا نسخ واستثناء کررہی ہے یہ آیت: **{إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا}** (شعراء:۲۲۷) (سوائے ان کے جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک اعمال کئے اللہ کو بہت یاد کیا) (۲)۔ظاہر ہے کہ ابن عباس نے یہاں نسخ کو استثناء کے معنیٰ میں استعمال کیا ہے۔

دوسری مثال: امام نسائی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ سورۂ نحل کی آیت: ۱۰۶ **{من كفربالله من بعد إيمانه إلا من أكره .... لهم عذاب أليم}** (جو شخص اپنے ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کرے، سوائے اس کے جس پر جبر کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر برقرار رہو، مگر جو لوگ کھلے دل سے کفر کریں تو ان پر اللہ کا غضب ہے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے) منسوخ اور مستثنیٰ ہے اس آیت سے: **{ثم إن ربک للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا إن ربک من بعدها لغفور رحيم}** (جن لوگوں نے فتنوں کے بعد ہجرت کی پھر جہاد کیا اور صبر کا ثبوت دیا بیشک تیرا پروردگار ان باتوں کے بعد انہیں بخشنے والا اور مہربانیاں کرنے والا ہے) (۳) اس مثال میں بھی نسخ استثناء کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

تیسری مثال: امام ابوداؤد نے ذکر کیا ہے کہ حضرت ابن عباس نے سورۂ انعام کی آیات **{فكلوا مما ذكر اسم الله عليه}** (انعام:۱۱۸) (تو جس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اسے کھاؤ) اور **{ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه}** (انعام:۱۲۱) (جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے نہ کھاؤ) کے بارے میں فرمایا کہ اس کے لئے ناسخ اور استثناء کا درجہ رکھتی ہے سورۂ مائدہ کی آیت: ۵ **{وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم و طعامكم حل لهم}** (اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے حلال ہے) (۴)۔

یہاں بھی نسخ سے مراد استثناء ہی ہے۔

چوتھی مثال: ابوداؤ د نے نقل کیا ہے کہ سورۂ توبہ کی آیت:۳۹{**إلا تنفروا یعذبکم عذابا أليما**} (اور مسلمانوں کو یہ نہ چاہئے کہ سب کے سب نکل پڑیں) اور آیات: ۱۲۱-۱۲۲{**ماکان لأهل المدينة......يعملون**} (مدینہ کے رہنے والوں نیز ان کے گردوپیش کے دیہاتیوں کے لئے یہ زیبا نہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کو چھوڑ کر پیچھے ہٹ جائیں، اور نہ ان کے لئے یہ زیبا تھا کہ اپنی جان کو ان کی جان سے عزیز سمجھیں، ایسا اس لئے کہ جو پیاس اور تکان بھوک ان کو پہنچی اللہ کے راستے میں، اور جو راستہ انہوں نے ایسا طے کیا جس سے کفار غصہ میں آئیں اور دشمنوں کی جو کچھ بھی خبر لی، ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک کام لکھا گیا، اور اللہ نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں کرتا اور جو کچھ چھوٹا بڑا انہوں نے خرچ کیا اور جتنے میدان ان کو طے کرنے پڑے، یہ سب بھی ان کے نام لکھا گیا تاکہ اللہ ان کے کاموں کا اچھے سے اچھا بدلہ دے) کو حضرت ابن عباس {**ماكان المؤمنون لينفروا كافة**} (اور مسلمانوں کو یہ نہ چاہئے کہ سب کے سب نکل پڑیں) (توبہ: ۱۲۲) سے منسوخ مانتے تھے(۵)۔ اس مثال میں نسخ، وضاحت کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

پانچویں مثال: ابوداؤد نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ: {**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**} (نساء:۲۹) (ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے کھاؤ، الا یہ کہ آپسی رضامندی سے تجارت ہو) کے نازل ہونے کے بعد لوگوں کو ایک دوسرے کے یہاں کچھ کھانے پینے میں تکلف ہونے لگا (کہ کہیں آیت مذکورہ بالا میں اس سے روکا تو نہیں گیا ہے) تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سورۂ نور کی آیت: ۶۱{**ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم...**} (اور تم پر کوئی حرج نہیں اس بات میں کہ تم کھاؤ اپنے گھروں میں سے....) کے ذریعہ اس کو منسوخ کردیا۔ سورۂ نساء کی مذکورہ بالا آیت کے

نازل ہونے کے بعد اگر کوئی شخص دوسرے کی اپنے گھر پر دعوت کرتا تو وہ یہ کہہ دیتا کہ مجھے آپ کے یہاں کچھ کھانے میں تکلف ہو رہا ہے۔ مسکین اس کھانے کا زیادہ حقدار ہے، لہذا اس آیت میں ایک دوسرے کے گھر کھانے پینے کی اجازت دے دی گئی(٦)۔ یہاں بھی نسخ وضاحت وتفصیل کے معنیٰ میں ہے۔

چھٹی مثال: ابن ماجہ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ سورۂ بقرہ کی آیت: ۱۸۲ ﴿**یا أیھا الذین آمنوا إذا تداینتم بدین إلی أجل مسمّیً فاکتبوہ**﴾ (اے ایمان والو! جب تم آپس میں ایک دوسرے سے میعاد مقرر پر قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو) کو پڑھنے کے بعد جب اگلی آیت: ۱۸۳ ﴿**وإن کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتبا فرھٰن مقبوضۃ**......﴾ (اور اگر تم سفر میں ہو، اور لکھنے والا نہ پاؤ تو رہن قبضہ میں رکھ لیا کرو) پر پہنچے تو انہوں نے فرمایا: یہ آیت پچھلی آیت کی ناسخ ہے۔ دوسری آیت پہلی آیت کی تخصیص کر رہی ہے اور یہاں نسخ اسی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

آپ نے دیکھا کہ مندرجہ بالا چھ مثالوں میں نسخ کسی حکم کو ختم کرنے کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ ان مثالوں میں نسخ سے مراد کہیں تخصیص ہے، کہیں وضاحت ہے اور کہیں استثناء۔

۳- نسخ بمعنی حکمِ شرعی کا دائمی الغاء

احکام شرعیہ کے الغاء کے معنیٰ میں 'نسخ' کے استعمال کی بابت اصولیین میں اتنا تو اتفاق ہے کہ 'نسخ' دلیل متاخر کے ذریعہ حکم شرعی کے ازالہ کو کہتے ہیں(٧)۔ حکم شرعی کے ازالہ کا مطلب ہے اس کا دائمی الغاء، پس اگر کوئی حکم اس معنیٰ میں منسوخ ہوگا تو اس پر کسی بھی وقت اور کسی بھی صورت میں عمل کرنا جائز نہ ہوگا(٨)۔ اسی طرح اصولیین کا اس سلسلہ میں بھی اتفاق ہے کہ یہود کا یہ کہنا غلط ہے کہ نسخ سے اللہ سبحانہ وتعالی کے تئیں 'بداء' کا عقیدہ لازم آتا ہے، لہذا احکام شرعیہ میں

نسخ ماننا صحیح نہیں ہے، یہودی یہ بات شریعت محمدی کے ذریعہ شریعت یہود کے منسوخ ہونے کے سلسلہ میں کہتے ہیں (۹)۔

لیکن نسخ کی تعریف کے سلسلہ میں اصولیین کے یہاں کچھ اختلافات بھی پائے جاتے ہیں، لیکن ہم ان اختلافات کو محض لفظی اور نظریاتی اختلاف کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ ان اختلافات سے کوئی عملی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔ جیسے: کیا حکم ناسخ حکم منسوخ کی وضاحت ہے یا اس میں تبدیلی؟ کیا حکم منسوخ محدود مدت کے ہی لئے مشروع تھا یعنی اگر ناسخ نہ آتا تب بھی وہ ازخود ختم ہو جاتا، یا پھر ایسا نہ تھا بلکہ ناسخ نے آکر اس کو ختم کیا ہے اور اگر ناسخ نہ آتا تو حکم منسوخ حسب سابق باقی رہتا؟ کیا کوئی ایسا نص منسوخ ہوسکتا ہے جس کے الفاظ حکم کی ابدیت پر دال ہوں؟ صرف احکام ہی منسوخ ہوتے ہیں یا احکام واخبار دونوں؟ کیا حکم پر عمل کے امکان سے پہلے اس کا منسوخ ہونا ممکن ہے؟ (۱۰)۔

علی الکل فقہاء کے یہاں اس پر تو اتفاق ہے کہ نسخ حکم شرعی کا دلیل متأخر کے ذریعہ دائمی الغاء کا نام ہے۔ اور چونکہ نصوص کے باہمی تعارض اور احکام میں تبدیلی سے اس کا تعلق ہے اس لئے زیر نظر باب میں یہی زیر بحث ہے۔

☆☆☆

دوسری فصل:

نسخ احکام کے لئے استدلال کے بعض طریقوں پر نقد

١- قرآن مجید میں منسوخ الحکم آیات کے وجود پر کیا کوئی دلیل قطعی ہے؟

'نسخ' یا 'تبدیل' کے الفاظ قرآن مجید میں صرف دو جگہ استعمال ہوئے ہیں، ایک تو:

﴿ما ننسخ من آیة أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير﴾ (بقرہ:١٠٦) دوسری جگہ ہے: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾ (نحل:١٠١) (١١)۔

مؤخر الذکر آیت کے سلسلہ میں مفسرین کی اکثریت کا خیال ہے کہ اس کا تعلق 'نسخ احکام' سے نہیں 'نسخ شرائع' سے ہے، قرطبی نے {وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: "أي بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة" (یعنی جب ہم پچھلی شریعت کوئی شریعت سے بدلتے ہیں) اور طبری نے ذکر کیا ہے کہ مجاہد نے "بدلنا" کی یہ تفسیر کی ہے: "نسخناها، بدلناها، رفعناها وأثبتنا غيرها" (ہم جب اس کو منسوخ کرتے ہیں، بدلتے ہیں، اس کے حکم کو اٹھا لیتے ہیں اور اس کی جگہ دوسری کو لاتے ہیں)۔ قتادہ نے ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ کو ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾ کے ہم معنی قرار دیا ہے۔ نسفی نے اس کا سبب نزول بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: " مخالفین کہا کرتے تھے کہ محمد اپنے ساتھیوں کے ساتھ کھلواڑ کرتا ہے، آج جس چیز کا حکم دیتا ہے کل اسی سے روک کر اس سے آسان حکم دیتا

ہے۔ یہ مخالفین کا محض افتراء تھا اس لئے کہ ناسخ منسوخ کے مقابلہ میں آسان بھی ہوتا تھا اور مشکل بھی، درحقیقت وہ اس نسخ کی حکمت نہیں جانتے تھے ﴿بل أكثرهم لا يعلمون﴾"۔

شیخ محمد الغزالی نے نسفی کی اس تفسیر کو قبول نہیں کیا ہے، اس لئے کہ "سورۂ نحل (جس کی یہ آیت ہے) مکی ہے، اور اس کے نازل ہونے سے پہلے کبھی بھی وحی الٰہی میں کسی طرح کا نسخ نہیں ہوا، سیرت نبوی میں ہمیں کہیں یہ ذکر نہیں ملتا کہ مشرکین مکہ نے مسلمانوں سے اپنے بحث ومباحثہ میں نسخ کے مسئلہ کو چھیڑا ہو، اور یہ بھی طے ہے کہ اولین اسلامی معاشرہ (عہد مکی) میں ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ایک آیت حلت کا حکم لے کر نازل ہوئی ہو اور پھر دوسری آیت تحریم کا حکم لائی ہو" (۱۲)۔

شیخ محمد الغزالی آگے لکھتے ہیں: "ہمیں اس بات پر سو فیصد یقین ہے کہ اس آیت کا جو سبب نزول بیان کیا جا رہا ہے وہ مشرکین مکہ کے ذہن وفکر میں بھی کبھی نہیں پایا گیا۔ یہ درحقیقت متکلمین اور فقہاء کی آراء کے مطابق قرآن مجید کی تفسیر کرنے کا شاخسانہ ہے، ایسی تفسیر، جس کی کوئی گنجائش آیت کے الفاظ ومعانی میں نہیں پائی جاتی۔ آیت کی صحیح تفسیر یہ ہے کہ مشرکین مکہ نبوت محمدی کی صداقت کے لئے صرف قرآن مجید کو بطور معجزہ دلیل ماننے کے لئے تیار نہ تھے بلکہ ان کا مطالبہ کسی خارقِ عادت معجزہ کا تھا، اللہ نے ان کے اس مطالبہ کا جواب یہ دیا کہ......قرآن مجید کا معجزہ (آیۃ) کسی بھی دوسرے معجزے (آیۃ) کے مقابلے انسان کے حق میں زیادہ مفید اور اسلام کی صداقت پر ایمان لانے کے لئے زیادہ کارگر ہے" (۱۳)۔ ہمارے نزدیک شیخ محمد الغزالی کی یہ تفسیر آیت کی نہایت مناسب تفسیر ہے، اس لئے کہ یہ مکی عہد کے حالات کے عین موافق ہے، اور اس میں نظم کلام کی بھی مکمل رعایت ہے کہ اس سورت میں نبوت محمدی پر مشرکین کے اعتراضات کا جواب ہی دیا گیا ہے۔

دوسری آیت: ﴿ مانسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم

تعلم أن الله علی کل شيء قدیر﴾(بقرہ:۱۰۶) کے سلسلہ میں اکثر مفسرین کا یہی کہنا ہے کہ اس سے مراد متعین آیات کا نسیان اور ان کے احکام کا نسخ ہی ہے، مثلاً طبری نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے بطور مثال ذکر کیا ہے، جیسے کسی حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دیا جائے(۱۴)۔ قرطبی نے اس کا سبب نزول یہ بیان کیا ہے کہ: ''تحویل قبلہ کے حکم کو لے کر یہودیوں نے اسلام پر اعتراضات شروع کئے، انہوں نے کہا کہ محمد اپنے پیروؤں کو پہلے کسی عمل کا حکم دیتے ہیں اور پھر اس سے روک دیتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن وحی خداوندی نہیں ہے بلکہ ان کی اپنی ایجاد ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے احکامات آپس میں متناقض ہوتے ہیں، ان کے اس اعتراض پر اللہ نے ﴿وإذا بدلنا آیة مکان آیة............﴾اور﴿ ما ننسخ من آیة .... ﴾ نازل فرمائی''(۱۵)۔قرطبی کی ذکر کردہ آیت ﴿وإذا بدلنا آیة مکان آیة﴾سورۂ نحل میں ہے جو مکی ہے اور مکہ میں یہود تھے نہ تحویل قبلہ کا حکم وہاں آیا تھا(۱۶)۔

قرطبی نے اس آیت ﴿ما ننسخ...........﴾کو نسخ احکام ہی سے متعلق مانتے ہوئے لکھا ہے: ''اس (نسخ) کا علم بہت لازمی اور مفید ہے، کوئی صاحب علم اس سے بے نیاز نہیں رہ سکتا، اور سوائے بے علم ناواقفوں کے کوئی اس کا منکر نہیں ہوسکتا اس لئے کہ بہت سے احکام شرعیہ میں حلال وحرام کی تمیز اسی علم پر موقوف ہے''(۱۷)۔ شیخ محمد الغزالی نے زیر بحث آیت میں نسخ سے مراد نسخ احکام لینے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''اس تفسیر کے نتیجے میں آیت ربط و نظمِ کلام سے کٹ کر رہ جاتی ہے، اس لئے کہ اس سورت میں تو اہل کتاب سے مباحثہ کیا گیا ہے، ان کے خود تراشیدہ مذہب پر گرفت کی گئی ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ اپنے سابق انبیاء کی طرح محمد ﷺ کی بھی تکذیب کرنے اور ان سے خارقِ عادت معجزوں کو طلب کرنے میں آخری حد تک جا پہنچے ہیں''(۱۸)۔

شیخ محمد عبدہ نے اس آیت کی ایک اور تفسیر کی ہے(۱۹)، ان کی رائے یہ ہے کہ:

’’آیت کے سیاق وسباق کا اعتبار کریں تو اس میں ’آیــۃ‘ سے مراد معجزہ ہے، اس صورت میں تفسیر آیت ہوگی کہ: ہم اگر کسی نبی کی کسی معجزہ کے ذریعہ تائید کرکے دوسرے نبی کی اس معجزہ سے تائید نہیں کرتے اور وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ لوگ سابق نبی کے معجزہ کو بھول بھی جاتے ہیں تو ہم درحقیقت اپنی قدرت کاملہ کے ذریعہ دوسرے نبی کی تائید اس سے بہتر معجزے کے ذریعہ کرتے ہیں جو نبوت کی صداقت پر پچھلے معجزے سے کہیں زیادہ مؤثر دلیل ہوتا ہے۔ اس معنی کی وضاحت آگے کی آیت: ﴿ **أم تـريـدون أن تسـألـوا رسـولـكـم كما سئل موسى من قبـــل** ﴾ (بقرہ:۱۰۸) (کیا تمہارا ارادہ اپنے رسول سے ویسے سوالات کرنے کا ہے جیسے سوالات پہلے موسیٰ سے کئے گئے) سے بھی ہوتی ہے‘‘(۲۰)۔

امام رازیؒ نے ابومسلم اصفہانیؒ سے اس آیت کی متعدد تفسیریں نقل کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ: ’’آیات منسوخہ سے مراد ’شرائع من قبلنا‘ یعنی تورات وانجیل میں بیان کئے گئے احکام کا نسخ ہے، جیسے ’سبت‘ (کے مخصوص احکامات) اور مشرق ومغرب کی جانب منہ کرکے نماز پڑھنا وغیرہ، اللہ نے یہ احکام ہمارے لئے منسوخ کردئے ہیں اور دیگر عبادات مشروع کی ہیں......۔‘‘(۲۱)

امام رازیؒ نے اصفہانیؒ کی اس رائے کو اپنی تائید کے ساتھ نقل کیا ہے کہ شریعت محمدی نے سابق شریعتوں کے احکام تو نسخ کئے، اپنے احکام نہیں، اصفہانیؒ نے ان آیات کے درمیان جن میں نسخ مانا جاتا ہے جمع کا اصول اختیار کیا ہے، رازی نے ان کے اس عمل کی تحسین بھی کی ہے اور اپنی کتاب میں متعلقہ مقامات پر اصفہانی کی آراء ذکر بھی کی ہیں۔

آیت کی مذکورہ بالا متعدد تفسیروں کی روشنی میں مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

الف- نسخ کے سلسلہ میں وارد نصوص کی تفسیروں میں پائے جانے والے مندرجہ بالا اختلاف کی وجہ سے کوئی ایسی دلیل قطعی نہیں ہے جو یہ ثابت کرے کہ قرآن مجید کی کچھ آیات دیگر

آیات کے احکام کا نسخ کرتی ہیں۔

ب-جن حضرات نے مندرجہ بالا آیات کو مشرکین مکہ کے اعتراضات یا شریعت محمدی کے بعض احکام کے نسخ سے متعلق مانا ہے ان کی تفسیر میں بڑا تکلف پایا جاتا ہے اور وہ سیرتِ نبوی کے واقعات سے مطابقت بھی نہیں رکھتی، جیسا کہ شیخ محمد الغزالی نے ذکر کیا ہے۔

ج- ﴿مَا نَنسَخ......﴾ کی سب سے بہتر تفسیر ابو مسلم اصفہانی کی ہے، جس کے مطابق اس آیت کا تعلق صرف 'شرائع من قبلنا' کے بعض احکام کے نسخ سے ہے، اس تفسیر کے نتیجہ میں بنیادی طور پر نسخ کا اعتراف بھی ہو جاتا ہے، اور آیت اپنے سیاق وسباق سے بے تعلق بھی نہیں ہوتی۔ قرآن مجید کی تفسیر میں ربط و نظم کلام کی اہمیت کا متعدد علماء نے ذکر کیا ہے(۲۲)۔

د- اگر آیت کی یہ تفسیر صحیح بھی مان لی جائے کہ نسخ سے مراد قرآن کے ہی بعض احکام کا نسخ ہے تب بھی کسی متعین آیت کو منسوخ ماننے کے لئے ایک اور دلیل خاص کی ضرورت ہوگی۔ کسی قرآنی حکم کو منسوخ ماننے کے لئے دلیل شرعی اور متعین منہج کی ضرورت ہوگی، اگلی سطروں میں ان مناہج سے بحث کی جائے گی جو علماء نے متعین حکم کے منسوخ ہونے پر استدلال کرنے کے لئے اپنائے ہیں۔

۲-تعارض بطور دلیل نسخ: کیسا تعارض موجب نسخ ہوتا ہے؟

اصولیین کے بیان کے مطابق وہ تعارض موجب نسخ ہوتا ہے جو 'تعارض فی نفس الأمر' یا بالفاظ دیگر 'تناقض منطقی' ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ متعارض حدیثوں میں سے ایک تبھی منسوخ مانی جائے گی جب ان میں جمع کی کوئی گنجائش باقی نہ بچے۔ امام شافعیؒ کا درج ذیل قول اس سلسلہ میں زریں اصول کی حیثیت رکھتا ہے:

''جب دو حدیثوں میں ایسا اختلاف پایا جائے جو کسی طور حل نہ ہو سکے، جیسے بیت المقدس اور بیت اللہ کے قبلہ ہونے کی احادیث تو پھر لازماً ان میں اسے ایک حدیث ناسخ ہوگی

اور دوسری منسوخ، لیکن جب تک دونوں پر کسی بھی طرح عمل ممکن ہوگا کیا جائے گا، اور کسی ایک کو بھی معطل نہیں کیا جائے گا''(۲۳)۔

امام غزالی نے لکھا ہے کہ دونصوں کے تناقض کی صورت میں زمانی طور پر متاخر نص ناسخ ہوگا(۲۴)، امام جوینی نے نسخ کا مقصد کلام الٰہی کو تناقض سے محفوظ رکھنا بتایا ہے(۲۵)۔ شیخ زرقانی نے مناہل العرفان میں نسخ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''تعارض حقیقی کے وقت نسخ ایک مجبوری کی راہ ہے جس کو اختیار صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ شارع حکیم وعلیم کی تشریع کو تناقض سے محفوظ رکھا جائے''(۲۶)۔

ہر چند کہ علماء نے نسخ کے لئے تعارض حقیقی کو بنیادی شرط قرار دیا ہے، لیکن جو شخص بھی کتب تفسیر وفقہ میں ان مقامات کا استقراء کرے گا جہاں کسی آیت یا حدیث کو منسوخ قرار دیا گیا ہے، اس کو یہ احساس ضرور ہوگا کہ اس شرط کا خیال بالکل نہیں رکھا جاسکا ہے، بلکہ تعارض ظاہری کو تعارض حقیقی پر محمول کر کے نسخ کا حکم لگا دیا گیا ہے۔ درج ذیل مثالیں ہمارے اس دعوی کی دلیلیں فراہم کرتی ہیں:

پہلی مثال: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون**﴾ (بقرہ:۲۵۴)(اے مومنو! ہمارے عطا کردہ رزق میں سے اس دن کے آنے سے پہلے خرچ کرو جس دن نہ خرید وفروخت ہوگی، نہ دوستی اور نہ سفارش اور کافر ہی ظالم ہیں) اور ﴿**الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون**﴾ (انفال:۳) (جو نماز قائم کرتے ہیں اور ہمارے دیے ہمیں سے خرچ کرتے ہیں) ان دونوں آیات پر بعض مفسرین نے آیتِ زکاۃ سے متعارض مان کر منسوخ ہونے کا حکم لگایا ہے، حالانکہ ''ان آیات کا زکاۃ سے نہ کوئی تعارض ہے اور نہ منافات، اس لئے کہ ان دونوں آیات میں انفاق کے مفہوم میں زکاۃ کے ساتھ ساتھ نفلی صدقات اور اہل واقارب

کے نفقے وغیرہ بھی شامل ہیں، لہذا آیت زکاۃ کو ان دونوں آیتوں سے نسبت فرد کی عام سے نسبت ہوئی''(۲۷)۔

دوسری مثال: ﴿یا أیھا الذین آمنوا اتقوا اللّٰہ حق تقاتہ ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾(آل عمران:۱۰۲)(اے مومنو! اللہ سے تقوی کرو اتنا جتنا اس کا حق ہے، اور تم کو موت حالت اسلا میں ہی آئے) کے سلسلہ میں سیوطی نے لکھا ہے کہ: ''سورہ آل عمران میں سوائے اس آیت کے کسی اور آیت کو منسوخ کہنا صحیح نہیں ہے'' (۲۸)۔ بعض حضرات نے اس آیت کو ﴿فاتقوا اللّٰہ ما استطعتم﴾(تغابن:۱۶)(تو اللہ سے تقوی اختیار کرو اتنا جتنا تمہاری استطاعت میں ہو) سے منسوخ مانا ہے۔ (ان حضرات کے نزدیک یہ دونوں آیات متعارض ہیں کہ پہلی آیت میں اللہ سے اتنے تقوے کا حکم ہے جتنا کہ اس کا حق ہے اور دوسری آیت میں صرف بقدر استطاعت تقوے کا)، اس دعوائے نسخ کا جواب یہ ہے کہ: ''یہ آیت منسوخ نہیں ہے، اس لئے کہ پہلی آیت کے 'حق تقاتہ' والے تقوے سے مراد بھی یہی ہے کہ انسان اپنے ذہن وفکر اور اعضاء وجوارح کی معصیات سے جتنی حفاظت کر سکے کرے اور موت اور اس کے بعد کی زندگی کو یاد کرے، اور بلاشبہ یہی دوسری آیت میں 'ما استطعتم' سے بھی مراد ہے۔ لہذا ان دونوں آیات میں کوئی تعارض ہے اور نہ ان میں نسخ ماننے کی کوئی ضرورت ہے(۲۹)۔

تیسری مثال: ﴿والذین عقدت أیمانکم فآتوھم نصیبھم﴾(نساء:۳۳) (اور جن سے تم انے اپنے ہاتھوں معاہدہ کیا ہے، انہیں ان کا حصہ دو، حقیقتاً اللہ ہر چیز پر حاضر ہے) کو ﴿وأولوا الأرحام بعضھم أولی ببعض فی کتاب اللہ إن اللہ بکل شيء علیم﴾ (انفال:۷۵)(اور رشتے ناتے والے ان میں سے بعض بعض سے زیادہ نزدیک ہیں، اللہ ہر چیز کا جاننے والا ہے) سے منسوخ مانا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ پہلی آیت موالی کو وارث بناتی ہے اور ابھی بھی وہ وارث ہیں لیکن ہاں ذوو الأرحام کی غیر موجودگی میں، لہذا ان

دونوں آیات میں کوئی تعارض نہیں پایا گیا(۳۰)۔

چوتھی مثال: ﴿فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا﴾ (مائدہ:۴۲) (اگر یہ تمہارے پاس آئیں تو تمہیں اختیار ہے، خواہ ان کے درمیان فیصلہ کرو خواہ ان وٹال دو، اگر تم ان سے منھ بھی پھیرو گے تو بھی یہ تم کو ہرگز کوئی ضرر نہیں پہنچا سکتے) اس آیت کو ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواء هم﴾ (مائدہ:۴۹) (اور یہ کہ تم ان کے درمیان فیصلہ اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق کرو، اوران کی خواہشات کا اتباع نہ کرو) سے بعض حضرات نے منسوخ مانا ہے، حالانکہ یہاں نسخ نہیں پایا جارہا، اس لئے کہ دوسری آیت پہلی آیت کی متعارض نہیں بلکہ اس کا تتمہ ہے۔''پہلی آیت میں رسول اللہ ﷺ کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ چاہیں تو فیصلہ فرمائیں اور چاہیں تو اعراض کرلیں، دوسری آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر آپ ﷺ فیصلہ فرمائیں تو پھر اللہ کی نازل کردہ شریعت کے مطابق ہی''(۳۱)۔

پانچویں مثال: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ...... ﴾ (بقرہ:۲۱۷) (وہ آپ سے شہر حرام میں قتال کی بابت سوال کرتے ہیں کہہ دیجئے اس میں قتال کرنا بڑا گناہ ہے) طبری نے عطاء بن میسرۃ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ آیت ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ (توبہ:۳۶) سے منسوخ ہے، ابوجعفر نحاس نے اس نسخ پر عطاء کے علاوہ تمام علماء کا اجماع نقل کیا ہے(۳۲)۔ان حضرات کا کہنا ہے کہ:''یہ آیت تمام مشرکین کے قتال کا حکم دے رہی ہے اور عموم اشخاص عموم ازمنہ کو لازم ہے، (لہذا اس آیت سے شہر حرام میں بھی قتال کی اجازت بلکہ اس کے حکم کا پتہ چلا) بعض حضرات نے ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ (توبہ:۵) (تو مشرکین کو قتل کرو، جہاں پاؤ) کو ناسخ مانا ہے کہ اس میں عموم امکنہ ہے اور عموم امکنہ بھی عموم ازمنہ کو لازم ہے، یہ اگرچہ جمہور کی رائے ہے

لیکن نا قابل قبول ہے، اس لئے کہ عموم اشخاص اور عموم امکنہ میں سے کوئی بھی عموم ازمنہ کو لازم نہیں ہوتا۔ لہذا ان آیات میں کوئی تعارض نہیں ہے اور جب تعارض نہیں تو نسخ کیوں کر مانا جائے؟(۳۳)۔

چھٹی مثال: ﴿**والذین یتوفون منکم ویذرون أزواجاً وصیة لأزواجهم متاعاً إلی الحول غیر إخراج فإن خرجن فلاجناح علیکم فی ما فعلن فی أنفسهن من معروف والله عزیز حکیم**﴾(بقرہ:۲۴۰)(اورتم میں سے جولوگ بیویاں چھورکر وفات پا جائیں ت ووہ یہ وصیت کرتے جائیں کہ بیویاں ایک سال تک فائدہ اٹھائیں، ان کونکالا نہ جائے، ہاں اگر وہ نکل جائیں تو وہ اپنے بارے میں جو اچھائی کریں تم پر اس کا کچھ گناہ نہیں، اور اللہ عزیز وحکیم ہے) اس آیت کو بعض علماء نے منسوخ کہا ہے، اور اسکی ناسخ یہ آیت بتائی ہے: ﴿**والذین یتوفون منکم ویذرون أزواجاً یتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبیر**﴾(بقرۃ:۲۳۴)(اورتم میں سے جولوگ بیویاں چھوڑ کر وفات پا جائیں تو وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے اور دس دن عدت میں رکھیں، پھر جب مدت ختم کرلیں تو جو اچھائی کے ساتھ وہ اپنے لئے کریں اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں، اور اللہ تمہارے ہر عمل سے باخبر ہے) پہلی آیت کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ ماننے کی وجہ ان علماء نے یہ تعارض بتایا ہے کہ پہلی آیت میں شوہر کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ انتقال کے وقت اپنی بیوی کے لئے ایک سال تک کے نفقہ وسکنیٰ کی وصیت کرتا جائے، ہاں اگر وہ ایک سال کی مدت کے اندر خود اس کے گھر سے چلی جائے تو پھر بیوی کو نفقہ وسکنیٰ میں سے کسی طرح کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا، یعنی یہ آیت متوفیٰ عنہا زوجہا کو کسی بھی وقت گھر چھوڑنے کی اجازت دے رہی ہے، جب کہ دوسری آیت میں اس کو چار مہینے دس دن کی مدت تک انتظار کرنے کا حکم دیا گیا ہے یعنی اسی لئے اس مدت کے اندر خروج اور نکاح

کچھ جائز نہ ہوگا۔اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ: ''ان دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، پہلی آیت متوفیٰ عنہا زوجہا کے لئے ایک سالہ نفقہ وسکنیٰ کی وصیت سے متعلق ہے کہ جب تک وہ اس مدت میں اس کا گھر نہ چھوڑے اس کو یہ حق حاصل رہے گا، لیکن اگر وہ شوہر کا گھر چھوڑنے کا ارادہ کرے تو پھر اسے دوسری آیت میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس کے لئے خروج ونکاح چار ماہ دس دن سے پہلے جائز نہیں'' (۳۴)۔

ساتویں مثال: ﴿وإن فاتكم شيء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون﴾ (ممتحنہ:۱۱) (اور اگر تمہاری کوئی بیوی تمہارے ہاتھ سے نکل جائے اور کافروں کے پاس چلی جائے پھر تمہیں اس کے بدلے کا وقت مل جائے تو جن کی بیویاں چلی گئی ہیں انہیں ان کے اخراجات کے برابر ادا کردو، اور اس اللہ سے ڈرو جس پر تم ایمان رکھتے ہو) کو بعض علماء نے آیت غنیمت ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ....﴾ (انفال:۴۱) (اور جانو کہ جو کچھ بھی تم کو مال غنیمت میں ملے اس میں سے خمس (پانچواں حصہ) اللہ ورسول کا ہے.....) سے منسوخ مانا ہے۔ (ان علماء کا کہنا یہ ہے کہ پہلی آیت میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ جن مسلمانوں کی بیویاں حالتِ کفر میں دارالحرب بھاگ جائیں ان کا مہر مالِ غنیمت میں سے ادا کیا جائے، جب کہ دوسری آیت میں مصارف غنیمت جب ذکر کئے گئے تو ایسے مسلمانوں کا اس میں کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا، لہذا وہ حکم منسوخ ہوا)، لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ: ''یہ دو آیتیں باہم متعارض نہیں ہیں کہ ان میں سے ایک ناسخ ہو اور دوسری منسوخ، بلکہ درحقیقت مال غنیمت میں سے پہلے تو ان مسلمانوں کو ان کے مہر کے بقدر دیا جائے گا جن کی بیویاں دارالحرب چلی گئی ہیں اور پھر آیت غنیمت میں بیان کردہ حکم کے مطابق مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کرکے شرعی مصارف میں خرچ کیا جائے گا'' (۳۵)۔

آٹھویں مثال: ﴿یا أیھا الذین آمنوا شھادۃ بینکم إذا حضر أحدکم الموت حین الوصیۃ اثنان ذوا عدل منکم أو آخران من غیرکم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتکم مصیبۃ الموت﴾ (مائدہ:١٠٦) (اے مومنو! جب تم میں سے کسی کا انتقال ہونے لگے تو مناسب ہے کہ تمہارے آپس میں دو شخص گواہ ہوں جو دیندار ہوں یا اگر تم سفر میں ہو اور تم کو موت آنے لگے تو تمہارے علاوہ میں سے دو ہوں) کو بعض علماء نے ﴿وأشھدوا ذوي عدل منکم﴾ (طلاق:٢) (اور اپنوں میں سے دو دینداروں کو گواہ بناؤ) سے منسوخ مانا ہے (کہ پہلی آیت میں وصیت کے گواہوں کے سلسلہ میں اختیار دیا گیا تھا کہ وہ مسلمان بھی ہوسکتے ہیں اور غیر مسلم بھی، جب کہ دوسری آیت میں ان کا مسلمان ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے) لیکن درحقیقت پہلی آیت صرف حالتِ سفر سے متعلق ہے اور مسافر کی آسانی کے لئے یہ اجازت دے دی گئی ہے کہ مسلم وغیر مسلم کیسے ہی گواہ ملیں ان کو گواہ بنالے۔

نویں مثال: امام ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: ﴿لا یستأذنک الذین یؤمنون باللہ والیوم الآخر﴾ (توبہ:٤٤) (اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والے تم سے اجازت طلب نہیں کرتے) سورۂ نور کی اس آیت سے منسوخ ہے: ﴿إنما المؤمنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ وإذا کانوا معہ علی أمر جامع لم یذھبوا حتی یستأذنوہ إن الذین یستأذنونک أولائک الذین یؤمنون باللہ ورسولہ فإذا استأذنوک لبعض شأنھم فأذن لمن شئت منھم واستغفر لھم اللہ إن اللہ غفور رحیم﴾ (نور:٦٢) (حقیقی مومن تو وہ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے، اور جب کسی ایسے معاملے میں جس میں لوگوں کے جمع ہونے کی ضرورت ہوتی ہے نبی کے ساتھ ہوتے ہیں تو جب تک آپ سے اجازت نہ لے لیں کہیں نہیں جاتے، جو لوگ آپ سے اجازت لیتے ہیں وہی ہیں جو اللہ و رسول پر ایمان رکھتے ہیں، لہذا جب یہ آپ سے اپنے کسی کام

کے لئے اجازت لیں تو ان میں سے جس کو چاہئے اجازت دے دیجئے اور ان کے لئے اللہ سے استغفار کیجئے، بلا شبہ اللہ غفور رحیم ہے) حالانکہ ان دونوں آیات میں کوئی تعارض نہیں ہے، پہلی آیت میں جس استیذان کی اہل ایمان سے نفی کی گئی ہے، وہ استیذان ہے جو جہاد سے جی چرانے والے منافقین کا تھا، اور دوسرا استیذان حقیقی معذورین کا ہے۔

یہ تو نسخ کے وہ دعوے تھے جو بعض قرآنی آیات کے سلسلہ میں کئے گئے تھے، اب ذیل میں چند مثالیں حدیث کی ملاحظہ ہوں، ان حدیثوں میں پائے جانے والے تعارض ظاہری کو تعارض حقیقی پر محمول کر کے، رواۃ حدیث یا شراح حدیث میں سے کسی نے نسخ کا فیصلہ سنا دیا ہے، حالانکہ ان میں جمع بآسانی ممکن ہے اور بعض دیگر علماء نے مختلف پہلوؤں سے ان احادیث کے درمیان جمع کیا بھی ہے۔

پہلی مثال: مسئلہ مسح علی الخفین کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (بظاہر) متعارض روایات مروی ہیں، ان متعارض روایات کے سلسلہ میں علماء کی تین آراء سامنے آئی ہیں: ایک فریق ترجیح کی راہ اپناتا ہے، دوسرا فریق نسخ کا سہارا لیتا ہے اور تیسرا فریق ان احادیث کے درمیان جمع کرتا ہے، امام حسن بصری اور امام احمد نے حد تواتر کو پہنچی ہوئی مسح علی الخفین کرنے کی روایات کو راجح قرار دیا ہے (۳۶)۔ حضرت علیؓ کی رائے یہ تھی کہ مسح علی الخفین کی احادیث منسوخ ہیں، ان کا فرمانا تھا: ''رسول اللہ ﷺ نے مسح علی الخفین سورۂ مائدہ کے نزول سے پہلے فرمایا ہے، سورۂ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد آپ سے خفین پر مسح ثابت نہیں'' (۳۷) (سورۂ مائدہ کی آیت وضوء میں صرف غسل رجلین کا حکم ہے، اس آیت کو حضرت علیؓ مسح علی الخفین والی روایات کا ناسخ مانتے ہیں)، صحابۂ کرام میں سے حضرت عائشہؓ، ابن عباس اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی یہی رائے تھی (۳۸)۔ جب کہ جمہور علماء کے نزدیک مسح علی الخفین اب بھی بطور رخصت مشروع ہے، ہاں غسل رجلین افضل ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ ایک مخصوص مدت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

مسح نہ فرمانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مسح مشروع نہیں رہا(۳۹)۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ مسح علی الخفین کی صحیح روایات میں سے (بخاری کی نقل کردہ) حضرت جریر بن عبداللہ کی ایک روایت سورۂ مائدہ کے بعد کی ہے اس لئے کہ حضرت جریرؓ نزول مائدہ کے بعد اسلام لائے ہیں: ''وہ عہد نبوی کے آخر میں اسلام لانے والوں میں سے تھے'' (۴۰)۔ اس روایت سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ (حضرت علیؓ جیسے) بعض صحابہ نے جس تعارض کو تعارض حقیقی سمجھا تھا وہ محض 'تعارض فی ذہن المجتہد' یا 'تعارض ظاہری' تھا، نسخ منصوص علیہ نہیں۔

دوسری مثال: پچھلے باب میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ میتہ کی کھال کی دباغت کے ذریعہ پاکی کے بارے میں وارد ہونے والی متعدد روایات کو بعض علماء نے باہم متعارض سمجھا ہے، وہاں صرف انہی علماء کی رائے زیر بحث آئی تھی جنہوں نے ان روایات میں سے بعض کو راجح اور بعض دیگر کو مرجوح کہا تھا۔ اب یہاں ان علماء کی رائے سے بحث کی جائے گی جنہوں نے ان روایات کو حقیقی متعارض مان کر ان میں سے ایک کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ جانا ہے۔

ابن رشد بدایۃ المجتہد میں لکھتے ہیں: ''کیا میتہ کی کھال سے انتفاع کیا جاسکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں علماء کا اختلاف رہا ہے، بعض حضرات اس کی مطلقاً اجازت دیتے ہیں اور اس کے لئے دباغت کی شرط بھی نہیں لگاتے، کچھ اور علماء اس کے بالکل برعکس یہ رائے رکھتے ہیں کہ میتہ کی کھال مدبوغ ہو یا غیر مدبوغ اس سے انتفاع جائز نہیں، جب کہ علماء کی ایک تعداد مدبوغ اور غیر مدبوغ میں فرق کرتی ہے، ان حضرات کے نزدیک دباغت سے جلد میتہ پاک ہوجاتی ہے، یہی امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، مذکورہ بالا اختلاف کا سبب روایات کا تعارض ہے، حضرت میمونہ کی ایک روایت مطلقاً پاک ہونے کا پتہ دیتی ہے، اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک میتہ جانور کے پاس سے گذر ہوا تو آپ نے فرمایا: اس کی کھال کو کیوں استعمال میں نہیں لاتے (۴۱)؟ ابن عکیم کی روایت میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے

اپنے ایک گرامی نامہ میں (جو وفات سے صرف ایک ماہ قبل لکھا گیا تھا) یہ تحریر فرمایا تھا: میتہ کی اہاب (کھال) اور پٹھوں کو استعمال نہ کیا جائے (۴۲)۔ اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جلد میتہ سے انتفاع مطلقا جائز نہیں ہے، جب کہ اس سلسلہ میں فیصلہ کن حضرت عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اہاب دباغت سے پاک ہوجاتی ہے (۴۳)۔ روایت کے اس اختلاف (تعارض) کی بناء پر اس مسئلہ میں علماء کی مختلف آراء سامنے آتی ہیں۔ بعض حضرات نے حضرت ابن عباس کی روایت پر عمل کر کے تمام روایات کے درمیان جمع کرلیا ہے، یعنی ان حضرات نے مدبوغ اور غیر مدبوغ میں فرق کیا ہے، جب کہ بعض دیگر حضرات نے نسخ کی راہ اپناتے ہوئے حدیث ابن عکیم کو ناسخ مانا ہے کہ وہ آپ ﷺ کی وفات سے صرف ایک سال قبل کی ہے'' (۴۴)۔ امام ابو داؤد نے بھی (جنہوں نے حضرت ابن عکیم کی روایت کو اپنی سنن میں نقل کیا ہے) جمع کی ہی تائید کی ہے۔ ان احادیث کے سلسلہ میں انہوں نے تحریر فرمایا ہے: ''مدبوغ کھال کو 'اہاب' نہیں کہتے'' (۴۵)۔ (اور حدیث ابن عکیم میں ممانعت 'اہاب' کی ہی کی گئی ہے) یعنی امام ابوداؤد نے روایات کے ظاہری تعارض اور ان کے زمانی تقدم و تأخر کو نظر انداز کرتے ہوئے کسی روایت کو منسوخ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی۔

تیسری مثال: پچھلے باب میں سجدۂ سہو کی روایات بھی ذکر کی گئی تھیں، وہاں ہم نے یہ واضح کیا تھا کہ اس سلسلہ میں وارد صحیح احادیث کے درمیان ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس سلسلہ میں امام شافعیؒ نے ایک ایسی منفرد رائے اختیار کی ہے جس کے نتیجہ میں یہ کہنا لازم آتا ہے کہ سجدۂ سہو صرف قبل السلام ہی جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ابن بحینہ کی روایت دیگر روایات سے متعارض (اور ان کی ناسخ) ہے (۴۶)۔ حالانکہ نسخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جیسا ہم نے پچھلے باب میں ذکر کیا تھا جمع بین الروایات ممکن ہے۔

قرآن و حدیث کی ان مثالوں اور ان پر کئے گئے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں

تعارض حقیقی نہیں پایا جاتا، بلکہ بعض علماء نے کسی غلط فہمی کے نتیجہ میں ان کو متعارض سمجھ لیا ہے، یہی وجہ ہے کہ مختلف متقدم ومتأخر علماء نے ہر مثال میں تعارض کے وہم کو اپنے تفقہ سے دور کر دیا ہے۔

آیات قرآنی کی بات کریں تو آیتِ زکاۃ وآیت صدقہ میں اللہ سے بقدر استطاعت اوراس کے حق میں مطابق تقوی اختیار کرنے میں، ذوی الارحام اور دیگر موالی کو وارث بنانے میں، اہل کتاب کے مقدموں میں فیصلہ کرنے کی بابت آپ ﷺ کو اختیار دینے اور عموماً عدل کے مطابق فیصلہ کرنے کے حکم میں نیز مشرکین سے جہاد کرنے کی بابت عموم امکنہ اور عموم ازمنہ میں حقیقی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح حدیث کی مثالوں میں حضرت جابرؓ کی روایت یہ ثابت کرتی ہے کہ مسح وترک مسح میں تعارض حقیقی نہیں پایا جاتا، بلکہ وہاں پایا جانے والا تعارض تعارض فی ذہن المجتہد (علیؒ) ہے، یہی حال سجدۂ سہو کی بابت قبل التسلیم وبعد التسلیم کی روایات، اور جلود میتہ کی نجاست اور دباغت سے اس کی پاکی کی روایات میں ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں (اور اگر آپ ان ہی پر دیگر منسوخ کہی جانے والی آیات وروایات کو بھی قیاس کریں تو ان میں بھی) نسخ کا حکم لگانا اس لئے صحیح نہیں کہ نسخ حقیقی متعارض روایات میں ہی پایا جاتا ہے۔ اور تعارض حقیقی کی شرطیں ان مثالوں میں مفقود ہیں۔

۳- تاریخ روایات سے نسخ پر استدلال: کیا جدید تر حکم کا ہی اتباع ہم پر لازم ہے؟

رسول اللہ ﷺ نے وحی ربانی کی روشنی میں صحابۂ کرام کی بے مثال تربیت کی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تربیت کے آغاز میں عقائد اسلام کو دلوں میں پیوست کیا، پھر اس کے بعد انہیں عملی واخلاقی شریعت کا حکم دیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ بھی آپ کے ہر حکم کی بجا آوری میں اپنی مثال آپ تھے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اہل ایمان کو حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا: { **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من**

أمرهم } (أحزاب:٣٦) (اللہ ورسول کے فیصلے کے بعد کسی مؤمن مرد وخاتون کو اپنے کسی امر کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا) اسی بناء پر صحابۂ کرام احکامِ شریعت میں سے جدید تر حکم کی پیروی کرتے تھے، اور دوسروں کو بھی اسی کا حکم دیتے تھے، امام زہریؒ کا یہ قول امام مسلمؒ نے نقل کیا ہے: ''صحابہ کرامؓ جدید ترین حکم شرعی کو ناسخ مانتے ہوئے اسی کی بجا آوری کرتے تھے'' (۴۷)۔

عہد نبوی کے بعد صحابۂ کرام کے سامنے بہت سے ایسے نئے مسائل آئے جن کے حکم شرعی کے سلسلہ میں ان کی آراء میں اختلاف پایا گیا، انہوں نے اپنے علم کے مطابق جب ان نئے مسائل کا دلائل شرعیہ سے استنباط کرنا چاہا تو تین طبقے وجود میں آئے:

پہلا طبقہ: جو جدید وقدیم دو دلیلوں میں سے کسی ایک سے ہی واقف ہوتے تھے اور اس لئے وہ اپنی معلوم دلیل کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، ایسا عام طور پر حدیثی دلائل کے سلسلہ میں ہوتا تھا، اس لئے کہ قرآن تو مکمل صحابۂ کرام کے درمیان متواتر تھا۔

دوسرا طبقہ: وہ حضرات جو دونوں دلیلوں سے واقف ہوتے تھے، اور قدیم کو چھوڑ کر جدید پر عمل کرتے تھے، یہ حضرات جدید دلیل کو قدیم دلیل کا ناسخ تصور کرتے تھے، لہٰذا ان کے نزدیک قدیم دلیل پر عمل جائز ہی نہیں تھا۔

تیسرا طبقہ: وہ حضرات جن کے علم میں دونوں دلیلیں تھیں اور انہوں نے دلیل جدید کے نزول کے وقت اسی پر عمل کو ضروری جانا تھا، لیکن وہ اس کے الغاء مؤبد کے قائل نہیں تھے، ان کا خیال تھا کہ حکم کی یہ تبدیلی حالات کے اختلاف کا نتیجہ ہے۔ (یعنی ان کے نزدیک سابق حالات کی واپسی پر دلیل قدیم پر عمل کیا جائے گا)۔

طرزِ عمل کے اس اختلاف کا اثر بہت سے فروعی مسائل میں نظر آتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طبقہ متعارض روایات میں ترجیح کی راہ اپناتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں صحیح احادیث کو بھی متروک قرار دے دیتا ہے، جس کی متعدد مثالیں پچھلے باب میں گذر چکی ہیں۔ دوسرا طبقہ نسخ (الغاء

مؤبد) کی راہ اپناتے ہوئے دلیل قدیم کو منسوخ قرار دیتا ہے اور دلیل جدید پر عمل کرتا ہے۔ سرخسی کا یہ قول اس طبقہ کے طرز عمل کا ترجمان ہے: ''متعارض دلائل کی تاریخ کا علم ہوجانے سے تعارض ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں دلیل متأخر دلیل متقدم کی ناسخ ہوجاتی ہے''(۴۸)۔ ہر ایسے مسئلے میں جس کے حکم کے بارے میں متعارض دلائل ہوں ہم کو تیسرا طبقہ بڑی کامیابی کے ساتھ ایسی راہ اپناتے ہوئے نظر آتا ہے جس کے ذریعہ واجب الاعتبار نصوص کے درمیان جمع ہوجاتا ہے، ذیل کی مثالیں ان طرزہائے عمل کی خوب وضاحت کرتی ہیں۔

پہلی مثال: ﴿وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾ (نساء:۸) (اور جب تقسیم کے وقت قرابت دار، یتیم اور مساکین آجائیں تو اس میں سے تھوڑا بہت انہیں بھی دے دو، اور ان سے بھلی بات کہو) کو بعض صحابہ کرام نے آیتِ میراث سے منسوخ مانا ہے کہ وہ درج بالا آیت سے متأخر ہے، ابن عباس نے ان صحابہ کرام کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے، ہرگز وہرگز ایسا نہیں ہے، جن کا یہ کہنا ہے وہ درحقیقت بات کو سمجھ نہیں سکے، یہ دونوں (ورثاء اور آیتِ مندرجہ بالا میں ذکر کیے گئے افراد) والی ہیں، ایک میراث میں حصہ پاتا ہے، دوسرا میراث کا حقدار نہیں ہوتا، ہاں اس کو کچھ نواز دینے کا حکم دے دیا گیا ہے''(۴۹)۔

ابن عباس کے بارے میں آتا ہے کہ: ''إذا ولي رضخ''(۵۰)۔ حضرت ابن عباس کے اس بیان سے جہاں نسخ کے دعوے کی تردید ہوجاتی ہے وہیں دونوں آیات پر عمل کرنے کی صورت بھی نکل آتی ہے۔

دوسری مثال: ﴿لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير﴾ (بقرہ:۲۸۴) (آسمان وزمین میں جو کچھ ہے اللہ کا ہے، اور تم اپنے

دلوں کی بات خواہ ظاہر کرو یا چھپاؤ اللہ اس پر تمہارا محاسبہ کرے گا پھر جس کو چاہے گا معاف کرے گا اور جس کو چاہے گا عذاب دے گا اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے) کے نازل ہونے کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (بقرہ:۲۸۶) (اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلّف نہیں بناتا، جو نیکی کرے گا اس کا اجر اس کو ملے گا اور جو برائی کرے گا اس کا وبال اسی پر ہوگا) پہلی آیت سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں سے دل کے خیالات کے متعلق بھی محاسبہ کرے گا، جب کہ دوسری آیت یہ بتاتی ہے کہ مؤاخذہ صرف ان اعمال پر ہوگا جن پر انسان کا بس چلتا ہو (اور یقیناً دل میں آنے والے خیالات انسان کے بس میں نہیں ہیں، لہذا ایسا لگتا ہے کہ دوسری آیت نے پہلی آیت کے بیان کو منسوخ کر دیا ہے) حالانکہ دوسری آیت پہلی آیت کی مفسر و مخصص ہے نہ کہ ناسخ۔ یعنی یہ آیت یہ وضاحت کر رہی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ مؤاخذہ صرف ان اعمال پر فرمائیں گے جو انسان کی وسعت میں ہوں (۵۱)۔

تیسری مثال: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المسلمين﴾ (نور:۳) (زانی مرد سوائے زانی یا مشرک کے کسی اور سے نکاح نہیں کرتا اور زانی عورت کسی زانی یا مشرک مرد کے علاوہ کسی سے نکاح نہیں کرتی، اور ایمان والوں پر یہ حرام کر دیا گیا ہے) بعض حضرات نے اس آیت کو {وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم ......} (نور:۳۲) (اور اپنی غیر شادی شدہ مرد و خواتین اور نیک غلاموں اور باندیوں کا نکاح کر دو) سے اس بنیاد پر منسوخ کہا ہے کہ دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی ہے، یعنی زانیہ سے نکاح کرنے کی حرمت کا حکم غیر شادی شدہ مسلمانوں کی شادی کرانے کے حکم سے منسوخ ہے (۵۲)۔ (يا للعجب!) جصاص نے آیات مذکورہ کے ذیل میں لکھا ہے: ''فقہاء اس پر متفق ہیں کہ زانیہ سے نکاح جائز

ہے، اور زنا کے نتیجہ میں اس سے نکاح حرام نہیں ہوجاتا...... اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ (پہلی) آیت کا حکم منسوخ ہے‘‘(۵۳)۔ ابن قیم نے اس رائے کو مسترد کرتے ہوئے لکھا ہے: ’’زانیہ کے ساتھ نکاح کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سورۂ نور میں صراحۃً حرام کہا ہے۔...... اس کو منسوخ کہنا نہایت ضعیف و بے دلیل دعویٰ ہے‘‘(۵۴)۔ اصولی طور پر ابن قیم کا یہ کلام نہایت صحیح ہے، اس لئے کہ منسوخ کہنے والوں نے صرف اس بنیاد پر نسخ کا فیصلہ کر دیا ہے کہ ایک آیت دوسری کے بعد نازل ہوئی ہے۔

چوتھی مثال: {وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون}(بقرہ:۱۸۴)(اور اس کی طاقت رکھنے والے فدیہ میں ایک مسکین کو کھانا کھلائیں، پھر جو شخص نیکی میں سبقت کرے تو اس کے لئے وہ بہتر ہے اور تمہارا روزہ رکھنا تمہارے لئے بہتر ہے اگر تم باعلم ہو) کو بعض لوگوں نے منسوخ قرار دیا ہے، ان کے نزدیک اس کی ناسخ یہ آیت ہے: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}(بقرہ:۱۸۵)(پس جو تم میں سے یہ ماہ پائے وہ اس میں روزے رکھے) پہلی آیت سے ایسا لگتا ہے کہ جیسے روزہ کی استطاعت رکھنے والے شخص کو روزہ رکھنے اور چھوڑنے دونوں کا اختیار دیا گیا ہے، جب کہ دوسری آیت روزہ کو لازمی قرار دے رہی ہے، چونکہ دوسری نزول میں متأخر ہے، اس لئے ان حضرات نے اس کو پہلی آیت کا ناسخ قرار دے دیا ہے۔ امام بخاریؒ نے روایت کی ہے: ’’حضرت ابن عمرؓ نے ایک موقعہ پر {فدية طعام مسكين} کو منسوخ کہا۔ لیکن حضرت ابن عباس نے فرمایا: یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ اس میں روزہ رکھنے کی استطاعت نہ رکھنے والے عمر رسیدہ مرد وخواتین کو ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے‘‘(۵۵)۔ دیکھئے یہاں بھی ابن عباس نے دونوں محکم آیات کو عمل دلایا ہے، اور بنا کسی دلیل شرعی کے منسوخ کا حکم لگادینے کو مسترد کر دیا ہے۔

پانچویں مثال: {کتب علیکم إذا حضر أحدکم الموت إن ترک خیراً الوصیة للوالدین والأقربین بالمعروف حقاً علی المتقین} (بقرہ:۱۸۰) (تم پر لازم ہے کہ جب تم میں سے کوئی مال چھوڑ کر انتقال کرنے لگے تو وصیت کرتا جائے والدین اور قرابت داروں کے لئے معروف کے مطابق، یہ فرض ہے متقین پر) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے انتقال سے پہلے والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ عام طور پر علماء اس آیت کو منسوخ کہتے ہیں، البتہ اس کے ناسخ کے سلسلہ میں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرات آیت میراث (نساء: ۱۱) کو اس کا ناسخ مانتے ہیں (۵۶)۔ بعض دیگر حضرات اس کو حدیث نبوی ''لا وصیة لوارث'' (وارث کے لئے وصیت نہیں کی جاسکتی) (یا ایک اور روایت کے مطابق ''لا وصیة لوارث إلا أن یجیزھا الورثة'') (وارث کے لئے وصیت نہیں کی جاسکتی الا یہ کہ تمام ورثہ اس کی اجازت دے دیں) سے منسوخ مانتے ہیں۔ یہ حدیث امام بخاریؒ کے معیار پر پوری نہیں اترتی، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کو حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے خطبۂ حجۃ الوداع کے ایک جزء کے طور پر روایت کیا ہے۔ امام ترمذی نے اس کو حسن بھی قرار دیا ہے، امام شافعیؒ نے آیت مذکورہ بالا کے منسوخ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے (۵۷)۔ حالانکہ یہ بات ان کے اس معروف اصول کے خلاف ہے جس کے مطابق نص قرآنی حدیث رسول سے منسوخ نہیں ہوسکتی۔ بہر حال جمہور علماء اس پر متفق ہیں کہ کسی وارث کے حق میں وصیت تبھی جائز ہے جب بقیہ ورثہ اس کی اجازت دے دیں (۵۸)۔ جب کہ طاوس وغیرہ کا کہنا ہے کہ یہ آیت: ''منسوخ نہیں ہے بلکہ مخصوص ہے، اس لئے کہ 'الأقربین' کا لفظ 'وارث' سے زیادہ عام ہے۔ لہذا غیر وارث اقرباء علی حالہ وصیت کے حقدار رہیں گے'' (۵۹)۔ یعنی یہ آیت ان اقرباء اور والدین سے متعلق مانی جائے گی جو (اختلاف دین جیسے) کسی مانعِ ارث کی وجہ سے وراثت سے محروم ہوں۔ اسی طرح یہ آیت اس وارث سے بھی متعلق مانی جاسکتی

ہے جو اپنے مخصوص اقتصادی حالات کی بناء پر زیادہ ہمدردی کا حقدار ہو (۶۰)۔ صرف آیت میراث کا بعد میں نازل ہونا اس آیت کے منسوخ ہونے کی کافی دلیل نہیں ہے، بالخصوص جب کہ وصیت کا حکم بعض دیگر دلائل شرعیہ سے بھی ثابت ہے (۶۱)۔

سنت نبوی میں اس جیسی بہت سی مثالیں پائی جاتی ہیں جن میں دونصوں کے تاریخی تقدم وتأخر کی بناء پر بنا کسی دلیلِ شرعی کے ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ کہہ دیا گیا ہے حالانکہ بعض علماء نے ان کے درمیان جمع کی بڑی مناسب صورت نکالی ہے، اگلی فصل میں اس کی چند مثالیں ذکر کی جائیں گی۔

ایک ہی مسئلہ کے دوحکموں میں سے صحابۂ کرام آخری (جدید ترین) حکم کی ہی پیروی کرتے تھے، اور یقیناً ان کے حالات میں یہی مناسب طریقہ تھا، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ قدیم حکم ان کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ملغیٰ ہوجاتا تھا، پچھلے صفحات میں ذکر کی گئی مثالوں میں سے چند سے یہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے کہ حضرات صحابہ اگرچہ زمانی اعتبار سے متأخر حکم کی ہی پیروی کرتے تھے، لیکن ان کے نزدیک بلا دلیلِ شرعی حکم منسوخ (ابدی طور پر ملغیٰ) نہیں ہوتا تھا۔

۴۔ محض رائے کی بناء پر نسخ کا حکم لگا دینا معتبر نہیں ہے

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ یا فقہاء نے اپنے اجتہاد کی روشنی میں تعارض کی بناء پر جن نصوص کو منسوخ ٹھہرایا ہے، ان کے منسوخ ہونے پر کوئی دلیل شرعی نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ ایسے مواقع پر یہ حضرات محض اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں، شارع سے کچھ روایت نہیں کرتے، لہذا ان کے یہ اقوال چاہے کتب حدیث میں ہی کیوں نہ درج کئے جائیں دلیل شرعی نہیں بن سکتے۔

علماء محض رائے کی بنیاد پر کئے گئے نسخ کے ایسے دعووں کو حجت نہیں مانتے، امام شافعیؒ نے بعض صحابۂ کرام کی اسی طرح کی کچھ آراء کے سلسلہ میں فرمایا ہے: ''جس شخص نے (مسح علی

الخفین کواس بنیاد پر منسوخ) کہا ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ مائدہ کے نزول کے بعد مسح نہیں کیا اس کی بات قبول نہیں کی جا سکتی، اس لئے کہ یہ بات اس نے براہ راست رسول اللہ ﷺ سے روایت نہیں کی ہے بلکہ اپنے علم کے مطابق بیان کردی ہے، جب کہ دوسرے حضرات کو سورۂ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کرنے کا علم ہے'' (۶۲)۔ آگے فرماتے ہیں: ''ناسخ و منسوخ پر استدلال صرف حدیث نبوی کے ذریعہ ہی کیا جا سکتا ہے'' (۶۳)۔ شوکانی نے لکھا ہے: ''نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا، نسخ صرف حیات نبوی میں ہوسکتا تھا کہ اس کی دلیل کے طور پر کسی نص کا ہونا ضروری ہے، اور نص آپ ﷺ کی وفات کے بعد نہیں پایا جا سکتا۔ لہذا کسی صحابی یا دیگر فقیہ کی رائے اور اس کے اپنے ذاتی قول کی بناء پر کتاب وسنت کی کسی دلیل کو منسوخ قرار دے کر کیسے چھوڑا جا سکتا ہے، جب یہ حضرات (فقہاء) قول صحابی کی بناء پر قیاس کو چھوڑنے پر راضی نہیں ہیں تو اس کی بنیاد پر کسی نص شرعی کو کیسے چھوڑ دیتے ہیں'' (۶۴)۔ امام غزالی مستصفی میں تحریر فرماتے ہیں: ''کسی صحابی کا کسی حکم شرعی کو منسوخ کہہ دینا اس کو منسوخ نہیں کر دیتا، الا یہ کہ کوئی صحابی نسخ کا حکم خود رسول اللہ ﷺ سے روایت کرے، ایسی صورت میں بھی حکم منسوخ کو دیکھا جائے گا اگر وہ خبر واحد سے ثابت ہوگا تو اسے منسوخ مان لیں گے، اور اگر وہ حکم دلیلِ قطعی سے ثابت ہوگا تو اس کو منسوخ نہیں مانا جائے گا۔ صحابی کا کسی حکم کو منسوخ کہنا ہرگز دلیل نہیں بن سکتا اس لئے کہ ہوسکتا ہے اس نے کسی غیر منسوخ کو منسوخ گمان کر لیا ہو'' (۶۵)۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علماء نے نسخ کے ان دعووں کو بھی قبول نہیں کیا ہے جو صحابۂ کرام نے بنا کسی دلیلِ شرعی کے کئے ہوں، لہذا ان علماء کے اقوال بدرجۂ اولیٰ نا قابل قبول ہوں گے جنہوں نے محض نصوص کے زمانی تقدم و تاخر کی بناء پر یہ فیصلے کر دیے ہیں، اس لئے کہ ان اقوال کو قبول کرنے کی صورت میں ثابت وصحیح روایات کو محض علماء کی رائے کی بنیاد

پر رد کرنا لازم آئے گا، حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ: ''بے دلیل ظن کی بنیاد پر ثابت شدہ روایات کو ترک کرنا نا قابل قبول رویہ ہے، نسخ ماننے کے لئے کسی دلیل شرعی کا ہونا ضروری ہے'' (٦٦)۔ علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں: ''دلیل یقینی کی موجودگی میں ہی نسخ مانا جا سکتا ہے، ظن سے نسخ ثابت نہیں ہوتا'' (٦٧)۔ ابن رشد کا کہنا ہے: ''کسی واجب العمل حکم شرعی کو ایسے ظن کی بنیاد پر ترک کرنا صحیح نہیں ہے جس کو ناسخ ماننے کے ہم مکلّف نہیں ہیں، احکام کو واجب اور منسوخ کرنے والے ظنون کی شریعت نے تحدید کر دی ہے، ہر ظن ایسا نہیں ہوتا'' (٦٨)۔ ابن حزم نے فرمایا ہے: ''کسی آیت و حدیث کو بغیر کسی نص کو دلیل بنائے منسوخ کہنا جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ و رسول کی اطاعت واجب ہے، اور ان کے کلام کو منسوخ کہنے کی صورت میں اطاعت کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، لہذا جو شخص بھی کسی نص کو دلیل بنائے بغیر نسخ کا دعویٰ کرے اس کا قول نا قابل قبول بلکہ واجب الرد ہے، اگر وہ کوئی نص دلیل میں پیش کرے تو اس کی بات یقیناً مانی جائے گی، ورنہ بصورت دیگر اس کو جھوٹا اور اللہ و رسول پر افتراء پرداز مانا جائے گا'' (٦٩)۔

سب سے زیادہ حیرت انگیز، تعجب خیز اور زود اثر نسخ کے وہ دعوے ہیں جو آیت سیف اور آیت حجاب کے بارے میں علماء نے کئے ہیں۔

آیت سیف: آیت سیف سے سیکڑوں آیات کے منسوخ ہونے کے دعوے کئے گئے ہیں، البتہ آیت سیف ہے کون سی آیت؟ اس میں اختلاف ہے (٧٠)، عام طور پر سورۂ توبہ کی آیت: ٥ ﴿**فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**﴾ (حرام مہینے نکل جانے کے بعد مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو) کو آیت سیف مانا گیا ہے اور اس سے بہت سی آیات کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے مثلاً: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ (بقرہ:٢٥٦) (دین کی بابت زبردستی نہیں کی جائے گی) ﴿**فذرهم وما يفترون**﴾ (انعام:١١٢) (ان کو اور ان کے افتراء کو چھوڑ دیجئے) ﴿**ادفع بالتي هي أحسن السيئة**﴾ (مؤمنون:٩٦) (برائی کو اچھے

طریقہ سے دفع کرو)﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله﴾(انعام:۱۵۹)(بے شک جن لوگوں نے اپنے دین کو جدا جدا کردیا اور گروہوں میں بٹ گئے، آپ کا ان سے کوئی تعلق نہیں، ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے)﴿وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون﴾(حج:۶۸)(اگر وہ آپ سے جدال کریں تو کہہ دیجئے اللہ تمہارے اعمال سے خوب واقف ہے)﴿لنا أعمالنا ولكم أعمالكم﴾(بقرہ:۱۳۹)(ہمارے لئے ہمارے اعمال ہیں اور تمہارے لئے تمہارے اعمال)﴿فاصبر إن وعد الله حق﴾(روم:۶۰)(صبر کرو اللہ کا وعدہ برحق ہے)﴿فمهل الكافرين أمهلهم رويداً﴾ (طارق:۱۷)(تو کافروں کو مہلت دو انہیں تھورے دن چھوڑ دو)﴿وقولوا للناس حسناً﴾ (بقرہ:۸۳)﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم و بينهم ميثاق﴾ (نساء:۹۰) (سوائے ان کے جو ایسی قوم سے تعلق رکھیں جن سے تمہارا معاہدہ ہو)﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾(انفال:۶۱)(اگر وہ صلح پر آمادہ ہوں تو تم بھی صلح پر آمادہ ہو جاؤ)اور{ أليس الله بأحكم الحاكمين}(تین:۸)(کیا اللہ احکم الحاکمین نہیں ہے)۔

اس آخری آیت کو منسوخ قرار دینا بڑی حیرت ناک بات ہے اس لئے کہ اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ایک صفت کا بیان ہے، کیا صفات باری سے متعلق آیات بھی منسوخ ہوسکتی ہیں؟ بلا کسی دلیل کے نسخ کا دعویٰ کردینے کی شاید یہ سب سے زیادہ تعجب خیز مثال ہے، قرطبی نے لکھا ہے: ''اس آیت میں ان کفار کی تعریف وتقدیر ہے جو صانع قدیم کے وجود کے قائل ہوں''(۱۷)۔ پھر انہوں نے دو رائیں ذکر کی ہیں، پہلی رائے کے مطابق یہ آیت آیتِ سیف سے منسوخ ہے، (اس لئے کہ آیت سیف نے قرطبی کے مطابق کفار کے حق میں ہر طرح کی تعریف وتقدیر کو منسوخ کردیا ہے)، جب کہ دوسری رائے کے مطابق یہ آیت منسوخ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے یہ اثر مروی ہے کہ انہوں نے یہ آیت سن کر فرمایا:''بلى وأنا على

ذلک من الشاهدین''(۷۲) (کیوں نہیں !اور میں اس کا اقراری ہوں)۔

ان دونوں رایوں کے دلائل پر غور کریے، کوئی بھی نسخ یا عدم نسخ کی معقول دلیل نہیں ہے............ خیر مذکورہ بالا تمام آیات محکم ہیں، ان کا آیت سیف سے کوئی تعارض نہیں اور نتیجتاً ان کے منسوخ ہونے کا کوئی امکان بھی نہیں، افسوس یہ ہے کہ اب تک کچھ لوگ ان آیات کے منسوخ ہونے پر اصرار کرتے رہے ہیں، ہماری بعض انتہا پسند تنظیمیں اوران سے وابستگان آیت سیف کا سہارا لے کر ہراس نص کو منسوخ کہہ دیتے ہیں جس میں غیر مسلموں کے ساتھ تبادلۂ خیال یا ان کو دعوت دینے کا حکم ہو یا پھراس میں ان کی (علامہ ابن عاشور کی تعبیر کے مطابق) 'حریۃ الاعتقادات' یا مذہبی آزادی کا ذکر ہو۔ ہم سب جانتے ہیں کہ اس طرح کے افکار سے اسلام اور مسلمانوں کو کتنا نقصان پہنچا ہے۔

آیت حجاب: آیت حجاب سے مراد یہ آیت ہے:{**یا أیھا الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبي إلا أن یؤذن لکم إلی طعام غیر ناظرین إناہ ولکن إذا دعیتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسین لحدیث إن ذلک کان یؤذي النبي فیستحي منکم واللّٰہ لا یستحي من الحق وإذا سألتموھن متاعاً فاسئلوھن من وراء حجاب ذلکم أطھر لقلوبکم وقلوبھن**}(الأحزاب:۵۲)(اے ایمان والو! جب تک تمہیں اجازت نہ دی جائے تم نبی کے گھروں میں کھانے کے لئے نہ جایا کرو، ایسے وقت میں کہ اس کے پکنے کا انتظار کرتے رہو، بلکہ جب بلایا جائے تو جاؤ اور جب کھا چکو نکل کھڑے ہو، وہیں باتوں میں مشغول نہ ہو جایا کرو، نبی کو تمہاری اس بات سے تکلیف ہوتی ہے، لیکن وہ تم سے حیا کرتے (ہوئے کچھ نہیں کہہ پاتے) ہیں۔ اور اللہ حق میں کسی کا لحاظ نہیں کرتا، جب تم نبی کی بیویوں سے کوئی چیز طلب کرو تو پردے کے پیچھے سے طلب کرو، تمہارے اور ان کے دلوں کے لئے کامل پاکیزگی یہی ہے)۔ حضرت عمرؓ نے اس آیت کا شانِ نزول یہ ذکر کیا ہے:'' میں نے

رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ کی خدمت میں نیک و بد ہر طرح کے لوگ آتے ہیں، کیا آپ امہات المؤمنین کو حجاب کا حکم دیں گے؟ پھر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے آیت حجاب نازل کی' (۷۳)۔ اس کا ایک سبب نزول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک وفد حاضر ہوا، کھانا کھاتے ہوئے اس کے ایک فرد کا ہاتھ حضرت عائشہؓ کے ہاتھ سے مس کر گیا، رسول اللہ ﷺ کو یہ بات ناگوار گزری تو آیت حجاب نازل ہوئی (۷۴)۔ حالانکہ واضح طور پر اس آیت کا تعلق خانۂ نبوی کی دعوت کے آداب و احکام سے ہے، لیکن پھر بھی نہ جانے مسلم خواتین کے لئے کتنے امور کو اس آیت سے منسوخ کہہ کر حرام قرار دے دیا گیا ہے، محض تعارض کے وہم اور آیت حجاب کے زمانی تأخر کی بناء پر ان اجازتوں کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے، عورت کا گھر سے نکلنا (۷۵)، غیر محرم کے سامنے چہرہ کھولنا (۷۶)، مردوں سے گفتگو کرنا (۷۷)، اس کا کسی مرد کے پاس یا کسی مرد کا اس کے پاس (کسی ضرورت سے) آنا (۷۸)، اور یہاں تک کہ بعض حضرات نے اس آیت سے منسوخ کہہ کر عورت کا حدیث روایت کرنا حرام قرار دیا ہے (۷۹)۔ ان تمام مسائل میں یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کی اجازت آیت حجاب کے نزول سے پہلے تھی (۸۰)۔ نسخ کے ان دعووں کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ان سے ان ہزاروں حدیثوں کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے جو عہد نبوی کے معاشرہ میں خواتین اور ان کے حقوق کی تصویر کشی کرتی ہیں (۸۱)۔ اپنے مخصوص افکار اور علاقائی وقومی رواجوں سے تعارض کی بناء پر نصوص شرعیہ کو منسوخ قرار دینے کی آیتِ حجاب بہترین مثال ہے۔

کتاب وسنت ہی احکام شریعت کی بنیاد ہیں، لہذا ان کو منسوخ قرار دینے اور ان کے حکم کو ابدی طور پر معطل کرنے کے لئے نص صریح لازمی ہے، ورنہ بصورت دیگر محض رائے کی بنیاد پر احکام شریعت کو معطل کرنے کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ نصوص شرعیہ کو منسوخ قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ان آیات قرآنی یا احادیث پر عمل نہیں کیا جا سکتا چاہے یہ آیات

کیسی ہی محکم اور یہ احادیث کیسی ہی ثابت وصحیح کیوں نہ ہوں، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مختلف حالات کی رعایت سے دئے گئے مختلف احکام میں سے صرف ایک طرح کے حالات کے احکام تو مشروع سمجھے جاتے ہیں بقیہ سب ملغیٰ ومعطل، اور پھر فقہاء نئے حالات کے نئے مسائل میں فتوے کی تبدیلی کی گنجائش نہیں پاتے، نیز اصولیین بہت سے ان اصولوں اور مقاصد کا استنباط نہیں کر پاتے جو ان تمام احکام کے مجموعے سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس سب کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فقہ اسلامی کی وہ ہمہ گیری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ پاتی جو شریعتِ اسلامی کا امتیاز ہے، علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''کسی مخصوص حکم شرعی کے نسخ بمعنیٰ الغاء کے لئے شرعی دلیل لازمی ہے، کسی حکم شرعی کو باقی (غیر منسوخ) مانتے ہوئے مخصوص حالات میں اس پر عمل نہ کرنے اور اس کو ابدی طور پر ملغی ماننے میں بڑا فرق ہے۔ جو شخص بھی بلا دلیلِ شرعی کسی حکم کو منسوخ کہے گا وہ مشروع کو غیر مشروع اور غیر مشروع کو مشروع مانے گا، یعنی وہ شریعت ہی بدل ڈالے گا'' (۸۲)۔

۵- نسخ کے لئے کیسی صراحت کی ضرورت ہے، کیا اباحت کے بعد نہی یا نہی کے بعد اباحت کا لفظ کافی ہے؟

کسی نص کو منسوخ قرار دینے کے لئے ناسخ کس معیار کا ہونا چاہئے؟ اس سوال کے جواب میں اصولیین کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے، مثلا کیا نص قرآنی حدیث سے منسوخ ہوسکتا ہے؟ اگر ہاں تو اس کی ناسخ حدیث میں کن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؟ امام شافعی کے نزدیک تو نص قرآنی کسی بھی حال میں حدیث سے منسوخ نہیں ہوسکتا۔ وہ {**ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**} (بقرہ:۱۰۶) (ہم جس آیت کا بھی نسخ کرتے ہیں یا اسے بھلا دیتے ہیں اس سے بہتر یا اس جیسی ہی آیت لاتے ہیں) سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز امام شافعیؒ استقراء کی بنیاد پر اس کے بھی قائل ہیں کہ حدیث بھی صرف حدیث سے ہی منسوخ ہوگی (۸۳)۔ ابن سریج اور ابو الخطاب کے نزدیک چوں کہ قرآن مجید اور سنت متواترہ باعتبار ثبوت ایک ہی

درجہ کے ہیں اس لئے نص قرآنی کو حدیث متواتر سے منسوخ ماننا نظریاتی طور پر تو جائز ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک اس کی کوئی مثال نہیں ملتی، جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور اکثر متکلم فقہاء کے نزدیک نص قرآنی کو حدیث متواتر سے منسوخ ماننا جائز ہے اور اس کی مثالیں بھی موجود ہیں، یہی رائے امام مالک اور معتزلی واشعری متکلمین کی ہے۔ بعض ظاہریہ کے نزدیک قرآن مجید خبر واحد سے بھی منسوخ ہوسکتا ہے (۸۴)۔

ان مندرجہ بالا اقوال سے (ان کی تصحیح وتغلیط سے صرف نظر کرکے) یہ تو طے ہوجاتا ہے کہ حکم شرعی کے ابدی الغاء کا حق سوائے شارع کے کسی اور کو حاصل نہیں، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ نسخ کا علم براہ راست دلالۃ النص سے ہی ہو۔ لیکن اس موقع پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ کسی نص کو منسوخ کرنے کے لئے کیسی صریح عبارت (واضح نص) کی ضرورت ہوتی ہے؟

امام غزالیؒ نے صریح عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یوں نقل کیا جائے: 'نسخت حکم کذا' (۸۵) (میں نے فلاں حکم منسوخ کیا)۔ لیکن ہمارا استقراء ہم کو یہ بتاتا ہے کہ 'ن س خ' کا مادہ الغاءِ حکم کے معنی میں صرف ایک حدیث میں استعمال ہوا ہے اور وہ بھی نہایت ضعیف السند والمتن حدیث میں (۸۶)۔ بیہقی اور دارقطنی وغیرہ کی روایت کردہ اس حدیث کے الفاظ ہیں: ''نسخت الزکاة کل صدقة، ونسخ غسل الجنابة کل غسل، ونسخ صوم رمضان کل صوم، ونسخ الأضحی کل ذبح'' (زکاۃ نے تمام صدقات کو منسوخ کردیا، غسل جنابت نے ہر طرح کے غسل کو منسوخ کردیا، رمضان کے روزے نے دیگر تمام روزوں کے ناسخ ہیں اور قربانی نے دیگر تمام ذبحوں کو منسوخ کردیا) (۸۷)۔

اس روایت کے متن پر کلام کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، اس کی نکارتِ معنیٰ خود ظاہر ہے، اس کی سند پر متعدد علماء نے کلام کیا ہے، مثلاً مقدسی کا کہنا ہے: ''یہ حدیث مسیّب بن شریک عن عتبۃ بن یقظان عن الشعبي عن مسروق عن علي کی سند سے مروی ہے، مسیّب کے کذب پر علماء

رجال کا اتفاق ہے اور سب اس کی روایت کو نا قابل اعتبار مانتے ہیں‘ (۸۸)۔

پہلے تو امام غزالی نے یہ فرمایا کہ شارع سے واضح طور پر 'نسخت حکم کذا' کا قول مروی ہونا چاہیے، لیکن پھر اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ ان الفاظ کے علاوہ کسی ایسی تعبیر کو بھی کافی مانا جا سکتا ہے جو نسخ کے سلسلہ میں صریح ہو، اس کی مثال میں انہوں نے دو حدیثیں پیش کی ہیں: ۱-''کنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها'' (میں نے تم کو قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا، لیکن اب اس کا ذخیرہ کرلیا کرو)، اور ۲-''کنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها'' (میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے روکا تھا، لیکن اب کرلیا کرو) (۸۹)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام غزالیؒ کے نزدیک اباحت کے بعد حرمت یا حرمت کے بعد اباحت کی صراحت، 'نسخت حکم کذا' کی طرح نسخ کے لئے کافی ہے، یہی جمہور کی بھی رائے ہے، اسی طرح جمہور کا یہ بھی کہنا ہے کہ نص کے سیاق سے اگر نسخ کا پتہ چلتا ہو تو وہ بھی تصریح بالنسخ کے قائم مقام ہوگا جیسے کہ مذکورہ بالا دو مثالوں میں ہمیں نظر آتا ہے، (۹۰) مندرجہ ذیل روایتوں میں امام غزالی کی ذکر کردہ دونوں مثالیں ایک ساتھ مذکور ہیں:

پہلی روایت: امام مالکؒ نے موطأ میں حضرت ابوسعید خدری کا یہ بیان روایت کیا ہے کہ: ''وہ ایک سفر سے واپس آئے تو ان کے گھر والوں نے ان کی خدمت میں گوشت پیش کیا، گوشت دیکھ کر وہ بولے کہ یہ گوشت تو قربانی کا محسوس ہوتا ہے، گھر والوں نے عرض کیا: جی ہاں! یہ گوشت قربانی کا ہی ہے، حضرت ابوسعید نے فرمایا: قربانی کے گوشت کو روکنے سے تو رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا تھا، گھر والوں نے کہا کہ آپ کے پیچھے رسول اللہ ﷺ نے دوسرا حکم دے دیا تھا، یہ سن کر حضرت ابوسعیدؓ باہر نکلے اور اس کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ: میں نے تم کو قربانی کا گوشت تین روز سے زیادہ استعمال کرنے سے منع فرمایا تھا، لیکن اب تم قربانی کا گوشت کھا سکتے ہو، صدقہ کر سکتے ہو اور اس کو روک کر بھی رکھ

سکتے ہو، میں نے تم کو نبیذ بنانے سے روکا تھا لیکن اب تم نبیذ بنا سکتے ہو، اور (ہاں اس کا خیال رکھنا کہ) ہر مسکر حرام ہے، میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے روکا تھا، مگر اب قبروں پر جایا کرو، اور فحش باتیں زبان سے نہ نکالا کرو" (۹۱)۔

دوسری روایت: اسی واقعہ کو حضرت انس نے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: رسول اللہ ﷺ نے قبروں کی زیارت سے، تین روز سے زیادہ قربانی کا گوشت کھانے سے اور دباء (لوکی کا کھوکھلا برتن)، حنتم (ہرے رنگ کا ایک مخصوص پالش کیا ہوا برتن) یا مزفت (تارکول سے پتا ہوا برتن) میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا، پھر تین روز کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے تم لوگوں کو تین چیزوں سے روکا تھا لیکن اب ان کے بارے میں میرا کچھ اور خیال ہو رہا ہے، میں نے تم کو زیارتِ قبور سے روکا تھا، پھر مجھے خیال ہوا کہ اس سے دل میں رقت پیدا ہوتی ہے، آخرت یاد آتی ہے اور نتیجۃً آنکھیں اشک بار ہو جاتی ہیں لہذا تم قبروں کی زیارت کیا کرو، اور غلط باتیں منہ سے نہ نکالو، میں نے تم کو تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت کھانے سے روکا تھا، پھر مجھے یہ خیال آیا کہ لوگ قربانی کے جانوروں کے چمڑے کو محفوظ رکھ کر اس کو مستقل استعمال میں لاتے ہیں، مہمانوں کو اس کا گوشت تحفہ میں دیتے ہیں، اور غیر موجود افراد کے لئے روک کر رکھتے ہیں لہذا جتنا چاہو گوشت روک لیا کرو، میں نے تم کو کچھ مخصوص قسم کے برتنوں میں نبیذ پینے سے روکا تھا اب جن برتنوں میں چاہو پی لیا کرو اور کوئی مسکر نہ پیا کرو" (۹۲)۔

اس موقع پر یہ سوالات سامنے آتے ہیں: کیا اباحت کے بعد تحریم یا تحریم کے بعد اباحت کی تصریح کو رسول اللہ ﷺ کی جانب سے نسخ (بمعنیٰ ابدی الغاء حکم) کی تصریح سمجھا جائے گا؟ اور کیا اس سلسلہ میں علت (خواہ وہ نص میں مذکور ہو یا اجتہاد کے ذریعہ علم میں آئی ہو) کا کچھ کردار ہوگا؟ جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے گوشت کے سلسلہ میں اپنی ممانعت کی علت یہ بتائی تھی کہ: "میں نے تم کو یہ ممانعت اس قافلے کی وجہ سے کی تھی جو ان دنوں

آیا ہوا تھا‘‘(۹۳)۔ یا جیسے کہ زیارت قبور کی ممانعت کی علت علماء نے یہ مستنبط کی ہے کہ زیارت قبور سے ممانعت کی علت جاہلی عربوں کا اپنے اسلاف پر تفاخر تھا، پھر جب اسلام دلوں میں گھر کر گیا تو یہ حکم ختم کر دیا گیا(۹۴)، اور کیا ایسی صورت میں ہم حکم کو علت کے ساتھ بایں طور مربوط کر دیں گے کہ اگر علت پائی جائے گی تو حکم پایا جائے گا اور بصورت دیگر نہیں؟ پھر اس تبدیلیٔ حکم کو نسخ (الغاءِ حکم) مانا جائے گا۔ اور دونوں حکموں کا مقصدِ شرعی اگر نص یا غالب گمان کے ذریعہ معلوم ہو جائے تو اس کا اس سلسلہ میں کیا مقام ہوگا؟

اگلی فصل میں امام غزالی کی ذکر کردہ ان دونوں مثالوں کے علاوہ اسی جیسی کچھ اور مثالیں بھی ذکر کی جائیں گی جن میں اباحت کے بعد تحریم یا تحریم کے بعد اباحت کی تصریح نبوی کو شارع کی جانب سے نسخ کی تصریح سمجھا گیا ہے، حالانکہ مقصدِ شرعی کو سامنے رکھ کر ان مثالوں میں جمع کا امکان موجود تھا۔

☆☆☆

تیسری فصل:

مقاصد شریعت کا اعتبار کر کے تمام بظاہر متعارض محکم نصوص پر عمل کرنے کی مثالیں

۱-ضروراتِ شرعیہ کی حفاظت کے سلسلہ میں حکمرانی سے متعلق مقاصد

گذشتہ فصل میں ذکر کردہ مثالوں میں تین چیزوں کی ممانعت کے بعد ان کی اباحت کو ناسخ مانا گیا ہے، یہ تین چیزیں ہیں: تین دنوں کے بعد قربانی کے گوشت کا استعمال، مخصوص برتنوں میں نبیذ بنانا اور زیارتِ قبور۔ لیکن اسی حدیث کی بعض دیگر روایات میں ان اسباب کا بھی ذکر ہے جن کو رسول اللہ ﷺ نے نہی کی علت کے طور پر پیش کیا ہے۔

امام مسلم نے 'باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء' میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے: ''إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا'' (۹۵) (میں نے تم کو قربانی کا گوشت کھانے سے اس قافلہ کی وجہ سے روکا تھا جو ان دنوں آیا ہوا تھا، اب چاہو تو یہ گوشت کھاؤ، روک کر رکھو یا صدقہ کردو) اس جملہ میں 'إنما' حصر کا معنی دے رہا ہے، یعنی آپ ﷺ نے ممانعت کے سبب کو صرف ان مسکینوں کے قافلے میں محصور رکھا ہے جو ان دنوں مدینہ آئے ہوئے تھے (۹۶)۔ اسی واقعہ کو روایت کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ نے یہ

وضاحت کی ہے: ''دیہات سے کچھ لوگ آئے ہوئے تھے'' (۹۷)۔ عابس بن ربیعہ کا بیان ہے کہ: ''میں نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے تین دنوں کے بعد قربانی کا گوشت کھانے سے منع کیا تھا؟ انہوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا صرف قحط کے موقع پر کیا تھا، آپ کی منشا یہ تھی کہ مالدار غریبوں کے کھانے کا انتظام کریں......اس وقت چند ہی لوگ قربانی کر پاتے تھے، آپ نے یہ حکم اس لئے دیا تھا تا کہ جو لوگ قربانی کریں وہ قربانی نہ کر سکنے والوں کو گوشت کھلائیں'' (۹۸)۔ اگر اس مسئلہ پر علت کی رو سے غور کریں تو حدیث میں مذکور تحریم کی علت (تین دنوں کے گذرنے) کا اعتبار تحریم کے وقت تو کیا گیا ہے لیکن تحلیل کا حکم اس کے مناقض ہے، یعنی تحلیل کرتے وقت شارع نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ اسی وجہ سے جمہور نے نسخ کا ہی قول اپنایا ہے، لیکن حضرت عائشہؓ اس مسئلہ میں نسخ کی قائل نہیں، انہوں نے یہ وضاحت کی ہے کہ قربانی کا گوشت تین دن کے بعد کھانے کی ممانعت تحریم کی نیت سے نہیں تھی بلکہ اس سے مقصود صرف غریبوں کی مدد تھی، فرماتی ہیں: ''آپ ﷺ نے قربانی کے گوشت کو حرام نہیں قرار دیا ہے، بلکہ آپ ﷺ کا منشا صرف مدینہ آئے مسکینوں کی مدد تھی'' (۹۹)۔

اس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوگئی کہ اس مسئلہ میں ممانعت کی علت تین دنوں کا گذرنا نہیں تھی، بلکہ حقیقی علت تو محتاج مسلمانوں کی روزی کا انتظام تھا، اور اسی کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے بھی قربانی کے حکم کے مدار کے طور پر ذکر کیا ہے: **{ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير}** (حج:۲۸) (اور ان مقررہ دنوں میں اللہ کا نام لیں ان پالتو چوپایوں پر جو ان کو اللہ نے نوازے ہیں، پس تم خود بھی کھاؤ اور بھوکے فقیروں کو بھی کھلاؤ) لہذا معلوم ہوا کہ تین دنوں کے بعد گوشت روکنے کی ممانعت تحریم کے مقصد سے نہیں کی گئی تھی بلکہ اس سے مقصود تھا محتاجوں کی بھوک مٹانا اور ان کے لئے کچھ انتظام کر دینا، جیسا کہ حضرت عائشہ نے وضاحت بھی کی ہے۔

مندرجہ بالا کلام کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں اسی مقصد (محتاجوں کی مدد) کو حکم کا مدار مانا جانا چاہئے، امام شافعیؒ نے اس سلسلہ میں فرمایا ہے: ''جب کبھی بھی محتاجوں کی ایسی کوئی جماعت پائی جائے گی ممانعت کا حکم واپس آجائے گا، ورنہ بصورت دیگر قربانی کا گوشت کھانے، روک رکھنے یا صدقہ کردینے کی اجازت حاصل رہے گی'' (۱۰۰)۔

احمد محمد شاکر نے امام شافعیؒ کی اس عبارت پر تعلیق کرتے ہوئے لکھا ہے: ''یہ بہت ہی گہرا کلام ہے، وسعتِ علم، ذہانت اور طویل غور و فکر کے بغیر اس تک پہنچنا ناممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ کی توفیق شامل حال نہ ہو تو بہت سے مسائل میں اس کی تطبیق بہت مشکل کام ہے'' (۱۰۱)۔ یعنی اگر آج بھی کسی معاشرہ میں فقراء کی کوئی جماعت پناہ گزیں ہو تو قربانی کرنے والوں پر ان کے کھانے کا انتظام کرنا اور تین دن سے زیادہ گوشت نہ روکنا واجب ہوگا، خاص طور پر یہ حکم اس وقت پایا جائے گا جب ایسے فقراء کو بھکمری تک کا سامنا ہو۔

نسخ وعلت کی ان بحثوں سے صرفِ نظر کریے اور استنباط فقہی کے دائرے کو مزید وسعت دیجئے تو آپ کو نظر آئے گا کہ یہ احادیث یہ بتاتی ہیں کہ مسلم حکمراں پر ضروریات شرعیہ کی تکمیل لازمی ہے، مثلاً مسلمانوں کے باہم تکفل کو لازمی قرار دے کر وہ غریبوں کی روزی روٹی کا انتظام کرے گا، یہ صحیح ہے کہ فرد اپنی ملکیت کے آزاد استعمال کا مختار ہے، لیکن اس کو یہ اختیار اس وقت تک حاصل ہے جب تک معاشرہ کو (من حیث المجموع) اس کے مال کی بہت احتیاج نہ ہو۔ احکام شرعیہ کے فہم کا یہ طریقہ ہم کو حضرت عمرؓ کے فقہی وسیاسی طرزِ عمل سے قریب تر کرے گا اور اس کی مدد سے ہم ایک ایسے اسلامی معاشرہ کی تشکیل کرپائیں گے جس میں مقاصد کی روشنی میں فرد کے ذاتی حقوق اور معاشرہ کے مصالح عامہ کے درمیان نہایت متوازن راہ اپنائی جائے گی۔

اس حدیث کا دوسرا ٹکڑا جو نبیذ سے متعلق ہے اس کے سلسلہ میں صحیح مسلم میں موجود حضرت عائشہؓ کی روایت میں مزید یہ تفصیل بھی پائی جاتی ہے کہ وفد عبدالقیس نے حضور اکرم ﷺ

کی خدمت میں حاضر ہوکر نبیذ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان کو دباء، نقیر (لکڑی کھوکھلی کرکے بنایا گیا برتن)، مزفت اور حنتم میں بنائی گئی نبیذ سے منع کیا'' (۱۰۲)۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس موقع پر آپ ﷺ اور وفد عبد القیس کے درمیان کی گفتگو کا کچھ حصہ بھی نقل کیا ہے جس سے ان برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کے اسباب پر بھی روشنی پڑتی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ اس حدیث کے مطابق: وفد عبد القیس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دباء حنتم، مزفت اور نقیر اور منہ سلی ہوئی مشک میں نبیذ بنانے سے منع کرتے ہوئے فرمایا: اپنے مشکیزوں میں نبیذ بناؤ اور (سکر پیدا ہونے سے پہلے) شیریں و پاکیزہ مشروب پی لو، ایک شخص نے اپنے چلو سے اشارہ کرتے ہوئے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اس کے بقدر (ان مخصوص برتنوں میں بنانے) کی اجازت دے دیجئے، آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر کہا کہ (اگر میں نے تم کو چلو بھر کی اجازت دی) تو تم اتنی بہت سی بناؤ گے۔ ابو حاتم رازی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سائل تھوڑی سی نبیذ دباء اور حنتم جیسے برتنوں میں بنانے کی اجازت چاہتا تھا، لیکن آپ نے اس لئے اس کی اجازت نہ دی کہ بالآخر بات بڑی مقدار تک اور مسکر تک پہنچے گی'' (۱۰۳)۔

اس مسئلہ میں تحریم کی علت مذکورہ برتنوں کو قرار دینے کے نتیجے میں دونوں طرح کی احادیث میں تناقض نظر آتا ہے اور پھر ہم کو مجبوراً نسخ ماننا پڑتا ہے، لیکن اگر ہم 'مقصد' کے پہلو سے اس حکم پر نظر ڈالیں تو نظر آئے گا کہ یہ لوگ مسکر مشروبات کی تیاری کے لئے ان برتنوں کا استعمال کرتے تھے، لہذا آپ ﷺ نے ان کی تربیت کے پیش نظر تھوڑی مدت کے لئے ان برتنوں کو بطور سدِّ ذریعہ ممنوع قرار دے دیا، پھر جب وہ اس نشہ کے ترک کے عادی ہو گئے تو آپ ﷺ نے اصل حکم کا اعادہ فرما دیا کہ صرف نشہ آور مشروب حرام ہے بقیہ کچھ نہیں۔ ہمارے اس فہم کی تائید ابن ماجہ کی روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: ''وإن وعاءً لا يحرم شيئا. كل مسكر

حــرام" (کوئی برتن حرام نہیں کرتا بلکہ ہر نشہ آور مشروب حرام ہے)(۱۰۴)۔اس سب کا حاصل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ابتداء میں ان برتنوں کے استعمال کی جو ممانعت فرمائی تھی وہ محض بطور سدِّ ذریعہ تھی۔

اس روشنی میں دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ دوسرا حکم پہلے حکم کا ناسخ نہیں ہے بلکہ اگر آج بھی حالات کا تقاضا ہو تو پہلا حکم نافذ کیا جاسکتا ہے، مثلاً اگر کوئی نشہ کا عادی انگریز آج حلقہ بگوش اسلام ہو تو مفتی کو چاہئے کہ اس کو اپنے گھر سے شراب سے متعلق تمام چیزیں نکالنے کا حکم دے دے، ظاہر ہے جام و مینا، صہبا و پیمانے میں فی ذاتہ ایسا کچھ بھی نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے ان کے استعمال سے روک دیا جائے، لیکن پھر بھی یہ تمام چیزیں اس مخصوص شخص کے حق میں اس لئے حرام ہوں گی کہ شراب سے ان کا خاص تعلق ہے، اور یہ شخص اب تک نشہ کا عادی رہا ہے۔اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلم حکمراں کو کسی فی نفسہ جائز چیز کو فساد کے سد ذریعہ کے لئے ممنوع قرار دینے کا حق حاصل ہے چاہے نصوص میں اس کی ممانعت صریح طور پر نہ پائی جاتی ہو۔

زیر نظر حدیث کے تیسرے جزء، جو زیارت قبور سے متعلق ہے، کے الفاظ مختلف روایات میں یوں بیان کئے گئے ہیں:"**فزوروها ولا تقولوا هجرا**" (قبروں کی زیارت کرلیا کرو، اور کوئی نامناسب بات منھ سے نہ نکالو)(۱۰۵)"**فزوروها ولتزدكم زيارتها خيرا**" (قبروں کی زیارت کرلیا کرو ان کی زیارت تم کو فائدہ پہنچے گا)(۱۰۶)اور' '**فزوروها فإنها ترق القلب و تدمع العين وتذكر الآخرة ولا تقولوا هجرا**" (قبروں کی زیارت کرلیا کرو، کہ وہ دلوں میں رقت پیدا کرتی ہے، آنکھوں کو نم کرتی ہے، آخرت یاد دلاتی ہے، اور کوئی غلط بات نہ کہا کرو)(۱۰۷)امام بیضاویؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "**فزوروها**...... سے پہلے ایک جملہ مقدر ہے، تقدیر عبارت یوں ہوگی، **نهيتكم عن زيارتها مباهاة بالتكاثر فعل الجاهلية، أما الآن فقد جاء الإسلام وهدمت قواعد الشرك فزوروها فإنها**

تورث رقة القلب وتذكر الموت والبلا‘‘(میں نے تم کوقبروں کی زیارت سے اس لئے روکا تھا کہ کہیں تم جاہلیت کی طرح اپنے اسلاف پر فخر نہ کرنے لگو، لیکن جب کہ اسلام نے شرک کی جڑ بنیاد ہی ختم کردی وہاں کی زیارت کر سکتے ہو کہ اس سے دل میں رقت پیدا ہوتی ہیاور موت وبعد موت کے حالات یاد آتے ہیں)(۱۰۸)، امام بیضاوی نے جو علتِ حکم ذکر کی ہے وہ صراحۃً نص میں مذکور نہیں ہے بلکہ اس سے مستنبط کی گئی ہے، جس کی تائید جاہلی عربوں کے اس طرزِ عمل سے ہوتی ہے کہ وہ اپنے آباء واجداد کی قبروں پر بڑا فخر کیا کرتے تھے، حضرت ابن عباس نے سورۂ تکاثر کا شانِ نزول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:’’{ألهاكم التكاثر}(آیت:۱)(تم کو زیادہ مسابقہ غافل کرتی ہے) دو قریشی قبیلوں: بنی عبد مناف و بنو سہم کے سلسلہ میں نازل ہوئی، ہوا یہ کہ ان دونوں قبیلوں میں آپس میں کچھ نا اتفاقی ہوئی، ہر ایک نے اپنے قائدین اور دیگر معزز لوگوں کا فخریہ تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ ہمارے قبیلہ میں زیادہ سردار بہادر اور مدد کرنے کے قابل افراد پائے جاتے ہیں اور ہماری تعداد بھی زیادہ ہے، اس مقابلہ میں بنو عبد مناف بنو سہم سے جیت گئے، اس کے بعد اسلاف کا تذکرہ شروع ہوا تو بنو سہم کا پلہ بھاری نکلا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی {حتی زرتم المقابر}(آیت:۲)(یہاں تک کہ تم قبروں میں پہنچ جاؤ) یعنی تم اپنے اسلاف پر فخر کرنے کے لئے زیارت قبور کرتے ہو‘‘(۱۰۹)۔ جب کہ ابن بریدہ نے اس کا شان نزول بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ {ألهاكم التكاثر} دو انصاری قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی، دونوں نے ایک دوسرے سے فخر کرتے ہوئے پوچھا تھا کہ کیا تمہارے پاس ہمارے فلاں فلاں جیسے ممتاز و معزز لوگ ہیں، یہ دونوں قبیلے جب اپنے زندہ افراد پر فخر ومباہات کر چکے تو بولے کہ اب قبروں پر چلو، وہاں پہنچے تو دونوں نے ایک دوسرے سے اپنے اسلاف کی قبروں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ کیا تم میں ان جیسے لوگ کبھی پائے گئے؟ اس پر اللہ نے یہ آیات نازل فرمائیں:{ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر}(۱۱۰)۔

شانِ نزول کی اِن دونوں روایات سے واضح ہوجاتا ہے کہ مکہ ہو یا مدینہ ہر جگہ کے عرب قبائل قبروں کی زیارت اپنے آباء واجداد پر فخر کرنے کے لئے کرتے تھے، وہاں جاکر عبرت حاصل کرنے کے لئے نہیں۔ لہذا ایضاوی نے جو عبارت مقدور ومحذوف مانی ہے کچھ بعید نہیں کہ وہی مقدر، اور ممانعت نبوی کا مقصد بھی ہو، پھر جاہلی اثرات کے ازالہ کے بعد جب آپ ﷺ نے زیارت قبور کی اجازت دی تو اس سے متعلق چند نصیحتیں بھی کیں مثلاً یہ کہ اس موقع پر کوئی نامناسب بات منہ سے نہ نکالی جائے۔

لہذا زیارت قبور کی ممانعت کا حکم آج بھی دنیا بھر میں پھیلی ہوئی ان مشرک قوموں پر نافذ ہوگا جو قبروں پر اسی مقصد سے حاضری دیتے ہیں جس مقصد سے جاہلی عرب دیا کرتے تھے، آج بھی بڑی تعداد میں ایسے غیر اسلامی معاشرے پائے جاتے ہیں جو قبروں کو معبود مان کر اللہ کے ساتھ شریک ٹھہراتے ہیں یا اگر وہاں شرک نہیں کرتے تو دیگر غیر شرعی کاموں میں ملوث ہوتے ہیں۔ ایسی قومیں یا ان کے افراد اگر حلقہ بگوش اسلام ہوں تو ان کو دعوت دینے والوں پر لازمی ہوگا کہ جب تک اسلام ان نومسلموں کے دلوں سے جاہلی وشرکیہ اثرات نکال نہ دے ان کو زیارت قبور کی اجازت نہ دی جائے۔

زیر بحث مسئلہ میں بھی ممانعت نبیذ والے مسئلہ کی طرح بس بطور سدِّ ذریعہ کی گئی ہے، نیز ان تینوں مسئلوں (قربانی کے گوشت کا تین دن سے زیادہ استعمال، مخصوص برتنوں میں نبیذ بنانا اور زیارت قبور) سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ مسلم حکمراں پر مسلمانوں کی ضرورات شرعیہ (جیسے حفظ النفس، حفظ العقل اور حفظ الدین) کا خیال رکھنا لازمی ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی مثالیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں نسخ کا دعویٰ کیا گیا ہے، حالانکہ متقدم ومتاخر احکام میں ایسی واضح علتیں پائی جاتی ہیں جن کو مقاصد شریعت کی روشنی میں بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ مندرجہ ذیل مثال ملاحظہ ہو:

سورۂ انعام کی آیت:۱۴۵ میں ارشاد ہوا ہے: {قل لا أجد في ما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير با غ ولا عاد فإن ربک غفور رحيم } (کہہ دیجئے کہ میں اپنے اوپر وحی کردہ احکام میں کسی شخص کی غذا میں کچھ حرام نہیں پاتا الا یہ کہ میتۃ (مردار) ہو، یا دم مسفوح ہو یا خنزیر کا گوشت ہو کہ یہ ناپاک ہے یا جس کو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، الا یہ کہ کوئی مجبور ہو خواہش نہ رکھتا ہو نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو تمہارا رب بڑا غفور رحیم ہے)۔ امام شافعیؒ نے الام میں اس آیت کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ: ''حضرات ابن عباس، عائشہ وعبید بن عمیر کی یہ رائے ہے کہ اس آیت میں مذکورہ اشیاء کے علاوہ کسی اور شے کا کھانا حرام نہیں ہے، ان حضرات نے قرآنِ مجید کی آیت مذکورہ بالا سے استدلال کیا ہے، یہ رائے کسی عام آدمی کی نہیں ہے، آپ ان حضرات کے علم وفضل سے خوب واقف ہیں'' (۱۱۱)۔

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اس آیت کی وہ احادیث تخصیص کرتی ہیں جن میں گدھے کے گوشت کی حرمت بیان کی گئی ہے، بلکہ بعض علماء نے تو آیت کو ان احادیث سے منسوخ مانا ہے (۱۱۲)۔ امام بخاریؒ نے باب لحوم الحمر الإنسية میں اور امام مسلم نے باب تحريم أكل لحوم الحمر الإنسية میں حضرات ابن عمر، علی، براء بن عازب، ابن ابی اوفی کی روایت کردہ وہ احادیث ذکر کی ہیں جن میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گدھے کا گوشت کھانے سے خیبر کے دن روکا تھا (۱۱۳)۔

ابن عربیؒ وغیرہ نے نسخ کے دعوی کو اس بناء پر مسترد کر دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے کی جانے والی ممانعت کی علت ایک مخصوص اور محدود علت تھی، یہ محدود علت کیا تھی؟ اس سلسلہ میں ابن عربی نے علماء کی تین آراء ذکر کی ہیں: ''گدھے کا گوشت اس لئے حرام قرار دیا گیا کہ وہ مالِ غنیمت کی تقسیم سے پہلے ہی پکالیا گیا تھا'' اور ''اس لئے حرام قرار دیا گیا کہ

وہ جانور جلالہ تھے۔'' (جلالہ ان جانوروں کو کہتے ہیں جو گندگی ہی کھاتے ہوں) بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص نے آکر یہ عرض کیا کہ گدھے ختم ہونے کو ہیں، گدھے ختم ہونے کو ہیں۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھے کے گوشت کی حرمت کا حکم اس لئے سنایا کہ کہیں گدھے کی نسل ختم نہ ہوجائے۔ ابن عربی نے اس آخری ممکنہ علت کی بنیاد پر یہ بھی لکھا ہے کہ: ''اگر گدھے زیادہ ہوں یا ان کی کمی اور خاتمہ سے سامان سفر وغیرہ کو ڈھونے میں پریشانی نہ رہے تو ان کا کھانا جائز ہوگا، اس لئے کہ علت کے زائل ہونے سے حکم بھی زائل ہوجاتا ہے'' (۱۱۴)۔ ابن عربی کے ذکر کردہ ممانعت کے ان اسباب میں سے ہر ایک کا تذکرہ مختلف روایات میں ملتا ہے جن کو ہم ذیل میں درج کررہے ہیں:

امام بخاریؒ نے حضرت ابن ابی اوفیؓ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ: 'غزوہ خیبر میں بھوک کے مارے ہمارا برا حال تھا، ہانڈیاں چولہوں پر چڑھی ہوئی تھیں، کچھ جوش مار رہی تھیں اور کچھ پک چکی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے آکر ندا لگائی: کوئی شخص گدھے کا گوشت چکھے تک نہیں، ہانڈیاں ایسے ہی انڈیل دی جائیں، ابن ابی اوفیٰ کہتے ہیں کہ ہم (صحابہ) میں آپس میں یہ تذکرہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس گوشت کو کھانے سے اس لئے روکا کہ ابھی اس کی تقسیم نہ ہوئی تھی، بعض لوگوں کا یہ بھی کہنا تھا کہ اس ممانعت کا کوئی خارجی سبب نہیں ہے بلکہ درحقیقت یہ جانور جلالہ تھے اس لئے ان کے گوشت سے روکا گیا'' (۱۱۵)۔

بخاری ہی کی دوسری روایت میں حضرت انسؓ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر کہا کہ گدھے کھا ڈالے گئے، پھر دوسرے شخص نے بھی حاضر ہوکر یہی عرض کیا کہ گدھے کھا ڈالے گئے، پھر ایک اور شخص نے حاضر ہوکر عرض کیا کہ گدھے ختم کردئے گئے، یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ جاکر لوگوں میں اعلان کردے کہ اللہ اور اس کے رسول تم کو گدھے کا گوشت کھانے سے منع کرتے ہیں کہ وہ

’رجس‘ ہے! اس اعلان کا ہونا تھا کہ گوشت سے بھری بھرائی ہانڈیاں انڈیل دی گئیں‘‘(۱۱۶)۔

امام ابوداؤ دنے غالب بن ابجرؓ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ: قحط کے دن تھے، میرے پاس اپنے گھر والوں کو کھلانے کو سوائے گدھے کے اور کچھ نہ تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا گوشت کھانے سے منع کر دیا تھا، میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہمیں قحط کا سامنا ہے، اور اپنے گھر والوں کو کھلانے کے لئے میرے پاس سوائے میرے نفیس گدھوں کے اور کچھ نہیں ہے اور آپ نے ان کے گوشت کو حرام قرار دیا ہے۔ (اب میں کیا کروں؟) آپ ﷺ نے فرمایا: ’’اپنے اہل وعیال کو اپنے نفیس گدھوں کا گوشت کھلاؤ، میں نے تو بستیوں میں مارے مارے پھرنے والے (جلالہ) گدھوں کی وجہ سے ان کا گوشت کھانے سے روکا تھا‘‘ (۱۱۷)۔ یہ حدیث خود شارع کی جانب سے علت کی تصریح بیان کرتی ہے، لیکن اس کی سند میں اختلاف ہے، ہاں اس کو تقویت ام نصر المحاربیۃ کی اس حدیث سے ملتی ہے: ’’ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے گدھے کے گوشت کی بابت دریافت کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ گھاس ہی تو چرتے ہیں؟ پیڑ پودوں ہی سے تو غذا حاصل کرتے ہیں؟ اس شخص نے عرض کیا جی ہاں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسے گدھے کا گوشت کھا سکتے ہو‘‘(۱۱۸)۔

بخاری کے حوالے سے ذکر کی گئی دوسری روایت یہ بتاتی تھی کہ اس ممانعت کی علت سواری کی کمی تھی، یہی حضرت ابن عباس کی رائے ہے، غالب بن ابجر اور ام نصر المحاربیہ کی روایتوں سے (اگر چہ ان کے قابل اعتبار ہونے میں علماء کا اختلاف ہے) ان صحابہ کی تائید ہوتی جن کا خیال بخاری کی روایت میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس ممانعت کی علت ان گدھوں کا جلالہ ہونا تھا اور نہ گدھے کا گوشت فی نفسہ حرام نہیں ہے۔ ان دونوں علتوں (سواری کی کمی اور ان مخصوص گدھوں کا جلالہ ہونا) کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حمارِ وحشی کو

کھانے کی اجازت دی ہے(۱۱۹)۔ حالانکہ پالتو اور جنگلی گدھوں میں سوائے ظاہری شکل وصورت کے کوئی اور فرق نہیں پایا جاتا۔ ممکن ہے کہ اس ممانعت کی علت بیک وقت یہ دونوں ہوں۔ سواری کی کمی سے بچا کر نیز اکل خبائث سے روک کر ایک مقصد شریعت: ''حفظ نفوس المسلمین'' کا خیال رکھا جار ہا ہو۔

اس فصل میں اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ سیاسیات، اقتصادیات، حربیات، تربیت اور صحت سے متعلق امور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرفات حالات وزمانہ کے لحاظ سے بدلتے رہتے تھے اور یہی تصرفات ہم تک تحریم کے بعد اباحت یا اباحت کے بعد تحریم کی صورت میں پہنچے ہیں۔ ہمیں چاہئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے تصرفات کو ہم بجائے نسخ کی راہ اپنانے کے حکمرانی سے متعلق مقاصد شریعت (جیسے لوگوں کے عقیدہ، مال اور جان کی حفاظت) کو سامنے رکھ کر سمجھنے کی کوشش کریں۔

۲۔ مقصد تیسیر کے پیش نظر احکام کی تطبیق میں تدریج

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے انسان کی فطرت کچھ ایسی بنائی ہے کہ عادات اور معمولات کی تبدیلی اس پر بڑی گراں گذرتی ہے۔ صحابۂ کرام بھی اسلام سے پہلے کچھ ایسی عادات ومعمولات کے اسیر تھے کہ وہ ان کی حیات کا جزولاینفک بن گئی تھیں۔ جب اسلام آیا اور کچھ ایسے احکام بھی اپنے ساتھ لایا جو اس وقت کے معاشرہ کے عرف سے متصادم تھے تو اللہ کی رحمت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حکمت کا تقاضا یہ تھا کہ ان احکام کی تنفیذ میں تدریج کی راہ اختیار کی جائے۔

یہ تدریج دوطرح کی ہوتی تھی، کبھی حکم آغاز میں آسان ہوتا اور پھر سخت ہوتا چلا جاتا اور کبھی حکم ابتداء میں سخت ہوتا اور پھر آسان ہوتا چلا جاتا۔

تدریج کی پہلی قسم (جس میں حکم آغاز میں آسان ہوتا اور پھر رفتہ رفتہ مشکل ہوتا جاتا) کی مثال میں خمر وربا کی حرمت، فرض نمازوں اور روزوں کی تعداد، نماز میں بولنے کی اجازت اور

پھراس کی ممانعت کو پیش کیا جاسکتا ہے،ان سب کی وضاحت ذیل کی سطروں میں کی جارہی ہے۔

شراب کے سلسلہ میں پہلے یہ آیت نازل ہوئی: {يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما} (بقرہ:۲۱۹) (وہ تم سے شراب اور جوا‌ اس کی بابت سوال کرتے ہیں، کہہ دو! ان دونوں میں بڑا گناہ ہے، اور لوگوں کے لئے کچھ منافع بھی ہیں اوران کا گناہ ان کے نفع سے بڑا ہے) اس آیت میں صرف یہ اشارہ کیا گیا تھا کہ شراب میں شر کا پہلو غالب ہے، اور جس چیز میں بھی شر غالب ہو اس کو ترک کر دینا ہی بہتر ہے، پھراس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی {يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون} (نساء:۴۳) (اے مومنو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ، یہاں تک کہ جو بولو سمجھنے لگو)۔اس کا مطلب یہ تھا کہ مسلمانوں کو دن کے اکثر حصے اور رات کے بھی ایک حصہ میں شراب پینے کی اجازت نہ ہوگی، پھراس کے بعد شراب کا اصل حکم (مکمل حرمت) ان الفاظ میں نازل فرمایا گیا: {يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون} (مائدہ:۹۰) (اے ایمان والو! درحقیقت شراب، جوا، تھان اور فال نکالنے کے پانسے کے تیر یہ سب گندی باتیں اور شیطانی عمل ہیں، لہذا ان سے بچو تاکہ تم فلاح یاب ہو جاؤ)۔

شراب ہی کی طرح ربا (سود) کی حرمت کا حکم بھی بتدریج نازل کیا گیا۔(۱۲۰) اس سلسلہ کی ہدایات کا آغاز اس طرح ہوا: {وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله} (روم:۳۹) (اور تم جو سود پر دیتے ہو کہ لوگوں کے مال میں بڑھتا رہے وہ اللہ کے یہاں نہیں بڑھتا)۔ یہ درحقیقت ایک سلبی نصیحت تھی کہ ربا کا اللہ کچھ ثواب نہیں دیتا۔ پھر یہودیوں کے قصہ کے ذیل میں یہ بیان کیا گیا کہ ان کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ربا سے روکا تھا، نہیں رکے تو خداوندی سزا کے حقدار ہوئے۔ پھراس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی {يا أيها الذين

آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة } (آل عمران:۱۳۰) (اے ایمان والو! بڑھا چڑھا کر سود نہ کھاؤ) اس آیت میں صرف اس سود کی حرمت بیان کی گئی جو أضعافا مضاعفة ہو، پھر آخر میں یہ آیت نازل ہوئی: { یا أیها الذین آمنوا اتقوا اللّٰہ و ذروا ما بقي من الربا إن کنتم مؤمنین } (بقرہ:۲۷۸) (اے مومنو! اللہ سے ڈرو اور جو سود باقی رہ گیا ہے وہ چھوڑ دو اگر تم مومن ہو) اس آیت میں ربا کی تمام قسموں اور شکلوں کو حرام قرار دے دیا گیا۔

پہلے نماز میں وقت کی پابندی نہ تھی، پھر صبح اور رات کی دو دو رکعتیں فرض کی گئیں۔ اور پھر شب معراج میں پانچ نمازیں فرض کی گئیں (۱۲۱)۔

روزہ کے حکم میں جو تدریج کی راہ اختیار کی گئی اس کو بیان کرتے ہوئے حضرت معاذؓ نے فرمایا: ''جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو آپ نے عاشوراء اور ہر مہینے کے تین روزے رکھے، پھر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ماہِ رمضان کے روزے فرض کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: {یا أیها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام .... وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین} اس فرضیت کے بعد بھی یہ اختیار تھا کہ جو چاہے روزہ رکھے اور جو نہ چاہے بطور فدیہ مسکین کو کھانا کھلا دے، پھر اس کے بعد اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہر صحت مند مقیم پر روزہ فرض کر دیا، اور فدیہ کی اجازت صرف ایسے عمر رسیدہ شخص کے لئے چھوڑی جو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو'' (۱۲۲)۔

تدریج کی دوسری قسم (جس میں حکم پہلے سخت ہوتا اور پھر بتدریج آسان ہو جاتا) کی مثال یہ ہے کہ پہلے قیام اللیل فرض تھا پھر مستحب ہوا، اسی طرح پہلے حکم یہ تھا کہ اگر روزہ دار افطار سے پہلے سو جائے تو اس کا دوسرا روزہ بھی شروع مان لیا جاتا تھا۔ حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ: ''روزہ کی فرضیت کے آغاز میں اگر کوئی شخص افطار کے وقت سوتا رہ جاتا تو وہ اگلے دن کے افطار سے پہلے کچھ نہیں کھا سکتا تھا (یعنی اس پر وصال صومین لازمی ہوتا تھا)، قیس بن

صرمہ الانصاری کے ساتھ بھی یہی ہوا، وہ روزہ سے تھے، افطار کے وقت گھر آئے، بیوی سے کچھ کھانے کو مانگا، انہوں نے کہا: ابھی تو کچھ ہے نہیں لیکن ذرا رکئے ابھی انتظام کئے دیتی ہوں، قیس بن صرمہ دن بھر کے تھکے ہوئے تھے، نیند آ گئی، بیوی آئیں تو دیکھا سوئے ہوئے ہیں بولیں: افسوس! (قیس اس وقت کے حکم کے مطابق اگلے دن کے افطار سے پہلے اب کچھ کھا نہیں سکتے تھے)، اگلے دن کی دوپہر آتے آتے اتنی کمزوری ہوگئی کہ بے ہوش ہوکر گر پڑے، رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم ہوا تو یہ آیت نازل ہوئی: **{أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ......}** (بقرہ: ۱۸۷) (روزہ کی راتوں میں عورتوں سے تعلق قائم کرنا تمہارے لئے حلال کر دیا گیا) صحابہ کو یہ رخصت ملنے سے بہت خوشی ہوئی'' (۱۲۳)۔

قیام اللیل کے سلسلہ میں حضرت سعد بن ہشام نے حضرت عائشہ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ: **{يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا}** (مزمل: ۱-۲) (اے کپڑے میں لپٹے ہوئے شخص! کچھ وقت چھوڑ کر پوری رات نماز پڑھو) کے نازل ہونے کے بعد ایک سال تک صحابہ کرام تقریبا پوری رات نماز میں گذار دیتے تھے، یہاں تک کہ ان کے قدموں پر ورم آ جاتا تھا، پھر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: **{فاقرءوا ما تيسر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى}** (مزمل: ۲) (پس جتنا آسانی سے ہو سکے قرآن کی تلاوت کرو، اسے معلوم ہے کہ تم میں سے کچھ مریض ہوں گے) (۱۲۴)۔

تدریجی احکام کی پہلی قسم سے مقصود فطرتِ انسانی کی رعایت کرتے ہوئے نفوس کو پہلے آسان حکم دے کر اس کا عادی بنانا تھا، تاکہ بعد میں وہ مکمل اور اصل حکم پر عمل کرنے پر آمادہ ہوسکیں۔ جب کہ دوسری قسم سے مقصود یہ تھا کہ پہلے عزیمتوں پر عمل کرواکے نفوس میں ان مخصوص احکام کی آبیاری کی جاسکے تاکہ بعد میں اصل حکموں پر عمل کرنا ان کے لئے آسان ہو۔

احکام کی اس تدریج کو نسخ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً بعض علماء کے نزدیک تحریم خمر کی

آیت اُس آیت کی ناسخ ہے جس میں مسلمانوں کو نشہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے، اسی طرح اُس آیت کو جو قرآن مجید میں سے جتنا پڑھا جاسکے پڑھنے کی اجازت دیتی ہے، قیام اللیل کے حکم والی آیت کا ناسخ مانا گیا ہے۔ نماز میں کلام کی حرمت کو اس کی اجازت کا ناسخ کہا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان تمام مسائل میں آخری حکم ہی اصل حکم شرعی ہے، لیکن حکم کی تطبیق میں اس تدریج کو نسخ سے تعبیر کرنے پر دو اشکال ذہن میں آتے ہیں:

پہلا اشکال: حکم شرعی کی تطبیق کے ان تدریجی مراحل میں سے ہر ایک کو مستقل حکمِ شرعی سے تعبیر کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ کبھی بھی شراب اور غیر مضاعف ربا کی حلت کا حکم شریعت اسلامی میں نہیں پایا گیا۔ شراب وسود کے سلسلہ میں شریعت کا صرف ایک ہی حکم ہے اور وہ ہے حرمت، ہاں یہ صحیح ہے کہ اس حکم کی تطبیق میں تدریج پائی جاتی ہے۔

دوسرا اشکال: حکم شرعی کی تطبیق کے ان تدریجی مراحل کو منسوخ احکام ماننے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ان پر کسی بھی صورت میں عمل کرنا جائز قرار نہ دیا جائے، حالانکہ احادیث نبوی کے استقراء سے ہمیں اس کے بالکل برعکس رہنمائی ملتی ہے، اس طرح کے تمام مسائل میں ایک یا ایک سے زائد روایت ہم کو ضرور ایسی ملتی ہے جو یہ بتاتی ہے کہ آخری حکم اگرچہ اصل حکمِ شرعی ہے لیکن ابتدائی حکم بھی یا تو بعض مخصوص حالات کے ساتھ خاص ہوتا ہے یا پھر بطور رخصت اس کی اجازت مستقل باقی رہتی ہے، آسان ابتدائی حکم آخری مشکل حکم کے بعد بھی بطور رخصت مشروع رہتا ہے، مثلاً ابھی بھی بوقت ضرورت نماز میں التفات اور کلام الٰہی کی اجازت ہے، خود رسول اللہ ﷺ نے بعض نومسلموں کو تالیف قلب کے پیش نظر پانچ کے بجائے دو وقت کی نمازیں پڑھنے کا حکم دیا، اسی طرح اس شخص کے لئے شراب کی تھوڑی سی مقدار کا استعمال جائز ہے جس کی زندگی پیاس کی شدت سے خطرے میں ہو، اس پر قیاس کرتے ہوئے زیر علاج عادی شرابی کے لئے بھی تھوڑی سی شراب پینے کی اجازت دے دی جائے گی، وقس علی ہذا۔ امام ابوداؤد نے

عبداللہ بن فضالۃ کے حوالہ سے ان کے والد ماجد کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ: ''مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے (شریعت اسلامی کی) تعلیم دی، دیگر تعلیمات کے ساتھ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ: پنج وقتہ نمازوں کی پابندی کیا کرو، میں نے عرض کیا کہ ان اوقات میں میں مشغول رہتا ہوں، لہذا آپ مجھے ایسا جامع حکم دے دیں کہ اس کی پیروی میرے لئے کافی ہو، آپ ﷺ نے فرمایا: 'عصرین' کی نمازوں کی پابندی رکھنا، 'عصرین' کا یہ لفظ ہمارے یہاں مستعمل نہیں تھا تو میں نے عرض کیا: 'عصرین' سے کیا مراد ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: طلوعِ شمس سے پہلے اور غروبِ شمس کے بعد کی نمازیں'' (۱۲۵)۔ امام احمد نے مسند میں اس سے ملتی جلتی ایک اور روایت نقل کی ہے جس کے اوپر شیخ عبدالرحمٰن ساعاتی نے 'فصل فی ترغیب المشرکین فی الإسلام وتألیف القلب' (۱۲٦) کا باب باندھا ہے، امام ابوداؤد نے وہب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت جابر سے ثقیف کی بیعت کے بارے میں جاننا چاہا تو انہوں نے فرمایا کہ ثقیف نے رسول اللہ ﷺ سے (اسلام قبول کرنے کے لئے) یہ شرط لگائی تھی کہ وہ زکوٰۃ دیں گے نہ جہاد کریں گے۔ حضرت جابر نے یہ بھی ذکر کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے (ان کو بیعت کرنے کے بعد) فرمایا: ''یہ زکوٰۃ بھی دیں گے اور جہاد بھی کریں گے'' (۱۲۷)۔

احادیث نبوی کا استقراء یہ بھی بتاتا ہے کہ صحابہ کی تربیت کے پیش نظر جس کسی نسبتاً مشکل حکم کو آسان حکم سے بدلا گیا ہے وہ اب بھی بالکلیہ 'ملغی' نہیں ہوا ہے بلکہ بطور عزیمت مشروع ہے، اس کی مثال میں تہجد، یوم عاشوراء، اور ہر ماہ کے تین دنوں کے روزوں نیز شراب سے متعلق برتنوں کے توڑنے کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ امام ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ: ''میرے خلیل (رسول اللہ) ﷺ نے مجھ کو تین اعمال کی نصیحت کرتے ہوئے سفر وحضر میں ان کی پابندی کرنے کی ہدایت کی: ۱۔ چاشت کے وقت دو رکعت نماز۔ ۲۔ ہر مہینہ میں تین دن کے روزے ۳۔ اور وتر پڑھ کر ہی سونا'' (۱۲۸)۔

احکام کی تطبیق میں تدریج رسول اللہ ﷺ کی ایک بہت اہم اور مفید سنت ہے، بالخصوص اس وقت جب کسی ایسے معاشرہ میں احکام کی تطبیق کی جا رہی ہو جہاں لوگ ایسے احکام کے بالکل عادی نہ ہوں۔ لہذا اگر کوئی ایسا شخص اسلام قبول کرے جس کے لئے نماز وروزہ جیسے احکامِ شرعیہ کی پابندی آسان نہ ہو، نیز شراب جیسے منکرات شرعیہ کا وہ عادی رہا ہو تو ایسے شخص کے لئے بتدریج احکام کی تطبیق لازمی ہوگی تاکہ وہ ان احکام کی بجا آوری پر خوش دلی سے آمادہ ہو سکے اور اپنے آپ کو رفتہ رفتہ ان کا عادی بنا سکے۔ لیکن اگر یہ نومسلم خود اپنی خواہش سے عزیمت کی راہ اپنانا چاہے اور اس کے لئے ہر مشقت اٹھانے پر آمادہ بلکہ اس کا خواہاں ہو تو ایسے شخص کو عزیمت کے احکام کا ہی مکلّف بنایا جائے گا، تاکہ دل ودماغ کی مطلوبہ تبدیلی جلد حاصل ہو سکے۔ یہ تو فرد سے متعلق بات تھی، اگر کسی مکمل معاشرہ یا ملک میں اسلامی احکام کی تنفیذ کا مسئلہ ہو تو ایسی صورت میں پھر تدریج کی راہ بہتر ہوگی، یہی سنت نبوی بلکہ سنت الٰہی ہے۔

بہر حال، ہر مکلّف کو یہ خیال ضرور رہنا چاہئے کہ اس جیسے تمام مسائل میں اصل حکم شرعی تو ایک ہے، بقیہ دیگر تدریجی احکامات تربیت اسلامی کے 'نشان راہ ہیں منزل نہیں ہیں'۔ شیخ محمد الغزالی 'التناقض المتوهم' کے زیر عنوان رقم طراز ہیں: ''کسی بھی مسئلہ میں بتدریج نازل ہونے والے احکام ایک بہت دقیق ترتیب کے حامل ہوتے ہیں، پہلے ایک آیت ایسا حکم لے کر آتی ہے جو اس وقت کے مخصوص حالات کے لئے مناسب ہوتا ہے، پھر جب حالات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے تو دوسری آیت پہلے حکم کو ایسا رخ دیتی ہے جو بدلے ہوئے حالات کے لئے مناسب ہو۔ کیا تشریع کی اس تدریج کو ہم نسخ سے تعبیر کر سکتے ہیں؟ ہمارا روزانہ کا مشاہدہ ہے کہ دوائیں اس وقت تک زیر استعمال رہتی ہیں جب تک ان کے امراض پائے جائیں۔ ایک دوا جو کسی ایک حالت میں کامیاب علاج کرتی ہے وہ دوسری حالت میں بالکل مفید نہیں ہوتی، لیکن اس سے اس کی قدر وقیمت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ بلکہ کبھی کبھار ایک ہی مرض میں ایک مخصوص ترتیب

کے ساتھ متعدد دوائیں استعمال کی جاتی ہیں، جو مرض کے مختلف مراحل میں زیادہ کارگر ہوتی ہیں۔ قرآنی نصوص کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، ایسے موقعوں پر نسخ کا حکم لگا دینا بڑا ہی تعجب خیز ہے'' (۱۲۹)۔

۳-شریعت کے دو مقاصد 'تعبد' اور 'تیسیر' میں توازن

رمضان میں سفر کرنے والا روزہ رکھے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کی مختلف آراء ہیں، خود رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلہ میں (بظاہر) متعارض روایات منقول ہیں، بعض میں سفر کے دوران آپ ﷺ سے روزہ رکھنا منقول ہے اور بعض میں نہ رکھنا، امام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''(سفر کے دوران) روزہ رکھنے والے اور چھوڑنے والے میں سے کسی کو بھی برا نہ جانو، رسول اللہ ﷺ نے سفر کے درمیان روزہ رکھا بھی ہے اور چھوڑا بھی ہے'' (۱۳۰)۔

امام مسلم نے حضرت ابن عباس کی یہ روایت بھی نقل کی ہے: ''فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں سفر کیا، پہلے تو آپ نے روزہ رکھ لیا، لیکن پھر مقام کدید میں پہنچ کر توڑ دیا'' (۱۳۱)۔ اسی روایت کی بناء پر امام زہریؒ کا خیال ہے کہ سفر میں روزہ رکھنے کا حکم منسوخ ہے اس لئے کہ روزہ توڑ دینے کی (فتح مکہ کے وقت کی) یہ روایت زمانی اعتبار سے متاخر ہے، امام مسلمؒ نے امام زہریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''آخر زمانے میں آپ ﷺ نے حالت سفر میں روزہ چھوڑا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے آخری حکم پر ہی عمل کیا جاتا ہے، صحابہ بھی ایسا ہی کرتے تھے اور بعد کے حکم کو پہلے کا ناسخ تصور کرتے تھے'' (۱۳۲)۔

دونوں طرح کی روایات کے درمیان جمع کی ایک صورت تو وہ تھی جو حضرت ابن عباس نے اختیار کی کہ انسان کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے چاہے چھوڑے، لیکن امام مسلمؒ کی ہی ذکر کردہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی ایک روایت میں اس سلسلہ میں جمع کی نہایت بہتر صورت اختیار کی گئی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رمضان میں سفر کرتے تھے، کچھ لوگ روزہ رکھتے اور کچھ چھوڑ دیتے، نہ روزہ رکھنے والے روزہ چھوڑنے والوں پر تنقید کرتے

اور نہ ہی روزہ چھوڑنے والے روزہ رکھنے والوں پر، ان کا خیال تھا کہ جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس کے لئے روزہ رکھنا ہی بہتر ہے اور جو طاقت نہ رکھتا ہو اس کے لئے چھوڑنا بہتر ہے'' (۱۳۳)۔ اس رائے کے نتیجے میں دو مقاصد شریعت تعبد اور تیسیر میں اچھی طرح توازن قائم ہوجاتا ہے، پس جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس کے لئے تعبد اور جو نہ رکھتا ہو اس کے لئے تیسیر بہتر ہے۔

تعبد و تیسیر کے درمیان یہ توازن شریعت اسلامی کی نمایاں خصوصیت ہے، لہذا جہاں بھی عزیمت والے تعبدی امور میں مکلّف کے لئے مشقت پائی جائے گی وہاں شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے اس کے لئے حکم میں تخفیف لازمی ہوگی۔

۴- دو مقاصد شریعت: 'انسان کی حفاظت'، اور 'ماحولیات کی حفاظت' کے درمیان توازن:

متعدد مقاصد شریعت کے درمیان ان کے مختلف پہلوؤں کا اعتبار کرتے ہوئے توازن کی یہ دوسری صورت ہے، اس کے لئے ہم ایک مثال سنت نبوی سے دیں گے، اس مسئلہ میں کوئی نسخ کی راہ اپناتا ہے تو کوئی ترجیح کی، حالانکہ اگر اس مسئلہ پر مقاصد کی روشنی میں غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ اس میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا کہ نسخ و ترجیح کی راہ اپنائی جائے، بلکہ اس میں بیک وقت انسان اور اس کے گردوپیش کی ماحولیات کا خیال رکھا گیا ہے۔

امام مسلم نے 'باب الأمر بقتل الكلاب و بيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك' میں حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ روایت نقل کی ہے رسول اللہ ﷺ نے شکار اور حفاظت کرنے والے کتوں کے علاوہ تمام کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا (۱۳۴)۔ کتوں ہی کے سلسلہ میں ایک اور حدیث بھی مروی ہے جس کو پہلی حدیث کا ناسخ مانا گیا ہے، یہ حدیث ہے: ''اگر کتے بھی ہماری ہی جیسی ایک امت نہ ہوتے تو

میں ان کو قتل کرنے کا حکم دے دیتا، لہذا صرف کالے بھجنگ کتوں کو قتل کر دیا کرو" (۱۳۵)۔

دوسری حدیث کو ناسخ مانتے ہوئے بعض علماء کا قتل کلاب کے سلسلہ میں یہ کہنا ہے کہ وہ پہلے ایک مطلق شرعی حکم تھا، جو بعد میں منسوخ ہو گیا، لہذا اب سوائے کالے کتوں کے کسی دوسرے کتے کا قتل کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ بعض دیگر علماء نے پہلے حکم کو منسوخ نہ مان کر اس کو حاکمِ وقت کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے، ابن وہب نے امام مالکؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "حاکم وقت اگر کتوں کو قتل کرنے کا حکم دے تو اس میں میرے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے" (۱۳۶)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام مالکؒ کے نزدیک کتوں کے قتل کرنے کا حکم اس مصلحت سے متعلق ہے جس کو حاکم وقت محسوس کرے، یہ جمع کی بہترین صورت ہے، اس کے نتیجے میں دونوں حدیثوں پر عمل ممکن ہو جاتا ہے۔ امام مالکؒ کے اس قول کی وضاحت امام قرطبی کے ان الفاظ سے ہو جاتی ہے: "ان احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کتے انسانوں کو نقصان پہنچائیں تو ان کو قتل کرنے کا حکم اس وقت نافذ ہوگا، اگر وہ زیادہ نقصان پہنچائیں گے تو ان کو قتل کرنا واجب ہوگا اور اگر ان میں سے معدودے چند ہی نقصان پہنچائیں تو نقصان پہنچانے والوں کو ہی قتل کیا جائے گا" (۱۳۷)۔ ابن رشد کا کہنا ہے: "بہت سے علماء کی رائے یہ ہے کہ کالے کتے سمیت کسی بھی کتے کو قتل اسی وقت کیا جائے گا جب وہ لوگوں کو کاٹتا ہو...... ان حضرات نے اُس حدیث صحیح سے استدلال کیا ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک کتا پیاس کی شدت سے ہانپ رہا تھا، ایک شخص نے اس کو پانی پلا دیا، اللہ کو اس کا یہ عمل اتنا پسند آیا کہ اس کی مغفرت فرما دی۔ اس حدیث میں آپ ﷺ کا یہ ارشاد بھی نقل کیا گیا ہے: "في كل كبد رطبة أجر" (ہر زندہ جانور کے ساتھ حسنِ سلوک کارِ ثواب ہے)، ان حضرات کا کہنا ہے کہ جب جانوروں کے ساتھ حسنِ سلوک کارِ ثواب ہے تو پھر ان کے ساتھ بدسلوکی گناہ ہوگی، اور قتل سے بڑھ کر بدسلوکی اور کون سی ہو سکتی ہے (۱۳۸)۔

بظاہر متعارض نصوص کی درج بالا تشریح کو اگر مقاصد کی روشنی میں دیکھیں تو نظر آئے گا

کہ اس میں دو مصلحتوں: انسان کی مصلحت اور جانوروں کی مصلحت، یا (جدید اصطلاح میں) انسان کی حفاظت اور ماحولیات کی حفاظت کے درمیان توازن رکھا گیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلی حدیث اس وقت کی ہے جب باشندگان مدینہ کو کاٹنے والے کتوں سے خطرہ تھا، اسی وجہ سے آپ نے کتوں کو قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا تھا، یہ کوئی خالص شرعی ناسخ ومنسوخ حکم نہیں تھا، بلکہ صحت انسانی کی حفاظت کے لئے کی گئی ایک تدبیر تھی۔ دوسری حدیث اس وقت کی ہے جب کتوں کا یہ خطرہ ختم ہو گیا تھا، اور اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ تعلیم دی کہ کتے بھی ہماری ہی طرح کی ایک امت ہیں اور ان کو بھی اس زمین پر بحفاظت زندگی گزارنے کا اس وقت تک حق حاصل ہے جب تک کہ وہ انسانوں کے لئے خطرہ نہ بنیں۔

ماحولیات سے متعلق مسائل میں عام طور پر دو انتہائی آراء پائی جاتی ہیں، ایک رائے کے مطابق ماحولیات سے متعلق کسی بھی چیز کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔ چاہے اس کا وجود انسان کے لئے کتنا ہی مضر کیوں نہ ہو۔ یہ رائے ماحولیات کی حفاظت سے متعلق تنظیموں اور ان کے کارکنوں کی ہے، جب کہ دوسری رائے کے مطابق انسان کے علاوہ اس زمین پر آباد کوئی اور حیوان ادنیٰ درجہ کے بھی احترام اور رعایت کا مستحق نہیں ہے، اس سلسلہ میں صحیح رائے ان دونوں کے درمیان کی ہے، اور وہ وہی ہے جو مذکورہ بالا دو (بظاہر) متعارض حدیثوں کے مجموعہ سے ہم کو حاصل ہوتی ہے، یعنی انسان اور ماحولیات کی حفاظت کے درمیان توازن۔

اس فصل میں جو کچھ لکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نصوص کی تفسیر وتشریح میں مقاصد کا اعتبار کرنے سے فقہ اسلامی جدید حالات کے لئے زیادہ کارگر اور زیادہ لچک دار ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے ہم کو ترجیح ونسخ کی راہ ترک کر کے تعلیل وقیاس کی راہ اپنانی ہوگی اور پھر تعلیل وقیاس کی راہ ترک کر کے متعدد مصالح عامہ اور اسٹراٹیجک تجاویز کے درمیان توازن کی راہ اپنانی ہوگی۔

☆☆☆

چوتھی فصل:

نسخ کے صحیح ہونے کی تین صورتیں

یہاں پر ان چند صورتوں کا بھی ذکر کر دینا مناسب ہوگا جن میں نسخ (حکم کو ابدی طور پر ملغی کہنا) صحیح ہے۔

پہلی صورت: خود شارع تغیر حکم کی ابدیت کا ذکر کرے

اس کی مثال میں نکاح متعہ کو پیش کیا جا سکتا ہے، اس کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے متعدد حدیثیں مروی ہیں۔ زیر بحث مسئلہ میں ہم سبرۃ الجہنی کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جو امام مسلم نے 'باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة' میں ذکر کی ہے۔ اس روایت میں ربیع بن سبرہ نے اپنے والد سبرہ الجہنی سے یہ روایت کی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، تبھی آپ ﷺ نے فرمایا: "اے لوگو! میں نے تم کو نکاحِ متعہ کی اجازت دی تھی، اب اللہ نے اس کو قیامت تک کے لئے حرام کر دیا ہے، جس کے پاس کوئی عورت نکاحِ متعہ کے ذریعہ موجود ہو اسے چاہئے کہ اس عورت سے کنارہ کشی اختیار کر لے، لیکن اس کو جو کچھ بدلِ متعہ کے طور پر دیا ہوا سے واپس نہ لے" (۱۳۹)۔

اس روایت میں رسول اللہ ﷺ نے نکاح متعہ کو ممنوع قرار دیا ہے، اور صرف ممنوع قرار دینے پر اکتفا نہ کر کے یہ بھی واضح کیا ہے کہ یہ ممانعت قیامت تک رہے گی۔ اس تغیر حکم کو ہم

پچھلی فصلوں میں ذکر کی گئی مثالوں کے تغیر احکام جیسا نہیں کہہ سکتے۔ ان مثالوں میں حکم کی تبدیلی کا ذکر تھا لیکن اس تبدیلی کو ابدی قرار نہیں دیا گیا تھا، لیکن اس مثال میں تو واضح الفاظ میں تبدیلی حکم کی ابدیت کا ذکر ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق حکم منسوخ یعنی ہمیشہ کے لئے ملغی یا نا قابل عمل ہو گیا ہے۔

اس مسئلہ میں علماء کی رایوں میں کچھ اختلاف بھی پایا جاتا ہے، اثنا عشری شیعہ اپنی کتابوں میں موجود ائمۂ اہل بیت کی متعدد روایات کی بنیاد پر متعہ کے جواز کے قائل ہیں، ان کی بعض روایات میں تو متعہ کرنے والوں کو اجر عظیم کا مستحق کہا گیا ہے(۱۴۰)۔

اہل سنت کے یہاں بھی (خاص طور پر سورۂ نساء کی آیت: ۲۴{ فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة } کی تفسیر میں) چند ایسی روایات منقول ہیں جن کی بنیاد پر بعض حضرات متعہ کے جواز کے قائل ہیں، علامہ طاہر ابن عاشور نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

''{فما استمتعتم به منهن} کے الفاظ کی وجہ سے ابن عباس، ابی بن کعب اور ابن جبیر جیسے متعدد علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت نکاح متعہ سے متعلق ہے، نکاح متعہ اس نکاح کو کہتے ہیں جس میں زوجین کسی مخصوص مدت تک کے لئے نکاح کریں بایں طور کہ جب یہ مدت گذر جائے گی نکاح ختم ہو جائے گا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ نکاح اسلام میں جائز تھا، پھر جنگ خیبر کے موقع پر یا صحیح قول کے مطابق جنگ حنین کے موقعہ پر ممنوع قرار دے دیا گیا...... ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس سلسلہ میں وارد روایات میں بہت اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس کی بابت آخری حکم کیا تھا؟ اس سلسلہ میں علماء میں اختلاف پایا جاتا ہے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کی حرمت ہی آخری حکم ہے...... بعض حضرات نے اجازت متعہ کو صحیح مسلم میں موجود سبرۃ الجہنی کی اس روایت سے منسوخ مانا ہے کہ انہوں نے فتح مکہ کے تیسرے روز رسول اللہ ﷺ کو کعبہ پر ٹیک لگائے بیٹھے ہوئے دیکھا، آپ ﷺ فرما رہے تھے: ''اے لوگو! میں نے تم کو متعہ کی اجازت

دی تھی، لیکن اب اس کو اللہ نے قیامت تک کے لئے حرام قرار دے دیا ہے‘‘۔ حضرت سبرۃ کی اس روایت پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ فتح مکہ جیسے جم غفیر والے دن کی اس حدیث کو وہ اکیلے روایت کرتے ہیں جب کہ یہ بھی معلوم ہے کہ فتح مکہ کے بعد بھی کچھ لوگ نکاح متعہ کرتے رہے، حضرات علی بن ابی طالب، عمران بن حصین، ابن عباس اور صحابہ وتابعین میں متعدد علماء نے اس کو جائز کہا ہے۔ بعض حضرات (جیسے اثنا عشری شیعوں) نے اسے مطلقا جائز کہا ہے، جب کہ حضرت ابن عباس کے مکی ویمنی شاگرد ضرورتاً جواز کے قائل ہیں، ابن عباس سے یہ قول بھی مروی ہے: ’’اگر حضرت عمرؓ نے متعہ سے نہ روکا ہوتا تو سوائے آخری درجہ کے بدبخت کے کوئی بھی زنا کا مرتکب نہیں ہوتا‘‘۔ حضرت عمران بن حصین سے صحیح روایت میں یہ قول مروی ہے: ’’متعہ کی اجازت قرآن مجید کی ایک آیت سے ثابت ہے، اس کے بعد کسی اور آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا، رسول اللہ ﷺ نے بھی ہمیں اس کی اجازت دی تھی، پھر ایک شخص (مراد حضرت عمرؓ) نے محض اپنی رائے سے اس کو حرام قرار دے دیا‘‘۔ حضرت ابن عباسؓ اس کے سلسلہ میں فتویٰ دینے سے احتراز کرتے تھے، وہ کہا کرتے تھے: ’’مردار اور خون کی طرح متعہ بھی جائز ہو جاتا ہے‘‘۔ یعنی جس طرح مجبوری کے وقت مردار اور خون جائز ہو جایا کرتے ہیں اسی طرح مجبوری کے وقت متعہ بھی جائز ہو جاتا ہے۔ حضرت علیؓ کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ آخر تک متعہ کو جائز کہتے رہے یا انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا، عام طور پر ہمارے علماء کی رائے یہ ہے کہ انہوں نے جوازِ متعہ کی اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا، ہاں عمران بن حصین اور صحیح قول کے مطابق حضرت ابن عباس بھی آخر تک اس کے جواز کے قائل رہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی نکاحِ متعہ ہم بستری سے پہلے اور بعد دونوں صورتوں میں فسخ کیا جائے گا اور اس کا فسخ بغیر طلاق کے ہوگا۔...... مجموعۂ روایات کا مطالعہ بتاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے متعہ کی دوبار اجازت دی اور دوبار اس کی ممانعت فرمائی، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ نسخ

مکر رنہیں ہے، بلکہ اس کے جواز کو اضطرار کی حالت سے متعلق مانا گیا ہے، اور رخصت کے عذر کو راویوں نے نسخ سمجھ لیا، اور یہ بھی ثابت ہے کہ متعدد حضرات نے خلافت صدیقی وفاروقی میں نکاح متعہ کیا ہے'' (۱۴۱)۔

علامہ ابن عاشور جیسے صاحب علم وفقہ سمیت متعہ کو حلال کہنے والے علماء سے مجھے اختلاف ہے۔ اس مسئلہ پر جب ہم اس پہلو سے غور کرتے ہیں کہ متعہ کے جواز اور نسخِ جواز کا حکم کئی مرتبہ دیا گیا ہے، تو یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ اس مسئلہ میں بھی رسول اللہ ﷺ نے شراب وسود کی طرح تدریج کی راہ اپنائی ہے۔ یعنی آپ ﷺ نے اس نکاح کو (جو کہ ان کے معاشرہ میں رائج تھا) مجبوری کی حالت میں بطورِ رخصت کے محدود رکھا، جب کبھی بھی حالات اس کے متقاضی ہوتے اور آپ کو یہ خیال ہوتا کہ اگر اس کی اجازت نہ دی گئی تو لوگ زنا میں مبتلا ہوجائیں گے آپ ﷺ اس کی اجازت دے دیتے۔ لیکن اس رخصت کے ساتھ چند ایسی شرطیں بھی لگادیتے جو کم ازکم اختلاط انساب سے محفوظ رہنے کی ضمانت ہوتیں۔ پھر جب اسلام ان کے دلوں میں گھر کر گیا تو آپ ﷺ نے اس کو (مطلقاً) حرام قرار دے دیا، ہاں بعض صحابہ تک اس تحریم کی خبر نہیں پہنچی، حضرت سبرہ کی صحیح حدیث اور اس میں استعمال کیا گیا ابدی تحریم کا صیغہ اس کی دلیل ہے۔

جب ہم اس مسئلہ پر مقاصد کے پہلو سے نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ اسلام نے نکاح کو صرف جنسی آسودگی کے لئے مشروع نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے پیش نظر خاندان کی تشکیل، عورتوں اور بچوں کے حقوق کی حفاظت جیسے اہم مقاصد ہیں، اور ظاہر ہے کہ نکاح متعہ ان مقاصد سے صریح طور پر متصادم ہے۔ یہ تصادم اس وقت مزید سنگین ہوجاتا ہے جب اس کی اجازت اہل وعیال رکھنے والے کسی شخص کو، بغیر ولی کی اجازت کے باکرہ دوشیزہ کو، یا اس جوڑے کو دے دی جائے جو یہ عقد بغیر ولی اور گواہوں کی موجودگی کے خفیہ طور پر کرنا چاہتا ہو، ان جیسی صورتوں میں جو معاشرتی

اور خاندانی مفاسد ہیں ان کے بیان کی چنداں ضرورت نہیں۔ اسی طرح نکاح کے مقاصد میں خاتون کی عزت ووقار کا پاس بھی ہے، یہ بات اس کی عزت ووقار کے شدید منافی ہے کہ وہ ایک مختصر مدت کے لئے کسی مرد سے متعلق ہو اور پھر وہ اس کو چھوڑ کر اپنی راہ چلتے بنے اور بے چاری عورت دوسری دیگر عورتوں کی طرح مستقل ازدواجی زندگی کی اپنی تمنا کا گلا گھٹتا ہوا دیکھے۔

مآل (انجام) کے پہلو سے نکاح متعہ پر غور کیجئے تو اس کی اجازت بہت سے مردوں کو دائمی نکاح اور اس کی 'بندشوں سے آزادی' کا موقع فراہم کردے گی، بلکہ بعض لوگ تو اسے بدکاری کے قانونی جواز کی صورت میں بھی استعمال کریں گے۔ یہ ہمارا بے بنیاد گمان نہیں ہے، بلکہ ایک اسلامی ملک میں جہاں متعہ رائج ہے حقیقۃً ایسا ہو رہا ہے، ابھی چند برس پہلے نکاح متعہ کے معاشرتی اثرات سے متعلق ایک رپورٹ شائع ہوئی ہے، یہ رپورٹ ایک خاتون اسکالر نے ان خواتین سے اپنی ملاقاتوں کی بنیاد پر ترتیب دی ہے جنہوں نے زندگی میں ایک بار یا اس سے زائد نکاح متعہ کیا ہے (۱۴۲)۔ اس مطالعہ میں بڑی تفصیل کے ساتھ متعہ کرنے والی خواتین کی اجتماعی ونفسیاتی مشکلات ذکر کی گئی ہیں۔ بعض حضرات نکاح متعہ کی وکالت کرتے ہوئے اسے نوجوانوں کے جنسی مسائل اور بعض عورتوں کی مخصوص پریشانیوں کے حل کے طور پر پیش کرتے ہیں، حالانکہ عام نکاح اور دائمی شادی میں بھی ان مشکلات کا حل موجود ہے بشرطیکہ اس کی بے جا شرطوں اور رسموں سے پرہیز کیا جائے۔

درحقیقت شادی کی بے جا رسموں کو ختم کرنا وقت کی ایک بڑی ضرورت ہے، یہ رسمیں شریعت کے مزاج اور اس کے مقاصد سے یکسر متصادم ہیں۔ انہی کی وجہ سے نوجوانوں کی شادیاں تیس پینتیس سال کی عمر تک نہیں ہو پاتیں، نیز بیواؤں اور مطلقہ خواتین کی شادیاں نہایت مشکل ہو گئی ہیں، جہیز، مہر کثیر، تقریبات کے انتظامات اور ان جیسی دیگر چیزوں نے شادیوں کو ایک مسئلہ بنا دیا ہے۔ اگر یہ رسمیں نہ ہوں تو غیر مؤقت شادیاں بہت آسانی کے ساتھ ہو جائیں۔

دوسری صورت: حکم شرعی کسی جاہلی عرف کا الغاء کرے

اس کتاب میں پیش کی گئی مختلف مثالوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شریعت سے غیر متصادم عرب معاشرے کے عرفوں کو برقرار رکھا تھا جب کہ شریعت سے متصادم عرفوں کا الغاء کر دیا تھا۔ان ملغیٰ عرفوں کو بھی کبھار منسوخ احکام کہہ دیا جاتا ہے، حالانکہ یہ کوئی مناسب اور دقیق تعبیر نہیں ہے، ظاہر ہے کہ ان عرفوں کا شریعت اسلامی سے کوئی لینا دینا نہیں تھا لہذا ان کو حکم کا نام دینا صحیح نہیں ہے۔ان عرفوں پر دوبارہ عمل پیرا ہونا یقیناً صحیح نہیں ہے کہ شریعت اسلامی نے ان کی نفی کر دی ہے، اگر یہ شریعت کے منافی نہ ہوتے تو دیگر عرفوں کی طرح آپ ﷺ ان کو بھی برقرار رکھتے۔بطور مثال امام ابو داؤد کی ذکر کردہ حضرت ابن عباس کی یہ روایت ملاحظہ ہو: '' (زمانۂ جاہلیت میں) طلاق دینے والے مرد کو رجعت کا حق حاصل ہوتا تھا چاہے اس نے تین طلاقیں ہی کیوں نہ دی ہوں، اس کو قرآن نے اس آیت سے منسوخ کر دیا {**الطلاق مرتان**} (بقرۃ:۲۲۹) (طلاق دو مرتبہ دی جائے) (۱۴۳)۔

تیسری صورت: سابق شریعت کے کسی حکم کا شریعت اسلامی کا کوئی حکم الغاء کرے:

اپنے استقراء کے نتیجہ میں علماء اس نتیجے تک پہنچے ہیں: '' آپ ﷺ پر سابقہ شریعتوں کے احکام کی پیروی اس وقت تک لازم تھی جب تک آپ ﷺ کی شریعت میں اس کا نسخ نہ آ جائے'' (۱۴۴)۔ پہلے آپ ﷺ سابقہ شریعتوں کے مطابق بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز پڑھتے تھے، پھر قرآن مجید نے سابق شریعت کے اس حکم کو منسوخ کرتے ہوئے خانۂ کعبہ کی جانب رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا: ﴿**فول وجھک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ**﴾ (بقرہ:۱۴۴) (لہذا اپنا رخ کرو مسجد حرام کی جانب، اور جہاں بھی ہو اسی کی جانب رخ کرو) اور اس طرح بیت المقدس کی جانب نماز پڑھنے کا حکم ابدی طور پر ملغیٰ ہو گیا۔

پانچویں فصل:

ڈاکٹر مصطفیٰ زید کے نزدیک منسوخ چھ آیتوں پر تطبیق

حکم کی علت اور اس کے مقصد کا ادراک نہ کر پانے نیز ظاہری تعارض کو حقیقی تعارض سمجھنے کی وجہ سے کئے گئے نسخ کے دعووں نے منسوخ آیات واحادیث کی فہرست بڑی طویل کردی ہے، تفسیر کی کتابوں میں جن آیات کو منسوخ قرار دیا گیا ہے، ان کی تعداد سیکڑوں تک پہنچ جاتی ہے(۱۴۵)۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں نے مسلکی فقہی بحثوں میں اشکالات سے بچنے کے لئے یہ تک کہہ دیا: ''جو آیت بھی ہمارے مسلک کے فقہاء کے خلاف جاتی ہو اس کو منسوخ سمجھا جائے گا''(۱۴۶)۔

بعض علماء نے منسوخ آیات کو شمار کرنے کی کوشش کی ہے، اتقان میں سیوطی نے قرآن مجید میں بیس مقامات پر نسخ مانا ہے، ان میں سے چند آیات ایک سے زائد آیات سے منسوخ ہیں جب کہ کچھ اور آیات کسی آیت قرآنی کو نہیں بلکہ حدیث نبوی کو منسوخ کرتی ہیں(۱۴۷)۔ شیخ محمد الخضری، ڈاکٹر مصطفیٰ زید، شیخ علی حسب اللہ اور شیخ محمد ابو زہرہ جیسے متعدد معاصر علماء نے منسوخ آیات سیوطی سے بھی کم مانی ہیں(۱۴۸)۔

اس سلسلہ میں سب سے زیادہ علمی اور مکمل کلام ڈاکٹر مصطفیٰ زید رحمہ اللہ نے کیا ہے، انہوں نے پہلے تو ان تمام آیات کو جمع کیا جن کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا گیا تھا، پھر اس کے بعد ان میں سے اکثر آیتوں کو غیر منسوخ کہا ہے، ان آیات میں: ۵۳ آیات اخبار سے متعلق ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے منسوخ ہونے کا کیا سوال؟ اسی طرح ۲۸ آیات وعید کی ہیں، ان کے بھی

منسوخ ہونے کا کیا سوال؟ ۴۸ آیات ایسی ہیں جو دیگر آیات کی مخصص یا مفسر ہوں، ان کو بھی منسوخ کہنا صحیح نہیں ہے، ٦٣ وہ آیات ہیں جن میں ناسخ و منسوخ میں تعارض حقیقی نہیں پایا جاتا۔ اور ٦٣ دیگر ایسی محکم آیات ہیں جن کو اکیلی آیت سیف سے بلا دلیل منسوخ مانا گیا ہے۔ڈاکٹر مصطفیٰ زید اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ چھ آیات کے منسوخ ہونے پر نسخ کے سلسلہ میں لکھنے والے تمام حضرات کا اجماع ہے(۱۴۹)۔

اگرچہ ان حضرات (بالخصوص ڈاکٹر مصطفیٰ زید) کے کلام نے نسخ کے دعووں کو کافی محدود دائرہ میں کر دیا ہے، لیکن اس کے باوجود اصولی طور پر یہ حضرات بھی محض تعارض ظاہری کی بنا پر بلا کسی صریح دلیل شرعی کے نسخ ماننے کے قائل نظر آتے ہیں۔اگلے چند صفحات میں ڈاکٹر مصطفیٰ زید کی ذکر کردہ چھ منسوخ آیات پر اس باب کی اصولی بحثوں کی تطبیق کی جا رہی ہے۔

آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ قوت کے وقت عزیمت اور ضعف کے وقت رخصت کا حکم دیتی ہے:

﴿یا أیها النبی حرض المؤمنین علی القتال إن یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مئتین وإن یکن منکم مئة یغلبوا ألفاً من الذین کفروا بأنهم قوم لا یفقهون﴾ (توبہ:٦٥) (اے نبی! مومنین کو قتال پر ابھاریے، اگر تم میں سے بیس ہوں گے تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے، اور تمہارے سو ہوں گے تو کافروں کے ایک ہزار پر غالب آجائیں گے، اس لئے کہ وہ نا سمجھ قوم ہیں) کو ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے اس اگلی آیت سے منسوخ قرار دیا ہے: ﴿الآن خفف الله عنکم وعلم أن فیکم ضعفاً فإن یکن منکم مئة صابرة یغلبوا مئتین وإن یکن منکم ألف یغلبوا ألفین بإذن الله والله مع الصابرین﴾ (توبہ:٦٦) (اب اللہ نے تمہارے لئے تخفیف کر دی ہے، اور اس کو یہ معلوم ہے کہ تم میں کمزوری ہے، لہذا اگر تم میں سے سو

ثابت قدم ہوں گے تو دوسو پر غالب آجائیں گے، اور اگر تم میں سے ایک ہزار ہوں گے تو دو ہزار پر غالب آجائیں گے، اللہ کی توفیق سے، اور اللہ ثابت قدموں کے ساتھ ہے)۔

ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے ان دونوں آیتوں کو ناسخ ومنسوخ نہ مان کر انہیں زمان ومکان اور حالات کے نتیجے میں فتوے کی تبدیلی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے۔'**دلیل من القرآن علی تغیر الفتویٰ حسب الزمان والمکان والأحوال**'(۱۵۰) کے زیر عنوان رقم طراز ہیں: ''قرآن مجید میں غور وفکر کرنے والا ہر شخص قرآن میں بآسانی اس اصول کی اصل یا دلیل پالے گا۔ متعدد آیات ایسی ہیں کہ ان کو مفسرین نے ناسخ ومنسوخ قرار دیا ہے، حالانکہ درحقیقت وہ ناسخ ومنسوخ نہیں ہیں بلکہ ہر ایک مخصوص حالات سے مربوط ہے، ایک عزیمت کا حکم بیان کرتی ہے دوسری رخصت کا۔ (ان زیر بحث آیتوں کی) صحیح تفسیر وہ ہے جو صاحب منار نے کی ہے کہ کفار کے مقابلہ میں مؤمنین کی سب سے کم تر حالت یہ ہے کہ دوسو کے مقابلہ میں ان کے سو اور دو ہزار کے مقابلہ میں ان کے ایک ہزار غالب آئیں، اور یہ حالت ضعف کے وقت کی ہے، ...... جب کہ ان کے لئے اللہ کا (اصل) حکم یہ ہے کہ وہ دس گنے بلکہ اس سے بھی زیادہ تعداد کے کافروں سے جنگ کرلیں، اسی حکم پر عمل کر کے مسلمانوں نے بعد میں روم وفارس کی فتوحات حاصل کیں۔ ......بعض مفسرین نے ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو جو عزیمت کا حکم دیتی ہے دوسری آیتِ رخصت سے منسوخ قرار دیا ہے، اس لئے کہ دوسری آیت میں تخفیفِ حکم کی تصریح پائی جارہی ہے: ﴿**الآن خفف الله عنکم**﴾، حالانکہ رخصت اور عزیمت کے حکموں میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا ہے پھر یہاں تو رخصت کی علت بھی ضعف ذکر کی گئی ہے (جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ضعف نہ رہے گا تو عزیمت کا حکم واپس آجائے گا) ایک بات اور بھی ہے کہ بظاہر یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئی ہیں، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ پہلی آیت نازل ہوتے ہی فوراً اس کو منسوخ کردیا جائے اور اس پر عمل کا موقع بھی نہ ملے''۔

شیخ قرضاوی نے اس اقتباس میں تخفیف کے حکم کو آیت میں مذکور علت (ضعف) کے ساتھ مربوط قرار دیا ہے کہ اگر یہ علت پائی جائے گی تو رخصت کا حکم بھی پایا جائے گا ورنہ نہیں۔ یعنی ان کے نزدیک پہلی آیت منسوخ نہیں ہے، اور اس طرح دونوں حکموں پر عمل بھی ممکن ہوگا۔ یہ حکم اس باب میں مذکور حکمراں سے متعلق مقاصد شریعت کے تحت آتا ہے۔

آیت کا مقصد صحابہ کے معاشرہ میں منافقین کی تمیز ہے

ڈاکٹر مصطفیٰ زید کے نزدیک دوسری منسوخ آیت یہ ہے: ﴿**یا أیھا الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة ذلک خیر لکم و أطھر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحیم**﴾ (مجادلۃ: ۱۲) (اے مومنو! جب تم رسول اللہ ﷺ سے سرگوشی کرنا چاہو تو اپنی سرگوشیوں سے پہلے صدقہ کر دیا کرو، یہ تمہارے لئے بہتر اور پاکیزہ ہے، اور اگر تم نہ پاؤ تو اللہ غفور رحیم ہے) ان کے نزدیک اس کی ناسخ یہ اگلی آیت ہے: ﴿ **أأشفقتم أن تقدموا بین یدی نجواکم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله علیکم فأقیموا الصلاة وآتوا الزکاة وأطیعوا الله ورسوله والله خبیر بما تعملون**﴾ (مجادلہ: ۱۳) (کیا تم اپنی سرگوشی سے پہلے صدقہ کرنے سے ڈر گئے، پس جب تم نے یہ نہ کیا اور اللہ نے بھی تم کو معاف کیا تو نمازیں قائم کرو زکاۃ دو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو، اور اللہ تمہارے اعمال سے خوب باخبر ہے)۔

ہم نے اوپر ذکر کیا تھا کہ ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے اپنے نزدیک منسوخ چھ آیات کے نسخ پر اجماع بتایا ہے، حالانکہ اس آیت کے نسخ پر اجماع نہیں ہے، متعدد علماء نے اس کو منسوخ نہیں مانا ہے، منسوخ نہ ماننے کے ان کے دلائل الگ الگ ہیں، بعض حضرات کے نزدیک پہلی آیت میں حکم استحباب کا ہے وجوب کا نہیں، لہذا یہ حکم منسوخ نہیں ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک پہلی آیت کے حکم کو منسوخ اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس پر کبھی عمل ہوا ہی نہیں ہے، جب کہ دیگر حضرات کے نزدیک پہلے حکم کا مقصد صدقہ نہیں کچھ اور تھا، جب اس کی ضرورت نہیں رہی تو حکم

بھی ختم ہوگیا۔ یہ تیسری رائے ہمیں زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے۔

مثلاً شیخ محمد الخضری نے اس آیت کو منسوخ کہے جانے پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''پہلی آیت میں آپ ﷺ سے سرگوشی کرنے سے پہلے صدقہ کرنے کا حتمی (وجوبی) حکم تھا، دوسری آیت نے صرف اس کی حتمیت کو ختم کیا ہے نفسِ حکم کو ختم کرنے کی اس میں کوئی تصریح نہیں ہے'' (۱۵۱)۔ یہی رائے ابن کثیر کی بھی ہے، لکھتے ہیں: ''یہ حکم استحبابی تھا وجوبی نہیں'' (۱۵۲)۔ لیکن ﴿أأشفقتم أن تقدموا﴾ کے الفاظ کی وجہ سے مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ صدقہ کا حکم وجوبی تھا صرف استحبابی نہیں۔

قرطبی نے بھی اس آیت کو منسوخ ماننے سے انکار کر دیا ہے، اس لئے کہ اس پر کبھی بھی کسی نے عمل نہیں کیا، انہوں نے اس روایت کو رد کر دیا ہے جس کے بموجب صرف حضرت علیؓ ہی اکیلے ایسے صحابی تھے جنہوں نے اس حکم پر عمل کیا تھا، لکھتے ہیں: ''حضرت علیؓ کے بارے میں جو روایت منقول ہے وہ ضعیف ہے اس لئے کہ دوسری آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿فإذ لم تفعلوا﴾ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے بھی صدقہ کے حکم پر عمل نہیں کیا تھا'' (۱۵۳)۔ لیکن حضرت علیؓ کی یہ روایت صحیح ہے، حاکم نے مستدرک میں اپنی تصحیح کے ساتھ یہ روایت یوں نقل کی ہے: ''حضرت علیؓ نے فرمایا: کتاب اللہ کی ایک آیت ایسی ہے جس پر میرے علاوہ نہ کسی نے عمل کیا ہے نہ اب کوئی اور کرے گا، وہ آیتِ نجویٰ ہے: {یا ایھا الذین آمنوا إذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة} میرے پاس ایک دینار تھا میں نے اس کے عوض دس درہم حاصل کئے جب کبھی بھی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سرگوشی کے لئے حاضر ہوتا ایک درہم صدقہ کرتا، پھر یہ آیت منسوخ ہوگئی اور اس پر میرے علاوہ کسی نے عمل نہیں کیا تھا............'' اس حدیث کے سلسلہ میں حاکم نے لکھا ہے: ''ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ'' (۱۵۴)۔

آیت نجویٰ کومنسوخ نہ ماننے کے دو دلائل کا اوپر ذکر ہوا، ایک تو وہ دلیل جو شیخ محمد الخضری اور ابن کثیر کے حوالہ سے گزری، دوسری دلیل قرطبی کی بیان کردہ تھی، تیسری دلیل بعض حضرات نے یہ پیش کی ہے کہ پہلی آیت میں مذکور حکم کی علت تھی صحابہ کے معاشرہ میں منافقین کی تمیز۔ مثلاً ابن عربی کا کہنا ہے: ''منافقین کہا کرتے تھے کہ محمد بس ایک گوش شنوا بن کے رہ گئے ہیں، ہر ایک کی سرگوشی سن لیتے ہیں، اس پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: ﴿**ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم**﴾ (توبہ:٦١) (لوگ کہتے ہیں کہ وہ گوش شنوا بن کر رہ گئے ہیں، کہہ دیجئیے کہ وہ کان تمہارے بھلے کے لئے ہے) اسی سلسلہ میں یہ بھی فرمایا: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا تناجيتم فلا تتناجوا بالإثم والعدوان ومعصية الرسول وتناجوا بالبر والتقوى واتقوا الله الذي إليه تحشرون إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنوا وليس بضارهم شيئا إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون**﴾ (مجادلہ:٩-١٠) (اے مومنو! اگر سرگوشی کرو تو گناہ، ظلم اور رسول کی نافرمانی سے متعلق سرگوشی نہ کرو، بلکہ نیکی اور تقوے سے متعلق سرگوشی کرو، اور اس اللہ سے ڈرو جس کے حضور میں تم سب کو حاضر ہونا ہے، ان سرگوشیوں کا باعث شیطان ہے تاکہ مومنین کو غم میں مبتلا کرے وہ ان کو کچھ نقصان نہ پہنچا سکے گا الا یہ کہ اللہ کی یہی مرضی ہو، اور اللہ پر ہی مومنین توکل کریں) جب اس کے بعد بھی یہ لوگ سرگوشی سے باز نہیں آئے تو اللہ نے فرمایا: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم و أطهر**﴾ یہ حکم صرف اس لئے دیا گیا تھا کہ منافقین آپ ﷺ سے سرگوشی کرنے سے باز آجائیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جانتا تھا کہ منافقین صدقہ نہیں کر سکتے، ہوا بھی یہی اور وہ سرگوشی سے باز آ گئے، لیکن یہ حکم حقیقی ضرورت مندوں اور مؤمنین پر بہت شاق گذرا، انہوں نے آپ ﷺ کی خدمت میں یہ عرض کیا کہ اس حکم کی پیروی ہمارے بس میں نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ نے حکم میں تخفیف فرمادی'' (١٥٥)۔ ابو مسلم اصفہانی کی بھی یہی رائے ہے، فرماتے ہیں: ''(سرگوشی سے پہلے صدقہ کرنے کا) یہ حکم سبب

(علت) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ختم ہوگیا۔ اس حکم کے تعبُّداً مشروع ہونے کا سبب یہ تھا کہ منافقین صدقہ نہ کرکے مؤمنین سے ممتاز ہوجائیں" (۱۵۶)۔ ان حضرات (ابن عربی وابومسلم اصفہانی وغیرہ) نے حکم کی علت مقصد (مسلمانوں اور کافروں میں تمیز) کو قرار دیا ہے، جب حکم کا سبب (مقصد) زائل ہوگیا تو حکم بھی باقی نہیں رہا۔ یعنی یہاں مسئلہ ناسخ ومنسوخ کا نہیں ہے۔

چار آیات جن میں اللہ کا حکم نہیں بدلا گیا ہے، البتہ تطبیق بتدریج پائی گئی ہے

ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے قرآن مجید میں چار اور مقامات پر نسخ کا دعویٰ کیا ہے، حالانکہ یہ چاروں مقامات احکام شرعیہ کی تطبیق میں تدریج کی مثالیں ہیں، اسی باب کی تیسری فصل میں ہم اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کر چکے ہیں۔

ان چار میں سے پہلی آیت ہے: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ (مائدہ:۹۰) اس آیت میں شراب کو مکمل طور پر حرام قرار دے دیا گیا ہے، دوسری آیت ہے: ﴿ يا أيها المزمل. قم الليل إلا قليلا. نصفه أو انقص منه قليلا. أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا ﴾ (مزمل:۴-۱) بعض حضرات نے اس حکم کو سورۂ مزمل کی ہی اس آیت سے منسوخ قرار دیا ہے: ﴿فاقرء وا ما تيسر من القرآن علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله فاقرء وا ما تيسر منه﴾ (مزمل: ۲۰) تیسری آیت ہے: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ (بقرہ:۱۸۳) بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس آیت میں سابقہ شریعتوں کی طرح روزہ کے دن کی رات میں ہم بستری کی ممانعت کی گئی ہے۔ اور یہ منسوخ ہے ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ (بقرہ:۱۸۷) سے، ان تین مقامات سے متعلق ہم اس باب کی تیسری فصل میں کلام کر چکے ہیں۔

نسخ کے ان مقامات میں سے چوتھا مقام ہے: {واللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن أربعة منکم فإن شهدوا فأمسکوهن فی البیوت حتی یتوفاهن الموت أو یجعل الله لهن سبیلا. واللذان یأتیانها منکم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله کان توابا رحیما﴾ (نساء: ۱۶-۱۵) ڈاکٹر مصطفیٰ زید نے ان دونوں آیتوں کو سورۂ نور کی آیت ﴿الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مئة جلدة﴾ (نور: ۲) (زانیہ اور زانی دونوں کو سو کوڑے مارو) سے منسوخ قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بھی احکام شرعیہ کی تطبیق میں تدریج کی ایک مثال ہے۔ ابو مسلم اصفہانی نے ان تینوں آیات کے درمیان جمع کی راہ اپنائی ہے، فرماتے ہیں: ﴿واللاتی یأتین الفاحشة﴾ سے مراد ہم جنس پرست عورتیں ہیں اور ان کی حد شریعت میں عمر قید ہے۔ ﴿اللذان یأتیانها منکم﴾ سے مراد لواطت کے مرتکبین ہیں اور ان کی حد یہ ہے کہ قولی اور فعلی طور پر ان کو ایذا پہنچائی جائے۔ اور سورۂ نور کی آیت میں مرد و زن کے درمیان زنا کی حد بتائی گئی ہے۔ اس کی حد غیر شادی شدہ کے لئے سو کوڑے ہیں اور شادی شدہ کے لئے رجم' (۱۵۷)۔ اگرچہ ان آیات کے درمیان جمع کی یہ بڑی مناسب صورت معلوم ہوتی ہے لیکن صحیح مسلم (باب حد الزنا) کی یہ روایت اس جمع کے خلاف دلالت کرتی ہے: "قد جعل الله لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة، ونفی سنة، والثیب بالثیب جلد مائة والرجم" (۱۵۸) (اللہ نے ان کے لئے ایک حکم نازل کر دیا ہے غیر شادی شدہ مرد و عورت کے لئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی، جبکہ شادی شدہ مرد و عورت کے لئے سو کوڑے اور رجم)۔ یہ حدیث بتاتی ہے کہ سورۂ نساء کی آیت پہلے نازل ہو گئی تھی اور اس میں یہ حکم دیا گیا تھا کہ جب تک اللہ کا دوسرا حکم نہ آ جائے ان کو گھروں میں قید رکھا جائے، یعنی یہاں بھی حکم کی تطبیق میں تدریج کا استعمال کیا گیا ہے۔

اگر نسخ سے مراد الغاء ابدی نہ لیا جائے بلکہ کوئی اور معنی لئے جائیں جیسا کہ اس باب کے شروع میں ہم نے ذکر کیا تھا تو ان آیات کو منسوخ کہا جا سکتا ہے، اس لئے کہ: 'لا مشاحة فی الاصطلاح' (اصطلاحات میں آپس میں کوئی تعارض نہیں ہوتا)۔

حواشی

(۱) محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر الرازی: مختار الصحاح تحقیق محمود خاطر، مطبوعہ مکتبہ لبنان، بیروت، ۱۴۱۵ھ، باب ن س خ۔ ابو اسحاق ابراہیم بن علی الشیرازی: اللمع فی أصول الفقہ، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ۱۴۱۵ھ، جلد اول، ص:۵۵۔

(۲) ابوداؤد: سنن ابی داؤد، کتاب الأدب، باب ماجاء فی الشعر۔

(۳) أحمد بن شعیب أبو عبد الرحمٰن النسائی: السنن الکبری، تحقیق: عبد الغفار البنداری و سید حسن، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۴۱۱ھ، کتاب تحریم الدم، باب توبۃ المرتد۔

(۴) ابوداؤد: سنن ابی داؤد، کتاب الضحایا، باب فی ذبائح أہل الکتاب۔

(۵) مرجع سابق: کتاب الجہاد، باب نسخ نفیر العامۃ بالخاصۃ۔

(۶) ابوداؤد: سنن ابی داؤد، کتاب الأطعمۃ، باب نسخ الضیف یأکل من مال غیرہ۔

(۷) بطور مثال دیکھئے: امام شافعی: الرسالہ ص:۱۰۸ جوینی: البرہان جلد دوم ص:۸۴۳۔ آمدی: الأحکام، جلد سوم ص:۱۲۷۔ ابن حزم: الإحکام فی أصول الأحکام، جلد ہفتم، ص:۳۸۰۔ شوکانی: إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، جلد اول، ص:۲۴۴۔ ابن تیمیہ: المسودۃ فی أصول الفقہ، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، مطبوعہ دار المدنی، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول ص:۱۷۸۔ غزالی: المستصفی، جلد اول ص۸۶۔ محمد عمیم الاحسان مجددی برکتی: قواعد الفقہ، مطبوعہ: صدف پبلیشرز، کراچی، پاکستان، طبع اول ۱۴۰۷ھ، جلد اول، صفحہ:۲۱۲۔ شیرازی: اللمع فی أصول الفقہ، جلد اول، ص:۵۵۔

(۸) سابق مراجع۔

(۹) ابن تیمیہ: المسودۃ فی أصول الفقہ، جلد اول ص:۱۷۶۔ جوینی: البرہان فی أصول الفقہ، جلد دوم، ص:۸۴۲۔ عبد العظیم الزرقانی: مناہل العرفان، مطبوعہ قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم ص:۱۶۳۔

(۱۰) سابق مراجع۔

(۱۱) بعض حضرات نے { یمحو الله ما یشاء ویثبت } کو عام مانا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس آیت کو نسخ آیات واحکام کے ساتھ خاص ماننے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

(۱۲) محمد الغزالی: نظرات فی القرآن، مطبوعہ: نہضۃ مصر للطباعۃ، مصر، ۲۰۰۲ء ص: ۲۰۴-۲۰۲۔

(۱۳) مرجع سابق۔

(۱۴) طبری: تفسیر الطبری۔

(۱۵) محمد بن أحمد أبوعبداللہ الأنصاری القرطبی: تفسیر القرطبی، مطبوعہ دار الشعب، تاریخ طباعت درج نہیں، در تفسیر آیت ہذا۔

(۱۶) محمد محمود ندا: النسخ فی القرآن بین المؤیدین والمعارضین، مطبوعۃ الدار العربیۃ للکتاب، قاہرہ، ۱۹۹۶ء ص: ۴۰۔

(۱۷) قرطبی: تفسیر القرطبی، جلد دوم، ص: ۶۱۔

(۱۸) غزالی: نظرات فی القرآن، ص: ۲۰۴۔

(۱۹) محمد عبدہ: تفسیر القرآن الحکیم، جلد اول، ص: ۴۱۸، علی حسب اللہ نے 'أصول التشریع الإسلامی' (ص: ۳۵۵) میں اس تفسیر کو ترجیح دی ہے۔ غزالی: نظرات فی القرآن ص: ۲۰۴۔

(۲۰) غزالی: نظرات فی القرآن، ص: ۲۰۴۔

(۲۱) رازی: التفسیر الکبیر، جلد دوم، ص: ۶۲۶

(۲۲) بطور نمونہ ملاحظہ ہو، محمد عبدہ: تفسیر القرآن الکریم۔ آیت اللہ باقر الصدر: مقدمات فی التفسیر الموضوعی۔ طاہر ابن عاشور: مقدمہ تفسیر التحریر والتنویر۔ ڈاکٹر حسن ترابی: التفسیر الوحیدی۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ دراز، النبأ العظیم۔ محمد الغزالی: نحو تفسیر موضوعی۔ یوسف القرضاوی: کیف نتعامل مع القرآن الکریم۔

(۲۳) محمد بن إدریس أبوعبداللہ الشافعی: اختلاف الحدیث، تحقیق: عامر أحمد حیدر، مطبوعہ مؤسسۃ الکتب، بیروت، طبع اول ۱۴۰۵ھ، جلد اول، ص: ۴۸۷۔

(۲۴) غزالی: المستصفی، جلد اول، ص: ۱۰۳۔

(۲۵) جوینی: البرہان، جلد دوم، ص: ۸۴۴۔

(۲۶) زرقانی: مناہل العرفان، جلد دوم، ص: ۱۲۸۔

(۲۷) مرجع سابق، ص: ۱۸۳۔

(۲۸) عبد الرحمٰن بن أبی بکر جلال الدین السیوطی: الإتقان فی علوم القرآن، مطبوعہ: المطبعۃ الأزہریۃ

المصریۃ ۱۳۱۸ھ جلد دوم، ص: ۱۶۱۔

(۲۹) زرقانی: مناہل العرفان، جلد دوم، ص: ۱۸۸۔

(۳۰) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، کتاب الفرائض، باب الولاء۔

(۳۱) زرقانی: مناہل العرفان، جلد دوم، ص: ۱۸۹۔

(۳۲) مرجع سابق ص: ۱۸۶۔

(۳۳) مرجع سابق۔

(۳۴) ندا: النسخ فی القرآن بین المؤیدین والمعارضین، ص: ۱۰۰۔

(۳۵) مرجع سابق: ص: ۱۵۹، نیز ملاحظہ ہو: مناہل العرفان۔

(۳۶) حسن بصری نے ایسی روایات کی تعداد ۷۰، امام احمد نے ۴۰ اور ابن حجر نے ۸۰ سے متجاوز بتائی ہیں، سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث ص: ۴۰۱۔

(۳۷) ابوخالد واسطی نے یہ حدیث مسند الإمام زید، کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین والجبائر میں ذکر کی ہے۔ (سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث: ص: ۴۰۰)

(۳۸) صنعانی: سبل السلام، جلد اول، صفحہ ۵۸۔ سوسوۃ: منہج التوفیق والترجیح بین مختلف الحدیث، ص: ۴۰۰۔

(۳۹) بطور مثال ملاحظہ ہو: جصاص: أحکام القرآن جلد سوم، ص: ۳۵۳۔ ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر: جلد دوم، ص: ۲۹۔ قرطبی: تفسیر القرطبی، جلد ششم، ص: ۹۳۔ ابن قدامہ: المغنی، جلد اول، ص: ۱۷۴۔ ابن تیمیہ، کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ جلد: ۲۱، ص: ۲۱۔ صنعانی: سبل السلام جلد اول، صفحہ: ۵۷۔

(۴۰) بخاری: صحیح البخاری، کتاب الصلاۃ، باب الصلاۃ فی الخفاف۔

(۴۱) مسلم: صحیح مسلم، باب طہارۃ جلود المیتۃ بالدباغ، جلد اول، ص: ۲۷۶۔

(۴۲) ابوداؤد: سنن أبی داؤد، باب من روی أن لا ینتفع باہاب المیتۃ، جلد اول، ص: ۶۷۔

(۴۳) مسلم: صحیح مسلم، باب طہارۃ جلود المیتۃ بالدباغ، جلد اول ص: ۲۷۷۔

(۴۴) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، جلد اول، ص: ۵۷۔

(۴۵) ابوداؤد: سنن ابی داؤد: باب من روی أن لا ینتفع باہاب المیتۃ، جلد چہارم، ص: ۶۷۔

(۴۶) ترمذی: سنن الترمذی، باب ماجاء فی سجدتی السہو قبل التسلیم، جلد دوم، ص: ۲۳۷-۲۳۵۔

(۴۷) امام زہری کے اس قول کے لئے ملاحظہ ہو مسلم: صحیح مسلم، کتاب الصوم، باب التخییر فی الصوم والفطر فی السفر، جلد دوم، ص: ۷۸۹۔ بیہقی: سنن البیہقی، باب المسافر یصوم بعض الشہر ویفطر بعضا، جلد چہارم، ص: ۲۴۶، مسند عبد بن حمید اور مسند ابن عباس میں اس قول کی نسبت حضرت ابن عباس کی جانب کی گئی ہے، جلد اول، ص: ۲۱۷، نیز متعدد کتب حدیث وفقہ واصول میں اسے (ایک جیسے الفاظ کے ساتھ) نسخ کے سلسلہ میں ایک اصول کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔

(۴۸) سرخسی: اُصول السرخسی، جلد دوم، ص: ۱۲۔

(۴۹) ابن حجر: فتح الباری، جلد ہشتم، ص: ۲۴۲۔

(۵۰) رضخ کے معنی ہیں تھوڑا دینا، (رازی: مختار الصحاح، جلد اول، ص: ۱۰۳)۔

(۵۱) زرقانی: مناہل العرفان، جلد دوم، ص: ۱۸۳۔

(۵۲) بطور مثال ملاحظہ ہو: قرطبی: تفسیر القرطبی۔

(۵۳) جصاص: اُحکام القرآن، جلد پنجم ص: ۱۰۸، زانی عورت سے نکاح کے حرام ہونے کے صرف امام احمد قائل ہیں۔ ملاحظہ ہو: ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیۃ فی الفقہ، جلد ۲۰ ص: ۲۲۹۔

(۵۴) ابن قیم: زاد المعاد، جلد چہارم، ص: ۷۔

(۵۵) بخاری: صحیح البخاری، کتاب الصوم، باب قولہ {أیاما معدودات} جلد چہارم، ص: ۱۶۳۸۔

(۵۶) ملاحظہ ہو: ابن حجر: فتح الباری، جلد پنجم، ص ۳۷۲۔ ابن رشد: بدایۃ المجتہد، جلد دوم، صفحہ ۲۵۱۔ ابن قدامہ: المغنی: جلد ششم، ص: ۵۷۔

(۵۷) ملاحظہ ہو: شافعی: الأم، جلد چہارم، ص: ۹۹۔

(۵۸) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، جلد دوم، ص: ۲۵۱۔

(۵۹) زرقانی: شرح الزرقانی علی الموطأ، جلد چہارم، ص: ۸۶۔

(۶۰) ندا: النسخ فی القرآن بین المؤیدین والمعارضین، ص: ۸۶۔

(۶۱) مرجع سابق۔

(۶۲) شافعی: اختلاف الحدیث، جلد اول، ص: ۴۸۵۔

(۶۳) مرجع سابق: ص: ۴۸۷۔

(۶۴) شوکانی: فتح القدیر، جلد اول ص: ۳۰۵۔

(۶۵) غزالی: المستصفی، جلد اول، ص: ۱۰۳۔

(٦٦) ابن حجر: فتح الباری، جلد دوم، ص: ٣٦٣۔

(٦٧) ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد دوم، ص: ٥٧٥۔

(٦٨) ابن رشد: بدایۃ المجتہد، جلد اول، ص: ٦٣۔

(٦٩) ابن حزم: الإحکام فی أصول الأحکام، جلد ہفتم، ص: ٣٨٠۔

(٧٠) قتادہ بن دعامۃ السدوسی، محمد بن مسلم بن عبداللہ بن زہرۃ، شرف الدین بن البازی، جمال الدین عبد الرحمان بن الجوزی: سلسلۃ کتب الناسخ والمنسوخ، تحقیق: حاتم صالح الضامن، مطبوعہ: مؤسسۃ الرسالۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول ٢٠٠٠ء۔

(٧١) قرطبی: تفسیر القرطبی، جلد ٢٠ ص: ١١٧۔

(٧٢) مرجع سابق۔

(٧٣) بخاری: صحیح البخاری، باب آیۃ الحجاب، جلد پنجم، ص: ٢٣٠٣، باب قولہ {لا تدخلوا بیوت النبی إلا أن یؤذن لکم} جلد چہارم، ص: ١٦٢٩، نیز ١٧٩٩۔

(٧٤) بطور مثال ملاحظہ ہو: قرطبی: تفسیر القرطبی جلد: ١٤ ص: ٢٢٥۔

(٧٥) بطور مثال ملاحظہ ہو: ابن حجر: فتح الباری جلد اول ص: ٢٤٩۔

(٧٦) بطور مثال ملاحظہ ہو: ابن تیمیہ: کتب ورسائل وفتاویٰ ابن تیمیہ فی الفقہ، جلد: ٢٢ ص: ١١٠۔

(٧٧) بطور مثال ملاحظہ ہو: نووی: شرح النووی علی صحیح مسلم، جلد ہشتم، ص: ١٨٤۔

(٧٨) بطور مثال ملاحظہ ہو: عظیم آبادی: عون المعبود، جلد پنجم، ص: ٢٦٣۔

(٧٩) مبارکپوری: تحفۃ الأحوذی، جلد چہارم، ص: ١٧٩۔

(٨٠) بطور نمونہ پچھلے پانچ مراجع دیکھیں۔

(٨١) بطور مثال ملاحظہ ہو: عبدالحلیم محمد أبوشقۃ: تحریر المرأۃ فی عصر الرسالۃ: دراسۃ عن المرأۃ جامعۃ لنصوص القرآن الکریم وصحیحی البخاری ومسلم، مطبوعہ دار القلم، کویت وقاہرہ، طبع چہارم، ١٩٩٥ء۔ اس کتاب میں عہد نبوی کی مسلم خاتون سے متعلق سیکڑوں روایتیں ہیں اور یہ تمام روایتیں بخاری ومسلم سے نقل کی گئی ہیں، کیا ہم ان سب کو منسوخ کہہ دیں گے؟

(٨٢) ابن تیمیہ: المسودۃ فی أصول الفقہ، جلد اول، ص: ١٨٠۔

(٨٣) شافعی: الرسالۃ، ص: ١٠٩-١٠٨۔

(٨٤) ابن تیمیۃ: المسودۃ فی أصول الفقہ، جلد اول، ص: ١٨٢۔

(۸۵) غزالی: المستصفی جلد اول، ص:۱۰۱۔

(۸۶) راقم سطور نے اس سلسلہ میں باقاعدہ تحقیق کی تو یہ نتیجہ سامنے آیا کہ 'ن س خ' کے مادہ کا استعمال کسی بھی صحیح یا حسن حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے ان کتب حدیث میں منقول نہیں ہے: بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، مسند احمد، مؤطا، دارمی، مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، منتقی من السنن المسندۃ لابن جارود، صحیح ابن خزیمہ، سنن بیہقی، سنن دارقطنی اور مسند شافعی، ہاں البتہ ان کتابوں میں چالیس مقامات پر یہ لفظ (غیر مکرر) رواۃ یا شراح کے کلام میں یا ان کتابوں کے ابواب میں استعمال ہوا ہے۔

(۸۷) دارقطنی: سنن دارقطنی، جلد چہارم، ص:۲۸۱۔

(۸۸) محمد بن طاہر المقدسی: ذخیرۃ الحفاظ، مطبوعہ دار السلف، ریاض، تحقیق عبدالرحمٰن الغریوائی، طبع اول، ۱۹۹۶ء جلد پنجم، ص:۲۴۸۰۔

(۸۹) غزالی: المستصفی، جلد اول، ص:۱۰۱۔

(۹۰) بطور مثال ملاحظہ ہو: ابوبکر الحازمی: الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الحدیث، تحقیق أحمد طنطاوی جوہری مسدد، مطبوعہ المکتبۃ المکیۃ مکہ، ودار ابن حزم بیروت، طبع اول ۲۰۰۱ء جلد اول ص:۵۹، ابن حجر: فتح الباری: جلد، ۱۰،ص:۲۵، ابوعمر یوسف بن عبداللہ ابن عبدالبر النمری: الاستذکار: تحقیق عبدالمعطی قلعجی، مطبوعہ دار قتیبہ دمشق، ودار الوعی، حلب وقاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد پنجم، ص:۲۳۳۔ زرقانی: شرح الزرقانی علی الموطأ جلد سوم، ص:۱۰۰۔ سرخسی: أصول السرخسی، جلد دوم، ص:۷۷۔ نیز ملاحظہ ہو: آمدی: الأحکام، جلد سوم۔ص:۱۴۸، الحاج: التقریر والتحبیر: جلد سوم، ص:۷۷۔ أحمد بن علی أبوبکر: الفصول فی الأصول، تحقیق: عُجیل النشمی، مطبوعہ وزارۃ الاوقاف، کویت، طبع اول ۱۴۰۵ھ جلد دوم، ص:۲۸۱۔ ابن قدامہ: روضۃ الناظر، جلد اول، ص:۸۲۔ ابوالمظفر منصور بن محمد السمعانی: قواطع الأدلۃ فی الأصول، تحقیق: محمد حسن الشافعی، مطبوعہ دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۴۱۸ھ، جلد اول ص:۴۲۹، اسماعیل بن عمر ابن کثیر، تحفۃ الطالب، تحقیق: عبدالمغنی الکبیسی، مطبوعہ دار حراء مکہ، طبع اول ۱۴۰۶ھ، جلد اول، ص:۳۷۳، عظیم آبادی، عون المعبود، جلد ہشتم ص:۷۔

(۹۱) مالک بن انس ابوعبداللہ الأصبحی: الموطأ، تحقیق: فؤاد عبدالباقی، مطبوعہ دار إحیاء التراث، مصر، تاریخ طباعت درج نہیں، باب ادخار لحوم الأضاحی، جلد دوم، ص:۴۸۵۔ یہ حدیث صحیح ہے، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی یہ روایت معمولی اختلاف کے ساتھ روایت کی ہے۔

(۹۲) أحمد بن علی أبویعلیٰ الموصلی التمیمی: مسند أبی یعلی، تحقیق: حسین، سلیم أسد، مطبوعہ دار المأمون للتراث،

دمشق، ۱۴۰۴ھ جلد ششم ص: ۳۷۳۔

(۹۳) مسلم: صحیح مسلم، باب ما کان من النہی عن أکل لحوم الأضاحی بعد ثلاث فی أول الإسلام و بیان نسخہ إلی متی شاء، جلد سوم، ص: ۱۵۶۱۔

(۹۴) زرقانی: شرح الزرقانی علی المؤطا جلد سوم، ص: ۱۰۱۔

(۹۵) مسلم: صحیح مسلم، باب ما کان من النہی عن أکل لحوم الأضاحی بعد ثلاث فی أول الإسلام و بیان نسخہ إلی متی شاء جلد سوم، ص: ۱۵۶۱۔

(۹۶) زرقانی: شرح الزرقانی علی المؤطا، کتاب الضحایا، جلد سوم، ص: ۹۹۔

(۹۷) مرجع سابق۔

(۹۸) ابن حجر: فتح الباری، جلد: ۱۰، ص: ۲۵۔

(۹۹) احمد بن محمد أبو جعفر الطحاوی: شرح معانی الآثار، تحقیق: محمد زہری النجار، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ۱۳۹۹ھ جلد چہارم، ص: ۱۸۸۔

(۱۰۰) شافعی: الرسالۃ: جلد اول، ص: ۲۳۹۔

(۱۰۱) شافعی: الرسالۃ، حاشیہ ص: ۲۴۲۔

(۱۰۲) مسلم: صحیح مسلم، باب النہی عن الانتباذ فی المزفت والدباء والحنتم والنقیر و بیان أنہ منسوخ وأنہ الیوم حلال مالم یصر مسکرا، جلد سوم، ص: ۱۵۷۹۔

(۱۰۳) محمد بن حبان التمیمی البستی: صحیح ابن حبان، تحقیق، شعیب الأرناؤوط، مطبوعہ مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، طبع دوم، ۱۴۱۴ھ باب ذکر العلۃ التی من أجلہا زجر عن الشرب فی الحناتم، جلد ۱۲: ص: ۲۲۱۔

(۱۰۴) محمد بن زید بن ماجہ ابو عبد اللہ القزوینی، سنن ابن ماجہ: تحقیق، محمد فؤاد عبد الباقی، مطبوعہ دار الفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، باب ما رخص فیہ من ذلک، جلد دوم، ص: ۱۱۲۸۔

(۱۰۵) مال: المؤطا: باب ادخار لحوم الأضاحی، جلد ص: ۴۸۵ ابو یعلی: مسند أبی یعلی، جلد ششم ص: ۳۷۳۔

(۱۰۶) ابن حبان: صحیح ابن حبان، جلد: ۱۲ ص: ۲۱۲۔

(۱۰۷) حاکم: المستدرک علی الصحیحین، کتاب الجنائز، جلد اول، ص: ۵۳۲۔

(۱۰۸) زرقانی: شرح الزرقانی علی المؤطا، کتاب الضحایا، جلد سوم ص: ۱۰۱۔

(۱۰۹) قرطبی: تفسیر القرطبی، سورۃ التکاثر۔

(۱۱۰) ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر، سورۃ التکاثر۔

(۱۱۱) شافعی: الأم، جلد چہارم ص:۱۵۱۔

(۱۱۲) ابن العربی: أحکام القرآن، جلد دوم، ص:۲۹۱۔

(۱۱۳) بخاری: صحیح البخاری، باب لحوم الحمر الإنسیۃ۔ مسلم: صحیح مسلم، باب تحریم أکل لحوم الحمر الإنسیۃ۔

(۱۱۴) ابن العربی: أحکام القرآن، جلد دوم، ص:۲۹۲۔

(۱۱۵) بخاری: صحیح البخاری، باب غزوۃ خیبر، جلد چہارم، ص:۱۵۴۵۔

(۱۱۶) بخاری: صحیح البخاری، باب لحوم الحمر الإنسیۃ، جلد پنجم، ص:۲۱۰۳، اسی جیسی حدیث ابن حبان نے بھی ذکر کی ہے، صحیح ابن حبان باب ذکر علۃ تحریم لحوم الحمر الأھلیۃ۔

(۱۱۷) ابوداؤد: سنن أبی داؤد، باب فی لحوم الحمر الأہلیۃ، جلد سوم، ص:۳۵۶۔ ابوداؤد نے سند کے اضطراب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

(۱۱۸) عن علی بن عبد العزیز عن محمد بن سعید الأصبہانی عن إبراہیم بن المختار الرازی عن محمد بن اسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادۃ عن أم نصر المحاربیۃ۔ طبرانی نے اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: أم نصر المحاربیۃ سے یہ حدیث صرف اسی سند سے منقول ہے اور یہ ابراہیم بن مختار کا تفرد ہے، ملاحظہ ہو: طبرانی: المعجم الأوسط، جلد پنجم، ص:۱۹۸۔ طبرانی: المعجم الکبیر: تحقیق: حمدی بن عبد المجید السلفی، مطبوعہ مکتبۃ العلوم والحکم موصل، طبع دوم ۱۴۰۴۔ ام نصر المحاربیہ، جلد:۲۵، ص:۱۶۱۔ ابراہیم بن مختار کی توثیق کی بابت علماء میں اختلاف ہے، (دیکھیں: عبد الرحمان بن ابی حاتم الرازی: الجرح والتعدیل مطبوعہ دار إحیاء التراث، بیروت، طبع اول، ۱۹۵۲ء، جلد دوم، ص:۱۳۸) حازمی نے اس حدیث کو منسوخ قرار دے کر وہ رائے اختیار کر لی ہے جس کو خود انہوں نے اپنی کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ فی الحدیث (جلد اول ص:۵۹) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱۱۹) مسلم: صحیح مسلم، باب تحریم الصید للمحرم۔

(۱۲۰) یہ رائے ڈاکٹر محمد عبد اللہ دراز کی ہے، جسے شیخ محمد الغزالی نے نظرات فی القرآن (ص:۲۰۰-۱۹۸) میں نقل کیا ہے۔

(۱۲۱) ابوبکر بن السید محمد الشطا الدیباطی: إعانۃ الطالبین، مطبوعہ دار الفکر، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد اول، ص:۲۱۔

(۱۲۲) طبری: تفسیر الطبری، جلد دوم، ص:۱۲۳-۱۲۲۔

(۱۲۳) ترمذی: سنن الترمذی، جلد پنجم، ص:۲۰۱، اس حدیث کو ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے۔

(۱۲۴) حاکم: المستدرک علی الصحیحین: تفسیر سورۃ المزمل، جلد دوم، ص: ۵۴۸، حاکم نے اس حدیث کے سلسلہ میں لکھا ہے: ہذا حدیث صحیح الإسناد ولم یخرجاہ۔

(۱۲۵) یہ حدیث حاکم نے بھی روایت کی ہے: المستدرک علی الصحیحین، جلد اول، ص: ۷۰، کتاب الإیمان۔

(۱۲۶) منقول از: عیسیٰ: اجتہاد الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ص: ۱۲۲۔

(۱۲۷) ابوداؤد: سنن ابی داؤد، باب ماجاء فی خبر الطائف، جلد سوم، ص: ۱۶۳۔

(۱۲۸) مرجع سابق: باب فی الدعاء بعد الوتر، جلد دوم، ص: ۶۵۔

(۱۲۹) غزالی: نظرات فی القرآن، ص: ۱۹۴۔

(۱۳۰) مسلم: صحیح مسلم، کتاب الصوم، باب التخییر فی الصوم والفطر فی السفر، جلد دوم، ص: ۷۸۹۔

(۱۳۱) مرجع سابق: باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمسافر فی غیر معصیۃ، جلد دوم، ص: ۷۸۵۔

(۱۳۲) مرجع سابق۔

(۱۳۳) مرجع سابق، ص: ۷۸۷-۷۸۶۔

(۱۳۴) مسلم: صحیح مسلم، جلد سوم، ص: ۱۲۰۰۔

(۱۳۵) ابوداؤد، سنن أبی داؤد، جلد سوم، ص: ۱۰۸۔ امام احمد نے بھی اس کے مثل حدیث روایت کی ہے: مسند الإمام أحمد حدیث نمبر: ۲۰۵۹۰ جلد پنجم، ص: ۵۶، یہ حدیث صحیح السند ہے، اور شیخ شعیب الأرناؤوط کی تحقیق کے مطابق اس کے رجال شیخین کے ہیں۔

(۱۳۶) ابن عبدالبر: التمہید، جلد ۱۴، ص: ۲۲۶۔

(۱۳۷) المغربی: مواہب الجلیل: جلد سوم، ص: ۲۳۶۔

(۱۳۸) ابن رشد کی اس رائے کے لئے ملاحظہ ہو: مرجع سابق، جلد سوم، ص: ۲۳۷۔

(۱۳۹) مسلم: صحیح مسلم، جلد دوم ص: ۱۰۲۲۔

(۱۴۰) بطور مثال ملاحظہ ہو: محمد باقر المجلسی: بحار الأنوار الجامعۃ لدرر أخبار الأئمۃ الأطہار، مطبوعہ دار إحیاء التراث العربی ومؤسسۃ التاریخ العربی، بیروت، جلد: ۱۰۰ ص: ۳۰۷، کتاب الزواج: باب المتعۃ۔ أبو جعفر الکلینی، الفروع: علی أکبر الغفاری، مطبوعہ دار الکتب الإسلامیۃ، طہران، ۱۳۶۳ھ، جلد دوم، ص: ۴۳۷۔ محمد بن الحسن الحر العاملی: وسائل الشیعۃ إلی تحصیل مسائل الشریعۃ، مطبوعہ مؤسسۃ آل البیت لإحیاء التراث، قم، ایران، ۱۴۰۹ھ، جلد: ۱۴، ص: ۴۶۵، ابوالعباس عبداللہ بن جعفر الحمیری، قرب الأسناد، مطبوعہ مؤسسۃ آل البیت لإحیاء التراث، ۱۹۸۷ء ص: ۲۱۔ ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی بن الحسن،

تہذیب الأحکام، تحقیق: سید حسن موسی، مطبوعہ دار الکتب الإسلامیۃ، طہران ۱۳۹۰ھ، جلد دوم، ص:۱۸۸۔

(۱۴۱) محمد طاہر بن عاشور: تفسیر التحریر والتنویر، مطبوعہ: دار سحنون، تونس ۱۴۱۸ھ تفسیر سورۃ النساء، آیت: ۲۴

(۱۴۲) Haeri, Shahla, Temporary Marriage in Shi'i Iran (Syracuse University Press, 2002)

(۱۴۳) ابوداؤد: سنن ابی داؤد، باب فی الطلاق علی الھزل، جلد دوم، ص:۱۵۹۔

(۱۴۴) طحاوی: شرح معانی الآثار، جلد سوم، ص:۳۸۔

(۱۴۵) بطور مثال ملاحظہ ہو: ابن الجوزی وغیرہ، سلسلۃ کتب الناسخ والمنسوخ۔

(۱۴۶) برکتی: قواعد الفقہ: جلد اول، ص:۱۸۔

(۱۴۷) سیوطی کے نزدیک یہ آیات منسوخ ہیں: بقرہ:۱۱۵، ۱۴۲، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۱۷، ۲۴۰، ۲۸۴، نساء: ۸، ۱۵، ۱۶، انفال: ۶۵، توبہ: ۴۱، مجادلہ: ۱۲۔

(۱۴۸) ملاحظہ ہو: شیخ محمد الخضری: أصول الفقہ۔ زید: النسخ فی القرآن الکریم حسب اللہ: أصول التشریع الإسلامی۔ أبو زہرۃ، أصول الفقہ۔

(۱۴۹) زید: النسخ فی القرآن الکریم، جلد دوم، ص:۸۴۷۔

(۱۵۰) قرضاوی: مدخل لدراسۃ الشریعۃ الإسلامیۃ، ص:۲۰۳-۲۰۲۔

(۱۵۱) غزالی: نظرات فی القرآن، ص:۲۱۱۔

(۱۵۲) ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر، جلد دوم، ص:۴۔

(۱۵۳) قرطبی: تفسیر القرطبی، در تفسیر آیت مذکورہ، جلد:۱۷، ص:۳۰۳۔

(۱۵۴) حاکم: المستدرک علی الصحیحین، جلد دوم، ص:۵۲۴، یہ حدیث ابن حبان نے بھی نقل کی ہے۔

(۱۵۵) ابن العربی: أحکام القرآن، جلد چہارم، ص:۲۰۲۔

(۱۵۶) رازی: التفسیر الکبیر در تفسیر آیت مذکورہ۔

(۱۵۷) رازی: التفسیر الکبیر در تفسیر آیت مذکورہ۔

(۱۵۸) مسلم: صحیح مسلم، باب حد الزنا ۳/۱۳۱۶، یہ حدیث ابن حبان، ابوداؤد، ابن ماجہ، بیہقی، دارمی، مسند شافعی، مسند احمد، مسند طیالسی اور مصنف عبد الرزاق میں مروی ہے۔

☆☆☆

بابِ چہارم

مسلم اقلیتوں کے مسائل پر 'نظریۂ مقاصد' کی تطبیق

پہلی فصل:

دارالحرب میں قیام کا حکم

اس باب میں مسلمانوں (بالخصوص مسلم اقلیتوں) کو درپیش تین مسائل پر اجتہاد مقاصدی کی تطبیق کی جائے گی، یہ تین مسائل ہیں: دارالحرب میں قیام کا حکم، غیرمسلموں کے ساتھ تعلق کی نوعیت اور نومسلم خاتون کا غیرمسلم شوہر کے ساتھ تعلق۔

۱- ان مسائل پر غور کرنے کے نظریاتی اصول

ان تمام مسائل میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، مختلف علماء کے متدلات کو پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان مسائل کے سلسلہ میں وارد نصوص شرعیہ میں تعارض پایا جارہا ہے۔ بعض علماء نے دلائل میں سے صرف چند کا اعتبار کر کے کوئی حکم لگادیا ہے، غالبًا ان حضرات کو یا تو دیگر دلائل کا علم ہی نہیں ہوا یا اگر ہوا بھی تو فتویٰ دیتے وقت وہ مستحضر نہیں رہے۔ جب کہ جمہور علماء نے تمام متعارض دلائل کا اعتبار کر کے ان کے تعارض کو حل کرنے کے لئے اپنے اصولوں (ترجیح، نسخ اور جمع) کا استعمال کیا ہے، ذیل میں ان مسائل پر غور کرنے کے لئے ایک طریقۂ کار تجویز کیا جارہا ہے، یہ طریقۂ کار ہمارے نزدیک تمام جدید مسائل پر غور کرنے کے لیے مناسب ترین طریقۂ کار ہے:

۱- زیرِ غور مسئلہ سے متعلق کتاب وسنت کے تمام نصوص کا حصر، تاکہ حکم لگاتے وقت مسئلہ کا کوئی پہلو بھی نظروں سے اوجھل نہ ہوجائے۔

۲- احادیث کے نصوص کی مکمل تحقیق کے لئے معتبر مصادر سے رجوع کر کے صحیح احادیث کا اعتبار، علماء حدیث کا جس حدیث کی صحت کے سلسلہ میں اختلاف ہو اس کے صحیح شواہد کی تلاش، نیز نا قابل اعتبار ضعیف حدیث کا اہمال۔

۳- صحیح سند سے مروی کسی بھی حدیث کو محض دوسرے نصوص سے ظاہری تعارض (اور بدرجۂ اولیٰ علماء کی آراء سے تعارض) کی بنیاد پر مرجوح کہہ کر نا قابل اعتبار نہ کہا جائے۔

۴- تعارض حقیقی کی صورت میں علماء کے بیان کردہ اصولوں کے مطابق ترجیح کا استعمال، اس لئے کہ اس صورت میں یقیناً کسی ایک حدیث کے راوی یا راویوں سے کچھ غلطی ہوئی ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں ہم تفصیلی کلام باب دوم میں کر چکے ہیں۔

۵- نسخ (ابدی الغاء) کا حق صرف شارع کو حاصل ہے، لہذا ہر آخری حکم کو سابق حکموں کا ناسخ نہیں کہا جا سکتا، نیز صرف تعارض ظاہری کو دور کرنے کے لئے یا محض ایک دلیل کے دوسری دلیل سے زمانی تأخر کی بناء پر نسخ کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے، الّا یہ کہ عبارۃ النص میں حکم کی تبدیلی اور اس کی ابدیت کی صراحت ہو۔

۶- صحابۂ کرام، علماءِ امت اور تمام فقہی مسالک کی آراء کو جمع کر کے ان کی تحلیل و تنقیح، ان کا تقابلی مطالعہ اور صحیح جغرافیائی و تاریخی سیاق کی روشنی میں ان کو سمجھنے کی کوشش۔

۷- احادیث نبویہ سے متعلق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی اور نفسیاتی حالات کا استقراء، تا کہ حدیث کو صحیح طریقہ پر سمجھا جا سکے۔

۸- نصوصِ شرعیہ سے مقاصد اور جزوی علتوں کے استنباط کی بھرپور کوشش، لیکن وہ نصوص جو حقوق اللہ سے متعلق ہوں یا جن کی علتوں کی دریافت سے ذہنِ انسانی عاجز ہو ان کو عباداتِ محضہ سے متعلق مان کر تعبُّداً ان پر عمل کیا جائے گا، (یعنی ایسے نصوص میں علل و مقاصد کی تلاش نہیں کی جائے گی)۔

۹- موجودہ حالات کے درک کی صحیح کوشش، اس سلسلہ میں عوام الناس کی خواہشات، سیاسی رہنماؤں کے مفادات اور جامد علماء کے جمود سے مکمل اجتناب کیا جائے۔

۱۰- اور آخری بات یہ کہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق تمام نصوص صحیحہ کے احکام کو مقاصد کی روشنی میں سمجھ کر آخری حکم لگانا، نیز یہ بھی خیال رہے کہ حکم کے ساتھ ساتھ 'مقصد' کا بھی ذکر کیا جائے، تا کہ تیزی سے بدلتی اس دنیا میں تطبیق کی نوعیت میں تبدیلی کے وقت دوسرا مجتہد اس کا خیال رکھ سکے۔

۲- 'دارالاسلام' اور 'دارالحرب' کی تعریف

نصوصِ شرعیہ اور کتب مذاہب کا استقراء یہ بتاتا ہے کہ اصطلاح 'دارالاسلام' اور اس کی ضد 'دارالحرب'' قرآن مجید و حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں استعمال نہیں ہوئی ہے، بلکہ یہ دونوں اصطلاحیں بعد کے اس دور کی پیداوار ہیں جب نو خیز و ہمہ گیر اسلامی تہذیب اور اپنی بقاء کے لئے کوشاں دوسری تہذیبوں کے درمیان مقابلہ آرائی جاری تھی، اس مقابلہ آرائی نے شریعت کے سیاسی احکام کو جنگی رنگ میں رنگ دیا۔ بلکہ اس وقت کے علماء نے سیرت نبوی اور فقہ اسلامی کو بھی علاقوں کی اسی نئی تقسیم کی روشنی میں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی، اس وقت کے حالات میں یہ ایک فطری بات تھی۔

لیکن اصل تعجب خیز بات یہ ہے کہ ان سیاسی اصطلاحات کو آج ایک ہزار سال گزرنے کے بعد بھی وہی پرانی حیثیت حاصل رہے، گویا کہ یہ نصوصِ شرعیہ سے ثابت ہوں، حالانکہ سیاسی وتہذیبی اعتبار سے دنیا بالکل تبدیل ہوگئی ہے۔ نصوص شرعیہ تو منزل من اللہ اور ہر طرح کے حالات میں قابلِ عمل ہونے کی بناء پر دائمی ہوتی ہیں، لیکن سیاسی حالات کی روشنی میں اختیار کی گئی اصطلاحات وتقسیمات حالات وزمانہ کی تبدیلی سے ناقابل عمل ہوجاتی ہیں، چاہے ان اصطلاحات وتقسیمات کے واضع کیسے ہی اصحاب علم وفضل کیوں نہ ہوں۔ اس کی دلیل کے لئے

ان اصطلاحات کی مختلف علماء کے ذریعہ کی گئی تعریفات ہی کافی ہیں، ملاحظہ ہوں:

کوئی علاقہ 'دارالاسلام' کیسے بنے گا؟ اس کے سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک جس علاقہ میں اسلامی احکام نافذ ہوں وہ 'دار الاسلام' ہے(۱)، بعض حضرات کے نزدیک اگر کسی علاقہ میں کفار کا بھی غلبہ ہو لیکن وہاں تمام یا اکثر شعائر اسلام پر عمل ہوتا ہو تو وہ 'دارالاسلام' ہے(۲)۔ جب کہ بعض دیگر حضرات کے نزدیک وہ علاقہ بھی 'دارالاسلام' ہے جو کسی اسلامی ملک سے متصل ہو اور وہاں مسلمان امن وامان کے ساتھ رہتے ہوں(۳)۔ 'دارالحرب' کی تعریف میں بھی ایسا ہی اختلاف پایا جاتا ہے، کچھ حضرات اس علاقہ کو 'دارالحرب' کہتے ہیں جہاں کفریہ احکام نافذ ہوں، کچھ اس علاقہ کو 'دارالحرب' کہتے ہیں جہاں مسلمانوں اور مسلمانوں کے امان یافتہ ذمی محفوظ نہ ہوں، جب کہ بعض حضرات کافر ملک کے پڑوسی علاقہ کو بھی دارالحرب کہتے ہیں(۴)۔ ان تعریفات میں حکم کا مدار بننے کے سلسلہ میں بڑا بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے۔ آج کی موجودہ دنیا میں اگر 'دارالاسلام' ہم بس اسی علاقہ کو قرار دیں جہاں شرعی احکامات نافذ ہوں تو اس کے دائرے سے مسلم اکثریت کے بہت سے ممالک نکل جائیں گے۔ اگر ہم اس تعریف کا اعتبار کریں جس کے مطابق 'دارالاسلام' وہ علاقہ ہے جہاں مسلمانوں کو امان حاصل ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر جہاں مسلمانوں کو شعائر اسلامی پر عمل کرنے کی آزادی ہو تو بعض یوروپی ممالک بعض عربی ممالک سے زیادہ دارالاسلام ہونے کے حقدار ہوں گے۔ اور قدیم جنگی جغرافیہ میں پڑوسی کی جو مخصوص حیثیت تھی آج کی گلوبلائزڈ دنیا میں وہ ایک قصہٴ پارینہ بن چکی ہے۔

۳- زیرغور مسئلہ سے متعلق نصوص کا حصر اور ان کی تحقیق

دارالحرب میں مسلمانوں کے قیام کے مخالف علماء ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو مشرکین کے درمیان قیام کو منع کرتی ہیں اور ایسے علاقوں سے ہجرت کو واجب قرار دیتی

ہیں(۵)۔امام ابوداؤد نے حضرت معاویہؓ کی روایت سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''ہجرت کا حکم توبہ کی مقبولیت تک رہے گا، توبہ سورج کے مغرب سے طلوع ہونے (قیامت) تک قبول ہوتی رہے گی''(٦)، امام نسائی نے حضرت عبداللہ سعدی کے حوالہ سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان نقل کیا ہے: ''کفار سے قتال کی تکمیل تک ہجرت کا حکم جاری رہے گا''(۷)۔ بیہقی نے یہ روایت 'باب الرخصة فی الإقامة بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنة' میں الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یوں نقل کی ہے: ''ہجرت اس وقت تک جاری رہے گی جب تک دشمن قتال کرتا رہے گا''(۸)۔ حضرت جریر بن عبداللہ نے رسول اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''مشرکین کے درمیان مقیم ہر مسلمان سے میں بری ہوں''(۹)۔ اور حضرت سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''مشرکین کے ساتھ رہو نہ ان کے ساتھ اٹھو بیٹھو جو ان کے ساتھ رہے گا یا اٹھا بیٹھے گا وہ ان جیسا ہی ہو جائے گا''(۱۰)۔

دارالحرب میں مسلمانوں کے قیام کو جائز کہنے والے حضرات، بخاری میں مذکور حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر فرمایا: ''ہجرت کا حکم اب باقی نہیں رہا، ہاں جہاد و نیتِ جہاد کا حکم باقی ہے، پس تم سے جہاد میں چلنے کو کہا جائے تو نکل پڑو'' (۱۱)۔ اس حدیث کے علاوہ یہ حضرات اور بھی چند دلیلوں سے استدلال کرتے ہیں، جیسے: فتح مکہ سے قبل مکہ میں حضرت عباس جیسے مسلمانوں کا قیام، مسلمانوں کی ایک تعداد کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہجرت حبشہ کی اجازت جب کہ اس وقت حبشہ غیر مسلموں کے زیر حکومت تھا، خود بادشاہ حبشہ نجاشی کا اسلام لانے کے بعد حبشہ میں قیام، اسلام لانے کے بعد حضرت نجاشی کے قیام حبشہ پر رسول اکرم کی 'تقریر'، اور ان کی نماز جنازہ غائبانہ پڑھنا، بخاری نے حضرت عائشہ کا ایک فتویٰ ذکر کیا ہے، جو انہوں نے عبید بن عمیر کے ایک سوال کے جواب میں دیا تھا، انہوں نے کہا: ''اب ہجرت مطلوب نہیں، ہجرت تو 'إلـــی

الـلـه و رسـولـه''ہوا کرتی تھی، مؤمنین اپنے دین وجان کومشرکین کے فتنوں سے محفوظ رکھنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ہجرت کر کے آتے تھے......، اب اللہ نے اسلام پھیلا دیا، جوشخص جہاں رہ کر چاہے اللہ کی عبادت کرتا رہے، ہاں جہاد ونیتِ جہاد کا حکم باقی ہے''(۱۲)۔

حضرت معاویہ کی حدیث پر خطابی نے یہ کلام کیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی ابو ہند البجلی اور عبدالرحمٰن بن ابی عوف مجہول ہیں، لہذا یہ حدیث ضعیف اور نا قابل استدلال ہے(۱۳)۔ حضرت جریر کی حدیث کے مرفوع ومرسل ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، طبرانی نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے، جب کہ بخاری، ترمذی، ابوداؤ دوغیرہ نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے۔ حضرت سمرہ بن جندب کی حدیث کی سند میں ایک راوی اسحاق بن ادریس ہیں جن کے سلسلہ میں یحییٰ بن معین کا کہنا ہے کہ وہ کذاب اور واضع حدیث ہیں اور دار قطنی نے ان کو منکر الحدیث کہا ہے۔

۴- دلائل کے درمیان تعارض اور نسخ کے دعووں کی تحلیل وتنقیح

دارالحرب میں مسلمانوں کے قیام کو حرام کہنے والوں کی مستدل احادیث پر مندرجہ بالا کلام کے بعد اب صرف ایک حدیث جریر ایسی بچی ہے جو دوسرے دلائل کے (ظاہری طور پر ہی سہی) متعارض ہو سکے۔ اس کو اگر صحیح مان لیا جائے تو اس کے پس منظر کی روشنی میں اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے، ترمذی کی روایت میں اس کا پس منظر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خثعم کی جانب ایک سریہ بھیجا، وہاں کے کچھ (مسلمان) لوگ (اپنی حفاظت کے خیال سے اظہار اسلام کرتے ہوئے) سجدے کرنے لگے (یعنی نماز پڑھنے لگے)، رسول اللہ ﷺ کو یہ اطلاع پہنچی تو آپ ﷺ نے نصف دیت دلوائی اور فرمایا: ''**أنـا بـريء مـن كل مسلم يقيم بيـن أظهـر الـمشـركين**''(۱۴) (مشرکین کے درمیان مقیم ہر مسلمان سے میں بری ہوں)،

حدیث پاک کا مذکورہ پس منظر یہ بتاتا ہے کہ یہ حدیث ان مسلمانوں سے متعلق ہے جو کافروں کے اس علاقہ میں رہیں جہاں مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگ جاری ہو اور اس وجہ سے ان کی جان کو خطرہ ہو، اب غور کریے تو نظر آئے گا کہ اس حدیث میں جس 'براءت' کا ذکر ہے وہ مقاتل مسلمانوں کی ایسے مسلمان کے خون سے براءت ہے نہ کہ عام براءت۔

بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ ہجرت حبشہ اور مکہ میں مسلمانوں کا قیام اس وقت کے مسلمانوں کی کمزوری کی وجہ سے بطور رخصت تھا اور اب یہ رخصت منسوخ ہوگئی، اسی طرح بعض حضرات نے مذکورہ بالا حدیثِ جریر کو ماقبل کے تمام نصوص وواقعات کا ناسخ مانا ہے (۱۵)۔ لیکن نسخ کے یہ دعوے بلا دلیل ہونے کی بناء پر غیر معتبر ہیں (بلا دلیل شرعی نسخ کے دعووں کے معتبر نہ ہونے کے سلسلہ میں ہم اس کتاب میں پہلے تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں)، صرف تغییر حکم پر دال حدیث کو نسخ کی دلیل نہیں مانا جا سکتا۔

آج جن ممالک کے مسلمانوں کو مہاجرینِ حبشہ جیسے ظلم وجبر کا سامنا ہے ان کے لئے مہاجرین حبشہ کے طرز عمل میں ایک بہترین اسوہ ہے۔

۵- نصوص سے مستنبط مقاصد کا اعتبار

درحقیقت مکمل زمین اللہ کی ملکیت ہے، کسی علاقہ میں کیسے ہی سیاسی حالات کیوں نہ ہوں، اس حقیقت پر کوئی فرق نہیں آتا۔ لہذا حضرت عائشہ کے الفاظ میں: ''جو شخص جہاں رہ کر چاہے اللہ کی عبادت کرتا رہے'' (۱۶)۔ اس صورت میں 'مقصد شریعت' یہ ہے کہ لوگوں کو دین کی دعوت دے کر ضروریات شرعیہ میں سے اہم ترین ضرورت (دین) کا خیال رکھا جائے، ہر علاقہ اور قوم کے افراد تک دین کی دعوت پہنچانا ہی رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد آپ کی امت کا اولین فرضِ منصبی ہے۔

لیکن اگر کہیں جنگ وخطرے کے حالات ہوں تو پھر وہاں دوسری ضرورت شرعیہ:

'حفاظت نفس' کا خیال رکھا جائے گا، لیکن یہ ایک استثنائی صورت حال ہوگی اصل حکمِ شرعی نہیں۔ لہذا بس بوقت ضرورت ہی اس کا خیال کیا جائے گا، لہذا یہ کسی بھی طرح مناسب نہ ہوگا کہ کوئی مفتی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات میں اصل جنگ کو قرار دے دے، یا پھر وہ دنیا بھر کے علاقوں کو مذکورہ بالا تقسیمات میں محدود کہہ کر اسلام کو علاقائی حدود کا اسیر کردے۔ مسلمانوں کو شریعت کا اصل اور اولین حکم یہ ہے کہ وہ اپنے دائرہ کار کو عالم گیر بنا کر اس زمین کے تمام باشندگان تک اللہ کا دین پہنچائیں اور ہر جگہ اللہ کے دین کا اعلان کریں، اسی وجہ سے ماوردیؒ جیسے بعض علماء نے دعوتی امکانات کی صورت میں مسلمانوں کے لئے (اپنی اصطلاح کے مطابق) 'دارالکفر' میں قیام کو افضل قرار دیا ہے۔ ماوردیؒ نے لکھا ہے: ''اگر کوئی مسلم اس پر قادر ہو کہ کافروں کے کسی ملک میں رہ کر دین کی خدمت کرسکے تو پھر اس کے لئے وہیں رہنا بہتر ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں غیر مسلموں کے مسلمان ہونے کی امید ہے'' (۱۷)۔

درج بالا کلام کی روشنی میں ہم ہجرت کے مسئلہ کو اس کے سیاسی اور دعوتی پہلوؤں کے ساتھ مناسب طریقہ پر سمجھ سکتے ہیں، صحابۂ کرام کی ہجرت حبشہ کے نتیجہ میں وہاں دعوتِ اسلامی کے امکانات پیدا ہوئے، یہاں تک کہ خود بادشاہ حبشہ (نجاشی) مشرف باسلام ہوئے، مکہ سے مدینہ ہجرت کی علت حضرت عائشہ نے 'خوف فتنہ' بتائی ہے، اس کے سلسلہ میں حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: ''**سببها خوف الفتنة، والحكم يدور مع علته**'' (اس کا سبب خوف فتنہ ہے اور حکم کا دارومدار اس کی علت پر ہوتا ہے) (۱۸) وفات نبوی ﷺ کے بعد اکثر صحابہ کی مدینہ سے مختلف علاقوں کو ہجرت دعوت اسلامی کی اشاعت کے مقصد سے تھی، اسی طرح آج کے مسلمانوں کی مغربی ممالک کی طرف ہجرت کے نتیجہ میں وہاں اسلام پھیل رہا ہے اور اس کی عالم گیریت میں مزید اضافہ ہورہا ہے، یہ صحیح ہے کہ ابھی اس میں مزید بہتری اور اضافہ کی گنجائش ہے۔

اس مسئلہ کو مختلف مقاصد شریعت: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ مال، حفظ عقل اور حفظ عرض سے مربوط کرنے کی وجہ سے اب اس سلسلہ میں کوئی ایک رٹا پٹا فتویٰ مسئلہ کے تمام پہلوؤں

کو محیط نہیں ہوسکتا، بلکہ تمام آراء اور فتاویٰ اپنے اپنے موقع ومحل میں مناسب ہیں، لہذا اگر ’اسلامی ممالک‘ میں قتل وفتنہ کا اندیشہ ہو اور مغربی ممالک میں جا کر دعوت دین کی امیدیں ہوں تو ایسی صورت میں یہ ہجرت واجب ہوگی، اور اگر مغربی ممالک میں قیام تجارت، نوکری، تعلیم، علاج اور سیاحت کی غرض سے ہوگا تو پھر جواز وحرمت کا فیصلہ وہاں فتنہ کے اندیشے اور احکام اسلام پر عمل کی آزادی کے اعتبار سے ہوگا، لہذا مغربی ممالک کا یہ قیام ایسی صورت میں کبھی مستحب ہوگا اور کبھی واجب، اگر اس کے ذریعہ وہاں کے مسلمانوں پر سے دعوت جیسا کوئی فرض کفایہ ساقط ہو۔ لیکن اگر کوئی مسلمان کسی ایسے ملک میں مقیم ہے جس نے مسلمانوں کے خلاف علی الاعلان جنگ چھیڑ رکھی ہے تو اس کے سلسلہ میں شرعی حکم لگانے سے پہلے دیکھا جائے گا کہ وہاں کے قیام میں اس کی جان ومال کو کتنا خطرہ ہے، اور اس کا قیام دیگر مسلمانوں کے لئے کتنا مفید ہے، لیکن اگر وہاں قیام کی وجہ سے مسلمانوں کے خلاف کسی طرح کی مدد پائی جائے تو پھر اس کا قیام منافقانہ عمل اور گناہ کبیرہ ہوگا۔

آخر میں اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ اب ’دار الاسلام‘ اور ’دار الحرب‘ کی اصطلاحات اور تعریفات میں تبدیلی لانی ضروری ہے، بعض فقہاء (۱۹) نے اسی ضرورت کے پیش نظر ’دار العہد‘ کا اضافہ کیا ہے، لیکن صرف اس اضافہ سے کام نہیں چلے گا، اس لئے کہ ہمارے ذخیرۂ فقہ میں موجود مذکورہ بالا تقسیم (اس تیسرے دار کے اضافہ کے باوجود بھی) معاصر دنیا کے تمام ممالک اور ان کے حالات کا احاطہ نہیں کر پاتی، مزید یہ ہے کہ اس سے اسلام کی عالم گیریت بھی متاثر ہوتی ہے۔

☆☆☆

دوسری فصل:

مسلم-غیر مسلم تعلقات کے سلسلہ میں معتدل رائے

۱- زیر غور مسئلہ کے دلائل میں تعارض کے اسباب

اس مسئلہ میں بھی دلائل کے ظاہری تعارض اور اس تعارض کو حل کرنے کے طریقۂ کار میں اختلاف کی وجہ سے علماء کی آراء مختلف ہیں، لیکن مقاصد شریعت اور قواعد عامہ کا اعتبار کر کے ان بظاہر متعارض دلائل میں جمع کی بہت مناسب صورت نکالی جاسکتی ہے، قرآن مجید اور سنت نبوی میں ایسی بے شمار نصوص ہیں جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان نہایت خوشگوار بلکہ ایک دوسرے کی مدد وخیر خواہی پر مبنی تعلقات کی تصویر کشی کرتی ہیں، صحیفۂ مدینہ اس سلسلہ کی سب سے واضح دلیل ہے، لیکن دوسری جانب ایسی بھی نصوص ہیں جو جنگ وقتال کی ہدایت دیتی ہیں جیسے آیت السیف جیسی آیات جہاد اور احادیث قتال و جہاد۔

اس مسئلہ میں عام طور پر فقہاء نے نسخ کی راہ اپنائی ہے، ان کے نزدیک جہاد وقتال کی علت محض 'کفر' ہے، اور چونکہ دوسری قسم کے نصوص پہلی قسم کے نصوص سے زمانی اعتبار سے بعد کے ہیں لہذا ناسخ ہیں جنہوں نے غیر مسلموں سے خوشگوار تعلقات قائم کرنے کے حکم کو منسوخ (ملغی) کر دیا ہے، جب کہ بعض دیگر علماء کے نزدیک اسلام میں جبر واکراہ نہیں ہے اور آیات جہاد نزول وحی کے زمانہ میں پائی جانے والی بعض مخصوص علتوں سے متعلق ہیں، ان حضرات نے اسلام کے خلاف دہشت گردی اور جبر واکراہ کی پروپیگنڈانہ مہم کے سامنے دفاعی پوزیشن اختیار

کی ہے، یہ دونوں رائیں صحیح نہیں ہیں، اگلی چند سطریں اس کے اسباب کی وضاحت کردیں گی۔

۲۔نصوص سے مستنبط مقاصد کا اعتبار

مسلمانوں کے غیر مسلموں سے سیاسی، اقتصادی اور تہذیبی گوناگوں تعلقات کے سلسلہ میں کسی ایک نص کو بنیاد بنا کر دیا گیا فتوی تمام حالات وزمانوں میں ہرگز وہرگز قابل قبول نہیں ہوگا، اس قسم کے مسائل متعدد مقاصد شریعت سے مربوط ہوتے ہیں، صرف ایک نص کا اعتبار کرنے کی صورت میں کبھی کبھی دوسرے نص یا نصوص کے تقاضوں پر عمل نہیں ہو پاتا، لہذا اس طرح کے مسائل میں مختلف مقاصد کے درمیان موازنہ اور شرعی اصولوں کی روشنی میں ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے، ابن تیمیہ نے کیا خوب لکھا ہے: ''اگر مصالح میں آپس میں تعارض ہوجائے تو ادنیٰ مصلحت کو نظر انداز کر کے اعلیٰ درجہ کی مصلحت کا اعتبار کرنا ہی مشروع ہے'' (۲۰)۔ یہ ٹھیک وہ طریقۂ کار ہے جس پر رسول اللہ ﷺ کا عمل رہا، اسی طرز کی بناء پر مختلف حالات میں آپ کے مختلف فتاویٰ سامنے آئے، نیز اسی طریقۂ کار کو اختیار کر کے جنگ اور امن کے حالات میں وارد ہونے والے الگ الگ طرح کے نصوص کا ظاہری تعارض دور کیا جاسکتا ہے۔

آج کے حالات میں جب کہ دنیا وسائل ابلاغ وسفر کی بدولت ایک چھوٹا سا گاؤں بن کر رہ گئی ہے، ہمیں مسلم- غیر مسلم تعلقات کے اہم ترین مقصدِ شریعت (دعوت الی اللہ) کے امکانات کو بہترین موقعہ سمجھنا چاہئے، یہ ٹھیک وہ طریقۂ کار ہوگا جو آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے وقت اختیار کیا تھا۔ اگرچہ صلح حدیبیہ کی بعض دفعات عدل وانصاف پر مبنی نہیں تھیں، لیکن اس صلح کے نتیجہ میں سیاسی استحکام حاصل ہوگیا جس کی وجہ سے افراد، قبائل اور فرمانرواؤں تک دین کی دعوت پہنچانے کا موقع مل گیا، اور قرآن مجید کے الفاظ میں لوگ فوج درفوج حلقہ بگوش اسلام ہوئے، اسی لئے اس صلح کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی کتاب میں 'فتح مبین' سے تعبیر کیا تھا۔

دوسری جانب مسلمانوں کی جان ومال اور آبرو کی حفاظت بھی مسلم- غیر مسلم تعلقات کا

اہم 'مقصد شریعت' ہے، اسی مقصد کے پیش نظر عہد نبوی میں متعدد جنگیں ہوئیں، اور ایسی بہت سی آیات نازل ہوئیں جو جہاد وقتال، دشمنوں کا قلع قمع کرنے اور اللہ کے راستے میں اپنے جان ومال کی قربانی پر ابھارتی ہیں۔

مجموعۂ نصوص کے تجزیہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلام کا اصل حکم دعوت الی اللہ اور بنی نوع انسانی میں باہمی احترام ومحبت کے ذریعہ بھائی چارے کا فروغ ہے، لیکن اگر یہ آئیڈیل صورت حال قائم نہ ہوسکے تو اسلام زمینی حقیقتوں کا خیال رکھنے والے مذہب کی حیثیت سے مکروفریب اور ظلم وزیادتی کا جواب طاقت سے دیتا ہے، تاکہ مسلمانوں کے جان ومال کی حفاظت کی جاسکے اور تمام انسان امن وآزادی کے ساتھ زندگی گزارسکیں۔

☆☆☆

تیسری فصل:

نومسلم خاتون کا اپنے غیر مسلم شوہر کے ساتھ رہنا

۱-صرف صحیح نصوص کا حصر

زیرنظر مسئلہ ان چند نہایت اہم اور پیچیدہ مسائل میں سے ایک ہے جن کے سلسلہ میں موجودہ علماء کے درمیان زبردست اختلاف پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ 'المجلس الأوروبی للإفتاء والبحوث' نے اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے اپنے تین اجلاس قریبی مدت میں بلائے، لیکن اس کے ارکان کسی ایک رائے تک نہیں پہنچ سکے۔ پھر مجلس نے اپنے تحقیقی رسالہ 'المجلة العلمية' کا اس موضوع پر ایک خاص نمبر شائع کیا جس میں مجلس کو موصول ہونے والے تمام وقیع مقالات شامل اشاعت کئے گئے (۲۱)۔ اس خاص نمبر کے مشمولات کی علمی اہمیت کے اعتراف کے ساتھ یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ ان کو پڑھ کر اس ضرورت کا مزید احساس ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں غور کرنے سے پہلے 'فقہ الاقلیات' سے متعلق تمام مسائل پر غور وفکر کرنے کے صحیح اصولی طریقۂ کار کی تعیین ضروری ہے، اس لئے کہ یہاں اختلاف جزوی یا دلیل وتحقیق کا نہیں بلکہ اصولی ہے، اصل بنائے اختلاف یہ ہے کہ متعارض احادیث کے سلسلہ میں کیا طریقۂ کار اختیار کیا جائے، ترجیح ونسخ کا طریقۂ کار، یا پھر نئے حالات میں مقاصد شریعت کا اعتبار؟

زیرنظر مسئلہ سے متعلق دلائل شرعیہ میں پہلا نمبر سورۂ ممتحنہ کی اس آیت کا ہے: {يا أيها الذين آمنوا إذا جاء كم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن

علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن } (ممتحنہ:۱۰) (اے مومنو! جب تمہارے پاس مومن خواتین ہجرت کرکے آئیں تو ان کو آزماؤ، اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے، اگر تم کو وہ مومن معلوم ہوں تو ان کو کفار کے پاس نہ بھیجو، یہ ان کے لئے حلال نہیں اور وہ ان کے لئے بھی حلال نہیں) اس آیت کی تفسیر سے متعلق متعدد روایات کتب حدیث میں مروی ہیں، ان میں سے بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نو مسلم خواتین کے ہجرت کرتے ہی مسلمانوں پر ان کے مہر کی ادائیگی لازمی ہے تاکہ زوجین کے درمیان تفریق مکمل طور پر ہوجائے۔ ایسی تمام روایات سندی طور پر ضعیف یا بہت ضعیف ہیں (۲۲)۔ اس مضمون کی بس ایک حدیث صحیح ہے جو کہ مروان ومسور بن عکرمہ کی روایت سے صحیح بخاری میں مذکور ہے، اس روایت میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط نے مدینہ ہجرت کی، اور وہ اس وقت 'عاتق' یعنی غیر شادی شدہ (۲۳) تھیں، ان کے اہل خانہ نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر یہ درخواست کی کہ ام کلثوم کو انہیں سونپ دیا جائے، لیکن آپ ﷺ نے ان کی یہ درخواست قبول نہیں کی اس لئے کہ یہ آیت نازل ہوچکی تھی: { یا أیها الذین آمنوا إذا جاء کم المؤمنات مهاجرات ...... } (۲۴)۔

صحیح روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی والدہ ام الفضل لبابہ بنت حارث اسلام لانے کے بعد حضرت عباس کے اسلام لانے سے پہلے مکہ میں ایک طویل عرصہ ان کے ساتھ رہیں، اس وقت حضرت ابن عباس کم سن بچے تھے (۲۵)۔

رسول اللہ ﷺ کی صاحب زادی حضرت زینب کا واقعہ بھی اس سلسلہ میں اہم دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس واقعہ کی سب سے اچھی روایت (۲۶) حضرت عائشہ کی روایت ہے جس کو امام بخاری نے التاریخ الأوسط میں اور ابن ابی عاصم نے الآحاد والمثانی میں ذکر کیا ہے، حضرت عائشہ کا بیان ہے: " آپ ﷺ کی مدینہ ہجرت کے بعد آپ ﷺ کی صاحب زادی حضرت زینب کنانہ یا ابن کنانہ کے ساتھ ہجرت کے ارادہ سے نکلیں، ان کے گھر والوں کو اس کی

اطلاع ہوگئی تو انہوں نے پیچھا کیا، ہبار بن اسود نے ان کو پالیا اور اونٹ کو انکش سے اتنا مارا کہ حضرت زینب اس پر سے گر پڑیں، نتیجتاً ان کا حمل ضائع ہو گیا، اور بہت زیادہ خون بہا، وہ اٹھا کر واپس مکہ لائی گئیں، یہاں بنو ہاشم اور بنو امیہ میں اختلاف ہو گیا (کہ وہ کس کے یہاں رہیں گی)، قبیلۂ بنو امیہ، جس کے ایک فرد ابو العاص کی وہ زوجہ تھیں، کا یہ کہنا تھا کہ وہ حضرت زینب کو اپنے پاس رکھنے کا زیادہ حق دار ہے۔ ان کا قیام ہند بنت زمعہ کے یہاں ہوا، وہ ان سے کہا کرتی تھیں: تم کو یہ تکلیف اپنے والد کی وجہ سے اٹھانی پڑ رہی ہے۔ ادھر رسول اللہ ﷺ نے حضرت زید بن حارثہ سے کہا کہ کیا تم جا کر زینب کو لا سکتے ہو، انہوں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا میری یہ انگوٹھی لو اور جا کر زینب کو دے دینا، حضرت زید چلے اور بڑی احتیاط کے ساتھ مکہ کے پاس پہنچے جہاں ان کو ایک چرواہا ملا، انہوں نے اس سے پوچھا: یہ کس کی بکریاں تم چرا رہے ہو؟ اس نے کہا: زینب بنت محمد ﷺ کی، تھوڑی دیر حضرت زید اس کے ساتھ اور رہے، اور پھر اس سے کہا کہ اگر میں تم کو کچھ دوں تو کیا تم بغیر کسی کو بتائے زینب کو دے دو گے؟ اس نے کہا: جی ہاں! میں ایسا کر دوں گا، حضرت زید نے رسول اللہ ﷺ کی دی ہوئی انگوٹھی اسے دے دی۔ وہ چرواہا جب بکریاں لے کر واپس گیا تو اس نے وہ انگوٹھی بھی حضرت زینب کو دے دی۔ انگوٹھی دیکھتے ہی حضرت زینب سب کچھ سمجھ گئیں۔ چرواہے سے پوچھا کہ یہ تم کو کس نے دی؟ اس نے عرض کیا ایک شخص نے، پھر پوچھا کہ وہ کہاں تھا؟ اس نے عرض کیا: فلاں مقام پر، جواب سن کر حضرت زینب مزید کچھ نہ بولیں، رات کی تاریکی میں اس کے بتائے ہوئے مقام پر پہنچ گئیں، حضرت زید نے کہا اونٹ پر آگے آپ بیٹھ جائیں، حضرت زینب نے کہا نہیں، آپ آگے بیٹھیں، میں پیچھے بیٹھوں گی، ایسا ہی ہوا، یہاں تک کہ وہ اپنے والد ماجد ﷺ کے پاس پہنچ گئیں، رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے: یہ میری سب سے اچھی بیٹی ہے، اسے میری وجہ سے بڑی مصیبت اٹھانی پڑی'' (۲۷)۔

اس قصہ کا اگلا حصہ مدینہ سے متعلق ہے، اس کے بارے میں ام المؤمنین حضرت ام

سلمہ کی یہ روایت بیہقی نے نقل کی ہے کہ: حضرت زینب کے شوہر ابوالعاص نے ان کے پاس یہ پیغام بھیجا کہ میرے لئے اپنے والد سے امان لے لو، ایک روز جب کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز پڑھا رہے تھے، حضرت زینب نے حجرہ کے دروازے پر آکر آواز لگائی اے لوگو! میں زینب بنت رسول اللہ ہوں، میں نے ابوالعاص کو پناہ دے دی ہے، نماز سے فارغ ہوکر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اے لوگو! مجھے بھی اس کی اطلاع تمہارے ساتھ ہی ہوئی ہے، اور دیکھو مسلمانوں پر ان کے ادنیٰ شخص کی پناہ کا بھی پاس رکھنا لازمی ہے (۲۸)۔

۲-ترجیح سے مفر نہیں

ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں اس قصہ کی ایک ضعیف روایت پیش کی ہے، یہاں ہم اس کا ذکر صرف اس لئے کررہے ہیں کہ اس میں یہ جملہ مزید آپ ﷺ سے مرفوعاً روایت کیا گیا ہے: ''اے بیٹی! ان کا (ابوالعاص کا) اکرام کرو، لیکن دیکھو تم ان کے لئے حلال نہیں ہو، لہذا وہ تم سے زن وشو کے تعلقات نہ قائم کریں''۔ اس مسئلہ سے متعلق نصوص کی یہ واحد عبارت ہے جو صراحۃً جماع کو حرام قرار دیتی ہے، لہذا یہ اوپر مذکور حضرت زینب کے قصہ سے (جس کے مطابق وہ قبل از ہجرت حمل سے تھیں) اور حضرت ام الفضل کے قصہ سے معارض ہے، لیکن ابن اسحاق کی یہ روایت (جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے) ضعیف ہے (۲۹)۔

پھر ابوالعاص اسلام لائے تو چھ سال کے بعد آپ ﷺ نے صحیح احادیث کے مطابق حضرت زینب کو ''بالنکاح الأول'' (نکاح اول کی بنیاد پر) ان کے نکاح میں واپس بھیج دیا (۳۰)۔ بعض روایات میں یہ مدت دو تین سال کی بھی بتائی گئی ہے، لیکن چھ سال کی مدت راجح ہے (۳۱) یہاں 'ترجیح' سے کوئی مفر نہیں ہے کہ ان تینوں مدتوں کے درمیان یہ تعارض، تعارض حقیقی ہے، بعض دیگر متعارض روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان نکاح جدید ہوا تھا، یہ روایات حجاج بن أرطاۃ کی تدلیس کی وجہ سے ضعیف ہیں (۳۲)، چونکہ اس سلسلہ میں بھی

تعارض حقیقی ہے کہ پچھلی روایات صحیحہ یہ بتا رہی تھیں کہ نکاح جدید نہیں ہوا تھا، جب کہ حجاج بن اُرطاۃ کی روایات میں نکاح جدید کا ذکر ہے لہذا یہ ضعیف روایات بھی مرجوح ہوں گی۔

۳-تعارض کا حل

اس مسئلہ میں مختلف آراء کے تجزیے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اوپر ذکر کئے گئے نصوص کے مدلولات کا اختلاف ہی علماء کی آراء میں اختلاف کا سبب ہے، ایک جانب حضرت زینب اور دیگر صحابیات کے بالاتفاق صحیح سندوں سے مروی قصے یہ بتاتے ہیں کہ ہجرت سے پہلے اور اس کے بعد (بلکہ سورۂ ممتحنہ کی مذکورہ بالا آیت کے نازل ہونے کے بعد بھی) مکہ میں بعض مسلم خواتین اپنے کافر شوہروں کے ساتھ رہتی رہیں، انہوں نے اپنے حلقہ بگوش اسلام ہونے کی وجہ سے اپنے نکاحوں کو فسخ یا باطل نہیں مانا۔ جہاں تک آیت ممتحنہ کا تعلق ہے تو (بعض مفسرین کے اقوال کی روشنی میں) یہ آیت صرف ایک مسلم خاتون کے غیر مسلم سے ابتداءً نکاح کی حرمت کو بتاتی ہے، نومسلم خاتون کے سابق نکاح کو باطل قرار دینے کے حکم کی اس سے تفریع کی گئی ہے، عدت گزرنے تک شوہر کو مہلت ہوگی کہ وہ اسلام قبول کر کے اپنی بیوی کو دوبارہ حاصل کر لے ورنہ بصورت دیگر اس کا نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

جب کہ ایسی صورت میں شادی کے بقاء کی حرمت کے قائلین سورۂ ممتحنہ کی آیت کو ماضی کے احکام اور مسلم خاتون و غیر مسلم مرد کے درمیان ابتداءً و بقاءً نکاح کے واقعات کا ناسخ کہتے ہیں۔ یہ حضرات حضرت زینب اور دیگر خواتین کے ان قصوں کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ منسوخ احکام ہیں جو تشریع احکام میں تدریج کے طور پر ماضی میں مشروع رہے ہیں (۳۴)۔ دوسری جانب ایسی شادی کے استمرار کے جواز کے قائلین تمام دلائل کے درمیان جمع کی راہ اپناتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ سورۂ ممتحنہ کی آیت مدینہ ہجرت کرنے والی صحابیات کو یہ اختیار دیتی ہے کہ وہ چاہیں تو اپنے نکاحوں کو ختم کر دیں اور مسلمان ان کا مہر ادا کر دیں اور چاہیں تو اپنے شوہروں کے

اسلام کا انتظار کریں، ان حضرات کے نزدیک یہ آیت مسلم خاتون کی غیر مسلم مرد سے ابتداءً شادی کی حرمت پر دلیل ہے نہ کہ بقاءً (۳۴)۔

۴- زیر نظر مسئلہ سے متعلق فقہاء کی آراء کا خلاصہ

زیر نظر مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف قدیم زمانہ سے چلا آرہا ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ خود بخود نکاح فسخ ہوجانے پر اگرچہ اجماع کا دعویٰ بہت لوگوں نے کیا ہے لیکن کبھی بھی یہ اجماع رہا نہیں ہے (۳۵)، بعض حضرات کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کر لینے سے نکاح ختم ہوجاتا ہے، حسن بصری (ایک روایت کے مطابق) عطاء (ایک روایت کے مطابق) عکرمہ مولیٰ ابن عباس، قتادہ، عمر بن عبدالعزیز، عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم، عبد اللہ بن شبرمہ (ایک روایت کے مطابق) ابوثور، امام احمد بن حنبل (ایک روایت کے مطابق) اور ابن حزم کی یہی رائے ہے، غیر مدخول بہا کے حق میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک رہا ہے، جب کہ زوجین کے 'دار الحرب' میں مقیم ہونے کی صورت میں سفیان ثوری بھی اسی رائے کے حامل ہیں۔

بعض دیگر حضرات کے نزدیک اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے اور زوجہ کی عدت گذرنے سے پہلے دوسرا اسلام قبول نہ کرے تو عدت گزرنے پر نکاح باطل ہوجائے گا۔ حسن بصری (ایک روایت کے مطابق)، عطاء (ایک روایت کے مطابق) عمر بن عبدالعزیز، عبداللہ بن شبرمہ، اوزاعی، لیث بن سعد، شوافع، حنابلہ اور اسحٰق بن راہویہ کی یہی رائے ہے۔ اور پہلے زوجہ کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں مالکیہ بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک زوجین میں سے مسلم کی دار الحرب سے دار الاسلام منتقلی کی صورت میں نکاح باطل ہوجائے گا، بصورت دیگر دونوں علی حالہ زوجین باقی رہیں گے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے نزدیک (ایک روایت کے مطابق) زوجین میں سے کوئی

ایک اگر دار الحرب میں اسلام لے آئے اور دوسرے کو اسلام کی دعوت دی جائے اور وہ اسلام قبول نہ کرے تو نکاح باطل ہو جائے گا، بصورت دیگر نکاح علی حالہ باقی رہے گا۔

حنفیہ اور سفیان ثوری کی رائے یہ ہے کہ زوجین کی دار الاسلام میں موجودگی کی صورت میں نکاح فسخ قضاء قاضی سے ہی ہوگا۔ جب کہ بعض دیگر حضرات دار الاسلام اور دار الحرب ہر جگہ اس صورت میں نکاح کے فسخ ہونے کے لئے قضاء قاضی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ طاؤس، سعید بن جبیر، حکم بن عتیبہ اور عمر بن عبد العزیز (ایک رائے کے مطابق) اسی رائے کے حامل تھے۔

بعض حضرات کے نزدیک زوجین میں سے کسی ایک کے بھی اسلام لانے سے نکاح 'عقدِ لازم' نہیں رہتا 'عقدِ جائز' ہو جاتا ہے، یعنی نومسلم خاتون کو اپنے سابق شوہر کے ساتھ رہنے یا نکاح فسخ کرنے اور دوسرا نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، داؤد ظاھری، ابن تیمیہ اور ابن قیم کی یہی رائے ہے۔ جب کہ بعض حضرات کے نزدیک یہ اختیار اس کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب شوہر اور بیوی دونوں دار الاسلام میں ہوں، صحیح روایات کے مطابق حضراتِ عمر و علی کا یہی مسلک تھا، شعبی، ابراہیم نخعی اور حماد بن ابی سلیمان بھی اسی رائے کے حامل تھے۔

۵- نسخ یا حالات کی تبدیلی پر حکم کی تبدیلی؟

اوپر کی گئی بحث اور ذکر کی گئی آراء کے بعد یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ زیر نظر مسئلہ میں آراء کا اختلاف اس سوال کے ارد گرد گھومتا ہے:

مذکورہ دلائل کے درمیان تعارض نسخ کی وجہ سے ہے یا حالات کی تبدیلی پر حکم کی تبدیلی کی وجہ سے؟

اس کتاب میں یہ بات بار بار گذر چکی ہے کہ تعارض ادلہ کی صورت میں 'جمع' کی بنسبت 'نسخ' کم مناسب طریقۂ کار ہے، اس لئے کہ بلا کسی دلیلِ شرعی کے محض رائے کی بنیاد پر کسی حکم کو منسوخ نہیں کہا جا سکتا، زیر نظر مسئلہ میں فسخ نکاح کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ مفسرین بھی

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مسلم خاتون اور کافر کے درمیان ابتداءً نکاح کے ناجائز ہونے کی بات کہتے ہیں۔ چند صفحات قبل ذکر کی گئی حضرت ام کلثوم والی صحیح حدیث بھی اسی تفسیر کی مؤید ہے کہ اس میں ایک غیر شادی شدہ خاتون کا تذکرہ ہے۔ جب کہ وہ تفسیر جس کے مطابق عدت گذر جانے کے بعد نکاح فسخ ہوجاتا ہے اجتہادی تفسیر ہے، جس میں صحت وخطا دونوں کے برابر امکانات ہوتے ہیں۔ اور پھر وہ حضرت زینب کے صحیح روایت سے مروی قصہ سے بھی معارض ہے کہ ان کا حضرت ابوالعاص کے ساتھ نکاح چھ سال تک باقی رہا ہے، اور یہ کہنا کہ حضرت زینب کی عدت چھ سال تک چلی بے دلیل بات ہے، جو صرف ایک مخصوص رائے کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کہی گئی ہے(۳۶)۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ (ابن تیمیہ وغیرہ کی اختیار کردہ) تخییر کی رائے بھی ایک اجتہادی رائے ہے۔ لیکن متعدد شواہد اس رائے کے مؤید ہیں، جیسے مصنف عبد الرزاق میں حضرت عبداللہ بن یزید الخطمی سے یہ روایت کی گئی ہے کہ حیرہ کی ایک عورت نے اسلام قبول کیا اور شوہر نے نہیں۔ حضرت عمرؓ نے اس عورت کے سلسلہ میں یہ حکم لکھ کر بھیجا کہ: ''اس کو اختیار دے دو، چاہے تو شوہر کو چھوڑ دے اور چاہے تو اسی کے پاس رہے''۔ ابن حجر نے فتح الباری میں اور ابن حزم نے المحلی میں اس اثر کو صحیح قرار دیا ہے۔ مصنف عبدالرزاق ہی میں حضرت علیؓ کا ایسے ہی ایک معاملہ میں شعبی کے حوالہ سے یہ اثر بھی نقل کیا گیا ہے: ''وہ (غیر مسلم شوہر نومسلم) بیوی کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ وہ اس کو اس کے شہر سے نہ نکال دے''(۳۷)۔ ابن تیمیہ وغیرہ کا مؤید مصنف ابن أبی شیبہ میں بسند صحیح مروی حضرت علیؓ کا یہ اثر بھی ہے: ''**إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودی أو النصرانی كان أحق ببضعها لأن له عهداً**'' (اگر کوئی نصرانی خاتون یہودی یا نصرانی کی بیوی اسلام قبول کرلے تو وہ اس کی شرم گاہ کا زیادہ حق دار ہے اس لئے کہ وہ معاہد ہے)(۳۸) 'ببضعها' کا لفظ جماع کے جواز کی جانب بھی اشارہ کر رہا ہے، ابن ابی شیبہ ہی نے حضرت سعید بن مسیّب کے حوالہ سے حضرت علیؓ کی یہ روایت بھی نقل کی ہے:

''شوہراس کا زیادہ حقدار ہے جب تک وہ دونوں دارالہجرت میں رہیں'' (۳۹)۔

۶۔نصوص سے مستنبط مقاصد کا اعتبار

صلح حدیبیہ کے بعد سورۂ ممتحنہ کی مذکورہ آیت کے اسباب نزول کا اگر ہم اعتبار کریں تو ہمیں نظر آئے گا کہ مؤمن خواتین کو ان کے شوہروں کے پاس واپس نہ بھیجنے کے حکم کا 'مقصد' یہ تھا کہ مسلم خواتین کے دین کی حفاظت کی جائے، ان کو زبردستی مرتد بنانے یا کوئی اور نقصان پہنچانے سے بچایا جائے، معروف اصول ہے کہ اعتبار نص کے الفاظ کے عموم کا ہوتا ہے نہ کہ سبب نزول و ورود کے خصوص کا۔ یعنی سبب نزول ہم کو الفاظ کے مدلولات اور اپنے خصوص سے نص کے عموم کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے، لہذا اگر کسی نومسلم خاتون کو ایذاء کا سامنا ہو اور اس کا شوہر اس کو نقصان پہنچائے تو ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کی حفاظت لازمی ہوگی۔

لیکن اگر شوہر بااخلاق ہے تو پھر صورت حال مختلف ہوگی، اگر ہم منسوخ قرار دی گئی مذکورہ احادیث سے متعلق نفسیاتی حالات اور بیوی کے اسلام لانے سے پہلے کے حالات پر غور کریں تو ہمیں نظر آئے گا کہ شوہر اور بیوی کے درمیان خوشگوار ازدواجی تعلقات تھے اور ان دونوں کی مشترک اولاد بھی تھی۔ ایسی صورت میں اگر بیوی کے اسلام قبول کرنے کے نتیجے میں دونوں کے درمیان فوراً تفریق کردی جائے گی تو خاندان کو بہت نقصان پہنچے گا۔ اگر شوہر بیوی سے حقیقی محبت کا تعلق رکھتا ہو اور اس کو اسلام سے روکنے کی کوشش کر کے اس کو ایذاء نہ پہنچائے تو (امید رکھنی چاہئے کہ) یہ ایک عارضی مسئلہ ہے، کچھ ہی مدت گذرنے پر یہ شوہر ایمان لے آئے گا۔

اگر آج کی دنیا (بالخصوص مغربی ممالک) میں نومسلم خواتین کو درپیش حالات کا اعتبار کریں تو ہمیں نظر آئے گا کہ کسی نیک اور سلجھے ہوئے مزاج کے شوہر کی دستیابی بڑا مشکل مسئلہ ہے، عام طور پر ایسی نومسلم بہن کسی مہاجر مسلمان سے شادی پر مجبور ہوتی ہے جو یا تو یہ شادی کچھ محدود وقت کے لئے کرتا ہے یا پھر اس کی منشا اس نومسلم خاتون کے ملک کی شہریت کا حصول ہوتا ہے،

عام حالات میں یہ بہن اور اس کے بچے بہت پریشان ہوتے ہیں اور اس کے خانوادہ میں اسلام کی غلط تصویر بنتی ہے۔ اور یہ بے چاری کسی مناسب، با اخلاق، شریف اور اپنی زبان سے واقف شوہر تک پہنچنے سے پہلے کم از کم ایک دو مرتبہ طلاق کی شکار ہو جاتی ہے۔ لہذا خاندان کی حفاظت اور دعوت الی اللہ سے متعلق مصالح و مقاصد شرعیہ کا اعتبار کر کے نو مسلم خاتون کو اختیار دینے والی رائے کو اختیار کرنے کی صورت میں تیسیر و تخفیف ہے۔

جہاں تک اس رائے کا سوال ہے کہ یہ دونوں زوجین تو رہیں گے لیکن زن و شو کے تعلقات قائم کرنے کی ان کو اجازت نہ ہوگی تو اول اس سلسلہ میں کوئی صحیح نص مروی نہیں ہے اور عقل بھی اس رائے کو صحیح قرار نہیں دیتی کہ ایسی صورت میں زوجین کے درمیان بے اعتمادی پیدا ہوگی، شوہر جنسی بے راہ روبھی ہو سکتا ہے، جس کے نتیجہ میں اس کی زندگی مزید پیچیدہ ہو جائے گی، اور شوہر بجائے اسلام سے قریب ہونے کے اس سے دور ہوتا جائے گا۔

☆☆☆

حواشی

(۱) بطور مثال ملاحظہ ہو: شمس الدین محمد بن ابی بکر ابن القیم الجوزیہ: أحکام أہل الذمۃ، تحقیق: ابو براء وابو احمد، مطبوعہ رمادی للنشر، دمام ۱۴۱۸ھ، جلد دوم، ص: ۷۲۸۔

(۲) بطور مثال ملاحظہ ہو: محمد عرفہ الدسوقی: حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر، تحقیق: محمد عیش، مطبوعہ دار الفکر، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں، جلد دوم، ص: ۱۸۸۔

(۳) ابن عابدین: حاشیۃ ابن عابدین، جلد سوم ص: ۳۵۳۔

(۴) شریفہ بنت سالم بن علی آل سعید: فقہ الجالیات الإسلامیہ فی المعاملات المالیۃ والعادات الاجتماعیۃ، (اردن یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ ۲۰۰۱ء) ص: ۴۶۔

(۵) مرجع سابق، ص: ۵۴۔

(۶) ابوداؤد: سنن أبی داؤد، کتاب الجہاد، باب فی الہجرۃ ہل انقطعت۔

(۷) نسائی: السنن الکبریٰ، کتاب البیعۃ، باب ذکر الاختلاف فی انقطاع الہجرۃ۔

(۸) بیہقی: سنن البیہقی: کتاب السیر، باب الرخصۃ فی الإقامۃ بدار الشرک لمن لا یخاف الفتنۃ۔

(۹) ترمذی: سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین أظہر المشرکین۔

(۱۰) بیہقی: سنن البیہقی، کتاب السیر، باب الرخصۃ فی الإقامۃ بدار الشرک۔

(۱۱) بخاری: صحیح البخاری، کتاب الجہاد والسیر، باب لا ہجرۃ بعد الفتح۔

(۱۲) مرجع سابق۔

(۱۳) آل سعید: فقہ الجالیات الإسلامیۃ فی المعاملات المالیۃ والعادات الاجتماعیۃ، ص: ۵۶۔

(۱۴) ترمذی: سنن الترمذی، کتاب السیر، باب ماجاء فی کراہیۃ المقام بین أظہر المشرکین۔

(۱۵) قرطبی: تفسیر القرطبی، سورۂ ممتحنہ جلد: ۱۸ ص: ۶۳۔

(۱۶) بخاری: صحیح البخاری، کتاب مناقب الأنصار، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ الی المدینہ۔

(۱۷) ماوردی کا یہ قول ابن حجر نے فتح الباری (جلد ہفتم ص: ۲۹۰) میں نقل کیا ہے۔

(۱۸) مرجع سابق۔
(۱۹) آل سعید: فقہ الجالیات الإسلامیۃ فی المعاملات المالیۃ والعادات الاجتماعیۃ ص: ۴۸-۴۷۔
(۲۰) ابن تیمیہ: السیاسۃ الشرعیۃ فی إصلاح الراعی والرعیۃ مطبوعہ دار المعرفۃ، تاریخ طباعت درج نہیں ص: ۵۴۔
(۲۱) ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ للمجلس الأوربی للإفتاء والبحوث، شمارہ: ۲، (جنوری ۲۰۰۳ء)
(۲۲) ان ساری روایات پر بڑی اچھی بحث شیخ جدیع نے المجلۃ العلمیۃ للمجلس الأوربی للإفتاء والبحوث میں کی ہے۔ ص: ۳۳-۲۵۔
(۲۳) مرجع سابق، ص: ۳۵۔
(۲۴) بخاری: صحیح البخاری، باب ما یجوز من الشروط فی الإسلام والأحکام المالیۃ، جلد دوم، ص: ۹۶۷۔
(۲۵) ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ للمجلس العلمی الأوروبی للإفتاء والبحوث میں شیخ جدیع کا مقالہ، ص: ۵۴۔
(۲۶) شیخ جدیع کی تحقیق کے مطابق، ملاحظہ ہو: مرجع سابق: ص: ۵۷۔
(۲۷) شیبانی: الآحاد والمثانی، ذکر زینب بنت رسول اللہ، جلد پنجم، ص: ۳۷۳-۳۷۲۔
(۲۸) بیہقی: سنن البیہقی: باب أمان المرأۃ، جلد نہم ص: ۹۵، یہ روایت حسن ہے۔
(۲۹) اس سلسلہ میں شیخ جدیع کی تحقیق المجلۃ العلمیۃ محولہ بالاشمارہ میں ملاحظہ ہو، ص: ۶۲۔
(۳۰) ابن حجر: فتح الباری، جلد نہم ص: ۴۲۳۔
(۳۱) یہ ابن حجر کی تحقیق ہے، ملاحظہ ہو: مرجع سابق، یہی شیخ جدیع کی بھی تحقیق ہے ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ کا محولہ بالاشمارہ: ص: ۷۴۔
(۳۲) اس تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: مرجع سابق: ۸۲-۷۸۔
(۳۳) بطور مثال ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ کے محولہ بالاشمارہ میں شیخ فیصل مولوی اور ڈاکٹر محمد ابو فارس کے مقالات۔
(۳۴) بطور مثال ملاحظہ ہو: المجلۃ العلمیۃ کے محولہ بالاشمارہ میں شیخ عبداللہ جدیع اور شیخ یوسف القرضاوی کے مقالات۔
(۳۵) المجلۃ العلمیۃ کے محولہ بالاشمارہ (ص: ۱۵۱-۱۴۹) میں ان تمام آراء کی بہت عمدہ تلخیص کی گئی ہے، راقم سطور نے بھی وہیں سے استفادہ کیا ہے۔
(۳۶) مرجع سابق ص: ۹۰۔
(۳۷) عبدالرزاق: مصنف عبدالرزاق، جلد ششم، ص: ۸۴۔
(۳۸) ابوبکر عبداللہ بن محمد الکوفی (ابن ابی شیبہ): مصنف ابن ابی شیبہ، تحقیق: کمال یوسف الحوت، مطبوعہ مکتبۃ الرشد، ریاض، طبع اول، ۱۴۰۹ھ، جلد پنجم، ص: ۹۱۔
(۳۹) مرجع سابق۔

اختتامیہ

مختلف فقہی مسائل پر گذشتہ صفحات میں کی گئی بحثوں سے حاصل ہونے والے اہم اصولی نتائج کا مختصر بیان کتاب کے آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے:

۱-شریعت کے عملی احکام کا مدار علتوں کے علاوہ ان کے مقاصد پر بھی ہوتا ہے، اگر کسی حکم شرعی کے سلسلہ میں فقیہ کو یہ ظن غالب ہو کہ وہ ایک متعین 'مقصد' کے تحت مشروع ہے تو پھر اس 'مقصد' کو حکم کا مناط ماننا اس کے لئے لازم ہوگا، چاہے اس کے نتیجہ میں بسا اوقات کسی جزئی نص کے ظاہر کا ترک ہی کیوں نہ لازم آئے۔

۲-علماء نصوص شرعیہ کے استقراء سے مقاصد کا پتہ چلاتے ہیں، نصوص تو غیر مبدل ہوتے ہیں، لیکن ان سے اخذ کئے گئے استقرائی نتائج بندوں (علماء) کے وضع کردہ ہوتے ہیں، ان استقرائی نتائج پر علماء کے گرد وپیش کے واضح اثرات بھی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ معاصر تجدیدی نظریہ نے عدل، صالح خاندان کی تشکیل، اقتصادی ترقی، انسانی احترام کا پاس، فکری صلاحیتوں کا نمو، تزکیۂ نفس، دینی وانسانی آزادی کی حفاظت، سیاسی واجتماعی اصلاح، عورتوں کے حقوق اور باہم معاون دنیا کی تشکیل کو شریعت کے 'مقاصد عامہ' بتایا ہے۔ ایسی صورت میں 'مقاصد' صرف احکام شرعیہ کی حکمت کے بیان سے تجاوز کر کے امت کی ہمہ جہت ترقی کے واضح اور مکمل ایجنڈے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

۳-حضرت عمرؓ اور دیگر صحابۂ مجتہدین بھی ہمیں حالات وزمانہ کی تبدیلی کے وقت احکام شرعیہ کے مقاصد کا اعتبار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، وہ نصوص کے ظاہر اور مستنبط علتوں پر جمود

نہیں کرتے۔

۴-حکمت اور مقصد جزئی میں بڑا واضح فرق ہے، 'حکمت' حکم کے نتیجہ میں وجود میں آنے والی مصلحت کو کہتے ہیں، جب کہ 'مقصد' اس مصلحت (یا ان مصالح) کو کہتے ہیں جس کے بارے میں فقیہ کا گمان ہو کہ وہی حکم شرعی کی اساس ہے، اگر وہ نہ ہوتی تو یہ حکم مشروع ہی نہ ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حکمت مقصد سے کبھی بالکل مختلف، کبھی اس کا جزء اور کبھی عین مقصد ہی ہوتی ہے۔

۵-استقراء واستنباط سمیت کسی بھی انسانی نظریہ کو قطعیت کا مرتبہ نہیں مل سکتا، ان نظریات میں قطعیت تمام تر اضافی ہے، جیسے جیسے دلائل ملتے جاتے ہیں اس میں اضافہ ہوجاتا ہے، اسی اضافی قطعیت کو تسلیم کرنے (یا بالفاظ دیگر استقراء سے ثابت شدہ مقاصد کو مکمل شرعی حجت ماننے) کا فقہی اجتہادات میں مقاصد کو ان کا صحیح مقام دلانے میں اہم کردار ہے۔

٦-عبادات کے احکام (بالخصوص وہ احکام جن کی حقیقت کے ادراک سے عقل قاصر ہو اور ان کا تعلق حقوق العباد سے نہ ہو) میں اصل 'تعبد' ہے جب کہ معاملات سے متعلق احکام میں اصل علت ومقصد کو مدار حکم ٹھہرانا ہے، الا یہ کہ اس قبیل کے بھی بعض احکام ایسے ہوں کہ ان کی حقیقت کے ادراک سے عقل قاصر ہو اور نصوص اس پر دال ہوں کہ ان میں تبدیلی کا حق بندوں کو نہیں ہے، تو ایسی صورت میں ان احکام کو بھی تعبدی ہی ماناجائے گا۔

۷-سند ومتن کے اعتبار سے صحیح کسی بھی حدیث کو محض تعارض ظاہری کی وجہ سے ترجیح کا کوئی طریقۂ کار اختیار کرکے رد کردینا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تعارض ہمارے قصورِ فہم کا نتیجہ ہے، حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں۔ لہذا 'جمع' کا طریقۂ کار اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔

۸-'جمع' کے اصول کو عمل میں لانے کے سلسلہ میں نظریۂ' تعدد ابعاد' سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، یعنی دو بظاہر متعارض حدیثوں کے کسی ایسے پہلو کا اعتبار کیا جائے جس میں ان دونوں میں تعارض نہ پایا جائے، اس طرح یہ دونوں حدیثیں ایک دوسرے کی مکمّل ہوجائیں گی۔

۹- اگر دو متعارض دلیلوں میں تعارض، تعارض حقیقی ہو یا ان میں سے کوئی ایک دلیل اپنے ضعف کی وجہ سے نا قابل احتجاج ہوتو ان دونوں صورتوں میں ترجیح کا اصول ہی اختیار کیا جائے گا۔

۱۰- قرآنی آیات اور ان میں بیان کئے گئے احکام میں نسخ نہیں پایا جاتا، ہاں بعض آیات ایسی ضرور ہیں جنہوں نے سابق شریعتوں کے بعض احکام یا سابق عرفوں کو منسوخ کیا ہے۔

۱۱- صحابۂ کرام جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری حکم کا اتباع کرتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت کے حالات میں وہی مناسب ترین حکم شرعی تھا، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ پہلا حکم ہمیشہ کے لئے ملغیٰ ہو گیا ہے۔

۱۲- تین صورتوں میں کسی حکم کو منسوخ (ابدی طور پر ملغیٰ) ماننا صحیح ہے: ۱- خود شارع تغیر حکم کی ابدیت کا ذکر کرے۔ ۲- حکم شرعی کسی جاہلی عرف کا الغاء کرے۔ ۳- سابق شریعت کے کسی حکم کا شریعت اسلامی کا کوئی حکم الغاء کرے۔

۱۳- احکام کی تطبیق میں تدریج کو نسخ سے تعبیر کرنے پر دو اشکالات ہیں: ایک نظریاتی کہ کسی حکم کی تطبیق کے مختلف مراحل کو شرعی احکام کا نام دینا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ درحقیقت ایسے مسائل میں حکم شرعی ایک ہی ہوتا ہے۔ دوسرا اشکال جو عملی ہے وہ یہ ہے کہ تدریج کو نسخ سے تعبیر کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ تطبیقی مراحل کے مختلف احکام پر عمل کرنا کسی بھی صورت میں مناسب نہیں ہوگا، جب کہ احادیثِ نبوی کا استقراء اس کے خلاف گواہی دیتا ہے، آپ ﷺ نے ضرورت مندوں اور نومسلموں کو بسا اوقات ایسے مسائل میں سابق تطبیقی مراحل والے احکام دیے ہیں۔

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الكريم۔

☆☆☆

فہرست مصادر

عربی مصادر

قرآن مجید

- ابن آدم، یحییٰ بن آدم القرشی: الخراج ۔ مطبوعہ المکتبۃ العلمیہ لاہور پاکستان، طبع اول ۱۹۷۴ء۔
- الآمدی، علی بن محمد ابوالحسن: الأحکام، تحقیق سید الجمیلی، مطبوعہ دار الکتاب العربی، بیروت، طبع اول ۱۴۰۴ھ۔
- الانصاری، محمد بن نظام الدین: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت۔ مطبوعہ دار العلوم الحدیثۃ بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- البخاری، محمد بن اسماعیل الجعفی: صحیح البخاری۔ تحقیق: ڈاکٹر مصطفیٰ البغا، مطبوعہ دار ابن کثیر والیمامۃ بیروت، طبع سوم ۱۴۰۷ھ۔
- الجامع الصحیح المختصر۔ تحقیق: د. مصطفیٰ دیب البغاء، دار ابن کثیر یمامہ طبع سوم ۱۹۸۷ء۔
- البخاری، علی الدین عبدالعزیز: کشف الأسرار شرح أصول البزدوی۔ دار الکتاب العربی، بیروت ۱۳۹۴ھ۔
- ابن بدران، عبدالقادر الدمشقی: المدخل۔ تحقیق: عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت۔ طبع دوم ۱۴۰۱ھ۔

- بدران، بدران ابو العینین: أدلة التشریع المتعارضة و وجوه الترجیح بینها۔ مؤسسۃ شباب الجامعۃ اسکندریہ ۱۹۷۴ء۔
- البرکتی، محمد عمیم الاحسان المجددی: قواعد الفقه۔ الصدف پبلشرز، کراچی پاکستان طبع اول، ۱۴۰۷ھ۔
- ابن برہان، ابو الفتح احمد بن علی بن محمد الوکیل البغدادی: الوصول إلی علم الأصول۔ تحقیق: ڈاکٹر عبد الحمید علی ابو زنید مکتبہ المعارف۔
- البلاذری، ابو الحسن: فتوح البلدان۔ مطبع الہلال بیروت، طبع اول ۱۹۸۳ھ۔
- بلتاجی، محمد: منهج عمر بن الخطاب فی التشریع: دراسة مستوعبة لفقه عمر و تنظیماته (قاہرہ یونیورسٹی سے ایم.اے. کے لئے لکھا گیا مقالہ)۔ قاہرہ طبع اول ۲۰۰۲ء۔
- البہوتی، منصور بن یونس بن ادریس: کشاف القناع۔ تحقیق: ہلال مصیلحی، مطبوعہ: دار الفکر بیروت، ۱۴۰۲ھ۔
- البیضاوی، القاضی: منهاج الوصول الی علم الأصول۔ مطبوعہ مطبع محمود صبیح، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- البیہقی، احمد بن الحسین: السنن الکبری۔ تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مطبوعہ دار الباز، مکہ ۱۴۱۴ھ۔
- الترابی، حسن: قضایا التجدید، نحو منهج أصولی۔ مطبوعہ، دار الہادی بیروت، طبع اول ۲۰۰۰ھ۔
- الترمذی، محمد بن عیسی أبو عیسیٰ: سنن الترمذی۔ تحقیق: احمد محمد شاکر وغیرہ، دار احیاء التراث، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- ابن تیمیہ، أحمد عبد الحلیم الحرانی ابو العباس: کتب ورسائل و فتاویٰ ابن تیمیه فی الفقه، تحقیق: عبد الرحمٰن بن محمد العاصمی النجدی، مطبوعہ مکتبہ ابن تیمیہ قاہرہ، طبع

دوم، تاریخ طباعت درج نہیں۔

- المسودة فی أصول الفقه - تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، مطبوعہ دارالمدنی، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- درء تعارض العقل و النقل أو موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول - تحقیق: محمد رشاد سالم، مطبوعہ مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ ۱۹۷۱ء۔
- السیاسة الشرعیة فی إصلاح الراعی و الرعیة - مطبوعہ دارالمعرفہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- جابر، حسن: المقاصد الکلیة للشرع و الاجتهاد المعاصر - مطبوعہ دارالحوار، بیروت، ۲۰۰۱ء۔
- ابن الجارود، عبداللہ بن علی ابو محمد النیساپوری: المنتقی من السنن المسندة - مطبوعہ مؤسسہ الکتاب الثقافیہ بیروت، طبع اول، تحقیق: عبداللہ عمر البارودی، ۱۹۸۸ء۔
- الجصاص، احمد بن علی ابو بکر: أحکام القرآن - تحقیق: محمد الصادق قمحاوی، مطبوعہ دار احیاء التراث بیروت، ۱۴۰۵ھ۔
- الفصول فی الأصول - تحقیق: عجیل النشمی، مطبوعہ وزارۃ الاوقاف، کویت، طبع اول ۱۴۰۵ھ۔
- جغیم، نعمان: طرق الکشف عن مقاصد الشارع - مطبوعہ: دارالنفائس، اردن طبع اول ۲۰۰۲ء۔
- الجوینی، عبدالملک بن عبداللہ ابوالمعالی: غیاث الأمم فی التیاث الظلم - تحقیق: عبدالعظیم الدیب، وزارۃ الشؤن الدینیہ، قطر ۱۴۰۰ھ۔
- البرهان فی أصول الفقه - تحقیق: عبدالعظیم الدیب، مطبوعہ، دارالوفاء، منصورہ، طبع چہارم ۱۴۱۸ھ۔
- الحاج، ابن امیر: التقریر و التحبیر - مطبوعہ دارالفکر بیروت، ۱۴۱۷ھ۔

- الحاکم، محمد بن عبداللہ النیساپوری: المستدرک علی الصحیحین- تحقیق: مصطفیٰ عبدالقادر عطاء، مطبوعہ دارالکتب بیروت، طبع اول ۱۴۱۱ھ۔
- الحازمی، ابوبکر: الاعتبار فی الناسخ و المنسوخ فی الحدیث- تحقیق: احمد طنطاوی جوہری مسدد، مطبوعہ المکتبۃ المکیہ، مکہ، دار ابن حزم مکہ، طبع اول ۲۰۰۱ء۔
- ابن حبان: محمد التمیمی البستی: صحیح ابن حبان- تحقیق: شعیب الارناؤوط، مطبوعہ مؤسسہ الرسالہ، بیروت، طبع دوم، ۱۴۱۴ھ
- ابن حجر، العسقلانی: فتح الباری شرح صحیح البخاری- تحقیق: محبّ الدین الخطیب مطبوعہ: دارالمعرفہ بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- ابن حزم، علی بن احمد بن سعید الظاہری ابومحمد: الإحكام فی أصول الأحكام- مطبوعہ: دارالحدیث قاہرہ، طبع اول، ۱۴۰۴ھ۔
- ا□لی بالآثار- تحقیق: لجنۃ احیاء التراث العربی، مطبوعہ دارالآفاق الجدیدۃ بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- حسب اللہ، علی: أصول التشريع الإسلامی- مطبوعہ، دارالمعارف قاہرہ، ۱۹۶۴ء۔
- حماد، نافذ حسین: مختلف الحدیث بین الفقهاء و ا□دثين- مطبوعہ، دارالوفاء منصورہ، طبع اول ۱۹۹۳ء۔
- الحمیر ی، ابوالعباس عبداللہ بن جعفر: قرب الأسناد للحمیری- مطبوعہ: مؤسسہ آل البیت لاحیاء التراث بیروت، ۱۹۸۷ء۔
- ابن حنبل، احمد ابوعبداللہ : مسند الإمام أحمد- مطبوعہ: مؤسسہ قرطبہ قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- حنفی، حسن، التراث والتجدید: موقفنا من التراث القديم— مطبوعہ: المؤسسہ الجامعہ للدراسات والنشر، طبع پنجم ۲۰۰۲ء۔
- الخطابی، ابوسلیمان حمد بن محمد: معالم السنن- مطبوعہ دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع

اول ۱۴۱۱ھ۔
- خیاط،اسامہ:مختلف الحدیث بین المحدثین والأصولیین الفقهاء-دراسۃ حدیثیۃ أصولیۃ فقہیۃ تحلیلیۃ (أصلہ رسالۃ ماجستیر فی جامعۃ ام القریٰ قسم الکتاب و السنۃ)-مطبوعہ دارالفضیلۃ ریاض،طبع اول ۲۰۰۱ء۔
- الدارقطنی،علی بن عمر ابوالحسن:سنن الدار قطنی-تحقیق:عبداللہ ہاشم یمانی،مطبوعہ دارالمعرفہ بیروت ۱۳۸۶ھ۔
- الدارمی،عبداللہ بن عبدالرحمٰن ابومحمد:سنن الدارمی-تحقیق:فواز احمد زمرلی وخالد السبع العلمی۔مطبوعہ، دارالکتاب العربی،بیروت،طبع اول ۱۴۰۷ھ۔
- ابوداود،سلیمان بن الأشعث السجستانی الازدی:سنن أبی داؤد-تحقیق:محمد محی الدین عبدالحمید، مطبوعہ:دارالفکر،بیروت،تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الدسوقی،محمد عرفہ:حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر-تحقیق:محمد علیش مطبوعہ:دارالفکر،بیروت،تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الدمیاطی،ابوبکر بن السید محمد شطا، إعانة الطالبين -مطبوعہ:دارالفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الرازی،عبدالرحمٰن بن ابی حاتم محمد بن ادریس ابومحمد التمیمی، الجرح و التعدیل-مطبوعہ:داراحیاءالتراث العربی، بیروت،طبع اول، ۱۹۵۲ء۔
- فخرالرازی،فخرالدین محمد بن عمر:التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب-مطبوعہ: دارالکتب العلمیہ، بیروت،طبع اول ۲۰۰۰ء۔
- **المحصول**- تحقیق:طہ جابر العلوانی، مطبوعہ:جامعہ الامام محمد ریاض،طبع اول ۱۴۰۰ھ۔
- الرازی،محمد ابن ابی بکر بن عبدالقادر:مختار الصحاح-تحقیق:محمود خاطر، مطبوعہ، مکتبہ لبنان، بیروت،۱۴۱۵ھ۔

- ابن رشد،محمد بن احمد القرطبی ابوالولید: بداية المجتهد و نهاية المقتصد-مطبوعہ :دارالفکر بیروت،تاریخ طباعت درج نہیں۔
- رضا،محمد رشید:الوحی **المحمدی**-ثبوت النبوة بالقرآن-مؤسسہ عز الدین، طبع اول،تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الریسونی،احمد:نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبی-مطبوعہ:المعہد العالمی للفکر الإسلامی،۱۹۹۲ء۔
- الزرقانی،محمد بن عبدالباقی بن یوسف:شرح الزرقانی على الموطأ-مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت،طبع اول ۱۴۱۱ھ۔
- مناهل العرفان،ناشر:عیسی الحلبی القاہرہ،تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الزنجانی،محمود ابن احمد ابوالمناقب:تخريج الفروع على الأصول،تحقیق:محمد ادیب صالح،مطبوعہ:مؤسسہ الرسالہ بیروت طبع دوم،۱۳۹۸ھ
- ابوزہرہ،محمد:أصول الفقه-مطبوعہ دارالفکر العربی قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- زید،مصطفیٰ: النسخ فی القرآن لکريم-مطبوعہ دارالفکر العربی قاہرہ،۱۳۸۳ھ
- السالوس،علی:الاقتصاد الإسلامی والقضايا الفقهية المعاصرة-مطبوعہ دارالثقافہ دوحہ،۱۹۹۴ء
- السبکی وابنہ،علی بن عبدالکافی وتاج الدین عبدالوہاب بن علی: الإبهاج شرح المنهاج-مطبوعہ دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول،۱۴۰۴ھ
- السبکی،تاج الدین عبدالوہاب بن علی: الأشباه والنظائر-تحقیق:علی معرض، عادل عبدالموجود،مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت طبع اول ۱۹۹۱ء۔
- السرخسی،محمد بن احمد بن ابی سہل ابوبکر: أصول السرخسی-مطبوعہ دارالمعرفہ، بیروت،تاریخ طباعت درج نہیں۔
- المبسوط،مطبوعہ:دارالمعرفہ بیروت،تاریخ طباعت درج نہیں۔

- السعدی،عبدالحکیم: مباحث العلة فی القیاس عند الأصولیین-جامعہ ازہر سے اصول فقہ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لئے لکھا گیا مقالہ،مطبوعہ دارالبشائر الاسلامیہ طبع اول ۱۹۸۶ء۔
- آل سعید،شریفہ بنت سالم ابن علی:فقہ الجالیات الإسلامیة، فی المعاملات المالیہ و العادات الاجتماعیة -اردن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ ۲۰۰۱ء۔
- سلطان صلاح الدین عبد الحلیم:''حجیة الادلة الاجتہادیة المختلف علیہا فی الشریعة الإسلامیة ۔'' قاہرہ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ ۱۹۹۲ء۔
- السمعانی،ابوالمظفر منصور بن محمد: قواطع الأدلة فی الأصول-تحقیق:محمد حسن الشافعی،مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت،۱۴۱۸ھ۔
- السوسوة،عبدالمجید: منہج التوفیق و الترجیح بین مختلف الحدیث وأثرہ فی الفقہ الاسلامی-(قاہرہ یونیورسٹی میں لکھا گیا ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ)مطبوعہ: دارالنفائس اردن،طبع اول،۱۹۹۷ء۔
- السیواسی،کمال الدین بن عبدالواحد:شرح فتح القدیر-مطبوعہ دارالفکر، بیروت،طبع دوم،تاریخ طباعت درج نہیں۔
- السیوطی،عبدالرحمٰن بن ابی بکر جلال الدین:الاشباہ و النظائر-مطبوعہ: دارالکتب العلمیہ،بیروت،۱۴۰۳ھ۔
- الإتقان فی علوم القرآن-مطبوعہ الازہریہ المصریہ ۱۳۱۸ھ۔
- تدریب الراوی-تحقیق:عبدالوہاب عبداللطیف،مطبوعہ:المکتبہ العلمیہ، مدینہ، طبع اول ۱۳۹۲ھ۔
- عین الإصابة فی استدراک عائشة علی الصحابة-مطبوعہ:مکتبة العلم،قاہرہ ۱۹۸۸ء۔

- الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ اللخمی الغرناطی المالکی: الموافقات - تحقیق: عبداللہ دراز، مطبوعہ: دارالمعرفہ بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الشافعی، محمد بن ادریس ابوعبداللہ: الرسالة - تحقیق: احمد شاکر، مطبوعہ دارالفکر، قاہرہ، ۱۳۵۸ھ۔
- الأم - مطبوعہ: دارالمعرفہ، بیروت طبع دوم، ۱۳۹۳ھ
- اختلاف الحدیث - تحقیق: عامر احمد حیدر، مطبوعہ مؤسسہ الکتب، طبع اول ۱۴۰۵ھ
- مسند الشافعی - مطبوعہ دارالکتب العلمیہ بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- ابوشقہ، عبدالحلیم محمد، تحریر المرأة فی عصر الرسالة: دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القرآن الکریم و صحیحی البخاری و مسلم - مطبوعہ: دارالقلم، کویت وقاہرہ، طبع چہارم ۱۹۹۵ء۔
- الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، نیل الأوطار - مطبوعہ: دارالجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء۔
- إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول - تحقیق: محمد سعید البدری، مطبوعہ: دارالفکر، بیروت طبع اول، ۱۴۱۲ھ۔
- فتح القدیر - مطبوعہ: دارالفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الشیبانی، احمد بن عمر بن الضحاک ابوبکر: الآحاد والمثانی - تحقیق: باسم الجوابرہ، مطبوعہ: دارالرایہ، ریاض، طبع اول ۱۴۱۱ھ۔
- ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد الکوفی: مصنف ابن أبی شیبة - تحقیق: کمال یوسف الحوت، مطبوعہ: مکتبۃ الرشد، ریاض، طبع اول ۱۴۰۹ھ۔
- الشیرازی، ابواسحاق ابراہیم بن علی، اللمع فی أصول الفقه - مطبوعہ: دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ۱۴۰۵ھ۔
- الصغیر، عبدالمجید، الفکر الأصولی و اشکالیة السلطة العلمیة فی الإسلام: قراءة فی نشأة علم الأصول ومقاصد الشریعة - مطبوعہ: دارالمنتخب

العربی، لبنان،طبع اول۔ ۱۹۹۴ء
- الصنعانی،محمد بن اسماعیل الامیر، سبل السلام -تحقیق محمد عبدالعزیز الخولی،مطبوعہ داراحیاء التراث، بیروت، طبع چہارم ۱۳۷۹ھ۔
- الطبرانی،سلیمان بن احمد بن ایوب ابوالقاسم المعجم الأوسط-تحقیق: طارق بن عوض اللہ محمد وعبدالمحسن الحسینی،مطبوعہ دارالحرمین قاہرہ،۱۴۱۵ھ۔
- المعجم الکبیر،تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السّلفی، مطبوعہ: مکتبہ العلوم والحکم، موصل، طبع دوم، ۱۴۰۴ھ۔
- مسند الشامیین،تحقیق: حمدی بن عبدالمجید السّلفی،مؤسسہ الرسالہ بیروت،طبع اول ۱۴۰۵ھ۔
- الطبری،محمد بن جریرابوجعفر، تفسیر الطبری-مطبوعہ دارالفکر للطباعہ بیروت ۱۴۰۵ھ۔
- الطحاوی،احمد بن محمد ابوجعفر، شرح معانی الآثار-تحقیق: محمد زہری النجار،مطبوعہ: دارالکتب العلمیہ بیروت،طبع اول ۱۳۹۹ھ۔
- الطوسی،ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی بن الحسن، تہذیب الأحکام-تحقیق: السیدحسن الموسوی، مطبوعہ: دارالکتب الاسلامیہ، تہران، ۱۳۹۰ھ
- الطوفی،نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی الحنبلی، التعیین فی شرح الأربعین- مطبوعہ: مؤسسہ الریان بیروت،۱۴۱۹ھ۔
- الطیالسی،سلیمان بن داؤدابوداؤدالفارسی البصری، مسند الطیالسی -مطبوعہ: دارالمعرفۃ بیروت۔
- ابن عابدین،محمدامین بن عمر، نشر العرف فیما بنی من الأحکام علی العرف -مجموعہ رسائل ابن عابدین، العلم الظاہر فی نفع النسب الطاہر،قاہرہ۔تاریخ طباعت درج نہیں۔
- حاشیۃ ابن عابدین -مطبوعہ: دارالفکر للطباعہ بیروت،۱۴۲۱ھ۔

- ابن عاشور، محمد الطاہر: مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ - تحقیق ودراسۃ: محمد المیساوی، مطبوعہ دار الفجر ملیشیا، دار النفائس، اردن طبع اول ۱۹۹۹ء۔
- تفسیر التحریر و التنویر – مطبوعہ دار سحنون، تیونس، ۱۴۱۸ھ۔
- ألیس الصبح بقریب؟ - مطبوعہ الشرکۃ التونسیۃ لفنون الرسم، تیونس، ۱۹۸۸ء۔
- العالم، یوسف، المقاصد العامۃ لشریعۃ الإسلامیۃ (جامعہ ازہر سے ڈاکٹریٹ کے لئے لکھا گیا مقالہ) مطبوعہ: المعھد العالمی للفکر الاسلامی، طبع اول ۱۹۹۱ء۔
- العاملی، محمد بن الحسن الحر، وسائل الشیعۃ الی تحصیل مسائل الشریعۃ - مطبوعہ: مؤسسہ آل البیت لاحیاء التراث، قم ایران ۱۴۰۹ھ۔
- ابن عبد البر، ابوعمر یوسف بن عبداللہ النمر ی، التمھید - تحقیق: محمد ابن احمد العلوی ومحمد عبد الکبیر البکر ی، مطبوعہ: وزارۃ عموم الاوقاف۔ مغرب ۱۳۸۷ھ۔
- الاستذکار - تحقیق: عبد المعطی قلعجی، مطبوعہ دار قتیبۃ، دار الوعی قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں،
- عبد الرزاق، ابوبکر بن الھمام الصنعانی، مصنف عبد الرزاق – تحقیق: حبیب الرحمٰن الاعظمی، مطبوعہ: المکتب الاسلامی، بیروت، طبع دوم، ۱۴۰۳ھ۔
- ابوعبداللہ المغر بی محمد بن عبد الرحمٰن، مواھب الجلیل لشرح مختصر خلیل - مطبوعہ: دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۸ھ۔
- عبد الفتاح، سیف۔ "نحو تفعیل النموذج المقاصد ی فی المجال السیاسی و الاجتماعی" "مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ" کے اجلاس تاسیس میں پڑھا گیا مقالہ جو، مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ دراسات فی قضایا المنھج و مجالات التطبیق - (ترتیب محمد سلیم العوا) نامی کتاب میں دیگر مشمولات کے ساتھ شامل اشاعت ہے۔
- ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ المعافری المالکی، المحصول، تحقیق: حسین علی البدری و

سعید فودہ، مطبوعہ: دار البیارق، عمان، ۱۴۲۰ھ۔
- أحكام القرآن - تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مطبوعۃ: دار الفکر للطباعہ، لبنان، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- عارضة الأحوذی - مطبوعہ: دار الوحی المحمدی، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- العز بن عبدالسلام: القواعد الکبری - مطبوعہ: دار القلم، دمشق ۲۰۰۰ء۔
- عطیہ، جمال الدین، نحو تفعیل مقاصد الشریعة - مطبوعہ: المعہد العالمی للفکر الاسلامی، و دار الفکر دمشق، ۲۰۰۱ء۔
- عظیم آبادی، محمد شمس الحق: عون المعبود، مطبوعہ دار الکتب العلمیہ، بیروت طبع دوم ۱۹۹۵ء۔
- العلوانی، طہ جابر: مقاصد الشریعة - مطبوعہ دار الہادی، طبع اول ۲۰۰۱ء۔
- العوا، محمد سلیم (ودیگر): السنة التشریعیة و غیر التشریعیة - مطبوعہ: دار نہضۃ مصر، قاہرہ، ۲۰۰۱ء۔
- عیسیٰ، عبدالجلیل: اجتهاد الرسول صلی الله علیه و سلم - مطبوعہ: دار البیان، کویت، ۱۹۴۸ء۔
- الغزالی، محمد بن ابوحامد: المستصفی - تحقیق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، مطبوعہ: دار الکتب العلمیۃ، بیروت، طبع اول ۱۴۱۳ھ۔
- شفاء الغلیل - تحقیق: حمد الکبیسی، ناشر مذکور نہیں۔
- محک النظر - مطبوعہ: المطبعۃ الادبیہ، مصر، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- مقاصد الفلاسفة - مطبوعہ: دار المعارف، مصر، ۱۹۶۱ء۔
- الغزالی، محمد (السقا): نظرات فی القرآن - مطبوعہ: نہضۃ مصر للطباعۃ مصر، ۲۰۰۲ء۔
- السدوسی، قتادہ بن دعامہ، محمد بن مسلم بن عبداللہ بن زہرہ، شرف الدین بن البازی، جمال الدین عبدالرحمٰن بن الجوزی: سلسلة کتب الناسخ و المنسوخ - تحقیق: حاتم صالح الضامن، مطبوعہ: مؤسسۃ الرسالۃ للطباعۃ والنشر والتوزیع، طبع اول ۲۰۰۰ء۔

- ابن قتیبہ، أبومحمد عبداللہ بن مسلم الدینوری: تـأویل مختلف الحدیث- تحقیق: محمد زہری النجار، مطبوعہ دارالجیل، بیروت ۱۳۹۳ھ۔
- ابن قدامۃ، عبداللہ بن أحمد المقدسی: المغنی -مطبوعہ دارالفکر بیروت طبع اول ۱۴۰۵ھ۔
- الکـافـی فی فقه ابن حنبل۔ مطبوعہ المکتب الإسلامی، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- روضــة الــنــاظـر - تحقیق: عبدالعزیز عبدالرحمن السعید، مطبوعہ جامعۃ الامام محمد، ریاض، طبع دوم ۱۳۹۹ھ۔
- القرافی، شہاب الدین أبوالعباس أحمد بن ادریس الصنہاجی: الـذخـیـرة - تحقیق محمد حجی، مطبوعہ دارالغرب، بیروت، ۱۹۹۴ء۔
- شرح تنقیح الفصول -مطبوعہ مکتبہ الکلیات الأزھریہ، قاہرہ ۱۹۹۷ء۔
- الـفـروق أوأنـوار البروق فی أنواء الفروق - تحقیق: خلیل المنصور، مطبوعہ دارالکتب العلمیۃ بیروت، طبع اوّل ۱۴۱۹ھ، ۱۹۹۸ء۔
- القرضاوی، یوسف: فـقـه الـزكاة: دارسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها فی ضـوء القرآن والسنة (کلیۃ الشریعہ، جامعہ ازہر سے ڈاکٹریٹ کا مقالہ) مطبوعہ: مؤسسۃ الرسالہ، قاہرہ، پندرہواں ایڈیشن، ۱۹۸۵ء۔
- فـی فـقـه الأقـلـيـات الـمسـلمة : حياة المسلمين وسط الـمـجـتمعات الأخری۔ مطبوعہ: دارالشروق، قاہرہ، طبع اول، ۲۰۰۱ء۔
- مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية -مطبوعہ: مکتبہ وہبۃ، قاہرہ، طبع سوم، ۱۹۹۷ء۔
- كيف نتعامل مع القرآن۔ القاہرۃ: دارالشروق، الطبعۃ الأولی، ۱۹۹۹ء۔
- القرطبی، محمد ابن احمد أبوعبداللہ الأنصاری: تفسیر القرطبی۔ مطبوعہ: دارالشعب، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- ابن القیم، شمس الدین محمد بن أبی بکر الجوزیۃ -حاشیة ابن القیم۔ مطبوعہ: دارالکتب

العلمیہ، بیروت ۱۴۱۵ھ
- زاد المعاد فی هدي خير العباد– تحقیق: شعیب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، مطبوعہ: مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، طبع ہشتم، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- إعلام الموقعين۔ تحقیق: طہ عبدالرؤوف سعد، مطبوعہ: دارالجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء۔
- أحكام أهل الذمة۔ تحقیق: أبی براء وأبی أحمد، مطبوعہ: رمادی للنشر، دمام ۱۴۱۸ھ۔
- الکاسانی، علاء الدین: بدائع الصنائع۔ مطبوعہ: دارالکتاب العربی، بیروت، طبع دوم ۱۹۸۲ء۔
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر: تفسير ابن كثير۔ مطبوعہ: دارحراء، مکہ، طبع اول ۱۴۰۶ھ۔
- اختصار علوم الحديث۔ شرح وتعلیق احمد محمود شاکر، مطبوعہ: مکتبہ صبیح، قاہرہ، طبع اول، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- الکلینی، أبوجعفر: الکافی۔ تحقیق: علی أکبر الغفاری، مطبوعہ: دارالکتب الإسلامیۃ، تہران، ۱۳۶۳ھ
- الفروع۔ تحقیق: علی اکبر الغفاری، مطبوعہ: دارالکتب الإسلامیۃ، تہران، ۱۳۶۳ھ
- الکیلانی، عبدالرحمٰن: القواعد الأصولیۃ والفقہیۃ وعلاقتہا بمقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ۔ مرکز دراسات مقاصد الشریعۃ الإسلامیۃ کے اجلاس تاسیسی میں پڑھا گیا مقالہ جو: مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات فی قضايا المنهج و مجالات التطبيق (ترتیب محمد العوا) نامی کتاب میں دیگر مشمولات کے ساتھ شامل اشاعت ہے۔
- اللکنوی (فرنگی محلی) محمد عبدالحی۔ الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة۔ تحقیق: عبدالفتاح أبوغدۃ، مطبوعہ: مکتب المطبوعات الإسلامیۃ، حلب ۱۳۸۴ء۔
- ابن ماجہ، محمد بن زید أبوعبداللہ القزوینی: سنن ابن ماجة۔ تحقیق: محمد فواد عبد الباقی۔ مطبوعہ: دارالفکر، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔

- مالک، انس أبوعبداللہ الأصبحی: الموطأ - تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، مطبوعہ دار احیاء التراث، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- المجلس الأوروبی للافتاء والبحوث: المجلة العلمية للمجلس الأوروبى للافتاء والبحوث – شمارہ اول جون، ۲۰۰۲ء
- المجلة العلمية للمجلس الأوروبى للإفتاء والبحوث - شمارہ دوم جنوری ۲۰۰۳ء
- المجلة العلمية للمجلس الأوروبى للإفتاء و البحوث - شمارہ: سوم، جون ۲۰۰۳ء
- المجلسی، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار– مطبوعة: دار احیاء التراث العربی، مؤسسة التاریخ العربی بیروت۔
- أبوالمحاسن، یوسف بن موسیٰ الحنفی: معتصر المختصر – مکتبہ بیروت قاہرہ۔ تاریخ طباعت درج نہیں۔
- المرداوی، علی بن سلیمان، الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف – تحقیق: محمد حامد الفقی، مطبوعہ دار احیاء التراث، بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- المرغینانی، أبی الحسن علی بن ابی بکر الرشدانی: الهداية شرح البداية - المکتبة الإسلامیہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- مسلم، ابن الحجاج ابوالحسین النیسابوری: صحیح مسلم - تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، مطبوعة: دار احیاء التراث بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- المغربی، محمد بن عبدالرحمٰن أبوعبدالرحمٰن أبوعبداللہ: مواهب الجليل– مطبوعہ دار الفکر، بیروت، طبع دوم، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- ابن منظور محمد بن مکرم الأفریقی المصری: لسان العرب– مطبوعہ دار صادر، بیروت، طبع اوّل۔ تاریخ طباعت درج نہیں۔
- ابن نجیم، زین الدین الحنفی: البحر الرائق – مطبوعہ دار المعرفة، بیروت، طبع دوم،

تاریخ طباعت درج نہیں۔
- ندا، محمد محمود: النسخ فی القرآن بین المؤیدین والمعارضین — مطبوعہ: الدار العربیۃ للکتاب، قاہرہ ۱۹۹۶ء۔
- النسائی، أحمد بن شعیب أبو عبدالرحمٰن: السنن الکبری - تحقیق: عبدالغفار البنداری وسید حسن، مطبوعہ دارالکتب العلمیۃ بیروت، طبع اوّل، ۱۴۱۱ھ۔
- النووی، محیی الدین یحیٰی بن شرف: **المجموع** - مطبوعہ دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۷ء۔
- شرح النووی علی صحیح مسلم - مطبوعہ داراحیاء التراث، بیروت طبع دوم، ۱۳۹۲ھ۔
- ابن الھمام، محمد بن عبدالوحد الکمال: التقریر والتحبیر - مطبوعہ دارالفکر بیروت، تاریخ طباعت درج نہیں۔
- أبو یعلی، أحمد بن علی الموصلی التمیمی: مسند أبی یعلی — تحقیق: حسین سلیم أسد، مطبوعہ دارالمأمون للتراث دمشق، ۱۴۰۴ھ۔
- أبو یوسف، یعقوب بن ابراہیم: الخراج - مطبوعہ المطبعۃ الأمیریۃ ببولاق قاہرہ، ۱۳۰۳۔

انگریزی مصادر

- Abu Zaid, Nasr Hamed. "Divine Attributes in the Qur'an. "In Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond edited by John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud. London : I.B. Tauris, 1998.
- Aristotle. The Works of Aristotle. Vol. 1, Great Books of

the Western World.
- London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1990.
- Arkoun. Mohamed. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Translated and Edited by Robert D. Lee Boulder: Westview Press, 1994.
- Haeri, Shahla. Temporary Marriage in Shi'i Iran (Syracuse University Press: 2002).
- Hallaq, W.ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Oxford:Clarendon Press, 1993
- Laszlo, Ervin. Introduction to Systems Philosophy: Toward a New Paradigm of Contemporary Thought. New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972.
- Moosa, Ebrahim. "The Poetics and Politics of Law after - Empire: Reading Women's Right in the Contestations of Law. "UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, no. 1 (Fall/Winter) (2002).
- Taylor, V. and Winquist, C., ed. Encyclopedia of Postmodernism. New York: Routlege, 2001.

☆☆☆