فلسفۂ اخلاق اور اسلامی قانون

قواعد فقہ کے مطالعہ کی روشنی میں

مصنف

ڈاکٹر محمد عبد المعز بطاوی

مترجم

مولانا عتیق احمد بستوی

ایـــفـــا پبلیکیشنز، نئی دھلی

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 : فلسفۂ اخلاق اور اسلامی قانون — قواعد فقہ کے مطالعہ کی روشنی میں

Falsafa-e-Akhlaq Aur Islami Qanoon

عربی نام: (فلسفة الأخلاق فی الشریعة الإسلامیة۔ دراسة فی علم قواعد الفقه)

مرتب: ڈاکٹر محمد عبد المعز بطاوی

مترجم: مولانا عتیق احمد بستوی

صفحات: ۲۶۰

اشاعت اول: ۲۰۲۴ء

اشاعت دوم: ۲۰۲۶ء

تعداد: ۲۵۰

ISBN : 978-81-994277-6-1

باہتمام : اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

ناشر

ایفا پبلیکیشنز - نئی دہلی

۱۶۱ — ایف، جوگا بائی، جامعہ نگر، نئی دہلی — ۱۱۰۰۲۵

ای میل :ifapublications2004@gmail.com

فون :011 - 26981779


بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست

مقدمہ	۹
تمہید	۱۷
اول: علم قواعد فقہیہ کی تعریف اور اس کی نشوونما	۱۸
دوم: علوم کی درجہ بندی اور ان میں علم قواعد فقہیہ کا مقام	۲۶
سوم: اسلام میں اخلاق کی وجودی تاسیس	۳۰
۱۔علم الاخلاق کا مقصد	۳۰
۲۔مغربی فلسفے میں اخلاق کو دین سے جدا کرنا	۳۳
۳۔اسلام میں اخلاق کا دین سے ربط	۴۰
۴۔علم قواعد کی اخلاقی اساس	۴۳
الف: علم قواعد فقہیہ کا مقاصد شریعت سے ربط	۴۳
ب: علم قواعد فقہیہ کا مقاصد شریعت سے ربط	۴۵
چہارم: معنوی استقراء شریعت میں بحث کا منہج ہے	۴۷
پہلی فصل: قاعدہ: الأمور بمقاصدها	۶۰
تمہید	۶۰
اول: نیت وعمل	۶۱
دوم: نیت واخلاص	۶۹
سوم: اخلاقی فعل کا معیار	۷۶
چہارم: کانٹ کے نزدیک واجب عقلی اور شریعت کے درمیان اختیار کا ارادہ	۸۴

پنجم: حیلے یا بدنیتی ۹۴
خاتمہ ۹۶
دوسری فصل: قاعدہ: الضرر یزال ۱۰۱
تمہید ۱۰۲
اول: ضرر کا معنی ۱۰۳
دوم: مصلحت اخلاقی قیمت ہے ۱۰۵
سوم: مصلحت کے موافق استثناء اور عموم ۱۱۰
چہارم: مضرتوں کا دور کرنا انانیت اور غیریت درمیان ۱۱۴
پنجم: سزا اور دفع مضرت ۱۱۹
ششم: منفعت شریعت اور فلسفہ اخلاق کے منفعتی اسکول کے درمیان ۱۲۵
ہفتم: فرد کے مصالح اور سماج کے مصالح شریعت اور منفعت عامہ کے اسکول کے درمیان ۱۳۳
ہشتم: مصالح کا حساب علم قواعد فقہیہ اور بنتام کے درمیان ۱۳۷
خاتمہ ۱۴۱
تیسری فصل: قاعدہ المشقۃ تجلب التیسیر ۱۴۴
تمہید ۱۴۴
اول: قانونِ اخلاقی اور قاعدے سے استثناء ۱۴۶
دوم: مشقت آسانی پیدا کرنے کا مدار ہے ۱۵۰
۱۔ مشقت کا معنی اور تکلیف سے اس کا رشتہ ۱۵۰
۲۔ قصد و مشقت ۱۵۷
سوم: استثناء کے حالات ۱۵۹
چہارم: قانونِ اخلاقی کا مزاج کانٹ اور اسلامی شریعت کے درمیان ۱۶۸

خاتمہ ۱۸۰

چوتھی فصل: قاعدہ: الیقین لا یزول بالشک ۱۸۷

تمہید ۱۸۷

اول: یقین اور شک کا معنی اور احکام میں دونوں کا اثر ۱۸۸

دوم: یقین کا استصحاب سے تعلق ۲۰۰

سوم: استصحاب والے اہم یقینی اصول ۲۰۷

خاتمہ ۲۱۵

پانچویں فصل: قاعدہ: العادۃ محکمۃ ۲۱۹

تمہید ۲۲۰

اول: عادت کا معنی اور اس کو حکم قرار دینے کا مقصد ۲۲۰

دوم: عرف نافع اور ضار کا معیار ہے ۲۲۵

سوم: عادت کی قسمیں ۲۲۸

چہارم: دائمی اقدار کا تبدیل ہونے والے اقدار کے ساتھ ٹکراؤ ۲۳۱

۱۔عرف (تغیر پذیر قدر) کا شریعت (پائیدار قدر) کے ساتھ ٹکراؤ ۲۳۱

۲۔عرف اور لغت میں تعارض ۲۳۴

پنجم: شریعت معیاریت اور وضعیت کے درمیان ۲۳۷

۱۔شریعت اور علم اخلاق حدسی رجحان ۲۳۸

۲۔شریعت اور علم اخلاق کا وضعی سماجی رجحان ۲۴۸

خاتمہ ۲۵۲

خاتمہ ۲۵۴

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

بہت سے عرب اور مستشرق بحث وتحقیق کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کے پاس اوریجنل اور مستقل فلسفۂ اخلاق نہیں ہے، ان حضرات کے خیال میں اسلامی تاریخ میں سب سے مکمل اخلاقیات کا مطالعہ مسکویہ کی کتاب ''**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**'' میں ہے، جو پورے طور پر افلاطون اور ارسطو کے نظریات سے متأثر ہے اور مسلمانوں کے یہاں جو اخلاقی رجحانات پائے جاتے ہیں وہ فن اخلاق میں ایک کامل علم کی تشکیل نہیں کرتے، ان حضرات کی رائے کے مطابق ان کے ذریعہ علم اخلاق میں کوئی کامل اسلامی نظریہ سامنے نہیں آتا، مسلمانوں نے تو علم اخلاق کے نام پر کتاب وسنت میں آئی ہوئی حکمت وموعظت کی باتوں اور اسلامی آداب وفضائل پر اکتفاء کیا ہے۔

اس فکر وخیال کا سرچشمہ مستشرقین کے یہاں اپنی عظمت اور بلندی کا احساس ہے اور ان کا یہ تصور ہے کہ اسلامی علوم ان کے اجداد (اہل یونان) کے فلسفہ وثقافت کی کاپی اور ان کا عکس ہیں، دوسرا سرچشمہ یہ ہے کہ بعض عرب باحثین جو مغرب کے علم وثقافت کے فریب خوردہ ہیں، ان کے یہاں اپنے تئیں احساس کمتری اور احساس پسماندگی ہے، ان لوگوں نے مسلمانوں کے علوم وفنون کا ماخذ کامل طور پر مغرب کے علوم وفنون کو قرار دیا، بجائے اس کے کہ وہ اس موضوع کا گہرائی سے مطالعہ کرتے اور دونوں کے علوم وفنون کا صحیح موازنہ کرتے، گویا کہ مسلمانوں کی عقل وخرد مغرب (یعنی قدیم یونان) کے نتائج فکر کی روشنی میں ہی کچھ سوچ سکتی ہے اور کچھ نتائج نکال سکتی ہے۔

جب کہ سچائی یہ ہے کہ دور اول کے مسلمانوں نے حکمت، موعظت اور آداب کے

مجموعہ پر اکتفا نہیں کیا (جیسا کہ یہ کہا جاتا ہے)؛ بلکہ ان حضرات نے اس حقیقت کا ادراک کیا کہ اسلام کے پیغام کا مقصد مکارم اخلاق کی تکمیل ہے اور اس مقصد کا صریح اعلان اس حدیث نبوی میں ہے:

"**إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق**" (میں اسی لئے بھیجا گیا ہوں کہ مکارم اخلاق کی تکمیل کروں)۔

اسی بنیاد پر مسلمانوں نے وہ قواعد اور بنیادیں مستنبط کیں، جن سے مکارم اخلاق کی تکمیل ہوتی ہیں، لہذا علم قواعد وعلم اصول اسلام کے نظریۂ اخلاق میں نظریاتی بنیادوں کی حیثیت رکھتی ہیں اور علم فقہ ان قواعد اور نظریاتی بنیادوں کی عملی تطبیق ہے۔

اس بحث کا بنیادی مقصد یہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ علم القواعد الفقہیہ کے پانچ کلی اصول (جو اس بحث کا موضوع ہیں) یعنی "**الأمور بمقاصدها**"، "**الضرر يزال**"، "**المشقة تجلب التيسير**"، "**اليقين لا يزول بالشک**"، "**العادة محكمة**"، علم الاخلاق میں استدلال کے اصول ہیں، یہ بات تو دشوار نہیں ہے، اسے ہر وہ شخص ثابت کرسکتا ہے جو قواعد فقہیہ کی کتابوں کی ورق گردانی کرتا ہو اور ادلہ شرعیہ سے ان اصولوں کے استنباط کے طریقوں اور ان اصولوں کے مصادر پر ان کی نظر ہو اور نہ ہی اس بحث کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ علم قواعد منطقی استدلالی علم ہے، ان مستشرقین کی تردید کرنے کے لئے جن کا یہ دعوی ہے کہ مسلمانوں نے اوریجنل منطقی بحثوں کا انتاج نہیں کیا، بلکہ ان کی تمام تر کوششیں تھیں کہ وہ ارسطو کی منطق کے فریب خوردہ تھے، ارسطو کی منطق ان کے دماغوں پر چھا گئی تھی اور اسی کو مسلمانوں نے اپنا منہج بنالیا تھا، چنانچہ ایک دقیقہ رس محقق (۱) نے اس دعوی کی غلطی کو ثابت کیا ہے اور مسلمانوں کی وضع کردہ منطق یا نئے منہج سے پردہ اٹھایا ہے، یہ استقرائی منطق یا استقرائی منہج ہے، ارسطو کی منطق کے مدمقابل جس پر مسلمان مصنفین نے شدید ترین حملے کئے ہیں اور اس پر سخت ترین تنقیدیں کی ہیں۔

(۱) علی سامی نشار مناہج البحث عند مفکر الاسلام، القاہرہ، دار المعارف ۱۹۶۵ء/ ۳۹۔ ۴۵۔

اس بحث کا بنیادی مقصد اسلام کے فلسفۂ اخلاق کی تعمیر ہے، کیونکہ علم قواعد فقہیہ کے یہ پانچ اساسی قواعد دراصل قانون سازی کے قواعد ہیں، یہ پانچوں قواعد مل کر علم الأخلاق کا ایک کامل منہج وجود میں لاتے ہیں، جسے قواعد فقہیہ کے علماء اور مقاصد شریعت کے علماء نے وضع کیا ہے، علم اخلاق کا یہ کامل نظریہ اہل مغرب کے یہاں فلسفۂ اخلاق کی تعریف میں پائے جانے والے سب سے اہم اسکول (یعنی کانٹ کا اسکول) سے بالکل علاحدہ اور ممتاز ہے۔

یہ بحث ایک تمہید، پانچ فصلوں اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے، تمہید میں علم اخلاق کی تاریخ، اس کی نشو ونما، اس کے بارے میں تصنیف وتالیف اور اس کی ترقی کا بیان ہے، پھر اس علم کے نمو میں جو ٹھہراؤ آ گیا، اس کا سبب بیان کیا گیا ہے اور یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ علم قواعد فقہیہ علم اصول الدین اور علم اصول فقہ کی طرح ایک مستقل نقلی اور عقلی علم ہے، اگر علم اصول فقہ بنیادی طور پر استدلال کا ایک نظریہ ہے، اس علم میں مقاصد شریعت کی بحث بہت بعد میں علامہ شاطبی کے ذریعہ آئی (۱) ہے تو علم قواعد پر ایسے نظریۂ اخلاق کی تاسیس کی جاسکتی ہے جو پورے طور پر علم قواعد کے موضوع کی نمائندگی کرے، علم اخلاق کا موضوع مکلف کا فعل اور انسانی کردار کا مناسب رویہ ہے اور یہ بات بھی نمایاں ہوگی کہ علم قواعد کا علم مقاصد سے بہت گہرا ربط ہے، خواہ مکلف کے مقاصد ہوں یا شارع کے مقاصد، نیت اور مصلحت ہی کسی بھی بلند اخلاقی نظریہ کے دو کھمبے ہوتے ہیں۔

اسی طرح تمہید میں فلسفۂ اخلاق کے بارے میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ فلسفۂ اخلاق ایمان باللہ پر قائم ہے، اور مغربی فلسفہ میں اخلاق کو دین سے الگ کرنے کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ بات واضح کی گئی ہے کہ اخلاق کو دین سے الگ کرنے کی اصل بنیاد

(۱) امام شاطبی علامہ مقریؒ مصنف علم القواعد کے شاگرد ہیں، علامہ مقری کی اس کتاب میں مقاصد شریعت سے تعلق رکھنے والے قواعد کا بڑا حصہ مقری نے ۲۸/ ایسے قواعد ذکر کئے ہیں، جن کا تعلق مقاصد شریعت، اصول مقاصد، وسائل مقاصد، جلب مصالح، دفع مفاسد، تیسیر اور رفع حرج سے ہے، مقاصد شریعت پر اپنی کتاب تالیف کرنے کے دوران امام شاطبی ان سے پورے طور پر متاثر ہیں۔

الوہیت کا انکار اور اللہ کے وجود پر ایمان نہ رکھنا ہے، پھر محقق نے اسلام میں اخلاق کے سرچشمہ پر گفتگو کی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ اللہ کے وجود، اس کی ربوبیت اور مخلوق کے ساتھ اس کی عنایت وکرم پر ایمان لائے بغیر علم الاخلاق کا قائم ہونا ممکن نہیں۔

پہلی فصل میں قاعدۂ ''الأمور بمقاصدها'' کا مطالعہ کیا گیا ہے، نیت کا عمل سے رشتہ واضح کیا گیا ہے اور اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ اخلاقی پہلو سے نیت کے بغیر عمل کی کوئی قیمت نہیں ہے اور کسی فعل کے اخلاقی پہلو کے حامل ہونے میں جو نیت مراد ہوتی ہے وہ اللہ کا قرب حاصل ہونے اور اس کے حکم پر عمل آوری کی نیت ہے، نہ کہ تمیز والی نیت، چنانچہ ہر عمل میں تقرب کی نیت کی ضرورت ہے، لیکن ہر عمل تمیز والی نیت کا محتاج نہیں۔ یہ بات بھی واضح کی گئی ہے کہ نیت آزادی کو مستلزم ہے، لہذا قصد کا صدور عاقل ومختار انسان ہی سے متصور ہے، اس اعتبار سے کہ وہ صاحب اختیار ہے، اس فصل میں نیت کے اخلاص سے رشتہ کا بھی مطالعہ کیا گیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ مقاصد شریعت کے موافق عمل شریعت میں اخلاق کے بلند ترین نظریہ کے منافی نہیں ہے؛ کیونکہ شریعت میں افعال پر اخلاقی حکم کا معیار عام طور پر یہی ہے کہ عمل کرنے میں مکلف کا وہی مقصد ہو جو مکلف کرنے سے شارع کا مقصد ہو، ان دونوں کی ہم آہنگی سے اخلاص ظاہر ہوتا ہے اور اگر یہ ہم آہنگی نہ ہو تو بدنیتی یا حیلہ سازی سامنے آتی ہے۔

اس فصل میں علم قواعد شریعت میں فلسفۂ واجب کی روشنی میں ''کانٹ'' کے یہاں فلسفۂ واجب کا جائزہ لیا گیا ہے اور یہ بات واضح کی گئی ہے کہ واجب کے فلسفہ میں قانون سازی بنیاد تو ہے، لیکن ''کانٹ'' کے یہاں واجب کا جو تصور ہے یعنی خالص شکلی طور پر اور مقصود بالذات بنا کر وہ اسلام کے فلسفۂ اخلاق میں نہیں ہے، بلکہ یہاں واجب کا مقصد انسان کی مصلحت کو بروئے کار لانا ہے، جو اسلام میں قانون سازی کی اساس ہے۔

دوسری فصل میں قاعدۂ ''الضرر یزال'' کا مطالعہ کیا گیا ہے، مصلحت کا جو سلبی پہلو

ہے یعنی دفع ضرر اس پر روشنی ڈالی گئی ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ ضرر اور نفع لذت والم سے عام ہے، یہ دونوں اپنے وسیع اور کلی معانی میں مصلحت اور مفسدہ کے مرادف ہیں اور یہ بات بھی واضح کی گئی ہے کہ مصلحت سے مقصود وہ مصلحت ہے جو غیر جانبداری کی بنیادوں پر قائم ہو، اس طور سے کہ وہ مصلحت پانچ بنیادی ضروریات یعنی دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت کرتی ہو، وہ ذاتی مصلحت مراد نہیں ہے جو لوگوں کی خواہشات، میلانات اور دلچسپیوں کو پورا کرنے سے عبارت ہے اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ شریعت میں نفع رسانی اور ضرر رسانی کا معیار کسی فعل میں عام طور سے پائے جانے والا وصف غالب ہو اور یہ وہی ہے جس کے بارے میں شریعت کی طرف سے مطالبہ یا ممانعت یا اجازت پائی جاتی ہے، اس فصل میں فرد کا دوسروں سے رشتہ بھی زیر بحث آیا ہے، یہ بات واضح کی گئی ہے کہ فرد کے مصالح اور سماج کے مصالح کے درمیان تطبیق میں اسلامی شریعت کا منہج حقیقت پسندانہ ہے، اسی طرح شریعت میں سزا کے مزاج اور دفع مضرت سے اس کے رشتہ پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ بات واضح کی گئی ہے کہ شریعت میں سزا نفع والا عمل ہے، جس کا مقصد سماج کو درست کرنا ہے، سزا اپنی ذات میں مطلوب نہیں ہے، اسی کے ساتھ ساتھ شریعت میں سزا استحقاق کے نظریہ پر یا عدالت کے نظریہ پر قائم ہے۔

اس فصل میں قانون سازی میں منفعت کے اسکول اور مصلحت کے نظریہ کے درمیان موازنہ کیا گیا ہے، جو فلسفۂ واجب کی اساس ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ شریعت میں منفعت موضوعی، عام اور مطلق ہے، برخلاف منفعت عامہ کے اسکول والوں کے یہاں منفعت کے تصور کے، یہ منفعت ذاتی اور انفرادی ہوتی ہے اور یہ بات واضح کی گئی ہے کہ اسلامی شریعت میں مصالح کا ایک خاص پیمانہ ہے جو غیر جانبداری کی بنیادوں پر قائم ہے، اس میں فرد کے مصالح اور سماج کے مصالح کے درمیان توازن اور تطبیق کی گئی ہے، یہ نظریہ پورے طور سے ''بنتام'' کے نظریہ سے مختلف ہے جس میں منفعت سراسر شخصی معیار پر ناپی جاتی ہے۔

تیسری فصل قاعدہ ''المشقة تجلب التیسیر'' (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) کے تحت شریعت میں اخلاقی قانون کے مزاج کا مطالعہ کیا گیا، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اخلاقی قانون باوجود یکہ عام اور مطلق قانون ہے، جو سب پر لاگو ہوتا ہے، اور زوال کے بغیر اپنی جگہ ثابت قدم ہے پھر بھی وہ استثناء کی اجازت دیتا ہے اور انسان کے مزاجوں اور اس کی صلاحیتوں کا لحاظ کرتا ہے، شریعت میں عزیمت کے ساتھ رخصت بھی ہے اور پوری شریعت تخفیف وتیسیر پر مبنی ہے۔ یہ فصل اس بات کو بھی واضح کرتی ہے کہ مشقت ہی تیسیر (آسانی) کرنے کا مدار ہے، جب کوئی فعل محتاط کیفیت سے نکل جائے گا، تو اس میں لازماً رخصت اور تخفیف پیدا ہوگی۔ یہ فصل مشقت سے قصد کے رشتے اور شارع کے قصد کا مکلف کے قصد سے رشتے کو اجاگر کرتا ہے، اس فصل میں یہ بھی وضاحت ہوجاتی ہے کہ کوئی بھی مشقت مشقت ہونے کے اعتبار سے شارع کو مقصود نہیں ہے، کسی فعل کا مکلف بنانے سے شریعت کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کو کرنے سے مصلحت حاصل ہوتی ہے اور مشقت کو مقصود بنانا ممنوع ہے۔ مکلف کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مشقت میں داخل ہو، خود مشقت اللہ کے قرب کا سبب نہیں ہے، اس فصل میں استثنائی حالات کا بھی مطالعہ کیا جائے گا اور اس بات کی وضاحت کی جائے گی کہ شارع نے ان استثنائی حالات کو تخفیف کا سبب قرار دیا ہے؛ کیونکہ ان حالات میں عام طور پر مشقت پائی جاتی ہے، تو جب مشقت اس کے باہر پائی جائے تو اس کا اعتبار کرنا بدرجہ اولی ہے، یہ فصل کانٹ کے اخلاقی قانون اور شریعت کے اخلاقی قانون کا باہم موازنہ کرتی ہے اور اس بات کو واضح کرتی ہے کہ کانٹ کا اخلاقی قانون ایک بے لچک جابرانہ قانون ہے جس کا رشتہ انسان کے واقعی حالات سے کٹا ہوا ہے۔ اس میں کسی استثناء کی اجازت نہیں ہے اور حالات وظروف جو بھی ہوں اس میں کوئی لچک قابل تسلیم نہیں ہے۔ اخلاق شریعت کے قانون اخلاق کے یہ ایسا قانون ہے جو انسان کے فائدے کے لئے مشروع کیا گیا۔

چوتھی فصل قاعدہ ''الیقین لا یزول بالشک'' (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا) پر

بحث کرتی ہے۔ احکام شرعیہ پر یقین اور شک کے اثرات کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس بات کو واضح کرتی ہے کہ جس چیز میں شک ہو وہ شریعت میں غیر معتبر ہے اور اسے ایسا قرار دیا جائے گا جیسا اس کا نہ ہونا یقینی ہو، نیز یہ کہ شریعت میں کوئی چیز مشکوک نہیں ہے، شک ایک صفت ہے جو مکلف کو پیش آتی ہے، اسی طرح اس فصل میں اس بات کی وضاحت کی جاتی ہے کہ یقین کا زمانۂ حال تک پایا جانا ایک اخلاقی استدلالی اصل ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے جب تک کہ اس کے خلاف کی دلیل نہ پائی جائے۔

پانچویں فصل ''**العادة محكمة**'' کے قاعدے کا مطالعہ کرتی ہے، عادت کو حکم قرار دینے کا مقصد بیان کرتی ہے اور اس حقیقت کو واضح کرتی ہے کہ عادت کو قانون سازی کا ایک ماخذ قرار دینے کا مقصد بندوں سے تنگی اور مشقتوں کو دور کرنا ہے؛ کیونکہ عادت طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے اور اس کو نکال پھینکنے میں تنگی اور عظیم مشقت ہے، اس فصل میں نص سے عرف کے رشتے کا بھی مطالعہ کیا گیا ہے اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ جو نص عرف یا عادت والی علتوں پر مبنی ہو اس کا حکم عادت یا عرف کے بدلنے سے بدل جائے گا، یہ فصل اس بات کی بھی وضاحت کرتی ہے کہ عادت عام کی تخصیص کرتی ہے خواہ عام کوئی نص شرعی ہو یا نص لغوی ہو۔

اس فصل میں خاتمہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ یہ پانچوں عوائق جن سے اس کتاب میں بحث کی گئی ہے، آپس میں مل کر اخلاق کے بارے میں ایک کامل نظریہ کی تشکیل کرتے ہیں (۱) جو

(۱) یہاں ہمارا مقصد پانچوں قواعد کو حسابی طور پر نا کہ ان پانچوں کے مجموعے سے ایک مکمل نظریہ تشکیل پاجائے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ پانچوں قواعد اس قدر مکمل اور مربوط ہوں کہ ان سے مکمل اخلاقی ترتیب وجود میں آئے۔ چنانچہ '**الامور بمقاصدها**' کے قاعدے نے اسلام کے اخلاقی نظریہ کے ایک اہم اخلاقی رکن یعنی نیت پر روشنی ڈالی ہے، اور '**الضرر یزال**' کے قاعدے نے ایک دوسرے اہم اخلاقی رکن یعنی منفعت اور افعال کے نتائج کو اپنا موضوع بنایا ہے، اور '**المشقة تجلب التيسير**' کے قاعدے نے اخلاقی قاعدے سے استثناء پر روشنی ڈالی ہے، اور '**العادة محكمة**' کے قاعدے نے عرف وعادت کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ اور اخلاقی قاعدے یا قانون سازی کے قاعدے سے اس کی مطابقت پر روشنی ڈالی ہے، اور '**اليقين لا يزول بالشك**' کے قاعدے نے علم ومعرفت =

تمام فلسفیانہ اخلاقی نظریات سے بالکل ممتاز ہوں اور جس نظریے کا مقصد انسان کے لئے من حیث الانسان خیر اور مصلحت ہو بروئے کار لانا۔

= کے وسائل پر اعتماد کرنے اور یقین کو زمانۂ حال تک برقرار رہنے کے موضوع پر روشنی ڈالی ہے، القاموس میں ہے کہ نظریہ آراء کا وہ مجموعہ ہے جن کے ذریعہ بعض علمی یا فنی وقوع پذیر چیزوں کی تفصیل کی جاتی ہے (فیروز آبادی مجد الدین محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، قاہرہ، مجمع اللغۃ العربیۃ/ ۲ ۹۳ (د:ت)۔

طہ عبدالرحمن نے نظریہ کی جو تعریف کی ہے اس پر بھی اعتماد کیا جاسکتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بحث کا تقاضہ تھا کہ تین منہج اختیار کئے جائیں: ۱۔ تاریخی منہج، ۲۔ مضمون کے تحلیل وتجزیہ کا منہج، ۳۔ موازنہ کا منہج۔ تاریخی منہج کے تحت اس علم کے نشوونما اور اس کے سرچشمہ کو بیان کیا گیا اور اس کے ترقی کے مراحل کا ذکر کیا گیا۔ نیز اس کی نشوونما رک جانے کے اسباب کو جاننے کی کوشش کی گئی، مضمون کے تجزیہ وتحلیل کے منہج کے تحت اس علم کے اجزاء کا تحلیل وتجزیہ کیا گیا، اور حتی الامکان اس بات کی کوشش کی گئی کہ اصل بحث کو شخصیات کے ناموں اور فقہی مذاہب کے ذکر سے خالی رکھا جائے؛ تاکہ صرف نظریے کا بیان ہو اور زمانے کے حالات اور زندگی کے تقاضے کے مطابق اس کی تعمیر نو کی جائے۔ موازنہ کے منہج کے تحت ان فقہی قواعد کا موازنہ فلسفۂ اخلاق کے بعض اسکولوں سے کیا گیا؛ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ہمارے اور دوسروں کے درمیان اتفاقی نکات کیا ہیں اور اختلافی نکات کیا ہیں، اور اس بات پر زور دیا جائے کہ اخلاق کے حوالے سے قانون سازی کے میدان میں اسلامی شریعت کو دوسروں پر سبقت حاصل ہے۔

تمہید

اول: علم قواعد فقہیہ کی تعریف اور اس کی نشوونما

دوم: علوم کی درجہ بندی اور ان میں علم قواعد فقہیہ کا مقام

سوم: اسلام میں اخلاق کی وجودی تاسیس

۱۔علم الاخلاق کا مقصد

۲۔مغربی فلسفے میں اخلاق کو دین سے جدا کرنا۔

۳۔اسلام میں اخلاق کا دین سے ربط۔

۴۔علم قواعد فقہیہ کی اخلاقی اساس۔

الف: علم قواعد فقہیہ کا موضوع

ب: علم قواعد فقہیہ کا مقاصد شریعت سے ربط

چہارم: معنوی استقراء شریعت میں ایک طریقہ بحث

اول: علم قواعد فقہیہ کی تعریف اور اس کی نشوونما

علم قواعد فقہیہ ان عام کلی قواعد کا علم ہے جن کے تحت فقہی مسائل آتے ہیں، یہ مسائل زمانے کے تقاضوں، احوال وظروف کے مطالبات اور مختلف حالات کے اعتبار سے برابر بڑھتے رہتے ہیں اور ان جزئیات یا مسائل فقہیہ کا ان کے قواعد کلیہ کے تحت اندراج کبھی کثرت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور کبھی استغراق کے طور پر، اسی لئے فقہاء نے قواعد فقہیہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ قضیہ یا اکثری حکم ہے، نہ کہ کلی، جو اپنے اکثر جزئیات پر ان کے احکام جاننے کے لئے منطبق ہوتا ہے (۱)، گویا یہ قاعدہ ہر وہ کلی ہے جو اصول سے اور تمام عام عقلی معانی سے خاص ہے اور عقود سے اور تمام خاص فقہی ضوابط سے عام ہے (۲)۔

فقہاء نے یہ بات اس لئے کہی کہ فقہی قواعد میں مستثنیات ہوتے ہیں، اسی وجہ سے ان میں فقہی قواعد سے استدلال کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ کیا فقہی قاعدہ دلیل صحیح بننے کے لائق ہے کہ استنباط احکام میں اس کی طرف رجوع کیا جائے یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ فقہی قاعدے کا معاملہ ہر دوسرے قاعدہ کی طرح ہے، یعنی فقہی قاعدہ بھی حکم کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے؛ تاکہ اس سے ان جزئیات کے احکام جانے جائیں، کیونکہ علم قواعد

---

(۱) حموی احمد بن محمد حنفی: غمز عیون البصائر شرح کتاب الاشباہ والنظائر ۱/ ۲۲، بیروت، دار الکتب العلمیہ طبع اول ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء۔
نیز ملاحظہ ہو: ابن السبکی تاج الدین عبد الوہاب ابن علی الاشباہ والنظائر ۲/ ۱۰، تحقیق عبد الفتاح محمد ابو العینین کلیۃ الشریعۃ والقانون جامعۃ الازہر سے ڈاکٹریٹ کا مقالہ ۱۳۹۷ھ/ ۱۹۷۶)۔

(۲) المقری ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن احمد القواعد ۱/ ۲۱۲، تحقیق: احمد بن عبد اللہ بن حمید مکہ مکرمہ مرکز احیاء التراث الاسلامی، جامعہ ام القری (د: ت))

فقہیہ میں بحث کا طریقہ استقرائے معنوی کا طریقہ ہے اور استقرائے معنوی انسانی مطالعات میں قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور بعض جزئیات کا اس سے نکل جانا اس کے لئے مضر نہیں ہے۔

علم قواعد فقہیہ دراصل فقہ اسلامی کی نظریہ سازی ہے، جب اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا اور ہر امام کا مذہب اس کے اہل مذہب کے نزدیک مخصوص علم ہو گیا اور فقہاء کے لئے اجتہاد کا راستہ بند ہو گیا (یعنی جیسا کہ ابن خلدون کہتے ہیں) تو فقہاء کو نئے پیش آمدہ مسائل کو قدیم مسائل کے ساتھ ملحق کرتے ہیں مسائل کے لئے نظیریں تلاش کرنے کی اور اشتباہ کی صورت میں وجہ فرق جاننے کی ضرورت پیش آئی اس کے لئے انہوں نے اپنے ائمہ کے مذاہب میں طے شدہ اصولوں کا سہارا لیا(۱) اس طور سے علم قواعد فقہیہ وجود میں آیا، تا کہ فرعی عملی احکام کو ان کلی قواعد کے تحت منضبط کیا جائے جنہیں مدار حکم کی وحدت ایک ساتھ جمع کرتی ہے(۲)۔ اگر یہ نظریہ سازی نہ ہوتی اور اصل و فرع میں قیاس کے ذریعہ ربط نہ پیدا کیا جاتا تو فقہی احکام بکھرے ہوئے حروف ہو جاتے ان میں باہم تناقض وافتراق رہتا۔ ہر قاعدے کے تحت شریعت کے بے شمار فروع آئے ہیں اور جو شخص قواعد کلیہ سے ہٹ کر جزوی مناسبتوں سے فروع کی تخریج کرتا ہے اس کے فروع باہم متناقض اور مختلف ہو جاتے ہیں اور اسے لامتناہی جزئیات کو یاد کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور جو فقہ کو اس کے قواعد کے ذریعہ منضبط کر دیتا ہے اسے اکثر جزئیات کے یاد رکھنے سے بے نیازی ہو جاتی ہے، چونکہ وہ جزئیات کلیات کے تحت داخل ہوتے ہیں اور جو مسائل دوسروں کے یہاں متناقض محسوس ہوتے ہیں وہ اس کے

---

(۱) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمہ ابن خلدون/ ۴۴۹، طبع بیروت، دار احیاء التراث العالمی، چوتھا ایڈیشن ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء۔

(۲) یہ بات ملحوظ رہے کہ قواعد کا آغاز رسول اللہ ﷺ کے کلام سے ہوا، مثلاً "إنما الأعمال بالنيات" کا قاعدہ اور "لا ضرر و لا ضرار" کا قاعدہ نیز صحابہ، تابعین اور ائمہ فقہ مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن الشیبانی کے زمانہ میں بھی قواعد پائے گئے، لیکن ہماری گفتگو یہاں اس بات سے ہے کہ مستقل علم کی حیثیت سے مخصوص کتابوں میں علم قواعد فقہیہ کی تدوین کب سے ہوئی۔

یہاں ایک لڑی میں پروا ٹھتے ہیں (۱)۔

فقہی قواعد ڈھالنے اور انہیں یکجا کرنے کے بارے میں سب سے قدیم خبر جو بیان کی جاتی ہے وہ ہے جس کو قاضی ابوسعید ہروی نے نقل کیا ہے کہ ہرات کے بعض حنفی ائمہ کو یہ بات پہنچی کہ چوتھی صدی ہجری کے ایک عالم امام ابوطاہر دبّاس (جو ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام تھے) انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے پورے مذہب کو سترہ قاعدوں میں سمیٹ دیا تو وہ صاحب سفر کر کے ان کے پاس پہنچے اور شیخ ابوطاہر نابینا شخص تھے، ہرات کو وہ ان قواعد کو اپنی مسجد میں لوگوں کے مسجد سے نکلنے کے بعد دہراتے تھے، ہرات کے وہ حنفی عالم چٹائی میں لپٹ گئے اور لوگ مسجد سے باہر نکل گئے، تو شیخ ابوطاہر نے مسجد کا دروازہ بند کر دیا اور ان قواعد میں سے ابھی سات قاعدے دہرا سکے تھے کہ اس ہروی عالم کو کھانسی آ گئی تو شیخ ابوطاہر نے محسوس کر لیا کہ کوئی آدمی یہاں چھپا ہوا ہے انہیں مارا اور مسجد سے باہر نکال دیا، پھر اس کے بعد انہوں نے رات میں قواعد کو دہرانا چھوڑ دیا۔ ہروی عالم اپنے شاگردوں کے پاس واپس آئے اور وہ سات قاعدے انہیں بتائے، جب یہ بات قاضی حسین بن محمد بن احمد شافعی کو معلوم ہوئی تو انہوں نے پورے مذہب شافعی کو چار قواعد میں سمیٹ دیا۔

پہلا قاعدہ "**الیقین لا یزول بالشک**" (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا) اس قاعدے کی اصل یہ حدیث نبوی ہے کہ شیطان تم میں سے کسی کے پاس آتا ہے اس حال میں کہ وہ شخص نماز میں ہوتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ تم کو حدث ہو گیا تو وہ شخص نماز سے نہ پلٹے، یہاں تک کہ آواز سن لے یا بو محسوس کرے (۲)۔

---

(۱) قرافی شہاب الدین احمد بن ادریس الفروق (انوار البروق فی انواع الفروق ۲/ ۵، طبع، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۹۹۸ء۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابوداؤدؒ اور امام نسائیؒ نے عبداللہ بن زیدؓ سے کی ہے اور امام احمدؒ اور امام مسلمؒ، امام ابوداؤدؒ اور امام ترمذیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کی اور بھی سندیں ہیں۔

دوسرا قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی کو کھینچ کر لاتی ہے)، اس قاعدے کی اصل آیت کریمہ : "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (۱) (اللہ نے تم پر دین میں تنگی نہیں رکھی) اور یہ حدیث نبوی ہے : "بعثت بالحنفية والسمحة" (۲) (میں بھیجا گیا ہوں دین حنیف کے ساتھ جس میں نرمی ہے)۔

تیسرا قاعدہ ہے: "الضرر يزال" (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا)، اس کی اصل حدیث نبوی: "لا ضرر ولا ضرار" (نہ ابتداءً نقصان پہنچانا ہے اور نہ مقابلے میں نقصان پہنچانا ہے) (۳)۔

چوتھا قاعدہ: "العادة محكمة" (عادت کو فیصلہ کن مانا گیا ہے، اس قاعدہ کی اصل روایت یہ ہے: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" (جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے) (۴)۔ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ بعض فضلاء نے ان چاروں قاعدوں کے ساتھ ایک پانچواں قاعدہ بھی شامل کر دیا ہے وہ ہے: "الأمور بمقاصدها"

---

(۱) سورہ حج: ۷۸۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام احمدؒ نے کی ہے اور امام بخاریؒ نے الادب المفرد میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت امام مالکؒ نے مرسلاً کی ہے اور امام احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

(۴) اس کی روایت امام احمدؒ نے "کتاب السنہ" میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: بے شک اللہ تعالی نے بندوں کے قلوب کو دیکھا تو محمد ﷺ کو اپنی رسالت سے سرفراز کر کے بھیجا، پھر بندوں کے قلوب کو دیکھا تو محمد ﷺ کے لئے ساتھی منتخب فرمائے، انہیں ان کے دین کا مددگار اور اپنے نبی کا وزیر بنایا تو جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جس کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے، یہ حدیث موقوف اور حسن ہے اس کی روایت بزار طیالسی طبرانی ابونعیم اور بیہقی نے عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ملاحظہ ہو عجلونی ابوالفداء اسماعیل بن محمد کی کتاب کشف الخفاء ۲/ ۲۴۵، طبع بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۹۹۷ء۔

(امور کا حکم ان کے مقاصد کے بنیاد پر ہوتا ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إنما الأعمال بالنیات'' (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے) (۱) اور انہوں نے یہ بھی کہا کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے اور فقہ کی بنیاد بھی پانچ چیزوں پر ہے (۲)۔

چوتھی صدی ہجری میں لکھا گیا امام کرخیؒ کا رسالہ: ''الأصول التی علیها مدار فروع فقه الحنفیة'' علم قواعد الفقہیہ میں پہلی تالیف شمار کی جاتی ہے۔ اس رسالے میں ''الاصل'' کے عنوان سے سینتیس قواعد درج ہیں۔

پانچویں صدی ہجری میں ابوزید دبوسی (متوفی ۴۳۰ھ) نے اپنی کتاب ''تاسیس النظر'' تصنیف فرمائی، اس میں انہوں نے چھیاسی قاعدے لکھے ہیں، ہر قاعدہ ''الأصل'' کے عنوان کے تحت ہے۔ اس کتاب میں وہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) کے اختلاف کو یا امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ کے اختلاف کو بیان کرتے ہیں، اس کتاب کی وجہ سے دبوسی کو پہلا وہ شخص قرار دیا گیا ہے جنہوں نے فقہاء کے درمیان ''علم الخلاف'' پر کتاب لکھی اور اسے مستقل ایک علم بنایا۔

ساتویں صدی میں قاعدہ سازی کا عمل بڑی حد تک نمایاں ہو گیا، چنانچہ محمد بن ابراہیم الجاجرمی شافعیؒ (متوفی ۶۱۳ھ) نے ایک کتاب اس نام سے لکھی ''القواعد فی فروع الشافعیة'' اور عزالدین بن عبدالسلامؒ (۶۶۰ھ) نے اپنی کتاب ''قواعد الاحکام فی مصالح الأنام'' تصنیف فرمائی اور قرافی مالکیؒ (۶۸۴ھ) نے اپنی کتاب ''الفروق'' یا ''انوار البروق فی انواع الفروق'' لکھی اور محمد بن راشد بکری مالکی (۶۸۵ھ) نے ایک کتاب ''المذہب فی ضبط قواعد المذہب''

---

(۱) اس حدیث کی روایت صحاح ستہ کے مصنفین نے حضرت عمر بن خطابؓ سے کی ہے دارقطنی نے اس کی روایت ''غرائب مالک'' میں ابونعیم نے ''الحلیۃ'' میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) سیوطی جلال الدین عبدالرحمن بن ابوبکر ''الاشباہ والنظائر/۳۸، طبع قاہرہ، المکتبۃ التوفیقیہ (د: ت)، نیز ملاحظہ ہو ابن نجیم زین الدین بن ابراہیم بن محمد الاشباہ والنظائر/۲۱، طبع قاہرہ، المکتبۃ التوفیقیہ (د:ت)

کے نام سے لکھی۔

آٹھویں صدی قواعد فقہیہ کی جمع وتدوین اور قاعدہ سازی کے عمل کے حوالے سے سنہرا دور شمار کیا جاتا ہے۔اس صدی میں قواعد فقہیہ پر جو مشہور کتابیں لکھی گئیں ان میں سے چند یہ ہیں، حافظ ابن تیمیہؒ کی ''القواعد النورانیۃ الفقہیہ'' یہ کتاب عز الدین بن عبد السلام کی کتاب ''قواعد الأحکام'' کے مشابہ ہے۔مقری مالکی کی کتاب القواعد، ابوسعید خلیل الکیکلدی علائی شافعی (۷۶۱ھ) کی کتاب ''المجموع المذہب فی قواعد المذہب'' علامہ زرکشی کی کتاب ''المنثور فی القواعد'' ابن رجب حنبلیؒ کی کتاب ''القواعد فی الفقہ'' علی بن عثمان غزی کی کتاب ''القواعد فی الفروع'' اسی دور میں ابن وکیل شافعیؒ تاج الدین سبکی اور جمال الدین اسنوی نے ''الاشباہ والنظائر'' کے نام سے کتابیں لکھی اور شیعہ عالم ابوعبد اللہ محمد بن مکی نے اس نام سے کتاب لکھی ''القواعد والفوائد فی الفقہ والاصول والعربیہ'' اور نجم الدین طوفی نے مصالح مرسلہ کے موضوع پر ایک رسالہ لکھا جس میں حدیث ''لاضرر ولاضرار'' کی تشریح کی۔

نویں صدی ہجری میں فقہاء نے اپنے سے پہلے گذرے ہوئے فقہاء کے ان کاموں کو جو قواعد فقہیہ کی جمع وتدوین اور قاعدہ سازی سے متعلق تھے، مکمل کیا اور انہیں زیادہ اچھے انداز سے مرتب کیا چنانچہ عمر بن علی بن احمد الانصاری جو ابن الملقن کے لقب سے مشہور ہیں انہوں نے اپنی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' لکھی جس میں انہوں نے فقہی قواعد کو ابواب فقہیہ کے اعتبار سے مرتب کیا، تقی الدین حصنی شافعی نے القواعد کے نام سے ایک کتاب لکھی، ابن عبد الہادی حنبلی نے القواعد الکلیہ والضوابط الفقہیہ کے نام سے کتاب لکھی۔ابن الہائم المقدسی نے علائی کی کتاب ''المجموع المذہب فی قواعد المذہب'' کی تہذیب وتنقیح کی ہے اور اس کا نام رکھا ''تحلیل القواعد العلائیہ وتمہید المسالک الفقہیہ''۔

دسویں صدی ہجری میں علم قواعد فقہیہ میں جمع وتدوین اور قاعدہ سازی کا عمل سیوطیؒ کے ہاتھوں انتہائی بلندیوں تک پہنچ گیا چنانچہ انہوں نے قاعدہ سازی کے عمل میں دور

گذشتہ کے فقہاء کی کوششوں کو تلخیص تنظیم اور قاعدہ سازی کر کے اپنی مشہور کتاب ''الاشباہ والنظائر'' لکھی اور اسی کتاب کو سات کتب پر مرتب کیا۔ پہلی کتاب ان پانچ کلی قواعد کی تشریح میں جن کے بارے میں فقہائے شافعیہ نے لکھا ہے کہ فقہ کے تمام مسائل ان کی طرف لوٹتے ہیں۔ دوسری کتاب ان کلی قواعد پر مشتمل ہے جن سے بے شمار جزوی مسائل نکلتے ہیں۔ یہ چالیس قاعدے ہیں، تیسری کتاب ان قواعد کے بیان میں ہے جن کے بارے میں اختلاف ہے، یہ بیس قاعدے ہیں۔ چوتھی کتاب میں ان احکام کو جمع کیا ہے جو کثرت سے پیش آتے ہیں جن سے ناواقف ہونا قبیح ہے۔ پانچویں کتاب مختلف ابواب کے نظائر پر مشتمل ہے۔ چھٹی کتاب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کی وجہ سے یکساں قسم کے ابواب میں فرق ہوتا ہے، ساتویں اور آخری کتاب مختلف نظائر پر مشتمل ہے۔ سیوطیؒ اس کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں یہ جان لیجئے ان ساتوں کتابوں میں سے ہر کتاب اگر الگ تصنیف کی جائے تو وہ ایک کامل کتاب ہوگی، بلکہ اس کے تراجم میں سے ہر ترجمہ اس قابل ہے کہ وہ بھرپور کتاب بنے (۱)۔ اسی دور میں تلمسانی ونتریسی نے ''إيضاح المسالک إلى قواعد الإمام مالک'' تصنیف فرمائی۔

دسویں صدی کے اواخر تک میں اس علم کا سلسلہ منقطع ہوگیا یہاں تک کہ ابن نجیم (۹۷۰ھ) سامنے آئے اور انہوں نے ابن السبکی اور سیوطی کی کتابوں کے طرز پر فقہ حنفی کے قواعد کو ''الاشباہ والنظائر'' کے نام سے تالیف فرمایا پھر عہد عثمانی میں ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کے اندر بعض قواعد کو قانونی دفعات کی شکل میں بطور خلاصہ درج کیا گیا، تاکہ فقہاء اپنے فتوے میں ان سے فائدہ اٹھائیں۔ یہ علم منقطع ہوگیا اور مر گیا، ہمارے زمانہ تک اس کا یہی حال ہے، حالانکہ اس علم کی بڑی اہمیت اور عظمت ہے۔ یہ علم شریعت کی روح اور اس کے مقاصد کی تعبیر وتشریح کرتا ہے اور واقعاتی زندگی اس کی مشکلات اور مسائل کی عکاسی کرتا ہے۔ اس علم کے منقطع

---

(۱) سیوطی: الاشباہ والنظائر ر ۳۰، مرجع سابق۔

ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ نص کا رشتہ واقعاتی زندگی سے کٹ گیا۔ گویا آج قانون سازی ایک میدان میں ہے اور امت کے مصالح دوسرے میدان میں ہیں، اپنی آنکھوں سے ہم مشاہدہ کررہے ہیں کہ ہم آگے بڑھنے کے بجائے الٹے پاؤں پیچھے پلٹ رہے ہیں اور شریعت کے مقاصد اور امت کے اہداف کی تعبیر کے بجائے حرفیت وشکلیت کے اسیر ہورہے ہیں، امت کے مصالح کو بروئے کار لانا اور امت کے مسائل ومشکلات کا صحیح اظہار اسی طور پر ہوسکتا ہے کہ ہم علم قواعد فقہیہ کا احیاء کریں، نئے فقہی قواعد مستنبط کریں جو زمانے کی روح وفکر اس کی مشکلات اور اس کے خاص وعام واقعات کی تعبیر کرسکیں۔

دور حاضر کے واقعات پیچیدگیوں سے بھرے ہوئے ہیں، ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہماری زمینوں پر ناجائز قبضہ ہورہا ہے۔ ہمارے ملکوں اور وطنوں کو مغلوب ومفتوح کیا جارہا ہے۔ ہمارے ملک فقر وفاقہ اور محرومی کا شکار ہیں، مالداروں اور غریبوں کے درمیان غیر معمولی فرق پیدا ہوگیا ہے۔ یہ خطرات نمایاں ہوگئے ہیں کہ امت ٹکڑے ٹکڑے ہوجائے، دوسروں کا دم چھلا بن جائے اور اسے زبردستی عالمی نظام اور مارکیٹ والی اقتصادیات میں گھسیٹ دیا جائے جسے عولمہ (گلوبلائزیشن) کا نام دیا جارہا ہے۔ مغرب زدگی انکار ذات اس کے علاوہ ہے۔ اپنی شخصیت اور تشخص پر زور دینے اور ابداع واختراع کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے دوسروں کی تابعداری اختیار کی جارہی ہے، یہ امت لاپرواہی، سستی، درماندگی، مایوسی کے دلدل میں ڈوب رہی ہے (۱)۔ عوامی مال برباد کیا جارہا ہے یا چوری کیا جارہا ہے بہت سے مسائل ہمارے سامنے کھڑے ہیں انہیں میں سے صنف نسواں سے متعلق مسائل بھی ہیں، عورت کو عہدۂ قضا سونپنے کا مسئلہ ہے۔ اور ایک خاص طرح پر عامۃ الناس کی مشکلات سامنے آرہی ہیں اور بینکوں کے بارے میں بینکوں میں کام کرنے اور ان سے حاصل ہونے والے فوائد کے بارے میں لوگ سوالات کررہے ہیں اور ان سے متعلق مختلف اقتصادی مسائل ہیں جن کے نتیجے

(۱) حنفی حسن، من النص إلی الواقع ۲/ ۱۳، دوجزء، طبع قاہرہ، مرکب الکتاب طبع اول ۲۰۰۵ء۔

میں امت کو نفع پہنچ رہا ہے یا ضرر پہنچ رہا ہے۔ اسی طریقہ سے بڑے ہوٹلوں میں کام کرنے کا مسئلہ، سول میرج کا مسئلہ، مزدوروں اور کارخانہ داروں کے درمیان تعلقات کا مسئلہ، اعضاء کی پیوندکاری، اعضاء کو بیچنے یا ہدیہ کرنے کا مسئلہ، کلوننگ کا مسئلہ، ٹیوب بے بی کا مسئلہ، اسی طرح اقلیتوں کا بحران خاص طور سے بلاد مغرب میں مسلم اقلیتوں کے مسائل اور ان کے ظلم پر انتقالی کارروائی کا مسئلہ اور دوسرے بہت سے مسائل وغیرہ۔

اسی لئے ہمیں اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم نئے قواعد مستنبط کریں جو قواعد ہمارے مسائل اور مصالح کی ترجمانی کریں، کیونکہ ہمارے سامنے ایسے بہت سے مسائل، حوادث، یا واقعات ہیں کہ اگر اس دور کے فقہاء ان کی جستجو کر کے مقاصد شریعت سے ان کو مربوط کریں تو ان سے ایسے فقہی قواعد مستنبط کر سکتے ہیں جن سے نئے مسائل کا حل ہو اور اس دور کی واقعی زندگی کی ترجمانی ہو۔

دوم: علوم کی درجہ بندی اوران میں علم قواعد فقہیہ کا مقام

علوم کی تین قسمیں ہیں (۱) خالص عقلی علوم جیسے علم ریاضی، علم فزکس وغیرہ، (۲) خالص نقلی علوم جیسے علم سیرت، (۳) عقلی ونقلی علوم، جو عقل ونقل دونوں کے جامع ہوں، اس قسم میں علم اصول الدین (علم کلام)، علم اصول فقہ، علم تصوف اور علوم حکمت آتے ہیں (۱)۔

ان عقلی ونقلی علوم میں پانچویں قسم علم قواعد فقہیہ کی ہے، کیونکہ اس میں بھی نص کے اندر عقل کا استعمال کیا جاتا ہے، علوم نقلیہ عقلیہ میں اسے پانچواں علم قرار دینے سے تجاہل کا سبب شاید یہ ہو، علم قواعد فقہیہ اصول فقہ کے قواعد کی طرح احکام شرعیہ پر استدلال کے دائرے میں آتا ہے، جیسے کہ پانچ بنیادی قواعد۔ ابن نجیم کہتے ہیں کہ یہ قواعد فقہیہ درحقیقت فقہ کے اصول ہیں اور ان کے ذریعہ فقیہ درجۂ اجتہاد تک پہنچتا ہے، خواہ فتوی ہی میں اجتہاد کا مقام ہو (۲)۔

واقعہ یہ ہے کہ علم قواعد فقہ علم اصول فقہ سے الگ مستقل عقلی ونقلی علم ہے، کیونکہ علم اصول فقہ شریعت کے تفصیلی دلائل (چار مآخذ اور دوسرے اصول) سے احکام شرعیہ کے استنباط کے قواعد کو جاننے کا نام ہے، جہاں تک علم قواعد فقہیہ کا تعلق ہے تو یہ حکمتوں اور مقاصد کا علم ہے، یا دوسرے الفاظ میں احکام شریعت کے مقاصد کا علم ہے۔ امام قرافی نے علم قواعد فقہیہ اور علم اصول فقہ کے اس بنیادی فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے: ''بے شک قابل تعظیم شریعت محمدیہ (اللہ اس کے رتبے بلند کرے) اصول وفروع پر مشتمل ہے اور اس کے اصول کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے ایک قسم کا نام اصول فقہ ہے اور اصول فقہ میں اکثر وبیشتر احکام کے

---

(۱) حوالہ بالا ر ۴۴۔

(۲) ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، سابق حوالہ ر ۲۱

ان قواعد کو بیان کیا جاتا ہے جن کا تعلق عربی الفاظ سے ہوتا ہے اور جو چیزیں ان الفاظ کو پیش آتی ہیں ان سے ہوتا ہے، یعنی نسخ اور ترجیح اور مثلاً یہ کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے اور نہی حرمت کے لئے ہوتی ہے اور اس طرح کے اصول، اس طرز سے چند ہی چیزیں باہر ہیں مثلاً قیاس کا حجت ہونا، خبر واحد کی بحثیں، مجتہدین کی صفات وغیرہ۔

اصول کی دوسری قسم کلی فقہی قواعد ہیں جو بڑی اہمیت والے ہیں ان کی تعداد بھی اچھی خاصی ہے اور وہ کافی دوررس ہیں اور یہ قواعد شریعت کے اسرار اور حکمتوں پر مشتمل ہوتے ہیں ہر قاعدے کے تحت شریعت کے بے شمار فروع آجاتے ہیں ان میں سے کسی کا ذکر اصول فقہ میں نہیں ہے اور اگر کہیں اشارتاً مجمل طور پر ان کا ذکر آ بھی گیا تو اس کی تفصیل اصول فقہ میں نہیں ملتی (۱)۔

علم اصول فقہ ایسا علم ہے جو ان قواعد کے واسطے سے اجمالی ادلہ سے مختلف استنباط کی شکلوں سے بحث کرتا ہے (۲) علم اصول فقہ میں اہتمام کے ساتھ مقاصد شریعت کی بحث نہیں ہوتی ہاں اجمالی طور پر کہیں کہیں قیاس کے باب میں کچھ اشارات کئے جاتے ہیں (۳)۔

اس کے برخلاف علم قواعد فقہیہ میں شریعت کی جزئیات کا استقراء کر کے اسی طرح فقہی مذاہب کی جزئیات کا استقراء کر کے اور انہیں قواعد کلیہ کی شکل میں اس طور پر ڈھال کر کہ ان میں شریعت کے اسرار و مقاصد کا بیان ہوتا ہے، مقاصد شریعت کی تفصیل کی جاتی ہے۔ بلکہ کبھی کبھی علم قواعد فقہیہ پر لکھی گئی بعض کتابوں میں صرف طاعات، معاملات اور تمام تصرفات کے مصالح کو بیان کیا جاتا ہے، تاکہ بندے انہیں حاصل کرنے کی کوشش کریں اور

---

(۱) القرافی: الفروق حوالہ بالا ۱/ ۵۔۶۔

(۲) ابن خلدون مقدمہ حوالہ بالا/ ۳۵۴

(۳) جوینی ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ، البرہان فی اصول الفقہ ۲/ ۶۰۲۔۶۰۶، دفعات: ۹۰۱۔۹۰۶، تحقیق عبد العظیم الدیب قاہرہ، دار الوفاء للطباعۃ والنشر طبع اول ۱۴۱۲ھ/ ۱۹۸۳ء

شریعت نے جن چیزوں سے منع کیا ہے ان سے باز رہنے کے مقاصد بیان کئے جاتے ہیں، تا کہ بندے ان کے نقصانات سے بچیں عبادات کے مصالح بیان کئے جاتے ہیں، تا کہ بندے ان سے باخبر رہیں اور بعض مصالح کو بعض دوسرے مصالح پر مقدم کرنے کی بحث کی جاتی ہے اور بعض مقاصد کو بعض دوسرے مقاصد سے موخر کرنے کی بحث کی جاتی ہے اور یہ بات بتائی جاتی ہے کہ کون چیز بندے کے کسب و اختیار کے تحت ہے اور کون ان سے باہر ہے(۱)۔

مصالح استقرائی اصل ہے، یعنی مصالح کا ثبوت شریعت کے مصادر و مآخذ کا استقراء کرنے سے ہوا ہے، استقراء نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ شریعت پوری کی پوری مصالح ہے، یا تو جلب منفعت ہے یا دفع مضرت ہے(۲)۔ اسی لئے علم قواعد فقہیہ کو علوم نقلیہ عقلیہ میں سے ایک مستقل علم کا درجہ دیا گیا ہے، اس علم میں نصوص کے مقاصد اور حکمتوں کا استقراء کیا جاتا ہے اور انہیں مصلحت سے وابستہ ایسے کلی قواعد کی شکل میں ڈھالا جاتا ہے، جن کے تحت بے شمار جزئی مسائل داخل ہوتے ہیں، اس تفصیل کی روشنی میں قاعدہ مصلحیہ یا قاعدہ مقاصدیہ فقہی قاعدہ ہے اصولی قاعدہ نہیں، کیونکہ یہ جلیل القدر فقہی قواعد جو شریعت کے مقاصد و اسرار پر مشتمل ہیں ان کا احاطہ علم اصول فقہ میں نہیں کیا گیا ہے اور یہ قواعد کتب اصول میں بالکل نہیں پائے جاتے(۳)۔

---

(۱) ابن عبد السلام ابو محمد عز الدین عبد العزیز: قواعد الأحکام فی مصالح الانام ۱/۱۰، بیروت، مؤسسۃ الریان ۱۴۱۰ھ/۱۹۹۰ء۔

(۲) حوالہ بالا ۱/۱۱۔

(۳) القرافی: الفروق سابق حوالہ ۲/۲۰۰۔

سوم: اسلام میں اخلاق کی وجودی تاسیس

ا۔علم اخلاق کا مقصد:

اخلاق خلق کی جمع ہے اور لغت میں خلق کا تعلق عادت فطرت مزاج اور مروت سے ہوتا ہے۔ ابن منظور لکھتے ہیں: ''خلق کے معنی خلیقۃ کے ہیں، یعنی طبیعت، قرآن کریم میں ہے :''**وإنک لعلی خلق عظیم**'' (سورۃ القلم: ۴) خُلُق کی جمع اخلاق ہے، اس کی اخلاق کے علاوہ کوئی اور جمع مکسر نہیں آتی، خُلُق اور خُلُق فطرت کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے :''**خالص المؤمن و خالق الفاجر**'' (مومن سے مخلصانہ ملو اور فاجر سے اخلاق سے پیش آؤ)، حدیث شریف میں ہے :''کوئی چیز میزان عمل میں حسن اخلاق سے زیادہ بھاری نہیں ہے''(۱)۔

یورپین زبانوں میں بھی اخلاق کا لفظ عادت کی طرف لوٹتا ہے (۲)، اسی لئے جب ہم اصطلاحی تعریفات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ بات پاتے ہیں کہ علم اخلاق کی مشہور ترین تعریف لغوی معنی کے ساتھ ہم آہنگ ہے، مشہور تعریف یہ ہے کہ اخلاق علم عادات کا نام ہے

---

(۱) ابن منظور: محمد بن مکرم: لسان العرب ۱۰/۸۶، بیروت، مکتبۃ دار صادر ۱۹۹۷ء۔

(۲) لفظ اخلاق کا ہم معنی لفظ یورپین زبانوں میں اس طرح ہے، فرنچ میں (Morale) انگریزی میں (Morals) جرمن میں (Moral)، اٹالین میں (Morale) یہ سب الفاظ لاطینی لفظ (Mores) سے ماخوذ ہیں، (Mos) کی جمع ہے۔ اسی کے مثل یونانی زبان میں بھی ہے اور اس کی جمع بھی ہے اور انہیں سے صفت کا صیغہ مشتق ہے اور جو صفات ہی سے اخلاق کا آخری نام آیا ہے۔ اور یہ لاطینی میں (Eth-ica)، فرنچ میں (Ethique) انگریزی میں (Ethics) جرمن میں (Ethic)، اٹالین میں (Ethica)، ملاحظہ ہو: **الصباغ، رمضان :الأحکام التقویمیة فی الجمال و الأخلاق** / ۱۹۲، طبع اسکندریہ، دار الوفاء طبع اول ۱۹۹۸ء۔

یعنی وہ ایسا علم ہے جو عادات، عرف، طبیعت اور ان تصورات کا مطالعہ کرتا ہے، جن کے موافق انسان تصرف کرتا ہے اس تعریف میں اس کا لحاظ بھی کیا گیا ہے کہ کون سا اخلاق درست ہے اور کون نادرست ہے اور کون خیر ہے اور کون شر (۱)۔

اس تعریف پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ عادتیں جو دراصل مختلف قسم کے طرز زندگی ہیں جو بار بار کئے جانے اور ان سے مانوس ہو جانے کی وجہ سے مضبوط عادت بن جاتی ہے، جنہیں انسان کسی محنت کے بغیر انجام دیتا ہے اور وہ فعل خود بخود ہو جاتا ہے، اس میں قصد کا دخل نہیں ہوتا، لہذا فعل اپنی اخلاقی قدر و قیمت کھو دیتا ہے، کیونکہ کسی عمل کی اخلاقی قدر و قیمت اس چیز میں پنہاں ہوتی ہے کہ وہ مقصود ہو، ارادہ وقصد سے کیا گیا ہو، مشینی فعل نہ ہو، اخلاق صرف عادت سے بحث نہیں کرتا، بلکہ اس بات سے بھی بحث کرتا ہے کہ وہ فعل اخلاقی قواعد وقوانین کے مجموعے کے تحت ارادی طور پر انجام دیا جا رہا ہو جن اخلاقی قواعد وقوانین سے فعل کی قدر و قیمت کا حکم لگایا جاتا ہو (۲)۔

علم اخلاق کی ایک اور اہم تعریف ہے، وہ یہ ہے کہ علم اخلاق وہ علم ہے جو ان قواعد کو وضع کرتا ہے جس کے مطابق انسانی عمل اور طرز زندگی کو ہونا چاہئے، ان اعلی اقدار کی روشنی میں جن کی طرف انسان مائل ہوتا ہے (۳)، یا علم اخلاق ان قواعد کو جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ ہم انسان کے عمل اور طرز زندگی پر درست ہونے یا نادرست ہونے کا حکم لگاتے ہیں، یا صلاح یا فساد کا حکم لگاتے ہیں (۴)۔ ان تعریفوں کا مطلب یہ ہے کہ علم اخلاق ایک معیاری علم ہے، وہ صرف انسان کے عمل اور طرز زندگی کو صرف اس پہلو سے نہیں دیکھتا کہ انسان واقعتاً کیا

(۱) الصباغ: الأحكام التقويمية في الجمال و الأخلاق، حوالہ بالا/ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔

(۲) یوسف محمد محمد: مباحث فی فلسفۃ الأخلاق/ ۳، قاہرہ، مطبعۃ الأزہر ۱۹۴۳ء۔

(۳) مہران محمد: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية/ ۲۱، قاہرہ، دار قباء للطباعۃ والنشر والتوزیع ۱۹۹۸ء۔

(۴) لیلی: ولیام، مقدمۃ فی علم الأخلاق/ ۳۱، ترجمہ وتقدیم وتعلیق علی عبد المعطی محمد اسکندریہ، مطبع منشأۃ المعارف ۲۰۰۰ء۔

کررہا ہے اور کیسا ہے، بلکہ یہ ایسا علم ہے جو انسان کے طرز زندگی کے قوانین وضع کرتا ہے زمان ومکان کی قیدوں سے ہٹ کر یہ ایسا علم ہے جو انسان کے عمل اور طرز زندگی پر اس کی قدر و قیمت کے اعتبار سے حکم لگاتا ہے، انسان کے طرز زندگی کی تصویر کشی پر اکتفاء نہیں کرتا، جیسے کہ بیالوجی، علم سماجیات اور علم النفس (سائیکلوجی) میں ہوتا ہے(۱)۔

اس کے بالمقابل بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ علم اخلاق ایک معیاری علم نہیں ہے جو اس کا مطالعہ کرے کہ انسان کا طرز زندگی کیا ہونا چاہئے، بلکہ وہ ایک وضعی علم ہے لوگوں کی زندگی میں جو کچھ ہے اس کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہ لوگ ثبات ودوام کے اس نظریے کو مسترد کرتے ہیں جس کا جھنڈا معیاری علم اخلاق کو ماننے والوں کا گروہ بلند کرتا ہے، دورکائم نے علم سماجیات اور علم اخلاق کے درمیان رابطہ قائم کیا ہے اور اس کی رائے یہ ہے کہ اخلاقی قواعد دراصل خالص سماجی اوامر کی پیداوار ہیں، لیفی بریل نے معیاری اخلاق کا انکار کیا ہے اس کی رائے میں معیاری اخلاق بانجھ اور غیر نفع بخش ہے، اس لئے کہ علم اخلاق ایک قسم کے اخلاقی فزکس کی تشکیل کرسکتا ہے، اخلاقی رجحانات اور مختلف ادوار، نیز مختلف سماجوں میں اخلاق کے ارتقاء کے قوانین پر بحث کرسکتا ہے(۲)۔

علم اخلاق میں نفع پرستی کا رجحان رکھنے والے حضرات نے بھی معیاری اخلاق کو مسترد کیا ہے، بنتام کا نظریہ ہے کہ مثالی فلسفی آرام دہ کرسی پر آرام سے بیٹھتا ہے اور تکبر کے ساتھ انسانی ذمہ داری کے بارے میں قطعی فیصلے صادر کرتا ہے، جس پر ہر دور میں اور ہر جگہ لوگوں کو کاربند ہونا چاہئے، حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ ہر انسان صرف اپنی شخصی ضرورتوں کو پورا کرنے اور اپنے مخصوص مصالح کا لحاظ کرنے میں لگا ہوا ہے(۳)۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاق کے بارے

---

(۱) الصباغ: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، سابق حوالہ/ ۱۹۴۔

(۲) الصباغ: سابق حوالہ/ ۱۹۴۔

(۳) مہران: تطور الفكر الاخلاقي في الفلسفة الغربية، حوالہ سابق/ ۳۳۔

میں اصل یہی ہے کہ وہ ایک معیاری علم ہے اس کا کام صرف انسانی معاشرے کی تصویر کشی نہیں ہے، بلکہ یہ علم ایسے احکام صادر کرتا ہے، جس سے انسان کے اعمال اور طرز زندگی کی قدر و قیمت طے کی جاتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علم اخلاق واقعاتی زندگی سے تجاہل برتتا ہے اور موجود صورتحال اس کے پیش نظر نہیں ہیں آئندہ یہ بات واضح ہوجائے گی کہ اسلامی شریعت نے علم اخلاق اس بات میں کامیاب رہا ہے کہ وہ قدر و قیمت طے کرنے والے احکام اور واقعاتی زندگی کے درمیان ایک کامل اور مربوط طرز وجود میں لانے اور اس بات کو واضح کرے کہ انسان کے لئے کیا چیز مناسب ہے اور مکلف بنانے کا مقصد کیا ہے، وہ ہے انسان کی منفعت۔

۲۔ مغربی فلسفے میں اخلاق کی دین سے جدائی:

یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ مغربی فلسفے میں دین سے اخلاق کی جدائی کا نظریہ فلسفہ یونان کے آغاز ہی میں شروع ہوا، جبکہ بروتاجوراس نے علم کے بارے میں اپنے نظریے میں یہ مشہور بات کہی کہ ''انسان ہی تمام اشیاء کا پیمانہ ہے جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان کے پائے جانے کا پیمانہ اور جو چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں ان کے ناپائے جانے کا پیمانہ انسان ہی ہے'' (۱)۔ سوفسطائی فلاسفہ کا نظریہ ہے کہ انسان خود علم و معرفت کا معیار ہے، جب وہ کسی چیز کے بارے میں کہے کہ وہ موجود ہے تو وہ موجود ہے اور اگر کسی چیز کے بارے میں یہ کہے کہ وہ موجود نہیں ہے تو وہ موجود نہیں ہے، یہاں انسان سے مراد فرد انسانی ہے، اپنے حواس کے ساتھ، جب اس کے حسی تجربے میں کوئی چیز آجائے تو یہ چیز اس کے لحاظ سے موجود ہے اور اگر اس کے حسی تجربے میں کوئی چیز نہ آئے تو یہ اس کے لحاظ سے غیر موجود ہے (۲)۔

---

(۱) نشار: مصطفی حسن، تاریخ الفلسفة الیونانیة من منظور شرقی ۴۷/، قاہرہ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزیع ۲۰۰۰ء۔

(۲) حوالہ سابق ۴۷/۔

اس نظریے کے نتیجے میں اللہ کے وجود کا انکار کیا گیا اور ایسی ہر چیز کے وجود کا انکار کیا گیا جو حسی تجربے سے بالاتر ہو، بروتا جو اس کہتا ہے ''میں یہ نہیں جان سکتا کہ جن کی عبادت کی جاتی ہے وہ موجود ہیں یا موجود نہیں ہے اور نہ ان کی ہیئت و کیفیت جان سکتا ہوں، کیونکہ میرے اور اس علم کے درمیان بہت سی چیزیں حائل ہیں انہیں میں سے موضوع کا غامض ہونا اور زندگی کا مختصر ہونا بھی ہے''(۱)۔

یہ انکار علم کے بارے میں ان کے نتیجے کا منطقی تقاضا ہے، کیونکہ جب ہر انسان انفرادی طور پر اشیاء کے وجود کا معیار ہے اور حواس انسانی کی صورتحال یہ ہے کہ وہ ایسی چیزوں کے ادراک پر قادر نہیں ہے جو حسی تجربے کے دائرے سے باہر ہوں، لہذا ان کے نظریے کے مطابق اللہ موجود نہیں ہے، اور جب اللہ موجود نہیں ہے تو کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ لا وجود سے اخلاق صادر ہوں؟

نظریۂ اخلاق، نظریۂ علم کا امتداد ہے جب انسان کو تمام اشیاء کے وجود کا معیار قرار دیا جائے گا تو انسان ہی اخلاق کا سرچشمہ قرار پائے گا اور وہی خیر و شر کا معیار ہوگا، اس طرح سوفسطائی فلاسفہ نے اخلاق کی معیاریت کا خاتمہ کر دیا اور اسے فرد انسانی سے جوڑ دیا لہذا یہ بات ممکن ہوگئی کہ ایک فعل ایک وقت میں خیر بھی ہو اور شر بھی ہو۔

اخلاق کو دین سے جدا کرنے میں سقراط بھی ان لوگوں سے دور نہیں ہے، اگرچہ سقراط نے سوفسطائیوں کے علم و اخلاق کو نسبتی قرار دینے پر زوردار حملہ کیا ہے اور یہ بھی واقعہ ہے کہ سقراط پہلا شخص ہے جس نے ٹھوس معیار جس سے افعال کا خیر و شر ہونا ناپا جاسکے اسے ایجاد کرنے کا نقطۂ نظر پیش کیا ہے، لیکن اس کے نزدیک اس اخلاق کا سرچشمہ اور اس معیار کا ماخذ انسان کے باہر کوئی طاقت نہیں ہوسکتی (۲)، سقراط نے اخلاق کی بنیاد عقل پر رکھی ہے اور

---

(۱) ہوانی: احمد فواد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط/ ۲۶۴، طبع مصر دار احياء الكتب العربية، طبع اول ۱۹۷۴ء۔

(۲) الطويل: توفيق، الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها/ ۳۴، قاہرہ، دار النهضة العربية ۱۹۶۷ء۔

اخلاق کو کسی خارجی طاقت (خواہ وہ عرف ہو یا دین ہو) کے حوالہ کرنے کو مسترد کیا ہے اور اس بات کی حد درجہ کوشش کی ہے کہ عقل ہی کو عام غیر جانب دار معیار قرار دیا جائے جس سے افعال کے خیر ہونے یا شر ہونے کو ناپا جا سکے، خیر و شر ہونا لوگوں کے مصالح اور آرزوؤں پر موقوف نہ ہو اور اس میں زمانہ اور جگہ کے تغیر سے تغیر نہ پیدا ہو(۱)۔

افلاطون کے بارے میں بعض لوگوں نے غلطی سے یہ بات سمجھ لی کہ اس نے اخلاق کو دین سے جوڑا ہے اور اخلاق کا سرچشمہ اللہ کو قرار دیا ہے اور یہ غلط فہمی اس لئے ہوئی کہ اس نے خیر کی مثال خیر اقصی کو قرار دیا ہے اور اسی کو وجود و کمال کا ماخذ قرار دیا ہے(۲)۔ یہ بات صحیح ہے کہ افلاطون پہلا وہ شخص ہے جس نے براہ راست ادراک میں آنے والی سرحدوں کو پار کرتے ہوئے ان کے پیچھے چھپے ہوئے سرچشمے تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ سرچشمہ عقلی سرچشمہ ہے، جو عقلی ماہیتوں سے بحث کرتا ہے اور اس کے یہاں عقل سے ماوراء لاہوت کا کوئی تصور نہیں ہے، جیسا کہ علماء دین اور علماء لاہوت کے یہاں ہوتا ہے، افلاطون کا مقصد صرف یہ تھا کہ ایک غیر جانب دارانہ اخلاقی پیمانہ مقرر کر دیا جائے جو زمان و مکان کے اختلاف سے تبدیل نہ ہو، اس کا مقصد اس نظریے کی تردید تھی جس میں حقائق اقدار اور اخلاق کی موضوعیت کا خاتمہ کر دیا جاتا(۳)۔

چنانچہ اس نے اس بات کا انکار کیا کہ فرد انسانی لذت یا منفعت اخلاقی احکام کا پیمانہ بنے، کیونکہ ایسا کرنے سے ایک ہی چیز ایک وقت میں خیر و شر دونوں ہو جائے گی، جو شخص اس میں لذت و منفعت محسوس کرے اس کے لئے خیر ہو جائے گی اور جو شخص اس میں الم اور ضرر محسوس کرے اس کے لئے شر ہو جائے گی، اسی بنیاد پر افلاطون نے اخلاق کی بنیاد عقل پر رکھی

---

(۱) حوالہ سابق/ ۳۴۔

(۲) حوالہ سابق/ ۵۵۔

(۳) حوالہ سابق/ ۵۵۔

ہے۔ اور اس نے خیر کے لئے کچھ عقلی پیمانے وضع کئے ہیں، مثال خیر سے اس کی مراد یہی ہوتی ہے، کیونکہ افلاطون کے نزدیک طبیعت کے بعد ایک عالم معقول ہے جو عالم محسوس کا مقابل ہے اس کے نزدیک عالم مادہ ہر شر کی بنیاد ہے اور عقل ہر خیر کی بنیاد ہے، خیر کی مثال اس کے نزدیک وہ باشعور زندگی ہے جو حکمت، تأمل، اشیاء کے حقائق کے ادراک پر قائم ہو، اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ افلاطون کے یہاں دین و اخلاق میں کوئی رشتہ نہیں ہے وہ نہ وحی پر ایمان رکھتا ہے نہ شریعت سے روشنی حاصل کرتا ہے اور نہ ہی عقل کے علاوہ کسی رسول کی اقتدا کرتا ہے۔

ارسطو بھی فلسفۂ اخلاق کے لئے کسی فزیکل بنیاد کو تسلیم نہیں کرتا، اس کی رائے یہ ہے کہ تمام چیزوں میں حق کا معیار واقعہ ہے، لہذا جو واقعات مشاہدے میں آتے ہیں ان سے آغاز کرنا ضروری ہے۔ ارسطو عالم غیب سے بدکاتا ہے اور انسانی تجربے کی دنیا کو مضبوطی سے تھامنے کا نظریہ رکھتا ہے، اسی وجہ سے ارسطو کے نزدیک اخلاق ایک عملی علم ہے جس کا مقصد کسی ہدف کو پورا کرنا ہے اس کے بغیر انسان کے لئے کوئی کام کرنا یا کوئی تصرف کرنا انتہائی دشوار ہوتا ہے (۱)، اور خیر اقصی وہ بلند ترین ہدف ہے جو اس سے بلند ہدف تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک سب سے بلند خیر سعادت ہے یہ خود مطلوب ہے، اس کی قدر و قیمت خود اس کی ذات میں ہے باہر سے نہیں ہے (۲)۔

وحی یونانیوں کے نزدیک علم و معرفت کا ماخذ نہیں ہے، ان کے یہاں ماخذ یا تو محسوس ہے یا معقول، اس لئے اللہ تعالی ان کے یہاں نا تو علم کا ماخذ ہے، نہ اخلاق کا ماخذ ہے، بلکہ وجود کا بھی سرچشمہ نہیں ہے، اگرچہ وجود کے حرکت میں آنے کا سبب ہے، جیسا کہ ارسطو کا نظریہ ہے، ارسطو نے اللہ تعالی اور دنیا کے درمیان ہر رشتہ منقطع کر دیا ہے اللہ اس کے نزدیک کامل مطلق ہے جو کوئی چیز بھی نہیں کر سکتا سوائے اپنی ذات کے بارے میں سوچنے کے جو اشیاء

---

(۱) حوالہ سابق ر ۶۵۔

(۲) لیلی: مقدمۃ فی علم الاخلاق، حوالہ سابق ر ۵۱۔

کا جوہر ہے اللہ تعالی نہ فاعل ہے نہ خالق ہے، کیونکہ فعل نفع کے طلب کے لئے ہوتا ہے یا ضرر کو دور کرنے کے لئے اور اللہ اس سے کہیں بلند ہے اللہ اور دنیا کے درمیان مقناطیسی تعلق ہے۔

اللہ تعالی دنیا کو مقناطیسی طور پر حرکت دیتا ہے جس طرح محبوب کا رشتہ محب سے ہوتا ہے اور دنیا اس کی جانب اس کے شوق میں اور اس کے عشق میں حرکت کرتی ہے، اسی چیز نے دیورانت کو مذاق کے انداز میں یہ کہنے کا موقع دیا کہ اے وہ معبود جو محتاج ہے۔ ارسطو کا نظریہ یہی ہے کہ اللہ صرف نام کا بادشاہ ہے، اس بات میں کوئی حیرت نہیں کہ اہل برطانیہ ارسطو کو پسند کریں، کیونکہ ان کا معبود ان کے بادشاہ کی ٹوکاپی ہے(۱)۔

فلاسفۂ یونان کا دین عقل ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے شہر بت پرستی والے مذاہب اور افسانوی عقائد سے بھرے ہوئے تھے ان کا ملک آسمانی پیغام کی نزول گاہ نہیں تھا، اس کی وجہ سے ان کے عقلاء اس کے بدلے میں دین عقل کو اختیار کرنے لگے، ان لوگوں نے صراحتاً اعلان کیا کہ دین درحقیقت ایسی کہانیوں کا مجموعہ ہے، جنہیں انسان کے سبز وشاداب خیال نے گڑھا ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ ان کے بدلے میں عقل کے سرچشمے سے پھوٹنے والے افکار کو اختیار کیا جائے جن کے ذریعہ سے کائنات کی تفسیر ہوسکتی ہو(۲)۔ اس کی تائید افلاطون کے دین کو تین قسموں میں بانٹنے سے ہوتی ہے افلاطون کہتا ہے کہ ایک کہانی والا دین ہے جسے شعراء اور اصحاب فن نے لوگوں کا غم غلط کرنے کے لئے ایجاد کیا ہے اور ایک دین وہ ہے جو حاکم کا ساختہ پرداختہ ہے تاکہ اس کے ذریعہ محکوموں کو چلایا جائے اور ان پر تشدد قائم کیا جائے اور ایک فلاسفہ کا دین ہے، یہی دین حقیقت کی تصویر کشی کرتا ہے، جیسا کہ عقل اس کو ثابت کرتی ہے(۳)۔

---

(۱) زنیدی: عبدالرحمن بن زید، مصادر المعرفة فی الفکر الدینی والفلسفی :دراسة نقدیة فی ضوء الإسلام/۱۰۶، طبع: ریاض، مکتبۃ المؤید المعہد العالمی للفکر الاسلامی طبع اول ۱۹۹۲ء۔

(۲) متی: کریم الفلسفۃ الیونانیۃ/۶۷، طبع: بغداد، مطبعۃ الارشاد ۱۳۹۱ھ۔

(۳) زنیدی: مصادر المعرفة فی الفکر الدینی والفلسفی، حوالہ سابق/۱۰۵

''کانٹ'' جو دور حاضر میں علم الاخلاق کا مشہور ترین فلسفی ہے اس نے صراحتاً اس بات کا انکار کیا ہے کہ اخلاق دین پر قائم ہے اس نے اخلاق اور قانون سازی دونوں کا واحد ماخذ عقل کو قرار دیا ہے اور ان تمام براہین سے چھٹکارا حاصل کرلیا ہے جو اللہ کے وجود کو ثابت کرتے ہیں، اس کی رائے یہ ہے کہ جو فلاسفہ اپنے اخلاقی تعلیمات کی بنیاد ماوراء طبیعات پر ہونے کا دعوی کرتے ہیں (خواہ وہ معبودوں کو ماننے والے ہوں یا ملحد ہوں) انہوں نے خود اپنے خلاف ناکامی کا فیصلہ کرلیا ہے (۱)۔ کیونکہ عقلی دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ غیب کی معرفت تک رسائی ممکن نہیں ہے، اسی لئے خیر وشر کی تحدید میں معبود کو ماننا ضروری نہیں ہوگا، اس چیز نے کانٹ کو اس موقف میں کردیا کہ وہ دین کو اخلاق سے جدا کرتے ہوئے انسان کو اللہ کا مقام دیدے (۲)۔

''کانٹ'' اپنی کتاب ''الدین فی حدود العقل'' کے مقولے میں لکھتا ہے، ''چونکہ اخلاق کی تاسیس انسان کے مفہوم پر ہے، اس اعتبار سے کہ انسان ایک آزاد وجود ہے اس کی آزادی اس کے عقل کے ذریعہ اس پر کچھ چیزوں کو لازم کرتی ہے، یہ قوانین اس پر الگ سے لاگو نہیں کئے گئے ہیں اور اخلاق کو اس نظریے کی ضرورت نہیں ہے کہ انسان سے اعلی کسی وجود کو مانا جائے جو انسان کو اس کی ذمہ داری بتائے اور ناہی اس قانون کے علاوہ کسی اور سبب کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس کی انجام دہی کرے، بہرحال یہ خود انسان کی غلطی ہے اگر وہ اپنے دل میں اس ضرورت کو محسوس کرتا ہے جس کا تدارک کسی اور چیز سے ممکن نہیں، کیونکہ جو چیز نہ اس کی ذات سے صادر ہو اور نا اس کی آزادی سے وہ کیسے اس نقص کو دور کرسکتی ہے جو اس کی خلقت میں شامل ہے، جہاں تک اخلاق کا تعلق ہے تو وہ دین کا بالکل محتاج نہیں ہے (نہ موضوعی طور

(۱) کریسون اندریہ: المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة ترجمہ وتعلیق عبدالحلیم محمود ابوبکر ذکری ۲۸۶/، طبع قاہرہ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ۲۰۰۴/۔

(۲) عبد الرحمن طہ: بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ۵۹/، بیروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر طبع اول ۲۰۱۴ء۔

پر ارادے کی جہت سے اور نا ذاتی طور پر قدرت کی جہت سے) اخلاق تو خالص عملی عقل کے ذریعہ خود کفیل ہے (۱)۔

یہ نہ کہا جائے کہ ''کانٹ'' باوجود یکہ اللہ کے وجود پر دلیل لانے سے عاجز رہا ہے، لیکن اس نے اخلاق کو دین سے الگ نہیں کیا ہے، بلکہ اخلاق کی بنیادیں دین پر رکھی ہیں اور اخلاق کے قیام کے لئے اللہ کے وجود کو ایک ضروری مسلمہ قرار دیا ہے، کیونکہ ''کانٹ'' کے یہاں اخلاق کی تعمیر کے لئے اللہ کے وجود کا ایک ضروری مسلمہ ہونا اس سے آگے نہیں بڑھتا کہ اسے ایک ضروری فرضی ذمہ داری سونپی جائے، اس طور پر نہیں کہ اللہ اخلاقی چیزوں کو لازم کرنے کا سرچشمہ ہے، بلکہ اس لازم قرار دینے کے بعض نتائج کی وضاحت کرنے کے لئے وسیلے کے طور پر اس کو استعمال کیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ''کانٹ'' نے اللہ کے وجود کو ایک ذاتی ضرورت قرار دیا ہے۔ موضوعی ضرورت نہیں، یعنی وہ محض ضرورت ہے، جیسے کہ کانٹ نے اس بات پر بھی متنبہ کیا ہے کہ قیام اخلاق کے لئے ضروری مسلمہ کے طور پر اللہ کے وجود کو تسلیم کرنے کی وجہ سے یہ نتیجہ نکالنا مناسب نہیں ہے کہ ہر الزام کے لئے عمومی طور پر بطور اساس اللہ کے وجود کا اقرار کیا جائے، کیونکہ یہ اساس خود عقل کی ذاتی قانون سازی پر قائم ہے (۲)۔

کانٹ نے ایمان کا استعمال اخلاق کے لئے کیا ہے اور وحی کا استعمال عقل کے مفاد کے لئے کیا ہے ارسطو سے کہ اس نے ایمانی معتقدات (اللہ، نفس کا ہمیشہ رہنا، ارادے کی آزادی) کو قیام اخلاق کے لئے ضروری سرچشموں کے طور پر استعمال کیا ہے، یہ چیز اس کے نزدیک محض زبردستی کے اصرار ہیں، مدلل حقائق نہیں (۳)۔ لہذا اخلاق دین کی اساس ہے

---

(۱) kant; La religion dans les limites de la Simple raison. P 21.
طہ عبدالرحمن کی کتاب بؤس الدہرانیۃ سے نقل کرتے ہوئے ۲۰۰/۔

(۲) الخشت: محمد عثمان، فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية/ ۱۳۔ ۱۴، قاہرہ، دار غریب للطباعۃ والنشر والتوزیع ۱۹۹۴۔

(۳) حوالہ سابق/ ۹۵

دین اخلاق کی اساس نہیں ہے اور کانٹ کے نزدیک دین وحی والا دین نہیں ہے، بلکہ وہ ایسا دین ہے جو عقل کا پابند ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کانٹ وحی کو معطل کرتا ہے اور اخلاق کے میدان سے اسے دور کرتا ہے(۱)۔

مغرب کے فلاسفہ کی پیچیدگی کا راز یہ ہے کہ وہ لوگ وحی کو علم اور اخلاق کے سرچشمے کے طور پر تسلیم نہیں کرتے اور علم اخلاق جیسے علم کو ایک سماجی علم قرار دیتے ہیں جو آسمانی وحی کا پابند نہیں ہے اور دین سے اس کا اس طور سے ربط نہیں ہے کہ وہ اللہ کا وضع کردہ ہے، اس کا سبب بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر عبدالحلیم محمود لکھتے ہیں : ''ان لوگوں کے گمان کے مطابق دین کی نشوونما انسانوں میں سماجی طور پر ہوئی، اسی طرح اخلاق کی نشوونما بھی سماجی طور پر ہوئی، لوگوں نے ایک متعین طرز زندگی پر اتفاق کر کے اسے فضیلت قرار دیا اور دوسرے طرز زندگی کو باہمی اتفاق سے رذیلہ قرار دیا، ایسی صورت میں دین واخلاق کے مطالعے کا تعلق نشوونما، مظاہر ترقی کے عوامل اور ترقی کے مظاہر سے ہے، ان دونوں کے مطالعہ وتحقیق میں آسمانی وحی کا کوئی حصہ نہیں (۲)۔

۳۔ اسلام میں اخلاق کا دین سے رشتہ:

اسلام میں عقیدہ عمل سے پہلے ہے اور سب سے پہلی ذمہ داری وہ غور وفکر ہے جس کے نتیجے میں خالق کائنات کی معرفت ہو، اسی وجہ سے اللہ کے وجود پر ایمان لانا اس کی الوہیت اور ربوبیت کا عقیدہ رکھنا یہ محض قیام اخلاق کے لئے اس ضروری مسلمہ نہیں ہے، جیسا کہ کانٹ کا نظریہ ہے، بلکہ یہ اخلاقی ذمہ داریوں میں سب سے پہلی ذمہ داری ہے، کیونکہ یہ حق کو تسلیم کرنا اور اس کا اعتراف ہے اور اللہ کا انکار اور خالق کو نہ ماننا ایک غیر اخلاقی عمل ہے یہ سرکشی اور انکار ہے(۲)۔

---

(۱) حوالہ سابق/ ۱۱۴۔

(۲) کریسون: المشکلۃ الأخلاقیۃ والفلاسفۃ، سابق حوالہ/ ۵۸۔

(۳) حبنکہ: عبدالرحمن حسن: الاخلاق الاسلامیۃ وأسسہا/ ۵۸، دمشق، دارالقلم طبع پنجم ۱۴۲۰ھ۔

پہلی وجودی حقیقت جس کے بغیر علم اخلاق بر پا نہیں ہوسکتا اللہ کے وجود کا عقیدہ رکھنا اور اس بات کا عقیدہ رکھنا ہے کہ اللہ تعالی ہی ہر چیز کا خالق ہے، اخلاق محض ایک طرز زندگی نہیں ہے جسے انسان برتتا ہے طرز زندگی عقیدے سے پھوٹتا ہے اور عقیدہ ہی ارادہ کو متحرک کرتا ہے اور ارادہ عمل کو حرکت میں لاتا ہے (۱)۔ اللہ پر ایمان کا یہ تقاضا ہے کہ اس کے حکموں کو مانا جائے اور جن چیزوں سے اس نے روکا ہے ان سے رکا جائے، اگر چہ اللہ کے اوامر ونواہی صرف اطاعت اور عمل آوری کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں، بلکہ یہ طرز زندگی کو آراستہ کرنے اور اسے منظم کرنے کے لئے بھی بنائے گئے ہیں، چنانچہ اللہ تعالی نے انسان کو اچھا کام کرنے کی ترغیب دی ہے اور برے کام کے ارتکاب سے یا غیر اخلاقی کام کرنے سے منع فرمایا ہے اللہ نے جس چیز کا حکم فرمایا ہے وہ حسن ہے اور جس چیز سے روکا ہے وہ قبیح ہے۔ اللہ نے جس چیز کا حکم دیا ہے وہ اخلاقی عمل ہے اور جس چیز سے روکا ہے وہ غیر اخلاقی عمل ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا فعل خیر اس لئے ہے کہ اللہ نے اس کا حکم دیا ہے یا اللہ نے اس کا حکم اس لئے دیا ہے کہ وہ فعل خیر ہے؟ کیا فعل شر اس لئے ہے کہ اللہ نے اس سے روکا ہے یا اللہ نے اس سے اس لئے روکا ہے کہ وہ شر ہے؟ یہی وہ بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے جو اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلافی بنا ہے اور یہی تحسین عقلی اور تقبیح عقلی کا نظریہ ہے، اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ شریعت کا حکم یا ممانعت آنے سے پہلے نہ کوئی چیز حسن ہوتی ہے نہ قبیح ہوتی ہے نہ خیر ہوتی ہے نہ شر نہ واجب ہوتی ہے نہ حرام ہوتی ہے نہ فضیلت ہوتی ہے نہ رذیلہ ہوتا ہے، افعال کو یہ صفات حکم شریعت آنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، چنانچہ شارع کا حکم آنے کے بعد بعض چیزیں حسن ہوجاتی ہیں اور بعض قبیح ہوجاتی ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی افعال کے لئے ذاتی صفات نہیں جو تقاضہ کریں کہ یہ فعل حسن ہو یا قبیح ہو بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی ایک

---

(۱) الغزالی: ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین ۳/ ۶۲، تحقیق الشحات الطحاوی وعبد اللہ المنشاوی، المنصورہ مکتبۃ الایمان طبع اول ۱۴۱۷ھ/ ۱۹۹۶۔

چیز شریعت میں حسن ہو اور فضیلت ہو اور اسی جیسی دوسری چیز قبیح ہو اور رذیلہ ہو، اسی لئے اشاعرہ کا رجحان اس رائے کی طرف ہے کہ کوئی فعل خیر اس لئے ہوتا ہے کہ اللہ نے اس کا حکم دیا ہے(۱)۔

معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ حسن اور قبیح، فضیلت اور رذیلہ کو جاننے کا راستہ عقل ہے۔ اہل سنت کے نزدیک جب خیر وشر کا پیمانہ اللہ تعالی ہیں تو ان کے نزدیک نہ کوئی خیر عقلی ہے نہ کوئی شر عقلی ہے اس کے برعکس معتزلہ کے یہاں چوں کہ خیر وشر کا پیمانہ عقل ہے عقل ہی کسی چیز کے خیر ہونے یا شر ہونے کو طے کرتی ہے تو اس حال میں اللہ کا ارادہ (یعنی اس چیز کو چاہنا) فعل کی صفت کو ظاہر کرنے والا ہے نہ کہ ایسی صفت کو ثابت کرنے والا جو موجود نہیں تھی(۲)۔

سچی بات یہ ہے کہ عقل شریعت کے آنے سے پہلے اخلاقی فعل کا ادراک کرسکتی ہے اور اس بات پر قادر ہے کہ حق و باطل، خیر وشر، فضیلت ورذیلہ میں تمیز کر سکے بشرطیکہ عقل خالص ہو ایسی عقل جو خواہش نفس سے الگ ہو، اسی لئے شریعت نے پہلی والی برأت کو موجودہ وقت تک ماننے کے نظریے کو معتبر مانا ہے اور برأت اولی سے مراد یہی ہے کہ شریعت کے وارد ہونے سے پہلے عقل جس چیز پر تھی، یعنی فطرت انسانی وہ شرعاً معتبر ہے۔

خواہش نفسانی سے آزاد عقل خالص اور شریعت ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں، عقل خیر کا ادراک کرتی ہے اور شریعت خیر کو لاتی ہے۔ سچ بولنا عقل کے عرف میں فضیلت ہے یہ شریعت کے عرف میں بھی فضیلت ہے، جھوٹ بولنا عقلاً بھی رذیلہ ہے اور شرعاً بھی رذیلہ ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عقل اخلاق کا سرچشمہ ہے اس دلیل سے کہ عقل پہلے سے ہے

---

(۱) یوسف: محمد محمد، فلسفة الأخلاق فی الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغریقة/ ۴۷، طبع قاہرہ مطبعۃ الرسالہ، طبع دوم ۱۳۶۴ھ۔ ۱۹۴۵۔

(۲) حوالہ سابق/ ۴۸۔

اورشریعت بعد میں آتی ہے۔

اخلاق کا سرچشمہ وہ ذات ہے جس نے عقل عطا کی ہے اور شریعت نازل فرمائی ہے، عقل ادراک والی ایک طاقت ہے یہ طاقت انسان میں پیدا کی گئی ہے اور اسے دی گئی ہے، اللہ سبحانہ تعالی نے ہی عقلیں عطا کی ہیں جو ادراکات کا پیمانہ ہیں اور وجدانی فطرت نے ان کا احساس وشعور ودیعت فرمایا ہے اور وہی وہ ذات ہے جس نے اپنے رسولوں پر ایمان کے قواعد اور شریعت کے احکام نازل فرمائے ہیں (۱)۔

۴۔علم قواعد کی اخلاقی اساس:

علم قواعد کے اخلاقی پہلو کے دو گوشے ہیں، ایک علم قواعد کے موضوع سے متعلق دوسرا مقاصد شریعت سے علم قواعد کے ربط کے بارے میں۔

الف: علم قواعد کا موضوع:

چونکہ علم قواعد فقہیہ ایسا علم ہے جو ایسے کلی قواعد وضع کرتا ہے جس کے تحت فقہی مثالیں آتی ہیں، اس لئے اس کا موضوع مکلف کا فعل ہے، کیونکہ فقہی مثالیں دراصل سلوکِ انسانی کے مختلف طریقے ہیں اس طور پر علم قواعد ایسا علم ہوا جو سلوک انسانی کو منضبط کرنے والے قواعد کو وضع کرتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ سلوک انسانی بالقصد ہے جو پورے احساس اور آزاد ارادے سے وجود میں آتا ہے جس پر اخلاقی طور پر حکم لگانا ممکن ہے یا یہ سلوک انسانی غیر ارادی ہے جیسے غیر عاقل حیوانات کے کام ہوتے ہیں جو پورے احساس اور اختیار کے ساتھ مکمل نہیں ہوتے، کیا سلوک انسانی قانون اخلاقی کے مطابق ہے یا اس کے مخالف؟ کیا یہ مطابقت محض مادی ہے جس میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہے یا سلوک اخلاقی نیت کے بغیر مکمل

(۱) حبنکہ: الأخلاق الإسلامیة وأسسها، حوالہ سابق ۲۲/۔

نہیں ہوتا؟ اچھی نیت یا خیر نیت کا معیار کیا ہے؟ کیا یہ فی نفسہ واجب کو ادا کر دینا ہے یا اچھے ارادے کا اخلاقی قاعدے کی قانون سازی کے مقصد کے ساتھ ہم آہنگی کا نام ہے؟ کیا اس قانون کی بجا آوری یا اس واجب کی ادائیگی کے نتیجے میں مشقت اور تنگی پیدا ہوتی ہے اور انسان کی ضروریات میں خلل واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ اور اگر ایسا ہے تو کیا یہ قانون جامد اور بے لچک قانون ہے جو ایک ہی طریقے پر چلتا رہتا ہے؟ انسان کے مزاجوں اور صلاحیتوں کا لحاظ نہیں کرتا یا یہ لچکدار قانون ہے جو واقعات کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور تمام حالات میں مکلفین کے حالات کی رعایت کرتا ہے؟ اور سلوک انسانی کا اخلاقی اور صحیح سلوک ہونا کیا ظنون، شکوک اور اوہام پر مبنی ہے یا اخلاقی اصول یقینی ہیں جن میں اوہام وشکوک کا گزر نہیں ہے؟ کسی فعل کی اخلاقی قدر و قیمت کیا محض نیت میں پنہاں ہے؟۔ یا عمل کے نتائج سے اس کی قدر و قیمت طے ہوتی ہے؟ فعل نافع کا معیار کیا ہے؟ کیا نفع سے مقصود ایک فرد کی لذت ہے جو شخصی خواہش پر مبنی ہوتی ہے یا نفع سے مقصود اس کا وسیع مفہوم ہے، یعنی ایسی مصلحت جسے وضع کیا گیا ہو جو ہماری ذاتی خواہشات اور رجحانات سے الگ ہو؟ اور آخری سوال کہ کیا اخلاقی سلوک میں عرف وعادت کا بھی کوئی اثر ہے؟ کیا عادت اس بلندی تک پہنچ سکتی ہے کہ وہ اخلاقی قواعد کی صف میں آجائے اور وہ خود قانون سازی کا یا اخلاق کا سرچشمہ بن جائے؟؟؟

یہ سارے سوالات ان بنیادی مسائل کی تشکیل کرتے ہیں جن پر کلی اصول جو علم قواعد فقہیہ کے حوالے سے اس بحث کا موضوع ہیں بحث کرتے ہیں۔

بلاشبہ ان سوالات یا ان مسائل کا میدان علم الاخلاق ہے لہذا وہ علم جو سلوک انسانی کے قواعد سے بحث کرتا ہے وہ علم اخلاق ہے۔ اور قواعد فقہیہ دراصل شریعت کے اغراض ومقاصد کے دائرے میں کلی فقہی قواعد کے ذریعہ سلوک انسانی کے نظریہ سازی کرتے ہیں لہذا اپنی حقیقت کے اعتبار سے قواعد فقہیہ اخلاقی قواعد ہیں جو سلوک انسانی کو منضبط کرنے اور اخلاقی طور پر اس کی قدر و قیمت طے کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں، کیونکہ فقہ حقیقت میں

سلوک انسانی کو منضبط کرنے کی غرض سے، تا کہ زمین میں فساد واقع نہ ہو، احکام شریعت کو جاننے کا نام ہے (۱)۔ اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہی مقصد معیاری علم اخلاق کا بھی ہے جس طرح شریعت نے اصولی اور فقہی قواعد کے استنباط کا مقصد حکم شریعت تک پہنچنا ہے اور حکم شرعی اللہ کا وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے مکلف ہے اور مکلف کا فعل ہی سلوک انسانی ہے کبھی کبھی یہ فعل قلب کا فعل ہوتا ہے، یعنی نیت اور کبھی ظاہر کا فعل ہوتا ہے، یعنی سلوک، اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہ قواعد فقہ اور اصول فقہ اپنی اصلیت میں اخلاق ہیں جو سلوک انسانی کا مطالعہ کرتے ہیں۔

ب: علم قواعد فقہ کا مقاصد شریعت سے ربط:

یہ بات واضح ہو چکی کہ لوگوں کے مصالح کو پورا کرنا ان سے مفاسد کو دور کرنا اسلامی قانون کا بنیادی مقصد ہے، اور یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ وہ علم جو قانون سازی کے اسرار و حکمتوں پر مشتمل ہے وہ علم قواعد فقہیہ ہے جس طرح قواعد فقہیہ مقاصدی قواعد ہیں جو شریعت کے اہداف اور حکمتوں پر مشتمل ہیں اسی طرح علم قواعد اخلاقی علم بھی ہے، کیونکہ مقاصد شریعت کا موضوع ایک طرف مکلفین کے مصالح کی نگہداشت اور ان کے مفاسد کو دور کرنا ہے۔ تو دوسری طرف انسانوں کو خواہشات نفسانی اور شہوات سے نکالنا ہے اور انسانوں کے مصالح کی حفاظت کس طور سے ہوتی ہے کہ انسانی زندگی کی ضروریات یعنی دین، نفس، عقل، مال، نسل اور ان سے تعلق رکھنے والی حاجیات و تحسینات جن کے ذریعہ انسانی عزت و شرافت کی صیانت ہوتی ہے ان سب کی حفاظت کی جائے اور مکلف کو خواہشات نفس سے نکالنے کی صورت یہ ہے کہ کسی کام کو کرنے میں مکلف کا ارادہ قانون سازی کے بارے میں شریعت کے ارادے سے ہم آہنگ ہو، یہ بات مخفی نہیں کہ نیت (یعنی عمل میں مکلف کا ارادہ) اور مصلحت (قانون سازی میں شارع کا ارادہ) یہی دونوں علم اخلاق کے دوستون ہیں۔ علم الاخلاق سے بحث کرنے والے

(۱) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۳۵۔

بعض لوگوں نے فعل کے اخلاقی حکم کا مدار تنہا نیت پر رکھا ہے، اور دوسرے کچھ لوگوں نے فعل کے اخلاقی حکم کو تنہا عمل کے نتائج سے مربوط کیا ہے لیکن علم قواعد فقہیہ نے فعل کی اخلاقی قدر و قیمت کو نیت اور مصلحت دونوں سے ایک ساتھ جوڑا ہے اس طور سے کہ اخلاقی قانون کی بجا آوری کی جائے۔

لہذا فقہ کے قواعد یا قانون سازی کے قواعد درحقیقت اخلاق کے قواعد ہیں جب تک ہم یہ تسلیم کریں کہ فقہ کے قواعد کا مقصد انسانی زندگی کی حفاظت اور انسانی زندگی کی جو دو کا رضروریات، حاجیات، اور تحسینیات کی حفاظت ہے اور یہ حفاظت دو طرف سے مکمل ہوتی ہے۔ ایک تو وجودی جانب، یعنی ان کاموں کو انجام دینا جن سے انسانی زندگی کے ارکان قائم رہیں اور اس کے ستون مضبوط رہیں، دوسرا عدمی جانب، یعنی ایسی چیز کرنا جس سے انسانی زندگی میں واقع ہونے والے خلل یا متوقع خلل کا دفیعہ ہو سکے اور ان چیزوں کو ترک کر دینا جن سے وہ چیزیں معدوم ہو جائیں، اس بحث کے نتیجہ میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قانون سازی کے قواعد یا فقہ کے قواعد اخلاق کے سلسلہ میں ایک کامل نظریہ ہیں۔

چہارم: معنوی استقراء شریعت میں بحث کا منہج ہے

لغت میں استقراء کا معنی تلاش کرنا ہے، کہتے ہیں استقرأ الأمر یعنی کسی چیز کے حالات جاننے کے لئے اس کا تتبع کیا اور استقراء کا اصطلاحی معنی ہے جزئی میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کلی پر حکم لگانا(۱)۔ استقراء کی دو قسمیں ہیں: تام اور ناقص۔ استقراء تام کہتے ہیں کسی کلی میں حکم ثابت کرنا، اس لئے کہ اس کے تمام جزئیات میں وہ حکم ثابت ہے (۲) یا استقراء تام کہتے ہیں اور جزئیہ کو تلاش کرنا، تا کہ ان کا حکم کسی ایسے امر پر لگایا جائے جو ان تمام جزئیات کو شامل ہو(۳)۔

استقراء ناقص کسی کلی میں کوئی حکم ثابت کرنا اس لئے کہ وہ حکم اس کے اکثر جزئیات میں شامل ہے، کسی جامع کی ضرورت کے بغیر (۴) یا استقراء ناقص کا مطلب ہے بہت سی جزئیات کو تلاش کرنا جو ایک کلی معنی کے تحت داخل ہوں، تا کہ آپ جب ان جزئیات میں کوئی حکم پائیں تو اس کلی پر وہی حکم لگا دیں (۵)۔

استقراء معنوی شریعت میں استدلال کی بنیاد ہے، یعنی نصوص شرعیہ کی جزئیات کا

---

(۱) صلیبا، جمیل: المعجم الفلسفی ۱/۷۱، بیروت، دار الکتاب اللبنانی طبع اول ۱۹۷۳ء، مادہ: الاستقراء۔

(۲) زرکشی: بدر الدین محمد بن بہادر بن عبد اللہ، البحر المحیط فی علم اصول الفقہ ۸/۸، قاہرہ، دار الکتب، طبع اول ۱۴۱۴ھ۔ ۱۹۹۴ء۔

(۳) غزالی: ابو حامد محمد بن محمد: المستصفیٰ من علم الأصول ۱/۳۶، اعتناء: محمد یوسف نجم، طبع بیروت، دار صادر طبع اول ۱۹۹۵ء۔

(۴) حوالہ بالا ۸/۶۔

(۵) غزالی: ابو حامد محمد بن محمد: معیار العلم فی المنطق ۱/۱۱۵، بیروت، دار الاندلس ۱۹۸۳ء۔

استقراء کرنا یا فقہی فروع کا استقراء کرنا تا کہ عام کلی قاعدے تک رسائی ہو سکے۔ اس کو استقراء معنوی کہا جاتا ہے کیونکہ جزئیات کا احاطہ اس بات پر موقوف ہے جزئیات اس حد تک پہنچ جائیں کہ ان میں کلی نظریہ ظاہر ہوجائے، اس کو معاصر عالم منطق استقرائے ناقص قرار دیتے ہیں، اور یہی جدید مغربی سائنس میں استقراء کی اساس ہے(۱)۔ کیونکہ یہ استقراء بے شمار انواع یا اشیاء کے معانی کا ہوتا ہے جس کے ذریعہ فقیہ یکساں قسم کے حوادث وواقعات سے کلی حکم یا عمومی قاعدہ مستنبط کرتا ہے تو یہ قاعدہ اس لائق ہوجاتا ہے کہ اسے ان تمام ملتے جلتے معاملات ونظائر پر کام کیا جائے جن کا حکم لکھا ہوا نہیں ہے، زمانہ گذرنے کے ساتھ نئے نئے پیش آنے والے حوادث وواقعات پر ان کی تطبیق کی جائے۔

شریعت کی یہ استدلالی اساس درج ذیل عبارتوں سے واضح ہوتی ہے۔

۱۔ یکساں قوانین میں متعدد اور منتشر امور کو منضبط کرنا، انہیں یاد رکھنے کو زیادہ آسان بنا دیتا ہے اور ان کے انضباط کا ذریعہ بنتا ہے(۲)۔

۲۔ جو شخص جزوی موقعوں سے وقوع کی تخریج کرتا ہے، قواعد کلیہ سے نہیں کرتا اس پر فروع باہم ٹکرا جاتے ہیں اور مختلف ہوجاتے ہیں... اور اس شخص کو لامتناہی جزئیات یاد رکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس کی عمر ختم ہوجاتی ہے اور اس کا مطلوب حاصل نہیں ہوتا اور جو شخص فقہ کو قواعد کے ذریعہ منضبط کرتا ہے تو اکثر جزئیات یاد کرنے سے مستغنی ہوجاتا ہے کیونکہ وہ سب جزئیات کلیات میں شامل ہوتے ہیں اور جو جزئیات دوسروں کو باہم متناقض نظر آتی ہیں وہ اسے متحد اور ہم آہنگ نظر آتی ہیں (۳)۔

---

(۱) حنفی: حسن، مقاصد الشریعۃ وأہداف الأمۃ، مجلۃ المسلم المعاصر عدد: ۱۰۳، ص: ۲۶، ۱۴۲۲۔ ۱۴۲۳ھ چھبیسواں سال ۲۰۰۲۔ ۲۰۰۳ء، ص: ۷۵۔

(۲) زرکشی: بدر الدین محمد بن بہادر بن عبد اللہ، المنثور فی القواعد الفقہیہ ۱/ ۶۵، تحقیق: تیسیر فائق، کویت، وزارۃ الأوقاف والشئون الاسلامیہ، طبع دوم ۱۴۰۵ھ۔

(۳) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۸۔

۳۔فقہاء نے اس فقہ کو مختلف فنون اور انواع کی شکل دی اور اس کے استنباط میں بڑی محنت کی، اس کی ایک اہم قسم فروق نظائر اور اشباہ کو جاننا ہے اور الگ الگ مسائل کو ان کے مشابہ اور ہم شکل مسائل کے ساتھ ملانا ہے(۱)۔

۴۔ جب چھپے ہوئے راز ظاہر ہوئے اور اللہ تعالی نے اپنی مرضی کے مطابق توفیق وہدایت دی، تو میں اس کے بد کے ہوئے مسائل کو قلمبند کرنے لگا اور اس کے بکھرے ہوئے مشکل مسائل کو مفصل اور مثبت طور پر ایک دوسرے سے پیوست کرنے لگا اور حکم کے سرچشموں سے وضاحت کے ساتھ نہ کہ اجمال کے ساتھ اس کے شواہد یکجا کرنے لگا اس طور سے کہ میں کلی استقراء پر اعتماد کرتا تھا جزوی افراد پر اکتفا نہیں کرتا تھا، اس کے نقلی اصول کو عقلی دلائل سے واضح کرتا تھا(۲)۔

۵۔ کوئی بھی کلی اسی وقت کلی بنتا ہے، جبکہ اس کے تمام جزئیات یا اکثر جزئیات کا استقراء کرلیا جائے اور جب یہ صورت حال ہے تو ایسا کوئی جزئیہ فرض نہیں کیا جاسکتا جو کسی کلی کے تحت داخل نہ ہو، کیونکہ استقراء اگر مکمل ہوجائے تو قطعی ہے (۔۔۔)، تو اب جزئیہ کو دیکھنا خواہ مخواہ کی مشقت ہے اور اس کی مخالفت کو فرض کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے کہ جب ہمیں حیوانیت کے معنی کا استقراء کرنے سے انسان کی حقیقت معلوم ہوگئی تو ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی ایسا انسان پایا جائے جو حیوان (زندگی والا) نہ ہو، تو اس پر کلی حکم لگانا ایک قطعی حکم ہے جس میں تخلف نہیں ہوتا ہے، خواہ وہ پایا جائے یا نہ پایا جائے، تو اب اس کلی کا حکم لگانے میں اس کا اعتبار نہیں ہے، کیونکہ وہ ایسا ہی پایا جاتا ہے اور اگر آپ بعض جزئیات میں مخالفت فرض کرلیں کہ یہ اس کا جزئیہ ہے ہی نہیں جیسے مورتیاں اور اس طرح کی چیزیں۔

۶۔شریعت کے عمومی احکام جب ان کے معانی متحد ہوں اور وہ ارکان شریعت کے

---

(۱) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۳۸۔

(۲) الشاطبی: ابراہیم بن موسی اللخمی الغرناطی، الموافقات من اصول الشریعۃ، شرح وتعلیق: شیخ عبد اللہ دراز ۱/ ۱۸، قاہرہ، المکتبۃ التوفیقیہ۔

مختلف ابواب میں پھیلے ہوئے ہوں یا مختلف مقامات ضرورت کے اعتبار سے وہ بار بار آئیں، تخصیص کے بغیر تو یہ احکام ہر حال میں اپنے عموم پر رہیں گے اور اس کی دلیل استقراء ہے، چنانچہ شریعت نے یہ بات طے کردی ہے کہ دین میں ہم پر کوئی تنگی نہیں ہے، اس کو بہت سے مواقع پر بیان کیا ہے اور اس سے کسی مقام اور کسی حال کا استثناء نہیں کیا ہے، تو علماء امت نے اسے ایسی اصل قرار دیا ہے جو اپنے سارے جزئیات پر نافذ ہو اور عام اصل ہے جس کی طرف استثناء کے بغیر رجوع کیا جائے گا، اس کے لئے مخصوص مطالبے کی ضرورت نہیں ہوگی، اس پر حکم کو لازم کرنے میں کنارہ کشی نہیں کی جائے گی اور اس کے تقاضے پر عمل کرنے میں توقف نہیں کیا جائے گا، کیونکہ علماء نے اس کے بار بار آنے اور اس پر زور دئے جانے سے یہ بات سمجھی کہ مقصد اسے مکمل طور پر عام کردیتا ہے۔

اسی طرح شریعت نے یہ بات بھی طے کی ہے: "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (کوئی بوجھ اٹھانے والی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی) علماء نے اس اصول کو بھی پورے طور پر عام قرار دیا ہے اور اس کے خلاف اکا دکا جو دلیلیں آئی ہیں انہیں رد کردیا ہے، تاویل کرکے یا کسی اور ذریعہ سے۔

اسی طرح شریعت میں بار بار یہ بات بیان کی گئی ہے، "لا ضرر ولا ضرار" تو اہل علم نے اس میں تخصیص کرنے سے انکار کیا ہے اور اسے عموم پر محمول کیا ہے، اسی طرح یہ اصول کہ جو شخص کوئی اچھا طریقہ یا برا طریقہ نکالے گا، اسے اس کی پیروی کرنے والوں کے عمل کا بھی ثواب یا عذاب کچھ نہ کچھ ملے گا اور جو شخص مسلمان ہونے کی حالت میں اس دنیا سے گیا وہ جنت میں جائے گا اور جو حالت کفر میں مرا وہ جہنم میں جائے گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس اصل کو بار بار بیان کیا گیا اور اس کا حکم مؤکد کیا گیا اور سیاق کلام سے یہ بات سمجھی گئی کہ وہ اپنے عموم پر محمول کیا جائے گا..... اور اگر عموم بار بار نہ ہو تو اور نہ مؤکد ہو اور نا ہی فقہ کے مختلف ابواب میں پھیلی ہوئی ہو تو اس کو ہر حال میں پکڑے رہنا محل

نظر ہے، یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ کوئی چیز اس کے معارض یا اس میں تخصیص کرنے والی موجود ہے یا نہیں، ان دونوں قسموں کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ اصل بار بار آئی ہے تاکید کے ساتھ آئی ہے اور مختلف فقہی ابواب میں پھیلی ہوئی ہے، بظاہر وہ قرائن کے ملنے کی وجہ سے اس قطعی نص کی طرح ہوگئی ہے جس میں کوئی احتمال نہیں ہے اس اصل کے برخلاف جس کی یہ صورت حال نہ ہو، اس میں احتمالات کی گنجائش ہے اس کے تقاضے کو قطعی ماننے میں توقف کرنا ضروری ہے جب تک کہ اسے دوسرے نصوص اور ادلہ پر پیش نہ کر دیئے جائیں اور یہ جستجو نہ کر لی جائے کہ کیا کوئی اس کا معارض پایا جاتا ہے یا نہیں (۱)۔

جو شخص سابقہ نصوص پر غور کرے گا، اسے قطعیت سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ فقہی قواعد استقرائی قواعد ہیں، یا تو فقہ کے فروع اور جزوی مسائل سے ان کا استقراء کیا گیا ہے یا شرعیت کے نصوص سے ان کا استقراء کیا گیا ہے (مثلاً پانچ بنیادی قواعد) یا حیات کائنات کی استقراء سے وہ قواعد اخذ کئے گئے ہوں، مثلاً امام شافعیؒ نے لوگوں کے عادات کا استقراء کیا۔ اور مختلف شرعی احکام کی بنیاد انہوں نے ان عادات پر رکھی، جو ان کے نزدیک قابل لحاظ تھی، دوسرا حیض آنے کی کم سے کم عمر استقراء اور بالغ ہونے کی ممکن عمر کا استقراء، نفاس کی کم سے کم مقدار اور زیادہ سے زیادہ مقدار کی تحدید اور حمل کی اکثر مدت کی تحدید (۲)، جب استقراء علم قواعد میں ایک معتبر علمی منہج ہے، تو سوال یہ ہے کہ کیا اس سے علم یقینی قطعی حاصل ہونا ہے یا علم ظنی احتمالی حاصل ہوتا ہے؟ اہل اصول نے لکھا ہے ناقص استقراء ظن و احتمال کا فائدہ دیتا ہے۔ قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ اس میں احتمال ہے اس کی بعض جزئیات پر وہ حکم لاگو نہ ہوگا (۳)۔

---

(۱) حوالہ سابق ۳/ ۲۵۵۔۲۵۶۔

(۲) العلائی: ابوسعید خلیل بن کلیکلدی، المجموع المذھّب فی قواعد المذہب، تحقیق و دراسۃ: محمد عبد الغفار عبدالرحمن الشریف ۲/ ۴۰۵، کویت، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ طبع اول ۱۴۱۴ھ/ ۱۹۹۴ء۔

(۳) غزالی: المستصفیٰ من علم الاصول، حوالہ سابق ۱/ ۳۷۔

حقیقت یہ ہے استقراء میں نص اس کی قطعیت میں کمی نہیں پیدا کرتا، کیونکہ امر کلی جو کلی طور پر ثابت ہو، تو بعض جزئیات کا اس میں نہ آنا اسے کلی ہونے سے خالی نہیں کرتا، کیونکہ چند جزئیات جو اس سے باہر رہ گئے ہیں ان سے وہ کلی تشکیل نہیں پاتی جو ثابت شدہ کلی کے مقابل میں ہو، یہی حال تمام استقرائی کلیات کا ہے، ہاں عقلی کلیات میں بعض جزئیات کا اس میں شامل نہ ہونا اس کے کلی ہونے میں اثر انداز ہو، یہ بات تصور میں آسکتی ہے مثلاً وہ کہتے ہیں کسی شئی کے لئے جو چیز ثابت ہوگی عقلاً اس کے مثل کے لئے بھی وہ چیز ثابت ہوگی، یہ ایسا کلی ہے جس میں تخلف ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر تخلف پایا جائے گا، تو یہ قضیہ ہی درست نہیں ہوگا، کہ کسی شئی کے لئے جو چیز ثابت ہو وہ چیز اس کے مثل کے لئے بھی ثابت ہو اس کے برخلاف جو کلیے استقراء سے حاصل ہوتے ہیں وہ صحیح ہوتے ہیں، اگرچہ بعض جزئیات ان سے خارج ہوں، اسی وجہ سے شریعت میں اکثر کا اعتبار ہے جس طرح عام قطعی کا اعتبار ہے۔

علم قواعد میں استقراء معنوی اطّراد کے نظریے پر قائم ہوتا ہے۔ اور اوپر اخیر میں جو عبارت گزری ہے اس میں غور کرنے والا اس بات کو محسوس کرلے گا کہ کسی بھی اصل کے بارے میں تاکید، تکرار اور اس کا مختلف فقہی ابواب میں پھیلا ہوا ہونا فقہی قاعدے کو قطعیت کا مقام دے دیتے ہیں، امام قرافیؒ اطّراد کے نظریے کو یہ کہہ کر مؤکد فرماتے ہیں : ''جب ہم شریعت کے احکام کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ یہ احکام اکثر وبیشتر مصالح ہوتے ہیں اکثر احکام کے مصالح کا ادراک ہم کرلیتے ہیں اور کہیں کہیں ان کے مصالح ہم پر مخفی رہتے ہیں، تو ہم کہتے ہیں یہ تھوڑے احکام ہیں (جن کے مصالح ہم نہیں جان سکے) یہ بھی انہیں اکثر احکام کے جنس سے ہیں، جیسے کہ اگر کسی بادشاہ کی عادت ہو کہ وہ سبز خلعت فقہاء ہی عطا کرتا ہے ہم کسی شخص کو دیکھیں کہ وہ سبز خلعت پہنا ہوا ہے اور اس کا حال ہم کو معلوم نہ ہو تو ہم کہتے ہیں کہ وہ فقیہ ہے اس بادشاہ کے دستور کو دیکھتے ہوئے، اسی طرح شریعت کے اوامر میں ہمیں کوئی ایسا حکم نظر آئے جس میں مصلحت کو ہم نہیں جان سکے، تو بھی ہم عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس میں کوئی نہ

کوئی مصلحت ہوگی، اگر ہم شریعت کے ممنوعات میں کوئی ایسی چیز دیکھیں جس کے مفسدہ کا ہم ادراک نہ کرسکیں تو ہم یہی عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس میں کوئی نہ کوئی مفسدہ ہے۔ مصالح ومفاسد کے سلسلہ میں شریعت کا جو قاعدہ ہے اسی کو عام کرتے ہوئے ہم نے یہ نتیجہ نکالا(۱)۔

اطراد کے نظریے کے مطابق شریعت کی بہت سے جزئیات یا اکثر جزئیات کا استقراء، یا فقہ کے بہت سے فروع یا اکثر فروع کا استقراء حکم کلی تک پہنچنے کے لئے یا عام استقرائی قاعدے تک پہنچنے کے لئے کافی ہے اس میں کوئی نیا اضافہ نا توسلبی طور پر اس نظریے کو قبول کرے گا اور نا مثبت طور پر اسے قوت پہنچائے گا اور اس طریقے سے علم قواعد فقہیہ کو استدلال کے عام قواعد کا مقام دینا یا علمی بدیہیات میں شمار کرنا ممکن ہوا(۲)۔

یہ عام فقہی قواعد اس پہلو سے قطعیت کا فائدہ دیتے ہیں کہ ادلہ کے مجموعے کا استقراء کرکے یہ قواعد بنے ہیں، اس پہلو سے نہیں کہ الگ الگ پہلو سے انہیں مستنبط کیا گیا ہے کیونکہ اس علم کا فائدہ اسی طور پر حاصل ہوتا ہے کہ بہت سے دلائل جو ایک ہی معنی پر متفق ہیں ان کے استقراء سے جو قاعدہ بنا ہے اس کے نتیجے میں اس میں قطعیت پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجتماعیت میں وہ قوت ہے جو الگ الگ رہنے میں نہیں ہے، اسی وجہ سے تواتر معنوی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت، حاتم کی سخاوت اور حضرت عمرؓ کے عدل کا علم، اسی طرح دلائل جب جمع ہوجائیں اور وہ سب ایک معنی کا فائدہ دیں تو ان سے قطعیت پیدا ہوتی ہے(۳)۔

یہ قواعد اس پہلو سے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتے کہ الگ الگ نصوص سے انہیں مستنبط کیا گیا، اس لئے کہ الگ الگ نصوص میں قطعیت کا پایا جانا معدوم ہے اور اس کی دلیل یہ ہے

---

(۱) قرافی: الفروق، سابقہ حوالہ ۲/ ۱۰۹۔

(۲) حنفی: مقاصد الشریعۃ وأھداف الأمہ، سابق حوالہ/ ۷۳۔

(۳) شاطبی: الموافقات، سابقہ حوالہ ۱/ ۲۶۔

کہ الگ الگ نصوص اگر خبر واحد ہوں تو ان کا قطعیت کا فائدہ نہ دینا کھلی ہوئی چیز ہے اور اگر وہ متواتر ہوں تو ان کا قطعیت کا فائدہ دینا ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو سارے مقدمات یا ان میں سے اکثر مقدمات ظنی ہیں اور جو چیز ظنی پر موقوف ہو لامحالہ وہ ظنی ہوگی (۱)۔

لہذا یہ واجب نہیں ہے کہ قواعد عامہ پر الگ الگ جزوی نصوص سے استدلال کیا جائے، کیونکہ جو شخص بقیہ نصوص سے الگ ہو کر ایک نص سے استدلال کرتا ہے وہ معترض کو یہ موقع فراہم کرتا ہے، کہ وہ ایک ایک نص پر الگ الگ حملہ کرے اور ان کے ذریعہ سے قطعی قواعد پر استدلال کو ضعیف قرار دے، مثلاً ضروریات دین کی طرح امت مسلمہ کو یہ بات معلوم ہے کہ احکام شریعت کا مقصد ضروریات خمسہ (حفظ دین، حفظ نفس، حفظ مال، حفظ عقل، حفظ نسل) کی حفاظت کرنا ہے، لیکن یہ بات کسی معین دلیل اور کسی متعین اصل سے ثابت نہیں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے، بلکہ اس کا شریعت سے ہم آہنگ ہونا ان دلائل کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے جو ایک باب میں منحصر نہیں ہے، اگر یہ چیز کسی متعین دلیل کے سہارے ثابت ہوتی تو عادتاً اس کی تعیین واجب ہوتی، یا اہل اجماع اس کی طرف رجوع کرتے لیکن ایسا نہیں ہے، کیونکہ ان دلائل میں سے ہر ایک الگ الگ ظنی ہیں اور اس لئے بھی جس طرح تواتر معنوی میں یا دوسرے تواتر میں یہ بات متعین نہیں ہے کہ علم کا فائدہ دینے والی خبر واحد ہو دوسرے اقوال کے بجائے اسی طرح یہاں بھی یہ بات متعین نہیں ہے کیونکہ الگ الگ ظن کا فائدہ دینے میں تمام کی رائے برابر ہیں اسی طرح نماز کا حال ہے کہ اس کے بارے میں مختلف نصوص سے بعض نصوص میں ان لوگوں کی تعریف ہے جو نماز یں پابندی سے ادا کرتے ہیں اور کچھ نصوص میں نماز ترک کرنے والوں کے لئے مذمت ہے اور بعض نصوص میں اس بات کا ذکر ہے، کہ مکلف لوگ نماز کو انجام دینے اور نماز قائم کرنے کے پابند ہیں، قیام کی

---

(۱) سابقہ حوالہ، سابقہ صفحہ، یہ مقدمات درج ذیل ہیں :(۱) لغات کا منقول ہونا اور نحو کی آراء، (۲) مشترک نہ ہونا، (۳) مجاز کا نہ ہونا، (۴) نقل شرعی یا نقل عادی، (۵) اجمال۔

شکل میں، بیٹھنے کی شکل میں اور پہلو کے بل لیٹ کر اور کچھ نصوص میں نماز ترک کرنے والوں سے قتال کا حکم ہے (ان تمام نصوص سے نماز کی فرضیت واہمیت ظاہر ہوتی ہے)۔

نفس کی حفاظت کے بارے میں بھی مخصوص نصوص وارد ہیں نفس انسانی کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے اور قتل نفس پر قصاص کا موجب قرار دیا گیا ہے، اس پر وعید آئی ہے اور اسے ان کبیرہ گناہوں میں شمار کیا گیا ہے جنہیں شرک کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے، جس طرح نماز کو ایمان کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے اور مضطر کی جان بچانا لازم قرار دیا ہے اور جو لوگ اپنے نفس کو درست رکھنے پر قادر نہیں ہیں ان کی دیکھ بھال، ان کے ساتھ ہمدردی اور زکوۃ کو لازم قرار دیا گیا ہے، اس کام کے لئے حکام، بادشاہوں اور قاضیوں کو مقرر کیا گیا ہے، اور جو شخص اپنے نفس کا ارادہ کرلے اس سے قتال کے لئے لشکر مقرر کئے گئے ہیں اور جس شخص کو بھوک کی وجہ سے موت کا خوف ہو اس پر لازم قرار دیا گیا ہے کہ وہ حرام چیزیں مثلاً مردار خون، خنزیر کا گوشت کھا کر اپنی جان بچائے، اس کے ساتھ دوسرے معانی بھی شامل ہیں، ان دلائل کے مجموعے سے ہمیں نماز کے واجب ہونے اور قتل کے حرام ہونے کا یقینی علم حاصل ہو گیا۔

اسی طرز پر تمام قواعد شریعت میں قطعیت حاصل ہوگی اس طرح اصول فروع سے جدا ہو جائیں گے، اگر فروع کی سند الگ الگ دلائل اور متعین مآخذ ہیں جن کے نتیجے میں فروع میں زندگی باقی رہتی ہے تو اصول اور قواعد کلیہ تمام دلائل کے تقاضوں کا استدراک کر کے حاصل ہوتے ہیں، الگ الگ دلائل سے حاصل نہیں ہوتے (۱)۔ یہیں سے استقراء معنوی جو شریعت میں استعمال ہے، استقراء منطقی سے الگ ہو جاتا ہے، کیونکہ ناقص استقراء کی صورت میں استقراء منطقی کا یقین کا فائدہ دینا دشوار ہے، اس لئے کہ اس بات کا اعتماد ہے کہ بعض واضح جزئیات جن سے بحث کرتی تھی اس استقراء میں نہ آسکے ہوں اس کے برخلاف استقراء معنوی میں چوں کہ دلائل کا مجموعہ ایک دوسرے سے مل کر ایک معنی پر متفق ہوتا ہے۔ اس لئے وہ

---

(۱) شاطبی: الموافقات حوالہ سابق ۱/۲۸۔۲۹۔

قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، اسی وجہ سے کسی کلی نظریہ یا عام قاعدہ تک پہنچنے کے لئے استقراء تام شرط نہیں ہے بلکہ قطعیت کا فائدہ دینے کے لئے استقراء معنوی کافی ہے، لہذا جب کسی مسئلے یا قاعدہ کے دلائل کا استقراء کرنے میں ایک مجموعہ سامنے آ گیا، جو علم کا فائدہ دیتا ہے تو وہی مطلوب دلیل ہے۔

اس بحث کا موضوع وہ پانچ کلی قواعد ہیں جن کی طرف تمام فقہی مسائل لوٹتے ہیں، ان قطعی فوائد کی ایک مثال قاعدہ "الأمور بمقاصدها" جو مختلف دلائل شرعیہ کے مجموعے کا استقراء کر کے بنا ہے، مثلاً "إنما الأعمال بالنيات" اور دوسرا ہے : "لا عمل لمن لا نية له" (۱)، اس کے بعد ہے : "نية المؤمن خير من عمله" (۲)، "يبعث الناس على نياتهم" (۳)، "إن الله يُدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة، وفيه صانعه يحتسب فى صنعته الأجر" (۴)، "من أتى فراشه وهو ينوى أن يقوم يصلى من الليل فغلبته عيناه حتى يُصبح كُتب له ما نوى" (۵)، "أيما رجل تزوج المرأة فنوى أن لا يعطيها من صداقها شيئاً مات يوم يموت وهو زانٍ وأيما رجل اشترى من رجل بيعا فنوى أن لا يعطيه من ثمنه شيئا مات يوم يموت وهو خائن" (۶)، "من أدّان دينا وهو ينوى أن يو دّيه أدّاه الله عنه يوم القيامة"۔

---

(۱) السنن للبیہقی ۱/ ۴۱۔

(۲) مُسند الشہاب ۱/ ۱۱۴ اور البیہقی فی شعب ۵/ ۶۸۵۹۔

(۳) اس حدیث کی روایت امام احمدؒ نے کی ہے ۳/ ۳۳۶۔ ۳۳۱۔ ۳۱۴، ابن ماجہؒ نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، باب الزهد فى النية ۲/ ۱۴۱۴۔

(۴) اس حدیث کی روایت امام احمدؒ نے کی ہے ۴/ ۱۵۴۔ ۱۴۸۔ ۱۴۶۔ ۱۴۴، اور نسائی ۶/ ۲۸۔

(۵) اس حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے ۳/ ۲۵۸، اور ابن ماجہ: ۱۳۴۴۔

(۶) اس حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے ۴/ ۳۳۲، اور طبرانی کی المعجم الکبیر ۸/ ۷۳۰۲۔ ۷۳۰۱۔

قاعدہ: ''الیقین لا یزول بالشک''، چند نصوص کے استقراء سے بنایا گیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں: ''الرجل یخیل إلیه أنه یجد الشئی فی الصلاة قال: لاینصرف حتی یسمع صوتاً أو یجد ریحاً''، ''وإذا وجد أحدکم فی بطنه شیئاً فأشکل علیه۔ أخرج منه شئی أم لا۔ فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتاً أو یجد ریحاً''، ''وإذا سها أحدکم فی صلاته فلم یدر واحدة صلی أم اثنتین، فإن لم یدر أثلاثا صلی أم أربعاً؟ فلیبن علی ثلاث، ولیسجد سجدتین قبل أن یسلم''، ''إذا شک أحدکم فی صلاته، فلم یدر کم صلی؟ أثلاثاً أم أربعاً؟ فلیطرح الشک، ولیبن علی ما استیقن'' (۱)۔

قاعدہ: ''المشقة تجلب التیسیر'' نصوص کے استقراء سے حاصل ہوا ہے ان میں سے چند نصوص یہ ہیں: ''یرید الله أن یخفف عنکم'' (۲)، ''لا یکلف الله نفسا إلا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسینا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علینا إصراً کما حملته علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به'' (۳)، و''ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج'' (۴)، و ''ما جعل علیکم فی الدین من حرج'' (۵)۔

قاعدہ: ''الضرر یُزال'' اگر اس کی اصل حدیث: ''لا ضرر ولا ضرار'' جو ظنی دلائل میں سے ہے، لیکن یہ قاعدہ اصل قطعی کے تحت داخل ہے، کیونکہ شریعت کے بہت سے

(۱) اس کی روایت امام احمد نے کی ہے ۳/ ۸۷۔ ۸۴۔ ۸۳۔ ۷۲، اور صحیح مسلم کتاب الصلاۃ میں ۵/ ۶۰، اور ابوداؤد/ ۱۰۲۴، نسائی ۳/ ۷۲، اور ابن ماجہ/ ۱۲۱۰۔

(۲) النساء: ۲۸۔

(۳) البقرہ: ۲۸۶۔

(۴) المائدہ: ۶۔

(۵) الحج: ۷۸۔

احکام میں ''ضرر اور ضرار'' کا ممنوع ہونا بکھرا ہوا ہے، مثلاً "ولا تمسکوهن ضرارا لتعتدوا" (۱) اور "ولا تضاروهن لتضیقوا علیهن" (۲)، "ولا تضار والدة بولدها" (۳) مزید کچھ کلی قواعد ہیں جیسے جان، مال، آبرو پر تعدی سے روکنا اور غصب وظلم سے روکنا اور تمام وہ چیزیں جو اضرار یا ضرار کے معنی میں ہیں (۴)۔

قاعدہ: "العادة محكمة" نصوص کے مجموعہ سے اس طرف لاکر کے بنایا گیا ہے چند نصوص یہ ہیں: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، "الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة" (۵)۔

اور "ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية" (۶)، اور "يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم" (۷)، اور "على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل" (۸)، اور "تحيضي في علم الله ستا أو سبعاً كما تحيض النساء وكما يطهرن ميقات حيضهن وطهرهن" (۹)، "ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو

---

(۱) البقرہ:۲۳۱۔

(۲) الطلاق:۶۔

(۳) البقرہ:۲۳۳۔

(۴) شاطبی:الموافقات، سابق حوالہ ۲/ ۱۲۔۱۳۔

(۵) اس حدیث کی روایت ابوداؤد کی ہے حدیث نمبر:۳۳۴۰، اور نسائی ۷/ ۲۸۴۔

(۶) الرعد:۳۸۔

(۷) النور:۵۸۔

(۸) اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، حدیث نمبر:۳۵۶۹۔۳۵۷۰۔

(۹) اس کی روایت ابوداؤد نے ''کتاب الطہارۃ'' میں کی ہے، حدیث نمبر:۲۸۷، اور حاکم نے اس کی روایت مستدرک میں کی ہے ۱/ ۱۷۲

رد" (۱)، علائی کہتے ہیں کہ یہ دلائل ظنی طور پر عادت کے معتبر ہونے کا قطعیت سے فائدہ دیتے ہیں اور اس کو بتاتے ہیں کہ عادت پر احکام شرعیہ مرتب ہوتے ہیں (۲)۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں کی ہے۔

(۲) علائی: المجموع المذہب فی قواعد المذہب، حوالہ سابق ۲/ ۴۰۵، وجه الدلالة فی حدیث "مکیال أهل المدینة" والی حدیث سے دلالت اس طرح ہو رہی ہے کہ اہل مدینہ چوں کہ کھجور کے باغات اور کھیتی والے تھے تو کیل کی مقدار میں ان کی عادت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اہل مکہ چونکہ تجارت والے تھے تو وزن میں ان کی عادت کا اعتبار کیا گیا، اور آیت کریمہ :"ولقد أرسلنا رسلاً من قبلک، وجعلنا لهم أزواجاً وذریة" سے دلالت کی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت ان مشرکین کی تردید میں آئی ہے جنہوں نے کہا تھا "مال هذا الرسول یأکل الطعام ویمشی فی الأسواق"، تو آیت نے بتایا کہ محمد رسول اللہ ﷺ سے پہلے گذرے ہوئے رسولوں کی یہی عادت تھی اس کا تقاضا ہے کہ عادت کا اعتبار کیا جائے اور آیت کریمہ "یا أیها الذین آمنوا لیستأذنکم ....." میں دلالت کی وجہ یہ ہے کہ استئذان کا حکم انہیں اوقات کے لئے آیا تھا جن میں عادت یہ تھی کہ لوگ گھر والے لباس میں رہتے تھے اور کپڑے اتار دیتے تھے تو اس حکم شرعی کی بنیاد ان کی عادت پر تھی اور حدیث "علی أهل الحوائط" علائی کے بقول احکام شرعیہ میں عادت کے معتبر ہونے اور عادت پر احکام کے مبنی ہونے کی سب سے واضح دلیل ہے، اس لئے کہ لوگوں کی عادت تھی کہ ان میں وہ اپنے مویشیوں کو چرنے کے لئے چھوڑ دیتے تھے اور رات میں انہیں رات گزاری کے لئے باندھ دیتے تھے اور باغ والوں اور کھیت والوں کی عادت یہ تھی کہ وہ اپنے باغوں اور کھیتوں میں دن میں اکثر ہوتے تھے رات میں نہیں تو رسول اللہ ﷺ نے ضامن قرار دینے کی بنیاد ان کے یہاں جاری عادت پر رکھی اور حدیث "من عمل عملاً" میں دلالت کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسلمان جس چیز پر ہوں خواہ شرعی حکم کی بنیاد پر یا جاری عادت کی بنیاد پر اس کا اعتبار ہوگا چونکہ آپ ﷺ کا ارشاد "لیس علیه أمرنا" کا عموم اس کو شامل ہے، حوالہ سابق ۲/ ۴۰۰۔ ۴۰۵۔

پہلی فصل

قاعدہ: الأمور بمقاصدها

تمہید:

اول: نیت وعمل

دوم: نیت واخلاص

سوم : اخلاقی فعل کا معیار

چہارم: کانٹ کے نزدیک واجب عقلی اور شریعت کے درمیان اختیار کا ارادہ

پنجم: حیلے یا بدنیتی

خاتمہ:

تمہید:

شریعت میں لفظ مقاصد دو معانی میں استعمال ہوتا ہے :(۱) غایت یا ہدف کے معنی میں، یہ مقاصد شریعت شریعت کے عمومی اہداف ہیں، (۲) قصد یا نیت کے معنی میں۔یعنی کسی عمل سے مکلف کا کیا ارادہ ہے، یہ وہ نیتیں ہیں جو فعل کے بارے میں مکلف کی جانب سے کی جاتی ہیں قاعدہ ''**الأمور بمقاصدها**''کا تعلق دوسری قسم سے ہے، یہاں ''مقاصد'' قصد یا نیت کے معنی میں ہے کیونکہ اس قاعدے کی بنیاد حدیث ''**إنما الأعمال بالنيات** '' ہے، اس قاعدے میں امور سے مراد مکلف کی جانب سے صادر ہونے والے اقوال وافعال ہیں،لیکن کیا اس کیا مطلب یہ ہے کہ اخلاقی قدر و قیمت تنہا نیت سے جڑی ہوئی ہے عمل کے نتائج کو دیکھے بغیر؟

یہ فصل اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ افعال پر فعل اخلاقی کا معیار عموماً یہ ہے کہ عمل سے مکلف کا ارادہ اور مکلف بنانے سے شارع کا مقصد جو قانون سازی میں ملحوظ مصلحت ہے، دونوں ہم آہنگ ہوجائیں، عمل کی اخلاقی قدر و قیمت نہ تنہا نیت میں پوشیدہ ہے اور نہ تنہا نتائج عمل میں، بلکہ دونوں کی ہم آہنگی میں پوشیدہ ہے اس ہم آہنگی سے اخلاص ظاہر ہوتا ہے اور ہم آہنگی نہ ہونے سے بدنیتی کا ظہور ہوتا ہے۔

اول: نیت وعمل:

''إنما الأعمال بالنیات'' ایک عام اخلاقی قاعدہ ہے، لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی عمل پایا جائے اور اس سے نیت کے وابستہ ہوئے بغیر اس عمل کو اخلاقی عمل یا غیر اخلاقی عمل کہا جائے، ایک ہی عمل کبھی کسی مکلف سے کسی ارادے سے صادر ہوجائے تو وہ اخلاقی عمل ہوتا ہے، پھر وہی عمل دوسرے ارادے سے صادر ہوتا ہے تو وہ اخلاقی عمل نہیں ہوتا، اس لئے کہ اعمال سے مقصود کا اعتبار کئے بغیر کوئی حکم وابستہ نہیں ہوتا، دوسرے الفاظ میں اسے حلال یا حرام نہیں کہا جاسکتا(۱)۔

ارادہ وعمل کے درمیان اس رشتے کو واضح کرنے کے لئے ہمارے لئے ضروری ہوگا

(۱) مقصود یہ ہے کہ کسی بھی عمل پر اخلاقی عمل یا غیر اخلاقی عمل ہونے کا حکم قصد ونیت کو دیکھ کر ہی کیا جائے گا اگر کوئی عمل حسن ہو (بہتر ہو) اور کرنے والے کا ارادہ برا ہو تو علی الاطلاق غیر اخلاقی عمل ہے۔ اور اگر نیت اچھی ہو اور وسیلہ برا ہو یا شریعت کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو تو اسے اخلاقی عمل شمار نہیں کیا جائے گا، مثلاً کسی نے اس مقصد سے چوری کی کہ وہ یتیموں کو کھانا کھلائے گا یا کسی خاتون نے زنا کیا، تاکہ اپنے بچوں کی تربیت کرے کیونکہ اخلاقی عمل کا جوہر اللہ کا قرب حاصل کرنا اس کے حکم کو ماننا اور اس کی اطاعت کرنا ہے تو کیا یتیموں کی وجہ سے چوری کرنے کو قرب وطاعت شمار کیا جائے گا اور کیا اولاد کی تربیت کے مقصد سے زنا کو طاعت مانا جائے گا؟ کسی عمل کے اخلاقی ہونے کے لئے بلاشبہ نیت بنیادی شرط ہے، لیکن اس کا وسیلہ بھی شرعی ہونا چاہئے، یعنی یہ ضروری ہے کہ عمل شارع کی قانون سازی کے مقصد سے میل کھاتا ہو۔

کہ ہم دو چیزوں پر غور کریں (۱) فاعل کے مزاج ومقصد کو جس سے نیت صادر ہوتی ہے۔ (۲) اس عمل کے مزاج کو جس کی نیت کی جارہی ہو۔

فاعل (کرنے والا) کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ وہ عاقل اور آزاد ہو، کیونکہ کسی فعل کی اخلاقی قدر و قیمت اسی وقت مانی جاتی ہے جبکہ وہ آزاد انسان سے صادر ہو (شاطبی: الموافقات، سابقہ حوالہ ۲/ ۲۷۹)، اس لئے کہ عقل وخرد والا بااختیار فاعل بااختیار ہونے کے اعتبار سے اپنے عمل سے کسی مقصد کا ارادہ کرتا ہو، یہ مقصد کبھی حسن ہوتا ہے اور کبھی قبیح ہوتا ہے اور کبھی اخلاقی امر سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور کبھی اس کے مخالف ہوتا ہے اور نیت جب مطلق بولی جائے تو عام طور سے اس سے مراد ارادے کا اسی مقصد کی جانب مائل ہوتا ہے، تو مقصد وغرض ہی قصد کی علت ہے (۱)۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ شریعت میں اخلاقی اوامر کا آغاز آزاد باشعور عقل کے ساتھ ہی ہوتا ہے کیونکہ اس کا مقصد اس بات کو پرکھنا ہے کہ انسان اس حکم کی اطاعت کس حد تک کرتا ہے اور حکم کو ماننا اور اطاعت کرنا قصد ہی سے ہوتا ہے اور قصد اسی وقت متصور ہے جبکہ انسان عاقل اور آزاد ہو (۲)، اسی لئے ہر وہ فعل جو صاحب عقل باشعور خود مختار شخص کی طرف سے صادر ہوتا ہے خواہ وہ عبادات کے قبیل سے ہو یا عادات کے قبیل سے نیت سے خالی نہیں ہوتا لہذا اس سے اخلاقی احکام، یعنی واجب ہونا وغیرہ متعلق ہوتے ہیں اور ہر وہ فعل جو ایسے شخص سے صادر ہو جو صاحب عقل وشعور نہ ہو صاحب اختیار نہ ہو وہ نیت سے خالی ہوتا ہے، لہذا اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا (۳)، لہذا جس شخص نے ریاکاری کی نیت سے

(۱) زرکشی: المنثور فی القواعد، سابقہ حوالہ ۲/ ۲۸۵۔

(۲) ارموی ہندی: صفی الدین محمد بن عبد الرحیم، نہایۃ الوصول فی درایۃ الاصول ۳/ ۱۱۲۱، تحقیق: صالح سلیمان یوسف، سعد الدین سالم، مکہ مکرمہ مکتبۃ نزار، مصطفی الباز، طبع دوم ۱۴۱۹ھ۔ ۱۹۹۹ء۔

(۳) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱/ ۱۱۵۔ نیز ملاحظہ ہو: الحسینی: سید احمد بک نہایۃ الاحکام فی بیان ما للنیۃ من أحکام/ ۹، طبع مصر، المطبعۃ الکبری الأمیریۃ بولاق، طبع اول ۱۳۲۰ھ۔ ۱۹۰۳ء۔

نماز پڑھی وہ فاسق و گنہ گار ہے اور جس شخص نے طاعت کی نیت سے نماز پڑھی جس کا اسے حکم دیا گیا ہے تو وہ اطاعت کرنے والا اور فضیلت حاصل کرنے والا ہے اور جس شخص نے رکوع سجدہ کیا، قیام کیا اور قعدہ میں بیٹھا، لیکن اس کی نا تو ریا کاری کی نیت تھی اور نا طاعت کی، اس کا یہ عمل لغو ہے نہ وہ طاعت کرنے والا ہے اور نا نافرمانی کرنے والا ہے (۱)۔

شریعت میں نیت عمل کی روح اور اس کا مغز ہے عمل نیت کے تابع ہے، نیت کے صحیح ہونے سے عمل صحیح ہو جاتا ہے اور نیت کے فاسد ہونے سے عمل فاسد ہو جاتا ہے، یہی فعل اخلاقی کا مفہوم ہے (۲)۔

ارادے کے بغیر عمل مطلقاً غیر اخلاقی عمل ہے اور لغو عمل ہے، اس کی حیثیت جانوروں اور جمادات کی حرکتوں کی طرح ہے جو قصد و ارادہ اور کسی مقصد کے بغیر محسوس خارجی محرکات کی وجہ سے سامنے آتے ہیں یہ محض محسوس حرکات میں اخلاقی فعل نہیں (۳)، اسی لئے جو اعمال قصد و ارادہ کے بغیر صادر ہوتے ہیں، مثلاً مجبور کئے گئے شخص (مکرہ) کا عمل، سونے والے کا عمل، مجنون کا عمل، یہ اعمال دائرۂ اخلاق سے خالی ہیں، ان سے کوئی حکم وابستہ نہیں ہوتا اور اگر ان سے کوئی حکم وابستہ ہو تو اس کا تعلق خطابِ وضع سے ہے نہ کہ خطاب تکلیف سے (۴)۔

جہاں تک قصد والے عمل کے مزاج کے اعتبار سے غور و فکر کی بات ہے تو اس میں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ عمل نیت کرنے والے کو معلوم ہو، وہ اسے محدود طور پر جانتا ہو، دوسرے اعمال سے اسے الگ کر سکتا ہو، اس طرح کہ وہ اس کی صفات اور اس کی قبح کو جانتا ہو، تا کہ یہ

(۱) ابن حزم: ابو محمد علی بن احمد بن سعید ظاہری، الاحکام فی اصول الاحکام ۵/ ۱۳۸، بیروت، دار الکتب العلمیہ طبع اول ۱۴۰۵ھ۔ ۱۹۸۵ء۔

(۲) ابن قیم: ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر: إعلام الموقعین عن رب العالمین ۳/ ۱۱۱، تحقیق طہ عبد الرؤف سعد، طبع چہارم۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۲۴۔ نیز ملاحظہ ہو: شاطبی: الموافقات، سابق حوالہ ۱/ ۱۱۵۔

(۴) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۷۹۔

بات متصور ہو سکے کہ ان سے اس فعل کا ارادہ کیا کیونکہ جو شخص کسی فعل کے معنی کو نہ جانتا ہو اس کا اس فعل کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے (۱)۔ لہذا جو فعل موہوم یا مشکوک ہو اس کو قصد کا تصور نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ موہوم تو معدوم ہوتا ہے اور معدوم کا ارادہ محال ہے اور جس میں شک ہوتا ہے وہ تردد والا ہوتا ہے، اس کا قصد اسی وقت منعقد ہوگا جب دونوں پہلو میں سے کسی ایک کو آپ ترجیح دیدیں گے، فعل کے علم کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ یقینی اور پختہ علم ہو، بلکہ اس میں وہ ظن غالب کافی ہے جس کے ساتھ احتمال کا اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ یقین نہ پائے جانے کی صورت میں فقہی احکام کی بنیاد ظن غالب پر ہوتی ہے (۲)، اسی لئے اگر فعل معلوم یا مظنون نہ ہو تو نیت صحیح نہیں ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ فعل نیت کرنے والے کی قدرت میں ہو، لہذا اگر فعل ایسا ہوگا جس کو حاصل کرنا عقلاً یا شرعاً یا عادتاً ممکن نہ ہو، تو نیت باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ جس چیز کا حصول ممکن نہ ہو، اس کا قصد کرنا صحیح نہیں ہوتا، لہذا یہ بات صحیح نہیں ہوگی کہ نیت کرنے والا ایسے فعل کی نیت کرے جو عقلاً محال ہو، مثلاً وہ یہ نیت کرے کہ وہ روزہ رکھے گا اور روزہ نہیں رکھے گا، چونکہ اس میں تناقض ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ وہ کسی محال فعل کا ارادہ کرے، یا جو فعل شرعاً باطل ہو اس کا ارادہ کرے، مثلاً ناپاک جگہ پر نماز کی نیت کرے، چوں کہ یہ چیز نماز کی درستگی کی ایک شرط، یعنی جگہ کا پاک ہونا اس کے منافی ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ وہ ایسے فعل کی نیت کرے جو عادۃً اس کی قدرت میں نہیں ہے مثلاً وضو کرتے ہوئے نماز عید کی نیت کرے جب کہ ابھی وہ سال کے آغاز میں ہے (۳)۔

عمل کے اخلاقی ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس کے بارے میں جو نیت کی گئی ہو وہ حکم کو ماننے اور قربت حاصل کرنے کی نیت ہو، تمیز کی نیت نہ ہو۔

اس لئے کہ عمل میں جو نیت مشروع ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) تمیز کی نیت،

---

(۱) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۹۳۔

(۲) ابن سبکی: الاشباہ والنظائر ۲/ ۶۱، حوالہ سابق۔

(۳) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۹۸۔

(۲) تقرب وامتثالِ حکم کی نیت۔ کچھ اعمال ایسے ہیں جن میں تمیز کی نیت کی ضرورت ہوتی ہے یہ وہ اعمال ہیں جو صورت و ہیئت میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اور حکم میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، ان اعمال میں تمیز کی نیت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ باہم متشابہ اعمال ایک دوسرے سے الگ ہوجائیں، کبھی کبھی یہ تمیز عبادات وعادات کے درمیان ہوتی ہے، کیونکہ بہت سے عبادت کرنے والے اعمال جن کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے، وہ شکل وصورت میں عادی اعمال کے مشابہ ہوتے ہیں تو ان عبادت والے اعمال کو عادت والے اعمال سے نیت کے ذریعہ ہی جدا کیا جاسکتا ہے، مثلاً روزہ (کھانے پینے اور جماع کو ترک کرنا) کبھی احتیاط ودوا کے طور پر ہوتا ہے تو یہ مباح عمل ہوگا اور کبھی تقرب کے لئے ہوتا ہے تو یہ عبادت بن جاتا ہے اور یہ تمیز ارادے سے پیدا ہوتی ہے، کبھی چند ایسی عبادت جو شکل وصورت میں مشابہ ہیں ان کے مرتبوں کے درمیان تمیز کرنے کے لئے نیت ہوتی ہے، کہ ان میں کون واجب ہے اور کون غیر واجب کون فرض ہے اور کون نفل، تاکہ ہر عبادت جس کے درجے کی ہو اسی کے مناسب حکم شرعی اس پر لگایا جائے، مثلاً نماز ایک جنس ہے جس کے انواع میں فرض نماز اور سنت نماز، پھر ہر نوع کے تحت متعدد افراد آتے ہیں جب نماز کی جنس اور اس کے انواع کی صورت ایک ہے، جو خود نماز کی صورت ہے اور ایک نفل نماز کی صورت ہے جو ادا کی صورت ہے وہی قضاء کی صورت ہے، جو ظہر کی صورت ہے وہی عصر کی صورت ہے، ان کے رتبوں کی ایک دوسرے سے تمیز ارادے کے ہی ذریعہ سے ہوگی (۱)۔

کچھ اعمال ایسے ہیں جن میں تمیز کی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً متروک (جن چیزوں کو چھوڑنے کا حکم) یا منہیات (جن چیزوں سے روکا گیا) کیونکہ ان کے بارے میں انسان اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ انہیں ترک کرنے سے ہوجاتا ہے، اسی طرح وہ معمولات جن کے فعل کی صورت ان کی مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے کافی ہو، مثلاً ''دَین'' کا ادا

(۱) قرافی شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس: الأمنیۃ فی إدراک النیۃ/ ۲۲، طبع بیروت، دار الکتب العلمیہ، طبع اول ۱۴۰۴ھ۔ ۱۹۸۴ء۔

کرنا، ودیعت کا ادا کرنا، بیوی اور رشتہ داروں کے نفقہ کا دینا، کیونکہ ان امور کی انجام دہی سے جو مصلحت مقصود ہے وہ یہ ہے کہ جن کو یہ چیزیں دی جارہی ہیں وہ ان سے فائدہ اٹھائیں اور یہ مصلحت اس پر موقوف نہیں ہے کہ کرنے والے کی طرف سے نیت پائی جائے، لہذا اگر انسان نے ان چیزوں کو ادا کیا خواہ نیت کے بغیر ہی ہو تو اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ تمام وہ مامورات جن کا مقصد سمجھ میں آتا ہے (وہ معقول المعنی ہیں) ان میں تمیز کی نیت کی ضرورت نہیں کیونکہ ان کی مصلحت ہی اسے مقصود ہے جو کرنے سے پوری ہورہی ہے(۱)، اور قربت کے وہ اعمال جن میں کوئی التباس نہیں ہے ان میں بھی تمیز کی نیت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنی ذات میں قربت ہیں اپنی شکل وصورت میں الگ ہیں (۲)، اسی طرح مباحات میں بھی تمیز کی نیت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مباحات مطلوب نہیں ہیں اور جو چیز مطلوب نہ ہو اس میں دوسری چیز سے تمیم کی نیت کی حاجت ہی نہیں ہے(۳)۔

ان افعال کا تمیز کی نیت کا محتاج نہ ہونا قاعدہ کی عمومیت کو نہیں توڑتا کیونکہ یہاں تمیز کی نیت کا کام غیر متعین فعل کی تعیین وتحدید ہے، تاکہ مکلف اپنی ذمہ داری سے نکل سکے، اس کا کام فعل کے اندر اخلاقی ہونے کی صفت پیدا کرنا نہیں ہے، کیونکہ اخلاقی ہونے کی صفت اتباع حکم کی نیت یا قربت کی نیت سے وابستہ ہے، تمیز کی نیت سے وابستہ نہیں، کسی فعل کے اخلاقی ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان اللہ کا قرب حاصل کرنے اور ان کے حکم کو ماننے کی نیت کرے، اسی لئے اعمال سے جو مقاصد اخلاقی پہلو سے متعلق ہیں وہ ہر فعل

---

(۱) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/۲۳۶۔

(۲) عالمی: القواعد والفوائد ۱/۷۵۔

(۳) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ۱/۵۱، نیز ملاحظہ ہو: ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ۱/۳۷، ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/۱۵۱، قرافی: الأمنیۃ فی إدراک النیۃ، حوالہ سابق ۱/۲۱، زرکشی، المنثور ۳/۲۸۷۔۲۸۸۔

میں ضروری نہیں ہیں، بلکہ وہ امور تعبدی سے تعبدی ہونے کی حیثیت سے ضروری ہیں، یعنی اس اعتبار سے کہ یہ اخلاقی حکم کی اطاعت کرنا اس کی انجام دہی اور پیروی، چنانچہ تمام وہ اعمال جو انسان کے اختیار کے تحت داخل ہوں وہ امتثال (حکم کی انجام دہی) کا ارادہ کرنے ہی سے اخلاقی بنتے ہیں اور یہ مسئلہ عبادات میں بالکل کھلا ہوا ہے، کیونکہ طہارت میں اصل اطاعت ہے، تو اگر عبادت سے کوئی شخص کسی اور چیز کا ارادہ کرے، جو اطاعت کے منافی ہو تو وہ عبادت غیر اخلاقی ہوجائے گی اور عادات میں اعمال اخلاقی اسی وقت بنتے ہیں، جبکہ ان سے شریعت کے شارع کے حکم پر عمل کرنے کی نیت کی جائے اور اس سے اسی چیز کا ارادہ ہو جو امر و نہی کا تقاضا ہو، کیونکہ عادی اعمال اگرچہ ذمہ داری سے بری ہونے میں نیت کے محتاج نہیں ہوتے، لیکن وہ عبادت وثواب کے لئے معتبر اسی وقت ہوں گے، جبکہ اللہ کے حکم کی پیروی کی نیت سے کئے جائیں، ورنہ وہ دائرہ اخلاق سے خارج ہوں گے (۱)، اور تروک اور

---

(۱) یہ اس معنی میں ہے کہ اس پر ثواب یا سزا مرتب نہیں ہوگی، کیوں کہ ثواب اور عقاب کا تعلق نیت ہی سے ہے، لہذا اخلاقی پہلو سے یہ لغو فعل ہے۔ مقالہ نگار کو درج ذیل دونوں باتوں میں تناقض محسوس نہیں ہوتا (۱) کسی فعل کا اس سے ملتے جلتے افعال سے تمیز وتحدید کرنے کے لئے تمیز کی نیت کا ضروری ہونا (۲) اس نیت کا فعل کے اخلاقی صفت سے متصف کرنے سے کوئی تعلق نہ ہونا، کیونکہ تمیز کی نیت عمل کے صحیح ہونے کے لئے اور عمل کرنے والے کی ذمہ داری سے بری ہونے کے لئے شرط ہے، جہاں تک اخلاقی ہونے کی صفت کا تعلق ہے تو یہ تقرب وامتثال کی نیت سے وابستہ ہے، کبھی کسی کام کو انجام دینے والا باشعور ہوتا ہے جس چیز کو انجام دے رہا ہے اس سے واقف ہوتا ہے اور اس کام کی کیفیت حدود وشرائط سے بھی واقف ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے عمل کو اخلاقی قرار دینا دشوار ہوتا ہے، کیونکہ اس نے اپنے عمل سے طاعت واخلاص کا ارادہ ہی نہیں کیا اور اسلام میں اخلاق کی سب سے اعلی بنیاد اخلاص ہے کہ آدمی تنہا اللہ کے لئے عمل کرے، اس کا مطالبہ یہ ہے کہ تقرب اور امتثال حکم کی نیت کرے تمیز کی نیت اس کا لازمی تقاضا نہیں ہے، یہ بات صحیح ہے کہ عمل کے مزاج سے واقفیت کسی عمل کے اخلاقی طور پر قبول ہونے کے لئے ان اعمال میں جو تمیز کی نیت کے محتاج ہیں شرط اور لازمی مقدمہ ہیں لیکن یہ اساس نہیں۔

منہیات میں ان کے تقاضے پر عمل کرنا اسی وقت ثواب کا مستحق بنائے گا، جبکہ اس کام سے اپنے کو روکنا اللہ کے حکم کو ماننے کی نیت سے ہو خصوصاً جب نفس اس ممنوع چیز کا تقاضا کرے اور انسان نفس کو اس چیز سے روکے ایسی صورت میں ترک قربت بن جاتا ہے(۱)، اور مباحات میں اگر اس چیز سے جو مطلوب نہیں ہے مطلوب پر قربت حاصل کرنے کا ارادہ کیا جائے مثلاً کسی شخص نے کھانا کھانے سے یہ ارادہ کیا کہ طاعت پر قوت حاصل ہو جائے یا نکاح سے یہ ارادہ کیا کہ وہ اپنی ذات کو اور اپنی بیوی کو پاکدامن رکھ سکے اور ایسی نسل پیدا کرے جو اللہ کی بندگی کرے، یا سونے سے یہ ارادہ کرلے کہ قیام اللیل پر قدرت حاصل ہو جائے تو یہ مباحات قربت وثواب بن جائے گا(۲)۔

لہذا اخلاق کا تمیز کی نیت سے کوئی رشتہ نہیں ہے کیونکہ فعل کبھی تمیز کی نیت کا محتاج نہیں ہوتا اور وہ اخلاقی ہوتا ہے اور کبھی تمیز کی نیت کا محتاج ہوتا ہے اور وہ غیر اخلاقی ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص عبادت سے لوگوں کو دکھانے کا ارادہ کرے، یہیں سے یہ بات واضح ہوئی کہ کسی فعل کا تمیز کی نیت کا محتاج ہونا یا نہ ہونا عام اخلاقی قاعدہ "إنما الأعمال بالنیات" کو متاثر نہیں کرتا، کیونکہ جو اعمال بھی انسان کے اختیار کے تحت داخل ہیں وہ علی الاطلاق امتثال امر کی نیت سے وابستہ ہیں، لہذا کوئی بھی عمل ایسا نہیں ہے جو اخلاقی ہونے میں نیت کا محتاج نہ ہو(۳)۔

---

(۱) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۳/ ۲۸۸۔

(۲) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۳۲۵۔

(۳) کوئی عمل اس دائرے سے باہر نہیں ہے سوائے اس اولین غور وفکر کے جس کے نتیجے میں صانع (دنیا کے بنانے والے) کے وجود کا علم ہوتا ہے چونکہ اس میں امتثال حکم کا ارادہ محال ہے کیونکہ کسی فعل سے اللہ کا قرب حاصل کرنے کا ارادہ اسی وقت ہوگا، جبکہ پہلے اس کے وجود کا عقیدہ ہو اور یہ شخص اس پہلے غور وفکر سے پہلے جس کے نتیجے میں اس کو صانع کا علم ہوا ہے وہ اللہ کو جانتا ہی نہیں تھا لہذا اس کے لئے قربت کی نیت دشوار ہے، جیسے کسی شخص کو مہمان کے آنے کا احساس نہ ہو اس کے بارے میں یہ تصور کیسے کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے اکرام کا ارادہ کر رہا ہے، تو درحقیقت یہاں =

دوم: نیت واخلاص:

اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت میں اخلاق کا سب سے بلند سرچشمہ اخلاص ہے اوراخلاص سے مراد یہ ہے کہ فعل کو خالص اللہ کے لئے انجام دیا جائے ،فعل کو اللہ کی جانب مائل کرنے کا جو ارادہ ہوتا ہے وہ نیت ہے(۱)،لہذا نیت ہی وہ معیار ہے جو کسی فعل کی

= امام شاطبیؒ کے بقول صورت حال یہ ہے کہ اس میں ''تعبد'' کا ارادہ اس پر عائد نہیں ہے،لہذا حکم تکلیفی اس سے وابستہ نہیں ہوگا، کیونکہ اس چیز کا مکلف بنانا جو انسان کے طاقت سے باہر ہو ممنوع ہے، جہاں تک اس کے اس فعل کے واجب ہونے کا تعلق ہے (یعنی ایسا غور وفکر جو صانع کی معرفت تک پہنچادے)اس حد تک واجب ہونا صحیح ہے، پھر بھی جسے اس کا مکلف بنایا جارہا ہے وہ غور وفکر پر قادر ہے، اوراسے بروئے کار لاسکتا ہے، برخلاف عمل سے تعبد کے ارادے کے، یہ اس کے لئے محال ہے، یہ چیز اس زمرے میں آ گئی جس پر اسے قدرت نہیں۔

زیر بحث قاعدے کی عمومیت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کچھ اعمال ایسے ہیں جو نیت کے بغیر صحیح ہوتے ہیں، مثلاً وہ اعمال جن پر اکراہ شرعاً واجب ہے چنانچہ فقہاء ہزل کرنے والے اس چیز کا پابند بناتے ہیں جو ہزل میں اس سے صادر ہوتا ہے، جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ ہازل کا اس چیز کے واقع کرنے کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا جس کو وہ مذاق میں کہہ رہا ہے، علامہ شاطبیؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جو اعمال شریعت کے اکراہ کے تحت واقع ہوتے ہیں وہ قربت نہیں بنتے بلکہ انہیں ان کا فائدہ حاصل کرنے کے لئے مانا گیا ہے، جیسے زکاۃ یا انہیں ظاہری حکم میں اس کا مطالعہ ساقط کرنے کے لئے معتبر قرار دیا گیا ہے، جیسے نماز پر اکراہ کرنا، جہاں تک ہازل وغیرہ پر کوئی چیز لازم کرنے کی بات ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ سبب کو واقع کرنا مسبب کے واقع کرنے کی طرح ہے، خواہ کرنے والے نے ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، عرف وعادت اسی کے موافق ہے یہ چیز ہزل کرنے والے پر منطبق ہوتی ہے کیونکہ اس نے سبب کے واقع کرنے کا ارادہ کیا ہے، تو اس کے اس ارادے پر جو چیز مرتب ہوگی وہ اس کے ذمہ لازم ہوگی ، شاطبی: الموافقات، سابق حوالہ ۲/ ۲۸۰۔۲۸۱۔

(۱) قرافی: الأمنیۃ فی إدراک النیۃ، حوالہ سابق/ ۱۹۔

اخلاقی قدر و قیمت کی تحدید کرتا ہے، اگر نیت خالص ہو تو اخلاقی طور پر وہ فعل صحیح ہوتا ہے ورنہ باطل ہوتا ہے(۱)۔

اخلاص کی چوٹی یہ ہے کہ جو شخص کسی امر کا مکلف ہے وہ اسی امر کی بنیاد پر اس کی انجام دہی کرے اس کے علاوہ کوئی اور چیز اس کے پیش نظر نہ ہو اور یہ اسی وقت ہوتا ہے، جبکہ وہ منافع و اغراض سے اپنے کو خالی کر دے اور طاعت و عبادت میں تنہا اللہ کے لئے اس کی انجام دہی کرے، کیونکہ اللہ ہی عبادت کا اہل ہے، اپنی ذات میں وہی تعظیم، ہیئت، انقیاد کا مستحق ہے اور اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے احکام کی تعمیل کی جائے (۲)، اسی مفہوم میں یہ بات کہی گئی ہے کہ میں نے آپ کی عبادت آپ کی جنت کی لالچ میں نہیں کی، بلکہ میں نے آپ کو عبادت کا اہل پایا، لہذا آپ کی عبادت کی (۳)۔

لیکن اخلاقی قانون جس کے مطابق انسان کو شعور و اختیار کے ساتھ چلنا چاہئے وہ محض ایک شکلی قانون جو انسان پر کسی مصلحت و مقصد کے بغیر لازم کر دیا گیا ہو نہیں ہوتا، بلکہ اخلاقی قانون کسی مقصد کے لئے بنایا جاتا ہے، وہ مقصد ہے مصالح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا، یہ مقصد انسان میں یہ شعور پیدا کرتا ہے کہ یہ حکم محض الزامی نہیں ہے کہ سر پر لاد دیا گیا ہو، بلکہ وہ انسان کا اپنا پسندیدہ ہے اور وہ خود اسے انجام دے رہا ہے اس کے اندر خود اسے بروئے کار لانے کا جذبہ ہے، یہ صورتحال اس حکم سے پیدا نہیں ہوتی جو بے مقصد اور اللٹپ ہو، بلکہ امر

---

(۱) یعنی اجر و ثواب کے استحقاق ہونے یا نہ ہونے کے پہلو سے واجب کے ساقط ہونے اور کفایت کرنے کے پہلو سے نہیں کیوں کہ مکلف کو جس چیز کا حکم دیا گیا ہے، اسے ادا کرنے سے وہ اپنی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے، خواہ اس کے عمل میں اخلاص ہو یا اخلاص نہ ہو۔

(۲) ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/۱۰۶۔

(۳) عاملی: ابو عبد اللہ محمد بن مکی، القواعد والفوائد فی الفقہ والاصول العربیۃ ۱/۷۷، تحقیق عبد الہادی الحکیم، النجف: شائع کردہ جمعیۃ المنتدی النصر ۱۹۸۰ء۔

سے شریعت کا ایک خاص منشا اور ہدف ہے (۱)۔

کیا اس مقصد کے لئے حکم کو بجالانا اسلام میں اخلاق کی بلندترین بنیاد، یعنی اخلاص کے منافی ہے؟

شریعت کے آداب ومقاصد دوطرح کے ہیں (۱) اصلی مقاصد، (۲) ضمنی مقاصد۔

اصلی مقاصد وہ پانچ بنیادی چیزیں ہیں، جن کے بغیر انسانی زندگی قائم نہیں ہوسکتی اور ان بنیادی چیزوں میں انسان کا کوئی وقتی فائدہ اور لذت نہیں ہے جو دوسروں کے فوائد واغراض سے الگ ہو کیونکہ یہ تو مطلق عمومی مصالح کی انجام دہی ہے جو کسی حالت یا صورت یا وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، یہ عمومی مصالح یا تو عینی ہوں گے جو ہر مکلف پر لازم ہوں گے یا کفائی ہوں گے کہ اگر اسے کوئی مکلف انجام دے لے تو دوسروں کے ذمہ سے ساقط ہوجائیں گے (۲)، ان مقاصد کے موافق عمل کرنا اخلاص کا منافی نہیں ہے، بلکہ اخلاص سے قریب تر ہے، اس کے ذریعہ انسان وقتی منفعت پسندی جو خالص عبودیت میں خلل انداز ہوجاتی ہے، اس سے انسان دور ہوجاتا ہے، بلکہ یہی بعینہ اخلاص ہے کیونکہ مکلف جب امر کے مقصود کو سمجھ لیتا ہے چاہے وہ امر عبادت سے متعلق ہو یا امور عادیہ سے متعلق ہو اور اس نے جو سمجھا ہے اس کے تقاضے پر عمل کرتا ہے تو وہ اسی چیز کو انجام دے رہا ہے جو اس سے مطلوب ہے، اور اسی چیز کو ترک کر رہا ہے جس کا ترک کرنا مطلوب ہے (۳)۔

استقراء سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طاعت کے حصول مقاصد اصلیہ کے اعتبار کی طرف دوڑتے ہیں اور مقاصد اصلیہ ہی شریعت کے وضع کرنے کے غایت ومقصد ہیں اور یہی

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱/۱۵۶۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۱۵۰، نیز ملاحظہ ہو: حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۵۱۰، حنفی: مقاصد الشریعۃ وأہداف الأمۃ، حوالہ سابق/ ۹۲۔ ۹۳۔

(۳) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۱۷۲۔۱۶۷۔

دنیاوآخرت میں بندوں کے مصالح ہیں جومقاصداصلیہ دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، مال کی حفاظت، عقل کی حفاظت، آبرو کی حفاظت میں جلوہ گر ہوتے ہیں اوراس میں کوئی شبہ نہیں کہ مصالح کی حفاظت طاعت وتقرب ہے۔

اللہ کے حکم کی تعمیل ہے اوراللہ کے سامنے سرنگوں ہونا ہے، ان مصالح کے تقاضے پر عمل کرنا شریعت نے اخلاق کے عظیم ترین سرچشمہ یعنی اخلاص کے تقاضے پرعمل کرنا ہے اسی لئے مقاصداصلیہ پرعمل کرنا عظیم ترین طاعت ہے اوران کی مخالفت کرنا سنگین ترین نافرمانی ہے(۱)۔

ضمنی مقاصدوہ ہیں جن میں مکلف کے نفع ولذت کا خیال کیا گیا ہے، مثلاً عبادات کی انجام دہی، جنت میں داخل ہونے اور جہنم سے دوررہنے کی نیت کی جائے اورانسان کی فطرت میں اللہ نے امورعادیہ میں جن خواہشات کو پورا کرنا، جن مباحات سے لطف اندوز ہونا اور جن ضرورتوں کو پورا کرنا لکھ دیا ہے، انہیں حاصل کرنا یہ مقاصد مقاصداصلیہ کے خادم اوران کی تکمیل کرنے والے ہیں، کیونکہ یہ پانچ بنیادی چیزوں کے نگہداشت کے لئے ضروری محرک بنتے ہیں۔

یہاں امرشرطی اورامرمطلق میں تداخل ہوجاتا ہے، چنانچہ کھانے اور پینے کی خواہش ایک محرک ہے، جوانسان کواس مقصد کے لئے متحرک کرتا ہے کہ یہ ضرورت جس چیز سے پوری ہواس کے اسباب فراہم کرے اورعورت کی خواہش ایک محرک ہے جوعورت کو حاصل کرنے کے اسباب کواختیار کرنے کا باعث بنتا ہے اور گرمی اورسردی کے ضرر سے بچنا ایک محرک ہے جواس کے اسباب (لباس اورمکان) حاصل کرنے پرآمادہ کرتا ہے اورجنت کی طلب اورجہنم سے بچنے کی خواہش شریعت کے احکام کو بجالانے کا محرک بنتا ہے، اسی طرح اور معاملات ہیں.....۔

---

(۱) حنفی: من النص الی الواقع، حوالہ سابق ۲/۵۱۰۔

شریعت نے ان منافع اور لذتوں کے حاصل کرنے کی کوشش کو مباح قرار دیا ہے، ممنوع نہیں کہا ہے، لیکن اخلاقی قوانین کے موافق کوشش ہونی چاہئے جس سے مصلحت کا زیادہ بہتر انداز میں پورا ہونا ممکن ہو سکے اور برابر انسان کو اس چیز کے لئے سرگرم رکھے جس کو انسان مصلحت شمار کرتا ہے (۱)، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان ضمنی مقاصد کے لئے عمل کرنا اخلاق کے بلند ترین نظریے کے منافی ہے کیونکہ اخلاص کی حقیقت تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ لذت اور اغراض کو دفع کیا جائے جبکہ یہاں ان اغراض ولذات کو شریک کیا جارہا ہے؟

اگر ضمنی مقاصد کے موافق واقع ہو تو کبھی وہ محض ''حظ نفس'' پر عمل کرنا ہوگا اور کبھی اس میں شارع کا مقصد ملحوظ ہوگا (۲)، اگر محض حظ نفس پر عمل ہے تو یہ شریعت کے منافی ہے، کیونکہ اس نے امر اخلاقی کی طرف توجہ کئے بغیر خواہش نفس پر عمل کیا ہے، خواہ وہ فعل ہو یا ترک ہو یا اختیار دنیا ہو (۳)۔

غیر اخلاقی اعمال کے درجوں میں سے سب سے اونچا درجہ یا محض حظ نفس اور عمل کا سب سے اعلی درجہ یہ ہے کہ آدمی ریاکاری کی نیت سے کوئی عمل کرے اور ریاکاری کی دو قسمیں ہیں : (۱) اخلاص والی ریاکاری، (۲) شرک والی ریاکاری، پہلی قسم میں مکلف قطعی طور پر فعل سے اللہ کی قربت کا ارادہ نہیں کرتا، بلکہ صرف لوگوں کو دکھانا چاہتا ہے اور اس عبادت کو اپنے مقصود اغراض کو پورا کرنے کا ذریعہ بناتا ہے، اور اس کے مقصود اغراض تین سے متجاوز نہیں ہوتے (۱) تعظیم، (۲) جلب منفعت، (۳) دفع مضرت اور اخیر کے دونوں پہلے کے لئے لازم ہیں کیونکہ جب تعظیم حاصل ہوگی تو اس کے نتیجے میں جلب منفعت بھی ہوگی اور دفع

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۵۳۔ ۱۵۲۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۲۷۶۔

(۳) حوالہ سابق ۲/ ۱۴۷۔

مضرت بھی ہوگی اور دوسرے میں مکلف یہ ارادہ کرتا ہے کہ اللہ کا قرب حاصل ہو اور لوگ بھی اس کی تعریف کریں، تا کہ لوگوں کو اس سے نفع پہنچے یا ان کا ضرر دور ہو، یہ چیز بھی درج ذیل حدیث قدسی کے مطابق شریعت کے منافی ہے۔ حدیث قدسی میں ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ میں تمام شرکاء کے مقابلے میں شرکت سے سب سے زیادہ بے نیاز ہوں، جو شخص بھی کوئی ایسا عمل کرے جس میں وہ میرے علاوہ کسی کو شریک کرے تو اس کو میں چھوڑ دیتا ہوں (۱)۔

اگر منافع واغراض کے لئے عمل کرنے میں شارع کے مقصد کا بھی لحاظ کیا گیا ہو یہ امر امتثال حکم ہوگا، کیونکہ اس حالت کے موافق نفع یا لذت حاصل کرنے کی کوشش مباح یا مشروع ہے، کیونکہ کسی لہو ولذت کے لئے تگ ودو کبھی دنیوی نفع کے لئے ہوتی ہے اور کبھی اخروی نفع کے لئے، اخروی نفع یہ ہے کہ جنت میں داخل ہونے کی امید میں یہ عمل کرے یا جہنم میں داخل ہونے کے خوف سے عمل کرے، یہ ایسا نفع ہے جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے اور جس چیز کو شریعت نے ثابت کیا ہے اسے وہاں سے طلب کرنا صحیح ہے اور یہ چیز اخلاص میں اثر انداز نہیں ہوگی، بلکہ یہ تو اخلاص کے لئے ایک قوی محرک بنے گی، کیونکہ اخلاص کے منافی چیز غیر اللہ کو عبادت میں شریک کرنا ہے، نہ کہ کسی ایسے نفع اور لذت کا ارادہ کرنا جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے اور جس کے ذریعہ احسان جتلایا ہے (۲)، شارع کے مقصد کا لحاظ کرنے کے ساتھ اگر کوئی دنیوی مقصد بھی ملحوظ ہو، جبکہ ارادہ یہ نہ ہو کہ لوگ میری تعظیم کریں، یا لوگ میرے بارے میں اچھا گمان قائم کریں اور فضل وکمال کا اعتقاد قائم کریں یا مال یا جاہ حاصل کرنے کے لئے ریاکاری نہ ہو تو دنیوی فائدے کا ارادہ کرنا فعل کے اخلاقی ہونے میں خلل انداز نہیں ہوتا ہے، چوں کہ یہ اغراض ومقاصد کا حصول بہر طور فعل کے ساتھ لازم ہوتا ہے اور

---

(۱) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۳/ ۴۳، نیز ملاحظہ ہو: ابن عبد السلام، قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۱۵۷۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۳۳۔

کبھی کبھی اس کا تعلق خود انسان کے اپنی ذات کے ساتھ خاص ہوتا ہے دوسروں کو دکھانا پیش نظر نہیں ہوتا(۱)۔

اگر ان اغراض کا حصول فعل کے ساتھ لازم ہو، تو ان اغراض کو نیت میں شامل کرنا تحصیل حاصل ہے (حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا ہے) جیسے وضو یا غسل میں قربت کی نیت کے ساتھ ٹھنڈک حاصل کرنے کی نیت یا صفائی ستھرائی کی نیت اور جیسے روزہ میں قربت کی نیت کے ساتھ دوا علاج کی نیت کو ملانا اس لئے کہ ان اغراض کا حصول فعل کے لئے لازم ہے چاہے ان کا ارادہ کرے یا نہ کرے(۲)۔

جہاں تک ریاکاری سے ہٹ کر دل میں کسی ایسی بات کا خیال لانا ہے جو انسان کے ساتھ خاص ہو مثلاً حج اس نیت سے کرنا کہ یہ عبادت ادا ہو جائے اور سفر حج میں تجارت بھی کر لے یا جہاد اس نیت سے کرنا کہ اللہ کی اطاعت ہو جائے اور مال غنیمت بھی حاصل ہو جائے اس نیت سے نہ ہو کہ اسے بہادر کہا جائے یا حاکم کی نظر میں اس کی حیثیت بڑھ جائے تا کہ اس کے وظیفے میں اضافہ ہو جائے یہ چیز اخلاص کے منافی نہیں ہے اور نا ہی فعل کے اخلاقی ہونے میں خلل انداز ہے، کیونکہ یہ اغراض و مقاصد لوگوں کی طرف سے اعزاز و تکریم کو شامل نہیں ہوئے، کہ اس کے نتیجہ میں کسی منفعت کا حصول یا کسی ضرر کو دور کرنا ہو، کیونکہ تعظیم اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ لوگ ریاکاری کرنے والوں کو دیکھیں اور جن اغراض کو دیکھنا ممکن نہیں ہے، ان میں تعظیم کے ارادہ کا تصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ مصالح میں سے ایسے امور کو شریک کرنا ہے جس کا لوگ ادراک نہیں کر رہے ہیں یا وہ ادراک کے لائق ہے ہی نہیں، لہذا یہ چیزیں اخلاق میں خلل انداز نہیں ہوں گی(۳)۔

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۸۲۔

(۲) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۶۷۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن نجیم، الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۴۰۱، عالمی: القواعد والفوائد، حوالہ سابق ۱/ ۹۸، قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۳/ ۴۴۔

(۳) قرافی: الفروق: حوالہ سابق ۳/ ۴۴۔

اگر دنیوی فائدے کا ارادہ کسی عمل کے اخلاقی ہونے میں (خواہ وہ عمل عبادت ہو یا عادت ہو) خلل انداز ہوتا تو ایک ہی عمل میں ایک سے زائد نیتیں کرنا باطل ہوتا مثلاً دو عبادتوں یا دو سے زائد عبادتوں کو ایک ہی نیت میں شریک کرنا اور جب یہ درست ہے تو انسان کے وہ فوائد جو انسان کے ساتھ مخصوص ہیں عبادات کے ساتھ ان کا اجتماع ممنوع نہیں ہوگا، الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو جو اپنے وضع کے اعتبار سے عبادت کے منافی ہو(۱)۔

اگر دنیوی فائدے کا ارادہ عمل کے اخلاقی ہونے میں خلل انداز ہوتا تو جنت میں داخل ہونے کی امید میں یا جہنم کے خوف سے طاعات کی ادائیگی باطل ہوئی، کیونکہ جنت کو طلب کرنا اور جہنم سے بھاگنا یہ بھی نفع کی کوشش ہے، اس میں اور مباح چیز سے لطف اندوزی طلب کرنے میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں انسان کی لطف اندوزی کے لئے ہیں بس صرف اتنی بات ہے کہ جنت کے لئے کچھ سعی وعمل کرنا آئندہ کی لطف اندوزی ہے اور مباح چیز کو حاصل کرنے کی تگ ودو فوری لطف اندوزی ہے اور کسی بھی مسئلے میں فوری ہونا اور مؤخر ہونا نسبتی بات ہے جب آئندہ کی منفعت کو طلب کرنا درست ہے تو فوری منفعت کو طلب کرنا بدرجہ اولی درست ہونا چاہئے (۲)، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ یہ چیز شریعت کے اخلاقی قوانین کے مطابق ہوں، محض خواہش نفس کے تقاضے کے تحت نہ ہوں۔

سوم: اخلاقی فعل کا معیار:

جب مشروع نفع کے لئے کوشش کرنا اخلاص کے منافی نہیں ہے تو شریعت میں اخلاقی تصورات کا معیار یہ ہے کہ عمل سے مکلف کا ارادہ قانون سازی میں شارع کے ارادہ سے ہم آہنگ ہو، خواہ اس ارادے کے پیچھے مکلف کا مقصد کسی غرض کو حاصل کرنا یا کسی جائز منفعت

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۸۸۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۱۷۹۔

کا حصول ہو یا نہ ہو(۱)،لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عبادت والے عمل کی نیت میں دنیوی منفعت سے خالی ہونا اخلاقی طور پر اس سے زیادہ بلند ہے کہ جائز منفعت کو شریک ارادہ کیا جائے(۲)۔

قانون سازی سے شارع کا مقصد مصلحت ہے اور یہ مصلحت بنیادی ضروریات اور ان سے تعلق رکھنے والے حاجیات اور تحسینیات کی نگہداشت میں جلوہ گر ہے(۳)۔

اس معنی میں مصلحت شریعت کا مقصد اساسی ہے اور عمل کے اخلاقی ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ انسان اس عمل سے اسی مقصد کو بروئے کار لانے کے لئے انجام دینے کا ارادہ کرے۔

مصلحت کا تحقق اسی طرح ممکن ہے کہ اخلاقی قانون پر عمل کیا جائے کیونکہ قانون پر عمل آوری کی حد سے باہر نکلنے کا مطلب خواہش نفس کی پیروی اور اغراض کے ساتھ چلنا ہے اور یہ چیز مصلحت کے بالکل برعکس ہے، ایسا کرنے سے اخلاقی قدریں اور ان سے وابستہ امور لازماً منہدم ہوجائیں گے، اسی لئے قانون کو عمل آوری ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس لئے کہ عمل آوری کے لئے قانون وضع کرنے کا مقصد مکلف کو خواہش نفس کے داعیہ سے نکالنا اور اسے اس بات کے لئے مجبور کرنا ہے کہ وہ آزادی اور اختیار کے داعیہ پر عمل کرے(۴)،یعنی انسان جس طرح اضطراری طور پر اللہ کا بندہ ہے اسی طرح اختیاری طور پر بھی اللہ کی بندگی کرے(۵)، اور مقاصد شریعت کی نگہداشت اسی طرح ہوسکتی ہے کہ انسان خواہش نفس پر

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۸۸۔

(۲) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۳/ ۴۴۔

(۳) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۸۲۔

(۴) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۱۰۔

(۵) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۸۵۔

کنٹرول کرے، کیونکہ خواہش نفس کی پیروی کرنے کے ساتھ انسان بنیادی ضروریات کی نگہداشت نہیں کرسکتا(۱)،لہذا مصلحت پوری ہونے کی شرط حکم کی انجام دہی ہے۔

اور حکم کی انجام دہی یا تو اس کی حکمت سمجھ کر ہوتی ہے یا حکمت سمجھے بغیر ہوتی ہے، یا محض امتثال امر کے لئے ہوتی ہے، مصلحت کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور افضل یہ ہے کہ حکم کی بجا آوری حکمت سمجھ کر ہو، تا کہ آزادی کو عقل کا سہارا مل جائے اور عمل محض مشینی حرکت کی صورت اختیار نہ کرے، اس سے مصلحت کے فہم اور مقاصد کی ہم آہنگی میں فہم اور فعل کا رول کم ہوجاتا ہے (۲) اور مکلف کے مقاصد شارع کے مقاصد کے ساتھ پورے طور پر ہم آہنگ نہیں ہو پاتے۔

اب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ جن حالات میں عمل قانونِ اخلاقی سے متفق یا مختلف ہوتا ہے ان میں موافقت یا مخالفت کے ارادہ کا حکم کیا ہے، عقلی تقسیم کے اعتبار سے یہ چار حالات ہوسکتے ہیں (۳)۔

پہلی حالت یہ ہے کہ عمل خواہ فعل ہو یا ترک انسان کی موافقت کے ارادے کے ہم آہنگ ہو، جیسے حکم کی تعمیل کے ارادے سے واجبات کو کرنا اور حرام چیزوں کو ترک کرنا اس حالت میں عمل بلند اخلاقی قدر و قیمت کا حامل ہے، کیونکہ وہ شکل و مضمون دونوں میں قانون اخلاقی سے ہم آہنگ ہے شکلاً اس طور پر کہ وہ امر و نہی کے موافق ہے اور مضمون کے اعتبار سے اس طور پر کہ کرنے والے نے امتثال امر اور شارع کے قصد سے ہم آہنگی کی نیت کی ہے حتی کہ وہ عمل اگر ایک معمول کا عمل ہو یا مباح عمل ہو تو بھی کیونکہ عام معمول کے عمل میں بھی اگر مکلف کا ارادہ حکم کی تعمیل کا ہوگا اور امر و نہی کے تقاضے کو پورا کرنے کا ارادہ ہوگا تو وہ اخلاقی عمل ہوگا، اسی

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۴۴۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۵۲۶۔

(۳) حوالہ سابق ۲/ ۲۸۶۔۲۹۵۔

طرح مباح پر عمل انسان اسی اعتبار سے کرتا ہے کہ شریعت نے اسے اس کام کے کرنے کا اختیار دیا ہے، صرف اپنے لئے نفع کا حصول مقصود نہ ہوگا (تشریع کے پہلو سے غافل ہوکر) تو وہ بھی اخلاقی عمل ہوجائے گا(۱)۔

دوسری حالت یہ ہے کہ عمل خواہ فعل ہو یا ترک حکمِ شارع کے مخالف ہو اور انسان نے مخالفت کا ارادہ بھی کیا ہو مثلاً نافرمانی کے ارادے سے واجبات کو ترک کرنا اور محرمات کا ارتکاب کرنا اس عمل کا حکم بالکل ظاہر ہے کہ پہلی قسم کے حکم کے برعکس غیر اخلاقی عمل ہوگا۔

تیسری حالت یہ ہے کہ عمل حکمِ شریعت کے موافق ہو اور ارادہ مخالف ہو اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم یہ ہے کہ عمل موافق ہو اور کرنے والے کو موافقت کا علم بھی ہو، لیکن اس کا ارادہ مخالفت کا ہو یہ عمل غیر اخلاقی ہوگا اس لئے کہ مکلف نے ان واجبات کو جو مقاصد ہیں دوسری چیزوں کے لئے وسیلہ بنالیا مثلاً ریاکاری کرنے والے کا عمل، منافق کا عمل اور حیلہ کرنے والے کا عمل اور اسی طرح کے اور لوگوں کا عمل (۲)، اور اسی کے مثل وہ شخص بھی ہے جو کوئی عمل واجب کے مطابق کرتا ہے لیکن وہ موافقت اضطراری ہے، مثلاً کوئی شخص کسی متعین عورت سے لطف اندوز ہونا چاہتا ہے، لیکن جب وہ اس پر قادر نہیں ہوا تو اس نے اس عورت سے عقد نکاح کرلیا تا کہ یہ نکاح اسے اس کے مقصد تک پہنچادے یہ عمل بھی غیر اخلاقی ہے، کیونکہ اس نے موافقت کے حکم کا سہارا مجبوراً لیا ہے اور اس کا عمل واجب کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہے، لیکن اس سے اس کے غرض تک پہنچادیا اس حیثیت سے نہیں کہ شریعت نے اس کو مباح قرار دیا(۳)۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عمل حکم شریعت کے موافق ہو، لیکن کرنے والے کو موافقت کا

---

(۱) حوالہ سابق ۱/۲۳۹۔

(۲) حوالہ سابق ۲/۲۸۸۔

(۳) حوالہ سابق ۱/۲۴۳۔

علم نہیں ہے، بلکہ اس کی نیت مخالفت کی تھی مثلاً کوئی شخص ''جلاب'' کو شراب سمجھ کر پی لے، اس حالت میں یہ عمل غیر اخلاقی ہے کیونکہ مکلف نے اپنے ارادے سے امر و نہی کے احترام کو پامال کیا ہے اور شریعت میں اخلاق کا معیار یہ ہے کہ عمل میں مکلف کا ارادہ قانون سازی میں شارع کے ارادے سے ہم آہنگ ہو اور یہاں ارادہ مخالف ہے اگرچہ عمل اپنے وقوع کے اعتبار سے موافق ہو گیا ہے، کیونکہ مکلف نے ضمنی مقصد (یعنی محض غرض یا لذت کا حصول) کو مقصد اصلی پر مقدم کیا ہے اور مقصد اصلی بنیادی اقدار کی نگہداشت ہے اور عمل کے وجوب کے ساتھ ہم آہنگی محض اتفاقاً ہو گئی ہے تو اس کے عمل کو ہم اخلاقی کیسے قرار دے سکتے ہیں اگرچہ وقوع کے اعتبار سے وہ صحیح ہو کیونکہ اس نے اپنی نیت سے اسے غیر اخلاقی بنا دیا ہے، نیت عملِ اخلاقی کی بنیاد ہے نیت کی صحت سے عمل صحیح ہوگا اور نیت کے فساد سے عمل فاسد ہوگا۔

یہ عمل غیر اخلاقی تو ہے لیکن کیا اس کے کرنے والے پر وہ سزا جاری ہوگی جو اس عمل کے لئے طے شدہ ہے یا نہیں، مثلاً زانی کے لئے حد اور شراب نوشی کے لئے زجر و توبیخ والی سزا؟

قانون سازی میں جزا کی دو قسمیں ہیں دنیوی جزا، جس کا تعلق حدود اور سزاؤں سے ہوتا ہے اور اخروی جزاء جس کا تعلق مدح و ذم یا ثواب و عقاب سے ہوتا ہے اور دنیوی سزا کی دو قسمیں ہیں ایک وہ سزا جس کا مقصد روکنا اور منع کرنا ہے یہ سزا اسی وقت لازم ہوتی ہے جب نیت بھی پائی جائے اور عمل وجود میں آجائے۔ دوسری سزا ضامن قرار دینے یا تاوان لازم کرنے کی ہے، یہ سزا اس وقت بھی نافذ ہوتی ہے، جبکہ مکلف کی طرف سے ارادہ معدوم ہو اور غلطی سے یا بھول کر فعل وجود میں آ گیا ہو اور اخروی جزاء کا تعلق نیت سے ہے اچھی نیت مدح کا تقاضا کرتی ہے اور بری نیت مذمت کا تقاضا کرتی ہے اور جب عمل قانون اخلاقی کے موافق ہو اور قصد مخالف ہو تو معاملے کا تعلق جزائے اخروی سے ہو جاتا ہے جزائے دنیوی سے نہیں، کیونکہ عمل وقوع کے اعتبار سے قانون کے مطابق ہے لہذا اس پر دنیوی سزا نہیں دی جائے گی، ہاں وہ

شخص اخروی مذمت کا مستحق ہے کیونکہ اس میں بری نیت پورے طور پر پائی جارہی تھی۔

بعض لوگ یہ بات کہتے ہیں کہ یہ عمل صحیح اور اخلاقی ہے کیونکہ یہ مقاصد شریعت کے مخالف نہیں ہے، لہذا نہ تو اس سے کوئی فساد واقع ہوا اور نہ اس سے کوئی مصلحت فوت ہوئی اور جب عمل شریعت کے موافق ہو تو اس صورت میں نیت کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور فعل کی اخلاقی قدر و قیمت اس کے نتائج کو دیکھ کر طے ہوتی ہے لیکن یہ بات درست نہیں ہے، کیونکہ عمل اخلاقی کی طبیعت خود سے پیدا ہونے والے نتیجے ہی سے متعین نہیں ہوتی اس سبب کو اختیار کرنے سے بھی طے ہوتی ہے جس سے کوئی مفسدہ یا کوئی مصلحت جنم لیتی ہے، اگرچہ اس سبب کو اختیار کرنے سے بالفعل وہ مفسدہ یا مصلحت وجود میں نہ آئی ہو، تو ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ عمل جو مفسدہ تک نہ پہنچائے یا مصلحت کو فوت نہ کرے وہ اخلاقی عمل ہوگا، مثلاً کسی انسان نے شراب پی، لیکن اس کی عقل زائل نہیں ہوئی یا کسی نے زنا کا ارتکاب کیا، لیکن اس کا نطفہ بچے دانی میں عزل کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے ٹھہر نہیں سکا تو مکلف نے سبب کو اختیار کیا اس پر اس کا مواخذہ ہوگا، نہ کہ نتیجہ پر، ایسی صورت میں نیت سبب سے مربوط ہوگی مسبّب سے نہیں (۱)۔

چوتھی حالت یہ کہ عمل شریعت کے مخالف ہو اور ارادہ موافق ہو اس کی بھی دو قسمیں ہیں نمبر ایک یہ کہ اس کو مخالفت کا علم ہو، نمبر دو یہ کہ اس کو مخالفت کا علم نہ ہو، اگر مکلف کو مخالفت کا علم ہو اور اس کی نیت موافقت کی ہے تو اس کو مبتدع کہا جائے گا (۲)، اور ابتداع (دین میں

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۲۸۸۔

(۲) جس چیز کی کوئی شرعی دلیل یا اصل ہے یا کوئی چیز مصالح مرسلہ میں داخل ہے وہ بدعت نہیں ہے اگرچہ اسے مجازاً بدعت کہہ دیا جائے شاطبی ''الاعتصام'' میں لکھتے ہیں ''بدعت دین میں ایجاد کردہ طریقہ ہے جو شرعی طریقہ کے مشابہ ہو، اس پر چلنے کا مقصد وہی ہو جو شرعی طریقے پر چلنے کا ہوتا ہے''۔ اس تعریف کے الفاظ کی وضاحت ضروری ہے طریقہ طریق سبیل اور سنن یہ سب ایک معنی میں ہے۔ ان سب کا مطلب ہے کہ چلنے کے لئے جو راہ طے کی گئی ہو اس میں دین کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کیونکہ دین ہی میں یہ ''اختراع'' ہوتا ہے، ایجاد کرنے والا اسے دین کی طرف منسوب =

نئی چیز ایجاد کرنا) غیر اخلاقی عمل ہے۔

= کرتا ہے۔ یہ قید اس لئے بھی ہے کہ اگر دنیا کے سلسلہ میں کوئی چیز ایجاد کی جائے تو اسے بدعت نہیں کہا جائے گا، مثلاً ان صنعتوں اور شہروں کو وجود میں لانا جو پہلے نہیں تھے اور چونکہ دین کے سلسلہ میں راستے منقسم ہیں کچھ وہ ہیں جن کے لئے شریعت میں اصل موجود ہے اور کچھ وہ ہیں جن کے لئے شریعت میں اصل موجود نہیں ہے، لہذا ان راستوں کو خاص طور سے ذکر کیا گیا جو اس تعریف میں مقصود ہیں، انہیں راستوں کی وہ قسم جس کو ایجاد کیا گیا، یعنی وہ طریقہ جو شارع کی طرف سے پائے جانے والی مثال کے بغیر ایجاد کیا گیا ہو کیونکہ بدعت کی خاصیت یہ ہے کہ وہ شارع کی متعین کی ہوئی راہوں سے الگ ہوتی ہے، اس قید کے لگانے سے وہ تمام چیزیں الگ ہوگئیں جس کے بارے میں بادی النظر میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اختراعی ہیں اور ان کا دین سے تعلق ہے، مثلاً علم نحو، علم صرف، علم لغت، علم اصول فقہ، علم اصول دین اور تمام وہ علوم جو شریعت کے خادم ہیں، کیونکہ اگر چہ یہ علوم پہلے زمانہ میں موجود نہیں تھے، لیکن ان کے اصول شریعت میں موجود ہیں، کیونکہ اعراب قرآن کا حکم منقول ہے اور علوم لسان کتاب وسنت میں درست معنی کی رہنمائی کرتے ہیں ان کی حقیقت یہ ہے کہ یہ الفاظ شرعیہ جو اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں انہیں سیکھنے کے مقصد سے پڑھے پڑھائے جاتے ہیں کیسے ان کے معانی کو سمجھا اور اخذ کیا جائے اور اصول فقہ کا مقصد ادلہ کے کلیات کا استقراء ہے، تا کہ وہ کلیات مجتہد کے پیش نظر رہیں اور طالب علم کے لئے ان کو سیکھنا آسان ہو، اسی طرح اصول دین جو علم کلام ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ توحید اور اس سے متعلق چیزوں کے بارے میں قرآن وسنت کے ادلہ کو پورے طور پر سمجھنا اور سمجھانا ہے، جس طرح فقہ کا مقصد فروع کے بارے میں ادلۂ قرآن وسنت کی تشریح ووضاحت ہے، لہذا یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ علم نحو یا علوم لغت یا علم اصول اور دوسرے علوم جو شریعت کے خادم ہیں انہیں بدعت کہا جائے۔ اور جس نے اسے بدعت کہا ہے اس نے مجازی معنی میں کہا ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے رمضان کی راتوں میں تراویح کی ادائیگی کو بدعات سے تعبیر کیا، یا پھر ان علوم کو بدعات قرار دینے والا سنت وبدعت کے مواقع سے ناواقف ہے لہذا ایسے لوگوں کا قول نہ شمار کرنے کے لائق ہے نہ اعتماد کرنے کے۔ شاطبی: ابراہیم بن موسیٰ: الاعتصام ۱/ ۳۷، طبع قاہرہ، الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ۲۰۰۹ء۔

اس لئے کہ قانون سازی سے صاحب شریعت کا ارادہ یہ ہے کہ اخلاقی قانون پر چلا جائے قانون تو تعمیل ہی کے لئے بنایا جاتا ہے اور قانون کی مخالفت حکم کی بجا آوری سے باہر ہونا اور مذموم خواہش نفس کی پیروی کرنا ہے، کیونکہ امتثال حکم کا مطلب یہی ہے کہ مکلف امر اور نہی کے تحت آئے، اور ''ابتداع'' قانون کے مخالف ہے۔ یہ امر و نہی کی حد سے باہر نکلنا ہے، لہذا ایسا کرنا خواہش نفس کی پیروی کرنا ہے۔ اگر مکلف مخالفت سے ناواقف ہو اور اس کی نیت موافقت کی ہو تو کیا ہم عمل کے اخلاقی ہونے کا حکم لگائیں گے اس بنیاد پر کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور اس عمل کے کرنے والے کی نیت موافقت کی تھی، لیکن ناواقفیت کی وجہ سے اس نے شریعت کے مخالف کام کر دیا؟ یا ہم عمل کے غیر اخلاقی ہونے کا حکم لگائیں گے اس بنیاد پر کہ امر و نہی سے شارع کا مقصد حکم کی تعمیل ہے تو جب اس نے حکم کی تعمیل نہیں کی تو اس نے اپنے قصد کی مخالفت کی؟

ہم اگر قصد موافق کے پہلو کو اس طور پر ترجیح دیں کہ عمل کرنے والے نے تو تعمیل حکم اور موافقت ہی کا ارادہ کیا ہے اور اس قصد کے ذریعہ اس نے امر و نہی کے احترام کو پامال نہیں کیا ہے تو اس کے مقابلے میں ہمارے سامنے یہ بات آئے گی کہ موافقت کا قصد مشروع پر عمل آوری کے ساتھ مقید ہے۔ اور مشروع قانونِ اخلاقی ہے نہ یہ کہ اس کے خلاف عمل کیا جائے اور مکلف نے یہاں حکم کی بجا آوری نہیں کی ہے، لہذا اس کا قصد یہاں اپنے محل میں نہیں ہے تو یہ عبث (رائیگاں) کی طرح ہو گیا اور قصد اگر اپنے محل میں نہ ہو تو وہ ناموافق ہو جاتا ہے، کیونکہ اعمال میں قصد تنہا مشروع نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ قانون اخلاقی کے موافق واقع ہو۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض وہاں تو صحیح ہوتا ہے جہاں مخالفت کا علم ہو یعنی آدمی جان بوجھ کر دین میں نیا طریقہ ایجاد کرے، لیکن جو شخص مخالفت سے ناواقف ہو اس کے ساتھ مخالفت سے واقف شخص کا معاملہ نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ شارع نے نسیان کی طرح

جہل (ناواقفیت) کو بھی عذر مانا ہے، لہذا جو شخص افعال واقوال میں ناواقفیت کی وجہ سے مخالفت کرے اس کا حکم مواخذہ اور گناہ نہ ہونے میں بھول کر کرنے والے کے حکم کی طرح ہے۔ اور اگر ارادے کے بغیر افعال واقوال میں مخالفت کرنے والا مطلق مخالف قرار دیا جائے تو اس کے ساتھ عمداً مخالفت کرنے والے کی طرح معاملہ کیا جاتا، لیکن ایسا نہیں ہے، اخلاقیات اس بات سے اباء کرتی ہے کہ جس شخص نے فساد کا ارادہ نہیں ہے اور اپنے ارادہ وقدرت سے فساد کی سعی نہیں کی، بلکہ اس کا دل عفت، کیونکہ اطاعت اور انابت سے آراستہ ہے، اس کو سزا دی جائے ایسے آدمی کو سزا نہیں دی جائے گی، بلکہ وہ اپنے جہل (ناواقفیت) کی وجہ سے معذور قرار دیا جائے گا(۱)، یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قصد موافق کا اثر ہوتا ہے، لہذا ناواقف کو معذور مانا جائے گا کیونکہ اعمال نیتوں سے وابستہ ہیں(۲)۔

چہارم: نیک ارادہ شریعت اور ''کانٹ'' کے واجب عقلی اسکول کے درمیان:

''کانٹ'' اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس دنیا میں یا اس دنیا کے باہر جن امور کا تصور ممکن ہے ان میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جسے مطلق طور پر کسی قید کے بغیر خیر قرار دیا جا سکے سوائے ایک چیز کے وہ ہے نیک ارادہ(۳)، تنہا نیک ارادہ ہی وہ چیز ہے جسے اپنی ذات میں کسی شرط کے بغیر خیر مطلق شمار کیا جا سکتا ہے، اس کا خیر ہونا نہ تو اس سے پیدا ہونے والے اثرات کی وجہ سے ہوگا، اور نہ اس سے حاصل ہونے والی کامیابی کی وجہ سے ہوگا اور نہ اس لئے ہوگا کہ وہ اس قابل ہے کہ اس کے ذریعہ اس مقصد یا اس مقصد تک پہنچا جا سکتا ہے، بلکہ اس کا خیر ہونا تنہا ارادہ کرنے کی وجہ سے ہوگا، یعنی وہ اپنی ذات میں خیر ہے۔ اور جب ہم اس کو فی ذاتہ

(۱) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۲۹۵۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۸۹۔

(۳) ''کانٹ'' ایمانیول، تاسیس میتافیزیقا الأخلاق ر ۱۷، ترجمہ عبد الغفار مکاوی، نظر ثانی عبد الرحمن بدوی قاہرہ، الدار القومیۃ للطباعۃ والنشر ۱۳۸۵ھ۔ ۱۹۶۵ء۔

دیکھیں گے تو ہمارے لئے ضروری ہوگا کہ کسی اور چیز سے موازانہ کئے بغیر ہم اس کو ایسا مقام دیں کہ وہ ان تمام چیزوں سے بدرجہا بلند ہوجائے جو چیزیں اس کے ذریعہ سے بروئے کار آسکتی ہیں یعنی کسی مصلحت کا پورا ہونا، بلکہ تمام رجحانات کی مصلحت کی تکمیل، حتی کہ اگر بدقسمتی سے یا فطرت کی تنگی سے اس ارادے کے نتیجہ میں کوئی مقصد بھی پورا نہ ہو سکے اور تمام پر مشقت کوششوں کے باوجود یہ ارادہ کچھ بھی کرنے سے عاجز رہا اور صرف ارادہ ہی رہ گیا، تو بھی فی ذاتہ اس موتی کی چمک جگمگائے گی (۱)۔

کیا کانٹ کا یہ نظریہ درست ہے اور کیا اگر ہم کسی ایسے انسان کا تصور کریں جس کی نیت اچھی ہو اور اس کا عمل قانون کے مخالف ہو تو اس عمل کو ہم خیر کہیں گے، کیونکہ جس ارادے نے یہ عمل کرایا ہے وہ اپنی ذات میں خیر ہے؟

شریعت میں نیک ارادہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ اس کے ذریعہ اخلاقی حکم کی تعمیل ہو رہی ہو اس کی مخالفت نہ ہو رہی ہو، شریعت میں صرف "**إنما الأعمال بالنيات**" (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے) نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ہے "**كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد**" (ہر وہ عمل جو ہمارے حکم کے مطابق نہیں ہے وہ مردود ہے)، لہذا عمل اگر واجب کے مخالف ہو تو وہ اخلاقی نہیں ہوگا اگرچہ نیت اچھی ہو، اسی طرح عمل اخلاقی اس وقت بھی نہیں ہوگا جبکہ وہ واجب کے مطابق ہو، لیکن نیت بری ہو۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ اگر ارادہ شریعت کے مطابق ہو، لیکن جان بوجھ کر عمل اس کے مخالف ہو تو یہ "ابتداع" (دین میں نیا راستہ ایجاد کرنا) ہے جو شریعت کے مخالف ہے اور اگر ارادہ مخالف ہو اور عمل موافق ہو تو شرعی اخلاق کے اعتبار سے یہ گناہ شمار ہوگا (۲)۔

---

(۱) حوالہ سابق ۱۹/۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۸۸۔ نیز ملاحظہ ہو: دراز محمد عبداللہ، دستور الأخلاق فی القرآن، تحقیق عبدالصبور شاہین، نظر ثانی سید بدوی/ ۴۴، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ ۱۴۰۵ھ۔ ۱۹۸۵ء۔

یہاں اگر اچھی نیت قانون کے مطابق ہو اور اپنے اہداف کو پورا کرنے میں ناکام ہوجائے، یعنی وہ نیت عملی شکل اختیار نہ کر سکے تو فی نفسہ حسنہ ہے، کیونکہ جس نے اچھے کام کا ارادہ کیا اور اسے کر نہ سکا اس کے لئے ایک نیکی لکھی جاتی ہے، شاید ''کانٹ'' یہی بات کہنا چاہتا ہے، کیونکہ اس نے واجب کے نظریے سے مدد لے کر نیک ارادے کی فطرت کو واضح کرنا چاہا ہے(۱)۔ اچھا ارادہ وہی ہے جو واجب کے مطابق عمل کرے یہ ارادہ اپنی ذات میں خیر ہے جس کے موتی کی چمک روشن ہوتی ہے حتی کہ اگر وہ اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے میں ناکام ہوجائے تو بھی، کیونکہ وہ واجب کے موافق عمل کرتی ہے۔

''کانٹ'' کے نزدیک نیک ارادہ نہ صرف یہ کہ واجب کے موافق عمل کرتا ہے، بلکہ خود واجب کے لئے عمل کرتا ہے اور واجب یہ ہے کہ کوئی کام قانون کے احترام میں کیا جائے نہ کہ کسی منفعت کے انتظار میں یا کسی رجحان یا میلان کے پیچھے دوڑ کر مجرد قانون تنہا اپنی ذات میں احترام کا موضوع ہوسکتا ہے اور نتیجتاً امر اخلاقی ہوسکتا ہے(۲)، نیک ارادہ وہی ہے جو اس قانونِ اخلاقی کی پیروی کرے اس چیز کو نظر انداز کرتے ہوئے کہ اس سے کیا حاصل ہو رہا ہے اور کیا نقصان ہو رہا ہے، اہم چیز سعادت نہیں ہے بلکہ اہم چیز واجب ہے، اخلاق ایسا نظریہ نہیں ہے جو ہمیں یہ سکھاتا ہو کہ ہم اپنے آپ کو کیسے خوش نصیب بنائیں؟ بلکہ یہ کہ ہم کیسے اپنے آپ کو سعادت کا مستحق بنائیں(۳)، اسی لئے ''کانٹ'' نیک افعال میں سے ان تمام افعال کو الگ کر دیتا ہے جن کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ واجب کے منافی ہے اس لئے کہ ہم ''کانٹ'' کے بقول علی الاطلاق اس کے مالک نہیں ہیں کہ یہ پوچھ سکیں کہ کیا یہ افعال واجب

(۱) بدوی عبدالرحمن: الأخلاق عند کانت ۴۷/، کویت وکالۃ المطبوعات ۱۹۷۹ء۔

(۲) ''کانٹ'' تأسیس میتافیزیقا الأخلاق ۲۷/۔۲۸، حوالہ سابق۔ نیز ملاحظہ ہو: الطویل: الفلسفۃ الخلقیۃ ۲۳۰/، حوالہ سابق۔

(۳) دیورانت، ول: قصۃ الفلسفۃ، ترجمہ فتح اللہ محمد المشعشع ۶/۱، بیروت، مکتبۃ المعارف ط ۶، ۱۴۰۸ھ۔۱۹۸۸ء۔

کا شعور رکھنے کی وجہ سے صادر ہوئے ہیں جب کہ وہ افعال صریح طور پر واجب کے مخالف ہوں اور وہ افعال جو بظاہر واجب کے ساتھ ہم آہنگ ہوں، لیکن ان کی ادائیگی واجب کی تعمیل کے بنا پر نہ کی گئی ہو، بلکہ کسی مصلحت یا منفعت کے لئے کی گئی ہو وہ اخلاقی قدر و قیمت والے نہیں ہوسکتے، کیونکہ ان کا محرک ذاتی مصلحت ہے نہ کہ واجب کا احساس، اسی طرح وہ افعال جو واجب کے مطابق ہوں، لیکن ان کی طرف انسان کا میلان براہ راست ہو (۱) (واجب کے احساس کی بنا پر نہ ہو)۔

وہ انسانی افعال جو براہ راست رجحان سے صادر ہوں یا کسی ذاتی مصلحت کو بروئے کار لانے کی خواہش میں وجود پذیر ہوں وہ ''کانٹ'' کے نزدیک ہرگز خیر نہیں ہوسکتے، کیونکہ یہ افعال نظریۂ واجب کے احترام میں صادر نہیں ہوئے ہیں اس وقت یہ صورتحال نہیں ہوگی، جب کسی رجحان یا خواہش کے بغیر واجب کا احساس ہونے کی بنیاد پر انسانی افعال صادر ہوں گویا کہ واجب کے تئیں ارادہ اسی وقت مؤثر ہوگا جب انسان کے فطری رجحانات کے ساتھ کشمکش کے ساتھ پائے جائیں اسی بات پر زور دینے کے لئے ''کانٹ'' لکھتا ہے: ''کہ انسان کے فطری رجحانات ومحرکات درحقیقت واجب کو یہ موقع فراہم کرتے ہیں کہ واجب کے درمیان اوران رجحانات کے درمیان ٹکراؤ سے واجب اپنے اوپر سے پردہ اٹھائے اور اپنے پورے حسن وجمال کے ساتھ جلوہ گر ہو (۲)۔

باوجودیکہ ''کانٹ'' نے عقل عملی کی تنقید میں خیر کے مفہوم پر بحث کرتے ہوئے اس بات کی پوری کوشش کی ہے کہ افعال کے اغراض ومقاصد کی طرف پوری توجہ کرے، لیکن اس نے یہ بات ثابت کی ہے کہ اخلاق کی دنیا میں مقاصد کو زیادہ اہمیت دینا ممکن نہیں ہے جب تک کہ اخلاقی فعل ایسا فعل ہو جو اپنی ذات میں مامور بہ ہے، اس نتیجے اور مقصد کو دیکھے بغیر جو

---

(۱) ''کانٹ''، تاسیس میتافیزیقاالاخلاق، حوالہ سابق/ ۲۳۔

(۲) حوالہ سابق/ ۲۲۔

اس فعل سے متوقع ہے کیونکہ اخلاقی اوامر مطلق طور پر اس مہارت یا حکمت کے خلاف ہوتے ہیں جن میں صرف ایک مفروضہ طاقت ہوتی ہے (۱)، یہیں سے اسلامی شریعت کا نظریہ اخلاق ''کانٹ'' کے نظریۂ اخلاق سے الگ ہوجاتا ہے۔ علماء شریعت کسی فعل کی اخلاقی قدر و قیمت اس بنیاد پر کم نہیں قرار دیتے کہ اس کے ساتھ کوئی رجحان یا خواہش شامل ہے جب تک کہ یہ رجحانات یا خواہشات واجب کے منافی نہ ہوں جب تک کہ اس واجب کو ان خواہشات ورجحانات کو پورا کرنے کا محض ذریعہ نہ بنالیا جائے، یہ بات سچ ہے کہ شریعت میں ہر وہ عمل جس کے ساتھ کوئی رجحان یا خواہش پائی جائے اخلاقی عمل نہیں ہے، لہذا جس عمل میں علی الاطلاق خواہش نفس کی پیروی کی جائے امر یا نہی یا اذن کو دیکھے بغیر وہ علی الاطلاق غیر اخلاقی عمل ہے، کیونکہ عمل کے لئے کسی محرک اور داعی کا پایا جانا ضروری ہے تو جب عمل میں شارع کے حکم کی بجا آوری کا کوئی دخل نہ ہوتو وہ صرف خواہش نفس اور شہوت کے تقاضے کو پورا کرنا ہے اور جو چیز علی الاطلاق خواہش نفس اور شہوت کے تقاضے کے تحت ہو وہ علی الاطلاق غیر اخلاقی ہے، کیونکہ یہ واجب کے منافی ہے اور وہ شخص واجب کو اپنے اغراض کو حاصل کرنے کے لئے محض آلے کے طور پر استعمال کررہا ہے (۲)۔

تو وہ ریاکار شخص جو واجب کو اس مقصد کے لئے سیڑھی بناتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے مال یا مرتبہ حاصل کرے یا لوگ اس کی تعظیم کریں اور اسے صاحب فضل وکمال سمجھیں یا اس کے بارے میں یہ کہیں کہ وہ عالم ہے یا مجاہد ہے یا سخی ہے اس کا عمل غیر اخلاقی ہے حتی کہ وہ اعمال جو مقصد شارع کے موافق ہوں مخالف نہ ہوں اگر ان کا محرک بھی محض ہوائے نفسانی ہے تو وہ اعمال بھی اخلاقی نہیں ہوں گے اگرچہ وہ جائز یا مباح ہوں کیونکہ وہ اعمال امر یا اذن کے

---

(۱) خلیفات: سحبان: لغۃ الأخلاق ۶۴۴/۲، ڈاکٹریٹ کا مقالہ ڈاکٹر حسن حنفی کی نگرانی میں کلیۃ الآداب، جامعۃ القاہرہ۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱۴۸/۲۔

تقاضے کو دیکھ کر نہیں کئے گئے ہیں بلکہ محض اپنی رغبت یا شہوت کے تقاضے کو پورا کرنے کے لئے انہیں کیا گیا ہے(۱)۔

یہاں تک ''کانٹ'' کا نقطۂ نظر اسلامی شریعت سے ہم آہنگ ہے اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کہ عمل پورے طور پر واجب کے مطابق ہو اور اسی کے پہلو بہ پہلو اس کی جانب کرنے والے کا براہ راست رجحان بھی ہو تو کانٹ کی رائے میں ان اعمال میں اخلاقی پہلو ناقص ہو جاتا ہے۔ یہ عمل تعریف اور ہمت افزائی کا مستحق تو ہے لیکن احترام وقدر دانی کا مستحق نہیں ہے(۲)۔ جبکہ شریعت میں حکم کی بجا آوری کے ساتھ اپنی منفعت یا رجحان کا ارادہ کرنا فعل کو اخلاقی پہلو سے باہر نہیں کرتا، کیونکہ اس حالت میں جبکہ حکم کی بجا آوری کے ارادے کے ساتھ منفعت یا رجحان کا شامل ہونا جو اخلاقی اعتبار سے مباح یا مشروع ہو واجب کے منافی نہیں ہے مثلاً کوئی شخص مریض کی عیادت اس لئے کرے کہ اس کے پاس جا کر مزاج پرسی واجب ہے اور یہ نیت بھی ہو کہ خدانخواستہ جب وہ مریض ہو تو اس کی بھی عیادت کی جائے یا کوئی شخص روزہ رکھے اس کا قصد عبادت کا ہو ساتھ ہی بچت کرنے یا مرض سے محفوظ رہنے کا بھی ارادہ ہو۔

یہ بات صحیح ہے کہ عبادت والے اعمال میں صرف امتثال حکم کا ارادہ اخلاقی طور پر زیادہ بہتر و بلند ہے اپنی کسی منفعت کو شریک کرنے کے مقابلے میں، لیکن جائز منفعت کو نیت میں شامل کرنا فعل کو اخلاقی پہلو سے محروم نہیں کرتا ہے اگر امتثال حکم کے ارادے کے ساتھ ساتھ منفعت کا ارادہ شریعت میں اخلاق کے منافی ہوتا تو کسی کے لئے یہ جائز نہ ہوتا کہ عام معاملات میں بھی وہ کوئی تصرف کرے جب تک کہ تصرف میں اس کا ارادہ محض امتثال امر نہ ہوتا اپنی منفعت کے لئے سعی کے بغیر۔ بلکہ مضطر شخص کے لئے میتہ کا کھانا بھی اسی وقت جائز ہوتا

---

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۲۴۲۔

(۲) کانٹ: تاسیس میتافیز یقاالأخلاق، حوالہ سابق/ ۲۴۔

جب وہ اسی نیت کو مستحضر کرتا اور نفع سے خالی قصد کی بنیاد پر وہ یہ عمل کرتا اور ''کانٹ'' اسی کا داعی ہے، اس کا خیال یہ ہے کہ انسان کا اپنی حیات کو باقی رکھنے کی کوشش واجب ہے اور اس بارے میں ہر شخص اپنے اندر براہ راست رجحان پاتا ہے لیکن ''کانٹ'' کے نظریے کے مطابق اکثر لوگوں میں اپنی زندگی کے لئے جو پریشان کن حرص پائی جاتی ہے، اسکی کوئی ذاتی قدر و قیمت نہیں ہے اور جس تسلیم شدہ چیز پر اپنی زندگی کے تحفظ کی حرص قائم ہے اس میں کوئی اخلاقی پہلو نہیں ہے، لوگوں کا اپنی زندگی کی حفاظت کرنا واجب کے مطابق تو ہے لیکن لوگ ایسی ذمہ داری کا احساس کر کے نہیں کرتے (۱)۔

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ''کانٹ'' کا نظریہ درست نہیں ہے، شریعت نے اس کا حکم نہیں دیا ہے اور عام اعمال میں نفع وحظ کے ارادے سے نہیں روکا ہے حالاں کہ شارع کی یہ منشا ہے کہ اعمال اللہ کے لئے کئے جائیں ان میں کوئی اور نیت شامل نہ کی جائے (۲)۔

اگر مضطر شخص زندگی بچانے کے لئے اس بات کا انتظار کرے کہ اس کی نیت ہر منفعت یا فطری میلان سے پاک ہو جائے تو وہ مر جائے گا اور واجب کی خلاف ورزی کرے گا۔

کانٹ کے فلسفہ اخلاق میں اس بات پر زور کہ واجب کو ادا کرنے میں دوسرے محرکات رجحانات بالکل شامل نہ ہوں یہ ایسا تشدد ہے جس کا کوئی جواز نہیں ہے اور انسان جو عقل وخرد رکھنے والی مخلوں کے ساتھ احساسات رکھنے والی مخلوق بھی ہے، اس کے واقعاتی زندگی سے دور ہونا ہے اور ''شیللر'' کے بقول ''کانٹ'' کے فلسفۂ اخلاق میں واجب کا نظریہ اتنا سخت اور بے لوچ ہے اس سے تمام رقت والے جذبات گھبراتے ہیں اور کمزور فہم رکھنے والے انسانوں کو نظریہ بآسانی اس پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ راہبوں کے زہد میں اخلاقی کمال تلاش کریں (۳)۔

---

(۱) حوالہ سابق ر ۲۴۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲ ر ۱۷۷۔

(۳) کانٹ: تاسیس میتافیز یقاالأخلاق، حوالہ سابق، مقدمہ عبدالغفار مکاوی ر ۵۔

اس تنگ نقطۂ نظر میں ''کانٹ'' صوفیائے اسلام سے متفق ہے صوفیاء نے اس بات کو مسترد کیا ہے کہ کوئی بھی اخلاقی فعل اپنے ذاتی رجحان یا فائدے کے لئے ہو ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دنیا کے منافع میں سے کوئی نفع جس سے نفس کو راحت ملتی ہو اور دل اس کی طرف مائل ہوتا ہو (خواہ کم ہو یا زیادہ) اگر وہ عمل میں راہ پا گیا تو اس سے عمل گدلا ہو گیا اور اس کا اخلاص ختم ہو گیا، انسان اپنے منافع کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور اپنی شہوات میں ڈوبا ہوا ہے ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی فعل اور اس کی کوئی عبادت اپنی منفعت یا غرض سے خالی ہو، اسی لئے جس کی عمر کا ایک لمحہ بھی اللہ کی ذات کے لئے خالص ہو گیا وہ نجات پا گیا کیونکہ اخلاص بہت نادر ہے اور دل کو ان آمیزشوں سے پاک کرنا دشوار ہے خالص وہی عمل ہے جس کا محرک صرف اللہ کا قرب حاصل کرنے کا جذبہ ہو (۱)۔

''کانٹ'' کی طرح صوفیاء کے نزدیک بھی کسی فعل کے اخلاقی قدر و قیمت کا حامل ہونے یا اس میں اخلاقی پہلو ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو نفس کی خواہشات سے پاک کر دیا جائے اور اس کا محرک صرف تعمیل حکم کا جذبہ ہو ورنہ تو وہ عمل اخلاص کے دائرے سے باہر ہو جائے گا کیونکہ اخلاص کا مطلب ہی یہی ہے کہ عمل کو ان کدورتوں (نفس کی لذتوں) سے پاک کر دیا جائے، تاکہ اس میں تنہا اللہ کا قرب حاصل کرنے کا ارادہ ہو اس کے علاوہ کوئی اور محرک نہ ہو اور یہ اسی وقت متصور ہے جب کہ فطری رجحانات اور محرکات کو پامال کر دیا جائے انہیں دل سے نکال دیا جائے اس طور سے کہ دل میں دنیا کی محبت کو قرار نصیب نہ ہو، بلکہ صوفیاء کے یہاں تو اخلاق کی بلند ترین چوٹی یہ ہے کہ انسان مباح سے بھی بے رغبت ہو جائے اس میں کھانے پینے کی محبت نہ ہو، کھانے پینے کی رغبت اس میں اسی درجہ کی ہو، جیسے قضاء حاجت کی رغبت ہوتی ہے کہ وہ فطری مجبوری ہے، وہ کھانا شوق سے نہیں کھاتا، بلکہ اس لئے کھاتا ہے کہ کھانا کھانے سے عبادت کے لئے طاقت حاصل ہوگی۔ صوفی یہ تمنا کرتا ہے کہ

---

(۱) غزالی: احیاء علوم الدین، حوالہ سابق ۵/۲۷۔

کاش کہ اسے بھوک کے شر سے بچالیا جاتا، تا کہ اسے کھانے کی ضرورت نہ پڑتی، اس کے دل میں ضرورت سے زائد کسی فاضل چیز کی طلب نہیں ہوتی ضرورت کے بقدر بھی اسے اس لئے مطلوب ہے، کیونکہ وہ دینی ضرورت ہے، اس کے دل کا میلان صرف اللہ کی طرف ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس انسان کا عمل خالص ہوتا ہے تمام حرکات وسکنات میں اس کی نیت صحیح ہوتی ہے اور جو اس طرح کا نہ ہو اس کے اعمال میں اخلاص کا دروازہ بند ہوتا ہے شاذ ونادر ہی کوئی اخلاص پایا جاتا ہے(۱)۔

یہ بھی ایسا تشدد ہے جس کا کوئی جواز نہیں ہے اور انسان کی فطرت پر جبر وقہر ہے۔ اخلاق کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسان کی واقعی زندگی سے مربوط ہے انسان جس طرح عقل وخرد رکھنے کی وجہ سے عالم معقول سے نسبت رکھتا ہے اسی طرح احساس ووجدان کا حامل ہونے کی وجہ سے اس محسوس دنیا سے بھی اس کا رابطہ ورشتہ ہے، یہ بات غلط ہوگی کہ عالم معقول اور عالم محسوس کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا جائے، یعنی ایسی کشمکش برپا کرنا غلط ہے جس میں ایک طرف فطری خواہشات ومیلانات ہوں اور دوسری طرف واجب کی ادائیگی ہو۔ اسلامی شریعت کا اخلاق اس کشمکش سے روکتا ہے، شریعت اس کے خلاف ہے کہ آدمی لذتوں کو ختم کر دے زاہد وگوشہ نشیں بن جائے جیسا کہ شریعت اس کے بھی خلاف ہے کہ علی الاطلاق خواہشات ومیلانات کو پورا کیا جائے، انسان کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ عقل کی حکمرانی اور واجب کے احترام سے بے پرواہ ہو کر بس اپنی خواہشات وشہوات کے پیچھے دوڑے اور انسان کے لئے یہ بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی فطری خواہشات ورجحانات کو بالکل فنا کر دے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ ان خواہشات ورجحانات کو اس دائرے میں پورا کرے جو دائرہ شریعت نے متعین کیا ہے کہ خواہشات کی یہ تکمیل شارع کے حکم کے تابع ہو اس پر حاکم نہ ہو۔

جس فعل میں فطری میلان یا خواہش شامل ہو اس کی قدر وقیمت طے کرنے میں

---

(۱) حوالہ سابق/۲۷۔

غالب وسابق کی بنیاد پر حکم لگایا جائے گا اگر شارع کا حکم غالب یا سابق ہو اس طور سے کہ عمل کرنے والے نے مشروع طریقے کا ارادہ کیا تا کہ اس کی غرض بھی پوری ہو تو یہ فعل اخلاقی ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں اغراض ومنافع کو طلب کرنا شریعت میں اخلاق کے منافی نہیں ہے، شریعت تو ایک بڑے مقصد یعنی مصلحت کے لئے بنائی گئی ہے تو اگر خط نفس تابع ہوگا تو کوئی ضرر نہیں ہے بشرطیکہ جس طریقے سے اس شخص نے اپنا مقصد حاصل کیا ہے اس کے بارے میں یہ واضح ہو کہ شارع نے اس چیز کو اسی جیسی غرض کو حاصل کرنے کے لئے مشروع کیا ہے ورنہ تو شارع کا حکم تابع ہوگا، متبوع نہیں ہوگا۔ اور اگر اس فعل میں غالب وسابق محض خواہش نفس ہو اس طور سے کہ شارع کا حکم تابع کی طرح ہو جائے تو وہ فعل غیر اخلاقی ہوگا، کیونکہ عمل کرنے والے کا مقصد محض اپنی غرض کو پانا ہے، خواہ وہ مقصد شارع کے موافق ہو یا مخالف ہو اور کسی مقصد کو محض خواہش نفس کی وجہ سے طلب کرنا شریعت کے منافی ہے اور اسی طرح اخلاق کے بھی منافی ہے(۱)۔

شریعت ان مقاصد اور اغراض کو مسترد نہیں کرتی جو ادائے واجب کے محرک بنتے ہیں کیونکہ یہ مقاصد واغراض ذاتی اور شخصی نہیں ہیں جو شخصی چاہت پر مبنی ہوں، بلکہ یہ مقاصد واغراض انسانی زندگی کی بقا کے لئے ضروری ہیں، لہذا شریعت کے اخلاقی نظریات واقعاتی اور تجرباتی زندگی سے نکالے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ایسے نظریات ہیں جو انسان کی مصلحت کے لئے وضع کئے گئے ہیں(۲)۔

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۴۸۔

(۲) واقعاتی زندگی سے اخلاقی نظریات نکالنے کے امکان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ واقعات ہی اخلاق کا سرچشمہ ہیں، اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ نص عقل کے ساتھ ہم آہنگ ہو اور وحی واقعاتی زندگی سے ہم آہنگ ہو، کیوں کہ یہ شریعت الٰہی ہے اور اسلام میں اخلاق کا سرچشمہ اللہ سبحانہ وتعالی ہیں اور شارع نے قانون سازی میں واقعاتی زندگی لوگوں کی فطرتوں، صلاحیتوں اور عادتوں کا لحاظ رکھا ہے، یہی معنی مقصود ہے۔ قانون سازی سے مقصد یہ ہے کہ دنیا وآخرت میں انسان کا حال درست ہو، تا کہ وہ اللہ کا اختیاری بندہ بن جائے جس طرح وہ اللہ کا اضطراری بندہ ہے، اس کا تقاضا =

یہ چیز ''کانٹ'' کے اس نظریے کے بالکل خلاف ہے کہ وہ مقاصد جو افعال کو انجام دیتے وقت ہمارے پیش نظر ہو سکتے ہیں اور وہ آثار جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ ارادے کے محرک اسباب و مقاصد ہیں ان افعال کو کوئی اخلاقی قدر و قیمت نہیں دے سکتے، کیونکہ ''کانٹ'' کے نزدیک اخلاقی پہلو تبھی آئے گا، جبکہ تنہا عقل کے ذریعہ ان کی انجام دہی کی جائے (۱)، کیونکہ قانون کی انجام دہی تنہا قانون کی وجہ سے ہونی چاہئے، نہ کہ اس پر مرتب ہونے والے اثر کی بنیاد پر جو بسا اوقات ارادے کا محرک ہوتا ہے، صرف قانون کی انجام دہی کا جذبہ کانٹ کے فلسفۂ اخلاق میں فعل کو اخلاقی قرار دینے کا سبب بنتا ہے (۲)۔

پنجم: حیلے یا بدنیتی:

تحیّل (حیلہ کرنا) یہ ہے کہ شریعت نے جس حکم کو واجب قرار دیا ہے یا جس کو حرام قرار دیا ہے، اسے پلٹنے یا ساقط کرنے کی نیت کرنا حیلہ سازی ہے چوں کہ شریعت نے کچھ چیزوں کو واجب اور کچھ چیزوں کو حرام قرار دیا ہے یا تو مطلقاً کسی قید کے بغیر کسی سبب پر یا اسباب پر مرتب کئے بغیر تو جب فاعل کسی سبب کو اختیار کر کے اس وجوب کو اپنے ذمہ سے ساقط کرنا چاہے گا، یا اس حرام چیز کو اپنے لئے مباح کرنا چاہے گا، تا کہ وہ واجب بظاہر غیر واجب ہو جائے یا وہ حرام بظاہر حلال ہو جائے تو اس کو اختیار کرنے کو حیلہ یا تحیل کہا جاتا

= یہ ہے کہ اسلامی قانون انسانی مزاج و فطرت کے موافق ہو، اسی لئے واقعاتی دنیا کی بہت سی چیزوں نے قرآن کی تائید کی ہے، بلکہ قرآن کریم لفظاً و معنیً ''سیدنا عمر بن الخطاب'' کے ان بعض جملوں کے مطابق آیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری شریعت کا سرچشمہ اگرچہ علوی اور الٰہی ہے کیوں کہ وہ ہم پر آسمان سے فرض کی گئی ہے لیکن ہماری واقعاتی زندگی اور کائنات سے اس شریعت کا استخراج ممکن ہے۔

(۱) بدوی: الأخلاق عند کانٹ، حوالہ سابق/ ۳۴۔

(۲) کانٹ: تاسیس میتافیزیقا الأخلاق، حوالہ سابق/ ۲۹۔

ہے، لہذا تحیل کا معنی ہوا اخلاقی احکام کو پلٹ کر یا ساقط کر کے دوسرے احکام لانا، ایسے فعل کے ذریعہ جو ظاہر میں درست ہو، لیکن باطن میں لغو ہو (۱)، انسان کے کسی حکم کو ساقط کرنے یا دوسرے حکم میں بدلنے کے لئے حیلہ کرنے میں ایک واسطہ کا استعمال کرنا پڑتا ہے جس کے ذریعہ وہ اس مطلوبہ مقصد تک پہنچتا ہے، اس واسطے کی اساس بدنیتی پر ہوتی ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ حکم اس کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے، مثلاً کوئی شخص زکوۃ کے وجوب کو ساقط کرنا چاہتا ہے تو سال گذرنے سے پہلے اپنا مال کسی کو ہبہ کر دیتا ہے پھر اگلے سال اس سے ہبہ میں لے لیتا ہے اور اس واسطے کے بغیر حکم ساقط نہیں ہوتا ہے، تو گویا تحیّل (حیلہ سازی) دو مقدمات پر مشتمل ہے، (۱) احکام کے افعال کو بظاہر ایک دوسرے سے پلٹنا، (۲) شریعت میں ان افعال سے جو مقصود ہیں انہیں ان احکام کے پلٹنے کا وسیلہ بنانا (۲)۔

اسی لئے حیلے غیر مشروع یا ممنوع ہیں، کیونکہ وہ بدنیتی پر مبنی ہیں اور بدنیتی اس بات سے مانع ہے کہ نیت عمل کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے اور مکلف کا قصد شارع کے قصد سے موافق ہو جائے اور یہ بات ثابت ہے کہ شارع کا ارادہ مصلحت کا ہے، کہ کوئی فعل اسی صورت میں اخلاقی مانا جائے گا، جبکہ اس سے وہ مصلحت پوری ہو جس کا شارع نے ارادہ کیا، تو اگر کوئی معاملہ ظاہر و باطن دونوں میں اصل مشروعیت پر ہو، یعنی صورت اور معنی دونوں میں شریعت کے موافق ہو تو وہاں کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر ظاہر تو موافق ہو، لیکن مصلحت کے مخالف ہو (مثلاً اس حیلہ ساز کا حال جو اپنے عمل کو مشروع کی شکل میں ظاہر کرنے کے لئے شکل کو وسیلہ بنائے) تو یہ فعل صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اخلاقی افعال فی نفسہ مقصود نہیں ہیں، بلکہ ان کا مقصد دوسرے امور میں یعنی وہ مصالح جن کے لئے وہ مشروع کئے گئے ہیں، لہذا جو شخص اس مقصد کے خلاف عمل کرتا ہے، اس کا عمل غیر اخلاقی ہے (۳)، شریعت نے ہر فاعل اخلاقی کے لئے

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۳۲۲۔
(۲) حوالہ سابق ۲/ ۳۲۱۔
(۳) حوالہ سابق ۲/ ۳۲۷۔

متعین قانون وضع کیا ہے جس کا وہ اپنی حرکتوں اور اقوال واعتقادات میں پابند ہوگا، لہذا اگر وہ آزاد جانور کی طرح ہو گیا کہ وہ اپنی خواہشات پر چلتا ہے اور اخلاقیات کی لگام سے راضی نہیں ہے، اس کے اوامر کا پابند نہیں ہے اور اس نے تقوی کا پٹہ اتار دیا ہے اور خواہش نفس کی پیروی میں آگے بڑھتا جارہا ہے تو اس نے قانون اخلاقی کو توڑ دیا(۱)۔

حیلے اخلاقی مخارج سے مختلف ہیں(۲)، حیلوں کی بنیاد بدنیتی پر ہے یعنی اخلاقی حکم کو پلٹنا اور مخارج کی بنیاد حسن نیت پر ہے یعنی کسی گناہ یا تنگی سے نکلنا حیلے اخلاقیات کے مقاصد کے منافی ہیں اور مخارج اخلاقیات کے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں، یہاں کچھ افعال ایسے ہیں جن کے بارے میں یہ طے کرنا مشکل ہوتا ہے کہ یہ حیلوں کے زمرے میں آتے ہیں یا مخارج میں آتے ہیں، اسی لئے ان کی حرمت وجواز میں اختلاف ہوجاتا ہے مثلاً محلّل کا نکاح اور بیوع الآجال یہ حیلہ سازی سے قریب تر ہیں کیونکہ راست گوئی کا پہلوان میں نہیں پایا جاتا(۳)۔

خاتمہ:

علماء شریعت نے اس حقیقت کا ادراک کیا ہے کہ قیام اخلاق کے امکانات کے لئے بنیادی شرط آزادی کا عنصر ہے جب تک کہ ارادے کی آزادی نہ پائی جائے امر اخلاقی ممکن نہیں، اسی لئے علماء نے شرط لگائی ہے کہ فاعل اخلاقی عاقل اور آزاد ہو، کیونکہ امر یا مکلف

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۳۲۸۔

(۲) فقہاء مباح حیلوں کے درمیان جو کسی اصل شرعی کو منہدم نہیں کرتے اور حرام یا ممنوع حیلوں کے درمیان جو کسی اصل شرعی کو منہدم کرتے ہیں یا حکم کی مشروعیت میں جو مصلحت مقصود ہے اسے ختم کرتے ہیں ان دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، لیکن مباح حیلوں کی تعبیر کے بجائے ہم لفظ مخارج کو ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ حیلے کے لفظ میں حکم اخلاقی کے مخالف غرض تک رسائی کے لئے دھوکہ اور چالاکی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۲۷۔

ہونے کا تقاضہ اطاعت اور حکم کی بجا آوری ہے اور یہ چیز ارادے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور ارادہ اسی وقت متصور ہے، جبکہ انسان اپنے تصرفات میں آزاد ہو، لہذا آزادی مکلف ہونے کا مدار اور شریعت میں اخلاقی اقدار کا اساس ہے۔

اس بات کا ادراک دور قدیم میں معتزلہ نے کیا تھا اور دور جدید میں ''کانٹ'' نے کیا، معتزلہ کے نزدیک عملی اخلاقی محرکات کے لئے حریت ایک ضروری مسلمہ ہے جسے واجبات کو ادا کرنے اور وعدہ اور وعید لاحق ہونے کے امکان کے لئے ایک بنیاد کے طور پر مانا گیا ہے تو جب انسان کو مکلف بنایا جائے گا تو آزادی ایک ایسی صفت ہوگی جو تکالیف شرعیہ کو اس طور پر ادا کرنے کے لئے جس طرح وہ واجب ہیں ارادہ کرنے پر آمادہ کرے گی (۱)، اور آزادی ''کانٹ'' کے نزدیک بھی اطاعتِ واجب کے ضروری ہونے کے سرچشمے سے پھوٹتی ہے کیونکہ لازم کرنے کے لئے یہ فرض ہے کہ انسان آزاد ہو، اور انسان میں آزادی کو مانے بغیر التزام کا کوئی معنی نہیں ہے (۲)۔

علمِ کلام میں جبری اسکول انسانی ارادے کی آزادی کا انکار کرتا ہے اور اس کی رائے ہے کہ ارادہ اس بلند ارادے کے زیر اثر وجود میں آتا ہے جو انسان کا مستقبل طے کرتا ہے یہ الٰہی ارادہ ہے، یہ نقطہ نظر دراصل انسان کی ذمہ داری کی نفی کرتا ہے اور انسان کی قدرت کو معطل کرتا ہے اور مکلف قرار دینے کو علی الاطلاق بے جواز کرنا ہے، واقعہ یہ ہے کہ انسان کو فعل پر مکمل قدرت حاصل ہے اور اس میں فعل کو بروئے کار لانے کی پوری استطاعت ہے، ورنہ تو حساب کتاب صحیح نہ ہوگا، باز پرس واجب نہ ہوتی اور مکلف بتانا صحیح نہ ہوتا (۳)، فعل اخلاقی کو وجود میں لانے میں حریت ارادہ پہلا قدم ہے اور اسی کے نتیجہ میں امر اخلاقی کی اطاعت میں بھی حریت ارادہ پہلا قدم ہے، اسی لئے شریعت میں اخلاق کی انجام دہی یا مکلف ہونے میں

---

(۱) صبحی: احمد محمود: الفلسفۃ الاخلاقیۃ فی الفکر الاسلامی/ ۱۶۳، قاہرہ، دار المعارف طبع دوم ۱۹۶۹ء۔

(۲) بدوی: عبد الرحمن: الأخلاق النظریۃ/ ۲۶۷، کویت، وکالۃ المطبوعات طبع دوم ۱۹۷۶ء۔

(۳) حنفی: حسن، من العقیدۃ إلی الثورۃ ۳/ ۶۸، بیروت، دار التنویر للطبع والنشر طبع اول ۱۹۸۸ء۔

حریت ارادہ ایک بنیادی شرط ہے، کیونکہ اختیار یعنی فعل کی طرف ارادے کا متوجہ ہونا ایک متعین غرض کی وجہ سے ہونا چاہئے، یہ غرض وہ آخری قدم ہے جس کے دوران فعل پر حکم اخلاقی صادر ہوتا ہے، اگر یہ غرض مقصد شریعت کے موافق ہو تو فعل اخلاقی ہوتا ہے اور اگر مقصد شریعت سے ٹکراتا ہو یا اس کے مخالف ہو تو یہ فعل غیر اخلاقی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ کسی فعل پر حکم اخلاقی کا معیار یہ ہے کہ مکلف کا قصد یعنی نیت مکلف قرار دینے کے سلسلہ میں شارع کا جو مقصد یعنی مصلحت ہو اس سے ہم آہنگ ہو۔

ارادہ اور مقصد کے درمیان فعل آتا ہے فعل وہ آلہ ہے جو ارادے کے مقصد کو بروئے کار لاتا ہے، لیکن یہ فعل غرض تک پہنچنے میں تبھی شروع ہوتا ہے جب وہ شریعت کے مقصد کو پورا کرے اور کبھی مشروع نہیں ہوتا ہے، تو قانونِ اخلاقی کی تعمیل شریعت کے مقصد کو پورا کرنے کے لئے شرط ہے تو جب عمل قانونِ اخلاقی کے مطابق ہو اسی کے ساتھ ساتھ نیت مقصد شریعت کے موافق ہو تو وہ عمل اخلاقی قدر و قیمت کا حامل ہوگا اور اگر عمل موافق تو ہو لیکن نیت مخالف ہو تو وہ غیر اخلاقی ہوگا، کیونکہ بری نیت عمل کو داغدار بنانے کے لئے کافی ہے اگرچہ عمل صورت کے اعتبار سے قانونِ اخلاقی کے مطابق ہو، ہاں اگر نیت اچھی ہو اور عمل مخالف ہو تو کرنے والا ناواقفیت کی حالت میں معذور ہوگا اور واقفیت کی حالت میں اسے اخلاقی طور پر ذمہ دار قرار دیا جائے گا، اسی لئے شریعت میں کسی فعل کی اخلاقی قدر و قیمت اس بات میں پنہاں ہے کہ نیت اور عمل شکل اور معنی دونوں میں قانون اخلاقی سے ہم آہنگ ہوں، فعل اخلاقی کے مزاج کی تحدید میں فلسفۂ اخلاق کے دو اسکولوں (تجرباتی اسکول اور عقلی اسکول) کے درمیان ایک بنیادی اختلاف پیدا ہوا تجرباتی اسکول والوں نے اخاقی فعل کی قدر و قیمت طے کرنے میں ان نتائج اور اثرات کو پیش نظر رکھا ہے جو اس کے نتیجہ میں ظاہر ہوتے ہیں، اس نیت یا محرک کو اہمیت نہیں دی ہے جس سے وہ فعل ظاہر ہوا ہے (۱)۔ اس کے برعکس عقلی

(۱) الطویل: توفیق: العقلیون والتدریبیون فی فلسفۃ الاخلاق، مجلۃ کلیۃ الآداب، مئی ۱۹۵۲ء، مطبعۃ جامعۃ فؤادالأول، مج: ۱۴، جلد ۱، ص ۷۴۔

اسکول والوں نے اخلاقی اعتبار سے افعال کی درستگی یا نادرستگی کو اس محرک سے جوڑا ہے، جو اس بات کو شامل ہے کہ فاعل نے عمل خیر کی رغبت میں یہ کام کیا ہے اور فعل کے کرنے سے اس کا مقصد کیا رہا ہے اس کے بعد فعل سے پیدا ہونے والے نتائج کا کوئی اعتبار نہیں ہے، نیت ہی فعل کے خیر یا شر ہونے کی تحدید کرتی ہے، اگر انسان نے آزاد ارادے کے ساتھ خیر کی طرف رخ کیا ہے، حالانکہ وہ شر کو بھی اختیار کر سکتا تھا تو فعل خیر ہوگا اور اگر اس نے آزاد ارادے سے شر کا رخ کیا ہے حالاں کہ وہ خیر کا رخ بھی اختیار کر سکتا تھا تو وہ فعل شر ہوگا (۱)۔ ہم یہ بات دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک فعل کے اخلاقی ہونے کے لئے تنہا اتنی بات کافی نہیں ہے کہ وہ واجب کے مطابق ہو بلکہ واجب کی مطابقت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ واجب کا احساس کر کے ہی اسے عمل میں لائے، اس نتائج سے بے پرواہ ہوتے ہوئے کہ وہ نفع بخش ہیں یا ضرر رساں لذت والے ہیں یا الم والے (۲)۔

اس کے باوجود کہ معتزلہ ادائے واجب میں کسی اور رجحان یا چاہت کو دور کرنے میں کانٹ کے ساتھ زیادہ اتفاق کرتے ہیں، لیکن معتزلہ کے نزدیک نیت اپنی ذات میں خیر نہیں ہے اور فعل اخلاقی کے مزاج کی تحدید میں اس کا دخل نہیں ہے، کیونکہ فعل اخلاقی کا مزاج ایک الگ حقیقت ہے جو ارادے سے جڑی ہوئی نہیں ہے اور فاعل کے احوال فعل کے حسن یا قبیح ہونے میں مؤثر نہیں ہوتے، حتی کہ ان اعمال میں جس میں قصد نہ ہو، چنانچہ وہ ضرر جو سہو والے سے یا سونے والے سے یا بچے سے یا مجنون سے واقع ہو وہ بھی اپنی ذات میں قبیح ہے، اگرچہ فاعل کے احوال مدح یا ذم کے مستحق نہ ہونے میں اثر انداز ہوتے ہیں، کیونکہ اگر فعل ارادے ہی کی وجہ سے حسن یا قبیح ہوتا تو یہ چیز لازم ہوتی کہ ارادہ نہ ہونے کی صورت میں نہ تو وہ حسن ہو نہ وہ قبیح ہو، یا جو چیز قبیح ہوتی وہ ارادے کی وجہ سے حسن ہو جاتی اور جو چیز حسن ہوتی وہ

---

(۱) حوالہ سابق ر ۴۷۔

(۲) حوالہ سابق ر ۴۸۔

ارادے کی وجہ سے قبیح ہوجاتی، ایسی صورت میں نیت معتزلہ کے نزدیک حکم اخلاقی کے موضوع میں فیصلہ کن ہوتی اور احکام ذاتی ہوتے، جو فاعل کے احوال اور ارادے کے اعتبار سے بدلتے رہتے (۱)۔

علماء کلام اور فلسفہ اخلاق کے ماہرین میں سے عقلی اسکول والوں نے فعل کی اخلاقی قدر و قیمت کو خود فعل کے مزاج وطبیعت کی طرف منسوب کیا ہے اور ''کانٹ'' نیز صوفیائے اسلام نے فعل کی اخلاقی قدر و قیمت اس کے محرکات کی طرف منسوب کیا ہے، نتائج کی طرف نہیں اور اس کے برعکس ماہرین اخلاقیات کے تجرباتی اسکول نے فعل کی اخلاقی قدر و قیمت کو فعل کے نتائج کی طرف منسوب کیا ہے اور کسی فعل کے اخلاقی ہونے اور نہ ہونے میں اس کے محرکات کو سرے سے نظر انداز کیا ہے، لیکن علم قواعد فقہیہ نے ایک ایسا اخلاقی اسکول برپا کیا ہے جس میں محرکات ونتائج دونوں کو جمع کیا گیا، چنانچہ ایک اعتبار سے فعل اخلاقی کا کامل ہونا محرکات پر مبنی ہے اور دوسرے اعتبار سے نتائج پر مبنی ہے اور اس کا معیار مقاصد شریعت شریعت ہیں، اگر محرکات اور نتائج دونوں مقصد شریعت سے ہم آہنگ ہوں گے تو فعل اخلاقی ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی ایک مقصد شریعت سے مختلف ہوگا اور ایسا جانکاری کے ساتھ ہوگا تو وہ فعل غیر اخلاقی ہوگا۔

(۱) صبحی: الفلسفۃ الأخلاقیۃ فی الفکر الاسلامی، حوالہ سابق/ ۱۴۴۔

دوسری فصل

قاعدہ: الضرر یزال

(ضرر زائل کیا جائے گا)

تمہید:

اول: ضرر کا معنی

دوم: مصلحت اخلاقی قیمت ہے

سوم : مصلحت کے موافق استثناء اور عموم

چہارم: مضرتوں کا دور کرنا انانیت اور غیریت درمیان

پنجم: سزا اور دفع مضرت

ششم: منفعت شریعت اور فلسفہ اخلاق کے منفعتی اسکول کے درمیان

ہفتم : فرد کے مصالح اور سماج کے مصالح شریعت اور منفعت عامہ کے اسکول کے درمیان

ہشتم: مصالح کا حساب علم قواعد فقہیہ اور بنتام کے درمیان

خاتمہ:

تمہید:

جب بھی کوئی فکر خاص طور سے فکر اسلامی قانون اور شریعت کو سمجھنے میں مصلحت کے درمیان سے دور ہوگا تو حرفیت میں گرفتار ہوجائے گا اور حرفیت آتے ہی اختلافات اور کشاکش میں پڑ جائے گا اور شریعت کی روح سے دور ہوجائے گا، یہی حال اخلاقی تصورات کا بھی ہے اور جب جب کوئی فکر خاص طور سے فکر اسلامی قانون سازی میں مقاصدی فہم سے قریب ہوگا تو روح شریعت سے قریب ہوجائے گا اور فکر میں وحدت پیدا ہوجائے گی اور ایک ہی مقصد جو کہ مصلحت ہے اس پر یکجا ہوجائے گا، مصلحت ہی قانون سازی کی اساس اور غایت ہے اسی سے عقلوں میں وحدت و یکسانیت پیدا ہوتی ہے اور افکار مجتمع ہوجاتے ہیں اور اس کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب ہم ان اقدار کی نگہداشت کریں جن سے انسان کا حال درست ہوتا ہے۔

قاعدہ "الضرر یزال" منفی جانب سے یعنی دفع مفاسد کے پہلو سے ان اقدار کی نگہداشت کی اساس ہے، لہذا کسی صالح زندگی کا قیام اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ ایسی چیزیں پائی جائیں، جو اس کو بگاڑتی ہوں اور اس کی ضروریات کو منہدم کریں، اسی لئے شریعت نے دفع مضرت کو لازم قرار دیا ہے اور اسے اپنا مقصد بنایا ہے، تو دفع مضرت اور جلب منفعت ایک ہی سکہ (جو کہ مصلحت ہے) کے دو رخ ہیں، جس طرح ہمارے اسلامی فلسفے میں مصلحت، فلسفۂ نفع وضرر کی اساس ہے، فلسفیانہ فکر میں منفعت پر مبنی اسکول نے فلسفۂ نفع وضرر کا جو نظریہ مروج ہے اس سے مختلف ایک نئے نقطۂ نگاہ سے اسلامی فلسفے میں فلسفۂ نفع وضرر کو پیش کیا گیا ہے یہ فلسفہ حقیقی طور پر انانیت اور غیریت کو جمع کرتا ہے، اسی طرح وجوبیت اور غائیت کو یکجا کرتا ہے، جیسا کہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ شریعت میں عقاب (سزا) نفع پر مبنی اخلاقی جزا ہے جس کا مقصد سماج کی اصلاح ہے اور اس کی اساس جرم وسزا کے درمیان استحقاق اور تناسب کا نظریہ ہے، یہ بات واضح طور پر اس فصل میں ظاہر ہوگی۔

اول: ضرر کا معنی:

ضرر نام ہے اَلَم کو حاصل کرنے کا یا اس چیز کو حاصل کرنے کا جو الم کا وسیلہ ہو، کیونکہ الم نفع کی ضد ہے اور نفع کا معنی ہے لذت کو حاصل کرنا یا اس چیز کو حاصل کرنا جو لذت کا وسیلہ ہو (۱)، اس لحاظ سے علم قواعد میں نفع وضرر کا مفہوم لذت والم کے مفہوم سے کہیں زیادہ عام اور ہمہ گیر ہے، ہر وہ چیز جو لذت کو بروئے کار لائے یا اس چیز کو بروئے کار لائے جو لذت تک پہنچا دے، اگر چہ وہ اپنی ذات میں تکلیف دہ ہو وہ نفع ہے اور ہر وہ چیز جو الم کو وجود بخشے اگر چہ وہ اپنی ذات میں لذید ہو وہ ضرر ہے۔

علم قواعد میں نفع وضرر کا مفہوم مصلحت ومفسدہ کے مفہوم کے مرادف ہے مصلحت لذتیں اور اس کے اسباب ہیں، نیز خوشیاں اور اس کے اسباب ہیں اور مفسدہ آلام اور اس کے اسباب ہیں اور فکر وغم اور اس کے اسباب ہیں (۲)۔ لذتیں اور خوشیاں حقیقی مصالح ہیں اور ان کے اسباب یا وسائل مجازی مصالح ہیں کبھی کبھی مصالح کے اسباب مفاسد ہوتے ہیں تو ان کا حکم دیا جاتا ہے یا انہیں مباح قرار دیا جاتا ہے۔ مفسدہ ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ وہ مفاسد مصالح تک پہنچانے والے ہیں مثلاً جان کی حفاظت کے لئے ان ہاتھوں کو کاٹنا جن میں سڑاند پیدا ہوگئی ہو اور جیسے جنگوں کے موقع پر جان کو خطرے میں ڈال کر جہاد کرنا اور جیسے سزائیں اور حدود، کہ یہ مفاسد ہونے کی وجہ سے مطلوب نہیں ہیں، مثلاً ان مجرموں کو قتل کرنا، زانیوں کو سنگسار کرنا بلکہ ان پر جو حقیقی مصالح مرتب ہوئے ہیں انہیں حاصل کرنے کے لئے یہ مطلوب ہیں۔

---

(۱) رازی: فخر الدین محمد بن عمر بن حسین، المحصول فی علم الاصول ۶/ ۱۰۷۔ ۱۰۸، تحقیق طہ جابر علوانی، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، طبع دوم ۱۴۱۲ھ۔ ۱۹۹۲ء۔ نیز ملاحظہ ہو: ارموی: سراج الدین محمود بن ابی بکر: التحصیل من المحصول ۲/ ۳۱۴، تحقیق عبد الحمید علی ابوزید ۲/ ۳۱۴، بیروت مؤسسۃ الرسالۃ للطباعۃ والنشر طبع اول ۱۴۰۸ھ۔ ۱۹۸۸ء۔

(۲) ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۱۲۔

آلام اور فکریں حقیقی مفاسد ہیں اور ان کے اسباب یا مسائل مجازی مفاسد ہیں کیونکہ بسااوقات مفاسد کے اسباب مصالح ہوتے ہیں ان سے روکا جاتا ہے ان کے مصالح ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لئے کہ وہ مفاسد تک پہنچاتے ہیں، مثلاً حرام لذتوں کو حاصل کرنے کی سعی کرنا یہ مصالح ہیں جن سے روکا گیا ہے مصالح ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لئے کہ یہ مصالح حقیقی مفاسد تک پہنچاتے ہیں (۱)۔اس معنی میں مصلحت اور مفسدہ خیر وشر، نفع وضرر، حسن وصحیح سے اہم ہے تمام مصالح خیر ہوتے ہیں نافع ہوتے ہیں اور حسن ہوتے ہیں اور تمام مفاسد شر ہوتے ہیں، ضرر رساں ہوتے ہیں اور برے ہوتے ہیں (۲)، یہ بلند اخلاقی قدر و قیمت ہے کیونکہ یہ حیاتی، عقلی اور روحانی تمام قدروں کا جامع ہے۔

چوں کہ ''مفسدہ'' ''مصلحت'' کی ضد ہے، اس لئے شریعت نے مقاصد کی تحصیل کو لازم قرار دیا ہے اور اس کی تحدید اس طور سے کی ہے کہ اس سے مفاسد کا دفعیہ ہو یا اس میں تخفیف پیدا ہوجائے (۳)، کیونکہ حدیث ''لا ضرر ولا ضرار'' ضرر رساں فعل کو ممنوع قرار دینے میں اصل ہے اس حدیث کا تقاضا ہے کہ مصالح کی رعایت اثباتاً کی جائے اور مفاسد کی رعایت نفیاً کی جائے یعنی مصالح حاصل کئے جائیں اور مفاسد دور کئے جائیں۔ضرر مفسدے کا نام ہے جب شریعت نے ضرر کی نفی کی تو اس سے نفع کا ثابت کرنا لازم آیا جو کہ مصلحت ہے کیونکہ ضرر اور نفع ایک دوسرے کی ضد ہیں ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے (۴)۔لہذا

---

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۱۲۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۶۔

(۳) ابن النجار: محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن علی فتوحی، شرح الکوکب المنیر المسمی مختصر التحریر، أوْ المختبر شرح المختصر فی اصول الفقہ ۳۹۰/، تحقیق محمد حامد الفقی ، قاہرہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، طبع اول ۱۹۵۳ء۔۱۳۷۰ھ۔

(۴) طوفی: نجم الدین بغدادی: رسالۃ فی المصالح المرسلۃ ضمیمہ ''کتاب المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ۱۷/، تحقیق: مصطفی زید، قاہرہ، دار الفکر العربی، طبع اول ۱۹۵۴ء۔

مفسدے کو دور کرنا مصلحت کو ثابت کرتا ہے یہیں سے یہ بات کہی گئی کہ ''مصلحت یہ ہے کہ شریعت کے مقصود کی نگہداشت کی جائے مخلوقات سے مفاسد دور کر کے''(۱)۔

دوم: مصلحت اخلاقی قدر و قیمت ہے:

لغت میں مصلحت کا حقیقی معنی منفعت کا ہے اور مجازاً مصلحت اس سبب کو بھی کہتے ہیں جو نفع تک پہنچائے، القاموس المحیط میں ہے کہ ''مصلحت صلاح اور نفع کا نام ہے اور ''صلُح صلوحاً '' اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز سے فساد دور ہو جائے اور وہ شئ درست ہو جائے، ''صلح الشئی ''کا معنی ہے کہ وہ چیز نافع یا مناسب ہو جائے اور ''أصلح فی عمله أو أمره '' اس وقت بولتے ہیں جب وہ کوئی ایسی چیز کرے جو درست ہو ''أصلح الشئی '' چیز کے فساد کو دور کیا، ''استصلح الشئی '' چیز صلاح کے لائق ہوئی اور صلاح فساد کی ضد ہے''(۲)۔ مصلحت لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے درحقیقت منفعت کی طرح ہے اور یہ مصالح کا واحد ہے، جیسے منفعت منافع کا واحد ہے اور یا یہ مصدر ہے صلاح کے معنی میں، جیسے منفعت نفع کے معنی میں اور مجازاً مصلحت کا اطلاق اس فعل پر بھی ہوتا ہے جس میں ''صلاح'' ہو نفع کے معنی میں مثلاً طلب علم مصلحت ہے، کیونکہ وہ نفع تک پہنچانے کا سبب ہے اور مال کی نگہداشت مصلحت ہے، کیونکہ وہ نفع تک پہنچانے کا سبب ہے۔ اس معنی میں مصلحت مفسدہ کی ضد ہے یہ دونوں ایک دوسرے کی ''نقیض'' ہیں جو جمع نہیں ہوتے، چنانچہ مال کی نگہداشت مصلحت ہے اور مال کو برباد کرنا ''مفسدہ'' ہے اور ایک ہی فعل میں صلاح و فساد جمع نہیں ہو سکتے۔

وہ مصلحت جو شریعت میں معتبر ہے، اخلاقی قدر و قیمت ہے یا افعال کا اخلاقی معیار

---

(۱) شوکانی: محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول إلی تحقیق الحق فی علم الاصول/ ۴۰۳، مصر، مصطفی البابی الحلبی واولادہ، طبع اول ۱۳۵۶ھ۔ ۱۹۳۷ء۔

(۲) فیروز آبادی: القاموس المحیط، حوالہ سابق/ ۵۲۰۔

ہے، یہی وہ مصلحت ہے جو شارع کو مقصود ہے اور شارع کو مقصود مصلحت پانچ بنیادی چیزوں کی حفاظت ہے، دین، جان، عقل، نسل اور مال۔

اس لئے اخلاقی طور پر عمل کے قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ عمل میں مکلف کا مقصد مکلف کرنے میں شارع کے مقصد سے ہم آہنگ ہو اور مکلف بنانے میں شارع کا مقصد ان پانچ بنیادی چیزوں کی حفاظت ہے۔ لہذا ہر وہ چیز جن میں ان بنیادی چیزوں کی حفاظت ہو وہ ایسی مصلحت ہے جو شارع کو مقصود ہے اور ہر وہ چیز جو ان بنیادی چیزوں کو فوت کرے وہ مفسدہ ہے جس سے شارع نے منع فرمایا ہے (۱)۔

لغت میں قیمت سے مراد مقدار ہوتی ہے، کہا جاتا ہے : شئی کی قیمت اس کی مقدار ہے اور سامان کی قیمت اس کا ثمن ہے (۲)، تو قیمت ''قام الشئی بکذا'' کا اسم ہیئت ہے، گویا اس کا ثمن اس کا مقابل ہے، پھر یہ لفظ قدر و منزلت کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ یہیں سے اس کا فلسفیانہ معنی وجود میں آیا تو یہ مادی دلالت جو علم حساب اور علم اقتصادیات میں معروف ہے، اس سے معنوی دلالت کی طرف منتقل ہونا ہے، یعنی اشیاء میں جو خیر و جمال ہے یا درستگی ہے اس کی طرف منتقل ہوا (۳)۔

مصلحت اور قیمت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، یعنی وہ معنی جس سے انسان کی حالت صالح یا مستقیم ہو (۴)، کیونکہ مصلحت ''صلاح'' سے مفعلہ کا صیغہ ہے اور ''صلاح'' لغت میں درست ہونے اور عیب سے محفوظ ہونے کو کہتے ہیں (۵)۔

---

(۱) غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۱/۲۸۶۔

(۲) مجمع اللغۃ العربیۃ: المعجم الوسیط ۲/۷۶۸، قاہرہ: مکتبۃ الشروق الدولیۃ ۲۰۰۴ء۔

(۳) علوان فہمی: القیم الضروریۃ ومقاصد التشریع ۱/۹۱، قاہرہ: الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ۱۹۸۹ء۔

(۴) عبدالرحمن: طہ: مشروع تجدید علمی لبحث مقاصد الشریعۃ، مجلۃ المسلم المعاصر، شمارہ ۱۰۳، ص۔ ۴۵۔

(۵) المعجم الوسیط، حوالہ سابق ۲/۵۲۰۔

صلاح کا مطلب چیز کا اس کے مقصد کے اعتبار سے کامل ہیئت پر ہونا مثلاً قلم ایسی ہیئت پر ہو کہ اس کے ذریعہ لکھنا ٹھیک سے ہو سکے، تلوار ایسی ہیئت پر ہو کہ اس سے مارا جا سکے (۱)۔

تو لفظ صلاح استقامت کے معنی میں ہے اور صالح وہ مستقیم ہے جو اپنی ذمہ داریوں کو ادا کرے (۲)۔ اور قیمت کا ایک معنی استقامت اور ''صلاح'' بھی ہے، درست انسان ہی مستقیم انسان ہے اور درست دین ہی ''دین مستقیم'' ہے اور کسی چیز کا مستقیم ہونا اس کا معتدل ہونا ہے تو جب لفظ ''صلاح'' استقامت کے معنی میں ہے اور لفظ ''قیم'' بھی استقامت وصلاح کے معنی میں ہے تو قیمت مصلحت کے برابر ہوئی، کیونکہ دونوں سے مراد یہ ہے کہ چیز مستقیم حالت میں ہو اور اس معنی میں اعتبار سے مصلحت اخلاقی قیمت ہے، بلکہ اخلاقی قیمت واقدار کا سرخیل ہے، کیونکہ تمام اسماء میں وہ لفظ جو اخلاقی خاصیت پر دلالت کرنے والا ہے وہ لفظ ''صلاح'' ہے اور اخلاقی خاصیت وہ ہے جو بے غرض عمل کی درستگی کا معنی دے (۳)۔

علم الاخلاق کے ماہرین کا یہ طریقہ ہے کہ وہ دو طرح کے اقدار میں تمیز کرتے ہیں (۱) وہ اقدار جو کسی مقصد تک پہنچانے کا ذریعہ ہیں (۲) وہ اقدار جو خود اپنی ذات میں مقصود ہیں، پہلی قسم خارجی اقدار ہیں یا وسیلہ والے اقدار ہیں جو لوگوں کی ضرورتوں اور ان کے تقاضوں کے بدلنے سے بدلتے ہیں اور دوسری قسم باطنی اور ذاتی اور مستقل اقدار ہیں جنہیں ''بلند اقدار'' کہا جاتا ہے (۴)۔ شریعت میں جو قدر و قیمت اپنی ذات پر مطلوب ہے وہ مصلحت ہے اور

---

(۱) طوفی: المسالح المرسلہ، حوالہ سابق/ ۱۸۔

(۲) المعجم الوسیط، حوالہ سابق/ ۵۲۰۔

(۳) عبد الرحمن، طہ، تجدید المنہج فی تقویم التراث/ ۱۰۳، الدار البیضاء، المرکز الثقافی العربی، طبع اول ۱۹۹۴ء۔

(۴) قنصوہ صلاح: نظریۃ القیم فی الفکر المعاصر/ ۴۹، بیروت، دار التنویر للطباعۃ والنشر، طبع دوم ۱۹۸۴ء۔

مصلحت کا تحقق دوسری قدروں کے تحقق کے بغیر ممکن نہیں ہے، یہ دوسری ضروری قدریں دین، جان، عقل، نسل اور مال ہیں اور ان کی تکمیل حاجیاتی اور تحسینی قدروں سے ہوتی ہے، لیکن ہمارے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم ان قدروں کے لئے وسیلے والی قدروں کا اطلاق کریں، جو بلند ترین قدر یا اخلاقی مقصد جو کہ مصلحت ہے اس تک پہنچاتی ہے، کیونکہ یہ قدریں خود مصلحت ہیں، یہ قدریں تمام انسانوں کے لئے ہمہ گیر، یکساں اخلاقی مقصد ہیں، کیونکہ یہ قدریں تجرباتی زندگی کے واقعات سے استقراء کر کے نکالی گئی ہیں اور استقراء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انسانی فطرت کو جو مشترک آداب یکجا کرتے ہیں وہ ان ضروری اقدار میں جلوہ گر ہیں جن کے ذریعہ صالح زندگی وجود میں آتی ہے، اس طور سے کہ اگر یہ مفقود ہوں تو دنیا کے مصالح درستگی کے ساتھ نہیں چل سکتے بلکہ فساد، افراتفری اور زندگی سے محرومی پیدا ہوگی، اگر دین کی قدر و قیمت معدوم ہوجائے تو جس ثواب کی امید ہے وہ معدوم ہوجائے گا اور اگر جان کی قیمت معدوم ہوجائے تو زندگی معدوم ہوجائے گی اور اگر عقل کی قیمت معدوم ہوجائے تو مکلف ہونا ختم ہوجائے گا اور اگر مال کی قیمت معدوم ہوجائے تو گذارا ممکن نہیں ہوگا۔

جب عمومی طور پر قیمت ان خصوصیات کے مجموعے کا نام ہے جو ایسی چیز کے لئے ثابت ہوتی ہے جس کی قدر دشناسی کی جاتی ہے اور جس کی لوگوں کو رغبت ہوتی ہے (۱)، تو ضروریات خمسہ (پانچ ضروری چیزیں) جن کے لئے اسلامی قانون آیا ہے یہ اصل اخلاقی اقدار ہیں کیونکہ دین اپنی ذات میں ایک قیمتی چیز ہے، کیونکہ اس سے نظام برپا ہوتا ہے اور دین فرد کا اپنے رب سے رشتہ منظم کرتا ہے اور سماج کے وجود کی حفاظت کرتا ہے، اسی طرح جان کی حفاظت اپنی ذات میں قدر و قیمت والی چیز ہے کیونکہ جان کی حفاظت کا مطلب زندگی کی حفاظت ہے اور انسان کی زندگی اپنی ذات میں قدر و قیمت والی اور عقل کی حفاظت حق کی قیمت کی حفاظت ہے بلکہ وجود کی قیمت کی حفاظت ہے، کیونکہ زندگی وہی زندگی ہے جو تعقل اور فکر

(۱) علوان: القیم الضروریۃ، حوالہ سابق ۹۱/۔

کے ساتھ ہو، بلاعقل کا انسان ایسا انسان ہے جو گویا کہ موجود نہیں ہے اور اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے اور نسل کی حفاظت وجود انسانی کی حفاظت ہے اور وجود خود اپنی ذات میں قیمت والی چیز ہے اور مال کی حفاظت اقتصادی قدر و قیمت کی حفاظت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ انسان کی مادی ضرورتوں کو پورا کرنا بڑی قدر و قیمت رکھتا ہے، کیونکہ انسان کی مادی ضروریات کے پورا ہوئے بغیر انسان کے لئے حق، خیر اور جمال کے اقدار کی طرف لپکنا اور انہیں طلب کرنا ممکن نہیں ہے۔

اسی لئے شریعت کے احکام کا تعلق انہیں اقدار کی حفاظت سے ہے اور ان کی حفاظت دو طرح سے ہوتی ہے ایک تو وجودی پہلو سے، ایسے احکام مشروع کر کے جو ان کے ارکان کو مضبوط کریں اور ان کی بنیادوں کو ثابت کریں، جیسے دین کے لئے اصول عبادات، نفس وعقل کے لئے عادات اور نسل ومال کے لئے معاملات، دوسری جہت منفی پہلو سے ان چیزوں سے منع کر کے جن سے ضروریات کی حفاظت میں خلل واقع ہوتا ہو، یا ان سے خلل متوقع ہو(۱)۔

حاجیاتی اقدار وہ ہیں جن کی ضرورت وسعت پیدا کرنے کے لئے اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے، جو تنگی اکثر وبیشتر ایسی حرج ومشقت پیدا کرے، جس کے نتیجہ میں مطلوب فوت ہوجائے، اگر ان حاجیاتی اقدار کا لحاظ نہ کیا جائے، تو انسان حرج ومشقت میں پڑ جائے (۲)۔

تحسینی اقدار وہ ضرورت وحاجت سے زائد کمالیات ہیں جن سے زندگی میں آسانی پیدا ہوتی ہے(۳)۔

یہ مکارم اخلاق اور عادات حسنہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، کیونکہ مکارم اخلاق تو ضروریات کے درجہ میں داخل ہیں، چنانچہ آبرو جو انسان کی عزت وکرامت اور قیمت ہے، یہ بھی

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۶۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۸۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۴۹۹۔

ضروری ہے، کبھی کبھی نفس کی حفاظت میں اس کا دخل زیادہ ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کا شمار حفظ نسب یا حفظ نسل میں کیا جاتا ہے اور کبھی کبھی آبرو کی حفاظت کو چھٹی ضرورت مانا جاتا ہے کیونکہ اگر انسان اپنی آبرو کھو بیٹھے تو اس کا وجود محض ایک جسمانی وجود ہو کر رہ جاتا ہے اور نتیجۃً تمام ضروری اقدار اپنی قدر و قیمت کھو دیتے ہیں۔

اقدار ضروریہ حاجیاتی اور تحسینی اقدار کے لئے اصل ہیں لہذا اگر ضروری ہیں خلل مانا جائے تو اس میں خلل ہونے سے حاجیاتی اور تحسینی میں خلل ہو جائے گا، کیونکہ یہ دونوں اسی پر مبنی ہیں، اس کے اوصاف میں سے ایک وصف یا اس کے فروع میں سے ایک فرع ہے اور جب اصل میں خلل واقع ہو جائے تو فرع میں بدرجہ اولی خلل واقع ہو جائے گا لیکن حاجیاتی اور تحسینی اقدار میں خلل ہونے سے بہر صورت ضروری میں خلل ہونا لازم نہیں ہے، ہاں کچھ خلل ہو سکتا ہے، اسی لئے حاجیاتی اور تحسینی اقدار کی حفاظت ضروری اقدار کی حفاظت ہے، ان دونوں کے درمیان تکامل کا رشتہ ہے، تحسینی حاجیاتی کے لئے تکمیل کرنے والی اور حاجیاتی قدر ضروری کی تکمیل کرنے والی ہے اور ضروری کی اپنے علاوہ کے لئے اصل ہے اور وہی مطلوب ہے(۱)۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ مصلحت ہی وہ اخلاقی قدر و قیمت ہے جو شریعت میں اپنی ذات میں مطلوب ہے یہ وہی مصلحت ہے جو ضروریاتی اقدار اور ان کی تکمیل کرنے والی حاجیاتی اور تحسینی اقدار کی نگہداشت و حفاظت کرتی ہے۔

سوم: مصلحت کے موافق استثناء اور عموم:

یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شریعت میں اخلاقی حکم کسی ظاہری اور شکلی حکم کی بجا آوری نہیں ہے، جس کا کوئی معنی ہی نہ ہو، بلکہ یہ ایسے حکم کی انجام دہی ہے جس کا کام یہ ہو کہ وہ زندگی کی حفاظت و استواری اور زندگی کو خراب کرنے والی چیزوں کے دفعیہ میں اثر انداز ہو،

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۴۰۲۔

لہذا تمام احکام یا تو مفاسد کو دور کرنے کے لئے ہوتے ہیں یا منافع کو حاصل کرنے کے لئے ہوتے ہیں (۱)۔ اسی وجہ سے واجب یا امر اخلاقی کی ضد پر عمل کرنا کبھی کبھی اس سے زندگی کی ضروریات کا مفقود ہونا لازم آتا ہے اور جب ضروریات زندگی مفقود ہوجائیں تو دنیا کے مصالح جاری نہیں رہ سکتے، بلکہ فساد، فتنہ وسورش اور زندگی سے محرومی پائی جائے گی (۲)۔ کیونکہ امر یا واجب اخلاقی ان بنیادوں کی جگہ پر ہیں جو مصلحت کو بروئے کار لاتی ہیں اور زندگی کو منظم کرتی ہیں لیکن کیا بہت سے حالات میں ایسا ممکن نہیں ہے، کہ حکم تکلیفی کے تقاضے پر مطلقاً عمل کرنا مصلحت کو بروئے کار نہ لائے؟ اور اگر ایسا ہو تو کیا مصلحت کو بروئے کار لانے کے لئے قاعدے سے نکلنا جائز ہوگا؟

دراصل کوئی بھی فعل یا تو مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے مشروع ہوتا ہے یا کسی مفسدے کو دور کرنے کے لئے کسی مفسدے کو وجود میں لانے کے لئے یا کسی مصلحت کو ختم کرنے کے لئے مشروع نہیں ہوتا، لیکن کبھی کبھی کسی فعل کا انجام ونتیجہ اس کے مقصد کے خلاف ہوجاتا ہے، بسا اوقات کسی فعل مشروع میں مصلحت کو حاصل کرنے کا نتیجہ ایسا مفسدہ ہوتا ہے جو اس مصلحت کے برابر ہو یا اس سے بڑھ کر ہو اور بسا اوقات کسی ممنوع فعل میں مفسدے کو دور کرنا ایک ایسے مفسدہ تک پہنچاتا ہے جو اس مفسدے کے برابر ہوتا ہے یا اس سے بڑھ کر ہوتا ہے تو ایسی صورت میں امر ونہی کے تقاضے پر عمل کرنا مصلحت کے مخالف ہوجاتا ہے۔

اس حالت میں فعل کے نتائج واثرات کو دیکھنا مناسب ہے، لہذا پہلے کو مشروع نہیں کہا جاسکتا اور دوسرے کو غیر مشروع نہیں کہا جاسکتا، لہذا پہلے سے روکا جائے گا اور دوسرے میں روکنے کو ترک کردیا جائے گا، اسی طرح فعل اس سے پیدا ہونے والے منافع یا مضرات کے اعتبار سے مشروع یا غیر مشروع ہوتا ہے (۳)۔ تغییر منکر (منکر کو بدلنا) واجب ہے لیکن اگر

(۱) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام ۱/۱۱، حوالہ سابق۔
(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۶۔
(۳) حوالہ سابق ۴/۱۶۰۔

اس کے نتیجہ میں اس سے بڑا مفسدہ یا اس کے مساوی مفسدہ وجود میں آنے والا ہو، تو وہاں تغییر منکر سے روکا جائے گا اور اس حالت میں جو شخص اس منکر کے ازالے کا اقدام کرے وہ گنہ گار ہوگا (۱)، جھوٹ بولنا ممنوع ہے، لیکن کبھی کبھی مباح یا واجب ہوجاتا ہے جب کہ اس میں جلب منفعت یا دفع مضرت ہو مثلاً بیوی کی اصلاح اور حسن معاشرت کے لئے اگر غلط بیانی کرنی پڑے تو جائز ہے یا لوگوں کے درمیان مصالحت کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے اور اس حالت میں جھوٹ بولنا واجب ہوجاتا ہے جب اس سے حاصل ہونے والی مصلحت راست گوئی سے بڑھ کر ہو مثلاً کسی کے پاس کوئی مظلوم چھپا ہوا ہو جس کو ظلم قتل کرنا چاہتا ہو یا اس کے پاس کوئی ودیعت ہو جسے ظالم غصب کرنا چاہتا ہو، ایسی صورت میں ودیعت کا انکار کرنا یا مظلوم کو دیکھنے کا انکار کرنا واجب ہے اور اس حالت میں دروغ گوئی راست گوئی سے کہیں افضل ہے، کیونکہ جانوں کی حفاظت اور ودیعتوں کی حفاظت واجب ہے اور اس انکار میں دونوں کی حفاظت ہے، اگر یہاں سچ بول دیا جائے تو انسان کو قتل کردیا جائے گا اور ودیعت چھین لی جائے گی اور سچ بولنے والا گنہ گار ہوگا کیونکہ وہی ان مفاسد کے وجود میں آنے کا سبب ہے (۲)، ایک فعل اصلاً جائز ہوتا ہے، لیکن اس کے نتیجہ میں اگر کوئی مفسدہ پیدا ہو رہا ہے تو ممنوع ہوجاتا ہے لیکن اس سے نہی ترک کردی جاتی ہے، کیونکہ اسی میں مصلحت ہے (۳)۔

یہ اخلاقی قاعدے کی درحقیقت بے حرمتی نہیں ہے کیونکہ شریعت کا مقصد لوگوں کی مصالح کی حفاظت ہے اور سابقہ حالات میں قاعدے کی مخالفت کرنے والے کا مقصد اپنی کسی ذاتی مصلحت کو بروئے کار لانا نہیں ہے، اس نے اخلاقی قاعدے کی خلاف ورزی اس لئے کی ہے، کیونکہ یہی دوسرے کے مصالح کو بروئے کار لانے کا واحد ممکن ذریعہ ہے، جن مصالح کو بروئے کار لانا اس پر اخلاقی پہلو سے واجب ہے، حتی کہ ان حالتوں میں بھی جب کہ وہ کسی

(۱) ابن القیم: اعلام الموقعین، حوالہ سابق ۳/ ۴۔

(۲) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام، حوالہ بالا ۲/ ۲۴۰۔

(۳) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۴/ ۱۶۳۔

اخلاقی قاعدے کی خلاف ورزی ذاتی مصلحت کو بروئے کار لانے کے لئے کرے تو اس خلاف ورزی کے جواز کا پیمانہ یہی ہوگا، کہ انسان کے سامنے کسی واجب کو بروئے کار لانے کا تنہا دستیاب ذریعہ وہی ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ یہ مقصد اخلاقی ترتیب میں اس قاعدے کے درجہ سے بلند تر ہو، کیونکہ اخلاقی قاعدے سے باہر جانا اسی وقت جائز ہوتا ہے، جبکہ یقینی ضرر کو دور کرنے یا زیادہ بڑی مصلحت کو بروئے کار لانے کا واحد دستیاب ذریعہ وہی ہو(۱)۔

اسی وجہ سے ضرورت اور حاجت کی حالت میں ممنوع مباح ہوجاتا ہے اور ضرورت انسان کا ایسی حد کو پہنچنا ہے کہ اگر اس نے ممنوع کا ارتکاب نہیں کیا تو ہلاک ہوجائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ جائے گا(۲)۔ ممنوع چیز سے روکنے کی بنیاد اخلاقیات کے مقصد کی نگہداشت ہے، تو اگر اس کے روکنے سے ہلاکت کی صورت پیدا ہوجاتی ہے تو اس کا اعتبار ختم ہوجائے گا اور حاجت وہ چیز ہوتی ہے جس کی ضرورت کشادگی پیدا کرنے اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہے اور حاجت، خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے درجہ میں ہوجاتی ہے(۳)۔

اس لئے کہ شریعت کی بنا اس چیز پر ہے کہ جو مفسدہ حرمت کا تقاضا کرتا ہے اگر اس کے مقابلے میں کوئی ایسی حاجت آجائے جو اس سے راجح ہو تو حرام چیز مباح ہوجائے گی، کیونکہ ہر وہ چیز جس کے بغیر انسانی زندگی مکمل نہ ہو اس کو حرام قرار دینا تنگی کی بات ہے(۴)۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ شریعت مصلحت کی بنا پر قاعدے سے استثناء قبول کرتی ہے

---

(۱) خلیفات: لغۃ الأخلاق، حوالہ سابق/ ۶۷۴۔۶۷۵۔ نیز ملاحظہ ہو: علوان: القیم الضروریۃ ومقاصد التشریع، حوالہ سابق/ ۱۰۹۔

(۲) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۱۷۶۔ نیز ملاحظہ ہو: شاطبی : الموافقات، حوالہ سابق ۴/ ۱۶۳، زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲/ ۳۱۷۔

(۳) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲/ ۲۴، نیز ملاحظہ ہو: ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۱۰۰۔

(۴) ابن تیمیہ: ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام: القواعد النورانیۃ الفقہیہ/ ۱۳۳، ۱۴۳، تحقیق: محمد حامد الفقی، قاہرہ، مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، طبع اول، ۱۳۷۰ھ۔ ۱۹۵۱ء۔

جب کہ کسی معین جزئیہ میں عام قاعدے کی تنفیذ سے ضرر پیدا ہورہا ہو، یا نفع ختم ہورہا ہو، چوں کہ مصلحت ہی معیاری احکام کی غایت ہے اور اس طرح شریعت محض شکلی چیز ہونے سے بچتی ہے اور جب شریعت قاعدہ کلیہ میں استثناء قبول کرتی ہے، تو وہ ایک ہی فعل میں ''وجوب'' اور ''غایت'' دونوں کو جمع کرتی ہے، اس معنی کر کہ جو چیز واجب ہے اور جو چیز واجب نہیں ہے وہ یہ ہے کہ انسان وہ چیز کرے جو اس کو نفع دے اور اس سے ضرر کو دور کرے۔ تمام حالتوں میں قاعدے کے موافق یا استثناء کی صورت میں، کیونکہ قاعدے کی غایت عموماً مصلحت کا بروئے کار لانا ہے اور استثناء کی غایت تعارض کی صورت میں مصلحت کو بروئے کار لانا ہے۔

چہارم: دفعِ مضرت ''انانیت'' اور ''غیریت'' کے درمیان:

انسان فطری طور پر اس طرف مائل ہوتا ہے کہ اپنے سے ضرر دور کرے اور اپنے لئے نفع حاصل کرے اکثر اسی فطری میلان سے کشاکش پیدا ہوتی ہے، جہاں فرد اور سماج کے مصالح ٹکراتے ہیں یا ایک فرد اور دوسرے افراد کے مصالح ٹکراتے ہیں اور اسی ٹکراؤ کی وجہ سے ایک فعل ایک شخص کے لئے مصلحت ہوتا ہے اور دوسرے کے لئے مضر ہوتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ ہم طرفین میں سے ایک کی مصلحت کو دوسرے کی مصلحت پر کیسے ترجیح دیں؟

اس پیچیدگی کو حل کرنے کا معیار یہ ہے کہ ضرر کے دفعیے اور دوسرے ضرروں کے پیدا ہونے کے درمیان موازنہ کیا جائے اور اس کو قصہ یا نیت سے جوڑا جائے کبھی کبھی دفع ضرر سے ارادتاً یا بلا ارادہ دوسرے کو ضرر پہنچانا لازم آتا ہے اور ارادے کے ساتھ اور بدنیتی کے ساتھ دوسرے کو ضرر پہنچانا شریعت میں اخلاقی قاعدہ ''لا ضرر ولا ضرار'' کے تحت ممنوع ہے اور ممانعت، یہاں ایسی شکل میں مکمل ہوتی ہے کہ دفع ضرر کرنے والے کے لئے اپنے مفسدے کو دور کرنا بھی ہوجائے مثلاً جس عمل سے دوسرے کو ضرر پہنچانے کا قصد ہو اس سے ایسے دوسرے عمل کی طرف منتقل ہوجائے جس میں اس کا ضرر رسانی کا ارادہ متحقق نہ ہو، اگر دفع ضرر کرنے والا اسی عمل سے منتقل ہونے کو مسترد کردے تو اسے اس عمل سے روکا جائے گا، کیونکہ اس حالت میں

اس کا ارادہ ضرر رسانی کے سوا کچھ اور نہیں، لیکن اگر اس کے لئے اس پہلو سے بچنے کی کوئی شکل نہیں ہے جس سے دوسرے کو ضرر پہنچ رہا ہے تو اس کا حق مقدم ہوگا اور اسے اس فعل سے نہیں روکا جائے گا(۱)۔

دوسرے کو ضرر پہنچانا اس میں معیار کا ارادہ کئے بغیر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، دفع ضرر اور مضرت کے پیدا ہونے کے درمیان موازنے سے ظاہر ہوتا ہے، اگر دفع ضرر کرنے والے کی مصلحت سماج کی مصلحت سے ٹکرا رہی ہو، تو یہ لازم ہوگا کہ دفع ضرر کرنے والے کو اپنا ضرر دور کرنے سے روکا جائے، اس لئے کہ عمومی ضرر کا لحاظ کرنا زیادہ قابل ترجیح ہے۔ اور مصالح عامہ مصالح خاصہ پر مقدم ہیں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دفع ضرر کرنے والے کے ضرر کی تلافی ہو سکے، اگر اس کے ضرر کی تلافی ممکن نہیں ہے، مثلاً اس کی زندگی فوت ہو رہی ہے یا اس کا کوئی عضو کٹ رہا ہے تو اس کو دفع ضرر سے روکنا لازم نہیں ہوگا اور حق خاص کو حق عام پر مقدم کیا جائے گا الا یہ کہ دفع ضرر کرنے والا خود بھی لازماً اس عمومی ضرر کا شکار ہو رہا ہو ایسی صورت میں اسے دفع ضرر سے روکا جائے گا، کیونکہ قاعدہ ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا(۲)، مثلاً مسلمان قیدیوں کو بطور ڈھال استعمال کرنے کا مسئلہ۔

اگر کسی شخص کا اپنی ذات سے ضرر کو دور کرنا دوسرے شخص کی مصلحت سے ٹکرا رہا ہو، تو یہاں پیچیدگی کو حل کرنا دشوار ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں مصلحتیں برابر ہیں، دفع کرنے والے کی مصلحت اپنی ذات سے ضرر دور کرنے میں ہے اور جس کو ضرر پہنچ رہا ہے اس کی مصلحت اس میں ہے کہ اس پہلے شخص کو دفع ضرر سے روکا، تا کہ دوسرے شخص کو ضرر نہ پہنچے، تو یہاں طرفین میں سے کسی کی مصلحت کو ترجیح دینے کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ منع ضرر کے فعل میں کیا کیا مضرتیں ہیں اور منع ضرر نہ کرنے میں کیا کیا مضرتیں ہیں اور ان کا رشتہ منفعتوں کو ثابت کرنے یا

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۲۹۶۔

(۲) ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/۹۵۔

ساقط کرنے سے کیا ہے، کبھی دفع ضرر کرنے والے کو منع کرنے سے خود اسے ضرر پہنچانا لازم آتا ہے، ایسی حالت میں شرعاً اس کو دفع ضرر سے روکنا جائز نہیں ہوگا، تا کہ اس کا نفع ثابت ہو اور اس کا حق مقدم ہو اگر چہ اس سے دوسرے کو ضرر پہنچ رہا ہو، کیونکہ دفع ضرر شارع کو مطلوب ہے اور اس سلسلہ میں دفع کرنے والے کا حق مقدم ہے، کیونکہ اس نے اس جانب سبقت کی ہے، اور دوسرے کے بجائے وہی اس پر حاوی ہو گیا ہے، کیونکہ دفع ضرر اور جلب نفع میں شرعاً اولویت سبقت کرنے والے کو ہوتی ہے، بعد میں لاحق ہونے والے کو نہیں، لہذا دفع ضرر میں سبقت کرنا شریعت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ شارع کا مقصود ہے اسی لئے مسبوق کے حق کو سابق پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے(۱)۔

اور کبھی سبقت کرنے والا اپنے اوپر دوسرے کو ترجیح دیتا ہے اور وہ اپنے حق کو ساقط کر دیتا ہے اور اپنے نفع کو دوسرے کے نفع کے لئے چھوڑ دیتا ہے یہ چیز بھی شریعت کے منافی نہیں ہے بشرطیکہ ایسا کرنے سے اس شخص کو فوری ضرر لاحق نہ ہو یا اصول ضروریہ میں سے کسی اصل میں خلل پیدا نہ ہو، کیونکہ اپنے حق کو ساقط کرنا جب تک کہ اس کی وجہ سے اسے ضرر لاحق نہ ہو سوائے اس کے کہ اتنا ہی ضرر لاحق ہو جو دوسرے کو لاحق ہوتا یا اتنا ہی ضرر لاحق ہو جس کے نتیجے میں وہ ہلاک نہ ہو اور اس ضرر کو وہ شخص دوسرے کا کچھ ضرر دفع کرنے کے لئے برداشت کر لے، اپنے اوپر دوسرے کو ترجیح دیتے ہوئے یہ چیز اخلاق کے منافی نہیں ہے، بلکہ یہ تو بلند اخلاقی نظریہ ہے جس کی اساس یہ ہے کہ اپنی مصلحت کے رجحان اور ایثار کے رجحان کے درمیان اعتدال پیدا کیا جائے، شارع کے مقاصد میں سے یہ نہیں ہے کہ دفع ضرر کرنے والے پر اپنی ذات کو ترجیح دینے اور جب ذات کے رجحانات مسلط ہو جائیں اور وہ دوسروں کے مصالح کا انکار کرے اور نا ہی شارع کے مقاصد میں سے یہ ہے کہ دفع ضرر کرنے والا اپنے کو قربان کر دے اور سماج کے لئے اپنے کو قربان کر دے بلکہ مقصود یہ ہے کہ دفع ضرر کرنے والا اپنے کو

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۹۸۔

دوسروں کی طرح سمجھے، اپنے نفع کو دوسرے کے نفع کے لئے ترک کردے جب تک کہ اس کا نتیجہ اپنی ذات کا انکار یا اس کی ہلاکت نہ ہو(۱)۔

اگر دفع ضرر کرنے والے کو دفع ضرر سے روکنے میں اسے ضرر پہنچانا لازم نہ ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ دفع ضرر سے منع نہ کرنے کے نتیجہ میں کسی درجہ کا ضرر پیدا ہو رہا ہے، تو اگر وہ ضرر قطعی ہو جو دفع ضرر کرنے والے کے کسی ایسے فعل کو ارادۃً کرنے سے پیدا ہو رہا ہے، جس کا کرنا کسی کو ضرر پہنچانے کے ارادے کے بغیر اس کے لئے شرعاً جائز ہو، تو اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے، کیونکہ اس میں مخالفت نہیں ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دفع ضرر کرنے والے کو دوسرے کو ضرر لاحق ہونے کے لزوم کا علم ہوتا ہے اور اسے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دفع ضرر کو ترک کرنے سے خود اسے کوئی ضرر نہیں پہنچے گا تو ایسی صورت میں اسے اس فعل کے کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ اسے یہ معلوم ہے کہ اس سے دوسرے شخص کو یقینی مضرت ہو رہی ہے، کیونکہ یہ معلوم ہونا کہ میرے اس عمل سے دوسرے کو حقیقتاً ضرر پہنچے گا، یہ ضرر رسانی کے ارادے کے قائم مقام ہے، چنانچہ شارع نے سبب کے ذریعہ مسبب کے واقع ہونے کے علم کو اس کا ارادہ کرنے کے قائم مقام قرار دیا ہے، کبھی کبھی کوئی فعل مباح ہوتا ہے، اس کے کرنے میں شارع کا کوئی مقصد نہیں ہوتا اور دفع ضرر کرنے والا اسے اس طور سے کرتا ہے جس سے دوسرے کو ضرر پہنچتا ہے اور اسے اس سے ضرر پہنچنے کا علم بھی ہوتا ہے اور کبھی کبھی کوئی فعل مامور بہ ہوتا ہے، لیکن شارع کا مقصد اسے اس طرح کرنا نہیں ہوتا جس سے دوسرے کو ضرر پہنچے اور اس شخص نے اسے اسی انداز سے کیا ہے حالانکہ وہ اسے اس طور سے بھی کرسکتا تھا، جس سے دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، اسی لئے دفع ضرر کرنے والے کے لئے کوئی کام کرنا یہ جانتے ہوئے کہ اس سے دوسرے کو ضرر پہنچے گا غیر اخلاقی چیز ہے اس کو تعدی شمار کیا جائے گا، لہذا ہر واقعے کے مطابق تعدی کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا، اگرچہ وہ دانستہ تعدی

---

(۱) حوالہ سابق ۲/۳۰۱۔

کرنے والا اس وقت تک شمار نہیں ہوگا جب تک اس کا قصد متحقق نہ ہو(۱)۔

اور اگر ضرر شاذ و نادر ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، اگرچہ دفع ضرر کرنے والے کو ضرر کے حصول کا علم ہو، اس لئے کہ شارع نے عموماً غالب مصلحت کا لحاظ کیا ہے نادر مفسدے کا لحاظ نہیں کیا ہے لہذا دفع ضرر کرنے والے کا ایسا کام کرنا جو نادر طور پر ضرر کا سبب بنے اسے اصل مشروعیت سے خارج نہیں کرے گا اور یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے دوسرے کو ضرر پہنچانے کا ارادہ کیا۔

اگر ضرر کثیر ہوا تو یا تو غالب ہوگا یا غالب نہ ہوگا، غالب وہ ہوتا ہے جس کے واقع ہونے کا ظن زیادہ ہوتا ہے اور راجح یہ ہے کہ غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے لہذا وہ ضرر قطعی کے ساتھ لاحق ہو جائے گا، کیونکہ احکام شرعیہ میں ظن (ظن غالب) علم کے قائم مقام ہے اور اس لئے کہ یہ گناہ اور عدوان پر تعاون کرنے میں داخل ہے جس سے روکا گیا ہے۔

غیر غالب وہ ہے جس کے واقع ہونے کا صرف احتمال ہوتا ہے اس کے بارے میں اصل یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہے، کیونکہ یہاں ضرر رسانی کے واقع ہونے کا نہ علم ہے نہ ظن ہے بلکہ صرف احتمال ہے اور کوئی ایسا قرینہ نہیں پایا جا رہا ہے جو وقوع یا عدم وقوع کو راجح قرار دے اور ضرر رسانی کے ارادے کا احتمال ارادے کے قائم مقام نہیں ہے اور نا اس کا متقاضی ہے، کیونکہ عوارض مثلاً غفلت وغیرہ پائے جا رہے ہیں، لہذا دفع ضرر کرنے والے کا ایسا کام کرنا جو غیر غالب ضرر کا سبب ہو، اس میں کوئی ممانعت کا پہلو نہیں ہے لہذا یہ شریعت کے منافی نہیں ہوگا اور دفع ضرر کرنے والے کو دوسرے کا نقصان پہنچانے کا قصد کرنے والا نہیں قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ غیر غالب ممنوع کا ذریعہ بنے تو ممنوع ہوگا، کیونکہ اس حالت میں وہ شریعت کے منافی ہے کیونکہ جو چیز ممنوع تک پہنچائے وہ ممنوع ہوتی ہے(۲)۔

---

(۱) حوالہ سابق ۲/۳۰۷۔

(۲) حوالہ سابق ۲/۳۰۸۔

پنجم: سزا اور دفع مضرت:

پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ اسلامی قانون میں جزا کی دو قسمیں ہیں۔ دنیوی جزا جس کا تعلق حدود اور دوسری سزاؤں سے ہے اور اخروی جزا جس کا تعلق مدح وذم یا ثواب وعقاب سے ہے۔ اور دنیوی عقاب کی دو قسمیں ہیں: باز رکھنے یا روکنے والا عقاب یہ اس وقت ہوتا ہے، جبکہ جرم کرنے کی پوری نیت ہوتی ہے اور بالفعل وہ جرم وجود میں آجاتا ہے اور ضامن قرار دینے یا تاوان لازم کرنے کا عقاب یہ اس وقت ہوتا ہے، جبکہ جرم کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا اور غلطی یا بھول سے فعل وجود میں آجاتا ہے۔ اور جزائے اخروی کا تعلق نیت سے ہے، اچھی نیت مدح کا تقاضا کرتی ہے اور بری نیت مذمت کو لازم کرتی ہے۔ اور دنیوی جزا عمل سے متعلق ہے، جب عمل اخلاقی قانون کے مطابق ہو اور قصد مخالف ہو تو معاملہ یہاں اخروی جزا سے متعلق ہوگا، دنیوی سے نہیں، کیونکہ عمل وقوع کے اعتبار سے قانون کے مطابق ہے لہذا یہ دنیوی سزا کو لازم نہیں کرے گا ہاں اخروی مذمت کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس میں بری نیت پائی جارہی ہے۔ اور جو عمل قانون اخلاق کے خلاف ہو چاہے قصداً ہو یا بلا قصد تو یہاں معاملہ دنیوی جزاء سے متعلق ہوگا، جسے اخلاقی ذمہ داری کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اس پر جزا مرتب ہوتی ہے، اب اگر عمل کی مخالفت قصداً ہو تو یہ سزا روکنے اور باز رکھنے والی سزا ہے اور اگر ارادے کے بغیر ہو تو یہ سزا ضامن قرار دینے یا تاوان لازم کرنے کی سزا ہے اور یہ روکنے اور باز رکھنے والی سزا سے ہلکی ہوتی ہے، کیونکہ اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد ارادے کا پایا جانا ہے اور ضامن قرار دینے والی سزا لوگوں کے حقوق اور ان کے مصالح کی حفاظت کے لئے اور ان کے نفوس کی تلافی کے لئے ہوتی ہے۔

جزا یا سزا کا نظریہ ایک اخلاقی ضرورت ہے جس کا ربط شریعت میں اخلاقی قانون کی پاسداری سے ہے، کیونکہ شریعت میں اخلاقی اوامر کی بجا آوری اور پاسداری سے قانون سازی کا مقصد حاصل ہوتا ہے اور مقصد ہے سماج کے لئے عام اخلاقی نظام کی نگہداشت اور

اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ان بنیادی ضروریات کی حفاظت ہوتی ہے جن کے بغیر زندگی استوار نہیں رہ سکتی اور اگر اخلاقی اوامر کی بجا آوری نہ کی جائے، تو اس کے نتیجہ میں یہ بنیادی ضروریات منہدم ہوتی ہیں اسی لئے سزا واجب ہوئی اور وہ ایک اخلاقی ضرورت بن گئی کیونکہ فرد اور سماج کے حال کی درستگی اور زندگی کی استواری اس کے بغیر نہیں ہوسکتی کہ مخالفت کرنے والے کو روکا جائے، زندگی کو بہتر اور منصفانہ بنانے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ فرد کو نیکی کرنے پر بدلہ دیا جائے اور برا کام کرنے پر سزا دی جائے، ورنہ تو بنیادی قدریں منہدم ہوجائیں گی اور قانون سازی کا مقصد فوت ہوجائے گا اور انسان اللہ کی بندگی کا پٹہ نکال کر اپنے خواہشات کی پیروی کرے گا۔

سزا کی جو بھی شکلیں ہیں یعنی دھمکی دینا، زجر و توبیخ وغیرہ ان کی مشروعیت پانچ بنیادی ضروریات میں پیدا ہونے والے فساد یا متوقع فساد کو دفع کرنے کے لئے ہے، کیونکہ سزا کا بنیادی مقصد منفی طور پر شریعت کے مقاصد کی حفاظت اس طور سے کہ مکلف کو پانچ بنیادی ضروریات (جو حیات انسانی کے لئے ناگزیر ہیں) ان میں سے کسی میں ضرر پیدا کرنے سے روکا جائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں خود سزا جو ایک نفع بخش جزا ہے، اپنی ذات میں مطلوب نہیں ہے، بلکہ مطلوب مفسدے کو دور کرنا ہے یا انسانی زندگی کے لئے مجموعی طور پر منفعت کو بروئے کار لانا ہے۔

حدود اور دوسری سزاؤں کی مشروعیت کے اسباب پر نظر ڈالنے سے اس بات کی سچائی واضح ہوجاتی ہے، چنانچہ قصاص انسانی زندگی کی نگہداشت کے لئے مشروع ہوا ہے، قصاص اس بات سے روکتا ہے کہ جانیں لی جائیں اور زندگی ختم کی جائے کیونکہ یہ سب سے سنگین فساد ہے اور حد زنا کی مشروعیت انساب کے اختلاط کی برائیوں کو دفع کرنے کے لئے اور جس عورت سے زنا کیا جائے اس کے خاندان والوں کو لاحق ہونے والے عار کے دفعیے کے لئے اور چوری کی سزا لوگوں کا مال لینے کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے مشروع ہے، شراب نوشی کی

سزا اس لئے مشروع ہے کہ شراب پینے سے عقل زائل ہوجاتی ہے اور اس کے نتیجہ میں بہت سے مفاسد پیدا ہوجاتے ہیں جو سماجی زندگی کو منہدم کردیتے ہیں۔ اور قذف (کسی دوسرے پر زنا کا الزام عائد کرنا) کی سزا عزت وآبرو کی پامالی کے فساد کو دور کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے اور ارتداد کی سزا اس لئے مشروع ہوئی ہے کہ دین پر تعدی کے فساد کو دور کیا جائے (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام حدود جان، عقل، دین، مال، آبرو اور نسب کی حفاظت کے لئے روکنے والی سزائیں ہیں اور تمام تعزیرات بھی ان مفاسد کو روکنے کے لئے ہیں جن میں حدود مشروع نہیں ہے (۲)۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ حدود اور سزاؤں سے ان لوگوں کو ضرر لاحق ہوتا ہے جب کہ شریعت نے دفع مضرت کو لازم قرار دیا ہے، تو واجب یہ ہونا چاہئے کہ ہم ان مفاسد کو دور کرنے کے لئے حدود وسزائیں جاری نہ کریں، کیونکہ حدود اور سزائیں یہاں پر ضروری اخلاقی اقدار کی حفاظت کے وسائل یا ذرائع ہیں، اس طور سے کہ فی الحال یا آئندہ وہ مفاسد واقع نہ ہوں اور یہ چیز اجماعی طور پر مشروع ہے، کیونکہ جس چیز سے ضرر لاحق ہوتا ہے اس میں اللہ کے طے کردہ حدود اور بنیادی اقدار کی پامالی ہوتی ہے یا انسانی زندگی کے قیام کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں ان میں سے کسی کی پامالی ہوتی ہے (۳)۔

جب سزا کا مقصد مضرتوں کو دفع کرنا ہے اس طور سے کہ جرم کرنے والے کو یا دوسرے افراد کو حال یا مستقبل میں ان جیسے جرائم سے روکا جائے تو کیا اس بنیاد پر اس بات کی گنجائش ہوگی کہ ہم جو چاہیں سزا دیں، خواہ سزا کا حجم جرم کے حجم سے کوئی مناسبت نہ رکھتا ہو، یعنی جرم سے جس درجہ کا ضرر پیدا ہورہا ہو اور انسانی ضروریات میں جو رخنہ اندازی ہورہی ہو،

---

(۱) علائی: المجموع المذہّب، حوالہ سابق ۲/ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔

(۲) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۱۳۹۔ ۱۴۱۔

(۳) طوفی: المصالح المرسلۃ، حوالہ سابق/ ۵۱۔

اس کے حجم اور مقدار کو دیکھے بغیر ہم جو بھی سزا چاہیں جاری کر سکتے ہیں؟

سزا ہمیشہ گناہ سے مربوط ہوتی ہے سزا کا مقصد گنہ گار کو گناہ سے روکنا اور دوسرے لوگ جو ایسا گناہ کر سکتے تھے انہیں گناہ سے باز رکھنا ہے، سزا دینے کا مقصد یہ ہے کہ انسان غیر اخلاقی افعال سے یا ایسے افعال سے جو فساد پیدا کریں، باز رہے، گناہ اور سزا میں باہمی ربط کا لازمی تقاضا ہے کہ گناہ اور سزا میں تناسب ہونا ضروری ہے جس کو ''استحقاق'' کا نام دیا جاتا ہے، یعنی گناہ پر سزا کی تنفیذ میں انصاف پایا جانا ضروری ہے، کسی بھی شخص کو اس سے زیادہ سزا نہیں دی جاسکتی ہے، جس کا وہ مستحق ہے۔ یہ نظریہ خود مکلف بنانے کے مسئلے سے ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ انسان کو اس کی طاقت سے زائد کا مکلف نہیں بنایا جاتا اور جس شخص کے اندر قدرت واستطاعت مفقود ہو وہ مکلف نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے انسان کو ثواب وسزا اس کے اپنے عمل پر ہوتی ہے، کیونکہ جو چیز اس کے کسب اور قدرت کے تحت داخل نہیں ہے اس کا وہ مکلف نہیں ہے، اس پر اس حوالے سے جزا یا ثواب وعقاب مرتب نہیں ہوگا (۱)، یہ ایک بنیادی نظریہ ہے، لہذا سزا اسی وقت عادلانہ ہوگی، جب کہ وہ کئے ہوئے افعال سے مربوط ہو۔

انسان نے جو عمل خود کیا ہے (اگر وہ جرم ہے) تو یہ ضروری ہے کہ اس میں سزا اس جرم کے حجم کے اعتبار سے دی جائے، جس کا مجرم نے ارتکاب کیا ہے تاکہ انصاف بروئے کار آسکے، کسی مجرم کو اس کے استحقاق سے زیادہ سزا نہیں دی جاسکتی یا اس جرم کے لئے جو سزا مشروع ہے اس سے زائد سزا نہیں دی جاسکتی، مثلاً اگر غصب کا واقعہ پیش آیا تو جس کا مال غصب کیا ہے تو اس کا حق پورے طور پر دلایا جائے گا، لیکن غاصب کو اس سے زیادہ ضرر نہیں پہنچایا جائے گا تو عدل وانصاف کا تقاضا ہے، اسی طرح زنا کرنے والا شخص اور حدود والی سزاؤں کے مجرموں کے ساتھ بھی ایسا ہوگا، حدود والے جرائم میں شریعت نے مجرم کے لئے جو

---

(۱) ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/۹۹، نیز ملاحظہ ہو: شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۹۵۔۹۷۔

سزا طے کی اس پر اس کے جرم کی وجہ سے اضافہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ اس کے حق میں ظلم ہے اور کسی کے مجرم ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے جرم کے لئے طے شدہ سزا سے زائد سزا دے کر اس کی حق تلفی کی جائے، کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ سزائیں جرائم کے بقدر ہوتی ہیں ''جب جرم سنگین ہوگا سزا بھی سنگین ہوگی'' (۱)، بلکہ شریعت ہمیں سزاؤں میں اور حدود وتعزیرات میں میانہ روی کا حکم دیتی ہے، ہر مجرم کو اس کی طاقت اور کمزوری کے اعتبار سے سزا دی جائے گی (۲)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ دفع مضرت معتدل راستے پر چلے گی، اگر سزا کی مشروعیت دفع مضرت کے لئے ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس مجرم کو اس کے استحقاق سے زیادہ سزا دی جائے، اگر ہم یہ فرض کریں کہ ایک مجرم شخص ایسا ہے اس کے جرم کے لائق سزا دینا اس پر اثر انداز نہیں ہوتا اس سزا سے وہ ارتکاب جرم سے باز نہیں رہتا جو سزا اس پر اثر انداز ہوسکتی ہے وہ اس سے بڑی سزا ہے، تو کیا یہ درست ہے؟ کہ اس کے حق میں اس بڑی سزا کو اس جرم کی سزا قرار دیا جائے؟

یہاں مجرم کی سزا دو چیزوں کے درمیان دائر ہے، اول وہ سزا جو اس کے جرم کے لائق ہے لیکن وہ اس پر اثر انداز نہیں ہوتی، یہ سزا ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اس میں فائدہ نہیں ہے، کیونکہ سزا دینا یا تکلیف پہنچانا ایک مفسدہ ہے اس کی مشروعیت کسی مصلحت ہی کے حاصل کرنے کے لئے ہوتی ہے اور جہاں مصلحت نہ ہو، کیونکہ سزا دینے میں فائدہ نہیں ہے، شروع نہیں ہوگی، دوسری وہ سزا جو جرم کے مناسب نہیں ہے، لیکن وہ مجرم پر اثر انداز ہوتی ہے، یہ سزا جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اس کو مباح کرنے والا سبب معدوم ہے، یعنی ایسا جرم جو اس زائد سزا کے مناسب ہو، اس طرح مجرم کی تادیب اس وقت مطلقاً ساقط ہوجاتی ہے، جبکہ سزا اس کو

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۴/۱۶۶۔

(۲) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/۳۷۳۔

جرم سے روکنے میں اثرانداز نہ ہواور مصلحت حاصل نہ ہو(۱)۔

مذکورہ بالا بات پر کبھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شریعت میں ایسے مختلف جرائم ہیں، جن میں سزائیں برابر ہیں حالانکہ جرم ایک درجے کا نہیں ہے، بلکہ ان میں تفاوت ہے، مثلاً چوتھائی دینار چوری کرنے والے پر چوری کی وہی حد جاری کی جاتی ہے جو ہزار دینار چوری کرنے والے پر جاری کی جاتی ہے اور ایک قطرہ شراب پینے والے پر وہی حد جاری کی جاتی ہے، جو اس شخص پر جاری کی جاتی ہے، جس نے اتنا پیا کہ نشے میں مخمور ہو گیا اور اس کی عقل مختل ہوگئی (۲)۔تو یہ بات کیسے کہی جاسکتی ہے کہ استحقاق کا نظریہ ہی اصل ہے، یہ چیز شرعی سزا کی فطرت میں اخلاقی قدر کے طور پر عدل پائے جانے کی نفی کرتی ہے، اس طرح کی حالتیں قاعدے سے خروج شمار نہیں ہوتیں اور نہ ان سے اعتراض قائم ہوتا ہے، اس لئے کہ جرم کے مناسب سزا کی تحدید اس جرم سے پیدا ہونے والے مفسدے کو دیکھ کر کیا جاتا ہے، جرم کے نتیجے میں جتنے مفاسد وجود میں آتے ہیں، انہیں کے لحاظ سے سزا ہوتی ہے، اگرچہ اس سے بڑے جرم میں بھی وہی مفسدہ پایا جاتا ہو، تو یہ ضروری ہوگا، کہ جرم کے اس تفاوت کو نظر انداز کر کے دونوں میں سزا برابر ہو کیونکہ سزا اگر کم ہوگی مجرم جرم سے باز نہیں آئے گا اور جرم کا مفسدہ ختم نہیں ہوگا، جس طرح انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کے استحقاق کے بقدر سزا دی جائے اسی طرح انصاف کا تقاضا یہ بھی ہے کہ سماج اور افراد بلکہ خود مجرمین سے مفاسد اور مضرتوں کو دور کیا جائے، کیونکہ اس طرح کے حالات میں مضرتیں اسی وقت دور ہوں گی کہ جرم کے درجے میں تفاوت کے باوجود سزا برابر ہو، چوری کی سزا کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس نے جو مال لیا ہے، اس سے اس کو روکا جائے، بلکہ اس کا مقصد ان بیشمار چوریوں کو روکنا ہے، جو بہت سارے اموال کو ضائع کرنے والے ہیں، اگر شریعت چوری کے نصاب میں مال کثیر کی شرط

---

(۱) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۳۷۳۔

(۲) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۳۳۔

لگادے تو ان فقراء کے مال ضائع ہوجائیں گے جو نصاب سے کم ہوں اور ایسی صورت میں فقراء کے حق میں عمومی فساد ہوگا، اسی طرح تھوڑی شراب پینا زیادہ شراب پینے کا ذریعہ بنتی ہے اور تھوڑا پیتے پیتے لازماً آدمی زیادہ پینے لگتا ہے اور وسائل کو مقاصد کا حکم حاصل ہے، لہذا تھوڑی شراب پینے میں بھی وہی حد لازم ہوگی جو زیادہ پینے میں ہے، تاکہ فساد کی جڑ ختم ہوجائے (۱)۔

جرم کے درجے میں تفاوت کے باوجود سزا کا برابر ہونا نظریۂ عدالت کے منافی نہیں ہے، جب تک کہ جرم کا یہ تفاوت اسی مفسدے تک پہنچاتا ہے جہاں تک اس جرم کے اس سے بڑے درجات پہنچاتے ہیں۔ نظریۂ عدالت کے منافی چیز یہ ہوگی کہ جرم سے پیدا ہونے والے مفاسد میں تفاوت کے باوجود سزا برابر ہو، مثلاً اگر قاتل، چور اور شراب نوشی کرنے والے کی سزا یکساں کردی جائے، تو یہ غیر منصفانہ سزا ہوگی، کیونکہ ان جرائم سے پیدا ہونے والے مفاسد متفاوت ہیں۔

شریعت کا سزا کو طے کرنا مصلحت کو بروئے کار لانے ہی کے لئے ہے جس طرح شریعت نے اپنے مقاصد کی حفاظت وجودی پہلو سے کی ہے، چنانچہ ایسے احکام مشروع کئے ہیں کہ ان مقاصد کی بنیادوں کو ثابت کرتے ہیں ان کے احکام کو مضبوط کرتے ہیں، جیسے دین کے لئے اصول عبادات کے احکام، نفس اور عقل کے لئے عادات کے احکام، نسل اور مال کے لئے معاملات کے احکام اسی طرح شریعت نے عدمی پہلو سے بھی اپنے مقاصد کی حفاظت کی ہے، حدود اور دوسری سزاؤں کو شروع کرکے تاکہ ان جرائم سے جو مضرتیں واقع ہوتی ہیں یا ان کے واقع ہونے کا اندیشہ ہے ان کو دفع کیا جاسکے (۲)۔

ششم: منفعت شریعت اور فلسفۂ اخلاق کے منفعتی اسکول کے درمیان:

یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ شریعت میں منفعت اور مضرت لذت والم سے کہیں زیادہ

(۱) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۳۷۳۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۷۔

عام ہے، منفعت اور مضرت مصلحت ومفسدہ کے مرادف ہے، ہر لذت والی چیز نافع نہیں ہوتی اور ہر الم والی چیز ضرر رساں نہیں ہوتی، مثلاً شراب اور منشیات کا استعمال لذت والا ہے اس اعتبار سے کہ اس سے سرور پیدا ہوتا ہے اور انسان غموں کو بھول جاتا ہے، لیکن چوں کہ اس کے نتیجے میں عقل، مال، بدن اور سماج کی بربادی ہوتی ہے لہذا یہ ضرر رساں ہے اور کڑوی دوا کا استعمال تکلیف دہ ہے، لیکن چوں کہ اس کے نتیجے میں جلدی شفا حاصل ہوتی ہے اور صحت بحال ہوجاتی ہے اس لئے وہ نفع بخش ہے، اور اسی معنی میں منفعت کا حصول اور مضرت سے بچنا شریعت کا مقصد اور اخلاقی احکام کا پیمانہ ہے، کیونکہ یہ عمومی غیر جانب دارانہ منفعت ہے ذاتی منفعت نہیں ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ منفعت جو شریعت میں اخلاقی معیار کی طرح ہے کیا یہی منفعتی اسکول کے فلاسفۂ اخلاق کے یہاں بھی معتبر ہے؟ شریعت میں ''نفع'' کے معیار کا یہ مفہوم اس سے بالکل الگ ہے، جس کی دعوت انفرادی لذت کے اسکول والے یا عمومی منفعت کے اسکول والے دیتے ہیں، ''کوری نائیین'' کے نزدیک لذت وقتی اور انفرادی ہے اور کسی بھی انسان کا موجودہ وقت میں اپنی خواہش کو پورا کرنا اخلاقی فعل کا معیار ہے کیونکہ فرد لذت اسی وقت محسوس کرتا ہے جب وہ اس سے لطف اندوز ہوتا ہے، یہ لذت فطرت کی آواز ہوتی ہے، اس سے رہائی کا طریقہ صرف یہی ہے کہ اسے پورا کیا جائے یا زندگی سے رہائی حاصل کی جائے اگر اسے پورا کرنا دشوار ہو(۱)۔

اور ''ابی قورینین'' کے نزدیک لذت ہی سعادت کا نقطۂ آغاز اور اس کی انتہا ہے، یہی وہ تنہا خیر ہے جس میں لوگوں کو دلچسپی ہوتی ہے۔ یہی اولین خیر ہے جو انسان کی فطرت کے مطابق ہے اور لذت ہی وہ بنیاد ہے جس سے اس بات کی تحدید ہوتی ہے کہ کس چیز کا اختیار کرنا مناسب ہے اور کس چیز سے بچنا مناسب ہے اور ''ابی قورینین'' نے خالص لذتیں جن کے بعد

(۱) الطویل: توفیق مذہب المنفعۃ العامۃ مصر ۴۶/، مصر، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ، طبع اول ۱۹۵۳ء۔

''الم'' نہیں ہوتا اور وہ لذتیں جو ''الم'' تک پہنچاتی ہیں ان دونوں کے درمیان تمیز کی ہے، انسان کی ذمہ داری ہے کہ اس لذت کو اختیار کرے جس کے بعد کوئی ''الم'' نہیں ہوتا اور اس ''الم'' سے اجتناب کرے جس سے کوئی لذت حاصل نہیں ہوتی۔ پھر ان کا یہ بھی نظریہ ہے کہ بعض ''آلام ''شہوت سے افضل ہوتے ہیں اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب آلام سے ایسی لذت حاصل ہو جو ان آلام کا عوض بن جائے اور اس سے کہیں زائد لذت پیدا کرے اور کچھ لذتیں وہ ہوتی ہیں جن کے بعد شدید ترین الم لاحق ہوتا ہے اسی لئے نہ تو تمام آلام سے اجتناب مناسب ہے اور نہ تمام لذتوں کا حصول مناسب ہے اس ''الم'' کو قبول کرنا ضروری ہے جس کے بعد اس سے کوئی لذت حاصل ہو یا جس کی وجہ سے اس سے شدید الم سے نجات ملے اور اس لطف اندوزی سے بچنا ضروری ہے جو اس سے بڑی لطف اندوزی سے محروم کردے یا ایسے الم کا سبب بنے جو اسے حاصل ہونے والی لذت سے بڑھ کر ہو(۱)۔

یہاں پر لذت کو پورا کرنا شخصی اور انفرادی ہے، ''ابی قور'' انفرادی انسان کو اہمیت دیتا ہے نہ کہ اجتماعی انسان کو، اسی لئے اس نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ فرد اپنی انفرادی لذت کو حاصل کرنے کے لئے قانون کی مخالفت کرے(۲)۔

ہوبز نے اخلاق کی بنیاد کھلی ہوئی انانیت پر رکھی ہے اس کے نزدیک انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے انانیت پسند ہے وحشی ہے اپنی خاص لذتوں اور چاہتوں کے علاوہ کچھ اور نہیں تلاش کرتا وہ سماج کے ساتھ اگر ہم آہنگی کرتا ہے یا سماج کے ساتھ رہتا ہے تو اپنے ذاتی مصالح یا منافع کی نگہداشت کے لئے (الطویل: مذہب المنفعۃ العامۃ، حوالہ سابق/۶۱۔۷۴)۔

شریعت میں اخلاق اس مفہوم میں ''منفعت'' کو مسترد کرتا ہے اسے انسانی افعال کا معیار اور مقصد نہیں مانتا ہے، کیونکہ لذت انفرادی کے اسکول کے مطابق یہاں منافع اور

---

(۱) بدوی: الأخلاق النظریۃ، حوالہ سابق/۲۲۴۔

(۲) الطویل: فلسفۃ الاخلاق، حوالہ سابق/۱۱۔

مضرتیں اضافی کیفیات ہیں حقیقی نہیں، اس معنی میں کہ یہ ایک حال میں منفعتیں یا مضرتیں ہیں دوسرے حال میں نہیں، ایک شخص کی نسبت سے منفعت یا مضرت ہیں دوسرے شخص کے لئے نہیں، ایک وقت میں منفعت یا مضرت ہیں دوسرے وقت میں نہیں، چنانچہ کھانا اور پینا انسان کے لئے کھلے ہوئے منافع ہیں، لیکن یہ اس وقت جب کھانے پینے کا داعیہ موجود ہو اور جو چیز کھائی جارہی ہے لذیذ اور خوشگوار ہونا، پسندیدہ اور کڑوی نہ ہو اور اس کے کھانے سے یا اس کو حاصل کرنے سے فوری طور یا آئندہ ضرر پیدا ہو اور یہ تمام چیزیں بہت کم جمع ہوتی ہیں چنانچہ بہت سے منافع ایک قوم کے لئے ضرر ہوتے ہیں منافع نہیں ہوتے، یا ایک وقت یا ایک حال میں ضرر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت اور دوسرے حال میں ضرر نہیں ہوتے (۱)۔

شریعت میں اخلاق کی تاسیس اس چیز پر ہونا ممکن اور صحیح نہیں ہے جو اضافی ہو یا نسبتی ہو، جس میں تغیر ہوتا ہو، ورنہ تو ایک ہی فعل کرنے والے کو اس سے لذت یا الم حاصل ہونے کے اعتبار سے مباح یا ممنوع ہوگا، چنانچہ اغراض ایک ہی چیز کے بارے میں مختلف ہوتے ہیں اس طور سے کہ کسی چیز سے ایک آدمی کی غرض پوری ہوگئی اور وہ اس سے نفع اٹھا رہا ہے اور وہی چیز دوسرے کے لئے ضرر رساں ہے اس کی غرض کے مخالف ہونے کی وجہ سے اور اکثر چیزوں میں اختلاف کا پایا جانا اس بات سے مانع ہوگا کہ شریعت کے احکام اغراض کے موافق وضع کئے جائیں (۱)۔ تجربات اور واقعات کی شہادت سے یہ بات ثابت شدہ ہے کہ انفرادی لذتوں اور خواہشات پر اخلاق کی بنیاد رکھنے سے باہم قتل وخونریزی فتنہ وفساد پیدا ہوگا جو شریعت کے مقاصد کے خلاف ہے (۲)، کیونکہ مصلحت یا اخلاقی منفعت زندگی کو استوار کرنے کے لئے مشروع ہے شہوتوں اور چاہتوں کو حاصل کرنے کے لئے نہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ مصلحت یا منفعت غیر جانبدارانہ اور مطلق ہو، خواہ وہ اغراض کے موافق ہو یا اس

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۳۳۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۱۴۵۔

کے مخالف (۱)۔

منفعت عامہ کے اسکول کے فلاسفہ کی نفعیت سے مراد لذت ذاتی یا لذت فطری کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے، ہر معتدل انسان لذت والم کا احساس کرتا ہے، لیکن لذت انفرادی کے اسکول کے درمیان اور منفعت عامہ کے اسکول کے درمیان فرق کرنے والی چیز اس کے امتداد کا معیار ہے، یعنی ان افراد کی تعداد جنہیں لذت اپنے دائرے میں لیتی ہے ''بنتام'' نے لذت وسعادت کو ایک قرار دیا اور اس نے لذت کی بڑی مقدار کو حاصل کرنا سعادت کی بڑی مقدار کو حاصل کرنا قرار دیا ہے اس کے نزدیک افعال پر اخلاقی حکم کا صدور اسی بنیاد پر ہوگا، کہ ان میں الم کم سے کم ہو اور لذت زیادہ سے زیادہ ہو (۲)، ''مل'' بھی ''بنتام'' کی راہ پر چلا ہے اس کے نزدیک لذت ہر اخلاقی عمل کا واحد معیار ہے، بلکہ ہر انسانی عمل کا واحد معیار ہے کیونکہ لذت کو حاصل کرنا اور الم سے بچنا یہی دو چیزیں ہیں جس کو آخری مقصد بنا کر لوگ اس کی رغبت کرتے ہیں (۳)۔

جب ''بنتام'' اور ''مل'' کے نزدیک سعادت لذت کے علاوہ کچھ بھی نہیں اور لذت ہی تنہا خیر ہے اور الم ہی تنہا شر ہے تو منفعت عامہ کا اسکول ''ابی قوریہ'' کے اسکول کے تعدیل شدہ نسخے کے سوا کچھ اور نہیں ''مل'' اس بات پر زور دیتا ہے کہ اخلاق کی بنیاد نفسیاتی لذت کے اساس پر قائم ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ''انسان کسی چیز میں اس کی ذات کی وجہ سے رغبت نہیں کرتا، بلکہ رغبت اسی لئے کرتا ہے کہ اس سے لذت حاصل ہوتی ہے یا الم دور ہوتا ہے اور اس میں مزید غور وخوض ہمیں یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے کہ کسی چیز کی رغبت یا اس کے بارے میں یہ احساس کہ وہ لذت والی ہے یا کسی چیز سے نفرت اور یہ احساس کہ یہ الم والی چیز ہے، دو ایسے مظہر ہیں جن

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۳۳۔

(۲) Bantam, The Principles of Morals and legislation (New York, 1963), Chap: 1, P 2.

(۳) P. 33 J.S. Mill. utilitarianism (London 1962) Chap: 4.

میں تلازم ہیں دونوں جدانہیں ہوئے یا یہ کہ دونوں ایک نفسیاتی حقیقت کے دو نام ہیں''۔یعنی لذت کا حصول اور تکلیف والم سے اجتناب یہی دونوں وہ بلند مقاصد ہے جس کے لئے انسان سعی کرتا ہے، اوران کی طرف فطری طور سے مائل ہوتا ہے۔

''سدجویک'' نے منفعت کے نفسیاتی اساس پر قائم ہونے سے اختلاف کیا ہے، اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہم جب کہتے ہیں کہ انسان اپنی شخصی لذت کی وجہ سے کام کو انجام دیتا ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اس نے دوسرے فعل کے مقابلے میں اس فعل کو اختیار کیا ہے اوراس کو ترجیح دی ہے اوراس طرح اس کے ارادے کا رخ ایک ہوجاتا ہے اور یہ کہنا کہ لذیذ کے لفظ سے مراد وہ چیز ہے جو انسان کے اختیار کرنے پر اثر انداز ہوتی ہے اوراس کے ارادے کو اپنی طرف کھینچتی ہے یہ ایسی بات ہے جس میں جدل کا احتمال ہے کیونکہ یہ کہنا تحصیل حاصل میں سے ہے کہ ہم کو رغبت اس چیز کی ہوتی ہے جو لذت والی ہے یا یہ کہ ہمیں کسی چیز کی رغبت اسی لئے ہوتی ہے کیونکہ وہ لذت والی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ہمارا یہ قول کہ ''لذت والی معلوم ہوتی ہے'' اس سے خود اس معنی کا فائدہ ہوتا ہے کہ ہم کو اس میں دلچسپی ہے، تو یہ جملہ اس طرح ہوا کہ ہم کو اس چیز کی رغبت ہے کیونکہ ہمیں اس کی رغبت ہے، لیکن جب ہم لذت کے معنی کو اس سے زیادہ گہرائی میں جا کر سمجھیں گے تو ہمیں یہ بات معلوم ہوگی کہ ہمیں جس چیز کی رغبت ہوتی ہے وہ ہمیشہ لذت والی چیز ہی نہیں ہوتی ہے کبھی کبھی ہم لذت والے فعل سے بے رخی کر کے ایسے فعل کی طرف راغب ہوتے ہیں جو لذت سے خالی ہوتا ہے اس معنی کر کہ ہم اس چیز کو اختیار کرتے ہیں جس میں ہمارے لئے کچھ الم ہے لیکن بعد میں وہ ہمارے لئے مفید ہے(۱)۔

شریعت میں اخلاق کا جوہر انسان کو خواہش نفس کے تقاضے سے نکالنا ہے اس کا

(۱) Sidgwic (Henry) Methods of Ethics London Macmillan. 922 Book one part 4, 39.

نیز ملاحظہ ہو: الطویل: مذہب المنفعۃ العامۃ، حوالہ بالا/ ۲۴۳۔

مطلب یہ ہے کہ اخلاقی مصلحت غیر جانب دارانہ ہے نا ہی مطلق طور پر ذاتی ہے اور نا اضافی، چنانچہ جن مصالح کو حاصل کیا جاتا ہے اور جن مفاسد کو دور کیا جاتا ہے ان کا اعتبار اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ ان سے انسانی زندگی استوار ہو، اس اعتبار سے نہیں کہ انسانوں کے عادی مصالح ان سے حاصل ہوتے ہیں یا عادی مفاسد دور ہوتے ہیں (۱)۔ انسانی زندگی کا قیام پانچوں انسانی ضروریات کی نگہداشت سے ہوتی ہے، اسی طرح ان سے تعلق رکھنے والے حاجیات اور تحسینیات سے، چنانچہ ہر وہ چیز جو ان پانچوں اصولوں کی حفاظت کی ضامن ہو وہ مصلحت ہے اور ہر وہ چیز جو ان پانچوں اصولوں کو فوت کرے وہ مفسدہ ہے، اور اس کو دفع کرنا مصلحت ہے (۲)۔

جب صورتحال یہ ہے تو کسی کے لئے یہ دعوی کرنا صحیح نہیں ہے کہ شریعت اس لئے وضع کی گئی ہے کہ بندوں کی شہوتیں اور اغراض پوری ہوسکیں، کیونکہ شریعت کے معیاری یا تکلیفی احکام کی منطق یہ بات ثابت کرتی ہے کہ شریعت خواہش انسانی کے خلاف ہے، چنانچہ وجوب یا حرمت کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو اپنی فطری خواہشات کے پیچھے دوڑنے سے روکا جائے، چنانچہ شریعت کسی بات کا حکم دیتی ہے اور کسی چیز سے روکتی ہے یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ اس میں آپ کی غرض ہے یا نہیں ہے اگر کہیں امر اور نہی کے تقاضے پر چلنے میں انسان کی کوئی غرض پوری ہو یا اس کو کوئی لذت حاصل ہو تو یہ عارضی طور پر ہے بنیادی طور پر نہیں، جہاں تک دوسرے اقسام کا تعلق یعنی مندوب مکروہ اور مباح تو ان میں ظاہر یہ ہے کہ اختیار کے اعتبار سے یہ انسان کی خواہشات کے تابع ہیں نہ ان کا کرنا لازم ہے نہ ان کا ترک کرنا، لیکن یہ اقسام اس طرح درحقیقت اس لئے ہو گئے ہیں کہ شریعت نے انہیں ایسا کیا ہے، دراصل ان کا تعلق بھی انسان کے اختیار سے نکل کر شریعت اسی سے وابستہ ہے۔

---

(۱) الشاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۲۱۔

(۲) غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۱/۲۵۸۔

مثلاً مباح کبھی انسان کے غرض کے موافق ہوتا ہے اور کبھی مخالف ہوتا ہے اگر اس کی غرض کے موافق نہ ہوتو بسا اوقات اس کی خواہش ہوتی ہے کہ کاش یہ مباح ممنوع ہوتا حتی کہ اگر اس کو مباح یا ممنوع کرنا اس کے اختیار میں دیا جاتا تو اس کو وہ حرام قرار دیتا اور اگر مباح اس کی غرض کے موافق ہو، تو بسا اوقات وہ چاہتا کہ مباح واجب ہو، حتی کہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ اس کو مباح یا واجب کرنا اس کے ہاتھ میں کردیا گیا ہے تو اسے وہ واجب کردیتا پھر کبھی انسان کی غرض تبدیل ہوجاتی ہے، چنانچہ یہی مباح جس کے واجب ہونے کی تمنا اس کو تھی، غرض تبدیل ہونے پر اس کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ ممنوع ہوجائے، اس طرح ایک ہی فعل کے بارے میں مختلف اغراض وارد ہوتی رہتی ہے اور کسی معاملے میں مطلقاً کوئی حکم طے ہی نہ ہوتا اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مباح اور اسی طرح مندوب اور مکروہ علی الاطلاق انسان کے ارادے کے تحت داخل نہیں ہیں یا یہ کہا جائے کہ اس کی ذاتی رغبتوں پر قائم نہیں ہیں، بلکہ وہ انسان کے ارادے کے تحت اس لئے ہیں کہ شارع نے اسے اس کے اختیار میں دیا ہے اور اس حالت میں غرض کا حصول یا ذاتی لذت کا حصول شارع کے وضع کرنے کے تابع ہوگا۔ انسان کی طبعی آزادی کے تحت نہیں (۱)، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شریعت محض ظاہری احکام کا مجموعہ ہے جو اپنے تکلیفی احکام یا معیاری احکام کو انسان پر اس طرح لازم کرتی ہے کہ اس میں انسان کی فطری لذتوں اور تخلیقی اقدار کی کوئی رعایت نہیں ہے کیونکہ شریعت ان اقدار کو مسترد نہیں کرتی لیکن اسے اساسی اقدار قرار دیتی ہے جن پر اخلاق کی بنیاد ہے وہ اساسی اقدار جن پر شریعت میں اخلاق کی اساس ہے یہ وہ ضروری غیر جانب دارانہ صالح اقدار ہیں جو ہر حیات وخرد رکھنے والے شخص کے لائق ہے جہاں تک تخلیقی یا ذاتی اقدار کا تعلق ہے، یہ تابع اقدار ہیں جو ان غیر جانب دارانہ اقدار کے فریم میں پورے ہوتے ہیں۔

لذتوں کو حاصل کرنا اور رغبتوں کو پورا کرنا جب تک حیات انسانی کی پانچ بنیادی

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۴۶ ـ ۱۴۷۔

ضرورتوں میں سے کسی ضرورت سے ٹکراتی نہ ہو یا اسے منہدم نہ کرے وہ شریعت سے ہم آہنگ ہے، چنانچہ اخلاق گوشہ نشینی، زہد، لذتوں کو ختم کرنا یا انکار ذات کے مخالف ہے، حسی رغبتوں کو پورا کرنا کوئی ناپسندیدہ مجرمانہ عمل نہیں ہے جس کو شریعت بری نگاہ سے دیکھتی ہو، بلکہ یہ فطری رجحان ہے اخلاق کا کام یہ ہے کہ اسے اس واجب دائرے میں سنوارے جو مصلحت کو بروئے کار لائے، چنانچہ مثلاً جنسی لذت کے پورا کرنے کے لئے شریعت نے ایک دائرہ طے کیا ہے، جو مصلحت کو پورا کرتی ہے اور وہ نکاح کرنا ہے جو انسانی زندگی کی ضروریات میں سے ایک ضروری چیز، یعنی نسل کی حفاظت کرتا ہے اور اس دائرے کے باہر خواہشات نفس کے پیچھے چل کر اس لذت کو پورا کرنا نوع انسانی کو منہدم کرنا شمار ہوتا ہے یہ ایسی چیز ہے جس سے انارکی پیدا ہوگی نظام درہم برہم ہوگا اور انسانی زندگی شکست وریخت کا شکار ہوگی اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اخلاقیات، یعنی شریعت انسان کو اس طرف نہیں بلاتی کہ وہ پورے طور پر ہر لذت کو مسترد کردے جیسا کہ شریعت اس کی دعوت نہیں دیتی کہ انسان لذتوں کا غلام بن کر رہ جائے۔

''کانٹ'' نے واجب لذاتہ کو ہمارے تمام اخلاقی احکام کی بنیاد قرار دیا ہے، اس نے اس نظریے کو مسترد کیا ہے کہ جذبات ومیلانات واجب کو ادا کرنے کے محرکات ہوتے ہیں اس طرح اس کا اخلاقی اسکول مادے سے محروم صورت ہی صورت ہے اور بنتام نے واجبات سے اپنے کو آزاد کرلیا ہے اور واجبات کی تلاش کو گمراہی اور فعل عبث قرار دیا ہے، اس نے اخلاقیات کو لذت میں محدود کردیا ہے تو اس کا اخلاقی اسکول صورت کے بغیر مادہ ہی مادہ ہے اس کے برخلاف اسلامی شریعت نے واجب اور منفعت، عقل وتجربہ، وحی اور واقع دونوں کو جمع کیا ہے اور کسی بھی اخلاقی اسکول کا کمال اس میں مضمر ہے کہ دونوں پہلوؤں کو جمع کردیا جائے۔

ہفتم: فرد اور سماج کے مصالح، شریعت اسلامی اور منفعت عامہ کے اسکول کے درمیان:

اسلامی شریعت میں منفعت کا نظریہ اور منفعت عامہ کے اسکول میں منفعت کا نظریہ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے، شریعت میں منفعت کا نظریہ یہ ہے کہ مخلوق کے مصالح

خواہ وہ ضروریات کے قبیل سے ہوں یا حاجیات کے یا تحسینیات کے، انہیں بروئے کار لانا یا ان کی حفاظت کرنا یہ نظریہ غیر جانب دارانہ معیار پر قائم ہے اور منفعت عامہ کے اسکول میں منفعت کا نظریہ جس کی حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کی بڑی تعداد کے لئے سعادت (لذت یا منفعت) کی بڑی مقدار بروئے کار لائی جائے، یہ نظریہ ذاتی معیار پر قائم ہے دونوں نظریوں کے اس فرق کا لازمی نتیجہ ہے کہ دونوں میں دوسروں کے ساتھ فرد کے رشتے کی تحدید میں نمایاں فرق ہے۔ شریعت میں اخلاقی زندگی کا مقصد مطلقاً لوگوں کے مصالح کی حفاظت ہے، چاہے یہ مصالح ان کے اغراض کے موافق ہوں یا مخالف اور منفعت عامہ والے اسکول میں زندگی کا مقصد ذاتی لذت یا منفعت ہے۔

اسلامی شریعت میں جب فرد کی مصلحت سماج کی مصلحت سے ٹکرائے گی تو سماج کی مصلحت کو فرد کی مصلحت پر ترجیح دی جائے گی، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ فرد کو جلب منفعت سے روکنے کے نتیجے میں یا دفع مضرت سے روکنے کے نتیجے میں جو نقصان ہو رہا ہے اس کی تلافی کی جائے یا اس کا عوض دیا جائے اگر مصلحت عامہ کے نتیجے فرد کو فوری ضرر پہنچ رہا ہے جیسے کہ اس کی زندگی ختم ہو رہی ہے یا کوئی عضو کٹ رہا ہے تو فرد کی مصلحت سماج کی مصلحت پر مقدم ہوگی، الا یہ کہ سماج کو ضرر پہنچنے کے ساتھ فرد کو بھی یہ فوری ضرر لازماً لاحق ہو تو اس صورت میں فرد کی ذمہ داری ہوگی کہ سماج کے لئے قربانی پیش کرے اور عمومی ضرر کو دور کرنے کے لئے خاص ضرر برداشت کرے کیونکہ بہت سے لوگوں کی جان کی حفاظت ایک شخص کی جان کی حفاظت سے زیادہ قابل ترجیح ہے۔

کبھی کبھی دو شخصوں کی مصلحت کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ایسی حالت میں سبقت کرنے والے کے حق کو غیر سبقت کرنے والے پر مقدم کیا جائے گا، بشرطیکہ سبقت کرنے والے کا ارادہ اس دوسرے شخص کو ضرر پہنچانے کا نہ ہو اور ایسی صورت میں سبقت کرنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دے اور دوسرے کی مصلحت کو اپنی

مصلحت پر مقدم کرے بشرطیکہ اس ایثار سے خود سبقت کرنے والے کو فوری ضرر لاحق نہ ہو(۱)۔ منفعت عامہ کے اسکول میں اگر فرد کے مصالح سماج کے مصالح سے ٹکراتے ہیں تو ''بنتام'' اس بات پر زور دیتا ہے کہ فرد اپنی خاص مصلحت ومنفعت کے لئے سماج کی مصلحت کو قربان کردے گا، کیونکہ ہر انسان کا مقصد یہ ہے کہ اپنے لئے لذت یا سعادت کی بڑی سے بڑی مقدار حاصل کرلے، کسی دوسرے کے اختیار میں یہ نہیں ہے کہ اس کی تکلیفوں اور اس کی لذتوں کا اندازہ لگا سکے انسان اپنے نفس سے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قریب ہے، لہذا اس کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اپنی ذات کو اہمیت دے اور اس کا دل اپنی مصلحت کو حاصل کرنے میں مشغول ہو(۲)۔

''بنتام'' کے فلسفۂ اخلاق میں انانیت کا دائرہ غیریت تک پہنچ گیا ہے، چنانچہ انسان سماج کے لئے اسی وقت کوئی کام کرتا ہے جب کہ اسے خود اس کا نفع حاصل ہو اور اگر غیریت انانیت کے ساتھ ٹکرا جائے تو بنتام کے نزدیک فرد کی ذمہ داری ہے کہ وہ انانیت کی وجہ سے غیریت کو ہلاک کردے، انانیت ہی وہ واحد محرک ہے جو انسان کو افعال کو انجام دینے یا افعال کی انجام دہی سے باز رہنے پر آمادہ کرتی ہے اس معنی میں غیریت نقاب پوش انانیت ہی ہے(۳)، لہذا نظریہ منفعت کے لئے سب سے بہتر تعبیر یہ ہے کہ نظریہ منفعت لوگوں کی بڑی سے بڑی تعداد کی سعادت کے واسطے سے فرد کے لئے سعادت (منفعت یا لذت) کی بڑی سے بڑی مقدار کو حاصل کرتا''(۴) کیونکہ ''بنتام'' اپنی ذات کی ترجیح کے دوران ایثار کا بھی قائل ہے، لیکن ایثار سے اس کی مراد یہی ہے کہ انسان کے اپنی لذت کا شعور بڑھ جائے(۵)۔

---

(۱) حوالہ سابق ۲/۲۹۶۔۲۹۹۔

(۲) الطویل: مذہب المنفعۃ العامہ، حوالہ سابق/۱۰۰۔

(۳) الطویل: فلسفۃ الاخلاق، حوالہ سابق/۲۹۱۔

(۴) حوالہ سابق/۲۹۲۔

(۵) الطویل: مذہب المنفعۃ العامۃ، حوالہ سابق/۱۲۳۔

''بنتام'' نے اپنے اخلاقی اسکول کی بنیاد انفرادی منفعت پر رکھی ہے اور وہ سماج کے مفاد کے لئے بھی انانیت سے دست بردار نہیں ہوا ہے، اس کے برعکس ''مل'' اپنے حسی اسکول کی اصل سے باہر قدم نکال کر اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ٹکراؤ کی صورت میں فرد دوسروں کی سعادت کے لئے اپنی سعادت یا اپنی زندگی کو قربان کرے گا(۱)۔

واقعہ یہ ہے کہ ''بنتام'' اور ''مل'' کا منفعت عامہ کا نظریہ انسانی فطرت سے ہم آہنگ نہیں ہے کیونکہ انسانی فطرت ''اِثرۃ'' (اپنے مفاد کو ترجیح دینا) اور ''ایثار'' (دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دینا) دونوں کی جامع ہے یہ بات غلط ہے کہ فطرت انسانی کو تنہا حد درجہ انانیت کی طرف لے جایا جائے یا حد سے بڑھی ہوئی غیریت کی طرف کھینچا جائے (۲)، زندگی کے درست ہونے کے لئے فرد اور سماج کے مصالح کے درمیان تطبیق ضروری ہوگی زندگی نہ تو اس طرح استوار رہ سکتی ہے، کہ انسان ''انانیت'' پر سوار ہو دوسروں کو سرے سے نظر انداز کر دے اور نہ اس طرح استوار ہو سکتی ہے کہ انسان اپنی ذات کا انکار کرے اور فرد سماج میں پگھل کر ختم ہو جائے۔

دوسروں کے ساتھ فرد کے رشتے کی تحدید میں شریعت کا معیار حقیقت پسندانہ اور انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہے اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ ''اثرۃ'' اور ''ایثار'' دونوں کو جمع کیا جائے، نا تو شریعت کا منشا یہ ہے کہ ذات کا انکار کیا جائے اس کی قربانی دی جائے اور نا ہی شریعت کی منشا یہ ہے کہ انسان پر حق کو اپنے قبضے میں کرنا اس پر حاوی ہونا اپنا مقصد زندگی بنالے، اسلامی شریعت نے لذت کو حاصل کرنا اور لذت کو ساقط کرنا دونوں کو جمع کیا، جس مال پر جس شخص کا قبضہ ہو اور اسی کی ملکیت ہو اس کا حق اس شخص کے حق پر مقدم ہے جس کا نہ قبضہ ہے اور نہ اس کی ملکیت، بشرطیکہ اس حق کو حاصل کرنے میں اس کی نیت دوسرے کو ضرر پہنچانے کی نہ ہو ورنہ تو یہ غیر اخلاقی فعل ہوگا اور اسی کے ساتھ ساتھ صاحب حق کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دیتے ہوئے اپنا حق ساقط کر لے اور دوسرے کے لئے چھوڑ دے

(۱) حوالہ سابق/ ۱۵۳۔

(۲) حوالہ سابق/ ۱۲۳۔

بشرطیکہ ایسا کرنے سے اسے کوئی فوری ضرر نہ پہنچ رہا ہو اس طرح وہ باقی افراد کے ساتھ ہم آہنگی کرے گا اور ان کے لئے منفعت کی بڑی مقدار بروئے کار لائے گا یا انسان سے مضرت کی بڑی مقدار دور کرے گا(۱)۔

ہشتم: مصالح کی درجہ بندی علم قواعد فقہیہ اور ''بنتام'' کے درمیان:

قواعد فقہیہ کے ماہرین نے مصالح کی درجہ بندی کے لئے بھی علم وضع کیا ہے، علم حساب المصالح یا 'علم تقدیر المصالح'' سے مراد قواعد یا معیاروں کا وہ مجموعہ ہے جس کے لئے انسان مصالح اور مفاسد کے حجم کے درمیان موازنہ کرتا ہے انہیں قواعد یا معاییر کے ذریعہ انسان اس چیز پر قادر ہوتا ہے کہ وہ جلب منفعت یا دفع مضرت کی بنیاد پر کسی فعل کی اخلاقی قدر و قیمت طے کرے اور مصلحت کے ''معاییر'' (پیمانے) درج ذیل ہیں:

۱۔ مصالح کا ضروری ہونا:

ضروری مصلحت کا پورا کرنا حاجت والی مصلحت یا تحسین والی مصلحت کو پورا کرنے سے افضل اور راجح ہے اس لئے کہ ضروری ہی دوسری قسموں کے لئے اصل ہے اگر ضروری میں خلل پڑا تو اس سے حاجی اور تحسینی میں خلل پڑنا لازم ہوتا ہے اس کے برعکس اگر حاجی یا تحسینی میں خلل پڑے تو اس سے ضروری میں خلل پڑنا لازم نہیں آتا نیز حاجی تحسینی پر مقدم ہے اگر حاجی میں خلل پڑے گا تو لازماً تحسینی میں خلل پڑے گا(۲)۔

۲۔ مصالح کا عام ہونا:

مصالح عامہ مصالح خاصہ پر مقدم ہے، کیونکہ شریعت میں اخلاقیات کی منطق یہ نہیں

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۳۰۰۔۳۰۱۔

(۲) حوالہ سابق ۲/ ۱۲۔۲۰۔ نیز ملاحظہ ہو: غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۱/ ۲۵۷۔

ہے کہ ہم قلیل کے مقابلے میں کثیر کی قربانی دیں یا اسے ہاتھ سے جانے دیں چنانچہ ضرر عام کی وجہ سے ضرر خاص برداشت کیا جاتا ہے، لیکن اس طور سے کہ اس خاص شخص کو فوری مضرت لاحق نہ ہو(۱)۔

۳۔ مفاسد کا دور کرنا مصالح کو حاصل کرنے سے مقدم ہے:

کیونکہ ''مفسدے'' کو دور کرنا بھی بنیادی طور پر منفعت ہے اور مفسدے کا واقع ہونا سلبی طور پر مصلحت کے حصول پر اثر انداز ہوتا ہے، اسی لئے ''تخلیہ'' (برائیوں سے پاک کرنا) ''تحلیہ'' (اچھی صفات پیدا کرنا) پر مقدم ہے اور کبھی کبھی مصلحت کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے جب کہ مصلحت ''مفسدہ'' پر غالب ہو۔

۴۔ ضرر اس کے مثل ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا:

جب ضرر کو زائل کرنا واجب ہو تو مناسب یہ ہے کہ ضرر اس طور سے زائل نہ کیا جائے کہ اسی کے مثل یا اس سے بڑھ کر ضرر پیدا ہو جائے ورنہ تو اخلاقی پہلو سے اس ازالۂ ضرر کی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔

۵۔ تعارض کی صورت میں دو ضرروں میں سے ہلکے ضرر کا ارتکاب کیا جائے گا:

اگر معاملہ دو ضرر یا دو سے زائد ضرر کے درمیان دائر ہو اور ان دونوں کو یا سب کو دفع کرنا مشکل ہو، تو مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ ہم شدید ترین ضرر کو زائل کرنے کے لئے ہلکے ضرر کو برداشت کرلیں، چنانچہ ہم سب سے بڑے فساد کو دور کریں پھر اس کے بعد کے بڑے فساد کو دور کریں اور ''ارذل'' کو دور کریں پھر اس کے بعد ''افضل'' کو(۲)۔

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۲۹۸۔

(۲) ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/۷۱۔ نیز ملاحظہ ہو: سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/۱۷۹۔ ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/۹۶۔۹۷۔

علم قواعد فقہ میں مصالح کی درجہ بندی کا علم اس معنی میں ممتاز ہے کہ اس میں فضیلت کا معیار غیر جانب دارانہ ہے اس معنی کر کہ کسی مصلحت کو دوسری مصلحت پر فضیلت دینا یا کسی مصلحت کے مقابلے میں دوسری مصلحت کو اختیار کرنا فرد کی ذاتی لذت یا شخصی رغبت کے احساس کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد ضروری اقدار جن پر انسانی زندگی قائم ہے ان میں سے کسی قدر کو بروئے کار لانے کے لئے ہوتی ہے۔

مصلحت کی درجہ بندی میں اس معیار کی وجہ سے شریعت کے مصالح کی درجہ بندی بنیادی طور پر منفعت والے اسکول کے درجہ بندی سے بنیادی طور پر مختلف ہے، جس کا قائل ''بنتام'' ہے، ''بنتام'' نے لذتوں کی درجہ بندی کا ایک طریقہ وضع کیا ہے جس کی بنیاد پر لذت کو تولا جاتا ہے یہ سات ذاتی پیمانوں سے تشکیل پاتا ہے، یہ پیمانے درج ذیل ہیں:

الف: شدت:

یعنی جتنی لذت زیادہ ہوگی اتنی ہی افضل ہوگی اور جس فعل سے یہ لذت حاصل ہوگی، وہ اخلاقی اعتبار سے بلند تر ہوگا اور جس قدر الم زیادہ ہوگا، اتنا ہی وہ برا ہوگا، کیونکہ یہ معیار محض ذاتی ہے جو بنیادی طور پر شخصی لذت و رغبت پر قائم ہے اس کے برخلاف علم قواعد فقہیہ میں درجہ بندی غیر جانب دارانہ ہے، یعنی کسی فعل کے نتیجے میں ان اقدار کو جن سے انسانی زندگی قائم ہے جو منفعتیں حاصل ہوتی ہیں یا مضرتیں پہنچتی ہیں ان سے درجہ بندی مربوط ہے۔

ب: مدت:

یہ وہ مدت ہے جس مدت کا لذت یا الم احاطہ کرتا ہے، جس لذت کی مدت طویل ہو، وہ افضل ہوگی اور جس الم کی مدت مختصر ہو وہ زیادہ مناسب ہوگا اس معیار کی بنیاد بھی ذاتی خواہشات اور احساسات پر ہے، علم قواعد فقہیہ اس کی کوئی اساس نہیں، مثلاً لذت والی حرام چیزوں سے لطف اندوز ہونا، کیونکہ اس کی اساس شہوانی جذبات اور خواہشات ہیں۔

ج: یقینی اور غیر یقینی ہونا:

یعنی جو لذت لازماً حاصل ہو یا یقینی ہو کہ اس لذت سے افضل ہے جس کا صرف امکان ہے، اس معیار کو علم قواعد فقہیہ بھی تسلیم کرتا ہے جبکہ وہ غیر جانب دارانہ اساس پر قائم ہو، چنانچہ جو مصلحت یقینی ہو یا جس کا ظن غالب ہو وہ موہوم مصلحت یا احتمالی مصلحت پر مقدم ہے۔

د: قرب:

وہ لذت جو جلدی حاصل ہو دور والی لذت سے افضل ہے اور الم کے بارے میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔

ہ: افزائش ونمو:

یعنی لذت کا اس قابل ہونا کہ اس سے مزید لذتیں پیدا ہوں کوئی بھی لذت اگر اس کی بعد دوسری لذت پیدا ہو تو وہ افضل ہوتی ہے۔

و: خالص ہونا:

یعنی لذت کا الم سے خالی ہونا اور اس قابل ہونا کہ اس سے بعد میں الم نہ پیدا ہو، جس لذت کے نتیجے میں الم پیدا نہ ہو وہ اس لذت سے افضل ہے جس کے نتیجہ میں الم پیدا ہو، علم قواعد فقہیہ میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ نہ مصالح خالص ہوتے ہیں اور نہ مفاسد خالص ہوتے ہیں، ہر مصلحت میں کوئی نہ کوئی مفسدہ ضرور شامل ہوتا ہے اور ہر مفسدہ میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور شامل ہوتی ہے۔ عام طور سے غالب کو افضل مانا جاتا ہے، یعنی جس میں مصلحت کا غلبہ ہو وہی افضل ہے۔

ز: اس کا دائرہ:

یعنی ان افراد کی تعداد جو اس سے متاثر ہوتے ہیں: علم قواعد فقہیہ میں یہ بات واضح

ہوچکی ہے کہ مقصود منفعت وہ عمومی منفعت ہے جو انسان کے لئے انسان کی حیثیت سے مصلحت یا سعادت کو بروئے کار لائے۔

واقعہ یہ ہے کہ لذت کو مقدار کے اعتبار سے تولا نہیں جاسکتا، کیونکہ لذت فرد کے اندر پیدا ہونے والا ذاتی احساس ہے، جسے مقدار کے پیمانے سے ناپا نہیں جاسکتا حتی کہ اگر یہ بات فرض کرلی جائے کہ لذت کو پیمانے سے ناپا جاسکتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ لذت کا پورا احساس ہو اور ذہن میں وہ حاضر ہو، لیکن جب انسان اسے لذت کے پیمانوں سے تولنے لگتا ہے تو انسان کا اس کا شعور ختم ہوجاتا ہے یا اس کا احساس کمزور پڑ جاتا ہے، اسی لئے یہ ناپنا پوری باریکی کے ساتھ نہیں ہوسکتا (۱)۔

خاتمہ:

ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت میں مکلف بنانے والے احکام معیاری اور عملی ہیں، معیاری اس اعتبار سے کہ یہ انسان کی عملی زندگی کے لئے اخلاقی پیمانے طے کرتے ہیں، اس کی نمائندگی پانچ تکلیفی احکام یعنی واجب، ممنوع، مباح، مندوب اور مکروہ کرتے ہیں، مثلاً سچ بولنا واجب ہے امانت کو ادا کرنا واجب ہے، جھوٹ بولنا حرام ہے، چوری کرنا حرام ہے قتل حرام ہے اور زنا حرام ہے اور یہ احکام عملی اس اعتبار سے ہیں کہ ان کا مقصد انسان کی مصلحت اور اس کی ناگزیر حاجتوں کو پورا کرنا جس کے مفقود ہونے سے دنیا کے مصالح درست نہیں رہ سکتے، بلکہ فتنہ وفساد پیدا ہوگا اور زندگی ضائع ہوگی اور ان کا مقصد مضرتوں کو دور کرنا بھی ہے، جنہیں دور کرنے سے زندگی کی حفاظت ہو اور زندگی صحیح طور پر استوار ہو، اسی لئے شریعت نے اپنے بلند اخلاقی معیار کو بروئے کار لانے کے لئے مضرتوں کو دور کرنا بھی واجب کیا ہے اور وہ بلند اخلاقی معیار انسان کے حال کی درستگی ہے اور اس کو نفع پہنچنا ہے اس طور سے اسلامی شریعت میں تکلیفی احکام اخلاقی مضمون کے حامل ہیں انسان پر باہر سے زور زبردستی کرنے کا ذریعہ

(۱) الطویل: مذہب المنفعۃ العامہ، حوالہ سابق/ ۱۲۰۔

نہیں، اگر امرِ اخلاقی ''تکلیفی'' شریعت کے مقصد کو بروئے کار نہ لائے جو کہ دنیا و آخرت میں انسان کے حال کی درستگی اور اسے نفع پہنچانا ہے تو یہ فائدے مند چیز نہیں ہوگی، اور اس طرح ہوجائے گی جیسے ''کانٹ'' کے یہاں مطلق امر اخلاقی ہے جو محض ایک ظاہری چیز ہے اس میں کوئی معنویت نہیں ہے، انسان کی واقعاتی زندگی سے اس کا کوئی رشتہ نہیں اسی لئے شریعت نے وہی اخلاقی اوامر مشروع کئے ہیں جن میں جلب منفعت یا دفع مضرت ہو، یہ چیز شریعت کے مصادر و مآخذ میں احکام شرع کے استقراء سے ثابت ہے مصلحت یہی قانون سازی کی بنیاد ہے اور شریعت کا مقصد نص کو عمل میں تبدیل کرنا اور نظریے کو زندگی میں اتارنا ہے۔

اور یہ مصلحت منفعت کے اسکول والوں کی منفعت کی طرح نہیں ہے، جس کی اساس انفرادی لذت اور شخصی خواہش ہوتی ہے، بلکہ یہ مصلحت یا منفعت غیر جانب دارانہ ہے ہمارے ذاتی رجحانات، خواہشات اور دلچسپیوں سے آزاد ہے، یہ عام اور مطلق مصلحت ہے اور غیر جانب داری کی بنیاد پر ضروری مصلحت ہے۔ یہیں سے اخلاقی قانون کو عمومیت اور ثبات حاصل ہوا ہے یہ تمام مکلفین کے لئے مطلق اور قانون ہے کیونکہ یہ عام اور مطلق مصالح کو پورا کرتا ہے اگر یہ صورتحال نہ ہو تو یہ قانون ہر زمانے اور ہر جگہ کے لائق نہیں ہوگا۔

جب انسان کے حال کی درستگی اور انسان کی نفع رسانی سب سے بلند خیر ہے، زندگی کا مقصد ہے اور اسلامی قانون سازی میں اقدار کا معیار ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مضرت کو دفع کرنا مطلقاً مکمل نہیں ہوگا، بلکہ اس طور سے مکمل ہوگا کہ امر تکلیفی کی بجا آوری کی جائے کیونکہ فساد کو دور کرنا اگر اغراض و خواہشات پر مبنی ہوگا، یا کھلی ہوئی انانیت کے جذبے سے ہوگا، تو اس کا نتیجہ لازماً انارکی اور زندگی کی شکست و ریخت ہوگی، جو مقصد شریعت کے بالکل مخالف ہے کیونکہ امر اخلاقی ''تکلیفی'' کا کام حیات انسانی کو درست کرنے کے لئے مکلف کو اپنی خواہش نفس کے دائرے سے نکالنا ہے، لہذا دفعِ فساد کے ساتھ امتثال حکم بھی ضروری ہوگا تا کہ اخلاقی پہلو سے وہ ایک مشروع عمل بن جائے۔

یہیں سے شریعت یہ فیصلہ کرتی ہے "لا ضرر و لا ضرار "یعنی نہ ضرر لاحق ہو اور نہ کسی کو ضرر لاحق کیا جائے اور نہ کسی کے ساتھ مقابلے میں ضرر رسانی کا رویہ اختیار کیا جائے جس کے نتیجے میں زندگی کی نگہداشت اور اس کو مستقیم رکھنے میں شریعت کا منہج زیادہ حقیقت پسندانہ ہوجاتا ہے، شریعت دفعِ مضرت کا مطالبہ کیسے کرسکتی ہے، جبکہ دفعِ مضرت سے فوری طور پر یا مستقبل قریب میں دوسرے کو ضرر رسانی ہو، شریعت کا زیادہ حقیقت پسند ہونا اس بات سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ دفع مضرت کے مسئلے میں اس نے عام قانون سے استثناء کو بھی قبول کیا ہے، اگر دفع مضرت ذاتی رجحانات، انفرادی لذات، جن کی اساس مصلحت کے مخالف نفوس کی خواہشات پر ہوتی ہے ان سے بالکل دور ہو تو وہ شریعت میں معتبر ہے، اس کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ ضرورت وحاجت کی حالت میں شریعت نے مضطر ومحتاج کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ممنوع کو مباح قرار دیا ہے۔

اخلاقی نظریے اگر واقعاتی زندگی سے مربوط نہ ہوں اور وہ انسان کے حالات میں بہتر تبدیلیاں لانے کا ذریعہ نہ بنیں، تو وہ خالص نظریات ہی نظریات ہوں گے، عملی زندگی میں ان کی کوئی بازگشت نہیں ہوگی اور انسانی زندگی میں ان کی کوئی تنفیذ نہیں ہوگی، ایسے نظریات ایسا اخلاق تشکیل نہیں دے سکتے جس کی چھاپ افراد پر بھی ہو اور سماج پر بھی، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ کس طرح شرعی احکام پورے طور پر شکلیت اور جمود سے دور ہیں اور کس طرح یہ احکام بامعنی اور زندگی سے جڑے ہوئے ہیں۔

تیسری فصل

قاعدہ: المشقة تجلب التیسیر

(مشقت آسانی کو لاتی ہے)

تمہید:

اول: قانونِ اخلاقی اور قاعدے سے استثناء

دوم: مشقت آسانی پیدا کرنے کا مدار ہے

۱۔مشقت کا معنی اور تکلیف سے اس کا رشتہ

۲۔قصد و مشقت

سوم: استثناء کے حالات

چہارم: قانونِ اخلاقی کا مزاج کانٹ اور اسلامی شریعت کے درمیان

خاتمہ:

تمہید:

اسلام کے اخلاقی قانون کا امتیاز صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے مقصد جلبِ منفعت یا دفعِ مضرت کے ذریعہ انسان کے لئے مصلحت اور خیر ہے، بلکہ اس کا امتیاز یہ بھی ہے کہ یہ قانون انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہے، چنانچہ قانون اخلاقی میں لازم کرنا قدرت سے اور انسان کے محتاط اعمال سے وابستہ ہے اور کسی عمل کا قدرت اور عادت سے باہر ہونے کا مطلب

یہ ہے کہ اس میں لازم کرنا ختم ہوجائے گا کیونکہ اسلام میں اخلاق کا جوہر یہ ہے کہ مکلف بنانا میانہ روی اور اعتدال سے ہو اور اس فصل میں یہ بات واضح کی جائے گی کہ حکمِ اخلاقی (تکلیفی) خواہ تقاضا کرنا ہو یا اختیار دینا ہو، وسعت پر اور مکلفین کی صلاحیتوں کے ساتھ ہم آہنگی پر قائم ہوتا ہے، تخییر (اختیار میں) میں تو شارع کی طرف سے مشقت کا تصور ہی نہیں ہے کیونکہ فعل کا کرنا اور نہ کرنا مکلف پر چھوڑ دیا گیا ہے اور اقتضاء (تقاضہ کرنا) کے چار درجات ہیں، ان میں سے دو درجات اقتضاء کے بجائے تخییر کے قریب تر ہیں، یہ دونوں مندوب اور مکروہ ہیں کیونکہ ان دونوں میں نہ فعل لازم ہے اور نا ترک لازم ہے، صرف دو درجے ایسے ہیں جن میں حتمی حکم ہے ایک میں فعل لازم ہے اور ایک ہی ترک لازم ہے اور یہی دونوں درجے رخصتوں کی مشروعیت کے محل ہیں ان دونوں میں طاعت طاقت کے بقدر ہوگی، شارع نے ان دونوں میں مکلف پر واقع ہونے والی مشقت کا لحاظ کیا ہے، اگر یہ مشقت محتاج سے باہر ہو اور عام انسانی قدرت اس کو برداشت نہ کرسکتی ہو تو شارع نے اس مشقت کو ختم کردیا ہے، کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو شخص بھی کسی طاعت کا مکلف بنایا جائے اگر وہ اس کے بعض پر قادر ہو اور بعض سے عاجز ہو تو جتنے پر قادر ہے وہ اتنا انجام دے گا اور جتنے سے وہ عاجز ہے وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا(۱)، اور شارع اس پر اسے ثواب دے گا، جبکہ وہ مشقت معتاد ہو دائرہ تکلیف سے باہر نہ ہو، ان سب باتوں سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اسلام میں اخلاقی قانون کا رشتہ واقعی عملی زندگی سے ہے، یہ ایسا مثالی قانون نہیں ہے جو زندگی سے الگ ہو، انسان کی واقعاتی زندگی اور اس کی فطری صلاحیت سے اس کا رشتہ کٹا ہوا ہو۔

اور قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" (مشقت آسانی کو لاتی ہے) عملی اخلاقی قدر و قیمت کے طور پر اعتدال کی تصویر ہے، جس میں زندگی کے اعمال میں خواہ وہ عبادات ہوں یا معاملات مکلف کے لئے عمل کا ایک معیار طے کردیا ہے، وہ معیار یہ ہے کہ تصرف طاقت

---

(۱) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۲/ ۱۹۳۔

کے اعتبار سے ہوگا اور طاقت کے بقدر اطاعت ہوگی، یہ ایک درمیانی نظریہ ہے جس میں نا افراط ہے نہ تفریط۔ اور یہ فضیلت کی شان ہے کہ وہ دو رزائل کے درمیانی چیز ہوتی ہے۔

اول: قانونِ اخلاقی اور قاعدے سے استثناء:

شریعت میں قانون اخلاقی عام مطلق کلی قانون ہے، جو تمام مکلفین پر لاگو ہوتا ہے اور وہ ابتداءً مشروع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے احکام میں کوئی بھی حکم ہو خواہ طلب والا ہو، یا اختیار دینے والا، اس کے مخاطب سب لوگ ہیں ایسا نہیں ہے کہ بعض مخاطب ہوں بعض مخاطب نہ ہوں یا ایک حال میں مخاطب ہوں دوسرے حال میں مخاطب نہ ہوں، شریعت کے احکام میں لازماً ہر مکلف داخل ہوتا ہے(۱)۔

اس کے ابتداءً مشروع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے اس کے ذریعہ مشروع ہی سے مکلفین پر تکلیفی احکام وجود میں لانے کا ارادہ فرمایا اس سلسلہ میں پہلے سے کوئی قانون نہیں ہے، جس سے استثناء کر کے جو حکم دیا جارہا ہو(۲)، اگر اس میں کوئی خصوصیت فرض کی جائے تو اس کا تعلق بھی عموم سے ہوتا ہے، یعنی وہ خصوصیت حاجیاتی اصول یا تحسینی اصول یا ان کی تکمیل کرنے والے اصول کی طرف لوٹتی ہے اور یہ عام امور ہیں، لہذا بظاہر جو حکم خاص ہے وہ بھی درحقیقت عام ہے، لہذا اخلاقی قانون قانونِ اختصاص سے باہر ہے، وہ سب لوگوں کے لئے عام اور مطلق ہے(۳)۔

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۲۰۸۔

(۲) حوالہ سابق ۱/۲۴۶۔

(۳) حوالہ سابق ۲/۲۰۸، اس سے وہ چیز مستثنی ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص ہے یا رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعض صحابہ کو کسی خصوصیت سے فائز کیا ہے مثلاً حضرت خزیمہؓ کی گواہی کا تنہا قبول ہونا اور چند متعین مواقع پر خصوصیت کی صراحت کا ہونا اس بات کا اعلان ہے کہ شرعی احکام قانون اختصاص سے باہر ہیں۔

شریعت میں قانونِ اخلاق کی عمومیت اس نظریے کی نفی کرتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ مکلف ہونا عوام کے ساتھ خاص ہے خواص مکلف نہیں ہوتے، اسی وجہ سے اسلامی شریعت میں کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ یہ دعوی کرے کہ اس کے لئے کچھ خصوصی یا امتیازی احکام ہیں جو شریعت میں پھیلے ہوئے احکام کے علاوہ ہیں اور کسی کو یہ دعوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ اس کے لئے کچھ ایسی چیزیں مباح کردی گئیں ہیں جو دوسروں کے لئے مباح نہیں ہیں، کیونکہ وہ عوام جو شہوتوں میں منہمک ہوتے ہیں ان کے درجے سے ترقی کر کے ان فرشتوں کے رتبے کو پہنچ گیا ہے جن میں شہوتوں کی طلب اور ان کا میلان سرے سے نہیں ہوتا، اس بنیاد پر وہ شخص اپنی خصوصیت کا دعوی کر کے شریعت کے بعض ممنوعات کو اپنے لئے جائز ٹھہراتا ہے(۱)۔

اس قانون کا ایک اور امتیاز اس کا پائیدار ہونا ہے اور زوال پذیر نہ ہونا ہے، اس لئے یہ قانون جب مکمل ہو گیا اس کے بعد نہ تو اس میں نسخ ہوا اور نہ اس کے عموم میں تخصیص ہوئی نہ اس کے مطلق کو مقید کیا گیا اور نہ ہی اس کے کسی حکم کو ختم کیا گیا، نہ تو تمام مکلفین کے اعتبار سے نہ بعض کے اعتبار سے اور نہ ہی کسی خاص زمانہ یا کسی خاص حال میں۔ جو واجب تھا وہ ہمیشہ واجب ہے جو مندوب تھا وہ ہمیشہ مندوب ہے، شریعت کے تمام احکام میں نہ زوال ہے نہ تبدیلی ہے، اگر یہ فرض کیا جائے کہ مکلف ہونے کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوتا تو اس کے احکام کسی طرح باقی رہیں گے، ختم نہیں ہوں گے(۲)۔

کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون اخلاق بے لچک شکلی قانون ہے، جو ایک ہی طریقے پر چلتا رہتا ہے، زمانے اور حالات کے تقاضوں کے تحت جو چیزیں پیش آتی رہتی ہیں، ان کا اس قانون سے کوئی تعلق نہیں؟ اسلامی شریعت کا قانونِ اخلاق عام ہمہ گیر اور پائیدار ہونے کے باوجود جامد اور بے لچک قانون نہیں ہے جو استثناءات کی اجازت نہ دیتا ہو اور

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۱۲۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۵۹۔

افراد کے مزاج اور احوال کی رعایت نہ کرتا ہو، بلکہ ایک ایسا قانون ہے جس میں لچک بھی ہے، سہولت بھی ہے اور یہ افراد واحوال کے اعتبار سے انسانوں کی صلاحیتوں اور مزاجوں کی رعایت کرتا ہے۔ یہ قانون قاعدے سے استثناء کو قبول کرتا ہے، بلکہ استثناء کو قبول کرنا اس قانون کی ایسی خصوصیت ہے جو دوسرے قوانین سے اسے ممتاز کرتی ہے کیونکہ یہ ایسا قانون ہے جس کی مشروعیت حیات انسانی کے لئے ہوئی ہے انسان کو مشقت میں ڈالنے اور مجبور کرنے کے لئے نہیں ہوئی ہے۔

اخلاقی قاعدے سے استثناء کو رخصت کہا جاتا ہے رخصت وہ حکم کہلاتا ہے جو کسی مشقت میں ڈالنے والے عذر کی وجہ سے اصل کلی جو ممانعت کا تقاضا کرتا ہے اس سے استثناء کے طور پر مشروع ہوتا ہے اور اس کی مشروعیت ضرورت کے مقام تک محدود رہتی ہے (۱)۔ عذر ہی وہ خاصیت ہے جو استثناء کو قاعدے سے الگ کرتی ہے یا رخصت کو عزیمت سے جدا کرتی ہے، عزیمت وہ کلی حکم ہے جو ابتداءً مشروع ہوا ہے اور رخصت وہ جزوی حکم ہے جو مشقت کے عذر کی وجہ سے اس کلی حکم سے مستثنی کر کے جزوی طور پر مشروع ہوا ہے، مشقت استثناء کا سبب ہے اور مشقت کی وجہ سے رخصتیں حاصل ہوجاتی ہیں جب مشقت پائی جائے گی تو رخصت پائی جائے گی اور استثناء جائز ہوگا اور جب مشقت زائل ہوجائے تو اصل حکم کی طرف لوٹنا واجب ہوجائے گا، ضرورت کے مقام پر اکتفاء کرنے کا یہی معنی ہے کیونکہ جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوتی ہے اس کا جواز عذر ختم ہونے کی وجہ سے باطل ہوجاتا ہے (۲)۔

شریعت میں قانون اخلاقی کا لچک دار ہونا اس طور پر جلوہ گر ہے کہ ہر مشکل عمل کے مزاج کے اعتبار سے اور انسان کے مختلف احوال کے اعتبار سے اس میں کئی طرح کے استثناءات پائے جاتے ہیں کبھی رخصت قانون سے مکمل معاف کئے جانے کے طور پر ہوتی

---

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۲۴۷۔۲۴۸۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۲۴۸۔

ہے مثلاً مشہور اعذار کی بناء پر عبادات کا ساقط ہوجانا، کبھی یہ معافی جزوی ہوتی ہے، جیسے ''تخفیف التنقیص'' کہا جاتا ہے، یعنی کمی کر کے تخفیف کرنا اور کبھی رخصت اس طور پر ہوتی ہے کہ قانون کے لئے جو وقت مقرر تھا اسے مؤخر کر دیا جاتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ سبب کے پائے جانے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے کوئی چیز جائز کر دی جاتی ہے اور حکم مؤخر ہوجاتا ہے، مثلاً مسافر اور مریض کے لئے رمضان کا مہینہ ملنے کے باوجود روزے کو اور دنوں کے لئے مؤخر کر دینا اور کبھی رخصت اس طور پر ہوتی ہے کہ متعین وقت کے آنے سے پہلے قانون نافذ کر دیا جاتا ہے، تا کہ انتظار کی مشقت میں تخفیف ہوجائے اسے تخفیفِ تقدیم کہا جاتا ہے، مثلاً سال گذرنے سے پہلے زکوۃ کا پیشگی نکالنا، سفروں میں دونمازوں میں جمع تقدیم وتاخیر اور کبھی کبھی رخصت اس طور پر ہوتی ہے کہ اصل حکم کے بدلے دوسرا حکم آجاتا ہے، مثلاً وضو اور غسل کی جگہ پر تیمم اور کبھی رخصت امر کی شکل میں تبدیلی کرنے سے ہوتی ہے، مثلاً خوف کی صورت میں نماز کے نظم میں تبدیلی اور کبھی رخصت اس طور پر ہوتی ہے کہ ممنوع کرنے والی چیز کے پائے جاتے ہوئے اسے مباح قرار دیا جاتا ہے، اس معنی کر کہ سبب اور حکم دونوں کے پائے جانے کے ساتھ حرام کو مباح قرار دیا جاتا ہے مثلاً دل میں ایمان کا اعتقاد رکھنے کے ساتھ جبر واکراہ کی وجہ سے زبان سے کلمۂ کفر ادا کرنے کی گنجائش دینا(۱)۔

یہ استثناءات اخلاقی قاعدے کو عموم کی ڈگر سے باہر نہیں کرتے کسی کلی سے کسی معین جزئی حالت کے تخلف کا معنی یہ نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے وہ قاعدہ کلی کے بجائے جزئی ہوجائے یا اس قاعدے کا خاتمہ ہوجائے، کیونکہ جزئیات یا استثناءات کا مجموعہ ایسے جزئی قاعدے کی تشکیل نہیں کرتا، جو اس مضبوط کلی قاعدے کا مقابلہ کر سکے، جس طرح کسی جزئی کا تخلف کسی ایسی حکمت

(۱) ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۲/ ۱۹۲، نیز ملاحظہ ہو: سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۱۷۵، علائی: مجموع المذہب، حوالہ سابق ۱/ ۳۵۲۔ ۳۵۳، سرخسی: ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہیل، اصول السرخسی ۱/ ۱۱۹، تحقیق: ابو الوفاء الافغانی، بیروت، دار المعرفہ للطباعۃ والنشر ۱۳۹۳ھ۔ ۱۹۷۳۔

کی بنیاد پر مشروع ہوتا ہے جس کا کلی تقاضا کرتا ہے اسی طرح استثناء قاعدے کی عمومیت کی نگہداشت کے لئے مشروع ہوتا ہے قاعدے کو منہدم کرنے کے لئے نہیں (۱)۔

رخصت ہونے کے اعتبار سے رخصتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے بالمقابل مکلف کو ایسی مشقت لاحق ہوتی ہے جس کو وہ برداشت کرسکتا ہے تو یہاں رخصت اباحت کی رخصت ہوگی، اس معنی کر کہ مکلف کو اسے کرنے اور استعمال کرنے کی اجازت ہوجائے گی، کیونکہ رخصتوں کی اصل تخفیف ہے، یہاں تک کہ تکلیف کے بوجھ سے انسان ہلکا ہوکر وسعت واختیار میں آجائے اور کبھی کبھی یہ رخصت وجوب کی حد کو پہنچ جاتی ہے جب کہ اس کے مقابلے میں ایسی مشقت ہو جس پر طبعاً یا شرعاً صبر نہیں ہوسکتا اور اس حالت میں یہ رخصت عزیمت اصلی یا اصل کلی ابتدائی کی طرف لوٹ جائے گی، رخصت نہیں رہے گی، جیسے مضطر شخص کے لئے مردار کھانا، یہ رخصت اس طرح کی ہے جس کا حکم دیا گیا ہے اور عزیمت والی چیزوں کی طرح مطلوب ہے کیونکہ یہ رخصت ابتدائی اصل کی طرف لوٹ رہی ہے اور وہ اصل ہے شریعت کے مقاصد میں سے ایک مقصد کی حفاظت اور وہ انسانی جان ہے اور یہاں پر اس رخصت کا مطلوب ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ ابتداءً مشروع نہیں ہے، کیونکہ کوئی بھی اس اعتبار سے کہ اس پر رخصت کی تعریف صادق آرہی ہے ایک اصل کلی جو ممانعت کا تقاضا کررہی ہے اس سے استثناء ہے اور اس اعتبار سے یہ رخصت ایک ابتدائی اصل کی طرف لوٹ رہی ہے وہ عزیمت کے حکم میں ہے (۲)۔

دوم: مشقت تیسیر (سہولت) کا مدار ہے:

ا۔ مشقت کا معنی اور تکلیف (مکلف بنانا) سے اس کا رشتہ:

مشقت ''شق'' سے ہے، یعنی پوری کوشش اور تکان آپ کہتے ہیں، ''شق علیّ الشئی شقاً ومشقة'' جب کوئی چیز آپ کو تھکادے اور اصطلاح میں مشقت کے چار معانی

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱/ ۴۵۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۲۶۳۔

ہیں،نمبرا۔کسی شخص پر ایسی چیز لادنا جو اس کی طاعت سے باہر ہو، کیونکہ جس چیز کو اٹھانا کسی انسان کے لئے ممکن نہ ہو یا وہ چیز اسے بہت تھکا دے وہ ''شاق'' کہلاتی ہے، دوسرا معنی نمبر ۲۔کسی پر ایسی چیز لادنا جو اعمال میں عادت کے دائرے سے باہر ہو، کیونکہ ہر وہ چیز جو معروف اور معتاد سے باہر ہوتی ہے وہ نفس پر شاق گزرتی ہے۔تیسرا معنی نمبر ۳۔نفس کو تکلیف (مکلف ہونا) پر آمادہ کرنا، اس لئے کہ خود مکلف کرنا مشقت ہوتی ہے جس کا انسان پہلے سے عادی نہیں تھا، چوتھا معنی نمبر ۴۔نفس کو خواہشات نفس کے مخالفت پر آمادہ کرنا، کیونکہ عام عادتوں اور عقلوں کے مطابق خواہش نفس سے نکلنا انسان کے لئے مشکل ہوتا ہے، تیسرے معنی کے اعتبار سے مشقت لازم ہے، کیونکہ شریعت کا مقصد مکلف کو اپنی خواہش نفس کے داعیے سے نکالنا ہے(۱)۔

تکلیف قدرت سے مربوط ہے اور اس بات سے مربوط ہے کہ وہ معتاد مشقت سے باہر نہ ہو، اگر کوئی فعل قدرت سے باہر ہو تو اس کا مکلف بنانا محال ہے، کیونکہ مکلف بنانے کی شرط یہ ہے کہ انسان کو جس چیز کا مکلف بنایا جارہا ہے اس پر وہ قادر ہو، جس چیز پر مکلف کو قدرت نہ ہو اس کا اسے مکلف بنانا یا لازم کرنا صحیح نہیں ہے یہ کیسے ممکن ہوگا کہ انسان کے ذمہ کوئی ایسا کا کرنا لازم کیا جائے جو اس کی فطری قدرت وقوت سے بلند ہو(۲) اگر کوئی فعل

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۰۲۔

(۲) ''**تکلیف مالا یطاق**'' کے جواز کے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ میں اختلاف ہے۔معتزلہ اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور بعض اشاعرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام اشعری کو ''تکلیف مالایطاق'' کا جواز قرار دینے میں تردد تھا اور واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ کا یہ اختلاف جائز اور ناجائز کے حدود سے باہر نہیں ہے ان حضرات نے اس چیز کا ادراک نہیں کیا جب بالفعل واقع ہونے والا، چنانچہ وقوع کا جواز بے معنی ہے، جب تک کہ ہم نئے اوامر نہ پیدا کرسکیں اور یہاں جائز ہونا یا محال ہونا صرف عارضی چیزیں ہیں جن کی عملی اعتبار سے کوئی قیمت نہیں۔ملاحظہ ہو: علوان: القیم الضروریۃ ومقاصد التشریع، حوالہ سابق/ ۱۵۰)۔

قدرت میں داخل تو ہو،لیکن معتاد ومالوف قدرت سے زائد ہوتو یہ بھی تکلیف کے دائرے سے باہر ہے کیونکہ مکلف بنانا انسانی عادات کے دائرے میں ہوتا ہے اور یہ معتاد سے بڑھ کر ہے، کوئی بھی فعل تکلیف کے دائرے میں اسی وقت آئے گا جب کہ وہ قدرت کے تحت داخل ہو اور معتاد بھی ہو، قانون اخلاقی میں الزام (لازم کرنا) کا یہی معنی ہے (۱)۔لہذا یہ بات ضروری ہے کہ اخلاقی حکم یا قانون ممکن ہو، انسان کے ذمہ واجب اخلاقی اسی وقت لازم کیا جائے گا جب کہ واقعتاً اس کا تحقق ممکن ہو اور واجب کا واقعتاً تحقق اسی وقت ممکن ہوگا، جبکہ وہ انسان کی قدرت اور عادات کے دائرے میں ہو۔

قدرت:

معتزلہ کے نزدیک تکلیف کی صحت کے لئے تمکین کے جو ارکان لازم ہیں ان میں سے ایک قدرت ہے، اگر مکلف کو فعل کو اس طور سے انجام دینے کی قدرت نہ ہو جس طور سے اس کو مکلف بنایا گیا ہے تو اس کو مکلف بنانا ''**تکلیف ما لا یطاق**'' کے دائرے میں آجائے گا اور اس طرح ہوجائے گا جیسے کہ آپ عاجز شخص کو کسی چیز کا مکلف بنائیں اور یہ نہ عقلاً جائز ہے اور نہ شرعاً جائز ہے۔معتزلہ کے یہاں قدرت کی شرط کے ساتھ یہ چیز بھی ملحق ہے کہ مکلف کے لئے موانع نہ پائے جائیں اور الجاء (جبر واکراہ) نہ پایا جائے، تاکہ وہ اختیار ثابت ہو جو فعل کی شرط ہے اور مانع کا زوال اس کی نوع کے اعتبار سے ہوتا ہے، کیونکہ مانع کبھی خارجی ہوتا ہے، مثلاً

---

(۱) الزام وہ قوت ہے جو انسان کے ارادے پر اثر انداز ہوتی ہے اور اسے خیر کی طرف متوجہ کرتی ہے اور اس قوت کا سرچشمہ اللہ تعالی پر ایمان ہے اور اللہ پر ایمان اس کی اطاعت کا تقاضا کرتا ہے، اور اللہ کی اطاعت اس طرح جلوہ گر ہوتی ہے کہ انسان جس چیز کا مکلف کیا گیا ہے اس کی پابندی کرے، کیوں کہ یہ اسلامی شریعت میں ضروری اور مقصود مقاصد سے ایک ہے اور تکلیف انسان کی قدرت واستطاعت سے مربوط ہے اور اس بات سے مربوط ہے کہ وہ عمل معتاد اعمال سے باہر نہ ہو، قانون اخلاقی میں الزام کا یہی معنی ہے۔

کوئی انسان اسے اس کام سے روکے اور کبھی یہ مانع مکلف پر طاری ہونے والے عجز اور درماندگی کی وجہ سے ہوتا ہے، اس طرح معتزلہ بھی علمائے اصول وقواعد کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ تکلیف کی شرط قدرت یا استطاعت اور معتاد سے نہ نکلتا ہے۔

امام اشعری کے یہاں نظریۂ کسب کا جو مفہوم ہے اس کے مطابق قدرت انسان میں خارج سے پیدا کی ہوئی چیز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی فعل فطری قدرت کے دائرے میں داخل نہیں شمار کیا جاتا ہے، ہوسکتا ہے کہ انسان اپنی طاقت سے بڑھ کر کوئی فعل انجام دے لے جب کہ اس کے لئے ضروری قدرت اس میں پیدا کردی گئی ہو، اسی وجہ سے ان کے نزدیک ''تکلیف مالایطاق'' جائز ہے۔ اور یہ نظریہ درحقیقت تکلیف کی اساس کو منہدم کرنا اور قانون سازی کی اساس کو درہم برہم کرنا اور مدح وذم کے استحقاق کی اساس کا خاتمہ ہے۔ کیونکہ ''تکلیف'' اسی بات پر قائم ہے کہ طاقت سے باہر کسی چیز کا مکلف نہیں بنایا جاتا اور ہر وہ چیز جو انسانی طاقت کے حدود سے متجاوز ہو وہ فعل انسانی کے ضمن میں داخل نہیں ہوتا اور انسان جسمانی طور پر جس چیز کی طاقت نہیں رکھتا اسے اس کا مکلف بنانا محال ہے (۱)۔ جب تکلیف کی شرط قدرت استطاعت اور معتاد سے باہر نہ ہوتا ہے تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ کیا شریعت میں اخلاقی اوامر ہمیشہ سہل اور آسان افعال ہوتے ہیں؟

دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب یہ لازم ہے کہ شریعت اس چیز کا مکلف نہ بنائے جو طاقت سے باہر ہو تو کیا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تکلیف میں مشقتیں نہ ہوں؟

انسان چیز کا مکلف بنایا جاتا ہے اس سے دو قسم کی مشقتیں پیدا ہوتی ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ وہ معتاد مشقت ہو اس مشقت کے ساتھ فعل کو بروئے کار لانا ممکن ہو، جیسا کہ طلب معاش میں اور صنعتوں میں مشقت لاحق ہوتی ہے (۲)۔ اس قسم کی مشقت سے کوئی تکلیف خالی نہیں

---

(۱) حنفی: من العقیدۃ إلی الثورۃ، حوالہ سابق ۳/۱۷۱۔

(۲) حنفی: من النص إلی الواقع ۲/۵۰۶۔

ہوتی ،تکلیف کے ساتھ مشقت لازم ہے جیسے موصوف کے ساتھ صفت لازم ہے کیونکہ تکلیف کی بنیاد مشقت ہی پر ہے۔تکلیف کا مطلب یہ ہے کہ مکلف پر کوئی ذمہ داری لازم کی جائے اس طور سے کہ اسے اپنی خواہشات نفس کے ساتھ دوڑنے سے اور بے قید لطف اندوزی سے روکا جائے تا کہ وہ اللہ کی بندگی کا پٹکہ اپنے گلے میں ڈالے رہے اگر یہ مشقت بھی ختم ہوجائے گی تو تکلیف (مکلف بنانا) سرے سے ختم ہوجائے گا۔اور جو مصالح اس سے وابستہ ہیں وہ مصالح بھی ختم ہوجائیں گے لہذا اس مشقت کا فعل کو ساقط کرنے یا اس کے تخفیف کرنے میں کوئی اثر نہیں تا کہ قواعد اخلاق منہدم نہ ہوجائیں، یا الزام ختم نہ ہوجائے (۱)۔

معتاد مشقتیں اضافی اور نسبتی ہوتی ہیں ایک عمل میں ایک چیز مشقت ہوتی ہے دوسرے عمل میں مشقت نہیں ہوتی، بلکہ خود ایک عمل کے اندر بھی مشقتیں ایک طرح نہیں ہوتیں، کبھی کسی ایک عمل میں مشقت اس حد تک ہوتی ہے جس کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ معتاد سے باہر ہے حالانکہ وہ معتاد سے باہر نہیں ہوتی کیونکہ یہ مشقت معتاد عمل میں اسی کے مثل مشقت کے برابر ہیں، ایک ہی عمل میں مشقت کے دو ابتدائی اور انتہائی کنارے ہیں اور ان دونوں کے درمیان مشقت کا ایک مرحلہ ہے مشقت کا جو بلند کنارہ ہے اگر مشقت اس سے بڑھ جائے تو وہ معتاد سے نکل جائے گی اور ایک ادنی کنارہ ہے اگر مشقت اس سے کم ہوجائے تو مشقت پھر نہیں رہے گی اور ایک درمیانی مرحلہ ہے اور مشقت کا یہی مرحلہ اکثر صورتوں میں پایا جاتا ہے۔عادات کی صورت حال سے جو شخص واقف ہے وہ اس بات کو جانتا ہے کہ تکلیف کی معتاد مشقتیں دائرہ عادت سے باہر نہیں ہوتیں، جس طرح معتاد اعمال کی مشقتیں

(۱) علائی: المجموع المذہّب فی قواعد المذہب، حوالہ سابق ۱/ ۳۵۷۔ نیز ملاحظہ ہو: قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۲۱۶۔ ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۱۹۳۔ ابن الشاط: ابو القاسم قاسم بن عبد اللہ، ادرار الشروق علی انواء، الفروق بر حاشیۃ الفروق ۱/ ۲۱۶، بیروت، دار الکتب العلمیۃ طبع اول ۱۴۱۸ھ۔ ۱۹۹۸ء۔ السیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۱۶۸۔ عالمی: القواعد والفوائد، حوالہ سابق ۱/ ۱۲۷۔

ہوتی ہیں۔ایک ہی عمل میں اگر یہ مشقت اپنے اعلی درجہ کو پہنچ جائے تو بھی وہ معتاد کے اندر رہتی ہے اسی لئے یہ مشقت اخلاق کے منافی نہیں ہے(۱)۔مشقت کی دوسری قسم غیر معتاد مشقتیں ہیں یہ مشقت کبھی اتنی بھاری گرانبار ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ اس کا اندیشہ ہوتا ہے کہ آدمی عمل سے کٹ جائے یا اس کو ناپسند کرنے لگے یا مکلف کی جان یا اس کے اعضاء کو ضرر لاحق ہو یا عام اعمال کے ہجوم میں اس میں کوتاہی کرنے لگے(۲)۔یہ مشقت قطعی طور پر حکم میں تخفیف کا تقاضا کرتی ہے، تاکہ وہ فعل عادت کے دائرے میں آجائے اور واقعتاً اسے بروئے کار لانا ممکن ہو۔ اور کبھی کبھی مشقت خفیف ہوتی ہے جس کا زیادہ اثر نہیں پڑتا، یہ مشقت نہ تو رخصت کا تقاضا کرتی ہے اور نہ ہی تخفیف کا، کیونکہ اس حالت میں اس عمل کی اہمیت کی وجہ سے اسے انجام دینا اس معمولی مشقت کو دور کرنے سے قابل ترجیح ہوتا ہے۔اور کبھی مشقت درمیانی درجہ کی ہوتی ہے نہ تو انتہائی بھاری ہوتی ہے اور نا بالکل ہلکی ہوتی ہے۔ بلکہ خفیف وشدید ہونے میں اس کی صورتحال مختلف ہوتی ہے، یہ مشقت جس قدر بھاری مشقت سے قریب ہوگی رخصت کا تقاضا کرے گی اور جس قدر ہلکی مشقت سے قریب ہوگی رخصت کا تقاضا نہیں کرے گی(۳)۔

لیکن مشقت اضافی چیز ہے، اس میں فی ذاتہ قوت اور ضعف کا اختلاف ہوتا ہے اور مکلف کے احوال کے اعتبار سے بھی قوت وضعف کا اختلاف ہوتا ہے اور ارادوں کی مضبوطی اور کمزوری کے اعتبار سے بھی اختلاف ہوتا ہے اور اس میں لوگوں میں اس اعتبار سے بھی اختلاف ہوتا ہے کہ محرک قوت کس درجہ کی ہے آپس کے انفرادی فرق کی وجہ سے بھی اختلاف ہوتا ہے(۴)۔کبھی کوئی چیز بعض لوگوں کے نزدیک معتاد ہوتی ہے یا تو اس بنیاد پر کہ ان کا ارادہ

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۳۴۔۱۳۵۔

(۲) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۰۶۔

(۳) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۲/ ۲۶۶، نیز ملاحظہ ہو: سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۱۴۸۔ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۱۹۳۔۱۹۴۔

(۴) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۵۳۔

بہت قوی ہوتا ہے اور ان میں صبر ہوتا ہے یا غلبۂ خوف یا غلبۂ محبت یا غلبۂ رجاء کی وجہ سے ان کے لئے معتاد ہوتا ہے جیسے کہ محبین ارباب احوال اور دنیا سے یکسو لوگوں کا حال ہوتا ہے (۱)، اور وہی چیز دوسرے افراد کے نزدیک غیر معتاد مشقت والی ہوتی ہے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے جو مشقتیں تخفیف کا موجب ہوتی ہیں اور جن مشقتوں سے تکلیف خالی نہیں ہوتی ان دونوں کے درمیان فرق کیسے کیا جائے گا؟ یا دوسرے الفاظ میں جو مشقتیں سہولت کا مدار بنتی ہیں ان کا معیار کیا ہے۔

اس حالت میں تنہا مکلف ہی ان مشقتوں کے درمیان جو سہولت کا تقاضا کرتی ہیں اور ان مشقتوں کے درمیان جو سہولت کا تقاضا نہیں کرتیں فرق کرسکتا ہے وہی اپنی ذات کا فقیہ ہے جب اسے یقین یا ظن غالب ہو کہ اس عمل کو انجام دینے سے اس کے نفس یا جسم یا عقل یا کسی حال میں ایسا فساد پیدا ہوگا جس سے وہ انتہائی تنگی اور مشکل میں پڑ جائے گا اور اس کے سبب سے عمل اس کی وجہ سے ناپسندیدہ ہوجائے گا، تو اس کے حق میں مشقت غیر معتاد ہے اس کی وجہ سے لازماً تخفیف اور رخصت پیدا ہوگی اور اگر مکلف نے کوئی عمل اس علم یا ظن کے بغیر شروع کیا اور اس کو شروع کرنے کے نتیجے میں اس طرح کا فساد پیدا ہوا تو وہاں قطعاً تخفیف لازم ہوگی، کیونکہ جب مشقت اس حد کو پہنچ جائے کہ کلی اصول میں سے کسی اصل میں خلل لاحق ہونے لگے، تو یہ لازم ہوگا کہ اصل عزیمت کا اعتبار نہ کیا جائے یہ کلی اصول دین جان، عقل، نسل اور مال ہیں کیونکہ ان ضروریات کی حفاظت کرنا دنیا اور آخرت کی مصالح کو استوار رکھنے کے لئے زیادہ بہتر ہے، اس کے مقابلے میں کہ انہیں ہلاک ہونے کا خطرہ مول لیا جائے، بلکہ اس حالت میں رخصت کا اختیار کرنا اسی طرح مطلوب ہوگا جس طرح عزیمت والا مطلوب ہوتا ہے، کیونکہ یہاں اصل عزیمت پر عمل کرنا سرے سے عمل ہی کو ختم کردے گا (۲)۔

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۲۶۴، ۲/ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔

اگر مکلف کو یقین یا ظن غالب ہو کہ اسی عمل کے کرنے میں فساد نہیں پیدا ہوگا اور نہ ایسی اکتاہٹ پیدا ہوگی جس کے نتیجے میں آدمی اس عمل سے کٹ جائے یا اسے ناپسند کرنے لگے، لیکن عمل میں ایسی مشقت ہے جو عام طور سے برداشت نہیں ہوتی تو بھی اسے رخصت اختیار کرنے کا حق ہوگا، کیونکہ کسی بھی عمل میں معتاد سے زائد مشقت اگرچہ اصول ضروریہ میں سے کسی اصل میں خلل نہ پیدا کرے پھر بھی اس سے مشقت اور تنگی پیدا ہوتی ہے اور رخصت کو اختیار کرنا یہاں اس معنی میں مباح ہے کہ مکلف نے اگر عزیمت والے حکم پر عمل ترک کر دیا اور شریعت کے طے کردہ حدود میں رخصت کو اختیار کیا تو مکلف گنہ گار نہیں ہوگا، اس سے گنہ گار ہونے کی تنگی دور ہو جائے گی۔

۲۔قصد ومشقت:

غیر معتاد مشقتوں کا واقع ہونا یا تو عمل کے تابع ہوگا جیسے وہ مریض جو روزے پر قادر نہیں ہے، یا مکلف کے اس میں داخل ہونے کی وجہ سے ہوگا، پہلا رخصتوں کی مشروعیت کا محل ہے اور اس میں تنبیہ کا دور کرنا مقصد ہے، کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جو معتاد اعمال کی ادائیگی میں مکلف کے ارادہ وعادت سے باہر ہے، جہاں تک دوسری چیز کا تعلق ہے تو یہ ممنوع ہے، اس کے ذریعہ تقرب صحیح نہیں ہے، اگر کوئی مکلف مشقت میں پڑنے کے ارادے سے کوئی عمل کرتا ہے تو اس کا عمل غیر اخلاقی ہوگا، کیونکہ مکلف کا فعل اس وقت صحیح ہوتا ہے، جبکہ اس عمل میں اس کا ارادہ شارع کے ارادہ کے موافق ہو اور اپنے کو مشقت میں ڈالنے کا ارادہ مقصد شارع کے بالکل خلاف ہے (۱)۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ شارع تو نرمی اور سہولت کا ارادہ کرے اور مکلف تنگی اور سختی کا ارادہ کرے اگرچہ مکلف کا ایسا کرنا ثواب کو بڑھانے کے ارادے سے ہو، کیونکہ شارع نے انسانوں کے اپنے نفس کو سزا دینے کو اپنی قربت کا سبب نہیں قرار دیا

(۱) حوالہ سابق ۲/۱۱۰۔

ہےاورشریعت نےجس چیز کی اجازت دی ہے یا جس چیز کا حکم دیا ہے اس سے باہر نکلنا شارع کومقصودنہیں ہے۔نصوص قطعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں اور وسعتوں کا ثبوت بھی اس کی دلیل ہےاوراس پرامت کااجماع بھی ہے(۱)۔کبھی یہ بات کہی جاتی ہے کہ مشقت کاارادہ کرنا اس اعتبار سے کہ وہ مشقت ہے جائز ہے، کیونکہ مکلف قرار دینے کی بنیادمشقت پر ہے، اور مشقت کا مطلب مکلف پرکلفت کولازم کرنا ہےاورشارع نےتکلیف کوواقع کرنے کاارادہ کیا ہےتو شارع ہی مشقت ہونے کی حیثیت سے مشقت کاارادہ کرنے والا ہے ورنہ وہ ہمیں اس کا مکلف نہ بناتا۔

لیکن یہ بات درست نہیں ہے، کیونکہ مکلف کرنے سے شارع کا مقصود اس کا مشقت ہونانہیں ہے، بلکہ شارع مکلف اس لئے بناتا ہے کہ اس کے ذریعہ وہ مصلحت حاصل ہوگی،جس کافائدہ مکلف کوہوگا، اگرمکلف بنانااس کےمشقت ہونے کے اعتبار سےمفقود ہوتو یہ اس بات کے منافی ہوگا کہ قانون اخلاقی لوگوں کے مصالح کے لئے بنایا جاتا ہےاور یہ بات قطعیت سے ثابت ہے کہ شریعت کا مطلوب مصلحت ہے اور مشقت مصلحت نہیں ہے،تو یہ دونوں ارادے جمع کیسے ہوسکتے ہیں؟ یعنی مشقت کاارادہ اورمصلحت کاارادہ اگرایسا ہوتو قانون اخلاقی کےمخالف ہوگااوررخصتیں ختم ہوجائیں گی اور یہ چیز باطل ہے اخلاقی احکام کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کامقصدمصلحت کوبروئے کارلانااورمکلف سےتنگی کودورکرنا ہے۔

مکلف کرنے میں مشقت لازم ہونے کا حال اسی طرح ہےجس طرح معتادا عمال کا حال ہےمعتادعمل میں کبھی مقصودمصلحت ہوتی ہے،لیکن کبھی اس سےمفسدہ بھی لازم آتا ہےاور یہ چیزاس بات کی منافی نہیں ہے کہ مقصودمصلحت ہی ہے نہ کہ اس سے لازم ہونے والامفسدہ، کیونکہ فعل کی مصلحت حاصل ہونے کے ساتھ جو چیزلازم آتی ہے اسے زندگی کی سطح پرمفسدہ یا مشقت شمارنہیں کیاجاتا ہے۔مکلف بنانے میں بھی یہی صورتحال ہے،مکلف بنانے کامقصدوہ

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۰۴۔

مصلحت ہوتی ہے جو مکلف کو حاصل ہوتی ہے، نہ کہ اس سے لازم ہونے والی مشقتیں۔ شارع کا مقصد مشقت نہیں ہے چاہے وہ معتاد مشقت ہو یا غیر معتاد، اسی لئے مکلف کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ مشقت میں داخل ہونے کا ارادہ کرے، کیونکہ اس سے روکا گیا ہے، لیکن کبھی کبھی مکلف کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ ایسے عمل کا قصد کرے جس کا اجر زیادہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس میں مشقت زیادہ ہے، لیکن مکلف اس عمل کا عمل ہونے کے اعتبار سے ارادہ کرے گا اس اعتبار سے نہیں کہ وہ فی نفسہ مشقت والا عمل ہے (۱) کیونکہ اجر کا زیادہ ہونا مشقتوں کے تحمل کی مقدار پر ہوتا ہے، عین مشقت پر نہیں، کیونکہ انسان کو اس چیز پر ثواب نہیں ملتا جو قربت نہ ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ وہ پر مشقت فعل جس کا اجر زیادہ ہو، اس فعل سے ممتاز کیسے ہوگا جس کا اجر زیادہ نہ ہو؟

اس کی علامت یہ ہے کہ دونوں فعل تمام چیزوں میں جیسے شرف شرائط ارکان میں برابر ہوں اور ان میں سے ایک میں مشقت کا تحمل ہو، تو دونوں اجر میں اس اعتبار سے برابر ہوں گے کہ تمام چیزوں میں دونوں برابر ہیں اور مشقت والے فعل کا اجر مشقت کے تحمل کے اعتبار سے زیادہ ہوگا (۲)۔

سوم: استثناء کے حالات:

یہ وہ حالات ہیں جن کا شریعت نے لحاظ کیا ہے اور انہیں آسانی پیدا کرنے کے اسباب قرار دیا ہے، کیونکہ یہ حالات اس طرح کے ہیں جن میں مشقت واقع ہونے کا ظن غالب ہوتا ہے۔ ان حالات کے باہر آسانی کو لازم کرنے والے حالات کا پایا جانا دشوار ہوتا ہے، کیونکہ یہ حالات ان تمام احوال کو شامل ہیں جن میں انسان کو ایسی صورتحال پیش آتی ہے، جو اسے فطری حالت جس میں انسان مکلف ہونے کا اہل ہوتا ہے۔ اس سے باہر کر دیتی ہے، لیکن یہ بات اس

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۱۰۔

(۲) ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۳۰۔

سے مانع نہیں ہے کہ ان حالات کے باہر بھی اگر مشقت پائی جائے، تو ان میں تخفیف کا اعتبار کیا جائے کیونکہ سہولت پیدا کرنے کا مدار مشقت ہے جہاں مشقت پائی جائے گی وہاں آسانی پیدا ہوگی، بشرطیکہ مشقت متحقق ہو اور اس حد کو پہنچ جائے کہ اگر انسان رخصت کو اختیار نہ کرے تو اس کی زندگی مختل ہو جائے، اگر اس درجے کی مشقت نہ ہو تو اصل عزیمت والے حکم کو اختیار کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر دو درجے کی مشقت پر گنجائش پیدا کرنا جائز ہوگا تو واجب ضائع ہو جائے گا اور کلیۃً مضمحل ہو جائے گا(۱)۔

ان حالات کو تخفیف کے اسباب قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ تیسیر (سہولت پیدا کرنا) شریعت کے اخلاقی قانون کی ایک بنیادی اخلاقی پہچان ہے، اس لئے کہ مشقتیں امر تقدیری ہیں جو منضبط نہیں ہیں، کبھی کبھی مکلف مشقت میں نامعلوم طور پر یہ سمجھتے ہوئے پڑ جاتا ہے کہ ان حالات میں داخل ہونا اصول ضروریہ میں سے کسی اصل میں خلل انداز نہیں ہوگا، اسی لئے شارع نے سبب کو مشقت کے قائم مقام قرار دیا ہے، یہ اسباب ایسے ہیں جن میں اکثر وبیشتر مشقتیں پائی جاتی ہیں، مشقتوں کو حکمت کا مقام دیا گیا ہے اور یہ بالفعل مشقت کا پایا جانا تو جہاں بھی یہ سبب پایا جائے گا سہولت پائی جائے گی بالفعل مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے کیونکہ یہ اسباب مشقتوں کا محل ہیں لیکن ان حالات کے باہر بھی جہاں مشقت پائی جائے گی اور بالفعل اس کا وجود ہوگا وہاں تیسیر پائی جائے گی، خواہ سبب وہاں ظاہر ہو یا ظاہر نہ ہو، کیونکہ مسئلہ اخلاقی ہے محض ظاہری نہیں ہے جو سبب کے مسبب سے مربوط ہونے کے رشتے پر یا علت کے معلول سے مربوط ہونے پر قائم ہو اور جب یہاں آپسی ربط ہے، تو بہتر یہ ہے کہ حکم کا مدار حکمت پر ہو نہ کہ علت پر، کیونکہ اخلاقی قانون میں تیسیر کا مدار حکمتیں ہوتی ہیں نہ کہ علتیں، یعنی مشقت تاکہ اسباب مشقت، کیونکہ مشقت ہی حقیقی علت ہے جو حکم کا تقاضا کرتی ہے، لہذا جب مشقت پائی جائے گی اور بالفعل اس کا تحقق ہوگا تو حکم اس سے وابستہ ہو جائے گا کیونکہ نص کی

(۱) ابن القیم: اعلام الموقعین، حوالہ سابق ۲/ ۱۳۰۔

حکمت ہی تشریع کا مقصد ہے اور جب شارع نے ان کے اسباب کو ان کے وجود کا مظنہ قرار دیا ہے اور ان کا اعتبار کیا ہے تو جب سبب کے باہر وہ حکمت پائی جائے تو اس کا بدرجہ اولی اعتبار ہونا چاہئے۔

اور تخفیف کے اسباب سات ہیں:

سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، عسر، عمومی بلوی، نقص؟

سفر: سفر اپنی جائے اقامت سے طویل مدت کے لئے چلنے کے ارادے سے نکلنا ہے اور اس کی ادنی مدت تین رات اور تین دن ہے (۱)۔ یہ حنفیہ کا مسلک ہے، ان کے نزدیک مسافت کی تحدید زمانے سے کی جاتی ہے، باقی تینوں ائمہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) مسافت کی تحدید فرسخ سے کی جاتی ہے، اور وہ سولہ فرسخ ہے، یعنی اکیاسی کیلومیٹر کے برابر، کچھ رخصتیں ایسی ہیں جو طویل سفر کے ساتھ مختص ہیں اور طویل سے مراد یہ ہے جو اس مسافت سے زیادہ ہو، یہ رخصتیں نماز کو قصر کرنا، رمضان کے روزے کو نہ رکھنا اور مسح ہے۔ اور کچھ رخصتیں ایسی ہیں جو طویل سفر کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں مثلاً جمعے کو ترک کرنا جمعہ کی نماز کو ترک کر چوپایہ پر نفلی نماز پڑھنا جمہور کے نزدیک جو سفر گناہ کے ارادے سے کیا جائے اس سے رخصت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ رخصتیں جمہور کے نزدیک گناہوں سے وابستہ نہیں ہوسکتیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدک سفر معصیت میں بھی رخصتوں کا استعمال جائز ہوگا کیونکہ رخصت کا سبب موجود ہے اور معصیت ایک خارجی امر ہے، اگر کسی شخص سے دوران سفر معصیت ہوجائے، تو اس کے لئے رخصت کا استعمال بالاتفاق جائز ہوگا کیونکہ سفر میں معصیت کا

(۱) ابن امیر الحاج: محمد بن محمد: التقریر والتحبیر، شرح علی تحریر الکمال لابن ہمام ۲/ ۲۰۳، بیروت دار الکتب العلمیہ طبع دوم ۱۴۰۳ھ۔ ۱۹۸۳ء۔ نیز ملاحظہ ہو: جرجانی: سید شریف علی بن محمد: التعریقات/ ۱۱۹، بیروت، دار الکتب العلمیہ، طبع اول ۱۴۰۳ھ۔ ۱۹۸۳ء۔ سیواسی: احمد بن محمد بن عارف: الزیلی: زبدۃ الاسرار شرح مختصر المنار، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، مکہ مکرمہ ص ۲۴۸، مکتبہ نزار مصطفی الباز طبع اول ۱۴۱۹ھ۔ ۱۹۹۸ء۔ حنفی: من النص الی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۹۔

قصد نہیں تھا اور سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ وہ احکام سے مانع ہوتا ہے، بلکہ سفر کو تخفیف کا سبب قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس میں مشقت کا ظن غالب ہے(۱)۔

مرض:

مرض وہ چیز ہے جو بدن کو لاحق ہو کر اسے اعتدال خاص سے خارج کر دیتی ہے(۲)۔

مرض اہلیت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ خلل جسم میں ہے ذمہ اور عقل میں نہیں ہے۔

لہذا عجز پائے جانے کی وجہ سے اسے تخفیف کا سبب قرار دیا گیا ہے، لیکن اس کا کوئی متعین ضابطہ نہیں ہے، مرض کی حالت میں عبادتیں، قدرت کے بقدر مشروع ہوتی ہیں(۳)۔ کیونکہ یہ اضافی معاملہ ہے، خود اپنی ذات میں یہ ہلکا اور شدید ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اور مکلف کے جسم واحوال کے اعتبار سے بھی مرض مختلف ہوتا ہے، مرض کے بارے میں مکلف شخص خود اپنا فقیہ ہے، اگر کسی عمل سے اس کی ذات میں یا اس کی حالت میں خلل پیدا ہوتا ہو تو اس کے لئے رخصتیں مشروع ہوں گی ورنہ تو مشروع نہیں ہوں گی(۴)۔

اکراہ:

اکراہ دوسرے کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ ایسی چیز کرے جسے وہ کرنا پسند نہیں کرتا اور اگر اس پر دباؤ نہ ہوتا تو اس کو وہ انجام نہ دیتا(۵)۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم: اکراہ

---

(۱) امیر حاج: التقریر والتحبیر، حوالہ سابق ۲/۸۶۔

(۲) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق/۲۱۱۔

(۳) امیر حاج: التقریر والتحبیر، حوالہ سابق ۲/۸۶۔

(۴) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱/۲۵۸۔

(۵) امیر حاج: التقریر والتحبیر، حوالہ سابق ۲/۲۰۶۔ نیز ملاحظہ ہو: تفتازانی: سعد الدین مسعود بن عمر شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقہ ۲/۱۶۹، بیروت دار الکتب العلمیہ ۱۴۱۶ھ۔۱۹۹۶ء۔

ملجی: جس میں رضامندی ختم ہوجاتی ہے اور اختیار فاسد ہوجاتا ہے۔ دوسری قسم: اکراہ غیر ملجی: جس میں رضامندی تو ختم ہوجاتی ہے، لیکن اختیار فاسد نہیں ہوتا۔

الجاء تصرفات کے اثر کو ساقط کر دیتا ہے کیونکہ اس میں قصد نہیں ہوتا اور فعل کو اکراہ کی وجہ سے کرنا پڑتا ہے (۱) اور اگر اکراہ کا معاملہ الجاء تک نہ پہنچے تو مکلف بنانا صحیح ہوگا اور اکراہ کے لئے شخص کے فعل پر وہ تمام اثرات مرتب ہوں گے جو اس سے لازم آتے ہیں (۲)، کیونکہ اس نے اس چیز کی ضد کو اختیار کیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا (۳) اور اسلام میں حریت اخلاقی افعال کی بنیاد ہے، اکراہ کا مباح میں اور حرام مندوب مکروہ کو ترک کرنے میں اور واجب کو واقع کرنے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کا اثر واجب کے چھوڑنے میں اور حرام کے کرنے میں مرتب ہوتا ہے، مثلاً کسی کو کفر، قتل اور زنا پر مجبور کیا گیا (۴)، لیکن اکراہ کے تحقق کے لئے یہ شرط ہے کہ اکراہ کرنے والا اس چیز کو انجام دینے پر قادر ہو جس کی وہ دھمکی دے رہا ہے اور مکرہ شخص بھاگ کر یا فریاد طلب کرکے یا مقابلہ کرکے اکراہ کو دفع کرنے سے عاجز ہو اور مکرہ کا یہ ظن غالب ہو کہ اگر اس نے وہ چیز نہیں کی جس کے لئے اکراہ کیا جارہا ہے تو جس چیز کی دھمکی دی جارہی ہے وہ واقع ہوجائے گی اور اس کام کو انجام دینے کی صورت میں اسے اس چیز سے چھٹکارا مل جائے گا جس کی دھمکی دی جارہی ہے اور یہ کہ وہ دھمکی فوری طور پر کرنے کی ہو اور جس پر اکراہ کیا جارہا ہے وہ متعین ہو (۵)۔ اور اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں تو یہ جھکنا، سپر انداز ہونا اور

---

(۱) شافعیہ نے سوا ایسے مسئلے کو مستثنیٰ کیا ہے جن میں اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا، جیسے قتل وزنا پر مجبور کرنا اور کسی صحیح کام پر مجبور کرنا، حنفیہ کا کہنا ہے کہ وہ قولی تصرفات جن کے منسوخ ہونے کا امکان نہیں رہتا اور وہ عملی تصرفات جس میں انسان کا کسی کا آلہ کار بننا ممکن نہیں ہوتا ان میں اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

(۲) رازی: المحصول، حوالہ سابق ۲/ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ نیز ملاحظہ ہو: سیوطی: الاشباہ والنظائر/ ۳۶۱۔

(۳) قرافی: نفائس الاصول فی شرح المحصول/ ۱۷۰۵، تحقیق عادل عبد الموجود علی محمد عوض، مکہ مکرمہ مکتبۃ نزار مصطفی الباز، طبع دوم ۱۴۱۸ھ۔ ۱۹۹۷ء۔

(۴) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۱/ ۱۹۶۔

(۵) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔

حریت کی نفی مانا جائے گا۔

نسیان ضرورت ہونے کے وقت کسی چیز کا یاد نہ ہوتا ہے، نسیان گناہ کو مطلقاً ختم کر دیتا ہے، لیکن یہ وجوب کے منافی نہیں ہے (۱)، نسیان منہیات (جن چیزوں سے روکا گیا ہے) میں عذر ہے، مأمورات (جن چیزوں کا حکم دیا گیا ہے) میں عذر نہیں ہے، اس لئے کہ امر فعل کو کرنے کا تقاضا کرتا ہے تو جب مکلف نے فعل نہیں کیا تو وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہوا اور نہی روکنے کا تقاضا کرتی ہے تو یہ چیز ممنوع ہوتے ہوئے ارادہ کے بغیر کی گئی وہ بے ارادہ کی طرح ہے اور اس لئے بھی کہ مأمور کو ترک کرنے والے کے لئے ممکن ہے کہ وہ اس کام کو کر کے اس کی تلافی کر دے، لہذا اس کے لئے وہ چیز لازم رہے گی اور نسیان کی وجہ سے اس کو معذور نہیں مانا جائے گا، اس کے برخلاف جس چیز سے روکا گیا ہے (نہی عنہ) اگر انسان نے اس کا ارتکاب کر لیا تو اس کی تلافی اس کے لئے ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کی قدرت میں یہ بات نہیں ہے کہ جو فعل وجود میں آچکا ہے اسے ختم کر دے لہذا اس معاملہ میں اس کو معذور مانا جائے گا، نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ امر کا مقصد ثواب کی امید ہے، جب اس نے اس کام کو انجام نہیں دیا تو اس کے لئے ثواب کی امید نہیں ہوگی، اس کے برخلاف نہی کا سبب سزا کا خوف ہے اور سزا حرمت کو پامال کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور جس شخص نے بھول کر کوئی کام کیا ہو اس کا کرنا حرمت کی پامالی کا تقاضا نہیں کرتا لہذا اس کے لئے سزا کا خوف نہیں ہے ہاں اگر نسیان ایسے مأمور میں واقع ہو جائے جس کی تلافی ممکن نہیں ہے تو منہی عنہ کی طرح اس کے فوت ہونے سے اس کا وجوب ساقط ہو جائے گا، لہذا وجوب کو ساقط کرنے کی علت اس امر کی تلافی نہ کر پانا ہے گناہ ختم ہونے، مواخذہ نہ ہونے اور علی الاطلاق وجوب کے ساقط نہ ہونے میں خطا نسیان کے حکم میں ہے، کیونکہ بندوں کے حقوق میں عمد (دانستہ کرنا) خطا اور نسیان سب برابر ہیں (۲)۔

---

(۱) ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ۳۰۹/۔

(۲) زرکشی، منثور، حوالہ سابق ۱۲۲/۲۔

جہل اس چیز سے ناواقف ہونا ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس سے واقف ہوا جائے، اگر اس کے ساتھ یہ چیز بھی ملی ہوئی ہو کہ وہ اس کے نقیض کو مانتا ہے تو یہ جہل مرکب ہے، جہل مرکب سے مراد یہ ہے کہ کس چیز کو اس کی حقیقت کے خلاف ماننا اگر نقیض کو ماننا شامل نہ ہو تو جہل بسیط ہے، جہل بسیط سے مراد کسی چیز کو نہ جاننا ہے(۱)، جہل اس ذات میں عذر نہیں ہے کیونکہ جہل علم کی ضد ہے اور علم کو طلب کرنا فرض ہے اور علم کو ترک کرنا جو کہ جہل ہے گناہ ہے اور فرض اور اس کی ضد دونوں جمع نہیں ہو سکتے، جس طریقہ سے حکم کو پہنچاننے کے بعد اور حکم کو جاننے پر قادر ہونے کے بعد انسان کے لئے حکم سے ناواقف ہونا حجت نہیں ہے، اگر جہل اپنی ذات میں عذر ہوتا تو یہ علم سے افضل ہوتا، کیونکہ اس کی وجہ سے انسان سے مکلف ہونے کی ذمہ داریاں ختم ہو جاتیں اور مختلف قسم کی مشقتوں سے اس کے قلب کو راحت مل جاتی اور یہ بات خلاف واقعہ ہے، جہل کو تخفیف کے اسباب میں سے ایک سبب قرار دیا گیا ہے مکلف سے تنگی اور مشقت دور کرنے کے لئے جہل گناہ کو مطلقاً دور کر دیتا ہے، لیکن یہ وجوب کے منافی نہیں ہے(۲)۔

جہل بھی منہیات میں عذر ہے مأمورات میں نہیں، کیونکہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مأمورات کا مقصد ان کے مصالح کو قائم کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ انسان مامورات کو کرے گا، جہاں تک منہیات کا تعلق ہے ان سے روکنا مقصود ہے کیونکہ ان میں مفاسد ہیں اور اگر انسان نے انہیں کر لیا ہے اس کی تلافی ممکن نہیں ہے لہذا علم نہ ہونے کی وجہ سے ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور مانا جائے گا، ہاں اگر انسان کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ چیز ممنوع ہے اور اس پر یہ مرتب ہونے والے نتیجہ سے وہ بے خبر ہے تو اسے معذور نہیں مانا جائے گا کیونکہ اسے حرمت کا علم تھا جن چیزوں میں حد یا سزا واجب ہوتی ہے اگر ان میں سے

---

(۱) ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۳۱۰، نیز ملاحظہ ہو: زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲ ر ۱۲۔

(۲) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲ ر ۱۲۔

کسی چیز کی حرمت سے انسان بے خبر ہے اور اس کو وہ کر گزرا تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی اور اگر اس کو حرمت کا علم ہو اور حد اور سزا سے ناواقف ہو تو حد جاری ہوگی (۱)۔

عموم بلوی وہ عام تنگی ہے جس میں دشواریاں لاحق ہوں یا جس سے بچنا بہت مشکل ہو تو اسے مطلقاً معاف کیا جاتا ہے (۲) جب کسی چیز میں عمومی ابتلاء ہو اور اس سے چھٹکارا دشوار ہو تو اس میں تخفیف لازم ہوتی ہے کیونکہ اصول میں یہ چیز طے شدہ ہے کہ جب کسی چیز میں تنگی پیدا ہوتی ہے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے اور جب وسعت پیدا ہو جاتی ہے تو تنگی پیدا ہو جاتی ہے (۳)۔ اور شریعت نے آزار کے بارے میں فرق کیا ہے جو عذر اکثر و بیشتر پیش آتے ہیں انہیں معاف قرار دیا ہے کیونکہ ان سے بچنے میں بڑی مشقت ہے اور جو عذر شاذ و نادر پیش آتے ہیں وہ معاف نہیں ہوتے، کیونکہ ان میں مشقت غالب نہیں ہوتی (۴)۔

اور نقص بھی مشقت کی ایک قسم ہے کیونکہ انسانوں کے دلوں میں کمال کی محبت ڈال دی گئی ہے لہذا نقص کی صورت میں مکلف قرار دینے میں تخفیف مناسب ہے (۵)، اور انسان میں نقص کبھی عقل میں ہوتا ہے کبھی جنس میں اور کبھی آزادی میں ہوتا ہے جو نقص عقل کو پیش آتا ہے اس کی مختلف شکلیں ہیں (۱) جنون (۲) نابالغ ہونا (۳) فاطر العقل ہونا (معتوہ ہونا) (۴) بیہوش ہونا (۵) نشہ میں ہونا۔

جنون عقل کے فقدان اور عقل میں خلل ہونے کو کہتے ہیں، جنون عبادات کو ساقط کر دیتا ہے کیونکہ جنون قدرت کے منافی ہے، لہذا جنون کی حالت میں نہ ادائیگی صحیح ہوگی اور نہ

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۱۵۔۱۹۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۱۲۲۔

(۳) حوالہ سابق ۱/ ۱۲۲۔

(۴) ابن عبد السلام، قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۲/ ۱۹۰، نیز ملاحظہ ہو: زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۳/ ۱۷۱۔

(۵) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۱۶۹۔

کوئی چیز واجب ہوگی اور اگر جنون دیر تک نہ رہے تو اس کا حکم نیز اور بیہوشی کی طرح ہے(۱) اور بچہ ہونا یا نابالغ ہونا ذہنی صلاحیت میں کمی کی بات ہے اور مکلف ہونے میں رکاوٹ ہے(۲) اور معتوہ ہونا عقل کے ناقص ہونے میں نابالغ ہونے کے قریب ہے، معتوہ ہونے سے مراد ہے کہ عقل اور جنون دونوں ملے ہوئے ہوں اس کا حکم بچہ کے حکم کی طرح ہے جب کہ بچہ عاقل ہو یہ قول وفعل کی صحت سے مانع نہیں ہوتا، چنانچہ معتوہ کی عبادات صحیح ہوتی ہیں اگر چہ اس پر عبادات واجب نہیں ہوتیں اور مال کے سلسلہ میں وہ محجور ہوتا ہے یعنی مال میں تصرف نہیں کرسکتا(۳)۔

نیند ایک کیفیت ہے جس میں انسان اپنی صلاحیتوں کے استعمال سے عاجز ہوتا ہے، نیند کی وجہ سے انسان سے ادائیگی کا خطاب مؤخر ہوجاتا ہے، کیونکہ انسان اس حالت میں خطاب کے مضمون کو سمجھنے سے عاجز ہوتا ہے، لیکن نیند وجوب میں مانع نہیں ہوتی کیونکہ نیند بہت دراز نہیں ہوتی اور بیداری کے بعد قضا کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہوتی(۴)۔

اغماء (بے ہوشی) ایک وقتی بیماری ہے جس میں انسان اپنی قدرت کا استعمال نہیں کر پاتا(۵)، خطاب کو مؤخر کرنے میں اور عبادات کو باطل کرنے میں بے ہوشی نیند سے بڑھ کر ہے کیونکہ بے ہوشی میں اختیار سلب ہوجاتا ہے اور عقل معطل ہوجاتی ہے اس کے برخلاف نیند انسان کی ضروریات میں سے ایک فطری حالت ہے(۶)۔

---

(۱) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۵۰۹۔

(۲) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/۳۸۷، نیز ملاحظہ ہو: ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/۳۱۳۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۵۰۹، نیز ملاحظہ ہو: سیواسی: زبدۃ الاسرار، حوالہ سابق/۲۳۹۔

(۴) حوالہ سابق، صفحہ سابق۔

(۵) نسفی: امام ابو البرکات عبد اللہ بن احمد حافظ الدین نسفی: کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار ۲/۴۸۸، بیروت، دار الکتب العلمیہ، طبع اول ۱۴۰۶ھ۔۱۹۸۶ء۔

(۶) تفتازانی: شرح التوزیح، حوالہ سابق ۲/۱۶۹، نیز ملاحظہ ہو: امیر حاج التقدیر والتحبیر ۲/۲/۱۷۹۔

اورسکر (نشہ میں ہونا) عقل کو غائب کردیتا ہے اگر یہ سکر ناجائز طریقہ سے نہ ہو مثلاً اکراہ اوراضطرار کی حالت میں نشہ آور چیز کا استعمال تو یہ عذر بن جاتا ہے اوراس کا حکم بے ہوش ہونے کی طرح ہوتا ہے اوراگر یہ نشہ ناجائز طریقے سے ہوتو یہ خطاب کے منافی نہیں ہے (یعنی انسان احکام کا مخاطب رہتا ہے) اورایسے نشہ والے شخص کے لئے شریعت کے احکام لازم ہوتے ہیں اوراس کی عبادات صحیح ہوتی ہیں سوائے ارتداد کے کیونکہ ارتداد اعتقاد پر مبنی ہے، اورنشہ والے شخص کا اس چیز پر عقیدہ نہیں ہوتا جو وہ زبان سے کہہ رہا ہے(۱)۔

عجز وہ ہے جو جنس سے متعلق ہوتا ہے، یعنی عورت ہونا اسے بھی تخفیف کا ایک سبب قرار دیا گیا ہے کیونکہ عورت کو ایسے احوال پیش آتے ہیں جس کے نتیجہ میں اس کا جسمانی ڈھانچہ کمزور ہوجاتا ہے اوروہ نقص جو آزادی کو لاحق ہوتا ہے وہ غلامی ہے۔شریعت میں غلامی ایسا حکمی عجز ہے جس کی وجہ سے نہ انسان ولی بن سکتا ہے نہ گواہ نہ قاضی نہ اس طرح کی اور چیزیں (۲)، غلامی بھی تخفیف کا تقاضا کرتی ہیں، کیونکہ غلام کو اگر اسی طرح مکلف بنایا جائے جس طرح آزاد کو بنایا جاتا ہے تو اسے ایک طرح کی مشقت لاحق ہوگی اب جسموں کی غلامی ختم ہوگئی ہے اور یہ زیر بحث نہیں ہے، لیکن عقلوں کی غلامی قوموں کی غلامی اورملکوں کی غلامی شروع ہوچکی ہے (۳)، جس طرح قدیم فقہاء نے جسموں کی غلامی کے لئے باب قائم کیا تھا اس طرح دورحاضر کے فقہاء کے لئے یہ مناسب ہے کہ وہ عقلوں کی غلامی قوموں کی غلامی اورملکوں کی غلامی کے لئے ابواب قائم کریں۔

چہارم: اخلاقی قانون کا مزاج کانٹ کے نزدیک اوراسلامی شریعت میں:

قانون اخلاق ''بارتملی سانت ہیلیر'' کے نزدیک پرسنل قانون نہیں ہے بلکہ عام

(۱) سواسی: زبدۃ الاسرار، حوالہ سابق ۲۴۷/۔

(۲) حوالہ سابق ۲۳۹/۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۵۵۱/۲۔

قانون ہے، قانون اخلاق کس ضمیر میں زیادہ قوی اور واضح ہوتا ہے اور کسی ضمیر میں اس درجہ قوی اور واضح نہیں ہوتا، لیکن یہ ہر ضمیر میں موجود ہے کہیں قوت کے ساتھ اور کہیں ضعف کے ساتھ قانون اخلاق تمام ضمیروں سے ایک ہی لہجہ میں سرگوشی کرتا ہے اگرچہ لوگوں کے دل یکساں طور پر اس کی طرف توجہ نہیں کرتے (۱)۔ علماء شریعت نے کانٹ سے کئی سو سال پہلے قانون اخلاق کی اس اساسی اور جوہری پہچان کا ادراک کر لیا تھا جب وہ معیاری اخلاقی احکام (احکام تکلیفی) کی صحیح صورت حال کا استقراء کر رہے تھے، شریعت میں قانون اخلاقی تمام مکلفین کے لئے کلی مطلق اور عام قانون ہے جو بعض لوگوں کے لئے خاص نہیں ہیں یا کسی حال کے لئے خاص نہیں ہیں یا کسی شخص کے لئے خاص نہیں ہیں سب لوگ اس کے سامنے برابر ہیں (۲)، شریعت کا یہ نقطہ نظر کانٹ کے اس نظریہ سے ہم آہنگ ہے کہ قانون اخلاقی کے لئے ضروری ہے کہ وہ کلی لامطلق اور عام ہو (۳)۔

(۱) ارسطو: علم الاخلاق إلی نیقو ماخوس، مقدمہ بارتلمی سانت ہیلیر، ترجمہ: احمد لطفی السید ۱۶/، قاہرہ، مطبع دار الکتب المصریہ ۱۳۴۳ھ۔ ۱۹۲۴ء۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱/ ۲۴۵۔

(۳) کانٹ کہتا ہے جب میں نے ارادے کو ان تمام محرکات سے الگ کر دیا جن سے کسی قانون کی اضاعت کا نتیجہ پھوٹ سکتا ہے تو اجمالی طور پر افعال کی عمومی صورت کے علاوہ کوئی چیز بچتی نہیں ہے جو ارادہ کے نقطہ آغاز ہو سکتا ہو، یعنی مجھ پر ہمیشہ یہ ماننا مناسب ہے کہ میں اس راہ پر چلوں کہ میرمانی ہو چیز عام کلی قانون بن سکے۔

اور ایک دوسرے مقام پر لکھتا ہے: چونکہ قانون کے حوالہ سے ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ جو چیز مسلم ہے وہ اس قانون کے مطابق ہو اور قانون کسی ایسی شرط کو شامل نہیں ہوتا کہ اس کی حد بندی کرے، لہذا عمومی طور پر قانون کے کلی پہلو کے علاوہ کوئی چیز نہیں بچتی جس کے مطابق فعل کو ہونا چاہئے ..... لہذا یہاں ایک مطلق چیز کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے جس کی تاویل درج ذیل طور پر کی جا سکتی ہے (تم وہی کام کرو جو اس تسلیم شدہ چیز سے ہم آہنگ ہو جسے تم عام قانون قرار دینا چاہتے) کانٹ میتافیز یقا الأخلاق، حوالہ سابق ۶۱/۔

لیکن اسلامی شریعت کا قانون اخلاق اور کانٹ کا قانون اخلاق دونوں کے درمیان بنیادی اختلاف ہے اور یہ اختلاف تین اساسی نقطوں میں مضمر ہے، شکلیت قطعیت یا قاعدہ سے استثنا کا حرام ہونا، قانون سازی میں ارادہ کا مستقل بالذات ہونا۔

ا۔ شکلیت:

کانٹ کے نزدیک امر اخلاقی امر مطلق ہے جو ایسے فعل کو تعبیر کرتا ہے جو اپنی ذات میں مطلوب ہو اس کا کسی اور ہدف یا کسی اور چیز سے کوئی رابطہ نہ ہو اور فی نفسہ وہ ضروری ہو اس کا تعلق نہ فعل کے مادہ سے ہو اور نہ اس سے مربوط نتائج سے، بلکہ اس کا تعلق فعل کی صورت سے اور اس کی نیت سے ہو جس سے وہ صادر ہو اور اس امر مطلق کی انجام دہی واجب کی انجام دہی یا قانون اخلاقی کی انجام دہی ہے جب کہ کسی مشروط امر کی انجام دہی بہتر سے بہتر صورت میں چالاکی اور ذہانت کی ایک قسم شمار ہوتی ہے(۱)۔ کانٹ کے فلسفہ واجب اور شریعت کے فلسفہ واجب کے درمیان اختلاف کا یہ بنیادی نقطہ ہے کہ کانٹ نے عقل اور حساسیت کو الگ الگ کر دیا ہے اور اخلاقیات کا تعلق تنہا عقل سے جوڑ دیا ہے، تجرباتی صورت حال کو اس سے دور کر دیا ہے یہ وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کانٹ کے بہت سے ناقدین یہ کہتے ہیں کہ اس کا اخلاقی اسکول ان اسکولوں میں سے ہے جو اخلاقیات کو ظلم و جبر تک پہنچا دیتا ہے جیسے کلبیہ رواقیہ اور مسیحیت کے عبادت گزار(۲)، اس کے برخلاف شریعت اخلاق میں عقل اور حس دونوں کو جمع کرتی ہے تا کہ فلسفہ واجب کے سلسلہ میں پہلا اخلاقی اسکول وجود میں آئے جو تنہا عقل پر مبنی نہ ہو اس طور سے کہ وہ واقعاتی تجرباتی اور حسی دنیا سے جس سے انسان کا تعلق ہو اخلاق کو دور کر دے اور نہ ہی وہ فلسفہ واجب تنہا حواس کے نتائج پر قائم ہو اور اس کا کوئی تعلق اس سے پہلے

(۱) کانٹ: تاسیس میتافیزیقا الأخلاق، حوالہ سابق/ ۴۹۔ ۵۵، عبدالرحمن بدوی: الأخلاق عند الکانت، حوالہ سابق/ ۶۹۔

(۲) الطویل: فلسفۃ الاخلاق، حوالہ سابق/ ۲۴۶۔

کی چیز سے یا جو چیز ہونا مناسب ہے اس سے نہ ہو، ورنہ تو اخلاق ایک اضافی اور متغیر چیز ہوجائے گی مکلف کرنے میں یہ چیز محال ہے، شریعت میں امر اخلاقی امر مطلق ہے، لیکن واقعاتی اور عملی زندگی سے بھی اس کا رابطہ ہے اور اپنی ذات میں وہ ضروری ہے وہ ایسا امر مطلق ہے جس میں واقعاتی پہلو بھی موجود ہیں کیونکہ اس کا مقصد ایسے بنیادی صالح مقاصد کو بروے کار لانا ہے جو عمومی طور پر اور مطلق طور پر انسان کے لائق ہو اور یہ مقاصد نہ کسی حال کے ساتھ مخصوص ہو نہ کسی وقت کے ساتھ نہ کسی صفت کے ساتھ نہ کسی شخص کے ساتھ، اسی سے قانون اخلاقی کو عموم حاصل ہوتا ہے اور ہر وہ زمانہ اور ہر جگہ کے لئے موزوں ہوتا ہے اور یہی مقاصد وہ پانچ بنیادی اقدار ہیں جن کے بغیر انسانی زندگی استوار نہیں ہوسکتی اور یہ اپنی ذات میں ضروری ہیں کیونکہ یہ اقدار ہمارے ذاتی محرکات اور رجحانات سے آزاد ہیں ان کے طابع نہیں ہیں (۱)۔

شریعت میں امر اخلاقی امر وجوبی اور امر غائی ہے، وجوبی اس اعتبار سے ہے کہ وہ مطلق اور عام ہے تمام مکلفین پر لازم ہے اور غائی اس اعتبار سے ہے کہ اس سے انسان کو نفع حاصل ہوتا ہے اور اس سے ضرر دور ہوتا ہے، کیونکہ شرعی افعال مقصدی حکمتوں سے آراستہ ہوتے ہیں جن سے مکلفین کو نفع پہنچتا ہے اور ان کا نفع کامل ہوتا ہے (۲)۔

یہ بات صحیح ہے کہ کانٹ کا اخلاق محض شکلی اخلاق نہیں ہے جو پورے طور پر کسی بھی معنویت سے عاری ہو کیونکہ کانٹ نے انسان فرد کو اپنی ذات میں مقصد قرار دیا ہے اور یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ انسان فرد ہی واجب کا تنہا موضوع ہے، لیکن چونکہ کانٹ کی نظر میں یہ بات محال ہے کہ اخلاق کی بنیاد واقعی صورت حال پر ہو یا تجربہ کے مادی مضمون سے اسے نکالا جائے، اس لئے اس نے واجب کے موضوع کو انسان کے صرف عقلی پہلو میں منحصر کردیا ہے اور یہ رائے اختیار کی ہے کہ عقل والی طبیعت تنہا اپنی ذات میں مقصد قرار دی جاتی ہے اور جب ہم ایسا

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۱۵۰۔

(۲) الطوفی: المصالح المرسلہ، حوالہ سابق/ ۳۱۔

کرسکتے ہیں کہ اشیاء کو وسائل قرار دیں جنہیں ہم اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے کے لئے استعمال کریں تو یہ لازم ہے کہ ہم عقل وخرد والی کائنات کو اس نگاہ سے دیکھیں کہ یہ خود اپنی ذات میں مقصد ہیں اسی لئے ہمیں یہ حق نہیں ہے کہ ہم اشخاص سے اس طرح معاملہ کریں کہ وہ ہمارے اعراض کو بروئے کار لانے کے لئے محض وسائل ہیں بلکہ ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم کوئی کام کرتے وقت جس طرح اپنے ساتھ انسانوں والا معاملہ کرتے ہیں ایسے ہی ہر انسان کے ساتھ انسان والا معاملہ کریں اور ہر انسان کو مقصود قرار دیں ان کے ساتھ ہمیشہ وسیلہ کی طرح معاملہ نہ کریں (۱)۔ اس رائے کو قبول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ رائے اخلاقی زندگی کے واقعات سے ٹکراتی ہیں، کیونکہ ہر انسان کو مقصود قرار دینے سے یہ نتیجہ مرتب ہوگا کہ کسی مجرم کو پھانسی دینا یا کسی خائن جاسوس کو پھانسی دینا اخلاقی پہلو سے لازماً شر ہوجائے گا کیونکہ ہم یہاں فرد کے ساتھ اس طور سے معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اجتماعی مقصد کے لئے وسیلہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے، لیکن وہ واقعتاً اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ اس طرح کے حالات میں انسان فرد وسیلہ ہے اور پہلے والے فعل کو اخلاقی پہلو کے لحاظ سے شر نہیں قرار دیتے (۲)۔

شریعت نے پانچ بنیادی اقدار کی حفاظت کو اخلاق کا بنیادی مقصد یا واجب کا تنہا موضوع قرار دیا ہے، لہذا مجرم کو پھانسی دینا یا ان بنیادی اقدار پر دست درازی کرنے والے کو سزا دینا اخلاقی پہلو سے درست ہوگا جب کہ صورت حال یہ ہے کہ ایک فرد کو پھانسی دینے میں دوسرے لوگوں کے لئے زندگی فراہم کرتا ہے یا انسان کو من حیث الانسان زندگی دیتا ہے۔

۲۔ قطعیت یا قاعدہ سے استثناء کا ممنوع ہونا:

کانٹ کے نزدیک یہ مطلق امر اخلاقی قاعدہ سے استثناء کو قبول نہیں کرتا، احوال وظروف کچھ بھی ہوں، اس لئے کہ قانون طبعی کی طرح قانون اخلاقی سے متعلق تمام احوال کے

(۱) کانت: تاسیس میتافیزیقا الاخلاق، حوالہ سابق۔

(۲) خلیفات لغۃ الاخلاق، حوالہ سابق/ ۶۸۸۔

لئے کسی استثناء کے بغیر صادق ہوتا ہے (یعنی ان پر منطق ہوتا ہے) اگر ہم یہ کہیں کہ قوانین فطرت میں سے یہ ہے کہ معلول کی کوئی علت ہوتی ہے اور یہ ضروری ہے کہ کوئی چیز یا کوئی واقعہ اس قانون کے تحت آنے سے مستثنی نہ ہو تو اسی طرح یہ قانون اخلاقی جو کہتا ہے کہ ''اخلاقی عمل کرنے والا اخلاقی عمل اسی وقت کرتا ہے جب عقل اس کے تمام رجحانات پر حاوی ہو جاتی ہے'' اس میں بھی کسی استثناء کا نہ ہونا ضروری ہے، حالات جو بھی ہوں (۱)۔ کانٹ کہتا ہے کہ تم کوئی کام کرو اگر تمہارے فعل کا مسلمہ یہ ہو کہ تم اپنے ارادہ کی راہ سے عام فطری قانون تک بلند ہو جاؤ گے (۲)۔

افعال پر فعل اخلاقی کا معیار عمومی طور پر یہی ہے (۳)، اور ہر وہ فعل جس کی تعمیم ممکن نہیں ہے وہ ذاتی تناقض پر مشتمل ہے لہذا وہ غیر اخلاقی ہے جس انسان کو اپنی مالی تنگی سے نکلنے کا صرف یہی راستہ نظر آتا ہو کہ وہ جھوٹ بولے اور جھوٹے وعدے کرے جب کہ اسے معلوم ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا نہیں کر سکتا اس جیسے مسلمہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ عام فطری قانون سے اور نہ یہ چیز اس کی ذات کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتی ہے۔ لیکن اس قانون عام کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان یہ عقیدہ رکھے کہ مالی تنگی کی صورت میں وہ ایسا کر سکتا ہے کہ وہ وعدہ نہ کرنے کی نیت کے ساتھ وعدہ کرے، یہ چیز خود وعدہ کو ایک محال چیز بنا دے گی (۴)، کیونکہ وہ ارادہ جو اپنے کسی رجحان کی خاطر استثناء کو قبول کرے (خواہ ایک بار ہی ہو) وہ اپنی ذات کے مخالف ہے، کیونکہ کانٹ کے نظریہ کے مطابق کسی متعین نقطۂ نظر کے عام اور کلی قانون ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ غیر جانبدارانہ طور پر ضروری ہو ذاتی طور پر اس کی عمومی اور کلی قدر

---

(۱) بدوی: الاخلاق عند کانت/ ۵۸۔

(۲) کانت: تأسیس میتافیزیقا الأخلاق، حوالہ سابق/ ۶۲۔

(۳) حوالہ سابق/ ۶۵۔

(۴) حوالہ سابق/ ۶۳۔

و قیمت ہو اس میں استثناء کی کوئی گنجائش نہ ہو(۱)۔

واقعہ یہ ہے کہ شریعت میں اخلاق کا تصور کانٹ کے نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہے، اگر یہ استثناء ذاتی مصلحت یا شہوت یا جنسی ہوس کے نتیجہ میں ہو ایک شخص کی خواہش پر مبنی ہو کیونکہ ایسا کرنے سے قانون کی کلیت منہدم ہوجائے گی اور اس کے نتیجہ میں بہ قول کانٹ خود ادارہ میں ٹکراؤ پیدا ہوجائے گا (۲)، لیکن اگر استثناء غیر جانبدارانہ مصلحت کی بنیاد پر ہو اس کا محرک کوئی ذاتی رجحان یا شخصی خواہش نہ ہو اس حالت میں استثناء اخلاق پہلو سے جائز ہوگا بلکہ ضروری ہوگا، اگر کسی متعین حالت میں قاعدہ کی پابندی کرنے سے پانچ ضروری اقدار میں سے کسی کو یقینی ضرر لاحق ہوگا، کیونکہ اس حالت میں استثناء نہ کرنا خود قانون اخلاق کا خاتمہ کردے گا کیونکہ اگر ہم ان بنیادی اقدار کی حفاظت نہ کریں تو زندگی معدوم ہوجائے گی اور اخلاقی عمل کرنے والا معدوم ہوجائے گا اور اس کے نتیجہ میں اخلاقی اصول ومبادی ختم ہوجائیں گے۔

واقعات کا استقراء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بہت سے حالات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اخلاقی مقاصد کی نگہ داشت استثناء کی راہ ہی سے ممکن ہوتی ہے، یعنی اس طور سے کہ فعل کے نتیجہ اور انجام ہی کو اس کے اخلاقی قدر و قیمت طے کرنے میں معیار بنایا جائے مثلاً یہ بات طے شدہ ہے کہ راست گوئی ایک ایسا قانون ہے جس کی پابندی اخلاق پر چلنے والے انسان کے لئے ہمیشہ ضروری ہے اگر راست گوئی پر قائم نہیں رہے گا تو غیر اخلاقی عمل ہوگا لیکن قطعی طور پر یہ بھی معلوم ہے کہ بہت سے حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں راست گوئی سے ایسے ضرر رساں نتائج پیدا ہوتے ہیں جن سے بچنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ جھوٹ کا سہارا لیا جائے

---

(۱) حوالہ سابق/۶۶۔

(۲) اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے تم سے پہلے کی امتیں اس لئے ہلاک کی گئیں کہ اگر ان میں کوئی خاندانی آدمی چوری کرتا تھا تو اسے چھوڑ دیتے تھے اور اگر کوئی کمزور چوری کرتا تھا تو اس پر حد جاری کرتے تھے خدا کی قسم اگر فاطمہ بنت محمد بھی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

تو کیا ممکن ہے کہ جن حالات میں جھوٹ سے نفع بخش نتائج حاصل ہوتے ہوں ان کی ہم تعمیم کریں (یعنی اسے عمومی قاعدہ بنائیں) جب تک کہ یہ استثناء غیر جانبدارانہ مصلحت پر مبنی ہو ذاتی مصلحت کے لئے نہ ہو مثلاً غلط بیانی کرنے سے ہم ایک مظلوم کی جان بچا سکتے ہوں؟ تو کیا ہم ایک شکلی نظریہ کو مضبوطی سے پکڑیں رہیں اور اسی حالت میں بھی ہم اس بنیاد پر سچ بولیں کہ جھوٹ بولنا غلط ہے، احوال وظروف جو بھی ہوں حتی کہ اگرچہ جھوٹ بولنے کا مقصد کسی بے گناہ انسان کی زندگی کو بچانا ہو؟

یہاں تمہارا عمل دو اخلاقی قوانین کے درمیان کشمکش کا شکار ہے ''پہلا اخلاقی قانون یہ ہے کہ سچ بولنا واجب ہے'' اور دوسرا اخلاقی قانون یہ ہے کہ ''مظلوم کی زندگی کو بچانا واجب ہے'' تو ہم کس واجب کو مقدم کریں؟ اور کس بنیاد پر ایک کو اختیار کریں؟

متعارض واجبات کے درمیان کشاکش کو حل کرنے کا معیار شریعت نے اندازہ لگانا یا فعل سے پیدا ہونے والی منفعتوں اور مضرتوں کے حجم کے درمیان موازنہ کرنا ہے، چنانچہ گزشتہ مثال میں شریعت اس پر زور دیتی ہے کہ اگرچہ جھوٹ بولنا حرام مفسدہ ہے لیکن کسی خاص حالت میں جھوٹ بولنا جائز یا واجب ہوجاتا ہے، جبکہ اس میں جلب مصلحت یا دفع مضرت ہو یا جب جھولنے میں ایسی مصلحت ہو جو اس کی قباحت سے بڑھی ہوئی ہو تو مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہوگا، مثلاً لوگوں کے تعلقات درست کرنے کے لئے جھوٹ بولنا یا بیوی کی اصلاح اور اس کے ساتھ حسن معاشرت کے لئے جھوٹ بولنا یا کسی ظالم یا غصب کرنے والے شخص سے جھوٹ بولنا جو کسی مظلوم کو قتل کرنا چاہتا ہے یا اس کی ودیعت (امانت) کو چھیننا چاہتا ہے(۱)۔

لہذا جو فعل اخلاقی لحاظ سے ممنوع ہے وہ کبھی جائز یا واجب ہوجاتا ہے جب اس کے کرنے سے ایسا نفع حاصل ہو جو اس مفسدہ سے بڑھا ہوا ہو اور جو فعل اخلاقی طور سے مشروع

---

(۱) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۸۴۔

یا مامور بہ ہے وہ کبھی ممنوع ہوجاتا ہے جب اس کے نتیجہ میں ایسا ضرر پیدا ہورہا ہو جو اس کے نفع سے زیادہ ہو اس طرح کے ملتے جلتے حالات میں جن میں غیر جانبدارانہ مصلحت ہو استثناء کو عام کیا جاسکتا ہے۔

اور ان حالات میں استثناء قاعدہ کی کلیت کو مجروح نہیں کرے گا، بلکہ اس کی تکمیل کرے گا کیونکہ اخلاقیات کا مقصد لوگوں کے مصالح کی نگہداشت ہے اور استثناء اسی وقت درست اور صحیح ہوتا ہے جب کہ وہ اخلاقیات کے مقاصد میں سے کسی مقصد کو پورا کرے، اس طرح متعین حالات میں مصلحت کی وجہ سے استثناء قانون اخلاقی کی عمل آوری ہے نہ کہ اس کی خلاف ورزی، جیسا کہ کانٹ خیال ہے کہ کسی بھی طرح کا استثناء قاعدہ کو ختم کرنے کا ضامن ہوتا ہے، اس طرح کانٹ شکلیت میں پڑ گیا جس نے اسے انسانیت کے واقعاتی تجربات اور بلند جذبات کی قدردانی سے دور کردیا، جیسا کہ جا کوبی نے زور دیا ہے قانون اخلاقی انسان کی مصلحت کے لئے وضع کیا گیا ہے، انسان کو قانون کی خاطر پیدا نہیں کیا گیا ہے(۱)، لہذا قاعدہ سے استثناء کو مسترد کرنے میں کانٹ کا قانون اخلاقی ایک شکلی اور بے لچک قانون ہوگیا ہے جس کا انسانوں کی عملی اور واقعاتی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

۳۔ارادہ کی ذاتی قانون سازی:

جب مطلق امر اخلاقی کا دوسرا جملہ یہ کہتا ہے ''تم کوئی فعل اس طرح سے کرو کہ تم اپنی ذات میں اور اپنے علاوہ ہر انسان کی ذات میں دائمی طور پر معاملہ کررہے ہو اور اسی وقت وہ چیز اپنی ذات میں مقصود بھی ہے ہرگز اس طرح معاملہ نہ کرو جیسے کہ وہ محض وسیلہ ہے''، تو انسان ایسی صورت میں اس امر اخلاقی کا تابع کیسے ہوسکتا ہے؟ کیا اس کا یہاں امر اخلاقی کا تابع ہونا اسے قانون کی اطاعت کا محض وسیلہ یا ذریعہ نہیں بنادے گا؟

کانٹ خود انسان کو قانون ساز اور قانون کا وضع کرنے والا قرار دیتا ہے اس لئے

(۱) الطویل الفلسفۃ الخلقیۃ، حوالہ سابق/ ۲۵۰۔

ارادہ کا قانون کا تابع ہونا اس کو اس طرح دیکھنا مناسب ہے کہ کوئی ارادہ قانون سازی کر رہا ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ تنہا قانون کا تابع ہے اور وہ اسی سبب سے قانون کی تابع داری کرنے والا مانا جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ قانون انسان پر باہر سے لازم نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اسی کے ارادہ سے یہ قانون پھوٹتا ہے اور اسی وجہ سے وہ قانون کی تابعداری کرتا ہے(۱)۔ اگر معاملہ اس کے برخلاف ہے تو صاحب عقل وشعور وجود (انسان) کے لئے یہ تصور کیا جانا دشوار ہوگا کہ وہ خود مقصودف ہے اس وجہ سے ہمیشہ یہ بات مناسب ہے کہ عقل وشعور رکھنے والے انسان کے ارادہ کو قانون ساز تصور کیا جائے (۲)۔ یہی کانٹ کے ارادہ کے استقلال ذاتی کا نتیجہ ہے کہ ہم ہر حال میں صاحب اختیار ہیں اور ہماری اختیار کی ہوئی مسلمات ہی کلی قوانین کی حیثیت رکھتی ہیں خود ارادہ کے فعل میں بھی ہم مختار ہیں (۳)۔ اس حالت میں ارادہ کا قانون کے تابع ہونا شرافت اور بلندی والی تابعیت ہوگی، کیونکہ ہم اس قانون کی تابعداری کر رہے ہیں جس کو ہم نے خود بنایا۔

کانٹ کے یہاں استقلال ارادہ کا جو نظریہ ہے اسلامی شریعت میں معاملہ اس کے بالکل مختلف ہے، شریعت میں امر اخلاقی کو کوئی چیز ممکن بتاتی ہے تو آزادی کا عنصر ہے انسان آزاد ہے قانون ساز نہیں، اس معنی میں آزاد ہے کہ اسے فعل کو کرنے یا چھوڑنے کی قدرت ہے، وہ اس بات پر قادر ہے کہ قانون کو مانے اور اس پر عمل کرے یا قانون کی مخالفت کرے اور اس کی خلاف ورزی کرے، آزادی اسی معنی میں شریعت نے قیام اخلاق کے لئے بنیادی مسلمہ ہے یا مکلف کئے جانے کی شرط ہے جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ انسانی ارادہ خود اپنی ذات میں قانون سازی کرے یہ درحقیقت قانون اخلاقی کو منہدم کرتا ہے نہ کہ اسے قائم کرتا

---

(۱) کانٹ: تاسیس میتافیزیقا الأخلاق، حوالہ سابق/۷۶۔

(۲) حوالہ سابق/۸۱۔

(۳) حوالہ سابق/۹۱۔

ہے کیونکہ انسان اگر خود عوامی اخلاق بنائے گا تو یہ اخلاقی قوانین نہ پائیدار ہوں گے نہ عام ہوں گے اور نہ مطلق ہوں گے بلکہ عقلوں کے اختلاف ماحول کے اختلاف اور سماج کے اختلاف کے تحت اضافی اور متغیر ہوں گے اور یہ بات بلاشبہ شریعت میں قانون اخلاقی کی بنیادی خصوصیات کو ختم کردے گی، شریعت میں قانون اخلاقی کی صفت یہ ہے کہ وہ پائیدار ہو زوال پذیر نہ ہو اور وہ سب کے لئے عام ہو نیز زمان ومکان کے اعتبار سے تمام مکلفین پر نافذ ہو، انسان اگر خود اخلاقی قوانین بنائے گا تو یہ قانون سازی اس کی خواہشات کے مطابق اور اس کے ذاتی مصالح کے تحت ہوگی اس طور سے اخلاقی قانون ایک شخص کی مصلحت سے ہوگا دوسروں کی مصلحت کے تحت نہیں ہوگا، ایک سماج کے لئے دوسرے سماج کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ انسان کے لئے ایسا ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے خاص میلانات جذبات اور رجحانات سے دست کش ہو کر ایسا قانون بنائے کہ وہ تمام انسانوں کے لائق ہو جیسا کہ کانٹ کہتا ہے لہذا انسانی ارادوں کو قانون سازی کا اختیار دینا امر اخلاقی کو امر ذاتی بنادے گا اس میں غیر جانبداری باقی نہیں رہے گی۔

یہ بات سانت بار تملی، ہیلیر کے اس نتیجہ بحث سے ہم آہنگ ہے کہ استقلال ارادہ کا نظریہ فاسد نظریہ ہے جو خواہشات کے پیچھے چلے گا ہاں آزادی کے نظریہ پر اخلاق کی بنیاد رکھنا مناسب ہے۔

''ہیلیر کہتا ہے مجھ پر خاص طور سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ استقلال ارادہ فاسد نظریہ ہے اور پرخطر بھی ہے کیونکہ اس میں طرح طرح کی تاویلات کی گنجائش ہے انسان کا خود اپنے لئے ان اخلاقی قوانین کو بنانا جو اس کی زندگی کو منظم کرے یہ چیز صراحتاً ضمیر کی گواہی سے ٹکراتی ہے جس کی طرف رائے عامہ کو منسوب کیا جاسکتا ہے، جو ضمیر عقل سے روشن ہو وہ اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ وہ ایسے قانون کے تابع ہے جنہیں علی الاطلاق اس نے نہیں مقرر کیا ہے اور اس کے بس میں ان میں تبدیلی کرنا بھی نہیں ہے ہاں اس کی استطاعت میں یہ ضرور ہے کہ

ان قوانین کے حدود سے وہ تجاوز کرے اگر انسان خود اپنے قوانین بنائے گا تو وہ ایسا کرسکتا ہے کہ وہ اپنی خواہش کے مطابق انہیں بنائے اور اس میں شک نہیں ہے کہ ہم اس اہم کام کی نسبت انسان کی طرف کرنا اسے شرف وعزت دینے والی چیز ہے اور اس کو بلندی عطا کر کے قانون سازوں کی صف میں شامل کرنے والی ہے، لیکن انسان کی قدرت سے یہ چیز بعید ہے کہ وہ عام قوانین وضع کرے وہ بہت سے بہت یہ کرسکتا ہے کہ اپنے کو ان قوانین کے تابع کردے جو تنگ اور تبدیل ہونے والے ہیں (۱)۔ کیونکہ اگر انسان واقعتاً قانون ساز ہوجائے تو وہ ہر چیز کے لئے پیمانہ بن جائے گا اور اس کی فطرت اس کے خواہشات پر اور اس کے مقدر پر نکیر کرے گی اور وہ خاص طور سے اپنی کمزوری سے ناواقف ہوگا اور اس کے بعد اپنی اس فرمانبرداری سے منتفع نہیں ہوگا جو اس کے لئے ضروری ہے اور اس کی طبیعت کے لئے ہم آہنگ ہے اور جو اپنے مقید تنبیہات کے ساتھ اس پر رونما ہوتی ہے میرے خیال میں اس سے بہت زیادہ آسان اور زیادہ منضبط بات یہ ہے کہ کانٹ اس بات کا اعتراف کرے کہ انسان آزاد ہے بجائے اس کے کہ وہ انسان کو مستقل قرار دے، آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس قانون کو اس نے خود نہیں بنایا ہے اس کی اطاعت کرنے یا اس کی مخالفت کرنے پر قادر ہے جس کی اطاعت کرنا اس کے لئے فضیلت کی بات ہے اور جس کی مخالفت کرنے سے وہ قابل سزا قرار پاتا ہے''(۲)۔

یہ بات صحیح ہے کہ کانٹ نے بھی آزادی کو قیام اخلاق کی شرط قرار دیا ہے، لیکن کانٹ کی اصطلاح میں آزادی کا مفہوم ارادی انسانی کے لئے حکم ذاتی کا ہے، لہذا عقل وشعور والی مخلوق کوئی اخلاقی فعل کانٹ کے نزدیک نظریہ حریت کے اثر کے تحت ہی انجام

---

(۱) شریعت میں انسان اس عام قانون اخلاقی کے تابع ہے جو پائیدار ہے جسے خاص مقصد کے لئے شریعت نے مشروع کیا۔

(۲) ارسطو: علم الاخلاق إلی نیقوماخوس، حوالہ سابق ۱۱۱/۱۔۱۱۲۔

دے گی کیونکہ آزادی کا تصور ہی ارادہ کے استقلال ذاتی کی تشریح میں کنجی کا کام دیتا ہے (۱)۔ حریت ہی وہ خاصیت ہے جس سے ارادہ ممتاز ہوتا ہے اور اس کے نتیجہ میں اپنے لئے قانون بناتا ہے (۲)۔

یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ استقلال ارادہ کا نظریہ اور حریت کا نظریہ کانٹ کے نزدیک ایک ہی چیز ہے اس کے برخلاف اسلامی شریعت میں قانون سازی کے حوالہ سے استقلال ذاتی ایسی صفت ہے جو ارادہ الٰہی کے ساتھ مخصوص ہے اور انسانی ارادہ کی خصوصیت حریت ہے اس معنی میں کہ انسان فعل کو اختیار کرسکتا ہے اور اسے ترک بھی کرسکتا ہے، قانون سازی ادراک سے مختلف چیز ہے چنانچہ عقل حکم کو ادراک کرتی ہے اس میں جو نفع یا نقصان ہے اس کا انکشاف کرتی ہے لیکن قانون سازی کے حوالہ سے عقل قانون ساز نہیں ہے۔

خاتمہ:

یہ امت دوسری امتوں اور قوموں سے بنیادی اخلاقی پہچان میں جس چیز میں ممتاز ہے وہ یہ نہیں ہے کہ اس امت کی تعلیمات میں تکلیف مالایطاق نہیں ہے یعنی اسے ایسی چیز کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے جو اس کی طاقت وقدرت سے باہر ہے بلکہ اس امت اور اس کی شریعت کا امتیاز یہ ہے کہ اسے مختلف قسم کی مشقتوں کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے پہلی شریعتوں میں مشقتوں کا مکلف بنایا جانا ثابت ہے ایسی چیز کا مکلف بنانا ثابت نہیں ہے جو طاقت سے باہر ہو اس امت سے ان بندشوں اور بیڑیوں کو ختم کیا گیا ہے جو پہلی امتوں پر تھیں یعنی بھاری تکالیف اور پرمشقت اعمال امت مسلمہ کی یہ خصوصیت خود اس بات کی دلیل ہے کہ وحی واقعاتی زندگی سے ہم آہنگ ہے اور نص عقل کے مطابق ہے وحی کے ذریعہ جبر وتسلط کے

(۱) حوالہ سابق/ ۱۱۲۔

(۲) کانٹ: تاسیس میتافیزیقاالأخلاق، حوالہ سابق/ ۱۰۳۔۱۰۷۔

طور پر کسی چیز کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے نہ ہی وحی جامد اور بے لچک چیز ہے جو ایک ہی طرز پر رہتی ہے احکام کو بروئے کار لانے میں انسان کی صلاحیتوں اور امکانیات کے تفاوت کا لحاظ نہیں کرتے۔

انسان بے زبان آلہ نہیں ہے جو زبردستی کام کرتا رہے بلکہ انسان کو ایک طاقت حرکت دیتی ہے جو ظروف واحوال اور اشخاص کے اعتبار سے قوت وضعف میں مختلف ہوتی ہے بلکہ دو اشخاص میں بھی فرق ہوتا ہے، بسا اوقات ایک مضبوط انسان مشکل ترین حالات میں بھی قانون پر عمل کرسکتا ہے اور دوسرا کمزور انسان معمولی رکاوٹ اور دمانع کی وجہ سے قانون پر عمل نہیں کرسکتا، انسانوں کے درمیان جو انفرادی فرق ہے وہ ان کے مشترک صفات سے کم نہیں ہیں (۱)۔ اسی لئے شارع کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی صلاحیتوں اور طبیعتوں کے درمیان جو تفاوت ہے اور احکام شرع کو بروئے کار لانے کے دریان جو صورت حال ہے ان میں ہم آہنگی پیدا کی جائے، لہذا تکلیف مدار درمیانی طریقہ ہے جو اعتدال پر قائم ہے اگر پورے طور پر فعل کے انجام دہی کی مکمل قدرت پائی جائے تو عظمت والا حکم ہوگا اور اگر قدرت میں کمی ہے تو رخصت والا حکم ہوگا بلکہ قدرت میں نقص کی حالت میں مطلقاً عزیمت کو اختیار کرنا اور رخصت کو ترک کردینا (حالانکہ رخصت کا سبب موجود ہے) کبھی اس نتیجہ تک پہنچائے گا کہ انسان خیر کی طرف سبقت کرنے سے رک جائے گا، اکتاہٹ اور سستی کا شکار ہوجائے گا اور عمل کو ناپسند کرنے لگے گا، لہذا جس شخص کے بارے میں بے جا تشدد کا نتیجہ ہو یا وہ سختی ہی کا طالب ہو اس کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور بعض اوقات وہ اس عمل سے عاجز ہوجائے گا اگر اس کے لئے رخصت کا دروازہ نہیں کھولا گیا، بلکہ اسے بند رکھا گیا تو وہ شریعت کو شاق سمجھنے لگے گا اور اس سے بدظن ہوجائے گا اس بات پر رفع حرج کے دلائل دلالت کرتے ہیں، اسی لئے شارع نے مشقت سے منع فرمایا ہے اور یسر اور تخفیف کا حکم دیا ہے۔

---

(۱) حفنی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۵۳۔

بہت سے اصحاب احوال زاہدوں اور صوفیاء سے نقل کیا جاتا ہے کہ وہ لوگ عزیمت ہی کو اختیار کرتے تھے اور رخصت سے استفادہ نہیں کرتے تھے اور ان کی دلیل یہ تھی کہ رخصت کی جو علت ہے یعنی مشقت ہے ان کے حق میں نہیں پائی جارہی ہے، کیونکہ وہ لوگ ایسے پر مشقت اعمال کو کر سکتے ہیں جنہیں دوسرے لوگ نہیں کر سکتے یا تو خوف کی وجہ سے یا محبت کی وجہ سے یا امید کی وجہ سے، خوف ہانکنے والا کوڑہ ہے اور امید ہدی خواں قائد ہے اور محبت آمادہ کرنے والا کرنٹ ہے چنانچہ خوف والا شخص مشقت پائے جانے کے باوجود عمل کرتا ہے اس چیز کا خوف جو زیادہ مشقت والی ہے اس سے ہلکی مشقت پر صبر کرنے پر آمادہ کرتا ہے اگرچہ یہ دوسری چیز بھی پر مشقت ہے اور امید رکھنے والا شخص مشقت پائے جانے کے باوجود عمل کرتا ہے، راحت کی تکمیل کی امید اسے مکمل تعب پر صبر کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور محبت کرنے والا شخص محبوب کے شوق میں پوری طاقت لگا کر عمل کرتا ہے چنانچہ مشکل عمل اس پر آسان ہوجاتا ہے اور دور والی چیز اسے نزدیک محسوس ہوتی ہے اور اپنی قوتوں کو فنا کرتا ہے تب بھی اسے یہ محسوس نہیں ہوتا کہ اس نے محبت کے حدو پیمان کو پورا کیا اور نہ یہ سمجھتا ہے کہ اس نے نعمت کا شکریہ ادا کر دیا(۱)۔

حقیقت یہ ہے کہ بہادری والے یہ اعمال جو صوفیاء سے منقول ہیں مثلاً مسلسل روزہ رکھنا عبادت میں نفس کو تھکا دینا یہاں تک کہ جسم سبز اور زرد ہوجائے اور دوسرے پر مشقت اعمال خاص حالات میں عام قاعدہ نہیں مکلف بنانا درمیانی راہ کے مطابق ہوتا ہے اس کا تعلق خاص صلاحیتوں خارق عادات چیزوں سختیوں کی پیروی کرنے اور رخصتوں کو ترک کرنے سے نہیں ہے جس کی وجہ سے انسان امر اور نہی کے تقاضوں سے باہر قدم نکال دے، شریعت میں اخلاق کی بنیاد تیسیر اور تخفیف پر ہے جو شخص بھی دین سے کشمکش کرے گا دین اسے مغلوب کر دے گا، شریعت کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ بیجا سختی اور تنگی کی جائے لوگوں سے ترک تعلق کیا

(۱) شاطبی: الموافقات ۲/۱۲۱۔

جائے اور جسم کو مارا جائے جیسے کہ عیسائی راہب کرتے ہیں، راہبوں کے یہاں عبادت گزاری کا مطلب صرف دنیا بیزاری یا زہد نہیں ہے بلکہ عیسائی راہب ہر چیز سے پہلے ایسی جسمانی ریاضتیں کرتے تھے جس میں وہ اپنے جسم کو سزا دیتے تھے اور اپنے جسم پر اتنا بوجھ ڈالتے تھے جس کا اٹھانا ممکن نہیں ہے اور جسم کو سزا دے کر لطف اندوز ہوتے تھے بس یہی عبادت کے مشہور ترین اعمال میں سے کسی منہدم شدہ ستون کے پاس طویل زمانہ تک کھڑے رہنا ہے یا کسی ستون کے اوپر لمبے عرصہ تک کھڑے رہنا ہے اور ان سب کا مقصد اللہ کا قرب حاصل کرنا اور اس کی رضامندی کا مستحق بننا ہوتا تھا(۱)۔

ایسے ہی صوفیاء نے بھی انتہائی سخت مجاہدات کو جھیلا اور شدید ترین مشقتوں کا بوجھ اٹھایا جس میں جانیں تلف کرنے سے لے کر دوسرے مجاہدات شامل ہیں، محبوب کی خوشنودی کی لالچ میں انہوں نے یہ مشکل مجاہدات کیے اور اپنے ابتدائی ریاضت ہی کے دور میں لمبی امیدیں باندھیں انہوں نے اس کا اعتراف کیا کہ یہ مشکل مجاہدے اور مشقتیں ان کے لئے آسان ہیں اس راہ میں زیادہ مشقت اٹھانے سے ان کا نور بڑھتا ہے اور راحت میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ انہیں لذت اور نعمت محسوس ہوتی ہے، جبکہ دوسروں کے لئے یہ چیزیں سخت عذاب اور انتہائی تکلیف دہ چیزیں ہیں، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عبادت کے جو طریقے عیسائیوں میں رائج تھے یہیں مازوشیہ نے وہ طریقہ اختیار کیا ہے جس میں تکلیف اٹھا کر لذت حاصل کی جاتی ہے، تاکہ انسانی ذات کو پروانہ مغفرت حاصل ہو یہ لوگ انتہائی قطعیت اور سختی کے ساتھ ان تکلیف دہ اعمال کو انجام دیتے ہیں(۲)۔

اسلامی شریعت عبادت کے اس نظریہ کے خلاف ہے، شارع نے انسانی جانوں اور

---

(۱) زینائی جورج: رحلات داخل الفلسفۃ الغربیۃ ر ۳۷، لبنان، دار المنتخب العربی للنشر والتوزیع، طبع اول ۱۴۱۳ھ۔ ۱۹۹۳ء۔

(۲) حوالہ سابق ر ۳۷۔

جسموں کی تعذیب کو اپنے قرب کا ذریعہ نہیں قرار دیا ہے، بلکہ جان اور جسم کی نگہداشت کو بلند ترین اخلاقی اقدار میں شمار کیا ہے چنانچہ جسم کو مارنا یا انتہائی مشقت کی حالت میں بھی عزیمت کو اختیار کرنا مقاصد شریعت کے منافی ہے۔

اور جب یہ چیز مقاصد شریعت کے منافی ہو تو واقعی جو خطرات پیش آتے ہیں اور جو اعذار لاحق ہوتے ہیں ان کی حیثیت کیا ہوگی؟ کیا ایسا نہیں ہے کہ علی الاطلاق رخصتوں کو اختیار کرنا کبھی کبھی اخلاقی عوامل کی انجام دہی میں مکلفین کے عزائم کے ختم ہوجانے کا ذریعہ بنتا ہے؟ کیونکہ جو شخص کسی چیز کا عادی ہوجاتا ہے اس کے لئے وہ چیز آسان ہوجاتی ہے جو دوسرے کے لئے آسان نہیں ہوتی، خواہ وہ چیز اپنی ذات میں خفیف ہو یا شدید ہو اور انسان جب رخصتوں ہی کا عادی ہوجائے گا تو ہر عزیمت والا عمل اسے مشقت اور حرج کی طرح محسوس ہوگا اور جب عزیمت کی یہ صورت حال ہوجائے گی تو آدمی اسے پورے طور پر انجام نہیں دے پائے گا اور اس سے نکلنے کا راستہ تلاش کرے گا(۱)۔ یہیں سے حکم ماننے اور اس کے سامنے سرنگوں ہونے کا نظریہ ہی سرے سے ختم ہوجائے گا۔

رخصتوں کے مشروع کرنے یا فائدہ سے استثناء کرنے سے شریعت کا مقصد واقعاتی زندگی سے قریب ہونا اور انسانی فطرت سے ہم آہنگ ہونا ہے، حکم کی تعمیل سے دست بردار ہونا نہیں اور نہ تو رخصتوں کا اختیار کرنا اور نہ رخصتوں کا اختیار کرنا نفس کی خواہشات کی پیروی ہوگی اور بندگی کے پٹے سے اپنے کو نکالنا ہوگا اور یہ بات معلوم ہے کہ اسلام میں اخلاق مطلق طور پر ہوائے نفس کے مخالف ہے اسی لئے شریعت نے یہ شرط لگائی ہے کہ رخصت حاصل کرنے کے لئے علت وضع کی گئی ہے وہ حقیقی مشقت ہے جس سے ضروریات میں خلل واقع ہو یا ایسی تنگی یا گھٹن کا سبب بنے جس کی وجہ مکلف عمل کو ناپسند کرنے لگے یا اس سے منقطع ہوجائے اور یہ بھی شرط لگائی ہے کہ رخصت حاصل ہونے میں علم یا تیقن کے معدوم ہونے کی صورت میں حسن ظن

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱/۲۷۱۔

کا اعتبار کیا گیا ہے کہ وہ اس عمل کی انجام دہی میں جس کا مکلف بنایا گیا ہے مشقت پائے جانے کا ظن قوی ہے نہ کہ ظن ضعیف تو جب اس بات کا قوی ظن ہوگا کہ اس عمل کو انجام دینا ایسی مشقت کا سبب ہوگا جس سے اصول ضروریہ میں سے کسی اصل میں خلل واقع ہوگا یا ناقابل تحمل تنگی اور حرج کا سبب بنے گا تو عزیمت کا تقاضا کمزور پڑ جائے گا اور رخصت کو اختیار کرنا جائز ہوجائے گا، جیسے کسی شخص کا یہ ظن غالب ہو کہ اس مرض کے پائے جانے کے باوجود جس مرض میں روزہ توڑنے کی گنجائش ہے وہ روزہ رکھنے پر قادر نہیں ہے اور ظن جب کمزور ہوگا تو عزیمت کا تقاضا قوی ہوگا اور مشقت موہوم چیز ہوجائے گی اور اصل قانون پر عمل آوری واجب ہوگی مثلاً ایک آدمی کا یہ گمان ہے کہ آئندہ کل اس کو بخار آئے گا کیونکہ بخار آنے کی اس کی عادت ہے تو وہ بخار آنے سے پہلے ہی روزہ توڑ دے یا جو عورت طہر کی حالت میں ہو وہ اس بنیاد پر روزہ نہ رکھے کہ شاید اسے آج حیض آجائے، کیونکہ ان کا تعلق غیر محقق ظن اور اندازہ سے ہے اور جو رخصت شریعت میں مطلوب ہے وہ علم پر اور محقق ظن پر مبنی ہوتی ہے اس طرح رخصت کو اختیار کرنے سے نہ تو مکلفین کے عزائم ختم ہوتے ہیں اور نہ ہی حکم کی تعمیل واطاعت کا اخلاقی نظریہ ختم ہوتا ہے۔

ظن قوی منحصر ہوگا سبب قوی پر تو اس صورت میں رخصت کا حاصل ہونا قطعی ہوجاتا ہے مثلاً کسی شخص نے روزہ کا تجربہ کیا، لیکن وہ روزہ پورا نہیں کرسکا یا نماز پڑھنا چاہا تو قیام پر قادر نہیں ہوا لہذا بیٹھ کر نماز پڑھنے لگا، یا تو ظن کی سند ایسا سبب ہوتا جو کثرت سے ماخوذ ہو یعنی انسانوں کے تجربات کے استقراء سے اس سبب کا علم ہوتا ہے اور وہ سبب متعین طور پر موجود ہے اس معنی کر کہ مرض موجود ہے اور اس طرح کے مرض کے ساتھ لوگ روزہ پر قادر نہیں ہوتے اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہیں ہوتے سبب کی یہ قسم پہلے والی قسم سے کمزور ہے کیونکہ ظن کرنے والے نے اپنی ذات پر اس کا تجربہ نہیں کیا اور قادر نہ ہونا اس کی ذات میں نہیں پایا گیا، کیونکہ قادر نہ ہونا اسی وقت ظاہر ہوگا، جبکہ وہ اس عبادت کو انجام دے اور عزیمت میں مطلوب

طریقہ پر اسے انجام نہ دے سکے تب اس کا قادر ہونا یا نہ ہونا ظاہر ہوگا وہ اپنے ظن کی بنیاد دوسروں کے بارے میں بکثرت تجربوں پر رکھتا ہے اس حالت میں بھی رخصت کو اختیار کرنا جائز ہوگا کیونکہ رخصت کا سبب موجود ہے اور وہ یہ کہ اس جیسے لوگ اس عمل پر قادر نہیں ہیں (۱)، کیونکہ تجربات کی کثرت سے انسانی فطرت کا استقراء ہوتا ہے اور وہ بھی اسی انسانی فطرت کا ایک جز ہے لہذا اس کے مماثل حالات سے حکم کا منتقل ہونا استقراء معنوی کے طریقہ پر درست ہے اگرچہ یہ قسم پہلی والی قسم سے کمزور ہے کیونکہ انسانی صلاحیتیں متفاوت ہوتی ہیں۔

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۲۷۵۔

چوتھی فصل

قاعدہ: الیقین لا یزول بالشک

(یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)

تمہید:

اول: یقین اور شک کا معنی اور احکام میں دونوں کا اثر

دوم: یقین کا استصحاب سے تعلق

سوم: استصحاب والے اہم یقینی اصول

خاتمہ:

تمہید:

''الیقین لا یزول بالشک'' ان کلی اصولوں میں سے ہے جو فقہ اور اصول فقہ میں سب سے زیادہ ہمہ گیر اور اپنی شاخوں کے اعتبار سے سب سے عظیم اور پھیلا ہوا ہے اس اصل کا فقہ اور اصول فقہ کے تمام ابواب سے تعلق ہے اور اس اصل سے نکلنے والے مسائل فقہ کے تین چوتھائی مسائل یا ان سے زیادہ کو حاوی ہے یہ استدلالی اخلاقی اصل ہے جس سے بہت سے استدلالی اصول متفرع ہوتے ہیں، مثلاً الفاظ میں اصل یہ ہے کہ وہ حقیقت کے لئے ہوتے ہیں اور اوامر کے لئے اصل یہ ہے کہ وہ وجوب کے لئے ہوتے ہیں اور نواہی میں اصل یہ ہے کہ وہ تحریم کے لئے ہوتے ہیں ہر حادث چیز میں اصل اس کا معدوم ہوتا ہے یہاں تک کہ وجود کا

تحقق ہوجائے اور اصل عموم کا باقی رہنا ہے یہاں تک کہ مخصص کا آنا محقق ہوجائے منافع میں اصل حلت اور مضرتوں میں اصل تحریم ہے۔

یقین پر بنا رکھنا ان بنیادی ستونوں میں سے ایک ستون ہے جن پر قانون سازی قائم ہے اور ایک اصلی اخلاقی پہچان ہے جس سے اسلام کا قانون اخلاق دوسرے قوانین سے ممتاز ہوتا ہے کیونکہ تنگی کا دور کرنا اور آسانی کا پیدا کرنا یہی وہ جوہری صفت ہے جس پر قانون اخلاقی قائم ہے یہ چیز عمل تکلیفی کی انجام دہی کے وقت ایک قسم کے اطمینان اور سکون نفس کو پیدا کرتی ہے اور یہ چیز اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب ماضی کے یقینی چیز کو حال تک باقی مانا جائے اور انسان کو پیش آنے والے شکوک کو دفع کیا جائے، یہ چیز شریعت میں اخلاقی عوامل کی عقلانیت (مبنی پر عقل ہونا) کی عملی دلیل ہے۔

اول: یقین وشک کا معنی اور احکام میں دونوں کا اثر:

یقین شک کی نقیض ہے، یقین اصل لغت میں کسی شئی کے حقیقت کے بارے میں استقرار اور اطمینان قلب کا فائدہ دیتا ہے اور اہل منطق کی اصطلاح میں یقین وہ پختہ اعتقاد ہے جو مطابق واقعہ ہو یعنی کسی چیز کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ ایسی ہے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ اس کا ایسا ہی ہونا ممکن ہے اور یہ عقیدہ واقعہ کے مطابق ہو اس کا ختم ہونا ممکن نہ ہو(۱)، اہل منطق کا یہ کہنا اعتقاد الشئ (کسی چیز کے بارے میں عقیدہ رکھنا) ایسی قید ہے جس کی وجہ سے شک یقین کی تعریف سے نکل جاتا ہے کیونکہ وہ اعتقاد سے خالی ہوتا ہے کیونکہ اس میں دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں اور اہل منطق کا یہ قول "مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا" ایسی قید ہے جس کی وجہ سے ظن یقین کی تعریف سے نکل جاتا ہے کیونکہ ظن کے اندر مقابل کا دوسرا پہلو جو مرجوح ہوتا ہے اس کی گنجائش ہوتی ہے اور یہ ان کا یہ قول "اعتقادا مطابقاً للواقع" (ایسا اعتقاد جو واقعہ کے مطابق ہو) ایسی قید ہے جس کی بنیاد پر جہل مرکب یقین کی

(۱) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق/۲۵۹۔

تعریف سے نکل جاتا ہے، کیونکہ جہل مرکب وہ پختہ اعتقاد ہے جو واقعہ کے مطابق نہ ہو اور ان کا قول ''غیر ممکن الزوال'' ایسی قید ہے جس کی بنیاد پر مقلد کا اعتقاد اس تعریف سے نکل جاتا ہے(۱)۔

یقین سے مراد علم نہیں ہوتا، کیونکہ علم یقین اور اعتقاد کے مقابلہ میں خاص ہوتا ہے، یقین علم پر مبنی ہوتا ہے اور بغیر علم کے بھی ہوتا ہے، ہر علم یقین ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی حیثیت کو اعتماد و یقین کے ساتھ قبول کرنا(۲)، جبکہ ہر یقین علم نہیں ہوتا اور جو یقین بغیر علم کے ہو وہ اعتقاد کہلاتا ہے(۳) اور اعتقاد علم سے متضاد ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا علم ہے جو بغیر دلیل کے ہوتا ہے اور اعتقاد کی بھی دو قسمیں ہیں صحیح اور فاسد، صحیح کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کی جو حیثیت ہو اسے من وعن تسلیم کر لینا اور فاسد جہل کے مترادف ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز اس کی جو حیثیت ہو اس کے مطابق تسلیم نہ کرنا، بلکہ بغیر کسی علم کے اسے تسلیم کرنا تو جہالت ایک ایسے یقین کا نام ہے جو حقیقی صورتحال سے میل نہیں کھاتا، جہل یا تو بسیط ہوتا ہے یا مرکب ہوتا ہے بسیط عدم علم پر مشتمل ہوتا ہے اور مرکب جس میں عدم علم کا علم نہیں ہوتا، یعنی مقصود کا علم نہیں ہوتا یا کسی معلوم شئ کو اس کی اصل ہیئت کے خلاف مان لینا(۴)۔

فقہاء کے عرف میں یقین کی تعریف اس طرح کی گئی ہے جو اس لفظ کی لغوی حقیقت سے میل کھاتی ہے، یعنی کسی شئ کی حقیقت پر دل کا مطمئن ہو جانا، کیونکہ قانون سازی کے اصول عملی اصول ہوتے ہیں نہ کہ نظریاتی، اخلاق و برتاؤ کے قواعد ہوتے ہیں نہ کہ عقائد و افکار کے قواعد، اس معنی کے لحاظ سے یقین کا دائرہ پھیلتے ہوئے مظنون تک پہنچ جاتا ہے کیونکہ فقہ کا غالب

---

(۱) حوالہ سابق، صفحہ سابق۔

(۲) عسکری ابو ہلال، الفروق اللغویۃ ۱/۸۱، قاہرہ، دار العلم والثقافۃ للتوزیع والنشر۔

(۳) الباجی، ابوالولید سلیمان، الحدود فی الأصول ۱/۲۸۔۲۹ بیروت، مؤسسۃ الزعبی، ۱۹۷۳ء۔

(۴) حنفی، من النص إلی الواقع ۲/۴۸۔

حصہ مظنونات پر مبنی ہے جیسے کہ عام، اخبار آحاد، قیاس اور مظنونات کی دیگر شکلیں جن پر عمل کرنا اسی طرح واجب ہوتا ہے جس طرح حکم مقطوع پر ہوتا ہے(۱)۔

اور ظن نام ہے دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر جائز قرار دینے کا(۲) توقف ایک کو ترجیح ہو لیکن دوسرا مسترد نہ کیا جائے اگر دوسرے کو مسترد کر دیا تو یہ غالب ظن ہے جو یقین کے درجہ میں ہے(۳)۔ظن پر بھی حکم لاگو ہوتا ہے، کیونکہ اس میں ایک پہلو راجح ہوتا ہے اس میں یہ چیز قادح نہیں ہوتی کہ اس میں مرجوح جو نقیض ہے اس کا بھی احتمال ہو(۴)، اگر احکام شرعیہ اور اس کے تمام متعلقات میں بنا کے لئے علم کی شرط لگا دی جائے تو بیشتر مصالح فوت ہو جائیں گے کیونکہ ان سب میں علم کا تحقق دشوار ہے(۵)۔لہذا یقین پر بنا کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی چیز کو جزم کے ساتھ اس طور سے مانا جائے کہ وہ واقعہ کے مطابق ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شئ کسی شئ کے ذریعہ ثابت ہو وہ اس کے مثل کے ذریعہ ختم نہیں ہوتی یا یہ کہا جائے کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ اس کے مثل یقین ہی سے ختم ہوگی، اسی وجہ سے نصوص قطعیہ میں خبر واحد سے تخصیص یا نسخ جائز ہے، کیونکہ نص اور خبر واحد اس بات میں برابر ہیں کہ دونوں پر عمل کرنا واجب ہے(۶)۔ ایسا بہت ہوتا ہے کہ کوئی چیز شریعت کی نظر میں یقینی ہو جو شک سے زائل نہ ہو، جبکہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہو کہ واقعہ اس کے خلاف ہو جیسے بینہ کے ذریعہ ثابت شدہ چیز شریعت کی نظر میں گواہوں کی گواہی یقینی چیز ہے، جیسے عینی مشاہدہ سے ثابت

(۱) ابن اللحام، ابوالحسن علاء الدین علی بن محمد بن علی بن عباس البعلی، القواعد والفوائد الاصولیہ ر ۹، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۴۰۳ھ۔

(۲) الباجی، الحدود فی الاصول، سابق حوالہ ر ۳۰۔

(۳) حموی: غمز عیون البصائر، حوالہ سابق ۱ ر ۱۹۳۔

(۴) شوکانی: ارشاد الفحول إلی تحقیق الحق فی علم الأصول، حوالہ سابق ر ۵۔

(۵) ابن عبد السلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱ ر ۱۴۹۔

(۶) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۳ ر ۱۳۷۔

ہونے والی چیز یعنی اس کے باوجود خبر آحاد میں عقل، سہو اور غلط بیانی کو ممکن سمجھتی ہے اور یہ کمزور احتمال اسے یقینی ہونے سے خارج نہیں کرے گا، کیونکہ اس احتمال کے انتہائی ضعیف ہونے کی وجہ سے اپنے مقابل کے مقابلہ میں یہ بے حیثیت ہے اور نظر وفکر کرنے والے کی نگاہ میں اس کا کوئی اعتبار نہیں (۱)۔

اور غلبۂ ظن کئی ممکنہ چیزوں میں سے کسی ایک چیز میں قوت کا زیادہ ہونا ہے لہذا ظن غالب کے ساتھ احتمال کا کوئی اعتبار نہیں اور ظن غالب وہم یا احتمال مرجوح کے مقابلہ میں احتمال راجح کو کہتے ہیں، ظنون میں یقین سے مراد علم نہیں ہے، کیونکہ علم یقین اور اعتقاد سے خاص ہے، یقین کبھی علم کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بغیر علم کے ہوتا ہے، لہذا ہر علم یقین ہے یعنی کسی شئی کے بارے میں وہ بات ماننا جیسی وہ شئی ہے اعتماد کے ساتھ (۲)، یا دو چیزوں کے درمیان اس طرح تفاوت ہوتا ہے کوئی ظن شدید ہوتا ہے کوئی ضعیف ہوتا ہے اور یہ بات بداہۃً معلوم ہے، کبھی شک اصل چیز کے بارے میں ہوتا ہے اور کبھی اصل کے مستحق ہونے کے بعد اس کے وصف کے بارے میں ہوتا ہے، اصل اور وصف کے بارے میں شک اس کے مقابل دو احتمال ہیں اور خاص طور سے وصف کے بارے میں شک اس کے مقابل ایک احتمال ہے، لہذا جس شخص کو یہ شک ہوا کہ اس نے طلاق دی ہے یا نہیں اس کا شک وسوسہ ہے لہذا حلت باقی رہے گی اور جس شخص نے یقینی طور پر کوئی قسم کھائی ہے پھر اس کو شک ہے کہ وہ حانث ہوا ہے یا نہیں اس کا شک معتبر ہے اس پر لازم ہے کہ اس چیز سے رکا رہے اور اس چیز سے اپنے کو روکے (۳)۔

---

(۱) زرقاء، احمد: شرح القواعد الفقہیہ ۷۹/، تصحیح وتعلیق: مصطفی احمد زرقاء، دمشق، دار القلم ۱۴۰۹ھ۔۱۹۹۸ء۔

(۲) الحموی، غمز یعون البصائر ۱/ ۱۹۳، حوالہ سابق۔

(۳) زرکشی: البحر المحیط، حوالہ سابق ۱/ ۱۰۶۔

ظن کی قسمیں پانچ ہیں (۱) : (۱) امور مسلمہ سے حاصل ہونے والا علم یہ ظنی علم ہے جس کی دلیل تسلیم شدہ ایک قضیہ یا چیز قضایا ہیں، (۲) امور مشہورہ سے حاصل ہونے والا علم یہ وہ ظن ہے جو مطابق واقعہ ہوتا ہے جس کی دلیل ایسے مشہور امور ہیں جس کی لوگ تصدیق کرتے ہیں اور امور مشہورہ یہ ہیں کہ لوگ اس پر متفق ہوں اور وہ عقل کے ساتھ ہم آہنگ ہوں یا نہ ہوں (۲)، (۳) وہ علم جو عقلی طور پر مقبول امور سے حاصل ہو اس وجہ سے جن سے وہ لئے گئے ہیں ان کے بارے میں حسن ظن ہے مثلاً ثقہ راویوں کی وہ خبریں جو تواتر کی حد کو نہ پہنچی ہوں لیکن نفس ان پر مطمئن ہو (۳)، (۴) وہ علم جو ظاہری احوال کے قرائن سے حاصل ہو اور وہ ظن مطابق واقعہ ہو اس کی دلیل ظاہری احوال کے قرائن ہیں، (۵) وہ علم جو غیر محسوسات میں وہم کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے قوت وہم اس کی تصدیق کو لازم کرتی ہے اور اسے علم ظنی قرار دیتی ہے، وہمیات وہ ہیں جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ عقلی ہیں حالانکہ وہ ایسے نہیں ہوتے (۴)۔

شک ظن کے خلاف ہے اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا کیونکہ شک دو متناقض چیزوں کے درمیان اس طرح تردد ہے کہ ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ دی جا سکے (۵)، یا شک کسی چیز کے دونوں پہلوؤں کا برابر ہونا ہے اور وہ دو چیزوں کے درمیان اس طرح توقف کہ دل ان میں سے کسی ایک کی طرف مائل نہ ہو (۶)، لہذا شک میں کسی پہلو پر حکم نہیں ہوتا،

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۱۰۶۔

(۲) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۴۹۔

(۳) حوالہ سابق ۲/ ۴۹۔

(۴) حوالہ سابق ۲/ ۴۹۔

(۵) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق/ ۱۲۸۔

(۶) حموی: غمز عیون البصائر، حوالہ سابق ۱/ ۱۹۳، سیوطی: نے الاشباہ میں ذکر کیا ہے کہ امام نوویؒ کی رائے میں فقہاء کے نزدیک شک مطلق تردد کا نام ہے چاہے دونوں پہلو برابر ہوں یا ان میں سے ایک راجح ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک شک اور ظن برابر ہیں، ''امام نووی فرماتے ہیں =

کیونکہ عقل کی نظر میں وقوع اور عدم وقوع دونوں برابر ہوتے ہیں تو اگر ان میں سے کسی پر حکم

(۱) یہ جان لیجئے کہ پانی حدث، نجاست، نماز، روزہ، طلاق عتق وغیرہ میں شک سے فقہاء کی مراد کسی چیز کے پائے جانے اور نہ پائے جانے میں تردد ہے خواہ تردد میں دونوں پہلو برابر ہوں یا ان میں سے ایک پہلو راجح ہوں کتب فقہ میں فقہاء کے استعمال سے شک کا یہی معنی معلوم ہوتا ہے ہاں اہل اصول نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ دو پہلوؤں کے درمیان تردد اگر برابری کی سطح پر ہو تو وہ شک ہے ورنہ راجح کو ظن اور مرجوح کو وہم کہا جائے گا'' اسی رائے کی طرف ''ابن نجیم کا بھی رجحان ہے وہ کہتے ہیں کہ شک دونوں پہلوؤں کا برابر ہونا ہے اور ظن راجح پہلو کو کہا جاتا ہے اور وہ درستگی کے پہلو کو راجح قرار دیتا ہے اور وہم خطا کے پہلو کو راجح کرتا ہے، جہاں تک اکبر رائے اور غالب ظن کی بات ہے وہ راجح پہلو جب دل اس کو اختیار کرے اور وہی فقہاء کے یہاں معتبر ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ظن فقہاء کے نزدیک شک کے قبیل سے ہے، کیونکہ فقہاء ظن سے مراد کسی چیز کے وجود اور عدم کے درمیان تردد ہے خواہ دونوں پہلو برابر ہوں یا ایک پہلو راجح ہو'' لیکن یہ رائے راجح نہیں ہے، اس لئے کہ ظن کا شک کے دائرہ میں داخل ہونا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس پر کسی حکم شرعی کی بنا ممکن نہیں ہوگی، جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ فقہ کا اکثر حصہ ظنیات پر مبنی ہے جیسا کہ یہ بات معلوم ہے کہ ظن پر حکم مرتب ہوتا ہے، کیونکہ وہاں ایک پہلو کی ترجیح ہوتی ہے اور شک پر عقل کی نگاہ میں کوئی حکم مرتب ہونا ممکن نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں وقوع اور عدم وقوع برابر ہوتے ہیں اس کی فقہاء نے اس تعریف پر نقد کیا ہے اور اس بات پر شبہ کیا ہے کہ یہ تعریف عام نہیں ہے، چنانچہ زرکشی نے نوویؒ کی رائے کو اس طرح بیان کیا ہے کہ نووی نے یہ گمان کیا ہے اور ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے مساوی اور راجح کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ فقہاء نے بہت سے مقامات پر ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے پھر زرکشی نے ایسے مقامات کی بہت سی صورتیں ذکر فرمائی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظن پر عمل کیا جائے گا اور ابن قیم نے ''بدائع الفوائد'' میں ایسی بہت سی صورتوں کا ذکر کیا ہے جو ظن پر عمل کا فائدہ دیتی ہیں اور ابن نجیم کی الاشباہ کے شارح نے اس تعریف پر یہ تعلیق کی ہے کہ ''اس بات کا جزم کرنا مناسب نہیں ہے کہ ظن فقہاء کے نزدیک شک کی طرح مطلق ہے کیوں کہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ظن کا استعمال راجح پہلو کے لئے بالکل متروک ہے اس پر غور کرلیا جائے'' (ملاحظہ ہو: حموی: غمز عیون البصائر، حوالہ سابق ۱/۲۴۱۔ ابن قیم ابوعبداللہ محمد بن ابوبکر: بدائع لفوائد ۴/۲۶، بیروت، دار الکتاب العربی (د۔ت)۔ سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/۱۵۸۔ زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲/۲۵۵))۔

لگایا جائے تو بلا مرجح کے ترجیح لازم آئے گی اور اگر دونوں پر حکم لگایا جائے تو دو متناقض چیزوں پر حکم لگانا لازم آئے گا، لہذا شک پر کوئی حکم نہیں ہوگا تو اگر وہاں پر کوئی اصل موجود ہوگی تو شک کے برخلاف اس اصل کے حکم کو باقی رکھا جائے گا(۱)۔ اس لئے کہ جو چیز یقین کے ذریعہ صحیح طور پر ثابت ہو وہ شک سے باطل نہیں ہوگی (۲)، اور یہ شریعت میں متفق علیہ قاعدہ ہے چنانچہ ہر مشکوک چیز کو اس معدوم چیز کی طرح قرار دیا جاتا ہے جس کے نہ پائے جانے کا یقین ہو(۳)۔

شک ایسا وصف نہیں ہے جو خود فعل میں پایا جاتا ہو اور نہ اس کا تعلق اصول اخلاق سے ہے بلکہ شک کا تعلق اخلاق فعل کو کرنے والے سے ہے اس پر طاری ہونے والے احوال کے اعتبار سے یہ ایسی حالت ہے جو انسان پر متعین اسباب مثلاً نسیان ذہول اور وسوسہ کی وجہ سے طاری ہوتی ہے، اسی لئے ایک ہی مسئلہ کبھی ایک شخص کے لئے مشکوک ہوتا ہے دوسرے کے لئے ظنی ہوتا ہے اور باقی لوگوں کے یہاں یقینی ہوتا ہے اور ایک ہی مسئلہ کا شکی یا ظنی یا قطعی ہونا ایسا وصف نہیں جو فعل کی ذات میں پایا جارہا ہو، لہذا شریعت میں کوئی چیز مشکوک فیہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایسا امر ہے جو اسی وقت پیش آتا ہے جب اس کی نسبت مکلف کے حکم کی طرف کی جاتی ہے (۴)، اسی لئے یہ لازم ہے کہ رفع حرج کے طور پر اور ان امراض کا علاج کرنے کے لئے شک کو نظر انداز کر دیا جائے اور شک سے پہلے مشکوک فیہ کا جو حال ہو اسی کو باقی مانا جائے۔

یہ شکی حالت کبھی اصل حرام پر طاری ہوتی ہے تو اس کی حرمت باقی رہے گی یہاں تک کی حلت کی دلیل پائی جائے اور کبھی اصل مباح پر طاری ہوتی ہے تو سابقہ اباحت باقی رہتی

(۱) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۳/۱۱۰۔

(۲) ابن حزم ابو محمد علی بن احمد ابن سعید ظاہری: النبذ فی اصول الفقہ ر ۳۴، تحقیق: محمد بن زاہد الکوثری، قاہرہ، مطبعۃ الانوار ۱۹۴۰ء۔

(۳) القرافی: الفروق ۱/۲۰۱۔

(۴) ابن قیم: بدائع الفوائد ۳/۲۷۱۔۲۷۲۔

ہے یہاں تک کہ ممانعت کی دلیل ظاہر ہو اور کبھی ایسی چیز پر طاری ہوتی ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہے جیسے ان لوگوں سے معاملہ کرنا جس کا اکثر مال حرام ہے اور یہ تحقیق نہیں ہے کہ اس کے مال میں سے جو چیز لی جارہی ہے وہ عین حرام ہے تو اس سے بیع وشراء کرنا حرام نہیں ہوگا کیونکہ اس کے حلال ہونے کا امکان ہے اور حرمت کی تحقیق نہیں ہے، لیکن یہ معاملہ کرنا حرام میں پڑنے کے خوف سے مکروہ ہوگا(۱)، اور کبھی یہ شکی حالت فعل شروع کرنے کے بعد طاری ہوتا ہے، لہذا اسے یقین پر مبنی کیا جائے گا جس شخص کو شک ہوا کہ اس نے فلاں چیز کی بات نہیں کی تو اصل یہ ہے کہ اس نے نہیں کیا ہے اور جس کو یہ شک ہو کہ تھوڑا کیا ہے یا زیادہ کیا ہے اسے تھوڑے پر محمول کیا جائے گا کیونکہ وہ وہی یقینی ہے(۲)، اور جو شک فعل سے فارغ ہونے کے بعد طاری ہو وہ مؤثر نہیں ہوتا اس کی اصل جو بھی ہو، کیونکہ فعل مکمل ہو چکا ہے اور اس میں شک کرنا مشقت کا باعث ہوگا(۳)۔

کبھی شک سبب میں پایا جاتا ہے اور سبب وہ ظاہر اور منضبط صفت ہے جس کے بارے میں دلیل سمعی دلالت کرے کہ یہ وصف حکم شرعی کو بتانے والا ہے(۴) اور حکم سبب کے ساتھ دائر ہوگا جب سبب پایا جائے گا تب اس پر حکم مرتب ہوگا اور جب سبب نہیں پایا جائے گا تب حکم مرتب نہیں ہوگا اور سبب میں شک پایا جانا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس پر حکم مرتب نہ ہو کیونکہ ہر مشکوک فیہ چیز اس معدوم کی طرح قرار دی جاتی ہے جس کے نہ پائے جانے کا یقین ہے، لہذا سبب میں شک پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا لازم ہوگا، یہاں بھی استصحاب

---

(۱) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/۱۵۸، نیز ملاحظہ ہو: زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲/ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ علائی: المجموع المذہب، حوالہ سابق ۱/ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔

(۲) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲/ ۲۵۷۔ ۲۷۴۔

(۳) حوالہ سابق، نیز ملاحظہ ہو: ابن القیم: بدائع الفوائد، حوالہ سابق ۳/ ۲۷۳۔

(۴) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق/ ۱۱۷۔

حال سے کام لیا جائے گا جس کو شک ہو کہ اس نے بیوی کو طلاق دی ہے یا نہیں دی ہے تو بیوی اس کے نکاح میں باقی رہے گی، کیونکہ طلاق نکاح کے ختم ہونے کا سبب ہے اور طلاق میں شک واقع ہو گیا ہے لہذا پہلی والی حالت باقی رہے گی (۱)۔

اور کبھی شک شرط میں پایا جاتا ہے اور شرط وہ چیز ہے جس پر کسی شئ کا وجود موقوف ہو، لیکن وہ اس کی ماہیت سے خارج ہو اور اس کے وجود میں مؤثر نہ ہو (۲)، شرط کے نہ ہونے سے حکم کا نہ ہونا لازم ہوتا ہے، لیکن شرط کے پائے جانے سے حکم کا پایا جانا یا نہ پایا جانا لازم نہیں ہوتا ہے، اور شرط میں شک کا ہونا اس پر مشروع کے مرتب ہونے سے مانع ہے کیونکہ وہ شرط جس کے وجود شک واقع ہو گیا ہے اسے ایسا قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ اس کا نہ ہونا یقینی ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوگا (۳)۔ مثلاً کسی کو طہارت کے پائے جانے میں شک ہے جو نماز کی درستگی کے لئے شرط ہے یہ اس بات کا تقاضا کرے گا کہ یقینی اصل جو کہ حدث ہے اس کو باقی مانا جائے لہذا ایسی حالت میں نماز نہیں پڑھی جاسکتی۔

کبھی شک مانع کے بارے میں ہوتا ہے مانع وہ ہے جس کے پائے جانے سے حکم کا نہ ہونا یا سبب کا باطل ہونا لازم آئے (۴)، مانع کے وجود میں شک حکم کے مرتب ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ہر مشکوک فیہ چیز ناقابل اعتبار ہوتی ہے، جیسے کہ اگر ہم کو یہ شک ہو جائے کہ فلاں انسان اپنی وفات سے پہلے مرتد ہو گیا تھا تو اس کے مسلم ورثاء اس کے مال میں سے میراث لیں گے اس اصل کو باقی مانتے ہوئے جو وراثت کے ثبوت کے لئے شرط ہیں، کیونکہ ہمیں مانع ارث (یعنی اس کا کافر ہونا) میں شک ہے تو اصل پر عمل کرتے ہوئے یہ مشکوک کفر

---

(۱) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۲۰۰۔

(۲) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق/ ۴۔

(۳) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۲۰۱، ۲/ ۲۸۰۔

(۴) خلاف عبدالوہاب: علم اصول الفقہ/ ۱۲۰، کویت، دارالقلم ۱۳۹۸ھ۔ ۱۹۷۸ء۔

میراث میں مانع نہیں ہوگا اور شک کو نظر انداز کر دیا جائے گا فقہاء کے قواعد میں سے یہ قاعدہ مشہور ہے کہ جس چیز کا وجود شرط ہوتا ہے اس چیز کا نہ ہونا مانع ہوتا ہے اور جس چیز کا نہ ہونا شرط ہوتا ہے اس کا وجود مانع ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ حکم کی شرطوں میں سے ایک شرط مانع کا نہ ہونا ہے اور شرط کا نہ ہونا اس کے موانع میں سے ایک مانع ہے، لہذا عدم مانع اور شرط کے درمیان فرق نہیں ہے (۱)، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ شرط اور عدم مانع کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے کیونکہ دونوں کے درمیان فرق نہ کرنے سے اس صورت میں دو نقیضوں کا اجتماع لازم آجائے گا، جبکہ مانع کے طاری ہونے میں شک ہو گیا ہو، کیونکہ دو نقیضوں میں سے ایک کے بارے میں شک لازماً دوسرے کے بارے میں شک کا تقاضا کرتا ہے تو جب مانع کے پائے جانے میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے معدوم ہونے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا اور اسکا معدوم ہونا شرط ہے، لہذا مانع اور شرط دونوں میں شک جمع ہو جائے گا اور یہ قاعدہ متفق علیہ ہے کہ شریعت میں ہر مشکوک فیہ نا قابل اعتبار ہے تو اسی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ہم حکم مرتب بھی کریں اور نہ مرتب بھی کریں اور یہ دو متناقض چیزوں کا جمع کرنا ہے (۲)۔

واقعہ یہ ہے کہ شک حکم میں اثر انداز نہیں ہوتا، جبکہ شرط یا مانع کا نہ ہونا اصل سے جڑے ہوئے ہوں شرط یا تو وجودی ہوگی یا عدمی ہوگی اگر شک اس کے وجود کے بارے میں ہے تو وہ اصل جس کو استصحاب کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا وہ اس کا نہ ہونا ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، کیونکہ شرط کا نہ پایا جانا حکم کے موانع میں سے ایک مانع ہے، لہذا اس اصل کو مانتے ہوئے شک کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور اگر شک اس کے نہ ہونے کے بارے میں اصل اس کا وجود ہوگا، لہذا اس پر حکم مرتب ہوگا یہی حال مانع کا ہوگا کہ اگر شک اس کے وجود کے بارے میں ہے تو وہ اصل جو استصحاب کی بنیاد پر مانی جائے گی اس کا نہ ہونا ہوگا، لہذا حکم

---

(۱) ابن قیم: بدائع الفوائد، حوالہ سابق ۴/ ۱۲۔ نیز ملاحظہ ہو: زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲/ ۲۶۰۔

(۲) القرافی، الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۲۰۲۔

مرتب ہوگا، کیونکہ حکم کے ثابت ہونے میں مانع کا نہ ہونا شرط ہے اور اگر شک اس کے عدم کے بارے میں ہوگا تو اصل کا وجود ہوگا لہذا حکم مرتب نہیں ہوگا، اس لئے شرط کے پائے جانے میں شک اور مانع کے نہ پائے جانے میں شک اس میں کوئی تناقض نہیں ہے، کیونکہ شرط کے پائے جانے میں شک کی صورت میں اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا، کیونکہ اصل شرط کا نہ پایا جانا ہے اور مانع کے نہ پائے جانے میں شک پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا کیونکہ اصل مانع کا پایا جانا ہے(۱)۔

جو چیز پہلے سے یقینی چلی آرہی ہے اس کو حال تک باقی ماننا اور مشکوک فیہ کو چھوڑنا شریعت میں اصل ہے، لیکن اصل متیقن کو حال تک باقی ماننے کے لئے شرط یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز اس کے معارض نہ ہو جو اس کے مقابلہ میں راجح ہو اگر اس کے مقابلہ میں کوئی ایسی چیز آ گئی جو اس پر راجح نہ ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا اور اصل متیقن پر عمل ترک کر دیا جائے گا کیونکہ اس پر عمل کرنے کی شرط ہی یہی ہے کہ اس سے زیادہ قوی چیز اس کا معارضہ نہ کرے۔

جن حالات میں اصل پر عمل ترک کر دینے کا امکان ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دوسرے اصل جو اس سے راجح ہو یا ایسا ظاہر جو اس پر راجح ہو، اس سے ٹکراتی ہو اور ظاہر وہ برقرار حالت ہے جس پر کوئی امر دلالت کر رہا ہو مثلاً بینات قرائن اور وہ علامات جو اس اصل کے خلاف کو ثابت کرنے کے لئے قائم کئے جائیں۔

اگر دو اصلوں میں تعارض ہو یعنی کسی معاملہ میں استصحاب والی اصل کا ٹکراؤ دوسری اصل کے ساتھ ہو رہا ہو تو معاملہ دو متعارض اصلوں کے تحت آرہا ہے یہ دونوں اصل دوسرے سے مخالف حکم کا تقاضا کریں گے تو اس واقعہ کے دو ایسے حکم ہوں گے جو ایک دوسرے کے نقیض ہیں تو ایسی صورت میں لازم ہوگا کہ اصول ترجیح میں سے کسی کے ذریعہ ایک کو ترجیح دی جائے کیونکہ اگر مجتہد ایسا نہ کرے یعنی جو مسئلہ دو متعارض اصول کے درمیان آتا ہے ان میں سے

---

(۱) ابن قیم: بدائع الفوائد، حوالہ سابق ۴/ ۱۲۔

کسی ایک حکم کو ترجیح نہ دے یا استنباط سے کام لے کر ایک کو راجح قرار نہ دے تو وہ مسئلہ حکم شرعی سے خالی ہوجائے گا اور ایسا ہونا درست نہیں ہے (۱)۔ اگر اصل اور ظاہر میں تعارض ہو تو اگر ظاہر کے ساتھ ایسے دلائل نہ ہوں جو اس کی تائید کریں یا ضعیف دلائل ہوں یا نادر ہوں تو استصحاب والی اصل کو لازمی طور پر ترجیح دی جائے گی اور ظاہر مرجوح ہوگا اور اس شک سے ملحق ہوجائے گا جس سے اصل متعین کا حکم زائل نہیں ہوتا، کیونکہ استصحاب پر عمل کرنا ہی معتبر اصل ہے جب تک کہ کوئی اس سے راجح اور قوی چیز اس کے مقابلہ میں نہ ہو، ہاں اگر ظاہر کی دلیل راجح ہو تو وہ ظاہر یقین کے درجہ میں ہوجاتا ہے اور اس پر احکام کی بنا ہوتی ہے کیونکہ شارع نے اس ظاہر کا اعتبار کیا ہے جس کے لئے قوی اور معتبر دلائل ہوں جیسے کہ وہ اسباب جنہیں شریعت نے استخراج احکام کے لئے مقرر فرمایا ہے اسی طرح قرائن، علامات اور دلائل احوال کیونکہ جو شخص بھی شریعت کے مآخذ کا استقرار کرے گا وہ اس بات کو محسوس کرے گا کہ شریعت نے ان چیزوں کا اعتبار کیا ہے اور ان پر احکام مرتب کیا ہے (۲)۔

ظاہر کی دو قسمیں ہیں : (۱) وہ ظاہر جو قطعی طور پر اصل پر راجح ہو یہ وہ ظاہر ہے جس کی دلیل ایسے اسباب ہوں جنہیں شریعت نے احکام فقہیہ کی بنیاد رکھنے کے لئے مقرر فرمایا ہو جیسے گواہوں کی گواہی روایت، خبریں، دعوے میں قبضہ اس حالت میں ظاہر کو معتبر شرعی حجت مانا جائے گا اور حکم اصل کو ختم کرنے میں اسے یقین کے قائم مقام مانا جائے گا۔

ظاہر کی دوسری قسم جو درجہ ترجیح میں اصل کے برابر ہو یہ وہ ظاہر ہے جس کی بنیاد قوی ادلہ اور اسباب پر ہوتی ہے مثلاً عرف وعادت غلبہ ظن قرائن اس طرح کی اور چیزیں (۳)۔ اس

---

(۱) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۳۲۹/۲۔

(۲) ابن قیم ابوعبداللہ محمد بن ابوبکر: الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ ۱۶/، تحقیق: محمد حامد الفقی، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۹۹۱ء۔

(۳) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ۱۴۱/۱۔ نیز ملاحظہ ہو: زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۳۱۵/۱۔

حالت میں تردد واقع ہوتا ہے اور اختلاف پیدا ہوتا ہے کبھی ترجیح اصل کی قوت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی ترجیح کسی امر خارجی سے ہوتی ہے جس سے کسی ایک کی تائید ہو رہی ہو(۱)۔

دوم: یقین کا استصحاب سے تعلق:

لیکن شک سے یقین کیسے زائل نہیں ہوگا؟ کیا ایسا نہیں ہے؟ شک یقین کی نقیض ہے اور جب شک پایا گیا تو یقین ختم ہو گیا اور جب یقین پایا گیا تو شک ختم ہو گیا؟ تو شک کیسے اس چیز کو ختم نہیں کرے گا جس کا وجود ہی نہیں ہے جب تک کہ بات یہ ہے کہ شک پائے جانے کے بعد یقین موجود نہیں ہوتا؟(۲)۔

بے شک یقین شک سے زائل نہیں ہوتا یعنی یقین اصل باقی مانی جائے گی اور اسے جو شک لاحق ہوتا ہے یا اس پر جو شک طاری ہوتا ہے اس سے وہ زائل نہیں ہوگا(۳)، تو یہ بات مخفی نہیں کہ یقین کے ساتھ شک نہیں ہوتا، کیونکہ یقین شک کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا یہاں تک کہ اس کے ختم ہونے کا تصور کیا جائے، یقین شک سے اس اعتبار سے دور نہیں ہوتا کہ اس یقین کو زمانہ حال تک باقی مانا جاتا ہے اس اعتبار سے نہیں کہ اپنی ذات میں یقین شک سے ختم نہیں ہوتا(۴)۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ جب ہم کسی چیز کے پائے جانے کا یقین کر لیں اور

---

(۱) العلائی: المجموع المذہب، حوالہ سابق ۱/ ۳۲۵۔

(۲) الجصاص: احمد بن علی الرازی: الفصول فی الاصول ۳/ ۳۵۵، دراسۃ وتحقیق: عجیل جاسم النشمی، کویت، وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ، طبع اول ۱۴۰۸ھ۔ ۱۹۸۱ء۔ نیز ملاحظہ ہو: حموی: غمز عیون البصائر، حوالہ سابق ۱/ ۱۹۳۔

(۳) جوینی: البرہان فی علم اصول الفقہ، حوالہ سابق ۲/ ۷۳۷۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن السبکی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ۲/ ۲۰۳۔

(۴) شربینی عبد الرحمن: تقریر علی حاشیۃ البنانی علی شرح الجلال المحلی علی متن جمع الجوامع للسبکی ۲/ ۲۰۳، دار احیاء الکتب العربیہ، عیسی البابی الحلبی (د۔ت)۔

اس بات میں ہمیں شک ہوتو اس یقین کوزائل کرنے والی چیز پائی گئی یا نہیں تو یہی استصحاب ہے کیونکہ اس میں یقین کے باقی رہنے کوترجیح دینا ہے نئی پیدا ہونے والی چیز پر(۱)۔تو اگر آپ چاہیں تو اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ اصل چیز کا اسی حال پر باقی رہنا ہے جس پر وہ ماضی میں تھی یا یہ کہیں کہ استصحاب حجت ہے(۲)۔

استصحاب پہلے زمانہ میں کسی چیز کے ثابت ہونے کی وجہ سے دوسرے زمانہ میں اس کو ثابت ماننا ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز نہیں پائی گئی جو حکم تبدیل کر سکے(۳)۔''استصحاب صحبت سے باب استفعال کا مصدر ہے اس کا مطلب ہے جو چیز ماضی میں ثابت تھی اس کو حال میں بھی ثابت ماننا اور ماضی میں جو چیز نہیں تھی اس کو حال میں بھی ثابت نہ ماننا''(۴)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود پہلے زمانہ میں ثابت ہے پھر اس کے نہ ہونے کا شک پیدا ہوجائے تو اصل یہی ہے کہ تو دوسرے زمانہ میں بھی اس کو باقی مانا جائے اور جس چیز کا پہلے زمانہ میں نہ ہونا ثابت ہو اور دوسرے زمانہ میں اس کے پائے جانے کا شک پیدا ہوجائے تو اصل یہی ہے کہ دوسرے زمانہ میں بھی اس کو نہ مانا جائے تو استصحاب کبھی امر وجودی کے لئے ہوتا کبھی امر عدمی کے لئے کبھی امر عقلی کے لئے ہوتا اور کبھی امر شرعی کے لئے(۵)۔

استصحاب کی ایک اور قسم ہے جسے استصحاب مقلوب (الٹا استصحاب) بھی کہا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے زمانہ میں کسی چیز کے ثابت ہونے کی وجہ سے پہلے زمانہ میں بھی اس کو ثابت مانا جائے اور اس کا طریقۂ استدلال یہ ہے کہ اگر آج ثابت ہونے والا حکم گذشتہ کل ثابت

(۱) رازی: المحصول، حوالہ سابق ۶/ ۲۲۔

(۲) ابن السبکی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ۲/ ۱۲۔

(۳) سیوطی: جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر: شرح الکوکب الساطع فی نظم جمع الجوامع ۶/ ۴۴، تحقیق: محمد الحسین محمد مکہ مکرمہ، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، طبع اول ۱۴۲۰ھ۔۱۹۹۹ء۔

(۴) ابن قیم: اعلام الموقعین، حوالہ سابق ۱/ ۳۳۹۔

(۵) زرکشی: البحر المحیط، حوالہ سابق ۸/ ۱۳۔

نہ ہوتا تو آج بھی ثابت نہ ہوتا کیوں ثبوت اور عدم ثبوت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور اگر گذشتہ کل یہ ثابت نہ ہوتا تو استصحاب کے نتیجہ میں آج بھی ثابت نہ ہوتا تو یہ بات درست نہیں کیونکہ اس کا ثبوت مانا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کل بھی ثابت تھا(۱)۔

استصحاب اخلاقی معیار ہے اگر کسی واقعہ کا حکم اخلاقی ہم کو معیار اول، یعنی کتاب اللہ یا معیار ثانی یعنی سنت یا معیار ثالث، یعنی اجماع یا معیار رابع یعنی قیاس میں نہ ملے تو اس کا حکم نفی اور اثبات کے تعلق سے استصحاب حال سے طلب کیا جائے گا اگر اس کے ختم ہونے میں تردد ہو تو اصل اس کا باقی رہنا ہے اور اگر اس کے ثبوت میں تردد ہو تو اس کا باقی نہ رہنا ہے کیونکہ استصحاب کا مقصد جو چیز ماضی میں ثابت تھی یا نہیں تھی اس کو اسی حال پر باقی ماننا ہے جب تک کہ اسے تبدیل کرنے والی کوئی چیز نہ آئے (۲)۔

استصحاب کی چار قسمیں ہیں: (۱) جس حکم کے ثابت ہونے پر شریعت اور عقل دلالت کرے اس حکم کو اب تک برقرار ماننا استصحاب کا لفظ جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے یہی قسم مراد ہوتی ہے تو استصحاب کی اسی قسم کو قاعدہ "**الیقین لا یزول بالشک**" میں بیان کیا ہے چنانچہ پہلے زمانہ میں یقین کے ثابت ہونے کی وجہ سے دوسرے زمانہ میں یقین کو ثابت مانا گیا ہے جب تک کہ اسے تبدیل کرنے والی چیز نہ مانی جائے جیسے سبب ملکیت پائے جانے کی صورت میں ملکیت کا حکم اور کسی کا مال تلف کرنے کی صورت میں یا اپنے ذمہ کوئی چیز لازم کرنے کی صورت میں ذمہ کے مشغول ہونے کا حکم یہاں تک کہ اس کو ختم کرنے والی چیز ثابت ہو جائے (۳)۔

استصحاب کی اس قسم کے حجت ہونے کے بارے میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے

---

(۱) سیوطی: شرح الکوکب الساطع، حوالہ سابق ر ۴۴۷۔

(۲) شوکانی: ارشاد الفحول، حوالہ سابق ر ۲۳۷۔

(۳) العلائی: المجموع المذہب، حوالہ سابق ۱ر ۳۰۶۔ نیز ملاحظہ ہو: عالمی: القواعد والفوائد ۱ر ۱۳۳۔

کہ یہ حجت نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کے ثبوت اور دوام پر دلیل موجود ہو، کیونکہ پہلے زمانہ میں اس کے ثبوت کے باوجود اس بات کی ضرورت ہے کہ دوسرے زمانہ میں اس کے ثبوت پر دلیل ہو اور اگر شریعت کی طرف سے اس کے دوام پر دلیل موجود نہ ہو یہاں تک کہ زائل کرنے والا سبب یا بری کرنے والا سبب پایا جائے تو استصحاب جائز نہ ہوگا(۱)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ استصحاب کی یہ قسم دفع کے لئے تو حجت ہے رفع کے لئے حجت نہیں ہے، یعنی استصحاب کے ذریعہ ثابت حالت اس کے مخالف حالت کو دفع کرنے کے لئے حجت ہے، یہاں تک کہ اس کی دلیل پائی جائے کسی ایسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے حجت نہیں ہے جس پر دلیل قائم نہ ہو مثلاً مفقود الخبر شخص جس کے زندہ ہونے نہ ہونے میں شک ہو اس کی زندگی کو موجودہ وقت تک برقرار ماننا غیر کے اس کے مال میں استحقاق کے دفعیہ کے لئے حجت ہے یعنی جب تک اس کی وفات کی دلیل نہ قائم ہوجائے وارثین کے اس کے مال میں دعوائے میراث کو دفع کرنے کے لئے کافی ہے، لیکن استصحاب کی بنیاد پر اس مفقود الخبر کے لئے نئے حقوق ثابت نہیں ہوں گے، کیونکہ استصحاب سے ثابت زندگی ظنی زندگی ہے کیونکہ اس میں شک ہے اور ظن سے ثابت زندگی دوسروں کے دعوائے حقوق کو دفع کرنے کے لئے کافی ہوگی لیکن نئے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ثابت نہیں ہوگی (۲)، کیونکہ استصحاب ظاہر کے قبیل سے ہے ظاہر اثبات میں حجت نہیں ہے دفع میں حجت ہے، کیونکہ ظاہر استحقاق یا دوسرے کے ذمہ لازم کرنے کے لئے حجت بننے میں کافی نہیں ہے(۳)، اس قاعدہ کے

(۱) ابن النجار: شرح الکوکب المنیر المسمی مختصر التحریر أو المختبر شرح المختصر فی اصول الفقہ، حوالہ سابق/ ۲۸۲۔ نیز ملاحظہ ہو: غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۱/ ۳۷۹۔ شوکانی: ارشاد الفحول، حوالہ سابق/ ۲۳۷۔

(۲) خلاف عبد الوہاب: مصادر التشریع فیما لانص فیہ/ ۱۲۹۔ ۱۳۰، قاہرہ، معہد الدراسات العربیۃ العالمیہ ۱۹۵۵ء۔

(۳) زرقاء: شرح القواعد الفقہیہ، حوالہ سابق/ ۹۲۔

مطابق "الأصل أن الظاهر يتبع الاستحقاق و لا يو جب الاستحقاق" (۱) (اصل یہ کہ ظاہر استحقاق کو دفع کرتا ہے استحقاق کو ثابت نہیں کرتا)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ استصحاب دفع کے لئے بھی حجت نہیں ہے، کیونکہ دوسرے کے استحقاق کو دفع کرنے میں استصحاب حجت نہیں ہے، بلکہ حجت عدم جو اصل ہے اس کا برقرار رہنا حجت ہے (۲)، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا دلیل شرعی کے نہ پائے جانے کی صورت اشیاء میں عدم اصلی کا استمرار ہی استصحاب نہیں ہے؟

واقعہ یہ ہے استصحاب کی یہ قسم دلیل عقل دلیل نقل اور دلیل واقع تینوں سے حجت ہے جہاں تک دلیل نقل کا تعلق ہے تو نصوص کے استقراء سے "الیقین لا یزول بالشک" باقاعدہ ثابت ہے اور اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ ہر مشکوک چیز شریعت میں ناقابل اعتبار ہے، جہاں تک دلیل عقلی کا تعلق ہے تو یہ ہے کہ ہر متحقق چیز میں اصل اس کا دوام ہے اصل ہے جس شخص کو طہارت کے پائے جانے میں ابتداء شک ہو اس کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے اور جس شخص کو طہارت کے باقی رہنے میں شک ہو اس کے لئے نماز پڑھنا جائز ہے کیونکہ ہر متحقق چیز میں اصل اس کا دوام ہے (۳)۔ لہذا جب کسی عیب کے بارے میں احاطہ اور تیقن کے طور پر کوئی چیز معلوم ہو تو وہ چیز اس پر مانی جائے گی جب تک کہ اس کے خلاف کا تیقن نہ ہو جائے (۴)۔ اور زمانہ حال میں کسی چیز کے تحقق کا علم مستقبل میں اس کے بقا کے ظن کا تقاضا کرتا ہے اور ظن پر عمل کرنا واجب ہے اور اس کے حجت ہونے کا اس کے علاوہ اور کوئی معنی

(۱) کرخی: ابو الحسن عبید اللہ بن الحسن بن الدلال: الاصول التی علیہا مدار فقہ الحنفیۃ ومشہورۃ بأصول الکرخی ر ۸۰، مصر، المطبعۃ الادبیۃ، طبع اول ۱۹۷۱ء۔

(۲) ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۸۲۔

(۳) آمدی: سیف الدین ابو الحسن علی ابن احمد: الاحکام فی أصول الأحکام ۴ر ۸۹۴، تحقیق: عبد المنعم ابراہیم، مکہ مکرمہ، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، طبع اول ۱۴۲۱ھ۔ ۲۰۰۰ء۔

(۴) دبوسی ابوزید: عبید اللہ بن عمر بن عیسی الحنفی: تاسیس النظر ر ۱۲، قاہرہ، المطبعۃ الادبیہ، طبع اول ۱۹۰۲ء۔

نہیں ہے(۱)، جیسا کہ بقاء کا ظن تبدیلی کے ظن سے زیادہ قوی ہے کیونکہ ثابت شدہ چیز کو باقی ماننا دو چیزوں پر موقوف ہے(۱) زمانہ مستقبل کا وجود، (۲) وجود یا عدم کی صورت میں اس باقی کا زمانہ مستقبل کے ساتھ موازنہ اور تغییر تین چیزوں پر موقوف ہے۔

دو پہلی والی چیزیں تیسرے وجود کا عدم میں یا عدم کا وجود میں تبدیل ہونا اور یہ بات مخفی نہیں جو چیز دو چیزوں پر موقوف ہے اس کا پایا جانا اس چیز سے زیادہ اغلب ہے جو تین چیزوں پر موقوف ہے(۲)۔ جہاں تک واقعاتی دلیل کی بات ہے تو یہ بات متحقق ہے کہ اہل عرف کسی چیز کے وجود یا عدم سے زمانہ مستقبل میں اس کی بقا یا عدم کا حکم لگاتے ہیں اور اسی وجود یا عدم کے اعتبار سے مستقبل میں اس کے احکام کے فیصلہ کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً اس شخص کا وجود طویل زمانہ سے لوگ جانتے ہیں اس سے خط و کتابت کرتے ہیں (۳)، اسی طرح لوگوں میں یہ بات متعارف ہے کہ جو شخص اپنے گھر سے نکلا اور اپنے اہل وعیال کو ایک خاص حالت میں چھوڑا تو انہیں اس حالت پر باقی ہونے کا خیال ان کے حال میں تغیر کے خیال پر راجح ہوتا ہے(۴)۔

استصحاب کی دوسری قسم یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں نفی کا حکم باقی مانا جائے جب تک کہ دلیل شرعی وارد نہ ہو اس قسم کو براءت اصلیہ یا عدم اصلی بھی کہا جاتا ہے اور یہ جس چیز کی عقل نے نفی کی ہو اور شریعت نے اس کو ثابت نہ کیا ہو اس کی نفی کو موجودہ وقت تک برقرار ماننا ہے(۵)، کیونکہ دلیل عقلی سے احکام شرعیہ کا نہ ہونا معلوم ہے اور وہ اس بات کا یقینی علم ہے کہ نفی سے اثبات کی طرف منتقل کرنے والی دلیل معدوم ہے، مثلاً اس بات کا علم کہ شوال کے

---

(۱) رازی: المحصول، حوالہ سابق ۶/ ۱۰۹۔

(۲) آمدی: إحکام الأحکام، حوالہ سابق ۴/ ۹۴۔

(۳) حوالہ سابق، صفحہ سابق۔

(۴) رازی: المحصول، حوالہ سابق ۶/ ۱۲۱۔

(۵) انصاری ابویحییٰ زکریا: غایۃ الوصول شرح لب الاصول/ ۱۳۸، قاہرہ، مطبع عیسی البابی الحلبی (د۔ت)۔

روزہ کو واجب کرنے والی کوئی دلیل موجود نہیں اور چھٹی نماز کے واجب ہونے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ اگر کوئی دلیل ہوتی تو نقل کی جاتی اور پھیل جاتی اور کسی سے مخفی نہ رہتی (۱)، اس لئے احکام شرعیہ میں اصل عدم ہے (حکم نہ ہونا ہے) الا یہ کہ کوئی چیز دلیل سے ثابت ہو تو اس پر حکم لگایا جائے گا اس کے علاوہ باقی چیزیں عدم اصلی پر باقی رہیں گی، کیونکہ عدم اصلی کے بارے میں عقل کی دلالت اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ اس کو ثابت کرنے والی دلیل معدوم ہو (۲)، اور یہ قسم تحصیل حاصل ہے جب تک کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ شریعت کے آنے سے پہلے عقل کسی چیز کی نہ تحسین کرسکتی ہے نہ قبیح کرسکتی ہے تو فطری بات ہے استصحاب حال کو مانا جائے اور اشیاء براءت اصلیہ کے حکم پر باقی رہیں یہاں تک کہ حکم شرعی کی دلیل وارد ہوجائے (۳)۔ یہ بات ان لوگوں کے نقطہ نظر کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ اشیاء کا حسن اور قبح عقلی اور ذاتی ہے اس معنی کر کہ عقلی اشیاء کے حسن یا قبح کا ان کی ذات میں ادراک کرلیتی ہے اور واقع میں جو ان کا حکم ہے جان لیتی ہے، لہذا انسان اپنے عقل کے تقاضے کے مطابق مکلف ہے لہذا اصل یہ ہے کہ عقل والے حکم کو مانا جائے گا یہاں تک دلیل سمعی وارد ہوجائے (۴)۔

استصحاب کی تیسری قسم عموم کے حکم اور نصوص کے حکم کا استصحاب ہے یہاں تک کہ کوئی مخصص آئے یا ناسخ آئے اور یہ بات مخصص اور ناسخ کی پوری جستجو کے بعد معلوم ہوگی (۵)۔

استصحاب کی چوتھی قسم اجماع کے حکم کا محل اختلاف میں جاری کرنا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک حالت میں کوئی حکم ثابت ہو وہ حالت تبدیل ہوجائے اس کے نتیجہ میں اس حکم

(۱) غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۲/ ۳۷۸۔

(۲) حوالہ سابق ۱/ ۳۸۹۔ نیز ملاحظہ ہو: آمدی: إحکام الأحکام، حوالہ سابق ۴، مجلد ۲، ۸۹۴۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۲۳۲۔

(۴) شوکانی: ارشاد الفحول، حوالہ سابق/ ۲۳۸۔

(۵) العلائی: المجموع المذہب، حوالہ سابق ۱/ ۳۰۶۔ نیز ملاحظہ ہو: عالمی: القواعد والفوائد، حوالہ سابق ۱/ ۱۳۳۔

میں اختلاف واقع ہوجائے تو جن لوگوں کے نزدیک حکم تبدیل نہیں ہوا وہ استصحاب حال سے استدلال کریں (۱)، فی الواقع استصحاب کی یہ قسم دلیل نہیں شمار کی جائے گی، کیونکہ ادوار اور زمانوں کی تبدیلی کے ساتھ اجماع بھی اپنی طبیعت کے اعتبار سے تبدیلی قبول کرتا ہے (۲)۔

سوم: یقین سے تعلق رکھنے والے اہم استصحابی اصول:

۱۔ اشیاء میں اصل اباحت ہے یا ممانعت:

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جس چیز کے بارے میں کوئی شرعی دلیل وارد نہ ہو شریعت کے وارد ہونے سے پہلے اور اس کے بعد ان اشیاء کا حکم کیا ہوگا کیا انہیں مباح قرار دیا جائے گا یا ممنوع قرار دیا جائے گا؟

کچھ حضرات نے انہیں مباح قرار دیا ہے اور کچھ حضرات نے ممنوع قرار دیا ہے اور کچھ نے توقف اختیار کیا ہے نہ ممنوع کہا ہے اور نہ مباح کہا ہے اس طرح ان اشیاء کے حکم کے بارے میں تین نقطۂ نظر ہیں اباحت، ممانعت، توقف جن لوگوں نے شریعت کے وارد ہونے سے پہلے اباحت یا ممانعت کی بات کہی انہوں نے دلیل عقلی کا سہارا لیا ہے کہ عقل شریعت کے وارد ہونے سے پہلے اشیاء کے حسن اور قبح کا ادراک کرلیتی ہے لہذا عقل ان اشیاء میں مصلحت یا مفسدہ کا ادراک کرکے ان کا حکم مستقل طور پر جان سکتی ہے کیونکہ احکام افعال کی صفات ہی تو ہیں اسی لئے عقل کو فعل میں جس نفع یا ضرر کا ادراک ہوتا ہے اس کے اعتبار سے مکلف کے افعال درج ذیل قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں: (۱) جس فعل کا حسن عقل پر ظاہر ہو (۲) جس فعل کا قبیح ہونا عقل پر ظاہر ہو (۳) جس فعل کے بارے میں عقل نہ حسن کا

---

(۱) حوالہ سابق ۱/۳۰۷۔ نیز ملاحظہ ہو: البصری ابو الحسن بن محمد بن علی بن طیب: المعتمد فی اصول الفقہ ۲/۸۸۴، تحقیق: محمد حمید اللہ، ومحمد بکیر وحسن حنفی، بیروت، المطبعۃ الکاسولیکیہ ۱۳۸۴ھ۔ ۱۹۶۴ء۔

(۲) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۲۳۵۔

فیصلہ کرے نہ قبح کا(۱)، پہلی اور دوسری قسم حسن یا قبح کے ترجیح کے اعتبار سے یا دونوں کے برابر ہونے کے اعتبار سے پانچ احکام کی طرف منقسم ہوتی ہیں(۲)، جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے جن کی معرفت میں عقل مستقل نہیں ہے اس کے بارے میں اختلاف جس نے اسے مباح قرار دیا ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ فعل کے لئے ایسی منفعت ہے جو فوری مفسدہ یا مؤخر مفسد کی علامات سے خالی ہے، لہذا وہ مباح ہوگا اور جس نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ دوسری کی ملکیت میں مالک کی اجازت کے بغیر تصرف سے عقل منع کرتی ہے اور پورا عالم اپنی اشیاء اور منافع کے ساتھ اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالی نے کوئی خاص دلیل قائم نہیں کی ہے جو عدم ممانعت پر دلالت کرے اور جن لوگوں نے توقف کیا ہے ان کے نزدیک ممانعت اور اباحت کی دلیلیں ایک دوسرے سے ٹکرا رہی ہیں۔

جن لوگوں نے شریعت کے آنے سے پہلے اشیاء کے حکم سے توقف کیا ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ ان کے نزدیک عقل کسی چیز کو نہ حسن قرار دے سکتی ہے اور نہ قبیح قرار دے سکتی ہے، لہذا شریعت کے آنے سے پہلے افعال کا کوئی حکم نہیں ہے، کیونکہ حکم تکلیفی کے بارے میں عقل کسی چیز کے حسن یا قبح پر دلالت نہیں کرتی احکام تو شریعتوں سے لئے جاتے ہیں بلکہ احکام ہی شریعتیں ہیں(۳)، کیونکہ شریعت شارع کا وہ خطاب جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہوتا خواہ طلب کی صورت میں ہو یا اختیار دینے کی صورت میں ہو کیونکہ یہ کہنا کہ شریعت سے پہلے حکم کا وجود ہے یہ اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ خطاب پایا جائے اور شریعت کے آنے سے پہلے خطاب کا وجود نہیں ہے، لہذا یہ بات لازم آتی ہے کہ دلیل شرع کے آنے سے پہلے کوئی حکم نہ

---

(۱) البصری: المعتمد، حوالہ سابق ۲/ ۸۶۸۔ نیز ملاحظہ ہو: آمدی: إحکام الأحکام، حوالہ سابق ۱/ ۷۵۔ رازی: المحصول، حوالہ سابق ۱/ ۱۵۸۔

(۲) العلائی: المجموع المذہب، حوالہ سابق ۲/ ۵۲۰۔ نیز ملاحظہ ہو: سیوطی: شرح الکوکب الساطع، حوالہ سابق ۱/ ۲۱۔

(۳) جوینی: البرہان، حوالہ سابق ۱/ ۸۶۔ نیز ملاحظہ ہو: آمدی: إحکام الأحکام، حوالہ سابق ۱/ ۷۵۔

ہو اور کبھی کبھی توقف کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ حکم موجود تو ہے، لیکن معلوم نہیں کہ یہ حکم اباحت ہے یا ممانعت (۱)۔

راجح یہ ہے کہ توقف کا مقصد خود حکم کی نفی ہے جب تک کہ بعثت نہ ہو جائے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے مباح یا ممنوع ہونے کا علم نہیں ہے کیونکہ بعثت سے پہلے رسول کے نہ ہونے کی وجہ سے جو احکام کو پہنچاتا ہے افعال سے متعلق کوئی حکم نہیں ہوتا اور جب توقف کا مقصد بعثت کے نہ ہونے تک حکم کا نہ ہونا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان اشیاء کے کرنے یا چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی مباح کی صورت ہے کیونکہ مباح اس اعتبار سے کہ اس میں اباحت ہے اس کے کرنے یا چھوڑنے پر ثواب یا عقاب مرتب نہیں ہوتا ہے (۲)؟ تو یہ لوگ اشیاء میں اباحت کے اصل ہونے سے توقف کیسے کرتے ہیں، حالانکہ ان کا قول اباحت کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

فقہاء اباحت شرعیہ اور اباحت غیر شرعیہ میں فرق کرتے ہیں مباح شرعی وہ ہے جس میں دلیل نقلی اس بات پر دلالت کرے کہ شارع نے بدل کے بغیر فعل اور ترک کے درمیان اختیار ہونے کے بارے میں خطاب کیا ہے (۳)۔ اور یہ خطاب شریعت کے آنے سے پہلے ثابت نہیں ہے جب کہ خطاب ہی نہیں تو اختیار دینا نہیں ہوگا، لہذا اباحت نہیں ہوگی (۴)،

---

(۱) نسفی: کشف الاسرار، حوالہ سابق ۲/۵۹۰۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۴۷۔ سیوطی: شرح الکوکب الساطع، حوالہ سابق ۱/۲۱۔ فخر الدین رازی: المحصول، حوالہ سابق ۱/۱۵۹۔ العلائی: المجموع المذہب، حوالہ سابق ۲/۵۲۰۔

(۲) المحلی: جلال الدین محمد بن احمد: شرح الورقات فی علم اصول الفقہ/۹۰، تحقیق: حسام الدین ابن موسی عفانہ، ریاض، مکتبۃ العبیکان، طبع اول ۱۴۲۱ھ۔

(۳) آمدی: إحکام الأحکام، حوالہ سابق ۱/۹۹۔

(۴) غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۱/۱۲۳۔

اباحت حکم تکلیفی کے طور پر یہ نہیں ہے کہ اشیاء میں شریعت آنے سے پہلے اور اس کے بعد اصل مباح ہونا ہے ہاں جہاں وہ خطاب پایا جارہا ہو جس میں کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو وہیں پر اباحت حکم تکلیفی ہوگی۔

اباحت غیر شرعیہ یہ ہے کہ کرنے اور نہ کرنے دونوں میں حرج کی نفی ہو اور یہ اباحت شریعت کے آنے سے پہلے سے ثابت ہے (۱)۔ اور دلیل عقل سے معلوم ہے اس کو اباحت اصلیہ یا براءت اصلیہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حکم تکلیفی نہیں ہے بلکہ یہ شریعت کے آنے سے پہلے عقل کا یہ فیصلہ ہے کہ ذمہ تکالیف اور مسئولیات سے بری ہیں اور یہ براءت اصلیہ شریعت کے آنے کے بعد ان چیزوں میں باقی رہتی ہے جن میں شریعت خاموش ہے کبھی کبھی اسے مرتبہ عفو کا نام بھی دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ ایسا مرتبہ ہے جو حلال اور حرام کے درمیان واقع ہے یا پانچ احکام میں سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق برأت اصلیہ سے ہے بعثت سے پہلے اشیاء معفو عنہ تھیں اسی لئے رسول اللہ ﷺ برأت اصلیہ کے حکم کی ہی بنیاد پر ان چیزوں کے بارے میں زیادہ سوال کرنے کو ناپسند فرماتے تھے جن کے بارے میں کوئی حکم وارد نہیں ہوا ہے (۲)۔

کبھی کبھی بعثت کے بعد اشیاء کے حکم میں اس طور سے تخصیص کی جاتی ہے کہ منافع میں اصل حلت ہے اور مضرتوں میں اصل حرمت ہے منافع میں سے صرف اموال کا استثناء کرکے، کیونکہ اس بارے میں نص وارد ہے کہ اموال میں اصل تحریم ہے (۳)۔ یہ چیز اخلاقیات کے مقصد سے زیادہ قریب اور زیادہ درست ہے کہ احکام کی بنا جلب منافع اور دفع مفاسد پر رکھی جائے اور چونکہ منافع اور مضار اضافی کیفیات ہیں حقیقی نہیں ہیں اسی لئے ایک چیز

---

(۱) آمدی: إحکام الأحکام، حوالہ سابق ۱/۹۹۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۱/۱۱۹۔۱۲۰۔

(۳) سیوطی: شرح الکوکب الساطع، حوالہ سابق ۲/۴۴۹۔

میں نافع اور ضار کے درمیان ترجیح واجب ہوتی ہے، کیونکہ حقیقی خالص منافع جو مضرت کے شائبہ سے محفوظ ہو ان کا پایا جانا دشوار ہے اور ترجیح اسی بنیاد پر ہو پاتی ہے کہ کسی فعل میں حکم محتاط کے مطابق وصف غالب ہے اگر وصف غالب منفعت ہے تو اس میں اصل حلت ہوگی اور اگر وصف غالب مفسدہ ہے تو اس میں اصل ممانعت ہوگی۔

۲۔کلام میں اصل حقیقت ہے:

یہ اصل معانی پر الفاظ کے دلالت کے لئے ایک ضابطہ ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کلام کو انہیں معانی پر محمول کیا جائے جو پہلی وضع میں اس کے لئے ثابت ہیں، کیونکہ معنی حقیقی وہ معنی ہے جو ثابت اور متیقن ہے لہذا معنی حجازی کی طرف اسی وقت جایا جائے گا جب کوئی ایسا قرینہ ہو جو حقیقی معنی کے مراد ہونے سے مانع ہو۔

حقیقت وہ معنی ہے کہ اصل اصطلاح میں جس سے تخاطب واقع ہوا ہے اس کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہو(۱)۔حقیقت کی یہ تعریف حقیقت لغویہ حقیقت عرفیہ اور حقیقت شرعیہ تینوں کو شامل ہے، کیونکہ لفظ جب بطور حقیقت کسی معنی کا فائدہ دیتا ہے تو یا تو یہ فائدہ شریعت کے وضع کرنے کا ہوگا یا لغوی طور پر ہوگا اور لغوی کی دو قسمیں ہیں یا تو اصلی ہوگا یا طاری ہوگا جس کو عرفی بھی کہتے ہیں (۲)۔ یہ وہ لفظ ہے جو اپنے اصل وضعی معنی سے دوسرے معنی کی طرف عرف استعمال کی بنیاد پر منتقل کیا گیا ہو(۳)، مجاز وہ ہے کہ اصل وضع جس پر تخاطب واقع ہوا تھا اس سے ہٹ کر کسی اور معنی کو مراد لیا گیا، کیونکہ اس دوسرے معنی اور پہلے معنی کے درمیان کوئی رابطہ ہے اور یہ رابطہ مجاز کے تقاضوں میں سے ہے، کیونکہ اگر یہ رابطہ نہ ہو تو وہ معنی مجاز نہ ہوگا بلکہ نئی وضع ہو جائے گی اور مجاز کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ قرینہ پایا جائے جو حقیقی معنی کے مراد لینے سے

(۱) البصری: المعتمد، حوالہ سابق ۱/۲۶۔

(۲) حوالہ سابق ۱/۱۶۔۱۹۔

(۳) صفی الدین ہندی: نہایۃ الوصول فی علم الاصول، حوالہ سابق ۱/ ۲۶۳۔

مانع ہواور لفظ کو معنی مجازی کی طرف پھیرے (۱)۔

لفظ میں اگر دو معنوں کا احتمال ہے یعنی حقیقی معنی اور مجاز معنی اور ایسا کوئی قرینہ نہیں پایا جارہا ہے جو لفظ کو معنی مجازی کی طرف پھیرے تو اصل یہ ہے کہ لفظ کو اسی اصل اصطلاح پر محمول کیا جائے جس کے ذریعہ تخاطب واقع ہوا تھا اگر لفظ کا مآخذ شارع کا خطاب ہو تو حقیقی معنی متیقن معنی شرعی یا حقیقت شرعیہ ہوگا اور اس کو مجاز کی طرف قرینہ ہی کی صورت میں پھیرا جائے گا اور اگر لفظ کا مآخذ عرف استعمال ہو اور وہ لفظ کسی شرعی معنی کا حامل نہ ہو یا شرعی معنی کا حامل رہا ہو اور اس سے اسے پھیر دیا گیا ہو تو معنی حقیقی متیقن عرفیہ ہوگی اور اگر ایسا کچھ نہ ہو تو اصل یہی ہے کہ لفظ کو معنی لغوی پر محمول کیا جائے ہاں اگر معنی حقیقی کے مراد لینے سے کوئی قرینہ مانع ہو یا حقیقی معنی مراد لینا وہاں دشوار ہو تو مجاز راجح پر عمل کرنا متعین ہے۔

ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے جب حقیقت مراد ہو تو مجاز مراد نہیں ہوسکتا اور جب مجاز مراد ہو تو حقیقت مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ حقیقت کی تعریف لفظ کا معنی موضوع لہ میں استعمال ہے اور مجاز کی ضد ہے اور ایک لفظ سے ایک ہی حالت میں کسی شئی کا اور اس کی ضد کا مراد ہونا محال ہے (۲)، کبھی کبھی لفظ کا معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک

---

(۱) رازی: المحصول، حوالہ سابق ۱/۲۸۶۔ نیز ملاحظہ ہو: البصری: المعتمد، حوالہ سابق ۱/۱۶۔ جیسے کوئی شخص کہے "رأیت أسدا فی الحمام یغتسل" میں نے ایک شیر کو غسل خانہ میں غسل کرتے دیکھا، تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس شخص نے غسل خانہ میں کسی بہادر آدمی کو دیکھا ہے، یہ ہے کہ اس نے حقیقی شیر کو جو شکاری جانور ہے اس کو دیکھا ہے، کیونکہ لفظ حمام ایسا قرینہ ہے جو اس بات سے مانع ہے کہ حقیقی شیر اس میں غسل کر رہا ہو اور شیر اور بہادر آدمی میں ایک تعلق اور مناسبت ہے اور جرأت وشجاعت۔ حیدر علی: درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام عربی ترجمہ ایڈوکیٹ فہمی حسین ۱/۳۰، بیروت، دار الجیل، طبع اول ۱۴۱۱ھ۔ ۱۹۹۱ء۔

(۲) زنجانی: شہاب الدین محمد بن احمد: تخریج الفروع علی الاصول/۶۸، تحقیق: محمد ادیب الصالح، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، طبع دوم ۱۴۱۲ھ۔ ۱۹۹۲)۔

حالت میں استعمال ہوتے ہیں اور اس کو عموم مجاز کا نام دیا جاتا ہے، یعنی دونوں کا مراد ہونا خاص طور سے اس صورت میں جب کہ معنی مجازی کا استعمال زیادہ ہوتا ہو تو ایسی صورت وحقیقت مجاز کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے گی اگر کوئی لفظ حقیقت ومجاز کے درمیان دائر ہو تو دونوں مراد ہو جاتے ہیں اس لئے کہ دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ لفظ سے مراد ہونا جائز ہے تو یہ بھی جائز ہوگا کہ حالت اجتماع میں دونوں مراد ہوں۔

۳۔اصل ذمہ کا بری ہونا ہے:

لغت میں ذمہ عہد کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ذمہ ایک وصف ہے جس کی وجہ سے انسان اس بات کا اہل ہوتا ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز واجب ہو اور اس کے اوپر کوئی چیز واجب ہو(۱)۔

اس کو اہلیت وجوب بھی کہا جاتا ہے ہر انسان میں وجوب کی اہلیت ہے کوئی ایسا انسان نہیں ہے جس میں یہ اہلیت نہ ہو، کیونکہ اس کی اہلیت ہی اس کی انسانیت ہے(۲)۔

ذمہ میں اصل یہ ہے کہ وہ بری ہو کسی التزام یا ذمہ داری یا حق کے ساتھ مشغول نہ ہو کیونکہ بندوں کو اس طرح پیدا کیا گیا ہے کہ ان کے ذمہ اور ان کے جسم حقوق سے بری ہیں یہاں تک کہ حقوق کے اسباب متحقق ہوں(۳)، اسی لئے مدعی علیہ کی بات مانی جاتی ہے کیونکہ اس کی بات اصل کے موافق ہے، لہذا حقوق سے اس کے بری الذمہ ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور اس کے جسم کو قصاص حدود اور تعزیرات سے بری قرار دیا جاتا ہے اور اسے تمام اقوال افعال سے بری قرار دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ اصل کے خلاف بینہ قائم ہو جائے(۴)۔اس

(۱) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق ر ۱۰۷۔

(۲) خلاف: اصول الفقہ، حوالہ سابق ر ۱۳۶۔

(۳) ابن عبد السلام: قواعد الأحکام، حوالہ سابق ۲ ر ۲۲۴۔

(۴) حوالہ سابق ۲ ر ۲۱۰۔

قاعدہ کے تحت کہ اصل یہ ہے کہ ظاہر جس کے موافق ہو اس کی بات مانی جائے گی اور بینہ اس شخص کے ذمہ ہوگا جو ظاہر کے خلاف دعوی کر رہا ہو(۱)۔

۴۔صفات عارضہ میں اصل عدم ہے:

اس اصل کا تعلق صفات عارضہ سے ہے صفات اصلیہ سے نہیں ہے یہ قید لگانا ایسی چیز ہے جس کا عقل تقاضا کرتی ہے کیونکہ صفات اصلیہ ہمیشہ شئی کے ساتھ موجود ہوتی ہیں اس سے متصل ہوتی ہیں جدا نہیں ہوتیں بلکہ وہ اس شئی کی ماہیت کا جز ہوتی ہیں اس لئے ان صفات کا اس میں پایا جانا اس میں یقینی ہوتا جب تک کہ اس کے نہ پائے جانے کی دلیل قائم نہ ہو اس کے برخلاف صفات عارضہ کا وجود حادث ہوتا ہے اور شئی پر اس کے وجود کے بعد طاری ہوتا ہے ان صفات کے بغیر شئی کا تصور ممکن ہوتا ہے، کیونکہ یہ صفات شئی کی ماہیت کا جز نہیں ہوتیں لہذا ان کے بارے میں یقینی یہی ہوتا ہے کہ وہ نہیں ہیں یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو اور جب دلیل سے کسی وقت عارضی صفت کا وجود ثابت ہوجائے تو وہ بھی صفات اصلیہ کے ساتھ لاحق ہوجاتی ہے اور اس کے وجود کے ثبوت کے بعد اس میں وجود ہی اصل ہوجاتا ہے(۲)۔اسی لئے اشیاء اور صفات اصلیہ میں وجود اصل ہے اور صفات عارضہ میں عدم اصل ہے ان دونوں اصولوں کی روشنی میں فقہاء نے مسائل جزئیہ میں بہت سے اختلافات کا فیصلہ کیا ہے، چیز کی صفات اصلیہ اور صفات عارضہ میں تحدید کر کے اور اختلاف کی صورت میں ان دلائل کو دیکھا جائے گا جو دونوں حالتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیں لہذا جب دلیل سے عارضی صفت کا وجود ثابت ہو یا صفت اصلیہ کا زوال ثابت ہو تو عارضی صفت کے بقاء کا حکم لگایا جائے گا، کیونکہ دلیل سے اس کا ثبوت ہے ورنہ تو صفت اصلیہ کی بقاء کا اس بنیاد پر حکم

(۱) کرخی: اصول الکرخی، حوالہ سابق/ ۸۰۔

(۲) ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق/ ۷۲۔ نیز ملاحظہ ہو: زرقاء: شرح القواعد الفقہیہ، حوالہ سابق/ ۱۷۔

لگایا جائے کہ اس میں اصل وجود ہے اور اگر دونوں صفیں وجود اور عدم کے اعتبار سے برابر ہوں تو حکم سے توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ اثبات یا نفی کی دلیل آجائے (۱)۔

۵۔ اصل یہ ہے کہ کسی نئی پیدا ہونے والی چیز کو اس کے قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے:

اس قاعدہ میں حادث سے مراد وہ چیز ہے جو موجود نہیں تھی پھر پائی گئی تو اگر اس چیز کے وجود میں آنے اور پیدا ہونے کے زمانہ کے بارے میں اختلاف واقع ہو جائے تو اصل یہ ہے کہ اسے زمانہ حال سے قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جائے جب تک کہ دور والے زمانہ میں اس کے پیدا ہونے کی دلیل قائم نہ ہو جائے ہاں جب دور والے زمانہ کی طرف اس کی نسبت ثابت ہو تو اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا (۲)، اس کی علت یہ ہے کہ اس شئی کے پیدا ہونے کے زمانہ کے بارے میں اختلاف پیدا ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دور والا زمانہ مشکوک ہو جائے گا اور قریب ترین زمانہ یقینی ہو جائے گا، کیونکہ جو یہ دعوی کرے کہ یہ چیز دور والے زمانہ میں پیدا ہوئی وہ قریب والے زمانہ میں اس کے ہونے سے انکار نہیں کر سکتا، لہذا حال سے قریب ترین وقت میں اس کے پیدا ہونے کا حکم لگایا جائے گا، الا یہ کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو کہ دور والے زمانہ میں وہ چیز مانی گئی تھی (۳)۔

خاتمہ:

یقین کو برقرار ماننا اور شک کو نظر انداز کرنا ایک اخلاقی معیار ہے جس پر احکام اخلاقیہ (شرعیہ) کا مدار ہے یہ معیار اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ عقلی بھی ہے اور حسی بھی، عقلی

---

(۱) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۳۰۔

(۲) زرقاء: شرح القواعد الفقہیہ، حوالہ سابق ر ۱۲۵۔

(۳) القاضی: منیر، شرح المجلۃ ر ۶۸، بغداد، مطبعۃ العانی، طبع اول ۱۹۴۹ء۔

اس بنیاد پر ہے کہ اس کی بنا اقل اور اقرب پر ہے اور قلیل اور اقرب پر بنیاد رکھنا متیقن ہے اور حسی اس اعتبار سے کہ استصحاب کا ترک کرنا اسی وقت صحیح ہوتا ہے، جبکہ کوئی قطعی حسی دلیل پائی جائے مثلاً ان علامات اور گواہوں کے پائے جانے جو اصل کے خلاف پر دلالت کرے اسی لئے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم کو نماز کے دوران خروج ریح کا شبہ ہو تو مسجد سے اس وقت تک نہ نکلے جب تک کہ آواز سنے یا بدبو محسوس کرے۔

شک فکر ونظر کے میدان میں حقائق تک پہنچانے والا ہے جس کو شک نہ ہو وہ غور وفکر نہیں کرتا ہے اور جس نے غور وفکر نہیں کیا اس کو بصیرت حاصل نہیں ہوتی ہے اور جس کو بصیرت حاصل نہیں ہوتی وہ تاریکی اور گمراہی میں رہ جاتا ہے، جیسا کہ امام غزالی کہتے ہیں اگر بعض لوگوں نے شک کو انسان پر واجب چیزوں میں سے پہلی چیز قرار دیا ہے تو تیقن اور شک کو نظر انداز کرنا ایک ایسی ضرورت ہے جس کا اخلاق تقاضا کرتا ہے، کیونکہ شریعت کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان کو پیش آنے والے شکوک واوہام اور وساوس کی حالت سے نکالے بغیر رفع حرج اور دفع مشقت کو بروئے کار لاسکے، شک بھی ایک قسم کی مشقت ہے جس کے نتیجہ میں عمل میں خلل اور ناپسندیدگی واقع ہوتی ہے اور انسان مکلف ہونے سے منقطع ہوجاتا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ شک عقل میں خلل اور دین میں نقص ہے اور یہ دین کو مضبوطی سے پکڑنے میں شکوک واوہام کا دفعیہ ہے اس سے تنگی دور ہوتی ہے، عبادات اور تمام تصرفات میں نرمی اور آسانی پیدا ہوتی ہے جس طرح کہ شریعت کے اصول اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ یقین کو مضبوطی سے پکڑا جائے اور شک کو نظر انداز کیا جائے کیونکہ شریعت کے اصول عملی اصول ہیں نظری اصول نہیں ہیں یہ اخلاقی اور طرز زندگی کے قواعد ہیں جن میں شک وتردد واجب نہیں ہے اسی لئے ڈی کارٹ نے علم کی زندگی کو عمل کی زندگی سے الگ کیا ہے اور اخلاق اور عملی زندگی کے میدان سے شک کو دور کیا ہے کیونکہ زندگی کے افعال عموماً کسی تاخیر کی گنجائش نہیں رکھتے (۱)۔

---

(۱) امین عثمان: دیکارت، مبادی الفلسفۃ/۱۲۶، قاہرہ، مطبعۃ القاہرہ الحدیثہ، طبع چہارم ۱۹۵۲ء۔

بیرونی نے اپنے اخلاقی اسکول کی بنیاد شک پر رکھی ہے چنانچہ اس نے علم کے آلات یعنی عقل وحواس کے بارے میں شک کیا ہے اور اس بات کا انکار کیا ہے کہ ان کے ذریعہ حقائق کے اشیاء تک پہنچنا ممکن ہے اس لئے کہ حواس اشیاء کو اس طرح دکھاتے ہیں جیسے وہ ہم کو دکھتی ہے اس طرح نہیں جس طرح وہ واقع میں ہے اور عقل کا حال حواس سے بہتر نہیں ہے کیونکہ عقل بالآخر اپنے مبادی حواس سے حاصل کرتی ہے اور لوگ اشیاء کے ادراک میں باہم اختلاف کرتے ہیں، عقل اور حواس جھوٹے اور فریبی آلات ہیں ان کے ذریعہ اشیاء کے جوہر تک پہنچنا ممکن نہیں ہے اسی لئے ہر حقیقت برابر قوت کے ساتھ سلب وایجاب دونوں کو قبول کرتی ہے ہم اشیاء کے صرف ظاہر کو جانتے ہیں ان کے حقائق سے ناواقف ہیں اور جب صورت حال یہ ہے تو کوئی ایسا پیمانہ نہیں پایا جاتا جس سے ہم صواب وخطا اور خیر وشر کے درمیان تمیز کرسکیں یہ وہ صورت حال ہے جس کی وجہ سے ہم احکام صادر کرنے سے توقف کرتے ہیں، ہم جب تک اشیاء کی ماہیت سے ناواقف ہیں اور اشیاء کے حقائق کے ادراک سے عاجز ہیں اس وقت تک حکم صادر کرنے میں توقف ہی سب سے مناسب حال ہے اس توقف سے شک کرنے والے کو ایک طرح کا اطمینان اور سکون نفس حاصل ہوگا اور اطمینان اور سکون نفس سعادت کو لائیں گے لہذا حکم صادر کرنے میں توقف سعادت کو لانے کا ذریعہ ہے(۱)۔

اسلام میں اخلاق شک اور تردد پر قائم نہیں ہے کیونکہ شک دل میں بے چینی کا ہونا اور نفس میں کھٹک کا ہونا ہے اور یہ حیرت کا باعث ہے اس سے سکون نفس اور اطمینان حاصل نہیں ہوتا اس لئے شریعت نے یقین کو استصحاب کی بنیاد پر مانا ہے اور شک کو دفع کیا ہے اور علم کے جو مختلف ذرائع ہیں یعنی حواس وغیرہ ان کے ذریعہ یقین واعتماد کو قوت پہنچائی ہے کیونکہ عمل کا اصول شک کا تقاضا نہیں کرتے اور اسلام میں اخلاق کا ستون یقین ہے برخلاف بیرون کے جس کا نظریہ ہے کہ حکم صادر کرنے سے توقف سعادت، سکون نفس اور اطمینان پیدا

(۱) الطویل: الفلسفۃ الخلقیۃ، حوالہ سابق/ ۱۱۸۔

کرتا ہے اخلاق اور قانون کے میدان میں حکم صادر کرنے سے توقف نفس کو بے چین کرے گا اور بے اطمینانی پیدا ہوگی اور اس کے نتیجہ میں سعادت مفقود ہوجائے گی اسی لئے شریعت نے کوشش کی ہے کہ انسانی طرز زندگی کو منضبط کرنے کے لئے ایسے اخلاقی قواعد قائم کئے جائیں جن کی بنیاد ماضی کے یقین کو حال تک باقی ماننے پر ہو مثلاً یہ قواعد کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا اور وہم کا اعتبار نہیں اور ہر مشکوک چیز غیر معتبر ہے، نادر کا کوئی حکم نہیں ہے، جو چیز ثابت نہ ہو وہ احتمال کی بنیاد پر ثابت نہیں ہوتی اور واجبات شک سے ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

پانچویں فصل

قاعدہ: العادۃ محکمۃ

(عادت کو فیصلہ کن مانا گیا ہے)

تمہید:

اول: عادت کا معنی اور اس کو حکم قرار دینے کا مقصد

دوم: عرف نافع اور ضار کا معیار ہے

سوم: عادت کی قسمیں

چہارم: دائمی اقدار کا تبدیل ہونے والے اقدار کے ساتھ ٹکراؤ

۱۔عرف (تغیر پذیر قدر) کا شریعت (پائیدار قدر) کے ساتھ ٹکراؤ

۲۔عرف اور لغت میں تعارض

پنجم: شریعت معیاریت اور وضعیت کے درمیان

۱۔شریعت اور علم اخلاق حدسی رجحان

۲۔شریعت اور علم اخلاق کا وضعی سماجی رجحان

خاتمہ:

تمہید:

عرف وعادت جماعت کی پیداوار کا حاصل اور تعلیق کے مختلف ادوار میں اس کے تجربات کا خلاصہ ہوتا ہے اور مختلف قسم کے عرف وعادات تشریع اور قانون سازی کے میدان میں اپنا وسیع دائرہ اثر رکھتے ہیں انسانی نفوس پر ان کا زبردست کنٹرول ہے اور بڑا احترام ہے کیونکہ کوئی عادت جب دلوں میں راسخ ہوجاتی ہے تو زندگی کی ضروریات شمار کی جانے لگتی ہے جن سے استغناء نہیں ہوسکتا اور لوگوں سے ان کی عادت چھڑانے میں بڑی تنگی ہے لہذا عادت اور عرف لازمی قانون کے درجہ میں ہے۔

اسی لئے شریعت حوادث اور نئے پیش آمدہ مسائل میں صحیح عادات اور عرفوں کو حکم کا درجہ دیتی ہے اور انہیں نصوص کی تخصیص کرنے والا اور اس کے احکام میں تبدیلی کرنے والا قرار دیتی ہے تاکہ زندگی کے واقعات کی رعایت ہوسکے اور لوگ جن صحیح عرفوں کے عادی ہیں انہیں پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جائے چنانچہ عادت طبیعت ثانیہ ہے اور اس کے چھڑانے میں بڑی مشکل اور بڑی تنگی ہے۔ مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھتے ہیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور مسلمان جس چیز کو برا سمجھتے ہیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے اسی لئے عرف صحیح جس چیز کو حسن فعل سمجھے وہ شریعت کے واجب کرنے کی علت ہے اور عرف صحیح جس چیز کو قبیح فعل سمجھے وہ شریعت کے منع کرنے کی علت ہے لہذا نص واقع کے ساتھ ہم آہنگ ہے جب کہ دونوں کا مقصد ایک اور وہ مقصد ہے مصلحت کو پیدا کرنا اور لوگوں سے تنگی کو دور کرنا۔

اول: عادت کا معنی اور اس کو حکم قرار دینے کا مقصد:

لغت میں عادت ''عود'' یا ''معاودہ'' سے ماخوذ ہے جو تکرار کے معنی میں ہے اور عادت کو عادت اسی لئے کہا جاتا ہے کہ عادت والا اسے بار بار کرتا ہے یعنی اس کی طرف بار بار

لوٹ کے آتا ہے (۱)، عادت کا مادہ چیز کے ایسے تکرار اور بار بار پیش آنے کا تقاضا کرتا ہے جس سے معلوم ہوجائے کہ یہ چیز اچانک یا اتفاقی طور پر پیش نہیں آتی ہے (۲)۔

اصطلاح میں عادت کا معنی ہے وہ چیز جس پر لوگ قائم ہوں اور بار بار اس کی طرف لوٹ کے آتے ہوں (۳)، یا عادت وہ امر ہے جو عقلی رشتہ کے بغیر بار بار پیش آئے (۴)۔ اس لئے جو تکرار عقلی تلازم کی وجہ سے پیدا ہو وہ عادت نہیں ہے جیسے علت و معلوم کے درمیان وجود اور عدم میں تلازم۔

فقہاء کے نزدیک عرف و عادت ایک ہی معنی میں ہے یعنی وہ چیز جس پر نفوس عقلوں کی شہادت کی وجہ سے ٹھہر گئے اور مسلم طبیعتوں نے اسے قبول کرلیا (۵)۔ لہذا کوئی بھی عمل خواہ وہ قول ہو یا فعل جب نفس اس کی طرف مائل ہوگیا اسے پسند کرلیا اس میں راحت اور اطمینان محسوس کرنے لگا اور عقل والوں اور سلیم طبیعت والوں کی طرف سے اسے قبولیت اور اعتراف حاصل ہوگیا تو وہ ایسا عرف ہوجاتا ہے جو معتبر ہے اور احکام کو ثابت کرنے والا ہے۔ کبھی کبھی عرف اور عادت کے درمیان فرق محسوس کیا جاتا ہے، کیونکہ عرف کی حقیقت نفس میں کسی چیز کا ٹھہرنا اور سکون پانا ہے اور عادت کی حقیقت کسی چیز کا تکرار اور اس کا بار بار پیش آنا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ عرف اور عادت اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں لیکن مصداق کے اعتبار سے یعنی واقعہ میں استعمالی معنی کے اعتبار سے دونوں متحد ہے عادت معاودہ سے ماخوذ ہے اور وہ چیز بار بار پیش آنے اور بار بار لوٹنے کی وجہ سے معرف

(۱) ابن منظور: لسان العرب، حوالہ سابق ۴/۳۱۱۔

(۲) زرکشی: المنثور، حوالہ سابق ۲/۳۵۷۔ نیز ملاحظہ ہو: القاضی: شرح المجلہ، حوالہ سابق/۹۵۔

(۳) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق/۱۴۶۔ نیز ملاحظہ ہو: حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۶۹۔

(۴) امیر حاج: التقریر والتحبیر، حوالہ سابق ۱/۲۸۲۔

(۵) جرجانی: التعریفات، حوالہ سابق/۱۴۹۔

ہوجاتی ہے نفوس اور عقول میں جا گزیں ہوجاتی ہے کسی رشتہ اور قرینہ کے بغیر لوگ اسے قبول کر لیتے ہیں (۱) اور استقرار (جا گزیں ہونا) تکرار کا لازمی نتیجہ ہے کیونکہ کوئی عمل جب کثرت سے ہوتا ہے تو نفوس میں راسخ ہوجاتا ہے لوگ اس سے مطمئن ہوجاتے ہیں اور ان کے درمیان وہ عرف بن جاتا ہے تو جس چیز پر یہ بات صادق آرہی ہے کہ وہ عادت ہے اس پر یہ بات بھی صادق آرہی ہے کہ وہ عرف ہے اور فقہی جزئیات میں ان دونوں لفظوں کا استقراء کرنے والا یہ بات محسوس کرتا ہے کہ فقہاء عرف اور عادت کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

یہاں سوال یہ ہے کہ اخلاق کیوں عادت کو حکم قرار دیتا ہے اور اسے ایک اخلاقی قاعدہ مانتا ہے جس پر بہت سے احکام مبنی ہیں؟

لوگوں کو ان کی عادت سے الگ کرنے میں بڑی تنگی ہے اسی لئے شریعت نے عادت کو ایک اصل اخلاقی قاعدہ قرار دیا ہے اور واقعات نیز نت نئے مسائل میں اسے حکم مانا ہے کیونکہ شریعت کا مقصد تنگی کو دور کرنا ہے نہ کہ تنگی میں ڈالنا اور لوگوں سے ان کی عادت چھڑانے میں بڑی تنگی واقع ہوتی ہے کیونکہ عادت انسان کی فطرت ثانیہ ہے اگر کوئی عادت نفس میں جا گزیں ہوجائے اور ٹھہر جائے تو اس کو سخت مشقت اور تنگی کے بغیر چھڑانا بہت دشوار

---

(۱) ابن عابدین محمد امین بن عمر: رسالۃ نشر العرف ر ۳، ملک شام مطبعۃ معارف سوریۃ الجمیلۃ ۱۳۰۱ھ۔

(۲) ابن عابدین نے نسفی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ عادت وعرف وہ ہے جو نفوس میں عقلوں کی جہت سے جا گزیں ہوجائے اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کریں اور ابن نجیم نے الاشباہ میں لکھا ہے ''یہ جان لیجیے کہ عادت وعرف کا اعتبار ایسی چیز ہے کہ اس کی طرف بہت سے مسائل میں رجوع کیا جاتا ہے'' اور ہندی نے شرح المغنی میں لکھا ہے'' کہ عادت سے مراد وہ چیز ہے جو بار بار پیش آنے کی وجہ سے نفوس جا گزیں ہوگئی ہو اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کرلیں اور اس کی تین قسمیں ہیں عرف عام جیسے قدم رکھنا اور عرف خاص جیسے ہر مخصوص گروہ کی اصطلاحات اور عرف شرعی جیسے صلاۃ اور زکوۃ''۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن عابدین: نشر العرف، حوالہ سابق ر ۳۔ ابن نجیم، سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۰۲۔

ہے اور اگر شریعت عادت چھڑانے کا حکم دیتی تو تناقض میں پڑ جاتی، یہ کیسے ہوسکتا کہ شریعت ایک طرف تو مکلف سے تنگی اور مشقت دور کرنے کا حکم دے اور دوسری طرف لوگ جس چیز کے عادی ہیں اور جس سے مانوس ہیں حتیٰ کہ وہ چیز ان کی طبیعت کا جز بن چکی ہے اسے چھڑانے کا حکم دے؟، لہذا عادت کو حکم قرار دینا اخلاقی منطق اور قانون سازی میں واقعیت کا ایک اہم عنصر ہے لیکن کیا عادت کو حکم ماننے کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ واقعاتی دنیا میں ہو رہا ہے اسے اخلاقی ہونے کا ٹائٹل دینا اور قبولیت کی سند دینی یہ اس کا مقصد ہے تا کہ لوگ حرج اور تنگی میں نہ پڑیں؟ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شریعت کے دو مقاصد ہیں :(۱) مصالح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا اس کا تقاضا یہ ہے کہ لوگوں میں جو اچھی عادتیں پڑ گئی ہیں جن سے مصالح حاصل ہوتے ہیں اور مفاسد دور ہوتے ہیں انہیں قبول کر کے تنگی دور کی جائے اور آسانی حاصل کی جائے، شریعت کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ مکلف کو نفسانی خواہشات کے داعیہ سے نکالا جائے، کیونکہ اگر خواہشات نفسانی کو بے لگام چھوڑ دیا جائے تو وہ لازماً پہلے مقصد کو منہدم کر دے گی اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ لوگ جن فاسد عادات کے عادی ہو جائیں انہیں قبول نہ کیا جائے اور ان عادات کو تدریج اور تیسیر کے طریقہ سے چھڑایا جائے جبر و قہر کی منطق سے نہیں۔

لہذا شریعت ہر وجود میں آنے والی چیز کو من و عن قبول نہیں کرتی ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ عادت جسے سماج تسلیم کرے وہ جائز اور مشروع ہے ورنہ تو شریعت کے عرف کا اعتبار کرنے کا یہ مطلب ہو جائے گا کہ سماج میں جو کچھ چل رہا ہے شریعت اس کو پروانہ جواز فراہم کرتی ہے خواہ وہ نفع بخش ہو یا ضرر رساں ہو لوگوں کے درمیان پائے جانے والے عرف صالح بھی ہوتے ہیں اور فاسد بھی، صالح وہ ہیں جن سے منفعت حاصل ہو یا مفسدہ دور ہو نہ وہ حرام کو حلال کریں نہ حلال کو حرام کریں شریعت انہیں عادات اور عرفوں کو تسلیم کرتی ہے جو صالح ہوں اور فاسد عادات اور عرفوں سے روکتی ہے کیونکہ نفع بخش عادتیں حاجات اور مصالح کی پیداوار ہوتی ہیں لہذا ان کا اعتبار کرنا قانون سازی کی ایک اصل یعنی مصلحت کا اعتبار کرتا ہے اسی لئے جو احکام

عادات پر مرتب ہوتے ہیں وہ حاجات اور مصالح کی تبدیلی کے ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور مصالح اور حاجات کی تبدیلی کے تحت احکام میں تبدیلی شریعت کے ان قواعد کے موافق ہے جو تخفیف تیسیر جلب منفعت اور دفع مضرت پر مبنی ہیں۔

قرافی کہتے ہیں کہ جن احکام کا مآخذ عادات ہیں ان احکام کا ان عادات میں تبدیلی آنے کے باوجود جاری کرنا خلاف اجماع اور دین میں جہالت ہے لہذا شریعت کے جو احکام عادات کے طابع ہیں ان میں عادت بدلنے کے ساتھ حکم تبدیل ہوجائے گا اور نئی عادت کے مطابق حکم ہوجائے گا''(۱)۔

اسی لئے اجتہاد اور افتاء کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ لوگوں کے عادات اور احوال اور ان کے زمانہ کا علم کتابوں میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اسی پر فتوی نہ دے دیا جائے کیونکہ ''ہمیشہ منقولات پر جمود دین میں گمراہی اور علماء مسلمین اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے(۲)۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہاں پر عادتوں میں تبدیلی سے احکام میں تبدیلی اضافی چیز کو مطلق چیز کا مقام دینا نہیں ہے اور اس کی عمومیت، معیاریت اور ثبوت تکلیف کو منہدم کرنا نہیں ہے؟

یہ تبدیلی اضافی چیز کو مطلق چیز کا مقام دینا بالکل نہیں ہے جیسا کہ وضعی سماجی، رجحان رکھنے والوں کا حال ہے کیونکہ یہ تبدیلی اصل خطاب میں نسخ یا اس سے اختلاف نہیں ہے مکلف بنانا اسی طور پر ہے کہ وہ دائمی اور ابدی ہے اسے منسوخ کرنا اور اسے تبدیل کرنا ممکن نہیں ہے اختلاف تو مکلف بنانے کے انداز میں ہے(۳)؟

---

(۱) قرافی: شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس ابن عبد الرحمن صنہاجی: الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام ۱۰۱/، تحقیق: ابوبکر بن عبد الرزاق، قاہرہ، المکتب الثقافی للنشر والتوزیع ۱۹۸۹ء۔

(۲) قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۲۲۳۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۲۲۳۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عادتیں جب مختلف ہوجائیں تو ہر عادت کسی اصل اخلاقی کی طرف لوٹتی ہے جس کی بنیاد پر اس پر حکم لگایا جاتا ہے، بچے سے بلوغ سے پہلے مکلف بنانے والا خطاب اٹھالیا گیا ہے (یعنی بلوغ سے پہلے وہ مکلف نہیں ہے) لیکن جب بچہ بالغ ہوگیا تو وہ مکلف ہوگیا لہذا تکلیف کا ساقط ہونا اور ثابت ہونا اصل خطاب میں اختلاف نہیں ہے اختلاف تو عادت میں واقع ہوا ہے۔

دوم: عرف صحیح نافع اور ضار کا معیار ہے:

جب صورت حال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا تعلق انسانی زندگی کا قیام اور اس کے عیش وآرام کے مکمل ہونے نیز انسان کے شہوانی اور عقلی اوصاف جن چیزوں کا تقاضا کرتے ہیں ان کے علی الاطلاق حاصل ہونے سے ہے، یہاں تک کہ وہ اسے مطلق طور پر انعام یافتہ قرار دیا جائے یہ چیزیں عرف کے اعتبار سے مصلحت ہوتی ہیں (۱) تو کیا یہ ممکن ہے کہ انسان علی الاطلاق واقعاتی زندگی میں انعام یافتہ ہو؟ اور دوسرے معنی میں کیا یہ ممکن ہے کہ آپ کو کوئی ایسا نفع بخش فعل حاصل ہو سکے جس میں ضرر کا شائبہ نہ ہو یا ایسی لذت حاصل ہو سکے جس سے متصل یا جس سے پہلے الم نہ ہو؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ واقعاتی زندگی میں ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ خالص مصالح اور خالص مفاسد نادر الوجود ہیں ان میں سے کوئی چیز خالص نہیں، بلکہ ملے ہوئے ہیں، ہر مصلحت میں مفسدہ ملا ہوا ہے اور ہر مفسدہ میں مصلحت ملی ہوئی ہے، یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ مصلحت کو مفسدہ سے یا مفسدہ کو مصلحت سے الگ کر دیا جائے اور اس کی دلیل کامل انسانی تجربہ ہے یعنی مصالح اور مفاسد کی ماہیت کا مکمل استقراء کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے (۲)، اس کا مطلب یہ ہے کہ واقعی زندگی میں ایک فعل مصلحت ہوتا ہے وہ اسی وقت مفسدہ بھی ہوتا ہے ایک

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۲۰۔

(۲) حوالہ سابق ۲/۲۱۔

جہت سے وہ مصلحت ہے اور دوسری جہت سے وہ مفسدہ ہے تو ہم کسی بھی فعل کے بارے میں یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ وہ سو فیصد نافع ہے اور کسی دوسرے فعل کے بارے میں یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ سو فیصد ضرر رساں ہے۔

ہمارا واقعاتی زندگی میں کسی فعل کو نافع یا ضار کہنا اس فعل میں غالب پہلو کو دیکھ کر ہی ہوتا ہے جب کسی فعل میں منفعت کے پہلو کا غلبہ ہوتا ہے تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ فعل نافع ہے اور اگر کسی فعل میں مفسدہ کا غلبہ ہوتا ہے تو اس فعل کو ضرر رساں کہا جاتا ہے مثلاً دواؤں کا استعمال منفعت ہے جس میں ضرر کی بھی آمیزش ہے مثلاً دوا کا کڑوا ہونا یا دواؤں پر مرتب ہونے والے منفی اثرات لیکن چونکہ دواؤں میں منفعت غالب ہے اور وہ یہ ہے کہ ان سے شفاء حاصل ہوتی ہے لہذا دواؤں کے استعمال کو نافع کہا جاتا ہے۔ اور بعض مخدر اور نشہ آور چیزوں کے استعمال میں مضرت کا غلبہ ہے اس اعتبار سے کہ ان سے عقل سلب ہوجاتی ہے اور مال ضائع ہوجاتے ہیں لیکن ان میں یہ منفعت بھی شامل ہے کہ ان سے سرور حاصل ہوتا ہے اور غم دور ہوجاتے ہیں تو ان کے استعمال کو ضرر رساں کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں مضرت کا غلبہ ہے اس طرح واقعاتی زندگی میں فعل میں غالب وصف نافع اور ضار کا معیار قرار پاتا ہے۔

اور نافع ہونے کا حکم لگانے کا شریعت کا معیار عرف ہی کا معیار ہے عادتاً کسی فعل میں نفع یا ضرر جس وصف کا غلبہ ہوتا ہے شریعت میں وہی مقصود ہوتا ہے اور اسی بنیاد پر وہ فعل مطلوب یا ممنوع ہوتا ہے اور جو صفت مغلوب یا مرجوح ہوتی ہے وہ شرعاً معدوم کے درجہ میں ہوتی ہے، اس طرح فعل کا وصف غالب خالص قرار پاتا ہے کیونکہ اگر فعل کا مرجوح پہلو بھی شرعاً معتبر ہو تو ایک ہی فعل مصلحت کے پہلو سے مطلوب ہوگا اور اسی وقت مفسدہ کے پہلو سے ممنوع بھی ہوگا۔

اور یہ بات قطعیت سے معلوم ہے کہ شریعت میں معاملہ ایسا نہیں ہے (کہ ایک چیز مطلوب بھی ہو اور ممنوع بھی ہو) کیونکہ اگر ایسا ہوتا ہے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوتی ہے کیونکہ

ایک ہی فعل کے لئے ایک ہی وقت میں یہ کیسے کہا جاتا کہ اسے کرو اور اسے نہ کرو تو جب کسی فعل میں مفسدہ کے مقابل میں عادتاً مصلحت کا غلبہ ہوتا ہے تو وہی مصلحت شرعاً مقصود ہوتی ہے اور اسی کو حاصل کرنے کے لئے بندوں سے اس فعل کے کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے اور اس فعل میں جو مفسدہ ہے وہ اس فعل کو مشروع کرنے میں مقصود نہیں ہوتا، اسی طرح جب کسی فعل میں مفسدہ غالب ہوتا ہے تو مفسدہ کو دور کرنا ہی شرعاً مقصود ہوتا ہے اور اسی وجہ سے بندوں کو اس سے روکا جاتا ہے اور مصلحت اس فعل کی مشروعیت میں معدوم کی طرح ہو جاتی ہے(۱)۔

شریعت اپنے بعض احکام کا استنباط عملی، واقعاتی زندگی سے کرتی ہے یعنی ''کیا ہونا چاہئے اس کی بنیاد کیا ہے'' پر ہوتی ہے، لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاق کی بنیاد ''منفعت'' یا ''شخصی لذت'' پر ہے، یعنی انسان کے شہوانی اوصاف جس لذت کو پانے یا جس رغبت کو پورا کرنے کا تقاضا کرتے ہیں کیا انہیں کو عرف کے اعتبار سے مصلحت یا منفعت قرار دیا جاتا ہے؟

جن مصالح کو حاصل کیا جاتا ہے یا جن مفاسد کو دور کیا جاتا ہے شریعت میں ان کا اعتبار اس اعتبار سے ہے کہ دنیا کی زندگی آخرت کی زندگی کے لئے قائم ہو، اس اعتبار سے نہیں کہ ان عادی مصالح کو حاصل کرنے میں اور ان مفاسد کو دور کرنے میں نفس کی خواہشات پوری ہوں (۲)، واقعاتی زندگی میں فعل کے بارے میں نفع یا ضرر کی جو غالب صفت کا علم عقل کے فیصلہ سے معتبر عادات اور ظن سے ہوتا ہے، تاریخ کے مسلسل تجربات اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ انسانی مصالح نفس کی خواہشات سے وجود میں نہیں آتے کیونکہ خواہشات نفس پر چلنے سے بدامنی باہمی قتل وقتال اور ہلاکت وجود میں آتی ہے، جو مصلحت کے بالکل برعکس ہے اور انسانی زندگی کو درہم برہم کرنے والی ہے شریعت سے پہلے خود عقل کا تقاضا ہے کہ

---

(۱) حوالہ سابق ۲/۲۲۔

(۲) حوالہ سابق ۲/۳۱۔

حیات انسانی کو قائم رکھنے کے لئے جان، مال، شرم گاہیں اور آبرو کو تحفظ حاصل ہو (انہیں پامال نہ کیا جائے)(۱)۔

کسی لذت یا ذاتی رغبت کا حاصل ہونا جو ان ضروریات کو منہدم کرے جن پر انسانی زندگی قائم ہے یہ اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ عقل حقیقی مصالح یا مفاسد کے ادراک سے عاجز ہے بلکہ یہ چیز نفس کے عقل پر غالب ہونے کی وجہ سے پیش آتی ہے یہ چیز شریعت کے اخلاقیات کے برعکس ہوتی ہے، شریعت تو ہوائے نفسانی کی مخالفت کے لئے آئی ہے عقل اور واقع کی مخالفت کے لئے نہیں آئی ہے ورنہ تو عقل کو مکلف قرار دینے کا مدار نہ قرار دیا جاتا اور نہ ہی عقل کو خطاب شارع کو سمجھنے کی شرط بنایا جاتا، لہذا عقل اور وحی ہوائے نفسانی کی مخالفت میں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

اگر منفعت عامہ کے اسکول والوں کے مطابق واقعاتی زندگی میں انفرادی لذت ہی نافع اور ضار کا پیمانہ ہوتی تو انسانی زندگی درست نہ ہو پاتی کیوں کہ لذت ایک امر اضافی ہے جو افراد، احوال اور ظروف کے بدلنے سے بدل جاتی ہے، چنانچہ ایک شخص کے یہاں جو چیز لذت ہے وہی دوسرے کے یہاں الم ہوتی ہے اور کبھی ایک چیز ایک حال میں الم ہوتی ہے اور دوسرے حال میں لذت ہوتی ہے اس سے یہ بات ثابت ہوتا ہے کہ منفعتوں اور مضرتوں کا مشروع یا ممنوع ہونا عقول اور عادات کے تابع ہوتا ہے نہ کہ انفرادی رجحانات اور خواہشات کے تابع ہوتا ہے(۲)۔

سوم: عادات کی قسمیں:

عادات یا تو محکمہ ہوں گی یعنی وہ عادات جن کے بارے میں منفی یا مثبت کوئی دلیل وارد

---

(۱) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/۱۰۔ نیز ملاحظہ ہو: حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۴۸۷۔ الطوفی: فی المصالح المرسلۃ، حوالہ سابق/۴۸۔

(۲) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/۲۱۔

ہو اس معنی کر کہ شریعت نے بطریق وجود یا بطریق استحباب اس کا حکم دیا ہو یا بطور کراہت یا حرمت اس سے روکا ہو یا ان کے بارے میں اجازت دی ہو کہ کریں یا نہ کریں (۱)، یہ عادات ابدی طور پر برقرار رہیں گی (۲)۔ ان میں سے حسن وہ ہیں جن کو شریعت نے حسن قرار دیا ہو اور قبیح وہ ہیں جنہیں شریعت نے قبیح قرار دیا ہو، ان میں تبدیلی واقع نہیں ہوگی، اگرچہ آراء تبدیل ہوتے رہیں، یعنی حسن کو قبیح سمجھا جانے لگے اور قبیح کو حسن سمجھا جانے لگے چونکہ عادات دلیل شرع سے ثابت کئے جانے کے بعد ان امور میں شامل ہوجاتی ہے جو احکام شرع کے تحت داخل ہوں انہیں اچھا سمجھ کر یا قبیح سمجھ کر تبدیل کرنا پائیدار و برقرار احکام کا نسخ شمار کیا جائے گا اور وحی منقطع ہونے کے بعد نسخ کا سوال نہیں پیدا ہوتا (۳)۔

یا ایسی عادتیں ہوں گی جو مخلوق کے درمیان جاری ہوں گی لیکن ان کے بارے میں مثبت یا منفی کوئی دلیل وارد نہیں ہوگی ان کی دو قسمیں ہیں: (۱) عام عادات: یہ وہ عرف وعادات ہیں جو تمام ملکوں میں اور تمام قوموں میں پھیلی ہوئی ہیں اور ان کا حکم عام ہے جو تمام ممالک والوں پر ثابت ہوگا (۴)۔

ان میں وہ فطری عادات بھی داخل ہیں جو زمانہ، علاقہ اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے جیسے کھانا، پینا، سونا، جاگنا، لذت والی چیزوں سے قریب ہونا تکلیف دہ چیزوں سے پرہیز کرنا (۵)، اس طرح وہ اعمال جن کا تقاضا انسانی ضرورت کرتی ہے خواہ زمانہ، ماحول، تہذیب اور معیار کوئی بھی ہو مثلاً زندگی کے بہت سے لوازم کے بارے میں استصناع

---

(۱) حوالہ سابق ۲/ ۲۴۲۔
(۲) حنفی، من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/ ۵۱۴۔
(۳) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۴۲۔
(۴) ابن عابدین: نشر العرف، حوالہ سابق/ ۲۶۔
(۵) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۵۴۔

(آرڈر دے کر مال تیار کرانا)(۱)۔

دوسرے خاص عادات یہ وہ عادات ہیں جو ایک سماج میں رائج ہوں دوسرے میں نہ ہوں یا ایک گروہ رائج ہوں دوسرے میں نہ ہوں اس میں وہ تمام سماجی عادات داخل ہیں جو لوگوں میں رائج ہیں اور ان کا حکم خاص ہوتا ہے انہیں لوگوں پر ثابت ہوتا ہے جن میں وہ عادت رائج ہوتی ہیں (۲)، چونکہ یہ عادات زمانہ کے ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں حسن سے قبح کی جانب اور قبح سے حسن کی جانب مقاصد کی تعبیر معالات کے اختلاف عمر کے مراحل اور فطرت کے استثنآت کے اعتبار سے ان میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

مخلوق کے درمیان جاری عادات کی دو قسمیں ہیں (۱) قولی عادات، (۲) عملی عادات، قولی عادات کو لفظی عادت یا حقیقت عرفیہ بھی کہا جاتا ہے (۳)، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ کو بول کر کوئی خاص معنی مراد لینے کا عرف اس طرح قائم ہوجائے کہ اس لفظ کو سنتے ہی فوری طور پر ذہن اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے (۴)، اور یہ یا تو اس طور سے ہوتا ہے کہ اپنے معنی کے بعض افراد میں لفظ کا استعمال اس کثرت سے ہو کہ لفظ کو مطلق بولنے کی صورت میں عموماً وہی معنی مراد ہوا کرے (۵)، یا اس طور سے ہوتا ہے کہ کوئی لفظ اپنے معنی اصلی جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے کہ علاوہ معنی میں بکثرت استعمال ہونے لگے، یہاں تک کہ اصل معنی

---

(۱) حکیم محمد تقی: الاصول العامۃ للفقہ المقارن ر ۴۲۰، بیروت، دار الاندلس، طبع اول ۱۹۶۳ء۔

(۲) ابن عابدین: نشر العرف، حوالہ سابق ر ۲۶۔

(۳) البصری: المعتمد، حوالہ سابق ۱ر ۳۰۱۔ نیز ملاحظہ ہو: غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۱ر ۲۷۲۔

(۴) امیر حاج: التقریر والتحبیر، حوالہ سابق ۱ر ۲۸۲۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن عابدین: نشر العرف، حوالہ سابق ر ۳۔

(۵) جیسے لفظ دابۃ کا استعمال جو پایوں کے بارے میں حالانکہ یہ لفظ ہر اس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے جو زمین پر چلتا ہو۔

متروک ہوجائے(۱)۔

عملی عادات یا فعلی عادات وہ ہیں جو لوگوں کے معاملات اور تصرفات میں جاری ہوتے ہیں جب ان پر لوگ کاربند ہوں اور لوگوں کے درمیان وہ مقبول ہو قواعد شریعت کے مخالف بھی نہ ہوں تو وہ حجت ہوتے ہیں ان کی طرف رجوع کرنا اور ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے چاہے یہ تعامل عام ہو یا خاص ہو کیوں تعامل اجماع سے قریب تر ہے اور اجماع معتبر ہے اور جو چیز معتبر سے قریب تر ہو وہ معتبر ہوتی ہے اور لوگوں کا اس پر متفق ہونا اور اس پر عمل کا رائج ہونا اس کے معتبر ہونے کی دلیل ہے(۲)۔

چہارم: ثابت شدہ اقدار کا تعیر پذیر اقدار کے ساتھ ٹکراؤ:

۱۔عرف (جو تغیر پذیر قدر ہے) کا شریعت (جو ثابت قدر ہے) کے ساتھ ٹکراؤ:

کبھی کبھی عرف کا یا واقعی کا نص کے ساتھ ٹکراؤ ہوتا ہے تو کیا نص کو واقع پر ترجیح دی جائے گی یا واقع کو نص پر ترجیح دی جائے گی؟ اگر عرف نص کے ساتھ متصادم ہو اور نص کی بنیاد کوئی عادت ہو جو نص کے آنے کے وقت موجود تھی تو حکم عرف کے ساتھ دائر ہوگا اور عرف کے بدلنے سے حکم بدل جائے گا، کیونکہ حکم وجود اور عدم دونوں شکل میں اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے تو جب نص کی علت عادت ہو تو عادت ہی کو دیکھا جائے گا جب عادت بدل جائے تو حکم تبدیل ہوجائے گا اور نئی پیدا ہونے والی تغیر پذیر عادت کا اعتبار کرنے میں نص کی مخالفت نہیں

---

(۱) مثلاً: لفظ ''غایط'' کا انسان سے نکلنے والی گندگی پر بولا جاتا ہے حالانکہ اصل میں یہ لفظ ''پست'' ہموار زمین کے لئے وضع کیا گیا ہے اگر معنی لغوی برابر متعارف رہے لفظ کو دوسرے معنی کی طرف منتقل کیے بغیر یا معنی میں تخصیص کیے بغیر تو اسے عادت قولیہ یا حقیقت عرفیہ نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے حقیقت لغویہ مشہورہ کہا جاتا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو: غزالی: المستصفی، حوالہ سابق ۱/ ۲۷۲۔ قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱/ ۳۱۵۔ ہندی: نہایۃ الوصول، حوالہ سابق ۱/ ۲۱۴۔

(۲) القاضی: شرح المجلہ، حوالہ سابق/ ۹۷۔

ہے، بلکہ اس میں نص کی پیروی ہے(۱)، کیونکہ نص کی علت کی رعایت کرنا نص کی حکمت کی رعایت کرنا ہے اور نص کی حکمت ہی نص کے وجود کا مقصد ہے(۲)۔

اگر عرف اور نص میں ٹکراؤ ہو اور نص کی علت کوئی عرف نہ ہو تو اس بات پر تو اتفاق ہے کہ عرف قوی نص عام میں تخصیص کر دیتا ہے اور نص مطلق کو مقید کر دیتا ہے کیونکہ تخاطب کی زبان وہی ہے، کلام بات کو سمجھانے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس سے مطلوب وہی معنی ہوتا ہے جو ذہنوں کی طرف سبقت کرے اور جب کسی چیز کے لئے اس کا استعمال متعارف ہو جائے تو وہ بھی معنی حقیقی کی طرح استعمال کے حکم میں ہوگا کیونکہ حقیقت کی علامت یعنی ذہن کا اس کی طرف منتقل ہونا پایا جا رہا ہے(۳)۔

اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا فعلی عادت نص میں تخصیص کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ عادت اگر فعلی ہو تو تخصیص نہیں کر سکتی جب کوئی نص باخبر وارد ہو اور لوگوں کی عادت اس کے مخالف ہو تو خبر کو اختیار کرنا اور اس عادت کو مسترد کرنا واجب ہے، کیونکہ حجت جو کہ خبر کا لفظ یا وارد ہونے والی نص ہے وہ اپنے تمام افراد کا احاطہ کر رہی ہے اس کا

(۱) ابن عابدین: نشر العرف، حوالہ سابق ۲/ ۸۔

(۲) حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے جو ممانعت فرمائی ہے کہ سونے کی بیع سونے کے بدلے میں چاندی کی چاندی کے بدلے میں جو کی جو کے بدلے میں کھجور کھجور کے بدلہ میں نمک کی نمک کی نمک کے بدلے میں نہ کی جائے الا یہ کہ برابر سرابر ہو اور عین کا تبادلہ عین سے ہو جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے ربا کا ارتکاب کیا، یہ ممانعت اس زمانہ میں مکیلات اور موزونات کے بارے میں رائج عرف کی علت پر مبنی ہے عرف ہی نص کا مآخذ و مرجع ہے اگر دور نبوی میں عرف اس کے خلاف ہوتا تو نص اس عرف کے مطابق آتی تو جب عرف تبدیل ہو گیا اور مکیلی چیز موزونی ہوگی اور موزونی چیز مکیلی ہوگی تو عرف کی تبدیلی کے تحت معیار تبدیل ہو گیا اور اس میں نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ عین نص کا اتباع ہے۔

(۳) نسفی: کشف الاسرار، حوالہ سابق ۱/ ۲۷۱۔ نیز ملاحظہ ہو: سرخسی: اصول السرخسی، حوالہ سابق ۱/ ۱۹۰۔ بصری: المعتمد، حوالہ سابق ۱/ ۱۰۳۔ زرکشی: البحر المحیط، حوالہ سابق ۴/ ۵۱۹۔ ۵۲۷۔

عادات سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ عادات پر حاکم ہے لوگوں کو عادات سے منتقل کرنے کے لئے نص آئی ہے، لہذا عادت کی وجہ سے نص یا خبر کو ترک نہیں کیا جائے گا(۱)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جس عادت کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ یہ عادت عہد رسالت میں تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس سے واقفیت کے باوجود اسے برقرار رکھا ایسی عادت نص کے حکم میں تخصیص کردے گی اس کے علاوہ عادات نہیں اور درحقیقت یہاں تخصیص کرنے والی عادت نہیں ہے بلکہ رسول اکرم ﷺ کا اسے برقرار رکھنا ہے(۲)۔ واقعہ یہ ہے کہ عادت فعلیہ بھی نص عام میں عادت قولیہ کی طرح تخصیص کردیتی ہے کیونکہ تخصیص کا موجب دونوں جگہ ایک ہے یعنی لفظ کے استعمال سے خاص کا متبادر ہونا(۳)۔

استقراء سے یہ بات ثابت ہے کہ جو چیز معنی موضوع لہ کے علاوہ کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا موجب ہے وہی اس بات کا بھی موجب ہے کہ اس معنی غیر موضوع لہ کو مراد لیا جائے اور عرف قولی اور عرف عملی دونوں میں ذہن کے منتقل ہونے کا موجب تعامل ہے(۴)۔ تو جس طرح کسی اسم کا اپنے بعض افراد میں غلبہ استعمال اس بات کا موجب ہے کہ قرائن کے بغیر اس لفظ کو سنتے ہی انہیں بعض افراد کی طرف ذہن منتقل ہو اسی طرح جب کسی چیز کے بارے میں تعامل جاری ہو جائے تو لفظ عام کو مطلق بولنے کی صورت میں اس چیز کی طرف فوراً ذہن منتقل ہوتا ہے دوسری چیزوں کی طرف نہیں لہذا اسی کو مراد لینا واجب ہوگا عام کے دوسرے افراد جن

---

(۱) زرکشی: البحر المحیط، حوالہ سابق ۲/ ۵۲۲۔ نیز ملاحظہ ہو: آمدی: الاحکام فی أصول الأحکام، حوالہ سابق ۲/ ۵۳۴۔

(۲) رازی: المحصول، حوالہ سابق ۳/ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ نیز ملاحظہ ہو: ہندی: نہایۃ الوصول ۵/ ۱۷۵۹۔ زرکشی: البحر المحیط، حوالہ سابق ۴/ ۵۲۷۔

(۳) امیر بادشاہ محمد امین: تیسیر التحریر فی أصول الفقہ ۱/ ۲۷۱، بیروت، دار الکتب العلمیہ ۱۴۰۳ھ۔ ۱۹۸۳ء۔

(۴) نظام الدین عبد العلی محمد: قواطع الرحموت بشرح مسلم الثبوت برحاشیہ المستصفی ۲/ ۳۴۵، قاہرہ، ولاق، المطبعۃ الامیریہ ۱۳۲۹ھ۔

کا عام احاطہ کرتا ہے وہ مراد نہیں ہوں گے، خلاصہ یہ ہے کہ عادت خواہ قولی ہو یا فعلی اس نص کی بھی تخصیص کر دیتی ہے جس کی علت عرفی نہ ہو اور علت کے عرفی نہ ہونے کی صورت میں بھی اس کے تبدیل ہونے سے حکم تبدیل ہو جاتا ہے اور تخصیص اسی عادت کے ساتھ محدود نہیں ہے جو نص کے صادر ہونے کے وقت پائی جائے بلکہ بعد میں پیدا ہونے والے عرف سے تخصیص ہوگی اگر شریعت بعد میں طاری ہونے والے عادات کا اعتبار نہ کرے، تو عرف کے معتبر ہونے کی کیا قدر و قیمت ہے؟ اور عرف کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی کے کیا معنی ہے۔

۲۔عرف اور لغت کا ٹکراؤ:

کبھی کبھی کسی لفظ کا معنی عرفی بھی ہوتا ہے اور معنی لغوی بھی ہوتا ہے تو معنی عرفی جو عام ہے اسے مقدم کیا جائے گا اس قاعدہ کے مطابق "**تترک الحقیقة بدلالة العادة**" (۱) (حقیقت ترک کر دی جاتی ہے عادت کی دلالت سے، ترک کبھی کبھی نص کے ذریعہ ہوتا ہے یعنی اصلی معنی بالکل ہی متروک ہو جاتا ہے اور کبھی کبھی ترک تخصیص کے ذریعہ ہوتا ہے، عادت لوگوں کی طرف سے بولے جانے والے الفاظ کے عموم میں تخصیص کر دیتی ہے، مثلاً "یمین" نذر اور طلاق وغیرہ الفاظ، کیونکہ ہر متکلم کا کلام اس کی لغت و عرف پر محمول ہوتا ہے، اگرچہ وہ لغت عرب اور لغت شارع کے مخالف ہو، کیونکہ متکلم لفظ بولتے وقت نہ تو معنئ لغوی کا قصد کرتا ہے، اور نہ ہی شریعت میں استعمال معنی کا، تو کیسے وہ ان کے ذریعہ خطا کرے گا اور اسے ان کا پابند بنایا جائے گا؟ (۲)۔

(۱) زرکشی: البحر المحیط، حوالہ سابق ۵/۳۶۔

(۲) اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ فراش پر یا بساط پر نہیں بیٹھے گا اور سراج سے روشنی حاصل نہیں کرے گا تو وہ زمین پر بیٹھنے سے یا سورج سے روشنی حاصل کرنے سے حانث نہیں ہوگا، اگرچہ اللہ تعالی نے زمین کو فراش اور بساط سے موسوم کیا ہے اور سورج کو سراج کہا ہے اور اگر قسم کھائے کہ لحم نہیں کھائے گا تو مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا، حالانکہ اللہ تعالی نے اس کو قرآن میں لحم سے موسوم کیا ہے، ملاحظہ ہو : ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۰۵۔ سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۸۷۔

اصول عربیت میں یہ طے شدہ قاعدہ ہے کہ اصل استعمالی اگر اصل قیاسی سے ٹکراتا ہو تو حکم اصلی استعمالی کا ہوتا ہے، عرب کبھی کبھی عموم کے الفاظ بول کر اس سے خاص معنی مراد لیتے ہیں، لفظ جس عام معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ مراد نہیں لیتے ہیں اور کبھی کبھی الفاظ عموم بول کر وہی عام معنی مراد لیتے ہیں جس پر وہ لفظ اصل وضع کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے، یہ دونوں دلالتیں اقتضاء حال کے اعتبار سے ہوتی ہیں، متکلم کبھی ایسا لفظ عام بولتا ہے جو وضع کے اعتبار سے اس کی ذات کو بھی شامل ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی، لیکن اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ خود بھی اس عموم میں داخل ہو، مثلاً کوئی شخص کہے کہ جو میرے گھر میں داخل ہوگا میں اس کا اکرام کروں گا تو یہاں اس عموم سے خود متکلم مراد نہیں ہوگا اور کبھی کبھی عموم سے اس کی کوئی صنف مراد ہوتی ہے، دوسرے لوگ مراد نہیں ہوتے، جس طرح کہ کبھی کبھی لفظ عموم میں بعض کا ذکر مقصود ہوتا ہے اور بعض کا ذکر کرنے سے اس کی مراد کل ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص مشرق اور مغرب کا مالک ہے اور مراد یہ ہوتی ہے کہ پوری زمین کا مالک ہے (۱)۔

اگر کوئی لفظ لغت اور عرف دونوں کے درمیان متردد ہو تو پہلے لغت کی طرف رجوع کیا جائے گا، پھر عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس قاعدہ کے مطابق ''ہر وہ چیز جس کی نہ شریعت میں کوئی حد ہو اور نہ لغت میں اس کے بارے میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا''، یہ قاعدہ اس بات میں صریح ہے کہ عرف کو لغت سے مؤخر کیا جائے گا، اس صورت میں جبکہ حد میں تردد ہو، معنی میں تردد کی صورت میں نہیں (۲) لیکن جو عرف لغت پر مقدم ہوگا اس کے لئے ضروری ہے کہ لفظ صادر ہونے کے وقت یا تصرف کے وقت وہ عرف موجود ہو، چنانچہ الفاظ اسی عرف پر محمول کئے جاتے ہیں جو لفظ بولتے وقت موجود ہو اور پہلے بھی موجود ہو، جو عرف بعد میں پیدا ہوا اس پر الفاظ محمول نہیں ہوتے ہیں، لہذا ایسا سابق عرف جو لفظ بولتے وقت موجود نہ ہو اس

---

(۱) شاطبی: الموافقات، حوالہ سابق ۳/ ۲۲۴۔

(۲) زرکشی: البحر المحیط، حوالہ سابق ۵/ ۸۷۔

کا اعتبار نہیں، اسی طرح جو عرف بعد میں پیدا ہو اس کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ عرف جو ماضی میں تھا، یا جو آئندہ پایا جائے گا وہ لوگوں کے تصرفات اور افعال میں ان کے مقاصد پر دلالت نہیں کرتا، مقاصد پر دلالت وہی عرف کرتا ہے جو موجود ہو اور مقارن ہو، یہی عرف معیار ہے، نہ کہ ماضی کا عرف یا مستقبل کا عرف (۱)۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا الفاظ کے عموم کو عادت فعلیہ کے ذریعہ خاص کیا جاسکتا ہے؟ اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ لفظ کے عموم کی تخصیص عادت قولیہ سے ہوتی ہے نہ کہ عادت فعلیہ سے، کیونکہ عادت فعلیہ کا مطلب یہ ہوا کہ اہل عرف لغوی لفظ کے مسمی کی بعض قسموں کو کثرت سے استعمال کرتے ہوں، دوسری قسموں کو کم استعمال کرتے ہوں اور کسی فعل کا ایک قسم میں واقع ہونا دوسری قسم میں نہیں، یہ پوری جنس کے لئے لفظ کے وضع ہونے میں مخل نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی قوم اونی کپڑے کا استعمال کثرت سے کرتی ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ لفظ ''صوف'' کو اس کے معنی موضوع لہ سے تبدیل کر دیا جائے، کیونکہ عرف عملی اور وضع لغوی میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہے، لہذا عرف عملی لفظ کی وضع میں خلل انداز نہیں ہوگا، جو چیز خلل انداز ہوتی ہے وہ لفظ کے مسمیات کا ترک استعمال نہیں ہے، بلکہ یہ بات ہے کہ اس لفظ کا کثرت سے استعمال کسی ایک مسمی کے لئے ہونے لگے اور یہی عرف قولی سے مراد ہے، لہذا عرف قولی لفظ میں اثر انداز ہوتا ہے، لفظ کو خاص کر دیتا ہے اور مقید کر دیتا ہے اور اسے باطل کر دیتا ہے، کیونکہ وہ لغت کو منسوخ کرنے والا ہے اور لفظ کو منتقل کرنے والا ہے اور ناسخ منسوخ پر مقدم ہوتا ہے (۲)۔

لیکن یہ اعتراض برمحل نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ عرف عملی کے ذریعہ تخصیص کے قائل

---

(۱) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۹۳۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۰۹۔

(۲) قرافی: شہاب الدین احمد بن ادریس: نفائس الاصول فی شرح المحصول، حوالہ سابق ۵ ر ۶ ۲۲۳۶۔ نیز ملاحظہ ہو: قرافی: الفروق، حوالہ سابق ۱ ر ۱۷ ۳۱۔

ہیں، وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عرف عملی لفظ کی وضع میں خلل انداز نہیں ہوتا ہے، بلکہ لفظ کی مراد کو واضح کرتا ہے اور اس کا حکم اس کے بعض افراد پر محدود کر دیتا ہے (ابوسنہ، احمد فہمی۔ العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء/ ۱۲۲، قاہرہ، الازہر ۱۹۷۴ء)۔

پنجم: شریعت معیاریت اور وضعیت کے درمیان:

کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلامی شریعت کے اخلاقی رجحان کو فلسفۂ اخلاق کے دوسرے مذاہب کی طرح کسی خاص دائرہ میں شامل کر سکیں مثلاً ہم یہ کہیں کہ ہماری شریعت عقلی ہے یا ہم یہ کہیں کہ ہماری شریعت وضعی ہے؟ یہ بات معلوم ہے کہ اخلاقی اسکول کثیر ہونے کے باوجود دو رجحانات کے ہیں، جن کی علامتیں اور شناخت واضح ہیں پہلا رجحان عقلیت کا رجحان یا فطرت کا رجحان جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خیر ایک عقلی ضرورت ہے جس کا تقاضا عقل کرتی ہے اور عقل کے ذریعہ اس کا ادراک اسی طرح ہے جیسے ریاضی کے مبادی کا ادراک اور اخلاقی قواعد عموماً معیاری قواعد ہیں جن کا مرجع عقل ہے حواس نہیں، دوسرا رجحان تجرباتی رجحان ہے یا استقراء کی پیروی کا رجحان ہے جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اخلاقی احکام محض ایک اصطلاح ہے جس کے ایک جگہ اور ایک زمانہ میں مقیم لوگ عادی ہو گئے ہیں اور ان سے متعارف ہو گئے ہیں اسی لئے اخلاقی حکم اس واقعہ کو برقرار رکھنا ہے جسے تجربہ کے دوران سمجھا گیا اور یہ کہنا کہ اخلاقی احکام ہر تجربہ سے پہلے ہیں یا وہ عام فطرت کے مطابق ہیں اس کی نفی اس بات سے ہوتی ہے کہ ان احکام کے معاملہ میں زمانہ اور جگہ اور حالات کے بدلنے سے لوگوں میں اختلاف ہوتا ہے تو اخلاقی احکام دراصل محض تجربہ کی تعمیم ہے (۱)۔

احکام تکلیفی کی منطق اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ شریعت میں قواعد اخلاق معیاری قواعد ہیں، چنانچہ تکلیفی احکام یعنی واجب ہونا ممنوع ہونا وغیرہ ایسے عام معیاری قواعد ہیں جن کے تقاضے پر انسانوں کو چلنا چاہئے اور واجب میں جو نفع ہے نیز ممنوع میں جو نقصان ہے اس کا عقل

(۱) الطویل: العقلیون والتجریبیون فی فلسفۃ الأخلاق، حوالہ سابق/ ۴۱۔

ادراک کرتی ہے اس پہلو سے ہماری شریعت عقلی ہے اور عادت کو حکم قرار دینا اور مصلحت کو قانون سازی کی اساس قرار دینا اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون سازی میں اخلاقی قدری وضعی، تجرباتی قدریں ہیں چنانچہ مصالح استقرائی اصل ہے اور عادت قانون سازی کا ایک مآخذ ہے، اس پہلو سے شریعت وضعی اور تجرباتی ہے لہذا ہماری شریعت عقلی بھی ہے اور وضعی بھی ہے۔

کیا ہماری شریعت عقلی ہے اور عقلی کس معنی میں ہے کانٹ کے معنی مثالی کے اعتبار سے یا معنی حدسی کے اعتبار سے؟ اور کیا یہ وضعی اور تجرباتی ہے اگر ہے تو کس معنی کے اعتبار سے معنی نفعی کے اعتبار سے یا معنی وضعی اجتماعی کے اعتبار سے؟ یا یہ مثالی اور واقعی اپنے خاص معنی کے اعتبار سے ہے جس کی وجہ سے یہ مطلقاً ہر فکر فلسفی سے ممتاز ہے؟

ہم نے پچھلی فصلوں میں عقلی رجحان رکھنے والے اسکولوں میں سب سے نمایاں اسکول یعنی کانٹ کے اخلاقی اسکول کا جائزہ لیا اور تجرباتی رجحان کے اسکولوں میں سب سے نمایاں اسکول یعنی منفعت عامہ کے اسکول کا جائزہ لیا اور ہم نے دیکھا کہ شریعت میں اخلاق کس طرح واجب اور منفعت، عقل و تجربہ وحی اور واقعہ دونوں کو جمع کرتا ہے اور اس فصل میں حدسی اسکول اور وضعی سماجی اسکول کا جائزہ لیا جائے گا اور شریعت اسلامی میں عرف و عادت کا جو نظریہ ہے اس سے ان اسکولوں کا کیا رابطہ ہے اس کو واضح کیا جائے گا۔

ا۔ شریعت اور اخلاق میں وضعی سماجی رجحان:

وضعیت نے ہر اس تفکر کا انکار کیا ہے جو حواس کے دائرہ سے یا محسوس واقع کے دائرہ سے باہر ہو خواہ وہ عقلی تفکیر ہو یا دینی تفکیر یا اس اسکول نے بلند مقاصد اور اولین حلل پر بحث کو مستبعد قرار دیا ہے، اپنی بحث کا دائرہ حسی واقعات پر محدود رکھا ہے اور تجرباتی بحث کے مناہج سے ان پر گفتگو کی ہے۔

وضعیت والے اسکول کی نمایاں پہچان تفکیر دینی اور تفکر کے برخلاف آغاز ہی سے واقعیت ہے اور خود وضعیت کی اصطلاح جس کا استعمال کانٹ نے کیا ہے اس بات پر دلالت

کرتی ہے کہ اس سے کانٹ کا مقصد صرف عقلی انسانی کے واقعی حاجات کو پورا کرنا ہے اور اس پورا کرنے کے وسائل کے طور پر گنجائش صرف واقعی معارف ہی ہے یعنی وہ معلومات جن کا تعلق ان حقیقی واقعات سے ہو جو ان واقعی حاجات سے ہم آہنگ ہوسکیں لہذا منفعت اور واقع ایسی دو اصطلاحیں ہیں جو وضعی کے اصطلاح کے مضمون کا احاطہ کرلیتی ہے (۱)۔

جس بنیاد پر وضعی فلسفہ قائم ہے وہ ''لیفی بریل کے نزدیک اخلاق کے تقلیدی نظریہ کو منہدم کرنا ہے اس طور سے کہ اخلاق کو ایک معیاری علم مانا جائے جو ان قواعد کو وضع کرے جن کے تقاضا پر انسانوں کو چلنا چاہئے، وضعی فلسفہ اس تقلیدی تصور کو ختم کر کے اخلاق کا نیا تصور پیش کرتا ہے کہ اخلاق ایک وضعی علم ہے جو واقعات کا اس طرح مطالعہ کرتا ہے جیسے کہ وہ بالفعل موجود ہیں یعنی لیفی بریل کا نقطہ نظر یہ ہے کہ علم کا لفظ صرف علوم طبیعہ پر بولا جائے گا، کیونکہ علوم طبیعہ ہی استقرائی تجرباتی منہج کے ذریعہ اپنا یہ رول ادا کرتے ہیں کہ ان قوانین کو دریافت کرتے ہیں جو جزوی محسوس ظواہر کی تفسیر کرتے ہیں یعنی ان کی تحقیق اسی چیز پر محدود ہوتی ہے جو موجود ہے اس سے بڑھ کر اس کی جستجو نہیں کرتی کہ کیا ہونا چاہئے اسی لئے ''علم'' (سائنس) وضعی ہوتی ہے جس کا کام صحیح صورت حال کو بیان کرنا اور اس کو ثابت کرنا ہوتا ہے علم کے لئے معیاری ہونا ممکن نہیں ہے جس کا کام اس چیز کا مطالعہ وتحقیق ہے جو ہونا چاہئے (۲)، تقلیدی علم اخلاق کا یہ حال نہیں، اس کا موضوع بنیادی طور پر مختلف ہے اپنے جوہر کے اعتبار سے یہ قانون سازی کا علم ہے اس کا کام جاننا نہیں ہے، بلکہ احکام صادر کرنا کیونکہ اس کی رائے میں کم از کم یہ بات ہے کہ علم اور زندگی کے قواعد کی تحدید بعینہ ایک چیز ہیں اس کا مقصد ان قواعد کو جو لوگوں

---

(۱) امزیان، محمد۔ منہج البحث الاجتماعی بین الوضعیۃ والاجتماعیۃ/ ۳۵۰، المعہد العالمی للفکر الاسلامی ہیرندن، فیرجینیا، طبع اول ۱۴۱۲ھ۔ ۱۹۹۱ء۔

(۲) سدحویک، ہنری۔ المجمل فی تاریخ علم الاخلاق، اسکندریہ ۱/ ۱۲، دار نشر الثقافۃ بالاسکندریہ، طبع اول ۱۹۴۹ء۔

کے طرز زندگی کو ایک خاص رخ دیتے ہیں ایک ہی بنیاد کی طرف لوٹ آنا ہے (۱)، اس جیسی بحث کے لئے یعنی تقلیدی علم اخلاق کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ نظری علم ہو سکے الا یہ کہ ہم اس لفظ کو سب سے تنگ معنی میں لیں، تطبیق عملی کی اصطلاح درحقیقت دو معانی پر دلالت کرتی ہے پہلے سے مراد افراد کے درمیان خلقی رشتے ہیں، جیسا کہ ان قوانین میں ظاہر ہوتا ہے جو فرد اور جماعت کے طریقہ کار کو منظم کرتے ہیں اور دوسرے معنی سے مراد وہ ہے جو عام طور سے غور وفکر کے مقابل ہوتا ہے، جیسے وہ تقابل طبیعت محضہ اور طبیعت تطبیقیہ کے درمیان کیا جائے اور یہ بات ممکن ہے، بلکہ ضروری ہے کہ دوسرا معنی آگے بڑھ کر خلقی ظواہر کو شامل ہو جائے (۲)۔

یہ بات غلط ہوگی کہ فلاسفۂ اخلاق علم اخلاق کو اس کے نظری ہونے کے اعتبار سے معیاری علم سمجھیں اور علم ہونے کی حیثیت سے اسے علم تشریعی بھی قرار دیں، جب اخلاق نظری اور اخلاق عملی دونوں کا موضوع شروع کے انسانوں کی تحدید ہے تو اخلاق نظری اس بلند سے بلند صیغہ کی طرف چڑھنے کی کوشش کرتا ہے جو الزام یا خیر یا عدل کی تاویل کے لئے استعمال ہوتا ہے جب کہ عملی اخلاق جزوی تفصیلات کی طرف اتر کے آتا ہے، لہذا نظری اخلاق ایسے درجہ کی تعبیر کرتا ہے جو تجرید، عموم اور تنظیم میں سب سے بلند ہے (۳)۔

نیا تصور جس کی علم الأخلاق کے سماجی نقطہ نظر رکھنے والوں نے آواز لگائی ہے وہ یہ ہے کہ اخلاق کا غیر جانبداری سے مطالعہ کیا جائے تجرباتی، استقرائی منہج کے طور پر، ذاتی منہج پر مطالعہ نہ کیا جائے اس منہج کی سب سے اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ یہ صاف ستھرا اور غیر جانبدار رہے، اشیاء کو اس طرح جاننے کی کوشش کرتا ہے جیسا کہ وہ اشیاء اپنی ذات میں ہیں

---

(۱) بریل، لیفی۔ الاخلاق وعلم العادات الاخلاقیہ/ ۶۲، ترجمہ: محمود قاسم نظر ثانی سید محمد بدوی، مصر، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی ۱۳۷۳ھ۔ ۱۹۵۳ء۔

(۲) حوالہ سابق/ ۶۰۔

(۳) حوالہ سابق/ ۶۴۔

ہماری ذاتی خواہشات اور شخصی دلچسپیوں سے نظر انداز کرتے ہوئے، لہذا اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم اخلاق کو ایک علم بنائیں تو یہ ضروری ہوگا کہ ہم غیر جانبداری کو اخلاقی بحث کی اساس قرار دیں اس معنی کر کہ جہاں تک ہو سکے ہم اپنی چاہتوں کو اس سے الگ کرلیں اور اپنی اخلاقی بحثوں کو غیر جانبدارانہ بنائیں ذاتی نہ بنائیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس پہلو کو بھی نظر انداز کر دیں کہ انسانی زندگی کو کس طرح ہونا چاہئے اور مثالی قانون سازی سے ہٹ کر ہم حقائق کا وصفی مطالعہ کریں یہ حقائق کس طرح ہیں جس طرح ہر تجرباتی علم کا حال ہے۔

اسی بنیاد پر لیفی بریل نے سابقہ زمانہ میں رائج نظریاتی اخلاقی مذاہب پر نقد کیا ہے مثلاً لذت والا اسکول، منفعت والا اسکول، حدسی اسکول اور واجبی اسکول جو اپنے آپ کو ایک ہی وقت میں نظری اور معیاری دونوں اسکول قرار دیتے ہیں اور اپنے کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ ایسی بلند اقدار وضع کریں جن کا لوگوں کو پابند بنائیں (۱)۔

نظری مذاہب جو بالفعل موجود حقائق اور واقعات کا مطالعہ کرتے ہیں اور نظری علم اخلاق جس کا یہ دعوی ہے کہ وہ ایک ہی وقت میں نظری بھی ہے اور معیاری بھی وہ خود اس دعوے کی وجہ سے اخلاقی حقائق کے غیر جانبدارانہ مطالعہ سے اپنے کو کنارہ کرلیتا ہے کیونکہ جب وہ عقلی بنیادوں کو اس طور سے دیکھتا ہے کہ عقلی بنیادیں کیا ہونی چاہئیں تو وہ اس حقیقت کے تئیں اس مسلک پر نہیں چلتا جس پر طبعی علوم، طبعی مظاہر کے تئیں چلتے ہیں یعنی وہ اپنی پوری توجہ اس چیز کے دقیق گہرے مطالعہ پر نہیں کرتا جو چیز بالفعل پائی جارہی ہے اس کے باوجود علم معیاری ہونے کے اعتبار سے اس کا ہدف اس مقصد کو بروئے کار لانا ہے یعنی جو رخ وہ مقرر کر رہا ہے اس پر چلنے کے لئے لوگوں کو متوجہ کرنا اس کا منشاء اخلاقی حقیقت میں مثبت تاثیر ڈالنا ہے (۲)۔

یہ اخلاق کے سلسلہ میں وضعی، سماجی رجحان کا خلاصہ ہے واقعہ یہ ہے کہ علم اخلاق

---

(۱) حوالہ سابق ر ۶۵۔

(۲) حوالہ سابق ر ۱۲۷۔

کے مطالعہ میں لیفی بریل نے جس غیر جانبداری کی آواز لگائی ہے اس نے اس بات کی بنیاد رکھ دی ہے کہ جو عادتیں اور اقدار سماج میں رائج ہیں قطع نظر اس سے کہ ان میں جو بھی اچھے یا برے اخلاقی معانی ہیں انھیں مشروع مانا جائے اور ان پر زور دیا جائے لیفی بریل کے نزدیک عرف ہی اخلاق کا مآخذ اور اقدار کا منبع ہے، ہر وہ عادت جو پورے طور پر لوگوں میں متعارف ہو اور سماج اسے تسلیم کرتا ہو وہ مشروع صحیح اور درست ہے مثلاً اس معیار کے اعتبار سے زنا کا رجحان صحیح رجحان ہے، چنانچہ سماجی محقق کنیزی نے سیکس کے بارے میں جو بحث کی ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ زنا سے روکنے کے بجائے منع حمل پر توجہ مرکوز کی جائے (۱)۔ یہ زنا اپنی ذات میں کوئی بیمار رجحان نہیں ہے اور نہ وہ اخلاقی انحطاط کا پتہ دیتا ہے اور نہ ہی وہ سماجی پروبلم ہے جب تک کہ وہ سماج کی خواہشات کی تعبیر کرتا ہے کیونکہ ماہرین سماجیات کے عرف میں رذیلہ (بری عادت) کا اطلاق اس طرز زندگی یا اس عمل پر ہوتا ہے جو متعین زمانہ اور متعین جگہ میں متعین جماعت کے عرف کے خلاف ہو (۲)۔ اسی وجہ سے علم اخلاق کے ماہر کو یہ اختیار نہیں ہے سماج جس چیز کو مان رہا ہے اسے وہ مسترد کردے اس کا کام صرف یہ ہے کہ مطالعہ وتحقیق کے مقصد سے عادات، عرف اور رواجوں کا استقراء کرے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتدائی بنیادیں بلند اور ثابت اقدار جو زمان ومکان کے اعتبار سے تبدیل نہیں ہوتے اخلاق کے میدان میں ان کی کوئی قدر وقیمت نہیں، کیونکہ اخلاق ایک ظاہرہ ہے اور ماہر اخلاقیات کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ مجرد شکل میں انسانی زندگی کے لئے قواعد بنائے یا ان معیاری اقدار کی طرف نگاہ اٹھائے جن پر انسان کو چلنا چاہئے اس کا کام صرف یہ ہے کہ مختلف سماجوں میں لوگوں کی اخلاقی روش کیا ہے اس کا مطالعہ کرے لہذا علم اخلاق

---

(۱) فاروقی اسماعیل راجی: صیاغۃ العلوم الاجتماعیہ/ ۳۴، صیاغۃ الاسلامیہ مجلۃ المسلم المعاصر، عدد: ۲۰، ۱۴۰۰ھ۔ ۱۹۷۹ء۔

(۲) امزیان: منہج البحث الاجتماعی بین الوضعیۃ والاجتماعیۃ، حوالہ سابق/ ۳۵۰۔

خیر کے لئے معیاری علم نہیں بلکہ اخلاقی عادات کے لئے وضعی علم ہے۔

اخلاق کے بارے میں اس وضعی رجحان کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ حقیقت اخلاقیہ یہ اضافی چیز ہے، اخلاق کے میدان میں کوئی ایسا پائیدار آئیڈیل یا نظریہ نہیں ہے جو سارے انسانوں کو یکجا کرے، وضعیت کا نقطۂ نظر رکھنے والے فلاسفۂ اخلاق جس غلطی کا شکار ہوئے ہیں وہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ انسانی مزاج ہر زمانہ میں اور ہر جگہ ایک ہی ہے، لہذا سلوک انسانی کے لئے عمومی نظریات وضع کرنا ممکن ہے، حالانکہ تجربہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ زمان ومکان کے بدلنے سے انسانوں کی طبیعتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں ان حضرات کی دوسری غلطی یہ ہے کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ ضمیر مطلق فطری ہے حالانکہ ضمیر ایک جانب تجربہ کی پیداوار ہے اور دوسری جانب اضافی اور متغیر ہے۔

شریعت کے نقطہ نظر سے واقعاتی زندگی میں اقدار (دنیا کے اسباب ومصالح) استقرائی اصل ہے جنہیں ضرورتوں تجربوں، عادتوں اور معتبر ظن کے نام سے جانا جاتا ہے اور عادت کو فیصلہ کن مانا گیا ہے، یعنی عادت ایک اخلاقی اصل ہے قانون سازی کے تمام اخلاقی قطعی اصول کی طرح۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عادت سماج میں پائی جانے والی ہر چیز کو بیان کرنا اور اس کو جائز قرار دینا ہے اور اس کا معنی یہ بھی نہیں ہے کہ سماج میں پائے جانے والا ہر رجحان صحیح، سلیم اور جائز رجحان ہے جب تک کہ وہ سماج کی خواہشات اور اس کے اخلاقی رجحان کی عکاسی کرتا ہو اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاقی اقدار ایسے حقائق کی تعبیر نہیں کرتے جن کی سماجوں کی عادات، عرف اور ثقافتوں سے ہٹ کر مستقل ذاتی حیثیت ہو جیسا کہ وضعی اسکول والوں کا کہنا ہے کہ ہر ثقافت، ہر زمانہ اور ہر ماحول کے لئے اس کی قدریں اور اس کے معیار ہیں جو انہیں کے ساتھ خاص ہیں اور ان سے چھوٹتے ہیں ایسے اقدار کے پائے جانے کی بات کرنا ممکن نہیں ہے جو اپنی ذات میں مقبول یا مردود ہوں (۱)۔

---

(۱) حوالہ سابق ر ۳۵۵۔

عرف اور عادات مصالح کی پیداوار ہیں اور شریعت میں مصالح کی تین قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کے معتبر ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے اور ایک قسم وہ ہے جس کے باطل ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے اور ایک قسم وہ ہے جس کے باطل ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے اور نہ معتبر ہونے کی، عادات کی پہلی اور دوسری قسم کے بارے میں نفی یا اثبات کے طور پر شریعت کی دلیل وارد ہوئی ہے اس معنی کر کہ شریعت نے اس کا حکم دیا ہے بطور وجوب کے یا بطور استحباب یا شریعت نے ان سے روکا ہے مکروہ قرار دے کر یا حرام قرار دے کر یا شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ آدمی اسے کرے یا چھوڑ دے یہ عادات تمام امور شرعیہ کی طرح ہمیشہ کے لئے ثابت ہیں، شریعت نے جس کو حسن قرار دیا وہ حسن ہے اور شریعت نے جس کو قبیح قرار دیا ہے وہ قبیح ہیں اگرچہ اس کے بارے میں لوگوں کی آراء مختلف ہوں۔

رہی بات ان عادات کی جو دوسری قسم کو بیان کرتی ہیں یعنی تبدیل ہونے والی عادات جن کے نہ اثبات کے بارے میں دلیل شرعی ہیں اور نہ نفی کے بارے میں ان کا حکم عادت کے تبدیل ہونے سے تبدیل ہوجاتا ہے ان میں سے بعض حسن سے قبح میں تبدیل ہوجاتے ہیں اور قبح سے حسن میں تبدیل ہوجاتے ہیں یعنی ہر سماج کے عام طرز عمل کے اعتبار سے اس میں تبدیلی ہوتی ہے مثلاً دور قدیم میں سر کھولنا بلاد مشرق میں اہل مروت کے یہاں قبیح تھا اور بلاد مغرب میں قبیح نہیں تھا انہیں میں سے وہ عادات بھی ہیں جن مقاصد کی تاویل کے اعتبار سے اختلاف ہوجاتا ہے چنانچہ لفظ یا معنی دوسرے معنی کی طرف پھر جاتا ہے یا تو قوموں کے اختلاف کی وجہ سے کہ ان کی الگ الگ زبانیں ہیں یا ایک ہی قوم کے اعتبار سے مثلاً ایک ہی قوم میں مختلف صنعت والوں کے یہاں اپنی صنعتوں کے اعتبار سے الگ الگ اصطلاحیں ہوتی ہیں جو عمومی اصطلاح جو سب میں شائع ہے اس سے مختلف ہوتی ہے یا کسی ایک معنی میں لفظ کے غلبہ استعمال کی وجہ سے یہاں تک لفظ کا اصلی معنی متروک ہوجاتا ہے اور تبدیل ہونے والی

عادات میں سے وہ بھی جو معاملات میں افعال سے تعلق رکھتی ہیں اور مکلف سے خارج امور کے اعتبار سے ان میں اختلاف ہوتا ہے (۱)۔

عادات کی یہ قسم علی الاطلاق مقبول نہیں ہوتی شریعت اسی عرف وعادت کو قبول کرتی ہے جو نافع یا صالح ہو اور نافع اور ضار کا اخلاقی معیار کسی فعل کا وہ وصف ہے جو عقل کے اعتبار سے غالب ہو نہ کہ خواہش نفس اور چاہت کے اعتبار سے غالب ہو (۲) اس لئے کہ عرف کے

---

(۱) الشاطبی، الموافقات، حوالہ سابق ۲/ ۲۴۲۔

(۲) (عزالدین ابن عبدالسلام اس عنوان کے تحت "**فیما تعرف به المصالح و المفاسد و فی تفاوتهما**" لکھتے ہیں دنیا کے بیشتر مصالح اور مفاسد عقل سے جانے جاتے ہیں اور یہی شریعتوں کا بڑا حصہ ہے کیوں کہ شریعت کے آنے سے پہلے کسی صاحب عقل پر یہ بات مخفی نہیں تھی کہ خالص مصالح کا حاصل کرنا اور خالص مفاسد کا دور کرنا انسان کا اپنی ذات سے اور دوسروں سے قابل تعریف اور حسن ہے اور زیادہ راجح مصالح کا مقدم کرنا قابل تعریف اور احسن ہے اور بڑے مفسدہ کو دور کرنا قابل تعریف اور حسن ہے اور راجح مصالح کو مرجوح مصالح پر مقدم کرنا قابل تعریف اور حسن ہے اور مرجوح مصالح کے مقابلے میں راجح مفاسد کو دور کرنا قابل تعریف اور حسن ہے حکماء کا اس پر اتفاق ہے، اسی طرح تمام شریعتوں کا جان، شرمگاہ، مال، عزت کے حرام ہونے پر اور افضل سے افضل اقوال وافعال کے حاصل کرنے پر اتفاق ہے (ملاحظہ ہو: ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام، حوالہ سابق ۱/ ۶)، ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: جہاں تک دنیا کے مصالح اس کے اسباب اور دنیا کے مفاسد کی بات ہے یہ چیزیں ضرورت سے تجربات سے عادات سے اور معتبر ظن سے جانی جاتی ہیں اگر ان میں سے کوئی چیز مخفی ہو تو اس کے دلائل سے طلب کیا جائے اور جو شخص متناسبات مصالح، مفاسد ان کے راجح اور مرجوح کو جاننا چاہئے وہ اسے اپنی عقل پر پیش کرے یہ جان کر کہ اس کے بارے میں شریعت کا حکم نہیں آیا ہے پھر اس پر احکام کی بنیاد رکھے تو تقریباً کوئی حکم اس سے باہر نہیں ہوگا جن کا اللہ نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے، حالانکہ ابھی وہ اللہ کے بتائے مصلحت اور مفسدہ سے واقف نہیں ہوا تھا اس طرح وہ اعمال کے حسن اور قبح کو جان سکتا (ابن عبدالسلام، قواعد الاحکام، حوالہ سابق ۱/ ۱۰))۔

معتبر قرار دینے کا مقصد مصلحت کو بروئے کار لانا ہے اور عقل افعال کے حسن اور قبح کو جان لیتی ہے اور اس ادراک پر اگر نفس کا غلبہ نہ ہو جائے تو اس سے وہ مصلحت کو بروئے کار لے آئے گی، لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک بلند اخلاقی قدر کے طور پر جس کا مقصد تمام سطحوں پر (ضروریات، حاجیات، تحسینیات) زندگی کی حفاظت ہے مصلحت بروئے کار آسکے، ان عادات وعرف سے جن کی نشو ونما خواہشات نفس، شہوتوں اور غلبہ نفس سے ہوئی ہیں کیونکہ یہ چیزیں زندگی کو بگاڑ دیتی ہیں اسے منہدم کر دیتی ہیں اور اغراض واہواء کے تحت نافع اور ضار کو اضافی بنا دیتی ہیں اور یہ وہ چیز ہے جس سے شریعت برسر جنگ ہے اور اس سے مخالفت کے لئے شریعت آئی ہے جیسے لوگوں کا شراب نوشی کا عادی ہو جانا، جوا کھیلنے کی عادت پڑ جانا اور دوسری وہ برائیاں جو زندگی کی ضروریات یا ان کی تکمیل کرنے والی چیزوں کو بگاڑنے والی ہو۔

کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ عقل کسی چیز کو حسن یا قبیح نہیں قرار دے سکتی ہے حسن یا قبیح قرار دینا تو شریعت کا کام ہے اور دلیل میں یہ بات پیش کی جاتی ہے کہ جس زمانہ میں وحی کا سلسلہ رکا ہوا تھا اس زمانہ کے لوگوں کے احوال اس کی دلیل ہیں وہ لوگ صحیح راستہ سے منحرف ہو گئے اپنی عقلوں سے صلاح وخیر کی طرف راہ یاب نہیں ہو سکے تو ان کی اصلاح احوال کے لئے شریعت کی ضرورت پیش آئی۔

اہل فترت (وحی منقطع ہونے کے زمانہ کے لوگ) کا صراط مستقیم سے منحرف ہو جانا اور احکام میں عدل کے تقاضوں سے باہر ہو جانا، اس لئے ہوا کہ ان کی نفسانی خواہشات ان کی عقلوں پر غالب آ گئی، اس لئے نہیں ہوا کہ عقل مصالح اور مفاسد کے ادراک سے عاجز ہیں، جس عادت کی نشو ونما خواہشات نفس اور شہوات سے ہوں وہ دنیا میں عقلوں کو مصالح اور مفاسد کے ادراک سے روک دیتی ہیں، اسی لئے شریعت کا یہ مقصد ہے کہ مکلف کو خواہشات نفس کے داعیہ سے نکالے تا کہ وہ عقل کے ذریعہ صحیح مصالح اور مفاسد کو جان سکے۔

عرف کا قبول کرنا اخلاقی طور پر اسی وقت ممکن ہے جب وہ نفوس جان گزیں ہو جائے،

عقل کی جہت سے نہ کہ خواہشات نفس اور میلانات کی وجہ سے اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کرلیں کیونکہ عقلیں اور سلیم طبیعتیں فاسد چیز پر متفق نہیں ہوسکتیں، اس لئے عرف کے قانونی اور اخلاقی ہونے کے لئے جو نئے مسائل میں فیصل ہو یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ وہ مطرد یا غالب ہو، اطراد کا مطلب یہ ہے کہ وہ عرف برابر قائم ہو تمام معاملات میں بلا تکلف رائج ہو اور غالب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کثرت سے پایا جاتا ہو اور کم ہی اس سے تخلف ہوتا ہو جب ایسا ہوگا تو اس عرف کا وجود قطعی ہوجائے گا لوگوں میں مشہور اور مروج ہو لہذا معاملات وہ فیصلہ کن ہوگا، اگر عرف مشہور نہ ہو، لوگوں کے درمیان مروج نہ ہو تو معاملات میں فیصلہ کن نہیں ہوگا یعنی عرف کا مشترک ہونا اسے معتبر ہونے سے خارج کردے گا اور عرف مشترک وہ ہوتا ہے جس میں اس عادت کا پایا جانا اور اس سے تخلف دونوں برابر ہو کیونکہ جب وہ مشترک ہوگا تو متعارض ہوجائے گا(۱)۔اس لئے کہ اشتراک اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس بات میں تردد ہے کہ عادت مقصود پر دلالت کررہی ہے یا نہیں، ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح دیے بغیر، لہذا یہ معتبر نہیں ہوگا(۲)، ہاں اگر عرف عام ہو یا غالب ہو تو وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ لوگوں نے اسے قبول کرلیا اور لوگوں کے نفوس وہ جاگزیں ہوگیا ہے کیونکہ کس نکیر کے بغیر وہ لوگوں میں مروج ہے اور لوگ اس پر متفق ہیں اور لوگوں کا حکم بھی واقعہ اور طبیعت کا حکم ہے(۳)۔عرف کے تقاضے پر عمل کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عقل کے اعتبار سے اس فعل میں غالب وصف جلب منفعت یا دفع مضرت ہے۔

عرف یا عادت کو حکم قرار دینے میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ عام ہو تمام شہروں میں پھیلا ہوا ہو یا کسی ایک شہر یا کسی خاص گروہ کے ساتھ مخصوص ہو کیونکہ عرف کے معتبر

---

(۱) ابن عابدین: نشر العرف، حوالہ سابق ۲/۲۸۔

(۲) حوالہ سابق ۲/۲۹۔

(۳) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۸۔

ہونے کا مدار اس کے مطرد ہونے پر ہے عام یا خاص ہونے پر نہیں کبھی عرف عام ہوتا ہے مطرد نہیں ہوتا تو حوادث میں وہ فیصلہ کن نہیں ہوتا اور کبھی خاص ہوتا ہے اور مطرد ہوتا ہے تو فیصلہ کن ہوتا ہے اس قاعدہ کے تحت "**العادة إنما تغير اذا طردت أو غلبت ما اضطربت فلا**" (۱) (عادت اس وقت معتبر ہوتی ہے جب وہ مطرد یا غالب ہو اگر مضطرب ہو تو معتبر نہیں ہوگی)۔

۲۔شریعت اور اخلاق کا حدسی رجحان:

حدس کا اخلاقی معنی ہے اخلاقی تصورات اور معانی کا براہ راست ادراک استدلالی اعمال کے واسطہ کے بغیر (۲) کیونکہ انسان کے پاس ایک اثری طاقت ہے جو اسے اس بات پر قدرت دیتی ہے کہ وہ واجب خیر اور ثواب کے تصورات کا ادراک کرے اور اس بات پر بھی قدرت دیتی ہے کہ اس بات کا ادراک کرے کہ کون سا فعل واجب ہے اور کون سی چیز خیر کیوں طوماس رید کے "بقول ہر انسان قاضی ہے، اس بات پر قادر ہے کہ کسی فضیلت کے ایسا عمل ہونے کے لئے جو ہر انسان کے ساتھ خاص ہو، ذاتی وضاحت کا معائنہ کر سکے کیونکہ اس کے اولین مبادی تمام لوگوں کے دلوں میں جاں گزیں کر دیئے ہیں (۳)۔

کس فعل کا خیر ہونا اس کی اخلاقی قدر و قیمت اہل حدس کے نزدیک اس کی طبیعت

---

(۱) سیوطی: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۸۵۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، حوالہ سابق ر ۱۰۲۔ زرکشی: المنثور ر ۲/ ۳۶۱۔

(۲) مدین: محمد محمد، الحدس الخلقی مقالی فی مناہج البحث الاخلاقی ر ۹، قاہرہ، دار الثقافۃ والنشر والتوزیع ۱۹۹۰۔

(۳) Reid (Thomes) Essays on the Active Powers of man in Philosophical works Sir william Hamilton, II 588-589.
مدین کی کتاب: الحدس الخلقی سے نقل کرتے ہوئے، حوالہ سابق ر ۹۔

میں پنہاں ہوتی ہے اور وہ فرق جو خیر وشر کو جدا کرتے ہیں غیر جانبدارانہ ہیں ہر انسانی ارادے یا حتی کہ الٰہی ارادے سے الگ ہوتے ہیں اور عقل کا اس حقیقت کا ادراک کرنا اس کی جگہ اور عدد کے رشتوں کے ادراک کرنے سے کم نہیں ہے، لہذا جو خیر ہے کیونکہ فعل خیر کے مزاج میں وہ چیز موجود ہے جو اسے خیر بناتی ہے اور فعل شر شر ہے کیونکہ اس کے مزاج میں وہ چیز ہے جو اس کو شر بناتی ہے(۱)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدسی اسکول اس بات کو نہیں مانتا کہ اخلاقی احکام کو افعال کے نتائج سے جوڑا جائے جیسا کہ طبعی اسکول یا نفعی اسکول والے کرتے ہیں اور نہ اس کو مانتے ہیں کہ اخلاقی احکام کو عرف کی طرف لوٹائیں، جیسا کہ وضعی اجتماعی اسکول والوں کا حال ہے، نفعی اسکول والے اور اجتماعی اسکول والے اگرچہ منہج میں متفق ہیں دونوں کا منہج تجرباتی ہے لیکن اخلاقی فعل کی قدر و قیمت طے کرنے کا طریقہ دونوں کے یہاں مختلف ہے، نفعی اسکول والے اس کو طے کرنے میں یہ چیز دیکھتے ہیں کہ اس سے کیا لذت والے یا تکلیف دہ نتائج سامنے آتے ہیں بلکہ وضعی اسکول اور اجتماعی اسکول والے سماج کی طرف دیکھتے ہیں یعنی عادات، عرف اور رہن سہن کے قواعد کے اس مجموعہ کو جو لوگوں کی متعین جماعت کے یہاں متعارف ہوتا ہے اور اس کو لازمی قرار دیتے ہیں لہذا سماج ہی اخلاقی طور پر کسی چیز کو لازمی قرار دینے کا مآخذ ہے۔

حدسی اسکول والے تجرباتی اسکول والوں سے منہج اور موضوع دونوں میں اختلاف رکھتے ہیں، حدسی منہج، اخلاقی تصورات کے براہ راست ادراک پر قائم ہے کسی قیاسی استدلالی یا حسی تجربہ کے بغیر اور اس کا موضوع وہ عام فطری معانی ہیں جو زمان یا مکان کے تابع نہیں ہوتے۔

شریعت حدسی اسکول سے فعل کی قدر و قیمت میں فطری ادراک کے بارے میں متفق ہے کیونکہ دنیا کے بیشتر مصالح اور مفاسد عقل سے جانے جاتے ہیں اور شریعتوں کا بڑا حصہ یہی ہے کہ کیونکہ شریعت کے آنے سے پہلے بھی کسی عاقل پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ خالص مصالح کا

---

(۱) الطویل: العقلیون والتجریبیون فی فلسفۃ الاخلاق/۴۶۔

حاصل کرنا اور خالص مفاسد کو دور کرنا چاہے اپنی ذات سے ہو یا دوسروں سے قابل تعریف اور حسن ہے اور مصالح میں زیادہ راجح مصلحت کو مقدم کرنا پسندیدہ اور حسن ہے اور زیادہ بڑے فساد کو دور کرنا پسندیدہ اور حسن ہے اور راجح مصالح کو مرجوح مصالح پر مقدم محمود اور حسن ہے اور راجح مفاسد کے دور کرنے کو مرجوح مصالح کے حاصل کرنے پر مقدم کرنا پسندیدہ اور حسن ہے ان سب باتوں پر حکماء متفق ہیں..... اور مصالح میں زیادہ بڑی مصلحت کو مقدم کرنا اور مفاسد میں زیادہ بڑے مفسدہ کو دور کرنا بندوں کی طبیعتوں میں مرکوز ہے بندوں کے رب نے بندوں پر شفقت کے لئے یہ چیزیں ان کی فطرت میں رکھی ہیں اگر آپ کسی چھوٹے بچہ کو لذیذ اور زیادہ لذیذ کے درمیان اختیار دیں تو وہ زیادہ لذیذ کو اختیار کرے گا اور اگر اسے حسن اور احسن کے درمیان اختیار دیا جائے تو وہ احسن کو اختیار کرے گا اگر اسے پیسے اور درہم کے درمیان اختیار دیا جائے تو وہ درہم کو اختیار کرے گا اور اگر درہم اور دینار کے درمیان اختیار دیا جائے تو دینار کو اختیار کرے گا، صالح کو اصلح پر وہی شخص مقدم کرے گا جو اصلح کی فضیلت سے ناواقف ہو یا بدبخت جاہل نما ایسا کرے گا جو دونوں کے مرتبہ کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھے گا(۱)۔

انسانی افعال میں مصالح ومفاسد کے اس حدسی ادراک میں متکلمین معتزلہ شریعت کے ساتھ ہم آہنگ ہیں، معتزلہ اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ کچھ غیر جانبدارانہ اقدار ہیں جو فعل کی ذات میں پنہاں ہوتے ہیں جیسے عدل اور ودیعت کی واپسی کا اچھا ہونا، قتل، چوری اور جھوٹ کا قبیح ہونا ان غیر جانبدارانہ اقدار کا تعلق کسی امر خارجی سے ایسا نہیں ہے کہ اللہ کے حکم ہی نے خیر کو خیر بنایا ہے اور اللہ کے منع کرنے ہی سے شر کو شر بنا دیا ہے بلکہ اللہ تعالی کسی چیز کا حکم فرماتے ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات میں حسن ہے اور کسی چیز سے منع فرماتے ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات میں قبیح ہے افعال کی طبیعت میں ذاتی صفات پنہاں ہوتی ہیں جو فعل کو خیر یا شر بناتی ہیں۔

---

(۱) ابن عبدالسلام: قواعد الاحکام فی مصالح الانام، حوالہ سابق ۱/۸۔

لیکن شریعت اخلاق میں تجرباتی رجحان کو مسترد نہیں کرتی جیسا کہ یہ بات واضح ہوچکی ہے، مصالح ومفاسد کا یہ ادراک حدسی ادراک نہیں ہے جو کسی بھی تجربہ سے پہلے ہو گیا ہو کیونکہ دنیا کے مصالح اور اسباب اور اس کے مفاسد ضرورتوں، تجربات، عادات اور معتبر ظن سے معلوم ہوتے ہیں اگر ان میں سے کوئی چیز مخفی ہو تو اسے اس کے ادلہ سے طلب کیا جاتا ہے اگر کوئی شخص چاہے کہ متناسات مصالح، مفاسد ان میں راجح اور مرجوح کو جانے تو اسے اپنی عقل پر پیش کرے یہ فرض کر کے کہ ان کے بارے میں شریعت وارد نہیں ہوئی ہے پھر اس پر احکام کی بنیاد رکھے تو اس میں سے کوئی حکم دائرہ شریعت سے خارج نہیں ہوگا اس طرح افعال کے حسن وقبح کو آپ جان سکتے ہیں (۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ شریعت میں صالح اور فاسد کا براہ راست ادراک تجربات اور عادات کے مجموعہ کا استقراء کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے عقل ان سے نافع اور ضار کا معیار نکالتی ہے اور وہ معیار جسے کہ ہم نے پہلے بیان کیا فعل میں عقل کی جہت سے نہ کہ اپنے رجحان کی وجہ سے غالب وصف ہوتا ہے عقل یا فطری ذوق واقع کے مخالف نہیں ہوتا بلکہ وہ واقعہ کے معیار اور اس کا گواہ ہوتا ہے اور عرف وہ ہے جس پر نفوس جاں گزیں ہو جائیں عقلوں کی شہادت سے اور سلیم طبیعتیں اس کو قبول کرلیں اسی وجہ سے اخلاقیات نے اس معیار کو اپنا پیمانہ قرار دیا ہے اور شریعت نے اسی بنیاد پر کوئی چیز مطلوب یا ممنوع ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شریعت کے عمومی تصورات محض تجربہ کے تعمیمات ہیں ایسا نہیں ہے کہ شارع نے پہلے واقعات کا استقراء کیا پھر اس استقراء کے نتیجہ میں یہ قوانین ڈھالے بلکہ شارع کو پہلے سے معلوم تھا کہ حال اور استقبال میں واقعات کیا ہوں گے، لہذا شریعت اس طرح نازل ہوئی کہ وہ موجودہ واقعات پر آئندہ پیش آنے والے واقعات کے ساتھ ہم آہنگ ہے، لہذا اسلام میں قانون سازی کے قواعد عمومی قواعد ہیں جو واقعات کی وجہ

---

(۱) حوالہ سابق ۱/ ۱۲۔

سے اتری ہیں اور یہ قواعد لازماً واقعات سے ہم آہنگ ہیں عقل واقعات کا استقراء کر کے بکثرت تجربات اور عادات کی روشنی میں واقعات کے حقائق کا ادراک کرتی ہے اور ان کا انکشاف کرتی ہے یہ وحی اور واقعات کے درمیان ایک درمیانی عنصر ہے جو فہم وادراک میں کام آتا ہے عقل وحی کو سمجھتی ہے اور عقل واقعات کو بھی سمجھتی ہے اس طرح عقل کے ذریعہ وحی اور واقعہ کے درمیان علمی تطابق پیدا ہو جاتا ہے(۱)۔

خاتمہ:

عادت کو حکم قرار دینا اور احکام کی بنا میں اس کا اعتبار کرنا اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں اخلاقی قوانین محض معیاری قوانین نہیں ہیں جو ان چیزوں کا تعیین کرتے ہوں جن پر انسانی زندگی کی تعمیر ہونی چاہئے، اور ان کا کوئی تعلق ان چیزوں سے نہیں ہے جو بالفعل ہو رہی ہیں خواہ وہ انسانوں کے عادات، احتیاجات اور مصالح سے ہم آہنگ ہوں یا نہ ہوں، بلکہ یہ وضعی قوانین ہیں ان چیزوں کو برقرار رکھتے ہیں جن کو معاشرہ غیر جانبدارانہ بنیاد پر خواہشات وشہوات سے دور ہو کر صالح اور نافع قرار دیتا ہے اور وہ چیزیں عقل پر مبنی ہوتی ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت واقعہ سے ہم آہنگ ہے اور واقعہ شریعت سے ہم آہنگ ہے لہذا ہر زمانہ کا واقعہ اس کے مصالح کی تاویل کرتا ہے۔

عادت کو فیصلہ کن قرار دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شریعت کے اخلاقی قوانین اضافی اور تغیر پذیر ہیں کیونکہ عرف وعادات بدلتے رہتے ہیں کیونکہ اصل خطاب پائیدار اور ابدی ہے اختلاف صرف عادتوں کے اختلاف کی وجہ سے مکلف قرار دینے کے انداز میں ہے، یہ چیز اس بات کو مؤکد کرتی ہے کہ نص واقعہ کے ساتھ ہم آہنگ ہے جو ہونا چاہئے وہ اس چیز کے ساتھ ہم آہنگ ہے جو موجود ہے اس طرح نص، عقل اور واقعہ ایک وحدت ہیں اور یہ وحدت ہمیشہ خواہشات نفس کے خلاف ہیں۔

(۱) حنفی: حسن، ہموم الفکر والوطن ۱/ ۲۸۔۲۹، قاہرہ، دار قوی، طبع اول ۱۹۹۸ء۔

جیسے کہ واقعات پر مطلق عام معیاری قانون کی تطبیق موانع شرائط، اسباب اور قدرت سے جڑی ہوئی ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ ہے کہ شریعت واقعات سے ہم آہنگ ہوتی ہے، وضعی احکام واقعات کی نمائندگی کرتے ہیں اور تکلیفی احکام معیار کی نمائندگی کرتے ہیں اور معیار کا بروئے کار آنا اسی وقت ممکن ہے جب کہ واقعی صورت حال تیار ہو، قدرت پائی جائے، موانع نہ ہوں اور اسباب وشرائط پائے جائیں۔

عادت کو حکم قرار دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلامی شریعت اس معنی میں وضعی ہے جو مغربی فلسفہ کا تصور ہے یعنی رائج قدروں کو پختہ کرنا اور سماج کی جو واقعی صورت حال ہو اس کو جائز قرار دینا خواہ وہ اچھی قدریں ہوں یا بری قدریں ہوں ایسی بری قدریں جنہیں شریعت اور عقل مسترد کردے، عادت کو فیصلہ کن ماننے کا مطلب یہی ہے کہ شریعت واقعات کی دنیا میں اور تاریخ کے مختلف مراحل میں وضع کی گئی ہے (۱) وہ ان کے ساتھ مربوط ہے جو چیزیں نافع ہوں اور غیر جانبدارانہ بنیادوں پر قائم ہوں انسان کی بنیادی ضروریات دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت کرتی ہوں انہیں شریعت قبول کرتی ہیں اور جو قدریں نقصان دہ ہوں ان بنیادی اقدار کو منہدم کرتی ہوں یا ان میں خلل انداز ہوں انہیں شریعت مسترد کرتی ہے۔

(۱) حنفی: من النص إلی الواقع، حوالہ سابق ۲/۲۶۔

خاتمہ

علم قواعد کی ہماری یہ بحث ایک اہم حقیقت کو بیان کرنے پر ختم ہوتی ہے وہ یہ کہ قانون سازی کے مبادی اپنے جوہر کے اعتبار سے انسانی مبادی ہیں ان مبادی کا مجموعہ علم اخلاق کے ایک کامل نظریہ کی تشکیل کرتا ہے جس کے تین ارکان ہیں (۱) نیت (فعل سے مکلف کا مقصد) (۲) مصلحت (یعنی مکلف بنانے سے شارع کا مقصد یا فعل کا مشروع ہدف) (۳) امتثال (یعنی امر اخلاقی کو مان لینا، اس کی تعمیل کرنا)۔

نیت اسلامی اخلاق کا پہلا رکن ہے یہ عمل اخلاقی کا مضمون ہے، نیت کی صحت سے عمل اخلاقی درست ہوتا ہے اور نیت کے فساد سے وہ فاسد ہوتا ہے اور نیت کی صحت وفساد اس بات سے مربوط ہے کہ امتثال امر کے دوران شریعت کا مقصد پورا ہو رہا ہے یا نہیں، اچھی نیت وہ ہے جس کا مقصد شریعت کے مقصد کو پورا کرنا یا حکم اطاعت کرنا یا قرب حاصل کرنا ہو کیونکہ تعمیل حکم سے اور تقرب سے شریعت کا مقصد پورا ہوتا ہے اور بری نیت وہ ہے جس میں ارادہ دکھاوا کرنا حیلہ جوئی کرنا اور نافرمانی کرنا ہو یہی بنیادی فرق ہے اسلامی شریعت کے فلسفۂ واجب اور کانٹ کے فلسفۂ واجب میں بحث وتحقیق سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اسلامی شریعت میں فلسفۂ اخلاق کانٹ کے فلسفۂ واجب کی طرح نہیں ہے جو محض عقلی صورتوں کے مبادی پر قائم ہے، انسان کی واقعاتی زندگی سے اس کا کوئی ربط نہیں کیونکہ کانٹ کا اخلاقی نظریہ یہ ہے کہ آپ فعل کا اس کی ذات کے لئے ارادہ کریں اس سے کسی ہدف کو پورا کرنا یا مصلحت کو حاصل کرنا یا کسی جائز خواہش کی تکمیل مقصود نہ ہو اس کے برخلاف اسلامی شریعت کے قواعد اخلاق اپنی ذات میں مقصود نہیں ہیں ان کا مقصد پانچ بنیادی ضروری اقدار کی نگہداشت ہے جو اسلامی شریعت کے بنیادی مقاصد ہیں اور ان بنیادی مقاصد کے لئے کچھ خادم اور تابع مقاصد

ہیں جوان کی تکمیل کرنے والے ہیں ان کا ارادہ کرنا فعل اخلاقی کے مضمون میں کوئی نقص نہیں پیدا کرتا اس طرح شریعت میں امر تکلیفی ایسا امر ہے جو اخلاقی مضمون کا حامل ہے اس کا مقصد انسان کے حال کی درستگی اور اس کا نفع ہے، یہ خارج سے انسان پر دباؤ ڈالنے اور جبر کرنے کا ذریعہ نہیں ہے، لہذا اگر امر تکلیفی شریعت کے مقصد کو پورا نہ کرے تو وہ فائدہ مند امر نہیں ہے، بلکہ وہ شکلی امر ہو گیا جو مضمون سے خالی ہے، انسان کی واقعاتی زندگی سے اس کا کوئی تعلق نہیں اس لئے شریعت میں وہی اخلاقی اوامر مشروع ہیں جو نفع حاصل کرنے والے ہیں یا ضرر کو دور کرنے والے ہیں۔

اور یہ بات واضح ہے کہ شریعت میں نیت کے بغیر کوئی عمل علی الاطلاق غیر اخلاقی عمل ہے کسی قید کے بغیر اور لغو عمل ہے، جیسے بے زبان جانوروں اور جمادات کی حرکات ہوتی ہیں، اسی لئے اخلاق کے دائرہ سے ہر وہ عمل خارج ہے جو ارادہ کے بغیر ہو، جیسے مجنون کا عمل، سونے والے کا عمل، سہو والے کا عمل اور نشہ میں گرفتار شخص کا عمل، کیونکہ ان سب کا عمل محض محسوس حرکت ہے جس کا محرک خارجی بھڑکانے والی ایسی چیزیں ہیں، قصد وغایت اور شعوری ارادہ کے بغیر اور یہ اخلاقی فعل نہیں ہیں۔

مصلحت اسلامی علم اخلاق کا دوسرا رکن ہے، بحث سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مصلحت قانون سازی کی اساس اخلاقیات کا معیار اور اقدار کا سرچشمہ ہے، یہی وہ دھاگا ہے جو افعال کو انسانی سلوک کے آخری انجام کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھتا ہے، یہ ایک غیر جانبدار چیز ہے جو ہمارے ذاتی رجحانات، خواہشات اور چاہتوں سے مستقل ہے، یہ ایک موضوع کے تحت خاص نہیں ہے، یہ مطلق ہے عام ہے، ضروری ہے اور اس کی ضرورت غیر جانبدارانہ ہے، مصلحت ہی سے اسلامی شریعت کے اخلاقی قانون نے عمومیت اور پائیداری حاصل کی ہے یہ مطلق قانون ہے جو تمام مکلفین کے لئے عام ہے، کیونکہ یہ عام اور مطلق مصالح کی انجام دہی ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ ہر جگہ اور ہر زمانہ کے لائق نہ ہوتی، کیونکہ شریعت کا ہدف ایسے بنیادی

نظریے کو وضع کرنا ہے جس سے قانون سازی کا سفر شروع ہوا اور اس کے ذریعہ فرد کے سلوک اور دوسروں سے اس کا رشتہ کی تحدید ہو، لہذا مصلحت ہی وہ بلند ترین قدر اور آخری مقصد ہے جس کی نگہداشت کرنا اور جسے بروئے کار لانے کی سعی کرنا ہمارے لئے ضروری ہے اور بحث وتحقیق سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مصلحت کا پورا ہونا یا اس کی نگہداشت اسی وقت مکمل ہوگی جب پانچ ضروری اقدار نفس، دین، عقل، مال، نسل کی نگہداشت کی جائے اور ان اقدار کے تحت جو حاجیاتی یا تحسینیاتی ان کی بھی نگہداشت کی جائے۔

نفس (جان) کی حفاظت دوسرے اقدار کی حفاظت پر مقدم ہے کیونکہ نفس ہی زندگی ہے اور دوسرے اقدار زندگی کو درست رکھنے والے ہیں، جیسا کہ فرد کی جان کی حفاظت دوسرے کی جان کی حفاظت پر مقدم ہے الا یہ کہ ایک فرد کی جان کی حفاظت میں بہت سی جانوں کا اتلاف ہو تو ضرر خاص کو ضرر عام سے بچنے کے لئے برداشت کیا جائے گا اور جان کی حفاظت سے مراد صرف یہ نہیں ہے کہ جسم کو تلف ہونے سے بچایا جائے، یا روح کو ناحق ختم کرنے سے بچایا جائے یا انسان کے لئے کپڑے اور مکان کا نظم کیا جائے، بلکہ اس سے مراد یہ بھی ہے کہ انسان کی شرافت اور اس کی قدر وقیمت کی حفاظت ہو اور انسان کے حقوق کی حفاظت ہو، جیسے ایجاد کرنے کا حق، کوئی نئی چیز دریافت کرنے کا حق رائے کے اظہار کا حق اور آزادی فکر۔

دین کی نگہداشت سے صرف یہی مراد نہیں ہے کہ عقیدہ اور شریعت کی نگہداشت کی جائے، بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ نظام عام کی حفاظت کی جائے، دین اس نظام کے عناصر کا مجموعہ ہے جو فرد کا رشتہ اپنے رب سے، اپنی ذات سے دوسروں سے اور اس سماج سے منظم کرتا ہے جس میں وہ رہتا ہے، دین اسی نظام کو بروئے کار لانے کا نام ہے، اس لئے دین جان اور مال پر ان حالات میں مقدم ہوتا ہے جہاں پورے سماج کو اور سماج کے وحدت عقیدہ کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔

عقل کی نگہداشت زندگی کی قیمت کی نگہ داشت ہے، زندگی عقل والی زندگی کا نام ہے، بلاعقل والے انسان اور نباتات وحیوانات میں کوئی فرق نہیں ہے، حکماء کے بقول انسان حیوان عاقل ہے، عقل کے بغیر مکلف بنانا صحیح نہیں ہوتا اور ذمہ داری ختم ہوجاتی ہے کیونکہ عقل کے بغیر شارع کے خطاب کو سمجھنا نہیں ہوسکتا۔

نسل کی حفاظت نوع انسانی کی حفاظت اور انسانیت کی کرامت کی حفاظت ہے تاکہ نسل خلط ملط نہ ہوں ہتک عزت نہ ہو اور سماج کو عار لاحق ہونے کی وجہ سے باہم قتل وخون ریزی اور بدامنی سے بچایا جاسکے۔

مال کی حفاظت سماج کی حفاظت کے لئے اس کی اقتصادیات کو بڑھانے کے لئے اور اس کے ثروتوں کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے، مال ہی سے انسانی زندگی کی گاڑی چلتی ہے، مال ہی سے انسان کی کمی، کمزوری دور ہوتی ہے قوموں کی زندگی کی نگہداشت ہوتی ہے جو قوم اقتصادیات کے بغیر ہو وہ بے ارادہ قوم ہے اور ایسی قوم ہے جسے قرار حاصل نہیں ہے۔

قانون سازی میں مطلوب مصلحت کا پورا ہونا اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ پانچ ضروری اقدار کی حفاظت کی جائے اور یہ پانچ ضروریات انسان کے انفرادی حقوق اور قوموں کے اجتماعی حقوق کی جامع ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے جوہر کے اعتبار سے اسلامی قانون سازی دراصل سماجی تہذیبی اخلاق ہیں جو ان مادی اور روحانی اقدار پر توجہ دیتے ہیں جن سے انسانی زندگی کی قدر و قیمت بلند ہوتی ہے۔

یہیں سے اسلامی شریعت میں مصلحت فلاسفہ کے یہاں سعادت سے مختلف ہوجاتی ہے کیونکہ فلاسفہ کے یہاں سعادت ایک عقلی تصور ہے جس واقعاتی تجرباتی زندگی سے تقریباً کوئی رشتہ نہیں ہے، افلاطون کے یہاں سعادت وہ لمحہ ہے جس میں انسان بلندترین حقیقت یعنی حقیقت وجود سے مل جاتا ہے، یہ حقیقت جو انسان کے اپنے محسوس وجود سے الگ چیز ہے

اور جو اس سے اوپر پائے جانے والے عالم مثال میں ہوتی ہے جو وجود وصلاحیت عطا کرنے والی ہوتی ہے، خیر کے مثل (۱)، اور فارابی کے نزدیک سعادت یہ ہے کہ انسان کا نفس وجود کے اس کمال تک پہنچ جائے کہ اپنی برقراری کے لئے مادہ کا محتاج نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہے کہ وہ ان اشیاء میں سے ہوجائے جو جسموں سے بری ہیں اور ان جواہر میں شامل ہوجائے جو مادوں سے الگ رہتے ہیں اور اسی حال میں ہمیشہ رہے، مگر اس کا رتبہ عقل فعال سے نیچے ہوگا (۲) اور ابن سینا کے یہاں سعادت یہ ہے کہ بندے اور اس کے رب کے درمیان اتصال ہوجائے جس سے انسان کو کچھ اشراق اور نور حاصل ہوجائے جو دونوں سے اللہ سے عقل فعال کے واسطہ سے صادر ہوتے ہیں (۳)۔

شریعت میں مصلحت اخلاقی غایت ہے جو اس طرح کے محض عقلی تصورات پر قائم نہیں ہیں مصلحت ایسا نظریہ ہے جو انسانی تجربات کے واقعات سے لیا گیا ہے یہ نظریہ جیسا کہ واضح ہو چکا ہے نہ صرف کلی اور ضروری ہے، بلکہ یہ مطلق طور پر اصلی ہے ہمیشہ ثابت رہتا ہے نہ زائل ہوتا ہے نہ تبدیل ہوتا ہے، کیونکہ یہ اخلاق کی اساس، بلکہ وجود کی اساس ہے چنانچہ مصالح صرف تکلیفی احکام میں نہیں ہیں بلکہ وجود کے مواقع میں بھی مصالح ہیں جو پورے عالم میں پھیلے ہوئے ہیں، مصلحت ہی سے انسان کی زندگی اور اس کا معاش ہے، اسی لئے مصلحت وہ اساسی ستون ہے جس پر اسلام کا نظری اخلاق قائم ہے۔

امتثال اسلام کے نظری اخلاق کا تیسرا رکن ہے امتثال کا مطلب ہے امر اخلاقی پر عمل کرنا اس کے سامنے جھکنا ہے یہ ایسی ضرورت ہے جس کو مصلحت نے بلند اخلاقی غایت کی حیثیت سے لازم کیا ہے، اس لئے کہ مصلحت اس وقت پوری ہوگی جب قانون اخلاقی پر عمل کیا

---

(۱) النشار: تاریخ الفلسفۃ الیونانیۃ من منظور شرقی، حوالہ سابق ۲/ ۲۵۳۔

(۲) مذکور: فی الفلسفۃ الاسلامیۃ منہج وتطبیقہ ۳۶/۲، قاہرہ، دار المعارف طبع سوم ۱۹۸۳ء۔

(۳) حوالہ سابق/ ۴۸۔

جائے گا کیونکہ قانون پر عمل سے نکلنے کا مطلب خواہشات کی پیروی کرنا اور اغراض اور چاہتوں کے پیچھے دوڑنا ہے جو مصلحت کے مخالف ہے، عمل آوری کے لئے قانون وضع کرنے کا مقصد مکلف کو نفوس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تا کہ وہ اختیاری طور پر بھی اللہ کا بندہ ہوجائے جیسا کہ اضطراری طور اللہ کا بندہ ہے، اسی لئے مصلحت کے بروئے کار آنے کی شرط یہی ہے کہ حکم پر عمل کیا جائے اور کسی نظریہ کے سامنے جھکنا اور اس کو ماننا اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ انسانی ارادہ کی نفی ہوجائے، بلکہ یہ تو انسان کے آزاد ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ یہ جھکنا یا حکم کی بجا آوری کسی شکلی نظریے کے سامنے جھکنا نہیں بلکہ ایسے نظریہ کے سامنے جھکنا اس کو ماننا ہے جس کی بات صرف یہ نہیں ہے کہ وہ مصلحت کو صرف پورا کرتا ہے بلکہ وہ نرم اور لچک دار نظریہ ہے جو واقعات کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور ظروف واحوال کے تقاضوں کے تحت استثناء کی بھی اجازت دیتا ہے جس کے نتیجہ میں یہ عملی اور واقعی نظریہ ہوگیا کانٹ کے نظریہ کے خلاف جو واقعاتی زندگی سے بالکل الگ ہے۔ یہ ہے کہ کامل اخلاقی نظریے کے وہ بنیادی ارکان ہیں جنہیں میں نے علم قواعد فقہیہ کا دراسہ کر کے نکالا ہے یہ طرز یا یہ اخلاقی نظریہ بنیادی طور پر دقیق تجرباتی علمی منہج پر مبنی ہیں جو استقرائے معنوی کا منہج ہے یہ منہج جیسا کہ واضح ہو چکا ہے مجموعہ ادلہ کا استقراء کرنے کی وجہ سے قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، یہ منہج استقرائے منطقی اور استقرائے علمی سے اس بات میں مختلف ہے کہ یہ یقینی قضیوں اور اصول کی طرف پہنچاتا ہے جبکہ استقرائے منطقی احتمالی ہے جو یقینی نتائج تک نہیں پہنچاتا ہے، جیسا کہ انسانی مطالعات کی بحث کا منہج معانی کا استقراء ہے انواع واشیاء کا احصاء نہیں ہے۔

استقرائے منطقی اور استقرائے علمی انسانی ظواہر کی بحث سے درماندہ ہوگئے کیونکہ یہ انسان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کرتے ہیں گویا کہ یہ بھی ایک مادہ ہیں کیونکہ سماجی ظواہر پیچیدہ ظواہر ہیں انہیں سائنسی تجربہ کے تحت نہیں لایا جاسکتا کیونکہ ان ظواہر میں سے بیشتر ہم تک اخبار یا نصوص کی راہ سے پہنچتے ہیں، لہذا ایک ایسا منہج ضروری تھا جس میں معانی کا استقراء کیا جائے

اورنصوص کی دلالتوں کا استقراء کیا جائے اور انہیں عام اور کلی نظریہ کی شکل میں ڈھالا جائے ،لہذا استقراء معنوی کا منہج ہی ایسا ہے جس کی تطبیق انسان پر کی جاسکتی ہے جیسے کہ جرح وتعدیل کے منہج کی تطبیق انسان پر کی جا چکی ہے، کیونکہ ان دونوں میں اعتماد معانی اور نصوص کے استقراء پر ہوتا ہے اور آثار کی پیروی کی جاتی ہے، ایک دلیل پر اعتماد نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ معانی اور ادلہ کے تواتر پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

استقرائے معنوی کا منہج نصوص یا فقہی مذاہب کے فروع کا استقراء نہیں ہے، بلکہ یہ واقعات اور تجربات کا استقراء ہے انسانی تجربہ کا استقراء ہے، تاکہ ان عام کلی نظریات کو نکالا جاسکے جن پر نص اور واقعے دونوں قائم ہیں اور واقعے اور نصوص کا استقراء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پانچ کلی ضروریات ہی وحی اور واقعہ دونوں کا مقصد ہیں اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وحی اور کائنات کے درمیان علمی تطابق ہے۔